

تأملاتی درباره‌ی مدرنیته

گفت‌وگو با وانگ هوی^۱



ترجمه‌ی ابوالفضل آهنگری



که کایجون: در سال‌های اخیر، در نشریات و مجلات مختلف، عبارت «مدرنیت» فراوان به چشم می‌خورد که غالب این اشارات از سوی منتقدان پسامدرنیت و روشنگری است. این منتقدان عموماً حتی تعریفی برای مدرنیت ارائه نمی‌دهند و اغلب آن را به‌عنوان مفهومی کلی او عمومی^۱ در آثار خود به کار می‌برند. گویی کاربران این اصطلاح، درک روشنی از معنای آن ندارند و بر همین قاعده به نظر می‌رسد که منتقدان مدرنیت نیز به همان اندازه سردرگم هستند. مجله‌ی ما در حال آماده‌سازی ستونی مجزا برای بحث در مورد مسئله‌ی مدرنیت است. پیش از شروع پرسش‌ها، آیا ممکن است در مقام مقدمه، کمی درباره‌ی این مفهوم برایمان توضیح دهید؟

وانگ هوی: مسئله‌ی مدرنیت موضوعی بسیار گسترده است که از زوایای مختلف توسط بسیاری از نظریه‌پردازان و تاریخ‌نگاران مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. دغدغه‌ی مارکس درباره‌ی شیوه تولید و توزیع سرمایه‌داری و دغدغه‌ی وبر درباره‌ی عقلانیت، هر دو را می‌توان پاسخ‌هایی به همین مسئله دانست، ولو آن‌که صریحاً این مفهوم را [در آثار خود] به کار نبرده باشند. بنابراین، ارائه تعریفی دقیق و جهانشمول از مفهوم مدرنیت بسیار دشوار خواهد بود. با وجود این، معتقدم که گفتمان مدرنیت دو جنبه‌ی به هم پیوسته دارد: نخست، نظریه‌ی مدرنیت و دوم، مسئله‌ی توسعه در جوامع مدرن. این دو جنبه را نمی‌توان و نباید جدا از هم در نظر گرفت.

در چارچوب محدود این گفت‌وگو، با ترسیم صورت‌بندی کلی از مدرنیت، شاید بتوانیم اشاراتی اجمالی بر چند کارکرد برجسته‌ی این مفهوم داشته باشیم.

پیش از هر چیز باید بر این نکته تأکید کرد که مفهوم مدرنیت در اروپا متولد شد و در ابتدایی‌ترین معنای خود بیانگر نوعی «زمان‌مندی»^۲ بود — زمان‌مندی که بر درکی خطی از زمان (یا نوعی آگاهی تاریخی غیرچرخه‌ای) تأکید می‌کرد. کتاب پنج چهره‌ی مدرنیت^۳ اثر مائتی کالینسکو، خاستگاه مفهوم «مدرن» را به تفصیل شرح می‌دهد و ادعا می‌کند که گرچه این مفهوم با فرایند سکولاریزاسیون در تاریخ اروپا پیوندی عمیق دارد، اما در واقع ریشه‌های آن را می‌توان در جهان‌بینی اسطوره‌ای مسیحیت ردیابی کرد که آگاهی زمانی نهفته در آن خطی است. در دوره‌ی رنسانس، مفهوم مدرن غالباً

به‌مثابه مکملی برای مفهوم «باستان»^۴ به کار می‌رفت، و پس از آن در قرن هجدهم برای توصیف معماری، پوشاک و زبان به شیوه‌ای اساساً تحقیرآمیز استفاده می‌شد. این مفهوم در قرن نوزدهم و به‌ویژه در قرن بیستم، به‌تدریج بار معنایی تحقیرآمیز خود را از دست داد و معنایی پیشرو و مثبت به خود گرفت.

از قرن نوزدهم به بعد، مدرنیته به‌عنوان مفهومی زمانی با عباراتی پیوند خورد و ترکیباتی را شکل داد که تا آن زمان بی‌سابقه بود – پیوندهایی که تا به امروز همچنان محبوب و رایج است. یکی از آن عبارات [و شاید مهمترین آن] «عصر»، «دوران» یا «عصر جدید» است. تاریخ‌گرایی هگل (با تأکید بر مفهوم «عصر») کامل‌ترین بیان از این نوع زمان‌مندی تاریخی را ارائه داد. هابرماس در کتاب *گفتمان فلسفی مدرنیته*^۵ بر این نکته انگشت تأکید می‌نهد. از نظر او، در اندیشه‌ی هگل، مدرنیته به مفهومی برای توصیف یک «عصر» [یا دوره‌ی تاریخی] خاص و متمایز بدل می‌شود. از نگاه هگل، این «عصر جدید» چیزی نیست جز همان «عصر مدرن»؛ حال آن‌که در دوران رنسانس، از عباراتی چون «اصلاحات دینی» و «کشف دنیای جدید» – رویدادهایی که تقریباً در حوالی سال ۱۵۰۰ رخ دادند – برای بیان تمایز میان عصر جدید از قرون وسطی به کار گرفته می‌شد. به این معنا، پس از قرن نوزدهم، مفهوم «مدرن» به دوره‌ی تاریخی اطلاق شد – متمایز از قرون وسطی و دوران باستان – که باور به آغاز عصری جدید را بازتاب می‌داد، عصری که قرار بود آینده را شکل داده و دربر گیرد. این عصر که به آینده متعلق است، به‌زعم آنها عصری بود که می‌توانست «بداعت»^۶ را به همراه داشته باشد. چنین درکی از مفهوم زمان [و تاریخ] به‌مثابه سیری تکاملی، پیش‌رونده و غیر قابل بازگشت، نه تنها گزینه‌ای جدید برای خوانش تاریخ و واقعیت به ما ارائه داد، بلکه به وجود و تقلاهای ما معنای کاملاً جدیدی بخشید – معنایی که در آن آینده ضمن یک مفهوم پیش‌رونده از زمان، به صورت توالی‌ای از اعصار و مجموعه‌ای از اهداف تعریف می‌شود.

که کایجون: امروزه در بحث‌های مرتبط با مسائل جهان معاصر ما
همچنان از عباراتی مانند «از زمان عقب مانده» و یا «همان‌طور که جهان

در مسیر مشخصی پیش می‌رود، کسانی که با جریان همراه شوند زنده می‌مانند و کسانی که برخلاف آن حرکت کنند نابود می‌شوند»^۶ استفاده می‌کنیم. به نظر شما آیا این مضامین زمان‌مند به معیاری برای قضاوت در زندگی روزمره ما بدل شده‌اند [و یا خواهد شد]؟

وانگ هوی: بله. فوکو در مقاله‌ی «روشنگری چیست؟» مدرنیته را به‌عنوان یک نگرش تعریف می‌کند - نگرشی زمان‌مند که در آن زمان‌های حال و آینده اهمیتی محوری دارند. هنرمندان مدرن گاهی لباس‌هایی عجیب‌وغریب می‌پوشند و موهای خود را به شیوه‌هایی بسیار نامتعارف آرایش می‌کنند، که به زعم خودشان این‌ها همه بیان‌های ضروری زمانه‌شان یعنی «زمان حال» اند، و برای دستیابی به جوهره‌ای از هنر یا شیوه‌ی زندگی «آینده‌گرا» به کار می‌روند. از دید آن‌ها، این اشکال فرهنگی روزمره [تا جایی که به زمان‌های حال و آینده مرتبط می‌شود] حائز اهمیت هستند. تاریخ ما و زندگی روزمره‌ی ما حاوی بی‌شمار موارد مختلفی از این دست است که در آن‌ها عصر حاضر و آینده را برای توجیه رفتارهایمان فرا می‌خوانیم - حتی منحط‌ترین و رادیکال‌ترین افراد قرن نوزدهمی هم نمی‌توانند با رفتار متظاهران، بیانیه‌های پرطمطراق و شیوه‌ی بی‌پروا و نامتعارف سخن گفتن ما به‌راحتی کنار بیایند. با این حال، پیروی هنرمندان از مد هنوز هم غالباً به‌عنوان یک ویژگی شخصیتی تلقی می‌شود. مهم‌تر آن‌که، جنبش‌های مختلف و شیوه‌های متنوع حیات اجتماعی، همه نیروی خود را با الهام از عصر حاضر و آینده کسب می‌کند. مردم قرون وسطی معنای زندگی و دلایل وجود خود را از خدا می‌گرفتند، اما با «مرگ خدا»، این شیوه به‌کلی متحول شد [و خدا جای خود را به مفهوم زمان داد]. پس از «مرگ خدا» در دوران مدرن، تحولات تاریخ بشری تنها ضمن چارچوب مفهوم زمان می‌توانستند به خود مشروعیت ببخشند - از این‌رو جهان ما پر شد از وعده‌هایی برای آینده‌ای بهتر و آزادتر. زندگی روزمره، مطالعات و کارهای ما همگی در چارچوب این زمان آینده‌گرا سازمان یافته‌اند، آن‌چنان که بیرون از این روایت غایت‌محور از زمان، معنای خود را به‌کلی از دست می‌دهند. با همه‌ی این احوال، برخلاف همه‌ی آن وعده‌ها، شاهد جریان مداومی از بحران‌ها در تمام این حوزه‌ها هستیم و وعده‌ی آزادی خود به عاملی برای نابودی آزادی بدل شده است. با مشاهده‌ی این وضعیت است که نظریه‌پردازانی مانند لیوتار،

مدرنیته را به‌عنوان یک «کلان‌روایت» تفسیر کرده‌اند، روایتی که در واقع توسط «فرستندگان» خاصی (مراجع و قدرت‌ها) ساخته و پرداخته شده است، حتی اگر این کار تحت عنوان آزادی و رهایی انجام پذیرفته باشند. این همان رابطه میان روایت و قدرت است. در چارچوب چنین کلان‌روایت‌هایی، هر آنچه – اعم از روش‌ها، افراد یا اندیشه‌ها – با روایت غالب مطابق و هم‌سو نباشد حذف می‌شود؛ همان‌طور که در جمله‌ی «کسانی که با جریان همراه شوند زنده می‌مانند و کسانی که برخلاف آن حرکت کنند نابود می‌شوند» بیان شده است. از این‌رو می‌توان مدعی شد که کلان‌روایت‌ها ماهیتی انحصاری و اجباری دارند و به نوعی استبداد مدرن دامن می‌زنند. آدر عین حال که ممکن است وعده‌ی آزادی سر دهند^۸. از منظر کنش‌های گفتمانی^۹، هر یک از ارزش‌های مدرنیته با فرآیند اجرای آن‌ها پیوستگی دارند و ضمن فرآیند اجرا معنا می‌یابند – حتی مفاهیمی مانند آزادی و رهایی نیز تنها در فرآیند عینی اجرای آن‌ها به‌درستی فهمیده می‌شوند. در همین راستا است که فوکو در مجموعه آثاری از جمله *مراقبت و تنبیه*^{۱۰}، *جنون و تمدن*^{۱۱} و *تاریخ جنسیت*^{۱۲} تأکید می‌کند که وعده‌های مدرنیته درباره‌ی آزادی، انسان‌گرایی و رهایی، آن‌گونه که در فرایند اجرای آنان می‌توان دید همگی روابط قدرت، طردها، نظارت و سازوکارهای انضباطی را در خود پنهان دارند. به‌قول نیچه، اخلاق از شر سرچشمه می‌گیرد، نه از خیر. بنابراین، از منظر باستان‌شناسی یا تبارشناسی، آیا این کلان‌روایت‌ها در نهایت از «خیر» سرچشمه می‌گیرند یا از «شر»؟ پاسخ [من به این سوال]، گزینه دوم است.

که کایجون: من چندین مقاله در نشریات پژوهشی دیده‌ام که به نظر

می‌رسد انتقادات بسیار جدی از آثار لیوتار مطرح است. به نظر شما

ریشه‌ی این انتقادات در چیست؟

وانگ هوی: بسیاری از منتقدان مفهوم پسامدرنیته‌ی لیوتار، خود نیز در نهایت «کلان‌روایت‌های» جدیدی می‌سازند – این عمل عموماً پذیرفتنی قلمداد می‌شود. «کلان‌روایت‌ها» چارچوب‌هایی برای درک جهان هستند و بسیاری معتقدند که بدون این چارچوب‌ها، سازمان‌دهی جهان و زندگی ناممکن می‌شود و زندگی اجتماعی به‌کلی

فرومی‌باشد. اما مهم‌ترین ایراد منتقدان لیوتار این نیست؛ ریشه‌ی مسئله در تلقی آنان از بحران مدرنیته نهفته است. پرسش این‌جاست که ما از چه افق و با چه منظری به سنتِ روشنگری می‌نگریم و بحرانِ مدرنیته را چگونه فهم می‌کنیم. هابرماس در مقاله‌ی «مدرنیته: پروژه‌ی ناتمام»^{۱۲} مدرنیته را به‌مثابه «پروژه‌ای» تعریف کرد که تنها در قرن هجدهم و در دوران روشنگری عمومیت یافت و به‌تدریج به جریانِ غالبِ زندگی بدل شد. دیوید هاروی در کتاب وضعیتِ پسامدرنیته^{۱۳} «لب‌لباب آرای هابرماس درباره‌ی پروژه‌ی ناتمام مدرنیته را این‌گونه بیان می‌کند: این پروژه یک دستاورد فکری خارق‌العاده برای متفکران روشنگری بود که ضمن آن سه عنصر توسعه یافت: (۱) علم عینی، (۲) اخلاق و حقوق جهانی (جهان‌شمول) و (۳) هنر با منطق درونی. در این پروژه، هدف از دانش نه فقط بهبود و ارتقای کیفیت زندگی روزمره، بلکه همچنین رهایی بشریت بود. به بیان دیگر، این پروژه شامل وعده‌ی علم برای رها سازی ما از سلطه‌ی طبیعت است - شامل رفع کمبودها، نیازها، و بلایای طبیعی.

عقلانی‌سازی سازوکارهای اجتماعی و الگوی تفکر عقلانی به ما وعده‌ی رهایی از غیرعقلانیت اسطوره، دین و خرافات می‌دهد؛ وعده می‌دهد که تنها ضمن آن، ذات جهان‌شمول، ابدی و تغییرناپذیر انسان می‌تواند خود را محقق سازد. هابرماس این وعده‌ی تحقق «آزادی سوژکتیو یا ذهنی» را نماد پروژه‌ی مدرنیته می‌داند. این نوع «آزادی» در زندگی اجتماعی به اشکال مختلفی ظاهر می‌شود - برای مثال، در حوزه‌ی اجتماعی، در تضمین فضایی تحت حاکمیت قوانین مدنی که در آن فرد می‌تواند منافع عقلانی خود را دنبال کند، خود را نشان می‌دهد؛ در حوزه‌ی سیاسی، این آزادی در شکل‌گیری اراده‌ی سیاسی از طریق مشارکت و حقوق برابر در تدوین سیاست‌های عمومی ظاهر می‌شود؛ در حوزه‌ی خصوصی، این آزادی خودتحقق‌بخشی اخلاقی نمایان می‌شود؛ در حوزه‌ی عمومی، می‌تواند در فرایند عقلانی‌سازی قدرت اجتماعی و سیاسی ظاهر شود. پروژه‌ی روشنگری اساساً در قالب دولت-ملت بیان می‌شود، اما به زعم من، آنچه هابرماس «آزادی سوژکتیو یا ذهنی» می‌نامد، در تأسیس حاکمیت دولت-ملت نیز بیان می‌شود. با توجه به این نکته، پروژه‌ی مدرنیته نه‌تنها یک آگاهی زمانی خاص، بلکه ترسیم یک وضعیت اجتماعی نیز هست که قرار است در آینده محقق شود.

برای هابرماس مدرنیته پروژه‌ای «نا تمام» است. او میان این «پروژه‌ی ناتمام» و «پیشروی تاریخ مدرن» تمایز قائل می‌شود و تأکید می‌کند که مورد دوم را نباید به عنوان تحقق کامل مورد اول پنداشت. بلکه در عوض، ضمن این پیشروی در تاریخ تنها انحرافات، انشقاق‌ها و محدودیت‌های این پروژه هستند که خود را آشکار می‌سازند. خاستگاه این آگاهی هابرماس را باید در اندیشه‌های وبر و کانت جست. به طور خلاصه، عقل ابزاری اکنون به سلطه رسیده و تقسیم منطقی میان دانش (علم)، عمل (اخلاق) و قضاوت (زیبایی‌شناسی) را کنار زده است - به بیانی دیگر، عقل محض بر تمام حوزه‌های زندگی بشر چیره شده و تمام پرسش‌های مرتبط به عقل عملی یا قضاوت زیبایی‌شناختی را کنار گذاشته است. البته این توصیف یک ساده‌سازی افراطی است و برای درک عمیق‌تر این مسئله، بررسی دقیق‌تر این موضوع ضروری است. این نکته را از این‌رو مطرح می‌کنم که نشأت دهم که هابرماس در حالی که به‌خوبی از ارزش مدرنیته آگاه است، همچنان موضعی شدیداً انتقادی نسبت به آن اتخاذ می‌کند. هابرماس برداشت وبر از مدرنیته به عنوان حوزه‌ای متمایز از ارزش‌ها را بی‌قیدوشرط می‌پذیرد، اما با این حال، به‌خوبی آگاه است که از همان زمان خود وبر، تناقضات درونی پروژه‌ی مدرنیته به عنوان مسئله‌ای نظری مطرح بوده است. این پروژه توانایی حفاظت از «جهان زندگی»^{۱۴} در برابر فرسایش و محدود شدن توسط بازار و نظام بوروکراتیک را نداشت، و به همین سبب وبر به شدت نسبت به تفکیک حوزه‌های ارزش مشکوک بود. به عبارت دیگر، عبارت «نا تمام بودن [او یا ماندن]» پروژه‌ی مدرنیته به خودی خود مسئله‌ساز است، زیرا مدرنیته بر دو اصل متناقض - یعنی اصل تخصصی‌سازی^{۱۵} و اصل سکولاریزاسیون - استوار است، که همین تناقض درونی، اتمام یا تحقق آن را از اساس غیر ممکن می‌سازد. وبر از همان ابتدا به تناقض حل‌نشده میان این دو اصل واقف بود. پس، اگر اینطور است، چگونه می‌توانیم انتظار «تحقق کامل» مدرنیته به عنوان یک پروژه‌ی کامل را داشته باشیم؟ یا آیا اساساً توجیهی برای بحث درباره‌ی «تحقق» پروژه‌ای با چنین تناقضات ذاتی‌ای وجود دارد؟

با این حال، برخلاف هابرماس، امروزه در فضای فرهنگی-فکری چین، بسیاری از نظریه‌پردازان چینی از «مدرنیته» دفاع می‌کنند. آن‌ها مدرنیته و فرایند مدرنیزاسیون (یا مدرن‌سازی/نوسازی) را یک مجموعه‌ی درهم‌آمیخته و به هم پیوسته می‌انگارند، و

عموماً تصویری یکپارچه و همسو از آن‌ها ارائه می‌دهند، چنان‌که گویی از مدافعان آن هستند. به محض این‌که بحثی درباره‌ی نقد مدرنیته مطرح می‌شود، می‌پندارند که شما قصد بازگشت به دوران گذشته یا انقلاب فرهنگی و دیگر دوره‌های مشابه را دارید. تأمل در آرای آن‌ها نشان می‌دهد که آن‌ها مدرنیته را نه به‌عنوان مفهومی با تناقضات درونی، بلکه به‌مثابه مفهومی یکپارچه و یکدست می‌دانند. ضمن این رویکرد، آن‌ها از هژمونیک‌ترین ایدئولوژی عصر ما دفاع می‌کنند.

که کایجون: آیا می‌توانید کمی برای ما درمورد انتقال مفهوم

مدرنیته به چین توضیح دهید؟

وانگ هوی: مفهوم مدرنیته تقریباً هم‌زمان با دیگر نقاط جهان به چین راه یافت. پیش از آن، برای بیان معنای پیشرفت، مردم از تقابل میان «سالخوردگان» و «جوانان» بهره می‌بردند. مقاله‌ی «ستایش چین جوان»^{۱۶} نوشته‌ی لیانگ چی چائو نمونه‌ای از این متون است که بر این تقابل دوگانه تأکید ویژه‌ای دارد. در سال ۱۸۹۸، کتاب *تکامل و اخلاق*^{۱۷} نوشته‌ی توماس هنری هاکسلی، توسط یان فو به زبان چینی ترجمه و منتشر شد که سبب ورود مفاهیمی چون تکامل، انتخاب طبیعی و بقای اصلح به تاریخ اندیشه در چین گردید. برداشتی که یان فو از مفهوم تکامل ضمن این ترجمه ارائه کرد در واقع بسی پیچیده‌تر از نسخه‌ی اصلی آن بود زیرا عناصری از بی‌چینگ،^{۱۸} شی‌جی^{۱۹} و دیگر مؤلفه‌های سنتی تاریخ اندیشه‌ی چینی را درهم می‌آمیخت و به‌هیچ‌وجه از دیدگاه «زمان‌مند» جدا نبود. من در مقاله‌ی «سه جهان یان فو»^{۲۰} (در مجله‌ی شوئرن، شماره‌ی ۱۲) این موضوع را به‌طور مفصل تحلیل کرده‌ام. با این حال، اگر نوشته‌های لو شون و دیگران را درباره‌ی کتاب *تکامل و اخلاق* خوانده باشید، درخواهید یافت که این اثر چه تأثیر شگرفی بر جوانان آن زمان داشته است. در سال‌های پایانی سلسله‌ی چینگ، با انتشار مجلات مهم جنبش «چهارم ماه مه»^{۲۱} – مجلاتی مانند *جوانان نو* و *آوانگارد* که همگی پیشوند «نو» (xin) داشتند – مفهوم «نو» با استقبال بی‌سابقه‌ای روبه‌رو شد. پس از آن، مفهوم «مدرن» نیز به تدریج ظهور کرد. این مفهوم ضمن دوگانه‌های «سنتی/مدرن» و «چین/غرب» مطرح و فهمیده می‌شد. در آن زمان،

مجلاتی مانند شوئه‌هنگ و جی‌یین نیز وجود داشتند که به نقد چنین برداشت‌هایی از پیشرفت و زمان می‌پرداختند – که از نظر محتوا چندان تفاوت بنیادی با مجلاتی که از سوی دیگر این دوگانه‌ها حمایت می‌کردند، نداشتند.

در حوالی زمان حادثه‌ی «چهارم ماه مه»، نظریه‌ی اخلاق تکاملی برگسون نیز وارد چین شد. این نظریه ابتدا تاریخ، سیاست و اقتصاد را پدیده‌هایی تکاملی می‌دانست و سپس به حوزه‌ی آگاهی نیز گسترش یافت. ضمن این نظریه بود که تاریخ به مثابه پدیده‌ای هدفمند و واجد بُعد اخلاقی تعریف شد. بعدها، مارکسیست‌ها به نقد پروژه‌های مختلف سرمایه‌داری پرداختند، اما آن‌ها نیز خود را «نو» می‌دانستند و باور داشتند که تاریخ به سوی آینده‌ای مشخص در حرکت است. مارکسیسم پروژه‌ای مدرن است که از سویی مدرنیته را نیز نقد می‌کند، اما خود نیز بر پایه‌ی منطق غایت‌شناسی تاریخی [مدرن] استوار است. دیدگاه مارکس درباره‌ی تاریخ متأثر از هگل است و ردپاهایی از اروپامحوری را در خود دارد. این مفهوم زمان خطی پیش‌رونده (که بر برگشت‌ناپذیری زمانی تاریخ تأکید دارد) مدلی اساساً اروپایی است. همان‌گونه که در پژوهش‌های اخیر – برای مثال در کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید – نشان داده شده است، تصویرسازی غرب از خود، در تقابل با تصویری از شرق شکل گرفته است. در تاریخ چین نیز مشابه همین روند وجود دارد، یعنی مفاهیم «نو»، «مدرن» و «مدرنیته» به طرز پیچیده و مبهم با مفاهیم اروپاگرایی و غرب‌گرایی [و درک خطی مفهوم زمان] درهم تنیده شده [و به تصویرسازی چین از خود در تقابل با تصویری از غرب دامن زده] است.

که کایجون: در نتیجه، آیا می‌توان ادعا کرد که مدرنیته یک مفهوم

منفی است؟

وانگ هوی: نه. مفهوم مدرنیته در ذات خود چالش‌برانگیز است و تنش‌ها و تناقضات درونی را دربر دارد. در اروپا، مدرنیته پیوندی ناگسستنی با فرایند سکولاریزاسیون دارد که اوج تجلی خود را در پرستش عقل، ایمان به توسعه‌ی اقتصادی، نظام بازار و نظام حقوقی-سیاسی، و ایمان به عقلانی‌سازی قانون و نظم می‌یابد. ما می‌توانیم این باورها را به‌عنوان نوعی ایدئولوژی مدرنیته بدانیم. با این حال، ادبیات

مدرنیستی [اروپا] که روند تاریخی مشابهی را طی کرده است، گرایش‌های ضدسرمایه‌داری و سکولاری شدیدی دارد - نقد زیبایی‌شناختی از ابتدال بورژوازی همواره یکی از ویژگی‌های رمانتیسم آلمانی بوده است. ادبیات واقع‌گرای قرن نوزدهم اروپا و ادبیات مدرنیستی قرن بیستم هر دو دیدگاه‌های انتقادی نسبت به مدرنیته ارائه داده‌اند. حتی نظام‌های فکری مارکس و وبر نیز در عین بهره‌گیری‌شان از بینش‌های تاریخی و روش‌های مدرن حاوی نقدهای عمیقی از فرایند مدرنیزاسیون هستند. علاوه بر این، کشمکش‌های درون مدرنیته میان علمی‌گرایی و انسان‌گرایی و میان عقل‌گرایی و غیرعقل‌گرایی، که اغلب به آن‌ها اشاره می‌شود، همگی گواهی بر تناقضات ذاتی مدرنیته هستند. همان‌طور که اکتاوئو پاز شاعر نامدار مکزیکی گفته است، «مدرنیته سنتی است که علیه خویش برمی‌خیزد.»

در میانه‌ی قرن نوزدهم، مارکس و انگلس نقدهای زیبایی‌شناختی ارائه‌شده توسط رمانتیسم آلمانی را به نوعی نقد ایدئولوژیک و سیاسی-اقتصادی بدل کردند که ضمن آن مرزی روشنی میان «امر انقلابی» و «امر مبتذل» پدید آمد. نگرش «انقلابی» به تاریخ، نمایانگر مدرنیته‌ای بود با محوریت نخبه‌گرایی انتقادی، در حالی که سبک زندگی «ابتدال‌گرا» نمایانگر استاندارد زندگی بورژوازی بود. امروزه، بسیاری از عمیق‌ترین و سرسخت‌ترین منتقدان سرمایه‌داری، خود برجسته‌ترین مفسران مدرنیته‌اند. به همین دلیل است که گاه می‌بینیم که برخی نظریه‌های معاصر در نقد مدرنیته، حتی منتقدان سرسخت مدرنیته را نشانه می‌روند. با این حال، روندها تغییر کرده‌اند؛ به گونه‌ای که در عصر معاصر، دو ویژگی فرهنگی آشکار مدرنیته - «مدرنیته کیچ یا عامه‌پسند» و «مدرنیته‌ای والا» - در برابر هم قد علم کرده‌اند.^{۲۲} این مدرنیته کیچ (عامه‌پسند) معادل زندگی روزمره نیست، بلکه معرف نوعی فقدان جایگزین برای زندگی روزمره است. برای درک این وضعیت، کافی است به نحوه‌ی معرفی، تبلیغ و ترویج مداوم سبک زندگی «نوین و معاصر» توسط روزنامه‌ها، مجلات، تولیدات بزرگ سینمایی و برنامه‌های تلویزیونی نگاه کنیم. روزنامه‌ها و مجلات، که زمانی کاملاً تحت سیطره و کنترل سیاسی دولت‌ها بودند، اکنون کاملاً تحت سلطه‌ی پول، سود و قدرت قرار دارند. برخی این تغییر را به فروپاشی اقتدار تعبیر می‌کنند، اما در واقع این فقط شکلی از بازسازی اقتدار است. فضای انتقادی ارزشمندی که از طریق جنبش روشنگری خلق شده بود، اکنون

در سایه‌ی کنترل فزاینده تجاری بر ایده‌ها، به نام مردم به انحطاط و اضمحلال کشیده شده است - تا حدی که برخی از نخبگان پیشین به‌طور کامل تغییر موضع داده‌اند و اکنون به تمسخر هم‌قطاران سابق و نخبه‌ی خود می‌پردازند.

بنابراین، مدرنیته را می‌توان به دو بخش نخبه‌گرا و عامه‌پسند تقسیم کرد، و این دوگانگی نماد آن است. منطق بنیادین مدرنیته را نه می‌توان با مخالفت با امر عامه‌پسند از موضع نخبگان کنار گذاشت، و نه با مخالفت با نخبگان از موضع توده‌های عمومی. اما این تنها بخشی از معنای تاریخی این دو نگرش است. آنچه اهمیت دارد، از یک سو، آرمانی است که توسط نخبگان نمایندگی می‌شود (آرمان‌گرایی) و از سوی دیگر، محتوای واقعی و شیوه زندگی سکولار است که بر جامعه حاکم است (واقعیت‌گرایی). در جامعه‌ای که آرمان نخبگان در بر آن حاکم است، این آرمان می‌تواند به ابزاری برای سرکوب بدل شود. در مقابل، در جامعه‌ای که تحت سلطه‌ی سکولاریزاسیون است، ترکیب کیچ و قدرت سکولار هرگونه ظرفیت انتقادی برای به چالش کشیدن اقتدار و سلطه‌ی نظام آرمان‌گرا را خفه می‌کند. در جوامع سنتی استبدادی، قدرت دولتی به شکل یک دولت با آرمان‌های مشخص ظاهر می‌شد تا تغییراتی را اعمال کرده و جامعه را از بنیان‌های پیشین خود پاک کند، اما در جامعه‌ی مدنی یا جوامع بازارمحور، فضای انتقادی واقعی (تحت نام سکولار بودن) از بین رفته است. اما سومین نوع از وضعیت که هم جامعه‌ی مدنی و هم استبدادی در آن وجود دارند، پیچیده‌ترین آن‌ها است. چرا که با همزیستی جامعه‌ی مدنی و استبداد، جامعه‌ی مدنی در نهایت به شکل‌گیری یک فضای ضد نخبه دامن می‌زند، فضایی در نقد استبداد سکولار، و در مقابل در همان زمان استبداد تمام اشکال اعتراض اجتماعی را به نام یک مدرنیته‌ی سکولار آرمان‌گرایانه سرکوب می‌کند. مدرنیته‌ی نخبگان عمده‌تاً شامل تداوم ساخت کلان‌روایت مدرنیته است که در آن نخبگان نقش قهرمانان تاریخ را بازی می‌کنند؛ در حالی که در آن‌سو، مدرنیته‌ی عامه‌پسند صورت‌های متنوعی از «مدرن‌بودگی» را در بر می‌گیرد که هرکدام به گونه‌ای در زندگی روزمره و تمدن مادی نفوذ می‌کنند. کالینسکو در نتیجه پنج چهره‌ی مختلف به مدرنیته نسبت می‌دهد، شامل مدرنیسم، آوانگارد، انحطاط،^{۲۳} کیچ و پسامدرنیسم است. کیچ و مدرنیته‌ی آرمانی، هر دو ویژگی‌های فرهنگی مدرنیته

هستند که گاهی متناقض و گاهی همسو می‌شوند، اما هر دو به مفهوم توسعه‌گرایی (و پیشروی در تاریخ و زمان) باور دارند.

در مقاله‌ی «اندیشه‌ی معاصر چینی و مسئله‌ی مدرنیته»^{۲۴} سعی کردم نشان دهم که اندیشه‌ی مدرن چینی را می‌توان نوعی «مدرنیته‌ی ضد مدرن» دانست. جست‌وجو، کندوکاو و پرسشگری چین درمورد مدرنیته در دوران استعمار آغاز شد، به‌طوری که معنای تاریخی آن شامل مقاومت در برابر استعمار و نقد سرمایه‌داری بود. اما این نوع مقاومت و نقد، نسل بعدی دولت-ملت‌ها را وادار به کنار گذاشتن منطق مدرنیته نکرد، بلکه تا حدی نشان داد که مدرنیته پدیده‌ای جهانی و اجتناب‌ناپذیر است، پس نمی‌توان آن را نادیده گرفت. بحران‌های برآمده از مدرنیته را نمی‌توان به‌طور جداگانه و در انزوا حل کرد. با این همه، نباید از این امر نتیجه‌ی معکوس گرفت که دیگر نیازی به تأمل در مسئله‌ی مدرنیته نداریم و باید آن را همان‌طور که هست تمام و کمال بپذیریم. نکته‌ی مهم این است که ابتدا درک کنیم چگونه اندیشه‌های انتقادی و متفکرانی که به آن‌ها اشاره کردم، نقدهای خود از «مدرنیته» را از دیدگاه «مدرن» ارائه دادند. برای مثال، در اواخر سلسله‌ی چینگ، یان فو یکی از معماران مهم پروژه‌ی مدرنیته بود، اما تفکر او عناصر مختلفی از اندیشه را درهم آمیخت. مفهوم «تیانیان» (به معنای «پیشرفت و تکامل») در اندیشه‌ی او، تناقضاتی میان پیشرفت و بازگشت، حرکت و سکون را در خود جای داده است.

در سال ۱۹۰۷، ژانگ تای‌ین مجموعه‌ای از مقالات بسیار مهم از جمله مقاله‌ی «تکامل دوسویه»^{۲۵} را منتشر کرد که در آن نقدی تند بر مفهوم تکاملی تاریخ و غایت‌گرایی هگلی ارائه داد. در همان سال، شاگردش لو شون مقاله‌ی «درباره‌ی پارانوای فرهنگی»^{۲۶} را منتشر کرد که در آن نقدی شدید بر پروژه‌های مختلف مدرنیته، از جمله انقلاب فرانسه و اصول آزادی و برابری آن ارائه می‌داد. لو شون در مقاله‌ی دیگری به نام «نابودی صداها‌ی شیطانی»^{۲۷} ادعا کرد که خرافات می‌توانند حفظ شوند، اما نفاق باید از بین برود، که وقتی اکنون به آن فکر می‌کنیم، ادعایی شگفت‌انگیز است! در همین راستا، لیانگ چی‌چائو در قرن بیستم، نظام آموزشی مدرن و نظام دولت-ملت را نقد کرد و همچنین به تأمل درباره‌ی سوءکاربردهای تاریخ‌نگاری مدرن مبتنی بر تکامل‌باوری و جبر جغرافیایی-محیطی پرداخت. پروژه‌ی «حکومت

برای مردم» سون یاتسن، در عین حال که پروژه‌های سوسیالیستی بود، نقدی بر مدرنیته‌ی سرمایه‌داری نیز محسوب می‌شد. بسیاری از پروژه‌های نظری مائو تسه تونگ نیز در چارچوب منطق مدرنیته شکل گرفتند، اما او نیز نتوانست از مشکلات مرتبط با مسئله‌ی مدرنیته غربی اجتناب کند. مدرنیزاسیون چین در عصر امپراتوری آغاز شد، همان‌طور که تدوین پروژه‌ی مدرنیته نیز چنین بود، و هر دو در آغاز پتانسیل انقلابی داشتند، اما امروزه دیگر آن تحلیل‌های تاریخی از مقاومت [علیه مدرنیته] چندان کاربردی نیستند و به تاریخ پیوسته‌اند. با این حال، باید به این پرسش بیندیشیم که آیا مصیبت‌های که در تاریخ مدرن برای دستیابی به مدرنیته تحمل کرده‌ایم، واقعاً موجه و کارساز بوده‌اند [و وعده‌های مدرنیته را محقق می‌سازند]، یا به ضدمدرنیته می‌انجامند؟ آیا جهت‌گیری ضدمدرنیته نهایتاً خود به مدرنیته منتهی می‌شود؟ یا شاید هر سه حالت به‌نحوی هم‌زمان صادق‌اند!

ما می‌توانیم به تاریخ اروپا و ایالات متحده به‌عنوان مرجع نگاه کنیم، از جمله رابطه‌ی میان جنبش‌های اجتماعی مختلف - جنبش‌های کارگری، جنبش‌های زنان و جنبش‌های اقلیت‌ها که برای حقوق سیاسی و اقتصادی مبارزه کردند - و اصلاح نظام‌های اجتماعی مدرن. همچنین باید به رابطه میان جنبش‌های استقلال‌طلب ملی و اصلاح‌طلب داخلی در جوامع غربی توجه کنیم. بدون این جنبش‌های اجتماعی، نظام دموکراتیک اروپایی هرگز محقق نمی‌شد. این واقعیت همچنین نشان می‌دهد که مدرنیته مکانیسم‌های خود اصلاحگری خود را نیز دارد، به این معنا که تضادهای درونی مدرنیته همان نیروی حیاتی‌ای هستند که آن را تا امروز زنده نگه داشته‌اند. این نیروی محرک داخلی از نقدها و تضادها سرچشمه می‌گیرد. اهمیت این موضوع در این است که نشان می‌دهد، نظام‌های آمریکایی، اروپایی یا استرالیایی را نمی‌توانیم صرفاً به‌عنوان نظام‌های سرمایه‌داری قلمداد کنیم. در واقع، کاملاً برعکس است، زیرا این نظام‌ها عناصر سوسیالیستی بسیاری را نیز در خود دارند. به عبارت دیگر، بدون آن نقدها و مقاومت‌های مستمر علیه مدرنیته سرمایه‌داری، اصلاحات و توسعه‌ی نظام معاصر که بسیاری امروزه برای آن می‌کوشند، ممکن نبود. بدون مبارزات طبقات فرودست برای حقوق اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، دموکراسی مدرن هرگز محقق نمی‌شد. بدون

جنبش‌های مختلف استقلال طلب ملی، جهان معاصر همچنان به‌طور کامل استعماری و امپریالیستی باقی می‌ماند.

مدرنیته ساختاری است با تناقضاتی درونی. به نظر من، این نکته‌ی بسیار مهمی است. از این منظر، تأملات و نقدهای مدرنیته از درون خود آن سربرآورده‌اند و در عین حال ناکارآمدی نقد تک‌بعدی بر مدرنیته را آشکار می‌سازند. بسیاری از پسامدرنیست‌های چین و همچنین منتقدان آنان این اصل بنیادین را دریافته‌اند و در نتیجه تضادها و تناقضات درونی مدرنیته را نادیده می‌گیرند و در عوض نگرشی کلی‌نگر به آن اتخاذ می‌کنند. مسئله‌ی اساسی این است که آن‌ها تنش‌ها و تناقضات درونی مدرنیته را نمی‌بینند. پسامدرنیست‌های چینی اغلب خود را خارج از تاریخ می‌پندارند، نقطه‌ای که با قرار گرفتن در آن می‌توانند به نقد تمام‌وکمال مدرنیته بپردازند. ضمن همین کژ فهمی است که روایت‌هایی مانند «گذر از مدرنیته به [امر] چینی» یا «گذر از مدرن به پسامدرن» زاده می‌شوند. آن‌ها خود را «مردان روشنگری»^{۲۸} می‌دانند بدون این‌که تنش‌های دورنی مدرنیته را درک کنند - آن‌ها مدرنیته را با کم‌ترین میزان تأمل می‌پذیرند. از این دیدگاه فکری، پسامدرنیته‌ی چینی و روشنگری چینی باهم در تضاد شدیدی قرار دارند، اما در واقعیت هر دو مدرنیته را پدیده‌ای یکپارچه می‌بینند و صرفاً بر سر موضوع «زمان خطی» باهم اختلاف نظر دارند. پسامدرنیست‌های چین، تاریخ را به‌صورت خطی از مدرنیته به چینی می‌خوانند، در حالی که مدافعان «مدرنیته» معتقدند که درک و فهم [تاریخی و منطقی] چینی هنوز به همان درجه‌ای که درک و فهم [تاریخی و منطقی] غربی به بلوغ نرسیده‌اند. در نتیجه، آن‌ها بحث یا پژوهش درباره‌ی مدرنیته را به‌کل غیر ضروری می‌انگارند. آن‌ها نه‌تنها تناقضات درونی مدرنیته را درک نمی‌کنند، بلکه نمی‌دانند که پروژه‌ی مدرنیته اساساً بر پایه‌ی اصولی متعارض بنا شده است که به‌سختی قابل حل هستند - غافل‌اند که نقدهای مدرنیته در درون همان زمان‌مندی‌ای ممکن می‌گردد که تحقق تاریخی مدرنیته در آن رخ می‌دهد.

یان فو، سان یاتسن، ژانگ تای‌ین و لو شون همگی در عین جست‌وجو و تلاش برای تحقق مدرنیته، نقدهایی از مدرنیته ارائه دادند. از همین روست که پیش‌تر گفتم تأملات و مواجهه‌ی انتقادی با مدرنیته یکی از ویژگی‌های متمایز مدرنیته‌ی چینی است. با این حال، به همین جهت است که نقدهای آن‌ها از مدرنیته اغلب در عین حال تأییدکننده‌ی

پیش‌فرض‌های بنیادین آن نیز هستند. امروزه، بنا به شرایط حاکم، نمی‌توانیم از تأمل در این پیش‌فرض‌های بنیادین اجتناب کنیم. در واقع، مدرنیته‌ی ضدمدرن دیگر صرفاً بیان تفسیری یگانه و خاص از مدرنیته در فضای اندیشه‌ی چینی نیست، بلکه جلوه‌ای از ساختار متناقض خود مدرنیته است. این ساختار خودمتناقض، هم منبع نوسازی و حیات مدرنیته است و هم علت ناتوانی مدرنیته در غلبه بر تناقضات درونی خود. پروژه‌ی مدرنیته ذاتاً متناقض است و بعید به نظر می‌رسد که بتواند خود را تکمیل کند - تحقق ببخشد. به‌زعم من، ضرورت تأمل در مدرنیته در همین‌جا نهفته است و این همان نقطه‌ی آغاز است، نقطه‌ای که باید بازاندیشی خود را از آن آغاز کنیم.

**که کایجون: اهمیت پرداختن به مسئله‌ی مدرنیته در دنیای امروز
چیست؟ آیا می‌توان از منظر تاریخ یا تاریخ اندیشه این موضوع را مورد
بحث قرار داد؟**

وانگ هوی: هدف من یافتن یا ارائه‌ی یک تعریف استاندارد و جامع از مدرنیته نیست. ما باید مدرنیته را مفهومی با ساختار تاریخی و اجتماعی در نظر بگیریم و بررسی کنیم که چگونه کارکردهای مترقی و پیشرو آن، «روابط تاریخی»^{۲۹} و «اشکال سرکوب»^{۳۰} را در خود نهان دارند. باید بپرسیم که آیا مدرنیته در حوزه‌ی تاریخ و تاریخ اندیشه مفهومی یگانه است، یا چندگانه و تعاملی؟ تاریخ مدرن اروپا مدل‌های تاریخی بی‌همتایی آفریده و عرضه کرده است، مانند مدل دولت-ملت و حاکمیت، جامعه‌ی مبتنی بر بازار و ارزش‌های زندگی مرتبط با آن، ساختارهای حقوقی و سازوکارهای حمایتی آن‌ها، و تقسیم کار و تخصص‌گرایی دقیق. سیاست، اقتصاد و مدل‌های تجاری سرمایه‌داری اروپایی از طریق استعمار در سراسر جهان گسترش یافته‌اند و همزمان ایدئولوژی‌هایی چون ملی‌گرایی، جهان‌وطنی و دیگر مفاهیم وابسته را به همه‌ی «جوامع مدرن» منتقل کرده‌اند. اما آیا ایده‌های چون دولت-ملت، مکانیسم‌های بازار، تقسیم کار و حتی سازوکارهای حقوقی صرفاً از تاریخ اروپا سرچشمه گرفته‌اند؟ آیا دیگر مناطق، تاریخ‌های مختص به خود را نداشته‌اند؟ سرمایه‌داری اروپایی واقعاً در کجا شکل گرفت؟ فرایند سلطه‌ی سرمایه‌داری که در تاریخ‌نگاری‌ها به‌صورت اروپامحور و

ایدئولوژیک توصیف شده است پدیده‌ای صرفاً اروپایی نیست. به‌عنوان مثال ابرخی معتقدند: «زمان‌مندی مدرن» به‌طور بنیادین یک روایت تاریخی اروپامحور است که امروزه به مفهومی محوری در روش تاریخ‌نگاری بدل شده است – تا آن‌جا که بیرون از این زمان‌مندی قادر به ورود به تاریخ [به‌مثابه یک روش مطالعه] نیستیم. به عبارتی دیگر، آن‌ها معتقدند که این پدیده‌ی صرفاً اروپایی، گریز از زمان‌مندی را در فرایند تاریخ‌نگاری برایمان به کل ناممکن ساخته است.

از دهه‌ی ۱۹۳۰، بسیاری از تاریخ‌نگاران چین تحت تأثیر چنین برداشت‌هایی از مدرنیته بودند، اما آثارشان همچنان نشان می‌دهد که تاریخ چین شامل عناصری تاریخی مانند بازارها، نظام‌های خدمات کشوری، و تقسیم کار است. از نظر زمانی، این عناصر ممکن است حتی پیش از اروپا در چین ظاهر شده باشند. این یک مسئله‌ی تاریخی است و نه پرسشی درباره‌ی لزوم یادگیری از غرب! این بدان معناست که این عناصر منحصر به فرد را نمی‌توان صرفاً «غربی» یا مختص سرمایه‌داری غربی دانست. چندین سال پیش، لیدیا لیو مقاله‌ای با عنوان «آتنای سیاه»^{۳۱} در مجله‌ی دوشو منتشر کرد که در آن به پژوهش‌های محقق‌ی آمریکایی با نام مارتین برنال درباره‌ی رابطه بین تمدن یونانی و آفریقایی و نقد او بر اروپامحوری در تاریخ غرب می‌پرداخت. وقتی در سال ۱۹۹۵ به یونان سفر کردم، موزه‌ی ملی آتن نمایشگاهی از آثار فرهنگی مصر باستان برگزار کرده بود که در سالنی روبه‌روی آثار فرهنگی آتن دوران باستان قرار داشت [که معنایی نمادین از تقابل را هم نشان می‌داد]. یافته‌های برنال درباره‌ی روابط موروثی بین تمدن آفریقایی و آتنی در آن نمایشگاه برایم کاملاً ملموس شد. در سال ۱۹۹۵، در کنفرانسی در آمریکا حضور داشتم که در آن محقق ژاپنی کوچین کاراتانی به نقد فونوسنتریسم (آوا-محوری)^{۳۲} دریدا پرداخت. [او مدعی شد که] دریدا این مفهوم را به دوران یونان باستان بازمی‌گرداند، اما سایر خاستگاه‌ها و تجلی‌های محلی این پدیده را به‌کل نادیده می‌گیرد. برای مثال، ملی‌گرایی ژاپنی در شکل اولیه‌ی خود عمدتاً در قالب جنبشی فرهنگی ظهور کرد که خواهان حذف کاراکترهای چینی از زبان ژاپنی بود. در قرن هجدهم، فونوسنتریسم در نزد محققان زبان و فرهنگ ژاپنی نوعی مبارزه‌ی سیاسی علیه سلطه‌ی «فرهنگ» چینی بود. همچنین نقدی بود بر طبیعت بورژوازی «بوشیدو»^{۳۳}، زیرا فلسفه‌ی چینی ایدئولوژی رسمی شوگون‌سالاری توکوگاوا^{۳۴} بود.

اهمیت این نکته در آن است که می‌توان دید خاستگاه ملی‌گرایی ژاپنی الزاماً به «غرب» گره نخورده، بلکه احتمالاً درون یک نظام جهانی شرق آسیایی که پیرامون چین سامان یافته بود، پدید آمده است.

البته، معنایش این نیست که تأثیر سرمایه‌داری اروپا بر دیگر مناطق جهان مدرن صرفاً یک افسانه است. انقلاب صنعتی اروپا، توسعه‌ی علم و فناوری، و دموکراسی مدرن، همگی تأثیر عمیقی بر جهان مدرن داشته‌اند و تقریباً تمام «ملت‌های تاریخی» را دگرگون ساخته‌اند. از طریق استعمار و تقسیم کار، مناطق مختلف جهان مدرن در چارچوب آنچه ایمانوئل والرشتاین در سه جلدی *نظام جهانی مدرن*^{۲۵} خود «نظام جهانی» نامیده است، سازماندهی شده‌اند. با این حال، این نظام‌ها متقابلاً بر هم تأثیر می‌گذارند و تأثیرات‌شان به هیچ‌وجه یک‌سویه نیست. در شماره‌ی هشتم مجله‌ی دوشو امسال، جیمز هیویا مقاله‌ای در خصوص پژوهش‌هایی در دهه‌ی ۱۹۸۰ در غرب درباره‌ی امپریالیسم نوشت. در این مقاله او مدعی می‌شود که این پژوهش‌ها صرفاً به مسائل اقتصادی نپرداخته‌اند، بلکه آن‌ها مسائل اقتصادی را در چارچوب چندلایه‌ای استعمار جای داده و تحلیل کرده‌اند. برای مثال، معماری و توسعه‌ی شهری، ثبت اطلاعات و داده‌های سرشماری، کنترل جمعیت و ساختار خانواده، مسائل مرتبط با جنسیت، ارتباطات، آموزش، اوقات فراغت، پزشکی، سازمان‌دهی نظامی و فناوری‌ها، و مسائل تولید دانش توسط مستعمره‌شدگان (در دانشگاه‌ها، موزه‌ها و کنوانسیون‌های بین‌المللی و غیره) همگی نشان می‌دهند که استعمار صرفاً یک فرایند یک‌سویه نبوده است، بلکه مجموعه‌ای از تأثیرات دوسویه است. این یعنی نه تنها کشورهای مستعمره دچار دگرگونی شده‌اند، بلکه خود دولت‌های استعمارگر مرکزی اروپایی نیز دستخوش تغییرات عمده‌ای شده‌اند. این امر به‌وضوح نشان می‌دهد که باید خوانش خود از تاریخ به‌عنوان توالی‌ای ثابت از مراحل، و درک خود از توسعه‌ی تاریخی به‌عنوان مسیری یک‌سویه را اصلاح کنیم.

در واقع، حتی در دهه‌ی ۱۹۴۰ (و شاید حتی پیش از آن)، محققان ژاپنی با تمرکز بر شبکه‌ی گسترده‌ی حمل‌ونقل به بحث و بررسی درباره‌ی عناصر «سرمایه‌داری» در دوران سلسله‌ی سونگ (۹۶۰-۱۲۷۹) می‌پرداختند. آن‌ها بر این باور بودند که مطالعه‌ی توسعه‌ی تاریخ جهان مدرن در دوران پس از سلسله‌ی سونگ می‌تواند زمینه‌ای برای

درک تاریخ مدرن غرب فراهم کند. این محققان عادت داشتند تاریخ چین و آسیا را از منظر [اروش] تاریخ‌نگاری اروپایی و مفاهیم اروپایی تحلیل کنند، که این امر آن‌ها را با محدودیت‌هایی نیز مواجه می‌ساخت. با این حال، با اتخاذ این دیدگاه تاریخی جدید، آن‌ها پدیده‌ی سرمایه‌داری اروپایی را ضمن تاریخ حمل‌ونقل و ارتباطات تفسیر کردند. پرسش‌هایی که آن‌ها مطرح می‌کردند این بود که چطور ادویه‌های تولیدشده در دریای جنوب چین مورد علاقه‌ی اروپایی‌ها قرار گرفت و همین شجاعت آن‌ها را برای ماجراجویی‌های دریایی برانگیخت؟ کوچ‌نشینان خانه‌به‌دوش شمالی علاقه‌ی زیادی به چای چینی داشتند. این ارتباط چگونه شکل گرفت و چگونه به تهدیدی برای چین تبدیل شد؟ آن‌ها حتی پیشنهاد کردند که ساخت کانال بزرگ چین را نه صرفاً از دیدگاه چین، بلکه با در نظر گرفتن نقش آن در ارتقای حمل‌ونقل داخلی چین و همچنین اتصال دو مسیر زمینی و دریایی شمال و جنوب آسیا (که در شرقی‌ترین نقاط آسیا امتداد دارند) مورد بررسی قرار دهیم. در این دیدگاه، چین دیگر نقطه‌ی پایانی حمل‌ونقل شرق-غرب نبود، بلکه حلقه‌ای در زنجیره‌های مختلف حمل‌ونقل جهانی بود. افتتاح کانال بزرگ - در این‌جا و ضمن این نکاتی که بیان شد - به‌عنوان یک پروژه‌ی مهم در زمینه تاریخ جهان قلمداد می‌شود. ایشیاساتا میازاکی، تاریخ‌نگاری برجسته، با اشاره به انقلاب صنعتی اروپا و انقلاب‌های سیاسی قرن هجدهم که عمده‌تاً در فرانسه متمرکز بودند، نشان داد که شرق - و به‌ویژه چین - نه‌تنها بازار و منابع لازم برای انقلاب صنعتی را فراهم کرد، بلکه جنبه‌ی انسانی انقلاب فرانسه را نیز پرورش داد. نتیجه‌گیری منطقی این است که تاریخ اروپا به تنهایی (و منفک از دیگر نقاط جهان) نمی‌توانست به انقلاب صنعتی اروپایی دست یابد، زیرا این مسئله تنها به ماشین‌آلات مربوط نبود، بلکه به کل ساختار جامعه نیز وابسته بود. ظهور خرده‌بورژوازی پیش‌زمینه‌ی ضروری انقلاب صنعتی بود، همان‌گونه که سرمایه‌ی اولیه ابتدا از طریق تجارت با شرق تأمین شد. استفاده از ماشین‌آلات به چیزی فراتر از قدرت نیاز داشت؛ علاوه بر این، به پنبه برای مواد اولیه و بازاری برای فروش محصولات نیز نیاز بود، که هر دو عملاً توسط شرق تأمین شدند. بنابر این، بدون ارتباط با شرق، احتمالاً انقلاب صنعتی هرگز نمی‌توانست رخ دهد.

اهمیت این شبکه‌های حمل‌ونقل تنها در اتصال دنیاهای جدا از هم نیست، بلکه همان‌طور که میازاکی نوشته است، این ارتباط مشابه رابط‌های میان دو چرخ‌دنده است که با یک تسمه به هم متصل شده‌اند، و چرخش یکی دیگری را نیز به حرکت درمی‌آورد. من شخصاً بر درک مدرنیته از طریق این روابط تعاملی تأکید می‌کنم. اروپامحوری در عرصه‌ی دانش به گونه‌ای از «جهان‌شمولیت تک‌گرایانه» می‌انجامد، در حالی که دیدگاه کثرت‌گرا به تمدن نیز خطر گرفتار شدن در دام ذات‌گرایی را نیز به همراه دارد – گونه‌ای از ذات‌گرایی که تمدن‌ها، به‌ویژه تمدن‌های مدرن، را به‌عنوان نظام‌هایی کاملاً جدا از هم با ذات‌های منحصربه‌فرد خود می‌بیند. از اواخر سلسله‌ی چینگ، دوگانگی شرق/غرب در میان چند نسل از روشنفکران چینی، از جمله محافظه‌کاران و رادیکال‌ها، سنت‌گرایان و مدرن‌گراها، عمومیت یافت. کثرت‌گرایی فرهنگی به ما امکان می‌دهد که ویژگی‌ها و شرایط تاریخی خاص هر فرهنگ یا تمدن را ببینیم و درک کنیم، اما این ویژگی‌ها و شرایط به‌هیچ‌وجه جامد و تغییرناپذیر [و یا ذاتی] نیستند و به شکلی یگانه ظاهر نمی‌شوند. فرایند مدرنیزاسیون آسیا این‌گونه است، همان‌طور که اروپا نیز این‌گونه بوده است – هیچ‌کس از این قاعده مستثنی نیست. از این منظر تاریخی، به‌وضوح می‌توانیم ببینیم که نقدهای اروپامحوری دربردارنده‌ی پرسش‌هایی نظری و تاریخی بسیار پیچیده‌ای هستند. برخلاف افرادی که این موضوع را عامدانه ساده‌سازی کرده‌اند، این مسئله به هیچ وجه مسئله‌ای «ضدغربی» نیست.

من اخیراً کتابی خوانده‌ام نوشته‌ی آندره گوندرو فرانک با عنوان *بازچرخش: اقتصاد جهانی در عصر آسیایی*.^{۴۶} مرکز تدوین و ترجمه در حال ترجمه‌ی این کتاب است. فرانک در این کتاب، روایتی منسجم‌تر از شکل‌گیری سرمایه‌داری اروپایی ارائه می‌دهد. او استدلال می‌کند که ظهور سرمایه‌داری اروپا پس از سال ۱۴۰۰ (در چارچوب اقتصاد جهانی و تحولات جمعیتی) با افول شرق (در حدود سال ۱۸۰۰) مطابقت داشت. کشورهای اروپایی از نقره‌ای که از مستعمره‌های آمریکایی خود به دست آورده بودند، به عنوان ابزاری برای خرید راه ورود به بازار گسترده‌ی آسیایی استفاده کردند. در جریان همین رخدادهای و تعاملات در اروپا بود که سازوکارهای منسجم و خاص و بسیار مؤثر تجاری شکل گرفت و شکوفا شد. دقیقاً هم‌زمان با دوران افول آسیا، کشورهای غربی با بهره‌گیری از مکانیسم‌های واردات و صادرات در نظام مالی جهانی، به

اقتصادهای نوظهور صنعتی تبدیل شدند. اهمیت بنیادین این رخداد در آن است که سرمایه‌داری مدرن اروپایی و پیامدهای آن - که معمولاً حاصل تحول روابط تولید در جوامع اروپایی تلقی می‌شود - تنها از طریق رابطه با آسیا امکان وقوع یافت. از این دیدگاه جهانی، فرانک و میازاکی توانستند به یک چشم‌انداز مشترک درباره‌ی تاریخ مدرن اروپا دست یابند. این چشم‌انداز نشان می‌دهد که اگرچه تاریخ اروپای پسارنسانس معمولاً به‌عنوان تاریخ مدرن جهان در نظر گرفته می‌شود، اما در عمل این اروپای پس از انقلاب صنعتی بود که در سایه‌ی رابطه با آسیا توانست آن تغییرات قابل توجه را تجربه کند.

مثال‌هایی که به آن‌ها اشاره کردم، همگی نمونه‌های پژوهشی مشخصی هستند که دیدگاه‌ها، منابع داده‌ها و روش‌هایی را شامل می‌شوند که همگی نیازمند بحث، بررسی و موشکافی هستند. با این حال، این آثار یک چشم‌انداز جدید و مهم در مطالعات تاریخی گشوده‌اند که توانست روایت غالب غرب‌محور را به چالش کشیده و بینش تازه‌ای درباره‌ی تاریخ خودمان به ما ارائه دهد. ممکن است پیش‌تر به این نکته اشاره کرده باشم که چنین روایت‌های تاریخی جهان‌شمولی توسط نظریه‌پردازان مکاتب مختلف - مانند روشنگری، لیبرالیسم، مارکسیسم و نوکفوسیوس‌گرایی - پیش‌فرض گرفته شده‌اند. از منظر چندتعاملی، بازارها، تجارت و جریان نقدینگی، و تقسیم کار - که بعدها به‌عنوان عناصر سرمایه‌داری شناخته شدند - صرفاً از طریق شیوه‌های تولید داخلی پدید نیامدند، بلکه از رهگذر تجارت و حمل‌ونقل راه دور شکل گرفتند که تعامل بین مناطق مختلف را ممکن ساختند. این روش تفسیر مدرنیته، آن دیدگاه یکپارچه و یک‌دست از مدرنیته (به‌عنوان یک مسیر خطی و یک‌طرفه‌ی پیشروی جهانی) را به چالش می‌کشد. از منظر تبارشناسی، بحث‌های مطرح‌شده در این‌جا، شباهت زیادی به نظریه‌های برودل، والرش‌تاین و دیگران دارند که نشان می‌دهند حتی نظریه‌پردازان متأخرتر نیز هنوز آن‌ها را به‌دقت مطالعه نکرده و نتوانسته‌اند از روایت‌های اروپا‌محور خود رها شوند. کتاب‌های تمدن و سرمایه‌داری: قرن‌های پانزدهم تا هجدهم^{۳۷} و مدیترانه و دنیای مدیترانه در عصر فیلیپ دوم^{۳۸} اثر برودل اگرچه توسط انتشارات جوینت و انتشارات کامرشال منتشر شده‌اند، اما متأسفانه تعداد کمی از افراد آن‌ها را خوانده‌اند.

که کایجون: شما از پیوندهایی با ساختار خاص میان ظهور سرمایه‌داری تاریخی و جهانی‌شدن سخن می‌گویید؛ به این معنا که جهانی‌شدن نه فرایندی جدید است و نه پدیده‌ای صرفاً سرمایه‌دارانه. اگر چنین پیوندهایی از دیرباز وجود داشته‌اند، پس شما مسئله‌ی جهانی‌شدن را چگونه می‌بینید؟ لطفاً کمی در این باره برای‌مان توضیح دهید.

وانگ هوی: حرف من این است که فرایند جهانی‌شدن طی چندین مرحله در تاریخ رخ داده است. این فرایند پس از آغاز انقلاب صنعتی و ظهور سرمایه‌داری شتاب بیشتری گرفت و در مقیاسی کلان‌تر گسترش یافت. ورود به عصر اطلاعات، شکل‌گیری نظام مالی بین‌المللی، و حمل‌ونقل و گردشگری بدون شک مردم مناطق مختلف جهان را به هم نزدیک‌تر کرده است. اما این‌ها نباید به دستاویزی برای گرایش به غایت‌گرایی در چین بدل شود. این افراد جهانی‌شدن را به‌عنوان هدف غایی تاریخ در نظر می‌گیرند و معتقدند که طی ۳۰۰ سال گذشته – به‌طور ویژه پس از روشنگری – بشریت در مسیری مشترک گام نهاده است و اکنون جهش‌های بزرگی به‌سوی جهانی‌شدن برمی‌دارد که در تاریخ بی‌سابقه است. اما در همین ۳۰۰ سال، استعمار چه می‌شود؟ ۳۰۰ سال جنگ و غارت، انحصار و اجبار چه؟ ۳۰۰ سال برده‌داری چه؟ در طی این ۳۰۰ سال، بی‌شک بشریت از رهگذر استعمار، تجارت نابرابر و توسعه‌ی فناوری به‌هم نزدیک‌تر شده‌اند، اما آیا می‌توان میان استعمارگر و استعمارشده، میان آفریقا و ایالات متحده، یا میان چین و قدرت‌های بزرگ، از مسیری مشترک سخن گفت؟ چنین درکی از تاریخ به‌مثابه مسیری مشترک، تنها افسانه‌ای است که به بهای مرگ بیش از یک میلیارد انسان، برده‌سازی روزمره، و از دست رفتن وطن‌های سنتی پدید آمده است. در طی ۳۰۰ سال گذشته، سیاست، اقتصاد و فرهنگ در بسیاری از کشورها، از جمله کشورهای غربی و جهان سوم، پیشرفت‌های چشمگیری داشته‌اند، اما دلیل این پیشرفت‌ها این نبوده است که مردم سراسر جهان دست به دست هم داده و با هم کار کردند تا یک طرح بزرگ جهانی را که ۳۰۰ سال پیش ارائه شده بود، اجرا و تکمیل کنند. این پیشرفت‌ها از طریق مبارزات اجتماعی بی‌وقفه به دست آمده‌اند: از طریق

جنبش‌های اجتماعی، از جمله جنبش‌های سوسیالیستی و سوسیال‌دموکراتیک که برای دموکراسی سیاسی و حقوق اجتماعی برابر مبارزه کردند؛ از طریق جنبش‌های استقلال‌طلب که برای آزادی ملی تلاش کردند؛ از طریق جنبش‌های حقوق مدنی و آزادی زنان که برای حقوق اقلیت‌ها و زنان مبارزه کردند. تاریخ‌نگاری‌هایی که نقش این جنبش‌های اجتماعی گسترده را انکار می‌کنند، هرگز قادر به درک تاریخ دموکراسی نخواهند بود. اگر می‌خواهیم درباره‌ی جهانی‌شدن بحث کنیم، نمی‌توانیم با توسل به منطق زمانی مدرنیته، به‌سادگی از کنار آن روابط سلطه‌ای بگذریم که مناسبات جهانی را شکل می‌دهند؛ بلکه باید نشان دهیم چرا جهانی‌شدن در واقع صرفاً شکلی از «بومی‌سازی/محلی‌سازی» است و روابط سلطه‌ای را که این فرایند را تعریف می‌کند برجسته کنیم. اگر جهانی‌شدن واقعی می‌خواهیم - ولو آن‌که این جهانی‌شدن با پروژه‌ی مدرنیته یا جهانی‌شدن ارزش‌ها سازگار باشد - باید برای برچیدن چنین چارچوب‌های انحصارگرایانه تلاش کنیم.

در مقاله «اندیشه‌ی معاصر چینی و مسئله‌ی مدرنیته»، درباره‌ی مسئله جهانی‌شدن سخنانی گفته‌ام که شاید چندان خوش‌بینانه به نظر نمی‌رسیدند. اگرچه بحث کامل درباره‌ی آن‌ها فراتر از چارچوب این مصاحبه است، با این حال، مایلیم به آن بازگردم و نکاتی از آن را بازگو کنم. آنچه که آن‌جا گفتم واکنشی بود به دیدگاه‌هایی که در سال‌های ۱۹۹۴ تا ۱۹۹۵ در نشریات چینی مطرح می‌شدند. برای مثال، برخی متفکران، جهانی‌شدن را به‌عنوان تحقق ایده‌ی «داتونگ» (وحدت بزرگ) می‌دیدند، در حالی که برخی دیگر آن را راهی روشن به سوی آرمان «صلح پایدار» کانت می‌دانستند. برخی نیز نگران این بودند که آیا «ارزش‌های آسیایی» قابلیت سازگاری با ارزش‌های جهانی‌شدن را دارد و حتی هشدار می‌دادند که اگر تمام توان خود را برای پیشرفت به‌کار نگیریم، به‌سادگی کنار گذاشته خواهیم شد. به‌گمانم، این افراد اهداف روشنگری را فرایندی عینی و حقیقی در نظر می‌گرفتند؛ و از همین‌رو صورت‌بندی‌شان از مفهوم جهانی‌شدن تا حدی نادرست بود. آن‌ها جهانی‌شدن را ضمن نوعی دیدگاه غایت‌گرایانه درک کرده و بنابراین آن را به‌عنوان مرحله‌ی نهایی و هدف غایی تاریخ در نظر می‌گرفتند. به بیانی دیگر، می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که آن‌ها با تکیه بر الگوهای

تاریخی از پیش موجود، تاریخ‌های خودشان را می‌بینند. آنچه نمی‌بینند، فارغ از این که بخواهیم یا نه، این است که ما پیشاپیش خود را در دل روابط تاریخ جهانی قرار داده‌ایم. کتاب فرهنگ و عمومیت^{۳۹} (که با کمک چن یانگو آن را ویرایش کردم)، مجموعه‌ای از مقالات مهم درباره‌ی مسئله‌ی جهانی‌شدن را گردآورده است. از میان آن مقالات، مقاله‌ی «گسست و تفاوت در اقتصاد فرهنگی جهانی» نوشته آرجون آپادورای، جهانی‌شدن را از خلال پنج بُعد جریان و گسست - قومیت، رسانه، فناوری، مالی و ایدئولوژی - توصیف می‌کند. در میان این پنج بُعد دولت-ملت‌ها، شرکت‌های چندملیتی، جوامع مهاجر و دیاسپورایی، و گروه‌بندی‌ها و جنبش‌های فروملی - و حتی روستاها، محله‌ها و خانواده‌ها - همه بازیگران تغییر یا دست‌کم مروجان جهانی‌شدن‌اند. بحران مالی آسیا پیشاپیش به ما امکان داده است سیالیت سرمایه و پیامدهای فاجعه‌بار آن را درک کنیم. در روند اصلاحات لیبرالی و بازگشایی اقتصادی چین، دگرگونی روابط دولت و بازار به‌وضوح نمایان شد. مواردی مانند فناوری، مهاجران و شرکت‌های فراملی، اکنون در مسیر تبدیل‌شدن به واقعیتی بنیادی هستند یا همین حالا هم به واقعیتی بنیادین در جامعه‌ی معاصر چین - به‌ویژه در فضای زندگی شهری - بدل شده‌اند. به‌گمانم ویژگی‌های فراملی و فرامنطقه‌ای تولید، تجارت و مصرف، همگی ساختارهای بنیادی آن چیزی هستند که ما آن را «جهانی‌شدن» می‌نامیم.

آیا به نظر شما من دیدگاه‌های جهانی را بیش از اندازه و به زیان دیدگاه‌های محلی (و یا بومی) برجسته کرده‌ام؟ من چنین نمی‌اندیشم، زیرا نسبت میان جهانی‌شدن و بومی‌گرایی، نسبت بیرون و درون نیست؛ بلکه هر دو بخشی از یک فرایند واحدند. عملکرد شرکت‌ها پیش‌تر به‌عنوان نمونه ذکر شده است؛ هرچند زیر اقتدار آمریکا، انگلیس یا ژاپن قرار می‌گیرند، ماهیت و کنش‌شان ممکن است از خود جهانی‌شدن اثر پذیرفته باشد. با این همه، چنین دیدگاهی محدود است. از آن‌جا که نظام دولت-ملت خود شکلی سیاسی از تولید جهانی و نظام تجاری است، دولت‌ها امروز دست به مداخله‌ای بی‌سابقه در فعالیت‌های بازار می‌زنند. کارکرد آن‌ها دگرگونی‌های مهمی را از سر گذرانده است. برخی جهانی‌شدن را با افول دولت-ملت گره زده‌اند، اما من لزوماً این را درست نمی‌دانم. آن‌چه رخ داده، دگرگونی کارکرد است، نه افول - بخش‌هایی رو به افول‌اند و بخش‌های دیگری نیز رو به ظهور و خیزش. بدون درک واقعیت

جهانی‌شدن، نه می‌توانیم دگردیسی دولت-ملت‌ها از تمرکز به بومی‌شدن را بفهمیم و نه دگرگونی‌هایی را که در سطح شهرها یا روستاها رخ می‌دهند. برخی گفته‌اند مسئله‌ی جامعه‌ی چین مسئله‌ی «میراث سنت» است، نه جهانی‌شدن. اما اگر جهانی‌شدن را فرایندی تاریخی طولانی ببینیم، تنها می‌توان گفت همین میراث سنت‌ها نیز تحت چارچوب ساختارهای جهانی‌شدن دگرگونی معنایی یافته‌اند. فساد امروز غالباً در حوزه‌ی مالی و تجارت بین‌المللی رخ می‌دهد، اما «به‌حراج گذاشتن خود و منابع خویش» را فقط در دل روابط اقتصادی نوین می‌توان فهمید. افزون بر دگرگونی در نظام سیاسی ملی، این‌که جامعه چگونه کنترل‌های دموکراتیک بر منابع و ثروت برقرار می‌کند، در فرایند پیگیری و حرکت به سوی دموکراسی بسیار مهم است. در جهان معاصر، آیا می‌توان مسئله‌ی منابع و ثروت را جدا از ساختارهای اقتصادی جهانی‌شدن فهمید؟ معنای بوروکراسی و انحصار سیاسی امروزه کاملاً دگرگون شده است.

الگوی چینی جامعه، سیاست و اقتصاد در ادوار گوناگون صورت‌های متفاوتی به خود گرفته و نسبتش با دیگر کشورها و مناطق نیز دگرگون شده است. باین‌همه، این تفاوت‌ها به‌هیچ‌وجه به معنای بیرون‌بودن آن دوره‌ها از تاریخ جهانی نیست؛ آن‌ها همچنان در دل همان تاریخ قرار دارند. باید تصور «درون» و «برون» داشتن جهانی‌شدن را کنار بگذاریم. به‌جای آن، باید بر تحول جهان معاصر تمرکز کنیم و بحران‌های اقتصادی، فساد اجتماعی و دگرگونی‌های سیاسی‌ای را که جامعه‌ی چین امروز با آن‌ها روبه‌روست، بررسی کنیم: این رخدادها بر بستر چه شرایط اجتماعی‌ای پدید آمده‌اند؟ در جهان امروز، روابط سلطه میان صاحبان قدرت و بی‌قدرتان نه‌تنها میان ملت‌ها وجود دارد، بلکه درون روابط اجتماعی دولت-ملت‌ها نیز جاری است؛ در مناسبات میان نیروهای انحصاری داخلی و نیروهای فراملی؛ و در الگوهای سلطه در اقتصاد داخلی. نقد پیامدهای منفی فرایند جهانی‌شدن به‌هیچ‌وجه به تضعیف نقد فساد و شرایط ضددموکراتیک درون روابط سیاسی یا اقتصادی داخلی نمی‌انجامد؛ بلکه دقیقاً برعکس، چنین چشم‌اندازی شروط لازم برای تحلیل این روابط داخلی را فراهم می‌کند. ازاین‌رو، من جهانی‌شدن را فرایندی تاریخی طولانی می‌دانم، نه پدیده‌ای نو و حاد، چه رسد به آن‌که آن را هدفی با ارزش‌های درونی بشمارم. آنچه «تاریخ جهانی‌شدن» می‌نامیم، هر منطقه، جامعه و فرد را با درهم‌بافتن‌شان در فرایندی یگانه، به‌هم پیوند می‌زند؛ فرایندی

که به صورت سلسله‌مراتبی و نابرابر سامان یافته است. بنابراین، جهانی‌شدن نه روندی آرام است و نه چیزی که صرفاً از مسیر یک انقلاب فناورانه تحقق یابد. اگر به خاطر پاسداری از ارزش‌های روشنگری – که البته بی‌دلیل هم نیست، اما باید دید چه چیز و چگونه باید پاس داشته شود – یا به خاطر رؤیای جهانی‌شدن، انواع رنج‌ها و مصایب پدیدآمده در سراسر جهان را پنهان کنیم و تاریخ استعمارگرانه‌مان را دست‌ناخورده نگه داریم، آن‌گاه این کار واقعاً بنیادی‌ترین خیانت به ارزش‌های روشنگری خواهد بود.

دقیقاً با دیدن همین تناقضات درونی جهانی‌شدن است که برخی پژوهشگران این مفهوم را انکار می‌کنند و بر این باورند که جهان در واقع ضمن مفهوم «بومی‌سازی/محلی‌سازی» اداره می‌شود. برخی یادآور شده‌اند، از یک‌سو، سطح کنونی تجارت و جریان‌های سرمایه، همراه با میزان آزادسازی مالی بین‌المللی، هنوز به طور کامل از سطوحی که در سال ۱۹۱۳ به آن رسیده بودیم فراتر نرفته است؛ و از سوی دیگر، گرایش به یکپارچه‌سازی تجاری که جهانی‌شدن بر آن تکیه دارد، از پایان جنگ جهانی دوم و به‌ویژه از دهه‌ی شصت به این‌سو تضعیف شده است. مسئله این‌جاست که جهانی‌شدن را چگونه باید دید و چه معیاری را برای توصیف آن به کار گرفت. با این‌همه، در قیاس با دیدگاه‌هایی که اهداف جهانی‌شدن را با واقعیت عینی خلط می‌کنند، دیدگاه‌های این پژوهشگران دست‌کم ژرف‌تر و دقیق‌تر از سایرین است.

از منظر تاریخی، با همه‌ی این احوال، من هنوز مایلیم این موضوع را از منظر ساختار انحصاری جهانی‌شدن ببینم. کشورهای جهان سوم از عصر استعمار وادار به اجرای اصول «تجارت آزاد» شدند، در حالی که استعمارگران خود حمایت‌گرایی تجاری پیشه می‌کردند. شکل سیاسی جهان معاصر نظام دولت-ملت است که در آن، اشکال متفاوت دولت‌ها در قالب نظام سیاسی جهانی کنار هم چیده شده‌اند – اما همچنان منفصل باقی مانده‌اند. در این چارچوب، اگر بخواهیم این روند تاریخی را همچنان با مفهوم جهانی‌شدن توصیف کنیم، باید به رابطه‌ی میان فرادستان و فرودستان در دل این فرایند دقت بیشتری داشته باشیم. هم‌زمان، به‌گمانم به همان اندازه مهم است که سازوکارهای بازار را از سرمایه‌داری جهانی تفکیک کنیم. بنا بر پژوهش‌های برودل درباره‌ی سرمایه‌داری تاریخی، سرمایه‌داری شکلی انحصارگر است با تاریخی درازدامن. سازوکارهای بازار نیز تاریخ طولانی دارند، اما هم‌اکنون سرمایه‌داری نیستند. در واقع، اگر

به سازوکارهای بازار باور داریم، نباید انحصار سرمایه‌داری را در آغوش بکشیم، بلکه باید با آن مخالفت کنیم. سرمایه‌داری نه «بازارهای آزاد» است و نه «تنظیم‌گری بازار»، بلکه نیرویی ضدبازاری است. از این منظر، گرایش فزاینده‌ی قدرت سیاسی به رفتار طبق اصول بازاری و گرایش فزاینده‌ی بازارها به رفتار همانند اقتدار سیاسی، هرچند لزوماً پدیده‌ای مدرن نیستند، اما نمونه‌های تیپیک سرمایه‌داری‌اند. در همین معنا، باید سوسیالیسم را نیز بازتعریف کنیم؛ زیرا سوسیالیسم همواره در هیأت یک دولت ظاهر شده و از این‌رو شکلی انحصارگر و نیرویی ضدبازاری بوده است. معنای این امر آن است که این دو جهان را نمی‌توان به‌طور کامل از هم تفکیک کرد. برای همین، لازم است بر این دو صورت تاریخی فائق آییم – نه آن‌که صرفاً آن‌ها را وانهمیم – و کاری واقعاً خلاقانه درافکنیم.

برخی از همکاران ما وقتی از نظریه‌های هایک برای نشان دادن عقلانیت نظم بازار استفاده می‌کنند، اغلب نقد هایک بر مفهوم انسان اقتصادی^{۴۰} و توضیحات او درباره‌ی خصلت فردی مبادله را نادیده می‌گیرند و به‌جای آن، به‌گونه‌ای غیر انتقادی، بر جنبه‌ی اول تأکید می‌کنند. برای مثال، آن‌ها از مفهوم «نظم خودجوش» برای توضیح پدیده‌های واقعی در بازار و جامعه بهره می‌برند، در حالی که کاملاً این واقعیت نادیده می‌گیرند که نظام بازار و روابط اجتماعی چین معاصر از رهگذر اقدام‌های گسترده‌ی دولتی ایجاد شده است. برخی افراد نظریه‌ی هایک درباره‌ی نابسندگی دانش و باورهای فردی را پذیرفته و می‌پرسند چرا نتوانیم بر مبنای آن، موضع هایک در باب الغای بانک‌های مرکزی را بازپیکربندی کنیم. اگر فرایندهای اقتصادی از پیش به «نظم خودانگیخته» تعلق دارند، پس باید بتوان بانک‌های مرکزی را برانداخت؛ یا اگر این فرایندها همین حالا درگیر سطوح مختلفی از مداخله‌اند، پس می‌توان از ضرورت وجود بانک مرکزی پرسید. در واقع، بسیاری با مداخله‌ی دولت مخالفت می‌کنند بی‌آن‌که بفهمند ضرورت مداخله‌ها دقیقاً از فعالیت‌های درونی خود بازار برمی‌خیزد. گروهی دیگر دیدگاه‌های هایک درباره‌ی مالیات تصاعدی را دنبال می‌کنند و با اجرای نظام‌های رفاهی لازم در شرایط واقعی مخالفت می‌ورزند. مسلماً تقلید از نظام‌های رفاهی کشورهای غربی در شرایط چین امروز واقع‌بینانه نیست، به‌ویژه که همان نظام‌ها خود با بحران‌های بنیادین روبه‌رو هستند. اما اگر در زندگی واقعی با چنین نظام‌های رفاهی

مخالفت کنیم چه رخ می‌دهد؟ در شرایطی که شمار زیادی از کارگران بیکار می‌شوند و نظام‌های تأمین اجتماعی به‌شدت ناکارا هستند، اگر از اصلاحات مالیاتی و برپایی یک نظام تأمین اجتماعی مناسب سر باز زنیم، آن‌گاه قطعاً نابرابری و ناآرامی اجتماعی پدید خواهد آمد. ما باید از آثار ویرانگر ریگانیسم و تاجریسم بر جوامع غربی عبرت بگیریم. کسانی – که در واقع وجود دارند – با تکیه بر نظریه‌ی بازار آزاد، اعتبار یا عقلانیت سوداگری مالی را اثبات می‌کنند، به نظر من در نهایت «سرمایه‌دارانی مبتذل» اند؛ زیرا آنچه آن‌ها حمایت و تبلیغ می‌کنند آزادی بازار نیست، بلکه انحصار آن است. البته، لازم به ذکر است که این‌ها بهانه‌ای برای توجیه فساد، ناکارآمدی و دادوستد قدرت با پول از سوی دولت و صنعت بانکداری نیست. یکی از درس‌های بحران مالی آسیای جنوب شرقی این است که علل بیرونی خود از علل درونی برمی‌خیزند. باید از پدیده‌های واقعی آغاز کنیم و میان «دموکراتیک کردن دولت و اصلاحات بازار» و «فروپاشی دولت» تمایز قائل شویم.

جریان اصلی جهانِ روشنفکریِ معاصر چین از نقد فرایند جهانی‌شدن سر باز می‌زند و بسیاری از همکاران، جهانی‌شدن را به‌اشتباه با آزادی بازار خلط می‌کنند. اگر نگوییم گمراه‌کننده، این سوءبرداشت مهمی است. روزنامه‌ی کانکائو شیائوکسی اخیراً مقاله‌ای از مجله‌ی ژاپنی سکای با عنوان «اقتصاد جهانی: آیا می‌توان آن را اصلاح کرد؟» بازنشر کرده که بیان روشنی از همین موضوع است. بد نیست آن را نقل قول کنیم. دیوید کورترن می‌نویسد:

باور بنیادی‌ای که می‌گوید می‌توان سرمایه‌داری جهانی را طوری سامان داد که به سود همگان کار کند، بر ایمانی عمیق به این نظریه استوار است که بازارها لزوماً منابع جامعه را به‌گونه‌ای عادلانه و کارآمد توزیع می‌کنند. متأسفانه، اقتصاد بازار و سرمایه‌داری جهانی جدید یک چیز نیستند. برعکس، سرمایه‌داری جهانی جدید تقریباً هر پیش‌فرضی را که نظریه‌ی بازار بر آن بنا شده – از جمله پیش‌فرض‌های کلیدی درباره‌ی رقابت و درونی‌سازی هزینه‌ها – به‌طور نظام‌مند نقض می‌کند. ترکیبی از جهانی‌شدن اقتصادی، مقررات‌زدایی، و تمرکز مالی، اقتصاد سرمایه‌داری جدید را به‌طور فزاینده‌ای از ویژگی‌هایی که یک اقتصاد بازاری را از نظر اجتماعی کارآمد می‌کنند دور کرده است. همچنین، این روندها قدرت

اقتصادی و سیاسی را از مردم و دولت‌های برخاسته از انتخابات دموکراتیک گرفته و در دستان نظام مالی جهانی که ذاتاً ناپایدار و درنده‌خو است قرار داده است. در مقدمه‌ی کتاب فرهنگ و عمومیت (انتشارات جوینت)، از نظریه‌ی هانا آرنت برای تحلیل نابرابری‌های ثروت و مالکیت در جوامع مدرن بهره گرفته‌ام. آرنت با منطقی مشابه، جنبه‌ی تاریک سرمایه‌داری جهانی را تحلیل کرد، که در آن پول و ثروت ذیل یک مقوله‌ی واحدند. چنین اشکالی از نو-سرمایه‌داری صرفاً بر خلق پول متمرکزند، در حالی که اشکال واقعی ثروت که در جهان - ثروت طبیعی و سرمایه‌ی انسانی - به سرعت در حال نابودی هستند. در جوامع آسیایی که با شتاب در حال دگرگونی‌اند، مناسبات میان قدرت و پول ویژگی‌های خاصی به این صورت از نو-سرمایه‌داری بخشیده است.

لیبرالیسم امروزه به موضوع پرتطرفداری تبدیل شده است. برخی کشاکش‌های اندیشه‌ی معاصر چین را به صورت تقابل میان «لیبرالیسم» و «چپ نو» صورت‌بندی می‌کنند. این نوع نگرش، مسئله‌ی نظری پیچیده‌ای را بیش از حد ساده‌سازی می‌کند و کسانی که چنین دیدگاه‌هایی عرضه می‌کنند، نگرش‌هایی فرقه‌گرایانه دارند - و آرای آنان هم در عمل و هم در نظر فاقد دقت و جزئیات لازم است. به گمانم امروز بحث‌های جدی درباره‌ی لیبرالیسم اندک است و در عوض، بت‌وارگی آن بسیار. در متنی وضعیت اجتماعی کنونی که به طور پیوسته متغیر است، تقسیم‌بندی‌های اندیشه‌ی معاصر، اکنون ساختار منحصربه‌فردی یافته‌اند. تلاش‌های جامعه‌ی معاصر در جهت دموکراسی (برای نمونه، آزادی بیان، آزادی اندیشه، مشارکت برابر در اقتصاد، و تضمین‌های حقوقی برای فرآیند سیاسی)، ورشکستگی نظام برنامه‌ریزی سنتی، و مطالبات طبقات اجتماعی معین برای گنجاندن اصلاحات گوناگون در چارچوب حقوقی، همه در بحث‌های لیبرالیسم گنجانده شده‌اند. به بیان دیگر، نیروهای اجتماعی حاضر در گفتمان لیبرال معاصر در واقع بسیار متنوع هستند، و از همین رو به سختی می‌توان آن‌ها را در چارچوب بحث‌های انتزاعی لیبرالیسم گنجانده. همچنین لازم به ذکر است که دموکراسی سیاسی و آزادی‌های مدنی از اواخر دهه‌ی هفتاد میلادی شعارها و اهداف اصلی جنبش‌های روشنفکری و فرهنگی بودند و نمی‌توان آن‌ها را به سادگی به مسائل «لیبرالیسم» فروکاست. در جامعه‌ی معاصر، اجماعی فراگیر درباره‌ی دموکراسی سیاسی

و مسئله‌ی آزادی‌های مدنی وجود دارد، اجماعی که در تقاطع جریان‌ها و گرایش‌های فکری مختلف شکل گرفته است. بسیاری از روشنفکرانِ اواخر دهه‌ی هفتاد تا اواخر دهه هشتاد نظریه‌ی لیبرالیسم درک ضعیفی از این نظریه داشتند و در عوض، اومانیسم مارکسیستی، دموکراسی «چهارم مه»، علم، سنت لیبرال (که پیچیدگی و تکثرش آشکار است و هرگز نمی‌توان آن را به یک «سنت لیبرالیسم» تقلیل داد)، مارکسیسم غربی، سوسیالیسم شمال اروپایی، میراث تاریخی جنبش‌های روشنگری (که لیبرالیسم مدرن را پروراند، اما خود عین لیبرالیسم نیست، چراکه منظومه‌های فکری مدرن دیگری نیز از آن زاده شدند)، اگزیستانسیالیسم و حتی مدرنیسم را در آغوش گرفتند. بنابراین، اگر از دیدگاه فرقه‌ای گذر کرده و از زاویه‌ای عینی‌تر بنگریم، خواهیم دید که دستاوردهای اصلاحات اجتماعی چین را می‌توان حاصل کشاکش‌های پیوسته میان نیروهای اجتماعی و فکریِ گوناگون دانست، نه دستاورد یک سنت فکری خاص. تقسیم‌بندی‌های اندیشه‌ی معاصر از دل رشد و واگرایی همین گرایش‌های فراگیر و گسترده سرچشمه گرفته‌اند. نیروی واقعی این تقسیم‌بندی‌ها در توزیع منافع در فرایند اصلاحات نهفته است و نیز در ارائه‌ی راه‌های متفاوت برای نگرستن به همین فرایند توزیع: از جمله این‌که آیا باید از توزیع ناعادلانه‌ی ثروت اجتماعی («خصوصی‌سازی خودانگیخته» و تبدیل شکاف‌های حاد اجتماعی به طبقات) برای پی‌ریزی مقدمات دموکراسی سیاسی بهره گرفت یا نه؛ نسبت دموکراسی سیاسی و اقتصادی چیست؛ آیا گسترش بازار به‌طور طبیعی به دموکراسی می‌انجامد؛ نسبت سرمایه‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی چیست؛ نسبت جهانی‌شدن اقتصادی و دولت-ملت چیست؛ و آیا باید در نظر و عمل به نقد توسعه‌گرایی دست زد یا نه. این‌ها سؤالات محوری‌ای هستند که روشنفکران با پیش‌زمینه‌های انتقادی متفاوت پیش کشیده‌اند. به‌گمانم این پرسش‌ها گریزنناپذیرند؛ اما نیز بر این باورم که نمی‌توان با تحریفِ منظرهای دیگران، شیطانی‌کردنِ رقیب در بحث، و سپس اعلام وابستگی خود به فلان مکتب، مسئله‌ها را حل کرد. چنین رویه‌هایی هیچ نسبتی با سنت لیبرال ندارند.

دقیقاً همانند سوسیالیسم (از جمله سوسیال دموکراسی)، لیبرالیسم نیز یک سنت است، [سنتی تاریخی]، و نه یک آموزه‌ی انتزاعی. نمی‌توان به‌سادگی ادعا کرد لیبرالیسم یا سوسیالیسم ذاتاً درست‌اند یا نادرست، زیرا هر کدام نقاط قوت و محدودیت‌های خود

را دارند. بدون در نظر گرفتن زمینه‌های تاریخی و عملی خاص، نمی‌توانیم درباره‌ی این «ایسم»‌ها داوری کنیم، چون آن‌ها فی‌نفسه نه مشروعیت ذاتی دارند و نه عقلانیتی تضمین‌شده. تاریخ قرن بیستم نشان داده تهدیدهایی که عموماً نسبت به آزادی‌های مدنی ابراز نگرانی می‌شود، هم از راست برخاسته‌اند (مثلاً در آلمان، ایتالیا، دولت‌های فاشیستی، کومین‌تانگ چین در دهه‌ی ۱۹۴۰، و بعدتر در مک‌کارتیسم و دیکتاتوری‌های نظامی آمریکای لاتین) و هم از چپ (در شکل استالینیسم و تراژدی‌های فراموش‌ناشدنی تاریخ معاصر چین). راست و چپ، هرکدام دیگری را دستاویزی قرار داده‌اند تا آزادی‌های مدنی را نقض کنند، و حتی امروز هم چنین شیوه‌های اندیشیدن [انتزاعی و تک بعدی] مانع می‌شود که آن‌ها را به‌منزله‌ی حاصل مجموعه و شبکه‌ای از روابط تاریخی درونی گوناگون ببینیم. در مقام نظریه، لیبرالیسم و سوسیالیسم به‌غایت پیچیده‌اند و گرایش‌ها و جناح‌های متعددی را دربرمی‌گیرند؛ از این‌رو بحث دقیق درباره‌ی آن‌ها بسیار دشوار است. معنایش این است که هرکس خود را لیبرال یا سوسیالیست می‌نامد، نخست باید نوع لیبرال یا نوع سوسیالیستی که مد نظر دارد را به وضوح معین [و تعریف] کند. به‌گمانم امروز بحث‌های جدی درباره‌ی لیبرالیسم کم‌اند و پژوهش‌های واقعاً جدی درباره‌ی سوسیالیسم تقریباً وجود ندارد. در چنین شرایطی، تعیین این‌که «لیبرالیسم» در نظریه‌هایی که خود را لیبرال می‌خوانند دقیقاً به چه معناست، بسیار دشوار می‌شود. برخی نظریه‌پردازان بیانیه‌های پرتطمراق درباره‌ی تاریخ چین منتشر کرده‌اند که گاه بیانگر جهل شگفت‌انگیز برخی روشنفکران چینی در پیگیری تاریخ مشروطه‌خواهی دموکراتیک است – این تلاشی برای بیان جهل برآمده از آن افراد نیست، بلکه بیان مسئولیت ما پژوهشگران حوزه‌های مرتبط نیز هست که هنوز بازنگری‌های قانع‌کننده‌ای در آن بنیان‌ها عرضه نکرده‌ایم. اما در عین حال، این نباید بهانه‌ای شود برای آنان که یاوه می‌گویند و از زیر بار مسئولیت می‌گریزند، چرا که از دهه‌ی ۱۹۳۰ تاکنون تاریخ‌نگاران بسیاری نیز توضیحات غنی (هرچند شاید ناکافی) درباره‌ی این مسائل ارائه داده‌اند.

تقسیم‌بندی‌های نظری – که من این‌جا به‌اختصار به آن‌ها پرداخته‌ام – اهمیت ویژه‌ای دارند. در سطح نظر، می‌توان از فائق‌آمدن بر تقسیم‌بندی چپ و راست و نیز غلبه بر تفاوت‌های میان «ایسم»‌های مختلف سخن گفت، اما در عمل، هر فرد با انتخابی

روبه‌روست که خودِ دربردارنده‌ی انتخابی ضمنی درباره‌ی موضعی نظری است. آن‌چه باید بر آن تأکید کنم این است که بدون درنظر گرفتن نسبت‌های تاریخی و عملی - از جمله نسبتِ نظریه و عمل - مجادله‌های نظری میان لیبرالیسم، سوسیالیسم و دیگر «ایسم»ها بعید است به نتیجه‌ای برسند یا حتی به بحث‌های اصیل منتهی شوند. دلیلش این است که آن‌ها صرفاً کشاکش‌هایی میان بت‌وارگی‌های مختلف‌اند. با این ملاحظه، فعلاً از بیان نظر خود درباره‌ی خودِ مسئله‌ی لیبرالیسم و نیز از بحث درباره‌ی نسبت پیچیده‌ی دولت و بازار خودداری می‌کنم. اما حاضرم از همان آغاز با به‌صراحت بگویم: اگر کسی کاملاً به اصول لیبرالیسم - مثلاً اصلِ بازار - پایبند است، باید به نقد سرمایه‌داری و مناسباتِ بازاریِ مسلطِ آن نیز بپردازد، نه این‌که از سرمایه‌داری دفاع کند. اگر کسی واقعاً از حقوق فردی پشتیبانی می‌کند و اذعان دارد که این‌ها حقوقی اجتماعی‌اند، آن‌گاه ناگزیر باید تصور اتمیستی از فرد را وانهد و ضرورتاً گرایشی به سوی سوسیالیسم بیابد. آثار رالز از کلاسیک‌های لیبرالیسمِ معاصر است و هرچند من رالزی نیستم، باور دارم که شایسته مطالعه و بررسی‌اند.

این موضوع مرا به یاد بحثی می‌اندازد که چند سال پیش درباره‌ی مدل‌های اصلاحات روسیه و چین صورت گرفت. من از روشنفکران چینی می‌خواهم که به این موضوع بازگردند و منازعات نظری آن زمان را به‌طور جدی و نه احساسی بازاندیشی کنند. به‌گمانم کانون آن بحث‌ها نه این بود که آیا به اصلاحات نیاز داریم یا نه، و نه این‌که آیا به بازار - و چه برسد به دموکراسی - نیازمندیم یا نه؛ بلکه این بود که «آیا واقعاً می‌خواهیم راهی از اصلاح را دنبال کنیم که صورتی الیگارشیک دارد؟» «آیا برقراری روابطِ اقتصادیِ وابسته را هدفِ اصلاحات دانسته‌ایم؟» و «آیا بر این باوریم که استقرار دموکراسی سیاسی مستلزم بازنویسیِ کاملِ مرزبندی‌های طبقاتی (به‌مثابه پیش‌شرطِ نظامی اجتماعی نو است؟)» مسئله‌ی «خصوصی‌سازیِ خودانگیخته» نخستین‌بار در همین بحث‌ها طرح شد، اما سرانجام زیر سایه‌ی مناقشات دیگر رفت. نمی‌توان با اعلام وابستگی به ایدئولوژی یا مکتبی خاص از این مسائل اجتماعی عینی طفره رفت؛ همان‌طور که نباید از پیشنهادِ ایده‌ها یا تدابیر اجتماعیِ ملموس شانه خالی کرد. با شکافتنِ سوءفهم‌هایی که از این جدال‌های ایدئولوژیک پدید آمده، می‌توان دریافت که آن‌ها مبانیِ مشترک و تفاوت‌های عملی دارند. مشخص کردنِ اختلاف‌های

ممکن میان کسانی که به نظریه‌ها یا اصولِ عامِ واحدی باور دارند، می‌تواند به یافتنِ مواضعِ مشخصِ خودمان یاری رساند - نه این‌که با تکبّرِ جمعی بکوشیم دیدگاه‌های خود را مستقر کنیم و با توهین و تخریب، ناتوانیِ نظریِ خویش را پنهان. سال‌ها پیش، الکساندر هرتسن سخنی ژرف و ماندگار گفت: «ما پزشک نیستیم؛ ما خودِ بیماری هستیم.» به گمانم این جمله ارزشِ بسیار برای درنگ کردن دارد.

که کایچون: به نظر شما پرداختن به مسئله‌ی مدرنیته واقعاً چه اهمیتی

دارد؟

وانگ هوی: بحث از اهمیتِ مسئله‌ی مدرنیته ابعاد گوناگونی دارد. از میان این ابعاد، برای نمونه می‌توان به نسبتِ میان ناسیونالیسمِ معاصر و مدرنیته، مسئله‌ی جهانی‌شدن، مصرف‌گرایی، نظریه‌ی مدرنیزاسیون، و غرب‌محوری اشاره کرد. با این حال، اگر از اهمیتِ مستقیمِ این مسئله سخن بگوییم، به گمانم نقدِ توسعه‌گراییِ بُعدی بسیار مهم است. امروزه، بازاندیشیِ توسعه‌گرایی بیش از پیش ضروری است. من در این زمینه متخصص نیستم، اما مایلم بحثی اجمالی درباره‌ی این دیدگاه‌ها عرضه کنم.

در کتاب *واژگان کلیدی*^{۴۱} از ریموند ویلیامز، مدخلِ «مدرن» که با فهرست کردن سه واژه‌ی مرتبط - «بهبود»، «پیشرفت» و «سنت» - پایان می‌یابد، او رویکردی سودمند برای فهمِ این اصطلاح پیشنهاد می‌کند. به زعم او، امرِ مدرن در یک سیرِ خطّی پیش‌رونده پدید آمده و تکامل یافته و خود را در تقابل با گذشته‌اش می‌بیند. از این جهت، معنای پیشرفت [یا پیشروندگی] دربردارنده‌ی حسی از توسعه نیز هست. اگر با دقت بیشتری به «بهبود»^{۴۲} از منظر ریشه‌شناسی بنگریم، می‌بینیم که این واژه در قرن هجدهم با زندگی اقتصادیِ معطوف به کسبِ سود همپوشانی داشته است. واژگانی که با آن پیوند می‌خورند عبارت‌اند از «توسعه»، «بهره‌کشی» و «بهره/سود» که همگی بعدها به مفاهیم اقتصادی بدل شدند. مفهومِ «توسعه» و مسئله‌ی «کارایی» ارتباط نزدیکی با یکدیگر دارند: هر دو در چارچوب زمانی مدرنیته شکل گرفته‌اند، به‌ویژه مدرنیته‌ای که به‌صورت خطّی تکامل می‌یابد و بهبود پیدا می‌کند. این واژگان بنیان‌های مفهومِ «مدرنیزاسیون یا نوسازی» را شکل می‌دهند. می‌دانیم که

«توسعه‌گرایی» در دوران پس از جنگ به عنصری محوری از نظریه‌ی مدرنیزاسیون بدل شد - به ایدئولوژی غالبِ جوامع مدرن. این رویکرد، جهان را به کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه تقسیم می‌کند، و چنین القا می‌کند که دسته‌ی نخست آینده‌ی دسته‌ی دوم است؛ و بدین‌سان این حقیقت را پنهان می‌سازد که هر دو در روابطِ نابرابرِ مرکز-پیرامون زیست می‌کنند - روابطی آمیخته به سلطه و تابعیت. نظریه‌های مدرنیزاسیون در آمریکا، از جمله نظریه‌ی پارسونز،^{۴۳} شدیداً از اسپنسرگرایی تأثیر پذیرفته‌اند، به‌طوری که نظریه‌ی اجتماعی‌اش به خوانشی کلاسیک از داروینیسم اجتماعی برمی‌گردد. در واقع، نظریه‌های مدرنیزاسیون - حتی با وجودِ اصلاحاتِ نظریِ بسیاری که در صورت‌بندی‌اش پدید آمده - همچنان مُهر داروینیسم اجتماعی را بر چهره دارند.

به این فکر کنیم که امروز چه کسی، در چین یا در بسیاری از کشورهای جهان سوم، خواهان توسعه نیست؟ جوامع باید توسعه یابند، ملت‌ها باید توسعه یابند، افراد باید توسعه یابند و بی‌تردید اقتصادها نیز باید توسعه یابند. ایده‌ی توسعه در جهان امروز از مشروعیتی بی‌سابقه برخوردار است. نقدهای وارد شده بر توسعه‌گرایی، اصل توسعه را انکار نمی‌کنند، بلکه از آن می‌خواهند مشروعیت خود را شرح دهد و انحصارطلبی، اجبارگرایی، کوتاه‌بینی و نابرابریِ نهفته در توسعه‌گرایی را به نقد می‌کشند. از این‌رو، پرسش‌هایی که باید مطرح کنیم عبارتند از: نخست، آیا اگر جامعه‌ای توسعه را بر همه‌ی اهداف دیگر مقدم بدارد، این عمل سایر ابعاد زندگی انسانی تحت شعاع قرار نداده و آنان را خفه نمی‌سازد؟ دوم، نسبتِ توسعه‌ی اقتصادیِ یک ملت یا یک منطقه با توسعه‌ی دیگر ملت‌ها یا مناطق چیست؟ سوم، نسبتِ توسعه‌ی بخشی از جامعه با توسعه‌ی سایر بخش‌ها چیست؟ چهارم، پیوندِ میان توسعه‌ی کوتاه‌مدت و بلندمدت چگونه است؟

می‌توانیم بحث را با پرسش نخست آغاز کنیم. دوران معاصر عصری رقابتی است که شکل سیاسیِ آن دولت-ملت است. برای آن که رهبران و روشنفکرانِ یک ملت در کشاکشِ موجود جایگاهی برای خود دست‌وپا کنند، ناگزیرند توسعه را مهم‌ترین وظیفه بشمارند. جنبشِ «فُوگوو چیانگ‌بینگ» که از اواخر دوره‌ی چینگ آغاز شد - به معنای «توانگر کردنِ کشور و نیرومند ساختن ارتش» - نمونه‌ای از این رویکرد است. به بیان

دیگر، جنبش مدرنیزاسیون که خود را در قالب «توانگرسازی کشور و تقویت ارتش» نشان می‌دهد، زاییده‌ی استعمار و نیز پارادایم دولت-ملت است؛ و پیامدی از خودِ مدرنیته به شمار می‌رود. اما در بیرون از این فضا، «توسعه» در عمل به چه معناست؟ وظیفه‌ی توسعه نه متوازن است و نه دلالت بر رشدِ همه‌ی بخش‌ها دارد، و نه برای بهبودِ زندگی‌های فردی انجام می‌شود. در بهترین حالت، توسعه می‌تواند به غایتی فی‌نفسه بدل شود — فارغ از آنکه سوژه‌اش جامعه باشد یا افراد. و هنگامی که توسعه یگانه هدفِ زندگی اجتماعی شود، به تنها نیروی انسجام‌بخشِ جامعه بدل می‌گردد. در بدترین حالت، حاکمان از «توسعه» یا از موانعی که در برابر آن می‌بینند، به‌عنوان بهانه‌ای برای ردِ ضرورتِ اصلاحاتِ سیاسی، اقتصادی یا فرهنگی و نیز برای شانه خالی کردن از کنترلِ دموکراتیکِ جامعه بهره می‌گیرند. اندونزی و بسیاری از کشورهای جهانِ سوم نمونه‌های آشکار این وضعیت‌اند. درنگ بر این نکته می‌تواند در فهم بسیاری از مسائلِ مربوط به جامعه‌ی چین روشنگر باشد.

دوم، ویژگیِ دیگرِ توسعه‌گرایی این است که افراد الگوهای موفقِ توسعه (نظیر الگوهای آمریکایی، اروپایی یا ژاپنی) را الگوهایی جهان‌شمول می‌انگارد که گویی می‌توان آن‌ها را در همه‌ی مناطق به همان شکل به کار بست. این روایتی ساده از مدرنیته است که توسعه‌ی ملت‌ها یا مناطق را بر یک خطِ زمانی واحد می‌نشانَد و آن را پدیده‌ای مستقل می‌بیند، نه در نسبت با مسائلِ توسعه‌ی سایر ملت‌ها و مناطق. این روایت، هم اتکای جوامع غربی به مستعمرات‌شان در روندِ توسعه‌ی خود را پنهان می‌کند و هم پیامدهای چنین توسعه‌ای را می‌پوشاند؛ پیامدهایی که حقِ توسعه‌ی دیگر مناطق و مردمان را سلب کرده و در بسیاری موارد حتی آنان را از حقِ زیستن محروم می‌سازد. هرچند استعمار از صحنه‌ی تاریخ عقب نشسته است (زیرا دیگر تصاحبِ سرزمینِ دیگران از راه اشغالِ نظامی پذیرفتنی نیست)، اما الگوی توسعه‌ی امروز همچنان به‌سببِ هژمونیِ سیاسی و نظامی و به‌ویژه به‌علتِ مناسباتِ نابرابرِ تجاری و اقتصادی نابرابر باقی مانده است. متون فراوانی در جهانِ چینی‌زبان به این موضوع پرداخته‌اند: انتشاراتِ کامرشال سال‌ها پیش چند پژوهش درباره‌ی مسئله‌ی توسعه‌ی جهانِ سوم منتشر کرد، از جمله *سرمایه‌داریِ پیرامونی*^{۴۴} اثر رائل پربیش و *توسعه‌ی نابرابر: جستاری درباره‌ی صورت‌بندی‌های اجتماعیِ سرمایه‌داریِ پیرامونی*^{۴۵} اثر سمیر امین؛ و انتشارات لینکینگ

بوکرز در تایوان کتاب *نظریه‌های عقب‌ماندگی/توسعه‌نیافتگی*^{۴۶} اثر ایان راکسبرو را منتشر کرد. همه‌ی این آثار تفاسیری مهم از این مسائل عرضه کرده‌اند. برخی پژوهشگران تایوانی نیز تأمل درباره‌ی نسبت توسعه‌ی تایوان با مناطق مرزی‌اش را آغاز کرده‌اند. توسعه‌ی نابرابر نه فقط میان جهان سوم و کشورهای توسعه‌یافته وجود دارد، بلکه در روابط منطقه‌ای نیز دیده می‌شود - میان کشورهای نسبتاً توسعه‌یافته و کم‌تر توسعه‌یافته‌ی جهان سوم. بارها از ایدئولوگ‌ها شنیده‌ام که می‌گویند برخی فرهنگ‌ها و الگوها جهان‌شمول شده‌اند. حال با این که جمعیت بسیاری از کشورهای توسعه‌یافته در عمل بسیار اندک است، اما یک‌سوم کل منابع جهان را در اختیار دارند. اگر ما نیز به همان شیوه از منابع برای تحریک توسعه و هموار کردن راه مصرف‌گرایی بهره ببریم، در واقع دست به نابودی گسترده‌ی منابع و نیز تصاحب آن‌ها زده‌ایم که به دیگران متعلق است. با این حال، راه‌های بدیل کدام‌اند؟ چه مسیرهای جایگزینی در دسترس هستند؟ توسعه‌گرایی همچنان منطق خاصی از امپریالیسم یا استعمار را در خود حفظ کرده است.

سوم، توسعه‌ی نابرابر نه تنها میان کشورها وجود دارد، بلکه میان مناطق مختلف ادر درون یک کشور^{۴۷} نیز دیده می‌شود. در جهان پس از جنگ، استعمار دیگر سیاستی پذیرفتنی نیست؛ با این حال توسعه‌گرایی و جنبش مدرنیزاسیون به همان اندازه بر انحصارها و محروم‌سازی‌ها وابسته‌اند. از این رو «استعمار درونی» نیز می‌تواند در درون جمع‌های اجتماعی پدیدار شود. هنگامی که توسعه‌ی منطقه‌ای بر پایه‌ی انحصار بازار، نیروی کار و منابع بنا شود، مناسبات مرکز و پیرامون درون جوامع بازتولید و نهادینه می‌شود. بسیاری پژوهشگران درباره‌ی تأثیر سرمایه‌ی فراملی بر انحصار منابع بحث کرده‌اند، هرچند مطالعات کم‌تری به مسائل مشابه در سطح داخلی پرداخته‌اند. اغلب می‌بینیم که توسعه‌ی یک منطقه با ویرانی منابع در مناطق دیگر همراه است. تولید و تجارت فرامنطقه‌ای روندهایی مهم و عملاً بازگشت‌ناپذیر در جوامع معاصرند؛ اما ساختارهای اجتماعی و سیاسی این جوامع هنوز برای توسعه‌ی فرامنطقه‌ای کارآمد و عادلانه مناسب نیستند. از آنجا که آغازگران بخش عمده‌ی توسعه‌ی فرامنطقه‌ای غالباً مسئولیت محلی بر عهده نمی‌گیرند، می‌توانند توسعه را هر طور که بخواهند آغاز کرده و در نهایت، امکان توسعه‌ی اقتصادی آن منطقه را قربانی کنند. در عمل، هنگامی که

توسعه‌ی نابرابر به مرحله‌ای معین می‌رسد، تعارض‌ها و تضادهای اجتماعی جدی پدید می‌آید. اثرِ درخشانِ کارل پولانی با عنوان دگرگونیِ بزرگ: سرچشمه‌های سیاسی و اقتصادیِ روزگار^{۴۷} که به ریشه‌های جنگِ جهانیِ اول می‌پردازد، به‌طور خاص همین نکته را موردِ بحث قرار می‌دهد.

چهارم، این شیوه، شکلی ویرانگر از توسعه و گشودنِ مناطق است. یکی از دوستانم آن را «توسعه‌ی بی‌بقا»^{۴۸} نامید. طغیانِ رودهای یانگ‌تسه و ننجیانگ موجب شده است که سطح آب به بالاترین میزان تاریخی خود برسد. بی‌گمان دلایلِ این پدیده پیچیده‌تر از آن‌اند که بتوان به سادگی آن را شرح داد و عواملِ طبیعی را نیز شامل می‌شوند. اما جدا از این عوامل، تردیدی نیست که این وضعیت نتیجه‌ی صنعتی‌سازی انسانی و تعرضِ بی‌حدومرز به اکوسیستم نیز است. تلاش برای دستیابی به عملکرد و کارایی به جنگل‌زداییِ گسترده، نابودیِ زمین و منابعِ معدنی، و تغییرِ مسیرِ رودها و دریاچه‌ها انجامیده و در نهایت فجایعِ در مقیاسی کلان پدید آورده است. به بیانی می‌توان گفت این‌ها پیامدهای توسعه‌ی نابرابر هستند. چندی پیش در یک همایش از برخی شنیدم که این مشکلات را «مسائلِ پسامدرنیته» و نه مختصِ چین دانستند و گفتند «پسامدرنیته» صرفاً یک روند یا گرایش است. نمی‌دانم آن‌ها «پسامدرنیته» را دقیقاً چگونه درک کرده بودند، اما یقیناً متوجه نبودند که توسعه‌گرایی با واقعیتِ سیاسی پیوندی تنگاتنگ دارد. چند روز پیش در تلویزیون، سه اقتصاددان وضعیتِ کنونیِ اقتصادِ چین را تحلیل می‌کردند. از کلام‌شان چنین برمی‌آمد که از فاجعه‌ی ناشی از سیلابِ خشنودند، زیرا در پیِ آن تقاضا و سرمایه‌گذاری تحریک شده و کنترلِ کلانِ اقتصادی افزایش یافته است. این اقتصاددانان نه از ویرانیِ محلیِ ناشی از این سیلاب‌ها سخنی گفتند، نه به آلودگیِ بلندمدت در سواحلِ یانگ‌تسه (که به دلیل استفاده از کیسه‌های پر از شن در عملیات امداد رسانی و غرق شدن قایق‌ها و وسایل نقلیه در بستر رودخانه رخ خواهد داد) اشاره‌ای کردند — چه رسد به قربانیان این فاجعه یا عواملی که به این فاجعه منجر شده‌اند و زمینه‌ساز آن بوده‌اند. ناگزیر می‌پرسیم چرا اقتصادِ کارگری، اقتصادِ روستایی/کشاورزی، اقتصادِ مردمانِ عادی، یا اقتصادِ بوم‌شناختی نداریم؟ چرا رسم بر این است که بحث‌های مربوط به اقتصادِ چین از این منظرهای «کلان» یا «جامع» آغاز شود و «کل» یگانه معیارِ سنجش تلقی گردد؟ آیا

همین معیار و ارزشِ واحد جایگاه یا منظرگاهی را که این چشم‌اندازِ اجتماعی از آن ساخته می‌شود پنهان نمی‌کند؟ خبر خوب این است که خبرنگاران و پژوهشگران از هم‌اکنون بحث درباره‌ی این که چه کسانی در فاجعه‌ای که پس از این سیلاب رخ داد، نقش داشته‌اند را آغاز کرده‌اند.

اهمیتِ اجتماعیِ این پرسش‌های مربوط به توسعه بسیار پیچیده است؛ بنابراین نمی‌توانم در این جا به‌گونه‌ای جامع به آن‌ها بپردازم. شاید برخی بپرسند در چنین اوضاعی چه می‌توان کرد؟ به گمانم پیش از اتکا بر هر استراتژی، نخست باید خود مسئله را به رسمیت بشناسیم و سپس بیندیشیم که آیا در تجربه‌های گذشته‌ی ما راه‌ها یا امکان‌های دیگری نهفته هست یا نه. این گفته‌ی سون یات‌سن که «دانستن دشوار است، انجام‌دادن آسان» شاید حاوی حقیقتی باشد. در عمل، مسئله‌ی توسعه همانند مسئله‌ی مدرنیته از حوزه‌های خاص و عینیِ دانش فراتر می‌رود. مطالعه و بازاندیشی این مسائل هم آموزش و پژوهشِ تخصصی در حوزه‌های متنوع را می‌طلبد و هم دامنه‌ای از کاوش که از این حوزه‌ها فراتر رود. در چنین مواقعی اغلب به دوستانم می‌گویم ناچاریم «با زنجیر بر پا برقصیم» - یعنی شیوه‌های موجودِ پرسشگری برای فهمِ ژرفِ این مسائل بسنده نیستند، به‌ویژه از آن‌رو که به یک معنا خودِ زاده‌ی مدرنیته‌اند، اما در عین حال، اگر از این حوزه‌های تخصصی جدا شویم نیز توانِ کاوشِ تمام‌عیار در این مسائل را نخواهیم داشت.

که کایجون: نقدهای شما به توسعه‌گرایی عمدتاً متمرکز بر حوزه‌ی

اقتصاد است. اما جنبه‌ی سیاسی این موضوع چه می‌شود؟

وانگ هوی: نه، نقدهای من به توسعه‌گرایی فقط در حوزه‌ی اقتصاد نیستند. این مسائل بی‌تردید اقتصادی‌اند، اما درعین‌حال عمیقاً سیاسی نیز هستند. پروژه‌ی مدرنیته - به تعبیر هابرماس - فرایندی است که در آن برخی حوزه‌ها به استقلال می‌رسند. جداییِ تدریجیِ اقتصاد از سیاست و بدل‌شدنِ آن به حوزه‌ای مستقل نمونه‌ای از این روند است. نظریه‌پردازانِ لیبرال و مارکسیست در بسیاری جهات باهم در تقابل‌اند، اما استثنائاً در این نکته هم‌نظرند. مگر اقتصاد کلاسیک بر پیش‌فرضِ استقلال و

خودبستگی اقتصاد بنا نشده بود؟ همگی فرایند اقتصادی را حوزه‌ای مستقل می‌دیدند. با این حال، از نظر من «جدایی اقتصاد از سیاست» به این معنا نیست که این دو حوزه‌ی عقلانی شده واقعاً به قلمروهایی کاملاً مستقل بدل شده‌اند؛ بلکه صرفاً نشان می‌دهد رابطه‌ی میان آن‌ها دگرگونی‌های بسیار مهمی از سر گذرانده است. اما این دگرگونی‌ها هرگز تا جایی پیش نرفته‌اند که این دو حوزه کاملاً از هم جدا شوند. بنابراین لازم است مکاتب گوناگون نظریه‌ی اجتماعی معاصر را از هر دو منظرِ نظر و عمل بازاندیشی کنیم، زیرا این نظریه‌ها اساساً بر جدایی سیاست و اقتصاد، دولت و بازار بنا شده‌اند. تاریخ «بازار آزاد» خود به‌روشنی این را گواهی می‌دهد که «بازار آزاد» همواره در مسیر قدرت و سلطه حرکت کرده است.

امروز اغلب از مسئله‌ی «بازاری‌سازی اجباری» سخن گفته می‌شود - اما بازاری‌سازی اجباری چیست؟ این همان توانایی تبدیل سرمایه‌ی سیاسی به سرمایه‌ی اقتصادی و برعکس است، آن هم در شرایط بازار. معنای این سخن آن است که شرایط بازار هرگز تام و کامل نبوده‌اند. توسعه نابرابر است و از این رو باید از منظرِ سیاست نیز فهمیده شود، زیرا توسعه‌ی نابرابر هرگز صرفاً مسئله‌ای اقتصادی نبوده است؛ مسئله‌ای اجتماعی و سیاسی نیز هست. نظام دولت-ملت صورتِ سیاسی شده‌ی بازار جهانی است و در روزگار ما نسبت به هر دوره‌ی دیگری فعالانه‌تر در فعالیت‌های اقتصادی مشارکت دارد. به همین دلیل، علم اقتصاد مدرن اگرچه پیوسته مدل‌های نو و گوناگون ابداع کرده، اما به‌طور فزاینده‌ای توانایی توصیف فرایندهای اقتصادی واقعی را از دست داده است - این امر به پیش‌فرض‌های نظریِ این رشته [یعنی اقتصاد] مربوط است. وقتی این را می‌گوییم، صرفاً قصد نقد رشته و یا علم اقتصاد را ندارم - بی‌گمان صلاحیت چنین اظهار نظر بزرگی را هم ندارم. واقعیت این است که هر رشته‌ی مطالعاتی مدرن امروز، با طرح‌ها و الگوهای مدرنیته همساز شده و هم‌خوانی دارد. درست به همین اعتبار است که تأملات ما درباره‌ی مدرنیته باید با بحث درباره‌ی تبارشناسی‌ها و چارچوب‌های تحلیلی دانشِ امروزمین مان همراه باشد.

در ابتدای مصاحبه از برخی ویژگی‌های پروژه‌ی مدرنیته سخن گفتم: تفکیک قلمروهای علم، اخلاق و زیبایی‌شناسی و تبدیل شدن آن‌ها به حوزه‌هایی مستقل. در عمل، این روند، تفکیک و استقلال اقتصاد، سیاست و حقوق، و حاکمیت دولت-ملت‌ها

و نیز دیگر حوزه‌ها را تثبیت کرد. این استقلال معنایی پیشرو دارد، اما همین مفهوم وابستگی متقابل در سطح مادی را پنهان می‌کند. در مواجهه با چنین پدیده‌ای چه باید کرد؟ از منظر نظری، غیرآزاد بودن بازارها می‌تواند دو پیامد متضاد داشته باشد: یکی مداخله، و دیگری حذف بنیادین همین شکل از مداخله. باین حال هر دو این طرح‌ها انتزاعی‌اند. مفهوم مداخله‌گرایی به‌طور نظری بر وجود بازاری کاملاً خودبسنده و آزاد بنا شده است؛ اما از روزگار باستان تا امروز بشر چنین بازار خودبسنده و آزادی به چشم ندیده است. در گذشته، بازار همواره با دین، سیاست و فرهنگ درهم‌تنیده بود؛ امروز نیز با باورهای جدید، سیاست و فرهنگ پیوندی تنگاتنگ دارد. در عمل و تحت شرایط واقعی بازار، حذف کامل سایر عناصری که بر فعالیت‌ها و فرایندهای اقتصادی اثر می‌گذارند عملاً ناممکن است؛ بنابراین پرسشی عینی‌تر و معنادارتر این است: تأثیر به‌کارگیری برخی عناصر برای حذف و یا مقاومت در برابر سایر تأثیرات بر فرایند اقتصادی چیست؟

در شرایط مدرن، مداخله عملاً اجتناب‌ناپذیر است، اما این مداخله ممکن است به شکل گیری تمرکزگرایی‌ها، انحصارطلبی‌ها و قدرت‌های متمرکز منجر شود. ازاین‌رو، نقد مداخله‌گرایی که بیش از یک قرن ادامه داشته، در عین حال، مبنای ایدئولوژیکی‌ای را فراهم کرده است که برخی انحصارطلبان از طریق آن به اهداف خاص خود دست می‌یابند. شکایت اخیر علیه انحصارطلبی شرکت مایکروسافت در آمریکا بیان دقیق همین مسئله است؛ زیرا مسئله‌ی مداخله در جهان معاصر با مسئله‌ی مداخله در قرن نوزدهم تفاوت دارد. نقد آدام اسمیت از مداخله‌گرایی عمدتاً متوجه دخالت دولت در بنگاه‌های کوچک و متوسط بود، حال آن‌که روزگار کنونی روزگار سرمایه‌داری فراملی است – تا آنجا که پژوهشگران کره جنوبی آن را «دوران صندوق بین‌المللی پول» نامیده‌اند – که در آن توان سرمایه‌ی داخلی و جهانی از توان بیشتر دولت-ملت‌ها پیشی گرفته است. پیامد این وضعیت، شکل‌گیری انحصارها، مداخله‌ها و دست‌کاری‌ها در فعالیت‌های بازاری بوده است. در چنین شرایطی، چگونگی ارزیابی نقش دولت در فعالیت‌های اقتصادی به پرسشی کاملاً متفاوت از پرسشی بدل می‌شود که اسمیت و پیروانش در قرن نوزدهم با آن مواجه بودند. دوگانه‌ی دولت/بازار این واقعیت را پنهان می‌کند که دولت عنصری درونی و بنیادین در جامعه‌ی بازاری است؛ همچنین این را

پنهان می‌کند که خودِ فعالیت‌های اقتصادی عینی و ملموس (مانند دستکاری‌های بازار که توسط انحصارطلبان انجام می‌شود، مداخلات الیگارش‌های مالی، و کنترل‌های مختلفی که از سوی دولت اعمال می‌شود) نیروهای ضدبازاری تولید می‌کنند. اهمیت این بحث در مسئله‌ی مداخله‌ی سیاسی نهفته است: در شرایط واقعی، آنچه ما دنبال می‌کنیم دموکراتیک کردنِ دولت است، نه انحلال آن. گفتنِ این سخن به معنای دفاع از مداخله نیست، بلکه نشان دادن این است که فعالیت‌های بازار مدرن به نیروهای فرامادی وابسته هستند. به همین دلیل است که بسیاری از طرفداران بازار آزاد، در واقع حامیان و بنیان‌گذاران سیاست‌های مداخله‌گرانه هستند؛ و همچنین بسیاری از کسانی که خود را «لیبرال» می‌نامند، در واقع حکمرانی تکنوکرات‌ها را به‌عنوان معیاری از پیشرفت بزرگ تحسین می‌کنند. آیا تکنوکراسی خود شکل دیگری از دولت‌گرایی نیست؟

آنچه اینجا با آن روبه‌رو هستیم فقط یک مسئله‌ی اقتصادی نیست، بلکه مسئله‌ای اجتماعی و سیاسی نیز هست – مسئله‌ای که از منظر جهانی، شامل کنترل دموکراتیک ثروت و فرایندهای تولید نیز می‌شود. از منظر داخلی، تنها راه واقعی برون‌رفت پس از فروپاشی برنامه‌ریزی و انحصار دولتی، تحول وضعیت کارگران است – به تعبیر یک فیلسوف، به‌نحوی که آنان از حق مشارکت در جامعه و سیاست برخوردار شوند. تنها در این صورت می‌توان در این جامعه زندگی امن، عادلانه و شادی داشت. شرایط نابرابر اجتماعی در جامعه‌ی سرمایه‌داری باید از طریق توزیع عادلانه‌ی ثروت جمعی برابتر شود. این نظریه‌ی دموکراتیک جامعه‌ی معاصر است و باید در سطح بین‌المللی گسترش یابد. چنین رویکردی می‌تواند به روابط اقتصادی و سیاسی عادلانه‌تر و دموکراتیک‌تری بیانجامد، صلح و توسعه را ترویج دهد، توازن بوم‌شناختی زمین را پاس بدارد، و نظام جهانی تازه‌ای پدید آورد که ویژگی‌های منحصربه‌فرد ملت‌ها را به رسمیت شناخته و در عین حال از نظام دولت-ملت فراتر رود.

اگر حوزه‌های اقتصاد، سیاست و فرهنگ را مجزا از هم ندانیم، آنگاه از منظر نظری باید هدف جامعه‌ی مدرن را بیش از صرف دموکراتیزه کردنِ سیاسی درک کنیم. این هدف باید دموکراتیزه کردنِ اقتصادی و فرهنگی را نیز دربر گیرد. برای نمونه، اگر مردم – به انگیزه‌ی ثروتی که در فرایند خصوصی‌سازی کسب کرده‌اند – از دولت صرفاً

خواهان حفاظتِ بیشتر از حقوق مالکیتِ فردی شوند، بی‌آن‌که خواستارِ پاسداشتِ تمام حقوق انسانی باشند، آنگاه خودِ موضعِ «حفاظت از حقوق فردی» نیز سست و بی‌معنی می‌شود. برخی می‌گویند اقتصاد فقط قادر است آزادی را مفهومی کند، نه دموکراسی را؛ اما گفتنِ چنین سخنی در واقع به معنای فرضِ استقلالِ کاملِ این مقولات است. این دیدگاه در نمی‌یابد که نابرابری اقتصادی رویِ دیگرِ همان نابرابری اجتماعی است. دقیقاً به همین دلیل بود که در «اندیشه‌ی معاصر چینی و مسئله‌ی مدرنیته»، دیدگاه‌های سیاسی یک‌سویه‌ی روشنفکران را نقد کردم. فرایندهای اصلاحی در بسیاری کشورها نشان داده‌اند که این ابعادِ دموکراسی به‌طور مستقل از یکدیگر تحقق‌پذیر نیستند. واقعیت‌های روسیه‌ی معاصر و تاریخِ دموکراسی در هند شاهدِ این مدعاست. بر این اساس، لازم است تصورِ تنگ‌دامن و بومی‌گرایانه‌ی دموکراسی را بازاندیشی کنیم. جوهره‌ی دموکراسی در شناساییِ حقوقِ بنیادینِ مردم و در مشارکتِ عمومیِ شهروندان در فرایندهای سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نهفته است.

اگر حقوق سیاسی تعریف‌شده در قانون اساسی نتوانند به‌طور مؤثر راه را برای مشارکت دموکراتیک شهروندان هموار کنند؛ اگر این حقوق سیاسی نتوانند نابرابری‌های موجود در زمینه‌ی نژاد، جنسیت و طبقه را کنترل کنند؛ اگر این حقوق دموکراتیک نتوانند انحصارها، قدرت و سلطه را محدود کنند؛ اگر نتوانند رفتار روزافزون بازارمانند قدرت سیاسی یا افزایش اقتدار بازار را مهار کنند، آنگاه باید به مفهومی گسترده‌تر و کامل‌تر از دموکراسی بیندیشیم. در شرایطِ معاصر، اندیشه‌ی دموکراتیک که مرزهای دولت-ملت‌ها را پشت سر گذاشته باید به نیازهای جوامع کوچک‌تر و ضعیف‌تر توجه کرده و به حمایت نظری از آنان در جامعه‌ی جهانی بپردازد. در واقع، عملکردهای دموکراتیکِ مدرن، از جمله حکومت‌های مشروطه، فراتر از آنچه روشنگری اولیه تصور کرده بود، تکامل یافته‌اند و قطعاً نمی‌توانند به‌طور کامل از طریق نظریه‌ای فردگرایانه از حقوق توضیح داده شوند. در حالی که حکومت‌های مشروطه‌ی مدرن با انواع تبعیض مبارزه می‌کنند، آن‌ها از طریق ابزارهای قانونی دموکراتیک، روندهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را نیز تعدیل می‌کنند. اما این روندها نه متوازن هستند و نه بالغ. اولین نسل از چینی‌هایی که به دنبال دموکراسی مشروطه بودند، در دهه‌ی ۱۹۲۰ ظهور کردند. آن‌ها به‌دقت تضادهای طبقاتی و نژادی غرب را بررسی کرده و

تلاش کردند تا گسترده‌ترین میزان ممکن از مشارکت سیاسی را ایجاد کنند. آن‌ها می‌دانستند که دموکراسی با مشکلات فنی اساسی مواجه است، اما همچنین نیاز به گنجاندن برخی مشتقات آن را در تدوین قانون اساسی و طراحی سیستمی که به نفع طبقات پایین و جوامع تحت‌ستم باشد، تشخیص دادند. اگر تاریخ قانون اساسی اروپا را بررسی کنیم و مباحثات کارسون چانگ درباره‌ی حکومت مشروطه را درک کنیم، فهم این مسائل آسان‌تر خواهد بود. به باور من، عمومی سازی [و مشارکت جمعی و عمومی] – به‌ویژه در رابطه با کنترل دموکراتیک بر سیاست‌ها و امور عمومی – اهمیت ویژه‌ای دارد. من معتقدم که دموکراسی مردمی و شکل‌گیری یک حوزه‌ی عمومی محلی برای دستیابی به این هدف ضروری است. سیاست‌ها و امور عمومی یک کشور باید شامل جنبه‌های مختلف زندگی اجتماعی باشد، از جمله سیاست، اقتصاد و فرهنگ. دقیقاً به همین دلیل است که تأملات ما درباره‌ی مدرنیته نمی‌تواند فرآیندهای واقعی زندگی و رابطه میان پروژه‌های آن و روند اجرای آن‌ها را نادیده بگیرد. بازاندیشی مدرنیته به معنای انکار همه‌ی فرآیندها یا شیوه‌های زندگی مدرن نیست، و همچنین به معنای کنار گذاشتن همه‌ی ارزش‌های مدرنیته نیست. اهمیت چنین بازاندیشی‌هایی در توضیح روابط پیچیده میان ارزش‌های مدرن و جامعه‌ی مدرن نهفته است، در شکستن روایت‌های تاریخی «مرکز‌گرا»، و در آشکار ساختن بحران‌ها و معضلات درونی جامعه‌ی مدرن. این بازاندیشی‌ها باید منابع نظری لازم را برای دستیابی به دموکراسی گسترده‌تر و اشکال سالم‌تری از آزادی فراهم کنند.

منبع:

An Interview Concerning Modernity: A Conversation with Ke Kaijun, in Wang Hui (2009), *The End of Revolution: China and the Limits of Modernity*, Verso. (pp. 69-104)

وانگ هوی (Wang Hui)، استاد برجسته‌ی دانشکده‌ی علوم انسانی و مدیر مؤسسه‌ی مطالعات پیشرفته‌ی علوم انسانی و اجتماعی در دانشگاه چینگ‌هوا، یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین متفکران

معاصر در حوزه‌ی مطالعات تاریخ اندیشه در چین به شمار می‌رود. عمده‌ی شهرت او به واسطه‌ی کتاب چهارجلدی بی‌نظیری است با عنوان *ظهور اندیشه‌ی مدرن چینی* (*The Rise of Modern Chinese Thought*) که در آن، طی هزاران صفحه، به بررسی تاریخ فرآیند شکل‌گیری و ریشه‌های مفهوم «مدرن» در چین پرداخته است.

^۱ “An Interview Concerning Modernity”

این مصاحبه از فصل سوم کتاب *پایان انقلاب* (*The End of the Revolution*) برگرفته شده است. این کتاب گزیده‌ای از مقالات و گفت‌وگوهای وانگ هوی در دهه‌های ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰ را شامل می‌شود که در سال ۲۰۰۹ گردآوری شده و توسط انتشارات Verso به چاپ رسیده است.

² Temporality

³ *Five Faces of Modernity*

⁴ Ancient

⁵ *The Philosophical Discourse of Modernity*

⁶ Novelty

⁷ “shijiechaoliu haochaodangdang shunzhizhechang nizhizhewang”

⁸ Discursive practices

⁹ *Discipline and Punish*

¹⁰ *Madness and Civilization*

¹¹ *History of Sexuality*

¹² “Modernity: An Incomplete Project”

¹³ *The Condition of Postmodernity*

¹⁴ Life-World

¹⁵ Specialization

¹⁶ “Ode to Young China”

¹⁷ *Evolution and Ethics*

^{۱۸} بی‌چینگ که به عنوان کتاب *تغییرات* نیز شناخته می‌شود، یکی از قدیمی‌ترین متون کلاسیک چین است. این کتاب یک متن پیشگویی و فلسفی است که بر اساس نظامی از شش خطی‌ها (هگزagramها) اصول طبیعی و کیهانی را نشان می‌دهد و راهنمایی‌هایی ارائه می‌دهد. بی‌چینگ تأثیر عمیقی بر فرهنگ، فلسفه و کیهان‌شناسی چین داشته است.

^{۱۹} شی‌جی که به *تاریخ‌نگاری بزرگ* ترجمه می‌شود، یک اثر بزرگ در تاریخ‌نگاری چین است که توسط سیما چیان در دوران سلسله‌ی هان نوشته شده است. شی‌جی تاریخی جامع از چین را از ریشه‌های افسانه‌ای تا دوران نویسنده ارائه می‌دهد و به عنوان یک متن بنیادین در نوشتار تاریخی چین شناخته می‌شود.

²⁰ “The Three Worlds of Yan Fu”

^{۲۱} اشاره به جنبش فرهنگی – سیاسی ضدامپریالیستی دانشجویی چهارم مه ۱۹۱۹ در چین.

^{۲۲} مفهوم «مدرنیته‌ی کیچ» (*kitsch modernity*) در تقابل با «مدرنیته‌ی والا» (*grand modernity*) قرار دارد و دو رویکرد کاملاً متفاوت به مدرنیته را بازنمایی می‌کند. مدرنیته‌ی کیچ با

سطحی‌نگری، جذابیت عامه‌پسند و ماهیت تقلیدی خود شناخته می‌شود. این نوع مدرنیته بر مصرف‌گرایی، جاذبه‌های بصری و ظاهرگرایی تمرکز دارد و مدرنیته را به یک کالای تجاری تبدیل می‌کند که ارزش آن بیشتر به زیبایی ظاهری‌اش بستگی دارد تا به عمق و محتوای آن. در مقابل، مدرنیته‌ی والا نشان‌دهنده‌ی عمق، آرمان‌گرایی و تعهد به پیشرفت‌های فلسفی، اجتماعی و فرهنگی عمیق است. این نوع مدرنیته به دنبال تغییرات بنیادی بر اساس آرمان‌هایی مانند پیشرفت، آزادی، برابری و دانش است و اغلب با جنبش‌های تاریخی بزرگی مانند روشنگری یا انقلاب‌های صنعتی و اجتماعی مرتبط است. تفاوت اصلی میان این دو رویکرد در این است که مدرنیته‌ی کیچ بر ظاهر و ارضای آنی تمرکز دارد، در حالی که مدرنیته‌ی والا اصول زیربنایی و آرمان‌های بلندمدت را دنبال می‌کند.

23 Decadence

24 "Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity"

25 "Two-Way Evolution"

26 "On Cultural Paranoia"

27 "Destroying the Voices of Evil"

28 این عبارت در اینجا بیان کنایه‌ای دارد.

29 Historical relations

30 Forms of oppression

31 "Black Athena"

آتنا در اساطیر یونان بوستان اسطوره‌ی خرد، جنگاوری و تدبیر بود.

32 Phonocentrism

33 «بوشیدو» به معنای «راه جنگجو» است و به مجموعه‌ای از اصول اخلاقی و رفتاری اشاره دارد که سامورایی‌ها، جنگجویان ژاپنی، از آن پیروی می‌کردند. این فلسفه ترکیبی از ارزش‌هایی مانند وفاداری، شجاعت، احترام، صداقت، خویش‌نماری و افتخار است. بوشیدو تحت تأثیر آیین شینتو، بودیسم و کنفوسیوس‌گرایی شکل گرفته و سامورایی‌ها را به زندگی با شرافت و مرگ با افتخار هدایت می‌کرد. امروز، بوشیدو همچنان به‌عنوان نمادی از اخلاق، انضباط و ارزش‌های سنتی ژاپنی شناخته می‌شود.

34 شوگون‌سالاری توکوگاوا، که به آن دوره‌ی ادو نیز گفته می‌شود، حکومتی نظامی بود که از سال ۱۶۰۳ تا ۱۸۶۸ میلادی در ژاپن حکومت کرد. این دوره توسط خاندان توکوگاوا، به رهبری توکوگاوا ایه‌یاسو بنیان‌گذاری شد و بیش از ۲۵۰ سال ثبات و انسجام سیاسی را برای ژاپن به ارمغان آورد.

35 The Modern World-System

36 ReORIENT: Global Economy in the Asian Age

37 Civilization and Capitalism: 15th–18th Century

38 The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II

39 Culture and Publicity

40 homo economicus

41 Keywords

42 improve

⁴³ Parsons

⁴⁴ *Capitalismo Periferico*

⁴⁵ *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*

⁴⁶ *Theories of Underdevelopment*

⁴⁷ *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*

⁴⁸ Development without survival