

فرهنگ، وزمگاه ایدئولوژیک نظام مدرن جهانی

نقش فرهنگ در تحولات ملی، منطقه‌ای و جهانی (۳)



سیدنی مینتز می‌گوید طبیعت انسانی ما نیست که جهانی است، آن‌چه جهانی است توانایی ماست در خلق واقعیت‌های فرهنگی و عمل کردن در بستر آنها!

ایمانوئل والرشتاین با تکیه بر نظر مینتز در نوشته‌های مستقل می‌کوشد نقش فرهنگ را در نظام جدید جهانی تعریف کند.^۱ او که مؤلف کتابها و مقاله‌های مشهوری در زمینه‌ی نظام جهانی است سعی دارد به شیوه‌ای منظم و منطقی راجع به فرهنگ در دوران کنونی سخن بگوید. در زیر می‌کشیم نظریات والرشتاین را، که‌وگاه همراه با ملاحظاتی و همچنین انتقاد دیگران از او، بیاوریم: والرشتاین نیز مانند برخی دیگر از نظریه‌پردازان معتقد است که مفهوم فرهنگ گسترده‌ترین مفهوم از میان مفاهیمی است که در حوزه‌ی علوم اجتماعی تاریخی به کار می‌رود. این مفهوم دربرگیرنده‌ی طیف وسیعی از معناهاست و شاید به همین سبب موجب بیشترین دشواریها شده است. با این حال به نظر او نوعی سردرگمی و اغتشاش بنیادی در کاربرد ما از مفهوم فرهنگ وجود دارد که می‌کوشد آن را توضیح دهد:

از سوئی یکی از سنگپایه‌های نگرش علوم اجتماعی راجع به جهان، که انسان‌شناسان با وضوح تمام بر آن تأکید می‌نهند، متکی بر این باور است که گرچه همه‌ی انسانها دارای

1. Sidney Mintz, *The Power of Sweetness and The Sweetness of Power*, 1988.

2. Immanuel Walerstein, *Culture as The Ideological Battelground of The Modern World System*, 1990, pp. 31-55.

خصوصیات مشترکی با یکدیگرند، ولی همه‌ی انسانها دارای خصوصیاتِی نیز هستند که فقط میان آنان و تعداد معینی از افراد مشترک است. از این گذشته همه‌ی افراد خصوصیاتِی دیگر هم دارند که خاص خود آنان است و کسی در این خصوصیات با آنان شریک نیست. بر مبنای این الگوی اساسی انسانها را می‌توان به سه طریق توصیف کرد:

(۱) خصوصیات جهانی انواع،

(۲) مجموعه‌ی خصوصیاتِی که فرد را به عنوان عضوِ تعدادی از گروه‌ها تعریف می‌کند،

(۳) خصوصیاتِی که خاص فرد هستند: ویژگی ساختاری و رفتاری هر فرد.

وقتی که ما از خصیصه‌هایی سخن می‌گوییم که نه جهانی‌اند و نه به فرد خاصی تعلق دارند، در این مورد اغلب اصطلاح «فرهنگ» را به کار می‌گیریم تا مجموعه‌ی این خصیصه‌ها، یا رفتارها، یا ارزشها، یا باورها را به توصیف درآوریم. به طور خلاصه، در این کاربرد، هر «گروه» دارای «فرهنگ» خاص خود است. هر فرد عضو گروه‌های متعدد است، و به واقع عضو انواع گروه‌های بسیار متفاوت از یکدیگر: گروه‌هایی که می‌توان آنها را بر اساس جنس، نژاد، زبان، طبقه، ملیت و جز آن، دسته‌بندی کرد. از این رو می‌توان گفت که هر فرد در «فرهنگهای» بسیاری شرکت می‌کند. تا این جا روشن است که والرشتاین برای دستیافتن به مفهوم فرهنگ توجه خود را معطوف می‌کند به مورد دوم یعنی مواردی که فرد به عنوان عضو گروه عمل می‌کند.

والرشتاین این نکته را بیشتر می‌شکافد و می‌گوید در این کاربرد، فرهنگ طریقی است برای تبیین و توضیح منسجم شیوه‌هایی که گروه‌ها را از همدیگر متمایز می‌سازد. فرهنگ معرّف چیزی است که در داخل گروه بین اعضای گروه مشترک است، و احتمالاً در خارج از گروه کسی در آن اشتراک (یا کاملاً اشتراک) ندارد.

سپس والرشتاین به بعدی دیگر از فرهنگ می‌پردازد و می‌گوید از سوی دیگر، اصطلاح فرهنگ را همچنین به کار می‌برند تا، نه این که کلیت و ویژگی یک گروه را در برابر گروه دیگر معین کنند بلکه، برخی خصوصیات داخل یک گروه را در مقابل خصوصیاتِی دیگر در داخل همان گروه مشخص سازند. ما اصطلاح فرهنگ را به کار می‌بریم تا به هنرهای «والتر» توجه دهیم در مقابل اعمال و تجربیات عامه‌ی مردم یا فعالیتهای روزمره‌ی آنان. ما فرهنگ را به کار می‌بریم تا معنای آنچه را که «روساخت» است روشن کنیم، در مقابل آنچه که «زیرساخت» است. ما فرهنگ را به کار می‌بریم تا آنچه را که «نمادین» است معنا دهیم، در برابر آنچه که «مادی» است. گرچه به نظر می‌رسد که انواع این تفاوت‌گذاریهای دوگانه در جهت همان تفاوت‌های قدیم فلسفی که میان «تصور» و «واقعیت»، یا میان «روح» و «جسم» تمایز می‌گذاشت، بسیر می‌کنند ولی نباید اینها را یکسان و همانند پنداشت.

صرف‌نظر از این که قدر و ارزش این نوع دوگانه‌سازها یا تفاوت‌گذاریهای دوگانه چه باشد، در عمل، آنها در جهت ساختاری به کل متفاوتی از دیگر کاربردهای فرهنگ سیر می‌کنند. این دوگانه‌سازها به تقسیم و جدایی در داخل گروه توجه می‌دهند نه به وحدت گروه (که این مورد

البته خود می‌تواند مبنایی باشد برای طبقه‌بندی بین گروه‌ها).

«اغتشاش» میان این دو جنبه‌ی مفهوم «فرهنگ» آن‌قدر قدیم است که دیگر نمی‌توان آن‌را یک اشتباه صرف دانست به خصوص که مباحث مربوط به فرهنگ به طور اعم، و مباحث مربوط به تعاریف آن به طور اخص در طول قرنهای نوزدهم و بیستم مجلدات بسیاری را به خود اختصاص داده است. از آن‌جا که این مباحثات گسترده در چارچوب نظام تاریخی معینی انجام گرفته است، یعنی اقتصاد جهانی سرمایه‌داری، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که نه تنها مباحثات بلکه اغتشاشات مفهومی نیز حاصل تحول تاریخی همین نظام است و بازتابی است از منطبق هدایت‌کننده‌ی آن.

تفاوت‌گذاری فلسفی میان «تصور» و «واقعیت»، میان «روح» و «جسم» بسیار قدیم است و دست‌کم در محدوده‌ی آنچه که فلسفه‌ی غرب نام گرفته است به دو چشم‌انداز میدان داده است: آنان که بر تقدم «تصور» یا «روح» تأکید نهاده‌اند و آنها را مهم‌تر یا شریف‌تر یا به نحوی برتر از «واقعیت» یا «جسم» دانسته‌اند؛ و آنان که بر تقدم «واقعیت» یا «جسم» تأکید گذاشته‌اند. گروه اخیر موضع معکوس و وارونه‌ای اتخاذ نکرده است. این گروه می‌خواهد بگوید که «تصور» یا «روح» دارای ذات و هستی متفاوت و مستقلی نیست بلکه ابداعات اجتماعی‌اند و آنچه که به واقع وجود دارد همان «واقعیت» یا «جسم» است. در یک کلام اینان می‌گویند مفهوم «تصور» یا «روح» سلاحی ایدئولوژیک به شمار می‌رود برای اعمال نظارت و برای سرپوش گذاشتن بر موقعیت راستین وجود.

حال، اجازه بدهید فرهنگ را (در کاربرد شماره یک) مجموعه‌ی خصوصیات بدنیم که گروهی را از گروهی دیگر متمایز می‌کند، و همچنین فرهنگ را (در کاربرد شماره دو) مجموعه‌ی پدیده‌هایی بدنیم که در داخل یک گروه معین از مجموعه‌ای دیگر از پدیده‌ها متفاوت و بالاترند. در این جا در کاربرد شماره یک معضل بزرگی درباره‌ی فرهنگ پدیدار می‌شود. چه کسی یا چه چیزی دارای چنین فرهنگی است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ به این پرسش به «گروه‌ها» بازمی‌گردد. ولی اگر «فرهنگ» در چارچوب و ازگان علمی ما گسترده‌ترین و پراکنده‌ترین کاربرد را داراست، مفهوم «گروه» نیز اصطلاحی است دارای مبهم‌ترین کاربردها. «گروه» به عنوان یک اصطلاح چیزی است که هر کس می‌تواند به دلخواه خود به عنوان گروه طبقه‌بندی و تعریف کند. اگر بخواهیم تعریف گروه را تا به نهایت پی‌بگیریم، در این صورت حتی می‌توان از گروه‌هایی سخن گفت که از نظر بلندی یا رنگ مو از هم متفاوتند. آیا می‌توان گفت چنین «گروه‌هایی» دارای «فرهنگ» نیز هستند؟ به ندرت می‌توان کسانی را یافت که به چنین چیزی باور داشته باشند. بنابراین فقط می‌توان برخی از «گروه‌ها» را دارای «فرهنگ» دانست.

حالا به بعدی دیگر از همین موضوع می‌پردازیم. فرهنگ را در کاربرد شماره یک، به چه گروه‌هایی می‌توان نسبت داد؟ اغلب می‌گویند ملتها دارای فرهنگ ملی هستند. قبایل یا گروه‌های قومی را نیز دارای فرهنگ می‌دانند. در ضمن می‌بینیم که اصطلاح فرهنگ را در جملاتی مانند «فرهنگ روشنفکران شهری» یا «فرهنگ فقیران شهری» نیز به کار می‌برند. گاهی نیز به مواردی



برمی‌خوریم چون «فرهنگ کمونیستها» یا «فرهنگ بنیادگرایان دینی». از این رو به نظر می‌رسد که فرهنگ (همواره در این جا منظور از فرهنگ کاربرد شماره یک آن است) مشترک میان اعضای این گروه‌ها چیزی نیست مگر نوعی خودآگاهی و در نتیجه مرزبندی با غیرخودیها؛ نوعی الگوهای مشترک در زمینه‌ی اجتماعی شدن که توأم است با تقویت و جانداختن نظام ارزشها یا رفتارهای از پیش تعیین شده، و بالاخره برخوردار بودن از نوعی سازمان و تشکیلات. عنصر سازمان یا تشکیلات می‌تواند رسمیت پیدا کند مثل مورد کشور-ملت، یا جنبه‌ی غیرمستقیم داشته باشد مانند استفاده از روزنامه یا مجله‌ی مشترک، یا به شکل انجمنهای داوطلبانه‌ای تجلی بیابد که به صورت شبکه‌ی ارتباطات میان روشنفکران شهری عمل می‌کنند.

والرشتاین در ادامه‌ی آن چه آمد می‌افزاید به محض آن‌که این پرسش مطرح شود که چه کس یا چه چیز دارای فرهنگ است بلافاصله آشکار می‌گردد که در چه مسیر لغزنده‌ای قرار گرفته‌ایم. گواه این‌که هر گروهی دارای فرهنگ است چیست؟ بی‌تردید پاسخ این نیست که تمامی اعضای این گروه‌ها نسبت به یکدیگر به گونه‌ای مشابه عمل می‌کنند و نسبت به همه‌ی دیگران و غیرخودیها متفاوت هستند. حداکثر آن‌که ما می‌توانیم از نظر آماری ارتباطی معنادار میان «عضویت» در گروه و گونه‌ای از رفتار برقرار سازیم، یا آن‌که همین ارتباط معنادار را با رجحانهای ارزشی در میان اعضای گروه یا چیزهای دیگری از همین دست پیوند دهیم.

از این گذشته اگر اندکی بیشتر در این موضوع دقت کنیم می‌بینیم که دستیافتهای آماری ما

همواره در طی زمان (و احتمالاً به گونه‌ای معنادار) در حال تغییرند. این بدان معناست که رفتارها یا رجحانهای ارزشی یا هر چه که تعریف فرهنگ باشد حداقل در مورد برخی از خصصتها مانند عادت غذا، پدیده‌های بالنده به شمار می‌رود حتی اگر تحول‌پذیری آن به کندی انجام بگیرد.

با این حال با اطمینان می‌توان گفت که مردم در نقاط مختلف جهان، یا در دورانه‌های مختلف یا در جماعت‌های دینی یا زبانی به نحوی قابل تشخیص و قابل مشاهده، متفاوت از یکدیگر عمل می‌کنند. برای مثال کسی که از نروژ به اسپانیا سفر می‌کند می‌بیند که ساعات صرف غذا در میهمانخانه‌ها در این دو کشور از هم متفاوت است. یا کسی که از فرانسه به ایالات متحده‌ی آمریکا سفر می‌کند درمی‌یابد که فراوانی و دفعات دعوت میهمان به منزل در دو کشور با هم فرق دارد. بلندی دامن زنان در برزیل و ایران تفاوتی بارز دارند؛ و چیزهایی دیگر از همین دست را می‌توان به عنوان نمونه ذکر کرد. اینها فقط نمونه‌هایی از زندگی روزانه به شمار می‌روند. اگر بخواهیم موضوعات معنوی را در نظر بگیریم آن‌گاه به آسانی می‌توان تفاوت‌های گروهی را برجسته‌تر به بیان درآورد. بدین ترتیب تفاوت‌ها آشکارند و این چیزی است که مفهوم فرهنگ (یعنی کاربرد شماره یک) با آن سروکار دارد. با این حال دشوار می‌توان درجه و میزان همسانی و همانندی گروه‌ها را از نظر رفتاری به اثبات رساند. هنگامی که می‌تست می‌گوید ما توانایی آن‌را داریم که واقعیت‌های فرهنگی را بیافرینیم و بر حسب همین واقعیتها دست به عمل بزنیم، چاره‌ای نیست جز توافق با او. در این جا والرشتاین می‌گوید ولی چگونه می‌توان دانست که این «ما» کیست که این توانایی را دارد؟ سپس در ادامه‌ی این نکته می‌افزاید در این مقطع تردید دارد که بتوان از مفهوم فرهنگ (یعنی در کاربرد شماره یک آن) به جز موارد کوچک و جزئی در جهتی دیگر سود جست. والرشتاین می‌گوید انسان‌شناسان، یا دست‌کم شماری از آنان، با اعتقاد می‌گویند نمی‌توان مفهوم «طبیعت انسانی» را برای دستیابی به نتیجه‌گیریهای معنادار درباره‌ی موقعیت‌های اجتماعی به کار گرفت. سپس می‌افزاید آیا همین استدلال در مورد مفهوم فرهنگ که از سوی انسان‌شناسان به عنوان جانشین مفهوم «طبیعت انسانی» عرضه می‌شود، نیز صدق نمی‌کند؟

والرشتاین می‌گوید در همین جاست که او نمی‌خواهد کار خود را بی‌اغازد. به نظر می‌رسد که فرهنگ (در کاربرد شماره‌ی یک آن) ما را در زمینه‌ی تحلیلهای تاریخی چندان به جلو نمی‌برد. فرهنگ (در کاربرد شماره‌ی دو آن) در معرض این گمان قرار دارد که همچون پوششی ایدئولوژیک در جهت توجیه منافع برخی افراد (آشکارا قشرهای بالایی) در یک گروه خاص یا در یک نظام اجتماعی معین علیه منافع افراد دیگر در همان گروه به کار رود. اگر درست است که تفاوت میان «تصور» و «واقعیت»، «روح» و «جسم» همچون سلاخی ایدئولوژیک برای اعمال کنترل و نظارت به کار می‌روند، بنابراین اغتشاش میان این دو کاربرد فرهنگ نیز توالی منطقی خود را دارد، زیرا به جریان نقاب‌زدن و پوشش‌گذاشتن بر موقعیت راستین زیستی مدد می‌رسانند. والرشتاین می‌گوید به همین سبب قصد دارد تحول واقعی مفهوم فرهنگ را (در هر یک از کاربردها یا هر دوی

آنها) در طی زمان در چارچوب نظامی تاریخی که به کاربرد گسترده و مغشوش مفهوم فرهنگ مدد رسانده است، یعنی نظام مدرن جهانی که همان اقتصاد جهانی سرمایه‌داری است، پی بگیرد.

نظام تاریخی سرمایه‌داری

والرشتاین نخست می‌کوشد واقعیت‌های تحول این نظام تاریخی را از دیدگاه شرکت کنندگان در این نظام بربرسد. از این رو دلمشغولی او متوجه درجه و میزانی است که این نظام تاریخی نسبت به خود، آگاهی یافت و توانست چارچوب‌هایی فکری و/یا ایدئولوژیک بپروراند که هم به آن مشروعیت بدهند و هم آنرا به پیش برانند و در نتیجه بازتولیدش را پابرجا نگاه دارند. او شش مورد را در این ارتباط برمی‌شمارد:

۱ - نظام جهانی سرمایه‌داری توانست روندهای متنوع تولید را در حوزه‌ی جغرافیایی گسترده‌ای در خود جذب کند. این جریان را او استقرار نوع واحد و یگانه‌ای از «تقسیم کار» می‌نامد و می‌افزاید البته همه‌ی نظام‌های تاریخی مبتنی بر تقسیم کار هستند اما هیچ‌یک مانند اقتصاد جهانی سرمایه‌داری این چنین پیچیده، گسترده، تفصیلی و به هم پیوسته نبوده است. چارچوب سیاسی خاصی که این تقسیم کار در درون آن رشد پیدا کرد، چارچوب کار یک امپراطوری جهانی نبود بلکه چارچوب کار یک نظام میان‌کشوری بود که خود محصول تحول تاریخی همین نظام بود. این نظام میان‌کشوری تشکیل یافته بود از مجموعه‌ای از به اصطلاح کشورهای مستقل که در عین حال موجب پیدایی و مشروعیت آنها نیز شده بود. وجه مشخصه‌ی این کشورهای مستقل سرزمینهای متفاوت و دمسازی و اتحادشان بود همراه با عضویت در نظام میان‌کشوری و پذیرش قیودی چند. نظارت بر ابزار قهر و تصاحب آن در اختیار نظام میان‌کشوری نبود، بلکه در دست هر یک از کشورهای مستقل و مجزا قرار داشت. از این گذشته هر یک از این کشورها فقط در چارچوب قلمرو قضایی خود می‌توانست حق نظارت بر ابزار قهر را به طور انحصاری به کار ببندد. از آنجا که نظارت مطلق چیزی اسطوره‌ای به حساب می‌آید، حق تقدم دولت در به کارگیری قهر، گرچه هرگز جنبه‌ی انحصاری پیدا نمی‌کند ولی گسترده و عظیم است.

در چنین مجموعه‌ای از سازماندهی زندگی اجتماعی بیشتر فشارهای «اقتصادی» جنبه‌ی بین‌ملی* (که اصطلاحی است رایج، اما نارسا) دارند و غالب فشارهای «سیاسی» جنبه‌ی ملی. همین وضع، بیانگر نخستین تضاد در این مجموعه است. چگونه شرکت کنندگان می‌توانند اعمالشان را در این مجموعه هم از نظر ملی و هم از نظر بین‌المللی توضیح دهند و توجیه کنند؟

۲ - اقتصاد جهانی سرمایه‌داری مانند بیشتر (بلکه همه‌ی) نظام‌های تاریخی با اتکاء به الگویی ادواری عمل می‌کند که در فواصلی معین تکرار می‌شود. آشکارترین یا مهمترین فاصله‌های الگویی ادواری این مجموعه که چیزی حدود پنجاه تا شصت سال است، فراگرد منظم

گسترش و جذب کل اقتصاد جهانی است. این دوره‌ی پنجاه تا شصت ساله شامل دو مرحله می‌شود: گسترش و جذب.

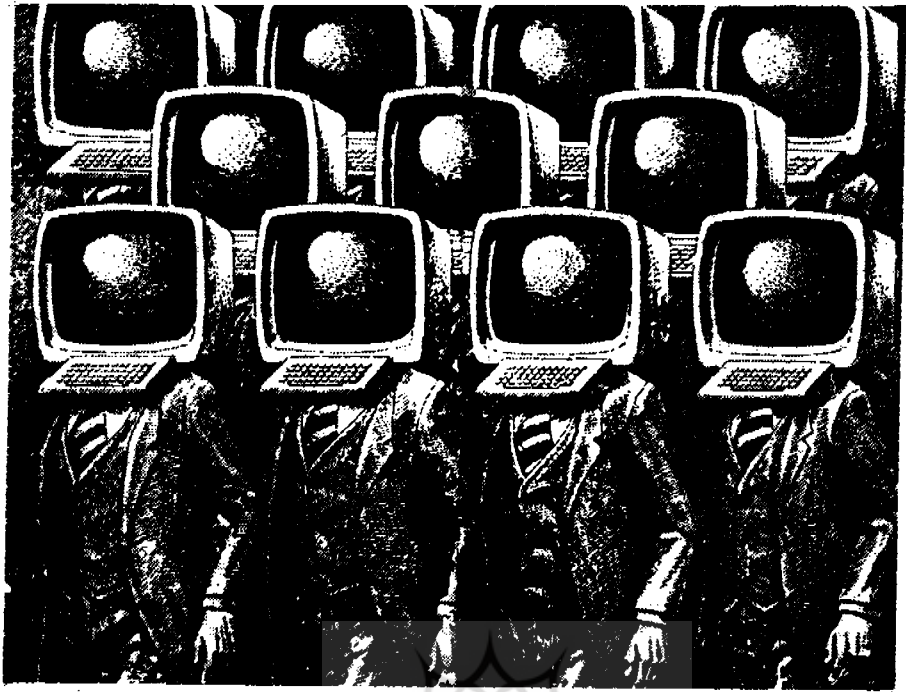
کارکرد این جریان ادواری (که گاه آن را موجهای بلند و گاه ادوار یا چرخه‌های کندراتیف که کاشف این دوره‌های بلند بوده است، می‌نامند) بسیار پیچیده است و در این جا به آن نمی‌پردازیم. بخشی از این جریان ادواری حکایت از آن دارد که اقتصاد جهانی سرمایه‌داری نیازمند گسترش مرزهای جغرافیایی نظام خود بوده است و می‌کوشیده است از این طریق فضاهای تازه‌ای برای تولید ایجاد کند و این فضاها را وارد نظام تقسیم کار جهانی خود بسازد. در عرض چهارصد سال، این گسترش پی‌درپی، اقتصاد جهانی سرمایه‌داری را از یک نظام عمدتاً اروپایی به نظامی جهانی تبدیل کرده است که سراسر کره‌ی زمین را در بر می‌گیرد.

این گسترش پی‌درپی را می‌توان فراگردی آگاهانه به حساب آورد که با بهره‌گیری از فشارهای نظامی، سیاسی و اقتصادی گوناگون و غلبه بر مقاومت‌های سیاسی در مناطقی که گسترش در آنها انجام می‌گرفت، به وقوع پیوست. این روند را والرشتاین روند جذب و ادغام نام می‌نهد و آن را نیز جریانی پیچیده و غامض می‌داند. این فراگرد ما را متوجه تضادی دیگر (یعنی دومین تضاد) می‌کند که مردمان مناطق جذب‌شده با آن مواجه می‌شوند. آیا این گذار را که در مناطق جذب‌شده انجام گرفته است باید تغییر فرهنگ محلی و سنتی به فرهنگ مدرن جهانی دانست یا آن‌که مردمان مناطق زیر فشار به ناچار از فرهنگ خود دست برداشتند و فرهنگ امپریالیستی قدرت یا قدرتهای غربی را پذیرفتند؟ این مورد را باید مدرنیزاسیون (تجدد یا نوسازی) نام نهاد یا غربی‌سازی؟

۳- سرمایه‌داری نظامی است مبتنی بر انباشت پایان‌ناپذیر سرمایه. از این‌رو نظامی است خواستار حداکثر تصاحب و برداشت ارزش افزوده. دوراه برای افزایش برداشت ارزش افزوده وجود دارد. یک راه این است که کارگران سخت‌تر و بیشتر کار کنند و در نتیجه میزان معینی از نیروی به کار گرفته شده بتواند، بازده بیشتری بیافریند. راه دوم این است که مقدار کمتری از ارزش تولیدشده به تولیدکنندگان مستقیم برگردانده شود. در یک کلام سرمایه‌داری بنا به تعریف بر همه‌ی تولیدکنندگان مستقیم فشار می‌آورد که بیشتر کار کنند و دستمزدی کمتر دریافت کنند.

این شرایط مغایرت دارد با اصل تأمین و پیگیری منافع فردی. مهمترین انگیزه برای دست‌زدن به کار سخت و دشوار، انتظار پاداش بیشتر است. البته می‌توان اجبار و فشار بیشتر را جانشین پاداش بیشتر ساخت، اما باید در نظر داشت که اجبار و فشار نیز هزینه برمی‌دارد و در نتیجه به کارگیری آنها از ارزش افزوده می‌کاهد. از این جا نتیجه گرفته می‌شود که تا وقتی که نتوان انگیزه‌ی دیگری را (حداقل به‌طور محدود) جانشین پاداش یا ترس کرد، دشوار می‌توان به هدف توانان کار سخت‌تر و دستمزد کمتر دست یافت. پرسش اصلی در نظام سرمایه‌داری این است که چگونه می‌توان به این هدف دست یافت؟

۴- سرمایه‌داری به عنوان یک نظام خواستار تحول و تغییر است، دست‌کم تغییر صوری.



حداکثر انباشت سرمایه نه فقط نیازمند گردش کالا و سرمایه که نیازمند گردش نیروی انسانی هم هست. به علاوه سرمایه‌داری نیازمند توسعه‌ی مداوم سازمان تولید است، هم از بابت طبیعت بخشهای عمده‌ی تولید و هم از نظر مکان تولید. معمولاً چنین پدیده‌هایی را زیر دو عنوان مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهند: نوآوری اقتصادی و صعود و افول ملتها.

یکی از نتایج عمده‌ی این واقعیت، تأکید فوق‌العاده‌ای است که در چارچوب نظام جهانی مدرن بر فضیلت «نوبودن» گذاشته می‌شود. هیچ‌یک از نظامهای تاریخی گذشته مبتنی بر نظریه‌ی پیشرفت یعنی نظریه‌ی پیشرفت ناگزیر نبوده است. تأکید بر نوبودن و به انجام رساندن مستمر آن (حداقل به طور صوری) با خود پرسش راجع به مشروعیت را به همراه می‌آورد یعنی مشروعیت این نظام تاریخی را به طور کلی؛ و به ویژه مشروعیت مهمترین نهاد سیاسی نظام سرمایه‌داری یعنی انواع دولتهای مستقل را. از «بُدن» گرفته تا «وبر» و «مائوتسه دون» موضوع مشروعیت همواره یکی از معضلات بوده است. این موضوع به ویژه از آن نظر دشوار است که فضیلت نوبودن، مشروعیت هر نوع اقتداری را. هر چند هم که به زحمت به دست آمده باشد، برهم می‌زند.

۵- نظام سرمایه‌داری نظامی است مبتنی بر قطب‌سازی. هم از بابت الگوی پادشها و هم به میزانی که افراد ناچار می‌شوند نقشهای اجتماعی دو قطبی بازی کنند. با این حال نظامی است گسترش‌یابنده که همه‌ی پارامترهای مطلق آن در طی زمان سیر صعودی داشته‌اند. در نظام جهانی

سرمایه‌داری از همان آغاز فعالیت‌های تولیدی به طور منظم فزونی گرفته است، ارزشهای بیشتری تولید شده است، جمعیت افزایش یافته است و اختراعات بیشتری به بار آمده است. از این‌رو جلوه‌ی خارجی آن همواره ثروت را به نمایش درآورده است.

و اگر درست است که سرمایه‌داری نظامی است دوقطبی پس درست است که این افزایش ثروت فقط در دسترس شمار اندکی از جمعیت جهان قرار گرفته است. از این گذشته مصرف واقعی سرانه در جهان با این تحول همگام نبوده است. برای مثال بر اساس معیار سرانه اکنون فضای طبیعی کمتری به هر نفر اختصاص می‌یابد، یا در مقایسه با چهارصد سال پیش نسبت سرانه‌ی درختها کاهش یافته است. در این صورت باید پرسید پدیده‌ی بحث‌انگیز «کیفیت زندگی» به چه معناست؟

تضادی که در این مقطع باید مورد بررسی قرار بگیرد، تضاد میان پیشرفت و زوال یا تضاد میان افزایش آشکار ثروت و فقر واقعی است. تنها راه تسکین خشم و ناراحتی حاصل از این وضعیت توسل به انکار است. اما چگونه می‌توان پدیده‌های چنین آشکار و عمومی را که خصالت عمومی بودنش یکی از اقتضاهای این نظام است، انکار کرد؟ این بدان معنی است که انباشت پایان‌ناپذیر سرمایه که یکی از مکانیسم‌های این نظام است خواستار جهت‌گیری جمعی به سوی مصرف بیشتر است. به بیان دیگر انباشت پایان‌ناپذیر سرمایه نیازمند هدایت و جهت‌یابی جمعی به طرف مصرف است.

۶... سرانجام آن‌که اقتصاد جهانی سرمایه‌داری یک نظام تاریخی است. و به همین سبب که تاریخی است طول عمری معین دارد که آن‌را «گردش زیستی» می‌نامند. از این‌رو نظام سرمایه‌داری مانند هر نظام تاریخی دیگر به علت تراکم آثار تضادهای فلج‌کننده، عمرش در مرحله‌ای معین خاتمه می‌یابد. در همان‌حال نظامی است مبتنی بر منطقی ویژه یعنی انباشت مداوم سرمایه. به همین علت چنین نظامی مدافع امکان گسترش نامحدود است.

اصل گسترش نامحدود بسان وضعیتی نشئه‌آور می‌ماند، مانند حالتی که انسان در هوا شناور است و به سوی سپهر برین اوج می‌گیرد یا می‌تواند مصیبت‌بار بشود و انسان در حالت سقوط قرار بگیرد. هر دوی این حالات انسان را تحت فشار قرار می‌دهد و فرد توان آن‌را نمی‌یابد که این الگو را تغییر بدهد. با این‌حال واقعیت این جهانی به مراتب پیچیده‌تر و نابسامان‌تر است، و به همین لحاظ هم بیشتر تابع اراده‌ی بشری است.

از آن‌جا که نظامها به طور طبیعی به سوی زوال در حرکتند، در نتیجه در وضعیت «گذار» به آینده‌ای نامعلوم قرار می‌گیرند. و درست همین نامعلوم بودن که می‌تواند در مرحله‌ای رهایی‌بخش باشد، در عین حال مشوش و پریشان‌کننده است. از این‌رو اندیشه‌ی مرتبط با این تغییر شکل بر سر دوراهی قرار می‌گیرد: یا باید این فراگرد «مرگ» سیستمیک را انکار کند یا باید به عوض آن به استقبال فراگرد «تولد» سیستمیک برود.

فرهنگ که نظام فکری اقتصاد جهانی سرمایه‌داری است، برآیند کوشش‌های جمعی تاریخی ما به منظور سازگار شدن با تضادها، ابهام‌ها، بغرنجی‌های واقعیت‌های سیاسی-اجتماعی این نظام خاص به حساب می‌آید. ما این عمل را تا حدودی با خلق مفهوم «فرهنگ» (در کاربرد شماره‌ی یک) به عنوان تأیید واقعیت‌های تغییرناپذیر در میانه‌ی جهانی تغییر‌یابنده، انجام داده‌ایم. و در ضمن تا حدودی همین عمل را ما با خلق مفهوم «فرهنگ» (در کاربرد شماره‌ی دو) به منظور توجیه بی‌عدالتی‌های این نظام انجام داده‌ایم تا یارای آن را بیابیم که به این بی‌عدالتی‌ها در جهانی که در معرض تغییر قرار دارد، استمرار و تداوم بدهیم.

حال پرسش این است که این کارها چگونه انجام شده است؟ از آن‌جا که منافع مختلف به گونه‌ای بنیادین با هم در تضاد قرار می‌گیرند، در نتیجه دشوار می‌توان ساخت‌هایی بی‌طرف برای «فرهنگ» قائل شد. از این‌رو بنای فرهنگ تبدیل می‌گردد به رزمگاهی که در واقع رزمگاه اصلی ایدئولوژیکی منافع متضاد در چارچوب این نظام تاریخی است.

به عقیده‌ی والرشتاین این بحث در اساس حول محور موضوعاتی می‌چرخد که به صورت مجموعه‌ای از تناقضات درآمده‌اند و به همین اعتبار آنها را برای مقاصد خاصی دست‌آموز کرده‌اند، مانند: وحدت و تنوع، جهانی‌گری و محلی‌گری یا عام‌گرایی در برابر خاص‌گرایی، بشریت و نژاد، جهان و ملت، اصالت انسان به عنوان شخص یا تفکیک انسان به مرد و زن. والرشتاین بر این باور است که دو اصل اساسی ایدئولوژیکی اقتصاد جهانی سرمایه‌داری یعنی جهانی‌گری از یک طرف، و نژادگرایی و سکس-محوری از طرف دیگر، دو قطب متضاد و مخالف یکدیگر به حساب نمی‌آیند بلکه در واقع باید آنها را یک جفت همزیست به شمار آورد. او در نوشته‌ای دیگر نیز آورده بود که ترکیب و آمیزش مقدار معین و مناسبی از این دو جریان به ظاهر متضاد در عمل این امکان را فراهم می‌آورند که نظام سرمایه‌داری بتواند با وجود نوسانات شدید ایدئولوژیکی به کارکردهای خود ادامه دهد.

به عقیده‌ی والرشتاین همین نوسانات را باید در واقع مبنای اغتشاشات عامدانه‌ای دانست که ذاتی دو کاربرد مفهوم فرهنگ به شمار می‌روند. سخنرانی روشنفکر جوامیکایی به نام رکس نتلفورد^۱ در اجلاس حزب ملی خلق در سال ۱۹۸۳ بهانه‌ای به دست والرشتاین می‌دهد تا بتواند تحلیلی مشخص از این موضوع فراهم آورد. نتلفورد می‌خواست در این سخنرانی بر اهمیت «آگاهی تاریخی» در شکلگیری یک ملت تأکید بنهد و در برابر کسانی وضع بگیرد که به جوانان می‌گویند تاریخی ندارند که ارزش آن‌را داشته باشد که وقتشان را صرف مطالعه‌ی آن بکنند، بلکه برعکس باید به آینده چشم بدوزند و آن‌را فراچنگ آورند.

رکس نتلفورد در سخنرانی خود که «تشکیل یک ملت، سامان‌دادن به یک جامعه» نام داشت،

گفت «سیاه» در تاریخ آمریکا فقط به معنای رنگ پوست نیست، به معنای فرهنگ است - فرهنگی که برآیند رویارویی میلیونها سیاه برده با میلیونها مهاجر اروپایی است که در هیأت ارباب و مهاجر به آمریکا آمدند. در جاماییکا و کاراییب جوهر راشین و تاروپود زندگی بومی، یعنی فرهنگ بومی به معنای وسیع کلمه، درآمیخته است با کوششهای سخت و طاقت فرسای اکثریت سیاه برای منطبق ساختن خود با محیط زیست جدید و با تلاشهای جانگامی که برای بقا خود از همان آغاز انجام می داد. عدهای جایگاه مناسب این تلاش و پیکار اساسی را در اخلاق و باورهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه نفی می کنند و به بیان دیگر سعی دارند جامعه را به سوی «سیاهزادگی اخلاقی» سوق دهند. این عده در میهمانیها و محفلهای مختلف از شمردن کار و کوشش مردم یا تحقیر یاد می کنند و به جای وحدت بر عنصر تکثر تأکید می نهند و صرار می ورزند. کسانی که بر این اساس از اصل تکثرگرایی در کشور پشتیبانی می کنند در واقع کشور را تقسیم می کنند به یک اکثریت سیاه که به حاشیه رانده شده است و زیستی حاشیه ای دارد، و یک اقلیت ممتاز که قدرت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را در اختیار گرفته است.

رکس نتلفورد، سپس، در ادامه ی این سخنرانی می گوید ما آن قدر ساده لوح نیستیم که از زادگرایی به دفاع برخیزیم، اما آن قدر هم احمق نیستیم که نسبت به نژاد خود ناآگاه باشیم. در واقع همین تعادل ظریف حساسیتها نشانگر پیچیدگی نامتعارف روحیه ی توده ی مردم ماست. همین پیچیدگی و ظرافت نه تنها رهبران خودمان را گمراه می کند، بلکه آن کسانی را هم که در خارج هستند و می گویند می خواهند به ما کمک کنند به اشتباه می اندازد. مردم ما که قرنهای پیکار با پشت سر گذاشته اند می دانند آن چیزی که امروز شایسته و بجاست، فقط تلاش برای کسب زادی از سرکوب و فشار خارجی نیست (که البته این کار را هر چند ابتدایی ولی به شیوه ی خود ادامه می دهیم)، آن چه که مهم است این است که در این کشور ساختارها و چارچوبهایی اجتماعی-اقتصادی و سیاسی ایجاد شود که هماهنگ و هماوا با ارزشهای والای انسانی باشد. امروز سخت نگران شخصیت و منزلت خود هستیم و نمی توانیم با کسانی موافقت داشته باشیم که برای فرهنگ بومی ارزشی قائل نیستند حتی اگر این افراد از درون کشورمان برخاسته شوند.

مفهوم فرهنگ (در کاربرد شماره ی یک آن) در سخنان نتلفورد اهمیتی اساسی دارد. او قصد رد کلیت و تمامیتی را بسازد و سامان دهد که آن را ملت یا جامعه نام می نهد. مفهوم فرهنگ در کاربرد شماره ی یک آن بر گونه ها و الگوهای تأکید دارد که میان همه ی جاماییکیان مشترک است و بر این اساس همه با هم شباهت دارند. ولی در عین حال نتلفورد به افرادی دیگر نیز در عین جاماییکا توجه می دهد که در ساختار قدرت شرکت دارند و ادعا می کنند که خواستار تحقق هدف مشابهی هستند.

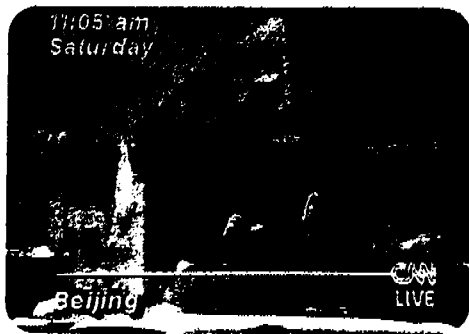
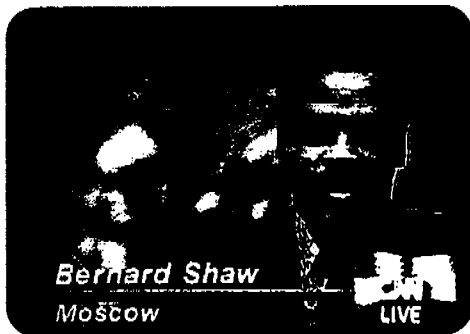
گرچه این دو گروه، هر دو شعار ملی مشابهی را سر می دهند و می گویند مردم جاماییکا از رده های متعدد تشکیل یافته است، اما معناهای متفاوت و متضادی از آن منظور می کنند. گروه

اقلیت ممتاز بر تکرر در درون و وحدت در برون («آزادی از ظلم و تعدی خارجی») تأکید می‌گذارد. به نظر نتلفورد این معنا یکسره «اکثریت سیاه» را که در حاشیه قرار داده شده است، نادیده می‌گیرد. این اکثریت خواستار ایجاد و استقرار چارچوبهای اجتماعی-اقتصادی و سیاسی در داخل جاماییکا است که هماهنگ باشد با ارزشهای شخصیت انسانی. معنای چنین تقاضایی بهبود وضع اجتماعی و استقرار برابری و عدالت است.

حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که گروه اقلیت ممتاز به چه طریقی این کار را انجام می‌دهد. این گروه از راه سیاه‌زدایی اخلاق جامعه و به شیوه‌ای ریاکارانه عامل تعدد و تکرر را در شعار ملی برجسته می‌کند بی آن‌که به عامل دیگر توجه دهد. این عامل دیگر یعنی واقعیت دیگر این است که میلیونها نفر را از غرب افریقا به صورت برده وارد کردند، و میلیونها نفر اروپایی به عنوان ارباب و مهاجر و کارآموز وارد این منطقه شدند. رویارویی تاریخی این دو گروه در جاماییکا و منطقه‌ی کارائیب بنیادهای یک زندگی بومی راستین را پی‌ریزی کرد. عنصر «سیاه» برآیند این فرهنگ است که باید آن را نیرومند و پُرقوت دانست، نه در حال تقلیل و زوال.

سرانجام آن‌که تأکید بر «سیاه‌بودن» به عنوان عنصر تشکیل‌دهنده «فرهنگ» ملی جاماییکا (یعنی فرهنگ در کاربرد شماره‌ی یک آن) به معنای اهمیت دادن به «اکثریت حاشیه‌نشین» است به امید آن‌که این اکثریت بتواند از خود در برابر ادعاهای «اقلیت ممتاز» که خود را نماینده‌ی یک فرهنگ والاثر (یعنی فرهنگ در کاربرد شماره‌ی دو آن) می‌داند، به دفاع برخیزد. بدین ترتیب آن‌چه که در سطح نظام جهانی جنبه‌ای ویژه و خاص دارد (یعنی سیاه‌بودن) در خدمت تأکید بر یک موضوع عام (یعنی احترام به ارزشهای والای شخصیت بشری) قرار می‌گیرد. رکس نتلفورد می‌گوید «نژادآگاهی» به معنای نژادپرست‌بودن، نیست، و البته او به این امر اعتقاد دارد که چنین کاری را تنها می‌توان با ایجاد نوعی تعادل بسیار ظریف میان حساسیتها به شمر رساند. به نظر والرشتاین این استدلال پیچیده و غامض در اساس درست است و هر چه بیشتر بر عنصر «سیاه‌بودن» در فرهنگ جاماییکا تأکید گذاشته شود، به همان میزان می‌توان عنصر بیرنگی (یعنی ارزشهای انسان‌گرایانه) را تبلیغ کرد و رواج داد. اگر این بحث پیچیده و غامض به بدفهمی نینجامد و بتوان به‌کنه آن با توجه به تاریخ جاماییکا پی برد، در واقع ما را به این نتیجه می‌رساند که استاد عام و کلی به عنصرهای مختلف فرهنگی در مقیاس جهانی چنان‌چه با توجه به تکامل و تحول هر فرهنگ دنبال نشود، به آسانی ما را به بیراهه سوق خواهد داد و حاصلش جز گمراهی به بار نخواهد آورد. مباحثی چون جهانی‌شدن و تجدد (مدرنیته) تنها هنگامی به سود ما خواهد انجامید و برای ما سودمند خواهد بود که در چارچوب فرهنگ ملی خود ما دنبال نشود و بدجست‌وجوی معنای خاص این مباحث و کاربرد ویژه‌ی آنها در همین فرهنگ و با در نظر داشتن تاریخ و نحوه‌ی پیشرفت جامعه و توانهای اجتماعی خود برآییم.

با این حال والرشتاین می‌گوید ممکن است بپرسند این بحث به کجا می‌انجامد؟ در چه مقطعی ممکن است ما از مرز «نژادآگاهی» بگذریم و به نژادگرایی یا نژادپرستی بیونیدیم؟ زی-



مسکو، ۱۹۸۸؛
تظاهرات در میدان تیانانمن در
پکن، ۱۹۸۹؛
آشوب در لوس آنجلس، ۱۹۹۲

آشکارا موارد بسیاری در سراسر جهان یافت می‌شود که تأکید بر «فرهنگ» خاص یعنی فرهنگ ملی اکثریت می‌تواند به حذف اقلیت یا اقلیتها بینجامد و جنبه‌ای سرکوبگرانه پیدا کند. آیا سوئدیها در فنلاند، تامیلها در سری لانکا، مجاریها در رومانی یا کردها در کشورهای مختلف نباید از حقوق فرهنگی خود به دفاع برخیزند؟

والرشتاین می‌گوید، احتمالاً رکس نتلفورد در اینجا موافقت خواهد داشت که تقاضاهای فرهنگی همه‌ی این گروه‌های اخیر مشروع‌اند، و با این حال باز خواهد گفت که جاماییکا موقعیت تاریخی متفاوتی دارد، چرا؟ زیرا در جاماییکا این اکثریت است که در موقعیتی حاشیه‌ای قرار داده شده است، و نه اقلیتهای مختلف. تا هنگامی که این وضع در جاماییکا پابرجاست، سیاه‌بودن یا هر خاص‌گرایی مشابهی در خدمت نفی در نفی قرار می‌گیرد چنان‌که سارتر در سال ۱۹۴۹ در این باره در اثر خود به نام «اورقه‌ی سیاه» به آن توجه داد.

سخنرانی نتلفورد در واقع به ما نشان می‌دهد که مباحث فرهنگی در اقتصاد جهانی سرمایه‌داری به چه میزان پیچیده و دشوار است و تا چه حد باید با احتیاط به آنها دست‌وپنجه نرم کرد اگر بخواهیم درک و فهمی از آنها فراچنگ آوریم.

☆☆☆

والرشتاین سپس می‌کوشد به این شش تضاد اقتصاد جهانی سرمایه‌داری بپردازد و نشان دهد که چگونه ایدئولوژیهای عام‌گرایی (= جهانی‌گری) و نژادگرایی-سکس‌محوری (= اصالت نژاد و

اصالت جنس) به حفظ این تضادها مدد می‌رسانند، و به چه علت این دو ایدئولوژی در همان حال یک جفت وابسته به یکدیگر به شمار می‌روند:

شش تضاد اقتصاد جهانی سرمایه‌داری

۱- از آن‌جا که اقتصاد جهانی سرمایه‌داری، نظامی جهانی است و اکنون مدت‌زمانی است که سراسر جهان را فراگرفته است به وضوح می‌توان مشاهده کرد که چگونه تفکر جهانی‌گری این پدیده را منعکس می‌کند، و در حقیقت همین امر آشکارترین وسیله‌ای بوده است که ایدئولوگها از آن در جهت توجیه این نظام بهره‌جسته‌اند. امروز شبکه‌ای از ساختارهای سازمان ملل متحد در برابر ما قرار دارد که مبنای نظری آنها اعلامیه‌های جهانی حقوق بشر است. این اعلامیه هم بر حقوق بین‌الملل تأکید می‌گذارد و هم بر ارزشهای تمامی بشریت. امروز ما در سطح جهان معیارهای مشترک زمان‌سنجی و مکان‌سنجی داریم. یک جامعه‌ی علمی جهانی وجود دارد که به قانونهای جهانی قطعیت می‌بخشد. این پدیده را نباید صرفاً یک پدیده‌ی قرن بیستمی دانست. دانش جهانی در قرن شانزدهم و در حقیقت پیش از آن اعلام موجودیت کرد. هوگو گروسیوس در نیمه‌ی نخست قرن هفدهم دست به کار نگارش قانون جهانی دریاها شد.

در همین حال ما شاهد پدیدار شدن شبکه‌ای از «کشورهای مستقل» بوده‌ایم که دارای مرزهای مشخص و قانونهای معین، پارلمانها، زبانها، گذرنامه‌ها، پرچمها، پول و مهمتر از همه شهروندانی خاص خود هستند. کل جهان در حال حاضر به چنین واحدهایی تقسیم شده است که شمار آنها به بیش از یکصد و پنجاه می‌رسد.

به این کشورهای مستقل می‌توان همچون واحدهایی نگریست که دارای نهادهایی نیرومندند و علت وجودیشان در این است که اعتبار مقررات جهانی را مشروط و محدود می‌سازند. حاکمیت به معنای آن است که هر کشور حق دارد در چارچوب مرزهایش هر آنچه را که می‌خواهد انجام دهد. در ضمن همین یکصد و پنجاه کشور یا بیشتر شمار به مراتب کمتری است از آن اقتدارهای سیاسی (گرچه این اصطلاح دقیق نیست) که مثلاً در حدود سال ۱۴۵۰ در جهان وجود داشت. از این رو حاکمیت‌های جدید همه در برابر این مسئله قرار دارند که چگونه به جریان «کنار هم آمدن» آن‌چه که پیشتر واحدهای مجزا بوده‌اند برخورد کنند و بپردازند. تمامی آنها، بدون استثناء، این امر را با توجه به اصل شهروندی، انجام می‌دهند. بنا بر این اصل، تمامی کسانی که در یک کشور به دنیا آمده‌اند (به‌اضافه‌ی برخی دیگر) شهروند محسوب می‌شوند و همه‌ی این افراد دارای حقوق برابر شهروندی هستند. پس هر کشور، اصل جهانی بودن برابری شهروندی را به‌طور علنی می‌پذیرد و آن را به عنوان نوعی قانون فراگیر و جهانی اخلاق می‌پذیرد.

حال می‌توان گفت که اصل عام‌گرایی یا جهانی‌گری (اونیورسالیسم) هم در سطح جهانی و هم در چارچوب هر یک از کشورهای مستقل که نظام میان‌کشوری را می‌سازند، اصلی است ریاکارانه اما درست بدین سبب که در نظام میان‌کشوری در واقع سلسله‌مراتبی از کشورها وجود دارد و در

داخل هر کشور سلسله مراتبی از شهروندان یافت می شود، ایدئولوژی جهانی گری اهمیت پیدا می کند. از سویی همچون مسکن و فریب عمل می کند و از سویی دیگر همچون وزنه های سیاسی که ضعیف می تواند از آن علیه قوی بهره بگیرد.

ایدئولوژی نژادگرایی - سکس باوری نیز به همین سان در خدمت مهار کردن تضادی است که بر اثر ایجاد کشورهای مستقل در چارچوب نظام میان کشوری پدیدار می شود. نظام میان کشوری که مبتنی بر تقسیم کار واحد است با پدیده های کشورهای مستقل در تضاد قرار دارد. زیرا اندیشه ی نژادگرایی - سکس باوری درست چیزی است که به نابرابریهای واقعی، به سلسله مراتب همواره موجود، هم در چارچوب نظام جهانی به عنوان یک مجموعه و هم در داخل هر یک از کشورهای مستقل، مشروعیت می بخشد. می دانیم که مردمان رنگین پوست در معرض استعمار قرار داشته اند و در طول تاریخ این نظام از آنان به عنوان برده استفاده شده است. می دانیم که تبعیضات بسیاری در ارتباط با جنبشهای مردمی وجود داشته است. و همچنین می دانیم که نظریه پردازان نژادی، این پدیده ها را به شیوه های گوناگون با توسل به جهانی گری یا پیشداوری، توجیه می کرده اند.

در مقیاس کشوری پدیده ی توجیه سلسله مراتب درونی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی با اتکاء به نژادگرایی چنان مشهود است که نیازی به بازگو ندارد. در این جا تنها به دو نکته اشاره می شود: هر جا که سلسله مراتب داخلی را نمی توان مبتنی بر رنگ پوست توجیه کرد از معیارهای ویژه ی دیگری بهره گرفته می شود مانند ایرلند شمالی. دو دیگر آن که در همه جا - در یکایک کشورها، و در نظام میان کشوری در مجموع - ایدئولوژی نژادگرا شکل مشابهی به خود می گیرد. این ایدئولوژی ادعا دارد که گروهی از نظر تکوینی یا «فرهنگی» (توجه شود که در این جا منظور از فرهنگ کاربرد شماره ی دو آن است) پست تر از گروهی دیگر است و از گروه پست تر انتظار نمی رود که وظایفی را به خوبی گروه برتر به انجام برساند. این امر یا جنبه ی ابدی دارد یا برای مدتی بسیار طولانی صدق می کند.

از این رو چنان که می دانیم از نژادگرایی بهره می گیرند تا این گونه از سلسله مراتب را توجیه کنند. و اما سکس باوری چیست؟ سکس باوری نیز به دو طریق همین عمل را انجام می دهد. نخست آن که اگر کسی بیان و اصطلاحات نژادگرایی را بیازماید می بیند که همواره در پوشش زبانی سکس باوری عرض اندام می کند. نژاد برتر بیشتر جلوه ای مردانه دارد و نژاد پست تر بیشتر زنانه می نماید. گویی که ایدئولوژی سکس باوری ریشه هایی عمیق تر دارد از نژادگرایی. هر جا که ایدئولوژی نژادگرایی نتواند اقتناع کند، ایدئولوگها می کوشند آن را با سکس باوری بیارایند. در نتیجه ما استدلالهایی می شنویم مبنی بر این که گروه مسلط و حاکم عقلانی تر، منضبط تر، سخت کوش تر، خوددارتر و مستقل تر است، در حالی که گروه زیر سلطه احساساتی تر، نسبت به خود سهل گیرتر، تنبل تر، هنرمندانه تر و وابسته تر است. و این درست همان مجموعه ی خصوصیاتی است که ایدئولوژی سکس باوری با توسل به آنها مرد را از زن متمایز می کند.

سکس باوری به طریقی دیگر نیز با نژادگرایی همسانی می یابد. نظر به این که می گویند گروه

اجتماعی زیر سلطه نسبت به خود سهل گیرتر است، در نتیجه تصور می شود که از نظر جنسی پرخاشگرتر است. از این رو مردان گروه زیر سلطه خطری برای زنان سلطه گر به حساب می آیند. گرچه زنان گروه سلطه گر زن هستند و نه مرد، با این حال در مقایسه با مردان گروه زیر سلطه بر خود مسلط ترند. اما از آن جا که به هر روی از نظر جسمی ضعیف ترند، چون که زن هستند، در نتیجه نیازمند حمایت فعالانه‌ی مردان گروه سلطه گرند.

استدلالاتی سکس باوری را می توان به گونه‌ای دیگر نیز عرضه کرد و با این حال از آن در جهت توجیه سلسله مراتب موجود بهره جست. حال که بر اثر تحولات دوران اخیر زنان در کشورهای غربی در زمینه‌های مختلف حقوق بیشتری کسب کرده‌اند، و با توجه به این که هنوز نتوانسته‌اند از نظر سیاسی در کشورهای جهان سوم، کشورهایی که اسلام در آنها نیرومندتر است، امتیازات درخور توجهی به دست آورند، همین مورد در نهایت وسیله‌ای می شود برای توجیه ایدئولوژی نژادگرایی. می گویند مسلمانان از نظر فرهنگی قادر نیستند اصول جهانشمول روابط میان مرد و زن را که در غرب جا افتاده است (یعنی در حوزه‌ی مسیحیت و یهودیت) بپذیرند، بنابراین از این امر می توان نتیجه گرفت که مسلمانان قادرند دست به هر کاری بزنند.

۲- دیدیم که گسترش تاریخی اقتصاد جهانی سرمایه‌داری که در اساس در اروپا شکل گرفت و مناطق دیگر کره‌ی زمین را در خود جذب کرد به ایجاد تضادی انجامید که آنرا تضاد میان نوسازی (مدرنیزاسیون) در برابر غربی شدن، می نامند. ساده‌ترین راه برای حل این تضاد آن است که این دو را یکسان بپنداریم. به میزانی که آسیا یا آفریقا «غربی» می شود، «نوسازی» می کند. این بدین معناست که فرهنگ غربی در واقع فرهنگ جهانی است. مدتها این استدلال در همین سطح ساده عرضه می شد، خواه به صورت گروش به مسیحیت یا به شکل آن چه که در امپراطوری استعماری فرانسه رواج داشت: رسالت تمدنی.

البته این استدلال جنبه‌ی ظریف تری به خود گرفت و گفته شد که در میان تمدنهای جهان تنها تمدن غربی است که می تواند از صورت پیش-مدرن به مدرنیت (تجدد) برسد. به یک اعتبار این همان چیزی است که شرق شناسی به عنوان یک رشته‌ی دانشگاهی آشکارا به آن می پرداخت. شرق شناسی که در پوشش توجیه خاص گرایی (= یعنی اصالت دادن به ویژگیها) به میدان آمد، فرهنگهای اسلام، هند یا چین را فرهنگهایی پیچیده معرفی می کرد که غریبان می بایست با تلاش و کوشش بسیار و طی دوره‌ای طولانی به مطالعه‌ی آنها پردازند. شرق شناسان در عین حال ادعا می کردند که این فرهنگهای عالی از نظر تاریخی منجمد شده و نمی توانند تحول بیابند. بلکه باید آنها را از برون از میان برافکنند. روایت‌های گوناگون نظریه‌ی انسان‌شناختی - تحقیق راجع به فرهنگهای منزوی، یا تمایزی که مکتب اصالت ساخت در انسان‌شناسی میان فرهنگهای گرم و سرد می گذاشت - به نتایج مشابهی انجامید.

غرب به سوی تجدید سر برآورد ولی فرهنگهای دیگر نتوانستند دست به چنین کاری بزنند. از این رو به ناچار اگر فرهنگی می خواهد «مدرن» بشود باید بکوشد از نظر فرهنگی غربی بشود. اگر

به دینهای غربی نمی‌گروند، پس باید زبانهای غربی را بپذیرند. و اگر زبانهای غربی را هم نمی‌خواهند، دست کم باید تکنولوژی غربی را بپذیرند که گفته می‌شد مبتنی است بر اصول فراگیر و جهانی علم.

ولی درست در حالی که ایدئولوژیهای مکتب جهانی‌گری به تبلیغ فواید غربی شدن یا «جذب گشتن در فرهنگ غرب» می‌پرداختند، ضمناً از فضیلت یا جاودانگی تفاوت و جدایی نیز سخن می‌راندند. بدین ترتیب پیامی جهانی در زمینه تعدد فرهنگها اشاعه داده می‌شد که می‌توانست در جهت توجیه تربیت گروه‌های مختلف در چارچوب فرهنگهای خاص خودشان باشد تا بتوان آنان را برای قبول وظایفی متنوع در یک اقتصاد واحد آماده ساخت. صورت افراطی این مورد را می‌توان در نظام آپارتهاید یا سیاست تبعیض نژادی دید. اما گونه‌های کمتر افراطی آن در چارچوب همین نظام قابل مشاهده است.

از این گذشته نژادگرایی و سکس‌باوری را می‌توان با ارجاع به اندیشه‌هایی که در زمینه طرد غربی شدن عنوان می‌شوند، نیز توجیه کرد. اندیشه‌های طرد غرب معمولاً به صورت مشروعیت‌بخشیدن به موقعیتهای ایدئولوژیک بومی و احیاء سنت عرض اندام می‌کند که به وضوح به موضوعهای نژادگرایانه و سکس‌باورانه علاقه نشان می‌دهد. در این جاست که ما باز مشاهده می‌کنیم که چگونه از این وضع در جهت توجیه سلسله‌مراتب در مقیاس جهانی بهره می‌گیرند.

۵۳

بنابراین موجه می‌نماید که ملت ایران را ملتی پست و فرودست بدانیم، نه فقط برای آن‌که از تاکتیکهای اصطلاح «تروویستی» در صحنه بین‌المللی بهره می‌گیرد، بلکه به علت آن‌که زناش راوا می‌دارند چادر بر سر کنند.

۳- موضوع وادار ساختن کارگران به کار سخت‌تر یا مزد کمتر، موضوعی است غامض. این امر با تمایل و علاقه‌ی به حفظ منافع فردی در تضاد است. از این رو پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا انگیزه‌های ایدئولوژیک وجود دارد که به مدد آن بتوان به این هدف متضاد دست یافت. در این جا می‌خواهیم ببینیم به چه طریقی جهانی‌گری و نژادگرایی-سکس‌باوری در خدمت این هدف قرار می‌گیرد.

جهانی‌گری می‌تواند با ترویج اخلاق کار به عنوان محور تجدد (مدرنیته) انگیزه‌ای برای کار سخت‌تر باشد. آنان که بازده بیشتر دارند و خود را وقف کارشان می‌کنند، متعهد به ارزشی جهانی هستند که از نظر اجتماعی به سود همه است. این امر نه فقط در مقیاس فردی که در مقیاس جمعی نیز صادق است.

بنابراین از کشورهایی که مرتبه‌ای نازل در سلسله‌مراتب جهانی دارند و گروه‌هایی که مقامی نازل در سلسله‌مراتب کشوری دارند خواسته می‌شود که با گرویدن به اخلاق جهانی بر این مانع یعنی منزلت نازل غلبه کنند. افراد و گروه‌ها می‌توانند با کسب قدرت رقابت در بازار چیزی را به دست آورند که دیگران هم‌اکنون در اختیار دارند و در نتیجه یارای آن‌را می‌یابند که روزی با آنان

برابر بشوند. در نتیجه تا آن هنگام نابرابری امری گریزناپذیر است.

بنابر آنچه آمد اخلاق جهانی کار تمامی نابرابریهای موجود را موجه جلوه می دهد زیرا منشاء این نابرابریها در این است که گروه های مختلف نتوانسته اند از نظر تاریخی به نحوی مساوی و برابر این انگیزه، یعنی اخلاق کار، را به دست آورند. کشورهای که وضع بهتری از کشورهای دیگر دارند، گروه هایی که وضعشان از گروه های دیگر بهتر است نتوانسته اند به این مزیت یعنی اخلاق جهانی کار زودتر، نیرومندتر و پابرجاتر تعهد نشان دهند. و برعکس آنان که وضع بدتری دارند، و در نتیجه مزد کمتری دریافت می کنند در واقع لیاقتشان نیز همین اندازه است. بدین ترتیب موجودیت دریافتهای نابرابر ارتباطی با نژادگرایی-سکس باوری پیدا نمی کند بلکه نتیجه ی معیاری است جهانی که بر اساس پاداش در برابر کارآیی سامان یافته است. کسانی که کمتر دارند به سبب آن است که کمتر دریافت کرده اند.

اما نژادگرایی و سکس باوری این قضیه ی جهانی ساز را به نحو احسن تکمیل می کنند. هنگامی که نژادگرایی و سکس باوری نهادی می شوند میان منزلت نازل گروه و دستمزد نازل، ارتباط و همبستگی برقرار می گردد؛ بدین معنی که می توان کسانی را که در پایین ترین سطح این طیف قرار گرفته اند به آسانی با معیارهای فرهنگی (فرهنگ در کاربرد شماره ی دو) شناسایی کرد. فرهنگ (در کاربرد شماره ی دو) وسیله ی توضیح و توجیه این مورد به شمار می رود و سیاهان و زنان کمتر دریافت می کنند به علت آن که کمتر کار می کنند و شایسته ی دستمزدی کمتر هستند. و آنان که کمتر کار می کنند بدین علت است که چیزی، اگر نه در وضعیت زیستی شان، حداقل در فرهنگشان یافت می شود که به آنان ارزشهایی را می آموزاند که در تضاد با اخلاق جهانی کار قرار دارد.

۵۴

۴- تجدد (مدرنیت) به عنوان یک موضوع اساسی جهانی به نوبودن، دگرگونی و پیشرفت اولویت می دهد. در حالی که مشروعیت نظامهای سیاسی در طی قرون، دقیقاً بر خلاف این اصل، نشأت گرفته بوده از قدمت، تداوم و سنت. شیوه های مشروعیت سیاسی در دوران ماقبل مدرن از صراحت و وضوحی برخوردار بود که امروز دیگر وجود ندارد. مشروعیت سیاسی در چارچوب واقعیت های اقتصاد جهانی سرمایه داری هدفی است بس مبهم، با این حال دولتها همواره می کوشند به این هدف دست بیابند. البته میزان معینی از مشروعیت برای همه ی نظامهای سیاسی امری است ضروری.

این جا، درست جایی است که فرهنگ (کاربرد شماره ی یک آن) می تواند کمک بسیار برساند. در نبود مشروعیتی فردیت یافته که خاص نظامهای سلطنتی-آریستوکراتیک است که معمولاً حدود و ثغور مشروعیت را قدرت واقعی تعیین می کند، حضور یک جمع تخیلی و برخوردار از روحی جسمی، یک «ملت» فرضی که در گذشته های دور ریشه دارد، می تواند به صورت جایگزینی مطلوب تجلی کند. بیشتر حکومت های اقتصاد جهانی سرمایه داری در طول تاریخ خواسته اند با توسل به وطن پرستی به انسجام و همبستگی دست پیدا کنند؛ و وطن پرستی اغلب



تبدیل به نژادپرستی (میهن پرستی عظمت طلبانه، رویارویی شهروند با بیگانه و مهاجر) و سکس محوری (پذیرش طبیعت جنگجویانه‌ی مردان) گشته است یا بر اثر این دو تشدید شده است. اما در جهان واقعی اقتصاد جهانی سرمایه‌داری که با پیدایی و افول ملتها همراه است، مجموعه‌ی متنوعی از وطن پرستیا به ویژه برای بازرگانان این دگرگونیهای دورانی توضیح قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌دهد.

در چنین مواردی مشروعیت را می‌توان با توسل به اصل جهانی دگرگونیهای سیاسی و اجتماعی متناسب برقرار ساخت و با تغییر در ساخت دولت (مثلاً انقلاب) به توسعه‌ی ملی دست یافت. از این رو با توسل به فرهنگ (در کاربرد شماره‌ی دو آن)، عناصر پیشرفته‌ی یک ملت می‌توانند کشور را در مسیر پیشرفت جهانی قرار بدهند.

البته چنین «انقلابهایی» سعی دارند با استقرار دوباره‌ی (یا ایجاد) مشروعیت تغییراتی محسوس در موقعیت دولت در سلسله‌مراتب نظام جهانی پدید آورند. در غیر این صورت، انقلاب می‌تواند سنت خود را راجع به خود بیافریند و این ارزیابی از خود را با تاریخ تجدیدنظر شده‌ای از کشور، هر چند هم که تخیلی باشد، بیونداند.

۵- اقتصاد جهانی سرمایه‌داری فقط به توزیع نابرابر پاداشها محدود نمی‌شود. این نظام، کانون قطبی شدن فزاینده‌ی پاداشها در طول زمان تاریخی است. آنچه ما می‌بینیم عدم تناسب است میان موقعیتها در سطح اقتصاد جهانی به عنوان یک مجموعه و وضعیت موجود در سطح

هر یک از کشورهای مستقل که نظام میان‌کشوری را تشکیل می‌دهند. در حالی که به وضوح دیده می‌شود که فاصله‌ی درآمد میان بالا و پایین سلسله‌مراتب در طول زمان فزونی گرفته است، نباید الزاماً نتیجه گرفت که این امر در مورد هر یک از ساختارهای کشوری نیز صادق است. در عین حال یکی از توجیحات اخلاقی اقتصاد جهانی سرمایه‌داری که برای توجیه کار سخت‌تر با مزد کمتر نیز به کار می‌رود، این است که نابرابریهای کنونی در حوزه‌ی پادشاهها به مرور از میان خواهد رفت؛ این نابرابریها پدیده‌ای موقتی و گذرا به شمار می‌روند و سرانجام اقتصاد سرمایه‌داری در مسیر شکوفاتر و برابرتر در آینده گام بر خواهد داشت.

در این جا باز با ناهماهنگی آشکاری میان ایدئولوژی رسمی و واقعیت تجربی مواجه هستیم. بسان گذشته نخستین دفاعی که از این وضعیت مطرح می‌شود توسل به انکار است. یکی از اسطوره‌های اساسی این نظام جهانی، افزایش سطح زندگی بوده است.

در این نظام جهانی همواره از حجم گسترش‌یابنده‌ی تولید یا ارزش تولیدشده سخن می‌رود بی‌آن‌که به توزیع آن در مقیاس جمعیت اشاره‌ای بشود. یا آن‌که کیفیت زندگی بر پایه‌ی برخی از جهتها، و نادیده گرفتن جهت‌های دیگر تجزیه و تحلیل می‌شود. بر همین اساس مثلاً سن مرگ‌ومیر یا سرعت سفر را محاسبه می‌کنیم ولی میانگین تعداد ساعات کار در روز یا در طول زندگی، یا موقعیتهای زیست‌محیطی را نادیده می‌گیریم.

از این گذشته در یک نظام جهانی قطبی‌شونده و نابرابر با پراکندگی جغرافیایی مواجه هستیم. درآمد سرانه که بر اساس تولید ناخالص ملی اندازه‌گیری می‌شود در برخی از کشورها افزایش می‌یابد در حالی که در کشورهایی دیگر پایین می‌رود، و در کل نظام نیز کاهش می‌یابد. اما از آن‌جا که افزایش درآمد در کشورهایی به وقوع می‌پیوندد که بیشتر مورد مطالعه، مشاهده و سنجش قرار می‌گیرند، احتمال روی آوردن به تعمیم‌دادهای نادرست فزونی می‌گیرد. با وجود نظامهای تکامل‌یافته‌ی آماري در این کشورها، باز می‌بینیم که به عامل غیر-شهروندی در کل جمعیت (که اغلب به صورت غیرقانونی حضور دارد) توجه نمی‌شود.

در پنجاه سال گذشته مکتب اصالت توسعه بسیار تبلیغ شده است و از آن در جهت توجیه قطبی‌ساختن جهان بهره گرفته شده است. در این مقطع مشاهده می‌کنیم که الگوی توجیه ایدئولوژیک تا چه حد تکراری است. نخست آن‌که با یک موضوع جهانی روبه‌رو هستیم: همه‌ی کشورها می‌توانند توسعه بیابند؛ همه‌ی کشورها باید توسعه بیابند. سپس موضوع نژادگرایی مطرح می‌شود. اگر برخی کشورها زودتر و سریع‌تر از کشورهای دیگر توسعه می‌یابند، به دلیل آن است که کاری کرده‌اند و به نحوی رفتار کرده‌اند که متفاوت بوده است. این کشورها فردگرا و متکی به روحیه‌ی سوداگرانه بوده‌اند، بیشتر عقلایی و به نحوی مدرن عمل کرده‌اند. اگر کشورهای دیگر توسعه‌ی کمتری داشته‌اند به سبب فرهنگشان بوده است (فرهنگ در کاربرد شماره‌ی یک در سطح دولت، فرهنگ در کاربرد شماره‌ی دو آن در سطح جهانی) که نگذاشته این کشورها بسان کشورهای دیگر مدرن بشوند.

این نوسان در توجیه ایدئولوژیک همچنان ادامه می‌یابد. از آن‌جا که همه‌ی کشورها می‌توانند توسعه بیابند، پس توسعه‌نیافتگان چگونه می‌توانند توسعه بیابند؟ با تقلید از کشورهای پیشرفته و پذیرش فرهنگ جهانی دنیای مدرن و مددگرفتن از پیشرفته‌ها (فرهنگ در کاربرد شماره‌ی دو آن). اگر با وجود این کمکها این کشورها پیشرفت نکنند یا پیشرفت اندکی داشته باشند به علت «نژادگرا» بودن آنهاست که ارزشهای «مدرن» جهانی را طرد می‌کنند و موجب می‌شوند که کشورهای «پیشرفته» آنها را خوار بسازند یا وادار به تمکین بکنند. هر کوششی که در کشورهای «پیشرفته» در جهت فهم موضوع عقب‌ماندگی با اتکاء به معیارهایی جز معیار طرد تعمدی مدرن بودن، انجام بگیرد برچسب جهان‌سومی، نژادگرایی و ارونه یا غیرعقلانی می‌خورد. چارچوب توجیه‌کننده در این جا گناه را به گردن قربانی می‌اندازد و در نتیجه به نفی واقعیت می‌انجامد.

۶- سرانجام والرشتاین می‌خواهد به تضاد میان نامحدودبودن و مرگ ارگانیک بپردازد. به نظر او هر نظریه‌ای که گسترش نامحدود را طرح می‌کند، بهشت قماربازان است. چنین چیزی در جهان واقعی ناممکن است. به علاوه اگر چنین می‌نماید که این نظریه در حد معینی با واقعیت وجودی اقتصاد جهانی سرمایه‌داری به عنوان یک نظام جهانی همخوانی داشته است، به نظر نمی‌رسد که با واقعیت‌های یکایک کشورها نیز همخوانی می‌داشته است. حتی نیرومندترین و ثروتمندترین کشورها، به خصوص نیرومندترین و ثروتمندترینشان صعود و افول داشته‌اند. ما کنون شاهد دور آغازین یک دوره‌ی نسبتاً طولانی افول ایالات متحده‌ی آمریکا هستیم که اخیراً به قدرت تعیین‌کننده در نظام جهانی تبدیل شده است.

جهانی‌گری و نژادگرایی-سکس‌باوری، دو ایدئولوژی سودمند و محافظه‌کارانه به شمار می‌آیند. ایدئولوژی نژادگرایی-سکس‌باوری بر اساس انکار عمل می‌کند و میرایی و افول نظام را نوهی گذرا و ناشی از رهبری ضعیف می‌داند. با توجه به قدرت و برتری فرهنگی (کاربرد شماره دو) غالب چنین چیزی به وقوع نخواهد پیوست. و اگر چنین چیزی به وقوع بپیوندد بدین سبب است که فرهنگ (در کاربرد شماره دو) به امید واهی ایجاد یک فرهنگ جهانی (فرهنگ در کاربرد شماره‌ی یک) جای خود را به یک اومانیسیم فریبده‌ی جهانی واگذار کرده است. از این‌رو گفته می‌شود که مرگ یا افول، حاصل عدم تأکید کافی بر فرهنگ (کاربرد شماره‌ی دو آن) و ایجاد حق‌رایی «گروه‌های نژادی» و «زنان» بوده است. به نظر این ایدئولوژی با تأکید بیشتر و صریح‌تر بر نژادگرایی-سکس‌باوری و دفاع بی‌پرده از این ایدئولوژی می‌توان از مرگ یا افول جلوگیری کرد. این همان چیزی است که در سراسر قرن بیستم مشهود بوده است و امروز آن را راست اقراطی یا نئوفاشیسم می‌نامند. نظریه‌ی محافظه‌کارانه‌ی جدید در قرن بیستم بر این تصور است که زوال و افول پدیدار شده در موقعیت کنونی بیشتر به سبب تعقیب و به کارگیری سیاست‌های مساوات‌گرایانه در حوزه‌ی نخبگان علمی و فکری بوده است نه مساوات‌طلبی در زمینه‌ی سیاسی. نفی برتری نخبگان علمی و بازداشتن آنان از این‌که بتوانند سیاست‌های عمومی را تعیین کنند، حاصل انکار

خردستیزانه‌ی فرهنگ جهانی (کاربرد شماره‌ی یک) و حاملان فرهنگی (فرهنگ در کاربرد شماره‌ی دو) آن است. بدین اعتبار تقاضاهایی که برای اعمال نظارت مردمی بر نخبگان و فن‌سالاران عنوان می‌شود چیزی نیست جز بازگشت به دوران بدویت ماقبل مدرن. چنانچه کنسرواتیسیم از عهده‌ی این وظیفه بر نیاید، آنگاه باید به تفسیری «ترقی خواهانه» روی آورد و برای حفظ نظام به استقبال نظریه‌ی «گذار» رفت.

حال تصور بر این است که گذار ترقی خواهانه امری اجتناب‌ناپذیر است. از طرفی سعی می‌شود تا هنگامی که شرایط اجتناب‌ناپذیر این گذار تحقق پیدا نکند، گذار به تعویق بیفتد. از طرفی دیگر ممکن است این امر منجر شود به اتخاذ اقداماتی موقتی که تحقق آنها به معنای وخیم‌تر شدن اوضاع است و تسریع در ایجاد پیش‌شرطهای گذار. سرانجام آن‌که تصور می‌شود که گروه‌های «پیشرو» می‌توانند رهبری این جریان را به دست بگیرند. فرض بر این است که بر اساس فرهنگ (در کاربرد شماره‌ی دو) کنونی می‌توان گذار به جهان جدید را تحقق بخشید. مناطق عقب‌مانده باید در جریان و مسیر «گذار» در انتظار مناطق پیشرفته باشند.



والرشتاین می‌گوید ایدئولوژیهای همزاد مانند جهانی‌گری و نژادگرایی-سکس‌محوری ابزار نیرومندی بوده‌اند که تنشهای متضاد نظام جهانی را به نمایش در آورده‌اند. البته اینها با اندک دست‌کاریهایی در نظریه‌ی پیشرفت و در خودآگاهی گروه‌های ستم‌دیده به عنوان ایدئولوژیهای دگرگونی و گذار نیز عمل کرده‌اند. همین امر موجب شده که مخالفان فرضی نظام کنونی بتوانند از این ایدئولوژیها استفاده‌ی فوق‌العاده مبهمی بکنند که این جریان را جنبش ضدسیستمیک می‌نامند. این جنبه‌ی فرهنگ را والرشتاین رزمگاه ایدئولوژیک می‌نامد و به توضیح آن می‌پردازد.

به نظر او جنبش ضدسیستمیک جنبشی است که نظام (=سیستم) را تغییر می‌دهد. در عین حال یک جنبش ضدسیستمیک محصول خود سیستم (=نظام) است. چنین بینشی چه فرهنگی را متبلور می‌سازد؟ با توجه به کاربرد شماره‌ی یک فرهنگ در واقع جنبشهای ضدسیستمیک، فرهنگی را جز فرهنگ اقتصاد جهانی سرمایه‌داری عرضه نمی‌کنند. دشوار می‌توان تصور کرد که این جنبشها از ایدئولوژیهای همزاد چون جهانی‌گری و نژادگرایی-سکس‌محوری تأثیر نپذیرفته باشند.

ولی در ارتباط با کاربرد شماره‌ی دو فرهنگ این جنبشها مدعی بوده‌اند که فرهنگی جدید آفریده‌اند، فرهنگی که می‌خواهد فرهنگ (کاربرد شماره‌ی یک) آینده‌ی جهان باشد. آنها کوشیده‌اند زمینه‌های نظری این فرهنگ جدید را پیرورانند. نهادهایی ایجاد کرده‌اند احتمالاً به قصد این‌که اعضا و هواخواهانشان را وارد این فرهنگ جدید بسازند. البته آسان نمی‌توان گفت که این فرهنگ آینده چه فرهنگی خواهد بود. از این‌رو ما آرمانهای خود را بر اساس آنچه که اکنون می‌دانیم طراحی می‌کنیم. درباره‌ی تازگی آنچه که از آن دفاع می‌کنیم، غلو می‌کنیم. و

سرانجام در بهترین حالت زندانی واقعیت موجود هستیم که ما را به سوی خیال خام می‌راند. اینها همه بی‌معنی نیست. ولی مطمئناً نباید آنرا راهنمای رفتاری متناسبی دانست. اگر فعالیت‌های جهانی جنبش‌های ضدسیستمی را در طول یکصد و پنجاه سال گذشته در نظر بگیریم، این جنبشها در واقع رویاهای لیبرال را تحقق بخشیده‌اند در حالی که مدعی بوده‌اند سخت‌ترین منتقد آن به شمار می‌روند. اتخاذ چنین موضعی چندان آسان نبوده است. رویای لیبرال که خود محصول جهان‌بینی ایدئولوژیک خودآگاهانه‌ای در چارچوب اقتصاد جهانی سرمایه‌داری بوده است بر پایه‌ی این تصور شکل گرفت که سرانجام جهانی‌گری بر نژادگرایی و سکس‌محوری غلبه خواهد کرد. این اندیشه به صورت دو راهبرد عملی تجلی یافت: اشاعه‌ی «علم» در اقتصاد و تسری جریان «جذب» در صحنه‌ی سیاسی. بت‌وارگی علم از نظر جنبش‌های ضدسیستیمیک - مانند مورد مارکس که اندیشه‌های خود را با نام سوسیالیسم علمی عرضه کرد - تجلی طبیعی پیروزی اندیشه‌های روشنگری در دوران پس از ۱۷۸۹ در نظام جهانی است. علم، جهت‌یابی آینده‌نگرانه داشت و می‌خواست از راه کمال تواناییهای بشری به حقیقت محض دست پیدا کند. نامحدودانگاشتن آرزوها و آمال علم در واقع هشدار بود به وابستگی ژرف این نوع از علم به نظام جهانی. ولی متفکران ضدسیستیمیک فکر می‌کردند این وابستگی را باید خطایی گذرا و ناپایدار به حساب آورد؛ یعنی آنرا خردستیزی ادامه‌یابنده‌ای دانست که محکوم به فناست.

جنبش‌های ضدسیستیمیک تصورشان بر این بود که میزان دانش موجود سخت اندک است. هنوز سرمایه‌گذاری اجتماعی در حوزه‌ی علم به اندازه‌ی کافی انجام نمی‌شود. هنوز علم به میزان کافی در همه‌ی ابعاد زندگی رخنه نکرده است. هنوز گوشه‌ها و مناطقی از جهان به علم دسترسی ندارند. دست‌آوردهای علم به طور کامل به کار گرفته نمی‌شود. انقلاب - خواه اجتماعی باشد، خواه ملی یا هر دو - سرانجام دانشمندان را قادر می‌سازد تا حقایق جهانی را بیابند و به کار ببندند.

در صحنه‌های سیاسی مسئله‌ی بنیادی به صورت حذف و کنار گذاشتن درآمده بود. دولت‌ها خدمتگزاران گروه‌های کوچک گشته بودند؛ حال می‌بایست تبدیل شوند به ابزار خدمتگزار تمامی جامعه، تمامی بشریت. تهیدستان و بی‌چیزان که حذف شده بودند، اکنون می‌بایست دغام شوند. اقلیتها را کنار گذاشته بودند، حال می‌بایست آنها را وارد صحنه کرد. زنان حذف شده بودند، اکنون باید آنان را در سرنوشت جامعه شریک ساخت. همه باید برابر باشند. قشر غالب در جامعه بیش از دیگران بهره‌مند می‌شد. حال باید همه در یک سطح قرار بگیرند. و اگر قرار است که حکومت کنندگان و حکومت‌شوندگان برابر شوند، چرا اقلیتها و اکثریتها، زنان و مردان برابر باشند؟ همسطح‌سازی یا استقرار مساوات، در عمل به معنای آن است که ضعفا در الگوی اقویا جذب شوند. این الگو در جست‌وجوی انسانی است با امکاناتی ساده اما کافی، سخت‌کوش، از نظر اخلاقی درست‌کار و متعهد به خانواده.

والرشتاین رویای لیبرال را کوشش در راه علم و پیگیری جریان جذب می‌نامد. او می‌گوید

که این رویا به گونه‌ای ژرف در خود آگاهی و عمل روزانه‌ی جنبشهای ضدسیستمیک جهان از بدو پیدایی آنها در نیمه‌ی قرن نوزدهم تا حداقل جنگ جهانی دوم ریشه داشته است. از آن پس و به ویژه پس از انقلاب فرهنگی ۱۹۶۸، این جنبشها، یا دست کم برخی از آنها، به تدریج راجع به موجه بودن «علم» و «جذب» به عنوان هدفهای اجتماعی شک و تردید ابراز کرده‌اند. این شک و تردیدها شکلهای گونه‌گون به خود گرفته‌اند. جنبشهای سبز و جنبشهای ضدفرهنگ درباره‌ی سودمندی قرن نوزدهمی مباحی علم تردیدها و انتقادهایی عنوان کرده‌اند. بسیاری از جنبشهای جدید (جنبشهای زنان، جنبشهای اقلیتها) اندیشه‌ی «جذب» را ریشخند کرده‌اند.

اما، و این نکته‌ای حساس و شاید پیروزی واقعی فرهنگ در کاربرد شماره‌ی یک آن است که جنبشهای ضدسیستمیک نتوانسته‌اند به طور کامل به هدفهای خود پایبند بمانند. از یک سو اولویتهای برخی از جنبشهای ضدسیستمیک با اولویتهای برخی دیگر از همین جنبشها در تضاد بوده‌اند (مانند جنبشهای هواخواهان محیط زیست با جنبشهای رهایی بخش جهان سوم). از سوی دیگر هر یک از این جنبشها در معرض انشعابات درونی قرار داشته‌اند. بحثها و جدلهای جنبشهای زنان یا سیاهان بر سر مسائلی چون اتحاد سیاسی با دیگران یا سودمند بودن قانونگذاریهای حمایتی از گروه‌های «ضعیف‌تر» نشانگر درجاتی از دوگانگیهای تاکتیکی در درون این جنبشهاست.

تا هنگامی که جنبشهای ضدسیستمیک در سطح دوگانگیهای تاکتیکی بر سر ارزشهای هدایت کننده‌ی ایدئولوژیک نظام جهانی کنونی قرار دارند، و تا هنگامی که نمی‌دانند چگونه به رویای لیبرال راجع به علم بیشتر و جذب بیشتر و واکنش نشان دهند، می‌توان گفت در موقعیتی نیستند که بتوانند بر سر موضع خود با نیروهای حامی نابرابری در جهان دست به مبارزه بزنند. زیرا به سبب این دوگانگی زمینه‌ی برتر فرهنگی را به مخالفانشان وامی‌نهند. حامیان نظام می‌توانند همچنان ادعا کنند که علمی‌گری و جریان جذب، معرف ارزشهای راستین فرهنگ جهانی (کاربرد شماره‌ی یک) اند، و کارگزارانشان مردان فرهنگ (کاربرد شماره‌ی دو)، یعنی کاهنان بزرگ این فرهنگ (کاربرد شماره‌ی یک) اند. و تا هنگامی که این امر صادق است همه‌ی ما گرفتار ایدئولوژیهای دوگانه‌ی (و تناقض کاذب) جهانی‌گری از سویی و نژادگرایی-سکس محوری از سوی دیگر هستیم.

این تله‌ی فرهنگی که در آن گرفتار آمده‌ایم سخت نیرومند است. در زیر علقها و بوته‌ها چنان پوشیده نگاه داشته شده است که چهره و خشونتش را از ما پنهان می‌دارد. پرسش این است که آیا می‌توان از این تله‌ی رهایی یافت؟ والرشتاین در پاسخ می‌گوید چنین چیزی ممکن است. به نظر او فقط می‌توان جهت‌های کلی را نشان داد و سعی داشت که بر آن اساس به رهایی دست پیدا کرد. والرشتاین بر این باور است که ورای علمی‌گری، علمی گسترده‌تر وجود دارد که می‌تواند با علوم انسانی به تفاهم و آشتی برسد و بر انشقاقی که سی. پی. اسنو از آن به عنوان تقسیم دو فرهنگ (در این جا هم نگاه کنید به کاربرد شماره‌ی دو فرهنگ) یاد کرده بود غلبه کند. والرشتاین سپس می‌افزاید ما باید جهت تاریخ علم را برگردانیم و از علت‌های سودمند و کارآ به سوی علت‌های غایی

سوق دهیم. از این راه است که می‌توان هرآنچه را که نامعلوم و ناروشن است یعنی هرآنچه را که غربی است کنار بگذاریم و امکانات تازه‌ای را کشف کنیم. این امر دیدار و ملاقات تازه‌ای را بین تمدنهای جهان ممکن می‌سازد. آیا از این دیدار و ملاقات میان تمدنهای «جهانی» تازه‌ای سر برخواهد آورد؟ شاید این امر ممکن شود؟ هنوز هیچ‌کس نمی‌داند این خصلت «جهانی» تازه چیست؟ در مقطعی از تاریخ جهان که دانشمندان علوم طبیعی از «پیکان زمان» سخن می‌رانند آیا می‌توان از قانونهای تغییرناپذیر و برگشت‌ناپذیر طبیعت سخن گفت؟

والرشتاین می‌گوید اگر ما به دوران آغازین متافیزیک بازگردیم و پرسش مربوط به طبیعت علم را دوباره عنوان کنیم، احتمال دارد یا حداقل ممکن است که بتوان درک و فهم خودمان را از منشاء و مشروعیت و ویژگی گروهی با درک خود از معناهای اجتماعی، روانشناختی و زیست‌شناختی راجع به بشریت و بشر بودن آشتی دهیم. او تصور می‌کند که می‌توان به مفهومی از فرهنگ دست یافت که به جای آن دو کاربرد بنشیند.

با این حال والرشتاین می‌گوید آرزو می‌داشت می‌توانست بگوید این کار چگونه امکان می‌داشت، و ما را به چه سویی هدایت می‌کرد. به نظر او اگر بخواهیم به اعتبار فرهنگ سخن بگوییم باید گفت که جهان کنونی نیازی مبرم به یک جراحی دارد.

والرشتاین در حوزه‌ی بحثهای فرهنگی به ریزه‌کاریهای اندیشه‌برانگیزی توجه می‌کند. می‌توان با او موافق بود یا مخالف. گرچه به نظر من والرشتاین در این بحث خود همه‌ی ابعاد مباحث مربوط به فرهنگ را در نظر نمی‌گیرد اما به هر صورت باید بتوان به آنچه مطرح کرده است پاسخ داد. در زیر پاسخی را که روی باین^۱ به او داده است می‌آوریم:

قد روی باین

والرشتاین با استناد به نظر سیدنی میتس می‌گوید آن‌چه که جهانی است تواناییهای ماست در خلق واقعتهای فرهنگی. «روی باین» به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید ولی این نظر در ندیشه‌های والرشتاین بازتابی نمی‌یابد. شاید بهتر آن می‌بود که رساله‌ی او را «تواناییهای مادر بهره‌گرفتن از راهبردهای (استراتژیهای) فرهنگی به منظور فریب‌دادن خود و دیگران»، می‌نامیدیم.

والرشتاین نگرشی را راجع به فرهنگ عنوان می‌کند که خصلت ساختاری و یکنواخت دارد. و یا به خصوصیات مشترک موجود در یک گروه اشاره دارد که وجه متمایزکننده‌ی این گروه از سایر گروه‌هاست، یا به تفاوتهای مبتنی بر سلسله‌مراتب توجه می‌کند که در داخل گروه‌ها مجموعه‌ای از خصوصیات در قیاس با مجموعه‌ای دیگر از خصوصیات ارج می‌نهد. مثال مربوط به کاربرد مفهوم مورد اول می‌تواند مقایسه‌ی میان ارزشهای مشترک و الگوهای زیستی

قبیله‌ای از سرخ‌پوستان آمریکا باشد با ارزشهای مشترک نسل اول مهاجران سفیدپوست در آمریکای شمالی. مثال برای کاربرد مفهوم مورد دوم می‌تواند بهره‌گیری از آن در مقایسه‌ای باشد که میان فرهنگ ویکتوریایی یک خانواده‌ی بورژوا (شامل ارزشهای این خانواده در حوزه‌ی کار، نویسندگی، هنر، و فرمانبرداری) باشد با فقدان چنین ارزشهای در میان اعضای طبقه‌ی پایین جامعه‌ی ویکتوریایی. از نظر والرشتاین فقط همین دو جنبه از مفهوم فرهنگ وجود دارد که اولی معرّف موزون بودن و هماهنگی در داخل یک گروه، و دومی معرّف پراکندگی در داخل یک گروه است.

به نظر روی باین، والرشتاین بر این باور است که در دورانی طولانی راجع به فرهنگ اغتشاش فکری حاکم بوده است. در ضمن او معتقد است که این اغتشاش حاصل تحول تاریخی نظام جهانی و منطق درونی آن بوده است.

روی باین بر این تصور است که نظریه‌ی والرشتاین پایه‌ای بس گسترده دارد و به آسانی نمی‌توان آنرا تأیید کرد. نگاهی به انجیل، یا کتاب جمهور افلاطون، یا شکسپیر، یا کنفوسیوس، کافی است بر این نکته مهر تأیید بزند که مسئله‌ی انسجام درونی یا پراکندگی در داخل یک گروه، و همچنین گروه‌های مختلف از دو بابت دارای اهمیتی حیاتی بوده است: هم از بابت شیوه‌هایی که افراد و گروه‌ها به کار بسته‌اند تا به درک خود نائل آیند، و هم از بابت تنوع لغاظیهایی که عده‌ای به کار گرفته‌اند تا دیگران را نسبت به اهمیت یک مسیر عمل در مقایسه با مسیرهای دیگر مجاب کنند. اگر مفهوم فرهنگ فقط همین دو وجه را داشته باشد، در آن صورت ممکن است بر اساس منطق نظام مدرن جهانی نتوان این دو جنبه را موجه دانست، زیرا موقعیت درونی و برونی گروه همواره برای همه‌ی فراگردهای اجتماعی عامل عمده‌ای به شمار می‌آمده است. و اگر فقط در ارتباط با مفهوم فرهنگ یک اغتشاش درازمدت فکری حاکم بوده است، در آن صورت می‌توان آنرا بیشتر حاصل عوامل هستی‌شناختی اجتماعی دانست تا حاصل تحولات اخیر تاریخی.

حال پرسش این است که آیا مفهوم فرهنگ فقط همین دو وجه را دارد؟ اگر مفهوم فرهنگ فقط مربوط می‌شد به هماهنگی و اختلاف درونی و برونی، شاید آن‌گاه می‌شد با این امر موافقت کرد. ولی آیا مفهوم فرهنگ در چارچوب یک مجموعه‌ی خاص فرهنگی، اجتماعی و تاریخی به تعریف و تعقیب منافی نیز نمی‌پردازد که تصور می‌رود از نظر کارگزاران این مجموعه جنبه‌ای حیاتی، مستقل و ویژه دارند؟ در مقیاسی دیگر آیا انسان‌شناسان ادعا نمی‌کنند که فرهنگ انسانی را می‌توان به عنوان بخشی از رفتار حیوانی مورد مطالعه قرار داد؟ باز هم در مقیاسی دیگر آیا نباید محیط زیست را جزئی از درک خود از فرهنگ به حساب آوریم؟ بی‌آن‌که بخواهیم به گذشته‌ای دور برگردیم و از رساله‌ی روسو راجع به منشاء زبانها سخن بگویم. دیوید هاروی^۱ به ما توجه می‌دهد که شهرنشینی فزاینده وضعی پدید می‌آورد که فضای شهری را تبدیل

می‌کند به عامل مؤثری در عمل اجتماعی و شکل‌گیری آگاهی. به طور خلاصه با اندکی تأمل راجع به مفهوم فرهنگ که البته به هیچ‌روی جامع نیست، مشاهده می‌کنیم که انسجام و هماهنگی یک گروه در برابر گروه‌های دیگر، و همچنین عدم انسجام و ناهماهنگی یک گروه در مقابل ساختار درونی خود، نمی‌توانند به تنهایی مبین خصوصیات عمده‌ی مفهوم فرهنگ به شمار بروند. در واقع اگر بخواهیم (با توجه به سنت انسان‌شناسی و حتی تعبیر خاص لوی استروس) توصیفی جامع و غنی از فرهنگ به دست بدهیم، بهترین چیزی که می‌توان گفت این است: فرهنگ چیزی است که نیاز به توصیف دارد، چیزی است که نمی‌توان آن را بر اساس مبناهای نظری پیش‌بینی کرد.

از این گذشته اگر ما نوشته‌هایی را در نظر بگیریم که زیر پرچم انسجام و هماهنگی گروهی در برابر گروه‌های دیگر، و عدم انسجام و عدم هماهنگی گروهی در برابر ساختار درونی خود به مسئله‌ی فرهنگ می‌پردازند، آن‌گاه باید این تأکید والرشتاین را که می‌گوید درباره‌ی فرهنگ یک اغتشاش فکری درازمدت وجود داشته است مورد تردید قرار دهیم. برای مثال ویلهلم یلتای در سال ۱۸۸۳ نوشت که اینها شیوه‌های متنوعی از تفکر بوده‌اند: «در علوم مربوط به نظامهای فرهنگی می‌توان عناصر روان‌شناختی را در افراد مختلف نظر گرفت، عمدتاً با توجه به نقش آنان در یک سیستم مبتنی بر مقاصد و هدفها. یک روش هم که متفاوت است این است که سازمان برونی جامعه نگاه کنیم یعنی به روابط جامعه، به ارتباط خارجی آن، به عنصر تسلط، و تحت تسلط قرار دادن و تبعیت اراده‌ها در جامعه. با توسل به روش انتزاعی مشابهی هم می‌توان هنگامی دست به کار شد که بین تاریخ سیاسی و تاریخ فرهنگی تفاوت قائل شویم».

در واقع این جنبه‌ها توجه والرشتاین را چندان جلب نمی‌کنند؛ زیرا که او، تا حدی هم اصمیمانه، می‌گوید نمی‌ارزد که به خاطر مفهوم فرهنگ این همه زحمت به خود بدهیم. او می‌گوید چه دلیلی می‌توان آورد که نشان دهد گروه معینی دارای فرهنگ است؟ آیا می‌توان مفهوم فرهنگ به گونه‌ای جنبه‌ی عملیاتی داد که بتوان آن را در مورد اظهار نظرهای مهم، و نه پیش‌پاافتاده، هم به کار بست؟ پاسخهای منفی او به این پرسشهای مثبت گرایانه حکایت از نوعی محدودیت نظر او در برخورد با این موضوعها دارد زیرا می‌گوید که تفاوت‌های میان گروه‌ها کمکی تلاش ما برای فهم تاریخ نمی‌کند، و تفاوت‌های فرهنگی در داخل گروه‌ها بسان پوششی دئولوژیک است به منظور پیشبرد منافع. آیا والرشتاین ماکس وبر را نخوانده است، یا درباره‌ی کمانیسم‌های پیشداوری نیندیشیده است؟ مسئله این است که بازیگران ماهر اجتماعی بین سبب ماهرند که می‌توانند به مفهوم تفاوت‌های فرهنگی جنبه‌ی عملیاتی بدهند؛ حتی اگر ن‌گونه موضوعات جامعه‌شناختی این‌جهانی مورد علاقه و توجه والرشتاین نباشند، آیا او قعاً معتقد است که، مثلاً، تفاوت‌های میان کاتولیکها و پروتستانها هیچ فایده‌ای برای فهم تاریخ جامعه‌ی اروپایی ندارد؟ زمینه و اساس استدلال والرشتاین در زمینه‌ی نقد مفهوم فرهنگ نه این موضوع ارتباط دارد که گویا مفهوم فرهنگ وجهی از اغتشاش فکری بوده است، و نه این که گویا این مفهوم فقط کاربرد و فایده‌ی تحلیلی به ظاهر موجهی دارد. در واقع نقد او

متوجه این بعد از قضیه است که مفهوم فرهنگ راه را برای گونه‌ای از تحلیل و فهم اجتماعی می‌گشاید که در مقابل ابژکتیویسم خشن و بیروح نظریه‌ی نظام جهانی قرار می‌گیرد. از طرفی با مفهوم شکل‌پذیر فرهنگ مواجه هستیم، و از طرف دیگر با واقعیت‌های ملموس ساختارهای اقتصاد جهانی سرمایه‌داری. برخی از «واقعیتها» و پی‌آمدهای فرهنگی تحول اقتصاد سرمایه‌داری جهانی به گونه‌ای که والرشتاین بررسی می‌کند، به شرح زیر است:

۱- تقسیم کار پیچیده‌ی جهانی که به هم‌پیوسته است و در تاریخ گذشته ماندنی ندارد با انواع جوامع ملی همزیستی دارد، هرچند که در تضاد با آنهاست. صفات فرهنگی این جوامع مانند خصوصیات نژادی در جهت توجیه آنها به کار گرفته می‌شود؛

۲- دور یا گردش پیچیده‌ای که در فواصل پنجاه یا شصت سال همراه با انبساط و انقباض، تکرار می‌شود، منجر می‌گردد به «نوسازی» بخشی دیگر از نظام؛

۳- در منطق دوگانه‌ی انباشت سرمایه که از سویی متوجه نفع واحد تولیدی است و از سوی دیگر اعطای پاداش فردی را همچون انگیزه‌ی اصلی به کار می‌گیرد، اخلاقی کار به صورت محور اصلی دوران مدرن درمی‌آید و در نتیجه مشارکت در این نظام را تضمین می‌کند؛

۴- توسعه‌ی فنی، سازمانی و تولیدی در تقاضاهای معمولاً ارضاننده‌ای که در جهت پیشرفت ملی مطرح می‌شوند، بازتاب پیدا می‌کند. این تقاضاها نیرو و انرژی جنبشهای سیاسی گونه‌گونی را تغذیه می‌کند؛

۵- روند دوگانه‌ی انباشت ثروت و انباشت فقر. در جریان این روند ثروت حاصل استعدادها، انرژیها و کاربردهاست، و فقر هنگامی پایان می‌گیرد که خصوصیات نامتناسب فرهنگی از میان می‌رود؛ و

سرانجام آنکه این نظام، نظامی است تاریخی، و به همین اعتبار میرنده است و پایان‌یافتنی. ولی این واقعیت را با موعظه راجع به نامحدودبودن توسعه انکار می‌کند و گناه ناکامیهای نظام را به گردن رهبری ضعیف می‌اندازد، با آنکه می‌کوشد با انتقاد از خود معیارهای نامتناسب فرهنگی را دگرگون سازد و فرصتهای برابر در حوزه‌ی قانونگذاری فراهم آورد، یا آنکه دانشمندان و فن‌سالاران را مقصر جلوه‌گر سازد.

از این رو والرشتاین تصور می‌کند که مفهوم فرهنگ جزئی است از مجموعه‌ای از ایده‌ها که در پاسخ به ابهامها، تضادها و پیچیدگیهای این نظام واقعی تاریخی که ما در آن قرار گرفته‌ایم تحول یافته است. مفهوم فرهنگ از نظر او دو کارکرد اصلی دارد. در تأکیدی که بر تفاوت‌های میان گروه‌ها، و بر سنت‌های ویژه و هنوز معتبر فرهنگی می‌نهد، نوعی ثبات و استحکام را در جهات آن به نمایش درمی‌آورد که دستخوش دگرگونیهای مستمر است. از سوی دیگر هنگامی که فرهنگ به تفاوت‌های درون‌گروهی اشاره می‌کند، به مکانیسم‌هایی ارجاع می‌دهد که توجه ما را از تقسیمات اقتصادی که هسته و جوهر اصلی نظام سرمایه‌داری است، منحرف می‌سازد. همین کارکرد دوگانه‌ی فرهنگ است که: (به دروغ؟) ما را قانع می‌سازد که ما فقط هماهنگ با منطوق

ولید اقتصادی زندگی نمی‌کنیم، و ما را ریاکارانه منحرف می‌کند از این که بیش از حد به آن چه که دیگران دارند توجه کنیم - زیرا آنان از ما متفاوت هستند -، که این امر خود توضیحی است برای عنوان مقاله‌ی «الرشائین»: فرهنگ به عنوان رزمگاه ایدئولوژیک نظام مدرن جهانی.

والرشائین اصطلاح «رزمگاه» را از یک سخنرانی «رکس تئلفورده»، سیاستمدار جاماییکایی در سال ۱۹۸۳ وام می‌گیرد. والرشائین این سخنرانی را به کار می‌گیرد تا نشان دهد که دو کارکرد فرهنگ می‌تواند در تضاد و ستیز با هم قرار بگیرد. استدلالهایی که به سود موضع ملی در برابر موضع ملت‌های دیگر مطرح می‌شود، می‌تواند نارضایی راجع به نابرابری‌های داخلی را متوقف سازد، و حتی می‌تواند آنها را بسان جزئی از میراث غنی فرهنگی مورد ستایش و تجلیل قرار دهد (در این جا برخی از سخنرانی‌های وینستون چرچیل به یاد می‌آید)؛ از سوی دیگر یک صلاح طلب رادیکال می‌تواند نیروهای خارجی را عامل بازدارنده‌ی هویت فرهنگی همگن و واقعی جلوه دهد و خواستار احیاء این هویت فرهنگی بشود.

به وضوح مشاهده می‌شود که تفاوت میان جهانی‌گری و محلی‌گری (ملی‌گرایی یا خاص‌گرایی) بر نظریه‌ی والرشائین دارای اهمیتی اساسی است. او بر این باور است که اصول جهانی‌گری و پیشداوری‌های محلی‌گرایانه (یا خاص‌گرایانه) در خدمت کارکردهای ایدئولوژیک بوده‌اند و بسان سلاخی در رزمگاه نظام مدرن جهانی به کار گرفته شده‌اند. اندیشه‌های جهانی‌گری شهروندی می‌تواند سرپوشی باشد برای پنهان کردن تفاوتها؛ اما در عین حال می‌توان از آن در جهت حمایت از گروه‌های محروم نیز بهره جست. از طرف دیگر نژادگرایی و سکس‌محوری که با اتکاء به اظهارات شبه‌علمی و بر اساس وضعیتهای موروثی و روانشناختی توجیه می‌شوند، مفاهیمی خاص به شمار می‌روند که آنها را در جهت توجیه نابرابریها به کار گرفته‌اند. چندان دشوار نیست که ببینیم این وضعیت به کجا منتهی می‌شود: از نظر والرشائین که جهان را از برج بی طرفانه‌ی نظریه‌ی نظام جهانی بررسی می‌کند همه‌ی فرهنگها، مشتقات یکدیگرند. می‌دانیم که نظریه‌های بازتاب نه فقط در مکاتب مارکسیستی، بلکه در همه‌ی تفسیرهایی که مبتنی بر دریافت‌های سیاسی و تاریخی‌اند، نقشی ضروری و سازنده ایفاء می‌کنند؛ اما شگفت‌انگیز این است که چگونه نظریه‌پردازی در سطح والرشائین می‌تواند تنوع غنی اندیشه‌ی بشری، دست‌آوردها، آگاهیها، دردها، بلاهتها و شرورتهارا بازتاب‌های مکانیکی ساختارهای اقتصادی نظام جهانی بدانند.

آنچه که والرشائین به دست می‌دهد چیزی نیست جز یک چارچوب. نظریه‌ی نظام جهانی بسان خانه‌ای می‌ماند که پنجره‌هایش بی‌شیشه است، آتش‌دانش بی‌آتش است، در قفسه‌هایش غذایی یافت نمی‌شود، یا تختی ندارد که بتوان رویش خوابید. حتی اگر این ساختار را واقعیت بدانیم، بدین معنی نخواهد بود که به فهم کامل فرهنگ وقتی دست می‌یابیم که طریق جلوگیری از فروپاشی این ساختمان را بنمایاند. بدیهی است که می‌توان فرهنگ را بدین شیوه بررسی کرد ولی این به هیچ وجه همه‌ی آن چه که می‌توان کرد، نیست.

در مورد سکس‌محوری و نژادگرایی می‌بینیم که به چه میزان چنین تجزیه و تحلیل‌هایی که بر

مبنای نظریه‌ی نظام جهانی عرضه می‌شوند دستخوش فقر محتوایی‌اند. این امر بدان سبب است که این دو پدیده در نظر او جنبه‌ی عرضی دارند و نسبت به سطح واقعی، وضعی تصادفی به حساب می‌آیند. او از آزار و اذیت کودکان، از لینچ کردن، از کولوکس کلان، از سقط جنینهای پنهانی و... ذکری به میان نمی‌آورد. واقعیت این است که نژادپرستی و سکس محوری فقط یکی از جنبه‌های این واقعیت فرهنگی به شمار می‌روند.

به نظر میسکوت تیسون، فرهنگِ والرشتاین تنها برای گروهی کوچک کارکرد دارد.

پاسخ «روی باین» به نظریه‌ی والرشتاین قاطع، صریح و به اعتباری تند است. با این حال وقتی می‌گوید نباید مفهوم فرهنگ را به این دو جنبه‌ای که والرشتاین طرح می‌کند، محدود کرد، می‌توان با او توافق داشت. حال ببینیم والرشتاین در پاسخ به این انتقاد روی باین چه می‌گوید:

پاسخ والرشتاین به روی باین

متأسفانه جهان آن‌گونه که ما دوست می‌داشتیم باشد، نیست. ولی این واقعیت ما را محق نمی‌کند که پیام‌آور این واقعیت را از میان برداریم. روی باین می‌گوید من از «توانایی خلاق و واقعیت‌های فرهنگی» سخن می‌گویم، در حالی که من به «توانایی بهره‌گیری از راهبردهای (استراتژیهای) فرهنگی» توجه می‌دهم. استنباط من این است که مورد اول ستودنی است و مورد دوم نکوهیدنی. بی‌تردید روی باین در این زمینه بصیرت بیشتری دارد تا من. او می‌داند که چه موقع شخص یا گروهی دست به آفرینش واقعیت می‌زند به جای آن‌که بخواهد راهبردی را مورد استفاده قرار دهد. من می‌پذیرم که هنوز برای مرزبندی میان این دو راهی نیافته‌ام. بی‌شبهه علوم اجتماعی تاریخی باید از امکانات و گزینه‌های اخلاقی آگاهی داشته باشد و به آنها تکیه بزند. اما من بر این باور نیستم که جامعه‌شناسان با توسل به اخلاقی کردن امور بتوانند خدمتی انجام بدهند و مفید واقع شوند. بهره‌جویی از راهبردها به هیچ‌روی امری غیراخلاقی نیست. برعکس استفاده از راهبردها یک واقعیت فرهنگی است.

آنچه که من می‌توانم در پاسخ به انتقادهای تند روی باین بگویم این است: که من می‌پذیرم که فرهنگ، نیازمند «توصیفی غنی است» (چگونه می‌توان جز این اندیشید، ولی آیا سیاست یک اقتصاد وضعی جز این دارند؟)؛ من تصور نمی‌کنم که فقط بتوان اظهار نظرهایی پیش‌پاافتاده راجع به فرهنگ مطرح کرد (چرا می‌بایست به خود زحمت نگارش این مقاله را بدهم، و واژه‌ی «فرهنگ» را در عنوان آن به کار ببرم؟)؛ من فکر نمی‌کنم که فرهنگ صرفاً جنبه‌ی اشتقاقی دارد (چگونه می‌توانم بدین نحو بیندیشم در حالی که منکر تصور استقلال هستی‌شناسانه‌ی سه حوزه‌ی اقتصاد، سیاست و فرهنگ هستم؟)؛ من فکر نمی‌کنم که نژادگرایی و سکس محوری جنبه‌ی عرضی دارند (در حالی که بارها گفته‌ام که آنها برای تعریف و تعیین نظام مدرن جهانی اهمیتی بنیادی و اساسی دارند).

روی باین فکر می‌کند من بر این باورم که ساختهای اقتصادی «بازتابهای مکانیکی» دارند، که

ملموس و محسوس اند (آقای روی باین آیا شما هرگز «نرخ صعودی بهره» یا «نرخ نزولی سود» را لمس کرده‌اید؟). شعار دادن بس است. به نظر روی باین فقط یک تعریف فرهنگ داریم: «فرهنگ آن چیزی است که نیاز به توصیف دارد، چیزی است که نمی‌توان آن را بر اساس مفروضات نظری پیش‌بینی کرد». من کتابی نوشته‌ام با عنوان «سرمایه‌داری تاریخی» و در آن توضیح داده‌ام که بیشتر تحلیل‌های راجع به سرمایه‌داری از مفروضات نظری نشأت گرفته است در حالی که من معتقدم که تجزیه و تحلیل سرمایه‌داری باید با توصیف رویدادهای تاریخی بی‌آغازد. همین روش را در این مقاله‌ی خود نیز به کار بسته‌ام. در این مقاله می‌خواستم نشان دهم که چگونه مفهوم فرهنگ در طول تاریخ در دو قرن گذشته به کار رفته است و در پشت این کاربرد چه نهفته بوده است، و بالاخره این که فکر می‌کنم که نوعی اغتشاش فکری سیستماتیک در این حوزه مشاهده می‌شود. بسیار خوب تردید نیست که دیلنای هم حضور نوعی کاربرد دوگانه را مطرح می‌کند ولی روی باین چه نتیجه‌ای می‌خواهد از این امر بگیرد؟ من مفهوم فرهنگ را به نحوی مطرح کرده‌ام که ممکن می‌بود هر مفهومی دیگر را مطرح کنم (مثل مفهوم بورژوازی یا مفهوم مردم، دموکراسی، حاکمیت و چیزهای از این دست) که در طول تاریخ شکل گرفته‌اند، آفریده و بازآفرینی شده‌اند، و نه فقط به عنوان ابزار تجزیه و تحلیل بلکه به عنوان موضوع تجزیه و تحلیل. از این بابت پوزش نمی‌طلبم. البته فرهنگ، در نهایت جنبه‌ی «اشتیاقی» دارد. هر مفهومی به سبب مفهوم‌بودن متضمن انشعاب و اشتقاق است. از این رو فرهنگ را نباید تافته‌ای جداافتاده به حساب آورد.

حال باید دید چرا آقای روی باین و بسیاری دیگر نسبت به مفهوم فرهنگ این قدر حساسیت نشان می‌دهند؟ احتمالاً اینان فرهنگ را تجلی آزادی و اراده‌ی آزاد انسانی در برابر شیاطین سرکوبگری چون اقتصاد سیاسی می‌دانند.

فرهنگ و ازه‌ای است که محدودیت‌های ما را توصیف می‌کند و نه امکانات ما را در جهت‌گیری از این محدودیت‌ها. هربرت مارکوزه به کسانی که می‌خواهند مفاهیم فرویدی را بازسازند و برای آنها در شکل‌بخشی شخصیت‌هایمان معنای اجتماعی-فرهنگی بزرگتری قائل شوند، سخت می‌تازد. مارکوزه می‌گوید نظریه‌ی فرویدی غریزه که مبتنی بر زیست‌شناسی است و نه فرهنگ، تنها حافظ آزادی ماست، تنها چیزی است که می‌توان با اتکاء به آن از محدودیت‌ها و قیود عینیت-محوری‌خشن و بی‌تفاوت گریخت.

در این جا دو نکته مطرح می‌شود: یکی موضوع عمل است. آیا کسانی که درد و رنج می‌کشند (مثلاً از نژادپرستی) حق دارند در این باره دست به عملی بزنند؟ نکته‌ی دوم این که آیا چیزی به نام فرهنگ وجود دارد که شایسته‌ی آن باشد که مقامی، حتی مقامی ممتاز، در هستی‌شناختی ما به آن اختصاص داده شود؟

در مورد ضرورت مطالعه‌ی فرهنگ من همان احساسی را دارم که نسبت به مورد اقتصاد یا سیاست دارم. فرهنگ را علوم اجتماعی در قرن نوزدهم برای ما ابداع کرده است. هر چه سریع‌تر