

گفت‌وگو با آلن تورن*

امیر نیکایی

○ آقای تورن کتاب شما با عنوان نقد مدرنیته به تازگی به زبان فارسی ترجمه شده است، خوانندگان فارسی زبان اطلاعات بسیار اندکی درباره‌ی خط مسیر فکری شما دارند. بنابراین در صورت امکان، مراحل اصلی زندگی فکری‌تان را به اختصار بیان کنید.

این کتاب آغازگر چیزی است که می‌توانم سومین مرحله از کارم بنامم. این کتاب که بین سال‌های ۱۹۸۸ تا ۱۹۹۱ نوشته شد و در سال ۱۹۹۲ به چاپ رسید، نخستین کتاب از مجموعه‌ای است که امیدوارم ادامه یابد و حول درون‌مایه‌ی کلی سوژه دور می‌زند. پیش از این مرحله، مرحله‌ی دوم قرار دارد که محور آن در واقع درون‌مایه‌ی کنش‌گر اجتماعی یا به عبارت دقیق‌تر جنبش‌های اجتماعی است که با جنبش [ماه مه] ۶۸ آغاز شد. به علاوه کتابی هم در مورد مه ۶۸ دارم. سپس کارهای کوچک متفاوتی به چاپ رساندم و نیز مجموعه‌ای از کتاب‌های پژوهشی که با همکاری دوستانم، دویه و ویورکا، در مورد لهستان و غیره انجام دادیم. برای نشان دادن تداوم کارم باید بگویم که سابقاً آن چیزی توجه مرا به خود جلب کرده بود که جامعه‌شناسی صنعتی یا جامعه‌شناسی کار نامیده می‌شد؛ البته این توجه به شیوه‌ای بسیار خاص بود. در واقع

* این گفت‌وگو در روزهای ۱۴ و ۱۵ آبان ۱۳۸۰ در دفتر کار آلن تورن در مدرسه‌ی عالی علوم اجتماعی پاریس انجام گرفته است. یادآوری این نکته ضروری است که مصاحبه طولانی‌تر از آن چیزی است که پیش رو دارید. مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران با پوزش قسمت‌هایی از این مصاحبه را حذف کرده است. این مصاحبه به زبان فرانسه انجام شده و آقای افشین جهان‌دیده آن را به فارسی برگردانده است.

مجله‌ی جامعه‌شناسی ایران، دوره‌ی چهارم، شماره‌ی ۱، ص. ۱۳۷-۱۵۹

پرسشی کلاسیک مورد توجه من بود: آگاهی طبقاتی کارگران محصول چیست؟ به یاد داریم که در آن دوران یا به این مسئله نمی‌پرداختند یا اگر هم می‌پرداختند در پاسخ می‌گفتند «تضادهای عمومی سرمایه‌داری». من پژوهش مهمی در این مورد انجام دادم و دریافتم که آگاهی طبقاتی یعنی «من هوادار صنعتی شدن‌ام به شرط آن‌که صنعتی شدن به نفع کارگران باشد و نه سرمایه‌داران». چنین فرمولی یک منحنی را ترسیم می‌کند که نقطه‌ی عطف آن مقطعی است که در آن سازمان کار که تقریباً از فوردیسم تبعیت می‌کرد، در بنگاه‌ها متداول شد و مشاغل تکه‌تکه شدند. در واقع تکه‌تکه شدن مشاغل تخصصی از دید من، شکسته شدن استقلال‌آرگری بود. با این حال قضیه پیچیده‌تر از این حرف‌ها است: برای مثال اگر کارگران فلزکار یا ریخته‌گری و نیز معدن‌چیان را در نظر می‌گرفتیم، اغلب اقتصادی بسیار قوی داشتند، اما از آگاهی طبقاتی چندان خبری نبود. سپس وقتی آن شاکله‌ی سازمانی بر بنگاه‌ها حاکم شد و ما به موقعیتی گذر کردیم که در آن همه بیش‌تر کارمند بودند تا کارگر، آن منحنی نزول کرد. چرا این نکته تا به این اندازه برای من مهم است؟ چون آن‌چه اهمیت دارد نه دیدگاه نظام سرمایه‌داری، بلکه دیدگاه کنش‌گر اجتماعی است و کنش‌گر اجتماعی همان کارگر متخصص است که لزوماً همان کسی نیست که خواهان دستمزد بیش‌تر است، بلکه آن کسی است که دارای قوی‌ترین آگاهی طبقاتی است و این آگاهی را به آشکارترین شیوه بیان می‌کند. وقتی چند سال پیش این کارها را مرور می‌کردم، از پیوستگی میان آن‌چه قبلاً می‌گفتم و آن‌چه امروز در موردش فکر می‌کنم شگفت‌زده شدم. چند روز پیش، وقتی برای نخستین بار در کانادا سخنرانی کردم، گفتم که من از مطالعه‌ی نظام‌های اجتماعی به مطالعه‌ی سوژه نرسیدم، بلکه از مطالعه‌ی نظام‌های اجتماعی به مطالعه‌ی کنش‌گران اجتماعی و سپس همان‌گونه که شما به‌خوبی اشاره کردید، به مطالعه‌ی سوژه گذر کردم. حال، منظور از کنش‌گران اجتماعی یا مثلاً آگاهی طبقاتی یا همه‌ی کارهایی که ما به‌طور تجربی در این مورد انجام داده‌ایم چیست؟ منظور این است که کنش‌گران در رابطه با خودشان تعریف می‌شوند، یعنی در رابطه با آگاهی‌شان از آزادی و آگاهی اقتصادی‌شان. اما این تعریف همچنان در قالب‌های اجتماعی است: یعنی در قالب حرفه، سن، خاستگاه، طبقه‌ی اجتماعی و چیزهای دیگر. بدین ترتیب، من در این‌جا در سه کلمه آن چیزهایی را بازگو کردم که برای مدت چهل سال زندگی فکری مرا به خود مشغول کرده بود. درحقیقت ما پس از جنگ به پیشرفت مهمی دست یافتیم چون از ایده‌ی نظام اجتماعی گذشتیم، خواه این ایده تصویری باشد که بتوان آن را پارسونی یا ساختاری‌کارکردگرا نامید، خواه تصویری مارکسیستی باشد، اما در هر حال منظور از آن یگانگی جامعه است.

خب، همان‌طور که اشاره کردم از این درون‌مایه به آن درون‌مایه‌ای گذر کردم که بر مطالعه‌ی جنبش‌های اجتماعی متمرکز بود. جنبش اجتماعی، نوعی کنش جمعی سازمان‌یافته است برای کنترل اجتماعی آن منابع فرهنگی که بر سر آن‌ها با رقیبان توافق وجود دارد. برای مثال، کارفرما و کارگر بر سر صنعتی شدن توافق دارند، بر سر نقش کار، نقش پس‌انداز و غیره، بر سر نوعی اخلاق یا فرهنگ، اما در مورد این‌که همه‌ی این‌ها باید در جهت منافع چه کسی باشد و چه کسی باید از آن‌ها بهره‌گیرنده توافق ندارند. این نکته بسیار مهم است، چون بدان معنا است که از دید من، جنبش اجتماعی فقط تعارض و درگیری اجتماعی نیست، بلکه در عین حال نوعی ارجاع فرهنگی است، یعنی اراده و خواست بر عهده گرفتن مسئولیت سمت‌گیری‌های عمومی جامعه. اگر کسی بگوید مخالف صنعت و موافق جامعه‌ی سنتی است، می‌تواند جنبش افراطی به راه اندازد، اما این جنبش جنبشی اجتماعی نیست، چون همه چیز را رد می‌کند. این گفته به معنای آن نیست که این جنبش را باید نادیده گرفت، بلکه به معنای آن است که این جنبش دیگری است. سپس در پایان دهه‌ی ۱۹۷۰ و آغاز دهه‌ی ۱۹۸۰، من همانند دیگران دریافتم که آن‌چه را که جنبش‌های نوین اجتماعی نامیده بودم (نمی‌دانم این اصطلاح را حدود سال‌های ۱۹۷۳ یا زمان دیگری به کار بردم) و می‌خواستم مطالعه کنم، به سرعت شکست خورد. پاسخ من کاملاً ساده بود و قبلاً در کتاب‌ام در مورد ماه مه ۶۸ بیان کرده بودم. هر چند محتوایی جدید وجود دارد، اما گفتمان همچنان قدیمی است. همان‌طور که می‌دانیم اکثر پارسی‌ها به ایدئولوژی تروتسکیستی گرایش داشتند و این ایدئولوژی همچنان هوادار کارگر باقی ماند و جبهه‌ی دانشجویی مبارزه‌ی طبقاتی گواه همین امر است. به نظر من، آن‌ها باید جدا می‌شدند. همان موقع که به این مسایل فکر می‌کردم، در حال نوشتن کتابی با عنوان **بازگشت کنش‌گر** (۱۹۸۴) بودم. از آن زمان به بعد این پرسش مطرح شد که اگر دیگر نخواهیم کنش‌گر را در قالبی دقیقاً اجتماعی تعریف کنیم و منظورمان چیزی بیش‌تر از این قالب باشد، این کنش‌گر چیست؟ در آن برهه، بنا به دلیل شخصی و جمعی بسیاری، از جنبش عظیم فکری‌یی پیروی کردم (و حتی از آن پیشی گرفتم) که از جمع به فرد می‌رسید و در همین‌گذار بود که در پی تعریفی از کنش‌گر برآمدم که غیر اجتماعی باشد.

○ با توجه به آن‌چه که گفتید تعریف شما بایستی از مدرنیته متفاوت از تعاریف کانت و نئوکانتی باشد. آیا این کنش‌گر غیر اجتماعی شما می‌تواند عقلانی عمل کند؟ آیا شما مدرنیته را پایان‌یافته ارزیابی می‌کنید؟

حال می‌خواهم همه‌ی این صحبت‌ها را در قالبی جامعه‌شناختی بیان کنم. من برای تبیین

سوژه، پرسش استعلا را طرح کردم و گفتم که امروز دیگر نمی‌توانیم به سوژه‌ی استعلایی متوسل شویم. جهان تغییر کرده و پیوسته دگرگون می‌شود و سوژه‌ی کانتی محو شده است. من نسبت به تعریف سوژه بر مبنای یک ملت یا یک طبقه بسیار بدگمان‌ام، چون به‌خوبی دریافته‌ایم که چنین تعریفی بیش‌تر به رژیم‌های خودکامه و سلطه‌جو می‌انجامد. بنابراین به خودم گفتم (و در این جا کمی می‌خواهم به عقب برگردم) که سوژه چه می‌تواند باشد، یعنی چه چیزی می‌تواند رابطه‌ای برقرار کند میان جهان عقلانیت ابزاری و جهان اقتصاد و غیره از یک سو و جهان فرهنگ و جهان سمت‌گیرهای فردی از سوی دیگر. نخست آن چیزی را مشخص کردم که قبلاً این دو را به هم پیوند می‌داد: ایده‌ی شهروندی و سیاست. یعنی شما می‌توانید برای مثال کارگر و ایرلندی باشید، اما در هر حال و پیش از هر چیز یک شهروند هستید. این ایده‌ی نبوغ‌آمیز را ماکیاوولی ابداع کرده و از آن پس بر تفکر اندیشمندانی چون هابس، لاک، مونتسکیو، روسو و توکویل حاکم بوده است. اما همه‌ی این‌ها شکسته شد، چون سرمایه‌داری از دولت مدرن جدا شد، چون همه چیز تغییر کرد، به نحوی که من خودم را با مسئله‌ای رویاروی دیدم که در واقع تا حدودی مسئله‌ی پسامدرنیسم است. یعنی اگر دیگر یک اصل محوری وجود ندارد و از همه چیز ارزش‌زدایی شده است و هر کسی از زاویه‌ی خودش حرکت می‌کند، دیگر نمی‌توان در قالب دوران، یا در قالب مدرنیسم صحبت کرد. ما در جامعه‌ای کج‌سلیقه به سر می‌بریم که در آن می‌توان همه چیز را با هم درآمیخت. اما از آن‌جا که تمایل چندانی به چنین پاسخی نداشتیم، در پی یافتن پاسخی متفاوت بودم که می‌توان آن را به این شرح بیان کرد: می‌توان فعالیت اقتصادی، یا به عبارت دقیق‌تر، فعالیت تکنیکی-اقتصادی را با فعالیتی با مقاصد فرهنگی ترکیب کرد، تنها به شرط آن‌که این ترکیب فقط در سطح هر فرد انجام گیرد، نه در سطح جامعه‌ی انسانی یا یک ملت یا یک طبقه. از یک سو در کاری که جهانی می‌نامیم مشارکت داریم و کاملاً روشن است که همگی در یک اقتصاد واحد مشارکت داریم. از سوی دیگر همه‌ی ما (و وقتی می‌گوییم همه‌ی ما منظورم هر یک از ما است) یک نظام سمت‌گیری ارزشی نیز داریم که عبارت است از میراث فرهنگی مان و در عین حال (به قول قوم‌شناسان) تأویل دوباره‌ی ما از این میراث، آفرینش هدف جدید فرهنگی، هویت‌مان، یا به عبارت دقیق‌تر، هویت‌های مان. ما همگی برابریم و در عین حال متفاوت، یعنی همگی در یک نظام کار می‌کنیم و در عین حال فرهنگ‌هایی متفاوت داریم. و این همان چیزی است که من سوژه می‌نامم و نمی‌دانم که باید به آن توانایی یا اراده هم‌گفت یا نه، اما در هر حال باید بگویم منظورم کار هر فرد است، کاری که عبارت است از ترکیب فرهنگ، پروژه‌ی فرهنگی و قلمرو فرهنگی فردیت‌یافته و منحصر به فرد با فعالیت اقتصادی. برای پیش‌گیری از کج‌فهمی، باید بگویم که من مدافع حق متفاوت بودن نیستم، بلکه مدافع ایده‌ی

حق هر فرد در سوژه بودن‌ام، یعنی حق ترکیب تفاوت و مشارکت. و این ایده از سه رابطه تشکیل می‌شود: مشارکت، ویژگی یا تفاوت، و سوژه که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد.

کتاب من با عنوان نقد مدرنیته بر مبنای ایده‌ای ساده شکل گرفته است که من بسیار به آن پایبند بودم و هنوز هم بسیار پایبندم، یعنی این ایده که مدرنیته فقط عقلانی‌گری نیست، بلکه اگر بخواهیم همچون کانت سخن بگوییم، فردگرایی اخلاقی نیز هست و منظورمان فردگرایی به‌طور اعم است. بنابراین آن‌چه قصد داشتیم انجام دهم تفکیک این دو [یعنی عقلانی‌گری و فردگرایی اخلاقی] است. وقتی از نقد مدرنیته سخن می‌گویم منظورم معنایی کانتی از نقد، یعنی آگاهی یافتن از شرایط امکان [مدرنیته] است و منظورم انتقاد از مدرنیته نیست. این همان کاری است که من انجام دادم. سپس کتابی در مورد دموکراسی نوشتیم تا دموکراسی را در قالب سیاسی آن جا دهم. بعد از آن کتابی نوشتیم با عنوان **می‌توانیم با هم برابر و متفاوت زیست کنیم** که از دید من کتاب مهم‌تری است و بر همان درون‌مایه‌ی سوژه متمرکز است: چگونه برابری انسان‌ها با درون‌مایه‌هایی ترکیب می‌شود که از دید همه‌ی جامعه‌شناسان با یکدیگر ناسازگارند؟ سپس به کارهایی کوچک و حاشیه‌ای پرداختم و در ادامه گفت‌وگوهایی با خسرو خاور انجام دادیم که هر چند تا حدودی حال و هوای مصاحبه را دارد اما به هیچ‌روی این‌گونه نیست، چون این گفت‌وگوها نه سه هفته بلکه دو سال طول کشیدند، یعنی همه‌ی گفت‌وگوها ده بار بازنویسی شد که کاری بسیار سخت بود. در این گفت‌وگوها من گذار از کنش‌گر اجتماعی به سوژه را با وضوح بیش‌تری صورت‌بندی و بیان کردم که البته این کار تا حدود زیادی به یمن همکاری خسرو خاور انجام گرفت و او که همواره بر این نکته پافشاری می‌کرد و می‌پرسید: «چرا اکنون کنش‌گر شما دیگر اجتماعی نیست؟» در واقع این حرکت برای من جهشی قابل ملاحظه بود.

○ دقیقاً می‌خواستم بپرسم که آیا گذار از کنش‌گر اجتماعی به سوژه به معنای پایان جنبش‌های جمعی است؟ یعنی آیا در حال حاضر دیگر نمی‌توان جنبش‌هایی اجتماعی داشت که در چارچوب همان منطقی باشند که منطق کنش‌گر است؟ آیا این بدان معنا است که دیگر فقط با کنش‌های فردی روبه‌روایم؟

قاطعانه پاسخ می‌دهم خیر در پاسخ به پرسش شما، پیش‌دستی می‌کنم و به نتایجی اشاره می‌کنم که از انگاره‌ی سوژه به دست می‌آورم. من فکر می‌کردم و فکر می‌کنم که مهم‌ترین تجلی سوژه، یعنی مهم‌ترین تجلی توانایی ترکیب کردن مشارکت در کار با تفاوت، زنان‌اند. زنان از یک سو در جهان کار وارد می‌شوند و از سوی دیگر آمیزه‌ای از دلمشغولی‌های فکری-عاطفی

خصوصی و عمومی دارند. در واقع اگر بخواهیم کمی طنز چاشنی صحبت‌مان کنیم، زنان کم‌تر از مردان به یکدیگر شبیه‌اند، زیرا مردان در جهان کار بسیار گرفتارند. اگر عمری باقی باشد روزی در مورد زنان کتابی خواهم نوشت. این روزها مشغول نوشتن طرح اولیه‌ای هستم که شاید زنان و مردان نام‌گیرد. وانگهی باید به نکته‌ی دیگری اشاره کنم و آن این‌که صحبت من کاملاً جدی است و منظورم از گفته‌ی بالا این است که از دید من، جنبش زنان همان نقشی را ایفا می‌کند که جنبش‌های ملی و مردمی در سده‌ی هفدهم و هجدهم ایفا کردند و نیز همان نقشی که جنبش کارگری در سده‌ی نوزدهم داشت. البته ایرادهای بیشماری بر همه‌ی آن‌چه گفتم وارد می‌شود که پاسخ به آن‌ها ساده نیست، اما فعلاً آن‌ها را کنار می‌گذاریم. به علاوه قصد دارم به چیزی اشاره کنم که از همان ایده‌ی بالا حکایت دارد، یعنی جنبش اکولوژی. این واقعیت را کنار بگذاریم که جنبش اکولوژی ممکن است گاهی جنبشی ضدمدرن باشد. اما آن‌چه باید پیش از هر چیز در نظر داشت، ایده‌ی ترکیب کردن است. طبیعت، یک چشم‌انداز، یک سرزمین و یک محیط زیست است (محیط زیست مهم‌ترین مبحث در جنبش اکولوژی است، به نحوی که به این جنبش جنبش زیست محیطی هم می‌گویند) و جنبش اکولوژی طبیعت را با فعالیت اقتصادی ترکیب می‌کند. در این‌جا، ما دقیقاً با همان درون‌مایه‌ای مواجهیم که من طرح کردم. برای پاسخ کامل به پرسش شما، منظورم را از این نکته تدقیق می‌کنم. از دیدگاه فلسفه‌ی آلمانی و والتر بنیامین، تجربه‌ی مدرن تجربه‌ای تکه پاره است. «من» فلسفی محو می‌شود و ما بسته به مصرف و ارتباطات جمعی، جمعیت، حوادث و برخوردها و ملاقات‌های مان در زندگی، در هر لحظه آدم متفاوتی می‌شویم؛ ادبیات و سایر شیوه‌های بیان نیز توصیف‌ها یا تحلیل‌هایی از این جهان تکه‌پاره را کثرت بخشیده‌اند. اگر امروز بگویید یک «من» مرکزی وجود دارد، به شما می‌خندند و می‌گویند که بعد از فروید، نیچه، پروست، موزیل و دیگران، دیگر کسی به این چیزها باور ندارد. بنابراین اشاره به این نکته کاملاً اهمیت دارد که من به تجزیه‌ی «من» یا به درون‌مایه‌ی غیراجتماعی شدن^۱ که اخیراً بسیار از آن سخن گفته‌ام، اعتقاد دارم. یعنی در این جهانی که من در آن گم شده، تقسیم شده و تکه‌تکه شده‌ام، در جست‌وجوی «من» هستم که دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد، یا به عبارت دقیق‌تر در جست‌وجوی یک «من» ام که دیگر شکل نمی‌گیرد چون «من»ی وجود ندارد. بدین ترتیب «من» نوعی فراخوان، مطالبه و نیاز است. من سوژه را این‌طور تعریف می‌کنم. ما از یک سو زیر سلطه‌ی بازارها هستیم و از سوی دیگر زیر سیطره‌ی اجتماع‌ها. خوب اگر تلاش کنم همه‌ی این‌ها را رد کنم و خودم را آن‌چه هستم تعریف کنم، می‌گویم

1. desocialisation

که من چیزی غیر از یک بدن نیستم، بدنی با دو چشم و یک دهان. و آن کسی که می‌گوید این بدن من ام یا من این بدن ام، بنیادی‌ترین فردگرایی را مطرح می‌کند. دیدگاه من در مورد بدن کم و بیش دیدگاه مرلوپونتی است. بنابراین، به خودم اجازه می‌دهم که بر دو نکته تأکید کنم. نخست این که سوژه ابتدا تهی است و محتوایی روانی ندارد؛ دوم این که وقتی از افراد بی‌کس سخن می‌گویم منظورم مثلاً شورشیان یا نیروهای مقاومت در فرانسه یا آن دانشجویی است که در میدان تیان آن من چنین جلوی تانک‌ها خوابید. من ابداً از درون مایه‌ی ارتباط سخن نمی‌گویم و به هیچ رو نه از تبار زبان‌شناسی هستم و نه از تبار هابرماس، بلکه در حال حاضر از آن سوژه‌ای سخن می‌گویم که خواست سوژه بودن، خواست «من بودن» است. من کیستم؟ من در پی یافتن خودم هستم، در پی دادن معنایی به زندگی ام و همه‌ی این‌ها زندگی ام را شکل می‌دهند. نقطه‌ی عزیمت همین‌جا است و به نظر نمی‌رسد که تکمیل فرایند از این‌جا به بعد چندان دشوار باشد. اما برای این کار، دو مرحله را می‌پذیرم. نخست، مرحله‌ای که آن را روابط عاشقانه می‌نامم، یعنی برخورد با سوژه‌ای دیگر؛ البته بسیار خلاصه سخن می‌گویم. در مرحله‌ی دوم به محض آن که خودم را در برخورد با سوژه‌ای دیگر بازشناختم (منظورم اصطلاح بازشناسی مورد نظر جامعه‌شناسان است)، درمی‌یابم که همه سوژه‌اند و عام‌گرایی^۱ همین است. عام‌گرایی، یعنی هر کسی دارای حق سوژه بودن است.

○ من در کارهای شما و در گفتارهای متفاوت تان می‌بینم که از یک مدرنیته‌ی یگانه و مدرن‌شدن‌ها صحبت می‌کنید. دقیقاً می‌خواهم شما این ایده را شرح و بسط دهید. ابعاد متفاوت این مدرنیته‌ی یگانه و مدرن شدن کدام‌اند؟

درواقع این شیوه‌ای از اندیشیدن و مضمونی است که من همواره بسط داده‌ام. نخست به شما توضیح می‌دهم که منظورم چیست و سپس بررسی می‌کنیم که آیا می‌توان این ایده را در دورانی که در آن زندگی می‌کنیم به کار برد یا نه. دو شیوه برای تعریف یک موقعیت اجتماعی وجود دارد: یکی تاریخی، دیگری انضمامی. می‌توان با ادغام موقعیت در یک مجموعه‌ی اجتماعی، این موقعیت را روشن کرد. به علاوه، باید بگویم که ضرباهنگ‌های تحمیلی، بخشی از جامعه‌ی صنعتی است. وانگهی، پایگان‌مندی هر می‌شکل قدرت، سرشت‌نمای جامعه‌ی صنعتی است. تعارض میان کارفرما و کارگر نیز سرشت‌نمای جامعه‌ی صنعتی است. و در این‌جا تأکید می‌کنم

1. universalisme

که جامعه‌ی صنعتی، یعنی چنین نوع جامعه‌ای، در همه جا یکسان است. مدت‌ها پیش به اولین قیامی که علیه نظام شوروی روی داد، یعنی قیام مردم برلین در ۱۹۵۳، بسیار علاقه‌مند بودم و سپس روی لهستان کار کردیم. در لهستان شنیدیم که کارگران این کشور سوسیالیستی دقیقاً از همان کلماتی استفاده می‌کنند که کارگران کشورهای سرمایه‌داری، چون مبارزه‌ی طبقاتی مبارزه‌ای است میان کسانی که بر شرایط حاکمیت دارند و کسانی که باید از این شرایط تبعیت کنند. من در آن برهه، یک نوع جامعه را تعریف کردم. برای مثال جامعه‌ی صنعتی و امروز می‌گوییم جامعه‌ی اطلاعاتی. شیوه‌ی دیگر نگاه به مسایل این است که برای رسیدن به جامعه‌ی صنعتی مسیرهایی ضروری است و جامعه‌ی صنعتی خود به خود ساخته نشده است. این‌که بگوییم فقط یک راه به رم ختم می‌شود، فکر بسیار خطرناکی است. در واقع اگر چنین چیزی را بگویید به شما خواهم گفت که کارتان تمام است و قضیه به هیچ‌وجه این‌گونه نیست. در همین مورد، ما یک بار کنگره‌ای بین‌المللی داشتیم که عنوان آن «مسیر صنعتی شدن» بود. اگر بخواهم مسایل را در قالبی مدرسه‌ای بیان کنم، باید بگویم که ما چهارراه اصلی صنعتی شدن را می‌شناسیم: یا بورژوازی ملی صنعتی شدن را فراهم آورده است که به آن سرمایه‌داری می‌گوییم؛ یا یک دولت ملی که به آن سوسیالیسم می‌گوییم؛ یا بورژوازی خارجی که به آن وابستگی می‌گوییم؛ و یا یک دولت خارجی که به آن استعمار می‌گوییم. می‌توان از راه سوسیالیسم، یا سرمایه‌داری، یا وابستگی و یا استعمار به جامعه‌ی صنعتی رسید. محتوا و روش‌های این چهارراه عمیقاً متفاوت‌اند، اما همگی به یک نقطه می‌رسند. این مطلب را توضیح دادم تا جامعه‌ی صنعتی و جامعه‌ی سرمایه‌داری را یکی نگیریم، اتفاقی که همواره می‌افتد. جامعه‌ی صنعتی یک نوع جامعه است، در حالی‌که نباید بگوییم جامعه‌ی سرمایه‌داری یا سوسیالیستی، بلکه باید بگوییم شیوه‌ی سرمایه‌داری یا سوسیالیستی صنعتی شدن. یکی از زاویه‌ی فرایند است و دیگری از زاویه‌ی ساختار، البته اگر بتوانم این کلمات را که بسیار مبهم‌اند به کار برم. به‌سادگی می‌توان فهمید که چرا در مورد جامعه‌ی صنعتی چنین می‌گویم، چون نمی‌خواهم در یک تضاد کامل میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم محبوس باشم. از دید من، این تضاد کامل نیست، بلکه آن‌ها فقط راه‌های متفاوتی به سمت رم‌اند، فقط رم و همان رم، زیرا دورم وجود ندارد. حال، این پرسش مطرح می‌شود که اگر در حال حاضر، دیگر به هیچ روی ساختار اجتماعی وجود ندارد و همه چیز تغییر می‌کند و همه چیز مصرف، پیام و غیره است، آیا این رم همچنان همان رم و بدون تغییر می‌ماند. پیش‌تر به این پرسش پاسخ دادم و نمی‌دانم که باز هم باید از آن چهار مسیر یاد کنم یا نه، اما در هر حال به نظرم بدیهی می‌رسد که از یک طرف ورودی از راه بازار است و از طرف دیگر از راه جمعیت‌ها در معنای اجتماع. بنابراین راه‌های چندی

وجود دارد و وقتی می‌گویم چندین راه حقیقتاً منظورم چندین راه است. مثلاً صنعتی شدن را در نظر بگیریم. از یک سو الگوی بورژوازی را داریم که اساساً الگویی انگلیسی-هلندی است، از سوی دیگر در فرانسه شما الگوی متفاوتی دارید، چون دخالت دولت وجود دارد. در مورد آلمان نیز الگوی دیگری وجود دارد. در مورد انقلاب مکزیک، یا برزیل واریاس یا ترکیه‌ی مدرن آتاترک، احساس می‌کنید که سیاست حرف اول را می‌زند، و به اعتقاد من در سطح جهان اغلب الگوی آلمانی، یعنی الگوی سیاسی بر الگوی انگلیسی-هلندی می‌چربیده است. در آمریکای جنوبی، وابستگی الگوی حاکم است، اما در آفریقا که من با آن آشنایی ندارم، قطعاً استعمار الگوی حاکم بوده است. اما آنچه مورد توجه من است این است که امروز ما با جامعه‌ای صنعتی روبه‌رو نیستیم بلکه با نوعی جامعه‌ی اطلاعاتی مواجهیم که اساساً جامعه‌ی هیاو و جامعه‌ی تجزیه‌شده است، و این سوژه است که معنا و وحدتی به همه‌ی این‌ها می‌بخشد. با این حال تأکید می‌کنم که تفاوت میان یک نوع جامعه و فرایند تغییر تاریخی را می‌توان در همه‌ی انواع جوامع یافت.

○ اگر خوب فهمیده باشم، از دید شما باید یک گسست وجود داشته باشد، گسست با جامعه‌ای معین که جامعه‌ی سنتی می‌خوانیم. اما به‌ویژه انسان‌شناسان سیاسی نظیر بالاندیه یا دیگران معتقدند که سنت یا جوامع سنتی آن‌قدرها هم که گفته می‌شود محافظه‌کار نیست و بنابراین می‌توان در این جوامع نوعی پویایی را شاهد بود. در این جا بازمی‌گردیم به آن فکر ترکیب که به قول شما حق آن را داریم. آیا فکر می‌کنید که می‌توان به نوعی مدرنیته و سنت را ترکیب کرد؟

پرسش شما این است که غرب را با این فکر تعریف می‌کنیم که نوراً فقط با نو می‌سازد، حال آن‌که مابقی جهان بر این اعتقادند که می‌توان نوراً با کهنه نیز ساخت. به اعتقاد من، این پرسش امروز نیست، بلکه پرسش محوری بیست سی سال گذشته است، یعنی دوره‌ای که از الگوی هندی و چینی حرف زده می‌شد. پاسخ سؤال شما دشوار است، چون به نظر من، پاسخ به چنین پرسشی به ناگزیر پاسخی تاریخی است. منظورم این است که وقتی می‌گوییم می‌توان نوراً با کهنه، یعنی با ملت، سنت، مذهب و غیره ساخت، برای این منظور باید یک دولت مدرن‌کننده وجود داشته باشد، یعنی دولتی که فرایند را آغاز کند. کهنه به خودی خود نو نمی‌شود، بلکه این دولت است که خواهان نو است و کهنه را به نو بدل می‌کند، مثلاً با حفظ و استقرار نشانه‌های ملی یا زبانی. برای مثال، در گذشته زبان‌هایی وجود داشت که کاملاً منسوخ شده بود (مثل عبری یا لهستانی و غیره) اما دوباره رایج شد. در این مورد، ما با حرکتی مواجهیم که به اعتقاد من،

همواره به شیوه‌ای کم و بیش خودکامانه هدایت می‌شود (گاه کاملاً و گاه تقریباً خودکامانه). اگر بخواهم مثال‌هایی کاملاً آشنا بزنم، باید به آن چیزی اشاره کنم که پس از جنگ، گروه باندونگ خوانده می‌شد. منظوم سوکارنو نیست، بلکه ناصر و امثال او است. ناصر یک فرد مدرن‌گرا بود، اما سعی داشت کشوری را مدرن کند که اساساً مسلمان بود. بنابراین سعی می‌کرد نو را با کهنه بسازد. این تلاش هر لحظه می‌توانست ناکام بماند. در مورد کشورهای اسلامی، راه فوق‌العاده سست و متزلزل است و روند مدرن شدن عملاً در همه جا ناکام ماند، به استثنای ترکیه که در آن برعکس، گسستی افراطی از گذشته‌ی عثمانی اتفاق افتاد. منظوم این است که هر چه بیش‌تر پیشرفت می‌کنیم، بیش‌تر نسبت به خطرهای ایدئولوژی تمامیت‌خواه حساس می‌شویم. برای مثال ژاپن یک رژیم تمامیت‌خواه نیست، اما دست آخر، یک رژیم سلطه‌جوی نظامی است که به سوی سنت سمت‌گیری دارد. اما امروز حقیقتاً مسایل این‌گونه تعریف نمی‌شوند، چون نسبت به چهل یا پنجاه سال پیش، آن‌چه بی‌اندازه تغییر کرده مراتب ورود به بازار است. برای مثال، احتمالاً هیچ کشوری نمی‌توان یافت که در آن حتی یک درصد جمعیت به زبان ملی حاکم صحبت نکنند. آیماراها هم که به زبان اسپانیایی صحبت نمی‌کردند دیگر وجود ندارند. بنابراین شما با بلعیدن عظیم کهنه توسط نو مواجه‌اید. آگهی‌های کلبی مسلکانه‌ی بازرگانی شما را دعوت می‌کنند تا تعطیلات‌تان را در دور افتاده‌ترین مکان‌ها بگذرانید. این مدرن شدن است و شما با رفتن و دیدن آدم‌هایی که در علفزارهای استوایی یا جنگل‌ها، لخت و عریان زندگی می‌کنند پول خرج می‌کنید. یاد در مورد موسیقی می‌گوییم: «من سالسایا فلان موسیقی را گوش می‌دهم، اما در قالب نوعی مدرن شدن، نوعی موسیقی رقص یا موسیقی پاپ». همان‌طور که می‌بینیم این نکته پیچیده است و من فرمول‌های خودم را ترجیح می‌دهم، یعنی این‌که ما نه آن قدرها نوایم نه کهنه، بلکه در نوعی حل شدن نو و کهنه در یکدیگر به سر می‌بریم. تفاوت عظیم همین است. برای مثال، من در محیطی کهنه بزرگ شده‌ام، یعنی در محیطی که دیوارها وجود داشت: دیوارهایی میان خوب و بد، کار و بی‌کارگی، شکست و غیره. اما به اعتقاد من، امروزه نه همه بلکه دست‌کم بخشی از جوانان در جهانی زندگی می‌کنند که کاملاً ساختارزدایی شده است. یعنی هم کم و بیش کهنه و هم کم و بیش نو وجود دارد. منظوم آن است که مادر جهانی تجزیه‌شده و غیراجتماعی به سر می‌بریم و این همان درهم برهمی است، همان شوربای تلویزیونی که در آن مادر قدیم و جدید، در این‌جا و آن‌جا، در دیروز و فردا به سر می‌بریم. زمان و مکان دیگر مقوله‌های تجربه‌ی انسانی نیستند و در این‌جا من به ایده‌ی محوری خود که بسیار به آن دلبسته‌ام باز می‌گردم: سوژه‌ای که خود را می‌سازد، اساساً سوژه‌ی مشارکت‌جو نیست، بلکه بیش‌تر سوژه‌ی رد است.

○ به مثال ناصر برگردیم. اگر درست فهمیده باشم شما از شکست مدرن شدن صحبت کردید. آیا شکست مدرن‌سازی در کشورهای اسلامی ما را به این نظر رهنمون می‌شود که مذهب اسلام با مدرنیته ناسازگار است. این بحث در کشوری مثل کشور ما بسیار رایج است. آیا میان مذهب یا روایتی از مذهب (چون می‌توان چندین روایت از مذهب داشت) با مدرنیته می‌تواند سازگاری وجود داشته باشد یا نه؟ از آخرین پاسخ شما می‌توان این‌طور دریافت که با توجه به مثال ناصر، میان مذهب و مدرنیته نمی‌تواند سازگاری وجود داشته باشد.

خب، درست است که شماری از مدرن‌سازی‌های ملی با شکست مواجه شده است. من برای اطمینان دادن به شما می‌گویم بخش اعظم کشورهای آمریکای لاتین چنین شکستی را تجربه کرده‌اند و آمریکای لاتین آن‌قدرها مسلمان نیست. هر چند شماری سوری و لبنانی در آن‌جا ساکن‌اند، با این حال این کشورها اساساً عرب یا اسلامی نیستند. من در لوموند امروز بعد از ظهر مقاله‌ای از کوآن دیدم که البته چندان جالب نبود. او می‌گفت که «من کشورهای همسایه‌ی مسلمان و غیرمسلمان را با یکدیگر مقایسه کردم و نتایج آن‌قدرها متفاوت نبود». از دید من این تقریباً مسئله‌ی دیدگاه و گرایش تاریخ‌نگار است... این بحث را رها کنید. آخر این قضیه‌ی دیدگاه و اسلام به چه معنا است؟ آیا به معنای آن چیزی که محمد گفته است، یا آنچه جهان عرب در سده‌ی هفتم یا یازدهم می‌گفتند و یا آنچه ترک‌ها می‌گویند؟ نگاه من کاملاً متفاوت است. در این‌جا مسئله‌ی اسلام یا غیراسلام مطرح نیست، همان‌طور که مسئله‌ی مسیحیت یا غیر مسیحیت هم مطرح نیست، آن‌چه مطرح است (اگر بخواهیم تاریخ‌نگارانه صحبت کنیم) این است که بنا به دلایل مذهبی، اقتصادی و سیاسی، در غرب نگرشی از صنعتی شدن شکل گرفت که دقیقاً به حداکثر رساندن تضاد نو و کهنه است. غربی‌ها می‌گویند: همان‌طور که جنگل‌ها را می‌سوزانیم تا راه آهن بنا کنیم، هویت آدم‌ها را هم می‌شکنیم، و چه خوب و چه بد، سنت‌ها را هم می‌شکنیم.

منظور من از وحدت مفهومی نه اسلام نه مسیحیت، بلکه الگوی غربی در تقابل با همه‌ی الگوهای دیگر است، از جمله در تقابل با الگوی بسیاری از کشورهای مسیحی (بحث و جدل پروتستان/کاتولیک). به دیگر سخن (و من به این نکته عمیقاً اعتقاد دارم)، الگوی غربی-اروپایی عبارت از این است که «تمام منابع را در لوکوموتیو متمرکز می‌کنم». لوی استروس اصطلاح مشهوری را به کار می‌برد که همگی ما به کار می‌بریم: ماشین بخار. در ماشین بخار یک قطب گرم هست و یک قطب سرد، و هر چه فاصله‌ی میان این دو قطب بیش‌تر باشد انرژی بیش‌تری تولید می‌شود. حال ما چه می‌کردیم؟ نخست منابع و قدرت را متمرکز می‌کردیم

و نیز (این نکته برای امر اجتماعی از همه مفیدتر است) جامعه را به جفت‌های متضاد تقسیم می‌کردیم. همه‌ی جامعه‌شناسان یک جفت متضاد جامعه‌ی گرم، جامعه‌ی سرد، جامعه‌ی سنتی، جامعه‌ی مدرن را ابداع کرده‌اند. این مقوله‌ها نه برای توصیف واقعیت، بلکه برای توصیف فرادستان یا فرودستان ابداع شده‌اند. یعنی وقتی می‌گوییم «بدوی» یا «استعمارزده»، این گفته به هیچ‌رو از دیدگاهی قوم‌نگارانه نیست، بلکه بدان معنا است که اینان مردمانی فرودستانند. این کار امروزه بسیار باب شده است و من فکر می‌کنم که در حقیقت، انگاره‌ی زن برای آن خلق شده تا بیان‌گر فرودستان باشد، بیان‌گر انسان‌هایی که به عقل دسترسی ندارند. می‌توان مصادیق بسیاری را در این مورد ارایه کرد. رزانولون^۱ در مطالعه‌ی آرای عمومی فرانسه‌ی سال ۱۸۴۸ شواهد بسیاری از این دست را ارایه می‌دهد.

اما بدترین وضعیت وقتی است که کهنه، نظام پیدا می‌کند. در این صورت دیگر نمی‌توان به هیچ چیز دست زد. این نظام که اساساً به سوی بازتولید خود سمت‌گیری دارد، جهان غرب دست به ماجراجویی، تمرکز، سرمایه‌داری، فناوری و غیره زد و این روند در مدت سه قرن بسط و توسعه یافت. بدین ترتیب بنا به تمام دلایل جهانی، از یک سو کارگران و از سوی دیگر استعمارزدگان و زنان (و من برای جهان امروز کودکان را نیز می‌افزایم)، یعنی تمام گروه‌هایی که در مقام فرودستان شکل گرفته‌اند، کم و بیش همچون الگوی خدایان و بنده‌ی هگل، سر به شورش برداشتند. این همان چیزی است که ما ظرف صد و پنجاه سال گذشته از سرگذرانده‌ایم. بنابراین وقتی در چنین موقعیتی به سر می‌بریم، ظهور اقداماتی را برای ترکیب دوباره نو و کهنه شاهدیم. من فقط این نکته را به منزله‌ی یک قاعده‌ی کلی اضافه می‌کنم که این اقدامات سخاوتمندانه مانند اقدامات یونسکو و غیره، دستاوردهای اندکی دارند و آن الگوهایی که هم‌چنان با قدرت عمل می‌کنند شکل‌های جدید الگوی غربی‌اند، مثل روسیه‌ی پس از انقلاب، چین امروز، ژاپن و غیره. حتی می‌توان گفت برزیل، یا حتی هند. سرانجام باید گفت که چیزهای پیچیده‌ی بسیاری وجود دارد. دیدگاه من حقیقتاً این است که نباید اجتماع را در نظر گرفت، بلکه باید شرایط زیست‌کنش‌گر را در نظر گرفت. در این معنا من کاملاً وبری‌ام. اما برای مثال به دیدگاه هانگتیتون، یعنی جنگ تمدن‌ها، باور ندارم. باور ندارم که جنگ تمدن‌ها وجود داشته باشد. حتی اگر بوسنی را در نظر بگیریم (چون در این مورد بسیار صحبت شده است)، آیا حقیقتاً فکر می‌کنید که در آن‌جا جنگ میان کاتولیک‌ها و ارتدوکس‌ها بود؟ به عقیده‌ی من در آن‌جا پیش از هر چیز پای دیکتاتوری میلوسویچ در میان بود. یعنی در آن‌جا شاهد اقدام برای شکستن نظام

1. Rosanvalon

پیشین بودیم، آن هم به شیوه‌ای که خود از نوعی قدرت مطلق نشان داشت. در مورد اسلام هم نمی‌خواهم از چیزهایی سخن بگویم که نمی‌شناسم، اما فکر می‌کنم که به سادگی می‌توان کشورهای اسلامی را یافت که... منظورم کشورهای عربی صاحب نفت نیست، بلکه مالزی است... اما تکرار می‌کنم از دید من این نکته عینی‌تر است. ما کشورهای مسیحی بسیاری داریم - از جمله بسیاری از کشورهای مسیحی در آمریکای لاتین، حال چه مسیحی باشند چه مسیحی نباشند - برای مثال آرژانتین که کاملاً مسیحی نیست، بلکه بیش‌تر لائیک است، اما این امر مانع از آن نیست که این کشورها به جهان غرب تعلق داشته باشند و همه‌ی این کشورها ناکام مانده‌اند. کارایی الگوی غربی فقط به این دلیل نیست که در آن انباشت ثروت انجام می‌گیرد، بلکه از آن رو کارایی دارد که دو چیز وجود داشته است، و من در این جا عذرخواهی می‌کنم چون می‌خواهم به چیزی کاملاً پیش پا افتاده اشاره کنم: نخست همان چیزی که وبر ذوق^۱ می‌نامد، یعنی من به کار و پیشه‌ای مشغول نیستم، بلکه با آن یکی می‌شوم، در آن رخنه می‌کنم و شخصیت‌ام را در آن وارد می‌کنم، مثل ذوق دانشمند، ذوق سیاستمدار و غیره. دومین چیز که بسیار جالب است و در بسیاری از کتاب‌ها توصیف شده این است که این نظام در صورتی عمل می‌کند که نه تنها ذوق، بلکه اعتماد نیز وجود داشته باشد. کلمه‌ی اعتماد^۲ که لاک آن را بسیار به کار می‌برد، کلمه‌ای مهم و اساسی است. یعنی توسعه‌ی اقتصادی امکان‌پذیر نیست، اگر توافقی وجود نداشته باشد. برای مثال من به شما پول قرض می‌دهم، شما با کشتی به آن سوی جهان می‌روید و با خود جنس می‌آورید، بدین ترتیب شما نیمی از سودتان را به من مدیون‌اید. من به شما اعتماد کردم و شما نیز به این اعتماد پاسخ می‌دهید. همه‌ی این مجموعه، یعنی ذوق، اعتماد و انباشت ثروت، یک نوع جامعه می‌سازد. وقتی از یک نوع جامعه صحبت می‌کنیم، فقط صحبت خشنونت سلطه در میان نیست. وانگهی وقتی این ثروت متمرکز توسعه‌ی عظیمی می‌یابد، شما با جنبش‌های قهقرایی و جنبش‌های رد مواجه می‌شوید. و به‌طور قطع، این پدیده‌ی قهقرا و رد نقش قابل ملاحظه‌ای در جهان اسلام دارد. اما نه به دلیل اسلام، بلکه صرفاً از آن رو که برای مثال لشکرکشی اروپایی‌ها به آفریقا در پایان سده‌ی نوزدهم، از جمله لشکرکشی ناپلئون به مصر یا برخی لشکرکشی‌های انگلیسی‌ها، همگی نوعی مدرنیسم دو جانبه را موجب شد و در عین حال جنبش‌ها و واکنش‌های قهقرایی را نیز برانگیخت، حال چه این واکنش‌ها از سوی اخوان‌المسلمین باشد چه هر کس دیگری. در جهان مسیحی نیز، همان‌گونه که به‌خوبی می‌دانید، با همین پدیده مواجهیم و اگر اصلاحات پروتستانی را در نظر بگیریم (البته نه اثرهای

1. vocation

2. trust

این اصلاحات در سده‌ی هجدهم که وبر از آن سخن می‌گوید، این اصلاحات مطلقاً ضد سرمایه‌داری بود. یعنی می‌گفت نباید به پول علاقه داشت، انسان آزاد نیست، بلکه تابع تقدیر الهی است و مشیت الهی است که انسان را نجات می‌دهد و نه قابلیت‌هایش. اما دیگر نمی‌شد ضد سرمایه‌داری و ضد مدرن‌سازی بود. چرا مسیحیت مانع نشد؟ چون مسیحیت جنبش دل‌کندن از روابط این جهانی، و در نتیجه، درونی کردن ایمان را در پی داشت. و از آن زمان که شما اعتقاد و نوعی اخلاق ایمانی دارید، به عامل تغییری ممکن بدل می‌شوید. البته عوامل برداشت و استعمار و غیره را نیز باید در نظر گرفت. ولی تقابل اسلام با مسیحیت مورد توجه من نیست، چون چنین تقابلی به نظرم ابتدایی است که...

○ در همین دانشگاه، برخی جامعه‌شناسان از مدرنیته‌ی دینی سخن می‌گویند. آیا چنین اصطلاحی متناقض نیست؟ جامعه‌شناسانی نیز وجود دارند، نظیر پیتر برگر، که می‌گویند ما به سمت «سکولارزدایی» در حرکت ایم، حال آن‌که به ما می‌گفتند که در جهانی سکولار زندگی می‌کنیم.

در پاسخ باید به دو نکته اشاره کنم. به عقیده‌ی من، ما به سمت جهانی سکولار در حرکت نیستیم. ما به سمت جهانی در حرکت ایم که در آن عقلانی شدن و در عین حال فردگرایی وجود دارد، و نه سکولاریسم. ولی نکته‌ی دیگری نیز وجود دارد که کاملاً متفاوت است و من کمی پیش به آن اشاره کردم: واکنش‌ها و جنبش‌های بازگشت با اهرم‌هایی که کارکردشان معناسازی در جهانی است که در آن دیگر معنایی وجود ندارد و این دورترین چیز از واقعیت مدرن است. برای مثال، من بانک‌دار تصویری از بودیسم یا هر چیز دیگری برای خودم ابداع می‌کنم تا محتوایی به جهان و یگانگی به طبیعت ارزانی کند. اما اگر تنها یک چیز باشد که مدرنیته را تعریف می‌کند، آن عبارت است از گسست کامل از یگانگی. حال، اگر منظور شما این است که آیا مذهب می‌تواند عناصری مدرن یا مدرن‌ساز داشته باشد، پاسخ به‌طور قطع مثبت است. مسلماً آری. من نمی‌دانم که شما کجا می‌توانید نمونه‌های چنین چیزی را در جهان اسلام بیابید. اما مطمئن‌ام که می‌توانید هر چه‌قدر که بخواهید نمونه‌هایی از آن را در جهان مسیحی بیابید.

○ می‌خواهم به پرسش هویت‌ها برگردم. شما از این واقعیت صحبت کردید که ما در دورانی به سر می‌بریم که در آن همه چیز را ترکیب می‌کنیم، یعنی شاهد مردمانی با چندین هویت هستیم. شخصاً وقتی روی برخی جنبش‌های پس از دهه‌ی شصت کار می‌کردم شاهد همین پدیده در سطحی

دیگر بودم. یعنی همانند آنچه در جوامع غربی می‌بینم، شاهد وجود آن چیزی هستیم که جنبش‌های نوین مذهبی خوانده می‌شوند؛ جنبش‌هایی که مذهب را با برخی نظریه‌های علمی، یا حتی مذاهب شرقی را با برخی ایدئولوژی‌ها ترکیب می‌کنند. این امر در نقاطی از جهان که شما روی آن‌ها کار کرده‌اید، یعنی آمریکای لاتین، نیز صادق است. در آن‌جا من شاهد پدیده‌ای بودم که الهیات آزادی‌بخش نامیده می‌شود، یعنی ترکیب ایدئولوژی‌ها به‌ویژه ایدئولوژی‌های سوسیالیستی یا شکلی از مسیحیت. در جهان اسلام نیز روشنفکرانی وجود دارند که تلاش می‌کنند ایدئولوژی، اسطوره و مذهب را ترکیب کنند، یعنی پدیده‌ی بت‌انگاری مذهب. حال، پرسش من از شما این است که به عقیده‌ی شما آیا همان‌طور که برخی تصور می‌کنند حقیقتاً نوعی نوآوری وجود دارد یا (اگر بخواهیم از اصطلاحات کاملاً قدیمی که در عرصه‌ی ایدئولوژی‌ها به کار می‌رفت استفاده کنیم) شکلی از آگاهی کاذب. پیامدهای چنین پدیده‌ای چیست؟ علت ظهور چنین پدیده‌ای به‌ویژه از دهه‌ی شصت به بعد چیست؟

ترکیب مدرنیته

با سنت فرهنگی یا مذهبی، پیش پا افتاده‌ترین کار جهان است و این در بسیاری از کشورهای جهان روی داده است و همان چیزی است که ماکس وبر در مورد غرب می‌گوید. مواردی وجود دارد که در آن اقتصاد تا حد عقلانی شدن یا بازار فروکاسته می‌شود، اما این‌ها مواردی مطلقاً محدوداند و برای آن‌که توسعه صورت گیرد، همواره هم‌گشایش اقتصادی و نبود موانع و هم‌انگیزه‌ها ضرورت دارند. این انگیزه‌ها در ساده‌ترین حالت می‌توانند دیدگاه و موقعیت یک کارفرما باشند که با بازار یکی نیست. این انگیزه‌ها همچنین می‌توانند انگیزه‌های سیاسی، ملی و مذهبی باشند، خوب، من در این مورد نه فقط هیچ چیز نو و فوق‌العاده‌ای نمی‌بینم، بلکه چنین چیزهایی را بسیار متعارف و عادی می‌بینم. از ده سال پیش بدین سو ما در نوعی ایدئولوژی کاملاً لیبرال و کاپیتالیستی به سر می‌بریم که توسعه‌ی اقتصادی را با آزادی تجارت بین‌المللی یکی می‌گیرد، چیزی که به طرز مضحکی اشتباه است و تاکنون هیچ اقتصاددانی چیزی تا به این اندازه ابلهانه نگفته است. بنابراین من بر این نکته بسیار تأکید می‌کنم که دو سر حد وجود دارد: از یک سو لیبرالیسم و عقلانیت یا آن‌گونه که آمریکایی‌ها می‌گویند انتخاب عقلانی^۱ و از سوی دیگر دفاع جمعی از دیگری. هر دوی این‌ها پوچ و بی‌معنا است، اما بین آن دو شما واقعیت را دارید. یعنی تمام شکل‌های ترکیب آن دو چیز. همان‌طور که به شما گفتم، در کشورهای غربی یا

1. rational choice

در کشورهای آمریکای لاتین می‌بینیم که چه قدر ملت یا جنبش‌های ضدمذهبی (همانند مورد مکزیکی) نقشی قابل ملاحظه ایفا می‌کنند. بنابراین باید بگویم که اگر مشارکت در اقتصاد و منابع فرهنگی با یکدیگر ناسازگار باشند، کل آن الگویی که در مورد سوژه به شما ارائه دادم معنایی نخواهد داشت. و این دو وقتی ناسازگارند که یکی از آنها کاملاً انحصارطلب باشد. می‌خواهم این نکته را بسط دهم: آنچه مرا عمیقاً ناراحت و عصبانی می‌کند و در واقع علیه آن مبارزه می‌کنم، این ایده‌ی متداول امروز است که جوامع ما (حال هر چه باشند) بانظم مطلق، نظم پول، نظم جامعه‌گرایی، مذهب، قدرت مطلق، سلطنت و غیره اداره می‌شوند. این ایده به یک چیز اشاره دارد (و مشکل من در همین جا است) که عبارت از این است که کنش‌گر ممکن وجود ندارد و فقط منطق طبقات (آن‌گونه که پولانزاس می‌گفت) یا منطق سیستم‌ها وجود دارد. البته عموماً در این مورد به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویا این امری بدیهی است، در حالی که در ۹۹ درصد موارد اشتباه است. فضای جامعه‌شناسی فضای ترکیب فردی یا جمعی، فضای مشارکت در اقتصاد بیش از پیش جهانی و سمت‌گیری فرهنگی است، و هر چه تغییرات شتاب بیشتری می‌گیرد، شکاف میان این مشارکت و آن سمت‌گیری فرهنگی عمیق‌تر می‌شود. بنابراین من بر این نکته به شدت تأکید می‌کنم که چنین نگاه یکپارچه‌نگری از جامعه را رها کنید، نگاهی که می‌گوید بازار بر همه چیز حکمفرما است، یا دیکتاتوری حاکم است. همه‌ی این‌ها اشتباه است. و شما به خوبی می‌دانید که وقتی می‌گوییم همه یا هیچ مقاومت‌هایی به صورت کم و بیش آزادانه یا مخفیانه شکل می‌گیرند. امروز، ایران تحت حاکمیت حکومت دینی است، اما شما بهتر از من می‌دانید که در ایران، زندگی عملی، هنری و فکری کاملاً پیشرفته‌ای نیز وجود دارد. برعکس، اگر کشوری را در نظر بگیریم که می‌گوید همه چیز بازار است (مثلاً ایالات متحده)، در آن‌جا نیز گروه‌های هویت‌خواه، جنبش‌های اجتماعی، جنبش‌های فرهنگی و غیره وجود دارند. من این اصل را به مثابه مهم‌ترین اصل جامعه‌شناسی در حال حاضر طرح می‌کنم: خودمان را از آن تصویرهایی که جامعه را تحت حاکمیت نظامی مطلق نشان می‌دهند رها کنیم. در این مورد می‌خواهم به مبحثی کاملاً مهم اشاره کنم، هر چند ارتباط نسبتاً غیرمستقیمی با بحث ما دارد. دوست من ادگار مورن به جامعه‌شناسان می‌گوید: گوش کنید! شما می‌خواهید مثل دانشمندان علوم طبیعی عمل کنید و جهانی دارای قوانین و قواعد بیابید، اما دانشمندان علوم طبیعی نیز دیگر نمی‌توانند این‌گونه بیندیشند؛ از پنجاه سال پیش، آنان در قالب‌های کاملاً متفاوتی می‌اندیشند که او پیچیدگی می‌نامد و نوعی پیش‌بینی‌ناپذیری و در هم آمیختگی است. بنابراین حتی در این سطح نیز، در جست‌وجو بیان توضیحات به اصطلاح علمی مضحک و خنده‌دار است، چون این کار علم سده‌ی گذشته است. از دید من، مهم‌ترین کار [جامعه‌شناسی] نشان دادن

شکل‌های مستقل و کثیر ترکیب کنش ابزاری و سمت‌گیری‌های فرهنگی است. از همین رو، باز هم می‌گوییم: دقت کنید! اساس چیزها همان چیزی است که همیشه حرف‌اش را زده‌ام و ضروری است، یعنی ترکیب آن دو.

○ شما به تازگی کتابی درباره‌ی دموکراسی چاپ کرده‌اید. می‌خواهم به مسئله‌ی دموکراسی در جوامع غربی بازگردیم. همان‌طور که کاستوریادیس [فیلسوف فرانسوی ۱۹۲۲-۱۹۹۷] به این نکته اشاره می‌کند، از چند سال پیش وارد هم‌نوگرایی عمومی شده‌ایم و دیگر به نوعی دموکراسی نداریم، بلکه در نظام‌های اولیگارشلی لیبرال به سر می‌بریم. کسان دیگری هم هستند که به تازگی از پدیده‌ی اتحادیه‌ی اروپایی سخن می‌گویند و می‌گویند ما وارد دورانی شده‌ایم که تمرکز عظیم‌تر قدرت را، در بروکسل یا در مراکز دیگر، شاهدیم. بنابراین مردم بیش از پیش از قدرت دور می‌شوند و نقشی بسیار فعال، آن‌گونه که از پایان سده‌ی نوزدهم تا دهه‌ی ۶۰-۱۹۵۰ شاهد بودیم، ندارند. می‌خواهم شما به این پدیده بازگردید و نظرتان را بیان کنید. نظر شما درباره‌ی دموکراسی کنونی جامعه‌ی غرب یا دموکراسی‌ها چیست. از لحاظ دموکراسی، ما در چه دورانی به سر می‌بریم؟

پیش از هر چیز باید بگوییم که مفهوم دموکراسی مثل بسیاری از مفاهیم دیگر، مثلاً آزادی، عدالت و غیره، تنها در صورتی مفید است که بر مبنای تعریفی واحد به کار برده شود. اگر هر کسی دموکراسی خودش را داشته باشد، اگر در هنگ‌کنگ یک نوع دموکراسی و در سنگاپور یا در هر جای دیگر، نوع دیگری از دموکراسی وجود داشته باشد، بحث کردن بی‌فایده است، چون هر کسی رژیم خود را دموکرات می‌نامد. بنابراین باید یک تعریف داشت و این نکته به نظرم نسبتاً ساده می‌آید، اما افراد همواره این‌طور عمل نمی‌کنند. دموکراسی رژیمی سیاسی است که در آن خواست‌های اکثریت، که در سطح جامعه شکل گرفته است، از طریق نظام سیاسی آزاد و مبتنی بر نمایندگی، به تصمیم اتخاذ شده توسط دولت بدل می‌شود. به عبارت دیگر، سه سطح جامعه، نهادها و دولت وجود دارد و حرکتی از پایین به بالا در جریان است. این امر مانع از آن نیست که در بالا، در میانه و در پایین جامعه استقلال وجود داشته باشد. اما آنچه دموکراسی می‌نامیم عبارت از این است که امور نه از بالا به پایین بلکه از پایین به بالا است، حال فرقی نمی‌کند که در چین باشد، یا نروژ یا پرو. بنابراین اگر شما این تعریف ابزاری و فنی را می‌پذیرید، آن‌وقت این پرسش مطرح می‌شود که امروز دموکراسی با چه مشکلی مواجه است؟ انتخابات آزاد که وجود دارد. باره‌ارفراندوم یا همه‌پرسی انجام می‌گیرد. بحث‌های درون مجلس هم آزاد و

اغلب علنی است. پس در حال حاضر من در این سطح مشکل بزرگی نمی‌بینم. اما برعکس، در سطح دولت، مشکلی که در اروپا وجود دارد این است که ما دولت-ملت‌ها را داشتیم، ولی اکنون شاهد جدایی دولت از ملت‌ایم. دولت به سطح اروپا ارتقاء یافته که دیگر ملت و میهن نیست، بلکه دولتی است که تصمیم‌هایی بسیار مهم می‌گیرد. و ملت نیز به جامعه نزدیک می‌شود و تقریباً در چارچوب ملی می‌ماند، زیرا در این چارچوب است که نهادهای اصلی نمایندگی مانند مطبوعات، مجلس، سندیکاها و غیره وجود دارند. از سوی دیگر، سطح سوم [نهادهای] نه در میانه‌ی جامعه دیده می‌شود، نه در بالا و نه در پایین، و مشکل در همین جا است. همان‌طور که کمی پیش اشاره کردم، مادام که احزاب و نیروهای سیاسی و مجلس بیانگر خواست‌های اجتماعی در قالب سیاسی بودند، دموکراسی قوی بود. برای مثال، جنبش کارگری که از آن حزب سوسیالیست و روشی اجتماعی بیرون می‌آمد. اما امروز احزاب نماینده‌ی کسی نیستند، و کنش‌گر اجتماعی‌یی که نقش مهمی در سیاست ایفا کند، وجود ندارد. تنها دو استثنا وجود دارد که هر دو بسیار مهم‌اند، یکی زنان که به شماری از قوانین دست یافته‌اند، و دیگری هواداران محیط زیست که آنان نیز به شماری از قوانین رسیده‌اند. و این یک عملکرد دموکراتیک است، یعنی خواست از پایین، بحث در نهادهای نمایندگی و قانون‌گذاری، و اجرای قوانین توسط دولت. اما به‌ویژه در حال حاضر، مادر دورانی به سر می‌بریم که، همان‌گونه که قبلاً توضیح دادم، مسایل درونی جامعه آن‌قدرها مهم نیستند، بلکه مسایل مربوط به تغییر و دگرگونی بیش‌تر اهمیت یافته‌اند، یعنی مسایل جغرافیای سیاسی و جغرافیای اقتصادی، همان چیزی که جهانی شدن و جنبش‌های ضدجهانی شدن می‌نامیم. به‌خوبی روشن نیست که این جنبش‌های ضدجهانی شدن چگونه می‌توانند منبع دموکراسی باشند، چون در حال حاضر این جنبش‌ها جنبش‌هایی ضعیف و ناپیوسته‌اند. به‌علاوه در بطن این جنبش‌ها، عناصر خشونت دیده می‌شود، خشونت‌هایی که در عین حال جهانی‌اند و بنابراین به سادگی شکلی سیاسی نمی‌یابند، چون شکل سیاسی اغلب در سطح منطقه‌ای یا ملی وجود دارد. بنابراین به عقیده‌ی من، ضعف اصلی دموکراسی همین‌جا است و تنها کاری که می‌توان انجام داد احیاء جنبش‌های اجتماعی در پایین است. به نحوی که این جنبش‌ها بر نهادهای نمایندگی فشار آورند. این همان چیزی است که در مورد زنان و هواداران محیط زیست اتفاق افتاد. با این حال نمی‌توان گفت که خواست‌های این دو گروه گزینش‌هایی فراگیر و جهانی درک می‌شدند، بلکه معمولاً گزینش‌هایی خاص، یعنی مسایلی مربوط به گروه‌های دیگر درک می‌شدند. با این حال، شخصاً فکر می‌کنم که مسایل زنان و مسایل محیط زیست آن‌قدر مهم هستند که بتوانند بنیان اجتماعی یک حزب سیاسی شوند. باید یک حزب سیاسی فمینیستی متشکل از مردان

و زنان (چون مرد یا زن بودن اعضا اهمیت چندانی ندارد) وجود داشته باشد که به مسایل زنان اهمیت و اولویت دهد، اما این، آن چیزی نیست که در حال حاضر روی می‌دهد. البته ضعف مفروطی در نمایندگی وجود دارد، به جز یک مورد استثنا که آن هم یک شکست تمام عیار بود. یعنی مورد مک‌گاورن در ایالات متحد که با تکیه بر دانشجویان، جنبش‌های ضد جنگ ویتنام به راه انداخت و این رویداد تا حدودی شبیه وضعیت مادر ده سال پیش است. اما همه‌ی این جنبش‌ها شکست قابل ملاحظه‌ای خورد و هر چه برخی خواست‌ها شکلی کاملاً افراطی به خود می‌گرفت این شکست شدیدتر بود. جنبش‌های اخیر، جنبش‌های بیکاران و بی‌خانمان‌ها آن قدر افراطی‌اند که نمی‌توانند به هیچ‌رو بر زندگی سیاسی تأثیر گذارند.

○ من به پرسش قبلی‌ام بازمی‌گردم. می‌دانیم که کشورهای غربی تجربه‌هایی کاملاً متفاوت داشته‌اند. با تاریخ فرانسه و ایالات متحد، یا همان‌طوری که شما گفتید، با تاریخ هلند آشنایم. چه‌طور است که در فرانسه تحت یک نظام «لاییک» زندگی می‌کنیم در حالی که در ایالات متحد پدیده‌ی لاییک را نمی‌بینیم؟ و نه تنها در ایالات متحد، بلکه در کشورهای اسکاندیناوی و نیز هلند. این پدیده ناشی از چیست؟

پیش از هر چیز باید بگویم که ایالات متحد قدیمی‌ترین دولت لاییک جهان است. منظورم آن است که مذهب دولتی وجود ندارد. در انگلستان هم از لحاظ نظری یک مذهب دولتی وجود دارد، اما این مذهب دست و پاگیر نیست. اما در ایالات متحد مذهب رسمی وجود ندارد. همان‌طور که می‌دانید رئیس‌جمهور به قانون اساسی و انجیل سوگند می‌خورد، اما این انجیل بسته است، یعنی به یک متن سوگند نمی‌خورد. از همان آغاز، آزادی مذهبی وجود داشته و این آزادی اساسی بوده است و در مورد فرانسه کلمه‌ی لایسیته معنای دیگری یافته است، چون در سرتاسر سده‌ی نوزدهم، میان کلیسا که تقریباً نماینده‌ی گروه‌های سنتی بود و هواداران لایسیته که نماینده‌ی بورژوازی و نیز کارگران بودند صف‌بندی وجود داشت. بنابراین در فرانسه بنا به دلایل تاریخی و نه دلایلی با محتوای مذهبی، با جدالی عظیم مواجه‌اید. برای مثال بسیاری از رهبران و همان کسانی که مکتب را تأسیس کردند، آدم‌هایی بسیار مذهبی و پروتستان و مخالف مذهب کاتولیک بودند. همین و بس. در واقع در انگلستان و در آلمان نیز که کشیشان از دولت حقوق می‌گرفتند، مذهب دولتی اجباری و انحصاری در معنای اخص کلمه وجود ندارد.

○ من به پرسش لایسیتته باز می‌گردم. برخی از نویسندگان از بحران در لایسیتته سخن می‌گویند. برای مثال در جامعه‌ی فرانسه یا جامعه‌ای مثل ترکیه این بحران را شاهدیم. همه‌ی ما آن دختران مسلمانی را به خاطر داریم که می‌خواستند در مدرسه روسری به سر کنند یا آن نماینده‌ی ترکیه‌ای که به نمایندگی مجلس انتخاب شد و به صرف این‌که روسری داشت، از حضور او در مجلس ممانعت شد. آیا امروز ایده‌ی لایسیتته در فرانسه یا ترکیه دچار بحران نیست؟ یا باید به سمت نوعی لایسیتته باز حرکت کرد؟

من کاملاً با لایسیتته‌ی باز موافق‌ام. وانگهی این همان کاری است که ما در فرانسه می‌کنیم. مذاهب کاملاً آزادند. آنچه در فرانسه آزاد نیست آموزش است. در فرانسه انحصار دولت بر آموزش رعایت می‌شود و مدارس آزاد نیز وجود دارد. اما در حال حاضر مدارس آزاد به نوعی در مدارس دولتی ادغام شده‌اند. به علاوه مدارس دقیقاً مذهبی هم وجود دارند که دولت با آن‌ها کاری ندارد و در نتیجه آن‌قدرها رشد نمی‌کند، چون از جانب دولت تأمین مالی نمی‌شوند. با توجه به آنچه کمی پیش گفتم، به عقیده‌ی من در برخی کشورها – اما نه در همه‌ی کشورها، مثلاً کشورهای اسلامی که در آن مذهب یک قدرت و چهارچوب سازمان اجتماعی است – مذهب امری نابجا نیست و مذهبی‌ها می‌توانند در فرایند لایسیتته جایگاه خودشان را داشته باشند. البته بدیهی است که به ندرت مذهبی‌ها نقشی اساسی در لایسیتته ایفا می‌کنند. اما من به هیچ روی مخالف اعمال مذهبی نیستم.

○ چند سالی است که در کشورهایی مانند ایران یا چین، بحثی راه افتاده است که جهان‌شمولی حقوق بشر را زیر سؤال می‌برد. برای مثال از حقوق بشر اسلامی سخن می‌گویند و حتی یک سازمان حقوق بشر تأسیس کرده‌اند. در چین نیز پس از رویدادهای تیان آن من، چینی‌ها از حقوق بشر چینی سخن می‌گویند. پرسش من این است که آیا حقیقتاً حقوق بشر جهان‌شمول وجود دارد یا نه؟ اگر آری، چه پاسخی به چنین بحث و جدل‌هایی در این کشورها می‌توان داد؟

پیش از هر چیز، می‌خواهم همان چیزی را تکرار کنم که پیش‌تر به شما گفتم. اگر کلمه‌ی دموکراسی یک معنا نداشته باشد، کاربرد آن بیهوده است. اگر حقوق بشر یک معنا نداشته باشد، نباید آن را به کار برد. چه ایده‌ای در حقوق بشر وجود دارد؟ این ایده که هر فرد هم به جامعه یا جوامع خود تعلق دارد، هم به نظمی برتر. در سده‌ی هجدهم به آن حقوق طبیعی می‌گفتند و در سده‌ی شانزدهم و هفدهم به آن مسیحیت می‌گفتند. واژه‌ای که امروز به کار برده می‌شود کم و

بیش واژه‌ای با اصل و ریشه‌ی مذهبی است. برای مثال در نظر بگیرید که برای یک فرد هیچ چیز بالاتر از قدرت سیاسی جامعه‌اش وجود نداشته باشد، آن‌گاه نباید از حقوق بشر صحبت کرد و در چنین مواردی مذهب می‌تواند نقشی بسیار مثبت ایفا کند. چون مذهب هر چند از یک سو می‌تواند جماعت را تقدیس کند، اما همچنین می‌تواند پایگاهی علیه جماعت باشد. این همان چیزی است که در غرب در دوران قرون وسطی و پایان آن روی داد و مذهب این امکان را فراهم آورد که بتوان برای مقاومت در برابر امپراتور، پشت کلیسا سنگر گرفت. پس من هیچ تناقضی نمی‌بینم. اما ماجرای سنگاپور و مالزی را چندان جدی نگیرید. یونسکو گردهمایی‌هایی را در مورد دولت‌های تیان برپا کرد. اما امروز دیگر این قضیه مطرح نیست. کسانی که می‌گویند ما می‌خواهیم از حقوق بشر فلان منطقه دفاع کنیم معمولاً می‌خواهند از رژیم خودکامه یا استبدادی دفاع کنند. بنابراین جایی که مسئله‌ای در میان نیست، مسئله به وجود نیاورد. یا کلمه‌ها یک معنا دارند یا هیچ معنایی ندارند، اما چندین معنا ندارند.

○ اگر استدلال‌هایی را که چنین افرادی به کار می‌گیرند در نظر بگیریم، دقیقاً همان‌طور است. به‌تازگی هنگامی که هابرماس در چین بود، از او پرسیدند: چرا کشورهای غربی هر جا که دل‌شان می‌خواهد از سلاح حقوق بشر استفاده می‌کنند و مثلاً وقتی پای عربستان سعودی یا طالبان در میان است، چشمشان را می‌بندند. به چنین استدلالی چه پاسخی می‌توان داد؟

باید همان چیزی را گفت که همه می‌دانند. متأسفانه در این مورد مصلحت دولت عمل می‌کند. در واقع وقتی ایالات متحد از طالبان برای مبارزه با روس‌ها بهره می‌برد، طالبان خوب بودند و حالا بد شدند. اما طالبان در هر حال بد بودند. و همان‌طور که می‌دانید، می‌توان مثال‌های بسیاری از این دست زد، چون ایالات متحد علیه رقیب، با هر کسی متحد می‌شود. بنابراین کسی گول نمی‌خورد. گفتارهای دولت‌ها در مورد حقوق بشر معمولاً، البته نه همیشه، گفتارهایی ریاکارانه است. اما باید اذعان داشت که مدافعان حقیقی بشر همواره اعضای جامعه‌ی مدنی‌اند، حال آن‌که بیانیه‌های دولتی در عین صادقانه بودن می‌توانند بسیار ابزاری باشند.

○ اگر موافق‌اید به رویدادهای اخیر و ماجرای یازده سپتامبر و حمله به مراکز اقتصادی ایالات متحد بپردازیم. می‌خواهم نظر شما را در مورد این رویداد بدانم و این‌که این پدیده چه تأثیراتی در سطح بین‌المللی یا حتی در غرب به جا گذاشته است؟

در مورد تأثیرات این رویداد، باید گفت که تقریباً دو ماه از این واقعه می‌گذرد و ما این تأثیرات را در همه جا می‌بینیم. منظورم این است که این پدیده رویدادی مهم است و هیچ کس به ویژه آمریکایی‌ها در آن شکی ندارند. من در آن موقع در آمریکا نبودم، بلکه در کانادا بودم. جهان غرب و به ویژه آمریکای شمالی هرگز چنین حمله‌ی مستقیمی را تجربه نکرده بود، بنابراین، این رویداد تکان‌دهنده و منقلب‌کننده است. دیدگاه من در این مورد این است که باید پیش از هر چیز دو مسئله را از هم جدا کرد و نباید گفت که چیزها در دو کفه‌ی برابر ترازو قرار دارند. اروپایی‌ها می‌گویند تروریسم بسیار بد است، اما سلطه‌ی آمریکا نیز بسیار بد است. بنابراین در مجموع هیچ کاری نمی‌کنند. اما به عقیده‌ی من، باید این دو مسئله را از هم جدا کرد. مسئله‌ی تروریسم این نیست که تروریسم با سلطه‌ی آمریکا ارتباط دارد یا نه. تروریسم، تروریسم است. اگر فردا پاکستان منفجر شود، تروریست‌ها به بمب اتمی دست خواهند یافت و آن‌گاه هر اتفاقی ممکن است روی دهد. بنابراین در درجه‌ی اول، مسئله این است که باید این گروه‌های تروریستی را نابود کرد. چه این کار ساده باشد، چه دشوار. دومین مسئله این است که مستقل از این تلاش برای نابودی تروریسم، شاید همزمان و شاید پس از آن، باید به ایده‌ی جهانی شدن حمله کرد و آن تصویری از جهان را زیر سؤال برد که جهان را تحت سلطه‌ی آمریکا کاملاً تحت حاکمیت بازار تصویر می‌کند. پس باید در مبارزه علیه تروریسم و تروریست‌ها سازش ناپذیر بود و در نتیجه از خشونت استفاده کرد. به عقیده‌ی من تروریست‌ها جنگ به راه انداخته‌اند، پس باید با آن‌ها جنگید و پوست‌شان را کند. من در این مورد قاطع‌ام. آن‌چه گفتم از آن رو نیست که اگر بن‌لادن زندانی شود همه چیز سروسامان می‌یابد. بلکه در وضعیت کنونی ما هیچ دلیلی نداریم که حرکت دیگری تا به این اندازه اهمیت داشته باشد. باید کار را با خلاص شدن از شر کسانی شروع کنیم که می‌شناسیم و بدین ترتیب به عقیده‌ی من وضعیت بهتر خواهد شد. به علاوه من کاملاً در این مورد با ایالات متحد هم‌پیمان‌ام، اما در عین حال خواست من آن است که انتقادهای علیه جهانی شدن پیش برده شود. خود من مدت‌ها پیش کتابی علیه جهانی شدن نوشته‌ام و در آن خواسته‌ام که اروپایی‌ها خود را کاملاً از آمریکای شمالی جدا کنند. نکته‌ی اساسی برای من این است که این دو مسئله با هم یکی گرفته نشود.

○ به نظر می‌رسد که دیدگاه مخالفان حمله‌ی آمریکا به افغانستان این است که هم‌پیمانان آمریکا در حمله به افغانستان پاکستانی‌ها هستند که خودشان این گروهک مذهبی را به وجود آورده‌اند. به علاوه می‌دانیم که عربستان سعودی این گروهک را تأمین مالی می‌کرده است. بنابراین چه باید گفت؟ همان‌طور که خودتان اشاره کردید، خود آمریکایی‌ها هم در مبارزه علیه روس‌ها از همین

گروه استفاده و آن را تأمین مالی کردند. آیا فکر نمی‌کنید که اشتباه از آنان بود؟ همچنین علاوه بر عملیات ایالات متحد آمریکا در افغانستان، باید گفت که گروه‌ها و گروه‌های دیگری نیز وجود دارند که...

بینید من از این گروه‌ها هیچ‌چیز نمی‌دانم. استدلال شما می‌تواند کاملاً درست باشد. اما در حال حاضر یک گروه از تروریست‌های شناخته شده وجود دارد. اگر افرادی کاملاً مخفی نیز وجود دارند باید در این مورد دست به عمل زد و سپس یا همزمان باید به توسعه و پیشرفت یا هر چیز دیگری اولویت داد. اما پیش از هر چیز باید به آنچه اکنون مسئله است اولویت داد، یعنی به ظهور دوباره‌ی شکلی از زندگی سیاسی کم و بیش دموکراتیک، چون در حال حاضر در این مناطق از دموکراسی چندان خبری نیست. نه در ترکیه، نه در قبرس. بنابراین به اعتقاد من اساساً باید مسایل را از هم جدا کرد. این مسئله، مسئله‌ای با دو وجه نیست، بلکه دو کفه‌ی متفاوت است. من بسیار متأسفم که فرانسوی‌ها، آلمانی‌ها و ایتالیایی‌ها میانه‌روی در پیش گرفته‌اند. به نظر من حق با بلر است که می‌گوید من کاملاً با آمریکایی‌ها همراه‌ام، اما از سوی دیگر اعلام می‌کند که من با این الگوی جهانی موافق نیستم. این بسیار عالی است.

