

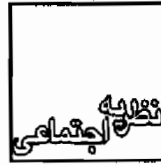
نظریہ وفاد

سیاست اجتماعی چیست؟

آقوی فیتز پتریک

ترجمہ ہرمز ہمایون پور





نظریه رفاه
Welfare Theory
(سیاست اجتماعی چیست؟)



موسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی

نظریه رفاه

Welfare Theory

(سیاست اجتماعی چیست؟)

تونی فیتزپتریک

ترجمه هرمز همایون پور

تهران ۱۳۸۱

Fitzpatrick, Tony

فیتس پاتریک، تونی

نظریه رفاه = welfare theory (سیاست همایون‌پور. - تهران: مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی، ۱۳۸۱.

شانزده، ۴۱۷ص. - (انتشارات مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی؛ ۳۵)

ISBN: 964-6923-20-8

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

عنوان اصلی: Welfare Theory an introduction.

۱. سیاست اجتماعی -- فلسفه. ۲. رفاه اجتماعی -- فلسفه. الف. همایون‌پور، هرمز، ۱۳۱۸. ب. مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی. ج. عنوان: عنوان: سیاست اجتماعی چیست.

۳۶۱/۶۵۰۱

HN ۲۸/۹۶

۱۳۸۱

م۱-۳۹۹۹۴

کتابخانه ملی ایران



گام‌نو

نظریه رفاه

Welfare Theory

(سیاست اجتماعی چیست؟)

نویسنده: تونی فیتزپاتریک

ترجمه هرمز همایون‌پور

چاپ دوم: ۱۳۸۳؛ تیراژ: ۱۶۰۰ نسخه

حروفچینی: سهیلا رفیعی؛ لیتوگرافی: خدمات فرهنگی صبا

چاپ: غزال؛ صحافی: فاروس



موسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی

شابک: ISBN: 964-6923-20-8 ۶۹۴-۶۹۲۳-۲۰-۸

حق چاپ و انتشار محفوظ است.

تهران: پاسداران، نارنجستان ششم، شماره ۱۷، کدپستی: ۱۹۵۸۵

تلفن: ۲۲۸۲۱۹۸؛ فاکس: ۲۲۸۲۱۹۳

صندوق پستی: ۱۹۵۸۵/۳۳۳

نشر گام‌نو: تهران، خیابان شریعتی، خیابان نیرو، شماره ۷/۱

صندوق پستی: ۱۱۳۶۵۸۹۴، تلفن: ۷۵۲۹۹۰۷

فهرست مطالب

نه	مقدمه مترجم
۱	پیشگفتار مؤلف
۱۱	۱ رفاه
۱۲	۱.۱ دو آرمانشهر سیاست اجتماعی
۱۶	۲.۱ نظریه رفاه چیست؟
۱۹	۳.۱ رفاه چیست؟
۲۷	۴.۱ سه وجه تمایز مهم
۳۱	۵.۱ رفاه اجتماعی
۳۵	۶.۱ کالاهای عمومی
۳۸	۷.۱ تنگنای زندانی‌ها
۴۱	۸.۱ نظریه انتخاب عقلانی
۴۳	۹.۱ فعالیت جمعی و اشتراکی
۴۹	۲ برابری
۵۰	۱.۲ تعریف برابری
۵۲	۲.۲ چرا حمایت از برابری اجتماعی؟

۵۵	برابری اجتماعی و آزادی فردی	۳.۲
۵۸	برابری در چه؟	۴.۲
۶۳	عدالت اجتماعی و توزیعی	۵.۲
۷۲	سیاست اجتماعی و برابری	۶.۲
۷۹	تحولات اخیر	۷.۲
۸۵	۳ آزادی	
۸۶	تعریف آزادی	۱.۳
۸۸	اختیارگرایی خام	۲.۳
۹۰	دست نامرئی	۳.۳
۹۴	نازیک و هایک	۴.۳
۹۸	برابری در مقابل آزادی؟	۵.۳
۱۰۴	دیدگاههای دیگر در باب آزادی	۶.۳
۱۰۹	آزادی مثبت و منفی	۷.۳
۱۱۰	تحولات اخیر	۳.۸
۱۱۹	۴ شهروندی	
۱۲۰	تعریف شهروندی	۱.۴
۱۲۱	حقوق	۲.۴
۱۲۳	مارشال و حقوق اجتماعی	۳.۴
۱۲۶	تکالیف اجتماعی	۴.۴
۱۲۹	لیبرالیسم و جامعه گرایی	۵.۴
۱۳۳	چهار آرمان شهروندی	۶.۴
۱۴۲	شمول و طرد	۷.۴
۱۴۳	برابری و تفاوت	۸.۴
۱۴۵	شهروندی جنسی؟	۹.۴
۱۴۹	تحولات اخیر	۱۰.۴

۱۵۷	۵ مفاهیم سیاسی کلیدی
۱۵۸	۱.۵ دولت
۱۷۱	۲.۵ قدرت
۱۸۰	۳.۵ فقر و مطرودیت اجتماعی
۱۹۱	۴.۵ طبیعت آدمی
۲۰۳	۶ مفاهیم جامعه‌شناختی کلیدی
۲۰۴	۱.۶ جامعه
۲۰۷	۲.۶ طبقه
۲۲۹	۳.۶ جنبش‌های اجتماعی
۲۳۹	۷ ایدئولوژی‌های رفاهی
۲۴۰	۱.۷ راست افراطی
۲۴۸	۲.۷ محافظه‌کاری
۲۵۵	۳.۷ سوسیال دمکراسی
۲۶۴	۴.۷ مارکسیسم
۲۷۷	۸ تقسیمات «جدید» اجتماعی
۲۷۸	۱.۸ فمینیسم
۲۸۹	۲.۸ مخالفت با نژادپرستی
۲۹۷	۳.۸ الگوهای ازکارافتادگی
۳۰۳	۴.۸ پیری‌گرایی
۳۰۸	۵.۸ گرایش جنسی
۳۱۱	۹ تحولات اقتصادی اخیر
۳۱۲	۱.۹ نظریه پسا صنعتی
۳۱۶	۲.۹ پسا فورديسم
۳۲۴	۳.۹ جهانی‌شدن

۳۵۱	۱۰ تحولات نظری اخیر
۳۵۲	۱.۱۰ پسامدرنیسم و پساساختارگرایی
۳۶۲	۲.۱۰ جامعه‌گرایی یا جماعت‌گرایی
۳۶۸	۳.۱۰ محیط زیست‌گرایی
۳۷۵	۴.۱۰ جامعه خطرپذیر
۳۷۸	۵.۱۰ تکنولوژی‌های اطلاعاتی و ارتباطی
۳۸۲	۶.۱۰ کنترل و نظارت اجتماعی
۳۸۵	۷.۱۰ تن آدمی
۳۸۷	۸.۱۰ توارث جدید
۳۹۱	سخن آخر
۳۹۹	یادداشتها
۴۰۷	کتابشناسی
۴۲۱	نمایه

مقدمه مترجم

اواسط سال گذشته تقارنی جالب نظر برایم پیش آمد: دو ناشر معتبر پیشنهاد فرمودند که دو کتاب برای آنها ترجمه کنم: مقدمات سیاست (سیاست چیست؟)، نشر نی؛ و نظریه اجتماعی (سیاست اجتماعی چیست؟)، مؤسسه عالی پژوهش تأمین اجتماعی.*

به گونه‌ای که می‌توانید گمان برید، این دو کتاب، در عین آنکه به ناچار در بعضی مقولات با یکدیگر تداخل دارند، به نوعی مکمل یکدیگرند. سیاست، به تعبیری، در غایت امر به قدرت مربوط می‌شود و دولت عالی‌ترین مظهر قدرت در جوامع مدرن است. قدرت حکومت، از یک سو، به سه قوه تفکیک می‌شود: مقننه، مجریه، و قضاییه؛ و دامنه عمل آن نیز، از سوی دیگر، به سه حوزه تقسیم می‌گردد: داخلی یا ملی، منطقه‌ای، و بین‌المللی. دیپلماسی مربوط است به اداره روابط خارجی (یا منطقه‌ای و بین‌المللی) دولت. از طریق ابزارهای دیپلماتیک است که دولت در راه حفظ منافع ملی و گسترش مناسبات بازرگانی و فرهنگی و سیاسی در خارج از مرزهای مملکت تلاش می‌کند. اما وظایف دولت در داخل

* مطلع شدم که قرار شده است نظریه اجتماعی با مشارکت انتشارات گام نو منتشر شود. خوشوقتم؛ گل بود به سبزه نیز آراسته شد.

مرزهای مملکت، از یک سو، عبارت است از حفظ نظم و اجرای قانون و دفاع از امنیت و تمامیت ارضی کشور و، از سوی دیگر، برقراری موجبات رشد و توسعه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی و نیز تأمین رفاه و بهروزی و آسایش و آرامش برای کلیه مردم جامعه.

آنچه گفتیم تصویری خیلی ساده و فشرده از تکالیف و رسالتهای دولت مدرن است، ولی پیچیدگی‌ها و ظرایفی بر این تصویر ساده حاکم است که به کوتاهی به پاره‌ای از آنها در این مقدمه اشاره خواهد شد، و تفصیل آنها طبعاً باید در دو کتاب یادشده مطالعه شود. اما همین تصویر یا تعریف ساده شده به خوبی نشان می‌دهد که این دو کتاب، هم با یکدیگر تداخل دارند و هم مکمل یکدیگرند. بالاخره وقتی می‌گوییم سیاست به قدرت مربوط است و دولت عالیت‌ترین مظهر قدرت در جوامع امروزی است (جوامع فردا را نمی‌دانیم)، کتابهایی که در باب سیاست و قدرت و دولت بحث می‌کنند، خودبه‌خود، در موضوعهایی نظیر مبانی و تاریخ تحول این نهادها و چگونگی کارکرد آنها با هم تداخل می‌یابند. اما وقتی یکی از آنها، پس از ذکر این مقدمات، مثلاً، به نقش داخلی دولت از لحاظ حفظ نظم و اجرای قانون پردازد، و دیگری تلاش کند نقش داخلی دولت را از نظر ایجاد رفاه و آسایش مردم جامعه بازگوید، مکمل یکدیگر می‌شوند. یعنی اگر خواننده‌ای بخواهد دولت را در تمامی ابعاد و کیفیات با اهمیتش بشناسد، بناچار باید این هر دو کتاب را بخواند.

در عین حال، بیان و تشریح کارهای دولت و حوزه‌ها و کیفیات آن چندان ساده نیست. از همین رو، فهم این مقولات هم احتمالاً خیلی آسان نخواهد بود. البته منظورم آن جماعتی از ایرانیان نیست که خود را بخصوص در رشته پزشکی و سیاست استاد می‌دانند و بی‌نیاز از هرگونه کمک و راهنمایی. بلکه منظورم آن علاقه‌مندان و بخصوص دانشجویان کنجکاوی است که به دنبال درک و فهم علمی و منطقی مطالب هستند.

در هر حوزه‌ای که به کارهای دولت اشاره کنیم، بدیهی است که آن سه قوه حکومتی (مقننه، مجریه، قضاییه) به نوعی درگیر ماجرا خواهند بود. پس باید این سه قوه را بشناسیم، وظایف و محدوده صلاحیت هر یک را دریابیم، ببینیم در گذشته چه وضعی داشته‌اند، دلیل تفکیک تکالیف و اختیارات آنها چیست، و فلاسفه و صاحب‌نظران هر یک از دیدگاه خاص خود درباره آنها چه گفته‌اند. این دیدگاهها همیشه یکسان نیست. پس، نتیجه‌گیریها و نظامها و نهادهایی نیز که برپایه دیدگاه و منطق و جهان‌بینی‌های گوناگون عرضه می‌شود یکی نیست. نهاد دولت، از عصر حجر تا دنیای کنونی، صور متفاوتی داشته است؛ گاهی، احتمالاً، حتی وجود نداشته است. نظامهای حکومتی، نظیر سلطنتی یا جمهوری یا مطلقه و دموکراتیک و غیره نیز صور و اشکال و مراتب و درجاتی گوناگون داشته‌اند. برای شناخت دقیق، باید تمام این اشکال و درجات و مراتب را به طور کامل شناخت و توانایی ارزیابی و داوری کمی و کیفی پیدا کرد. می‌بینید که کار ساده‌ای نیست و به صرف حدس و گمان (یا به اعتبار "اعتماد به نفسی" که بعضی از ایرانیان دارند) نمی‌توان از عهده آن برآمد. کتاب مقدمات سیاست، در واقع، کوششی است تا علاقه‌مندان بتوانند با این مقولات آشنا شوند.

اما کتاب حاضر، یعنی نظریه اجتماعی، در واقع می‌خواهد بگوید که دولتها چگونه باید آن بخشی از وظایف اجتماعی خود را که به آن اشاره کردیم به انجام رسانند - یعنی تأمین رفاه و بهروزی و آسایش و آرامش برای کلیه مردم جامعه. روشن است که در اینجا، قبل از هر چیز، مفهوم رفاه مطرح می‌شود. در اهمیت رفاه و تأمین اجتماعی گفته شده است که اینها هدف توسعه نیستند بلکه خود توسعه محسوب می‌شوند. یعنی دولت و جامعه‌ای را می‌توانیم توسعه یافته بدانیم که سطح حداقل (یا متناسب)

زندگی را از جهات مسکن، آموزش، تغذیه، و بهداشت و درمان برای یکایک آحاد و ساکنانش فراهم کرده باشد. اما چگونه؟

بحث اصلی در واقع از همین پرسش شروع می‌شود. روشن است که هیچ کس با این که مردم جامعه مرفه باشند مخالف نیست. لکن چگونه باید به این مهم دست یافت؟ مفاهیمی چون عدالت یا برابری که خود به خود در این بحث مطرح می‌شوند چه معنایی دارند؟ آیا عدالت اجتماعی به این معناست که کلیه آحاد جامعه از نظر درآمد و سطح زندگی وضعی همانند داشته باشند، یا آنکه همه باید از فرصت‌های برابر برخوردار باشند و بعد هر کسی، به تناسب استعداد و کوشایی خود، به مراتب بهتر و برتری دست یابد؟ رژیم‌های سوسیالیستی و کمونیستی (یا مدعی داشتن این گونه نظامها) راه اول را آزمودند و به بن‌بست رسیدند. منتقدان می‌گفتند که، در این رژیم‌ها، افراد انگیزه کار و فعالیت بیشتر و عرضه خلاقیت‌های خود را از دست می‌دهند. وقتی قرار باشد، صرف‌نظر از تلاش و جهدی که کرده‌ای یا نکرده‌ای، در آخر ماه حقوق یا دستمزدی یکسان دریافت کنی، چه دلیل دارد که وقت را صرف کار بیشتر و فعالانه‌تر کنی. از طرف دیگر، چون این گونه نظامها می‌خواهند شرایط و ضوابطی یکسان را بر جامعه تحمیل کنند، الزاماً به راه استبداد و سرکوبگری گام می‌گذارند. تاب هیچ نوع مخالفت یا دگراندیشی را نمی‌آورند. همه را "خودی" می‌خواهند و از هر نوع "ناخودی" به وحشت می‌افتند.

در عین حال، اگر بی‌کفایتی این گونه رژیم‌ها و "مقلدان" آنها کمک کرد تا درستی سخن و منطق منتقدان فوق به ترتیبی ثابت شود، درباره خود این منتقدان و آنچه به عنوان "برابری فرصت" مطرح می‌کنند چه باید گفت؟ به فرض که به همگان برابری فرصت داده شد، آیا آن کسی که مثلاً به خاطر موقعیت طبقاتی، ثروت موروئی، یا امکانات آموزشی بهتری که

به سبب این عوامل نصیب او شده است، و آن کسی که فاقد این امکانات بوده است، دارای وضع یا فرصت برابر خواهند بود؟ روشن است که پاسخ منفی است. بدیهی است اگر در یک مسابقه شرط شود که یک طرف، مثلاً، بازی را با ۱۰ امتیاز "مقرر" شروع کند، یعنی شروع کار نابرابر باشد، نتیجه کار هم به اغلب احتمال نابرابر خواهد بود. یا چنانچه افرادی سالم با افرادی فاقد دست یا پا "مسابقه" دهند، هر اندازه هم که داور بی طرف باشد و تماشاچیان رعایت "عدل و انصاف" را بکنند، روشن است که برنده بازی به احتمال قوی کدام طرف خواهد بود.

راهی که مخالفان نظامهای استبدادی و خودکامه برای پاسخگویی به این مسائل و مشکلات اندیشیدند، و به تدریج تحول و تکامل یافت، ایجاد دولت رفاه بود. گفته می شد که این دولت، ضمن آنکه دست محرومان و مطرودان را می گیرد و آنها را به حیات اجتماعی باز می گرداند، با دموکراسی و مشارکت عمومی نیز سازگار است. هم سطحی حداقل (و به تدریج، سطحی متناسب) برای درماندگان تأمین می کند و عواملی چون فقر، نیاز، جهل، و فقدان مسکن و درمان و بهداشت را از میان برمی دارد، و هم به افراد فرصت می دهد تا به تناسب هوش و آمادگی و استعداد و تلاش و کوشش خود به مراتب رفاهی و اجتماعی بالاتری دست یابند. "فرصت برابر" را در سایه دولتی مراقب و دلسوز، که جبرانگر نابرابری های طبیعی یا موروثی است، برای همگان تأمین می کند، و برای هر کسی که آمادگی و استعداد و کوشایی لازم را برای ترقی در سلسله مراتب اجتماعی داشته باشد، امکان این ترقی و ارتقای وضع را فراهم می سازد. در دوران پس از جنگ جهانی دوم، دولت رفاه در کشورهای اروپای غربی به اوج شکوفایی خود رسید و حتی به نظر می رسید که به اغلب هدفهای خود دست یافته یا به تحقق آنها نزدیک شده است. کامیابی

چهارده □ نظریه رفاه

بزرگی بود و آثار خود را به سراسر دنیا پراکند و دولتهای سایر مناطق جهان را به الگوبرداری از خود واداشت. حتی بسیاری از صاحب نظران تا به آنجا پیش رفته اند که وجود دولت رفاه را در جوامع سرمایه داری غرب از مهمترین عوامل شکست و فروپاشی اردوگاه کمونیسم بر می شمردند. وقتی الگویی فراهم باشد که به جای فقر عمومی اما "برابر"، و به جای سرکوبگری و فشار دولت و اختناق مطلق حاکم بر جامعه، امکان نسبی رفاه و آزادی و نیز شکوفایی فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را فراهم کند، معلوم است که دیر یا زود راه خود را باز خواهد کرد و الگوهای ناکارآمد معارض را فرو خواهد پاشید.

باری، از موضوع مورد بحث دور نشویم. آن اوج شکوفایی دولت رفاه که گفتیم چندان دوام نیافت. عده ای مدعی شدند که دولت رفاه باعث تشویق بی کاری و بی کاری می شود. تنبل پروری می کند و حاصل زحمات و تلاش جماعت کوشا و خلاق را به رایگان در اختیار بی کاره های تن پرور قرار می دهد. از سوی دیگر، رونق و شکوفایی و رشد اقتصادی، که دولت رفاه فقط به اتکای آن می توانست برجا بماند، روبه افول نهاد و حتی در ادواری متوقف شد یا به زیر صفر سقوط کرد. به برکت نعمات رفاهی، عمرها طولانی تر شد؛ "پیرشدن جمعیت" - یعنی جماعتی که چندین دهه پس از بازنشستگی همچنان جیره خوار نهادهای رفاهی اعم از بهداشتی و درمانی و مالی و غیره بودند - به مشکلی فزاینده تبدیل گردید. بدین ترتیب، دولتهای رفاه از نظر بودجه و اعتبارات مالی دچار کمبود شدند. از یک طرف، انتظارات و توقعات بالا بود؛ از طرف دیگر، امکانات پولی محدود. هزینه های رفاهی رو به افزایش داشت و درآمدها روبه کاهش. چنین بود که ضرورت "اصلاح" یا تعدیل نظامهای رفاهی پدید آمد. اما این عقب نشینی کاری نبود که برای دولتهای دمکراتیکی که باید در انتخابات بعدی کسب رأی می کردند آسان باشد. "تنگنا" یا معضل

کنونی دولتهای رفاه ریشه در همین امر دارد. نظریه یا تئوری رفاه در همین جاست که احساس می شود ممکن است کارساز باشد. اگر این تئوری در پنجاه شصت سال قبل به بعد کاری کرد کارستان، چرا نتواند در شرایط کنونی نیز - که مسلماً وضع بدتر از بحران دهه ۱۹۳۰ یا دوران جنگ دوم نیست - راهی برای برون شد از تنگنا عرضه دارد.

این فرض یا نظری است که می تواند تحقق پذیرد یا، برعکس، امیدی واهی باشد و به جایی نرسد. اما کتاب حاضر، نظریه اجتماعی، ما را با زمینه های فکری و تاریخی و اجرایی و تطبیقی موضوع آشنا می کند. نشان می دهد که فیلسوفان و صاحب نظران اجتماعی، در طول تاریخ، از یونان باستان گرفته تا دنیای متمدن امروز، چگونه با این موضوع و مفاهیم ناشی از آن برخورد کرده اند و راه حل های احتمالی آنها چه بوده است. موافقان و مخالفان دولت رفاه چه می گویند و با بررسی انتقادی مواضع آنها احتمالاً به چه نتایجی می توان رسید. کوتاه سخن آنکه، کتابی است که احتمالاً بیشتر از سایر کتابهای مربوط به رفاه و تأمین اجتماعی به عمق نظریه ها و افکار نظریه پردازان ورود می کند. و امید مترجم بر آن است که در ایامی که استقرار نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی از هدفهای اصلی و دارای اولویت قاطع دولت جمهوری اسلامی ایران است، کار کوچک او بتواند تا حدودی راهنما و راهگشا باشد و نتیجه زحمات مؤلف صاحب نظر را به خوانندگان متن فارسی انتقال دهد.

در پایان، وظیفه خود می دانم که باز از دوست عزیز و صاحب نظرم کامران فانی سپاسگزاری کنم. برآستی که از نظر "ویراستار" همیشه بختی بلند داشته ام. چه آن سالها که اشتغالات سنگین دیگر هنوز جمشید ارجمند را از ویرایش و بازبینی کارهای ناچیزم باز نداشته بود، و چه این سالها که کامران فانی نصیب شد؛ خداگرز حکمت ببندد دری ز رحمت گشاید

در دیگری.

اطلاق عنوان ویراستار به این دو عزیز واقعاً بی‌انصافی است. چون در معنای "متعارف" ویرایش نمی‌کنند؛ با دقت نظر و دید تیزبین خود متذکر نکاتی می‌شوند که برآستی به کتاب کیفیتی دیگر می‌دهد. بخصوص از اینها یاد می‌کنم چون، علاوه بر ادای وظیفه، تصورم بر این است که برای "ویراستارانی" که متأسفانه یادگرفته‌اند مسائل را بکنند مسایل، ارائه را ارایه، مسئول را مسؤول، و کارهای لغو و نادرست و بی‌منطق دیگری از این نوع، و خود را مجاز و "مختار" می‌دانند که در سبک نویسنده یا مترجم بی‌مهابا تغییر دهند، بهترین نمونه و سرمشق هستند. بود آیا که پند گیرند؟ گمان نمی‌کنم، زیرا "ویراستاری" که وقتی به مناسبت ترجمه یکی از دوستان متذکر این نکات برایش شدم، آن هم کتبی و دوستانه و با ملایمت کامل، برایم این طور نوشت (نقل به مفهوم) که بهتر است در این مسائل دخالت نکنم. اصلاً شاید صلاح باشد که این طور بنویسم، چطور می‌تواند تغییر روش بدهد؟ جرئت ندارم بنویسم، صلاحیت آن را هم ندارم، اما زبان و خط فارسی از دست این جماعت مدعی (و جاهل) روبه افول و سقوط است. دیده‌اید که بسیاری از مقالات روزنامه‌ها و بسیاری از کتابها (بخصوص ترجمه‌ها) را مردم نمی‌فهمند؟ اکنون که این سطور را می‌نویسم، عزیزم جمشید ارجمند برای دومین بار به زیر تیغ جراح قلب رفته است. برایش از درگاه پروردگار سلامت عاجل آرزو می‌کنم. امید آنکه او و امثال او باقی و برقرار بمانند و مشعل آموزش و راهنمایی از دستان نازنین آنها فرو نیفتد. ایدون باد!

. ه . ه

تهران، آذرماه ۱۳۸۱

پیشگفتار مؤلف

گرچه خانه‌ام بیش از چند دقیقه فاصله نداشت، هوای غروبگاهی چنان سرد و گزنده بود که همان چند دقیقه پیاده‌روی به سوی کتابخانه دانشگاه و گذشتن از زیرویم‌های سنگی ساختمان باکلوچ^۱ به نظر خیلی طولانی می‌آمد. در ادنبورگ^۲ بودم و اوایل زمستان ۱۹۹۲ بود. پس از چند ماه نخستینی که روی رساله دکترایم تحقیق می‌کردم، برایم کاملاً روشن شده بود که خود را باید با موضوعی بکلی تازه آشنا کنم. با سابقه‌ای که از تحصیلات دانشگاهی در ادبیات، فلسفه، و سیاست داشتم، قصد اولیه‌ام این بود که با تورقی در مجموعه‌ها و قفسه‌های کتاب احساسی از این موضوع جدید به دست آورم. همین که وارد شدم، کمی گرم گشتم، و قدرت پیدا کردم که به ردیف‌های براق کتابها نظر افکنم، به دنبال یافتن کتابهای مهم در باب سیاست اجتماعی^۳ افتادم. آنها عنوانهایی از این قبیل داشتند: اهدای خون در بریتانیا و امریکا، تاریخ بیمه اجتماعی در آلمان، و خدمات اجتماعی در آلبانی (۳ جلد). یادم می‌آید که به خود گفتم: «وای، آیا موضوعی هم واقعاً از این ملالت‌بارتر می‌شود؟»

1. Baccleuch Place

2. Edinburgh

3. social policy

با این حال، استقامت ورزیدم. آموختم که سیاست اجتماعی نشانگر و مظهر آن انسانیت و تعهدی است که بسیاری از دولتها مدتهاست که فراموشش کرده‌اند. سیاست اجتماعی، در بهترین حالت، راه خود را از بین شکافهای اجتماعی، در هر دقیقه زندگی روزمره، به زور به پیش می‌برد، و واقعیتهایی تاریخی و سیاسی را که حتی در پشت‌بظاهر معمولی‌ترین فعالیتها قرار دارد آشکار می‌کند. از همین روست که کتابی مثل استعداد برقراری رابطه اثر ریچارد تیتموس^۱ (۱۹۷۰) چنین با علاقه در یادها مانده است. اهدای خون در بریتانیا و امریکا فقط مقوله‌ای اداری نیست، بلکه مظهر راههای متفاوت تفکر در باب فردیت و جامعه است. از تیتموس به بعد، جوامع ما فقط مصرف کرده‌اند و از هر گونه وجهه عمومی دست کشیده‌اند. اما در طول بحرانهای فاجعه‌بار دهه ۱۹۷۰، عوام‌گرایی^۲ استبدادی دهه ۱۹۸۰، پیروزی‌گرایی‌های خودستایانه اوایل دهه ۱۹۹۰، و نگرانیهای درون‌نگرانه آخرین سالهای قرن بیستم، سیاست اجتماعی بود که همواره به ماسیخونک می‌زد و وجدان اجتماعی را به جامعه یادآوری می‌کرد. امروزه روز نیز، گاهی شبیه کودکی پر هیجان که به جای خود نمی‌نشیند، و گاهی شبیه پیری دنیا دیده و خشمگین، چیزی را که فردا خواهیم کوشید فراموشش کنیم به یاد ما می‌آورد: این که بنای جامعه‌ای عادلانه و پاک مستلزم تلاش، صرف وقت، و غمخواری است. و البته، پول.

همچنین، کشف کردم که سوابق عملی من بهترین آموزش ممکن برای سیاست اجتماعی بوده است. زیرا این رشته، تا حدودی شاخه‌ای جنبی از سایر رشته‌های علوم اجتماعی است - جامعه‌شناسی، سیاست، اقتصاد (که البته به جهت مزید اطمینان باید تاریخ، فلسفه، و برخی تحقیقات فرهنگی و جرم‌شناسی را نیز به آن افزود). سیاست اجتماعی،

1. Richard Titmuss, *The Gift Relationship*

2. populism

سنگ بنای این رشته‌های دیگر نیز هست. سیاست‌های اجتماعی غالباً قدمتی بیش از این رشته‌ها دارند، یا دست کم همزاد آنها بوده‌اند؛ اگر علوم اجتماعی زاده فوران شعله‌های سرمایه‌داری صنعتی بود، نظام‌های رفاهی نیز از همان آغاز حضور داشتند و آن شعله‌ها را آرام می‌کردند. بنابراین، وقتی به بررسی نظریه رفاه می‌نشینیم، چیزی از سایر رشته‌ها نمی‌دزدیم، بلکه خطی را پی می‌گیریم که به نیایی مشترک می‌رسد. همچنین، نظریه را به شکلی تفننی به خاطر خود آن بررسی نمی‌کنیم. برای یونانیان باستان، گرایش تازه‌ای که این روزها از نظر قائل شدن به تمایز بین اندیشه و عمل مرسوم شده است بی‌معنا بود. فلسفه فعالیتی مجزا و انتزاعی محسوب نمی‌شد بلکه تعاملی اجتماعی بود، آموزشی در فضایل ذهنی و جسمی که افراد (قبول، مردان مرفه) را قادر می‌ساخت تا به شکلی مؤثرتر در امور عمومی مشارکت ورزند. نظریه رفاه، در حالت مطلوب خود، بازتاب نیرومند آن سنت قدیم است.

این سخن مرا به نخستین هدف از این کتاب هدایت می‌کند: تشریح خاستگاه تاریخی نظریه رفاه و بازیافت اندیشه‌ها و متفکرانی که معمولاً آنها را به اندیشه‌های اجتماعی یا سیاسی منسوب و محدود می‌کنند. این حرف بدین معنا نیست که مکتب فکری کاملاً متمایزی به نام نظریه رفاه وجود دارد؛ نه، مقولات «رفاهی»، «اجتماعی»، و «سیاسی» آشکارا بهم پیوسته‌اند. اما بدین معناست که رفاه و نظام‌های رفاهی را دیگر نمی‌توان به پابرها یا پرانتزها کاهش داد، زیرا این کار به معنای حذف چیزی است که دست کم در ۵۰۰ سال گذشته نقشی حیاتی در دنیای مدرن داشته است: پیگیری پیشرفت اجتماعی تلاشی مشترک بوده که هم باعث بهبود شرایط زندگی شده و هم معیار اصلی ارزیابی موفقیت جوامع بوده است. دولت رفاه ممکن است تأسیسی بالنسبه جدید باشد، اما بستگی آن به اندیشه‌هایی که قرن‌ها، حتی هزاره‌ها، قدمت دارند، به همان اندازه‌ای

است که یک هواپیمای تیز پرواز به تلاشهای اولیه برای ذوب آهن و چدن مربوط می‌شود.

من تا زمانی که ۱۰ فصل مقدماتی و معرفی گونه‌ای را که اینک روبروی شماست ننوشته بودم به طور کامل از هدف دوم کتاب آگاهی نداشتم. کتابهای اخیر در باب نظریه‌های سیاست اجتماعی غالباً دارای یک ساختار سنگین ایدئولوژیکی هستند - اگرچه اخیراً گرایشی نیز پدید آمده است تا در ساختار بعضی کتابها بین عناصر پیشامدرن^۱، مدرن، و پسا مدرن به تمایز قائل شوند. این برداشت بسیار ارزشمند است، اما می‌تواند بسیار محدودکننده باشد. من می‌خواستم پاهایم را کمی فراتر گذاشته و در عرصه‌ای گسترده‌تر و فراگیرتر تمرین کنم. در عین حال، برای روشن شدن آنکه اندیشه‌های من در باب نظریه رفاه نیز تحت تأثیر طیفی ایدئولوژیکی قرار دارد، و همین طیف است که بخش اعظم، اگر چه نه کل، آنچه را خواهید خواند شکل می‌دهد. حال ممکن است منتقدان سؤال کنند که آیا این طیف را زیاده از حد جدی نگرفته‌ام؟ واقع امر این است که من فرصت چندانی برای بحث با آنها نداشتیم که این طیف را زائد می‌پندارند. اول به این دلیل که همین طیف بوده است که در طول دو قرن گذشته سنگ بنای سازمانها و تعامل‌های اجتماعی را تشکیل می‌داده است، و فشار و وزن آن را، هر اندازه هم که تعجیل و ناصبوری باب روز باشد، نمی‌توان خیلی به سرعت از میان برداشت. دوم، به این خاطر که این طیف همواره ابزاری ناقص و محدود برای توصیف دنیای اجتماعی بوده است و هیچ دلیلی برای این باور وجود ندارد که اکنون ناقص‌تر شده باشد. طیف راست - چپ برای فهم برخی قضایا ابزاری بسیار سودمند و برای شناخت برخی قضایای دیگر ابزاری کمتر سودمند است. اما مسلماً منعکس کننده کامل دنیا نیست. در واقع، آنهایی را که بکلی منکر این طیف

1. premodern

هستند احتمالاً باید به جدی گرفتن زیاده از حد آن متهم کرد. بنابراین، عرصه‌ای که این کتاب می‌پوید بسی گسترده است، در عین آنکه قطب‌نمایی که برای شناخت بکار می‌بریم بنیانی ایدئولوژیکی دارد. روشن است که راههای مختلفی برای بازگویی حکایت نظریه رفاه وجود دارد، اما این کتاب مظهر راهی است که من برگزیده‌ام.

البته، بعضی افراد از نظریه (تئوری) می‌ترسند، زیرا به آنها این احساس را می‌دهد که بر نردبانی چوبین در چنبره ماری زهرآلود و خطرناک گرفتار شده‌اند و هرچه می‌خواهند از چنگش فرار کنند موفق نمی‌شوند. بعضی‌ها هم، به همین دلیل، عاشق و شیدای نظریه هستند، و سفر بی‌پایان رفت و برگشت به اصول و مبادی اولیه را بسی لذت‌آور احساس می‌کنند. نوشتن کتابی مرجع در باب نظریه، دقیقاً آزمایشی تجربی در این مسیر است. من هنوز از سقوط فرح‌بخش از قله و تلاش دوباره برای صعود بر آن لذت می‌برم، اما حال بهتر می‌فهمم که چه کار سخت و خسته‌کننده‌ای است. آنچه این آزمایش به من داده هم چشمانی خدایی و هم چشمانی از آن یک کرم است که به نظریه رفاه می‌نگرند. اگر دوباره به خواندن نظریه رفاه بنشینم، لزوماً در وضعی مناسب‌تر از خوانندگان نخواهم بود. احساسی از عرصه فراروی دارم، اما هر دفعه که بر آن گام می‌نهم، احساسم تازه می‌شود.

آنچه ادعا نمی‌کنم این است که هر آنچه را می‌شد پوشش داده‌ام. شما چیزی درباره مذهب یا قانون در صفحات بعد نخواهید دید، زیرا بسیار کم درباره آنها می‌دانم و گرایشم به شناخت آنها حتی از این هم کمتر است. همچنین، نمی‌توانم ادعا کنم که ورودیه یا مقدمه‌ای کامل و سرشار در باب موضوعهایی که مطرح است نوشته‌ام. درست به همان ترتیبی که بعضی دانشمندان به وجود جهان‌هایی موازی^۱ قائلند، در سایر امور هم

1. parallel universes

واقعیهایی چند گانه وجود دارد. و فیتزپتریک‌ها نیز از کتابی که اکنون در دست دارید روایت‌هایی گوناگون تحریر کرده‌اند. برخی اقبال بیشتری داشته‌اند، و برخی کمتر. در واقع، حتی همین فیتزپتریک حاضر هم قطعاً می‌تواند از چربی‌های سودمند این کتاب و از مواد دست دوم آن که باید به دور ریخته شود، سه یا چهار کتاب دیگر سر هم کند. این هیولاهای گمراه‌کننده ممکن است در صفحات بعد بر سر راهتان ظاهر شوند، اما تصورم بر این است که توانسته‌ام شما را از شر بیشتر آنها خلاص کنم.

در واقع، همچنانکه حالتی گناهکار و پوزش خواه دارم، از این که کتابنامه و ارجاعات را خیلی طولانی کرده‌ام نیز معذرت می‌خواهم. این معذرت خواهی، بخصوص در مورد کتابی مرجع که قاعدتاً باید هر چه بیشتر به منابع و ارجاعات متکی باشد، ممکن است تا حدودی غریب بنماید. اما باید روی دیگر سکه را هم در نظر گرفت و توجه داشت که دانشجویان از کتابهایی نظیر کتاب حاضر، که مدعی است آنها را با اندیشه‌هایی که نمی‌دانند آشنا می‌کند، چه انتظاری دارند، و نباید آنها را فراری داد. به دانشجویان: لطفاً فرار نکنید؛ از استادان، که برخی از آنها به هر حال فرار خواهند کرد، پوزش می‌طلبم. کتابنامه می‌شد از این کوتاه‌تر باشد، اما ببینید، من هرگز نتوانستم از آن کتابخانه فرار کنم.

فصل ۱ می‌پردازد به مقولاتی که مستقیماً از این پرسش پایه‌ای ناشی می‌شود: رفاه چیست؟ اما در هر کتابی که به تئوری و نظریه‌پردازد، غالباً همین نوع پرسشهای پایه‌ای است که باعث در گرفتن مباحث پیچیده و دشوار می‌شود. صادقانه باید اعتراف کنم که مباحثی که در فصل ۱ مطرح می‌شود، غالباً بحثها و استدلالهایی است که همین اواخر با آنها آشنا شده‌ام. در زمان دانشجویی، معمولاً از این ناراحت می‌شدم که بسیاری از نویسندگان به مقولاتی اشاره می‌کنند بی‌آنکه به آن اندازه‌ای که لازم و مناسب می‌دیدم به عمق و ژرفای آنها ورود کنند. خلاصه آنکه، فصل ۱،

قرص بزرگ و دندان‌دانه دندان‌های است که بلعیدن آن آسان و مطبوع نیست، اما اگر تحمل کنید و آن را به هر ترتیبی که هست میل کنید، هضم باقی مطالب کتاب آسان خواهد بود؛ مرگ یک بار شیون یک‌بار!

فصل‌های ۲-۴ واقعاً باید به عنوان مبحثی واحد تلقی شود. فصل ۲ در باب برابری و مساوات طلبی بحث می‌کند. چه چیزی است که مساوات طلبان خواهان برابری در آن هستند؟ منظور ما از عدالت توزیعی^۱ چیست و چگونه می‌توان برابری را با آزادی آشتی داد؟ دولت رفاه تا چه اندازه نهادی تساوی بخش بوده است؟ این فصل بر این نکته تأکید دارد که نه آزادی و نه برابری را می‌توان در انتزاع از یکدیگر مورد بحث قرار داد. در واقع، بسیاری از وجوه بحث‌انگیز نظریه رفاه از تلاشی سرچشمه می‌گیرد که می‌کوشد برابری و آزادی را با یکدیگر سازش‌پذیر جلوه دهد، یا برعکس!

فصل ۳ به روی دیگر سکه نگاه می‌کند: آزادی. به بررسی لیبرالیسم به اصطلاح «کلاسیک» می‌پردازد، به زمانی که از بازار انتظار می‌رفت نقش وحدت بخش اجتماعی^۲ را تقبل کند، همانی که در اعصار پیشامدرن معمولاً به نظام فئودالیت منسوب می‌شد. این فصل نشان می‌دهد که لیبرالیسم کلاسیک چگونه اندک اندک در معرض مبارزه‌جویی کسانی قرار گرفت که احساس می‌کردند فقط دولتی که نگران رفاه تمامی شهروندانش باشد می‌تواند به طور کامل از آزادی فردی دفاع کند. اما لیبرالیسم کلاسیک در طول چند دهه گذشته دوباره باز گشته است؛ از همین رو، این فصل به بررسی و تحلیل عقاید افرادی چون رابرت نازیک^۳ و فریدریش هایک^۴ در این زمینه می‌پردازد. نتیجه‌گیری این فصل آن است

1. distributive Justice

2. social unifer

3. Robert Nozick

4. Friedrich Hayek

که هر چند طیف‌نمای راست - چپ اعتباری قابل ملاحظه دارد، ما نباید به دام ساده‌گرایی افتاده و برابری - آزادی را در مسیر این طیف تعریف کنیم.

فصل ۴، با تجميع مباحث دو فصل قبل، بحثی گسترده در باب شهروندی عرضه می‌کند. به مباحث پیچیده ناظر بر حقوق و تکالیف می‌پردازد، و در این مسیر ما را با جماعت‌گرایی یا جامعه‌گرایی^۱ آشنا می‌کند. در مقوله شهروندی، طرد و محرومیت^۲ تا چه اندازه موضوعیت دارد؟ آیا مردم را می‌توان به مشارکت اجتماعی اجبار کرد و، اگر جواب مثبت است، چگونه؟ چطور می‌توانیم در عین محفوظ نگاه داشتن فراگیری^۳ اخلاق شهروندی، به تفاوتها، مثلاً از نظر جنیست، بها دهیم؟

سپس، در فصلهای ۵ و ۶، به ترتیب، به برخی مفاهیم سیاسی و جامعه‌شناختی کلیدی نگاه خواهیم کرد. فصل ۵ اختصاص دارد به مفاهیم سیاسی دولت، قدرت، فقر و محرومیت اجتماعی، و طبیعت انسانی. نظریه‌های اصلی را در باب دولت تعریف می‌کند، و سپس به بررسی نظریه‌های مربوط به قدرت می‌پردازد؛ از دیدگاه‌هایی که قدرت را «وجهی سطحی»^۴ از جامعه تلقی می‌کنند، تا آنهایی که معتقدند قدرت از اعماق پنهان^۵ کالبد جامعه تراوش می‌کند. بعد می‌رسیم به فقر و مطرودیت اجتماعی، و در این مبحث در قالبی نظری در باب پاره‌ای از عقاید و استدلال‌هایی سخن می‌گوییم که دانشجویان سیاست اجتماعی درجا با غالب آنها آشنایی دارند. افراد فقیر تا کجا مسئول طرد و محرومیت خویش شمرده می‌شوند؟ آیا فقر و مطرودیت اجتماعی یکی هستند یا با یکدیگر تفاوت دارند. فصل ۵، در نهایت، به طبیعت انسانی نظر می‌افکند و این موضوع را می‌شکافد که چرا باید طبیعت انسانی را

1. communitarianism

2. exclusion

3. universalism

4. "surface feature"

5. hidden depths

مفهومی سیاسی — و نه، مثلاً، زیست‌شناختی — تلقی کرد. بخصوص، بررسی خواهیم کرد که نیازها در مقوله رفاه و شکوفایی انسانی چه نقشی دارند و اهمیت آنها کدام است.

فصل ۶ تمرکز دارد بر مفهوم طبقه، و تفسیرهای مارکسیستی و وبری را از این مفهوم و جامعه طبقاتی^۱ توضیح می‌دهد. به تفصیل به شرح تحولاتی می‌پردازد که در سالهای اخیر در نظام طبقاتی پدید آمده است، و نشان می‌دهد که دولت رفاه در گذشته و حال چه تأثیری بر این نظام داشته است. این فصل، با بررسی پاره‌ای از مباحث ناظر بر جنبشهای اجتماعی، و تأمل در این باب که آیا این جنبش‌ها از طبقات اجتماعی به مثابه بازیگران اشتراکی و اصلی جوامع معاصر سرچشمه می‌گیرند، به پایان می‌رسد.

فصلهای ۷ و ۸، سپس، ایدئولوژی‌های قدیم و جدید رفاه را به تحلیل می‌کشند. فصل ۷، ایدئولوژی‌های سنتی را بررسی می‌کند: راست افراطی، محافظه‌کاری، سوسیال دمکراسی، و مارکسیسم. اندیشه‌های اصلی هر یک از اینها به ترتیب بررسی می‌شود. خواهیم دید که انتقادهای آنها از سیاست اجتماعی چیست، و نقاط ضعف و قوت هر ایدئولوژی کدام است. فصل ۸ نیز کارکردی همانند دارد اما تمرکز آن عمدتاً بر ایدئولوژی‌ها نیست (هر چند بسیاری از ویژگیهای ایدئولوژیکی طبعاً مورد بحث قرار می‌گیرد). بلکه به اندیشه‌هایی معطوف است که در مسیر تقسیم‌بندیهای اجتماعی «جدید» پدیده آمده است — جدید را در « » قرار داده‌ایم تا بر این نکته تأکید شود که این ایدئولوژی‌ها هستند که نسبتاً جدیدند نه طبقات و تقسیم‌بندیهای اجتماعی. بنابراین، به ترتیب، به اندیشه‌ها و انتقادهای مربوط به فمینیسم، نهضت مخالفت با نژادپرستی^۲، نهضت حقوق معلولان و ازکار افتاده‌ها، سن، ساختار وابستگی و تکفل، و، نهایتاً،

1. class society

2. anti-racist

نهضت همجنس‌گرایان نگاه خواهیم کرد.

فصلهای ۹ و ۱۰، با پیوند زدن این مقدمات به نظریه رفاه، و بهنگام کردن ماجرا تا جای ممکن، به بحث ما خُتم می‌بخشند. فصل ۹ مربوط است به برخی تحولات اقتصادی که می‌گویند معرف و مظهر زمانه‌ای هستند که در آن زندگی می‌کنیم. در ابتدا، اندکی می‌پردازیم به نظریه دوران پسا صنعتی، و سپس نظریه پسا - فوردیسم^۱، و دلالت‌های آنها را بر دولت رفاه بررسی می‌کنیم. در عین حال، بخش اعظم فصل ۹ اختصاص دارد به تشریحی فشرده از مبحث جهانی شدن^۲ و مباحث مربوط به وجوه اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی این پدیده در ارتباط با مقوله رفاه. آیا در فضایی جهانی شده زندگی می‌کنیم، یا در اعلام مرگ موجودی به نام دولت ملی^۳ به شدت گزافه‌گویی شده است؟ دلالت‌های احتمالی جهانی شدن بر نظام‌های رفاه فراگیر و پر هزینه چیست؟ آیا با هم سازش‌ناپذیرند، و آیا نظام‌های رفاهی را می‌توان با روند جهانی شدن تطبیق داد؟

در آخر، فصل ۱۰ شمایی کلی از تحولات نظری اصلی در سال‌های اخیر ترسیم می‌کند. این فصل، ناگزیر، منعکس‌کننده دیدگاه‌های شخص من در باب اهمیت یا عدم اهمیت نظریه‌ها نیز هست، اما امیدوارم بیش از اندازه شخصی و خودمحورانه نباشد. مقولاتی چون پسامدرنیسم^۴ و پسا ساختارگرایی^۵، جامعه‌گرایی، محیط‌زیست‌گرایی، نظریه‌های خطرپذیری^۶، تکنولوژی‌های اطلاعاتی و ارتباطی، کنترل و نظارت اجتماعی، جسم یا بدن، و توارث جدید در این فصل مطرح می‌شود. علی‌رغم وزن و تفصیل تاریخ، که این کتاب می‌کوشد آن را پوشش دهد، فصل ۱۰ قاعدتاً باید ثابت می‌کند که نظریه رفاه هنوز زمینه‌ای شکوفا و پویا برای تحقیق و بررسی است.

1. Post-Fordism

2. globalisation

3. nation - state

4. postmodernism

5. post-structuralism

6. Theories of risk

۱

رفاه

- | | |
|--|--------------------------------------|
| ۱.۱ دو آرمانشهر ^۱ سیاست اجتماعی | ۴.۱ سه وجه تمایز مهم |
| ۲.۱ نظریه رفاه ^۲ چیست؟ | - عینی یا ذهنی |
| ۳.۱ رفاه چیست؟ | - فراگیر یا محدود؟ |
| - شادکامی | - فردی یا جمعی؟ |
| - تأمین | ۵.۱ رفاه اجتماعی |
| - ترجیحات ^۳ | ۶.۱ کالاهای عمومی ^۵ |
| - نیازها | ۷.۱ تنگنای زندانی ها ^۶ |
| - استحقاق ^۴ | ۸.۱ نظریه انتخاب عقلانی ^۷ |
| - مقایسه های نسبی | ۹.۱ فعالیت جمعی و اشتراکی |

این فصل اختصاص دارد به بررسی بسیاری از مباحثی که غالباً در کتابهای درسی مربوط به سیاست اجتماعی به بوته فراموشی می افتند. در نتیجه، بسیاری از دانشجویان این رشته - و از جمله خود من! - فقط وقتی شروع

1. utopias

2. welfare theory

3. Preferences

4. desert

5. public goods

6. prisoners' dilemma

7. Rational Choice Theory

به مطرح کردن برخی پرسشهای اساسی می‌کنند که دوره آموزشی آنها رو به پایان دارد، نه آنکه این پرسشها را در آغاز کارشان عنوان کنند. مهمترین پرسش واحد طبعاً این است که «رفاه یا بهزیستی^۱ چیست؟» پاسخهای اصلی که به این پرسش داده شده است، در بخشهای ۳.۱ و ۴.۱ مرور شده است، و قبل از آن به این مبحث پرداخته‌ایم که چرا فهم نظریه‌های رفاه ضرورت دارد. بعد از آن، می‌رسیم به بررسی شماری از مقولات کلیدی در این باب که رفاه چگونه می‌تواند اندازه‌گیری و اعمال شود. آیا مقوله‌ای به نام رفاه اجتماعی وجود دارد (بخش ۵.۱)؟ کالاهای عمومی چیستند (بخش ۶.۱)؟ و آیا رفاه و بهزیستی فردی می‌تواند به شکلی اشتراکی از رفاه و بهزیستی تبدیل شود (بخشهای ۷.۱-۹.۱)؟

۱.۱ دو آرمانشهر سیاست اجتماعی

سیاست اجتماعی، به عنوان یک رشته علمی و دانشگاهی، هنوز نسبتاً جوان است. مدتها به عنوان شاخه‌ای رو به گسترش از جامعه‌شناسی شناخته می‌شد، و فقط در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۶۰ بود که توانست زیرعنوان اداره امور اجتماعی^۲ احراز هویت مستقل کند. با این حال، مفاهیم و اندیشه‌هایی که سیاست اجتماعی با آنها سروکار دارد، ریشه‌هایی دارند که به آغاز عصر مدرن، و در برخی موارد، به مدتها قبل از آن، باز می‌گردد. بنابراین، هرگونه مقدمه و ورودیه‌ای بر این مفاهیم و اندیشه‌ها بناچار باید تازگی علمی موضوع و روند تکامل عقلانی آن را پوشش دهد.

برای مثال، در مقطعی بین سالهای ۱۵۱۵ و ۱۵۱۶، تامس مور^۳

1. well-being

2. Social Administration

۳. Thomas More، روحانی و رجل سیاسی انگلیسی، و نویسنده کتاب معروف آرمانشهر (به فارسی ترجمه شده است)، که از وزرای اصلی هنری هشتم بود ولی به علت مخالفت با تسلط شاه بر کلیسا اعدام شد. از قدیسان و شهیدان کلیسای کاتولیک رومی محسوب می‌شود. [تمام پابرها بر افزوده مترجم است. - ناشر.]

(۱۴۷۸-۱۵۳۵) عبارات زیر را درباره فقر و نابرابری تحریر کرد:

اگر برای درمان این آفات شیطانی تلاش نکنید، فخرفروشی در این باب که در مجازات دزدان جدی هستید عبث و بی حاصل است. سیاست شما ممکن است بظاهر عادلانه بنماید، اما در واقع نه عادلانه است و نه عملی. اگر اجازه دهید که جوانان شما در شرایطی ناخوشایند پرورش یابند و خوی آنها، اندک اندک، از کودکی، فاسد شود؛ و آن گاه در بزرگی آنها را به خاطر تبه کاری هایی که آموخته هایشان به آنها فراداده است کیفر دهید، از شما می پرسیم که آیا کارتان جز آن است که نخست آنها را دزد کنید و سپس به خاطر دزدی مجازاتشان کنید؟ (مور، ۱۹۸۹: ۲۱).

به عبارت دیگر، اگر تبه کاری محصول شرایط نادرست و غیرعادلانه اجتماعی است، پس تنها راه اخلاقی و مؤثر مقابله با آن، از میان برداشتن آن شرایط است. مور، در کتابش آرمان شهر، واژه ای خلق کرده که به معنای «ناکجا آباد»^۱ است، و آن جامعه کامل و مفروض را توصیف می کند. صرف نظر از آنکه آیا خود مور چنین جامعه ای را مطلوب می پنداشت یا نه (آکروید*، ۱۹۹۹: ۱۶۷-۷۵)، توصیف او معنایی از عدالت اجتماعی در اذهان جای داده است که به رغم قرنهایی که از دوران او تا زمان ما می گذرد، همچنان برجا باقی است.

زیگمونت باومن اخیراً تمایزی مجازی بین «جهانگردان» (جماعت مرفه و ثروتمند) و «خانه به دوشان» (فقیران و مطرودان اجتماعی) قائل شده است:

دنیای فاقد خانه به دوشان، جامعه ای آرمانی از جهانگردان است.

1. "no-place"

* از آنجا که نام نویسندگان و کتابها، به ترتیب الفبایی، در کتابنامه انگلیسی آخر کتاب آمده است، از تکرار آنها در پاورگها خودداری شد؛ فقط در موارد لازم، ضبط اعلام و اصطلاحات در پاورگها درج شده است. - مترجم.

بخش اعظم سیاست در این جامعه جهانگردان - نظیر دلمشغولی به «قانون و نظم»، تبه‌کارانه جلوه دادن فقر، انتقاد کوبنده و مکرر از انگل‌ها و مفت‌خورها، و غیره - فقط می‌تواند در قالب تلاشی مداوم ولجوجانه برای ارتقا بخشیدن به واقعیتهای اجتماعی و رساندن آنها به آن جامعه آرمانی، به رغم تمام عوامل منفی، توضیح داده شود (باومن، ۱۹۹۸: ۹۷).

باومن نیز، مثل مور، سیاست دوران معاصر را متهم می‌کند که به جای آنکه به فکر حذف شرایطی باشد که برانگیزنده فقر است، درصدد حذف فقیران است. این هر دو اندیشمند به توصیف ویژگیهایی توفیق یافته‌اند که مقوله سیاست اجتماعی در قالب آنها جای می‌گیرد.

این ویژگیها (پارامترها) چیستند؟ می‌توان ادعا کرد که جامعه مدرن در جایی بین دو قطب افراطی زندگی می‌کند، دو رؤیا و آرزوی کمال. از یک سو، آرمانی «محیطی^۱» وجود دارد که، مطابق آن، مشکلات اجتماعی در قالب شرایط اجتماعی توصیف می‌شود؛ از سوی دیگر، آرمانی «آسیب‌شناختی^۲» وجود دارد که مشکلات اجتماعی را در آن به کاستی‌ها و غیراخلاقی بودن مفروض افراد منسوب می‌کنند. در کلی‌ترین سطح، سیاستهای اجتماعی ابزاری هستند که جامعه از طریق آنها خود را به این جهت یا آن جهت سوق می‌دهد: برخی سیاستها به رفع بی‌عدالتی‌های اجتماعی مسبب شرایط معطوفند، و برخی به بهبود رفتار و عادات افراد توجه دارند. البته، می‌توان گفت که هرگز به یکی از این دو نهایت آرمانی نخواهیم رسید (آرمانشهرها، بنا به تعریف، تحقق‌ناپذیرند)؛ بنابراین، همیشه باید هر دو عامل «اجتماعی» و «فردی» را در تصمیم‌گیریهای خود مورد توجه قرار دهیم. اگر از این امر غفلت کنیم، در خطر بروز یکی از این

1. "environmental"

2. "pathological"

دو اختلال آرمانی^۱ قرار می‌گیریم: یا گرفتار جامعه‌ای اشتراکی می‌شویم که فردیت را خفه می‌کند (گفتیم که آرمانشهر تامس مور جای چندان مطبوعی نیست)، یا به چنگ جامعه‌ای فردگرا می‌افتیم که به وابستگی و همبستگی که پیوند زنده ما به یکدیگر است آسیب می‌زند. این سخن بدان معناست که سیاستهای اجتماعی اساساً متضاد هستند. از یک سو، اموری آرمانی را هدف می‌گیرند اما، از سوی دیگر، اگر نخواهند به ورطه ضدآرمان سقوط کنند، همیشه باید از هدف خود کوتاه بیایند.

به عبارت ساده‌تر، می‌توانیم بگوییم که تأکید آگاهانه بر تحول اجتماعی مضمون اصلی سیاست اجتماعی را تشکیل می‌دهد. در این کتاب، «نظام رفاهی» به عنوان نظامی اجتماعی - اقتصادی^۲ تعریف می‌شود که اصل رفاه را به خدمت می‌گیرد تا باعث تحول اجتماعی شود؛ «دولت رفاه» نیز در اینجا به عنوان نظامی رفاهی تعریف می‌شود که، در آن، دولت نقشی محوری در مسیر به تحقق پیوستن تحول اجتماعی بازی می‌کند (بسنجید با گودین ۱۹۸۸: ۱۱). دولتهای رفاه جملگی نظامهای رفاهی هستند اما همه نظامهای رفاهی را نمی‌توان دولت رفاه دانست - به سبب وجود بخش بازار در بعضی کشورها. بدین ترتیب، در اینجا، از عبارت «سیاست اجتماعی» گاهی برای اشاره به خدماتی معین که در نظامهای رفاهی وجود دارد استفاده می‌شود (حفظ درآمد، مراقبت درمانی، و غیره)، و گاهی برای اشاره به روندهایی کلی‌تر که به ایجاد تحول اجتماعی آگاهانه معطوف است. (هر وقت سیاست اجتماعی را با حروف سیاه در این کتاب بیاوریم، منظورمان اشاره به رشته دانشگاهی و علمی مربوط است.)

در قرن بیستم، دو تلاش صورت گرفت تا جامعه را به مسیر تحقق آرمانشهر محیطی سوق دهند. اولین آنها، تجربه کمونیسم بود که اعتقاد

1. dystopia

2. socioeconomic

داشت بی‌عدالتی‌هایی اجتماعی از مالکیت خصوصی سرچشمه می‌گیرد و، بنابراین، لغو مالکیت خصوصی بر اموال باعث حذف بی‌عدالتی‌های اجتماعی می‌شود. شکست این تجربه لزوماً مؤید بی‌اعتباری اصل اندیشه نیست، اما نشان می‌دهد که این راهبرد برای اصلاحات اجتماعی، دست کم تا آینده قابل پیش‌بینی، دیگر در دسترس ما قرار ندارد. در مورد تلاش دومی نیز با یک علامت سؤال بزرگ مواجه هستیم و در این کتاب خواهیم دید که چرا کوشش برای ایجاد و حفظ نظام‌های رفاهی در جوامع لیبرال دمکراتیک هنوز ادامه دارد، اما مسلماً از آن سیر و شتابی که زمانی داشت بری شده است. اکنون که به قرن بیست و یکم پا نهاده‌ایم، ضرورت این پرسش محسوس است که آیا تداوم این تجربه ارزش دارد یا نه؛ و اگر جواب مثبت است، به چه شکل باید باشد. این کتاب، به شکلی منظم به این مقولات نمی‌پردازد، اما دانشجویان را به ابزارهای نظری لازم مسلح خواهد کرد تا قادر شوند خود در پی یافتن پاسخ این پرسشها برآیند.

۲.۱ نظریه رفاه چیست؟

تحلیل نظریه‌های مربوط به تعریف «تئوری» کاری خسته‌کننده است؛ بنابراین، پیشنهاد می‌کنم که مستقیماً وجه تمایز روشنی بین دو نوع کنکاش نظری^۱ قائل شویم.

نخست، نظریه را می‌توان به عنوان نوعی تعالی^۲ تعریف کرد. در طول زندگی، ما در مناطق معینی سکونت می‌گزینیم، اشخاص معینی را می‌شناسیم، به بعضی چیزها اعتماد می‌کنیم یا معتقد می‌شویم، و نوعی آشنایی و نزدیکی با دنیا و جامعه خود حاصل می‌کنیم. نظریه‌پردازی^۳، به یک معنا، تلاش برای تعالی بخشیدن به دیدگاه‌های محدود ماست تا بتوانیم به ورای آنچه ظاهری، مرئی، محسوس، و به سادگی فهم‌پذیر

1. theoretical inquiry

2. transcendence

3. theorising

است نظر افکنیم: در صورتی می‌توانیم دنیای اجتماعی را درک کنیم که از برون به آن بنگریم. برای مثال، فرض بر این است که نخستین کنکاش فلسفی را طالس^۱ (۵۴۵-۶۲۵ ق.م.) صورت داد، وقتی این سؤال را پرسید: "دنیا از چه چیزی ساخته شده است؟" زیرا روشن است که فقط با نگرستن به اطرافمان نمی‌توانیم دریابیم که دنیا از چه چیزی ساخته شده است و، بنابراین، به نظریه‌هایی فلسفی نیاز داریم تا ما را قادر سازد به ورای امور ظاهری، مرئی، و محسوس بنگریم. کوتاه سخن آنکه، «نظریه متعالی^۲» ابزاری است که با آن قادر می‌شویم محسوسات اولیه خود را تعالی بخشیم. در زمانه ما، یکی از درخشانترین شارحان این گونه نظریه‌پردازانها، یورگن هابرماس، جامعه‌شناس و فیلسوف آلمانی است.

دوم، نظریه را به عنوان شکلی از حلول درونی^۳ نیز می‌توان تعریف کرد. بدین معنا که نظریه‌پردازی، جدا از تعالی بخشیدن به محسوسات ما، قادرمان می‌سازد که باز هم بیشتر در این محسوسات تعمق کنیم: در صورتی می‌توانیم دنیای اجتماعی را درک کنیم که از درون به آن بنگریم. اجازه دهید بگویم تفاوت کار را برایتان توضیح دهم. وقتی بخواهیم نظریه‌های مربوط به تاریخ را صورت‌بندی^۴ کنیم، چه کار باید انجام دهیم؟ بنا به «نظریه‌پردازان متعالی»، باید عللِ مسببِ پیشرفت تاریخی^۵ را بشناسیم: برای مثال، یک مارکسیست می‌گوید که مبارزه طبقاتی^۶ عامل بنیادی پویایی تاریخ است. اما از دید «نظریه‌پردازان حلول درونی»، نوع برداشت مارکسیستی با این خطر مواجه است که زیاده از حد انتزاعی شود و فراموش کند که کم و کیف بی‌نظم و به هم ریخته رویدادهای گذشته را نمی‌توان به زور در قالب جعبه‌های تر و تمیز طبقه‌بندی شده جای داد، زیرا چنین کاری باعث قلب و تحریف‌تر و هدف اصلی

۱. Thales، یکی از حکمای سبعه عهد باستان و بانی علوم و فلسفه یونانی.

2. "transcendent theory"

3. immanence

4. formulate

5. historical progression

6. class struggle

تحقیقات ما می‌شود. میشل فوکو (۱۹۲۶-۸۴)، فیلسوف فرانسوی، اعتقاد داشت که شناخت موضوعات مستلزم آن است که خود را وقف شناخت احتمالاتی کنیم که نسبت به موضوع علمی مورد نظر ما وجود دارد (فوکو، ۱۹۸۴). برای هابرماس (۱۹۸۴)، بر خلاف، شناخت، مستلزم رعایت فاصله‌ای انتقادی^۱ از موضوع علمی مورد نظر و نیز محسوسات اولیه‌ای است که آگاهی ما را شکل داده‌اند.

عقیده خود من آن است که به جای درگیر شدن در بحث‌های نامتناهی در این باب که چه نوع نظریه‌پردازی برتر است، بهتر است به هر دو راهبرد توسل جوییم.

پس، نظریه رفاه چیست؟ و چه دلالتی دارد؟ حال، بی‌آنکه بخواهیم موضوع را خیلی ساده کنیم، می‌توانیم بین دو سنت سیاست اجتماعی تمایز قائل شویم. نخست، سنت اداره امور اجتماعی است که اساساً به «چه» و «چگونه» معطوف است؛ برای مثال، خدمات رفاهی ما چگونه عمل می‌کند و چه تأثیری بر افراد و جامعه دارد؟ دوم، سنت نظری است که به «چرایی» معطوف است. برای مثال، چرا به دولت رفاه نیازمندیم؟ بسیار دشوار و احتمالاً بی‌معنی است که فقط یکی از سؤالها را بدون مطرح کردن سؤالهای دیگر عنوان کنیم. به همین دلیل، افراد زیادی خود را منحصرأ در یکی از دو سنت فوق‌زندانی نمی‌کنند. این سخن بدان معناست که نظریه رفاه می‌تواند به شکل زیر تعریف شود:

نظریه رفاه ابزاری است برای نیل به هر دو شناخت متعالی و حلول درونی، تا مفاهیم و اصول ناظر بر طراحی و اجرای سیاستهای اجتماعی را بشناسیم و چگونگی تأثیر این سیاستها را بر بهروزی جملگی افراد و جامعه دریابیم.

چنانچه بتوانید به این برداشت برسید که این تعریف خود پرسشهای

1. critical distance

دیگری مطرح می‌کند، نخستین درس مهمی را که این کتاب می‌خواهد بیاموزد آموخته‌اید: منظور از نظریه، پرسیدن سؤالهایی نیست که پاسخهای صحیح دریافت کند (گرچه معمولاً چنین اتفاق می‌افتد!) بلکه پرسیدن سؤالهای هوشمندانه‌تری از آنچه است که معمولاً می‌پرسیم و دریافتن این نکته است که چه پاسخهایی احتمالاً نادرست است. مباحث نظری به مکالماتی گوش آزار شبیه است که بین افرادی بی‌شمار و نسلهایی بی‌شمار جریان دارد. بحثی است که هرگز پایان نمی‌گیرد، و این کتاب شما را به مشارکت در این گفت‌وگو دعوت می‌کند. برای شروع، مابقی این فصل را به تحلیل معنای احتمالی و مفاهیم ضمنی رفاه یا بهروزی اختصاص می‌دهیم.

۳.۱ رفاه چیست؟

کارل اشمیت (۱۸۸۸-۱۹۸۵) تعریفی مشهور از سیاست عرضه کرد و آن را روندی دانست که دوستان از طریق آن خود را علیه جمع دشمنان شناسایی می‌کنند (اشمیت، ۱۹۷۶). به تصور او، سیاست عبارت است از یکی شدن با آنهایی که با ما مشابهند و جدا شدن از آنهایی که با ما تفاوت دارند. چنانچه این تعبیر دوپاره^۱ دوست / دشمن برای تعریف سیاست سودمند باشد، آیا می‌توانیم از همین تعبیر برای سیاست اجتماعی نیز استفاده کنیم؟ مناسب‌ترین برخورد این است که سیاست اجتماعی را به مثابه روندی تعریف کنیم که، از طریق آن، رفاه، یا بهزیستی، به حداکثر و عدم رفاه به حداقل می‌رسد: بنابراین، تعبیر دوپاره رفاه / عدم رفاه، برای سیاست اجتماعی همان نقشی را بازی می‌کند که تعبیر دوست / دشمن برای سیاست دارد. آنچه بیان شد، به عنوان تعریفی کوتاه، احتمالاً به اندازه تعریف‌های دیگر فعلاً کفایت می‌کند، اما روشن است که این

1. dichotomy

پرسش باقی می‌ماند که از رفاه چه معنایی مدّ نظر داریم. این پرسش، پاسخ آسانی ندارد و نظریه پردازان قرن‌هاست که با آن دست و پنجه نرم می‌کنند. از همین رو، بحث دامنه‌ای بس گسترده دارد. آنچه از دست ما بر می‌آید این است که فعلاً به بررسی چشم‌اندازهای اصلی رفاه بسنده کنیم: شادکامی، تأمین، ترجیحات، نیازها، رهایی، مقایسه‌های نسبی.

۱.۳.۱. شادکامی

اساساً دو راه برای تعریف شادکامی یا خوشبختی وجود دارد. اول، تعریف «سطحی»^۱ که شادکامی را به مثابه یک تجربه خاص و محسوس روانی یا جسمانی قلمداد می‌کند، نظیر احساسی که فرضاً بهنگام پیروز شدن در یک مسابقه یا ربودن بوسه‌ای از نزدیکان به ما دست می‌دهد. هر چند شادکامی مسلماً شامل چنین تجارب بلاواسطه‌ای نیز هست، تعریفی دوم و «عمیقتر» هم می‌توان برای آن قائل شد. بدین معنا که شادکامی را به حالتی عمومی و غالب تعبیر کنیم، حالتی که لزوماً به احساس سرخوشی یا نشاطی خاص کاهش‌پذیر نباشد، حالتی که غالباً به عنوان رضایت یا خرسندی^۲ از آن یاد می‌شود. یونانیان باستان این حالت را *eudaimonia* می‌نامیدند، که ترجمه آن «خوب بودن و خوب عمل کردن» است، یعنی من باید به طور کلی شادکام باشم، احتمالاً بدین سبب که آرزوهایم تحقق پذیرفته است، و این احساس را حتی وقتی که با ناکامیها و شکستهایی گهگاهی مواجه می‌شوم که مرا سرخورده و غمگین می‌کند از دست ندهم. معنای سطحی شادکامی، ارتباط چندانی با مقوله رفاه ندارد. گرچه در وضعیتی مرفه بودن ممکن است باعث شادکامی من در این معنا شود، چنانچه رفاه چیزی بیش از نوعی شادکامی سطحی ایجاد نکند، بی‌تردید

1. "shallow"

2. satisfaction or contentment

باعث بروز بسیاری مشکلات اجتماعی و روانشناختی خواهد شد. اگر مردم فرصت آن را می‌یافتند که خود را به نوعی ماشین شادکامی وصل کنند که به آنها اجازه می‌داد، هر چند فقط در درون سرهای خود، احساس سرخوشی کنند، چه اتفاق می‌افتاد؟ آیا آنهایی که چنین می‌کردند در وضعیتی رفاهی قرار می‌گرفتند؟ یا آنکه این وضعیت فقط شکلی کاملاً مصنوعی از رفاه می‌بود، شبیه به آنکه فردی زندگی خود را به سبکی و مَنگی ناشی از مواد مُخدر پیوند زند، نظیر خورندگان گیاه فراموشی در داستان تنیس^۱؟ بدیهی است که تعریف عمیق‌تر شادکامی، همان *eudaimonia*، پرمغز و پرمحتواتر است، اما این تعریف نیز مستلزم وجود آزادی و خودمختاری^۲ و صحت و اعتبار است تا شادکامی ناشی از آن واقعی، و نه مصنوعی، باشد. بنابراین، در هر دو تعریف، باید از ملاحظات ساده‌مربوط به نفس شادکامی با فراتر بگذاریم.

۲.۳.۱. تأمین^۳

تأمین یکی از نامزدهای بارز در عرصه‌های رفاهی است. شخصی که از امنیت درآمد، اشتغال، و مسکن برخوردار باشد، به روشنی در وضعیت رفاهی بهتری از شخصی قرار دارد که فاقد ایمنی و امنیت خاطر باشد. تأمین به معنای پیش‌آگاهی از این امر است که اوضاع و احوال یک فرد در آینده نزدیک دستخوش نابسامانی نخواهد شد. صرف این پیش‌بینی و امنیت خاطر، حتی برای شخصی که اوضاع و احوالش ممکن است از جهات دیگر حسرت‌انگیز نباشد، بسیار ارزشمند است. برای مثال، شخصی که خوابگاهش فقیرانه اما دارای شغلی مطمئن باشد، می‌توان گفت که در قیاس با فردی که دیگر نتواند اقساط خانه اعیانیش را بپردازد، و این احتمال برود که آن خانه بزودی مالک دیگری پیدا کند، از تأمین – و

1. Tennyson

2. autononmy

3. security

بنابراین، از رفاه – بیشتری برخوردار است.

در عین حال، تعریف رفاه در چارچوب ایمنی و تأمین نیز مشکلات خاص خود را دارد. ممکن است بهایی که باید برای تأمین پرداخت خیلی گزاف باشد. در نسلهای قبل [و البته هنوز در نسلهای کنونی!]، بسیاری از زنان با این اعتقاد که اگر ازدواج کنند، از لحاظ مالی امنیت خاطری به دست می‌آورند که خود قادر نیستند در بازار کار به آن دست یا بند، تن به ازدواج می‌دادند، اما برای این کار بناچار بهایی گزاف می‌پرداختند که همانا استقلال و آزادیشان بود. خلاصه آنکه، اگر تأمین خاطر به معنای وابستگی باشد، آنگاه، سطح ایمنی و رفاهی که حاصل می‌شود، احتمالاً بسی پایین‌تر از آن سطحی است که در نگاه اول جلوه می‌کند.

۳.۳.۱. ترجیحات

این هم فرض معقولی است که بگوییم شخصی که ترجیحاتش تحقق یافته است، از شخصی که آرزوهایش برآورده نشده است، از رفاه بیشتری برخوردار است. اگر من بخواهم اتومبیل تازه‌ای بخرم و توان پرداخت بهای آن را داشته باشم، «رضایت خاطر» – و بنابراین، سطح رفاهی – من بیشتر و بالاتر از شخصی است که بخواهد آن اتومبیل را بخرد اما پولش را نداشته باشد. جاذبه تعریف رفاه در این معنا این است که مفهومی عرضه می‌دارد که بالقوه قابل اندازه‌گیری^۱ است. به گفته برخی از اقتصاددانان رفاهی، ارزش یک شیء بسته به آن است که افراد حاضر باشند چه بهایی برای خرید آن در بازار بپردازند (نک: بحث پیگودر بخش ۵.۱). اگر ثروت من و شما یکسان باشد و من حاضر باشم ده درصد از ثروت خود را برای خرید شاهکاری از وان‌گوگ بپردازم در حالی که شما فقط حاضر باشید پنج درصد از ثروتتان را وقف این کار کنید، آنگاه، مالکیت آن پرده نقاشی

1. quantifiable

باعث می‌شود که رفاه من دو برابر شما افزایش یابد.

با این حال، تعریف رفاه از این راه، مشکلاتی چند در بردارد. برای مثال، بسا که ترجیحات من صوری یا اساساً مصنوعی باشد. در چنین حالتی، مسلم است که «رضایت خاطر» من باعث افزایش سطح رفاهم نمی‌شود. اگر من به سیگار معتاد باشم، هر چند ممکن است لحظات «رضایت خاطری» بیش از کسی داشته باشم که سیگار نمی‌کشد، به سبب خطرات درازمدتی که سلامتی من در معرض آن قرار می‌گیرد، مسلماً از رفاه بیشتری از آن شخصی برخوردار نیستم. همچنین، به آسانی می‌توان تجاربی رفاه افزون را در نظر آورد که ارتباطی با رضایت خاطر نداشته باشند، و ارتباط آنها با رضایت خاطری که از بازار سرچشمه می‌گیرد حتی از آن هم کمتر باشد. و نهایتاً آنکه، باید این نکته را نیز از یاد نبریم که رضایت خاطر من از برآورده شدن خواسته‌هایم ممکن است باعث کاهش توانایی دیگران در تأمین رضایت خاطر آنها شود؛ برای مثال، من سیگار بطلبم، در حالی که شما خواستار هوای پاک برای نفس کشیدن باشید. بنابراین، ترجیحات ممکن است مفهومی خیلی محدود و فردی برای نشان دادن معنای واقعی رفاه و بهروزی باشد.

۴.۳.۱. نیازها

این دیدگاه که برآورده شدن نیازها را مظهر رفاه بدانیم، به سبب دلالت‌های مساوات طلبانه آن، در میان تحلیل‌گران سیاست اجتماعی مقبولیت دارد (بسنجید باگودوین، ۱۹۸۸: ۲۷-۵۰، ۳۰۵-۲۷۸). دلیل آن این است که نیازها ظاهراً چیزی را توصیف می‌کنند که به طبیعت آدمی مربوط است و ضرورت بیشتری از ترجیحات دارد و، بنابراین، کمتر فردگرایانه است (ظاهراً نیازها عمومی‌ترند و وجه اشتراکی بیشتری از خواسته‌ها دارند). نیازها، به علاوه، به نوعی تعریف و اندازه‌گیری عینی میدان می‌دهند که به رفتارهای بازار وابستگی ندارد. از آنجا که نیازها در متون مربوط به

سیاست اجتماعی جایگاهی شامخ دارند، پرداختن به آنها را به بخش ۲.۲، بهنگام بحث در باب برابری، و با تفصیل بیشتری به فصل ۵، بهنگام بررسی مفاهیم سیاسی کلیدی، موکول می‌کنیم.

با این حال، تأکید بر این نکته مناسبت دارد که همه انواع برآورده شدن نیازها را نمی‌توان از لحاظ اهمیت با رفاه یکسان دانست. به عبارت دیگر، بین نیازها باید به تمایز قائل شویم: الف) نیازهای اساسی^۱، ب) نیازهای غیراساسی، و ج) ترجیحات. نیازهای اساسی را می‌توان به رفاه مربوط دانست، اما دو طبقه دیگر لزوماً چنین وضعی ندارند. مسئله در تعریف نیازهای اساسی است (دایال و گوف، ۱۹۹۱). اگر تعریف ما معمولی باشد، یعنی فقط عوامل اصلی زیستی نظیر غذا و آب و امثال آن را در بر بگیرد، تعریفی محدود و غیردقیق خواهد بود؛ و اگر زیاده از حد سخاوتمندانه باشد، یعنی نیازهای غیر اساسی را نیز در بر بگیرد، بیش از آن کلی و مبهم خواهد شد که به درد طراحی و ارزیابی سیاستهای اجتماعی بخورد.

۵.۳.۱. استحقاق

مکتب فکری دیگری نیز وجود دارد که معتقد است استحقاق عامل و اصل بهتری از نیاز برای توزیع کالاهای اجتماعی است. استحقاق، بر نقطه‌ای متعادل بین مشارکت و پاداش دلالت دارد. برای مثال، اگر من در یک طرح سرمایه‌گذاری دو برابر شما مشارکت کنم، سهم من از سود باید دو برابر شما باشد. چنانچه من از این میزان مبلغ بیشتری بگیرم، نسبت به شما بی‌عدالتی می‌شود؛ و اگر کمتر بگیرم، نسبت به من بی‌عدالتی می‌شود. استحقاق، در عین حال، یک اصل اخلاقی نیز هست. محافظه‌کاران معمولاً به عنوان مفهومی که مظهر وابستگی ذاتی جامعه است به استحقاق استناد می‌کنند، و بر همین مبنا معتقدند که کسانی را که

1. basic needs

بیش از اندازه مشارکت خود از جامعه می‌گیرند، اخلاقاً می‌توان مجازات کرد. با این حال، جناح راست استدلال می‌کند که استحقاق ارزشی است که کمی کردن آن بسیار دشوار است: قیمتهایی که در بازار تعیین می‌شود، بر مبنای تقاضای مصرف‌کنندگان است و ربطی به استحقاق کارگران یا شرکتها ندارد. اگر مصرف‌کنندگان ترجیح دهند که به جای شاهکارهای رنگ و روغن نقاشی شما از طرحهای ابتدایی من بخرند، این واقعیت که تابلوهای شما از نظر هنری ممکن است استحقاق بمراتب بیشتری از طرحهای من داشته باشد، مطلقاً معنایی نخواهد داشت. بازارها به سزاواری و تناسب برای فروش کار دارند نه به شایستگی و استحقاق (نازیک، ۱۹۷۴). بدین ترتیب، اگر بخواهیم به اصل استحقاق پایبند بمانیم، بناچار باید به ورای بازار بنگریم. در واقع، بسیاری از دست‌چیی‌ها فکر می‌کنند که عدالت اجتماعی باید بر مبنای استحقاق، و نه نیاز، بنا شود. مارکس به هر دو وجه نظر داشت: در یک جامعه سوسیالیستی به افراد باید بر پایه کار [استحقاق] آنها پاداش داد، در حالی که در یک جامعه کمونیستی، ثروت باید بر مبنای نیاز توزیع شود.

در اینجا به راحتی می‌توان استدلال کرد که رفاه کاملاً به استحقاق مربوط است. بنابراین، شخصی که کمتر از استحقاقش دریافت کند، از شخصی که به تناسب مشارکتش دریافت می‌کند، از رفاه و بهروزی کمتری برخوردار است. مشکل استحقاق در این است که چگونه باید صاحبان استحقاق را مشخص کرد. برای دست راستیها، فقیران از شمار صاحبان استحقاق نیستند زیرا معمولاً بیش از آنچه می‌دهند از جامعه می‌گیرند؛ اما دست‌چیی‌ها نیز عیناً از همین استدلال علیه ثروتمندان استفاده می‌کنند. بنابراین، هر چند استحقاق اصلی است که معمولاً به آن استناد می‌کنیم، ارزش چنین استدلالی کاملاً به چارچوب ایدئولوژیکی ناظر بر آن بستگی دارد. نتیجه آنکه، اگرچه استحقاق می‌تواند با رفاه مرتبط باشد، این دورا

نباید مترادف یکدیگر دانست.

۶.۳.۱. مقایسه‌های نسبی

تا اینجا عمدتاً به رفاه فردی به صورتی برخورد کرده‌ایم انگار که به رفاه دیگران ارتباطی ندارد. اما، در عالم واقع، سطح رفاه من کاملاً به سطح رفاه همگنان من، یعنی کسانی که خود را به آنها مقایسه می‌کنم، وابسته است. ما، در طول زندگی، همواره خود را با دو گروه از افراد مقایسه می‌کنیم: با آنهایی که می‌شناسیم و با آنهایی که نمی‌شناسیم. افرادی که می‌شناسیم، به منسوبان، شریکان، دوستان، رقیبان، دشمنان، و نزدیکان تقسیم می‌شوند. سطح رفاه و آسایش من، اگر افرادی که دوست دارم مرفه و افرادی که دوست ندارم نامرغه باشند، احتمالاً افزایش می‌یابد و بالا می‌رود. افرادی که نمی‌شناسیم، تأثیر مستقیم کمتری بر رفاه ما دارند؛ گرچه در اینجا نیز ممکن است چنانچه تیم مورد علاقه من برنده شود یا هنرپیشه محبوبم جایزه اسکار بگیرد، این سخن مصداق نداشته باشد.

ظاهراً چاره‌ای نیست جز آنکه بپذیریم که رفاه، به نوعی، با این خصلت آدمی که خود را مرتباً با دیگران مقایسه می‌کند پیوند دارد. اگر من صاحب دو بُز باشم در حالی که دیگران چهار بُز داشته باشند، میزان رفاه و آسایش من کمتر از آن وقتی است که همه اعضای جامعه صاحب دو بُز باشند. هر چند، در هر دو مثال، میزان مالکیت من یکسان است. در عین حال، از این لحاظ باید مراقب باشیم، زیرا بسا که افراد چیزهایی نامتناسب را با هم مقایسه کنند یا نسبت به خود و دیگران تصویر و تصویری تحریف شده داشته باشند.

برای مثال، حدود تصور ما از خود و ارزشی که برای خویشتن خویش قائلیم، از مدتها قبل به صورت تصویرها و جاذبه‌های آرمانی در فیلم‌ها، تلویزیون، مجلات، و غیره به ما نشان داده شده است. در اینجا، مقوله جنسیت اهمیت دارد، زیرا زنان بخصوص نسبت به عرضه تصویری زیبا و

دلپسند از خود حساسیت دارند و، بنابراین، نسبت به هر چیزی که به آن تصویر «خداشه» واردکند، آسیب‌پذیری و مشکلات عاطفی و جسمانی بیشتری از مردان بروز می‌دهند. بدین ترتیب، شخصی که با موفقیت به آن آرمانها دلبسته باشد، در مقام مقایسه، ممکن است از افرادی که آن دلبستگی را ندارند احساس رفاه و بهروزی بیشتری کند. در عین حال، این احساس بسا که مصنوعی و غیرمتعالی باشد، احساسی باشد که شرکتها در افراد بر می‌انگیزند تا تولیدات خود را، که ظاهراً وسیله نیل به آن آرمانها تبلیغ می‌کنند، بتوانند قالب کنند. بنابراین، می‌توانیم ادعا کنیم که انواع اصیل و غیراصیل مقایسه‌های رفاهی وجود دارد، اگرچه تشخیص آنکه کدام یک اصیل و کدام یک غیراصیل است کار ساده‌ای نیست.

هر یک از شش عنوان فوق با آنچه رفاه می‌نامیم نوعی ارتباط دارد، اما هیچ یک از آنها به تنهایی کافی و بسنده نیست. بنابراین، به جای آنکه خود را در جزئیات مباحث مربوط غرق کنیم، بهتر است صرفاً به بررسی پارامترهایی بپردازیم که این بحثها در قالب آنها صورت می‌گیرد.

۴.۱ سه وجه تمایز مهم

دست‌کم سه وجه تمایز وجود دارد که به ما امکان می‌دهند در تعریفهای ممکن از رفاه، که فوقاً عرضه شد، تأمل و غور کنیم.

۱.۴.۱ عینی یا ذهنی

رفاه آیا وضعیتی ذهنی است یا عینی؟ اگر ذهنی است، پس به احساسات، ادراکها، شناختها، و تجارب همان فردی مربوط می‌شود که وی را موضوع رفاه قرار داده‌ایم. رفاه ذهنی به آن شخص یا خویشتن او وابسته است. اما، برخلاف، اگر رفاه عینی است، آن را می‌توانیم به دو معنا توصیف کنیم. از عبارت «رفاه کاملاً عینی» منظور ما رفاهی است که به هیچ صورت به احساسات، ادراکها، شناختها، و تجربه فرد موضوع رفاه ارتباط ندارد،

یعنی اساساً مقوله‌ای ذهنی نیست. از عبارت «رفاه نسبتاً عینی» منظور ما این است که رفاه به فرد موضوع آن ارتباط دارد، اما انواعی از معیارهای عینی در اینجا موجود است که به ما اجازه می‌دهد تجارب رفاهی زید و عمر را با یکدیگر مقایسه کنیم. در باب این سه طبقه‌بندی چه می‌توان گفت؟

ظاهراً معقول نیست که رفاه را کاملاً عینی بدانیم، زیرا این سخن به معنای آن است که بگوییم هر چند زید به واقع رفاه را نمی‌شناسد و آن را احساس نمی‌کند، در وضعیتی رفاهی قرار دارد. گرچه ممکن است این موضوع در سناریوهای خیالی مصداق داشته باشد، در ارتباط با درک روزمره‌ای که از رفاه داریم به ما کمکی نمی‌کند. درعین حال، باید از این که رفاه را مقوله‌ای صرفاً ذهنی بدانیم بپرهیزیم، زیرا چنین کاری باعث می‌شود که رفاه و بهزیستی به مقوله‌ای لذت‌گرایانه و به امری کلاً فکری و درونی کاهش یابد (نک: سومر، ۱۹۹۶). برای مثال، هر چند شخصی که به الکل یا مواد مخدر اعتیاد تام داشته باشد ممکن است از لحظاتی از زندگی خود بسی لذت برد، روشن است که سلامتی خود را در درازمدت به خطر می‌افکند. شاید لازم باشد که به هر دو طبقه‌بندی، یعنی رفاه کاملاً عینی و رفاه نسبتاً عینی استناد کنیم. بدین معنا که بگوییم رفاه با احساس، ادراک، و تجربه ارتباط دارد، اما نه با هر نوع احساس، ادراک، و تجربه‌ای. شاید معیارهایی عینی لازم باشد تا بتوانیم (۱) تشخیص دهیم که چه وقت یکی از اشکال رفاهی با یکی دیگر از اشکال آن تعارض پیدا می‌کند، و (۲) تصمیم بگیریم که کدام شکل برای بهزیستی شخصی مورد نظر ما بهتر است.

اندیشه‌های آمارتیا سن^۱ راهی برای این کار به ما نشان می‌دهد. سن (۱۹۸۴ - ۱۹۸۵) بین کارکردها (نیل به چیزهایی نظیر سلامتی و سواد) و تواناییها (امکان تشخیص یک کارکرد) تمایز قائل می‌شود. تمایز او، باعث

۱. Amartya Sen، اقتصاددان هندی‌تبار امریکایی، برنده جایزه نوبل اقتصاد در سال ۲۰۰۰.

می‌شود که از کمبودهای عینی‌گرایی کامل اجتناب شود؛ درعین حال تصدیق می‌کند که بهزیستی تا چه اندازه به شرایط تصادفی و اتفاقی در زندگی مربوط است و، ضمناً، از دلالت‌های مبهم و ناپایدار توصیف صرفاً ذهنی رفاه می‌پرهیزد. بدین ترتیب، تعریف رفاه در قالب کارکردها و تواناییها، ظاهراً راهی معقول برای اجتناب از دو برداشت افراطی است.

۲.۴.۱. فراگیر یا محدود

آیا رفاه برای همه مردم، صرف‌نظر از موقعیت مکانی و زمانی آنها، یکسان است، یا آنکه به موقعیت آنها بستگی دارد، یعنی به نسبت زمان و مکانهایی که در آنها زندگی می‌کنیم امری نسبی است؟ اگر رفاه را صرفاً در قالبی فراگیر و جامع تعریف کنیم، ممکن است به میزان تأثیرپذیری ادراکها، احساسها، و تجارب خود از محیط‌های خاصی که در آنها زندگی کنیم بی‌توجه بمانیم. درعین حال، اگر رفاه را فقط مقوله‌ای نسبی و وابسته بدانیم، ممکن است اساساً توانایی سخن گفتن با معنا در باب رفاه را بکلی از دست بدهیم. برای مثال، چنانچه همه چیزها را نسبی بدانیم، در این صورت، دیگر جایی برای پدیده‌ای چون نیازهای اساسی باقی نمی‌ماند، زیرا از اساسی در اینجا منظورمان این است که «نسبت به همه کس عمومیت دارد».

بنابراین، در اینجا نیز ممکن است، نظیر وجه تمایز قبلی، با نوعی تعبیر دوطرفه‌گمراه‌کننده مواجه شویم. برای مثال، می‌توانیم تصور کنیم که رفاه دلالت دارد بر هسته‌ای فراگیر از نیازها، هسته‌ای که معیارهای «عینی-نسبی» ما از آنها ناشی می‌شود، اما درعین حال در قالبی وابسته بر رشته‌ای از آرزوها هم که بسته به زمان و مکان نسبی است دلالت می‌کند. در اینجا نیز سن (۱۹۸۳) برخی مشارکتهای ارزنده معمول داشته است. وی علیه توصیف نسبی‌گرایانه از فقر استدلال می‌کند، و مدعی است که

«فقیران» و «کمتر مرفهان»^۱ لزوماً یکی نیستند (فقر یکی دیگر از مفاهیم سیاسی است که در فصل ۵ به آن خواهیم پرداخت). بدین ترتیب، تعریفها و توصیف‌های نسبی‌گرایانه باید بر بنیادی مطلق و فراگیر متکی باشد که به ما اجازه دهد از مشکلات ناشی از مفهوم محرومیت نسبی^۲ اجتناب ورزیم. پس، شخصی را که از شأن و احترام محروم است می‌توانیم فقیر توصیف کنیم، اما ماهیت فقر، که باعث فقدان این شأن و احترام می‌شود، از این جامعه به آن جامعه و از این نسل به آن نسل تفاوت می‌کند.

۳.۴.۱. فردی یا جمعی؟

رفاه آیا مقوله‌ای فردی است یا آنکه آن را می‌توان به عنوان مقوله‌ای جمعی (گروهها، جوامع) توصیف کرد؟ در اینجا، پا روی پانداختن و اظهارلحیه کردن که ما باید این هر دو وجه فردگرایانه و جمع‌گرایانه را منظور نظر داشته باشیم کار آسانی نیست، زیرا بخش اعظم اندیشه سیاسی و اجتماعی دو قرن گذشته صرفاً به همین مسئله معطوف بوده است. با این حال، نکته‌ای بنیادی وجود دارد که لزوماً باید مطرح شود. رفاه را باید تا حدودی مقوله‌ای فردی دانست، زیرا، حتی اگر مقوله‌ای مربوط به جامعه باشد، بهزیستی جامعه را نمی‌توان از رفاه افرادی که در آن زندگی می‌کنند جدا کرد. دیکتاتورهایها در تظاهر به این امر که رفاه اجتماعی را در سطحی بالا تأمین کرده‌اند مهارت دارند، و این همه درست در وقتی است که اکثر اعضای جامعه آنها فلاکت زده‌اند. ولی ما توخالی بودن این ادعای آنها را تشخیص می‌دهیم زیرا دقیقاً صرافت طبع و شعور عمومی ما را در این باب که چه چیزی رفاه و بهزیستی است و چه چیزی نیست جریحه‌دار می‌کند. بنابراین، هر چند وجه عمومی و اشتراکی ممکن است از مختصات رفاه شمرده شود، آن را نمی‌توان بدون

1. "less well-off"

2. relative deprivation

توجه کامل به بهزیستی افراد، که عناصرسازای جمع و جامعه هستند، ملاک نظر قرار داد.

مسئله می‌تواند به این صورت باز تعریف شود: رفاه آیا مقوله‌ای صرفاً فردی است یا وجه فردی و اشتراکی را با هم دارد؟ برای نظریه‌پردازان، پرسش اصلی این است: آیا رفاه فردی می‌تواند متراکم شود، به صورتی که تجمیع آحاد آن تشکیل رفاه اشتراکی دهد؟ در ما بقی بخشهای فصل حاضر به این پرسش می‌پردازیم، زیرا پاسخی که به آن داده شود می‌تواند نحوه برخورد ما را به سیاست اجتماعی به شکلی بنیادی دگرگون کند.

۵.۱ رفاه اجتماعی

آیا چیزی به نام رفاه اجتماعی وجود دارد و، اگر پاسخ مثبت است، چه دلالت‌هایی بر آن متصور است؟ چهارنظریه پرداز کلیدی سراغ داریم که استدلال کرده‌اند مفهوم رفاه اجتماعی هم واجد معناست و هم قابل اجرا. جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲) از نخستین کسانی بود که به تحلیل پرسش فوق پرداخت (بنتام، ۱۹۸۴). گرچه او از این لحاظ با آدام اسمیت (۱۷۲۳-۹۰) هم‌آواز بود که جامعه چیزی بجز مجموع آحاد آن نیست، این اعتقاد را نیز داشت که ما مجبور نیستیم بحث خود را صرفاً به رفاه فردی محدود کنیم. برای بنتام، رفاه مترادف بهره‌مندی یا مطلوبیت^۱ بود، که آن را به منزله خیر و خوشبختی^۲ و، بنابراین، قابل اندازه‌گیری تعریف می‌کرد: در واقع، یک «معادله لذت»^۳ وضع کرد که اجازه می‌داد لذتی را که من از خوردن شکلات می‌برم با لذتی که شما از رژیم گرفتن می‌برید با یکدیگر مقایسه کرد یا اندازه گرفت. این قابلیت اندازه‌گیری مطلوبیت یا بهره‌مندی است که به ما اجازه می‌دهد رفاههای فردی را در هم ترکیب

1. Utility

2. happiness

3. "hedonic calculus"

کنیم و سطح متراکم رفاه اجتماعی را اندازه بگیریم.^[۱] برای بنتام، این روش دارای سه امتیاز بود.

اول، خود را به میزان یا معیاری مجهز می‌کنیم که قادرمان می‌سازد وضعیات و امور مختلف اجتماعی را ارزیابی کنیم و پیامدهای بازار را با نظامی قانونی از سیاستهای اجتماعی و عمومی جبران کنیم. دوم، می‌توانیم، بر این مبنا، در این باره که چه سیاستهایی مؤثرترین است، تصمیمات عاقلانه و آگاهانه بگیریم. و نهایتاً، می‌توانیم جوامع مختلف را با یکدیگر مقایسه کنیم تا دریابیم که کدام یک موجد حداکثر خیر و خوشبختی برای حداکثر آحاد مردم است. برای بنتام، رفاه اجتماعی = بهره‌مندی اجتماعی = حداکثر خیر و خوشبختی برای حداکثر آحاد مردم بود. نفوذ او تا آخر قرن نوزدهم ادامه داشت و به رشته‌ای از اصلاحات ناظر بر حفظ سطح درآمد^۲، وضعیت محیط کار، و شرایط اقدامات اجتماعی انجامید.

مشکل اساسی فلسفه او این است که بهزیستی را به بهره‌مندی و بهره‌مندی را به مفهومی سطحی از خوشبختی کاهش می‌دهد. اگر لذتی که شما از تماشای فیلمهای آبکی می‌برید از لذتی که من از خواندن اولیس می‌برم بیشتر باشد، بنتام، رفاه و بهزیستی شما را بیشتر از من می‌داند، حتی اگر بهره‌ای که در درازمدت از مطالعه کامل کتاب [جیمز] جویس نصیب من می‌شود از شما بیشتر باشد. اما اگر این مفهومی بس کم‌مایه از بهزیستی و رفاه است، آنگاه این سؤال مطرح می‌شود که آیا اساساً می‌توان رفاه اجتماعی را نوعی تراکم ساده و مکانیکی رفاههای فردی تلقی کرد.

همچنین، یکی از بحث‌انگیزترین وجوه این توصیف «لذت‌طلبانه» از

۱. اعدادی که در [] آمده است، به یادداشتهای نویسنده بر هر فصل مربوط می‌شود که، نظیر کتاب اصلی، به تفکیک فصل‌ها در آخر کتاب حاضر درج شده است.

2. income maintenance

رفاه به این ادعا برمی‌گردد که ما می‌توانیم مقایسه‌هایی بین افراد^۱ صورت دهیم، یعنی دریابیم که لذت تماشای فیلمهای آبکی بیشتر است یا به پایان بردن اولیس. چنانچه رفاه دارای یک عنصر نیرومند ذهنی باشد، چنین کاری چگونه امکان‌پذیر است؟ چگونه تجارب مرا می‌توان با تجارب شما مقایسه کرد؟ ا.سی. پیگو (۱۸۷۷-۱۹۵۹)، اقتصاددان رفاهی، استدلال می‌کرد که مقایسه‌های بین افراد می‌تواند صورت گیرد، زیرا بهزیستی مقوله‌ای است که به آمال و آروها ارتباط دارد و آروها را می‌توان بر مبنای معیارهای پولی اندازه‌گیری کرد: هر چه تمایل من برای پرداخت بابت چیزی بیشتر باشد، آرزوی من شدیدتر است و، بر این مبنای، دسترسی / تملک آن شیء موجب بالا رفتن سطح رفاه و بهزیستی من می‌شود (پیگو، ۱۹۶۵). بنابراین رفاه فردی ارتباط نزدیکی با انتخابهای بازار دارد، و می‌توان گفت که رفاه اجتماعی به تناسب رونق یا رکود ثروت ملی، که از راه شاخصهایی چون تولید ناخالص ملی قابل اندازه‌گیری است، کم یا زیاد می‌شود.

در عین حال، پاره‌ای انتقادات به این استدلال وارد است. قبلاً نسبت به پیوند بهزیستی و آرزو اظهار تردید کردیم (بخش ۳.۳.۱)، و بیان داشتیم که آرزو مفهومی بیش از اندازه ذهنی و آسیب‌پذیر است که بتواند در مقام ارزیابی عینی قرار گیرد؛ حال هم می‌توانیم نسبت به پیوند آرزو و پرداختهای پولی اظهار تردید کنیم. ما همگی آرزومندیم و نیاز داریم که در هوای پاک و ناآلوده تنفس کنیم، اما طبعاً نمی‌توانیم ارزش هوای پاک را تخمین زنیم و برای پرداخت این بها اعلام آمادگی کنیم!

ویلفردو پارتو (۱۸۴۸-۱۹۲۳) از اقتصاددانانی بود که استدلال می‌کرد که مقایسه بین افراد امکان ندارد اما، در عین حال، بر این عقیده بود که ما می‌توانیم در باب وضعیت رفاه اجتماعی و اشتراکی به شکلی با معنا و

1. interpersonal

سودمند صحبت کنیم. به گفته پارتو (آرون، ۱۹۷۰)، جامعه‌ای که قادر باشد دست کم وضع زندگی یکی از آحاد خود را بهتر سازد، مشروط بر آنکه وضع هیچ کس را بر اثر این کار بدتر نکند، می‌تواند به عنوان جامعه‌ای که در جریان بهبود شرایط رفاهی خویش است توصیف شود. با این حال، زمانی می‌آید که این جامعه می‌تواند فقط با بدتر کردن وضعیت شماری از آحاد خود شرایط شماری دیگر را بهتر کند.^[۲] در این حالت، جامعه مورد بحث به مرحله «کارایی مطلوب»^۱ خویش رسیده است، و ایجاد هر گونه تغییر بیشتر دیگر توجیهی ندارد. بنابراین، ما می‌توانیم، بی‌آنکه ناچار به مقایسه‌های بتامی بین بهره‌مندی من و شما شویم، به شکلی با معنا و سودمند در باب «رفاه اجتماعی» بحث کنیم. اما مشکل تعریف کردن رفاه اجتماعی در قالب کارایی - پارتویی این است که خود به خود ناچار به موضعگیری به نفع وضع موجود^۲ می‌شویم. اگر تغییری باعث گردد که وضع یک نفر بدتر شود، صرف‌نظر از آنکه آن جامعه چقدر نابرابر است و آن شخصی که وضعش بدتر شده است هنوز چقدر ثروتمند است، باید گفت که تغییری ناموجه صورت گرفته است.

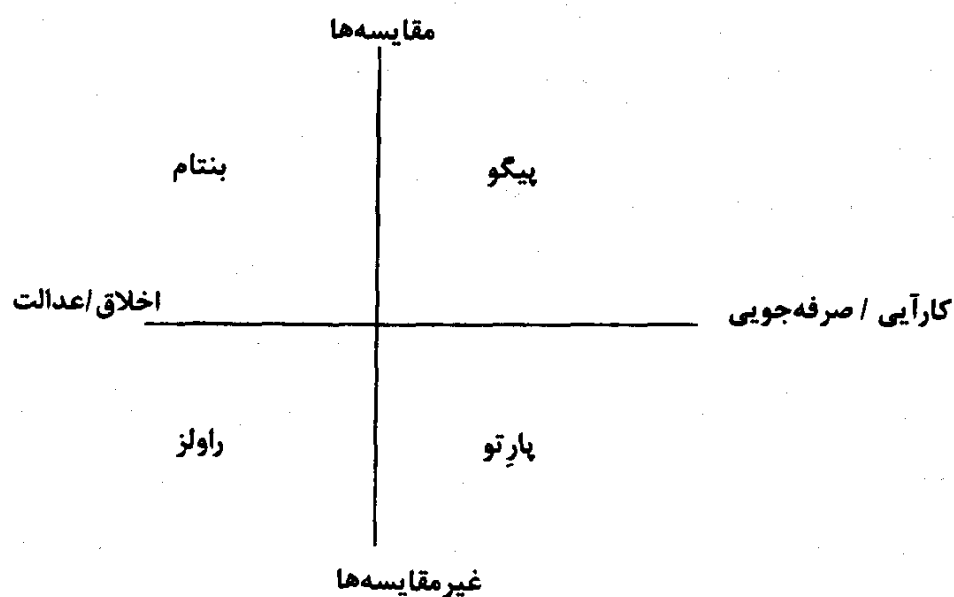
جان راولز (۱۹۷۲)، صاحب‌نظر سیاسی، در ایام بعد کوشش کرد تا بی‌آنکه رفاه اجتماعی را به کارایی - پارتویی کاهش دهد، آن را تعریف کند. در باب نظریات راولز با تفصیل بیشتری در فصل بعد سخن خواهیم گفت، اما لازم است در همین اضافه کنیم که راولز مقوله رفاه را از معیار کارایی دور کرده و به حوزه‌های عدالت و اخلاق باز می‌گرداند، هرچند او نیز توصیف بهره‌مندانه از عدالت و اخلاق را مردود می‌شمارد. برای راولز، جامعه‌ای که توزیع منابع در آن عادلانه باشد، وضعیت رفاهی بهتری از جامعه‌ای دارد که منابع آن به شکل عادلانه توزیع نمی‌شود، و توزیع عادلانه به این معناست که برای محرومترین افراد مطلوب باشد.

1. "optimum efficiency"

2. status-que

بدین ترتیب، رفاه اجتماعی مستلزم حذف نابرابریهای غیرعادلانه است، نه حذف صرف نابرابری. به گونه‌ای که با تفصیل بیشتر در فصل ۲ خواهیم دید، استدلال راولز از نظر سیاستهای اجتماعی بازتوزیعی دلالتی با اهمیت دارد.

نمودار ۱.۱ نشان می‌دهد که این نظریه‌های رفاه اجتماعی چگونه با یکدیگر ارتباط دارند: یک محور نمودار، رفاه اجتماعی را در قالب اخلاق / عدالت یا کارآیی / صرفه‌جویی تعریف می‌کند، و محور دیگر نشان می‌دهد که آیا مقایسه بین افراد از نظر سطح بهزیستی و رفاه امکان دارد یا نه.



نمودار ۱.۱ چهار چشم‌انداز در باب رفاه اجتماعی

۶.۱ کالاهای عمومی

مبحثی که با مسئله رفاه اجتماعی ارتباط نزدیک دارد، مقوله کالاهای یا اموال عمومی است، و در اینجا شروع به درک این نکته می‌کنیم که چرا برخی از نظریه‌پردازان اساساً منکر رفاه اجتماعی هستند. کالاهای یا اموال عمومی از کالاهای یا اموال خصوصی متمایز است. یک

کالای خصوصی حالت عمومی و شامل ندارد: وقتی من کالایی مصرف می‌کنم، شما از مصرف کردن آن محروم می‌شوید؛ اما کالاهای عمومی حالت همگانی و شامل دارند: وقتی من کالاهایی مصرف می‌کنم، شما نیز از مصرف کردن آن محروم نمی‌شوید. غذا به روشنی از مصادیق کالاهای خصوصی است، اما بهداشت مواد غذایی^۱ از مصادیق کالاهای عمومی است، زیرا تأمین پاکیزگی و سلامت مواد غذایی کاری پر هزینه و پیچیده است و از عهده یک فرد بخصوص ساخته نیست و بهره‌مندی من از مواد غذایی سالم مانع از بهره‌مندی شما از همین مواد نمی‌شود. همچنین، ارزش مواد غذایی سالم به سبب آنکه شما از آنها بهره‌مند می‌شوید کاهش نمی‌پذیرد (در حالی که ممکن است من رغبت نکنم نان برشته‌ای را که شما به آن گاز زده‌اید بخورم)^[۳]. بنابراین، سیاست‌های اجتماعی (و عمومی) به تولید و توزیع کالاهای عمومی مربوطند.

حال، سؤال این است: چه چیزی کالای عمومی است؟ مصادیق بارز عبارتند از، هوای پاکیزه، چراغهای خیابانها، دفاع ملی، قانون و نظم؛ اما آیا مراقبتهای بهداشتی و درمانی، آموزش، و حفظ سطح حداقل درآمد را نیز باید از شمار این گونه کالا محسوب داریم؟ با ساده کردن کامل موضوع، مطلب را می‌توان به این صورت بیان کرد: دست راستی‌ها اعتقاد دارند که اقلام اخیر از شمار کالاهای عمومی نیستند، زیرا مصرف آنها شکل شخصی دارد و، در نتیجه، بازار است که باید در عرضه و تأمین آنها نقش بزرگ و شاید انحصاری بر عهده داشته باشد. دست چپی‌ها براین اعتقادند که شخصی بودن مصرف کالاهایی چون آموزش و امثال آن تضادی با وضعیت شبه عمومی آنها ندارد، یعنی کالاهایی بسیار پرهزینه‌اند که تأمین هزینه آنها از عهده افراد بیرون است و، به علاوه،

1. food safety

واجد مزایای عمومی هستند (و به همین دلیل، کالاهای ممتاز^۱ نامیده می‌شوند). در نتیجه، در مورد آنها اقدام جمعی و مشترک لازم است، زیرا در یک اقتصاد مبتنی بر بازار، کالاهای عمومی / ممتاز به میزان نیاز تولید نمی‌شوند و، به همین دلیل، قائل شدن به نقشی اساسی برای دولت ضروری است. دولت رفاه، نظامی مبتنی بر اقدام جمعی است که تولید و توزیع کالاهای عمومی / ممتاز را با هدف افزایش سطح رفاه اجتماعی تسهیل می‌کند.

مشکل کالاهای عمومی در این است که به افراد مجال یک‌تازی می‌دهد. مثلاً، تصور کنید که ساکنان یک بندرگاه توافق کنند که به منظور افزایش امنیت عمومی یک فار یا چراغ دریایی احداث کنند. اما، بعد، ده درصد از آنها از مشارکت در امور ساختمانی یا مالی آن طرح خودداری ورزند (وایت، ۱۹۹۷). حال، بجز توسل به زور، که با موازین یک جامعه آزاد ناسازگار است، راه دیگری برای محروم کردن آن ده درصد از مزایای چراغ دریایی باقی نمی‌ماند: آنها همانهایی هستند که یک‌تازی می‌کنند. این یک‌تازان، بی‌آنکه زیر بار فعالیتهای جمعی روند، از مزایای همکاری و تعاون اجتماعی بهره‌مند می‌شوند. هر چند این گونه یک‌تازی را احتمالاً نمی‌توان بکلی از میان برداشت، یکی از استدلالهای جناح راست این است که دولت رفاه به این گونه افراد بی‌احساس مسئولیت میدان می‌دهد، مثلاً برای تقلب در گرفتن مزایا، و به این ترتیب موجب برپایی جامعه‌ای می‌شود که آحاد آن بیشتر برای گرفتن آماجگی دارند تا دادن، و تنبلیها از افراد سخت‌کوش و پرکار سوء استفاده می‌کنند و آنها را به استثمار می‌کشند (د جیسی، ۱۹۷۹). پاسخ چپ‌ها چنین است که یا تحمل این گونه یک‌تازی‌ها بهایی است که باید برای تأمین خیر و صلاح عمومی پرداخت، یا آنکه راستها تعریفی خیلی محدود از این یک‌تازیها دارند؛ برای مثال، فریزر (۱۹۹۷) استدلال می‌کند که استقرار یک نظام رفاهی پر هزینه لازم

1. merit goods

است تا یک‌ه‌تازیهای بعضی مردان را بتوان نسبت به زنان که معمولاً به کارشان کم بها داده می‌شود و دستمزدی نمی‌گیرند جبران کرد.

۱.۷ تنگنای زندانی‌ها

همه این مقولات منجر می‌شوند به بحثی در باب ماهیت همکاری اجتماعی، که به معنای درک کردن و ارج‌نهادن به تنگنای زندانی‌هاست. تنگنای زندانی‌ها شاخه‌ای از نظریه‌بازی^۱ است، تلاشی برپایه ریاضیات برای شناخت تعامل اجتماعی^۲. هر بازی شامل تعدادی عامل^۳ است: بازیگران، مقررات، راهبردها (استراتژیها)، و نتایج - که پیوندی تنگانگ بایکدیگر دارند و بهم گره خورده‌اند: استراتژی من توسعه می‌یابد و بسته به فهم و تصویری که از استراتژی شما دارم تغییر می‌کند، و بالعکس. بنابراین، بازی نوعی روند دائمی بازخورد^۴ و بازتطبیق متقابل است، و نظریه‌پردازان بازی بر این اعتقادند که تعامل اجتماعی را نیز باید بازی پیچیده‌ای دانست که، در آن، هر شرکت‌کننده (یا عضو اجتماع) تلاش می‌کند تا بر پایه تفسیر، و پاسخ‌دادن به «حرکات» دیگران، بهترین نتیجه را برای خود به دست آورد.

اساساً دو نوع بازی وجود دارد: ستیزه‌جویانه و همکارانه. بازیهای ستیزه‌جویانه بازیهایی هستند که در آنها سهمی ثابت و مقطوع از منابع برای بردن وجود دارد (بازی حاصل جمع - صفر^۵ یا «بازی منفی»)، بدین معنا که بازیگران به احتمال قوی با یکدیگر از در جنگ‌وستیز در می‌آیند نه از در همکاری و تعاون: این امر احتمالاً نشانگر وضعیات سیاسی مبتنی بر فردگرایی بازار یا تنازع طبقاتی است (بسته به آنکه بازیگران را به عنوان افراد یا طبقات تعریف کنیم). بازیهای تعاونی و همکارانه بازیهایی هستند

1. game Theory

2. social interaction

3. agent

4. feedback

5. zero-sum

که در آنها سهم منابع ثابت و مقطوع نیست (بازی حاصل جمع - غیر صفر یا «بازی مثبت»)، پس ممکن است برای همه آنهایی که توافق داشته باشند با یکدیگر کار کنند سودمند باشند (در واقع، منابع ممکن است بر اثر این همکاری افزایش یابد). چنین همکاری و تعاونی می‌تواند جمعی و خودجوش باشد، و از «پایین» یا عمق جامعه سرچشمه گیرد، یا آنکه قهری و متمرکز باشد، و از «بالای» جامعه ریشه بگیرد. یک نظام رفاهی را می‌توان به مثابه نظامی لیبرال دمکراتیک از همکاری تحمیل شده از «بالا به پایین» تعریف کرد. تنگنای زندانیها ابزاری نظری برای بحث در این باب است که تعامل اجتماعی با الگوی ستیزه‌جویانه یا با الگوی همکارانه انطباق دارد. دو تبهکار دستگیر شده و جدا از یکدیگر زندانی هستند. پلیس در جا در وضعیتی است که می‌تواند هر دو زندانی را به جرم دزدی محکوم کند اما نیاز به اعترافی دارد که یکی از آنها را به جرم ارتکاب قتلی که در جریان دزدی اتفاق افتاده است محکوم سازد. به هر یک از دو زندانی اطلاع داده شده است که دو راه دارد: یا سکوت کند، یا اعتراف کند که هر دو به اتفاق مرتکب قتل شده‌اند. بعد به زندانی ۱ پیشنهاد معامله‌ای می‌کنند و به او می‌گویند که به زندانی ۲ نیز همین پیشنهاد شده است. اگر هر دو به قتل اعتراف کنند، هر یک از آنها به ۱۵ سال زندان محکوم خواهد شد؛ اما اگر او ساکت بماند و همکاریش اعتراف کند، آنگاه او به ۲۰ سال زندان محکوم می‌شود و شریکش آزاد خواهد شد؛ و اگر آنها هر دو سکوت کنند، هر یک فقط به جرم دزدی محکوم خواهد شد و ۲ سال به زندان خواهد افتاد. زندانی ۱ حساب می‌کند که بهترین راه این است که ساکت بماند و امید می‌بندد که شریکش نیز چنین کند. اما آیا می‌تواند به شریکش اعتماد داشته باشد که چنین کند؟ اگر نه، پس بهترین کار این است که اعتراف کند تا حداقل از مدتی که در صورت سکوت او و اعتراف شریکش به زندان خواهد افتاد پنج سال کم شود. زندانی ۲ نیز به همین

ترتیب حساب می‌کند. بنابراین، اگرچه به نفع هر دو مرد است که ساکت بمانند، منفعت شخصی، فقدان ارتباط، و نبود اطلاعات باعث می‌گردد که هر دو نفر اعتراف کنند، و هر یک از آنها به ۱۵ سال زندان محکوم شود. تنگنای زندانی‌ها نشان می‌دهد که نفع شخصی چگونه می‌تواند باعث ایجاد وضعیتی بدتر برای همه شود ولی، در عین حال، چرا استراتژی عاقلانه‌تری از ایثار فداکارانه است (آسلرود، ۱۹۸۴).

در این روایت از تنگنای زندانی‌ها، الگوی ستیزه‌جویانه تعامل اجتماعی غلبه دارد، و نشان می‌دهد که بازار بهترین راه برای هماهنگ‌سازی حرکات منفعت‌جویانه افراد معقول است. در عین حال، تجدیدنظر در آزمایش مفروض نیز امکان‌پذیر است، به صورتی که همکاری و ایثار متقابل عاقلانه‌تر جلوه کند؛ در برخی سناریوهای فرضی دیگر، به زندانیان اجازه داده می‌شود با یکدیگر ارتباط داشته باشند، یا بازی چندبار تکرار می‌شود (تا بازیگران فرصت یابند از اشتباهات گذشته خود بیاموزند). کوتاه سخن آنکه، نظریه‌بازی ابزاری برای ترسیم نمونه‌های نظری است و به ما نمی‌گوید که کدام الگوی اجتماعی برتر است. جامعه، به ذات خود، نه ستیزه‌جویانه و نه همکارانه است: به ذات خود هیچ‌چیزی نیست. بنابراین، سیاستهای اجتماعی پاسخ به واقعیتهای اجتماعی نیستند، ابزاری هستند که از طریق آنها واقعیتهای اجتماعی در مرحله نخست ساخته می‌شوند. مواضع دستوری^۱ و تجویزی در مقوله سیاست اجتماعی، آن قدرها بر جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم مبتنی نیستند، بلکه بیشتر به جامعه‌ای که می‌خواهیم بسازیم ارتباط دارند.

الگوی ستیزه‌جویانه و الگوی همکارانه، احتمالاً، با دو نظریه‌ای که در بخشهای ۸.۱ و ۹.۱ مطرح می‌شوند انطباق دارند.

1. normative

۸.۱ نظریه انتخاب عقلانی

نظریه انتخاب عقلانی نظریه‌ای است که می‌گوید جامعه را می‌توان برحسب افعال منفعت‌جویانه افراد معقول آن شناخت (الستر a ۱۹۸۶: کولمن و فارارو، ۱۹۹۳). افراد، وقتی بنا به مراتب ارزشها و ترجیحات خود برای به حداکثر رساندن منفعت و به حداقل رساندن هزینه‌ها می‌کوشند، به نحوی عقلانی عمل می‌کنند. بنابراین، نظریه انتخاب عقلانی، همه اشکال رفتار اجتماعی، گروهی، و سازمانی را به افعال فردی رأی‌دهندگان و مصرف‌کنندگان کاهش‌پذیر می‌داند و به این دو مقوله تقسیم می‌کند. بدین ترتیب، اشکال همکارانه و اشتراکی فعالیتها را فقط با اتکا بر این واحد تحلیلی قابل توضیح می‌داند. از این که چنین نظریه‌ای در سالیان اخیر رونق یافته است نباید تعجب کرد: تعبیر انتخاب عقلانی بازتاب تحولی است که در جوامع ما به سوی فردگرایی بیشتر اتفاق افتاده است، و، از آنجا که بر حق انتخاب تأکید می‌کند، و فرض بر این است که بازار بیش از بوروکراسی‌های عمومی عرضه‌کننده انتخاب است، پس پیش فرض نظریه، جانبداری از بازار و کارآیی بیشتری است که معمولاً فرض می‌شود بازار ایجاد می‌کند. به طور خلاصه، نظریه انتخاب عقلانی، فردگرایانه و ذهنی است و نهایتاً به اقتصاد نئوکلاسیک باز می‌گردد، هر چند پاره‌ای از مارکسیست‌ها نیز در سالیان اخیر به چشم‌اندازهای انتخاب عقلانی روی کرده‌اند (الستر، b ۱۹۸۶).

بنا به نظریه انتخاب عقلانی، سیاستهای اجتماعی باید حسب منافع شخصی عقلانی و فردی توصیف شود. این نظریه، در بهترین حالت، می‌تواند دلالت بر موضع حمایت از دولت رفاه داشته باشد، اما این موضع آن دامنه‌ای کاملاً محدود دارد، زیرا دولت رفاه را در قالبی فردگرایانه، و نه جمعی و اشتراکی، تعریف می‌کند. در بدترین حالت، آن را می‌توان مشوق مواضع ضد دولت رفاه دانست. زیرا خدمات دولتی را

در خدمت تولیدگران (معلم، پزشکان، و امثال آنها) می‌شمارد نه در خدمت رفاه مصرف‌کنندگان. در این معنا، نظریه انتخاب عقلانی خود را به آسانی در خدمت خصوصی‌سازی و بازاری کردن نظامهای دولت رفاه قرار می‌دهد.

در عین حال، دلایلی وجود دارد که بنا به آنها می‌توان این نظریه را از لحاظ توصیف جامعه و فعالیت‌های اجتماعی ناکافی شمرد و مردود دانست (نک: ذی، ۱۹۸۸: ۸۷-۱۱۳). نخست آنکه، با تعریفی بسیار محدود از موضوع کار می‌کند. با تلقی فرد به عنوان واحد تحلیل، به مثابه ذره یا اتم جامعه، صرفاً چهره‌ای روبنسن کروژونه گونه تصویر می‌کند که محبوب و مقبول اقتصاددانان کلاسیک است، و بسیاری از نظریه‌هایی را نادیده می‌گیرد که در طول یک قرن ونیم اخیر نشان داده‌اند که عامل‌ها تا کجا به یکدیگر وابسته‌اند و تحت تأثیر جامعه قرار دارند. نظریه انتخاب عقلانی، با معین فرض کردن ارزشها و ترجیحات، در واقع، موضعی هواخواه نظام موجود امور دارد. دوم آنکه، از لحاظ توصیف قدرت چندان رسا نیست. با تلقی نابرابریهای قدرت به عنوان حاصل تصمیمات عقلانی منفعت‌جویانه، نقشی را که اجبار، خشونت، استثمار، و سرکوبگری در امور انسانی بازی می‌کنند به فراموشی می‌سپارد؛ برای مثال، این واقعیت را نمی‌بیند که آدمیان، غالباً، به سبب فقدان واقعی یا تصویری حق انتخاب، در وضعیت‌هایی هستند که هزینه‌ها بر منافع آنها می‌چربد. بدین ترتیب، از این لحاظ هم نظریه انتخاب عقلانی فرضیاتی دارد که جانبدار وضع موجود است. سوم آنکه، این نظریه در توصیف وجودی اقدامات ایثارگرانه و نועدوستانه و رفتار جمعی و اشتراکی نیز رسایی کامل ندارد. گراس (۱۹۹۸) توجه ما را به فداکاریهای فوق‌العاده‌ای که بسیاری در جریان جنگ جهانی دوم کردند جلب می‌کند، فداکاریهایی که به هیچ صورت نمی‌تواند به محاسبات خودخواهانه سودوزیان، سود و هزینه،

کاهش پذیرد. و نهایتاً آنکه نظریه انتخاب عقلانی، میزان وابستگی مبادلات و فعالیتهای بازار را به ویژگیهای غیرقابل اندازه‌گیری نظیر اعتماد، دوستی، و تعاون دست کم می‌گیرد: بازارها صرفاً در حول محاسباتی اقتصادی که این نظریه بر آنها تأکید می‌ورزد گردش ندارند. در نتیجه، بر مبنای دلایل فوق، می‌توان گفت که نظریه انتخاب عقلانی از لحاظ توصیف رفتار اجتماعی به طوراعم و سیاست اجتماعی به طور اخص احتمالاً کفایت ندارد.

۹.۱ فعالیت جمعی

اما، اگر منفعت‌جویی عقلانی احتمالاً نتواند ملاک فعالیت اجتماعی و همکاری باشد، پس توصیفات ناظر بر فعالیت جمعی را نیز ظاهراً باید در این ارتباط بی‌معنا دانست.

یکی از نخستین منتقدان فعالیت جمعی هاردین (۱۹۷۷) بود. وی از یک کمون^۱، یا مزرعه اشتراکی، وقتی برای چرای دامها مورد استفاده قرار می‌گیرد، تصویر روشنی ترسیم کرد. گرچه دامها می‌توانند فقط به میزان مراتع موجود چرا کنند، تردیدی نیست که از این میزان و محدوده تجاوز خواهد شد، زیرا نفع این که هر چوبان اجازه چرای بیش از اندازه به دامهایش دهد بر هزینه ناشی از این تجاوز می‌چربد: هزینه‌ها بر همه بار می‌شود در صورتی که منافع فقط به افراد تعلق می‌گیرد. خلاصه آنکه، هر چند افراد حداکثر منافع را به دست می‌آورند بی‌آنکه بجز اندکی از هزینه‌ها بر آنها بار شود، به محیط‌زیست آنها لطمه خواهد خورد. به گفته هاردین، دو راه حل اساسی برای این «تراژدی کمونها» وجود دارد. از یک طرف، از طریق یک نظام «اجبار جمعی که همگان نسبت به آن توافق کرده باشند» می‌توانیم افراد را وادار به اقدام مسئولانه کنیم (اوفولس، ۱۹۷۷؛

نک: اوسترام، ۱۹۹۰). این راه حل بدین معناست که فعالیت اشتراکی ظاهراً بدون اجبار ممکن نیست. از طرف دیگر، می توانیم با دست کشیدن از هر نوع مفهوم اشتراکی، و خصوصی سازی کمون ها، یعنی تقسیم اراضی بین افراد، بر مبنای این اندیشه ارسطویی که مردم معمولاً نسبت به چیزهایی که شخصاً مالکند مراقبت بیشتری می کنند، هزینه ها را افزایش و منافع را کاهش دهیم. این استدلال به آنچه اولسون (۱۹۶۵) می گفت شباهت دارد. وی بر این نظر بود که مردم معمولاً به آنچه رفاه کمون حکم می کند عمل نمی کنند، زیرا هر فرد می داند که او را نمی توان از بهره مندی از کالای عمومی محروم کرد، پس هیچ کس انگیزه ای ندارد که اساساً برای ایجاد این گونه کالاهای عمومی مشارکت کند.

بدین ترتیب، این استدلال ما را بر می گرداند به آنچه در باب مقولات رفاه اجتماعی، یکه تازی، و تنگنای زندانی ها گفته شد. پیام اصلی این است: ۱) فعالیت اشتراکی از دیدگاه آحاد افراد کاری غیرعقلانه است، و ۲) کالاهای عمومی، یا حاصل مبادلات غیرآگانه و هماهنگ نشده بین مالکان خصوصی در قالب بازار هستند، یا نتیجه اقتدار قهرآمیز محسوب می شوند. بنابراین، منتقدان فعالیت اشتراکی هر چند این امر را قبول دارند که دولت رفاه خالق کالاهای عمومی است و/یا ایجاد این گونه کالاهای امکان پذیر می سازد، باز می توانند استدلال کنند که بهای این کار، از نظر آزادی و کارآیی فردی، بسیار سنگین است (نک: گودین، ۱۹۸۸: ۲۲۹-۵۶). پس، راه حل، احتمالاً نوعی بازگشت به نظریه انتخاب عقلانی و خصوصی سازی مالکیت و کنترل منابع موجود است.

آیا رسیدن به این نتیجه محتوم است؟ احتمالاً، نه. نخست آنکه، ناچاریم ایرادهایی را که در صفحات پیش مطرح شد مدنظر قرار دهیم. طرفداران منافع شخصی عقلانی، در برداشت خود از موضوع خیلی ساده گرا هستند، تعبیری خیلی خام از قدرت دارند، وقتی نوبت به

نوع دوستی و ایثار می‌رسد به موضوع خیلی کم‌بها می‌دهند، و در تعریف خود از بازارها خیلی سطحی عمل می‌کنند (ممکن است اراضی را بتوان خصوصی کرد، اما آیا می‌توانیم هوا و دریا را نیز خصوصی کنیم؟). دوم آنکه، شقوق پیشنهادی احتمالاً بیش از اندازه افراطی است. اگر کمون‌های اولیه هاردین مالکیت اشتراکی داشته باشند نه آنکه فاقد مالکیت باشند چه می‌شود؟ اگر افراد بتوانند با همسایگان خود در باب بهترین راه استفاده از کمون‌ها وارد بحث و تبادل نظری برابانه و دمکراتیک شوند چه می‌شود؟ و اگر با مشکل یکه‌تازان بتوان با نهادی مرکزی و مقررات‌گذار، که کمتر از دولتهای استبدادی قهرآمیز باشد، مقابله کرد چه می‌شود؟ کوتاه سخن آنکه، اگر شرایط ناظر بر پیش‌فرضهای هاردین را تغییر دهیم، می‌توانیم از نتیجه‌گیریهای بدبینانه او در باب تأثیر و کارآیی اقدامات اشتراکی بپرهیزیم.

تضاد و مغایرت موجود بین نظریه انتخاب عقلانی و اقدامات اشتراکی، محور تضاد و مغایرتی سیاسی است که در سراسر این کتاب با آن روبرو می‌شویم. راست‌ها تأکید دارند که رفاه مفهومی صددرصد فردگرایانه است (بری، ۱۹۹۹)، زیرا انباشت اشتراکی امکان‌پذیر نیست، زیرا غالب کالاها ماهیتی خصوصی دارند، زیرا یکه‌تازی و پیگیری منافع فردی مخاطراتی هستند که توسل به آنها عقلانی‌ترین استراتژی برای مردم است. اما چپ‌ها تأکید می‌کنند که رفاه مفهومی فردی و نیز اشتراکی است، زیرا مقوله‌ای به نام رفاه اجتماعی وجود دارد، زیرا بسیاری از کالاها ماهیتی عمومی دارند، زیرا برای همه ما، اگر شرایط اقتضا کند، توسل به یکه‌تازی و نیز همکاری تا حدودی عقلانی‌ترین استراتژی است. بنابراین، سیاستهای اجتماعی باید معطوف منابع جمعی شود، که به معنای درگیر شدن دولت است.

به گفته‌ی راست‌ها، من فقط تا اندازه‌ای خیلی محدود می‌توانم به فکر دیگران باشم، مگر آنکه این دیگران را عملاً بشناسم. صرف‌نظر از پاره‌ای

اقدامات نועدوستانه و خیریه گهگاهی، بهتر آن است که هر فرد به طور عقلانی پیگیر منافع خویش باشد و بگذارد که بازار وظیفه هماهنگ کردن این اقدامات فردی را تقبل کند؛ به این صورت، پیامدهای اجتماعی دست کم بهتر از وقتی است که همه کارها از پیش طراحی و هدایت شود. اما به گفته چپ‌ها، ما به فکر عموم آدمیان هستیم و باید باشیم در حالی که بیشتر آنها را نمی‌شناسیم: منافع فردی تحت الشعاع نوعی همکاری، اشتراک، و نועدوستی قرار دارد و باید چنین باشد، زیرا رفاه من به رفاه دیگران وابسته است.

در این فصل، راه سخت خود را از میان برخی از دشوارترین و پیچیده‌ترین وجوه سیاست اجتماعی پیمودیم. دیدیم که نظریه رفاه وجهی مهم و تعیین‌کننده از رشته سیاست اجتماعی است اما به بحثی پایان‌ناپذیر شباهت دارد و راه‌حلهای آسان هضمی برای سؤالی‌هایی که می‌پرسیم عرضه نمی‌کند. بخشهای ۳.۱ و ۴.۱، با مطرح کردن این موضوع که رفاه یا بهزیستی معنایی واحد و ساده و کیفیتی تعریف‌پذیر ندارد، در واقع مؤید این پایان‌ناپذیری و دشواری بودند. بدین ترتیب، چاره‌ای نداشتیم جز آنکه به تعدادی از چشم‌اندازها بنگریم تا فهم ما از این مفهوم بیشتر شود. بعد، طرحی از مقولات کلیدی ناظر بر اندازه‌گیری رفاه و این که آیا ماهیتی صرفاً فردی دارد یا نه ترسیم کردیم. در طول بخشهای ۶.۱ و ۹.۱ متوجه شدیم که بین آنهایی که بهزیستی را در قالب کالاهای خصوصی، منافع فردی، و مقتضیات بازار تعریف می‌کنند، با آنهایی که آن را در قالب کالاهای عمومی، نועدوستی، همکاری، و مقتضیات اشتراکی تعریف می‌کنند، چه تضاد و مغایرتی موجود است.

بنابراین، اکنون که برخی از اوجهای انتزاعی را بررسی کرده‌ایم، سفر ما در پهنه نظریه رفاه کمی آسانتر می‌شود، زیرا حال در موقعیتی قرار

داریم که می‌توانیم خود را با اندیشه‌هایی آشنا سازیم که پیوندی مستقیم‌تر و بدیهی‌تر با مباحثی دارند که قاعدتاً هر کسی که به سیاست‌های اجتماعی علاقه‌مند باشد باید خود را درگیر آنها کند. اینک، شروع می‌کنیم به معرفی مباحث ناظر بر برابری.

۲

برابری

- | | |
|---|-----------------------------------|
| ۱.۵.۲ سودگرایی و برابری | ۱.۲ تعریف برابری |
| ۲.۵.۲ لیبرالیسم مساوات طلبانه | ۲.۲ چرا حمایت از برابری اجتماعی؟ |
| ۳.۵.۲ مساوات طلبی لیبرال | ۳.۲ برابری اجتماعی و آزادی فردی |
| ۶.۲ سیاست اجتماعی و برابری | ۴.۲ برابری در چه؟ |
| ۱.۶.۲ فراگیری و موازین خاص ^۱ | ۱.۴.۲ برابری رفاه |
| ۲.۶.۲ تبعیض مثبت | ۲.۴.۲ برابری در فرصتهای رفاهی |
| ۷.۲ تحولات اخیر | ۳.۴.۲ برابری منابع |
| ۱.۷.۲ برابری غیرساده ^۲ | ۴.۴.۲ برابری در فرصتهای بهره‌مندی |
| ۲.۷.۲ برابری تفاضلی ^۳ | از منابع |
| | ۵.۲ عدالت اجتماعی و توزیعی |

فصل نخست اختصاص داشت به بررسی برخی از مباحث اصلی ناظر بر

1. universalism and selectivism
3. differential equality

2. complex equality

مفهوم رفاه و دیدیم که این بحثها با بروز نوعی شکاف سیاسی، بخصوص بین جناحهای چپ و راست، همراه است. در سه فصل بعد، خواهیم دید که این شکاف سیاسی چگونه در عرصه‌ای گسترده از مفاهیم و مباحث دامنه‌ای وسیع یافته است. به مفهوم دقیق کلمه، فصلهای ۲ و ۴ را به راستی باید به عنوان یک‌کل واحد خواند، زیرا معنای برابری وابسته است به معنای آزادی، و بر عکس؛ و این هر دو معنا از راههایی پیچیده تحت عنوان شهروندی^۱ به یکدیگر می‌پیوندد.

در فصل حاضر، به ترسیم بعضی مقولات مطرح می‌پردازیم، می‌بینیم که چرا برابری، علی‌رغم جذابیت خود، مفهومی تا بدین اندازه بحث‌انگیز است (بخشهای ۱.۲ - ۳.۲)، بررسی می‌کنیم که چه چیزی است که باید برابر شود (بخش ۴.۲)، نظریه‌های اصلی عدالت اجتماعی کدام است (بخش ۵.۲)، برابری با سیاست اجتماعی چه ارتباطی دارد (بخش ۶.۲)، و نهایتاً، با تحلیل برخی از تحولات مهم نظری اخیر به نتیجه‌گیری می‌رسیم (بخش ۷.۲).

۱.۲ تعریف برابری

برابری، هم مفهومی فلسفی و هم اصلی سیاسی است (کالینیکوس، ۲۰۰۰). برابری، به مثابه یک مفهوم، در طول قرون موضوع تأملات بسیار بوده است. برای مثال، ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق م) بین برابری کمی (یکسانی در تعداد یا اندازه) و برابری نسبی (توازن و یکنواختی نرخها) به تمایز قائل بود (ارسطو، ۱۹۸۸: ۱۱۱). اگر بخواهید این تفاوت را به تصویر بکشید، باید تصور کنید که قطعه‌ای نان داریم که آن را باید بین چهار فرد گرسنه تقسیم کنیم. چنانچه همه افراد به تساوی گرسنه باشند، عادلانه به نظر می‌رسد که نان را به چهار کمیت برابر، یعنی به چهار قسمت مساوی، تقسیم کنیم.

1. citizenship

اما اگر دو نفر از اعضای گروه بیش از دیگران گرسنه باشند، تقسیم نان نباید صرفاً به صورت کمی باشد، بلکه باید نسبت یا تناسب گرسنگان را با آنهایی که آن قدرها گرسنه نیستند در نظر بگیرد. خلاصه آنکه، نان باید به چهار بخش نابرابر تقسیم شود تا تفاوت سطح گرسنگی‌ها را به شکلی عادلانه لحاظ کند و اطمینان حاصل شود که اشتهاها به شکلی برابر سیراب شده‌اند. تمایزگذاری ارسطو ظاهراً مؤید این نکته است که برابری (در می‌تواند به عنوان توزیع عادلانه سهم همگان در مقوله گرسنگی) x مثال بالا، تعریف شود. بدین ترتیب، ماهیت برابری وابسته است به ماهیت x .

در عین حال، این گونه تعریفهای فلسفی به واقع ما را ملزم نمی‌کند تا از برابری به مثابه یک اصل اخلاقی و سیاسی حمایت کنیم. برای مثال، ممکن است ترجیح دهیم که اجازه دهیم آن گروه، فارغ از ملاحظات ناظر بر برابری، بر سر آن قطعه نان بچنگد، در صورتی که تلقی مقوله برابری به عنوان یک اصل، بدین معناست که آن را به مثابه مفهوم و فضیلتی اخلاقی و سیاسی در نظر بگیریم. هم افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق م) و هم ارسطو، بین برابری و دموکراسی قائل به پیوندی فلسفی بودند، اما این اندیشه که جامعه باید بر این مبنا سازمان داده شود، تا ۲۰۰۰ سال بعد از آنها و بروز انقلابهای دموکراتیک، به شکلی گسترده استقرار نیافت. یکی از نخستین کسانی که تشخیص داد برابری یکی از اصول سازماندهی جامعه مدرن محسوب می‌شود، آلکسیس دو توکویل بود که در جریان مسافرت سراسریش به امریکا در دهه ۱۸۲۰ به این نتیجه رسید که انقلابهای فرانسه و امریکا باعث شده‌اند که برابری به صورت یکی از وجوه برگشت‌ناپذیر و نهادین جوامع مدرن درآید. در این معنا، بیشتر ما مساوات طلبیم، زیرا بیشتر ما دموکرات هستیم. ولی دو توکویل (۱۹۹۰) تشنجی را نیز که می‌تواند بین برابری و سایر اصول با اهمیت پدید آید

تشخیص داد و به درستی پیش‌بینی کرد که جوامع مدرن بخش اعظم وقت، نیرو، و منابع خود را صرف رسیدگی به این تشنجات خواهند کرد. قبل از آنکه بتوانیم به پیش برویم، الزاماً باید چند نکته را مطرح کنیم. اول آنکه، در اینجا عمدتاً با برابری اجتماعی سروکار داریم، نه، مثلاً با برابری قانونی یا سیاسی. دوم آنکه، باید به خاطر داشته باشیم که برابری اجتماعی لزوماً مطلق نیست. غالباً می‌شنویم که افراد به برابری اعتراض می‌کنند و استدلال آنها این است که درآمد یکسان یا ثروت یکسان برای همگان، هم‌غیرواقع‌بینانه است و هم نامطلوب. در صورتی که از برابری اجتماعی منظور ما ممکن است مساواتی خام و مطلق نباشد بلکه به میزانی مطلوب از برابرسازی نظر داشته باشیم. برای مثال، برابری اجتماعی می‌تواند به معنای میزانی حداقل از ثروت، که نباید اجازه داد هیچ‌کس به پایین‌تر از آن سقوط کند، و میزانی حداکثر از ثروت، که هیچ‌کس نباید اجازه صعود به بالاتر از آن را بیابد، تعریف شود. نهایتاً آنکه، بعضی ادعا می‌کنند که ما نمی‌توانیم برابر باشیم، زیرا همه ما متفاوتیم. بدیهی است یک مساوات‌طلب به آسانی تصدیق می‌کند که آدمیان از جهت برخی خصوصیات با یکدیگر تفاوت دارند؛ در عین حال، خصوصیتی هم وجود دارد که در همه ما یکسان است.

۲.۲ چرا حمایت از برابری اجتماعی؟

چرا برابری اجتماعی موجه است (گودین، ۱۹۸۸: ۶۹-۵۱)؟ چرا کالاهای عمومی باید بر پایه مفهومی از انصاف و عدالت توزیع شود؟ شاید معمول‌ترین پاسخ به این پرسشها را باید در حول محور روابط طبیعی و اجتماعی جست‌وجو کرد: اگر چیزی به عنوان برابری طبیعی وجود دارد، پس برای حمایت از نوعی برابری اجتماعی متقابل و ایجاد این گونه برابری دلیلی اساسی در اختیار داریم.

در مثال فوق، توجیه توزیع عادلانه آن قطعه نان بین افراد این بود که، یک، آنها جملگی به گروهی مشابه تعلق داشتند (همه آنها گرسنه بودند) و، دو، هر یک از آنها نسبت به آنچه می‌باید توزیع می‌شد (قطعه نان) ادعایی مشروع و موجه داشت. آیا می‌توان برابری اجتماعی را نیز بر همین مبنا توجیه کرد؟ به طور مشخص، باید پرسیم:

● چنانچه، در مثال فوق، x بر گرسنگی دلالت داشته باشد، آیا می‌توان کیفیت یا خصوصیت یا مالی را شناسایی کرد که بتوان گفت متعلق به همه آدمیان داشت؟

● آیا این دارایی عمومی، به ادعایی موجه از سوی کل انسانها میدان می‌دهد که توزیع باید از لحاظ اجتماعی مساوی باشد؟

تلاشی مؤثر برای پاسخگویی به این پرسشها را باید در کتابی اخیر در باب سیاست اجتماعی جست‌وجو کرد - هر چند کتابی است که به طور مشخص به برابری اجتماعی مربوط نیست. لِن دایال و یان گاف (۱۹۹۱) استدلال کرده‌اند که همه آدمیان دارای بعضی نیازهای اساسی هستند، که نشانه وجود انواعی از کیفیات مشترک انسانی محسوب می‌شود. آنها تأکید دارند که این نیازها شامل سلامتی و خود مختاری است، و فارغ از آنکه زندگی در چه مرحله‌ای از تاریخ یا در کدام نقطه از جهان جریان داشته‌باشد، پیش شرط یک حیات با معنا به شمار می‌آیند. پس، می‌توان گفت که این نیازها تشکیل‌دهنده «هسته‌ای» عام و فراگیر هستند که هویت‌های خاص فردی و جمعی حول محور آنها شکل می‌گیرد. پس، احتمالاً می‌توانیم بگوییم که دایال و گاف به شناخت همان معنایی از x که به دنبالش بودیم موفق شده‌اند: مخرجی مشترک^۱ که همه ما در آن سهیم هستیم و ما را به صورت اعضای گروه (انسانی) واحدی در می‌آورد. اگر

چنین باشد، به پاسخ نخستین پرسش فوق است یافته‌ایم: x دلالت دارد بر نیازهایی اساسی که بین عموم آدمیان مشترک است. در واقع، بسیاری از تحلیل‌گران سیاست اجتماعی به چنین پیوندی بین برابری و نیازهای اساسی قائلند (همان‌طور که در بخش ۴.۳.۱ به هنگام بحث در باب رفاه مشاهده کردیم).

در عین حال، هر چند وجود نیازهای اساسی [مشترک] ممکن است توجیه‌کننده اشکالی از برابری باشد، لزوماً توجیه‌گر برابری اجتماعی نیست، زیرا برابری اجتماعی مستلزم آن است که ادعای همه انسانها نسبت به توزیع عادلانه ثروت اجتماعی موجه و مشروع باشد. با این همه، دایال و گاف بین نیازهای اساسی و برابری اجتماعی نوعی پیوند بالقوه برقرار می‌سازند. آنها متذکر می‌شوند که اگر انسانها دارای نیازهایی هستند، پس باید ابزارهایی برای رفع این نیازها در اختیار داشته باشند: کالاها یا ابزاری چون مواد غذایی، هوای پاکیزه، مسکن، محیط زیست سالم، سلامتی و آموزش، تأمین اقتصادی و جسمانی^[۱]. و درست به همان صورتی که نیازهای اساسی عام و فراگیر است، «ارضای نیازها» نیز باید عام و فراگیر تلقی شود. خلاصه آنکه، وجود نیازهای اساسی مستلزم آن است که همه جوامع دارای بعضی معیارها برای سازمان اجتماعی و عرضه خدمات رفاهی خود باشند تا به آن نیازها بتوان پاسخ داد. و اگر چه باید به این واقعیت بها دهیم که کشورهای مختلف - بسته به سطح توسعه اقتصادی و نیز عوامل ایدئولوژیکی، فرهنگی، و مذهبی - الزاماً به راههای مختلفی برای سازمان دادن خود و ساختن نظامهای رفاهی خویش گام می‌نهند، پابندی آنها به توزیع عادلانه ثروت اجتماعی ظاهراً شرط لازم ارضای نیازهای اساسی است. این سخن بدین معناست که هیچ کشوری نمی‌تواند، اگر نیاز به برابری اجتماعی را به فراموشی سپارد، مدعی برطرف کردن نیازهای اساسی مردم خویش باشد.

بدین ترتیب، کار دایال و گاف راهی بالقوه است برای پاسخ دادن به این پرسش که «چرا حمایت از برابری اجتماعی؟» درست به همان ترتیبی که خورندگان آن قطعه نان به گروهی واحد تعلق پیدا می‌کنند، همه ما نیز، به صرف داشتن نیازهای اساسی مشابه، به گروه انسانی واحدی تعلق می‌یابیم. به علاوه، اگر نیازهای اساسی عام و فراگیر است، ابزار ارضای آن نیازها نیز باید متقابلاً عام و فراگیر باشد: چنانچه سلامتی از شمار نیازهای اساسی است، پس نظامهای مراقبت درمانی ملازم آن نیز باید فراگیر بوده و در اختیار همگان قرار داشته باشد. با این همه، حتی در میان مساوات‌طلبان اجتماعی نیز در باب نوع و سطح برابری اجتماعی مطلوب و مُرجح اختلاف نظرهایی عمده وجود دارد.

۳.۲ برابری اجتماعی و آزادی فردی

بسیاری از اختلاف‌نظرهای فوق حول این محور است که بین برابری اجتماعی و آزادی فردی چه رابطه‌ای باید موجود باشد. کسانی هستند که برابری و آزادی را نوعی بازی حاصل جمع - صفر می‌دانند. دو توده آجر را در نظر بگیرید که روی یکی از آنها «برابری» و روی دیگری «آزادی» نوشته شده باشد. به فرض آنکه هیچ آجر دیگری در دسترس نباشد، تنها راه افزودن بر توده آجر برابری این است که تعدادی آجر از توده آزادی برداریم و به آن اضافه کنیم، و برعکس. در این معنا، برابری اجتماعی و آزادی فردی، به مثابه دو عامل متقابلِ انحصاری یا اختصاصی قلمداد می‌شود؛ بعد باید تصمیم گرفت که کدام یک از شقوق زیر از نظر ما مُرجح است:

۱. پایبندی حداکثر به برابری اجتماعی و پایبندی حداقل به آزادی فردی.
۲. پایبندی حداکثر به آزادی فردی و پایبندی حداقل به برابری اجتماعی.
۳. نوعی مبادله و بده و بستان بین آنها.

هر یک از این شقوق، در حوزه سیاست اجتماعی دالتهایی گسترده دارد. برای مثال، گزینه اول به معنای اقتصاد و جامعه‌ای شدیداً کنترل شده است که خدمات رفاهی و سیاستهای بازتوزیعی پر دامنه و نرخهای مالیاتی بالایی دارد. در شق دوم، جامعه باز است، با اقتصادی آزاد، خدمات رفاهی اندک، و نرخهای مالیاتی بسیار پایین. حالت سوم، حاکی از وجود نوعی از نظامهای رفاهی است که کم و کیف آن به نوع مبادله و بده‌وبستان صورت گرفته بستگی دارد.

در وجهی دیگر، می‌توانیم برابری اجتماعی و آزادی فردی را در نوعی بازی حاصل جمع - غیرصفر در نظر بگیریم. در این صورت، می‌توانیم به طور همزمان بر حجم هر دو توده آجر فوق بیفزاییم. اکنون مدتهاست که بسیاری از اعضای جناح چپ به نفع این حالت استدلال و تبلیغ می‌کنند. آ.راچ. تاوونی (۱۸۸۰-۱۹۶۲) استدلال پر آوازه‌ای داشت دایر بر اینکه آن جوامعی نابرابرند که افراد را از بخش اعظم آزادی خود محروم می‌کنند. در یک جامعه سرمایه‌داری، مردم مجبورند بیشتر وقت خود را صرف تحصیل پول و تلاش برای گریز از فقر کنند و فرصت اندکی برای چیزهای دیگر برایشان باقی می‌ماند. بنابراین، فقط یک جامعه برابر سوسیالیستی است که آن چندگونگی و تنوعی را که ضد مساواتیان (به غلط) از برکات جوامع سرمایه‌داری می‌شمارند می‌تواند تحقق بخشد (تاوونی، ۱۹۳۱). این اندیشه که برابری اجتماعی و آزادی فردی یکدیگر را متقابلاً تقویت می‌کنند، در دو نظریه عمده قابل پیگیری است.

اولی، در غایت خود، از آثار ژان-ژاک روسو (۱۷۱۲-۷۸)، فیلسوف فرانسوی، سرچشمه می‌گیرد. روسو (۱۹۷۳: ۲۸) می‌خواست بین «مساواتی که طبیعت برای آدمیان رقم زده است و عدم مساواتی که آنها خود خلق کرده‌اند» آشتی دهد. وی اعتقاد داشت که بازگشت به وضعیت طبیعی غیرممکن است. بنابراین، وظیفه ما بازسازی جامعه به صورتی

است که نهادهای آن دیگر ما را در غل و زنجیر نگاه ندارد. روسو به جامعه، نه به مثابه جمع افراد بلکه به عنوان مظهر «اراده عمومی»^۱ می‌نگریست: چیزی که از جمع اراده‌های فردی فراتر است. بنابراین، در حالتی که دمکراسی‌های انتخابی اقتدار خود را بر رأی اکثریت متکی می‌دانند، روسو (۱۷۵:۱۹۷۳) خواهان دمکراسی مستقیم بود؛ نظامی که، در آن، شهروندان خود را «در قالب برتر اراده عمومی، در خدمت جمع قرار می‌دهند.» بدین ترتیب، اعتبار خیر عمومی، در غایت امر، از رضایت افراد به تسلیم آزادی خود سرچشمه می‌گیرد، اما این «تسلیم» به معنای نفی فردیت نیست بلکه به معنای تحقق غایی آن است.

برخی، روسو را به عنوان نظریه‌پرداز قلمداد کرده‌اند که به دیکتاتورهای مطلق‌گرا، از روبسپیر گرفته تا استالین، آرامش خاطر می‌دهد (تالمون، ۱۹۵۲). اما مطالعه دقیق‌تر آثار او نشان می‌دهد که کارهای وی پیچیده و حتی متناقض است؛ زیرا او، آگاهانه یا غیر آن، تناقضات محتوم هر نوع جامعه دمکراتیک و مساوات‌گرا را به تحریر کشیده است. نظریه دوم، که برابری و آزادی را به مثابه یک بازی مجموع مثبت تلقی می‌کند، سراسر است. در این نظریه، برابری اجتماعی و آزادی فردی دارای رابطه‌ای متقابل و هدفمند شناخته می‌شوند (نک: پلانت، ۱۹۸۴). از نظر رابطه متقابل، می‌توان گفت که برابری اجتماعی برانگیزنده آزادی است (شاید در همان مسیر پیشنهادی تاوونی)؛ در این مسیر، افراد به آگاهی می‌رسند و در می‌یابند که اگر می‌خواهند آزادی آنها افزون شود، شرط لازم آن، استقرار برابری است. در این معنا بیندیشید که یکی از کارکردهای مساوات طلبانه سیاست اجتماعی، بازتوزیع خطرها در طول چرخه زندگی^۲ و در میان کل جمعیت است، به صورتی که مردم بیش از شرایط نوسانی سرمایه‌داری، که اگر شنا نکنی غرق می‌شوی، احساس

1. "general will"

2. Life cycle

امنیت کنند و از فرصتهای کافی برخوردار باشند. برخی از معماران دولت رفاه استدلال می‌کردند که به مجردی که مردم رابطه متقابل برابری و آزادی را دریابند، حمایت آنها از خدمات مساوات‌طلبانه بیشتر خواهد شد.

۴.۲ برابری در چه؟

با توجه به تأکیدی که سیاست اجتماعی بر رفاه فردی دارد، شکلی از مساوات‌طلبی خام و خشنی که جورج آرول در رمان هزارونهصد و هشتادوچهار نقد می‌کند (که، در آن، برابری به معنای یکسانی رفتار و گفتار است)، ارتباط چندانی با سیاست اجتماعی واقعی پیدا نمی‌کند. بنابراین، حاصل جمع مثبت برابری اجتماعی است که سزاوار عطف توجه محسوب می‌شود. با این همه، طرفداران اصل برابری اجتماعی باید تصمیم بگیرند که آیا عمدتاً لیبرال هستند (یعنی توجه اصلی آنها به آزادی معطوف است) یا مساوات‌طلب (یعنی اساساً به برابری نظر دارند). موضوع بحث بخش ۵.۲ همین است. اما، پیش از آنکه به آن مرحله برسیم، مناسب است کنکاشی در مباحث اخیر محافل فلسفی صورت دهیم.

این بحث، حول دو وجه تمایز جریان داشته است. وجه اول، تمایز موجود بین فرصت و نتیجه است. به این مثال توجه کنید. برای هر نژادی، رقابت عادلانه مستلزم دو شرط است: شرط نخستین آن است که همه رقابت‌کنندگان تابع مقرراتی واحد باشند. وجود تبعیض مستقیم و غیرمستقیم بدین معناست که مقررات متفاوتی نسبت به گروههای مختلف اعمال می‌شود. به علاوه، وجود فقر نیز به این معناست که دسته‌ای از رقابت‌کنندگان باید مسیری طولانی‌تر را در عرصه رقابت خود بپیمایند، یعنی فقیران ناچارند مسابقه را از نقطه آغازی خیلی عقب‌تر شروع کنند. بنابراین، اعمال اصل برابری فرصتها به معنای حکومت مقررات واحد و تدوین قوانین ضد تبعیض است؛ اعطای نقطه شروع برابر در زندگی به همه

افراد (آغاز از خط مساوی) احتمالاً به معنای برقراری نظام آموزشی مبتنی بر بودجه عمومی است تا موفقیت در زندگی از استعدادها و سخت‌کوشی سرچشمه بگیرد، نه از بخت و اقبال و تصادفهای میمون دودمانی.

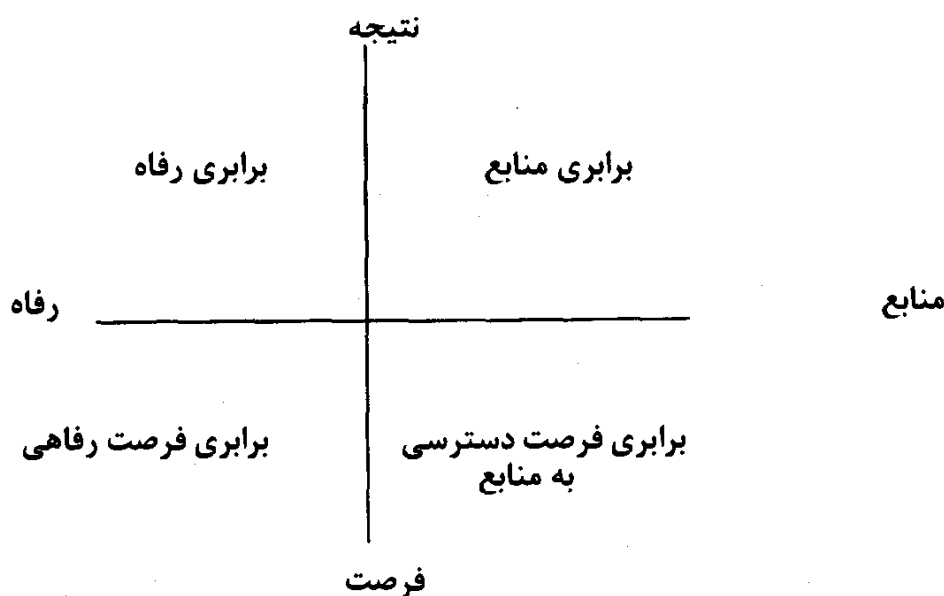
با این حال، سه دلیل وجود دارد که به ما می‌گوید برابری فرصت کافی نیست (بیکر، ۱۹۸۷). اول، حاکم کردن مقررات واحد بر همه افراد ممکن است برای جبران بسیاری از بی‌عدالتیهای به ارث برده شده از گذشته کافی نباشد. دوم، برابری فرصتها به خودی خود نمی‌تواند فقر را از میان بردارد. و نهایتاً آنکه، دلالت ضمنی این اصل، تأمین فرصت برابر برای افراد است تا نابرابر شوند، که بالقوه با ارزشهای بنیادی مساوات‌طلبی تناقض دارد (نک: بحث مربوط به شایسته‌سالاری^۱ در فصل ۶).

بنابراین، منتقدان موضوع پیشنهاد می‌کنند که برابری فرصت باید با اصل دیگری تکمیل شود: اصل برابری نتیجه. در اینجا است که در پایان مسابقه یا رقابت دخالت می‌کنیم تا مطمئن شویم که هر گونه بی‌عدالتی باقیمانده برطرف شده است (برابری در خط پایانی). برای مثال، ممکن است مالیاتی سنگین بر ارث وضع کنیم و درآمدهای حاصل از آن را به بازتوزیع بین فقیرترین افراد اختصاص دهیم. اما، برابری در نتیجه نیز، به نوبه خود، در معرض انتقاد کسانی قرار گرفته است که اعتقاد اکید دارند که تعیین مصنوعی نتایج رقابت به معنای دخالت در امری است که نتیجه آن دقیقاً باید به شایستگی و استحقاق افراد موکول باشد (بری، ۱۹۸۷). اگر من سخت بکوشم تا ثروتمند شوم، دولت چه حقی دارد که بر ثروتی که آزادانه تصمیم گرفته‌ام برای فرزندانم باقی بگذارم مالیات ببندد؟

دومین وجهی که باید از آن آگاه باشیم، تمایز موجود بین رفاه و منابع است. در آثاری که می‌خواهیم بررسی کنیم، «رفاه» به معنای ارضا شدن ترجیحات و نیازهای ماست؛ «منابع» اشاره دارد به منابع مادی (درآمد،

1. meritocracy

ثروت، پس‌انداز) و شاید نیز منابع درونی (استعدادها، قابلیت‌ها، شایستگی‌ها)، یعنی ظرفیتهایی ذاتی که ما را قادر می‌سازند به آنچه برایمان مهم است دست یابیم. با کنار هم قرار دادن این دو وجه تمایز به نمودار ۱.۲ می‌رسیم و به چهار تعبیری از برابری که در زیر فهرست شده است - نیز، نک: کوهن (۱۹۹۰) و سین (۱۹۹۲)، که هر دو در این بحث و غنی کردن آن مشارکت عمده داشته‌اند (کالینیکوس، ۲۰۰۰: ۵۲-۶۴).



نمودار ۱.۲ طبقه‌بندی برابری‌ها

۱.۴.۲. برابری در رفاه

این امر به معنای آن است که همه افراد از سطحی همانند در رضایت و ارضای نیازهایشان برخوردار باشند و احتمالاً مستلزم برقراری یک دولت رفاه کاملاً پدرسالارانه است. مشکل در این است که اصل برابری در رفاه الزاماً به معنای یارانه دادن به گرایشها و ذائقه‌های گران قیمت است. اگر من مایل به آموختن پیانو باشم، و از این که نمی‌توانم چنین کنم ناراضی باشم، چنانچه دولت به برابری رفاهی پایبند باشد، وظیفه دارد که هزینه درسهای پیانوی مرا بپردازد. اما اگر من مجاز به پروراندن چنین ذائقه‌گران

قیمتی باشم، به چه دلیل دیگران باید متقبل هزینه آن شوند؟ از این رو، نظریه پردازان اندکی طرفدار برابری رفاهی هستند. در عین حال، تعبیری ملایم‌تر از این اندیشه ممکن است محل تأمل باشد، یعنی دولت مسئول شناخته شود که حداقلی برابر از رفاه را برای همگان تضمین کند.

۲.۴.۲. فرصت برابر برای رفاه

آنهایی که طرفدار پایانی رفاهی بر طیف مورد بحث هستند، تعبیری از مطلب بالا عنوان کرده‌اند که فرصت برابر برای رفاه خوانده می‌شود (کوهن، ۱۹۹۰). یکی از استدلال‌ها این است که چون افراد کاملاً یا عمدتاً مسئول ذائقه‌ها یا پسندهای خود محسوب می‌شوند، حداکثر کاری که جامعه می‌تواند انجام دهد حصول اطمینان از این امر است که هرکسی فرصت ارضای ذائقه یا پسند خود را داشته باشد^[۲]. دولت وظیفه ندارد که هزینه درسهای پیانوی مرا بپردازد، اما ممکن است مسئول باشد که درآمد کافی برای من تأمین کند تا اگر خواستم پیانو فراگیرم بتوانم هزینه آن را خود بپردازم. بدین ترتیب، از افراد خواسته می‌شود که خواسته‌های خود را تعدیل کنند، یا چنانچه ارضای آنها غیرواقع‌بینانه است، از برخی از آنها دست بشویند.

۳.۴.۲. برابری منابع

رانلد دوورکین (۱۹۸۱a، ۱۹۸۱b) گروهی از مردم را بر جزیره‌ای متروک در نظر می‌گیرد. آنها که ناچارند جامعه خود را از صفر بسازند، تصمیم می‌گیرند از صدفها به عنوان پول رایج خود استفاده کنند و در همان آغاز به همه افراد تعدادی مساوی صدف می‌دهند. مردم از صدفهای خود برای خرید چیزهایی که مایلند استفاده می‌کنند: برخی بخش اعظم پول خود را صرف خواسته‌هایی گران قیمت می‌کنند، اما برخی از این گونه خواسته‌ها پرهیز می‌کنند و بیشتر صدفهایشان را محفوظ نگاه می‌دارند.

نکته در این است که اگر همگان به شکلی عقلانی عمل کنند، هیچ‌کس نمی‌تواند از نظر داراییها یا صدفها به دیگری حسد ورزد. بنابراین، چنین جامعه‌ای که در منابع برابر است، دو کار انجام می‌دهد: نسبت به خواسته‌ها و ذائقه‌های افراد حساس خواهد بود؛ و درصدد ترمیم یا جبران شرایط بد و نامطلوبی برخورد خواهد آمد که مردم مسئول آنها نیستند (جزیره‌نشینان به یک صندوق بیمه کسور خواهند پرداخت تا خسارات قربانیان بداقبال، مثلاً قربانیان سقوط یک درخت، جبران شود).

۴.۴.۲. برابری فرصت برای دسترسی به منابع

مشکل در این است که چنین آرمانی عملاً تحقق‌ناپذیر است. حتی منابع مادی نمی‌تواند به تساوی تقسیم شود (مگر در شرایطی تصویری و خیالی)، تا چه رسد به منابع درونی یا مواهبی طبیعی که نصیب ما شده است. همچنین، از مردم نمی‌توان انتظار داشت که عقلانی عمل کنند: ما آگاهی کافی در باب فضای اجتماعی خود نداریم که قادرمان سازد بدانیم مسیر عقلانی کارهایمان چگونه است، و حتی اگر این آگاهی راداشته باشیم، همه ما گاهی وسوسه می‌شویم که کارهای غیرعقلانی انجام دهیم. به علاوه، پیامدهای برخی از امور اتفاقی چنان شدید است که ما هرگز نمی‌توانیم به جبران کامل آنها امید داشته باشیم. بدین ترتیب، برابری منابع احتمالاً صرفاً آرمانی است که امکان دسترسی به آن را هرگز نخواهیم داشت. پس، بهترین موقعیتی که می‌توانیم به آن امید بندیم، تأمین فرصت برابر برای دسترسی به منابع است.

بر این مبنا، با قبول خطر ساده‌گرایی، می‌توانیم چنین بگوییم: کسانی که به برابری رفاهی و برابری منابع گرایش دارند، مساوات‌طلبان لیبرال هستند (اولویت با برابری اجتماعی است)، و آنهایی که از جهت رفاه یا منابع از برابری فرصت حمایت می‌کنند، لیبرال‌های مساوات‌طلبند (اولویت با

آزادی است). همان‌طور که از آثار بسیاری از نظریه‌پردازان نیز می‌توان استنباط کرد، وجه تمایز فوق مسلماً چندان دقیق و کامل نیست؛ اما، با وجود این، چارچوبی سودمند برای بحث بعدی ما در باب عدالت اجتماعی و توزیعی فراهم می‌کند.

۵.۲ عدالت اجتماعی و توزیعی

به عنوان نمونه‌ای از لیبرالیسم مساوات طلبانه به آثار جان راولز، و به عنوان نمونه‌ای از مساوات‌طلبی لیبرال به برخی از وجوه اندیشه سوسیالیستی و مارکسیستی اشاره می‌کنیم. به علاوه، نظریه سومی هم با دلالت‌های مساوات‌طلبانه وجود دارد، مطلوبیت‌گرایی^۱.

۱.۵.۲. مطلوبیت‌گرایی و برابری

مطلوبیت‌گرایی، که در بخش ۵.۱ به‌نگام بحث درباره رفاه اجتماعی به آن اشاره‌ای کردیم، مجموعه‌ای از اندیشه‌هایی است که فلسفه اخلاقی و سیاسی، هر دو، را در بر می‌گیرد. مطلوبیت‌گرایی، یا خیر عمومی، به صورتی که از آثار جرمی بنتام و جان استیوارت میل (۱۸۰۶-۷۳) سرچشمه می‌گیرد، به چگونگی به حداکثر رساندن بهره و خیر عمومی معطوف است. مطلوبیت‌گرایی مفهومی است که تعریف کردن آن آسان نیست. به گونه‌ای که در فصل گذشته دیدیم، بنتام، از آن، خوشبختی، یا افزونی لذت بر درد، مراد می‌کرد (بنتام، ۱۹۸۴). از آنجا که که بنتام عقیده داشت که لذت و درد را می‌توان اندازه گرفت، به این نتیجه رسید که مطلوبیت قابل اندازه‌گیری است: چیزی مطلوبیت دارد که بتوان نشان داد در مجموع خوشبختی آدمی سهم است. همان‌طور که در بخش ۱.۳.۱ دیدیم، مسئله در این است که این تعریفی سطحی از خوشبختی است و

1. utilitarianism

موارد پیچیده‌تر لذات و سرخوشیهای حیات انسانی را نادیده می‌گیرد. در عین حال، مطلوبیت‌گرایان بعدی به توصیفی غیرلذت‌طلبانه تکیه کرده‌اند و به نوعی معیار ترجیح - رضایت^۱ رسیده‌اند. اگر من در رستورانی به صرف غذا مشغول باشم، همه غذاهایی که نام آنها در صورت غذا (منو) درج شده است، بسته به چگونگی ترجیحات من، ممکن است برایم واجد مطلوبیت باشد؛ اگر غذاشناس باشم، احتمالاً فقط نامتعارف‌ترین و غریب‌ترین غذا برایم حداکثر مطلوبیت را دارد؛ و اگر رژیم داشته باشم، غذایی که حداقل کالری را دارد برایم مطلوب‌ترین و پرازشت‌ترین است.

مطلوبیت‌گرایی در زمره آموزه‌های مساوات‌طلبانه قرار می‌گیرد، زیرا بر آن است که با خوشبختی و/یا ترجیحات همه افراد باید به شکلی برابر رفتار کرد. این امر تا حدودی ناشی از آن است که برابری ارزشی ذاتی تلقی می‌شود - نظریه‌ای که به این تأکید بن‌تأم باز می‌گردد که هر شخص باید به مثابه یک فرد محسوب شود و هیچ‌کسی را نباید بیش از یک نفر یا فرد دانست - ولی تا حدودی نیز مربوط به آن است که برابری دارای ارزشی ابزاری^۲ است: رفتار برابر با همه مردم، بهترین راه به حداکثر رساندن مطلوبیت عمومی است.

برای به تصویر کشیدن این نکته، جامعه‌ای متشکل از ۱۰۰ نفر را تصور کنید، که ۵۰ نفر از آنها هر کدام ۱ میلیون لیره دارند، در حالی که ۵۰ تن دیگر دارای هیچ‌چیزی نیستند. بنا به یک مطلوبیت‌گرا، چنانچه از طریق بازتوزیع ۱۰,۰۰۰ لیره از ثروتمندترین به فقیرترین افراد، لذت/رضایتی که نصیب گروه دوم می‌شود، بیشتر از ناخشنودی/دلخوری گروه اول باشد، ما مجاز به این بازتوزیع هستیم؛ در واقع، ادامه این بازتوزیع تا زمانی موجه است که مطلوبیت فزاینده فقیرترین افراد بر مطلوبیت کاهنده ثروتمندترین افراد نچربد. بنابراین، تلقی

1. Preference-satisfaction

2. instrumental value

مطلوبیت‌گرایانه از عدالت اجتماعی، به حداکثر رساندنِ مطلوبیت معطوف است و، در این معنا، بالقوه، شدیداً مساوات‌طلبانه است.^[۳]

مسئله در این است که مطلوبیت‌گرایی در اینجا به آنچه مطلوبیت‌گرایی خام و خشن خواندم نزدیک می‌شود زیرا آزادی را به گوشه‌ای می‌افکند. اگر جامعه ما دارای ۵۰ عضو با دو دست و پنجاه عضو با یک دست باشد چه می‌شود؟ بنا به توصیفی دقیقاً مطلوبیت‌گرا، قاعدتاً باید یک دست را از آن ۵۰ تن خوشبخت جدا کرد و بین آن ۵۰ تن نگون‌بخت بازتوزیع کرد. اما چنین کاری مسلماً با مقتضیات آزادی سازگار نیست. این که آن ۵۰ تن در لاتاری زندگی برنده فقط یک دست شده‌اند بسیار وحشتناک است (متأسفیم)، اما این امر لزوماً توجیه‌گر بازتوزیع جبرانی به بهای فدا کردن آزادی دیگران نیست. می‌توانیم در مطلوبیت‌گرایی به صورتی تجدیدنظر کنیم که گرایشهای ضدلیبرال آن سرکوب شود، ولی چنین کاری به سادگی به معنای لطمه‌زدن به منطق اساسی خود مطلوبیت‌گرایی است. این استدلال، ما را به آثار کسی هدایت می‌کند که احتمالاً مهمترین فیلسوف فلسفه سیاسی در قرن بیستم است، جان راولز.

۲.۵.۲. لیبرالیسم مساوات‌طلبانه

دلایلی بسیار دال بر اهمیت اندیشه‌های جان راولز وجود دارد. برای منظور ما، نیاز داریم بدانیم که او چگونه در باب اصل عدالت اجتماعی نظریه‌پردازی کرد و چرا این اصل توجیه‌گر سیاستهای اجتماعی بازتوزیعی است.

راولز (۱۹۷۲) از ما می‌خواهد خود را به عنوان گروهی از مردم تصور کنیم که باید تصمیم بگیرند در چه نوع جامعه‌ای ترجیح می‌دهند زندگی کنند. در این تصور، الزاماً باید از پیش داوری و گرایشهای جانبدارانه پرهیز کرد. زیرا، در غیر این صورت، هر یک از ما احتمالاً فقط آن نوع جامعه‌ای را مرجح خواهیم شمرد که به خصوصیاتِ که شخصاً داریم بها

دهد. بنابراین، الزاماً باید خود را در پشت یک «حجاب جهل^۱» پنهان کنیم، به این معنا که هیچ کسی هیچ‌گونه اطلاعی از چیزهایی نظیر سطح هوشی، مهارتها و قابلیت‌ها، وضعیت طبقاتی و موقعیت اجتماعی، جنس، نژاد و قومیت، و امثال اینها نداشته باشد (راولز، ۱۹۷۲: ۱۲). بدین ترتیب، بی‌طرفی و انصاف را می‌تون تضمین کرد، زیرا خصوصياتی که بر انگیزنده جانبداری است عملاً حذف شده است. حال باید دید که در این «وضعیت اولیه^۲» چه نوع جامعه‌ای را برای سکونت و اقامت انتخاب می‌کردیم؟ راولز تأکید می‌کند که، در این صورت، ما جامعه‌ای را برای زندگی انتخاب می‌کردیم که حافظ آزادی ما باشد و، در ضمن، بهزیستی فقیرترین افراد را به حداکثر برساند: اصل تحصیل حداکثر^۳. از آنجا که در ورای پرده یا حجاب جهالت مردم نمی‌دانند که آیا ثروتمندند یا فقیر، یک فرد عاقل معمولاً تصمیم می‌گیرد که راه امن را انتخاب کند، یعنی از اصل تحصیل حداکثر حمایت می‌کند تا اگر روزی که حجاب برداشته شد در شمار فقیران قرار گرفت، به فریادش برسد. بنابراین، جامعه راولزی شامل این دو اصل عدالت خواهد بود:

اصل اول - تمام افراد نسبت به نظام عمومی ناظر بر حداکثر آزادیهای پایه‌ای و برابر دارای حق مساوی هستند، که در واقع با نظام آزادی برای همگان یکی است.

اصل دوم - نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی باید به صورتی مدیریت شود که:

الف) هم در جهت تأمین حداکثر منفعت محرومترین‌ها باشد، و

ب) هم، ضمن برقراری برابری فرصت، مقامات و موقعیتها را برای همگان باز و دسترس‌پذیر کند (راولز، ۱۹۷۲: ۳۰۲).

1. "veil of ignorance"

2. "original Position"

3. maximum principle

اصل اول به آزادی معطوف است و راولز استدلال می‌کند که وقتی نوبت به تصمیم‌گیری نسبت به چگونگی اداره جامعه برسد، بهترین اصل است، و عقیده دارد که یک جامعه عادلانه نمی‌تواند آزادی را به نام برابری یا مطلوبیت و خیر عمومی محدود کند - بنابراین، او با مطلوبیت‌گرایی مخالف است. اصل دوم به برابری معطوف است و راولز تأکید می‌کند که برابری فرصت باید اولویت داشته باشد. درعین حال، نوعی «مساوی‌سازی نتایج»^۱ در قالب آنچه او «اصل تفاوت»^۲ می‌نامد، موجه است: یعنی نابرابریها باید به صورتی مدیریت شود که متضمن منفعت محرومترین‌ها باشد.

سه حالت زیر را در نظر بگیرید. در جامعه آبی^۳، آماندا مالک ۱۲ صدف است، بیل ۶، و کارول ۱ صدف دارند. در جامعه زرد، آماندا ۶ صدف، بیل ۵، و کارول ۳ صدف دارند. در جامعه سرخ، آماندا ۴، بیل ۳، و کارول ۲ صدف مالکند. این حالت‌ها در جدول ۱.۲ خلاصه شده است.

جدول ۲ سه حالت توزیعی

آماندا	بیل	کارول	
۱۲	۶	۱	آبی
۱۰	۵	۳	زرد
۴	۳	۲	سرخ

کدام یک از این شقوق مرجح است؟ یک مخالف مساوات‌طلبی، آبی را ترجیح می‌دهد زیرا متضمن نابرابرترین توزیع است، در صورتی که یک مساوات‌طلب جامعه سرخ را بهتر می‌داند زیرا برابرترین وضعیت در این سه حالت است. اما، بنا به اصل تفاوت، ما باید زرد را ترجیح دهیم زیرا

1. "equalisation of outcomes"

2. "difference principle"

3. Blue Society

هر چند از سرخ نابرابرتر است، جامعه‌ای است که، در آن، کارول که در هر سه حالت محرومترین است، مالک صدف بیشتری می‌شود. بنا به عدالت اجتماعی راولزی، اگر ثروت و درآمد ثروتمندترین افراد متضمن نفع فقیرترین‌ها نباشد، مجاز به بازتوزیع آن ثروت و درآمد هستیم، البته تا جایی که بازتوزیع ما کفه را به نفع فقیرترین‌ها بچرباند. برای مثال، ممکن است تصمیم به وضع بالاترین سطوح مالیاتی بگیریم و درآمد حاصل از آن را صرف محرومترین‌ها کنیم؛ اما چنانچه به مرحله‌ای رسیدیم که افزایش بیشتر مالیات باعث لطمه خوردن به منافع فقیران شود، مثلاً با به خطر انداختن رشد اقتصادی، باید بازتوزیع را متوقف کنیم. خلاصه آنکه نظریه عدالت راولز شامل عنصری نیرومند از عدالت اجتماعی است (اصل تفاوت)، که مستلزم بازتوزیع و برابرسازی درآمد، ثروت، و قدرت می‌شود، اما برابری را به خاطر خود برابری طالب نیست^[۴].

این نظریه عدالت اجتماعی، چه نوعی از سیاستهای اقتصادی و اجتماعی را تجویز می‌کند؟ راولز (۱۹۷۲: ۲۷۴) توضیح می‌دهد که اندیشه‌های او نسبت به سرمایه‌داری و سوسیالیسم گرایش و پیشداوری ندارد. در عین حال، نظریات او را در اغلب موارد به حمایت از سنت چپ میانه یا تفکر سوسیال دمکراتیک تعبیر کرده‌اند. اگر هدف بهبود وضعیت مادی فقیرترین افراد است، ممکن است به مالکیت خصوصی و بازارهای آزاد نیازمند باشیم تا تولید ثروت شود و تخصیص کارآمد کالاها تضمین گردد؛ اما، علاوه بر اینها، به مالیات‌گذاری بازتوزیعی، خدمات رفاهی برابانه، (برخی) مالکیت‌های اجتماعی بر اموال، و مقررات‌گذاری محدود بر بازار نیازمندیم تا تخصیص عادلانه آن کالاها تضمین شود. در اصطلاح سیاست اجتماعی، راولز را می‌توان جانبدار دولت رفاه سرمایه‌داری^۱ تصور کرد.

به همین دلیل، راولز از سوی چپ و راست، هر دو، مورد حمله قرار گرفته است. راست‌ها به او اتهام می‌زنند که نقشی را که استحقاق فردی باید در جامعه بازی کند نادیده می‌گیرد (نک: استدلال‌های نازیک در فصل بعد) و چپ‌ها او را متهم می‌کنند که ارزشی را که برابری اجتماعی فی‌نفسه داراست فراموش می‌کند (نک: بخش بعد). علاوه بر این، برخی فمینیست‌ها (مثلاً، فریزر و لیبی، ۱۹۹۳) ادعا کرده‌اند که اندیشه‌های راولز جانبدار اصول و مفروضات مردان است؛ و جماعت گرایان (ساندل، ۱۹۸۲) نیز بر تعریف او از «خود» یا «نفس»^۱ خرده گرفته‌اند و تأکید می‌کنند که ما نمی‌توانیم به مثابه موجودی بی‌خود^۲ تلقی شویم، حتی به منظور آزمایشی تخیلی، زیرا کسی یا چیزی که هستیم بستگی دارد به بافتهای خاص اجتماعی و تاریخی که در آنها ریشه داریم (جامعه‌گرایی را در فصل ۴ بررسی می‌کنیم) (نک: راولز، ۱۹۹۳). اعتراضهای فلسفی‌تر بر این مبناست که این فرض که مردم، در وضعیت اولیه، به راه امن‌تر می‌روند و از اصل تحصیل حداکثر پیروی می‌کنند کاملاً ساده‌انگارانه است؛ برای مثال، آنها ممکن است جامعه‌ای شدیداً نابرابر را ترجیح دهند و این خطر را بپذیرند که خود آنها در شمار فقیران درآیند.

۳.۵.۲. مساوات‌طلبی لیبرال

برای آنکه ارزیابی درستی از مساوات‌طلبی لیبرال داشته باشیم، باید چگونگی واکنش جناح چپ را نسبت به راولز درک کنیم. برای مثال، کوهن (۱۹۹۵) به نوعی عدم انسجام احتمالی در نظریه سیاسی راولز معتقد است. به گفته راولز، یک جامعه عادل جامعه‌ای است که به آنچه مردم استحقاق دارند معطوف نباشد. ما به سبب استعدادهای طبیعی خود (نظیر هوش) به هیچ‌وجه استحقاق بیشتری از آنچه به سبب

1. "self"

2. disembodied beings

امکانات اجتماعی خود (نظیر ارث و میراث) داریم پیدا نمی‌کنیم. این هر دو از جهت اخلاقی توجیه‌ناپذیرند، زیرا هر دو ناشی از تصادفهای مربوط به تولد محسوب می‌شوند. بنابراین، یک جامعهٔ راولزی ممکن است به شما اجازه دهد که ثروتمند شوید، اما این امر موکول به آن است که منافع فقیران اقتضا کند، نه آنکه شما سزاوار چنین ثروتی هستید. حال، کوهن متذکر می‌شود که اگر استعدادهای طبیعی و امکانات اجتماعی برآستی از جهت اخلاقی مقولاتی ناموجهند (و راولز موافق است که چنین هستند)، پس راولز حق ندارد که نابرابری‌ها را تا بدین اندازه توجیه کند. در واقع، نابرابریهای راولزی فقط نابرابریهای ناشی از استعدادها را، که راولز معتقد است از جهت اخلاقی ناموجه‌اند، تقویت می‌کند. بر این مبنا و زمینه‌های همانند دیگر است که دست‌چپی‌ها اصرار می‌ورزند که مساوات‌طلبان رادیکال باید برداشت راولزی را به کناری نهند.

برای مثال، برخی منتقدان مارکسیست مسلک (مک فرسن، ۱۹۷۳؛ نیلسن، ۱۹۸۵) بر این باورند که بی‌طرفی و موضع نگرفتن بین سوسیالیسم و سرمایه‌داری امکان‌پذیر نیست، زیرا این نظامها بر مفاهیمی مقایسه‌ناپذیر از عدالت مبتنی‌اند. در صورتی که راولز، با تمرکز بر ویژگیهای صورتی نابرابریهای اجتماعی و اقتصادی، آنچه را در «درون» ساختار اجتماعی - اقتصادی جریان دارد به فراموشی می‌سپارد. برای راولز، استثمار، احتمالاً، تاجایی که اصل تفاوت ملحوظ باشد، پذیرفتنی است؛ اما برای سوسیالیست‌ها و مارکسیست‌ها استثمار هرگز توجیه‌پذیر نیست، حال هر اندازه هم که مردم استثمار شده وضع خوب و مرفهی داشته باشند. سرمایه‌داری رفاهی را نیز می‌توان براساس همین مبانی مردود شمرد. به جای آنکه به سادگی برای آزادی اولویت قائل شویم، دقیقاً باید از خود پرسیم که آزادی چه کسانی مطرح است. چه بسا کاملاً مجاز باشیم که آزادی اعضای طبقهٔ حاکمه را محدود کنیم تا بتوانیم جامعه را از شر

بی‌عدالتیهای ناشی از مالکیت خصوصی نجات دهیم و برآزادیهای آنهایی که اکنون فقیر و استثمار زده‌اند بیفزاییم.

با این همه، افرادی نیز هستند که استدلال می‌کنند عناصر عدالت راولزی را می‌توان در قالب مساوات‌طلبی رادیکال جای داد. از نظر لیواین (۱۹۹۸)، ما باید به فراتر از سنت دمکراسی لیبرال بنگریم و هدفمان ایجاد یک «برابری دمکراتیک» باشد که، بر مبنای آن، شهروندی معنای بیشتری از حقوق صوری تجمع و حزب، نمایندگی قانونی، و رأی دادن داشته باشد، و امور در چارچوب مالکیت مردمی و کنترل عمومی ابزار تولید سازمان داده شود. این سخن می‌تواند بدین معنا باشد که در قانون اساسی نه فقط حق کار کردن بلکه حق کار نکردن نیز به رسمیت شناخته شود، تا وقت افراد برای فعالیت‌های تعاونی آزاد شود.

در واقع، مساوات‌طلبان لیبرال افرادی هستند که اعتقاد دارند برابری اجتماعی واجد ارزشی فی‌نفسه است. در این معنا، به چندین دلیل باید جامعه سرخ را ترجیح داد، حتی اگر کارول مالک درآمد مصرفی کمتری از جامعه زرد شود. برای مثال، یک جامعه نابرابر ممکن است هزینه‌هایی نامرئی و پنهان تحمیل کند. بهزیستی آنهایی که در مراتب تحتانی جامعه قرار دارند، می‌تواند از چگونگی وضع افراد بسیاری که در درجات بالاتر از آنها هستند، و حدود گستردگی تفاوت وضعیت‌ها، یعنی میزان پولی که افراد مالکند، تأثیر بپذیرد. اگرچه کارول در جامعه زرد چیزهای بیشتری از جامعه سرخ دارد، این واقعیت که فاصله اجتماعی بین او و دیگران بیشتر است، می‌تواند احساس نابسندگی و پرت افتادن او را تشدید کند. علاوه بر این، جامعه‌ای که نابرابر است، حتی اگر فقیران آن بالنسبه مرفه باشند، دستخوش ارزش‌ها و عادات‌های اجتماعی نامطلوب می‌شود: برآمدن این روحیه که هر کسی به فکر خودش باشد و همه چون گرگ‌ها به جان هم بیفتند، رشته‌های اعتماد، حیات اجتماعی، و همکاری جمعی را

از بین می‌برد.

پس باید گفت که مساوات‌طلبان لیبرال بر آنچه لیبرال‌های مساوات‌طلبی چون راولز تأکید دارند مهر باطل می‌زنند. آنها معتقدند که برابری اجتماعی را نباید به سادگی با ملاحظات صوری نظیر آزادی و رهایی در هم آمیخت.

۶.۲ سیاست اجتماعی و برابری

یکی از مهمترین مباحث مربوط به سیاست اجتماعی در این حوزه بوده است که دولت رفاه را تا کجا باید یا نباید مجموعه‌ای از نهادها و عملکردهای مساوات‌طلبانه دانست. این موضوع به دو قسمت تقسیم می‌شود. اول، آیا معماران و بنیانگذاران دولت رفاه اساساً انگیزه‌های مساوات‌طلبانه داشتند؟ دوم، دولت رفاه تا چه اندازه مساوات‌طلب بوده است؟

در این تردیدی نیست که برابری اجتماعی نزد بسیاری از پایه‌گذاران دولت رفاه موضوعی با اهمیت قلمداد می‌شد. «معماران» دولت رفاه، آن روشنفکران، دانشگاهیان، سیاستگذاران، و سیاستمدارانی بودند که آرزو داشتند نعم‌البدلی واقع‌گرایانه برای سرمایه‌داری بی‌در و پیکر پدید آید. اینها شامل سوسیالیست‌هایی نظیر سیدنی و بئاتریس وب، لیبرال‌هایی نظیر ج.ام. کینز و [لرد] ویلیام پوریچ، و محافظه‌کارانی نظیر هارولد مک میلان بودند. «بنیانگذاران» آن نهضت‌های اجتماعی بودند که برای اصلاحات رفاهی در سطح توده مردم مبارزه کردند و جنگیدند.

آنچه در این زمینه مزید بر علت شد، آرزویی گسترده بود که تاوونی (۱۹۳۱) آن را «استراتژی برابری»^۱ می‌نامید (دیکین، ۱۹۸۷: ۱۸-۲۲). این استراتژی مستلزم استقرار نهادهایی بود که دسترسی برابر را به کالاهایی

1. "strategy of equality"

که فقدان آنها موجب فقر و پریشانی می‌شود تضمین کند. تاوونی طرفدار حذف طبقات اجتماعی به عنوان هدف غایی اصلاحات اقتصادی و اجتماعی بود، و، بر همین مبنا، مدتها پیش از آنکه نظامهای آموزشی اصلاح شود، از آموزش جامع و فراگیر حمایت می‌کرد. معماران دیگر، از نظر برابری اجتماعی، صراحت او را نداشتند. تی.اچ. مارشال (۱۸۹۳-۱۹۸۱) از دولت رفاه به مثابه ابزار برابر کردن موقعیت‌ها و حذف نابرابریهای غیرعادلانه (یعنی امتیازها و محرومیت‌های ناموجه) حمایت می‌کرد ولی، درعین حال، معتقد بود که نابرابریهای عادلانه باید برجا بماند زیرا لازمه یک اقتصاد سالم است و منعکس‌کننده تفاوتها و قابلیت‌های فردی محسوب می‌شود (نک: بخش ۳.۴ بهنگام بحث مادر باب حقوق شهروندی، و فصل ۶، بهنگام بحث مادر باب طبقه و شایسته‌سالاری).

اما باید به خاطر داشته باشیم که حمایت از برابری اجتماعی، حتی نزد کسانی که دولت رفاه را پایه گذاشتند، مقبولیت عام و تمام نداشت. بیسمارک، در آلمان سالهای ۱۸۷۰، بازنشستگی و بیمه بیکاری را به اجرا درآورد تا از احتمال به قدرت رسیدن سوسیالیست‌ها و اعمال اصلاحات مساوات‌طلبانه پیشگیری کند. بدین ترتیب، گرچه آرزوی ایجاد برابری اجتماعی بیشتر از عوامل برانگیزنده معماران رفاهی بود، ساده‌لوحانه است که دولت رفاه را منحصرأ راهبردی برای برقراری برابری اجتماعی تلقی کنیم.

در نتیجه، به گونه‌ای که در فصل ۶ خواهیم دید، کارنامه دولت رفاه از لحاظ برابرسازی ثروت، درآمد، و قدرت چندان درخشان نیست. ژولیان لوگران (۱۹۸۲)، با تمیز پنج نوع برابری، در این بحث شرکت می‌کند:

- برابری هزینه‌های عمومی: هزینه‌های عمومی در ارتباط با تأمین خدمات اجتماعی معین، باید به شکلی برابر به همه افراد ذی حق تخصیص یابد؛ برای مثال، دو مدرسه دولتی یکسان نباید مبالغی یکسان از

بودجه عمومی دریافت کنند.

- برابری درآمد نهایی: این امر مستلزم بازتوزیعی عمومی از ثروتمندان به فقیران است.
- برابری استفاده: میزان بهره‌گیری از خدمات اجتماعی باید برای همه افراد ذی‌حق یکسان باشد؛ برای مثال، دو نفر که با شرایطی همانند بیمار باشند، باید از مراقبتهای درمانی یکسانی بهره‌مند شوند.
- برابری هزینه: همه بهره‌مندان از خدمات باید متحمل هزینه‌ای یکسان باشند؛ برای مثال، اگر جک بتواند اجازه بگیرد که نزد پزشکش رود، در صورتی که کارفرمای ژیل برای این کار معادل نصف روزاز دستمزد او کم کند، هزینه‌ها نابرابر می‌شود.
- برابری نتیجه: پیامدهایی که خدمات رفاهی برای بهره‌مندان به بار می‌آورد باید مساوی و هم سنگ باشد. [۵]

لوگران بر این عقیده است که دولت رفاه در تحقق یکایک هدف‌های فوق شکست خورده است. برای مثال، وی تأکید می‌کند که در بریتانیا، سهمی که از اعتبارات درمانی نصیب ثروتمندان می‌شود تا حدود ۴۰ درصد بیشتر از سهم فقیران است. این موضوع، اساساً از تناقضی سرچشمه می‌گیرد که دولت رفاه گرفتار آن است: منظور بسیاری از پایه‌گذاران دولت رفاه این بود که این تأسیس بتواند مظهر اخلاق برابری باشد ولی، در عین حال، نابرابریهای سنگین موجود در جامعه سرمایه‌داری را به طور بنیادی به خطر نیفکند (هیندس، ۱۹۸۷).

از آثار جان هیلز هم می‌توان نتایجی همانند گرفت. هیلز نشان می‌دهد که بخش اعظم مزایایی که افراد از دولت رفاه می‌گیرند، در واقع از محل مالیاتها و کسوری که خود آنها پرداخته‌اند تأمین می‌شود؛ فقط یک چهارم از آنچه را دولت رفاه می‌پردازد می‌توان در قالب باز توزیع «رابین هودی»

از ثروتمندان به فقیران تعریف کرد. برای لو گران، این موضوع لزوماً چیز بدی نیست (گودین و لوگران، ۱۹۸۷)، زیرا اگر دولت رفاه در صدد برمی آمد که منابع را زیاده از حد مساوی کند، حمایت کسانی را که این منابع در واقع از آنها گرفته می شود به آسانی از دست می داد. با اِعمال بازتوزیعی ملایم، دولت رفاه توانسته است حمایت گسترده طبقات متوسط را محفوظ نگاه دارد، و همین حمایت بود که آن را از یورش راست‌های افراطی در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ نجات داد.

بدین ترتیب، به طور کلی باید چنین بیندیشیم که دولت رفاه عمدتاً به ایجاد فرصت‌های برابر معطوف است و فقط گهگاه و به ندرت است که در مسیر برابری نتایج و پیامدها نیز حرکت می کند - مبحثی که، به نظر برخی، باید ما را به اصلاحات رفاهی برانگیزد تا، حداقل، دولت رفاه تا حدودی مساوات‌گرانه شود (کمیسون عدالت اجتماعی، ۱۹۹۴) [۶]. زیرا این دولت عمدتاً چیزی بجز مجموعه‌ای از نهادهای مساوات‌طلبانه لیبرال نیست. اما بحث در اینجا پایان نمی گیرد، زیرا حتی در محدوده اصل برابری فرصت نیز راه‌های مختلفی برای سازمان دادن خدمات رفاهی وجود دارد. برای روشن شدن این نکته، اجازه دهید به دو مباحثه مهم نگاه کنیم.

۱.۶.۲ فراگیری و موازین خاص

به گفته ریچارد تیت‌موس (۱۹۰۷-۷۳)، هدف اصل فراگیری عبارت است از:

تأمین خدمات به صورتی که برای کل جمعیت فراهم و دسترس پذیر باشد، و باعث هیچ نوع خفت و سرافکنندگی از لحاظ موقعیت، شئون، و احترامات برای بهره‌مندان نشود. در استفاده از خدمات عمومی رفاهی، هیچ نوعی احساسی از فروتری، بی‌نوایی، شرم، یا بی‌آبرویی نباید پدید آید، هیچ احساسی از این که شخصی

«تحمیل بر جامعه» است یا به این صورت در خواهد آمد.
(تیتموس، ۱۹۶۸: ۱۲۹).

بنابراین، دسترسی به خدمات فراگیر، «مشروط» است به احراز نوعی نیاز، صرف‌نظر از سطح درآمد فرد؛ برای مثال، یک آزمایش پزشکی ممکن است نیاز به بستری شدن در بیمارستان را ثابت کند. اعمال موازین خاص یا گزینشی‌گرایی، برعکس، معمولاً موکول است به آزمون استطاعت مالی^۱ (نظیر تمبر یا بُن غذایی در امریکا) و / یا پرداخت فرانشیز بهنگام استفاده از خدمت (مثلاً اجبار به پرداخت حق ویزیت پزشک).

از نقطه‌نظر مساوات‌طلبی، هم فراگیری‌گرایی و هم گزینشی‌گرایی دارای جاذبه‌های خاص خویش هستند. خدمات فراگیر، مظهر نوعی اخلاق شهروندی است: این معنا که همه ما جزئی از جامعه هستیم و همگی باید به خدمات رفاهی دسترسی داشته باشیم. مشکل در این است که خدمات فراگیر، علاوه بر پر هزینه بودن، ممکن است با هدفهای مساوات‌طلبانه نیز متناقض باشد، زیرا اگر دوک و ستم‌نیستر استحقاق دریافت همان خدماتی را داشته باشد که راننده او دارد، این امر ممکن است نابرابری بین آنها را دائمی کند، نه آنکه آن را از میان بردارد. بنابراین، خدمات گزینشی وجه بازتوزیعی عمومی بیشتری دارند. مزایای مربوط به آزمون استطاعت مالی از محل مالیات‌ها تأمین اعتبار می‌شود و فقط به کسانی که پرداخت می‌گردد که درآمد آنها کمتر از سطح مقرر باشد. بدین ترتیب، گزینشی‌گرایی به معنای آن است که با افراد، به صرف این واقعیت که درآمدهایی نابرابر دارند، باید به شکلی نابرابر رفتار شود. در اینجا هم مشکل در این است که گزینشی‌گرایی یا اعمال موازین خاص نیز

1. means tested

با هدفهای مساوات طلبانه تناقض پیدا می‌کند، زیرا چنین خدماتی مردم را به دو گروه دارا و ندار تقسیم می‌کند و به ندارها طبعاً لکه یا داغ وابستگی به خدمات خاص وارد می‌شود.

در طول دوران کلاسیک دولت رفاه (دهه‌های ۱۹۴۰-۱۹۷۰)، مباحثات مربوط به فراگیری‌گرایی و گزینشی‌گرایی عمدتاً حالتی علمی و دانشگاهی داشت، زیرا دولتهای رفاهی معمولاً هر دو راهبرد را در هم می‌آویختند. اما اکنون چندین سال است که فراگیری‌گرایی رو به عقب‌نشینی دارد. دولتهای دست راستی رادیکال بر مزیت آزمون استطاعت مالی، یا تعیین «گروههای هدف»، تأکید فراوان کرده‌اند، زیرا این راهبرد را متضمن کاهش هزینه‌های اجتماعی می‌دانند. علاوه بر این، دناکن و همکاران (۱۹۹۷) متذکر می‌شوند که گزینش‌گرایی برای کشورهای رو به رشد و نیز برای سازمانهای فراملی، نظیر صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی، ظاهراً راهبردی مقبول‌تر است.

۲.۶.۲ تبعیض مثبت

سیاستهای ناظر بر تبعیض مثبت را عمدتاً می‌توان به امریکا مربوط دانست. فکری که در پشت این راهبرد وجود دارد این است که وقتی برخی گروهها در گذشته دچار محرومیت شده‌اند، که معمولاً حاصل تبعیض مستقیم و غیرمستقیم علیه آنها بوده است، ما وظیفه داریم که نهادها و عملکردهای موجود را به سوی نوعی رفتار ترجیحی با این گروهها سوق دهیم تا بی‌عدالتیایی که بر آنها تحمیل شده است برطرف گردد. برای مثال، ممکن است تصمیم بگیریم که شرکتها و کالجها اجبار یابند که درصدی معین از زنان، سیاهان، و ازکارافتاده‌ها را استخدام / ثبت‌نام کنند^[۷].

منتقدان تبعیض مثبت ادعا می‌کنند که چنین سیاستهایی باعث نادیده گرفته شدن شایستگی‌ها می‌شود و نسبت به افراد با استعداد غیرمنصفانه

است. مثلاً فرض کنید که جف، مردی سفید و تندرست و دارای پنج صلاحیت ویژه، تقاضای استخدام درجایی کند اما، به دلیل الزامات ناشی از تبعیض مثبت، جای او به زنی سیاه و ازکارافتاده داده شود که فقط سه ویژگی دارد. آیا چنین کاری منصفانه است؟ هیچ کسی نمی‌تواند منکر شود که زنان سیاه و ازکارافتاده در معرض تبعیض قرار دارند، اما این گناه جف نیست، پس چرا او باید به خاطر برخی سهمیه‌بندیهای اساساً سیاسی از یافتن کار محروم شود؟ علاوه بر این، تبعیض مثبت ممکن است باعث شود که افراد مرفه از گروههای محروم، به بهای فدا شدن افرادی از هر دو گروه متنعم و محروم، امتیازهایی به دست آورند.

همچنین، امکان دارد که افراد با استعداد از گروههای محروم به نادرستی متهم شوند که موفقیت‌هایشان به سبب سهمیه‌ها بوده است و نه شایستگیهای آنها. نهایتاً آنکه، تبعیض مثبت، با سست کردن اصل برابری اجتماعی، عملاً ما را از هدف مساوات‌طلبی رادیکال دور می‌کند. با این همه، مدافعان تبعیض مثبت استدلال می‌کنند که بی‌عدالتی کوتاه‌مدت نسبت به فردی با استعداد نظیر جف، به سبب منافع درازمدت گروه محروم، عملاً جبران می‌شود. دوورکین (۱۹۷۷: ۲۲۳-۳۹) گامی فراتر می‌نهد و مدعی می‌شود که چون نهادهایی نظیر کالج‌ها را می‌توان نهادهایی اجتماعی دانست، و طبعاً دارای وظایفی نسبت به کل جامعه، پس ثبت‌نام یک نفر، مثلاً بر مبنای نژاد، غیرعادلانه‌تر از پذیرش یک نفر بر مبنای صلاحیتها و ضریب هوشی (IQ) نیست. اگر اجتماعات سیاهان نیاز به پزشک بیشتری دارد، اندکی کاهش در شمار دانشجویان پزشکی سفید، بهایی ناچیز برای رفع آن نیاز است.

راهی احتمالی برای سازش دادن این دو دیدگاه، قائل شدن به رفتار ترجیحی در قبال افراد کم‌درآمد، و نه گروههای خاص، است. از آنجا که محرومیت اقتصادی غالباً نتیجه و پیامد تبعیض است، اِعمال فعالانه

تبعیض به نفع فقیران می‌تواند، بی‌آنکه زیان عمده‌ای به مرفهان وارد شود، به محرومان کمک کند. فردی با سه صلاحیت کاملاً امکان دارد که برای احراز شغل موردنظر از فردی با پنج صلاحیت استحقاق و تناسب بیشتری داشته باشد، بخصوص اگر دومی در قصری اعیانی و اولی در زاغه‌ای پست پرورش یافته باشد. عدالت ترمیم‌کننده اساساً ممکن است با ملاحظات مربوط به شایستگی آشتی‌پذیر نباشد.

۷.۲ تحولات اخیر

در سالیان اخیر، در باب برابری اجتماعی مباحثات جالب توجهی در گرفته است که ما را به ورای برخی از مضامین سنتی که در این فصل مطرح شد هدایت می‌کند. دلالت‌هایی که این مباحث جدید برای طراحی، و کنکاش در، سیاست‌های اجتماعی دارند هنوز کاملاً روشن نشده است.

۱.۷.۲. برابری غیر ساده

مایکل والزر (۱۹۸۳؛ میلر و والزر، ۱۹۹۵) بین برابری ساده و برابری غیرساده^۱ به تمایز قائل است. برابری ساده وقتی است که یک نظام واحد از عدالت بازتوزیعی بر جامعه تحمیل کنیم. در مباحث مربوط به عدالت اجتماعی، معمولاً توجه ما عمدتاً به محدوده‌های حداقل و حداکثر بازتوزیع موردنظرمان معطوف است. این برداشت از عدالت اجتماعی شبیه به آن است که یک زمین بازی را محصور کنیم و از همه بازیکنان بخواهیم که در آن باقی بمانند. در این تلقی، همه کالاهای عمومی - مثلاً، درآمد، ثروت، امنیت، آموزش، سلامت - باید خودبه‌خود در «حوزه» ای واحد از عدالت توزیعی جا داده شوند. اما، به اعتقاد والزر، این برداشت نقاط ضعفی دارد. برای مثال، با توجه به این که برخی افراد (بخصوص

1. complex

ثروتمندان) تلاش خواهند کرد تا حصار زمین بازی را بشکنند و از آن بیرون شوند، سازمان یا نهاد متمرکز و بسیار نیرومندی مورد نیاز است تا از این خروج جلوگیری کند، یعنی دولت. به این ترتیب، برابری ساده‌ای که دولت برقرار می‌کند، بسا که باعث نابودی تنوع، کثرت‌گرایی، و خودمختاریهای محلی شود و، در عین حال، منافع گروههای مسلط اقتصادی را دست ناخورده باقی بگذارد.

والزر استدلال می‌کند که ما باید به برابری غیرساده به مثابه نعم‌البدلی برای این جریان متوسل شویم. نظریه برابری به تناسب، به جای چپاندن رشته‌ای جوراجور از کالاهای اجتماعی در محدوده‌ای واحد از عدالت توزیعی، هر کالا را طبق معیارهایی که لزوماً برای کلیه محدوده‌ها یکسان نیست، در محدوده توزیعی خاص آن قرار می‌دهد. بدین ترتیب، سلطه بر یک محدوده باعث سلطه بر محدوده‌های دیگر نمی‌شود. برای مثال، من ممکن است از لحاظ ثروت وضعیتی غالب داشته باشم، اما این امر نباید بدین معنا باشد که از نظر دسترسی به مراقبتهای درمانی یا فرصتهای آموزشی نیز غلبه داشته باشم. بنابراین، هر چند هدف هر دو نظریه از لحاظ برابری یکسان است - پرهیز از برقراری انحصار - برابری ساده، اگر به شکلی مؤثر اجرا شود، متضمن این خطر است که انحصار سیاسی (قدرت دولت) را جایگزین انحصار اقتصادی (قدرت ثروتمندان) کند؛ در صورتی که برابری غیر ساده گرداگرد محورهایی سازمان می‌یابد که همگانی و دمکراتیک هستند و از درون خود زمین‌بازی شکل گرفته‌اند (والزر، ۱۹۹۰؛ میلر، ۱۹۹۰). در ارتباط با سیاست اجتماعی، دولت رفاه و الزری متضمن برقراری نظامهایی از تأمین خدمات است که در جامعه مدنی ریشه داشته باشند (کین، ۱۹۸۸).

۲.۷.۲. برابری تفاضلی

برابری تفاضلی، از بسیاری جهات، با برابری غیرساده شباهت دارد، هر چند در اینجا، نکته اصلی، صورت‌بندی دوباره اصل برابری در سطحی باز هم عمیق‌تر است (نیز، نک: مباحث مربوط به شهروندی در بخش‌های ۵.۴ و ۶.۴). اگرچه بسیاری از مساوات‌طلبان متذکر اهمیت کثرت‌گرایی و تنوع‌شده‌اند، بسیاری از سیاستها و خط‌مشی‌های مساوات‌طلبانه «سرپوشی» نظری بر جامعه تحمیل کرده است که برخی تفاوت‌های ارزشمند را منتفی کرده و بی‌اهمیت جلوه داده است. استدلال می‌شود که سرکوبگری غالباً می‌تواند حاصل نیات خیرخواهانه باشد. برای مثال، اکنون مدتهاست که تحقق برابری جنسی هدف جنبش‌های ترقیخواهانه بوده است، اما اگر این برابری نسبت به تفاوت‌های موجود بین زنان سیاه / سفید، زنان عادی / همجنس‌باز، زنان غربی / غیرغربی، زنان تندرست / ازکارافتاده، و امثال آن حساس نباشد، بسا که برابری جنسی، ناخواسته، باعث نهادی شدن اشکالی ظریف‌تر و پنهانی‌تر از تبعیض و پیشداوری شود. پس، برابری تفاضلی مربوط می‌شود به حذف اختلافی مفهومی که بین «تفاوت» و «برابری» وجود دارد و تلاش برای تدوین شیوه‌های متناسب اجتماعی، عمومی، اقتصادی، و سیاسی. کارهای نظری در این زمینه غالباً از سوی پست مدرنیست‌ها صورت گرفته است، عمدتاً کسانی که طرفدار نظریه فمینیسم بوده‌اند (برای مثال، باتلر، ۱۹۹۰؛ نیکولسن، ۱۹۹۰؛ یانگ، ۱۹۹۰). دلالت‌های اجتماعی برابری تفاضلی می‌تواند بسی گسترده باشد، اما غالباً بدین معناست که آنچه دولت رفاه به بهترین صورت انجام می‌دهد (تأمین نیازهای اساسی) باید محفوظ بماند و با هدف دمکراتیک‌سازی خدمات رفاهی همراه شود تا هویت‌های متفاوت ندایی تازه و نیرومند پیدا کنند. برخی تأکید دارند که این سیاست اجتماعی تفاضلی یا پسا مدرن است که باید، با تکیه بر جنبش‌های اجتماعی جدید،

راهنمای اصلاحات رفاهی آینده باشد (برای تعریف جنبش‌های اجتماعی «جدید»، نک: فصل ۶).

۳.۷.۲. برابری تکالیف

بسیاری از احزاب سیاسی چپ میانه، اکنون دیگر به برابری اجتماعی به مثابه هدفی وحدت‌بخش و پرجاذبه نمی‌نگرند. به نسبتی که طرح دولت رفاه در دهه ۱۹۷۰ به وضعی گرفتار شد که بسیاری آن را بحرانی خواندند، هدفهای مساوات‌طلبانه به حاشیه رانده شد و جای به عبارتهایی آرام‌تر چون «انصاف»^۱ سپرد. در بریتانیا، وقتی «کمسیون عدالت اجتماعی»^۲، که در ۱۹۹۳ به ابتکار حزب کارگر تشکیل شده بود، توصیه‌های خود را در باب اصلاحات رفاهی آینده بر این مبنا عرضه کرد که «همسطح‌گرایان»^۳ باید در تقابل با «سرمایه‌گذاران» قرار گیرند، هدفهای سیاست اجتماعی دچار اُفتی محسوس شد. همسطح‌گرایان به عنوان افرادی تعریف شدند که فقط به توزیع ثروت و «پایین کشیدن» توانگران توجه دارند؛ با القای این معنا که مساوات‌طلبانِ اُمُل و قدیمی تحت این عنوان قرار می‌گیرند. در مقابل، سرمایه‌گذاران ظاهراً به شکلی از عدالت اجتماعی پایبند تلقی شدند که به ایجاد ثروت و کارآیی اقتصادی معطوف است. این تقابل چنان کوبنده بود که صحنه را برای سیاستهای بعدی دولت حزب کارگر نو^۴ و طرح «راه سوم» آن آماده ساخت.

در عمل، این جریان به آنجا کشید که اکنون بسیاری از سوسیال دمکرات‌ها بازارهای مقررات‌زدایی شده و انعطاف‌پذیر را مطلوب می‌دانند. هر چند ابتکار این امر به «دمکرات‌های نو» کلیتون در ۱۹۹۲ باز می‌گردد، حزب کارگر نو مظهر اعلاي دور شدن چپ میانه از

1. "fairness"

2. Commission on Social Justice

3. "levellers"

4. New Labour Party

مساوات طلبی رفاهی (حتی در شکل ملایم آن که در این فصل تشریح شد) و معطوف شدن آن به شمول اجتماعی^۱ (گیدنز، ۱۹۹۸) است. در حالی که احزاب سوسیال دمکرات به طور سنتی به دولت رفاه اساساً به مثابه ابزاری می‌نگریستند که مانع از مطرودیت اجتماعی^۲ می‌شود، عملاً چنین باب شد که دولت رفاه را منبع محرومیت و مطرودیت بدانند و، در عین حال، آن را ابزاری بالقوه برای بازگرداندن اجباری مطرودان به زمینه‌های اشتغال دستمزدی^۳ قلمداد کنند. این امر، به معنای «پایین کشیدن» نیست، بلکه «همتراز کردن»^۴ است. بنابراین، اکنون بر برابری حقوق کمتر تأکید می‌شود و برابری تکالیف مورد نظر است، و تفاوت‌های طبقاتی، پیشنهاد اجتماعی، و درآمد دیگر به عنوان «عذرهایی» پذیرفته نمی‌شود که افراد با توسل به آنها اجازه یابند مسئولیتهای اجتماعی خود را به فراموشی سپارند. برابری فرصت هنوز باب روز است، اما تأکید کاملاً بر این امر قرار گرفته است که فقیران باید ارزشها و عاداتهای خود را تغییر دهند تا بتوانند خود را با جریان غالب اجتماعی سازگار سازند، نه آنکه جریان غالب اجتماعی به تجدیدنظر در ارزشها و عاداتهای خویش اقدام کند تا بتواند خود را با منافع و نیازهای فقیران تطبیق دهد.

اکنون خوانندگان باید تصویری روشن‌تر از این موضوع در ذهن داشته باشند که چرا اصل برابری چنین جاذبهٔ پردوامی دارد (بخشهای ۱.۲ و ۲.۲). در عین حال، برابری، بی‌تردید، مفهومی پیچیده و بحث‌انگیز است، بخصوص وقتی آزادی، یعنی مفهوم نزدیک و پیوسته به آن را نیز مدنظر قرار دهیم. بخشهای ۳.۲ و ۴.۲ به شرح پاره‌ای از مباحثات اصلی در این باب اختصاص داشت و بخش ۵.۲ توضیح داد که این مباحث

1. "social inclusion"

2. social exclusion

3. Paid employment

4. "levelling in"

چگونه به شکل‌گیری نظریه‌های عدالت اجتماعی رقیب منجر شد. در این معنا، چنانچه توجه نکنیم که خدمات رفاهی تا چه اندازه در تلاش آشتی‌دادن برابری اجتماعی و آزادی بوده است (بخش ۶.۲)، در فهم سیاست اجتماعی دچار بدفهمی خواهیم شد. این تلاش و مبارزه خدمات اجتماعی برای سازگارکردن دو مقوله مزبور، احتمالاً، به موازات برآمدن نظریه‌ها و چشم‌اندازهای جدید در باب برابری اجتماعی، همچنان نقشی محوری بر عهده خواهد داشت (بخش ۷.۲).

حال که یک سوی سکه، یعنی برابری، را مرور کردیم، موقع آن فرا رسیده است که سوی دیگر آن، یعنی آزادی، را نیز بررسی کنیم.

۳

آزادی

۱.۳ تعریف آزادی	۱.۶.۳ آزادی طلبی دست چپی
۲.۳ آزادی طلبی خام	۲.۶.۳ آنارشیزم
۳.۳ دست نامرئی	۷.۳ آزادی منفی و مثبت
۴.۳ نازیک ^۱ و هایک ^۲	۸.۳ تحولات اخیر
۵.۳ برابری در مقابل آزادی	۱.۸.۳ آزادی به مثابه عاملی
۶.۳ دیدگاه‌هایی دیگر در باب آزادی	نگرانی آور و انعکاسی ^۳
	۲.۸.۳ آزادی به مثابه حکمران ^۴

اگر برابری یکی از اصولی بوده است که جوامع مدرن خود را در قالب آن

۱. Nozick، رابرت. از متفکرات تأثیرگذار قرن بیستم، که کتاب مشهورش تحت عنوان آنارشی، دولت، و آرمانشهر یکی از مؤثرترین آثار در دفاع از این نظریه است که «فقط دولت حداقل موجه است». در نوامبر ۲۰۰۲ درگذشت.

۲. Hayek، فردریک فون (۱۸۹۹-۱۹۹۲). یکی دیگر از دانشمندان آمریکایی (اتریشی‌تبار) که راه بردگی او از آثار مشهور در دفاع از جامعه باز و اقتصاد آزاد محسوب است. جایزه نوبل اقتصاد در ۱۹۷۴ مشترکاً به او و گونار میردال اعطا شد.

3. anxiety and reflexivity

4. governance

تعریف می‌کنند، درباره آزادی نیز این سخن مصداق دارد. وقتی عصر مدرن را درک می‌کنیم که تشنج موجود بین این دو اصل را دریابیم، تشنجی که گاه خلاق و گاه ویرانگر بوده است. در ایام آرامش و بسامانی دولت رفاه، برابری و آزادی در نوعی تعالی خلاق با هم سازش داشتند، اما این تعادل از دهه ۱۹۷۰ به لرزه افتاد، و در فصل بعد خواهیم دید که چرا چنین شد.

جان کلام فصلهای ۲-۴ در این است که مفاهیم برابری و آزادی الزاماً بهم پیوسته و مکمل یکدیگرند و اگر این نکته اساسی را در نیابیم در فهم نظریه رفاه گمراه خواهیم شد. پس، در اینجا به طرح دوباره برخی از مضامین بررسی شده در فصل ۲، هر چند از زاویه‌ای متفاوت، می‌پردازیم و به استقبال پاره‌ای از اندیشه‌ها و مباحثی می‌رویم که با تفصیل بیشتر در صفحات بعدی کتاب ملاحظه خواهید کرد. بخشهای ۲.۳ و ۳.۳ زیر، به ترتیب، به بررسی نظریه‌های افراطی و اعتدالی مطرح شده در باب آزادی اختصاص دارند. بخشهای ۴.۳ و ۵.۳ به این نکات می‌پردازند که چرا و چگونه از آزادی به عنوان سلاحی برای حمله به برابری اجتماعی و دولت رفاه استفاده شده است و، درعین حال، دلایل این موضوع را ارائه می‌دهند که چرا چنین حمله‌هایی را می‌توان ناموجه دانست. بخش ۶.۳ به بررسی اندیشه‌هایی می‌پردازد که کاملاً در قالب طیف چپ-راست تفکر سیاسی قرار نمی‌گیرند. بخش ۷.۳ آزادی منفی و مثبت را مقایسه می‌کند، و بخش ۸.۳ توضیح دهنده دو مورد از جالب توجه‌ترین تحولات ناظر بر نظریه‌پردازیهای اخیر در باب آزادی است.

۱.۳ تعریف آزادی

آزادی نیز، نظیر برابری، هم یک مفهوم و هم یک اصل است و، در هر دو معنا، حول این پرسش محوری می‌چرخد: «آزادی یک فرد چگونه با

آزادی جمع سازش‌پذیر است؟» به‌گونه‌ای که در این فصل خواهیم دید، پاسخهایی بسیار برای این پرسش وجود دارد که در زمانهای مختلف عرضه شده است (بسنجید با: گودین، ۱۹۸۸: ۳۰۶-۳۱)^[۱].

افلاطون (۱۹۵۵) تأکید داشت که آزادی به معنای آن نیست که هر کسی هر آنچه دلش می‌خواهد انجام دهد، زیرا در این صورت کار به آشوب و هرج و مرج خواهد کشید: چیرگی کور هوا و هوس فردی. برعکس، آزادی فقط وقتی می‌تواند تحقق‌پذیرد که مختصات فردی و اجتماعی، به شکلی معقول و سازگار با الزامات ناشی از اصل عدالت، با یکدیگر هماهنگ شوند. ارسطو (۱۹۸۸) نیز بین آزادی همراه با نظم و آزادی توأم با هرج و مرج قائل به تمایز بود. وی آزادی را با شهروندی یکسان می‌پنداشت و، در دنیای باستان، شهروندان آزاد عمدتاً مردان آتنی صاحب اموال بودند، و این جماعت نسبت به بردگان غیرشهروند، خارجیان، و زنان موقعیتی برتر داشتند. خلاصه آنکه، یونانیان باستان، با محدود کردن شمار افرادی که آزاد تلقی می‌شدند، آزادی فردی را با آزادی جمعی سازگار کرده بودند.

اما آزادی، برای آنکه به صورت اصلی اساسی از اصلاحات حقوقی، سیاسی، اجتماعی، و اخلاقی درآید، باید تا برآمدن عصر مدرن صبر می‌کرد. برخلاف مردمان عهد باستان، تلاش روزافزون مدافعان آزادی در عصر جدید بدین امر معطوف بوده است که حصارها و قیدوبندهایی را که نیاکان ما برای آزادی قائل شده بودند درهم بشکنند و آزادی را به صورت اصلی عام و فراگیر درآورند. در طول ۲۰۰ سال گذشته، دلایل ناظر بر محدود کردن آزادی به جماعت خوشبخت خواص و نخبگان، یکی یکی بی‌اعتبار شده و نظامهایی که بر بردگی، تبعیض نژادی، حق رأی محدود، خودکامگی، فروتری زنان، و سرکوبگری مذهبی پایه داشته‌اند یکی پس از دیگری سرنگون گشته‌اند. با این حال، با هر مرحله از گسترش آزادی،

پرسش محوری مطرح شده در بالا اهمیتی بیش از پیش پیدا کرده است. در این فصل، به برخی از پاسخهای اصلی به این پرسش نظر می‌افکنیم و خواهیم دید که سیاست اجتماعی چگونه در این تصویر جای می‌گیرد.

۲.۳ اختیارگرایی^۱ خام

یافتن مصادیق اختیارگرایی خام دشوار نیست. فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، نظیر فردی باستانی که به اکراه به جامعه مدرن منتقل شده باشد، درخشانترین نماینده و مدافع اختیارگرایی خام است. نیچه (۱۹۶۷، ۱۹۷۳)، به کرات بر پیروزی اراده و نفس^۲ تأکید می‌ورزد و، در همان حال، انسان‌گرایی عصر جدید را مردود می‌شمارد. فیلسوفان انسان‌گرا فاسدکننده اراده فردی‌اند؛ آنها بردگان اخلاقیاتی هستند که می‌کوشد فردیت را در زیر فشار قوانین، مقررات، فرامین، و نظامنامه‌های عمومی غرق کند. این گونه اخلاقیات، بر مبنای وضع یک حقیقت و تشویق توده‌ها به قبول این حقیقت عمل می‌کند، نه آنکه به دنبال آن باشد که حقیقت فی‌الواقع چیست: یعنی بیان‌کننده منافع خاص وضع‌کنندگان اخلاقیات مزبور است. در واقع، انسان‌گرایی ابزار است که ضعیفان با توسل به آن در قالب نظامهای اخلاقی خیر و شر گرد هم جمع می‌شوند تا در برابر نیرومندان از خود حمایت کنند: نیرومندانی که قادر به تشخیص توخالی بودن این نظامهای اخلاقی هستند و به این اخلاقیات نافی حیات^۳ اعتباری نمی‌دهند. بنابراین، نیچه نظامهایی انسان‌گرا چون لیبرالیسم و سوسیالیسم را (که جانشین فریبی بزرگتر از جملگی آنها، یعنی مسیحیت، هستند) محکوم می‌کند، زیرا این نظامها می‌خواهند بین نابرابرها برابری ایجاد کنند. به نظر او، انسان‌گراها به دو نوع تقسیم می‌شوند: پیروان

1. Libertarianism

2. the will and the ego

3. life-denying

قانون^۱، که ماهیت رمه‌وار اخلاق کاملاً به حال آنها سازگار است، زیرا به آنها اجازه می‌دهد که از قبول مسئولیت طفره روند؛ و ابر انسان‌ها^۲، کسانی که توهّمات اخلاقی و اجتماعی رمه‌ها را تعالی می‌بخشند تا قدرت خدایگانی^۳ خود را تثبیت کنند.

هربرت اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳) نیز به همین نحو مدعی برتری نفس‌پرستی^۴ است. اسپنسر (۱۹۶۹) از نخستین کسانی بود که اقتصاد و نظریه اجتماعی را با زیست‌شناسی درهم آمیخت. او، به عنوان یک «داروین‌گرای اجتماعی»^۵، تأکید می‌کرد که آنچه جامعه می‌نامیم، چیزی نیست بجز روندی مداوم از ستیزها، جنگی پایان‌ناپذیر برای بقا. این امر، نه تنها کاملاً طبیعی است بلکه کاملاً مطلوب نیز هست: زیرا اگر فقط نیرومندترین‌ها بقا بیابند، کل بشریت نیرومندتر خواهد شد. این سخن بدین معنا بود که مردم را باید به حال خود وا گذاشت تا به بهترین شکلی که می‌توانند زنده بمانند (یا نمانند)، زیرا هرگونه دخالت در روندهای طبیعی فقط باعث ضعیف‌تر شدن آدمی خواهد شد. به نظر اسپنسر، بازاری که برای عموم آزاد باشد، وسیله و واسطه آرمانی این ستیز تکاملی است؛ پس برای دولت نقش چندانی برجا نمی‌ماند^[۲].

نیچه، که بشریت را به دو دسته تقسیم می‌کرد، معلوم نیست که آیا برای پرسشی که در آغاز این فصل مطرح شد پاسخی داشت یا نه. گاهی به نظر چنین می‌آید که او به این موضوع که آزادی فردی آیا با آزادی دیگران سازگاری دارد یا نه توجهی ندارد. گاهی به نظر می‌رسد که وی اخلاقیات رمه‌وار را لازم می‌داند تا نیرومندان چیزی برای شورش علیه آن داشته باشند. و گاهی همگان را سزاوار آن می‌داند که اراده معطوف به قدرت^۶ را در درون خویش کشف کنند. بدین ترتیب، درک این

1. rule-followers

2. Übermensch

3. self-mastery

4. egoism

5. "social Darwinian"

6. will to power

موضوع دشوار است که دولت در جامعه نیچه‌ای اساساً چه نقشی برعهده دارد. برعکس، داروین‌گرایی اجتماعی اسپنسر دقیقاً مدافع یک نظام اجتماعی و اقتصادی بالفعل بود - سرمایه‌داری چنگ و دندان دار قرن نوزدهم. بنابراین، استدلال اسپنسر مظهر تعبیری دیگر از طرز تفکری آشناست: این که سرمایه‌داری فعالیت‌های افراد را از طریق یک «دست نامرئی»^۱ با موفقیت هماهنگ می‌کند و پرورش‌دهنده بازار آزاد برانگیزنده رقابت، ابداعات خلاقانه، و ایجاد ثروت است. اسپنسر، به یک معنا، صرفاً بدین لحاظ چنین موضعی می‌گرفت و با استدلال به نتیجه‌گیری منطقی آن می‌رسید تا هرگونه کمک پدرسالارانه را به ضعیفان و فقیران مردود اعلام کند. اکنون وظیفه ما آن است که این دست نامرئی را بشناسیم (بخش ۳.۳) و نشان دهیم که فلسفه سخت اسپنسر چرا در دهه‌های اخیر جانی تازه گرفته است (بخش ۴.۳).

۳.۳ دست نامرئی

تا اینجا سه تعریف از آزادی مطرح کرده‌ایم: نظریه ارسطو که آزادی را مقوله‌ای خاص شهروندان نخبه می‌دانست (تعریف ۱)؛ اعتقاد نیچه بر این که آزادی در استعلای نظام‌های اخلاقی ریشه دارد (تعریف ۲)؛ و برداشت اسپنسر که آزادی را مظهر منافع شخصی در یک بازار آزاد سرمایه‌داری می‌پنداشت (تعریف ۳). مقبولیتی که این تعریف سوم بخصوص در سالیان اخیر پیدا کرده است ما را موظف می‌کند تا آن را بیشتر بشکافیم.

این مسئله که چگونه می‌توان تضمین کرد که بازار آزاد منظم و هماهنگ باقی بماند، بخصوص در قرن هفدهم به صورت جدی مطرح شد. به نسبتی که قدرت اشرافیت رو به زوال نهاد، جنبشهای دمکراتیک

1. "invisible hand"

استحکام و شتاب گرفت، و اقتصاد صنعتی شد، مردم با این مسئله مواجه شدند که منافع شخصی را چگونه می‌توان با خیر عمومی سازش داد. کسانی بودند که تأکید می‌کردند چون آدمی نوع‌دوستی و کرامت خاصی دارد که موهبت الهی است، بین منافع شخصی و اجتماعی به آسانی می‌توان آشتی داد. اما بسیاری هم بودند که نفع شخصی را منبع اصلی انگیزه‌های آدمی می‌دانستند. برای مثال، ماندویل (۱۶۷۰-۱۷۳۳) تأکید می‌کرد که نخستین و مهمترین چیزی که هر انسانی آرزو می‌کند، ثروت و تنعم برای خویشتن است (ماندویل، ۱۹۸۸). منافع عمومی از راه تلاش آگاهانه برای نیل به چنین منافع تحقق نمی‌پذیرد؛ بلکه اگر هر کسی پیگیر منافع شخصی خویش باشد، حاصل جمع چنین منافع اجباراً به خیر عمومی منجر خواهد شد. خودم‌محوران سودجو، در مسیر بهره‌مند کردن خویش، به دیگران نیز سود خواهند رساند.

دیوید هیوم (۱۹۶۹) با همین دیدگاه به بررسی مقولات پرداخت. او نیز به نظام مالکیت خصوصی و مبادلات بازار معتقد بود اما اعلام داشت که چنین نظامی اساساً وقتی می‌تواند وجود داشته باشد که برخی مقررات اخلاقی، اجتماعی، و حقوقی بر همگان حاکم باشد. از آنجا که این مقررات نظامی را مستقر می‌کنند که از طریق آن می‌توان منافع خصوصی را به منافع عمومی تبدیل کرد، باید پرسید که خود این مقررات از کجا سرچشمه می‌گیرند؟ هیوم به وجود عنصری نوع‌دوستانه و خیراندیشانه در طبیعت آدمی اعتقاد داشت. این نوع دوستی منافی منفعت شخصی نیست، بلکه مقوله‌ای است که من نوعی می‌توانم به واسطه آن به نقش ناظری بی‌طرف درآیم و کارهای خود را بی‌جانبداری ارزیابی کنم. در جامعه‌ای که صرفاً متشکل از نفس‌های خویشتن‌بین باشد، هیچ عاملی وجود ندارد که اگر منافع من اقتضا کند، مانع از آزار رساندن من به دیگران شود؛ اما در چنین جامعه‌ای، چون دیگران نیز در چنین وضعی قرار

دارند، نظام مالکیت خصوصی و بازار مبادله به سرعت نابود می‌شود! ولی وجود نوع دوستی ذاتی، که مرا به نقش ناظری بی‌طرف می‌آورد، باعث می‌شود که تمایل خود را به آزار رساندن به دیگران مهار کنم. نظام قانونی، که فقط دولت می‌تواند ضامن آن باشد، راهی است برای شکل دادن به این ظرفیت بالقوه آدمی: تا افراد درک کنند که اگر صرفاً به فکر منافع کوتاه‌مدت خود باشند، به منافع درازمدت خویش لطمه می‌زنند.

آدام اسمیت (۱۷۲۳-۹۰) فلسفه سیاسی هیوم را گسترش داد، و با تأکید بر این که بازار آزاد ابزاری است برای تبدیل نفع شخصی به خیر عمومی، و وسیله‌ای است که آزادی من به واسطه آن می‌تواند با آزادی تو سازگار شود (اسمیت، ۱۹۷۰)، عملاً اقتصاد «کلاسیک» را پایه گذاشت. برای مثال، در یک بازار رقابتی، یک کارخانه تولید کلاه اگر بخواهد جلب مشتری کند، ناچار به کاهش بهای تولیدات خویش است و، از این کار، همگان بهره‌مند می‌شوند: تولیدکنندگان سودی می‌برند و مصرف‌کنندگان نیز می‌توانند کلاههای مورد حاجت خویش را با بهای کمتری خریداری کنند. اما، دو سناریو وجود دارد که مانع از تحقق چنین حالتی می‌شود. اول، وقتی عرضه کلاه خیلی زیاد باشد (یا تقاضا برای کلاه خیلی کم باشد، که در حکم همان اولی است)؛ در اینجا، بازار چنان در کلاههای عرضه شده غرق خواهد شد که دیگر همگان نمی‌توانند بهره‌مند شوند. دوم، وقتی عرضه خیلی کم (یا تقاضا خیلی زیاد) باشد، مصرف‌کنندگان ناچار به پرداخت قیمت‌هایی گزاف می‌شوند. برای مثال، چنانچه عرضه کفش خیلی کم باشد، آنهایی که در بازار کلاه شکست خورده‌اند ممکن است وارد بازار کفش شوند و بخت خود را در این حوزه بیازمایند. به این معنا که به تقاضا برای کفش پاسخ دهند، و با عرضه کفش کافی، هم بهای آن را پایین بیاورند و هم خود سودی ببرند. کوتاه سخن آنکه، یک بازار آزاد و رقابتی همواره باید خود را متعادل سازد و بین

عرضه و تقاضا ایجاد تعادل کند؛ و وقتی تولیدکنندگان به فکر تحصیل سود باشند و مصرف‌کنندگان برای صرفه‌جویی و پرداخت قیمت کمتر بکوشند، در درازمدت همگان سود خواهند برد. بدین ترتیب، رقابت‌کنندگان در بازار را یک «دست‌نامرئی» به سوی خیر و رفاه عمومی هدایت می‌کند، هر چند که در آغاز چنین نیتی نداشته باشند. در عین حال، اسمیت نیز، نظیر هیوم، این دست‌نامرئی را به بازویی مرئی پیوند می‌دهد: برخی مقررات رفتاری اخلاقی و اجتماعی که در حکومت قانونی متجلی است و، در نهایت، دولت ضامن آنهاست.

همه اینها بدین معناست که تعریف ۳ را باید به دو بخش تقسیم کرد. از یک سو، آزادی به مثابه توانایی به پیگیری نفع شخصی تلقی می‌شود، که بی‌هیچ نیازی به دخالت جمع می‌تواند به خیر و صلاح عمومی منجر گردد (تعریف ۳ الف). از سوی دیگر، آزادی می‌تواند به مثابه پیگیری نفع شخصی تلقی شود که از طریق بازار آزاد مبتنی بر مقررات اخلاقی، اجتماعی، و حقوقی، که فعالانه از جانب دولت حمایت می‌شود، به خیر عمومی می‌انجامد (تعریف ۳ ب). تعریف ۳ الف معمولاً برای گروه‌های گوناگون آنارشیست جاذبه دارد، که بسیاری از آنها ضد سرمایه‌داری اند و اکثراً تأکید دارند که دولت می‌تواند جای خود را به دمکراسی‌های مستقیمی بدهد که در درون اجتماعات کوچک فعال باشند (نک: بخش ۲.۶.۳). طرفداران بازار آزاد نیز که تصور می‌کنند مناسبات سرمایه‌داری بازار می‌تواند کاملاً جایگزین دولت شود (راند، ۱۹۶۱) از این تعریف حمایت می‌کنند. تعریف ۳ ب برای کسانی جاذبه دارد که معیارهای سیاسی و اجتماعی آنها کمتر یک بُعدی است. بخش بعد می‌پردازد به تشریح اندیشه‌های دو تن از مهمترین نظریه‌پردازان دهه‌های اخیر: رابرت نازیک، که از تعریف ۳ الف طرفداری می‌کرد، و فریدریش هایک، که طرفدار تعریف ۳ ب بود.

۴.۳ نازیک و هایک

نازیک (۱۹۷۴) از مواضع آنارشیست‌های ناب و طرفداران بازار آزاد خالص، به خاطر مردود شمردن بالمره دولت انتقاد می‌کند. به گفته نازیک، بناگزیار باید نهادی موجود باشد تا همگان بتوانند برای امنیت جسمانی و حقوقی خود به آن تکیه کنند زیرا، در غیر این صورت، شاهد گسترش مداوم نیروهای پلیس خصوصی، ارتشهای خصوصی، و نظامهای حقوقی خصوصی خواهیم بود که کشمکشهایی حل‌ناشدنی هر دم بین آنها بروز خواهد کرد. با این همه، نازیک مسلماً از شمار اختیارگرایان دست‌راستی است و بی‌تردید باید او را از مدافعان تعریف ۳ الف برشمرد. وی با خدشه‌ناپذیر بودن حقوق فردی شروع می‌کند: به زبان ساده آنکه، او هر آنچه را مشروع می‌داند که از کاربست حقوق فردی سرچشمه گرفته باشد، و هر چیزی که از تجاوز به این حقوق ناشی شود، به نظر او مشروع نیست. بر این مبنا، نوعی نظریه عدالت «استحقاقی»^۱ یا «آیینی»^۲ مطرح می‌شود که نازیک از آن در قبال نظریه‌هایی که «الگومند»^۳ یا «وضعیت پایانی»^۴ نامیده می‌شوند دفاع می‌کند.

فرض کنید شش نفر ورق‌بازی می‌کنند. هر بازیکن بازی را با مقداری پول و میزانی اطلاع، که بر تجارب گذشته او متکی است، آغاز می‌کند. تصور کنید که در پایان بازی، بازیگران ۱ و ۲ خیلی خوب نتیجه گرفته‌اند، بازیگران ۳ و ۴ نه برده‌اند و نه باخت‌اند، و بازیگران ۵ و ۶ تقریباً ورشکسته شده‌اند. آیا ما هیچ مبنایی داریم که براساس آن بتوانیم وضعیتی را که به وجود آمده است غیر عادلانه بدانیم؟ به گفته نازیک، چنین مبنایی نداریم. از آنجا که هریک از بازیکنان به میل خود تصمیم به بازی گرفته است، استراتژی مطلوب خویش را خود انتخاب کرده‌است، و

1. "entitlement"

2. "procedural"

3. "patterned"

4. "end-state"

مقداری پول به روی ورقهایی که کاملاً تصادفی زیر و رو می‌شده‌اند شرط‌بندی کرده است، نتیجه‌بازی را باید عادلانه قلمداد کنیم. خلاصه آنکه، اگر رشته مبادلات هر فرد و رد و بدل شدن پول بین بازیکنان درست باشد، یعنی به حقوق هیچ یک تجاوز نشود، نتیجه کار نیز، حتی اگر باعث بروز نابرابریهای سنگین شود، درست و عادلانه است. این شکل از عدالت را می‌توان در مقابل عدالت الگومند قرارداد، زیرا این یکی بر وضعیت پایانی رشته‌ای از مبادلات (یعنی نتیجه‌بازی) تأکید دارد نه بر روندی که وضعیت پایانی را ایجاد کرده است. به گفته نازیک، اگر ما به بازیکنان ۵ و ۶ رحم کنیم و بخشی از برد بازیکنان ۱ و ۲ را به آنها برگردانیم، این عمل بازتوزیعی ما به حقوق بازیکنان اخیر لطمه می‌زند و بنابراین غیرعادلانه خواهد بود. (توجه کنید که این موضوع هیچ ارتباطی به استحقاق بازیکنان ۱ و ۲ که ممکن است صرفاً شانس آورده باشند ندارد: هر چند آنها ممکن است فقط شانس آورده باشند و استحقاق برد خود را نداشته باشند، باز حق مالکیت بر آن پول دارند و باید بتوانند به هر صورتی که مایلند آن را خرج کنند).

استدلالهای نازیک به معنای نفی کلی همه اشکال بازتوزیع و سیاستهای مساوات‌طلبانه است - فلسفه اختیارگرایانه او تا حدودی به عنوان پاسخی به نظریه عدالت اجتماعی را ولز تدوین شد. از آنجا که نظریه استحقاق را نازیک به عنوان توجیه نظام مالکیت خصوصی به کار می‌برد، پس از هر چیزی که مالکیت خصوصی را تهدید کند، اعم از سوسیالیسم یا دولت رفاه، نمی‌توان بدون تجاوز به حقوقی که نازیک آنها را خدشه‌ناپذیر تعریف می‌کند دفاع کرد. سیاستهای مبتنی بر اصل عدالت اجتماعی بر این امر دلالت دارند که باید چیزهایی را از بازیکنان ۱ و ۲، که از لحاظ اخلاقی مستحق آنها هستند، باز گرفت: بنابراین، مالیات‌گذاری نوعی دزدی است [۳]. در نتیجه، آنهایی که برای حذف درماندگیها و نابرابریهای اجتماعی می‌کوشند، در واقع، بی‌عدالتی را دوام می‌بخشند نه

آنکه مشکل را حل کنند. بدین ترتیب، از میان برداشتن نظامهای دولت رفاهی، و جایگزین کردن آنها با اشکال تأمین و بیمه‌ای مبتنی بر بازار، از هر جهت موجه است.

در حالی که پایبندی نازیک به بازار آزاد لیبرالی مستلزم حذف کم و بیش کامل دولت است، اعتقاد فریدریش هایک (۱۸۹۹-۱۹۹۱) به همین اصل، بر نوعی تجدید ساختار قانونی که، از بعضی جهات، دولت را به صورتی متمرکزتر و نیرومندتر از گذشته برجای می‌گذارد، دلالت دارد. اصل عدالت اجتماعی برای هایک نیز مضموم است (هایک، ۱۹۸۶). باز توزیع درآمد و ثروت نیز مسلماً در فلسفه سیاسی او متفی است، همچنین است برابری فرصتها. زیرا، نظیر نازیک، هایک هم عدالت را مقوله‌ای ناظر بر فعالیتها و مبادلات می‌داند، نه چیزی مربوط به وضعیت پایانی یا شرایط جمعی. خلاصه آنکه، می‌توانیم فعالیتها و مبادلات عادلانه و غیرعادلانه داشته باشیم، اما عدالت نمی‌تواند به جامعه و فضای اجتماعی منسوب شود. وی تأکید می‌کند که جامعه را باید به سادگی حاصل تراکمی نتایج ناخواسته حرکات و مبادلات افراد دانست، و همین ناخواستگی یا فقدان قصد و نیت است که مفهوم عدالت اجتماعی را بی‌معنا می‌کند. چنانچه نابرابریها حاصل اقدامات و کنشهای متقابل آزادانه مردم باشد بی‌آنکه به دیگران آسیبی وارد شود، چنین نابرابریهایی را از لحاظ اخلاقی نمی‌توان محکوم کرد؛ در نظام خودجوش و بی‌کران بازار، هیچ‌کسی نیست که تصمیم بگیرد چه کسی می‌برد و چه کسی می‌بازد.

این فقط وضعیت مساوات طلبانه و مدیریت‌گرایانه^۱ است که چنین الگویی بر جامعه تحمیل می‌کند. نکته در این است که این طرفداران عدالت اجتماعی هستند که باعث ترویج و ازدیاد بی‌عدالتی می‌شوند: هر

1. managerialist

تلاشی که برای برابر ساختن منابع مادی و فرصتها صورت گرفته، از آنجا که باعث واگذاری قدرتی بیش از اندازه به دولت شده است، وضع را از قبل بدتر کرده است. برای مثال، دولت رفاه، به دلیل برهم زدن تعادل بازار آزاد، وضعی پدید آورده که بی‌نوایی و تهی‌دستی، بمراتب از شرایطی که چنین دولتی وجود نمی‌داشت، بیشتر شده است. تحمیل انواعی از الگوهای آرمانی و خیالی توزیعی بر جامعه، فقط باعث تجاوز به آزادیهای فردی از سوی دولتی می‌شود که از قالب نقش متناسب و مطلوب خود - یعنی تأمین امنیت ملی، برقراری حکومت قانون، و استقرار مقررات عادلانه - بسی تجاوز کرده است.

در آغاز، هایک (۱۹۴۴) چنین می‌اندیشید که دولت بازتوزیعی مطلقاً باید برچیده شود تا بازار خودانگیخته بتواند وظیفه‌اش را انجام دهد. اما همو، در مراحل پایانی زندگی خویش، به این اعتقاد رسید که نظام قانونی برانگیزنده آزادی بیشتر را فقط در صورتی می‌توان محفوظ نگاه داشت که اصلاحات سیاسی و حقوقی ژرفی صورت گیرد که دامنه‌ای بمراتب گسترده‌تر از راهبردهای خصوصی‌سازی و مقررات‌زدایی موردنظر غالب سیاستمداران رادیکال راست داشته باشد (هایک، ۱۹۷۹)؛ از همین رو، وی را در شمار حامیان آنچه در اینجا تعریف ۳ ب نامیدیم محسوب می‌داریم. چنین اصلاحاتی، در واقع، امکان لطمه‌خوردن به بازار آزاد را از سوی کسانی که هواخواه چیزهایی نظیر بازتوزیع و مدیریت کلان امور اقتصادی هستند به حداقل می‌رساند؛ به همین دلیل، هایک توصیه می‌کند که اتحادیه‌های کارگری از روندهای سیاسی کنار گذاشته شوند. بدین ترتیب، وی مخالف دولتی نیرومند است که بازار را تهدید کند، اما با دولتی نیرومند که از بازار حمایت کند و باعث شکوفایی آن شود مخالفتی ندارد.

۵.۳ برابری در مقابل آزادی؟

چنین انتقادهایی از دولت رفاه مسلماً سنگین و سخت است، اما آیا قانع‌کننده نیز هست؟ فصل گذشته، پاره‌ای از استدلالهایی را مطرح کرد که، بنا به آنها، آزادی و برابری متقابلاً یکدیگر را تقویت می‌کنند. بدین ترتیب، تا همین جا به تعریف چهارمی نزدیک شده‌ایم که، مطابق آن، آزادی و برابری اجتماعی نسبت به یکدیگر شمول دارند. این تعریف ممکن است بر این معنا دلالت کند که انتقادهای نازیک و هایک یک بُعدی‌اند و دولت رفاه از اسباب جدایی‌ناپذیر جامعه پیشرفته و لیبرال است. به عنوان حجت این امر، اجازه دهید برخی از استدلالهای مطرح شده در فصل گذشته را مرور کنیم و بینیم چهارتن از مهمترین متفکرانی که به این تعریف چهارم وزن و اعتبار می‌دهند چه می‌گویند: کانت، هگل، دورکیم، و گرین.

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) استدلال می‌کرد که اقدامات عقلانی آنهایی هستند که با «احکام قطعی»^۱ سازگار باشند و این احکام مستلزم آنند که ما فقط بر مبنای معیارهایی عمل کنیم که آنها را بتوان قوانین فراگیر^۲ خواند (کانت، ۱۹۹۹). برای مثال، دروغ‌گویی عملی غیراخلاقی است، زیرا اگر همه افراد پیوسته دروغ بگویند، هیچ دروغی نمی‌تواند مؤثر باشد؛ بنا بر این، برخلاف راست‌گویی، دروغ‌گویی نمی‌تواند فراگیر باشد. پس، آزادی کانتی به معنای فرمانبرداری عقلانی از یک قانون اخلاقی و تشخیص این نکته است که همه موجودات خود مختار نیز می‌توانند از چنین قوانینی پیروی کنند. درک عقلانیت فراگیر^۳ مستلزم آن است که مردم یکدیگر را به مثابه هدف و نه صرفاً به مثابه وسیله بنگرند: به گفته کانت، یک جامعه آزاد، «قلمرویی از هدفها»^۴ است، اجتماعی

1. "categorical imperative"

2. universal laws

3. universal reason

4. "kingdom of ends"

متشکل از موجودات خودمختار که مطابق احکام قطعی عمل می‌کنند. این سخن حاکی از آن است که در یک جامعه کانتی، آزادی من فقط در صورتی محفوظ می‌ماند که تشخیص دهم آزادی من به آزادی تو وابسته است: خودمختاری و تعامل اجتماعی با یکدیگر سازگارند. بدین ترتیب، کانت مبتکر راهی در سیر اندیشه شد که نماینده بزرگ و بعدی آن گئورگ هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) است.

پیش از هگل، آزادی را معمولاً در وجهی غیرتاریخی تعریف می‌کردند، یعنی آن را برای همه مردم در همه مکانها و زمانها یکسان می‌پنداشتند. اما هگل (۱۹۶۷) آزادی را مقوله‌ای می‌داند که با گشوده شدن تاریخ و متجلی شدن روح زمانه^۱ پدید آمده است. تعریف روح زمانه (گایست) بسیار دشوار است، اما اجمالاً می‌توان آن را به مثابه روح یا ذهن مطلق در نظر گرفت. برای هگل، توضیح جهان با مفاهیم مادی کافی نیست زیرا، در این صورت، عنصری که فراتر و مقدم بر ماده است و، در عین حال، به نوعی از مادیت مستقل و از آن برتر است، فراموش می‌شود. روح زمانه چیزی است که جهان مادی را «تألیف» می‌کند، و تحولات تاریخی را می‌توان بر مبنای ترتیبی که روح زمانه از طریق سه مرحله به آگاهی می‌رسد توضیح داد.

مرحله نخست، مرحله اشتراکی و ناآگاهی تاریخی است: حالت ابتدایی بشریت. مرحله دوم شامل ادوار بعدی بیگانگی و ستیز است، زیرا در این مرحله است که آدمی خود را به مثابه یک موضوع بررسی و منبع تحول و تکامل خویش می‌شناسد. مرحله نهایی، مرحله بی‌پایان و نامتناهی خود - آگاهی^۲ است، مرحله غلبه بر بیگانگی وجود، سازش تقابلهای دیالکتیکی، وحدت شفاف ذات و وجود. بنابراین، معنای آزادی

1. Geist

2. self-consciousness

در هر "برهه"^۱ از گشوده شدن تاریخ تغییر می‌کند. در طول مرحله دوم، آزادی در حوزه‌های خانواده و جامعه مدنی متجلی می‌شود: خانواده به پیوندهای عاطفی خویشاوندی مربوط است، و جامعه مدنی به پیوندهای قراردادی ناظر بر حقوق و تکالیف. اما به نسبتی که به مرحله سوم ورود می‌کنیم، تقابل بین خانواده و جامعه مدنی در قالب دولت به سازگاری می‌رسد. بدین ترتیب، دولت مظهر تعالی جزئیت^۲ و کلیت^۳، تفرد و تجمع^۴، است، و آزادی در اینجا به معنای تحقق خویشتن^۵ در تحقق دیگران و به واسطه آن است. علی‌رغم پیچیدگی فلسفه هگل، وی اساساً همان نقطه نظر کانت را بازگو می‌کند، یعنی آزادی به معنای تشخیص متقابل وابستگی خویشتن‌ها به یکدیگر است.

میراث هگل بر ۲۰۰ سال اخیر اندیشه غرب چیره بود. علاوه بر متفکرانی نظیر کارل مارکس (۱۸۱۸-۸۳)، دو نظریه‌پرداز برجسته دیگر نیز که اندیشه‌های آنان به مفاهیم دولت رفاه بسیار مربوط است تحت‌الشعاع نفوذ هگل قرار گرفتند: امیل دورکیم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) و تی.اچ. گرین (۱۸۳۶-۸۲).

دورکیم (۱۹۸۴) بین همبستگی مکانیکی و آلی به تمایز قائل بود. در جوامع ابتدایی، تقسیم کار، یعنی تفریق جامعه به حوزه‌های متمایز فعالیت، به طور نسبی پیشرفته نبود و، به همین اعتبار، در ارتباط با نظام و ادغام فرهنگی آن جوامع حالتی حاشیه‌ای و فرعی داشت. اما، برعکس، در جوامع مدرن، فعالیتها و نهادها کاملاً تفریق یافته است: افراد به صورت ساختاری به یکدیگر وابسته‌اند. در عین حال، دورکیم بر این عقیده بود که تقسیم کار موجود، به دو علت، نوعی کارکرد نامناسب^۶ در این همبستگی ساختاری است: اول، به این دلیل که «عاریه‌ای»^۷ است و

1. "moment"

2. particularity

3. universality

4. collectivity

5. self

6. dysfunctional

7. "anomic"

معیارهایی اخلاقی را که افراد برای نیل به قالبهای اخلاقی با معنا به آنها نیازمندند فراموش می‌کند؛ و دوم، به این خاطر که بر امتیازهای موروثی ثروت و استثمار طبقاتی مبتنی است، و از همین رو بین ظرفیتهای بالقوه و موقعیتهای حرفه‌ای افراد ناهماهنگی ایجاد می‌کند. وی استدلال می‌کرد که اصلاح این کمبودها مستلزم یکی کردن یا نزدیک ساختن ارزشهای فردی و جمعی است.

دورکیم به سوسیالیسم حُسن نظر داشت، هر چند همیشه به آسانی نمی‌توان او را براستی سوسیالیست برشمرد. وی معتقد بود که تأکید سوسیالیسم بر همبستگی عاملی است که می‌تواند معیارهای اخلاقی مورد نیاز برای مبارزه با موارد خلاف قاعده و، در عین حال، حذف نابرابریهای طبقاتی را تأمین کند. با این همه، در بهترین حالت، دورکیم را باید سوسیالیستی غیرمارکسیست دانست که با فراخوانی انقلاب اجتماعی جهانی مخالف بود و نابرابریها را، تا جایی که زادهٔ ارث و میراث نباشد، برای تقسیم کار لازم می‌شمرد. جامعهٔ موردنظر دورکیم، جامعه‌ای است که نه سرمایه‌داری باشد و نه سوسیالیست. وی، به نوعی، ستایشگر نظام صنفی^۱ قرون وسطایی همراه با طرفداری از دولتی بود که بر انگیزندهٔ آگاهی جمعی و تفکر اجتماعی باشد. تردیدی نیست که دولت رفاه در قالب دیدگاه بلندپروازانه او نمی‌گنجد. با این حال، حتی در اندیشه دورکیمی، دولت رفاه را می‌توان به عنوان مجموعه‌ای از نهادهایی که معطوف اصلاح تقسیم کار موجودند تعریف کرد: زیرا این دولت، از لحاظ اخلاقی، برهمبستگی اجتماعی، اشتراک، و تقابل تأکید دارد؛ و از لحاظ اقتصادی، نابرابریهای بازار را کاهش می‌دهد. روت لویتاس (۱۹۹۶) حتی استدلال کرده است که اصلاحات رفاهی اخیر باعث احیای تأکید سوسیالیستی دورکیمی بر حذف موارد خلاف قاعده و ایجاد همبستگی

1. guild system

اخلاقی شده است، در عین آنکه، تأکید سوسیالیستی دورکیم را بر خطرات نابرابری طبقاتی محفوظ داشته است.

گرین (۱۹۸۶) در تحول لیبرالیسم اجتماعی، یا رفاهی، چهره‌ای نمایان بود. ج.ا.میل، در گذشته، لیبرالیسم را به واقع از پابندی اولیه آن به فردگرایی در معنای ساده آن دور کرد؛ حال گرین استدلال می‌کرد که مفهوم «خیر عمومی» باید در تفکر لیبرالی موقعیتی محوری احراز کند^[۴]. به نظر او، افراد موجوداتی اجتماعی هستند و اصل آزادی با اشکال تجمع اجتماعی قرین است. بنابراین، رفاه من وابسته به رفاه توسست و خیر و صلاح فرد از خیر و صلاح جمع جدایی‌ناپذیر است. پس، به جای آنکه دولت را مُخل فردیت بدانیم، می‌توانیم آن را برانگیزنده خیر عمومی و، بنابراین، آزادی قلمداد کنیم. با پایه‌گذاری پابندی حقوقی افراد به قانون و پابندی اخلاقی آنها نسبت به یکدیگر، دولت ما را قادر می‌کند تا بر دوگانگی آزادی و برابری، که افرادی چون نازیک و هایک آنها را سازش‌ناپذیر می‌دانند، فائق شویم. عقاید گرین نیز، همچون اندیشه‌های دورکیمی، به ما امکان می‌دهد تا دولت رفاه را به مثابه ابزاری قلمداد کنیم که بین مقتضیات آزادی فردی و الزامات خیر عمومی پیوندی استوار برقرار می‌سازد.

تعریف ۴ به ما مبنایی می‌دهد تا براساس آن به انتقادهای نازیک و هایک پاسخ دهیم. نازیک را می‌توان مُتهم کرد که این نکته را که افراد تا کجا محصول فضای اجتماعی خود هستند نادیده می‌گیرد (دوباس، ۱۹۹۸). اگر افراد اتم‌هایی نیستند که با حقوق کاملاً مدون شده به دنیا سرازیر شوند، نظریه‌های آیینی عدالت [که مبتنی بر طرز و شیوه عمل است] نمی‌تواند با آنچه منظور واقعی ما از عدالت است کاملاً منطبق باشد. بازیکنان بازی ورق، شرکت‌کنندگانی برابر نیستند؛ امکانات درونی و بیرونی آنها بر اثر امور تصادفی مربوط به ولادت و نابرابری طبقاتی آنها

عمدتاً از پیش تعیین شده است. اگر چنین باشد، پس مبادلات داخل بازی را نمی‌توان منصفانه دانست، زیرا بعضی از بازیکنان نسبت به دیگران از امتیازهایی نابحق برخوردار هستند. اما اگر چنین نباشد، حتی بر مبنای آنچه نازیک می‌گوید، باز نتیجه بازی را نمی‌توان عادلانه دانست، زیرا اگر مبادلات ناعادلانه است، نتیجه هم بناگزییر غیرعادلانه خواهد بود. بنابراین، اصول عدالت اجتماعی و بازتوزیع مساوات طلبانه احتمالاً بحق و موجهند و شاید در نهایت باید حق را به جانب راولز داد.

نکته در اینجا است که حتی خود نازیک هم این امکان را مطرح می‌کند که الگوهای توزیعی موجود، به سبب تملک‌ها و مبادلات نامشروع گذشته، احتمال دارد غیرعادلانه باشند. بدین ترتیب، او نیز بر آن است که توزیع گسترده منابع ممکن است در مواردی موجه باشد: بازتوزیعی که، در واقع، می‌تواند دامنه‌ای بس گسترده‌تر از آنچه داشته باشد که دولت رفاه، همان نهادی که نازیک آن همه وقت صرف حمله به آن کرد، اساساً منظور نظر دارد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که نازیک، در واقع، با نادیده گرفتن تعامل موجودات فردی، رابطه متقابل آزادی و برابری اجتماعی، و این که آزادی ساختاری اجتماعی است، نظریه‌ای آیینی از عدالت باقی می‌گذارد که قدرت رهایی از پیچ‌وخم‌های فلسفی و ایدئولوژیکی خود او را ندارد. منتقدان او اشاره می‌کنند که وسیله، به خودی خود، هدف را توجیه نمی‌کند.

همین ملاحظات نسبت به هایک نیز مصداق دارد. به گونه‌ای که در بالا دیدیم، هایک تأکید می‌کند که عدالت و بی‌عدالتی فقط وقتی معنا می‌دهند که منابع به عمد و به شکلی آگاهانه تخصیص یافته باشند؛ پس، توزیع بازار غیرعادلانه نیست، زیرا حاصل ناخواسته و از پیش تعیین نشده میلیون‌ها مبادله ریزریز است. اما از این دیدگاه به آسانی می‌توان انتقاد کرد: زیرا بی‌عدالتی‌های موجود در سرمایه‌داری باعث می‌شود که

دستاوردهای بازار نصیب کسانی شود که زورمندند، گویی که سازوکاری آگاهانه دست‌اندرکار است. خلاصه آنکه، در بازار، ساختارهایی معطوف طبقه‌ای معین وجود دارد که دست نامرئی را هشیارانه به جهاتی خاص، یعنی در مسیر منافع ثروتمندان، هدایت می‌کند. اما در حالی که نازیک دست کم نسبت به بی‌عدالتی‌های احتمالی گذشته حساس است، هایک چنین نیست. یک جامعه‌ی هایکی، جامعه‌ای است که خدمات رفاهی در آن به معدودی تورهای ایمنی فرعی خلاصه می‌شود و، در همان حال، دولتی خود کامه سربر می‌آورد که مواظب است بازندگان بازار صاحب حداقل نفوذ در جامعه‌ی مبتنی بر بازار باشند. بسیاری تلاش کرده‌اند تا دریابند که چرا چنین وضعیتی بر دولت رفاهی دمکراتیک، یا حتی بر دولت کمونیستی که هایک از آن متنفر است، ترجیح دارد. درست به همان علتی که هایک صرفاً به این دلیل که بازتوزیع دولت رفاه ممکن است مٌخل کلیه دستاوردهای آن شود منکر سیاستهای رفاهی می‌شود، به فراموشی سپرده شدن عدالت اجتماعی در نظریه او نیز می‌تواند نوعی دولت متمرکز را جایگزین نوعی دیگر کند.

به عنوان نتیجه می‌توان چنین گفت که استدلالهایی که علیه دولت رفاه بر مبنای تعریف‌های ۳ الف و ۳ ب مطرح شد، می‌توانند با توسل به تعریف ۴ به مبارزه طلبید شوند. باز می‌بینیم که تقابل چپ - راست چرا واجد اهمیت است. راست‌ها تأکید دارند که آزادی فرد فقط می‌تواند از طریق دست نامرئی بازار با آزادی جمع سازش یابد (هرچند کسانی نظیر هایک در این میان برای دولت نیز به نقشی دائمی قائلند)؛ چپ‌ها تأکید می‌کنند که وجود دولتی پایبند به رفاه و برابری اجتماعی ضروری است و بخشی جدایی‌ناپذیر از جوامع مدرن و لیبرال محسوب می‌شود.

۶.۳ دیدگاههایی دیگر در باب آزادی

اما این طیف چپ - راست نقاط ضعف خود را دارد و با یکایک مواضعی

که در باب برابری و آزادی برشمردیم همخوان نیست. در این بخش، به دو موضع از مواضع مذکور اشاره می‌کنیم.

۱.۶.۳. اختیارگرایی دست‌چی

نازیک توجیه مالکیت خصوصی را از فلسفه سیاسی جان لاک (۱۶۲۳-۱۷۰۴) می‌گیرد. فرض لاک (۱۹۶۰) بر این است که در «حالت طبیعی»^۱ پیش از اجتماعی شدن، دنیا اساساً مالکی نداشت. فرض کنید که دو نفر از ما در داخل جنگلی قدم بزنند و متوجه شاخه‌ای شوند که از درختی فرو افتاده است. در آن حالتی که آن شاخه بر عرصه جنگل فرو افتاده است، هیچ یک از ما مالک آن نیست. اما اگر من آن شاخه را بردارم و با چاقویی روی آن کنده‌کاری کنم، چه می‌شود؟ به گفته لاک و نازیک، من قطعه‌ای را که قابلیت تملک خصوصی دارد خلق کرده‌ام. با «درآمیختن کارم با حاصلی از زمین» اکنون شخصاً مالک قطعه‌ای چوب شده‌ام که قبلاً فاقد مالک بود: بنابراین، اگر شما آن چوب را بردارید و فرار کنید، کار شما دزدی محسوب می‌شود، در صورتی که مالکیت من بر آن چوب چنین حالتی ندارد. و تا جایی که منابع طبیعی که برای شما باقی می‌گذارم، به همان وفور و خوبی هر آنچه باشد که برای خود بر می‌دارم، شما دلیلی برای شکایت ندارید. به عقیده نازیک، چنانچه تملک اولیه منابع طبیعی عادلانه باشد، هر معامله و مبادله بعدی نیز که نسبت به آن منابع صورت گیرد عادلانه و موجه خواهد بود.

اما اگر، به جای این حالت، فرض کنیم که دنیا اساساً مالکیتی جمعی^۲ داشته است (به گونه‌ای که در فصل ۱ بهنگام بحث درباره هاردین چنین فرض کردیم) چه خواهد شد؟ در این صورت، تملک آن شاخه از سوی من سؤال برانگیز می‌شود. مالکیت جمعی دنیا مستلزم آن است که هر نوع

1. "state of nature"

2. common

نظام مالکیت را فقط وقتی مشروع بدانیم که معطوف به منافع عمومی باشد؛ در واقع، این امر ممکن است به معنای نفی مطلق هر گونه مالکیت خصوصی باشد (بر این مبنا که هیچ نوع مالکیتی اساساً مشروع نیست!). همچنین، می‌توانیم این طور فرض کنیم که چون دنیا در آغاز مالکی نداشته است، چنانچه تملک آن به شکلی مساوات‌طلبانه باشد مجاز است: در این صورت، نظام مالکیت خصوصی مشروع است، اما فقط به این شرط که در خدمت هدفهای مساوات‌طلبانه باشد. هر یک از این دو حالت را که ترجیح دهیم، آزادی‌طلبان دست‌چپی بر این اعتقادند که هر چند اولویت را باید به آزادی فردی داد، این امر باید در قالب و چارچوب مالکیت برابر بر منابع زمین تحقق‌پذیرد (استاینر، ۱۹۹۴). این است فلسفه آزادی‌طلبانه تساوی سهم، که دلالت‌هایی گوناگون برای اصلاحات رفاهی دارد.

در این معنا، اختیارگرایان دست‌چپی ممکن است، مثلاً، خواهان الغای بخش اعظم دولت رفاهی موجود باشند، به این دلیل که محدودیت‌هایی بر آزادی تحمیل کرده است اما، در عین حال، چیزی را به جای دولت رفاه بطلبند که مساوات‌طلبانه باشد؛ مثلاً، پرداخت «مزایای یکجا»^۱ به افراد وقتی به سال‌خوردگی می‌رسند. بنابراین، به جای آنکه افراد در طول حیات خود درگیر زنجیره‌ای از خدمات رفاهی و مزایا باشند، بهنگام پیری به صورت یکجا مبلغی پول دریافت خواهند کرد که به هر شکلی که مایلند می‌توانند خرج یا سرمایه‌گذاری کنند. نکته در این است که اگر دریافتی خود را در راه مشروب و سیگار به هدر دهید، دیگر یک تور ایمنی نخواهید داشت که به آن تکیه کنید (آکرمن و الستات، ۱۹۹۹). وجهی پدرسالارانه‌تر از اندیشه پرداخت مزایای یکجا، تأمین درآمدی پایه‌ای برای کلیه افراد اعم از زن و مرد و کودک است که به طور غیرمشروط و بدون وابستگی به وضعیت استخدامی، سابقه خدمت،

1. "lump-sum grant"

قصد از استخدام، و وضعیت تأهل و مجرد، به شکل ادواری به آحاد جامعه پرداخت شود. این راهی است که موردنظر فیلیپه وان پاریس، که خود را «آزادی طلب واقعی»^۱ می‌نامد، قرار دارد (۱۹۹۲، ۱۹۹۵؛ فیتزپتریک، ۱۹۹۹a). بدین ترتیب، آزادی طلبان دست‌چپی طرفدار نوعی نظام رفاهی فراگیر هستند، اما نظام موردنظر آنها لزوماً با آنچه به طور متعارف دولت رفاه خوانده می‌شود یکی نیست.

۲.۶.۳. آنارشیسیم

در حالی که آزادی‌طلبان دست‌چپی قائل به نوعی اقتدار دولتی و وظیفه بازتوزیعی دولت هستند، آنارشیسیت‌ها از نوعی عدم تمرکز کامل ساختار تصمیم‌گیری طرفداری می‌کنند که با مفهومی از سیاست اجتماعی و اقتصادی که برای ما آشناست تفاوت کلی دارد. آنارشیسیت‌ها با هر نوع تحمیل و اجبار و نسخه‌پیچی‌های از بالا به پایین مخالفند، و طرفدار جای‌سپردن جوامع گسترده توده‌ای به اجتماعات محدود و کوچکی هستند که بر رضایت، کارداوطلبانه، و دموکراسی مبتکی باشد (مارشال، ۱۹۹۳). بدین ترتیب، طرف اصلی و دشمن مکروه آنارشیسیت‌ها دولت است. نهادهای دولتی، و از جمله نهادهای رفاهی، از منظر آنارشیسیت‌ها نهادهایی هستند که مراکز قدرت غیرشخصی و دور از دسترسی ایجاد می‌کنند که زنان و مردان معمولی را از اعمال کنترل بر نهادهای عمومی و احساس مسئولیت برای تمشیت زندگی خویش محروم می‌کند.

در عین حال، آنارشیسیت‌ها را می‌توان به مکاتب فکری چپ و راست تقسیم کرد. آنارشیسیت‌های دست‌راستی شبیه افرادی نظیر نازیک هستند که اعتقاد دارند بازار آزاد می‌تواند نقشی هماهنگ‌کننده را که جوامع فاقد دولت یا دارای دولت حداقل به آن نیازمندند ایفا کند. آنارشیسیت‌های

1. "real libertarian"

دست‌چپی، برعکس، بازار را به همان اندازه منبع خطرناک اجبار و تحمیل می‌دانند که دولت. بنابراین، از دید آنها، یک جامعه آنارشیست راستین باید بر مبناهایی مساوات‌طلبانه، که هم غیردولتی و هم غیربازاری باشند، متکی باشد. بدین ترتیب، آنارشیست‌های دست‌چپی هواخواه الغای مالکیت خصوصی در روند تولید هستند.

اما مشکل آنارشیست‌های چپ‌گرا در این است که توضیح دهند مالکیت خصوصی را چگونه می‌توان لغو کرد. در این صورت، چگونه می‌توان در شرایطی که نیروی تعدیل‌کننده دولت هم موجود نیست، برابری اجتماعی را محفوظ نگاه داشت. سرمایه‌داری بازار، در صورتی که اکثریت قاطع مردم دنیا به طور همزمان تصمیم بگیرند که در مجامع خود بسنده کمونیستی متشکل شوند، ممکن است از میان برود، اما هر وضعی که دقیقاً تجلی بخش حالت مزبور نباشد، بعید است که بتواند چیرگی سرمایه را حذف کند^[۵]. بدین ترتیب، آنارشیسم ناب، به واقع، عمدتاً بر اجتماعات محدود کوچک اطلاق دارد نه بر جوامع بزرگ و توده‌ای (نک: وودکاک، ۱۹۸۶). در واقع، برخی آنارشیست‌ها، به همین دلیل، موضعی کمتر رادیکال اتخاذ کرده و نوعی حمایت مشروط از دولت عرضه کرده‌اند، منتهی دولتی که صرفاً ابزار اعمال سیاستهای ضدسرمایه‌داری باشد. این برداشت، نسبت به نهادهای رفاهی، نگاهی مساعدتر دارد (والتر، ۱۹۷۷)^[۶].

بدین ترتیب، آنارشیست‌های چپ‌گرا بر این اعتقادند که آزادی فردی باید از نوعی مفهوم برابری سهم ناشی شود، که احتمالاً بر تداوم نقش دولت دلالت می‌کند. آنارشیست‌ها نیز در باب فضیلت برابری اجتماعی داد سخن می‌دهند، اما از آنجا که معلوم نیست یک جامعه آنارشیستی چگونه باید ایجاد شود و چگونه می‌تواند در شرایط فقدان نوعی اقتدار مرکزی محفوظ بماند، مناسب‌ترین دیدگاه آنارشیستی (از نظر سیاست

اجتماعی) احتمالاً همان «آنارشیسیم مشروط دست‌چپی» است که به شکلی با دولت سرسازش (مشروط) دارد. می‌توان ادعا کرد که آزادی‌طلبان چپ‌گرا و «آنارشیسیت‌های مشروط دست‌چپی» اساساً از یک قماشند.

۷.۳ آزادی منفی و مثبت

در بحث در باب آزادی وجه مهم دیگری نیز وجود دارد که قبلاً به آن اشاره کردیم اما اکنون می‌توانیم با تفصیل بیشتر به آن بپردازیم: آیزایا برلین (۱۹۰۷-۹۷) بین آزادی منفی و مثبت تمایز می‌گذارد (برلین، ۱۹۶۹). آزادی منفی وقتی است که اختیار را بدون محدودیت تجربه کنیم. برای مثال، اگر من شما را در سلولی زندانی کنم، حال چه عملم موجه باشد (به عنوان زندانبان) و چه ناموجه (به عنوان آدم‌ربا)، به هر صورت آزادی شما را سلب کرده‌ام. آزادی مثبت آن نوع اختیاری است که وقتی توانایی پیگیری برخی هدفها یا فعالیتها را دارا هستیم، بتوانیم از آن برخوردار شویم. برای مثال، چنانچه شما قدرت خرید یک اتومبیل را نداشته باشید، آزادی تحرک شما کمتر از کسی است که اتومبیل دارد.

برلین به چنین وجه تمایز ساده اما مؤثری قائل می‌شود تا به ما علیه خطراتی که تعریف آزادی در معنای مثبت دارد هشدار دهد، زیرا وقتی اختیار را با توانایی همراه کنیم، ممکن است به حمایت از بازتوزیع بین آنهایی که حداقل منابع را دارند برخیزیم. مشکل این امر این است که بازتوزیع مستلزم حضور دولت است و دولت می‌تواند بزرگترین تهدیدکننده آزادی در معنای بنیادی و منفی آن باشد. برلین لزوماً طرفدار رها کردن مفهوم مثبت آزادی نبود؛ اما عقیده داشت که هرگاه برای وظایف بازتوزیعی و نقشهای دخالتگرانه به دولت متوسل می‌شویم باید با نهایت احتیاط عمل کنیم.

در عین حال، هر چند برلین هشدار می‌داد که این وجه تمایز را خیلی

ساده و دست‌کم نگیریم، به این هشدار او همیشه توجه کافی مبذول نشده است. همان‌طور که در بالا اشاره شد، و دوباره در فصل ۷ مشاهده خواهیم کرد، راست‌رادی‌کال همواره به شکلی انعطاف‌ناپذیر تأکید داشته است که آزادی مثبت مقوله‌ای واهی و خیالی بیش نیست و نهادهای سیاستها، و عملکردهایی که بر می‌انگیزد، نظیر چیزهایی که به دولت رفاه مربوط می‌شود، تهدیدی سهمگین برای آزادی (منفی) است. بازتوزیع باعث افزایش آزادی هیچ‌کسی نمی‌شود، زیرا آزادی و فقدان آن هیچ ارتباطی با توزیع درآمد و ثروت ندارد. نداشتن پول ممکن است باعث کاهش فرصتها شود اما به معنای نداشتن آزادی نیست: شما حتی اگر از لحاظ مالی امکانش را نداشته باشید، همچنان آزادی آن را دارید که به سوی استرالیا پرواز کنید. اما چپ‌گراها، برعکس، این‌گونه کاهش دادن آزادی را به آزادی منفی فاقد مبنا می‌دانند. در معنایی صوری، درست است که گدا آزاد است در هتل ریتس غذا بخورد، عیناً به همان ترتیبی که یک بانکدار هم می‌تواند زیر پل بخوابد، اما چنین مفهومی از آزادی، اصل آزادی را از هر گونه محتوای با معنایی خالی می‌کند. برای چپی‌ها، محروم شدن از انجام دادن کاری، معنایی فراتر از محدودیت صرفاً فیزیکی دارد، بلکه به معنای محدودیت مالی نیز هست (پس، گدا کمتر از بانکدار آزاد است).

۸.۳ تحولات اخیر

بحثی که بخش اعظم این فصل را به خود اختصاص داد، احتمالاً هرگز به صورتی حل و فصل نخواهد شد که همگان را راضی کند. آزادی و برابری مفاهیمی بحث‌انگیزند و مباحثه در باب آنها احتمالاً پایان‌ناپذیر است. با این همه، در سالهای اخیر شاهد برآمدن اندیشه‌هایی بوده‌ایم که به واژگان نظریه‌پردازان اجتماعی و رفاهی ورود کرده‌اند و کاملاً می‌توانند به همان اندازه مباحث مربوط به آزادی و برابری مورد توجه قرار گیرند.

۱.۸.۳. آزادی به مثابه عاملی نگرانی‌آور و انعکاسی

سنتی «اصالت وجودی»^۱ در اندیشه‌های ناظر بر آزادی وجود دارد که با بلز پاسکال (۱۶۲۳-۶۲) و سورن کیرکگور (۱۸۱۳-۵۵) آغاز شد و با روشن کردن ابهامها و پیچیدگیهای آزادی، نفوذی گسترده بر سیاست اجتماعی کسب کرد. در شرایطی که لیبرالیسم عمدتاً بر مزایای گسترش افقهای آزادی تأکید می‌کند، متفکران اصالت وجودی بر ابهامها و معانی چند پهلوی آزادی تأکید دارند. کیرکگور (۱۹۹۲) تأکید داشت که آدمیان در طول حیات خود با رشته‌ای از انتخابها مواجه می‌شوند و هیچ دادگاه اخلاقی نیز وجود ندارد که ما بتوانیم به آن متوسل شویم و دریابیم که کدام راه و انتخاب بهترین است. ما صرفاً باید انتخاب کنیم، «بی‌گدار به آب بزنیم»، و حاصل این انتخابها را چه خوب و چه بد باید تحمل کنیم. این سخن بدین معناست که آزادی همواره با ترس، نگرانی، و تزلزل و ناپایداری عجین است.

البته، ما بنا به عادت همیشه به دادگاههایی گوناگون متوسل می‌شویم: خدا، طبیعت، دولت، پدر و مادر، عادات و رسوم، قانون، و غیره؛ اما چنین توسل‌هایی عمدتاً تلاشهایی مذبحخانه است تا خود را از مسئولیتی مبرا کنیم که در نهایت هم نمی‌توانیم از آن پرهیزیم. این گونه تلاشها برای فرار از آزادی و مسئولیت، همانی است که ژان-پل سارتر (۱۹۰۵-۸۰) «سوءنیت»^۲ می‌نامد (سارتر، ۱۹۵۸). اگر انسان بودن به معنای «محکومیت به آزادی» باشد، ما وسوسه می‌شویم که شیءگونه شویم: و از آنجا که ماهیت هر شیء کامل است و به تمامی تعیین شده و تحقق یافته است، در این صورت، ادای این شیئیت را درآوردن، راهی است برای مقابله با تصادفی بودن و عدم تحقق کامل آزادی. جوامع ما بر چنین تلاشهای آمیخته به سوءنیت بنیان یافته‌اند و در آن واحد می‌خواهند هم آزاد باشند

1. "existential"

2. "bad Faith"

و هم نباشند: با پیروی از مقررات، زمانبندی‌ها، و برنامه‌ها، الگوی شهروند بورژوا چیزی است که ما جملگی تشویق می‌شویم مشتاق آن باشیم.

باومن (۱۹۸۷-۱۹۹۳) نیز بر چند پهلوی بودن آزادی تأکید می‌کند. شادی آزاد بودن با این اضطراب و دلوپسی سنگین همراه است که حال باید چه کنیم، در حالی که توسل جستن به نظامهای اخلاقی دیگر مقدور نیست. مقررات رفتاری، دیگر نمی‌تواند تقدس پیدا کند یا به مثابه فرمانهای بی‌چون‌وچرا تلقی گردد: آزاد بودن بدین معناست که قاضی و داور آنچه درست و نادرست است باشیم. این همان مُعضل نخستین ماست که دوباره سربرآورده است: چگونه با یکدیگر زندگی کنیم و در همان حال آزاد باقی بمانیم؟ باومن، برای پاسخ دادن به این سؤال، دو گام برمی‌دارد. اول، به فلسفه ایمانوئل لویناس (۱۹۰۶-۹۵) تکیه می‌کند تا نشان دهد که ما باید خود را و دیگران را به عنوان موجوداتی آزاد بشناسیم نه بندگان نظامهای اخلاقی و اعتقادی. مردم معمولاً یکدیگر را در قالب مقررات و سلسله مراتب می‌پوشانند، اما فقط وقتی از این نظامها «پرده‌برداری» شود، قادر می‌شوند یکدیگر را به طور کامل بشناسند و موضوعیت ذهنی اختیار را تشخیص دهند. به کوتاهی آنکه، سؤال فوق وقتی پاسخ داده می‌شود که بپذیریم هرگز پاسخی نهایی وجود ندارد: موضوعیت ذهنی آزادی نمی‌تواند در نظامهای اخلاقی که می‌گویند این کار را بکن و آن کار را نکن محبوس شود.

دوم، باومن آزادی را از فردگرایی خام بازار جدا می‌کند. در واقع، دو راه وجود دارد که به واسطه آنها می‌کوشیم در جوامع معاصر از آزادی فرار کنیم: یا آزادی خود را به نیروهای بازار می‌سپاریم و / یا بی‌چون و چرا در قالب نوعی سنت اشتراکی زندگی می‌کنیم. تحلیل باومن با نظریه تونی گیدنز (۱۹۹۴)، که می‌گوید هیچ یک از این دو راه دیگر برای ما

فراهم نیست، همخوانی دارد. گیدنز، بخصوص، تأکید می‌کند که ما اکنون در جوامع پسامدرن زندگی می‌کنیم، جوامعی که اگر مایلیم در آنها گرفتار شکلی از بنیادگرایی نشویم، بناچار باید از تأمل در باب عامل، شیوه‌های زندگی، و سنن فکری نپرهیزیم. بنابراین، جوامع انعکاسی و کنش‌پذیر ما باید «فراتر از چپ و راست» باشد، بدین معنا که نظام‌هایی مبتنی بر «رفاه مثبت» بنیاد نهیم، نظام‌هایی که کمتر معطوف توزیع منابع مالی باشد و بیشتر به تیمار وجوه غیرمادی طبیعت ما بپردازد (گیدنز، ۱۹۹۸). باومن ظاهراً از این بابت که فضیلت‌های انعکاسی بودن جوامع را به مثابه ابزاری برای سازگاری با چند پهلوی بودن آزادی بشناسد با گیدنز موافق است، اما جایگاهی محوری برای نهادهای بازتوزیعی رفاهی خالی می‌گذارد و تأکید دارد که این گونه نهادها راه را برای استقرار همکاری و مناسبات اجتماعی مساوات‌طلبانه هموار می‌کنند. خدمات رفاهی فراگیر و جامع ضرورت دارد تا منعکس‌کننده و بیانگر «سرنوشت مشترکی» باشد که ما را به انسان تبدیل کرده و برای یکدیگر شناخت‌پذیر ساخته است.

پس، برای باومن، آزادی به معنای موضوعیت ذهنی کاهش‌ناپذیری است که با تفرد خام بازار ارتباطی ندارد، و دولت رفاه مظهر فرار از آزادی نیست بلکه ابزاری است برای تسهیل ناایمنی‌ها و اضطرابات متراکم شده؛ و منعکس‌کننده شرایط زندگی مشترک ما با یکدیگر است نه آنکه منعکس‌کننده سلول‌های منزوی بازارها باشد.

۲.۸.۳. آزادی به مثابه حکمران

استدلالات فوق، جملگی، در فرضی پایه‌ای و بنیادی شریکند؛ این که نفس، چه از نظر مفهومی و چه از لحاظ هستی‌شناسی، از کلیه اشکال قدرت سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی مجزاست. قدرت معمولاً به عنوان عنصری تلقی می‌شود که به خودی خود می‌تواند عمل کند، مثلاً در سرکوب کردن طبایع انسانی، اما نمی‌تواند به نفس خویش سازنده

شکل‌گیری خودش باشد. این فقط با میشل فوکو (۱۹۷۹) بود که نفس به‌عنوان کانون یا جایگاه قدرت، به مثابه سرزمینی بی‌کرانه از کشمکش و تنازع، شناخته شد. فوکو احتمالاً پرنفوذترین نظریه‌پرداز ۳۰ سال اخیر است و، در این مقام، اندیشه‌های او به صورت مختلف در این کتاب ظاهر خواهد شد. بخصوص، در فصل ۵، بهنگام بحث در باب قدرت، و در فصل ۱۰، بهنگام بحث دربارهٔ پسا ساختارگرایی^۱، به تفصیل به اندیشه‌های او خواهیم پرداخت. در عین حال، اشاره‌ای مقدماتی به اهمیت عقاید او برای سیاست اجتماعی در اینجا سودمند است.

ما غالباً در مکالمات روزمره خود، بویژه در ارتباط با ظاهر و رفتار افرادی که با آنها مواجه می‌شویم، از کلماتی نظیر معمولی (نورمال^۲) استفاده می‌کنیم و، به طور ضمنی، معمولی را در مقابل غیرمعمولی قرار می‌دهیم. با این همه، دیدگاه ما نسبت به آنچه می‌تواند معمولی قلمداد شود، در خلاء اجتماعی شکل نمی‌گیرد؛ برعکس، هر آنچه ما می‌بینیم، می‌شنویم، و تجربه می‌کنیم، دقیقاً «نقشه»^۳ ای مفهومی و شناختی از آنچه باید یا نباید معمولی تلقی شود به ما القا می‌کند. من مظهر داوریهایی اخلاقی و زیبا شناختی هستم که به سبب تلاشی که برای عادی جلوه‌گر شدن صورت می‌دهم در وجودم عجین شده است. به کوتاهی آنکه، ما زندگی خود را در قالب معیارهایی معین سازمان می‌دهیم و انتظار داریم دیگران نیز به آنها پایبند باشند: می‌کوشیم در محدودهٔ وضعیت عادی یا نورمال باقی بمانیم و هر آنچه را در خارج از این محدوده باشد، غیرعادی، غیرطبیعی، و نابسامان می‌پنداریم. بدیهی است این تعریف از وضعیت عادی خیلی ساده‌نگرانه است. این طور نیست که نفس یکباره هستی یابد، معیارهای اجتماعی را تشخیص دهد، و خود را بر محور این معیارها شکل دهد؛ بلکه، نفس، مخلوق روانی و جسمانی عادی‌سازی است.

1. post-structuralism

2. normal

3. "map"

فوکو توجه را به عواملی معطوف می‌کند که، بنا به آنها، ما نه فقط موجوداتی اجتماعی هستیم، همان‌گونه که قدما تصور می‌کردند، بلکه موجوداتی پیچیده و استدلالی یا اهل قال و مقال^۱ محسوب می‌شویم: نشانه‌های ارگانیک وجه تمایز عادی بودن / غیرعادی بودن، که معرف و مؤید محوری بودن این وجه تمایز در عرصه اجتماعی است. برای مثال، دانزکوت (۱۹۷۹) به بررسی چگونگی سازماندهی خانواده نوین (مدرن) می‌پردازد و نشان می‌دهد که این طریقه سازماندهی، حیات خصوصی و عمومی را هم از یکدیگر مجزا می‌کند و هم به یکدیگر می‌پیوندد. این دو باید از یکدیگر مجزا نگاه داشته شوند تا حوزه خصوصی بازیگر اقتصادی (کارکنان تفردگرا و کارآفرینان جوامع مبتنی بر بازار) محفوظ بماند؛ در عین حال باید با هم پیوستگی داشته باشند تا خانواده بتواند برای اقتدار اجتماعی، و هماهنگ با آن، عمل کند. بنابراین سیاستهای اجتماعی مظهر فنون متضاد مجزاسازی و پیوندزنی هستند - فنون عادی‌سازی - و دانزلوت نشان می‌دهد که خانواده نوین چگونه از طریق مجموعه‌ای از «دخالت‌های» درمانی، مذهبی، حقوقی، فرهنگی، و نوع‌دوستانه تولید می‌شود، دخالت‌هایی که به دست صف‌هایی پایان‌ناپذیر از کارشناسان صورت می‌گیرد، تا زندگی خصوصی و خدشه‌ناپذیر بودن خانواده، به مثابه یک اسطوره لازم، به ظاهر محفوظ بماند.

در ایام اخیر، نیکولاس رُز (a ۱۹۹۹؛ وین، ۱۹۹۹) استدلال کرده است که به جای متمایز دانستن آزادی و قدرت، باید تشخیص دهیم که یکی از آنها بدون دیگری فاقد معناست: آزادی پیامد قدرت و قدرت محصول آزادی است. این دو، به شکلی متقابل، در هم تنیده‌اند. از همین رو، این واقعیت که ما اکنون در جوامعی زندگی می‌کنیم که احتمالاً از جوامعی که

1. discursive

تاکنون وجود داشته‌اند آزادترند، بدین معنا نیست که حکمرانی کمتری وجود دارد، بلکه بدین معناست که آزادی کنونی مستلزم شکلهایی جدید از حکمرانی است. بدین ترتیب، نظامهای رفاهی را می‌توان به عنوان ابزاری تلقی کرد که به حکمرانیِ نفس به واسطهٔ نفس به مثابهٔ یکی از راههای متعدد نیل به شبکهٔ قدرت / آزادی کمک می‌کنند.

در ارتباط با اندیشهٔ فوکو، دوباره در فصل‌های ۵ و ۱۰ به این مضامین باز خواهیم گشت.

اکنون، کم و بیش، کار خود را در بررسی برابری، آزادی، و رابطهٔ این دو با یکدیگر به پایان برده‌ایم. مشاهده کردیم که آزادی می‌تواند، همان‌طور که برابری نیز بی‌تردید چنین است، دستخوش تعبیرهای خام و ساده‌انگارانه شود (بخش ۲.۳)، اما اکنون مفاهیم اعتدالی‌تر از آن دست بالا یافته است (بخش ۳.۳). در عین حال، در ربع آخر قرن بیستم، برخی الگوهای افراطی‌تر از آزادی مقبولیت یافت، که در بخش ۴.۳ به این نظریه‌ها، یعنی نظریه‌های نازیک و هایک، پرداختیم. بخش ۵.۳ به مرور دوباره برخی از استدلالهای مطرح شده در فصل ۲ اختصاص داشت، و در آن نشان دادیم که اندیشه‌های کانت، هگل، دورکیم، و گرین چه پیوندی با یکدیگر دارند: این که برابری و آزادی به شکلی متقابل با هم سازش پذیرند. اگر چنین باشد، پس هنوز خیلی زود است که ناقوس مرگ دولت رفاه را به صدا درآوریم. بخشهای ۶.۳ و ۷.۳ معرف اندیشه‌ها و وجوه تمایزی بودند که در گفته‌های قبلی خود به آنها پرداخته بودیم، و بخش ۸.۳ نشان داد که مفهوم آزادی، علی‌رغم قدمت خود، همواره در معرض بازبینی و بازآفرینی است.

اما گردش ما در گردهاگرد این مقولات، توقفی دیگر نیز دارد. در سالیان اخیر، بسیاری از مهمترین و بحث‌انگیزترین مباحثِ ناظر بر سیاستهای اجتماعی، بر محور معنا و چگونگی تحقق شهروندی جریان داشته است.

این مباحث عمدتاً از کشمکشهایی خلاق سرچشمه می‌گیرد که دو فصل گذشته را به بررسی آنها اختصاص دادیم. بنابراین، اکنون در موضعی نیرومندتر قرار داریم و می‌توانیم ببینیم که این مباحث چه دلالت‌هایی بر سیاست اجتماعی و نیز بر آینده اصلاحات رفاهی دارند.

شهروندی

۱.۴ تعریف شهروندی	۷.۴ شمول و طرد ^۱
۲.۴ حقوق	۸.۴ برابری و تفاوت
۳.۴ مارشال و حقوق اجتماعی	۹.۴ شهروندی بر مبنای جنیست ^۲
۴.۴ تکالیف اجتماعی	۱۰.۴ تحولات اخیر
۵.۴ لیبرالیسم و جامعه‌گرایی	۱.۱۰.۴ شهروندی اجتماعی
۶.۴ چهار آرمان شهروندی	۲.۱۰.۴ شهروندی زیست محیطی
۱.۶.۴ رابطه متقابل	۳.۱۰.۴ شهروندی فرهنگی
۲.۶.۴ اجبار و تحمیل	

اگرچه اهمیت شهروندی هرگز مورد انکار نبوده، در ۱۰-۱۵ سال گذشته، بخصوص در ارتباط با نظریه رفاه، وضعی تعیین‌کننده پیدا کرده است. این مفهوم، در ابتدا، به موازات «کشف دوباره» جامعه مدنی در اواخر دهه

1. inclusion and exclusion

2. gendered citizenship

۱۹۸۰ احیا شد. دست‌راستی‌ها به دنبال صوری از تجمع بودند که بتواند در برابر آنچه آنها چیرگی دولت می‌دانستند قد علم کند؛ دست‌چپی‌ها در صدد مبارزه با آنچه بودند که چیرگی جدید بازار می‌خواندند. بدین ترتیب، هردو گروه، به دلایل متفاوت، به ترویج اندیشهٔ جامعهٔ مدنی و اصل شهروندی، که گفته می‌شد از درون و بیرون جامعهٔ مدنی سرچشمه می‌گیرد، پرداختند. وقتی کُنه مباحث آشکار شد، روشن گردید که تأکید راست‌ها عمدتاً بر آزادی و تکالیف است، در حالی که چپ عمدتاً بر برابری و استحقاق تأکید می‌ورزد. به گونه‌ای که در بخش ۶.۴ خواهیم دید، تقسیم‌بندی مزبور نوعی ساده کردن موضوع است، اما بیان این تعبیر غیرمقوعول نیست که اعتدالیون تازه («میان‌روان جدید^۱») یا «سوسیال دمکراسی نو» یا «راه سوم» تلاشی است برای آشتی دادن قطب‌بندی یاد شده در قالب یک فلسفهٔ سیاسی تازه.

اگرچه این فصل بازگو‌کنندهٔ روایتی تاریخی نیست، تلاش آن بر این است تا داستان مباحث مختلفی را که در طول دو دههٔ گذشته با تلاطم بسیار جریان داشته است تعریف کند. همچنین، می‌کوشد تا آن وجوهی از بحث‌های مزبور را که نمی‌توان به تنازع چپ - راست کاهش داد مرور کند. پیش از آنکه در بخش ۶.۴ در گیر برخی از جنبه‌های ظریف این مباحث شویم، مبانی پایه‌ای این بحث‌ها را در بخش‌های ۱.۴ - ۵.۴ روشن می‌کنیم. سپس، متذکر وجه تمایزی عمده می‌شویم (بخش ۷.۴) و مطالبی در باب مفاهیم تفاوت و جنسیت به نظر تان می‌رسانیم (بخش‌های ۸.۴ و ۹.۴). بعد، نظیر دو فصل گذشته، سخن خود را در این فصل با تشریح برخی از تحولات جالب نظر اخیر به پایان می‌بریم (بخش ۱۰.۴).

۱.۴ تعریف شهروندی

دو شرط وجود دارد که می‌توان گفت شهروندی بر آنها مبتنی است. اول،

1. "new centre"

دولت باید تکثرگرا و دمکراتیک باشد، زیرا دولتهای دیکتاتوری و سلطنتی شهروند ندارند، دارای رعیت یا تبعه هستند. دوم، جامعه مدنی باید باز و آزاد باشد. اگر خواهان شکوفایی شهروندی هستیم، از دو قطب افراطی باید پرهیز کنیم. به دولت نباید اجازه داده شود که جامعه مدنی را در خود جذب کند، نظیر آنچه در اتحاد شوروی اتفاق افتاد، کشوری که در آنجا همه تلاشها معطوف طراحی جامعه‌ای کاملاً منظم و مقررات‌بندی شده بود، جامعه‌ای که به فضایی غیرمقررات‌بندی شده که شهروندان برای بروز خلاقیت‌های خود به آن نیاز دارند مجال عرض اندام نمی‌داد. علاوه بر این، دولت، در عین حال، باید به مثابه تنها ضامن معتبر و غایی حقوق و تکالیف شهروندان محفوظ بماند. کوتاه‌سخن آنکه، دولت و جامعه مدنی باید عامل متعادل‌کننده یکدیگر باشند.

اگر این سخن را بپذیریم، و در بخشهای بعدی خواهیم دید که راست‌های رادیکال احتمالاً با این بیان سر سازگاری ندارند، آنگاه شهروندی را می‌توان به وضعیت اعضای جامعه‌ای که آزاد، دمکراتیک، و، تا حدودی، از لحاظ اجتماعی مساوات‌طلب باشد اطلاق کرد. توجه به این نکته اهمیت دارد که شهروندان، هم حکمران و هم تبعه جامعه سیاسی هستند، یعنی از قوانین و مقرراتی پیروی می‌کنند که خودشان نویسندگان بالقوه آنها محسوب می‌شوند. مفهوم کلیدی در اینجا همان مقوله حقوق است.

۲.۴ حقوق

حقوق را در آغاز پدیده‌ای طبیعی تعریف می‌کردند، یعنی موهبتی که از سوی طبیعت یا «قانون طبیعی»^۱ نصیب آدمیان شده است. برخی از صاحب‌نظران، مثلاً لاک، معتقد بودند که قانون طبیعی از قانون الهی یا فرمان و اراده پروردگار سرچشمه می‌گیرد. برخی دیگر، مثلاً کانت، تأکید

1. "natural law"

می‌کردند که قانون طبیعی را نمی‌توان ناشی از نظام الهی دانست. به هر صورت، این مفهوم از قانون طبیعی و حقوق طبیعی دلالت بر آن دارد که، نخست، انسانها موجوداتی صاحب حق هستند، یعنی داشتن این حق است که ما را از موجودات غیرانسانی متمایز می‌کند، و، دوم، این حقوق بر نظامهای قانونی، سیاسی، و اجتماعی مقدم است، یعنی این نظامها را پرورش داده‌ایم تا مؤید مقدم بودن حقوق ازلی ما باشند. برخی از صاحب‌نظران، برعکس، بر این اعتقاد بوده‌اند که حقوق مقوله‌ای وضع شده، و اجتماعی یا نهادی، است (دوورکین، ۱۹۷۷). این سخن اساساً بدین معناست که حقوق مقوله‌ای طبیعی یا ازلی نیست؛ بلکه محصول جامعه و نهادهای آن است: ابزاری است که موجودات اجتماعی به واسطه آن یکدیگر را به مثابه عناصری که باید مورد احترام باشند به رسمیت می‌شناسند. اما، مفهوم حقوق، اعم از آنکه طبیعی یا غیر آن باشد، بر بعضی ویژگیهای اساسی دلالت کند:

- حقوق باید در سراسر زمانها و مکانها جنبه عام و فراگیر داشته باشد: باید، صرف‌نظر از طبقه، جنس، نژاد، و غیره، به همگان متعلق باشد.
- حقوق باید انتقال‌ناپذیر باشد: آن را نمی‌توان واگذار کرد، دزدید، فروخت، یا معامله کرد.
- حقوق دال بر خودمختاری است، یعنی به افراد این آزادی را اعطا می‌کند تا نسبت به هدفهای مطلوب خود تصمیم بگیرند، و تا جایی که به اصل عدم تجاوز به دیگران^۱ خدشه وارد نشود^[۱]، برای تحقق این هدفها بکوشند.
- حقوق متعلق به افراد است^[۲].
- حقوق از افراد در برابر استفاده نامشروع و خودسرانه از قدرت حمایت می‌کند، مثلاً، در برابر دولت، و در این معنا «منفی» است: همان‌طور

- که در آموزه حق احضار به دادگاه^۱ آمده است و توقیف غیرقانونی و زندانی کردن بدون دادرسی را ممنوع می‌شمارد.
- حقوق، مقامات عمومی را به تخصیص عادلانه منابع و کالاها به افراد موظف می‌کند.
 - حقوق باید اعمال شدنی باشد.
 - حقوق، به عدالت مربوط است و به امور خیریه، حمایتی، و ناعدوستانه ارتباطی ندارد.
 - حقوق به تکالیف وابسته است.
 - حقوق را می‌توان بنیادی تلقی کرد (من، از آنجا که صاحب حقوق بنیادی هستم، استحقاق آن را دارم که نیازهایم برطرف گردد و منافع به رسمیت شناخته شود)، یا آن را از مقوله «دعای سطح دوم»^۲ شمرد (من صاحب حقوق هستم، زیرا نیازها و منافع بنیادی دارم).

مباحث ناظر بر حقوق بسی گسترده و پیچیده است (نک: فریدن، ۱۹۹۰)، اما برای دانشجویان سیاست اجتماعی، بحث اصلی بر گرد مفهوم حقوق اجتماعی می‌چرخد. چهره‌ای کلیدی در بحثهای مربوط به حقوق اجتماعی، تی. اچ. مارشال است.

۳.۴ مارشال و حقوق اجتماعی

مارشال برای شهروندی به سه عنصر قائل می‌شود (مارشال و باتامور، ۱۹۹۲). حقوق مدنی ناظر است بر آزادی در انعقاد قرارداد و مالکیت اموال (و، بنا بر این، دلالت دارد بر برابری در مقابل قانون)، و نیز آزادی تجمع، بیان، و اندیشه؛ اینها در قرن هجدهم، به موازات استقرار نظام قانونی، شکل گرفتند. حقوق سیاسی ناظر است بر حق مشارکت در روندهای سیاسی (رای دادن و نامزدشدن در انتخابات)؛ اینها در قرن

1. habeus corpus

2. "second-level claims"

نوزدهم، به موازات استقرار نظام پارلمانی، شکل گرفتند. حقوق اجتماعی ناظر است بر حق برخورداری از حداقل رفاه اقتصادی و اجتماعی که به عنوان مزایای مشارکت در حیات جامعه به افراد تعلق می‌گیرد؛ اینها در قرن بیستم، به موازات استقرار نظامهای رفاهی، شکل گرفتند.

زمانبندی مارشال وَحی مُنزل نیست. در واقعیت امر، تحول و تکاملِ عناصر مدنی، سیاسی، و اجتماعیِ شهروندی بسی پیچیده‌تر از اینها بود. برای مثال، حقوق مدنی، به مثابهٔ عنصری که با عقلانیت جامعهٔ مبتنی بر بازار تطابق داشت، از سوی طبقاتِ متوسطِ در حال رشدِ قرنهای هجدهم و نوزدهم پرورش یافت، زیرا رشد سرمایه‌داری صنعتی را تسهیل می‌کرد و منافع مستقر اشراف و مالکان بزرگ را به مبارزه می‌طلبد. اما به مجردی که بورژوازی به هدفهایش رسید، طبقاتِ مادیون جامعه نیز شروع به تقلید از شعارهایی کردند که از لحاظ حق رأی و قدرت بخشیدن به مردم، بورژوازی مطرح کرده بود. تا اواخر قرن نوزدهم، نهضت کارگری نیز شروع به برآمدن و کسب نفوذ کرد و حقوق اجتماعی، از بسیاری جهات، قبل از حقوق سیاسی استقرار یافت تا تأثیر سیاسی طبقهٔ کارگر را کاهش دهد و نهضت کارگری را از رو کردن به راهبردهای انقلابی باز دارد.

بدین ترتیب، حقوق سیاسی و بخصوص حقوق اجتماعی، سازگاری کمتری از حقوق مدنی با جامعهٔ مبتنی بر بازار آزاد دارند و این امر فشاری با اهمیت بر جامعهٔ مدرن وارد کرده است: از یک سو، بازارهایی داریم که به ایجاد نابرابریها معطوفند؛ از سوی دیگر، مفاهیمی چون عناصر سیاسی و اجتماعی شهروندی داریم که متقاضی و مستلزم برابری هستند. به گفتهٔ مارشال، این موضوع باعث برآمدن «جامعه‌ای وصله‌ای»^۱ شده است که، در آن، عناصر سرمایه‌داری، دمکراتیک، و رفاه‌گرا، به شکلی ناموزون، که در نهایت خلاق و مولد است، شانه به شانهٔ عناصر تشنج‌زا وجود دارند. به کوتاهی آنکه، مارشال می‌گوید که جامعهٔ وصله‌ای، در غایت امر، بر هر

1. "hyphenated society"

دو شکل دیگر جامعه، یعنی جامعه‌ای که صرفاً بر مبنای نیروهای بازار سازمان یافته باشد یا جامعه‌ای که صرفاً بر اساس دولت و بخش عمومی اداره شود، ترجیح دارد. به گونه‌ای که در بخش ۶.۲ متذکر شدیم، این سخن بدین معناست که هدف سیاستهای اجتماعی نباید حذف نفس نابرابری باشد بلکه باید برای حذف نابرابری غیرعادلانه بکوشد، یعنی آن نابرابریهایی که از امتیازات ناموجه و محرومیتها سرچشمه می‌گیرد. چنین سیاستهایی احتمالاً می‌تواند نوعی «خط پایه»^۱ برای برابری تجویز کند، مثلاً برابری فرصتهای آموزشی، اما نه چیزی رادیکال‌تر از آن. هدف دولت رفاه ایجاد یک جامعه بی طبقه^۲ نیست، بلکه جامعه‌ای است که در آن شایستگی^۳ و تحرک اجتماعی^۴ اهمیت بیشتری از تقسیم‌بندیهای درآمدی داشته باشد: جامعه‌ای از شهروندان و نه جامعه‌ای طبقاتی (بهنگام بحث در باب شایسته سالاری دوباره به این موضوع بازخواهیم گشت، در فصل ۶).

مارشال اکنون به لحاظ انتقادهایی که از اندیشه‌های او به عمل آمده است، به اندازه آن اندیشه‌ها اهمیت یافته است. در اینجا مجال آن نیست که انتقادهای مزبور را به نحو وافی خلاصه کنیم (در این باب، برای مثال، نک: ترنر، ۱۹۸۶، ۱۹۹۳؛ باریالت، ۱۹۸۸؛ بولمر و ریز، ۱۹۹۶؛ مید، ۱۹۹۶). اما چهار انتقاد است که لزوماً باید مطرح شود:

- مارشال بیش از اندازه برای جا انداختن مجموعه سه‌گانه حقوق شهروندی خود تلاش می‌کند. برای مثال، حقوق صنعتی (تشکیل اتحادیه‌های کارگری، مذاکره دسته‌جمعی^۵، و اعتصاب) را از فروع و زیرمجموعه حقوق مدنی برمی‌شمارد، در حالی که حقوق مدنی تسلط کارفرمایان را بر کارگران تقویت کرد و این حقوق صنعتی بود که وقتی سازمانهای کارگری موفق به کسب آن شدند باعث تضعیف این تسلط شد (گیدنز، ۱۹۸۲).

1. "baseline"

2. classless society

3. merit

4. social mobility

5. collective bargaining

- بدین ترتیب، حتی اگر از دیدگاهی معتدل و مبتنی بر طبقه تحلیل کنیم، آشکالی از شهروندی امکان بروز پیدا می‌کند که فراتر از حقوق سه‌گانه مدنی، سیاسی، و اجتماعی مارشال قرار می‌گیرد. برای مثال، می‌توان به مجموعه‌ای از حقوق اقتصادی برای کارگران قائل شد که به آنها اجازه مالکیت کلی یا جزئی بر سرمایه یا ابزار تولید بدهد.
- کیفیات کار به کنار، زمانبندی مارشال مُشعر بر آن است که حقوق اجتماعی آخرین وجهی است که به شهروندی اضافه شده‌است، اما این بیان به منتقدان حقوق اجتماعی اجازه می‌دهد تا این حقوق را از عناصر واقعی شهروندی شناسند.
- مارشال را متهم کرده‌اند که هم بیش از اندازه انگلو محور^۱ است و هم سایر ابعاد شهروندی را که در دوران پس از جنگ اهمیتی روزافزون یافته است، مثلاً ابعاد ناظر بر جنسیت و نژاد را نادیده می‌گیرد.

با تمام اینها، اعم از آنکه مفهوم مارشال را از حقوق اجتماعی بپذیریم یا نه، این مفهوم نفوذی فوق‌العاده بر سیاست اجتماعی داشته است، هرچند، در ادوار اخیر، هدف حملات شدید جناح راست افراطی بوده است.

۴.۴ تکالیف اجتماعی

راست افراطی ادعا می‌کند که حقوق اجتماعی عامل تهدیدکننده حقوق مدنی است، زیرا نقش دولت را افزایش می‌دهد و باعث تزلزل نظام مالکیت خصوصی می‌شود، مثلاً از طریق مالکیت دولتی و نرخهای بالای مالیاتی. به ادعای آنها، حقوق به همین دلیل باید منفی باشد؛ پس محدودیتهایی سخت برای فعالیت دولت وضع می‌کنند. همچنین، ادعا می‌کنند که حقوق اجتماعی اساساً در شمار حقوق نیست، زیرا نه عام و فراگیر است و نه اعمال شدنی. از آنجا که استقرار نظامهای رفاهی

1. Anglocentric

مستلزم دارا بودن ثروتی کلان است، موثر بودن حقوق اجتماعی مشروط است به تحقق میزانی از توسعه اقتصادی، شرطی که کلاً با هدف و منطق حقوق تضاد دارد.

سوسیال دمکرات‌ها به این انتقادهای راست افراطی از چند جهت ایراد گرفته‌اند. برای مثال، می‌توان ادعا کرد که چون حقوق به طور بالقوه از طرف بازار و نیز دولت مورد تهدید قرار می‌گیرد، پس به مجموعه‌ای از حقوق نیازمندیم تا بین نیروهای عمومی و خصوصی ایجاد تعادل کند. همچنین، می‌توان ادعا کرد که پیش‌بینی و اعمال کلیه حق‌ها، و نه فقط حقوق اجتماعی، مستلزم تحقق میزانی حداقل از توسعه اقتصادی است، زیرا هر حقی باید از سوی یک نهاد معین اعمال شود و این امر به معنای تخصیص منابعی قابل ملاحظه به آن نهاد است.

علی‌رغم این استدلال‌های مخالف، حمله راست افراطی به حقوق اجتماعی در زمینه‌ای خاص مؤثر بوده است (روش، ۱۹۹۲): حقوق اجتماعی باعث می‌شود تا تکالیف مردم نسبت به یکدیگر تحت الشعاع قرار گیرد (مید، ۱۹۸۶، ۱۹۹۷؛ گرین، ۱۹۹۶). دولت رفاه، با تمرکز بر استحقاق، موجب شده است تا شکلی نابودگرانه، انحصارطلبانه، و منفی از شهروندی پدید آید. به نسبتی که وابستگی مردم به دولت بیشتر می‌شود، تمایل آنها به مراقبت از خویش و انجام دادن کارهایی که به نفع خود آنها و دیگران باشد کاهش می‌پذیرد (نک: بحث ناظر بر طبقه‌فرو دست^۱ در بخش ۲.۳.۵). این وضعیت باعث می‌شود که در مرحله تحتانی سطح درآمدها^۲، نوعی وابستگی رفاهی پدید آید، نسل‌هایی از خانواده‌ها بکلی با دنیای کار و فعالیت وداع گویند، و طبقاتی فرو دست ایجاد شود که چندان احترامی برای اقتدار عمومی و حکومت قانون تأمل نباشند؛ مادران تنهایی که هرگز ازدواج نکرده‌اند، عملاً «به عقد ازدواج دولت» در آیند و پدرانی که فرزند ساخته‌اند خود را از زندگی کودکان خود کنار

بکشند. وقتی دولت به مردم توری ایمنی می‌دهد که به درون آن بجهند، فقط احتمال این امر را زیاد می‌کند که افراد در انجام دادن چنین کاری درنگ نکنند و، بنابراین، نتوانند روی پای خود بایستند^[۳]. حقوق اجتماعی دولت رفاه باعث شده است تا جامعه‌ای از گیرندگان داشته باشیم و نه پرداخت‌کنندگان.

با این همه، از چندین راه می‌توان در قبال این حملات به دفاع از حقوق اجتماعی برخاست. اول، می‌توان اشاره کرد که افرادی چون بورج و مارشال، همان‌طور که نگاهی گذرا به آثار آنها نشان می‌دهد، هرگز از تأکید بر اهمیت تکالیف و مسئولیتها فروگذاری نکرده‌اند. دوم، می‌توانیم به یاد آوریم که حقوق اجتماعی غالباً از سوی سوسیال دمکرات‌ها و سوسیالیست‌ها تشویق می‌شد و آنها اعتقاد داشتند که دولت رفاه سنگ نخستین بنای جامعه‌ای نوین است، جامعه‌ای که یا سرمایه‌داری در آن تحول بنیادی یافته است یا سوسیالیسمی پس‌سرمایه‌داری بر آن حاکم است. در هر یک از این دو حالت، مؤثر بودن حقوق اجتماعی وابسته است به ساختاری متکی بر همبستگی: در فضایی آکنده از بیکاری، بیکاری پنهان، ناایمنی بازار، دستمزدهای پایین، و فقر، حقوق اجتماعی به مثابه ابزاری برای قدرت بخشیدن به افراد، احتمالاً اثربخشی کمتری دارد. اما به جهت بروز چنین وضعیتی، در غایت امر، باید سرمایه‌داری بازار آزاد را گناهکار دانست. و نهایتاً آنکه، می‌توان ادعا کرد که انتقاد راست افراطی بر نوعی تفردگرایی خام مبتنی است که بسیاری از امتیازات نابحق و محرومیت‌های افراد را به شکلی غیرعادلانه نادیده می‌گیرد. اصرار بر این که حقوق زیاده از حدی که به افراد، و بخصوص فقیرترین افراد، داده شده است برای جامعه زیانبار است، به معنای نادیده گرفتن میزان همبستگی ماست، و غفلت از تأثیراتی که ساختارهای اجتماعی - اقتصادی بر استعدادها و فرصت‌های ما دارد. خلاصه آنکه، می‌توان گفت که تکالیف به ذات حقوق بستگی ندارد بلکه به قدرتها وابسته است، یعنی به مالکیت

افراد بر منابع و اموال.

با وجود این، استدلال‌های راست افراطی در دهه ۱۹۹۰ راه خود را به درون مفروضات و واژگان بسیاری از احزاب چپ - میانه باز کرد. بنابراین، نیازمند تأملی بس گسترده‌تر نسبت به موضوع هستیم: رابطه درست حقوق و تکالیف چیست و تا چه حد باید افراد را به محترم شمردن تکالیفشان اجبار کرد؟ با بررسی مباحثات لیبرالی حاد جامعه‌گرایان، احتمالاً بهترین پاسخ را نسبت به این پرسش به دست می‌آوریم (گودین، ۱۹۸۸؛ ۱۱۸۷۴).

۵.۴ لیبرالیسم و جامعه‌گرایی

قبلاً به جامعه‌گرایی در فصل ۲ اشاره کردیم و باز هم در بخش ۲.۱۰ به آن خواهیم پرداخت. اما در اینجا تذکر این نکته لازم است که جامعه‌گرایی چشم‌اندازی نسبت به شهروندی عرضه می‌دارد که تأثیر و نفوذی فزاینده کسب کرده است.

در دهه ۱۹۷۰، اندیشه‌های لیبرالی کاملاً بر نظریه سیاسی تسلط داشت. راولز و نازیک ممکن است در این باب که چه فلسفه سیاسی درست است و باید از آن پیروی کرد توافق نظر نداشته باشند، اما آنها هر دو لیبرال محسوب می‌شوند، زیرا هر دو اولویت را به منافع افراد می‌دهند. واکنش نسبت به لیبرالیسم در دهه ۱۹۸۰ بروز کرد، و آن را در آثار افرادی می‌توان مشاهده کرد که به جامعه‌گرایان مشهور شدند. اندیشه‌هایی که بدو از سوی مک ایتتایر (۱۹۸۱-۱۹۸۷)، سَندیل (۱۹۸۲-۱۹۹۶)، والزر (۱۹۸۳)، و تیلر (۱۹۸۹) عرضه شد، معرف فصل واپسین در بحثی طولانی است که قرن‌ها قدمت دارد و ناظر است بر روابط ممکن فرد و جامعه (داگر، ۱۹۹۷).

به گفته کیملیکا (۱۹۹۰)، لیبرالیسم در نهایت بر دو فرض مقدماتی مبتنی است. اولی به «زندگی خوب» مربوط است و لیبرال‌ها تأکید دارند

که افراد باید قادر باشند برای خود تصمیم بگیرند و تعیین کنند که چه چیزی زندگی خوب است و چه چیزی چنین نیست. برای برخی، زندگی خوب به معنای توجه به حال دیگران است، برای برخی، به معنای ساختن مقادیر زیادی پول است، و برای برخی دیگر، به معنای هنرمند و خلاق بودن است، و امثال اینها. نکته در این است که همه اینها مصادیقی از «زندگی خوب» است و افراد باید آزاد باشند که یکی از آنها را انتخاب کنند. اما جامعه‌گرایان موافق این موضوع نیستند. آنها می‌گویند فقط تعبیرهای اندکی از مفهوم خوب وجود دارد، زیرا این مفهوم از سنت‌ها و قالبهای استقرار یافته اجتماعی و گروهی ناشی می‌شود؛ بدین ترتیب، ما فقط می‌توانیم خوب را در ارتباط با آن سنت‌ها و قالب‌ها «انتخاب» کنیم. در واقع، در نهایت باید از خوبی و خیر عمومی صحبت کنیم، خوبی و خیری که باید کشف شود نه انتخاب. این گونه خیر عمومی است که آزادی را امکان‌پذیر می‌سازد، و اعمال و کارها، بر پایه مشارکتی که در خیر عمومی صورت می‌دهند، مثبت و پرهیزگاران یا غیر آن شمرده می‌شوند. به عقیده جامعه‌گرایان، تعلق داشتن به جامعه‌ای خوب (معنای آن هر چه می‌خواهد باشد) مهم‌تر از حق انتخاب فردی است.

دومین فرض مبنایی لیبرالیسم بر این است که نفس و خویشتن افراد از هدفهایی که آنان انتخاب می‌کنند و برای تحقق آنها می‌کوشند تمایزپذیر است (به گونه‌ای که در بخش ۲.۵.۲ به هنگام بحث در باب را ولز مشاهده کردیم). من ممکن است پول‌ساز یا مددکار شوم، اما اینها هویتهایی تصادفی و اعتباری است که بالقوه می‌توانم آنها را در زمانی در آینده تغییر دهم. این توانایی انتخاب است که به من هویت و تشخص می‌دهد نه انتخابهای معینی که صورت می‌دهم؛ پس، نفس از نظر مفهومی از هدفها متمایز است. اما جامعه‌گرایان بر این عقیده‌اند که چنین تعبیری از نفس پوچ و توخالی است. هدفهای من باید عمدتاً نشانگر آنچه باشد که هستم؛ هدفها عناصر سازای هویت من محسوب می‌شوند نه مقولاتی تصادفی و

اعتباری. نفس، عنصری انتزاعی، هویتی شناور و مُعلق، نیست بلکه چیزی است که به واسطه هدفهای زندگی یک فرد شکل می‌گیرد و تعریف می‌شود، هدفهایی که به نوبه خود در درون جامعه خوب شکل می‌گیرند. بحث لیبرال‌ها و جامعه‌گرایان از نظر محتوای این فصل واجد اهمیت است، زیرا نشانگر این واقعیت است که شهروندی، هم عناصری منفعل و هم عناصری فعال دارد. وجوه انفعالی آن همان است که هابرماس (۱۹۹۴) «عضویت دریافت شده»^۱ می‌نامد: در این معنا، یک شهروند از وضعیت حقوقی تعریف شده‌ای برخوردار است و مشارکت چندانی در نهادها، روابط، و رویه‌هایی که تضمین‌کننده ثبات آن وضعیت است صورت نمی‌دهد. وجوه فعال شهروندی همان است که هابرماس «عضویت به دست آورده»^۲ می‌خواند: یعنی وقتی مقوله شهروندی مستلزم مشارکت فعال، جذب شدن، فرد در جامعه‌ای است که هویت او را می‌سازد. البته، نظریه‌پردازان اندکی هستند که منحصرأ بر یکی از عضویت‌های دریافت شده یا به دست آمده تأکید می‌کنند، اما به طور کلی می‌توان گفت که لیبرال‌ها بر اولی و جامعه‌گرایان بر دومی تأکید دارند. برای دریافتن علت این موضوع، اجازه دهید شمه‌ای در باب دیدگاه‌های این دو گروه نسبت به دولت صحبت کنیم (دولت با تفصیل بیشتر در فصل ۵ تحلیل شده است).

لیبرال‌ها بر این اعتقادند که دولت، به طور کلی، باید در ارتباط با مفاهیم گوناگونی از خیر و خوبی که به شهروندان عرضه می‌شود بی‌طرف باشد (بری، ۱۹۹۵). برای مثال، اگر جماعتی بخواهند زندگی مذهبی داشته باشند و جماعتی دیگر چنین تمایلی نداشته باشند، دولت باید بین آنها بی‌طرفی پیشه کند. زیرا اگر زندگی مذهبی را بر شهروندانش تحمیل کند، علیه کسانی که مایل به این نوع زندگی نیستند اعمال تبعیض کرده است؛ و اگر، بر عکس، مانع از ساختن کلیساها شود، علیه مذهبی‌ها مرتکب

1. "received membership"

2. "achived membership"

تبعیض شده است. بدین ترتیب، یک دولت بی طرف دولتی است که به مذهب اجازه فعالیت می دهد اما خود را از کلیسا مجزا نگاه می دارد. در عین حال، پاره ای از لیبرال ها استدلال می کنند که نهاد دولت نمی تواند بر مبنای بی طرفی خالص ساخته شود. اول آنکه، چنین برداشت یا آرزویی بیش از اندازه خیال پردازانه و آرمانگرایانه است (زیرا بالاخره دولت به دست افرادی اداره می شود که خود بعضی اعتقادات دارند و، به همین دلیل، احتمال دارد که اعتقادات خود را در ساختن جامعه دخالت دهند)؛ دوم آنکه، چون دولت باید شرایط و موجبات بقای خویش را فراهم کند، بدون ترجیح دادن مصادیقی از خیر عمومی قادر به چنین کاری نخواهد بود. بنابراین، دولت لیبرال نباید کلاً بی طرف باشد، بلکه باید هدف ایجاد خود مختاری برای شهروندان را پیگیری کند، یعنی توانایی شهروندان و آزادی اراده آنها را برای تعیین سرنوشت خود مدنظر داشته باشد. جامعه گرایان، برعکس، بر این اعتقادند که دولت باید مظهر و حافظ خیر عمومی باشد. برای مثال، وقتی جامعه ای به طور تاریخی به اصول مسیحیت پایبند است، تشویق فرهنگ و مناسک مسیحی از طرف دولت کاملاً موجه شمرده می شود.

دشوار نیست که ببینیم سیاست اجتماعی در کجای این تصویر قرار می گیرد (روتستاین، ۱۹۹۸، ۳۰-۵۵). اگر دولت باید به تمامی بی طرف باشد (بی طرف لیبرالی)، آنگاه سیاستهای اجتماعی نیز باید بی طرف باشند. در حوزه آموزش، این سخن بدین معناست که نظام آموزشی فقط حداکثر راههای ممکن زندگی را به شاگردان بیاموزد و آموزگاران از این بابت هیچ ترجیح خاصی نداشته باشند. اگر دولت باید آزادی اراده و خودمختاری را پرورش دهد (خودمختاری لیبرالی)، آنگاه نظام آموزشی نیز باید به شاگردان بیاموزد که چگونه قدرت تعیین سرنوشت خویش را تقویت کنند و آزادی اراده دیگران را نیز محترم شمارند - که می تواند بدین معنا باشد که به شاگردان علیه مفاهیمی از خوبی و خیر که با خودمختاری سازگار

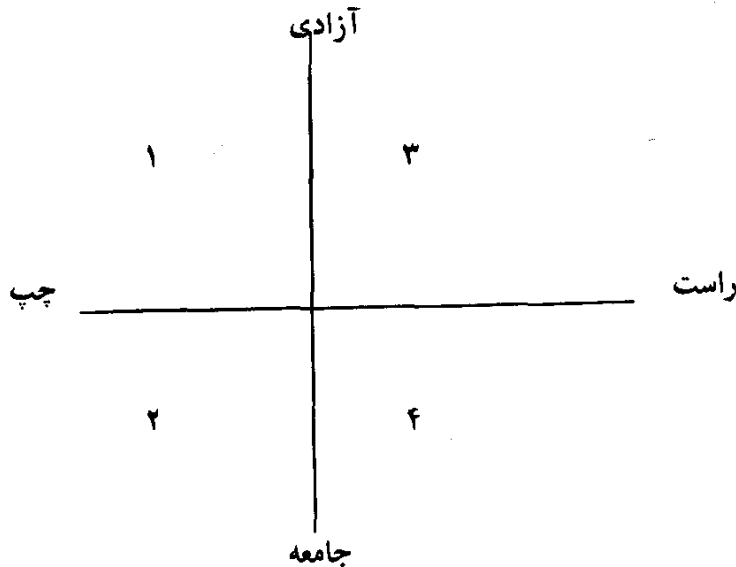
نیست هشدار داده شود. اما اگر دولت باید مظهر و برانگیزنده خیر عمومی باشد (آن طور که جامعه‌گرایان اعتقاد دارند)، آن‌گاه سیاستهای اجتماعی نیز باید به همین جهات معطوف باشند. در اینجا، آموزش به معنای القای راه و رسم زندگی جامعه‌ای است که نظام آموزشی در چارچوب آن عمل می‌کند، و نیز آموختن معنا و ماهیت خیر عمومی به صورتی که مورد نظر جامعه است.

حال، سرانجام آماده هستیم تا به بحث مربوط به حقوق و تکالیف بازگردیم. لیبرالیسم طرفدار حقوق و استحقاق است. اگر فرد به مثابه موجودی آزاد تعریف می‌شود، اگر شهروند بودن به معنای آن است که فرد از میان مفاهیم رقیب خوبی یکی را انتخاب کند، و اگر دولت باید در این میان بی‌طرف باشد و / یا راههای خودمختارانه زندگی را ترجیح دهد، پس شهروندی باید بر مبنای حقوق فردی تعریف شود. این امر لزوماً به معنای فراموش کردن تکالیف نیست؛ بلکه نشان می‌دهد که حقوق بنیادی‌تر است. اما جامعه‌گرایان طرفدار وظایف و تکالیف هستند. اگر فرد به مثابه موجودی اجتماعی تعریف می‌شود، اگر شهروند بودن به معنای هماوایی با خیر جامعه است، و اگر دولت باید مظهر خیر عمومی و برانگیزنده آن باشد، پس شهروندی باید بر مبنای وظایف اجتماعی تعریف شود. در اینجا نیز این امر لزوماً به معنای فراموش کردن حقوق نیست، بلکه نشان می‌دهد که وظایف بنیادی‌تر است.

۶.۴ چهار آرمان شهروندی

اگر مباحث مطرح شده در دو فصل گذشته را با وجوه تمایز لیبرالی / جامعه‌گرایانه که هم اکنون درباره‌اش بحث کردیم در هم آمیزیم، نتیجه‌ای بسیار قابل ملاحظه حاصل می‌شود. برای پرهیز از تداخل واژه‌ها و بروز گیجی و اشتباه احتمالی، در اینجا برای نمایش محور برابری - آزادی از محور چپ - راست استفاده می‌کنیم.

نمودار ۱.۴ نشانگر چهار نوع آرمانی شهروندی است که در چهار ربع این نمودار مشاهده می‌کنید. شرح این نمونه‌های آرمانی در زیر آمده است.



نمودار ۱.۴

۱. الگوی آرمانی یک مبتنی است بر مفهوم لیبرالی مقدم شمردن حقوق و مقدم دانستن مساوات‌طلبانه نیازها. به کوتاهی آنکه، افراد حق دارند که نیازهای اساسی‌شان برطرف شود و نظامهای رفاه اجتماعی باید، بیش از همه، معطوف تحقق بخشیدن به این هدف باشند. این دیدگاه متعلق است به «لیبرال‌های چپ».

۲. در این الگو، آنچه متمایز می‌نماید، تقدم مساوات‌طلبانه نیازها و تقدم جامعه‌گرایانه وظایف است. فرد به مثابه موجودی اجتماعی تعریف می‌شود، که برآورده شدن نیازهایش بستگی به آن دارد که چگونه وظایفش را انجام دهد. نظامهای رفاهی باید بر محور پیوندهای اجتماعی ناشی از تکالیف متقابل سازمان یابند، اما این نیازهاست که نقش بنیادی دارد نه استحقاق و صلاحیت. این دیدگاه متعلق است به «جامعه‌گرایان چپ».

۳. این الگوی آرمانی مبتنی است بر مقدم دانستن لیبرالی حقوق و تقدیمی که بازار آزاد به استحقاق برخورداری از حقوق می‌دهد. افراد، حقوقی خدشه‌ناپذیر نسبت به اموال خصوصی خود و معامله این اموال در بازار آزاد دارند و، بنابراین، هر نتیجه‌ای که از این معاملات حاصل شود حق مسلم آنهاست. شهروندان باید روی دو پای خود بایستند و، حداکثر، می‌توان تورهای ایمنی محدودی برای روزهای مبادا داشت. این دیدگاه متعلق است به «لیبرال‌های راست».

۴. الگوی آخری مظهر تأکیدی جامعه‌گرایانه بر وظایف و تأکیدی محافظه‌کارانه بر استحقاق است. شهروندان «عهده‌دار» وظایفی هستند که عمدتاً در قالب آنچه به جامعه خود می‌دهند و نه آنچه از آن دریافت می‌کنند تعریف می‌شود. استحقاق اهمیت بیشتری از نیاز دارد. نظامهای دولت رفاهی فقط وقتی توجیه دارند که تحمیل‌کننده مسئولیتها و برانگیزنده اشکال خانوادگی و مدنی مساعدت متقابل باشند. این دیدگاه متعلق است به «جامعه‌گرایان راست».

این چهار الگوی آرمانی می‌توانند به ما کمک کنند تا تعامل حقوق و وظایف را دریابیم. نخست می‌پردازیم به مقوله رابطه متقابل.

۱.۶.۴ رابطه متقابل

از دیدگاه فلسفی روشن است که حقوق و وظایف به یکدیگر مربوطند. اگر من حق دارم که مجروح نشوم، پس تو هم وظیفه‌داری که به من آسیب نزنی. اما آنچه در سطح فلسفی با معناست لزوماً در سطح سیاسی چنین نیست. یعنی، با آنکه باید نوعی رابطه متقابل بین حقوق و وظایف در سطح کلی جامعه وجود داشته باشد، مثلاً جامعه‌ای که متشکل از چیزی بجز

حقوق باشد تصویرپذیر نیست، باید دید که آیا رابطه متقابل حقوق و وظایف لزوماً در سطح افراد نیز باید برقرار باشد؟ می‌توان به مثالهایی خلاف این وضع فکر کرد، مثلاً نوزادی که صاحب حقوق هست اما چون قدرت ایفای وظایف خود را ندارد، در واقع هیچ وظیفه‌ای بر او متصور نیست. با این حال، در غالب موارد باید گفت که هر شهروند بناچار تابع حدودی از رابطه متقابل حقوق - وظایف است، که آن را می‌توانیم به چهار طبقه تقسیم کنیم:

۱. رابطه متقابل غیرمتعادل. یعنی هر چند حقوق و وظایف با هم رابطه متقابل دارند، تعادل بین آنها شدیداً، اما نه قطعاً، به نفع یکی از آنهاست. بنابراین، دو نوع رابطه متقابل غیرمتعادل وجود دارد:

الف) ممکن است برای حقوق جنبه بنیادی قائل شویم اما دلالت‌های ناشی از وظایف را بسته به آنکه به نیاز یا استحقاق اولویت می‌دهیم تغییر دهیم. اگر، شبیه چپ لیبرال، نیازها را ترجیح دهیم، ممکن است استدلال کنیم که در یک جامعه نابرابر قاعده‌تاً باید وظایف بیشتری بر عهده مرفهان قرار گیرد تا محرومان. این که بگوییم همه شهروندان باید حقوق و وظایفی برابر داشته باشند، در حکم آن است که بگوییم دولت نباید نابرابریهای بازار را اصلاح کند. اما اگر، نظیر راست لیبرال، به استحقاق اولویت دهیم، می‌توانیم استدلال کنیم که وظایف منحصرأ ناشی از اعمال حقوق در بازار است. برای شهروند بودن، باید بازیگر بازار باشی، و بازیگر بازار هم فقط به همان اندازه مسئولیت دارد که در قرارداد خود آزادانه پذیرفته است.

ب) ممکن است برای وظایف جنبه بنیادی قائل شویم اما دلالت‌های ناشی از حقوق را بسته به آنکه به نیاز یا استحقاق اولویت می‌دهیم تغییر دهیم. اگر، شبیه جامعه‌گرایان چپ، به نیازها اولویت می‌دهیم، می‌توانیم استدلال کنیم که حقوق در

خلاء اجتماعی وجود ندارد بلکه از شرایط گروهی سرچشمه می‌گیرد. نابرابری قدرت و امتیاز مسلماً غیرعادلانه است، لکن هدفهای مساوات‌طلبانه نیز فقط در صورتی تحقق‌پذیر است که همگان در مسیری مشابه و با اخلاق همبستگی و اشتراک حرکت کنند. اما اگر، نظیر جامعه‌گرایان راست، برای استحقاق اولویت قائل باشیم، ممکن است استدلال کنیم که حقوق صرفاً از اعمال تکالیفی سرچشمه می‌گیرد که هم به عنوان عضو خانواده و هم به عنوان عضو اجتماعات مدنی بر عهده افراد قرار دارد. بنابراین، فقط در صورتی استحقاق گرفتن داریم که آشکارا نشان داده باشیم مایل به پرداختن نیز هستیم.

۲. رابطه متقابل متعادل. یعنی حقوق و وظایف نسبت به یکدیگر وضعی متوازن دارند، و بین آنها معادله‌ای است که گاهی در آن استحقاق بر حقوق می‌چربد و گاهی برعکس. با این حال، دو نوع رابطه متقابل متعادل وجود دارد:

الف) رابطه متقابل معین^۱، که حقوق و تکالیف در آن در سطح عملیاتی با یکدیگر رابطه متقابل دارند. به کوتاهی آنکه، اگر من بر مبنای استحقاقی که دارم متقاضی مزیتی شوم، به طور همزمان موافقت می‌کنم که تکالیف مربوط به آن را نیز عهده‌دار شوم. برای مثال، چنانچه خواستار حق زندگی در محله‌ای آرام باشم، روشن است که خود نمی‌توانم آرامش آن محله را بر هم زنم. یا اگر مالیاتهای خود را می‌پردازم، نمی‌توانم از من انتظار داشت که از حقوق و مزایایی که آن مالیاتها تضمین می‌کنند صرف‌نظر کنم. بدین ترتیب، رابطه متقابل معین از الگوی

1. specific reciprocity

مبادلات قراردادی^۱ پیروی می‌کند: عیناً به همان ترتیبی که اگر بخواهم یک نوشیدنی بخرم باید پول آن را بپردازم، اعمال حق یا تکلیفی از طرف من نیز مستلزم آن است که صاحب حقوق و تکالیفی متقابل باشم. در عین حال، رابطه متقابل معین می‌تواند چندین صورت مختلف داشته باشد. از آن جمله اینکه، شکل مساوات طلبانه بگیرد، یعنی حقوق و تکالیف شهروندان در قالب آن یکدیگر را تغذیه کنند و راه ما را برای نیل به جامعه‌ای عادلانه هموار سازند. یا می‌تواند شکلی بازاری بگیرد، که شهروند و مصرف‌کننده در آن تمایزی از یکدیگر ندارند. یا شکلی مدنی / خانوادگی داشته باشد که در آن، برای مثال، حق من برای داشتن فرزند با تکالیف دراز مدت من نسبت به هر فرزندی که تاکنون داشته‌ام ملازم است.

ب) همچنین، رابطه متقابل کلی^۲ داریم که حقوق و تکالیف در آن در سطحی کلی با یکدیگر تعادل دارند. این سخن بدان معناست که اگر من کاری انجام دهم که استحقاق مزیتی پیدا کنم، این امر مرا لزوماً متعهد به بعضی تکالیف نمی‌کند. حق من به زندگی در محله‌ای آرام، در عین حال، ممکن است این اجازه را به من بدهد که گاهی هم محله را شلوغ کنم، مثلاً راه‌انداختن یک ضیافت مفصل؛ البته این همه مشروط به آن است که کار من از حدود عرف خارج نشود و تحمل‌پذیر باشد. یا پرداخت مالیات از طرف من، همیشه به معنای آن نیست که متقابلاً استحقاق مزیتی پیدا می‌کنم؛ مثلاً، پرداخت عوارض اتومبیل معمولاً به خاطر تأمین منافع جامعه است (فراهم کردن موجبات کاهش آلودگی) نه به خاطر تأمین مزیتی بلافاصله برای پرداخت‌کننده این عوارض. بنابراین، رابطه متقابل کلی، بین حقوق و تکالیف

1. contractual exchange

2. generalised reciprocity

معادله سست‌تری برقرار می‌کند. در عین حال، نظیر رابطه متقابل معین، رابطه متقابل کلی نیز می‌تواند بسته به آنکه مناسبات مساوات‌طلبانه، مبتنی بر بازار، یا مدنی / خانوادگی مدّ نظر باشد، اشکال مختلفی پیدا کند.

بدین ترتیب، علی‌رغم ظرافت و پیچیدگی بحث، می‌توانیم به طور کلی نتیجه‌گیری کنیم که چهار نوع آرمانی شهروندی و دست‌کم چهار راه برای تبیین رابطه متقابل حقوق و تکالیف داریم. حال می‌توانیم به این موضوع پردازیم که آیا اجبار و تحمیل وظایف موجه است یا نه.

۲.۶.۴ اجبار و تحمیل

تحمیل برای انجام دادن بعضی از وظایف همواره موجه است. در هر جامعه‌ای، به بعضی ابزار اجبار نیاز هست تا رعایت برخی تکالیف اساسی «منفی» تضمین شود: مثلاً، این وظیفه که به دیگری نباید آزار رساند. اما وقتی به تکالیف «مثبت» می‌رسیم، یعنی چگونگی مشارکت فرد در طریق حیات اجتماعی خویش، موضوع بحث‌انگیز می‌شود. بررسی تمامی وظایف مثبت، حتی اگر کار خود را فقط به تکالیف مربوط به سیاست اجتماعی محدود کنیم، خیلی به درازا می‌کشد؛ در اینجا فقط می‌توانیم با تمرکز بر یکی از مهمترین مسائل دوران معاصر نشان دهیم که حوزه بحث از چه گونه‌ای است: آیا از متقاضیان دریافت مزایای بیکاری باید بخواهیم که کار کنند و / یا دوره آموزشی و کارآموزی ببینند؟

چپ لیبرال اعتقاد دارد که این گونه «عوارض‌بندی» بر مزایا موجه نیست زیرا یکی از نیازهای اساسی ما نیاز به حداقل درآمد است، و زیرا همه ما استحقاق داریم که نیازهای اساسی ما تأمین شود؛ پس مشروط کردن دریافت مزایا توجیهی ندارد. اما جامعه‌گرایان چپ، طرفدار این گونه «عوارض‌بندی» و مشروط کردن پرداخت مزایا هستند زیرا، به نظر

آنها، عدالت اجتماعی مستلزم آن است که هم توزیع بر مبنای نیاز صورت گیرد و هم تلاش متقابل در سطح کلی جامعه وجود داشته باشد؛ بنابراین، در عین آنکه شاغلان وظیفه دارند به متقاضیان مزایا کمک کنند، متقاضیان هم متقابلاً وظیفه دارند که به خود کمک کنند. راست لیبرال معمولاً در ارتباط با این گونه «عوارض‌بندی» موضع صریحی ندارد. از یک سو، تعبیر فردگرا - استحقاقی از شهروندی، احتمالاً از نظام مزایای دولتی حمایت نمی‌کند؛ از سوی دیگر، وقتی یک نظام مزایا استقرار دارد، میزان دخالت دولت مستلزم نوعی «عوارض‌بندی» است که احتمالاً از نظر راست‌لیبرال موجه نیست. و نهایتاً آنکه، جامعه‌گرایان راست بی‌چون و چرا از اصل «عوارض‌بندی» یا مشروط کردن پرداخت مزایا حمایت می‌کنند، زیرا آن را مظهر مجموعه‌ای از مسئولیتهایی می‌دانند که ما در قبال جامعه داریم، و نیز ابزاری که استحقاق ما را در برخورداری از کمک جامعه اثبات می‌کند. بدین ترتیب، هر یک از انواع آرمانی فوق به مسئله مورد بحث پاسخهایی کاملاً متمایز می‌دهند: دیدگاههای مبتنی بر وظیفه و تکلیف به «عوارض‌بندی» یا مشروط کردن مزایا گرایش دارند، در حالی که دیدگاههای مبتنی بر حقوق چنین نیستند. وقتی استدلالهای متقابل اینها را به تصویر اضافه کنیم، موضوع باز هم پیچیده‌تر می‌شود.

چنانچه رابطه متقابل غیرمتعادل را ترجیح دهیم که بر اولویت حقوق مبتنی است، آن‌گاه «عوارض‌بندی» به ذائقه ما خوش نخواهد آمد. مساوات‌طلبان به این استدلال خود ادامه خواهند داد که «عوارض‌بندی» ماهیتی ضد بازتوزیعی دارد، زیرا آنچه را با یک دست می‌دهد (مزایا) با دست دیگر باز پس می‌گیرد (مشروط کردن پرداخت مزایا). همان‌طور که در بالا توضیح دادیم، نظریه‌پردازان طرفدار اصل استحقاق با دخالت دولت و اجبار افراد آزاد موافق نیستند. اما کسانی که رابطه متقابل غیرمتعادل را ترجیح می‌دهند، که بر وظیفه و تکلیف مبتنی است، احتمالاً

از این بابت موضعی واحد ندارند و منشعب می‌شوند. غیرمساواتیان^۱ از «عوارض‌بندی» حمایت می‌کنند زیرا اعتقاد دارند که مزایا نوعی استحقاق است که نخست باید تحصیل شود. اما مساواتیان به احتمال قوی چنین خواهند گفت که این گونه مشروط کردن پرداخت مزایا موجد وظیفه‌ای بس سنگین می‌شود، زیرا هر چند جامعه‌گرایان به درستی بر اهمیت تکالیف و وظایف اجتماعی تأکید دارند، این تکالیف و وظایف باید عمدتاً بر دوش شاغلان و مرفه‌ترین افراد جامعه قرار گیرد. آنهایی که رابطه متقابل معین را ترجیح می‌دهند، احتمالاً طرفدار «عوارض‌بندی» هستند، هر چند در اینجا نیز برخی از مساوات‌طلبان و مخالفان دخالت دولت ممکن است، بنا به دلایل مختلف، با این امر مخالفت ورزند؛ طرفداران رابطه متقابل کلی نیز احتمالاً با «عوارض‌بندی» مخالفند، گرچه در این گروه نیز ممکن است طرفداران اخلاق مدنی / خانوادگی موضعی متفاوت داشته باشند.

به عنوان نتیجه‌گیری می‌توان گفت که لیبرال‌های راست و چپ احتمالاً از مشروط کردن پرداخت مزایای رفاهی حمایت نمی‌کنند، هر چند راست‌ها از این بابت ممکن است تا حدودی منشعب باشند. اما جامعه‌گرایان دست‌راستی از این گونه مشروط کردن طرفداری دارند. جامعه‌گرایان دست‌چپی نیز تا حدودی منشعبند. از یک طرف، رگه‌ای نیرومند از وظیفه و تکلیف متقابل در دیدگاه جامعه‌گرایان چپ نسبت به شهروندی وجود دارد (وایت، ۱۹۹۷)؛ از طرف دیگر، بسیاری از آنها با آرنسن (۱۹۹۷) موافقند که تحمیل شرایط سخت بر متقاضیان دریافت مزایا نوعی انحراف از اصل است. خلاصه آنکه، از بابت رابطه حقوق و تکالیف و حدودی که افراد را می‌توان به ایفای تکالیف اجبار کرد، مواضع متعددی وجود داشته است و وجود دارد.

۷.۴ شمول و طرد

پیش از آنکه به جلو برویم، توجه به این موضوع می‌ارزد که چرا مفهوم شهروندی هم طرفداران بسیار دارد و هم در معرض بحث و مجادله فراوان است. شهروندی نشانه‌ای از شمول یک جامعه سیاسی یا تعلق به آن است و، در این معنا، احساس تعلق است که سرچشمه هویت محسوب می‌شود و ترس از دنیا و غربت در آن را در افراد کاهش می‌دهد. با این حال، «شمول» فقط در قبال «عدم شمول» یا «طرد» معنا دارد، درست نظیر درون که در مقابل برون قرار می‌گیرد. بنابراین، شهروندان فقط در این معناست که اعضای مشمول جامعه محسوب می‌شوند و از آنهایی که از عضویت مطرودند متمایز می‌گردند. ما این معنا را در ناخوشایندترین شکل خود در فصل ۳ مشاهده کردیم؛ در آنجا بود که متذکر شدم در یونان باستان، زنان، بردگان، و خارجی‌ان را نه آزاد می‌دانستند و نه شهروند. با این همه، هر شکلی از شهروندی باید دارای هر دو عنصر شمول و طرد باشد: شهروندان بریتانیا، در مقابل شهروندان امریکا، شهروندان بریتانیا محسوب می‌شوند، و برعکس.

هر چه جوامع ما به آرمانهای آزادی، برابری، و دموکراسی نزدیکتر شده‌اند، عنصر شمول در شهروندی مسئله‌زاتر شده است. ما نمی‌توانیم در عین آنکه مدعی محترم شمردن حقوق و آزادیهای همه مردم هستیم، نظامهای سرسپردگی و سرکوبگری اجتماعی را محفوظ نگاه داریم. درعین حال، حتی وقتی فرضاً چنین تضادهایی برطرف شود، باز خیلی شجاعت می‌خواهد که کسی ادعا کند وجوه تمایز بین اشکال درجه اول و درجه دوم شهروندی بکلی حذف شده است. در جوامع ما که به ظاهر آزاد و برابرند، تقسیم‌بندیهای ناظر بر طبقه، نژاد، قوم، توانایی / ازکارافتادگی، سن، و جنس غالباً به شکل تفاوت در موقعیت‌ها حضور و تأثیر دارند.

پرسشی کلیدی که باید برای دانشجویان مطرح باشد این است: آیا شهروندی درجه دوم را می‌توان ملغی کرد یا چنین آرزویی بیش از اندازه خیالی و آرمانی است؟ چپ‌ها و راست لیبرال، هر چند به درجات و به دلایل مختلف، احتمالاً پیشنهاد می‌کنند که شهروندی می‌تواند براستی وجهی عام و فراگیر یابد. برای راست لیبرال، بازار پهنه‌ای است که این امر در آن اتفاق می‌افتد، زیرا همه کس به شهروند - مصرف‌کننده تبدیل می‌شود؛ اما به اعتقاد چپ‌ها، اگر می‌خواهیم مطروdit اجتماعی ملغی شود، به نوعی برابری اجتماعی ریشه‌دار نیازمندیم. جامعه‌گرایان راست، برخلاف، بر این عقیده‌اند که چون شهروندی ناظر است بر عضویت اثبات‌شدنی در یک جامعه معین، همیشه باید ویژگیهای انحصاری خود را حفظ کنند.

۸.۴. برابری و تفاوت

قبلاً به تضاد برابری و تفاوت اشاره کردیم (در بخش ۲.۷.۲ تحت عنوان «برابری تفاضلی»). در ارتباط با شهروندی، می‌توانیم بین شهروندی مشابه با شهروندی متفاوت به تضاد قائل باشیم. شهروندی مشابه معادل است با گفتن این که هسته‌ای از یگانگی و شباهت در زیر «پوسته‌ای ظاهری» از تفاوت‌های نژادی، قومی، و غیر آن وجود دارد، و همین هویت محوری است که مردم وقتی می‌گویند «ما همه از یک تباریم» به آن اشاره دارند. پس، شهروندی برابر، به معنای رفتار مشابه با عموم بر این پایه است که ما همه یکسانیم و جملگی در مبارزه با بی‌عدالتی و سرکوبگری در جوامع مدرن نقشی مشابه و با اهمیت داشته‌ایم: این دیدگاه به فراگیری و عامیتی اشاره دارد که نوعی کشش شهودی نیرومند دارد و، به نوعی، برای غالب نظریه‌پردازان شهروندی، هر چند نه برای تمام آنها، پرجاذبه بوده است.

با این حال، بعضی ادعا می‌کنند که قائل شدن به یکسانی و مشابهتی بنیادی و، بنابراین، مفروض و محتوم دانستن برابری، اهمیت تفاوتها را تحت الشعاع قرار می‌دهد و خود بالقوه عاملی سرکوبگر است؛ برای مثال، با توجه به عدم شباهت پیشینه‌ها و فرصتهای زندگی بین مردمان سیاه و سفید، این گمراه‌کننده، توهین‌آمیز، و حتی نژاد پرستانه است که فرض کنیم چنین تفاوتهایی می‌تواند به نوعی یکسانی همگون^۱ و ذاتی منجر شود و، در نتیجه، بر انگیزنده مطروذیت کسانی باشد که در قالب این یکسانی نمی‌گنجند.

در ایام اخیر، شهروندی متفاوت بر رشته‌ای گسترده از اندیشه‌های اجتماعی تأثیر داشته است، و به تناسب حساسیتی که نسبت به تفاوتهای جنسی، قومی، و امثال آن وجود داشته است، این نفوذ و تأثیر گسترش یافته است. اما مشکل این برداشت و مفهوم در این است که فراگیری و عامیت را ظاهراً فدای ویژگیهای موردی خاص می‌کند (اگر ما همگی متفاوتیم، پس هیچ مخرج مشترکی نداریم) و، به این ترتیب، با آنچه شهروندی اساساً بر محور آن می‌چرخد تضاد دارد. به علاوه، همان‌طور که گفتیم، پیروی از اخلاقیات مبتنی بر تفاوتها واجد این خطر است که اسیر تعبیر خود از ذات‌گرایی^۲ (یکسانی همگون) شود و، در نتیجه، به جدایی و تقسیم‌بندیهای آشتی‌ناپذیر بینجامد.

بدین منظور که بتوان از اسیر شدن در ذات‌گرایی و مطروذیت اجتماعی ناشی از آن پرهیز کرد، بسیاری تلاش کرده‌اند تا، با تکیه بر این هر دو عنصر، نوعی اخلاق شهروندی ایجاد کنند که از دوگانگی برابری و تفاوت پا فراتر نهد. برای تبیین این معنا، اجازه دهید به بررسی آن وجهی از بحث پردازیم که بر شهروندی بر مبنای جنسیت تأکید دارد.

۹.۴ شهروندی بر مبنای جنسیت

بعد جنسیت، به طور سنتی، از مباحث اجتماعی و سیاسی و از جمله نظریه‌های مربوط به شهروندی غایب بوده است. این موضوع از چنین صورت‌بندیهای ضمنی و دیرینی سرچشمه می‌گیرد: شهروند = عمومی = مردان؛ غیرشهروند = غیرعمومی = زنان. وقتی زنان در حوزه خصوصی قرار گیرند، ارتباط آنها با ویژگیها و فضیلت‌های مفروض شهروندی متزلزل می‌شود. از همین رو، آزادی مدنی، سیاسی، و اجتماعی زنان به طور تاریخی عقب‌تر از مردان بوده و هنوز هم می‌توان گفت که از بسیاری جهات ناقص است. با توجه به آنکه اشتغال دستمزدی مظهر مهمترین راه دسترسی به شهروندی کامل است، و نظر به اینکه وظایف مراقبت و کدبانوگری هنوز هم عمدتاً بر دوش زنان است، جای شگفتی نیست که شهروند - کارگر هنوز هم در قالب خصوصیات مردانه توصیف می‌شود. البته، حقوق رسمی شهروندی به همه افراد اعطا شده است و، به طور کلی، جنسیت در این میان نقشی ندارد؛ اما این نابرابریها (در فرصتها و قدرت) است که از تقسیم‌کار مبتنی بر جنسیت ناشی می‌شود و هنوز هم زنان را، علی‌رغم پیشرفتهایی که در وضع آنان از دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ حاصل شده است، در حالت شهروندان درجه دوم قرار می‌دهد.

این پیشداوری علیه زنان در نظریه، گفتار، و عملکرد شهروندی، در ۱۵ سال گذشته در معرض حملات مداوم مفسران فمینیست قرار داشته است (برای مثال، پیتمن، ۱۹۸۸، ۱۹۸۹؛ ووگل، ۱۹۹۱؛ والبی، ۱۹۹۷؛ لیستر، ۱۹۹۷؛ بوسه میکر و ووئت، ۱۹۹۹). در واقع، برخی از اینها تا به آنجا پیش رفته‌اند که مدعی شده‌اند مفهوم شهروندی اساساً به شکلی چاره‌ناپذیر دستخوش سوگیری به نفع مردان است و، بنابراین، اگر فمینیست‌ها بخواهند وارد این حوزه مردانه شوند وقت خود را تلف می‌کنند. برخی دیگر استدلال

کرده‌اند که هر چند سیاستها، خط‌مشی‌ها، و عملکردهای ناظر بر شهروندی باید عوض شود، خود مفهوم می‌تواند برجا بماند. در هر حال، تاکنون وقت و تلاش زیادی صرف کوشش برای بازسازی مفهوم شهروندی شده است. برخی تلاش کرده‌اند تا این مفهوم را در ارتباط با جنسیت بی‌طرف سازند، و برخی دیگر تأکید داشته‌اند که هر چند شهروندی نمی‌تواند «جنسیت‌زدایی» شود، وجوه مردانه و زنانه آن را می‌توان در نوعی مناسبات متقابل و سازنده گرد هم آورد. در واقع، به مجردی که این برداشت اخیر پذیرفته شود، راه را باید برای تمام اشکال تفاوت باز کرد.

این سخن بدان معناست که فمینیسم به اندازه‌ای به دگرگونی انقلابی چارچوب بحث کمک کرده است که اکنون می‌توان، علاوه بر چهار نوع آرمانی شهروندی که قبلاً اشاره کردیم، به نوع آرمانی پنجمی قائل شد. برای درک این موضوع و آنچه ملازم آن است، باید به بررسی دوباره بخشی از مباحث گذشته خود بازگردیم.

فمینیست‌ها هم به حقوق و هم به تکالیف متوسل شده‌اند (اوکین، ۱۹۷۹): به اولی، به عنوان ابزار مهم کسب قدرت و حق تصمیم‌گیری؛ به دومی، به عنوان ابزاری برای تأکید بر حدودی که همه جوامع به کار غیردستمزدی و بی‌بها شمرده شده، که عمدتاً به دست زنان انجام می‌گیرد، وابسته‌اند - و، بنابراین، توجه را علیه مفاهیم اشتغال محور از تکالیف اجتماعی، که وظایف مراقبتی را کم‌بها می‌دهد، جلب می‌کنند. فمینیست‌ها، همچنین، به هر دو عنصر "دریافت شده" و "به دست آورده" از شهروندی نیز متوسل می‌شوند. آنها عنصر دومی را به صورتی تعریف می‌کنند که از دنیای کار دستمزدی فراتر می‌رود و مشارکتهای اجتماعی غیر دستمزدی را نیز در برمی‌گیرد. با این همه، تمایزگذاری بین "شمول"

و "طرد" باعث زحمت فمینیست‌ها بوده است. «فمینیسم فراگیر»^۱ (که تلاش می‌کند همگان را مشمول عنوان شهروندی کند) در به کار گرفتن اصطلاحی که از نظر مفهومی ناظر بر طرد نظام‌مند غیراعضا باشد دچار مشکل است؛ «فمینیسم انحصاری»^۲، برعکس، ممکن است همه زنان را به عضویت بپذیرد، اما به عدم پذیرش آنهایی که نتوانند یا نخواهند آزمایش شهروندی را بگذارند ادامه می‌دهد و، بدین ترتیب، عملاً نشانه پیشرفتی قابل ملاحظه از سنت‌های قدیم شهروندی نیست. یک راه‌حل احتمالی این است که با گسترش تعریف خود از آنچه مظهر مشارکت اجتماعی ارزنده است، تا جای ممکن، تعداد آنهایی را که آزمایش را نمی‌گذرانند به حداقل کاهش دهیم.

بدین ترتیب، فمینیست‌هایی نظیر روت لیستر (۱۹۷۴) خواستار «ستیزی انتقادی»^۳ نسبت به وجوه تمایز فوق می‌شوند و اعتقاد دارند که چشم‌انداز جنسیتی شهروندی می‌تواند بر محدودیهای مفاهیم سنتی آن غلبه کند. اجازه دهید به تمایز برابری / تفاوت بازگردیم. شهروندی برابرا نه مستلزم بی‌طرفی نسبت به جنسیت است: جنسیت به عنوان «لایه‌ای بیرونی» تلقی می‌شود که در قبال «هسته درونی»، که بنیادی‌تر از هر وجه تمایز مرد/زن است، اهمیت کمتری دارد؛ و درست در احترام به این بی‌طرفی جنسیتی هسته درونی مزبور است که ما باید به عنوان شهروند قلمداد شویم. تا جایی که به زنان مربوط می‌شود، مشکل این مفهوم از شهروندی در آن است که جوامعی که ما در آنها زندگی می‌کنیم، بکلی از بی‌طرفی جنسیتی بدورند؛ بلکه، برعکس، در طول قرون به صورتی شکل گرفته‌اند که به منافع، نیازها، و دیدگاههای مردان معطوفند. بنابراین، یک «شهروندی برابر» ممکن است برابری بین جنس‌ها را مشروط به این کند که زنان هر چه بیشتر شبیه مردان شوند، یعنی رفتار،

1. "inclusive feminism"

2. "exclusive feminism"

3. "critical synthesis"

خواسته‌ها، و ارزشهای مردان را بپذیرند.

اما شهروندی مبتنی بر تفاوت^۱، برعکس، جنسیت را به مثابه عنصری لازم برای شهروندی تعبیر می‌کند: شهروندی یکسره بر جنسیت مبتنی است و هسته‌ای مبتنی بر بی‌طرفی جنسیتی، که به طور برابر معطوف زنان و مردان باشد، وجود ندارد. در واقع، به مجردی که به تفاوت جنسیت مردان و زنان میدان دهیم، به چندگانگی تفاوت‌های مبتنی بر خطوط قومی، جنسی، سن، و توانایی / ازکارافتادگی بها داده‌ایم. مشکل "شهروندی مبتنی بر تفاوت" در این است که می‌تواند به تنوع و چندگانگی "گروه‌های هویتی"، گروه‌هایی که در هیچ چیزی با دیگران مشترک نیستند، منجر شود. به علاوه، شهروندی مبتنی بر تفاوت می‌تواند این گونه گروه‌بندها را عمده و اساسی کند و، به این ترتیب، مثلاً، زنان به مثابه مراقبت‌کنندگان، از مردان که نان‌آور خانواده تلقی می‌شوند، بکلی در گروه متمایزی قرار گیرند. در تلاش برای یافتن نوعی سنتز انتقادی، فمینیست‌هایی نظیر لیستر بر این آرزویند که بهترین و مترقی‌ترین وجوه برابری و تفاوت را بکار گیرند و بر آشتی‌پذیری متقابل این دو تکیه می‌کنند.

نمونه‌ای با اهمیت از این گونه سنتز انتقادی را می‌توان در کتاب نانسی فریزر (۱۹۹۷) یافت که وجه تمایز عمومی / خصوصی را در مقابل هم قرار می‌دهد. از لحاظ تاریخی، مردان غالباً با دنیای عمومی سیاست و کار دستمزدی، و زنان غالباً با دنیای خصوصی کدبانوگری و کار غیردستمزدی همسان شمرده شده‌اند. این امر زنان را از لحاظ اجتماعی در موقعیتی فروتر قرار داده است و دسترسی آنها را به منابع اقتصادی (شغل و درآمد) و مراکز قدرت سیاسی کمتر از مردان کرده است. فریزر سه الگو پیشنهاد می‌کند که بر پایه آنها می‌توان عدم تعادل موجود بین

1. citizenship of difference

جنس‌ها را از میان برداشت.

الگوی «نان‌آور جمع»^۱ زنان را تشویق می‌کند تا به دنبال دستمزد مساوی با مردان باشند و به حوزه فعالیت‌های غیرخصوصی وارد شوند؛ در اینجا، شهروندی به مثابه دریافت‌کنندگان دستمزد مساوی تعبیر می‌شود. الگوی «برابری وظایف مراقبتی»^۲ بدین معناست که زنان باید به فعالیت در حوزه‌های خصوصی ادامه دهند اما ارزش کار آنها باید به همان میزان کار مردان در حوزه‌های عمومی به رسمیت شناخته شود. فریزر نسبت به این هر دو الگو موضع انتقادی دارد: اولی در باب شهروندی مرتکب این اشتباه می‌شود که از زنان انتظار دارد شبیه مردان شوند، و دومی اشتباهی در باب شهروندی مبتنی بر تفاوت دارد، یعنی زنان را در نقش‌های کدبانوگری غیرمردانه زندانی می‌کند. ترجیحی که او برای الگوی «وظایف مراقبتی عام»^۳ قائل است به این دلیل است که این الگو مظهر ستیزی انتقادی است که غالب فمینیست‌ها طرفدار آنند. بنا به این الگو، مردان و زنان، هر دو، به حوزه‌های خصوصی و عمومی دسترسی دارند، بنابراین، در مسئولیت‌های مربوط به کارهای دستمزدی و غیردستمزدی به شکلی برابر سهمیند. کوتاه سخن آنکه، تفاوت حوزه‌های عمومی و خصوصی محفوظ می‌ماند اما زنان و مردان در ارتباط با حقوق و تکالیف مربوط به هر دو حوزه وضعیتی برابر دارند.

۱۰.۴ تحولات اخیر^[۴]

۱.۱۰.۴ شهروندی جهانی

پرورش و گسترش حقوق شهروندی همزمان بود با پیدایش دولت ملی. اما اگر به دنیایی پا بگذاریم که نقش دولت ملی در آن رو به افول باشد

1. "universal breadwinner"

2. "caregiver parity"

3. "universal caregiver"

نک: بحث جهانی شدن در فصل ۹)، تکلیف حقوق شهروندی چه خواهد شد؟ اگر ما اکنون در عصر جهان پسا ملی^۱ زندگی می‌کنیم، درباره حقوق و استحقاق‌ها چه باید بگوییم؟ آیا در فضای جهانی‌شده جدید دیگر شهروند نیستیم، یا حقوق شهروندی نیز می‌تواند به تناسب معنا و دامنه خود جهانی شود؟ برخی استدلال کرده‌اند که حقوق شهروندی با جهانی شدن سازش‌ناپذیر است و در شرایط و فضای جدید ما فقط به عنوان بازیگران بازار است که می‌توانیم بر اقتصاد جهانی شده اعمال نفوذ کنیم (اوهمانه، ۱۹۹۵). برخی دیگر بر این نظرند که امکان آنکه حقوق مدنی و سیاسی نیز جهانی شود وجود دارد (هیلد، ۱۹۹۵)، مثلاً می‌توانیم نهادهایی تأسیس کنیم که تضمین‌کننده حقوقی باشند که دولتهای ملی واحد نمی‌توانند یا نمی‌خواهند آنها را تضمین کنند. بدیهی است کاربرد چنین حقوق جهانی را به آسانی نمی‌توان ضمانت کرد (دقیقاً به این علت که دولتهای ملی باید آنها را بپذیرند و اعمال کنند)، اما این امر لزوماً اصل مفهوم را بی‌اعتبار نمی‌کند. مشکل اصلی وقتی بروز می‌کند که حقوق اجتماعی را در نظر بگیریم. آیا شکلی جهانی از شهروندی اجتماعی می‌تواند وجود داشته باشد که همه آدمیان را دارای حقوقی بشناسد که متضمن سطحی حداقل از رفاه و امنیت باشد؟

کسانی هستند که به این پرسش پاسخ «نه» می‌دهند، مثلاً می‌شرا (۱۹۹۹) (نیز، نک: بخش ۴.۳.۹). می‌شرا بر این عقیده است که حقوق اجتماعی، که تا همین جا بر اثر فاصله گرفتن از اجماع کینزی / بورجی مورد تهدید قرار گرفته است، با فضای جهانی‌شده سازگاری ندارد. در حالی که بسیاری از حامیان حقوق اجتماعی در دوران پس از جنگ [دوم]، به چشم‌انداز و دورنمایی از دولت رفاه اعتقاد داشتند که ما را به جامعه پسا سرمایه‌داری هدایت کند یا دست‌کم به سوی

1. post national

جامعه‌ای پیرد که سرمایه خصوصی در آن به شکلی اساسی مهار شده باشد، می‌شرا استدلال می‌کند که چنین چیزی دیگر امکان‌پذیر نیست. سرمایه‌داری بازار تنها بازی موجود در شهر است، و تنها کاری که ما می‌توانیم انجام دهیم، مبارزه برای تحقق بهترین شکل آن است. از آنجا که هیچ نوع حمایت عمومی از حقوق اجتماعی وجود ندارد، ما باید برای صورت‌بندی معیارهای اجتماعی، به شکلی که از وجدان جامعه سرچشمه بگیرد، بکوشیم و از این معیارها برای بنای انسانی‌ترین شکل ممکن از سرمایه‌داری استفاده کنیم. بدین ترتیب، گرچه سرمایه‌داری جهانی می‌تواند و باید مقررات‌گذاری شود، حقوق اجتماعی به این امر ارتباطی ندارد.

با این حال، دیگرانی هستند که تأکید دارند حقوق اجتماعی وجهی اساسی از جریان محفوظ نگاه داشتن معیارهای اجتماعی فراگیر در عصر سرمایه‌داری جهانی است (دناکن، و دیگران، ۱۹۹۷). استدلالهایی که علیه حقوق اجتماعی جهانی در عصر جهانی شدن صورت می‌گیرد، شبیه استدلالهای کسانی است که در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم علیه حقوق اجتماعی ملی در عصر دولتهای ملی سخن می‌گفتند؛ یعنی همانهایی که می‌گفتند هیچ بدیل و جانشینی برای قوانین اقتصادی وجود ندارد، و جاذبه و سنگینی این قوانین حکم می‌کند که هر گونه دخالت جمعی در گردش آزاد بازار را هم نامطلوب بدانیم و هم غیرلازم و ضد مؤلد. بنابراین، این پرسش که آیا ما باید به طراحی و نهادینه کردن حقوق اجتماعی جهانی دست بزنیم یا نه، آن قدرها به وضعیت اقتصادی آینده ارتباطی ندارد بلکه پرسشی سیاسی درباره گذشته است: آنهایی که از اندیشه شهروندی اجتماعی جهانی انتقاد می‌کنند، غالباً همان کسانی هستند که اعتقاد دارند تجارب ما در زمینه تأمین حقوق اجتماعی تاکنون نبوده است. بدین ترتیب، احتمالاً می‌توان گفت که مقوله شهروندی

جهانی در واقع اساساً به جریان جهانی شدن ارتباطی ندارد.

۲.۱۰.۴ شهروندی زیست محیطی [۵]

شهروندی زیست محیطی را نیز می‌توان شکل دیگری از شهروندی جهانی دانست (استیوارد، ۱۹۹۱؛ اولیور و هیتز، ۱۹۹۴؛ وان استینبرگن، ۱۹۹۴؛ نیوبای، ۱۹۹۶). سابقه شهروندی زیست محیطی جهانی به ۱۹۶۸ بازمی‌گردد، یعنی به زمانی که آپولو ۸ وقتی در مدار ماه بود از «طلوع زمین»^۱ عکسبرداری کرد. این گونه شهروندی، در ساده‌ترین شکل خود، حاکی از این معنای اخلاقی است که همه ما اعضای سفینه زمین هستیم و، به همین اعتبار، وظیفه داریم که هم به خاطر کره زمین و هم به خاطر خودمان از این سفینه مراقبت کنیم. اما این تعبیر عام و انسانی، گاهی با زور و فشار، صرفاً به برخی گروه‌های «خاص» منتسب می‌شود: شهروندی زیست محیطی فقط مظهر آنچه دانسته می‌شود که مورد حمایت و تشویق نهضت‌های اجتماعی و احزاب سیاسی سبز قرار داشته باشد.

بخشی از مشکل در این است که شهروندی دلالت دارد بر نوعی مردم محوری، یعنی تأکید بر انسانیت، در حالی که محیط زیست‌گرایی اعتبار زیادی به اخلاقیات زیست محور^۲ یا محیط زیست محور^۳ می‌دهد که تأکید کلی آن بر محیط زیست است و آدمی را فقط بخشی از این محیط می‌داند. بر این مبنا، پاره‌ای تأکید می‌ورزند که مفهوم شهروندی هیچ ارتباطی با محیط زیست‌گرایی ندارد. اما گروهی هم استدلال می‌کنند که چشم‌انداز و دورنمایی بوم شناختی^۴ بناچار باید تا حدودی جایی برای شهروندی منظور دارد؛ برای مثال، اگر شهروندی متضمن تکالیف است و اگر تکالیف ما هم نسل کنونی و هم نسل‌های آینده صُور غیر انسانی حیات

1. "earthrise"

2. biocentrie

3. ecocentric

4. ecological

را در بر می‌گیرد، پس "شهروندی" به نوعی بیانگر روابطی است که ما با دنیای طبیعی داریم. همچنین، استدلال شده است که حیوانات نیز صاحب حقوق هستند، یعنی مدار شهروندی از قلمرو انسانی گسترده‌تر است. (کاوالی پری و سینگر، ۱۹۹۵)

۳.۱۰.۴. شهروندی فرهنگی

حقوق را معمولاً از مختصات افراد انسانی دانسته‌اند. اما به نسبتی که دنیا کوچک شده و وابستگی اجزای آن به یکدیگر افزون شده است، پاره‌ای از صاحب‌نظران بر لزوم حمایت قانونی از فرهنگها (شیوه‌های زندگی) تأکید ورزیده‌اند تا بتوان آنها را حفظ کرد و پرورش داد. می‌توان استدلال کرد که ما جملگی شهروندانی فرهنگی هستیم که در ارتباط با فرهنگ خاصی که داریم، و همو عمدتاً ما را به صورتی که هستیم ساخته است، دارای حقوق هستیم.

این اندیشه که گروهها می‌توانند دارای حقوق شهروندی باشند، با دیدگاه فردگرایانه، که نظریه‌های شهروندی ستاً بر آنها مبتنی است، تضاد دارد. در وجهی افراطی، این اندیشه می‌تواند مروج جدایی‌گرایی فرهنگی باشد و جایی برای ارتباط و باروری متقابل فرهنگها، که مانع از پوسیدگی و انحطاط فرهنگها می‌شود، باقی نگذارد. در عین حال، پاره‌ای از صاحب‌نظران تأکید دارند که «حقوق گروهی» با سنن اندیشه دمکراسی لیبرال سازگار است. کیملیکا (۱۹۹۵a، ۱۹۹۵b) آنچه را «حقوق اشتراکی فرهنگهای اقلیت»^۱ می‌نامد تعریف کرده است، و بر آن است که به رسمیت شناختن این حقوق از الزامات هر گونه سیاست چند فرهنگی و جامعه کثرت‌گراست. این سخن بدان معناست که هر چند گروههای قومی نمی‌توانند مانع از آن شوند که اعضای آنها خواستار آزادیها و حقوقی

1. "collective rights of minority cultures"

شوند که در کل جامعه فراهم است، چنین گروههایی می‌توانند ادعا کنند که سایر گروهها، و بخصوص گروههای اکثریت، نباید مدعی انحصاری این آزادیها و حقوق باشند و این انحصارطلبی موجه و مشروع نیست.

اکنون، آنچه را در واقع قسمت اول این کتاب است به پایان برده‌ایم. بخشهای ۱.۴ - ۵.۴ مقدمه چینی کردند و نشان دادند که مقوله اصلی و همیشگی در بحث مربوط به حقوق و تکالیف، چگونگی رابطه این دو با یکدیگر است. برای دانشجویان سیاست اجتماعی، مسئله این است که اجبار مردم به انجام دادن کارهای سودمند اخلاقی و اجتماعی چه وقت موجه است، و به چه صوری از اجبار باید متوسل شویم. بخش ۶.۴ به ظرایف این موضوع پرداخت و، بر مبنای مفاهیم متقابل رقیب، چهار نوع آرمانی و چهارراه برای تبیین رابطه حقوق - تکالیف مشخص کرد. بخش ۷.۴ متذکر این نکته شد که در تمام این براهین و استدلالهای بظاهر انتزاعی، آنچه اهمیت دارد، احساس انسانی تعلق به خانه، هویت، و عضویت جامعه است. سپس بررسی کردیم که وقتی «تفاوت» وارد تصویر ما می‌شود، چه مشکلات فلسفی بروز می‌کند و نشان دادیم که نظریه‌پردازان فمینیست چگونه به این مشکلات پرداخته‌اند (بخشهای ۸.۴ و ۹.۴). و در آخر، با بررسی برخی تحولات اخیر، بحث را به پایان خود بردیم (بخش ۱۰.۴).

سه فصل اخیر کتاب تلاش کردند تا نشان دهند که جناح‌بندی سیاسی چپ - راست، برانگیزنده بخش اعظم، اگر چه نه کل، مباحث و مفاهیم مربوط به برابری، آزادی، و شهروندی است. برابری و آزادی، بی‌تردید، دو روی یک سکه‌اند، اما این خود سکه است که در قالب جهتگیری‌های ایدئولوژیکی مختلف می‌تواند چرخشهایی گوناگون پیدا کند. و در اینجا است که استعاره‌های مجازی متفاوتی شکل می‌گیرد، زیرا شهروندی

را می‌توان مقوله‌ای دانست که بسته به چگونگی گردش آن سکه می‌تواند به صور مختلف تعبیر شود. در این فصل دیدیم که چهار نوع آرمانی، از لیبرال چپ تا جامعه‌گرایی راست، وجود دارد و هر یک از این انواع متضمن دیدگاه‌هایی پیچیده و ظریف در باب مقوله اجبار و تکلیف است. کمتر می‌توان تردید داشت که این مباحثات و مجادلات به آینده‌های دور نیز دامن خواهد کشید، و افکار و استدلال‌هایی تازه مطرح خواهد کرد که اکنون بجز با حدس و گمان نمی‌توان درباره آنها سخن گفت. در دو فصل بعد، به بررسی رشته مفاهیمی می‌پردازیم که در کانون سیاسی و ایدئولوژیکی سیاست اجتماعی جای دارد، و بحث خود را با مفاهیم سیاسی دولت، فقر، قدرت، و طبیعت انسانی شروع می‌کنیم.

مفاهیم سیاسی کلیدی

۱.۵ دولت	۳.۲.۵ قدرت به مثابه تولید
۱.۱.۵ تاریخچه‌ای نظری	۳.۵ فقر و مطروودیت اجتماعی
۲.۱.۵ دولت رفاه	۱.۳.۵ تعریف فقر و مطروودیت اجتماعی
۳.۱.۵ دولت پسا رفاهی ^۱ ؟	۲.۳.۵ توضیح فقر و مطروودیت اجتماعی
۲.۵ قدرت	۴.۵ طبیعت آدمی
۱.۲.۵ قدرت به مثابه توانایی کمی	۱.۴.۵ پرسشهای کلیدی
۲.۲.۵ قدرت به مثابه اقتدار ^۲	۲.۴.۵ نیازها

«سیاست» و «سیاسی» به چه معناست؟ سیاسی، تا حدودی، ابزاری محسوب می‌شود تا منافع که ما به عنوان اعضای جامعه داریم به واسطه آن به رسمیت شناخته شود، پرورش یابد، و، در موارد اختلاف، به آشتی و مصالحه کشد. اما سیاسی، در عین حال، ابزاری است که منافع و

1. post-welfara state

2. power as authority

هویت‌ها به واسطه آن شکل می‌گیرد و ساخته می‌شود - وجه تمایز دوست/دشمن را که از قول اشمیت در فصل ۱ شرح دادیم به یاد آورید، و نیز ببینید که در فصل گذشته چگونه توضیح دادیم که اصولی چون برابری، آزادی، و شهروندی تا کجا در معرض بحث و مجادله قرار داشته است. این امر دقیقاً ناشی از آن است که موضوع بحث به منافع انسانی و چگونگی شکوفایی افراد و گروه‌ها در مسیر تلاش آنها برای زندگی با یکدیگر مربوط می‌شود. بنابراین، نظریه‌هایی که در این کتاب بررسی می‌کنیم، خود ابزاری هستند که انسانها به واسطه آنها تلاش می‌کنند به خویش شکل دهند و دریابند که چه نقاط اشتراک و افتراقی با دیگرانی دارند که شریک آنها در این کره خاکی هستند.

اکنون که اهمیت وجه تمایز چپ - راست را بیان کرده‌ایم، به بررسی چهار مفهوم سیاسی می‌پردازیم که هر چند از لحاظ نظریه رفاه واجد نهایت اهمیتند، در فصلهای گذشته مجال نیافتیم به نحو وافی آنها را توضیح دهیم: دولت (بخش ۱.۵)، قدرت (بخش ۲.۵)، فقر و مطرودیت اجتماعی (بخش ۳.۵)، و طبیعت انسانی (بخش ۴.۵). بدین ترتیب، در فصل حاضر (و نیز در فصل بعد) به تبیین برخی گرایشهایی می‌پردازیم که چندان مورد توجه قرار نگرفته‌اند و خود را برای ورود به مباحث مربوط به ایدئولوژی‌های رفاهی (فصل ۷) آماده می‌کنیم.

۱.۵ دولت

دولت دارای سه عنصر سازاست: قوه مقننه (که تصویب‌کننده قوانین است)، قوه مجریه (که قوانین را اجرا می‌کند)، و قوه قضاییه (که قوانین را تفسیر و حفاظت می‌کند). در بریتانیا، دو مجلس پارلمنت تشکیل‌دهنده قوه مقننه‌اند، دولت قوه مجریه است، دادگاهها قوه قضاییه، و پادشاه نیز رئیس کشور محسوب می‌شود. از لحاظ نظری، قوه مقننه باید شریک

مسلط و فائق باشد، اما از میانه‌های قرن نوزدهم به بعد این قوه مجریه است که نقش مسلط پیدا کرده و بسیاری از اقتدارات و کارکردهای قوه مقننه را به خود اختصاص داده است.

نظریه‌پردازان سیاسی دو پرسش پایه‌ای مطرح کرده‌اند: «چه چیزی دولت است؟» و «دولت باید چه صورتی داشته باشد؟» پاسخهایی که به هر یک از این دو پرسش داده شده‌است، تا حدود زیادی بستگی نزدیک به پاسخهایی دارد که به دیگری داده شده‌است. بنا استقبال از خطر ساده‌گرایی، اما به خاطر یک نقطه شروع مؤثر، کار را می‌توانیم با قائل شدن به تمایز بین نظریه‌های فردگرا و ارگانیک^۱ در باب دولت آغاز کنیم (نک: جوردان، ۱۹۸۵؛ سی.پیرسن، ۱۹۹۶).

نظریه فردگرا بر این تعبیر است که دولت باید در خدمت منافع شهروندان خود باشد. افراد در جامعه مدنی اقامت می‌گزینند و دولت باید از جامعه مدنی، که منشأ اقتدار سیاسی اوست، در برابر تهدیدهای داخلی و خارجی حفاظت کند. این نظریه بیانگر نظامی با دولت محدود است تا مبادا دولت، خود، تبدیل به منبعی برای تهدید جامعه مدنی شود؛ هر چند «محدود» البته می‌تواند بسته به شرایط و نسل‌های مختلف معانی متفاوت و متغیری پیدا کند. نظریه ارگانیک، دولت را به مثابه موجودیتی تام‌گرا^۲ تعریف می‌کند که باید به منافع شهروندان شکل دهد. جامعه مدنی و دولت بهم وابسته و از یکدیگر جدایی ناپذیرند؛ پس دولت منبع بیگانه، دوردست، و بالقوه تهدیدگری نیست که نظریه فردگرا تصویر می‌کند بلکه اسباب ضروری ثبات اجتماعی و شکوفایی آدمیان است. این نظریه مبین نظامی با دولت «صنفی‌گرا»^۳ است که وظیفه آن حفظ پیوستگیهای درونی و متقابل بخشهای اجتماع است. اشتباه است که نظریه فردگرا را دست راستی و نظریه ارگانیک را دست چپی تصور کنیم:

1. Organic

2. holistic entity

3. "corporatist"

هر یک از دو طیف سیاسی می‌تواند بر یکی از این دو نظریه، یا ترکیبی از آنها، متکی باشد. در واقع، بسیاری از نظریه‌پردازان پرنفوذ، چنین تصور و وجه تمایزی را گمراه‌کننده می‌دانند.

۱.۱.۵ تاریخچه‌ای نظری (تئوریک)

دنایای باستان، وجه تمایزی را که هم اکنون مطرح کردیم نمی‌شناخت، زیرا نظریه‌های دولت در آن روزگار، از اندیشه‌های فلسفی رقیب در باب ماهیت فضیلت و خصلت نیکو سرچشمه می‌گرفت. فقط از زمان برآمدن و رشد دولت ملی بود که رابطه دولت و جامعه مدنی آن چنان مسئله‌زا شد که حتی اکنون در قرن بیست و یکم نیز هنوز برای ما مطرح است. نیکولو ماکیاولی (۱۴۵۹-۱۵۱۷) نخستین کسی بود که اعلام کرد دریافت ما از مفهوم دولت نمی‌تواند از انگاره‌های دینی و کلامی^۱ در باب ماهیت قلمرو الهی سرچشمه بگیرد (ماکیاولی، ۱۹۸۴)، اما این تامس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) و جان لاک بودند که چارچوب مباحث جدید را پایه گذاشتند.

برای هابز (۱۹۷۳)، وضعیت طبیعی بدین معنا بود که «همگان علیه همگان» در جنگند، و اجتناب از این کشمکش مستلزم برآمدن حاکم یا فرمانروایی است که قدرت و اقتدار او بر جامعه مطلق باشد؛ و مردم در قبال فرمانبرداری بی چون و چرای خود به سطحی از امنیت دست بیابند که در وضعیت طبیعی هرگز از آن برخوردار نمی‌شدند. بنابراین، هابز مدافع دولتی است که تقریباً از قدرت مطلق در برابر اتباع خود برخوردار باشد^[۱]. در مقابل، لاک (۱۹۶۰) تأکید می‌کند که مشروعیت دولت از حمایتی ناشی می‌شود که از حقوق «پیشا زندگی اجتماعی»^۲ در حوزه‌های «حیات، آزادی، و مالکیت» اتباع خود به عمل می‌آورد و، از

1. theological presuppositions

2. "pre-social" rights

همین رو، دولت باید همواره در صدد جلب رضایت افراد جامعه باشد و احترام این رضایت رانگاه دارد. بدین ترتیب، وی خواهان شکلی محدود از فرمانروایی است؛ در معنای نظام سیاسی متکی بر نظارت و موازنه^۱ و مبتنی بر آنچه مونتسکیو (۱۶۸۹-۱۷۵۵) «تفکیک قوا»^۲ می‌نامید، تا باقی ماندن دولت در درون مرزهای مشروع خود تضمین شود (مونتسکیو، ۱۹۸۹).

هر چند نظریه مارکسیستی دولت نفوذی اندک بر جریان بالفعل سیاست‌گذاری^۳ داشته است، از این جهت که بدیلی جالب نظر نسبت به نظریات فوق عرضه می‌کند قابل تأمل است. مارکس با این نظر هگل که دولت در موضعی فراتر از جامعه مدنی قرار دارد و بخشهای ناهمگون این جامعه را متحد می‌کند (نک: بحث هگل در بخش ۵.۳) مخالف بود. به گفته مارکس، ماهیت دولت از وضعیت یا شرایط اقتصادی، که شکل‌دهنده دولت است، سرچشمه می‌گیرد: یک دولت فئودالی شبیه یک دولت سرمایه‌داری نیست، زیرا اقتصادیات این دو نظام با یکدیگر تفاوت دارد. در یک جامعه سرمایه‌داری، دولت سرمایه‌داری خود یکی از بازیگران عرصه تنازع طبقات است، و همواره از صاحبان اموال علیه فقیران حمایت می‌کند. مارکس، در ابتدا، تعبیری بسیار ساده‌انگارانه از دولت داشت، و بر این اعتقاد بود که دولت چیزی بیش از یک کمیته سازمان‌دهنده^۴ در خدمت بورژوازی نیست؛ او، بعد، دیدگاه خود را اصلاح کرد و پیراست اما، در عین حال، بر این نظر باقی‌ماند که دولت سرمایه‌داری به طور کلی در خدمت طبقه حاکم است تا چرخه تراکمی^۵ اقتصاد سرمایه داری را محفوظ نگاه دارد (مارکس، ۱۹۷۷) - نک: بحث مفصلتر در باب مارکسیسم در بخش ۴.۰۷.

ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰)، به نوبت خود، از آنچه جبر آیینی

1. checks and balances

2. "separation of powers"

3. policy-making

4. organising committee

5. accumulative cycle

(دترمینیسم) اقتصادی^۱ مارکس می‌نامید انتقاد کرد و اعلام داشت که دولت را باید نوعی از اقتدار دانست که در برابر انواع دیگر اقتدار قرار دارد (وبر، ۱۹۹۱)^[۲]. به تعبیر ساده آنکه، قدرت اجتماعی در ماهیت خود صرفاً اقتصادی نیست. اقتدار عقلانی - حقوقی دولت از تدوین و اجرای مقرراتی غیر شخصی^۲ در درون ساختارهای سلسله مراتبی تصمیمگیری^۳ سرچشمه می‌گیرد^[۳]. بنابراین، دولت نزدیکترین تقارب و شباهتی است که می‌توانیم نسبت به یک بوروکراسی ناب^۴ تصور می‌کنیم - صرف نظر از آنکه درباره دولت سرمایه‌داری، دمکراتیک، خودکامه، سوسیالیست، یا کمونیست سخن بگوییم - و رشد دولت شاید مهمترین مظهر افزایش «بوروکراسی» و «افسون‌زدایی»^۵ در دنیای مدرن باشد: زندانی شدن روح در «قفسی آهنین» از عقلانیت غیرشخصی و فاقد روح. این تصور که نفوذ دولت در دنیای مدرن همه‌جاگیر می‌شود، به گسترش بیشتر این اندیشه بعدی و کم و بیش مرتبط کمک کرد که از دولت می‌توان به عنوان ابزاری برای بهبود رفاه فردی و اجتماعی بهره گرفت، یعنی دولت می‌تواند اسباب پیشرفت آدمیان هم باشد و صرفاً ابزاری بوروکراتیک از عقلانیت غیرشخصی نیست. موجه دانستن دولت رفاه در واقع از همین مرحله شروع شد.

۲.۱.۵ دولت رفاه

برای دولت رفاه، توجیهات اقتصادی، اجتماعی، و ایدئولوژیکی وجود دارد. از آنجا که در فصل ۷ به استدلالهای ایدئولوژیکی خواهیم پرداخت، در اینجا فقط به بررسی نقطه نظرهای اقتصادی و اجتماعی نیاز داریم. توجیه اقتصادی دولت رفاه کلاسیک عمدتاً مبحثی کینزی است. ج.ام. کینز (۱۸۸۳-۱۹۴۶) استدلال می‌کرد که دولت می‌تواند و باید شرایط

1. economic determinism

2. impersonal

3. decision-making

4. pure bureaucracy

5. "disenchantment"

لازم را برای رشد پایدار اقتصادی فراهم کند (کینز، ۱۹۵۴). قبل از کینز، اقتصاددانان متعارف بر این عقیده بودند که دولت نباید در اقتصاد دخالت کند زیرا چنین کاری، در بهترین حالت، به اقتصاد لطمه می‌زند و، در بدترین حالت، ضد مؤلد است. این دیدگاه از این اندیشه سرچشمه می‌گرفت که بازارهای آزاد، به سبب وجود دست نامرئی، که در فصل ۳ مورد بحث قرار گرفت، تنها ابزار افزایش رفاه و بهزیستی فردی و جمعی هستند. بنابراین، هر چند منتقدان ایراد می‌گرفتند که سطح بالای بیکاری نشانه شکست بازار است، مدافعان سرمایه‌داری آزاد استدلال می‌کردند که بیکاری حاصل دستمزدی است که کارگران طلب می‌کنند و بر اثر آن شغل خود را از دست می‌دهند، یعنی خواستار دستمزدی می‌شوند که بازار نمی‌تواند از عهده آن برآید. پس، راه حل بیکاری این است که همگان، و بخصوص بیکاران، از دستمزد مورد تقاضای خود بکاهند. اگر من چهار کارگر را به ساعتی ۵ لیره استخدام کنم، باید در هر ساعت ۲۰ لیره بپردازم؛ در صورتی که اگر آن کارگران دستمزد خود را به ساعتی ۴ لیره کاهش دهند، من قادر می‌شوم که کارگر دیگری را به کار گیرم و، چنانچه این امر در مراتب اعتقادی یک جامعه عمومیت پیدا کند، بیکاری از بین خواهد رفت. برعکس، دخالت دولت در اقتصاد فقط باعث برهم خوردن حرکت تعادل بخش دست نامرئی می‌شود: برای مثال، اگر به مردم بیکار از لحاظ مالی کمک شود، آنها انگیزه لازم را برای کاهش سطح دستمزدهای خود از دست خواهند داد.

کینز با این نظر مطرح شده در کتابهای درسی اقتصاد موافق بود که بازارهای آزاد و نامحدود می‌توانند وضع خود را در دراز مدت متعادل سازند. اما استدلال می‌کرد که مشکل در این است که همه ما در دراز مدت در شمار مردگان خواهیم بود: تا زمانی که جریان عرضه و تقاضا در بازار خود را اصلاح و متعادل کند، بسا که پیامدهای اجتماعی حالتی

نابودگر یابد. برای مثال، وقتی کاهش سطح دستمزدها باعث ایجاد مشاغل تازه شود، چه بسا دیگر کارگران بیکاری وجود نداشته باشند که متصدی مشاغل تازه شوند زیرا در آن فاصله به سبب گرسنگی جان خود را از دست داده‌اند. بنابراین، حدودی از مراقبت و مقررات‌گذاری دولتی لازم و موجه است؛ البته کینز در عین حال با خواسته سوسیالیست‌ها در باب عمومی کردن کامل مالکیت ابزار تولید موافق نبود. در حوزه داخلی، دیدگاه کینزی مستلزم آن است که دولت سطح تقاضا را مدیریت کند، مثلاً، با کاهش مالیاتها، چاپ اسکناس، یا ایجاد شغل از طریق طرحهای عمرانی عمومی، تا بتواند امید داشته باشد که آثار سودمند این کارها باعث احیا و تجدید فعالیت اقتصاد بیمار کشور شود. در حوزه بین‌المللی، دیدگاه کینزی مستلزم تشکیل سازمانهای «بین دولتی»^۱ است که وظیفه آنها حفظ ثبات اقتصاد جهانی است، مثلاً صندوق بین‌المللی پول یا بانک جهانی. بدین ترتیب، کینز اعتقاد داشت که اگر سیاستهای پولی و مالی درست پیگیری شود، اقتصاد یک کشور می‌تواند با اشتغال کامل یا نزدیک به آن به فعالیت خود ادامه دهد.

پس، کینز نوعی توجیه محوری اقتصادی برای دولت رفاه در دوران پس از جنگ [دوم] پایه گذاشت: حفظ سرمایه‌داری از [خطرات ناشی از] خود آن. بدون دخالت دولت، بازار سرمایه‌داری و دمکراسی لیبرال ناپایدار خواهد بود و در معرض چنگ اندازی دیکتاتورهای قرار می‌گیرد (همچنانکه در اوایل دهه ۱۹۳۰ در آلمان اتفاق افتاد). برای کینز، دولت رفاه نوعی سنگ بنای جامعه سوسیالیستی نبود، بلکه عاملی بود که با افزایش سرمایه‌گذاری و فعالیتهای اقتصادی، که بازار آزاد قدرت تأمین آنها را نداشت، به کار بهتر نظام سرمایه‌داری کمک می‌کرد. منطق استدلالی کینز تا حدود یک سوم قرن پس از مرگ او به گستردگی مقبولیت

1. "interstate"

داشت. اما به مجردی که راست رادیکال خود را تجدید سازمان داد، و مفاهیم اقتصادی قبل از کینز دوباره دست بالا پیدا کرد، این استدلال که باید سرمایه‌داری را از دست خود آن حفظ کرد متزلزل شد. در نتیجه، وقتی دستیابی به اشتغال کامل از فهرست اولویتهای سیاسی حذف گردید، یکی از شرایط، و استدلالهای، موجه دولت رفاه نیز تضعیف شد. برای فهم توجیه اجتماعی دولت رفاه باید به مختصات باز توزیعی و عدالت پرورانه آن اشاره کنیم (گلنستر و هیلز، ۱۹۹۸). نظر به این که در فصلهای گذشته به مقوله عدالت پرداختیم، اجازه دهید در اینجا بحث خود را بر مبحث باز توزیع متمرکز کنیم. ابزار اصلی وجه بازتوزیعی دولت رفاه، همیشه عبارت بوده است از اداره اقتصاد همراه با اشتغال کامل. بنابراین، بهره‌مندی از دولت رفاه همیشه بستگی داشته است به مشارکت گسترده در بازار کار - به همین دلیل هم زنان نسبت به مردان کمتر بهره‌مند بوده‌اند. خلاصه آنکه، باز توزیع ناشی از دولت رفاه همواره به بهبود شرایط بازار معطوف بوده است نه آنکه مقدمه‌ای باشد برای جامعه‌پسا سرمایه‌داری. بدون تحول بنیادی اقتصاد سیاسی، وجه باز توزیعی دولت رفاه همواره شبیه به آن است که نحوه چیدمان میز و صندلی را تغییر دهیم نه آنکه شکل اتاق را دگرگون سازیم. هر ایرادی هم که بر ارزیابی صوری تی. اچ. مارشال وارد باشد، او دست کم منطق اصلاحات پس از جنگ را تشخیص داد: کاهش نارضایتی طبقاتی در عین دست نزدن عمده به نابرابریهای ناشی از بازار که نظام طبقاتی اساساً از همان سرچشمه می‌گیرد.

شواهد تجربی ظاهراً مؤید این نتیجه‌گیریهاست. به گونه‌ای که در بخش ۶.۲ به هنگام بحث در باب برابری فرصت متذکر شدیم، سه چهارم آنچه دولت رفاه انجام می‌دهد عبارت از باز توزیع افقی است، و باز توزیع عمودی نسبتاً اهمیتی ندارد^[۴]. به عبارت دیگر، دولت رفاه عمدتاً یک

بانک پس انداز است نه نهادی را بین هودی [خیریه یا معطوف کمک به فقیران] (هیلز، ۱۹۹۷). بنابراین، ابعاد اجتماعی دولت رفاه بسیار مبهم و نامشخص است. پیاچاد (۱۹۹۷) برآورد می‌کند که دولت رفاه تعداد کسانی را که در صورت نبود آن در فقر زندگی می‌کردند به نصف کاهش داده است: بدین ترتیب، آنچه از یک سو باعث شادمانی است، از سوی دیگر باعث نگرانی است، زیرا این همه انسان هنوز در فقر و فاقه بسر می‌برند. به نسبتی که عصر اشتغال تمام وقت مردانه به خاطرها می‌پیوندد، توجیه اجتماعی دولت رفاه بیش‌ازپیش رنگ می‌بازد، و نظام رفاهی ناچار به مقابله با شرایطی اقتصادی می‌شود که امثال کینز و بورجی هرگز به فکر آن هم نبودند.

توجیه اجتماعی دولت رفاه را می‌توان در این قالب تعریف کرد که کوششی است برای بهبود شرایط فقر و محرومیت ناشی از بازار سرمایه‌داری، اما نه حذف این شرایط. این توجیه اجتماعی از آن توجیه اقتصادی که در صفحات قبل بررسی کردیم قدرت بیشتری دارد. در آنچه غالباً اقتصاد جهانی‌شده می‌خوانند (نک: فصل ۹)، دولت رفاه باید توجه بیشتری به آینده داشته‌باشد، یعنی به تجدید ساختار رقابت‌آمیز نیروی کار بپردازد، و توجه آن کمتر به حقوق و استحقاقهایی که ناشی از فعالیتهای اقتصادی گذشته است معطوف باشد. بنا به این استدلال، سرمایه‌داری دیگر نیازی ندارد که از خودش حفظ شود یا، اگر چنین نیازی هست، دولت رفاه دیگر ابزار مناسب این کار نیست.

آیا دولت رفاه دولتی فردگرا یا ارگانیکی بوده است؟ در واقع، دولت رفاه عملاً با هر دو نظریه همخوانی دارد. آن را می‌توان ابزاری دانست که افراد خصوصی از طریق آن وارد قراردادی متقابل برای حمایت از یکدیگر در برابر بحرانها و مخاطرات مشترک می‌شوند. اصل بیمه اجتماعی را می‌توان در این قالب تعریف کرد، و دولت رفاه را ابزاری

مشترک برای تأمین امنیت افراد و خانواده‌ها دانست. این نوع «دولت رفاه فردگرا»، با توجه به تأکید انگلو - امریکن‌ها بر جدایی دولت و جامعه مدنی، احتمالاً به شکلی بارزتر در کشورهای انگلیسی زبان، و به‌خصوص امریکا، نمود دارد. در عین حال، با توجه به پیوندی که دولت رفاه با ایجاد نوعی همبستگی عمومی بین گروه‌ها و طبقات اجتماعی دارد، آن را می‌توان شبیه یا نزدیک به مفاهیمی ارگانیک که در بالا توضیح دادیم قلمداد کرد. در این معنا، آن را ممکن است عامل انسجام و کمال مجموعه پراکنده جامعه مدنی دانست، عاملی که در پرتو اقتدار ناشی از قوانین مصوب، خانواده، کارگاه، کلیسا، و نهادهای داوطلبانه را به گرد یکدیگر جمع می‌کند. «دولت رفاه ارگانیک» عمدتاً به کل‌گرایی و وابستگی دولت و جامعه مدنی معطوف است، و احتمالاً قرابت بیشتری با کشورهای محافظه‌کار - صنف‌گرا نظیر آلمان دارد. در عین حال، باز باید بر این نکته تأکید ورزید که بیشتر نظامهای رفاهی کم و بیش شامل هر دو عنصر فردگرا و ارگانیک هستند.

۳.۱.۵ دولت پسارفاهی؟

اندکی از افراد فکر می‌کنند که ما هنوز در عصر دولت رفاه کلاسیک زندگی می‌کنیم، اما آیا چیزی جانشین آن شده است؟ آیا هنوز در دوران رفاه سرمایه‌داری بسر می‌بریم یا وارد عصر دولت پسا رفاهی شده‌ایم؟ اجازه دهید به طرح سه اندیشه که می‌گویند ما از دولت رفاه سرمایه‌داری فراتر رفته‌ایم پردازیم و با دید انتقادی به آنها نگاه کنیم.

نخستین و بارزترین نظریه‌ای که تأکید دارد دولت رفاه عملاً مرده است، از آن راست رادیکال است. اما از آنجا که در فصل ۷ به اندیشه‌های این جماعت باز می‌گردیم، در اینجا نیازی به تفصیل در این باره نیست.

دومین نظریه پسارفاهی همان است که چند سطر قبل به آن اشاره

کردیم و از بحثی که در باب جهانی شدن در گرفته است، و به تفصیل در فصل ۹ به آن خواهیم پرداخت، سرچشمه می‌گیرد. برخی از طرفها در این بحث (مثلاً، اومائه، ۱۹۹۵) استدلال کرده‌اند که ما دیگر نمی‌توانیم از حاکمیت ملی سخن بگوییم، زیرا دولتهای ملی اکنون در زیر امواج خروشان اقتصاد جهانی در حال غرق شدن هستند. جهانی شدن ناظر است بر روندها و جریانهایی که اقتصادهای ملی را روز به روز به یکدیگر وابسته‌تر می‌کند و تمیز بین آنها را غیرممکن می‌سازد. بنابراین، وظیفه ما این است که با جریانها و امواج خروشان جهانی شدن همراه شویم، و بر این مبنا که «جانشینی برای آن وجود ندارد»، سیاستهای اقتصادی، عمومی، و اجتماعی خود را عمدتاً با منافع سرمایه بین‌المللی و نیروهای بازار رقابتی همساز کنیم. این مکتب فکری بر آن است که نظامهای رفاهی دوران پس از جنگ [دوم] یا مرده‌اند یا در حال مرگند (گراهام، ۱۹۹۴). ملتها، که اکنون در اقتصاد دنیا به مثابه «پایگاههای سرمایه‌داری» در هم ادغام شده‌اند، اگر هزینه‌های عمومی و مقررات اجتماعی خود را در سطوحی زیاده از حد و به صورت محدودکننده محفوظ نگاه دارند، بناچار در عرصه رقابت آسیب خواهند دید. پس، سطح هزینه‌های رفاهی باید کاملاً کاهش یابد و دولتها باید خود را از نقش ارائه‌کننده رفاه و تأمین‌کننده هزینه‌های آن خلاص سازند.

سومین نظریه‌ای که موضوعیت دولت رفاه را به زیر سؤال می‌برد، نه از تحولات اقتصادی و سیاسی بلکه از تغییراتی که در فهم نظری ما از خودمان پدید آمده است سرچشمه می‌گیرد. پسا ساختارگرایان با هر گونه تصور و مفهومی از دولت و قدرت سیاسی، به صورت امری متمرکز و مرئی و مبتنی بر حاکمیت و رضایت، مخالفت می‌ورزند (نک: بخش بعد). از نظر فوکو (هیندس، ۱۹۹۶: ۱۳۱-۶)، ما باید توجه خود را بر «حکمرانی»^۱

1. "governance"

که در این معنا سازنده و شکل دهندهٔ عامل‌ها/خویشتن^۱ هاست، متمرکز کنیم و نه بر نفس حکومت. تمرکز بر دولت به شیوه‌ای که الگوی سستی حکومت (قانونگذاری) اقتضا می‌کند، باعث می‌شود که حواس ما از راههایی که قدرت به واسطهٔ آنها از طریق سازمانهای غیردولتی در رگ و ریشهٔ بدنهٔ اجتماع جریان دارد منحرف و پرت گردد. پسا ساختارگرایان، در نهایت، هر دو الگوی فردگرا و ارگانیکی را که در بالا توضیح دادیم مردود می‌شمارند. دولت رفاه چیزی نیست که نگران بهزیستی شهروندانِ خودمختار مقیم در جامعهٔ مدنی باشد، بلکه رشته‌ای از مقرراتی در هم تنیده است که دقیقاً آن عامل‌هایی را می‌سازند که در حال تجربهٔ سطوح متفاوتی از رفاه هستند. بنابراین، «دولت رفاه» نامی بی‌مُسماست و چیزی که در واقع باید به جای آن تحلیل کنیم، راهی است که «تکنولوژی‌های قدرت» از طریق بخشهای رسمی و غیررسمی جامعه طی می‌کنند.

با این حال، سه استدلال در این باب وجود دارد که دولت رفاه، چه به صورت نهاد و چه به صورت مفهوم، مقوله‌ای زائد و بی‌مصرف نیست. استدلال اول ما را به بحث جهانی‌شدن برمی‌گرداند. به گفتهٔ پاره‌ای از صاحب‌نظران، این عقیده که بهترین کاری که دولت می‌تواند انجام دهد، کنار کشیدن از مسیر بخشهای کار آفرینی^۲ و تولید ثروت جامعه است، با آنچه در جریان توسعهٔ دولتهای آسیای شرقی اتفاق افتاده است تناقض دارد (گوردون، و دیگران، ۱۹۹۸). دولتهای ژاپن، کره جنوبی، تایوان، هونگ کونگ، و سنگاپور، برخلاف توصیه توجیه‌گران اقتصاد آزاد، «پا عقب نکشیدند»؛ برعکس، به صورت مختلف در «نظام‌سازی»^۳ فعال بودند. آسیای شرقی شاهد دورانی از صنعتی شدن شتابان بوده است که دولت، از طریق اتخاذ استراتژیهای سرمایه‌گذاری دراز مدت، که موجد سطوح بالای رشد اقتصادی بود، در آن مشارکت فعال داشته است. تأمین رفاه

1. subjects/selves

2. entrepreneurial

3. "system building"

اجتماعی، در این استراتژی از اهمیتی محوری برخوردار بوده است، و نظامهای بیمه اجتماعی پیش‌اندوخته^۱ باعث تأمین چنان سطح بالایی از پس انداز ملی شدند که غرب مصرف محور و غرقه در بدهی غبطه آن را می‌خورد. برای مثال، در سنگاپور، صندوق احتیاط مرکزی^۲ نه فقط منابع مالی مراقبت درمانی، مزایا، و مسکن را تأمین می‌کند، بلکه ابزار اساسی مقررات‌گذاری اقتصاد کلان نیز هست، یعنی وسیله مبارزه با رکود و تسهیل طرحهای سرمایه‌گذاری دراز مدت هم محسوب می‌شود. به کوتاهی آنکه، تجربه «دولتهای توسعه‌ای» مزبور نشانگر آن است که استدلال جهانی‌شدن بیش از اندازه ساده‌گرایانه است.

دوم، در ارتباط با غرب نیز می‌توان به استدلال‌های کم و بیش همانندی متوسل شد. نوکینزی‌هایی نظیر لایارد (۱۹۹۸) و مارکواند (۱۹۸۸) اعتقاد دارند که رهیافتی کینزی هنوز هم می‌تواند به کار گرفته شده و دوباره اعمال شود. دولتها هنوز هم می‌توانند از طریق اقدامات مختلف مستقیم و غیرمستقیم ایجاد شغل کنند: آنها می‌توانند روابط سرمایه و کار را دوباره متعادل سازند، مشوق فرهنگ همکاری و نه کشمکش باشند؛ و برقراری سطوح پایین تورم را به دور از بیکاری زیاد و نابرابری اجتماعی تسهیل کنند. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم رفاه سرمایه‌داری بقا یابد، به چیزی شبیه دولت رفاه کلاسیک نیاز حیاتی داریم. بخصوص، نظام مزایا را می‌توان «فعال‌تر» ساخت، یعنی به ایجاد شغل و بازآموزی توجه بیشتری مبذول داشت. نظام آموزشی نیز می‌تواند به شکلی بهبود یابد که متضمن تأمین مهارت‌های پایه‌ای برای همگان باشد، مهارتهایی که اکنون بیش از همیشه برای شکوفایی فردی و ملی مورد نیاز است.

1. funded social insurance

2. Central Provident Fund

و نهایتاً آنکه، گروهی نیز طرفدار نظریه‌های پسا فوردیسم^۱ هستند (که ایضاً در فصل ۹ بررسی شده است)، و استدلال می‌کنند که قدرت دولت رفاه از بسیاری جهات زیاد شده است (جسپ، ۱۹۹۴). قدرت دولتهای ملی به سبب جریان جهانی شدن افول کرده است و، از همین رو، اکنون وظیفه دولت است که ادغام ملت را در روند رقابت‌پذیری بین‌المللی مدیریت کند. این سخن بدین معناست که دولت باید تضمین کند که کارگران هم ماهرند و هم انعطاف‌پذیر، کم و کیف خدمات عمومی با خدمات موسسات بازرگانی برابری می‌کند، نظام مزایا به دستمزدهای پایین یارانه می‌دهد و مشوق تنبلی و بیکارگی نیست، و میزانی از عدم امنیت و حالتهای اتفاقی به خاطر مزایای اقتصادی آنها مجاز دانسته می‌شود. برای مارکسیست‌هایی نظیر جسپ، دولت رفاه زنده و برقرار است و به خاطر خصوصیات نظام‌مند و تعادل‌بخش خود همچنان مطرح و مورد نیاز محسوب می‌شود.

۲.۵ قدرت

۱.۲.۵ قدرت به مثابه توانایی کمی^۲

در طول سالیان، چندین تعریف مشهور از قدرت مطرح شده است. از نظر برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰)، قدرت به معنای «تولید آثار مورد نظر»^۳ است. اما برای رابرت دال بدین معناست که الف قدرتی نسبت به ب داشته باشد که الف بتواند ب را به کاری وادارد که در غیر این صورت ب انجام نمی‌داد (لوکس، ۱۹۸۶). استیون لوکس (۱۹۷۴) مجذوب این مفهوم است که قدرت اساساً به معنای داشتن این توانایی است که شخص بتواند محیط را به صورتی تغییر دهد. این نوعی توانایی «کمی» است، زیرا بر چیزی

1. post - Fordism

2. quantitative capacity

3. "production of intended effects"

دلالت دارد که از نظر فیزیکی، هم حسب روند و جریان و هم حسب پیامدها، قابل اندازه‌گیری است، و همین مفهوم از قدرت بود که از دهه ۱۹۵۰ تا دهه ۱۹۷۰، بخصوص در امریکا، بر علوم سیاسی تسلط داشت. در این معنا، تحلیلی از قدرت سیاسی را که بر بحث‌ها تسلط داشت می‌توان به سه طبقه تقسیم کرد: کثرت‌گرا، نخبه‌گرا، و رادیکال. حال اجازه دهید به نوبت به این سه طبقه نگاه کنیم و در باب وضع دولت رفاه در هر مورد چیزی بگوییم.

یک نظریه کثرت‌گرا دو چیز می‌گوید: قدرت سیاسی چیزی شبیه قدرت اقتصادی نیست، و قدرت سیاسی بین مجموع بازیگران، سازمانها، و گروههای موجود در جامعه توزیع می‌شود (دال، ۱۹۶۱؛ بسنجید با دال، ۱۹۸۵). کثرت‌گرایی می‌گوید که قدرت غیرمتمرکز است و، از طریق ساز و کارهای نمایندگی سیاسی و مشارکت، همه‌کس می‌تواند در روند تصمیم‌گیریهای مهم شرکت کند. انتخابات گویاترین مظهر چنین نظام و ساز و کاری است. این سخن بدان معنا نیست که حاصل روندهای تصمیم‌گیری همگان را راضی می‌کند؛ افراد و گروهها معمولاً نسبت به بهترین راه انجام دادن کارها اختلاف نظر دارند، و غالباً برخی افراد و گروهها موفق هستند و برخی دیگر ناموفق. اما نکته در این است که منابع قدرت سیاسی چنان توزیع شده‌است که یک طرف اختلاف نمی‌تواند بر بحثها و کشمکشهای سیاسی مسلط باشد. یعنی دولت را باید به عنوان داور بی‌طرف بازی یا مسابقه سیاسی تلقی کرد، داوری که رقابت را تسهیل می‌کند اما به نفع یکی از طرفها جبهه نمی‌گیرد. بدیهی است در ارتباط با کثرت‌گرایی نیز تعبیرهای ابتدایی و خام و پیشرفته و متکامل وجود دارد. تعبیرهای خام و ابتدایی بر آنند که قدرت سیاسی باید به طور کامل توزیع و پخش شود، بازیگران اجتماعی کاملاً برابر باشند، و دولت بی‌طرفی خود را به شکل کامل حفظ کند. اما تعبیرهای پیشرفته و متکامل به کثرت‌گرایی به مثابه آرمانی می‌نگرند که باید به آن رسید لکن، متأسفانه، در دنیای واقعی غالباً به شکل کامل وجود ندارد.

بنا به تعبیری کثرت‌گرایانه، ما می‌توانیم دو چیز در باب دولت رفاه بگوییم. نخست، نهادهای اجتماعی خاص دولت رفاه را می‌توان حاصل کشمکشهای سیاسی گذشته و حال، مثلاً، بین سرمایه و نیروی کار دانست: از یک طرف، سرمایه‌داران که می‌خواهند هزینه‌های اجتماعی، مالیات، و مقررات‌گذاریها را کاهش دهند، و از طرف دیگر، کارگران که خواهان افزایش آنها هستند. دوم، دولت رفاه را در معنایی عام می‌توان به مثابه دآوری بی‌طرف تلقی کرد که در کشمکشهای مربوط به تولید و توزیع منابع اجتماعی، بی‌آنکه جانب یک طرف را بگیرد، قضاوت می‌کند.

مزیت کثرت‌گرایی در این است که نوعی رهیافت و ارزیابی خوش‌بینانه را از امور سیاسی ممکن می‌کند، و پیچیدگی روندهای تصمیم‌گیری را عیان می‌سازد. وجه منفی آن در این است که کاملاً احتمال دارد باعث افراط در خوش‌بینی نسبت به ارزیابی امور سیاسی شود، بر تفاوت وضع قدرتمندان و محرومان سرپوش گذارد، و در تحلیل روندهایی که در ارتباط با پدیده‌های معین «در پشت صحنه» جریان دارد موفق نباشد. برای فهم بیشتر این موضوع، ناچاریم به نظریه‌های نخبه‌گرا در ارتباط با قدرت اشاره کنیم.

نخبه‌گرایی^۱ یا نخبه‌سالاری بر آن است که قدرت سیاسی و قدرت اقتصادی کاملاً به یکدیگر وابسته‌اند و قدرت سیاسی از هیچ جهت به آن صورتی که کثرت‌گرایان تصور می‌کنند پراکنده و غیر متمرکز نیست (میلز، ۱۹۵۶). ساز و کارهایی که، از نظر کثرت‌گرایان، باز و آزاد است و تحت تسلط قرار ندارد، در واقع، در چیرگی بازیگران، گروه‌ها، و سازمانهایی واقع است که از گذشته قدرتمند بوده‌اند. انتخابات و کارگزاری‌ها، هر دو، تحت تأثیر و نفوذ منافع ثروتمندان قرار دارند، زیرا دقیقاً این ثروتمندان هستند که توانایی خرید و کسب نفوذ سیاسی را در ارتباط با احزاب و دولتها در سطوحی بمراتب بالاتر از محرومان و فقیران دارند.

این فکر که همه کس از امکان مشارکت در روندهای تصمیمگیری برخوردار است، در واقع، تصویری ساده لوحانه بیش نیست، زیرا این قدرتمندان هستند که دستورها و برنامه‌های کار را تنظیم می‌کنند و بدیهی است که در این برنامه‌ها نیازها و منافع غیرنخبگان در مراتب آخر اولویتها قرار می‌گیرد. در دعوایی بر سر ساختن یک فروشگاه بزرگ در حومه شهر، منافع چه طرفی به احتمال قوی غالب خواهد شد: شرکتی با گردش مالی سالانه بالغ بر چندین میلیون (یا شاید چندین میلیارد) دلار، یا معترضان محلی که روشن است منابع مالی آنها اندک است؟ بنابه نظریه نخبه‌سالاری، دولت خود نیز در عرصه مسابقه سیاسی بازیگری است که به نمایندگی یک گروه (نخبگان یا خواص) و علیه دیگران در امور دخالت می‌کند. به گونه‌ای که در باب کثرت‌گرایی گفتیم، در مورد نخبه‌سالاری نیز می‌توان به تعبیرهای خام و پخته قائل شد [۵]. تعبیرهای خام برآنند که منافع نخبگان همیشه حالت مسلط دارد، در حالی که تعبیرهای پخته پیچیدگی قدرت سیاسی را تصدیق می‌کنند، مثلاً به این قائلند که دولت گهگاه به نفع استدلالهای معترضان محلی اقدام می‌کند. بدین ترتیب، عناصری از نخبه‌گرایی با عناصری از کثرت‌گرایی تداخل می‌یابد.

قرائتی نخبه‌گرا از دولت رفاه بر این مبناست که چنین دولتی از شکلی معین از تولید و توزیع جانبداری می‌کند. اما، این که شکل مورد نظر دولت رفاه متکی بر سرمایه یا نیروی کار است، عمدتاً بستگی دارد به نقطه شروع ایدئولوژیکی شما. چپ، احتمالاً، دولت رفاه را اساساً نهادی طرفدار سرمایه‌داری می‌بیند: چیزی که کمک می‌کند تا اقتصاد بازار با کارایی بیشتر بچرخد، و از احتمال بروز آشوب، نارضایتی اجتماعی، و انقلاب ضد سرمایه‌داری جلوگیری شود. راست، احتمالاً، دولت رفاه را به مثابه قطاری می‌بیند که پول بادآورده را بین آنهایی پخش می‌کند که استحقاقش را ندارند، و مزایای اجتماعی را به بیکارانی می‌دهد که برای آن زحمت نکشیده‌اند و اقتصاد مملکت هم تاب تحمل آن را ندارد.

قدرت نظریه نخبه‌گرا در این است که قرائتی ساختاری از جامعه عرضه می‌کند که حدودی را که قدرت سیاسی «از پشت سر» عمل می‌کند درک می‌کند، و دستور و برنامه کاری را که معرف منافع همگان، اما عمدتاً منافع برگزیدگان و گروه‌ها و افراد نخبه است، مدون می‌سازد. این نظریه بر آن است که سیاستگذاری مقوله‌ای است که به همان اندازه چیزهایی از آن حذف می‌شود که چیزهایی در آن منظور می‌گردد. در عین حال، نخبه‌گرایی را می‌توان متهم کرد که بر انگیزنده برداشت بدبینانه نسبت به وضعیت سیاسی است: اگر اقلیتی از خواص بر روند امور مسلط است، چرا باید به خود زحمت فعالیت در این روند را داد؟ همچنین، می‌توان به آن اتهام زد که پذیرای تحلیل‌های تجربی نیست: اگر نفوذ خواص عمدتاً پدیده‌ای پنهان و نامرئی است (زیرا برای مؤثر بودن باید چنین باشد)، چطور هرگز می‌توانیم آن را براستی بشناسیم و بررسی کنیم؟ تعبیری رادیکال از قدرت سیاسی از بسیاری جهات کلیدی با نخبه‌گرایی همسویی دارد اما دو تفاوت اصلی بین آنها موجود است (لوکس، ۱۹۷۴). اول، نخبه‌گرایان دیدگاهی چند بُعدی نسبت به ماهیت نخبگان دارند، بنابراین، نیروی کار نیز به همان اندازه سرمایه‌دار به ایجاد خواص و نخبگان می‌شود. در حالی که مارکسیست‌ها استدلال می‌کنند که در یک جامعه سرمایه‌داری، نخبگان همواره نخبگان سرمایه‌دار هستند؛ به ساده‌ترین بیان، مارکسیسم بر آن است که طبقه‌ای حاکم وجود دارد که عقاید و منافع آن تقریباً همیشه از لحاظ اجتماعی مسلط است. پاره‌ای از قرائتهای فمینیستی نیز که قائل به تعبیری جنسیتی هستند و نخبگان مسلط را عبارت از مردان، مرد محوران، و پدرسالاران می‌دانند، به دیدگاه رادیکال نزدیک می‌شوند. دوم، رادیکال‌ها استدلال می‌کنند که نه فقط منافع غیرنخبگان در مراتب آخر برنامه و اولویتهای سیاسی قرار می‌گیرد، بلکه، مهمتر از آن این است که غیرنخبگان اساساً نسبت به منافع خود در جهل و غفلت نگاه داشته می‌شوند. برای مثال، از نظر

مارکسیسم، سرمایه‌داری می‌کوشد تا کارگران را در حالت «آگاهی کاذب»^۱ نگاه دارد تا آنها حتی قادر به تشخیص این موضوع نشوند که تا چه اندازه استثمار می‌شوند.

بر این مبانی، دولت رفاه را می‌توان به مثابه ابزاری دانست که نخبگان حاکم به واسطه آن، و از طریق پیشگیری کردن از آگاه شدن غیرنخبگان نسبت به نیازها و منافع خویش، خود را در موضع قدرت برقرار نگاه می‌دارند. برای مثال، یکی از هدفهای دیرین نهضت سوسیالیستی به آزادکردن کارگران از منبع بردگی آنها، یعنی قراردادهای دستمزد، معطوف بوده است؛ اما دولت رفاه ضامن آن است که کار دستمزدی همچنان بر تراز دیگر اشکال بالفعل یا بالقوه فعالیت تلقی شود، و هویت شهروندان را به عنوان کارگر همچنان از طریق رشته‌ای از اقدامات ایدئولوژیکی و انضباطی پایدار نگاه می‌دارد.

قدرت توصیف رادیکال در این است که بر پویایی عینی و اساسی تحول و سازمان اجتماعی تأکید می‌کند و بر ذهنی‌گرایی مبهم برداشتهای کثرت‌گرایان و نخبه‌گرایان، هر دو، غلبه دارد. این توصیف، به بافتهایی ساختاری که اقدام در قالب آنها صورت می‌گیرد و نیز به محدودیتهایی که محرومان غیرنخبه باید علیه آنها مبارزه کنند نگاه می‌کند، و نقش ایدئولوژی را در چگونگی عملکرد قدرت به تحلیل می‌کشد. با این همه، نظریه‌های رادیکال از این جهت که پیچیدگی مقوله قدرت را بیش از حد ساده می‌کنند، قدرت را به یک نوع کاهش می‌دهند، و قادر به توضیح این امر نیستند که نظامهای قدرت اجتماعی چگونه به رغم آنکه «غیرنخبگان» غالباً در مبارزات خود پیروز می‌شوند تداوم می‌یابند، قابل انتقاد هستند. رادیکالیسم با این خطر مواجه است که اهمیت عمل و عامل را یکسره فراموش کند، یعنی توانایی ما را در برانداختن افکار و منافع حاکم و شکل دادن به دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم نادیده بگیرد.

1. "false consciousness"

۲.۲.۵. قدرت به مثابه اقتدار

هیندس (۱۹۹۶) به ما هشدار می‌دهد که سنتی قدیمی را در نظریه سیاسی، که بر لزوم منظور داشتن بُعدی کیفی در بحث کنونی تأکید دارد، فراموش نکنیم. این بُعد متکی است بر مفهوم رضایت و، در این معنا، بین استفاده مشروع و نامشروع از قدرت به تمایز قائل است. بدین ترتیب، در حالی که تعریف «توانایی کمی» ناظر است بر چگونگی کاربست و کارکرد قدرت، «توانایی مشروع» معطوف است به توجیه پذیری اخلاقی و اجتماعی اعمال قدرت: به عبارت دیگر، توانایی مشروع نه فقط به حکومت‌کنندگان که به حکومت‌شوندگان نیز نظر دارد.

راهی سودمند برای به تصویر کشیدن این تفاوت آن است که فضایی آموزشی را در نظر بگیریم. در یک سطح، بدیهی است که استادان در مقابل دانشجویان از این قدرت برخوردارند که طرح سؤال کنند و به آزمایش شاگردان پردازند و به آنها نمره و درجه دهند، قدرتی که بر زندگی بعدی شاگردان تا به آخر تأثیر خواهد کرد. در عین حال، کاملاً ساده انگارانه است که این قدرت را صرفاً از نوع توانایی کمی قلمداد کنیم و بگوییم که دانشجویان خود انتخاب کرده‌اند که خویشتن را به سلسله مراتب و معیارهای علمی آموزش عالی تسلیم کنند. در این سطح و معنا، استادان صاحب توانایی کمی هستند؛ اما در سطحی دیگر، که شاید واجد اهمیت بیشتری باشد، این قدرت استادان نوعی اقتدار آمیخته به مرجعیت است. به عبارت دیگر، قدرت استادان فقط تا زمانی برقرار است که دانشجویان آن را با رضایت به رسمیت بشناسند و از نظر و داوری کسانی که به آنها آموزش می‌دهند اطاعت کنند: اقتدار و مرجعیت یک استاد، در نهایت، از رضایت آزادانه کسانی که در حیطه قدرت او هستند ناشی می‌شود. این سخن بدان معناست که ما باید، علاوه بر توانایی کمی، در باب توانایی کیفی یا مشروع، یعنی مرجعیت، نیز صحبت کنیم.

به گفته هیندس، اگر این تمایز بنیادی را نادیده بگیریم، از آنچه وجه تمایز دوران مدرن است غافل می‌مانیم: دولتهای حاضر ممکن است با یکی از تعریفها یا تعبیرهایی که در بخش ۱.۲.۵ ذکر شد تطابق داشته یا نداشته باشند، اما آرمان دنیای مدرن، حکومت بر مبنای رضایت بوده است، آرمانی که نباید خودبینانه به فراموشی سپرده شود. تا جایی که به دولت رفاه مربوط می‌شود، این مفهوم از قدرت، وجه تصحیحی لازمی است نسبت به نظریه‌هایی که چپ‌ها و راست‌ها عرضه کرده‌اند، نظریه‌هایی که نسبت به تحول و توسعه دولت رفاه دیدگاهی جبری دارند. تأکید بر رضایت، به ما یادآوری می‌کند که دولت رفاه مقوله‌ای بوده و هست که به رضایت‌انهایی که مددجو/مشتري/ شهروند آن هستند متکی است، حتی اگر نتوانیم میزان بالفعل رضایت موجود در نظامهای دولت رفاهی را دقیقاً مشخص کنیم.

۳.۲.۵ قدرت به مثابه تولید

فصل ۳ طرحی مقدماتی از اندیشه‌های میشل فوکو به دست داد و در بخش ۳.۱.۵ مطالبی به آن افزودیم. تا اینجا نشان داده‌ایم که فوکو بر این عقیده بود که نفس یا خویشتن به واسطه و بر اثر کارکردها و گفتمان‌های روند عادی‌سازی^۲ شکل می‌گیرد. بر این مبنای آزادی نوعی حکمروایی است، و بر عکس؛ نه این که چیزی باشد مقدم یا مؤخر بر حکمروایی در معنای ساده آن: آزادی و قدرت به مثابه یک «تکنولوژی بحث و نظر»^۳ درهم تنیده هستند. بدین ترتیب، تکیه بر حاکمیت و رضایت، به صورتی که در دو بخش فرعی پیشین ملاحظه کردیم، چسبیدن به مفهومی کودکانه و پیشامدرن از قدرت سیاسی است، همان قالب قدیمی «شاه‌ها و ملکه‌ها»؛ در صورتی که اگر به فرض سر حاکم را از تن جدا کنیم، قادر خواهیم شد

1. practices and discourses

2. normalisation

3. "discursive technology"

که ماهیت واقعی قدرت را بشناسیم.

اما این سخن به چه معناست؟ قدرت، به طور سنتی، غالباً به معنایی منفی تلقی می‌شود، به مثابه چیزی که تحریف‌گر است، فریب می‌دهد، در هم می‌کوبد، و کنترل و سرکوب می‌کند. با این حال، فوکو، به پیروی از نیچه، تأکید می‌ورزد که چنین دیدگاهی بسیار محدود و کوتاه‌بینانه است: اگر قدرت هیچ‌گاه چیزی نبود بجز تحریف و سرکوبگری، اگر هیچ‌گاه کاری نمی‌کرد بجز آنکه بگوید نه، آیا براستی فکر می‌کنید که انسان به مرحله اطاعت از آن می‌رسید؟ آنچه قدرت را خوب جلوه می‌دهد، آنچه آن را پذیرفتنی می‌سازد، این واقعیت است که فقط به عنوان نیرویی که می‌گوید نه بر ما سنگینی نمی‌کند، بلکه عامل‌گذر و پیمایش و عنصر تولیدگر چیزهاست، القاگر لذت است، ایجادگر دانش است، خلاق‌گفتمان است. ضرورتاً باید به آن به عنوان شبکه‌ای تولیدی نگریست که از سر تا پای کالبد اجتماع جریان دارد... (فوکو، ۱۹۸۴: ۶۱)

برای مثال، امیال جنسی محصولی از قدرت است، زیرا پدیده‌ای است که هم به کنترل جمعیت، مثلاً استراژی‌های برنامه‌ریزی خانواده، و هم به جسم آدمی معطوف است. در عین حال، پدیده‌ای نیست که صرفاً تحریف‌گر باشد، بلکه تولیدگر و خلاق نیز هست. مفهوم فوکو از قدرت، توصیفی سنتی را که در این فصل بررسی کردیم به زیر سؤال می‌برد: اگر قدرت مقوله‌ای سیاسی است و اگر قدرت در همه جا وجود دارد، پس همه چیز به معنایی سیاسی است.

بینش فوکو در این باب بر همه رشته‌های علوم سیاسی تأثیر و نفوذ فراوان داشته است، زیرا به همان میزانی که کثرت‌گرایی، نخبه‌گرایی، و رادیکالیسم با این خطر مواجهند که مشروعیت قدرت را به مثابه اقتدار و مرجع نادیده بگیرند، تأکید بر رضایت نیز واجد این خطر است که

شکل‌گیری نفس یا خویشتن را، که در واقع همو باید سپس رضایت دهد، به فراموشی بسپارد. در عین حال، اندیشهٔ قدرت به مثابهٔ تولید مشکلی بالقوه دارد، و آن اینکه، وقتی قدرت را به عنوان مقوله‌ای سودمند ارزیابی کنیم، قائل شدن به تمایز بین استفادهٔ مشروع و نامشروع از قدرت عملاً زائد و بیهوده می‌شود. قدرتی که من دارم تا شما را وادار به خواندن یادداشتها و پابریکهای این کتاب کنم (ادامه دهید، می‌دانید که بالاخره نمی‌توانید برای همیشه از این کار سر باز زنید!)، بدیهی است که با قدرت مرسوم در یک جامعه پدر سالار، مثلاً قدرتی که مردان نسبت به زنان دارند، یکسان نیست^[۶]. اما استدلال فوکو در این باب که حقیقت فی‌نفسه یک «نظام قدرت»^۱ است، این معنا را دارد که تحلیل قدرت عملاً تمایزبردار نیست: اگر قدرت در همه جا هست، پس، به معنایی، در هیچ کجا نیست، و تدوین سیاستی مترقی که خواهان کنترل ویژگیهای تحریف‌گر قدرت باشد، مثلاً قدرت سرمایه نسبت به کار، قدرت مردان نسبت به زنان، و امثال آن، دشوار می‌شود.

۳.۵ فقر و مطرودیت اجتماعی

۱.۳.۵ تعریف فقر و مطرودیت اجتماعی

فقر، عامل یا جبری طبیعی نیست. همان‌طور که ضرب‌المثلی معروف می‌گوید: فقیران ممکن است همیشه با ما بوده‌اند، اما این سخن لزوماً بدین معنا نیست که باید همیشه هم با ما باقی بمانند. فقر و مطرودیت اجتماعی مسلماً مظهر ابعاد و زمینه‌های با اهمیت اقتصادی و اجتماعی - فرهنگی هستند، اما هر کدام را باید دقیقاً شناخت و، نخست و مهم‌تر از همه، آنها را باید پدیده‌ای سیاسی برشمرد.

از این دو مفهوم، فقر بی‌تردید قدمت بیشتری دارد. ساده‌ترین راه

1. "regime of power"

برای تعریف فقر این است که آن را به عنوان فقدان معیشت حداقل توصیف کنیم: فقدان ضروریاتی چون نیازهای اساسی غذایی، آب نوشیدنی سالم، سرپناه، و سلامت جسمانی. این تعریف «مطلق»^۱ عمدتاً نسبت به ملتهای در حال توسعه مصداق دارد. بنا به گزارش (۱۹۹۷) «برنامه توسعه ملل متحد»^۲ حدود یک چهارم از جمعیت کل جهان در فقر مطلق بسر می‌برند، حدود ۱/۳ میلیارد نفر با روزانه کمتر از یک دلار گذران می‌کنند، و ۸۰۰ میلیون نفر غذای کافی برای خوردن ندارند. اما تعریف‌های مطلق و بی‌قید و شرط با مفهوم فقر نسبی^۳ همخوانی ندارند. بنا به این مفهوم، فقیر بودن یا فقیر نبودن یک فرد را باید نسبت به وضع آنهایی که در اطراف او هستند سنجید، یعنی با سطح زندگی دیگران مقایسه کرد. فقر نسبی دلالت دارد بر محرومیت از معیارهای زندگی غالب بر جامعه به سبب نداشتن منابع کافی و بخصوص درآمد کافی. به گفته گوردون و دیگران (۲۰۰۰)، کم و بیش حدود ۲۶ درصد از جمعیت بریتانیا در آخر سال ۱۹۹۹ در فقر نسبی بسر می‌بردند.

و درست از همین جاست که اختلافات ایدئولوژیکی شروع به تظاهر می‌کند. بنا به مفهوم فقر نسبی، شخصی ممکن است تلویزیون، ماشین لباسشویی، و دیگر وسایل زندگی امروزی را داشته باشد، اما بازهم او را بتوان به طور نسبی فقیر دانست. بنابراین، هر چند پژوهشگران اولیه‌ای که در باب فقر تحقیق می‌کردند عملاً مفهوم فقر مطلق را مد نظر داشتند، از دهه ۱۹۵۰ به بعد، بسیاری از چپ‌ها به این استدلال رسیدند که اگر چه دولت رفاه باعث کاهش اساسی فقر مطلق شده است، فقر نسبی هنوز در سطحی ناپذیرفتنی برقرار است (ابل - اسمیت و تاونسند، ۱۹۶۵). خلاصه آنکه، هر چند فقر نسبی و نابرابری اجتماعی در سطح گذشته نیست،

1. "absolute"

2. "United Nations Development Programme" (UNDP)

3. relative poverty

نابرابری در ثروت و درآمد هنوز سطحی بسیار بالا دارد.

بروز برداشتهای ضد دولت رفاه را در دوران بعد از دهه ۱۹۷۰ می‌توان تا حدودی ناشی از واکنش نسبت به همین مقوله فقر نسبی دانست. برای مقابله با نفوذ بهترین تحقیقی که صورت گرفته بود (تاوانسند، ۱۹۷۹)، جناح راست شروع به این استدلال کرد که آنچه مورد نیاز است، نه گسترش اقدامات رفاهی دولتها بلکه کاهش این اقدامات است، زیرا دولت رفاه فقط باعث می‌شود که تمایل افراد برای خودیاری متزلزل شود. این ادعا به بحثی دامن زد که مقولاتی چون «طبقه فرودست» و «وابستگی رفاهی»^۱ را در بر می‌گرفت، که در سطور زیر به بررسی آن می‌پردازیم.

در عین حال، حتی برخی از آنهایی که به این استدلال گرایش داشتند می‌پذیرفتند که مفهوم تازه فقر نسبی خیلی مبهم و ناروشن است. به گونه‌ای که در بخش ۲.۴.۱ به هنگام بحث در باب معنای رفاه متذکر شدیم، آمارتیا سن (۱۹۸۳) بر این عقیده است که تعاریف نسبی فاقد اعتبار نیست اما، در عین حال، تأکید می‌کند که هرگونه تعریف منسجم از فقر نسبی بناچار باید بر تعریف فقر مطلق متکی بوده و بر مبنای آن به نتیجه‌گیری برسد. فقر به معنای فقدان توانایی برای نیل به یک خواسته یا هدف در مسیر دسترسی به مجموعه‌ای از کالاهاست، ولی این «فقدان» توانایی و ارتباط آن به اراده افراد، از این جامعه به آن جامعه تفاوت دارد. مفهوم فقر هنوز هم در واژگان و مباحث سیاسی از عناصر کلیدی است، لکن اکنون تا حدودی تحت الشعاع مفهوم مطرودیت اجتماعی قرار گرفته است (روم، ۱۹۹۵؛ اوپنهایم، ۱۹۹۸؛ آسکوناس و استیوارت، ۲۰۰۰). و تعریفی که از مطرودیت اجتماعی اختیار می‌کنیم، عمدتاً بستگی به آن دارد که آن را چگونه با مفهوم فقر ارتباط دهیم. اول، ممکن است

1. "welfare dependency"

مطرودیت اجتماعی را چیزی بیش از همان اندیشه‌ای که قبلاً بیان شد تلقی نکنیم: محرومیت مادی باعث گسسته شدن رابطه فرد با ارتباطات و شبکه‌های اجتماعی می‌شود و سرمایه اجتماعی او را کاهش می‌دهد. به عبارت دیگر، مطردیت اجتماعی راهی دیگر برای بیان «فقر نسبی» است؛ به گفته تاونسند (۱۹۷۹)، ما نباید از اهمیت محرومیت مادی و بدی توزیع منابع اجتماعی غافل بمانیم. دوم، ممکن است فقر و مطرودیت اجتماعی را به مثابه وجوه مختلف پدیده اجتماعی واحدی تلقی می‌کنیم. مطردیت اجتماعی، به معنای روند جدایی و گسست از بازار کار، اجتماعات، و سازمانهای اجتماعی است؛ فقر به معنای فقدان درآمد کافی، یعنی نوعی شاخص و نه روند است. اولی در باب مشارکت است، در صورتی که دومی مربوط می‌شود به توزیع. مزیت این دیدگاه در این است که به ما یادآوری می‌کند که سیاستهای ناظر بر فقر و مطرودیت اجتماعی لزوماً باید دقیق و سنجیده و چند وجهی باشد: افزایش درآمدها لازم است اما شرط کافی برای کاهش مطرودیت اجتماعی نیست. سوم، ممکن است مطردیت اجتماعی را عمدتاً در ارتباط با شرایط فردی در نظر بگیریم. مطردیت از معیارها و شبکه‌های اجتماعی به سبب افعال مطرودان اتفاق می‌افتد، یعنی برخی افراد خود انتخاب می‌کنند که از جامعه متعارف فاصله بگیرند. در این معنا، بسا که لازم شود مفهوم فقر را یکسره مردود شماریم. برای مثال، خیلی‌ها ممکن است فاقد درآمد کافی باشند، اما اگر مطردیت به دلیل تنبلی یا کارهای نکوهیده و خلاف اخلاق باشد، فقر اهمیتی فرعی پیدا می‌کند. این تعبیر متکی بر فرد است که بعضی از چپ‌ها را به نفی یکسره مفهوم مطردیت اجتماعی واداشته است. آنها دچار این سوءظن و بدگمانی‌اند که فقر تدریجاً از حوزه بحث و به عنوان عاملی که توضیح‌دهنده مشکلات است کنار گذاشته شود و دولتها، که درصد کاهش هزینه‌های خود هستند، گناه را یکسره به گردن

فقیران بیندازند و به اعمال سیاستهای عرضه - محور دست زنند که به زیان فقیرترین اعضای جامعه تمام می شود.

از آنجا که بحث درباره تعریف، آشکارا، با بحث در باب توصیف تداخل دارد، در بخش بعد به تشریح پنج نظریه سیاسی اصلی در باب فقر می پردازیم و نگاه کوتاهی هم به بحث مربوط به طبقه فرودست می کنیم.

۲.۳.۵ توصیف فقر و مطرودیت اجتماعی

به گونه ای که در فصل ۲-۴ دیدیم، طیف سیاسی چپ - راست در نظریه رفاه اهمیتی اساسی دارد و این امر در هیچ کجا بارزتر از نظریه های رقیب در باب فقر و مطرودیت اجتماعی نیست (نک: الکاک، ۱۹۹۷، جوردن، ۱۹۹۶). توصیف های زیر، هر چند گاه تا حدودی با هم تداخل دارند، از یکدیگر متمایزند.

نظرگاه اول به کسانی در جناح راست تعلق دارد که فقر برای آنها پدیده ای رفتاری یا بیمارگونه و آسیب شناختی است. این سخن می تواند هم به این معنا باشد که فقیران به عمد تنبل و بی کاره هستند، و هم به این معنا که آنها به طور موروثی و ژنتیکی آمادگی و گرایش به فقر بودن دارند، یا ترکیبی از هر دو. بدین ترتیب، این نظرگاه، توصیفی است که منبع یا علت فقر را مستقیماً در وجود خود افراد فقیر قرار می دهد. این معنا که فقیران تنبل هستند سابقه ای دراز دارد و نشانگر قائل بودن به وجه تمایزی دیرین بین فقیران مستحق و غیرمستحق است؛ گروه اول، مثلاً کسانی که از کار افتاده به دنیا می آیند، با فضیلت، و گروه دوم فاقد اخلاق قلمداد می شوند. این فکر که فقیران به نحوی موروثی (ژنتیکی) فروترند مربوط به ادوار اخیر است، و از اواخر قرن نوزدهم همراه با پیشرفت زیست شناسی پدید آمد. بین این دو توصیف آسیب شناختی تعارض وجود دارد، زیرا یکی ادعا می کند که فقیران مسئول وضعیت نامطلوب خویشند، در حالی که دیگری مراتب و وضعیت اجتماعی ما را به میراث

زیست‌شناختی‌مان مربوط می‌داند. چارلز مورای (۲۰۰۰) اخیراً این دو توصیف را به یکدیگر پیوند داد و تأکید کرد که هر چند فقر علل ژنتیکی دارد، دارای پیامدهای ژنتیکی نیز هست، و همین موضوع باعث می‌شود که ژن فقیران فاسد شود.

وجه منفی توصیف ژنتیکی در این است که بسیاری از عوامل تصادفی موجب فقر را بیش از اندازه ساده می‌گیرد، و به سبب عمده کردن یک عامل و اغراق در بیان اهمیت آن باعث کاهندگی و ساده جلوه کردن کل قضیه می‌شود. اهمیت عوامل محیطی و فضای اجتماعی مادر شکل دادن به هویت و موقعیت اجتماعی ما، در این توصیف فردگرایانه و/یا زیست‌شناختی چنان دست‌کم گرفته می‌شود که بناچار ما را به چندان جایی هدایت نمی‌کند.

دومین توصیف اصلی از فقر نیز به جناح راست تعلق دارد، با این تفاوت که در اینجا عوامل محیطی هم مورد نظر قرار می‌گیرد. توصیف «چرخه محرومیت»^۱ به اهمیت اجتماعی شدن^۲ قائل است، اما اضافه می‌کند که اگر محیط اجتماعی به هر ترتیبی نقش و کارکرد خود را از دست بدهد، کودکان نیز بر همان مبنا رشد خواهند کرد. بنابراین، چنانچه خانواده و جماعت نزدیک من، در زمان کودکی، تنبل و بی‌کاره و مستعد بزهکاری و امثال آن باشند، من نیز با ارزشها و انتظاراتی همانند پرورش خواهم یافت. در نتیجه، رفتار و برداشتهایی بروز خواهم داد که احتمالاً باعث فقیر شدن من خواهند شد. بدین ترتیب، توصیف «چرخه محرومیت» چنین می‌گوید که یک «فرهنگ فقر» وجود دارد که از نسلی به نسل دیگر به ارث می‌رسد. این توصیف نیز سابقه‌ای دراز دارد، گرچه مورای (۱۹۸۴؛ نک: مید، ۱۹۸۶) در ایام اخیر بود که آن را به شکلی موجز بیان داشت و استدلال کرد که محیط اجتماعی فاقد نقش و کارکرد، خود

1. "cycle of deprivation"

2. socialisation

یکی از آثار دولت رفاه است که نخست به ایجاد فقر کمک می‌کند و سپس به سبب پدید آوردن نوعی «فرهنگ وابستگی»، که مردم در قالب آن عادت به کار کردن و احساس مسئولیت و خودیاری را از دست می‌دهند، باعث تداوم فقر می‌شود. چنین استدلالهایی است که زیربنای مباحث مربوط به طبقه فرودست را تشکیل می‌دهد.

«طبقه فرودست» [یا مستضعف] اصطلاحی است که به شکلی گسترده مورد استفاده چپ‌ها قرار داشته است، و به مفهومی که مارکس از «لومپن پرولتاریا»^۱ منظور داشت نزدیک است، اما این دست راستی‌های امریکایی بودند که این اصلاح را تصرف کردند و به آن معنایی دادند که با آنچه منتقدان دولت رفاه می‌گویند همساز است (مورلیس، ۱۹۹۴). نگرانی از طبقه فرودست و «فرهنگ وابستگی» در اوایل دهه ۱۹۸۰ احیا شد و در فضای باروری که به سبب سیاستهای دولت ریگان در امریکا و خانم تاجر در بریتانیا پدید آمده بود بیش از پیش اوج گرفت. مورای ادعا می‌کند که مزایای بیش از اندازه سخاوتمندانه تأمین اجتماعی در امریکا به برآمدن طبقه فرودست قابل ملاحظه‌ای منجر شده است که بالغ بر چندین میلیون نفر را شامل می‌شود. مساعدتهای اجتماعی، که نه ازدواج را تشویق می‌کند و نه رسیدن به استقلال را در چارچوب بازار کار، نسلی از بیکاران و جوانان سیاه اشتغال‌ناپذیر، و نیز نسلی از مادران مُجرد که منتظر «ازدواج با دولت هستند»، خلق کرده است. بدین ترتیب، برای افرادی نظیر مورای، اصطلاح «طبقه فرودست» ارتباطی به فقر و درماندگی مطلق، یعنی فقیرترین فقیران، ندارد، بلکه به نوعی جداگانه از فقر مربوط می‌شود: نظامی ارزشی (فرهنگی) که متعلق به افرادی است که انتظار دارند جامعه و دولت همه کار برای آنها انجام دهند بی‌آنکه آنها متقابلاً هیچ مشارکتی معمول دارند. این گونه استدلال باعث شده است که توسعه

1. "lumpenproletariat"

برنامه‌های انضباط بخشی به نیروی کار توجیهی نظری پیدا کند و مددجویان را به ازای مزایایی که می‌گیرند وادار به کار یا بازآموزی کنند تا عاداتی که ادعا می‌شود از دست داده‌اند در آنها زنده شود.

با این حال، استدلال چرخه فقر و محرومیت دارای تعدادی نقاط ضعف است. این برداشت، با آنکه اهمیت محیط اجتماعی را تصدیق می‌کند، این کار را صرفاً از آن رو انجام می‌دهد که توصیف آسیب‌شناختی را، که ظاهراً زیربنای استدلالی آن است، تقویت کند؛ از «محیط اجتماعی» به عنوان شلاقی بهره می‌گیرد تا بر سر دولت رفاه بکوبد و آن را بشکند. پس، توصیف مزبور با این خطر مواجه است که عللی را که اساساً باعث فقیرشدن مردم می‌شود فراموش کند. آیا این صرفاً امری تصادفی است که بعضی گروه‌های اجتماعی همیشه آمادگی بیشتری از گروه‌های دیگر برای فقیرشدن دارند؟ به گونه‌ای که در فصل ۸ خواهیم دید، احتمال آنکه اعضای اقلیت‌های قومی به گرداب فقر و مسکنت بیفتند معمولاً از گروه‌های دیگر بیشتر است. اما، چنانچه توصیف دست راستی‌ها را بپذیریم، باید بگوییم که این امر صرفاً ناشی از نارسایی‌های مورثی آنهاست که به سبب وابستگی و عدم استقلال که دولت رفاه ایجاد می‌کند تشدید می‌شود. مورای، بخصوص، از این جهت با ناراحتی و مشکل مواجه شده و او را، به سبب این ادعا که سیاهان هوش کمتری از سفیدان دارند (و، بنابراین، احتمال فقیرشدن آنها بیشتر است)، به نژاد پرستی متهم کرده‌اند (هرنستاین و مورای، ۱۹۹۴).

پژوهش‌ها نیز نشان داده‌اند که فرهنگ وابستگی به صورت غالب و کلی وجود ندارد (واکر و هاوارد، ۲۰۰۰). دین و تیلر - گویی (۱۹۹۲) نتیجه می‌گیرند که اصطلاحاتی چون «طبقه فرودست» یا «فرهنگ وابستگی» آن قدرها پدیده‌ای عینی و «قطعی» نیستند، بلکه از آنها به عنوان توجیهاتی نمادین و توصیفی استفاده می‌شود تا به این گرایش گسترده، که قربانیان را

درست به دلیل وضعیت منفی و نامطلوبی که به آنها تحمیل شده است سرزنش می‌کند، پاسخ مساعد دهند. برای مثال، گیرندگان مزایا از جهت فرهنگی از جامعه «عادی» جدا نیستند: بالاخره، این گونه افراد نیز تلاش می‌کنند تا وضعیت خود را با معیارها و ارزشهای کسانی که متقاضی مزایا نیستند تطبیق دهند. این مددجویان، بسی بیشتر از آنکه نیازمند انگیزه‌های اضافی برای تشویق شدن به کار و اشتغال باشند، ممکن است صرفاً انتظاراتی غیر واقعی در باب آنچه بازار کار می‌تواند عرضه کند داشته باشند.

توصیف سوم، بر شکست سیاستها تأکید می‌ورزد. فقیران را نباید سرزنش کرد، بلکه این سیاستها و نهادها هستند که اگرچه برای حذف فقر طراحی شده‌اند، یا به طور کامل شکست خورده‌اند یا به اندازه کافی موفق نشده‌اند (بسته به آنکه قرائت هر کس چه باشد). این توصیف، اگر چه به دلایل متفاوت، از حمایت طیف‌های سیاسی مختلف برخوردار شده است. عدم توافق اصلی، بین آنهایی است که بر شکست سیاستهایی خاص تأکید دارند و آنهایی که می‌گویند حتی سیاستهایی که به بهترین وجه طراحی شده و به اجرا درآیند، بخت موفقیت شان محدود است. برای مثال، مزایا را در نظر بگیرید. تلقی عمومی، دست‌کم در بریتانیا، همواره بر غیر کافی بودن مزایا تأکید دارد، اما این موضوع احتمالاً ناشی از دو علت است. از یک سو، شاید دولتها فاقد آن اراده سیاسی باشند که اعتبارات کافی برای هزینه‌های اجتماعی تخصیص دهند و، بنابراین، کوتاهی [لرد] بوربیج را در برآورد سطح و معیارهای حداقل درآمد تشدید می‌کنند (وایت - ویلسن، ۱۹۹۲). از سوی دیگر، به سبب شکافها و کاستیهایی که هر نظام تأمین اجتماعی به ارث می‌برد، شاید اساساً مزایا همیشه غیر کافی باقی بماند؛ برای مثال، هر چه نظام مزایا فراگیرتر باشد، ارزش پولی آن کمتر است، و هر چه گزینشی‌تر باشد، دامنه بهره‌مندان از

آن محدودتر می‌شود و احتمال آنکه افراد را به دام فقر بیفکند بیشتر. دیدگاه فوق، دقیقاً به همان میزانی که قادر است پشتیبانی طیف‌های سیاسی مختلف را جلب کند، می‌تواند در معرض انتقاد نیز قرار بگیرد. بسیاری از راست‌ها همچنان به تأکید استدلال می‌کنند که سیاست‌ها وقتی شکست می‌خورند که نارسایی‌ها و کمبودهای ذاتی فقیران را در نظر نگیرند. برای مثال، وقتی سخاوتمندانه و فارغ از هر گونه قید و شرط همچنان به فقیرترین افراد کمک کنیم، به آنها اجازه می‌دهیم که منفعل باقی بمانند، و تصور کنند که صاحب حقوقی هستند بی‌آنکه وظیفه و تکلیفی داشته باشند. و بسیاری از چپ‌ها استدلال می‌کنند که سیاست‌ها وقتی شکست می‌خورند که از بعضی «محدودیت‌های ساختاری»^۱ غافل بمانند؛ مثلاً، دولت رفاه درآمد را به میزانی باز توزیع کند اما نظام بکلی نابرابر مالکیت سرمایه را دست‌نزد به جای باقی گذارد.

توصیف چهارم عمدتاً به جناح سیاسی چپ تعلق دارد و بر «محدودیت‌های ساختاری» تأکید می‌کند. این دیدگاه می‌گوید که سرنوشت جامعه عمدتاً از سوی نیروهای تعیین می‌شود که خارج از کنترل افراد یا گروه‌ها قرار دارند. مثلاً تصور کنید که دولتی رادیکال قدرت را به دست گیرد و اعلام کند که از طریق مالیات‌گذاری عمومی، مالیات‌بندی بر شرکتها، و عمومی‌کردن ابزار تولید در صدد حذف فقر است. بلافاصله، سرمایه‌گذاران بین‌المللی و شرکت‌های چند ملیتی فرار خواهند کرد، پول رایج مملکت به سقوط خواهد افتاد، نرخهای بهره بناچار افزایش خواهد یافت و، بدین ترتیب، بیکاری رو به افزایش خواهد نهاد. این وضع، برای بسیاری از رأی‌دهندگان دلیل کافی خواهد بود که به احزاب رادیکال رأی ندهند، اما برای چپ‌ها شاهی در تأیید این نظریه است که خواسته‌ها و نیازهای ثروتمندان همیشه در صف مقدم قرار می‌گیرد. پس، فقر حاصل

1. "structural constraints"

محدود بودن اقدامات جمعی است.

توصیف پنجم، نوعی تعبیر پالوده توصیف چهارم است که می‌گوید فقر برای سرمایه‌داری کارکرد دارد. این توصیف مارکسیستی بر آن است که فقیران به مثابه نوعی ارتش ذخیره نیروی کار مورد نیازند؛ به این معنا که در ادوار رشد اقتصادی بتوان از آنها استفاده کرد و در ادوار رکود به خدمت آنها خاتمه داد. به علاوه، فقر، باقی افراد جامعه را منضبط می‌کند. زیرا واجد چنان شرایط نامطلوبی است که غیرفقیران را عملاً ناچار به تطبیق دادن خود با الزامهای سرمایه‌داری می‌کند (یعنی سازگار کردن اعتقادات و ارزشها، رفتار و ظاهر، و حتی هویت خود با این الزامها). خلاصه آنکه، فقر نوعی استراتژی است که وجود دارد تا رفاه سرمایه‌داری بتواند وجود داشته باشد (جونز و نوواک، ۱۹۹۹).

نقطه ضعف توصیف‌های چهارم و پنجم در این است که آنها ممکن است بر انگیزنده انفعال و بی‌حرکی و جبری‌گری و اعتقاد به تقدیر باشند. اگر سرمایه‌داری هر گونه اقدام جمعی را بسیار محدود و بی‌ثمر می‌کند، اساساً چرا باید به فکر تلاش برای تغییر چیزها باشیم؟ در حالی که شاید بتوانیم در اینجا و آنجا تغییرات و بهبودهایی هر چند مختصر ایجاد کنیم؛ به علاوه، این توصیف‌ها نوعی بازآفرینی همان مفهوم دیرینی است که می‌گفت «فقیران همیشه با ما خواهند بود». البته، مارکسیسم پیش‌بینی می‌کرد که انقلابی اجتماعی و اقتصادی روی خواهد داد، لکن این امکان مسلماً امروزه از هر زمان در گذشته غیرواقعی‌تر می‌نماید. بنابراین، خطر چنین توصیف‌هایی در این است که تأثیری را که تا همین جا اقدامات جمعی داشته است — در قالب تأسیس دولت رفاه — دست کم بگیریم و هیچ نوع برنامه و سیاست روشنی برای خود باقی نگذاریم. بسیار آسانتر است که گناه فقر را به گردن سرمایه‌داری بیندازیم تا آنکه زحمت تدوین برنامه‌هایی واقع‌بینانه، هر چند غیرکامل، را به گردن گیریم.

۴.۵ طبیعت آدمی

تأملات فوق ما را به شکلی به بخش آخر بحث خود رهنمون می‌شود. چرا به ذات و طبیعت آدمیان باید به مثابه یک مفهوم سیاسی کلیدی بنگریم؟ بخشی از پاسخ به این پرسش را می‌توانیم در بحثی تلویزیونی که زمانی فوکو با نوم چامسکی^۱، مفسر سیاسی امریکایی، صورت داد بیابیم (فوکو، ۱۹۸۴). چامسکی استدلال می‌کرد که چیزی به عنوان ذات و طبیعت آدمی وجود دارد، زیرا اگر چنین چیزی وجود نمی‌داشت، الف) فهم علمی غیرممکن می‌شد، و ب) انتقاد سیاسی را نمی‌شد تدوین کرد (چون اگر ذاتی انسانی وجود نداشته باشد که سرکوب شود، ما هیچ زمینه‌ای برای انتقاد از سرکوبگری نخواهیم داشت) (نک: ان. گراس، ۱۹۹۵). اما فوکو تأکید داشت که نباید در باب ذات آدمی، که وی نسبت به وجود آن تردید داشت، طرح سؤال کنیم، بلکه باید بررسی کنیم که مفهوم «ذات آدمی» چگونه تحت رژیم‌های گفتمانی مختلف تعریف شده و مورد استفاده قرار گرفته است. چامسکی سؤال «چرا؟» را مطرح کرد (چرا ما باید علیه بی‌عدالتی مبارزه کنیم؟) و نتیجه گرفت که بدون نوعی مفهوم از ذات آدمی ما دلیلی نداریم که به این مبارزه دست بزنیم. فوکو سؤال «چگونه؟» را مطرح کرد (قدرت چگونه عمل می‌کند؟) و نتیجه گرفت که با فراموش کردن این سؤال، و تمرکز بر سؤال «چرا؟»، به جای آنکه قادر به مبارزه با بی‌عدالتی شویم، با این خطر مواجه می‌شویم که آنچه را بی‌عدالتی می‌نامیم دائمی سازیم.

بدین ترتیب، ذات و طبیعت آدمی، در سیاست اجتماعی اهمیتی محوری دارد (هیویت، ۲۰۰۰). در واقع، می‌توان ادعا کرد که تمام اندیشه‌های سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی بستگی دارد به نوعی تصور و

1. Noam Chomsky

مفهوم قبلی از ذات آدمی. با این حال، به جای درگیر شدن در این گونه مباحث ماوراء طبیعی، که طبعاً ما را از گفتگو در باب نظریه اجتماعی بسیار دور می‌کند، به نظر من بهتر است نخست، به کوتاهی، به بحث درباره پرسشهایی کلیدی پردازیم و سپس، با تفصیل بیشتر، در باب نیازها سخن گوئیم.

۱.۴.۵. پرسشهای کلیدی

آیا طبیعت آدمی ذاتی یا اکتسابی است؟

اگر تا حدودی به بحث فوکو / چامسکی بازگردیم، این پرسش مطرح می‌شود که طبیعت آدمیان آیا پدیده‌ای اجتماعی است یا مربوط به قبل از ظهور و شکل‌گیری جوامع^۱؟ اگر آن را مربوط به قبل از شکل‌گیری جوامع بدانیم، طبعاً چیزی می‌شود که ماهواً زیست‌شناختی و / یا روان‌شناختی است، در حالی که طبیعت اجتماعی گویای چیزی است که در جریان روند اجتماعی‌شدن ترکیب شده و پدید آمده است. در حالت اول، جامعه به مثابه بازتاب طبیعت انسانی تلقی می‌شود؛ در حالت دوم، طبیعت انسانی را بازتاب جامعه می‌دانند. بحثی است با اهمیت، زیرا در همین جاست که تصمیم می‌گیریم تا کجا قادر به شکل‌دادن به خود و محیط خود هستیم. اگر طبیعت انسانی ذاتی و مربوط به ماقبل بروز جوامع است، پس ممکن است محدودیتهایی طبیعی وجود داشته باشد که اصلاحات اجتماعی و، بنابراین، سیاست اجتماعی را کم دامنه کند؛ اما اگر طبیعت انسانی اکتسابی باشد، پس ممکن است بالقوه برای اصلاحات اجتماعی هیچ حد و مرزی نتوان شناخت.

آیا آدمیان جوهری ذره‌ای دارند یا موجوداتی اجتماعی هستند؟

پرسشی که به همین اندازه واجد اهمیت است این است که طبیعت آدمی

1. pre-social or social

آیا دلالت بر جوهری ذره‌ای (اتمی) دارد، یعنی بین نفس‌ها و خویشتن‌ها فاصله‌ای سخت و انعطاف‌ناپذیر^۱ موجود است و، بنابراین، جامعه به یک میز بلیارد شباهت دارد که اعضای آن همچون توپهای بلیارد تعامل می‌کنند، یعنی صرفاً مطابق قوانین خشک فیزیکی حرکت کرده و به طور مکانیکی با یکدیگر برخورد دارند؛ یا آنکه مرزهای خویشتن نامشخص، غیرمتمایز، و سیال است، و چون طبیعت آدمی صد در صد اجتماعی و اکتسابی است، مابه عنوان موجودات اجتماعی کاملاً به یکدیگر وابسته‌ایم؟

آیا آدمیان کمال‌پذیرند؟

برخی به جد تأکید ورزیده‌اند که سیاستهای اجتماعی مناسب می‌تواند کاستی‌ها و کمبودهای طبیعت آدمی را برطرف کند. اگر طبیعت انسانی اکتسابی است، طبعاً به همان خوبی یا بدی جامعه‌ای است که به آن شکل می‌دهد. این سخن احتمالاً بدین معناست که اگر ما می‌توانیم جامعه‌ای کامل را طراحی و ایجاد کنیم، پس قادریم انسانی کامل را نیز طراحی کرده و به وجود آوریم. برخی دیگر اعتقاد دارند که این گونه آرمانگرایی خطرناک است؛ برای نمونه نگاه کنید به تلاشهایی که برای مهندسی اجتماعی در سطحی گسترده در آلمان نازی یا روسیه استالینی صورت گرفت. محافظه‌کارانی نظیر ادموند برک (۱۷۲۹-۷۹) استدلال کرده‌اند که طبیعت آدمی فطرتاً معیوب و ناقص است و جامعه به شکلی توسعه یافته است که آثار منفی این عیب و نقص به حداقل رسیده است (برک، ۱۹۶۸). بنابراین، اصلاحات اجتماعی در بهترین حالت خود باید صورتی موقتی و آزمایشی داشته‌باشد زیرا، در غیراین صورت، تعادل جامعه می‌تواند بر هم خورد و کاستیهای موجودات انسانی می‌تواند به شکل کامل و حداکثر ظاهر شود.

1. rigid

آیا طبیعت انسانی فراگیر است؟

آنهايي که به اکتسابی بودن طبیعت انسانی معتقدند، بر این نظرند که چون طبیعت آدمی مُنعطف و شکل پذیر است، ما نمی توانیم از آن به صورت مُفرد سخن بگوییم: برعکس، تعداد بالقوه طبایع انسانی به همان تعداد بالقوه زیاد محیط های اجتماعی است. بنابراین، طبیعت انسانی همواره به جامعه ای که در آن شکل گرفته است منسوب و مشروط است. با این حال، منتقدان این دیدگاه استدلال می کنند که اگر چیزی به نام طبیعت انسانی فراگیر وجود ندارد، یعنی چیزی که در تمام جوامع عمومیت داشته باشد، اساساً سخن گفتن در باب طبیعت انسانی کاری بیهوده می شود. از یک زاویه مربوط دیگر نیز بحث به تأثیر جنسیت و نژاد بر طبیعت انسانی می کشد. آیا می توان گفت که زنان و مردان طبیعتی متفاوت دارند؟ آیا «نژادهای» مختلف دارای طبیعتی متفاوتند؟ یا باید گفت که چنین سخنانی کلاً خطرناک است، و ما را بالقوه به خشک مغزی و جزم اندیشی می کشد؟

آیا آدمیان منفعت جو هستند یا نوع دوست و ایثارگر؟

این یکی از پرسشهای جاودانه سیاست اجتماعی است که بخصوص در سالهای اخیر دوباره مطرح شده است (گودین، ۱۹۸۸: ۱۱۳-۱۸). سوسیال دمکرات ها و سوسیالیست ها ستاً چنین فکر می کردند که آدمیان به ذات خود نوع دوست و ایثارگرند، یا اگر هم چنین نباشند، ظرفیت آن را دارند که چنانچه یک محیط اجتماعی عادلانه مستقر گردد به نوع دوست و ایثارگر تبدیل شوند (پیچ، ۱۹۹۶). استدلال کلاسیک در این باب به تیموس (۱۹۷۰) تعلق دارد که در یافته بود اهدای خون چنانچه بر مبانی نوع دوستانه متکی باشد، هم قابل اتکاتر است و هم فزاینده رفاه، در حالی که اگر به ازای دریافت پول باشد چنین ویژگیهایی ندارد. با این حال، راست رادیکال براین اعتقاد است که انسانها اساساً منفعت جو هستند

(اسمیت، ۱۹۷۰؛ مقایسه کنید با فیلد، ۱۹۹۵). مبنای حمایت آنها از اقتصاد بازار و آزاد را نیز همین اعتقاد تشکیل می‌دهد (بدین معنا که دست نامرئی می‌تواند بین فعالیتها و منفعت‌جویی‌های فردی ایجاد تعادل کند و شرایطی پدید آورد که به نفع همگان باشد). محافظه‌کاران اخلاقی نیز بر همین اعتقادند (بدین معنا که محذوراتی اخلاقی وجود دارد که فعالیت‌های خارج از عرف بازار را محدود می‌کند). بدیهی است ساختارگرایان اعتقاد دارند که آدمیان اساساً به این شکل یا آن شکل نیستند، زیرا در لایه‌های نفس هیچ عنصر ذاتی وجود ندارد که حاصل روندهای اجتماعی باشد.

در عین حال، به اعتقاد من، چیزی بینابین این مواضع است که مورد قبول اکثر مردم قرار دارد. طبیعت انسانی بی‌تردید عمدتاً اکتسابی است، اما هسته‌ای ما قبل اجتماعی باید وجود داشته باشد تا ما اساساً بتوانیم از طبیعت انسانی صحبت کنیم. این هسته می‌تواند حاوی خصوصیات نفع‌طلبی و نועدوستانه هر دو باشد؛ و این دو یا یکی از این دو، تحت تأثیر محیطی اجتماعی که ما بنا به مفهوم خود از رفاه و بهزیستی بنا کرده‌ایم، فعال می‌شود. در معنای این جهانی، این سخن بدین معناست که آنچه حاکم می‌شود، یا نوعی «نفع‌طلبی روشن‌نگرانه»^۱ است یا گونه‌ای «نوعدوستی مشروط (متقابل)»^۲، و بیشتر انسانها در جایی میان دو طیف منفعت‌جویی - نועدوستی قرار می‌گیرند. در معنایی ژرف‌تر، تعبیر این سخن این است که طبیعت انسانی به همان اندازه معلول سیاست‌های اجتماعی است که علت این سیاست‌ها. این نتیجه‌گیری، درست به این دلیل که پرسش فوق حالتی جاودانه دارد، حامل دلالت‌های فلسفی و عملی است.

آیا اساساً می‌توانیم از طبیعت انسانی سخن گوئیم؟
چرا انسانها را عمده می‌کنیم؟ اگر هم انسانها و هم غیرانسانها آگاهی و

1. "enlightend self-interest"

2. "qualified (recipocal) altruism"

قدرت ادراک دارند، آیا نباید از طبیعت حیوانی بحث کنیم که شامل هر دو طبقه باشد؟ حتی عناصری از خصوصیات که سنتاً فقط به انسانها منسوب می‌شود - نظیر زبان و خردگرایی - در بسیاری از انواع غیرانسان نیز قابل تشخیص و شناسایی است؛ در این صورت، این فکر که طبیعت ادراک‌پذیر خاص آدمیان است، بسیار خودخواهانه و انسان‌محورانه محسوب می‌شود (نک: بخش ۲.۱.۴، بحث مربوط به شهروندی زیست محیطی، و فصل ۱۰).

۲.۴.۵ نیازها

با برگشت به آنچه در باب مقوله نیازها گفتیم، برخی از این مباحث را با تفصیل و روشنی بیشتری می‌توانیم پیگیری کنیم (برادشا، ۱۹۷۲؛ گودین، ۱۹۸۸: ۲۷-۵۰؛ وِر و گودین، ۱۹۹۰). همان‌طور که در فصل ۱ بیان شد، سیاست اجتماعی، بیش از هر چیز، به نیازهای اساسی معطوف است، زیرا برآورده‌نشدن این گونه نیازها به معنای آن است که حیات آدمی نه بتواند شکوفا شود و نه احتمالاً حتی بقا یابد. در عین حال، سیاست اجتماعی ممکن است به وسایلی که افراد با توسل به آنها می‌توانند نیازهای غیراساسی خود را برآورده سازند نیز مرتبط باشد. به علاوه، سیاست اجتماعی به نیازهایی که به ذات خود اجتماعی هستند نیز معطوف است. مشکل، البته، کشیدن خط تمایز بین نیازهای اساسی/غیراساسی و اجتماعی/غیراجتماعی است.

چگونه می‌توانیم تصمیم بگیریم که کدام نیاز اساسی و اجتماعی است؟ پاسخی به این پرسش آن است که در این تصمیم‌گیری باید بکوشیم تا به طور عینی عمل کنیم. برای مثال، ممکن است راهبردی علمی اتخاذ کرده و تصمیم‌گیری خود را بر این مبنا متکی سازیم که یک فرد به چه منابع مادی پایه‌ای نیازمند است تا بتواند زنده بماند. می‌توانیم میزانی از آب و غذا را که مورد نیاز روزانه هر فرد انسانی است معین کنیم

و بعد، بر آن مبنا، نیازهای بالفعل کسانی را که به این میزان آب و غذا دسترسی ندارند مشخص سازیم. چنین روشی به ما اجازه می‌دهد تا نسبت به سطح محرومیتی که یک فرد باید به آن برسد تا در فقر مطلق فرو رود تصمیم بگیریم. اگرچه با این روش به برآوردی عینی و رضایت‌بخش می‌رسیم، مشکل آن در این است که احتمال دارد نیازهای کمتر عینی و غیرمادی را، که به نوبه خود ممکن است هم اساسی و هم اجتماعی باشند، نادیده بگیریم. اگر موجودات انسانی نیازمند آنند که احساس تعلق کنند و در چشم همگنان خود سودمند و ارزشمند جلوه‌گر شوند، این نیاز را مسلماً باید در شمار نیازهای اساسی و اجتماعی به شمار آورد.

مشهورترین تلاشی که برای پیوند زدن نیازهای مادی و غیرمادی صورت گرفت، به ابراهام مازلو (۱۹۰۸-۷۰) مربوط می‌شود. مازلو (۱۹۵۴) سلسله مراتب نیازها را تعریف کرد: در قسمت زیرین، نیازهای فیزیولوژیکی و جسمانی قرار دارد که بقای انسان مشروط به برآورده شدن آنهاست؛ بعد نیازهایی است که به ایمنی و تأمین جسمانی و مادی مربوط می‌شود؛ سپس به نیازهایی می‌رسیم که به مناسبات ما با دیگران ارتباط دارد (به‌خصوص نیازهای عاطفی و روابط جنسی)؛ سپس، نیاز به احترام و محترم شمرده شدن است؛ و در رأس سلسله مراتب، نیاز به خلاقیت و اثبات خویشتن قرار دارد. مازلو معتقد بود که به مجرد برآورده شدن یک سطح از نیازها، سطحی دیگر از سلسله مراتب نیازها اهمیت می‌یابد. نظریه مازلو در غایت امر نظریه‌ای است در باب توسعه اجتماعی؛ وضعیت جامعه در سلسله مراتب نیازها نمایانگر میزان توسعه و پیشرفت آن است. بر این مبنا، سیاست اجتماعی اهمیت حیاتی دارد زیرا، از یک سو، نیازهای مادی را تأمین می‌کند و، از سوی دیگر، به افراد اجازه می‌دهد که نیازهای غیرمادی خود را در سطح «عالی» برآورده سازند. در عین حال، مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است که گرچه با این

نظریه بُعدی پیشرفته‌تر وارد تحلیل خود می‌کنیم، با این خطر مواجه می‌شویم که دقتی را که لازمه برداشتهای علمی ناب است از دست بدهیم زیرا، مثلاً، چگونه می‌توان تحقق نیاز به ابراز وجود را ثابت کرد؟

آیا راه دیگری برای تعیین دقیق و عینی نیازهای اساسی اجتماعی وجود دارد؟ می‌توانیم با بی‌رحمی بگوییم که به جای تلاش برای تعریف انتزاعی این نیازها، بهتر است نیازهای اجتماعی را عیناً همان نیازهایی بدانیم که منابع مادی موجود به ما اجازه می‌دهد از عهده هزینه آنها برآییم. بدین ترتیب، به جای تعریف یک جامعه بنا به پیشرفتی که در تأمین نیازها دارد، نیازها را بنا به مراتب توسعه جامعه تعریف می‌کنیم. مسئله‌ای که این نوع برداشت مطرح می‌کند این است که فراگیری که لازمه یک برداشت عینی است، از نظر ما دور می‌ماند، یعنی شروع به این فکر می‌کنیم که نیازهای اساسی اجتماعی را اکتسابی و منسوب به جامعه‌ای معین تلقی کنیم نه نیازهای لازمی که در کل جوامع وجود دارد. برداشتی کمی متفاوت این است که نیازها را بنا به نظر و فکر برخی کارشناسان و افراد حرفه‌ای تعریف کنیم. بدین معنا که تصور و مفهومی فراگیرانه را با آنچه نیازها به خودی خود هستند با هم جمع کنیم و سپس، با دیدی متکی بر منابع، تصمیم بگیریم که کدام یک از نیازها را می‌توانیم به رسمیت بشناسیم و از عهده هزینه آنها برآییم.

در این حالت، آنچه روشن می‌شود این است که برداشتهای عینی و فراگیر ما به سرعت تحت الشعاع برداشتهای نسبی و ذهنی قرار می‌گیرد. در این صورت، اگر فراگیری و عینیت را یکسره فراموش کنیم، آیا وضع بهتری نخواهیم داشت؟ شاید بهتر باشد که نیازها را به عنوان «نیازهای احساس شده»^۱ تعریف کنیم، یعنی هر آنچه افراد و گروه‌ها احساس می‌کنند که به آنها نیاز دارند. بالاخره، در تحلیل نهایی، نیازها چیزی

1. "felt needs"

هستند که مردم دارند و نبود آنها را تجربه و احساس می‌کنند، پس چرا باید تصور و درک افراد را به فراموشی سپاریم؟ یکی از دلایل احتمالی این به فراموشی سپرده شدن این است که نیازهای احساس شده می‌توانند زیاده از حد ذهنی و، بنابراین، گمراه کننده و غیرواقع بینانه باشند؛ مثلاً، من ممکن است احساس نیاز کنم که باید پیانو بنوازم (نک: فصل ۲)، اما این امر لزوماً مسئولیتی بر دولت بار نمی‌کند که هزینه آموزش پیانوی مرا پردازند. پس، تأکید و تمرکز بر نیازهای احساس شده، ممکن است خط متمایز کننده نیازهای اساسی/غیر اساسی و اجتماعی/غیر اجتماعی را محو کند، در حالی که ما خواهان وجود چنین خطی هستیم تا بتوانیم نیازها را از هوس‌ها تشخیص دهیم.

راهی جانشین این است که بر «نیازهای بیان شده»^۱ تأکید کنیم، یعنی آن نیازهایی که مردم در قالب چارچوبهای سیاسی و اقتصادی مورد نظر خود بیان و اعلام می‌کنند. این راه واجد این خاصیت است که از ذهنی‌گرایی موجود در نیازهای احساس شده بری است، زیرا نیازهای بیان شده در برابر خواسته‌های سیاسی و اقتصادی اعلام شده قابل ارزیابی و داوری هستند: مهمترین نیازهای بیان شده آنهایی هستند که با گذشت زمان دوام بیاورند و حول محور خود نوعی اجماع اجتماعی ایجاد کنند. در عین حال، مسئله این است که این‌گونه نیازهای بیان شده در واقع «خواسته‌هایی» هستند که نهایتاً به منابع ذهنی، قدرت، و منافع مطرح‌کنندگان خود مربوط می‌شوند.

ظاهراً به یک بن‌بست رسیده‌ایم. از یک سو، برداشتی عینی و فراگیر با این خطر مواجه است که مفهوم نیازها را به هسته مادی آنها کاهش دهد؛ از سوی دیگر، برداشتی ذهنی و نسبی این خطر را دارد که بیش از اندازه گنگ و مبهم باشد.

1. "expressed needs"

قبل از نتیجه‌گیری، دو بُعد دیگر وجود دارد که باید به آنها پرداخت. اولی، به نیازهای واقعی و نیازهای کاذب مربوط می‌شود. دیدگاه رادیکال بر این اعتقاد است که به محرومان، استثمارشده‌ها، و کسانی که مورد تبعیض قرار می‌گیرند، اجازه آگاهی و دانستن و / یا تدوین و بیان منافع واقعی آنها داده نمی‌شود: آنها را به صورتی هدایت می‌کنند که منافع خویش را با منافع سرکوبگران خود یکی بدانند (کارگران با سرمایه‌داران، زنان با مردان). این سخن بر آن دلالت دارد که مردم به منافع کاذبی دل می‌بندند، یا آنها را وادار به دل بستن به منافع می‌کنند که، در واقع، بازتاب منافع واقعی آنها نیست. برای مثال، یک مارکسیست ممکن است بگوید که کارگران با استثمار خویش همراه می‌شوند زیرا، به جای برانداختن نظامی که آنها را استثمار می‌کند، به این ترجیح هدایت می‌شوند که با رؤیاهای سرمایه‌داری همساز شوند و زندگی خود را با خرید کالاهایی که خود تولید کرده‌اند تلف کنند (مارکوزه، ۱۹۶۴). بر این پایه، تبلیغات و اخلاق سوداگری از منابع مهم استقرار و جافکندن نیازهای کاذب در مردم محسوب می‌شود.

بُعد متمایز دوم، به نیازهای پراکنده و غیرضروری و نیازهای ضروری و واقعی مربوط می‌شود. این موضوع، ما را به نظریه پسا ساختارگرایی برمی‌گرداند (هویت، ۱۹۹۲). آیا نیازها غیرضروری اند یا نه؟ آیا مستقلاً، و قبل از شروع روند توسعه جامعه، وجود داشته‌اند؟ یا آنکه صرفاً به مدد آنکه در بعضی مکته‌ها - لیبرال، مارکسیسم، فمینیسم، و غیر آن - نام برده می‌شوند وجود پیدا می‌کنند؟ گرچه این پرسشها ممکن است پیچیده و نامربوط به نظر آیند، نمایانگر نکته‌ای هستند که در کانون مباحث این فصل قرار داشته است: اگر سیاست در باب آن است که هم ما چگونه دنیا را می‌سازیم و هم دنیا چگونه ما را می‌سازد، نظامهای دولت رفاه باید واجد نهایت اهمیت تلقی شوند، و اگر آنها را نادیده بگیریم، همچون

نظریه پردازان رفاهی، مرتکب اشتباهی جدی می‌شویم. در فصل ۱۰، با تفصیل بیشتر، به بررسی نظریه‌هایی از قبیل پسا ساختارگرایی و پسامدرنیسم می‌پردازیم.

نکته‌ای که هم اکنون مطرح شد، ظاهراً مقطع خوبی برای خاتمه بحث است. ما دنیا را می‌سازیم و دنیا ما را می‌سازد. بنابراین، مباحث نظری در باب مفاهیم سیاسی نظیر دولت، قدرت، فقر و محرومیت، و طبیعت آدمی سودمندند، زیرا نوعی منشور ایجاد می‌کنند که نخست بر اندیشه‌های مربوط متمرکز می‌شود و سپس این اندیشه‌ها را پراکنده و متفرق می‌کند، و به ما بصیرتی می‌دهد که هم انعکاس دنیا را ببینیم و هم جهان اطراف خود را بازتاب دهیم و بسازیم. سیاستهای اجتماعی بخشی تعیین کننده از این روند بازتاب دادن و ساختن محسوب می‌شوند، و نظریه اجتماعی ما را قادر می‌سازد تا نقشی اساسی را که نهادهای رفاهی در این جریان بازی می‌کنند بشناسیم.

با این همه، مفهومی وجود دارد که ما هنوز به طور خلاصه یا به تفصیل و به شکل نظام‌مند به آن نپرداخته‌ایم. اهمیت آن بدین سبب است که در عین آنکه حاوی ویژگیهای سیاسی بنیادی است، عناصر سیاسی و جامعه شناختی را به یکدیگر پیوند می‌زند - می‌دانیم که جامعه‌شناسی مبنای بنیادی دیگر نظریه رفاه است. همین مفهوم است که موضوع کلیدی فصل بعد است، طبقه.

مفاهیم کلیدی جامعه‌شناسی

۱.۲.۶ جامعه طبقاتی چیست؟	۱.۶ جامعه
۲.۲.۶ تغییرات درونی نظام طبقاتی	۲.۶ طبقه
۳.۶ جنبشهای اجتماعی	۳.۲.۶ طبقه و سیاست اجتماعی

طبقه شاید مفهومی است که جامعه‌شناسی، سیاست، و سیاست اجتماعی در قالب آن به شکلی کاملاً روشن پیوند می‌یابند. همه نظامهای رفاهی در قالب یک ساختار طبقاتی عمل کرده‌اند و اگر دومی را بشناسیم گامی بزرگ در راه شناخت اولی برداشته‌ایم. علاوه بر این، همه نظامهای رفاهی، سلسله مراتب طبقات را به درجات مختلف تغییر داده‌اند: هم ترکیب طبقات را و هم روابط درونی آنها را. بنابراین، اگر این تغییرات را بشناسیم، خواهیم توانست نشان دهیم که نظامهای رفاهی چه تأثیراتی بر محیط اجتماعی خود داشته‌اند و، بر این مبنای شروع به بیان مطالبی در باب اصلاحات رفاهی کنیم. آیا هدف یک نظام رفاهی باید حذف بی‌عدالتی‌های

موجود در یک جامعه طبقاتی باشد؟ یا حذف خود جامعه طبقاتی؟ اگر چنین است، دولت رفاه تا چه اندازه از این بابت کامیاب بوده است و دلالت‌های این امر بر آینده دولت رفاه چیست؟ اینها پرسشهایی نیست که به شکلی نظام‌مند در سطرهای بعد به آنها پردازیم، بلکه پرسشهایی است که ما هر دو، نویسنده و خواننده، باید تا مدتها بعد از آن که این کتاب را به قفسه خود بازمی‌گردانیم، بارها درباره آنها تأمل و بازاندیشی کنیم.

در اینجا، با مطرح کردن دو تعبیر نظری اصلی در باب جامعه، به بحث طبقه وارد می‌شویم: ذره‌گرایی^۱ و کل‌گرایی^۲ (بخش ۱.۶). بخش ۲.۶ تا حدودی با تفصیل می‌پردازد به پرسشهایی اساسی که باید درباره آنها تأمل کنیم. جامعه طبقاتی چیست؟ این جامعه در سالیان اخیر در معرض چه تغییراتی بوده است؟ مفهوم طبقه چگونه به روشن کردن سیاست اجتماعی کمک می‌کند؟ با این همه، طبقه، علی‌رغم اهمیت خود، مسلماً آخرین کلام در باب جامعه و روابط اجتماعی نیست. در واقع، بسیاری تأکید دارند که روزگار طبقه، به عنوان یک مفهوم جامعه‌شناختی، تقریباً بسر رسیده است. بنابراین، بخش ۳.۶ می‌پردازد به مفهوم جدیدی که رابطه آن با طبقه گاهی کشمکش برانگیز است و گاهی هم‌نوایی بیشتری دارد: جنبش‌های اجتماعی. این بحث، مقدمه‌ای خواهد بود بر فصل ۸ که، در آن، به بررسی مقولاتی چون تقسیم‌بندی‌های «جدید» اجتماعی ناظر بر جنسیت، نژاد و قومیت، از کارافتادگی، سن، و گرایشهای جنسی خواهیم پرداخت.

۱.۶ جامعه

خیلی گستاخانه است که تصور کنیم جامعه را می‌توان در اینجا، در قسمتی از این فصل، یا حتی در کل این کتاب، به نحو وافی و کافی بررسی کرد. با

این حال، نیاز داریم به عنوان مقدمه‌ای بر موضوع اصلی این فصل، چیزهایی درباره جامعه بگوییم.

جامعه را، اساساً، می‌توان با برداشتی کل‌گرا یا ذره‌گرا تعریف کرد.^[۱] دیدگاه کل‌گرا، جامعه را به عنوان پدیده‌ای فراتر از مجموع اجزای آن تصور می‌کند، به مثابه واحدی همبسته^۱ در نظر می‌گیرد که آن را می‌توان جدا از اجزائی که در محدوده آن قرار دارند تحلیل کرد. بنابراین، جامعه نظامی است که آن را نمی‌توان به اجزایش کاهش داد. برای مثال، به گونه‌ای که در فصل ۳ مشاهده کردیم، هگل (۱۹۷۷) تعبیری «آرمانی» به جامعه داد، و آن را تجلی تاریخی *Geist*، یا روح مطلق^۲، پنداشت. بخشها یا اجزای جامعه، افراد و خانواده‌ها، چیزی بیش از «برهه‌هایی» فرو مرتبه از وحدتی^۳ فرا مرتبه نیستند. هگل، در آثار سیاسی خود، این وحدت را در قالب دولت ملی تصویر می‌کرد، اما در کارهای فلسفی ترش، وحدت دلالت داشت بر یک «شعور جهانی»^۴ که به واسطه طی مراحل پی در پی بیگانگی^۵ به خود - آگاهی^۶ می‌رسید. خلاصه آنکه، جهان اجتماعی دارد به آگاهی از خود می‌رسد، روندی از شدن^۷ بی‌انتهای از طریق خوداندیشی^۸ دیالکتیکی، و افراد ابزارهایی هستند که این آگاهی به واسطه آنها بر صحنه تاریخ ظاهر می‌شود. در قطب دیگر، دیدگاه ذره‌گرا، جامعه را چیزی بیشتر از جمع اجزای آن نمی‌داند. این سخن، در اساس، بدین معناست که افراد تنها واقعیت اجتماعی هستند، و نظریه‌های کل‌گرا، از این بابت که انتزاعیات فلسفی را واقعی می‌پندارند، مرتکب خطا می‌شوند. بنابراین، ذره‌گرایی فلسفه‌ای مادی است که افراد را دارای حاکمیت و پدیده‌های اجتماعی را، بی‌واسطه، مرئی، و مشاهده‌پذیر می‌داند. با این همه، کل‌گراها و ذره‌گراها، معمولاً، دست‌کم نوعی گذشت

1. integral

2. absolute spirit

3. unity

4. "world mind"

5. alienation

6. self - consciousness

7. coming

8. self-reflection

نسبت به یکدیگر معمول می‌دارند. بنابراین، جامعه‌شناسی بر پایه نوعی گزینش بین دو فلسفه کل‌گرایی و ذره‌گرایی بنا نمی‌شود، بلکه بر مبنای این شناخت شکل می‌گیرد که جامعه واجد وجوه ساختاری و کنشگرانه^۱، هر دو، است. ساختارها را نمی‌توان بدون ارجاع به افراد، که آگاهانه و غیرآگاهانه آنها را برپا نگاه می‌دارند، شناسایی کرد: فعل‌ها و هویت‌ها فقط در قالب ساختارهایی دیرپا که آنها را هم قدرت می‌دهند و هم محدود می‌سازند، ممکن و بامعنا می‌شوند. بنابراین، جامعه متشکل است از تعامل‌هایی متقابل، و تحول اجتماعی مستلزم ساز و کارهایی بازخوردی و پیچیده بین دو قطب است. جامعه یک شیء^۲ نیست، بلکه جریانی^۳ است همواره متحول از روابط مکانی و زمانی: شبکه‌ای از شبکه‌ها^۴ که هر آنچه را ما هستیم و هر آنچه را می‌گوییم و انجام می‌دهیم دارای بافت و زمینه‌مند^۵ می‌کند.

البته، مشکل جامعه‌شناسی در این است که یافتن توازن دقیق بین ساختار و عامل کاری دشوار است. نظریه‌ها غالباً به اردوگاه این یکی یا آن یکی متمایل می‌شوند اما پرنفوذترین جامعه‌شناسان معمولاً آنهایی هستند که دست‌کم نوعی توازن نظری برقرار می‌کنند (گیدنز، ۱۹۸۴). مسئله اصلی این است که تأکید بر ساختار تلویحاً بدین معناست که ما وابسته به محیط هستیم، در حالی که تأکید بر عامل مبین آن است که محیط ما وابسته به ماست. هیچ یک از این دو فرض، بدون ارجاع به دیگری، کامل نیست، اما ثابت شده‌است که ترکیب کردن آنها دشوار است. مارکس (۱۹۷۷: ۳۰۰)، وقتی این عبارت مشهور را بیان کرد: «آدمیان تاریخ خویش را می‌سازند... اما آن را تحت شرایطی نمی‌سازند که خود انتخاب کرده‌اند، بلکه تحت شرایطی می‌سازند که مستقیماً با آن روبرویند،

1. agentic

2. thing

3. process

4. networks

5. contextulise

عینیت دارد، و از گذشته به آنها رسیده است،» ظاهراً می‌خواست به طور ضمنی بگوید که انسانها همان محیط خود هستند. این تبیینی ستودنی از اندیشه‌ای ظریف است، اما مارکس را نیز می‌توان متهم کرد که به اردوگاه ساختارگرایان گرایش یافته است (نک: مطالب زیر).

بیشتر جامعه‌شناسان توجه خود را به «طبقه»، به عنوان ابزار اندیشیدن و غور در این توازن اجتماعی معطوف داشته‌اند، زیرا طبقه ظاهراً موقعیتی بینابینی در میان افراد و خانواده‌ها، از یک سو، و ساختارها و نظامها، از سوی دیگر، دارد.

۲.۶ طبقه

طبقه احتمالاً مفهوم کلیدی جامعه‌شناسی است. در واقع، شمار صاحب‌نظران غیر جامعه‌شناسی که ادعا می‌کنند جوامع توسعه‌یافته غربی با ملاک طبقه لایه‌بندی نشده‌اند بسیار اندک است. بحث اصلی در این نیست که ما آیا جوامع طبقاتی را منع می‌کنیم یا نه، بلکه در این است که افراد و خانواده‌ها آیا در درون نظام طبقاتی دارای تحرک اجتماعی هستند یا نه. پس از بررسی مفاهیم نظری اصلی در باب طبقه و تغییراتی که در دهه‌های اخیر در نظام طبقاتی اتفاق افتاده است، در بخش ۳.۲.۶، با اشاره خاص به سیاست اجتماعی، به بحث فوق خواهیم پرداخت. در بخش پایانی (۳.۶)، بررسی خواهیم کرد که آیا «نهضت‌های اجتماعی» باید، به عنوان مفهوم کلیدی در هر دو زمینه جامعه‌شناسی و نظریه رفاه، جایگزین طبقه بشوند یا نه.

۱.۲.۶ جامعه طبقاتی چیست؟

مارکس هرگز به تفصیل به نظریه‌پردازی در باب طبقه نپرداخت، اما تردیدی نیست که این مفهوم در کانون مارکسیسم و سوسیالیسم قرار دارد. در آغاز مانیفست کمونیست (مارکس، ۱۹۷۷)، او ادعا می‌کند که تاریخ را باید به

عنوان تاریخ تنازع طبقاتی بین آنهایی که سرکوب می‌کنند و آنهایی که سرکوب می‌شوند شناخت. در عصر فئودالیسم، سرکوبگران کسانی بودند که مالک زمین بودند (اریاب‌ها) و سرکوب‌شدگان کسانی که زمین نداشتند (سرف‌ها). هر دوره تاریخی با رشته‌ای از نبردهای ضمنی و آشکار بین این دو اردو مشخص می‌شود، و هر دوره، وقتی جامعه تجدید سازمان می‌یابد و هر طبقه به شکلی جدید در می‌آید، به دوره‌ای دیگر جای می‌سپارد. در عصر سرمایه‌داری، کشمکش اصلی بین آنهایی است که سرمایه دارند (بورژوازی) و آنهایی که فاقد سرمایه هستند (پرولتاریا). مارکس، که در میانه‌های قرن نوزدهم می‌نوشت، مسلماً آگاه بود که انواعی گسترده از طبقات، طبقات فرعی، و دیگر گروههای اجتماعی با اهمیت وجود دارد، اما پیش‌بینی کرد که تنازع صنعتی بین بورژوازی و پرولتاریا به نیروی محرک اصلی در تنازع اجتماعی تبدیل خواهد شد.

در مارکسیسم، طبقه، هم مفهومی جامعه‌شناختی است که ما را قادر می‌سازد لایه‌بندی‌ها و نابرابری‌های جامعه سرمایه‌داری را توضیح داده و توصیف کنیم (انگلس، ۱۹۶۹) و هم مفهومی سیاسی است که جامعه را نخست به سوی سوسیالیسم و سپس به سوی کمونیسم سوق می‌دهد. کسانی که نه فقط گور سرمایه‌داری بلکه گور تمامی اشکال تنازع طبقاتی را می‌کنند، کارگراند. پرولتاریا، که به سبب حرص سرمایه‌داران به تسلط انحصاری بر ثروت روزافزون جامعه از راه استثمار و سودجویی دم به دم بی‌نواتر و درمانده‌تر می‌شود، اندک اندک: (۱) شرایط مشترک خود، (۲) علل بروز آن شرایط، و (۳) قدرت خود را برای تغییر نظام اجتماعی - اقتصادی از طریق انقلاب می‌شناسد. بنابراین، مارکسیست‌ها طبقه را هم واجد عناصر عینی و هم ذهنی می‌دانند. طبقه در این معنا پدیده‌ای عینی است که ما را، چه بدانیم و چه ندانیم، به طبقه‌ای معین متعلق می‌کند. اما طبقه دارای بُعدی ذهنی نیز هست، زیرا مردم می‌توانند در باب وضعیت

عینی طبقاتی خود اشتباه کنند، برای مثال، کارگری که بپندارد سرمایه‌داری به نفع طبقه کارگر است، از بابت آگاهی نادرست گناهکار است. پس برای سرنگون کردن نظامی که کارگران را سرکوب می‌کند، پرولتاریا باید از طریق آزدسازی نظری و عملی خود (ترکیبی که «پراکسیس»^۱ خوانده می‌شود) به آگاهی طبقاتی دست یابد. پیروزی غایی طبقه کارگر به معنای پیروزی تمام بشریت است، زیرا سرمایه را تحت مالکیت عمومی در می‌آورد و، بنابراین، بنیاد سرکوبگری طبقاتی را نابود می‌کند. پس، برای مارکس، یک جامعه طبقاتی جامعه‌ای است که بر مالکیت نابرابر ابزار تولید متکی باشد؛ بدین ترتیب، جامعه بی طبقه مستلزم برقراری مالکیت عمومی است؛ نخست، از طریق سوسیالیسم (کنترل دولت بر سرمایه)، و سپس، از طریق کمونیسم (یعنی شرایطی که دولت بدین سبب که دیگر نیازی به آن نیست از بین می‌رود).

یکی از مشکلات این‌گونه تحلیل آن است که مستلزم وجود نوعی توازن ناپایدار بین تفسیرهای جبرباورانه و غیر جبرباورانه از روند تاریخ است - مارکس نیز در طول حیات فکری خود مرتباً بین این دو قطب نظری نوسان داشت. آیا پیشرفت تاریخی از فئودالیسم به سرمایه‌داری و از آنجا به سوسیالیسم و کمونیسم امری محتوم است؟ اگر محتوم است، پس چرا وقتی انقلاب به هر صورت اتفاق خواهد افتاد، افراد باید خود را برای انقلاب تجهیز کنند؟ اگر محتوم نیست، پس وقتی ایجاد کاپیتالیسمی عادلانه و انسانی امکان‌پذیر به نظر می‌رسد، مثلاً از راه استقرار دولت رفاه، چرا افراد باید خود را برای انقلاب تجهیز کنند؟ خلاصه آنکه، مشکل مارکسیسم همان مشکلی است که در بطن تمام نظریه‌های جامعه‌شناختی و سیاسی وجود دارد (بورديو، ۱۹۷۷؛ گیدنز، ۱۹۸۴): چگونه می‌توانیم برداشتهای جبرباورانه و غیر جبرباورانه، هر دو، را به نحو وافی

1. "praxis"

در عامل انسانی ادغام کنیم؟ زیرا اگر بر اولی تأکید کنیم، دومی را فراموش می‌کنیم، و برعکس.

و بر (۱۹۷۸)، در همان مسیری که با نظریه مارکس در باب دولت رفاه مخالفت ورزید (نک: فصل پیشین)، توصیفی جانشین از طبقه عرضه داشت. او استدلال می‌کرد که بُعد اقتصادی تولید و مالکیت، فقط یکی از وجوه نابرابری‌ها در قدرت اجتماعی است. علاوه بر طبقه (اقتصادی)، «موقعیت^۱» (اجتماعی) و «حزب^۲» (سیاسی) نیز از عوامل مهم لایه‌بندی محسوب می‌شوند. تا جایی که به طبقه مربوط می‌شود، و بر قبول داشت که مالکیت اموال از عوامل مؤثر است و وضعیت طبقاتی هر شخصی با موقعیت او در سلسله مراتب اجتماعی انطباق دارد. با این حال، معتقد نبود که عوامل اجتماعی و سیاسی را می‌توان به عوامل اقتصادی کاهش داد، یا طبقه صرفاً به دارایی و اموال مربوط است. برعکس، وضعیت طبقاتی، به نظر او، به توانایی‌هایی نیز که ما در بازار داریم یا نداریم، یعنی به مهارت‌ها و آموزشهایی که آموخته‌ایم، ارتباط دارد. بنابراین، وضعیت طبقاتی ما می‌تواند، حتی اگر مالکیت ما بر اموال یکسان بماند، تغییر کند. به مارکس، به علاوه، از این جهت نیز ایراد می‌گیرند که به اهمیت مصرف و شیوه زندگی در طبقه (نک: سطور بعد) بی‌توجهی کرده و آنها را جملگی یکسان و همگن پنداشته است. برخلاف مارکس، و بر اعتقاد دارد که طبقات واسطه‌ای که بینابین بورژوازی و پرولتاریا و به موازات آنها وجود دارند بسیار مهم‌اند و، به علاوه، توجه را به اهمیت تقسیم‌بندی‌ها و تمایزاتی نیز که در درون هر طبقه وجود دارد جلب می‌کند. برای و بر، طبقات از نظر تاریخی و سیاسی از آنچه مارکس می‌پنداشت اهمیت کمتری دارند، و صرفاً یکی از عوامل هویت و تعامل اجتماعی محسوب می‌شوند. و بر، در همین مسیر، ادعا می‌کرد که موقعیت اجتماعی نیز نقش قاطع

1. "status"

2. "party"

دارد. آنچه ما مصرف می‌کنیم و آن طور که زندگی می‌کنیم به یکدیگر ارتباط دارند، اما آنها را نمی‌توان به وضعیت اقتصادی ما کاهش داد؛ یعنی تصویری که یک شخص از خویش دارد و آن طور که دیگران به او می‌نگرند نیز از عوامل اساسی هویت و نقش اجتماعی اوست. پس، موقعیت نیز به اندازه طبقه در شکل دادن به «بخت‌های زندگی» یک فرد اهمیت دارد. و نهایتاً آنکه، وبر قدرت سیاسی را نیز، که آن را هم نمی‌توان به طبقه اقتصادی کاهش داد، از عناصر اساسی لایه‌بندی اجتماعی می‌داند. برای مثال، وقتی احزاب چپ میانه دولتی تشکیل می‌دهند، اعضای آنها قادر می‌شوند بر کسانی که ممکن است ثروت بیشتری از آنان داشته باشند اعمال قدرت کنند. در اصطلاح وبر، دولت رفاه را می‌توان یکی از اشکال چنین قدرتی دانست.

بدین ترتیب، وبر از جامعه طبقاتی در معنای فوق سخن نمی‌گفت، بلکه درباره جوامع مدرنی حرف می‌زد که به موازات ابعادی چند، که طبقه فقط یکی از آنهاست، لایه‌بندی شده‌اند. مزیت این‌گونه تحلیل در آن است که سازگاری بیشتری از نظریه مارکس با تجارب کنونی ملتهای غربی دارد. بخصوص، تأکید بر موقعیت و مصرف، قرائتی چند وجهی از تحولات اجتماعی عرضه می‌کند که این کیفیات را به همان صورتی که هستند می‌پذیرد و آنها را تابع برداشتی نخبه‌گرایانه قرار نمی‌دهد و، در نتیجه، ارزشهای مصرف‌کنندگان نوعی آگاهی کاذب قلمداد نمی‌شود. با این همه، وبر نیز به نوعی در شمار بدبینان است و، از همین رو، اعتقاد دارد که بوروکراتیزه‌شدن خفقان‌آور جامعه مدرن برگشت‌ناپذیر است. او، در تشخیص کثرت‌گرایی تقسیم‌بندی‌های طبقاتی، موقعیت گروه‌ها، و اتحادیه‌های سیاسی، از هر نوع مفهوم تحرک اجتماعی که می‌تواند عامل پیشرفت و رهایی باشد دست می‌شوید. در نتیجه، به راه حمایت از اشکال ناسیونالیستی قدرت‌فره‌مند می‌افتد، که وقتی به افراط‌گشود و به برآمدن

عوام فریبانی چون هیتلر منجر گردیدی تردید اور و وحشت زده می کرد.

نظریه‌هایی در باب طبقه که در طول قرن بیستم عرضه شد، چیزی بیش از پابرهایی بر عقاید مارکس و وبر نبود. در نهایت، نوعی سازگاری تدریجی بین طرفداران مارکس و وبر پدید آمد، که البته تلفیق و برآیندی کامل^۱ نبود (زیرا تصور چنین چیزی غیرممکن است). رایت (۱۹۸۵)، که در درون محدوده مارکسیسم حرکت می‌کرد، احتمالاً به چنین تلفیقی نزدیک شد، زیرا نه فقط به مالکیت ابزار تولید می‌نگریست، بلکه به «سرمایه‌های مهارتی»^۲ و «سرمایه‌های تشکیلاتی»^۳ نیز نظر داشت. این امر به او اجازه می‌داد که در باب «موقعیت‌های طبقاتی متضاد»، یعنی افرادی که نه استثمار کننده هستند و نه استثمار شونده، نظریه پردازی کند. پس، به ترسیم شمایی متشکل از ۱۲ موقعیت طبقاتی رسید، که غالب آنها ویژگی‌هایی متضاد دارند و، در واقع، یاد آور مقیاس یا ترازوی حرفه‌ای معروفی هستند که گولد تورپ و همکاران او (۱۹۸۰) طراحی کردند.

طبقه‌بندی یا سلسله مراتب گولد تورپ و همکاران او، که در کلیه رشته‌های جامعه‌شناسی مورد استفاده گسترده قرار دارد، به این شرح است:

- ۱ کارکنان حرفه‌ای، مدیران، و مدیران ارشد^۴ در موسسات بزرگ (طبقه فوقانی خدمات)
- ۲ کارکنان نیمه حرفه‌ای، مدیران، و مدیران ارشد در موسسات کوچک (طبقه پایین تر خدمات)
- ۳ کارکنان یقه سفید
- ۴ کشاورزان، کارفرمایان کوچک، و کارکنان خویش فرما (بورژوازی کوچک)

1. complete synthesis

2. "skills assets"

3. "organisational assets"

4. supervisors

۵ تکنیسین‌های سطح پایین، مدیران، و کارگران ماهر

۶ کارگران یدی نیمه‌ماهر و غیرماهر

۷ کارگران کشاورزی

اما طرحی ساده‌تر و باز هم معروف‌تر وجود دارد که در سازمانهای تبلیغاتی مورد استفاده است و سیاستمداران و روزنامه‌نگاران هم طبعاً از آن استفاده می‌کنند:

الف طبقه متوسط بالا

ب طبقه متوسط

ج ۱ طبقه متوسط پایین

ج ۲ طبقه کارگران ماهر

د طبقه کارگران نیمه‌ماهر

ه طبقه غیرماهر

از دیدگاه وبری، این طبقه‌بندی دارای این اشکال است که بخت‌های زندگی متفاوتی را که ممکن است در درون هر رده، یا در میان رده‌ها، وجود داشته باشد نادیده می‌گیرد؛ از دیدگاه مارکسیستی، این انتقاد به آن وارد است که سلطه طبقات سرمایه‌دار و زمین‌دار را، که می‌توان تصور کرد آنها را در موضعی بالاتر از طبقه متوسط بالا، یا طبقه فوقانی خدمات، قرار می‌دهد، به سادگی فراموش می‌کند. با این همه، بر پایه همین طبقه‌بندی‌هاست که پژوهش‌های مربوط به تغییرات اخیر در نظام طبقاتی صورت گرفته است.

۲.۲.۶ تغییرات درونی در نظام طبقاتی

ساختار هرمی شکل طبقه - طبقات بالا، متوسط، و کارگر که به ترتیب نزولی زیر هم قرار می‌گیرند - مدت‌هاست که عمدتاً به سبب تحولاتی که

در ماهیت طبقات پدید آمده متروک شده است. در گذشته، معمول چنین بود که طبقه کارگر را به عنوان کارکنان یدی، طبقه متوسط را به عنوان کارفرمایان کوچک، مدیران، و کارکنان غیریدی، و طبقه بالا را به عنوان صاحبان سهام و کارفرمایان بزرگ تعریف می‌کردند. اما، با رکود و سپس نابودشدن بسیاری از صنایع کارخانه‌ای و برآمدن همزمان صنایع خدماتی، این تصویر متعارف دگرگون شد. در عین حال، تحلیل‌گران هنوز نسبت به کم و کیف واقعی تصویر جدید اختلاف نظر دارند.

احتمال غالب بر این است که با تغییر کارهای یدی (یقه آبی) به کارهای غیریدی (یقه سفید)، طبقه متوسط گسترش پذیرفته و طبقه کارگر کوچک شده است و، بنابراین، شکم هرم اجتماعی چاق شده و به صورت یک توپ راگی بیضی شکل در آمده است. این نوع تحلیل، بخصوص به کار سیاستمداران می‌آید زیرا اکنون می‌توانند عمدتاً به گروه‌های میانی متوسل شوند و فرض را بر این بگذارند که «حال، همه ما طبقه متوسط شده‌ایم». شاهدهی قانع‌کننده که برای چنین تغییری وجود دارد، این واقعیت است که در سالهای ۱۹۱۱ و ۱۹۵۱ نسبت مشاغل یدی در قیاس با کل شغل‌ها، به ترتیب، ۷۴ و ۶۴ درصد بود، در حالی که این نسبت در ۱۹۹۱ به ۳۷ درصد سقوط کرد؛ برعکس، تعداد مشاغل دفتری، و مدیریتی، در طول کل دوره ۸۰ ساله مزبور، چهار برابر شد (گالی، ۲۰۰۰: ۲۸۷-۹).

در نتیجه این تحول، بسیاری از صاحب‌نظران، «جامعه طبقه متوسط» را دارای دو وجه کلیدی تعریف کرده‌اند. اول، «بورژوا شدن»^۱ طبقه کارگر، بدین معنا که کارگران پیرو ارزشها، عادات، و آرزوهای بورژوازی سستی شده‌اند؛ گولدتروپ و همکاران او (۱۹۶۹) ثابت کردند که این نظریه خیلی غلوآمیز است و اکنون دیگر چندان کسی از آن پیروی نمی‌کند (مقایسه کنید باگورز، ۱۹۸۲). نظریه دوم، که دوام بیشتری یافته است،

1. "embourgeoisement"

بر از دست رفتن تراکم و انباشت طبقه کارگر تأکید دارد (کاهش اعضای اتحادیه‌ها، افزایش فردگرایی)، که به تفرق در رفتار رأی دادن آنها منجر شده است: خلاصه آنکه، همان‌طور که روی آوردن کارگران ماهر به حزب محافظه‌کار در دهه ۱۹۸۰ نشان داد، احزاب چپ میانه دیگر نمی‌توانند منحصراً به حمایت طبقه کارگر متکی باشند. شواهد مربوط به این موضوع که هم پیمانی‌ها^۱ دست‌کم چند درجه کاهش پذیرفته است اعتبار بسیار دارد. اما افرادی همچنان بر این امر تأکید می‌کنند که طبقه هنوز در رفتار رأی‌دهی عاملی اساسی محسوب می‌شود (هیث، ۱۹۸۷).

با این حال، به گونه‌ای که در سطور بعد خواهیم دید، تفسیرات متکی بر نظریه توپ‌راگی احتمالاً نوعی ساده‌کردن بیش از حد موضوع است، و تغییرات ساختار صنعتی را با تغییرات ساختار طبقاتی در هم می‌آمیزد. بنابراین، شاید عاقلانه‌تر باشد که بگوییم مرزهای موجود در بین طبقات کارگر و متوسط تا حدودی در هم آمیخته است، و از طبقه اولی شاهد رخنه کردن‌هایی به طبقه دومی بوده‌ایم، اما دامنه این موضوع به آن گستردگی نیست که پاکولسکی و واترز (۱۹۹۶؛ بسنجید با مایکسینس - وود، ۱۹۸۵) توصیف کرده‌اند. احتمالاً، به اندازه‌ای که شاهد رشد «طبقه کارگر یقه سفید» بوده‌ایم، مرگ طبقه کارگر را تجربه نکرده‌ایم.

اشاره به جنسیت نیز در اینجا مناسب است. مشاغل کارخانه‌ای که از میان رفته است عمدتاً به مردان تعلق داشت، در حالی که خدمات غیریدی که جایگزین آنها شده است عمدتاً از سوی زنان انجام می‌گیرد - که خود تا حدودی نشانگر اهمیت برآمدن مشارکت زنان در بازار کار است. بنابراین، به جای آنکه تحول به سوی کارهای غیریدی را نشانه مرگ طبقه کارگر بدانیم، شاید آن را باید صرفاً نشانگر زنانه شدن^۲ بازار کار و طبقه کارگر تلقی کنیم، که مبین آن است که موقعیت زنان دیگر به

وضعیت شوهران نان‌آور آنها بستگی ندارد.

با این همه، شواهد اصلی در باب تداوم اهمیت طبقه، از مقایسه منشأ و هدفهای طبقه به دست می‌آید (بسنجید بادین و ملروسه، ۱۹۹۹). گوردون مارشال (۱۹۹۷) نشان می‌دهد که در کل ملتهای مقایسه‌پذیر، الگوی تحرک اجتماعی به شکلی چشمگیر در طول قرن بیستم یکسان بوده است. ساختار طبقه ممکن است از شکل هرمی دور شده باشد، اما میزان بازبودن آن کمابیش یکنواخت باقی مانده است. چند برابر شدن مشاغل دفتری، حرفه‌ای، و مدیریت ممکن است «جای بیشتری در مراتب فوقانی» ایجاد کرده باشد، اما این فرزندان پدر و مادرانی که قبلاً این مشاغل را اشغال کرده بودند هستند که پرورش یافته‌اند و متصدی این مشاغل شده‌اند. فرصت‌ها برای حرکت به بالا بیشتر شده است، ولی توزیع این فرصتها عمدتاً به همان گونه‌ای است که بود. برای مثال، فرزندانِ حقوق‌بگیران (طبقات متوسط)، پنج تا شش برابر بخت بیشتری از فرزندان کارگران برای رسیدن به مشاغل بالا دارند. هیث و پین، کم و بیش به شکلی همزمان، نشان دادند که تحرک اجتماعی به طور مطلق گسترش یافته اما به طور نسبی تغییر چندانی نکرده است.

بدین ترتیب، با دو تحلیل رقیب در باب چگونگی تحول نظام طبقاتی روبرو هستیم. برای کسانی مثل کلارک و لیپست (۲۰۰۰)، لایه‌بندی اجتماعی دیگر با لایه‌بندی طبقاتی یکی نیست: هویت طبقاتی به چنان قطعات زیادی تجزیه شده است که تحلیل طبقاتی دیگر نسبت به آن کاربرد ندارد. این نوع قرائت از موضوع، برای شیوه زندگی، مصرف، و موقعیت اهمیت قائل است. اما کسانی هم مثل اسکس (۱۹۹۲) و اِجل (۱۹۹۳) تأکید می‌کنند که این گونه برداشت فقط سطح ظاهری اجتماع را پوشش می‌دهد، در حالی که در سطح زیرین آن نوعی نابرابری ساختاری وجود دارد که همیشه با شیوه تولید سرمایه‌داری همراه است. به گونه‌ای

که هم اکنون ملاحظه خواهیم کرد، مسیر آینده سیاست اجتماعی، بسته به آنکه کدامیک از این دو تحلیل را به کار بندیم، تغییر می‌کند.

۳.۲.۶ طبقه و سیاست اجتماعی

برای نظریه‌پردازی در باب چگونگی رابطه طبقه و سیاست اجتماعی، اصولاً چهارراه وجود دارد: کثرت‌گرا، نخبه‌گرا، کارکردگرا، و تعارض‌گرا.^[۲]

به دنبال بحثی که راجع به کثرت‌گرایی در فصل پیشین داشتیم، در نظریه کثرت‌گرا، دولت رفاه به مثابه نوعی سازش بین طبقات تلقی می‌شود، سازش یا اتحادی بین منافع طبقاتی رقیب که از راه مذاکره در چهارچوبی لیبرال دمکراتیک به دست می‌آید. در شرایط آرمانی، هر طبقه ترجیح می‌دهد که منابع به شکلی که به نفع آن است توزیع شود، اما به خوبی می‌داند که این کار با مقاومت طبقات دیگر روبرو خواهد شد. بنابراین، سیاستهای اجتماعی نوین، مظهر عقب‌نشینی لازمی است که هر طبقه باید از شرایط آرمانی خود صورت دهد تا سازگاری با سایر طبقات میسر شود.

همان‌طور که در فصل ۴ اشاره کردیم، تی. اچ. مارشال تعبیری از نظریه کثرت‌گرا عرضه می‌دارد (مارشال و باتامور، ۱۹۹۲). وی استدلال می‌کند که دولت رفاه تا حدودی محصول گذشت طبقات است، زیرا منافع اقتصادی متفاوت با یکدیگر سازش می‌کنند تا نوعی رفاه سرمایه‌داری تشکیل دهند؛ همچنین، عامل کاهش تنازع طبقاتی در آینده است، زیرا مردم خود را به عنوان شهروندانی که از موقعیت برابر برخوردارند خواهند شناخت نه به عنوان بازیگران طبقاتی. در یک جامعه شایسته سالار که متشکل از حقوق اجتماعی و حق برخورداری از مزایای مساوی است، تمایزات طبقاتی بکلی رنگ نخواهد یافت اما در ساختار سیاسی و اقتصادی جامعه اهمیت کمتری خواهد داشت. به مبحث شایسته سالاری در سطور

بعد باز خواهیم گشت.

در نظریه نخبه‌گرا، طبقه به مثابه گروه فشاری تصور می‌شود که خود را در رقابت با سایر گروه‌ها تجهیز می‌کند تا به قدرت دولتی دست یابد. در اینجا، به رفاه دولتی، کمتر به عنوان سازش بین طبقات، بلکه بیشتر به عنوان نوعی پیروزی گروهی ذی‌نفع بر سایر گروه‌ها نگاه می‌شود. این امر ممکن است به معنای پیروزی همه جانبه یک گروه در بازی قدرت، یا، پیروزی همراه با بعضی گذشت‌ها، در بازی کثرت‌گرایی باشد - به گونه‌ای که در فصل پیشین اشاره شد، نوعی سازش بین کثرت‌گرایان امکان‌پذیر است. بدین ترتیب، نظریه نخبه‌گرا نه بر اقدامات طبقات بلکه بر ساختارهای سیاسی / اقتصادی، که طبقات در قالب آن برای عمل و اقدام می‌کوشند، تأکید دارد.

با این همه، دلالت‌های خاص نظریه نخبه‌گرا، بسته به آنکه چه کسی پیروزمند تلقی شود، تغییر می‌کند. چنانچه این طبقه کارگر باشد که به دسترسی امتیازآمیز به دولت دست یابد، سیاست‌های اجتماعی مدرن می‌تواند به عنوان تجدید تدریجی ساختار ثروت اجتماعی و کارکردهای نهادی در مسیر منافع محروم‌ترین و ضعیف‌ترین اقشار جامعه تعبیر شود. این امر، با وجوهی از نظریه تعارض‌گرا تطابق دارد (نک: سطور بعد). اما، اگر این طبقات متوسط و / یا عالی هستند که قادر می‌شوند شرایط اقدامات جمعی را تعریف کنند، آنگاه سیاست‌های اجتماعی می‌تواند به عنوان نوعی ماسک‌زدن بر تداوم سرکوب طبقاتی و نابرابری اجتماعی تلقی شود. این امر، با وجوهی از نظریه کارکردگرا تطابق دارد.

نظریه کارکردگرا بر این عقیده است که سیاست‌های اجتماعی باید به عنوان وظیفه تشکیلات اجتماعی - اقتصادی تعبیر شود. این سخن بدین معناست که برای فهم آنچه خدمات رفاهی انجام می‌دهند، باید دریابیم که این خدمات چه نقشی در چارچوب تصویر بزرگتر بازی می‌کنند. برای

مثال، محافظه‌کاری نظیر پاسونز (۱۹۶۱) استدلال می‌کند که نقش مدرسه این است که به شاگران خود آن ارزشها و توانایی‌هایی را القا کند که وقتی به مرحله بلوغ و اشتغال رسیدند به آنها نیازمند خواهند بود. نظام آموزشی، افراد را به نقش‌هایی که جامعه بر مبنای آنها ساخته شده است هدایت می‌کند؛ بنابراین، نظام آموزشی را باید در قالب تقسیم کار گسترده‌تر اجتماعی توصیف کرد. از راه آموزش رسمی است که ما، در چارچوب فرهنگ ملی، اجتماعی می‌شویم و در نظام معیارها و ارزشها ادغام می‌گردیم. مشکل این نوع قرائت آن است که عدم انسجام‌ها و تناقضات درونی نظام آموزشی را عملاً نادیده می‌گیرد؛ برای مثال، معلوم نیست که طغیان و تنازع اجتماعی را چگونه آرام می‌کند (مگر آن که تصور کنیم که شورش و طغیان نیز از کارکردهای ضروری جامعه است). کارکردگرایی احتمالاً فقط از این جهت می‌تواند سودمند باشد که از طریق همگن کردن موضوعهای تحلیل، توصیف‌هایی روشن از پدیده‌های اجتماعی عرضه می‌دارد. مارکسیست‌ها هم تعبیری از نظریه کارکردگرا پرورش داده‌اند، اما از آنجا که این مبحث را در بخش ۱.۴.۷، بهنگام بحث در باب ایدئولوژی‌های رفاهی مرور خواهیم کرد، در اینجا از آن می‌گذریم.

کارکردگرایی، اساساً رفاه دولتی را به عنوان ابزاری تلقی می‌کند که یاور تأمین انسجام و یکپارچگی نظام اجتماعی است. محافظه‌کاران از این نظریه، که آن را ابزاری برای آشتی دادن منافع طبقات در جهت خیر عمومی می‌دانند، استقبال می‌کنند؛ اما مارکسیست‌ها آن را محکوم می‌کنند، زیرا آن را وسیله‌ای می‌دانند که طبقه کارگر به واسطه آن وسوسه می‌شود تا به قفس‌های راحت رفاه سرمایه‌داری فرو افتد.

و نهایتاً آنکه، نظریه تعارض‌گرا بر مبارزه برای نیل به قدرت تمرکز دارد و دولت رفاه را به مثابه پیروزی نسبی و نیز شکست نسبی طبقه کارگر تلقی می‌کند. به برخی از عقاید اصلی تعارض‌گرایان در بخش ۲.۴.۷

اشاره خواهیم کرد. در اینجا، مناسبت دارد که در این ارتباط به «الگوی منابع قدرت»^۱ کوراپی (۱۹۸۳) اشاره‌ای بکنیم. الگوی منابع قدرت، حوزه سیاسی را در قبال حوزه اقتصادی دارای نوعی خودمختاری می‌داند: ماهیت قدرت سیاسی، صرفاً باز تولید قدرت اقتصادی نیست. بنابراین، قدرت سیاسی از طریق تجهیز منافع مشترک به دست می‌آید، تجهیزیهی که از نظر تاریخی مسیری در جهت منافع طبقه کارگر داشته است. سیاستهای اجتماعی نوین، در آغاز، به منظور «تجهیز زدایی» و پراکنده کردن طبقه کارگر مورد استفاده قرار گرفت اما، با گذشت زمان، نهضت کارگری و دولتهای چپ میانه آن را از لحاظ ایدئولوژیکی به خود اختصاص دادند، و در خدمت منافع فقیران و استثمارشدگان درآوردند. بدین ترتیب، دولت رفاه هم مظهر طبقه کارگر سازمان یافته است و هم نماد قدرت کارگران علیه سرمایه و بازار آزاد.

الگوی منابع قدرت، تصویری جذاب عرضه می‌کند که ظرفیت بالقوه رادیکالِ سوسیال دموکراسی را برای تجدید نظم جامعه سرمایه‌داری به ما نشان می‌دهد. با این حال، عمدتاً در کشورهایی عملی است که چپ میانه برای مدتی طولانی قدرت را در آنها به دست داشته است، مثلاً، در جوامع اسکاندیناوی. همچنین، نسبت به عزم سیاسی و میزان نفوذ طبقه کارگر احتمالاً اغراق می‌کند. چه می‌شود اگر، به گونه‌ای که پرز و ورسکی (۱۹۸۵) یادآور می‌شود، اقدامات دولت بر ائتلاف میانه روانه منافع طبقه متوسط و طبقه کارگر نسبتاً مرفه مبتنی باشد؟ در این صورت، بدیهی است که دولت رفاه از هر گونه ظرفیت رادیکالی بری خواهد بود. اسپینگ - آندرسن (۱۹۹۰؛ بسنجید با بالدوین، ۱۹۹۰) هشدار می‌دهد که تمرکز بر تجهیز طبقاتی ساده کردن زیاده از حد موضوع است، و الزاماً باید به ساختارهای ائتلافیه‌های طبقاتی و تفاوتی که این امر در کشورهای

1. "power resources model"

مختلف دارد توجه کنیم. این دیدگاه، مبنای تمایز سه‌گانه معروفی را که اسپینگ - آندرسن بین نظامهای رفاهی لیبرال (امریکا، بریتانیا)، محافظه‌کار (آلمان، اتریش)، و سوسیال دمکراتیک (سوئد، دانمارک) قائل است تشکیل می‌دهد؛ همچنین، ملاحظه مهم او در این باب که عقب‌نشینی رفاهی احتمالاً در آن کشورهایی اتفاق می‌افتد که دولتهای رفاهی آنها حداقل سخاوتمندی را دارد، بر همین برداشت متکی است؛ در این کشورهاست که طبقات متوسط فقط به صورتی حاشیه‌ای در نظام رفاهی ادغام شده‌اند و، بنابراین، وقتی احزاب رادیکال دست راستی به قدرت می‌رسند، طبقات مزبور چندان چیزی ندارند که به دفاع از آن برخیزند.

قبل از آنکه به بررسی دلالت‌های بالقوه کثرت‌گرایی و امثال آن بر آینده اصلاحات رفاهی بپردازیم، الزاماً باید دریابیم که وقتی به برخی شواهد تجربی ناظر بر طبقه و سیاست اجتماعی متوسل می‌شویم چه اتفاق می‌افتد. اجازه دهید در این ارتباط به نظامهای آموزشی و درمانی بریتانیا اشاره کنیم.

برای برخی افراد روشن است که سابقه اجتماعی در موفقیت یا عدم موفقیت دانش‌آموختگان تأثیر قطعی دارد. و وقتی در فضایی متکی بر نابرابری ریشه‌دار اجتماعی قرار داریم، حتی به فرض وجود یک نظام آموزشی مساوات‌گرا نیز کار چندانی از دست ما برنمی‌آید (بوردیو و پاسرون، ۱۹۷۷). اما برای برخی دیگر نیز روشن است که یک نظام آموزشی متناسب می‌تواند از طریق تأمین فرصت برابر برای دانش‌آموزان، به صورتی که موفقیت یا شکست نهایی آنها بر جد و جهد آنها مبتنی باشد، به تصحیح عدم توازن‌های موجود در فضای اجتماعی کمک کند (نک: هالسی و دیگران، ۱۹۷۷). و در نهایت، کسانی هم هستند که اعتقاد دارند نابرابری‌های آموزشی بازتاب نابرابری‌های طبیعی هوشی است که در

ذات و ژن ما حک شده است (هرنستاین و مورای، ۱۹۹۴).

آنچه روشن است این است که در تجارب و بهره‌های آموزشی گروه‌های مختلف اجتماعی - اقتصادی تفاوت‌هایی چشمگیر وجود دارد. شواهدی که در دوره‌ای بالغ بر ۵۰ سال در تعدادی از کشورها جمع‌آوری شده مبین این امر است؛ به علاوه، این تصویر در طول زمان کمابیش ثابت مانده است (مارشال، ۱۹۷۷). برای مثال، در اوایل دهه ۱۹۶۰، حدود ۳۳ درصد از فرزندانِ پدران حرفه‌ای دارای مدرک تحصیلی بودند و فقط ۷ درصد از آنها اساساً مدرکی نداشتند؛ برعکس، در همان دوره، فقط ۱ درصد از فرزندانِ پدران نیمه‌ماهر و غیرماهر دارای مدرک تحصیلی بودند و ۶۵ درصد از آنها اساساً مدرکی نداشتند. تا اواخر دهه ۱۹۹۰، تا حدود ۶۶ درصد از فرزندانِ پدران حرفه‌ای دارای مدرک شده بودند و فقط ۲ درصد آنها فاقد هر نوع مدرکی بودند: در حالی که فقط ۱ درصد از فرزندانِ پدران نیمه‌ماهر / غیرماهر صاحب مدرک تحصیلی بودند و ۶۵ درصد از آنها هیچ‌گونه مدرکی نداشتند (اسمیت، ۲۰۰۰). به طور کلی، دارا بودن مدرک تحصیلی در حال حاضر بیشتر از ۴۰ سال قبل رواج دارد (بازشدن «جا در مراتب فوقانی»)، ولی نابرابریهای نسبی به شکلی چشمگیر یکسان باقی مانده است؛ برای مثال، فرزندان خانواده‌های ثروتمند به میزانی غیرمتناسب از گسترش آموزش عالی بهره‌مند شده‌اند. دلایل احتمالی این نابرابری متعدد است. چپ‌ها به عواملی از این دست استناد می‌کنند: نابرابری، هم از جهت منابع اقتصادی (کتاب، کامپیوتر) و هم از لحاظ سرمایه فرهنگی (شمرده سخن گفتن، اعتماد به نفس ناشی از موضع مسلط)؛ این واقعیت که نگرانی و احساس ناایمنی در خانواده‌های فقیر به فرزندان منتقل می‌شود؛ جدایی جغرافیایی طبقات (و وضعیت بازار مسکن که عملاً کودکان فقیر را از دسترسی به بهترین مدرسه‌ها محروم می‌کند)؛ پایین‌تر بودن سطح انتظارات کودکان فقیر؛ و

تقسیم‌شدن صلاحیت‌های علمی و حرفه‌ای. راست‌ها به چنین عواملی اشاره دارند: بی‌قدرتی نسبی والدین در برابر آموزگاران و اصحاب لیبرال آموزش و پرورش؛ مساوات‌طلبی نادرست نظام آموزشی دولتی یا هدایت‌شده از سوی دولت؛ و طبیعی بودن نابرابری‌ها (فقیران، به این علت که دانش نیاموخته‌اند یا در طبقات پایین قرار دارند کودن نیستند، بلکه به این دلیل که کودن‌اند در طبقات پایین قرار گرفته‌اند).

بدین ترتیب، راه‌حل‌ها یا نسخه‌هایی که از این تعبیرها و برداشتهای متنازع حاصل می‌شود، با یکدیگر تضاد دارد. چپ‌ها بر ساختار مدرسه، تلاش جمعی، و بافت اجتماعی تأکید می‌کنند. بنابراین، نسخه آنها، نیل به جامعه‌ای مساوات طلب است که، در آن، عمده منابع، از راه نظامی فراگیر، به سوی فقیرترین افراد هدایت می‌شود و مدارس به عنوان نهادهایی اجتماعی تلقی می‌گردد که مسئولیت باز توزیعی دارند. دست‌کم از دهه ۱۹۶۰ به بعد، این امر به معنای حمایت از نظام آموزشی فراگیر و غیرگزینشی بوده است، و هرگونه شکست نظام آموزشی فراگیر به عواملی چون محفوظ‌ماندن مدارس شهریه بگیر در بخش خصوصی، وجود «مدارس حرفه‌ای» در بخش عمومی، و آثار تراکمی سیاستهای آموزشی و مسکن، که به نفع مرفهان تدوین می‌شود، منتسب شده است. جناح راست، بر معیارهای آموزشی، مسئولیت شخصی، و بافت خانوادگی تأکید می‌کند. این دیدگاه، تجویزگر نظام آموزش خصوصی است که، در آن، به پدر و مادرها حق انتخاب مدرسه داده می‌شود، و احتمالاً این قدرت آنها به واسطه برقراری طرح توزیع بُن^۱ تقویت می‌گردد، و مدارس مسئول گسترش هر چه بیشتر توانایی‌های متفاوت شاگردان خود شناخته می‌شوند و به تأثیر منفی این امر بر برابری اجتماعی توجه چندانی مبذول

۱. voucher scheme، بن‌هایی که بین پدران و مادران توزیع می‌شود تا با کمک آنها بتوانند فرزندان خود را در هر مدرسه‌ای که دوست دارند ثبت‌نام کنند.

نمی‌شود. بنابراین، راست‌ها در مقابل نظام آموزشی فراگیر مقاومت کرده‌اند، و نزول معیارهای آموزشی و کاهش احترام به اقتدار معلمان را ناشی از وجود مدارس عمومی می‌دانند، و از سیاستهای «آزادمنشانه» و لیبرال ناظر بر خانواده‌ها، که باعث افول خانواده هسته‌ای^۱ شده و فرزندی در خانواده‌های تک‌سرپرست^۲ پدید آورده که بخصوص دچار حرمان و محرومیتند، انتقاد می‌کنند.

بحث مربوط به طبقه و بهداشت به بحث طبقه و آموزش بی‌شباهت نیست. تاوانسند و همکاران او (۱۹۸۸) و ویلکینسن (۱۹۹۶) نشان می‌دهند که نابرابری‌ها در بهداشت و سلامتی آینه‌نمای الگوی نابرابری‌های طبقاتی است، و نرخ مرگ و میر در این میان بخصوص بسیار گویاست. در ۱۹۱۰، نرخ مرگ و میر مردانی که به سن اشتغال می‌رسیدند، در فقیرترین طبقه اجتماعی دو برابر ثروتمندترین طبقه بود؛ تا ۱۹۹۱، این رقم به سه برابر افزایش یافت. به طور کلی، نرخ مرگ و میر کاهش یافته است، اما این بهبود وضع، بخصوص از جنگ جهانی دوم به بعد، عمدتاً به ثروتمندترین طبقات مربوط می‌شود؛ نرخ بیماری نیز کم و بیش همین وضع را دارد.

در اینجا نیز، دوباره، تحلیل‌گران در باب چگونگی تفسیر این ارقام اختلاف نظر دارند. برای چپ‌ها، وضعیت طبقاتی تعیین‌کننده سلامتی و بهداشت است. درآمد پایین به معنای برنامه غذایی فقیرانه، شرایط مسکن و محیط مادی نامطلوب، بدهکاری، و فشار است (و، بنابراین، گرایش بیشتری به نوشیدن و سیگار کشیدن پدید می‌آورد)؛ و نبود مهارت، آموزش، و امید اشتغال، بر خطر افسردگی، بیماری، و خودکشی می‌افزاید. اما برای راست‌ها، این سلامتی است که موقعیت طبقاتی را رقم می‌زند. این فقدان روحیه، و نه فقدان پول است که بی‌نویان را به زندگی

1. nuclear family

2. one - parent households

ناسالم برمی‌انگیزد: این ریاکارانه است که از کمی درآمد بنالیم و در همان حال پول خود را صرف مشروبات و سیگارکشیدن کنیم (قمار و مواد مخدر هم به جای خود). بنابراین، باز مشاهده می‌کنیم که نسخه‌هایی که برای سیاست اجتماعی پیچیده می‌شود بکلی از هم متفاوت است. چپ‌ها طرفدار سیاستهای مساوات‌طلبانه هستند تا نابرابری‌های ناشی از طبقه اجتماعی جبران شود؛ راست‌ها طرفدار تاکید بر آزادی و مسئولیت شخصی هستند، و اقدامات دولتی و تأمین هزینه‌های درمانی را مردود می‌شمارند.

مُشکل چپی‌ها در این است که در محدوده یک نظام درمانی، شکلی از برابری ممکن است با سایر اشکال تناقض داشته باشد. برای مثال، آیا برابری به معنای آن است که کمکهای درمانی باید مبتنی بر نیاز باشد یا آنکه افراد کم درآمد باید در صف مقدم قرار گیرند؟ (نک: فصل ۲ و بحث مربوط به خورندگان گرسنه کیک). برداشت اول ممکن است به نفع کسانی تمام شود که فرصت، اطلاع، و قدرت استفاده موثر از خدمات درمانی را دارند. بررسی کلاسیک لوگراند (۱۹۸۲؛ نک: گودین و لوگراند، ۱۹۸۷) به این نتیجه‌گیری می‌رسد که سازمان پزشکی ملی بیشترین منفعت را برای طبقات متوسط دارد - که خود مبین محبوبیت طب ملی و مصونیت نسبی آن در برابر کاهش بودجه از سوی دولت‌های دست راستی است. در عین حال، برداشت دوم هر چند ممکن است فقیرترین اقشار را نشان دار و بی‌اعتبار و حیثیت‌کند، احتمالاً ما را به مسیر خصوصی‌سازی هدایت می‌کند که باعث می‌شود مرفهان تمام یا بخشی از هزینه خدمات درمانی خود راپردازند و تور ایمنی مراقبتهای درمانی برای فقیران محفوظ بماند.

صرف‌نظر از جزئیات، ظاهراً روشن است که اساساً چهارراه برای مرتبط کردن طبقه با اصلاحات آینده سیاست اجتماعی وجود دارد، و دو راه از این راهها را بلافاصله می‌توان مردود شمرد. اول، این تصور که ما

اکنون در جامعه‌ای بی طبقه زندگی می‌کنیم، با شواهد متعددی که در اختیار ماست تناقض دارد؛ بنابراین، به این یا آن صورت، ناچاریم بپذیریم که لایه‌بندی طبقاتی واقعی اجتماعی است. دوم، این استدلال که نابرابری طبقاتی صرفاً پیامد نابرابری ژنتیکی است. به گفته هرنستاین و مورای (۱۹۹۴)، نژاد انسانی را از نظر ژنتیکی می‌توان به انواع برتر و فروتر، که لایه‌های مختلفی بین آنها وجود دارد، تقسیم کرد. طبقه چیزی نیست بجز تظاهر اجتماعی این‌گونه نابرابریهای طبیعی؛ حجابی که مساوات‌طلبان و جامعه‌شناسان لجوجانه از سرکشیدن به ورای آن پرهیز می‌کنند. اما، این توصیف از چندین جهت دروغین و بی‌اساس است. برای مثال، اگر فقیران بدین خاطر فقیرند که از نظر ژنتیکی از توانگران فروترند، پس باید گفت که اقلیت‌های قومی نیز به سبب آسیب‌پذیری بیشتری که در برابر فقر دارند، از نظر ژنتیکی فروترند. به کوتاهی آنکه، این استدلال به مرزهای نژادپرستی وارد می‌شود و یادآور ایدئولوژی نژادهای آریایی و غیرآریایی نازی‌هاست. به علاوه، شواهدی علمی در باب این نظریه وجود ندارد، در حالی که دستاوردهای آموزشی را به آسانی می‌توان به عوامل مستند محیطی منسوب کرد.

با این همه، تعبیر دیگری از نظریه بی طبقگی وجود دارد که به این آسانی نمی‌توان مردودش شود. بنا به این تعبیر، طبقات از بین نرفته‌اند اما این تلاش و سخت‌کوشی افراد است که موقعیت طبقاتی آنها را معین می‌کند (ساندرس، ۱۹۹۶). کسانی که کار سخت کنند موفق و شکوفا می‌شوند، کسانی که به خود زحمت ندهند موفق و شکوفا نمی‌شوند. جامعه اکنون چنان باز است که منشاء طبقاتی ما دیگر نمی‌تواند تعیین‌کننده موقعیت طبقاتی ما باشد، یعنی تحرک اجتماعی اکنون اهمیت بیشتری از لایه‌بندی اجتماعی دارد. به علت فرصت‌های آموزشی و استخدامی که موجود است، به علت توجه کمتری که اکنون بیشتر مردم به

طبقه نشان می‌دهند، و به علت فردگرایی بیشتر، ما اکنون عملاً در نوعی نظام شایسته سالاری زندگی می‌کنیم. یک جامعه شایسته سالار جامعه‌ای مساوات‌طلب نیست، اما جامعه‌ای است که نابرابری‌ها در آن از جهد و تلاش افراد سرچشمه می‌گیرد و بنابراین عادلانه و موجه است. این نوع استدلال، بخصوص نزد سیاستمدارانی مقبول است که از ناراحت کردن جماعت مرفه می‌ترسند، زیرا این جماعت اعتقاد دارد که هر آنچه به دست آورده است حق اوست و به هیچ ترتیب به کسانی که اصرار کنند امور به این سادگی هم نیستند رأی نخواهد داد. غالباً، این جامعه تک طبقه یا جامعه طبقه متوسط است (نه جامعه بی طبقه) که ما مایل به زندگی در آن هستیم: به همان نسبتی که استعدادها و قابلیت‌ها اهمیت بیشتری از منشاء طبقاتی پیدا می‌کند، توده‌هایی بزرگتر از مردم اجباراً جذب جامعه متوسط می‌شوند.

این اندیشه شایسته سالاری طبقه متوسط، از نظریه‌های کثرت‌گرا و تعارض‌گرا نیز کمک می‌گیرد. بنا به نظریه کثرت‌گرایی، شایسته سالاری محصول آشتی طبقات و آرزوی متقابل آنها برای پایان دادن به جنگ طبقاتی است؛ بنا به نظریه تعارض‌گرا، نشانه‌ای از قدرت روزافزون طبقه کارگر و غلبه بر محرومیت‌های ناشی از شرایط اجتماعی - ساختاری محسوب می‌شود. با این حال، این فرضیه در برابر شواهدی که دربخش پیشین مرور کردیم تاب مقاومت ندارد. برای مثال، روشن است که هنوز بین منشاء طبقاتی و موقعیت اجتماعی افراد پیوند زیادی وجود دارد. با این همه، آیا هنوز هم شایسته سالاری آن نوع جامعه‌ای است که ما باید از طریق اتخاذ سیاست‌های اجتماعی مناسب برای رسیدن به آن بکوشیم؟

تی. اچ. مارشال چنین می‌اندیشید، و اعتقاد داشت که دولت رفاه گامی اساسی در مسیر شایسته سالاری است؛ اما راست‌ها در ایام اخیر استدلال کرده‌اند که فقط با بازار آزاد و از میان برداشتن دولت رفاه است

که می‌توانیم شایسته‌سالاری را برقرار کنیم. صرف‌نظر از نقطه‌نظر ایدئولوژیکی ما، این استدلال مشکلاتی جدی دارد. حتی اگر فرض کنیم که همگان صاحب استعدادی برابر هستند، باز هم شایسته‌سالاری با نابرابری اجتماعی قرین خواهد بود؛ برای مثال، پاره‌ای افراد عموماً خوش اقبال‌تر از دیگران هستند و پاره‌ای هم، به هر دلیل که باشد، ممکن است عموماً از استعدادهای خود استفاده نکنند. در عین حال، نابرابری‌ها معمولاً تبدیل به ساختاری سخت و بین‌نسلی^۱ می‌شوند، همچنانکه توانگران قادرند امتیازاتی متنوع برای اعقاب خود باقی گذارند: به عبارت دیگر، شایسته‌سالاری، حتی اگر شامل صوری بازتر از تحرک اجتماعی به صورتی که اکنون شاهدیم باشد، دیر یا زود به نظامی طبقاتی باز خواهد گشت. چگونه می‌توان از چنین اتفاقی پیشگیری کرد؟ یا باید دائماً در جامعه شایسته‌سالار خود دخالت ورزیم، و به مجردی که نشانه‌هایی از طبقه پدیدار شد آنها را حذف کنیم (اما چگونه می‌توان بی‌آنکه تمام نابرابری‌های اجتماعی نیز حذف شود به چنین کاری دست زد؟)، یا آنکه بناچار پذیرای نوعی سازش بین الزامات شایسته‌سالاری و طبقه شویم، یعنی قبول کنیم که سیاستهای اجتماعی فقط تا حدودی می‌تواند در فرو ریختن حصارهای طبقاتی کامیاب باشد.

البته، می‌توانیم ایدئولوژی شایسته‌سالاری را به این عنوان که زیاده از حد فردگرایانه است و ماهیت ذاتاً طبقاتی سرمایه‌داری را ندیده می‌گیرد یکسره مردود شماریم. در این صورت، به نظریه‌های نخبه‌گرا و کارکردگرا در باب قدرت طبقه متکی می‌شویم، یعنی می‌پذیریم که اگر می‌خواهیم نابرابری‌ها برای همیشه نابود شود، الزاماً به آشکالی رادیکال از سیاست اجتماعی نیازمندیم. به گونه‌ای که در فصل بعد خواهیم دید، هم مارکسیست‌ها و هم سوسیال دمکرات‌ها بر این عقیده‌اند که فقط مالکیت

1. intergenerational

مشترک بر منابع تولید می‌تواند جامعه‌ای بر استی بی‌طبقه و مساوات طلب پدید آورد. برای سوسیال دمکرات‌ها، دولت رفاه گامی نخستین و ضروری در مسیر این هدف است، اما مارکسیست‌ها عقیده دارند که این فکر خیالی خام بیش نیست و فقط برخورد با سرمایه‌داری در مراکز کار و در درون جامعه مدنی است که در دراز مدت می‌تواند موثر باشد. در اینجا مسئله این است که اینها هدفهایی بلندپروازانه است، که حتی در اوج شکوفایی رفاه سرمایه‌داری (۱۹۴۵-۷۳) نیز دست یافتنی نبود، چه رسد به شرایط کنونی که بیش از همیشه دور از دسترس به نظر می‌رسد.

پس، به طور کلی، مقوله سیاست اجتماعی، تا جایی که به طبقه مربوط می‌شود، به بن بست رسیده است. اول، ممکن است گزینه «سازش» را ترجیح دهیم، یعنی ساختار طبقاتی را تا حدودی سست کنیم تا به میزانی از تحرک اجتماعی برسیم، اما با پذیرفتن این امر، چندان کار دیگری نمی‌توانیم انجام دهیم. این گزینه مسلماً امکان‌پذیر است، ولی گزینه‌ای حقیر و فاقد انگیزش است، زیرا به معنای پذیرش ضمنی این امر است که طبقات نیز، همچون فقیران، همیشه با ما خواهند بود. دوم، ممکن است گزینه رادیکال را ترجیح ندهیم، یعنی سیاستهای اجتماعی را به سوی تغییری درازمدت در مالکیت ابزار تولید هدایت کنیم. ولی این راهبرد بسیار شاق و طاقت‌فرسا است، در کوتاه‌مدت مزیتی ندارد، و اکثریت بزرگی از مردم آن را بسیار نامطلوب می‌دانند. آیا بالاخره راهها یا نعم‌البدل‌های دیگری وجود دارد؟

۳.۶ جنبش‌های اجتماعی

شاید راه جانشین این باشد که دامنه تحلیل خود را از طبقه فراتر ببریم. برخی جامعه‌شناسان استدلال کرده‌اند که جامعه را به مثابه مجموعه‌ای از جنبش‌های اجتماعی بهتر می‌توان فهمید. برای بعضی، این سخن بر این

معنا دلالت دارد که جامعه متشکل است از جنبش‌های اجتماعی و نه طبقات؛ برای دیگران، طبقه یکی از اشکال متنوع جنبش‌های اجتماعی موجود است.

تعریف جنبش اجتماعی دشوار است (اِدر، ۱۹۹۳؛ تارو، ۱۹۹۴؛ دلاپورتا و دیانی، ۱۹۹۹)، اما ظاهراً به روندی از اقدامات مشترک اشاره دارد، و در اینجا تأکید بر روند، به معنای مخالفت با تَصَلَب ایستایی است که تحلیل‌های طبقاتی معمولاً در آن فرومی‌افتند. این سخن بدان معناست که نظریه‌های جنبش اجتماعی، علاوه بر دربرگرفتن پدیده‌های کلان اجتماعی نظیر طبقه، می‌توانند بر ویژگی‌هایی نظیر جمعیت‌ها، عوام الناس، باندها، و دیگر گروه‌های کوچکتر نیز تأکید کنند. تعریفی بلندپروازانه‌تر می‌تواند چنین باشد:

یک جنبش اجتماعی متشکل است از شبکه رسمی، نیمه‌رسمی، یا غیررسمی بهم پیوسته‌ای که بازیگران آن در بافت اجتماعی - تاریخی معینی دارای ارزشها، هویت‌ها، و هدفهای مشابه هستند.

در این معنا، توجه به جنبش‌های اجتماعی به قبل از جنگ جهانی دوم یعنی به زمانی باز می‌گردد که نظریه‌های مربوط به جامعه توده‌ای^۱ رواج یافت. اما، در واقع، این نظریه‌ها در دهه ۱۹۶۰، یعنی زمانی که تعدادی نهضت اجتماعی غیرطبقاتی پدید آمد، تا هم با اشکال قدیمی بی‌عدالتی و هم با اشکال جدید امور سیاسی به مبارزه برخیزد، به اوج نفوذ و اهمیت خود رسیدند. نهضت حقوق مدنی/آزادی‌طلبی، نهضت زنان، نهضت دانشجویان، نهضت همجنس‌بازان، نهضت سبز، نهضت صلح/ضد جنگ، و نهضت ضد تسلیحات هسته‌ای، جملگی، مظهر تحولی در آگاهی و سازمانهای سیاسی بودند، و هیچ یک به طور کامل در طبقه‌بندی‌های

1. mass society

جامعه‌شناختی مرسوم در آن زمان نمی‌گنجیدند. در ایام بعدتر، برآمدن نهضت‌هایی از قبیل مخالفت با نژادپرستی، مخالفت با کمونیسم، و نیز جنبش‌های ناسیونالیستی، مذهبی، و مردمان بومی نیز مؤید چنین دگرگونی و تحولی بودند.

- جنبش‌های اجتماعی معمولاً معطوف چنین مقولاتی تصور می‌شوند:
- موضوع‌هایی خاص که از نظر مفهومی گسترش می‌یابند تا مظهر ارزشها و نگرانی‌هایی فراگیر شوند
 - جامعه مدنی، فرهنگ، و شیوه زندگی، به جای نهادهای دولتی و قدرت سیاسی
 - بازبودن و انعطاف داشتن به جای شکل‌گیری سلسله مراتب حاکمان - محکومان

بدین ترتیب، در حالی که «حزب» و «اتحادیه» در اوایل قرن بیستم الگوی نوعی غالب بود، در پایان آن قرن، آنها را زیاده از حد بوروکراتیک تلقی می‌کردند و عامل استفاده ناموجه از قدرت می‌دانستند، و بنابراین، به مثابه ابزارهایی که برای تغییر مترقیانه مناسب باشد نمی‌شناختند. بعضی نظریه‌پردازان اعتقاد دارند که این خود جامعه است که تغییر یافته است: طبقات در گذشته سنگ بنای جامعه بودند، اما اکنون این نهضت‌های اجتماعی هستند که چنین وضعی دارند. این تعبیر تا حدودی خام است و به همان نظریه جامعه بی‌طبقه، که در صفحات پیش از آن انتقاد کردیم، بازمی‌گردد. نظریه‌پردازان اعتقاد دارند که این عمده‌تأ جامعه‌شناسی است که تغییر کرده است نه واقعیت‌های اجتماعی که این رشته به آنها می‌پردازد. این سخن بدین معناست که جنبش‌های اجتماعی همیشه وجود داشته‌اند و این جامعه‌شناسانند که فقط در ایام اخیر آنها را شناخته‌اند. بدین ترتیب، می‌توان ادعا کرد که طبقات، خود، جنبش‌های اجتماعی قدیمی‌اند،

نهضتهایی که کم و بیش تحت الشعاع «جنبش‌های اجتماعی جدید» ی که در بالا به آنها اشاره کردیم قرار گرفته‌اند. همچنین، ممکن است طبقات در جریانی دائمی از تحول باشند، اشکال جدید و نیز قدیم را دارا باشند، و آنچه به جنبش‌های اجتماعی جدید موسوم است ریشه‌ای عمیق در جامعه صنعتی داشته باشد. در اینجا، البته، داریم تحلیل طبقاتی را با نظریه جنبش اجتماعی ترکیب می‌کنیم، آمیزه‌ای که در زیر به آن خواهیم پرداخت.

برای نظریه پردازان نهضتهای اجتماعی دو راه اصلی متصور است: نظریه تجهیز منابع^۱ و نظریه جنبش‌های اجتماعی جدید^۲.

نظریه تجهیز منابع در محافل دانشگاهی امریکا شکل گرفت و به فردگرایی لیبرال متمایل است (زالد و مک کارتی، ۱۹۸۷، ۱۹۸۸). بنای آن بر این فرض استوار است که رفتار جمعی را باید در قالب انگیزه‌ها و تصمیمات بازیگران فردی توضیح داد. اگر بین این دو عامل بتوان پیوندی منسجم برقرار کرد، رفتار جمعی را می‌توان عاقلانه پنداشت، و اگر چنین پیوندی نتواند برقرار شود، این رفتار را باید به نوعی غیرکارکردی و غیرسودمند دانست. بنابراین، نظریه تجهیز منابع، به پرسشهایی در باب «چگونگی» مربوط است: رهبران چگونه مردم را تجهیز می‌کنند و منابع (پول، توجه رسانه‌ها، حمایت عمومی) چگونه تجهیز می‌شود؟ نظریه تجهیز منابع، در واقع، با بسیاری از فرضیات نظریه انتخاب عقلانی، که در فصل ۱ بررسی کردیم، شریک است و، از همین رو، انتقادات همانندی می‌توان به آن وارد کرد، بخصوص از بابت تاکیدی که بر منفعت شخصی و فردی دارد، که در واقع کار را به آنجا می‌کشد که اقدامات جمعی را عملاً ناسودمند و غیرمؤثر بدانیم. تا حدودی به خاطر پرهیز از همین انتقادات بود که نظریه تجهیز منابع در دهه ۱۹۸۰ به صورتی گسترش یافت که به

1. resource mobilisation theory (RMT)

2. new social movement theory (NSMT)

فضای فرهنگی ناظر بر اقدامات جمعی توجه بیشتری مبذول دارد؛ این کار انجام شد اما ظاهراً به صورتی که به نیت اولیه نظریه مزبور لطمه زد. بر مبنای همین وضعیت بود که دیگران تاکید کردند که باید به فکر یافتن راهبردی جانشین افتاد. نظریه جنبش‌های اجتماعی جدید، که این جنبش‌ها را به تحولات گسترده‌تر اجتماعی - تاریخی مربوط می‌کند، در قاره اروپا شکل گرفت. در حالی که نهضت کارگری می‌کوشید از طریق دولت و سیاستهای انتخاباتی باعث تغییر شود، و در نهایت هم در نهادهای بوروکراتیک سرمایه‌داری جذب شد، جنبش‌های اجتماعی جدید عمدتاً به ارزشهایی که در جامعه مدنی وجود دارد توجه داشتند. برای تورن (۱۹۸۱)، این جذب‌شدن طبقه کارگر است که تا حدودی چگونگی انتقالی را، که او ورود به جامعه پسا صنعتی و متکی به دانش می‌نامد (نک: فصل ۹)، توضیح می‌دهد. بدین ترتیب، مبارزه اصلی بر سر ابزار تولید، دیگر بین سرمایه‌دار و کارگر جریان ندارد، بلکه بین تکنوکرات‌ها و جنبش‌های اجتماعی جدید بر سر شرایط نمایندگی و حق تعیین سرنوشت است. بنابراین، جنبش‌های اجتماعی جدید از تکرار موقعیت‌های طبقاتی سرچشمه می‌گیرند. در این میان، بخصوص «طبقه متوسط جدید»^۱ اهمیت دارد که متشکل است از صاحبان حرفه‌بالنسبه مرفه و تحصیل کرده، که معمولاً با بخش عمومی کار می‌کنند؛ همچنین، قشرهایی از بازیگرانی که نگران جنسیت، قومیت، از کار افتادگی، و امثال اینها هستند نیز واجد اهمیتند. بدین ترتیب، جنبش‌های اجتماعی را می‌توان به واسطه نوعی سیاست فرهنگی یا «هویتی»، که معناها و شکل‌های تازه‌ای برای هویت می‌سازد، و آن را به جنگ مناسبات قدرت مسلط می‌فرستد، تعریف کرد. به عقیده میلوچی (۱۹۸۹)، مبارزه این جنبش‌ها جنگ مستقیم نیست، بلکه مجموعه‌ای از رفتارها در قالب زندگی

1. "new middle class"

روزمره است که «شبکه‌های مخفی شده»^۱ به واسطه آنها در برابر نشانه‌های فرهنگی غالب مقاومت می‌کنند و فضاها را عمومی تازه‌ای برمی‌کشایند.

جنبش‌های اجتماعی را چگونه می‌توان به طبقه ارتباط داد (ماهو، ۱۹۹۵)؟ البته هستند کسانی که این موضوع را مقوله‌ای نظری می‌پندارند که نباید به آن پرداخت. برای برخی، جنبش‌های اجتماعی یا اساساً وجود ندارند یا مقولاتی ذهنی هستند که بورژوازی برای منحرف کردن توجه از سیاست «واقعی»، مثلاً، مبارزه بر سر منابع اقتصادی، جعل کرده است (مایکسینس وود، ۱۹۸۵، لاوال و مونی، ۲۰۰۰)؛ برای برخی دیگر، طبقات از دور خارج شده‌اند و تحلیل طبقاتی در مشخص کردن اصولی که جامعه معاصر را می‌سازند فرو می‌ماند (پاکولسکی و واترز، ۱۹۹۶). روشن است که این گونه تعبیرهای متفاوت مستلزم برخوردی کاملاً متفاوت با سیاست اجتماعی است. اگر قرار است مفهوم جنبش اجتماعی مردود شمرده شود، آنگاه سیاستهای اجتماعی و اصلاحات رفاهی را صرفاً باید بر پایه تأثیرات این تعبیرها بر نظام طبقاتی ارزیابی کرد؛ اما اگر این طبقه است که مردود شمرده می‌شود، آنگاه سیاست اجتماعی ناچار است معیارهای تحلیلی بکلی تازه‌ای پرورش دهد.

در عین حال، آیا سازنده‌تر نیست که این دو مفهوم را به نوعی با یکدیگر آشتی دهیم، تا تحلیل طبقاتی و نظریه جنبش‌های اجتماعی، هر دو، بتوانند در مشخص کردن وجوه مهم جامعه معاصر راهنمای ما باشند؟ این سخن به معنای پذیرش این موضوع است که جامعه به شکلی عینی و قابل مشاهده دارای نوعی ساختار و لایه‌های طبقاتی است که در بخش پیشین به آن پرداختیم، اما، در عین حال، دارای بُعدی دیگر است که از نهضت‌های اجتماعی تشکیل می‌شود، نهضت‌هایی که در داخل و در بین این لایه‌ها «شناورند»، و هم ویژگیهای طبقاتی و هم مختصات غیرطبقاتی

1. "submerged networks"

دارند. برای مثال، جنبش زنان به اهمیت طبقه در انقیاد زنان (تبعیض اقتصادی مداوم از جهت درآمد، ثروت، اشتغال) توجه یافته است اما، در عین حال، به مقولاتی که آنها را نمی‌توان صرفاً در قالب طبقه توضیح داد (مثلاً، خشونت جنسی) نیز توجه دارد. پس، سه گزینه وجود دارد:

(۱) گاهی طبقه از جنبش‌های اجتماعی مهمتر است، (۲) گاهی جنبش‌های اجتماعی از طبقه مهمتر است، (۳) و گاهی «توازن پیچیده» بین آنها موجود است. هر یک از اینها عمدتاً وابسته به آن است که درباره چه چیزی بحث می‌کنیم و چه وقت. نهضت کارگری با گزینه اول انطباق دارد، نهضت هم‌جنس‌بازان آشکارا با گزینه دوم، و نهضت سبزه‌ها ظاهراً با گزینه سوم. اما پیام اصلی این طبقه‌بندی احتمالاً این است که، با توجه به زمان و مکان، باید انعطاف‌پذیری و قدرت تطبیق بیشتری داشته باشیم، و از عقایدی جزمی و کسانی که می‌گویند «همه چیز به طبقه مربوط می‌شود»، یا، برعکس، می‌گویند «طبقه مرده است»، پرهیز کنیم.

چنانچه این راه میانه را برگزینیم، برای سیاست اجتماعی چه اتفاقی می‌افتد؟ اول، باید بسنجیم که نظامهای رفاهی خود تا چه اندازه در برآمدن جنبش‌های اجتماعی نقش دارند. به گفته اوفه (۱۹۸۷)، این جنبش‌ها را باید به عنوان پیامد نظامهای رفاهی و افزایش تنعم و فرصتهای آموزشی و گسترش بخش عمومی توصیف کرد: کامیابی‌های رفاه سرمایه‌داری اجازه داد که جنبش‌های اجتماعی جدید سر برآورند و شکستهای رفاه سرمایه‌داری (و اخیراً خطر راست‌های ضد دولت رفاه) به این جنبش‌ها چیزی داد که علیه آن مبارزه کنند. برای هابر ماس (۱۹۸۷ a)، جنبش‌های اجتماعی جدید، مدافعان اصلی «جهان زیست»^۱ علیه دست اندازی‌های دنیای پول و دنیای سیاست سرمایه‌داری هستند و، در این معنا، رفاه سرمایه‌داری عامل بالقوه احیای دموکراتیک است.

1. "lifeworld"

اگر این سخن درست باشد، باید دید که جنبش‌های اجتماعی جدید چگونه بر نظام‌های رفاهی تأثیر کرده‌اند؟ در یک سطح، چشم‌اندازهایی تازه برای شهروندی و حقوق شهروندی و نیز استحقاق‌هایی که مؤید حقوق سه‌گانه مدنی، سیاسی، و اجتماعی مارشال است برگشوده‌اند و، در همین حال، این حقوق را در حوزه‌های جدید تجربی و تعاملی به محک زده‌اند. در سطحی دیگر، بسیاری از گروه‌های این جنبش‌های اجتماعی جدید به تجاربی تازه در حوزه خدمات رفاهی دست زده‌اند که عملاً الگوهای رادیکال برای اصلاحات رفاهی عرضه می‌دارد. از آنجا که در فصل ۸ به بررسی انتقادی برنامه‌های رفاهی در ارتباط با جنسیت، قومیت، از کار افتادگی، سن، و جنس خواهیم پرداخت، در اینجا نیازی به تفصیل بیشتر در این باب نیست.

چنانچه هم طبقه و هم نهضت‌های اجتماعی به آینده ارتباط دارند، آینده سیاست اجتماعی چیست؟ اینگلهارت (۱۹۹۰) بر این عقیده است که دولت رفاه قربانی موفقیت خویش شده است، و با برآورده کردن نیازهای پایه‌ای مسکن، درآمد، و غیره، در واقع خود را زائد جلوه‌گر ساخته است. اما دولت رفاه سرچشمه جامعه پسا مادی^۱ است که، در عین حال، مبارزه می‌کند تا در درون آن شکوفا شود. این سخن بدین معناست که سیاست‌های اجتماعی آینده باید همچنان به برآورده کردن نیازهای مادی پایه‌ای از طریق ابزار متعارف باز توزیعی ادامه دهند، که همان خواسته تحلیل‌های طبقاتی است، اما به نیازهای غیرمادی نیز باید توجه نشان دهند و صوری تازه از روابط متعامل اجتماعی برقرار سازند، که همان چیزی است که جنبش‌های اجتماعی جدید خواهان آنند. به گونه‌ای که در فصل ۴ مشاهده کردیم، از نظر فریزر (۱۹۹۷)، سیاست اجتماعی باید به بازتوزیع منابع اقتصادی بین لایه‌های اجتماعی معطوف

1. post-materialist

باشد، اما این کار را باید با «قدرت تشخیص» صورت دهد، یعنی موقعیت فرهنگی را نیز از لایه‌های مسلط به لایه‌های غیرمسلط باز توزیع کند. بنابراین، علاوه بر توجه مآلوف به روند سیاست‌گذاری‌های دولت محور، باید نسبت به چگونگی تحولات فرهنگی در جامعه نیز حساس شود، مثلاً، واژگانی که مردم برای ارتباط با یکدیگر انتخاب می‌کنند، می‌تواند بر روند فوق تأثیر گذارد.

خلاصه آنکه، آینده سیاست رفاهی می‌تواند آمیزه‌ای از اصول وبری و مارکسیستی باشد. برای کسانی که این برداشت مصالحه‌آمیز را ترجیح می‌دهند، اضافه کردن جنبش‌های اجتماعی به معادله رفاهی ممکن است باعث جبران شکست‌های سیاست اجتماعی شود و مبانی نظام طبقاتی را به طور اساسی متزلزل کند؛ برای کسانی که گزینه رادیکال را ترجیح می‌دهند، جنبش‌های اجتماعی ممکن است ابزاری برای تجدید صورت‌بندی جامعهٔ پسا سرمایه‌داری عرضه کنند که همهٔ ما باید در آن مسیر کار کنیم. در ارتباط با سیاست اجتماعی، مثل همیشه، آینده سیاست اجتماعی را باید بنویسیم.

در اینجا، بررسی ما در باب مفاهیم کلیدی سیاسی و جامعه‌شناختی که سیاست اجتماعی با آنها سروکار دارد به پایان می‌رسد. اکنون آماده هستیم که به طیف‌بندی چپ-راست مندرج در فصل‌های ۲-۴ بازگردیم و چشم‌اندازهای اصلی ناظر بر اندیشه‌های ایدئولوژیکی را درک کنیم. فصل ۷ اختصاص دارد به چهار ایدئولوژی مؤثر بر سیاست اجتماعی و، در واقع، سیاستهایی که تأثیر این ایدئولوژی بر آنها چشمگیر بوده است. البته، قبلاً به برخی از این اندیشه‌ها اشاره کرده‌ایم، اما اکنون در موقعیتی هستیم که می‌توانیم ترسیم نقشه ایدئولوژیکی را که به نحوی اجمالی در فصل ۲ آغاز کردیم به پایان بریم.

۷

ایدئولوژی‌های رفاهی

۲.۳.۷ سوسیالیسم دمکراتیک

۴.۷ مارکسیسم

۱.۴.۷ ساختارها

۲.۴.۷ مبارزات

۳.۴.۷ نظامها

۴.۴.۷ کمبودها

۵.۴.۷ انتقادات

۱.۷ راست افراطی

۱.۱.۷ انتقادات

۲.۷ محافظه‌کاری

۱.۲.۷ محافظه‌کاری فلسفی

۲.۲.۷ محافظه‌کاری اجتماعی

۳.۲.۷ انتقادات

۳.۷ سوسیال دمکراسی

۱.۳.۷ لیبرالیسم اجتماعی

تعداد بسیاری از کتابها به ایدئولوژی‌های رفاهی می‌پردازند (مثلاً، جورج و ویلدینگ، ۱۹۹۴؛ جورج و پیچ، ۱۹۹۵). اما، همان‌طور که در پیشگفتار بیان شد، کتاب حاضر می‌کوشد تا داستانی کمابیش متفاوت در باب وجوه نظری سیاست اجتماعی تعریف کند: در عین حال، به گونه‌ای که در همان آغاز روشن کردیم، داستان ما هرگز از مباحث و اختلاف نظرهایی که

ایدئولوژی‌های سیاسی در عصر جدید برانگیختند خیلی فاصله نمی‌گیرد. بنابراین، اگرچه فقط یک فصل به توصیف ایدئولوژی‌های رفاهی اصلی اختصاص داده‌ایم، خواننده تا اینجا باید صاحب این قدرت تشخیص شده باشد که اندیشه‌های مطرح شده در سطور بعد چشم‌انداز نظری بس گسترده‌تری از آنچه دارند که ممکن است در نظر اول تصور شود. بحثی که آشکارا از این فصل حذف شده است مقوله فمینیسم است. سبب این امر آن است که فصل ۷ در واقع باید به عنوان پیوستی بر فصل ۸ خوانده شود که در آن اندیشه‌های اخیر مرور شده است، اندیشه‌هایی که از حوزه‌های ایدئولوژیکی که فصل حاضر به آن اختصاص دارد خارج است.

در این فصل، وظیفه ما توصیف کلی این چهار ایدئولوژی رفاهی است: راست افراطی (بخش ۱.۷)، محافظه‌کاری اجتماعی (بخش ۲.۷)، سوسیال دمکراسی (بخش ۳.۷)، و مارکسیسم (بخش ۴.۷).

۱.۷ راست افراطی

از «راست افراطی» منظور ما اشاره به کسانی است که پایبندی به آزادی بازار را با پایبندی به اخلاقیات محافظه‌کاری در هم می‌آمیزند (بسنجید با بری، ۱۹۸۷). آزادی بازار دلالت دارد بر عملیات آزادانه بازار همراه با حداقل دخالت دولت، و اخلاق محافظه‌کاری مبین ترجیح ارزشهای خانوادگی، اقتدار سنتی، و روحیه واحساس مسئولیت شدید کاری است. چیزی که دو شاخه راست رادیکال را بهم می‌پیوندد، دشمنی با دولت رفاه است، زیرا تصور بر این است که دولت رفاه باعث تضعیف اقتصاد می‌شود و اخلاقیات را در جامعه متزلزل می‌کند.

راست رادیکال، اساساً، بین آنچه دولت رفاه کلاسیک وعده داده و آنچه عملاً عرضه داشته است، به تضاد و تناقض قائل است. وعده‌ها

شامل اطمینان دادن از سوی سیاستمداران خریدار رأی در این جهت بود که دولت رفاه می‌تواند برخی هدفهای بسیار بلندپروازانه را تحقق بخشد: حفظ اشتغال کامل، سطوح بالای باز توزیع و برابری، برآورده کردن نیازهای اساسی از طریق تضمین پاسخگویی به استحقاق‌های قانونی، ایجاد یک بخش عمومی گسترش‌یابنده، کنترل دولت بر اقتصاد کلان، و وضع مقررات صنفی بین کارگران و مدیریت. اما، در جریان تحقق بخشیدن به این وعده‌ها، دولتهای بعد از جنگ توانایی اقتصاد مملکت را به تأمین هزینه این کارها اندک اندک متزلزل کردند. دولت رفاه، با تأکید بر هزینه‌های عمومی به جای پس‌اندازهای عمومی، پس زدن بخش خصوصی، و وضع مالیات‌های سنگین بر مردم، فقط به وضعیت مالی و اخلاقی خود لطمه زد. در نتیجه، انقلاب راست رادیکال لازم آمد تا این تناقضات را برطرف کند، انقلابی که همه احزاب چپ میانه ناچار به پذیرش آن شدند. اکنون تأکید سیاست اجتماعی بر مقولاتی است نظیر تطابق سطح اشتغال با تورم پایین، اصلاحات عرضه محور، انگیزش‌های حافظ نابرابری‌های اجتماعی، استحقاق و مسئولیت به جای نیازها و حقوق، تشویق یک بخش خصوصی کارآفرین و خطرپذیر^۱، مقررات‌زدایی و خصوصی‌سازی، انعطاف‌پذیری بازار کار، حقوق مدیران و صاحبان سهام، و حاکمیت مصرف‌کننده.

انتقادهای مشخصی که راست رادیکال بر دولت رفاه وارد می‌کند، می‌تواند تحت این شش عنوان خلاصه شود (بسنجید با پیرسن، ۱۹۹۸). نخست، دولت رفاه تشکیل می‌شود تا انضباط بازار را از طریق کاهش جایزه موفقیت و سبک‌کردن بار شکست متزلزل کند. در این شرایط، صاحبان سرمایه، به سبب مالیات‌های سنگین و مقررات دست و پاگیر، انگیزه سرمایه‌گذاری را از دست می‌دهند، و مردم انگیزه چندانی برای

1. risk - taking

کار سخت ندارند، زیرا اگر چنین کنند، مالیاتهایی سنگین بر آنها می‌بندند؛ در حالی که اگر چنین نکنند، به هر صورت، مزایایی سخاوتمندانه از دولت دریافت خواهند کرد. دولت رفاه، بدین ترتیب، به رقابت بین افراد و بین شرکتها لطمه می‌زند، و مردم را تشویق به تنبلی می‌کند و آنها را به این صورت بار می‌آورد که از دولت متوقع باشند تمام کارها را برای آنها انجام دهد. روحیه خودیاری و احساس مسئولیت فردی و اجتماعی اندک اندک رنگ می‌بازد، و چون آداب اجتماعی از بین می‌رود، خشونت واقعی و خشونت «نمادین» سر بر می‌آورد. این از برکت پویایی رقابتی سرمایه‌داری بازار آزاد است که ما به نرخهای رشد و سطح زندگی فزاینده دنیای مدرن دست یافته‌ایم. با منع این رقابت، دولت پدرسالار صرفاً اقتصادی بی‌رونق و راکد و آکنده از بیکاری و تورم بالا پدیدمی‌آورد و تحلیلی که راست و دیکال اصرار دارد که کودها و بحران‌های دهه ۹۷۰ بهترین گواهد رستی آن است.

دوم، بخش عمومی هر چه بیشتر اجازه گسترش پیدا کند، بخش خصوصی بیشتر محدود می‌شود و از منابعی که لازمه شکوفایی آن است محروم می‌گردد. یعنی کارآفرینی لطمه می‌خورد و اقتصاد با تعداد زیادی غیرتولیدکننده که ثروت ملی را تلف می‌کنند و شماری اندک از تولیدگران مؤلد ثروت بر جا می‌ماند. به گونه‌ای که در بالا اشاره شد، دولت رفاه شرایط موجد خویش را متزلزل می‌کند، زیرا به تدریج از مبانی و پایه‌هایی که به آنها اتکا دارد فاصله می‌گیرد. برخی ادعا می‌کنند که اصلاحات رفاهی بعد از جنگ [دوم]، از همان آغاز به این احتمال دامن می‌زد که هزینه‌های اجتماعی از میزان توانایی اقتصاد برای تأمین مالی این هزینه‌های فزاینده تجاوز کند (بارنت، ۱۹۸۶). دولتها همواره می‌کوشیدند تا از راه تأمین رشد زیاد این شکاف را پرکنند، اما این امر فقط به این نتیجه انجامید که اقتصاد تحت فشارهای تورمی قرارگیرد و پیامدهایی زیانبار از

نظر سطح اشتغال پدید آید.

سوم، دولت رفاه از لحاظ عرضه خدمات رفاهی عملاً حالت انحصاری دارد. اما درشرایطی که باید با برآمدن انحصارها در بازار مبارزه کرد، وقتی انحصار دولتی ضربه‌ناپذیر باشد، بازار مقلوب و منحرف می‌شود، حق انتخاب مصرف‌کننده فراموش می‌شود، و ناکارایی گسترده‌ای حاکم می‌گردد. رهبران بخش عمومی همه «صداها» را از آن خود می‌کنند، در حالی که مشتریان و مددجویان آزادی اندکی در خارج از دولت می‌یابند و نمی‌توانند چیزی بجز خدمات رفاهی دولتی بخرند. بنا به نظریه انتخاب عمومی^۱ (بوکانان، ۱۹۸۶)، احزاب سیاسی به گسترش بخش عمومی و افزایش هزینه‌های اجتماعی علاقه‌مندند، زیرا می‌توانند رأی رأی‌دهندگان را از این طریق بخرند و، در همین حال، گروه‌های ذی‌نفع خاصی برای کارگزاری تشکیل می‌شود و این گروه‌ها منابع کمیاب را به نام هر آنچه مدعی نمایندگی آن هستند به مصرف می‌رسانند. همه این عوامل به نظام رفاهی رنجور و متراکم افزوده می‌شود و، در نتیجه، دولت در ایفای وظایفی که برای خود قائل شده است فرو می‌ماند.

چهارم، اگر دولت رفاه برآستی به هدفهایی که برای تحقق آنها ایجاد شده است دست می‌یافت، احتمالاً برخی از این کوتاهی‌ها را می‌شد بخشید، اما متأسفانه وضع چنین نیست. مدافعان رفاه دولتی، ماهیت و علل فقر را به درستی نمی‌شناسند؛ این ماهیت را نباید با نابرابری اشتباه کرد، و این علل را نباید به پدیده‌های ساختاری انتزاعی منسوب داشت (نک: بحث مربوط به علل احتمالی فقر در بخش ۳.۵). به جای اینها، ما باید بر فرهنگ فقیران، اعتقادات، و ارزشهای آنها تأکید کنیم و تشخیص دهیم که آنچه در پدید آمدن فقر و محرومیت اهمیت دارد، برداشتها و رفتارهای خود افراد فقیر است. دولت رفاه ممکن است از سطح نابرابری درآمدها

1. public choice theory

بکاهد، اما نوعی «فرهنگ وابستگی» به وجود می‌آورد که افراد را عملاً تشویق می‌کند تا به تور ایمنی راحت و بس سخاوتمندانه موجود آویزان شوند (خطر اخلاقی). بنابراین، نه فقط طبقه‌ای از فقیران غیرمستحق وجود دارد، بلکه شمار افرادی که به این طبقه تعلق دارند، به سبب سیاستهای اجتماعی نادرست، هر دم افزونی می‌گیرد. حاصل کار، یک طبقه فرودست است: کسانی که خود را از مسیر اصلی جامعه کنار می‌کشند و غالباً در نوعی شیوه زندگی شبه مجرمانه فرو می‌غلتنند (مورای، ۱۹۸۴، ۱۹۹۰).

پنجم، پدرسالاری و اشتراک‌گرایی، در بهترین حالت خود، به برآمدن نوعی دولت پرستار می‌انجامد که آنچه را برای ما خوب است بهتر از ما می‌داند. در بدترین حالت، دولت رفاه ممکن است ما را به جامعه‌ای دیکتاتوری و استبدادی بکشانند، همانی که، به عبارت مشهور هایک (۱۹۴۴)، «راهی به سوی بردگی» است. در هر دو حالت، سیاست مساوات طلبانه مبتنی بر خیر عمومی باعث می‌شود که فضای آزادی فردی و حق تصمیمگیری محدود گردد. به همان نسبتی که جامعه مدنی تحت الشعاع بخش عمومی قرار گیرد، امکان خود مختاری کمتر و کمتر می‌شود و شهروندان تابع دستورات دولتی متمرکز و خودکامه می‌گردند. اما اصلاحات مبتنی بر بازار، برعکس، به معنای غیرمتمرکز شدن تصمیمگیری است و، بنابراین، مرزهای دولت قاهر را محدود می‌کند. و نهایتاً آنکه، دولت رفاه، با تاکید خود بر اخلاق نیازمندی، بر حقوق و شرایط برخورداری از مزایا تمرکز دارد، نه بر وظایف و مسئولیتها که عمدتاً از اخلاق استحقاق سرچشمه می‌گیرد. دولت رفاه مظهر برداشتی متکی بر چیزی در مقابل هیچ چیز است و این روحیه را بر جامعه حاکم می‌کند و به متزلزل شدن تمام اشکال اخلاقی، فرهنگی، و اقتدار اجتماعی یاری می‌رساند (مید، ۱۹۸۶). اخلاقیات زندگی جمعی، مسئولیت

مشترک، و استحقاق تضعیف می‌شود، زیرا دولت رفاه به حد کافی از ما چیزی طلب نمی‌کند: توانگران تصور می‌کنند که پرداخت مالیات تنها چیزی است که مشارکت اجتماعی ایجاد می‌کند، و فقیران می‌نشینند و فقط به انتظار دریافت چک مقرری‌های خود می‌مانند. بدین ترتیب، اشتراک‌گرایی مشوق نوعی وابستگی عمومی است، یعنی همه متوقع می‌شوند که دولت کارها را برای آنها انجام دهد و دیگر هیچ‌کس به عواملی چون خانواده و اجتماع محلی به عنوان منابع اصلی بهزیستی نگاه نمی‌کند. بنابراین، پیوندهای خانوادگی و همکاری مدنی رو به گسسته شدن می‌نهد. مردم دیگر مسئول نتایج اقدامات خود دانسته نمی‌شوند.

۱.۱.۷ انتقادهای

این استدلال‌ها موجب تفسیرها و انتقادهای بسیار زیادی شده است (لویتاس، ۱۹۸۶؛ گمبل، ۱۹۸؛ گیلر، ۱۹۹۲؛ میلیاند، ۱۹۹۴). از این میان، شش انتقاد اهمیتی خاص دارند (نیز، نک: فصل ۱، و انتقادهای وارد بر نازیک و هایک در بخش ۵.۳).

اول، بین جناح‌های لیبرال/اختیارگرا^۱ و محافظه‌کار/جامعه‌گرا در اندیشه راست افراطی تضادی بالقوه وجود دارد. بازار آزادی که لیبرال‌ها از آن طرفدرای می‌کنند، همیشه با تاکیدی که محافظه‌کارها بر سنت، اقتدار، و خانواده دارند سازگار نیست. بازارهای مقررات‌زدایی شده و عاری از محدودیت، به سبب آنکه معمولاً به ارزشها و روابطی که مولد سود، بهره‌وری، و موفقیت نیستند توجهی ندارند، نوعی بی‌ثباتی و نالایمی به جامعه تزریق می‌کنند (گری، ۱۹۹۳). یک اقتصاد اختیارگرا، به علت توجه نداشتن به پیامدهای اجتماعی، معمولاً به همان چیزهایی که اساساً بازارها بر مبنای آنها شروع به فعالیت می‌کنند لطمه می‌زند:

مدنیت^۱، اعتماد، احترام متقابل، و پابندی و تعهد درازمدت. برای مثال، بازار آزاد متقاضی آن است که هم کارگران و هم سرمایه‌گذاران از نظر جغرافیایی تحرک داشته و ساکن نباشند، اما این تحرک معمولاً از حدودی که لازمه زندگی خانوادگی و ثبات و سکون آن است تجاوز می‌کند. البته، این تضاد احتمالاً می‌تواند با گزینش یکی از دو شکل خالص اختیارگرایی یا محافظه‌کاری حل و فصل شود، اما این کاری نیست که اکثر نظریه‌پردازان راست رادیکال انجام دهند.

دوم، محدودکردن یا دست برداشتن از دولت رفاه، «تضاد» موجود بین انباشت^۲ (رشد اقتصادی) و مشروع‌سازی^۳ (هزینه‌های اجتماعی) را حذف نمی‌کند، آن را صرفاً جابه‌جا می‌سازد. اگر هزینه‌های اجتماعی را کاهش دهیم، ممکن است شرایط شکوفایی اقتصادی را فراهم کنیم (اگرچه شاهدی قاطع در این باب موجود نیست)، ولی رشته‌ای از مشکلات اجتماعی دیگری ایجاد می‌کنیم که از نابرابری‌های ناشی از کاهش هزینه‌های اجتماعی سرچشمه می‌گیرند، مثلاً، بالارفتن نرخ تبه‌کاری، دستمزدهای پایین، بیکاری، و احساس ناایمنی و قضاوقدري بودن^۴، که بر تمام لایه‌های اجتماعی تأثیر می‌کنند.

سوم، اصلاحات بازار آزاد، به جای آنکه مروج اخلاقیاتی کارآفرینانه باشد که به سود همگان تمام شود، صرفاً ساختار نابرابری‌های موجود را مستحکم می‌کند: آنهایی که دارند بیشتر به دست می‌آورند، و آنهایی که ندارند کمتر نصیب می‌برند. جنگ دولت رفاه با فقر تبدیل می‌شود به جنگی علیه فقیران، و کمبودهای فردی علت اصلی محرومیت‌های مداوم قلمداد می‌گردد؛ اگر درهای بازار آزاد به طور نظری به روی همه کس گشوده است، آن‌گاه این منطق تقویت می‌شود که بازندگان خود رقم‌زننده سرنوشت خویشند. بدین ترتیب، راست رادیکال بدواً باعث انحطاط

1. civility

2. accumulation

3. legitimation

4. casualisation

وضع مسکین‌ترین‌ها می‌شود و سپس گناه این وضع و برآمدن مشکلات اجتماعی را به گردن خود آنها می‌اندازد.

چهارم، راست رادیکال به نوعی دوگانگی ساده‌گرایانه بین بازار و دولت قائل است: هر چه از یکی بیشتر داشته باشیم از دیگری کمتر خواهیم داشت. در صورتی که با این برداشت از چندین جهت می‌توان به معارضه برخاست. از لحاظ تاریخی، بازار سرمایه‌داری تا حدود زیادی متکی به کنترل و دخالت دولت بوده است، و بدون این کنترل و دخالت دولت، بازارهای آزاد اساساً نمی‌توانستند توسعه‌پذیرند (پولانی، ۱۹۴۴)؛ از نظر سیاسی و فلسفی، باید به این نقطه نظر کینزی توجه داشت که بدون حمایت نهادین، بازار سرمایه‌داری در خطر انفجار و فروپاشی قرار می‌گیرد: یک اقتصاد ناب‌متکی بر بازار آزاد، خیلی به سرعت فرو می‌پاشد.

پنجم، راست رادیکال صرفاً بر شکلی خاص از وابستگی تاکید می‌کند - وابستگی مددجویان رفاهی به دولت - و دیگر اشکال وابستگی را که اگر زیانمندی بیشتری نداشته باشند دست‌کم به همان اندازه خطرناکند، آگاهانه نادیده می‌گیرد، مثلاً وابستگی زنان به مردان و وابستگی کارکنان به کارفرمایان. همچنین، فقط بر یک شکل از تندتازی^۱ تاکید دارد - فشار دریافت‌کنندگان مزایا بر مالیات - و دیگر شکل‌ها، مثلاً سوء استفاده مردان و ارجاع کارهای بی‌دستمزد به زنان را به فراموشی می‌سپارد. راست رادیکال، بدین ترتیب، آزادی را با «آزادی بازار» و وابستگی را با «وابستگی به دولت» یکی می‌شمارد، در حالی که چنین برداشتی فقط به بُعدی بسیار کوچک از ساختاری که آزادی‌ها و وابستگی‌های هر فردی را به دیگر افراد پیوند می‌دهد توجه دارد.

و نهایتاً آنکه، راست رادیکال، علی‌رغم تاکید خود بر تکالیف

1. free-riding

اجتماعی، به راحتی می‌تواند به متزلزل کردن اخلاقیات ناظر بر تکالیف و وظایف متهم شود. اگر بازارهای آزاد بنیاد اعتماد و روابط متقابل را متزلزل می‌کنند، اگر بر منافع شخصی و بهره‌وری فردی بیش از هر چیز دیگر تاکید دارند، پس ساکنان منظومه بازار آزاد دلیلی ندارند که با دیگران کار کنند یا به فکر دیگران باشند. اگر بازارهای آزاد بر نابرابری‌ها می‌افزایند، پس پیوندهای فرهنگی و اخلاقی بین برندگان و بازندگان رنگ می‌بازد، و علاوه بر رشد احساس بدگمانی و بی‌ایمنی، سطح مدنیت کاهش می‌پذیرد.

۲.۷ محافظه‌کاری

اندیشه محافظه‌کارانه غالباً از ایدئولوژی رفاه فاصله دارد، و از همین روست که محافظه‌کاری را غالباً باید زائده‌ای بر راست رادیکال پنداشت. در عین حال، از بسیاری جهات، ناشناختگی^۱ و ظرفیت‌گند تطبیق و تطابق اندیشه محافظه‌کاری، آن را به صورت انعطاف‌پذیرترین ایدئولوژی رفاهی در می‌آورد (نیست، ۱۹۸۶). بین محافظه‌کاری فلسفی و اجتماعی باید به وجه تمایز مهمی قائل شد.

۱.۲.۷ محافظه‌کاری فلسفی

محافظه‌کاری فلسفی اساساً از ادموند برک (۱۹۶۸) سرچشمه می‌گیرد. او هشدار می‌داد که تکیه بیش از حد بر خرد مُجرد^۲، یعنی خردی که به سبب تلاشی که برای جداشدن از بافت تاریخی و اجتماعی خود انجام می‌دهد از محدودیت‌های خویش آگاه نیست، می‌تواند به عدم ثباتی وحشت‌انگیز، از آن نوعی که برک متعاقب انقلاب فرانسه شاهد بود، منجر شود. در ایام بعد، مایکل اوکشات (۱۹۰۱-۹۰) بین دو شکل از

1. anonymity

2. abstract reason

معرفت تمایز قائل شد: معرفت عقلانی^۱، فنی و مجرد است، در صورتی که معرفت عینی^۲ از طریق تجربه و عمل حاصل می‌شود (اوکشات، ۱۹۶۲). اجازه دهید تصور کنیم که من می‌خواهم رانندگی بیاموزم: معرفت عقلانی آن دانشی است که از خواندن کتاب چگونه رانندگی کنیم؟ به دست می‌آورم، در حالی که معرفت عینی آن دانشی است که عملاً از نشستن پشت فرمان و مرتکب اشتباه شدن نصیب می‌شود. برای اوکشات، تجربه دوم آشکارا از تجربه اول ارزشمندتر است.

به گفتهٔ محافظه‌کاران، تمام صور اندیشهٔ لیبرالی، سوسیالیستی، و مارکسیستی معادل آن است که بخواهیم با مجزاکردن خود از تجارب زنده و بالفعل، برای درک جامعه بکوشیم؛ در حالی که محافظه‌کاران، برخلاف، تاکید می‌کنند که برای آموختن هر عملی بناچار باید به راههایی که این عمل تاکنون به آن صورت انجام می‌گرفته است توجه کنیم. تأمل نسبت به عملکرد اهمیت کمتری از خود عملکرد دارد. تاریخ و فرهنگ را باید به این صورت تصور کرد که خزانه‌ای از معرفت ضمنی است که در طول نسل‌های متعدد انباشته شده است و باید اجازه دهیم راهنمای ما باشد. به عبارت دیگر، محافظه‌کاران بر تداوم تاریخی و فرهنگی سنت و اقتدار ناشی از آن تاکید دارند. به نهادها باید اجازه داد به شکلی آهسته و ارگانیک پرورش یابند، زیرا اگر بی‌آنکه نهادهای سنتی راهنمای ما باشند به اصلاحاتی پردامنه دست زنیم، پیامدهای اجتماعی می‌تواند فاجعه‌آمیز باشد. تحول اجتماعی فقط وقتی موفقیت‌آمیز خواهد بود که از درون روابط اجتماعی موجود سرچشمه گرفته باشد؛ انقلابها و تحولاتی که از خارج تحمیل شود، همان‌طور که دیده‌ایم، به دیکتاتوری و / یا هرج و مرج منتهی می‌گردد.

بدین ترتیب، محافظه‌کاری فلسفهٔ محدودیت و میانه‌روی است. اگر

1. rational knowledge

2. concrete knowledge

طبیعت آدمی ذاتاً معیوب و ناقص است، پس جامعهٔ انسانی نیز همین‌طور است؛ در نتیجه، پرهیز از اذیت و آزار باید نخستین و قاطعترین اولویت اخلاقی و سیاسی ما باشد. به جای آنکه بپرسیم «بهترین شکل جامعه چیست؟» باید سؤال کنیم «آن شکل از جامعه که از همه کمتر بدتر است کدام است؟» محافظه‌کاران بر شکنندگی و آسیب‌پذیری حیات آدمیان تأکید دارند: از همین روست که تصویر اوکشات از جامعه شبیه کشتی بی‌صاحبی است که بر دریایی بی‌کرانه سرگردان باشد. اگر این سخن درست انگاشته شود، آن‌گاه مهمترین کار این است که از به لرزه‌انداختن کشتی پرهیز کنیم. بی‌عدالتی را فقط در صورتی می‌توانیم رفع کنیم که مطمئن باشیم کاری که انجام می‌دهیم با ثبات و تعادل نظام اجتماعی مستقر مبنایت ندارد.

در ارتباط با محافظه‌کاری، بی‌درنگ مشکلی مطرح می‌شود که باید متذکر آن شویم: دقیقاً چه چیزی را باید حفظ کرد؟ محافظه‌کاران با خزانه گذشته معرفت به صورتی برخورد می‌کنند که انگار فقط یک خزانه واحد وجود دارد، گذشته‌ای واحد و یکسان که همه ما می‌توانیم تشخیص دهیم و همه ما می‌توانیم به آن توسل جویم. از همین رو، بر فضیلت تداوم تأکید می‌کنند، اما این کار را با فراموش کردن واقعیت‌های متعارض و پیچیده انجام می‌دهند. برای مثال، اگر موقعیت‌های متفاوت اجتماعی تولیدگر اشکال متفاوت معرفت و ادراک است (و به همین دلیل، کیفیت درک فقیران و توانگران تفاوت اساسی دارد)، کدام یک از انواع معرفت باید حفظ شود؟ خلاصه آنکه، محافظه‌کاران نیز نمی‌توانند به آن حدی که تصور می‌کنند خود را از الزامات خرد مجرد برکنار نگاه دارند.

تنگنای محافظه‌کاران این است که، از یک سو، ممکن است به عنوان گروهی مُنفعَل تلقی شوند که راضی است به هر طرفی که باد تاریخ می‌وزد رانده شود (هایک، ۱۹۶۰)، و، از سوی دیگر، غالباً به عنوان گروهی

ریاکار قلمداد می‌شوند که مدافع منافع توانگران در سطحی بس بالاتر از منافع محرومان است. این انتقاد، بخصوص وقتی که برخورد محافظه‌کاران را با دولت رفاه در نظر آوریم، مصداق پیدا می‌کند. آیا محافظه‌کاران باید دولت رفاه را مردود شمارند؟ آنهایی که چنین کرده‌اند، به هماوایی با راست رادیکال گرایش یافته‌اند که آرزو می‌کند شرایط بازار قرن نوزدهم را احیا کند، یعنی، به اصطلاح، به آن زمانه‌ای بازگردد که دولت رفاه هنوز انتظام جامعه را بر هم نرده بود. اما دریافتن این امر دشوار نیست که چرا این آرزو با ترجیح محافظه‌کارانه نسبت به تداوم و نیز پرهیز از عقل مجرد تناقض دارد. محافظه‌کاران اجتماعی، برعکس، از دولت رفاه استقبال کرده‌اند و به هماوایی با سیاستهای سوسیال دمکراتیک گرایش یافته‌اند که اقتصاد مختلط، اجماع اجتماعی، و سرمایه‌داری انسانی را ترجیح می‌دهد. به دلیل همین دوگانگی در عقاید است که محافظه‌کاری معمولاً به عنوان یک، ایدئولوژی اجتماعی تلقی نمی‌شود؛ و غالباً نسبت به اندیشه‌های اجتماعی که در بطن دو جناح آن وجود دارد حالت انگلی به خود می‌گیرد.

۲.۲.۷ محافظه‌کاری اجتماعی

حمایت محافظه‌کاری اجتماعی از نظامهای رفاهی مبانی متعدد دارد. یکی از مهمترین آنها، این واقعیت است که محافظه‌کاران معمولاً ناسیونالیست‌هایی دو آتش هستند، زیرا ملت احتمالاً بارزترین ظرفی است که مَظروف آن سنت‌ها و نظامی اجتماعی است که محافظه‌کاران گرامی می‌دارند. و با آنکه ناسیونالیسم می‌تواند چهره‌های منفی و خشن بسیاری داشته باشد، پناهگاهی با اهمیت، و منبع هویت و همبستگی نیز می‌تواند تلقی شود. دیزرائیلی^۱ (۱۸۰۴-۸۱) بریتانیای قرن نوزدهم را

۱. Disraeli، بنجامین، سیاستدار و نویسنده انگلیسی که در ۱۸۶۸ و ۱۸۷۴-۸۰ نخست‌وزیر بریتانیا بود. او را مؤسس و الهام بخش حزب محافظه‌کار جدید می‌دانند.

دارای دو ملت توصیف می‌کرد، و از همین توصیف بسیار مشهور او بود که، مفهوم «یک ملت محافظه‌کار» زاده شد، ملتی که به وحدت ملی و اجتماع طبقاتی پایبندی دارد. محافظه‌کاران بعد از دی‌زرائیلی، دست‌کم شروع کردند جایی برای منافع طبقه کارگر قائل شوند، و در نتیجه شمار زیادی از آراء طبقه کارگر به دست آوردند. برای محافظه‌کاران اجتماعی، ارزشهای خانوادگی نیز اهمیت قاطع داشت؛ به همین دلیل، غالباً از شاخصترین مدافعان نظام آموزش دولتی بودند، و این نظام را به عنوان ابزار حمایت از خانواده‌ها و ضامن پرورش درست کودکان تلقی می‌کردند. محافظه‌کاران اجتماعی معمولاً از حدودی که بازار آزاد باعث بی‌ثباتی و برهم خوردن نظام اجتماعی می‌شود آگاه بودند، و این درسی است که راست‌ها باید مدتها مبارزه کنند تا دوباره بیاموزند (گری، ۱۹۹۳).

در واقع امر، محافظه‌کاری اجتماعی از تجارب دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ سرچشمه می‌گیرد. در آن روزگار، حزب لیبرال از لحاظ اهمیت سقوط کرده و اندیشه‌های اجتماعی دست‌کم نوعی احترام در بین مردم به دست آورده بود. بیکاری توده‌ای، که ایثارگری‌های جنگی چرچیل به دنبال آن فرا رسید، بسیاری از محافظه‌کاران را قانع کرد که دولت هم از جهت پیشگیری از بحران‌هایی نظیر بحران دهه ۱۹۳۰ و هم از این نظر که مظهر منافع مردم بریتانیا باشد، نقشی اساسی بر عهده دارد. هرولد مک‌میلان^۱ (۱۸۹۴-۱۹۸۶) کتاب معروفی نوشت و در آن از یک «راه میانه»^۲ طرفداری کرد، راهی در بین بازار لیبرالی و سوسیالیسم متمرکز، و اظهار داشت که فقط محافظه‌کاران می‌توانند به شکلی مؤثر بر این راه

۱. Harold Macmillan، از رهبران حزب محافظه‌کار در دوران پس از جنگ جهانی دوم که چندین بار سمت وزارت یافت و سرانجام بعد از کناره‌گیری ایدن، جانشین چرچیل، که بعد از ماجرای حمله مشترک بریتانیا و فرانسه و اسرائیل به مصر (۱۹۵۶) اتفاق افتاد، به نخست‌وزیری رسید. از اعقاب خانواده‌ای بود که انتشارات معروف مک‌میلان را پایه گذاشتند و صاحب آن هستند.

2. "middle way"

سرپرستی کنند (مک میلان، ۱۹۳۸). وقتی مک میلان به نخست‌وزیری رسید (۱۹۵۷-۱۹۶۳)، مدیریت شرایط اقتصادی و اجتماعی، در همان مسیری که سالها قبل تبلیغ کرده بود، بر عهده او افتاد: تأمین اشتغال کامل، اقتصاد مختلط، و پاسخگویی فراگیر به نیازهای اولیه جامعه. به نسبتی که اندیشه آزادی کامل بازار از صف مقدم خارج شد، محافظه‌کاری اجتماعی دست‌کم برای ۳۰ سال به صورت فلسفه غالب بر محافظه‌کاران بریتانیا درآمد. بعد از آن بود که تاچریسم به تصفیه حزب محافظه‌کار از بسیاری از محافظه‌کاران اجتماعی دست‌زد، هر چند در آن مرحله نیز برخی در مقابل آن هجوم مقاومت کردند (مثلاً، گیلور، ۱۹۹۲) و بعضی عناصر محافظه‌کاری اجتماعی بر جای باقی ماند.

در حال حاضر، محافظه‌کاری اجتماعی، تا حدودی، جان سالم بدر برده است و همچنان واسطه و حائلی در مقابل محافظه‌کاری خودکامه، که بخصوص در امریکا دست بالا دارد و خود را از نزدیک با بنیادگرایان مسیحی متحد کرده‌است، محسوب می‌شود.

۳.۲.۷ انتقادات

اقتصادیون لیبرال به محافظه‌کاران اجتماعی اتهام می‌زنند که همچون جناح چپ نسبت به ماهیت یک جامعه خوب گرفتار ابهام و سردرگمی‌اند (هایک، ۱۹۶۰). در حالی که محافظه‌کاران بر اهمیت ارزشهای موروثنی تأکید دارند، لیبرال‌ها استدلال می‌کنند که آنچه بشریت را به پیش می‌راند، توانایی و حق افراد به انتخاب آنچه است که می‌خواهند؛ و برای راست لیبرال، این سخن به معنای آن است که مصرف‌کنندگان سهم خود را از کالاها و مزایا از بازار به دست آورند. بنابراین، وقتی محافظه‌کاران اجتماعی از اخلاقیات و نهادهای ضد مصرف‌کننده در دولت رفاه حمایت می‌کنند، با این اتهام مواجه می‌شوند که همچنان گرفتار اشتباه پایه‌ای [چپ‌ها] هستند. آنهایی که طرفدار

مقررات‌بندی بر سرمایه هستند، چه محافظه‌کار باشند و چه سوسیالیست، درک نمی‌کنند که دست نامرئی چرا و چگونه می‌تواند رفاه اجتماعی و فردی را در طول زمان بهبود بخشد. پس، بدگمانی محافظه‌کاران نسبت به بازار سرمایه‌داری، به همان اندازه سوسیالیست‌ها گمراه‌کننده است.

چپ‌ها نیز از محافظه‌کاران اجتماعی انتقاد می‌کنند. اول، با آنکه از نظر ایجاد و حفظ خدمات رفاهی می‌توان با محافظه‌کاران اجتماعی متحد شد، به نظر می‌رسد که حساسیت محافظه‌کاران نسبت به میزان فقری که حتی تحت دولت رفاه سرمایه‌داری وجود دارد، کمتر از حدی است که با اصل عدالت اجتماعی سازگار باشد. دوم، چپ‌ها نسبت به ناسیونالیسم محافظه‌کاران نیز مسئله دارند. چپ همیشه طرفدار سیاستی انترناسیونالیستی بوده است تا کارگران کشورهای مختلف تشخیص دهند که استثمار مشترک آنها ریشه‌هایی فراتر از ملاحظات ناسیونالیستی دارد. اما محافظه‌کاران اجتماعی، برخلاف، خود را تابع احساسات وطن‌پرستانه «خون و تعلقات ملی» کرده‌اند که به سادگی می‌تواند به افراط‌گرایی سیاسی تبدیل شود. بنابراین، محافظه‌کاری با عصر فرهنگ‌گرایی متکثر و قومیت‌های چند رگه سازگار نیست زیرا، در شرایط کنونی، پرهیز از کشمکش‌های اجتماعی مستلزم اقدام بر مبنای اصول عقلانی است نه پذیرش منفعلانه ارزشهای نژادگرایانه تاریخی.

و نهایتاً آنکه، فمینیسم هم پذیرش بدون تفکر معنای «خانواده» را از سوی محافظه‌کاران اجتماعی مورد تردید قرار داده است. فمینیست‌ها استدلال می‌کنند که خانواده سنتی زنان را در وضعیت محرومیت قرار می‌دهد، آنها را در نقش‌های مادرانه زندانی می‌کند، و وادار می‌کند صرفاً به عنوان ابزار جنسی و پناهگاه قهر و خشونت زندگی کنند. بنابراین، حمایت محافظه‌کاران از خانواده سنتی، به دفعات مورد حمله و انتقاد

قرار گرفته است (بارت و مکیتاش، ۱۹۸۲). از خانواده، منظور محافظه‌کاران نوعاً ازدواجی بین دو جنس است. اما در جامعه‌ای که اکنون دارای اشکالی متنوع از خانواده است، محافظه‌کاران چه می‌گویند؟ چنانچه با تحولاتی نظیر ازدواجهای همجنس‌بازان مخالفت کنند، بدیهی است که خود به متزلزل کردن ارزشهای خانوادگی متهم خواهند شد؛ و اگر از این گونه تحولات استقبال کنند، روشن است که باید فضیلت انتخاب فردی و عدم سازگاری با اخلاقیات مستقر را بپذیرند، پذیرشی که به هیچ رو با ارزشهای محافظه‌کاران انطباق ندارد.

۳.۷ سوسیال دمکراسی

اگر نوعی ایدئولوژی برای دولت رفاه وجود داشته باشد، همانا سوسیال دمکراسی است، که آن را می‌توان آمیزه‌ای از دو چشم‌انداز ایدئولوژیکی دانست: لیبرالیسم اجتماعی و سوسیالیسم دمکراتیک. اگرچه این دو ایدئولوژی از لحاظ نظری از یکدیگر متمایزند، در دنیای واقع سیاست‌گذاری‌های اقتصادی و اجتماعی، توانسته‌اند نوعی وحدت نظر چپ میانه در باب مطلوبیت رفاه سرمایه‌داری ایجاد کنند.

۱.۳.۷ لیبرالیسم اجتماعی

تا اینجا، برخی از مهمترین وجوه لیبرالیسم سوسیال را مرور کرده‌ایم: لیبرالیسم مساوات‌طلب (فصل ۲)، نظریه‌گرین در باب خیر عمومی (فصل ۳)، نظریه تنی. اچ. مارشال در باب طبقه و شهروندی (فصل‌های ۴ و ۶)، و اقتصاد کینزی (فصل ۵). نقطه شروع ایدئولوژی لیبرالیسم اجتماعی، آزادی هر فرد در تصمیمگیری نسبت به مسیر زندگی خویش است. اما، خود مختاری فردی در یک خلاء اجتماعی معنا ندارد: اقتصاد بازار، شرط لازم آزادی است ولی شرط کافی نیست. بنابراین، اگر بخواهیم از برخی از بدترین خصوصیات سرمایه‌داری بپرهیزیم، بناچار

باید به میزانی از برابری اجتماعی تن در دهیم، و این کار بدون داشتن یک دولت توانا، باز توزیع گر، و مدیر ممکن نیست. وظیفه اصلی دولت، ایجاد سطوح بالای اشتغال و تضمین این امر است که ثروت ملی به شکلی مُنصفانه توزیع شود. بنابراین، شهروندی دال بر وجود بُعدی نیرومند از حقوق و استحقاق‌های اجتماعی است.

لیبرالیسم اجتماعی به پیوندی نیرومند بین برابری سیاسی و برابری اقتصادی قائل است: در شرایطی که محافظه‌کاران اجتماعی از خدمات رفاهی حمایت می‌کنند تا از بی‌نظمی اجتماعی پرهیز شود، لیبرال‌های اجتماعی از این خدمات به مثابه ابزاری برای تقویت جامعه لیبرال دمکراتیک طرفداری می‌کنند. این وجه تمایز با اهمیت بدین معناست که گروه اول می‌خواهد وجوه نامطلوب نابرابری را تا حدودی اصلاح کند، در حالی که گروه دوم خواهان ایجاد سطوحی مطلوب از برابری اجتماعی است. بنابراین، لیبرال‌های اجتماعی بیشتر از محافظه‌کاران قائل به این هستند که ثروت فوق‌العاده و فقر فوق‌العاده بهم ارتباط دارد، و از همین رو طرفدار سیاستهایی هستند که منافع ممتاز را محدود کند. به نظر آنها، این نیازهای فردی است که باید به حساب آید نه نیازهای تاریخ، سنت، یا اقتدار مستقر. پس، لیبرال‌های سوسیال از برقراری خدمات اجتماعی حمایت می‌کنند، زیرا ثابت شده است که این خدمات بر آزادی فردی می‌افزاید.

در عین حال، علی‌رغم دفاع لیبرال‌های سوسیال از حقوق و برابری اجتماعی، توجه آنها به مقولاتی چون غیرعادلانه بودن ادعایی سرمایه‌داری، نفس و ماهیت نابرابری، و غیرمنصفانه بودن مفروض نظام طبقاتی به پای چپ‌ها نمی‌رسد. برای مثال، به نظر راولز، سرمایه‌داری و نابرابری هیچ‌کدام به نفس خود غیرعادلانه نیستند: آنچه مطرح است، نوع سرمایه‌داری و نوع نابرابری است، و این که آیا با اصول و

مقتضیات انصاف و عدالت انطباق دارند یا نه. بنابراین، در حالی که سوسیالیست‌ها به الغای محتوم طبقه اعتقاد دارند، راولز، در بهترین حالت، در این باره سکوت می‌کند. در دوران اوج سوسیال دمکراسی، لیبرال‌های اجتماعی کسانی بودند که از مفهوم دولت رفاه دفاع می‌کردند، اما به مثابه جامعه‌ای شایسته‌سالار که متضمن پاداش متفاوت برای تلاش متفاوت باشد (نک: فصل گذشته). این جماعت، به موازات تاکید بر وجه اخلاقی نیرومند نیازها، طرفدار وجه اخلاقی نیرومند استحقاق نیز هستند: حقوق اجتماعی اساساً حقوقی در چارچوب اقتصاد بازار است، نه حقوقی علیه آن؛ برابری به معنای برابری فرصت است، نه برابری نتیجه؛ و اگرچه دولت نقشی محوری بر عهده دارد، صور کثرت‌گرایانه خدمات رفاهی باید محفوظ بماند و تشویق شود.

انتقادهای اصلی که از لیبرالیسم اجتماعی شده است کدام است؟ از دیدگاه راست افراطی، این انتقاد که تاکنون برای خوانندگان کتاب حاضر شناخته شده است مطرح است که فقط لیبرالیسم بازار آزاد می‌تواند از حقوق و توانایی‌های فردی حمایت کند، زیرا به مجردی که پای دولت به میان کشیده شود، حال چه بر مبنای دیدگاههای محافظه‌کارانه و سوسیالیستی باشد وجه بر پایه عقاید بی‌اساس لیبرالی، آزادی منفی شروع به عرض اندام می‌کند. محافظه‌کاران اجتماعی نیز ادعا می‌کنند که برابری‌ها و همبستگی‌هایی که لیبرال‌های سوسیال از آنها حمایت می‌کنند، نمی‌تواند در جامعه‌ای فردگرا محفوظ بماند، زیرا افراد فقط کورکورانه از منافع خود دفاع می‌کنند و، اولویت دادن به برابری و همبستگی فقط باعث تجزیه و سقوط جامعه می‌شود. برابری و همبستگی باید از حیات عمومی ملت سرچشمه بگیرد و، به نوبه خود، از آن نیرو بگیرد؛ و این امر مستلزم آشنایی با گذشته و محترم شمردن خرد و حکمت انباشته شده از نسل‌های گذشته است، در حالی که فرهنگ‌های فردگرا به فراموش کردن میراث گذشته گرایش دارند.

فمینیست‌ها و مخالفان نژادپرستی نیز ادعا می‌کنند که لیبرالیسم اجتماعی به وضعیت خاص زندگی زنان و اقلیت‌های قومی بی‌توجه است. لیبرالیسم سوسیال، زمین بازی همواری عرضه می‌کند اما توجه ندارد که مقررات این مسابقه را در طول قرون متمادی مردان و سفیدان نوشته‌اند. بنابراین، مقاومت در برابر نابرابری‌های شدید ناشی از بازار آزاد فقط مقدمه و شروعی بر کار است، و الزاماً باید نوعی «باز توزیع فرهنگی» به دنبال داشته باشد که هدف از آن، در آن واحد، هم برابری و هم متفاوت‌سازی گروه‌های اجتماعی است. برای مثال، مفروضات تعصب‌آمیز در باب هویت‌ها و نقش‌ها باید از طریق نظام آموزشی از میان برداشته شود، زیرا فقط در این صورت است که نظام آموزشی از حالت نهادی که صرفاً به کار امتحانات می‌پردازد و افراد را برای دنیای کار آماده می‌کند خارج خواهد شد.

سوسیالیست‌ها بر این نظرند که چون لیبرال‌های اجتماعی به این موضوع که سرنوشت افراد تا چه اندازه به فضای اجتماعی آنها وابسته است توجهی ندارند، لاجرم، میزانی از تحول اجتماعی را که برای برقراری عدالت اجتماعی لازم است به فراموشی می‌سپارند. سرمایه‌داری فقط در صورتی که سود و منافع نخبگان ثروتمند به خطر نیفتد می‌تواند تا حدودی انسانی شود؛ برابری فرصت، مگر آنکه با برابری اساسی نتایج همراه شود، بی‌معنا و غیرمؤثر است. حتی حقوق اجتماعی نیز، مگر آنکه شرایط اقتصادی درست برقرار شود، و دولت به عنوان نیروی تعدیل‌کننده نابرابری‌های ناشی از بازارهای سرمایه‌داری تلقی گردد، صرفاً حالتی صوری و رسمی خواهد داشت.

۲.۳.۷ سوسیالیسم دمکراتیک

سوسیالیسم دمکراتیک در قرن بیستم از سه مرحله گذشت، که بخش

اعظم هر سه مرحله با زندگی و کار راه‌تونی کراسلند^۱ (۱۹۱۸-۷۷) همزمان بود. سالیان اول حیات کراسلند با دوران اوج‌گیری سوسیالیسم دمکراتیک تطابق داشت. در آن دوره، به سبب نفوذ روشنفکرانی نظیر تاوونی (۱۹۱۳)، جی. دی. اچ. کول (۱۹۲۰)، و هارولد لاسکی (۱۹۳۵)، و نیز به خاطر فعالیت‌های نهضت‌های کارگری اروپا، سوسیال دمکراسی رو به ترقی نهاد. در شرایطی که محافظه‌کاران اجتماعی و لیبرال‌های سوسیال در جست‌وجوی راه‌حلی میانه در بین بازار آزاد سرمایه‌داری و اشتراک‌گرایی دولتی [الگوی شوروی] بودند، تعبیر سوسیال دمکرات‌ها از راه میانه چیزی بین ساختارهای سرمایه‌داری و کمونیسم بود. آنها با جناح راست هماواز بودند که شیوه‌های قانونی و انتخاباتی لیبرال دمکراسی همچنان باید پیگیری شود، اما با جناح چپ نیز توافق داشتند که تحول درازمدت جامعه ممکن و مطلوب است. بدین ترتیب، دیدگاه سوسیال دمکراسی، صورتی جانشین برای بازار سرمایه‌داری، که در تحقق بخشیدن به عدالت اجتماعی شکست خورده بود، و نیز اقتصاد متمرکز کمونیستی، که هم از دمکراسی و هم از آزادی مدنی بری بود، عرضه می‌داشت. پس، سوسیال دمکرات‌ها، به عنوان «عمل‌گرایانی آرمان خواه»^۲، آمادگی داشتند تا نقایص و کمبودهای شرایط حاکم را بپذیرند و در مسیر پیشرفت آینده گام گذارند.

به نسبتی که ایدئولوژی‌های قدیمی‌تر در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ بی‌اعتبار شد، سوسیال دمکراسی فرصت یافت تا اندیشه‌های خود را به محک تجربه بزند و، به این ترتیب، وارد دومین مرحله خویش گردید. سوسیالیسم دمکراتیک، به این نحو، و به واسطه دولت‌های چپ میانه، و اتحادیه‌ای گسترده که آن را در اینجا سوسیال دمکراسی می‌خوانیم، نفوذ

۱. Tony Crosland، از رهبران نظریه‌پرداز حزب کارگر بریتانیا در قرن بیستم، که از فعالان نهضت اتحادیه‌های کارگری بود و در دولت‌های بعد از جنگ دوم جهانی حزب مزبور چندین بار به وزارت رسید. تا زمان مرگ، نماینده مجلس عوام بود.

۲. "utopian pragmatists"

عملی فراوانی در جوامع غربی به دست آورد. در همان دوره بود که کراسلند، به عنوان سیاستمداری رو به ترقی در داخل حزب کارگر بریتانیا، توصیفی را که به صورت یکی از مهمترین و با نفوذترین تعریف‌های ناظر بر اندیشه سوسیالیسم دمکراتیک بر جا مانده است عرضه کرد (۱۹۵۶). وی استدلال کرد که سوسیالیسم شامل پنج اندیشه پایه‌ای است.

اول، به منشاء، ماهیت، و دامنه نابرابری ناشی از سرمایه‌داری معترض است. سرمایه‌داری، به این سبب که اقتصاد بازار بر تحصیل سود و مالکیت خصوصی مبتنی است و همواره به خدمت کارگران کم دستمزد نیاز دارد، موجب فقر و محرومیتی گسترده است. دوم، به عدالت اجتماعی و رفاه اجتماعی پایبند است، و می‌خواهد نیازهای اساسی فراگیر و نیازهای خاص محرومان و عقب‌ماندگان بر طرف شود. بنابراین، نظامهای رفاهی، به هر صورتی که باشند، لازمه جامعه سوسیالیستی هستند. سوم، علیه جامعه طبقاتی و استعمار طبقاتی کارگران از سوی کارفرماها اعتراض می‌کند. بدین ترتیب، رسیدن به جامعه بی طبقه مساوات طلب هدفی است که سوسیالیسم دمکراتیک دارد و از طریق نمایندگی و پیشبرد منافع طبقه کارگر تلاش می‌کند به آن دست یابد. چهارم، به عنوان ابزار سازماندهی اقتصاد و جامعه، همکاری را بر رقابت ترجیح می‌دهد. رقابت، نیروی محرک سرمایه‌داری است اما از نظر اساس تمدن لزوماً چنین وضعی ندارد، و ما که همکارانه فضای اجتماعی خود را بازسازی می‌کنیم، خود را و روابطی را که بین ما وجود دارد نیز باز می‌سازیم. و آخر اینکه، سوسیالیسم دمکراتیک استدلال می‌کند که سرمایه‌داری ناکارآمد و اسراف‌کار است: اتلاف نیروی انسانی به سبب بیکاری، و اسراف مادی به سبب تولید زیاده از حد. برنامه‌ریزی سوسیالیستی می‌تواند چارچوبی کارآتر برای فعالیتهای اقتصادی تنظیم کند که با هرج و مرج و دولت‌ستیزی کمتری قرین باشد و، به این ترتیب، به سطوح بالاتری از

رشد دست یابد.

کراسلند، با توصیف ظریف پیوندهای بالقوه نیرومندی که بین سنن لیبرال، دمکراتیک، و سوسیالیستی وجود دارد، سوسیال دمکراسی را به عنوان راهی میانه، که هم عملی و هم رادیکال است، تعریف کرد. در همان حال، کراسلند دهه ۱۹۵۰ اعتقاد داشت که اصلاحات صورت گرفته در دوران پس از جنگ، قدرت را به شکلی برگشت‌ناپذیر از دست طبقه سرمایه‌دار خارج کرده است. احزاب چپ میانه با رسیدن به قدرت سیاسی می‌توانند قدرت اقتصادی را از سرمایه‌داران بگیرند و آن را به طبقه‌ای جدید از مدیران، که جامعه را در راه خیر و صلاح عمومی سازمان خواهند داد، منتقل کنند. دولت رفاه به هیچ رو نباید با بازار آزاد سرمایه‌داری ماقبل خود اشتباه شود؛ این دولت مظهر پیروزی فقیران و کارگران است و هرگونه تحول اجتماعی اساسی دیگری را غیرضروری می‌کند. چیزی که کراسلند را به شکل نمونه‌ای اعلای یک سوسیال دمکرات درآورد این بود: نزدیک کردن اصول، ارزشها، و آرمان‌های سوسیالیستی به نوعی «تجدیدنظرطلبی»^۱ که برای لیبرال‌های اجتماعی میانه‌رو جاذبه فراوان داشت.

متأسفانه، کراسلند هم مثل تی. اچ. مارشال در بر آورد موفقیت سیاسی و دوام دولت رفاه کینزی دچار زیاده‌روی شد، و این دولت را که در واقع فقط در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ در اوج بود، به مثابه گرایش و جریانی برگشت‌ناپذیر توصیف کرد. به این ترتیب، به سبب قرائت نادرست از دامنه تغییر جایگاه قدرت، سوسیال دمکراسی نیز نقاط ضعف اساسی خود را نشان داد. اول، برای مقابله با امکان بروز بحران‌های سخت اقتصادی آمادگی نداشت و، از همین رو، در کنترل ضربات اقتصادی بالفعل دهه ۱۹۷۰ شکست خورد؛ دوم، از لحاظ نظری در برابر تجدید حیات راست افراطی در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰

1. "revisionism"

آسیب‌پذیر و ورشکسته شد. به این ترتیب، با عقب‌نشینی سوسیال دمکراسی، سوسیالیسم دمکراتیک وارد سومین مرحله خود شد. کراسلند (۱۹۷۴) یکی از کسانی بود که کوشید در باب پایبندی سوسیال دمکراسی به رفاه سرمایه‌داری بازاندیشی کند. اگر اصلاحاتی نظیر اقتصاد مختلط، اشتغال کامل، و یک بخش عمومی نیرومند، پس از آن همه مآجرها، بالاخره نتوانسته بود بر منافع سرمایه‌داران غلبه کند، اگر این اصلاحات نتوانسته بود قدرت سیاسی و اقتصادی را به اندازه کافی منتقل کند، پس شاید مالکیت و کنترل دولتی بیشتری از آنچه در دهه ۱۹۵۰ موجه شمرده می‌شد ضرورت داشت. بنابراین، آثار آخر کراسلند تا حدودی آشفته و سردرگم بود: وی می‌خواست نکات اصلی را که ۲۰ سال قبل مطرح کرده بود بازگو کند، اما بخوبی می‌دانست که تحولات اجتماعی، اقتصادی، و ایدئولوژیکی صورت گرفته در آن دوره ۲۰ ساله، بسیاری از نقاط ضعف آن تحلیل پیشین را عیان کرده است. با این همه، سردرگمی کراسلند صرفاً تظاهر کوچکی بود از کشمکشهایی ایدئولوژیکی که در طول ۲۰-۳۰ سال قبل از آن دامنگیر سوسیالیسم دمکراتیک به طور اخص، و سوسیال دمکراسی به طور اعم، شده بود.

انتقادهای چندی بر سوسیالیسم دمکراتیک وارد است که باید متذکر آنها شویم (بسنجید با دل، ۲۰۰۰). اول، می‌توان سوسیالیسم دمکراتیک را متهم کرد که امیدهای آن به جامعه پس‌سرمایه‌داری بیش از اندازه غیرعملی است. برنامه‌های سوسیال دمکراتیک فقط گاهی بیش از اقلیتی از آراء رأی‌دهندگان جوامع غربی را به دست آورده است، که نشان می‌دهد اکثر مردم قانع نشده‌اند که این برنامه‌ها و ایجاد جامعه‌ای سوسیالیست باعث بهبود بارز وضع جامعه موجود خواهد شد. سوسیال دمکرات‌ها رسالتی زیاده از حد بلندپروازانه برای خود قائل شده‌اند و، از همین رو، فقط وقتی به موفقیت‌هایی دست یافته‌اند (نظیر سالهای بلافاصله پس از جنگ) که برنامه‌های خود را تعدیل کرده و دست اتحاد

به احزاب غیرسوسیالیست داده‌اند. این وضع احتمالاً مُتضمن این معناست که سوسیالیسم دمکراتیک، به خودی خود، چیز چندانی نمی‌تواند عرضه کند، بخصوص در شرایطی که ادعا می‌شود فروپاشی کمونیسم به طور کلی اندیشه سوسیالیسم را بی‌اعتبار کرده است.

راست‌رادیكال، این باور سوسیال دمکرات‌ها را که همکاری می‌تواند ابزار اصلی سازماندهی اقتصاد باشد ساده‌انگارانه می‌داند. افراد وقتی برای منافع خود کار کنند، خلاق‌تر و کوشاتر هستند. مردم البته می‌توانند نوع‌دوست و ایثارگر باشند، اما نوع‌دوستی و ایثارگری نمی‌تواند به مثابه اصلی برای سازماندهی جامعه تلقی شود، زیرا تجربه نشان می‌دهد که بازار، که سازوکار قیمت‌گذاری را در اختیار دارد و همیشه رقابتی در آن برای کاستن از قیمت کالاها موجود است، بهترین وسیله توزیع محصولات جامعه است. بنابراین، سوسیال دمکرات‌ها را می‌توان متهم کرد که همواره خیلی به دولت تکیه می‌کنند. آنها ایراد می‌گیرند که سرمایه‌داری بیش از حد متمرکز و سلسله‌مراتبی است اما، در همان حال، طرفدار واگذاری قدرت به مدیران و دیوان سالارانی هستند که معمولاً در برابر مردم، که ظاهراً باید هدف خدمت آنها باشند، پاسخگو نیستند. این، همان نوع دولت‌گرایی یا دولت‌سالاری است که مردم بارها مردودش شمرده‌اند. سوسیال دمکرات‌ها ممکن است استدلال کنند که قدرتمندتر کردن دستان دولت وسیله‌ای برای هدفی درازمدت، یعنی برای زمانی است که دولت غیرمتمرکز شود؛ اما تاریخ نشان می‌دهد که حاکمان و مدیران سیاسی قدرتی را که در دستان آنها متمرکز شده است، به ندرت با میل خود واگذار می‌کنند.

برخی انتقادات دیگر نیز از سوی اصحاب سایر ایدئولوژی‌ها عنوان شده است که در این کتاب آنها را مرور کرده‌ایم. محافظه‌کاران بر این عقیده‌اند که سوسیالیسم بیش از اندازه خیالی و آرمان‌گرایانه و بیش از اندازه عقلانی است، و به نوعی مهندسی اجتماعی منجر می‌شود که

وحدت و ثبات جامعه را نابود می‌کند. لیبرال‌های اجتماعی، اشتراک‌گرایی سوسیالیست‌ها را غیرضروری و نامطلوب می‌دانند. فمینیست‌ها و مخالفان نژادپرستی، به تأکید سوسیالیسم بر طبقه و لایه‌بندی‌های اقتصادی معترضند زیرا، به ادعای آنها، این تأکید باعث می‌شود که اهمیت اشکال دیگر تقسیم‌بندی‌ها، استثمارگری، و سلطه اجتماعی به فراموشی سپرده شود. و نهایتاً آنکه، مارکسیست‌ها استدلال می‌کنند که ما نمی‌توانیم از طریق نمایندگی و دموکراسی انتخابی به سوی سوسیالیسم پیشرفت کنیم. روندهای دموکراتیک، از آنجا که همواره به سبب اقدامات نخبگان توانگر و نیرومند منحرف می‌شود، هرگز نمی‌تواند بجز اصلاحاتی حاشیه‌ای و صوری در جامعه سرمایه‌داری ایجاد کند، و حتی همین اصلاحات هم (نظیر برقراری دولت رفاه) در برابر حملات متقابل نخبگان حاکم و عوامل سیاسی آنها بسیار آسیب‌پذیر است. بنابراین، فقط تجهیز سیاسی غیرانتخاباتی است که می‌تواند در درازمدت مؤثر باشد.

۴.۷ مارکسیسم

اگرچه مارکسیست‌ها بر سیاست‌های رفاهی غرب چندان نفوذ و تأثیری نداشته‌اند، بعضی از جالب‌ترین نظریه‌های انتقادی از سوی آنها عنوان شده است (نیز، نک: فصل ۵، و بحث مربوط به طبقه در بخش ۱.۲.۶). مارکس (۱۹۷۷) بین زیربنا^۱ و روبنا^۲ به وجه تمایزی معروف قائل بود. زیربنا مظهر شالوده‌های^۳ اقتصادی یک جامعه است: نیروهای مولد (ابزار، ماشین‌آلات، دانش) و روابط تولیدی (نظام مالکیت)، که مهمترین عناصر یک نظام اجتماعی محسوب می‌شوند. روبنا بر زیربنا مبتنی است و مقولاتی چون نظام‌های حقوقی، سیاسی، و فرهنگی را در بر می‌گیرد. بنابراین، روبنا ماهواً منعکس‌کننده ماهیت زیربناست: درست به همان

1. base

2. superstructure

3. foundations

صورتی که هرگونه انگیزش نوعی واکنش تولید می‌کند، رویدادهایی که در زیربنا اتفاق می‌افتد نیز بر روبنا اثر می‌گذارد.

چنین تحلیلی است که، همان‌طور که در بخش ۱.۱.۵ دیدیم، مارکس را به این نظریه که دولت کمیتهٔ تشکیلات طبقه حاکم است هدایت کرد. این تعبیر، در خام‌ترین شکل خود بدین معناست که دولت هیچ نوع اقتداری از خود ندارد و صرفاً ابزار دست سرمایه‌داران است؛ در حالی که برداشتی هوشمندانه‌تر احتمالاً چنین می‌گوید که دولت دارای «اقتدار نسبی» است، بدین معنا که نوعی آزادی عمل دارد اما این آزادی او صرفاً در قالب چارچوب‌هایی است که نیاز سرمایه به انباشته شدن و تحصیل «ارزش اضافی»^۱ حکم می‌کند. گراس (۱۹۸۹) این وضع را به سگی تشبیه می‌کند که به تیری زنجیر شده است؛ می‌تواند تا حدودی که طول زنجیر اجازه می‌دهد حرکت کند ولی امکان رفتن به ماورای آنچه صاحبش تصمیم گرفته است ندارد (بسنجید با لاکلائو، ۱۹۹۰). یعنی هر چند دولت رفاه ممکن است گهگاه بتواند مقرراتی از سرمایه‌داری را تغییر دهد، فاقد قدرت آن است که ماهیت بازی را دگرگون کند. این الگوی زیربنا/روبنا در طول سالها بارها حک و اصلاح شده است. ولی منصفانه است که بگوییم در مرحلهٔ اول نظریه‌ای مارکسیستی است، نظریه‌ای که برای روابط اقتصادی طبقاتی جایگاهی محوری قائل است. بر این مبنا، می‌توانیم چهار نظریه رفاهی بشناسیم که به اردوی مارکسیست‌ها تعلق دارند.

۱.۴.۷ ساختارها

کسانی هستند که بر الگوی زیربنا/روبنا که هم اکنون توضیح دادیم تاکید دارند. برای مثال، لوئی آلتوسر (۱۹۱۸-۹۰) این نظریه را که افراد بر شرایط اجتماعی شکل دهنده به آنها مقدمند مردود می‌شمارد: ما را محیط‌مان می‌سازد، با بافت‌هایی که محاط بر خود می‌یابیم اشباع

1. "surplus value"

می‌شویم، و «مأخوذ» به نقش‌ها/موقعیت‌هایی هستیم که به سبب نهادها و عملکردهای اجتماعی اشغال کرده‌ایم. به عقیده آلتوسر (۱۹۶۹؛ آلتوسر و بالیار، ۱۹۷۰)، نظامهای روبنایی اقتداری نسبی دارند که «در تحلیل نهایی» از سوی زیربنای اقتصادی معین می‌شود. بنابراین، نادرست است که بیندیشیم بین زیربنا و روبنا صرفاً رابطه‌ای یکجانبه، ساده، و مکانیکی وجود دارد: ایدئولوژی، قلب کردن واقعیت‌های اقتصادی نیست. برعکس، تناقضات سرمایه‌داری، «دارای عوامل تعیین کننده بسیار^۱» و چندعلتی^۲ است، و فقط یک تحلیل علمی می‌تواند سرکوبگری و استثمار نهفته در جامعه [سرمایه‌داری] را آشکار کند.

آلتوسر، همچنین، بین «ماشین سرکوبگری دولت» - پلیس، ارتش، و نظام جزایی - که به پایدار ماندن سرمایه‌داری از طریق کاربرد خشونت بالفعل یا بالقوه کمک می‌کند، و «ماشین ایدئولوژیکی دولت» - کلیسا، خانواده، و نظام آموزشی - که حمایت از سرمایه‌داری را در میان کسانی که بیش از همه از الغای آن سود می‌برند (فقیران، استثمارشده‌ها) تضمین می‌کند، قائل به تمایز است. در این معنا، دولت رفاه عمدتاً عنصری از «ماشین ایدئولوژیکی دولت» محسوب می‌شود که اجازه می‌دهد سرمایه‌داری با چهره‌ای انسانی‌تر از آنچه واقعاً دارد ظاهر شود. در عین حال، دولت رفاه دقیقاً با «ماشین سرکوبگری دولت» مرتبط است، و حتی گهگاه با آن تداخل پیدا می‌کند؛ برای مثال، در نظر بگیرید که کار اجتماعی چگونه عمدتاً به سوی فقیران هدفگیری شده است.

هربرت مارکوزه (۱۸۹۸-۱۹۷۹) بر آنچه به مثابه وحدت و همگنی جامعه سرمایه‌داری می‌دید تاکید داشت و استدلال می‌کرد که تنوع و تکثر ظاهری این جامعه صرفاً سرپوشی است برای پنهان کردن یکسانی و همانندی درونی آن. هر یک از جوامع مدرن غربی را حداکثر می‌توان به

1. "overdetermined"

2. multicausal

مثابهٔ کلیتی واحد تصور کرد، و همهٔ آنها با تصویری که از خود به عنوان جامعه‌ای آزاد، باز، و شایسته‌سالار ساخته‌اند تناقض دارند. به گفتهٔ مارکوزه (۱۹۶۴)، جوامع ما جوامعی تمامت‌خواه و خودکامه است و زیانمندی آنها حتی از جوامعی که تحت حکمرانی کمونیسم کارگل می‌کنند بیشتر است، زیرا سرکوبگری را در قالب کلماتی چون آزادی و لیبرالیسم پنهان می‌سازند. برای مثال، ما از آزادی بیان ستایش می‌کنیم، اما چون به ما آموخته‌اند که آزادی را در سازگاری با ارزشها و آداب سرمایه‌داری ببینیم، آزادی بیان ما محتوایی بیش از ادعاهایی بی‌پایان در بناب فضیلت مصرف، تحصیل پول، و رقابت ندارد. مارکوزه از ما می‌خواهد به راههایی بیندیشیم که به واسطهٔ آنها همهٔ ما را پیوسته بمباران تبلیغاتی می‌کند، تبلیغاتی که زیرکانه متذکر آزادی ما می‌شوند اما، در واقع، ما را به صورت بنده نیازهای سرمایه نگاه می‌دارند. بنابراین، مارکوزه بر تک بعدی بودن جامعه^۱ تأکید می‌کند: بر شیوه‌هایی که جاده را برای فرورفتن آدمیان در ساحتی تک بعدی هموار می‌کند، موادی شیمیایی که به جامعه‌ای که کلاً تحت اداره و کنترل قرار دارد سوخت می‌رسانند. در این معنا، دولت رفاه چیزی بیش از عنصری از عناصر این مدیریت مطلق محسوب نمی‌شود، وسیله‌ای که به واسطهٔ آن بی‌عدالتی عین عدالت و بندگی عین آزادی جلوه‌گر می‌شود.

۲.۴.۷ مبارزات

با آلتوسر و مارکوزه مسئله این است که آنها عنصر انسانی را از جامعه و تحولات تاریخی حذف می‌کنند. همان‌طور که در بحث مربوط به کارکردگرایی متذکر شدیم (نک: بخش ۳.۲.۶)، اگر چیزها برآستی به همان صورتی هستند که آلتوسر و مارکوزه تعبیر می‌کنند، چطور می‌توان به

1. one dimensionality of society

جنگ بی‌عدالتی رفت؟^[۱] در این صورت، آیا نباید تغییر مسیر دهیم و عامل را دوباره به تصویر خود برگردانیم؟ رالف میلیباند (۱۹۵۴-۹۴)، در تلاشی که برای همین کار صورت می‌دهد، می‌کوشد بر فاصله موجود بین توصیف‌های ساختار محور و عامل محور از جامعه پل بزند (۱۹۶۹). به اعتقاد او، ما ممکن است محوریت قدرت اجتماعی را گرد دولت سرمایه‌داری تصدیق کنیم اما، در عین حال، باید منافع متضادی را که قادر به تجهیز خویش و گهگاه تغییر چگونگی توزیع قدرت، حتی در یک بافت سرمایه‌داری، هستند نیز بشناسیم. بخصوص طبقه کارگر می‌تواند از اقتدار نسبی دولت استفاده کند و روزه‌ای برای دور کردن نسبی کنترل از انحصار سرمایه به دست آورد، و دولت رفاه می‌تواند به مثابه یکی از این دستاوردها تلقی شود (مقایسه کنید با بحث مربوط به تنازع‌گرایی و الگوی منابع قدرت در بخش ۳.۲.۶). البته، طبقه کارگر با نبردی سخت روبروست و هرگونه پیروزی و فتحی که بجز تحول سوسیالیستی به دست آورد، احتمالاً ناچیز بوده و در برابر ضد حمله‌ها آسیب‌پذیر خواهد بود، لکن اگر عامل، اراده آزاد، و مقولات ذهنی را یکسره از تصویر خود حذف کنیم (نظیر پولانزاس، ۱۹۷۵)، چاره‌ای نداریم جز آنکه به انتظار بنشینیم تا تاریخ بر اساس نوعی منطق جبریاورانه^۱ متحول شود.

تأملاتی نظیر آنچه گفتیم، یان گاف (۱۹۷۹؛ بسنجید با گینسبورگ، ۱۹۷۹) را برانگیخت تا دولت رفاه را وجهی جدایی‌ناپذیر از اقتصاد سرمایه‌داری تلقی کند، اما وجهی که تا حدودی بر اثر مبارزات طبقه کارگر پدید آمده است. پس، در عین آنکه تصور کردن دولت رفاه به مثابه نوعی آرمانی از جامعه سوسیالیستی خطا و سطحی‌نگرانه است، باید قبول کرد که این دولت، مظهر گونه‌ای پیروزی برای طبقه کارگر محسوب می‌شود، البته طبقه کارگری که کم‌ویش از سرمایه‌داری راضی است.

۳.۴.۷ نظامها

تلاشی را که در تحلیل‌های مارکسیستی از رفاه سرمایه‌داری، برای متحد کردن عامل با ساختار صورت گرفته است، می‌توان در مکتب فکری «نظریه سیستم‌ها»^۱ نیز مشاهده کرد. یورگن هابرماس (۱۹۷۵) و کلاوس اوفه (۱۹۸۴) از این جهت که بین نیاز برای انباشت سرمایه و مخالفت دولت رفاه با این انباشت تضادی محسوس وجود دارد با راست رادیکال موافقت (بسنجید با او، کانر، ۱۹۷۳). اما در حالی که راست رادیکال تاکید دارد که این تضاد را فقط می‌توان با برچیدن دولت رفاه، یا خصوصی‌سازی بنیادی آن، حل کرد، هابرماس و اوفه استدلال می‌کنند که چنین کاری صرفاً مسئله مشروع‌سازی را جابه‌جا می‌کند. به نظر آنها، سرمایه‌داری دارای سه زیر نظام یا نظام فرعی^۲ است: یک نظام اقتصادی (سرمایه)، یک نظام سیاسی/اداری (دولت)، و یک نظام اجتماعی - فرهنگی (ارزشها و معیارها). سرمایه نیاز مالی دولت را تأمین می‌کند و، در مقابل، دولت هم تضمین می‌کند که شرایط اقتصادی لازم برای رشد و انباشت سرمایه فراهم باشد؛ دولت از منابع مالی تأمین شده برای برقراری خدمات رفاهی استفاده می‌کند و، در مقابل، وفاداری توده‌ای شهروندان را به دست می‌آورد. بدین ترتیب، دولت رفاه، مکمل و ملازم کارکرد سرمایه‌داری «سازمان‌یافته» است. با دولت رفاه، سرمایه‌داری همواره با خطر «بحران انباشت»^۳ مواجه است (به سبب هزینه‌های اجتماعی فزاینده و مالیات‌های زیاد)، اما بدون آن هم هرگز نمی‌تواند مشروعیتی را که نیاز دارد کسب کند (زیرا اگر دولت مردم را از خود براند، آنها هم به دولت پشت می‌کنند): «تناقض در این است که اگرچه سرمایه‌داری نمی‌تواند با دولت رفاه همزیستی داشته باشد، بدون دولت رفاه هم قادر نیست به حیات خود ادامه دهد» (اوفه، ۱۹۸۴: ۱۵۳). به سبب فراموش

1. "systems theory"

2. subsystem

3. "crisis of accumulation"

کردن اهمیت مقوله مشروعیت بود که اصلاحاتی که راست رادیکال انجام داد، فقط باعث تشدید مشکلات اجتماعی در دوره‌ای جدید از «آشفته‌گی سرمایه‌داری» شد (اوفه، ۱۹۸۵، ۱۹۹۶؛ لاش و اورِی، ۱۹۸۷) و به برآمدن وضعیتی دیکتاتوری در اقتصاد جهانی شده انجامید (جسپ، ۱۹۹۴).

۴.۴.۷ کمبودها

آخرین مکتب در نحله مارکسیسم، توجهی بمراتب کمتر از آنچه در بالا گفته شد به خود جلب کرده است. این مکتب را می‌توان مارکسیسم زیست بومی^۱ نام دارد. مارکسیسم زیست بومی، بیش از آنکه بر تضادهای موجود بین زیربنا و روبنا تاکید کند، بر تضاد احتمالی بین زیربنا و منابع طبیعی تاکید دارد. دانشمندان از این بابت که مارکس و انگلس تا چه اندازه «محیط زیست دوست^۲» بودند اختلاف نظر دارند. از یک طرف، به نظر می‌رسد طبیعت را چیزی بیش از یک منبع مادی نمی‌دانستند که کارگران آن را متحول کرده‌اند تا آدمی بتواند ظرفیت واقعی‌اش را به واسطه آن بروز دهد (اکرسل، ۱۹۹۲). مارکس معتقد بود که نیروهای مولد باید تا جایی توسعه‌پذیرند که بتوان بر کمبودها غلبه کرد و مردم قادر شوند علیه جامعه طبقاتی، که بخش اعظم جمعیت خود را در فقر و فاقه‌ای غیرلازم نگاه می‌دارد، قیام کنند. از این بابت، مارکسیست‌ها هم مثل سرمایه‌داران به وفور و ثروت اجتماعی قدر می‌نهند، و محیط‌زیست‌گرایان را که اعتقاد دارند، به سبب وجود محدودیت طبیعی بر رشد، ما هرگز نخواهیم توانست به مرحله وفور پسا کمبود برسیم محکوم می‌کنند. از طرف دیگر، شواهدی وجود دارد که مارکس و انگلس به سبب نابود کردن محیط طبیعی از سرمایه‌داری انتقاد می‌کردند و، بر

1. eco-Marxism

2. "environmentally friendly"

این مبنا، آنها را می‌توان به عنوان طرفداران بالقوه اصلاح محیط زیست به شمار آورد (بتن، ۱۹۹۶). بدین ترتیب، مارکسیست‌های زیست بومی تلاش می‌کنند تا نقد از محیط زیست را با نقد مارکسیستی در هم آمیزند (بوکچین، ۱۹۸۰).

برای مثال، جیمز او، کانر (۱۹۹۸) استدلال می‌کند که آنچه معنا و اهمیت دارد، مقوله‌ای است که او «تضاد ثانوی»^۱ سرمایه‌داری می‌خواند: تباینی که بین گرایش یا اشتیهای سرمایه‌داری به توسعه اقتصادی پایان‌ناپذیر و ظرفیت محیط زیست برای الف) عرضه منابع لازم، و ب) جذب آلودگی پدید آمده وجود دارد. بنابراین، اصلاح محیط زیست در نهایت به معنای ایجاد جامعه‌ای برنامه‌ریزی شده، پایدار^۲، کنترل شده، و مساوات‌طلب، یعنی جامعه‌ای سوسیالیست است. رشد، محدودیتهای طبیعی دارد، اگرچه این محدودیتها را کلاً کم‌وکیف منابع طبیعی تعیین نمی‌کند، و تا حدودی وجه اجتماعی دارد. در این معنا، ممکن است «تضاد دومی» هم برای دولت رفاه قائل شویم، یعنی وقتی تضاد موجود بین انباشت و مشروعیت با تضاد موجود بین انباشت و محیط طبیعی همراه می‌شود (فیتزپتریک و کاهیل، در صفحات بعد). سطوح همواره فزاینده رشد اقتصادی همیشه شرط ضروری تأمین خدمات رفاهی بوده است: ابزاری که به واسطه آن فقیران می‌پذیرند که نابرابری اجتماعی لازم است، و توانگران قبول می‌کنند که نوعی باز توزیع غیرافراطی دولتی ضرورت دارد. اما اگر بازاندیشی در ماهیت رشد لازم آید، و اگر رشد دیگر نتواند وظیفه ادغام بخشی را که تاکنون برعهده داشته است انجام دهد، آن‌گاه مارکسیسم‌زیست بومی ممکن است نقش با اهمیتی برای بازی کردن در آینده اصلاح سیاست اجتماعی پیدا کند (نک: بخش ۳.۱۰ در

1. "second contradiction"

2. sustainable

باب محیط زیست‌گرایی^۱).

۵.۴.۷ انتقادات

مارکسیسم چهار مسئله اصلی دارد که تذکر آنها در اینجا مناسب است. اول، چیز قابل‌ی برای عرضه کردن به اصلاح‌طلبان عمل‌گرا ندارد. مارکسیست‌ها برای مدتهایی دراز بحث کرده‌اند که آدمی تا کجا می‌تواند یا نمی‌تواند برای شکل‌گیری سرنوشت خود کارهایی انجام دهد؛ جبرباوران استدلال می‌کنند که نقش افراد بسیار اندک است، و انسان‌گرایان^۲ تاکید دارند که ما مشترکاً می‌توانیم به آینده خود شکل دهیم. با این حال، هر چند مارکسیسم انسان‌گرا قادر است پیشنهادهایی برای اصلاح عرضه دارد، محدودی که این اصلاحات می‌تواند ماهیت مارکسیستی داشته باشد محل بحث و گفتگوست. زیرا اگر ما می‌توانیم به آینده خود شکل دهیم، موضع مارکسیستی در این میان باید بر اصول اخلاقی مبتنی باشد نه بر جبر باوری تاریخی، و هیچ قطعیتی هم وجود ندارد که اصول مارکسیستی بر اصول غیرمارکسیستی برتری داشته باشد (کوهن، ۱۹۹۵). حتی اگر اصلاحات مارکسیستی را کلاً به عنوان اصلاحاتی مطلوب بپذیریم، نبرد علیه منافع فراگیر جهانی سرمایه‌داران احتمالاً بسیار طولانی خواهد بود. پس، به جای آنکه دولت رفاه را به مثابه فتحی نمایان تلقی کنیم که فقط از تحولی سوسیالیستی دست‌کم دارد، بهتر است آن را بهترین نظامی بدانیم که در این جهان معیوب می‌توانیم به آن امید بندیم.

دوم، مارکسیسم در برابر جنبش‌های اجتماعی جدید آسیب‌پذیر است. توصیف‌های مارکسیستی از تحولات رفاهی، به توصیف‌هایی که احتمالاً به همان اندازه توضیحات این مکتب مربوط و دقیق است، مثلاً،

1. environmentalism

2. humanists

ابعاد جنسی یا نژادی، بی‌توجه است (ویلیامز، ۱۹۸۹). به گونه‌ای که در فصل ۶ دیدیم، تعبیه سیاستی که در قبال نهضت کارگری و جنبش‌های اجتماعی جدید، هر دو، انعطاف‌پذیر باشد، احتمالاً امکان‌پذیر است، اما در اینجا علامت سؤالی پیدا می‌شود و، آن اینکه، آیا چنین سیاستی را می‌توان مارکسیستی دانست؟ (مایکسینس - وود، ۱۹۸۵). در طول سالیان دراز، تلاش‌های زیادی صورت گرفته است تا تعبیر مارکسیستی از طبقه را با دیگر صور مبارزه سازگار سازند، که فمینیسم مارکسیستی نمونه‌ای بارز از آنهاست. با این حال، چنین تلاشهایی به تدوین هیچ نوع برآیند نظری تازه‌ای که قادر باشد اجماعی گسترده جلب کرده و این اجماع را محفوظ نگاه دارد منجر نشده است.

سوم، این فرض که قدرت اقتصادی مهم‌ترین شکل قدرت اجتماعی است، بارها مورد تردید قرار گرفته است (برای مثال، از سوی وبر، نک: بخش ۱.۲.۶). بی‌آنکه بخواهیم به قطب افراطی دیگر بغلتیم و نقشی را که قدرت اقتصادی در امور انسانی بازی می‌کند دست‌کم بگیریم، باید بگوییم که افراد بسیاری هستند که مایلند بر سایر اشکال قدرت تاکید کنند (علاوه بر قدرت اقتصادی)، در حالی که مارکسیست‌ها این انواع دیگر قدرت، مثلاً قدرت سیاسی، قدرت فرهنگی، و قدرت نظامی را کلاً در مفهوم روبنا خلاصه و زندانی می‌کنند (مان، ۱۹۸۶). البته، این‌گونه حرکات تئوریکی منطق خودش را دارد، اما دوباره این پرسش مطرح می‌شود که اگر ما هم چنین کنیم، تا کجا می‌توانیم هنوز خود را مارکسیست بنامیم.

چهارم، درست به همان روالی که مارکسیست‌ها در بیان وحدت «طبقه» اغراق می‌کنند، تقسیمات و تعارضات درونی دولت را نیز دست‌کم می‌گیرند. حتی تعریفی از دولت که آن را بالنسبه خود مختار بدانند، ممکن است حدودی را که دولت حاصل مبارزات کثرت‌گرایانه و رقابت‌های سیاسی است نادیده بگیرد. در این صورت، مارکسیست‌ها را

می‌توان متهم کرد که در عین آنکه همه چیزها را به مثابه کارکردی برای بازتولید سرمایه تعریف می‌کنند، به دولت رفاه نیز با همین‌گونه تلقی کارکردی می‌نگرند. در صورتی که اگر از این نوع کارکردگرایی مطلق دست بشوئیم، چه بسا به این نتیجه برسیم که دولت رفاه از آنچه غالب مارکسیست‌ها تصور می‌کنند مترقی‌تر است و بخصوص ظرفیتی تحول‌بخش دارد که غالب مارکسیست‌ها نادیده می‌گیرند.

این فصل، نشانگر دو نکته بود. اول، ایدئولوژی‌های رفاهی شجره‌نامه‌ای تاریخی و بس قدیمی دارند که گهگاه به چندین قرن قبل باز می‌گردد. دوم، مقولاتی که دولت رفاه با آنها سروکار دارد، هنوز عمدتاً در شمار مسائل جاری و معاصر هستند. البته، دست‌کم از دهه ۱۹۸۰ به بعد، افرادی در هر دو جناح چپ و راست بوده‌اند که کوشیده‌اند اندیشه‌های سوسیالیستی و مارکسیستی را بی‌اهمیت جلوه دهند. اما چنین کاری نه فقط دامنه تفکر و تصور سیاسی ما را به شدت محدود می‌کند، بلکه حتی ممکن است به سبب کاهشی که در مباحث ناظر بر اصلاحات رفاهی پدید می‌آورد، و این مباحث را صرفاً به وجوه فنی و اداری تقلیل می‌دهد، به اساس نظریه رفاهی لطمه وارد کند. نظریه‌پردازان رفاهی باید دو پرسش مطرح کنند: «بهترین شکل جامعه چیست؟» و «چه نوع نظام رفاهی دسترسی به آن جامعه را تسهیل می‌کند؟» اما، برعکس، کسانی که اصرار دارند ما اکنون در جامعه‌ای پسا ایدئولوژیکی زندگی می‌کنیم، تلاش می‌کنند تا هرگونه پرسشگری و بحث سیاسی را حتی پیش از آنکه شروع شود به تعطیل کشند. بنابراین، آنچه اهمیت حیاتی دارد، آن قدرها پایبندی به یک ایدئولوژی معین نیست، بلکه پایبندی به امکان تنفس و شکوفایی اندیشه‌هاست که هر جامعه‌ی باز، مطمئن، و سالمی باید مظهر و تجلی‌گاه آن باشد. جامعه‌ای که بحث‌های

ایدئولوژیکی ناظر بر نظریه رفاه را تعطیل و متوقف کند و، بدین ترتیب، دامنه جولان نظریه رفاه را تقلیل دهد، جامعه‌ای نیست که دارای اعتماد به نفس کافی باشد.

با این همه، آنچه گفتیم مسلماً پایان داستان نیست. ایدئولوژی‌های رفاهی تا حدودی به طبقه و مقولات ناظر بر بازتوزیع اجتماعی کالاها مربوطند. اما اندیشه‌های بسیار دیگری در طول چند دهه گذشته پدید آمده‌اند که نه فقط به بازتوزیع اجتماعی بلکه به شناسایی و به رسمیت شناختن اجتماعی نیز مربوط هستند. این اندیشه‌ها به اشکال دیگر «تقسیمات اجتماعی» مربوط می‌شوند که اینک نوبت آن است که به آنها پردازیم.

تقسیمات «جدید» اجتماعی

- | | |
|-----------------------------|---------------------------|
| ۴.۸ پیرگرایی ^۱ | ۱.۸ فمینیسم |
| ۵.۸ گرایش جنسی ^۲ | ۲.۸ مخالفت با نژادپرستی |
| | ۳.۸ الگوهای از کارافتادگی |

در حالی که ایدئولوژی‌های رفاهی عمدتاً، اما نه منحصرأ، در قالب طبقه و کشمکش‌هایی که بر سر توزیع منابع مادی صورت می‌گیرد مشخص می‌شوند، تقسیمات اجتماعی «جدید» با نهضت‌های اجتماعی و کشمکش‌های مربوط به توزیع منابع مادی و فرهنگی سروکار دارند. بنابراین، رابطه آنها با جریان اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی همیشه روشن نیست. گاهی بر اندیشه‌های طبقاتی مبتنی هستند و در آنها مشارکت می‌جویند - نظیر مواردی که بخصوص با فمینیسم و ضدیت با نژادپرستی ارتباط دارد؛ گاهی نیز از چنین ارتباط‌هایی پرهیز می‌کنند.

1. ageism

2. sexuality

بنابراین، در عین آنکه جداکردن یکسره تقسیمات جدید اجتماعی از ایدئولوژی‌های رفاهی خطاست، باید از لحاظ حدود ارتباط این تقسیمات با شکافهای فرهنگی و مادی دقت کنیم.

از سایر جهات، این تقسیمات اجتماعی «جدید» البته چندان جدید نیستند. ما همیشه تقسیم‌بندی‌های مبتنی بر جنس (بخش ۱۸)، نژاد و قومیت (بخش ۴۸)، و جنسیت (بخش ۵۸) را داشته‌ایم. آنچه جدید است، رسمیت و اهمیتی است که اکنون برای این تقسیمات، از نظر هویت فردی و روابط اجتماعی، قائل شده‌اند. اگر بخواهیم تمامی وجوه این تقسیمات را بررسی کنیم مثنوی هفتاد من کاغذ می‌شود؛ بنابراین، فعلاً خود را محدود می‌کنیم به ۱) ترسیم خطوط کلی اندیشه‌های اصلی و انتقادهایی که به هر یک از این تقسیمات اجتماعی وارد شده است، و ۲) توضیح ارتباط هر یک از آنها با سیاست اجتماعی.

۱.۸ فمینیسم

همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم، فمینیسم را می‌توانستیم در فصل قبل جا دهیم (و مباحث ناظر بر فمینیسم و شهروندی را در بخش ۹.۴ ببینیم). اما، درست به این علت که بسیاری از ضد فمینیست‌ها این مقوله را قدیمی و کهنه‌شده می‌پندارند، آن را در فصل حاضر می‌آورم. عقاید فمینیستی، بخصوص از دهه ۱۹۶۰ به بعد، گامهایی بلند برداشته و زیربوم فراوان داشته‌است، اما خودخواهانه است که تصور کنیم دیگر زائد شده‌است و بحث درباره آن لزومی ندارد.

آنچه در اندیشه فمینیستی اهمیت محوری دارد، مقوله جنسیت است. روابط جنس‌ها با یکدیگر، ما را به تمایز فرهنگی موجود بین «مردانگی»^۱

1. "masculinity"

و «زنانگی»^۱ هدایت می‌کند، و با این ادعای فمینیست‌ها روبرو می‌سازد که سلطه اقتصادی، سیاسی، و اجتماعی مردان بدین معناست که در این حوزه‌ها ارزشهای مذکر غلبه دارد. به عبارت دیگر، این تمایزها بیانگر رشته‌ای از تقسیمات سلسله مراتبی است که مردان از طریق آنها در جوامع مختلف بر زنان مسلطند، به استعمار آنها مشغولند، و آنها را سرکوب می‌کنند. این توصیف فمینیست‌ها همیشه مقوله‌ای بحث‌انگیز بوده است که به آن باز خواهیم گشت، اما فعلاً متذکر می‌شویم که در این زمینه سه مکتب فکری قابل شناسایی است.

اول، کسانی هستند که برای آنها مقوله جنسیت نکته اصلی است، یعنی اعتقاد دارند که جامعه صرفاً نوعی «تقسیم‌بندی جنسی»^۲ است، و همه جوامع را در کلیه ادوار فقط در قالب تنازعی بنیادی که بین جنس‌ها جریان داشته است می‌توان شناخت (دالی، ۱۹۷۹). در اینجا، جنس همان نقشی را دارد که طبقه در برخی از وجوه اندیشه مارکسیستی بازی می‌کند. اما، به سبب ماهیت‌گرایی^۳ موجود در فمینیسم، یعنی این که سایر تقسیمات اجتماعی را، که گاه به همان اندازه آن مهم هستند، نادیده می‌گیرد، این نظریه هرگز به اهمیتی چشمگیر دست نیافته است (مگر در تصور ضد فمینیست‌ها). دومین مکتب فکری، جنس را به طبقه، نژاد، قومیت، و غیره پیوند می‌دهد تا طیفی گسترده از هویت‌ها و تجربه‌ها را شامل شود (دیویس، ۱۹۸۲). برای مثال، یک زن فقط در ارتباط با جنس او توصیف نمی‌شود، بلکه مقولاتی چون موقعیت طبقاتی، پیشینه نژادی و قومی، توانایی‌های ذهنی و جسمی، سن، و گرایش جنسی او را نیز به میان می‌کشند. آخرین مکتب فکری را می‌توان «پسا فمینیسم»^۴ نام داد. پسا فمینیسم استدلال می‌کند که زنان تا همین جا در نبرد پیروز شده‌اند، اکنون

1. "femininity"

2. "gender division"

3. essentialism

4. "post-feminism"

مکاتب فمینیستیِ قدیمی هستند که خود به بخشی از مسئله تبدیل شده‌اند، و اینک زمان آن فرا رسیده است که یکایک زن‌ها برای شکل دادن به سرنوشت خود به فعالیت پردازند نه آنکه همچنان در این باب که قربانی مردها هستند نق بزنند و ناله کنند.

اکثر زن‌ها خود را در دومین مکتب فکری فوق جا داده‌اند، و در چارچوب همین مکتب است که گونه‌هایی با اهمیت بروز کرده است. فمینیست‌های لیبرال، از وولستونکرافت (۱۷۵۹-۹۷) گرفته تا فریدان (۱۹۸۳)، تلاش کرده‌اند تا مقولات مرتبط با جنسیت را در چارچوب اصول لیبرالی آزادی و شهروندی مطرح کنند (وولستونکرافت، ۱۹۷۵). نهادهای لیبرال و نظامهای دمکراتیک موجود به حد کفایت انعطاف‌پذیر هستند که به زنان اجازه دهند با مردان برابر شوند. این نوع قرائت از فمینیسم غالباً ساده‌گرایانه و خام‌دلانه قلمداد می‌شود، زیرا حدودی را که نهادها و نظامهای مزبور تحت سلطه مردان هستند و ارزشهای مردانه را متجلی می‌کنند دست‌کم می‌گیرد. به کوتاهی آنکه، منتقدان ادعا می‌کنند که چون این نهادها و نظامها جایگاه قدرت و تنازع هستند، نمی‌توانند وسیله‌ای برای حل و فصل منازعه باشند. با این همه، فمینیسم لیبرال به میزانی از نفوذ عملی دست یافته است، زیرا نظریات معتدل و اصلاح‌گرایانه آن با وضع موجود سازگاری دارد.

برخلاف، فمینیست‌های سوسیالیست و مارکسیست (روباتام، ۱۹۷۳) کوشیده‌اند تا با جامعه موجود و ریاکاری‌ها و تضادهای آن مقابله کنند. اینها، با به خدمت گرفتن تحلیل‌های مبتنی بر طبقه و جنسیت (اگرچه با درجات متفاوت در میان نویسندگان مختلف)، استدلال می‌کنند که برابری راستین بین جنس‌ها، در نهایت، فقط با رسیدن به جامعه بی‌طبقه تحقق‌پذیر است. برای مثال، اگر بپذیریم که سرمایه‌داری به یک ارتش ذخیره کار نیازمند است، به طبقه‌ای از کارگران نیمه‌شاغل و کم‌دستمزد، و

به بازتولید خانوادگی و نسلی نیروی کار، آن‌گاه می‌توانیم انقیاد و وابستگی زنان را توضیح دهیم. سرمایه‌داری، زنان را به نقشی زیست‌شناختی تقلیل می‌دهد: پرورش‌دهندگان کودکان، مادران و خانه‌داران، و ارتشی ذخیره که اعضای آن را می‌شود، بسته به نیازهای اقتصادی، در حاشیه بازار به خدمت گرفت و اخراج کرد. پاره‌ای از منتقدان ایراد می‌گیرند که این تحلیل به میزانی که زنان تا همین جا در محدوده جامعه سرمایه‌داری تلاش و مبارزه کرده‌اند، و هنوز هم قادر به تلاش و مبارزه بیشتری هستند، توجه ندارد، و نیل به برابری را به رؤیای خیالی انقلاب سوسیالیستی موکول می‌کند. برخی دیگر استدلال می‌کنند که این همه تاکید بر طبقه باعث می‌شود که دیگر تقسیمات اجتماعی به فراموشی سپرده شود.

در این معنا، فمینیست‌های پسا مدرن و پسا ساختارگرا آنهایی هستند که به برداشتی غیرتقلیل دهنده و غیرماهیت‌گرایانه نسبت به جنسیت روی کرده‌اند، و آن را صرفاً یکی از روابط مهم در سلسله مراتب مناسبات اجتماعی قلمداد می‌کنند (باتلر، ۱۹۹۰). این سخن به معنای گفتن آن است که چیز واحدی به عنوان فمینیسم وجود ندارد، بلکه جمعی از فمینیست‌ها وجود دارند که همه آنها صاحب دیدگاه و تاکیداتی متفاوت هستند و جملگی آنها را باید محترم شمرد. به جای تقلیل دادن مرد و زن، مردانگی و زنانگی، به یک مخرج مشترک ساده‌اندیشانه، باید طیف پیچیده تفاوت‌هایی را که هم به تنوع بی‌کران زن و مرد وحدت می‌بخشد و هم آن را متمایز می‌کند بشناسیم و قدرنهمیم. زیرا فقط با ارزش دادن به تفاوت‌هاست که می‌توانیم بر مردسالاری و نابرابری‌های اقتصادی موجود در جامعه غلبه کنیم. اما با فمینیسم پسا مدرن مسئله در این است که ویژگی تجارب زنان را نادیده می‌گیرد و مبارزات آنها را در زندگی واقعی به بحثی فلسفی کاهش می‌دهد.

بنابراین، برخی ترجیح می‌دهند که بر وجوه خاص زندگی‌های زنان تأکید کنند. اول، مخالفان نژادپرستی و فمینیست‌های «جهان سوم»، که جنسیت را در چارچوب نژاد، قومیت، و استعمارگری بررسی می‌کنند (راجرز، ۱۹۸۹؛ شیوا، ۱۹۹۴؛ لوئیس، ۲۰۰۰). بر این دیدگاه انتقادهایی چند وارد است: از نظر نژادپرستی و سرکوبگری سفیدان (شامل فمینیست‌های سفیدپوست)، از نظر گرایش جنسی مردان (شامل مردان سیاه‌پوست)، و از لحاظ تصویر متحجرانه و تعصب‌آمیزی که از زنان جهان سوم به مثابه گروهی عقب‌مانده و منفعل ترسیم شود. دوم، شاخه‌ای از فمینیست‌های همجنس‌باز^۱ وجود دارد (ریچ، ۱۹۸۳) که ناهمجنس‌خواهی^۲ را محصول مردسالاری و سلطه مردان می‌داند نه رابطه «طبیعی» بین جنس‌ها. سوم، فمینیست‌هایی هستند که بر ناتوانی (موریس، ۱۹۹۲) و این که غالباً زنان هستند که تحت مراقبت قرار می‌گیرند یا مراقبت می‌کنند تأکید دارند. چهارم، جماعتی نیز بر سن تأکید می‌کنند (گریر، ۲۰۰۰) و این که به جسم زنان سالخورده ارزشی نمی‌دهند و همه توجهات به جوانی و زیبایی معطوف است. و نهایتاً، فمینیسم زیست‌بومی وجود دارد (کولارد، ۱۹۸۸) که تسلط بر زنان را به تسلط مردان بر طبیعت مربوط می‌داند.

این مرور کوتاه اما جامع بر اندیشه‌های فمینیستی اکنون به ما اجازه می‌دهد تا سیاست اجتماعی را وارد بحث خود کنیم. توصیف زیر می‌کوشد تحلیل پایه‌ای فمینیست‌ها را از سیاست اجتماعی بیان کند، اما باید به خواننده هشدار دهیم که آنچه در سطور بعد می‌خواند، توصیفی ساده شده است که عمق و تنوع اندیشه فمینیستی را کاملاً نشان نمی‌دهد. انتقاد فمینیستی از سیاست‌های اجتماعی به سه زمینه برمی‌گردد که با یکدیگر تداخل کلی دارند: دولت، خانواده، و بازار کار (سینسبری، ۱۹۹۹؛ دالی، ۲۰۰۰). نکته اصلی که این انتقاد مطرح می‌کند این است که اغلب

سیاستهای اجتماعی مظهر قدرت اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی جامعه مردسالارند و این تسلط را با وابسته کردن زنان به مردان و اولویت دادن به ارزشها و خواسته‌های مردان تقویت می‌کنند (چارلز، ۲۰۰۰). از لحاظ دولت رفاه، می‌توان گفت که زنان سه نقش دارند: اصلاحگر، تأمین‌کننده، و مددجو. در اینجا به دو نقش تأمین‌کننده و مددجو توجه می‌کنیم.

در نقش تأمین‌کننده، زنان از دوراه در رفاه اجتماعی مشارکت می‌کنند: به عنوان کارمندان بخش عمومی و به عنوان مراقبت‌کنندگان خانگی. الگوهای اشتغال زنان در بخش عمومی، به حوزه‌های «زنانه» نظیر پرستاری و آموزش مدارس ابتدایی محدود بوده است، و زنان حضوری اندک در سمت‌های مدیریت دارند (پاسکال، ۱۹۹۷)؛ در خارج از بازار کار، بخش اعظم کارهای مراقبتی و وظایف خانگی بر عهده زنان است. به کوتاهی آنکه، الگوی غالب، شامل یک «نان‌آور» است، و به زنان نقش‌های تدبیر منزل و پرورش کودکان محول می‌شود که فرض بر این است که با «طبیعت» آنها تناسب دارد. بنابراین، فعالیتهای آنها در مراکز کاری محدود است، موضوعی که تمایزگذاری بین مردان کارگر و زنان مراقبت‌کننده را منعکس می‌کند (فاکس هاردینگ، ۱۹۹۶). بدین ترتیب، در ارتباط با پیوند نزدیک شهروندی و اشتغال، موقعیت زنان به مثابه شهروندان صاحب حق با موقعیت مردان برابر نیست (لیستر، ۱۹۹۷). در عوض، شهروندی زنان شامل تکالیف بیشتری است، و گونه‌ای «نوع دوستی اجباری»^۱ بر آنها تحمیل می‌کند: وظایفی مرتبط با جنسیت که ظاهراً طبیعی تلقی می‌شود و، در هر حال، از نظر اقتصادی ارزش کمتری به آن می‌دهند.

در نقش مددجو، وابستگی زنان به خدمات رفاهی بیشتر از مردان است؛ این امر تا حدودی از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که عمر زنان،

1. "enforced altruism"

به طور متوسط، بیشتر از مردان است و، از همین رو، دوران استفاده آنها از حقوق بازنگشتگی، مراقبتهای درمانی، و خدمات اجتماعی طولانی‌تر از مردان می‌شود. بنابراین، غالب تحلیل‌گران فمینیست طرفدار فکر سازماندهی اشتراکی خدمات دولت رفاه هستند، اما این طرفداری آنها به معنای انتقاد گسترده از خدمات موجود و نیز بافت اجتماعی - اقتصادی معینی است که دولت رفاه باید در قالب آن ایجاد شود.

برای مثال، هر چند در حال حاضر حدود نیمی از نیروی کار بریتانیا را زنان تشکیل می‌دهند، تفاوت‌هایی چشمگیر در الگوهای اشتغال دو جنس وجود دارد: در میانه‌های دهه ۱۹۹۰، حدود ۸۸ درصد از مشاغل پاره‌وقت را زنان برعهده داشتند، در حالی که این نسبت در میان مردان فقط به ۳۵ درصد می‌رسید؛ زنان صاحب فرزند تا دو برابر زنان بی‌فرزند عهده‌دار مشاغل پاره‌وقت بودند (کالندر، ۱۹۹۶)؛ و ۴۷ درصد از زنان کار پاره‌وقت می‌کردند، در قیاس با ۱۱ درصد از مردان (والبی، ۱۹۹۷: ۳۲). کار پاره‌وقت معمولاً از اشتغال تمام‌وقت موقعیتی فروتر دارد، یعنی، دستمزد کمتر، شرایط کاری بدتر، و شرایط استحقاق سخت‌تر برای برخورداری از خدمات رفاهی، فرصتهای آموزشی، و ارتقای مقام. زنان هنوز، چه به صورت «افقی» و چه به صورت «عمودی»، وضعیتی جدا از مردان دارند؛ «افقی» به این معنا که عمدتاً به کارهای دفتری، منشی‌گری، فروشندگی، و مشاغل موجود در بخش خدمات اشتغال دارند، و «عمودی» به این معنا که احتمال باقی‌ماندن آنها در رده‌های پایین نردبان اشتغال بسی بیشتر از مردان است (والبی، ۱۹۹۷: ۳۴-۷). به طور کلی، و از نظر درصد دستمزد ساعتی، حقوق زنان به ۸۰ درصد حقوق مردان می‌رسد (در مقایسه با ۱۹۷۰ که ۶۴ درصد بود)، اما این میزان برای زنانی که به صورت پاره‌وقت شاغلند به ۶۰ درصد کاهش می‌یابد.

علی‌رغم بعضی بهبودها، چرا این الگوهای تبعیض‌آمیز برجا

باقی مانده است؟ زیرا همه می دانند که در حال حاضر قدرت کسب درآمد مرد بیشتر است و، بنابراین، به رغم قوانینی که در باب الزام به پرداخت دستمزد مساوی به زنان و مردان وضع شده است، هر دو جنس برداشتها و رفتاری دارند که به تداوم این نابرابری منجر می شود و مانع از تساوی دستمزدها می گردد. به علاوه، اگرچه این موضوع لزوماً در محاسبات مربوط به عدم اشتغال منعکس نمی شود، که خود به دلیل حاکمیت الگوهای اشتغال مردسالارانه است، زنان احتمال بیشتری دارد که یکسره از بازار کار کنار گذاشته شوند. بنابراین، زنان، در قیاس با مردان، با خطرات بیشتری از لحاظ شدت و مدت فقر و تنگدستی مواجه هستند (میلار، ۱۹۹۵: ۵۲). از بین جماعتی که در اوایل دهه ۱۹۹۰ گرفتار تنگدستی بودند، ۵۶ درصد را زنان تشکیل می دادند، و بخصوص مادران مجرد از این بابت آسیب پذیری زیادی داشتند: ۵۸ درصد از والدین مجرد (که ۹۰ درصد از آنها زن بودند) در سالهای ۱۹۹۲/۹۳ گرفتار فقر و فاقد بودند (اوپنهایم و هارکر، ۱۹۹۶: ۳۶-۹۳).

بدین ترتیب، یک دور شیطانی جریان دارد (پاسکال، ۱۹۹۷۶، ۳۰-۷۲). وجود تبعیض در بازار کار به معنای دستمزد کم برای زنان و محدود بودن امکانات برخورداری آنها از خدمات رفاهی است؛ پس بسیاری از زنان به حیطة پایین ترین مزایا و بیشترین آزمون های استطاعت مالی فرو می افتند که، به نوبه خود، فقر آنها را تداوم می بخشد و باعث ادامه تبعیض های موجود در بازار کار می شود. خلاصه آنکه، موقعیت زنان به عنوان مددجویان وابسته به خدمات رفاهی، ساخته و پرداخته مردان است: حاصل وابستگی مفروض آنها به مردان نان آور است (آربر و جین، ۱۹۹۵ a). زنان را عمده تاً به عنوان همسر و/یا مادر می شناسند و صلاحیت برخورداری از فرصتهای شغلی و خدمات رفاهی را از سوی آنها عملاً مشروط به ایفا کردن چنین نقشهایی می دانند. تشخیص این که وضع تا چه

اندازه رو به بهبود است کار دشواری است، زیرا در حال حاضر، در قیاس با هر زمان در ۱۵۰ سال گذشته، زنان بیشتری در بخش رسمی اقتصاد فعالند (والبی، ۱۹۹۷: ۲۸). آیا این امر به معنای پیروزی و برابر شدن دو جنس است، یا حاصل دگرگونیهای اقتصادی؟ اکنون مردان بیشتری «کارهای زنانه» انجام می‌دهند و زنان بیشتری در بازار کار موفق می‌شوند، ولی تمایزات جنسی همچنان دست‌نخورده بر جای خود باقی است.

انتقاد فمینیست‌ها از سیاست اجتماعی در نهایت به تقسیمات جنسی نیروی کار باز می‌گردد که روابط مردان و زنان را در سراسر بخشهای جامعه شکل می‌دهد. محرومیت‌های زنان در دولت رفاه، خانواده، و بازار کار، جملگی، یکدیگر را تقویت می‌کند. از میان زنانی که به طور پاره‌وقت کار می‌کنند، ۸۰ درصد آنها می‌گویند به این دلیل خواهان کار تمام‌وقت نیستند که کار تمام‌وقت باعث می‌شود از ایفای مسئولیت‌های خانگی خود باز بمانند. همان‌طور که پسا فمینیست‌ها می‌گویند، این انتخابی است که بسیاری از زنان خود صورت می‌دهند، ولی باید توجه داشت که به‌هرحال انتخابی است که یکسره از محدودیتهای ساختاری مربوط به مفروضات جنسی مزبور و الگوهای رفتاری مردسالارانه متأثر است. در گزارش بوریج به صراحت بر این مفروضات مهر تأیید زده شد؛ بخصوص بر این فرض ناپسند تأکید گردید که زنان متأهل نیاز کمتری به استحقاق برخورداری از بیمه اجتماعی دارند زیرا متکفل «وظایف دیگری» هستند. به عبارت دیگر، یک (مرد) نان‌آور باید به عنوان رابط خانواده و بازار عمل کند تا هم ثبات داخلی خانواده و هم پویایی بیرونی آن در بازار کار محفوظ بماند.

بنابراین، به رغم حمایت کلی از اصول عام دولت رفاه، غالب تحلیل‌گران فمینیست از شکل کنونی این دولت شدیداً انتقاد می‌کنند. البته، به این واقعیت هم باید توجه کنیم که برخی از دولتهای رفاه بهتر از

دولتهای رفاه دیگر هستند (سینسبری، ۱۹۹۹). نظام امریکایی بخصوص در معرض انتقاد قرار دارد، و برخی استدلال می‌کنند که نظام مزبور، هم زنان را به طور مستقیم کنترل می‌کند، از طریق محدود کردن حق تولیدمثل مددجویان، و هم به طور غیرمستقیم، از طریق زندانی کردن زنان در مشاغل کم‌دستمزد. دولتهای رفاهی اسکاندیناوی معمولاً از حسن نظر بیشتری برخوردارند زیرا این دولتها، به سبب وجود سطوحی بالا از اشتغال کامل، به برابری دو جنس پایبندی بیشتری دارند. در عین حال، برخی ادعا می‌کنند که حتی در نظامهای اسکاندیناوی نیز نوعی از مردسالاری جانشین نوعی دیگر می‌شود. بدین ترتیب، به طور کلی، به رغم تفاوتی که در موارد تاکید فمینیست‌ها مشاهده می‌شود، غالب آنها نسبت به نظامهای رفاهی موجود موضعی انتقادی دارند.

نقاط ضعف بالقوه این انتقادات چیست؟ بسیاری در جناح راست رادیکال (فریدمن، ۱۹۶۲) ادعا می‌کنند که پایبندی به خدمات رفاهی نشانه جهلی است که نسبت به اثرات مثبتی که بازار آزاد می‌تواند از جهت برابری جنس‌ها پدید آورد وجود دارد: مردسالاری به این سبب شکوفا شده است که دولت نهادی تحت سلطه مردان است و در برابر هر نوع تغییری مقاومت می‌کند، در صورتی که در اقتصاد متکی بر رقابت آزاد، کارفرمایانی که استعدادها و توانایی‌های زنان را نادیده بگیرند، از سوی کارفرمایانی که چنین نمی‌کنند مجازات می‌شوند. بنابراین، برابری دو جنس خودبه‌خود در طول زمان حاصل می‌شود؛ از همین رو، غالب فمینیست‌هایی که از دولت رفاه طرفداری می‌کنند گمراه شده‌اند. محافظه‌کارها، برخلاف، بر این عقیده‌اند که جایگاه واقعی زنان در خانه است، زیرا مردان ذاتاً شکارچی - پول‌آور هستند و زنان ذاتاً اهل مراقبت و مواظبت. دیگر انتقاد محافظه‌کاران احتمالاً این است که تجویزهای فمینیست‌ها برای اصلاحات رفاهی، یا خیلی آرمانی و خیال‌پردازانه

است یا زیاده از حد به ایدئولوژی‌هایی متکی است که در فصل گذشته مرور کردیم. از نظر محافظه‌کاران، هر چند فمینیست‌ها ممکن است در اندیشه‌های لیبرال اجتماعی یا سوسیال دمکراتیک مشارکتهایی ارزشمند صورت دهند، از جهات دیگر، مشارکت آنها خیلی کم است.

انتقادی جدید و اخیر از طرف پسا فمینیست‌ها وارد می‌شود، و آن اینکه، زنان تا همین‌جا در نبردهای مشترک و مهم خود پیروز شده‌اند و اکنون بر عهده آنهاست که به عنوان افرادی که به موازات مردان کار و مبارزه می‌کنند، زندگی خود و جامعه را تغییر دهند. موج دوم فمینیسم به عنوان موجی کهنه و تجزیه‌بخش تصویر می‌شود؛ اکنون موج سوم از «قدرت زنان» در کار است که با اتخاذ این دیدگاه که «می‌توانم» ملازمه دارد و معتقد است که زمانه شیون و گله از بی‌عدالتی‌ها و هولناکی مردان، و تصویر کردن خود به عنوان قربانی، دیگر بسر رسیده است (وولف، ۱۹۹۱). بحثی که پیرامون پسا فمینیسم جریان دارد تاکنون حل و فصل نشده است، و ظاهراً موکول به آن است که تکلیف اختلاف نظر قدیمی در این باب روشن شود که آیا مشکلات اجتماعی مشکلاتی مشترک است که مستلزم راه‌حل‌های دسته‌جمعی است، و اگر آری، حدود و میزان این راه‌حل‌ها چیست. پسا فمینیسم، با فردگرایی خویش و این ادعا که موج دوم فمینیسم خود را خلع سلاح کرده است، دوستان بسیاری در جناح راست به دست آورده است، در میان همانهایی که مایلند به «جنگ جنس‌ها»^۱ ادامه دهند اما تظاهراتی خلاف آن دارند (فالودی، ۱۹۹۲). فمینیسم نیز، مثل هر ایدئولوژی مترقی دیگر، فقط وقتی علت وجودی خود را از دست می‌دهد که هدفهایش تحقق پذیرفته باشد - که هنوز به نظر نمی‌رسد شاهد چنین وضعی باشیم.

1. "sexwar"

۲.۸ مخالفت با نژادپرستی

ضدیت با نژادپرستی، بیشتر جنبشی اجتماعی و سیاسی و کمتر یک ایدئولوژی است، و هدف آن، مبارزه با تمام صور آشکار و پنهان نژادپرستی در درون جامعه است. بنابراین، نمی‌توانیم تصور کنیم که مقوله «نژاد» در نهضت ضدنژادپرستی همان نقشی را بازی می‌کند که «جنسیت» در فمینیسم، زیرا اساس وجود مقوله نژاد از سوی خود ضدنژادپرستان مورد تردید قرار دارد. اما این تردید، از جهتی، با عقل سلیم منافات دارد زیرا ما بی‌تردید می‌توانیم همواره در اطراف خود نژادهای مختلف مشاهده کنیم: سفید، سیاه، آسیایی، شرقی، و غیره. اگر از مردم پرسیده شود که وجه تمایز نژادها را معین کنند، غالب آنها احتمالاً به رنگ پوست اشاره خواهند کرد. اما آیا به همین نحو دلبخواهی نمی‌توان به تمایزهای دیگر - مثلاً، رنگ چشم، مو، بلندا، وزن، و غیره - اشاره کرد؟ چرا برای تمایزهای اخیر به همان اندازه رنگ پوست اهمیت قائل نیستیم؟ شاید به دلیل فرضیه‌ای باشد که به گستردگی رواج دارد و نژاد را مبتنی بر بنیادی زیست‌شناختی می‌داند و برای آن از نظر تصویری که از انسان داریم اهمیتی بیشتر از سایر تمایزها قائل است. سابقه تلاش علمی برای اثبات این فرضیه به قرن نوزدهم باز می‌گردد (بتن، ۱۹۸۷). آیا زمینه‌هایی برای درستی این اعتقاد وجود دارد؟ خُب، هم آری و هم نه. از یک سو، تفاوت‌هایی ژنتیکی بین انسانها وجود دارد که آنها را می‌توان به عنوان تفاوت‌های نژادی طبقه‌بندی کرد، ولی این تفاوت‌ها بی‌اهمیت هستند؛ تفاوت‌های ژنتیکی بیشتری بین افراد متعلق به یک «نژاد» مشاهده می‌شود که بین افراد متعلق به نژادهای مختلف وجود ندارد (جونز، ۱۹۹۶). پس ما به سبب دلایل اجتماعی به نژاد چنین اهمیتی می‌دهیم و نه به خاطر دلایل زیست‌شناختی: نژاد، تأسیسی اجتماعی است (رکس، ۱۹۷۰)؛ این باور مردم به اهمیت تفاوت‌های زیست‌شناختی است که مهم است و باید تحلیل شود.

این باورها از کجا سرچشمه می‌گیرد؟

یک راه این است که باورهای فوق را در قالب روان‌شناسی اجتماعی توضیح دهیم: مردم وقتی بخواهند خود را با افراد یک گروه هم هویت بدانند باید خود را از گروه‌های دیگر متمایز کنند، و رنگ پوست آسانترین و چشمگیرترین وسیله برای چنین کاری است. تعصب نژادی، تظاهر افراطی و خشن این امر است: چسبیدن به شکلی آسان و ساده‌انگارانه از هویت، جایی که «نژاد» و «ملت» غالباً با یکدیگر اشتباه می‌شود. راه دیگر این است که نژادپرستی را پدیده‌ای اقتصادی بدانیم (کاکس، ۱۹۷۰). برای مثال، مارکسیست‌ها استدلال می‌کنند که نژادپرستی ابزاری است برای آنکه طبقه کارگر را در خودش تقسیم شده نگاه دارند، زیرا اگر کارگران بدبختی و استثمارشدن خود را به «سیاهان» نسبت دهند، از شناخت ریشه‌های واقعی مشکلات خود منحرف می‌شوند، و دیگر به دنبال راه‌حل‌های اشتراکی، که مستلزم وحدت تمامی کارگران است، نخواهند بود. مشکل این تحلیل در این است که نژادپرستی را منحصرأ در قالب سرمایه‌داری توضیح می‌دهد. توصیفی روشن‌بینانه‌تر (مثلاً، گیلروی، ۱۹۸۷)، عوامل فرهنگی و سیاسی را نیز به تحلیل خود وارد می‌کند و مبارزه بر سر هویت نژادی را از عوامل محوری تصور ما از ملیت و احساس تعلق می‌شناسد. در ورای توصیف‌های فوق، تحلیل «نهادی» وجود دارد که تداوم احساسات نژادپرستی را در طول زمان به ساختارهای اجتماعی و نظام‌های سیاسی مربوط می‌کند. برای مثال، در بریتانیا، نژادپرستی با سابقه امپراتوری ما پیوند دارد؛ مثلاً اشاره کیپلینگ^۱ به «انواع فروتر فاقد

۱. Kipling، جوزف رادبرد (۱۸۶۵-۱۹۳۶)، شاعر و روزنامه‌نگار هواخواه امپریالیسم بریتانیایی، متولد بمبئی. تنوع و وسعت کارهای ادبیش حیرت‌انگیز است و از بهترین نمونه‌های نظم و نثر در زبان انگلیسی دو قرن اخیر محسوب می‌شود. جایزه نوبل ادبیات در ۱۹۰۷ به وی اعطا شد. از آثارش: منظومه اگر، داستانهای بی‌برده از تپه‌ها، و چیزی از خودم (زندگینامه او).

قانون»، بین «سیاهان» و «مستعمره‌شدگان» تشابه و ارتباط ایجاد می‌کند. با زوال امپراتوری بریتانیا در میانه‌های قرن بیستم، به هویت بریتانیایی احساسی از «از دست رفتگی» وارد شد که بسیاری کوشش کردند با تمرکز بر «دیگری» - که ظاهراً به ناگهان در میان خود ما پیدا شده بود - از شدت آن ضربه بکاهند. بخش اعظم هراسی که از مهاجران، متقاضیان پناهندگی، و «جیب‌زن‌های سیاه» پدید آمد، از همین موضوع سرچشمه می‌گرفت (هال، و همکاران، ۱۹۷۸). قوانین محدودکننده مهاجرت و مقررات مختلف دیگری که در باب روابط نژادی از دهه ۱۹۶۰ تا دهه ۱۹۹۰ وضع شد، دو روی یک سکه محسوب می‌شوند: تلاش برای خارج کردن آنهایی که نمی‌توانند جذب شوند و جذب کردن آنهایی که نمی‌توان خارجشان کرد. فقط به تدریج و با نوعی اکراه شدید است که بریتانیا به نوعی جامعه چند قومی، چند فرهنگی، و چند مذهبی تبدیل شده است. مفهوم کلیدی در اینجا، «قومیت» بوده است. به مجردی که نژاد را به عنوان تأسیسی اجتماعی و نه یک واقعیت زیست‌شناختی تعریف کردیم، راه برای مجموعه‌ای از عوامل دیگر هموار می‌شود: زبان، عادات و سنن، اشکال هنری، مذهب و ارزشهای زیباشناختی، و مذهب^[۲]. به کوتاهی آنکه، قومیت شکلی از هویت و وابستگی فرهنگی است که اهمیت تفاوت را بازگو می‌کند. با این همه، اگر تفاوت‌های قومی مقوله‌ای قطعی و انعطاف‌ناپذیر انگاشته شود، و اگر قومیت‌ها به مثابه گروه‌هایی همگون شناخته شوند، این اهمیت محدود خواهد بود. مفهوم قومیت وقتی بیشترین ارزش را دارد که تفاوت‌ها را به عنوان مقولاتی حساس، سیال، و شمول‌پذیر تلقی کنیم، و از آن به مثابه ابزاری برای آزادسازی فرهنگی و سیاسی سود جویم (داندل و راثانسی، ۱۹۹۲)^[۳].

همان‌طور که احتمالاً گمان می‌برید، سیاست‌های اجتماعی از سه راه در این حوزه نقشی با اهمیت بازی می‌کنند (لويس، ۲۰۰۰). اول،

سیاست‌های اجتماعی، در میان ملت‌های انگلیسی زبان، در قبال پیشینه استعمارگری غرب شکل گرفت، و از همین رو ممکن است به این که همچنان مجسم‌کننده مفاهیم برتری و فروتری نژادی باشد ادامه دهد. دوم، نظام‌ها و نهادهای رفاهی ممکن است، به صورت مستقیم و غیرمستقیم، آثاری تبعیض‌آمیز و پیشداورانه داشته باشند. سوم، اصلاحات رفاهی مناسب ممکن است ابزاری برای رفع بی‌عدالتی‌های ناشی از تبعیضات و سرکوبگری نژادی عرضه کند. اجازه دهید به ترتیب یکایک این موضوعها را مرور کنیم.

«وظیفه‌ای دیگر» که گزارش بوریچ برای زنان توصیه کرد، پرورش کودکان بود تا پاسدار امپراتوری بریتانیا در دنیای پس از جنگ [دوم] باشند. بدین ترتیب، دولت رفاه بریتانیایی، چه پیش از جنگ جهانی دوم و چه بعد از آن، در شرایطی بنیان گرفت که هنوز نهضت ضد نژادپرستی پدید نیامده بود، پس این اندیشه که فقر ممکن است بُعدی نژادی داشته باشد، در آن زمان مطرح نبود. جان رکس (۱۹۸۶) متذکر این موضوع می‌شود که واردکردن کارگران مهاجر به بازار کار چگونه از روابط استعماری متأثر بود، و چگونه مراقبت بس بیشتری بر مهاجران سیاه (استعمارشده‌ها) در قبال کارگران مهاجر سفید مبذول می‌شد؛ برای مثال، مهاجران به استرالیا در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ غالباً میراثی بریتانیایی داشتند و، از همین رو، مسئله‌زا تلقی نمی‌شدند. اما، طبقه کارگر سیاه نه فقط از لحاظ اقتصادی در معرض تبعیض بود بلکه از نظر فرهنگی نیز مطروdit داشت. این سخن بدین معناست که اصلاحات اجتماعی دوران پس از جنگ در بافتی صورت گرفت که مهاجران سیاه در آن به عنوان حضوری بیگانه، به مثابه تهدیدی که باید جذب و بی‌خطر شود، پنداشته می‌شدند. هماهنگی نژادی بدین معنا بود که «سیاهان» باید بریتانیایی شوند (و هویت بریتانیایی در قالب نژاد سفید تعریف می‌شد)؛ حداکثر

کاری که از ساکنان سفید کشور انتظار می‌رفت این بود که همسایگان جدید خود را تحمل کنند؛ گاهی هم آنها را برای تدرک یک جنگ نژادی تحریک می‌کردند، مثلاً سخنرانی ایناک پاول^۱ در ۱۹۶۸ تحت عنوان «رودهای خون».

با توجه به این پیشینه امپراتوری و تحولات نژادی، سیاستهای اجتماعی چه اثراتی بر نابرابریهای قومی داشت؟ (مادود، و دیگران، ۱۹۹۷). اساساً باید گفت که تبعیض غیرمستقیم نیز دست کم به همان اندازه تبعیض مستقیم در پایداری نابرابری قومی نقش دارد. تبعیض غیرمستقیم از نیات یک فرد، یا یک گروه از مردم، سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه از رسته‌ای از تعامل‌های «ساختاری» ناشی می‌شود. به عنوان مثالی فرضی برای به تصویر کشیدن این موضوع، تصور کنید که گرچ^۲ برای یک شغل تقاضا می‌دهد اما پذیرفته نمی‌شود. کارفرما برآستی به برابری نژادی پایبند است، ولی شرایط و صلاحیت‌های گرچ به گونه‌ای است که به سادگی با داوطلبان (سفید) دیگر قابل مقایسه نیست. اما چرا چنین است؟ بالاخره او به مدرسه‌ای رفته است که برآستی به برابری نژادی پایبندی داشته است، ولی واقعیت این است که برای جبران رشد و پرورشی که گرچ در یک خانواده فقیر داشته است کار چندانی از دست مدرسه برنمی‌آید. اما چرا خانواده او تنگدست بود؟ به خاطر تبعیض‌های مستقیم و غیرمستقیمی که والدین او در سراسر زندگی خود گرفتار آنها بودند. خلاصه آنکه، گرچ از گرفتن آن شغل محروم می‌ماند، اما نه به خاطر تعصب و تحجر کارفرما، بلکه به دلیل دوری شیطانی از شرایط و

۱. Enoch Powell (۱۹۱۳-۱۹۸۳)، سیاستمداری فرهیخته اما دست راستی و افراطی از حزب محافظه‌کار، که بخصوص در دهه ۱۹۶۰ جنبشی نژادگرایانه و ضد مهاجران و پناهجویان در بریتانیا به راه انداخت.

2. Gurch

رویدادها. بدین ترتیب، در آنچه «نژادگرایی نهادی»^۱ خوانده می‌شود، تبعیض مستقیم و غیرمستقیم، هر دو، حضور و نقش دارند. بازار کار شاهد وجود این‌گونه نژادگرایی است. ارقام بیکاری همواره نشان می‌دهد که عدم فعالیت اقتصادی اقلیت‌های قومی، اعم از زن و مرد، دو برابر زنان و مردان سفید است، و این الگویی است که صرف‌نظر از آنکه اقتصاد در حال شکوفایی یا رکود باشد مرتباً تکرار می‌شود (اوپنهایم و هارکر، ۱۹۹۶). در عین حال، در قالب این الگوی کلی، تفاوت وضعی اساسی بین سیاهان افریقایی، سیاهان ناحیه کارائیب، پاکستانی‌ها، و بنگلادشی‌ها، که بخصوص در معرض تبعیض قرار دارند، با گروه‌های آسیایی و چینی، که کارفرماها کمتر علیه آنها تبعیض روا می‌دارند، به چشم می‌خورد. مهاجران سیاه غالباً یا به سوی اشتغال در بخش عمومی هدایت شده‌اند یا مشاغلی کم‌دستمزد و کم‌مهارت در بخش خصوصی به آنها محول شده است و، از همین رو، در جریان تجدید ساختار اقتصادی ۲۰ سال گذشته، به شکلی بی‌تناسب لطمه خورده‌اند. آنهایی که در بازار کار «دست دوم» شاغل شده‌اند غالباً سال‌هایی دراز در همین بازار باقی مانده‌اند، و آنهایی که توانسته‌اند به «هسته» مشاغل مطلوب، مطمئن، پرمهارت، و با دستمزدهای بالا نفوذ کنند، معمولاً در رده‌های پایینی چنین مشاغلی درجا زده‌اند.

در بخش آموزش نیز می‌توان الگوهایی همانند مشاهده کرد. در اینجا، نفوذ نژاد و طبقه را غالباً به سختی می‌توان متمایز کرد، اما بررسی‌های صورت گرفته از دهه ۱۹۸۰ به بعد نشان می‌دهد که شاگردان سیاه افریقایی و ناحیه کارائیب بخصوص در معرض محرومیت قرار دارند، هر چند دستاوردهای شاگردان آسیایی با شاگردان سفید قابل مقایسه است. همین موضوع احتمالاً می‌تواند توضیح دهد که چرا بخشی چشمگیر از

1. "institutional racism"

شاگردان اقلیت‌های قومی به آموزش عالی وارد می‌شوند، هر چند باز در اینجا نیز غالب آنها تحصیلات خود را در «دانشگاههای جدید» ادامه می‌دهند و در نهادهای «نخبه» آموزش عالی کمتر اثری از آنها به چشم می‌خورد (مادود، و دیگران، ۱۹۹۷). در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، سیاستهای محلی آموزشی در بسیاری از مناطق کشور [بریتانیا] تغییر کرد تا بیشتر منعکس‌کننده دیدگاه ضد نژادپرستی و برداشت چند فرهنگی باشد، یعنی تفاوت‌های فرهنگی به رسمیت شناخته شد و رفع نابرابری‌های نژادی هدف قرار گرفت. با این حال، اگرچه نابرابری‌های آموزشی بین گروه‌های قومی در طول دو دهه گذشته کاهش یافته است، پیشینه اجتماعی همچنان به عنوان عامل محرومیت در بخش آموزش عرض اندام می‌کند و آنهایی که در جامعه بزرگ دچار محرومیت هستند از آن لطمه می‌خورند.

وقتی نظام تأمین اجتماعی را وارد تصویر خود کنیم، مشاهده خواهیم کرد که اجتماعات اقلیت‌های قومی تا حدود سه تا چهار برابر آنهایی که به اکثریت سفید متعلقند با احتمال فقر و تنگدستی روبرویند (کریگ، ۱۹۹۹). اعضای این اجتماعات معمولاً واجد صلاحیت کمتری برای دریافت مزایای مبتنی بر پرداخت کسور مشارکتی^۱ هستند، زیرا بر خورداری از این مزایا مستلزم اشتغال بلاوقفه در کارهای پردستمزد است؛ از همین رو، معمولاً بیشتر متقاضی مزایای مبتنی بر آزمون استطاعت مالی می‌شوند، هر چند «دریافتی» آنها از محل این مزایا غالباً ناچیز است. همچنین، شواهد متعددی نیز بر وجود تبعیض مستقیم و غیرمستقیم به چشم می‌خورد. نابرابری‌های دیگری هم در بخش مسکن وجود دارد؛ اجتماعات فقیر معمولاً در خانه‌های متعلق به نهادهای محلی و شهرداری‌ها در فقیرانه‌ترین محلات زندگی می‌کنند و احتمال آنکه مالک

1. contributory benefits

منزل خود باشند بسیار ضعیف است (اسکلینگتن، ۱۹۹۲). انحطاط وضع مسکن اجتماعی از اوایل دهه ۱۹۸۰ به بعد ظاهراً به تقویت دور شیطانی تبعیض و محرومیت کمک کرده است، و اکنون احتمال آنکه گروههای اقلیت قومی فاقد مسکن باشند، چهار تا پنج برابر بیشتر شده است.

به این ترتیب، کارنامه سیاست اجتماعی تاکنون چندان ستایش برانگیز نبوده است. با این حال، گروههای مخالف نژادپرستی به ندرت منکر اهمیت وجود شکلی از دولت رفاه هستند (سولوموس، بک، ۱۹۹۵، ۱۹۹۶). در واقع، شکست نابرابری نژادی ظاهراً مستلزم تأمین خدمات رفاهی بیشتر است نه کمتر. این سخن چندین معنا دارد. اول آنکه، علمای سیاست اجتماعی باید به برجسته کردن این گونه نابرابریها ادامه دهند و، به واقع، توجه بیشتری به حوزه‌هایی که به نحوی شگفت‌انگیز به فراموشی سپرده است، از جمله نظام مزایا، مبذول دارند. دوم، روشن است که هرگونه کاهش در نابرابری کلی اجتماعی به منفعت قابل ملاحظه اقلیت‌های قومی خواهد بود. سوم، گامهای بیشتری باید به سوی حذف تبعیض برداشت، یعنی باید توجه بیشتری به صور پنهان و ناپیدای تعصب و خشک مغزی، یعنی نژادگرایی نهادی، مبذول کرد، و کارفرمایان را در قبال کارهایی که انجام می‌دهند یا نمی‌دهند، از لحاظ مالی، بیشتر مسئول و جوابگو کرد. و نهایتاً آنکه، گامهایی مثبت باید برداشت و سیاستهایی به نفع اقلیت‌ها تدوین کرد، گرچه این موضوع همیشه با این علامت سؤال مواجه است که آیا چنین کاری به معنای روی آوردن به تبعیض مثبت یا سهمیه بندی (نک: بحث مربوط در فصل ۲) و حمایت آگاهانه است، یا صرفاً به معنای تاکید دوباره بر پایبندی به تأمین فرصتهای برابر؟

انتقادهای اصلی نسبت به چنین تجویزهایی، هم از طرف لیبرال‌ها و هم از طرف محافظه‌کاران دست راستی عنوان می‌شود. این گونه انتقادات معمولاً از تحلیل‌گران سیاه‌پوستی سرچشمه می‌گیرد که، مثل فمینیست‌ها،

به آنچه اشتراکی‌گرایی منسوخ شده می‌نامند اعتراض دارند (دُسوزا، ۱۹۹۶). خلاصه آنکه، لیبرال‌ها ادعا می‌کنند که بازار آزاد بهترین وسیله برای برانگیختن برابری نژادی است، همان‌طور که برای برانگیختن برابری جنسی نیز بهترین وسیله است (نک: بخش قبل). محافظه‌کاران استدلال می‌کنند که این دولت رفاه است که گروه‌های قومی را در فقر درازمدت بین نسلی به دام انداخته است، آنها را به عنوان قربانیان بی‌عدالتی تصویر می‌کند (و وادارشان می‌کند که خودشان هم چنین تصویری از خویش ترسیم کنند)، به جای آنکه آنها را به عنوان عامل‌هایی معرفی کند که قادرند بی‌اتکا به دولت و بوروکرات‌ها شرایط خویشتن را تغییر دهند. بنابراین، سیاست‌های ضد نژادپرستی که از سوی چپ‌ها حمایت می‌شود، احتمالاً باعث وخیم‌تر شدن وضعیت زنان و مردان، بخصوص در امریکا، می‌شود و متضمن راه‌حلی عملی نیست (بسنجید با ویلسن، ۱۹۸۷). «جنگ فرهنگی» دهه ۱۹۹۰ عمدتاً بین دو گروه در گرفت: کسانی که نهضت مخالفت با نژادپرستی را بخشی از درستی و حقانیت سیاسی^۱ می‌دانستند و کسانی که در درون همین نهضت بر این اعتقاد بودند که مدعای گفتار^۲ طرفداران حقانیت سیاسی چیزی بیش از تعبیه‌ای ساختگی نیست که راست‌ها در تلاش خود برای حفظ نابرابری‌ها در نظام قدرت موجود خلق کرده‌اند (داندل و راتانسی، ۱۹۹۲). تقابل نژادگرایی و آینده اصلاحات رفاهی، اگرچه معمولاً برای این اصلاحات وجهی فرهنگی قائل نیستند، تا حدودی بستگی دارد به این که کدام یک از این دو طرف در کشمکشی که بر سر زبان و نمایندگی جریان دارد پیروز شود.

۳.۸ الگوهای ازکارافتادگی

نوعی از همین جنگ فرهنگی، اگرچه مسلماً با کینه‌توزی کمتر، در جریان

1. political correctness

2. discourse

بحثهای مربوط به از کارافتادگی و ناتوانی^۱ به راه افتاده است. اگر تاکنون توجه زیادی به این موضوع مبذول نکرده‌ایم، در اینجا می‌گوییم که ناتوانی برابر است با یکی از صور معلولیت. تصویری که بسیاری از مردمان سالم از افراد ناتوان دارند، معمولاً به این شکل است که از کارافتادگان را اشخاصی می‌پندارند که روی صندلی چرخ‌دار حرکت می‌کنند یا الزاماً با کمک عصای سفید و/یا سگ راهنما گام برمی‌دارند. از همین رو، نوعی احساس همدردی با «ناتوانان» بروز می‌کند، که احتمالاً با احساسی از شکرگذاری همراه است: «شکر خدا که من این طور نیستم». این احساس باعث می‌شود که افراد سالم معمولاً در حضور از کارافتاده‌ها ناراحت باشند. با آنکه آنها ممکن است نتوانند نامی به احساس و حالت خود بدهند، این دریافت و برداشت روانی معمولاً از «الگوی پزشکی»^۲ ناتوانی سرچشمه می‌گیرد.

الگوی پزشکی، به ناتوانی و از کارافتادگی صرفاً به عنوان آسیب یا صدمه‌ای جسمانی یا روانی در فرد از کارافتاده می‌نگرد. این الگو، جسم سالم را به عنوان قاعده و ضابطه اصلی تلقی می‌کند؛ پس، فرد از کارافتاده را فاقد یک یا چند خصلت از آن به اصطلاح ضابطه می‌پندارد. بنابراین، چنانچه قدرت تحرک یک شخص کاهش پذیرد، آن را ناشی از وضعیت جسمانی یا روانی آن شخص قلمداد می‌کند، یعنی او را فاقد قدرت کنترل کافی بر زندگی خود می‌شناسد و، بر همین مبنا، نیازمند کمک متخصصان پزشکی و خدمات اجتماعی تشخیص می‌دهد. الگوی پزشکی، در دهه ۱۹۷۰ با تردید و مخالفت روبه‌رو گردید. برای مثال، سازمان بهداشت جهانی^۳، بین آسیب‌دیدگی^۴ (صدمه جسمانی یا روانی)، معلولیت^۵ (ناتوانی ناشی از آسیب‌دیدگی)، و از کارافتادگی (محدودیت اجتماعی

1. dis/ability

2. "medical model"

3. World Health Organization (WHO)

4. impairment

5. handicap

ناشی از ناتوانی) به تمایز قائل شد.

«الگوی اجتماعی» از این هم فراتر می‌رود. این الگو، آن قدرها به فرد توجه نمی‌کند که به نارسایی‌های جامعه‌ای «معلولیت‌گرا»^۱ می‌پردازد که زنان یا مردان معلول در آن زندگی می‌کنند (سواین، و دیگران، ۱۹۹۲؛ الیور، ۱۹۹۶): موضوع این نیست که یک فرد از کارافتاده است، بلکه مسئله در جامعه‌ای است که به سطوح مختلف معلولیت نمی‌پردازد و زن یا مرد معلول را از کارافتاده می‌کند. اگر شخصی که بر صندلی چرخدار نشسته است نمی‌تواند به ساختمانی بلند وارد شود، این موضوع ربطی به نارسایی آن زن یا مرد ندارد، بلکه به کسانی مربوط می‌شود که آن ساختمان را طراحی کرده و مدیریت می‌کنند. مسئله‌ای که معلولان دارند، نقص جسمانی آنها نیست بلکه تصویر و تصویری است که افراد سالم از نقص آنها دارند. بر این مبنا، یک نهضت معلولیت پدید آمده است که با تصویر غالب از معلولان و برخورد با آنها به مثابه «موارد خیریه» مخالفت می‌ورزد و برای حقوق معلولان مبارزه می‌کند، و حتی گاهی که اصلاحات مورد نظر با کندی همراه است، به اقدام مستقیم و نافرمانی مدنی توسل می‌جوید. تأمین «زندگی مستقل»، یعنی ایجاد شرایطی که دسترسی افراد معلول را به منابع و وسایلی که حداکثر کنترل آنها را بر حیات خودشان امکان‌پذیر سازد، به صورت یک هدف گسترده درآمده است (کِستنبام، ۱۹۹۶). در عین حال، از وضع قوانین مؤثر چندان خبری نیست. از همین رو، این نهضت از دهه ۱۹۹۰ به بعد به اقدامات مستقیم بیشتری دست زده است؛ بدین معنا که هم با «قانون ممنوعیت تبعیض علیه معلولان» که در ۱۹۹۵ از سوی دولت محافظه‌کار به تصویب رسید به مبارزه برخاست و خواهان مقررات بهتری شد، و هم با کاهشی که در ۱۹۹۹ از سوی دولت حزب کارگر جدید در برخی از مقرری‌های معلولان داده شد

1. "disablist"

مخالفت ورزید.

این بحث در سالهای اخیر چرخشهایی جالب نظر داشته است. اول، با مقوله درستی و حقانیت سیاسی گره خورده است. اگر سطوح مختلفی از توانایی و سلامت وجود دارد، چگونه می‌توانیم بی‌آنکه بین حالات طبیعی (نرمال) و غیرطبیعی به وجه تمایزی احتمالاً اهانت‌آمیز قائل شویم، به ارزیابی و ارزشگذاری سطوح مزبور برسیم؟ چه تجویزهایی به کار ما می‌آید؟ اصطلاح «از کار افتاده» اکنون به همان اندازه اصطلاحاتی چون «چلاق» و «علیل» کهنه و مهجور شده است، اما آیا کافی است که عبارت «افراد از کار افتاده» را با عبارتی چون «افراد دارای معلولیت» تعویض کنیم؟ آیا عبارت اولی نوعی برچسب ضعف و سستی القا می‌کند که عبارت دومی فارغ از آن است؟ چنین پرسشهایی است که خشم دست راستی‌ها را برمی‌انگیزد. دوم، نوعی واکنش تقابلی علیه الگوی اجتماعی پدید آمده است (شکسپیر، ۱۹۹۸). هرچند از کار افتادگی بی‌تردید نوعی تعبیه اجتماعی است، آیا الگوی اجتماعی باعث می‌شود که توجهات لازم از نمونه‌های زنده معلولیت دریغ شود؟ منتقدان استدلال نمی‌کنند که باید به الگوی پزشکی بازگردیم، اما خواستار الگویی هستند که نسبت به تعامل عوامل محیطی با بعضی شرایط روانی و جسمانی حساسیت بیشتری از الگوهای سلف خود داشته باشد. و نهایتاً آنکه، از کار افتادگی در ارتباط با تقسیم‌بندی‌های اجتماعی دیگر مورد بررسی قرار گرفته است. برای مثال، موریس (۱۹۹۱) ادعا می‌کند که فمینیسم به طور سستی منافع و هویت زنان از کار افتاده را نادیده می‌گیرد، و با توسل جستن به راه‌حل‌های دولت‌گرایانه عملاً به توانایی‌های آنها وقعی نمی‌نهد. در حالی که فمینیست‌های از کار افتاده و دارای توانایی کار باید از اشکالی از زندگی و کمک‌های مراقبتی حمایت کنند که از دو شکل افراطی مراقبت - یکی، مراقبت‌های دولتی، و دیگری، مراقبت‌های ساده خانوادگی (که وظیفه

مراقبت را کلاً بر عهده زنان می‌نهد) - دور باشد.

سیاست‌های اجتماعی در اینجا نیز، مثل بخش پیشین، سه نقش بازی کرده است (کمپل و الیور، ۱۹۹۶). اول، از آنجا که الگوی اجتماعی هزینه‌های اقتصادی و سیاسی بس بیشتری از الگوی پزشکی، که بر معلولیت فردی تمرکز دارد، تحمیل می‌کند، سیاست اجتماعی با کندی و غالباً به اکراه به الگوی اجتماعی توجه کرده است. تا میانه‌های دهه ۱۹۹۰، بین خواسته‌های نهضت معلولیت و ملاحظات مالی دولت شکافی کاملاً آشکار وجود داشت.

دوم، سیاست‌های اجتماعی، به طور کلی، پاسخگوی نیازهای افراد از کارافتاده نبوده‌اند. بنا به برآورد هلن بارنِس و سالی بالدوین (۱۹۹۹)، ۴۵ درصد از معلولان در فقر و تنگدستی بسر می‌برند، رقمی که با آنچه اوپنهایم و هارکر (۱۹۹۶: ۵۷) عنوان کرده بودند همخوانی دارد. نرخ بیکاری افراد معلول، دو تا سه برابر مابقی جمعیت است. همانند بخش پیشین، این امر را نیز می‌توانیم عمدتاً معلول اعمال تبعیض مستقیم یا اتخاذ شیوه‌های انعطاف‌ناپذیر کار از سوی کارفرمایان بدانیم، یا به دور شیطانی تبعیض غیرمستقیم نسبت دهیم: پیشینه اجتماعی فقیرانه، صلاحیت‌های اندک، سطوح پایین مهارت، تجارب کاری غیرپیوسته، و امثال اینها. و آن جماعتی از معلولان که اشتغال دارند، احتمالاً تا دو برابر هم‌تایان غیرمعلول خود در حواشی بازار قرار می‌گیرند، دریافتی آنها سه‌چهارم میانگین دستمزد هفتگی است، و احتمال آنکه به موقعیت‌های تخصصی و مدیریتی ارتقا یابند، در قیاس با افراد سالم، از ۵۰ درصد تجاوز نمی‌کند. در مجموع، حدود دوسوم از خانواده‌هایی که یک فرد معلول دارند، هیچ درآمدی از محل اشتغال کسب نمی‌کنند و کم‌ویش یک‌سوم از این خانواده‌ها یکسره به مزایای رفاهی وابسته‌اند.

در عین حال، نظام مزایا به ندرت هزینه‌های اضافی مربوط به

معلولیت را تأمین می‌کند. این هزینه‌ها به مواد غذایی و برنامه‌های خوراکی، گرمایش و حمل و نقل، وسایل و میز و صندلی مخصوص، و خدمات خانگی مربوط است. افراد معلول، به سبب مقررات ناظر بر مشارکت و پرداخت کسور، همواره استحقاق کمتری برای دریافت مزایای بیمه اجتماعی دارند و معمولاً به مزایای مبتنی بر آزمون استطاعت مالی وابسته‌اند. بنا به بررسیهای انجام شده، افراد معلول حدود ۲۵ درصد از درآمد خود را صرف هزینه‌های مربوط به معلولیت خود می‌کنند. مزایایی که برای معلولان فراهم است، غالباً در شمار پیچیده‌ترین و گیج‌کننده‌ترین بخشهای نظام تأمین اجتماعی است. با این همه، تردیدی نیست که اصلاحاتی که در اواخر دهه ۱۹۸۰ و اواخر دهه ۱۹۹۰ در نظامهای پرداخت مزایا صورت گرفت، به زیان مردمان معلول بود. همچنین، به اعتقاد بسیاری از افراد، مقرریهایی نیز که به مراقبت‌کنندگان پرداخت می‌شود به هیچ‌وجه کافی نیست.

بدین ترتیب، به نظر نمی‌رسد که سیاست‌های اجتماعی به اندازه کافی در خدمت منافع افراد معلول و از کار افتاده قرار داشته است. این عدم کفایت مزایای معلولان باعث تقاضای خدمات رفاهی بیشتر می‌شود نه آنکه سطح خواسته‌ها را کاهش دهد (بارنس، و دیگران، ۱۹۹۸). اگر بخواهیم اصلاحات رفاهی آینده مؤثر و سودمند باشد، بناچار باید این اصلاحات در چارچوب مقررات‌گذاری جامع و نیرومندی صورت گیرد که بر حقوق اجتماعی افراد معلول تأکید داشته باشد. یکی از نکات مهم این است که معلولان دیگر به عنوان دریافت‌کنندگان منفعل پرداخت‌کنندگان سخاوتمند مالیات قلمداد نشوند، بلکه به عنوان عامل‌هایی شناخته شوند که کنترل کامل خدمات رفاهی خود را به دست دارند. به علاوه، هزینه‌های اضافی مربوط به معلولیت باید باعث افزایش مزایای جانشین درآمد، مزایای اشتغال، و اصلاحاتی قانونی در باب پرداخت‌ها،

استحقاق‌ها، و شرایط کار افراد معلول شود.

در اینجا، از این انتقادکنندگان و تجویزهای آنها می‌توان ایرادهایی بالقوه گرفت. اول، شاید تغییراتی که نهضت معلولیت می‌خواهد در سیاست‌های اجتماعی و عمومی صورت گیرد، زیاده از حد پرهزینه باشد و نتواند یکباره تحقق پذیرد؛ بنابراین، نوعی تعدیل و سازش اجتناب‌ناپذیر است. دوم، می‌توان استدلال کرد که زیاده‌روی‌ها و مبارزه‌جویی‌هایی که برخی از جناحهای نهضت معلولیت در ایام اخیر بروز داده‌اند، چنانچه با همین تندی ادامه یابد، احتمالاً باعث بیگانگی و دور شدن افکار عمومی خواهد شد: افکار عمومی ممکن است احساساتی همدلانه نسبت به افراد معلول بروز دهد، اما این امر بدین معنا نیز هست که معلولان، مستحق‌تر از غالب گروههای دیگر مددجو تصور می‌شوند. سوم، این استدلال را هم می‌توان مطرح کرد که معلولیت ناشی از بدی اقبال و سرنوشت است، و هر چند جای تأسف فراوان دارد، بخشی محتوم از بخت‌آزمایی زندگی است که یکایک ما ممکن است به آن گرفتار شویم و، در هر حال، هیچ جامعه‌ای قادر نیست که عواقب آن را به‌طور کامل جبران کند. و نهایتاً آنکه، معلولیت معمولاً با سالخوردگی همراه است و، بنابراین، پیامد چاره‌ناپذیر عمر طولانی است: اما برای ما بهتر است که عمری طولانی‌تر داشته باشیم و خطر معلولیت را بپذیریم تا آنکه همان زندگیهای کوتاهی را به پایان بریم که اسلاف ما تجربه می‌کردند.

۴.۸ پیری‌گرایی^[۴]

به نسبتی که، در قیاس با گذشته، شمار بیشتری از مردم پس از بازنشستگی عمری طولانی‌تر می‌کنند، بررسی جمعیت^۱ به صورت یکی

از وجوه سیاست اجتماعی درمی‌آید و هر دم اهمیت بیشتری پیدامی‌کند (بیتوی، ۱۹۹۵؛ آربر و جین، ۱۹۹۵b). از یک جهت، عمر طولانی‌تر را می‌توان به مثابه موفقیت نسبی سیاست‌های اجتماعی نوین به حساب آورد، اما این جریان باعث بروز برخی تنگناهای اقتصادی و فرهنگی نیز می‌شود. دولت رفاه در زمانی تأسیس شد که فاصله دنیوی گهواره تا گور بسی کوتاه‌تر از امروز بود. در آغاز قرن بیستم، بسیاری از مردمانی که به طبقات اجتماعی - اقتصادی ما دون تعلق داشتند، چنانچه به پنجاه شصت سالگی می‌رسیدند، هنر کرده بودند؛ در آغاز قرن بیست و یکم، متوسط امید زندگی^۱ برای مردان به دوران آخر هفتاد سالگی و برای زنان به دوران اول هشتاد سالگی رسیده است. مردمانی بسیار می‌توانند امید داشته باشند که ۲۰ تا ۳۰ سال پس از سن بازنشستگی کنونی زندگی کنند. چنین طول عمری، بخصوص فشار زیادی بر نظامهای بازنشستگی و مراقبت درمانی وارد می‌کند، زیرا نسبت سن فعالیت یا سالهای اشتغال افراد، در قیاس با کسانی که بازنشسته شده‌اند، کاهش نسبی پیدا می‌کند (واکر و نیگل، ۱۹۹۸). این جریان، کشمکشی سیاسی و بین نسلی پدید می‌آورد. راست‌ها اصرار دارند که خدمات فراگیر مبتنی بر مالیات کهنه و محجور شده است (زیرا نسبتی چشمگیر از مردمان سالخورده زندگی مرفهی دارند) و، به علاوه، دیگر از لحاظ مالی تحمل‌پذیر نیست. اما چپ‌ها استدلال می‌کنند که فقط دولت است که می‌تواند متحمل هزینه‌های جمعیت در حال پیر شدن شود، بخصوص که مخالفان دولت رفاه در بیان «بار سنگین» مالی این جمعیت اغراق می‌کنند. نسل‌های سالخورده متذکر می‌شوند که این هزینه‌ها را آنها قبلاً در طول سالیانی دراز از طریق مالیات و کسور پرداخت کرده‌اند. ولی جوان‌ترها می‌گویند که چون اکنون از افراد انتظار می‌رود که مشارکت مالی بیشتری در بیمه کردن خود در قبال حوادث

1. life expectancy

احتمالی آینده صورت دهند، آنها در واقع دو بار پرداخت می‌کنند: یکی برای بازنشستگان کنونی، و دیگری برای بازنشستگان آتی، یعنی خود آنها. به این ترتیب، دولت‌ها که با این‌گونه فشارهای سیاسی و جمعیتی روبرو شده‌اند، ممکن است وسوسه شوند که سن بازنشستگی را بالا ببرند تا دوران بازنشستگی بدون اشتغال ماکوتاه‌تر شود.

به رغم برآمدن نهضت حقوق بازنشستگان^۱ (یا «پلنگ‌های خاکستری»^۲ در امریکا)، سیاست‌های اجتماعی در تصحیح «نابرابری‌های نسلی»^۳، که در سالیان اخیر گسترش یافته است، فرومانده‌اند. از یک سو، قشرهایی از بازنشستگان مرفه داریم که پس‌اندازهایی سرشار دارند، مالک خانه‌های مسکونی خویش هستند، و از مستمری‌های بازنشستگی سخاوتمندانه طرحهای خصوصی و حرفه‌ای بیمه‌ای برخوردارند؛ از سوی دیگر، با کسانی مواجهیم که به مقرری‌های مکمل و مزایای مبتنی بر آزمون استطاعت مالی، مستمری‌های بازنشستگی کاهش‌یافته عمومی، و خانه‌های شهرداری متکی هستند. این تقسیم‌بندی، متضمن بُعدی جنسیتی نیز هست، یعنی احتمال آنکه زنان به گروه دوم، و نه گروه اول، تعلق داشته باشند بسی بیشتر است. با این حال، به سبب آنکه مردم حیاتی طولانی‌تر یافته‌اند، لاجرم، فعالیتهای سالخورده‌گان کاهش پذیرفته است: در یک اقتصاد پسااشتغال کامل^۴، فشار نامحسوسی وجود دارد که شاغلان سالخورده بازنشسته شوند تا جا برای جوانان باز شود. این شکل غیرمستقیم اعمال تبعیض، با نوعی تبعیض مستقیم نیز همراه است: یعنی بی‌آنکه شواهدی عینی در دست باشد، چنین فرض می‌شود که شاغلان سالخورده، در قیاس با جوان‌ترها، کمتر آموزش پذیرند و انعطاف پذیری کمتری دارند.

1. pensioners rights movement

2. "grey panthers"

3. "generational inequalities"

4. post-full employment economy

بدین ترتیب، علی رغم مجیزی که به سالخوردگان می‌گویند و احترامی زبانی که برای آنها قائل می‌شوند، کمتر عملی صورت می‌دهند که در مراکز کار به نفع سالخورده‌ها باشد. نابرابری نسلی، به سبب اصلاحات رفاهی تشدید شده و تعداد زیادی از مستمری‌بگیران را در شمار تنگدست‌ترین اقشار جامعه در آورده است (ایواسن، ۱۹۹۹). در بریتانیا، ارزش مستمری‌های بازنشستگی کم‌وبیش باگذشت هر سال کاهش می‌یابد.

علاوه بر اینها، سالخوردگان با تعدادی مشکلات فرهنگی نیز مواجهند. سن و سال، به همان اندازه عاملی اجتماعی است که واقعیتهای روانی در زندگیهای ما محسوب می‌شود. اما، به نسبتی که اعضای جامعه پیرتر می‌شوند، از نظر نیازها، خواسته‌ها، و منافع جوانان مسائل تازه‌ای برای ما مطرح می‌گردد. در شرایطی که اکثر ما می‌توانیم انتظار عمرهایی طولانی‌تر و طولانی‌تر داشته باشیم، لاجرم، معرفی فرهنگی مردمان سالخورده هر چه بیشتر حالتی خام و ساده‌گرایانه پیدا می‌کند: جوانان، جماعتی مستقل که به آینده نظر دارد تصویر می‌شوند، و پیران، گروهی که غم گذشته دارند و وابسته‌اند. در تلویزیون و فیلم‌های سینمایی، پیران را افرادی خرفت، غرغرو، و کهنه‌پرست به تصویر می‌کشند، در حالی که جوانان را افرادی معرفی می‌کنند که آماده هستند به استقبال عملیات محیرالعقول و خطرناک بروند. در هر دو مورد، کلیشه‌هایی منفی به ما عرضه می‌کنند، گویی قادر نیستیم به روند پیرشدن بدون اشاره مداوم به سودمندی بی‌تردید جوانان پردازیم؛ و واسطه‌ای که این دو برداشت افراطی را با حالتی خوش به یکدیگر پیوند دهد به ندرت مشاهده می‌شود. در عین حال، این جریان کاملاً یک طرفه نیست. موقعیت اجتماعی سالخوردگان مرتبه‌ای والا دارد، و بخصوص در مورد افراد مغلول، تصور وابستگی آنها نوعی احساس همدردی ایجاد می‌کند که دیگر افراد محروم از آن بی‌نصیب‌اند. برای مثال، جامعه بار مالی

مستمری‌های بازنشستگی را کمتر از واقع و بار مقرری‌های بیکاری را بیش از آنچه هست برآورد می‌کند؛ این امر شاید به این دلیل باشد که مردم آنچه را به عنوان مستمری به بازنشستگان داده می‌شود بحق و بجا می‌دانند در صورتی که در مورد مقرری‌های بیکاری چنین تصویری ندارند. اما این تصویرهایی که از وابستگی در اذهان است، وجهی منفی نیز دارد. واقعیت این است که سالخورده‌گان، بمراتب از آنچه در برنامه‌های تلویزیونی و روزنامه‌ها تصویر می‌شوند، کمتر خانه‌نشین هستند و امکان تبهکاری‌های خیابانی آنها به مراتب کمتر است.

بدین ترتیب، تقسیم‌بندی اجتماعی سن و سال، ما را با تضادی گیج‌کننده روبرو می‌کند: از یک طرف، تقسیم‌بندی اجتماعی خاصی است که بیشتر ما در جوامع غربی منطقاً به انتظار تجربه کردن آن هستیم (و به نهایت آن می‌اندیشیم!) اما، از طرف دیگر، تلاش چندانی نکرده‌ایم تا با محرومیت‌های اقتصادی و/یا فرهنگی که بناگزیر با پیرشدن همراه است مقابله کنیم. در اینجا نیز، مثل همیشه سیاست‌های اجتماعی می‌توانند برای بهبود وضعی که خود تا حدودی مسئول آن هستند کاری صورت دهند (بنیاد جوزف راونتری، ۱۹۹۶). نظامهای بیمه اجتماعی بسیار بعید است که به رغم آرزوی دست راستی‌ها از بین بروند - در واقع، مزایای بیمه اجتماعی در امریکا، با آنکه در شمار کمترین مزایای رفاهی محسوب می‌شود، از همه مزایا محبوب‌تر است. اما اتکا بر نظامهای رفاهی خصوصی و حرفه‌ای ظاهراً رو به توسعه است. اصلاحات بازنشستگی دولت حزب کارگر جدید در بریتانیا ظاهراً این معنا را می‌رساند که بسیاری از افراد در آینده باید درآمدهای دوران بازنشستگی خود را از بخشهای عمومی و خصوصی، هر دو، بگیرند. نظیر مقرراتی که برای حذف سایر اشکال تبعیض وضع شده است، در مورد حذف تبعیض‌های مربوط به بازنشستگان نیز باید مقررات لازم تدوین شود. اما، مثل همیشه، دولت راهبردهای داوطلبانه

(خصوصی) را ترجیح می‌دهد و مایل نیست قوانینی وضع کند که بر حقوق اجتماعی آنهایی که در معرض تبعیض قرار دارند بیفزاید.

۵.۸ گرایش جنسی

در حال حاضر، پژوهشگران سیاست اجتماعی به جنسیت و تبعیضی که علیه زوج‌های همجنس‌باز اعمال می‌شود توجه بیشتری مبذول می‌دارند (کاراباین، ۱۹۹۶؛ دونووان، و دیگران، ۱۹۹۹؛ ریچاردسن، ۲۰۰۰). تبعیض جنسی، از یک جهت، تبعیضی است که، برخلاف تبعیض‌هایی که در صفحات قبل مرور کردیم، ارتباط چندانی با طبقه و نابرابری‌های اجتماعی - اقتصادی ندارد، و شاید به همین دلیل باشد که ادبیات مربوط به همجنس‌خواهان تا این اندازه اندک است.

این نوع رابطه، موضوع مباحثی گسترده بوده است و بسیاری از سیاستمداران و شخصیت‌های مذهبی درباره آن موضع‌گیری منفی کرده‌اند، و به همین دلیل هم بود که پیشنهاد سال ۲۰۰۰ دولت حزب کارگر جدید در این باب که ماده ۲۸ قانون حکومت محلی، مصوب ۱۹۸۸، حذف شود به جایی نرسید. این ماده، مقامات محلی را از هرگونه «تشویق» همجنس‌بازی منع می‌کند.

مجموع این قضایا بدین معناست که همجنس‌گرایی از موانع عمده و درازمدت تحقق برابری جنس‌هاست. مخالفان این‌گونه گرایش‌ها استدلال می‌کنند که چون بازتولید بیولوژیکی امری طبیعی است، پس هرگونه رابطه‌ای که نتواند به پرورش اطفال بینجامد غیرطبیعی محسوب می‌شود (ویکز، ۱۹۸۶). مخالفان افراطی بر این عقیده‌اند که همجنس‌خواهان فریب خورده‌اند یا حتی به زور به مسیر نادرست خود فرو افتاده‌اند، پس آنها را می‌توان به جریان طبیعی بازگرداند.

دونووان و دیگران (۱۹۹۹) به بررسی مطروذیت اجتماعی که

می‌تواند حاصل همجنس‌گرایی باشد پرداخته‌اند. این جماعت، از ترس به مضحکه گرفته‌شدن یا مواجه گشتن با خشونت، معمولاً از ابزار گرایش خود پرهیز دارند. زنان و مردان همجنس‌گرا، از نظر ارث، فرزند خوانده کردن کودکان، و پرورش آنها صاحب حقوقی کمتر از دیگران هستند و کارفرمایان نیز معمولاً نظر خوشی به آنها ندارند (علاوه بر این، کارفرمایان قانوناً موظف نیستند که به زوج‌های همجنس‌گرا همان مزایایی را بدهند که به زوج‌های معمولی که برای آنها کار می‌کنند می‌پردازند). گروه‌های همجنس‌خواه، در سالهای اخیر از نظر سیاسی فعال بوده‌اند و در تلاشند تا از طریق مذاکرات آشکار و پشت‌پرده به «تبعیض»ها علیه خود پایان دهند. سیاستمداران بیشتری از گذشته نیز به این فعالیتها روی خوش نشان می‌دهند، اما فقط اندکی از آنها حاضر هستند که علناً در این مسیر گام بردارند.

از نظر حقوق اجتماعی، دولت رفاه رسمیتی برای زوج‌های همجنس‌گرا قائل نیست. مقامات محلی نیز الزامی ندارند که سیاست‌های مسکن خود را با نیازهای خاص احتمالی این زوجها تطبیق دهند. مدارس، هر چند اقدام مستقیمی علیه این جماعت صورت نمی‌دهند، همین که در تعالیم مذهبی و اخلاقی خود بر روابط متعارف تاکید می‌کنند، این معنا را القا می‌کنند که اگر «ازدواج کاری پسندیده است»، پس «همجنس‌گرایی بد و نامطلوب» است. نظام مزایا نیز به زوج‌های همجنس‌گرا توجهی ندارد. برای مثال، اگر یکی از آنها فوت شود، دیگری مزایای رفاهی او را به ارث نمی‌برد.... سیاست‌های اجتماعی بی‌تردید در تحقق برابری جنسی نقشی با اهمیت دارد، اما به دلیل مذموم بودن همجنس‌گرایی، نقشی که در این زمینه می‌تواند بازی کند، در مقایسه با سایر اشکال تبعیض‌ها، بسیار ناچیز و حتی معدوم است. دولت رفاه، از لحاظ نظری، می‌تواند به صورتی اصلاح شود که این مشکل را رفع کند، اما تاکیدی که بر حذف فقر و

نابرابری‌های موجود در ارتباط با زندگی‌های زناشویی متعارف محسوس است، متضمن این معناست که امکانات نظری و عملی کافی برای چنین کاری وجود ندارد.

با مرور فمینیسم، ضدیت با نژادپرستی، پیرگرایی، و همجنس‌گرایی، بررسی خود را درباره وجوه ایدئولوژیکی سیاست اجتماعی به پایان می‌بریم. امیدوارم فصل‌های ۷ و ۸ توانسته باشند این معنا را انتقال دهند که اندیشه‌های ایدئولوژیکی همچنان دستخوش نوسان‌های ناشی از افکار تازه و جدال‌های عقیدتی هستند. هر چند برخی از این اندیشه‌ها ممکن است در طیف متعارف چپ - راست نگنجند، جملگی آنها در مباحث ایدئولوژیکی مربوط به رفاه و خدمات دولتی سهیم اند، و اگرچه بعضی از آنها سابقه تاریخی درازی دارند، جملگی در مراحل اولیه تحول و تکامل خود هستند. در واقع، این موضوع یا مضمونی است که دوست دارم تا پایان این کتاب پیگیر آن باشم. نظریه رفاه ریشه‌های تاریخی دیرینی دارد، اما همواره در معرض اندیشه‌ها و بحث‌های تازه قرار داشته است. فصل‌های ۹ و ۱۰، مقدمه‌ای هستند بر این اندیشه‌ها و بحث‌ها، تصویری کلی از وضعیت کنونی ما؛ هر چند، مثل همهٔ تصویرسازی‌های کلی، در اینجا نیز احتمال دارد که تصویر ما متأثر باشد از عکاس و تصویرگر، و وابسته باشد به منافع و دیدگاه‌های او. اما این موضوع مسئله‌ای نیست؛ برعکس، شما را دعوت می‌کند تا گام به جلو بگذارید و اکنون که وارد قرن بیست‌ویکم شده‌ایم، به دقیق‌تر شدن نظریه رفاه کمک کنید.

تحولات اقتصادی اخیر

۱.۹ نظریه پسا صنعتی	۲.۳.۹ سیاست
۲.۹ نظریه پسا فوردیسم	۳.۳.۹ فرهنگ
۳.۹ جهانی شدن	۴.۳.۹ سیاست اجتماعی
۱.۳.۹ اقتصاد	

اینک که دو فصل گذشته را صرف فهرست کردن و تبیین ایدئولوژی‌هایی کردیم که در سیاست اجتماعی دست‌اندرکارند، وقت آن است که به عمده‌ترین مباحثی بپردازیم که در دنیای کنونی نسبت به این ایدئولوژی‌ها جریان دارد. دو فصل پایانی کتاب با چاشنی این مباحث در آمیخته است و گفتار خود را، در پایین، با مرور برخی از نظریه‌های کلیدی که در سالیان اخیر در باب تحولات اقتصاد سیاسی عنوان شده است آغاز می‌کنیم.

غالباً متذکر این معنا شده‌اند که دولت رفاه کلاسیک بر اقتصادیات

کینزی مبتنی بود: اشتغال کامل، سطوح هرچه بالاتر تقاضا، صنفی‌گرایی، مقررات‌گذاری، ثبات کلان اقتصادی. اما از اوایل تا میانه‌های دهه ۱۹۷۰، بحران‌های اقتصادی پی در پی باعث متزلزل شدن اقتصادیات کینزی شد و یورش ایدئولوژیکی اقتصاد نوکلاسیک، که بر اهمیت تورم پایین، اصلاحات عرضه محور، پویایی سرمایه، مقررات زدایی، و انعطاف‌پذیری بازار تاکید دارد، بر عقاید کینز ضربه زد. اگر این کتاب در دهه ۱۹۸۰ نوشته می‌شد، بسیار بجا می‌بود که این دو فلسفه اقتصادی را به تفصیل با یکدیگر مقایسه کند. اما، از میانه‌های دهه ۱۹۹۰، این‌گونه مقایسه‌ها و استدلال‌ها در مباحث مربوط به جهانی‌شدن درهم ادغام شده است. با مقداری ساده کردن موضوع و پذیرفتن مخاطرات آن، می‌توانیم بگوییم که اقتصاددانان نوکلاسیک بر این استدلالند که برآمدن بازارهای آزاد جهانی ضربه مهلک آخر را بر اصول اقتصادی کینزی وارد کرده است، در حالی که طرفداران کینز استدلال می‌کنند که نسبت به روندهای جهانی‌شدن اغراق شده است، یا آنکه چنین روندهایی مانع از مقررات‌گذاری بر بازار نیست. به این اندیشه‌ها با تفصیل کافی در بخش ۳.۹ خواهیم پرداخت. اما پیش از بحث درباره جهانی‌شدن، الزاماً باید به مباحث مقدم بر این پدیده توجه کنیم. بر این مبنا، نظریه پساصنعتی را در بخش ۱.۹ و نظریه پسافوردیسم را در بخش ۲.۹ مرور خواهیم کرد.

۱.۹ نظریه پساصنعتی

دولت رفاه محصول عصر صنعتی است. رشد صنعت در قرن نوزدهم باعث پدید آمدن مشکلات اجتماعی متعدد شد که مقابله با آنها مستلزم راه‌حل‌های جمعی بود، بخصوص که نهضت کارگری برای ایجاد تغییراتی اساسی در نهادها و کارکردهای سرمایه‌داری صنعتی مبارزه می‌کرد. با تحکیم و تثبیت جریان صنعتی شدن در نیمه نخست قرن بیستم، دورانی

طولانی از رشد و توسعه شکل گرفت که اجازه می‌داد هزینه‌های اجتماعی نیز به موازات هزینه‌های شخصی افزایش یابد. اما، تغییرات اجتماعی و اقتصادی در طول ۳۰ سال گذشته به چنان مرحله‌ای رسید که اکنون فقط تعداد اندکی از افراد هستند که کشورهای غربی را فی‌نفسه جامعه صنعتی توصیف می‌کنند. با نگاهی به عقب می‌توانیم مشاهده کنیم که برانگیزنده این تغییرات خود جریان صنعتی شدن بوده است: برای مثال، در دهه ۱۹۶۰، بسیاری پیش‌بینی می‌کردند که چون افزایش سطح رفاه و مکانیزه شدن صنعت باعث خواهد شد که لزوم و مطلوبیت کار کاهش پیدا کند، بنابراین، اوقات فراغت و تفریح زیاد خواهد شد و به جای کار به صورت فعالیت اصلی و منبع هویت افراد در خواهد آمد: در واقع، صنعت، خود را زائد خواهد کرد. این «جامعه تفریحی»^۱ هرگز تحقق نیافت، یا دست‌کم به آن شکلی که بسیاری انتظار داشتند واقعیت پیدا نکرد، اما رویدادهای دهه ۱۹۷۰ به این گمان دامن زد که صنعتی شدن دارد به چیز دیگری تبدیل می‌شود. اشتغال کامل دوران پس از جنگ به پایان رسید، و به نسبتی که صنایع سنگین بزرگ ناپدید شد یا انحطاط یافت یا به نحو اساسی تجدید سازمان پیدا کرد، اقتصاد «صنعت‌زدایی»^۲ شد.

در آغاز، این جریان را مرحله «پسا صنعتی» خواندند (بل، ۱۹۷۳؛ بسنجد با تافل، ۱۹۸۰): درست به همان ترتیبی که جامعه کشاورزی در نیمه نخست قرن نوزدهم جای خود را به جامعه صنعتی داد، اکنون هم جامعه صنعتی به جامعه پسا صنعتی جای می‌سپارد. وجه اصلی جامعه پسا صنعتی این است که افراد در بخش خدمات شاغل می‌شوند نه در بخش تولید کارخانه‌ای. این امر بدین معنا نیست که تولید کارخانه‌ای در جامعه پسا صنعتی وجود ندارد (همچنانکه کشاورزی هم در عصر صنعت از میان

1. "leisure society"

2. "deindustrialise"

نرفت)، اما واجد این معناست که تولید کالاهای مادی از لحاظ اجتماعی و اقتصادی اهمیت کمتری از خلق، مبادله، و دریافت دانش و اطلاعات دارد. برای مثال، حفاری معدن، کشتی‌سازی، و مهندسی تحت‌الشعاع رشد آموزشی، جهانگردی، بانکداری، و خدمات مالی قرار می‌گیرد. و چون اطلاعات به صورت «اصل محوری»^۱ جامعه درآمده است، افرادی که در استفاده از اطلاعات مهارت کافی ندارند، به حاشیه بازار کار رانده می‌شوند، یعنی به مشاغلی چون نظافت‌گری، توزیع، و خدمات آذوقه‌رسانی. در واقع، افرادی نظیر تورن (همچنانکه در بخش ۳.۶ به هنگام بحث درباره تحرک اجتماعی دیدیم)، تا آنجا پیش رفتند که افول نزدیک طبقات صنعتی را اعلام کردند: طبقه کارگر جایش را به جنبش‌های اجتماعی جدید خواهد داد که به یافتن اشکال جانشین انتقادگری، سازماندهی، طغیان، و تغییر معطوف هستند، و در همین حال، طبقه صنعتی حاکم (که در غول‌هایی نظیر کارنگی و مورگان^۲ تجلی داشت) به «تحلیل‌گران نمادین»^۳، در قالب مدیران طبقه متوسط (که بیل گیتز^۴ مظهر آنهاست)، جای خواهد سپرد.

تصور بر این بود که عصر پساصنعتی، از لحاظ دولت رفاه، هم تهدیدگر است و هم ایجادکننده فرصت: تهدیدگر به این معنا که ساختار طبقاتی را، که دولت رفاه بر پایه آن بنیاد گذاشته شده است، به سوی نابودی می‌برد، یعنی دولت رفاه باید خود را با جامعه‌ای فردگرا و بازارمحور سازش دهد (اسپینگ - آندرسن، ۱۹۹۹)؛ و ایجادکننده فرصت در

1. "axial principle"

۲. Carnegie و Morgan، دو تن از کارآفرینان عمده صنعتی و بانکی و تجارتي در امریکای قرن‌های نوزدهم و بیستم.

3. "symbolic analysts"

۴. Bill Gates، از بزرگان عصر کامپیوتر در امریکا و موسس و مدیر شرکت معروف ماکروسافت. بیش از آن شهرت دارد که نیازی به معرفی بیشتر او باشد!

این معنا که نهادهای رفاهی، هرچند با درجات مختلف، مظهر اخلاق خدمت‌دهی هستند که ظاهراً دوران پسا صنعتی متقاضی آن است.

نظریه دوران پسا صنعتی بلافاصله با رشته‌ای از انتقادهای مواجه شد (کومار، ۱۹۷۸). اول، ایراد گرفتند که نسبت به میزان تغییری که در جوامع غربی اتفاق افتاده است اغراق می‌کند. وقتی مسلم فرض شود که انقلاب اجتماعی - اقتصادی بزرگی در جریان تحقق است، نظریه‌پردازان مجال می‌یابند تا خود را به عنوان مفسران یا قانونگذاران آینده مجسم کنند، به مثابه کسانی که نبض اجتماع را در دست دارند. از همین رو، متون پسا صنعتی آکنده است از آینده‌گرایی‌های هولناک، خیال‌های خام، ادعاهای مبالغه‌آمیز، و فرضیه‌های اثبات‌نشده (تافلر، ۱۹۸۰). دوم، به همین دلایل، بخش خدمات، قلابی بیش از آن اندازه سست است که پدیده‌ای چون انقلاب اجتماعی را بتوان به آن آویخت. خدمات همیشه بخشی اساسی از سرمایه‌داری صنعتی بوده است، در حالی که اشتغال در کارخانه‌ها همیشه سطحی نه چندان بالا داشته است. سوم، پسا صنعتی‌ها از نظر اعلام مرگ نظام طبقاتی نیز بیش از اندازه عجله کرده‌اند. صنعت اطلاعات مسلماً اهمیت بیشتری از صنعت کارخانه‌ای دارد، اما می‌توان استدلال کرد که تقسیمات طبقاتی قدیمی را تقویت می‌کند (به گونه‌ای که در بخش‌های ۲.۲.۶ و ۳.۲.۶ استدلال کردیم). و نهایتاً آنکه، کیفیت عملکردهای کاری فقیرترین افراد تغییر چندانی نکرده است: مدیریت صنعتی تیلر (نک: سطور بعد) اکنون بیش از همیشه در برخی از مراکز کاری و رستوران‌هایی که غذاهای آماده^۱ عرضه می‌کنند مشاهده می‌شود (ریتزر، ۱۹۹۳). حال اگر چنین انتقادهایی را وارد و موجه بدانیم، به این نتیجه می‌رسیم که دلالت‌های تغییرات اجتماعی - اقتصادی بر دولت رفاه به آن اندازه‌ای که طرفداران نظریه پسا صنعتی تصور می‌کنند واجد اهمیت نیست.

1. fast-food

با این همه، بخش اعظم انتقادهای فوق به گستردگی پذیرفته شده است و در ایام اخیر آنها را در نظریه‌های «جامعه اطلاعات»^۱، که در فصل بعد به آن می‌پردازیم، و پساوردیسم ترکیب کرده‌اند.

۲.۹ پساوردیسم

در دهه ۱۹۸۰، نظریه پساوردیسم نیز مثل نظریه پسا صنعتی مقبولیت یافت و، در عین حال، بحث‌انگیز شد. در اینجا، تقابل با دوران فورد بود، دوره‌ای که به نام هنری فورد، صنعتگر و تولیدکننده امریکایی اتومبیل، نامگذاری شده و در همان اوایل کار از سوی گرامشی (۱۸۹۱-۱۹۳۷)، مارکسیست ایتالیایی، توصیف شده بود (گرامشی، ۱۹۷۱). فوردیسم ناظر است بر تولید انبوه در مقیاس‌های بزرگ اقتصادی و ساختارهای سلسله مراتبی کارگاهها. برای مثال، تمثیل طنزآلود [چارلی] چاپلین از خط تولید [در فیلم جاودانه روشنایی‌های شهر] بر همین مفهوم تولید انبوه متکی است؛ وضعیتی که کارگر بیش از مهره‌ای ناچیز در یک دستگاه تولیدی نیست، مهره‌ای در روند تکراری تولید که از خود، همکاران خود، و کار خود بیگانه است، و دستوراتش را از مدیرانی دوردست و سرپرستانی متجاوز می‌گیرد. در کانون فوردیسم، مدیریت علمی اف. دبلیو. تیلر جا دارد. تیلر یک شغل نمونه را گرفت، نظیر شغلی در خط تولید اتومبیل، آن را به اجزای سازایش تقسیم کرد، و بعد حساب کرد که به پایان بردن هر یک از آن اجزاء، با نرخ یا آهنگی مؤثر و کارآمد، چقدر طول می‌کشد. بدین ترتیب، بهره‌وری یک کارخانه قابل اندازه‌گیری می‌شد و شیوه‌های کار را می‌شد با آن تطبیق داد. لکن، این روند خط تولید در ارتباط با آنچه تولید می‌شود انعطاف‌ناپذیر است: فرآورده‌ها شبیه یکدیگر می‌شوند. در نتیجه، مصرف‌کننده‌ها باید ذائقه خود را با کالاهای عرضه شده تطبیق

1. "information society"

دهند (یا آن‌طور که فورد، خود، نوشت: «شما می‌توانید اتومبیل خود را به هر رنگی که دوست دارید داشته باشید، مشروط بر آنکه آن رنگ مشکی باشد»). بنابراین، فوردیسم متضمن مصرف انبوه نیز هست، مشروط بر آنکه تقاضاها استاندارد شود و آنها را بتوان به آسانی از طریق صنایع تفریحی و م‌دسازی دستکاری کرد (به یاد آورید که در دهه ۱۹۵۰ چگونه اردوهای تعطیلات تابستانی یکباره م‌د روز شد)، و به این نکته هم توجه داشت که پایدار نگاه داشتن سطح مصرف مستلزم هزینه‌های اجتماعی بالا، اشتغال کامل، و دخالت دولت به منظور برقراری سازش و تفاهم بین کارفرمایان و سازمانهای کارگری است: صنف‌گرایی.

بنا به پسا‌فوردیست‌ها (هال وژاک، ۱۹۸۹؛ امین، ۱۹۹۴)، فوردیسم در دهه ۱۹۷۰ آغاز افول کرد. شیوه‌های فردی دیگر نمی‌توانست ضامن افزایش بهره‌وری باشد: به نسبتی که تکنولوژی پیچیده‌تر شد، خط تولید انعطاف‌ناپذیر، از جهت خلاقیت و رضایت شغلی کارگران، به مانعی ضد تولیدی تبدیل گردید. در همان حال، مصرف‌کننده‌ها نیز پیشرفته‌تر شدند و دیگر آماده نبودند تا خواسته‌ها و آرزوهای فردی و غیر استاندارد خود را سرکوب کنند. بدین‌ترتیب، پسا‌فوردیسم ناظر است بر انعطاف‌پذیری در تولید، یا «تخصصی شدن انعطاف‌پذیر»^۱ (پیوره و سیل، ۱۹۸۴)، و متنوع شدن مصرف. ماشین‌هایی که کارکردی واحد داشتند، جای خود را به نظام‌های کامپیوتری دادند که هر دم می‌توانند تجدید برنامه شوند؛ به نسبتی که عملیات اقتصادی بزرگ (کارخانه‌های متمرکز) به «محدوده‌های» اقتصادی^۲ (زیرواحدهای غیرمتمرکز که کارها به آنها کترات داده می‌شود) تبدیل شد، سلسه مراتب عمودی به شبکه‌های افقی جای داد؛ شیوه‌های خط تولید جایش را به کار گروهی (تیمی) سپرد، و کارگران دیگر به عنوان مهره‌هایی قلمداد نمی‌شدند که باید تحت

1. "flexible specialisation"

2. economies of "scope"

دستورات سرپرست‌ها ماشین‌وار کار کنند، بلکه آنها را متخصص‌هایی خودگران می‌شمردند که خود مدیریت هم باید از آنها بیاموزد؛ فرهنگ ساعت کار از ۹ صبح تا ۵ بعدازظهر جایش را به ساعات کار انعطاف‌پذیر داد؛ بازاریابی انبوه به بازاریابی متنوع تبدیل شد، یعنی عرضه به صورتی درآمد که با تقاضای تخصصی سازگار باشد؛ و انبارداری انبوه جایش را به صورتی از انبارداری و توزیع داد که کالاها «درست به هنگام نیاز» در اختیار فروشنده قرار گیرند. به علاوه، مصرف هرچه بیشتر به صورت بخشی حیاتی از جامعه درآمد. و از آنجا که دیگر احتمال نمی‌رود که مردم مثل گذشته از گرایشها و مُدهایی واحد پیروی کنند، بر تعداد و تنوع فروشگاهها و نمایشگاهها افزوده شده است. مصرف‌گرایی اکنون دیگر به این معنا نیست که همه شبیه «جونز» باشند. از همین رو، اکنون در بازاریابی، دیگر پیروی از خواسته‌های جماعت انبوه اهمیت ندارد، بلکه باید هرچه بیشتر به ذائقه‌ها و سلیقه‌های فردی توجه کرد.

پسافوردیست‌ها از این تغییرات استقبال کردند اما، در عین حال، نگران بودند که راست‌ها با سرعتی بمراتب بیشتر از چپ‌ها به نحو مؤثر از آنها بهره‌برداری کنند. در واقع، اصلاح «تاچریسم» را مارکسیست‌ها اختراع کردند تا پیوند اندیشه‌های راست رادیکال را با تحولات پسافوردیستی نشان دهند، پیوندی که برانگیزنده سیاستهای ناظر بر کاهش هزینه‌های اجتماعی، ترجیح نرخهای پایین تورم به سطوح بالای اشتغال، و واگذاری قدرت بیشتر به سرمایه علیه نیروی کار است. بنابراین، اگر چپ دوباره فعال شود، باید به فکر یافتن راهکارهایی برای مهار پسافوردیسم بیفتد تا هم از سرمایه‌داری خشن و هم از مساوات‌طلبی دولت محورانه چپ سستی پرهیز شود.

در عین حال، پاره‌ای از صاحب‌نظران منکر تناسب و اعتبار این مقولات شده‌اند (کومار، ۱۹۹۵). به نظر آنها، از پسافوردیسم می‌توان به این

علت انتقاد کرد که زیاده از حد جبرباورانه است، یعنی بیش از اندازه به تکنولوژی و اقتصاد سیاسی توجه دارد و، برعکس، آن‌طور که باید و شاید، به صوری از مقاومت اجتماعی که در برابر این تحولات بروز کرده است عنایت نمی‌کند و، بنابراین، با بزرگ کردن تغییراتی که برآستی اتفاق افتاده است، بیش از اندازه بر قطع رادیکال پیوندهای گذشته تاکید دارد. پسافوردیسم را از این بابت نیز می‌توان گناهکار شمرد که برداشتی بیش از اندازه «تحسین‌گرانه» از این تحولات دارد و ایدئولوژی مدیریت‌گرانه^۱ را در واقع به هسته اصلی توصیف‌های نظری خود تبدیل کرده است؛ از همین رو، مثلاً، به انعطاف‌پذیری به صورت یکی از اصول مثبت و اساسی می‌نگرد، در حالی که در شرایط کنونی در واقع چیزی بیشتر از نوعی فرهنگ «استخدام و اخراج»^۲ نیست.

اگر نسبت به حدودی که ما اکنون در جامعهٔ پسافوردی زندگی می‌کنیم اختلاف‌نظر وجود دارد، به همین ترتیب نیز نسبت به دلالت‌های چنین جامعه‌ای بر سیاست اجتماعی اختلاف‌نظر موجود است (باروز و لودر، ۱۹۹۴). پرنفوذترین مصداق اندیشه‌های پسافوردی از سوی باب جساپ عرضه شده است (۱۹۹۴، ۱۹۹۹). در واقع، جساپ معیارهای انتقادی خود را از «نظریه مقررات‌گذاری»^۳ (آگلِیتا، ۱۹۷۹) گرفته است، که نه فقط بر مراکز کار بلکه بر محیط گسترده‌تر اجتماعی - اقتصادی نیز تاکید دارد. نظریه‌پردازان مقررات‌گذاری ترجیح می‌دهند که تداوم‌ها را با عدم تداوم‌ها به یک اندازه بدانند و به همین دلیل از نو فوردیسم^۴ سخن می‌گویند: یعنی تجدید ساختار اجتماعی - اقتصادی که در دههٔ ۱۹۷۰ شکل گرفت، نوعی بحران درونی در فوردیسم بود نه آنکه بحرانی نسبت به کل و اساس فوردیسم باشد. این برداشت نیز تحلیلی مارکسیستی است،

1. managerialism

2. "hire and fire" culture

3. "regulation theory"

4. neo-Fordism

با این تفاوت که فقط بر «نظام انباشت» (نظامی کلان اقتصادی از تولید و مصرف سرمایه‌داری) تاکید نمی‌کند، بلکه به «شیوه مقررات‌گذاری»^۱ (بر نهادها، اشکال تشکیلاتی، عملکردها، و شبکه‌های حامی و هادی رژیم انباشت) نیز معطوف است. با این همه، نظریه مقررات‌گذاری و پسافوردیسم از نزدیک به یکدیگر پیوسته‌اند و جساب نیز این دو مفهوم را غالباً به جای یکدیگر به کار می‌برد.

جساب استدلال می‌کند که دولت رفاه ملی‌کینزی تدریجاً به یک نظام کاری پساملی شومپتری^۲ جای سپرده است. دولت رفاه ملی‌کینزی دست‌کم به مدت ۳۰ سال در دوران بعد از جنگ حاکم بود و چهار بُعد داشت. اول، به معنای کلمه، کینزی بود، زیرا از طریق مدیریت تقاضا محور اقتصاد، شرایط اشتغال کامل را تأمین کرد. دوم، با عمومی کردن معیارهای مصرف توده‌ای و ایجاد صوری معین برای مصرف اشتراکی، که الگوهای رشد فوردی را تداوم می‌بخشید، به رفاه عمومی معطوف بود. بنابراین، سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی از نزدیک به حقوق شهروندی پیوند یافت. سوم، به معنای کلمه، ملی بود، زیرا حتی نهادهای محلی، منطقه‌ای، و بین‌المللی از هر جهت تابع اولویت‌های اقتصادی و اجتماعی ملی قلمداد می‌شدند. و نهایتاً آنکه، دولت‌گرا بود، زیرا به اقتصادی مختلط شکل‌داد که تحت هدایت نهادهای دولتی قرار داشت. جساب به راحتی تصدیق نمی‌کند که دولت رفاه ملی‌کینزی در اشکال و اندازه‌های مختلفی بروز کرد، و از همین رو بود که تحلیل تطبیقی (اسپینگ - آندرسن، ۱۹۹۰) آن را به سوسیال دمکراتیک، محافظه‌کار، و لیبرال تقسیم‌بندی کرد. بنابراین، تحول این دولت مسیرها و هدفهای مختلفی داشت. اما جساب ادعا می‌کند که هدفهای هر سه نوع دارای وجوهی چنان همانند بود که همه آنها را می‌توان تحت سر فصل نظام‌کاری

1. "mode of regulation"

2. Schumpeterian Workfare Postnational Regime

پساملی شومپتری قرار داد.

نظام کاری پسا ملی شومپتری نیز مثل سلف خود دارای چهار بُعد است. اول، شومپتری است و نه کینزی. [یوزف] شومپتر (۱۸۸۳-۱۹۴۶) اقتصاددانی [اتریشی - امریکایی] بود که این نظریه معروف را عنوان کرد که اقتصاد سرمایه داری دارای تندبادهایی از «تخریب خلاق»^۱ است (شومپتر، ۱۹۹۲). در یک اقتصاد کینزی، هدف، ثبات درازمدت اقتصاد کلان است، در صورتی که یک اقتصاد شومپتری به واسطه انقلابی دائمی از ابداع و انعطاف پذیری، که به نام قدرت رقابت جریان دارد، شناخته می شود. بدین ترتیب، بی ثباتی اقتصاد و بازار کار به اصل سازمان دهنده اقتصاد تبدیل می شود. دوم، نظام شومپتری به کار معطوف است نه به رفاه، زیرا سیاست اجتماعی تابعی از مقتضیات رقابت گری انعطاف پذیر است. نیازها و حقوق فردی، در مرتبه ای بعد از نیازها و منافع کسب و کار قرار می گیرد، زیرا اشتغال دستمزدی به مثابه منبع اصلی رفاه و بهزیستی تلقی می شود. سیاست های اجتماعی معطوف دخالت های تقاضا محور نیستند، بلکه عمدتاً به بهبود عرضه نیروی کار توجه دارند و، در این مسیر، «شهروندان» را با «کارگران» برابر قرار می دهند و کارگران را به شکل کار آفرینانی پویا و خطرپذیر، که به استقبال بی ثباتی و عدم تأمین ناشی از بازار می روند، بازسازی می کنند. به کسانی که در پایین سلسله مراتب درآمد قرار دارند، صرفاً می توان از طریق سیاست های مشوق کار کمک کرد (به این ترتیب، متقاضی مزایا شدن به صورت روندی سخت و کاملاً مشروط درمی آید) (کینگ، ۱۹۹۵، ۱۹۹۹). سوم، سیاست ها به پساملی تبدیل می شوند، زیرا دولت ملی در سه مسیر «تو خالی» می شود (نک: بخش بعد): به بالا، به سوی سازمان های بین المللی و مجامع فراملی؛ به پایین، به سوی سطوح منطقه ای و محلی؛ و به اطراف، به سوی اشکال

1. "creative destruction"

حکمرانی فرامرزی^۱. و نهایتاً آنکه، دولت در نظام شومپتری نقشی دانی بازی می‌کند. یا، عمدتاً، باید در یک «اقتصاد مختلط» مبتنی بر کار، وارد انواع مشارکتهای با بخشهای خصوصی و داوطلبانه شود.

نقطه قوت تحلیل جساپ در این است که تکرر و چندگانگی نظامهای رفاهی موجود را در اقصی نقاط گیتی تصدیق می‌کند و، به علاوه، می‌خواهد مخرج مشترکی بین این نظامها پیدا کند که به ما اجازه دهد شکل و هیئتی فراتوصیفی^۲ برای تحلیل اصحاب تطبیق و مقایسه^۳ به دست آوریم (اسپینگ - آندرسن، ۱۹۹۶). لکن مشکل بالقوه آن در این است که سنجش او و تمایزگذاری آراسته‌ای که بین نظامهای کینزی و شومپتری صورت می‌دهد، این نکته را نادیده می‌گیرد که دومی در واقع تعبیری نولیبرالی از اولی است. به گفته جساپ (۱۹۹۹: ۳۵۷):

... شکل نولیبرالی نظام شومپتری بر سطح بین‌المللی مسلط است، اما در بافت‌های خاص ملی و منطقه‌ای جریان‌های مغایر با اهمیتی وجود دارد.

ولی باید توجه داشت که اگر نولیبرالیسم بر عرصه بین‌المللی تسلط دارد و اگر بسیاری از سیاست‌های اجتماعی اکنون شامل دخالت‌های عرضه محور در نظامهای گفتاری و اعتقادی و عادات‌های شهروندی - استخدای است، پس این چیرگی نمی‌تواند به سطح بین‌المللی محدود باشد. دقیقاً به این دلیل که دولت تسلط خود را در سطح بین‌المللی از دست داده است، باید تسلط خود را بر فضاها و داخلی اجتماعی - اقتصادی ملی محکم کند تا بتواند جریان‌هایی داخلی از سرمایه‌گذاری که با دیدگاههای صندوق بین‌المللی و غیره سازگار باشد پدید آورد. بنابراین، بر پایه تحلیل فوکو،

1. cross-border forms of governance

2. meta-descriptive

3. comparativists

دولت، حوزه سلطه داخلی خود را از طریق تشکیل مشارکتهای عمومی - خصوصی و عمومی - داوطلبانه گسترش می‌دهد (فیتز پتریک، ۲۰۰۱). پس، جدایی نظام شومپتری از تکثرگرایی بسیار کمتر از نظام کینزی است، و مظهر نوعی «بازهمگرایی نسبی»^۱ با موضع نئولیبرالی سلف آن محسوب می‌شود. دیگران، در ارتباط با کل تلاشی که برای اعمال تحلیل پساوردی بر سیاست اجتماعی صورت گرفته است، دچار مشکل هستند. تیلر - گوبی (۱۹۹۷) علیه پدیده‌ای که به لحاظ تاکیدی که بر پساوردیسم، جهانی‌شدن، انعطاف‌پذیری بازار، پیچیدگی خانواده/خانوار، و اشکال غیرطبقه‌ای تقسیمات اجتماعی دارد، آن را «جامعه‌شناسی جدید» می‌خواند و اکشن نشان می‌دهد. این جامعه‌شناسی جدید موجب برآمدن نوعی «رفاه‌گرایی جدید» می‌شود که هدفهایی چون اشتغال کامل، باز توزیع، فراگیری، و هزینه‌های عمومی سخاوتمندانه را به کناری می‌نهد. بنابراین، با آنکه این جامعه‌شناسی جدید به ارزش تنوع و چندگونگی بها می‌دهد، از آنجا که شدت گرفتن اخیر نابرابری‌های طبقه‌ای را نادیده می‌گیرد، عملاً تسلیم برنامه عمل جهانی راست رادیکال می‌شود که تقویت‌کننده یکسانی نظامهای سیاستگذاری در حول محور منطق نابودگرانه بازار آزاد است. بر این پایه، به گفته تیلر - گوبی، محدودیتهای جهانی را باید عمده‌تاً با همان عینک جامعه‌شناسی قدیم، که به طبقه، سرمایه، و دولت ملی معطوف بود، تفسیر کرد - یعنی نفی یکسره تحلیل‌های پساوردی.

با این حال، در ارتباط با دوران پسا صنعتی، بخش اعظم خشم وهیاهوی ناشی از پساوردیسم، به سبب برآمدن اندیشه‌ها، نظریه‌ها، و مفاهیم جدیدی که غالباً دربرگیرنده مفاهیم قدیمی هستند ولی، در عین حال، گهگاه به حوزه‌هایی ورود می‌کنند که قبلاً ناشناخته بودند، فروکش

1. "relative reconvergence"

کرده است. از اوایل دهه ۱۹۹۰ به بعد، بحث اصلی حول محور جهانی شدن است و آثاری که در این حوزه پدید آمده است، بسیار از آنچه مجموعاً در باب دوران پساصنعتی و پسافوردیسم تدوین شده بود حجیم‌تر و گسترده‌تر است.

۳.۹ جهانی شدن

جهانی شدن به سرعت به صورت شعار دهه ۱۹۹۰ درآمد و دانشگاهیان، سیاستمداران، سیاست‌گذاران، و روزنامه‌نگاران درگیر مباحث مربوط به آن شدند. با این حال، بنا به قانون کاهش بازدهی نزولی^۱، هرچه بیشتر از این اصطلاح استفاده شد، معنا و دلالت‌های آن تغییر کرد و متحول گردید. در حال حاضر، آثاری که مستقیم و غیرمستقیم به جهانی شدن می‌پردازند چنان زیادشده و قفسه‌های کتابخانه‌ها را پرکرده‌اند که خواندن آنها در طول یک عمر عملی نیست (لچیز و بالی، ۲۰۰۰). خوشبختانه، ما مجبور نیستیم همه این آثار را مرور کنیم بلکه فقط بررسی کتابها و رسالات مربوط به سیاست اجتماعی و دولت رفاه در حوزه کارمان قرار دارد. با این همه، حتی همین‌ها هم مستلزم غور و بررسی در پهنه‌ای بس گسترده‌اند. تعریف ما از جهانی شدن، بسته به آنکه مرادمان از آن حالت فعلی یا اسمی باشد، تفاوت می‌کند. در حالت فعلی، جهانی شدن به مجموعه‌ای از روندهای اقتصادی، سیاسی، و فرهنگی، که به وابستگی‌های مکانی و دنیایی می‌افزایند، اطلاق می‌شود. در حالت اسمی، آن را می‌توان نتیجه روندهای مزبور دانست. اما، تلقی جهانی شدن به مثابه نتیجه، واجد این مشکل است که تحولات جاری را قطعی و محتوم می‌پندارد و احیاناً ماهیت پویای تغییرات جهانی را نادیده می‌گیرد. از همین رو، بسیاری از نظریه‌پردازان ترجیح می‌دهند که جهانی شدن را به مثابه رشته‌ای از

1. law of diminishing returns

روندها تعریف کنند.

گیدنز (۱۹۹۱) و هاروی (۱۹۸۹)، هر دو، توجه را به کیفیاتی جلب می‌کنند که، به تناسب پیشرفت جهانی شدن، فضا و زمان را کوچک و متراکم کرده و فاصله‌ها را از میان برمی‌دارند، یعنی باعث می‌شوند که واقعه‌ای در بخشی از دنیا تأثیراتی بلافاصله و بس گسترده در سایر بخشهای دنیا برجای گذارد. اتفاقاتی که در یک بازار سهام روی می‌دهد، همچون شعله‌های آتشی سرکش به دیگر بازارهای سهام سرایت می‌کند؛ ویروسی که به یک کامپیوتر نفوذ می‌کند، به سرعت بر میلیونها کامپیوتر دیگر تأثیر می‌گذارد؛ و ارتباطات به قدری آسان شده است که من می‌توانم، از طریق ای‌میل، به همان آسانی با همکارم در استرالیا تماس بگیرم که با همکار دیگرم که در اتاق پهلویی نشسته است. در واقع، جهانی شدن صرفاً بدین معنا نیست که همه چیزها جهانی می‌شود، بلکه متضمن این معنا هم هست که مناطق محلی اهمیتی جهانی پیدا می‌کنند. بنابراین، به عقیده بسیاری از صاحب‌نظران، عبارتهایی چون «جهانی» و «محلی» اکنون جایگزین عبارتهایی چون «اجتماعی» و «ملی» شده و در بحث‌ها و تحلیل‌های نظری به صورت موارد استنادی اصلی درآمده است. این اختلاط و درهم‌آمیختگی مفاهیمی چون جهانی و محلی را رابرتسن (۱۹۹۲) «glocalisation» نامیده است: همه جاها، در آن واحد، محلی و جهانی، مرکز و حاشیه، می‌شوند.

با قبول خطرهای ناشی از ساده کردن مفاهیم، در برابر جهانی شدن می‌توانیم چهار موضع اتخاذ کنیم (نک: بخش ۱.۱۰.۴). اول، موضعی است که به طور کلی طرفداران جهانی شدن دارند: حامیان^۱. این حامیان، جهانی شدن را به مثابه یک واقعیت می‌پندارند، واقعیتی که مبین عصری است که در آن بسر می‌بریم. به عقیده این جماعت، تغییرات ناشی از

1. sponsors

جهانی شدن هم ضروری و هم مطلوب است. برای مثال، اوهمائه، (۱۹۹۵) بر این باور است که دولت ملی یا مرده است یا در حال مرگ است، زیرا دیگر مرزهای ملی وجود ندارد که دولت متکفل مراقبت و دفاع از آنها باشد. حامیان، کم‌وبیش، جماعتی در جناح راست سیاسی هستند که جهانی شدن را به عنوان نخستین مرحله عصر پساکمونیسم تعبیر می‌کنند، عصری که دنیا دیگر بین دو اردوگاه نظامی و ایدئولوژیکی تقسیم نشده است و سرمایه‌داری لیبرال دمکراتیک به صورت معیار غالب درآمده است (فوکویاما، ۱۹۹۲). حامیان، بدین ترتیب، اقتصاددانشانی عرضه محور هستند که نظام کینزی دوران بعد از جنگ [دوم] را مردود می‌شمارند.

موضع دوم از آن کسانی است که هرچند روندهای جهانی را به عنوان واقعیتی غیرقابل انکار قبول دارند، درباره آن برداشتی دو پهلوتر از حامیان دارند: شکاکان^۱. این جماعت، فقط از برخی وجوه جهانی شدن استقبال می‌کنند. برای مثال، طرفداران محیط زیست از این که شاهد گسترش اندیشه‌های سبز به سراسر گیتی هستند شادمانند و از این که مردم آگاهی بیشتری به دست آورند که همه آنها ساکنان مشترک کره‌ای واحد، و اساساً متناهی، محسوب می‌شوند استقبال می‌کنند؛ اما، در عین حال، نسبت به کیفیات جهانی شدن، که به چند ملیتی‌ها اجازه می‌دهد به مقرراتی که برای حفاظت از محیط زیست وضع شده است لطمه زنند، انتقاد شدید دارند. کاستلز (۱۹۹۶، ۱۹۹۷، ۱۹۹۸) تاکید می‌کند که جهانی شدن به سبب گسترش شدید شبکه‌های اطلاعاتی اکنون به واقعیتی انکارناپذیر در زندگی ما تبدیل شده است لکن، در عین حال، علیه تعبیرات جناح راست، که اجازه می‌دهد سرمایه‌های مالی با پویایی خود بر سایر اشکال تعامل اجتماعی غلبه کنند، به ما هشدار می‌دهد. او و

1. sceptics

باومن (۱۹۹۸) استدلال می‌کند که اگر سرمایه‌داری جهانی تابع محدودیت‌هایی نباشد، خطر انفجار و ایجاد بی‌ثباتی‌ها و نابرابری‌هایی پدید می‌آید که می‌تواند به طغیان محرومان و مطرودان منجر شود. از نظر گیدنز (۱۹۹۹)، آشوب‌ها و نگرانی‌های ناشناخته ناشی از جهانی شدن ممکن است بر انگیزنده و احیاگر بنیادگرایی شود، زیرا کسانی تلاش خواهند کرد تا دیوارهای اطمینان و امنیتی را که بناگهان فرو ریخته است به نفع خود بازسازی کنند.

موضع سوم متعلق به کسانی است که اساساً منکر آنند که «جهانی شدن» توصیف درستی از آنچه است که دارد در دنیای امروز اتفاق می‌افتد: مُنکران^۱. این جماعت، بُعدی تاریخی وارد بحث می‌کنند، و متذکر می‌شوند که هر نوع تحلیل از تحولات کنونی لزوماً باید با مقایسه‌ای بین حال و گذشته همراه باشد. برای مثال، هیرست و تامپسن (۱۹۹۶) معتقدند که در ارتباط با گذشته، تداوم‌ها بیشتر از عدم تداوم‌هاست. هیچ چیزی در زمانه ما واحد و یگانه نیست، و ما قبلاً هم در مقاطعی همانند قرار داشته‌ایم: بین دهه ۱۸۷۰ تا نخستین جنگ جهانی نیز شاهد رشته‌ای از جهش‌های اقتصادی، سیاسی، و تکنولوژیکی بودیم. به نظر این گروه، خطری که بخصوص از سوی جماعت حامیان ایجاد می‌شود در این است که آنها به اعتماد ما نسبت به توانایی‌مان برای تغییر امور از راه اقدامات مشترک و تعاونی لطمه می‌زنند. با تاکید بیش از اندازه بر میزان گسست ما از گذشته، در واقع، توجه ما را از تلاش‌های موفقیت‌آمیز گذشته‌مان - یعنی، دولت رفاه کینزی - برای رام کردن سرمایه‌های جهانی منحرف می‌کنند. مسلماً در حال حاضر تحولاتی با اهمیت در دنیا اتفاق می‌افتد، لکن، با مبالغه و گنده‌گویی کمتر، این

تحولات را می‌توانیم «بین‌المللی شدن»^۱ نام دهیم.

(جماعت شکاکان و مُنکران را عمدتاً می‌توان به عنوان کینزی‌های امروزی شناخت، گروههایی که با یقین‌های نوکلاسیک حامیان هماواز نیستند. شکاکان به امر این اعتقاد گرایش دارند که نحله کینزی را می‌توان در سطح جهانی احیا کرد، اما مُنکران تاکید دارند که اساساً هیچ دلیلی در دست نیست که نحله کینزی در سطح ملی به صورتی مرگبار آسیب‌دیده باشد.)

و در آخر، کسانی هستند که تاکید می‌کنند جهانی شدن صرفاً افسانه‌ای است که از سوی آنهایی رایج شده است که از حاکمیت جهانی سرمایه‌داری فاقد محدودیت بیشترین سود را می‌برند (پیون، ۱۹۹۵): معترضان^۲. برای این جماعت، جهانی شدن نوعی تردستی ایدئولوژیکی است، مفهومی که درست از زمانی که به نظر می‌رسید راست رادیکال شتاب اقتصادی خود را از دست داده است (اوایل دهه ۱۹۹۰)، از طریق نهادهای پژوهشی و گروههای تحقیقاتی دست راستی رایج شد. بورديو (۱۹۹۸)، قبل از هرچیز، جهانی شدن را به عنوان یک روند تلقی نمی‌کند، بلکه آن را استعمار روشنفکرانه وجدان اجتماعی می‌نامد، جنگی سلطه‌جویانه که از طرف کسانی به راه افتاده است که می‌خواهند همان دستاوردهای جزئی را هم که فقیران و محرومان در دهه‌های میانی قرن بیستم به دست آوردند از آنها بگیرند: آخرین مرحله واکنش نسبت به سرمایه‌داری انسانی دوران بعد از جنگ [جهانی دوم]. سرمایه مسلماً قدرتمندتر و پویاتر شده است، اما علت این امر اقدامات دولتهای غربی (عمدتاً امریکا) و چند ملیتی‌هاست که به جهانی شدن متوسل می‌شوند و از آن به مثابه ابزاری برای بی‌اثر کردن انتقادهای مقاومت‌ها سود می‌جویند. بدین ترتیب، جهانی شدن نوعی واقعی پنداشتن امری انتزاعی

1. "internationalisation"

2. hecklers

است: ابزاری که به واسطه آن پیامدهای اقدامات خود را به مثابه روندهایی که بر آنها هیچ کنترلی نمی‌توانیم داشته باشیم تعبیر می‌کنیم. البته، مبحث فوق به این اندازه که بیان کردیم شسته و رفته نیست: برای مثال، گیدنز را هم می‌توان در شمار حامیان و هم در شمار شکاکان به حساب آورد (هوتون و گیدنز، ۲۰۰۰)؛ در عین حال، توصیف ما از موضوعی که به هیچ‌وجه از شدت وحدت آن کاسته نشده است دست‌کم شمایی کلی عرضه می‌کند. اختلاف نظرها در میان حامیان، شکاکان، منکران، و معترضان عمدتاً حول چهار محور و رشته بهم پیوسته می‌چرخد: اقتصاد، سیاست، فرهنگ، و سیاست اجتماعی. اجازه دهید هر یک از اینها را به نوبت بررسی کنیم.

۱.۳.۹ اقتصاد

جهانی شدن اقتصاد که در این مبحث در ردیف جلو و در کانون توجه قرار دارد، پنج حوزه را در برمی‌گیرد: بازارهای مالی، تجارت، چندملیتی‌ها، سرمایه‌گذاری، و بازارهای کار.

حامیان وقتی به جهانی شدن محسوس امور مالی اشاره می‌کنند، در محکم‌ترین موقعیت خود قرار می‌گیرند (هلد، و دیگران، ۱۹۹۹: ۱۸۹-۲۳۵). در اواخر دهه ۱۹۹۰، همه روزه حدود ۱/۵ تریلیون دلار از طریق مبادلات ارزی جابه‌جا می‌شد - حدود ۱ میلیارد دلار در هر دقیقه. وسیله این کار، الگوهای ریاضی برنده جایزه نوبل و نظامهای پیشرفته کامپیوتری بودند. اگر بخواهیم موضوع را در قالبی روشن‌تر قرار دهیم، می‌توانیم بگوییم که مبالغی که در طول ۲۴ ساعت مبادله می‌شد، کمی از ثروت ملی سالانه بریتانیا بیشتر بود. با این همه، وقتی شما این سطور را می‌خوانید، این رقم احتمالاً از میزان مزبور هم تجاوز کرده است، زیرا از اوایل دهه ۱۹۸۰، به سبب عواملی چون رشد صندوقهای تضامنی و

بازنشستگی^۱ (که اعتبارات آنها در ۱۹۹۵ فقط در امریکا به ۲۰ تریلیون دلار می‌رسید)، انقلاب رایانه‌ای که سرعت مبادلات و گردش سرمایه را چندین برابر کرده است، و نیز گسترش شتابان اوراق قرضه بین‌المللی، سرمایه‌گذاری اوراق بهادار، و دیگر ابزارهای مالی مورد استفاده، بازارهای پولی با نرخ‌های هرچه فزاینده بزرگ و بزرگتر شده است. بورس‌های لندن، توکیو، و نیویورک عملاً به بخش مالی واحدی که در تعدادی از مناطق جغرافیایی پراکنده هستند تبدیل شده‌اند (ساین، ۱۹۹۱)، و در عمل یک بازار پولی واحد جهانی تشکیل می‌دهند، اقتصادی بری از اصطکاک.

جهانی شدن امور مالی به آسانی می‌تواند موجب همان واکنش مثبتی شود که حامیان بر ما تحمیل می‌کنند، اما حتی سرمایه‌گذاران کامیابی چون سوروس (۱۹۹۸) متذکر می‌شوند که بازارهای سرمایه‌ای کاملاً خودمختار نیستند و به چارچوبی نهادی، که عمدتاً از سوی صندوق بین‌المللی پول و فدرال ریزرو [بانک مرکزی] امریکا طراحی می‌شود، وابسته‌اند. ما هم در برابر امور مالی جهانی درمانده و ناتوان نیستیم. جیمز تاین، اقتصاددان، اکنون مدتهاست توصیه می‌کند که مالیات اندکی بر کلیه مبادلات ارزی خارجی وضع شود، مالیاتی که همه ساله می‌تواند از طریق تکنولوژی الکترونیکی، که بازارهای مالی اکنون به آن وابسته‌اند، میلیاردها دلار جمع‌آوری کند. مقررات‌گذاری بر امور مالی جهان هنوز تحقق نپذیرفته است، اما علت این امر فقدان اراده سیاسی است نه نبود ابزارهای فنی لازم.

تجارت نیز بخصوص در طول دهه ۱۹۹۰ گسترش بسیار یافت (هلد، و

1. mutual and pension funds

دیگران، ۱۹۹۹: ۱۴۹-۱۸). در دهه‌های پس از [جنگ دوم]، گات^۱ بر آزادی بازرگانی در دنیا مراقبت می‌کرد، اما این پیمان در ۱۹۹۵ جایش را به سازمان تجارت جهانی^۲ داد که نهادی بس نیرومندتر است و می‌تواند مقررات زدایی و حذف اقدامات حمایتی را تحمیل کند. از این رو، برخی برآنند که ما به مسیر نظامی جهانی افتاده‌ایم که مقتضی تولید و صادرات برای بازارهای خارجی است و اهمیت بازارهای داخلی روزبه‌روز کمتر می‌شود. در عین حال، منتقدان متذکر می‌شوند که این نظام مظهر گرایش ذاتی بازارها نیست، بلکه برنامه عمل دولتهای قدرتمند است که از طریق سازمان تجارت جهانی پیاده‌اش می‌کنند. از آنجا که آزادی تجارت به قانونگذاری داخلی کشورها در باب حمایت از جامعه و محیط‌زیست لطمه می‌زند، سازمان مزبور در ایام اخیر با مخالفت طرفداران محیط زیست و اتحادیه‌های کارگری، که با آزادسازی بازار مخالفند، روبرو شده است. علاوه بر این، برخی استدلال می‌کنند که اگر تجارت را با نرخ‌های تولید ناخالص داخلی مقایسه کنیم، مشاهده خواهیم کرد که بازرگانی و دادوستد از آنچه در نیم‌قرن قبل از جنگ جهانی اول بود پر حجم‌تر نشده است، و بخش اعظم دادوستدها همچنان بین کشورهای توسعه‌یافته صورت می‌گیرد (هیرست و تامپسن، ۱۹۹۶).

وقتی مردم درباره جهانی شدن فکر می‌کنند، غالباً فکر آنها به شرکت‌های چند ملیتی و شرکت‌های فراملی معطوف می‌شود. شرکت‌های اولی معمولاً در چند کشور دارای پایگاه هستند، در حالی که شرکت‌های دومی غالباً «بی‌پایگاه» اند، یعنی از لحاظ جغرافیایی بی‌ریشه‌اند، و تحرک کامل دارند. هر دو نوع این موسسات دارای مدیریت بین‌المللی، نیروی

۱. General Agreement on Tariff and Trade (گات)، موافقتنامه عمومی در باب تعرفه‌ها و بازرگانی.

2. World Trade Organization (WTO)

کار بین‌المللی، و بازارهای مصرفی بین‌المللی هستند، و هویت ملی مشخصی ندارند. موسسات مزبور، به خاطر ثروت سرشار (آنها غالباً از کشورهای متوسط ثروتمندترند) و قدرت بازی کردن با کشورها علیه یکدیگر («یا مالیاتها و هزینه‌های دستمزدت را کاهش بده، یا ما در جایی دیگر سرمایه‌گذاری خواهیم کرد»)، به مثابه عامل اساسی فعال در روند جهانی شدن شناخته می‌شوند. یک‌چهارم از سرمایه دنیا و سه‌چهارم از سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی^۱ در جهان متعلق به ۳۰۰ شرکت بزرگ چند ملیتی است. با این همه، منتقدان استدلال می‌کنند که نسبت به قدرت این شرکتها همواره اغراق شده است. والیس (۱۹۹۸) بر این عقیده است که بیشتر این شرکتها موسساتی ملی هستند که به سه دلیل در سطح بین‌المللی فعالیت می‌کنند: کاهش هزینه‌های ثابت، زیرا تکنولوژی‌های جدید به خاطر فراهم کردن امکان انتقال عملیات به کشورهایی که سطح دستمزد در آنها پایین است باعث کاسته‌شدن هزینه‌ها می‌شوند؛ روش‌های تولیدی جدید که متقاضی نزدیکی مکانی تولیدکننده و عرضه‌کننده است؛ و مزیت رقابتی که به سبب حفظ پیوندها و شبکه‌های داخلی به دست می‌آید.

سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی وقتی تحقق می‌پذیرد که یک سرمایه‌گذار، مالک و/یا سرمایه‌گذار در موسسه‌ای واقع در کشوری جدا از مملکت خویش باشد. سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی در سراسر دوران پس از جنگ [دوم] افزایش یافت و، تا میانه دهه ۱۹۹۰، سهام وابسته به آن به مرز ۲/۵ تریلیون دلار رسید (هلد، و دیگران، ۱۹۹۹: ۲۴۲-۵). با این حال، هیرست و تامپسن (۱۹۹۶) ثابت کردند که این گونه سرمایه‌گذاری‌ها، علی‌رغم حجم عظیم و دامنه و دسترسی جهانی آن،

1. foreign direct investment (FDI)

عمدتاً در سه منطقه متمرکز است: امریکای شمالی، اروپا، و ژاپن. در واقع، این سه منطقه هستند که به عنوان منشأ و مقصد بخش اعظم سرمایه‌گذاری‌های بین‌المللی عمل می‌کنند، و به سبب همین حوزه محدود سرمایه‌گذاری‌های خارجی می‌توان گفت که جهانی شدن هنوز به واقع تحقق نیافته است. کاستلز (۱۹۹۶، ۱۹۹۸)، برعکس، هرچند این تجمع منطقه‌ای سرمایه‌گذاری‌های خارجی را تصدیق می‌کند، بر این عقیده است که این جریان نافی نظریه اقتصاد جهانی شده نیست، بلکه صرفاً نشانگر «منطقه‌ای شدن»^۱ روند جهانی شدن است. به باور او، این سخن تضاد معنایی ندارد: زیرا با آنکه سرمایه‌گذاری خارجی مسلماً وجهی سه جانبه بین امریکا، اروپا، و ژاپن پیدا کرده است، دقیقاً همین خوشه‌ای شدن سرمایه‌گذاری‌هاست که به اقتصاد جهانی امکان برآمدن و بروز می‌دهد.

و نهایتاً، در باب بازار کار چه باید گفت؟ هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که یک بازار جهانی نیروی کار وجود دارد، زیرا تعداد کارگران مهاجر فقط درصد کوچکی از کل نیروی کار دنیا را تشکیل می‌دهد: در واقع، حدود ۲٪ که عمدتاً به افریقا و خاورمیانه مربوط می‌شود. اما بسیاری ادعا می‌کنند که نوعی تقسیم کار بین‌المللی پدید آمده است، بدین معنا که سرمایه صنعتی از مراکز خود به کشورهای کم‌دستمزد در دنیای رو به توسعه منتقل شده و، در نتیجه، بازارهای کار داخلی مراکز مزبور را توخالی ساخته است. پس، ملتهای پیشرفته، برای آنکه سرمایه‌ها را دوباره به خود جلب کنند، ناچار به «فروش» نیروی کار کاملاً ماهر و انعطاف‌پذیر و رقابتی خود هستند، و این کار را از طریق اقدامات عرضه محور، تاکید بر آموزش، کارآموزی، چند مهارتی بودن، و پرداخت

1. "regionalisation"

یارانه‌های مختلف دستمزدی/مالیاتی صورت می‌دهند. اما در اینجا نیز منتقدان تاکید می‌کنند که سخنان فوق، باز نوعی مبالغه درباره این‌گونه شرکتهاست، زیرا تحرک این شرکتها بمراتب از سرمایه‌های مالی کمتر است و، از همین رو، جهانی شدن به آن صورتی که نسبت به تجارت و امور مالی مصداق دارد، نسبت به نیروی کار مصداق ندارد. با این حال، کاستلز (۱۹۹۶) تاکید می‌کند که برای افزایش وابستگی و تعامل بازارهای شغلی در سطح جهانی نوعی گرایش تاریخی وجود دارد، زیرا نیروی کار ناچار است به صورتی عمل کند که گویی سرمایه تحرک کامل دارد، حتی اگر در واقعیت امر فاقد پویایی کامل باشد.

بدین ترتیب، ملاحظه می‌شود که هم له و هم علیه نظریه جهانی شدن اقتصاد استدلال‌های قاطع و کوبنده‌ای وجود دارد. حامیان کسانی هستند که نیروهای اقتصادی را، به نوعی، از زمینه‌های نهادی آنها جدا تصور می‌کنند، در حالی که شکاکان، منکران، و معترضان، جملگی، به اهمیت تصمیمگیری سیاسی قائلند.

۲.۳.۹ سیاست

سه پرسش وجود دارد که در اینجا باید به آنها بپردازیم (هیلد، و دیگران، ۱۹۹۹: ۴۹-۸۶). دولت ملی تا چه اندازه روند جهانی شدن را به پیش برده است؟ آیا دولت ملی دارد زائد می‌شود؟ آیا می‌توانیم تصور کنیم که سیاست جهانی شود؟

دهه‌های بعد از جنگ [دوم] از نظر ثبات نسبی بازارهای پولی ممتاز بود. نظام برتن - وودز، نرخهای مبادله تمام پول‌ها را به دلار پیوند داد و ارزش دلار را نیز، به نوبه خود، بر مبنای ارزش طلا تثبیت کرد. اعمال کنترل بر سرمایه‌ها تضمین می‌کرد که جریانهای مالی تحت قاعده و مقررات درآمده است. صندوق بین‌المللی پول بر نظام مراقبت می‌کرد، و

به کشورهای که در ترازهای پرداخت خود دچار مشکل می‌شدند وام‌های مشروط می‌داد تا از تکرار تنزل‌های رقابت‌آمیز و خارج از کنترل ارزش پول‌ها، که در دوران بینابینی دو جنگ مرسوم بود، پیشگیری شود. نظام برتن - وودز، ستون اتکای دولت رفاه پس از جنگ [دوم] بود. با اولویتی که برای هدفهای داخلی در قبال بازارهای پولی جهانی قائل می‌شد، به ملتها کمک می‌کرد تا اشتغال و رشد خود را در سطحی بالا نگاه دارند و، به این ترتیب، هم راست‌های طرفدار بازار و هم سوسیال دمکرات‌ها را راضی و خشنود می‌ساخت. پس چرا نظام برتن - وودز در اوایل دهه ۱۹۷۰ از هم فروپاشید؟

افرادی نظیر گروان (۱۹۹۹) توجه را به اقدامات آگاهانه و عامدانه ایالات متحد امریکا جلب می‌کنند. دولت نیکسون احساس می‌کرد که نظام برتن - وودز، به هزینه امریکا، قدرت نظارت زیادی به ملتهای بدهکار اعطا کرده است. بنابراین، بهتر بود که نظام بین‌المللی مقررات‌زدایی شود، تا پول کشورها در مقابل یکدیگر «شناور» شوند، در نتیجه، نهادهای امریکایی بتوانند قدرت از دست رفته را باز به کف آورند: هم به شکل مستقیم (از طریق موسسات وام‌دهنده) و هم به نحو غیرمستقیم (از طریق صندوق بین‌المللی پول). برخی توصیفی دیگر دارند، و آن اینکه، رشد بازارهای پولی اروپا در دهه ۱۹۶۰، که به این بازارها اجازه می‌داد از کنترل‌های سرمایه‌ای طفره روند، باعث شد که ضربه‌ای مرگبار بر نظام برتن - وودز وارد شود: دلار امریکا تحت فشار گرفته بود و نیکسون چاره‌ای نداشت جز آنکه به قابلیت تبدیل^۱ دلار به طلا پایان دهد. سپس، رویدادهای دیگری نیز باعث شد که نظام برتن - وودز قطعاً به سراشیبی سقوط کند: (۱) چهار برابر شدن بهای نفت در دهه ۱۹۷۰، که به بانک‌های بین‌المللی مازاد پولی هنگفتی بخشید و به آنها

اجازه داد در بازارهای پولی جولان دهند، و ۲) منفجر شدن بازارهای مالی در دهه ۱۹۸۰.

بدین ترتیب، دولت ملی تا چه اندازه روندهای جهانی شدن را به پیش برد؟ حامیان تاکید دارند که دولت ملی قربانی بیمار و ناتوان جهانی شدن بوده، و به واقع کار چندانی برای پیشگیری از افول خود از دستش ساخته نبوده است. اما منتقدان این دیدگاه تاکید می‌کنند که جهانی شدن، عمدتاً، پیامد (تا حدودی برنامه‌ریزی شده و تا حدودی غیرعمدی) نیرومندترین دولتهای ملی محسوب می‌شود که تلاش می‌کنند قدرت خود را از طریق آزادسازی مالی تحکیم بخشند.

همین استدلال‌ها، پاسخ به پرسش بعدی را نیز روشن می‌کند: آیا دولت ملی دارد زائد می‌شود؟ حامیان بر این باورند که حاکمیت ملی به سبب برآمدن دنیای بی‌مرز در مرحله افولی مرگبار است (اوهمانه، ۱۹۹۵). برای مثال، در آغاز قرن بیستم فقط بیست سی سازمان بین‌دولتی^۱ و کمتر از ۲۰۰ سازمان بین‌المللی غیردولتی^۲ وجود داشت، در صورتی که در پایان قرن بیستم تعداد سازمانهای مزبور، به ترتیب، به ۳۰۰ و ۵،۵۰۰ افزایش یافت. این سخن بدین معناست که تصمیم‌گیری سیاسی در حال حاضر از هر زمان در گذشته تمرکز بمراتب کمتری دارد و، به همین دلیل، دولت ملی اکنون صرفاً به یکی از بازیگران سیاسی در عرصه بین‌المللی، که هر دم شلوغتر می‌شود، تبدیل شده است. منتقدان این نظر، برعکس، ادعا می‌کنند که هر چند حاکمیت سیاسی ممکن است متحول شده باشد، تحول به معنای افول نیست. تصمیم‌گیری اکنون بر پایه مذاکره و تفاهم با رشته‌ای از طرفهای ذی‌نفع صورت می‌گیرد، و در واقع باید بگوییم که جهانی شدن باعث افزایش قدرت دولتهای ملی شده است؛ مثلاً، سازمان

1. intergovernmental organizations (IGOs)

2. international non-governmental organizations (INGOs)

تجارت جهانی محصول چندین سال مذاکرات دقیق بین دولتهایی است که مشتاق بهره‌برداری از مزایای جهانی شدنی بودند که خود برانگیخته بودند.

بر این اساس، «جهانی شدن سیاست» می‌تواند برای تحلیل‌گران مختلف معانی متفاوتی داشته باشند. برای حامیان، به معنای چیزی نیست بجز مقررات‌گذاری بر بازارهای جهانی از طریق مراقبت مالی صندوق بین‌المللی پول و سازمان تجارت جهانی، در حالی که برای دیگران به معنای ضرورت ایجاد یک نظام برتن - وودز جدید است تا کنترل سرمایه جهانی دوباره ممکن شود. در بین این دو موضع، کسانی هم هستند که خواهان استقرار یک نظام سیاسی جهان وطنی^۱ جدیدند.

از نظر هلد (۱۹۹۵)، چنین نظامی باید جانشین این الگوهای موجود شود: الف) الگوی وستفالی^۲ که از قرن هفدهم تا جنگ جهانی دوم بر روابط بین‌المللی حاکم بود، و حاکمیت دولتها را در قبال مداخلات خارجی تضمین می‌کرد، و ب) الگوی سازمان ملل متحد که بر الگوی وستفالی شمول یافت و حاکمیت ملی و حقوق بشر، هر دو، را تضمین می‌کند. هلد استدلال می‌کند که الگوی سازمان ملل متحد (عمدتاً به سبب آنکه روپوشی برای منافع ایالات متحد است) در پاسخگویی مناسب به بحرانهای اقتصادی و سیاسی جهان فرومانده است و، به همین دلیل، یک آیین جهان وطنی باید جانشین آن شود. چنین آیینی مظهر تنوع جهانی قدرت خواهد بود، یک نظام پایدار حقوقی با دادگاههای بین‌المللی و عوامل قضایی نیرومند حافظ آن خواهند بود، و اصولی چون عدالت اجتماعی، خیر عمومی، و شهروندی جهانی را ترویج خواهد کرد.

1. cosmopolitan

۲. Westphalia model، اشاره‌ای است به صلح وستفالی که در ۱۶۴۸ به جنگ سی ساله در اروپا پایان داد و امور عمومی آن قاره را تحت توافقهایی که عمدتاً به نفع فرانسه و پروس بود به نحوی سامان داد. وستفالی، ایالتی قدیم در شمال‌غربی آلمان کنونی و مرکزش مونتر بود.

هیلد اعتقاد دارد که برای مردم باید آسانتر باشد تا دولتهای ملی را در موارد تخلف از حقوق بین‌المللی تحت تعقیب قرار دهند و توصیه می‌کند که پارلمان‌های منطقه‌ای (نظیر پارلمان اروپا) ایجاد شود، رفراندوم‌های فراملی برگزار شود، و یک قوه قانونگذاری جهانی به طریق دموکراتیک انتخاب گردد که یا جانشین سازمان ملل کنونی شود یا آن را تکمیل کند.

۳.۳.۹ فرهنگ

مبحث جهانی شدن، در عین حال، فقط به امور اقتصادی و سیاسی معطوف نیست، زیرا جهانی شدن واجد تغییرات با اهمیت فرهنگی نیز هست. در اینجا، با دو پرسش اصلی روبرویم. آیا یک فرهنگ جهانی واحد وجود دارد؟ و آیا همه فرهنگها اکنون موقعیت و امکان آن را دارند که بر صحنه جهانی ظاهر شوند^[۱]؟ به این پرسشها عمدتاً چهار پاسخ داده شده است.

برخی از پسامدرنیست‌ها بررسی کرده‌اند که فرهنگ‌ها چگونه ناهمگن و متنوع شده‌اند (فیتزستون، ۱۹۹۱). در شرایطی که بر عصر مدرن ثبات و عدم تحرک فرهنگی غالب بود، آمیزشهای جهان وطنی کنونی حکایت از آن دارد که به جامعه‌ای پسامدرن گام نهاده‌ایم. برای مثال، نسل‌های جوان اکنون گشودگی بس بیشتری از پدران و پدربزرگ‌های خود نسبت به نفوذهای بین‌المللی و چند قومی دارند. یکی از پیامدهای این موضوع آن است که هدایت‌های اجتماعی اکنون در قیاس با گذشته بسیار سیال‌تر و ترکیبی‌تر شده‌است: کیفیت زندگی و مسیر حیاتمان را ما اکنون از طریق تلاش و تجربه‌اندوزی می‌سازیم، نه آنکه از راه بسته‌های از پیش ساخته شده اجتماعی و/یا مذهبی و/یا ملی به ما عطا شود. بنابراین، بسیاری از پسامدرنیست‌ها از جهانی شدن فرهنگ به عنوان نیروی آزادی‌بخش، که سلطه مدرنیسم را بر هم می‌زند، استقبال می‌کنند. آنها، در این معنا، حامیانی هستند که تکرر و چندگونگی منطق تداخل فرهنگی

را قبول دارند^[۲]. بنابراین، هر چند یک فرهنگ واحد جهانی وجود ندارد، صحنه‌ای جهانی موجود است که همه فرهنگها می‌توانند بر آن گام گذارند.

در انتهای طیف، معترضان را مشاهده می‌کنیم که اعتقاد دارند این ناهمگنی فقط وجهی سطحی از فرهنگ جهانی است، و در زیر این سطح می‌توانیم ببینیم که منطق فرهنگی واحدی دست‌اندرکار است: منطق مصرف‌گرایی بازار که در امریکا تمرکز دارد. هر جا بنگریم، نمادهایی می‌یابیم که خود را در برابر ما تبلیغ می‌کنند، نمادهای فردگرایانه رفاه، سود، حرص، و راحت‌طلبی خودخواهانه. تنوع ظاهری سوپرمارکت جهانی، پنهان‌کننده قدرت انحصاری معدودی از شرکتهای چند ملیتی، مثلاً، موسسه اخبار^۱ روپرت مرداک است. ما ممکن است به عنوان مصرف‌کننده آزادی داشته باشیم، اما مصرف صرفاً مظهر شکلی محدود از آزادی است که به واسطه آن ما را به ورود در مسابقه سرمایه‌داری و کالایی شدن^۲ ترغیب و وسوسه می‌کنند. ریتزر (۱۹۹۳) به «مکدونالدی شدن جامعه»^۳ اشاره می‌کند، جامعه‌ای که، به واسطه آن، ما را از طریق استاندارد کردن چیزها و کنترل ماهرانه فرهنگ «غذای آماده» به آسانی فریب می‌دهند. برای پسامدرنیست‌های مارکسیستی نظیر جیمسن (۱۹۹۱)، جهانی شدن فرهنگ چیزی بیشتر از منطق سرمایه‌داری پیشرفته نیست، منطقی که استثمارشدگان را وامی‌دارد تا کالاهایی را که خود تولید کرده‌اند مثل بُت بپرستند. بنابراین، معترضان بر این اعتقادند که یک فرهنگ واحد امریکایی شده در کار است. اما تامیلینسن (۱۹۹۱) استدلال می‌کند که نظریه امپریالیسم فرهنگی، حدود و دامنه آن انطباق و تغییری را که فرهنگهای محلی در تولیداتی رسانه‌ای که شرکتهای

1. News Corporation 2. commodification
3. "McDonaldization of society"

امریکایی به سراسر گیتی انتقال می‌دهند صورت می‌دهند نادیده می‌گیرد.

جماعت شکاکان و منکران فرهنگی دارای موضعی بین این دو قطب افراطی هستند. اینها، به جای مطرح کردن ناهمگنی منطق‌های متکثر یا همگنی یک منطق واحد، ادعا می‌کنند که ما نیازمند طراحی منطق‌های مسلطی هستیم که در این عصر جهانی با یکدیگر مقابله کنند. برای مثال، باربر (۱۹۹۵)، در عین پذیرفتن این موضوع که فرهنگ امریکایی شده مردم‌پسند^۱ ("دنیای مک") از لحاظ اقتصادی و فرهنگی تلاش کرده است به دنیا شکل دهد، و به سنت‌ها، زبان‌ها، و رسوم محلی لطمه زده است، عنوان می‌کند که این امر به برآمدن واکنش‌های متقابل در حوزه‌های ناسیونالیسم و مذهب دامن زده است. دنیای مک و دنیای اعتقادی غالباً با یکدیگر دشمن هستند ولی، در عین حال، بهم وابسته‌اند: دو روی سکه واحد جهانی شدن فرهنگ هستند. هتینگتن (۱۹۹۷) این تحلیل را به پیش می‌برد و عقیده دارد که دنیا اکنون بین چند فرهنگ تقسیم شده است که هیچ کدام با دیگری موافق نیست و همه آنها درگیر مبارزه‌ای هستند که قدرت امریکا را کاهش می‌دهد و ممکن است صلح جهانی را به خطر اندازد. در آخر، باید متذکر بودریار (۱۹۸۸) شویم که با تمایزی که در اینجا بین حامیان، شکاکان، منکران، و معترضان قائل شدیم موافق نیست. وی ظاهراً بر این عقیده است که، در آن واحد، هم نوعی همگنی و هم نوعی ناهمگنی در کار است. واقعیت چنان از راه جریانی دائمی از نشانه‌ها، تصویرها، انگیزه‌ها، و طرح‌ها به شکلی مبالغه‌آمیز مسدود شده است، که دیگر در ورای اینها هیچ نسخه‌اصیلی را نمی‌توان تشخیص داد. فرهنگ (یا فرهنگ‌های) جهانی به مثابه رمزینه‌ای که به خود ارجاع می‌دهد، حلقه‌ای چنان نامتناهی به دور ما تنیده است که نمی‌توانیم از آن فرار کنیم،

زیرا «مایی» وجود ندارد که فرار کند و چیزی موجود نیست که از آن بشود فرار کرد. از آنجا که همه چیزها رویدادی رسانه‌ای شده است، چیزی وجود ندارد که به آن متوسل شویم؛ زیرا چیزها برای انتخاب چنان زیاد است که انتخاب بی‌معنا می‌شود. اقتصاد و سیاست تبدیل به شاخه‌هایی از زیباشناسی می‌شوند و زیباشناسی بر «حصاری گشوده» از وسوسه‌های بی‌پایان دلالت می‌کند.

۴.۳.۹ سیاست اجتماعی

اگر اینها مختصات مبحث جهانی شدن هستند، سیاست اجتماعی در کجای بحث قرار می‌گیرد؟ در باب آنکه در دولت‌های رفاهی پیشرفته در سالهای اخیر چه اتفاق‌هایی افتاده است، بین اصحاب نظر توافق و اجماع زیادی وجود دارد: به همین دلیل، عدم توافق‌ها عمدتاً حول این محور می‌چرخد که علت این تحولات چیست و حال در قبال آنها چه باید کرد.

جهانی شدن ظاهراً متضمن معانی زیر برای نظام‌های رفاهی است (میشرا، ۱۹۹۹: ۹۴-۱۰۹؛ بونولی، و دیگران، ۲۰۰۰: ۷۰-۱):

۱. تداوم ادغام اقتصادها در یکدیگر، بکارگیری سیاست‌های کینزی - یعنی اشتغال کامل، مدیریت تقاضا، تورم مهارشده، و کسری بودجه - را در یک کشور معین هر چه بیشتر دشوار می‌کند.
۲. عدم اشتغال و توسعه نیافتگی جامعه، به استقرار خدمات رفاهی جامع، باز توزیعی، و فراگیر لطمه می‌زند. بازار کار، پسافوردی می‌شود که ویژگی آن قطبی شدن به دو محور مرکز - حاشیه، ناایمنی، انعطاف‌پذیری، و در انتهای تحتانی بازار، وجود مشاغل خدماتی پاره‌وقت و کم‌مهارت است.
۳. اصلاحات رفاهی، با استثناهایی اندک، غالباً به «مسابقه‌ای نزولی»^۱

1. "race to the bottom"

شباهت دارد. به سبب پایین بودن نرخهای رشد در قیاس با دوران پس از جنگ، امکان طغیان مالیات‌دهندگان، فشارهای جمعیتی، و کمبودهای ناشی از کمی بودجه، هزینه‌های اجتماعی قوس نزولی دارد. (هزینه‌های اجتماعی، در قیاس با تولید ناخالص داخلی، در طول سالها درصدی ثابت داشته است، اما افزایش آن از افزایش تقاضا - مثلاً به علت عدم اشتغال کامل - ناشی می‌شود نه از افزایش کیفی خدمات رفاهی).

۴. صور رفاهی خصوصی گسترش می‌یابد، زیرا پایبندی‌های ایدئولوژیکی به مساوات‌طلبی و رشد خدمات رفاهی تضعیف می‌شود.

۵. قدرت از نهضت‌های کارگری، اتحادیه‌های کارگری، و دولتهای صنفی‌گرا به سرمایه، مدیریت، صاحبان سهام، و سازمانهای کارفرمایی منتقل می‌شود.

۶. اصلاحات رفاهی به دو معناست: یا حرکت سریع به سوی مقررات‌زدایی، کاهش خدمات، باز کالایی شدن، برآمدن بازار، و خصوصی سازی؛ یا تلاش برای حفظ ساختارها و سطوح هزینه‌های موجود از طریق بازسازی نظام رفاهی. اعمال اصلاحات سنتی مورد نظر جناح چپ (گسترش بخش عمومی، مساوات‌طلبی، فراگیری) دشوارتر می‌شود و از نظر رأی‌دهندگان نامقبول می‌گردد.

۷. در سراسر دنیای توسعه‌یافته، حتی در جاهایی که دولتهای چپ - میانه بر رأس قدرتند، گرایش به سوی راست است (گسترش بخش خصوصی، نابرابری اجتماعی، گزینش‌گرایی^۱). در عین حال، در درون این «همگرایی دوباره» نظامهای رفاهی هنوز تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد که بر اولویت‌های سیاسی، تاریخی، سنن فرهنگی، و نیز

ساختارهای نهادی مبتنی است.

با این حال، اگر از لحاظ آسیب‌شناسی تحولات موجود بین اصحاب نظر توافق و اجماع وجود دارد، از نظر چشم‌اندازها و توصیه راههای اقدام و عمل بین آنها توافق نظر موجود نیست. در اینجا، اساساً، به چهار موضع می‌توان اشاره کرد: از آنها که فکر می‌کنند دولت رفاه عملاً مرده است تا آنهایی که اعتقاد دارند آن را می‌توان احیا کرد (رودس، ۱۹۹۶). اجازه دهید این فصل را با بررسی کلی هر یک از این چهار موضع به پایان بریم.

حامیان کسانی هستند که بیش از همه تمایل دارند که بگویند دولت رفاه افول کرده است یا در حال سقوط است (اوای سی دی، ۱۹۹۴؛ گراهام، ۱۹۹۴). فرض پایه‌ای اینجا بر این است که دولت رفاه باعث کاهش رشد، کارایی، و رقابت‌پذیری ملی شده است. جهانی شدن مستلزم آن است که هزینه‌های اجتماعی و مالیاتها کاهش یابد و بازار کار مقررات‌زدایی شود. اگر ملتی از این کارها سر باز زند، خواهد دید که سرمایه‌گذاران از سرمایه‌گذاری در آنجا خودداری می‌کنند؛ زیرا چرا باید کارخانه‌ای در کشور الف بسازند که از آنها می‌خواهد مالیات و کسور مشارکتی بیشتری بپردازند، در حالی که کشور ب بورکراسی کمتری دارد و مالیات و عوارض کمتری از آنها می‌گیرد؟ در نتیجه، کشور الف شاهد افزایش بیکاری و سقوط نرخهای رشد خود می‌شود. کشورها اکنون به عنوان «جایگاههای سرمایه‌گذاری داخلی» در اقتصاد دنیا ادغام شده‌اند و وظیفه دولتها این است که به سوی استقرار سیاستهای عرضه محور حرکت کنند تا بر رقابت‌پذیری نیروی کار خود بیفزایند و سرمایه‌های بین‌المللی را جذب کنند (رایش، ۱۹۹۲). دولتها باید به مقررات‌بندی بر بازار خصوصی رفاه دست بزنند و تور ایمنی متکی بر آزمون استطاعت مالی را محفوظ

نگاه دارند، اما باید خود را از نقش تأمین‌کننده خدمات رفاهی رها سازند. حامیان، به عنوان دلیل درستی این ادعا، به ایالات متحد و بریتانیا اشاره می‌کنند که اکنون دارای نرخ رشد بیشتری از اروپای قاره‌ای مقررات زده هستند؛ همچنین، سوسیال دمکراسی‌های اسکاندیناوی را مثال می‌آورند که در دهه ۱۹۹۰ شروع به محدود کردن دولتهای رفاهی خود کردند. با آنکه این تفسیر و استدلال فاقد مبانی تجربی استوار است، اکنون در میان سیاستمداران بلندمرتبه و مشاوران سیاستگذاری آنها دست بالا یافته است.

گاف (۱۹۹۶؛ بسنجید با پی. پیرسن، ۱۹۹۶) شواهدی بی‌شمار می‌آورد تا ثابت کند که تحلیل فوق بی‌پایه است. برای مثال، در طول دهه ۱۹۸۰، بریتانیا بسیاری از اصلاحاتی را که اکنون حامیان اصرار می‌کنند باید در عصر جهانی شدن بر همه نظام‌های رفاهی جاری شود به کار بست، اما نرخ بیکاری آنجا افزایش یافت و نرخ رشدش کاهش گرفت. ایالات متحد امریکا و آلمان اکنون مدتهاست که نرخ رشد همانندی را تجربه می‌کنند، اما این موضوع به رغم این واقعیت است که دومی سطوح هزینه‌های اجتماعی بس بالاتری از اولی دارد. بنابراین، بین سخاوتمندی در پرداختهای رفاهی و کاهش نرخ‌های رشد هیچ همبستگی قاطعی وجود ندارد. از همین رو، شکاکان تاکید می‌کنند که رقابت‌پذیری جهانی لزوماً به معنای برهم زدن نظام‌های رفاهی دمکراتیک نیست. گودین و دیگران (۱۹۹۹) عنوان می‌کنند که هر چند آنچه اکنون اهمیت دارد رشد و کارایی اقتصادی است، این فقط نظام‌های رفاهی دمکراتیک هستند که، علاوه بر مزیت‌های دیگر خود در حوزه کاهش فقر و نابرابری اجتماعی، می‌توانند امکان تحقق رشد و کارایی اقتصادی را فراهم سازند.

آنچه احتمالاً می‌تواند «شکاکیت قاطع»^۱ نام گیرد، تأکید دارد که جهانی شدن و دولت رفاه کاملاً با یکدیگر سازگار هستند و، در واقع، تحقق اولی مستلزم وجود دومی در یک بازی حاصل جمع غیر-صفر است (بونولی، و دیگران، ۲۰۰۰: ۶۵-۷). رقابت‌پذیری جهانی مستلزم سطوح بالای آموزش و کارآموزی است که تأمین آنها فقط از عهده دولت ساخته است. اقدامات رفاهی دولتی نیز مستلزم آن است که انعطاف‌پذیری نیروی کار و افول مشاغل تمام عمر و تأثیرات منفی این پدیده‌ها را بر کارگران جبران کند: هم بدین خاطر که از امکان بروز ناراحتی‌های اجتماعی بکاهد و هم بدین لحاظ که به کارگران کمک کند تا از طریق سیاست‌های فعال اشتغال و مزایا بتوانند اشتغال دوباره پیدا کنند. و نهایتاً آنکه، اگر قرار است تکنولوژی‌های جدید توسعه یابد و به شکلی مؤثر معرفی گردد، به دولت نیاز داریم، زیرا فقط دولت است که می‌تواند عامل کارآمد استقرار فرهنگ مناسب تحقیق و توسعه باشد.

متأسفانه، این طور به نظر می‌رسد که بسیاری از دولت‌ها (نظیر کارگران جدید در بریتانیا) موضعی بینابین حامیان و شکاکان قاطع دارند. از یک سو، ارزش دولت رفاه را تشخیص می‌دهند اما، از سوی دیگر، از طغیان طبقه متوسط و واکنش جناح راست هراسانند.

آنچه را می‌توان «شکاکیت ضعیف» نام داد، بر این عقیده است که جهانی شدن و دولت رفاه خودبه‌خود با یکدیگر سازگار نیستند، اما این سازگاری را می‌توان از طریق گذشت‌ها و تفاهم‌های مناسب ایجاد کرد (بونولی، و دیگران، ۲۰۰۰: ۶۸-۹). جهانی شدن به معنای پایان دولت رفاه نیست، اما اگر قرار است دولت رفاه زنده بماند، بناگزیب باید به گذشت‌هایی پردامنه تن در دهد. برای مثال، به موازات پیگیری سیاست‌های فعال اشتغال و پرداخت مزایا، لازم است بی‌کاران را به

1. "strong scepticism"

نوعی، از طریق ایجاد الزامات لازم، به ورود در برنامه‌های کارآموزی و بازآموزی اجبار کند: یک نیروی کار رقابت‌پذیر نمی‌تواند یک‌ه‌تازی و بیکارگی را تاب آورد. همچنین، اگر چه اقدامات دولت می‌تواند همچنان به صورت سنگ‌بنای بهزیستی باقی بماند، مردم اجباراً باید از لحاظ آینده رفاهی خود متقبل مسئولیت‌های بیشتری می‌شوند؛ مثلاً، از طریق مشارکت در طرح‌های بازنشستگی حرفه‌ای و خصوصی، و این الزام را دولت باید بر آنها تحمیل کند. بدین ترتیب، این‌طور به نظر می‌رسد که بسیاری از دولت‌های اروپای غربی، به نوعی، موضع شکاکیت ضعیف را ترجیح می‌دهند.

کسانی هم هستند که اعتقاد دارند رفاه را می‌توان جهانی کرد تا از خطرهایی که از طریق جهانی شدن افراطی اقتصاد متوجه بهزیستی اجتماعی می‌شود پیشگیری شود. معیارهای حداقل رفاهی را می‌توان از راه ایجاد نهادهای سیاسی و مقررات‌گذاری‌های جهانی لازم مورد حمایت قرار داد.

در حال حاضر، نهادها و موسسات اصلی جهانی، به درجات مختلف، نسبت به آزادسازی اقتصادی اشتیاق نشان می‌دهند (دناکن، و دیگران، ۱۹۹۷). این سخن، بی‌تردید، نسبت به صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی، او ای سی دی، سازمان تجارت جهانی، و گروه ۷^۱ ملتهای پیشرفته مصداق دارد، اما نسبت به اتحادیه اروپا و سازمان جهانی کار (آی ال او) مصداق کمتری دارد. در عین حال، سازمانهایی نیز در سطح بین‌المللی وجود دارند که پایبندی به بهزیستی مشترک را لزوماً امری ملی نمی‌دانند؛ نظیر صلح سبز، عفو بین‌المللی، و یونیسف [صندوق کودکان

7.1 G، منظور، گروهی است متشکل از ۷ کشور صنعتی پیشرفته (امریکا، بریتانیا، آلمان، فرانسه، ژاپن، کانادا، ایتالیا) که گهگاه کنفرانس‌هایی در سطح سران تشکیل می‌دهند و سیاست‌های اقتصادی (و سیاسی) خود را با یکدیگر هماهنگ می‌سازند. اخیراً، روسیه نیز به این جمع دعوت شده است؛ بنابراین، از این به بعد باید گفت گروه ۸ (G 8).

ملل متحد]. بدین ترتیب، می‌توانیم ایجاد یک نظام جهانی را که رفاه اجتماعی را در سطح فراملی نهادینه کند پیش‌بینی کنیم.

کسانی نظیر میشر (۱۹۹۹) تاکید دارند که هر چند جهانی شدن باعث رانده شدن سوسیالیسم و حتی صور نیرومندتر دمکراسی اجتماعی شده است، ما هنوز می‌توانیم، از طریق حمایت از الگوی «راین» سرمایه‌داری در برابر الگوی انگلو- ساکسون آن، از دولت رفاه دفاع کنیم (هوتون، ۱۹۹۵). برتری الگوی اول [الگوی آلمانی] در این است که نیروهای اقتصادی را تابع معیارهای اجتماعی بهزیستی قرار می‌دهد، در حالی که الگوی دومی اجازه می‌دهد که منطق بازار آزاد بر رفاه اجتماعی غلبه کند. پس، هنوز امکان دارد که به فکر تدوین معیارهای اجتماعی از طریق صوری از اجماع عمومی باشیم، معیارهایی که به تناسب توسعه اقتصادی هر جامعه ملی سطوحی متفاوت خواهد داشت. چنین معیارهایی، و نه تاکید بر حقوق اجتماعی سنتی است که می‌تواند به استقرار مقرراتی بینجامد که، بعد، سرمایه‌داری جهانی بر مبنای آنها مقررات‌گذاری شود (بسنجید با فیتز پتریک، ۲۰۰۱).

برخی دیگر از این هم‌پا فراتر گذاشته و اعتقاد دارند که نظام کینزی را می‌توان در سطح پساملی احیا کرد. اجرای نظام کینزی ممکن است دیگر در یک کشور امکان‌پذیر نباشد، زیرا سرمایه‌گذاران اکنون می‌توانند سرمایه‌های خود را به راحتی از کشوری به کشوری دیگر منتقل کنند، چنانکه در فرانسه سال‌های ۱۹۸۲-۱۹۸۳ شاهد بودیم. اما چنانچه گروهی از کشورها به طور همزمان حجم نقدینگی خود را افزایش دهند و به اقتصاد خویش تحرک بخشند، بسا که دامنه «فرار سرمایه» محدود شود. چنین نظام اروپایی- کینزی در دهه ۱۹۸۰ مورد حمایت چپ‌ها قرار داشت. لکن، حامیان استدلال می‌کنند که جهانی شدن، استقرار «نظام کینزی در یک ناحیه» را نیز به همان اندازه یک کشور واحد غیرممکن

ساخته است، زیرا سرمایه اکنون می‌تواند به همان آسانی کشورها بین اروپا، امریکا، و شرق آسیا نیز پرواز کند. اگر چنین است، آیا می‌توانیم به فکر یک نظام کینزی جهانی باشیم. بدین معنا که همه کشورهای پیشرفته حجم نقدینگی خود را افزایش دهند، و بسیاری از کشورهای در حال توسعه را نیز با خود همراه سازند، به صورتی که دیگر جایی برای فرار سرمایه موجود نباشد؟ در حال حاضر، حتی تصور تدوین چنین استراتژی‌های اقتصادی فراملی هم دشوار است تا چه رسد به اجرا و محفوظ نگاه داشتن موفقیت‌آمیز آنها. اما، اگر پیش‌بینی تدوین معیارهای جهانی امکان‌پذیر است، چرا باید استقرار نوعی نظام کینزی جهانی از مقوله خیال و آرمان‌گرایی تصور شود؟

در آخر، معترضان را داریم که معتقدند چون جهانی شدن نیرویی ایدئولوژیکی است و نه اقتصادی، حتی سخن گفتن و بحث در باب یک سیاست اجتماعی جهانی طرفدار رفاه نیز به معنای تسلیم شدن در برابر برنامه راست رادیکال است (مک کوویگ، ۱۹۹۸). با دور کردن توجه از جنگی که بین سوسیالیسم و سرمایه‌داری جریان دارد، بحث جهانی شدن در واقع مشوق نوعی سیاستهای رفاهی است که تا همین جا به معنای تسلیم شدن در برابر دشمن بوده است. عقب نشینی‌های رفاهی، بر خلاف آنچه دولت‌ها عنوان می‌کنند، پاسخی تأسف برانگیز اما اجتناب‌ناپذیر در قبال محدودیت‌های عینی نیست، بلکه رهیافتی است که پاره‌ای از دولتها برگزیده‌اند تا از پیگیری هدف درازمدت انتقال به سوسیالیسم سر باز زنند. بنابراین، اتخاذ یک سیاست رادیکال مستلزم اراده‌ای سیاسی است که از طریق تغییر دادن مسیر بحث جهانی شدن و معطوف کردن آن به مبارزه و مقاومت تقویت شود.

بخش ۳.۹ به تمامی وجوه بحث جهانی شدن پرداخت، بلکه فقط نشان داد که این بحث تا چه اندازه شامل مباحثات و استدلال‌هایی است که قبل از آن هم وجود داشته است و در بخش‌های ۱.۹ و ۲.۹ تا حدودی به آنها اشاره کردیم. جهانی شدن غالباً به معنای مرگ طیف چپ-راست تعبیر می‌شود اما، در عین حال، هنوز بسیاری از بحث‌ها بین چپ‌ها و راست‌ها جریان دارد، و هر یک از آنها در تلاش مداوم است تا خود را در برابر گروه مخالفش بازسازی و احیا کند.

جهانی شدن احتمالاً در حال حاضر مهمترین بحثی است که جریان دارد، و نتیجه آن به جوامع قرن بیست و یکم شکل خواهد داد. در عین حال، به هیچ وجه تنها بحث با اهمیت نیست. در واقع، به نسبتی که، در فصل ۱۰، از اقتصادیات منفک شده و به مرور برخی از انتزاعی‌ترین ابداعات ایدئولوژیکی سالیان اخیر می‌پردازیم، مشاهده خواهیم کرد که سیاست اجتماعی تا چه اندازه در کانون بعضی از جالب‌ترین اندیشه‌های سالهای اخیر قرار دارد. سیاست اجتماعی ممکن است که در قرن بیستم متولد شده باشد، لکن این طور به نظر می‌رسد که قرن بیست و یکم زمانه بالغ شدن و به عرصه رسیدن آن است.

تحوالات نظری اخیر

- | | |
|----------------------------------|--------------------------------------|
| ۱.۱۰ پسامدرنیسم و پساساختارگرایی | ۵.۱۰ تکنولوژی‌های اطلاعاتی و ارتباطی |
| ۲.۱۰ جامعه‌گرایی | ۶.۱۰ کنترل و نظارت اجتماعی |
| ۳.۱۰ محیط زیست‌گرایی | ۷.۱۰ تن آدمی |
| ۴.۱۰ جامعه خطرپذیر | ۸.۱۰ توارث |

محتوای فصل آخر کتاب، بناگزیر، نه فقط متأثر از مباحث جاری نظریه‌پردازان اجتماعی است (دروور و کراناس، ۱۹۹۳؛ لويس، و دیگران، ۲۰۰۰)، بلکه دیدگاه‌ها و نیز دانش تخصصی خود من هم از جهت تشخیص آنچه در این مبحث مهم است در آن نقش دارد (که علت ظهور مرا در برخی از بخشهای بعد توضیح می‌دهد!). برای مثال، تاکنون شاهد بحثی گسترده در باب فرهنگ و سیاست فرهنگی نبوده‌ایم. در عین حال، احساس می‌کنم که بدواً باید اصحاب سیاست اجتماعی به نحو وافی به وجوه مختلف این موضوع بپردازند، و وارد کردن آن به

یک کتاب درسی هنوز خیلی زود است (چیمبرلین، و دیگران، ۱۹۹۹)؛ با این حال، سطرهای بعد را نیز نگاه کنید. از آنجا که وظیفه این فصل تفکر درباره آینده است، مسلماً روشن می‌شود که بالاخره یکی یا بیشتر از این موضوعها دارای اهمیت درازمدت نخواهد بود. اما این بخشی از بازی است؛ طنز و طعنی لذت‌بخش است که تلاشهای مربوط به توصیف یا پیش‌بینی آینده تقریباً همیشه به واسطه خود آینده عقیم می‌ماند. اگر سیاست اجتماعی دارد به مرحله بلوغ می‌رسد، آخرین کاری که مایلیم انجام دهیم این است که بگوییم جزئیات تحولات آتی آن را می‌توان پیش‌بینی کرد.

از آنجا که گفتن داستان آینده همیشه از گفتن داستان گذشته خیلی سخت‌تر است، این فصل فاقد یک بافت روایی نیرومند و منسجم است. موضوعهای زیر می‌توانستند به هر ترتیب دیگری تنظیم و تبیین شوند. اما از آنجا که منظور ما در اینجا دیگر این نیست که مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و نظریه‌ها به خواننده عرضه کنیم، بلکه صرفاً می‌خواهیم او را به پیوستن به گفت‌وگویی گسترده و پر سروصدا برانگیزیم، شکل عرضه مطالب اهمیت چندانی ندارد. مسلم است که ما نمی‌توانیم تمامی آنچه را در این گفت‌وگو ردوبدل می‌شود یکباره بشنویم. تنها کاری که می‌توانیم انجام دهیم این است که جستی بزنیم و خودمان را وارد گفت‌وگو کنیم. فصل حاضر، شما را به چنین کاری دعوت می‌کند.

۱.۱۰ پسامدرنیسم و پساساختارگرایی

تاکنون در این کتاب به هر دو موضوع پسامدرنیسم و پساساختارگرایی اشاره‌هایی کرده‌ایم؛ اکنون وقت آن است که گفته‌های خود را درباره هر کدام از آنها خلاصه کنیم. در عین حال، باید به خاطر داشته باشیم که

خلاصه کردن انواعی گسترده از بحثها و اندیشه‌ها فقط می‌تواند به نوعی ساده‌کردن زیاده‌ازحد بینجامد.

پسامدرنیسم هرگونه تلاشی را برای وضع یک توصیف و توضیح جامع و مانع از وضعیت بشری^۱ محکوم می‌کند (لیوتار، ۱۹۸۴).^[۱] جست‌وجوی چنین «کلان - روایتی»^۲ از «حقیقت» ناب و فراگیر، در بهترین حالت، تلاشی بی‌حاصل بیش نبوده نیست زیرا قرن‌ها کار فلسفی نتوانسته است در این باره موفق شود و، در بدترین حالت، برانگیزنده نوعی پاکسازی گاه‌به‌گاه مرتدان و بدعت‌گذاران از سوی کسانی بوده است که مدعی یافتن آن «حقیقت» بوده‌اند (یاومن، ۱۹۹۳). تمامی ایدئولوژی‌های عصر روشنگری و نظام‌های اعتقادی را می‌توان به مثابه «کلان - روایت‌هایی» تعریف کرد که بالقوه به تنور بنیادگرایی و خودکامگی می‌دمند، و آرمان ترقی چیزی نیست بجز آخرین تلاشی که به منظور یافتن مبانی معرفتی، هستی‌شناختی، و اخلاقی برای یقینی که زمانی از طریق کلیسا تأمین می‌شد صورت گرفته است.

در آثار ژان - فرانسوا لیوتار (۱۹۲۵-۹۸)، پسامدرنیسم به این معناست که ما کلان - روایت‌ها را به جد ترک کنیم و روایت‌هایی خرد و موضعی در باب چشم‌اندازها و حقایق خاص پرورش دهیم؛ لکن، به گفته بودریار (۱۹۸۸)، چنین مفروضات بهنجاری نیز خود کهنه و از دور خارج شده هستند: پسامدرنیسم صرفاً عنوانی راحت و آسان برای توصیف عصری از «وانمودها» و «حقایق مجازی» است که، در آن، تشخیص واقعیت از آنچه عرضه می‌شود دیگر امکان ندارد، و ما با این وظیفه روبرو می‌شویم که در میان بقایا و ویرانه‌های پراکنده به دنبال واقعیت بگردیم. در جایی بینابین نظریات لیوتار و بودریار، با این عقیده

1. human condition

2. "grand-narrative"

مواجه می‌شویم که یا عصر پسامدرنیسم کثرت‌گرایی، تلاشی^۱، استقرار دمکراسی فرهنگی، عدم عقلانیت^۲، و انتخاب‌گرایی^۳ جانشین عصر مدرن شده است، یا (که احتمال آن بیشتر است) آنچه اکنون مدرن و پسامدرن می‌نامیم، در طول سه یا چهار قرن گذشته همواره در هم تنیده و به هم پیچیده وجود داشته است. بنابراین، اگرچه نظریه پسامدرن ممکن است از نسبیت‌گرایی^۴ و مرگ تمامی صور مطلق‌گرایی اخلاقی و سیاسی حکایت کند، می‌توان استدلال کرد که چون این فلسفه‌های مطلق‌گرا بودند که باعث برآمدن نسبیت‌گرایی شدند، پس طرد مطلق‌گرایی از سوی پسامدرنیسم، در واقع، مظهر پیروزی علیه نسبیت‌گرایی است نه له آن (رورتی، ۱۹۸۹).

همه اینها که گفتیم چه ربطی به سیاست اجتماعی دارند؟ پاره‌ای از نظریه‌ها پاسخ‌های متفاوت چندی به این پرسش داده‌اند (لئونارد، ۱۹۹۷؛ کارتر، ۱۹۹۸)، اما دو پاسخی که در سطور بعد مطرح می‌شوند ظاهراً ارتباط و اعتبار بیشتری دارند. اول، سیاست اجتماعی همواره جنبه فراگیری کامل داشته است، زیرا چه موضوع آن را این بدانیم که جامعه چگونه تغییر می‌کند و چه به دنبال آن باشیم که چرا ما باید جامعه را تغییر دهیم، همواره اعتقادی پایه‌ای به وجود ماهیت فراگیر بشر و هدفهای فراگیر انسانی وجود داشته است. این سخن بدین معناست که اگرچه امکان دارد گاهی کم‌وکیف ابعاد خاص بشری نادیده گرفته شده باشد، اگر بخواهیم این ابعاد را در قالب توصیفی واحد و فراگیر قرار دهیم به آنها لطمه می‌زنیم. در نتیجه، سیاست اجتماعی احتمالاً همواره با مفهومی مقلوب از هویت اجتماعی و خدمات رفاهی همراه بوده است. ویلیامز (۱۹۹۲) استدلال می‌کند که مباحث ناظر بر سیاست اجتماعی همواره در جهت

منافع گروه‌هایی بوده است که در جا نقش مسلط داشته‌اند، و مصادیق تقسیمات اجتماعی «جدید»، که در فصل ۸ به مرور آنها پرداختیم، مدتهاست که محروم و مطرود هستند و آنها را ساکت و خاموش کرده‌اند. تامپسن و هوگت (۱۹۹۸) متذکر می‌شوند که در عرضه خدمات رفاهی همواره نوعی پیشداوری علیه نیازهای خاص گروه‌ها و مددجویانی وجود داشته است که با آرمان‌های جهان شمول تطابق نداشته‌اند. آنها استدلال می‌کنند که به سیاست‌هایی نیازمندیم که هم فراگیر و جهان شمول و هم معطوف به نیازهای خاص باشند.

دوم، سیاست اجتماعی اخیراً علاقه‌مندی بیشتری به فرهنگ و هویت پیدا کرده است. به گونه‌ای که در فصل ۹ بیان شد، پسامدرنیست‌های فرهنگی معمولاً بر این نکته تاکید می‌کنند که بافت‌ها و قالب‌های فرهنگی ما اکنون، در قیاس با گذشته، اشتراک‌گرایی کمتر و مصرف‌گرایی بیشتری دارند (فیتزستون، ۱۹۹۱). این سخن بدین معناست که مبانی سنتی هویت - نظیر طبقه، خانواده گسترده و هسته‌ای، مذهب، و اجتماع - اکنون آن اهمیتی را که زمانی داشتند ندارند؛ پس علائق و عدم علائق فرهنگی ما، پیوندها و بستگی‌های اجتماعی ما، و احساس امنیت هستی شناختی ما، جملگی، بمراتب از گذشته شکننده‌تر، افتراقی‌تر، و ناهمگن‌تر هستند. بنابراین، یک فرهنگ پسامدرن آمیزه‌ای غریب از چیزهای تازه (معنویت‌گرایی عصر جدید، تجربه کردن با هویت و شکل ظاهر) و نیز غم گذشته (زرق و برق تصویری، بازیابی، و تجدید بسته‌بندی‌ها) است، زیرا ما در آن واحد هم افسوس قرون دیرین را می‌خوریم و هم آنها را مردود می‌دانیم. برای برخی، تاکید بر فرهنگ بدین معناست که سیاست اجتماعی باید خود را با اخلاق مصرف‌گرایی تطبیق دهد (کاهیل، ۱۹۹۴)؛ برای برخی دیگر، به معنای تاکید بر اهمیت تفاوت فرهنگی است، مثلاً،

چند گونگی فرهنگی؛ در حالی که برخی دیگر در تلاش یافتن راههایی هستند که فرهنگ و ساختار، یعنی عناصر سازایِ پسوند «اجتماعی» را در «سیاست اجتماعی» تشکیل می‌دهند (کلاری، ۱۹۹۹). از نظر هویت، برخی به نفع توصیف جامعه‌گرایی استدلال کرده‌اند، برخی به نفع «نوسازی غیرارادی»^۱ (این هر دو را در زیر مرور می‌کنیم)، و برخی نیز استدلال می‌کنند که اگر قرار است با این تشخیص که هویت، هم افتراقی است و هم واحد و یکپارچه، «افراد را دوباره اجتماعی کنیم»، به نظریه پسامدرن نیازمندیم (تیلر، ۱۹۹۸).

با این حال، بسیاری بر این عقیده‌اند که پسامدرنیسم یا نوعی منحرف کردن توجه از مقولات معیشتی سیاست اجتماعی است، یا نظریه‌های پسامدرنیستی از آن رو وضع شده‌اند که برای اقتصادیات بازار آزاد محملی فلسفی تراشیده شود (تیلر - گوبی، ۱۹۹۴). این استدلال که پسامدرنیست‌ها عامل فریب دادن و اغفالی هستند که جناح راست خلق کرده است غالباً به گوش می‌رسد (هابرماس، ۱۹۸۷b)، زیرا، اگر آن‌طور که لیوتار تاکید می‌کند، باید ترک «کلان - روایت‌ها» گفت، در آن صورت بر سر آرزوی رهایی و آزادی انسان چه خواهد آمد؟ آیا پسامدرنیسم چیزی پیش از نوعی توجیه پیشرفته وضع موجود است؟ این‌گونه انتقادهای، به سبب بندبازی روشنفکرانه‌ای که لیوتار می‌کند و می‌گوید سوسیالیسم نوعی «کلان - روایت» است در حالی که سرمایه‌داری چنین نیست، به شکلی غیرقانع‌کننده، درست و دقیق جلوه‌گر می‌شود. همچنین، هرچند تاکید بر ویژگیهای خاص ممکن است موجه باشد، چنانچه به آن اجازه داده شود که فراگیری را تحت‌الشعاع قرار دهد یا، حتی بدتر، جانشین آن شود، در این

1. "reflexive modernisation"

صورت، نظریه پسامدرنیسم باعث خواهد شد که واژگان و مکالمات انسان‌گرایانه، درست در زمانه‌ای که بیشتر از هر وقت به آنها نیاز داریم، به کناری نهاده شود.

پساساختارگرایی به پسامدرنیسم مربوط است اما نباید آنها را با یکدیگر اشتباه کرد، زیرا اولی حیات خود را به عنوان واکنشی مشخص در برابر ساختارگرایی، که در دهه ۱۹۶۰ در حوزه‌های علوم انسانی و اجتماعی اهمیت یافت، آغاز کرد. مبانی ساختارگرایی به نظریه‌های زبان‌شناختی [فردینان دو] سوسور (۱۸۵۷-۱۹۱۳) برمی‌گردد که رشته نشانه‌شناسی^۱ (علم نشانه‌ها) را وضع کرد. نشانه‌شناسی که برای چندین دهه مسکوت و متروک بود، در دهه ۱۹۵۰ به عنوان واکنشی در برابر سلطه نظریه‌های انسان‌گرایانه (اگزیستانسیالیسم، لیبرالیسم) و تحجر استالینی احیا شد. ساختارگرایی، پدیده‌های اجتماعی را به اقدامات و روحیات فردی منسوب نمی‌کند بلکه آنها را ناشی از «عوامل ساختاری»^۲ برمی‌شمارد. این موضوع، برای افراد مختلف معانی متفاوتی دارد، اما هسته و محور ساختارگرایی بر نشانه، یعنی واحدی زبانی که معنا به واسطه آن تولید و پخش می‌شود، متمرکز است. نشانه متشکل است از یک دال^۳ یا مفهوم (یک کلمه، نقش^۴، یک صدا) و یک مدلول^۵ (مفهومی که دال به وجه «درونی»^۶ به آن مربوط است) و هر دوی آنها به وجه «بیرونی»^۷ به یک مصداق^۸ (یک شیء، رویداد، یا رابطه در دنیای غیرزبانی) مربوطند. ساختارگرایان عقیده دارند که همه صور دریافت و شناخت^۹ به درک نظام کامل نشانه‌ها و رابطه موجود بین نشانه‌ها وابسته‌اند و، در این میان، مصداق واجد اهمیت کمتر است.

1. semiotics

2. "structural factors"

3. signifier

4. image

5. signified

6. "internally"

7. "externally"

8. referent

9. understanding

اما پس‌اساختارگرایان از این هم فراتر می‌روند. آنها استدلال می‌کنند که ساختارگرایی به طور کامل از ذهنیت‌گرایی اومانستی و متافیزیک غربی منفک نشده است، در صورتی که تمرکز بر دال باعث زدودن توهّمات و پندارهای باطل^۱ نفس پیوسته^۲ می‌شود و ماهیت متن‌گونه^۳ دنیا را مکشوف می‌کند، متنی که فقط تاکید پس‌اساختارگرایان بر تفاوت و ناهویتی^۴ می‌تواند آفتابیش کند. اگر دنیا یک متن است، و اگر هیچ چیزی بیرون از این متن وجود ندارد، ما (من که می‌نویسم و شما که می‌خوانید) صرفاً بر ساخته‌ای متن‌گونه^۵ از دلالت افتراقی^۶ هستیم: ما صحبت نمی‌کنیم؛ ما، در داخل و از طریق متن، بیان می‌شویم^۷؛ «نفس»، یگانه و پایدار نیست بلکه جریانی است پراکنده و ناپایدار که دائماً با آنچه نسبت به او «دیگر» است مقابله می‌کند. این سخن بدین معناست که دریافت و شناخت به معنای جست‌وجوی سرچشمه و منشأ نیست، زیرا متن در خارج از خود چیزی ندارد که بشود به آن ارجاع کرد؛ بلکه شناخت به معنای ردیابی قطعات و اجزاء و جریان‌های متن است. در این حوزه، کارهای فوکو، دریدا، باتای، و دلوز، در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ نفوذی چشمگیر کسب کرد، هرچند این غالباً آثار فوکوست که علوم اجتماعی به آن ارجاع می‌دهد.

به گونه‌ای که در فصل‌های پیشین دیدیم، فوکو، طبقه‌بندی‌های متعارف ما را از دریافت و شناخت بر هم می‌زند. وی بر معرفت و اندیشه تاکید نمی‌کند، بلکه تمرکز و تاکید او بر شرایطی است که معرفت و اندیشه به واسطه آن ایجاد می‌شود، یعنی گفتمان‌ها^۸؛ او ادعایی بر شناخت حقیقت ندارد، ادعای دیگران را نیز بر شناخت حقیقت ارزیابی

1. illusions

2. coherent self

3. textual nature

4. non-identity

5. textual construction

6. differential signification

7. spoken

8. discourses

نمی‌کند، بلکه شیوه‌های رسیدن به ادعای کشف حقیقت را تحت بررسی قرار می‌دهد. نظم، از نظر جامعه و تاریخ، چیزی ضروری نیست بلکه، در بازنگری گذشته^۱، به واسطه عملکردهای بحثی و استدلالی^۲ [گفتمانی] تحمیل می‌شود، و فوکو این وظیفه را برای خود قائل است که آن عملکردها را با برداشتی نسب‌شناختی^۳، که حقیقت و توضیحات نظام‌مند را کنار می‌گذارد، بشکافد: کیفیت نحو و ترکیب^۴ جامعه است که اهمیت دارد، نه محتوای^۵ آن. بر این اساس، بخش اعظم آثار او شامل تحلیل‌های نسب‌شناختی از نهادهاست (ابزارهایی که معرفت/قدرت به واسطه آنها عمل می‌کند)؛ نهادهایی که عملکردهای بحثی و استدلالی از طریق آنها پدید می‌آیند: زندان، پناهندگی، درمانگاه، و نیز «نهادهای رفتار جنسی».

برای مثال، فوکو (۱۹۶۷) به پیگیری مجراهای تاریخی عقل و دیوانگی می‌پردازد. در طول عصر رنسانس، «دیوانه‌ها»^۶ از منابع بالقوه حقیقت و ژرف اندیشی^۷ پنداشته می‌شدند^۸، اما از سده‌های هفدهم و هجدهم وضع چنان شد که آنها را با نیروهای ضد اجتماعی تبه‌کاران و تهیدستان یکی می‌شمردند، پس آنها را به زندان می‌انداختند تا خاموش کنند. «عصر خرد»^۹ به «بی‌خردان» نیاز داشت تا خود را علیه آنها تعریف کند. در قرن‌های نوزدهم و بیستم، دیوانگی را درمان می‌کردند، یعنی به صورت نوعی بیماری ذهنی، که باید تحت معالجه خاص قرار می‌گرفت نه آنکه مجازات شود، باز تعریف شده بود. بدین ترتیب، اگرچه ممکن است ما دوست داشته باشیم که درمان روانی بیماری‌های دماغی را

1. retrospect

2. discursive

3. genealogical

4. syntax

5. content

6. "The mad"

7. profundity

۸ برای آگاهی از پیش‌زمینه این مبحث، نک: تامس مور، در ستایش دیوانگی، ترجمه دکتر حسن صفاری، نشر فرزاد، تهران ۱۳۷۶.

9. Age of Reason

نشانه‌ای از روشنگری خود بدانیم، فوکو نشان می‌دهد که این روان درمانی‌ها چگونه شکل دیگری از محدودسازی و به زندان افکندن است، هر چند که در قالب حقوق و رفاه افراد مربوط صورت می‌گیرد («حقوق» و «رفاه» نیز خود تأسیس‌هایی عقلی و استدلالی هستند). ترس از «دیوانگی» در عصر مدرن - مثلاً، ترس از روان گسیختگی (اسکیزوفرنی) - ترسی است از بی‌خردی که ما همواره در درون خود حمل می‌کنیم.

فوکو، «چشمان مراقب»^۱ را فرض مجازی تمام نهادهای مدرن می‌داند. این اصطلاح را بتنام در ارتباط با زندان وضع کرد و با اصول مطلوبیت انطباق داد. منطق پایه‌ای آن این بود که برای مراقبت از تعداد هرچه بیشتر و ممکن زندانیان، در هر زمان باید به تعداد هرچه کمتر و ممکن نگهبانان نیاز داشته باشیم. بنابراین، نگهبانان باید در یک برج مرکزی مستقر شوند که در اطراف آن بتوان، به ردیف، سلول‌های زیادی بنا کرد. سلول‌ها کاملاً مرئی هستند، به صورتی که نگهبانان مستقر در برج همواره می‌توانند زندانیان را ببینند، اما نگهبانان عملاً نامرئی هستند. بدین ترتیب، زندانیان نمی‌دانند که در چه اوقاتی در معرض دید قرار دارند و، از همین رو، همیشه ناچارند به شکلی رفتار کنند که گویی در معرض مراقبت دائمی واقعند. طرح بتنام هرگز به واقع به اجرا درنیامد، اما فوکو از آن به مثابه فرضی مجازی برای صور مدرن نظم و انضباط و عادی‌سازی اوضاع استفاده می‌کند. بنابراین، تعبیر فوکو از سیاست اجتماعی مستلزم کاربرد این فرض مجازی، به عنوان تعبیه‌ای برای تعریف و تفسیر نهادهای رفاهی و عملکردهای اداری است.

بدین ترتیب، پسااختارگرایی به ما این امکان بالقوه را می‌دهد تا

1. "panopticon"

تاریخ سیاست اجتماعی را دوباره بنویسیم و نظام‌های رفاهی را به عنوان رژیم‌های معرفت/قدرتی بشناسیم که لزوماً در خط ثابت پیشرفت، آزادسازی، و قدرت دادن نیستند (دین، ۱۹۹۹؛ روزه، ۱۹۹۹a؛ پیترسن، و دیگران، ۱۹۹۹؛ بسنجید با دین، ۱۹۹۱). برای مثال، فِرِیزر (۱۹۸۹) متذکر می‌شود که نیازها واحدهای طبیعت آدمی نیستند بلکه عناصری هستند که به سبب رشته‌ای طولانی از مبارزات عقلی و اجتماعی پدید آمده‌اند. نیازها بر سیاست مقدم نیستند، صددرصد خود سیاست‌اند: زمینه‌هایی که کارشناسان بر مبنای آنها می‌کوشند تا جسم و بدن را به هدفهای معرفت‌اداری تبدیل کنند، عرصه‌هایی که جنبش‌های مخالف با استراتژی‌های نظم‌دهنده آنها مخالفت می‌ورزند، و طرفداران خصوصی‌سازی تلاش می‌کنند تا حوزه‌های مسئولیت خصوصی و عمومی را از یکدیگر جدا سازند. بنابراین، پساساختارگرایی راه‌حلی برای اصلاحات رفاهی عرضه نمی‌کند، زیرا تاکید آن بر این است که ادعای تمام مدعیان حقیقت، مظهر، و متأثر از، «منافع قدرت» خاص (و غیرفراگیر) است. در واقع، تمرینی است برای «پاک‌کردن زمینه» کار، به این معنا که توصیف‌های روایی پذیرفته شده را متزلزل می‌کند تا محرومان و مطرودان بتوانند علیه کسانی که با آنها در جنگ دائمی هستند ادعاهای جدیدی مطرح کنند.

در عین حال، در ارتباط با پساساختارگرایی، بسیاری استدلال کرده‌اند که این نظریه، کلاً، نوعی منحرف کردن نامطلوب افکار از مقولات ملموس دنیای واقعی است: زیرا نیازها، به هر صورت، اعم از آنکه ناشی از ساختاری عقلی باشند یا نه، باید به ترتیبی ارضا شوند. به علاوه، اگر پساساختارگرایی توصیف عام از خیر و خوبی را مردود می‌شمارد، به چه دلیل باید یک ادعای کشف حقیقت را بر ادعاهای دیگر ترجیح دهیم؟

برای مثال، چرا باید بحث و استدلال راست‌ها را به نفع چپ‌ها مردود بدانیم؟ منطق «پاک کردن عرصه کار»، اگر نخواهیم بنیان‌هایی فراگیر برای رهایی انسانی بسازیم، چه می‌تواند باشد؟ پساساختارگرایان سیاسی (لاکلانو و موفه، ۱۹۸۵) متذکر می‌شوند که مبارزه اجتماعی هرگز پایان نمی‌گیرد و یک مکان استراحت غایی، آرمانشهری پساسیاسی^۱، هرگز تحقق نمی‌پذیرد؛ لکن، حتی اگر این سخن درست باشد، آیا برخی از مبارزات عادلانه‌تر و کمتر فاجعه‌بارتر از مبارزات دیگر نیست، و آیا اگر بخواهیم آنها را تشخیص دهیم، به یک مرجع یا نقطه اتکای فراگیر نیاز نداریم؟ خلاصه آنکه، پساساختارگرایی برخی بصیرت‌های جالب توجه نسبت به سیاست اجتماعی عرضه می‌کند، بصیرت‌هایی که سیاست اجتماعی نمی‌تواند آنها را نادیده بگیرد. اما، نظیر پسامدرنیسم، شاید به تنهایی نتواند پایه‌ای اساسی برای «سیاست اجتماعی جدید» در قرن بیست و یکم باشد.

۲.۱۰ جامعه‌گرایی یا جماعت‌گرایی

به گفته جامعه‌گرایان (همان‌طور که در فصل ۴ اشاره شد)، نظریه‌های پسامدرنیسم و پساساختارگرایی نوعی واکنش قابل فهم در قبال انتزاعیات بی‌محتوای لیبرالیسم محسوب می‌شوند، لکن، فقط اشتباه لیبرال‌ها را در نادیده گرفتن حدودی که ما موجوداتی اجتماعی [جماعتی] هستیم شدت می‌بخشند. برای جامعه‌گرایان، بی‌معناست که خود را از بافت‌های اجتماعی و پیوندگرانه‌ای که به ما معنا و هدف می‌دهد جدا کنیم: درک ما از دنیا و برقراری ارتباط با آن از طریق شبکه‌های بهم پیوسته و متعامل است، و زندگی خود را در بین رشته‌هایی تار عنکبوت گونه از

1. post-political utopia

خویشاوندی و اتحادها سپری می‌کنیم، و درک خویشتن خود و احساس درست و نادرست را از آنها می‌گیریم. فردیناند تونیس (۱۸۵۵-۱۹۳۶) به دو شکل از رابطه اجتماعی قائل بود: گماینشافت^۱ [جماعت / اجتماع]، که به روابط خودانگیخته و عاطفی نظیر روابط گروههای خانوادگی اشاره دارد، و گزلفشافت^۲ [جامعه]، که به روابط حسابگرانه گروههای غیرشخصی مربوط است (تونیس، ۱۹۵۵). جامعه‌گرایان، بر مبنای این تمایز، مدعی دو چیزند: اول، گماینشافت شکل برتر رابطه است، و دوم، گزلفشافت بر جوامع پیشرفته مسلط شده و تأثیراتی قطعی بر سیاست اجتماعی داشته است. دولت رفاه از این رو شکست خورده است که صوری پوشالی از برابری را با کاریکاتوری توخالی از خویشتن فردی به یکدیگر جوش داده است. بنابراین، جامعه‌گرایی نه فقط نظریه‌ای توضیحی بلکه نظریه‌ای در باب چشم‌انداز جامعه انسانی است و چنین می‌گوید که اصلاحات اجتماعی همیشه باید بر انگیزنده و حافظ پیوندهای نیرومند جمعی باشد.

برای جامعه‌گرایی، تعبیرهایی محافظه‌کارانه، لیبرال، و رادیکال عرضه شده است. جامعه‌گرایی با تاکید محافظه‌کاران بر ارزشهای خانوادگی، وطن‌پرستی، و تکالیف اجتماعی همخوانی کامل دارد؛ با آن دسته از تعبیرات لیبرالی نیز که از انتزاعهای فراگیر اندیشه لیبرال سستی دوری می‌جویند کاملاً همخوان است (داگر، ۱۹۹۷)؛ همچنین با ارزشهای برابری و همبستگی مطرح شده از جانب سوسیالیست‌ها نیز همسازی دارد (والزر، ۱۹۸۳). بنابراین، افرادی چون اتزیونی (۱۹۹۴)؛ بسنجد با سندیل، (۱۹۹۶) استدلال می‌کنند که جامعه‌گرایی از لحاظ ایدئولوژیکی بی‌طرف است و می‌تواند تحت هر نوع هیئت سیاسی متجلی شود. کلید فهم بسیاری از تحولات سیاست اجتماعی در دهه ۱۹۹۰ در این نکته نهفته است که

1. Gemeinschaft

2. Gessellschaft

دریابیم چرا اتریونی هم درست می‌گوید و هم غلط: در این معنا درست می‌گوید که جامعه‌گرایی می‌تواند بر فراز مجادلات ایدئولوژیکی بایستد، اما غلط می‌گوید اگر تصور کند که این نظریه قادر است به طور ابدی چنین وضعی داشته باشد.

برای مثال، فمینیست‌ها استدلال کرده‌اند که جامعه‌گرایی نظریه‌ای مذکر و مربوط به مردان است و، از همین رو، محرومیت‌هایی را که زنان در گذشته و حال تجربه کرده‌اند نادیده می‌گیرد (فریزر و لیبی، ۱۹۹۳). جامعه‌گرایان را می‌توان به این سبب محکوم کرد که از بی‌عدالتی‌های ناشی از ازدواج‌های مردسالارانه ستایش کرده‌اند، و نیز اجتماعات و خانواده‌هایی را که به کارهای مراقبتی فاقد دستمزد و شناخته‌نشده زنان وابسته‌اند محکوم نکرده و زنان را صرفاً به عنوان همسر یا مادر محسوب می‌دارند. همچنین، سوسیالیست‌ها نیز از جامعه‌گرایان به این دلیل انتقاد می‌کنند که بر فرهنگ تاکید دارند و اقتصاد را فراموش می‌کنند (میلر، ۱۹۹۰). اگرچه جامعه باید حول محور یک اخلاقیات نیرومند اجتماعی سامان یابد، به این هدف نمی‌توان رسید مگر آنکه بی‌عدالتی‌های ناشی از سرمایه‌داری معدوم شود. جامعه‌گرایان، در واقع، وقتی خود را از لحاظ ایدئولوژیکی بی‌طرف معرفی می‌کنند، و نیز اهمیت پایه‌ای اصلاحات اقتصادی را به فراموشی می‌سپارند، فقط خود را با تعبیرهای دست‌راستی از جامعه، که بر نابرابری اجتماعی، همانندی فرهنگی، و سیاست‌های ضدرفاهی تاکید دارد، در یک صف قرار می‌دهند.

این انتقادهای دهه ۱۹۹۰ که جامعه‌گرایی بخصوص در آمریکا و بریتانیا شروع به کسب نفوذ سیاسی کرد، مطرح شد. کلیتون و بلر، هر دو، از واژگان جامعه‌گرایی استفاده کردند تا خود را از آزادی اقتصادی فردگرایانه‌راست‌ها و نیز از مساوات‌طلبی چپ‌ها، که هر دو مدعی بودند

آنها را مردود می‌شمارند، متمایز نشان دهند. در عین حال، به نسبتی که نفوذ راست رادیکال تداوم یافت، نفوذ جامعه‌گرایی با عقاید راست‌ها درهم آمیخت و آنها نیز شروع به تاکید بر تکالیف و وظایف اجتماعی کردند (نک: بخش ۲.۲.۴). بنابراین، هرگونه دلالت رادیکال جامعه‌گرایی به سرعت تحت تأثیر اقتدارگرایی اخلاقی، که بر وظایف فقیران (ولی غالباً نه بر تکالیف ثروتمندان) تاکید داشت، قرار گرفت؛ این اقتدارگرایی اخلاقی، حقوق را به مسئولیت‌ها پیوند می‌زد. بنابراین، آنچه رسماً به مثابه حقوق اجتماعی تعریف شده بود، به عنوان سخاوتمندی پرداخت‌کنندگان مالیات (که دریافت‌کنندگان مزایای اجتماعی باید خاضعانه سپاسگزار آن باشند) باز تعریف شد؛ پس بر «عدم استحقاق» تنگدستان تاکید شد (اما هرگز سخنی از عدم استحقاق ثروتمندان به میان نیامد)، و ایدئولوژی بازار آزاد (اما نه کارکرد آن) مورد انکار قرار گرفت. بدین ترتیب، بسیاری این بدگمانی را دارند که «راه سوم» نظریه تازه‌ای نیست، و در واقع نوعی تبیین سازگاری و سازشی است که اخیراً بین سوسیال دمکراسی و سرمایه‌داری بازار آزاد حاصل شده است (لویتاس، ۱۹۹۸).

بر این پایه، اصلاحات رفاهی دهه ۱۹۹۰ تاکید بس بیشتری بر تعبیر جناح راست از جامعه‌گرایی داشت تا تعبیر جناح چپ (بسنجید با درایور و مارتل، ۱۹۹۸) (نک: جدول ۱.۱۰). بدین ترتیب، اصلاحات رفاهی در دهه ۱۹۹۰، از برخی جهات، به نوعی، تداوم سیاست‌های رفاهی دهه ۱۹۸۰ بود، و بر چنین عواملی تاکید داشت: خود یاری نه وابستگی، پرداخت مزایا براساس صدور مجوز موردی نه بر مبنی استحقاق، رقابت از نوع رقابت‌های بازاری نه همکاری مبتنی بر جهت دهی دولت، مهارت‌های عرضه محور نه مدیریت تقاضا محور، اهمیت معیارها نه ساختارهای

نهادی، اصلاحات ناشی از انگیزه‌های سیاسی نه مبتنی بر دیدگاههای کارشناسان مستقل، خود مختاری مدیریتی نه حرفه‌ای، رقابت و مصرف‌گرایی نه تفاهم عمیق بین عرضه‌کنندگان خدمات و مددجویان، و خرده‌گیری نه توجه به کیفیت خدمات. با این همه، از جهات دیگر، هنوز هم می‌شد شاهد نشانه‌هایی باقیمانده از سوسیال دمکراسی بود. از جمله، از طریق اقدامات مالی، تعیین حداقل دستمزد، و مزایای حین کار، کارهایی در جهت باز توزیع صورت گرفت.

جدول ۱.۱۰ دو تعبیر از رفاه مبتنی بر جامعه‌گرایی

چپ	راست	
حقوق پایه‌ای مدنی، سیاسی، و اجتماعی بر وظیفه مقدم است.	وظایف اجتماعی اساسی است، طبقه‌بندی حقوق اجتماعی مردود است.	شهروندی
برابری در فرصت‌ها و برابری نتایج	فقط برابری در فرصت‌ها	عدالت
عدالت اقتصادی و مالکیت عمومی	تجویزهای اخلاقی و مقررات محدودکننده رفتاری	نظم اجتماعی
دمکراتیک، مترقی، جمعی، و چند فرهنگی	نخبه‌گرا، سنتی، و همگن	اصول اخلاقی
تکالیف کارفرمایان و شرکتها	تکالیف کارکنان و متقاضیان مزایا	بازار
چارچوبی برای عدالت مساوات‌طلبانه	حد اقل خدمات رفاهی و تاکید بر امنیت، کنترل اجتماعی، و قانون و نظم	دولت
از طریق سیاست‌های باز توزیعی تنظیم می‌کند	رقابت‌جو و معطوف منافع فردی	فرد
نوع دوست و تعاون‌گر		

اگر این تعبیر راست‌ها از جامعه‌گرایی است که نفوذ غالب را به دست آورده است، برخی ابداعات نظری هم وجود دارد که بیشتر به چپ‌ها متمایل است.

هرچند پال هیرست (۱۹۹۴) از اندیشه‌های جامعه‌گرایی پرهیز می‌کند، در صف مقدم طرفداران نظریه «دمکراسی مبتنی بر مجامع غیردولتی»^۱ قرار می‌گیرد (بسنجید با کوهن و راجرز، ۱۹۹۵) - که با جامعه‌گرایی شباهتهایی دارد. دولت ممکن است در جامعه مدرن به نیرویی کنار افتاده، غیرشخصی، و غریبه تبدیل شده باشد، اما راه چاره، برخلاف آنچه راست‌ها آرزو دارند، خصوصی کردن جامعه و اشتراکی کردن اخلاقیات نیست، بلکه «متکثر کردن» قلمرو عمومی و دمکراتیزه کردن جامعه مدنی است. هرست استدلال می‌کند که بخشی بزرگ از اقتدارات و صلاحیت‌های دولت می‌تواند و باید به مجامع خودمختار، داوطلبانه، مبتنی بر اعتبارات عمومی، و پاسخگو در برابر مردم تفویض شود؛ مجامعی که اعضای آنها، با مراتب مختلف، بر نظامهای عمومی ارائه‌کننده خدمات کنترل خواهند داشت. گاهی این کنترل به صورت مستقیم و در سایر اوقات به صورتی عمدتاً غیرمستقیم خواهد بود. این امر، به معنای درآمیختن تاکید سنتی سوسیالیست‌ها بر کنترل عمومی اقتصاد و قدرت بخشیدن به مردم است که در قالب شهروند، و نه صرفاً مصرف‌کننده، ایفای نقش خواهند کرد.

یک نظام رفاهی مبتنی بر مجامع غیردولتی، در عین آنکه همچنان بر باز توزیع عادلانه تاکید دارد، از دولت رفاه کلاسیک کمتر اشتراک‌گرا خواهد بود. مجامع خودمختار هستند که وظیفه عرضه خدمات و/یا خرید خدماتی را که در حال حاضر عمدتاً از سوی دولت یا بازار عرضه می‌شوند برعهده خواهند داشت و، به این ترتیب، نقشی نظام‌مندتر از بخشهای مستقل سنتی در رفاه جامعه بازی خواهند کرد. هیرست چنین پیش‌بینی می‌کند که همه ما به عضویت این مجامع در خواهیم آمد، حق رأی و، در صورت تمایل، حق خروج از عضویت خواهیم داشت، و این

1. "associational democracy"

مجامع نیز در صورتی که بخواهند از اعتبارات عمومی استفاده کنند، ناچار به رعایت بعضی ضوابط معین خواهند بود. بنابراین، گرداگرد یک «هسته» بوروکراتیک از خدمات دولتی، حاشیه‌ای مبتنی بر مجامع وجود خواهد داشت که متکی بر درآمدی پایه‌ای است (فیتزپتریک، ۱۹۹۹a). در این چارچوب، بین عرضه‌کنندگان و دریافت‌کنندگان خدمات رابطه‌ای بس نزدیکتر از امروز برقرار خواهد شد.

بدین ترتیب، دموکراسی مبتنی بر مجامع غیردولتی، بر اهمیت تعامل اجتماعی تاکید دارد، اما این تاکید بسیار از آنچه جامعه‌گرایان اخلاقی نظیر اتریونی و دیگران پیشنهاد می‌کنند بازتر و لیبرال‌تر خواهد بود.

۳.۱۰ محیط زیست‌گرایی

اندیشه حمایت از محیط‌زیست، مظهر تلاشی است برای گسترش مفهومی که از جامعه داریم، فراتر بردن آن از نسل کنونی آدمی، و شمول آن بر تمامی موجودات - اعم از انسانی و غیرانسانی، و حال و آینده - و نیز نظام زیستی کنونی که ما، جملگی، بخشهایی وابسته از آن هستیم. اگرچه طرفداران محیط‌زیست دارای ریشه‌های عمیق تاریخی هستند (پیر، ۱۹۹۶)، اهمیت سیاسی آنها به واقع به دهه ۱۹۶۰ باز می‌گردد. نهضت سبز، تا حدودی به عنوان واکنشی در برابر کارکردهای خود ویرانگر جوامع غربی، و تا حدودی به مثابه نوعی پاسخ به آگاهیهای روزافزون زیست‌محیطی شکل گرفت. سخن اساسی محیط‌زیست‌گرایان این است که ما نمی‌توانیم انتظارات و تقاضایی نامحدود از کره زمینی داشته باشیم که فقط دارای منابعی محدود و پایان‌پذیر است. موضعگیری سیاسی آنها به این شکل است که می‌گویند اکنون میزان تقاضا بر امکانات عرضه چند نسل چربیده است و این امر (عمدتاً) ناشی از کارکردهای جوامع غربی است: یعنی، نرخهای غیر قابل ادامه رشد، تولید، و مصرف. ادعا می‌شود

که تأثیرات و پیامدهای این کارکردها به چندین صورت متجلی می‌شود: نابودی فزاینده بعضی از گونه‌های حیات، ناپدید شدن جنگلهای استوایی و زمین‌های کشاورزی، نازک شدن لایه اوزون، گرم شدن کره زمین، و شدت گرفتن فاجعه‌های زیست محیطی. بنابراین، بناچار باید به فکر شیوه‌هایی جدید برای زندگی و کار خود باشیم که هم از لحاظ زیست‌محیطی و هم از جهت اجتماعی امکان‌پذیر باشد.

از همین مرحله است که اندیشه زیست‌محیطی به چندین فکر و برداشت رقیب در باب چگونگی دسترسی به هدف تقسیم می‌شود. در آغاز، سروصدایی که درباره «انفجار جمعیت» به راه افتاد و هراس و وحشتی اجتماعی (و حتی نژادگرایانه) به راه انداخت، و نیز جماعتی که پیش‌بینی کردند کره زمین در آینده نزدیک به سبب فاجعه‌های زیست محیطی از میان خواهد رفت (مدووز، و دیگران، ۱۹۷۲)، به نفع نهضت سبز تمام نشد. این امر، در سال‌های بعد، دو پیامد داشت. اول، باعث برآمدن بحث و احتجاجی سخت میان برخی از سبزها و بسیاری از ضدسبزها شد که محیط‌زیست‌گرایی را فلسفه‌ای ضدمدرن در باب ریاضت‌کشی و مدیریت شرایط بحرانی می‌پنداشتند. برخی سبزها حتی تا به آنجا پیش رفتند که تاکید کردند مقابله با بحران مستلزم رها کردن دمکراسی است تا جماعت دانشمندان و تکنوکرات‌های محیط‌زیست‌گرا بتوانند بر کره زمین حکومت کنند (آپولس، ۱۹۹۷). دوم، به مجردی که پیش‌بینی‌های جنجال‌برانگیز درباره کره زمین به تحقق نپیوست، واکنش دیگری علیه سبزها به راه افتاد که سردمداران آن غالباً راست‌های تندرو بودند. آنها طرفداران محیط‌زیست را به عنوان وصله‌های ناجوری تصویر می‌کردند که هم ضد سرمایه‌داری هستند و هم استعداد و مهارت آدمیان را برای سازگاری تکنولوژیکی و اقتصادی با شرایط تغییر یافته زمین دست کم می‌گیرند.

در چارچوب این پارامترها، دست‌کم سه تعبیر زیست‌محیطی می‌توان شناسایی کرد (بسنجید بادریزک، ۱۹۹۷).^[۲] اول، محیط‌زیست‌گرایان طرفدار بازار آزاد، که فقط به مشکلات زیستی اندکی قائلند و اعتقاد دارند که این مشکلات را می‌توان از طریق سازوکارهای بازار حل کرد (آندرسن و لیل، ۱۹۹۱). برای مثال، به نسبتی که ماده‌ای کمیاب‌تر می‌شود و استخراج آن پرهزینه‌تر، بهای خرید آن افزایش می‌یابد؛ در نتیجه، تقاضا برای آن ماده کاهش پیدا می‌کند و موجودی آن محفوظ می‌ماند. اگر هم اقدام دولت ضروری شود، این اقدام باید در قالب چارچوب‌های مقرراتی صورت گیرد تا به بازار برای کار بهتر کمک کند.

دوم، تعبیری مصلحت‌جویانه از محیط‌زیست‌گرایی وجود دارد (کمیسیون برونتلند، ۱۹۸۷)، که بر این اعتقاد است که: اگر می‌خواهیم «توسعه پایدار»^۱ تحقق پذیرد، لزوماً باید تغییراتی در نظام‌های اجتماعی - اقتصادی خود صورت دهیم و در این راه، بسته به نوع و ماهیت مسئله، از ابزارهای مختلفی استفاده کنیم: بازار، دولت، یا هر دو، و در سطوح محلی، ملی، و بین‌المللی. رشد را می‌توان از لحاظ محیط‌زیست بی‌خطر کرد و، بر این مبنا، محرومیت‌های جهان سوم را می‌توان بی‌آنکه به معیارهای زندگی دنیای پیشرفته لطمه وارد شود از بین برد. در اینجا آنچه اهمیت دارد، نوعی «نوسازی زیست‌محیطی»^۲ است، به این معنا که روندهای سیاست‌گذاری موجود - از طریق ایجاد اجماعی گسترده بین دولتها، شرکتهای دانشمندان، و فعالان محیط‌زیست - به هدف‌های زیست‌محیطی جدید معطوف شود.

سوم، چندین مکتب رادیکال زیست‌محیطی وجود دارد: سوسیالیست، فمینیست، و آنارشیکست. اینها، جملگی، به ضرورت اصلاحات نهادی پرداخته اعتقاد دارند و دستی به سر و گوش ساختارهای سیاسی و اقتصادی

1. "sustainable development"

2. "ecological modernisation"

موجود کشیدن را کافی نمی‌دانند. سوسیالیست‌های زیست‌محیطی (پپر، ۱۹۹۳؛ بشن، ۱۹۹۶؛ لیتل، ۱۹۹۸) بر این عقیده‌اند که نابودی محیط‌زیست با استثمار طبقاتی و نابرابری‌های اجتماعی پیوند دارد: مرفهان از منابع مصرف می‌کنند تا موقعیت ممتاز خود را پایدار نگاه دارند و تنگدستان منابع مزبور را مصرف می‌کنند تا وضعیت خود را در قبال مرفهان بهبود بخشند. بدین ترتیب، فقط یک نظام مالکیت عمومی، برابری اجتماعی، و برنامه‌ریزی کلان اجتماعی و جهانی است که می‌تواند از طریق پیشگیری از ائتلاف رقابت‌آمیز بازار سرمایه‌داری باعث عاقلانه شدن چگونگی استفاده ما از منابع شود. فمینیست‌های زیست‌محیطی (مرچانت، ۱۹۹۲) ادعا می‌کنند که تسلط بر طبیعت به سلطه مردان بر زنان مربوط است. به عبارت دیگر، گرایش به سلطه‌گری، مقهور کردن، استثمار، و سرکوب عمدتاً غرایزی مردسالارانه است که باید از طریق ارزشهایی چون احساس نگهداری، پرورش، همکاری، همدلی، و مشارکت، از جهات اجتماعی و اخلاقی مهار شود. شیوا (۱۹۹۴) این انتقاد را بخصوص نسبت به وضعیت زنان در جهان سوم وارد می‌داند. آنارشیست‌های زیست‌محیطی (بوکچین، ۱۹۸۰) بر این باورند که تکیه کردن بر دولت یا بازار بیهوده است و فقط اقدامات تعاونی مساوات‌طلبانه، خودمختار، و اشتراکی می‌تواند آن نظام‌های «افقی» و غیرمتمرکز و سازمانهای اجتماعی و اقتصادی مناسبی را که برای پایداری به آنها نیاز داریم ایجاد کند. در عین حال، هر یک از گروههای فوق، علی‌رغم اختلافاتی که با یکدیگر دارند، ظاهراً از نوعی «دمکراسی سبز» حمایت می‌کنند (داهرتی و دِگوس، ۱۹۹۶). مبنای نظر آنها این است که بقا و پایداری درازمدت فقط می‌تواند از پایین پایه‌گذاری و ساخته شود، و هرگونه تحمیلی که از سوی نخبگان علمی و سیاسی صورت گیرد، با نوعی واکنش مردمی مواجه خواهد شد و حواس ما را از هدف‌های

زیست‌محیطی منحرف خواهد کرد.

طرفداران محیط زیست، تا دهه ۱۹۸۰، جز تأثیری حاشیه‌ای بر سیاست اجتماعی نداشتند، هر چند از این لحاظ دست‌کم می‌توان به دو جریان پیشگامانه مهم اشاره کرد. ایوان ایلچ (۱۹۹۰) انتقادهای متعددی از تولیدگرایی^۱ (این اندیشه که رشد اقتصادی به خودی خود یک هدف است) به عمل آورد و آن را در مقام مقایسه با «قناعت»^۲ ناشی از خودمختاری خلاق و روابط درونی فضاها، اجتماعی و طبیعی قرار داد (سنجید با شوماخر، ۱۹۷۳). جامعه مدرن ممکن است از لحاظ مادی در رفاه کامل باشد، اما چون به جای آنکه ما علم و تکنولوژی را کنترل کنیم، در واقع آنها هستند که ما را کنترل می‌کنند، کیفیت زندگی در وضع مطلوبی نیست. یک جامعه «قانع»، اولویت‌ها، روش‌های سازماندهی، و ابزار اصلاحات خود را دگرگون می‌کند. جیمز رابرتسن (۱۹۸۳) خواهان جامعه‌ای باخرد، انسانی، و محیط‌زیست‌گراست که متوجه محدودیت‌های رشد باشد و بداند که فعالیت آدمی باید بیشتر به «هستی»^۳ و نه «گرفتن» معطوف گردد. در چنین جامعه‌ای، «کار خود»^۴ و نه اشتغال دستمزدی منبع ثروت خواهد بود. از «کار خود»، منظور، فعالیتی بامعنا چه در بخش رسمی و چه در بخش غیررسمی اقتصاد است که شخص خود سازمانش دهد و ارزش آن، بر مبنای خرد و تعامل، بیش از جبران مادی سنجیده شود.

در دهه ۱۹۸۰، این آندره گورز (۱۹۸۲-۱۹۸۹) بود که چنین اندیشه‌هایی را به پیش می‌برد. وی با طبقه کارگر به عنوان عامل بالقوه تحول اجتماعی وداع گفت و آغاز به تدوین نوعی سوسیالیسم زیست‌محیطی کرد که، به اعتقاد او، می‌باید از جانب «غیرکارگرانی

1. productivism

2. "conviviality"

3. "being"

4. "ownwork"

بی‌طبقه^۱ حمایت شود، یعنی از جانب کسانی که کوتاهیهای سرمایه‌داری و نیز دولت‌گرایی رفاهی را نشان داده‌اند. گورز، به جای آنکه اشتغال دستمزدی را وسیله رونق و رفاه بداند، رهایی از کار دستمزدی را هدف اصلی سیاست رادیکال می‌داند. بنابراین، بین دو حوزه قائل به تمایز بود: فعالیت غیرخودمختار^۲ (یعنی کاری که به اجبار و تحت تسلط و مقررات دیگران تقبل شود) و فعالیت خودمختار (یعنی کاری که با آزادی تقبل شود). یک جامعه سوسیالیست زیست‌محیطی، کارِ نوع اول را به حداقل و کارِ نوع دوم را برای همه افراد به حداکثر خواهد رساند. ابزاری که گورز برای تحقق این هدف‌ها در نظر دارد، کاهش ساعات کار و تأمین درآمد پایه است. کاهش ساعات کار باعث تصحیح توزیع نادرست ناشی از اشتغال دستمزدی می‌شود که در حال حاضر وجود دارد (بعضی‌ها زیاده از حد دارند و دیگران به حد کافی ندارند). بنابراین، ساعات کارِ فعال برای هر فرد سالم در طول زندگی او معادل ۲۰/۰۰۰ ساعت تعیین می‌شود: که معادل ۱۰ سال اشتغال تمام وقت است. درآمد پایه، به معنای صدور «چکی ثانوی» است که کمبود دستمزد را جبران می‌کند و نشان می‌دهد که وظایف شهروندی شخص انجام گرفته است (بسنجید با گورز، ۱۹۹۹: ۸۵-۹۳).

طرفداران محیط‌زیست از دهه ۱۹۹۰ شروع به اعمال نفوذ بر سیاست اجتماعی کردند (پیرسن، ۱۹۹۸؛ جورج و ویلدینگ، ۱۹۹۹)، و اکنون به ندرت می‌توان یک کتاب درسی عمومی یا نظری مقدماتی را مشاهده کرد که متذکر آنها نشده باشد. در این زمینه، دیدگاه‌های مختلفی اتخاذ شده است. فریس (۱۹۹۳) محیط زیست‌گرایی را به اندیشه‌های پسامدرن پیوسته است، کاهیل (۱۹۹۴) به این مقوله به عنوان بخشی از «مصرف‌گرایی جدید» می‌نگرد، هوبی (۱۹۹۸) طرفدار نوعی مدیریت

1. "non-class of non-workers"

2. "heteronomous"

امور اجتماعی است که بر استفاده از منابع متمرکز باشد، و فیتزپتریک (۱۹۹۸) یک «الگوی زیست‌محیطی رفاهی» ترسیم می‌کند. و، در نهایت، سیاست‌های اجتماعی سبزها مستلزم نوعی بازاندیشی اخلاقی است، بدین معنا که رشد مادی و مصرف‌گرایی، دیگر به عنوان معیار بهزیستی تلقی نشود، و «رفاه پایدار» به صورت اصل اساسی اصلاحات رفاهی درآید، و تجدید تشکیلاتی بنیادین صورت گیرد که ارزش اقتصاد غیررسمی را به رسمیت شناسد و تاکید را از اشتغال دستمزدی بردارد.

در عین حال، دلالت‌های این اصول کلی لزوماً روشن نیست. برداشت «محافظه‌کارانه» از طراحی و اجرای سیاست‌های اجتماعی سبز به معنای اقدام در قالب شیوه‌ها و سیاست‌گذاری‌ها و اولویت‌های سیاسی کنونی است؛ برای مثال، کاهش مالیات و انعطاف‌پذیری بازار، که تا حدودی به نوسازی محیط زیستی شباهت دارد. برداشتهای رادیکال‌تر، مستلزم اصلاح شیوه‌ها و اولویت‌های مزبور است که به معنای بازگشت به برخی اندیشه‌های قدیمی، مثلاً، مالکیت عمومی، است. به هر صورت اکنون باید در هرگونه اصلاح رفاهی و اجتماعی به نهضت سبزها به عنوان یکی از بازیگران اصلی نگاه شود. این امر، راه را برای برآمدن تعبیری رادیکال از نوسازی محیط‌زیستی هموار می‌کند که می‌کوشد آرمان‌گرایی و مصلحت‌اندیشی را در هم بیامیزد. دست‌کم در کوتاه‌مدت، هیچ دلیلی وجود ندارد که این هر دو راهبرد را نتوان گسترش داد، و نظریه‌پردازانی از دیدگاه‌های نظری مختلف که مایل به آموختن از یکدیگر باشند نتوانند از هر دوی آنها پیروی کنند. البته، مسلم است که نوعی جدال ایدئولوژیکی بین آنها وجود دارد، و اگر قرار بر توسعه سیاست‌های اجتماعی سبز باشد، بناچار این جدال نظری باید به وجهی متعالی شود و به چیزی جدید بینجامد. اگر چنین نشود، نظریه‌پردازان رقیب ممکن است هر یک همچنان زمین خود را خیش زند و همچنان به مبارزه علیه دیگران ادامه

دهد و برای کسب نفوذ در حوزه سیاست اجتماعی بکوشد (فیتزپتریک و کاهیل، در دست انتشار). بهترین نتیجه‌ای که می‌توانیم در اینجا بگیریم این است که نیل به هر گونه نتیجه‌گیری استوار فعلاً ممکن نیست و باید چند سال دیگر به انتظار نشست.

۴.۱۰ جامعه خطرپذیر

با وجود این، برخی اصرار می‌کنند که چنین نتیجه‌ای از هم اکنون تحقق پذیرفته است: یعنی ما اکنون در «جامعه‌ای خطرپذیر» زندگی می‌کنیم و سیاست‌های اجتماعی سبز باید به مدیریت این جامعه و پیشگیری از خطر معطوف باشد. متون و آثار مربوط به خطر و جامعه خطرپذیر دامنه‌ای بس گسترده دارد، اما مهمترین چهره‌ای که در این بحث جلوه کرده، اولریچ بک است (بک، ۱۹۹۲، ۱۹۹۵؛ بک، و دیگران، ۱۹۹۴).

نظریه پایه‌ای بک به شکلی آرامش‌بخش ساده است. مرحله‌ای که به آن رسیده‌ایم، پایان مدرنیته و آغاز پسامدرنیته نیست، بلکه پایان مدرنیته اول و آغاز مدرنیته دوم است. مدرنیته اول، عصر پیشرفت صنعتی بود و تمام نهادهای سیاسی و اجتماعی طراحی شده بودند تا در دنیایی که تصور می‌شد پایدار، آگاه، و از لحاظ علمی محاسبه‌پذیر است، «خیروخوبی» (رفاه، رشد) تولید کنند. برعکس، مدرنیته دوم که در دهه‌های آخر قرن بیستم پدید آمد، موجد جامعه‌ای خطرپذیر است که با تلاش برای محدود کردن، مدیریت بحران، و مذاکره برای بیرون شدن از راهی آکنده از «بدی‌ها» و مخاطرات همراه است. پیامدهای دنیاگیر فاجعه‌های چرنوبیل [اوکراین] و بهاپول [هند] به شدت بر بک ضربه زد. او می‌دید که عوارض این فاجعه‌ها چگونه به شکلی نامرئی اما مرگبار از مرزهای فضایی (مرزهای ملی) و مرزهای زمانی (چون آثار آنها تا نسل‌ها بعد احساس خواهد شد) تجاوز کرده است و هیچ‌گونه احترامی نسبت به

مفروضات پاکیزه مدرنیته صنعتی احساس نمی‌شود. برای مثال، آلودگی هسته‌ای و صنعتی به سلسله مراتب ساده نظام صنعتی لطمه زده و به «گتو»های ثروتمندان و تهیدستان، هر دو، نفوذ کرده است. اما، به طور کلی، او بر این نظر است که چنین فاجعه‌ها و پیامدهایی صرفاً افراطی‌ترین نمونه‌های خطرپذیری مدرنیته دوم محسوب می‌شود. مسئله این نیست که دنیا به مکان خطرناک‌تری تبدیل شده است؛ بلکه این خطرها پیامد ناخواسته تلاشهای دیرین ما برای آرام کردن و کنترل دنیاست. بنابراین، مدرنیته دوم همان مدرنیته اول است که در جریانی از نوسازی غیراداری و تطبیق با خطرات ناگزیر روند دمکراتیک کردن علوم و سیاست‌گذاری، علیه خودش چرخیده است: تصمیم‌گیری‌ها دیگر نمی‌تواند به نخبگان تکنوکرات واگذار شود، بلکه الزاماً باید تابع فضای باز و استدلال عموم باشد. اندیشه‌های بک بدو^۱ در دنیای انگلیسی زبان از سوی تونی گیدنز ترویج شد. گیدنز (۱۹۹۴) بین سنت‌ها و جوامعی که باز هستند و خوداندیش^۱ و جوامع بسته و متحجر^۲ به تمایز قائل شد. در دنیایی جهانی شده که در آن آهنگ تغییر سرعت می‌گیرد، و آن را هر دم ناپایدارتر و ناشناخته‌تر می‌سازد، نبرد اصلی بین آنهایی است که آرزومند ساختن صوری تازه از سوسیال دمکراسی هستند، که منعکس‌کننده اجتماعات باز باشد، با آن بنیادگرایانی که به یک عصر طلایی جدید از اقتدار ساده، قطعی، و بی‌چون و چرا چشم دوخته‌اند (گیدنز، ۱۹۹۹).

تمام اینها چه ارتباطی به سیاست اجتماعی دارد (تیلر - گویی، ۲۰۰۰)؟ دولت رفاه، که فرزند خلف صنعتی‌شدن، شهرنشینی، و جمع‌گرایی^۳ است، عمدتاً به دو مقوله معطوف است: تولید کالا از طریق ایجاد رشد اقتصادی، و توزیع عادلانه آن کالاها از طریق نهادهای اجتماعی. اگر این نوع جامعه صنعتی از دور خارج شود، نقش‌های متعارف دولت رفاه از

1. self-reflexive

2. dogmatic

3. collectivism

نظر دخالت اقتصادی و مدیریت اجتماعی ممکن است به صورت سرچشمه‌های اصلی خطر در آید. دولت رفاه به واسطه نظام‌های بیمه اجتماعی و ارائه خدمات فراگیر همواره به ارزیابی خطرهای جمعی و تعدیل آنها توجه داشته است. امروزه، نه فقط تأثیر آن «نظام‌های ایمنی» کمتر شده است، بلکه آن نظامها خود به سرچشمه خطر و نایمنی تبدیل شده‌اند: بیمه سالخوردگی، بیکاری، و بیماری به صورت عاملی برای مقابله با رویدادهای پیش‌بینی‌پذیر و همگانی سیر حیات اجتماعی درآمده است، و دیگر به عنوان وسیله‌ای برای مقابله با اتفاقاتی که برای افراد در جامعه خطرپذیر روی می‌دهد تلقی نمی‌شود.

یک ظاهراً بر این نظر است که اصلاح سیاست اجتماعی اکنون با ایجاد نوعی «هراس بیمه‌ای»^۱ همراه شده است، بدین معنا که همه شتابان به بازار خصوصی هجوم می‌برند تا هر چه بیشتر از حیات و شرایط زندگی خود را که ممکن باشد بیمه کنند. بدین ترتیب، با آنکه بیمه اجتماعی پدید آمد تا احساس ترس و نگرانی ما را کاهش دهد، صور جدید بیمه‌های دولتی و خصوصی، بدین سبب که همواره خطر ورشکستگی و اضمحلال را در برابر چشمان ما مجسم می‌کنند، بر احساس نا ایمنی ما می‌افزایند. به عبارت ساده‌تر، تنگدستان نا ایمن هستند، زیرا از آسیب‌پذیری بالفعل خود آگاهند، و ثروتمندان نیز احساس نا ایمنی می‌کنند، زیرا از آسیب‌پذیری بالقوه خود آگاهی دارند. از نظر گیدنز (۱۹۹۸)، راه چاره در بازتوزیع مالیاتی و هزینه‌کردن منابع مادی نیست، بلکه اخلاقی ناظر بر «رفاه مثبت» است که به مردم اجازه دهد به ابزارهای عاطفی و اخلاقی لازم مجهز شوند، و به فرصت‌های برابری که برای ساختن حیات اجتماعی خود فارغ از اتکا به دولت قاهر یا بازار آزاد نیاز دارند دست یابند. گیدنز تاکنون بارها از «راه سوم» بلر به عنوان چنین راه‌حلی استقبال

1. "insurance panic"

کرده است.

متون انگلیسی مربوط به سیاست اجتماعی در بریتانیا اکنون آکنده از مباحث ناظر بر خطر، نگرانی، ناایمنی، و بسیاری از مفاهیم همانند دیگر است (مینگ و شا، ۲۰۰۰). برای مثال، کالپیت (۱۹۹۹) اظهار می‌دارد که این آزادسازی اقتصادی راست رادیکال است که باعث برآمدن استثمار و، تا حدود زیادی، جامعه خطرپذیر شده است، و همین جماعت است که تلاش می‌کند تا با زدودن مفاهیم و ارزش‌های عصر کلاسیک رفاه موجبات چیرگی ایدئولوژیکی خود را فراهم آورد. واژگان تفردگرایی (انتخاب، ترجیح، مصرف) اکنون جانشین واژگان جمع‌گرایی (نوع‌دوستی، نیازها، حوزه عمومی) شده است. و در سیاست‌گذاری اکنون به جای به حداکثر رساندن عدالت اجتماعی بر کاهش دادن خطرها و ترس‌ها تأکید می‌شود. در عین حال، کامیابی آزادسازی اقتصادی وابسته است به تولید دائمی خطر، که ادعا می‌شود فقط بازار آزاد می‌تواند برطرف‌کننده آن باشد. در این معنا، از نظر دست راستی‌های طرفدار آزادی اقتصادی، قربانیان و مطرودان، یعنی وابستگان طبقه‌فرو دست، کسانی هستند که برای مرفهان و مالیات پردازان حومه‌های دلبذیر شهرها، که رفاه خود را با کار و زحمت به دست آورده‌اند، خطرناک محسوب می‌شوند. بنابراین، درگیر شدن در نظریه خطر به معنای برگرداندن بحث به واژگان و گفتار راست رادیکال است، و این موضوعی است که بک و گیدنز به نحو وافی به آن نمی‌پردازند.

۵.۱۰ تکنولوژی‌های اطلاعاتی و ارتباطی

برخی از نظریه پردازان سیاست اجتماعی اخیراً توجهی روزافزون به نظریه‌های جامعه اطلاعاتی و تکنولوژی‌های مخابراتی و ارتباطی پیدا کرده‌اند (لودر، ۱۹۹۷، ۱۹۹۸). این تکنولوژی‌ها شامل تمام نظام‌های

اطلاعاتی کامپیوتری (انفورماتیک)، تکنولوژی‌های مبتنی بر اینترنت، و تکنولوژی‌های تصویری جدید هستند. در جوامع پیشرفته، اکنون تقریباً امکان ندارد که بدون آشنایی با یکی یا بیشتر از این تکنولوژی‌ها بتوان کار و زندگی کرد، و به نسبتی که در چند سال آینده شاهد در آمیختن تلویزیون، کامپیوترهای شخصی، و تلفن‌های همراه / ویدئویی در یکدیگر شویم، دوری گزیدن از این تکنولوژی‌های نوین هر دم دشوارتر خواهد شد. این تکنولوژی‌ها را می‌توانیم از منظر مدیریت امور اجتماعی تحلیل کنیم که تأکید آن، مثلاً، بر چگونگی عرضه رفاه است یا از چشم‌اندازی نظری و چند رشته‌ای به آن بنگریم که مستلزم بازاندیشی در مفاهیمی بنیادی است که از رفاه و دولت داریم. بین این دو نحوه نگاه و تحلیل است که مبحث فقر جای می‌گیرد و این که آیا صوری جدید از نابرابری اطلاعاتی و بی‌عدالتی دیجیتالی خلق شده است؟

دیدگاه مدیریت امور اجتماعی به چندین حوزه متداخل مربوط می‌شود. اول، مقوله با سواد و فراهم بودن کامپیوتر است: مدارس و دانشگاه‌ها تا چه اندازه به رایانه مجهزند (آن لاین هستند)؛ کیفیت مهارت‌ها چگونه است؛ دلالت‌های کامپیوترهای خانگی بر روند آموزش چیست؛ و چه دلالت‌هایی بر آموزش از راه دور دارد. دوم، انتشارات دولتی تا چه حد به آسانی قابل دسترسی است: وب سایت‌های سازمانهای دولتی اکنون می‌توانند دست کم اطلاعاتی در اختیار پژوهشگران و مشاوران و مبارزان حقوق رفاهی قرار دهند. سوم، گروهی ادعا می‌کنند که این تکنولوژی‌های جدید به کسانی که امکان و اراده لازم داشته باشند اجازه می‌دهند از چنگ مقامات مالیاتی فرار کنند و، از همین رو، بر منابع درآمد آینده خدمات رفاهی سخاوتمندانه تأثیر منفی دارند. چهارم، سبیرنتیک، حوزه جهانی شدن امور مالی است که ظاهراً بر فراز و گرداگرد دولتهای رفاهی ناپویا جولان دارد.

تا امروز، مقولاتی چون جامعه‌شناسی، سیاست، حقوق، و فرهنگ بود که چارچوب پژوهشها و مباحث نظری را معین می‌کرد. اما اکنون تا حدود زیادی در یک شبکه اجتماعی پسا صنعتی زندگی می‌کنیم، جامعه‌ای که خصوصیت اصلی آن از سلسله مراتب صنعتی به نوعی عصر پسا روشنگری تحول یافته است. این سخن بدین معناست که هر چند بحث اصلی، یکسره، وجه و محتوایی امروزی دارد، همچنان گرداگرد مضامینی دیرین و آشنا می‌گردد: اول، تکنولوژی‌های جدید تا چه حدودی باعث قدرت افراد یا سلب قدرت از آنها می‌شود و تحت چه شرایطی دولت باید بر این تکنولوژی‌ها و پیام‌های آنها اعمال کنترل کند یا تصمیم‌بگیرد که چه چیزهایی می‌تواند بر صحنه وب ظاهر شود؟ دوم، آیا تکنولوژی‌های نو^۱ مردم را در «اجتماعات تکنولوژیکی» به دور هم جمع می‌کند یا باعث پخش شدن جوامع می‌شود؟ سوم، آیا این تکنولوژی‌ها باعث افزایش و تقویت دموکراسی، ارتباطات مدنی، قلمرو عمومی، شهروندی، و روندهای سیاسی می‌شود یا بر بیگانگی و احساس غربت فزاینده از امور عمومی می‌افزاید؟ و نهایتاً، آیا تکنولوژی‌های نو ابزاری هستند که از طریق آنها می‌توان دارندگان قدرت را مرئی و پاسخگو کرد؟ در سراسر این بحثها و پرسشها نکته‌ای اصلی وجود دارد، و آن مبارزه‌ای است که بین تکنولوژی‌های مفید و بی‌ضرر و تکنولوژی‌های واجد آثار منفی جریان دارد.

در این میان، سیاست اجتماعی نیز به تعیین چارچوب‌های این بحث کمک کرده است. بالاخره این دولت رفاه بود که پایگاههای اطلاعاتی اولیه را بنا کرد، که تکنولوژی‌های نو، سپس، صرفاً آنها را نوسازی و ادغام کردند. شهروندان دولت‌های رفاه همواره سوابق اشتغال، مشارکت، آموزش، ازدواج، و بهداشت و درمان خود را طبقه‌بندی شده دارا بوده‌اند

1. high technologies

و از گهواره تا گور تحت مراقبت قرار داشته‌اند. این تکنولوژی‌های نو هستند که اکنون کم و بیش بر مبحث «رفاه دیجیتالی» تسلط یافته‌اند، و غالباً با ایدئولوژی بازار جهانی شده در صافی متحد قرار گرفته‌اند: زیرا در یک اقتصاد اطلاعاتی جهانی، و وقتی فرض بر این است که رقابت دائمی باعث بر انداختن بازتوزیع مساوات طلبانه می‌شود، کاری آسان است که تکنولوژی‌های جدید را مظهر فردگرایی محتوم دولت پسا رفاه تلقی کنیم (لاوسن، ۱۹۹۸). چنانچه این برداشت دست بالا پیدا کند، اصلاحات در سیاستگذاری‌ها احتمالاً به مسیر ایجاد یک نظام رفاهی «سلف سرویس»^۱ خواهد افتاد، یعنی به افراد وسایل اصلی دسترسی به شبکه اطلاعات داده خواهد شد و چنین فرض خواهد شد که دیگر هیچ عذری برای شکست ندارند. در چنین نظام «کنترل از راه دور»^۲، پدر سالاری دیوانی جایش را به کمال‌گرایی سیرنتیکی^۳ می‌دهد («از تکنولوژی برای کمک به خودت استفاده کن، و گر نه!») - تعبیری دیجیتالی و روزآمد از خود - یاری عهد و یکتوریا که غیرمستحقان را مجازات می‌کند. تسلیم در خواست‌های مزایا و مبادله اطلاعات، الکترونیکی خواهد شد («تقاضا از راه دور»^۴)، و بیشتر مزایا احتمالاً از طریق کارت‌های هوشمند^۵ پرداخت می‌شود. با آنکه این ابداعات ممکن است باعث کاهش هزینه‌های اداری و دیوانی شود، از اشتباهات بکاهد، و گردش اطلاعات را افزایش دهد، این احتمال هم وجود دارد که کار متصدیان امر را از جهت بررسی و کنترل عاداتها و فعالیت‌های متقاضیان آسانتر کند. تجمع اطلاعات (درآمیختن کامپیوتری پایگاه‌های اطلاعاتی)، تشخیص موارد تقلب را آسانتر می‌کند اما، در عین حال، برگرفتن توجه از مبانی اجتماعی رفتارها را، که ممکن است به هیچ رو تقلب‌آمیز نباشند، نیز

1. "self-service"

2. "remote control"

3. cybernetic perfectionism

4. "teleclaiming"

5. smart cards

راحت‌تر می‌سازد.

فیتزپتریک (۲۰۰۰) می‌کوشد تا واکنشی انتقادی نسبت به این «تکنولوژی مسحوری»^۱ بازار محورانه بروز دهد. مفهوم «حقوق مجازی»^۲ به این نیت وضع شد تا تمایزی را که مارشال بین حقوق مدنی، سیاسی، و اجتماعی قائل بود تکمیل و تقویت کند. حقوق مجازی، در ساده‌ترین سطح، به معنای آن است که جامعه اطلاعاتی پیرامون افراد حی و حاضر و متعامل متمرکز شود نه آنکه به «نفس‌های اطلاعاتی» ذره‌ذره شده^۳ معطوف باشد، همان «نفس»هایی که زمانی در سایه ما قرار داشتند اما اکنون شروع کرده‌ایم که شبیه آن سایه‌ها شویم. همچنین، بدین معناست که به تعامل‌های پیچیده دنیاها «آف لاین» و «آن لاین» احترام بگذاریم و تضمین کنیم که افراد بر اطلاعاتی که درباره آنها در شبکه‌های اطلاعاتی گردش می‌کند دسترسی، و کنترل، داشته باشند. و نهایتاً آنکه، به نسبتی که شهروندی دیجیتالی‌تر می‌شود، مفهوم حقوق بالقوه به این معناست که حقوق اجتماعی شهروندی جانی تازه بگیرد و در قوانین اساسی و عادی عصر اطلاعات تضمین شود، و آن «استحقاق خیریه ماندی» که در دوران برآمدن آزادی اقتصادی^۴ مرسوم بود دیگر موضوعیت نداشته باشد. به این ترتیب، درسی که در آخر برای سیاست اجتماعی می‌توان گرفت این است که «سیاست‌های سیرنتیکی» فقط به همان اندازه‌ای خوب است که سیاست‌های اجتماعی - اقتصادی ملازم آن خوب باشد.

۶.۱۰ کنترل و نظارت اجتماعی

همان طور که در بخش پیشین بیان شد، تکنولوژی‌های جدید ممکن است

1. Technophilia

2. "virtual rights"

3. atomised "data-selves"

4. laissez-faire era

باعث تقویت و گسترش نظامهای کنترلی و مراقبت اجتماعی شود. برای مثال، باومن (۱۹۹۸) یادآوری می‌کند که در دنیایی که از لحاظ فرهنگی و اقتصادی جهانی شده است، چگونه ثروتمندان پویایی و تحرک بیشتری پیدا می‌کنند، در حالی که تهیدستان، هم از جهت جسمی و هم به وجه نمادین، تحرک کمتری می‌یابند. این تمایز، خود را از راههای مختلفی نشان می‌دهد. از لحاظ جغرافیایی، فقیران در گتوهای محروم خود مجزا می‌شوند ولی، در همان حال، ثروتمندان در اجتماعات انحصاری، ایمن، مرفه، و دروازه دار خود، خویش را مجزا می‌کنند (دیویس، ۱۹۹۰). این قطب‌بندی فضایی از طریق ساختن دیوارهای مادی، مثلاً، گماردن نگهبانان مسلح و استفاده از پلیس خشن و بی‌مدارا، محفوظ می‌ماند، و «دیوارهای مجازی»^۱، مثلاً، قائل شدن به نرخ‌های اعتباری پایین و حق بیمه‌های سنگین برای تنگدستان، به فقر و محرومیت شدت می‌بخشد. بدین ترتیب، کنترل اجتماعی از سوی خواص جهان وطن^۲ علیه طبقه فرودستی که در معرض استخدام و اخراج مداوم قرار دارد اعمال می‌شود؛ گروه اول، از طریق جایگزین کردن سیاست اجتماعی و اتخاذ سیاست مجازات، سخت کردن مقررات دولت رفاه، و تشدید قوانین انتظامی، جنگی بر سر دستمزد علیه گروه دوم به راه می‌اندازد و محرومیت جوامع مطرود را ابدی می‌کند. سرمایه جهانی شده نیازمند آن است که طبقه فرودست کارگران ارزان و انعطاف‌پذیر، در درون بازار کار، با حقوق اندک و صدای جمعی ناچیز، نامرئی باشد اما، در بیرون بازار کار، وقتی صحبت از تبهکاری، عملیات شیطانی، و تقلب می‌شود، کاملاً مرئی. بنابراین، «تبهکارانه جلوه دادن فقر» ابزاری است که توانگران به واسطه آن ثروت خود را توجیه می‌کنند و با طبقات متوسط کمتر مرفه، اجماعی اخلاقی علیه فقیران پدید می‌آورند. باومن نشان می‌دهد که

1. "virtual walls"

2. cosmopolitan elites

هزینه‌های ساختن زندان، به زندان افکندن، و نظارت پلیس و گاردهای مسلح شخصی چگونه از عواملی چون طغیان مالیات پردازان طبقات متوسط، که مانع از تأمین اعتبارات خدمات رفاهی می‌شود، مصون است. از همین رو، جمعیت زندانیان امریکا و بریتانیا، از دهه ۱۹۸۰ قوس صعودی فزاینده داشته است (کریستی، ۱۹۹۴؛ جونز-فینر و نیلیس، ۱۹۹۸؛ تیلر، ۱۹۹۹؛ یانگ، ۱۹۹۹).

این تحلیل دلالت بر آن دارد که سیاست رفاه جایش را به سیاست اجبار و تحمیل داده است (جوردن، ۱۹۹۸) و این ترسهای اساسی است که به جای نیازهای اساسی توجه روزافزون سیاستگذاران را به خود جلب می‌کند. فیتزپتریک (۲۰۰۰) این تغییرات را به عنوان گردش به سوی "دولت پسا-تأمین اجتماعی"^۱ توصیف می‌کند: "پسا اجتماعی"، زیرا "جهانی" و "جامعه" عمدتاً جانشین "اجتماعی" به مثابه مرجع اصلی دولت‌های غربی شده است، و "پساتأمین"، زیرا نیاز به امنیت شخصی اهمیت بیشتری از نیاز به رفاه و بهزیستی اشتراکی و جمعی پیدا کرده است. با این همه، تورهای ایمنی دولتی، حتی اگر پیامدهای آن برای فقیران چندان مطلوب نباشد، بالاخره همگان را در برمی‌گیرد. پس در یک سو، قطبی شدن و گتویی شدن جامعه را داریم. اما، از سوی دیگر، شاهد نزدیکی دوباره به برخی تجربه‌های گذشته هستیم. از آنجا که جامعه تابع انقلاب‌های دائمی ناشی از نوسازی بازار است، از آنجا که کارگر چیزی بیش از یک واحد سود و زیان نیست (سینت، ۱۹۹۸)، و از آنجا که بازآموزی و داشتن مهارت‌های چندگانه جانشین امنیت شغلی می‌شود، تمام شاغلان در معرض «نگرانی‌های خلاق»^۲ ناشی از مدیریت گرایی جدید قرار دارند. این امر، برای فقیران، به معنای گردش دائمی بین بیکاری و اشتغال به مشاغل کم دستمزد و نامطلوب است، و برای مرفهان، بر وجود

1. "post-social security state"

2. "creative anxieties"

کار اضافی، معرفی توانایی‌های خود، و حرکت صعودی در سلسله مراتب شغلی دلالت دارد (شور، ۱۹۹۲). تکنولوئی‌های نواکنون افق را مبارزه جو کرده و به صور مختلف به کلیه اجزای شبکه‌های اطلاعاتی نفوذ می‌کنند: برای مثال، مراقبت یکسره از شاغلان از طریق پایانه‌های کامپیوتری، اکنون از رویه‌های مرسوم همه کارفرمایان است تا متوجه دزدی، عدم وفاداری، و تمارض‌ها شوند.

همه این مطالب حاکی از این امر است که پدربسالاری دولت رفاه کلاسیک از میان رفته و جایش را به نظام‌های انضباطی و هدایتی جدیدی داده است که از زمان قانون فقیران^۱ عهد ویکتوریا کم و بیش متروک شده بود. تشخیص کنترل اجتماعی، نظارت اجتماعی، و رفاه اجتماعی از یکدیگر هر لحظه دشوارتر می‌شود.

۷.۱۰ تن آدمی

متون سیاست اجتماعی به شکلی فزاینده به جسم و تن علاقه نشان می‌دهد (الیس و دین، ۱۹۹۹). وقتی از «بدن» صحبت می‌کنیم، ممکن است به هیئت بالفعل و جسمانی افراد اشاره داشته باشیم، یا به کیفیتی که جسم‌ها به واسطه حرکات خود بر محیط فضایی و زمانی اثر می‌کنند (و تأثیر می‌پذیرند)، یا به هیئت‌های اجتماعی نظیر جمعیت‌ها. همچنین، ممکن است به بررسی این موضوع نیز که جسم‌ها چگونه نمایندگی و / یا کنترل می‌شوند نظر داشته باشیم.

این توجه به جسم و تن نیز مقوله دیگری است که سرچشمه آن را می‌توان به فوکو (۱۹۷۹) منسوب کرد (بسنجید با ترنر، ۱۹۹۶). فوکو توجه را به این امر جلب کرد که بر جسم‌ها در جوامع مدرن تا چه اندازه مراقبت درمانی و مدیریت می‌شود، تا محدوده‌ای «طبیعی» («نورمال»)

ایجاد شود، محدوده‌ای که هر یک از ما اگر بخواهیم از برچسب انحراف اجتماعی پرهیز کنیم باید از آن خارج نشویم. وسواسی که در جوامع معاصر نسبت به تناسب اندام، رژیم غذایی، و شیوه زندگی سالم به چشم می‌خورد، بازتاب راههایی است که می‌تواند به جسم انضباط دهد؛ و بسیاری از تعامل‌های اجتماعی، به قضاوت نسبت به چگونگی ظاهر جسمانی منوط می‌شود: کیفیتی که ما در برابر دیگران ظاهر می‌شویم یا آنها در برابر ما ظاهر می‌شوند، بستگی دارد به انحراف مفروض ما یا آنها از معیارهای فرهنگی معین. در واقع، نظریه‌پردازان ازکارافتادگی اکنون مدتهاست که توجه را به مقولاتی جلب کرده‌اند که، به واسطه آنها، «تن‌های ناتوان» به شکلی معرفی می‌شوند که گویا کمتر از تن‌های «توانا» هستند نه متفاوت از آنها. کوتاه سخن آنکه، وقتی به هیئت ظاهری می‌نگریم، فقط به جسمیت مادی تن نگاه نمی‌کنیم، بلکه به کیفیتی که به صورت کالا در می‌آید، پرستش می‌شود، یا در گفتارهای پیچیده کارشناسان مطرح می‌گردد نیز نظر داریم. تن آدمی عرصه مبارزه اجتماعی است.

این تمرکز بر تظاهر بسامان جسم و تن، راهی جدید برای نگاه کردن در سیاست اجتماعی بر ما می‌گشاید. ایلس (۱۹۹۹) به چندین مرحله در تحول سرمایه‌داری قائل است. در مرحله نخست سرمایه‌داری صنعتی، تن آدمی در قالب کارایی جسمانی آن، به مثابه نوعی گسترش ماشین‌آلات صنعتی تلقی می‌شد، عاملی که باید در حوزه‌های عمومی و خصوصی فضاهای شهری مقررات‌گذاری شود. با برآمدن نخستین نشانه‌های سرمایه‌داری رفاهی، تن آدمی به مقوله‌ای جمعی و اشتراکی تبدیل شد که تابع فنون اندازه‌گیری‌های آماری بود. «تن‌های کارگری» اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، جسم‌هایی بودند که باید به خاطر خیر و صلاح امپراتوری از لحاظ جسمانی و اخلاقی وضعی سالم و متناسب

می‌داشتند. دولت رفاه کلاسیک، خواستار بدن‌هایی بود که در اقتصادی با اشتغال کامل دارای «کارایی اجتماعی» باشند. و نهایتاً آنکه، از دهه ۱۹۷۰ به بعد شاهد برآمدن «تن‌های مستقل» بوده‌ایم که خود را مصرف‌کنندگان بازار تعریف می‌کنند و از روابط بهم پیوسته اجتماعی و از خطرهایی که با یک اقتصاد جمعی ملازمه دارد کنار می‌کشند. فیتزپتریک (۱۹۹۹ b) به این تحلیل گسترش داده و به «تن‌های سیرنیتیکی» که برای سیاست اجتماعی اهمیت دارند قائل می‌شود. منظور بدن‌هایی است که مرزهای آنها مشخص نیست، و عوامل ارگانیک و ماشین‌گونه در آنها بر یکدیگر نفوذ می‌کنند. برای مثال، کیفیتی را تصور کنید که تکنولوژی فایبراوپتیک^۱ به ما اجازه دیدن درون بدن‌ها را دهد و دلالت‌هایی که این موضوع می‌تواند نسبت به جنگ علیه سقط‌جنین و حقوق زاینده‌گی زنان داشته باشد.

۸.۱۰ علم توارث جدید^۲

شاید بحث انگیزترین عرصه «سیاست زیستی»^۳ به توارث مربوط شود. سیاست اجتماعی و علم توارث تاریخی مشترک دارند (کینگ، ۱۹۹۹)، و بسیاری از معماران دولت رفاه اعتراف می‌کردند که به برنامه‌های بهسازی نژادی، که در دهه‌های نخستین قرن بیستم مقبولیت داشت و به شکلی افراطی از سوی نازی‌های آلمان به اجرا درآمد، اعتقاد دارند.^[۳] در واقع، دولت رفاه را یا می‌توان بازتاب مفروضات بهسازی نژادی دانست، یعنی نهادی شدن برتری و فروتری اجتماعی، یا تلاشی در مسیر ایجاد جامعه‌ای مساوات‌طلب که امکان فروتری مورثی را برای طبقات بالا و پایین به یک اندازه می‌داند. اما «توارث جدید» بر هدف‌هایی انسانی تأکید دارد که برای بسیاری از طرفداران بهسازی نژادی مذموم و مطرود شمرده می‌شد. برای مثال، ما می‌توانیم از طریق سلول درمانی و با غذاهایی که از

1. fiberoptic

2. new genetics

3. "biopolitics"

لحاظ ژنتیکی اصلاح شده است^۱، از پیشرفت بیماریهایی چون آلزایمر [فراموشی] و پارکینسن [لقوه] پیشگیری کنیم، یا گرسنگی را در سطح جهانی ریشه کن سازیم، یا از طریق ایجاد ژنهای پیوندی به مبارزه با بیماریهای هموفیلی برخیزیم. با این حال، منتقدان ادعا می‌کنند که توارث جدید دلالت‌هایی نگران‌کننده دارد: چنانچه مردم توانگر قادر به پرورش کودکان طراحی‌شده^۲ شوند، این امر ممکن است یک «طبقه فرودست ژنتیکی» پدید آورد؛ غذاهای اصلاح شده به تنوع زیستی لطمه می‌زند و احتمالاً خطرناک است؛ و مهندسی ژنتیک ممکن است علیه افراد معلول ایجاد تبعیض کند (ریفکین، ۱۹۹۸؛ شکسپیر و کیر، ۱۹۹۹).

پنج زمینه اصلی وجود دارد که علم ژنتیک و سیاست اجتماعی در آنها تعامل دارند. اول، دلالت‌های این علم بر هزینه‌های درمانی و مراقبت‌های بهداشتی است. آیا ابداعات ژنتیکی ما را به تکنولوژی‌های زیستی، بیشتر یا کمتر وابسته می‌کند؟ آیا این تکنولوژی‌ها در درازمدت از هزینه‌های درمانی می‌کاهد یا آنها را افزایش می‌دهد؟ دوم، دلالت‌های این علم بر نظام‌های بیمه‌ای است. افرادی که به شکل موروثی دارای نقص هستند ممکن است ناچار به پرداخت حق بیمه‌های بالاتری از دیگران شوند و احتمال دارد اساساً تحت پوشش قرار نگیرند. همچنین، اگر اطلاعات مربوط به بیماری‌های افراد در اختیار شرکت‌های بیمه قرار گیرد، مردم ممکن است به معاینه‌های ژنتیکی برای تشخیص بیماریهای خطرناک تن در ندهند. سوم، دلالت‌های این علم بر اعمال تبعیض در مکان‌های کاری است. کارگران و متقاضیان کار ممکن است نه بر مبنای قابلیت‌های اثبات شده آنها بلکه بر پایه عوامل موروثی مورد ارزیابی و سنجش قرار گیرند. چهارم، ثبت ژن‌ها و فنون مرتبط به آن ممکن است به شرکت‌های بیوتکنولوژیکی قدرتی بیش از اندازه دهد. پنجم، ترکیب علم ژنتیک و

1. genetically modified (GM) foods

2. designer

تکنولوژی‌های نو، که به بیوانفورماتیک^۱ معروف است، دلالت‌هایی بر خلوت و زندگی خصوصی افراد دارد.

خلاصه آنکه، سیاست‌های زیستی ممکن است تأکید را از توصیف‌های اجتماعی و راه‌حل‌های اجتماعی ناظر بر نابرابری، بی‌عدالتی، و سرکوبگری برگرفته و به توصیف‌های آسیب‌شناختی معطوف کند، توصیف‌هایی که بر نقایص افراد، و نه بر بافت‌هایی نهادین که مردم در درون آنها در کنار هم زندگی می‌کنند، تأکید داشته باشد. این‌که این‌گونه سیاست‌های اجتماعی ممکن است ما را بیشتر به طرف آرمانشهرهای آسیب‌شناختی، که در آغاز کتاب توصیف شد. بکشانند، احتمالی است که باید در آینده‌ای نه چندان دور نسبت به آن بیندیشیم.

گفت‌وگویی که در آغاز این فصل ذکر کردم، اکنون باید تا حدودی روشن‌تر و محسوس‌تر شده باشد، و حال شما باید بتوانید تشخیص دهید که نخست به چه بخشهایی از آن دوست دارید پیوندید. اما هشیار باشید که به مجرد آنکه به این گفت‌وگو پیوستید، احساسی در شما پدید می‌آید که دیگر هرگز نمی‌توانید ترک آن گویند. علتش این است که بحث‌های نظری صرفاً تمرین‌هایی علمی و دانشگاهی نیستند، بلکه منابعی هستند که دید و برداشت ما را از دنیا برای همیشه تغییر می‌دهند. برای بعضی، واجد این خاصیت‌اند که اطلاعات بیشتری درباره موضعی که فعلاً در آن قرار دارند به دست می‌آورند؛ برای بعضی دیگر، به معنای آشنایی با صور اجتماعی و شیوه‌های زندگی جانشین است. اگر نه فصل نخستین این کتاب نشان داد که نظریه رفاه ریشه‌هایی دارد که به قرن‌ها قبل باز می‌گردد، فصل حاضر روشن کرد که ما هنوز فقط در آغاز راهی هستیم که نظریه‌پردازان رفاهی باید بپویند. در این معنا، کتاب حاضر، هم متنی مقدماتی است و هم

تلاشی است برای معنادادن به آن سفر دراز. اما این کار را نمی‌توان به طور مجرد و در انتزاع انجام داد. از میان شما، آنهایی که بخواهند در گوشه‌ای بایستند و فقط به حاصل مطالعات نظریه‌پردازها گوش فرا دهند، به واقع چیز قابلی نصیب نخواهند بود. نظریه باید به اجرا در آید تا بتوان از آن آموخت، و گوش دادن به دیگران کاری عمدتاً بیهوده است، مگر آنکه شما خود نیز برای سخن‌گفتن آمادگی داشته باشید. نظریه، گفتاری جمعی است، گفت‌وگویی است بین آنهایی که علائقی همانند دارند، آنهایی که از برگشت به اصول اولیه، هر وقت که لازم آید، وحشت‌زده نیستند. نظریه رفاه، به دنیای اجتماعی، و به تلاشهای ما برای بهزیستی افراد مستقل نظم می‌دهد، اما، شاید به شکلی متناقض نما، فقط وقتی به حفظ آن نظم موفق خواهیم شد که برای تغییر گاه به گاه مفروضات و اندیشه‌های محبوبمان آمادگی داشته باشیم. کوتاه سخن آنکه، این گفت‌وگو هرگز پایان نمی‌گیرد.

سخن آخر

این کتاب، دست کم برای سه ادعای زیر شواهدی عرضه داشته است. اول، وقتی درباره نظریه‌های اجتماعی و سیاسی بحث می‌کنیم، ممکن و لازم است که مضامین و مقولات مرتبط با رفاه را به حساب آوریم. در واقع، حتی می‌توانیم تا آنجا پیش برویم که ادعا کنیم در کنار مکاتب و نظریه‌های اجتماعی و سیاسی، که متون درسی معمولاً بر آنها تمرکز دارند، مکتب ویژه‌ای نیز خاص نظریه رفاه وجود دارد. مرزهای این مکتب‌ها مسلماً تداخل دارد و می‌توان درباره حدود هر یک مذاکره کرد، اما بازگو کردن تاریخ اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی، بی‌آنکه اشاراتی اساسی به رفاه و سیاست‌های رفاهی صورت گیرد، فروگذارند و جهی کلیدی در تحول جوامع مدرن است.

دوم، نظریه رفاه ریشه‌هایی دراز در تاریخ دارد. برخی از این ریشه‌ها وجهی نظری دارند؛ از همین رو، «بهزیستی» همواره برای نظریه‌پردازان اهمیت داشته است، اگرچه در بسیاری موارد به تبیین آن همت نگماشته‌اند. برخی دیگر از این ریشه‌ها نهادینه هستند، در این معنا که

مؤسسات رفاهی به شکل‌گیری زمینه‌های فکری نظریه‌پردازان کمک کرده و بر نگاه آنها به جامعه و مشکلات اجتماعی تأثیر گذاشته‌اند. خلاصه آنکه، به این آگاهی نیاز داریم که مباحث کنونی تا چه اندازه از مباحثی که پیشینیان ما را به خود مشغول داشته بود سرچشمه گرفته است. در عین حال، نظریه رفاه به هیچ روی به تاریخ اندیشه‌ها محدود نیست زیرا، همان‌طور که فصل پیشین قاعداً باید نشان داده باشد، رفاه مقوله‌ای است که دما دم خود را تازه می‌کند و موضوعات متصور و ابداعی را به حوزه گسترده علائق خود می‌افزاید. ریشه‌های تاریخی آن، ما را به اعماق آینده فرو می‌برد.

و در نهایت، هر گونه توصیف سنجیده از نظریه رفاه لزوماً باید به فکر ایجاد تعامل بین ابعاد ایدئولوژیکی و غیر ایدئولوژیکی موضوع باشد. بُعد ایدئولوژیکی، عمدتاً، اما نه انحصاراً، گرداگرد طیف چپ - راست، که هنوز نباید مرده‌اش انگاشت، شکل گرفته است؛ بُعد غیر ایدئولوژیکی بر عناصر فلسفی موضوع، یعنی کسانی که اساساً نظریه‌پردازی سیاسی را ممکن می‌کنند، تأکید بیشتری دارد و چندان به سیاست نمی‌پردازد. هر توصیفی از نظریه رفاه که بیش از اندازه به سوی وجوه ایدئولوژیکی گردش کند، خود را به چیزی کمی بیشتر از اعلامیه‌های سیاسی حزبی کاهش می‌دهد؛ اما هر توصیفی هم که وجوه ایدئولوژیکی را به فراموشی سپارد، خود را از برانگیزنده‌ترین پرسشی که موضوع سیاست اجتماعی است محروم می‌کند: چگونه می‌توانیم فضای اجتماعی خود را بهبود بخشیم؟ امیدوارم این کتاب وجوه ایدئولوژیکی را چنان با تعادل در هم آمیخته و عرضه کرده باشد که خوانندگان آن اکنون بسی بیشتر از گذشته برای پرداختن به این پرسش اساسی مجهز شده باشند.

آری، سیاست اجتماعی می‌تواند موضوعی کاملاً کسالت‌آور باشد، و به واقع هم چنین است. اما باید در نظر داشت که وظیفه اصلی سیاست

اجتماعی این نیست که سکسی و هیجان‌انگیز باشد، بلکه رسالتش این است که نظام‌های رفاهی را نقد کند و دریابد که این نظام‌ها بر بهزیستی و شادکامی مردم جامعه چه تأثیری داشته‌اند.

چنین نقد و انتقادی اکنون بیش از همیشه مورد نیاز است، زیرا هر چند گمراه‌کننده است که از نظام رفاهی دوران پس از جنگ [دوم] بت ساخته و به ستایش آن بنشینیم، روی گردانی از آن نظام (با آنکه تا همین جا، در کشورهای مختلف، با سرعت متفاوت، و به دلایل مختلف، کم و بیش چنین کاری صورت گرفته است)، لزوماً باید با یافتن نعم البدلی برای آن همراه باشد که، همچون سلف خود، هم انسانی و هم کارآمد محسوب شود. بنابراین، اگر دانشگاهیان و سیاست‌گذاران در مباحث خود و در زبانی که بکار می‌برند، ضمن صراحت بیان، احتیاط پیشه می‌کنند، به خاطر مقتضیات موضوع، کار درستی می‌کنند. اما این سخن‌ها بدین معنا نیست که سیاست اجتماعی هرگز نمی‌تواند سکسی و هیجان‌انگیز باشد. در واقع، مهمترین متون و آثار در این زمینه آنهایی هستند که تحلیل خشک سیاست و رفاه را با پابندی و شوری که ما را شرمنده می‌کند در هم می‌آمیزند.

با این همه، از این احساس خود نمی‌توانم فرار کنم که در سالهای اخیر چیزی گم شده است. به گونه‌ای که هم‌اکنون تکرار کردم، ریشه‌های نظری سیاست اجتماعی سابقه‌ای دراز در تاریخ دارد، و تاریخ به کرات نشان داده است که سائقه‌های آرمانی از منابع اصلی انگیزش‌ها بوده است. این سائقه‌ها و انگیزه‌هاست که در سالهای اخیر تحت‌الشعاع قرار گرفته و کم رنگ شده است. شاید به این دلیل که چیزی، حرکتی بدلی، در درون مقوله بحث ما به جریان افتاده است - که مسلماً در بریتانیا که ایدئولوژی رفاه دستخوش تغییری بنیادی شده است کاملاً محسوس است.

حرکت اول، روند عقب‌نشینی است. در آغاز، دست راستی‌ها انتظار

داشتند که هزینه‌های اجتماعی را بتوان به آسانی کاهش داد و بنیادهای رفاهی را فروپاشید؛ و در این مسیر، اعتقادی ماثوگونه به قدرت اراده سیاسی نشان می‌دادند. اما از آنجا که ثابت شد خدمات دولت رفاه بیش از آنچه عیب‌جویان آن می‌پنداشتند پایداری دارد - هر چند نه به آن اندازه که بتوان گفت همسنگ دولت رفاه کلاسیک (با ایدئولوژی بازتوزیعی فراگیر آن) است - آن انتظارها بناچار یا تعدیل شد یا فرو پاشید، درست به همان صورتی که آنهایی که دائماً پیش‌بینی پایان جهان را می‌کردند، به زباله‌دان تاریخ فرو افتادند. در نتیجه، آن جماعتی از دست‌راستی‌ها که می‌توانستند خود را قانع کنند که ما، در جا، در بهشتی سرمایه‌داری زندگی می‌کنیم، بخش اعظم دهه ۱۹۹۰ را صرف آن کردند که دلمشغول و نگران فرهنگ، اخلاقیات، و رفتارها شوند (یا می‌توان گفت که دلمشغول‌تر و نگران‌تر شوند). آنها می‌گفتند که "اگر بهشت سرمایه‌داری ما نتوانسته است تحقق یابد، علت آن نادرستی اندیشه‌های ما نبوده است، بلکه به این دلیل بوده است که تنگدستان نالایق، که از سوی توجیه‌گران خود در بخش عمومی برانگیخته می‌شوند، نتوانسته‌اند برداشتها و عاداتهای خود را به اندازه کافی تغییر دهند." بنابراین، عقب‌نشینی و بازگشتی که توصیف می‌کنم، آن قدرها عقب‌نشینی از نهادهای دولت رفاه نیست - هر چند تأکید کنونی بر بازارها، شبه بازارها، داوطلب‌گرایی^۱، و امور خیریه بی‌تردید مهم است - بلکه بازگشت از این دیدگاه است که اقدامات اشتراکی در پهنه اجتماعی، که از اصول لیبرالی و مساوات‌طلبانه سرچشمه می‌گیرد، برانگیزنده اشتغال جمعی و نعدوستانه شهروندی اجتماعی است. برخلاف، در کانون راست رادیکال می‌توان شاهد تصویری غیرآرمانی از خویشتن آدمی بود، تصویری که می‌گوید اگر می‌خواهیم از هرج و مرج و بی‌قانونی پرهیز کنیم،

1. voluntarism

بناچار نیازمند نظم و انضباط بازار و اقتدار نظم اجتماعی هستیم (فوکویاما، ۱۹۹۹). به این ترتیب، وقتی منتقدان ادعا می‌کنند که "راه سوم" نوعی تداوم اندیشه‌های راست رادیکال است، این سخن را به این دلیل نمی‌گویند که اولی به همان فلاکت و حقارت و پول‌تشنگی دومی است، بلکه به این خاطر چنین حرفی می‌زنند که ایدئولوژی رفاه، حتی با آنکه هزینه‌های اجتماعی و موقعیت بخش عمومی، هر دو، رو به افزایش و ارتقا نهاده، آشکارا دگرگون گشته است.

حرکت دوم، واکنشی نسبت به این واکنش متقابل است: تلاشی برای استعمار دوباره بخشی از عرصه‌هایی که از دست رفته است. این تاخت و تازها را عمدتاً آن دانشگاهیان و سیاست‌گذارانی صورت می‌دهند که در آرزوی زنده ساختن ایدئولوژی پیشین رفاه در انواعی از نهادها هستند. برخی از این نهادها آشنایند (دخالته‌گری دولت) و برخی تازه خواهند بود (به کتاب حاضر بنگرید). کاری که در این عرصه صورت می‌گیرد، غالباً بناکردن نوعی «آرمانشهرهای خُرد»^۱ است: واحه‌هایی از رادیکالیسم تصاعدی در صحرای به ظاهر بی‌کرانه نیروهای بازار و مرکزیت استبدادی. با این همه، اکنون بمراتب کمتر از گذشته می‌توانیم شاهد قرار دادن این خرده آرمانشهرها در روایتی کلان باشیم، آرمانشهری کلان که مظهر رهایی اجتماعی عموم مردم باشد. البته «ایسم‌های» ضد سرمایه‌داری گوناگونی هنوز وجود دارد که اگر هرگز بتوانیم افسردگی دیوانه‌وار عصر کنونی را پشت سرگذاریم، بسا که نقش مهمی بر عهده گیرند. این افسردگی دیوانه‌وار از آن رو وجود دارد که «پیروزی» جهانی سرمایه‌داری، در عین آنکه پرورش دهنده نوعی غرور ظفر نمون است، سرمایه‌داری را از عنصری «دیگر»، یعنی چیزی که بتواند با آن مقایسه شود، محروم کرده است. این امر، مبین بحران کنونی دولت رفاه نیز

1. "micro- utopias"

هست، زیرا اگر این دولت ابزارای بود که سرمایه‌داری به واسطه آن می‌توانست برتری اقتصادی و اخلاقی خود را بر کمونیسم نشان دهد، ناپدید شدن دشمن سنتی سرمایه‌داری باعث شده است که منطق دولت رفاه از میان برود. با این همه، از آنجا که دولت رفاه به تثبیت سرمایه‌داری در دوران پس از جنگ [دوم] کمک کرد، بحران کنونی آن به نوعی بحران سرمایه‌داری نیز هست، بحرانی که روند جهانی شدن باید آن را حل کند، زیرا روند مزبور به نفس خود مظهر بحران است.

پس آنچه به تحقیق فاقدیم عبارت است از: اول، توصیفی کلان آرمانشهری و قانع‌کننده از تغییرات اجتماعی و، دوم، آمادگی برای تبدیل کلان آرمانشهرهایی که داریم به طرحهای عملی اصلاحی. اگر چنین طرحهایی در سالیان اخیر لاغر و بی‌رُمق بوده است، گناه آن را نمی‌توان بر سیاست اجتماعی بار کرد. وقتی در حال عقب‌نشینی از برابر دشمن هستی، قاعدتاً توقف نمی‌کنی که از منظره پیش‌رو نقاشی بکشی. درعین حال، اگر سیاست اجتماعی به خود اجازه دهد که زندانی آن منظره و چشم‌انداز شود، بر آنچه نزدیک به آن است تمرکز جوید، و آنچه را بالقوه در ورای افق قرار دارد به فراموشی سپارد، بی‌گمان سزاوار سرزنش خواهد شد. در اینجا است که نظریه رفاه نقشی برای بازی کردن دارد. زیرا وظیفه نظریه رفاه فقط این نیست که منابع نظری لازم را برای نقد و انتقاد از آنچه نزدیک است فراهم کند؛ بلکه اگر می‌خواهیم عزم جزم کرده و بار سفر به دورست ببرندیم، وظیفه شعله‌ور ساختن اشعه آرمانشهرگرایی، که راه ما را به سوی آن افق مفروض روشن می‌کند، نیز بر عهده اوست. برای هیچ اثر و متن واحدی امکان‌پذیر نیست که به تنهایی متکفل این وظیفه شود. اما کتابی نظیر کتاب حاضر می‌تواند به زنده ماندن سنت نظریه رفاه کمک کند. در واقع، نفوذ من بسی کمتر از شماست: زیرا نظریه رفاه در نهایت چیزی است که باید به مرحله اجرا درآید، نه آنکه صرفاً

درباره آن چیز نوشته شود، و اجرای آن فقط می‌تواند مشترکاً به دست کسانی صورت گیرد که عزم جزم کرده‌اند تا طوفان تند کنونی را پشت سر نهند، یعنی شما. سیاست اجتماعی عملی و مصلحت جویانه می‌تواند حریف نبردهای فردی شود، اما فقط سیاست اجتماعی آرمانگرایانه است که می‌تواند جنگ را پایان دهد.

هیچ یک از این مطالب نباید باعث به فراموشی سپردن هشدار شود که در آغاز کتاب مطرح شد: دل سپردن یکسره به آرمانشهر به همان اندازه خطرناک است که فرار کردن از فراخوانی و ندای آن. آرمانگرایی سفری است بی‌مقصد، هدفی است که باید دل به از دست دادنش برنبدیم؛ و سیاست‌های اجتماعی مترقیانه وقتی بیشترین تأثیر را دارند که این تناقض را بپذیرند - عیناً به همان ترتیبی که سیاست‌های راست رادیکال وقتی مخرب‌تر می‌شوند که نادیده‌شان بگیریم. اگر از رؤیای آرمانشهر یکسره دل برکنیم، بسا که تا ابد ناچار به خوابگردی در دهلیزهای همانند و بی‌نهایت سرمایه‌داری جهانی شویم. در عین حال، اگر فراموش کنیم که اینها فقط رؤیا هستند، آن‌گاه ممکن است هرگز از کابوس‌هایی که آرمانگرایی هم می‌تواند پدید آورد رهانشویم. در این صورت، جنگ هرگز به پایان نخواهد رسید. آرمانگرا به همان اندازه به اهل عمل نیازمند است که اهل عمل به آرمانگرا نیاز دارد. جنگ ممکن است هرگز پایان نگیرد، اما بعضی جنگ‌ها از جنگ‌های دیگر عادلانه‌ترند، برخی افق‌ها از افق‌های دیگر پهناورترند، و نبردهایی که در این افق‌ها صورت گیرد، از جنگ‌هایی که ظاهراً اکنون درگیر آنها هستیم، توانایی بیشتری برای بهبود بخشیدن به رفاه اجتماعی دارند.

یادداشتها

فصل ۱

۱. در واژگان امروزی، ابزارهای ریاضی که رفاههای فردی به واسطه آنها بر هم انباشته می‌شوند و رفاه اجتماعی را می‌سازند، «تابع رفاه اجتماعی»^۱ نامیده می‌شوند. در عین حال، این بحث ما را بیش از اندازه به قلمرو اقتصادیات می‌کشد و تفصیل آن در اینجا مناسب ندارد.

۲. این مسئله که آیا وضع یک فرد بهتر است یا بدتر، به قضاوت‌های ارزشی و ترجیحات فرد مورد نظر بستگی دارد.

۳. با آنکه هیرش (۱۹۷۷) استدلال می‌کند که بسیاری از کالاها ارزشی «موقعیتی»^۲ دارند، ارزش و کارایی یک کالای ثابت، به نظر من بستگی دارد به این که چند نفر دارای آن باشند؛ برای مثال، یک مدرک اگر فقط ۱۰ درصد جمعیت دارای آن باشند، ارزش بیشتری از وقتی دارد که ۵۰ درصد جمعیت آن را داشته باشند.

1. "social welfare function"

2. "positional"

فصل ۲

۱. در برابر این استدلال، دیوید هیوم فیلسوف (۱۷۱۱-۷۶) متذکر می‌شد که این برداشت مبین نوعی حرکت ناموجه است از آنچه «هست» (یک واقعیت) به سوی هر آنچه «باید باشد» (یک ارزش). این واقعیت که همه ما نیازهایی اساسی داریم، به هیچ رو، مستلزم آن نیست که اعتبارات عمومی صرف برآورده کردن این نیازها شود. استدلالی بعدی نیز در این باب مورد نیاز است که اساساً چرا باید برای نیازهای اساسی قائل به ارزش باشیم، اما این موضوع ارتباطی به وجود آن نیازها ندارد (هیوم، ۱۹۶۹).

۲. البته آندرسن (۱۹۸۹) بر این اعتقاد است که به سبب تأثیر شرایط اجتماعی، مردم را نمی‌توان یکسره مسئول ذائقه یا پسند خود دانست زیرا، برای مثال، ذائقه مردم به شدت تحت تأثیر ذائقه و پسند والدین آنها قرار دارد (بسنجید با روثمر، ۱۹۹۳).

۳. باید پذیرفت که این قرائت از موضوع بسیار گشاده نظرانه است، زیرا اگر به حداکثر رساندن مطلوبیت را به آنچه افراد متقاضی هستند تعبیر کنیم، آن‌گاه یک جامعه مطلوبیت‌گرا بالقوه می‌تواند کاملاً نابرابر باشد.

۴. در اینجا می‌توان به راولز خرده گرفت که، در واقع، نابرابری‌ها را توجیه می‌کند نه برابری اجتماعی را (تمکین، ۱۹۹۳). اگر بتوانیم ثابت کنیم که نابرابری‌های عظیم به نفع محروم‌ترین هاست (چیزی که به جامعه آبی نزدیک می‌شود). آن‌گاه، طبق عدالت راولزی، باید بگوییم چنین باد. این موضوع در یک معنا درست است. اما با توجه به آنکه استعدادهای طبیعی و منابع اجتماعی به ایجاد نابرابری‌های عظیم گرایش دارند، و با توجه به این که چنین استعدادها و منابعی (به گفته راولز، نک: سطور بعد در متن کتاب) استحقاق این برتری را ندارند، کاربرد اصول راولزی در دنیای

واقعی ظاهر آمستلزم اعمال سیاست‌های برابرسازی است. بدین ترتیب، اگر چه او اساساً یک مساوات طلب اجتماعی نیست، لیبرالیسم وی دارای یک بُعد بارز مساوات‌طلبی است.

۵. این تعریف از برابری نتایج اشاره دارد به آثاری که یک خدمت معین برای بهره‌مندانش دارد و، بنابراین، با تعریفی که در بالا درباره‌اش بحث کردیم، و به نتایج کلی اشاره داشت که می‌توان گفت سیاست اجتماعی برای جامعه به بار می‌آورد، کمی تفاوت دارد.

۶. شدیدترین پایبندی به برابری نتایج در کشورهای اسکاندیناوی مشاهده می‌شود (اسپینگ - آندرسن، ۱۹۹۰).

۷. یاممکن است نوعی «اقدامات ایجابی»^۱ را ترجیح دهیم، که به سبب آنها رفتارهایی ترجیحی به نفع کسانی که مورد تبعیض قرار گرفته‌اند صورت می‌گیرد، رفتارهایی که به استقرار «نظام سهمیه‌بندی»^۲ نزدیک است.

فصل ۳

۱. گاهی بین اختیار (liberty) و آزادی (freedom) قائل به تمایز می‌شوند،

اما در اینجا برای سهولت بحث هر دو را مترادف هم به کار می‌بریم.

۲. هر چند نازی‌ها، که تحت تأثیر نیچه و اسپنسر، هر دو، قرار داشتند، حتی از داروین‌یسم اجتماعی هم فراتر رفتند و بر این باور بودند که دولت از نظر غربال کردن افرادی که به اصطلاح از نظر زیست‌شناسی فروتر هستند، وظیفه‌ای سنگین بر عهده دارد.

۳. نک: استدلال ویلت چیمبرلین (نازیک، ۱۹۷۴: ۱۶۰-۶۴).

۴. البته، تامس پین (۱۷۳۷-۱۸۰۹) نیز در اواخر قرن هجدهم علیه فردگرایی خام به مبارزه برخاست، و استدلال کرد که خدمات رفاهی باید از سوی دولت اداره شود و مزایا برای همگان فراهم گردد (پین، ۱۶۹۶).

1. "affirmative action"

2. "quota system"

۵. علاوه بر این، فقط تعداد بسیار اندکی از مناطق کره زمین می‌توانند به طور کامل خودبسنده باشند (بسنجید با سیل، ۱۹۸۵).
۶. آنارشیسیم از لحاظ بسیاری از اندیشه‌ها و مفروضات خود با طرفداران محیط زیست اشتراک نظر دارد. این موضوع را در فصل ۱۰ بررسی کرده‌ایم.

فصل ۴

۱. این اصل را ج.ا. امیل (۱۹۸۹) تعریف کرده است و بر این مبناست که شما اخلاقاً می‌توانید هر کاری میل دارید انجام دهید، مشروط بر آنکه در جریان انجام دادن آن کار به دیگران صدمه نزنید.
۲. استدلال کیملیکا را در بخش ۳.۱۰.۴ ببینید؛ همچنین، برخی استدلال می‌کنند که حیوانات هم دارای حقوق هستند، نک: بخش ۲.۱۰.۴.
۳. این را «خطر اخلاقی»^۱ می‌نامند.
۴. علاوه بر سه طبقه‌ای که در اینجا تشریح شده است، فرض چهارمی هم ممکن است، و آن «شهروندی مجازی»^۲ است که به تکنولوژی‌های اطلاعاتی و ارتباطی مربوط می‌شود (فیتزپتریک، ۲۰۰۰). اما در اینجا به این مبحث نمی‌پردازیم، زیرا به شکلی غیرضروری تکرار مطالب مندرج در بخش ۵.۱۰ است.
۵. به مبحث محیط زیست‌گرایی با تفصیل بیشتر در فصل ۱۰ خواهیم پرداخت.

فصل ۵

۱. در سطح ظاهر، این امر به یک دولت ارگانیک، که عناصر پراکنده

1. "moral hazard"

2. "virtual citizenship"

جامعه را به یکدیگر پیوند می‌دهد، شباهت دارد. با این حال، هابز در غایت امر فیلسوفی ماده‌گراست که مستقیماً در سنت تجربی کار می‌کند. زیرا با آنکه اندیشه دولت محدود را به شدت مردود می‌شمارد، مطلق‌گرایی و استبداد خواهی او از اندیشه دولت به مثابه نتیجه قرارداد اجتماعی سرچشمه می‌گیرد. در جامعه هابزی، عناصری از فردگرایی محفوظ می‌ماند.

۲. وبر همچنین، به شکلی مشهور، دولت را به مثابه نهادی تعریف می‌کند که در یک سرزمین معین دارای انحصار مشروع کاربرد قهر است. ۳. دیگر صور اقتدار عبارتند از اقتدار سنتی یا تاریخی و اقتدار فره‌مندانه.

۴. بازتوزیع افقی به معنای بازتوزیع در طول یک زندگی است، یعنی از ایام ثروتمندتر بودن شما تا ایام فقیرتر بودن، و از مشاغل کم خطر به مشاغل پرخطر. بازتوزیع عمودی دلالت دارد بر بازتوزیع بین طبقات، بخصوص از ثروتمندان به فقیران.

۵. به این موضوع نیز باید توجه داشت که هر چند کثرت‌گرایان از اندیشه دولت کثرت‌گرا استقبال می‌کنند، نخبه‌گرایان به دو دسته تقسیم می‌شوند: کسانی که اندیشه قدرت نخبگان را تأیید نمی‌کنند و کسانی که چنین قدرتی را طبیعی و محتوم می‌دانند.

۶. حال، آیا احساس نمی‌کنید که کمی به بازی گرفته شده‌اید؟

فصل ۶

۱. این را مقایسه کنید با تمایزی ارگانیک / فردگرایانه که نسبت به دولت قائل شدیم (بخش ۲.۵).

۲. برای انتقادهای اصلی از کثرت‌گرایی و نخبه‌گرایی، خوانندگان را به فصل قبل حواله می‌دهیم.

فصل ۷

۱. مارکوزه (۱۹۶۹) به کرات کوشید تا با نگاه کردن به جنبش‌های اجتماعی جدید، عاملی بالقوه برای تحولات اجتماعی شناسایی کند.

فصل ۸

۱. محیط زیست‌گرایی را در این فصل نیز می‌توان جای داد، اما بحث آن را در فصل ۱۰ آورده‌ایم.

۲. این امر به ما امکان می‌دهد تا با قوت بیشتری بر پدیده‌هایی چون پیش‌داوری‌های ضداسلامی، ضد ایرلندی، و ضد یهودی تعمق کنیم.

۳. با این حال، استفاده از اصطلاح «سیاه» به مثابه اصطلاحی عام و فراگیر در محافل علمی رایج است، به مثابه کوه شده‌ای غیرکافی اما ضروری برای اشاره به انواع گروه‌های قومی غیرسفید.

۴. پی‌رگرایی را می‌توان در برابر پیرو جوان، هر دو، به کاربرد، اما در اینجا توجه ما به پیران معطوف است.

فصل ۹

۱. منظور من از «فرهنگ»، نظام‌های ارزشی اجتماعی است.

۲. اما توجه کنید که «حامیان فرهنگی» غالباً اشتیاق «حامیان اقتصادی» را به بازار آزاد مردود می‌شمارند.

فصل ۱۰

۱. در اینجا، بین «پسامدرن»، «پسا مدرنیته»، و «پسا مدرنیسم» به هیچ تمایزی قائل نشده‌ام.

۲. اینها معرف یک طیف ایدئولوژیکی هستند، هر چند سبزه‌ها ادعا می‌کنند که در مخالفت خود با تمامی صور صنعتی شدن «درورای چپ و

راست» قرار دارند. توجه کنید که «زیست محیطی ژرف»^۱ را در اینجا به کناری نهاده‌ام، زیر دلالت‌های اجتماعی این گونه معنویت‌گرایی‌های احساساتی^۲ به هیچ‌رو معلوم نیست.

۳. مبحث بهسازی نژادی به عوامل موروثی مربوط می‌شود و می‌تواند به تشویق سیاستهای عقیم‌سازی و پرورش‌گزینی منجر شود. □

1. "deep ecology"

2. romantic spritualism

کتابشناسی

- Ackerman, B. and Alstott, A. (1999) *The Stakeholder Society*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Abel-Smith, B. and Townsend, P. (1965) *The Poor and the Poorest*, London: G. Bell & Sons.
- Ackroyd, P. (1999) *Thomas More*, London: Vintage.
- Aglietta, M. (1979) *A Theory of Capitalist Regulation*, London: New Left Books.
- Alcock, P. (1997) *Understanding Poverty*, 2nd edn, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- Althusser, L. (1969) *For Marx*, London: Allen Lane.
- Althusser, L. and Balibar, E. (1970) *Reading Capital*, London: New Left Books.
- Amin, A. (ed.) (1994) *Post-Fordism*, Oxford: Blackwell.
- Anderson, T. and Leal, D. (1991) *Free Market Environmentalism*, Boulder, CO: Westview Press.
- Arber, S. and Ginn, J. (1995a) 'The Mirage of Gender Equality: Occupational Success Within the Labour Market and Within Marriage', *British Journal of Sociology*, 46(1): 21–43.
- Arber, S. and Ginn, J. (eds) (1995b) *Connecting Gender and Ageing*, Milton Keynes: Open University Press.
- Aristotle (1988) *Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Arneson, R. (1989) 'Equality and Equal Opportunity for Welfare', *Philosophical Studies*, (56): 77–93.
- Arneson, R. (1997) 'Egalitarianism and the Undeserving Poor', *Journal of Political Philosophy*, 5(4): 327–50.
- Aron, R. (1970) *Main Currents in Sociological Thought*: Vol. 2, Harmondsworth: Penguin.
- Askonas, P. and Stewart, A. (eds) (2000) *Social Inclusion*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- Axelrod, R. (1984) *The Evolution of Cooperation*, New York: Basic Books.
- Baker, J. (1987) *Arguing for Equality*, London: Verso.
- Baldwin, P. (1990) *The Politics of Social Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Banton, M. (1987) *Racial Theories*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Barbalet, J. (1988) *Citizenship*, Milton Keynes: Open University Press.
- Barber, B. (1995) *Jihad vs. McWorld*, London: Ballantine Books.
- Barnes, H. and Baldwin, S. (1999) 'Social Security, Poverty and Disability', in Ditch, J. (ed.) *Introduction to Social Security*, London: Routledge.
- Barnes, H., Thornton, P. and Campbell, S. (1998) *Disabled People and Employment*, Bristol: Policy Press.
- Barnett, C. (1986) *The Audit of War*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.

- Barrett, M. and McIntosh, M. (1982) *The Anti-social Family*, London: Verso.
- Barry, B. (1995) *Justice as Impartiality*, Oxford: Oxford University Press.
- Barry, N. (1987) *The New Right*, London: Croom Helm.
- Barry, N. (1999) *Welfare*, 2nd edn, Milton Keynes: Open University Press.
- Baudrillard, J. (1988) *Selected Writings*, edited by M. Poster, Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (1987) *Freedom*, Milton Keynes: Open University Press.
- Bauman, Z. (1993) *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. (1998) *Globalization*, Cambridge: Polity.
- Beck, U. (1992) *Risk Society*, London: Sage.
- Beck, U. (1995) *Ecological Politics in an Age of Risk*, Cambridge: Polity.
- Beck, U., Giddens, T. and Lash, S. (1994) *Reflexive Modernisation*, Cambridge: Polity.
- Bell, D. (1973) *The Coming of Post-industrial Society*, New York: Basic Books.
- Bentham, J. (1984) *Chrestomateia: The Collected Works of Jeremy Bentham*, Oxford: Clarendon.
- Benton, T. (ed.) (1996) *The Greening of Marxism*, New York: Guilford Press.
- Berlin, I. (1969) *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press.
- Bonoli, G., George, V. and Taylor-Gooby, P. (2000) *European Welfare Futures*, Cambridge: Polity.
- Bookchin, M. (1980) *Towards an Ecological Society*, Montreal: Black Rose Books.
- Bourdieu, P. (1977) *An Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1998) *Acts of Resistance*, Cambridge: Polity.
- Bourdieu, P. and Passeron, J. (1977) *Reproduction in Education, Society and Culture*, London: Sage.
- Bradshaw, J. (1972) 'A Taxonomy of Social Need', *New Society*, (496): 640-3.
- Brundtland Commission (1987) *Our Common Future*, Oxford: Oxford University Press.
- Buchanan, J. (1986) *Liberty, Market and the State*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Bulmer, M. and Rees, A. (eds) (1996) *Citizenship Today*, London: UCL Press.
- Burke, E. (1968) *Reflections on the Revolution in France*, Harmondsworth: Penguin.
- Burrows, R. and Loader, B. (eds) (1994) *Towards a Post-Fordist Welfare State?*, London: Routledge.
- Bussemaker, J. and Voet, R. (1999) 'Citizenship and Gender: Theoretical Approaches and Historical Legacies', *Critical Social Policy*, 18(3): 277-307.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble*, London: Routledge.
- Bytheway, B. (1995) *Ageism*, Milton Keynes: Open University Press.
- Cahill, M. (1994) *New Social Policy*, Oxford: Blackwell.
- Callender, C. (1996) 'Women and Employment', in Hallett, C. (ed.) *Women and Social Policy*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Callinicos, A. (2000) *Equality*, Cambridge: Polity.
- Campbell, J. and Oliver, M. (1996) *Disability Politics*, London: Routledge.
- Carabine, J. (1996) '"Constructing Women": Women's Sexuality and Social Policy', in Taylor, D. (ed.) *Critical Social Policy: A Reader*, London: Sage.
- Carter, J. (ed.) (1998) *Postmodernity and the Fragmentation of Welfare*, London: Routledge.
- Castells, M. (1996) *The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell.
- Castells, M. (1997) *The Power of Identity*, Oxford: Blackwell.
- Castells, M. (1998) *The End of Millennium*, Oxford: Blackwell.

- Cavaliere, P. and Singer, P. (eds) (1995) *The Great Ape Project*, New York: St. Martin's Press – now Palgrave.
- Chamberlayne, P., Cooper, A., Freeman, R. and Rustin, M. (eds) (1999) *Welfare and Culture in Europe*, London: Jessica Kingsley Publishers.
- Charles, N. (2000) *Feminism, the State and Social Policy*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- Christie, N. (1994) *Crime Control as Industry*, London: Routledge.
- Clark, T. and Lipset, S. (2000) *The Breakdown of Class Politics*, Washington DC: Woodrow Wilson Centre Press.
- Clarke, J. (1999) 'Coming to Terms with Culture', in Dean, H. and Woods, R. (eds) *Social Policy Review 11*, London: Social Policy Association.
- Cohen, G. A. (1990) 'On the Currency of Egalitarian Justice', *Ethics*, (99): 906–44.
- Cohen, G. A. (1995) *Self-ownership, Freedom and Equality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, J. and Rogers, J. (1995) *Associations and Democracy*, London: Verso.
- Cole, G. D. H. (1920) *Guild Socialism Re-stated*, London: Leonard Parsons.
- Coleman, J. and Fararo, T. (1993) *Rational Choice Theory*, London: Sage.
- Collard, A. (1988) *The Rape of the Wild*, London: The Women's Press.
- Commission on Social Justice (1994) *Social Justice*, London: Vintage.
- Cox, O. C. (1970) *Caste, Class and Race*, New York: Monthly Review.
- Craig, G. (1999) '“Race”, Social Security and Poverty', in Ditch, J. (ed.) *Introduction to Social Security*, London: Routledge.
- Crosland, T. (1956) *The Future of Socialism*, London: Jonathan Cape.
- Crosland, T. (1974) *Socialism Now and Other Essays*, London: Jonathan Cape.
- Culpitt, I. (1999) *Social Policy and Risk*, London: Sage.
- D'Souza, D. (1996) *The End of Racism*, New York: Free Press.
- Dagger, R. (1997) *Civic Virtues*, Oxford: Oxford University Press.
- Dahl, R. (1961) *Who Governs?*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Dahl, R. (1985) *Polyarchy*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Daly, M. (1979) *Gyn/Ecology*, London: The Women's Press.
- Daly, M. (2000) *The Gender Division of Welfare*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Davis, M. (1990) *City of Quartz*, London: Verso.
- de Jasay, A. (1989) *Social Contract, Free Ride*, Oxford: Clarendon.
- de Tocqueville, A. (1990) *Democracy in America*, New York: Vintage Books.
- Deacon, B. with Hulse, M. and Stubbs, P. (1997) *Global Social Policy*, London: Sage.
- Deakin, N. (1987) *The Politics of Welfare*, London: Methuen.
- Dean, H. (1991) *Social Security and Social Control*, London: Routledge.
- Dean, H. and Taylor-Gooby, P. (1992) *Dependency Culture*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Dean, H. with Melrose, M. (1999) *Poverty, Riches and Social Citizenship*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- Dean, M. (1999) *Governmentality*, London: Sage.
- Dell, E. (2000) *A Strange Eventful History*, London: HarperCollins.
- Della Porta, D. and Diani, M. (1999) *Social Movements*, Oxford: Blackwell.
- Doherty, B. and de Geus, M. (eds) (1996) *Democracy and Green Political Thought*, London: Routledge.
- Donald, J. and Rattansi, A. (eds) (1992) *Race, Culture and Difference*, London: Sage.

- Donovan, C., Heaphy, B. and Weeks, J. (1999) 'Citizenship and Same Sex Relationships', *Journal of Social Policy*, 28(4): 689-709.
- Donzelot, J. (1979) *The Policing of Families*, Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Doyal, L. and Gough, I. (1991) *A Theory of Human Needs*, Basingstoke: Macmillan - now Palgrave.
- Driver, S. and Martell, L. (1998) *New Labour*, Cambridge: Polity.
- Drover, G. and Kerans, P. (eds) (1993) *New Approaches to Welfare Theory*, Aldershot: Edward Elgar.
- Dryzek, J. (1997) *The Politics of the Earth*, Oxford: Oxford University Press.
- Dubos, R. (1998) *So Human an Animal*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Durkheim, E. (1984) *The Division of Labour in Society*, Basingstoke: Macmillan - now Palgrave.
- Dworkin, R. (1977) *Taking Rights Seriously*, London: Duckworth.
- Dworkin, R. (1981a) 'What is Equality? Part 1: Equality of Welfare', *Philosophy & Public Affairs*, (10): 283-345.
- Dworkin, R. (1981b) 'What is Equality? Part 2: Equality of Resources', *Philosophy & Public Affairs*, (10): 655-69.
- Eckersley, R. (1992) *Environmentalism and Political Theory*, London: UCL Press.
- Eder, K. (1993) *The New Politics of Class*, London: Sage.
- Edgell, S. (1993) *Class*, London: Routledge.
- Ellis, K. (1999) 'Welfare and Bodily Order: Theorising Transitions in Corporeal Discourse', in Ellis, K. and Dean, H. (eds) *Social Policy and The Body*, Basingstoke: Macmillan - now Palgrave.
- Ellis, K. and Dean, H. (eds) (1999) *Social Policy and the Body*, Basingstoke: Macmillan - now Palgrave.
- Elster, J. (ed.) (1986a) *Rational Choice*, New York: New York University Press.
- Elster, J. (1986b) *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Engels, F. (1969) *The Condition of the Working-class in England*, St Albans: Panther.
- Esping-Andersen, G. (1990) *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, London: Sage.
- Esping-Andersen, G. (ed.) (1996) *Welfare States in Transition*, London: Sage.
- Esping-Andersen, G. (1999) *Social Foundations of Post-Industrial Economies*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Etzioni, A. (1994) *The Politics of Community*, London: Fontana.
- Evason, E. (1999) 'British Pensions Policies: Evolution, Outcomes and Options', in Ditch, J. (ed.) *Introduction to Social Security*, London: Routledge.
- Faludi, S. (1992) *Backlash*, London: Vintage.
- Featherstone, M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism*, London: Sage.
- Ferris, J. (1993) 'Ecological Versus Social Rationality: Can There Be Green Social Policies?', in Dobson, A. and Lucardie, P. (eds) *The Politics of Nature*, London: Routledge.
- Field, F. (1995) *Making Welfare Work*, London: Institute of Community Studies.
- Fitzpatrick, T. (1998) 'The Implications of Ecological Thought for Social Welfare', *Critical Social Policy*, 18(1): 5-26.
- Fitzpatrick, T. (1999a) *Freedom and Security*, Basingstoke: Macmillan - now Palgrave.
- Fitzpatrick, T. (1999b) 'Social Policy for Cyborgs', *Body & Society*, 5(1): 93-116.
- Fitzpatrick, T. (2000) 'Critical Cyber Policy: Network Technologies, Massless Citizens, Virtual Rights', *Critical Social Policy*, 20(3): 375-407.

- Fitzpatrick, T. (2001) 'New Agendas for Social Policy and Criminology', *Social Policy & Administration*, 35(2): 212-29.
- Fitzpatrick, T. and Cahill, M. (eds) (forthcoming) *Greening the Welfare State*, Basingstoke: Palgrave.
- Foucault, M. (1967) *Madness and Civilisation*, New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1979) *The History of Sexuality*. Vol. 1, London: Allen Lane.
- Foucault, M. (1984) *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow, Harmondsworth: Penguin.
- Fox Harding, L. (1996) *Family, State and Social Policy*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- Fraser, N. (1989) *Unruly Practices*, Cambridge: Polity.
- Fraser, N. (1997) *Justice Interruptus*, London: Routledge.
- Frazer, E. and Lacey, N. (1993) *The Politics of Community*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Freedman, M. (1990) *Rights*, Milton Keynes: Open University Press.
- Friedan, B. (1983) *The Feminine Mystique*, Harmondsworth: Penguin.
- Friedman, M. (1962) *Capitalism and Freedom*, Chicago: Chicago University Press.
- Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press.
- Fukuyama, F. (1999) *The Great Disruption*, London: Profile Books.
- Gallie, D. (2000) 'The Labour Force', in A. H. Halsey with J. Webb (eds) *Twentieth-century British Social Trends*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- Gamble, A. (1988) *The Free Economy and the Strong State*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- George, V. and Page, R. (eds) (1995) *Modern Thinkers on Welfare*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- George, V. and Wilding, P. (1994) *Welfare and Ideology*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- George, V. and Wilding, P. (1999) *British Society and Social Welfare*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- Geras, N. (1989) *Discourses of Extremity*, London: Verso.
- Geras, N. (1995) *Solidarity in the Conversation of Humankind*, London: Verso.
- Geras, N. (1998) *The Contract of Mutual Indifference*, London: Verso.
- Giddens, T. (1982) *Profiles and Critiques in Social Theory*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Giddens, T. (1984) *The Constitution of Society*, Cambridge: Polity.
- Giddens, T. (1991) *Modernity and Self-identity*, Cambridge: Polity.
- Giddens, T. (1994) *Beyond Left and Right*, Cambridge: Polity.
- Giddens, T. (1998) *The Third Way*, Cambridge: Polity.
- Giddens, T. (1999) *Runaway World*, London: Profile Books.
- Gilmour, I. (1992) *Dancing with Dogma*, London: Simon & Schuster.
- Gilroy, P. (1987) *There Ain't No Black in the Union Jack*, London: Hutchinson.
- Ginsburg, N. (1979) *Class, Capital and Social Policy*, London: Macmillan – now Palgrave.
- Glennerster, H. and Hills, J. (eds) (1998) *The State of Welfare*, Oxford: Oxford University Press.
- Goldthorpe, J., Llewellyn, C. and Payne, C. (1980) *Social Mobility and Class Structure in Modern Britain*, Oxford: Clarendon.
- Goldthorpe, J., Lockwood, D., Bechhofer, F. and Platt, J. (1969) *The Affluent Worker in the Class Structure*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Goodin, R. (1988) *Reasons for Welfare*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Goodin, R. and Le Grand, J. (eds) (1987) *Not Only the Poor*, London: Allen & Unwin.
- Goodin, R., Headey, B., Muffels, R. and Dervin, H.-J. (1999) *The Real Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodman, R., White, G. and Kwon, H.-J. (1998) *The East Asian Welfare Model*, London: Routledge.
- Gordon, D., Adelman, L., Ashworth, K., Bradshaw, J., Lister, et al. (2000) *Poverty and Social Exclusion in Britain*, York: Joseph Rowntree Foundation.
- Gorz, A. (1982) *Farewell to the Working-class*, London: Pluto.
- Gorz, A. (1989) *Critique of Economic Reason*, London: Verso.
- Gorz, A. (1999) *Reclaiming Work*, Cambridge: Polity.
- Gough, I. (1979) *The Political Economy of the Welfare State*, London: Macmillan – now Palgrave.
- Gough, I. (1996) 'Social Welfare and Competitiveness', *New Political Economy*, 1(2): 210–32.
- Gough, I. (2000) *Global Capital, Human Needs and Social Policies*, Basingstoke: Palgrave.
- Gowan, P. (1999) *The Global Gamble*, London: Verso.
- Graham, C. (1994) *Safety Nets, Politics and the Poor*, Washington: Brookings Institute.
- Gramsci, A. (1971) *Selections from Prison Notebooks*, London: Lawrence & Wishart.
- Gray, J. (1993) *Beyond the New Right*, London: Routledge.
- Green, D. (1996) *Community Without Politics*, London: Institute for Economic Affairs.
- Green, T. H. (1986) *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Greer, G. (2000) *The Whole Woman*, London: Anchor Books.
- Habermas, J. (1975) *Legitimation Crisis*, London: Hutchison.
- Habermas, J. (1984) *Reason and the Rationalisation of Society*, Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1987a) *The Theory of Communicative Action*, 2 vols, Cambridge: Polity.
- Habermas, J. (1987b) *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity.
- Habermas, J. (1994) 'Citizenship and National Identity', in Van Steenberg, B. (ed.) *The Condition of Citizenship*, London: Sage.
- Hajer, M. (1995) *The Politics of Environmental Discourse*, Oxford: Oxford University Press.
- Hall, S. and Jacques, M. (eds) (1989) *New Times*, London: Lawrence & Wishart.
- Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J. and Roberts, B. (1978) *Policing the Crisis*, London: Macmillan – now Palgrave.
- Halsey, A. H., Lawder, H., Brown, P. and Wells, A. (eds) (1997) *Education*, Oxford: Oxford University Press.
- Hardin, G. (1977) 'The Tragedy of the Commons', in Hardin, G. and Baden, J. (eds) *Managing the Commons*, San Francisco, CA: W. H. Freeman.
- Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Blackwell.
- Hayek, F. (1944) *The Road to Serfdom*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Hayek, F. (1960) *The Constitution of Liberty*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Hayek, F. (1976) *Law, Legislation and Liberty*. Vol. 2, London: Routledge.
- Hayek, F. (1979) *Law, Legislation and Liberty*. Vol. 3, London: Routledge.
- Heath, A. (1987) 'Class in the Classroom', *New Society*, (81): 13–152.
- Heath, A. and Payne, C. (2000) 'Social Mobility', in A. H. Halsey with J. Webb (eds) *Twentieth-century British Social Trends*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- Hegel, G. (1967) *Philosophy of Right*, Oxford: Oxford University Press.

- Hegel, G. (1977) *The Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press.
- Held, D. (1995) *Democracy and the Global Order*, Cambridge: Polity.
- Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D. and Perraton, J. (1999) *Global Transformations*, Cambridge: Polity.
- Herrnstein, R. and Murray, C. (1994) *The Bell Curve*, New York: Free Press.
- Hewitt, M. (1992) *Welfare, Ideology and Need*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Hewitt, M. (2000) *Welfare and Human Nature*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- Hills, J. (1997) *The Future of Welfare*, 2nd edn, York: Joseph Rowntree Foundation.
- Hindess, B. (1987) *Freedom, Equality and the Market*, London: Routledge.
- Hindess, B. (1996) *Concepts of Power*, Oxford: Blackwell.
- Hirsch, F. (1977) *The Social Limits to Growth*, London: Routledge.
- Hirst, P. (1994) *Associative Democracy*, Cambridge: Polity.
- Hirst, P. and Thompson, G. (1996) *Globalisation in Question*, Cambridge: Polity.
- Hobbes, T. (1973) *Leviathan*, London: J. M. Dent & Sons.
- Huby, M. (1998) *Social Policy and the Environment*, Milton Keynes: Open University Press.
- Hume, D. (1969) *A Treatise on Human Nature*, Harmondsworth: Penguin.
- Huntington, S. (1997) *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, London: Simon & Schuster.
- Hutton, W. (1995) *The State We're In*, London: Vintage.
- Hutton, W. and Giddens, T. (eds) (2000) *On the Edge*, London: Jonathan Cape.
- Illich, I. (1990) *Tools for Conviviality*, London: Marion Boyars.
- Inglehart, R. (1990) *Culture Shift in Advanced Society*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jameson, F. (1991) *Postmodernism*, London: Verso.
- Jessop, B. (1994) 'The Transition to Post-Fordism and Schumpeterian Workfare State', in R. Burrows and B. Loader (eds) *Towards a Post-Fordist Welfare State?*, London: Routledge.
- Jessop, B. (1999) 'The Changing Governance of Welfare: Recent Trends in its Primary Functions, Scale and Modes of Coordination', *Social Policy & Administration*, 33(4): 348–59.
- Jones, C. and Novak, T. (1999) *Poverty, Welfare and the Disciplinary State*, London: Routledge.
- Jones, S. (1996) *In the Blood*, London: HarperCollins.
- Jones-Finer, C. and Nellis, M. (eds) (1998) *Crime and Social Exclusion*, Oxford: Blackwell.
- Jordan, B. (1985) *The State*, Oxford: Blackwell.
- Jordan, B. (1996) *A Theory of Poverty and Social Exclusion*, Cambridge: Polity.
- Jordan, B. (1998) *The New Politics of Welfare*, London: Sage.
- Joseph Rowntree Foundation (1996) *Meeting the Needs of Continuing Care*, York: Joseph Rowntree Foundation.
- Kant, I. (1999) *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Keane, J. (1988) *Democracy and Civil Society*, London: Verso.
- Kestenbaum, A. (1996) *Independent Living*, York: Joseph Rowntree Foundation.
- Keynes, J. M. (1954) *The General Theory of Employment, Interest and Money*, London: Macmillan – now Palgrave.
- Kierkegaard, S. (1992) *Either/Or*, Harmondsworth: Penguin.

- King, D. (1987) *The New Right*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- King, D. (1995) *Actively Seeking Work?*, Chicago: Chicago University Press.
- King, D. (1999) *In the Name of Liberalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Korpi, W. (1983) *The Democratic Class Struggle*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Kumar, K. (1978) *Prophecy and Progress*, Harmondsworth: Penguin.
- Kumar, K. (1995) *From Post-industrial to Post-modern Society*, Oxford: Blackwell.
- Kymlicka, W. (1990) *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, W. (1995a) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Clarendon.
- Kymlicka, W. (1995b) *Multicultural Citizenship*, Oxford: Oxford University Press.
- Laclau, E. (1990) *Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso.
- Laclau, E. and Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.
- Lash, S. and Urry, J. (1987) *The End of Organised Capitalism*, Cambridge: Polity.
- Laski, H. (1935) *The State in Theory and Practice*, London: George Allen & Unwin.
- Lavalette, M. and Mooney, G. (eds) (2000) *Class Struggle and Social Welfare*, London: Routledge.
- Lawson, G. (1998) *Netstate*, London: Demos.
- Layard, R. (1998) *Tackling Unemployment*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- Le Grand, J. (1982) *The Strategy of Equality*, London: Allen & Unwin.
- Lechner, F. and Boli, J. (eds) (2000) *The Globalisation Reader*, Oxford: Blackwell.
- Leonard, P. (1997) *Postmodern Welfare*, London: Sage.
- Levine, A. (1998) *Rethinking Liberal Equality*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Levitas, R. (ed.) (1986) *The Ideology of the New Right*, Cambridge: Polity.
- Levitas, R. (1996) 'The Concept of Social Exclusion and the New Durkheimian Hegemony', *Critical Social Policy*, 16(1): 5–20.
- Levitas, R. (1998) *An Exclusive Society?*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- Lewis, G. (2000) 'Race', *Gender, Social Welfare*, Cambridge: Polity.
- Lewis, G., Gewirtz, S. and Clarke, J. (eds) (2000) *Rethinking Social Policy*, London: Sage.
- Lister, R. (1997) *Citizenship: Feminist Perspectives*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- Little, A. (1998) *Post-industrial Socialism*, London: Routledge.
- Loader, B. (ed.) (1997) *The Governance of Cyberspace*, London: Routledge.
- Loader, B. (ed.) (1998) *Cyberspace Divide*, London: Routledge.
- Locke, J. (1960) *Second Treatise on Government*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lukes, S. (1974) *Power: A Radical Agenda*, London: Macmillan – now Palgrave.
- Lukes, S. (ed.) (1986) *Power: Readings in Social and Political Theory*, Oxford: Blackwell.
- Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition*, Manchester: Manchester University Press.
- McQuaig, L. (1998) *The Cult of Impotence*, Toronto: Viking Penguin.
- Machiavelli, N. (1984) *The Prince*, Oxford: Oxford University Press.
- Macintyre, A. (1981) *After Virtue*, London: Duckworth.
- Macintyre, A. (1987) *Whose Justice? Which Rationality?*, London: Duckworth.
- Macmillan, H. (1938) *The Middle Way*, London: Macmillan – now Palgrave.
- Macpherson, C. B. (1973) *Democratic Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Maheu, L. (ed.) (1995) *Social Movements and Social Classes*, London: Sage.
- Mandeville, B. (1988) *The Fable of the Bees*, Indianapolis, IL: Liberty Press.
- Mann, M. (1986) *The Sources of Social Power*. Vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press.

- Manning, N. and Shaw, I. (2000) *New Risks, New Welfare*, Oxford: Blackwell.
- Marcuse, H. (1964) *One-dimensional Man*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Marcuse, H. (1969) *An Essay in Liberation*, Harmondsworth: Penguin.
- Marquand, D. (1988) *The Unprincipled Society*, London: Fontana.
- Marshall, G. (1997) *Repositioning Class*, London: Sage.
- Marshall, P. (1993) *Demanding the Impossible*, London: Fontana.
- Marshall, T. H. and Bottomore, T. (1992) *Citizenship and Social Class*, London: Pluto.
- Marx, K. (1977) *Selected Writings*, edited by D. McLellan, Oxford: Oxford University Press.
- Maslow, A. (1954) *Motivation and Personality*, 2nd edn, New York: Harper & Row.
- Mead, L. (1986) *Beyond Entitlement*, New York: Free Press.
- Mead, L. (1996) 'Citizenship and Social Policy: T. H. Marshall and Poverty', *Social Philosophy and Policy*, 14(2): 197-230.
- Mead, L. (1997) *From Welfare to Work*, London: Institute for Economic Affairs.
- Meadows, D., Randers, J. and Behrens, W. (1972) *The Limits to Growth*, New York: Universe Books.
- Meiksins-Wood, E. (1985) *The Retreat from Class*, London: Verso.
- Melucci, A. (1989) *Nomads of the Present*, London: Radius.
- Merchant, C. (1992) *Radical Ecology*, London: Routledge.
- Milliband, D. (ed.) (1994) *Reinventing the Left*, Cambridge: Polity.
- Milliband, R. (1969) *The State in Capitalist Society*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Mill, J. S. (1989) *On Liberty*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Millar, J. (1996) 'Women, Poverty and Social Security', in Hallett, C. (ed.) *Women and Social Policy*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Miller, D. (1990) *Market, State & Community*, Oxford: Clarendon.
- Miller, D. and Walzer, M. (eds) (1995) *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford: Oxford University Press.
- Mills, C. W. (1956) *The Power Elite*, Oxford: Oxford University Press.
- Mishra, R. (1999) *Globalisation and the Welfare State*, Aldershot: Edward Elgar.
- Modood, T., Berthoud, R., Lakey, J., Nazroo, J. Smith, P., Virdee, S. and Beishon, P. (1997) *Ethnic Minorities in Britain*, London: Policy Studies Institute.
- Montesquieu, C.-L. (1989) *The Spirit of the Laws*, Cambridge: Cambridge University Press.
- More, T. (1989) *Utopia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, J. (1991) *Pride Against Prejudice*, London: The Women's Press.
- Morris, L. (1994) *Dangerous Classes*, London: Routledge.
- Murray, C. (1984) *Losing Ground*, New York: Basic Books.
- Murray, C. (1990) *The Emerging British Underclass*, London: Institute for Economic Affairs.
- Murray, C. (2000) 'Genetics of the Right', *Prospect*, April, pp. 28-31.
- Newby, H. (1996) 'Citizenship in a Green World', in Bulmer, M. and Rees, A. (eds) *Citizenship Today*, London: UCL Press.
- Nicholson, L. (ed.) (1990) *Feminism/Postmodernism*, New York: Routledge.
- Nielson, K. (1985) *Equality and Liberty*, Totowa, NJ: Rowman & Allanheld.
- Nietzsche, F. (1967) *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1973) *Beyond Good and Evil*, Harmondsworth: Penguin.
- Nisbet, R. (1986) *Conservatism*, Milton Keynes: Open University Press.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*, Oxford: Blackwell.

- O'Connor, J. (1973) *The Fiscal Crisis of the State*, New York: St. Martin's Press – now Palgrave.
- O'Connor, J. (1998) *Natural Causes*, New York: Guilford Press.
- Oakeshott, M. (1962) *Rationalism in Politics and Other Essays*, London: Methuen.
- OECD (1994) *New Orientations for Social Policy*, Paris: OECD.
- Offe, C. (1984) *Contradictions of the Welfare State*, London: Hutchinson.
- Offe, C. (1985) *Disorganised Capitalism*, Cambridge: Polity.
- Offe, C. (1987) 'Challenging the Boundaries of Institutional Politics: Social Movements since the 1960s', in Maier, C. S. (ed.) *Changing Boundaries of the Political*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Offe, C. (1996) *Modernity and the State*, Cambridge: Polity.
- Ohmae, K. (1995) *The End of the Nation State*, London: HarperCollins.
- Okin, S. M. (1979) *Women in Western Political Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Oliver, M. (1996) *Understanding Disability*, Basingstoke: Macmillan – now Palgrave.
- Oliver, D. and Heater, D. (1994) *The Foundations of Citizenship*, Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Olson, M. (1965) *The Logic of Collective Action*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ophuls, W. (1977) *Ecology and the Politics of Scarcity*, San Francisco, CA: W. H. Freeman.
- Oppenheim, C. (ed.) (1998) *An Inclusive Society?*, London: Child Poverty Action Group.
- Oppenheim, C. and Harker, L. (1996) *Poverty: The Facts*, 3rd edn, London: Child Poverty Action Group.
- Ostrom, E. (1990) *Governing the Commons*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Page, R. (1996) *Altruism and the British Welfare State*, Aldershot: Avebury.
- Pakulski, J. and Waters, M. (1996) *The Death of Class*, London: Sage.
- Paine, T. (1969) *The Rights of Man*, Harmondsworth: Penguin.
- Parsons, T. (1961) 'The School Class as a Social System: Some of its Functions in American Society', in Halsey, A. H., Floud, J. and Anderson, C. A. (eds) *Education, Economy and Society*, New York: Free Press.
- Pascall, G. (1997) *Social Policy: A New Feminist Analysis*, London: Routledge.
- Pateman, C. (1988) *The Sexual Contract*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Pateman, C. (1989) *The Disorder of Women*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Pepper, D. (1993) *Ecosocialism*, London: Routledge.
- Pepper, D. (1996) *Modern Environmentalism*, London: Routledge.
- Petersen, A., Barns, I., Dudley, J. and Harris, P. (1999) *Poststructuralism, Citizenship and Social Policy*, London: Routledge.
- Piachaud, D. (1997) 'The Growth of Means-testing', in Walker, A. and Walker, C. (eds) *Britain Divided*, London: Child Poverty Action Group.
- Pierson, C. (1996) *The Modern State*, London: Routledge.
- Pierson, C. (1998) *Beyond the Welfare State?*, 2nd edn, Cambridge: Polity.
- Pierson, P. (1996) The New Politics of the Welfare State, *World Politics*, 48(2): 143–7.
- Pigou, A. C. (1965) *Essays in Applied Economics*, London: Frank Cass.
- Piore, M. and Sabel, C. (1984) *The Second Industrial Divide*, New York: Basic Books.
- Piven, F. (1995) 'Is it Global Economics or Neo-laissez Faire?', *New Left Review*, 213: 107–14.

- Plant, R. (1984) *Equality, Markets and the New Right*, Fabian Tract 494, London: Fabian Society.
- Plato (1955) *Republic*, Harmondsworth: Penguin.
- Polanyi, K. (1944) *The Great Transformation*, Boston, MA: Beacon Press.
- Poulantzas, N. (1975) *Classes in Contemporary Capitalism*, London: New Left Books.
- Przeworski, A. (1985) *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rand, A. (1961) *The Virtue of Selfishness*, Harmondsworth: Penguin.
- Rawls, J. (1972) *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Reich, R. (1992) *The Work of Nations*, New York: Vintage.
- Rex, J. (1970) *Race Relations in Sociological Theory*, London: Wiedenfeld & Nicolson.
- Rex, J. (1986) *Race and Ethnicity*, Milton Keynes: Open University Press.
- Rhodes, M. (1996) 'Globalization and West European Welfare States: A Critical Review of Recent Debates', *Journal of European Social Policy*, 6(4): 305-27.
- Rich, A. (1983) 'Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence', in Abel, E. and Abel, E. K. (eds) *The Signs Reader*, Chicago: Chicago University Press.
- Richardson, D. (2000) 'Constructing Sexual Citizenship: Theorising Sexual Rights', *Critical Social Policy*, 20(1): 105-35.
- Rifkin, J. (1998) *The Biotech Century*, London, Orion Books.
- Ritzer, G. (1993) *The McDonaldization of Society*, Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
- Robertson, J. (1983) *The Sane Alternative*, 2nd edn, Shropshire: James Robertson.
- Robertson, R. (1992) *Globalisation*, London: Sage.
- Roche, M. (1992) *Rethinking Citizenship*, Cambridge: Polity.
- Rodgers, L.-F. (ed.) (1989) *The Black Woman*, London: Sage.
- Roemer, J. (1993) 'A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner', *Philosophy & Public Affairs*, (22): 146-66.
- Room, G. (ed.) (1995) *Beyond the Threshold*, Bristol: Policy Press.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, N. (1999a) *Powers of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, N. (1999b) *Governing the Soul*, 2nd edn, London: Freedom Association Books.
- Rothstein, B. (1998) *Just Institutions Matter*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, J.-J. (1973) *The Social Contract and Discourses*, London: J. M. Dent & Sons.
- Rowbotham, S. (1973) *Women's Consciousness, Man's World*, Harmondsworth: Penguin.
- Sainsbury, D. (ed.) (1999) *Gender and Welfare State Regimes*, Oxford: Oxford University Press.
- Sale, K. (1985) *Dwellers in the Land*, San Francisco, CA: Sierra Club Books.
- Sandel, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M. (1996) *Democracy's Discontent*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sartre, J.-P. (1958) *Being and Nothingness*, London: Methuen.
- Sassen, S. (1991) *The Global City*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Saunders, P. (1996) *Unequal But Fair?*, London: Institute for Economic Affairs.
- Sease, R. (1992) *Class*, Milton Keynes: Open University Press.
- Schmitt, C. (1976) *The Concept of the Political*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

- Schorr, J. (1992) *The Overworked American*, New York: Basic Books.
- Schumacher, E. F. (1973) *Small is Beautiful*, New York: Harper & Row.
- Schumpeter, J. (1992) *Capitalism, Socialism and Democracy*, London: Routledge.
- Sen, A. (1983) 'Poor, Relatively Speaking', *Oxford Economic Papers*, (35): 153-69.
- Sen, A. (1984) *Resources, Values and Development*, Oxford: Blackwell.
- Sen, A. (1985) *Commodities and Capabilities*, Amsterdam: North-Holland.
- Sen, A. (1992) *Inequality Re-examined*, Oxford: Clarendon.
- Sennett, R. (1998) *The Corrosion of Character*, London: W. W. Norton.
- Shakespeare, T. (ed.) (1998) *The Disability Reader*, London: Cassell.
- Shakespeare, T. and Kerr, A. (1999) *Genetic Politics*, Cheltenham: New Clarion Press.
- Shiva, V. (1994) *Close to Home*, London: Earthscan.
- Skellington, R. (1992) *'Race' in Britain Today*, London: Sage.
- Smith, A. (1970) *The Wealth of Nations*, Harmondsworth: Penguin.
- Smith, G. (2000) 'Schools', in A. H. Halsey with J. Webb (eds) *Twentieth-century British Social Trends*, Basingstoke: Macmillan - now Palgrave.
- Solomos, J. and Back, L. (1995) *Race, Politics and Social Change*, London: Routledge.
- Solomos, J. and Back, L. (1996) *Racism and Society*, Basingstoke: Macmillan - now Palgrave.
- Soros, G. (1998) *The Crisis of Global Capitalism*, London: Little, Brown.
- Spencer, H. (1969) *The Man Versus the State*, Harmondsworth: Penguin.
- Steiner, H. (1994) *An Essay on Rights*, Oxford: Blackwell.
- Steward, F. (1991) 'Citizens of Planet Earth', in Andrews, G. (ed.) *Citizenship*, London: Lawrence & Wishart.
- Sumner, L. W. (1996) *Welfare, Happiness and Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Swain, J., Oliver, M., French, S. and Finkelstein, V. (eds) (1992) *Disabling Barriers: Enabling Environments*, London: Sage.
- Talmon, J. L. (1952) *The Origins of Totalitarian Democracy*, London: Secker & Warburg.
- Tawney, R. H. (1931) *Equality*, London: George Allen & Unwin.
- Tarrow, S. (1994) *Power in Movement*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989) *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, D. (1998) 'Social Identity and Social Policy: Engagements with Postmodern Theory', *Journal of Social Policy*, 27(3): 329-50.
- Taylor, I. (1999) *Crime in Context*, Cambridge: Polity.
- Taylor-Gooby, P. (1994) 'Postmodernism and Social Policy: A Great Leap Backwards?', *Journal of Social Policy*, 23(3): 387-403.
- Taylor-Gooby, P. (1997) 'In Defence of Second-best Theory: State, Class and Capital in Social Policy', *Journal of Social Policy*, 26(2): 171-92.
- Taylor-Gooby, P. (ed.) (2000) *Risk, Trust and Welfare*, Basingstoke: Macmillan - now Palgrave.
- Temkin, L. S. (1993) *Inequality*, Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, S. and Hoggett, P. (1998) 'The Delivery of Welfare: The Associationist Vision', in Carter, J. (ed.) *Postmodernity and the Fragmentation of Welfare*, London: Routledge.
- Titmuss, R. (1968) *Commitment to Welfare*, London: Allen & Unwin.
- Titmuss, R. (1970) *The Gift Relationship*, London: Allen & Unwin.
- Toffler, A. (1980) *The Third Wave*, London: Pan.
- Tomlinson, J. (1991) *Cultural Imperialism*, London: Pinter.
- Tonnies, F. (1955) *Community and Society*, London: Routledge.

- Touraine, A. (1981) *The Voice and the Eye*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Townsend, P. (1979) *Poverty in the United Kingdom*, Harmondsworth: Penguin.
- Townsend, P., Davidson, N. and Whitehead, P. (1988) *Inequalities in Health*, Harmondsworth: Penguin.
- Turner, B. S. (1986) *Citizenship and Capitalism*, London: Allen & Unwin.
- Turner, B. S. (1993) *Citizenship and Social Theory*, London: Sage.
- Turner, B. S. (1996) *The Body and Society*, 2nd edn, London: Sage.
- United Nations Development Programme (1997) *Human Development Report 1997*, Oxford: Oxford University Press.
- Van Parijs, P. (ed.) (1992) *Arguing for Basic Income*, London: Verso.
- Van Parijs, P. (1995) *Real Freedom for All*, Oxford: Oxford University Press.
- Van Steenberghe, B. (ed.) (1994) *The Condition of Citizenship*, London: Sage.
- Veit-Wilson, J. (1992) 'Muddle or Mendacity? The Beveridge Committee and the Poverty Line', *Journal of Social Policy*, 21(3): 269-301.
- Vogel, U. (1991) 'Is Citizenship Gender Specific?', in Vogel, U. and Moran, M. (eds) *The Frontiers of Citizenship*, Basingstoke: Macmillan - now Palgrave.
- Walby, S. (1997) *Gender Transformations*, London: Routledge.
- Walker, A. and Naegele, G. (eds) (1998) *The Politics of Old Age in Europe*, Milton Keynes: Open University Press.
- Walker, R. with Howard, M. (2000) *The Making of a Welfare Class?*, Bristol: Policy Press.
- Walter, N. (1977) *About Anarchism*, 2nd edn, New York: Freedom Press.
- Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice*, Oxford: Blackwell.
- Walzer, M. (1990) 'The Communitarian Critique of Liberalism', *Political Theory*, 18(1): 6-23.
- Ware, A. and Goodin, R. (eds) (1990) *Needs and Welfare*, London: Sage.
- Weber, M. (1978) *Economy and Society*. Vol. 1, Berkeley: University of California Press.
- Weber, M. (1991) *From Max Weber*, edited by H. H. Gerth and C. W. Mills, London: Routledge.
- Weeks, J. (1986) *Sexuality*, London: Tavistock.
- Weiss, L. (1998) *The Myth of the Powerless State*, Cambridge: Polity.
- White, S. (1997) 'What Do Egalitarians Want?' in Franklin, J. (ed.) *Equality*, London: Institute for Public Policy Research.
- Wilkinson, R. (1996) *Unhealthy Societies*, London: Routledge.
- Williams, F. (1989) *Social Policy: A Critical Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, F. (1992) 'Somewhere Over the Rainbow: Universality and Diversity in Social Policy', in Manning, N. and Page, R. (eds) *Social Policy Review 4*, Nottingham: Social Policy Association.
- Wilson, W. J. (1987) *The Truly Disadvantaged*, Chicago: Chicago University Press.
- Wolf, N. (1991) *The Beauty Myth*, London: Vintage.
- Wollstonecraft, M. (1975) *Vindication on the Rights of Women*, Harmondsworth: Penguin.
- Woodcock, G. (1986) *Anarchism*, 2nd edn, Harmondsworth: Penguin.
- Wright, E. O. (1985) *Classes*, London: Verso.
- Young, I. M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Young, J. (1999) *The Exclusive Society*, London: Sage.

- Zald, M. and McCarthy, J. (eds) (1987) *Social Movements in an Organisational Society*, New Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Zald, M. and McCarthy, J. (eds) (1988) *The Dynamics of Social Movements*, London: University Press of America.
- Zey, M. (1998) *Rational Choice Theory and Organizational Theory*, London: Sage.

نمایه*

آزادی: ۵۶-۵۵، ۶۷-۶۵، ۷۰-۶۹، ۱۱۷-۸۴، ۱۷۸، افلاطون: ۵۱، ۸۷	۲۵۵، ۲۶۵، ۳۳۹، ۳۷۳
الگوی منابع قدرت: ۲۲۰	آزادی مثبت و منفی: ۱۰۹-۱۱۰
امیال جنسی / گرایش جنسی: ۱۷۹، ۳۰۸-۳۱۰	آموزش: ۱۳۲-۱۳۳، ۲۱۹-۲۲۳، ۲۹۴-۲۹۵
انتخاب عقلانی، نظریه: ۴۱-۴۲	آنارشیسم / آنارشیزم: ۱۰۹-۱۰۷، ۳۷۱-۳۷۰
انتخاب عمومی، نظریه: ۲۴۳	اجبار / اجبار و تحمیل: ۴۳-۴۶، ۱۳۹-۱۴۱
ب	اختیارگرایی / اختیارگرایان: ۸۸-۹۰، ۹۴-۹۶
	۱۰۵-۱۰۷، ۲۴۵-۲۴۶
بازارها: ۲۵، ۳۲، ۳۶-۳۷، ۴۱-۴۴، ۹۰-۹۳، ۹۷	ارسطو: ۵۰-۵۱، ۸۷
۱۰۳-۱۰۴، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۱۲-۱۱۳، ۱۵۰-۱۵۱، ۱۶۳-۱۶۴، ۲۴۰-۲۴۱، ۲۴۵-۲۴۶، ۲۵۵-۲۳۴-۲۳۹	اساسی (نیازهای): ۲۴، ۲۹، ۵۵-۵۳، ۱۳۴، ۱۳۹
۳۷۱-۳۷۰	۱۸۱، ۱۹۶
بازتوزیعی: ۳۴-۳۵، ۵۶، ۶۴، ۶۸-۷۴، ۷۵-۷۷، ۹۵	اسپنسر، هربرت: ۸۹-۹۰
۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۶۵، ۲۵۶	استثمار: ۷۰، ۲۶۰
بازی، نظریه: ۳۸-۴۰	استعدادها: ۶۷-۶۹، ۴۰۰
بازیها	اسمیت، آدام: ۳۱، ۹۲-۹۳
حاصل جمع - صفر (بازی منفی): ۳۸-۳۹، ۵۵	اشمیت، کارل: ۱۹-۲۰
حاصل جمع - غیرصفر (بازی مثبت): ۳۸-۳۹	اصل صدمه‌زدن: ۴۰۲
	اطلاعات و ارتباط: ۳۷۸-۳۸۲

* این نمایه را سرکارخانم شکوه ذاکری تنظیم کرده‌اند. از ایشان سپاسگزاریم. - ناشر.

۳۴۵، ۵۶

ت

- باومن، زیگمونت: ۱۴-۱۳، ۱۱۳-۱۱۲، ۳۸۴-۳۸۳
برابری: ۱۶-۱۴، ۳۵-۳۴، ۴۲، ۸۴-۴۹، ۱۰۴-۹۵
۱۲۳، ۱۴۹-۱۴۳، ۱۸۲-۱۸۱، ۱۸۵-۱۸۴، ۲۰۸-۲۱۰
۲۱۴-۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۵، ۲۲۹-۲۲۸، ۲۵۸-۲۵۵
۲۷۱-۲۷۲، ۲۸۸-۲۸۳، ۲۹۶-۲۹۳، ۳۰۷-۳۰۴
۳۸۵-۳۸۲، ۴۰۱-۴۰۰
رفاه: ۶۱۶۰
فرصت: ۵۹، ۶۶، ۷۵، ۸۳، ۳۷۷
فرصت برای دسترسی به منابع: ۶۲-۶۳
فرصت برای رفاه: ۶۱
منابع: ۶۲-۶۱
نتایج: ۵۸، ۶۰، ۷۷-۷۵، ۴۰۱
برک، ادموند: ۱۹۳، ۲۴۹-۲۴۸
بک، اولریش: ۳۷۷-۳۷۵
بنتام، جرمی: ۳۱-۳۲، ۶۳، ۳۶۰
بودریار، ژان: ۳۴۰-۳۴۱، ۳۵۳-۳۵۴
تن آدمی: ۳۸۵-۳۸۷
تنگنای زندانیها: ۳۸-۴۰
توزیع: ۳۵-۳۴، ۵۵-۵۱، ۶۸-۷۴
توکویل، آلکسیس دو: ۵۲-۵۱
تونیس، فردیناند: ۳۶۳
تیتموس، ریچارد: ۷۵-۷۶

ج

- جامعه / اجتماع: ۳۱-۳۲، ۴۱-۴۲، ۵۶-۵۷، ۹۵-۹۶
۹۸-۱۰۲، ۱۲۴-۱۲۵، ۱۹۲-۱۹۳، ۲۰۴-۲۰۷
جامعه خطرپذیر: ۳۷۵-۳۷۸
جامعه‌شناختی: ۱۱-۱۳، ۲۰۶، ۲۲۹-۲۳۲، ۳۳۳
جامعه‌گرایی یا جماعت‌گرایی / جامعه‌گرایان:
۱۲۹-۱۳۳، ۱۳۶-۱۳۷، ۳۶۲-۳۶۸
جامعه مدنی: ۱۰۰، ۱۱۹-۱۲۱، ۱۵۹، ۱۶۱
پارتو، ویلفردو: ۳۳-۳۴
پارسونز، تالکوت: ۲۱۸-۲۱۹
پساصنعتی: ۳۱۲-۳۱۶
پسافوردیسم: ۱۷۱، ۳۱۶-۳۲۴
پسامدرنیسم / پسامدرنیست‌ها: ۸۱، ۲۸۱، ۳۳۸
۳۵۱-۳۵۷
پیری‌گرایی: ۲۸۲، ۳۰۳-۳۰۸، ۴۰۴
پیگو، ا. سی.: ۳۳
پین، تامسن: ۴۰۱-۴۰۲

۲۴۵، ۲۵۸، ۲۵۷، ۲۵۶، ۳۲۷، ۳۸۲

حقیقت: ۹۰، ۱۸۰، ۳۵۳، ۳۵۸، ۳۶۰

خ

خانواده: ۱۰۰، ۱۱۵، ۲۵۵، ۲۵۴

خودمختاری: ۲۱، ۱۲۲، ۱۳۲، ۲۴۴، ۲۵۵

خیر عمومی: ۵۷، ۹۲، ۱۰۲، ۱۳۰

د

دایال، لن: ۵۵۵۳

دست نامرئی: ۹۰-۹۳، ۱۰۴، ۱۶۳، ۲۵۴

دمکراسی / دموکراتیک: ۵۱، ۵۷، ۸۱، ۸۰

۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۷۶

دورکیم، امیل: ۱۰۰-۱۰۲

دولت: ۸۰، ۹۵-۱۰۲، ۱۰۷-۱۰۸، ۱۲۱، ۱۳۱-۱۳۲

۱۵۷-۱۷۶، ۲۴۶-۲۴۷، ۲۵۶-۲۵۷، ۲۶۳

۲۷۲-۲۷۵، ۳۲۰-۳۲۲، ۳۳۴-۳۳۸، ۳۶۵-۳۶۷

۳۸۳-۳۸۴

دولت رفاه: ۱۵، ۳۷، ۴۴، ۷۲-۷۵، ۸۲-۸۳، ۹۸

۱۰۱-۱۰۴، ۱۰۶، ۱۲۵-۱۲۹، ۱۶۲-۱۷۴، ۱۷۸

۱۸۶-۱۹۰، ۲۱۸-۲۲۰، ۲۴۰-۲۴۸، ۲۵۷

۲۶۶-۲۷۵، ۲۸۳-۲۸۸، ۲۹۲-۲۹۷، ۳۰۴-۳۰۸

۳۱۴، ۳۲۷، ۳۴۳-۳۴۹، ۳۶۰-۳۶۱، ۳۷۹-۳۸۲

۳۸۷

ذ

ذائقه یا پسند: ۶۳-۶۰

۲۳۱-۲۳۶، ۳۶۷

جساب، باب: ۳۱۹-۳۲۲

جمع‌گرایی / اشتراک‌گرایی: ۳۰-۳۱، ۳۶-۳۷

۴۳-۴۵، ۲۴۴-۲۴۵، ۲۵۶-۲۵۷

جنبش‌های اجتماعی: ۸۱-۱۲۲، ۲۲۹-۲۳۷

۲۷۲-۲۷۳، ۳۱۴

جنبش‌های اجتماعی جدید: ۲۳۲-۲۳۵، ۲۷۲-۲۷۳

جنسیت: ۸۱، ۱۴۵-۱۴۹، ۲۱۵-۲۱۶، ۲۸۰-۲۸۱

جهانی‌شدن: ۱۴۹-۱۵۲، ۱۶۸، ۳۲۴-۳۲۹، ۳۷۶-۳۷۷

۳۸۲-۳۸۵

تعریف‌شده: ۳۲۴-۳۲۹

و اقتصاد: ۳۲۹-۳۳۴

و سیاست: ۳۳۴-۳۳۸

و سیاست اجتماعی: ۳۴۱-۳۴۹

و فرهنگ: ۳۳۸-۳۳۹

چ

چپ و راست: ۲۵، ۳۶-۳۷، ۴۵، ۵۶-۵۷، ۶۹

۱۰۸-۱۰۹، ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۳۴-۱۴۳، ۱۷۴

۱۸۲-۱۹۰، ۱۹۴-۱۹۵، ۲۲۰-۲۲۲، ۲۳۹-۲۴۸

۲۵۲-۲۵۴، ۲۵۶-۲۵۸، ۲۶۳، ۲۶۹، ۲۸۷، ۲۹۶

۲۹۷، ۳۰۴-۳۰۵، ۳۱۸، ۳۲۶-۳۲۸، ۳۴۷-۳۴۹

۳۵۶، ۳۶۲، ۳۶۷، ۳۷۸

چشمان مراقبت: ۳۶۰

ح

حجاب چهل: ۶۶

حقوق: ۲۴-۲۵، ۹۴-۹۵، ۱۲۱-۱۲۹، ۱۳۳-۱۳۹

۴۲۴ □ نظریه رفاه

- رابطه متقابل: ۱۴۱-۱۳۵
 راولز، جان: ۲۵۳۳۴، ۶۹۶۵، ۲۵۷-۲۵۶، ۴۰۱-۴۰۰
 راه سوم، طرح: ۸۲، ۱۲۰، ۳۶۵، ۳۷۷
 رفاه: ۴۷-۱۶، ۶۱-۶۰، ۷۳-۷۲، ۱۰۲، ۳۷۵
 استحقاق: ۲۴، ۵۹، ۹۵، ۱۳۶-۱۳۷
 تأمین: ۳۱-۳۲
 رفاه اجتماعی: ۳۵-۳۱
 شادکامی / خوشبختی: ۲۰-۲۱، ۳۱-۳۲، ۶۳
 مقایسه‌های نسبی: ۲۶-۲۷
 رفاه اقتصادی: ۲۱-۲۲، ۳۳-۳۴
- سیاست اجتماعی
 به عنوان خدمات رفاهی: ۳۰-۳۷، ۴۱-۴۳، ۴۵
 ۵۴، ۶۸، ۷۸-۷۷، ۱۱۴-۱۱۶، ۱۲۴-۱۲۶
 ۱۳۲-۱۳۳، ۱۹۲-۱۹۳، ۱۹۷-۱۹۸، ۲۱۷-۲۱۸
 ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۶-۲۳۷، ۲۹۹-۳۰۱، ۳۴۱-۳۴۹
 ۳۸۰-۳۸۱
 به عنوان رشته علمی: ۱۲-۱۹، ۲۳-۲۴
 ۳۹-۴۰، ۷۳-۷۲، ۱۹۲، ۱۹۶-۱۹۷، ۲۲۹
 ۲۳۴-۲۳۷، ۳۵۴-۳۵۶
 سیرنیتیک: ۲۸۷

ش

- شایسته‌سالاری: ۲۱۷-۲۱۸، ۲۲۷-۲۲۸، ۲۵۷
 شناخت / دانش و اطلاعات / معرفت: ۱۸
 ۲۴۹-۲۵۰، ۳۱۴-۳۱۶، ۳۵۸-۳۵۹
 شومپتری، نظام: ۳۲۰-۳۲۳
 شهروندی: ۷۱، ۷۶، ۸۷، ۱۱۹-۱۵۵، ۲۵۶، ۳۲۲
 ۳۲۷-۳۳۸، ۳۶۷، ۳۷۳، ۳۸۲

ط

- طبقه: ۱۲۴-۱۲۶، ۱۶۱، ۲۰۳-۲۰۴، ۲۰۷-۲۰۹
 ۲۳۴-۲۳۵، ۲۵۵، ۲۶۰-۲۶۱، ۲۷۳، ۲۸۰-۲۸۱
 ۳۱۴-۳۱۵، ۳۷۱-۳۷۳
 طبیعت آدمی / کیفیات آدمی / ماهیت آدمی: ۲۳
 ۵۳، ۱۹۱-۲۰۱، ۳۵۴

ع

- عدالت: ۳۵، ۷۹-۷۷، ۹۴-۹۶، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۲۳، ۱۹۱

ژ

- ژنتیک / علم توارث: ۱۸۵، ۲۲۶، ۳۸۷-۳۹۰

س

- ساختار و عامل کار: ۲۰۶-۲۰۷، ۲۶۷-۲۶۸
 سارتر، ژان پل: ۱۱۱
 سرمایه‌داری: ۵۶، ۱۵۱، ۱۶۳-۱۶۷، ۱۸۹-۱۹۰
 ۲۰۸-۲۰۹، ۲۵۶-۲۶۰، ۲۶۷-۲۶۸، ۲۸۰-۲۸۱
 ۳۲۶-۳۲۸، ۳۳۹، ۳۴۷-۳۴۸، ۳۸۶
 سن، آمارتیا: ۲۹، ۳۰-۳۱، ۱۸۲
 سوسیال دمکراتیک / سوسیال دموکرات‌ها /
 سوسیال دمکراسی: ۶۸، ۸۳-۸۴، ۱۲۷، ۱۶۷-۱۷۱
 ۱۹۴، ۲۲۰، ۲۵۱، ۲۵۵، ۲۶۴، ۳۴۴، ۳۷۶
 سوسیالیسم: ۲۵، ۵۶، ۱۰۱-۱۰۲، ۲۵۸، ۲۸۱، ۳۷۰
 ۲۲۸-۲۲۹، ۲۵۸-۲۶۴
 سیاست: ۱۹، ۱۵۸-۱۵۷، ۱۷۳-۱۷۶، ۳۳۴-۳۳۸

ق

قدرت: ۴۲-۴۴، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۷۱-۱۸۰، ۲۶۱، ۲۷۳
اجرائی: ۱۷۸-۱۷۷
تعارض‌ها: ۲۱۹-۲۲۰، ۲۲۷، ۲۶۸-۲۶۷
در توانایی کمی: ۱۷۱-۱۷۶
در تولید: ۱۷۸-۱۸۰
رادیکالیسم: ۱۷۵-۱۷۶
کارکردگرایی: ۲۱۸، ۲۱۹-۲۱۸، ۲۷۳-۲۷۴
کثرت‌گرایی: ۱۷۲-۱۷۳، ۲۱۷-۲۱۸، ۲۲۷
نخبه‌گرایی: ۱۷۳-۱۷۶، ۲۱۸، ۲۲۸
قومیت: ۲۸۹-۲۹۱، ۴۰۴

ک

کالاهای عمومی: ۳۸-۴۴
کانت، ایمانوئل: ۹۹-۹۸
کراسلند، تونی: ۲۵۹-۲۶۴
کینزی‌گرایی: ۱۶۲-۱۶۴، ۳۲۰-۳۲۴، ۳۲۷-۳۲۸، ۳۴۷-۳۴۸

گ

گاف، یان: ۵۵-۵۳
گرین، تی. اچ.: ۱۰۰-۱۰۲
گزینش‌گرایی: ۷۶-۷۷
گورز، آندره: ۳۷۲-۳۷۳
گیدنز، تونی: ۱۱۲-۱۱۳، ۳۷۶-۳۷۸

ل

لاک، جان: ۱۰۵، ۱۶۰-۱۶۱

عدالت اجتماعی: ۱۳، ۱۴، ۵۸، ۷۲-۶۳، ۷۹، ۹۶-۹۷، ۱۰۲-۱۰۳، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۵۳-۲۵۴، ۲۵۶-۲۵۸، ۲۸۶-۲۸۸، ۳۷۸
عوارض‌بندی / سیاستهای دولتی برای کار: ۱۳۹-۱۴۱، ۱۸۶-۱۸۷، ۳۴۵
عینی‌گرایی: ۲۹۲۷، ۳۳-۳۲، ۴۱-۴۲

ف

فراگیری: ۲۹-۳۰، ۴۹-۵۰، ۷۷-۷۵، ۱۲۲، ۱۴۵-۱۴۷، ۱۹۲-۱۹۳، ۳۵۳-۳۵۵، ۳۶۲
فردگرایی / تفردگرایی: ۱۴-۱۵، ۲۳-۲۴، ۳۰، ۴۱، ۴۵، ۱۲۸، ۱۸۳-۱۸۴، ۳۸۱، ۳۸۸-۳۸۹
فرهنگ: ۳۳۸-۳۴۱، ۳۵۱-۳۵۲، ۳۵۵-۳۵۶
فعالیت جمعی / اقدامات جمعی: ۴۳-۴۶، ۱۸۹-۱۹۰، ۲۳۰-۲۳۲
فقر / فقیران: ۱۳-۱۴، ۲۹-۳۱، ۵۸-۵۹، ۸۳، ۱۶۴، ۱۸۰-۱۹۰، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۶۰، ۲۸۵، ۳۰۱، ۳۸۳-۳۸۵
تعریف: ۱۸۰-۱۸۴
توصیف: ۱۸۴-۱۹۰
غیرمستحق: ۲۵، ۱۸۴، ۳۶۴-۳۶۵
فرو دست: ۱۸۶-۱۸۸، ۲۴۳-۲۴۴، ۳۸۸
مستحق: ۲۵، ۱۸۴
مطروdit اجتماعی: ۱۸۳-۱۸۴
فمینیسم / فمینیست‌ها: ۶۹، ۸۱، ۱۴۵-۱۴۹، ۱۷۵، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۶۴، ۲۷۸-۲۸۸، ۳۰۰، ۳۴۴، ۳۷۰-۳۷۱
فوکو، میشل: ۱۸، ۱۱۴، ۱۶۸-۱۶۹، ۱۷۹-۱۸۰، ۳۵۸-۳۶۰، ۳۸۶-۳۸۵، ۱۹۱

لیبرالیسم: ۶۹۶۳، ۱۰۲، ۱۲۹-۱۳۳، ۱۳۹-۱۴۰،

۲۵۸-۲۵۵، ۲۶۴، ۲۸۰، ۳۶۲، ۳۶۳

لیوتار، ژان فرانسوا: ۲۵۴-۲۵۳

م

مارشال، تی. اچ.: ۷۳، ۱۲۳-۱۲۶، ۱۶۵، ۲۱۶،

۲۲۸-۲۲۷

مارکس، کارل: ← مارکسیسم

مارکسیسم: ۱۷، ۲۵، ۴۱، ۷۰، ۱۶۱-۱۶۲، ۱۷۵-۱۷۶،

۱۹۰، ۲۰۰، ۲۰۷-۲۱۳، ۲۲۸-۲۲۹، ۲۶۴-۲۷۵،

۲۹۰، ۳۳۹

ساختارها: ۲۶۷-۲۶۵

مارکسیست‌های زیست بومی: ۲۷۱

مبارزات: ۲۶۷-۲۶۸

نظریه نظامها: ۲۶۹-۲۷۰

مارکوزه، هربرت: ۲۶۶-۲۶۷

مازلو، ابراهام: ۱۹۷-۱۹۸

مالکیت: ۱۰۶، ۲۰۹، ۲۶۰

محافظه کاری / محافظه کاران: ۲۴۵-۲۴۶، ۲۴۶

۲۵۵-۲۴۸، ۲۵۶، ۲۸۸-۲۸۷، ۲۹۶-۲۹۷

محیط زیست گرایی / زیست بومی: ۱۵۱-۱۵۲، ۱۹۶،

۲۷۰، ۲۸۲، ۳۲۶-۳۲۷، ۳۶۸-۳۷۵

مخالفت با نژادپرستی / مخالفان نژادپرستی: ۲۵۸،

۲۶۴، ۲۸۲، ۲۸۹-۲۹۷

مزایا، نظام: ۱۸۸-۱۸۹، ۲۹۶، ۳۰۱-۳۰۲، ۳۸۱-۳۸۲

مساوات طلبی: ۲۳، ۵۱، ۵۹-۵۶، ۶۵-۶۳، ۷۲-۶۷

۷۶، ۸۳-۸۱، ۹۶، ۱۰۳-۱۰۴، ۱۳۴-۱۴۱، ۲۲۳-۲۲۵،

۲۲۸-۲۲۹، ۲۴۴، ۲۶۰

مصرف: ۳۱۷، ۳۳۹-۳۴۰، ۳۵۵-۳۵۶

مطلوبیت: ۳۴-۳۱، ۶۷-۶۳

مطلوبیت گرایی / لذت طلبی: ۳۴-۳۱، ۶۷-۶۳

مقایسه های بین افراد: ۳۵-۳۲

مقررات گذاری، نظریه: ۳۱۹

منابع

منابع شخصی: ۵۹-۶۰

منابع طبیعی: ۶۸، ۱۰۵، ۲۷۱

منفعت جویی / نفع شخصی: ۴۱، ۴۶، ۹۳، ۱۹۴-۱۹۵،

۲۶۳، ۳۳۹

مور، تامس: ۱۲-۱۴

مورای، چارلز: ۱۸۴-۱۸۵

موضوع / عامل: ۴۲-۴۳، ۱۱۴-۱۱۶، ۱۳۰، ۱۶۹،

۱۸۰-۱۸۱، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۳۴-۲۳۵، ۳۳۸-۳۳۹

۳۵۳-۳۵۶، ۳۶۳-۳۶۴، ۳۸۱-۳۸۲، ۳۸۳-۳۸۵

میل، جان استیوارت: ۶۳

ن

ناتوانی / ازکار افتادگی: ۲۸۲، ۲۹۷-۳۰۳، ۳۸۶، ۳۸۸

نازیک، رابرت: ۹۴-۹۶، ۱۰۳

نشانه: ۳۵۷

نظارت: ۳۶۰-۳۶۱، ۳۸۲-۳۸۵

نظامها، نظریه: ۲۲۱

نوع دوستی / ایثارگری: ۴۰-۴۶، ۹۱، ۱۹۴-۱۹۵

نیازها: ۲۳-۲۴، ۲۹، ۵۵-۵۳، ۱۹۶-۲۰۱، ۳۶۱-۳۶۲

نیچه، فریدریش: ۸۸-۹۰

و

وابستگی: ۲۲، ۱۲۷، ۱۸۵-۱۸۷، ۲۴۳-۲۴۴، ۲۴۷،

۲۸۱، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۷

ویر، ماکس: ۱۶۱-۱۶۲، ۲۰۹-۲۱۲، ۴۰۳

وضعیت اولیه: ۶۹۶۶

ه

هابرماس، یورگن: ۱۸، ۱۳۱، ۲۶۹

هایک، اِف.: ۹۷-۹۴، ۱۰۳-۱۰۴

هزینۀ درمانی: ۲۲۲-۲۲۵، ۳۸۸

هگل، گئورگ: ۹۹-۱۰۰، ۲۰۵

هلد، دیوید: ۳۳۷

هیوم، دیوید: ۹۱-۹۳، ۴۰۰

ی

یکه‌تازی: ۳۷، ۴۳-۴۶، ۳۴۶

کامروز



مؤسسه ملی پژوهش‌های تاریخی اجتماعی



در کتاب حاضر، سیاست اجتماعی، یعنی تأمین رفاه و بهزیستی اعضای جامعه و مقولات پیوسته و وابسته به آن - نظیر عدالت اجتماعی، آزادی، برابری، و نقش و رسالت دولت و گروه‌ها و طبقات اجتماعی - به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد و نشان داده می‌شود که فیلسوفان باستان، نظیر افلاطون و ارسطو چه نظری در باب این‌گونه موضوعها داشته‌اند. خط سیر فکری و اجتماعی چه تحولاتی داشته است و فیلسوفان و صاحب‌نظران اجتماعی ادوار بعد، افرادی چون آدام اسمیت، کانت، هگل، و مارکس، دارای چه مواضعی بوده‌اند و در نهایت، صاحب‌نظران معاصر نظیر شومپتر، کینز، هایک، نازیک، فوکو، بودریار، راولز، و آمارتیا سن درباره عدالت اجتماعی و نظامهای رفاهی چه گفته‌اند. مباحث ناظر بر مدرنیسم و پسامدرنیسم، در جوه سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی خود، چه ارتباطی با سیاست اجتماعی دارد و چگونه بر شکل‌گیری درست یا نادرست سیاست اجتماعی تأثیر کرده است. کتابی است که احتمالاً بیشتر از سایر کتابهای مربوط به تئوری‌های رفاه و تأمین اجتماعی به عمق نظریه‌ها و تحول افکار نظریه‌پردازان ورود می‌کند، و از همین رو، احتمالاً سودمندی بیشتری برای علاقه‌مندان به موضوع دارد.

ISBN 964-6923-20-8



9 789646 923201