



مجله ۴۲ - شماره چهارم - تیرماه ۱۳۹۶

سردبیر: زهیر باقری نوع‌پرست

همکاران این شماره:

شقایق طالبی، رامتین شاهین‌فر، علی عطاران،

ناهید خاصی، اصلا ن شیعی

صفحه‌آرایی: صفا قاسمی

عکس روی جلد: مسعود نیکوکار



- ۷ دو نمونه از آنارشسیسم معنوی: مارتین بوبر و لئو تولستوی
- ۱۲ آنارشسیست یا دجال؟ باکونین در باب وحشت از آنارشی و فراخوانی آن
- ۱۷ من انسان نیستم، دینامیت هستم: فردریش نیچه و سنت آنارشسیستی
- ۲۱ فیلسوف مبارزه با جرم
- ۲۶ دیدگاه چامسکی درباره‌ی افسانه‌ها و واقعیت‌های جهانی

مقدمه

زهیر باقری نوع‌پرست

آنارشیسم واژه‌ای است که برای بسیاری به معنای هرج و مرج و آشوب است. به تعبیر چامسکی این بدنامی برای آنارشیسم تعمداً است. از نظر آنارشیست‌ها آنچه در حال حاضر نظم نامیده می‌شود هرج و مرج است و آنارشی نظم حقیقی است. تا به حال فقط یک بار حکومتی آنارشیستی در اسپانیا تشکیل شده است ولی با این تجربه کوتاه آنارشیسم در فلسفه سیاسی از اهمیت زیادی برخوردار است. رابرت نوزیک در کتاب «بی‌دولتی، دولت، آرمانشهر» در دفاع از دولت حداقلی رقیب اصلی خود را «آنارشیسم» معرفی می‌کند. دلیل پرداختن او به «آنارشیسم» این است که او معتقد است فلسفه‌ی سیاسی با پرسش هنجاری در مورد دولت آغاز می‌شود یا به عبارتی با بحث بر سر دولت است که فلسفه‌ی سیاسی شکل می‌گیرد. از آنجایی که آنارشیسم، دولت را نمی‌پذیرد، بنابراین از نظر نوزیک برای شروع فلسفه‌ی سیاسی نخستین گام این است که آنارشیسم را رد کنیم و نشان دهیم که وجود دولت ضروری است. برای این منظور او به فرضیه‌ی «وضع طبیعی» که در سنت قرارداد اجتماعی محوریت دارد، اشاره می‌کند. شواهدی مبنی بر اینکه چیزی به نام «وضع طبیعی» وجود داشته، نداریم و مطالعات انسان‌شناسی نشان می‌دهند که انسان همواره «حیوان سیاسی» بوده است.

با این حال نوزیک با ارجاع به همپل، سعی دارد نشان دهد که حتی اگر «وضع طبیعی» وجود نداشته است، همچنان بررسی آن مفید است چرا که به ما کمک می‌کند در مورد ضرورت امر سیاسی و دولت با وضوح بیشتری سخن بگوییم. دوراهی نوزیک بر سر «آنارشیسم» و «فلسفه‌ی سیاسی» به شکلی است که گویی آنارشیسم نظریه‌ای در فلسفه‌ی سیاسی نیست. مادامی که فلسفه‌ی سیاسی به مفاهیم هنجاری درباره‌ی چگونه مدیریت کردن جامعه و تغییر زندگی سیاسی ما می‌پردازد، آنارشیسم هم بخشی از فلسفه‌ی سیاسی خواهد بود. بیرون گذاشتن آنارشیسم از حلقه‌ی فلسفه‌ی سیاسی - به جای این که آن را در کنار رقبای خود - لیبرالیسم و سوسیالیسم - بررسی کنیم، با این پیش‌فرض که فلسفه‌ی سیاسی با مسئله‌ی دولت شروع می‌شود گره خورده است، و این پیش‌فرض نیز از آنجا که به سنت قرارداد اجتماعی از زمان هابز متعلق است، خود به پذیرفتن پیش‌فرض «وضع طبیعی» وابسته است. از آنجایی که آنارشیسم این پیش‌فرض را نمی‌پذیرد، می‌توان گفت آنارشیسم با به چالش کشیدن این پیش‌فرض جالفتاده، فلسفه‌ی سیاسی را آغاز می‌کند. بخشی از این مشکل را شاید بتوان به این حساب گذاشت که نوزیک به جای بررسی آنارشیست‌های واقعی، به یک مفهوم

انتزاعی از آنارشیسم اکتفا می‌کند و این مسئله دست او را برای به چالش کشیدن رقیب بازتر می‌گذارد. آنارشیسم واژه‌ای است که خود طیف وسیعی از اندیشمندان را دربرمی‌گیرد و انواعی دارد. نوزیک اشاره‌های مختصری (معمولاً هم در پانوشت!) به آنارشیسم می‌کند ولی دقیقاً مشخص نمی‌کند که کدام گونه از آنارشیسم یا کدام آنارشیست هدف اوست. درست است که آنارشیست‌ها مخالف دولت مدرن بودند ولی این چنین نبوده است که همه‌ی آن‌ها به یک دلیل با آن مخالف بوده و همه به یک روش برای فراتر رفتن از دولت و همه به یک وضعیت پس از دولت باور داشته باشند. بگذارید اشاره مختصری به مفهوم دولت نزد پرودون - پدر آنارشیسم - بکنیم. پرودون دولت را یکی دیگر از آن نهادهایی می‌دانست که همانند نهاد دین مانع آزادی انسان است و بر این باور بود که برای تحقق آزادی می‌بایست از شر دولت نیز رها شویم. در همان دوران، برخی در نقد دموکراسی غیرمستقیم، دموکراسی مستقیم را مطرح می‌کردند و پرودون بر این باور بود که مشکل این افراد این است که پدیده‌ی دولت را به خوبی درک نمی‌کنند. از نظر پرودون مشکل اصلی دولت، اتوریته بود که چه در شکل دموکراسی مستقیم و چه در شکل دموکراسی غیرمستقیم این مسئله باقی خواهد ماند. او مثال می‌زند هنگامی که در انقلاب ۱۸۵۰ مردم با پرسش «سلطنت یا جمهوری» مواجه شدند به جمهوری رای دادند، او می‌گوید که گام بعدی، طرح

پرسش «دولت یا نبود دولت» است که بازسازی همان پرسش قبلی است. یکی از مخالفت‌های عمده‌ی پرودون علیه دولت این است که دولت‌ها برای محافظت از افراد و اموال آن‌ها طراحی شده بودند ولی در واقع تنها در خدمت ثروتمندان و قدرتمندان بوده و به تعبیر خود او «تاریخ دولت، تاریخ تذکره‌ی شهدای پرولتاریا است». (ص ۱۰۸) پیشنهاد پرودون این است که به جای فکر کردن به قرارداد اجتماعی بین فرد و دولت، باید قبول کنیم که تنها قرارداد اجتماعی معنادار بین دو فرد برقرار است. در چنین حالتی است که از نظر او، دیگر نیازی به «عدالت توزیعی» نداریم، چرا که همه خود مولد خواهند بود و نیازی به حکم راندن بر یکدیگر وجود ندارد. برخلاف پرودون، نوزیک بر این باور است که دولت حداقلی ضروری است. او استدلال خود را بر ایده‌ی «وضع طبیعی» استوار کرده است، و این رویکرد را با دیدگاه شکل‌گیری دولت مدرن توسط ماکس وبر در می‌آمیزد. همان‌طور که پیشتر اشاره کردم، «وضع طبیعی» یک افسانه است. چرا باید استناد و ارجاع به یک افسانه برای توجیه یک پدیده (دولت) در دنیای واقعی را جدی بگیریم؟ اگر چیزی به نام «وضع طبیعی» وجود نداشته و نمی‌تواند وجود داشته باشد، چگونه می‌توان با استفاده از «وضع طبیعی» به توجیه چیزی که باید وجود داشته باشد - یعنی دولت - پرداخت؟ «وضع طبیعی»، وضعی دهشتناک است، رمانی مخوف که همه در آن در حال

جنگ با یکدیگر هستند، و طبعاً اگر این وضع دهشتناک وجود داشته باشد پذیرفتن دولت به جای آن قابل ترجیح است. نباید فراموش کرد که هابز نیز یک ترس شخصی - ترس از به قتل رسیدن به شکلی خشونت‌بار - را در بحث ضرورت دولت خود مطرح می‌کند. نمی‌خواهم بگویم به قتل رسیدن به شکل خشونت‌بار ترسناک نیست، ولی ترساندن مردم از یک سناریوی تخیلی بهترین راه برای توجیه وجود دولت نیست. ضمن این‌که باکونین در کتاب «خدا و دولت» خود اشاره کرده است که انسان‌ها همیشه حیواناتی اجتماعی بوده و در جوامع بشری می‌زیسته‌اند، برخلاف مدافعان «وضع طبیعی» که بر این باورند که انسان‌ها فردگرا و لذت‌جو هستند.

پروودون و باکونین، با نظم و ترتیب مخالف نیستند، در واقع آنارشیسیم به هیچ عنوان هرج و مرج نیست، بلکه آن‌ها مخالف تحمیل نظم و ترتیب از بیرون بر افراد هستند. آن‌چه توسط دولت‌ها نظم نامیده می‌شود از نظر آنارشیست‌ها بی‌نظمی است، حتی این بی‌نظمی نوین جهانی که آمریکا سردمدار آن است. برای این‌که بفهمیم «دولت» برای آنارشیست‌ها دقیقاً یعنی چه، باید به این نکته توجه کنیم. آنارشیسیم مخالف بدنه‌ی قدرت خارج از افراد است که بخواهد بر افراد چیزی را تحمیل کند. ولی این موضع با هرج و مرج یکی نیست. آنارشیست‌ها شاید بیش از اندازه به طبیعت بشر خوش بین باشند. نگاه رمانتیک آن‌ها به طبیعت بشر در پس نگرش

سیاسی آن‌ها وجود دارد مبنی بر این‌که آدمی به خودی خود هیچ مشکلی ندارد و این دیگر عوامل مانند دولت، دین و جامعه هستند که آن‌ها را از راه بدر می‌کند و موجب فساد طبیعت آن‌ها می‌شود. آنارشیسیم حتی به معنای این نیست که هر کسی هر چه گفت صحیح است. باکونین مثالی در مورد مراجعه به متخصص (در مثال او پزشک) دارد که به خوبی نشان می‌دهد که آنارشیسیت‌ها نافی برتری افراد در زمینه‌های مختلف نیستند؛ یعنی آن‌ها نمی‌گویند که چون نباید از بیرون قدرتی بر من تحمیل شود، پس من خودم به اندازه‌ی یک پزشک از پزشکی سر در می‌آورم و نباید به حرف او گوش بدهم. باکونین می‌گوید با توجه به اینکه دانش یک پزشک را ندارد، وقتی بیمار می‌شود می‌بایست نزد دکتر برود، هرچند در این‌که کلاً نزد دکتر برود یا نرود، نزد کدام دکتر برود، و اینکه پس از اینکه به پزشک مراجعه کرد، باید فرآیند درمان را پی بگیرد یا نگیرد، آزاد است. به عبارتی هیچ پزشک یا نظام پزشکی‌ای نمی‌تواند شما را مجبور کند که باید چنین کنی. در این سناریو مشخص است که گفت‌وگو و احترام به چه میزان محوریت دارد. ما همواره باید بتوانیم گفت‌وگو کنیم و خودمان هرچه را که برای خودمان می‌پسندیم انتخاب کنیم و از زور و اجبار بیرونی نباید خبری باشد.

با توجه به این‌که آنارشیسیت‌ها مفهوم نظم را در نگرش خود مطرح می‌کنند و معتقد

هستند که با چنین نگرشی است که می‌توان جامعه را اداره کرد، بدین معنی است که آن‌ها هنجاری برای اداره‌ی جامعه دارند و بنابراین آنارشیسیم هم بخشی از فلسفه‌ی سیاسی است. از نظر آن‌ها جامعه باید به شکلی اداره شود که هیچ نیرو و قدرتی خارج از خود فرد به او تحمیل نشود و افراد بتوانند آزادانه با یکدیگر رفت‌وآمد کنند، تولید کنند و تولیدهای خود را معاوضه کنند. اینکه آنارشیست‌ها - همانند مارکسیست‌ها - بر این باورند که مرحله‌ای در تاریخ وجود دارد که دیگر روابط قدرت در جامعه برقرار نخواهد بود، باوری خوش‌بینانه و شاید حتی ساده‌لوحانه باشد، ولی با این حال آن‌ها برای اینکه چگونه به این مرحله برسیم، چگونه باید چنان وضعیتی را حفظ کنیم، و اساساً بحث بر سر این که آیا چنین وضعیتی اصلاً ممکن است، می‌بایست پاسخ‌هایی بدهند و این باعث می‌شود به عنوان بخشی از فلسفه‌ی سیاسی باقی بمانند. حتی اگر آنارشیست‌ها همانند مارکس از نظریه‌پردازی یا توصیف جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی آرمانی در عمل طفره برونند، باز هم نمی‌توان گفت که بخشی از فلسفه سیاسی نیستند. این که شما در عمل چه می‌کنید بحث است، این که یک نظریه چگونه پاسخ به یک پرسش را در خود دارد، بحث دیگری است. نوزیک از یک طرف می‌گوید برای این که فلسفه‌ی سیاسی میسر شود باید علیه آنارشیسیم استدلال کرد و نشان داد که دولت ضروری است و از طرف دیگر می‌گوید که دولت از

دل «وضع طبیعی» بیرون می‌آید. با کنار هم گذاشتن این دو، گفتن این که از نظر نوزیک «وضع طبیعی» و «آنارشیسیم» یکی هستند، چندان هم بی‌اساس نیست. اگر چنین باشد، نوزیک آنارشیسیم را با وضع طبیعی یکی گرفته است، در حالی که آنارشیسیم ارتجاعی نیست، و به دنبال نظم‌ی واقعی با عبور از دولت و دیگر نهادهای قدرت می‌گردد. در این شماره مجله ۴۲ مقالاتی با محوریت آنارشیسیم می‌خوانیم. در مقاله «دو نمونه از آنارشیسیم معنوی: مارتین بوبر و لئو تولستوی» نویسنده به بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های آنارشیسیم‌های معناگرای این دو اندیشمند می‌پردازد. در مقاله «آنارشیست یا دجال: در باب وحشت از آنارشی و فراخوانی به آن» نویسنده ما را به آشنایی با باکونین آن‌چنان که بود دعوت می‌کند و سعی دارد از این اندیشمند و آرا او خرافه زدایی کند. در مطلب «من انسان نیستم، دینامیت هستم: فردریش نیچه و سنت آنارشیستی» نویسنده با بررسی کتابی که در مورد آنارشیسیم منتشر شده، به ربط و رابطه نیچه و آنارشیسیم می‌پردازد. در مطلب «فیلسوف مبارزه با جرم» مصاحبه‌ای با فیلسوفی که به جرم و جنایت می‌پردازد انجام شده و او به ما می‌گوید که چگونه می‌توانیم از فلسفه برای مواجه شدن با این معضلات بهره بگیریم. در آخرین مطلب این شماره نویسنده به بررسی دیدگاه یکی از آنارشیست‌های مطرح تاریخ، نوام چامسکی، در مورد افسانه‌ها و حقایق عصر می‌پردازد.

دو نمونه از آنارشیسم معنوی مارتین بوبر و لئو تولستوی

پاتریک کانون
برگردان: شقایق طالبی

می‌خواهم دو تفسیر جالب و خاص از آنارشیسم را به شما معرفی کنم که یکی توسط مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵)، اندیشمند علوم اجتماعی و اگزیستانسیالیست آلمانی-اسرائیلی، و دیگری توسط لئو تولستوی (۱۸۲۸-۱۹۱۰)، رمان‌نویس منزوی روسی، بسط و توسعه یافته است. بوبر نماینده‌ای جذاب از اندیشه یهودی دست چپی است، در حالی که تولستوی یک مسیحی ضداستبدادی معروف، گرچه بوبر و تولستوی از زمینه‌های مذهبی و شرایط جغرافیایی متفاوتی برخاسته‌اند، اما فلسفه سیاسی این دو متفکر در مسیر خود در رسیدن به نقطه‌ای که می‌خواهم آن را «آنارشیسم معنوی» بنامم، همسو هستند. هر دو متفکر به صراحت از [جریان] ارتدکسی سکولار آنارشیستی غالب جدا شدند (اگر آن زمان به تقریب چنین چیزی وجود می‌داشت).

مارتین بوبر

مارتین بوبر به واسطه‌ی اثر شاهکارش، *من و تو* (۱۹۲۳)، در یادها مانده است. اثری که در آن به دنبال ارائه جزئیاتی از رابطه ما با انسان‌های دیگر و با خدا، «تو جلودان»، است. با این حال علایق بوبر

فراتر از بازتاب‌هایی در مورد مذهب بودند. یکی از علایق وی، یا به عبارت بهتر یکی از تعهداتش، که اغلب نادیده گرفته شده است، فلسفه سیاسی بوبر است.

علی‌رغم کلیشه‌های رسانه‌ای در مورد آنارشی و آنارشیست‌ها، فلسفه آنارشیستی اساساً یکی از سیستم‌های مبتنی بر رفتار متقابل و عدم خشونت در رابطه با مالکیت اشتراکی است که در آن هیچ فردی نمی‌تواند مالک امکانات لازم برای تولید کالاها باشد، اما همه افراد می‌توانند نسبت به این امکانات، مالکیت عمومی و اشتراکی داشته باشند و ثروت ناشی از آن به صورت برابر و دموکراتیک بین همه افراد تقسیم می‌شود. این سیستم، سرمایه‌داری به معنای کنونی آن و همچنین مکاتب اجتماعی و اقتصادی‌ای را که ما امروزه می‌شناسیم، رد می‌کند. باید بگوییم که بوبر با مارکس و انگلس موافق بود که برای برقراری وضعیت درست، یعنی کمونیسم به شدت توسعه‌یافته، باید دولت، به طور خلاصه همان حکومت که ما امروزه آن را می‌شناسیم، از میان برداشته شود. اما از سوی دیگر بوبر در مورد نقش دولت با مارکس اختلاف نظر داشت. مارکس بر این باور بود که در راه

رسیدن به آزادی از هستی فلاکت‌بار تحت سلطه سرمایه‌داری، دولت برای کارگران ابزاری بنیادی محسوب می‌شود. کارگران در یک جامعه پسانقلابی می‌توانند به واسطه دولت، از قدرت سیاسی برای اداره جامعه جدید و واجد دموکراسی بهره بگیرند. بوبر در این مورد با مارکس اختلاف نظر داشت، وی معتقد بود که حکومت و سرمایه‌داری باید به صورت همزمان از میان بروند، نه اینکه یکی از پس دیگری. بوبر حتی در مورد ماهیت رهایی انسان نیز با مارکس مخالف بود. از آنجایی که مارکس یک آتئیست تمام عیار بود، به مذهب به عنوان جهان‌بینی غلطی می‌نگریست که برای فریب طبقه کارگر طراحی شده است، اما بوبر به ایمان یهودی خود تعهد قاطعی داشت. بوبر در اثر کلاسیک خود، مسیرهایی در اتوپیا (۱۹۴۹)، نوشته است که کیبوتز (kibbutz)، پیشرفته‌ترین جامعه آنارشیستی‌ای است که او تا بدان روز دیده است. (کیبوتز گونه‌ای کومون سوسیالیستی ضداستبدادی در اسرائیل یا فلسطین است).

بوبر درک عارفانه‌ای از سوسیالیسم داشت. او در کتاب سه رساله در باب سوسیالیسم مذهبی (۱۹۲۸)، می‌گوید که با ایستادن در «مغاک رابطه راستین متقابل با راز و رمز الهی»، که سوسیالیسم معادل دنیوی آن است، می‌توان به حقیقت مذهبی دست یافت، جایی که فرد با عزم راسخ به گذار «مغاک رابطه راستین متقابل با معمای انسان» می‌زند.

از نظر بوبر، کیبوتز تلاشی دنیایی بود برای تجربه این مسیر، تجربه‌ای که به زعم وی خاستگاهش «جوامع روستایی» اروپای مسیحی قرون وسطایی بود.

بوبر، از همان اوایل، از سال ۱۹۲۸، سوسیالیسم (-آنارشیسم) را به صورت ذاتی، امری مذهبی در نظر گرفت. او استدلال می‌کند که «سوسیالیسم بدون مذهب ندای الهی را نمی‌شنود در حالی که مذهب بدون سوسیالیسم این ندا را می‌شنود ولی پاسخی به آن نمی‌دهد». بلکه جنبه‌های مذهبی زندگی کاملاً عجین و یکپارچه و آگاه به ماتریس کلی زندگی اجتماعی هستند و بالعکس. این جنبه‌ها به صورت پویا در زندگی اجتماعی نفوذ کرده و متقابلاً آن را تقویت می‌کنند.

ایده‌آل آنارشیستی بوبر بر تجدید و بازسازی ساختارهای اجتماعی، با استناد به «خودانگیختگی اجتماعی»، به مثابه مفهوم کلیدی عملکرد سالم جامعه، متمرکز است. او شدیداً از مفاهیم نوسازی بنیادی دوست و همکار آلمانی و آنارشیستش، گوستاو لندائر (۱۸۷۰-۱۹۱۹) الهام گرفت. لندائر در اصل باور به انگیزه‌های صلح‌جویی (پاسیفیسم) و انگاره «خودانگیختگی ارگانیک (درونی، بنیادی) روح انسان» داشت، با این تصور که این دو تنها ارکانی هستند که جامعه آنارشیستی آینده می‌تواند بر پایه آن‌ها شکل بگیرد. چنین جامعه‌ای از منظر بوبر، زیربنای انقلابی دارد که پیوسته با روح بشری خودانگیخته در

حال پرورش خود است.

بوبر در سال ۱۹۵۱ این انگاره را در مقاله‌ای تحت عنوان «جامعه و دولت»، بیشتر بسط می‌دهد. او در این مقاله می‌نویسد که جامعه مدنی پویا (فضایی که غیرنظامی‌ها، کلیساهای، مدارس، مراکز بازرگانی و غیره در آن حیات روزانه دارند) توسط جامعه سیاسی، که عبارت است از دولت، که همیشه از یک مازاد قدرت در رابطه با جامعه مدنی بهره‌مند است، در معرض خطر قرار می‌گیرد. او معتقد است که «اصل سیاسی همیشه قدرتمندتر از اصل اجتماعی است». نتیجه این امر، تضعیف خودانگیختگی اجتماعی است». بنابراین از نظر بوبر نیز همچون لندائر، آنارشیسم اجتماعی به نحو تناقض‌آمیزی مترادف است با تلاش محافظه‌کارانه. به این معنا که در می‌یابیم که وظیفه اطمینان حاصل کردن از آزادسازی منوط به حفظ، پرورش و تقویت آن دسته از نیروهای اجتماعی و نهادی است که گرایش‌های عمومی را به خودانگیختگی، تفکر خلاق رادیکال و رفتارهای انقلابی و رادیکال تشویق می‌کنند. وظیفه آزادسازی در آنارشیسم بوبر شامل طغیان علیه مازاد قدرت سیاسی و این است که «مردم قدر ارزش‌های بی‌نظیر اصل اجتماعی را برای آماده‌سازی زمینه بهبود روابط میان جامعه و حکومت بدانند». بوبر اقدام به انتقاد ضداستبدادی و آنارشیستی علیه روسیه شوروی می‌کند و آن را مثالی برای قطب

مخالف مفهوم خود از سوسیالیسم می‌داند. در سال ۱۹۴۹، وقتی که بوبر در حال نگارش «مسیرها» بود، بدترین دوره استبدادگرایی شدید استالین بود. «سوسیالیسم» کذایی اتحاد جماهیر شوروی تحت رهبری استالین، چیزی جز ترور دولتی، شکنجه، اخراج‌های گروهی، تبعید، کار اجباری و پارانوایا نبود. بوبر در صفحه آخر کتاب «مسیرها»، تعهد خود به آنارشیسم سوسیالیستی یهودی‌اش را با ترسیم شدیدترین تضادها با روسیه شوروی، تصریح می‌کند. «ما باید یکی از دو قطب سوسیالیسم را که نشان‌دهنده انتخاب ماست برگزینیم، یک قطب که پشت نام سهمگین مسکو قرار دارد و قطب دیگر که آن را جسورانه «اورشلیم» می‌نامم». بنابراین، او دو قطب کاملاً متضاد برای سوسیالیسم قائل بود، یکی استبدادی و دیگری ضداستبدادی.

به نظر می‌رسد بوبر با چیزی که نظریه‌پردازی سیاسی مدرن آن را کامیونیتاریسم (communitarianism) می‌نامد، هم‌دل بود. در توضیح آن به طور خلاصه می‌توان گفت که کامیونیتاریسم مفهومی است که در آن یک فرد، «جزیره‌ای جدا افتاده» نیست، بلکه هویت و ارزش‌های فردی به‌شدت با محیط، روابط و جامعه فرد در هم تنیده‌اند. بنابراین، از نظر بوبر، اجتماع نقشی مهم ایفا می‌کند. اگر آنارشیسم برقرار شود، هر جنبه از بروز آن باید اساساً کامیونیتارین (گروهی) و اجتماعی باشد.

لئو تولستوی

لئو تولستوی، یک آنارشیست معنوی دیگر، در مقایسه با بوبر دیدگاه متفاوتی نسبت به آنارشیسم دارد. می‌توان گفت دیدگاه او بیشتر از آن که کامیونیتارین (گروهی) باشد، فردی است.

شهرت تولستوی برای رمان‌های مشهورش، آثاری چون جنگ و صلح (۱۸۶۹)، آنا کارنینا (۱۸۷۷) و مرگ ایوان ایلچ (۱۸۸۶) است؛ اما همچون بوبر او نیز متفکر مذهبی جالب توجهی است. گاندی، آزادی‌خواه بزرگ، کتاب «پادشاهی خداوند در درون تو» (۱۹۸۴)، این اثر کلاسیک تولستوی را، به خاطر قدرت و الهام‌بخشی‌اش «سترج» خواند. این کتاب بحث می‌کند که تنها رابطه انسان با خدا - نه رابطه او با اجتماع - می‌تواند ساز و کارهای قدرت مشروع را ممکن و منسجم کند. یعنی از نظر تولستوی، خداوند غایت اقتدار (حاکمیت) سیاسی است؛ او معتقد بود که خداوند والاترین قدرت حتی روی زمین را دارد. بنابراین «برای یک مسیحی، سوگند وفاداری به هر گونه حکومتی، عملی که به عنوان پایه و اساس وجود یک دولت تلقی می‌شود، انکار مستقیم مسیحیت است»، چرا که تنها قدرت حاکم مطلقه، «قانون الهی عشق [موهبت خدا] است که فرد آن را در درون خویش تشخیص می‌دهد» (صفحه ۲۱۲). به علاوه، تولستوی در نامه‌ای که در سال ۱۸۹۶ نوشته است، توضیح می‌دهد که دولت زمینی کاملاً با مسیحیت ناسازگار

است، به ویژه با «موعظه سر کوه» که در آن مسیح به الحاح از مؤمنان می‌خواهد که از خشونت بپرهیزند. تولستوی می‌نویسد که «حکومت مترادف با خشونت است؛ مسیحیت یعنی حلم، تسلیم (عدم مقاومت)، عشق. بنابراین حکومت نمی‌تواند مسیحی باشد و کسی که می‌خواهد مسیحی باشد، نباید به حکومت خدمت کند» (صفحه ۴۲). اگرچه انگیزه تولستوی همدلی‌های معنوی بود، اما وقتی که می‌گوید اساس حکومت بر خشونت است به نکته صحیحی اشاره می‌کند. مارکس و بر، جامعه‌شناس سیاسی و اقتصاددان معروف، نیز گفته است که یکی از جنبه‌های اساسی هر حکومت مدرنی، انحصارطلبی سیستماتیک برای کنترل شهروندان است. که به معنی انحصار در استفاده از اعمال زور خشونت‌آمیز است. مشاهده می‌کنیم که آنارشیسم تولستوی، نتیجه جانبی مسیحیت پرشور و عرفانی او است. این ایده که همه حکومت‌ها به علت خشونت‌آمیزبودنشان نامشروع هستند، منطقاً ناشی از پابندی سفت و سخت تولستوی به عدم خشونت است. او یک انتخاب به ما ارائه می‌کند: یا دولت یا مسیحیت. اگر بپذیریم که مسیح عملاً قتل و خشونت را ممنوع کرده است، پس کل شبکه نیروهای مسلح باید منحل شود: «هیچ کس نباید مایل به اطاعت از حکومتی باشد که صرفاً به قدرت کشتار زنده است». (به نقل از «آخرین پیغام به بشریت»، سخنرانی تولستوی در کنگره

بین‌المللی صلح در استکهلم در سال ۱۹۱۰).

آنارشیسیم غیرمعنوی

آنارشیسیم مسیحی فردگرایی تولستوی با آنارشیسیم کامینیترین یهودی بوبر تفاوت‌های زیادی دارد. اما هر دوی آن‌ها نتیجه‌گیری‌های آنارشیسیتی خود را به جای بنیادهای زمینی مورد استفاده متفکران اولیه آنارشیسیت فرانسوی همچون هنری دو سن سیمون، شارل فوریه و پیر ژوزف پرودون که پایه «سوسیالیسم علمی» کارل مارکس را بنیان نهادند، بر اعتقادات مذهبی و معنوی بنا نهادند. همچنین تولستوی و بوبر مخالف جریان اصلی آنارشیسیم که از لحاظ تاریخی آتئیست بوده، هستند.

میخائیل باکونین (۱۸۱۴-۱۸۷۶)، یکی از برجسته‌ترین آنارشیسیت‌ها، موضعی مخالف با بوبر و تولستوی اتخاذ کرد. از نظر باکونین و بسیاری از آنارشیسیت‌ها، آتئیسم بخش اساسی فلسفه آن‌هاست، به طوری که لازم به ذکر نیست که در آنارشیسیم خدا طرد شده و انسان بر سریر قدرت نهایی تکیه زده است. در تفکر باکونین، آنارشیسیم، رهایی کامل بشریت از همه اشکال ظلم و اجبار است، و عقیده او بر این بود که مذهب، مانعی بر سر راه پرورش ظرفیت‌های انسان است. در ۱۸۷۱، باکونین می‌نویسد: «راه اندازی (خلق) خدا تمامی کار بود، و انسان

که خالق او بود و نادانسته او را از هیچ به هست رسانیده بود، در برابر وی تا کمر خم شد، عبادتش کرد و خود را برده و مخلوق او خواند» (خدا و دولت، صفحه ۱۰). اما گلدمن آنارشیسیت در سال ۱۹۱۶، چهل سال پس از «خدا و دولت» باکونین، در راستای تقویت نقطه‌نظر باکونین چنین می‌نویسد: «مفهوم (ایده، اندیشه) خدا به معنی صرف نظر از عقل و عدالت بشری است؛ مترادف با نفی قاطع آزادی بشریت است و هم در نظریه و هم در عمل لزوماً به بردگی نوع بشر ختم می‌شود» (فلسفه آتئیسم، صفحه ۲۴۲).

هم از لحاظ نظری و هم از نظر تاریخی، آنارشیسیم، دین را نیز همچون دولت و سرمایه‌داری شرکت‌های چندملیتی نیرویی قهرآمیز می‌پندارد. از سوی دیگر، بوبر و تولستوی نماینده سنتی غنی از آنارشیسیم معنوی هستند. از نظر آن‌ها، آنارشیسیم و معنویت عمیقاً به هم پیوسته‌اند و یکدیگر را تقویت می‌کنند. هم بوبر و هم تولستوی موضع معنوی خود را به عنوان مقدمه موضع سیاسی-اجتماعی خود ارائه می‌کنند و مواضع سیاسی-اجتماعی آن‌ها محصول طبیعی و مستقیم مواضع معنوی آنان است. این آنارشیسیت‌های معنوی بر این باورند که تنها راه محتمل نیل به سوی جامعه‌ای آزاد با افرادی آزاد بر فراز زمینه‌ای یهودی-مسیحی شکل می‌گیرد.

آنارش چیست یا دجال؟ باکونین در باب وحشت از آنارشی و فراخوانی آن

دیوید لیموند در مورد فردی سخن می‌گوید که زمانی موجب ترساندن کودکان بود.
برگردان: رامتین شاهین‌فر

هر ساله در آلمان افرادی که خود را آنارشیست-پانک می‌نامند، جشنی به نام «روز آشوب» برگزار می‌کنند. آن‌ها بدون برنامه‌ریزی از پیش تعیین شده و به شکلی شرورانه به پلیس و اموال مردم حمله می‌کنند. مراسمی که امروز به عنوان کریسمس در بریتانیا برگزار می‌شود، در قرن نوزدهم از آلمان وارد شده‌است. آیا این احتمال وجود دارد که این فستیوال هم در آینده وارد بریتانیا شود؟ نشریه جنگ طبقاتی مرتباً از انجام چنین اقداماتی در بریتانیا حمایت می‌کند. با توجه به تقاضا برای داشتن اروپای یکپارچه‌تر، چگونه می‌توان به کار آنارش‌یست‌های دیوانه آلمانی خاتمه داد؟ پشت این مراسم عجیب و غریب به عنوان اختلالی سازمان یافته در یک روز، چه چیزی نهفته است؟ و در نهایت همه این‌ها چه ربطی به باکونین دارد؟

زمانی از نام باکونین برای ترساندن کودکان استفاده می‌شد. اگرچه برخلاف حرافی‌هایش، تمایلی به آلوده کردن دستش به کار عملی نداشت و آن قدر ترسو بود تا تمام ادعاهایش را در زندان تزار انکار کند (هرچند بعدها این انکارش را نیز انکار کرد)، اما باکونین نمونه‌ای از یک بمب‌گذار دیوانه آنارش‌یست بود که به دنبال فرصتی برای خالی کردن خشمش بود.

او مشتاقانه در جست‌وجوی چهره‌ای جوان و زیبا می‌گشت تا انتقادهای آتشینش را به سمت او پرتاب کند. طیف کثیری از نویسندگان، از کنراد گرفته تا وایلد، آثاری متعددی خلق کردند که در آن‌ها حضور باکونین پررنگ بود، هرچند نامی از او برده نمی‌شد. این باکونین بود که به صراحت جهان را به «نبرد برای نابودی کامل... بدون هیچ مهلت و فرصتی» فراخواند. جنگی که در آن طبقه کارگر شهری و روستایی (که وی در آن زاده نشده بود)، طبقات صاحب زمین و قدرت را (طبقه‌ای که باکونین در آن زاده شده بود) خواه در روسیه و خواه در جای دیگر، نابود می‌کردند. (در واقع باکونین اشراف‌زاده بود و برای همین تزار شخصاً علاقه داشت که او اعتراف کرده و از عقایدش توبه کند.)

حال باکونین رفته است اما ما همچنان در دوران باکونینی زندگی می‌کنیم. هر چند ممکن است پانک‌های آلمانی خودشان ندانند، اما آنها دارند از باکونین پیروی می‌کنند. درست یا غلط، روشن است که اصطلاح رایج Unabomber اشاره به یک باکونینیست دارد. کسی که بنا به گفته خود باکونین «از بی‌نظمی نمی‌ترسد و خواهان آن است». ممکن است باکونین در اروپا و جاهای دیگر، خصوصاً در نیمه دوم قرن بیستم، نامی فراموش

شده باشد. اما نفوذ و اهمیت او هنوز هم کم نیست. به نظر می‌رسد ایده‌های باکونین برای بازبینی فلسفی در هزاره سوم آماده باشند. در قلب اندیشه باکونین یک استدلال کلاسیک آنارشستی قرار دارد. در واقع، باکونین هرگز مخترع استدلال‌هایی که خواهان آینده‌ای آنارشستی برای جهان بودند، نبود. او صرفاً راه‌هایی برای دستیابی به چنین آینده‌ای، و علی‌الخصوص نحوه «مشارکت» مورد نظر خودش را، در سر پرورانده بود. برای باکونین و آنارشست‌های قبل و بعد او، روشن است که ساز و کارهای دولتی، آزادی انسانی را به لجن کشیده است. دولت، به عنوان ابزاری در دست صاحبان انگشت‌شمار قدرت، نقش تنها تصمیم‌گیرنده و تنها کاربر مشروع خشونت را بازی می‌کند. دولت این امر را از طریق ادعای خود بر حاکمیت ارضی، به عنوان تنها تصمیم‌گیرنده ممکن در آن محدوده جغرافیایی، اعلام می‌کند. دولت هیچ محدودیتی برای قدرت تصمیم‌گیری خود به رسمیت نمی‌شناسد، هر چند در عمل اندک مجال برای برخی تصمیم‌گیری‌های بی‌اهمیت به افراد می‌دهد. با این حال، دولت حق کنترل بر کلیه تصمیمات افراد در هر زمان لازم را برای خود محفوظ نگه داشته است. این واقعیت که من خودم در انتخاب نوع کراواتی که می‌خواهم امروز بپوشم آزاد می‌بینم، نشان‌گر این است که مرا فریب داده‌اند. من در حال حاضر آزاد به اتخاذ چنین تصمیمی هستم، اما اگر دولت تصمیم بگیرد

در این حوزه دخالت کند، احتمالاً مجبور به پرکردن فرم «مجوز پوشیدن کراوات آبی» در روزهایی که بخواهم آن را بپوشم خواهم شد. حتی اگر دولت فسخ چنین تصمیمی را اعلام کند، من همچنان نقشی در آن نداشته‌ام. اگر هم در یک نظام دموکراتیک به نظر می‌رسد فرد در تصمیم‌گیری‌های دولتی مشارکت می‌کند، علت این است که به سادگی با اجرای یک پانتومیم، حقیقت ساختار قدرت را پنهان کرده‌اند و اگر من آن را باور کنم، بیش از پیش تحمیق شده‌ام.

تا زمانی که ما تحت سیطره دولت‌ها زندگی می‌کنیم (جمهوری، پادشاهی، اشرافی یا هر نوع حکومت سازمان‌یافته دیگر) فارغ از نامی که روی آن می‌گذاریم، در واقع تنها از حقوقی برخورداریم که آن دولت به ما عاریه دهد. در مسائل مهم‌تر از پوشیدن کروات، دولت هرچقدر که صلاح بداند آزادی می‌دهد و هرچقدر که بخواهد سلب می‌کند. آیا اجازه دارم علیه سیاست‌هایی که با آن‌ها مخالفم در محیط عمومی دست به اعتراض بزنم؟ تنها در صورتی که خوشایند دولت باشد. آیا اجازه دارم تمایلات جنسی‌ام را، همانند دیگران، اظهار کنم و به راحتی دست به انتخاب بزنم؟ تنها در صورتی که خوشایند دولت باشد. آیا اجازه دارم عقایدم درباره خدا را آزادانه بیان کنم؟ تنها در صورتی که خوشایند دولت باشد. آیا اجازه دارم... زنجیره‌ای پایان‌ناپذیر از سوالات که همچنان ادامه دارد. برای یک آنارشست چنین رفتارهایی از طرف حکومت، مخالف عقل

و آزادی انسانی است. اگر افراد را با عقل و آزادی‌شان رها بگذاریم، در تمام امور مربوط به زندگی جاری می‌توانند درست انتخاب کنند. اگر آن‌ها امروز نمی‌توانند درست انتخاب کنند، به دلیل پیچیده‌سازی امور توسط دولت است. (باید اضافه کرد در بسیاری از استدلال‌های آنارشیستی، زندگی تحت سیطره دولت به همین سادگی منجر به کج‌روی عقل انسان نمی‌شود. مساله اساساً مربوط به منطق فاسد نظام مشترک در جهان مدرن است: سرمایه‌داری).

با این حال، حتی اگر بپذیریم همه مردم طی نسل‌های متمادی توسط دولت از نظر عقلانی تنزل پیدا نکنند و قادر باشند در همه انتخاب‌های زندگی، دست به انتخاب مناسب بزنند، دولت خود را به عنوان تنها کاربر مشروع خشونت معرفی می‌کند که می‌تواند نیش زهرآگینش را برای آن‌چه می‌خواهد یا نمی‌خواهد اجرا شود به هرکس که بخواهد، نشان دهد. ادعای اصلی باکونین که می‌گوید دولت آزادی افراد زیر سلطه خود را سلب می‌کند، در این نکته نهفته است که کسی جز با اجازه دولت مجاز به اعمال خشونت نیست. بر این اساس، دولت ممکن است اعمال خشونت توسط برخی افراد در برخی زمان‌ها را مجاز بداند. برای مثال افسران پلیس در اجرای وظایف خود، شهروندان برای دفاع از خود و سربازان برای دفاع از دولت در برابر دیگر دولت‌ها حق استفاده از خشونت را دارند. اما دولت هرگز مجوز اعمال خشونت علیه خودش را نمی‌دهد. دولت نام دیگر

خشونت علیه خودش را خیانت، اغتشاش یا جنگ داخلی می‌گذارد و برای بی‌اعتبار کردن چنین خشونتی به سادگی آن را اقدامی مجرمانه می‌نامد. این‌جا نقطه‌ای است که به استدلال مخصوص باکونین می‌رسیم.

دولت طبق استدلالی که باکونین ارائه می‌دهد، انتخاب‌های ممکن برای فرد را، به جز تعداد محدودی از حوزه‌های مرتبط با زندگی شخصی، غیرقانونی اعلام می‌کند. بنابراین، به نظر می‌رسد دولت جامعه را ربوده است. در نتیجه، تنها راه ممکن برای ضددولتی بودن، ضدجامعه بودن است. اگر دولت یک انتخاب ممکن را مجرمانه در نظر بگیرد، برگزیدن یک زندگی مجرمانه، مخالفتی مضاعف با دولت خواهد بود و مخالفت با دولت در همه انتخاب‌ها وجود دارد. بنابراین باکونین برای به اجرا درآوردن خشونتی تصادفی، به گفته خودش، به دنبال «مردانی [او فقط منظورشان انسان‌های مذکر بود] که در برابر ظلم و ستم مقاوم بوده و ذاتی پرنشاط، قدرتمند، رام‌نشده و خستگی‌ناپذیر دارند» (۱۸۷.p) می‌گردد و آن‌ها را به آنارشیسم فرا می‌خواند. یعنی کسانی که با انتخاب یک زندگی مجرمانه، به ضدیت با دولت می‌پردازند. اما این مساله در عمل به چه معنا است؟

باکونین می‌داند که برخی قوانین دولتی در ذات خود بد نیستند و بر مبنای اصولی بنا شده‌اند که انسان‌های خوب پس از سقوط دولت هم دوست دارند آن اصول را هنوز به رسمیت بشناسند. برخلاف تصور رایج، باکونین

به دنبال گسترش قتل و تجاوز نبود، بلکه به دنبال انجام اعمال خوب به خاطر خودشان بود، نه به خاطر دخالت یک دولت نامشروع که نهایتاً منجر به عقب‌ماندگی خواهد شد. به دلیل خواست دولت و به دنبال اهداف آن، اعمال غلط در کنار اعمالی که نباید هیچ‌گاه غلط انگاشته شوند، به عنوان جرم معرفی می‌شوند. جرم سیاسی مانند صحبت در یک مکان عمومی بدون مجوز پلیس، در کنار جرم‌های جنایت‌کارانه مانند قتل و تجاوز قرار می‌گیرد. تنها به دلیل این که دولت چنین می‌خواهد. حمله به دولت در کوتاه مدت امکان بازسازی نظم اجتماعی را در بلند مدت فراهم می‌کند تا جرایم سیاسی به عنوان امور مشروع شناسایی شوند و جرم جنایت‌کارانه همچنان مستحق تنبیه باشد (تنبیهی در غیاب دولت توسط خود اجتماع)، هرچند احتمال وقوع جنایت با پایان یافتن کنترل یک دولت غیرعقلانی و غیرطبیعی بسیار کمتر می‌شود. دستیابی به این مهم با اتحاد مجرمان و آنارشئیست‌ها ممکن می‌شود. آنارشئیست‌ها، در عین حال که باید آگاهی ضعیف سیاسی و فلسفی مجرمان را بالا ببرند، باید قدرت آنان را برای جلوگیری از فعالیت‌های مخرب مهار کنند. به طور خاص احتمالاً باکونین در نظر داشت انجمنی از سارقان روسیه تزاری و قزاق‌های راهزن در استپ‌های شمالی را سازماندهی کند. شاید یک مثال خوب از چنین اتحادی، مشابه چیزی است که در مکزیک بین راهزنی به نام پانچوویلا و انقلابیون کشاورز رخ داد (البته

این انقلابیون مشخصاً آنارشئیست نبودند). اگرچه فاصله زیادی بین پانک‌ها در روز آشوب و Unabomber بودن وجود دارد، اما بعید می‌دانم پرش بزرگی برای پر کردن این فاصله لازم باشد. در دوران معاصر، هرگونه حرکت به سمت اعمال ضداجتماعی، مانند ارسال بمب‌نامه‌های تصادفی یا اقدام به خرابکاری، سرقت و خشونت بی‌هدف، حداقل به شکلی غیرمستقیم متأثر از باکونین بوده‌است. این پیش‌بینی ممکن است در حوزه دانش فلسفی نباشد، اما من شخصاً معتقدم در هزاره سوم کششی خاصی به باکونین در بسیاری از گروه‌ها و افراد مختلف احساس می‌شود. هرچند که همه آن‌ها آنارشئیست نیستند، اما به طور فزاینده‌ای تمایل به اتخاذ و حمایت از - گرچه نه به طور عملی - تاکتیک‌های ضداجتماعی باکونینیستی دارند.

باکونین را نمی‌توان اولین یا آخرین نفری دانست که از خشونت انقلابی دفاع کرده‌است، اما استدلال من این است که خشونت انقلابی باکونینیستی منحصر به فرد است. تفاوت باکونین در نحوه انتخاب اهداف مانند IRA یا هر گروه مشابه دیگر نیست. تفاوت، در اعتقاد باکونین به افزایش بی‌امان و بدون ساختار آنتروپی اجتماعی است، با امید به این که با سقوط همه چیز، حکومت مرکزی دیگر قادر به نگه داشتن اوضاع نخواهد بود. این کار تا حدودی شبیه به خشونت انقلابی مائوئیست‌ها است؛ هرچند با آن یکسان نیست. از ویژگی‌های بارز خشونت انقلابی

باکونیستی این است که با اکثر تاکتیک‌های اختلال اجتماعی سازگار است. می‌تواند نامی خوشایند برای بسیاری از اعمال گناهکارانه باشد. نه تنها می‌تواند شامل تاکتیک‌های چریکی و ترور کلاسیک باشد، بلکه می‌تواند حمله به بانک، ماشین دزدی، هک، توزیع ویروس‌های کامپیوتری یا بسیاری کارهای دیگر را شامل شود. خشونت انقلابی مورد نظر باکونین می‌تواند توسط دزدان (چه آن را عملی افتخارآمیز تلقی کنند یا نکنند) یا مجرمان دیگر شدیداً پایبند به عقایدشان، به عنوان فعالانی سیاسی، صورت بگیرد.

مشکلی که باکونین در چشم اندازش از آینده بدون دولت با استفاده از تاکتیک‌های ضداجتماعی به آن نپرداخت، این است: چه باید کرد اگر در اتحاد میان آنارشیست‌ها و مجرمان (منظور مجرمان حرفه ای که زندگی مجرمانه را انتخاب کرده اند و نه مجرمانی که گاه مرتکب جرمی می شوند)، یکی از جنایت‌کاران جایگاه نخست‌وزیری را تصاحب کند؟ به عبارت ساده‌تر، چه می‌شود اگر آن‌ها با گسترش اعمال مجرمانه منجر به سقوط دولت شوند، از قدرت خوششان بیاید و بخواهند همچنان آن را در دست داشته باشند؟ چه کسی قادر است آن‌ها را متوقف کند تا تبدیل به دولت جدیدی با قوانین مخصوص به خود نشوند؟ کسانی که پیش از این قوانین را می‌شکستند، حال قوانین جدیدی که

متناسب با منافع‌شان باشد وضع می‌کنند. آیا آنارشیست‌ها روشن‌فکر می‌توانند جلوی آن‌ها را بگیرند؟ با کمک کدام ارتش یا نیروی پلیس؟ معامله بین جنایت‌کاران و آنارشیست‌ها که باکونین انتظار داشت مولد باشد، احتمالاً در درازمدت سرانجامی بهتر از ماجرای دکتر فاوست معروف نخواهد داشت. به همین علت است واقعاً نامعقول است که آنارشیست‌ها از رفتار ضداجتماعی در هر زمان ممکن استقبال کنند، یا از گسترش شورش در شهرستان‌ها به عنوان نیروی مثبتی برای تغییر استقبال کرده، و به ستایش گروه‌ها و فرهنگ‌های مجرمانه پردازند.

دولت ممکن است جامعه را ربوده باشد اما این قطعاً نمی‌تواند زمینه‌ای برای آنارشیست‌ها فراهم کند تا اصول ضددولتی خود را به شیوه‌های ضداجتماعی پیوند بزنند. اگر مردم در برابر انتخاب‌هایشان مسئولیت اخلاقی و سیاسی داشته باشند، پیوند زدن آن‌ها با جنایت‌های غیراخلاقی و غیرمسئولانه به آن‌ها کمک نخواهد کرد. نام آنارشیسم و همه روش‌های پیشنهادی باکونین، چیزی است که مرا به شدت می‌ترساند. خوشبختانه - در حال حاضر - روز آشوب بیشتر از سالی یک‌بار سروکله‌اش پیدا نمی‌شود.

● لیموند در دانشگاه گلاسکو درس می‌دهد و به مطالعه خشونت علاقه مند است.

من انسان نیستم، دینامیت هستم فردریش نیچه و سنت آنارشیستی

برایان موریس دیدگاه جان مور و همفکرانش را درباره نیچه و آنارشیسم مردود می‌داند.
برگردان: علی عطاران

«من انسان نیستم، دینامیت هستم» مجموعه جالب توجه از مقالاتی است که اکثرشان به قلم فیلسوفان دانشگاهی مرد نوشته شده است. این مجموعه، در کل تلاشی برای قبولاندن این نظر به ما است که فردریش نیچه، فیلسوف واپس‌گرا، آنارشیستی واقعی بود؛ خالص، خلاق، ستایشگر زندگی و نخبه‌گرا. در سمت مقابل، آنارشیست‌های ترسناک قرن نوزدهم، مثلاً باکونین و کروپوتکین، که قدرت حکومت، استثمار اقتصادی تحت لوای سرمایه‌داری و صورت‌های مختلف سرکوب اجتماعی را نقد می‌کردند و به چالش می‌کشیدند، آنارشیست‌های حقیقی نبودند. نیروی محرکه آنها حسادت، ضعف و مقصرتراشی بود و فاقد هر گونه تکانه‌ی خلاق بودند. البته، درک این دانشگاهیان از مسئله، وارونه است.

مجموعه مقالات کتاب «من انسان نیستم، دینامیت هستم» توسط مرحوم جان مور گردآوری و ویرایش شده است. مقدمه کتاب از او با عنوان متفکری نامتعارف «سنت‌شکن» نام برده است، اگرچه جان مور کسی است که با آغوش باز از هر جریان فکری مُد روز، چه بدوی‌گرایی و

معنویت‌گرایی باشد چه فردگرایی اشرافی نیچه‌ای، استقبال کرده است و هیچ فرصتی را برای تحقیر خرد (reason)، سوسیالیسم و آنارشیسم مبتنی بر مبارزه طبقاتی از دست نداده است. مور برخلاف استاد خودش نیچه، روشنگری را رد می‌کرد و کروپوتکین را «منسوخ» می‌دانست، غافل از اینکه کروپوتکین حتی قبل از نیچه مدرنیته را نقد کرده بوده است. مسلم است که مور مدافع دگرگونی انقلابی نظم سرمایه‌داری و بسط خلاقانه دیگر صورت‌های زندگی اجتماعی از جمله همیاری و مشارکت داوطلبانه نبوده است. در عوض، او طرفدار طغیان به دست زیبایی‌شناسان فرهنگی بود. این پیرو ذوق‌زده نیچه گویا غافل از این واقعیت بوده است که «راهب سیلس-ماریا»، لقبی که نیچه برای خودش به کار می‌برد، از هر گونه طغیانی می‌ترسید، نفرت داشت، آزرده‌خاطر می‌شد و می‌گریخت، به خصوص از آن طغیانی که به دست طبقات پایین‌تر، یا آنگونه که نیچه کارگران عادی را لقب می‌داد، «اراذل و اوباش»، انجام شود. روایت خطی دومرحله‌ای مور از تاریخ آنارشیسم هم به همان اندازه ساده‌انگارانه و کاملاً مغالطه‌آمیز است.

در این مجموعه مقالات، برخی نوشتارهای عمیق‌تر پیوند میان نیچه و سنت آنارشیستی را وامی‌کاونند؛ اگرچه فیلسوفی مغلق و غامض‌نویس مثل آناندا کوماراسوامی که مقاله‌اش جزو این کتاب است قطعاً آنارشیست نیست، بلکه مدافع سرسخت سیستم طبقاتی کاست آیین هندو است و نظریه «ضدسیاست» او صرفاً به نفع کاست برهمن است! برخی مقالات این مجموعه در مورد نظریه «آشوب» هستند، که گفته می‌شود هم نیچه و هم آنارشیست‌ها مدافع این نظریه بوده‌اند. همان‌طور که می‌دانید، آنارشیست‌ها از قدیم به جای آن که به طور صادقانه به عنوان طرفداران استقلال هوشمندانه (intelligent autonomy) شناسایی شوند، به غلط مدافعان بی‌نظمی و آشوب قلمداد شده‌اند. به ما گفته شده است که جهان متمایل به هرج و مرج یا آنارشیسم است. به نظر می‌رسد این دانشگاهیان منفک از واقعیت چیزی از نظریه پیچیدگی (complexity) نشنیده‌اند؛ نظریه‌ای که در صورت ابتدایی خودش اولین بار توسط آنارشیست‌هایی مانند کروپوتکین در اواخر قرن نوزدهم مطرح شد.

مجموعه مقالات این کتاب موضوعاتی مانند نیهیلیسم، دین و مرگ خدا را نیز دربرمی‌گیرند. متأسفانه این مقالات غالباً با ادبیات مغلق مذهبی و دانشگاهی و با ارجاعات مکرر به نوشته‌های رمزآلود

فیلسوفانی مانند دلوز و هایدگر نوشته شده‌اند. این مقالات متأسفانه انتظار من را برآورده نکرده و مطلب خاصی به معلومات من در مورد نیچه و آنارشیسم اضافه نمودند. مهم‌ترین مقاله این مجموعه نوشته مکس کافارد است. کافارد در زندگی قبلی خودش جان کلارک نام داشت و نویسنده نقدی جانانه و ارزشمند بر نظریات مکس استیرنر بود. او مدافع پروپاقرص رویکرد بوم‌شناسی اجتماعی مورای بوکچین نیز بود. به نظر می‌رسد کافارد حالا رویکرد سیاسی لیبرال را برگزیده است و طرفدار دولت انتخابی مبتنی بر مناطق جغرافیایی (bioregional) با قدرت قهریه قانونی و اقتصاد بازار است و حالا فردگرایی اشرافی نیچه‌ای را نیز با جان و دل پذیرفته است. آنچه در مقاله کافارد شگفت‌آور و بسیار تأسفبرانگیز است (به غیر از نقد او بر پست‌مدرنیسم)، این است که او نه تنها ملغمه سوءبرداشت‌ها و سخنان نامربوط نیچه در باب آنارشیسم را ستایش می‌کند، بلکه همان سبک تحلیل خام‌دستانه و روانشناختی را برای نقد آنارشیسم معاصر به کار می‌گیرد. این استاد لیبرال، با خالی کردن خشمش، به ویژه بر مورای بوکچین، علاوه بر خیل عظیمی شخصیت‌های چپ‌گرا، ضدسرمایه‌داری و آنارشیست‌های مدافع مبارزه طبقاتی که به اسم آنها اشاره نمی‌کند، سعی دارد به ما بقبولاند که همه مخالفت‌ها با نهاد دولت، سرمایه‌داری و دیگر انواع سرکوب اجتماعی

صرفاً با انگیزه مقصرتراشی صورت می‌گیرد. به همین خاطر است که آنارشیست‌های معاصر توسط کافارد جزم‌گرایان تشنه قدرت، متعصب، فرقه‌گرا و نیهیلیست خوانده می‌شوند و شخصیت‌های وحشی و بی‌انعطافی نامیده می‌شوند که نه تنها نسبت به مردم نگاه تحقیرآمیز دارند، بلکه حتی قادر به دوست داشتن دیگر موجودات روی زمین نیستند. نوشته طولانی کافارد، صرفاً نشخوار دم‌دستی نقد ضعیف نیچه بر آنارشیسم است: پر از کینه‌توزی، تهمت، سوءبرداشت و غیظ.

به جز چند استثناء، مجموعه مقالات این کتاب رویکردی چاپلوسانه و غیرانتقادی نسبت به نیچه دارد، و کم پیش می‌آید که درک آشفته نیچه از سوسیالیسم و آنارشیسم را به نقد بکشد. مقالات این مجموعه هم‌چنین مفهوم آریستوکراسی را به خوبی حلاجی نمی‌کنند، مفهومی که برای نیچه ایده‌آل و آرمانی و مفهومی کلیدی در آرای اوست. آنها هم‌چنین اراده معطوف به قدرت او را به مفهومی کاملاً روانشناختی تقلیل می‌دهند (که عاملیت خلاق را نیز دربرمی‌گیرد). در حقیقت، برای نیچه اراده معطوف به قدرت شامل روابط اجتماعی حوزه قدرت، از جمله استثمار، تسلط، سرکوب، فرمان دادن، اعمال سلطه به ضعفا و البته جنگ است؛ پدیده‌هایی که نیچه با همه آنها موافق بود.

قطعاً فلسفه نیچه ابعاد اختیارگرایانه (لیبرتارین)

نیز دارد: فردگرایی انزواگرایانه او، که رویکرد زیبایی‌شناسانه‌اش به خودسازی آن را برای زیبایی‌شناسان فرهنگی بسیار جذاب کرده است، نقد رادیکال مستتر در «ارزیابی دوباره تمام ارزش‌ها»، حمله کوبنده‌اش به نهاد دولت در «چنین گفت زرتشت»، و ستایش پرشورش از غرایز حیات، آزادی فردی و قدرت. اما آیا نیچه آنگونه که کافارد او را توصیف می‌کند یک «آنارشیست خوب» بوده است؟ بعید است. رادیکالیسم موجود در فردگرایی اشرافی‌مآبانه او به دست ذهنیت کاملاً واپس‌گرایانه‌اش خنثی می‌شود. «ارزیابی دوباره تمام ارزش‌ها»ی نیچه ارزش‌های آریستوکراتیک، نظام سلسله‌مراتبی، ساختار طبقاتی یا صورت‌های اقتصادی استثمار را شامل نمی‌شود، و هر کس هم دست به چنین اقدامی می‌زد به شدت با اتهام کندذهن بودن، حماقت یا زهرآگین بودن مورد هجوم نیچه قرار می‌گرفت. با آنکه نیچه مخالف ظلم و حکومت الیگارش‌ی بود، مشخص است که از نگاه او قدرت سیاسی و اجتماعی می‌بایست در خدمت و حفاظت از اقویا، نجیب‌زادگان و اشراف عمل کند. در هیچ شرایطی نمی‌بایست قدرت در خدمت ضعفا، طبقات محروم، بردگان یا اراذل و اوباش می‌بود، چه برسد به اینکه نظم آریستوکراتیک را برهم‌بزند. نیچه ستایش فراوانی نثار نظام «کاست»ی و سلسله‌مراتب همراه با آن می‌کند. او آشکارا دیکتاتورهایمانند ژولیوس سزار و ناپلئون را می‌ستاید و

حتی با این فکر که نه تنها باید نژاد بشر را ارتقاء داد بلکه باید ضعفها را - با مسموم کردن چاههایشان - از میان برد، معاشقه‌ای سطحی دارد. شاید هم نیچه به کنایه این حرفها را بیان می‌کرده است؟ زن‌ستیزی نیچه برای همه شناخته شده است و بارها او زنان را جزو اموال شخصی دانسته است. لطف متقابل، همیاری و حقوق برابر همه از نگاه نیچه آموزه‌های خطرناکی بودند. آنچه او ارزشمند می‌دانست «آریستوکراسی خوب و سالم» بود. نیچه به تلویح فلاسفه دیوژنی را فرماندهان و قانونگذاران شایسته نظم اشرافی مد نظر خودش می‌داند. همان‌گونه که یک زندگی‌نامه‌نویس همدل با نیچه گفته است: نیچه همیشه با طبقه اشراف همذات‌پنداری می‌کرد و مدافع نظم اجتماعی بود که در آن گروهی کوچک و برگزیده از نخبگان بر دیگران تسلط دارد و آنان را به عنوان برده به کار می‌گمارند (Hollingdale, 1972). این اصلاً جامعه‌ای نیست که آنارشισتها مدنظر دارند، جامعه‌ای که مبتنی بر همکاری و همیاری و گروه‌های داوطلب است: کمونیسمی آزاد، به بیان امروزی، مجموعه‌ای سیاسی که هم مشارکت را در

دل خود دارد و هم تفاوت را. شاید نویسندگان این مجموعه مقالات نیچه و مفهوم ابرانسان او را با شور و شوق تحسین کنند، اما من در هر موقعیتی کروپوتکین، مالاتستا و راکر را ترجیح می‌دهم. آنها هر ایرادی هم داشته باشند، حداقل می‌دانی کدام سمت ایستاده‌اند، سمت سرکوب‌شدگان و می‌دانی در تلاش مداوم برای شکل‌دهی به صورتهای بدیلی از زندگی اجتماعی هستند، برخلاف نیچه‌ای‌هایی که صرفاً جامعه نخبگانی فرهنگی انگل‌مآبانه‌ای را ترویج و تبلیغ می‌کنند.

برایان موریس استاد افتخاری انسان‌شناسی در دانشگاه لندن است. از کتابهای او می‌توان به کروپوتکین: ابعاد سیاسی اجتماع (۲۰۰۴)، حشرات و زندگی انسان (۲۰۰۴) و دین و مردم‌شناسی (۲۰۰۶) اشاره کرد.

- John Moore (Ed) I am Not a Man I am Dynamite: Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition New York: Automedia 2004: ISBN ,1570271216 160pps, 15.95\$pb.

فیلسوف مبارزه با جرم

برگردان: ناهید خاصی

ادواردو سالسِدو-آلباران به جهت به کارگیری فلسفه در قابل فهم کردن جرایم سازمان یافته، به عنوان «فیلسوف مبارزه با جرم» نامیده شده است. او برای سازمان ها و تشکیلاتی شامل دولت کلمبیا، گلوبال اینتگریتی و ترنسپرنسی اینترنشنال کار کرده است. نیک چستر از او درباره به کار گرفتن فلسفه در مبارزه با فساد می پرسد.

برای شروع می توانید کمی از پیشینه تان در فلسفه بگوئید؟

تحصیلات کارشناسی من در فلسفه بود و فلسفه تحلیلی، فلسفه زبان، فلسفه ذهن و هوش مصنوعی علایق عمده فلسفی من هستند. از همان ابتدا، احساس کردم که آن حوزه های فلسفی برای حل مشکلات اجتماعی، گزینه های کاربردی ارائه می دهند. هر چه بیشتر راسل، ویتگنشتاین، رایل، فودور، سرل و دنت [فیلسوف های ذهن و زبان] می خواندم، بیشتر متقاعد می شدم که می توان بسیاری از مشکلات و مسائل اجتماعی را از طریق شفافیت در زبان و فرآیندهای فکری حل یا از بروزشان جلوگیری کرد. زمانی که در محیط فاسد و پر از آشوب و خشونت بوگوتای کلمبیا زندگی می کردم، این [شفافیت زبان و فکر کردن] را راه علاجی یافتم. متأسفانه مردم فکر می کنند که فلسفه کاربردی ندارد، این نگاه

باعث شرمساری است، زیرا چیزی کاربردی تر و قدرتمندتر از تفسیر جهان به شیوه ای شفاف و بدون عقاید تعصب آمیز وجود ندارد. من اساساً فیلسوفی هستم که در تلاش است دنیا را از طریق مشاهدات تجربی بفهمد، همان کاری که دانشمندان می کنند. واقعاً نمی توانم تفاوتی بین ذهن فلسفی و ذهن علمی ام مشخص کنم.

فلسفه چگونه می تواند در مبارزه علیه فساد به کار رود؟

به آسانی می توان دریافت که ما با دیگر انسان ها در میزان محدودی از منابع طبیعی و منابع همگانی سهمیم و به طور روانشناختی مرتبطیم. به عنوان انسان های هوشمند (هوموسپین ها)، همه مغزی مشابه داریم، بنابراین در جهان معرفت شناختی یکسانی سهمیم هستیم - همه ی ما به شیوه ی مشابهی از آن آگاهیم - و بنابراین به هم مرتبط هستیم. ما تقریباً به طور غیرارادی احساسات دیگران را شبیه سازی کرده و احساس می کنیم. بنابراین، معقول است که با گشتن به دنبال تعادلی بین شادی خود و دیگران، دائماً شادی و کیفیت زندگی انسان های اطراف خود را بهبود بخشیم. مبارزه با جرم و فساد برای پیگیری آن تعادل است.

با در نظر داشتن این تمایل ذاتی که انسان ها بنا بر تعصبات شخصی شان رفتار می کنند،

آیا گمان می‌کنید که چیزی به عنوان جامعه حقیقتاً بدون فساد وجود دارد؟

نه، چنین چیزی وجود ندارد، زیرا شکستن قوانین برای گونه ما ذاتی است؛ که کاملاً هم منفی نیست، از آنجا که قانون‌شکنی منشأ تغییر و خلاقیت مثبت است. ما انسان‌ها در حالت سکون روانی زندگی نمی‌کنیم، بلکه دائماً به دنبال تغییر هستیم. متأسفانه اثرات منفی اجتماعی زمانی رخ می‌دهد که قانون‌شکنان به طور مداوم نه تنها پارادایم‌ها و سنت‌ها، بلکه قوانین اولیه را نقض می‌کنند. سنت آگوستین استدلال کرده که فساد به معنای محرومیت از چیزی که در اصل خوب بوده، است. آیا فکر می‌کنید این مفهوم می‌تواند در فساد نظام‌های حقوقی و نهادی به کار گرفته شود، یا گمان می‌کنید شری که چنین به بار آمده، چیزی بیش از زدودن خوبی‌ای که اصالتاً در آن نظام‌ها وجود داشته است؟

متأسفانه اکثر نهادها مانند نیروی حیات متافیزیکی طراحی شده‌اند؛ ایده‌های خوب انتزاعی درباره‌ی اینکه جامعه چگونه باید رفتار کند. با این حال، وقتی نهادها ایجاد می‌شوند، خصیصه قانون‌شکنی ذهن انسان به سرعت فساد را وارد آنها می‌کند.

بدیهی است که نظام‌های حقوقی و قضایی برای مقابله با جرم طراحی شده‌اند؛ اما زمانی که دیگر نهادهای اقتصادی و اجتماعی طراحی می‌شوند اغلب تأثیر جرم و فساد حذف می‌شود. برای مثال، عموماً پذیرفته شده

است که نهادهای غیرمتمرکز برای دموکراسی سودمندند. با این حال در بعضی کشورها، گروه‌های بزهکار از نهادهای غیرمتمرکز بهره می‌برند. در ابتدای قرن حاضر، گروه‌های شبه‌نظامی مواد مخدر در نهایت مدیریت سیستم سلامت را در شهرهای کلمبیا به دست گرفتند، و شبکه‌های قاچاق مواد مخدر از افراد پلیس شهری در سراسر مکزیک استفاده کردند. فرآیند طراحی نهادهای بی‌عیبی که سپس در عمل به فساد کشیده می‌شوند، تا اندازه‌ای نتیجه این فرض است که فعالیت‌های بشری همواره منطقی و تقریباً بی‌نقص هستند. من فکر می‌کنم این میراث بیش از حد منطقی لیبرالی است که از کانت به ما رسیده است. ما نهادهای اجتماعی را برای فرشته‌ها طراحی می‌کنیم، و این اشتباهی است که بزهکاران دوست می‌دارند. در نتیجه در بعضی جوامع، علی‌رغم این واقعیت که نهادهای این جوامع، بر روی کاغذ بی‌نقص طراحی شده‌اند، نهادهایی که در اصل خوب هستند، با قربانی کردن در مقیاس کلان و جنایت علیه بشریت، برای خلق شر عظیم به کار گرفته می‌شوند. مثال‌های متعددی در میان کشورهای آمریکای مرکزی و آمریکای جنوبی یا غرب آفریقا وجود دارد که قوانین اساسی و قانون‌های در اصل خوب توسط شبکه‌های جنایتکار دستکاری شده‌اند تا رنج انسانی عظیمی حاصل کنند، و خرابی و فساد ایجاد کنند که از حذف ساده‌ی نیکی فراتر می‌رود.

با در نظر گرفتن اینکه فلسفه اغلب از منطق

استفاده می‌کند، و مجرمان اغلب آشفته و بی‌منطق رفتار می‌کنند، آیا گمان می‌کنید فلسفه می‌تواند در کمک به قابل فهم کردن رفتار مجرمان به کار گرفته شود؟

مطمئناً، اولاً از آنجا که منطق ابزار اصلی ما برای فهم دنیای اجتماعی‌مان است، و جرم یک پدیده اجتماعی است. دوم، زیرا جرم صرفاً و همواره بی‌نظم نیست. جرم آشوب اجتماعی به پا می‌کند، اما خیره‌ترین مجرمان به روش بی‌نظمی عمل نمی‌کنند. مجرمان موفق بسیار ورزیده‌اند، بر احساساتشان تسلط دارند، و منافع خود را بیشینه می‌کنند درحالی که هزینه‌ها و خطرات را به حداقل می‌رسانند. برای مثال، اولین کتاب من به زبان اسپانیایی، راجع به تحلیل جرم در کلمبیا به عنوان رفتاری عقلانی بود.

شما به این طرز فکر که جرم به طور عمده مربوط به اعمال اشخاص است، اعتراض داشته‌اید. آیا می‌توانید کمی راجع به آن توضیح دهید؟

نظام‌های قضایی -قوانین و نهادهای کیفری- اغلب به منظور رسیدگی، تحت پیگرد قانونی قرار دادن و قضاوت در مورد جرایمی طراحی شده‌اند که شامل تنها یک قربانی یا شمار اندکی از قربانیان، و یک یا شمار اندکی از مجرمان می‌شود. با این حال، در بعضی جوامع، به واسطه جرایم سیستماتیک، انسان‌ها در مقیاس کلان قربانی می‌شوند، مانند تغییر مکان اجباری جمعیت، خشونت جنسی عظیم علیه زنان، یا کار اجباری کودکان. چنین

شرایطی توسط سیستم‌های جنایتکارانه ایجاد می‌شوند، نه توسط یک فرد.

اینکه جرم تنها راجع به کنش افراد است، اندیشه‌ای خام بوده و اثرات منفی در پی دارد. سیاست‌گذاران و عوامل اجرای قانون، منابع خود را بر تعقیب مجرمان به طور منفرد متمرکز می‌کنند - معمولاً ریس وقت تبه‌کاران- در حالی که در واقعیت، شبکه پیچیده‌ای از بانکداران، سیاست‌مداران، و صاحب‌منصبان دولتی جرم را تقویت می‌کنند. با در نظر داشتن این موضوع، جرایم جدی و پرگزند فقط مربوط به عمل افراد یا مجرمان محض نیست، بلکه مربوط به عمل صدها یا هزاران عامل خاکستری (grey agents) است، که گذشته از این امر، کارکردشان درون نهادهای قانونی است.

مغز ما در رابطه با اندازه شبکه‌های اجتماعی که ما بتوانیم به راحتی با آن‌ها آشنا باشیم، سقف محدودی دارد. ما این را به عنوان عدد دانبار (Dunbar) می‌شناسیم: شمار افراد و نقش‌هایی که ما می‌توانیم در شبکه‌ی اجتماعی خود شناسایی کنیم در حدود ۱۵۰-۲۰۰ است. شبکه‌های جنایی بزرگ‌مقیاس، مانند آنچه در محاکمات دادگاه‌های انتقالی دیده می‌شود، شبکه‌هایی هستند که در آن‌ها هزاران فرد درگیرند، بنابراین ما بدون ابزارهای محاسباتی نمی‌توانیم از آن‌ها سردرآوریم. تقریباً غیر ممکن است تنها یک محقق، وکیل، یا یک قاضی تنها، چنان وضعیت‌هایی را درک کند.

شما به سبب به کارگیری هوش مصنوعی در بررسی شبکه‌های جنایی بزرگ‌مقیاس شناخته شده هستید. آیا یک رایانه هرگز واقعاً می‌تواند هوشمند باشد، و آیا راهی برای دریافتن چنین چیزی وجود دارد؟

ما تنها می‌توانیم نسبت به آگاهی خودمان، از دید اول شخص، مطمئن باشیم؛ ما هرگز نمی‌توانیم نسبت به آگاهی انسانی دیگر یا یک ربات یقین پیدا کنیم. ما تنها آگاهی را استنباط می‌کنیم، برای موجودات دیگر جنبه انسانی قائل می‌شویم، و با آن‌ها تعامل برقرار می‌کنیم. در بلند مدت، از آنجا که تعامل ما با هوش مصنوعی افزایش خواهد یافت، و هوش مصنوعی در شبکه دانش و زبانمان عمیق‌تر نفوذ خواهد کرد، ما به تدریج به آن جنبه انسانی خواهیم بخشید، می‌پنداریم که دارای آگاهی است، و احساس هم‌دلی بیشتری نسبت به آن خواهیم داشت. شاید در آن مرحله اطمینان بیابیم که آن‌ها هوشمند هستند.

قابل بحث است که در بعضی شرایط، تجارت به شیوه‌ای عمل می‌کند که درست مانند جرایم سازمان‌یافته غیر اخلاقی است، ولی آن را قانونی انجام می‌دهد - برای مثال، شرکت‌های پوشاک که به کارگران [خود] در کشورهای در حال توسعه مبالغ بسیار کمی پرداخت می‌کنند. آیا گمان می‌کنید که جرم و فساد تاثیر منفی بیشتری نسبت به این تجارت‌های غیر اخلاقی اما قانونی دارد؟

اگرچه قانون هسته‌ی دولت مدرن است، اما ابزاری شکننده است که می‌تواند توسط

گروه‌های قدرتمند اقتصادی یا جنایتکار مورد استفاده قرار گیرد و دست‌کاری شود. تحت فشار قرار دادن قانون‌گذاران از طریق لابی کردن یا تطمیع و رشوه برای کاهش حداقل دستمزد در یک کشور فقیر غیر اخلاقی است، همان‌طور که برای به دست آوردن سود بیشتر پرداخت دستمزدهایی که به طور مسخره‌ای اندک هستند، غیر اخلاقی است. بنابراین، شرکت‌های قدرتمند در حالی که از قانون پیروی می‌کنند، می‌توانند رنج اجتماعی ایجاد کنند. با این حال، نه تنها بنگاه‌های اقتصادی بلکه سیاستمداران و کارمندان دولتی نیز درگیر فعالیت‌های غیر اخلاقی ولی قانونی می‌شوند. زمانی که سیاستمداران، کارمندان دولت، و حامیان خصوصی در استفاده و دست‌کاری نهادها، به مجرمان حرفه‌ای ملحق می‌شوند، اثرات منفی ساختاری رخ می‌دهد - در این موارد، قربانی شدن انسان‌ها در مقیاس کلان، تحت مصونیت قانون انجام می‌گیرد. برای مثال، در کلمبیا، تقریباً نیمی از قانون‌گذاران فعال ملی بین سال‌های ۲۰۰۲ تا ۲۰۰۶ توافقاتی با فرماندهان شبه‌نظامیان مواد مخدر انجام دادند. چنین، اثرات ساختاری منفی بر جامعه‌ی ما و ساختار پیچیده دولت حساب‌نشده باقی می‌ماند.

بسیاری از شبکه‌های جرایم سازمان‌یافته‌ای که شما در کتابتان «قاچاق مواد مخدر، فساد و دولت‌ها» (۲۰۱۵)، نوشته شده به همراه لوییس خورخه گارای-سالامانکا) مورد بررسی قرار داده‌اید، از اجتماعات محروم برخاسته‌اند. آیا

فکر می‌کنید فقر به راستی می‌تواند جرم را توجیه کند یا اهمیت و جدیت فعالیت‌های مجرمانه را کمتر جلوه دهد؟

فقر معمولاً جرم را تسهیل می‌کند، به ویژه وقتی جوانان با نابرابری‌های اجتماعی و عدم فرصت‌ها مواجه می‌شوند. در چنین شرایطی، جرم به یک گزینه زندگی بدل می‌شود. با این حال، این بدین معنی نیست که فقر همواره موجب جرم می‌گردد. برای مثال، جوامع بومی فقیر معمولاً فناوری‌های جنایتکارانه‌ی پیچیده‌ای را که در کشورهایی مانند مکزیک و کلمبیا یافت می‌شوند، پرورش نمی‌دهند. هم‌چنین کشورهایی با میزان تولید ناخالص داخلی پایین همیشه جرایم پیچیده ایجاد نمی‌کنند. با این حال، به عنوان مثال، در مکزیک و کلمبیا، فقر با نابرابری اجتماعی پایدار، نخبگان سیاسی فاسد، عدم وجود فرصت‌های قانونی، و فراوانی سود اقتصادی حاصل از قاچاق مواد مخدر، تلاقی می‌کند. این ترکیب، موجب ترغیب تحول فناوری‌های جنایتکارانه می‌شود که پیوسته خود را تقویت می‌کند. همانند هر فناوری دیگری، متوقف کردن تحول فناوری‌های جنایتکارانه تقریباً غیر ممکن است.

در آخر، آینده نقش فلسفه در مبارزه با جرم و فساد را چگونه می‌بینید؟

فیلسوفان اغلب جدای از دیگران زندگی می‌کنند، اما قوی‌ترین گزینه‌ها را هم برای فهم دنیا فراهم می‌کنند. گرچه علم عاری از

عقاید تعصب‌آمیز است، اما دانشمندان اغلب به وسیله رشته علمی‌شان و یا همراه با آن مدارا و سازش می‌کنند. اقتصاددانان مایلند جهان را از طریق متدولوژی‌ها و متغیرهای اقتصادی تفسیر کنند، و این امر برای جامعه‌شناسان، روانشناسان و غیره به همین شکل صورت می‌گیرد. در نتیجه، محیط آکادمیک به سرعت وارد یک حالت خودتنه‌انگارانه می‌شود که در آن اقتصاددانان تنها با اقتصاددانان گفتگو کرده و یافته‌هایشان را به اشتراک می‌گذارند، روانشناسان با روانشناسان و غیره. از آنجا که جهان [خود] به زمینه‌های علمی تقسیم‌بندی نشده است، تفسیرهای علمی بیش از حد تقسیم‌بندی شده، بیش از حد محدود و گاهی اوقات بی‌فایده هستند. در این وضعیت، فلسفه آزادی اندیشه رادیکالی فراهم می‌کند - یک فیلسوف واقعی از مجموعه‌ای معین از متغیرها استفاده نمی‌کند یا از مجموعه‌ای مشخص از متدولوژی‌ها دفاع نمی‌کند، یک فیلسوف حقیقی از آزادی‌ای رادیکال برای پرسش و پاسخ به شیوه‌های بدون سابقه قبلی، لذت می‌برد. جامعه از دانشمندان و فیلسوفانی بهره می‌برد که مسائلی را مطرح می‌کنند که تنها ذهن‌های آزاد توانایی مطرح کردنش را دارند.

• نیک چستر روزنامه‌نگاری مستقل و نیز نویسنده منظم مجله هنری، فرهنگی و خبری وایس (Vice) است.

دیدگاه چامسکی درباره‌ی افسانه‌ها و واقعیت‌های جهانی

مایک فولر

برگردان: اصلا ن شیعنی

ما در عصر بازار آزاد جهانی زندگی می‌کنیم. آیا واقعا این گونه است؟ و اکنون که جنگ سرد به پایان رسیده است، چرا تولیدکنندگان جنگ‌افزار همچنان با رونق به کارشان ادامه می‌دهند؟ مایک فولر توضیح می‌دهد که نظریه‌پرداز سیاسی نوام چامسکی فکر می‌کند از دلیل آن آگاه است.

در ادامه روایتی به طور گسترده پذیرفته شده از ساز و کارهای جهان کنونی است که در قالب سه گزاره بیان می‌شود. اول، جهان معاصر به طور روزافزون بر پایه‌ی بازار آزاد با برنامه تجارت آزاد که روی نیروهای عرضه و تقاضای بازار و رقابت تاکید دارد عمل می‌کند. برنامه‌ریزی و دخالت دولتی در اقتصاد کمینه است و سیاست‌های حمایتی مورد غضب واقع می‌شوند.

دوم این‌که از مدل‌های اقتصادی چون، برنامه‌ریزی دولتی و شیوه‌ی کینزی دخالت دولت در بازار تحت عنوان ناکارآمدی، تورم زایی، تولید پایین، ناعادلانه بودن و یا مستبدانه بودن اعتبارزدایی کرده‌اند. اینگونه عقب راندن فعالیت‌های دولتی راه را برای فعالیت‌های نابتر بازار باز می‌گذارد. مدل بازار آزاد بهترین راه برای پیش رفتن است. برخی مخالفین مانند سرمایه‌دار جرج سوروس و نظریه‌پرداز سیاسی جان گری این گزاره

ی دوم را رد کرده و استدلال می‌کنند که به دلیل ناپایداری و خطرناکی و از نظر اجتماعی مخرب بودن بازار آزاد، ما به شدت نیاز به حاکمیت جهانی داریم. با این حال حتی آنها هم پذیرفته‌اند که جهان معاصر در واقع در چیرگی فعالیت‌های بازاری است که مرتب بیشتر و بیشتر مقررات‌زدایی می‌شوند.

سوم این‌که از آن رو که کینزینیزم اعتبارش را از دست داده، به این نتیجه می‌رسیم که کینزینیزم نظامی هم وجود ندارد. کینزینیزم به معنای دخالت دولت در اقتصاد برای تحریک و مدیریت تقاضا با ابزارهایی همچون سرمایه‌گذاری دولتی در پروژه‌های عمومی است؛ در کینزینیزم نظامی، این پروژه‌های عمومی صرفا از نوع نظامی هستند. به بیان دیگر، به معنای سرمایه‌گذاری در صنایع نظامی و دفاعی، اساسا با هدف تحریک و مدیریت کل اقتصاد از طریق اثر «افزاینده (multiplier)» است. به طور اجمالی، مقاطعه‌کاران دفاعی فولاد و پلاستیک خریده که در نتیجه منجر می‌شود کاگران صنایع فولاد و پلاستیک خودرو بخرند و به تعطیلات بروند که این هم موجب... و به همین ترتیب. جی کی گالبریث به خوبی موضوع را روشن کرده است:

همه‌ی اقتصاددانان رک و صادق، به نقش

هزینه‌های نظامی در بقای اقتصاد مدرن اذعان دارند. برخی بر این عقیده‌اند که آن هزینه‌ها در اهداف غیرنظامی هم نتایج مشابهی خواهد داشت. انتقال نسبتاً ساده خواهد بود... اما در رابطه با اندازه و حجم آنها مشکلی وجود دارد. با قیمت یک ناوگان کوچک مجهز به بمبافکن‌های مافوق صوت، می‌توان برای هر شهری که آنقدر بزرگ باشد که یک خط اتوبوس درست حسابی لازم داشته باشد یک سامانه‌ی حمل و نقل مدرن ساخت. پس کدام یک ساخته خواهد شد؟

(جی کی گالبریث، عصر عدم قطعیت. بی بی سی / آندره دویچ، ۱۹۷۷، صفحه ۲۵۵)

انکار «کینزینیزم نظامی» به معنای این است که حکومت دیگر به طور کلان در صنایع سلاح سازی و دفاعی سرمایه‌گذاری نکند تا به اهدافی کینزی گونه در زمینه‌ی تحریک و مدیریت اقتصاد دست یابد. صنایع رو به شکوفایی نظامی در وهله‌ی اول با نیاز به امنیت در جهانی بی‌ثبات انگیزه می‌یابند که برخی مدعی هستند از وضعیت پایداری نسبی «تعادل قدرت» دوره جنگ سرد خطرناک‌تر است و در وهله‌ی دوم با انگیزه‌ی سود. جهان تقاضای روزافزونی برای جنگ افزار دارد؛ کشورهای توسعه‌یافته توانایی فنی و دانش عملی لازم برای عرضه آن را دارند؛ بنابراین، از نظر اقتصادی برای کشورهای توسعه یافته معقول است که از امتیاز نسبی شان در چنین بازار صادرات

پرسود بهره برداری کنند.

روایت چامسکی از اوضاع

نوام چامسکی حقیقت هر سه گزاره‌ی بالا را به چالش می‌کشد. اولاً، او بر این باور است که قصه «یک جهان بازار آزاد» تا حدی افسانه است. چنین جهانی کاملاً افسانه‌ای نیست، فقط مسئله این است که واقعیت پیچیده‌تر است: جهان ترکیبی در هم تنیده از تجارت آزاد، برنامه‌ریزی و اقتصاد حمایتی است. برای نمونه، او اشاره می‌کند که میزان زیادی از تجارت جهانی درون خود بنگاه‌های اقتصادی اتفاق می‌افتد. وقتی او در مورد برنامه‌ریزی حرف می‌زند، منظور او تنها این نیست که بنگاه‌های بزرگ مجبور به برنامه‌ریزی برای سرمایه‌گذاری و تولید و فروش هستند تا از خطاهای پرهزینه بازار دوری کنند. بلکه مقصودش این است که اغلب، هزینه‌های تحقیق و توسعه به وسیله‌ی حکومت از منابع عمومی پرداخت می‌شود در حالی که سودش در نهایت به بنگاه‌های خصوصی می‌رسد که چامسکی آن را سندرم «سرمایه‌گذاری عمومی، سود خصوصی» می‌خواند. یک نمونه از این مورد که او مکرر به آن اشاره می‌کند توسعه و ایجاد اینترنت است: یک پروژه نظامی با سرمایه‌ی دولتی که به طعنه به عنوان دستاورد کارآمدی برتر بازار آزاد از آن یاد می‌شود. در رابطه با اقتصاد حمایتی، چامسکی بار دیگر

به کنایه‌وار بودن اینکه حقیقت تلخی در بلاغت بازار آزاد وجود دارد اشاره می‌کند: فقیر و ضعیف تنها در راستای نیروهای بازار می‌توانند شنا کنند یا غرق شوند، ولی ثروتمند و قوی باید در برابر بادهای سرد بازار توسط دولت حمایت شوند. «دولت رفاه برای ثروتمندان» شکل‌های متفاوتی به خود می‌گیرد: کمک‌های مالی دولتی به بنگاه‌ها، طرح‌های پژوهشی با بودجه دولتی، کاهش مالیات برای ثروتمندان، معافیت‌های مالیاتی و کمک دولتی برای کسب و کارها و غیره.

دوم، چامسکی استدلال می‌کند که هیچ کسی که واقعا از اوضاع خبر دارد، بر این عقیده نیست که بازار و تجارت آزاد بهترین راه برای پیشرفت است. او باور دارد که دولت‌ها و کسب و کارها، صرف نظر از بلاغت رسمی بازار آزادی که داشته باشند، تلویحا حقیقت کینزی را که دولت باید در بازار به جهت التیام دشواری‌های اقتصادی و اجتماعی دخالت کند پذیرفته‌اند. در اقتصاد ملی نیاز به حکومت ملی با قدرت انجام چنین کاری وجود دارد، ولی امروزه در اقتصاد جهانی یک ساختار سیاسی جهانی برای این هدف نیاز داریم. اغلب گفته می‌شود چون اقتصاد جهانی از دسترس هر حکومت ملی خارج شده است باید بدون کنترل رها شود چامسکی به هیچ وجه با این امر موافق نیست، ارگان‌های غیر منتخب بین‌المللی همچون سازمان تجارت

جهانی و صندوق بین‌المللی پول در حقیقت بیانگر چیزی هستند که او حکومت‌های بالقوه جهانی می‌نامد که به طور موثر در حال برنامه‌ریزی و کنترل اقتصاد جهانی برای ما هستند. یا درست‌تر این است که آنان این کار را نه برای ما بلکه در راستای منافع «عده اندکی ثروتمند» به زیان «انبوهی بدبخت». پس در حالی که کسانی چون جرج سوروس و گری دربارهی نیاز به «حکومت جهانی» صحبت می‌کنند چامسکی باور دارد که ما همین حالا چنین حکومتی را داریم.

سوما او می‌گوید «کینزینیزم نظامی» کاملاً زنده و سر حال است، از آن رو که «نظام پنتاگون» - نامی که چامسکی به مجتمع صنعتی - نظامی می‌دهد - شامل پویایی داخلی‌ای است که اقتصاد را برای همه دلیذر می‌کند. در جهانی که تنها یک ابر قدرت، ایالات متحده، بر آن مسلط است هیچ دلیل امنیتی و راهبردی معتبری برای هزینه کردن‌های کلان در امور دفاعی و جنگ‌افزار وجود ندارد. علاوه بر این، تقاضای داخلی و جهانی برای جنگ‌افزار یک امر ساختگی است که کسب و کارها و اقتصادها هدایتش می‌کنند و از عامل از دور خارج‌شدگی و کهنگی‌اش نهایت بهره را برای ایجاد سود مداوم و سلامت اقتصادی می‌برند.

مقایسه‌ی مهم

چامسکی مهمترین روشنفکر جهان امروز

شناخته می شود و مطمئناً افراد کمی دقت، توجه با اطلاعات کافی و اصالت مکرر تحلیل‌هایش را از ساختار و رویدادهای جهان انکار می‌کنند. آنگونه که می‌توان از کسی که شهرت اولیه کاری‌اش در زبان شناسی بوده است انتظار داشت، استفاده و سواستفاده از زبان رنگ و بوی مسلط در کار او است. چامسکی تلاش می‌کند شیوه‌هایی را نشان دهد که روایت‌های به ظاهر حقیقی از امور، در واقع، قصه‌هایی ایدئولوژیک برای پوشاندن حقایقی ناخوشایندتر که گاهی تقریباً خلاف روایت «رسمی» هستند. ایده او از ایدئولوژی بسیار شبیه کارل مارکس است: دریافتن این که آیا آنچه حقیقت نموده می‌شود در واقع صورتکی برای منافی در زیر آن است یا نه.

پیش‌تر کار او را بر سه گزاره مورد اشاره دیده‌ایم :

- (۱) در لفاظی ایدئولوژیک بازار جهانی آزاد حقیقت پیچیده‌تری پنهان است که به شکل‌هایی بازار آزاد را خنثی می‌کند.
- (۲) اقتصاد جهانی، نه تنها فراتر از تحت کنترل بودن نیست، بلکه، به خوبی با حکومت جهانی در عمل کنترل می‌شود.
- (۳) تحت لوای قصه رسمی ایدئولوژیک درباره نیاز به بهبود امنیت در جهانی خطرناک، کینزینیزم نظامی، لابی‌گری قدرتمند و «ایجاد کار برای دوست و آشنا [پارتی‌بازی]» است. به علاوه، تجارت جنگ‌افزار، به جای تامین نیازی مستقل،

به شکل گسترده‌ای، خود، تقاضایی را که تامین می‌کند ایجاد می‌کند.

بیاید منتقدانه گزاره‌ی نخست چامسکی را در نظر بگیریم: بازار آزاد و شعار تجارت آزاد تا حدی افسانه‌ای است. از برخی جنبه‌ها به طور روشن او درست می‌گوید. «الیگوپولی» به معنای «رقابت محدود است» و در جهانی با تعداد کمی شرکت‌های چندملیتی رقابت بسیار محدودتر از وضعیت مدل آرمانشهری نظری بازار با تعداد زیاد بنگاههای کوچک است. به علاوه، هزینه‌ی بازدارنده ورود به برخی از بازارها، مدل بازار آزاد رقابتی را بیشتر از این هم محدود می‌کند. همچنین، الیگوپولی به معنای بهای محدود رقابت یکی از منطقی‌ترین و بی‌خطرترین راه‌ها برای طرز رفتار بنگاههای بزرگ «رقیب» است. اگرچه، به دلیل هزینه‌های سرسام‌آور بعضی از تحقیق و توسعه‌ها، همکاری میان رقبا در این مورد بسیار رایج است. رسم داشتن سهام در شرکت‌های رقیب هم بسیار رایج است.

به نظر می‌رسد در رابطه تجارت آزاد و اقتصاد حمایتی، باز هم از جهاتی تحلیل چامسکی درست است. در حالی که تعرفه‌ها برداشته می‌شوند- موانع به اصطلاح غیرتعرفه‌ای (NBTs) به هیچ وجه از بین نرفته‌اند. علاوه بر این، شعار تجارت آزاد خودش می‌تواند گونه‌ای اقتصاد حمایت ایجاد کند، چرا که هدفش حمایت از منافع کسانی است که دارای امکان رقابت یا

امتیاز نسبی در برابر موانع هستند. یکی دیگر از ایرادهای چامسکی به اقتصاد حمایتی این ادعا است که با وجود اینکه بلاغت مسلط دخالت دولتی را در بازار رد می‌کند، چنین دخالتی هنجاری و معمول است. چامسکی حتی الزاما این کار را محکوم نمی‌کند چرا که او حس می‌کند این تنها راه برای اداره‌ی اقتصادهای مدرن است. آن چه او محکوم می‌کند شیوه‌ای است که به ویژه ایالات متحده تلاش دارد تا دخالت‌هایش را از راه «نظام پنتاگون» و از راه ایدئولوژی رسمی خودیاری و بازار آزاد پنهان کند. او همچنین شکل مشخصی از این گونه دخالت‌ها را محکوم می‌کند - که اغلب مربوط به امور نظامی و به سود اغنیا هستند. بدون شک او فکر می‌کند که دخالت‌ها در مسائلی چون بهداشت، خانه سازی، آموزش و رفاه هستند دارای سود اجتماعی بیشتری خواهند بود.

جایی که به نظر من چامسکی درباره‌ی موضعش غلو می‌کند یا دست کم در ارائه آن انسجام ندارد، ناکامی او در نشان دادن این مورد است که در دهه‌های اخیر بسیاری از دخالت‌های دولتی در راستای تحمیل برنامه بازار آزاد بوده است. جان گری در کتابش «غروب دروغین» به نکته خوبی را اشاره می‌کند: [به این نکته که توهم سرمایه‌داری جهانی، [این است] که گرایشی طبیعی در جوامع برای هدایت مازاد نیروهای بازار به سمت مقاصد اجتماعی

وجود دارد، به دخالت دولتی قدرتمندی برای تحمیل یک بازار آزاد خالص نیاز است؛ امری که به شکل گسترده در دوره‌ی ریگان-تاچر رخ داد. در دهه‌ی ۳۰ میلادی و دوباره در دهه‌های ۵۰ و ۶۰، سنت کینزی به شکل گسترده سیاست‌هایی را تبلیغ می‌کرد که «مهربانی بیشتر با کارگر به زیان سرمایه» بود، چرا که حس می‌شد این تنها راه احیای کارآمدی سرمایه‌داری در برابر جایگزین‌هایی چون کمونیسم و فاشیسم است. با رسیدن به دهه ۷۰، احساس شد که همه چیز به خوبی پیش نمی‌رود و در دهه‌ی ۸۰، این باور در حال رشد بود که راه احیای کارآمدی سرمایه‌داری «مهربانی نسبت به سرمایه به هزینه کارگر» است. چنین، بسیاری از سیاست‌های دخالتی دولتی که در آن زمان نهادینه شد، و ما هنوز هم باعواقب آن سر و کار داریم، به طور مشخص برای از قید و بند رها کردن نیروهای بازار آن گونه که خوانش سستی بر آن اصرار داشت، طراحی شدند.

این درست است که آن گونه که چامسکی احساس می‌کند، ما امروز به جای دولت رفاه کینزی که برای فقرا طراحی شده تا موجب تحریک تقاضا شود، دارای چیزی هستیم که در واقع دولت رفاه راست‌گرایانه برای ثروتمندان است تا عرضه را تحریک کند: انواع و اقسام تمهیدات اندیشیده شده تا کارگران را به بند کشد، قانون اتحادیه‌ها را اصلاح کند و همزمان سرمایه و منابع

مالی را از بند برهاند و حفاظت کند. بنابراین، نتیجه‌گیری نهایی در مورد گزاره‌ی اول، تا حدی متناقض به نظر می‌رسد: روایت معمول در این ادعا که جهان به سوی هدف بازار آزاد بیشتر و بیشتر حرکت می‌کند درست است؛ اما چامسکی هم درست می‌گوید که حرکت به سمت این هدف از دخالت دولت و «دولت رفاه برای ثروتمندان» جدایی ناپذیر است، و بعلاوه شکل‌های سنتی‌تر دخالت دولتی در زمینه‌ی «شراکت‌های مختلف بخش عمومی و خصوصی» و «نظام پنتاگون» هنوز دست‌نخورده باقی مانده‌اند.

گزاره‌ی دوم می‌گوید که نیروهای بازار جهان را اداره می‌کنند و این که این بهترین راه ممکن برای پیشرفت است. برخی همچون گری و سوروس این دیدگاه را قبول داشتند که نیروهای بازار حاکم هستند ولی با این موافق نبودند که این بهترین راه برای پیشرفت بوده و عقیده داشتند بازار جهانی نیاز بیشتری به «دولت جهانی» دارد. پاسخ چامسکی این بود که قوانین بازار بر جهان حاکم نیست و ما همین الان هم «در عمل دولت جهانی» داریم.

مسئله بازارهای آزاد و دخالت دولتی قبلاً مورد بررسی قرار گرفته است. شاید جالب‌ترین پرسش درباره گزاره‌ی دوم ماهیت اقتصاد جهانی باشد. اینجا، ما به طور کاربردی می‌توانیم چهار تفسیر متفاوت را متمایز کنیم.

اولی این است که اقتصاد جهانی خارج از کنترل است. این به نظر دیدگاه محبوبی است؛ تصور هیولایی کور که هر چه بر سر راهش باشد خرد می‌کند، ویرانه‌ای بر جای می‌نهد و بحران‌های مالی جهانی و نابرابری اجتماعی گسترده و آسیب‌های زیست‌محیطی ایجاد می‌کند. ممکن است حقیقتی در این نکته نهفته باشد ولی آنچه از آن برمی‌آید این است که اقتصاد جهانی در کنترل هیچ یک از ملت‌ها نیست و از این رو، تا حدی قدرت حکومت‌های ملی را در اعمال سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی تضعیف می‌کند.

تفسیر دوم رایج را شاید بتوانیم نظریه توطئه اقتصاد جهانی بنامیم، و در این جاست که احتمالاً بتوانیم چامسکی را پیدا کنیم. این‌گونه نظریه‌ی‌های توطئه مختلف و دارای چند همراه همیشگی عجیب و غریب هستند. نقطه اشتراک همه این نظریه‌ها این ادعاست که اقتصاد جهانی یا توسط یک عده نخبه یا در جهت منافع آن‌ها گردانده می‌شود. برای آنارشیست‌های چپ‌گرا و مبارزان مدافع محیط زیست در اعتراضات ضد سرمایه‌داری، این گروه نخبه به طور عمده از شرکت‌های چندملیتی، سرمایه‌داران و سرمایه‌گذاران بین‌المللی و دار و دسته‌ی سیاسیشان (چامسکی که به این دیدگاه نزدیک است آنها را «اقلیت ثروتمند» می‌نامد) تشکیل می‌شود. برای افراد در جناح راست افراطی، این نظریه

توطئه به طور معمول تر تحت هدایت «توطئه جهانی یهودیان» است. در نهایت و مشهورتر از همه در دیدگاه دیوید ایک است: توطئه کار مارمولک‌های خونخوار فضایی است.

نسخه اندیشمندانه و آگاهانه خود چامسکی از نظریه‌ی توطئه چیزی شبیه این است: (۱) به دلیل پیچیدگی موجود، همه‌ی اقتصادهای مدرن نیازمند دخالت گسترده‌ی هیات‌های حاکمه برای عملکرد موثر هستند. (۲) یک اقتصاد ملی نیازمند هیات حاکمه ملی است که حداقل این امتیاز را دارد که به طور دموکراتیک انتخاب شده و تا حدی پاسخگو به فشار مردمی است. (۳) اقتصاد جهانی نیازمند هیات حاکمه جهانی است؛ منظور «دولت جهانی در عمل» چامسکی است که شکل نهادهایی چون سازمان تجارت جهانی و صندوق بین‌المللی پول را به خود گرفته و رها از کنترل انتخاب دموکراتیک است و به طور کامل توسط اقلیت ثروتمند اداره می‌شود. (۴) این امر، آن‌گونه که چامسکی بیان می‌کند، چنان درجه‌ای از رازآلود کردن ایدئولوژیک است که به سادگی فقط به معنای این نیست که مردم نمی‌دانند چه در جریان است (که اغلب اینگونه است) بلکه اکنون آنها حتی نمی‌دانند که نمی‌دانند! از نظر چامسکی، تفسیر غیرقابل کنترل بودن اقتصاد جهانی یک گرد و غبار کاربردی ایدئولوژیک برای مسئولیت‌زدایی از اقلیت

ثروتمند است.

تفسیر سوم، ما را با یک پیچش به تفسیر «خارج از کنترل» باز می‌گرداند. این استدلال که به طور مستقیم از نظریه سنتی اقتصاد برخاسته ابراز می‌کند که بازار آزاد خودتنظیم‌گر است و از قانون آدام اسمیت «دست نامرئی» رقابت پیروی می‌کند. در این دیدگاه، آنچه ما داریم یک بازار آزاد جهانی خودتنظیم‌گر است. درست است که کسی کنترلش نمی‌کند اما این به معنا نیست که خارج از کنترل است چون خودش، خود را کنترل می‌کند. تفسیر چهارم با چرخشی دیگر به تفسیر سوم ارجاع می‌دهد. این دیدگاه صاحب‌نظرانی چون جان گری است که هدف نخستین موسساتی چون سازمان تجارت جهانی، کنترل اقتصاد جهانی با تحمیل یک بازار آزاد و برنامه تجارت آزاد بر آن است. آن‌گونه که گری می‌گوید بازارهای آزاد خودبه‌خود رخ نمی‌دهند؛ آنها نیاز به هیئت‌های حاکمه برای تحمیل کردنشان دارند. گری به دو دلیل عمده با این پیشامد مخالف است. اول او نگران این است که آیا بازارهای آزاد خودتنظیم‌گر هستند یا نه، زیرا خودتنظیمی خیلی ساده می‌تواند به آشوب بینجامد. دوم این که حتی در جاهایی که بازارهای آزاد در کار هستند، برنامه بازار آزاد در راستای بیشینه کردن رفاه آدمی کار نمی‌کند. بنابراین، او بر نیاز به یک «حاکمیت جهانی» متفاوت

تاکید دارد تا به گونه‌های مختلف در برابر نابرابری، آسیب‌ها و ناآرامی‌هایی که با نیروهای بازار ایجاد می‌شود پاسخگو باشد. آیا ما اصلاً می‌توانیم این ملغمه‌ی تفسیرها را درک کنیم؟ نسبتاً با تردید من فکر می‌کنم اگر بتوانیم رابطه‌ی درست آن‌ها را با یکدیگر ببینیم می‌توانیم بپذیریم که در همه آن‌ها حقیقتی وجود دارد.

خارج از کنترل بودن اقتصاد جهانی به دو معنای زیر است: خارج از کنترل منتخبان دموکراتیک است (نکته‌ی اصلی مورد نظر چامسکی)، و از آن رو که بازار خودتنظیم‌گر به دلیل طبیعتش بی‌ثبات و ناکامل است (چیزی که گری، سوروس و چامسکی گفته‌اند)، برای همیشه در معرض غیر قابل کنترل بودن باقی می‌ماند.

گری اصرار دارد که روایت چامسکی از نظریه توطئه در چارچوب «دولت جهانی در عمل» با موسساتی چون سازمان تجارت جهانی نمایندگی می‌شود که به طور عمده در تسلط نگرش بازار آزاد هستند: کنترلش عمدتاً معطوف آزادسازی فعالیت‌های اقتصادی جهانی است. این نکته‌ای است که به نظر می‌رسد چامسکی همواره در تلاش‌هایش جهت نشان دادن اینکه چیزها آنگونه که ایدئولوژی رسمی می‌گوید نیستند چندان به آن توجهی ندارد. اما این نکته‌ای هست که به خوبی می‌تواند در گرایش کلی او به امور جای داشته باشد. بازارهای آزاد عاری از ایدئولوژی نیستند؛

آن‌ها برای بعضی از مردم - اقلیت ثروتمند در بهترین جایگاه برای بهره‌برداری از آنها هستند - در حالی که برای «اکثریت بینوا» آسیب‌های ناشی از نیروهای بازار آزاد می‌تواند از منافعش پیشی بگیرد.

به نظر می‌رسد که بین چامسکی و گری عدم توافق واقعی بر سر پرسش «حاکمیت جهانی» وجود ندارد. من پیشتر پیشنهاد کردم که پاسخ چامسکی به افرادی چون گری و سوروس که از نیاز به حاکمیت جهانی می‌گویند این طور است که او آن‌ها را کمابیش به کندی در درک امور متهم می‌کند چرا که ما همین حالا هم دارای «دولت جهانی در عمل» هستیم. اما با احتیاط می‌توان گفت گری این موضوع را انکار نمی‌کند. او همانند خود چامسکی صرفاً می‌گوید که ما به گونه‌ای متفاوتی از حاکمیت نیاز داریم؛ حکومتی که کمتر ویرانگر دموکراتیک، ثبات، خوشبختی انسان‌ها و محیط زیست باشد.

گزاره‌ی سوم مربوط به مسئله «کینزینیزم نظامی» و نقش صنایع نظامی در اقتصاد جهانی است. براساس روایت سنتی، کینزینیزم نظامی، دیگر وجود ندارد. در عوض، ضرورت‌هایی که مرتب سرمایه‌گذاری کلان در صنایع نظامی و دفاعی را دیکته می‌کنند، شامل نیاز به بهبود امنیت در جهانی خطرناک و پشتیبانی دولتی از تحقیق و توسعه در جنگ‌افزار به عنوان یکی از سودآورترین بازارهای

صادراتی جهان توسعه یافته هستند. چامسکی، به صراحت، نیاز به ارتقای امنیت در جهانی که در چیرگی یک ابرقدرت و متحدانش در ناتو است مسخره می‌داند. بنابراین، او نتیجه می‌گیرد که پشت پرده لفاظی‌ها نیت اصلی (به ویژه ایالات متحده آمریکا) چنین است: (۱) نظام پنتاگون نقابی برای فرآیندهای کینزی‌گونه در تحریک و مدیریت اقتصاد از راه صنایع جنگ‌افزاری و دفاعی است. (۲) دولت، در این راستا از راه لابی‌گری و فشار نظامی و کسب و کارها تحت تاثیر قرار می‌گیرد که پس از پایان جنگ سرد علاقه‌ای به «سود صلح» ممکن ندارند. (۳) البته حکومت از سرمایه‌گذاری کلان در یکی از ارزشمندترین بازارهای صادراتیش خوشحال است.

اما چامسکی پیچیدگی دیگری به این داستان اضافه می‌کند. صنایع صادرات جنگ‌افزار اگر یک عامل توکار کهنگی خریداران خارجی را همواره در تمنای آخرین مدل موشک، تانک و هواپیما نگه‌دارد تا از بقیه عقب نیفتند حتی بیشتر سودآور خواهد بود. این خودش به زیبایی با اصرار مداوم بر تقویت دفاع ملی همخوانی دارد، چرا که وقتی یک خریدار خارجی (که ممکن است نماینده‌ی دشمنی بالقوه هم باشد) اکنون بهتر تجهیز شده باشد تهدید بزرگتری هم خواهد شد. بنابراین، کل روند این است که هم در چارچوب صادرات خارجی و هم برای بهبود امنیت

داخلی، صنایع جنگ‌افزار و دفاعی خودشان تقاضایشان را ایجاد می‌کنند. چامسکی موضوع را این گونه جمع‌بندی می‌کند:

سهم آمریکا در فروش جنگ‌افزار به کشورهای جهان سوم تقریباً به سه چهارم آن رسیده است. بنابراین ما باید آنها را به جنگ‌افزارهایی حتی پیشرفته‌تر تجهیز کنیم تا بتوانیم ترس مناسب را در داخل ایجاد کنیم. فروش جنگنده‌ی اف ۱۶ با وام‌های تامین شده از پول مالیات‌دهندگان اجازه می‌دهد نیروی هوایی بتواند به لاکهید پول پرداخت کند تا جنگنده‌اش را ارتقا داده و اف ۲۲ را برای مقابله با این تهدید بسازد. (نوام چامسکی، قدرت‌ها و چشم‌اندازها، نشر پلوتو، ۱۹۹۷، صفحه‌ی ۱۲۴)

این مانند چرخ فلک دیوانه‌ای است که دور خودش می‌چرخد، اما باید اذعان داشت که صرفاً از نظر اقتصادی به طرز زیبایی معنادار است: صنایع نظامی نمایانگر یک گاو شیرده‌ی دائمی هستند که به دلیل مولفه‌های ایجاد مسابقه‌ی تسلیحاتی و کهنه شدن توکار ساختاری به نظر می‌رسد توانایی شیردهی تا ابد داشته باشد. بعلاوه، این حکومت‌ها را قادر می‌سازد تا با یک تیر چند نشان بزنند. با یک ضربه می‌توانند به این مسائل پاسخ دهند: (۱) مسائل واقعی و موهوم امنیتی؛

(۲) پرورش یک بازار صادراتی سودآور با ظرفیت ظاهراً نامحدود و کمک به نگه‌داری جایگاهش به عنوان رهبر بازار؛ (۳) برای ایجاد محصولات جانبی غیر نظامی (مانند مورد اینترنت)؛ (۴) به عنوان ابزاری برای تحریک و مدیریت اقتصاد؛ (۵) برای آرام کردن لابی‌های قدرتمند نظامی و تجاری. در نبود جایگزینی برای این گاو شیرده که بتواند همه‌ی این کارها را همزمان بکند، بسیار غیرعملگرایانه است که حکومتی صنایع جنگ‌افزاری را در صدر اهدافش قرار ندهد.

حتی اگر این برداشت شود که چامسکی خیلی در رد نگرانی‌های امنیتی و راهبردی واقعی در جهان امروز عجول است و این که ابرقدرت‌ها جایگاهشان را با نشستن بر این وهمیات به دست نیاورده‌اند، به باور من باید به اینکه نگرانی‌های امنیتی به عنوان پوششی ایدئولوژیک برای یارانه دادن به ثروتمندان، پاسخ دادن به گروه‌های فشار، تحریک بازار و ایجاد محصولات جانبی غیرنظامی در تحقیق و توسعه به کار می‌روند اعتراف کنیم. به نظر می‌رسد این به ویژه درباره‌ی تصمیم رئیس جمهور جرج دبلیو بوش برای ادامه‌ی برنامه‌ی دفاعی «فرزند جنگ ستارگان» درست از کار درمی‌آید؛ پروژه‌ای به شدت پرهزینه که در مورد کارآمدی‌اش سوالات زیادی وجود دارد. چامسکی همچنین مطمئناً درست می‌گوید

که صنایع جنگ‌افزار تقاضایی را که تامین می‌کنند ایجاد می‌کنند. او درباره‌ی اینکه ایالات متحده‌ی آمریکا در مورد دخالت‌هاش در بازار پنهانکاری می‌کند هم حق دارد.

من با نکته‌ای محتاطانه و امیدوارانه بحثم را تمام می‌کنم. آیا گاو شیرده دیگری به سوددهی صنایع جنگ‌افزار وجود ندارد که ممکن باشد بیشتر به تقاضاهای واقعی جهانی پاسخ دهد؟ گاو‌ی که همچنین بسیاری از کارکردهایی که اکنون صنایع جنگ‌افزار دارند داشته باشد - خوشحال کردن کسب و کارها، تحریک و مدیریت اقتصاد، ایجاد بازار صادراتی (و داخلی)، و حتی کمک به حل معضلات مشخص امنیتی و راهبردی؟ من به سرمایه‌گذاری جدی در فناوریهای زیست‌محیطی اشاره می‌کنم. هر دو اتاق‌های فکر دولت‌ها و کسب و کارها بعید است نسبت به این امکان غافل باشند. شاید بعضی از این ابتکارها، هرچند آزمایشی و زیر چتر چیزی مانند سیستم پنتاگون، همین الان هم در دست بررسی است.

● مایک فولر در موسسه بولتون فلسفه درس می‌دهد. کتاب اخیر او درباره‌ی اقتصاد و سیاست جهانی «طنین‌های آرمانشهر» نام دارد (اشگیت، ۲۰۰۰). مقالات و مصاحبه‌ها با نوام چامسکی را می‌توانید در آرشیو نوام چامسکی (یک پروژه نظامی با سرمایه‌ی دولتی؟) در اینترنت بیابید.

