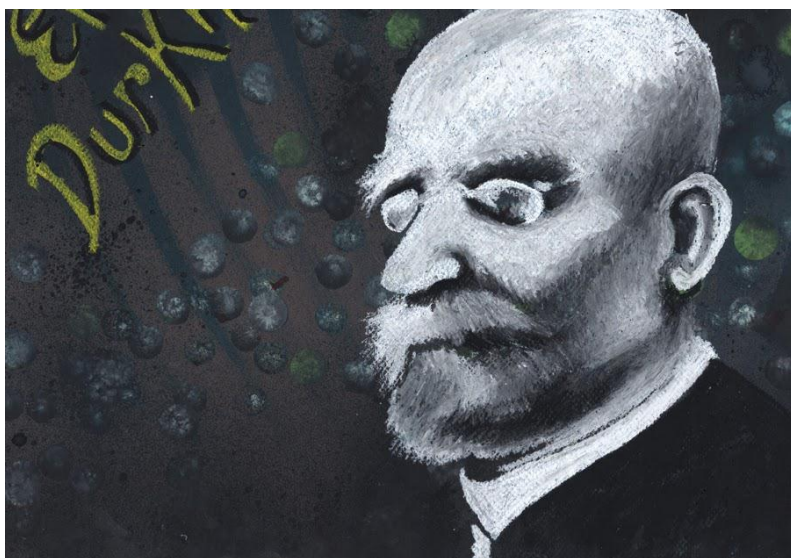


آیا دولت اخلاقی دورکیمی پاسخی به بحران‌های امروز است؟

سایرا رفیعی^۱



^۱ پژوهشگر اجتماعی

«همبستگی اجتماعی و دشمنان آن» جامع‌ترین کتاب در زبان فارسی در مورد دورکیم و سنت دورکیمی در جامعه‌شناسی است. آرمان ذاکری با قرار دادن دورکیم در متن سوسیالیسم فرانسوی ارتباط اندیشه‌ی او با پیشینیان و پسینیان را روایت کرده و جایگاه دورکیم در این سنت را برجسته ساخته، نکته‌ای که نه فقط برای خواننده‌ی فارسی‌زبان تازگی دارد، در آکادمی انگلیسی زبان هم عمدتاً مغفول مانده است. نویسنده در ابتدای کتاب به سیطره‌ی دریافت پارسونزی از دورکیم در آمریکا می‌پردازد و آن را برای فهم آرای این متفکر نابسنده و حتی مخدوش می‌داند؛ دریافتی که در آکادمیای ایران نیز غالب است. اگرچه یوسف ابزاری در *خرد جامعه‌شناسی* پیش‌تر برخی ابعاد رادیکال تفکر دورکیم را برجسته ساخته بود، این تفسیر در ایران دامنه‌ای نیافت. آرمان ذاکری از طریق تمرکز بر پروبلماتیک همبستگی تفسیر رادیکال از جامعه‌شناسی دورکیم را بسط داده و آن را با سنت‌های رایج فکری به‌ویژه نظریه‌ی انتخاب عقلانی در گفت‌وگو قرار داده است. از بابت غنای مطالب و پایبندی به برنامه‌ای پژوهشی، این کتاب قطعاً یکی از مهم‌ترین متون جامعه‌شناسی است که در سال‌های اخیر به زبان فارسی منتشر شده‌اند.

البته هدف ذاکری صرفاً معرفی دورکیم رادیکال به فارسی‌زبانان نیست. کتاب او صرفاً تمرینی در نظریه‌پردازی نیز نیست. ذاکری با نقل گفته‌ای از دورکیم در ابتدای مقدمه تأکید می‌کند که پژوهش‌هایی که فقط سود نظری دارند «بی‌ارزشند و حتی یک ساعت زحمت هم نباید صرف آن‌ها کرد.» همبستگی اجتماعی، نقد روحیه‌ی منفعت‌جویی و تلاش برای حاکم کردن دیگری خواهی برای ذاکری اهمیت سیاسی دارند. او برآمده از سنتی در سیاست مدرن ایران است که از صدر مشروطه تا نواندیشان دینی دهه‌های اخیر نظیر بازرگان و شریعتی اخلاق و عنصر غیرقراردادی قرارداد از دغدغه‌های محوری آن بوده است. ذاکری این سنت را گامی به پیش برده و آن را در چارچوبی جامعه‌شناسانه قرار داده است. دورکیم و سنت دورکیمی برای ذاکری صرفاً بخشی از تاریخ جامعه‌شناسی نیستند؛ او می‌کوشد از درون این سنت برای پرسش‌ها و مسائل جامعه‌ی معاصر و به‌ویژه بن‌بست‌های حاصل از نولیبرالیسم و فاشیسم و اقتدارگرایی رو به گسترش راهکاری بجوید. ذاکری با تأکید بر وجه اجتماعی فرد و

پیوندهایش با جامعه می‌کوشد از سویی به منفعت‌گرایی دیرین بورژوازی که اکنون جلوه‌ای نولیبرال یافته پاسخ دهد و از سوی دیگر با یادآوری نمونه‌های مبادلات غیرمنفعت‌طلبانه، امکان کنش جمعی برای تغییر و دست‌یابی به جامعه‌ای عادلانه‌تر بر مبنای دهش را برجسته سازد. او همبستگی و روحیه‌ی دیگری خواهی را اموری حیاتی برای گذر از بحران‌های کنونی می‌داند و در عین حال نسبت به خطرات همبستگی فاشیستی که مبتنی بر اضمحلال فردیت در هویت‌گرایی غیریت‌ستیزند هشدار می‌دهد. از این رو در متن حاضر هم وجه نظری کتاب را بررسی خواهیم کرد هم به همبستگی و «پارادایم هدیه» به‌مثابه پروژه‌ای سیاسی خواهیم پرداخت.

تمرکز اصلی کتاب بر منفعت‌گرایی است. روحیه‌ی منفعت‌گرایی سنگ‌بنای تفکر نئوکلاسیک و اقتصاد سیاسی بورژوازی است و مظهر آن رایبسنسون کروزو قهرمان رمان دانیل دفو. انسان اقتصادی در خلاء، در فقدان روابط اجتماعی هم در پی بیشینه کردن سود و افزایش منفعت خود است. منفعت‌طلبی فردی ویژگی مشترک انسان‌هاست و کلید فهم مسائل اجتماعی. مسیر طی شده از منفعت‌گرایی انگلیسی قرن نوزدهمی تا نظریه‌ی انتخاب عقلانی البته طولانی است. منفعت‌مدنظر منفعت‌گرایان کلاسیک بسیار گسترده‌تر و چندجانبه‌تر از چیزی است که نظریه‌ی انتخاب عقلانی مدعی آن است. تصور نئوکلاسیک از رفتار انسان مبتنی بر بسط عقلانیت ابزاری معطوف به هدف است؛ تلاش برای افزایش سود و کاهش هزینه. نکته‌ی جالب توجه آن است که کلیشه‌ی سانتی‌مانتالی که تفکر مارکسیستی که را به‌دلیل «زیربنا قرار دادن اقتصاد» و «عدم توجه به مسائل غیرمادی» نقد می‌کند در مورد نظریه‌ی انتخاب عقلانی سکوت می‌کند؛ نظریه‌ای که معتقد است «منفعت» یگانه انگیزه‌ی رفتار انسانی است و با مطلق کردن «کنش عقلانی معطوف به هدف» به‌راحتی سایر انواع کنش در اندیشه‌ی وبر را از نظر می‌اندازد. به‌سختی می‌توان متصور شد این نظریه توضیحی برای رفتار غیرعقلانی بسیاری از مخالفین واکسن کووید یا مخالفان اجباری شدن ماسک داشته باشد، هرچند این نظریه از ابتدا بنای توضیح یا حتی توصیف رفتار انسانی را نداشته و صرفاً درصد ساختن مدل‌هایی بوده است که رفتار بشری را پیش‌بینی کند و بدین منظور به ارائه‌ی فرضیات «ابطال‌پذیر» اکتفا می‌کند. پرداختن به خطاهای متعدد روش‌شناختی و

فلسفی نظریه‌ی انتخاب عقلانی مجالی بیشتر می‌طلبد و از حیطة‌ی مقاله حاضر بیرون است.

در برابر این درک یک‌جانبه از کنش انسانی، ذاکری از دورکیم و موس استفاده می‌کند تا اهمیت همبستگی اجتماعی را نشان دهد که به منفعت فردی فروکاستنی نیست. دورکیم در مقام یکی از بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی اهمیت حیات اجتماعی در زندگی فرد و در جزئی‌ترین و بنیادین‌ترین وجوه و کنش‌های او را نشان داد و حتی مقولات شناختی و انتزاعی چون زمان و مکان را نیز در جامعه ردگیری کرد: جامعه، واقعیت اجتماعی، بیرون از فرد قرار دارد و خود را به او تحمیل می‌کند. واحد تحلیل کنشگر فردی نیست بلکه جامعه‌ای است که در این کنش‌ها بروز می‌یابد. جامعه نه در تعارض با فردیت که پیش‌شرط آن است. بروز فردیت مدرن صرفاً در پس‌زمینه‌ی تقسیم‌فزاینده‌ی کار امکان‌پذیر بود که خود امری اجتماعی در جهت بازتولید جامعه است. همین بصیرت پاسخ دورکیم به مرتجعینی بود که کمرنگ شدن عقاید دینی و سست شدن پیوندهای سنتی را زمینه‌ساز گسستگی اجتماعی می‌دانستند. عامل پیوند افراد جامعه لزوماً عقاید و ارزش‌های یکسان نیست؛ جامعه در قالب تقسیم کار خود را تثبیت می‌کند و همبستگی اجتماعی نوین بر همین مبنا شکل می‌گیرد؛ گروه‌های حرفه‌ای حاصل این تقسیم کار، اخلاقی نو را سامان خواهند داد که مانع فروپاشی اجتماعی خواهد شد و منافع فردی را هم تأمین خواهد کرد. بنا به تفسیر ذاکری از دورکیم، دولت نهادی اخلاقی است که آموزش و ایجاد فرصت‌های برابر برای افراد جامعه از مهم‌ترین کارکردهای آن است و از فرد و گروه‌های حرفه‌ای در برابر تعرضات سرمایه دفاع می‌کند. گروه‌های حرفه‌ای مانند اتحادیه‌ها و اصناف نیز فرد را در برابر قدرت دولت و سرمایه محافظت می‌کنند.

موس در پاسخ به اندیشه‌های منفعت‌گرای دوران خود از همین چارچوب دورکیمی همبستگی بهره برد. مطالعه‌ی اقوام باستانی و قبایل بدوی و کنش‌ها و مراسم کهنی هم‌چون قربانی توجه او را به الگویی جلب کرد که سابقه‌ی آن به نخستین اجتماعات انسانی می‌رسید و در جهان مدرن نیز تداوم یافته است؛ هدیه دادن لزوماً با منفعت فردی همبسته نبود، هرچند که لزوماً نمی‌شد این دو را از هم جدا کرد. موس در فرایند

دادوپس داد هدیه چیزی بیش از منفعت فردی را تشخیص داد، بار دیگر جامعه بود که در هدیه دادن تجلی می‌یافت و برای آن قواعدی وضع می‌کرد. هدیه نوعی ویژه از مبادله بود که به منفعت فردی فروکاستنی نبود و برخلاف مبادله در بازار، هم‌ارزی دو سوی مبادله را پیش‌فرض نمی‌گرفت. موس با تکیه بر مفهوم هدیه و نقش آن در تاریخ بشر پیش‌فرض‌های منفعت‌گرایان را زیر سؤال برد: نه فقط کنش غیرمنفعت‌گرایانه ممکن است، تمدن بشری از طریق مبادله هدیه ممکن شده. لوی استروس نیز در تحقیقات خود به بررسی انواع مبادله از جمله هدیه در جوامع اولیه پرداخت اما همان‌طور که ذاکری اشاره می‌کند، از اراده‌گرایی موس فاصله گرفت و بر ساختار اجتماعی تأکید بیشتری نهاد.

پس از توضیح آرای دورکیم و موس، ذاکری به پیشینیان و پسینیان این دو می‌پردازد تا تبار این اندیشه و سرنوشت آن را نشان دهد. بدین منظور او از سن‌سیمون و کنت شروع می‌کند و آرای چهره‌های شاخص سوسیالیسم فرانسوی (سوسیالیسم تخیلی مدنظر مارکس) را شرح می‌دهد. ذاکری پس از توضیح مفصل و دایرة‌المعارف‌گونه‌ی آرای اسلاف دورکیم (که بعید است برای خواننده‌ی عادی که قصد پژوهش تاریخی در مورد ریشه‌های تفکر دورکیم یا سوسیالیسم فرانسوی را ندارد جذابیتی داشته باشد) به متفکرانی می‌پردازد که این برنامه‌ی پژوهشی را تداوم بخشیدند. او باتای و لوی استروس و لاتوش و بوردیو و ترنتو و بولتانسکی را در این دسته جا می‌دهد و شرحی از نظریات آن‌ها ارائه می‌دهد. وجه اشتراک این متفکران دل‌مشغولی با منفعت‌گرایی است که همان‌طور که پیش‌تر گفته شد دغدغه‌ی اصلی کتاب نیز هست. آن‌ها نیز کوشیدند نقش مبادلات غیرمنفعت‌جویانه را پررنگ کنند و برمبنای آن‌ها خواستار نظم اجتماعی عادلانه‌تری شدند. در ادامه با تمرکز بر مفهوم منفعت‌گرایی توضیح خواهیم داد چرا به‌رغم شباهت‌های میان این متفکران با دورکیم و موس، پروبلماتیزه کردن این مفهوم در واقع گسستی از اندیشه‌های این دو است.

همان‌طور که گفته شد، اساس روش‌شناسی دورکیم محور قرار دادن جامعه بود نه فرد. اما منفعت‌گرایی ویژگی فردی است. چنین رویکردی مبتنی بر محوریت فرد و این تصور است که مجموع کنش‌های افراد است که جامعه را می‌سازد. به همین دلیل برای دست‌یابی به جامعه‌ای انسانی باید دیگری‌خواهی را جایگزین منفعت‌جویی خودخواهانه

کرد. اما ویژگی جامعه‌شناسی دورکیمی آن است که جامعه را قابل تقلیل به افراد تشکیل‌دهنده‌ی آن نمی‌داند. این گسست روش‌شناختی در محور قرار دادن پارادایم هدیه، ذاکری را هم گرفتار می‌کند. اگرچه موس و سپس لوی استروس به پژوهش درباره‌ی نقش هدیه در تمدن پرداختند، هدیه دادن برای آن‌ها کنش فردی نبود و نیت و روان‌شناسی فرد در فرایند دادوپس‌داد اهمیتی نداشت؛ مهم نقش جامعه در تنظیم این فرایند بود. نیت فرد یا چشم‌داشت او به پس‌داد کارکرد نظمی بود که جامعه برقرار کرده بود نه موجد آن. این بصیرت جامعه‌شناسانه در ادامه‌ی این تفکر جای خود را به تأملات نظری در باب امکان یا عدم امکان هدیه در مقام کنش غیرمنفعت‌جویانه داد؛ این صورت‌بندی از رویکرد دورکیم هرچه بیشتر فاصله گرفت. در واقع در متن تفکر اجتماعی فرانسوی رویکرد عینیت‌گرای دورکیم چندان نپایید و به سرعت جای خود را به تأملات نظرورزانه درمورد روان و نیت فرد داد. (بوردیو به سبب پیچیدگی‌های نظری‌اش تا حد زیادی از این نقد مستثناست. اما به جای پرداختن به آرای او که ما را از موضوع محوری یعنی پارادایم هدیه و خودخواهی در برابر دیگری‌خواهی دور می‌کند، در ادامه بر ابعاد سیاسی این پارادایم تمرکز و امکان‌پذیری عملی آن را بررسی خواهیم کرد.)

ذاکری به نقل از کیه توجه به نیت‌مندی را خطا می‌داند و مخاطب را به «بازگشت به واقعیت اجتماعی روابط اجتماعی» فرامی‌خواند، اما خود در توضیح واقعیت اجتماعی از نیت‌کنشگران فراتر نمی‌رود: «مطالعه‌ی واقعیت اجتماعی نشان می‌دهد که هدیه پدیده‌ی پیچیده‌ای است که همزمان هم منفعت و هم بری از منفعت بودن را می‌توان در آن رؤیت کرد.» ذاکری منفعت‌جویی فردی را مانعی مهم در راه شکل‌گیری همبستگی می‌داند و چاره را در حاکم شدن پارادایم هدیه و ایده‌ی دهش می‌جوید. همان‌طور که گفته شد، این نگاه استفاده‌ای غیردورکیمی از آرای دورکیم است و دست‌آخر به فردگرایی روش‌شناختی فرومی‌غلطد. این تصور که جایگزینی خودخواهی با دیگری‌خواهی به شکل‌گیری جامعه‌ای عادلانه‌تر منجر خواهد شد عمیقاً ایدئالیستی و ذهن‌گرایانه است. نه سرمایه‌داری حاصل اخلاق خودخواهانه بود (به‌ویژه اگر وبر را جدی بگیریم) نه سوسیالیسم حاصل اخلاق دگرخواهانه خواهد بود. اخلاقی که ذاکری از آن

می‌گوید در تحلیل نهایی می‌تواند محصول نظمی سوسیالیستی باشد نه موجد آن؛ هرچند در رابطه‌ای دیالکتیکی با نظم اجتماعی می‌تواند به سهم خود در شکل‌گیری نظم سوسیالیستی ایفای نقش کند. هرچند نقد فایده‌گرایی و نظریه‌ی انتخاب عقلانی که صرفاً مبتنی بر انتزاع انسان از همه‌ی روابط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است اهمیت دارد، اما نمی‌توان آن را به‌عنوان بنیان نظمی جدید جا زد. ذاکری با تأکید بیش از حد روی سوژه‌ی نولیبرال و پرننگ ساختن تقابل میان خودخواهی و دیگری خواهی از عینیت روابط اجتماعی فاصله گرفته و با تقلیل روان‌شناسانه و اخلاقی این مشکل، سوپه‌ی رادیکال نقد دورکیم را به محاق می‌برد. چنین نقدی دست‌آخر به موعظه‌ای اخلاقی فروکاسته می‌شود، حتی اگر هدف ساختن نهادهایی اجتماعی بر مبنای پارادایم دهش باشد.

آن‌چه آرای دورکیم را از این خوانش‌های غیردورکیمی از نظریات او مجزا می‌کند تأکید او بر رفع شرایط نابرابر خارجی به‌عنوان پیش‌شرط همبستگی اجتماعی واقعی است. همبستگی اجتماعی وضعیتی صرفاً ذهنی نیست و در فقدان برابری خارجی دست‌یابی به آن ناممکن است. نقد ذاکری با پرننگ کردن این وجه می‌کوشد از موعظه‌ی اخلاقی فراتر رود. او می‌نویسد: «تا زمان وجود شرایط نابرابر خارجی، هیچ شکلی از همبستگی اجتماعی به‌معنای مثبت کلمه در ارگانسیم‌های اجتماعی و در جامعه در سطح کلان ممکن نیست.» اما این موضع به‌سبب تفاوت‌های عمده‌ی عصر ما با دوران دورکیم دچار تناقضی درونی است؛ از سویی شکل‌گیری همبستگی اجتماعی نیازمند تحقق برابری خارجی است و سوی دیگر مبارزه برای محو شرایط نابرابر فعلی مستلزم همبستگی است. اگر نابرابری نافی همبستگی باشد، در عصر نابرابری مطلق که در آن ثروت ده نفر از مجموع دارایی‌های ۴۰٪ جمعیت جهان بیشتر است، همبستگی از هر زمان دیگر از دسترس ما دورتر است.

اگر برابر بودن شرایط خارجی عامل شکل‌گیری همبستگی باشد، فقر همگانی نیز قاعده‌تاً می‌تواند به همبستگی منجر شود. بارقه‌هایی از این نوع از همبستگی را می‌توان در جنبش‌های طبقه‌ی کارگر در تمامی دو قرن اخیر و تلاش‌های کارگران شرکت‌هایی چون آمازون و استارباکس در آمریکا در سال‌های اخیر برای تشکیل اتحادیه مشاهده کرد؛ کارگرانی که استثمارشان شرایطی برابر برای آن‌ها رقم زده است. ذاکری به این

آیا دولت اخلاقی دورکیمی پاسخی به بحران‌های امروز است؟

همبستگی‌ها برای مبارزه امید بسته است و از همین رو بر اهمیت اصناف تأکید می‌کند. اما این همبستگی‌ها بیش از هر چیز صنفی است و حتی اگر امیدوارانه نگاه کنیم تا سیاسی شدن آن‌ها راهی طولانی در پیش است و دست کم تا آن زمان، این همبستگی‌ها بیش از آن که مبتنی بر ایده‌ی دهش باشند منفعت‌جویانه خواهند بود. پیش‌فرض گرفتن تقابل میان منفعت فردی و منفعت جمعی و تأکید بر دیگری‌خواهی نه فقط ما را از دورکیم دور می‌کند، در متن روابط تولید سرمایه‌دارانه امکان شکل‌گیری همبستگی گروهی را نیز منتفی می‌سازد.

آدورنو در «جامعه‌شناسی و روان‌شناسی» به تفکری که منفعت‌جویی را یگانه انگیزه‌ی رفتار اقتصادی «عقلانی» می‌داند انتقاد می‌کند. از نگاه آدورنو ترس انگیزه‌ی مهم‌تری برای تن دادن فرد به روابطی است که عقلانی خوانده می‌شوند. ترس برخلاف منفعت میانجی‌مند است و به غریزه‌ی صیانت از نفس گره خورده؛ ترس از حذف شدن از چرخه‌ی حیات و بعدها از حذف شدن از جامعه احتمالاً عامل قدرتمندتری است در تبعیت از «عقلانیتی» که در نگاهی دقیق‌تر برای فرد اصلاً بدیهی نیست.

از سوی دیگر در شرایط موجود بعید به نظر می‌رسد که خود پارادایم دهش در عمل چیزی بیش از نسخه‌ای رادیکال‌تر و سب‌تر از کینزینسیسم به‌دست دهد: افزایش مالیات برای بازتوزیع ثروت در جامعه و بازتنظیم رابطه‌ی انسان با طبیعت به‌گونه‌ای که طبیعت قادر به بازتولید خود باشد. چنین تصویری اما فقط با نادیده گرفتن تحولات قرن گذشته امکان‌پذیر است. توماس پیکتی در سرمایه در قرن بیست‌ویکم سیاست‌های کینزی را حاصل قدرتی می‌داند که دولت‌ها به‌دلیل جایگاهشان برای بسیج منابع در جریان جنگ‌های جهانی به‌دست آورده بودند. این قدرت مدت‌هاست در حال افول است. جهانی شدن و مالی‌گرایی امکان انتقال سریع سرمایه را فراهم کرده و توان دولت‌ها برای کنترل آن و اعمال مقررات را به‌شدت محدود کرده است. در جریان انتخابات ۲۰۱۹ انگلیس، ثروتمندان این کشور آماده بودند در صورت پیروزی جرمی کوربین بلافاصله کشور را ترک کنند. فرانسوا اولاند در واکنش به خروج گسترده‌ی ثروتمندان از فرانسه پس از تصویب مالیات ۷۵ درصدی بر درآمدهای بالای یک میلیون دلار ناگزیر شد آن را به رقم ۴۵ درصد برگرداند. تن دادن دولت یونان به شرایط تحمیلی اتحادیه‌ی اروپا

علی‌رغم رأی منفی مردم این کشور در جریان همه‌پرسی سال ۲۰۱۵ نیز نمود دیگری از ناتوانی دولت‌ها در اعمال سیاست‌های اقتصادی ناسازگار با مذاق صاحبان سرمایه است. اگرچه به دلایل متعدد که گستردگی بازار مصرف فقط یکی از آنهاست، باید حساب دولت‌های چین و آمریکا را از بقیه جدا کرد.

در چنین شرایطی گرچه اصناف و گروه‌های حرفه‌ای مهم‌ترین سد مقاومت در برابر فزون‌خواهی سرمایه‌اند اما به‌تنهایی قادر نیستند با تهاجمات سرمایه از سویی و جریان‌ات اقتدارگرا از سوی دیگر مقابله کنند. برخلاف نظر دورکیم که این گروه‌ها را پایدار می‌داند، از سویی توسعه‌ی تکنولوژیک و علمی با ایجاد تحولات عظیم در شیوه‌های تولید نیاز به نیروی کار را کاهش داده و از سوی دیگر جهانی‌شدن و تغییرات ناشی از نظم نولیبرال با ایجاد بی‌ثباتی شغلی به ناپایداری این گروه‌ها دامن زده و توان چانه‌زنی بر سر حقوق و دستمزد و ایمنی کار و سایر مطالبات را به‌شدت محدود کرده است. با توجه به بازگشت‌ناپذیری بسیاری از این تحولات نمی‌بایست انتظاری فراتر از توان گروه‌های حرفه‌ای برای دفاع از منافع اعضایشان داشت، هرچند در سطح وسیع‌تر مشارکت آن‌ها جزئی اجتناب‌ناپذیر از هر فرایندی است که در پی آزادی و عدالت است. برای گذر از این شرایط، جهان بیش و پیش از ترویج اخلاق دیگری‌خواهانه نیازمند طرحی اساسی برای متحول کردن شیوه‌ها و روابط تولید است.

جریان‌ات اقتدارگرا از داعش در خاورمیانه گرفته تا گروه‌هایی چون پراود بویز Proud Boys و اوت کیپرز Oath Keepers در آمریکا وجه دیگری از همبستگی را به نمایش می‌گذارند. سیاست هویتی احیای همبستگی مکانیکی قوم‌گرایانه و قبیله‌گرایانه در عصر مدرن است. جریان‌ات فاشیستی در قالب بنیادگرایی دینی و اسلام‌هراسی و سفیدسالاری که در بسیاری موارد از پشتیبانی دولت‌ها و نیروهای نظامی برخوردارند از فیلپین تا روسیه و اروپا و آمریکا در حال قدرت‌گیری‌اند و هنوز نیروی سازمان‌یافته‌ی متحدی در برابر آن‌ها شکل نگرفته است. برای جلوگیری از فاجعه‌ای که جهان ثابت‌قدم به‌سوی آن پیش می‌رود اهداف و اصولی که همبستگی بر مبنای آن شکل می‌گیرد از خود همبستگی اهمیت بیشتری دارند.

در سرتاسر کتاب البته نویسنده به هشدارهای موس در مورد وجه منفی همبستگی اجتماعی می‌پردازد. موس شاهد شکل‌گیری همبستگی فاشیستی بود و کوشید

آیا دولت اخلاقی دورکیمی پاسخی به بحران‌های امروز است؟

ملاک‌هایی برای همبستگی مدنظر خود و دورکیم در برابر همبستگی فاشیستی ارائه دهد، هرچند این ملاک‌ها دست‌آخر به ذهنیات و نیات کنشگران فروکاسته شد. مهم‌ترین نشانه‌ی همبستگی برای دورکیم غلیان جمعی بود که او آن را زمان «آفرینش‌های بزرگ در تمدن بشری» می‌دید. غلیان جمعی همان پدیده‌ای است که گوستاو لوبون در *روان‌شناسی توده‌ها* بررسی کرده است. لوبون در عین آگاهی از نقش چنین لحظاتی در برانگیختن ویژگی‌هایی چون فداکاری و شجاعت و غیره از خطرات آن‌ها هراسان بود. غلیان جمعی لحظه‌ی از دست رفتن عقلانیت و خودبنیادی فردی است. با کنار رفتن شخصیت آگاه فردی ناخودآگاه قومی فعال می‌شود و می‌تواند به نهایت خشونت و بربریت یا به تجلی عالی‌ترین احساسات انسانی بینجامد. برای لوبون این‌ها دو روی یک سکه بودند. فروید در *روان‌شناسی توده و تحلیل اگو* در پی کشف سازوکار این واپس‌روی بود، سازوکاری که پوسته‌ی نازک تمدن را کنار می‌زد و فرد را در جنبه‌ی قدرتی ناشناخته گرفتار می‌ساخت و او را به عامل محض این قدرت فرومی‌کاست. فروید برخلاف لوبون تفاوت بنیادینی میان توده‌های گذرا و گروه‌های سازمان‌یافته‌تری چون کلیسا و ارتش قائل نبود، هرچند معتقد بود سازمان‌دهی بیشتر در نهادهای مدرن می‌تواند تا حدی از خطر شکل‌گیری روان‌شناسی توده‌ای بکاهد. برای فروید همبستگی گروهی مبتنی بر جایگزینی فرد یا ایدئولوژی خاصی به‌جای سوپراگوی فردی بود؛ گروه متشکل از کسانی است که به‌جای باید و نبایدهایی که وجدان فردی‌شان به آن‌ها دیکته می‌کند از رهبر یا فرمانده یا ایدئولوژی راهبر تبعیت می‌کنند. وجدان فردی به کنار می‌رود و وجدان جمعی جایگزین آن می‌شود. سویی‌دی دیگر شکل‌گیری هویت جمعی طرد کسانی است که به این هویت تعلق ندارند. «ما» در برابر «آن‌ها» شکل می‌گیرد. فروید با اشاره به مثال‌هایی از تاریخ مسیحیت تأکید می‌کند که حتی دینی که مبشر عشق به آدمیان است نسبت به کسانی که خارج از گروه‌اند بی‌رحم است. تفکر فروید جایی برای ایجاد تمایز میان همبستگی «غیرپستیز» و سایر انواع همبستگی باقی نمی‌گذارد.

اما تعیین تفاوت میان همبستگی روان‌شناختی با همبستگی انقلابی برای نظریه‌ی انتقادی اهمیت زیادی داشت. نظریه‌ی انتقادی از آموزه‌های فروید در مورد روان‌شناسی

گروهی برای تحلیل سازوکار جذب افراد به ایدئولوژی‌های فاشیستی بهره برد اما شکل‌گیری نوع دیگری از همبستگی را امکان‌پذیر می‌دانست. فاشیسم ناگزیر از سرکوب عقلانیت بود چون با منافع عقلانی اعضای خود در تعارض بود. همبستگی حقیقی اما عقلانی است؛ پیوستن به گروه کنشی عقلانی است چون تعارضی میان منافع فرد و اهداف گروه وجود ندارد. دوگانه‌ی خودخواهی و دیگری خواهی در این نوع همبستگی بی‌معناست و پیوستن به جمع نیازمند فداکاری فردی نیست. انقلابی که موجد برابری و آزادی می‌شود بر بنیان چنین همبستگی عقلانی‌ای شکل می‌گیرد، لحظه‌ای که فرد درمی‌یابد ساختن جامعه‌ای مبتنی بر آزادی و برابری مستلزم تحول بنیادین در روابط تولیدی است و بر مبنای آموزه‌های عقلانی در پی سرنگونی نظم موجود و برقراری نظم دیگری برمی‌آید. چنین گروهی ممکن است غلیان جمعی را تجربه کند، اما این غلیان منشاء کنش نیست.

نظریه‌ی انتقادی آگاه بود که در جامعه‌ی کینزی چنین همبستگی و انقلابی ممکن نیست. نه فقط سیاست‌های رفاهی کینزی تا حد زیادی تأمین‌کننده‌ی منفعت فردی بودند و از این رو از منظر نظریه‌ی انتقادی انگیزه‌ای برای انقلاب وجود نداشت، تشکل‌ها و سازمان‌های کارگری به شدت ضعیف بودند. این برآورد در تعارض با نگاه رایج در مورد وضعیت اتحادیه‌ها در نخستین دهه‌های نیمه قرن بیستم است. آدورنو برخلاف تصور معمول سیاست‌های کینزی را حاصل سازش میان سرمایه و نیروی کار رادیکال با میانجی‌گری دولت نمی‌دانست. اعمال برنامه‌های نولیبرال در آمریکا و انگلستان تأییدی بود بر اعتقاد او در مورد ضعف مفرط تشکل‌های کارگری، همان گروه‌های حرفه‌ای مدنظر دورکیم، که هیچ‌کدام در برابر حملات جدید دولت به پشتیبانی سرمایه توان مقاومت نداشتند. نولیبرالیسم در کشورهای دموکراتیک با درهم‌شکستن اتحادیه‌های کارگری شروع شد و این اتحادیه‌ها هنوز از ضربه‌ی آن قامت راست نکرده‌اند.

شرایط کنونی اما متفاوت است با دوره‌ای که آدورنو در آن می‌نوشت. استمرار روند انحصاری شدن سرمایه به نابرابری شدیدی دامن زده که ثبات کشورهای مختلف و جامعه‌ی جهانی را تهدید می‌کند. بحران محیط زیست تداوم حیات در کره‌ی زمین و بنیادی‌ترین نیاز بشر یعنی صیانت از نفس را در مخاطره قرار داده. پیشرفت‌های علمی و تکنولوژیک بشر به جای آن که برای حفظ محیط زیست و تأمین نیازهای اساسی

آیا دولت اخلاقی دورکیمی پاسخی به بحران‌های امروز است؟

جامعه‌ی انسانی بسیج شوند صرفاً در خدمت افزایش سود سرمایه‌اند. به‌رغم هشدارهای دانشمندان و ویروس‌شناسان درمورد قریب‌الوقوع بودن پاندمی‌های متعدد به‌سبب ورود ویروس‌های ناشناخته به چرخه‌ی حیات در اثر گرمایش زمین و تخریب طبیعت که دست‌کم از سال‌های ابتدایی قرن بیست‌ویکم مطرح شده‌اند، جامعه‌ی جهانی در برابر ویروس کرونا بی‌دفاع ماند چون شرکت‌های داروسازی نمی‌توانستند یا نمی‌خواستند منفعت آنی خود را فدای تحقیق درمورد آنتی‌ویروس‌هایی بکنند که معلوم نبود چه زمان به کار خواهند آمد. در چنین اوضاعی، تغییر روابط تولیدی لازمه‌ی تداوم حیات بشر و تامین‌کننده منفعت فردی و جمعی ۹۹ درصدی است که جز کره‌ی زمین جایی برای زندگی ندارند. افزایش همبستگی و دیگری‌خواهی اما لزوماً ارتباطی با تغییر روابط تولید ندارد؛ در متن جامعه‌ی سرمایه‌داری موسسات خیریه و سیاست‌های رفاهی مبتنی بر منطق هدیه وجود دارند اما نتوانسته‌اند روند انحصاری شدن سرمایه را تغییر دهند یا متوقف کنند. تمرکز بر «دگری‌خواهی» توجه را از اقتصاد سیاسی دور و به نیت و روحیات فردی معطوف می‌کند. ساختن جامعه‌ی جدید نیازمند تأمل بر روابط تولیدی برای ساختن جهانی دیگر است. همبستگی حقیقی حول چنین آرمان و برنامه‌ای شکل خواهد گرفت و بر عقلانیت مبتنی خواهد بود. اگر امیدی وجود داشته باشد در گرو چنین برنامه‌ای است نه لحظات گذرای غلیان جمعی.

محور قرار دادن «کنش بری از منفعت» به‌عنوان شاخصی برای زندگی اخلاقی اجتماعی مبتنی بر ذهنیتی است که تضاد میان منفعت فردی و منفعت جمعی را مطلق و همیشگی می‌داند. در قرن بیست‌ویکم و در شرایطی که منفعت فردی سرمایه‌دار (همان‌طور که اسمیت دو قرن پیش در ثروت ملل نشان داده بود *The Wealth of Nations* ۲۶۶-۶۷) با منفعت جامعه در تعارض است بین منفعت فردی ۹۹ درصد و منفعت جمعی آن‌ها تعارض چندانی وجود ندارد. تبعیت حیات اقتصادی از نظارت جمعی مد نظر دورکیم مهم‌ترین نیاز جامعه‌ی بشری در حال حاضر است. در شرایطی که بحران محیط زیست ادامه‌ی حیات بشر را تهدید می‌کند نیاز به کنترل اجتماعی ابزار تولید بیش از هر موقع دیگر حس می‌شود. در غیاب این کنترل اجتماعی است که توان تولیدی و علمی و تکنولوژیک بشر به‌جای کشف راه‌های جدید و سازگار با محیط

زیست برای تولید و تأمین نیازهای بشر در جهت مسافرت‌های نیم‌ساعته ثروتمندان به دور کره‌ی زمین صرف می‌شود. تغییر روحیه و ذهنیت افراد در جهان نولیبرال کنونی صرفاً با تغییر بنیادین روابط تولید امکان‌پذیر است؛ روابط تولیدی که با اسیر کردن توان علمی و تکنولوژیک جامعه بشری بنیادین‌ترین نیاز آن یعنی صیانت از نفس را با بحران جدی مواجه کرده است. از سوی دیگر راهکار دورکیم و موس برای مشارکت همه‌ی بخش‌های جامعه در تقسیم کار اجتماعی نه فقط در جهان فعلی میسر نیست که به دلیل پیشرفت‌های تکنولوژیک و کاهش نیاز به نیروی کار برای تداوم حیات جامعه ضرورتی ندارد. شکست تجربه‌ی کینزگرایی نشان می‌دهد که در نظم سرمایه‌دارانه آرمان‌های دورکیمی برای ایجاد دولت اخلاقی راه به جایی نمی‌برد. در چارچوب سرمایه‌داری دولت دست بالا می‌تواند نقشی را ایفا کند که مارکس در *درباره‌ی مسأله‌ی یهود* به آن نسبت داده بود: ضامن حقوق و آزادی و برابری صوری شهروندان که تا زمانی که در عرصه‌ی اقتصاد و بازتولید جامعه محقق نشوند معنایی نخواهند داشت.

این رساله در نقد فایده‌گرایی و نظریه‌ی انتخاب عقلانی موفق است، اما نگرارش آن در قرن بیست‌ویکم و استفاده از آرای دورکیم برای پاسخگویی به مشکلات فعلی به معنای چشم بستن بر تجربه‌ی بیش از یک قرن تحولات و مبارزات اجتماعی است. جهانی‌شدن و تسهیل امکان انتقال سرمایه دست دولت‌ها را هرچه بیشتر برای اعمال کنترل بسته است و ساختارهای کنونی توان مقابله با موج فاشیسمی را که خود به آن دامن زده‌اند ندارند. در چنین شرایطی نجات از فاجعه نیازمند طرحی عقلانی برای فراروی از سرمایه‌داری است نه تلاش برای انسانی‌تر کردن آن.

آرمان ذاکری، همبستگی اجتماعی و دشمنان آن: مکتب موس و دورکیم در برابر فایده‌گرایی و فاشیسم، تهران، نشر نی، ۱۴۰۰