

معرفی و نقد کتاب
«همبستگی اجتماعی و دشمنان آن»^۱
مکتب موسی و دورکیم در برابر فایده‌گرایی و فاشیسم

سیدحسین موسوی^۲

کد ارکید: ۳۸۵۴-۴۹۳۵-۰۰۰۳-۰۰۰۰

انسان صرفاً موجودی نیست که معنای هستی را درمی‌یابد، آن‌چنان‌که هایدگر می‌گوید، بلکه موجودی است که از پیش، فرمان قداست را در چهره «دیگری»، شنیده و دریافته است.

«امانوئل لویناس»

ما هیچ چیز برای خواستن یا نخواستن نداریم. بهترین چیزی که در زندگی می‌تواند نصیب ما شود، سهم شدن در آرزوهای ناشی از ویژگی‌های منحصر به فرد وجود متنوع است. مشارکت در اشکال متنوع ظهور زندگی، خلاقیت و همبستگی.

«میشل بن سائیک»

آغاز سخن

شاید زمانی که یوگنی زامیاتین و جورج اورول، رمان‌های «ما» و «۱۹۸۴» را در اعتراض به سیطره فاشیسم و توتالیتاریسم نوشتند و از فجایع قرن مخوف بیستم در قالب داستان و به زبان استعاره و ایهام، پرده برداشتند، هیچ‌گاه تصور نمی‌کردند تنها اندک سال‌هایی بعد، این بار عصر فردیت نئولیبرالی در زمانه جامعه‌اتمیزه شده بر جان و جهان آدمیان امروزین آوار شود. اگر تجربه آغاز و میانه قرن بیستم، تجربه بلشویسم، فاشیسم، نازیسم و جنگ‌های جهانی و... بود، امروز همه آن تمامیت‌خواهی، شکل جهان سرد و انزواطلبانه نهیلیستی را به خود گرفته است.

- این کتاب به قلم آرمان ذاکری، عضو هیئت علمی گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس، تألیف و توسط نشر نی، منتشر شده است.
- دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس/ hosseinmousavi@modares.ac.ir

معرفی کتاب

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۹/۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۵

دوفصلنامه مسائل اجتماعی ایران، سال دوازدهم، شماره ۲، پاییز زمستان ۱۴۰۰، صص ۲۹۷-۳۰۴

انسان امروز، باز گرفتار توتالیتراریسم است؛ اما توتالیتراریسم مصرف‌گرایانه‌ای که به جای جمع و شباهت، بر «فردیت» و «تفاوت» بنا شده تا آزادی را در پرتو «من خرید می‌کنم، پس هستم» و «انسان اقتصادی» عصر حاضر، بفهمد و ترجمه کند. گویی پیش پای انسان امروزی، دوره به تباهی گشوده است: یا مخدوش شدن همه امکانات ارتباطی و انسانی و پناه بردن به تنهایی از ترس جامعه‌ای که در آن «هرانسان، گرگ هرانسان است» و یا درغلتیدن به دامان جمع‌گرایی پوشالین در قالب فاشیسم یا اقسام بنیادگرایی مدرن.

در چنین فضایی است که در این کتاب، آرمان‌ذاکری، خوانشی دیگر از سنت جامعه‌شناسی فرانسوی و متفکرانی چون مارسل موس و امیل دورکیم به دست می‌دهد که تلاش می‌کنند با طرح همبستگی اجتماعی، هدیه (دادن و ستاندن) و ارجاع به اصالت «ارتباطی بودن» انسان به عنوان موجودی که اساساً هستی‌اش منوط و موقوف به جماعت است، علیه سیطره عصری که از یک سو گرفتار تمامیت‌خواهی است و از دیگر سو به دامان تنهایی درغلتیده، مقاومت کنند. پرواضح است که ایران ما نیز در اتمسفری جهانی، با همین بحران‌ها روبرو بوده و هست. پژوهش‌های اجتماعی بسیاری از اضمحلال توان جمعی، اتمیزاسیون، کاهش چشمگیر اعتماد و سرمایه اجتماعی می‌گویند و همچنان هراسناک‌اند که انسان‌های بی‌پناه و ترس‌خورده، خود را در فقدان هر شکلی از جماعت‌گرایی و تشکل‌بایی و ایفای نقش مدنی و شهروندی، به دامان شخصیت‌اقتدارگرایی تازه بسپارند. در میانه این هر دو سوی بحران خیز است که اثر تازه آرمان‌ذاکری، نقشه و مسیر یک فراخوان یا در مقام یک «پراکسیس و عمل»، ایفای نقش می‌کند: به تعبیر دورکیم، «عمل کردن بی حساب و کتاب» یا به باور آرنست، «زندگی وقف عمل» (مدنی و سیاسی). عملی که در برابر فراخوان دیگری و رنج‌هایش، نمی‌تواند برکنار و بی‌تفاوت بماند.

مواجهه با متن

کتاب «همبستگی اجتماعی و دشمنان آن»، بدین نحو سامان یافته است: ابتدا با مقدمه‌ای از سارا شریعتی با عنوان «فراخوان به جامعه» آغاز می‌شود، سپس مقدمه نویسنده اثر را می‌خوانیم. متن اصلی متشکل از چهار فصل است و در پایان نیز، ضمیمه «ارزش چیزها» آمده که ترجمه فایل صوتی از امیل دورکیم است که به همت شیما کاشی و آرمان‌ذاکری ترجمه و مکتوب شده است.

در مقدمه آغازین، سارا شریعتی بر این مسئله متمرکز می‌شود که بازگشت به موس، در موقعیت و متن عصر سرمایه‌داری صورت گرفته و فراخوانی است به احیای «من اجتماعی». در حقیقت، تلاشی که موس و دورکیم سامان می‌دهند، در برابر تلقی‌ای قرار می‌گیرد که جامعه را صرف مجموعه افراد و تصویری ذهنی می‌داند. در این جامعه با سیطره فایده‌گرایی، فردگرایی منفعت‌طلبی شکل می‌گیرد که با «فردگرایی اخلاقی» نزد دورکیم، فاصله بسیار دارد. شریعتی با اشاره به سه مفهوم «رابطه»، «تمامیت» و «پیچیدگی» در اندیشه موس، از قول او نقل می‌کند که: «همه چیز در جامعه، رابطه است، هیچ چیز جز در رابطه‌اش با همه چیز فهم نمی‌شود» (ذاکری، ۱۴۰۰: ۲۱). به نظر شریعتی، نقد فایده‌گرایی و

فاشیسم، موس را به طرح مفهوم «دهش» رهنمون می‌شود. «دهش»، راهی برای ایجاد پیوند و تقویت همبستگی اجتماعی و شکلی از تعلیم و تربیت سیاسی و مدنی است (همان، ۲۷). در خصوص طرح افکنی خوانشی جدید از سنت موس-دورکیم در ایران، شریعتی اشاره می‌کند که این سنت تاکنون محافظه‌کارانه و معطوف به «نظم اجتماعی» فهمیده شده و سویه‌های رادیکال دورکیم، از نظر دورمانده است.

ذاکری نیز در مقدمه خود، از سیطره «نظریه انتخاب عقلانی» و اقتصاد رفتاری در نیمه دوم قرن بیستم می‌گوید؛ رویکردی که همه کنش‌های عاطفی، اخلاقی، ارتباطی و ... انسان را ذیل مفهوم «انسان اقتصادی» که معطوف به منفعت شخصی است، تعریف می‌کند. به نظر او، بازگشت به سنت دورکیم در چنین فضایی است که ممکن می‌شود و از سه جنبه حائز اهمیت است: نخست، نقد فایده‌گرایی سلطه‌یافته پس از دهه ۷۰ میلادی؛ دوم، نقد صور نوین فاشیسم^۱ و سوم، گفتگو با سنت مارکسیستی در جهت تعمیق نقد سرمایه‌داری (همان، ۴۶).

در فصل اول، نویسنده موس را به دلیل مبارزه توأمان با فاشیسم و فایده‌گرایی، حلقه واسط میان «مکتب همبستگی» و «پارادایم هدیه» می‌داند (همان، ۶۴). به نظر ذاکری، سوسیالیسم مدنظر موس، واجد افزوده‌ای است که موس آن را برای مبارزه با فایده‌گرایی ضروری می‌داند. این افزوده، همانا «تعاون‌گرایی» است که با مفاهیمی چون دیگرخواهی و نیکوکاری، پیوندی وثیق دارد.

در این فصل، به دو متن مهم موس ارجاع داده می‌شود: یکی «ارزیابی جامعه‌شناسانه بلشویسم» و دیگری، رساله «هدیه». به نظر موس، در فقدان آموزش‌های مدنی و حوزه عمومی سیاسی، عملاً شهروندی در کشورهایی مانند روسیه و ایتالیا، تکوین نیافته بود. او اشاره می‌کند که دهقانان آموزش ندیده، به پایگاه اجتماعی رشد فاشیسم در ایتالیا بدل شدند (همان، ۸۸). از نظر ذاکری، موس، مشابهت میان فاشیسم و بلشویسم را این‌گونه صورت‌بندی می‌کرد: هر دو، شکلی از «همبستگی مکانیکی» در جوامع اولیه مورد نظر دورکیم بودند. در چهارچوب این شکل از همبستگی، «دولت جای همه نهادهای اجتماعی در جامعه را می‌گرفت و به جای اجتماعی شدن مالکیت ابزار تولید، دولتی شدن مالکیت ابزارها را می‌داد و ... دولت به مالک بلامنازع همه چیز بدل می‌شد» (همان، ۹۴).

به باور ذاکری، اگر نقدهای موس بر بلشویسم، فاصله‌گذاری انتقادی او با سنت مارکسیسم روسی بود، رساله هدیه، به نقدهای او به جریان راست مربوط است؛ به نحوی که این رساله را می‌توان مانیفستی در نقد بنیادگرایی بازار دانست (همان، ۱۰۳). موس در «هدیه» می‌کوشد تا مفهوم «مبادله» را که در نگاه آدام اسمیت یا جامعه‌شناسانی چون اسپنسر، وجهی تماماً اقتصادی داشت، سویه‌های انسانی و اخلاقی ببخشد. چه که به باور او، «پیوند میان نیروهای کار، نمی‌تواند بر جامعه‌ای تحمیل شود که فقط به طلا باور دارد» (همان، ۱۰۸). از نظر موس، حتی اشیا «ارزش عاطفی و مادی» دارند و «اخلاقیات ما صرفاً وابسته به بازار نیستند».

۱. عنوان کتابی از انزو تراورسو.

نویسنده، فصل دوم را در سه بخش پی می‌گیرد. در بخش اول، زمینه‌های اجتماعی شکل‌گیری مکتب دورکیم توضیح داده می‌شود. در بخش دوم، زمینه‌های فکری شکل‌گیری اندیشه دورکیم و اثرپذیری او از سوسیالیسم فرانسوی، مسیحیت اجتماعی، جمهوری خواهی روسویی و علوم اجتماعی کنتی - سن سیمونی شرح داده می‌شود. در بخش سوم نیز تحول فکری دورکیم و پاسخ‌های متنوعی که به مسئله همبستگی اجتماعی در طول حیات فکری خود داده، مورد تأمل قرار می‌گیرد (همان، ۱۱۹). دورکیم در فضایی اندیشه‌ورزی می‌کند که نظم‌های قدیم اروپایی و همه مکانیسم‌های همبسته‌ساز آن از میان رفته است. تغییر در شیوه تولید و پدید آمدن دستگاه‌های تازه فکری، تداوم نظم‌های پیشین را با مشکل مواجه کرده بود. در حقیقت، دورکیم و موس، خود را با جامعه‌ای مواجه می‌دیدند که درگیر «گسیختگی، جنگ داخلی و خارجی و شکست، فروریزی نظام‌های ارزشی قدیم، بحران‌های ادواری نظام اقتصاد بازار» و در یک کلمه، «آنومی» بود (همان، ۱۲۹).

علاوه بر زمینه‌های اجتماعی، ذاکری به زمینه‌های فکری که دورکیم از آن‌ها اثرپذیرفته بود نیز اشاره می‌کند. سنت اول، سنت آگوست کنت با محوریت مفهوم «دیگرخواهی» بود. دیگرخواهی در آن زمان در پاسخ به دو پدیده فایده‌گرایی اقتصادی و گسیختگی اجتماعی شکل گرفته بود. سنت دیگر، شارل ژید، «مسیحیت اجتماعی» و «همبستگی‌گرایی» است. عنوان مسیحیت اجتماعی را پروتستان‌های مسیحی استفاده می‌کردند تا به ضرورت فعالیت‌های اجتماعی توجه دهند. این سنت برای همبستگی و تعاون نیز جایگاه ویژه‌ای قائل بود (همان، ۱۴۱). سنت سومی که دورکیم از آن متأثر بود، روسو و ایده «جمهوری خواهی» است. به نظر ذاکری، «ایده‌های روسو در زمینه جمهوری مبتنی بر قرارداد اجتماعی و اراده عمومی... و همچنین نقش آموزش و جایگاه دین در نظم قراردادی، مهم‌ترین مسائل جامعه فرانسه در آستانه انقلاب را به بحث می‌گذاشت» (همان، ۱۵۰). سنت چهارم، ژان ژورس، سوسیالیسم فرانسوی، تعاون‌گرایی و سندیکالیسم بود که دورکیم از آن‌ها متأثر بود. وجه تمایز این جریان، «سرشت اخلاقی» آن بود. همچنین، نخستین بار مفهوم همبستگی اجتماعی در سال‌های نخستین قرن نوزدهم و آثار متفکرانی چون شارل فوریه طرح شده بود (همان، ۱۶۱). بالاخره متفکران سنت پنجم که دورکیم متأثر از آن‌ها بود، سن سیمون و آگوست کنت بودند. در همین رابطه، اندیشیدن به ویژگی‌های اجتماعی و اخلاقی سازمان جدید جامعه و ابزارهای لازم برای شکل‌دهی و ساماندهی آن، مسئله محوری مباحث کنت و سن سیمون را تشکیل می‌داد.

علاوه بر متفکرانی که الهام‌بخش دورکیم بودند، می‌توان به مفاهیمی نظیر خانواده، دین یهود، محیط اجتماعی ایام کودکی، مواجهه دائمی با پدیده‌هایی چون جنگ و ماجرای دریفوس و... اشاره کرد (همان، ۲۰۷). بعدها مفهوم «همبستگی اجتماعی» و پرسش از سازوکارهای ایجاد آن، به مسئله محوری رساله «درباره تقسیم کار اجتماعی» بدل می‌شود. به نظر دورکیم، «تقسیم کار فقط هنگامی به ایجاد همبستگی می‌انجامد که خودانگیخته و آزادانه صورت گیرد» (همان، ۲۳۱). او، «انحطاط اخلاق عمومی و فراموش کردن از خودگذشتگی و میل به گذشت را محصول بی‌قاعدگی عرصه اقتصاد می‌داند که در نتیجه آن افراد در مقام صنعت‌گر، بازرگان، کارگر... حرفه خود را انجام می‌دهند، اما هیچ چیز بالاتر

از خودخواهی شان نیست. آن‌ها مطیع هیچ انضباط اخلاقی نیستند...» (همان، ۲۶۱). سال‌های ۱۸۹۵ تا ۱۸۹۷، چرخشی اساسی در آرای دورکیم اتفاق می‌افتد و «دین» به عنوان مفهومی مرکزی در آثار او مورد توجه قرار می‌گیرد. چنین به نظر می‌رسد دورکیم که در خصوص همبستگی اجتماعی، با مانع «چگونگی از بین رفتن شرایط نابرابر خارجی» مواجه بود، اکنون دین را پاسخی برای ساخت اخلاقیات جمعی و «کنش بری از منفعت» می‌دانست (همان، ۲۸۶).

در فصل سوم، ذاکری به عصر پس از دورکیم و موس پرداخته است. عصری که در آن، سنت دورکیم و موس محافظه‌کار خوانده شده، در خدمت وضع موجود تفسیر شده و مورد انتقاد قرار می‌گیرد. (همان، ۳۰۶). جنبش دانشجویی مه ۶۸ در کنار سایر جنبش‌های جدید اجتماعی، با سویه‌هایی رادیکال، به جنگ سرمایه‌داری فوردیستی رفتند و ساز آزادی خواهی کوک کردند. آزادی‌ای که بعدها و به تعبیر بولتانسکی، سرمایه‌داری توانست آن را خنثی کند و به بی‌پناهی بیشتر گروه‌های رها شده و آواره، دامن زند. در همین فضا است که بار دیگر پسادورکیمی‌ها برای دفاع از جامعه در برابر نئولیبرالیسم، به دورکیم و موس بازگشتند. پنج جریان متأثر از سنت دورکیمی در این بخش مورد مطالعه قرار گرفته که در ادامه به آن‌ها اشاره شده است.

یکی از کسانی که متأثر از دورکیم به احیای سنت همبستگی اجتماعی کمک شایانی کرد، ژرژ باتای بود. او به کمک مفاهیمی چون «مخاطره» و «دهش»، از ضرورت ایجاد همبستگی اجتماعی و «لحظاتی که فرد به نیروی جامعه از خود فراتر می‌رود و به کمک آرمان‌پردازی جمعی، جامعه دوباره آفریده می‌شود»، سخن گفت (همان، ۳۱۹).

متفکر مهم دیگر این دوره، کلود لوی استرواس است که به نظر ذاکری، از حیث اقتصادی، دستگاه نظری او، در تداوم نظریه ضدفایده‌گرایانه مکتب موس و دورکیم قرار می‌گیرد. استرواس از قسمی «مبادله اجتماعی» سخن می‌گوید و مبادله را از «قیود ساختارهای اجتماعی»، برکنار نمی‌داند. او تلاش می‌کند تا با «نقد انسان‌شناسانه فاشیسم»، از اختلاط فرهنگ‌ها و نقد روابط نژادپرستانه مبتنی بر سلطه سلسله‌مراتبی ملت‌ها بر یکدیگر سخن بگوید.

متفکر تعیین‌کننده دیگری که در این دوره ذاکری به او توجه ویژه کرده، پی‌یر بوردیو، نماینده «جامعه‌شناسی انتقادی» است. به‌زعم نویسنده، نگرانی اصلی بوردیو، معطوف به سیطره «استبداد بازار» است که «پیامبران انجیل نوین نئولیبرال»، گفتارهای آن را به عنوان علم همه‌جا می‌پراکنند... (همان، ۳۴۵). در نگاه بوردیو، «میدان اقتصاد» بر دیگر میدان‌های حیات اجتماعی مسلط شده و قواعد اقتصادی نئولیبرال بر سایر میدان‌ها سایه افکننده است. بوردیو در این دوره و در مواجهه با چنین وضعیتی، تلاش می‌کند تا با کنار هم قرار دادن جنبش‌های مختلف فرودستان (بیکارها، بی‌خانمان‌ها، افراد بدون اوراق هویت نظیر مهاجران و...)، اشکال جدیدی از مبارزه اجتماعی را تقویت کند (همان، ۳۴۷).

در واکنش به سیطره فایده‌گرایی در علوم اجتماعی، در ۱۹۸۱، گروهی از متفکران علوم انسانی انتقادی به محوریت «آلن گیّه»، جنبش «ضد فایده‌گرایی در علوم اجتماعی» را شکل دادند. ایده

اصلی این جنبش آن بود که در پس پشت همه این بحران‌ها، روحیه فایده‌گرایی قرار دارد که با محور قرار دادن آرمان پیشینه کردن سود در عرصه‌های مختلف، باعث شده تا انسان‌ها منطبق سلطه و نابودی دیگری (طبیعت و انسان) را به پیش ببرند (همان، ۳۷۹). این جنبش دگربار «پارادایم هدیه» را احیا کرد و به جای مبادله، از «رابطه» به عنوان سنگ بنای حیات اجتماعی سخن گفت. مفهوم «مراقبت» یا «اخلاق مراقبت»، از دیگر تلاش‌های این جریان بود که به مثابه «هدیه کردن خود به دیگری» یا «هدیه بی بازگشت» فهم می‌شود (همان، ۳۹۱).

بالاخره، متفکر دیگری که ملهم از سنت دورکیمی بوده، لوک بولتانسکی، جامعه‌شناس فرانسوی است. او نقطه ضعف سنت جامعه‌شناسی فرانسوی را «نادیده گرفتن کنشگر، تجربیات و آزادی‌های او در حیات اجتماعی» دانسته و به همین سبب نیز توجه خود را به «توانایی‌های انتقادی فرد در زندگی روزمره»، معطوف می‌کند (همان، ۴۲۹). بولتانسکی، سوژه‌ها را گرفتار در چنبره ساختارهای متصلب و ایدئولوژیک نمی‌داند و عرصه زندگی روزمره را به مثابه عرصه‌ای پراز «منازعه و نقد و اعتراض»، ترسیم می‌کند که همواره امکانی برای کنش کنشگران باقی می‌گذارد. با آنکه بولتانسکی معتقد است سرمایه‌داری در هر دوره‌ای توانسته نقدها را در خود مضمحل کند، اما در عین حال، این نقدها توانسته‌اند از آشکالی از شیوه تولید سرمایه‌داری، مشروعیت‌زدایی کنند (همان، ۴۵۶).

جمع‌بندی و نقد

در فصل چهارم و پایانی، ذاکری کوشیده تا در شش محور، از ضرورت طرح دوباره همبستگی اجتماعی در جهانی که در محاصره «نئولیبرالیسم» و «هویت‌گرایی غیریت‌ستیز» گرفتار آمده، دفاع کند. اولین محوری که نویسنده به اهمیت آن پی برده، ایجاد تمایز میان دو سنخ از همبستگی است: همبستگی شمول‌گرا و دیگری محور در برابر همبستگی‌های پوشالی نظیر انواع بنیادگرایی، نژادپرستی قومی، ملی‌گرایی افراطی و همه‌انگاره‌های فاشیستی.

به نظر ذاکری، همبستگی عام‌گرا و همه‌شمول، به‌طور هم‌زمان مسئله «تفاوت هویت»ها را به رسمیت می‌شناسد و از سوی دیگر، «بازتوزیع ثروت» را در دستور کار قرار می‌دهد تا بدین نحو، در برابر فاشیسم و فایده‌گرایی، از جامعه دفاع کند (همان، ۴۶۷). مسئله دوم، ایجاد همبستگی در جهان علم است که منجر به نوعی «تکثرگرایی روش‌شناختی» شده و از ایدئولوژی اقتصاد بازار، خلع‌ید کند. اشکال متنوع مطالعات بینارشته‌ای که مفاهیمی چون «اقتصاد اجتماعی»، «اقتصاد همبستگی» و «اقتصاد دهش» را بر پایه سایر دیسپلین‌های معرفتی خلق کرده‌اند، در این دسته جای می‌گیرند. این مطالعات بینارشته‌ای، از هژمونی مبنایگرایی اقتصادی می‌کاهد و آن را در زمینه وسیع‌تری از مناسبات اجتماعی و انسانی، قرار می‌دهد (همان، ۴۶۸). مسئله سوم، به تاسی از دورکیم، «محو شرایط نابرابر خارجی» است که شرط لازم ایجاد همبستگی اجتماعی است. نابرابری‌های خارجی ناشی از طبقه اجتماعی، وضعیت اقتصادی، نابرابری منزلتی، سلسله‌مراتب، جنسیت، قومیت، شرایط جغرافیایی و... (همان، ۴۶۹) در این تلقی، همه بخش‌های جامعه باید در تقسیم کار اجتماعی، مشارکت داده

شده تا هیچ قشری، احساس طردشدگی و طفیلی بودن، نکند. مسئله دیگر، احیای «پارادایم دهش» در موقعیتی است که هم بتواند «به رسمیت شناسی» هویت‌ها، تفاوت و غیریت را در دستور کار قرار داده و هم به نحوی توأمان، با دوری از بیرون‌گذاری، همه آن‌ها را ذیل سیاست «بازتوزیع»، گرد آورده و از طرد اجتماعی، اجتناب کند. بالاخره، ضرورت طرح همبستگی اجتماعی در خاورمیانه است که در میان نیروهای متخاصم نئولیبرال، بنیادگرایی دینی و سکولاریسم ستیزه‌جو، گرفتار آمده است. ذاکری به تأسی از دریدا، از ضرورت بازآفرینی دینی سخن می‌گوید که بتواند به جای غیریت‌ستیزی، محور «دوستی» عام و همه‌شمولی قرار گیرد که ضرورت امروز خاورمیانه‌ای است که در آن ارزش‌های اخلاقی همبسته‌ساز، به دلیل ستم مضاعف نیروهای بازار و بنیادگرایی، رو به زوال رفته‌اند (همان، ۴۸۵).

در مقام نقد، می‌توان چنین گفت که این اثر به «پرسش‌های کشنده»^۱ همچنان گشوده خواهد ماند. پرسش‌هایی که از سنن نظری دیگر به سوی آن، پرتاب خواهد شد. اینکه چگونه می‌توان به «مسئله دولت»، فراطبقاتی و مستقل بودن آن، و بالاخره، یک دولت تا حدی بی‌طرف و خنثی، اطمینان داشت؟ آیا دولت، آن‌گونه که بوردیو می‌گوید، به وظایف اجتماعی‌اش عمل خواهد کرد یا بیش‌ازپیش در محاصره کارتل‌ها و شبکه‌های تجاری و مالی گرفتار خواهد آمد و از وظایف اجتماعی‌اش، به نفع صاحبان در اقلیت قدرت و ثروت عدول خواهد کرد؟

دعوت به بازسازی پارادایم «دهش» و «همبستگی اجتماعی»، آیا موضعی رفرمیستی نیست تا بلکه تحولات بنیادین و رادیکال را، مرتفع کند؟ در جامعه‌ای که با «احساس زوال اجتماعی» ناشی از فقر، بی‌آیندگی و اضمحلال هر افاق امیدبخش، مواجه است، چگونه می‌توان از دعوت به همبستگی و دهش، سخن گفت؟ آیا اتخاذ رویه‌هایی از این دست، متن اثر را به رویه‌های «خیریه» ای متهم نخواهد ساخت؟

آیا خوانش‌های متأخر از دورکیم و موس رادیکال، بر قرائت‌های محافظه‌کارانه‌تر پیروز خواهد شد تا بلکه از اتهام حفظ وضع موجود، بگریزد. حتی در صورت رادیکال کردن این خوانش، آیا جامعه جدید در موقعیت و امکان همبستگی است یا اعوجاج؟ در وضعیت امیدواری است یا اضمحلال؟ در وضعیت نشاط است یا خستگی و فرسودگی؟ مرزهای همبستگی، تا کجا نیاز به «خروج از خویشتن» دارد؟ آیا این ظرفیت و قابلیت، در سوژه امروز ایرانی و جهانی، قابل احیا و بازسازی است؟ از طرفی، چگونه می‌توان از اشکال «جماعت توتالیتیر»، بر حذر بود؟

آیا آن‌گونه که مارکسیسم ارتدوکس ادعا می‌کند، پیش‌نیاز برقراری هر شکلی از همبستگی، دگرگون ساختن روابط تولید است و جز آن، نمی‌توان به این رویه‌های مصالحه‌جویانه، امید بست؟ تنها در صورت متلاشی شدن روابط سلسله‌مراتب اجتماعی و دموکراتیک کردن سازمان کار، روابط و منزلت‌هاست که می‌توان به جامعه‌ای همبسته امید داشت یا در متن و موقعیت کنونی نیز امکان‌هایی

۱. عنوان اثری از تامس نیگل.

برای همبستگی وجود دارد؟ دوگانه‌های پرتنش «آزادی-ثبات» و «آزادی-امنیت» را چگونه می‌توان با اشکال جدید همبستگی، مرتفع ساخت یا دست‌کم، به شکل متعادلی آن را بازسازی کرد؟ به نظر می‌رسد، این کتاب، اثری است در راه و در مسیر شدن. در راه دامن‌زدن به مواجهات انتقادی و در مسیری که ناگزیر از تأمل در باب پرسش‌های فوق خواهد بود. پرسش‌هایی که از هر سو، خواه رادیکال یا محافظه‌کار باشد، آن را به چالش خواهد کشید و منتظر خواهد ماند. این گفتگوی انتقادی با متن درازدانه خواهد بود تا بلکه امکانی به رستگاری جمعی، مهیا شود.

