

شناخت «شر» در موقعیت محلی - جهانی

زهره روحی

لحاظ بررسی‌های «فرهنگ و انسان‌شناسی»؛ به عنوان مثال در جامعه ایران، در حالی که می‌توانیم در واحد اجتماعی «خانواده» (که از خودمختاری نسبتاً بیشتری نسبت به قلمرو عمومی برخوردار است) همزمان هم شاهد کم‌رنگ شدن اعتبار الگوهای اخلاقی و فرهنگی پیشین و جایگزین شدن ظهور نوعی فردیت‌طلبی از هم گسیخته باشیم و هم به‌رغم وجود آن شالوده‌شکنی تدریجاً در حال فراگیری سطح وسیعی از ارتباطات خانوادگی، شاهد بحران‌های ارتباطی و رفتاری برخاسته از الگوهای مردسالاری‌ای باشیم که از اقتدار سیاسی



برخوردار است.

اما نکته مهم این مسئله است که این هم‌زمانی پست‌مدرنیستی را به هیچ‌وجه نمی‌باید امری اتفاقی (بخوانیدش جدا از وضعیت‌های انضمامی زیستن - در - جهان) قلمداد کرد؛ بلکه می‌باید آن را یکی از نشانه‌های حاکمیت فرهنگ برآمده از روابط اجتماعی سرمایه‌داری اخیر (نئولیبرالیسم) دانست؛ نئولیبرالیسمی که تنها با اتکای بر همین خصلت پست‌مدرنیستی است که می‌تواند از ثروت و قدرت غیر قابل توزیع خود حفاظت کند. از این‌رو بر خلاف سرمایه‌داری نوع کلاسیک خود، همزمان قادر به هضم الگوهای فرهنگی برخاسته از تجدد و سنت است؛ به همین دلیل بدون کمترین جار و جنجالی در حالی که می‌تواند در زیر تخت و بارگاه «بنیان‌های یگانه‌های محلی - سنتی» ساختار ریزوموار و شبکه‌ای خود را (که سیال است و انعطاف‌پذیر؛ همچون مدارهای تأسیسات شهری، با تمامی پیامدهای ناشی از مسائل اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی آن) انتشار دهد، قادر است با تکیه بر چالش‌های برخاسته از «خودمداری» و تنگ‌نظری‌های نهفته در سنت و مدرنیته گرفتار پارانوایی، آتش جنگ و نگرش‌های «ضد‌دیگری» را بین ملت‌ها (یا انواع فرهنگی) دامن زند؛ تا به واسطه سیالی‌اش که هیچ حد و مرزی نمی‌شناسد^۱ «زیستگاه»های فرهنگی و «روابط اجتماعی» موجود در جهان را در هر شکل و ساختاری که هست به سلطه خود درآورد.

اما برای چنین تصرفی، همان‌گونه که بیشتر گفتیم، حاکمان ثروت و قدرت پست‌مدرنیستی جهان، در هر نقطه‌ای که در این طیف قرار داشته باشند، نیازمند پیچیدگی هم‌زمان انسان‌ها، شرایط و

گفت و گویایی درباره انسان و فرهنگ. گزیده و ترجمه ناصر فکوهی. تهران: نشر فرهنگ جاوید، ۱۳۸۹.

مقدمه

لذت و شگفتی‌ام از خواندن برخی از آثار ترجمه شده نسبتاً به روز فلسفی، و یا جامعه‌شناسی و... صرفاً به این دلیل نیست که فرضاً با خود بگویم: «عجب! ببین نویسنده چه خوب موضوع را درک کرده و به تفسیر و یا تحلیل پرداخته»، بلکه بیشتر به دلیل روبه رو شدن با این

پرسش است که «چطور مطلبی را که او در آن سوی دنیا به تفسیرش پرداخته، من در این جا قادر به درک و فهم‌اش هستم!» و از آن جا که همین «درک و فهم» را به لحاظ هستی‌شناختی، می‌باید به معنای داشتن زیست‌جهانی مشترک گرفت، تازه متوجه هستی دو زیستی خود می‌شوم؛ این که در لابه‌لای موقعیت محلی‌ام (که برآمده از شرایط تاریخی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی کاملاً خاصی است) زیست جهان مشترکی وجود دارد که باز به نحوی دیگر وضعیت ارتباطی مرا تعیین و تعریف می‌کند؛ و بدین ترتیب سرنوشت‌م را هر دو به خود گره می‌زنند.

مسلماً درباره ویژگی‌های انسان پست‌مدرن، گفتنی بسیار است اما تردیدی نیست که یکی از آن‌ها داشتن توانایی «چند زیستی» سیال است تا بتوان در جهانی که موقعیت‌هایش همچون کیف جادویی «فیلیکس» خود را به هر شکل و قامتی درمی‌آورد، دوام آورد. و ما «مخاطبان جهان سومی» فقط تحت چنین شرایط «پیچیده»ی زیستی است که قادر به ارتباط بین‌ذهنی با آثار علوم انسانی مطرح در جهان می‌شویم. چرا که علاوه بر داشتن رابطه‌ای تنش‌آمیز از هر حیث فی‌المثل فرهنگی [و...] اجتماعی برآمده از شرایط محلی خویش، خواسته یا ناخواسته در معرض مسائل برآمده از لایه زیست جهان مشترک قرار داریم. از همین رو به رغم فشارهای مضاعف اجتماعی - فرهنگی هر دو لایه زیستی، به دلیل فضای دوزیستی (بر خلاف آن دسته از گروه‌های اجتماعی که کمتر در معرض اختلالات فرهنگی قرار دارند)، سرشار از امکان شهود، شناخت و تجربه دو زیستی شده‌ایم؛ هستی‌های اجتماعی نادر و جذاب به

موقعیت‌اند؛ تا از طریق آن به این امکان شگفت دست یابند که ژن شرایط زیستی خود را در ذرات پیچیده و چند ساحتی شده «انسان – در – موقعیت» تولید و تکثیر کنند. و این یعنی خلق فضای پارادوکسی؛ فضایی که به‌رغم میل و ارادهٔ نئولیبرالیسم، در آن رویش همین انسان و موقعیت چند ساحتی شدهٔ او، می‌تواند بر ضد و علیه حاکمیت نئولیبرالیستی جهان تجهیز شود. (هر چند در حال حاضر، شناخت اندکی از آن وجود دارد و از این‌رو شرایط عملکردی «کنشگر سیال» بودن، در موقعیت ضعیفی به سر می‌برد).

با توجه به نگرش بالا، کتاب *گفت و گوهای دربارهٔ انسان و فرهنگ* (به‌رغم فقدان گفت‌وگوهای دربارهٔ «انسان – در – فرهنگ و موقعیت چند ساحتی» و عدم کنکاش در نحوهٔ ارتباط شبکه‌ای لایه‌های محلی با زیستگاه‌های مشترک جهانی) مجموعهٔ با ارزشی است از واکنش فکری برخی از متفکران عصر حاضر به «مسائل زیستی مشترک جهانمان» (اتفاقاً روی کلمهٔ «جهانمان» عمدتاً تأکید دارم؛ از این‌رو که باید همواره در نظر داشته باشیم که «جهان» چیزی در خود و جدا از شرایط اجتماعی، فرهنگی و تاریخی ساکنان زمینی نیست؛ این جهان، «جهان ماست» حتی اگر در آن انفعال را برگزینیم و یا محکوم به انفعال باشیم). باری، اما به دلیل وسعت دامنهٔ مباحث در این‌گونه کتاب‌ها ناچاراً به انتخاب روی می‌آورم و تلاش می‌کنم تا با توجه به موقعیت محلی‌مان، مباحث مطروحه را به آزمون درآورده تا به تجربه‌ای هر چند ناچیز در مشارکت و گفت و گو با مسائل زیست‌جهان مشترک دست یابیم.

بنسا – بورديو – ريكور، در موقعیت‌های محلی

در گفت‌وگوی *مجلهٔ علوم انسانی*^۲ با آلن بنسا^۳، مطلبی وجود دارد که به واسطهٔ آن می‌توان بحثی را با مشارکت فکری یکی دو متفکر دیگر راه‌اندازی کرد. بنسا که بر اساس خوانش مبتنی بر سنت فرانسوی خود، «باور» را به «کارکرد»ی جهت‌اقتدار سیاسی درآورده است، می‌گوید:

«گزارهٔ "من معتقدم که/یا/به..." پیش از هر چیز باید به عنوان یک گزارهٔ معنادار، درون یک چارچوب فهمیده شود. این گزاره، لزوماً به یک بازنمایی استناد نمی‌کند، بلکه پیش از هر چیز، یک منطقی گزاره‌گذاری را در خود دارد. اشتباه ما این است که به صورتی انتزاعی، تألیف‌هایی از باورهای بسازیم که ظاهراً به کارکردهای [اجتماعی] معنا و مفهوم می‌دهند. در حالی که کارکردها هستند که به صورت متقابل، یکدیگر را روشن می‌کنند. به عبارت دیگر، باید دقیقاً این نکته را درک کرد که کارکردهایی هستند که باورها را می‌سازند و نه برعکس» (ص ۷۹، تأکیدها از من است).

گفتهٔ بنسا از این‌رو مهم است که هم بر رابطهٔ انضمامی – هرمنونتیکی بین مقولات معنادار تأکید دارد و هم بر قدرت سیاسی دربردارندهٔ منافع خاص و مشخصی که جهت‌دار است و رابطهٔ مستقیم و آگاهانه‌ای با باورها دارد. بزرگ‌ترین حُسن تفسیرهایی از این دست، در این است که ضمن آن‌که تصور «طبیعی» و بدیهی بودن امور اجتماعی را به چالش می‌کشند، بر ضعف‌های نگرش‌های ساختارگرایانه و یا کارکردگرایانهٔ یک نسل قبل از خود نیز تا حد توان

چیره می‌شوند؛ زیرا «کنش» را «در موقعیت»ی می‌بینند که افراد از آن آگاهی‌ای هستی‌شناسانه دارند. چنان‌چه بنسا نیز صراحتاً می‌گوید:

«من ترجیح می‌دهم به جای صحبت کردن از ناخودآگاه و فرهنگ، از چیزهایی صریح صحبت کنم: آگاهی‌ای که افراد از وقایع و از حرکات خود دارند. [...] پیش از هر چیز، یک کنش است که در آن «امر ضمنی» و «امر صریح» با هم در می‌آمیزند؛ و فقط انسان‌شناسان و کارآفرینان فرهنگی هستند که به سرعت در این کنش‌ها نمود امر فرهنگی را می‌بینند. البته قواعدی هم وجود دارند، اما تمام زندگی اجتماعی، شامل دور زدن این قواعد یا انطباق دادن خود با آنها و یا تغییر آنهاست» (صص ۷۷ – ۷۶).

و این یعنی بنسا نه فقط از نگرش‌های صرفاً کارکردگرا و یا ساختارگرا فراتر رفته و به اندیشهٔ «منضم به موقعیت» انسان، فرهنگ و ... دست یافته و بدین ترتیب فارغ از شرایط جبرگرایانهٔ نگرش‌های ساختارگرایانه، قدرت نقد از وضع موجود را به اندیشه داده است، بلکه از آن‌جا که به چارچوب‌های «موقعیتی – شرایطی»، نگاهی واقعی دارد و آن‌ها را در کنش‌های مندی انسان‌ها لحاظ می‌کند، بر خلاف نگرش‌های غیر واقعی اراده‌گرایانهٔ صرف، جهان اجتماعی را نه حاصل قراردادهای اجتماعی بین «افراد» آزاد از شرایط (آن‌گونه که معمولاً نگرش‌های لیبرالی تصور دارند)، بل فرایندی مبتنی بر سرشتی اجتماعی می‌بیند.

چنین اندیشه‌ای از این آمادگی برخوردار است که بین لایه‌های محلی – جهانی پست‌مدرنیسم (رجوع شود به مقدمهٔ همین مقاله) رفت‌وآمد کند و از طریق رمزگشایی از «منطق گزاره‌گذاری» فرهنگی – اجتماعی هریک، قدرت‌های سیاسی در پس هر کدام را بر ملا کند. قدرت‌هایی که به‌رغم تفاوت‌های ظاهری چهره، به دلیل هدف مشترک حفاظت از وضع موجود و تمایلی دیوانه‌وار به تثبیت جهانی بدون کنشگر اجتماعی برخوردار از قدرت مداخله در امور، عملاً در خدمت به وضعیت واحدی تحت نام نئولیبرالیسم قرار دارند. چنان‌که بورديو بی‌آن‌که از امکان شناسایی ارتجاع مناسب حال نئولیبرالیسم، در لایه‌های محلی جهان پست‌مدرنیسم خبری داشته باشد، در گفت‌وگو با گوتترگراس می‌گوید:

«ما روشنفکران برای کمک به این جنبش [جنبش اجتماعی اروپایی] چه کاری می‌توانیم انجام دهیم؟ به این جهت می‌گویم کاری باید انجام داد که بر خلاف بینش نولیبیرالی، تمام دستاوردهای اجتماعی، حاصل مبارزات مردمی باشد. بنابراین، اگر ما خواسته باشیم به قول معروف "اروپای اجتماعی" داشته باشیم، ضروری است یک جنبش اجتماعی اروپایی هم داشته باشیم.» (ص ۱۸۹)

البته اولین بار نیست که بورديو با چنین اظهار نظرهایی، شناخت ضعیف خویش نسبت به ماهیت نئولیبرالیسم را نشان می‌دهد؛ و به باور من احتمالاً یکی از دلایل شکست و عدم موفقیت این به اصطلاح «جنبش اروپایی» در برابر یکه‌تازی‌های نئولیبرالیسم، در همین تأکیدها و پافشاری‌های بیهوده بر «اروپایی بودن» است. گویی نئولیبرالیسم مختص به اروپاست؛ و یا ریشه‌ای که در خاک سرزمین‌های «اروپایی» دوانده، همان‌جا ثابت و مستقر بدون هیچ‌گونه تغییری باقی می‌ماند تا بتوان به موازات مرزهای

اروپایی‌اش، به دور جنبش اروپایی دیوار چین کشید و مانع دخل و تصرف در جغرافیای «اروپایی» آن شد! واقعیت این است که موقعیت ممتاز کنونی نئولیبرالیسم نسبت به (به اصطلاح بورديو) «چپ‌ها» در این است که همان‌گونه که در مقدمه به آن اشاره کردیم، عملکرد سیاست‌های نئولیبرالیستی (همراه با کارگزاران و متخصصان بدون وطن آن)، برخلاف روشنفکران اروپایی به تنها چیزی که نمی‌اندیشند «مرز» و تقسیمات جغرافیایی است! برای نشان دادن نحوه زیست ریزوم‌وار و فارغ از مرز نئولیبرالیسم، شاید بر سیل طنز بتوان گفت که هیچ بعید نیست در همان زمانی که بورديو و دیگر روشنفکران اروپایی در حال گفتمان راه‌اندازی جنبش مقاومت اروپایی در برابر نئولیبرالیسم بوده‌اند، نئولیبرالیسم از راه چین در حال فتح اروپا بوده است! استثمار و بیگاری کشیدن از نیروی انسانی چین فاقد دموکراسی، ظاهراً تنبیه و مجازات بدون هزینه‌ای برای رام و سر به زیر کردن کارگر اروپایی است. برای به خاک سیاه نشاندن او، دیگر ضرورتی به ستیزهای پرهزینه با اتحادیه‌ها و یا ساخت و پاخت پرکافات با سران اتحادیه‌ها و سندیکاهای کارگری نیست؛ تنها کافی است ضمن حمایت از ارتجاع حاکم بر قوانین کارگری کشورهای غیر دموکراتیک جهان سوم، از نظریه‌های پست‌مدرنیستی «انعطاف‌پذیری» و «سیالیت» حمایت کرد تا بتوان از شیوه تولید و روال‌های استخدامی گرفته تا بازارهای مالی و [...] همه را به شیوه شبکه‌ای، سیال و گریز از هر نوع ریشه و بنیانی راه‌اندازی و مدیریت کرد! فقط به این دلیل که بتوان فراتر از هر فرهنگ و وضعیتی امکان حرکت داشت.

گمان می‌کنم، خوانشی مارکسی (بر خلاف روشنفکران اروپایی و از جمله بورديو)، در برابر این معضل عمیقاً جهانی، اندیشیدن به گونه‌ای «جهانی» است، زیرا بر خلاف روشنفکران اروپایی، انترناسیونال را به «اجتماع اروپایی» تقلیل نمی‌دهد.

متأسفانه مشکل بزرگ روشنفکران اروپایی در رابطه با نئولیبرالیسم، نشئت گرفته از این مسئله است که اغلب آن‌ها، صرفاً آن را به عنوان معضلی اقتصادی شناسایی می‌کنند؛ و حتی آن عده‌ای هم که بر فرهنگی بودن آن پافشاری دارند، در نهایت همانند بورديو بر این اعتقادند که شکل‌گیری نئولیبرالیسم تنها در اثر فقدان افشاگری‌های روشنفکری و غیاب «اتوپیا» بوده است (ص ۱۹۰). و بدین ترتیب «شُر»ی در قالب نئولیبرالیسم را در بستری جدا از «شُرهای محلی» جهان سوم، مورد بازبینی و تحقیق قرار می‌دهند. غافل از این‌که همخوانی و سازگاری سیاست‌های ضد دموکراتیک نئولیبرالیستی در کشورهای توتالیتر و دیکتاتوری جهان سوم (و یا در حال رشد) به عنوان نمونه چین، روسیه، امریکای لاتین و...، به خودی خود برملاکننده خویشتناوندی جریان‌های شُرآمیز عصر حاضر با هم است.

از این‌رو در پاسخ به ریکور که معتقد است: «ما یک نظام جهانی شرارت نداریم که بتوان آن را در یک کلیت گرد آورد، بلکه اشکال متفاوتی از بروز آن داریم که با یکدیگر قابل مقایسه نیستند» (ص ۱۷۱)، باید گفت از آن‌جا که «شرارت» را تنها می‌توان در جهان اجتماعی یافت و در چنین جهانی هیچ امری نمی‌تواند ذاتی مستقل و

یگانه داشته باشد، تمامی اشکال شرارت‌های متعلق به یک دوره تاریخی دارای ذاتی مشترک و قابل مقایسه‌اند. حتی آشویتسی که وی از آن یاد می‌کند، همان‌گونه که به درستی می‌گوید، مسلماً پدیده‌ای نبوده است که پیشاپیش برای آن قصد و یا برنامه‌ریزی‌ای شده باشد، بلکه وضعیتی است که به صورت «فرایند» ظهور کرده است (همان‌جا). اما خطای ریکور زمانی آغاز می‌شود که امکان مقایسه تطبیقی را از پژوهش‌های تاریخی و آسیب‌شناختی فرایند‌های شکل‌گیری پدیده‌های «شُر» آمیز می‌گیرد. و بدین ترتیب به جای آن‌که پدیده آشویتس را در شرایط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و پیامدهای فرهنگی جوامع سرمایه‌داری بحران‌زده دهه‌های ۳۰ تا ۴۰ اروپا (خصوصاً آلمان) ببیند و یا تلاش کند که در خصوص ملی‌گرایی‌های شوونیستی آلمان و ایتالیا (هم به لحاظ موقعیت داخلی و هم به لحاظ بین‌المللی) به شرایط واقعی و مادی این دو کشور توجه نشان دهد و رابطه انضمامی موجود بین آن‌ها را برجسته سازد، نتیجه این می‌شود که مسئله‌ای به این مهمی و با این وسعت تاریخی را به بیماری پارانوایی هیتلر تقلیل دهد:

«... نظر من همانند نظر اندیشه‌مند تاریخ‌دان شائول فریدلندر است که از یک موضع سوم دفاع می‌کند: نظر «تدریج‌گرا». به عقیده او، هیتلر از ابتدا یک شخصیت پارانوایی داشت، اما توانست با مهارت شگفت‌انگیزی این امر را پنهان کند، آن هم تا زمانی که به صدارت اعظم آلمان انتخاب شد. اما او به همان میزان که رفته رفته جنگ را می‌باخت، پارانوایی خود را بیشتر آشکار کرد و به یک معنا، رفته رفته بدل به شخصیتی شد که شاهدش بودیم.» (صص ۱۷۲-۱۷۱).

آیا باید در مورد موسولینی و یا رهبران جنایتکار دیگر فی‌المثل استالین و یا دیگرانی در دوره‌های بعدتر، همین را بگوییم؟! باید به سراغ پرسش حیاتی‌ای برویم که ریکور نرفت: چطور می‌شود شخصیت‌های پارانوایی‌ای همچون هیتلر و یا...، سوار بر قدرت شوند؟ چه شرایطی به لحاظ اجتماعی و فرهنگی می‌باید وجود داشته باشد که این «گونه» شخصیت‌ها به قدرت برسند؟ و یا...

باری، اگر در زمان گفت و گو با ریکور (۱۹۹۶) که هنوز جنایت ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ به وقوع نپیوسته بود، نگرش‌هایی از این دست چندان عجیب نبود، پس از این حادثه «جهانی» بی‌توجهی به شرایط «شُر ساز» جنایات تاریخی، دیگر قابل توجیه نیست. تاریخ و حوادث رخ داده در آن است که می‌تواند مَهر اعتبار یا بی‌اعتباری را بر نظریات اجتماعی و فلسفی بزند. بنابراین مهم‌ترین تجربه انسان عصر حاضر این آموزه جهانی است که به همان نسبت که شُرّی همچون آشویتس و یا گولاگ قبل از آن که برآمد شخصیت پارانوایی هیتلر و یا استالین باشد، پدیده‌ای برآمده از شرایط تاریخی فاقد جنبش و نیروهای دموکراتیک است، حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ نیز برخاسته از شرایط غیر دموکراتیک نظام جهانی با سیاست‌های نئولیبرالیستی است؛ حتی اگر نخواهیم به شایعات در همکاری سازمان سیا (در مقام کارگزار تعدیل‌کننده بازارهای بورس از راه کارگردانی سناریوهای وحشت‌آفرین اجتماعی) با بن لادن گوش دهیم، حضور عاملین قدرتمند و وحشت‌آفرین بن لادن در نیویورک، به عنوان نماد خشونت،

از یک سو و تخریب ساختمان‌های بورس جهانی، به منزله نماد قدرت و ثروت نئولیبرالیستی از سوی دیگر، خبر از رابطه انضمامی و دیالکتیکی خشونت برخاسته از قدرت و ثروت نئولیبرالیستی می‌دهد. و این، یعنی قدرت و ثروت غیر قابل توزیع نئولیبرال، بر پایه خشونت فراگیر و جهان‌شمول استوار است. گذشت آن زمانی که ترور و بمب‌گذاری، به بیانی «جنگ‌های خیابانی»، خاص کشورهای جهان سوم فاقد قانونمندی باشد. نئولیبرالیسم پایه‌پای گسترش ثروت و قدرت خود، نامنی (از هر حیث جانی، کاری، ارتباطی و...) را گسترش می‌دهد.

بنابراین تلاش برای فراتر رفتن از نگرش‌هایی همچون ریکور (در خصوص شر) صرفاً از این‌روست که شر عصر حاضر در هیئت نئولیبرالیسم را شناسایی و در عام‌ترین وضع هستی‌اش آسیب‌شناسی کرد؛ سلطه‌جو نسبت به تصرف منابع اجتماعی «متعلق به همگان»؛ و این یعنی ما با شر اجتماعی‌ای مواجه هستیم که تمامی خصلت شر بودگی خود را، صرفاً از ناحیه به فراموشی سپردن هستی اجتماعی منابع همگانی کسب می‌کند. اما این «شر» که در انتزاع کردن خود از سرشت اجتماعی چیزها، خود را تبدیل به شر کرده است، چگونه می‌تواند همچنان «اجتماعی» باشد؟ پاسخ را می‌بایست در نوع مشخصی از رابطه اجتماعی آلوده به تبعیض دید: نقطه‌ای که امر سیاسی در آن به جریان می‌افتد؛ و در این جاست که تمامی خشونت‌های جهان در انواع هیئت‌های به ظاهر متفاوت از هم (نژادی، قومی، مذهبی، فرهنگی، جنسیتی، سنی، صنفی، سیاسی، عقیدتی و فکری و...) اما قابل درک و شناسایی، در سراسر جهان سرریز می‌کنند تا نبردبار و خودمدار در برابر «دیگری متفاوت» ظاهر شوند و تفکراتی را برسانند که به قول ریکور «شر» را صرفاً به عنوان امری «فرهنگی» شناسایی می‌کنند:

«... در این مورد من بسیار کانتی هستم. به این معنا که فکر می‌کنم «شر» امری ریشه‌ای است. [...]، اما از آن جا که ما هرگز به سراغ منشاء آن نمی‌رویم، همواره با موقعیتی روبه‌رو هستیم که «شر» حضور دارد و ما صرفاً شاهد تظاهرات آن هستیم. در واقع یکی از بزرگترین کشفیات قرن بیستم آن بود که فرهنگ، نمی‌تواند مانعی در برابر توحش باشد.» (ص ۱۷۲)

اما اکنون پرسش این است: آیا می‌باید به این «کشف قرن بیستم» ی‌بایلم؟! در آن صورت چه تفاوتی می‌توان بین انسان و حیوان قائل شد؟ اصلاً این‌که تلاش می‌کنیم تا «حقوق غیر از خود (دیگری متفاوت)» را به رسمیت بشناسیم، چگونه در ذهن من و شما ایجاد شده است؟ و یا شاید اصلاً بهتر باشد یکی از پرسش‌های انسان اجتماعی را مطرح کنیم: اخلاق دیرینه‌تر است یا فرهنگ؟ آیا کانت بدون پیش فهم‌های فرهنگ مسیحیت‌اش می‌توانست قانون اخلاقی خود را تألیف کند؟ اصلاً آیا می‌توان بدون فرهنگ، ادعای اخلاق و یا شعور تمیزدهنده بین خیر و شر داشت؟ بر اساس تردید در جدایی بین شعور تمیزدهنده و فرهنگ (که از این پرسش ناشی می‌شود) آیا گزاره «فرهنگ نمی‌تواند، مانعی در برابر توحش باشد»، منطقاً غلط نیست؟ و...؛ حُسن این قبیل پرسش‌ها در این است که ما را در موقعیت روشنگرانه تری نسبت به قبل از طرح آن‌ها قرار

می‌دهد. تا جایی که مجبور می‌شویم با این پرسش نهایی مواجه شویم که: چه چیزی باعث می‌شود، این‌گونه متناقض فکر کنیم و سخن بگوییم؟ و این چه چیزی دقیقاً همان موقعیت انضمامی‌ای است که در نگرش ریکور به فرهنگ غایب بوده است؛ البته به‌رغم ادعایش در لحاظ داشتن موقعیت «بازتابندگی» «خود» و «واگذاری رده نخست به بیرون» - به هنگام «شناخت خود» - (ص ۱۶۸)؛ به‌هرحال ریکور فرهنگ را بدون سرشت اجتماعی آن در نظر گرفته است. از این‌رو پرسشی از هستی اجتماعی فرهنگ قرن بیستم نداشته است! تا جایی که به کلی فراموش می‌کند که «فرهنگ» تنها در ساحت روابط اجتماعی ساخته و پرداخته می‌شود. یعنی به هیچ وجه ذاتی جدا از قلمرو اجتماعی ندارد؛ و از قضا فرهنگی هم که بتواند مانعی در برابر توحش باشد، فقط و فقط از راه اصلاحات اجتماعی و حمایت از مطالبات همگان از اقتدار سیاسی در توزیع قدرت و ثروت (بخوانیدش آزادسازی منابع از اقتدارهای توتالیتر و خودمدار) است که تولید، یا باز تولید و احیاء می‌شود.

بنابراین همان‌گونه که می‌بینیم، ممانعت از زایش و رشد توحش (به عنوان جنبشی فرهنگی علیه جریانی ضد فرهنگ)، به واقع با ابزارهایی سیاسی - اجتماعی عملی می‌شود. و همین امر نشان می‌دهد که فرهنگ و فرهیختگی، چیزی است که برای ساخت‌اش باید موقعیتی فعال در قلمرو عمومی داشت و مدام به نفی موقعیت‌های تبعیض‌آمیز اجتماعی - سیاسی پرداخت. و اتفاقاً به همین دلیل می‌توان و می‌باید فراتر از برچسب‌های «یگانگی» و محلی رفت که به فرهنگ زده می‌شود. تا بدین ترتیب بتوان درباره آن داوری کرد، حتی اگر به ظاهر (این تبعیض و محرومیت ضد بشری - فرهیختگی) نمود و توجیهی به اصطلاح «محلی» به خود گرفته باشد. پذیرش چنین استدلالی ما را متوجه این مسئله مهم می‌کند که اساس درک زیست‌جهان مشترک، به واقع چیزی نیست مگر «محرومیت»‌های اجتماعی برخاسته از تبعیض در هر دو قلمرو همگانی (محلی و جهانی) که باعث می‌شود روز به روز بی‌باور تر و بی‌اعتمادتر به امر قدرت شویم و آن را با خشونت پنهان و علنی‌اش، شناسایی کنیم.

۱. زهره روحی، جهان در غیاب آرمان شهرها، (تهران: جهان کتاب، ۱۳۸۸).

2. *Magazine des Sciences Humaines*, no. Special, La Guerre des idées, no. 178, Janvier 2007.

۳. «آلن بنسا متخصص ساخت گفتمان سیاسی در نزد «کاناک»‌های کالدونیای نو در اقیانوسیه و مدیر پژوهشی در مدرسه مطالعات عالی در علوم اجتماعی و مدیر آزمایشگاه پیدایش و تحول جهان‌های اجتماعی است و بر جهش‌های جهان اجتماعی نیز مطالعه می‌کند. وی، اولویت مطالعات خود را بر وقایع، کنش‌ها، گفتارها و موقعیت‌ها قرار داده است و...» (ص ۷۳).

۴. زهره روحی «گفتمان فقر و خشونت: نئولیبرالیسم از نگاه بوردیو»، مجله جهان کتاب، ش ۲۴۳ - ۲۴۱، ص ۶۶.