

آرمان‌هایی برای گشایش

تألیف
پرواضیادسانی

محمدرفیع محمودیان*

«گفتمان چپ: بایسته‌ها و درس‌های تاریخی»



Paul Klee – fire in the evening - 1929

* مدرس جامعه‌شناسی، دانشگاه ملاردن سوئد

افق‌ها تیره‌اند و چشم‌اندازها بسته. سقف آسمان کوتاه. شرایط فقط بد نیست، مدام در حال بدتر شدن است. خودکامگی، سرکوب و نابرابری همه جا رو به فزونی دارند. اکنون در جهانی زندگی می‌کنیم که کم‌تر کسی از ناکجاآباد خوشبختی و آرمان‌شهر آزادی و برابری سخن می‌گوید. کسی رغبت و حوصله‌ی نوشتن یا خواندن کتابی درباره‌ی آرمان‌شهر ندارد. به‌جای آن، اکنون کابوس‌آباد (dystopia) در قامت کتاب‌هایی همچون ۱۹۸۴ جورج اورول، سرگذشت ندیمه مارگارت اتوود و کوری ساراماگو یکی از ژانرهای مهم ادبیات جهان است.^۱ در گستره‌ی سیاست نیز وضعیت این‌چنین است. اکنون چند دهه است که منادیان اصلی باورهای آرمانی، لیبرال‌ها و سوسیالیست‌ها از تکیه بر افتاده‌اند. نولیبرال‌هایی که سرمایه‌داری را از یوغ دولت و جامعه را همچون آرمان‌شهری نویددهنده‌ی شکوفایی اقتصادی، آزادی مدنی و رفاه مادی می‌دیدند نیز به حاشیه‌ی رقابت‌ها رانده شده‌اند. ولی سنجی از اقتدارگرایی متمرکز بر کارآمدی خودکامگی و ارجمندی ملی‌گرایی، نظمی استوار بر سرکوب هر نوع خودانگیختگی را به‌سان وضعیتی مطلوب معرفی می‌کند. شاید این نیز خود نشانی از کاهش اعتبار آرمان‌گرایی است که ساختار اقتصادی و سیاسی حاکم در رهایی از هر گونه بهینه‌سازی همچون جهانی آرمانی تبلیغ می‌شود.

در ایران وضعیت حتی بدتر بوده و هست. اگر بی‌اعتباری آرمان‌گرایی در جهان غرب امری چهل - پنجاه ساله است، در ایران قدمتی دیرپا دارد. غایب بزرگ بحث‌های سیاسی ایران در یک سده‌ی اخیر آرمان‌هایی بلند، آرزوهایی بزرگ بوده است. در دو انقلاب مشروطه و پنجاه‌وهفت، ما کم‌تر نشانی از خواست‌ها و باورهای آرمانی می‌بینیم. در شعارها و خواست‌هایی همانند عدالتخانه، حاکمیت قانون، سلطنت مشروطه، استقلال و آبادانی کشور کم‌تر نشانی از آرمان‌خواهی می‌توان یافت. حتی گرایش‌های خُرد حاشیه‌ای این دو انقلاب علاقه‌ای به طرح خواست‌هایی بلندپروازانه نداشتند. ما نمونه‌ی مساوات‌خواهان (levellers) انقلاب قرن هفدهم انگلیس با باورها و خواست‌های رادیکال خود در دو انقلاب ایران نداشته‌ایم. بابوف کمونیست انقلاب فرانسه با تأکید بر برابری مطلق و خواست توزیع برابر ثروت نیز مابه‌ازایی در مبارزات انقلابی ایران نداشته است.

در ایران دوران مدرن گرایش اصلی رادیکال جامعه در جریانی تبلور پیدا کرده که به نام «چپ» مشهور شده است. ولی این جریان نیز نشان چندانی از علاقه به آرمان‌هایی بزرگ و بلند به جای نگذاشته است. مدت‌ها بخش مهمی از این جریان به دنبال مبارزه‌ی مسلحانه، سرنگونی رژیم حاکم و تسخیر دستگاه حکومتی بود. روش مبارزه برای آنها مهم‌تر از غایت آن و دستاوردهایش بود.^۲ آنچه نیز که این‌جا و آن‌جا به سان غایت و هدف مطرح می‌شد هیچ نشانی از آرمان‌گرایی نداشت. اقتصادی دولتی و جامعه‌ای سازمان‌یافته در خدمت رشد اقتصادی و حد معینی از رفاه اقتصادی و اجتماعی نهایت خواست‌ها بود. هیچ تأکیدی بر خواست‌ها و ارزش‌های بزرگ دوران مدرن، خواست‌هایی همچون آزادی، برابری و دموکراسی نزد آنها نمی‌توان یافت. بخشی از آنها در دوران پس از انقلاب ۵۷، در چارچوب مبارزه‌ی انقلابی ضد امپریالیستی، حتی به استقبال جنگ، تشدید سرکوب و اعدام مخالفان به سان راهکردهایی ارزشمند و آرمانی رفتند.

کمی بیش از یک دهه‌ی پیش اندیشمندان مارکسیست یا متأثر از مارکسیسم در واکنش به تحولات رخ داده‌ی اخیر مقوله‌ی انگاره‌ی کمونیسم را طرح کردند.^۳ آن اندیشمندان به دنبال آن بودند که کمونیسم را به صورت یک انگاره و نه یک ساختار معین اقتصادی و اجتماعی مطرح کنند. کمونیسم را هم بیشتر به صورت «عمومیت»، از مالکیت عمومی ابزار تولید گرفته تا مشارکت عمومی در فرایند اداره‌ی امور می‌دیدند. شگفت آن‌که این انگاره در همان حد یک طرح خام باقی ماند و کار بیشتری در آن زمینه نشد. من در این نوشته خواهم کوشید به گونه‌ای همانند آن نویسندگان انگاره‌ی آرمان‌گرایی را معرفی کنم. قصدم بازشناسی آرمان‌هایی برای جهان امروز است. در پی طرحی از یک آرمان‌شهر تخیلی همچون آرمان‌شهر تامس مور^۴ نیستم. فکر نمی‌کنم که دیگر انگاره‌ی ناکجاآباد جذابی برای کسی داشته باشد. سازمان‌دهی همه‌جانبه‌ی وفور امکانات در حد جویبار شهد و شکر و زندگی‌ای یکسره آکنده از لذت و تفریح امروز چندان ارزشمند به شمار نمی‌آید. حتی درک مارکس از جامعه‌ی آرمانی مبتنی بر به پایان رسیدن ضرورت کار و تقسیم کار اجتماعی و آغاز عصری که در آن می‌توان از یک بامداد تا شامگاه به کار و تفریح و تأمل فلسفی پرداخت شکوهمند و جالب جلوه نمی‌کند.^۵ علت مشخص است. از یک سو نشانی از کاسته شدن جدی مدت زمان کار ضروری برای رفع نیازهای رفاهی، آموزشی و درمانی انسان‌ها دیده نمی‌شود، از سوی

دیگر مرز بین زندگی مادی و فرهنگ، شادی و رنج یا پژوهش و کنجکاوی در جمع‌آوری اطلاعات چنان مخدوش شده که به‌جرات می‌توان گفت درآمیختن حوزه‌های مختلف زیست دیگر امری رخ داده است.

در این بستر، مهم آن است که آرمان‌هایی مطرح شوند که هم واقعی و با بنیادی در زندگی مادی روزمره باشند و هم سقف (بلند) خواست‌ها و آرزوهای انسان‌ها را برسانند. در این صورت می‌توان امیدوار بود که آرمان‌هایی با توان اجتماعی طرح شوند. تعیین آرمان‌هایی معین و نه آرمان‌گرایی مجرد به‌صورت خواست‌هایی ترافرازانده، در ورای خواست‌های متعارف زندگی روزمره دو کار را انجام می‌دهد. اول آن که مشخص می‌سازد چه خواست‌هایی شایسته و بایسته‌ی تلاش و مبارزه به بهای زمان و نیرو برای تحقق‌اند. بدون تردید نمی‌توان از همان آغاز توافقی در مورد فهرستی از آنها با درجه‌بندی پلکانی آنها داشت، ولی بحث و تبادل نظر کمک می‌کند به درکی کم‌وبیش شفاف از همگرایی و واگرایی در مورد آنها دست یافت. دوم آن که معیاری، محکی برای داوری درباره‌ی نظم موجود و نقد آن در اختیارمان قرار می‌دهد. مشخص می‌کند که چه کاستی‌ای در نظم موجود وجود دارد و چرا باید در جهت تحول آن کوشید. در این وجه، تعیین آرمان‌ها بنیادی هنجاری برای نقد فراهم می‌آورد. گاه، به نقد مارکس از سرمایه‌داری، این ایراد گرفته شده است که بنیاد هنجاری دقیقی برای نقد خویش ارائه نمی‌دهد.^۶ در برخی جاها این دریافت را نزد مارکس و مارکسیست می‌توان یافت که گویی سرمایه‌داری چون با سیر تحولات تاریخی در تضاد قرار دارد سزاوار نقد و براندازی است. تعیین آرمان‌ها کمک می‌کند که از مشکلاتی از این دست نجات یافت.

در چند دهه‌ی اخیر بحث مهمی میان مارکسیست‌ها و سوسیال‌دموکرات‌ها درباره‌ی تعیین نیروی کوشنده‌ی انقلاب و تحولات اجتماعی در جریان بوده است. زمانی می‌شد ادعا کرد که کارگران صنعتی نیروی اصلی مبارزه برای پس راندن سرمایه‌داری و دولت پشتیبان آن در استثمار و سرکوب نیروی کار هستند، امروز اما به‌سختی می‌توان از چنین نظری دفاع کرد. طبقه‌ی متوسطی که می‌توان آن را طبقه‌ی متوسط جدید نام نهاد آینده را از آن خود می‌داند و حاضر و متمایل به ایجاد گشایش‌هایی است.^۷ ولی این طبقه که برنده‌ی رقابت‌ها و سیر تحولات است نباید هیچ تمایلی به طرح خواست‌هایی جهانشمول داشته باشد که امکان بهینه‌شدن مطالبات و شرایط زیست

همگان را فراهم آورد. با این همه می‌توان اندیشید که این طبقه دیگر اقتداری پیدا کرده که بتواند مسئولیت آینده را در وجه مجرد و جهان‌شمول آن بعهده بگیرد و برای طرح و تحقق آرمان‌هایی بلند و جهان‌شمول بکوشد. مهم البته در جهان امروز طبقه به معنای تاریخی آن نیست. دیدگاه‌های انسانها دیگر ارتباط چندانی با جایگاه طبقاتی آنها ندارد. از میزان وابستگی سبک زیست انسان‌ها به جایگاه‌شان در ساختار اقتصادی جامعه کاسته شده است و گسترش هر چه بیشتر فردیت به انسان‌ها بیشتر و بیشتر اجازه می‌دهد که خود دیدگاهی را برگزینند.

به نظر می‌رسد موج‌های سیاسی و اجتماعی نقش شگرفی در (چرخش) باورها و دیدگاه‌های انسان‌ها ایفا می‌کنند. در دهه‌ی چهل و پنجاه، در ایران، دانشجویان و جوانان تحصیل‌کرده‌ی دانشگاهی تمایل به باورهای سوسیالیستی داشتند. از دهه‌ی هشتاد به بعد می‌می‌بینیم که این تمایل تا حدی رنگ باخته است و جای خود را به ملی‌گرایی و محافظه‌کاری داده است. در اروپا نیز مشخص است که اتحاد دو جنبش قدرتمند دانشجویی و کارگری که در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی گرایش قدرتمندی را به سوسیالیسم و فمینیسم دامن زد فروپاشیده و اکنون راست افراطی با تأکید بر بازار آزاد، دولت اقتدارگرا و همبستگی ملی برای بسیاری داغ و جذاب جلوه می‌کند.^۵ به این خاطر در مورد آرمان‌ها، نباید هیچ از سقف بلند آنها و ناسازگاری آنها با روح زمانه هراسید. چه بسا که دوره‌ای دیگر با گرایش‌های دیگر فرارسد و آن آرمان‌ها در کانون توجه قرار گیرند. مهم البته آن است که آرمان‌هایی به بلندای حد‌نهایی تخیل و آرزو بیان شوند (که بدون تردید چه بخواهیم و چه نخواهیم محدود به زمانه‌ای خواهد بود که در قرار داریم) تا از توان تأثیرگذاری و ماندگاری نسبی برخوردار باشند.

آرمان‌ها

از سه آرمان می‌توان به‌سان آرمان‌های اصلی دوران مدرن نام برد: دموکراسی، مدنیت و برابری. هر سه‌ی آنها به‌شکلی و تا حدودی در برخی از نقاط جهان کنونی به تحقق پیوسته‌اند، هر چند عقب‌نشینی‌هایی نیز در زمینه‌ی تحقق آنها به چشم می‌خورد. سیر تحولات اجتماعی و سیاسی و رویکردهای توده‌های مردم با آنها بیگانه نبوده‌اند.

مهم اما آن است که آنها را نه سازگار با ساختارها و کارکرد نهادهای حاکم بر جامعه بلکه همچون آرمان‌های ژرف و گسترده با توان پاسخ‌گویی به بلندترین آرزوهای عصر طرح کرد.

دموکراسی

دموکراسی مهم‌ترین خواست، مهم‌ترین آرمان دوران معاصر است. هم‌غایتی است در خود و هم‌ابزاری است برای رسیدن به خواست‌ها و آرمان‌های دیگر. دموکراسی را باید به‌معنای گسترده‌ی آن فهمید و از برداشتی که در دوران مدرن به‌معنای دموکراسی نمایندگی بر آن چیره شده پرهیز کرد تا آن‌را همچون مهم‌ترین آرمان عصر فهمید. دموکراسی به‌معنای کامل آن مشارکت در فرایند تصمیم‌گیری‌ها و اجرای تصمیم‌ها است، در هر زمینه و هر جای ممکن. از زندگی روزمره در خانه و به‌گاه تفریح گرفته تا محل کار و سپهر سیاست به‌سان عرصه‌ی اداره‌ی امور اجتماعی. چون انسان به‌مثابه فرد، در وجود یگه‌ی خویش در آن فرایند شرکت می‌جوید هیچ شرطی، سنی، جنسیتی، دانشی و تخصصی پذیرفته نیست. تنها معیار خواست مشارکت است. هیچ‌کس را نمی‌توان به زور یا فریب ترغیب به مشارکت در فرایندهای دموکراسی ساخت.

دموکراسی در خود یک غایت است چون به انسان‌ها اجازه می‌دهد تا اثری از خود به‌جای بگذارند، کسی باشند، خود را به نمایش بگذارند، خود را بیان کنند. در دموکراسی، افراد خود را زنده و پویا احساس می‌کنند، آنها در اثری که از خود در جهان به‌جای می‌گذارند سرزندگی و پویایی خویش را احساس می‌کنند. در دموکراسی دوستی، عشق و صمیمیت معنا پیدا می‌کنند، چرا که فقط به‌اختیار می‌توان دوستی ورزید و کسی را به‌صمیمیت دوست داشت. زندگی خوب فقط بر بنیاد آن ممکن است. در فقدان دموکراسی، مرگ اجتماعی در انتظار افراد است، چون دیگر هیچ اثری برون از خود به‌جای نمی‌گذارند. دموکراسی همچنین یک وسیله است، ابزاری برای متحقق ساختن خواست افراد و ایجاد خشنودی عمومی. این‌که در تصمیم‌ها و کنش‌های یک جمع ردی از خواست یکایک اعضای جمع وجود داشته باشد. مشکل آن‌گاه آغاز می‌شود

که با فقدان دموکراسی روبرو شویم. تصمیم و کنشی که نشان از دموکراسی نداشته باشد ناسازگار و حتی گاه متضاد با خواست عمومی پنداشته شده و ناخشنودی و ستیز اجتماعی آسیب واردکننده به زندگی افراد را دامن می‌زند.

امروز شکل اصلی دموکراسی در جهان، دموکراسی نمایندگی متکی به انتخابات است.^۹ محدودیت‌های این دموکراسی کم نیستند. مشارکت را به‌طور عمده به حضور پای صندوق رأی، هر چند سال یک‌بار، می‌کاهد و تأثیرگذاری را محدود به حوزه‌ی سیاست و به میانجی‌گری نماینده‌ای می‌سازد که می‌تواند اراده‌ی خود را داشته باشد. انتخابات حتی آن‌گاه که شفاف و رقابتی برگزار شود باز ساختاری بسته دارد؛ آن‌گونه که ماکس وبر و جوزف شومپیتر به آن اشاره کرده‌اند مهم‌تر از هر چیز در آن رقابت نخبگانی به‌صورت سیاستمدار یا رهبران احزاب برای رأی توده‌ی مردم است. شهروند معمولی در کارکرد آن جز یک رأی به‌گونه‌ای کمی شمرده شده سهمی ندارد. انتخابات بیش از پیش شکل جشنواره‌ای پر از تعلیق و هیجان برای جلب توجه و رأی توده‌ای را پیدا می‌کند که در آن مردم چون امکانی برای مشارکت و سرزندگی خود نمی‌یابند با بدبینی به دموکراسی نمایندگی می‌نگرند.

دموکراسی نمایندگی کارکردهای خود را دارد. تا حدی گرایش توده‌های مردم را در حوزه‌ی سیاست بازتاب می‌دهد و دست‌کم آن‌ها هر چند سال یک‌بار برای دوره‌ای فعال می‌شوند. فسخ دموکراسی نمایندگی مشکلی را حل نمی‌کند. مهم‌تر از فسخ آن فراهم آوردن امکان کارکرد تمامی الگوهای دموکراسی است. هر گروه و هر کس باید امکان آن‌را داشته باشد که به هرگونه که می‌خواهد در فرایند تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور مشارکت جوید. کسانی شاید بخواهند در فرایند بحث و گفت‌وگو در راستای تصمیم‌گیری شرکت جویند، کسانی شاید دلبسته‌ی مشارکت در فرایند اداره‌ی امور باشند، کسانی شاید مصمم به نمایش خود و تبدیل عرصه‌های تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور به صحنه‌های نمایشی برای همگان و نه نخبگانی محدود باشند. همه باید بتوانند خواست و تمایل خویش را دنبال کنند.

مهم‌ترین نکته در بحث دموکراسی به‌سان یک آرمان آن است که انگیزه را چگونه می‌توان ایجاد کرد. توده‌های مردم هزار دغدغه و مشکل در زندگی دارند. باید کار کنند، استراحت کنند، زمانی را به تفریح اختصاص دهند و در جهانی که روابط اجتماعی بیش

از پیش دچار از هم گسیختگی شده زندگی/عشقی/خانوادگی خود را سروسامان دهند. چه فرصت، توان و حوصله‌ای نزد آنها برای پرداختن به پروژه‌ی دموکراسی باقی می‌ماند وقتی که این پروژه اهمیت ضرورت کار، استراحت و عشق را در زندگی ندارد. ولی انگیزه‌ی درست همین جا شکل می‌گیرد. دموکراسی چیزی مجزا از کار، تفریح و زندگی عشقی/خانوادگی نیست.^{۱۰} در این حوزه‌ها هم می‌توان بر مبنای اقتدار سپرده شده به یک نیرو یا طرف رابطه فعالیت کرد و هم به گونه‌ای دموکراتیک. مشخص است که گشایش این عرصه‌ها به روی اراده‌ی افراد (در تمایل به سخنوری، نمایش و متمایز ساختن خود از دیگران و اداره‌ی امور) انگیزه‌ی لازم را برای فعالیت به آنها می‌دهد.

دموکراسی شیوه‌ی زیستی در سازگاری با حضور انسان در سپهر هستی، سرزندگی و پویایی، است. بدون سرزندگی و پویایی انسان نمی‌تواند زنده بماند. برای فراهم آوردن امکانات زیست، برای گفت‌وگو و کناکنش با یکدیگر، برای معنا بخشیدن به هستی خود، انسان‌ها باید مدام فعال باشند، از تجربیات خود و یکدیگر بیاموزند و خود را به یکدیگر بشناسانند. این نکته‌ی جدیدی نیست. سه اندیشمند بزرگ دوران مدرن، اسپینوزا، مارکس و نیچه، در مفاهیمی همچون پایداری در هستی (کوناتوس)، حاکمیت بر جهان زیست (خواستِ قدرت) و فراهم آوردن شرایط زیست مادی (ماتریالیسم تاریخی) این نکته را در کانون توجه عمومی قرار داده‌اند. انسان به اجبار و نه خواست و به گونه‌ای دلبخواهی در جهان برای ماندگاری و زیست بهتر می‌کوشد، می‌سازد و قدرت بر جهان اعمال می‌کند.

در تحقق دموکراسی، آزادی اهمیت خود را از دست می‌دهد. پیش شرط دموکراسی آزادی است و دموکراسی خود امکان پویایی و تکوین افراد را برای اعمال آزادی فراهم می‌آورد. همزمان، در جهان امروز، آزادی دیگر اهمیت گذشته را ندارد. برای مدت زمانی در آغاز دوران مدرن، آزادی بزرگ‌ترین آرمان عصر بود. چه برای جان لاک و اسپینوزا و چه برای اندیشمندان عصر روشنگری آزادی بیان و دیگر آزادی‌های مدنی همچون آزادی در سپهر کنش اقتصادی و دینی از اهمیتی فوق‌العاده برخوردار بود. به گفته‌ی اوایلوز، تا همین دهه‌ی شصت و هفتاد میلادی در غرب آزادی جنسی برای زنان و فمینیست‌ها امری بسیار مهم به‌شمار می‌آمد.^{۱۱} امروز هنوز برای بسیاری از جهانیان آزادی‌های مدنی، آزادی‌هایی همانند آزادی بیان و فعالیت دلبخواه اقتصادی، در

شکل‌های گوناگون آن خواست تحقق‌نیافته‌ی مهمی است. ولی در برخی کشورهای جهان تا حدی زیادی آن خواست‌ها برآورده شده‌اند و در پیامد آن هیچ تحول اجتماعی مهمی رخ نداده است. در غیاب دموکراسی ژرفی که مشارکت همگانی را در عرصه‌های تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور فراهم آورد آزادی‌های مدنی اهمیت خود را از دست داده‌اند. سرمایه‌داری معاصر بر بنیاد آزادی‌های مدنی استوار است. از آنها برای ایجاد میل و شور و هیجان استفاده می‌کند. کالاهای خویش را در پیوند با برانگیختگی احساسات شهوی به بازار عرضه می‌کند؛ از آزادی بیان برای شکوفایی رسانه‌های همگانی در مالکیت خویش بهره می‌جوید؛ و آزادی انتخاب به آن اجازه می‌دهد کالاهایش را گونه‌گونی بخشیده و خریداران بیشتری برای کالاهایش دست‌وپا کند.

مدنیت

دومین آرمان مهم، مدنیت است. مدنیت آن پدیده‌ای است که نوربرت الیاس آن را سیر تمدنی (متمدن شدن) جهان زیست اجتماعی نامیده و آنرا بسان فرایندی از فرونی حساسیت انسان به وجود و رفتار خود و دیگری در جامعه دیده است.^{۱۲} آن چه ولی به‌سان آرمان در آن می‌توان دید برچیده‌شدن تمامی نهادهای به‌کاربرنده‌ی خشونت و نفی هرگونه سرکوب است. خشونت کاربرد آزار، اذیت و تحقیر فیزیکی و روانی فرد در راستای وادار کردن او به انجام امری/کاری معین است. غایت آرمانی آن است خشونت جایی در رابطه‌ی بین افراد، بین نهادهای سیاسی و اجتماعی جامعه و بین کشورها نداشته باشد و در آن راستا ارتش، نیروی انتظامی و زندان به‌کاربرنده‌ی آن منحل شوند. نظام مجازاتی مدرن از خشونت فیزیکی متمرکز بر بدن فاصله گرفته است. این‌را میشل فوکو در کتاب مشهور خود *مراقبت و تنبیه* نشان داده است. سنگدلی و حس انتقام جایی در نظام مجازاتی مدرن ندارد. ولی این فقط گامی اولیه در برچیده‌شدن خشونت است. اگر نمی‌خواهیم به تن‌وجان کسی آزار برسانیم، به انتقام نیز به‌عنوان واکنشی هوشمندانه باور نداریم و غایت را بازپروری شخص بزه‌کار می‌دانیم دیگر زندان برای چیست؟ جای تنبیه و زندان را باید مراقبت روحی‌روانی و دوره‌های آموزشی بگیرند.

در نظام جهانی، جنگ بیهوده‌ترین و نابخردانه‌ترین اقدامی است که کشورها به آن دست می‌زنند. جنون و دیوانگی جنگ چیزی نیست که ما امروز کشف کرده باشیم. کانت در نوشته‌ی مشهور خویش *صلح پایدار*: یک طرح فلسفی در پایان قرن هجدهم از نابخردی جنگ سخن می‌گوید.^{۱۳} خشونت‌ی همچون کشتار انسان‌های بی‌گناه که در هیچ عرصه‌ی متعارف زندگی پذیرفتنی نیست در جنگ به‌صورت امری عادی مورد پذیرش جهانیان قرار می‌گیرد. وانگهی جنگ‌های اخیر در جهان هیچ برنده و بازنده‌ای نداشته است. هیچ باور و ارزشی با جنگ به سرزمین یا فرهنگی دیگر گسترش نیافته است. جنگ هیچ دستاورد اقتصادی و سیاسی نیز نداشته است. خسارت‌های آن نیز به هرگونه که محاسبه شود همواره سنگین بوده‌اند. جنگ میراث جهان کهنه‌ی بیهوده‌ی به‌جای‌مانده از اعصار پیشین است و باید برچیده شود. در آن راستا جایی، محل اعرابی، برای ارتش و نیروی به‌کاربرنده‌ی سلاح در جامعه باقی نمی‌ماند. ارتش به‌صورت مسخره‌ترین نیروی سیاسی جهان، نیروی متکی به فرماندهی و فرمانبرداری بی‌چون‌وچرا، پدیده‌ای یک‌سره متناقض با روح فردگرایی و آزادی انتخاب جهان مدرن، در سطح جهانی باید بی‌درنگ برچیده شود.

مارکسیست‌ها بر آن بوده‌اند که با به پایان رسیدن سرمایه‌داری و ستیز طبقاتی دولت یک‌سره سیر نابودی را خواهد پیمود. آنها این تحول را که فکر می‌کردند به فرایند تاریخ تعلق دارد، ارزشمند و آرمانی نیز معرفی کرده‌اند.^{۱۴} امروز نشانی از این سیر تحول دیده نمی‌شود و نابودی دولت به‌جز برای آنارشیست‌ها برای کم‌تر کسی امری آرمانی به‌شمار می‌آید. نیازهای انسان‌ها در زمینه‌های رفاهی، درمانی و آموزشی به‌گونه‌ای تصاعدی رو به افزایش است. مشخص است که از یک‌سو نیاز به نظامی همچون سرمایه‌داری وجود دارد که ارزش اضافی سهمگینی را تولید کند و آن‌را در تولید خدمات و کالاهای جدید سرمایه‌گذاری کند و از سوی دیگر نیاز به دستگاهی پیچیده و قدرتمند برای توزیع و بازتوزیع امکانات در جامعه وجود دارد. جامعه‌ی مدرن در پویایی خود مدام نابرابری و کمبود/وفور در سپهرهایی از زیست اجتماعی می‌آفریند و دولتی قدرتمند باید وجود داشته باشد که موازنه را برقرار سازد. شاید اشاره شود که دولت محض اداری دیگر دولت نیست، دولتی که ابزار اصلی کارکرد آن کاربرد انحصاری خشونت به اتکای نیروی انتظامی و نظام مجازات است. این‌جا باید بین کاربرد زور و

خشونت تمایز برقرار ساخت. جلوگیری از زیاده‌مصرفی گروه‌هایی یا بازستانی امکاناتی به‌صورت مالیات از اشخاصی بدون شک همچون کاربرد زور معنا خواهد شد هرچند امروز نیز رخ می‌دهد و کمتر کسی آنرا همچون کاربرد خشونت می‌بیند.

ولی آیا می‌توان بدون برگزشتن از سرمایه‌داری به مدنیت دست یافت؟ آیا آنچه که بربریت سرمایه‌داری نام گرفته و در استثمار نیروی کار، غارت طبیعت، جنگ‌های استعماری-امپریالیستی و سرکوب زنان، مهاجرین و دگرباشان جنسی تبلور یافته اجازه‌ی حرکت بسوی مدنیت و تحقق آنرا می‌دهد؟ دیدگاهی متأثر از مارکسیسم پیش‌شرط تحقق مدنیت و حتی دموکراسی را نابودی سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم یا دقیق‌تر بگوییم کمونیسم می‌بیند. عبارت «بربریت یا سوسیالیسم»، گره‌خورده به‌نام رزا لوکزامبورگ این نکته را بیان می‌کند، هرچند که لوکزامبورگ خود عبارت را به انگلس نسبت می‌دهد.^{۱۵}

در پاسخ به پرسش بالا و در نقد دیدگاه مارکسیستی می‌توان گفت که امروز هیچ مشخص نیست سمت‌وسوی تغییراتی که در دل سرمایه‌داری رخ می‌دهند چیستند. مارکسیست‌ها در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم و دهه‌های آغازین قرن بیستم، سوسیالیسم را همچون آینده‌ی ممکن سرمایه‌داری می‌دیدند. تشخیص‌شان آن بود که پرولتاریای هرچه انبوه‌تر و قدرتمندتر در اتکا به فرایند تولید هرچه بیشتر ساده و اجتماعی‌شده، می‌تواند سرمایه‌داری را در راستای استقرار سوسیالیسم براندازند. آنها بر آن پندار بودند که استثمار، سرکوب و جنگ با استقرار سوسیالیسم به پایان خواهد رسید. امروز هیچ نشانی از توانایی یا خواست پرولتاریا مبنی بر ستیز نهایی با سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم در دست نیست. کمتر کسی نیز جرأت پیش‌بینی آینده‌ی سرمایه‌داری را دارد. چه کسی در دهه‌ی شصت، در اوج قدرت جنبش کارگری و دانشجویی می‌توانست درکی از دگردیسی پرولتاریا به پریکاریا، شرایط هر چه بدتر کار (در جهان) و انبوه کارگرانی در کشور چین (کمونیست) داشته باشد که شش روز در هفته، روزانه دوازده ساعت کار می‌کنند.^{۱۶}

مدنیت و به‌همان‌گونه دموکراسی و برابری آرمانهایی در خود ارزشمند هستند. آنها در خود شایسته و بایسته‌ی پی‌گیری هستند. تحقق آنها، حال به هر میزانی، حتماً بر ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی جهان اثر خواهد نهاد ولی هیچ معلوم نیست

که در آن فرایند چه تغییراتی را در ساختار سرمایه‌داری و عملکرد آن دامن می‌زند. شاید به فروپاشی و دگردیسی آن به نظامی دیگر یاری رسانند. شاید نیز سرمایه‌داری را وارد مرحله‌ای جدید از کارکرد همانند آنچه سازد که سوسیال‌دموکرات‌های اروپای شمالی در دهه‌های سی تا شصت در اندیشه‌ی ایجاد آن بودند. این در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد. مهم‌تر آن است که درکی از آرمان‌هایی شایسته و بایسته‌ی ارجگذاری و پیگیری (برای تحقق) داشته باشیم.

برابری

آرمان مهم سوم برابری است. برابری صوری، برابری در مقابل قانون، برابری در ارجمندی و احترام، در بسیاری از کشورها در جهان معاصر هم به‌صورت اصل پذیرفته شده و هم تا حدی تحقق یافته است. حتی در دو زمینه‌ای که در نوشته‌ی مشهور تی. اچ. مارشال به‌صورت حقوق مدنی (به‌طور نمونه برابری در فرصت‌ها) و حقوق سیاسی (به‌طور نمونه برابری در تأثیرگذاری سیاسی به‌صورت برخورداری برابر همگان از حق رأی) یاد می‌شود نیز در بخش‌های مهمی از جهان پیشروی‌هایی رخ داده است.^{۱۷} برابری اما در زمینه‌ی امکانات امر دیگری است. این همان آرمانی است که باید بر آن پای فشرد: برابری در استفاده و برخورداری از تمامی امکانات، مادی و اجتماعی. هم در زمینه‌ی درمان و آموزش که گاه آن‌گونه ضروری می‌نماید که انگار حکمی منطقی است و هم در زمینه‌ی خدمات و امکانات رفاهی. بدون هیچ‌گونه شرطی، صرف‌نظر از آن‌که سخن از چه انسان‌هایی، با چه توانی، هویتی، هوشی و ارجمندی در میان است.

در دوران جدید، شناسایی اهمیت برابری در امکانات را مرهون جان رالز هستیم. او اصل عمومی عدالت را بر آن اساس تعریف کرده است، بر اساس توزیع برابر تمامی ارزش‌های اجتماعی، آزادی و فرصت، درآمد و ثروت. ولی او توزیع نابرابر ثروت و امکانات اجتماعی را می‌پذیرد؛ البته به یک شرط مهم، به شرطی که اکنون مشهور خاص و عام است. این‌که نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی به‌گونه‌ای ترتیب یابند که هم بیشترین فایده را برای کسانی که دارای کم‌ترین مزایا هستند به‌همراه داشته باشند و هم در پیوند با شرایط برابری منصفانه‌ی فرصت‌ها برای همگان باشند.^{۱۸} این شرط اما مشکل

اصلی را حل نمی‌کند. برابری در برخورداری از امکانات دوران معاصر همواره به‌عنوان ضرورتی برای شکوفایی اقتصادی و بهبودی وضعیت افرادی با کم‌ترین مزایا توجیه شده است و شرط رالز انگار برای دفاع از این توجیه طرح شده است.

گفته شده و می‌گویند که برابری در برخورداری از امکانات رکود اقتصادی را دامن می‌زند. انگیزه و شور افراد را برای کار و ثروت اندوزی از بین برده، جامعه را به ایستایی می‌کشانند. می‌گویند که در صورت استقرار برابری دیگر کسی انگیزه‌ی تحمل سختی، آموزش بیشتر و نوآوری نخواهد داشت چرا که می‌داند در برابری با دیگران به‌هررو از امکاناتی که دیگر اعضای جامعه با هر درد و رنجی تولید و ذخیره کرده‌اند بهره‌مند خواهد شد. راه‌حل بهتر از این چشم‌انداز آن است که پایه را بر نابرابری گذاشت و سپس با اقداماتی همچون مالیات تصاعدی، یارانه‌های گوناگون و بیمه‌ی درمانی و بیکاری از میزان نابرابری‌ها کاست. این البته از چشم‌انداز کسانی است که به برابری همچون یک ارزش می‌نگرند. نولیرالها که به بازار آزاد و رقابت همچون موتور پویایی سرمایه‌داری یا به باور آنها اقتصاد مدرن می‌نگرند هر نوع برابری و دخالت در ساختار اقتصادی جامعه برای کاهش نابرابری را ضربه‌ای به پویایی اقتصاد و شکوفایی آن می‌دانند.^{۱۹}

مسئله صرفاً این نیست که برابری در برخورداری از امکانات یک ارزش اجتماعی است. در این‌باره می‌توان استدلال کرد که پذیرفتنی نیست که انسان‌هایی که در هستی‌مندی به‌سان انسان، در تنامندی و نیازهای گره‌خورده به آن و در برخورداری از شور جنسی و کسی بودن در اجتماع یکسان هستند در برخورداری از امکانات همانند یکدیگر نباشند. حتی در این زمینه می‌توان استدلال کرد که شکی نیست که هر کس نیازها، تمایلات و سلیقه‌ی ویژه‌ی خود را دارد و چیزهایی را بر چیزهای دیگر ترجیح خواهد داد. هیچ ضرورتی ندارد که به همه امکاناتی برابر داده شود. مهم اما آن است که انسان‌ها در دسترسی به امکانات هم‌وزن باشند و خود به هر گونه که می‌خواهند از آن امکانات بهره‌جویند. یکی از خدمات درمانی و رفاهی بهره‌جوید، دیگری به‌خاطر سلامتی یا روحیه‌ی خویش‌تنداری به امور دیگری همچون خدمات آموزشی یا خدمات ورزشی توجه نشان دهد.

برابری از زاویه‌ی دید دیگری از اهمیت برخوردار است. درست از همان زاویه‌ای که مورد انتقاد قرار می‌گیرد. برابری در برخورداری از امکانات زمینه را برای سرزندگی و

پویایی اعضای جامعه فرا می‌آورد. امکانات^{۲۰} امکان تکوین توان جسمی و توانمندی‌های اندامی و ذهنی را در اختیار همگان قرار می‌دهد. دلهره و دغدغه‌ی برخورداری از امکانات را از زندگی بسیاری می‌زداید و عزت نفس را به روحیه‌ی آنها بازمی‌گرداند. انگیزه‌های نو به انسان‌ها در جهت تکوین و شکوفایی توانمندی‌های خویش می‌بخشد. دیگر کسی از باخت در سرمایه‌گذاری بر امیال یا استعداد خویش نخواهد هراسید. به نوآفرینی در زمینه‌ی فناوری، تولید امکانات مادی، هنر و ادبیات روی خواهد آورد بی آن‌که به سبب احتمال بی‌نتیجه بودن اقدامات گاه پر مخاطره‌ی خویش ترسی به دل راه دهد. در یک کلام، برابری در برخورداری از امکانات از سرزندگی و پویایی انسان‌ها نمی‌کاهد، آن‌را افزایش می‌دهد.

برابری به هر صورت، ولی به‌ویژه در شکل برخورداری از امکانات، همبستگی بین اعضای جامعه را ژرف‌تر خواهد ساخت. هر کس خواهد دید که امکانات تمامی جامعه امکانات خود او هستند، که جامعه ارج‌گذار و حساس به وجود او و نیازها و امیال او است. در این وضعیت، همبستگی از همبستگی کارکردی مشهور دورکهایمی مبتنی بر وابستگی افراد به یکدیگر فراتر خواهد رفت. وابستگی نفی نخواهد شد. بر جای خواهد ماند. در جهان مدرن هیچ‌کس نمی‌تواند در آزادی و استقلال از دیگر اعضای جامعه با کارکردها و مسئولیت‌های خویش زندگی کند. در برابری، این وابستگی با دلبستگی افراد به یکدیگر تکمیل شده، یگانگی اجتماعی را می‌آفریند. این همان دلبستگی‌ای است که از ارسطو تا هگل و اکسل هونت در دوران مدرن به سان دوستی، عشق و ارج‌گذاری مورد شناسایی قرار داده‌اند.

عدالت آن‌چنان که در دوران جدید از سوی اندیشمندانی مانند رالز و هابرماس^{۲۱} بازشناسی شده ترکیبی از آزادی و برابری است. آزادی به صورت رهایی از قیدوبندهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، اما همواره مهم‌تر از برابری به عنوان اصل اول و برتر عدالت مطرح شده است. برابری را با تمام ارزشمندی همچون مانعی در مقابل آزادی فرد در جست‌وجوی قدرت، ثروت و جایگاه (والا تر) دیده، به این خاطر آن‌را در درجه‌ی دوم اهمیت معرفی کرده‌اند.

این درک از برابری لطمه‌ای جدی نه فقط به تلاش برای تحقق آن در جامعه بلکه حتی به درک از اهمیت آن وارد آورده است. برابری در گستره‌ی زیست اجتماعی و

سیاسی به‌سان خواستی مهم ولی خطرناک دیده شده است. خواستی که می‌بایست در حدی معین پی‌گیری شود تا جامعه از آسیب آن محفوظ بماند. این درک اثر خویش را امروز برجای گذاشته است. کسانی همچون پیکتی نشان داده‌اند که در چند دهه‌ی اخیر نابرابری (در برخورداری از امکانات) رشد دهشتناکی داشته است و جامعه بیش از پیش به سمت نابرابری طبقاتی با اقلیت کوچک ثروتمند و خیل انبوه محرومان پیش رفته است.^{۲۱}

نجات‌انگاری برابری از این باور بیش از آن‌که گره خورده به آرمان‌گرایی باشد امری اضطراری است. نابرابری‌های فزاینده در حال وارد آوردن ضرباتی جدی به یگانگی اجتماعی، سلامتی اندامی و سرزندگی انسان‌ها است. باید فرایند را تا دیر نشده متوقف ساخت تا چیزی از جامعه و تندرستی تن‌وجان انسان‌ها برجای بماند. پای‌فشاری بر اهمیت برابری در برخورداری از امکانات گامی مهم در این زمینه است. مهم‌تر از آن درک از آزادی همچون آرمانی، خواستی در گستره‌ی زیست اجتماعی و تحقق یافتنی در چارچوب دموکراسی است. در این چارچوب دیگر نمی‌توان از برتری خواست آزادی بر خواست برابری سخن گفت.

چرخشی از عدالت به سوی گشایش

از افلاطون در کتاب جمهوریت تا اکنون مفهوم عدالت به آرمان‌گرایی خورده است. عدالت آن اصل یا اصولی است که ساماندهی جامعه بر مبنای آن وضعیتی آرمانی را تحقق می‌بخشد. بحث عدالت همواره بحث اصل یا اصول درست و مشروع برای سامان‌دهی جامعه بوده است. به‌هررو، عدالت امروز مفهومی فرسوده است؛ هم از زیادی استفاده در موقعیت‌های مختلف به معناهای گوناگون (عدالت محض، عدالت قضایی، عدالت اجتماعی، عدالت جنسی ...) و هم به‌خاطر از دست دادن موضوعیت. عدالت امروز بوی نظم و ساماندهی جامعه از سوی نیرویی قرار گرفته در ماورای آن می‌دهد و این سوءظن برانگیز است. امروز انسان‌ها در مقام افرادی خودپو نمی‌توانند بپندارند که نیرویی در ورای اراده‌ی آنها نظمی را، حتی نظمی آرمانی را، بنیاد نهد.

مهم‌تر و ضروری‌تر از انگاره‌ی عدالت و سامان‌دهی نظم در راستایی معین، گشایش است. گشایش به معنای فراهم آمدن امکان حضور پر از جنب و جوش فرد در گستره‌ی زیست خویش، در گستره‌ی زیست اجتماعی است. در دوران مدرن فرد به دنبال آن است که نه فقط مستقل و خودسامان باشد، بلکه خود با انتخاب‌ها و کوشش‌های خویش جهان خود را برساند. او همچنین می‌خواهد که خود را در تشخیص و توانمندی‌های خویش به دیگران بشناساند و ارج نهاده شود. این، همه، در چارچوب گشایش امکان‌پذیر است. گشایش هموار ساختن راه برای رویکردها و کوشش‌های او است.

دموکراسی، مدنیت و برابری (در برخورداری از امکانات) گشایش را ممکن می‌سازند. آنها، در ترکیب با یکدیگر و نه مجزا از یکدیگر، زمینه‌ی گشایش را فراهم می‌آورند. دموکراسی مسئولیت تمامی ساختار جامعه را متوجه فرد ساخته حاکمیت، بر جهان، جامعه و سرنوشت را، به او البته در همراهی با دیگران واگذار می‌کند. به این خاطر می‌توان تصریح کرد که دموکراسی شور و انگیزه‌ی مشارکت همه‌جانبه را در سامان‌دهی حوزه‌های گوناگون زیست اجتماعی می‌آفریند. کارگران کارخانه، شهروندان کشور، شاگردان مدرسه و ساکنان یک محله را به تصمیم‌گیری و دخالت در فرایند اداره‌ی امور حوزه‌ی کار و زیست خود برمی‌انگیزند. مدنیت هرگونه مانع قرار گرفته بر سر راه فرد را برمی‌دارد. نهادهای سرکوب دیگر وجود ندارند تا او را مجبور به فرمانبرداری از نظامی اخلاقی یا هنجاری سازد. جامعه‌ی رها از سرکوب باز به روی تجربه‌ها و هویت‌های گوناگون است و جهان دربرگیرنده‌ی گونه‌گونی. دیگر می‌توان در آرامش و آسودگی بدون دلهره‌ی ویرانی‌ها و سنگدلی خود و دیگران زیست. برابری در امکانات جامعه را به معنای کامل کلمه به قلمرو زیست بهینه‌ی فرد تبدیل می‌کند. در چارچوب برابری، فرد می‌تواند از تمامی امکانات جامعه به یکسان همچون همه‌ی دیگر اعضای جامعه بهره جوید. او دیگران را دیگر نه دشمن یا رقیب بلکه یاور خویش می‌بیند.

در گشایش، امکان شکوفایی وجودی پدید می‌آید، امکان آن که سرزنده، پویا و دل‌بسته (به دیگران و اجتماع) زیست. در درکی از نظر تاریخی بنیادین، ارسطو شکوفایی را به مفهوم پرورش توانمندی‌ها و استعدادها و به کارگیری آنها معرفی کرده است.^{۲۲} می‌توان گفت که برای او شکوفایی همان خوشبختی است، خوشبختی آن که در موقعیتی قرار گرفت که امکانات آن را داشت که توانمندی‌ها و استعدادهای خود را

پروراند و به کار گرفت. با این حال این‌جا مشکلی وجود دارد. توانمندی‌ها و استعدادها امروز می‌توانند بی‌شمار باشند و به‌خاطر شتاب تحولات اجتماعی به‌سختی می‌توان برداشت معینی از آنها داشت. از آن‌رو هیچ معلوم نیست که بتوان توانمندی‌ها و استعدادهای معینی را نزد خود شناسایی کرد.

به برداشتی مجردتر نیاز داریم. بهتر است بگوییم شکوفایی اتخاذ رویکردی در سازگاری با وجود انسانی به‌سان موجودی زنده، هوشیار و اجتماعی است و در آن چارچوب می‌توان سه وجه برای آن بر شمرد: سرزندگی، پویایی و دلبستگی. در گشایش، امکان آن شکل می‌گیرد که مدام در عرصه‌ی زیست اجتماعی، در تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور، در محل کار، مدرسه، شهر و خانه کوشا بود. شنید، دید، گفت و همراهی کرد. به تمام معنا زنده و هوشیار بود. در آن جوّ، پویایی شکوفا می‌شود. در سرزندگی و در جوّ باز زیست اجتماعی، امکان آن پیش می‌آید که انسان خود را مدام تعالی بخشد. بیاموزد، خطا کند و خود را از آن برهاند، توانمندی‌های خود را گسترش و استعدادهای خویش را پرورش دهد، کسی شود، کسی دیگر شود و مدام در خود انسانی دیگر بیابد. پویایی و سرزندگی می‌توانند گسست اجتماعی را دامن زنند. انسان‌ها را در تمرکز بر کوشش و خودپروری بیگانه با یکدیگر ساخته و حتی رودرروی یکدیگر قرار دهد. ولی در اجتماعی که امکان دخالت مستقیم در فرایند تصمیم‌گیری و اداره‌ی امور را فراهم می‌آورد، دستگاه سرکوب را جمع‌آوری کرده و همه را در دسترسی به امکانات برابر ساخته، امکان دلبستگی افراد به یکدیگر و اجتماع به‌وجود می‌آید. دیگر لزومی وجود ندارد که کسی به دیگران یا اجتماع همچون دشمن یا عناصری بیگانه بنگرد و سنخی از ارج‌گذاری متقابل بین افراد شکل می‌گیرد.

دموکراسی، مدنیت و برابری در برخورداری از امکانات، آرمان‌هایی، در خود، ارزشمند هستند. می‌توان از چشم‌اندازهایی به آنها نقد داشت ولی آنها آرمان‌هایی هستند که همواره از دیربازی که گاه به یونان باستان و گاه به آغاز دوران مدرن بازمی‌گردد و سوسه‌برانگیز بوده‌اند. ولی مهم‌تر آن است که این سه امرِ آرمانی ضرورت زندگی مدرن برای پنجه درافکندن با مشکلاتی است که این جامعه مدام می‌آفریند. با سرزندگی، پویایی و دلبستگی برخاسته از تحقق آن سه آرمان می‌توان زیستی شایسته و شاید مهم‌تر از آن سازگار با وجودی انسانی پیش برد.

^۱ واژه‌ی دیستوپیا را می‌توان به‌صورت ناآرمان‌شهر نیز ترجمه کرد ولی من چون دیدم کسانی از واژه‌ی کابوس‌آباد استفاده کرده‌اند و واژه‌ی جالبی است آن‌را به‌کار بردم. باید توجه داشت که پسوند آباد پر بیراه نیست چرا که دیستوپیا بیش از آنکه حکایت جامعه‌ای خراب و پر از آشفتگی باشد حکایت جامعه‌ای سازمان‌یافته برای سرکوب و دستکاری رفتار و زیست انسانها است. در مورد کابوس‌آباد به‌سان ژانری جدید در ادبیات داستانی نگاه کنید به:

Patricia McManus (2022), *Critical theory and dystopia*, Manchester University Press.

^۲ عنوان و محتوای یکی از مهم‌ترین نوشته‌های نظری این جریان نوشته‌ی مسعود احمدزاده (۱۳۴۹)، *مبارزه مسلحانه، هم/استراتژی هم/تاکتیک*، نشان از این رویکرد دارد. کتاب در اینترنت در دسترس است:

[آرشیو مسعود احمدزاده](#)

^۳ Costas Douzinas & Slavo Žižek (eds.) (2010), *The Idea of Communism*, Verso.

^۴ تامس مور (۱۳۶۱)، *آرمانشهر، یوتوپیا* (ترجمه‌ی داریوش آشوری، نادر افشارنادری)، آگه
^۵ نگاه کنید به: مارکس و انگلس (۱۳۶۰)، *ایدئولوژی آلمانی* (ترجمه‌ی زوبین قهرمان). کتاب در اینترنت در دسترس همگانی قرار دارد.

^۶ نگاه کنید به:

Christoph Henning (2014), *Philosophy after Marx: 100 Years of Misreadings and the Normative Turn in Political Philosophy*, Brill.

^۷ این نکته را من از کتاب جدید آندریاس رکویتز آموختم:

Andreas Reckwitz (2021), *The End of Illusions: Politics, Economy and Culture in Late Modernity*, Polity.

^۸ نگاه کنید به:

Hara Kouki and Eduardo Romanos (eds) (2011), *Protest Beyond Borders : Contentious Politics in Europe Since 1945*, Berghahn.

^۹ نگاه کنید به:

Nadia Urbinati (2006), *Representative Democracy: Principles and Genealogy*, University of Chicago Press.

^{۱۰} آنتونی گیدنز و اولریش بک نشان داده‌اند که چگونه در دوران معاصر دموکراسی به روابط عاشقانه و خانوادگی راه یافته است.

Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim (1995), *The Normal Chaos of Love*, John Wiley and Sons;

Anthony Giddens (1993), *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love, and Eroticism in Modern Societies*, Polity.

¹¹ Eva Illouz (2019), *The End of Love: A Sociology of Negative Relations*, Oxford University Press.

¹² Norbert Elias (1978), *The Civilizing Process*, Blackwell.

^{۱۳} متن نوشته اینجا در دسترس است. با عنوان *طرحی فلسفی برای صلح/بدی*، به ترجمه ی باقر پرهام:

https://tavaana.org/sites/default/files/Perpetual%20Peace_0.pdf

^{۱۴} برای مدتی در جهان، کتاب *دولت و انقلاب* لنین نوشته‌ای مهم در این زمینه بود. من و کسانی همانند من با شوق این نوشته را در دوران پس از انقلاب ۵۷ می‌خواندیم. نمی‌دانم آیا اکنون پس از مشخص شدن سرنوشت انقلاب بلشویکی روسیه کسی این کتاب را بصورت یک نوشته‌ی نظری می‌خواند یا نه.

^{۱۵} نگاه کنید به نوشته‌ی مشهور به *جزوه‌ی جونیوس رزا لوکزمبورگ* در این سایت:

<https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1915/junius/>

^{۱۶} درباره‌ی پریکاریا به کتاب گای استندینگ (۱۴۰۱)، *پریکاریا، طبقه‌ی نوین خطرناک* (ترجمه‌ی کیوان مهندی)، در مجله‌ی اینترنتی «نقد اقتصاد سیاسی» نگاه کنید. درباره‌ی ساعت کار کارگران چینی، مشهور به ۹۹۶، به این گزارش روزنامه نیویورک تایمز نگاه کنید:

<https://www.nytimes.com/2021/08/02/briefing/china-economy-gig-workers.html>

^{۱۷} نگاه کنید به:

T. H. Marshall (1992), *Citizenship and Social Class*, Pluto press.

¹⁸ John Rawls (1971), *A Theory of Justice*, Oxford University Press.

^{۱۹} نگاه کنید به:

Karim Bettache, Chi-yue Chiu and Peter Beattie (2020), The merciless mind in a dog-eat-dog society: neoliberalism and the indifference to social inequality, *Current Opinion in Behavioral Sciences* 34: 217–222

^{۲۰} راولز در کتاب یک نظریه‌ی عدالت (مورد ارجاع در صفحات پیشین) و هابرماس در این کتاب آنرا به بحث گذاشته‌اند:

Jurgen Habermas (1996), *Between Facts and Norms*, Polity.

²¹ Thomas Piketty (2015), *The Economics of Inequality*, Harvard University Press.

²² Tim Duvall and Paul Dotson (1998), Political participation and "eudaimonia" in Aristotle's politics, *History of Political Thought* 19 (1): 21–34.