

تعلق داشتن، تعلق نداشتن

بخش نخست:

بررسی عمومی مسئله‌ی انتگراسیون

انستیتوت
اصول
سیاسی
درس‌های
یک‌قرن

محمد رضا نیکفر



شهر گم‌شده، اثر پرویز کلانتری

درباره‌ی نویسنده

محمدرضا نیکفر متولد سال ۱۳۳۵ در شهر اراک (استان مرکزی) است و اکنون ساکن آلمان است. پس از اتمام دبیرستان در دانشگاه پلی تکنیک تهران (امیرکبیر کنونی) در رشته‌ی مهندسی شیمی پذیرفته شد. پس از خروج از ایران و مهاجرت به آلمان در رشته‌های فلسفه، علوم سیاسی و مطالعات خاورمیانه تحصیل کرد و دکترای خود را از دانشگاه کلن در رشته‌ی فلسفه با رساله‌ای در مورد مارتین هایدگر گرفت.

از نیکفر کتاب‌ها و مقالات متعددی به فارسی و آلمانی منتشر شده است. بحث درباره‌ی اصل دلیل در اندیشه‌ی مارتین هایدگر (به آلمانی، ۱۹۹۷)، خشونت حقوق بشر، جامعه‌ی مدنی (تهران، ۱۳۷۷)، ایدئولوژی ایرانی: در نقد آرامش دوستدار (۱۳۹۹) از جمله کتاب‌های اوست.

مقاله‌ی «تعلق داشتن / تعلق نداشتن» در دو قسمت به مسئله‌ی کیفیت جامعیت جامعه که با عنوان «انتگراسیون» مشخص می‌شود، می‌پردازد. جامعیت جامعه نه امری مکانیکی، نه جمع بودن افرادی در جایی، نه برخورداری از هر نوع نظم و ساختاری و نه کلاً یک وضعیت متحقق، بلکه یک امکان است که باید دید تا چه حد دست‌یابی به آن موفقیت‌آمیز بوده است. مقاله شاخص‌هایی برای این موفقیت به دست می‌دهد.

در بخش نخست مقاله گام‌به‌گام با بار معنایی مفهوم انتگراسیون آشنا می‌شویم، سپس به تاریخ مسئله می‌پردازیم و درمی‌نگریم افق فکری هر مرحله از عصر جدید برای امکان‌یابی انتگراسیون چه بوده است.

بخش دوم، به ایران اختصاص دارد، آن هم به مناسبت قرار گرفتن در آستانه‌ی سده‌ی پانزدهم در تقویم رسمی ایرانی. مقاله، دگرگونی‌های عمده‌ی عصر جدید در ایران را گرد محور انتگراسیون توضیح می‌دهد.

جامعه، جمع‌کننده‌ی چیست؟

جامعه پر مسئله است. جامعه‌ی بی مسئله وجود ندارد. مسئله‌ها مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند با ساختاری شبکه‌ای. رابطه‌ها در این مجموعه به شکل هماهنگی و تبعیت هستند. برخی مسئله‌ها بنیادی‌تر، پایدارتر و پرتأثیرترند، برخی بُرد و دیرند محدودتری دارند. مسئله‌های بنیادی را نمی‌توان بی‌میانجی حل کرد و به‌ندرت مسئله‌ای را می‌توان یافت که با حل آن، بقیه‌ی مشکل‌ها خودکارانه برطرف شوند. به خاطر همین پیچیدگی از تحلیل بی‌واسطه به راه‌حل عملی نمی‌رسیم.

حتا در جایی که متمرکز می‌شویم بر یک مسئله‌ی خاص، لازم است بررسی‌مان گُل‌نگر (holistic) باشد. کُلّی که در مورد مسئله‌های اجتماعی، به‌گفته‌ی کارل مارکس همواره باید برابر چشم‌مان باشد، اجتماع است.^۱ جامعه شکل تاریخی مشخص اجتماع است. وقتی می‌خواهیم به درک مشخصی از یک مسئله برسیم نه به اجتماعی کُلّی، بلکه به شکل مشخص آن نظر می‌دوزیم.

نکته‌ی توجه به کلیت و تمامیت (Totality) شاید آن‌قدر کلی‌گویانه بنماید که ما ضمن تأییدش، یا از آن استفاده‌ای نکنیم یا آن را فروکاهیم به تذکر در این باره که موضوع بررسی ما با دسته‌ای از موضوع‌های دیگر در ارتباط است. اشاره‌ی جدی به موضوع‌های مرتبط هم هنوز به‌معنای «هم-موضوع» بودن و دیدن جامعه در هنگام بررسی نیست. پدیدارشناسی بازنموده است که در همه‌ی نگرش‌ها، بررسی‌ها و تحلیل‌ها معمولاً چیزی یا چیزهایی بر نهسته می‌شود («تماتیزه» می‌شود، موضوع می‌شود) اما افق پدیداری یا بستر وجودی آن نابرنهسته می‌ماند («تماتیزه» نمی‌شود). آن چیزی که در بررسی موضوع‌های اجتماعی چه بسا نابرنهسته می‌ماند، خود جامعه است. شاید به آن اشاره‌ای شود، همچون اشاره به یک ظرف، اما فوراً به مظروف پرداخته می‌شود، به طبقه‌ها، به گروه‌های اجتماعی، به درگیری‌ها و روندها و نهادها.

یک مشکل بر نهستن جامعه در این است که «موضوعی ناممکن»^۲ است: هست و نیست. جامعه در تقابل با انکار آن رخ می‌نماید، مثلاً در تقابل با سخن مشهور مارگارت تاچر، از شخصیت‌های ممتاز

^۱ Cf. Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Europäische Verlagsanstalt / Europas Verlag, Frankfurt / Wien 1968, S. 22.

^۲ عنوان این کتاب است:

نئولیبرالیسم، در این باره که: «جامعه وجود ندارد.»^۱ در این تقابل بر امر اجتماعی انگشت گذاشته می‌شود که محور آن مسئله‌ی اجتماعی در نمودهای تبعیض و محرومیت است.

جامعه انبانی از تضادهاست. اصلاً چرا وجود دارد؟ پرسش جامعه‌شناسانه این است که: چرا وجود دارد چنین چیزی که به خاطر مجموعه‌ای از ستیزهای درونی‌اش به نظر می‌رسد که نمی‌بایست وجود داشته باشد؟^۲ ژان ژاک روسو معتقد بود که انسان به دلیل مجموعه‌ای از مشکلات از وضعیت طبیعی همراه با آزادی و آرامش خارج شد و جامعه را به وجود آورد. اما مشکلاتی را که او برشمرد - مشکلاتی که پس از تشکیل جامعه پدید می‌آیند، مشکلاتی چون رقابت، جنگ، فساد، بردگی، استبداد، ابتدال و انحطاط فرهنگی - آن‌چنان زیاد هستند که استمرار وجود جامعه شگفتی می‌آفریند. پرسش از پی وجود جامعه شبیه به پرسش هستی‌شناختی‌ای است که تقریر مشهور آن به لاینیتس برمی‌گردد: چرا هست هر آنچه هست به جای این که نباشد؟ این گونه طرح رادیکال مسائل دست کم این فایده را دارد که دریابیم آنچه مطلقاً ضروری و پایدارش می‌پنداریم، می‌توانست نباشد یا به گونه‌ای دیگر باشد. با این دید اتفاق و ناپایداری را وارد پهنه‌ی نظر می‌کنیم، چیزی را که تئوری جویای قانون‌ها و هویت‌های پایدار به طور سنتی از آن بیزار است.

جامعه در گفتار رایج در دو نقش ظاهر می‌شود: یا باشنده‌ای مشخص است و با یک شأن هستی‌شناختی تام برای ما مطرح است، یا به خودی خود برای ما مطرح نیست و شأن هستی‌شناختی آن در حد انبان جدایش‌ها و اختلاف‌هاست. در حالت نخست یا باشنده‌ای است دارای استواری درونی یا مطرح در اختلاف با باشنده یا باشنده‌های دیگر. جامعه به عنوان «ملت» در معنای جدید کلمه، باشنده‌ای از نوع اول است، آنگاه که استواری آن را به تاریخ مشترک طولانی، زبان، دین و کلاً فرهنگ مشترک و یا نژاد و قومیت یکسان برمی‌گردانند. جامعه در معنای دوم مطرح است در جدایش

Oliver Marchart, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin: Suhrkamp 2013.

^۱ Margaret Thatcher, [Interview for Woman's Own \("no such thing as society"\)](#), 1987 Sep 23

^۲ در یک کتاب درسی مشهور جامعه‌شناسی چنین می‌خوانیم:

«یک انسانی معمولی که شاهد حادثه‌ای چون حملات به مرکز تجارت جهانی و پنتاگون در ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ یا تیراندازی در مدرسه‌ی هوک است [بنگرید به اینجا] ممکن است بپرسد: «چطور چنین چیزی ممکن است؟» جامعه‌شناس پرسش را برمی‌گرداند و به جای آن می‌پرسد: «چرا از این گونه گسست‌ها در نظم اجتماعی بیشتر پیش نمی‌آید؟»

Giddens, Anthony et al, *Introduction to sociology*, Eleventh edition, New York: W.W. Norton & Company 2018, p. 9.

دولت و جامعه. این معنایگیری از طریق تمایز از دولت یا تقابل با آن را می‌توان برگرداند به هویت‌یابی آن در مقام کنشگر، آن‌گاه که می‌گوییم جامعه چنین یا چنان می‌کند، این یا آن واکنش را نشان می‌دهد و همانندهای اینها. در این معنای اخیر از هویت پویای جامعه سخن می‌گوییم.

دیدگاه‌های ژن‌باور - چه از نوع باور به ژن نژادی چه از نوع باور به ژن فرهنگی که گویا تخمه‌ای است که باز تولید می‌شود و همواره اصالت خود را حفظ می‌کند - در زمره‌ی دیدگاه‌های ذات‌باور هستند. تصور رابطه‌ی مستقیمی میان یک ذات اصیل با رفتار فردی و جمعی ما و سامان جامعه به اندازه‌ی کافی نقد شده و اکنون به آن اساساً به‌عنوان یک دیدگاه باطل در تاریخ ایده‌ها اشاره می‌شود. با وجود این می‌بینیم که این گمان در گونه‌های مختلف ملت‌باوری و سیاست‌های هویت‌محور (Identity Politics) باز تولید شده و اثرگذار است.^۱ این توان باز تولید را می‌توان به آن برگرداند که اشاره به پدیده‌هایی واقعی می‌کند اما بر آن‌ها نام‌های غلطی می‌گذارد و از آن‌ها تفسیرهای نادرستی عرضه می‌کند. آنچه واقعی است مجموعه‌ای از نمادها است که در جایی به شکل متراکم و متمایز برشناختنی است، باز تولید می‌شود و شخصیتی روایی دارد. هستی آن تاریخ آن است، نه این که تاریخ آن تاریخ باشندگی ثابت آن باشد. این سامانه‌ی نمادین مرز چندان مشخصی ندارد، بی‌مرکز، چند مرکز یا دارای مرکزهایی متغیر است، نوعی حوزه‌ی مغناطیسی متحول است که حوزه‌های مختلفی را دربرمی‌گیرد و با حوزه‌های همسایه تداخل دارد. عبور از یک حوزه‌ی تاریخی نمادین به حوزه‌های مجاور نیاز به هیچ «گذرنامه» و «روادیدی» ندارد. مرزهای ملی جدید مرزهای آن نیستند. وجود و پویایشان نه کشوری بلکه منطقه‌ای است و هر منطقه بر زمینه‌ی تاریخ جهانی هویت دارد. ایران تاریخی چنین سامانه‌ی نمادینی است. حضور مشخص آن به صورت یک شخصیت روایی است. ستیز بر سر آن، ستیز بر سر روایت‌هاست، این که صدای چه کسانی شنیده شود.

آنچه از آن به‌عنوان هویت پویای جامعه نام بردیم نیاز به تدقیق دارد. پرسش این است که: جامعه یعنی چه، وقتی انبان جدایش‌ها و تضادهاست؟ جامعه چه چیزی را جمع می‌کند: تضادها را؟ نباید چیزی وجود داشته باشد که بتواند در دل خود تفاوت‌ها و درگیری‌ها را گرد آورد؟ وقتی به جامعه در مقام عامل اشاره می‌کنیم، منظورمان دقیقاً چیست؟ آیا دو گانه‌ی دولت-جامعه اعتبار حقیقی عینی دارد؟

^۱ از جمله در بیانی منفی از هویت به صورت باور به ذات معیوب آن. در این باره بنگرید به: محمد رضا نیکفر: [ایدئولوژی](#)

جامعه، جمع کننده است. به نظر می‌رسد که تصور از جامعیت آن فراتر از جمع‌کننده‌ی ساده در شکلی چون گونی سیب‌زمینی یا قفسه‌ی طبقه‌بندی شده باشد. نخستین چیزی که به نظر می‌رسد قابل شدن به شأن هستی‌شناختی را برای جامعه موجه کند، فرهنگ باشد. اما فرهنگ خود همان مشکل جامعه را دارد: از یک طرف گویا به چیزی متمایز و هویت‌مند اشاره دارد، اما از طرف دیگر درونی نایک‌دست دارد. فرهنگ هم، نه به عنوان ابژه‌ی ثابتی با مرزها و خصوصیت‌هایی به شکل روشنی ثبت‌شدنی، بلکه در سوژگی‌اش تعریف می‌شود که جلوه‌های گوناگون و بعضاً متضادی دارد.

می‌توان کل مسئله‌ی مفهوم جامعه را کنار گذاشت، آن‌هم به این شکل که به آن نام‌باورانه (nominalistic) نگریست: یعنی گفت این تنها گونه‌ای اسم است. به جای این که بحث کنیم درباره آن که چیست، نگاه کنیم که جامعه چه چیزی را در خود جمع می‌کند و به این اعتبار کاربرد یافته برای اشاره به اجتماع گروه‌های مختلف انسانی در یک منطقه‌ی معین و در عصر دولت-ملت‌ها در یک مملکت محروسه. در این حالت، جامعیت جامعه تنها کیفیتی است که جنبه‌های مختلف آن توصیف‌شدنی است با برشمردن خصوصیت‌های آن گروه‌های اجتماعی - خصوصیت‌هایی چون جمعیت، توزیع جغرافیایی، ساختار سنی، اشتغال و درآمد. بر این قرار، جامعه‌نگاری، نگاشتن این خصوصیت‌هاست. آمارهایی فراهم می‌شود و بررسی می‌شود متغیرها کدام‌اند و چه رابطه‌ای میان آن‌ها برقرار است. آنچه با این رویکرد از نظر دور می‌ماند، ساختارها، سوژه‌های عامل و بستر معنادار کنش‌گری آن‌ها در یک سامانه نمادین است.

یک بدیل دیدگاه نام‌باور تمرکز بر ساختارهاست. بر این قرار پرسش از پی‌جامعه برگردانده می‌شود به پرسش از پی‌تمایزها و تفاوت‌ها. مدل لایه‌بندی اجتماعی، معرف اصلی این دیدگاه است.^۱ حرکت جامعه توصیف می‌شود از طریق تحول اجتماعی که خود پدید می‌آید با دگرگونی‌ها در لایه‌بندی (stratification) اجتماعی. دیدگاهی که وجه ستیزآمیز این دگرگونی‌ها را بررسی می‌کند در ردیف تئوری‌های ستیز (conflict theories) قرار می‌گیرد. تئوری‌های ستیز نظریه‌های مختلفی هستند که از ابتدای شکل‌گیری دانش اجتماعی جدید پا گرفته‌اند و وجود مستمری دارند.^۲

^۱ توضیح درباره دیدگاه نام‌باور و مدل لایه‌بندی در اینجا:

Bernhard Peters, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1993, S. 144-148.

^۲ درباره تئوری‌های ستیز بنگرید به:

Harland Prechel and Linzi Berkowitz, "Conflict Theories in Political Sociology. Class, Power, Inequality, and the Historical Transition to Financialization", in:

کارل مارکس و همچنین ماکس وبر و گنورگک زیمل در این زمینه نظریه پردازی کرده‌اند. در دوره‌ی متأخر، دیدگاه‌های گوناگونی، از مارکسیستی گرفته تا لیبرال، زیر این عنوان دسته‌بندی می‌شوند. رالف دارندورف، از لیبرال‌هایی است که تئوری ستیزش را در واکنش به کارکردگرایان طرح کرده است، گروهی از جامعه‌شناسان که معتقدند جامعه با جامعیتی معرفی شدنی است که ناشی از هنجارهای مشترک و تقسیم نقش‌هاست. آنان معتقدند که کارکردها بر یک زمینه‌ی مشترک تحقق می‌یابند.

اما دارندورف تنها با مفهوم اختلاف جامعه را معرفی نمی‌کند. به نظر او جامعه دو چهره دارد: چهره‌ی ستیز و چهره‌ی سازش. پیش‌تر از او نزد آنتونیو گرامشی در دوگانه‌ی جامعه‌ی سیاسی - جامعه‌ی مدنی به رویارویی و ترکیب ستیز و سازش برمی‌خوریم. این گونه نمونه‌ها برهم‌زننده‌ی دسته‌بندی تئوری‌های جامعه‌شناسی سیاسی به تئوری‌های ستیز و تئوری‌های سازش^۱ هستند. اما نکته‌ی اصلی این است که نفس وجود سازش مسئله‌ی ما را که پرسش از پی‌جامعیت جامعه است حل نمی‌کند. سازش مفهوم مبهمی است که معلوم نیست مبنای جامعیت است یا نتیجه‌ی جامعیت، یعنی معلوم نیست که آن را باید در چارچوب یک تئوری کنش تعبیر کرد و سازش را به اراده و عمل برای سازش برگرداند، یا آن را حاصل یک زمینه‌ی فرهنگی دانست یا گفت که خود سیستم اجتماعی در میانکنش زیرسیستم‌های سازش ایجاد می‌کند و سازش یعنی همین کنش‌های متقابل و به تعبیر نیکلاس لومن رسانش (communication) میان آن‌ها. در سوی خود سازش عنصر ستیز وجود دارد، آن‌گاه که مثلاً آن را در رابطه با فرهنگ یا هژمونی بررسی می‌کنیم.

به مسئله به شیوه‌ای پدیدارشناسانه بنگریم: می‌خواهیم با جامعیت جامعه در پدیدارایش مواجه شویم تا بتوانیم توصیفش کنیم. برای این منظور از در مقابل وارد می‌شویم. مقابل جمع‌نمایی و جامعیت، کنارنهی و کنارباشی قرار دارد. کجا حس می‌کنیم کنار گذاشته‌ایم؟ کجا حس می‌کنیم تعلق نداریم؟ در موقعیت تبعیض.

در موقعیت تبعیض جامعه یا پهنه‌ای در آن پایان می‌یابد، مرزی کشیده می‌شود و جامعه فراگیری خود را از دست می‌دهد. حالا یک درون و یک بیرون وجود دارد و ما در بیرون ایستاده‌ایم،

Thomas Janoski et als (eds.), *The New Handbook of Political Sociology*, Cambridge University Press 2020, pp. 53-78.

اطلاعات مفصل‌تری را این کتاب عرضه می‌کند:

Thorsten Bonacker (Hrsg.), *Sozialwissenschaftliche Konflikttheorien. Eine Einführung*, VS verlag für Sozialwissenschaften 2005.

^۱ Consensus versus Conflict Theories.

به بیرون رانده شده‌ایم. آن درون که بیرونش ایستاده‌ایم، لزوماً یکدست نیست. ممکن است پُر از درگیری و ستیز باشد. ممکن است بر اثر آن درگیری‌ها کسانی به بیرون پرت شوند و ممکن است نشوند. و ممکن است کسانی که به بیرون پرت می‌شوند به همان دلیلی اخراج نشده باشند که ما شده‌ایم. فرض کنیم که برای درگیری‌های آن درون، یک تئوری داشته باشیم. نکته این جاست که آن تئوری شاید موقعیت ما را توضیح ندهد، هر چند که شاید توضیح‌دهنده‌ی سرنوشت کسان دیگری باشد که کنار گذاشته می‌شوند. وضعیت معلق هم وجود دارد؛ گاهی یک پای‌مان این ور خط است، یک پای‌مان آن ور خط، یا این که در نوسان هستیم. و نیز ممکن است از یک پهنه یا زیرسیستم اخراج شویم، اما هنوز امکان حضور در جاهای دیگر را داشته باشیم.

خلاصه کنیم: تئوری‌های ستیز و کلاً تئوری‌های جدایش (differentiation theories)

تا جایی که ناظر به یک درون هستند، همه‌ی ابعاد مسئله‌ی تبعیض را رصد نمی‌کنند. بی‌گمان برای درک جامعه و نحوه‌ی بودش جامعیت آن به یک تئوری اختلاف و ستیز نیاز داریم، اما این ما را از یک تئوری تبعیض بی‌نیاز نمی‌کند. نیاز ما به یک تئوری تبعیض است که باید انتظار داشت توضیح‌گر اصلی مسئله‌ی جمع کردن و کنار گذاشتن باشد.

این موضوع را با نظر به مارکسیسم باز می‌کنیم.

حاشیه‌روی درباره‌ی مارکس

پرسش این است که برداشت مارکسی از جامعه چیست: جامعه از دیدگاه مارکس تنها یک عنوان است یعنی مارکس به آن نگاهی نام‌باورانه دارد یا شأن دیگری برای آن در نظر می‌گیرد؟ و این شأن هر چه باشد، آیا از دید او تنها با تئوری‌ای درباب تقسیم‌بندی طبقاتی و مبارزه‌ی طبقاتی توضیح‌پذیر است؟

موضوع چندان روشن نیست. مارکس و انگلس را با مبارزه‌ی طبقاتی می‌شناسیم. در سر‌آغاز *مانیفست حزب کمونیست* آمده است: «تاریخ جامعه‌های تاکنونی تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی است.» از همین جمله‌ی برنامه‌ای صریح مکتب‌ساز برمی‌آید که جامعه فهمیدنی است با مبارزه‌ی طبقاتی. اما آیا همه‌ی بُعدهای آن از این راه فهمیده می‌شوند؟ پاسخ رایج این است که وقتی گفته می‌شود تاریخ جامعه تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی است، یعنی این که اساس آن، بُعد اصلی آن، بُعد مستمر و تاریخ‌ساز آن مبارزه‌ی طبقاتی است. در توضیح جان‌داری که پس از جمله‌ی بالا در *مانیفست* می‌خوانیم جامعه

به‌عنوان عرصه‌ی نبرد معرفی می‌شود: «آزاد و برده، نجیب زاده و عامی، ارباب و رعیت، استادکار و شاگرد، و خلاصه ستمگر و ستمکش، در رودرروی دائمی با یکدیگر قرار گرفته و دست به مبارزاتی بی‌وقفه گاه پوشیده و گاه آشکار زده‌اند که هر بار یا به دگرگونی انقلابی کل جامعه، یا به نابودی مشترک طبقات در ستیز منتهی شده است.»^۱

به جامعه‌ی سرمایه‌داری نظر دوزیم: در این جا میانجی‌گر در مبارزه‌ی طبقاتی، مکانیسم تولید کالایی است. این سازوکار عیناً همان مبارزه‌ی طبقاتی نیست. تولید یک چیز است، مبارزه یک چیز دیگر. قاعدتاً سرمایه‌دار برای مبارزه‌ی طبقاتی کارخانه‌ای را باز نمی‌کند و کارگران برای مبارزه‌ی طبقاتی هر روز به سر کار نمی‌روند. پس در سرمایه‌داری تولید کالایی می‌شود زمینه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی و اگر ظرف و زمینه را به تعبیری دیگر جامعه در نظر بگیریم، آن گاه این پرسش مطرح می‌شود که رابطه‌ی این دو زمینه چیست: این سو جامعه، آن سو تولید کالایی. در سرآغاز کاپیتال ثروت جامعه‌ی سرمایه‌داری به‌عنوان انبان عظیمی از کالاها معرفی می‌شود و از این رو آغاز بررسی جامعه بررسی «کالا» به‌عنوان عنصر مبنایی آن ثروت است.

در آغاز مانیفست جامعه به‌عنوان رزمگاه طبقات معرفی می‌شود، در آغاز کاپیتال با ثروت انباشته‌ی آن که انبوهی از کالاهاست. بحث ثابت در مارکسیسم - بحث هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی، واقعیت مادی و کنش انسانی، اقتصاد و سیاست، جبر و آزادی، بر ساختگی و بر سازندگی تاریخی - به دو گونه رهیافت به جهان اجتماعی برمی‌گردد که جلوه‌ی آن را در این دو سرآغاز هم می‌بینیم.

به نظر می‌رسد که ما در آثار مارکس و انگلس با مفهوم روشنی از جامعه مواجه نیستیم. آنچه معمولاً در آثار آنان و اکثر مارکسیست‌ها مورد بحث است روابط اجتماعی است، نه خود جامعه، یعنی توجه بر ساختار و لایه‌بندی متمرکز است.^۲ اما شاید خوانش دیگری لازم باشد که آن را می‌توان از

^۱ کارل مارکس و فریدریش انگلس، مانیفست حزب کمونیست، ترجمه‌ی شهاب برهان، ۱۳۹۳، در دسترس در اینترنت از جمله از راه [این پیوند](#).

^۲ این چنین است که در فرهنگ انتقادی مارکسیسم تألیف ژرژ لایبکا و ژرار بنسوسان درآیه‌ی «روابط اجتماعی» وجود دارد، اما «جامعه» یا «اجتماع» نه.

در این اثر، زیر درآیه‌ی Communauté / Community / Gemeinschaft (جماعت، همبود) چنین می‌خوانیم:

خود کاپیتال آغاز کرد که نماد تحلیل سیستمی و تمرکز بر سازوکارهای بازتولید روابط اجتماعی با نظر بر سازوکار تولید کالایی است. این کتاب دارای بخش‌های تحلیلی و توصیفی-تاریخی است. بخش‌های تحلیلی نظری و معمولاً خشک هستند، اما بخش‌های توصیفی جان‌دارند و تصویر عرضه می‌کنند.^۱ در دیگر کارهای اقتصادی مارکس بخش‌های توصیفی که حاوی اشاره‌های مشخص به رخدادهای مشخص هستند - به‌ویژه درباره‌ی نحوه‌ی زندگی کارگران و مبارزات آن‌ها - حجم بیشتری دارند. آثار سیاسی و گزارشی مارکس مواد فراوانی در اختیار می‌گذارند تا دریا بیم مارکس جهان را چگونه می‌دیده، آن هم در مشاهده‌ی مستقیم، در برخورد با زیست-جهان. جهان و هستی با هم مترادف‌اند. مارکس با یک مقوله‌ی انتزاعی از هستی، آن‌سان که در بخش یکم منطق هگل می‌بینیم، کار نمی‌کند. خود جهان هم در وهله‌ی نخست جهان اجتماعی است، جامعه است.^۲

با این رویکرد به سه برداشت از جامعه می‌رسیم: یک کلیت است، همه چیز در آن ریخته شده؛ همه در آن به سر می‌بریم. رویکرد ما به جهانی ورای جامعه، از دل آن است. انسان با جهان طبیعی به صورت مجرد مواجه نمی‌شود. انسان موجودی است اجتماعی و تاریخی. در برداشت دوم جامعه یک

«چنین به نظر می‌رسد که در سنت چیره‌ی مارکسیستی و همانا در آثار خود مارکس و انگلس توجه ترجیحاً معطوف است به طبقات، مبارزه‌ی طبقاتی و تحلیل روابط سرمایه. این موضوع باعث شده که دست کم در مارکسیسم-لنینیسم زندگی اجتماعی و امور جمعی واقعی غریبه شوند.»

Georges Labica, Gérard Bensussan (Hg.), *Kritisches Wörterbuch des Marxismus* - 8 Bände, Berlin: Argument-Verlag 1985, Bd 3, S. 411.

^۱ در همه‌ی جلد‌ها، تحلیل و گزارش از جهان باهم ترکیب شده‌اند، اما وزن گزارش از اول به آخر افزایش می‌یابد. توجه ویژه‌ای باید کرد به گزارش‌های مارکس یا مورد استناد او در زیرنویس‌ها. به‌راحتی می‌توان کتابی نوشت با عنوان کاپیتال چه دنیای مشخصی را دربرابر خود داشته. گزارش‌های مارکس را می‌توان در آن جمع کرد. آنها را با هم می‌خوانیم و می‌پرسیم کسی که این مثال‌ها و تصویرها را در ذهن دارد، جهان را چگونه می‌بیند. این یک تفسیر پدیدارشناسانه است، چون پدیداری جهان را در ذهن متن بازسازی می‌کند. این جهان مرتبه‌ی یکم است که یک جهان مرتبه‌ی دوم، به‌عنوان نقد اقتصاد سیاسی، بر آن سوار می‌شود.

از میان نوشته‌های توصیفی باید اهمیت ویژه‌ای بدهیم به دو اثر فریدریش انگلس جوان: وضع طبقه‌ی کارگر در انگلستان و مسئله‌ی مسکن. این‌ها مظاهر برجسته‌ی رویارویی با جهان مرتبه‌ی یکم هستند.

^۲ در این باره:

Marek J. Simek, "Die Gesellschaft als philosophisches Problem bei Marx", in: B. Waldenfels et al (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus*, Bd. 3: *Sozialphilosophie*, Frankfurt/M 1978, S. 145 ff.

کلیت ساختارمند است. این جامعه طبقاتی است. با نظر به لایه‌بندی جامعه و پیامدهای تقسیم طبقاتی، آن کلیت نخستین، اینک مشخص می‌شود، به قول هگل به صورت عمومی انضمامی (konkretes (Allgemeine) درمی‌آید. این جهان دربرگیرنده نیست، خانه‌ی همگان نیست، جهان ستیز و تبعیض است، جهانی است سرد، بی‌روح و بی‌رحم. مارکس توصیف‌های تکان‌دهنده‌ای از این جهان به دست داده است. جامعیت جامعه در اینجا به صورت دروغ خود را نشان می‌دهد. نقد این دروغ نقد آگاهی دروغینی است که ما را به تسلیم به همین وضعیت فرامی‌خواند، مناسبات موجود را جاودانی نشان می‌دهد و در نهایت برای ما مُسکِن‌هایی فراهم می‌بیند. این نقد، درونمان (immanent) است اما همزمان به‌عنوان نقد هنجارگذار از وضعیت فراتر می‌رود: درک دیگری از جامعیت را در برابر درک موجود می‌گذارد. این فراروی از یک افق است، افقی که در «نقد برنامه‌ی گوتا» به‌عنوان «افق حقوق بورژوازی» مشخص می‌شود. با این فراروی به جامعه‌ای جامع می‌رسیم. جامعه‌ای که شاخص جامعیت آن این است: از هر کس به اندازه‌ی توانایی‌هایش، به هر کس به اندازه‌ی نیازش.^۱

پس به نظر می‌رسد ما با دو مفهوم در برخورد با اجتماع مواجه هستیم: تفاوت‌گذاری و باهم‌بینی، جداسازی و برهم‌نهی. بر همین اساس شاید بتوانیم از دو تئوری یا رویکرد مکمل هم سخن گوئیم: رویکرد تفریق (differentiation) و رویکرد جمع (Integration). نکته‌ی مهم این است که آنچه با رویکرد تفریق دیده می‌شود، لزوماً با رویکرد جمع دیده نمی‌شود. در رویکرد مارکسیستی بر اساس لایه‌بندی (هستی)، تمرکز بر بهره‌کشی و مبارزه‌ی طبقاتی (رخداد و روند) است. اما موضوع بهره‌کشی موضوع تبعیض یا دقیق‌تر بگوییم کلیت موضوع تبعیض را نمی‌پوشاند. تصریح کنیم: میان موضوع بهره‌کشی و موضوع تبعیض همپوشانی کامل برقرار نیست. مشخصاً نقد فمینیستی نقد اقتصاد سیاسی این نکته را برنمایانده است. کلیت موضوع تبعیض نژادی را هم نمی‌توان با مقوله‌های توضیح‌گر بهره‌کشی توضیح داد. همچنین با تئوری‌ای درباب استثمار، کلیت موضوع استثمار توضیح‌پذیر نیست. نفس موضوع دموکراسی هم به رویکرد جمع نیاز دارد و تنها برپایه‌ی تفریق به سامان نمی‌رسد.

اندیشه‌ی مارکس منحصر نمی‌شود به تفریق در حد جدایش طبقاتی. هنجار راهنمای مارکس، اساس آرمان او و پایه‌ی نقد او جمع است. این ایده را دست‌کم نگیریم: ایده‌ی سوسیالیسم، ایده‌ی انترناسیونالیسم، و کلاً ایده‌ی جهانی دیگر که جهانی بهتر است، به ایده‌ی جمع برمی‌گردد.

^۱ Karl Marx: *Kritik des Gothaer Programms*, MEW 19, S. 21.

نکته‌ی مهم این است که ما برای توضیح روندهای اجتماعی به این مفهوم نیاز داریم، و به متضاد آن یعنی مابه‌ازای جدایش در هر موقعیت مشخص که به بهره‌کشی در یک سامانه‌ی مشخص منحصر می‌شود.

گفتیم از دید مارکس، هم-موضوع دیدن جامعه با هر موضوع، از جمله موضوع قانونی و پایه‌ای بهره‌کشی، یک اصل روشی است. هم-موضوعیت جامعه با موضوع بهره‌کشی، جایگاه استثمار را که در بررسی کاپیتال مقدماً «کارخانه» است، بر زمینه‌ی جهان اجتماعی و تاریخ آن قرار می‌دهد. از این منظر دوگانگی موقعیت‌ها در جایگاه استثمار - بورژوازی و پرولتاریا - زمینه‌ای دارد که لزوماً با رابطه‌ی استثمار تبيين شدنی نیست، اما با رابطه‌ی تبعیضی چرا. یعنی دوگانگی موقعیت‌ها در یک جهان تبعیضی است که به دوگانگی موقعیت‌ها در جایگاه استثمار راه می‌برد. تبعیض هم به لحاظ تحلیلی و منطقی و هم به لحاظ تاریخی بر استثمار پیشی دارد.^۱

^۱ کل بحث تبارشناسانه‌ی «انباشت اولیه‌ی سرمایه» را می‌توانیم به‌عنوان ارائه‌ی مجموعه‌ای از شاهدهای تاریخی در اثبات این نکته بدانیم. ر.ک. کاپیتال، ج. ۱، فصل ۲۴.

در مورد رابطه‌ی بهره‌کشی و تبعیض این نکته‌ها مهم هستند: آن‌ها همپوشانی ندارند. همه‌ی چیزهایی را که می‌توان از منظر بهره‌کشی دید، لزوماً تنها از منظر تبعیض تبيين شدنی نیستند و برعکس. به این خاطر نقد استثمار شامل کلیت نقد تبعیض نمی‌شود. عکس قضیه نیز درست است.

همین بحث را می‌توان درباره‌ی موضوع خشونت کرد. کلیت موضوع خشونت تنها با مفهوم بهره‌کشی، یا تبعیض یا ترکیب این دو توضیح پذیر نیست.

موضوع خشونت از نظر بحث انتگراسیون جای بررسی ویژه‌ای دارد. نکته‌ی مهم این است که خشونت، هم ممکن است نتیجه‌ی گسست و تکه‌پارگی (Disintegration) باشد، هم عامل و تشدیدکننده‌ی آن. افق تازه‌ای که مهرداد وهابی در کتاب زیر گشوده، از نظر قابل شدن به شأنی ویژه برای نیروی مخرب - با اعمال قهر آشکار یا پنهان - از جمله در اقتصاد، اهمیت ویژه‌ای برای بحث انتگراسیون و خشونت دارد.

Mehrdad Vahabi, *The Political Economy of Destructive Power*, Cheltenham, UK & Northampton, MA, USA: Edward Elgar 2004.

همچنین بنگرید به این مقاله از او:

Mehrdad Vahabi, "Political Economy of Conflict. Foreword", in: *Revue d'économie politique*, 2012/2 Vol. 122, p. 153-169. ([Link](#))

به مقوله‌ی اساسی تبعیض، بهره‌کشی و خشونت، تخریب محیط زیست را هم باید اضافه کرد. این هم برای خودش مقوله‌ای جداسست، هر چند می‌توان منطقاً انتظار داشت که منتقد خشونت، تبعیض و بهره‌کشی منتقد تخریب محیط زیست هم باشد.

آغازگاه چپ مقابله با تبعیض است. چپ، آن جریانی است که شعارهای انقلاب کبیر فرانسه - یعنی آزادی، برابری، برادری (همبستگی) - را جدی گرفت و به آن متعهد ماند.^۱ این آرمان تجمیعی بهینه است، انتگراسیونی برپایه‌ی برابری و همبستگی و حفظ آزادی. هم-موضوعیت جامعه با موضوع بهره‌کشی، هم از نظر تحلیلی و روشی مهم است، هم از نظر تبیین آرمان.^۲

مفهوم انتگراسیون

با حاشیه‌روی درباره‌ی اندیشه‌ی مارکسی به مفهومی رسیدیم که آن را اینک با انتگراسیون مشخص می‌کنیم. این لفظ خارجی در فارسی چندان ناآشنا نمی‌نماید. رواج دارد، گاهی ترجمه شده و گاهی به همین صورت به کار رفته. نکته‌ی مهم، آشنا بودن با محتوای آن است. با عزیمت از زیست جهان خودمان هم می‌توانیم آن را به زبان درآوریم: جامعیت، تعلق داشتن بی تبعیض، با هم بودن،

^۱ توضیح موضوع در اینجا:

Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin: Suhrkamp 2017.

^۲ این نکته‌ها استنتاج‌هایی از این با-هم-دیدن است:

- تبعیض زمینه‌ساز بهره‌کشی است.
- مبارزه‌ی ریشه‌ای با بهره‌کشی مبارزه با تبعیض است.
- فرهنگ تسلیم به تبعیض و درونی کردن پذیرش آن است که باعث تداوم بهره‌کشی می‌شود.
- مبارزه‌ی طبقه‌ی بهره‌کش و بهره‌ده همواره مبارزه‌ای برای تثبیت تبعیض یا علیه آن است، به سخنی دیگر مبارزه علیه بهره‌کشی مبارزه علیه موقعیت‌ها و فرصت‌های نابرابر است.
- درگیری دو طبقه، چیزی که هر روز و ساعت به ساعت جریان دارد، وقتی به اقدام اجتماعی تبدیل می‌شود که به مرحله‌ی درگیری برسر تبعیض بکشد.
- مبارزه علیه نابرخورداری و کم‌برخورداری، و مبارزه علیه مشارکت نداشتن، محمل اجتماعی شدن مبارزه علیه بهره‌کشی است.
- مبارزه‌ی دائمی طبقه‌های استثمار شده باید برای دموکراسی باشد، به طور مشخص آزادی تشکل و آزادی بیان، برای کسب موقعیت‌های بهتر در مبارزه علیه نابرابری در موقعیت‌ها و فرصت‌ها.
- دولت، ابزار تبعیض و تفریق است. دولت تجمیع، دولت به‌راستی انتگراتیو، دولت یکی شده با جامعه، نادولت است. نادولت شدن دولت، هدف پایدار مبارزه برای انتگراسیون است. مبارزه با دولت و برای نادولت - یعنی خودگردانی - باید همین-جا و هم-اکنون شروع شود، چون مبارزه با تبعیض مبنای مبارزه جاری است.

همبستگی، پیوستگی. رویکرد پدیدارشناسانه، همین تجربه‌ی مستقیم زیست‌جهانی است که چیز عجیب و غریبی نیست: تجربه می‌کنیم چنین چیزی را آن‌گاه که ما را از یک گروه درمی‌آورند و می‌گویند جای شما این‌جا نیست، وقتی چیزی از ما دریغ می‌شود تنها به خاطر این‌که ما ما هستیم، مایی که حقی را ضایع نکرده‌ایم اما نظم امور ضایع کردن حق ما را ایجاب می‌کند. ممکن است با ما دشمنی خاصی هم نداشته باشند، ممکن است حتا زمانی به ما نیاز داشته باشند، اما اینک می‌گویند که زیادی هستید، جایی برای شما نداریم، «باید بیرون بایستید». ممکن است در درون باشیم اما به‌عنوان موجود درجه‌دو. هر کاری هم کنیم پیشاپیش در یک رابطه‌ی قدرت، فرودست هستیم. تعلق نداشتن و بیرون ماندن، بیان این تجربه‌ها هستند. عکس آن می‌شود تعلق داشتن، گنجیدن در جمع که وقتی اسم آن جمع جامعه باشد، از فن‌واژه‌ی انتگراسیون برای بیان آن استفاده می‌کنیم. در ادامه از این لفظ استفاده می‌کنیم تا مشخص شود داریم از یک اصطلاح نظری استفاده می‌کنیم.^۱

رواج این اصطلاح در دوره‌های اخیر بیش‌تر شده است. از دهه‌ی ۱۹۵۰ جای تثبیت‌شده‌ای در میان اصطلاح‌های دانش اجتماعی دارد، اما همه آن را به یکسان استفاده نکرده‌اند. مهم این است که از قرن ۱۹ جایی برای مضمون آن در بحث‌ها باز شده، اما توافق نبوده است که آن مضمون با چه برجستگی مشخص شود. اما اصل پرسش درباره مبنای جامعیت جامعه، یعنی آن‌چه جامعه را حفظ می‌کند و آدمیان را به شکلی همبسته نگه می‌دارد، کهن است. پاسخ‌ها هنجارگذار هستند، یا تحلیلی و توصیفی‌اند، و یا ترکیبی هستند از این دو.^۲ در متن‌های دینی سفارش‌های روشنی در این باره شده است. بخشی از این متن‌ها سرراستانه سیاسی هستند و بخشی دیگر که سویی‌الاهیاتی قوی‌تری دارند،

^۱ گاهی مترادف‌های فارسی آن را هم به کار خواهیم گرفت. من در نوشته‌هایم افزون بر انتگراسیون از واژه‌های پیوستگی و همپیوندی هم استفاده کرده‌ام.

^۲ مدینه‌ی فاضله‌ی افلاطون طرح یک انتگراسیون آرمانی است. ارسطوی واقع‌گرا انتگراسیون را در تعادل دیده است. سیاست ارسطو، به‌ویژه فصل‌های ۳ تا ۵ آن شامل نکته‌هایی است، از جمله درباره‌ی وضع طبقه‌ی متوسط، که از دیدگاه امروز کهنه و فاقد موضوعیت نشده‌اند. از گذشتگان توجه ویژه‌ای باید داشت به ابن‌خلدون. پیوستگی (عصبیت) اجتماع انسانی موضوع فکر اوست. او در مقدمه برآمد و تقویت پیوستگی و زوال آن را بررسی کرده و بر این پایه نظریه‌ی چرخشی خود درباره‌ی پیدایش و انحطاط سلسله‌های حکمرانی را پیش گذاشته است.

فضای قدرتی را ترسیم می‌کنند که حکم می‌شود رابطه‌های اجتماعی بایستی در همخوانی با آن باشند.^۱

اندیشه‌ی اجتماعی عصر جدید با درگیری با این پرسش آغاز شد که چه گونه می‌توان پیوستگی اجتماعی را حفظ و تقویت یا در موقعیت بحران و گسیختگی آن را از نو برقرار کرد. توماس هابز به اندیشه‌ی درباره‌ی موقعیت گسیختگی به صورت جنگ داخلی و راه رسیدن از گسستگی به پیوستگی پرداخت. اندیشه به این موضوع که اجتماع را می‌توان برقرار کرد، از موقعیت مشخص اکنون فراتر رفت و نظم اجتماع به‌عنوان امر داده و مقدر را به مسئله تبدیل کرد. گفتند به گونه‌ای دیگر زیسته‌اند، پس می‌توان به گونه‌ای دیگر زیست. پس از یک دور اندیشه‌های تجویزی در قرن‌های ۱۷ و ۱۸، در قرن ۱۹ تحلیل و تشریح داده‌های اجتماعی اساس کار قرار گرفت و تجویز خود را به تحلیل متکی کرد. تقسیم کار، صنعتی شدن، تقسیم جامعه به طبقات، مبارزه‌ی طبقاتی، انقلاب، ملت، حقوق اقوام و حق جدایی، فرهنگ ملی، جایگاه دین در جامعه و دولت، سنت و تجدد... همه‌ی اینها موضع‌ها و موضوع‌های بحث درباره‌ی انتگراسیون بودند. پس از جنگ جهانی اول، این که چرا در روسیه انقلاب در گرفت اما در اروپای غربی نه، پرسشی است که آن را اینک می‌توانیم یکی از ریشه‌ای‌ترین پرسش‌ها درباره‌ی انتگراسیون در دوره‌ی میان دو جنگ بدانیم. متأسفانه این پرسش پس از جنگ جهانی دوم به بحث محوری تبدیل نشد. اکثر مارکسیست‌ها تغییر وضعیت را درنیافتند یا این که دریافتند اما خود را بیشتر درگیر «صنعت فرهنگ» کردند، به‌عنوان کانون تولید چسب تمحیق برای انتگره نگاه داشتن جامعه‌ای در اساس ناانتگره. انتگره ماندن به دستگاه ایدئولوژیک و سرکوب برگردانده شد.

اقتصادشناسی و جامعه‌شناسی بورژوایی پس از جنگ دوم اندیشه بر انتگراسیون را با دو فرض پایه‌ای آغازید: جامعه‌های غربی مجتمع مانده‌اند، این موضوع به بسامانی و کارآیی نظم حاکم بر آنها برمی‌گردد. بر این پایه آنها به بررسی راز موفقیت پرداختند و این باور را داشتند که با پی بردن به آن می‌توانند در همان راستا نسخه‌های تجویزی برای آن جامعه‌ها و جامعه‌های دیگر بنویسند.

^۱ ادبیات دوره‌ی کهن چه در خطه‌ی فرهنگی ما چه در جاهای دیگر آغشته به دین هستند. با وجود این می‌توان در آنها حکمتی مردمی را یافت که دین هم به آن تمکین می‌کند و حکم خود را با اتکا به آن یا دگردیسه کردن آن پیش می‌برد. حکمت مردم در منطقه‌ی ما مبنای سامان بهینه‌ی جماعت‌های انسانی را عدالت می‌داند. عدالت مفهومی انتقادی است. ستایش آن و طلب آن مقابله با ظلم مستقر است.

نوشته‌ی مختصری درباره عدالت:

محمدرضا نیکفر: [تأمل بر عدالت](#)

در اقتصادشناسی، نظام را به سامان دیدند به خاطر کارکرد خوب دست نامرئی راهنمایی کننده‌ی بازار، همراه با این تأکید که البته نباید در کارش دخالت شود. همبسته با دست نامرئی انتخاب «عقلانی» افراد را در پی جویی منافع‌شان می‌دیدند، و می‌گفتند حاصل سودجویی فردی، سود جمعی خواهد بود و سود جمع یعنی جامعه‌ی بسامان و خوشبخت.

در جامعه‌شناسی نیز در آغاز، به‌ویژه در ایالات متحده آمریکا، فایده‌باوری (utilitarianism) دیدگاه چیره بود. فکر می‌کردند نتیجه‌ی کنش افراد با انگیزه‌ی افزایش رامش و کاهش نارامش، اجتماعی بسامان می‌شود. تالکوت پارسونز، از مهم‌ترین جامعه‌شناسان آمریکایی سده‌ی ۲۰ و همچنان تأثیرگذار، تحلیل سامان جامعه‌ی مدرن را با نقد قوی فایده‌باوری آغاز کرد.^۱ او پس از این که با این فکر درگیر شد که گویا کنش فایده‌جو توضیح‌دهنده‌ی نظام اجتماعی مدرن است، گام به گام به تفریر نظر خود درباره‌ی نظام جامعه‌های پیشرفته پرداخت. پارسونز در نهایت دو چیز را مبنای انتگراسیون پنداشت: کارکرد مناسب و همسازانه‌ی زیرسیستم‌های اقتصاد، سیاست، حقوق و فرهنگ، و از سوی دیگر مجموعه ارزش‌های مشترک اخلاقی و فرهنگی. پس از پارسونز، نیکلاس لومن، جامعه‌شناس آلمانی که مدتی نزد او تحصیل و تحقیق کرده بود، سیستم را بر یک پایه گذاشت و انتگراسیون را نتیجه‌ی همسازای زیرسیستم‌های اجتماعی معرفی کرد، همسازای‌ای که خود سیستماتیک است و به صورت مراوده‌ای خودپو پیش می‌رود.

هر دو نگرش سیستمی پارسونز و لومن توضیح و توجیه وضع موجود در کشورهای پیشرفته‌ی غربی بودند. هر دو، مدل یک جامعه‌ی مجتمع را پیش رو می‌نهادند و از پی دلیل انتگراتیو بودن آن می‌پرسیدند. جواب در خود مسئله نهفته بود: چیزی را می‌یافتند که پیش‌تر در موضوع گذاشته بودند. در جهانی که آنان به تشریح و توضیحش آغاز کردند، تبعیض، کنارنهی و طرد (exclusion)، خفه کردن صدا، اخراج، بیکاری و انواع و اقسام حومه و حاشیه و انسان‌های درجه‌دو و سه و پایین‌تر وجود نداشتند یا در معرض مستقیم دید قرار نمی‌گرفتند. فرض مبنایی آنان گنجیدگی و شمول (inclusion) بود، یعنی انتگره بودن. آنان دستاوردهای مهمی در تحلیل سیستم داشتند، سیستم همچون سامان بسامان نهادینه. از اندیشه‌های آنان می‌توان بهره گرفت درباره‌ی سامان اجتماعی‌ای که در برمی‌گیرد شامل شده‌های ممتاز، کارآمدها و کسانی را که کاملاً یا تا حدی برخوردار هستند. و

^۱ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*. 2 Bände. New York/London: Free Press 1968 [1937].

اتفاقاً از همین جا می‌توان دریافت محرومان و داغ لعنت خوردگان چه مشکلاتی برای انتگره شدن در نظام مدرن دارند.

تئوری سیستم در شکل اصیل خود^۱ قبابی بود که برای پوشاندن بر تن دوره‌ی دولت رفاه دوخته شده بود. در آن دوره این وعده پرننگ بود که می‌توان به اشتغال کامل رسید. تئوری سیستم، تئوری جامعه‌ی اشتغال در دوره‌ی امید به حل مسئله‌ی بی‌شغلی بود. البته نیکلاس لومن معتقد بود که درگیری و تضاد را هم در سیستم انتگره کرده است، چونان که در مرآده میان زیرسیستم‌ها اصل را بر فهمی دیگر یا حتا سوء تفاهم گذاشته است نه تفاهم. در برخی تئوری‌های رقیب و منتقد تئوری سیستم هم که تضاد و درگیری را برجسته می‌کردند، دست کم تا دهه‌ی ۱۹۸۰ جامعه‌ی پیشرفته‌ی مدرن را دارای معده‌ی فراخی برای جذب و هضم همه‌ی درگیری‌ها می‌دانستند. مثال مشهور، تبدیل اپوزیسیون خارج از پارلمان شکل گرفته با جنبش دانشجویی دهه‌ی ۱۹۶۰ به اپوزیسیون پارلمانی در آلمان، در فاصله‌ای کم‌تر از بیست سال بود.

بحران بی‌شغلی، گسترش فقر از جمله با چهره‌هایی جدید، جنبش‌های جدید اجتماعی، رو آمدن مداوم مسئله‌ی نژادپرستی و خارجی‌ستیزی، شکل‌های جدید زایدبودگی و کنارگذاری بر اثر انقلاب دیجیتالی، کاهش همبستگی اجتماعی و بحران دم‌افزون اعتماد، و عیان شدن خطر خیز بودن همه‌ی سیستم‌های کنترل و اعتماددهی و کاهش ریسک، تصویرهای پیشین درباره‌ی انتگراسیون سیستمی را به هم ریخته‌اند. جنبش‌های جدید اجتماعی، به‌ویژه موج نوین جنبش زنان از زمان برآمدشان نشان دادند که جامعه‌ی پیشرفته‌ی غربی آرمانی شده هم قادر به حل مسئله‌های اساسی برانگیزاننده‌ی این حرکت‌ها نیست. بخشی از مسئله پاسخ می‌یابد و جزئی از جریان اصلی (Mainstream) می‌شود، اما بخش بزرگی از آن در حاشیه می‌ماند. وخیم شدن بحران زیستی هم نشان داد که سیستم برپایه‌ی غلطی تنظیم و در پهنه‌ی نظری تعریف شده، و آن گمان وجود محیط زیستی بی‌اعتنا نسبت به تخریب‌هاست. سیستم، هم بی‌توجه به محیط زیست تعریف شده، هم بی‌توجه به محیط‌های انسانی دیگر. انتگراسیون، بنا بر پنداشت ایدئولوژی ملی، براساس مرزکشی است، در کشورهای ثروتمند در درجه‌ی اول مرزکشی با کشورهای فقیر. نظم جهانی تبعیضی است، نه انتگراتیو. مرز جدید همان مرز قدیم نیست. حصارکشی جدید به داخل-خارج و داخلی-خارجی بار تازه‌ای داده است. «بیگانه» همواره وجود داشته، اما اینک این مفهوم معناهای اضافی تازه‌ای یافته که

^۱ متمایز کردن با صفت «اصیل» به خاطر آن است که از دهه‌ی ۱۹۹۰ تلاشی در جریان است برای عرضه‌ی یک تئوری سیستمی انتقادی، گونه‌ای ترکیب تئوری سیستمی با مارکس و مکتب فرانکفورت.

همبسته با انتگراسیون است. انتگره می‌شود؟ انتگره نمی‌شود؟ «خارجی» مدام با این پرسش رو در رو می‌شود، حتا اگر تا پایان زندگی در آن کشور بزید.

مسئله‌ی انتگراسیون، «خارجی» را تعریف کرد، اما اینک قضیه دارد برعکس می‌شود، آن هم با بسط معنایی خارجی. اصطلاح «انتگراسیون» در رسانه‌ها چه بسا به معنای جذب و ادغام مهاجران و پناهجویان و کلاً خارجیان به کار رفته، اما مدتی است در بحث بر سر مسئله‌هایی از این دست کاربرد یافته که آیا امکانی وجود دارد که کسانی که مدت‌ها فرصت شغلی نیافته‌اند، در بازار کار «انتگره» شوند. بی‌شغلان، فقیران، بی‌سرپناهان، پناهجویان و مهاجران تهی‌دست – همه با هم «خارجی» شده‌اند، یعنی خارج از سیستم قرار گرفته‌اند.^۱ سیاست نولیبرالی مدام به این توده می‌افزاید. **Deregulation** (تنظیم‌زدایی) در درجه اول **Disintegration** (بیرون‌گذاری، ادغام‌زدایی) معنا می‌دهد.

در تئوری سیستمی نیکلاس لومن مفهوم مهمی وجود دارد به اسم «مشاهده» (**Beobachtung / Observation**).^۲ هر زیرسیستمی مشاهده‌گر زیرسیستم‌های مرتبط دیگر است. مشاهده را هم می‌توانیم مشاهده کنیم، به همین سان مشاهده‌ی مشاهده را. درباره‌ی همه‌گونه مشاهده بحث شده است، جز مشاهده از زاویه‌ی دید طرد شدگان، کنار گذاشته‌شدگان، خارجیان. پاسخ محتمل از دیدگاه تئوری سیستم به این ایراد این است که خارجی هم به یک اعتبار داخلی است، چنان‌که یک آدم تهی‌دست هم وقتی به ناوایی می‌رود تا فرصی نان بخرد، به اعتبار خریدار بودن عنصری از زیرسیستم اقتصاد است، و به خاطر بار حقوقی رابطه‌ی خریدار-فروشنده جزئی از زیرسیستم حقوق هم محسوب می‌شود. ما می‌توانیم در نهایت محرومیت هم بگوییم که چه خوش‌بختیم: عمری

^۱ ویلهلم هایتمایر، جامعه‌شناس آلمانی متخصص بحث انتگراسیون در مقدمه‌ی کتابی با عنوان چه چیزی جامعه را مجتمع نگه می‌دارد؟ می‌نویسد: «پرسشی که در عنوان [کتاب] آمده، بر آن است که روشن کند موضوع انتگراسیون بسیار دگرگون شده است، موضوعی که تا کنون همانا به لحاظ سیاسی با اما و اگر و به صورت دوره‌ای برای خطابه‌هایی در مورد "خارجیان" و مهاجران ذخیره شده است. به نازگی یک پرسش دوگانه درباره‌ی انتگراسیون در دستور کار سیاست و دانش قرار گرفته است: انتگراسیون خود اکثریت جامعه و انتگراسیون اقلیت‌های آن. هرچه مسئله‌ی گسستگی در مورد بخش‌هایی از اکثریت جامعه حادثر شود، مانع‌های انتگراسیون برای اقلیت‌های بیگانه، و حتا برای "داخلی‌ها با گذرنامه‌های خارجی" مرتفع‌تر می‌شوند.»

Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Was hält die Gesellschaft zusammen?* Frankfurt/M: Suhrkamp, 4. Auflage 2015, S. 9f.

^۲ درباره‌ی آن بنگرید از جمله به:

Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bände, Frankfurt/M: Suhrkamp 2001, S. 766ff.

جزئی از سیستم بودیم و نمی دانستیم! آن لحظه‌ای که پلیس به ما شلیک می کند، جزئی از سیستم می شویم! اما همین نکته‌ی جزء آمار شدن به هر شکلی و این که هر کاری کنی به حساب می آیی، آشکارکننده‌ی لایه‌ی ژرف تری از سوژه شدن به دست دستگاه‌های ایدئولوژیک و سرکوب است. سیستم، ضمن طرد و کنارنهی، گشوده و جمع کننده می نماید: تو تنها باید خودت را انطباق دهی و اگر ندهی، مقصر تو هستی. به این ترتیب شمول طرد را از منطق خود طرد می کند و بار مسئولیت را بر دوش فرد طردشده می گذارد. مشاهده‌ی شمول از زاویه‌ی دید طرد ما را در یک موضع پدیدارشناسانه‌ی ممتاز می گذارد که اجازه می دهد سویه‌هایی از سیستم را ببینیم که با مشاهده‌ی درون سیستمی پوشیده می ماند.

اما طرد مطلق داریم و طرد نسبی. بدبختی/خوشبختی در همین جاست: تعلیق مداوم. می توان درون سیستم بود و به اعتباری طردشده. یک زیرسیستم، خواهی-خواهی، ما را می پذیرد، یک زیرسیستم نه. و چه بسا پیش می آید که به اعتبار بودن در درون یک زیرسیستم در موضع سازش و پذیرش و به سبب طرد از یک زیرسیستم دیگر در موضع مخالفت قرار می گیریم. چندسویگی همواره به وجود اجتماعی انسان تعلق داشته است. اما هیچ گاه چنین بُعدها و پیامدهایی نداشته است. در دوران صنعتی شدن و گسترش سرمایه‌داری سویی اصلی وجود، به لحاظ سیاسی و اجتماعی با تعلق طبقاتی مشخص می شد. اما تعلق طبقاتی به تنهایی و منتزع از جنبه‌های دیگر هستی اجتماعی، آگاهی اجتماعی را متعین نمی کند. آنچه در سطح کلان و در بُعد تاریخی یک جنبه‌ی اساسی واقعیت را می نماید، لزوماً در هر مقطع زمانی و در سطوح خرد نمایان کننده نیست. جامعه‌ی مدرن نیاز به تئوری مدرن دارد. تئوری درخور نمی تواند منحصر به تحلیل طبقاتی باشد و باید از شیوه‌های بررسی در دوران صنعتی شدن و گسترش سرمایه‌داری فراتر رود. جدایش طبقاتی، جدایش سیستمی، تبعیض، خشونت، جدایش پهنه‌های زندگی، تنوع سبک‌های زندگی، رسانش، انتگراسیون اجتماعی در کنار انتگراسیون سیستمی، محیط زیست و مناسبات جهانی از بخش‌ها و مبحث‌های عمده‌ی چنین تئوری‌ای هستند. تئوری امروزین، ضمن انسجام منطقی، متناسب با موضوعی که در برابر دارد، یعنی زندگی اجتماعی، التقاطی است؛ به قول ژیل دلوژ همچون «چل تکه» است. این تئوری خصلت گفتمانی دارد، یعنی تجسم آن در گفت و گو جاری است، نه در کتابی خاص یا یک یا چند اندیشمند مشخص.

موضوع تئوری انتقادی مدرن فلاکت جهان در دوره‌ی مدرن آن است.^۱ اگر فرض بر این باشد، باشد، موضوع مقدم آن انتگراسیون است از دیدگاه گسستگی، تعلق داشتن است بر پایه‌ی تجربه‌ی طرد شدن. **انتگراسیون مفهومی نیست برای تبیین یک وضعیت، به کار می‌آید برای بیان شکست یا موفقیت.** انتگراسیون به معنای ساختارمندی، نفی محض بی‌نظمی (انترپی منفی: negentropy)، پیوستگی و یکدستی نیست، یک کیفیت از ساختارمندی است.^۲ کیفیت مدرن مطلوب، پذیرای تفاوت است، تفاوت در آن انتگره است. آنچه شاخص شکست کلی یا موضعی آن است، نظم مبتنی بر تبعیض یا تبعیض‌های موضعی بر زمینه‌ی یک نظام دموکراتیک است. انتگراسیون ربطی درونی به رواداری دارد. رواداری روا داشتن آن چیزهایی هم است که ممکن است نپسندیم. انتگراسیون مطلوب هم ممکن است در خود گروه‌ها یا گرایش‌هایی را جمع کند، که مطلوب ما نباشند.

انتگراسیون، یکدستی و یکدست‌سازی (assimilation) نیست. اما یکدست‌سازی وسوسه‌ی دائمی مخربی در دل آن است. رفع تنوع از ابتدای تاریخ اجتماع انسانی با رویه‌های مجتمع کردن همراه بوده است. به این خاطر ادراک انتقادی گرد مفهوم انتگراسیون همواره باید به خود نیز با دید انتقادی بنگرد. دید انتقادی با نگرش از زاویه‌ی دید دیگری به موضوع متحقق می‌شود، به سخن دیگر تضمین‌کننده‌ی آن یک جریان گفتمانی (discursive) مداوم است: بحث، در نظرگیری نکته‌ها و ملاحظات انتقادی، رسیدن به طرحی دیگر، توافق قابل اجرا و متعهدکننده، و همراه با آن، توافق برای تداوم بحث.

دوره‌بندی انتگراسیون در عصر جدید

نیکلاس لومن جامعه‌های انسانی در طول تاریخ را به سه نوع تقسیم کرده است: جامعه‌های چندتکه (segmented)، لایه‌ای، کارکردی. جامعه‌های چندتکه بخش-بخش هستند، از طوایف و

^۱ گزارشی از فلاکت جهان در اینجا:

Pierre Bourdieu et al., *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*, Stanford University Press 2000.

^۲ Cf. Bernhard Peters, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1993, S. 92.

عشایر و گروه‌های اجتماعی در خود بسته‌ی کم‌ارتباط با یکدیگر و در درون قشر بندی شده تشکیل شده‌اند. جامعه‌ی لایه‌بندی شده، ملت تقسیم شده به طبقات است، جامعه‌ی دوره‌ی رشد و گسترش سرمایه‌داری است. جامعه‌ی کارکردی، جامعه‌ی سرمایه‌داری متأخر است که با جدایش سیستمی بر مبنای کارکردهای مختلف مشخص می‌شود.^۱ این تقسیم‌بندی کمک خوبی به دوره‌بندی مسئله‌ی انتگراسیون در عصر جدید می‌کند. هر مرحله یک افق فکری دارد، البته نه به‌عنوان تقدیری ناشکستی؛ و طبعاً می‌توان انتقاد کرد به انسان‌ها در هر مرحله که چرا نتوانسته‌اند از آن افق فکری فراتر روند. این تذکر مرتبط است به شانس موفقیت در انتگراسیون در هر دوره، با نظر به این که گفتیم انتگراسیون نه یک وضع موجود بلکه شاخص شکست و موفقیت در جامعیت است.

مرحله‌ی یکمی که می‌توان بنابر دوره‌بندی لومن آن را گذار از جامعه‌ی چندتکه به جامعه‌ی «ملی» سرمایه‌داری نامید، با گرایش به یکدست‌سازی و لایه‌بندی در درون آن مشخص می‌شود. از شاخص‌های اصلی موفقیت انتگراسیون در این مرحله، طرح حقوق زنان و تثبیت برخی از آن‌ها، آموزش همگانی و منع کار کودکان، برخورداری طبقه‌های محروم از امکان‌های تشکل‌یابی و آزادی در بیان نظر، بهره‌مند شدن بی‌تبعیض همه‌ی ناحیه‌ها و قوم‌ها از امکان‌های توسعه، و برخورداری آن‌ها از امکان آگاهی به ارج خود و آگاهانیدن دیگران در این باره است. مرکز قدرت در این دوره معمولاً انتگراسیون را به معنای یکدست‌سازی می‌فهمد. مقاومت در برابر یکدست‌سازی با تقریر حق جدایی و در عمل چه بسا با شورش و مقاومت مسلحانه در برابر دولت مرکزی صورت می‌گیرد. دسته‌ای از شورش‌ها به انگیزه‌ی دفاع از نظم کهن و تداوم سلطه‌ی امیران و خان‌های محلی و فرقه‌های دینی برپا می‌شود. اما باید توجه داشت که تاریخ شورش‌ها را عمدتاً در مرکزها نوشته‌اند و آن‌ها اکثر مقاومت‌ها را «ارتجاعی» دانسته‌اند. هم پیشبرد یکدست‌سازی و هم مقابله با آن در این دوره با خشونت همراه بوده است. استعمار هم در این دوره گسترش می‌یابد و این امر انتگراسیون و استقلال را در کشورهای زیر سلطه در یک افق معنایی قرار می‌دهد.

در دوره‌ی لایه‌بندی جدید، تثبیت دولت ملی و نظام تولید کالایی، شاخص موفقیت انتگراسیون، برشناسی حقوق اساسی کارگران، منع کامل کار کودکان، اثرگذاری تشکل‌های طبقه‌ی کارگر و دیگر طبقات فرودست در تصمیم‌های مرکز، برشناسی حقوق اقلیت‌های قومی و زبانی و

^۱ Cf. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 1, Frankfurt/M 1980, S. 9ff.

دینی، پیشرفت‌های اساسی در برابر حقوقی زنان، آموزش همگانی، تثبیت حق تأمین اجتماعی، حق مسکن مناسب، شروع به برشناسی حق بر شهر و ادراک محیط زیست و لغو آپارتمان‌های طبقاتی و نژادی و قومی و جنسیتی است.

شاخص‌های موفقیت در دوره‌ی مدرن را می‌توانیم ابتدا با نظر به زیرسیستم‌های جامعه‌ی مدرن

تعیین کنیم از جمله با نظر به طرحی که تالکوت پارسونز به دست داده است.^۱ زیرسیستم‌های اقتصاد، سیاسی، حقوق و فرهنگ را در نظر می‌گیریم و با نظر به آنها از شانس انتگره شدن می‌پرسیم:

- اقتصاد: برخورداری
- سیاست: مشارکت
- حقوق: مصونیت و برابری
- فرهنگ: بیان آزاد خود و ارج‌شناسی

عدالت، آزادی، برابری و برشناسی (Anerkennung/recognition) خواسته‌هایی برای گسترش شانس‌های انتگراسیون هستند. اکسل هونت همه را در زیر مفهوم «آزادی اجتماعی» جمع می‌کند که آزادی و همبستگی است و در خود عدالت و ارج‌شناسی متقابل را دارد.^۲ اگر بخواهیم از این مفهوم پرمایه استفاده کنیم می‌توانیم انتگراسیون را به عنوان **شانس تحقق آزادی اجتماعی** تعریف کنیم. این تعریف دو چیز کم دارد: توجه به دو محیط، محیط بین‌المللی و محیط زیست. سرنوشت انسان‌ها تابع صلح و عدالت در جهان است، به‌ویژه در منطقه‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم. یک سویه برآورده شدن حقوق اقلیت‌های قومی و زبانی در کشوری چون ایران آرامش در منطقه، رفع سوءظن‌ها، صلح پایدار و دوستی، و در نهایت مرزهای باز است.^۳ انتگراسیون کشوری، با

^۱ به شکل AGIL paradigm در:

Talcott Parsons, *The Social System*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd 1970.

^۲ Cf. Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit - Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Shrkamp 2011

^۳ درباره‌ی ایده‌ی صلح پایدار و اهمیت داشتن چنین آرمانی بنگرید به این مقاله:

محمدرضا نیکفر: «مفهوم صلح»، نشریه‌ی نگاه نو (تهران)، شماره‌های ۶۳ تا ۶۵، ۱۳۸۳-۱۳۸۴

و نیز این یادداشت:

فدراسیون منطقه‌ای و مسالمت و همکاری جهانی استوار می‌گردد. از طرف دیگر سرنوشت ما تابع سلامت محیط زیست است. تخریب محیط زیست، به شکل مخربی در سامان اجتماعی منعکس می‌شود و شانس انتگراسیون را پایین می‌آورد. خواست محیط زیست سالم تفاوت مهمی با خواستی چون آزادی دارد. خواست آزادی و دیگر خواست‌های طرح شده در بالا را می‌توانیم در قالب حکم قطعی کانت بریزیم که صورت کلی آن چنین است: چنان عمل کن که گویی هنجار عملت قرار است به یک قانون کلی تبدیل شود. در مورد آزادی حکم قطعی مثلاً چنین می‌شود: هنجار عمل آزاد تو باید عمل آزاد دیگری را برشناسد. یا در مورد عدالت می‌توانیم به جان رالز رجوع کنیم تا بینم قاعده‌ی تعمیم‌پذیری درباره‌ی عدالت چه حاصلی دارد. حکم‌ها درباره آزادی و عدالت و برابر حقوقی و ارج‌شناسی معمولاً معطوف به اکنونیان هستند.^۱ اما در مورد محیط زیست بایستی افزون بر نسل‌های کنونی نسل‌های آینده را هم در نظر گرفت. از این روست که هانس یوناس به شیوه‌ی کانت این حکم قطعی را پیش گذاشته است: «چنان عمل کن که تأثیرهای عمل تو سازگار باشد با پایداری زندگی راستین انسانی بر روی زمین».^۲ این «اصل مسئولیت»، آیندگان را هم منظور می‌کند، آنان را هم در حیطه‌ی مسئولیت امروزیان قرار می‌دهد، آنان را هم در عمل مسئولانه‌ی انتگره می‌کند.

گفتیم که جامعه در هر مرحله از رشد خود افقی فکری برای انتگراسیون دارد. افق‌ها باز مطلق نیستند، و انسان‌ها برنامه‌هایی را دستورکار عملی خود می‌گذارند که مصالح انجام آنها فراهم باشد.^۳ اگر فهرست خواسته‌های اساسی مرحله‌ی کنونی انتگراسیون را با مرحله‌های پیشین مقایسه کنیم، آشکارا آن را پرسویه‌تر می‌بینیم. نکته‌ی دیگر این است که این خواسته‌ها جهانی‌اند، یعنی دیگر نمی‌توان گفت که کشورهای فقیر باید در افق مرحله‌ی یکم یا دوم فکر کنند. و نکته‌ی سوم شکاف بین واقعیت موجود و خواسته‌های اساسی برآورده‌شدنی است. در موقعیت نیاز مبرم به همبستگی و

خاورمیانه و درد غیاب آرمان صلح.

^۱ حکم‌هایی را می‌توان معطوف به گذشتگان نیز کرد. در بازخوانی حق‌مدارانه‌ی تاریخ بایستی در تلاش بود تا صدای کسانی را بشنومیم که حق ابراز وجودشان پایمال شده است. عدالت نسبت به نسل‌های آینده هم مهم است، از جمله در مصرف منابع

^۲ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M 1979, S. 36.

^۳ مارکس به درستی گفته است: «انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، اما نه از قطعات دلخواه، نه در وضعیتی به انتخاب خود، بلکه در شرایطی بی‌میانی‌جی از پیش موجود، داده و به ارث رسیده.» (MEW 8, S. 115)

هم‌هنگام وجود امکان‌های تحقق کیفیت‌هایی والا، گرایش به گسستگی و تکه‌پاره شدن (disintegration) قوی است. برگشتی می‌بینیم به مرحله‌ی نخستین و پیش از آن به صورت نژادپرستی، فرقه‌گرایی و طایفه‌گرایی جدید - سیاست هویت‌محور (identity politics). همبستگی اجتماعی تضعیف شده است. می‌گویند: بیرون‌شان نکنیم، جای‌مان را می‌گیرند و بیرون‌مان می‌کنند. محرومان را هم با برانگیزاندن این ترس، با سیاست بیرون کردن همدست می‌کنند. سیاست، معطوف به حفظ سیستم نهادینه است نه انتگراسیون. انتگراسیون مطرح می‌شود، اما تنها از نظر برخی خطرهایی که تکه‌پارگی، سیستم را تهدید می‌کند.^۱ به عبارت دیگر از ترس عارضه‌های سستی و درماندگی‌اش به آن می‌اندیشند، و کم‌تر به خاطر بایستگی خودش.

سیاست جامعه‌محور، مبنا گرفتن جامعه در هر گونه بررسی و تصمیم و اقدام است. نظر به مسئله‌ی انتگراسیون مفهوم مبنا گرفتن را روشن می‌کند. با نظر به این مسئله است که بهتر سختی کار را درمی‌یابیم. یکی از ویژگی‌های مرحله‌ی کنونی، مشکل‌تر شدن اتحاد برای تغییر برای انتگراسیونی مطلوب است. در مرحله‌ی پیش‌تر، مبنای نقشه‌ی کسب هژمونی برای تغییر بنیادی، اتحاد گرد طبقه‌ی کارگر و حزب او بود. در آن دوره چیزی به اسم مردم یا طبقه‌ی عمومی پرمایه‌دارتر بود، اما امروز وجه اسمی مردم قوی‌تر شده است و معمولاً بخشی از آن به عنوان عامل به صحنه می‌آید، در حالی که در بیش‌تر موارد انتظار می‌رود اکثریت وارد کارزار شود. مشکل به پیامدهای جدایش سیستمی و دیگر تکه‌پارگی‌ها برمی‌گردد. نسبت به دوره‌های پیشین افراد نقش‌های اجتماعی بیشتری ایفا می‌کنند و در حوزه‌های اجتماعی گوناگون‌تری شرکت دارند. امکان‌های اطلاع‌گیری و اطلاع‌رسانی بسی گسترده‌تر شده، اما شکل‌گیری اراده‌ی جمعی هم مشکل‌تر شده است.

تکرار برای تأکید

در مقام جمع‌بندی، به قصد تأکید برخی نکته‌ها تکرار می‌شوند:

^۱ در آلمان، به عنوان نمونه، کارشناسان «انستیتوی میان‌رشته‌ای ستیز - و خشونت‌پژوهی»

Institut für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung

(مستقر در دانشگاه بیل‌فد) مدام هشدار می‌دهند که عدم پیشبرد انتگراسیون به معنای خشونت است. این مؤسسه‌ی معتبر با تلاش ویلهم هایتمایر (Wilhel Heitmeyer) شکل گرفته است. آثار این استاد جامعه‌شناسی از بهترین‌ها درباره‌ی مسئله‌ی انتگراسیون به زبان آلمانی است.

- در هنگام بررسی هر مسئله‌ی اجتماعی باید کلیت جامعه در برابر دید ما باشد، جامعه در سامان نابسامانش.
- بسامانی در جمع کردن برابر و آزادی‌محور و ارج‌شناسانه است، نابسامانی در تبعیض و سرکوب است.
- بررسی سامان نابسامان جامعه‌ها، که اینک در به‌هم ریخته‌ترین و عقب‌مانده‌ترین شکل‌شان هم «مدرن» هستند، نیاز به تئوری مدرن دارد. این تئوری نمی‌تواند تنها با اتکا به دستاوردهای دانش اجتماعی انتقادی دوران صنعتی شدن و گسترش سرمایه‌داری، پیچیدگی‌های کنونی را توضیح دهد.
- موضوع تئوری انتقادی مدرن فلاکت جهان در دوره‌ی مدرن آن است. اگر فرض بر این باشد، موضوع مقدم آن انتگراسیون است از دیدگاه گسستگی، تعلق داشتن است بر پایه‌ی تجربه‌ی طرد شدن. انتگراسیون مفهومی نیست برای تبیین یک وضعیت؛ به کار می‌آید برای بیان شکست یا موفقیت در یک عرصه‌ی زندگی اجتماعی یا به‌طور کلی.
- انتگراسیون به معنای ساختارمندی، نفی محض بی‌نظمی، پیوستگی و یکدستی نیست، یک کیفیت از ساختارمندی است.
- انتگراسیون، یکدستی و یکدست‌سازی (assimilation) نیست. اما یکدست‌سازی و سوسه‌ی دائمی مخربی در دل آن است و از ابتدای تاریخ اجتماع انسانی با رویه‌های مجتمع کردن همراه بوده است.
- انتگراسیون، مفهومی انتقادی و گفتمانی (discursive) است.
- انتگراسیون، پویا است. هر مرحله از عصر جدید در افق فکری خود طرحی از آن به دست داده است.
- در مرحله‌ی کنونی، شاخص‌های انتگراسیون با نظر به حوزه‌های اقتصاد، سیاست، حقوق و فرهنگ عبارت‌اند از: برخورداری، مشارکت، مصونیت و برابری، بیان آزاد خود و ارج‌شناسی. در هر طرحی درباره‌ی انتگراسیون بایستی انتگراسیون منطقه‌ای و جهانی یعنی صلح و دوستی و همکاری، و محیط زیست سالم به صورت تعهد نسبت به نسل‌های آینده را هم در خود انتگره کند.
- سیاست جامعه‌محور، مبنا گرفتن جامعه در هر گونه بررسی و تصمیم و اقدام است. نظر به مسئله‌ی انتگراسیون مفهوم مبنا گرفتن را روشن می‌کند.