

# دریچه ها

بینی اندرشون

آینده در بحران

مصاحبه تام پارفیت با گلب پاولوسکی

جهان بینی پوتین

پائولو فلورس دارکایس

دموکراسی بر صلیب

یوران تربورن

دین و آینده گرایی

کلاس اوفه

حکومت ناپذیری

الساندرو فرارا

سه معنی سکولاریسم

جان مینینگ

مفهوم پست-سکولاریسم

ولفگانگ اشتربک

سیاست خروج

تری ایگلتون

در باره ژیزک

باربارا میشتال

تعریف روشنفکر



daericheha

Copyright © September - 2014 by *Daricheha*

.All right reserved

## فهرست

7	آینده در بحران.....
21	جهان بینی پوتین.....
37	دموکراسی بر صلیب.....
48	دین و آینده گرایی.....
48	چرخش مذهبی اروپا.....
50	آینده گرایی آمریکایی.....
57	حکومت ناپذیری.....
59	چه چیزی باعث حالت حکومت ناپذیری می گردد؟.....
61	«حکومت ناپذیری» و کد سیاسی-چپ-راست.....
66	حکومت ناپذیری و فروپاشی دولتی.....
71	سه معنی سکولاریسم.....
74	تیلور و مسأله ایمان.....
79	بحث انتقادی در مورد مفهوم پست-سکولاریسم.....
79	مقدمه.....
80	تعریف پست-سکولاریسم.....
89	کتاب شناسی.....
92	سیاست خروج.....
104	نقد تری ایگلتون از کتاب‌های اخیر ژیزک.....
111	تعریف روشنفکر.....
113	نقش روشنفکر قلمرو عمومی.....
121	.....

## در این شماره

### ینی اندرشون: آینده در بحران

ینی اندرشون استاد تاریخ اقتصادی و نگارنده کتاب‌ها متعددی در مورد تاریخ معاصر سوئد است. وی در سال‌های اخیر در مؤسسه مطالعات سیاسی پاریس مشغول تحقیق و مطالعه بوده است. آخرین کتاب او در مورد راه سوم سیاست و تاریخ مطالعات سیاسی است. اندرشون در مقاله خود به بررسی بحران آینده نئولیبرالی و راه‌های مبارزه با آن می‌پردازد.

### مصاحبه تام پارفیت با گلب پاولوسکی: جهان بینی پوتین

مصاحبه تام پارفیت با گلب پاولوسکی. پاولوسکی از سال ۱۹۹۹ تا ۲۰۱۱ از مشاورین کلیدی پوتین، یکی از دو «کارشناس ارشد سیاسی»، همراه با ولادیسلاو سورکف، در حوزه مدیریت افکار عمومی روسیه بود. این مصاحبه سند بسیار جالبی است - مسلماً تا به امروز واضح‌ترین گزارش در مورد بینش پوتین از قانون و ریشه آن می‌باشد.

### پائولو فلورس دارکایس: دموکراسی بر صلیب

یورگن هابرماس یکی از کسانی است که در سال‌های اخیر در مورد نقش مذهب در دموکراسی‌های غربی به بحث و گفتگو پرداخته است. پائولو فلورس دارکایس در مقاله زیر به بررسی نظرات هابرماس در مورد نقش دین در فضای عمومی و سیاسی می‌پردازد. او فیلسوف و ژورنالیست ایتالیایی است و سر دبیری نشریه میکرومگا را بعهده دارد.

### یوران تربورن: دین و آینده گرایی

یوران تربورن، پروفیسور جامعه شناس سوئدی، در حال حاضر در دانشگاه کمبریج مشغول تدریس است. وی سال‌های متمادی در دانشگاه‌های سراسر دنیا، از جمله کشورهای اروپای شرقی، اروپای غربی، امریکای

شمالی و لاتین، استرالیا و آسیا- تهران و سئول- تدریس نموده است. او نگارنده بسیاری از کتاب‌های تحقیقاتی می باشد. از آخرین آثار او، میتوان از «از مارکسیسم به پست-مارکسیسم؟»، «جهان: راهنمای یک مبتدی» نام برد. در اینجا قسمت کوتاهی از کتاب «از مارکسیسم به پست-مارکسیسم؟» می باشد، بخشهای دیگری از این کتاب در آینده در دریاچه ها منتشر خواهد شد

### **کلاس اوفه: حکومت ناپذیری**

کلاوس اوفه، از جامعه شناسان معروف چپ آلمان است. او از شاگردان یورگن هابرماس و از نسل دوم مکتب فرانکفورت محسوب می شود. اوفه در حال حاضر در دانشگاه خصوصی هرتیه در برلین به عنوان استاد علوم سیاسی تدریس می کند. وی در سالهای اخیر، کار خود را بر دولت‌هایی که در حال گذار به دموکراسی های جدید هستند متمرکز کرده است. او در اینجا به بحران ساختاری دولت‌های معاصر سرمایه داری غربی می پردازد.

### **الساندرو فرارا: سه معنی سکولاریسم**

در طی چند سال گذشته، بحث‌های مربوط به سکولاریسم و پست سکولاریسم بشدت داغ شده است. اگرچه یورگن هابرماس پدر پست سکولاریسم خوانده می شود، اما یکی از نام‌های دیگر که همیشه در ارتباط با پست سکولاریسم عنوان می گردد، چارلز تیلور فیلسوف کانادایی است. هر چند که او نگارنده کتاب‌ها و مقالات فروانی در رابطه با نقش مذهب در جامعه امروز می باشد، اما «عصری سکولار» وی باعث ایجاد یک توفان در حوزه تئوری انتقادی اجتماعی، خصوصا در میان پژوهشگرانی که به مذهب و تاثیر آن در جهان امروز علاقه دارند گردید. فرارا به بررسی نظرات تیلور می پردازد.

### **جان مینینگ: مفهوم پست-سکولاریسم**

در ادامه بررسی تئوری های سکولاریسم و پست-سکولاریسم، در اینجا جان مینینگ بطور خلاصه به تشریح دیدگاه‌های مختلف پیرامون تر پست-سکولاریسم می پردازد.

## **ولفگانگ اشتريک: سياست خروج**

ولفگانگ اشتريک مدير انستيتوی ماکس پلانک برای تحقیقات اجتماعی در شهر کلن و همچنین اسناد جامعه شناسی در دانشگاه کلن است. او عضو افتخاری انجمن پیشرفت اجتماعی-اقتصادی و از اعضای اکادمی علوم برلین و دانشگاه اروپاست. اشتريک صاحب کتاب‌های متعددی است. در این مقاله، وی ضمن بررسی آخرین کتاب پيتر مير، حکومت پوچ، به تشریح نظرات خود در مورد بحران کنونی دموکراسی در کشورهای غربی می پردازد.

## **تری ایگلتون: در باره ژيژک**

تری ایگلتون فیلسوف، منتقد ادبی و نویسنده انگلیسی است. او تاکنون بیش از چهل کتاب منتشر نموده است. در حال حاضر وی به عنوان پروفیسور در ادبیات انگلیسی در دانشگاه لانکستر کار می کند. ایگلتون تاکنون مقالات فراوانی در مورد بزرگان فلسفه، موسیقی، ادبیات و .. است. او اخیراً نظرات بسیار گزنده و صریح خود در مورد اسلاوی ژيژک، را به بهانه نقد دو کتاب اخیر وی، در گاردین منتشر نمود.

## **باربارا میشتال: تعریف روشنفکر**

خانم باربارا میشتال، استاد و رئیس جامعه شناسی لستر در یکی از کتاب‌های اخیر خود به بررسی نقش روشنفکران می پردازد. اما او در ابتدای کتاب خود به جمع بندی نظرات مختلف در طی تقریباً یک قرن گذشته می پردازد که بسیار جالب و خواندنی است. بخش‌هایی از فصل اول کتاب وی را می‌توانید در اینجا بخوانید.

ینی اندرشون استاد تاریخ اقتصادی و نگارنده کتاب‌ها متعددی در مورد تاریخ معاصر سوئد است. وی در سالهای اخیر در مؤسسه مطالعات سیاسی پاریس مشغول تحقیق و مطالعه بوده است. تحقیقات اخیر او مربوط به تاریخ سیاسی پس از جنگ دوم جهانی، سوسیال دموکراسی سوئد و انگلیس، سیاست اجتماعی و اقتصادی، و نیز چشم اندازهای آینده می باشد. آخرین کتاب وی در مورد راه سوم سیاست و تاریخ مطالعات سیاسی است. اندرشون در مقاله زیر به بررسی بحران آینده نئولیبرالی و راههای مبارزه با آن می پردازد.



## آینده در بحران

**اثر: ینی اندرشون**

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۴۶۴۱

بحث در مورد امر پست سیاسی، فقدان چشم انداز آینده و اوتوپي در سیاست معاصر-عدم توانایی در فرموله کردن یک سیاست الترناتیو رادیکال-را نشانه می گیرد.<sup>۱</sup> نظریه پردازان جهانی شدن همچون دیوید هاروی و فردریک جیمسون، بُعد تخیل در دوران نئولیبرالیسم را مانند مرده تلقی می کردند. آدمی شاهد آن بود که آینده در زیر «تراکم زمان-فضا» در یک فضای جهانی در حال کوچک شدن و از طریق ایدئولوژی‌هایی که ختم تاریخ را موعظه کردند، خفه شد.<sup>۲</sup> از این رو، انتقاد چپ از نئولیبرالیسم به نوعی آگهی درگذشت آینده که سیاست از خود بجای گذاشته بود، بدل گردید. این بحث، با توجه به آنکه به عنوان تنها راه و یا راه سوم سیاست در زمان پیروزی نئولیبرالیسم از سالهای ۱۹۷۰ به بعد مطرح شد، ممکن است در زمان خود، بر پایه تشخیصی درست بنا گشته بود. اما شرایط کنونی متفاوت است و خواسته های متفاوتی بر قدرت توانایی تصور ما از آینده می نهد، چرا که خود آینده در بحران بسر می برد.

هم بحران مالی و هم اقلیمی نمونه‌هایی هستند که نشان می‌دهند چگونه آینده، در نتیجه عدم توانایی ما در اداره سیستم سیاسی و مالی جهانی و چشم اندازهای ما از پیامدهای طولانی در چگونگی فرم دادن جوامع خود، در بحران بسر می برد. ولفگانگ اشتریک در کتاب خود در مورد بحران مالی، بطور کاملاً مطلوبی و بوضوح نشان می‌دهد، چگونه امروز دولتهای جهان غرب گروگان بازارهای اقتصادی، که جو اداره سیاسی را طی مدت طولانی کنترل کرده اند، هستند.<sup>۳</sup> مسائل اقلیمی نیز یک مسأله

---

۱) ارنستو لاکلاو و شانتال موف، هژمونی و استراتژی سوسیالیستی؛ شانتال موف، اگونیس

۲) دیوید هاروی، شرایط پست مدرنیسم؛ فردریک جیمسون، پست مدرنیسم، یا منطق فرهنگی سرمایه داری متاخر

۳) ولفگانگ اشتریک، زمان خریده شده

سرنوشت ساز جهانی است، در جایی که ما از مدتها قبل پا را از مرز اعتباری خود فراتر گذاشته ایم و اکنون بایستی راه دشوار بازپرداخت آن را بپیماییم. در نتیجه، این فقط مربوط به توانایی سیاست، که فعالانه آینده ای که در بحران بسر می برد را بهانه می کند، نیست بلکه این امر حتی در مورد بهترین آینده ای که ما می توانیم بدان امیدوار باشیم نیز صادق است. این بایستی ما را بدین نتیجه برساند که جوامع و سیستم های سیاسی ما، به اشکال مختلف شامل امور جاودانه پیچیده و طولانی می شوند که در یک فضای جهانی گسترش یافته است.

منظورم این است که می توان دو نتیجه از بحث امر پست سیاسی گرفت، نتایجی که به ما امکان پیشروی را می دهد. اول لزوم بازپس گرفتن چشم انداز از دست رفته آینده برای تجدید حیات سیاست. سیاستی که توانایی دادن امید برای آینده به مردم را ندارد، که نمی تواند مردم را در یافتن واژه های مناسب برای روباهایشان یاری کند، که نه فقط خسته کننده و بیروح، بلکه همچنین میدان را برای ناکجا آبادهای نژادپرستانه و فاشیستی و کابوس آبادهایی که بیش از پیش متداول می گردند، باز می گذارد. اما به نظر من چنین چشم انداز آینده ای فقط به معنی فرموله کردن دید های سیاسی یا رادیکال نمودن ایده های سیاسی نیست، بلکه قبل از هر چیز ایجاد ساختارهای سیاسی می باشد که بتواند پایه یک رفرمیسم جدید گردد که آینده و تداوم دراز مدت جوامع ما را جدی می گیرد.

این منجر به نتیجه گیری دوم میشود، و آن اینکه آینده یک مفهوم پوچ و توخالی نیست، بلکه یک بعد اختلاف واقعی در سیاست است، و سیاست نئولیبرالی به هیچ وجهی آینده را بحال خود رها ننموده است، بلکه بطور فعالی از موجودی آن برداشت می کند و از طرق مختلف آزادی عمل آینده را بدست گرفته که متعاقب آن، این آزادی عمل هر چه کمتر می شود. به عبارت دیگر، آینده فقط موضوع یک «چشم انداز» نبوده، بلکه دارای یک بعد سیاسی واقعی است، صحنه ای برای انواع کنترل، مقاومت و اختلاف است.

آینده از جهات مختلف یک مفهوم دشوار است. ما بخوبی درک می کنیم یک مدینه فاضله، یک افرینش ذهن، رؤیای جامعه نیک و ایده الهام بخش آنچه که شاید ناممکن اما با این وجود مطلوب است، چه معنایی در بر دارد.<sup>۴</sup> در تنش بین مطلوب و غیر ممکن، مفهوم تخیل بالقوه رادیکال، در مرز بین

انتقاد لازم جامعه و توانایی رؤیا قرار دارد. بدون وجود یک چنین بعد تخیلی، سیاست امکان‌پذیر نیست.

اما آینده چیز دیگری است. آینده هم سوژه و هم ابژه است. دانش علوم اجتماعی لاتوری [لاتور، محقق و فیلسوف فرانسوی]، با همه نقصان و ماهیت گرایی اش، هم در طبیعت و هم علم، به ما آموخته است که آینده دارای هستی است، چرا که حتی پدیده‌های طبیعی می‌توانند به اشکال مختلف در مقابل ما مقاومت کنند.<sup>۵</sup> یا انطور که بعضی از فلاسفه سیاسی سبز عنوان می‌کنند، گایا، خدای زمین در اساطیر یونانی، می‌تواند ما را مجبور به عقب نشینی نماید. تغییرات آب و هوا نمونه چنین واکنش طبیعی است که ما را در مقابل این واقعیت قرار دهد که طبیعت می‌تواند بر علیه ما مقاومت کند. در عین حال مهم است تأکید شود که پدیده‌های طبیعی از بسیاری از جهات ساختارهای اجتماعی هستند، چرا که آنها بطور مستقیم وابسته به انتخاب ما در سازماندهی جامعه هستند. تغییرات اقلیمی مخلوقاتی اجتماعی، سیاسی و کاپیتالیستی هستند، منتج از دینامیک جامعه صنعتی بخاطر گرایش درونی آن به ایجاد بحران‌های عمیق از طریق بهره برداری بیرحمانه انسان و طبیعت.

در این معنا، آینده یک عینیت است- می‌توان گفت مخلوقی متشکل از مجموع آنچه ما انجام می‌دهیم و یا از انجام آن سر باز می‌زنیم. همانطور که هانس یوناس، فیلسوف آلمانی، می‌گفت انسان تنها حیوانی است که به کمک تکنیک طبیعت را رام می‌کند و متعاقباً باعث و بانی ذلت خود می‌گردد. او همچنین تنها موجودی است که از نظر عقلانی می‌تواند این واقعیت را درک کند که این امر پیامدهای اخلاقی و سیاسی، که یوناس «پرنسپ مسئولیت» می‌نامید، نیز دارد.<sup>۶</sup> ما مسئول آینده‌ای که می‌سازیم و پیامدهای دراز مدتی که تمام کردار و لاکرداری ما، یا به عبارتی عدم توانایی ما در قبول مسئولیت، ایجاد می‌کند هستیم.

جامعه شناس انگلیسی باربارا ادام، معتقد است هر آنچه که ما انجام می‌دهیم عواقب زمانی دارد.<sup>۷</sup> ما اثر زمان، در قالب زمان تخریب برای زباله های هسته ای، جعبه های سوشی و گازهای گلخانه ای، ایجاد می‌کنیم. جامعه صنعتی در بسیاری جهات به عنوان یک سازمان، بنا شده حول یک دسته منازعات زمانی، درگیری‌های ذاتی بین امور ابدی اجتماعی، طبیعی

۵ برونو لاتور، دوباره سوار کردن جامعه، مقدمه ای بر تئوری فعال-شبکه

۶ هانس یوناس، پرنسپ مسئولیت، پیش نویس اخلاقی برای تمدن تکنولوژیکی

۷ باربارا ادام، مسائل آینده، عمل، آگاهی، اخلاق

و اقتصادی ، فهمیده می شود. مسأله آب و هوا، نمونه‌ای است در مورد اینکه چگونه امور ابدی طبیعت و امور اقتصادی ما دچار منازعه عمیقی با یکدیگر گشته اند. بحران مالی نمونه دیگری است از یک بحران کاملاً ساخته و پرداخته جامعه، که همچنین حول امور اختلافات ابدی-تمایل بازار به ایجاد سود فوری و فوتی و نیاز دولت رفاه به توانایی در انتقال منابع بین نسل ها و تثبیت سیستم حفاظتی جامعه در دراز مدت -می گردد. هر دو این بحرانها که امروز گریبانگیر جامعه سرمایه داری شده است، را می‌توان در پرتو مبحث مربوط به پیامدهای جاودانه و درگیری‌های حول زمان آینده درک نمود.

نظریه پردازان پست سیاسی، وقتی عنوان کردند که تنها «راه سیاسی»، سیاست بدون آینده است، دچار اشتباه شدند. آن‌ها با این فرض، جنبه بسیار مهم نئولیبرالیسم را نادیده گرفتند. پروژه نئولیبرالی فاقد چشم انداز نیست، بلکه برعکس بایستی انرا کاملاً تخیلی و آینده‌نگر، پر از تصورات جزمی اگر نخواهیم بگوئیم تمامیت خواه از آینده، در نظر گرفت. اوتوپیی نئولیبرالیستی قبل از هر چیز در مورد افراد قوی، مستقل و پویایی است که بجز در مورد منافع کوتاه مدت خود، هیچ مسئولیت دیگری را نمی پذیرند. این افراد ایده‌آل ، از نظر لیبرالها، شهروندان بسیار مشکل سازی برای آینده هستند، کاملاً فاقد توانایی تجسم یک آینده مشترک که در آن شرط همبستگی، بر تولید و مصرف نسل ها و قاره ها گذاشته می شود. به عبارت دیگر، انسان نئولیبرالی، بی بهره از مهارت آینده نگری است و نمی‌توان به وی برای مسئولیت های دراز مدت اعتماد کرد.

گرایش های آینده نگرانه نئولیبرالیسم، خود را در طرح ریزی مستمر الزامات سازگارکننده برای آینده نشان می دهد. شعار نئولیبرالی «بدون آینده»، درواقع امر مجموعه‌ای از ضرورتهای آینده بود. در زمینه‌هایی مانند سیاست نوآوری، آزاد سازی بازار، رقابت، تحریک سیاست رفاه و نظم و انضباط سیاست‌های اجتماعی، مهاجرت و مبارزه با جرم و تروریسم هر آنچه که بدان نیاز بود، انجام شد تا اینکه بتوان از آینده جامعه نئولیبرالی حفاظت کرد و همه ما را به بازیگران محاسبه گری تبدیل کرد که منافع و قدرت شخصی خود را بالاتر از هر چیز دیگری قرار می دهد. روند اصلاحات در این حوزه ها بر اساس توضیح مشکلات که یک آینده لازم و ضروری را تشریح می کرد، بنا نهاده شد، آینده‌ای که مانند یک انتخاب طبیعی بین الترناتیوهای مختلف یا به مثابه یک پروسه ساختار سیاسی یا اجتماعی

مطرح نمی شد، بلکه به عنوان قوانین طبیعی طرح می گشتند. آینده از یک افق تغییر سیاسی، از چیزی که می توان به طور فعالی در ساختمانش شرکت کرد، به یک سری خواسته های همیشگی برای مطابقت با نیروهای خارجی مبدل گشت: *آینده می طلبد*.

بحث امر پست سیاسی این موضوع را همچون فرایندی که ریشه عمیقی در زبان دارد، در بیان نئولیبرالی از آینده، جهانی شدن و اقتصاد، درک کرده است. مدت زیادی طول کشید تا علوم اجتماعی علاقه خود را نسبت به اینکه چگونه نهادهای اجتماعی، امور جاودانه را می توانند از طریق ایجاد قواعد مشخص در سازمانهای اجتماعی در عمل کنترل کنند، نشان داد. از این منظر، نئولیبرالیسم مانند نوعی از کنترل آینده، دیکتاتور مابانه تر از هر اوتوپی دیگری، بنظر می رسد. هدف یک دسته از رفرمهای کلیدی نئولیبرالی، درست به منظور تعیین راههای مرکزی توسعه آینده بود، تا از طریق استحکام آنها، افق آینده ما در آینده قابل پیش بینی، کنترل و محدود گردد.

در سیاست رفاه، پیش بینی افزایش سن جمعیت، به یک سیستم حقوق بازنشستگی جدید که تا «عصر یخ آینده» ثابت خواهد ماند منجر شد.<sup>۸</sup> یک بانک مرکزی مستقل سیاست اقتصادی را کنترل می کند، تا آنکه حوزه عمل سیاسی را محدود کند و الترناثیو و اپوزیسیون را دور نگه دارد. بحث جاری اروپایی در مورد ریاضت اقتصادی، ادامه این سیاست پولی است. همه این ابعاد آینده با روشنی هر چه بیشتری در شعارها دیده می شوند: به عنوان مثال، با وام گیری از مباحث طرفداران محیط زیست گفته می شود که «نسل های آینده» دارای حقوقی هستند که ما نباید کسری های بودجه سیستم اجتماعی را به آینده موکول کنیم.<sup>۹</sup> نتیجه این است که کسری بودجه از طریق نوشته شدن مقررات ضد کسر بودجه در قانون اساسی کشورهای عضو اتحادیه اروپا غیر قانونی می شود.

بنابراین «بدون آینده» نئولیبرالیسم بی آینده نیست، بلکه نوعی از آینده نویسی است با چشم اندازی از زمان حال که آینده را مجسم می کند و مشروعیت دموکراتیک آن سؤال برانگیز است. کلاس اوفه جامعه شناس آلمانی، استدلال می کند که جوامع غربی خود را در نوعی شرایط اضطراری قرار داده اند، طوریکه ضرورت های آینده آنها بطور روزافزونی تشدید شده و هر چه بیشتر اضطراری می شوند. هیچ وقتی برای مباحث دموکراتیک در

۸ اوربان لوندبری، جواهر تاج، سوسیال دمکراتها و سیستم بازنشستگی جدید.

۹ یان لو لان و بنجامین لموین، «محاسبات نسلی. ارزش های آینده و تبدیل دولت رفاه.

مورد اینکه چگونه باید مقررات بانکی و پیمان ثبات حل شوند، وجود ندارد. اضطراب زمانی باعث تقویت قدرت متخصصین و خبرگان بر سیاست گشته و تصمیم از اتاق‌های دموکراسی به دالان‌های داخلی در مراکز قدرت منتقل شده است.<sup>۱۰</sup>

می‌توان استدلال کرد که نئولیبرالیسم یک پروژه رادیکال با امور ابدی و افق تغییر ذاتی خود بود که هم از ماشین‌الات سیاست و نیز همچنین انواع مختلف تولید دانش، برای آنکه بتواند امور ابدی خود را در تحولات جامعه بسازد، استفاده می‌کند. جامعه بازار امروزی دارای مکانیزم‌های فراوانی است که هدفشان کنترل چگونگی درک ما از آینده است. یک تولید اجتماعی متنوعی از انواع مختلف پیش‌نمایی و یا به اصطلاح پیش‌بینی وجود دارد: پیش‌بینی‌ها، سناریوها و پیشگویی‌هایی که هدفشان حفظ اوامر و احکام آینده، یا درواقع کنترل روند حوادث برای ممانعت از تجسم آینده دیگری توسط ما می‌باشد. یک نمونه آن مدل‌های پیش‌بینی است که پیش‌نیاز بحران مالی بود. جامعه سرمایه داری از طریق پیشگویی‌های پیوسته و از طریق مدیریت مداوم و کنترل رؤیاهای انسانی در مورد رشد و مصرف، عمل می‌کند.

ینس بکرت جامعه شناس معتقد است که سرمایه داری بایستی همواره «انتظارات ساختگی» در مورد اینکه چگونه آینده هویدا خواهد شد، را حفظ کند.<sup>۱۱</sup> فرایندهای بازار از چنین انتظاراتی احاطه گشته اند؛ معامله گران اقتصادی در پی کنترل نامطمئن خود از طریق پیش‌بینی و پیش‌نمایی هستند. می‌توان گفت که منافع قوی در جامعه در پی کنترل انتظارات ما از توسعه اجتماعی هستند که با استفاده استراتژیک از پیش‌نمایی‌ها و پیش‌بینی‌ها، تصاویر ما از آینده را کنترل می‌کنند.

تئوری اقتصادی امروز بر پایه فرض «انتظارات عقلانی» قرار دارد، که در واقعیت امر نوعی تئوری در مورد آینده است، یعنی اینکه اقدام‌های عاملین و بازیگران بر پایه چگونگی درک آن‌ها از آینده ساخته شده و اینکه آن‌ها چگونه آینده را بطور عقلانی محاسبه می‌کنند. بنابر این، همچنین می‌توان چگونگی درک آن‌ها از آینده را، از طریق «مدیریت انتظارات»، کنترل نمود و از این طریق آنچه که تئوری نئوکلاسیک به عنوان ثبات قلمداد می‌کند، ایجاد کرد. این مثلاً، از طریق پیش‌بینی و پیشگویی صورت می‌گیرد: رتبه بندی اعتباری که مؤسسات رتبه بندی اعتباری ارائه می‌دهند و

۱۰ کلاس اوفه، زمان و قدرت اجتماعی

۱۱ ینس بکرت، انتظارات ساختگی.

یا نرخهای بهره کنترل کننده ای که توسط بانک مرکزی تنظیم می شوند. اینکه تا چه حدی این اقدامها باعث ثبات می شود، مشخص نیست. سازمان همکاری اقتصادی و توسعه در یک مطالعه در مورد بحران مالی معتقد بود که مدل‌های پیش‌بینی مالی باعث عدم ثبات اساسی در سیستم مالی، از طریق پیش‌بینی‌های مداوم بیش از حد خوش‌بینانه در باره رشد مالی، گشت.<sup>۱۲</sup> اما پس از بحران مالی، نه تنها چنین پیش‌بینی‌هایی مشروعیت خود را از دست نداده است، بلکه مهم‌تر نیز گشته اند، چرا که آنها می باید در پی به اصطلاح «سیگنال‌های هشدار دهنده» در بحران‌های جدید، باشند. آنها اغلب بدنبال چنین سیگنال‌هایی نه در خود بازارهای مالی، بلکه دقیقاً مانند اقدام‌های تروریستی، در مردم و تظاهرات اجتماعی که از نظر شان می‌تواند ثبات مالی را تهدید نماید، هستند. فقط بازارهای مالی نیستند که از انواع مختلف پیش‌بینی‌های آینده استفاده می کنند، بلکه این شامل سیستم‌های سیاسی نیز می شود. سیاست امنیتی جهانی، از جمله بر اساس تعدادی از سناریوهای ممکن جهانی، که در واشنگتن و بروکسل توسط انواع کارشناسان و مشاوران آینده ارائه می شوند، بنا می گردد. «روندهای جهانی» و تهدیدهایی که در این سناریوها معرفی می شوند، درواقع در پی پیشگویی حوادث آینده نیستند. آنها بیشتر نوعی اسناد دیپلماتیک هستند، که قصدشان ایجاد مدیریت و تأثیر فعال بر اینکه چگونه عاملین جامعه بین‌المللی، آینده جهان را درک کنند، می باشد. هدف آنها شکل دادن آینده قبل از آنکه رخ بدهد، از طریق ایجاد درک متمرکز از تهدیدات و امکانات مرکزی و کلیدی است. این بعد ارتباطی و ارزش اور از همان ابتدا، وقتی که آزمایش با اشکال مختلف مدل‌های پیشگویی بعد از جنگ دوم جهانی آغاز شد، مهم بود. هدف آنها ایجاد هنجارها و اعتقادات حول یک آینده جهانی بود، که فرض می‌شد در آن توازن بین یک توسعه کاپیتالیستی و کمونیستی برقرار خواهد بود. امروزه همان مدل‌های پیشگویی در پروسه یکپارچه سازی اروپا به ابزار اصلی ساختمان بازار داخلی و برای ایجاد سناریوهای قانع کننده حول آینده پروژه اروپا، تبدیل شده اند. از این رو عمل‌کرد آنان، حفاظت و بازتولید سیستم لیبرالی در یک آینده طراحی شده، که درواقع می‌تواند آینده‌ایی با بحرانی عمیق در نظر گرفته شود، است. می‌توان ادعا کرد که آینده بخشی از آنچه که میشل فوکو می‌توانست انرا

زیست سیاسی نئولیبرالی بنامد، می باشد.<sup>۱۳</sup> هدف ابزارهای اداری و وسایل کنترل، مانند روش‌های پیش‌بینی که در بالا بحث شد، خنثی سازی بعضی از راه‌های توسعه و سلب افق تغییراتی است که ممکن است بتواند آن‌ها را به چالش بکشد. سیستم انتقادی آینده به نفع آینده‌ای که امیدهای امروزی در مورد رشد ناگسستنی، توسعه فنی و امکانات مصرفی را تأیید می کنند، بدور انداخته می شوند. واقعیت این است که آینده پروژه عالی زیست سیاسی است، چرا که دولت لیبرالی ارزوی چه چیز بهتری جز کنترل تجسم شهروندان از آینده را می تواند نماید؟ ما فکر می‌کنیم که آینده برای رؤیاهای ما باز است، اما در واقعیت امر، اصلاً اینگونه نیست. می‌توان افکار فوکو در مورد قدرت و نظم را توسعه داده و عنوان کرد که دولت لیبرالی نمی‌تواند حضور احتمالی یک بعد زمانی که چیزی غیر منتظره و یا اساساً متفاوت اتفاق بیفتد را تحمل کند. آینده قسمتی از ساختار قدرت است، محلی برای عمل واقعی سیاسی و اشکال واضح و مشخص کنترل؛ نه یک فضای باز و غیر وابسته، بلکه یک بعد زمانی که از حالا به استعمار کشیده شده و متعهد است.

ما باید خود را برای این قدرت بر آینده و پیامدهای آن برای آینده واقعی ما، علاقه‌مند نمائیم. چیزی اساساً متناقض در فاصله بین همه تولیدات و سناریوهای معاصر، پیشگویی‌ها و پیش‌بینی‌ها در مورد توازن سیستم لیبرالی و عدم توانایی جمعی ما در اداره مشکل اقلیمی وجود دارد. مسائل بسیار کمی وجود دارد که به اندازه مسأله آب و هوا در میان دانشمندان بحث و تحقیق شده باشد، و حول مشکلات نادری چنین اجماع گسترده‌ای (در مقایسه می‌توان به مدل‌های مالی اشاره کرد که از عدم قطعیت بنیادین، اگر نخواهیم بگوئیم نقایص پوشیده، احاطه شده اند)، وجود دارد.<sup>۱۴</sup> می‌توان به بحران دموکراسی، ناشی از تمایلات التزامی آینده‌ای که فشار زمانی ایجاد می‌کند، بحران متشکل از این امر که جامعه ما چنان بشدت مشغول آینده نزدیک است، که در واقع فقط یک زمان حال طولانی تر می باشد، و از این رو نمی‌تواند به چالش واقعی که مسأله مرگ و زندگی است پردازد، را نیز اضافه کرد.

گاهی اوقات گفته می‌شود که سیستم سیاسی ما نمی‌تواند به امور دراز مدت رسیدگی کند. تصور تاریخی ریشه دار از نمایندگی مبتنی بر دادن

۱۳ سخنرانی‌های میشل فوکو در مورد زیست سیاست.

۱۴ نگاه کنید به پاول ادواردز، یک ماشین گسترده؛ مدل‌های کامپیوتر، اطلاعات اقلیمی، و سیاست گرمایش جهانی.



رای به نسل های حاضر است، و نه منافع نسل های آینده. سیستم ما با توجه به دوره نمایندگی و پاسخگویی در طول مدت نمایندگی، و نه ماوراء آن، شکل گرفته است.<sup>۱۵</sup> بعضی از فیلسوفان محیط زیست، مثلاً جورج مونیوت، معتقدند که برای حل خطر اقلیمی، خود سیاست مشکل اصلی است: سیاست کند و بدون فائزگی است. الترناتیو این دید کابوس گرانه و سیاه می تواند توجه به آینده و مسأله پایداری درازمدت جامعه ما، به عنوان روشی برای رادیکال نمودن بحث سیاسی و احیای ایده های مرکزی در مورد انتخاب سیاست، آینده به مثابه یک اشتراک جهانی و انسانی و مسئولیت همه ما، در مقابل ما خودمان و همه موجودات زنده، باشد.

آینده درواقع یک مسأله رادیکال دموکراتیک است، و همزمان مسأله دیگری را، حول آنچه امروزه چه چیزی را باید تمایلات دیکتاتورمابانه و فاشیستی نامید، نیز در بر می گیرد. این باعث می شود که تصورات ما در مورد دموکراسی، سیاست و عدالت به بوته آزمایش گذاشته شود. اینکه مرتباً بحران را به امان آینده بسپاریم، از طریق آنکه عواقب اعمال زمان حاضر خود را به نسل های آینده منتقل کنیم، را می توان به حق، نه فقط نا کارآمد، بلکه همچنین غیر دموکراتیک قلمداد کرد. نسل های آینده فاقد رأی هستند، اما آنچه که ما انجام می دهیم گریبانگیر آنها می شود. از این رو بحران آینده همچنین بنوعی بحران نمایندگی نسل حاضر و آینده است که ما را در مقابل یک حکم اخلاقی قرار می دهد. بنابراین ما بایستی پیاموزیم که محتوی دموکراتیک سیاست آینده که دائماً در مقابل ما قرار داده می شود، را ارزیابی کنیم. در اینجا تغییرات اقلیمی یک مانع بسیار بزرگ است.

سیاست اقلیمی بخودی خود در راه ایجاد یک جغرافیای سیاسی جدیدی است، چرا که منافع قوی سرمایه داری فرصت های بازاری جدیدی هم در عرصه حق گازهای گلخانه ای و هم نوآوری حول آنچه که «مهندسی ژنتیکی» نامیده می شود، ایجاد کرده است.<sup>۱۶</sup> مهندسی ژنتیکی یادآور تمامیت خواهانه ترین آزمایشات اعمال قدرت انسان بر طبیعت است، مثلاً یون های نقره که در فضا منتشر می شوند و اکسید آهن که در اقیانوس ها برای جذب دی اکسید کربن ریخته می شود. در سطح انسانی، معادل ایده های علمی و شبه علمی مهندسی ژنتیکی، در مورد اصلاح نژاد و به نژادی می باشد که مثلاً از سوی «ترابشریت گرا» نیک بوستروم از

۱۵ پیر روسانوالون، مشروعیت دموکراتیک. بی طرفی، انعطاف پذیری، نزدیکی

۱۶ کلایو هامیلتون، استادان زمین. صلوع عصر مهندسی اقلیمی.

دانشگاه معتبر اکسفورد، و همچنین تئوریسین های علمی معروفی چون استیو فولر، مطرح می شود.<sup>۱۷</sup> ترابشریت بر پایه نظریه های هوش مصنوعی قرار دارد و معتقد است که نسل های آینده را باید به عنوان افرادی بسیار کامل، که نیازمند خیرخواهی پدر سالانه ما نیستند، در نظر گرفت. آن ها بر خلاف ما برخوردار از نسل ها توسعه فنی و اصلاح ژنتیکی هستند. اگر فقط ما نا امیدهای کودکان آنها را به حال خود رها کنیم، مسأله آب و هوا برای این بشریت فوق العاده آسان خواهد بود.

رد کردن این گونه ایسم ها می توانست آسان باشد، اگر آنها از نظر قدرت و نفوذ رشد نمی کردند. ما باید پاسخ آنها را از طریق ایجاد یک تئوری سیاسی که آینده را در بر می گیرد بدهیم: آینده به عنوان چیزی که ما مسئولیت کامل آنرا به عهده داریم، که برای سیاستی که ما پیش می بریم محدودیت ایجاد می کند، اما در عین حال می تواند یک فضای عملی سیاسی، در جایی که باید راه حل بسیاری از مشکلات اجتماعی ما واقعاً وجود داشته باشند، را باز کند. بنابراین اوتوپای آن فقط یک مفهوم نیست، بلکه موضوعی است که پیامدهای ابدی و جاودانه الگوهای زندگی و مصرفی ما را در بر می گیرد، و بایستی آنها را همچون اجزای یک سیستم جهانی که در یک بحران ساختاری بسر می برد، دید و باید خودمان را مانند ابره فعالی که قادر به ایجاد تغییرات اجتماعی است، در این سیستم درک کنیم.<sup>۱۸</sup>

در اینجا منظور من این است که یک امکان برای رادیکالیزه کردن سیاست از طریق جایگزین نمودن احکام تکنیکی آینده گرا با فرایندها و پروسه های مشورتی و مشارکتی وجود دارد که انتظارات و نگرانی های دسته جمعی را در مرکز توجه قرار می دهد. در بعضی از کشورها، مثلاً انگلیس، تجربیات موفقیت آمیزی بر اساس اینگونه پیش بینی های مشورتی وجود دارد. نتیجه گیری این تجربیات نشان می دهد که شهروندان اغلب نسبت به کارشناسان خردمندانه تر برخورد نموده و حاضر به قبول مسئولیت بیشتری برای خطرات بلند مدت هستند.

همچنین این نوع از فرایندهای مشارکتی، روشی برای احیای بعد اختلاف

۱۷ نیک بوستروم، هوش فوق العاده. روشها، خطرات، استراتژی ها؛ استیو فولر، راههای پیشگیری و راههای پیشگیری به عنوان طیف ایدئولوژیک راست جدید و چپ جدید قرن بیست و یکم.

۱۸ نگاه کنید به الف هورن بوری، افسانه ماشین، مقالاتی در باره قدرت، مدرنیته و محیط زیست.

مرکزی در سیاست است، چرا که در مباحث آینده مربوط به یک منطقه مسکونی یا مناطق حفاظت شده طبیعی کاملاً مشخص می‌شود؛ که منافع و چشم اندازهای مختلفی برای آینده وجود دارند و نیز بایستی به کدامیک از اختلافات کلیدی در بین آنها رسیدگی شود. تلاش برای دادن نمایندگی به آینده نیز می‌تواند روشی برای رادیکالیزه کردن نهادهای سیاسی باشد، چرا که بدین طریق آشکار می‌شود چه تنازعات درونی بین مثلاً هدف رشد کوتاه مدت و اهداف پایدار دراز مدت وجود دارد. درواقع امروزه نمونه‌های چنین نهادهایی وجود دارند، مثلاً می‌توان از کمیته آینده در پارلمان فنلاند نام برد.

تبدیل آینده به یک موضوع و ابژه، بجای یک ضرورت و بایستگی، نیز از نظر ایدئولوژیک هسته مرکزی انتقاد از نئولیبرالیسم محسوب می‌شود. سیاست نئولیبرالی از این جهت کابوس گراست که آن مسائل ارزشی اساسی، در مورد خوب و بد، عدالت و بی عدالتی، آینده آزاد و غیر آزاد، را منع می‌کند؛ آن از نیاز انسان‌ها برای فرموله کردن چشم انداز مثبت آینده جلوگیری می‌کند. از این رو، آن فاقد پاسخ به مسائل بزرگ‌تر وجودی، ایدئولوژیک و سیاسی فرای آنچه که فرد قادر به تحقق آن است، می‌باشد. اما دقیقاً به همین خاطر، موفقیت‌های آن احتمالاً از نظر زمانی محدود است، چرا که آن، فاقد مکانیزمهایی است که می‌تواند نگرانی‌های انسان‌ها در مورد آینده را به عمل سیاسی تبدیل کند.

یک قدرت انفجاری سیاسی در این تفکر که آینده یک مسئولیت مشترک است و می‌توان آنرا تغییر داد، وجود دارد. ما شاید باید از گمانه زنی در مورد ترجیحات و دیدگاههای سیاسی نسل های آینده خودداری کنیم. اما ما تعهد داریم که به آنها فضای زندگی، شرایط برای فرم دادن به زندگی اشان و امکان زندگانی را بدهیم. این به معنی گسترش ایده آزادی لیبرالی از نظر زمانی است (آزادی حق من است، اما اشتیاق من برای آزادی نباید باعث دست درازی به نسل های آینده گردد) و همزمان یک ایده اساسی در مورد مسئولیت ما برای پیامدهای روش زندگی ما، را تدوین و فرموله می‌کند.

این مسائل سیاسی مهمی است که خواسته های زیادی بر دوش سیاست می‌نهد، اما آنها هیچ کجای دیگری بجز در سیاست نمی‌توانند به اجرا گذاشته شوند. شانتال موف معتقد است که فکر رادیکال دموکراسی که نهادهای و سیاست حزبی را رد می‌کند، در معرض ارتکاب یک خطای بزرگ و قضاوت نادرست از نیروی سرمایه جهانی قرار دارد و بر این باور

است که سیاست مشارکتی، بدون نوآوری سازمانی می‌تواند جهان را تغییر دهد.<sup>۱۹</sup> مدیریت آینده نیاز به نهادهای جهانی نو و اشکال جدید نمایندگی از نظر زمانی و مکانی دارد، اما در عین حال نیازمند پیوندهای جدید بین شهروندان و سیاست نیز می‌باشد. در نتیجه ما می‌توانیم آینده را از یک دسته ضرورت‌های نئولیبرالی، از زباله دانی برای آنچه که سیاست نمی‌خواهد به آن رسیدگی کند، به یک ضرورت سیاسی واقعی و به یک نوع موضوع که التزاماتی بر ما و سیاست می‌گذارد، اما در عین حال روش کاملاً متفاوتی نسبت به امروز در برخورد با انتظارات و نگرانی‌های مردم است، تبدیل کنیم. آنگاه آینده به مثابه یک بعد مرکزی در مبارزه سیاسی، و مانند عرصه‌ای برای انواع مختلف درگیری‌های سیاسی که درواقع هم اکنون جریان دارد، عرض اندام میکند.

برگرفته از نشریه فرونسیس شماره ۴۶-۴۷

Jenny Andersson, Fronesis 46-47, 2014

مصاحبه زیر توسط تام پارفیت در ژانویه ۲۰۱۲، وقتی که او برای روزنامه گاردین در مسکو کار می کرد، صورت گرفته است. این مصاحبه هرگز توسط گاردین منتشر نشد. این مصاحبه سند بسیار جالبی است - مسلماً تا به امروز واضح ترین گزارش در مورد بینش پوتین از قانون و ریشه آن می باشد. پاولوسکی از سال ۱۹۹۹ تا ۲۰۱۱ از مشاورین کلیدی پوتین، یکی از دو «کارشناس ارشد سیاسی»، همراه با ولادیسلاو سورکف، در حوزه مدیریت افکار عمومی روسیه بود. پروفیل های این زوج کاملاً از هم مجزا بودند. در حالیکه سورکف، متولد سال ۱۹۶۴ و نیمه چپن، محصولِ خالصِ پست-کمونیسم بود که از راه بانکداری و تجارت به مقام مشاور کرملین به عنوان ایدئولوگِ پست-مدرن، و رمان نویسِ نیمه وقت، رسید، در عوض پاولوسکی - که یک دهه زودتر، در سال ۱۹۵۱ در اودسا متولد شد - یک دانشجویِ دگر اندیش در اواخر دهه ۶۰ بود که به «انارشیزم و افراط گرایی چپ» متهم می شد. وی در اوایل دهه ۸۰ بخاطر همکاری با یک مجله زیر زمینی بازداشت شد. او پس از همکاری با مقامات دولتی، به جای زندان، به شمال روسیه تبعید گشت. در زمان گارباچف به مسکو بازگشت و مبدل به یک روزنامه نگار فعال در اشوبهای دموکراتیک شد، تا اینکه سپس سرنوشت خود را با یلتسین در امیخت و او را در سازماندهی انتخاباتِ قلبی در سال ۱۹۹۶ یاری داد. وی، بعد از آن به معمار «دموکراسی مهار شده» در دوران پوتین تبدیل شد تا اینکه در بهار سال ۲۰۱۱ بخاطر مخالفت با بازگشت پوتین برای دوره سوم ریاست جمهوری اش، معزول گشت. پاولوسکی که تیزهوش تر و حافظه تاریخی بیشتری نسبت به سارکف دارد (و بیش از وی مجری بود تا ناظر)، پرتره جالبی از گذشته، خلق و خو و دیدگاههای پوتین - و مهمتر از هر چیز نگرش او به سرمایه داری - ترسیم می کند. او همچنین گزارش داخلی واضحی از چگونگی فروپاشی اجماع سیاسی که پوتین تا قبل از تصمیم وی برای از سر راه برداشتن مدودف و بازگشت به کرملین، از ان برخوردار بود، می دهد؛ که در نتیجه ان، از نظر پاولوسکی، تأمین کامل مالی سیستم سیاسی

به «ترکیبی از یک شرکت بیمه و یک کازینو» بدل گشت. پاولوسکی که از طرف منقدانش معروف به «بدبینی متکبر و رسوا» است، خود را به عنوان «متخصص ساخت و ساز و حمایت از دولت» توصیف می نماید. وی، بعد از این مصاحبه بطوری رک و بی پرده، منتقد اعمال رژیم در بحران اوکراین بوده است که از نظر وی به رهایی احساسات کور در کوچه و بازار، که درست در نقطه مقابل آنچه که او در کمک به مهار آن تلاش کرده بود، ختم می شود. وی بتازگی در مقاله‌ای به نقش تلویزیون روسیه در حمله [به اوکراین] می پردازد و احساس ترس خود، از اینکه تلویزیون به یک قدرت شبه مستقل تبدیل گشته و بطور بالقوه قدرت رژیم را بی ثبات می نماید، نیروی «بیماری زایی» که هیستری همگانی ایجاد می کند که می تواند تأثیر بدی بدنبال داشته باشد، را بیان می کند.

## جهان بینی پوتین

مصاحبه تام پارفیت با گلب پاولوسکی

برگردان: رضا جاسکی

ریشه‌های جهان بینی پوتین چه هستند؟

در ابتدای سالهای ۱۹۹۰، پوتین تقریباً همه ایده‌هایی که امروز از آنها طرفداری می‌کند، را بسط داد. او تازه شروع به کار در سنت پترزبورگ کرده بود، اما اگر نگاهی به اسناد آن دوره بباندازیم، ما می‌توانیم ببینیم که او یک سری از نگرش‌های خود را در همان زمان نیز داشت، از جمله، ایده لزوم سیستم واحد اداری روسیه، دولت متمرکز، و چشم‌پوشی در مقابل رشوه خواریِ چینوفنیکی [بوروکراتها]، را می‌توان ذکر کرد. این موضوع آخر تعجب بسیاری را برانگیخت، اما این امر غیر قابل انکار است که او بطور مثبت به این قضیه می‌نگریست. او حتی تزه‌های شهردار آن زمان مسکو، گاوریل پوپوف، در مورد اینکه بوروکراتها حق کمیسیون برای هر قرارداد را دارند، تأیید و تکرار کرد.

البته، تحقیر ظریف او نسبت به دموکراتهای آن زمان، که مجانی و بدون هیچ مبارزه‌ای به قدرت رسیده بودند، درست مانند آنکه انرا در خیابان پیدا کرده بودند، نیز وجود داشت. از این رو اکثر ایده‌های او، من جمله نشانه‌های اپورتونیسم پوتین-این منطق که احتیاجی به شنا کردن برخلاف جریان آب وجود ندارد، در حقیقت به معنی شنا کردن در جهت آب است- در آن دوره نیز وجود داشت. چرا باید با یک روند جنگید و نیروی خود را صرف آن کرد؟ شما باید نیرو و منابع روند را گرفته و آنچه را که می‌خواهید، توسط آن‌ها کسب کنید. این غریزه از همان ابتدا پوتین را همراهی می‌کرد. همچنین او از ولادیمیر ژیرینفسکی، رئیس حزب لیبرال دموکرات اولترا ناسیونالیست روسیه، این ایده را گرفت که روسیه باید به ایالات مختلف -با یک فرماندار کل که مسئولیت هر منطقه را داشته باشد، تقسیم شود. همچنانکه یلتیسن نیز آرزوی چنین سازماندهی را داشت، اما قادر به کسب آن نشد. این ایده بسیار محبوبی در روسیه است.

## تا چه حدی این ایده‌ها بر اثر فروپاشی اتحاد شوروی شکل گرفت؟

پوتین متعلق به یک قشر بسیار گسترده، اما از نظر سیاسی مبهم و نامرئی مردم است که پس از پایان دهه ۱۹۸۰، در پی انتقام بخاطر سقوط اتحاد شوروی بوده اند. من هم یکی از این افراد بوده ام. من و دوستانم از جمله مردمی بودیم که نمی توانستیم اتفاق افتاده را قبول کنیم: چه کسی گفت که ما نمی توانیم ادامه دهیم. صدها و هزاران نفر از نخبگان بودند که کمونیست نبودند - مثلاً من هرگز عضو حزب کمونیست نبودم. افرادی بودند که آنچه در سال ۱۹۹۱ اتفاق افتاد را دوست نداشتند. این گروه شامل افراد بسیار متفاوت، با ایده‌های خیلی متنوعی از آزادی بودند. پوتین یکی از کسانی بود که تا اواخر دهه ۱۹۹۰، منفعلانه منتظر تلافی باقی ماند. منظور من از تلافی، احیاء دولت بزرگی است که ما در آن زندگی می کردیم، و به آن عادت کرده بودیم. البته، ما یک دولت توتالیتار دیگر نمی خواستیم، اما ما دولتی می خواستیم که قابل احترام می بود. احترام به دولت دهه ۱۹۹۰ غیر ممکن بود. شما می توانید بخوبی از یلتسین یاد کنید و برایش احساس تأسف کنید. اما برای من، غیر ممکن بود یلتسین را به گونه دیگری تصور کنم: از یک سو، لازم بود او را از عذاب و تنبیه محافظت کرد و از سوی دیگر، او به عنوان آخرین امید دولت اهمیت به سزایی داشت، چرا که کاملاً روشن بود اگر فرمانداران به قدرت می رسیدند، آنها می توانستند بر سر پیمان بلوژسکی [پیمان فروپاشی اتحاد شوروی در سال ۱۹۹۱] دیگری توافق کنند، و در نتیجه روسیه دیگر وجود نمی داشت.

پوتین فردی متعلق به اتحاد شوروی بود که از فروپاشی روسیه درس نگرفت. به عبارتی، او درس گرفت اما به شکل بسیار عملگرایانه. او حضور سرمایه داری را به روش اتحاد شوروی درک می کرد. به همه ما یاد داده شده است که سرمایه داری، پادشاهی فریبکارانی است که از طرف سرمایه بزرگ حمایت می شود و در پس آن ماشین نظامی بزرگی قرار دارد که خواهان کنترل تمام دنیا می باشد. کاملاً روشن است که این تصویر ساده‌ای که من فکر می کنم پوتین در سر داشت، یک ایدئولوژی رسمی نبود، اما شکلی از عقل سلیم بود. او فکر می کرد که ما در اتحاد شوروی اححق بودیم؛ ما تلاش می کردیم که جامعه عادلانه بسازیم در حالی که می توانستیم پولدار شویم. اگر ما نسبت به سرمایه داران غربی پول بیشتری داشتیم، ما می توانستیم آنها را بخریم، و یا اینکه سلاحهایی



بسازیم که آنها نداشتند. تمام قضیه این است. این یک بازی بود و ما شکست خوردیم، چرا که ما نتوانستیم چند کار ساده را انجام دهیم: ما طبقه سرمایه دار خود را ایجاد نکردیم، ما به یغماگران سرمایه دار خود شانس رشد و بلعیدن یغماگران سرمایه دار آنها [سرمایه داران غربی] را ندادیم.

## تا چه حد این ایده‌ها هنوز پایه درک سیاسی پوتین و روسیه ای که او ساخته است می باشد؟

من فکر نمی‌کنم که طرز تفکر پوتین بعد از آن بطور قابل توجهی تغییر کرده است. او آنها را به مثابه عقل سلیم می فهمد. درست به همین دلیل او مطمئن از نظرات خود بوده و احساس راحتی می کند؛ او ترسی از بحث در باره اعتقاداتش ندارد. او اینطور فکر می کند: به مردم غرب نگاه کنید، این آن چیزی است که آنها می گویند، و این چیزی است که در عمل انجام می دهند. سیستم بسیار جالبی با دو حزب وجود دارد، یکی قدرت را تحویل دیگری می دهد، و پشت همه آنها یک و فقط یک چیز وجود دارد: سرمایه. الان بخشی از سرمایه [پشت] آن است، بعداً یکی دیگر. و با این پول آنها تمامی روشنفکران را خریده‌اند و آنچه که سیاست اشان بدان نیاز دارد را سازماندهی کرده اند. بیائید همین را انجام دهیم. پوتین فردی از اتحاد شوروی است که انتقام و تلافی جویی را هدف خود قرار داده است، اما نه به معنای احمقانه و نظامی، بلکه به معنای تاریخی آن. او این وظیفه را به زبان اتحاد شوروی، به زبان ژئوپلیتیکی، به شکل عملگرایی سخت و بسیار نزدیک به بدبینی که در عین حال بدبینانه هم نیست، تعیین کرده است. پوتین بدبین و منفی باف نیست. او معتقد است که انسان موجودی گناهکار است، و تلاش برای بهبود آن بی‌فایده است. او اعتقاد دارد که بلشویکها که تلاش داشتند مردمی عدالت جو و درست اندیش بوجود آورند، خیلی ساده احمق بودند، و ما نباید چنین کاری می کردیم. ما پول فراوان و انرژی زیادی بر سر این امر هدر دادیم، و در عین حال سعی کردیم ملل دیگر را آزاد سازیم. چرا؟ ما احتیاجی بدان نداریم.

مدل پوتین کاملاً متفاوت از مدل ژوگانیف، رئیس حزب کووونیست فدراسیون روسیه، است. ایده پوتین این است که ما باید سرمایه داران بزرگ‌تر و بهتری نسبت سرمایه داران [غربی] باشیم، و ثبات بیشتری به عنوان دولت داشته باشیم: بایستی حداکثر وحدت بین دولت و کسب و کار و

تجارت وجود داشته باشد. سیستم دو حزبی شبیه ایالات متحده؟ بسیار عالی، ما هم می‌توانیم داشته باشیم. پوتین سال‌های متمادی کار کرد تا چنین اتفاقی بیفتد. اگرچه اذعان می‌کند که او در این راه موفق نبوده است، اما من فکر می‌کنم این هنوز آن چیزی است که او می‌خواهد. و این را تشخیص داده است که این امر بسیار بزرگ‌تر از آنچه که او تصور می‌کرد، می‌باشد. اما سیاست باید مبتنی بر احزاب باشد. پیکربندی ساسی حاضر یک سیستم تک حزبی نیست، هیچ چیز قابل قیاسی با حزب کمونیست اتحاد شوروی وجود ندارد. حزب حاکم، روسیه متحد، دولت نیست. این حزب فقط یک کیسه پر از افراد چسبیده به کرملین است - یک سیستم تلفن، که سیگنال‌های کرملین را از طریق دستگاه‌های منطقه ای به پایین منتقل می‌کند. آن به هیچ وجه مستقل نبوده و نمی‌تواند، درست در نقطه مقابل حزب کمونیست اتحاد شوروی، خود دست به کاری بزند. آن نیاز به دستورالعمل‌های کامل و دقیق یک، دو، سه، چهار و پنج دارد. اگر سه و چهار وجود نداشته باشند، آن از کار می‌افتد و منتظر می‌ماند تا بدان گفته شود چکار کند. روسیه متحد هیچ چیز مشترکی با حزب کمونیست اتحاد شوروی ندارد. آن به عنوان جزئی از سیستم مفید است. این یکی از نتایجی است که پوتین بدان رسید-اینکه انتخابات ضروری است، و [حکومت] نیاز به مشروعیت از سوی مردم دارد و نه از این واقعیت تاریخی که آن در سال ۱۹۱۷ کاخ زمستانی را فتح کرده است.

## آیا واقعاً او یک سیستم دو حزبی با رقابت سیاسی واقعی برای قدرت می‌خواهد؟

پوتین اعتقاد ندارد که یک رقابت واقعی بین احزاب سیاسی در غرب وجود دارد. او آنرا به مثابه یک بازی می‌پندارد، درست مثل بازی گلف در یک باشگاه خصوصی؛ یک بازیکن قدری قوی‌تر است و دیگری کمی ضعیف‌تر، اما حقیقتاً هیچ رقابت واقعی وجود ندارد. او آنرا به گونه‌ای که رقابت در جمهوری فدرال آلمان بعد از جنگ تحت رهبری کنراد ادنوبر وجود داشت، تصور می‌کند. دو حزب وجود دارند، یکی از آن‌ها قدرت را در دست دارد، و دیگری منتظر، شاید برای مدت طولانی. سوسیال دموکرات‌ها سال‌ها منتظر ماندند، فکر می‌کنم از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۰؛ این یک نوع سیستم یک و نیم حزبی است. پوتین همیشه می‌گفت که در آینده، زمانی اپوزیسیون قدرت خواهد گرفت، و ما باید خود را برای آن لحظه آماده نمائیم. منظور او از

آمادگی این بود که ما باید هم اینجا و هم آنجا باشیم، یا به عبارتی، هر دو حزب را کنترل کنیم. هنوز حزب دوم در روسیه واقعاً به نتیجه نرسیده است؛ اما پوتین مخالف تبدیل کمونیست‌ها به سوسیال دمکرات‌ها نبود. البته، همه احزاب قرار بود که توسط رئیس جمهور کنترل شوند. ایده اینکه قدرت رئیس جمهور بالاتر از سه قدرت دیگر می باشد، در قانون اساسی ما وجود دارد. پرزیدنت دارای نوع ویژه ای از قدرت است که به قدرت اجرایی مربوط نمی باشد؛ قدرت اجرایی با نخست وزیر به پایان می رسد. رئیس جمهور بالاتر از همه قرار دارد، چیزی شبیه تزار. برای پوتین این نوعی دگم است. او اعتقاد دارد که در جوامع و دولتهای قدیمی [منظور غربی است] نوعی نظم و ترتیب وجود دارد-مردم آرزوی از بین بردن رقیب اشان، هنگام پیروزی در انتخابات را ندارند - و ما این نظم و ترتیب را نداریم. او همچنین معتقد است که تاکنون همه اشکال قدرت در روسیه عیب و نقص داشته است؛ او در پی ایجاد یک فرم حکومتی قوی و پایدار است.

## بنا بر این پوتین آگاهانه در تلاش بود که ایده رئیس جمهور به عنوان تزار را ترویج کند؟

پوتین هرگز ایده یک حزب ریاست جمهوری را دوست نداشت. اما در تیم وی هرگز اجماع کاملی در مورد این مسأله وجود نداشته است. آن‌هایی که تصور حزب ریاست جمهوری را داشتند انرا در معنای غربی آن نمی فهمیدند، بلکه بیشتر این به معنای چرخش متناوب یک گروه نخبه که مدتی در قدرت هستند و به جمع‌آوری پاداش و مزایا - امتیازات مالی، شغلی و شهرت - پرداخته و سپس کنار می روند. گروه دوم به قدرت می رسد، اما آن‌ها اشتیاقی به از بین بردن دیگری ندارند. پوتین همیشه می گفت، ما خودمان را می شناسیم، ما هنوز به این مرحله نرسیده ایم؛ ما می‌دانیم به مجرد آنکه ما کنار گذاشته شویم، شما ما را نابود خواهید کرد. او این موضوع را به صراحت می گفت: شما ما را کنار دیوار گذاشته و اعدام می کنید. این اعتقاد بسیار عمیقی بود که بر پایه درگیری‌های ۱۹۹۳ قرار داشت، وقتی که یلتسین به شورای عالی تیراندازی نمود و عده زیاده‌تری - همانطور که پوتین می دانست - نسبت به آنچه که اعلام شد، را کشت. همچنین در تنازعات سال ۱۹۹۹، وقتی که گروهی به رهبری یوگنی پریماکف و یوری لوزکف به یلتسین گفتند که اگر قدرت را بطور داوطلبانه به آن‌ها ندهد، دچار سرنوشت نیکولای چاوچسکو خواهد شد.

## بنابراین، یک «دموکراسی کنترل شده»؟

بله، ما صحبت از دموکراسی مهار شده می کنیم، اما شاید در غرب این موضوع فراموش شده باشد که این تدبیر و راه کار در سالهای دهه ۱۹۵۰ در اروپا، بعد از شکست فاشیسم کاملاً رواج داشت. برای مثال، در آلمان، همین ایده به اجرا گذاشته شد: آلمانی ها به توتالیتاریسم گرایش داشتند، بنابراین ناپستی اجازه نزدیکی به سیاست به آنها داده می شد. آنها احتمالاً ازدانه رأی می دادند، اما افرادی که کنترل سیاست واقعی را در دست داشتند، می بایست دست نخورده باقی می ماندند، آنها تسلیم نمی شدند. باید یک سیستم دقیق کنترل ایجاد می شد. همه چیز در روسیه - سد بالای انتخاباتی برای راه یافتن به دوما دولتی، سیستم یک و نیم حزبی - برگرفته از تجربه آلمان است. تنها تفاوت این است که بخاطر تفکیک امور مالی و سیاست، این امر بطور کامل در روسیه موفقیت آمیز نبوده است. آیا این از نقطه نظر تئوری دموکراسی بدبینانه است؟ احتمالاً، آری، اما اینجا بدبینی به نظر نمی رسد. شاید این امر بهتر در اروپا انجام شد، اما سیستم شما قدیمی تر است، و شما یاد گرفته اید که انرا به نحو بهتری انجام دهید.

این مسأله مهم است که به این موضوع توجه داشته باشید، « اجماع ویژه پوتین» همراه با همزیستی مواضع متفاوت تحول یافت: اجماعی که هم مردم و هم نخبگان را در بر می گرفت. این یک قرارداد بین نخبگان حاکم و گروه های اصلی جامعه، کسانی که درجه ای از توزیع اجتماعی را تضمین می کنند، بود. این کافی نیست، چرا که دولت فقیر است، یا حداقل در ابتدای ریاست جمهوری پوتین فقیر بود. در قلب این معاهده، کارکنان نهادهای دولتی قرار دارند، که در سالهای دهه ۱۹۹۰، در موقعیت خیلی ضعیفی قرار داشتند-البته به استثنای وزرا، اما همه کارکنان وزیر نبودند. توافق نظر، شامل بوروکراسی منطقه ای و ساختارهای نظامی بود که در دهه ۱۹۹۰ تحقیر شدند، و نیز همچنین بخش پایین تر روشنفکران، پزشکان و آموزگاران می شد؛ و در نهایت، زنان، که همه چیز و همه متکی بدانان هستند، چرا که مردان نمی دانند که چگونه خود را با سیستم جدید منطبق کنند، را در بر می گرفت. بطرز وحشتناکی، میزان بالای مرگ و میر وجود داشت، و زنان سرپرستی خانواده را به عهده می گرفتند. این اقشار مردم در گذشته بازنده بودند اما در واقع آنها مهمترین اقشار در جامعه محسوب

می شدند.

از سوی دیگر، این اجماع نیز می باید نخبگانی که خواهان آزادی بودند، و تقاضای بیشترین آزادی تردد در سراسر مرزها را داشتند، را در بر می گرفت. برای یلتسین، شل کردن محدودیت‌های ویزایی از اولویت برخوردار نبودند. برای پوتین، از همان آغاز این امر مهمی بود. اگر می‌خواهی بازی را ترک کنی، بفرما برو. هیچگونه فشار ایدئولوژیکی در کار نخواهد بود-هیچکدام ضرورت ندارد. آن دولتی بدون ایده، بر پایه عقل سلیم و درک متوسط، تمدن، خواهد بود. در هر حال، توده ها نباید دسترسی به قدرت داشته باشند-مردم تمامیت خواه هستند و برای حکومت کردن نباید به آنان اعتماد کرد. این اجماع پوتین در ابتدای سال ۲۰۰۰ بود، وقتی که یک میل واقعی برای سیاست زدایی و بازگشت به چیزی نزدیکتر به مدل شوروی وجود داشت، و شاید تنها در یک سال گذشته شروع به فرو ریختن نمود. این امر وقتی که پوتین تصمیم گرفت تنها ضامن آن باشد و اینکه فقط او می‌تواند کنترل کامل اوضاع را حفظ کند، شروع به ساییده شدن کرد. این اشتباه او بود. تصمیم او به بازگشت به ریاست جمهوری در سال ۲۰۱۲، توهمی از عظمت بود. اجماع، او را به چهره ای کاریزماتیک تبدیل کرد، و او بدان باور نمود.

## منظور شما این است که «اجماع پوتینی» بعد از اواخر سال ۲۰۱۱ از هم فروپاشید؟

وقتی که او در سال ۲۰۰۷ از قدرت فاصله گرفت، پوتین تصمیم به آزمایش گسترش اجماع گرفته بود. این ایده اصلی او بود- که کشور نیاز به دگرگونی دارد، و آن نمی‌تواند توسط ژنرالها اداره شود. جانشین باید کس متفاوتی باشد، یا اینکه رکود جایگزین خواهد شد. به همین خاطر، این‌گونه ای از نوسازی اجماع بود. بعداً مشخص شد، حداقل برای من، که پوتین شروع به ترمز کردن این فرایند نموده است. چند تغییر اساسی صورت گرفت. در بهار سال ۲۰۱۰، پوتین دچار نوعی افسردگی گردید، که بسیار قابل توجه بود. او حتی بسیار بد صحبت می کرد-و ناچار بود از روی کاغذ بخواند. وقتی که او در مقابل مردم ظاهر می شد، نوعی عدم اطمینان و عدم اعتماد به نفس وجود داشت. او به دوربین نگاه نمی کرد، و این هیچ شباهتی به او نداشت. در ذهن او نوعی شک و تردید نسبت به تصمیمات خودش، و افرادی که با آنها کار می‌کرد بوجود آمد. او شروع به تغییر نمود. او به این

نتیجه رسید، که همه در حال انجام کاری هستند، که کاملاً درست نیست، و همه تصمیمات غلطی را اتخاذ می کنند، من جمله دمیتري مدودف. و او بر هیچ چیزی کنترل نداشت. بنابراین نوعی ترس و وحشت در او عمیق و عمیق تر می شد. این یک افسانه کامل است که پوتین و مدودف سالها قبل توافق کرده بودند که پوتین باز گردد، هر چند که ممکن است این ایده را صدها بار بحث کرده باشند. این سیاست است. این همیشه یک مسأله باز بود. مدودف و پوتین به اشکال مختلفی صحبت می کنند. آن‌ها دوستان قدیمی هستند، و با هم شوخی می کنند. چیزهای زیادی وابسته به فرصت هاست.

در سال ۲۰۰۸، پس از انتقال قدرت، نوعی نگرانی و ناآرامی در کرملین در رابطه با اینکه مردم چگونه به مدودف واکنش نشان خواهند داد، و یا اینکه او قادر به انجام امور باشد، وجود داشت. این یک لحظه بسیار ناآرامی بود. بنابراین آنها احتمالاً در مورد اینکه اگر امور بدرستی پیش نرود، مباحثی داشته اند. خصوصاً اینکه میزان اعتبار پوتین به گونه‌ای بود، مثل آنکه به کمک وی‌اگرا رشد کند-انها همواره در حال رشد و افزایش یکنواختی بودند. به هر حال، بالاترین میزان اعتبار پوتین، در سال ۲۰۰۸، زمانی که او دیگر رئیس جمهور نبود، بدست آمد. اما احتمالاً پوتین، مسأله بازگشت احتمالی خود را به عنوان آنچه که تصمیم گرفته شده بود، می دید؛ در حالی که برای مدودف این امر فقط یک گزینه بود، گزینه ای که او قدرت اجتناب از آن را داشت. پوتین احتمالاً می گفت، اگر محبوبیت تو بیش از من باشد، آنوقت قبول. اما هیچ توافق رسمی وجود نداشت. در سال ۲۰۱۰، عقاید شروع به تغییر نمودند-و به شکل متناقضی، در انانی که نگران بودند آیا مدودف می‌تواند مورد لطف و توجه قرار گیرد، نگرانی شروع به تغییر نموده و نخبگان حاکم باور کردند که پوتین احتمالاً باز نخواهد گشت و نزدیکی بسوی مدودف را آغاز نمودند. این آن چیزی بود که پوتین را در موضع تدافعی قرار داد. ما در اواخر تابستان ۲۰۱۰، تحقیقاتی را برای کرملین انجام دادیم، که نشان می داد، نخبگان، من جمله نخبگان قدرت، متمایل به حمایت از مدودف می گشتند. بازنشستگان، که به عنوان پایه اصلی حامیان پوتین در نظر گرفته می شدند، اکنون مدودف را ترجیح می دادند. اینها، اغلب مرد بودند؛ زنان عمدتاً پوتین را ترجیح می دادند. اعتماد به نفس مدودف بیشتر و ترس پوتین فروتر می گشت. لحظه‌ای در سال ۲۰۱۰ وجود داشت که محبوبیت آن‌ها به یک اندازه گشت، و این زنگ خطر را برای پوتین به صدا در آورد. از پاییز سال ۲۰۱۰، پس از آنکه مدودف اصرار

بر رفتن لوژکف نمود، و به این هدف نیز رسید-پوتین این را دوست نداشت چرا که ژست قدرت بود-پوتین نمایش را شروع کرد، در آغاز به این شکل ماهرانه، که هنوز همه چیز قطعی نیست.

## چرا پوتین نمی‌توانست «رهبر ملی» باقی بماند و به مدودف اجازه ریاست جمهوری را بدهد؟

منظور از «رهبر ملی» چیست؟ اگر شما دیدگاهتان را مانند پوتین بر اساس این تفکر قرار دهید که مردم روسیه در هر لحظه‌ای آماده جنگ کشیدن بر مقامات و تیکه تیکه کردن آن‌ها هستند، آنگاه شما نمی‌توانید به ساختارهای شبیح گونه‌ای همچون «رهبر ملی» تکیه کنید. سئوال اصلی این است، قدرت واقعی کجاست، و کجا دکمه‌ها و اهرمهای قدرت قرار دارند؟ پوتین این احساس را داشت که مدودف باعث تحلیل محبوبیتش گشته و زمان بازگشت به صحنه فرا رسیده بود. جامعه شناسان به او می‌گفتند، به مجرد آنکه وی حتی اشاره به بازگشتش نماید، محبوبیتش به عرش اعلی خواهد رسید، اما او نمی‌توانست این را عنوان کند چرا که قوانین شراکت در هم می‌شکست؛ در عین حال، مدودف در موارد زیادی به آمادگی اش برای ماندن اشاره می‌کرد، از این رو، در اواخر سال ۲۰۱۰، تنش شدیدی در روابط وجود داشت، و بخاطر این واقعیت که صحبتی در این مورد صورت نمی‌گرفت، بیش از پیش تشدید می‌شد-درست همانطور که در خانواده‌ها رخ می‌دهد؛ مشکل این است که راجع مسأله بحثی صورت نمی‌گیرد. آن‌ها راجع به هر چیزی صحبت می‌کردند، بجز این موضوع. پوتین فکر می‌کرد «او با من صحبت نمی‌کند، چرا که یک برنامه خاصی دارد»، و مدودف درست همین فکر را در مورد پوتین می‌کرد. علاوه بر این، او رئیس جمهور بود، چرا باید چنین چیزهایی را با نخست وزیر بحث کند؟ نوعی غیظ در رفتار مدودف به چشم می‌خورد-برای مثال، وقتی که او پوتین را به خاطر مسأله لیبی بشدت مورد انتقاد قرار داد. آن بر روابط سختی که در راه بود، تأکید می‌کرد. نوعی وحشت مداوم وجود داشت که شاید مدودف بطور ناگهانی دولت را اخراج کند، و این یک وضعیت کاملاً متفاوتی را ایجاد می‌کرد. این وحشت در بهار ۲۰۱۱، به نقطه اوج خود رسید.

این زمانی بود که من آنجا را ترک کردم-آوریل ۲۰۱۱؛ آن دستور مستقیم کاخ سفید مسکو، یعنی، دستور شخصی پوتین بود. من گفته بودم که ما

دچار یک مشکل واقعی در رابطه با تضمین به نخبگان حکومتی بودیم. مدرن گرایی می‌توانست ماهیت قدرت را تغییر دهد؛ یک نیاز برای از میان برداشتن ترس از سیستم وجود داشت، طوری که نخبگان ناپستی دچار این ترس و واهمه باشند که با تغییر حکومت آن‌ها سر از زندان در خواهند آورد. نیاز به یک نوع قرارداد وجود داشت، اما مشکل اصلی این بود که مدودف نمی‌خواست با پوتین راجع به هیچ چیزی بحث کند، در حالی که پوتین خود معتقد بود که حتی او، تنها کسی که توانایی دادن این ضمانت را داشت، دیگر نمی‌تواند چیزی را ضامن شود. افراد نزدیک به او می‌گفتند، ببینید چه اتفاقی در حال وقوع است، ما سر از زندان لغورتوو در خواهیم آورد.

### چرا اینقدر ترس؟

در بین صدر نشینان کرملین، بعد از حمله یلتسین به پارلمان در سال ۱۹۹۳، این اعتقاد مطلق وجود داشت که بلافاصله بعد از جابجایی قدرت، و یا فشار توده ای، یا ظهور یک رهبر پوپولیستی، همه نابود خواهند شد. این یک احساس آسیب‌پذیری بزرگی است. به مجرد آنکه به کسی این شانس داده شود-نه لزوماً مردم، شاید فرمانداران، شاید یک جناح دیگر-انها از نظر فیزیکی صدر نشینان و هیات حاکمه را نابود خواهند کرد، و یا اینکه ما باید در عوض آن‌ها را نابود کنیم. درواقع، از خطر سقوط کشور جلوگیری شد، تا حدی که، انتقام پوتین موفق گشت. با وجود فساد، دیگر تهدید به جدایی در قفقاز شمالی وجود نداشت، و اجماع حول یک دولت متحدی که دیگر بعد از سالهای ۱۹۹۰ وجود نداشت، پدید آمده بود. هیچ‌کس در مناطق روسیه خواهان جدایی و ایجاد یک دولت مجزا نبود-این خواسته از بین رفت. پوتین یک ریاست جمهوری مشروع ایجاد کرده بود. ثبات وجود داشت. دیگر مردم خواهان بازسازی اتحاد شوروی نبودند، هر چند که پوتین هنوز خواهان ایجاد یک دولت بزرگ بود.

### بر چه اساسی، شما مخالف بازگشت وی به ریاست جمهوری بودید؟

بازگشت پوتین یک اشتباه تاکتیکی بود. من در آن هنگام گفتم که این‌امر نه توسط مردم و نه نخبگان پذیرفته نخواهد شد. یک هفته بعد از اعلام روکیروفکا-«شاه قلعه کردن»، مبادله مدودف/پوتین در سپتامبر ۲۰۱۱-



میزان محبوبیت پوتین بشدت، و مدودف هنوز هم بیشتر، سقوط کرد، که خود نشان دهنده واکنش به این امر بود: این موضوع حتی توسط کسانی که قبلاً از پوتین حمایت می کردند، نیز قابل قبول نبود. بنا بر این اجماع پوتینی در حال فروپاشی بود. وقتی که انتخابات قبلی برگزار می شدند، مردم هیچ شکایت مشخصی در مورد انتخابات نداشتند. آنها، یا در ان انتخابات ها شرکت نمی کردند، و یا اینکه به حزب حاکم رأی می دادند. اما بعد از رکپروفکا، آنها بسرعت ناراضی شدند-انتخابات پارلمانی دسامبر ۲۰۱۱، واکنش منفی را بر انگیخت. حزب روسیه متحد، هرگز در اقتصاد مناطق محلی نقش بزرگی بازی نمی کرد. این یک باشگاه نخبگان محلی است. اما در این موقع به سپر بلا مبدل گشت. حزب فلج شد و آغاز به فرو ریختن نمود. پوتین، زمانی که در بهار ۲۰۱۱ ائتلاف جبهه خلق را ایجاد کرد، مشکل را غامض تر نمود و باعث تضعیف ساختار حزب متحد روسیه گردید. او نشان داد که او برای اداره کشور نیازی به هیچ چیزی ندارد؛ او می تواند خودش به تنهایی از عهده انجام آن برآید-که ایده یک سیستم شخصی را تشویق می نمود. این یک اشتباه بود، چرا که سیستم برای مدت طولانی دیگر شخصی نبود. و آمادگی اظهار عشق به پوتین را نداشت. پشت سر هم عوض شدن، حداقل نوعی از کثرت گرایی بود. مردم خواهان بازگشت به کلیشه یک رهبر نبودند؛ و پوتین فکر می کرد که آنها چنین خواسته ای دارند. من شگفت زده شدم. او بطور معمول محتاط است و گزینه خوبی دارد، اما در این جا، او ریسک بزرگی کرد.

در آغاز سال ۲۰۱۱، من مرتباً به ولادیسلاو سورکف و دیگران در دولت این موضوع را خاطر نشان می کردم که بهتر است مدودف باقی بماند. سورکف این امر را به عنوان یک گزینه بهتر می پذیرفت. من هرگز چنین درکی نداشتم که سورکف خواهان تجربه بازگشت پوتین است. او محدودیت های سیستم را احساس می کرد. او آخرین نفری در کرملین بود که می فهمید کرملین در مقابل چه چیزی قادر به مقاومت است و در مقابل چه چیزی نیست. و هم اکنون هیچ کس دیگری وجود ندارد.

پوتین دیگر ضامن نبود. ده سال پیش او می توانست بگوید، «من تحت شرایط خاصی، اموال شما را تضمین می کنم». یا اینکه او می توانست به اولیگارکها بگوید، «شما می توانید این کار را انجام دهید، ولی این یا آن را نمی توانید». دلیل آنکه او الان دیگر نمی تواند این است که هر دستوری نیاز به خرید و فروش دارد- بنابراین یا افراد به حرف تو گوش می دهند، و بدین گونه تو می توانی دستورت را به اجرا بگذاری. قدرت عمودی یک

سیستم اعتباری است: تو به معنای واقعی کلمه مجبور به پرداخت برای انجام هر کاری هستی. در عرض ده سال، شیدایی و گوش فرمانی مردم به پوتین بطور اساسی تغییر کرده است. این دیگر وجود ندارد. در گذشته، هیچ کس - مثلاً یک فرماندار - جرأت رویارویی با وی را نداشت، چرا که قطعاً بازنده بود. اما امروز جا برای مخالفت باز شده است. همه وسایل خاص خود را دارند. پوتین می تواند برای اینکه دوستش داشته باشند، پول خرج کند، اما هر تحسین کننده ای را باید خرید. وقتی من صحبت از خرید می کنم، منظورم پاداش های مالی و یا چیزهای مشابه می باشد. ما کاملاً سیاست خریداری شده داریم. مقامات تنها در محدوده قدرت اعتباری اشان وجود دارند. به این معنا، سیستم ما کاملاً ایده آل آنچه که دنیای جهانی شده بدان نیاز دارد، می باشد. قدرت پوتین در صدور احکام قرار ندارد - او نمی تواند دستور چیزی را بدهد. بلکه قدرت وی در این است که او می تواند به نام منابع طبیعی گسترده روسیه به بازار جهانی رود. این انحصار است. از نظر اقتصادی، اجماع پوتینی زیبایی عمل کرد خود را حفظ کرده است.

## شما فکر می کنید پوتین اکنون تحت چه محدودیت هایی عمل می کند؟

از جهات دیگر، دوره اجماع پوتینی گذشته است. هر کسی خواهان ضامنی برای اموالش است، اما تضمین پوتین فقط در اجبار، وقتی که «اکثریت پوتینی» وجود داشت، نهفته بود - نخبگان و مقامات لیبرال، اولیگارکها، کارآفرینان، بوروکراتها، زنان مسن - همه آنها از هر حرف پوتین حمایت می کردند. در آن شرایط آنان، تا وقتی که اجماع را نشکسته بودند، خود را بیمه و حفاظت شده احساس می کردند. در عمل، قدرت عمودی از پایین به بالا عمل می کند. اگر شخصی خواهان انجام کاری است، او شروع به تجارت می کند، و برای انجام آن کار به بالاترین مقامات، یعنی کرملین، یا به نمایندگان آن متوسل می شود - سپس او می تواند عمل کند و همه چیز خوب پیش می رود. اما امروز شرایطی وجود دارد که هیچ کس نمی تواند اموال او را تضمین نماید. اجماع پایان رسیده است، و در عین حال یک سیستم سایه کامل برای مالکیت بوجود آمده است که از نظر عامه هیچ رابطه ای با واقعیت ندارد. و آن نمی تواند خود را حفظ کند. چگونه پوتین می تواند از آن حفاظت کند؟ به مردم بگوید رشوه نگیرید؟ حتی یک نفر در کشور به حرف او گوش نخواهد کرد. از نظر پوتین، این واقعیت که مدودف

نتوانست از عهده این موضوع برآید، بخشی از دلیلی بود که از نظر او مدودف نمیتواند روسیه را اداره کند.

## او چگونه با تظاهراتهایی که در اواخر سال ۲۰۱۱ برعلیه کرملین برگزار شدند، برخورد نمود؟

تاکنون مشخص شده است که پوتین هیچ استراتژی ندارد. او بسیار واکنش پذیر است. اما در حال حاضر، از روی شرم خود، او در انتظار انست که تظاهرات بی رمق شوند، چنانچه در فاصله کریسمس اینگونه شد. این بابا نوئل بود که به بزرگترین جنبش دموکراتیک ما تاکنون، رسیدگی کرده است و نه پوتین. مهمترین چیز این است که اجماع پوتین از هم پاشیده شده است، اما یک مجموعه‌ای از گروههای اجتماعی باقی‌مانده اند که هیچ گزینه دیگری ندارند، و آنها تضمین می‌خواهند. در واقع، آنها دیگر باور ندارند که پوتین می‌تواند این را به آنها ارزانی کند. اما اگر او نتواند، پس کی می‌تواند؟ دولت ما ترکیبی منحصر بفرد از یک شرکت بیمه و کازینو می‌باشد. همه این تضمین را دریافت کرده‌اند که از سطح مشخصی پایین‌تر نخواهند رفت، اما در عین حال، قمار بزرگی با پولشان در سطح بازار جهانی صورت می‌گیرد. اما مردم شرکت بیمه را به آتش نخواهند کشید، چرا که پول خودشان نیز در شعله‌های آن خواهد سوخت. مردم به دیمتری بیکوف - شاعر محبوبی که در تظاهرات بر روی صحنه حاضر می‌شد - می‌نگرند و پیش خودشان فکر می‌کنند: «یک آدم فوق‌العاده، چاق و با نشاط، یک شاعر، اما پول ما دچار چه سرنوشتی خواهد شد؟» و این فقط سیاستمداران نظامی و امنیتی نیستند که چنین فکری می‌کنند.

## شما فکر می‌کنید نتیجه چه خواهد بود؟

پوتین در ماه مارس رئیس‌جمهور خواهد شد، احتمالاً در دور اول، اما برای او هیچ سیستم موثری برای استفاده کردن باقی نمانده است. نیاز به ایجاد یک حزب جدید وجود دارد. پوتین مجبور خواهد شد که توسط نوعی ائتلاف حکومت کند، هر چند که او متنفر از اقدام به چنین کاری است. به همین خاطر روش نسبتاً نرمی در برخورد با تظاهرکنندگان در پیش گرفته شده است، و به همین دلیل پوتین رفرمهای مدودف در مورد احزاب را رد نکرد، هر چند که از آنها متنفر است. ما باید صبر کنیم و ببینیم که آیا

شرایط چنان خواهد طلبید که پوتین یک ائتلاف را ایجاد کند. آیا او می‌تواند بدان رضایت دهد که رئیس‌جمهور یک ائتلاف گردد؟ اگر او نتواند، آنگاه ما دچار یک بحران بزرگ خواهیم شد، و این بزودی رخ خواهد داد. آیا او قادر به ایجاد یک دولت خواهد بود، چرا که کاملاً روشن است که مدودف به عنوان نخست وزیر خودش قادر به انجام چنین کاری نخواهد بود. چه کسی دولت را ایجاد خواهد کرد؟ پوتین مجبور خواهد شد رئیس کمیسیونی شود که تمام سیستمی را که خود آفریده است، نابود خواهد کرد، و سیستم دیگری را پیش خواهد کشید. آیا او خواهد توانست این «کمیته انحلال» را ایجاد کند؟ من نمی‌دانم.

بر گرفته از نیو لفت ریویو شماره ۸۸، اوت ۲۰۱۴

Gleb Pavlovsky, Putin's World outlook, New left review, no 88, Aug 2014



کارل مارکس در سال ۱۸۴۴ نوشت، «نقد دین پیش شرط همه نقدهای [اجتماعی] است». از نظر او موضوع نقد دین حداقل در کشورهای پیشرفته اروپا موضوعی پایان یافته بود. صد و شصت سال بعد، ادوارد سعید در کتاب «انسان و نقد دموکراتیک»، با توجه به خطرات پایدار ناشی از «شور و شوق مذهبی»، دوباره این موضوع را تائید کرد، اما بیشتر از روی امید تا انتظار. از این رو سعید امیدوارانه استدعا کرد که «قطعا، این باید بخشی از رسالت انسانی باشد که دیدگاه کاملاً صریح سکولار را حفظ کند». اما امروز به جرأت می‌توان گفت که مذهب سیاسی در حال پیشروی بوده و از نظر بعضی از متفکران، جای شک وجود دارد که نقد سکولار بتواند چشم انداز کاملاً روشن و صریحی برای مخمصه های معاصر ما عرضه کند. یورگن هابرماس یکی از کسانی است که در سالهای اخیر در مورد نقش مذهب در دموکراسی های غربی به بحث و گفتگو پرداخته است. پائلو فلورس دارکایس در مقاله زیر به بررسی نظرات هابرماس در مورد نقش دین در فضای عمومی و سیاسی می پردازد. او فیلسوف و ژورنالیست ایتالیایی است و سر دبیری نشریه میکرومگا را بعهدہ دارد.

## دموکراسی بر صلیب

اثر: پائولو فلورس دارکایس

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۳۹۹۸

از سال ۱۹۴۸ به بعد، بحث جمهوری دموکراتیک در اروپا بر پایه منطق سکولار گذاشته شده است. از نظر سیاسی، مشروعیت آن بر درخواست حاکمیت مردم بنا شده است؛ از نظر اصولی بر حاکمیت قانون استوار است. اداره خدا در آن هیچ نقشی ندارد. اگر فقط یک نفر مظهر این گفتمان در بیش از یک قرن گذشته بوده است، آن کس یورگن هابرماس است که مدتهاست استدلال می‌کند دولت قانونی بایستی تجسم اصول عام باشد، در حالی که احکام مذهبی فقط توسط معتقدین به آن مذهب پذیرفته می‌شوند. البته، او در نوشته‌هایش در دهه ۱۹۹۰ عنوان می‌نمود که، با فرض سکولاریزه شدن اهلسته و پیوسته جامعه، شعور مذهبی در غرب «فقط تا زمانی زنده می‌ماند که کلمات بهتری برای آنچه که دین می‌گوید در محیط گفتمان عقلی یافت نشود». این وظیفه فلسفه سکولار بود که غنای اخلاقی و معنوی تفکر دینی را به اصطلاحات دنیوی ترجمه کند، همانطور که کانت تمایز بین «است» و «بایست» را از اخلاق و اتیک مسیحیت انتقال داد.

با این حال، در طی ده سال گذشته تغییر قابل توجهی-که بعضی آنرا *Kehre* [چرخش] اساسی نامیده‌اند- در تفکر هابرماس در مورد نقش مجاز مذهب در زندگی سیاسی بوقوع پیوسته است. در اکتبر ۲۰۰۱، فقط یک هفته بعد از حمله به مرکز تجارت جهانی، او در کلیسای پاول در فرانکفورت سخنرانی تحت عنوان «علم و ایمان» ایراد کرد. اگر چه بعداً دلایلی در دفاع از حمله ایالات متحده به افغانستان پیدا نمود، اما اولین واکنش وی اظهار تأسف از هر نوع تفکر «جنگ بر علیه تروریسم» بود. بجای مواجهه با «برخورد سکوت آمیز تمدن‌ها»، وظیفه اصلی «به کار گرفتن یک زبان مشترک در ورای خشونت لال و گنگ تروریست‌ها و موشک‌ها بود». بنیادگرایی اسلامی می‌بایستی در متن ریشه کنی دردناک، و غیرقابل جبرانی که مدرنیته بر اشکال سنتی زندگی داشته است، فهمیده می‌

شد. خواسته اقدامات سیاسی خشونت آمیز این بود که غرب بر سکولاریزه شدن هنوز ناقص خود، اگر چه واضح نبود که آیا آن به مثابه «صلیبیون یک دین رقیب» یا «فروشنندگان منطق ابزاری و یک سکولاریسم مخرب» ظاهر می شد، تأمل نماید. ادیان سازمان یافته باید فرض منطقی و مقدم «یک دولت قانونی مبتنی بر اصول غیر مذهبی» را بپذیرند، اما در مقابل جوامع سکولار می بایست «منابع پرباری» که آن مذهب ممکن است داشته باشد، را پذیرا گردند: «حالت سکولاریزاسیون غیر مخرب ترجمه آن است» بر این مبنا، «روابط بین فرهنگی می تواند زبان دیگری غیر از آنچه که بازار و نظامیون استفاده می کنند، بیابد».

در ژانویه ۲۰۰۴، در تبادل نظر با کاردینال انزمان راتزینگر در اکادمی کاتولیک بایرن، قابل توجه بخاطر اجماع بین فیلسوف و کشیش، هابرماس بسیار پیشتر رفت. مقاله او «مبانی پیش- سیاسی دولت مشروطه» عنوان می کرد که تعمیم سیاسی یک جهان بینی سکولار با بی طرفی دولت نسبت به چشم اندازه های مختلف «ناسازگار» بود. «شهروندان سکولار نمی توانند انکار کنند که جهان بینی های مذهبی، در اصل، قابل حقیقت هستند، یا اینکه حق شهروندان مذهبی اشان در ابراز عقیده حول مباحث عمومی به زبان دینی را مورد سؤال قرار دهند.» سه ماه بعد، در لودز، او سخنرانی دیگری در مورد «مذهب در فضای عمومی» ایراد نمود. در این جا تمرکز زیادی حول دنیای اسلام یا کاتولیسم بایرنی در مقایسه با ایالات متحده، نمونه بزرگ دولت مبتنی بر قانون اساسی که هدف اساسی اش «ترویج پلورالیسم دینی صلح آمیز است»، صورت نگرفت؛ بلکه نقش دین در زندگی سیاسی به کمک درک جان راولز از «استفاده عام از عقل» مورد بررسی قرار گرفت.

این دو مقاله هسته های اصلی مجموعه مقالات، میان طبیعت گرایی و مذهب، را تشکیل می دهند که اخیراً به زبان انگلیسی منتشر شد. در مقدمه خود، هابرماس مشخصه عصر حاضر را هم گسترش جهان بینی های طبیعی- صحنه پیشرفت های دیدنی در زیست زادی (بیوژنتیک)، تحقیقات مغز و رباتیک، حتی در آنجایی که با انگیزه «بهسازی نژادی» هدایت می شود- و هم تجدید حیات غیر منتظره و سیاسی سنت های مذهبی در سراسر جهان عنوان می کند. از نظر تئوری هنجاری دموکراتیک، این روندهای متناقض نیز نشان دهنده «یک همدستی ضمنی در جرم» است- هر دو در پی توطئه ای که انسجام سیاست را بخطر می اندازد هستند، چرا که هیچ کدام از طرفین حاضر علاقه ای به مشارکت



در درون اندیشی و تفکر و تأمل ندارند. این رشته، پیوند میان طبیعت گرایی و مذهب می‌باشد که هدف آن مقابله با چالش‌های «متضاد، اما مکمل طبیعت گرایی و مذهب» با یک «خواستنه مصرانه متافیزیکی در مورد معنای هنجاری یک عقل مادون» است. درواقع، کتاب تا حدی هم از این پیشتر می‌رود. مجموعه‌ای از یازده مقاله است، که فقط شش مقاله آن واقعاً می‌توانند به موضوع واحد «طبیعت گرایی و مذهب» مربوط شوند. در کل، مشتمل بر تعمقات محاوره‌ای سرگرم کننده زندگینامه‌ای، «ریشه‌های زیست نامه‌ای دو مایه اصلی در تفکر من» می‌باشد، در حالی که بقیه پنج مقاله دیگر، حول دو مسأله مباحث تاریخی و پر ارزش فلسفی است: آیا شناخت اخلاقی امکان‌پذیر است، به عبارتی، چه هنجارها و ضوابطی را می‌توان بطور عقلی بر پایه تحقیقات عملی استنتاج کرد؛ و یک سؤال از این هم کلاسیک‌تر در مورد امکان اراده آزاد در یک دنیای فیزیکی دترمینیستی و قطعی، که مغزهای ما نیز بدان تعلق دارد، می‌باشد.

این مسائلی است که هابرماس سیستماتیک‌تر و جامع‌تر از هر جای دیگری تجزیه و تحلیل کرده است. با این حال چیز تازه‌ای که این کتاب را از بقیه آثار مختلف، گسترده و بناچار تکراری هابرماس متمایز می‌کند، نوشته‌های اختصاص داده شده به نقش مذهب در جامعه دموکراتیک می‌باشد. مخصوصاً، مقالات «مبانی پیش-سیاسی دولت مشروطه» و «دین در فضای عمومی» تبلور تحول جدید تفکر سیاسی هابرماس است، و از این رو سزاوار تحلیل دقیقی می‌باشد.

آنچه که هابرماس در اینجا پیشنهاد می‌کند، راه حلی برای یک مشکل بزرگ است: حفظ اصول لیبرال-دموکراتیک، بنا به خواسته‌های اصولی طرح جمهوری، در عین حال به رسمیت شناختن «منطق‌های» مذهبی-یعنی، مباحث و انگیزه‌های سیاسی که به خدا متوسل می‌شوند- نه فقط مشروع، بلکه مفید نیز می‌باشند و در نهایت جزء عناصر ضروری جامعه لیبرال-دموکراتیک محسوب می‌گردند. این شناخت، وظیفه‌ای بر دوش شهروندان غیر مذهبی می‌نهد که یافته‌ها و «الهامات» شهروندان مذهبی که فقط بطور کامل و مناسب در ترمهای مذهبی‌اشان قابل بیان است، را به اصطلاحات سکولار ترجمه کنند. بدون این طرز برخورد مشارکت جویانه، مومنان به طور ناعادلانه‌ای بار سنگین مدارا و سعه نظر نسبت به جهان بینی‌های رقیب را به دوش خواهند کشید، و به همین دلیل مورد تبعیض قرار می‌گیرند. غیر مومنان بایستی امدادگی پذیرفتن حقیقت بالقوه جهان بینی مذهبی را داشته باشند.

مقاله «مبانی پیش-سیاسی» بر روی این مسأله تمرکز می‌کند که آیا مذهب یک نقش متکمل نسبت به، ولی نه نشأت گرفته از، روح مدنی رژیم های مشروطه [مبتنی بر قانون اساسی] دارد یا نه. نقطه آغاز هابرماس این فرض است که «دولت لیبرال می‌تواند نیاز خود برای مشروعیت اش را از طریق تکیه بر منابع شناختی از مجموعه دلایلی که مستقل از سنت‌های مذهبی و منافیزیکی هستند، بدست آورد». اما این امر بلافاصله مشروط می‌گردد: بازار-«که بر خلاف دستگاه دولتی نمی‌تواند دموکراتیزه شود»-بطور فزاینده ای فرض می‌کند که «عملکردهای نظارتی، در قلمروهای زندگی باید بر قواعد و معیارها بنا گردند»، در حالی که «شخصی گرایی مدنی» با «تضعیف عمل کرد تکوین دموکراتیک افکار عمومی» تقویت می‌شود، چرا که فرایندهای تصمیم گیری به «سطوح فراملی که در حال حاضر خارج از دسترسی ان قرار دارد» انتقال داده شده است. بنابراین بازار و بوروکراسی «همبستگی اجتماعی را از حوزه های زندگی اجتماعی بیشتری جابجا می‌کنند». با این حال، پاسخ به این موضوع، مبارزه با این روندها نیست، بلکه بنوبه خود چرخش به سوی مذهب برای جبران خسارت است، «زیرا نفع دولت مشروطه بر این است که حافظ همه منابع فرهنگی که مایه پرورش همبستگی شهروندانش و هشیاری هنجاری آنهاست، باشد». در نتیجه این دلیلی است برای حفاظت از دین تا اینکه بتوان زندگی در معرض خطر دولت مشروطه را نجات داد. در نهایت، غیر مومنان بایستی جوامع مذهبی را «بخاطر سهم کارکردی آنها در باز تولید انگیزه‌ها و طرز نگرش مطلوب به رسمیت شناسند». با افزایش تدریجی ستایش مدنی-دموکراتیک هابرماس از ادیان عنوان می‌شود، مدرنیته باید از نظر اصولی توسط غیر مومنان به مثابه «یک فرایند یادگیری تکمیلی» تجربه شود، همزمان که «انها یک موضع انتقادی خود واکنشی نسبت به محدودیت‌های روشنگری اتخاذ می‌کنند» و در عین حال «شهروندان مذهبی که ثن‌های مختلف را نمیشنوند» موظف به «تعیین رابطه بین ایمان و دانش خود انتقادی» هستند.

هابرماس در اینجا اصرار طولانی مدت خود به میهن پرستی مبتنی بر قانون اساسی، در جایی که جامعه بر اساس «منطق و بطور مستقل بر پایه ابزار مثبت قانون» تنظیم می‌شود،- یعنی *etsi Deus non daretur*، مثل اینکه خدا وجود نداشت- را رها می‌کند. در عوض، کنش سیاسی و فرهنگی روشنگری باید کفاره رقابت ناعادلانه با حقوق مومنان را بدهد. در این دیدگاه، بند *etsi Deus non daretur*، بار سنگینی برای مومن محسوب می‌

شود، از آنجا که او را به نفی برهان-خدا وادار می کند، در حالی که برای شهروند سکولار این موضوع هیچ باری نیست. تناقض آشکاری در مفهوم کاراکتر سنجشی لیبرال دموکراسی هابرماس وجود دارد، که نیازمند بحث عمومی برای ایجاد دلایل «برابری یکسان برای همه» است، و در نتیجه، هر اصل بی چون و چرا معتبری بایستی نفی بلد گردد. به هیچ وجه قابل قبول نیست که به سؤال «چرا؟» با مطلق گرایی «فقط برای اینکه» پاسخ داده شود. این فقط قابل اطلاق به مومنان نیست؛ استفاده عمومی از دلیل به معنی حذف «فقط برای اینکه» در هر فرم آن است-البته به استثنای «بازار»، یا سطوح «فراملی» خارج از دسترس شهروندان.

مقاله بعدی، «دین در فضای عمومی»، بر نقش گفتمان مذهبی در فضای سیاسی تمرکز دارد. یک دولت لیبرال قدرت را از طریق شیوه‌های دموکراتیک، که بنوبه خود متکی بر برخی از «فضائل سیاسی» شهروندان است، اعمال می کند: نه فقط آن‌ها «بیکدیگر به عنوان اعضای برابر جامعه سیاسی احترام می گذارند»، بلکه همچنین «بر اساس این همبستگی مدنی آن‌ها وقتی که پای مسائل بحث برانگیز سیاسی به میان می آید، باید در پی یک توافق ترغیب کننده عقلانی باشند-انها به یکدیگر، داشتن دلایل خوب را مدیون هستند». مخاطب اصلی هابرماس، راولز، معتقد بود که «آموزه‌ها، اعم از مذهبی و غیر مذهبی، را می‌توان در بحث‌های سیاسی عمومی ارائه نمود، با این شرط که «به موقع خود، دلایل سیاسی درستی عرضه شوند که به اندازه کافی از هر آنچه که این آموزه‌های جامع ادعا دارند، پشتیبانی نماید». به عبارت دیگر، اظهار دینی فقط در شرایطی در مباحث عمومی قابل طرح است که آن را کلاً بتوان به زبان سکولار قابل فهمی ترجمه کرد. البته هابرماس عنوان می کند، شرط راولز یک «تفسیر بیش از اندازه محدودی از جدایی کلیسا و دولت» را عرضه می نماید. این امر شهروندانی، که بنا بر «مطلق گرایی» ذات ایمان خود، قادر به یک «گذار ساده» به مباحث سکولار نیستند، را از حقوق اجتماعی خود محروم می کند. علاوه بر این دولت لیبرال «نمی‌تواند این انتظار را داشته باشد که همه شهروندان مواضع سیاسی خودشان را مستقل از اعتقادات یا جهان بینی خود توجیه نمایند». معه‌ذا، «مدارا با توجیهات مذهبی در یک پروسه و فرایند قانونی، منجر به تضعیف اصل جدایی کلیسا و دولت خواهد شد.»

بنابراین هابرماس پیشنهاد یک جدایی بین نهادهای دولتی-پارلمان، دادگاه‌ها، وزارتخانه‌ها، ادارات-جایی که شرط ترجمه اعمال می شود، و

«فضای عمومی غیر رسمی» که برای بحث با اصطلاحات مذهبی و نیز یک زبان سکولار باز است، را مطرح می نماید. در ابتدا، التزام سکولاریته این است که همه چیز کاملاً دقیق و بدون استثناء باشد: «اصل جدایی دولت و کلیسا، سیاستمداران و مقامات را ملزم می کند که در نهادهای سیاسی منحصرأ به تدوین و توجیه قوانین، احکام دادگاه، فرمانها و اقدامات به زبانی که برای همه شهروندان قابل فهم است، بپردازند.» اما شهروندان و نیز سازمان های سیاسی از چنین التزامی معاف هستند، چرا که «گسترش این اصل از سطح نهادها به اظهاراتی که توسط سازمانها و شهروندان در یک فضای عمومی مطرح می شود، به معنای تعمیم بیش از حد سکولاریسم است.» این به معنای دو عالم ارتباطی مجزا است که باید توسط قوانین متضاد و ناسازگار پشتیبانی شود. هنوز در دموکراسی پارلمانی، فرض بر این است که فرایندهای انتخابی و قانونی به عنوان یک دایره پیوسته بین افکار عمومی، انجمن های سیاسی، قدرت نهادی و دوباره افکار عمومی عمل می کنند. هابرماس توضیح نمی دهد که چگونه التزام سکولار بر این قرار دارد که مقاماتی که توسط مردم انتخاب شده اند مجبور به کاری باشند، اما کاندیدها، نظر گذاران و شهروندان از آن مبرا گردند.

تلاش هابرماس برای فرار از یک ماریپیچ متناقض از طریق قائل شدن تفاوت بین فضای دولتی از عمومی، همچنان این مشکل را بی پاسخ می گذارد: اگر، به رغم تمام کوشش های سکولار ثابت شود که امکان ترجمه وجود ندارد، چه باید کرد؛ او اعتراف می کند:

اعتقادات مذهبی ریشه دار وجودی، بخاطر ارجاع به اقتدار دگم یک هسته مقدس از حقیقت شهودی که بوسیله پیغمبران آشکار شده است، از بررسی گفتمانی صریح طفره می روند، در حالی که تمایلات و جهان بینی های اخلاقی دیگر، یعنی «مفاهیم نیک سکولار» در معرض این بررسی ها قرار دارند.

با توجه به پذیرش او که «هر مذهبی در اصل یک نظریه جامع می باشد» و «ادعای قدرت ساختن یک شکل از زندگی به مثابه یک کل را دارد»-در نتیجه اذعان می کند که هدف هر مذهبی کارامدی این خواهد بود که قوانین دولتی را با دگم خود سازگار کند-تاکید هابرماس بر اینکه باید به مومنان اجازه داده شود تا اعتقادات دینی خود - وقتی که نمی توانند ترجمه

سکولار برای اعتقاداتشان بیابند- را به زبان مذهبی بیان کنند، تناقضات غیر قابل تحملی برای جمهوری کانتی خودش ایجاد می کند؛ چرا که وجه مشخصه زبان مذهبی بر این است که «این خواست خداست».

میان طبیعت گرایی و مذهب در ادامه ادعا می کند که «یک دولت نمی تواند دست و پای شهر وندان خود، که آزادی مذهب را برایشان تضمین می کند، را با وظایفی که با یک زندگی مومنانه ناسازگار است، ببندد». اما این وابسته به این است که یک «زندگی مومنانه» چه تقاضایی دارد: هابرماس بطور بالقوه راهی قانونی برای همه تعصبات مذهبی باز می کند. همان طور که خود می پذیرد، برای بسیاری از مومنان، «مفهوم مذهبی بنیادی آنها از عدالت، به آنها می گوید که از لحاظ سیاسی چه چیزی غلط و درست است، طوریکه آنها قادر به تشخیص «هیچ کمکی از طرف هیچ منطق سکولاری» نیستند. وظیفه دولت لیبرال این نیست که از «همه اشکال مذهبی زندگی بطور یکسان» محافظت کند بلکه این است که از آزادی های مندرج در قانون اساسی برای همه شهروندان حفاظت کند؛ و در نتیجه از «اشکال زندگی»، مذهبی یا هر چیز دیگری، فقط در صورتی که با دموکراسی جمهوری سازگاری داشته باشد، حفاظت نماید. بطرز مشابهی، عنوان «حل و فصل عادلانه فقط در صورتی وجود دارد که طرفهای درگیر نیز یاد بگیرند دیدگاههای یکدیگر را اقتباس کنند» می تواند کاملاً زیان آور باشد؛ مثلاً در صورت اتخاذ دیدگاه های اساساً ضد دموکراتیک - دیدگاههای نازی ها و یا نژاد پرستها. از نظر شناختی، این تعهد به معنی انکار هر گونه ادعایی نسبت به حقیقت اخلاقی است. «پیش شرط اخلاقی» که هابرماس بدرستی به عنوان *conditio sine qua non* [شرایط حتمی] خواهان آن است، طوریکه «وظیفه استفاده عموم از شعور هر کسی برآورده شود» منجر به استفاده دقیق از اصل هیوم می گردد، یعنی اینکه یک ارزش را هرگز نمی توان از یک واقعیت، یک رهنمود را از یک توصیف، یک «باید» را از یک «است»، یک قانون اخلاقی را از یک قانون علمی بدست آورد.

در فضای عمومی، این منطق اقتضا می کند که ارزش ها باید محدود به کوچکترین مخرج مشترک دموکراسی گردد؛ مهین پرستی قانونی. همه حقایق اخلاقی-سیاسی دیگر این حق را دارند که قابل تعمق و ترغیب کننده هستی و رفتار باشند، اما نمی توانند رتبه یک دلیل را داشته باشند. این حتی برای حقیقت «علمی» که لولوی اصلی هابرماس می باشد، مصداق دارد. برای او، «طبیعت گرایی قاطع» - که «به مثابه پیامد ایمان بی

چون و چراى دوران روشنگرى به علم» درک مى شود- افشا کننده یک «همدستی ضمنی» بین «قهرمانان ارتدکس مذهبی» می باشد؛ خامنه ای و داوکینز [منظور ریچارد داوکینز، دانشمند اته ایست معروف] در مبارزه متحد می شوند. از نظر هابرماس، فرض شناختی که می تواند از دموکراسی در برابر جذبه دانش حفاظت کند، «یک شعور چند بعدی است که فقط منحصر به رجوع خود به جهان عینی»، که کانت و هگل خدایان محافظ آن هستند، پای بند نباشد. اما «فقط» علم به ما می گوید که قشر تازه مغز [neocortex]، میمون تکامل یافته ای که همه ما هستیم را از اجبار غرایز آزاد می کند، و ما را مجبور به جایگزین کردن آن ها با یک هنجار و ضابطه می سازد. اما آن به ما نمی گوید -و چنین ادعایی ندارد، تا وقتی که علم باقی می ماند- چه هنجار و ضابطه ای.

بنظر می رسد که «عقل» هگلی که هابرماس برایش اسفند دود می کند، در واقع، الهیات است؛ در حال حاضر پیروزی های شکاکیت مدرن انتقادی- تجربی دوباره پس گرفته می شوند. درواقع توهمات فیزیکی «طراحی هوشمند» کاملاً هگلی هستند؛ رویدادهای تجربی و مشروط مربوط به تکامل کیهان، مربوط به زمین و مربوط به تاریخ انسانی، به عنوان جبر روح حکایت شده است. با این حال، رفع توهم برای هابرماس نیز بیابان و برهوت است: «پیشرفت در انطباق با اصول عقلانی فرهنگی و اجتماعی باعث ویرانی مطلق شده است»، در حالی که سکولاریزاسیون «کنترل نشده» جامعه، چشمه های همبستگی، که دولت دموکراتیک بر آن متکی است را می خشکاند. به همین دلیل باید «جوامع مذهبی» به خاطر «سهم عمل کردی آن ها در باز تولید انگیزه ها و نگرش های مطلوب با برسمیت شناختنشان» اجرت داده شوند. بطور خلاصه، آن ها ارکان خدشه ناپذیر اخلاق جمهوری هستند. راتزینگر از پیش سکولاریسم هابرماس را به زبان کاتولیستی ترجمه کرده است: اگر دموکراسی شیرجه رفتن به نهیلیسم نباشد، همه -اعم از مومنان و ملحدان بطور یکسان- باید sicuti Deus daretur [بطور خدادادی] رفتار کنند. مدرنیته کاملاً سر و ته شده است.

با این حال، خوشبختانه روش هایی وجود دارد که در آن می توان فضائل سیاسی را بخاطر وجود خودشان حفظ نمود، بدون آنکه نیازی به «یادگیری» چیزی از ادیان مذهبی باشد. برای آنکه «اصول عدالت به شکل ظریف تری در تار ارزش های فرهنگی تنیده شوند»، چرا که بدون آنها- همانطور که هابرماس بدرستی تأکید می کند، دموکراسی به خطر می افتد- کافیت که دولت دموکراتیک مشروطه، در سیاست اساسی خود، به

کوچکترین مخرج مشترک ارزش‌هایی که بطور منطقی از یک اصل حداقل وابسته به شیوه «یک نفر، یک رای» است، وفادار بماند. این حداقل اصلی است که حتی افراطی‌ترین محافظه‌کاران نیز نمی‌توانند منکر شوند. و بیشتر اینکه، این انقدر هم حداقل نیست، اگر جدی در موردش فکر شود. لیبرال دموکراسی *autos-nomos* [خود تنظیم شونده] است، استقلال شهروندان این است که قانون را برای خودشان تنظیم کنند. رأی در شرایط ارباب مافیایی (یک گلوله، یک رای)، یا در جو فساد (یک باج سبیل، یک رای) آزاد نیست؛ همچنین رأی در شرایطی که نیاز بر هستی شهروندان سلطه افکنده و یا در صورت فقدان ابزار انتقادی و آگاه‌سازی که به انتخابشان لطمه می‌زند، نیز آزاد نیست. به همین ترتیب اگر اختلاف ثروت در میان آنها به نتایج ارا آسیب می‌رساند (یک دلار، یک رای)، یا اگر تبلیغات جایگزین مباحثات شود (یک جا [در برنامه تلویزیونی]، یک رای)، نیز آزاد نیست.

سیاست‌های قائم بذات رفاه رادیکال (مستقل از نیاز)، بی‌طرفی تلویزیون و کثرت گرایی، مدارس مساوات طلبانه و آموزش دائمی-اینها پیش شرط‌های انتخابات آزاد و برابر هستند. بدین لحاظ، آنها باید در قانون اساسی، عاری از تهدید اکثریت، تضمین شوند. سیاست متکی بخودی که مشارکت، جنبش، غیر بوروکراتیزه شدن احزاب سیاسی، رفتار واقعاً برابر در سیستم قضایی، و بطور کلی، ویژگی‌های دگر اندیشی در مقابله با تفکر تصدیقی، همانند، غیر آزاد را ترویج می‌کند - همه این‌ها برای دموکراسی تخطی ناپذیر و مقدس هستند. لیست کامل آن، لیستی بسیار طولانی خواهد بود. این اقدامات، تعالی یک قانون اساسی لیبرالی است، زیرا این «ازدحام و انبوه» سیاست‌های قائم بذات-هم از نظر اجتماعی و فرهنگی پر مسئولیت و رادیکال-شرایط امکان طرز عمل حداقلی «یک نفر، یک رای» را تشکیل می‌دهند. بدون شرایط اجتماعی-فرهنگی مستقل، رأی دادن به عنوان ابزار دموکراسی محو می‌شود. هابرماس، به جای مقابله با مشکل امروزی دموکراسی-کسری دموکراسی که توسط سیاست‌های ضد ازادخواهانه، ضد برابری طلبانه، و از نظر اجتماعی و فرهنگی همانند گرایانه ایجاد می‌شود- مذهب را برای کمک در تکمیل روان و همبستگی فرا می‌خواند. اما او در این راه از موضوع اصلی می‌گریزد: مبارزه برای دموکراسی در درون دموکراسی، و بر علیه نیروهای امتیازدار و همنوا که دموکراسی را صرفاً به یک [دستگاه] انتشار صوت تنزل می‌دهند.

برگرفته از نیو لغت ریویو شماره ۶۲

Paolo Flores D'Arcias, Democracy on the Cross, New Left Review, no 62, Apr 2010



یوران تربورن، پروفیسور جامعه شناس سوئدی، در حال حاضر در دانشگاه کمبریج مشغول تدریس است. وی سالهای متمادی در دانشگاههای سراسر دنیا، از جمله کشورهای اروپای شرقی، اروپای غربی، امریکای شمالی و لاتین، استرالیا و آسیا- تهران و سنئول- تدریس نموده است. او نگارنده بسیاری از کتابهای تحقیقاتی می باشد. از آخرین آثار او، میتوان از «از مارکسیسم به پست-مارکسیسم؟»، «جهان: راهنمای یک مبتدی» نام برد. مقاله زیر قسمت کوتاهی از کتاب «از مارکسیسم به پست-مارکسیسم؟» می باشد، بخشهای دیگری از این کتاب در آینده در دریچه ها منتشر خواهد شد.

## دین و آینده گرایی

**اثر: یوران تربورن**

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۳۱۴۳

### چرخش مذهبی اروپا

عجیب ترین تحول تئوریکی نظری در فلسفه اجتماعی جناح چپ در دهه گذشته یک چرخش مذهبی بوده است. در اساس، این به معنی در آغوش کشیدن ایمان مذهبی نیست، بلکه بعضی از روشنفکران سابق چپ به تأیید یک نوع یهودیت قومی-مذهبی می پردازند، و در اغلب موارد نشانه ای از یک رابطه شخصی خاص، فراتر از اعتقاد، به یک شخصیت مذهبی وجود دارد- مثلاً زمانی رجیس دبرای نوشت: «سه چیز زندگی مرا [ب عنوان متفکر] پر کرده است، جنگ، هنر و مذهب».<sup>1</sup> در عوض، چرخش مذهبی خود را در یک علاقه علمی به مذهب، و در بکارگیری مثالهای مذهبی در مباحث فلسفی و سیاسی نشان می دهد. در مقایسه با آزادی خواهی مذهبی امریکای لاتین، که یک تعهد مذهبی به عدالت اجتماعی بود و توسط کیشیشان کاتولیک هدایت می شد، شکل اروپایی آن یک گفتمان مذهبی است.

در اینجا، کار اصلی این است که دبرای، در کتاب *آتش مقدس و خدا*؛ یک *سفرنامه*، استعداد ادبی خود را با تحقیقات علمی در ساختار روایات یهودی-مسیحی، «روشهای مذهبی برای حفظ، جابجایی و سازماندهی»، و آتش دوباره مذهب در سراسر دنیا<sup>2</sup>، عوض می کند. با این حال، دبرای برای اولین بار این تم را در کتاب *نقد منطق سیاسی* (۱۹۸۳-۱۹۸۱) و ملاحظات وی بر ناخود آگاهی دینی در سیاست و اشکال سیاسی تقدس پرورش می دهد؛ او مطالعات مذهبی بزرگسالانه خود را با یک بیوگرافی از پاپ گریگوری در قرن یازدهم هجری، وقتی که به عنوان یک پارتیزان انقلابی

1 R. Debray, *Le feu sacré*, 2003

2 R. Debray, *God: An Itinerary*, 2004

در شهر کوچک کامیری در بولیوی زندانی بود آغاز نمود، چرا که متون مسیحی تنها منبع غیر سانسور شده‌ای بود که ارزش خواندن در زندان را داشت.<sup>3</sup>

آلن باديو، مائوئیست سابق، فعال مبارز کنونی و نیز فیلسوف به یک رابطه شاعرانه و شخصی قدیمی به سنت پل، به کسی که او در «تلاش خود در یافتن یک شخصیت جدید مبارز برای جانشینی لنین...مراجعه می کرد»، اشاره می کند. حواری باديو، ظاهراً «پایه های عام» در نامه وی به غلاط، را می نهد: «نه یهودی و نه یونانی، نه برده و نه آزاد، نه مرد و نه زن وجود ندارند»<sup>4</sup> اسلاوی ژیزک، به نوبه خود تشابه بین پاول و لنین را به شکل سه جفت راهنما تفسیر می کند: مسیح/پاول، مارکس/لنن و فروید/لاکان. اما نکته اصلی وی در کتاب در باره اعتقاد (۲۰۰۱)، بحث در مورد ارزش‌های اخلاقی معتبر اعتقاد بی قید و شرط سیاسی می‌باشد تا مذهبی و با هیچ چیزی از جمله آنچه که کیرکه‌گارد «تعلیق مذهبی اخلاق» می نامید نیز سازش نمی کند. در نتیجه بیرحمی لنین و بنیادگرایان مذهبی افراطی به مثابه امری قابل تحسین مطرح می شود. ژیزک همچنین شیفته کتاب ایوب، به عنوان «شاید اولین نقد ایدئولوژی»، است.<sup>5</sup> در همین حال، میکائیل هارت و انتونیو نگری در کتاب امپراتور، در یک توضیح از «زندگی آینده مبارزه جویی کمونیستی» آنرا به عنوان نمونه مذهبی خفیف تر سنت فرانسیس از آسیزی، بسط می دهند.<sup>6</sup> یورگن هابرماس نیز با روش اعتدال آمیز خود با احترام به مذهب پرداخت: «تا وقتی که واژه‌های بهتری در محیط گفتمان منطقی برای آنچه که دین می‌تواند بگوید وجود ندارد، آن [دلیل ارتباطی] با پارسا منشی با مذهب همزیستی خواهد داشت، نه از آن حمایت می‌کند و نه با آن مبارزه خواهد نمود.»<sup>7</sup> هابرماس حتی فراتر رفته و این ادعا که مفهوم زبان وی و عمل و کنش ارتباطی آن، «خود از میراث مسیحیت تغذیه می شود» را می پذیرد.<sup>8</sup> او می‌نویسد «برای من، مفاهیم اولیه اخلاق فلسفی... موفق به کشف همه شهودی که در حال حاضر به شکل دقیقتری در زبان کتاب مقدس ابراز می شوند، نشده

3 R. Debray, Critique of Political Reason, 1983

4 Badiou, Saint Paul: the Foundation of universalism, 2003

5 Žizek and Daly, Conversation with Žizek

6 M. Hardt and Negri, Empire, 2000

7 Habermas, Religio and Rationality, 2002

8 Ibid, 160

است»<sup>9</sup>

هنگامی که اتحاد شوروی زوال یافت، ولفگانگ فریتس هاوگ فیلسوف مارکسیست المانی، یکی از ستایشگران تلاشهای رفرمیستی گورباچف، مشغول مطالعه کتاب شهر خدا/ نوشته آگوستین، که گفته می شود در بر دارنده افکار بزرگ مذهبی در مورد سقوط رم است، به زبان اصلی، یونانی، شد.<sup>10</sup> هارت و نگری نیز به همین اثر رجوع نموده، و با یک بند بازی ادیبانه عادی جای پدر کلیسا را با عضو اتحادیه کارگران صنعتی جهان در اوایل قرن بیستم عوض می کنند(«از این منظر اتحادیه کارگران صنعتی جهان، بزرگترین پروژه آگوستینی دوران مدرن است»)<sup>11</sup>. این شیفتگی گسترده نسبت به دین و مثالهای دینی، عمدتاً مسیحی، ممکن است به عنوان شاخصی از یک روحیه و حالت متنوع فرهنگی در نظر گرفته شود، که ظاهراً پست مدرنیته به عنوان یک اتیکت خوب به آن خدمت می کند. آینده به عنوان الترناتیو محو و یا مبهم می گردد، و آنچه که مهم می گردد، ریشه ها، تجربیات و سابقه می باشند. یک آموزش کلاسیک اروپایی، بلوغ در محیطی غیر سکولار، و فرد میانسال که فاصله مطمئنی از هر گونه وظایف اعتقادی دارد، مسیحیت را یک تجربه طبیعی تاریخی قابل جستجو و کنکاش می سازد.

اخیراً، تری ایگلتون، یک نظریه پرداز سرسخت و مصر مارکسیست ادبی و فرهنگی به کاتولیسم چپگرایانه دوران جوانی خود رجعت نموده، ضمن دفاع از مسیحیت در مقابل یورش الحادی، در پژواک الهیات رهایی بخش امریکای لاتین، به نگارش در مورد عیسی مسیح و تعالیم وی از نقطه نظر مسأله انقلاب اجتماعی می پردازد.<sup>12</sup>

این سبک دینی قابل توجه در میان بخشی از چپ روشن فکر اروپا، با پردازش گسترده رولاند بوئر در مورد «مارکسیستهای انجیلی» و مارکسیستی که با مذهب دست و پنجه نرم می کنند- از گرامشی و بلوخ گرفته تا ایگلتون و ژیزک- تقویت شده است.<sup>13</sup>

9 Ibid, 162

10 W. F. Haug, personsl communication.

11 M. Hardt and A. Negri, Empire

12 See his «Lungig, Flailing, Mispunching», London review of books

13 R. Boer, Christian of Heaven: on Marksism and Theology

## آینده گرایی آمریکایی

در ایالات متحده بسیار مذهبی تر، هیچگونه چرخش مذهبی قابل مقایسه‌ای به چشم نمی خورد. در آنجا کم و بیش کتاب مقدس به انحصار راست در آمده است، هر چند که هنوز چپ آفریقایی-آمریکایی واعضان سیاسی قدرتمندی چون جسی جکسون و روشنفکران مذهبی، مانند کرنل وست که خود را «مسیحی پخوفی»<sup>14</sup> خطاب می کند، دارد.

در حالی که چپ اروپایی به نشانه‌های مسیحی گذشته رجوع می کند، رفقای آمریکایی آن‌ها بیش از همیشه به چشم اندازه‌های بسیار کوتاه مدتی که چپ امریکای شمالی هرگز بدان بطور خوشبینانه ای نگاه نمی‌کرد، با کنجاوی چشم می دوزد. اگر چه بعضی از بهترین ایده‌ها در مورد انتظارات آینده، هم یورش پست مدرنیستی و هم فروپاشی کمونیسم را از سر گذرانده، و خود را در شکل یک آینده گرایی جدید نشان می دهد. این شامل دو جریان قابل توجه می گردد، که جالب توجه ترین آن نوعی اتوپیسیم جدید است، و دومی سیستماتیک و مکاشفه ای و پیامبرانه.

در دهه گذشته، دسته‌ای از متفکران رادیکال امریکا، فراست نقادانه و انرژی خلاق خود را به سوی اتوپی چرخاندند. انچنانکه فردریک جیمسون این امر را در مقاله استادانه خود در همین زمینه عنوان می کند؛ در حین انتظار برای ظهور اشکال جدید نیروهای سیاسی، «هیچ الترناتیوی برای اتوپی وجود ندارد»؛ او با درخشندگی نقادانه مخصوص به خود، فضل و حد وسیع ارتباطات خود، به تحلیل فانتزی اتوپیایی و نوشتار اتوپیایی می پردازد.<sup>15</sup> جیمسون عنوان می کند، اتوپی دارای یک نقش حیاتی سیاسی است «از این نظر که آن ما را دقیقاً مجبور به تمرکز بر خود دگرگونی و گسست [اتوپیایی] می کند؛ یک تفکر و عبادت بر آنچه که در حق خود غیرممکن و غیر قابل اجراست».<sup>16</sup>

جیمسون فقط آخرین شارح در یک جرقه تماشایی از اتوپیسیم خلاق آمریکایی می باشد، که یک قطب محسوب می شود؛ و او با تمرکز بر اتوپی «مورد طلب»، «گسست» آینده آن و اشکال ادبی آن، فراتر از همه داستانهای علمی تخیلی می رود. در یک نمونه کاملاً متفاوت دیگری،

14 G. Yancy, ed., Cornel West: A Critical Reader

15 F. Jameson, Archaeologies of the Future.

16 Ibid., 232

جامعه شناس اریک اولین رایت، یک پروژه اتوپیایی واقعی را در سالهای ۱۹۹۰، با ایجاد یک شرکت جمعی بزرگ برای طراحی رادیکال مهندسی اجتماعی و اقتصاد رسمی و نظارتی، راه اندازی کرد؛ یک تمی که تا حدی متفاوت از جیمسون است اما نه انقدر که سبک و منابع شان حاکی از آن باشد. هر دو آنها مجذوب تخیل اتوپیایی هستند، یکی به عنوان یک تحلیلگر داستانهای تخیلی، و دیگری به عنوان نویسنده و مروج داستانهای (اجتماعی) علمی تخیلی. تاکنون، پروژه اتوپیای واقعی پنج کتاب را منتشر کرده است، در حالی که خود رایت پسگفتارهای استراتژیک بلند پروازانه ای می نویسد که در آنها خواهان درک سوسیالیسم «به مثابه یک الترناویو برای سرمایه داری، به عنوان یک پروسه توانمندی اجتماعی در مقابل دولت و اقتصاد»، است؛ این آثار به مثابه تجسم اتوپیای واقعی منتشر می شوند.<sup>17</sup>

با وجود گام بلند و موضع سرسختانه خود در برابر باد مخالف زمانه، طراحی پروژه، مخصوصاً در نظر ساکنان شمال اروپا، تا حدی عجیب بنظر می رسد. بخشهای اقتصادی، با تشبیهات انتزاعی اشان حول یک جامعه سعادتمند و بطور کلی پرهیز از یک تفکر استراتژیک در باره اینکه چگونه جامعه موجود را می توان تغییر داد، اتوپیایی کلاسیک محسوب می شوند. اما آنها، از سوی دیگر، اغلب در اهداف خود، بطرز قابل ملاحظه ای میانه رو و یا محتاط هستند. از همین رو مثلاً جان رومر یک طرح مبتکرانه برای سوسیالیسم کوپنی، یک جامعه بازار که در آن حقوق مالکیت به شکل سهام کوپنی به شهروندان بزرگسال اعطا می شود، ارائه می دهد. همزمان او در می یابد که تقلید از شیوه موجود باز توزیع مالیات در شمال اروپا بیش از حد رادیکال است: «من شک دارم که جوامع بزرگ، در طول عمر ما، به بازتوزیع درآمد از طریق مالیات بدان شکلی که در اروپای شمالی مرسوم است، رأی دهند».<sup>18</sup> در یک جلد دیگر، که به طرح درآمد پایه و به «کمک های اهدایی» برای همه جوانان اختصاص یافته است، یک نظر انتقادی (البته امریکایی) با مقایسه این سیستم با شیوه موجود سوئدی چنین نتیجه می گیرد: «دولت رفاه کاملاً توسعه یافته سزاوار اولویت داشتن بر درآمد پایه را دارد چرا که آن، آنچه را که درآمد پایه قادر به انجام

17 Cohen and J. Rogers, Associations and Democracy; Equal Shares: Making Market Socialism Work; Bowles and H. Gintis, Recasting Egalitarianism,... Wright, Compass Points, New left Review.

18 J. Roemer, «A Future for Socialism», in Equal Share

آن نیست، انجام می دهد: ان بر آورده کردن حداقل نیازهای خاص انسانی را تضمین می کند.<sup>19</sup> به عنوان اتوپی، جنبه سیاسی پروژه از این نظر ابتکاری است که آن بطور تئوریک و از طریق نظرات متفاوت، درواقع چهار تجربه موجود مبتنی بر دموکراسی های حزبی، اعم از شیکاگو تا بنگال غربی، را مطرح نموده و به بحث می گذارد.<sup>20</sup>

جغرافی دان و مورخ شهری دیوید هاروی برای نوعی «اتوپی دیالکتیکی» متهورانه ای در *فضاهای امید* (۲۰۰۰) تلاش می کند. نظرات استادانه آن در توضیح فرق فاحش بین دیالکتیک تاریخی مارکسی قرن نوزدهم و ساختارهای اتوپیایی، ممکن نیست همه کسانی را که در اصل دلسوز هستند، را متقاعد کند. در حالی که جهانی شدنی که ایالات متحده محور آن است ممکن است «بی نظمی» باشد، اختلاف بین وعده های ایدئولوژیکی و تحول اقتصادی، یا «مشکلات» ایجاد شده توسط تأثیرات خارجی بازار، به سختی تضاد به معنای مارکسی وابستگی ساختاری و همچنین ناسازگاری را ایجاد می کنند.<sup>21</sup> با این حال، در اینجا «صحت» تئوریکی کمتر مورد نظر است. هاروی، که هنوز با افتخار کاپیتال مارکس را آموزش می دهد، چند اصل جالب اتوپیایی را برای یک «معمار شورشی بر سر کار»، و پیاده روی اتوپیایی در بالتیمور ۲۰۲۰ الهام گرفته از بلامی، ارائه می دهد، که او به طور خود انتقادی در آن درنگ می کند.<sup>22</sup> در تاریخ ترین اوقات خود، مارکسیسم اروپای مرکزی یک شاهکار منحصر بفرد در تفکر اتوپیایی و «آگاهی متصور» را وقتی ایجاد کرد، که ارنست بلوخ کتاب سه جلدی *اصل امید* را در سال ۱۹۵۴، هر چند که آن خیلی زودتر نوشته شده بود، منتشر کرد. اگر چه، در زمینه حاضر، این ژانر در قسمت شرقی اقیانوس اطلس هنوز به شکوفایی نرسیده است.

در سالهای ۱۹۹۰، وقتی که اکثر مردم به هنگام بحث «انتقال»، افکارشان به تغییر اروپای شرقی از سوسیالیسم به سرمایه داری معطوف می شد، از بینگ هامپتون در نیویورک این پیام آمد که درواقع جهان در حال گذار از سرمایه داری به چیز دیگری، که ویژگی آن نامشخص بود، پیش می رود. امانوئل والرشتاین در *تخلیگریان*، ادعا کرد «ما در گذار از نظام جهانی

19 B. Bergmann, «A Swedish Style Welfare State or Basic Income? Which Should Have Priority?»

20 See Fung and Wright, *Deeping Democracy*

21 D. Harvey, *Spaces of Hope*

22 See S. Buck Morss, *Dreamworld and Catastrophe*

موجود، جهان اقتصادی سرمایه داری، به سیستم یا سیستم‌های جهانی دیگری هستیم؛ «تخلیگرایان اثری است که هدف آن «ارزیابی هوشیارانه، عاقلانه و واقعی از سیستم‌های اجتماعی جهان، محدودیت‌های ممکن، و حوزه‌های باز آن‌ها برای خلاقیت انسانی» اعلام گشت.<sup>23</sup>

جیووانی اریگی، البته پس از بینگ هامپتون، یک پروژه موازی را هدایت کرد که به نتایج مشابه، هر چند چشمگیرتر، رسید. در قرائت خود از تاریخ سیستم جهانی، اریگی سه نتیجه را برای «بحران جاری شیوه انباشت» محتمل دانست.<sup>24</sup> اول، که «مراکز قدیمی» تاریخ سرمایه داری را از «طریق تشکیل یک امپراتوری واقعی جهانی» خاتمه می دهند؛ دوم، اینکه یک پلیس جهانی جدید ظهور می کند اما فاقد «حالت و توانایی‌های جنگی» لازم است، و در نتیجه «سرمایه داری («ضد بازار») پژمرده می گردد؛ و نهایتاً سوم، «تاریخ سرمایه داری» بخاطر سوختن در «خوف (یا جلای) افزایش خشونت، پایان می رسد». در این دیدگاه، عنصر مهم جهان-سیستم نقش هژمونی اقتصادی و همچنین سیاسی است. هژمون فعلی، ایالات متحده از سالهای ۱۹۷۰ به بعد در حال افول بوده است. همچون گذشته، گسترش مالی کنونی سرمایه داری نشانی بر و یا وسیله‌ای برای بحران عمیق هژمونی جهان-سیستم است. سرمایه داری از دو جهت تهدید می شود: از طریق تقویت طولانی مدت قدرت کارگران بخاطر جهانی شدن و قطبی گشتن، و نیز از طریق تضعیف دول و کاهش ظرفیت آنان برای حفاظت از سرمایه و میانجیگری اجتماعی؛ در نتیجه بی‌اعتباری و عدم مشروعیت رفرمیسم دولتی (انچه که والرشتاین «لیبرالیسم» می نامد).

بنا بر والرشتاین، مکانیسم اصلی که به سرمایه داران توانایی محدود نمودن «فشار سیاسی» منتج از روند تاریخی سکولاریستی در جهت افزایش قدرت طبقه کارگر، از طریق دموکراتیزه شدن و کانالهای دیگر، داده است، این امر بوده است که «این بخشها به ناحیه های دیگر در اقتصاد جهانی که بطور متوسط کشورهای با دستمزد پایین هستند، جابجا می شوند». اما «امروز مشکل این است که پس از پانصد سال، جاهای بیسار کمی برای این جابجایی وجود دارد»<sup>25</sup> در اینجا والرشتاین تحریف جدیدی از

23 I. Wallerstein, Utopistics, T. Hopkins and I. Wallerstein, The Age of Transitions Trajectory of the World System

24 G. Arrighi, The Long Twentieth Century

25 I. Wallerstein, The Decline of American Power



استدلال ۱۹۱۳ روزا لوکزامبورگ در مورد فروپاشی کاپیتالیسم ارائه می دهد: «سرمایه داری به سازمانهای غیر سرمایه داری اجتماعی برای تنظیم توسعه خود نیاز دارد، [اما] آن هر نهادی که به تنهایی می تواند هستی او را تضمین کند، را هضم می کند».<sup>26</sup> در آن زمان، لوکزامبورگ در فکر حوزه های غیر سرمایه داری به مثابه بازار های لازم صادرات و به عنوان ارائه دهندگان مواد غذایی ارزان بود.

هیچکدام از این ترزا بطور وسیع، علیرغم احترام فکری عمومی نسبت به نویسندگان، مورد قبول حتی جناح چپ واقع نشد. ملموس ترین بحث، اما بسختی قابل قبول، این قضیه است که با تضعیف قدرت ایالات متحده بعد از دوران اوجش، سرمایه داری جهانی دچار بحران سیستماتیک می گردد. این فرموله بندی جیووانی اریگی کمتر از همیشه پیامبرانه می نماید، و احتمال ادامه هژمونی پست-امریکایی با ادامه اوجگیری چین و ظهور هند به عنوان یک بازیگر بزرگ، بیش از پیش محتمل می نماید. چوب دو امدادی اهمیت غلبه تاریخی هژمونی سرمایه داری همچنان دست بدست می گردد-و به دست فرناند براودل رسید- بجای اینکه استدلالی غیر قابل نفی گردد؛ برای مخاطبانی که (هنوز) قانع نشده اند، آثار تطبیقی جیووانی اریگی و بورلی سیلور، هرج و مرج حکومت در نظام جهان معاصر (۱۹۹۹) درانتقالات هژمونیک مجموعه ای از گزاره های قابل قبول در مورد پیامدهای احتمالی یک انتقال جدید را نتیجه می گیرند، بدون آنکه اختتام اجباری سرمایه داری را پیش بینی کنند.<sup>27</sup> والرشتاین به چشم انداز بلند مدت خود گیر کرده است، اما به نظر می رسد روشنایی تحلیل وی بر معادلات سیاسی جهانی در بیست سال آینده متمرکز شده باشد، تا اینکه انقراض سیستماتیک.<sup>28</sup> در مقایسه، سمیر امین اقتصاددان مصری در کتاب اخیر خود در فرای هژمونی ایالات متحده؟ یک تحلیل هوشیارانه جهانی با یک برنامه ژئواستراتژیکی چپگرایانه است. قدم نهایی از سیستم جهانی سرمایه داری به جغرافیای سیاسی و اقتصادی، فقط توسط مرحوم اندره گوندرفرانک، که در طی طول عمر خود یک بدعت کار علمی و بت شکن بود، برداشته شده است: «بهتر است (سرمایه داری) را فراموش کنیم و به موشکافی خود در باره واقعیت تاریخ جهانی ادامه دهیم».<sup>29</sup>

26 R. Luxemburg, *The Accumulation of Capital*

27 R. Brenner and D. Harvey *Tracking Global Turbulence* NLR 20

28 See Wallerstein "Entering Global Anarchy", NLR 22 and 40

29 Andre Gunder Frank, *ReOrient*.

برگرفته از:  
یوران تربورن، بخش کوچکی از کتاب: از مارکسیسم به پست-مارکسیسم.

Göran Therborn, From Marxism to Post-Marxism, p 138-148

کلاوس اوفه، از جامعه شناسان معروف چپ آلمان است. او از شاگردان یورگن هابرماس و از نسل دوم مکتب فرانکفورت محسوب می شود. اوفه در حال حاضر در دانشگاه خصوصی هرتیه در برلین به عنوان استاد علوم سیاسی تدریس می کند. وی در سالهای اخیر، کار خود را بر دولتهایی که در حال گذار به دموکراسی های جدید هستند متمرکز کرده است. اوفه از طرفداران پر و پا قرص حقوق شهروندی، که قبلاً در دریچه ها راجع به آن نوشته ایم، می باشد و نقش فعالانه ای در شبکه درآمد پایه کره زمین دارد. مقاله زیر در سال ۲۰۱۳ به زبان انگلیسی برای اولین بار منتشر شد. متن زیر از زبان سوئدی به فارسی ترجمه شده است.

## حکومت ناپذیری

اثر: کلاس اوفه

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۵۲۶۴

معروف است که ماکس وبر تعریف دولت بر اساس نوعی هدف مستقل و یا وظیفه‌ای مستقل را رد می‌کرد. وبر معتقد بود که با توجه به اهداف تقریباً غیر قابل شمارشی که در طول تاریخ صاحبان قدرت دولتی در کسب آن‌ها تلاش نموده‌اند، بایستی دولت را فقط به عنوان ابزار تعریف نمود، یا به طور مشخص، به عنوان قدرتی که انحصار در اعمال خشونت فیزیکی علیه مردم در یک قلمرو تعریف شده را دارد، تبیین کرد. بنابراین، نمی‌توان دولت را بر مبنای اهداف، بلکه فقط بر پایه وسایل آن توضیح داد. دولت تا وقتی عمل می‌کند که از طرف نیروهای داخلی و یا خارجی که انحصار زور انرا بطور جدی تهدید می‌کنند، به چالش کشیده نشود. از این رو باید دولت را بصورت منفی تعریف کرد: از طریق عدم وجود دارندگان رقیب برای ابزار اجباری قدرت.<sup>۱</sup>

تزی که من در این مقاله تئوریک مطرح خواهم کرد این است که این درک از دولت کاملاً ناقص است. برای آنکه دولت، دولت «باشد» فقط این کافی نیست که سازمانهای آن (پلیس، نیروی نظامی، دادگاهها و زندانها) بتوانند رقبا را در کسب قدرت زور خنثی سازند. دولت همچنین باید بتواند چیزی «انجام دهد»، یا به عبارت دقیقتر «حکومت کند». حکومت کردن به معنی اجرای تصمیمات جمعی الزام‌آوری است که بطور مداوم برای حفاظت و ارتقا شرایط و پروسه‌های اجتماعی (مثلاً نظم و قانون، رشد اقتصادی، روابط مالکیت، مهمترین خواسته‌های خدا و یا حزب حاکم، برخی از مفاهیم مثل عدالت اجتماعی و پیشرفت اجتماعی و غیره) که از نظر دارندگانش قدرت ارزش حفاظت و اشاعه را دارند، اتخاذ می‌شوند. واقعیت این است که دولت انحصار اجباری وبری خود را از طریق حکومت به شکلی که مانع ظهور مدعیان قدرت شود، محافظت و حفظ می‌کند. نزد دولتی که قادر به

۱) به عنوان مثال نگاه کنید به ماکس وبر، «سیاست به عنوان شغل»

حکومت نیست، کاهش و در نهایت از دست دادن قدرتِ اداره نمودن به گونه‌ای است که آن در معرض خطر از دست دادن انحصار زور خود، یا خود دولت به معنای وبری آن قرار دارد.

هم دولت بودن در شکل انحصار خشونت و هم دولت بودن به شکل قابلیت حکومت کردن آن، مقوله‌های رابطه‌ای هستند. دارندگان قدرت دولتی به منظور حفظ و تحکیم انحصار خود بر خشونت «مشروع» باید بر نیروهایی که آن را به چالش می‌کشند- از جمله جنبش‌های توده‌ای شورشی، ارتش‌های خصوصی که جنگ داخلی ببار می‌آورند، بخش‌هایی از قدرت نظامی که شورش مسلحانه می‌کنند، گروه‌های تروریستی، کارتل‌های مواد مخدر مسلح، جدایی طلبانی که یکپارچی ارضی و مردمی را تهدید می‌کنند، دولت‌های خارجی که بخش‌هایی از قلمرو دولتی را اشغال می‌کنند و عوامل دیگر قدرت که سعی در تضعیف وفاداری مردم و اطاعت آنها از دولت دارند- برتری داشته باشد. اگر دولت نتواند از تشکیل این گروه‌ها جلوگیری یا حداقل برتری خود بر آنها را وقتی که ایجاد شدند حفظ کند، دولت بودن از هم فرو خواهد پاشید: دولت از «فروپاشی دولتی» رنج می‌برد.<sup>۲</sup>

قابلیت کنترل دولت، یعنی توانایی اتخاذ و اجرای تصمیمات جمعی الزام‌آور که جوابگوی مسائل و چالش‌هایی است که دولت شناسایی می‌کند، نیز ذاتاً رابطه‌ای هستند. سؤال این است: آیا دولت می‌تواند نیروهای سیاسی (نهادی، اقتصادی، سیاسی، اداری و غیره) مورد نیاز برای غلبه بر نیروهای داخلی یا خارجی که سد راه چنین تصمیماتی هستند و در اجرای آنها کارشکنی می‌کنند، را بسیج نماید؟ اگر پاسخ این سؤال «نه» باشد (امری کاملاً محتمل مثلاً وقتی که طلبکاران، اقدامات ریاضتی را به دولت‌های مقروض تحمیل می‌کنند)، آنگاه ما می‌توانیم از عدم قابلیت کنترل و یا حالت حکومت ناپذیری صحبت کنیم. در چنین حالتی دولت بخوبی می‌تواند انحصار خود بر خشونت را حفظ نماید، اما آن کاملاً ناتوان از حراست است، چرا که ظاهراً دارندگان قدرت دولتی توانایی تجهیز خود به ابزار لازم و اتخاذ تصمیماتی که برای رسیدگی به آن مسائل مورد نیاز است را ندارند، همزمان چالش‌ها و بحران‌هایی وجود دارد که عوامل دولتی نمی‌توانند نادیده بگیرند، چشم‌پوشی و یا از دستور کار حذف نمایند. آنها حتی می‌توانند کاملاً آگاه باشند که به تعویق انداختن اقدامات سیاسی بخاطر کمبود منابع کاملاً غیر منطقی است، چرا که حجم مشکلات

می‌تواند بطور تصاعدی افزایش یابد. به عبارت دیگر، اگر «الان» دست به اقدامی زده نشود، می‌توان انتظار داشت که مخارج همان اقدام، یعنی منابع سیاسی مورد نیاز، در موقعیت بعدی به شکل فزاینده‌ای رشد کند. بنا بر این حالت عدم کنترل حالتی خود تقویتی است. نیکولاس استرن این ایده را تا حد زیادی در مورد تجزیه و تحلیل بی‌چون و چرای اقتصاد تغییرات جوی مطرح کرده است.<sup>۲</sup> اما از آنجا که ما «هم اکنون» فاقد منابع مورد نیاز برای یک اقدام عملی هستیم، به نظر می‌رسد که ما چاره دیگری جز این نداشته باشیم که منتظر شویم تا قابلیت کنترل ما در رابطه با چالش‌های پیش رو، هنوز هم کمتر از امروز گردد.

معمولاً مشکلات دولت بودن ناشی از رقبای نامشروع برای قدرت زور می‌باشد، در حالی که مشکلات حکومت ناپذیری ناشی از فقدان منابع سیاسی در مقابل دارندگان کاملاً مشروع «حق و تو» است. حکومت ناپذیری که تشدید می‌شود، می‌تواند به شکل مشکل دولت بودن بازتاب یابد. تلاش‌های اغلب مذبوحانه حکومتی پس از افزایش قابلیت کنترل (مثلاً در رابطه با بحران بدهی در حوزه یورو)، اغلب مقامات سیاسی را به سمت راه‌حل‌های فراملی سوق می‌دهد- راه‌حلهایی که بطور اجتناب ناپذیری منجر به تضعیف حق حاکمیت دولتها می‌گردد. یا اینکه حق حاکمیت دولتهایی که قابلیت پیشبرد و حفظ منافع بنیادی مردم را ندارند، مدعیان داخلی را بوجود می‌آورد که به شکل نیروهای برون نهادی مشروعیت و صداقت دولت و نظام را زیر سؤال می‌برند؛ نمونه‌های یونان و مصر در سالهای ۲۰۱۲-۲۰۱۳ بیانگر این موضوع هستند.

## چه چیزی باعث حالت حکومت ناپذیری می‌گردد؟

حکومت ناپذیری مفهومی است که برای توضیح حالت نارسایی نهادی که در معرض خطر لغزیدن به یک بحران سیاسی قرار دارد، و بنوبه خود می‌تواند فرصت تغییر آن نهاد را بوجود آورد، استفاده می‌شود. حالت حکومت ناپذیری ناشی از این است که نهادهایی اجازه می‌دهند (یا حداقل نمی‌تواند مانع از این شوند) که مشکلات و درگیری‌هایی که خودشان قابلیت مدیریت آن به شیوه‌ای منظم و معمولی را ندارند، بوجود آیند،

مانند مدل‌های با تقاضای درونی بیش از حد.<sup>۴</sup> این سؤال که کی و چگونه یک دولت، حکومت ناپذیر شده است، طبعاً یک جزء هنجاری دارد. در اینجا موضوع این است که یک خط مرزی بین سطوح حکومت‌پذیری «کافی/قابل قبول» و کاملاً «ناکافی» نزد یک سیستم از نهادهای سیاسی کشیده شود. اما این امر غالباً بسیار ساده است. اگر دولت به طور مزمونی قابلیت وضع و اعمال قوانین، ارائه خدمات عمومی و یا حل اختلافات بزرگ توسط ابزار مناسب رسمی را نداشته باشد، اکثریت افراد، و حتی خود عوامل دولتی، توافق دارند که یک حالت حکومت‌ناپذیری وجود دارد، و وضعیت بایستی از طریق رفرم‌های نهادی که می‌تواند حکومت‌پذیری «کافی» را بازگرداند، بهبود یابد.

حکومت‌ناپذیری از این نظر که هم از طرف جامعه شناسان سیاسی و هم روزنامه نگاران و سیاستمداران استفاده می‌شود، مفهوم عجیبی است؛ این امر بحث هم در درون چپ جدید و هم محافظه کاران نو را دامن زده است. این اصطلاح بسرعت در میان این گروه‌ها در دهه هفتاد، هم در دنیای انگلیسی زبان و هم قاره اروپا رایج گشت.<sup>۵</sup> از لحاظ تاریخی، این اصطلاح از پایان دوره دولت رفاه سرمایه‌داری، که در دوران «طلایی» پس از جنگ، یا سی سال شکوه<sup>۶</sup> رواج داشت، ناشی می‌شود؛ وقتی که فرضیاتی که دولت رفاه بر آن بنا نهاده شده بود زیر سؤال رفته و اعتبار آنان تا حد زیادی از بین رفته بود. شک و تردید توسط حوادثی چون انتشار گزارش باشگاه رم در مورد محدودیت‌های رشد؛<sup>۷</sup> اولین بحران نفت در سال ۱۹۷۳؛ افزایش بیکاری متعاقب آن در کشورهای سازمان همکاری اقتصاد و توسعه (OECD)؛ نرخ تورم دو رقمی در کشورهای مهم سازمان همکاری اقتصاد و توسعه در پی بحران‌های نفت در سال‌های ۱۹۷۳ و ۱۹۷۹؛ تأثیرات فرهنگی جنبش‌های اعتراضی دهه ۱۹۶۰؛ تغییر جهت بسوی ارزش‌های «پست‌ماتریالیستی»<sup>۸</sup> که پنداشته می‌شد «تناقضات فرهنگی سرمایه

۴ در متن اصلی از کلمه «demand overload» استفاده می‌شود، که به معنی استفاده بیش از حد ظرفیت یک سیستم و یا دستگاه می‌باشد. استفاده بیش از حد معمولاً منجر به از کار افتادن سیستم و یا وسیله مورد استفاده می‌گردد. مترجم سوئدی.

۵ نگاه کنید به روبرت ی. فلونو، «کثرت‌گرایی در عصر عدم قابلیت کنترل»

۶ «les trete glorieuses»، سی سال طلایی، اصطلاح فرانسوی برای دوره ۱۹۴۵-۱۹۷۵

۷ دونلا ه. میدوس، دنیس میدوس و ...، محدودیت‌های رشد، یک گزارش تهیه شده برای پروژه باشگاه رم «شرایط بشریت»

۸ رولاند ف. اینگل هارت، انقلاب ساکت. تغییر ارزش‌ها و سبک‌های سیاسی در مردم غرب

داری» را تشدید کند؛<sup>۹</sup> شکست عملی ایالات متحده در جنگ ویتنام در سال ۱۹۷۵؛ اعتصابات سالهای ۱۹۶۸-۱۹۷۸، زمانی که اعتصابات به حدی رشد کرد که در دنیای صنعتی بعد از جنگ دوم جهانی بی سابقه بود، و در انگلیس «نارضایتی های زمستانی»<sup>۱۰</sup> در سالهای ۱۹۷۸-۱۹۷۹ به اوج خود رسید؛ نشانه های اولیه «بحران مالی دولتی»<sup>۱۱</sup> فزاینده و آغاز پایان رفرمهای سوسیال دمکراسی در قاره اروپا (که استعفای ویلی برانت در سال ۱۹۷۴ پیش درآمد آن بود)؛ و در نهایت ظهور تاجریسم و تسلط دکترین نئولیبرالی که راه حل راست در پاسخ به مشکل حکومت ناپذیری بود، اشاعه یافت.

## «حکومت ناپذیری» و کد سیاسی-چپ-راست

تشخیص حکومت ناپذیری همیشه وابسته به نسخه معالجه است: شبیح حکومت ناپذیری، دولت ها را مجبور به باز سازی ساختارهای سازمانی و تغییر برنامه های اجرایی خود می کند به گونه ای که آنها دیگر منجر به ادعا و یا آرزوی حکومت بر چیزهایی (مانند چرخه های اقتصادی و سطح اشتغال) که بهر حال خارج از برد سیاست قرار دارند، نشوند. نسخه نئولیبرالی مبتنی بر این است که مشکلاتی را که در هر حال دولت موفق به حل آنها نخواهد شد (و یا اینکه اگر دولت موفق به حل آنان گردد می تواند منجر به عوارض جانبی ناخواسته ای شود) را از دستور کار سیاسی حذف نماید. البرت هیرشمن تجزیه و تحلیل روشنی از «طرز بیان ارتجاعی» که معمولاً همراه با این عقب گرد هاست، ارائه می دهد.<sup>۱۲</sup> انگیزه برای ترک آنچه که قرار است اهداف «غیر واقعی» سیاسی تلقی شود (مثل دستیابی به سطح اشتغال کامل)، می تواند ترس از آن باشد که یک شکست ممکن است منجر به از دست دادن اتوریته دولت گردد؛ نباید برای آنچه که غیر قابل دسترس است حتی تلاش نمود، چرا که ناکامی

۹ دانیل بل، تناقضات فرهنگی سرمایه داری

۱۰ نارضایتی زمستانی، اصطلاحی انگلیسی است که مربوط به اعتصابات زمستان ۱۹۷۸-۱۹۷۹ می باشد و شامل اعتصابات بزرگی در بخش های دولتی بخاطر انجماد حقوقی که دولت انگلیس برای مبارزه با تورم به اجرا گذاشت، می شد.

۱۱ جیمز اکائر، بحران مالی دولتی

۱۲ البرت هیرشمن، رتوریک ارتجاعی. هنر دلیل تراشی بر علیه همه تغییرات جامعه

می‌تواند ناتوانی واقعی دولت را آشکار سازد. این نسخه محافظه کاران است. اما در مقابل، نتیجه سوسیال دمکراتها نیز معقول بنظر می‌رسد: دولتی که با مشکل حکومت پذیری دست و پنجه نرم می‌کند بایستی فعالانه ساختارهای سازمانی و منابع سیاسی که در دسترس دولت قرار دارد، را تقویت نماید تا از این طریق اعتبار، اقتدار و توانایی اجرایی خود را دوباره کسب و محافظت نمایند.<sup>۱۳</sup> این اقدامهای متفاوت بطور تحلیلی پیامد و نتیجه موارد مختلف حکومت ناپذیری بخودی خود نیست، بلکه وابسته به اولویت های سیاسی نزد آنها می‌باشد که نظاره‌گر وضعیت هستند و ایمانشان به مداخلات سیاسی است.

اولین کسی که اصطلاح حکومت ناپذیری (Unregierbarkeit) را در سیاست حزبی آلمانی بکار برد، احتمالاً نخست وزیر سوسیال دموکرات ایالت نوردراین-وستفالن، هاینز کوهن، بود که در طول مبارزات انتخابی خود در سال ۱۹۷۵ هشدار داد که اگر دموکرات مسیحی‌ها انتخابات فدرالی را ببرند، آنگاه جمهوری فدرال «حکومت ناپذیر» خواهد شد. از این رو او اشاره به این داشت که اتحادیه های کارگری آلمان متوسل به اقدامات مبارزاتی غیر سازمانی خواهند شد که فقط یک حکومت سوسیال دمکرات می‌تواند از طریق اقدامات خفیف کننده و اصلاح کننده از آنها جلوگیری نماید. از نظر تحلیلی مسأله این بود که یا خواسته‌های اتحادیه ها از طریق سیاست مالی و اجتماعی سوسیال دمکراسی تعدیل شود - و یا اینکه آنها [اتحادیه ها] ترجیحاً مورد حمله قرار گرفته و بانک مرکزی از طریق پیوستن به یک سیاست مالی سخت، و نیز دولت با ترک مسئولیت خود برای اجرای «اشتغال کامل»، آنها را مجازات نماید.<sup>۱۴</sup>

در همان سال، سال ۱۹۷۵، گزارش بحران دموکراسی، یک گزارش که به ابتکار کمیسیون سه جانبه تهیه شد، منتشر گشت.<sup>۱۵</sup> فصل ساموئل هانتینگتون در مورد ایالات متحده موثرترین فصل کتاب گردید. بیش از ۳۵ سال پس از انتشار آن، هنوز می‌توان آنرا به عنوان یکی از اسنادی در نظر

۱۳ کلاوس اوفه، عدم قابلیت حکومت، در باره رنسانس تئوریهای محافظه کارانه بحران

۱۴ مریٹس شارپ، سیاست بحران سوسیال دمکراسی در اروپا

۱۵ مایکل کروزر، ساموئل هانتینگتون و جوجی واتانوک، بحران دموکراسی. گزارش در مورد قابلیت حکومت دموکراسی ها به کمیسیون سه جانبه. کمیسیون سه جانبه یک سازمان پژوهشی خصوصی متشکل از سیاستمداران و بازرگانان امریکای شمالی، اروپا و منطقه آسیا و اقیانوس آرام بود که توسط دیوید راکفلر در سال ۱۹۷۳ تأسیس شد. یادداشت مترجم سوئدی.



گرفت که پایه باز دارندگی سیاست نو محافظه کارانه آن موجبات باز کردن دروازه ها برای سیاست اقتصادی عدم مداخله جویانه نئولیبرالی را فراهم نمود. تشخیص هانتینگتون ساده بود. اقتدار دولت دموکراتیک بخاطر مساوات طلبی و باز توزیع « مطالبات گرانبار» و یک «انقلاب انتظارات فزاینده»، که بقایای «انقلاب مشارکتی» دهه ۱۹۶۰ (یا «سونامی دموکراتیک») بود و منجر به «فشار از جانب گروههای تازه فعال شده» می گشت، زیر علامت سئوال رفته بود. این گروهها خواهان «گسترش تعهدات دولت به خارج از حوزه دفاعی بودند»، مثلاً حوزه های آموزش و پرورش و امنیت اجتماعی. چنین گسترشی باعث یک بحران مالی می شود - بحرانی که «مارکسیستها به غلط سیستم سرمایه داری را بدان متهم می کنند [در حالی که] در واقع محصول تصمیم گیری دموکراتیک است». همچنین ایدئولوژی مساوات طلبانه مشارکتی منجر به ایجاد بی اعتمادی نسبت به «قدرت رسمی» و امتیازات به حق بر پایه «تخصص، رتبه و ثروت» گشته بود. بدین طریق «نشاط و پویایی دموکراتیک دهه ۱۹۶۰.. برای اداره دموکراسی در دهه ۱۹۷۰ مشکل افزین گشت» و «همراه با نیروهای «غیر ملی» در رسانه ها، اعتماد و اطمینان به دولت (و بطور کلی «رهبری سازمانی») را تضعیف نمود؛ و در نهایت منتهی به این سئوال نویسنده گشت: «ایا کلا اداره کننده ای وجود دارد؟» این «بیماری دموکراتیک» غالب دولتها را مجبور به افزایش هزینه های خود نموده و در عین حال انها اتورितه خود را از دست می دهند، و در نتیجه، توانایی آنان را برای «درخواست فداکاریهای لازمه از سوی مردم» بشدت تضعیف نموده است. حکومت پذیری بخاطر «سرزندگی و نشاط دموکراتیک» بیش از حد و مطالبات «گرانبار» ی که پیامد آن بود، ضعیف شد. بایستی موازنه بین این دو را از طریق تحمیل «محدودیت های مطلوب بالقوه برای جلوگیری از گسترش نامحدود دموکراسی سیاسی» دوباره برقرار کرد.<sup>۱۶</sup> در غیر این صورت دموکراسی نیروهایی را تولید می کند که دولتهای دموکراتیک آمادگی اداره کردن آنها را ندارند، یک نمونه این امر می تواند نارسایی نهادی باشد.

اگر چه اشارات سیاسی نویسنده و اقدامات پیشنهادی وی هنوز هم بحث برانگیز هستند، ساختار تحلیلی پشت این استدلال صرفاً مربوط به حوزه فکری نو محافظه کاران نیست. این ساختار را می توان به شیوه زیر خلاصه نمود: برخی از نهادهای سیاسی منشاء نیروها و مطالباتی هستند که

نمی‌توان آن‌ها را به شکل مناسبی در چارچوب این نهادها رسیدگی، هدایت یا اداره نمود. حکومت ناپذیری چیزی نیست که به آن شرایط یا حوادثی که در آن بروز می‌کنند، ارجاع داده شوند. بر عکس آن‌ها باید به آن ساختارهای نهادی (بنا بر هانتینگتون «دموکراسی») منتسب شوند و مطمئناً آنها دارای توانایی درونی برای اداره حوادث و شرایطی که قدرت‌جلوگیری از وقوع آن‌ها را ندارند، نیستند. بطور مشخص حکومت ناپذیری هنگامی بوقوع می‌پیوندد، وقتی که بازیگران رسمی با منافع متضاد، مشوق‌ها و امکانات («منطق موقعیت») را به گونه‌ای درک کنند که آن‌ها علاقه‌ای برای یک راه حل مشترک در درگیری موجود نیابند. این استدلال از این رو از نظر فکری جذاب است که ظهور نیروهای نفاق افکن را به عنوان امری موقتی و مشروط به نیروهای خارجی نمی‌بیند، بلکه آنها بطور سیستماتیک منسوب به ساختارهای سازمانی می‌گردند و ضعف آنها (از دست دادن کنترل یا قدرت اداره) همانطور که بعداً آشکار می‌گردد، از پیامدهای این نیروهای درونی نفاق افکن است. حکومت ناپذیری نتیجه این است که نهادها بار خود را از طریق تحریک اقدام‌های استراتژیکی که خود آن‌ها برای اداره‌اشان آمادگی ندارند، سنگین می‌نمایند. به این امر، قدرت و دینامیک این نیروهای نفاق افکن نیز اضافه می‌شود که اجازه بازگرداندن حکومت‌پذیری، به شکلی ساده و بدون اصطکاک را نمی‌دهند (مثلاً از طریق تحمیل «محدودیت برای دموکراسی سیاسی» انطور که هانتینگتون می‌خواهد). در عوض، آنچه که ضروری است یک بازسازی کامل نهادی می‌باشد. وقتی که این امر بی‌پایان رسید، می‌توان دوران حکومت ناپذیری را یک «دوره موقتی در .. توسعه نظام سیاسی انگاشت».<sup>۱۷</sup> اما حتی حالت حکومت‌پذیری را می‌توان به عنوان چیزی «موقتی» و از نظر ذاتی شکننده در نظر گرفت، چرا که همیشه ظهور یک پیکربندی گروه‌های قدرتی اجتماعی-اقتصادی و سیاسی نامناسبی می‌تواند موازنه نامطمئن نهادی - بین مشکلاتی که ایجاد می‌شوند و مشکلاتی که در چارچوب ساختارهای نهادی می‌توانند رسیدگی شوند- را بهم بزند.<sup>۱۸</sup> تقریباً بی‌هوده است گفته شود که معلوم شد هانتینگتون اشتباه می‌کرد وقتی که وی بحران دموکراسی را ناشی از مطالبات افراطی نیروهای چپ جدید و سنتی می‌دانست. همانطور که ما دیده ایم سرمایه‌داری بیش از پیش خواهان

۱۷ ریکارد رز، حکومت ناپذیری، آیا چیزی در پشت این دود پنهان است؟، مطالعات سیاسی سال ۲۷، شماره سه.

۱۸ ولفگانگ اشتریک، باز ساخت سرمایه‌داری، تغییر نهادی در اقتصاد سیاسی المان

اقدامات بیشتر در رابطه با مسأله معافیت های مالیاتی و دیگر شرایط مناسب سرمایه گذاری که دولت آن ها را اعطاء می کند، است در حالی که همزمان تراکم اتحادیه های کارگری، سطح اعتصابات و عناصر سوسیالیستی در سیاست سوسیال دموکراسی در همه جا بیش از پیش کاهش یافته است.

اگر استدلالی در همین راستا (درونزایی، تفرقه، بار سنگین نهادها، باز سازی نهادی) بخواهیم مطرح کنیم (و توجه داشته باشیم بنا بر تجربه!)، آنگاه ما می توانیم در مورد یک نمونه «قوی»، «خالص» یا ایده آل از حکومت ناپذیری صحبت کنیم. آن نمونه، مترادف با درک مارکس از «انارشی» در شیوه تولید سرمایه داری است - یک انارشی که نهادهای سیاسی را هم آزاد نموده و مجاز می شمرد، و هم نیز سرچشمه فشاری است که نهادها توانایی رسیدگی به آنان را ندارند.

چنین ساختار ایده آلی به ما اجازه می دهد بحران ها و مشکلات واقعی سیاسی را با توجه به نزدیکی و دوری آن ها از آن حالت «خالص» ارزیابی نمائیم. این به ما اجازه پاسخگویی به این نوع از سؤالات را می دهد: تا چه حدی عواقب توفان کاترینا، که در اگوست ۲۰۰۵ گریبانگیر نیو اورلئان شد (۱۸۰۰ نفر کشته، یک میلیون بی خانمان، آسیب هایی که هزینه آن بالغ بر میلیارد دلار آمریکا برآورد می شود) مربوط به یک حادثه «خارجی» (آب و هوا) بود و تا چه حدی آن را می توان به عدم توانایی در حکومت کردن (تعمیر و نگهداری ناکافی دیواره های محافظتی، برنامه ریزی نامناسب برای تخلیه و میزبانی، هرج و مرج در اداره بحران، وابستگی به وضعیت اضطراری و غیره) نسبت داد؟ تا چه میزان می توان انحلال یوگسلاوی در دهه ۱۹۹۰ را به ضعف های درونی، عدم تقارن و تنش در سیستم نهادی فدرالی یوگسلاوی (و یا اصلاً چکسلواکی و شاید از در زمان دیگری فدرالیسم بلژیکی و یا انگلیسی) منتسب نمود؟ چه چیزی باعث «فروپاشی دولتها» می گردد - قدرت گریز از مرکز بسیج قومی و یا آسیب پذیری ساختاری نزد نهادهای دولتی که توسط نخبگان فاسدی که نه می خواهند و نه می توانند به مردم خویش امنیت و حفاظت اعطا کنند؟ تا چه حدی بحران مالی سال ۲۰۰۸، با پیامدهای جدی آن بر امور مالی دولتی، رشد و اشتغال مربوط به تعامل غیر منطقی (برونزا) نزد عاملین بازار بود و تا چه مقدار مربوط به الگوی کنترل منفعل و چارچوب نظارتی، که برای این عوامل مجاز و کاملاً تشویق شده و نیز استراتژی های آنان جا باز می کرد، بود؟ در همه این موارد، حکومت ناپذیری موقت را می توان مانند یک «شوک خارجی»

توضیح داد. اما می‌توان آن‌ها را نیز چون یک شکست سازمان، به عبارتی عدم وجود امکان جذب شوک در ماشین دولتی، توصیف کرد. البته نمونه مواردی نیز وجود دارند که کمتر مناسب آیند که از نقطه نظر نهادی، عواملی که سبب تخریب اجماع می‌گردند و اتوریت دولتی و قوه اداره آن را از بین می‌برند را «درون زایی» کرد. از میان چنین عواملی که به حکومت ناپذیری نسبت داده می‌شود، یکی فرضیه سکولاریته است که بنا بر آن سکولاریسم باعث آزادی «رفتار فردی از قیود قدیمی می‌گردد» از این طریق که «روابط سنتی میان نگرش‌ها و نهادهای اجتماعی، سیاسی و مذهبی را شکسته» و در نتیجه منجر به حکومت ناپذیری می‌شود.<sup>۱۹</sup>

## حکومت ناپذیری و فروپاشی دولتی

اصطلاح حکومت ناپذیری اغلب در مواردی استفاده می‌شود که نارسایی نهادی دولت در رابطه با چالش‌های مشخصی که با مکانیزم‌های کنترل نهادی موجود نه می‌توان از آن‌ها جلوگیری و یا اداره کرد، آشکار می‌شوند. بایستی بتوان بین این حالت و وضعیت وخیم تر شکست مطلق دولتی، وقتی که توانایی بنیادی حکمرایی، پس از آنکه انحصار خشونت از طرف رقبای قدرت طلب خشونت گرا (مانند نظامیان فراری و دیگر نخبگان در یک دولت در هم فرو ریخته) در هم شکسته شده است تمایز قائل شد. اما این به هیچ وجه به معنی یک حالتی نیست که فقط گریبانگیر جوامع پسا استعماری توسعه نیافته می‌شود. با توجه به عمق تقسیمات منطقه‌ای، یک سیستم حزبی قطبی و منشعب که به بن‌بست‌های سیاسی مزمن منجر می‌شود، فساد گسترده در بخش دولتی، عدم توانایی در مطالبه انحصار دولتی خشونت در مقابل نیروهای شبه نظامی داخلی یا ابزار سازمانی ناکافی برای مدیریت تغییرات قدرت می‌تواند به سطح نازلی سقوط کند؛ و در نتیجه قوه کنترل دولت نیز بشدت کاهش می‌یابد. در چنین وضعیتی دولت فقط برای چالش‌های مجزا و خاصی آسیب‌پذیر نیست، بلکه حتی از عهده انجام ابتدایی‌ترین وظایف دولتی مانند اتخاذ و اجرای قوانین جمعی الزام‌آور و اعطای امنیت فیزیکی بنیادی و اطمینان

۱۹ سوزان برگر، «تحول مذهبی و آینده سیاست» در کتاب تغییر مرزهای سیاسی، ادیتور چارلز مایر

اجتماعی اقتصادی-حالتی از «فروپاشی دولت» که در ابتدای مقاله در مورد آن بحث شد - بر نمی آید.

الگوی کنترل سازمانی می‌تواند به گونه‌ای طراحی شده باشد که دولت در معرض خطر فروپاشی فضایی قرار گیرند. فروپاشی فضایی گریبانگیر دولتهایی می‌شود که نمی‌توانند اتوریته خود را بر کل اراضی (رسمی) دولت اعمال کنند، و مناطق خارج از کنترل واقعی دولتی از سوی رهبران قبیله ای، باندهای مسلح، کارتل های مواد مخدر، جنبش های جدایی طلب قومی و مذهبی و یا نیروهای چریکی اداره می شوند. نمونه کشورهایی که نمی‌توانند تمامیت ارضی خود را اعمال کنند سومالی، اندونزی، سریلانکا، کلمبیا و، با جرأت می‌توان گفت، اسرائیل می باشند.<sup>۲۰</sup> در این نمونه‌ها قسمتهایی از اراضی و در نتیجه همچنین بخشی از مردم، خارج از دسترس برای آنچه که دولت مرکزی می‌تواند در قالب حفاظت، نظم قانونی و خدمات اجتماعی ارائه کند، می باشند.

در اغلب موارد این مقوله، این سرزمین ها هنوز مشکلات دوران استعماری را با خود حمل می کنند. از طرف دیگر به نظر می‌رسد که کشورهای ثروتمند سازمان همکاری اقتصادی و توسعه از عدم توانایی بر کنترل آینده نزدیک و متوسط خود رنج می برند؛ آنها از نوعی نزدیک بینی نهادی که می‌توان آنرا چون حکومت ناپذیری زمانی نامید، رنج می برند. آنها از جهت سازمانی ناتوان از رویارویی سریع و موثر - که از نظر نقطه نظر ریسک و هزینه قابل توجیه باشند - با چالش های کاملاً قابل پیش‌بینی و تا حد زیادی غیر قابل بحث (مثلاً در رابطه با توزیع درآمد، توسعه بازار کار، جمعیت شناسی، آموزش و پرورش و آب و هوا) می باشند. می‌توان گفت که یک نوع فشار بر اثر تراکم موقت، دستور کار دموکرات لیبرالها را کنترل می کند: منافع کنونی نخبگان و غیر نخبگان بر مشکلات و مسائل میان مدت سایه می افکند، زیرا بسیار مشکل است که به پایداری دراز مدت اولویت داد، وقتی که آن چیزی به حساب می‌آید (در چارچوب نهادهای موجود سیاسی) که در بر دارنده خواسته‌های کنونی رای دهندگان فعلی و اتحاد های زودگذر سیاسی حاضر باشد؛ نخبگان ترجیح می‌دهند برای پیروزی در انتخابات بعدی مبارزه کنند، تا اینکه در سرمایه‌گذاری اجتماعی که (در بهترین حالت) میوه آنرا دهه ها بعد می‌توان چید، مشارکت نمایند. دموکرات لیبرالها واقعاً امکانات ناچیزی دارند تا بتوانند یک مسیر طولانی

۲۰ شاخص دولتهای شکست‌خورده در سال ۲۰۰۸، را می‌توان در سایت سازمان پژوهشی «Fund for Peace» پیدا کرد.

مدت را همراهی نمایند. به قول جان الیستر، آنها ناتوان از آن هستند که خود را برای عمل فرصت طلبانه ناتوان کنند.<sup>۲۱</sup>

ریچارد پوسنر در تحلیل درخشان خود از تصمیمات و اشتباهات سیاسی که به سقوط لیمن برادرز در ۱۵ سپتامبر ۲۰۰۸ و متعاقب آن بحران بانکی در داخل و خارج آمریکا منجر شد، به شیوه ای متقاعد کننده نشان می‌دهد که چگونه حکومت ناپذیری درون را رخ می‌دهد: فعل و انفعالات اقتصادی و وقایع مالی توانست به گونه‌ای خارج از کنترل شکل بگیرد، چرا که به تصمیم گیرندگان صراحتاً اجازه آن داده شده بود. به عبارتی آنها می‌توانستند تصمیم بگیرند که به موقع برای جلوگیری از حوادث فاجعه بار مداخله کنند، اما تصمیم گرفتند که این کار را نکنند. همانطور که پوسنر اظهار می‌کند: «دولت دوباره شکست خورده است ... و این شکست به گونه ای این سؤال را مطرح می‌سازد، آیا ثروت ملی می‌تواند توسط سیستم سیاسی امروز ... حکومت پذیری آمریکا را حفظ کند.<sup>۲۲</sup> این سیستم به رهبران سیاسی این امکان را می‌دهد که از اقدامات پیشگیرانه و توسعه یک سیاست فعال خودداری کنند، اگر چنین اقدامی به سود منافع سیاسی فعلی آنان باشد. گرینسپن «معتقد بود که بایستی به حبابهای اقتصادی اجازه رشد و ترکیدن داده شود تا اینکه بانک مرکزی آمریکا بیدار شود، مداخله نماید و ... تاثیرات حباب ترکیده شده را محدود نماید ... یعنی تا وقتی که ما وجود داریم آنها نمی‌توانند کاری بکنند. این درست مانند این است که گفته شود که دولت نباید برای شیوع یک بیماری واگیر کاری انجام دهد، بلکه منتظر بماند و وقتی که بیماری شایع شد، دست به اقدام زند.»<sup>۲۳</sup> در زمینه‌های دیگر، چنین رفتاری همچون غفلتی جنایی در نظر گرفته می‌شود.

در پایان می‌توان از حکومت ناپذیری در مسائل مربوط به حوزه های سیاسی مستقل و یا مسائل سیاسی ( که شاید بطور برگشت ناپذیری) خارج از محدوده عمل دولت ملی قرار داده شده اند، پرداخت. فقدان کنترل حکومتی برای یک مسأله خاص نتیجه دو جنبش ظاهراً متضاد یعنی خصوصی سازی و وابستگی متقابل («جهانی شدن») می‌باشد. در مجموع، آنها به این معنا هستند که هر روز مسائل هر چه بیشتری از تیر رس محدوده‌ای که به نوعی بشود آنها را با استفاده از روشهای کنترل

۲۱ نگاه کنید به جان الیستر، اودیسه ازاد، مطالعه‌ای در عقلانیت، پیش تعهد و محدودیت.

۲۲ ریچارد پوسنر، بحران دموکراسی پرمایه داری

۲۳ همانجا

سنتی و اعمال قدرت رسمی اداره کرد، خارج می گردند؛ و شکافهای ایجاد شده توسط مفاهیم مبهمی در مورد «کنترل» که هم شامل عاملین دولتی و غیر دولتی می شود، پر می گردد (هر چند که اغلب حرف تو خالی است).<sup>۲۴</sup> کشورهای عضو سازمان همکاری اقتصادی و توسعه تا حد زیادی بعد از دهه ۱۹۸۰ برای رسیدگی به نشانه‌های بحران‌های مالی و «بار سنگین» مخارج دولتی به خصوصی سازی انواع مختلف «صنایع شبکه ای» (اب، انرژی، بازارهای مالی، حمل و نقل، ارتباطات و رسانه‌های الکترونیکی)، و همچنین خدمات اجتماعی، مدیریت عمومی و امنیت اجتماعی دست زده اند. آن‌ها آگاهانه بر اساس باورهای ایدئولوژیکی در مورد «بهره‌وری» و «آزادی انتخاب»، برخی از توانایی‌های رسمی خود در مورد اتخاذ تصمیم حول این محصولات و خدمات و کیفیت و توزیع آن‌ها را از خود سلب کرده اند (بجز برخی از بقایای صلاحیت‌های نظارتی، که آن‌ها نیز تحت فشار «مقررات رقابتی» تضعیف گشته اند).<sup>۲۵</sup> محسور از ایدئولوژی نئولیبرالی مسلط، بنظر می‌رسد که دولت ضعیف شده، فقیر گشته و توانایی خود برای مداخله و مقررات پیشگیرانه را عمداً منهدم ساخته و آن را در بهترین حالت به بازیگران فراملی برای بازگرداندن برخی از اشکال توانایی کنترل و حکومت‌پذیری بخشیده است.

شیوه دومی که در آن دولت اجازه داده است مسائل مهم سیاسی از حوزه تصمیم‌گیری اش خارج شود، «جهانی شدن» نامیده می شود. در اینجا معمولاً نتیجه گرفته می‌شود که تنها اتحاد فرا ملی دولتها و یا سازمانهای فراملی، و نه یک دولت منفرد، می تواند مقررات (مثلاً مربوط به اینترنت، مهاجرت و بازارهای ملی) را ایجاد و حفظ نماید. البته این معمولاً غیر ممکن است چرا که دولتها منفرد موانعی در راه آنچه که لازمه «حکومت‌پذیری» نامیده می شود، قرار می دهند.

برگرفته از فرونسیس شماره ۴۶-۴۷

Claus Offe, «ostyrbahet», Fronesis no 46-47, 2014

در طی چند سال گذشته، بحث‌های مربوط به سکولاریسم و پست سکولاریسم بشدت داغ شده است. اگرچه یورگن هابرماس پدر پست سکولاریسم خوانده می شود، اما یکی از نامهای دیگر که همیشه در ارتباط با پست سکولاریسم عنوان می گردد، چارلز تیلور فیلسوف کانادایی است. هر چند که او نگارنده کتاب‌ها و مقالات فروانی در رابطه با نقش مذهب در جامعه امروز می باشد، اما «عصری سکولار» وی باعث ایجاد یک توفان در حوزه تئوری انتقادی اجتماعی، خصوصا در میان پژوهشگرانی که به مذهب و تاثیر آن در جهان امروز علاقه دارند گردید. دریچه ها در طی چند مقاله سعی خواهد کرد که پرتو نوری، هر چند کوچک، بر اختلافات و تشابهات نیروهای چپ در رابطه با سکولاریسم-پست سکولاریسم افکند.

الساندرو فرارا استاد فلسفه سیاسی در دانشگاه روم «Tor Vergate» است. وی سالها ریاست انجمن فلسفه سیاسی ایتالیا را به عهده داشت. از جمله آثار او می‌توان از «افق دموکراسی»، «اصالت انعکاسی، باز اندیشی پروژه مدرنیته» نام برد.



## سه معنی سکولاریسم

**اثر: الساندرو فرارا**

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۲۶۷۴

نخستین معنای سکولاریسم اشاره به این واقعیت دارد که اعمال قدرت مشروع دولت تحت شرایط سکولار صورت می گیرد. معنای دوم سکولاریسم اشاره به یک پدیده اجتماعی دارد تا سیاسی. در این مفهوم، سکولاریسم مربوط به این واقعیت است که گروه‌های مذهبی در جوامع مدرن از تأثیر گذاری بر قانون، سیاست، آموزش و پرورش و بطور کلی زندگی عمومی باز می ایستند. و برای خلاصه کردن استدلال طولانی چارلز تیلور، سکولاریسم در معنای سوم آن «از جمله شامل انتقال از جامعه‌ای که اعتقاد به خدا در آن خدشه ناپذیر و البته بدون مسأله و مشکل، به جامعه‌ای است که در آن اعتقاد به خدا، یک گزینه در میان بقیه محسوب می شود، و آن گزینه نیز اغلب به اسانی پذیرفته نمی شود».

من می‌خواهم پاسخ سنوال «سکولاریسم چیست؟» را به گونه‌ای غیر مستقیم بدهم. من با دو روش آشنا برای درک این مفهوم شروع می کنم، و سپس در رابطه با زاویه جدیدی که چارلز تیلور برای سکولاریسم باز می کند، بحث خواهم کرد و در انتها این درک جدید را در زمینه‌ای آشنا قرار داده، و ارتباط آن با آنچه که ما تا بحال به عنوان واقعیت شرایط مدرن پذیرفته ایم، را باز سازی خواهم کرد. من قصد دارم به بحث در مورد مفهوم سکولاریسم، در جایی که آن ابتدا توسعه و سپس بیشترین شکوفایی را داشت پردازم: در جوامع مدرن و سیاست نیمکره غربی. این انتخاب به معنی این نیست که آنچه در جای دیگر اتفاق می افتد دارای اهمیت کمتری است-البته آینده دموکراسی، صلح و احترام به حقوق بشر به اشکال مختلف وابسته به آن است که در بقیه قسمتهای جهان بجز غرب چه خواهد گذشت - بلکه بیشتر بخاطر این است که خدمت به ارمان ترویج گفتگو بین تمدنها، در مخالفت با جنگ تأسف انگیز تمدنها، به شکل بهتری

صورت خواهد گرفت، اگر ابتدا برای درک آنچه که در مرغزار خود، باصطلاح در زمین خود، اتفاق افتاده است تلاش شود، و سپس در مورد آنچه که در سایر نقاط جهان هست و یا بدتر، باید باشد و یا نباشد، حدس و گمان زده شود.

معنای اول سکولاریسم اشاره به این واقعیت دارد که اعمال قدرت مشروع دولت -چیزی که ما می‌توانیم بعد سرکوبگرانه قانون بنامیم -تحت شرایط سکولار، این واقعیت که همه شهروندان می‌توانند از آزادانه از آزادی مذهبی و ستایش این یا آن خدا، و یا هیچ خدایی برخوردار باشند، و این واقعیت که کلیسا و دولت بطور شسته و رفته ای از هم جدا هستند، صورت می‌گیرد. در نسخه کلاسیک جدایی دولت و کلیسا، اعتقادات مذهبی در آزادی اشان برای بیان دانش الهی و راههای رستگاری، نظارت بر تفسیر آنچه که مقدس است، تنظیم آیین ها، القاء عقاید متعالی در زندگی روزمره، بزرگداشت عهد و میثاق های مشترک مومنان، تا زمانی که تقاضای حمایت از طرف قدرت سرکوب دولتی را نداشته باشند، تا وقتی که گناه را به جرم و جنایت تبدیل نکنند، و همیشه به مومنانشان اجازه تغییر عقیده و پیوستن به دینی دیگر و یا هیچ دینی را بدهند، تحت حمایت و محافظت قرار می‌گیرند. این همان سکولاریسمی است که در واژه فرانسوی laïcité ، ایتالیایی laicità ، اسپانیایی laicidad که در زبان انگلیسی به طور غیر مستقیم می‌توان انرا «بی طرفی مذهبی» ترجمه کرد، مجسم می‌شود و آن در دو بند از متمم قانون اساسی آمریکا ثبت شده است. ما می‌توانیم سکولاریسم در معنای اول انرا «سکولاریسم سیاسی» بنامیم.

در عوض معنای دوم سکولاریسم اشاره به یک پدیده اجتماعی، و نه سیاسی، دارد. سکولاریسم در این معنای دوم مربوط به این واقعیت می‌گردد که گروههای مذهبی در جوامع مدرن از تاثیر گذاری بر قانون، سیاست، آموزش و پرورش و بطور کلی زندگی عمومی باز ایستاده‌اند و از نظر عملکردی به گروههای فرعی حرفه‌ای، درست مانند گروههای مؤمن همفکر، تبدیل شده‌اند، اینکه مردم کمتر و کمتر از آیین‌ها و نشان های مذهبی برای ارزیابی لحظات مهم زندگی خود استفاده می‌کنند، که حد و مرزهای ایمان مذهبی اهمیت کمی در تعیین ارتباطات اجتماعی دارد، اینکه مقوله‌های مذهبی نسبت به سایر ملاحظات در حد کمتری افکار، تعهدات و وفاداری مردم را شکل می‌دهند، اینکه اقدامات با انگیزه مذهبی به حوزه های ویژه که اهمیت هر چه کمتری برای زندگی اجتماعی دارند،

عقب نشینی می کنند.

این تمایز بین سکولاریسم سیاسی و اجتماعی از چند جهت مفید است. اول، آن به ما اجازه می‌دهد تا با دقت عدم تقارن و عدم توازن در فرایندهای پیچیده سکولار سازی را تعیین کنیم. در برخی از کشورها در یک زمان خاص، سکولار سازی سیاسی ممکن است با سرعت بیشتری نسبت به سکولار سازی اجتماعی پیشرفت کند. ایتالیا چنین موردی است، جاییکه ویژگی سکولار نهادهای دولتی به عنوان «اصل عالی قانون» توسط دادگاه قانون اساسی در سال ۱۹۸۹ تعیین شده است، در حالی که همچنان نمایش نمادهای مذهبی مانند صلیب عیسی در ساختمان‌های دولتی با حمایت دادگاه‌های مدنی و اداری که اشکارا بیشتر پذیرای فشار یک جامعه مدنی کمتر سکولاریته هستند، ادامه دارد؛ و آموزش دینی در مدرسه‌های عمومی همچنان حول اصول یک دین صورت می‌گیرد. دوم، این تمایز مفید است چرا که به ما اجازه می‌دهد از منظر یک «ایدئولوژی سکولار سازی» خاصی که برای مدتی بر اندیشه اجتماعی و سیاسی غربی مسلط بوده است، بنگریم.

در این شکی نیست که در سناریوی جدیدی که پس از سال ۱۹۸۹ پدید آمد، دین بزور و اجبار به صحنه سیاسی باز گردانده شد. جامعه شناسانی چون پیتز برگر، خوزه کازانووا و ادام سلیگمن به ما در مورد فرایندهای سکولاریته زدایی در دست عمل، در مورد «ظهور مجدد» نیاز به تقدسی که درواقع هیچ‌گاه از بین نرفت، در مورد افزایش اهمیت نمادها و موضوعات مفروض مذهبی برای تعداد فزاینده‌ای از افراد و گروه‌ها هشدار داده بودند. در طی این زمان، ایده‌ای وجود داشت که سکولاریسم در اولین معنی خود-جدایی مذهب و سیاست و بیرون گذاشتن مسائل بحث بر انگیز مذهبی از عرصه عمومی-بناچار منجر به غلبه سکولاریسم در معنای دوم آن خواهد شد، یعنی به همان طور که مذهب از انگیزه‌ها، تعهدات و وفاداری تعداد هر چه بیشتری از مردم فاصله می‌گیرد؛ این ایده نشان داد که خود نیز فلسفه دیگری از تاریخ، مبتنی بر یک اعتقاد ایدئولوژیک است. تحقیقات تجربی در جامعه شناسی دین به ما یاد اوری می‌کند حتی این واقعیت که مردم در مراسم مذهبی کمتری شرکت می‌کنند بدان معنی نیست که زندگی آن‌ها به شکل کمتری توسط ایده‌های مذهبی فرم و شکل می‌گیرد.

## تیلور و مسأله ایمان

با همه اینها، تصویر هنوز کامل نشده است. هم‌اکنون من می‌خواهم به معنی سوم سکولاریسم پردازم که دو ماه قبل [این مقاله در سال ۲۰۰۸ منتشر شده است] توسط چارلز تیلور در کتاب حجیم و طریقت شکن ۹۰۰ صفحه ای، عصری سکولار، معرفی شده است. بزرگترین مزیت روش تیلور در «تجربه نزدیک» یا از نظر پدیده شناسی در کیفیت بالای فرمول بندی دوباره مفهوم سکولاریسم قرار دارد. تیلور سکولاریسم را نه از طریق سؤالاتی چون «نهادها در یک سیاست سکولاریته چه شکلی دارند؟ دین چه نقشی در مشروعیت تجربه شده آن‌ها بازی می‌کند؟» و نه به شکل سؤالاتی چون «ایا اهمیت مذهب در طول زمان در شکل دادن نیات، تعهدات، وفاداری، روابط اجتماعی کاهش یافته است؟» یا «ایا تعداد افرادی که به خدا اعتقاد دارند کاهش یافته است؟»، بلکه بیشتر انرا از طریق یک سؤالی که کاملاً مربوط به تجربه زندگی است مطرح می‌کند. سؤالات کلیدی برای فهم معنای سوم سکولاریسم عبارتند از «چه احساسی نسبت به اعتقاد دارید؟ زندگی کردن به عنوان یک مؤمن و یا ملحد چگونه است؟»

با خلاصه کردن یک استدلال طولانی، سکولاریسم در معنای سوم آن «از جمله شامل انتقال از جامعه‌ای که اعتقاد به خدا در آن خدشه ناپذیر و البته بدون مسأله و مشکل، به جامعه‌ای است که در آن اعتقاد به خدا، یک گزینه در میان بقیه محسوب می‌شود، و آن گزینه نیز اغلب به اسانی پذیرفته نمی‌شود». از منظر سکولاریسم در معنای دوم آن، ایالات متحده ممکن است نسبت به فرانسه یا آلمان کمتر سکولار باشد، اما از نقطه نظر این پدیده شناسی به هیچ وجه کمتر سکولار نیست. همچنین ممکن است میزان حضور در کلیسا در ایالات متحده نزدیک به اندازه حضور در مسجد در پاکستان یا اردن باشد، اما با این حال تجربه معنای اعتقاد بسیار متفاوت است. از نقطه نظر سومین معنای سکولاریسم، اعتقاد و عدم اعتقاد، خدا شناسی و بی‌خدایی نه به مثابه تئوری‌های رقیب بلکه بیشتر به عنوان شیوه‌های مختلف بودن در این جهان، راههای گوناگون گذران زندگی محسوب می‌شوند.

با در نظر گرفتن انواع ایده ال، ما می‌توانیم دو روش بودن در جهان به شرح زیر را تصور کنیم. همه ما، اعم از مومنان و نامومنان به زندگی خود به مثابه فرایندی از یک شکل اخلاقی خاص، یک نظم و ترتیب غیر تصادفی از

معانی، مقاصد و مبارزات می‌نگریم. همه ما درکی از شرایط مشخص و یا یک نوع فعالیتی داریم که در آن ما خود را در کمال بودن، یک غنای درونی، یک مصالحه و اشتی با آنچه که من اصطلاحاً اصالت می‌نامم، احساس می‌کنیم. و به همین ترتیب ما دارای فرهنگ لغت مشخصی برای بیان تجربه مخالف: تبعید، فاصله، عدم وجود، مالیخولیا، ملامت، کج خلقی هستیم. در واقع، اختلاف در این قرار دارد که زندگی کردن به عنوان یک مؤمن به معنی تعیین سرچشمه کمال و یا ناامیدی در دستیابی به تماس و یا دوری از یک منبعی خارج از نفس، که «خود» (self) برای ان باید خویشتن را بگشاید، است. برای غیر مومنان قدرت دستیابی به کمال به طور کامل در درون خود قرار دارد. نسخه‌های بسیار متفاوتی از این منبع داخلی آشتی و کرامت وجود دارد: برای برخی، آن در ظرفیت قانونی نمودن اش نهفته است (کانت)، برای دیگران در ظرفیت بی‌ظنیر آن در مواجهه با یک توهم زدایی و سرخوردگی، یعنی جهان بی معنی (کوپر نیکوس، داروین، فروید)؛ که هیچکدام از آنها از واژگان مورد علاقه من نیستند.

این فقط دو نوع نگرش به جهان است. جهانی که هنوز سکولار نشده است محلی است - بنا بر درک تیلور از سکولاریسم - که در آن بر هر کسی، و نه فقط من، مسلم است که منبع ارزش و معنا و کمال خارج از دسترس انسان، در چیزی متعالی قرار دارد. بنا بر این تجربه اعتقاد بطور کامل به جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم منتقل می‌شود. موضوع این نیست که آیا درصد بیشتری از مردم در سال ۱۵۰۰ نسبت به سال ۲۰۰۰ به خدا اعتقاد داشتند یا نه. آنچه مهم است این است که تجربه ذهنی اعتقاد کاملاً تغییر کرده است. این تجربه، انتقال از چارچوب بلا منازعی که توسط همه به شکلی طبیعی و به طریقی نسنجیده و بدون تأمل مشترکا از آن بهره برده می‌شدند، به تجربه یک انتخاب در میان بقیه گزینه‌های دیگر بودن، که هیچکدام از آنها در جامعه دارای امتیاز ویژه‌ای نیستند، را از سر گذرانده است. مؤمن محکوم به این است که ایمان خود را به مثابه یکی از چند گزینه موجود ببیند. او ممکن است که همچنان معتقد باشد، اما نه به شکل نسنجیده و ساده‌ای که مشخصه جوامعی هستند که هنوز سکولار نشده‌اند.

من کتاب را خلاصه نمی‌کنم. تیلور به بررسی منابع و فرایندهای فرهنگی می‌پردازد که غرب تسهیلات انتقال از یک فرهنگ شیفته به سکولار و یا غیر شیفته، و منابعی که برای اولین بار در تاریخ بشری هژمونی یک انسان گرایی را میسر ساختند، را ایجاد کرد؛ که این مبتنی بر «چارچوب همه جا

گیر» و درون ماندگار، یعنی یک افق فرهنگی که بهترین نوع زندگی با شکوفایی انسان تعیین می شود، و هیچ نوع هدف غایی دیگری بجز شکوفایی انسان و هیچگونه وفاداری و یا تعهدی فرای شکوفایی انسانی را نمی پذیرد، بود. چند نوع تحول نظری در مواضع تیلور صورت گرفته است. در حالی که او در مقالات خود تحت عنوان «مدرنیته کاتولیکی؟» و «مذهب امروز»، «برش قسمتی از مغز معنوی» که چارچوب همه جا گیر به طور انحصاری بر شهروند مسیحی تحمیل می کند، را محکوم می کرد و بر ریسک چنین اومانیسیم خود بسنده و بی نیاز از غیر، مبتنی بر «ارزش های سیاسی مشترک» تأکید می کرد؛ اینکه ممکن است از نظر مؤمن این امر به عنوان «یک محرومیت غیر مستحق از دین بنام یک اعتقاد متافیزیکی رقیب تلقی گردد و نه فقط به مثابه محافظت و کنترل از مرزهای یک فضای عمومی مشترک و مستقل در نظر گرفته شود»؛ تیلور هم اکنون چارچوب همه جا گیر را به مثابه یک شالوده و پایه برای مدرنیته سکولار تلقی می کند. بدیهی است این فقط یک برداشت است، اما آن بطور موفقیت آمیزی تجربه مذهبی را فقط به یک نقطه نظر دیگر بودن در فضای عمومی تنزل داده است که سپس، بنا بر تعریف، باید اذعان به تکرر گزینه ها نیز کند. کاملاً غیر ممکن است که موشکافی های تیلور در باز تعریف سکولاریسم را خلاصه کرد. من فقط با یک استعاره-که ما بزبان ایتالیایی می گوئیم -حرفه هایم را خاتمه می دهم، به مجردی که سنگی در تالاب انداخته شود، سکوت شکسته می شود و آب به اطراف پاشیده و همه جا موج ایجاد می شود. از نظر من تجربه بازتاب گریز-مرکزی، اعتقاد گریزی که تیلور انرا به معنای سوم سکولاریسم مرتبط می کند، در نهایت آنچه که جان راولز، قهرمان برداشت لیبرالی از سیاست، به عنوان توافق با «واقعیت سکولاریسم» تجسم می کند، را از بین نمی برد. نظم سیاسی که ما در غرب در آن غوطه ور هستیم، ریشه های فرهنگی خود را در این واقعیت می یابد که هواداران دیدگاه های جامع، اعم از مذهبی و غیر مذهبی، آموخته اند که درک اشان از آنچه که انسان است، از ارزش زندگی، از آنچه که ارزش دنباله روی را دارد، همه انرا به مثابه یک درک و برداشت دیگر در میان بسیاری از چنین برداشت هایی ببینند؛ و آن ها از فانتزی مطلق که بنا بر آن عدالت فقط وقتی ایجاد می شود که ابتدا همه دیگر انسان ها به دیدگاه های آن ها اعتقاد پیدا کنند، صرف نظر می کنند. و مهمتر از همه، ما وارد عصر سکولار که دست اندرکار آن هستیم، زمانی می شویم که همه آن هایی که متعهد به دیدگاه های جامع هستند یاد بگیرند که ایجاد یک نظم

سیاسی، متکی بر نه حقایق غایی و پایانی بلکه پیش پایانی، که همه بتوانند در آن سهیم باشند، ایجاد می شود؛ و این امر نه به عنوان سازگاری با واقعیت تلخ حضور دائم اشتباه انسانی بلکه بیشتر به عنوان یک اذعان و ادای احترام به آزادی انسان، که تحت شرایط محدود کننده، کثرت را تولید می کند تا همسانی و یکرنگی.

این متن اولین بار در گفتگوهای «Reset» پیرامون «سکولاریسم چیست؟» در استانبول در نوامبر سال ۲۰۰۷ منتشر شد. منبع ترجمه:  
[www.resetdoc.org](http://www.resetdoc.org)

در ادامه بررسی تئوری های سکولاریسم و پست-سکولاریسم، در اینجا جان منینگ بطور خلاصه به تشریح دیدگاههای مختلف پیرامون تر پست-سکولاریسم می پردازد.



## بحث انتقادی در مورد مفهوم پست-سکولاریسم

اثر: جان مینینگ، تز دانشگاه، استاد راهنما طریق مودود

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۳۸۸۵

### مقدمه

پست سکولاریسم اصطلاحی است که بیشتر با نوشته‌های فیلسوف با نفوذ آلمانی، یورگن هابرماس ارتباط داده می‌شود. با این حال، یکی از قابل توجه ترین نکات در مورد این مفهوم طبیعت چند رشته ای آن است. لیست رشته‌هایی که با پست-سکولاریسم مرتبط اما محدود بدانها نیستند عبارتند از: جامعه شناسی، علوم سیاسی، الهیات، فلسفه، انسان شناسی، ادبیات، جغرافیا، روابط بین الملل و مطالعات پسا-استعماری (Beckford, 2012:2). این لیست نمایانگر طیف متنوع حوزه هایی است که این مفهوم قابل انطباق است. از همین رو، همانطور که قابل حدس است، یک تعریف پذیرفته شده برای معنی اصطلاح «پست-سکولار» وجود ندارد.

بنابراین، ما برای بحث انتقادی در مورد مفهوم پست-سکولاریسم لازم است ابتدا به ساکن یک تعریف از مفهوم آن ارائه دهیم. اما، گروه‌های مجزای فکری متعددی وجود دارند که در پی تعریف مفهوم پست-سکولاریسم هستند. بدین لحاظ، این امری کاملاً غیر عملی بنظر می‌رسد که تلاش شود به یک مجموعه تعاریف برای هدف این مقاله برسیم. این مقاله با تعریف «سکولاریسم» شروع می‌شود. سپس برای تعریف «پست-سکولاریسم» تلاش خواهد شد؛ با ارائه توضیحاتی در مورد برخی از تفاسیر و مفاهیم پست-سکولار. این به دو رویکرد کمک می‌نماید: اول، ارائه یک تعریف منحصر بفرد از پست-سکولاریسم ناممکن است؛ دوم، این روش ضمناً طبیعت مبهم و سیال این مفهوم را نیز نشان خواهد داد. عدم

وضوح یکی از ضعف‌های جدی مفهوم پست-سکولاریسم می باشد. پس از آن، تمرکز مقاله متوجه یک بحث انتقادی از مفهوم هابرماسی پست-سکولاریسم، چرا که این بارزترین آنهاست، خواهد شد. بنظر می‌رسد که هابرمارس از اصطلاح «پست-سکولار» برای نامگذاری یک تحول بسیار ناچیز در سکولاریسم استفاده کرده باشد؛ در صورتیکه این اصطلاح بر یک تغییر بزرگ در چشم اندازه‌ها اشاره دارد. درواقع دقیق‌تر این است که آن را بخاطر این تحول کوچک، در الگو و پارادایم سکولاریزاسیون موجود طبقه بندی کرد.

## تعریف پست-سکولاریسم

### سکولاریسم

سکولاریسم به طور جدایی ناپذیری به تز سکولار سازی پیوند خورده است. با در نظر گرفتن آن به عنوان عنصر محوری مدرنیته، سکولاریزاسیون به حذف تدریجی مذهب به مثابه مقوله مهم برای مردم و جامعه اشاره دارد. «به موقع خود، در مجموع تقدس باید حذف شود، بجز احتمالاً در حریم خصوصی» (Mills, 1959:33). برداشت‌های افراطی این تز عنوان می کند وقتی که فرایند مدرنیته به پایان خود نزدیک می شود، دین بطور کامل حذف می شود. برداشت معتدل آن معتقد است که افراد می‌توانند در حریم خصوصی به فعالیت دینی بپردازند، اما مذهب بایستی از فضای عمومی کاملاً حذف شود. با این حال، همه پیروان تز سکولاریزاسیون بر این امر توافق دارند وقتی که جامعه مدرنیزه می شود، دین به یک نیروی ضعیف تری در حوزه عمومی تبدیل می شود. سکولاریزاسیون اشاره به چگونگی اوضاع، بعد از آنکه این فرایند صورت گرفته است، دارد. بنا بر این، در کشوری که سکولار است، برای دین حداقل در حوزه عمومی جایی وجود ندارد. حالا که ما یک تعریف بسیار کلی از سکولاریسم داریم، می‌توانیم به تشریح تعاریف مختلف پست سکولاریسم بپردازیم.

پست-سکولاریسم: تجدید حیات عمومی دین

اولین تعریف پست-سکولاریسم، انرا به عنوان بازگشت دوباره دین به فضای عمومی توصیف می کند. طرفداران چنین موضعی ادعا دارند که در سالهای اخیر سازمانهای مذهبی در کشورهای سکولار شروع به ایفای نقش در حوزه عمومی نموده اند. این دیدگاه را میتوان به طور منظم چنین خلاصه کرد: «در طی سکولار سازی، دین حذف نشد... ان فقط از فضای عمومی بر چیده شد... امروز مذهب در راه بازگشت به فضای عمومی است» (Bosetti and Eder 2006:1). یک نمونه آن را می توان در فعالیت بخش مذهبی در ارائه خدمات به جای دولت رفاه مشاهده کرد. تعهد ایدئولوژیک نئولیبرالیسم به دولت کوچک؛ «عصر حکومت نئولیبرالی»، بنا به گفته کلاک، سهواً فرصت فزاینده ای برای سازمانهای مذهبی ایجاد نمود تا در ارائه خدمات عمومی که قبلاً توسط بخش عمومی فراهم می شد، به ایفای نقش بپردازند (2010 : 227-228). از منظر پست-سکولاریسم، نئولیبرالیسم به عنوان مسئول «باز شدن فضاها، ایجاد انگیزه، و ارائه یک نیروی محرکه برای سازمانهای دینی [faith-based organizations, FBOs] در جهت پر کردن شکاف ها در ارائه خدمات بطور مؤثر و حرفه ای» قلمداد می شود (Beaumont and Dias, 2008:389). در این نگرش، پست-سکولاریسم به عنوان تجدید حیات، و یا خصوصی زدایی دین تعریف می گردد؛ یک وضعیت جدید که در آن مذهب نقش فعالی در حوزه عمومی ایفا می کند.

## پست سکولاریسم: مخالفان سکولاریزاسیون

این تعریف اشاره به تفکراتی دارد که نسبت به سکولاریزه سازی جامعه شک دارند. در این سیاق، پست-سکولار اشاره به پذیرش این امر دارد که سکولاریزاسیون بوقوع نیبوسته است و از این طریق به تحقق آن ادامه می دهد. برخی از دانشگاهیان مانند هادن و مارتین معتقدند که ایجاد مفهوم سکولاریزاسیون یک تلاش بدبینانه برای آسیب به دین از طرف نخبگان و روشنفکران عقلی بود (Morozov, 2008:41). با این حال، این بیشتر یک اتهام شدید است. اکثراً موضع کمتر رادیکالی دارند: «بنظر می رسد سکولاریزاسیون به عنوان یک تئوری در مورد آینده جامعه بشری، بطور فزاینده ای تماس خود با واقعیت های این زمینه را از دست می دهد. دین

در حال حذف شدن نیست.» (Jacobsen and Jacobsen, 2008:10). بنظر نمی‌رسد که این نقطه نظر، ایجاد تئوری سکولاریزاسیون را یک توطئه عقلی قلمداد کند، بلکه انرا به مثابه یک دکترین اشتباه درک می‌کند. بنا بر این شاخه از عقاید، پست-سکولاریسم «تلاشی است برای جایگزینی چارچوب فکری باصطلاح غلط سکولاریزاسیون» (Beckford, 2012: 3). این دومین درک از پست-سکولاریسم براحتی با ایده پست-سکولاریته به عنوان بازگشت مذهب به فضای عمومی جور در نمی‌آید، چرا که آن عنوان می‌کند که حداقل برای مدتی، سکولاریزاسیون وجود داشته و مذهب از صحنه فضای عمومی حذف گشته است. اسکات فورد ارچر و واگان در مورد این اعتقاد که سکولاریزاسیون قبل از فروپاشی، ممکن است وجود داشته و برای چند دهه قبل، پر اهمیت بوده است، اختلاف نظر دارند (Beckford, 2012:7). هر چند که، این یک موضع گمراه‌کننده است. بنا بر تعریف، سکولاریزاسیون به عنوان یکی از فرایندهای جهانی مدرنیته شدن محسوب می‌گردد. چیزی که فقط برای «چند دهه» بوقوع پیوسته است، توجیه کننده لقب «پروسه عام مدرنیته» نیست، و این بطور واضحی در تطابق با مفهوم سکولاریزاسیون قرار ندارد.

## پست-سکولاریسم: تحول تدریجی سکولاریزاسیون

گروه بندی سوم، پست-سکولاریسم را به مثابه یک مفهوم که نه در جهت فاصله گیری از نقاط ضعف و گامهای اشتباه سکولاریزاسیون، بلکه بیشتر به عنوان یک تحول مترقی تلقی می‌کند که عناصر سکولار را حفظ نموده و در پی بهبود آنان است. این امر باعث شده است که بعضی از محققین انرا به مثابه فاصله گرفتن از دوگانگی سکولار-دین تلقی کنند (Geoghegan, n.d). در این نگرش، پست سکولار به مفهوم رد سکولاریسم نبوده، بلکه به معنی ایجاد یک رابطه متنوع تر با دین است. این روشی است که توسط کیم نات استفاده می‌شود. او اشاره می‌کند که پست-سکولاریسم از همان ارزش‌های سکولاریسم بهره می‌جوید. این درک از پست-سکولار که نه در تقابل، بلکه متکی بر سکولار است، به نات اجازه می‌دهد عنوان کند که شهرهای انگلستان می‌توانند «در آن واحد هم بیشتر مذهبی، بیشتر سکولار، و پست سکولار باشند» (Knot, 2010:34).

این برداشت از مفهوم پست-سکولاریسم بطور آشکاری در تضاد با دو مفهوم قبلی پست-سکولاریسم قرار دارد. این درک از پست-سکولار، با این اعتقاد متمایز که بیشتر سکولار و بیشتر مذهبی بودن امکان‌پذیر است، با مفهوم اول پست-سکولاریسم که در این مقاله عنوان شد، بدون شک ناسازگار است. بنیاد اولین درک از پست-سکولار، تجدید حیات دین، متکی بر دوگانگی شدید سکولار-دین می باشد. لغو این دو گانگی یکی از تحولات کلیدی مرفقی سومین مفهوم پست-سکولاریسم است، و از این رو این دو تلقی از پست-سکولاریسم آشنتی ناپذیر هستند.

## پست سکولاریسم: مفاهیم انتقادی

گروه آخر مربوط به دیدگاه‌های منفی و انتقادی نسبت به پست-سکولاریسم است. تعداد زیادی از محققان وجود دارند که با شادی خواهان حذف تام و تمام مقوله پست-سکولاریسم هستند. به عنوان مثال، مارتین پست-سکولاریسم را به عنوان یک مفهوم ساختگی روشنفکری و بدون هیچگونه پایه و اساس تجربی و تاریخی ارزیابی می‌کند (1969:14). بنا بر بیان شیرین ژیک (1999)، این یک روش علمی تر رجوع به «چرندیات پست-سکولاریسم» است. دیدگاه‌های انتقادی در مورد مفهوم پست-سکولاریسم نیازمند یک گروه پندی مخصوص بخود هستند چرا که آنها برداشت‌ها و نقاط حرکت کاملاً متفاوتی نسبت به پست-سکولاریسم و مفاهیمی که آنها نقد می کنند، دارند.

دالفرت (2010) یک استدلال بسیار اصلی را پیش می‌کشد که پست-سکولاریسم باید جامعه پس از مذهب و سکولاریسم را توصیف کند. در این نگرش، پست-سکولار دولتی را توصیف می‌کند که «نسبت به مسائل مذهبی و غیر مذهبی بی‌تفاوت است، و نه صرفاً خنثی» (Dalfreth, 2012:11). با توجه به قدرت و نفوذ تاریخی که مذاهب، تقریباً در سراسر جهان، از آن برخوردار بودند، تصور یک جامعه بدون نزاع‌های مذهبی بسختی قابل درک است. از این منظر، یک جامعه پست-سکولار «جامعه‌ای است که در آن مذهب ممکن است وجود داشته و یا نداشته باشد و اصول دینی رعایت شده و یا نشود؛ این تا حدی مربوط به این واقعیت است که این حضور هیچ اهمیت ویژه ای برای زیر ساخت های سیاسی ( و غیر

مذهبی) جامعه ندارد» (Dalfrith, 2010:335). این برداشت بخاطر بداعت و نوآوری اش بیش از حد جالب است. با این روش، انتقادات ممکن است زاینده درکهای جدیدی از مفاهیم باشند، و در این مورد خاص، یک برداشت جدید از پست-سکولار.

## ابهام ضعف است

طیف متنوع برداشت از پست-سکولاریسم، منجر به این می شود که آن، مفهوم فوق العاده مبهمی گردد. این ابهام معادل ضعف است. چهار گروه بندی بالا، برداشت های متفاوتی از مفهوم پست-سکولاریسم را جلوه می دهند. با این حال، آن ها به هیچوجه عناصر مختلف یک مفهوم نیستند. در میان آن ها تنش و درگیری وجود دارد. این واقعیت که برداشت های مختلف متذکر با هم سازگار نیستند، دلالت بر سختی تعریف واقعی مفهوم پست-سکولاریسم دارد. فقدان یک تعریف روشن، بویژه نقد و مقایسه را زیر علامت سؤال می برد، چرا که تقریباً غیر ممکن است خصوصیات دقیق موضوع مطروحه را بدرستی شناخت. «این ابهام و شکنندگی تجربی مفهوم، گاهی اوقات منجر به ابراز شک و تردید صاحب نظران علوم اجتماعی در مورد سودمندی و کارایی آن می شود» (Rosati and Stoeckl, 2012:3). تا زمان کسب یک توصیف دقیق از مفهوم پست-سکولاریسم، امکان جلب حمایت برای چنین مفهومی بسیار سخت خواهد بود. از این رو، ابهام این مفهوم نکته ای کلیدی است و این ابهام بطرز قابل توجهی ضعف آن به عنوان یک چشم انداز فکری را تشدید می کند.

## پست سکولاریسم هابرماس

در این بخش، تمرکز مقاله معطوف به بررسی انتقادی دیدگاه های معروف ترین نظریه پرداز پست-سکولاریسم - یورگن هابرماس - می شود. هم چون راولز، هابرماس نیز دیدگاه های خود پیرامون مذهب را در اواخر کارش مورد تجدید نظر قرار داد، تا اینکه بیشتر با دین همساز شود (Casanova, 2011:67). تعدادی از دانشگاهیان تعجب خود از اینکه استدلال های هابرماس

چنین جذبه‌ای یافت، را ابراز نموده اند (Beckford, 2012; Joas 2008). بنا بر این، من برخی از انتقادات مطروحه به پنداشت هابرماس از پست-سکولاریسم را مطرح می‌کنم.

هابر ماس عنوان می‌کند که نامگذاری یک جامعه سکولار به «پست-سکولار»، مربوط به «تغییر آگاهی» منتج از سه پدیده می‌باشد. اول، اعتقاد به اجتناب‌ناپذیری حذف مذاهب کاهش یافته است. دوم، ادیان نفوذ همگانی خود را در عرصه سیاسی حفظ کرده اند، و حتی ممکن است در حوزه عمومی نیز پیشروی نمایند. سوم، ادغام مهاجران با پیشینه‌های سنتی تر به یک مسأله برجسته تری تبدیل شده است (Habermas, 2008:20). وایت بادر بشدت مخالف این معیارها است: «بیش از هر چیز این امر قابل توجه است که هیچکدام از این دلایل نه جدید هستند و نه پست-سکولار» (Bader, 2012:14). او ادامه می‌دهد، و موضوع مشخصی در رابطه با دو دلیل آخر که مشخص کننده یک جامعه پست-سکولار هستند، را در نظر می‌گیرد. در پاسخ به دلیل دوم، که دین خود را حفظ کرده است، و یا شاید در فضای عمومی فرم و رأی کسب کند، بادر خیلی ساده عنوان می‌کند که آنها «هرگز یک نقش همگانی و یا سیاسی را در جوامع سکولار از دست ندادند» (تاکید از متن اصلی است). اگر ادیان هرگز حضور عمومی خود را از دست ندادند، آنگاه مشکل بنظر می‌رسد که حفظ و نگهداری وضعیت کنونی جوامع سکولار را به مثابه پست-سکولار بر چسب زد. علاوه بر این، در پاسخ به دلیل سوم، که مهاجرت در حال تبدیل به مشکلی بزرگ‌تر است، بادر خاطر نشان می‌کند که مهاجرت از جوامع سنتی یکی از ویژگی‌های همه ملل مدرن است. این از خصوصیات ثابت و عادی بعد از قرن هفدهم می‌باشد، و از این رو، غیر منطقی بنظر می‌رسد که به آن برچسب پست-سکولار زده شود، وقتی که این امر نه مسأله‌ای جدید، بلکه دارای سابقه طولانی است.

تنها راه فرار از این چالش‌ها می‌تواند این ادعا باشد که سه دلیل مطروحه، تغییر در روحیه و طرز تفکر ما را توصیف می‌کند. از این رو، بادر هابرماس را به ارائه شواهد تجربی برای این توضیح بالقوه فرا می‌خواند (با این اعتماد بنفس که چنین شواهدی وجود ندارد). بادر در رابطه با سودمندی اصطلاح «پست سکولاریسم» تحقیرآمیز برخورد می‌کند: «بنابراین، از نظر توصیفی، کسی از این اصطلاح چیزی بدست نمی‌آورد، بلکه چیزهای زیادی از دست می‌دهد، چرا که آدم فریب دو گانگی را می‌خورد، عده‌ای شکاف و گسستگی، تصاویر و پیش‌بینی‌های یک دست شده را به جای

توصیفات دقیق در نظر می‌گیرند» (2012:14). انتقاد بادر در اینجا بسیار قانع کننده است. از سه دلیل اصلی هابرماس برای نامگذاری یک جامعه سکولار به عنوان «پست-سکولار» ، بادر اعتبار دو دلیل را در شک و تردید مطلق قرار می‌دهد.

هابرماس از جهت دیگری، بخاطر فقدان وجود یک مرحله جدید برای توجیه استفاده از پیشوند «پست»، از سوی یواس نیز مورد انتقاد قرار گرفته است. «در هر حال، اصطلاح پست-سکولار، اگر قرار است معنی داشته باشد، باید اشاره به یک تغییر نسبت به فاز قبلی داشته باشد. اما واضح نیست که چه وقتی فرض می‌شود که این جامعه سکولار قبلی تمام شده است و ما واقعاً چه منظوری از این اصطلاح داریم» (Joas, 2008:105-120). طرفداران پست-سکولاریسم لازم است تصمیم بگیرند که جامعه قبلی سکولار چه چیزی بود، و کی خاتمه یافت. وقتی که این عمل صورت گرفت، نقد مناسب از آن مفهوم می‌تواند انجام شود. اگر امکان شناسایی جامعه سکولاریته قبلی از نظر تجربی وجود ندارد، آنگاه صحبت کردن در مورد پست-سکولاریسم در چنین زمینه‌ای بی‌معنی است.

برای هابرماس، جامعه پست-سکولار جامعه‌ای است که خود را با تداوم گروه‌های مذهبی، علیرغم افزایش سکولاریزاسیون، سازگار می‌کند. از این رو، یواس می‌پرسد: «اما دقیقاً چه کسی در سازگاری با موجودیت این تداوم شکست خورد؟» در نتیجه رویارویی با سؤالاتی که پست-سکولاریسم قادر به پاسخگویی نیست، ما شاهد یک شکل جدید از آنچه پست-سکولاریسم باید باشد، برای نجات از اعتراف به شکست، هستیم. «اکنون پست-سکولاریسم دیگر بیانگر نه یک افزایش ناگهانی در دینداری پس از دوران رکودش، بلکه بیشتر به عنوان یک تغییر، در آگاهی کسانی است که در رابطه با رو بمرگ رفتن ادیان، خود را محق می‌دانستند» (Joas, 2008:107). بنابر این مفهوم پست-سکولار چنان سیال است که فهم دقیق معنی آن پس از همه سؤالات مطروحه بی‌جواب، کار مشکلی است. فرضیه مقدم پنداشت هابرماس از پست-سکولار توان تحمل یک بررسی دقیق را ندارد. پست-سکولاریسم یک توسعه و چشم انداز کاملاً جدیدی را توصیه می‌کند. آن یک درک انعطاف ناپذیر از آنچه که پست-سکولار هست و چگونه اتفاق افتاد، دارد. هر چند که، بنظر می‌رسد آنچه که هابرماس پست سکولاریسم نامیده است، را می‌بایستی به عنوان یک تحول کوچک در ادبیات سکولاریسم قلمداد نمود، و نه مقوله‌ای مستقل و جداگانه. این مفهوم به اندازه کافی محکم نیست؛ و از این رو استحقاق



نامگذاری به عنوان یک الگو و پارادیم جدید را ندارد.

## نتیجه

بحث انتقادی هر موضوعی نیازمند یک تعریف است تا از معنی آنچه که مورد بحث است اطمینان حاصل شود. از این رو، مقاله حاضر با تلاش در پی یک تعریف از معنی اصطلاح «پست-سکولاریسم» آغاز شد. اولین پاراگراف یک تعریف کلی از سکولاریسم ارائه داد. پیرامون رابطه بین تزه‌های سکولاریسم و پست-سکولاریسم، بویژه آنکه این نگرش که هر قدر مدرنیته توسعه یابد به همان اندازه دین دچار رکود می‌شود، صحبت شد. سپس تلاش مقاله معطوف تعریف پست-سکولاریسم گشت. اما، مفهوم پست-سکولار را می‌توان در اشکال متنوع، و گاهی اوقات متضاد، در نظر گرفت. گروه بندی‌های متعددی حول معنی پست-سکولاریسم وجود دارد.

اولین گروه مطروحه معنی پست-سکولاریسم را به عنوان تجدید حیات دین توضیح می‌دهد. این گروه اشاره به ادعای ظهور مجدد دین در حریم عمومی، با تأکید خاص بر نقش گروه‌های مذهبی فعال در ارائه سرویس‌های رفاهی که قبلاً توسط دولت تأمین می‌شد، دارد. دومین گروه بندی در مورد مخالفین سکولاریسم صحبت می‌کند. این گروه اشاره به آن‌هایی دارد که معتقدند تسلط ایده سکولار سازی «یا اشتباه بود و یا فتنه انگیز» (Beckford, 2012:3). سومین گروه بندی، ایده پست-سکولار را به تحول تدریجی سکولاریزاسیون مربوط می‌داند. این نگرش پست سکولار را نه به عنوان یک واکنش در مقابل سکولاریسم، بلکه بهبود سکولاریسم در نظر می‌گیرد؛ حفظ عناصر مثبت سکولاریسم و توسعه ساخت بر پایه آنها. این درک به شدت با درک گروه قبلی از پست-سکولاریته- در آن جائیکه آن به امکان «بیشتر سکولار بودن در عین بیشتر مذهبی شدن» اعتقاد دارد- تقابل دارد. این نظر حاکی از شکستن دو گانگی سکولار-دین می‌باشد. آخرین گروه بندی مربوط به دیدگاه‌هایی است که نگرشی منفی و یا انتقادی نسبت به مفهوم پست-سکولار دارند. از طریق انتقاد، می‌توان به تعاریف تفسیری جدیدی دست یافت. این در مورد تفسیر دالفرث (2010) از مفهوم پست-سکولاریسم صحت دارد، آنجا که وی اشاره به یک جامعه فرای مذهب می‌کند. بنیان این دیدگاه بر این اعتقاد بنا شده است که یک

ساده سازی بیش از حد از روایت های تاریخی به عنوان جاده صاف کن تحول از پیش-سکولار، از طریق سکولار، به پست-سکولار وجود دارد. سپس این مقاله نگاهش را معطوف به پست-سکولاریسم مبتنی بر درک یورگن هابرماس، می نماید. سه پدیده‌ای که یورگن هابرماس به عنوان توضیح نامگذاری یک جامعه به عنوان «پست-سکولار» مطرح می‌کند عبارتند از: اول، اعتقاد در مورد نزول اجباری مذهب در حال کاهش است؛ دوم، دین از حضور رو به افزایشی در فضای عمومی بهره می‌گیرد؛ سوم، مهاجرت از جوامع سنتی بیش از پیش مسأله ساز می‌شود. انتقاد بادر از این سه پایه اصلی، بیش از همه قانع کننده است. او اشاره می‌کند که هیچ یک از این مسائل پدیده‌ای جدید محسوب نمی‌شود. در نتیجه، عاقلانه بنظر نمی‌رسد که از ترم پست-سکولاریسم برای پدیده‌هایی استفاده شود که در طی دهه ها، اگر نه قرن‌ها، در حال وقوع بوده است. درخواست یواس در مورد پاسخ به توصیف دقیق و محدودیت‌های «سکولاریسم»- که لزوماً می‌بایست قبل از ظهور دوره ای که به مثابه شروع «پست-سکولاریسم» پنداشته می‌شود، تمام شده باشد- نیز بنوبه خود مفید است.

سرشت فوق‌العاده مبهم و متنوع مفهوم پست-سکولاریسم بسیار مشکل ساز است. وقتی که کسی از اصطلاح «پست-سکولاریسم» استفاده می‌کند، بخاطر فقدان تعریف روشن آن، دانستن اینکه ما واقعاً در مورد چه چیزی در حال بحث هستیم را مشکل می‌سازد. در چهار گروه بندی ایده ها/تعاریف در بالا، تناقضاتی در بین مفاهیم مختلف وجود دارد. از این رو تقریباً غیر ممکن است که از این مفهوم استفاده و یا آنرا بکار گرفت. این ابهام بیش از حد، یک کاستی مرگبار است. این بزرگترین ضعف مفهوم پست-سکولاریسم است.

## کتاب شناسی

### Bibliography

- Bader, V. (2012) 'Post-secularism or Liberal Democratic Constitutionalism?', *Erasmus Law Review*, 5(1): 5-26
- Beaumont, J. and Dias, C. (2008) 'Faith-based organizations and urban social justice in the Netherlands, *Journal of Economic and Social Geography*, 99(4): 382-92.
- Beckford, J. A. (2012) 'Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections', *Journal of the Scientific Study of Religion*, 51(1): 1-19.
- Bosetti, G. and Eder, K. (2006) ' Post-secularism: A return to the public sphere', *Eurozine*, available at: [www.eurozine.com/articles/2006-08-17-eder.en.html](http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-eder.en.html) , accessed 10 December 2012.
- Casanova, J. (2011) 'The Secular, Secularizations and Secularisms' in Calhoun, C.
- Jurhgensmeyer, M. and Vanantwerpen, J(eds.) *Rethinking Secularism*, Oxford: Oxford University Press.
- Cloke, P. (2010) 'Theo-ethics and radical faith-based praxis in the postsecular city', in *Exploring the postsecular: The religious, the political, the urban*, Molendijk, A, Beaumont, J., and Jedan, C. (eds), Leiden: Brill, pp. 223-41.
- Dalfréth, I. U. (2010) 'Post-secular society: Christianity and the dialectics of the secular', *Journal of the American Academy of Religion*, 78(2): 17-45.
- Geoghegan, V. (n.d.) *Religious narrative and postsecularism*, unpublished paper, Belfast:

Queen's University.

Habermas, J. (2008) 'Notes on a post-secular society, *Sign and Sight*, available at:

<http://www.signandsight.com/features/1714.html>, accessed 10 December 2013.

Jacobsen, D. and Jacobsen, R. H. (2008) 'Postsecular America: A new context for higher education', in *The American university in the postsecular age*, Jacobsen, D. and Jacobsen, R. H., New York: Oxford University Press, pp. 3-15.

Joas, H. (2008) *Do we need religion? On the experience of self-transcendence*, Boulder, CO: Paradigm.

Knott, K. (2010) 'Becoming a "faith community": British Hindu identity and the politics of representation', *Journal of Religion in Europe*, 2(2): 85-114.

Martin, D. (1969) *The Religious and the Secular: Studies in secularization*, Oxford: Routledge.

Morozov, A. (2008) 'Has the postsecular age begun?', *Religion, State and Society*, 36(1): 39-44.

Rosati, M. and Stoeckl, K. (2012) *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, Surrey: Ashgate Publishing Ltd.

Zizek, S. (1999) 'Human rights and its discontents', transcript of lecture given to Bard College, 15 November, available at:

<http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/human-rights-and-its-discontents/>, accessed 10 December 2013.

نوشته جان منینگ، دانشگاه بریستول

Jon Manning, Critically discuss the concept of post-secularism  
University of Bristol

ولفگانگ اشتریک مدیر انستیتوی ماکس پلانک برای تحقیقات اجتماعی در شهر کلن و همچنین استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه کلن است. او عضو افتخاری انجمن پیشرفت اجتماعی-اقتصادی و از اعضای اکادمی علوم برلین و دانشگاه اروپاست. اشتریک صاحب کتاب‌های متعددی است. یورگن هابر مارس، آخرین کتاب وی، زمان خریداری شده، را یادآور اثر جاودانه کارل مارکس، هیجدهم برومر لویی بناپارت می‌داند. در مقاله زیر وی ضمن بررسی آخرین کتاب پیتر میر، حکومت پوچ، به تشریح نظرات خود در مورد بحران کنونی دموکراسی در کشورهای غربی می‌پردازد.

## سیاست خروج

**اثر: ولفگانگ اشتریک**

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۴۳۶۵

بسیاری از آنچه که امروز جریان اصلی علم سیاست را تشکیل می دهد، عمدتاً خسته کننده بنظر می آید. اگر تحقیقات سازمانها و مجلات آمریکایی در مورد مسائل مورد علاقه واقعی، مانند خصوصیات در حال تغییر احزاب سیاسی را دنبال کنیم، به نظر می رسد که این تحقیقات در باتلاق تلاش مستمر برای انتخاب مدل بین دفتر یابی و سیاست جویی، تعامل بین «به حداکثر رساندن آراء» احزاب و «به حداکثر رساندن کاروری و سودمندی» رأی دهندگان، سازمان دادن اولویت های رأی دهندگان یا پویایی و دینامیسم اشکال ائتلاف گیر کرده باشند- و همه این تحقیقات، متناسب با نمایندگی برای مجموعه پیچیده ای از معادلات رسمی طراحی شده اند و از نظر زمانی دارای خصلت های عمومی ابدی هستند.

هر چند که استثناء هم وجود دارد. در میان قابل توجه ترین این افراد، تا زمان مرگ نابهنگام وی در تابستان سال ۲۰۱۱، پیتر میر، استاد سیاست مقایسه ای در انستیتوی دانشگاهی اروپا در فلورانس بود. میر بسیار مورد احترام بود، وی بخصوص در رابطه با جنبه اروپایی شغلش، اشتیاق درک هم تاریخ و هدف مطالعه دموکراسی را حفظ کرده بود. او بر خلاف بسیاری در این حوزه، هرگز چشم انداز رابطه نزدیک بین احزاب سیاسی توده ها و نتایج دموکراسی را از دست نداد. کار او همیشه پایدارانه تحول اولی را در بطن دومی، به عنوان چیزی مهمتر از هر دوی آنها، در نظر می گرفت. علاوه بر این، نگرانی او اشکارا متوجه دموکراسی مردمی و حق رأی مردم عادی بود و نه قوانین انتزاعی تصمیم گیری و آنچه که امروز به عنوان تئوری دموکراسی مطرح می شود.

حکومت پوچ تازه ترین و متأسفانه آخرین کتاب میر است. این یک اثر هنری است که با تغییر سیستم احزاب در ایرلند (۱۹۸۷) آغاز می شود، یک مطالعه بی نظیر از کشور خودش، و با فصل های هویت تاریخی، رقابت و دسترس پذیری انتخابات (۱۹۹۰) ادامه می یابد؛ این فصل با همکاری

استفانو بارتولینی نوشته شده است، و بر ثبات قابل توجه طولانی مدت سیستم حزبی غربی متمرکز شده است، هر چند که رشد آن بعد از سالهای ۱۹۷۰ متوقف شد. بعد از آن، کتاب با فصل زیبای تغییر سیستم حزبی و یک سری از مجموعه های مشترک ادامه می یابد. حکومت پوچ هنوز تمام نشده بود که میر در گذشت، هر چند که هسته مرکزی استدلالهای آن نوشته شده بود. این شایستگی فرانسیس مولهرن، دوست او از دوران دانشگاه، است که کتاب را به صورت یک رشته قطعات گیرای خواندنی و منسجم سازمان داده، و مطالب اضافی را به فصل طولانی اتحادیه اروپا که فصل نتیجه گیری کتاب می باشد، افزوده است. سبک نافذ میر، بخصوص توانایی او در یافتن فرمول بندی های روشن و دقیق در توضیح افکارش، بخوبی از قطعه زیر آشکار می گردد:

*دوران دموکراسی حزبی بی پایان رسیده است. هر چند که خود احزاب باقی می مانند، اما آنها چنان از گروه گسترده تر خود جدا شده اند و بدنبال شکلی از رقابت هستند، که فاقد هر گونه معنی می باشد، و بنظر نمی رسد که آنها دیگر قادر به حفظ دموکراسی در شکل حاضر آن باشند.*

در ادامه، این فرضیه به کمک مجموعه ای از داده های تجربی، به تفصیل توضیح داده می شود؛ میر، از سمت پایین، کاهش مشارکت رأی دهندگان و عضویت در احزاب، و از سمت بالا، «خروج مقامات» از پاسخگویی دموکراتیک، را مفصلاً توضیح می دهد. هر چند که ما نمی دانیم حکومت پوچ میر چه شکلی بخود می گرفت، در صورتی که او می توانست انرا بی پایان برساند، اما ما می توانیم مطمئن باشیم که خطوط اصلی آن به همین صورت باقی می ماندند؛ بخصوص با توجه به امتناع سرسختانه نویسنده در عقب نشینی از مسائل بزرگ به نفع خلوص و پاکی روش. بویژه، ارزیابی عمیق میر از احزاب سیاسی به عنوان اژانس های واسطه بین رأی دهندگان و نهادهای سیاسی-دو قلمرو با پویایی و احتمالات استراتژیک کاملاً متفاوت -بسیار قابل توجه است. این موضوع را می توان از دستاوردهای بزرگ میر به عنوان محقق علوم سیاسی دانست، که او از تخصص در هر کدام از آنها به تنهایی سر باز می زد، هر چند که هر دو نیازمند تسلط ویژه بالایی از دانش و متدولوژی پژوهشی هستند. برای میر، دقیقاً میانجیگری این دو حوزه عمل بود که نقش احزاب سیاسی را معین می کرد؛ روش پاسخگویی آنها در هر دو حوزه وقتی که معین و ترکیب می شدند، برای وی بیش از هر چیز اهمیت داشت.

اما، پیام مهم کتاب چه بود؟ میر با رفتن به ماورای شکل استاندارد

سیاست‌های مقایسه‌ای، کمتر به اختلافات ملی بین سیستم‌های حزبی در مقایسه با اشتراکات و خط سیر مشترک تاریخی آن‌ها توجه می‌کرد. «عصر تاریخی» دموکراسی‌نمایندگی به شکل خلاصه توصیف می‌شود. با ظهور حق رأی همگانی در حدود سال‌های ۱۹۰۰، «احزاب برجسته» قدیمی‌تر توسط سازمان‌های بزرگ توده‌ای و ساختارهای سلسله‌مراتبی قوی جایگزین شدند، و رأی‌دهندگان را بر اساس تجربیات مشترک اجتماعی‌اشان و امید جمعی برای آنچه که حزب در صورت رسیدن به حکومت بدان نائل می‌شد، متحد نمود. نقش حزب این بود که منافع رأی‌دهندگان خود را به سیاست‌های عمومی ترجمه کند، و به جذب و ارتقاء رهبران سیاسی قادر به اعمال قدرت اجرایی، و به رقابت برای کنترل قوه مجریه از طریق انتخابات بپردازد. میر می‌نویسد، حزب کلاسیک توده‌ای، «سخنگوی مردم» بود در عینی که ضامن پاسخگویی به نهادهای دولتی نیز محسوب می‌گشت. میر به توصیف تحول جریان اصلی احزاب از حدود اواسط دهه ۱۹۶۰ و حرکت آن‌ها بسمت آنچه که اوتو کیرشهایمر، محقق علوم سیاسی سوسیال دمکرات، به عنوان یک مدل «جذب همگانی» توصیف کرده بود، می‌پردازد؛ و اینکه چگونه آنها، در پی جمع کردن ارائی که کاملاً ورای قلمروهای اصلی‌اشان قرار داشت بودند؛ و چطور به احزاب «دفتر یاب، با اشتیاق اولویت دادن به پیروزی حکومتی نسبت به هر گونه درستکاری و صداقت در نمایندگی» مبدل شدند. در مرحله بعد، که از اواسط دهه ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۰ سرعت می‌گیرد، میر و ریچارد کاتز با تبعیت دوباره از کیرشهایمر، آن را «دولت کارتلی» نامیده‌اند، و وجه مشخصه آن از بین بردن مؤثر اپوزیسیون است-و هنگامی بوقوع می‌پیوندد که «هیچگونه اختلافات معنی‌داری احزاب را از هم متمایز نمی‌کند، اما در عین حال ممکن است آنها در حال رقابت با یکدیگر باشند».

بنا بر این در آخرین دهه قرن بیستم شاهد «یک عقب‌نشینی تدریجی اما در عین حال سرسختانه احزاب از قلمرو جامعه مدنی به حوزه حکومت و دولت هستیم». همانگونه که میر تأکید می‌کند، این «عقب‌نشینی نخبگان»، همزمان و به موازات پس‌کشانی شهروندان، با نزول مداوم مشارکت بطور متوسط، دهه پس از دهه، و «عبور از مشارکت مردمی» در زندگی سیاسی است. این فرایند به پایین رفتن از «حزب در میدان» به نفع «حزب در پارلمان»، یا اگر رهبران ترجیح می‌دادند حزب در دولت، منجر گشت؛ در اینجا می‌توانیم یکی دیگر از جملات بیاد ماندنی میر را استفاده کنیم-به خاطر «مسئولیت» و به هزینه «پاسخدهی». و هر چه که احزاب از



رای دهندگان خود بیشتر دور شدند، آن‌ها به یکدیگر نزدیکتر گشتند: «آنچه که باقی میماند یک طبقه حاکم است.»

میر کاملاً مواظب است که از روایات یک برهانی-یا البته هر دلیل جامع واحد پرهیز کند. او استناد به «خالی شدن» حکومت دموکراتیک حزبی می‌کند و اینکه چگونه تغییرات فزاینده و مرکب در محدودیت‌ها و فرصت‌های احزاب با حوزه‌هایی که آن‌ها بطور سنتی واسطه آن بودند، در مقابل هم قرار می‌گیرند: از یک طرف، پایگاه‌های اجتماعی آنها، و از سوی دیگر، ماتریس‌های پرداخت و منفعت عرصه سیاسی. این‌ها شامل دو روند می‌شوند: فرد گرایی و جهانی شدن. اولی به فرسایش محیط‌های منسجم اجتماعی که به بنای رشد اصلی احزاب توده‌ای کمک نمود-دنیای اتحادیه‌های کارگری، باشگاه‌ها، کلیساها، انجمن‌های کسب و کار، گروه‌های کشاورزی و غیره-و همچنین تکه‌تکه شدن هویت‌های جمعی، از جمله طبقه کارگر صنعتی، اشاره دارد. فردگرایی در اشکال مختلف آن، برای توضیح یک اختلاف فزاینده و بی‌تفاوتی میان شهروندان در رابطه با منافع جمعی و سیاست، که به تجزیه سکولاریستی «توده مردم» منجر می‌شود، احضار می‌گردد.

در عین حال، جهانی شدن به معنی کاهش توانایی دولتهای ملی برای فرم دادن سیاست‌های مستقل است. این دو روند یک اثر مشابه بر حزب دولتی می‌نهد. «این که در دایره محدودیت‌های جهانی، اروپایی گیر کنند، یا اینکه توسط عدم توانایی خود در کسب هواداران به اندازه کافی بزرگ و منسجم که بتواند اختیار عمل به آنان بدهند، محدود شوند»، میر ادامه می‌دهد، «احزاب بطور فزاینده‌ای گرایش دارند که به تقلید از یکدیگر بپردازند، و آنچه را که در غیر انصورت می‌تواند یک سیاست روشن و واضحی باشد، را پاک کنند.» علاوه بر این، در مواجهه با تحلیل رفتن پایگاه اجتماعی، نخبگان حزبی به مکان امنی که توسط نهادهای دولتی به سیاستمدارانی که حاضر به موافقت با «تقسیم دفتر، برنامه و رای دهندگان» هستند، پناه می‌برند. در یک روند، تصمیم‌گیری سیاسی به نهادهای «غیر انتخابی»، مانند بانک مرکزی و اژانس‌های نظارتی، که از باز توزیع فشار «اکثریت انتخابی» در امان هستند منتقل شدند-فشاری که دولتها می‌باید در هر حالتی در تکاپوی پاسخگویی بدان باشند، حتی وقتی که جهانی شدن، قدرت اقتصادی دولتهای ملی، که قبلاً مسند دموکراسی‌های مردمی بودند، را تضعیف کرده باشد.

ضمیمه آ کتاب میر، در مورد سیستم سیاسی «حکومت» غیر سیاسی

متخصصین، که بطور ویژه برای حذف احزاب، دموکراسی مردمی و ، با انها، سیاستهای باز توزیعی تنظیم شده است، می باشد؛ البته، اتحادیه اروپا، در آخرین فصل کتاب تجزیه و تحلیل می گردد. این بخش از ذهن تیز تحلیلی میر شهادت می دهد و اینکه چگونه او منطق سیاسی-اقتصادی این نهاد را بخوبی می شناخت؛ خیلی بهتر از لشکر محققین علوم سیاسی که در عرصه مطالعه، اگر نگوئیم جشن، «یکپارچگی اروپا» تخصص دارند، و تنها دستاورد آنها کشف «کمبود دموکراسی» در یک سیستم سیاسی است که در آن حفاظت از تصمیم گیری های دست جمعی [سران] در مقابل دموکراسی، کمتر از یک پرنسب بنیادی نیست. این فصل جای هیچگونه شک و تردیدی در باره این امکان، یعنی اینکه اتحادیه اروپا یک پایه مقاومت بر علیه تأثیرات قدرت زدایانه سرمایه داری بین المللی است، باقی نمی گذارد- و در آن بطور خستگی ناپذیری شعار «دموکراتیزه کردن» نیروهای «اروپای بیشتر» یادآوری می شود. انچنانکه میر با ارجاع به تاملات روبرت دال در باره اپوزیسیون اشاره می کند، «به ما حق این داده شده است که در اروپا نمایندگی شویم- هر چند که گاهی اوقات مشکل، فهم این موضوع است که چه وقتی و چگونه این پیوند و حلقه اتصال نمایندگی عمل می کند- اما به ما حق این داده نشده است که اپوزیسیون درون سیاست اروپا را سازماندهی کنیم»:

ما می دانیم که شکست در دادن اجازه به اپوزیسیون در یک سیاست می تواند یا به (آ) از بین بردن اپوزیسیون جدی، و در نتیجه کم یا بیش به تسلیم کامل ختم شود، یا اینکه (ب) به بسیج یک اپوزیسیون در برابر اصل آن سیاست-به مخالفت با اروپا و یا شک داشتن به آن منجر گردد. و البته، این تحول همچنین، تا عرصه خانگی، جایی که وزن فزاینده اتحادیه اروپا قرار دارد، پایین خواهد رفت، و تأثیر غیر مستقیم آن بر سیاستهای ملی آن خواهد بود که به رشد نقایص دموکراتیک کمک کرده، و در نتیجه دامنه و حدود اپوزیسیون کلاسیک در سطح ملی را نیز کاهش خواهد داد.

میر در یادداشتی حول تأمل لوسید نتیجه می گیرد: با از دست دادن اپوزیسیون، ما رأی خود را از دست می دهیم، و با از دست دادن رای، ما کنترل بر سیستم سیاسی خود را از دست خواهیم داد؛ و به هیچ وجه مشخص نیست که چگونه می توان کنترل را دوباره بدست آورد، او ادامه می دهد، تا اینکه دوباره معنی واقعی «نقطه عطف» دموکراسی

-اپوزیسیون- بدان بازگردانده شود.

خواندن حکومت خالی برای هر کسی که به سیاست قرن بیست و یکم علاقه دارد، واجب است. آن، به همان شکلی که هست بسیار متقاعد کننده است، هر چند که چندی از مسائل جالب در کتاب گنگ و نامفهوم باقی مانده است. یکی از آنها این است که چرا احزاب جریان اصلی سیاسی در غرب از سالهای ۱۹۸۰ به بعد ارتباط با پایگاه اجتماعی خود را قطع کردند و تفکر انحصاری نئولیبرالی را پذیرفتند. آیا این امر بخاطر آن بود که تغییر شرایط عینی برای آنها چاره‌ای باقی نگذاشت، آیا بخاطر اپورتونیسم سازمانی بود-جذابیت تقسیم قدرت تکنوکراتی-و یا اینکه طرفداران شان آنها را رها کردند و دیگر امکان بسیج جمعی آنها وجود نداشت؟ در یک جا، میر به طور صریح عنوان می‌کند که عقب نشینی دوطرفه بود-«این نتیجه‌ای است که باید بوضوح بر آن تأکید کرد»؛ اما او ماهیت دقیق این رابطه دوطرفه را باز نمی‌کند. حتی او موضوع را بطور کلی نیز بحث نمی‌کند، مثلاً اینکه آیا نوعی رابطه علت و معلولی بین این دو روند وجود داشته است، یا اینکه در کدام جهت عمل کردند؛ آیا هر عقب نشینی وابسته به دیگری بود، یا اینکه تا چد آنها همدیگر را تقویت کردند.

در اینجا، بطور مشخص، ما می‌توانیم آرزو کنیم که میر فرصت این را می‌یافت تا بتواند بعضی از این مسائل را پاسخ داده و تجزیه و تحلیل خود را جلوتر ببرد. یکی دیگر مربوط به مفهوم کلیدی جهانی شدن و میزان اهمیت آن در این روند است. اینکه رشد جهانی شدن و اقتصاد سرمایه داری از سالهای ۱۹۸۰ به بعد، برای دولتهای ملی مشکل مداخله از طرف اکثریت مردم را ایجاد کرد، کاملاً شناخته شده است. اما فشار برای حفاظت انباشت سرمایه در مقابل مداخله دموکراتیک بسیار قدیمی تر از آن است؛ آنها فقط بیانگر یک تنش عمیق تر بین سرمایه داری و دموکراسی هستند، که فقط در طی چند دهه رشد پس از جنگ به حالت تعلیق در آمد. میر با باقی ماندن در خانه علوم سیاسی خود، به خود جسارت ورود به اقتصاد سیاسی را نمی‌دهد، هر چند که روندهایی را که او توصیف می‌کند-انتقال سیاستهای اقتصادی به نهادهای تکنوکراتی «غیر پاسخگو»؛ پاک کردن باز توزیع عادلانه از برنامه سیاسی دولتهای غربی- پس از پیروزی سرمایه در مبارزات دهه ۱۹۷۰ -ظهور یک رژیم سیاسی-اقتصادی جدید را نشان می‌دهد.

داستان میر در مورد تهی کردن دموکراسی توده‌ای می‌تواند خیلی خوب با یک نقل عمومی دیگری یعنی انتقال از رژیم رشد کینزی پس از جنگ -که

برای رشد اقتصادی مجبور به بازتوزیع از بالا به پایین گشت، به یک انتقال هائیکی، که امید خود را در بازتوزیع از پایین به بالا می نهد، جور در می آید. عموماً، این موضوع می تواند در پرتو یک معضل اساسی برای سرمایه در نظر گرفته شود: این یک واقعیت است که دموکراسی عادلانه می تواند در دوران های خوب به مدیریت تنش های اجتماعی که توسط ماهیت ذاتی پروسه انباشت سرمایه داری ایجاد می شود کمک کند، اما آن هنوز در روند می تواند موجب آشفتگی های اقتصادی نیز شود- فرار سرمایه و غیره- که پیش شرط های حکمرانی موفقیت آمیز را تضعیف می کند. در چنین شرایطی، احزاب حاکم ممکن است احساس کنند که آن ها قدرت انتخاب کمی دارند مگر آنکه «مسئول» شوند و با طبقه سرمایه دار آشتی کنند، در عین حال خودشان را به بهترین وجهی از فشار «پاسخگویی» به اعضا و رأی دهندگان خلاص نمایند.

سؤال دیگر آن است که آیا احزاب اصلی سیاسی واقعاً امروز شانسی دارند که هواداران خود را به شیوه ای که در سالهای ۱۹۷۰ مسلم پنداشته می شد، سازماندهی و بسیج کنند. میر تأکید می کند که فردگرایی و تکه شدن پایگاه های اجتماعی آنان، که در دهه ۱۹۹۰ به یک پدیده عمومی بدل گشت، باعث تضعیف احزاب، بخصوص احزاب چپ شد. اما این ممکن است فقط سطح و رویه یک تغییر عمیق تر در شیوه ای که مردم بهم وابسته هستند، باشد- البته در خود ماهیت جامعه پذیری و ساختار اجتماعی؛ تغییری که ما اکنون پس از موفقیت اصطلاح رسانه های اجتماعی، شروع به درک آن نموده ایم. فردگرایی، انچنانکه میر و دیگران بدان استناد می کنند، بنظر می رسد که چیزی بیش از یک برداشت موقت برای افزایش کوتاه بینی و نوساناتی که بطور کلی بر تعهدات اجتماعی، نه فقط مدنی و سیاسی، بلکه همچنین در زندگی خصوصی و خانوادگی، و بخصوص در بازارهای کار و تولید تأثیر گذار هستند باشد؛ روندی که توسط بسیاری به عنوان افزایش آزادی به تصویر کشیده می شود تا اینکه کاهش همبستگی. وقتی پای سازش و نظم و ترتیب برای خدمت به ارزش های مشترک که لازمه یک چشم انداز مشترک از جامعه خوب است در میان باشد، آنچه این موضوع برای سیاست پیشگویی می کند می تواند شامل «رأی»، به معنای البرت هیرشمانی آن، اما در درجه اول «خروج»، سریع و بکرات، و سطح پایین «وفاداری» باشد.

در نظامی که در حال ظهور است، ملزومات اجتماعی به عنوان سلیقه و انتخاب مطرح هستند تا تعهد و الزام، و در نتیجه جوامع و گروهها به مثابه

همکاری های داوطلبانه ای تجلی می کنند که افراد می توانند در صورت انکار نفس بیش از حد، از آن جدا شوند، تا اینکه به مثابه «جوامع سرنوشت» محسوب شوند که فرد یا با آن ترقی نموده و یا سقوط می کند. رسانه های جدید اجتماعی که بسرعت به ابزار تقریباً ضروری معاشرت پذیری انسانی بدل گشته اند، مردم را قادر می سازد که با دیگر افراد هم فکر، حول باطنی ترین امور «ذهنی» ارتباط گرفته و معاشرت نمایند. همچنانکه فضای مجازی بر جغرافیا غلبه نمود، ارتباط، شرط اولیه برای بسیج سنتی سیاسی، بین علایق مشترک ناشی از نزدیکی فیزیکی نیز در هم شکسته شد. در نتیجه کنترل اجتماعی بین «اعضای شبکه» به حداقل رسیده است؛ ترک شبکه بسیار آسان است، بخصوص وقتی که اعضا از نامهای مستعار استفاده می کنند و این یک جنبه دیگر از اراده گرایی جدید روابط اجتماعی است. با مرور کردن عرضه بی حد و حصر علل، سلیقه و شیوه زندگی که اینترنت در دسترس همگان قرار می دهد، فرد می تواند ازادانه تصمیم بگیرد هر آنچه را که آرزو می کند، «like» کند [دکمه پسندیدن در فیس بوک]؛ و برعکس احزاب سیاسی قدیمی، هیچ فشاری برای سازگاری ایدئولوژیکی و یا پایبندی به یک برنامه مشترک وجود ندارد.

مقایسه بین شخصی شدن تعهد سیاسی و بازارهای جدید شیوه زندگی لذت جویانه سرمایه داری، که با محصولات مصرفی شخصی تغذیه می شود، به سختی قابل اغماض است. از این رو، به عنوان بخشی از تلاش های ملی به قصد افزایش مشارکت رأی دهندگان در انتخابات مه ۲۰۱۴ پارلمان اروپا، نشریه فرانکفورتر آلماین خوانندگان خود را به مسابقه آنلاین دعوت نمود-این مسابقه بطور تصادفی توسط انستیتو دانشگاهی اروپا در فلورانس تنظیم شده بود و عنوان «مناسب ترین حزب برای من؟» را داشت، درست برعکس انتظار ساده لوحانه بعضی ها که خواهان عنوان «بهترین حزب برای اروپا؟» بودند. در عین حال، تمام مسائل مهم سیاست اروپا توسط دو مقام قدیمی در بروکسل که خود را به عنوان نامزدهای اصلی اروپایی برای ریاست کمیسیون اروپا معرفی می کنند، به مثابه کار فرعی به کنار گذاشته می شوند. آنها در حالی که تظاهر به رقابت با یکدیگر می کنند، در اصل برنامه حزبی یکسانی دارند. هیچ شهادت بهتری برای تز میر در مورد «حکومت کارتلی» و تحلیل درخشان وی از سیاست اتحادیه اروپا که در بخش پایانی کتاب حکومت پوچ مطرح می شود، نمی توان یافت.

میر دو توضیح، همانطور که در بالا مطرح شد، برای کشف خویش در مورد

چگونگی خروج احزاب جریان اصلی سیاسی از حالت واسطه بین هواداران خود و دولت، ارائه می دهد. اول اینکه شرایط عینی سیاسی-اقتصادی، امکان پاسخگویی آن‌ها به نیازها و خواسته‌های مردم را غیرممکن ساخته است- از این جهت که آن‌ها خود را متکی بر خط مشی‌هایی نموده اند که مناسب فراخواندن به تعهدات سیاسی و مدنی نیستند. دوم، پایگاه‌های اجتماعی آن‌ها ممکن است دیگر متمایل به اقدام‌های جمعی به صورتی که احزاب بطور سنتی الهام بخش آنان بودند، نباشند. (اگر در قرن نوزدهم این پرولتاریای لومپن بود که ناتوان در سازماندهی منظم بود، امروزه ممکن است طبقه متوسط لذت طلب این نقش را ایفا کند. یک مثال برای اقدامات مذبوحانه ای که احزاب قدیمی برای جلوگیری از فرار اعضایشان بدان متوسل می‌شوند می‌تواند این اقدام سازمان جوانان حزب دموکرات مسیحی آلمان باشد، که طی یک کمپین عضو گیری به ترویج رنگ حزب، سیاه- در اصل رنگ روحانی، بخاطر ردای کشیشان کاتولیک- با شعار «سیاه زیباست» پرداختند؛ البته، به زبان انگلیسی. فعالین جشنهایی برگزار نمودند که در آنها از جمله کاندوم سیاه توزیع می کردند.)

با این حال، میر به این بحث نمی پردازد، که چگونه این دو روند، خرد و کلان، به همدیگر مربوط می شوند. چند ارتباط را می‌توان در نظر گرفت، از جهانی شدن سیستم‌های تولیدی و بازار کار، فرسودگی ساختارهای طبقاتی جوامع پیشرفته صنعتی گرفته تا ظهور سرمایه داری مصرفی با فردگرایی تجاری اش و خصوصی سازی ارضا نیاز (رجوع شود به مقاله نگارنده در نشریه نیو لغت ریویو شماره ۷۶). ممکن است به این نتیجه‌گیری نا امید کننده رسید که در سرمایه داری امروز، مشروعیت سیستماتیک از مصرف فردی در بازاری که از نظر مرزهای اداری و قضایی نامحدود است، ناشی می‌شود تا از اصلاح سیاسی بازارها در چهارچوب دولتهای ملی یا از کنکاش‌ها و تصمیمات دموکراتیک در مورد منافع جمعی در مجامع سیاسی. از آنجا که انتخاب فردی مصرفی جایگزین انتخاب سیاسی می‌شود، واسطه گری منافع توسط سازمانهای سیاسی می‌تواند غیر ضروری و یا حتی بدتر، محدود کننده استنباط شود. توسعه سرمایه داری ممکن است تا حد زیادی، و البته بیش از هر زمان دیگری، مترادف با غرق شدن در سوسیالیزه شدن بازار که جایگزین کمونیتاریزه شدن سیاست می‌شود، گردد.

دلایل میر عمدتاً بر اروپا و دموکراسی‌های جدید در شرق متمرکز شده است و ایالات متحده را نادیده می‌گیرد. روندهایی وجود دارند که کاملاً در

جهت عکس عمل می کنند: قطبی شدن فزاینده احزاب سیاسی اصلی، کاهش تمایل به مصالحه که به محاصره عمومی دولت منجر می شود، بازگشت به «پاسخگو بودن» به هزینه «مسئولیت داشتن»، با سیاست غلبه بر دفتر گرایي-همه در تضاد کامل با مدل تثبیت شده سلطه رأی دهنده میانه، انطوری که جاکوب هاکر و پاول پیرسون، نویسندگان «سیاست برنده صاحب همه چیز است» [منظور سیستم انتخاباتی اکثریت ساده است] در کتاب اخیر خود اشاره دارند؛ بیشتر اینکه، بنظر می رسد اولویت رأی دهندگان ایالات متحده کاملاً بدون تغییر باقی مانده است. تولد دوباره خلوص ایدئولوژیکی در ایالات متحده عمدتاً در جناح راست بوقوع پیوسته است، در حزب جمهوری خواه، دموکراتها اساساً در موضع میانه باقی مانده اند، و این امر اختلاف دو حزب را عمیق تر می کند-یا اصطلاحاً «قطبی شدن نامتوازن». اما چرا یک حزب بطور موثری خود را از ایجاد اکثریت ملی محروم می کند، آیا فقط برای آنکه دسته کوچکی از هواداران خود را نمایندگی نماید؟ درست در اینجا است که گروههای ذینفع پا به میدان می گذارند، بخصوص آنهایی که صاحب سرمایه اند- موضوعی که میر فقط بطور سطحی به آن می پردازد. در استدلالهای هاکر و پیرسون، لابی تجاری آمریکا دارای وظایفی معادل یک دولت اروپایی است، که برای حزب متبوع خود حمایت های مالی را تأمین می کند، و در نتیجه آنها را از بردگی به رأی دهندگان میانه آزاد می سازد. دریک سیستم قانونی که حکومت تقسیم شده است، حزب می تواند خود تصمیم به بلوکه کردن قانون بگیرد، و نتیجتاً وضع موجود را، در دنیایی که همراه با تغییرات سریع اجتماعی و اقتصادی است، حفظ نماید. نتیجه آن، چیزی است که هاکر در جای دیگری سیاست «رانش» می نامد: تضعیف تدریجی سیاست ها و مؤسسات باز توزیع ثروت بوسیله جلوگیری از تنظیم مداومی که آنها برای همگام شدن با محیط در حال تغییر خود بدان نیاز دارند. با این روش، خنثی سازی دولت می تواند هم ارز سیاسی موثری برای «جهانی شدن»، در کشوری که هنوز در اصل قدرت کافی برای اجرای گزینه های واقعی در مقابله با نئولیبرالیسم وجود دارد، گردد.

هر چقدر که امروز دوباره سیاسی نمودن که عمدتاً محدود به راست است طعنه آمیز بنظر آید، ولی این امر فقط محدود به ایالات متحده نمی گردد؛ می توان احزاب جدید «پوپولیستی» در اروپا را در نظر گرفت که تا حد زیادی از اینکه چپ مرکزی، بخاطر پیگیری در ائتلاف بزرگ با راست مرکزی، هواداران قدیمی خود را رها نموده است، استفاده می برند. شایان ذکر

است که به هنگام سازماندهی منافع، هر زمانی که احزابِ «خواهان همه» و نخبگانش در عقب نشینی از پایگاه اجتماعی خود شتاب گرفته اند، جوامع و گروههای تجارتی در اروپا به «منطق عضوگیری» آنها بیشتر توجه نموده، هم خود را از قید گرفتاری مشارکت با اتحادیه های کارگری و دولتی رها نموده، هم موضع سیاسی خود و هم بیان و لفاظی های خود را رادیکالیزه نموده اند. این دینامیسم، تحولاتی را که در کتاب حکومت خالی اینقدر بخوبی به تصویر کشیده شده است، را فقط تشدید می کند.

برگرفته از نشریه نیو لفت ریویو، شماره ۸۸

Wolfgang Streeck, New Left Review, no 88, 2014



تری ایگلتون فیلسوف، منتقد ادبی و نویسنده انگلیسی است. او تاکنون بیش از چهل کتاب منتشر نموده است. در حال حاضر وی به عنوان پروفیسور در ادبیات انگلیسی در دانشگاه لانکستر کار می کند. بعضی از کتاب های ایگلتون به زبان فارسی نیز موجود است، مانند درامدی بر ایدئولوژی و مارکسیسم و نقد ادبی که هردو توسط اکبر معصوم بیگی به فارسی برگردانده شده اند. ایگلتون تاکنون مقالات فراوانی در مورد بزرگان فلسفه، موسیقی، ادبیات و .. است. او اخیراً نظرات بسیار گزنده و صریح خود در مورد اسلاوی ژيژک، را به بهانه نقد دو کتاب اخیر وی، در گاردین منتشر نمود که متن آن در زیر می آید.

## نقد تری ایگلتون از کتاب‌های اخیر ژیزک

مانند سقراط در استروئید: ژیزک هم بطور نفس گیری ژرف بین و هم بطرز افراطی غیر مسئول است. آیا او در پی رسوایی است؟

اثر: تری ایگلتون

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۲۳۰۲

معروف است که ژان پل سارتر از هیجان صورتش مانند گچ سفید شد وقتی یکی از همکارانش سراسیمه از آلمان با این خبر آمد که می‌توان از زیر سیگاری نیز فلسفه ساخت. اسلاوی ژیزک، در دو کتاب اخیر جدیدش، تقریباً با همان نیت راجع به سکس، ناسزا دادن، قهوه بدون کافئین، وامپیرها، هنری کسینجر، اوای موسیقی (موزیکال)، اخوان المسلمین، میزان خودکشی در کره جنوبی و خیلی چیزهای بیشتر فلسفه بافی می‌کند. اگر چنین بنظر می‌رسد که هیچ انتهایایی برای بی‌بندوباری روشنفکرانه او وجود ندارد، بدین خاطر است که او از یک مصیبت نادری به نام علاقه به همه چیز رنج می‌برد. در بریتانیا، فیلسوفان بین دانشگاهیان که فقط برای همدیگر مطلب می‌نویسند، و تجار مفهوم زندگی که تعمقات خود را برای عموم مردم منتشر می‌کنند، تقسیم می‌شوند. بخشی از راز ژیزک این است که هر دو آن بطور همزمان است: یک محقق با قوت متبحر، بخوبی آشنا با کانت و هایدگر که در عین حال هوای نفس روزمره دارد. او همانقدر با هگل راحت است که با هیچکاک، سقوط از بهشت و سقوط مبارک. اگر او راجع واگنر و شوئنبرگ می‌داند، در عین حال از مصرف کنندگان مشتاق فیلم‌های خون‌اشام و داستانهای پلیسی است. بسیاری از خوانندگان کتاب‌هایش فروید و نیچه را از طریق عدسی فیلم‌های کوسه و مری پاپینز آموخته‌اند.

فیلسوفان دانشگاهی می‌توانند مبهم و گنگ باشند، در حالی که هدف عامه‌پسندان وضوح و روشنی است. با اصرار وی در خوار کردن مخالفان، ژیزک هر دو روش را بکار می‌گیرد. اگر چه برخی از ایده‌هایش را بسختی

می‌توان هضم کرد، اما سبک او مدلی از وضوح و روشنی است. کتاب عقب نشینی مطلق مملو از چیزهای چموشانه است، اما آشوب در بهشت از اوضاع مصر، چین، کره، اوکراین و جهان بطور کلی با نثر طرب انگیز و نیرو بخشی که هر روزنامه‌ای به انتشار آن افتخار می‌کند، گزارش می‌دهد. البته، با توجه به نظرات تحریک آمیز ژیزک، بسیاری از آنان چنین نخواهند کرد. از نظر او جهان به سرمایه داری لیبرال و بنیادگرایان تقسیم شده است - به عبارت دیگر بین کسانی که ایمان بسیار کم، و بیش از حد زیاد دارند. البته، او بجای جانبداری و تأیید یک طرف، بر همدستی مخفیانه بین دو اردوگاه تأکید دارد. بنیادگرایی منش زشت افراد از پا افتاده و تحقیر شده توسط غربی هستند که با بی ملاحظگی منافع آن‌ها را زیر پا گذاشته است. یکی از درسهای قیام مصر که ژیزک در آشوب در بهشت بحث می‌کند این است که اگر نیروهای لیبرال به نادیده گرفتن چپ رادیکال ادامه دهند، «انها یک موج شکست ناپذیر بنیادگرایی را ایجاد خواهند کرد». سرنگونی دیکتاتور، که همه لیبرالهای خوب آن را تحسین می‌کنند، فقط مقدمه کار سخت و مشقت بار دگرگونی اجتماعی رادیکال است، و بدون آن بنیادگرایی باز خواهد گشت. در هر کجای این دنیا که زیر چکمه سرمایه قرار دارد، فقط سیاستهای رادیکال می‌تواند آن میراث لیبرالی که ارزش نجات دادن را دارد، احیا کند. جای هیچگونه تعجبی وجود ندارد که او همانقدر منفور کانال ۴ است که منفور وال استریت.

اما، فقط آزادی بازار و بنیادگرایی مذهبی مانع الجمع نیستند. ارزشهای «روحانی» توسط کشورهای آسیایی برای اهداف سرمایه داری نیز به خدمت گرفته شده اند. باید در باره مخالفت بی ریا بین آسان گیری لیبرالی و سرکوب بنیادگرایانه تجدید نظر کرد. ژیزک اشاره می‌کند، ظهور فاشیسم اسلامی، دست در دست با نابودی چپ سکولار در کشورهای مسلمان پیش رفت، نابودی که غرب خود بشدت مروج آن بود. کسانی که چهل سال پیش را بخاطر دارند، آیا افغانستان یک دولت قوی با یک حزب کمونیست قدرتمند بود که بطور مستقل از اتحاد شوروی بقدرت رسید؟ والتر بنجامین می‌نویسد، ظهور هر فاشیسمی، شهادت از یک انقلاب شکست خورده می‌دهد. در جهان اسلام، غرب نقش عمده‌ای در لگدمال کردن چنین جنبش‌هایی، و ایجاد یک خلاء سیاسی که برای پیشروی بنیادگرایی جا باز نمود، بازی کرده است. هم‌اکنون آن نمی‌تواند تظاهر به بی‌گناهی در مورد گذشته غارتگرانه خود در مقابل واکنش اسلامی که خود از بند رها کرده است، بنماید. ژیزک اظهار می‌کند، کسانی که تمایلی به انتقاد از

دموکراسی لیبرالی ندارند، بهتر است در مورد بنیادگرایی نیز سکوت اختیار کنند.

رسا، کمی جنون آمیز و تقریباً غیر ممکن در سکوت اختیار کردن، ژیزک کسی است که وقتی از رختخواب برمی خیزد سخن از روانکاوی می گوید، و وقتی بدان بر می گردد در مورد صهیونیسم موعظه می کند. او همیشه بنظر می آید به عنوان یک کنشگر دیوانه روشن فکر همزمان در شش جای این سیاره حضور دارد، مانند سقراط در استروئید. روز او ممکن است با ملاقات جولیان اسانژ در سفارت اکوادور آغاز شود و با نوشتن نامه پشتیبانی از یکی از اعضای زندانی Pussy Riot، گروه هنرمند روس، خاتمه یابد. در میان این دو نیز فرصت را غنیمت شمرده که به مخالفت با عده قابل ملاحظه ای از جمعیت جهان پردازد، او فقط غضب خدا برای نئو-کاپیتالیسم نیست، او همچنین دشمن قسم خورده کثرت گرایی لیبرالی و صحت سیاسی است. او داستان شرکت در سمیناری در ایالات متحده را تعریف می کند که رئیس جلسه با معصومیت از همه شرکت کنندگان تقاضا می کند ضمن گفتن نام خود، جهت گیری و تقدم جنسی خود را نیز بیان کنند. او تمایل خود برای اعلام اینکه از رختخواب پهن کردن برای پسرهای جوان و اشامیدن خون آنان لذت می برد، را در گلو خفه می کند. وی همچنین اشاره می کند که اگر از شرکت کنندگان نیز خواسته شود که میزان حقوق خود را اعلام کنند، چقدر از تعداد شرکت کنندگان کم خواهد شد.

همه این ها شاید بدین خاطر است که او اهل اسلوونی است. ملت های کوچک گرایش به داشتن رابطه لگام گسیخته نسبت به ملت های قدرتمندتر دارند، هم چنانکه هر کس با ایرلندی ها آشنایی دارد می تواند این را گواهی دهد. یک ذره ای از اسکار وایلد دوبلینی در ژیزک وجود دارد، مردی که نمی توانست راجع به احساس وارسه انگلیسی بشنود، بدون آنکه دچار اشتیاق فروان عوض کردن شرایط، پشت و رو کردن یا وارونه کردن آن نشود. ژیزک که ظاهر بیرحم یک قاتل مزدور در یک تراژدی دوران جیمز [دوران سلطنت جیمز اول و دوم در انگلیس] را دارد، فاقد استیل و ظرافت وایلد است. او همچنین دارای ویژگی متمایز طنز وی نیست. ژیزک خنده دار اما شوخ طبع نیست. او برخی از جوک های بسیار عالی را نقل می کند و یک حس بسیار پرورده مضحکی دارد، اما هیچ کس نمی تواند مانند وایلد یک کتاب از کلمات قصارش استخراج کند. اما، هر دو دارای بطور طبیعی پرده بردار و منتقد، بیزار از ژن های اخلاقی بالا و سرگرمی های بسیار پاک هستند. ژیزک براحتی و بدون ایجاد ذره ای تعجب می تواند راوی ماهر طنز

سیاه یهودی، نقش وودی الن در لیوبلیانا، باشد. با همه اینها، اصرار او بر از قیافه انداختن و باد خالی کردن، بسیار بدور از بدبینی است. شایان توجه اینکه او چشم انداز غم انگیز فروید را با ایمان مارکسیستی به آینده با هم در می آمیزد.

مثل بقیه کارهای قبلی اش، این دو جلد آخر نیز در شکل پست مدرن اما در محتوی ضد پست مدرن هستند. ژیزک التقاطی از پست مدرن همراه با ترکیبی از شاخه‌های بالا و پایین ان است. کتاب‌های او قضیه‌های در هم شکسته‌ای هستند که از یک موضوع به موضوعی دیگر می‌پرند. عقب نشینی مطلق، که از ایده‌های هیستری، هنر و دانش مطلق گرفته تا خدا، مرگ و سقوط تلو تلو می‌خورد، عنوان فرعی با شکوه «بسوی یک بنیاد جدید از ماتریالیسم دیالکتیک» را دارد، اما این یک فریب بی‌شرمانه است. تنها به تعداد انگشتان دست در طی چهار صد صفحه به ماتریالیسم دیالکتیک اشاره می‌شود. کتاب‌ها و فصل‌های ژیزک بندرت در مورد آنچه که عنوان می‌شوند هستند، از آنجا که او نمی‌تواند ۵۰ چیز مختلف را با هم بگوید. او پست مدرن است، البته در شک و تردیدش نسبت به اصالت. مقدار زیادی از چیزهایی که او می‌گوید، قبلاً گفته شده است نه فقط توسط دیگران بلکه توسط خودش. او یکی از بزرگترین خود جعل کاران و سارقان ادبی دوران ماست، که دائماً قطعاتی از آثار قبلی خود را بسرقت می‌برد. تکه‌های کاملی از عقب نشینی مطلق در آشوب در بهشت ظاهر می‌شود، و قطعاتی از آشوب در بهشت در آن دیگری به چشم می‌خورد. او حتی همان جوکها را دوباره گفته، همان دیدگاهها را باز یافته، و همان حکایات مشابه را ده‌ها بار نقل کرده است.

یکی دیگر از جنبه‌های پست مدرن آثار او، ادغام توهم و واقعیت است. برای ژاک لاکان استاد ژیزک، هیچ‌کس بیش از یک بدبینی که ادعا می‌کند همه چیز را به اندازه کافی دیده است، بی‌اطلاع از این ادعای فرویدی که توهم (یا تخیل) خود بخشی از واقعیت است، خود فریبی نمی‌کند. همین امر در مورد نوشته‌های خود ژیزک صدق می‌کند. آیا کتاب‌های او دارای دلایل معتبر و موثق هستند یا شاهکاری مردمی محسوب می‌شوند؟ او قصد دارد چقدر صادق باشد؟ اگر او می‌تواند بطرز نفیس زیرک و ژرف نگر باشد، اما او نیز می‌تواند بطرز افراطی غیر مسئولانه رفتار کند؟ آیا او واقعاً می‌تواند جدی باشد وقتی در آشوب در بهشت ادعا می‌کند که «بدترین استالینسم (بهتر از) بهترین دولت رفاه است»، یا اینکه وی بدنبال به آشوب کشاندن حاشیه‌های شهری است؟ آیا واقعاً او فکر می‌کند که

سوء رفتار جنسی اسانژ، اتهامی جزئی است؟ و یا این واقعیت که او بارها به نفع استعداد رادیکال مسیحیت استدلال کرده، و همچنان در عقب نشینی مطلق می کند، با وجود این واقعیت که او خود را اتئیست می داند. البته، این هیچ مشکلی نیست اگر کسی در ظاهر مسیحی باشد، اما درواقع کافر. در عوض، یکی می تواند ادعا نماید که او در عین حال هم به مسیحیت باور دارد و هم ندارد. یا اینکه شاید او فکر می کند که یک اتئیست است، اما درواقع چنین نیست؟ و شاید اینکه خدایی که او بدان اعتقاد ندارد، می داند که او فرد مؤمنی است؟

ژیژک خود ملغمه ای از توهم و واقعیت است. در آشوب در بهشت، او از هاملت به عنوان یک دلچسپ یاد می کند، و خود او، هم یک روشن فکر و هم یک دلچسپ است. دلچسپهای شکسپیر از نا واقعی بودن خود آگاهی داشتند، و ظاهراً همان طور ژیک. برای کسی که صفت «رنگارنگ» می تواند اختصاصاً اختراع شده باشد، او یک شخصیت فرقه ای است که پرستیده شدن خود را مسخره می کند، کسی که به شکل خیلی جدی خود هزل نویسی ماهر است. چیزی افسانه ای، بزرگ تر از زندگی، در مورد بدو بدو های جهانی دائمی و الم شنگه های زرق و برق دار او جود دارد، تو گویی او از یک رمان دیوید لاج بیرون پریده است. اشتباهات عظیم او برای انواع ایده ها قابل تحسین است اما در عین حال کمی هشدار دهنده می باشد. اگر روزی گفته شود که او از طرف کمیته ای ساخته شده و روی گروه های تمرکز مختلف دانشجویی از نظر مصرفی تست شده است، هیچ کس تعجب نخواهد کرد.

با این حال، تا جایی که به محتوی مربوط می شود، هیچ چیزی نمی تواند دورتر از کثرت گرایی پست مدرن نسبت به سیاست سازش ناپذیر انقلابی ژیک باشد. این یک نشانه عجیب این زمان محسوب می شود که شاید محبوب ترین روشن فکر دنیا یک کمونیست جانفشان است. درس آشوب در بهشت، با عنوان فرعی *از پایان تاریخ تا پایان سرمایه داری*، رک و ساده است: «یک عصر سیاه، با احساسات قومی و مذهبی در حال انفجار، و کاهش ارزش های روشنگری در شرف تکوین است». سبک ژیک برای امتناع عملی آن از احساساتی شدن عمیق قابل توجه است، یکی دیگر از ویژگی های پست مدرن؛ اما حتی او بندرت می تواند خشم خود را از چشم انداز اینکه بانکداران دزد از قربانیان خانه خراب شان کمک مالی دریافت می کنند، لگام زند. همچنانکه برتولت برشت پرسید: فرق دزدی از یک بانک با تاسیس آن چیست؟

آشوب در بهشت، با استعداد خطا ناپذیر آن برای سخنان پر تزویر و ریای سیاسی، کتابی است که هر کس، خصوصاً متخصصین دانشگاهی، از خواندن آن سود خواهند برد. عقب نشینی مطلق، با تعمقات پیچیده آن حول ماتریالیسم و دیالکتیک، احتمالاً خوانندگان کمتری خواهد داشت. آن کمتر در مورد زبان ریا و تزویر و بیشتر در باره کانت است. با این حال، آن حاوی چیزهای جالبی در مورد قبلا [راز یا علم نهانی]، داستان بردگان، جاسوسی، موسیقی ناموزون و خدا به عنوان یک جنایتکار عالی می باشد. بدون شک ما در آینده شانس این را خواهیم داشت که بخشهایی از آن را در کتاب‌های آینده وی بخوانیم.

برگرفته از گاردین، ۱۲ نوامبر ۲۰۱۴

Terry Eagleton, The Guardian, Wednesday 12 November 2014

امروزه تحقیقات علمی در مورد روشنفکران و نقش آنان در جامعه دوران شکوفایی خود را از سر می گذراند. جامعه شناسان، منتقدان ادبی، سیاسی، فیلسوفان و مورخان فرهنگی زندگی روشنفکران با دیدگاههای چپ و راست را مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهند. خیلی تعجب آور نیست که روشنفکران توجه زیادی را بخود جلب می کنند. تحول آنان، از زمانی که روشنفکران اشکارا سیاسی و از نظر اجتماعی متعهد فرانسوی در قرن بیستم در یک کافه پاریسی جمع می شدند، تا روشنفکران امروز که وبلاگ نویس های فعالی هستند، یا روشنفکرانی که مرتبا در میز گرد ها و گفتگو و شنوهای معروف تلویزیونی ظاهر می شوند، بسیار عظیم و موضوع جذاب و جالبی است. سؤال اصلی این است که چگونه می توان به تجزیه و تحلیل و ارزیابی از فعالیت، نقش و عملکرد روشنفکران پرداخت. چگونه می توان بین دانشگاهیان، کارمندان، نخبگان، فلاسفه آفتاب مهتاب ندیده، و غیره تمایز قائل شد. و از همه مهمتر آیا لقب روشنفکر قلمرو عمومی (یا روشنفکر اجتماعی) را بایستی یک افتخار تلقی نمود و یا یک محدودیت.

خانم باربارا میشتال، استاد و رئیس جامعه شناسی لستر در یکی از کتابهای اخیر خود به بررسی نقش روشنفکران می پردازد. در مورد روشنفکر و نقش آن در جامعه نظرات بسیار متفاوتی وجود دارد و نظر وی نیز فقط یکی از این نظرات است. اما او در ابتدای کتاب خود به جمعبندی نظرات مختلف در طی تقریباً یک قرن گذشته می پردازد که بسیار جالب و خواندنی است. بخشهایی از فصل اول کتاب وی را می توانید در زیر بخوانید.



## تعریف روشنفکر

**اثر: باربارا میشتال**

برگردان: رضا جاسکی

تعداد کلمات: ۴۷۸۳

همانطور که در مقدمه این کتاب بحث شد، ظهور نوع اجتماعی روشنفکر، «روشنفکر قلمرو عمومی»، با قضیه دریفوس در اواخر قرن نوزدهم فرانسه ارتباط دارد. روشنفکر مدرن، که ظهور و سقوطش پدیده متمایز کننده و شاخص مدرنیته گشت (Bauman 1995; Bourdieu 1989)، با وظیفه‌اش در مداخله «بنام حقوق و پیشرفتی که به عقب انداخته شده است» (Habermas 1989:73) در هر زمانی که خیر جامعه چنین طلب کند، تعریف می‌شود. این مسئولیت بیشتر دنیوی است و بیان سکولار نظریه «مدافع ایمان» می‌باشد و برای روشنفکران، بخاطر جاه طلبی‌های اجتماعی‌اشان برای نمایندگی قلمرو ایده‌ها، در ورای تخصص ویژه‌اشان مجوز صادر می‌کند. «روشنفکران دریفوسی معتقد بودند که بخاطر مزیت غوطه خوردن آنان در دنیای عقاید و ایده‌ها بود که آن‌ها حق داشتند، و نه وظیفه اخلاقی، تا در حمایت از ایده‌های جهانشمول حتی در مقابل دولت بایستند» (Coser: 1965:223). ایمان آنان به ایده‌های جهانشمول، همراه با اندیشه انتقادی، پیرامون آنچه که انحصارش را در اختیار داشتند، آن‌ها را ملزم می‌ساخت که «تعقیب و پیگیری امر جهانشمول را با مبارزه مستمر برای جهانشمول سازی شرایط ممتاز هستی که ارائه خلوص و پاکی امر جهانشمول را ممکن می‌ساخت پیوند دهند» (Bourdieu 1989:110). تسلط مدل فرانسوی، مداخله در سیاست را به عنوان «سرشت تعریف مقوله» تثبیت نموده است و هم‌سنگی برای همه مقایسه‌های ملی را فراهم کرده است (Collini 2006:49).

با این وجود، همانطور که باومن (1992) متذکر می‌شود، این تصویر جدید از روشنفکر بیشتر به عنوان یک پروژه یا فراخوانی به بسیج عمل می‌کرد تا

یک تعریف تجربی، چرا که هدف آن نشان دادن ارزش اجتماعی وظیفه روشن فکر بود. آن هم نگاه به آینده داشت و در عین حال دلتنگ گذشته، تا جاییکه در تلاش غلبه بر تکه تکه شدن فزاینده آگاهی طبقاتی و احیای وحدت اتورینه اجتماعی زنان و مردان آگاهی بود (Bauman 1995). از سویی این تعریف رایج اما مبهم روشن فکر، به اختلاف پیرامون واقعیت دخالت روشن فکران، مسئولیتی که آن‌ها دارند، اشکال تعهد اجتماعی آنان، تعاریف آنها، دیدگاه‌هایشان، موقعیت طبقاتی و سطح ادغام آنان در جامعه، دامن زده است. در نتیجه این ابهام، توصیف روشن فکران تمایل به چرخش در تأکید اینکه تا چه حدی آن‌ها باید «غیر خودی» یا «در آمیخته»، متعهد یا منفک، هم‌رنگ جماعت یا شورشی، نافرمان یا عضوی از نخبگان، مستعد برای ابراز نظر انتقادی یا برعکس، باشند وجود دارد. این خصوصیات اغلب دوگانه روشن فکران خمیر مایه اعتقادات متضاد قدیمی و گسترده در مورد سرنوشت اشان و آنچه روشن فکران از آن تشکیل شده اند، شده است. در نتیجه، از سال‌های ۱۹۶۰ به بعد، بحث در مورد روشن فکران متشکل از نظرات متناقض بوده است.....

کولینی معتقد است که «از نظر مفهوم، روشن فکران باید از یک پایه و بنیان نسبتاً مطمئن، از یک فعالیت تخصصی شروع کرده و بطور هم‌زمان به کشت و رشد دیدگاه‌های بیشتر انتقادی غیر تخصصی بپردازند». بر عکس تعاریف جامعه شناختی، که تمرکز خود را بر روشن فکران به عنوان یک گروه شغلی یا بخاطر موقعیت طبقاتی آنان می گذارد، تعریف فرهنگی کولینی از روشن فکران بر پایه عملکرد آنان قرار دارد تا اینکه اشتغال و یا عقیده، وی همچنین توجه ما را به این موضوع جلب می کند که «نقش روشن فکران نقشی است که توسط مجموعه‌ای از روابط ویژه فرهنگی و اجتماعی شکل گرفته و اجرا می شوند».

با تعریف روشن فکر از طریق کارایی در یک نقش، تأکید می شود که نقش روشن فکر شامل تقاطع بعد های مختلف می گردد و در نتیجه «روشن فکر بودن همیشه موضوع مربوط به رتبه است». چنین روشی تمرکز را بر این واقعیت قرار می دهد: از آنجا که موفقیت و تعهد به برخی از دغدغه های عمومی توده های مختلف، مهمترین عناصر این نقش هستند، سرمایه روشن فکر بایستی بطور مداوم سرمایه گذاری مجدد شود، و رابطه بین گوینده و مردم لازم است که به عنوان یک خیابان دوطرفه در نظر گرفته شود. این روش همچنین تنش ساختاری، مانند قطبیت بین نقد و هم‌رنگی

با همه، معضل انفکاک و تعهد و پیامد تحولات گیج‌کننده نقش روشنفکران، که ناشی از ناپایداری ذاتی نقش روشنفکر قلمرو عمومی است، را توضیح می‌دهد.

کولینی تمرکز خود را بر مکانیسم‌هایی قرار می‌دهد که از طریق آن یک فرهنگ، این امکان را برای دانش‌گاہیان، نویسندگان، روزنامه نگاران یا هنرمندان فراهم می‌سازد تا آنها داشتن سطح معینی از تفاوت فکری یا فرهنگی را با مخاطب قرار دادن شنوندگان غیر متخصص پیرامون دغدغه‌های عمومی ترکیب کنند. او این تفکر را که فعالیت سیاسی بخودی خود شالوده روشنفکر است را رد می‌کند، و در عوض عنوان می‌کند آن چیزی که «بخش اصلی اصطلاح روشنفکر در یک مفهوم فرهنگی» است، نقش اجتماعی وی می‌باشد. بنا بر این فعالیت سیاسی داشتن یکی از اشکال نقش اجتماعی است که ممکن است، ولی لازم نیست، به اجرا در آید، روشنفکر لزوماً ناپیوستی به صورت فعال سیاسی در نظر گرفته شود. علاوه بر این، هیچ مجموعه‌ای از موضوعات نیست که بتواند کسب و کار خصوصیت ویژه کار روشنفکر را مورد هدف قرار دهد».

بنظر می‌رسد که دیدگاه کولینی بخاطر تمرکز آن بر راهی که با موفقیت بتوان نقش روشن‌فکر- شامل فعالیتی بسیار بیشتر از صرفاً بکارگیری تخصص- را اجرا نمود، ماهیت و منحصر بفرد بودن مفهوم روشنفکر را دریافته است و در نتیجه به بهترین وجهی مناسب هدف پژوهش من است. از آنجا که چنین درکی از روشنفکر این امکان را فراهم می‌سازد که بر حرکت بین دو حوزه مفهومی - تثبیت موضع تخصصی و بهره‌گیری از آن برای ایجاد رابطه با مخاطبین غیر دانش‌گاہی - تمرکز نمود، این اجازه را به ما می‌دهد که مستقیماً ویژگی اصلی روشنفکر قلمرو عمومی را رسیدگی کنیم. در ادامه، ما به مفهوم و تنش درونی نقش روشنفکر نگاه می‌کنیم.

## نقش روشنفکر قلمرو عمومی

نظر کولینی (190:2006) که اقدام روشنفکری وقتی «انجام می‌شود که با تخصص همگرا شود و خبرگان فراتر از حوزه ویژه خود بروند»، تأکید بر این دارد که روشنفکران قلمرو عمومی همیشه از چند حوزه تخصصی شناخته شده، از جایی که آنها می‌توانند هنگام گفتگو با توده غیر متخصص بر آن

سرمایه‌گذاری کنند، آغاز می‌شود. بنا بر این، می‌توان روی این موضوع بحث کرد که اهمیت روشنفکر قلمرو عمومی با نقش بازگرداندن پیوند بین تولیدکنندگان ایده‌ها (مانند دانشگاهیان، روزنامه نگاران، هنرمندان و محققان) و مردم غیر متخصص مربوط می‌باشد.

هم‌اکنون اصطلاح «روشنفکر قلمرو عمومی» بخوبی تثبیت شده است و اشاره به «تعداد کمی از دانشگاهیان و فرهنگیان که از حضور رسانه ای قابل توجه ای برخوردارند و از فرصت برای رسیدگی به مسائل سیاسی و اجتماعی جاری استفاده می‌کنند» دارد (Collini 2006:231). با وجود آنکه در فرانسه از همان ابتدا اصطلاح «روشنفکر» واقعاً به معنی «روشنفکر قلمرو عمومی» بود، در کشورهای انگلیسی زبان مفهوم روشنفکر قلمرو عمومی فقط بعد از سالهای ۱۹۶۰ رایج شد. در ابتدا در موجی از نوستالژی در پی روشنفکر مستقل که با کتاب جاکوبی *آخرین روشنفکران* (1987) آغاز شد، روشنفکر قلمرو عمومی وارد ادبیات اکادمیک گشت. پیام کتاب که «دانشگاهها عملاً انحصار کار روشنفکری را بدست گرفته اند»، بحث نقش روشنفکران و استقلال آنها - دو عاملی که به عنوان کانون و قلب حرفه روشنفکری انگاشته می‌شود - در اواخر قرن بیستم را تحت الشعاع قرار داد. جاکوبی، بر خلاف الن بلوم که در کتاب *بن‌بست تفکر آمریکایی* ادعا می‌کند که روشنفکران چپ «دانشگاه را به تباهی کشانده اند»، عقیده دارد «که دانشگاه روشنفکران را تباه می‌کند» (Lemert 1991: 179). جاکوبی اصرار دارد که زندگی روشنفکری بخاطر تسلط اکادمیک، حرفه ای و تخصصی شدن کار فکری از شکل طبیعی خارج شده، چرا که جای کمی برای آنهایی که مایل و قادر به جذب مخاطبان وسیعی بسوی نظرات اشان هستند، باقی می‌گذارد. جذب روشنفکران توسط دانشگاهها بدان معنی است که آنها تمرّد سنتی خود را از دست داده‌اند (Jacoby 1987:82). با دنباله روی از س. رایت میلز (1963)، که از ابتدای دهه ۱۹۶۰ اظهار تأسف می‌نمود، روشنفکران تسلیم سازشکاری شده اند، جاکوبی می‌نویسد که روشنفکران «در طبقه، وضعیت و تجسم نفس و اعمال خود» به طبقه متوسط استوارتری، به آدم پشّت میز، متاهل، بچه دار، که در حومه ابرومندی زندگی می‌کنند، تبدیل شده اند. با وجود موضع اصولی و نوستالژی جاکوبی، که راجع به نقش گذشته روشنفکران قلمرو عمومی رؤیا پردازی می‌کند، وی این واقعیت را نادیده می‌گیرد که روشنفکران هرگز مستقل نبودند، و نقش روشنفکران غیر دانشگاهی وابسته به جنبشهای جدید اجتماعی (مانند فمینیسم و ضد نژاد پرستی) را نادیده می‌گیرد؛

درخواست وی از روشنفکران برای «حمایت از حقیقت»، مجادله طولانی در مورد اهمیت اجتماعی و سیاسی روشنفکران و بحث نقش دانشگاه در تضعیف استقلال روشنفکران را دامن زد.

در حالی که عده زیادی از نظرات جاکوبی حمایت می‌کنند و ادعا دارند که دانشگاه با اخلاق خود که میان مایگی و چیزهای کم اهمیت و پیش پا افتاده را تشویق می‌کند، تهدیدی برای کار جدی روشنفکری محسوب می‌شود (Luke et al. 1987)، دیگران مانند سعید (1994) این ادعا که دانشگاهی سازی خطری برای روشنفکر مستقل تلقی می‌شود را مورد انتقاد قرار می‌دهد. به گفته سعید (1994:61)، دانشگاه، با وجود فشارهای فراوان، هنوز می‌تواند به «روشنفکران یک فضای شبه تخیلی که در آن امکان غور و تحقیق وجود دارد» را ارائه دهد. امروز برای روشنفکر قلمرو عمومی، خطر اصلی انقدر دانشگاهی شدن نیست که حرفه‌ای شدن - زیرا «کار تو، هم به عنوان روشنفکر و هم برای گذر زندگی، بین ساعت نه و پنج است، با یک چشم بر ساعت و چشم دیگر بر آنچه که رفتار حرفه‌ای مناسب تلقی می‌شود،...». از نظر سعید سه عواقب منفی بخاطر حرفه‌ای شدن وجود دارد - فشارهای حرفه‌ای، شیفتگی نسبت به یک کارشناس گواهینامه دار و جذبه قدرت و اقتدار - همه این‌ها احساس هیجان و کشف و روح انتقادی و استقلال قضاوت و تجزیه و تحلیل را می‌کشد. از این رو، راه حفظ استقلال نسبی روشنفکران، «داشتن روحیه اماتوری و نه حرفه‌ای بودن است». سعید مدعی است که امروز روشنفکر قلمرو عمومی باید یک اماتور باشد، یعنی یک منتقد تنها که «مسائل اخلاقی را حتی در قلب فعالیت‌های فنی و حرفه‌ای مطرح می‌کند» و تحلیل‌های انتقادی و مستقل اش نه تسلیم قدرت می‌شود و نه اینکه کاملاً به فکر تخصص خودش یا به نفع انطباق با آن است. این تصور تقریباً رمانتیک از مبارزه قهرمانانه و ایزوله فردی با قدرت و بنام همبستگی با مظلومان، بیانگر تزلزل کاربرد سعید از واژه «روشنفکر قلمرو عمومی» است. کتاب سعید واقعاً با تنش‌های میان فردیت تنها و همبستگی بدیهی مقابله نمی‌کند، چه رسد به حل و فصل؛ بخشا بخاطر اینکه آن کتاب هرگز به یک سطح کافی تحلیلی نمی‌رسد» (Collini 2006:428).

اظهارات سعید، اینکه روشنفکر بودن به هیچ وجه با دانشگاهی بودن در تضاد نیست اما روحیه حرفه‌ای شدن می‌تواند خطری برای آن محسوب شود، کاملاً جدید نیستند، بلکه ارتباط منفی بین شهرت علمی و تعهد سرشار از شور و شوق، محبت و نه تخصص باریک بینانه، توسط دیگران نیز

مطرح شده است. برای مثال، فردریش نیچه در *فراسوی نیک و بد*، اعتقاد دارد فیلسوفی که بی پرواست همیشه بر محققین و مردمان عادی برتری دارد، در حالی که خوزه اورتگا گاست بربریت متخصصین را محکوم کرد. با همان روحیه، فلوریان زنائیکی (1940: 134) نوشت که نظم و انضباط علمی مانع اصالت است چرا که محققان در «تلاش خود برای اطمینان مطلق، کمال مطلوب را بالاتر از اصالت قرار می‌دهند و یک کار بنیادی که چیز کمی به ارمغان می‌آورد اما استانداردهای تثبیت شده را ارضاء می‌کند را بر یک نوآوری مهم تنوریک که خارج از آن استانداردها قرار می‌گیرد را ترجیح می‌دهند». علاوه بر این برخی چون پوسنر (2001)، مایکل والزر (2002) و فولر (2005)، با این ادعای سعید که فقط اگر روشنفکر خارج از حوزه کاری خود قرار بگیرد، مسئولیت برای حقیقت را می‌تواند تجربه کند، موافق نیستند. به گفته والزر، دانش حقیقی منبع قدرت انتقاد است، و منتقدین اجتماعی به عنوان رقیب خودی بر کار متخصصان تکیه دارند، در حالی که از نظر پوسنر، اماتور بودن روشنفکران قلمرو عمومی استانداردها و اصول جامعه علمی را تضعیف می‌کند. مثال سعید در باره یک اماتور - یعنی، روشنفکری که «ریسک و نتایج نامطمئن حوزه عمومی را بر فضای داخلی» ترجیح می‌دهد - نوام چامسکی است. اما، همانطور که فولر (2005: 123) اشاره می‌کند، یک بررسی نزدیکتر آشکار می‌کند که چامسکی و دیگر نمونه‌های روشنفکر قلمرو عمومی اماتور (مانند خود سعید، برتراند راسل و البرت اینشتین) از اتوریته دانشگاهی خود «سوء استفاده» کرده‌اند «طوری‌که کاراکتر ادعاها و دلایل عمومی آنها نشان از تخصص اولیه آنها دارد». پوسنر (2001) حتی پیشتر رفته و عنوان می‌کند که، در عصر تخصص گرایی امروز، ان زمانی که اماتورهای مثل چامسکی می‌توانستند کمک با کیفیت بالایی را به نفع مخاطبان خارج از حوزه تخصصی خود انجام دهند، دیگر گذشته است؛ و علاوه بر این، عقاید اماتورها اهمیت کمی در مقابل متخصصین دارد.

پوسنر در کتاب خود *روشنفکر قلمرو عمومی: مطالعه رکود*، در بحث در مورد تأثیر دانشگاهیان و متخصصین موضع کاملاً متفاوتی نسبت به ستایش سعید و جاکوبی از نقد و اپوزیسیون گرایی «روشنفکر مطلق» سارتری می‌گیرد. او انقدر نگران غیبت روشنفکر قلمرو عمومی نیست، بلکه بیشتر نگران کیفیت کار روشنفکر قلمرو عمومی است. پوسنر از دانشگاه به عنوان مکان مناسبی برای فعالیت روشنفکرانه ستایش می‌کند و بر آن است که نظرات اصلی روشنفکران قلمرو عمومی پیرامون مسائل

مهمتر عمومی که خارج از حوزه تخصصی آنها قرار دارد، بدون هیچگونه هزینه و خطری مطرح می‌شوند ولی دارای کیفیت قابل توجهی نیستند. در حالی که سعید روشنفکر عمومی را به عنوان کسی تعریف می‌کند «که جایز آنجایی است که مسائل دشوار را در سطح عموم مطرح می‌کند تا با دگم و سنت معمول مقابله کند، و کسی است که براحتی نمی‌تواند با حکومت‌ها و شرکت‌های بزرگ همکاری نماید»، برای پوسنر این تعریف بسیار محدودی است، چرا که «این بدان معنی است که تنها اپوزیسیون قابل ارزشی که می‌توان ایجاد کرد، در مقابل حکومت‌ها و شرکت‌ها ست». در هر حال، او در تعریف خویش از روشنفکر می‌گوید که «یک روشنفکر قلمرو عمومی کسی است که با استنتاج از منابع فکری خود، یک توده گسترده، و نیز تحصیل کرده، را حول مسائلی با ابعاد سیاسی و اجتماعی مورد خطاب قرار می‌دهد؛ که بنوبه خود نیز محدود و باریک بینانه است، چرا که تمرکز خود را بر شخصیت‌هایی که نتیجه‌گرا هستند و آن‌هایی که از جریان اصلی رسانه‌های عمومی برای اظهار نظر پیرامون مسائل سیاسی معاصر بهره‌مند می‌گردند، قرار می‌دهد (Posner 2001: 170). اگرچه پوسنر با سعید موافق است که نقش روشنفکر قلمرو عمومی شامل «مورد جر و بحث قرار دادن هنجارها و نرم‌هاست»، روشنفکر او کسی است که صرفاً برای عامه مردم پیرامون امور عمومی برای شهرت و پول می‌نویسد، تا اینکه کسی باشد که در تلاش برای الغاء تغییرات در جهت به رسمیت شناختن حقوق و آزادی‌های فردی همگانی، درگیر مسائل سیاسی شود. پوسنر مدعی است بازار رسانه‌ها نظارت بر شکل‌گیری روشنفکر، که اکثراً در ارائه کیفیت وعده داده شده خود شکست می‌خورد، را بر عهده دارد. با توجه به قدرت روز افزون رسانه‌های عمومی برای به شهرت رساندن روشنفکر، او عقیده دارد که اشتباه رسانه‌ها برای روشنفکران عمومی افزایش یافته است که نه فقط نسبت معکوسی با کیفیت عمل‌کرد روشنفکر عمومی دارد بلکه نیز نسبت معکوس با خطری که روشنفکران قلمرو عمومی با آن مواجه هستند، دارد. پوسنر نشان می‌دهد که بازار روشنفکران قلمرو عمومی توسط دانشگاهیان قبضه شده است و در عین حال با افزایش تخصص اکادمیک، به شدت این امر را برای دانشگاهیان مشکل ساخته است که نقش روشنفکر قلمرو عمومی را پر کنند. بدست آوردن اعتبار دانشگاهی، که به عنوان بالاترین و بهترین ضمانت اعتبار روشنفکری انگاشته می‌شود، کار ساده‌ای نیست. علاوه بر این چنین اعتباری همیشه مخاطبان را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد. بنا بر این

روشنفکران بر دستگاه‌های رسانه ای برای افزایش اعتماد خریداران، مانند معروفیت و شهرت برای تعهد شان تکیه می کنند. محصولات روشن فکر قلمرو عمومی عمدتاً محصولاتی است که بر اساس ایمان خریده می شود و ارزیابی کیفیت آن‌ها امکان پذیر نیست. در نتیجه، روشنفکران قلمرو عمومی می توانند از بازار روشن فکری با هزینه کمی خارج شوند (Posner 2001).

همچنین، بر خلاف ادعای پوسنر که مشوق های مبتنی بر بازار نمی توانند کیفیت محصولات روشن فکر قلمرو عمومی را تضمین کنند، برخی معتقدند که دستگاه های بازار بخوبی عمل می کنند، اگر چه برای اکثر روشن فکران قلمرو عمومی این پول نیست که به عنوان انگیزه عمل می کند. « این درک که خوانندگان احمق نیستند، عادی است» (Wolfe 2003: 370). حتی اگر مهمتر شدن اشتباه های پول نسبت به تلاش برای به رسمیت شناخته شدن وسیع تر، دلیل تغییر رابطه روشن فکران با تبلیغات باشد، هنوز این به آن معنی نیست که بازار جدید ایجاد روشن فکران - که با گسترش و تغییرات کیفی در بازار فرهنگی، مخاطبین، چاپ و مطبوعات، همراه شد - لزوماً دون پایه تر از روشن فکران تولیدی دانشگاه و یا دولت باشد (Kauppi 1996: 1). برای دیگر محققان، مانند بوردیو (1993) و رژی دبره (1981)، بررسی تغییرات منابع اعتباری روشن فکران نشان می دهد که این نه فقط نفی پوسنر، بلکه فرایندهای بسیار بیشتری وجود دارند که در جهت گیری رسانه ها در مورد روشن فکران، ایفای نقش می کنند.

تجزیه و تحلیل از تکامل نقش روشن فکران آشکار می سازد که در این بازار بتازگی توسعه یافته فکری برای کارهای اکادمیک، به آسانی می توان از طرف رقابایی که توانایی بیشتری در جلب توجه مخاطبان دارند، پشت سر گذاشته شوی (Debray 1981; Kauppi 1996). به گفته پوسنر، «اشتباه گرفتن نبوت با مشاوره سطحی سیاسی» روشن فکران قلمرو عمومی، نتیجه «عدم وجود نگهبانان معمولی که باید وظیفه فیلتر کردن و حفاظت انتشار دانشگاهی را به عهده داشته باشند» می باشد. اما، بنظر می رسد که ارزیابی از داده های روشن فکری بایستی در زمینه وسیع تر تغییرات در فرهنگ سیاسی و در چارچوب گسترده تر جنگ پیرامون ارزیابی از کیفیت کار روشن فکر عمومی - جنگی که نشانگر مبارزه برای استقلال روشن فکری است - در نظر گرفته شود (Bourdieu 1989). در کوتاه مدت، فرض زوال کار روشن فکری را می توان به عنوان نتیجه این واقعیت در نظر گرفت که بحث های عمومی جای خود را به «نمایشات گفت و شنودی



شخصیت‌های نامدار» داده است، و این واقعیت که نهادهایی که خارج از حوزه تولید فرهنگی قرار دارند، کار آنها را ارزیابی می‌کنند. علاوه بر این می‌توان گفت بر خلاف نظر پوسنر، این فقط گناه روشنفکران قلمرو عمومی نیست، بلکه کلاً دانشگاهیان نیز در شکست تفسیرات و پیش‌بینی‌های خود تقصیر کار هستند. همانطور که اوا اتریونی-هیروی (Etzioni-Halevy 1985) نشان می‌دهد، اکادمیسین‌های غربی به مجرد آنکه دانش و نصایح آنها «انقدر که خودشان ادعا کرده‌اند به درستیکاری اخلاقی یا رفاه اجتماعی-اقتصادی جوامع غربی کمک می‌کند، کمک نرسانند، پیامبران شکست‌خورده محسوب می‌شوند». بنا بر این بطور کلی کتاب پوسنر در مورد شخصیت‌های معروف است تا دستاوردها، چرا که او تمرکز خود را بر اکادمیسین‌هایی قرار می‌دهد که از استقبال رسانه‌ها لذت می‌برند تا اینکه روشنفکرانی که «دیدگاه‌هایشان عامه مردم را بشدت تحت تأثیر قرار داده است» (Wolfe 2003: 364). کتاب وی خطرات و عدم قطعیتی که ورود به حوزه و فضای عمومی در بر دارد، و مسائل مربوط به پیامد هزینه و ریسک اهداف کمتر «معروف» توسط روشنفکران کمتر «معروف» را در نظر نمی‌گیرد.

جالب‌ترین نظرات در میان بسیاری از محققین دیگری که روشنفکران قلمرو عمومی را با تأکید بر آنچه که آنها خارج از وظایف حرفه‌ای خود انجام می‌دهند تعریف می‌کنند، از طرف بوردیو و باومن مطرح می‌شود. بوردیو با به چالش کشیدن مخالفین کلاسیک تفکر ناب و تعهد، روشنفکران را از طریق داشتن یک وظیفه مدنی برای ترویج «اتحاد امر جهانشمول» توصیف می‌کند. با این حال تأکید او بر اینکه روشنفکران باید تخصص ویژه و اقتدارشان را در فعالیتی خارج از حوزه خاص تخصصی خود بکار گیرند، با ستایش سعید از یک شخصیت نافرمان اماتور اختلاف دارد. بنا بر بوردیو، روشنفکران برای آنکه خود را به مثابه یک نیروی جمعی مستقل تثبیت کنند، بایستی از سرمایه روشنفکری خود بهره گیرند. این سرمایه بخصوص آنها را قادر می‌سازد که استقلال خود را در مقابل اقتدار و اتوریته‌های سیاسی قرار دهند. بوردیو (1989) می‌نویسد که چنین درخواستی از سوی روشنفکران برای یک موقعیت ممتاز در جامعه عادلانه است، چرا که «انها از خودشان به مثابه یک مجموعه کامل که مدافع امر جهانشمول هستند دفاع می‌کنند». به خاطر آنکه «ورود روشنفکران به سیاست ریشه در اقتدار و اتوریته در زمینه‌های مستقل آنها دارد، این به معنی آن است که بطور متناقضی، روشنفکران «موجوداتی دو بعدی» هستند که - با وجود نفرت و بیزاری بین

استقلال و تعهد - قادر به گسترش همزمان هر دو هستند. البته این «ترکیب متناقض تضاد خلوت جویی و تعهد، رفتار معمول روشنفکران، نه یکباره توسط آن‌ها اختراع شد و نه یک بار برای همیشه برقرار شده است» (Bourdieu 1989: 101). بخاطر بی ثباتی و نا اطمینانی، این ترکیب «دارندگان سرمایه فرهنگی را قادر می‌سازد که به این یا آن موقعیت که توسط اوانگ تاریخ تضمین می‌شود «عقب نشینی کنند»، یعنی «عقب نشینی» به نقش خالص نویسنده، هنرمند، محقق، روزنامه‌نگار و غیره». با وجود این واقعیت که روشنفکران در معرض انواع محدودیت‌های ظریف و سانسور قرار دارد، آن‌ها بهترین کسانی هستند که می‌توانند بر توهم آزادی غلبه کنند و «در موقعیت موجود قوانینی را استخراج کنند که بتوان بر آن‌ها مسلط گشت، یا از آن خلاص شد». اگر چه در ابتدا بوردیو ژست تعهد سیاسی روشنفکران را همچون حرکات در یک بازی جامع می‌دید، بعدها خودش «مشتاق مشارکت در بزرگترین سنت روشنفکران قلمرو عمومی همچون زولا و سارتر» شد (Robbins 2006: 19).

باومن با توجه به منشاء تاریخی مفهوم روشنفکران طبق آنچه که آن‌ها سواى وظایف حرفه‌ای خود انجام می‌دهند، می‌گوید که روشنفکر بودن «به معنی اجرای یک نقش منحصر بفرد در جامعه بصورت یک کل می‌باشد» (Bauman; Emphasis in original). در چنین فرمول‌بندی، تأکید بر عمل‌کرد روشنفکران در خارج از نقش تخصصی‌شان قرار دارد، و به آن به مثابه آنچه که به روشنفکران اقتدار و اتوریته در یک رشته اکادمیک یا یک حوزه تخصصی اعطا می‌کند نگریسته می‌شود، و همچنین بر توانایی ویژه آنان در کسب یک چشم‌انداز عام حول مشکلات پیش روی جامعه، تأکید می‌گردد. با وجود این در حالی که در مدرنیته وابستگی متقابل و همبستگی سازنده بین روشنفکران و حاکمان سیاسی به روشنفکران اجازه ادعای اتوریته می‌دهد؛ و از این رو، برای خدمت به دولت به مثابه «قانونگذار» در شرایط پست مدرنی که سیاستمداران «اغلب در پی تخصیص توجه هستند»، روشنفکران به «مفسران» یا مترجمانی تبدیل می‌شوند که از «درون» سیستم‌های مختلف آگاهی مشغول به کار هستند. بنا بر این، با وجود آنکه روشنفکران افرادی هستند که هم توانایی و هم وظیفه اقدام به عنوان «آگاهی جمعی» ملی دارند، یا افرادی که می‌دانند چگونه قانون و ایده عدالت را بالاتر از منافع شخصی، غرایز طبیعی و گروه پرستی قرار دهند، محدود به تفسیر «معانی به نفع کسانی که خارج از جامعه و گروهی که در پشت معانی قرار می‌گیرند» شده‌اند و ارتباط «رابطه بین

<قدرت محدود> یا <جامعه با معنی> را حل و فصل می کنند». بطور خلاصه، اصطلاح «روشنفکر قلمرو عمومی» دلالت بر نویسندگان، دانشگاهیان، اکادمیسین ها، محققین و هنرمندانی می کند که با عموم مردم خارج از نقش حرفه ای خود بر اساس دانش و اتوریته ای که در رشته تخصصی خودشان کسب می کند، دارد. با در نظر گرفتن روشنفکران قلمرو عمومی به مثابه ترکیبی از «نقش متخصص در این یا آن حوزه کار فکری (نویسنده، دانشمند، استاد) و نقش کسی که بنا بر دلایلی احساس دعوت به مشارکت فعال، یا حتی رهبری، در برخی از مجامع مافوق حرفه ای، می کند»، جرزی زاکی اشاره به پیچیدگی روابط و تنش های بین عملکردهای عمومی مختلف روشنفکرمی نماید. این تنش ها که در درون نقش روشنفکر قلمرو عمومی بافته شده اند، به طور چشمگیری توسط افزایش نهادینه شدن و تخصصی شدن زندگی، تجاری شدن روزنامه نگاری و ظهور ارزش های تولید فرهنگی رسانه های الکترونیکی زیاده تر شده است. در نتیجه، هم سرمایه فکری به روشنفکران اجازه تعهد نسبت به توده وسیع حول مسائل مهم را می دهد، و خود تعهد، احتیاج به آن دارد بطور مداوم دوباره کسب شود، مجدداً فکر شود، و از نو بکار گرفته شود. به عبارت دیگر، یک نیاز مداوم برای منابع اتوریته روشنفکری وجود دارد که موضوع سرمایه گذاری مجدد است.

بر گرفته از کتاب روشنفکران و سعادت اجتماعی نوشته باربارا ا. میشتال

Barbara A. Misztal, *Intellectuals and the Public Good*, 2007

## References

- Bauman, Z. 1987. *Legislators and Interpreters*. Cambridge: Polity Press.  
 1992a. 'Love in adversity: on the state and the intellectuals, and the state of the intellectuals', *Thesis Eleven* 31: 81-104.  
 1992b. *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.  
 1995. *Life in Fragments*. Oxford: Blackwell.  
 2002. 'A sociological theory of postmodernity'  
 Berman, M. 2002. *Silence in the Fiction of Elie Wiesel*. Cape Town: ComPress.

- Bourdieu, P. 1977. *Outline of Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
1988. *Homo Academicus* (trans. P. Collier). Stanford, CA: Stanford University Press.
1989. 'The corporatism of the universal: the role of intellectuals in the modern world', *Telos* 81 (Fall): 99–110.
1992. 'For a socio-analysis of intellectuals: an interview with L. J. D. Wacquant', *Berkeley Journal of Sociology* 1: 1–29.
1993. *Sociology in Question* (trans. R. Nice). London: Sage.
2004. *Science of Science and Reflexivity* (trans. R. Nice). Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P., and L. J. D. Wacquant 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Oxford: Polity Press.
- Collini, S. 2006. *Absent Minds: Intellectuals in Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins, H. M. 1974. 'The TEA set: tacit knowledge and scientific networks', *Science Studies* 4: 165–86.
- Collins, R. 1998. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
2004. *Interaction Ritual Chains*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Fuller, S. 2003. 'The critique of intellectuals in a time of pragmatist captivity', *History of Human Science* 16 (4): 19–38.
2005. *The Intellectual*. London: Icon.
- Habermas, J. 1989. *The New Conservatism*. Cambridge: Polity Press.
1997. *A Berlin Republic: Writing on Germany* (trans. S. Rendall). Lincoln: University of Nebraska Press.
2001. *The Postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge: Polity Press.
2002. 'Civil society and the political public sphere', in: C. Calhoun, J. Gerteis, J. Moody, S. Pfaff and I. Virk (eds.), *Contemporary Sociological Theory*. Oxford: Blackwell, 358–77.
- Jacoby, R. 1987. *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*. New York: Basic.
1999. *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*. New York: Basic.
- Said, E. 1994. *The Representation of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. London: Vintage.

1996. 'Orientalism and after', in: P. Osborne (ed.), A Critical Sense: Interviews  
with Intellectuals. London: Routledge, 65–89