

درآمدی بر اخلاق در توسعه جهانی

## اخلاق توسعه فاصله، تفاوت و توجیه پذیری\*

نوشته: اس. کوربریج  
ترجمه: شاپور بهیمان  
مهدی صفار دستگردی

این مقاله درصدد دفاع از برخی جنبه‌های جهان‌بینی‌های نیت‌باور<sup>۱</sup> و بین‌الملل‌گرا در جریان اصلی مطالعات (مبسوط) توسعه در برابر بعضی ادعاهای اخلاقی برمی‌آید که از راست جدید<sup>۲</sup> و پساچپ<sup>۳</sup> متنوع نشأت گرفته است. ادعای من این است که شهروندان و دولت‌ها در دنیای پیشرفته صنعتی موظفند به ادعاهای بیگانگان دور<sup>۴</sup> توجه کنند. هرچند دشوار است مشخصاً معلوم کنیم که این وظیفه را چگونه باید اعمال کرد-مگر در مورد نیازها و حقوق اساسی انسانی-اما خود این وظیفه ناشی از مبادلات به هم آمیخته و نامتقارنی است که بیگانگان دور را در یک اقتصاد جهانی وابسته به هم، به یکدیگر پیوند می‌دهد. من برای مشخص کردن ماهیت این وظیفه، از افکار رالز<sup>۵</sup> و رومر<sup>۶</sup> بهره برده‌ام. همچنین از آثار بن‌حبیب<sup>۷</sup> استفاده کرده‌ام تا جنبه انتزاعی نظریه تعدیل شده رالزی عدالت را کم کنم. ضمن این که باز سخت عقیده دارم که امکان و ضرورت گفتگو میان کنشگران اجتماعی اساساً متفاوت، وجود دارد. بخش پایانی این مقاله متوجه مسائل مربوط به توجیه‌پذیری<sup>۸</sup> است. نظر من این است که انتقادهای راست جدید و (بیشتر) پساچپ از جریان اصلی و مبسوط مطالعات و خط مشی توسعه به لحاظ اخلاقی ناقص است، تا بدانجا که این انتقادهای راهبردهای بدیل برای توسعه‌ارایه

\* این گفتار ترجمه متنی در آدرس زیر است:

Stuart Corbridge, **Development Ethics: Distance, Difference, Plausibility**, in "Ethics, Place and Environment", 1998, vol. 1, no. 1, pp. 35-53, Quoted in Corbridge, Stuart (ed.), (2000),

**Development: Critical Concepts**, London, Routledge, vol.VI, pp. 166-90.

- |                      |                 |              |
|----------------------|-----------------|--------------|
| 1. intentionalist    | 2. New Right    | 3. Post-Left |
| 4. distant strangers | 5. Rawls        | 6. Roemer    |
| 7. Benhabib          | 8. plausibility |              |

می‌کنند بی‌آنکه هزینه‌ها و زیان‌های آنها را دقیقاً لحاظ کنند. من نتیجه می‌گیرم که اخلاق توسعه صرفاً مربوط به عدالت و موقعیت مندی<sup>۹</sup> فراملی نیست، بلکه به ساخت جهان‌های موجه بدیل و خط‌مشی‌های عملی توسعه نیز مربوط می‌شود.

### ۱. مقدمه

مطالعات توسعه، نزدیک به ۴۰ سال بعد از ۱۹۴۵، خود را در مقام گفتمانی مثبت (یا مجموعه‌ای از گفتمانها) نشان داده است که در آن یک محتوای بوضوح هنجارین مغفول مانده یا از آن حذف شده است. این امر همان قدر در مورد چپ صحت دارد که در مورد مدرن‌گرایان مختلف لیبرال. چپ چه بسا به دفاع از وضعیت متفاوتی برای توسعه برخاسته باشد، اما کله‌گنده‌های مکتب وابستگی<sup>۱۰</sup> و مکاتب آمیختگی<sup>۱۱</sup>، هنگام ارایه پیشنهاد‌های خود در باب خط‌مشی [توسعه]، بر مبنای قابلیت‌های عملی آن پیشنهادها و نه بر مبنای اخلاق یا اصول اخلاقی، به همتایان لیبرال خود پیوستند.<sup>۱۲</sup> اما زمانه در حال تحول است. راست جدید در دهه ۱۹۸۰ در قالب اصطلاحاتی کاملاً اخلاقی به مناقشه با گرایش غالب به برنامه‌ریزی و کنترل دولت بر اقتصاد<sup>۱۳</sup> پرداخت. (Hancock, 1991). کمک خارجی از این لحاظ محکوم شد که از مردم فقیر در کشورهای ثروتمند پول گرفته می‌شد تا به مردم ثروتمند در کشورهای فقیر داده شود (Hancock, 1991). اوراق قرضه تجاری یا رسمی به عنوان پدیده‌ای محکوم شد که اخلاق را به خطر می‌افکند (Vaubel, 1983). پس از آن، بسیاری از چپ‌ها مجبور شدند به بازاندیشی پیوندهای خود با سوسیالیسم و مارکسیسم در آغاز فروپاشی اتحاد شوروی و اقمار جورواجور آن بپردازند. برخی از رادیکال‌ها به یک پساتوسعه‌گرایی<sup>۱۴</sup> در حال شکل‌گیری روی آوردند که نه فقط توسعه از نوع سرمایه‌داری را در پیرامون نظام جهانی، بلکه خود ایده توسعه را نیز محکوم می‌کرد (در این مورد بنگرید به Latouche, 1996). در این حال توجه به ژئوپولیتیک توسعه و به (علی‌الظاهر) ابداع آن به عنوان گفتمان هژمونیک از جانب ایالات متحد و حامیان آن در دوره پس از ۱۹۴۵ جلب شده بود. «توسعه» در برخی نواحی، همچون یک بیماری تلقی می‌شد. توسعه به نظام‌های ایمن اقتصاد پایدار محلی حمله می‌برد (and Anderson, 1991)

9. positionality

10. dependencia

11. articulation

12. dirigisme

13. post-developmentalism

(Shucking) و حتی به بروز فقر در کشورهای به اصطلاح جهان سوم دامن می‌زد. (Yapa, 1996). بار دیگر، اما به شیوه‌های بسیار متفاوت، مطالعات توسعه با حملات پیگیری مواجه شد که بر مفروضات انسان‌گرایانه و (بنا به ادعا) جنبه‌های (غیر) اخلاقی آن وارد می‌آمد. درست در زمانی که محور جدیدی در مطالعات توسعه اعلام شد - توافق عمومی معروف به توافق واشنگتن<sup>۱۴</sup> بر سر سرمایه‌داری لیبرال، دموکراسی محلی و حکومت کارآمد (Williamson, 1993) - گروهی از دانش پژوهان و عملگرایان پر شور و در حاشیه، احساس کردند که باید نواستعمارگرایی «توسعه» - تحت عنوان پسااستعمارگرایی انعطاف پذیرتر و کمتر اروپا محور - را محکوم کنند.<sup>۱۵</sup>

من در این مقاله، به برخی جنبه‌های چالشی خواهیم پرداخت که در برابر جریان اصلی مطالعات توسعه مطرح گردید و در نظریه و خط مشی توسعه، نام ضد توسعه‌گرایی یا پساتوسعه‌گرایی و ضدانقلاب به خود گرفت. من از عبارت «جریان اصلی»<sup>۱۵</sup> استفاده می‌کنم تا چشم‌اندازهای متفاوتی را در باب توسعه توصیف کنم که قایل به وجود یک رابطه کاملاً مثبت میان رشد اقتصادی و توسعه انسانی‌اند و معتقدند دولت‌های توسعه‌گرا تا حدی دارای مسئولیت و توانایی در ایجاد رشد اقتصادی‌اند و ضمناً تصدیق می‌کنند که کشورهای ثروتمند موظفند به کشورهای فقیر کمک کنند. جریان اصلی، توسعه را فقط فرایندی درون‌ماندگار<sup>۱۶</sup> تعریف نمی‌کند، بلکه آن را امری تلقی می‌کند که می‌توان طلبیدش و یا قبولش کرد - توسعه‌ای که هم نیت‌مند<sup>۱۷</sup> است و هم دورن‌ماندگار.

در بسیاری از متون، این تعریف گسترده از جریان اصلی [چشم‌اندازهای] توسعه، اگر بی‌معنی نباشد، دست کم سودمند نیست. یک دنیا تفاوت هست میان دولت‌ها و ایدئولوژی‌های مدرن سازدهه ۱۹۵۰ (مثلاً هند زمان برنامه‌های دوم و سوم پنج ساله [۶۶-۱۹۵۶]) و دولت‌های پذیرای توسعه که در گزارش توسعه جهانی برای ۱۹۷۷ که توسط بانک جهانی منتشر شده از آنها تمجید شده است. با این حال، در متن حاضر، این تعریف بی‌فایده نیست. اگرچه قصد ندارم با خوش خیالی، توافق عمومی واشنگتن را بستایم اما می‌خواهم از برخی از جنبه‌های جریان اصلی مطالعات توسعه (مطالعاتی که در حال شکل‌گیری است و کمتر استثناگذار است)، در مقابل ضد - نیت‌باوری راست جدید و ضدذات‌گرایی<sup>۱۸</sup> (ادعایی) پساچپ متنوع

14. Washington Consensus

15. mainstream

16. immanent

17. intentional

18. anti-essentialism

دفاع کنم.<sup>۴۱</sup> بخشی از این دفاع اختصاص به بررسی ادعاهای معقولی دارد که ممکن است مردم کشورهای فقیرتر در باب ثروت‌های مردم کشورهای ثروتمندتر داشته باشند. اگرچه جریان اصلی مطالعات توسعه از این دیدگاه دوری جسته است که «توسعه» امری است که کشورهای ثروتمندتر می‌توانند به کشورهای فقیرتر ارزانی دارند، اما نتیجه آن این نبوده است که طرفداران جریان اصلی منکر ضرورت این مداخلات باشند و یا برای آنها ارزشی قایل نشوند. اما این مداخلات بر چه مبنایی باید باشد و به چه شکلی؟ حامیان جریان اصلی مطالعات توسعه به درستی توجه زیادی به بخش دوم سؤال کرده‌اند (تجارت در مقابل کمک، بخشیدن بدهی، ارائه کمک و مشورت فنی، اهمیت سرمایه‌گذاری خارجی مستقیم، نقش NGOها و غیره) اما آنها توجه کمتری به پایه اخلاقی (هنجاری) همبستگی بین‌المللی مبذول داشته‌اند. از جمله نتایج این غفلت آن است که جریان اصلی مطالعات توسعه در مقابل حملات شدید و غالباً نافذ به «بین‌المللی‌گرایی» از جانب مخالفان نیت باوری و مخالفان ذات‌گرایی، بی‌دفاع می‌ماند. دفاع مستدل از جریان اصلی مطالعات توسعه باید از امور فنی (پوزیتو) فراتر برود تا ادبیات در حال رشد راجع به اخلاق توسعه و عدالت فراملی را مورد بررسی قرار دهد. سخن من در اینجا همین است.

این مقاله با بررسی ادعاهای اخلاقی مرتبط با راست و پساتوسعه‌گرایی شروع خواهد شد (بخش II). پس نکته اصلی مقاله این است که دفاعی مستدل از برخی جنبه‌های جریان اصلی در مطالعات توسعه به عمل آورد. در بخش III، ادعاهایی را مطرح کرده‌ام درباره این که وابستگی‌های متقابل مکانی و عام‌گرایی حداقلی<sup>۱۹</sup>، با عطف توجهی (غالباً) ناگفته به حقوق و صداهای بیگانگان دور سازگارند. من از آثار جان رالز و جان رومر استفاده کرده‌ام تا این نظر را رد کنم که مردم فقیر در نواحی فقیرتر دنیا، به عللی واقعاً تصادفی و غیرمنتظره غالباً فاقد شایستگی‌ها و توانایی در انتخاب «توسعه»‌اند. تا آنجایی که این مردم «دیگر»<sup>۲۰</sup> بتوانند جزیی از «ما» (مرفهان) باشند و تا آنجایی که هستی آنها پیوندی تفکیک‌ناپذیر با هستی ما داشته باشد، دلایل مناسبی برای توجه به نیازها و حقوق آنها در مقام انسان وجود دارد. انسان که بتواند از ثروتها و توانایی‌های «خودما» استفاده کند. مطلب از همین قرار است، هرچند که پرداخت‌های انتقالی بین‌المللی، نقش بسیار محدودی در فرایند گسترده‌تر توسعه دارند؛

19. minimalist universalism

20. Other people

استدلال‌های من در اینجا بیشتر، از قوت کیفی برخوردار است تا قوت کمی). به نظر من عام‌گرایی حداقلی از لحاظ توجه به نیازهای اساسی انسانی، قانع‌کننده‌تر از استدلال‌هایی است که معتقدند ما محق هستیم این ادعاها (ادعای حق انتخاب کردن یا حق توسعه) را نادیده بگیریم یا این که زندگی بیگانگان دور بهبود خواهد یافت. چنانچه پیوند میان زندگی «ما» و «دیگران» مان<sup>۲۱</sup> بگسلد. من همچنین در چالش با توجیه‌پذیری آن استدلال‌هایی برخاسته‌ام که بر این نظرند که اعمال همدلی با بیگانگان دور، نه دشوار بلکه محال است و از این لحاظ از سیلا بن حبیب (۱۹۹۲) پیروی کرده‌ام. در بخش ۱۷ به مسأله توجیه‌پذیری از زاویه متفاوتی پرداخته‌ام. ضمناً به مسأله دشوار استخراج خط‌مشی مشخص از یک چشم‌انداز فلسفی معین به «توسعه»، نظر خواهم انداخت. من معتقدم که توجه به اخلاق در مطالعات توسعه باید به خود اخلاق نقد نیز تعمیم یابد. بعلاوه معتقدم که همه برنامه‌های توسعه نیت‌مندانه یا ضد توسعه مستلزم هزینه‌اند و شاید اخلاقاً صحیح نباشد که در فقدان گزارشی دقیقاً مستدل از توجیه‌پذیری یک استراتژی مشخص توسعه/ضد توسعه، از چنین برنامه‌هایی تمجید کنیم (یا بی‌پرده، دیگران را به نقد بکشیم). این استدلال عطف توجه جدیدی به استدلال‌های پسااستعماری درباره موقعیت مندی و توسعه نیت‌مند است. مقاله را با نتیجه‌گیری کوتاهی (بخش ۷) به پایان می‌برم که تأملی است بر دستور کارهای آینده اخلاق توسعه.

## ۲. سردرگمی اخلاقی، یا در تنگنا شدن جریان اصلی

بیان این نکته که مطالعات توسعه، در فاصله بین سال‌های ۱۹۴۵-۱۹۸۰، گزاره‌های پوزیتیو را مقدم بر گزاره‌های هنجاری می‌دانست، به این معنی نیست که حامیان آنها به دستور کارها یا مفروضات اخلاقی بی‌توجه بودند. تا آنجا که اصول متعارف<sup>۲۲</sup> توسعه را بتوان بوضوح به این اولین عصر توسعه پیوند داد، می‌توان گفت که آنها متضمن تعهد به دخالت چشمگیر دولت در کشورهای در حال توسعه، به برنامه‌ریزی توسعه، به صنعتی شدن به عنوان موتور اصلی رشد و به کمک خارجی بوده‌اند.<sup>۱۵</sup> سه‌تای اول از این الزامها با توسل به تاریخ دنیای توسعه‌یافته فعلی و توسل به ایده‌های شکست بازار توجیه می‌شدند، اما ضمناً آمیزه غلیظی از انسان‌گرایی و پدرسروری<sup>۲۳</sup> و تعهد به ساختن مردان و زنان مدرن، آنها را تقویت می‌کرد. با تعریف توسعه

21. Our Others

22. Orthodoxies

23. paternalism

برحسب رشد اقتصادی و تغییر فرهنگی، این وظیفه برگردن دولت‌ها-نخبگان تحصیل کرده و روشنفکر-می‌افتد که منابع انسانی و سایر منابع سرمایه‌ای لازم را برای اجرای چنین وظیفه‌ای بسیج کنند. دولت‌ها، ضمناً مسئول آنند که تضمین کنند ثمرات رشد اقتصادی منصفانه تقسیم شوند. مفاهیمی مثل انصاف، همیشه دقیق تعریف نشده‌اند و از جایی به جایی و از زمانی به زمانی دیگر معانی متفاوتی به خود می‌گیرند. اما باور ضمنی به توزیع مجدد درآمدها یا اموال، ویژگی‌ای به جریان اصلی مطالعات توسعه می‌بخشد همان گونه که باور راسخ به نامطلوب بودن پیامدهای اقتصاد مبتنی بر بازار همین تأثیر را دارد. باور بشدت مشترک به توانایی کشورهای توسعه یافته در کمک کردن به یا «توسعه دادن» کشورهای کمتر توسعه یافته و باور به مشروعیت اخلاقی تعهد به انسانیت عام، این تعهدات محلی را به نوبه خود تقویت می‌کرد. وقتی دولت سوئد از برنامه‌های حمایتی خود در توسعه دفاع می‌کرد، غیر صریح این کار را با توسل به وظیفه اخلاقی کشورهای ثروتمند در کمک به کشورهای فقیر انجام می‌داد (بنگرید به White, 1974، نیز Riddell, 1987). وقتی دولت اتحاد شوروی از حمایت‌های خود برای طرح‌های توسعه صنعتی با هدایت دولت در کشورهای سوسیالیستی جهان سوم خبر می‌داد، از بین‌المللی‌گرایی مشابهی استفاده می‌کرد. انسان‌گرایی، کنترل دولت بر اقتصاد (و نیز ژئوپولیتیک و نفع شخصی روشن بینانه) ایدئولوژی‌های شاخص عصر توسعه بودند.

شگفت‌آور نیست که طی ۱۵ تا ۲۰ سال گذشته، این ایدئولوژی‌ها مورد حمله شدید قرار گرفته‌اند. گفتمان‌های توسعه همیشه با ارجاع به ایده‌های غالب در علوم اجتماعی و اعتنای کامل به چشم اندازه‌ها و بلندپروازی‌های متغیر سیاسی شکل گرفته‌اند. سرخوردگی آمریکا از سازمان ملل و انواع خاص عام‌گرایی-سیاست خلع سلاح چند جانبه، بر توسعه در عمل اثر نهاده است، درست همان طور که پیدایش سیاست پول‌مداری<sup>۲۴</sup> و طرفداری از آزادی فردی<sup>۲۵</sup> از طرفی (در میان گفتمان‌های متعدد راست جدید) و پس‌اساختارگرایی و پس‌استعمارگرایی از طرف دیگر، این دیدگاه را به چالش کشیده‌اند که «توسعه» امری است که باید دولت محلی آن را با کمک اجتماع بین‌المللی برای مردم انجام دهد. اما جریان اصلی توسعه‌گرایی برای خود در دسر آفرید. همچنان که مطالعات توسعه در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به مرحله بلوغ می‌رسید، بسیاری از پژوهندگان آن نیز از تعهد پایدار به بنیادهای خط‌مشی‌های توسعه در اخلاق عملی

یا نظری دست شستند، خط‌مشی‌هایی که اکنون دیگر به خاطر مزیت‌های فنی‌شان مورد توجه بودند. بویژه در اقتصاد توسعه - و علی‌رغم وجود ادبیاتی پرمایه درباره نیازهای اساسی و توزیع مجدد همراه رشد (واخیراً همراه با سرمایه اجتماعی)<sup>۲۶</sup> - ابعاد تجاری توسعه نیت‌مندان، در اغلب موارد نادیده گرفته شدند کنار گذاشته شده‌اند تا جای آنها را مدل‌های اقتصادی یا برنامه‌های سیاست‌گذاری بگیرند که به خوبی درجه بندی شده بودند. آنچه بعدها حوزه اخلاق توسعه نامیده شد، دقیقاً در زمانی رها شد که جریان اصلی مطالعات توسعه بیشترین نیاز را به احیای فهم الزامات اخلاقی داشت، الزاماتی که اقوام و دولت‌های ثروتمندتر ممکن بود نسبت به بیگانگان دور و فقیر داشته باشند (با صرف نظر از اینکه چگونه به آن الزامات عمل شود).

برای این که متوجه شوید چگونه و چرا این امر اهمیت دارد، مدلول بعضی از نقدهای راست و پساچپ را به توسعه با کنترل دولت یا حتی خود توسعه، به طور خلاصه از نظر بگذرانید.

### الف. ضد انقلاب در نظریه و خط‌مشی توسعه

نقد راست بر توسعه با کنترل دولت، بیشتر به زبان اقتصاد کلاسیک جدید و از منظر تقاضا بیان شده است، به گونه‌ای که ممکن مفهوم گسترده‌تر نقدهای پیتروبوئر<sup>۲۶</sup> (۱۹۷۲ و ۱۹۹۱)، دیپاک لال<sup>۲۷</sup> (۱۹۸۳)، آن کروگر<sup>۲۸</sup> (۱۹۷۴)، و پیروان ضدانقلابی‌شان بر «اقتصاد توسعه» را در نیابیم.<sup>۲۷</sup> این غفلت خطاست. حمله اساسی راست به مساعدت در توسعه، برآورد نرخ ارز بیش از ارزش واقعی آن، شکست‌های دولت، تورم‌گرایی<sup>۲۹</sup> و غیره بیشتر، حمله پیگیر به برابری خواهی لیبرال و دولت‌گرایی بوده است که در بخش عمده جریان اصلی مطالعات توسعه تعیین کننده بوده است. راست، یک دستور کار آشکارا اخلاقی را وارد بحث توسعه کرده است که با مفاهیم اصلی [یعنی] نیت‌مندی، نابرابری، توزیع مجدد و قدرتمند کردن به جدال برمی‌خیزد. از جمله استدلال‌های مهم‌تری که راست مطرح کرده است می‌توان این‌ها را برشمرد:

(۱) نه نابرابری درآمدها و اموال به خودی خود نفرت‌انگیز و خطاست و نه هم لزوماً اقدامات بهبود بخش دولتی در درون کشورها و/یا میان آنها امری شایسته است. دادن پاداش به عاملان

26. Peter Bauer

27. Deepak Lal

28. Anne Krueger

29. inflationism

اقتصادی در نظام‌های اقتصادی غیر اجباری معطوف به بازار، بنابه تعریف، منصفانه است و منطقاً تعاریف مجدد تحمیلی و دلخواهی از «انصاف» یا «عدالت» به دست نمی‌دهد که یک اقتصاد دولت محور بخواهد با نقل و انتقالات درآمدها و اموال، آن را جبران کند. به گفته بوئر (1973, p. 393): «بسیاری از کسانی که درباره توسعه مطلب می‌نویسند، توجه خود را به تفاوت‌های درآمدی معطوف کرده‌اند و این موضوع را برای [لزوم] ریشه کن سازی آن تفاوت‌ها بدیهی انگاشته‌اند... بی آن که به دلایل نهفته در پس این تفاوت‌ها و فرآیندی که موجب تأیید کاهش آنها می‌شود توجه کنند. به طور کلی تر، پاداش‌های نابرابر به افراد و کشورهای منفرد به منزله پاداش‌های عادلانه<sup>۳۰</sup> عاملان با استعدادها و امیال متفاوت و توانایی‌های متفاوت برای کارفرمایی قلمدا می‌شوند. (بنگرید به: Kirzner, 1989). راست در جواب به این نکته که این امر نادیده گرفتن تاریخ مبادله‌های اجباری و انحصاری در دوره استعماری است، معمولاً استدلال می‌کند که نظام‌های استعماری، هم تواناساز بودند و هم ناتوان ساز و/ یا اینکه استعمار در غالب کشورهای در حال توسعه در ۲۰، ۵۰ یا ۱۰۰ سال گذشته یا پیشتر از آن به پایان رسیده است. (۲) توسعه تحت کنترل دولت و یا نیت باور نه فقط از لحاظ اقتصادی نابسند است، بلکه تا آنجا که از پرورش روح خوداتکایی<sup>۳۱</sup> و مسئولیت پذیری شخصی امتناع می‌کند، سستی‌آور است. به طور کلی تر، آنانی که در جناح راست به آثار هایک<sup>۳۲</sup> توجه نشان داده‌اند به بازار بیشتر به عنوان ابزاری برای دفاع از ارتقای آزادی فردی نگاه کرده‌اند تا مکانیسمی که با تخصیص منابع کمیاب به نحو مؤثر، به رشد اقتصادی دامن می‌زند. آنجا که این تعهد به آزادی با دلمشغولی به نابرابری پیوند می‌خورد این دیدگاه شکل می‌گیرد که «نابرابری بوضوح وضعیت مشترک - به تعبیر دیگر «وضعیت طبیعی» - بشراست. ... بدین سان مخالفت من با برابرخواهی، هم خاص است و هم عام. من نه فقط با طرح برابری، بلکه با هرگونه طرحی مخالفم». (p. 100, Minogue, 1990) مینوگو (۱۹۹۰) بدین سان مدعی است که بازار تواناساز است، دقیقاً به این دلیل که از تعهد به نیت مندی امتناع می‌ورزد؛ تعهدی که پایه و اساس مهندسی اجتماعی متداول را تشکیل می‌دهد. مردان و زنان ممکن است مجاز به ورود در زمینه‌های خانه‌سازی یا در بخش اصطلاحاً غیررسمی باشند به شرطی که تنظیم یا دخالت دولتی وجود نداشته باشد. خودیاری، نظم زندگی روزمره است نه مسئولیت نسبت به دیگران. افراد باید در انتخاب

30. Just deserts

31. self-reliance

32. Hayek

آزاد باشند و خود، سبب ساز خوشبختی یا بدبختی شان باشند. همین امر در مورد کشورهای منفرد صدق می کند.

(۳) اقدامات دولتی یا بین‌المللی برای به وجود آوردن توسعه یا «برابری» بیشتر، در کوتاه مدت، می تواند در دراز مدت هزینه‌های زیانبار اقتصادی و اجتماعی را به بار آورد. دخالت در بازارهای غذا در سطح محلی یا بین‌المللی، محققاً شاهد این مدعاست، همان‌سان که اهمیت دهی بیش از حد به نرخ‌های برابری ارز در حمایت از طرح‌های توسعه که معطوف به بخش شهری و صنعتی است نیز همین گونه است (بانک جهانی، ۱۹۸۱؛ همچنین جهت آگاهی از چشم‌انداز وسیع‌تر انتخاب عقلانی درباره این موضوعات بنگرید به 1981, 1988 Bates, خط مشی‌های مربوط به کاهش بدهی‌ها در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، علی‌رغم اصول متعارف<sup>۳۳</sup> لیبرال-چپ درباره نیاز به اقدامات بین‌المللی فراوان در جهت بررسی بحران عام ناشی از ورشکستگی جهانی، نمونه چشمگیر دیگری را درباره خطر اخلاقی در درازمدت در اختیار ما می‌نهد. پیتر بوئر (1991, pp. 61-63) که بار دیگر در این مناظرات نقش اصلی را برعهده گرفته است، استدلال می‌کند که غرب نباید از بدهی‌ها بکاهد، چون: «آنچه به عنوان بحران بدهی شناخته می‌شود، ناشی از ناتوانی دولت‌های بدهکار در پرداخت بهره بدهی خارجی خود بدون ایجاد سختی برای مردم خود، نبوده است. این بحران حاصل اکراه این دولت‌ها از انجام دادن تعهدات خود است. در شرایط حاضر نکول این کشورها [امتناع آنها از پرداخت بدهی] رفتاری منطقی است... دولت‌های غربی نکول جهان سوم را بخشوده‌اند و با اصرار بر شکیبایی بستانکاران رسمی و تجاری در مقابل نکول، که شامل نکول در وام‌های سبک هم می‌شود حتی این کار را تشویق [نیز] کرده‌اند». بوئر همچنین به مالیات دهندگان غربی در مورد بانک‌های ضمانت کننده که قروض سنگینی به بار آورده‌اند، هشدار می‌دهد. جهان (ایده‌آل) بوئر، جهانی داروینی است؛ دقیق‌تر بگوییم، جهانی‌هایی<sup>۳۴</sup> و خشن و آشفته در بازار است که در آن همیشه باید برنده‌ای و بازنده‌ای وجود داشته باشند. سایر افراد جناح راست نیز با اندکی تفاوت به نتیجه مشابهی با نتیجه بوئر رسیده‌اند. بیوتر<sup>۳۵</sup> و سرینی و اسان<sup>۳۶</sup> (۱۹۸۷) جغرافی را وارد معادله اخلاقی خود کردند. آنها با کاهش بدهی توافقی<sup>۳۷</sup> در آمریکای لاتین

33. orthodoxies

36. Srinivasan

34. Hayekian world

37. concessional debt writthdown

35. Buiter

مخالفند چرا که این کار ممکن است پاداشی باشد برای رفتار اسرافکارانه و تنبیهی باشد برای آنانی که از وام‌های شان، سنجیده استفاده می‌کنند (مثل کره جنوبی)، یا کشورهایی که فقیرتر از آنند که این وام‌ها را در مرحله اول دریافت کنند (مانند هند و چین) و سپس در دور دوم از عهده تامین بدهی‌های توافقی برآیند. کاهش بدهی، زیان آور و غیر اخلاقی است. نیازی نیست که فرد همه جنبه‌های این استدلال را، که به نفع فردگرایی عنان گسیخته و بازارهای رقابتی آزاد است، در نظر بگیرد تا متوجه شود که یک مورد اخلاقی قوی وجود دارد که راست، خواهان ارزیابی و پاسخ به آن است. اما دقیقاً چگونه می‌توان جوابی فراهم کرد؟ اگر لازم است جریان اصلی، تلقی خود را در مورد انصاف و قدرتمندسازی و کارایی در سطح کلان اقتصادی بازگویی و اصلاح کند، چه استدلال‌های فنی و اخلاقی‌ای را باید ارایه کند؟ به این سؤال‌ها باز خواهیم گشت.

#### ب. پساچپ: پسااختارگرایی، پسااستعمارگرایی و پساتوسعه‌گرایی

جریان اصلی تفکر توسعه، همچنین در تنگنایی که پساچپ آن را به وجود آورده گرفتار شده است. آرتور اسکوبار<sup>۳۸</sup> (۱۹۹۵) در این استدلال، که توسعه‌گرایی پیوستاری است از امپریالیسم و متحدانش در دوره بلافصل بعد از جنگ و گفتمان توسعه، ابداع آمریکا و متحدانش بوده است تنها نیست. مع‌هذا گزارش اخیراً منتشر شده او درباره «ساختن و نساختن جهان سوم»<sup>۳۹</sup> چشمگیر است نه فقط به خاطر رغبت آن به تعیین زمان آغاز گفتمان توسعه‌گرایی - این گزارش با سخنرانی ترومن در ۲۰ ژانویه ۱۹۴۹ آغاز می‌شود - بلکه همچنین به خاطر تفسیر استادانه آن از شرایط معرفت‌شناختی و ژئوپولیتیک وجود توسعه‌گرایی - واکاوی (ظاهراً) فوکویی آن درباره تبارشناسی اقدامات مربوط به توسعه نیت‌مندانه، یا «اراده معطوف به دگرگون کردن اساسی دوسوم جهان در جستجوی سعادت مادی و پیشرفت اقتصادی» - (Escobar, 1995, p. 4). اسکوبار آنچه را چرخش پسااختارگرایی در علوم اجتماعی مدرن می‌نامد تایید می‌کند، چرخشی که صداهای گوناگون و متفاوتی را پذیرا می‌شود که از پست مدرنیسم و پسااستعمارگرایی نشأت گرفته‌اند. این صداها در این نکته وحدت نظر دارند که می‌خواهند پروتکل‌های سیاسی و علمی متداول را زیر و رو کنند، یعنی پروتکل‌هایی را که دانش‌ها و اعمالی

38. Arturo Escobar

39. making and unmaking of the Third World

را به عنوان آنچه به روشنی «بهتر» از بقیه است ارایه می‌کنند. چالش پسااستخارگرایان، همچنین با آنچه آن را گفتمان‌های تمامیت‌خواه علم باوری<sup>۴۰</sup> و روشنگری می‌نامند و آن اعمال سیاسی‌ای بوده است که مدرن و «توسعه یافته» را به عنوان وضعیتی نهایی که دیگران باید آن را تقلید کنند جا انداخته‌اند؛ دیگرانی که کمتر، از موهبت عقل و وفورمادی برخوردارند با تاریخ‌ها و جغرافی‌های «کشورهای در حال توسعه» با نگاه تازه‌ای و از طریق روایت‌هایی با قطعیت کمتر برخورد می‌شود. پست مدرنیستها بر ناهمگونی و اعتبار تجربه‌های متفاوت «توسعه» تأکید دارند و می‌کوشند در باب کلمات و اعمال پراکنده‌ای که با آنها این ناهمگونی در قالب یک جهان سوم یکدست ضابطه‌مند می‌شود و آماده «استحاله ساختاری» می‌گردد ساخت شکنی کنند. (بنگرید به مجموعه ویراسته Crush, 1995).

در حوزه «توسعه» سوالات تازه‌ای در باب اراده معطوف به توسعه یافتن پدید آمده است. چه کسی می‌خواهد چه کسی را و چه چیزی را توسعه دهد، و چگونه و چرا و برای چه هدفی؟ چه کسی فرایندهای توسعه را تعریف می‌کند و بر مبنای چه هدف یا هدف‌هایی؟ بر مبنای مرجعیت چه کسی و مطابق با کدام قراردادهای معناشناختی و سیاسی جهان سوم مجموعه‌ای تلقی می‌شود از فقدان‌ها یا آسیب‌ها یا نواقص است که باید رفع یا درمان شوند یا اینکه مدرن شود، کارهایی که خارجی‌ها باید براساس تلقی خودشان (یعنی همان دیگری) از آنچه بهنجار و کارکردی است انجام دهند؟ از زمان مطرح شدن این سوالات، روشن شده که همه امید توافق واشنگتن بر سر توسعه، حقه یا دغل یا ژستی است بیشتر شاهانه. الزام اخلاقی که با چرخش پسااستخاری پدید آمد، از اساس ستیزه‌گرانه است. طرفداران آن نه فقط با طرح‌های توسعه‌ای موردی (ساختن سدهای بزرگ و یا بزرگراه‌ها)<sup>۴۱</sup> مخالفند بلکه حتی با همین نیت یا محق‌داستن خود نسبت به توسعه دادن مردمان دیگر نیز مخالفند. فرانتس فانون (۱۹۶۷) برای این خط فکری، مطلب شاخص را بیان داشته که بیشترین به آن صورت می‌گیرد استناد به آن صورت می‌گیرد. او در اثر کلاسیک خود «دو زخیمان روی زمین»<sup>۴۱</sup> (۱۹۶۷، ص ۳۳) می‌نویسد «خشونت‌ی که با آن، ارزش‌های سفید پوستان به اثبات می‌رسد و ستیزه‌جویی‌ای که با آن، پیروزی این ارزش‌ها بر شیوه‌های زندگی و تفکر بومی جماعت مسجل می‌شود، به این معنی است که هرگاه ذکری از ارزش‌های غربی در برابر بومی جماعت شود، او به تلافی، آنها را

40. scientism

41. "The Wretched of the Earth"

به سخره می‌گیرد). امتناع فانون از این که انسان‌گرایی لیبرال را بپذیرد (انسان‌گرایی‌ای که (به ظن قوی) خشونت واقعی توسعه‌گرایی را پنهان می‌کند) اکنون توسط لابی پساتوسعه‌گرا تنبیه‌انداز شده است. بار دیگر صدای بومی، چنانکه صدای زنان و حتی کودکان «جهان سومی» نیز، مورد ستایش قرار می‌گیرد. نظرگاه‌های عام‌گرایانه، همراه با رؤیای ترومن از توسعه، محکوم می‌شوند. مطابق نظر اسکوبار (ص ۴، ۱۹۹۵)، کتاب او «داستان این رؤیاست و این که چگونه رفته‌رفته به کابوس بدل شد. چرا که گفتمان و راهبرد توسعه، به عوض استقرار بهشت وفور که نظریه‌پردازان و سیاستمداران دهه ۱۹۵۰ و عده‌اش را می‌دادند، خلاف خود را پدید آورد: توسعه‌نیافتگی و فقر در مقیاس عظیم، استثمار و ظلم ناگفته. بحران بدهی، قحطی از نوع آفریقایی، فقر فزاینده، سوء تغذیه و خشونت، تنها رقت‌بارترین نشانه‌های شکست چهل سال توسعه‌اند... این کتاب را می‌توان همچون تاریخ برباد رفتن یک توهم دانست که بسیاری صادقانه باورش داشتند... این کتاب درباره نحوه ایجاد «جهان سوم» از طریق گفتمانها و اقدامات معطوف به توسعه، از زمان آغاز آنها در اوایل دوره پس از جنگ است». این کتاب آن قدر که بدیل‌های توسعه را می‌ستاید. به بدیل‌های اشکال توسعه بها نمی‌دهد. این کتاب، چالش رادیکال با ارزش‌هایی است که جریان اصلی توسعه‌گرایی، (تلویحاً) به آنها تعلق خاطر دارد.

### ۳. تولدهای اتفاقی، هستی‌های پیوسته: استدلال‌هایی به نفع عام‌گرایی حداقلی

ایده‌های «توسعه‌ای» راست و پساچپ در خلال دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ قوام گرفتند؛ اگر چه درست آن است که بگوییم فقط راست بود که در حلقه‌های رسمی مثل بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول (IMF)<sup>۴۲</sup> نفوذ کرد. پساتوسعه‌گرایی، مشتاق‌ترین مخاطبان خود را، در انسان‌شناسی توسعه، جغرافیا و جامعه‌شناسی و در جنبش‌های مردمی و برخی NGOها می‌یابد. اما اینها در چه جاهایی جریان اصلی مطالعات توسعه را، یا نوع کاری را که آدم‌های گوناگونی مثل آلیس آمسدن<sup>۴۳</sup> (۱۹۸۹)، رابرت بییتس<sup>۴۴</sup> (۱۹۸۱)، پیتر اوانز<sup>۴۵</sup> (۱۹۹۵)، رابرت وید<sup>۴۶</sup> (۱۹۹۰)، باربارا هریس-وایت<sup>۴۷</sup>، مایکل لیپتون<sup>۴۸</sup> (۱۹۸۳) آمارتیا سن<sup>۴۹</sup> (۱۹۹۲، ۱۹۸۷) و جان ویلیامسن (۱۹۹۲)<sup>۵۰</sup> در حال انجام دادند رها می‌کنند؟ پاسخ ساده این است که یک

42. International Monetary Fund

45. Peter Evans

48. Michael Lipton

43. Alice Amsden

46. Robert Wade

49. Amartya Sen

44. Robert Bates

47. Barbara Harriss-White

50. John Williamson

عنصر همگرایی در توافق واشنگتن نمایان است و این که مرگ راهبردهای سوسیالیستی توسعه، همراه با برخی نقدهای تأثیرگذار از توسعه تک علتی بازار محور (1995; Platteau, 1994; Harris et al.)، به برنامه توسعه‌ای که دموکراتیک کردن، حکومت کارا سرمایه گذاری در سرمایه انسانی، تجارت آزادتر و توسعه اقتصادی متکی به بازار، نقش مهمی در آن دارد، اعتماد به نفس بخشیده است. اما این تنها بخشی از پاسخ است. همچنین پیداست که برنامه‌های اخلاقی جدید راست و پساچپ، نظریه پردازان و متخصصان را در جریان اصلی گسترده‌تر مطالعات توسعه وادار کرده است که به بنیان‌های نظری و عملی اخلاق توسعه توجه کنند. در ایالات متحد انجمن بین المللی اخلاق توسعه از سال ۱۹۸۴ برقرار بوده است، گو اینکه تا همین اواخر، تحت حمایت دنیز گولت<sup>۵۱</sup> (۱۹۹۵) بوده است. در اروپا هم، گروه اخلاق توسعه، به عنوان بخشی از انجمن مطالعات توسعه بریتانیا، از ۱۹۹۱ به وجود آمده است، یعنی همان سالی که شاهد انتشار تحقیق پیمایشی<sup>۵۲</sup> اثرگذار کراکر<sup>۵۳</sup> (۱۹۹۱) راجع به اخلاق توسعه در مجله «توسعه جهانی» بودیم. شاید از این مهم‌تر، این نکته باشد که حوزه اخلاق توسعه، با تحقیقات مداوم آمارتیاسن (۱۹۸۴، ۱۹۸۵، ۱۹۸۷، ۱۹۹۲، ۱۹۹۵)، و گاهی با تحقیقات مارتا نوسباوم (Nussbaum and Sen, 1993) همچنین بنگرید به (1995; Raiser, 1997; Gasper, 1996, 1997) و با چهره‌های عادی‌تر در رشته اقتصاد مثل پل موزلی<sup>۵۴</sup> (۱۹۸۱) و پارتا داسگوپتا<sup>۵۵</sup> (۱۹۹۳) گسترش یافته است. در فلسفه اخلاق هم، آثار چارلز بیتز<sup>۵۶</sup> (۱۹۹۱) در مورد عدالت فراملی و اونورا اونیل<sup>۵۷</sup> (۱۹۹۱، ۱۹۸۶) در مورد ایده‌های کلان شهری عدالت و فضیلت، از جمله آثار مهمی اند که نوشته شده‌اند.

هنوز زود است که بگوییم این آثار به کجا راه می‌گشایند. اگرچه نویسندگان مختلف بر اهمیت نیازها در جوار حقوق تاکید کرده‌اند و سن (همراه با ژان درز<sup>۵۸</sup>)، قصورها و تکالیف دولت را در برآوردن نیازهای اساسی (مثل آموزش و بهداشت) در هند برجسته کرده‌اند؛ (Dreze 1995) اما به نظر محتمل می‌رسد که اخلاق توسعه به عنوان یک حوزه، می‌خواهد بیشتر به دوم موضوع توجه نشان دهد، که من در مابقی این مقاله به آنها می‌پردازم: یعنی روابط احتمالاً متغیر بین دغدغه خاطر و وظیفه که در یک اقتصاد جهانی در حال جهانی شدن، در حال

51. Denis Goulet

52. Survey

53. Crocker

54. Paul Mosley

55. Partha Dasgupta

56. Charles Beitz

57. Onora O'Neill

58. Jean Drze

طراحی شدن است و مسئولیت‌های غالباً مغفول مانده فعالان و دانش پژوهان که در مورد ارایه بدیل‌هایی موجه برای ترتیبات اجتماعی موجود یا الگوهای فعلی توسعه دارند.

نخست به مسأله جهانی شدن و آن چیزی بپردازیم که من در جای دیگر آن را نیازها و حقوق بیگانگان دور نامیده‌ام. (Corbridge, 1993a) موضع ضدانقلاب در مورد این نیازها و حقوق، کاملاً روشن است. افراد و کشورهای منفرد بر مقدرات خود حاکمند و به لحاظ منطقی نمی‌توانند مدعی مقدرات دیگران شوند (و مسلماً همین‌طورند ادعاهایی که در ظاهر با توسل به انسانیت مشترک صورت می‌گیرند و به واگذاری درآمد و ثروت با تحمیل دولت فرامی‌خوانند).

بیگانگان دور دارای حق زندگی آزاد و بدون اجبارند، اما نباید ادعاهای خاص یا قانونی در مورد دارایی‌های افراد در کشورهای دیگر داشته باشند (که به این معنی نیست که این افراد نمی‌توانند داوطلبانه دارایی خود را منتقل کنند). راست نیز مدل اخلاقی فاصله - تباهی<sup>۵۹</sup> را در قالب «صدق»<sup>۶۰</sup> درونی کرده است؛ اگر قرار است کار از جایی شروع شود، بهتر است از خانه باشد. موضعی که آن را پساچپ نامیدم، شاید در این موارد صراحت کمتری داشته باشد. برخی در این جناح به نفع تعمیم کاهش بدهی‌ها یا حتی افزایش کمک رسمی در توسعه استدلال می‌کنند. ضد توسعه‌گرایان پر شورتر رغبتی به افزایش جریان‌های کمک [به توسعه] ندارند و می‌گویند این جریان‌ها، به تصور سنتی از توسعه دامن می‌زنند و از این رو در عمل به سوء توسعه می‌انجامند. ارایه بدیل برای توسعه در دستور کار قرار دارد و این بدیل‌ها را اجتماعات محلی ارایه می‌کنند (یا گفته می‌شود که ارایه می‌کنند) که با مهارت‌های محلی نیازهایی را برمی‌آورند که از لحاظ محلی تعریف شده‌اند. بسیاری در جناح پساچپ توجه خود را به یک محلی‌گرایی سیاسی معطوف کرده‌اند (یا به سمت آن رانده شده‌اند) که گاهی محلی‌گرایی - فردباوری راست را به یاد می‌آورد، اما در آنجا که راست افراد را در همکاری یا رقابت در مدارهای بین‌المللی گسترده تولید و تجارت قرار می‌دهد، پساتوسعه‌گرایی به اقوام و اجتماعات «محلی» وعده‌رهایی از سوء توسعه به کمک راهبردهای (اشکارا) خودتعیین‌کننده و پیوندگسل را می‌دهد (بنگرید به. Brohman, 1996) در هیچ کدام از این موارد به ادعاهایی توجه نمی‌شود که ممکن است شهروندان فقیرتر نسبت به بیگانگان دور در یک اقتصاد جهانی در حال جهانی شدن داشته باشند.

59. distance-decay

60. charity

آیا مساله این است؟ از لحاظ کسی که موضعی خاص گرا در فلسفه اخلاق دارد، پاسخ احتمالاً «نه» است. ضد انقلابیون در مطالعات توسعه، بوضوح خاص گرا<sup>۶۱</sup> به معنای اجتماع گرای<sup>۶۲</sup> آن نیستند. آنها باور ندارند که ادعاهای اخلاقی فقط در جایی معتبرند که «با اعمال بالفعل یا سنت‌ها یا الگوهای داوری اجتماعات خاص منطبق باشند» (O'Neill, 1996, p. 13). نظریه پردازان راست جدید زمانی که بازار را در مقام ابزار توسعه در سراسر جهان می‌ستایند، عام‌گرایی حادی را به نمایش می‌گذارند اما طرفداران آزادی فردی در جناح راست وقتی منکر می‌شوند که مردان و زنان آزاد بتوانند ادعاهای مشروع و غیراختیاری بر زنان و مردان دیگر داشته باشند، نشان از خاص‌گرایی اخلاقی دارند. راست نسبت به آن نوع فلسفه اخلاق عام‌گرا که از توزیع مجدد ثروت و قدرت در حوزه‌های مکانی گسترده و به نام انسانیت مشترک دفاع می‌کند مشکوک است. پساچپ نیز به نوبه خود، با عام‌گرایی اخلاقی میانه خوبی ندارد، اما این حالت بر دلایلی متفاوت و شاید تا حدی نامنسجم متکی است. نظریه پردازان ضد توسعه مثل اسکوبار (۱۹۹۵) و واندانا شیوا<sup>۶۳</sup> (۱۹۹۲، ۱۹۸۹)، می‌خواهند هم عام‌گرایی نهفته در اعمال فکری «غربی» را (علم، مدرنیسم و روشنگری، همه تحت عنوان انعطاف‌ناپذیر، تادیبی، همسان‌ساز، و حتی مردانه به باد انتقاد گرفته می‌شوند) و هم مفروضات و گزینشهای اخلاقی «غربی» را (از جمله دموکراسی مبتنی بر نمایندگی و توسعه صنعتی) نفی کنند. ضد توسعه‌گرایان، ستایشگر هوش و ذکاوت بومیان در (به اصطلاح) «جهان سوم» اند: تاحدی که در بسیاری موارد، تمجید از فضایل یا ویژگی‌های اخلاقی این جوامع ته‌رنگی عام‌گرایانه از خصوصیات خود آنها به خود می‌گیرد («فقیر بودن، زن بودن، درمانگر هومیوپاتیک بودن، خوب است...»). آنچه در این روایت‌ها نادیده گرفته می‌شود چیزی است مثل شرحی کامل از گفتگوهای اخلاقی‌ای که ممکن است بین گروه‌بندی‌های مختلف محلی به وجود آید. پیام ضمنی ضد توسعه‌گرایی این است که غرب فقط وقتی می‌تواند به بقیه دنیا کمک کند که دست از سر آنان بردارد، با گوش فرادادن به آنان نه با مخاطب قرار دادنشان و با غیبت مکانی واقعی، نه با حضور اجتماعی. اینها مواضعی ساده‌لوحانه یا بی‌اعتبار نیستند. پساچپ سؤال‌های مهمی درباره موقعیت‌مندی کارگران توسعه و درباه عام‌گرایی به مثابه همسان‌سازی که مدت‌هاست اراده غرب را به سمت توسعه هدایت می‌کرده مطرح کرده است. بیشتر آنچه تحت عنوان توسعه

61. particularist

62. communitarian

63. Vandana Shiva

برای مردم جا زده شده است، به نام بهنجار و جهانشمول صورت گرفته است<sup>۹۱</sup> و توجه کافی به ادراک خود بومیان در این مورد نشده است که آنها خود چگونه می‌توانند از اختیار برخوردار باشند و توانایی‌های‌شان را گسترش دهند. همچنین صحت دارد که تفاوت کار اسکوبار یا (مثلاً) فرگوسن<sup>۶۴</sup> (۱۹۹۴)، نسبت به آثار ضد توسعه‌گرایانی مصمم‌تر مثل شیوا بیشتر در تلقی‌اش از بدیل‌های توسعه و پیش‌شرط‌های آنها است.<sup>۹۱</sup> راست به سهم خود نسبت به ایده‌های جهان وطن‌گرایی و عدالت جهانی که بسیاری از تقریرهای لیبرالی از توسعه را شکل می‌دهند اعتراضات مشابهی را مطرح است. شکاکیت راست جدید درباره مسئولیت‌های ممکن نسبت به بیگانگان نادیده (و وانهاده شده؟) می‌تواند پادزهر سلامت بخشی برای اشکال افراطی عام‌گرایی اخلاقی باشد که مدعی است ما باید با همه مردم به یکسان رفتار کنیم، چه آنها که خویشاوند خونی ما هستند و چه آنهایی که در سرزمینهای دور زندگی می‌کنند و شاید هرگز نبینیم‌شان. در این ادا و اصول لیبرالی درباره برادری انسانها چیزی بیش از سایه جلیبای‌گرایی<sup>۶۵</sup> دیده می‌شود.

اما هیچ یک از این اعتراضها وارد نیستند یا لااقل آن چنان که من می‌خواهم با آنها چالش کنم وارد نیستند. راست و پساچپ در اغلب اوقات از توسعه‌گرایی و جهان‌وطنی‌گرایی کاریکاتورهایی به‌دست داده‌اند. تقریر پساچپ از «توسعه‌گرایی» جای‌اندکی برای دستاوردهای آشکار توسعه در ۵۰ سال گذشته گذاشته است (دستاوردهایی که با بهبود در امید به زندگی، میزانهای بالاتر باسوادی و از این قبیل سنجیده می‌شوند). پساچپ همچنین بر روی تغییرات اخیر و مهم در جریان اصلی تفکر درباره موضوعات مربوط به توسعه سرپوش می‌گذارند؛ آنها کاملاً در اشتباهند که مدعی می‌شوند جریان اصلی تفکر دهه ۱۹۹۰ تفاوتی با جریان اصلی تفکر دهه ۱۹۵۰ ندارد، یا این که این تفکر متضمن هیچ نکته آموزنده‌ای درباره پایداری محیط زیست، مسائل جنسیتی، فرهنگ یا حقوق «اقلیت» نیست. ضدتوسعه‌گرایان یک خونش‌خام و خاص را از توسعه‌گرایی مبنا قرار می‌دهند - تعمیم می‌دهند - و آن را همچون هدفی تغییر ناپذیر علم می‌کنند که باید علیه آن جنگید و با همه جنبه‌هایش مخالفت کرد.<sup>۹۲</sup> در این ضمن حمله راست جدید به جهان وطن‌گرایی، نسبت به راه‌های متفاوتی که در آن، افراد در بخشی از جهان تحت تأثیر اعمال دیگرانی که اصلاً آنها را ندیده‌اند در جایی دیگر (یا در اثر

64. Ferguson

65. Mrs. Jellybyism

اعمال منع شده‌ای مثل حق مهاجرت) زندگی «فردی» خود را شکل می‌دهند، بی تفاوت است. هر دو مکتب فکری نمی‌توانند دنیاهای متغیر را خیلی خوب درک کنند؛ دنیاهایی که همه ما باهم در آنها زندگی می‌کنیم و روزانه در خلال پیوندهای تشخیص‌ناپذیر ساخته می‌شوند و این پیوندها روزانه، متضمن گفتگوهای اخلاقی از نوعی هستند که در تک گویی‌های اخلاقی راست و پساچپ توجهی به آنها نشده است.

اجازه بدهید به بسط این ادعاها بپردازیم. در مخالفت با ادعاهای برخی از پسا ساختارگرایان و بسیاری از جناح راست که ادعاهایی مکانی و افراطی تر - و به لحاظ مکانی فاصله‌گذار / جداکننده- است. سه نکته مهم می‌توان بیان کرد. اول این که شواهد زیادی وجود دارد مبنی بر این که دوران ما دورانی یکسره مدرن است که در آن، زندگی بیگانگان دور هرچه بیشتر در شبکه‌ای متراکم از روابط اجتماعی نامناسب و نابرابر گیر کرده است. جهان مدرن هیچگاه جهانی نبوده است که روابط چهره به چهره بر آن غالب باشد و نباید انتظار داشته باشیم که فقط تحت چنین شرایطی با مردم دیگر رابطه برقرار کنیم. جهان ما جهانی است که بین‌المللی شده و بسیار محتاطانه در حال جهانی شدن است؛ فشردگی زمان و مکان<sup>۶۶</sup> و از جاکندگی زمان و مکان<sup>۶۷</sup> از ویژگی‌های آن است. (مثلاً بنگرید به Castells, 1996. Giddens, 1990. 1996. Stallings, 1995. McMichael, 1995). این توجیه پذیر نیست که مثل پساچپ گرایان مدعی شویم که مردم در بخشی از جهان می‌توانند (بدون زیان، بنگرید به بخش IV) از روابط قطعی یک نظام جهانی گسترده‌تر پیوند بگسلند یا چنان که ایدئولوژی‌های راست جدید مدعی‌اند بگوییم که افراد در هر منطقه یا کشور معینی کاملاً حاکم بر سرنوشت خودند. اونورا اونیل (۱۹۹۶) به وضوح علیه مجموعه پیشین خاص‌گرایی‌های اخلاقی مطلب می‌نویسد. او عقیده دارد که «تقریری خاص‌گرا از روابط و حجت‌آوری اخلاقی که ممکن است بویژه در جهانی از جوامع همگن و بسته‌کفایت کند، تقریباً به یقین، در جهانی که مشخصه‌های آن عبارتند از تکثرگرایی فرهنگی در درون دولت‌ها، روابط بشدت پیچیده میان منطقه‌ای، بین‌المللی و فراملی، الگوهای مدام در حال تغییر در زمینه‌های همبستگی و ارتباط میان حوزه‌های متفاوت زندگی و گروه‌های اجتماعی متفاوت نامناسب خواهد بود. خاص‌گرایان نه فقط نسبت به تکثرگرایی اخلاقی مدرنیته حساسند بلکه تا حد زیادی چشم بر آن بسته‌اند، چراکه از نظر آنان شبکه‌های صلب

66. time-space compression

67. time-space distanciation

مقولات و حساسیت‌ها زندگی اخلاقی را در قلمروهایی متمایز خلاصه کرده‌اند. می‌دانند. خاص‌گرایان که اصول محدود اخلاقی را به سنت‌های «ما» محدود کرده‌اند، از نظرگاه منتقدانشان، تسلیم یک حسرت گرم و نرم اما خطرناک نسبت دنیایی می‌شوند که اکنون دیگر وجود ندارد و از توجه به جهانی که واقعاً در آن زندگی می‌کنیم امتناع می‌کنند» (1996, p. 20 O' Neill) دیوید هاروی<sup>۶۸</sup> (ص ۱۰۶، ۱۹۹۳) برعکس، اما نه بی‌ارتباط، هم به چالش با راست و هم بابت چپ می‌پردازد؛ آنجا که می‌نویسد: «در جوامع مدرن و توده‌وار شهری روابط چندگانه با واسطه که سازنده آن جامعه در مکان و زمان است، همان قدر مهم و «اصیل» است که روابط چهره به چهره بی‌واسطه. این امر به همان اندازه برای فردی که به لحاظ سیاسی مسئول است اهمیت دارد تا همه آنانی را که روزانه صبحانه‌اش را روی میزش قرار می‌دهند، از لحاظ سیاسی بشناسد و به آنها واکنش نشان بدهد، حتی اگر چه که مبادله بازار، شرایط زندگی تولیدکنندگان را از ما پنهان می‌دارد. وقتی داریم جوجه کباب می‌خوریم، با کارگرانی پیوند برقرار می‌کنیم که هرگز نحوه مردن‌شان را [در یک کارخانه جوجه‌پزی مسدود] در هاملت، کارولینای شمالی، ندیده‌ایم. روابط میان افراد با واسطه کارکردهای بازار و قدرت‌های دولتی صورت می‌گیرد و ما باید مفاهیمی را در باب عدالت تعریف کنیم که قادر باشند برفراز و از اخلاقی این واسطه‌های متکثر عمل کنند. اما این، قلمرویی از سیاست است که پست مدرنیسم، نوعاً از ورود به آن خودداری می‌کند».

توصیف هاروی از فردی که به لحاظ سیاسی مسئول است را هرکسی نمی‌پذیرد، چنانکه یقیناً بسیاری در جناح راست چنینند. آنچه تفسیر او قادر نیست جایبندازد این است که مصرف‌کنندگان غربی جوجه کباب (یا موز یا قهوه) باید نگران سرنوشت تولیدکنندگان جوجه کباب (یا موز یا قهوه) باشند زیرا آنها از روابط بازار که ناعادلانه یا استثمارگرانه است در رنجند. اما این نکته را می‌توان در موارد بسیار و با توجه به مبادلات فراوان شمال-جنوب نشان داد و این اصل موضوع مطلب دوم من است. مؤسسه خیریه آکسفام<sup>۶۹</sup> و سایر NGOها می‌کوشند چنین استدلالی را با توجه به زنجیره‌های خاص و جهانی کالا و به عنوان بخشی از فعالیت‌ها در زمینه تجارت منصفانه اثبات کنند. مؤونه فراوانی لازم دارد تا بپذیریم که تولیدکنندگان بلافصل چنین کالاهایی کمتر از ۵ تا ۲۰ درصد از ارزش نهایی محصول تمام شده را به آن می‌افزایند.

68. David Harvey

69. Oxfam

استدلال‌های کلی‌تری درباره عدالت به منزله انصاف را عام‌گرایان، هم در میان مارکسیست‌ها و هم در میان لیبرال‌ها عرضه می‌کنند. در واقع، حمله‌ای قدرتمند و هم‌زمان به استحکام استدلال‌های ناظر به استحقاق<sup>۷۰</sup> از جانب جان رالز لیبرال (۱۹۷۲) و رومر مارکسیست (۱۹۸۸) صورت گرفته است.

روایت اولیه از نظریه رالز در باب عدالت، مبتنی بر قرارداد اجتماعی، به خوبی شناخته شده و اخیراً در اخلاق توسعه احیا گردیده است (Rawls, 1972 همچنین بنگرید به 1996, 1997 Qizilbash). یک برداشت بازنگری شده یا بین‌المللی شده می‌تواند به صورت زیر باشد: فرض کنید شما در ماه به سر می‌برید و قرار است از آنجا به زمین فرستاده شوید. باز فرض کنید که در این موقعیت بدیع دچار بی‌خبری هستید به گونه‌ای که در عین حال که به شما می‌گویند به شما می‌گویند ۱۵٪ از مردم زمین زندگی آسوده‌ای دارند، نمی‌توانید مطمئن باشید که وقتی بدون طرح و برنامه به زمین فرود می‌آیید به این اقلیت سعادت‌مند بپیوندید. بعد فرض کنید که به شما بگویند ۳۰٪ جمعیت زمین در فقر مطلق به سر می‌برد و از کمبود پروتئین و کالری در رنج است. اگر اکنون به شما دو گزینه پیشنهاد شود که یا به زمین فرستاده شوید و آن را آنچنان که هست بیابید (با شانس‌های بسیار نابرابر زندگی) و یا این که ابتدا ترتیب تازه‌ای برای شانس‌های زندگی فراهم کنید، چه کار خواهید کرد؟ عاقل‌ترین افراد این **خودی‌ها**<sup>۷۱</sup> بیزارند از این که شانس‌های شان را از طریق ترتیبات موجود به دست آورند و دست به کار می‌شوند تا مطمئن شوند که آنها به زمینی فرستاده می‌شوند که در آن نیازهای اساسی انسانی همه مردم - یعنی نیاز به غذا، سرپناه، کار و تحصیل - به عنوان حق (آنان) برآورده می‌شود. یک استدلال تعدیل یافته رالزی ممکن است در ادامه بگوید که اگر قرضیه این است و ما نمی‌خواهیم در فقر مطلق زندگی کنیم، چرا باید آن را برای بیگانگان دور در جایی دیگر بپذیریم؟ پاسخ اصلی راست به این سؤال این است که ما آزاد و نابرابر به دنیا آمده‌ایم و بعضی مردم سزاوار ثروتمند شدن و بعضی مستحق فقیر ماندنند. رالز و پیروانش این را نمی‌پذیرند. رالز منکر این است که ما بیشتر پادشاهیمان را از طریق استعدادهایی کسب می‌کنیم که منحصرأ نصیب مان شده است. تأثیر به اصطلاح استعداد که راست این قدر به آن علاقه‌مند است، تاحد زیادی نتیجه حادثه تولد یا جغرافیاست (Ryan, 1985 همچنین بنگرید به Rawls, 1992)

واقع امر (و مطابق با قوانین فعلی مهاجرت) یک دختر بچه با استعداد که در یک خانواده فقیر بنگلادشی به دنیا آمده است همان پاداش‌هایی را در اختیار ندارد که یک دختر بچه تنبل آنچنانی که در یک خانواده مرفه انگلیسی یا آمریکایی به دنیا آمده است. جان رومر (۱۹۸۸) با رالز موافق است اما پیش‌تر می‌رود. او تاکید می‌کند که توزیع شانس‌های زندگی در درون اقتصادهای سرمایه‌داری صرفاً تصادفی است - چون طبقات برخوردار، قدرت دارند که نابرخوردار را از ابزار تولید محروم کنند و یا بهترین ابزار برای قدرتمندتر شدن و پیشرفت، از جمله آموزش خصوصی را به دست آورند (Roemer, 1988). رومر همچنین مدعی است که توزیع فعلی ثروت، دارایی و قدرت هم درون دولت‌ها و هم میان دولت‌ها را نمی‌توان با توسل به اهمیت بیشتر کار آفرینی یا «استعداد» توجیه کرد. شرح رومر از «انباشت اولیه» بوضوح به روایت‌هایی از رفاه طبقاتی و بهره‌کشی استعماری متشبه شده است؛ روایت‌هایی که وجه مارکسیستی آن آشکارتر و وجه خشن آن شدیدتر است.

بسیاری اعتراضات دیگر را می‌توان در مقابل استدلال عام‌گرایی حداقلی مطرح کرد. استدلالی که به‌عنوان یک جزء سازنده اخلاق کمتر استثناء‌گذار توسعه در اینجا در حال تدوین آنم. جناح راست اعتقاد دارد که تعهد اخلاقی به توجه به نیازهای اساسی همه مردم، فی‌نفسه چیز معناداری درباره چگونگی اجرای چنین وظیفه‌ای (اجرای آن ممکن است از طریق بازار باشد) یا امکان دستیابی به آن و دوره زمانی لازم برای آن، نمی‌گوید. من در بخش TV به این سوالات مربوط به وضوح و روشنی و توجیه‌پذیری باز خواهم گشت. به همین نحو بسیاری از پساچپ‌ها اعتقاد دارند که همه اشکال عام‌گرایی اخلاقی، نسبت به تفاوت‌های فرهنگی و خصوصیت‌های اخلاقی سخت بی‌توجهند. بعضی نیز برآنند که فردی که از او دعوت می‌شود که در پس پرده غفلت رالزی قرار گیرد، فردی مرموز و ناشناخته و فاقد مصداق وجود شناختنی است<sup>۱۳</sup> که به موهبت آرمان‌هایی اخلاقی از قبیل عقل (مردانه)، بی‌طرفی، بی‌غرضی و استقلال نایل آمده است یا به مصیبت آنها دچار شده است.

این استدلال‌ها حداقل تا حد زیادی مرا قانع نکرده‌اند. یک عام‌گرایی حداقلی در نسبت با مسائل اخلاقی، عدالت، مشارکت و حتی بعضی از ادعاهای شناختی، نیازی ندارد که متضمن عام‌گرایی یا همگرایی در مورد همه - یا بیشتر اعمال فرهنگی و اجتماعی باشد. باز به گفته دیوید هاروی (صص ۱۰۸ - ۱۰۷، ۱۹۹۳)، عمومیت و شمول به معنای مشارکت و دربرگرفتن

هرکس در زندگی اخلاقی و اجتماعی، متضمن عمومیت و شمول به معنای پذیرش دیدگاهی عام که علقه‌ها، احساسات، تعهدات و امیال خاص را نادیده انگارد نیست. از جنبه اثباتی تر قضیه (و این استدلال سوم من است) امکان آن هست که برداشت عقل‌گرایانه اولیه‌ای که در دل نظریه اصلی رالز در باب عدالت وجود دارد خاص‌تر شود، بدون آن که نیروی عام‌گرایانه در برهان موقعیت اصلی<sup>۷۲</sup> را چندان تضعیف کند. در باب این ادعا بر ذمه خود می‌دانم که دین خود را به نظریه پرداز فمینیست، سیلابن حبیب، تصدیق کنم (۱۹۹۲؛ همچنین بنگرید به 1989 Okin) نقد اصلی بن حبیب از رالز این نیست که روالز از ما می‌خواهد خودمان را در موقعیت دیگران قرار بدهیم، بلکه این است که این دعوت، بسیار انتزاعی بیان شده است. بن حبیب در تمایز نهادن میان دیگری تعمیم یافته یا نامنسجم و دیگری انضمامی-تجسم یافته به کارول گیلیگان<sup>۷۳</sup> (۱۹۸۷) و ایریس ماریون یانگ<sup>۷۴</sup> می‌پیوندد. بن حبیب می‌گوید ما به عوض آن که خودمان را در موقعیت محرومترین شخص مجهول یا معلوم در جامعه‌ای مفروض بگذاریم باید بکوشیم خودمان را به طور مجسم‌تر در موقعیت آن دیگری قرار دهیم، مثلاً بجای بیوه‌ای بدون زمین یا اولاد ذکور در بنگلادش یا به جای مرد کارگری در کارخانه اتومبیل‌سازی در دیترویت که اخیراً بیکار شده است.

باید بیفزاییم که جمع‌بندی بن حبیب (۱۹۹۲)، عقل و تخیل را به طریقی گرد می‌آورد که به بعضی از استدلال‌هایی که خاص‌گرایان و فمینیست‌های رادیکال ارایه می‌کنند به طور عینی پاسخ می‌دهد. با این حال، روشن است که بازآفرینی بن حبیب از نظرات رالز مستلزم این نظر نیست که من، در مقام یک انگلیسی سفید پوست طبقه متوسط، نمی‌توانم یا نباید تلاش کنم در مکالمه‌ای تخیلی با کارگر کارخانه اتومبیل‌سازی دیترویت یا با کارگران معدن در بیهار هندوستان بپردازم. چنانکه بن حبیب (ص ۸، ۱۹۹۲) خودش توضیح می‌دهد: «آنچه من پیشنهاد می‌کنم یک جمع‌بندی مجدد از رویه عمل به اصل عمومیت پذیری، در کنار مدل گفتگوی اخلاقی است که در آن توانایی وارونه کردن چشم‌اندازها، یعنی میل به استدلال کردن از منظر دیگران و حساسیت به صدای آنان در اولویت قرار دارد». بن حبیب نسبت به سوالات مربوط به عام‌گرایی یا عدم تقارن‌های (توجیه‌ناپذیر) بی‌توجه نیست؛ اصلاً چنین نیست. او خیلی ساده، جانب دیدگاهی را می‌گیرد که وقتی به نیازها و حقوق اساسی انسانی با

72. Original Position argument

73. Carol Gilligan

74. Iris Marion Young

حساسیتی فوق‌العاده نسبت به مسائل تفکر به عنوان یک دیگری می‌رسد، یک عام‌گرای حداقلی است. بن حبیب (ص ۱۶، ۱۹۹۲). فراتر از این و به شکلی بسیار عالی به نحو ذیل ادامه می‌دهد: «...پست مدرنیسم، فرالیبرالیسمی را پیش فرض می‌گیرد که در مقایسه با برداشت‌های خشک و بی‌روحو که جان رالز، رونالد دورکین<sup>۷۵</sup> و توماس نیگل<sup>۷۶</sup> ارائه می‌دهند، تکثر گراتر، مدارا آمیزتر و نسبت به حق تفاوت داشتن و دیگری بودن گشاده دست‌تر است. با این حال، آنچه مبهورت کننده است سبکسری‌ای است که با آن، پست مدرنیست‌ها ارزش‌های فوق‌عام‌گرایانه و فرالیبرالی ناظر به گوناگونی، ناهمگونی، غرابت و دیگری بودن را مسلم یا مفروض می‌دانند. آنها در این راستا، به همان هنجارهای استقلال سوژه‌ها و عقلانیت رویه‌های دموکراتیکی تکیه می‌کنند که از سوی دیگر به نظر می‌رسد چنین سرسری و سطحی نفی‌شان می‌کنند. کدام مفهوم از عقل و چه تصویری از استقلال روا می‌دارد که ما این ارزش‌ها و نهادهایی را که این ارزش‌ها در آنها رشد می‌کنند و به شیوه‌های زندگی تبدیل می‌شوند، برگیریم؟ پست مدرنیست‌ها برای این سؤال پاسخی ندارند: شاید چون، آنها به عنوان فرزندان انقلاب غالباً تا بدان حد از امتیازهای جامعه مدرن استفاده کرده‌اند که به مرحله دلزدگی از آن رسیده‌اند».

#### ۴. توجیه‌پذیری، وضوح و روشنی<sup>۷۷</sup> و اخلاق نقد

بیشتر اتهاماتی را که بن حبیب متوجه پست مدرنیسم می‌کند می‌توان در مورد اقبال پساچپ به ضد توسعه‌گرایی و هم هویت شدن بی واسطه و بی نقد، با بومی و محلی جماعت نسبت داد. بعضی از پساچپ‌ها، در تعجیل خود جهت تمجید از همه صداهای محلی و در اکراه‌شان از ترجیح بعضی مواضع اخلاقی بر بعضی دیگر، به سوی سیاست غیر اخلاقی بی‌توجهی (درست به اندازه یا بجای حساسیت فوق‌العاده نسبت به تفاوت) کشیده شده‌اند. در غالب اوقات چیزی که جلو چشم آدم است، دیده نمی‌شود. کدام نظام‌های سیاسی به دیدگاه‌های دیگر احترام می‌گذارند و کدام‌ها نمی‌گذارند؟ چگونه می‌توان نظام آپارتاید را در آفریقای جنوبی محکوم کرد اگر دیدگاه‌های اقلیت سفید با اکثریت سیاه تحت ستم هم طراز دانسته شود؟ آیا جز از طریق استدلال‌های عام‌گرایانه درباره برابری فرصت، نمایندگی و مشارکت ادعاهای جمعیت سیاه قابل بیان است؟ و استدلال‌ها به همین منوال پیش می‌روند: گرسنگی، بردگی و شکنجه

75. Ronald Dwrkin

76. Thomas Nagel

77. determinacy

### سازمان یافته دولتی چطور؟

اما بن حبیب (۱۹۹۲) دیدگاه دیگری را افزون بر این مطرح می‌کند. وقتی بن حبیب درباره «سبکسری» و «امتیازهای جامعه مدرن» می‌نویسد، سوالات مهمی درباره اخلاق خود نقد مطرح می‌کند که اکنون می‌خواهم به بعضی از آنها بپردازم. اگر ابتدا راست را مورد مطالعه قرار دهیم احتمالاً اتهاماتی که باید به آنها پاسخ داد چندان سخت نیستند. معقول آن است که پیشنهاد کنیم چنانچه «مدل، تناسبی با واقعیت‌های موجود نداشته باشد» آن واقعیت‌ها تغییر یابند. به گفته اسکار وایلد<sup>۷۸</sup>، همه نقشه‌های دنیا باید ارجاعاتی به وضعیت اتوپیایی داشته باشند. اما اگر بتوان نشان داد که ارهون<sup>۷۹</sup> بن بست است یا اصلاً هیچ‌جا نیست چطور؟ این، موضوعی تجربی است و در مورد آن فراوان بحث شده است. اما شواهد زیادی از نظریه و کاربست اقتصادی وجود دارد که نشان می‌دهد بازارها به ندرت، آن شرایط عملیاتی را برآورده می‌کنند که چهره‌های مهم راست جدید خواهان ستایش آنند. در جایی که رقابت کامل و اطلاعات کامل، وصف حال ترتیبات موجود بازاری نیست ستایش از سیاست‌های بازارگرا با تکیه بر یک مبنای مقدم بر تجربه، یا علی‌رغم شواهد تجربی دال بر عملکرد بهتر «بازارهای» تثبیت شده (به عنوان نهاد) ممکن است موجه نباشد؛ بازارهایی که سیاست‌های دولتی برای بهبود دسترسی به آنها (چه سیاست‌های مربوط به آموزش توده‌ای، سلامت و بهداشت و چه مربوط به اصلاح کشاورزی ماهرانه از آنها حمایت می‌کنند).<sup>[۱۴]</sup> راست جدید انتقاد تندی از خط‌مشی بحران بدهی می‌کند که نمونه این رویه استدلالی است. استدلال‌های قوی درباره غیراخلاقی بودن کاهش توافقی بدهی‌ها، اهمیتی نمی‌دهند یا امتناع می‌کنند از اینکه به شرایط عامی که منجر به موارد منفرد بدهکاری ملی شد اذعان کنند؛ شرایطی که سیاست‌های استثناگذار<sup>۸۰</sup> پولی و مالی مورد نظر دولت‌های ریگان و کارتر در ایالات متحد، آنها را به وجود آورد و (Diaz-Alejandro, Corbridge and Agnew 1991) این استدلال‌ها از تعیین وابستگی‌های متقابل و هزینه‌های اجتماعی مرتبط با عدم کاهش بدهی‌ها بیشتر امتناع می‌کنند. تأکید مستمر راست بر اعمال یک کشور بدهکار مانع توجه مشابه به بیکاری در کشورهای سازمان همکاری و توسعه اقتصادی می‌شود. بیکاری‌ای که نتیجه فقدان تقاضای مؤثر از کشورهای بدهکاری است که مجبور به ایجاد تعادل در مازاد تجاریند. همچنین روشن

78. Oscar Wilde

79. Erewhon

80. opportunity costs

نیست که چرا مردم فقیر در دنیای بدهکار باید بهای تصمیماتی را بپردازند که نخبگان ثروتمند از طرف آنها گرفتند اما نفعی عاید آنها نکرده است. (George 1998; Corbridg 1993b) اینجاست که یک شرح رالزی از عدالت، در مقابل فلسفه پاداش‌های عادلانه که هم ناموجه و هم بیرحمانه است قرار می‌گیرد.

اما جناح راست نیست که بیشترین گناه فقدان توجیه‌پذیری یا سبکسری در مقام نقد را برگردن دارد. بیشتر خط مشی‌ارشادی که راست پیشنهاد می‌کند موجه است، حتی در جایی که نامطلوب است یا ممکن است نامطلوب قلمداد شود. من شک دارم که همین حرف را بتوان در مورد ضدتوسعه‌گرایی گفت. نوشته‌های ضدتوسعه‌گرایی درباره بحران بدهی، به عنوان نمونه، در اغلب اوقات، تمام اشکال بازپرداخت بدهی را تقبیح می‌کنند و خواهان کاهش عظیم و فوری در بدهی‌های رسمی و تجاری کشورهای فقیرترند. نوشته‌های «مخالف‌خوان»، بدون شک در جاهای بسیار، مخاطبانی مشتاق پیدا می‌کنند و تا آن حدی که الهام بخش برخی اقدامات دفاعی است که رهبران اجتماعات فقیرتر یا NGOها به نام آن اجتماعات انجام می‌دهند با استقبال مواجه می‌شوند. اما لازم است به این استقبالها از چشم انداز خاص خودش نگریسته شود. موضع حداقلی که ضد توسعه‌گرایان غالباً اتخاذ می‌کنند - بازپرداخت بدهی، نه، چند ملیتی‌ها، نه، جاده‌ها، نه، تخریب محیط زیست، نه، علم غربی، نه، تنظیم ساختارها، نه، توسعه، نه - نمی‌تواند مشخص سازد که هزینه‌های «نه» گفتن، چیست و بر دوش چه کسانی خواهد بود. این شکلی از نقد و سیاست است که نمی‌تواند به معماهای واقعی توسعه توجه کند و اغلب اوقات نمی‌تواند نتایج اعمال یا بی‌عملی‌هایی را که پیشنهاد می‌شوند، در نظر بگیرد. این سبکسری به بی‌صداقتی منجر می‌شود. دفاع از استمهال کامل در بازپرداخت‌های بدهی، بدون تفحص و تبیین علنی نتایج اجتماعی محتمل چنین عملی (که دامنه آن از اعمال تلافی‌جویانه تا تورم‌گرایی فراگیر و تا فروپاشی نظام مالی جهانی امتداد دارد) چگونه می‌تواند به لحاظ نظری و عملی اخلاقی باشد؟ مخالفت با ساختن جاده‌ها یا سدها یا چند ملیتی‌ها در کل، و در اصل چگونه می‌تواند نظراً و عملاً اخلاقی باشد؟ اگر این مخالف‌خوانی آشکارا نتواند به مردم محلی توضیح دهد که کمبودهای اجتماعی همراه با نبودن جاده‌ها (شاید برای دسترسی به بازار)، نبودن سدها (الکتریسته و آبیاری) و چند ملیتی‌ها (مشاغل پردرآمد) نظراً و عملاً چگونه می‌تواند اخلاقی باشد؟ محکوم کردن مدرنیسم و علم غربی بدون این که ابتدا

فواید ممکن ناشی از غول‌های اقتصادی را تبیین کنیم و بدون آنکه میل شخصی مان را در جهت زندگی بدون این فواید آشکار هدایت کنیم، در مقام نظر و عمل چگونه می‌تواند اخلاقی باشد؟

مطرح کردن سؤالاتی از این دست، به معنای استدلال کردن علیه اشکال کنترل محلی بر توسعه یا علیه جاده‌ها و سدهای خاص یا چند ملیتی‌ها نیست. بلکه صرفاً به معنای تأکید بر این امر است که نقد، همراه خود در بردارنده یک مسئولیت اخلاقی است و به معنای اظهار این نظر است که نقدهای وارد شده بر سرمایه‌داری و مدرن‌سازی یا توسعه که از ارایه بدیل‌های روشن و موجه برای جریان اصلی تفکر توسعه و هزینه‌های ملازم و دقیقاً مشخص آن بدیل‌ها خودداری می‌کنند، نمی‌توانند از عهده عمل به این مسئولیت بر آیند. همان‌طور که هاریپریا رانگان<sup>۸۱</sup> (۱۹۹۶، ص. ۲۲۲). تأکید بر عبارت در متن اصلی است) می‌گوید: «به نظر طنز آمیزی می‌آید که مناظرات محققانه معاصر درست زمانی باید برای دوره «پساتوسعه» جارو جنجال راه بیندازد که صداهایی از حاشیه‌ها - که این چنین در گفتمان‌های تفاوت و فرهنگ بدیل از آنها ستایش شده‌است - خواهان حقوقشان نسبت به دسترسی بیشتر به یک ایده سخاوتمندانه‌تر توسعه‌اند». به راستی چنین است. یک اخلاق توسعه‌ای سالم شخصی باید از همذات‌پنداری‌ای که از لحاظ سیاسی صحیح باشد فراتر برود. خطر پنهان در پساتوسعه‌گرایی این است که درست مانند بدترین اشکال توسعه‌گرایی، مفروضات بسیاری درباره آنچه آن دیگران ممکن است بخواهند یا نخواهند دارد ضد ذات‌گرایی ظاهری آن، اغلب عوام‌گرایی رمانتیک (و تاحدی انفعالی) اش را پنهان می‌کند؛ عوام‌گرایی که درست به اندازه جریان اصلی گفتمانهای توسعه‌قیم مآبانه و نیت‌مند که مدعی تقابل با آنها است نیست باور است.<sup>۱۶</sup>

## ۵. نتیجه‌گیری

بدفهمی و سوء تعبیر از این تفسیرهای اخیر کار ساده‌ای است. بخش‌نهایی این مقاله بیشتر استدلال «علیه» بود تا استدلال «له». من به سهم واقعی راست و پساچپ در گسترش اخلاق توسعه واقفم. ضد توسعه‌گرایان بسیار مؤثرتر از اکثر محققان، با انسان‌گرایی غالب بر مطالعات از مخالفت درآمده‌اند و بیش از اکثر دانش‌پژوهان و متخصصان، سؤالاتی مهم درباره موقعیت‌مندی،

قدرت استدلالی و میل به توسعه عرضه کرده‌اند. همچنین آگاهیم که دانش پژوهان راست جدید فرض ضمنی این مقاله را نخواهند پذیرفت مبنی بر اینکه نیازهای اصلی انسان را همیشه اصلاح روابط بازار یا رشد سریع اقتصادی به سرعت برآورده نمی‌کند. براین باورم که چنین استدلالی را می‌توان به صورتی منطقی ارایه داد، اما می‌پذیرم که در اینجا دست به چنین کاری نزده‌ام. با وجود این، استدلال به نفع مکتب تعدیل یافته رالزی یا یک عام‌گرایی حداقلی فی‌نفسه کفایت نمی‌کند. علاوه براین، این مسئولیت وجود دارد که باید به روشنی، ابزاری را نشان داد که با آن، برآوردن نیازهای اساسی انسان در سراسر جهان را بتوان به گردن گرفت و هزینه‌های فرصتی<sup>۸۲</sup> را که ممکن است با تعهد به یک خط مشی خاصی همراه باشد بتوان معلوم کرد.

بر این باورم که این استدلال‌ها و خط‌مشی‌ها با توجه به مثال‌های خاص به بهترین وجه مورد بحث قرار گرفته‌اند-مثل بحران بدهی یا برآوردن نیازهای مسکن و غذا در جهان. این، بوضوح همان جایی است که اخلاق توسعه متوجه آن است. در مورد بحران بدهی، استدلال برای کاهش جزئی و متوالی بدهی با اهمیت بوده (و هنوز هم چنین است). استدلالی که سطوح متغیر خطرپذیری نظام‌مند در نظام مالی جهانی را تأیید می‌کند، حتی وقتی توجهات در حال جلب شدن به ناکارایی‌های مرتبط با از دست رفتن بازده، اشتغال و صادرات در سطح کلان اقتصادی در هر دو کشور بستانکار و بدهکار بوده است. همراه با این استدلال‌های «فنی» نقد اخلاقی خط‌مشی‌هایی اهمیت داشت (و هنوز هم دارد) که هدفشان، پرداختن به بحران‌های ناشی از اشتغال یا توسعه همراه با بدهی و صادرات است و در این مورد صرفاً به گونه‌ای برخورد می‌کنند که گویی این بحران، بحران بدهی است. این امر به نوبه خود مستلزم نقد نظریه‌های پاداش‌های عادلانه در مورد اعمال فردی یا ملی، و [مستلزم] چالش با شرح‌های خام از [مفاهیم] خطاکاری، مسئولیت و صدمه اخلاقی در روابط بین‌المللی، است.

علاوه بر این معتقدم که یک اخلاق سالم توسعه حتی آنجا که می‌خواهد درس‌هایی از راست و پساچپ بگیرد احتمال دارد که خط‌مشی‌هایی را بستاید که معطوف به یک عام‌گرایی حداقلی باشند. این شاید پیام ساده این مقاله باشد؛ به مواضع اخلاقی می‌توان با افزودن و کاستن دست یافت. یک عام‌گرایی حداقلی است، از نوعی که در اینجا طرحش را ریختم،

82. Opportunity costs

بوضوح ناسازگار با تعهد افراطی به تکثرگرایی فرهنگی است؛ آن نوع تکثرگرایی که ممکن است حق شکنجه نشدن را برای تمام انسانها منکر شود باید برای کاهش، مقیاسی وجود داشته باشد و یکی از اهداف این مقاله بیان این مطلب بوده است که چرا و چگونه این خاص‌گرایی‌های رادیکال اخلاق توسعه را تقویت نمی‌کنند. اما من همه‌جا بر محاسن عام‌گرایی حداقلی تأکید کرده‌ام و در اینجا است که نظرگاه افزایش وارد می‌شود. عام‌گرایی حداقلی اکراه دارد که در مقام یک اصل جهانشمول - بسیاری از طرح‌های توسعه را که در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ بدیهی تلقی می‌شدند (مثلاً تعهد به صنعتی شدن یا نظام‌های آموزشی سبک غربی) تأکید کند. من معتقدم که برمبنای تجربه به نفع چنین طرح‌هایی می‌توان استدلال کرد، اما نقد پساساختارگرا از توسعه‌گرایی مطمئناً محق است که به ما در مورد اعتقاد غیرنقادانه به این نیاتی (علی‌الظاهر یا بنابه احتمال) هنجارمند کننده‌اند هشدار بدهد. به همین نحو، عام‌گرایی حداقلی در را به روی این امکان نمی‌بندد که بلندپروازی‌های خاص در مورد توسعه غالباً بتوانند به مؤثرترین وجه از طریق «بازار» متحقق شوند.

به عنوان کلام آخر بگویم که نقشه اخلاق توسعه که من ترسیم کرده‌ام، نقشه‌ای نیست که بگومگوهای حاشیه‌ای جریان اصلی مطالعات قدیم توسعه، آن را دست نخورده باقی گذارده باشد. به هیچ وجه: آن راه از اقتصاد سیاسی توافق واشنگتن یا [ایده] «پایان تاریخ» عبور می‌کند. در عوض، آنچه من در ذهن دارم روا نمی‌دارد که تمام جنبه‌های انسان‌گرایی لیبرال پیشین (یا بین‌المللی‌گرایی) با ادعاهای رقابت‌آمیز راست و پساچپ دفن شود. طرح گسترده اخلاق توسعه‌ای که می‌خواهم معرفی کنم باز و گسترده است نه محدود و بسته. این اخلاق توسعه، اخلاقی است که با لحاظ حداقلی به عنوان پایه، نسبت به نیازها و حقوق بیگانگان دور در اقتصادی جهانی که (کم‌کم) روبه جهانی شدن دارد و همچنین نسبت به ضرورت مشخص کردن خط مشی موجه برای پروراندن خواسته‌ها و اهداف «درجه اول» توسعه حساس است. وظیفه اصلی کسانی که دغدغه‌شان پیشبرد حوزه اخلاق توسعه است، حرکت به آن سوی این حداقل پایه است - فراهم کردن جزئیات تجربی در مورد وابستگی‌های متقابل نوظهور میان ما و پیشنهاد برنامه‌های موجه برای تغییر.

## یادداشت‌ها

۱. این شاید ادعای غربی بنماید، چون روشن است که بسیاری از نقدهای چپ بر راهبردهای سرمایه‌داری در باب توسعه سخت متکی بر ادعایی است که به معایب یا بی‌عدالتی منسوب به سرمایه، جنبه اخلاقی می‌دهند. آنچه منظور من است مطرح کردن این است که (الف) بسیاری در جناح چپ ترجیح می‌دهند به خاطر دستیابی به منطق (ظاهراً) علمی مارکسیسم خشم اخلاقی‌شان را پنهان کنند؛ و (ب) تلقی‌ات چپ از توسعه با تلقی‌ات رقبای خود مبنی بر صنعتی کردن، تولیدگرا بودن و رشد محور بودن مشترک است.
۲. البته جریان‌های اصلی همیشه برای خود حاشیه‌یی داشته‌اند، مثلاً نگاه کنید به قانون (۱۹۶۷). مانونی (Mannoni) (۱۹۵۰) و شوماخر (Schomacher) (۱۹۷۳) به عنوان بدیل‌هایی برای پارادایم مدرن‌سازی آنگاه که این پارادایم در اوج قرار داشت. برای اطلاع از حاشیه سرزنده پساستعمار، و توسعه بدیل، نگاه کنید به مجموعه‌هایی که پیترس (Pieterse) و پارخ (Parekh) (۱۹۹۵)، رهنما (Rahnema) و باوتری (Bawtree) (۱۹۹۷) و ساکس (Sachs) (۱۹۹۲) ویراست کرده‌اند.
۳. بانک جهانی از «تغییراتی» سخن به میان آورده است که «نقش جدید و متفاوتی برای دولت در نظر گرفته‌اند-دولتی که دیگر فقط تأمین‌کننده نیست، بلکه تسهیل‌کننده و تنظیم‌کننده‌اند». (Bank World, 1997, p.2).
۴. من متوجه هستم که پس‌چپ یک اصطلاح مسأله‌ساز است. در اینجا از آن به عنوان مترادفی برای پس‌توسعه‌گرایی یا ضدتوسعه‌گرایی استفاده کرده‌ام. این اصطلاح نباید شامل کسانی قلمداد شود که در جناح چپ، از مارکسیسم به سوی پس‌مارکسیسم رفتند و در چرخش استدلالی علوم اجتماعی سهمی اندک دارند و چندان پروای نادیده گرفتن رسالت‌های پیشروانه سرمایه‌داری و توسعه را ندارند. درباره واکنش‌های پس‌مارکسی به بن‌بست مطالعات رادیکال در باب توسعه، بنگرید به بوث (Booth) (۱۹۹۴)، کوربریج (۱۹۸۹) و کیلی (Kiely) (۱۹۹۵). برای یک کوشش هدفدار برای تلفیق همه این مواضع و آغشتن همه آنها به گناه تجدید نظرطلبی، بنگرید به برس (Brass) (۱۹۹۵).
۵. این تعهدات شاید آشکارتر از همه در آثار طرفداران قدیم مکتب مدرن‌سازی مثل لوئیس (Lewis) (۱۹۵۵)، و روستو (Rostow) (۱۹۶۰) دیده شوند. اما به سختی می‌توانند ردپای خود را در آثار رقیبان نو مارکسیست آن-مثلاً باران (Baran) (۱۹۵۷) و یا فرانک (Frank) (۱۹۶۷) پاک کنند.
۶. درباره توزیع مجدد همراه با رشد بنگرید به چنری و دیگران (Chenery et al) (۱۹۷۴). درباره سرمایه اجتماعی، اوانز (Evans) (۱۹۹۶)، نقطه شروع مناسبی است؛ همچنین بنگرید به پتنم (Putnam).
۷. بررسی توی (Toye) (۱۹۹۳) هنوز بهترین بررسی در مورد ضد انقلاب در نظریه و خط مشی توسعه است.
۸. بسیاری از ضدتوسعه‌گرایان نسبت به آنچه آن را نتایج زیانبار یا واقعاً مخرب توسعه‌گرایی می‌دانند، حساسند. امکان آن نیست که در این مقاله به تفصیل به پیوندهایی بپردازیم که بوضوح میان احیای توجه به اخلاق توسعه و مرتبط با آن، توجه به اخلاق محیط‌زیست برقرار است. در این باره بنگرید به پیِت (Peet) و واتز (Watts) (۱۹۹۶).
۹. برای یک بحث جالب و عمدتاً روشن‌نگر نگاه کنید به فرگوسن (۱۹۹۴). این کتاب که اولین بار در ۱۹۹۰ منتشر شد، بی‌اندازه ستایش شده و اکنون با تأییدهایی از جیمز اسکات (James Scott)، سالی فالک مور (Sally Falk Moore)، فردریک کوپر (Cooper) (Fredrich) و جین کاماروف (Jean Comaroff) در پشت جلد منتشر شده است. کتاب فرگوسن صرف نظر از توانایی‌های آشکارش از دو جنبه دارای نقص است. اول اینکه به عنوان نقد توسعه در کل مطرح است، چراکه موضوعش طرح‌های گوناگون توسعه (عمدتاً دامداری) در لسوتو است. به تعبیر کوون و شنتون، این کتاب تلفیقی از توسعه درون‌زا و نیت‌مند است (and Shenton, 1996) دوم اینکه، کتاب به بیان خود آن، فاقد انسجام است. فرگوسن یک (وا) ساخت غالباً متقاعدکننده از گفتمان‌های پروژه-سبک در باب «توسعه» را در لسوتو ارائه می‌کند و با ظرافت این گفتمان‌ها را با گفتمان‌های (مفروض) مردم محلی در تقابل قرار می‌دهد.

اما مردم محلی، کسانی که در دل گفتمان های توسعه‌گرا در لسوتو قرار دارند، یعنی مردان و زنانی که به عنوان متصدیان پروژه کار می‌کنند، بندرت مورد مشورت قرار می‌گیرند یا اجازه می‌یابند که از جانب خود حرف بزنند. سؤال همچنان باقی است: آیا این مردان و زنان گفتمان های (طرح) توسعه‌گرایی را که فرگوسن به آنها نسبت می‌دهد، درونی می‌کنند یا متزلزل می‌سازند؟ درباره سوالات مرتبط با بازنمایی و مقولات توسعه‌نگاه کنید به پینی (Pinney) (۱۹۸۹) و شرستا (Shrestha) (۱۹۹۵).

۱۰. کار واندانا شیوا از آن نظر که با بیشتر جنبه‌های علم (غربی)، عقل‌گرایی و مدرنیته مخالف می‌ورزد و مردگرایی ادعا شده در پروژه توسعه را به نقد می‌کشد محققاً ضد توسعه‌گرا است. کار اسکوبار (از جمله کار اولیه‌اش: Ecobar, 1989) بیشتر مدیون فوکو است و در بعضی جنبه‌ها نسبت به «تدوین بینش‌ها و پیشنهادهای ملموس در متن محدودیت‌های موجود» حساس است (1995, p. 226). اگر چه ملموس بودن بینش‌های عامه‌پسند و یا بدیل که او می‌ستاید، سزاوار تحقیق محتاطانه است.

۱۱. مثلاً نگاه کنید به کتاب اخیر پیتر ارنگر (Peter Unger) (Unger, 1996). همچنین بنگرید به نقد روشنگر این کتاب به قلم مارتا نوسباوم (Nussbaum, 1997). همان طور که نوسباوم گفته است با نوشتن درباره «استدلال آنگر درباره وظیفه ما به کمک کردن به دیگران» (ص. ۱۸۸) «مسئله‌ای خواهیم وضعیتی را ایجاد کنیم که آنگر خود را برایش به زحمت می‌اندازد در حالی که موسسه خیریه آسفام سراسر دنیا را در نوردیده است» (Nussbaum, 1997, p. 19).

۱۲. این دیدگاه در نقد دیوید لمان (David Lehmann) بر کتاب اسکوبار اهمیت بسزایی دارد (Lehmann, 1997). کتاب اسکوبار این تصور را به وجود می‌آورد که توسعه چیزی است درباره ترومن، روستو و بوپال (Bhopal) و نه چیزی دیگر. این، قابل شدن به ذات برای پدیده‌ای-توسعه‌است که نباید به این شیوه در مورد آن رفتار کرد. من با اندرو سایر (Andrew Sayer) در این استدلال موافقم که «برخورد با اعضای یک طبقه به عنوان کسانی که در دارایی‌های اساسی یکسان سهیمند، با توجه به پدیده‌های اجتماعی، تلقی بویژه مخاطره‌آمیزی است» (Sayer, 1997, p. 460). علاوه بر این همچنین با این گفته سایر موافقم که بعضی اشکال «ذات‌گرایی معتدل» برای تبیین در علوم اجتماعی لازم و بجاست. در حالی که مقولاتی مثل جنسیت و قومیت، سازه‌هایی اجتماعی‌اند که خوبی در برابر مرزهای بی‌انعطاف و هویت‌های تثبیت شده مقاومت-مانند مثال نوعی «سیاه‌های کودن» (Btes noires) در نزد ذات‌گرایان-با مقولاتی مثل گرسنگی، تشنگی یا شکنجه نباید به همین شیوه برخورد کرد. همان طور که سایر می‌گوید: «مطمئناً پیوستاری در کار است که از ابراهام‌های بسیار پایدار و نسبتاً مستقل از زمینه، نظیر عناصر، تا پدیده‌های بیولوژیکی که می‌توانند در درجات متفاوت تغییر محیطی دوام بیاورند، و تا نهادهای اجتماعی مثل روابط کار و سرمایه که می‌توانند در زمینه‌های بسیار متنوع اما نامحدود دوام آورند امتداد دارد و بعد به پدیده‌هایی ربطی می‌رسد که سخت به متن و زمینه وابستگی دارند مثل هویت‌های پسااستعماری که فاقد ذاتند». (Sayer, 1997, p. 463). تأکید در خود متن است. بدین سان نقد بلانکت (Blanket) از ذات‌گرایی یا میناگرایی (dationalism) بی‌مورد است. فرد می‌تواند به تفاوت‌های فرهنگی احترام بگذارد و در عین حال حقوق عام انسانی را مورد تأیید قرار دهد؛ نظیر حق آب یا این حق که شاخ گاو به پشت آدم فرو نرود. در نمونه اخیر، زاویه قرار گرفتن شاخ گاو یا زمینه فرهنگی متخلف، کم‌اهمیت‌تر از دردی است که قربانی به عنوان یک انسان احساس می‌کند.

۱۳. برای بحث‌های جانبی که به این ادعا مربوط است بنگرید به مایکل سندل (Michael Sandel) (۱۹۸۲) و کارول گیلیگان (۱۹۸۷).  
۱۴. البته این امر راجع به معجزه شرق آسیا بیشتر مورد بحث قرار گرفته است. بنگرید به آمسدن (Amsden) (۱۹۸۹) و وید (Wade) (۱۹۹۰). همچنین بنگرید به اوآنز (۱۹۹۵).

۱۵. آبی به معنای پس از ۱۹۸۲. این قضیه در مورد کاهش متوالی بدهی در دهه ۱۹۹۰ بسیار موجه‌تر است (بویژه با در نظر گرفتن تهدیدهای احتمالی‌ای که برای نظام مالی بین‌المللی مطرح شده است: بنگرید به برد (Bird) و اسنودن (Snowden) (۱۹۹۷)).

۱۶. این نکته در فصل هشتم «اژدهای توسعه» از بررسی جستجوگرانه کوون و شنتون در مورد توسعه به مثابه [فرآیندی] قییم‌آبانه تفصیل آمده است؛ بنگرید به (Cowen and Shenton, 1996).