

## بازیگران نوسازی: ملت، بنگاه اقتصادی، مصرف‌کننده

آلن تورن

ترجمه سید مرتضی مرادپا

چکیده: تأیید یا انتقاد از مدرنیته (تجدد، نو‌اندیشی) بیشتر با محور قرار دادن بحث عقلانیت ابزاری همراه بوده است. در این مقاله عناصر چهارگانه تجدید یعنی ملت، بنگاه اقتصادی (سود) و مصرف (نیاز) و علاقه جنسی مورد بررسی قرار می‌گیرد. ملت‌گام به عنوان قالب سیاسی تجدید مطرح می‌شود، اما ملت نه وجه سیاسی نو‌اندیشی، بلکه بازیگر اصلی نوسازی است. با توجه به این‌که نو‌اندیشی (مدرنیته) عام‌گرا و فراملی است ولی نوسازی (مدرنیسم) اختصاص‌گرا و ملی است، وابستگی متقابل میان ملت و تجدید نظری مردود است. برعکس: نقش بنگاه اقتصادی در تحلیل فعالیت اقتصادی دست‌کم گرفته شده است. بنگاه اقتصادی نه زمینه تحقق فرآیند عقلانی شدن است (قول لیبرالیسم) و نه زمینه برخورد طبقات اجتماعی (قول مارکسیسم)، بلکه مدیریت تولید فن‌آورانه و بازار فروش است. در مورد مصرف نیز، رویه کلاسیک آن را به جایگاه اجتماعی پیوند می‌دهد، در حالی‌که ورود به دنیای مصرف خروج از دنیایی است که فرد را بسته شرایط اجتماعی و هم‌ارز نقشی که ایفا می‌کند، می‌داند. ملت، بنگاه اقتصادی، مصرف و عشق شهواتی تکه‌های منهدم شده تجدید است که عبارت بوده است از عقلانی کردن و یکی کردن انسان با نقش‌های اجتماعی‌اش. فن یا عقل ابزاری عامل به هم پیوستن این اجزا است و فن آن‌که به جدایی روزافزون این چهار جهان فرهنگی راه می‌برد، بحران تجدید است. با وجود این فن‌سالاری جامعه را از بازیگران خالی نکرده است. بنابراین عقلانیت ابزاری از لوازم ماسی تجدید است، اما اصلی نیست که تجدید را به تمامیت برساند.

## مقدمه

بر نقد نظری از خوش بینی تاریخ گرایانه همواره نقدی تاریخی و عملی از پندارهای خطای اثبات گرایی افزوده شده است. مطابق این نقد اخیر جامعه مدرن یا صنعتی به غلبه محاسبه و اقتدار عقلانی قانونی فروکاسته نمی شود؛ این جامعه محصول دست بنگاه های اقتصادی است، در بطن شعور ملی است، و به صورتی فزاینده تابعی از تقاضاهای مصرف کنندگان است. هیچ کدام از این سه بازیگر صحنه نوسازی به یک کنش ابزاری فرو کاسته نمی شود.

ملت ها بیشتر به وسیله فرهنگ تعریف می شوند تا بر مبنای اقتصاد. هدف کارخانه ها سود، قدرت و سازماندهی عقلانی تولید است؛ مصرف کنندگان [در کنار محاسبه سود و زیان] جنبه های متعددی از شخصیت خود را در انتخاب خویش وارد می کنند و در حدودی که سطح زندگی آنان اجازه دهد نیازهای پیشرفته تری را ارضا می کنند که به دلیل غیر اولیه بودن آن، کمتر در قالب قواعد و اشکال سنتی می گنجد. فروپاشی اندیشه کلاسیک تجدد یا ایدئولوژی روشنگری و ترقی همان قدر محصول بازیافت این عوامل است که محصول نیچه و فروید. در این نوشته خواهیم کوشید تا نشان دهیم که هر کدام از این سه بازیگر یعنی ملت، بنگاه اقتصادی و مصرف کننده با یکی از جنبه های عمده تجدد عقل گرای فروپاشیده منطبق است، همان گونه که انسان شناسی های نهاد (اید)، تدوین شده به وسیله نیچه و فروید، مکان چهارم را اشغال می کند. نظریات و اعمال [مخالف تجدد] باید به مثابه تجلیات تکمیلی یک بحران فرهنگی عام یعنی بحران تجدد تلقی شود. علاقه جنسی، ملیت گرایی، سود و نیاز نیروهایی هستند که روابط میان آنها، نسبت تکمیل کنندگی میان آنها، و به خصوص تضادهای میان آنها گوشت و خون جامعه صنعتی است. به گونه ای که کسانی که در تجدد فقط پیروزی عقلانیت ابزاری را می بینند به چنان تصویر لاغر و نزاری از آن حمله می برند که حتی در صورت موفقیت هیچ گونه پیروزی برای آنان در بر نخواهد داشت و کارشان همین است که عمل نیروهای واقعی چون علاقه جنسی، ملیت گرایی، سود و احتیاج را که در جوامع صنعتی حضوری زنده دارند، از ساحت صورت بندی های نظری بیبرایند. جامعه را باید در تمام ابعادش ملاحظه کرد؛ همان قدر باید در اعمال اقتصادی اش نظر کرد که در اندیشه های فلسفی اش.<sup>(۱)</sup>

## ملت

آیا بازیگران حیات اجتماعی حاملان تجددند یا از منطق عمل دیگری پیروی می‌کنند؟ نظریه‌های کلاسیک تجدد تمام قدرت خود را برای دفاع از پاسخ اول به کار گرفتند. براساس این نظریه ملت قالب سیاسی تجدد است. زیرا سنت‌ها، آیین‌ها و امتیازات را با یک فضای ملی یکپارچه عوض می‌کند که برساخته قوانینی است ملهم از اصول عقل. بر همین نسق، کارخانه یک بازیگر عقلانی است که به یمن آن علم معطوف به فن تولید می‌شود و نتیجه عقلانی کردن آن به وسیله بازار قضاوت می‌شود. راجع به مصرف هم باید گفت که کمتر از پیش بر حسب آداب و ارزش‌های نمادین فرهنگی معین می‌شود؛ تابعی است از گزینش عقلانی میان راضی شدن‌های مختلفی که با یک خط کش واحد اندازه‌گیری می‌شود، یعنی قیمت کالاها و خدمات.

نظریه نوگرایی در مورد ملت با بیشترین نیرو خود را عرضه و آشکار کرد، و در عین حال به مهمترین مقاومت‌ها هم برخورد. این نظریه در فرانسه به نحو گسترده‌ای پذیرفته شده است، یعنی در کشوری که لویی دومون (Louis Dumont) می‌نویسد «ملت جامعه‌ای است کلی که از مردمی تشکیل شده است که خود را همچون افراد ملاحظه می‌کنند». اما این یک نویسنده بریتانیایی، ارنست گلنر (Ernst Gellner) است که شکل تراش خورده و استواری به این نظریه می‌دهد. او با تعریف ملت همچون تطابق یک وحدت سیاسی و یک فرهنگ، نشان می‌دهد که جوامع متجدد صنعتی نیازمند یک فرهنگ ملی‌اند، یعنی فرهنگی که بر ساخته ملت و برای ملت باشد و مرزهای فرهنگ‌های سنتی و محلی را که در مقابل تحول مقاومت می‌کنند، در نوردد. وجود یک فرهنگ ملی عامل تشکیل دهنده ملت و ملیت‌گرایی نیست، برعکس این دولت ملی است که به ویژه از طریق مدرسه، فرهنگ ملی را ایجاد می‌کند. بر اساس نگرش دورکیمی، فرهنگ ملی نقش آفریدن خود آگاهی جمعی را به عهده دارد. دولت فرهنگی را که قبلاً وجود داشته است، نشر می‌دهد، عمومی می‌کند و تحمیل می‌نماید. این در مورد زبانی که به همت مدرسه، نظام اداری و ارتش زبان ملی می‌شود، صدق روشن‌تری دارد. این تصویری عقل‌گرا و نوگرا است که هدف اصلی آن مبارزه با ملی‌گرایی‌ها و مردم‌گرایی‌هایی (populismes) است که مدعی قرار دادن سیاست در خدمت ملت یا مردم‌اند، چنان‌که گویی این چیزها پیش از عمل دولت وجود داشته‌اند. در این قضیه گلنر به سنت فرانسوی که می‌گوید این دولت است که ملت و حتی خود فرانسه را به وجود آورده است، نزدیک می‌شود، عقیده‌ای که از عصر پادشاهان تا انقلاب فرانسه و از آنجا تا جمهوری‌های متوالی رواج داشته است. اما

گلنر نظریه خود را خصوصاً در باب ملل متأخر و با انتقاد از تعبیر جالب توجه آنان یعنی تجدید حیات ملی به کار می‌گیرد و می‌گوید این عبارت از یک حیات و زایش است [نه تجدید حیات و باززایی]. این نظریه عمومی در عین حال به اعتراضات نیرومندی برمی‌خورد، زیرا تجدد تجاری و صنعتی بیشتر دوروبر اندیشه‌های جهان‌گرایانه تولید، عقلانی کردن و بازار می‌گردد تا اندیشه ملت. شماری از نخبگان زمامدار به دنبال آن بوده‌اند که کشورشان را در زنجیره داد و ستدهای بین‌المللی وارد کنند و به این منظور اشکالی از حیات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را قلع و قمع کرده‌اند. گاه حتی دانشمندان و دست‌اندرکاران رشد و نشر معرفت نیز علیه ملیت‌گرایی شورش کرده‌اند.

اما همین که از مناطق کانونی پیشرفت اقتصادی فاصله می‌گیریم نواندیشی و نوسازی، جامعه و دولت از هم جدا می‌شوند، زیرا دولت دیگر متولی نواندیشی و تجدد نیست بلکه خالق آن است، و به نام استقلال ملت با رقبای خارجی مبارزه و اقتصاد و جامعه را نوسازی می‌کند، ناپلئون در رویارویی خود با انگلستان و امپراتور میچی هنگامی که ژاپن را به عرصه صنعتی شدن کشید تا آن را از سلطه امریکا و روسیه رهایی دهد، چنین کردند. آلمان و ایتالیا مثل ژاپن و پس از آنها کشورهای بسیار دیگری نوسازی را به محافظت و احیای یک فرهنگ ملی پیوند زدند، زیرا در برابر تجددی در آمیخته با تجارت انگلیسی و زبان فرانسه، یک دولت ملی برای دفاع از استقلال خود چه راهی به جز تکیه بر منابع غیر مدرن خود اعم از فرهنگی، اجتماعی یا اقتصادی می‌توانست داشته باشد؟ همان گونه که زمینداران و فئودال‌ها گاه ابتکار پیشرفت سرمایه‌داری را به دست گرفته‌اند (همچون یونکرها در پروس و دیمیوها در ژاپن)، بنانهادن بر راستی، اخلاص و امانت جوامع سنتی نیز گاه به کشورهای دیر رسیده به کاروان تجدد امکان غبار رومی از منابع‌شان را داده است. این تحرک از شرح و بسط نایستاد تا این که با اسلام‌گرایی به اوج خود رسید، اسلام‌گرایی‌ای که از سنت‌گرایی یا حتی از زهدگرایی اسلامی فاصله داشت، و به خصوص نخبگان طرفدار نوسازی و دانشجویان رشته‌های علوم تجربی را به حرکت آورد. در این حالت، مفهوم نوزایی فرهنگی ملی با سنت‌گرایی همان قدر در تعارض است که با تجدد آزادی خواه.

جاهای دیگر و از جمله در آمریکای لاتین، معجون ملیت‌گرایی و نوگرایی صورت‌های مختلف‌تری به خود گرفت. اگر، در برزیل بین دو جنگ، همراهی این دو باعث به وجود آمدن تنها جنبش فاشیستی این قاره یعنی یکپارچگی‌گرایی (intégralisme) شد، در جاهای دیگر

رژیم‌های ملی - مردمی حاکمیت داشتند که مبلغ شرکت گسترده شهرنشینان جدید در تحول اجتماعی بودند و در میان آنها مفاهیم دربردارنده نوسازی همان قدر مهم است که دعوت به ملی‌گرایی. پس گلنر حق دارد تصدیق کند که ملی‌گرایی از بالا یعنی از دولت منشأ می‌گیرد، خطایش این است که نمی‌بیند این دولت برای به جنبش آوردن نیروهای مستعد مقاومت در برابر برتری قدرت‌های بزرگ، باید بر شانه تاریخ و اختصاص‌گرایی‌های (particularismes) به میراث مانده [ملت خود] سوار شود. ملیت‌گرایی عبارت است از تحریک گذشته و سنت در خدمت آینده و تجدد. ملیت فرهنگ‌های حوزه خود را به روی نسیم تجدد و عقلانی شدن باز می‌کند، اما علاوه بر این، یک موجود ملی نیز می‌پردازد که بیشتر نوسازنده (modernisateur) است تا نو (modern). هر قدر کشور از مراکز تجدد دورتر باشد و از امپریالیسم خارجی بیشتر احساس خطر کند به ریشه‌ها و سنن خود وابسته‌تر خواهد بود. ملت چهره سیاسی نوآندیشی نیست، بازیگر اصلی نوسازی است. معنای سخن مذکور این است که ملت یک بازیگر غیر مدرن است که تجدد را خلق می‌کند و در عین حال که می‌خواهد کنترل خود را بر آن نگه دارد، می‌پذیرد که به نفع یک نظام تولید و مصرف بین‌المللی شده، از بخشی از این کنترل صرف نظر کند.

بر این نگاه که از مرکز به پیرامون انداخته شده باید نگاه دیگری را نیز افزود که از پیرامون به مرکز می‌نگرد زیرا آفریقایی یا آمریکای لاتین دلایل خوبی برای شک در این دارد که هر آنچه از بریتانیای کبیر، فرانسه یا ایالات متحده به سوی آنان می‌آید جلوه‌ای از تجدد است؛ گاه هم ارمغان آنها استعماری یا تحمیل الگوهای فرهنگی است که گرچه ممکن است بیگناه باشد، اما به هر حال غریبه است. وقتی فرانسویان به الجزایری‌ها می‌آموزند که: «نیاکان ما گُل‌ها» (Nos ancêtres les Gaulois) یا هنگامی که ایالات متحده در دانشگاه‌های آمریکای لاتین جزوات درسی منتشر می‌کند که از کشاورزی کانتزاس بحث می‌کند نه از کشاورزی آلتی پلانو (Altiplano)، چگونه یارای آن هست که این استعمار به عنوان نوسازی برگرفته شود، در حالی که این چیزی نیست جز فتح و تصرف؟ کشورهای سلطه‌گر می‌بایست کبر و نخوت فراوانی داشته باشند تا بتوانند ملی‌گرایی خود را تحت عنوان عام‌گرایی (universalisme de la raison) عقل به همه جا سرایت دهد.

امروز این ملیت‌گرایی‌های نوسازی‌کننده نیز به نوبه خود از قافله وامانده‌اند، زیرا اقتصاد و فرهنگ به صورتی روز افزون فراملیتی می‌شود و این واقعیتی است که می‌تواند زمینه ساز آن باشد که کشورهایی همچون ایالات متحده در زمان حاضر و شاید ژاپن در آینده، بخش مهمی از

اطلاعات منتشره بر روی تمامی کره زمین را از لحاظ فرهنگی کنترل کنند. این مشکلی است که از دیرزمان اختلاف خشونت آمیزی میان نوسازی و ملی‌گرایی به بار آورده است. ملت‌ها که عوامل غیر مدرن نوسازی هستند، به نیروی مقاومت در برابر نوسازی و توسعه دهنده عقایدی تبدیل می‌شوند که صریحاً ضد عام‌گرایی است و با قول به برتری مطلق یک فرهنگ و حتی یک نژاد به اوج خود می‌رسد. در اروپای قرون نوزدهم و بیستم، این فرورپاشی اتحاد ملت و تجدد به موازات پیشرفت صنعتی به نهایت خود رسید. همزمان با بزرگ‌ترین پیشرفت‌های صنعتی در انتهای قرن نوزدهم بود که در آلمان به ویژه پس از بیسمارک، ملی‌گرایی رشد کرد و محافل روشنفکری را عمیقاً زیر نفوذ گرفت. و بر، به عنوان مثال، در آن واحد هم لیبرال - مخالف با ضدیت با یهود - است و هم ملی‌گرا. هنگامی که طرد یک فرهنگ یهودی منزوی شده در اروپای شرقی به نفع ترس از یهودی رسته از بند که نامش یادآور جهان‌گرایی علم، تجارت و هنر شده بود، کنار نهاده شد، ضد یهودیت (antijudaïsme) جای خود را به ضدسامی‌گری (antisémitisme) داد. ملی‌گرایی آلمانی یا فرانسوی ضد سامی شد تا از یک فرهنگ ملی، سنتی که در تاریخ ریشه داشت بر ضد یک عقل‌گرایی خوشنام اما بی‌ریشه و مضر دفاع کند. چیزی که به سیاست‌کشتار عمومی نازی و به اقدامات تبعیض‌آلود و ستمگری‌های حکومت ویشی (۲) منجر شد.

بنابراین فقط در یک موقعیت استثنایی یعنی ورود ملت‌های پیشگام - بریتانیا، فرانسه و کمی پس از آن ایالات متحده - در تجدد است، که ملت با گشادگی در برابر تجدد و سرنگون کردن سنت‌ها و حصارهای فرهنگی هویت یافت. بلافاصله پس از آن در هر جایی که نوسازی از آزادانه بودن به الزامی بودن تغییر کرد، هر جایی که نوسازی گذشته را برای ساختن آینده به حرکت آورد به جای آن که صرفاً از آمدن آینده استقبال کند، وحدت میان ملت و تجدد پیچیده‌تر شد. سرانجام وجدان ملی رو در روی تجدد قرار گرفت، افراط‌گرا شد و هر آن چه را که با میراث فرهنگی (که گاه با تعابیر زیست‌شناختی تفسیر می‌شد) به تمام و کمال تطبیق نمی‌کرد، به عنوان مزدور بیگانه و نیروی شیطانی کنار زد.

چگونه می‌توان بر این حقیقت چشم پوشید که جهان جدید صنعتی یک ماشین بزرگ نیست، یک صورت فلکی از ملل حاکم و محکوم است که نسبت به شانس خود در حفظ هویت مستقل، در عین شرکت بیشتر در داد و ستدهای جهانی، دارای اعتماد یا فاقد اعتمادند؟ آگوست کنت می‌پنداشت که پیشرفت صنعت جنگ را به پدیده‌ای مسخره بدل خواهد کرد، زیرا پیروزی

در آن ثروت کمتری به همراه دارد تا پیروزی در صحنه رقابت رشد قدرت تولید صنعتی. تاریخ نشان داد که او همانند تمامی کسانی که می‌پنداشتند عام‌گرایی و جهانی شدن ناشی از کاربست عقل سرانجام جانشین اختصاص‌گرایی‌های اجتماعی، فرهنگی و ملی می‌شود، برخفا بود. بازیگران صحنه تاریخ چیزی بیشتر و متفاوت از کارگزاران نوسازی و تجدداند. اندیشه بزرگ توگراها، مبنی بر این که در جامعه مدرن به واسطه درونی شدن هنجارهای اجتماع در میان بازیگران، نظام و بازیگران با هم تطبیق می‌کنند، به دست یک واقعیت تاریخی سرنگون شده است. این واقعیت تاریخی می‌گوید که نو در دامن کهنه پرورده می‌شود، و از راه اختصاص‌گرایی است که جامعه به سوی عام‌گرایی گام برمی‌دارد یا در برابر آن مقاومت می‌کند، در حالی که چه بسیار کسان که گمان می‌بردند نوسازی گذر از اختصاص‌گرایی به عام‌گرایی و گذر از ایمان به عقل بوده است. کنشگر اجتماعی هرگز به کارکردهایش فروکاسته نمی‌شود، همان طور که یک جامعه هم چیزی بیش از حلقه کوچکی در سلسله تاریخ نیست که فلاسفه یا اقتصاددانان سعی می‌کنند سمت و سو و معنا و مفاد آن رابکاوند و توضیح دهند.<sup>(۳)</sup> درون این جدایی - گاه محدود و گاه بی‌حد - میان تجدد و بازیگران جامعه در حال نوسازی است که بحران ایدئولوژی کلاسیک تجدد جای گرفته است، ایدئولوژی‌ای که همواره بر تطابق عالی این دو تأکید کرده است.

در انتهای قرن بیستم جدایی نواندیشی (مدرنیته) عام‌گرا و نوسازی (مدرنیزاسیون) اختصاص‌گرا که از روش‌ها و منابع خاص اعم از ملی و محلی بهره می‌گیرد، نسبت به قرن پیش شکل شدیدتری به خود گرفت، قرنی که در آن امکان این وجود داشت که مسایل اجتماعی و مسایل ملی با هم ترکیب شوند. راه‌های ملی به تدریج کم می‌شود، زیرا تجدد روز به روز فاصله بیشتری میان جریان‌های ثروت و اطلاعات در بازار جهانی و یگانگی با یک مجموعه فرهنگی و اجتماعی خاص ایجاد می‌کند. فضای عمومی و حتی وجود زندگی اجتماعی و سیاسی به وسیله فاصله فراخی که میان رفتارهای اقتصادی و رفتارهای فرهنگی، میان عینیت بازار [جهانی] و احساس ذهنی تعلق [ملی و اجتماعی] به وجود آمده است، در معرض خطر اضمحلال است. کپکی‌ها دیگر مثل آلمانی‌ها یا ژاپنی‌های قرن گذشته رویای یک اقتصاد ملی را نمی‌بینند؛ برعکس، می‌خواهند شرکت مستقیمی در اقتصاد شمال آمریکا داشته باشند و از هویت فرهنگی خود نیز دفاع کنند. به همین ترتیب اسلونیایی‌ها و کرووات‌ها در طلب استقلال خود هستند تا بتوانند در بازار مشترک اروپا جذب شوند.

آیا ملیت‌گرایی به ویژه هنگامی که به عنوان ابزاری در خدمت دولت کارگزار نوسازی قرار

گرفت، خطرناک نبود؟ دولتی اقتدارگرا و ملیت‌گرا که اندیشهٔ به صورت مصنوعی بازسازی شده مردم (volk) را مطرح کرد، اندیشه‌ای که در بهترین حالت به دنبال ایجاد یک دولت ملی بود و در بدترین حالت به دنبال ایجاد یک قدرت تمامت خواه زیر شعار یک ملت، یک دولت و یک رهبر؟ آیا ادعای تطابق میان تجدد و ملت نبود که چه در شکل استعماری و چه در شکل ملی‌گرایانه آن، چنین نتایج ویران‌گری داشت، در حالی که جدا کردن تجدد اقتصادی و خودآگاهی ملی (گو این که امکان دارد جامعه را به دو منطقه روی هم نهاده شده و تقریباً بدون ارتباط تقسیم کند) پیامدهایی تا این حد ناگوار ندارد؟ به نظر من این جدایی ملت و تجدد یکی از جنبه‌های مهم انهدام اندیشه کلاسیک تجدد و تصوراتی از نوسازی است که صنعتی شدن، مردم‌سالاری و شکل‌گیری دولت‌های ملی را سه وجه متقابلاً وابسته یک فرایند عام می‌داند. نظریه که مورد قبول لیبرال‌هایی همچون سیمور مارتین لپست (Seymour Martin Lipset) یا مارکسیست‌هایی همچون اریک هابزباوم (Eric Hobsbawm) است، باید بیش از پیش با قوت و شدت طرد شود. این نظریه مخالف، یعنی جدایی رو به رشد مؤلفه‌های مفروض عقلانی شدن (که خود با تجدد یکی انگاشته شده) است که با واقعیت جهان امروز به نحو احسن تطابق دارد.

### بنگاه اقتصادی

به نظر مشکل می‌رسد که بتوان بنگاه اقتصادی را عامل تجدد محسوب نداشت، تجددی که به فرایند عقلانی کردن تعریف شده است. تولید انبوه، پاسخ به تقاضاهای بازار، جستجوی بیشترین حد سود، تعدد موارد سرمایه‌گذاری، تمامی این افعالی که لب مدیریت بنگاه‌های اقتصادی و کارخانه‌ها است، در واقع کاربست عقلانیت اقتصادی نیست؟ [پاسخ ظاهراً مثبت است] اما آنچه در این میان پای شک را باز می‌کند جایگاه محققی است که در تحلیل‌های [لیبرالیستی] فعالیت اقتصادی به بنگاه اقتصادی اختصاص داده می‌شود. در اولین دوره این گونه تحلیل‌ها، سخن عمدتاً گرد سرمایه، چرخه‌های اقتصادی و در ابعاد محدودتری پیرامون آثار ابداع فنی بر فعالیت اقتصادی می‌گشت. دوره بعدی تاریخ تحلیل تولید تحت سیطره و میدان‌داری اندیشه عقلانی شدن بود. اما از تیلور و فورد تا عصر طلایی مدارس آمریکایی تجارت در سال‌های دهه پنجاه و شصت، کارخانه صرفاً به عنوان حیطه ملموسی ملاحظه می‌شد که عقلانی شدن در آن صورت می‌گیرد. کارشناسان به کارخانه توصیه می‌کردند که اصول عقلانیت روشنگری را کار بندد، مسیر چرخش اطلاعات، اندیشه‌ها، کالاها و انسان‌ها را با زرنگی و مهارت ترسیم کند، و خلاصه، نظم و شناخت را در این مجموعه‌های روز به روز



پیچیده تر برقرار سازد. مدیریت که پس از جنگ جهانی دوم به اروپا سرایت کرد، اصول ارزشی عام را به موقعیت‌های خاص اعمال کرد، هر چند از مباحث بررسی موارد خاص (études de cas) بهره فراوان برد. اما آیا در این دوره که اوج صنعت امریکا را نشان می‌دهد، موضوع کارخانه یک جایگاه محوری را در اشغال خود داشته است؟ به هیچ وجه. برای تیلور و برای فورد، این کارگاه (atelier) و مراکز هدایت کار (postes du travail) است که حکم مکان‌های اصلی دخالت [در روند تولید] را دارد، و در تدریس و آموزش مدیریت سخنی از بنگاه‌های اقتصادی نیست، بحث از سازماندهی‌ها است، و این یعنی نشان دادن یک سلسله اصول عام به جای یک بازیگر اقتصادی واقعی. در یک ذهنیت متفاوت، در بخش دولتی و در بخش خصوصی، بر نقش فن‌سالاران (technocrates) که با تکیه به شناخت فنی، اداری یا مالی خود، همچون تولید کنندگان حرفه‌ای [در پیش برد تولید] دخالت داشته‌اند بسیار سخن می‌رود. کارگزاران فعالیت اقتصادی به درستی عقلانی‌کنندگان (rationnalisateurs) و سازمان دهندگان (organisateurs) بوده‌اند؛ اما در این میان موضوعی به نام بنگاه اقتصادی به حاشیه رانده شد.

به موازات این، تصویری کاملاً متفاوت از بنگاه اقتصادی شایع شد، اما در حقیقت به سویی می‌رفت که تمامی اهمیت آن را یک جا نفی کند: در این تصویر [مارکسیستی] کارخانه همچون میدان مبارزه طبقات و عرصه یک جنبش کارگری ملاحظه می‌شد که کار کارگر را در مقابل سود سرمایه‌دار می‌نهاد؛ استقلال حرفه و فرهنگ کارگری را در برابر یک قدرت اقتصادی می‌نهاد که در قالب حصارهای طبقاتی، صورت‌های اقتدارگرایانه فرماندهی، جدایی قدرت فکری و قدرت اجرایی متجلی می‌شد که فقط محصول سازماندهی علمی کار نبود بلکه بسیار بیشتر جلوه یک سلطه طبقاتی بود. جنبش کارگری و کارخانه همواره واقعیاتی متضاد یا متنافر بوده‌اند. جنبش کارگری به صورت همزمان در سطوح مختلف محل کار، واحد مربوطه، کارگاه، و در سطح جامعه در تمامیت آن جای می‌گیرد. این جنبش یک طبقه را در مقابل یک طبقه دیگر قرار می‌دهد، نه مثل رو در رویی یک فرهنگ یا گروه اجتماعی در برابر دیگری، بلکه مانند یک شیوه اجتماعی استفاده از صنعت، ماشین و سازمان دهی کار در برابر شیوه‌ای دیگر. به همین دلیل جایی که [این شیوه] قوی بوده است، جنبش کارگری به طور هم زمان به رویارویی‌های مستقیم - سندیکالیسم یا عمل مستقیم که گاه انقلابی نامیده می‌شود - و به یک مبارزه سیاسی که سوسیالیسم و سرمایه‌داری را در ضدیت می‌بیند، ترغیب کرده است. میان این دو سطح از عمل جمعی، کارخانه هم برای مسئولان - اعم از مهندسان و سرمایه‌گذاران - و هم برای حقوق

بگیران، که در کارخانه چهره یک جامعه طبقاتی را می‌دیده‌اند، نقشی درجه دو داشته است. از آنجا که این نگرش، که سندیکالیسم را تا حد یک جنبش اجتماعی برکشید، دیگر با واقعیت حاضر تطبیق نمی‌کند، کارخانه اینک همچون یک بازیگر اقتصادی مستقل ظهور می‌کند.

کارخانه دیگر به عنوان نماد عینی سرمایه‌داری ملاحظه نمی‌شود؛ رفته رفته بیشتر همچون یک وحدت راهبردی در بازار رقابت جهانی و یک عامل استفاده از فن‌آوری جدید مطرح می‌شود. این دیگر عقلانی شدن [در نگاه لیبرال‌ها] و یا سلطه طبقاتی [در نگاه مارکسیست‌ها] نیست که بهترین تعریف را از آن ارایه می‌دهد، بلکه مدیریت بازار فروش و فن‌آوری تولید است. این عبور از یک تحلیل با مفاهیم طبقات اجتماعی یا عقلانی شدن به تحلیلی دیگر که با مفاهیم راهبردی تعریف شده است، برداشت ما را از کارخانه به کلی تغییر می‌دهد. مادامی که از عقلانی شدن و جدال طبقات سخن می‌رود، ما در تصویر کلاسیک از تجدد و کاربست اجتماعی آن فرومانده‌ایم برعکس، هنگامی که کارخانه بیشتر به گونه‌ای نظامی تعریف می‌شود تا صنعتی، چیزی که واژه «راهبرد» القا می‌کند، بازیگر چیزی بیش از یک عامل نوسازی است.

جوزف شومپتر (Joseph Schumpeter) بیشترین اهمیت را برای کارخانه‌دار قایل شده است. در این راه تا مرز یک تناقض نما (paradox) پیش می‌رود، زیرا از سرمایه‌داری به عنوان یک روح مهارت تعبیر می‌کند که به تناسبی که رقابت نرخ سود را پایین آورد، افزایش می‌یابد. این سرمایه‌داری محکوم به مرگ، که باید نهایتاً جای خود را به اقتصاد برنامه‌ریزی شده (planifié) بدهد به عقیده او صرفاً با دخالت کارخانه‌دارانی دوام آورده است که ارزش‌های جنگاورانه اشرافی را در دنیای نظم عادی (monde routinisé) دوباره داخل می‌کنند، و پیش از هر چیز مأمور نوآوری‌اند (agent d'innovotion). برخورد شدید میان ارتش‌های صنعتی آمریکا و ژاپن و پیروزی ژاپن اخیراً تغییر تصور ما را از کارخانه شتاب بخشیدند. زیرا اگر کارخانه امریکایی به گونه‌ای موازی بیشتر به سوی عقلانی شدن و به سوی انعطاف پذیری مطلوب بازار جهت گرفته بود، کارخانه ژاپنی وظیفه خود را این می‌داند که تعریف اهداف خود و به کار انداختن منابع فنی و انسانی را به منظور نیل به آن اهداف در مرحله نخست قرار دهد. این مواجهه اخیر با پدیده‌ای به نام کارخانه باعث کاسته شدن فاصله‌های اجتماعی می‌شود، چیزی که با روابط کار از نوع اقتدارگرایانه هم البته منافاتی ندارد. از هنگامی که سخن از خط مشی کارخانه و نه قواعد عام عقلانی کردن پیش می‌آید، کارخانه یکی از بازیگران اصلی حیات جمعی

می‌شود، و در مقام تحلیل دیگر نمی‌توان آن را به موقعیت سنگ بنای نظام سرمایه‌داری فروکاست. انعکاس این اختلاف در شکاف روزافزون میان یک اقتصاد کلان صورت‌بندی شده و مفید به حال تصمیم‌گیری‌های حکومتی، و یک اقتصاد خرد که به مباحث مدیریت و در نتیجه به رهیافت جامعه‌شناختی نزدیک می‌شود، قابل مشاهده است. یعنی مطالعه نظام و مطالعه بازیگر از هم جدا می‌شود؛ و این موضوع اساسی مورد دفاع این نوشته است، موضوعی که برای بحث کارخانه و ملت همان قدر اهمیت دارد که برای بحث مصرف، و بر آن است تا تصویر ما از تجدد را دگرگون کند، یعنی همان عقیده‌ای که بازیگران را براساس میزان هم‌سوایی یا انحراف آنها نسبت به مسیری از تاریخ تعریف می‌کند که گمان می‌برد به غلبه پیش رونده عقلانیت خواهد فرجامید.

### مصرف

مصرف حوزه‌ای است که در آن فاصله میان نظام و بازیگران به سختی قابل مشاهده است. عقاید ما راجع به مصرف مدت مدیدی تحت سیطره دو نوع تبیین بوده است: براساس یکی، مصرف شبیه یک نردبان است که از گریز ناپذیرترین نیازها چون تغذیه شروع می‌شود و با عبور از مراحل چون لباس و مسکن به موردی چون اوقات فراغت می‌رسد که گسترده‌ترین زمینه انتخاب را دارد؛ بر مبنای تبیین دوم، مصرف زبان سطح اجتماعی است، زیرا آنچه ما ذوق خود می‌دانیم به وسیله جایگاهی که در اجتماع اشغال کرده‌ایم و میل آن به صعود یا نزول تعیین می‌شود، به گونه‌ای که مصرف به صورتی تنگاتنگ به وسیله موقعیت اجتماعی ایجاد می‌شود. این نحو عرضه و ایضاح، همانند آن که ملت یا کارخانه را به اشکال و تجلیات تجدد فرو می‌کاست، با تعریفی از تجدد سازگار است که در بستر یک جامعه مولد روئیده است. کسانی که مایلند از ربط مستقیم و مستحکمی میان تجدد و عقلانی کردن دفاع کنند همواره جامعه مصرف‌گرا را محکوم کرده‌اند تا از رهگذر آن اندیشه یک جامعه تولیدگرا را حول محور کار، سازماندهی عقلانی تولید، پس انداز و یکپارچگی ملی تقویت کنند. همین مطلب است که راز موفقیت نظریه‌پردازی وبر را در باب ربط میان مذهب پروتستان و سرمایه‌داری بر آفتاب می‌افکند. در تصویر وبری از سرمایه‌داری آنچه این بنا را استوار کرده زهد است؛ هر چقدر مصرف محکوم شده، علم و آیین عقل‌عینی ستوده شده است. رهیافت ما به تجدد مدت مدیدی متأثر از ایده مسیحی پرهیزگاری، ساده زیستی، سوءظن به لذت‌ها بوده است. مدارس دولتی همچون مدارس خصوصی با تعابیری همسان به ما آموخته‌اند که امیال خویش را کنترل

کنیم تا کارکنان خوب، شهروندان خوب، پدران خوب و به طریق اولی مادران خوبی باشیم. این درست است که باز هم مدت مدیدی - در طول قرن نوزدهم - صنعتی شدن شیوه‌های مصرف را به صورت جدی عوض نکرد، این هم درست است که سی سال شکوهمند پس از جنگ دوم جهانی به این دلیل به این وصف مفتخر شد که از نرخ پس انداز و سرمایه‌گذاری بسیار بالایی برخوردار بود؛ این نیز درست است که نیازی که در پاسخ به آن، در این دوره تولید گسترش یافت به ویژه به وسایل خانگی مربوط بود و به همین دلیل در چهارچوب جامعه صنعتی مطرح می‌شد. تنها از سال ۱۹۶۸ (تاریخی که به دلیل قدرت نمادی آن عنوان می‌شود)<sup>(۴)</sup> است که کشورهای اروپای غربی در خصوص مصرف‌گرایی به جرگه آمریکا می‌پیوندند، گرایشی که در آمریکا بسیار پیشتر مخصوصاً پس از رکود بزرگ [سال‌های ۳۳-۱۹۲۹ جوامع سرمایه‌داری] و جنگ قوت گرفته بود.

این تحول چنان تازه و عمیق است که هنوز برآورد دقیقی از آن نداریم. اصطلاح مصرف یک بار معنایی منفی دارد، در حالی که واژه تولید بار مثبت معنایی خود را حفظ کرده است. نظریه‌های عقل‌گرای مصرف اعم از مؤید یا منتقد، باید تلاشی دو چندان به خرج دهند تا مصرف را به عنوان شاخصی برای سطح زندگی یا شیوه مسلط کنترل بازیگران توسط نظام مطرح کنند.

اما این درگیری‌ها در عقبه جبهه به چه درد می‌خورد؟ محال است بتوان مصرف را به منفعت یا موقعیت اجتماعی تحویل کرد، زیرا به همین اندازه متأثر از فریب، پیچ و خم‌ها و خودشیفتگی‌ها است. آن‌قدر سطوح متعدد در کار است که اجازه نمی‌دهد مصرف به جامه‌ای یک جامعه هر می تولید درآید.

مصرفی که می‌توان آن را سنتی یا تابع فعالیت‌های تولیدی نامید سه محور اساسی داشته است: باز تولید نیروی کار، نماد بودن برای سلسله مراتب اجتماعی، ارتباط با دنیای غیر منفعت مدار اندیشه. مصرفی که با وصف انبوه همراه است [یعنی روایت جدید از مصرف]، اگر چه از درآمد منززل و بریده نیست، اما آن هم سه جنبه دارد: به جای باز تولید فیزیکی و فرهنگی شکل‌گیری جمعیت یا قبیله‌های جدید قرار می‌گیرد؛ به جای سلسله مراتب اجتماعی مصرف، تولد پروسوماتور (prosommateur) می‌نشیند. (این تعبیر از تافلر (Toffler) اشاره به تولد مصرف‌کننده‌ای دارد که در عین حال منظور نهایی و هدف کارخانه تولیدگر است یعنی همان چیزی که براساس آن دانش آموز در مدرسه، دانشجو در دانشگاه، بیمار در بیمارستان، و بیننده برای

تلویزیون تعریف می‌شود؛ سرانجام ارتباط با اندیشه و فرهنگ برتر (در روایت اول از مصرف) مبدل می‌شود به دفاع و تأیید از شخصیت فردی (در روایت دوم). هم در روایت نو، هم در روایت کهنه، مصرف گاه دفاعی، گاه تقلیدی و گاه آزادی بخش است. اما آنچه برای تحلیل ما مهم است این است که با منتقل شدن از دنیای قبلی مصرف به دنیای بعدی، مصرف کننده از جایگاه خود در مراتب اجتماعی جدا می‌شود، یعنی بازیگر از نظام جدا می‌شود. ورود به دنیای مصرف بیش از هر تغییر اجتماعی دیگر، به معنای خروج از جامعه مدرن است. زیرا آنچه به بهترین نحو این جامعه را تعریف می‌کند این است که در آن رفتارها به وسیله جایگاه بازیگران در فرایند نوسازی تعیین می‌شود، اعم از آن که این جایگاه پیشرفته، عقب مانده، عالی یا پست باشد. به ناگاه، این استخوان بندی اجتماعی و اقتصادی رفتارها از هم فرو می‌گسلد و جایگاه بازیگر در قیاس با شخص خود و با پیام‌هایی تعیین می‌شود که از طرف یک جمعیت کثیر یا از حیث تعلق او به گروه‌های محدود اولیه رواج می‌یابد. اگر چه این بزرگ‌نمایی فاصله با تجدد است که همراه با بودریار (Baudrillard) از جامعه شیخ‌ها و مجسمه‌ها یا معنادارهای بی معنا سخن بگوئیم، اما چنین تعبیری این خاصیت را دارند که بر از دست رفتن مرجع اجتماعی برای سنجش هر امری تأکید می‌کنند، چیزی که تفاسیر دیگر به دنبال انکار یا پنهان کردن آنند. بازیگر دیگر، آن چنان که وبر می‌پنداشت، عقل یا سنت نیست؛ او جستجوی خود اوست و فریب [دادن خود او]، تماشاگر، ساکن زیست بوم و عضوی از یک باند است.

جهان مصرف همان قدر با جهان کارخانه بیگانه است که با جهان ملت. جهان مصرف با جهان شهوت آشنا تر است. اگر چه نه آن مقدار که بتوان از شهوانی کردن مصرف سخن گفت. شهوت (Eros)، ملت، کارخانه و مصرف تکه‌های منهدم شده تجدد است که عبارت بوده است از عقلانی کردن و یکی کردن انسان با نقش‌های اجتماعی‌اش. منطق تولید و منطق مصرف امروزه نسبت به یکدیگر بیگانه‌اند. این دو - دست کم بنا به ایدئولوژی رسمی - تنها در کاریکاتور جوامع مدرن بر هم منطبق می‌شوند و در جوامع کمونیستی که شاهد به گل نشستن آنها بودیم. جستجوی جامعه‌ای که در آن تمامی اجزا با هم جفت و جور باشد همان قدر هول‌انگیز است که تعلیم و تربیتی که در آموزش نقش‌های اجتماعی خلاصه می‌شود.

نظریه تجدد جامعه را به جای خدا نشانده. دورکیم بیش از هر کسی این مطالب را به وضوح مطرح کرده است. امروز بحران تجدد، ایده جامعه را در محاق کشانده است. جامعه به یک اصل وحدت بخش و بالاتر از این، به معیار خوبی بدل شده بود و بدی براساس میزان همراه نبودن یا

مخالفت کردن با یکپارچگی اجتماعی برآورده می‌شد: نقش هایمان را ایفا کنیم، کارکردهایمان را محقق سازیم، آگاه باشیم که از تازه واردان استقبال و منحرفان را اصلاح کنیم. نظریه تجدد همواره با گرایش به ساخت اجتماع همراه بوده است، در ابتدا به صورت مکانیکی و پس از آن به صورت انداموار، به صورت پیکری اجتماعی که اعضا و جوارح آن هر کدام در عملکرد مطلوب آن سهمی دارند، پیکر قدسی و روح جاویدانی که انسان وحشی را به انسان متمدن، جنگجو را به شهروند و خشونت را به قانون بدل می‌کند. چنین ارایه‌ای از موضوع از بین نرفته است. هنوز هم فضای بحث‌های رسمی را رنگ می‌آمیزد، اما نیروی خود را به کلی از دست داده است. ما در اغلب موارد به ضرورت نظم و قرار عمومی و قواعد بازی اجتماعی عقیده مندیم؛ از خشونت و عزلت [به عنوان دو دشمن بزرگ اجتماع] خائفیم؛ با این وصف آموختیم که باید از فرد در مقابل شهروندی و جامعه دفاع کنیم، آموختیم آنچه را که از آن به یکپارچگی تعبیر می‌شد، تحت نظر داشتن، دستکاری و اعمال نفوذ بنامیم.

فرو شکستن تجدد به چهار تکه توزیع شده به چهار جنبه اساسی حیات اجتماعی، یک جنبش چهار بعدی آزادی خواهی نیز هست؛ یک بُعد تأیید شهرت از سوی فروید و نیچه و سرکشی علیه حصارهای قانون اجتماعی و اخلاق است؛ بُعد دوم سرکشی خدایگان‌های ملی است که در برابر جهان‌گرایی بازار و پول مقاومت می‌کنند؛ بُعد سوم تمرکز کارخانه‌ها و امپراتوری‌های صنعتی و بانکی، اربابان جامعه صنعتی، و میل آنها به تجربه‌های خاص و فرازوی از توصیه‌های خشک جزوه‌های درسی مدیریت است؛ و سرانجام بعد چهارم آشکار شدن خواهش‌هایی است که از کنترل اجتماعی می‌گریزد، زیرا دیگر با یک موقعیت اجتماعی همراه و همبسته نیست. این است صحنه اجتماعی بعد از فروپاشی مدلی که تجدد را با پیروزی عقل یکی می‌گرفت.

### تکنیک [عقل ابزاری]

اما آیا این فروپاشی به طور کامل صورت گرفته است؟ اگر چنین است پس باید تجدد محو شده باشد، اما نشده است. پس موقعیتی که متعلق به قرن اخیر است و ما به توصیف آن نشسته‌ایم صرفاً در حد بحران تجدد است؛ و اگر من گاه از اندیشه پسامدرن، خصوصاً نیچه و فروید نام برده‌ام صرفاً به منظور انگشت نهادن بر اهمیت بانگی است که آنها در انداختند. این در افتادن به دام تناقض است که عصری را پسامدرن بنامیم که در نظر همه عصر پیروزی تجدد جلوه کرده است. حقیقت جایی میان این تصور سطحی‌نگر و اندیشه‌ای است که می‌گوید نقد تجدد از

انتهای قرن نوزدهم غلبه داشته است. این موقعیت بحران باید با دقت تعریف شود. انهدام و افول عقل عینی به جدایی روز افزون چهار جهان فرهنگی راه می برد: شهوت، مصرف، کارخانه، ملت. اما این ها به وسیله عقل ابزاری که بهتر است آن را تکنیک (فن) بنامیم، به یکدیگر متصل و متکی اند. این مطلب با دیدگاه وبر (M. Weber) و هورکهایمر (M. Horkheimer) سازگار است. عقل از این پس فقط ابزاری است؛ عقلانیت وسایل جانشین عقلانیت هدف است، این همان چیزی است که یک جامعه صنعتی را که به تولید و گسترش وسیع ثروت، امکانات و مصرف جایگاهی محوری می دهد، تعریف و توصیف می کند. آنچه را جامعه شناسان کارکردگرا نظام اجتماعی می خوانند چیزی بیش از یک دستگاه فنی نیست که قدرت همسان سازی و یکپارچه کردن بازیگران اجتماعی در آن محدود است و صرفاً به صورت جزئی تحقق می پذیرد. این همان مطلبی است که وبر به دنبال کانت با صحبت از جدایی ارزش های اخلاقی و عقل ابزاری و با مطرح کردن «جنگ خدایان» که جنگ کارخانه ها و ملت ها نیز هست و با پیشرفت فنون همراه بوده است، مورد تأکید قرار می دهد. نقش مثبت تکنیک (فن) این است که از جامعه علیه تمامیت خواهی های فرهنگی محافظت می کند.

این جهان تکنیک اما منعزل و بریده نیست، ارتباط میان جهان های فرهنگی مختلف را برقرار می کند. در غیاب آن، هر کدام از این فرهنگ ها درون خود گرفتار می شود. پساتجدد جدایی کامل تکنیک و این جهان های فرهنگی است که دیگر متکی به عمل ابزاری نیستند. ملت می تواند استقلال و اختلاف خود با دیگران را مورد تأکید قرار دهد؛ همچنین باید یک نظام اداری را مدیریت کند، نظام تولید و مصرف را سازمان دهد و ارتش را تجهیز کند. تمامی این موارد محتاج تکنیک است، حتی اگر پای یک حکومت خدا محور یا همشکل خواه (intégriste) در میان باشد. کارخانه قبل از آن که یک سازمان باشد یک عامل تغییر اقتصادی است، اما علاوه بر این مجموعه ای از فنون و تکنیک های تولید و مصرف نیز هست، حتی اگر مردان موفق جدید الظهور با فراموش کردن لوازم تولید، دنیای کارخانه را به سطح بند و بست های مالی پایین کشیده باشند. در میدان مصرف، محاسبه عقلانی در کنار انتخاب هایی که از شخصیت و گرایش های فرهنگی حکایت می کند، همواره حاضر است. ساحت نیچه و فروید از هر گونه ضد عقل گرایی مبرا است، به خصوص نیچه که برداشتی ریاضت کشانه (asetique) از اراده معطوف به قدرت دارد و در بروز کنترل نشده احساسات غلبه اخلاق گرایی، کنترل فرهنگی و در نتیجه تخریب اخلاق قوی دستان را می بیند. در مورد فروید اگر او اصل لذت را در برابر اصل واقعیت قرار دهد،

این به منظور خلاصی دادن اولی از دست دومی نیست؛ برعکس برای نگهداری رابطه‌ای حساس میان آن دو است. روش او در درمان بیماران عصبی (névrose) عقل‌گرا است و در تعارض با روش‌های اخیرتر بروز آزاد نیروهای عمیقی است که به یک فرهنگ پسامدرن تعلق دارد که در آن امر ابزاری (instrumental) و امر با معنا (expressif) از یکدیگر جدا و حتی در تعارض باهم هستند. بنابراین تجدد را به این ترتیب می‌توان تلخیص کرد:

عقلانیت ابزاری از لوازم اساسی تجدد است اما اصلی نیست که تجدد را به تمامیت برساند؛ این اشتباه تمامی کسانی است که به خصوص پس از مکتب فرانکفورت (در همراهی یا مخالفت با آن) جامعه صنعتی را متهم کرده‌اند که مبنای دیگری به جز تکنیک برای مشروعیت ندارد و بنابراین فن سالار است. به راستی وقتی این عقیده در ترازوی قرن بیستم نهاده شود که هیتلر، استالین، مائو، کاسترو، روزولت، دوگل را به خود دیده است (زاماداران سیاسی مهمی که ماهیتی را که به مشروعیت خود می‌دادند، به صورت روشن تعریف کردند)، عقیده‌ای غریب به نظر می‌رسد. درباره کدام جامعه، کدام کشور می‌توان ادعا کرد که یک فن سالار بر آن حکومت کرده است؟ نومانکلاتور (nomenklatur) از نوع شوروی، نقطه مقابل فن سالاری است و در واقع به معنای تابع کردن انتخاب‌ها و حرفه‌های اقتصادی در برابر قدرت دستگاه سیاست است. به همین ترتیب، در سرمایه‌داری نیز سود جویی همیشه به توسعه نیروهای تولید راه نمی‌برد و در این نکته مهم حق با مارکسیست‌ها است نه با کسانی که به دنیال جیمز برن‌هام (James Burnham) به گونه‌ای سطحی از انقلاب مدیریت دم می‌زنند. تعبیر «تکنیک فاتح» چیزی جز خطای داوری کسانی که تجدد را جایگزینی عقل عینی به جای عقل فردی (subjective) می‌پندارند، نیست، اعم از این که به اردوی چپ متعلق باشند و یا به جناح لیبرال‌های افراطی. جامعه مدرن بحران زده همان قدر از خدایان در حال جنگ پر است که از تکنیک؛ خشم محض و شهوت مطلقی که قرن بیستم را در هم ریخته است باید ما را از این گمان که مهندس - یا به تعبیری فراخ تر کارشناس - را در قله اجتماع می‌نشانند دور کند، چرا که مکانی که او اشغال می‌کند یعنی مکان فن‌آور (technicien) جایگاه متوسطی بیش نیست. خطر این ایدئولوژی پراکندن این باور است که جامعه مدرن چیزی جز یک میدان نیرو نیست که بازیگران از آن حذف شده‌اند، در حالی که تجدد، اعم از این که در بحران باشد یا نباشد، مملو از بازیگرانی است که عقاید خویش را اظهار می‌کنند، با دشمنان خود در نبردند، به باز آفرینی گذشته و خلق آینده دعوت می‌کنند.



این ایدئولوژی در شکلی محدودتر نوعی جبرگرایی فن آورانه را خوراک می‌دهد که گاه در پشت تعبیر «جامعه صنعتی» پنهان می‌شود. چنان که گویی تکنیک، تقسیم شغلی و به خصوص تقسیم اجتماعی کار را ایجاب می‌کند و به این سان تصویری پرداخته می‌شود که در آن جامعه یک کارخانه بزرگ است. سازمان‌دهی و عقلانی کردن کار به عنوان عنصر اصلی تولید صنعتی ابزار سلطه نظام تولید بوده است که با تمامی وجوه اقتصادی و اجتماعی بر کار کارگر تحمیل می‌شده و استقلال او را می‌آشفته است و همین سلطه دنیای حرفه است که ظهور جنبش کارگری را تبیین می‌کند.

جرج فریدمن (Georges Friedmann) بر رهیافتی که من از رهگذر مشاهدات کارگاهی (d'atelier) خصوصاً در مورد رنو صورت بندی کرده‌ام از این حیث خرده می‌گیرد که متوجه نشده‌ام در جامعه صنعتی فضای فنی و وسیع‌تر از آن تمدن فن آور (civilisation) (technicienne) از یک استقلال رو به رشد نسبت به روابط اجتماعی تولید بهره‌مند است. آیا ما در دنیای فنون تولید و بیش از پیش در دنیای ارتباطات به سر نمی‌بریم که ما را از خودمان جدا می‌کند و در سرگرمی و لهو و لعب (divertissement) به بند می‌کشد. اگر من این تعبیر منسوب به پاسکال را به کار می‌گیرم به این دلیل است که تعبیر مذکور انتقادی مذهبی است که ابزارگرایی و سودگرایی تمدن فن آور را منافی پیمایش مدارج کمال و سیر و سلوک روح می‌داند. پیام‌های بازگشت به سوی یک «متمم روح» [آنچه روح در کنار او به قرار می‌رسد] که جامعه ما، یعنی جامعه‌ای از لحاظ مادی شوکت‌مند و از لحاظ معنوی فقیر، به آن نیاز دارد بر این مطلب گواه است.

نقش تفکر فریدمن در تأملات در جامعه صنعتی به حدی مهم است که پاسخ‌گویی به او باید همراه با احتیاط بسیار باشد، به ویژه که مفاهیم اساسی آن به نحو گسترده‌ای به وسیله ایدئولوژی‌های محیط زیست‌گرا (écologiste) مورد توجه قرار گرفته و باز تفسیر شده است. من بر این خائفم که او به راحتی در مقابل وسوسه پسامردن تسلیم شود، و سوسه تحویل تجدد به تکنیک، چنان که گویی بازیگران اجتماعی، روابط قدرت و گرایش‌های فرهنگی‌شان در دریای تکنیک‌ها حل و فسخ می‌شوند، ایستاری که در مکتب فرانکفورت به وضوح خودنمایی می‌کند. این تفکر البته برای نقد مارکسیسم ساده شده (schématique) که جامعه صنعتی را صرفاً پوششی برای سودجویی سرمایه‌داری می‌داند و چالش‌های اجتماعی را به جنگ منافع تناقض‌آمیز فرو می‌کاهد، مفید است. آری ما همچنین در یک جامعه صنعتی زندگی می‌کنیم و نه

فقط در یک جامعه سرمایه‌داری یا در یک جامعه ملی، اما این ویژگی خاص جامعه صنعتی است (جامعه‌ای پی‌آیند عقل‌گرایی پیش صنعتی جامعه تجاری تحت نفوذ دولت)، که به روابط طبقات، به روابط اجتماعی شکل سازمان فنی کار را می‌دهد، چیزی که مارکس اولین کسی بود که دریافت. اگر باید به فریدمن در خصوص تحلیل او از تمدن فن‌آور اقتدا کرد، این به خاطر پرهیز از تحلیل روابط اجتماعی نیست، بلکه به انگیزه‌ای معکوس است، به خاطر این است که او به مطرح کردن این نظر که جدال اصلی دیگر جدال عقل و ایمان نیست، بلکه جدال فاعل انتخابگر شخصی (sujet presonal) با دستگاه‌های تولید، تولید و ارتباط است، کمک کرد. نگره‌ای که از سوی تمامی کسانی که بازیگر اجتماعی و فاعل انتخاب‌گر را از معرکه بیرون می‌کنند تا تصویر جامعه‌ای بلورین را بر ما تحمیل کنند، طرد و تحقیر شده است؛ تصویر جامعه‌ای با ساختار و سلسله مراتب دست‌نخورده‌ی، همگی مانند اجتماعی از مورچگان یا زنبوران عسل، ذوب شده در کنترلی که جامعه بر اعضا اعمال می‌کند. فریدمن درست می‌گوید که در کار، این فقط پرولتاریا نیست که به وسیله سرمایه‌دار یا دیوان سالار استثمار می‌شود؛ به گونه‌ای عمیق‌تر این فاعل انتخاب‌گر شخصی است که با خود بیگانه و از تمامی توانایی‌ها برای ایجاد و تحقق هویت خود محروم می‌شود، آن هم به وسیله دستگاه‌های قدرت و قواعدی که غالباً بدون مبنایی قوی، علمی معرفی می‌شود. اگر در جامعه ما قدرت هویت‌آزایی ندارد و از طریق خشونت و جستجوی سود و سلطه و روح جهان‌نگشایی اعمال می‌شود، به خاطر این است که جامعه‌ای فن‌آور است. یا این توضیح که ما از جامعه‌ای سنتی مبتنی بر امتیازات، به جامعه‌ای مدرن عبور نکردیم که بر پیامدهای تکنیک، اعم از خوب و بد، مبتنی باشد. ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که میان اهداف و وسایل شکافی عمیق است، جایی که روش‌های مشابه بدون این که اقتضای اهداف خاصی را داشته باشند، می‌توانند در خدمت خوبی و بدی درآیند، از کاهش دادن نابرابری‌ها تا کشتار جمعی اقلیت‌ها. تراکم فزاینده فنون و علایمی که ما در میان آن می‌زییم، جهت می‌گیریم و رفتارمان کنترل می‌شود، به هیچ وجه ما را در دنیای تکنیک حبس نمی‌کند، به هیچ وجه بازیگران اجتماعی را اعم از مسلط یا محکوم در هم نمی‌کوبد، نه یک منطق کارآمدی تولید را تحمیل می‌کند و نه یک منطق کنترل و باز تولید را. سیمای فن‌سالاری پیروز در مقابل اوج‌گیری مصرف، رشد ملی‌گرایی و نیروی کارخانه‌های فراملیتی (transnationals) از فقری رقت بار رنج می‌برد.

## یادداشت‌ها

\* این مقاله، فصل سوم کتاب ذیل است:

Alain Touraine, *Critique de la Modernité*, (Paris: Fayard, 1992), pp. 158-176.

1 - Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p.21.

۲ - حکومت ویشی حکومتی بود ملهم از نازیسم که همزمان با همتای آلمانی خود بر بخشی از فرانسه استیلا یافت. مرکز این حکومت شهر ویشی در شرق فرانسه بود-م.

۳ - منظور نویسنده این است که کنشگر اهمیتی بیشتر و جامعه اهمیتی کمتر از آن دارد که در ایدئولوژی مدرنیسم مطرح است-م.

۴ - ۱۹۶۸ سالی است که در فرانسه جوانان عمدتاً از میان دانشجویان و کارگران با تحریض جریان‌ات‌چپ، شورش وسیعی را علیه حکومت گلیست‌ها ترتیب دادند و از جمله خواستار پاره‌ای آزادی‌ها، همچون آزادی بیشتر در روابط جنسی شدند. از آنجا که شورش مذکور منشا یا مصادف با تغییرات مهمی شد، به عنوان یک سرفصل تاریخی مورد ارجاع بسیار قرار گرفت-م.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي  
پرتال جامع علوم انساني