

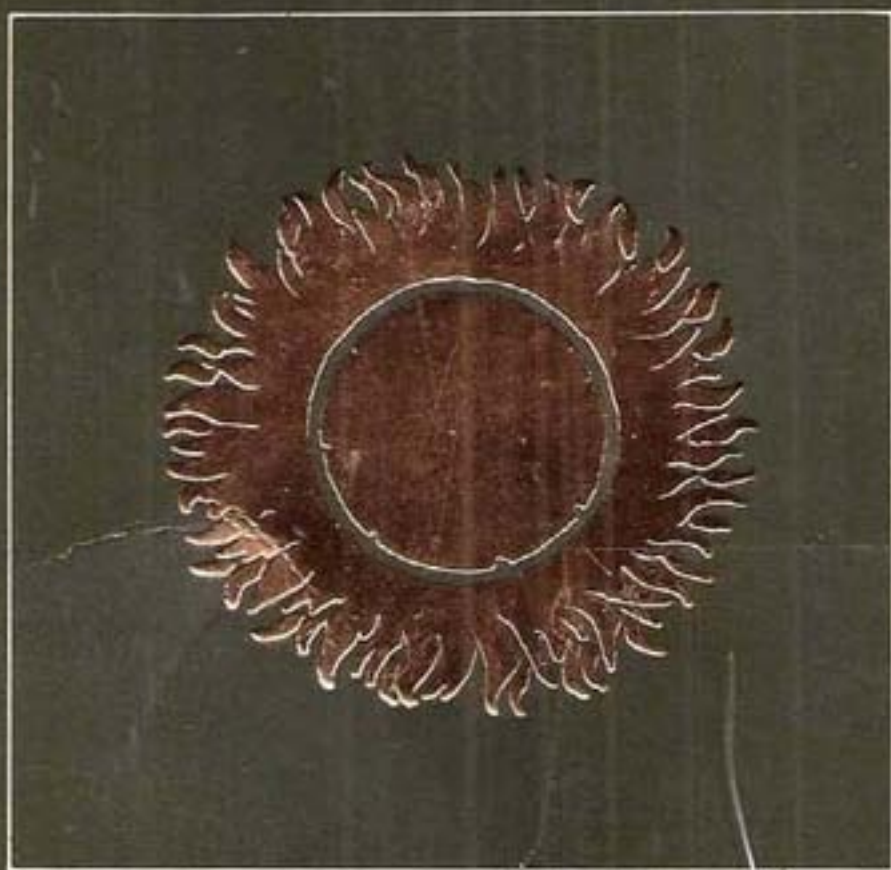
اندرو دابسون

فلسفه و

# اندیشه سیاسی سبزها

ترجمه

محسن ثلاثی



**فلسفه و اندیشه سیاسی سبزها**



اندرو دابسون

---

# فلسفه و اندیشه سیاسی سبزها

---

ترجمه

محسن ثلاثی



This is a Persian translation of  
**Green Political Thought**  
by Andrew Dobson  
Routledge, London, 1995.  
(Second edition)  
Translated by Moheem Solāsi  
Āgah Publishers, Tehran, 1999.

دابسون، اندرو  
فلسفه و اندیشه سیاسی سبزها / اندرو دابسون؛ ترجمه محسن ثلاثی. —  
تهران: آگاه، ۱۳۷۷.  
۳۵۲ ص.

ISBN 964-416-103-3

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا (فهرست نویسی پیش از انتشار).  
عنوان اصلی: **Green Political Thought**

کتابنامه: ص ۳۲۷-۳۳۳

۱. سبزها. الف. ثلاثی، محسن، ۱۳۷۴. مترجم. ب. عنوان

۳۲۲/۴۴

۸ ف ۲ د / JAY5

۱۳۷۷

۱۱۶۳۰-۷۷ م



اندرو دابسون

فلسفه و اندیشه سیاسی سبزها

ترجمه محسن ثلاثی

چاپ اول ترجمه فارسی زمستان ۱۳۷۷، آماده سازی، حروفنگاری و نظارت بر چاپ دفتر نشر آگه

(حروفنگار نفیسه جعفری، صفحه آرایی مینو حسینی)

لیتوگرافی کوهرنک، چاپ نقش جهان، صحافی هما

شمارگان: ۲۲۰۰ جلد

همه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

E.mail: [agah@neda.net](mailto:agah@neda.net)

ISBN 964-416-103-3

شابک ۹۶۴-۴۱۶-۱۰۳-۳

## فهرست

۹	پیش درآمد
	۱
۲۹	اندیشیدن درباره زیست بوم گرایی
۲۹	اندیشیدن درباره زیست بوم گرایی
۳۴	جوامع ماندگار
۳۸	دلایل مراقبت از محیط زیست
۴۱	بحران بوم شناختی و پیامدهای سیاسی و استراتژیک آن
۴۳	جهان شمولی و دگرگونی اجتماعی
۴۴	درس هایی از طبیعت
۵۳	چپ و راست: کمونیسم و سرمایه داری
۵۹	ویژگی تاریخی
۶۵	نتیجه گیری

۲

۶۷	بنیادهای فلسفی
۷۴	فرضیه گایا
۸۰	اخلاق: یک آیین رفتار
۹۳	اخلاق: حالت دیگری از هستی
۱۰۱	انسان‌مداری

۳

۱۱۷	جامعه‌ماندگار
۱۱۷	محدودیت‌های رشد
۱۳۰	مواضع امکان‌پذیر
۱۳۷	مسائل دیگر رشد
۱۴۲	مصرف بی‌رویه
۱۴۵	مصرف بی‌رویه: نیاز
۱۴۷	مصرف بی‌رویه: جمعیت
۱۵۲	مصرف بی‌رویه: تکنولوژی
۱۵۸	انرژی
۱۶۰	داد و ستد و سفر
۱۶۵	کار
۱۷۷	منطقه زیست‌گرایی
۱۸۱	کشاورزی
۱۸۳	تنوع
۱۸۴	تمرکززدایی و محدودیت‌های آن

۴

۱۹۵	راهبردهای دگرگونی سبز
-----	-----------------------

۱۹۸	فعالیت از طریق و بر محور قانونگذاری
۲۰۸	سبک زندگی
۲۱۷	اجتماع‌های سبز
۲۲۷	کنش مستقیم
۲۳۱	طبقه
۲۵۶	نتیجه‌گیری

۵

۲۵۷	زیست‌بوم‌گرایی، فمینیسم و سوسیالیسم
۲۶۴	سوسیالیسم و بوم‌شناسی سرمایه‌داری یا صنعتگرایی؟
۲۶۸	پایان ایدئولوژی
۲۷۰	تعریف «محیط‌زیست»
۲۷۳	سیاست سبز تا چه حد بی‌همتا است؟
۲۷۶	سازماندهی
۲۸۰	محدودیت‌های رشد
۲۸۳	تجدید نظر در سنت سوسیالیستی
۲۸۶	خودکامگی و طبقه‌کارگر
۲۸۸	نتیجه‌گیری درباره رابطه بوم‌شناسی و سوسیالیسم
۲۸۸	فمینیسم بوم‌شناختی
۲۹۱	ارزش‌ها و رفتار
۲۹۶	انتقاد زنان و چیرگی بر طبیعت
۳۰۰	زنان به عنوان جنس نزدیک‌تر به طبیعت
۳۰۲	نتیجه‌گیری در مورد فمینیسم بوم‌شناختی و انتقاد از آن
۳۰۶	نتیجه‌گیری
۳۲۷	کتابنامه
۳۳۵	نمایه (نام‌ها، آثار و مفاهیم)



## پیش‌درآمد

این کتاب دربارهٔ اندیشه‌های زیست‌محیطی است، اما همهٔ اندیشه‌های مربوط به این موضوع را دربر نمی‌گیرد. هدف اصلی من توصیف و ارزیابی یک رشته افکار راجع به محیط‌زیست است که به درستی می‌توان آن‌ها را به عنوان یک ایدئولوژی به‌شمار آورد که همان ایدئولوژی زیست‌بوم‌گرایی<sup>۱</sup> است. تقریباً در آغاز نخستین چاپ این کتاب، به گونه‌ای تقریباً تصادفی چنین اظهارنظر کردم که «همچنان که سوسیالیسم‌ها و لیبرالیسم‌های گوناگونی وجود دارند، انواع زیست‌بوم‌گرایی‌ها نیز مطرح‌اند» (دابسون، ۱۹۹۰، ص ۱۱) و سپس با ندیده گرفتن توصیه‌های جسته و گریخته‌ای که در این انواع گوناگون زیست‌بوم‌گرایی مطرح می‌شوند، سعی کردم تنها یکی از این زیست‌بوم‌گرایی‌ها را توصیف کنم. دفاعم را از این استراتژی بر این پایه استوار ساختم که تفکیک زیست‌بوم‌گرایی از محیط‌زیست‌گرایی<sup>۲</sup>‌های همسو و چنجالی‌تر آن،

---

1. ecologism

2. environmentalism

اهمیت داشته و هنوز هم دارد. نیت من از این کار، روشن ساختن بحث دانشگاهی پیرامون سیاست زیست‌محیطی و متمایز ساختن آن بوده است. من بر این باور بودم (و هنوز هم هستم) که محیط‌زیست‌گرایی و زیست‌بوم‌گرایی چندان متفاوت از هم‌اند که در آمیختن آن‌ها خطای فکری سنگینی است؛ بخشی به خاطر آن که زیست‌بوم‌گرایی را باید به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی در نظر آورد و بخشی دیگر برای آن‌که زیست‌بوم‌گرایی نمایشگر دقیق چالش بنیادی سبزها با آن اجماع سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است که در دهه‌های گذشته بر اذهان چیرگی داشته است. تفاوت زیر را می‌توان به عنوان یک تمایز تقریبی و سردستی میان محیط‌زیست‌گرایی و زیست‌بوم‌گرایی در نظر آورد: محیط‌زیست‌گرایی به دنبال رهیافتی مدیریتی نسبت به مسائل زیست‌محیطی است و دلخوش به این باور است که بدون هرگونه دگرگونی بنیادی در ارزش‌های کنونی یا الگوهای تولید و مصرف می‌توان مسائل زیست‌محیطی را از میان برداشت، حال آن‌که زیست‌بوم‌گرایی می‌گوید که حیات پایدار و شکوفای انسان‌ها به دگرگونی‌های بنیادی در رابطه ما با جهان طبیعی غیرانسانی و شیوه زندگی اجتماعی و سیاسی ما بستگی دارد. برای مثال، ملکه انگلستان با تجهیز اتم‌بیل‌های سلطنتی به بنزین بدون سرب، یکبار به یک زیست‌بوم‌گرای سیاسی تبدیل نمی‌شود.

گرچه در زمان نوشتن این کتاب از تکثر در چارچوب تفکر زیست‌محیطی آگاهی شخصی داشتم، اما زمانی که به پایان نگارش این کتاب رسیده بودم، این نظر کلی‌ام را که در بالا ذکر کردم چنان مجاب‌کننده یافتم که دیگر به‌راستی باور نداشتم که «انواعی از زیست‌بوم‌گرایی» وجود خارجی دارند. موضع کنونی‌ام نیز همین است، با این تفاوت که دقت بیشتری پیدا کرده و اکنون دلایل اعتقاد به نظرم را بسیار بهتر از گذشته درک می‌کنم. در واقع هنوز می‌توان گفت که زیست‌بوم‌گرایی‌های گوناگونی وجود دارند، اما در طرح حدود مفاهیمی

که در این چارچوب می‌گنجند، جانب احتیاط را باید بسیار رعایت کرد، زیرا گنجاندن محیط‌زیست‌گرایی در این چارچوب، در واقع فرستادن پیام‌های مغشوش راجع به ماهیت زیست‌بوم‌گرایی است.

می‌خواهم استدلال کنم که محیط‌زیست‌گرایی و زیست‌بوم‌گرایی را باید از یکدیگر جدا کرد و باز می‌خواهم از این نظر دفاع کنم که این دو را به این خاطر باید جدا دانست که نه تنها از جهت درجه بلکه از نظر نوعی نیز متفاوت‌اند. به سخن دیگر، به همان دلایلی که لیبرالیسم و سوسیالیسم و یا محافظه‌کاری و ملیت‌گرایی باید جدا از هم در نظر گرفته شوند، این دو دیدگاه را نیز باید متفاوت از هم در نظر گیریم. این نظر بحث‌انگیز می‌نماید، زیرا نظر پذیرفته شده این است که محیط‌زیست‌گرایی و زیست‌بوم‌گرایی از یک خانواده‌اند، با این تفاوت که دومی بیان بنیادی‌تر نگرانی راجع به محیط‌زیست به‌شمار می‌آید. زیست‌بوم‌گرایی البته ریشه‌ای‌تر است که این خود بدون اهمیت نیست، اما در این جا می‌خواهم بگویم که تفاوت میان این دو دیدگاه ما را به نوعی دیدگاه بنیادی‌تر رهنمون می‌شود و همچنان که لیبرالیسم و سوسیالیسم با آن که تبار یکسانی دارند ولی از یک پدر و مادر نیستند، این دو دیدگاه نیز با وجود همسویی از بسیاری جهات با یکدیگر تفاوت دارند.

نخست این‌که محیط‌زیست‌گرایی به هیچ‌روی یک ایدئولوژی نیست. بیشتر صاحب‌نظران سه ویژگی بنیادی را به ایدئولوژی‌ها نسبت می‌دهند؛ یکی این‌که ایدئولوژی‌ها توصیفی تحلیلی از یک جامعه را به دست می‌دهند، یعنی «نقشه» ای مرکب از نقاط راهنما که به کار برندگان از این طریق می‌توانند راه‌شان را در جهان سیاسی پیدا کنند. دوم این‌که ایدئولوژی‌ها باید صورت خاصی از جامعه را رهنمود کنند و باورداشت‌هایی را درباره وضعیت انسانی ارائه نمایند که در جهت حفظ و بازتولید نظرهای موافق با ماهیت جامعه رهنمود شده عمل کنند. و سرانجام این‌که، ایدئولوژی‌ها باید برنامه‌ای را برای عمل سیاسی ارائه

کنند و یا نشان دهند که چگونه می‌توان از جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم به جامعه مورد نظر ایدئولوژی رسید.

تا آنجا که به نخستین ویژگی یاد شده مربوط است و در زمینه جداسازی زیست‌بوم‌گرایی از محیط‌زیست‌گرایی، باید تأکید کرد که ایدئولوژی با هر گونه مسئله‌ای که روبه‌رو باشد، باید آن را بر حسب یک ویژگی بنیادی و ضروری وضعیت بشری تحلیل نماید و نه بر حسب ویژگی‌های ممکن عملکردهای خاص اجتماعی. این قضیه حتی در مورد مارکسیسم نیز مصداق دارد، زیرا بنابر این ایدئولوژی، گرچه وضعیت بشری به گونه‌ای تاریخی تجربه می‌شود و به همین دلیل باید خصیصه‌های امکانی داشته باشد، اما همه امکانات گوناگون در واقع تجلیات حقیقت بنیادی مادی‌اندیشی به‌شمار می‌آیند. در بحث ما، زیست‌بوم‌گرایی می‌خواهد بگوید که باران اسیدی تنها نتیجه عدم نصب فیلتر تصفیه گازکربنیک در دودکش‌های نیروگاه‌های حرارتی (با زغال سنگ) نیست، بلکه بیشتر نشانه درک نادرست امکانات (یا به عبارت درست‌تر، الزام‌هایی) است که در ذات هم‌نشینی اجتماع موجودات زنده و غیرزنده وجود دارد. به نظر من، هر چند که ایدئولوژی‌ها در زمینه تحلیل‌ها و رهنمودهای‌شان همداستانی ندارند، اما همگی‌شان این تحلیل‌ها و رهنمودها را همیشه بر حسب «حقایق» بنیادی درباره وضعیت بشری ارائه می‌کنند. به همین دلیل، زیست‌بوم‌گرایی را می‌توان یک ایدئولوژی به‌شمار آورد، حال آنکه محیط‌زیست‌گرایی را بی‌گمان نمی‌توان یک ایدئولوژی دانست.

در مورد نکته دوم یاد شده در بالا نکته مشابهی را باید یادآوری کرد که مربوط می‌شود به رهنمود سیاسی. رهنمودهایی که ایدئولوژی‌های سیاسی به دست می‌دهند، نه تنها مبتنی بر قضایایی‌اند بلکه بر مفهومی از وضعیت بشری و محدودیت‌ها و امکانات مربوط به این وضعیت استوارند. از این گذشته، این مفهوم را می‌توان به نوعی بینش اصولی از

یک زندگی خوب تعبیر کرد، بینشی که با رهنمودهایی که تنها به یک رشته چاره‌جویی‌های فنی می‌انجامند و مشروعیت‌شان را از اعمال عقلانیت ابزاری می‌گیرند، به شدت تضاد دارد. به سخن دیگر، مشروعیت رهنمودهای سیاسی ریشه در انواع بینش‌هایی دارند که در نظریه‌های سیاسی می‌توان پیدا کرد، بینش‌هایی که هر چند در ایدئولوژی‌ها به درستی اندیشیده نمی‌شوند ولی به هر حال وجود دارند. باز می‌بینیم که زیست‌بوم‌گرایی را می‌توان از این جهات یک ایدئولوژی سیاسی به‌شمار آورد، ولی محیط‌زیست‌گرایی را نمی‌توان چنین دانست.

اهمیت این نکات راجع به سرچشمه مشروعیت توصیف‌ها و رهنمودهای ایدئولوژی‌ها را نباید دست‌کم گرفت، زیرا در تفکیک توصیف‌ها و رهنمودهای «درجه یک» (مانند زیست‌بوم‌گرایی و لیبرالیسم) و «درجه دو» (مانند محیط‌زیست‌گرایی و دموکراسی) و نیز در تعیین شاخص‌های جداکننده ایدئولوژی‌ها از یکدیگر، به ما کمک می‌کنند. جیمز داندل و استوارت هال در کتاب سیاست و ایدئولوژی می‌گویند، «ما در این مجموعه، اصطلاح ایدئولوژی را برای نشان دادن چهارچوب‌های اندیشه‌ای به کار می‌بریم که برای تبیین، توضیح و ادراک یا معنابخشی به جهان سیاسی و اجتماعی، در جامعه به کار برده می‌شوند، (۱۹۸۶، ص XI). به نظر من، شاخص‌هایی که این چهارچوب‌ها را از هم جدا می‌سازند، نظرهای متفاوت درباره ماهیت وضعیت بشر است و مشروعیت توصیف‌ها و رهنمودهای ایدئولوژی‌ها ریشه در این نظرها دارد.

هشدار می‌دهم که در آغاز چاپ نخست این کتاب داده بودم با توصیفی که از ایدئولوژی‌های سیاسی در دست داریم اساساً توجیه شده است. ما وقت زیادی را صرف اضافه کردن صفت‌هایی جلوی ایدئولوژی‌ها می‌کنیم تا تفاوت‌هایی را که میان آن‌ها وجود دارند نشان دهیم؛ برای مثال می‌گوییم لیبرالیسم اجتماعی، سوسیالیسم دموکراتیک، آنارشیسم

کمونیستی و نظایر آن. این وجوه ایدئولوژی چندان از جنبه‌های دیگر آن متفاوتند که ناچاریم از لیبرالیسم‌ها، سوسیالیسم‌ها و آنارشیزم‌های گوناگون یاد کنیم. احساسی که ما از این تمایز داریم چندان نیرومند است که ناچاریم از انواع ایدئولوژی‌های هم‌خانواده سخن گوئیم و کسی را که همه این انواع را تحت عنوان واحدی ذکر کند، آدم چندان دقیقی تلقی نمی‌کنیم.

این قضیه کاملاً درست و بجاست، زیرا ما نمی‌خواهیم بایک آش در هم جوش ایدئولوژیک سروکار داشته باشیم و برای آن که حساسیت‌مان را نسبت به تفاوت‌های درون ایدئولوژی‌ها حفظ کنیم، باید ادراکی از تفاوت میان ایدئولوژی‌ها را نیز داشته باشیم. هر چقدر معانی‌ای که از روی تجربه تاریخی مان از یک ایدئولوژی معین می‌سازیم خصلت جمعی داشته باشند و هر چقدر هم که برخی از این معانی در حاشیه‌های ایدئولوژی‌ها بسیار نزدیک به هم باشند، باز می‌خواهیم این معانی را از هم جدا سازیم و راه‌هایی هم برای جداسازی آن‌ها پیدا می‌کنیم. این کار را چگونه انجام می‌دهیم؟

ما کارمان را بر مبنای گفته‌ی راجر ایلتول با توصیف و ارزیابی «ساختار ذاتی» ایدئولوژی‌ها، یعنی «اصول اساسی، اسطوره‌ها، تناقض‌ها، تنش‌ها و حتی اخلاق و حقیقت» آن‌ها آغاز می‌کنیم (ایلتول و رایت، ۱۹۹۳، ص ۱). این به آن معنا است که هر یک از ایدئولوژی‌ها اصول اساسی و اسطوره‌هایی دارد که آن را از ایدئولوژی‌های دیگر متمایز می‌سازد و در این جا یکی از وظایف من این است که اصول و اسطوره‌های اساسی زیست‌بوم‌گرایی را متمایز سازم، همان اصولی که آن را از ایدئولوژی‌های دیگر و حتی از محیط‌زیست‌گرایی متفاوت می‌سازد. در این جا بی‌محابا باید بگوئیم که در صدد ساخت یک «نمونه آرمانی»<sup>۱</sup> ام

1. ideal type

و این را از همین آغاز اعلام می‌کنم تا به من ایراد نگیرند که ایدئولوژی مورد توصیف من همانی نیست که (برای مثال) در آخرین بیانیه حزب سبزهای سوئد اعلام شده است. آن نوع زیست‌بوم‌گرایی را که در این جا مطرح می‌کنم، «با هیچ‌یک از جنبش‌ها، احزاب یا رژیم‌های خاصی که چنین نامی را ممکن است داشته باشند، نباید اشتباه گرفت» (همان، ۱۹۹۳، ص ۱۰).

با توجه به هشدارهای مطرح شده در همه کتاب‌های درسی معاصر درباره ایدئولوژی‌های سیاسی در مورد «این باور نادرست که ایدئولوژی‌ها از هسته‌ای از اصول و ارزش‌های ذاتی و قطعی برخوردارند»، نمی‌توانم بر نوعی اصول و تعریف قطعی ایدئولوژی پافشاری کنم، زیرا «هر ایدئولوژی هرچند که از رشته مشخصی از تصورات و باورداشت‌ها برخوردار است، اما این تصورات پیوسته تجدیدنظر و بازتعریف می‌شوند. در واقعیت امر، همه مفاهیم سیاسی انعطاف‌پذیرند و معنایی بدیهی و اختلاف‌ناپذیر ندارند»

(می‌ورد، ۱۹۹۲، ص ۸).

رابرت اِکله‌شال نکته مشابهی را مطرح می‌کند: «مفاهیم سیاسی در تاریخ با معنایی ثابت و ذاتی باقی نمی‌مانند، بلکه اساساً مفاهیمی اختلاف‌پذیرند و معانی گوناگون و غالباً ناسازگاری را به خود می‌پذیرند» (اِکله‌شال و دیگران، ۱۹۸۴، ص ۳۰). خوشبختانه من میان این اعتقاد که ایدئولوژی‌ها «دارای هسته‌ای از اصول و ارزش‌های ذاتی و قطعی‌اند» و این تشخیص که اصول و ارزش‌های ایدئولوژی‌ها «پیوسته تجدیدنظر و بازتعریف می‌شوند» هیچ‌گونه تناقضی نمی‌بینم. من می‌توانم باور داشته باشم که ارزش هسته‌ای لیبرالیسم آزادی است ولی معنای آن اختلاف‌پذیر است؛ و باز می‌توانم باور داشته باشم که برابری ارزش هسته‌ای سوسیالیسم است، ولی معنایش پیوسته مورد اختلاف است؛

همچنین بر این باورم که زیست‌بوم‌مداری<sup>۱</sup> ارزش هسته‌ای زیست‌بوم‌گرایی است ولی معنایش فارغ از اختلاف نیست.

تفکیکی که در این جا از ایدئولوژی‌ها به عمل می‌آوریم، نه تنها بر تشخیص اصول شاخص آن‌ها استوار است بلکه با رابطه میان این اصول نیز ارتباط دارد. بیشتر شناخت ما از ایدئولوژی‌ها به آن شیوه‌ای راجع است که این ایدئولوژی‌ها باورداشت‌های اساسی‌شان را با آن نظام‌بندی می‌کنند. چگونگی این شیوه نظام‌بندی غالباً چندان روشن نیست: «ایدئولوژی یک رشته افکار به نسبت منسجم است (هال و دگر، ۱۹۹۱، ص ۸)، و «در این جا، مفهوم ایدئولوژی را باید به معنای نظام کم‌وبیش منسجمی از باورداشت‌ها یا نظرهای مربوط به سیاست و جامعه در نظر گرفت» (لیچ، ۱۹۹۱، ص ۱۰)، و «ایدئولوژی سیاسی به یک رشته از باورداشت‌ها و اندیشه‌های تجربی و هنجارمندی اطلاق می‌شود که به نسبت منسجم‌اند» (ایتول و رایت، ۱۹۹۳، ص ۹). این ملاحظات بسیار زیرکانه‌اند ولی در مواردی که درباره ماهیت نفس ایدئولوژی بحث مفصل می‌شود، از قیود «به نسبت» و یا «کم‌وبیش» به‌ندرت استفاده می‌شود. برای مثال مَلِکولم همیلتون پس از بررسی ۸۵ منبع تعریف مفهوم ایدئولوژی به ۲۷ عنصر تعریف‌کننده می‌رسد که شش‌تای آن‌ها را با ترکیبی از دو عنصر دیگر برای خود نگه می‌دارد. ملغمه‌ای که او به آن رسیده، چنین است:

ایدئولوژی نظامی از افکار، باورداشت‌ها و رویکردهایی است که به گونه‌ای جمعی هنجارمند و واقعی انگاشته می‌شود و از الگوی خاصی از روابط و تنظیم‌های اجتماعی هواداری می‌کند و هدفش توجیه الگوی رفتاری ویژه‌ای است که هواداران این نظام در صدد پیشبرد، تحقق، تعقیب یا حفظ آن می‌باشند. (همیلتون، ۱۹۸۷، ص ۳۷)

همیلتون با تأکید بر برداشتنش از «نظام» افکار، چنین ادامه می‌دهد: «این افکار ممکن است ساختار سستی داشته و مبهم و حتی متناقض باشند، تا آن‌جا که تنها از برخی جهات و آن هم در کمترین حد ارتباط متقابل با هم دارند» (همان، ۱۹۸۷، ص ۲۲). این تعریف تا حدی پذیرفتنی است، ولی حدود سستی، ابهام و تناقض آن در آن‌جایی پایان می‌پذیرد که پای وجه تمایز ایدئولوژی به میان کشیده می‌شود، وجه تمایزی که مبتنی است بر توصیف اصول اساسی هر ایدئولوژی و همان چیزی که یک ایدئولوژی را از ایدئولوژی‌های دیگر متمایز می‌سازد. رابطه میان افکار یک ایدئولوژی نباید چندان سست باشد که افکار ایدئولوژی‌های مشخص دیگر به آسانی و بدون هرگونه تناقضی وارد آن شوند. به‌راستی که اگر افکار ایدئولوژی‌های دیگر به آسانی و بدون تناقض وارد یک ایدئولوژی خاص شود، دیگر نمی‌توان از هرگونه ایدئولوژی مشخصی سخن گفت. اصول اساسی هر ایدئولوژی باید چنان انسجام داشته باشند که بتوانند برای آن وجه تمایزی را بسازند و من هم امیدوارم که اصول زیست‌بوم‌گرایی را چنان ارائه کنم که بتوانند چنین کاری را انجام دهند.

همه این‌ها که گفته شد نیاز به جدا نگه‌داشتن ایدئولوژی‌ها از یکدیگر و نیز تفاوت‌هایی را نشان می‌دهد که درون هر یک از آن‌ها ممکن است پیدا شود. در بالا یادآور شدم که ما معمولاً تفاوت‌های درون ایدئولوژی‌ها را با صفت‌هایی مانند لیبرالیسم اجتماعی، سوسیالیسم دموکراتیک، آنارشیزم کمونیستی و نظایر آن مشخص می‌کنیم. برخی از این صفت‌ها از صفات دیگر کارآیی بیشتری دارند (به این معنا که نتیجه ترکیبی آن‌ها کارآمدترند)، ولی برخی دیگر چندان کارآیی ندارند؛ برای نمونه، تصور یا توصیف یک لیبرال فاشیست قابل‌هضم نیست. نکته‌ای که در این‌جا باید یادآوری کرد، این است که بهترین ترکیب‌ها آن‌هایی‌اند که ایدئولوژی‌ها را در هم نمی‌آمیزند. به بیان دیگر، صفتی که برای تعیین مواضع درون ایدئولوژی‌ها به کار برده می‌شود، بعید است که خود از یک

ایدئولوژی دیگر سرچشمه گرفته باشد. و باز همچنان که هال و دیگر یادآور شده‌اند، «تقریباً همه ایدئولوژی‌ها ادعا می‌کنند که دموکراتیک‌اند، حال آن‌که اگر دموکراسی خود یک ایدئولوژی بود آن‌ها به سختی می‌توانستند چنین ادعایی بکنند» (بال و دیگر، ۱۹۹۱، ص ۱۱). حتی زمانی که به نظر می‌رسد یک صفت از یک ایدئولوژی سرچشمه گرفته است (مانند آنارشیزم کمونیستی)، در یک نگاه نزدیک‌تر معمولاً روشن می‌شود که این صفت به کاربرد عامی از یک واژه ارجاع دارد و نه کاربرد سیاسی. ایدئولوژی یک آن. در واقع، ترکیب آنارشیزم اشتراکی<sup>۱</sup> از آنارشیزم کمونیستی خلط مبحث کمتری به بار می‌آورد، و این خود نشان می‌دهد که ترکیب دومی دلالت‌های ترکیبی ناخوشایندتری دارد.

این ملاحظات گواهی ضمنی‌اند بر نیاز شدید به جدا نگه داشتن ایدئولوژی‌ها. از این مهم‌تر آن‌که در این کتاب، همین ملاحظات ما را به ماهیت رابطه میان زیست‌بوم‌گرایی و محیط‌زیست‌گرایی نزدیک‌تر می‌سازد. زیرا محیط‌زیست‌گرایی را به عنوان صفت می‌توان در مورد تقریباً هر گونه ایدئولوژی به کار بست، بدون آن‌که مانند ترکیب‌هایی چون لیبرال فاشیست تناقضی را به بار آورد. تنها همین واقعیت کافی است که از تصور محیط‌زیست‌گرایی به عنوان یک ایدئولوژی مستقل سیاسی پرهیز کنیم.

اما داعیه دوم و جنجالی‌تر من در این کتاب این است که آن ایدئولوژی که کمتر از همه می‌تواند با محیط‌زیست‌گرایی ترکیب شود، در کمال شگفتی، خود زیست‌بوم‌گرایی است. محیط‌زیست‌گرایی با ایدئولوژی‌های دیگر به آسانی جوش می‌خورد، ولی زیست‌بوم‌گرایی چندان با ایدئولوژی‌های دیگر متفاوت است که به سختی می‌توان محیط‌زیست‌گرایی را به عنوان یکی از شاخه‌های زیست‌بوم‌گرایی در نظر

آورد. برای مثال، اعتقاد به زیست‌بوم‌مداری برای تفکیک زیست‌بوم‌گرایی از ایدئولوژی‌های سیاسی دیگر به کار می‌آید، ولی محیط‌زیست‌گرایی چون که با هیچ‌کدام از این دو نمی‌خواند، چسباندن آن به زیست‌بوم‌گرایی تنها به بهای دگرگونی بنیادی این ایدئولوژی امکان‌پذیر است.

شاید همین نکته را بتوان با قضیه زیر بیان کرد. به‌تازگی مقاله‌ای دربارهٔ زیست‌بوم‌گرایی نوشتم که به‌درستی بر آن ایراد گرفته‌اند که در آن به اندازهٔ کافی دربارهٔ تاریخ این ایدئولوژی بحث نکردم. از آن‌جا که این مقاله به اندازهٔ کافی مفصل شده بود، گنجانیدن مطالب تاریخی بیشتر در آن به بهای حذف بخش دیگری از این مقاله تمام می‌شد. به‌عنوان یک پیشنهاد راهگشا، به من پیشنهاد شده بود که با کاستن مطالب مربوط به زیست‌بوم‌مداری مشکل یاد شده را از میان بردارم. این پیشنهاد به‌نظم عجیب رسید، زیرا با توجه به ماهیت ایدئولوژی زیست‌بوم‌گرایی، این پیشنهاد مانند آن بود که به یکی توصیه شود که بدون توجه کافی به آزادی دربارهٔ لیبرالیسم مطلب بنویسد و یا در مقاله‌ای دربارهٔ فمینیسم تنها چندصفحه‌ای به مقولهٔ تمایز میان عرصهٔ خصوصی و پهنه عمومی اختصاص داده شود.

توصیهٔ کمتر پرداختن به زیست‌بوم‌مداری در مقالهٔ راجع به زیست‌بوم‌گرایی، نشانهای است از خلط مبحث زیست‌بوم‌گرایی و محیط‌زیست‌گرایی و مبتنی است بر کژفهمی هر دوی آنها. «چارچوب‌ها»یی که داند و هال در مورد محیط‌زیست‌گرایی و زیست‌بوم‌گرایی ارائه می‌کنند، چندان متفاوت‌اند که بدون ارتکاب یک خطای فکری جدی نمی‌توان آن دو را با هم درآمیخت. تفاوت میان این دو، تفاوت نوعی است و نه درجه‌ای، و اگر این واقعیت را نپذیریم به شفافیت ماهیت بحث زیست‌محیطی-سیاسی لطمه‌ای جدی وارد می‌شود. ایدئولوژی‌ها جهان را به شیوه‌های متفاوت ترسیم می‌کنند و

مسئولیت محقق ایدئولوژی‌ها این است که منطوق‌های متفاوت آن‌ها را تشریح کند. کوتاه سخن، اگر این توصیف رابین اِکِرزلی را در مورد مواضع زیست‌محیطی به عنوان نقطه آغاز کارمان بپذیریم که همان «حفظ منابع، بوم‌شناسی رفاه انسانی، حفاظت از محیط‌زیست، آزادسازی حیوانات و زیست‌بوم مداری» (اکِرزلی، ۱۹۹۲، ص ۳۴) است، این کتاب بیشتر درباره موضوع آخری است، جایی که زیست‌بوم‌مداری پرهیز می‌کند که توصیه‌های سیاسی‌اش را تنها بر نگرانی اخلاقی در مورد انسان‌ها مبتنی سازد (همان، ص ۵۰).

این قضیه ما را به نظری که پیشتر از این مطرح کرده بودیم بازمی‌گرداند و آن این است، که درک نادرست ماهیت سیاست سبز به فهم نادرست اهمیت تاریخی این جنبش سیاسی می‌انجامد، جنبشی که در واقع چالشی است در برابر اجماع سیاسی، اجتماعی و علمی که در دو سه دهه اخیر بر زندگی همگانی حاکم بوده است. سیاست سبز با انگاره‌های<sup>۱</sup> مسلط خودآگاهانه روبه‌رو می‌شود و وظیفه‌ام در این جا تضمین این امر است که مبادا این سیاست نوین با انگاره‌ها و منافعی که آن‌ها در صدد حفظ‌شان‌اند فروبلعیده شود. مایکل مارین درست می‌گوید که، برخلاف عقیده همگانی، نه یکی بلکه دو «بینش درباره جامعه (مابعد‌صنعتی)» وجود دارد و از این مهم‌تر آن‌که یکی از این بینش‌ها مسلط و دیگری فاقد تسلط است. اگر اجازه دهیم که بینش فاقد تسلط از میان برود، با خطر و لنگاری فکری روبه‌رو خواهیم شد و احتمالاً میان اجماع و عدم توافق تفاوتی نخواهیم گذاشت؛ همین قضیه در مورد سیاست سبز روشن و سبز تیره، یا آنچه که من محیط‌زیست‌گرایی و زیست‌بوم‌گرایی خوانده‌ام، مصداق دارد.

مارین می‌نویسد که «دو کاربرد یکسره متفاوت از این اصطلاح وجود

1. paradigm

دارد، یکی جامعه مابعد صنعتی به عنوان یک جامعه تکنولوژیک، مرفه و خدماتی و دیگری جامعه مابعد صنعتی به عنوان یک اقتصاد کشاورزی تمرکز زوده که به دنبال صنعت‌گرایی ناموفق شکل می‌گیرد» (۱۹۷۷، ص ۴۱۶). او اظهار نظر می‌کند که جامعه نخستین بر جامعه دومی چیرگی دارد. آشکار است که کاربرد دومی اصطلاح یاد شده چالشی است در برابر کاربرد نخستین، زیرا با آن که همان اصطلاح را یدک می‌کشد ولی معنایش حساسیت ما را در برابر انواع تفسیرهای ممکن درباره این نوع جامعه برمی‌انگیزاند. اگر تنها به تعبیر مسلط توجه کنیم که همان اقتصاد رفاهی و خدماتی است، تنوع تفسیرهای مربوط به جامعه مابعد صنعتی را نخواهیم دید.

به همین سان، نظر داده‌ام که ادراک سیاست سبز به صورت‌های مسلط و فاقد تسلط، از بحث درباره موضوع این نوع سیاست و عملکرد سیاسی آن سرچشمه گرفته است. نکته این است که باید وجود این ادراک‌های متفاوت را بپذیریم، نه آن که روا داریم که سبز روشنی مسلط، سبز تیره فاقد تسلط را تحت الشعاع قرار داده و کم‌رنگ سازد.

البته قضیه تنها مسئله مقایسه نیست. اتفاقاً صورت مسلط مابعد صنعت‌گرایی که مارین شرح داده است، یعنی جامعه تکنولوژیک، مرفه و خدماتی، توصیف درستی است از آرزوی سیاسی اواخر سده بیستم که بیشتر آدم‌ها اگر از آن‌ها پرسش شود، چنین آرزویی را در سر می‌پرورانند. بی‌گمان در هر جایی ما را به داشتن چنین آرزویی حتی به هر بهایی برمی‌انگیزند. اکنون، محتوای مابعد صنعت‌گرایی با این معنای مسلط، می‌تواند در تماس با هر چیز جادوی نیرومندی را اعمال نماید و چالش‌های برابر خود را با تصور خودش قالب‌ریزی کند و در نتیجه نیش آن‌ها را بگیرد. فکر می‌کنم که این درست همان چیزی است که برای سیاست زیست‌محیطی رخ داده است، البته از زمانی که این سیاست از حاشیه وارد صحنه اصلی شده است. اکنون به گونه‌ای کاملاً محترمانه

می‌توان ادعا کرد که سیاست سبز می‌تواند بخشی از یک جامعهٔ تکنولوژیک، مرفه و خدماتی باشد؛ به عبارت دیگر، بخشی از صورت مسلط جامعهٔ مابعد صنعتی توصیف شده از سوی مارین. این همان سیاست سبز نصب فیلتر تصفیهٔ گازکربنیک در دودکش‌های صنعتی، اسپری‌های فاقد CFC<sup>۱</sup> و آگروزهای ضد دودکننده است.

این‌گونه سیاست سبز هیچ‌گونه چالشی را در برابر اجماع اواخر سدهٔ بیستم در مورد خوشایندی جوامع تکنولوژیک، مرفه و خدماتی، ارائه نمی‌کند. اما شناخت من از اهمیت تاریخی سیاست سبز بنیادی، این است که این سیاست درست چنین چالشی را پیشنهاد می‌کند و اگر تنها شیوهٔ اصلاح‌گرانهٔ سیاست سبز را در نظر داشته باشیم، شیوه‌ای که به جای پرسش برانگیختن در مورد رفاه و تکنولوژی آن را تقویت می‌کند، اهمیت تاریخی این سیاست را ندیده گرفته‌ایم. سیاست سبز بنیادی به تعبیر «مابعد صنعت‌گرایی فاقد تسلط»، یعنی اقتصاد تمرکز زدوده‌ای که به دنبال صنعت‌گرایی ناموفق می‌آید، نزدیک‌تر است تا تعبیر مسلط آن. جان اتان پوریت و نیکلاس وینر می‌گویند که:

بنیادی‌ترین [هدف سبز] به کمتر از یک انقلاب مسالمت‌آمیز برای براندازی جامعهٔ صنعتی آلوده‌کننده، تخریب‌گر و مادی‌اندیش و به جای آن، ایجاد نوعی سامان اقتصادی و اجتماعی که اجازهٔ زندگی هماهنگ انسان‌ها با سیارهٔ زمین را بدهد، نمی‌اندیشد. بدین تعبیر، جنبش سبز مدعی است که بنیادی‌ترین و مهم‌ترین نیروی سیاسی و فرهنگی از بدو زایش سوسیالیسم می‌باشد.

(پوریت و وینر، ۱۹۸۸، ص ۹)

در این کتاب، سیاست سبز را به همین تعبیر در نظر می‌گیرم، تا از

۱. ماده‌ای که به لایهٔ اوزون آسیب می‌رساند و در بیشتر نقاط جهان توانینی علیه کاربرد آن به تصویب رسیده است. - م.

جنبش سبز تصویری کامل‌تر از آن‌چه که هم‌اکنون وجود دارد در ذهن ترسیم کنم، چالشی را که این جنبش در برابر اجتماع مسلط عرضه می‌کند بهتر بشناسیم و زیست‌بوم‌گرایی را به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی مستقل تثبیت کنم. آخرین کار یاد شده برای این مهم است که به اعتقاد من، باربارا گودویند (مانند بسیاری کسان دیگر) به خطا است که زیست‌بوم‌گرایی را یک «ایدئولوژی متقاطع» می‌خواند که «در چارچوب مقولات ایدئولوژیک موجود دیگر جای می‌گیرد» (۱۹۸۷، ص ۷ مقدمه). از یک جهت، وینر و پوریت به جنبش سبز کم‌لطفی می‌کنند که ژرفای این چالش را با سوسیالیسم اولیه همانند می‌سازند. زمانی که سوسیالیسم وارد صحنه شد، بسیاری از کارهای فکری مربوط به آن انجام گرفته بود. نظریه پردازان لیبرال از دیرباز زمینه را برای داعیه‌های آزادی و برابری فراهم ساخته بودند و کار سوسیالیسم تنها این بود که بقایای ناشی از شکست آشکار لیبرالیسم را در عملی ساختن نظریه برچیند و آن‌ها را بازسازی کند.

موقعیت جناح بنیادی جنبش سبز به موقعیت لیبرال‌های اولیه شبیه‌تر است تا موقعیت سوسیالیست‌های نخستین، زیرا که مانند آن لیبرال‌ها، به جای تعمیر جهان‌بینی موجود خود آگاهانه می‌کوشد تا آن را از بیخ‌وبن مورد تردید قرار دهد. به خاطر اقتضای قضیه و با وجود گام گذاشتن در قلمروی که خود متخصصان این رشته از پیمودن آن به درستی هراسان‌اند، باید گفت که چالش زیست‌بوم‌گرایان سیاسی نوین همان است که از جنبش روشن‌اندیشی<sup>۱</sup> (اولیه) سرچشمه گرفته است. نورمن همپسان ویژگی‌های پنهانی جهان‌بینی روشن‌اندیشی را چنین برشمرده است: «دوره‌ای که تصور می‌شد فرهنگ انسان دانش‌آموخته همه دانش تحصیل‌شده بشر را دربر می‌گیرد» (همپان، ۱۹۷۹، ص ۱۱)؛ «انسان تا حد

زیادی حاکم بر سرنوشت خود است» (همان، ص ۳۵)؛ «خداوند ریاضی‌دانی است که محاسباتش گرچه بی‌نهایت بفرنج و ظریف است، اما برای عقل بشر دسترسی‌پذیر می‌باشد» (همان، ص ۳۷ و ۳۸)؛ و تصور می‌شد که «خرد جهانی» بر «عادت محلی» ترجیح دارد، زیرا به ریشه‌کنی خرافات کمک می‌کند (همان، ص ۱۵۲).

آدرین اتکینسون همه این ویژگی‌ها را به تفصیل بررسی کرده (۱۹۹۱) و گرایش کلی آن‌ها را والا انگاشتن بشر و استعداد‌های ویژه‌اش (برای مثال، خرد او) دانسته است، که چیزی جز نهادن انسان در یک جایگاه برجسته در ارتباط با دیگر پدیده‌های زمینی و حتی کل‌گیتی نیست. اگر آیزاک نیوتون با تواضع خود را پسر بچه‌ای می‌دانست که در دریا بازی می‌کند تا سنگ‌ریزه براقی را در بستر آن پیدا کند حال آن‌که «اقیانوس بزرگ حقیقت» فراسوی او کشیده شده است، برای آن بود که فرصت دریانوردی نداشت، نه به خاطر آن‌که تصور می‌کرد برای این کار به اندازه کافی مجهز نیست. این اعتقاد به کانونی بودن «انسان»، در اصل سودمندی یا نیکی خلاصه شده بود که بر حسب آن، جهان ما بهترین جهان ممکن برای انسان‌ها است. همپسون به نقل از پلوخ می‌نویسد که «برای او [انسان] است که خورشید طلوع می‌کند و برای او است که ستارگان می‌درخشند» و سپس چنین می‌افزاید که «تقریباً هر چیزی، از چگالی آب که فیلون آن را دقیقاً برای تسهیل دریانوردی می‌دانست تا شکل هندوانه که قاچ‌کردن آن را آسان می‌سازد، می‌توان به خدمت گرفت» (همپسون، ۱۹۷۹، ص ۸۱). از این جهات، رویکرد جنبش روشن‌اندیشی این بود که جهان برای انسان‌ها ساخته شده و اصولاً چیزی را نمی‌توان از انسان‌ها پنهان نگه داشت.

این رویکرد از آن زمان تاکنون در فرهنگ‌ها و جوامعی که از همه بیشتر جنبش نوین سبز را پروبال داده‌اند، به گونه ناخوشایندی مسلط باقی مانده است. همین ویژگی‌ها محتوای تعبیر مسلط مارین از آن‌چه که

جامعه مابعدصنعتی هست و باید باشد، را نیز می‌سازند: علم بیکنی<sup>۱</sup> که به ایجاد تکنولوژی و رفاه مادی این جامعه یاری رسانده است و آن طرح پرومته‌ای<sup>۲</sup> که روشن‌اندیشی به صورت نوین آن را به بار آورد، اساساً همچنان دست‌نخورده باقی مانده است. اکنون اهمیت تاریخی سیاست سبز بنیادی، آن‌چنان که من آن را در نظر می‌گیرم، برانگیختن چالشی در برابر این طرح و هنجارها و عملکردهایی است که این طرح را دوام می‌بخشند. این سیاست بوم‌مدارانه آشکارا به دنبال از کانون خارج کردن انسان، مورد تردید قرار دادن علم مکانیستی و پیامدهای تکنولوژیک آن و طرد این اعتقاد است که جهان برای انسان‌ها ساخته شده است و این کار را از این طریق انجام می‌دهد که در مورد مطلوبیت یا ماندگاری طرح مسلط رفاه مادی که متعلق به مابعد صنعت‌گرایی مسلط است، اساساً تردید می‌کند. همه این‌ها را از دست خواهیم داد، اگر که شناخت‌مان را از سیاست سبز به شکل مسلط آن محدود سازیم، که چیزی نیست جز همان محیط‌زیست‌گرایی که خواهان اقتصاد خدماتی پاکیزه‌تر با اتکا به تکنولوژی تمیزتر و ایجاد رفاه پاکیزه‌تر است.

این اندیشه‌های راجع به روشن‌اندیشی به شناخت اهمیت تاریخی زیست‌بوم‌گرایی در زمان حال یاری می‌رسانند، اما در این جا خطری نیز کمین کرده است. آن خطر، این وسوسه تحلیلی است که ایدئولوژی زیست‌بوم‌گرایی را چونان احیای واکنشی رمانتیک در نظر آوریم که خود روشن‌اندیشی و نخستین صورت‌های صنعت‌گرایی پدید آورده بودند. برای همین است که ما زیست‌بوم‌گرایی را بر حسب شور در برابر خرد، سرخوشی‌های زندگی روستایی و رمزوراز در برابر وضوح، در نظر

۱. علم منسوب به بیکن، فیلسوف و دانشمند انگلیسی سده‌های شانزده و هفده که

بنیانگذار مکتب تجربه‌گرایی بود. - م.

۲. منسوب به پرومته، یکی از خدایان یونانی که آتش و کاربرد آن را از عرش خدایان

ربود و برای انسان به زمین آورد. - م.

می‌گیریم. و البته این نکته نیز حقیقت دارد که بسیاری از شاخه‌های جنبش سبز از بازگشت به روستاها و باز زنده کردن حس احترام به پدیده‌های طبیعی هواداری می‌کنند.

سیاست نوین سبز مبتنی است بر ارزیابی خودآگاهانه و سرسختانه دوام‌ناپذیر بودن عملکردهای سیاسی و اقتصادی کنونی؛ در ضمن، جالب این است که پیروزی بوم‌شناسی سیاسی نوین بیشتر به واسطه تحقیق‌های علمی بوده و از طریق آن‌ها حفظ شده است. این قضیه در مورد واکنش رماتییک در برابر روشن‌اندیشی چندان مصداق ندارد. از سوی دیگر، آرمان‌شهر<sup>۱</sup> سیاسی زیست‌بوم‌گرایی (روی هم‌رفته) تحت تأثیر تفسیرهای اصل برابری قرار دارد، همان اصلی که در دوره روشن‌اندیشی ابداع شده و رواج یافته است، در حالی که این اصل بی‌گمان محبوب رماتییک‌ها نبود و باز در مورد رماتیسیسم باید گفت که سیاست سبز چندان میانه‌ای با خردگرایی و یا نوابغ ندارد و شاید بتوان گفت که ناسازشکاری که آن‌همه محبوب رماتییک‌ها بود تقریباً در اجتماع‌های سبز کالای کمیابی است (هرچند که برخی از اعضای این جنبش بر سر این قضیه اختلاف دارند). سرانجام، اگر قایل به این باشیم که جنبش سبز بر این باور است که انسان تنها از طریق شهود می‌تواند ارزش جهان طبیعی را بازشناسد (اگر این جنبش را احیای رماتیسیسم می‌انگاشتیم، احتمالاً چنین تصویری داشتیم)، در آن صورت طیف و نفوذ عظیم کوشش‌های عقل‌گرایانه را در جهت تبیین این ارزش که برای تبارشناسی فکری جنبش سبز بسیار اهمیت دارد، نمی‌توانستیم ببینیم.

پس، هرچند که سیاست سبز (از جهت اهمیت تاریخی کنونی آن) را باید چونان چالشی در برابر اجماع معاصر بر سر هنجارها و عملکردهایی در نظر آورد که سرچشمه‌های‌شان را باید در جنبش روشن‌اندیشی پیدا

کرد، اما اشتباه است که تصور کنیم این سیاست هیچ توجهی به این هنجارها و عملکردها ندارد. و این نیز خطای بزرگی است اگر یکباره به این نتیجه رسیم که سیاست نوین سبز تنها صورتی از رمانتیسیم احیا شده است. برای محافظت از خود در برابر این خطا، باید گفت که چالش سیاست سبز در کلی‌ترین شکل آن در واقع کوششی است برای برداشتن بار مسئولیتِ توجیه از دوش کسانی که تجسم شکل مسلط مابعد صنعتی (جامعه مرفه، تکنولوژیک و خدماتی) را در سیاست و جامعه مورد تردید قرار می‌دهند و گذاشتن آن بر گردن کسانی که از آن دفاع می‌کنند. سبزه‌ها برای آن‌که چنین کاری را انجام داده باشند، گه‌گاه ممکن است با زبان روشن‌اندیشی صحبت کنند، البته غالباً به صورتی آهسته و گنگ. تیم هیوارد در یک تحقیق گسترده درباره رابطه میان بوم‌شناسی و روشن‌اندیشی، می‌نویسد که «چالش بوم‌شناختی به عنوان یک چالش انتقادی را می‌توان به صورت تجدید طرح روشن‌اندیشی در نظر آورد» (هیوارد، ۱۹۹۵، ص ۳۹).

در پایان، نکته‌ای را باید درباره کاربرد واژه «ایدئولوژی» در این کتاب مطرح کنم. بررسی ایدئولوژی بسیار پیچیده‌تر از آن است که تعریف «کارکردی» و معیاری این واژه به ما القا می‌کند. در یک سطح ژرف‌تر از این تعریف، ایدئولوژی «بنیان‌ها و اعتبار بنیادی‌ترین افکار ما را محک می‌زند» (مک‌یلان، ۱۹۸۶، ص ۱)، و در چنین حالتی ما را به اندیشه انتقادی درباره پنهان‌ترین پیش‌فرض‌های زندگی اجتماعی و سیاسی کنونی و حتی پنهانی‌تر از آن تصوراتی که بوم‌شناسان سیاسی ادعای افشای آن را دارند، فرامی‌خواند. با توجه به مارکس، این مفهوم ایدئولوژی ما را بر آن می‌دارد که هیچ چیز را مسلم فرض نکنیم و پیشنهاد می‌کند که واژه‌های به کار رفته در هر نوع توصیف جهان را گنگ و مبهم و نیازمند کشف رمز در نظر آوریم.

به هر روی، چنین می‌نماید که هنوز چیزهای مفیدی است که درباره

سوسیالیسم، لیبرالیسم و محافظه‌کاری به معنای کارکردی آن‌ها باید گفته شود، دست‌کم برای آن‌که می‌توانیم این ایدئولوژی‌های سیاسی را معقولانه چنان در نظر آوریم که «مفاهیم، مقولات، تصاویر و تصوراتی را که انسان‌ها با آن‌ها جهان اجتماعی و سیاسی‌شان را درک می‌کنند، طرح‌های‌شان را می‌سازند و در مورد جایگاه‌شان در جهان آگاهی پیدا می‌کنند و بر حسب آن به کنش می‌پردازند»، فزاهم می‌کنند (دانلد ر‌هال، ۱۹۸۶، ص ۱۰ مقدمه). همین شناخت کارکردی ایدئولوژی است که محتوای این کتاب را می‌سازد. در این کتاب هدف من این است که افکاری را مطرح سازم که سبزه‌های بنیادی جهان سیاسی و اجتماعی را با آن‌ها توصیف می‌کنند، در چارچوب همین افکار کنش‌هایی را رهنمود می‌کنند و می‌کوشند تا ما را به انجام دادن چنان کنش‌هایی برانگیزانند. این چشم‌انداز از جهت توصیف ایدئولوژی‌های سیاسی چندان بحث‌انگیز نیست اما از جهت بررسی وسیع‌تر خود ایدئولوژی بسیار بحث‌انگیز است. در همین زمینه گسترده‌تر است که هم زیست‌بوم‌گرایی و هم این کتاب را باید در معرض بازجویی قرار داد.

## اندیشیدن دربارهٔ زیست‌بوم‌گرایی

با آن‌که بیانیه‌های حزب بوم‌شناسی را در دو انتخابات عمومی گذشته نوشته‌ام، اما هنوز به‌سختی می‌توانم بگویم که ایدئولوژی ما چیست.  
(پهریت، ۱۹۸۴، ص ۹).

در مقدمهٔ کتاب سه نکته را روشن کردم: نخست این‌که زیست‌بوم‌گرایی همان محیط‌زیست‌گرایی نیست؛ دوم این‌که محیط‌زیست‌گرایی یک ایدئولوژی سیاسی نیست و سوم این‌که هر چند محیط‌زیست‌گرایی را می‌توان با بیشتر ایدئولوژی‌ها ترکیب کرد زیرا ویژگی‌های خاص خود را ندارد، اما ترکیب آن با زیست‌بوم‌گرایی از همه دشوارتر است. در همین آغاز باید بگویم که این نکات باعث می‌شوند که نظرهایم با نظر بیشتر کسانی که به‌تازگی دربارهٔ بوم‌شناسی سیاسی به عنوان یک ایدئولوژی قلم زده‌اند، تفاوت داشته باشند. موضع عمومی‌تر این است که در قضیهٔ ایدئولوژی سبز، هم محیط‌زیست‌گرایی و هم زیست‌بوم‌گرایی را باید در نظر داشت و نویسندگان وابسته به این موضع معمولاً طیفی از ایدئولوژی سبز را مطرح می‌کنند، البته با در نظر گرفتن

ابعاد ملازم و ضروری آن مانند «جناح‌ها» و کانون‌ها. در جای دیگر این دو رهیافت ایدئولوژی سبز را به عنوان رهیافت «پیشینه‌جو»<sup>۱</sup> و «کمینه‌جو»<sup>۲</sup> مطرح کردم (دابسون، ۱۹۹۳). مفسران پیشینه‌جو زیست‌بوم‌گرایی را بسیار بسته تعریف می‌کنند: «آدم‌ها و افکار باید از بوتهٔ آزمون‌های سخت موفق بیرون بیایند تا بتوان آن‌ها را وابسته به سیاست بوم‌شناختی به‌شمار آورد»، اما کمینه‌جویان «تورشان را گسترده‌تر پهن می‌کنند تا تعریف زیست‌بوم‌گرایی شرایط کمتر و آسان‌تری پیدا کند» (همان، ۱۹۹۳، ص ۲۲۰). برای شما آشکار خواهد شد که من موضع پیشینه‌جو را پذیرفته‌ام، تا اندازه‌ای به خاطر آن اصول اساسی که به نظر من هر توصیفی از هر ایدئولوژی باید آن را رعایت کند، در حالی که جناح محیط‌زیست‌گرایی در توصیف ایدئولوژی سبز این اصول را زیر پا می‌گذارد؛ و باز تا اندازه‌ای برای آن این موضع را گرفته‌ام که ادغام زیست‌بوم‌گرایی در محیط‌زیست‌گرایی با خطر کژتابی چشم‌انداز فکری و سیاسی ایدئولوژی همراه است، و دیگر به خاطر آن که موضع کمینه‌جو در عمل کمتر چیزی برای گفتن دارد.

هرچند که ممکن است تکرار این قضیه ملال‌آور باشد، باید تأکید کنم که رهیافت پیشینه‌جو وقتی پای قضیهٔ سیاست سبز به عنوان یک ایدئولوژی در میان باشد، مناسب‌ترین رهیافت است. اگر عنوان قضیهٔ تفکر سیاسی سبز به معنای عام آن باشد، رهیافت کمینه‌جو مناسب‌تر پیدا می‌کند و بسیاری از مفسران از این طیف وسیع ولی جان‌فشارندهٔ ایدئولوژی سبز که در اختیارشان بود استفادهٔ مفیدی به عمل آورده‌اند (برای مثال، یانگ، ۱۹۹۲). خود من در یک مورد که از من خواسته شد، احساس کردم که می‌توانم به جای «زیست‌بوم‌گرایی» دربارهٔ «محیط‌زیست‌گرایی» بنویسم (دابسون، ۱۹۹۴)، ولی این کار

1. maximalist

2. minimalist

زیان‌هایی دارد که یکی از آن‌ها مبهم بودن است.

آندرو وینسنت دقیق‌ترین و محکم‌ترین توضیح‌ها را درباره موضوع کمینه‌جو به دست داده است (وینسنت، ۱۹۹۲ و ۱۹۹۳)، اما حتی او نیز به «مضامین گسترده» ولی غیردقیق در مورد ایدئولوژی سبز می‌رسد: بیشتر از زیست‌بوم‌گرایان سیاسی درباره وابستگی متقابل و منظم انواع و محیط‌زیست اظهار نظر می‌کنند. و گرایش آن‌ها بر این است که درباره موضوع برتر نوع بشر در سیاره زمین شکی کمینه داشته باشند. از این گذشته، در مورد صدمه‌ای که تمدن صنعتی در عمل به این سیاره می‌زند، در کل نگرانی وجود دارد. (وینسنت، ۱۹۹۳، ص ۲۷۰).

چهارمین مضمون وینسنت که می‌گوید ایدئولوژی سبز در مقایسه با ایدئولوژی‌های دیگر «لطمه بسیار کمتری به طبیعت می‌زند و رویکرد مثبت‌تری نسبت به آن دارد»، بی‌گمان در مورد آنچه که من زیست‌بوم‌گرایی می‌خوانم صادق‌تر است تا محیط‌زیست‌گرایی و در نتیجه، زیست‌بوم‌گرایی را به هیچ وجه نباید در فهرست «مضامین گسترده» او جای داد. نکته‌های دوم و سوم وینسنت با واژه‌های «گرایش»، «به گونه‌ای کمینه» و «کلی» رقیق شده‌اند و سه نکته نخستین (به استثنای احتمالی نکته دوم) چندان کلی‌اند که برای تعداد فراوانی از مردم در جوامع صنعتی نوین امروز پذیرفتنی‌اند؛ این تعداد بی‌گمان چندان پرشمار است که نمی‌توان آن‌ها را زیست‌بوم‌گرایان سیاسی به شمار آورد. پس، اگر زیست‌بوم‌گرایی به عنوان یکی از موفق‌ترین ایدئولوژی‌های عصر نوین مطرح باشد، باید چیزی متفاوت از آنی باشد که در چارچوب مضامین گسترده وینسنت جای می‌گیرد. از این قضیه چنین برمی‌آید که حدس ما در این باره حدس درستی است.

اما این حدس تنها زمانی درست از کار درمی‌آید که دو امتیاز موضع کمینه‌جو را که در رهیافت کنونی به آن‌ها توجه نشده است، برشماریم.

نخستین امتیاز آن این است که موضع کمینه‌جر ماهیت التقاطی جنبش سبز را به روشنی منعکس می‌سازد. بسیاری از آدم‌ها و سازمان‌هایی که ما آن‌ها را در جنبش سبز جای می‌دهیم، بیشتر محیط‌زیست‌گرایند تا زیست‌بوم‌گرای سیاسی و تعریف بسته‌من از زیست‌بوم‌گرایی می‌تواند این حقیقت مهم را دربارهٔ سیاست سبز کم‌رنگ سازد. (از سوی دیگر، البته تأکید بیش از اندازه بر صلاحیت‌های محیط‌زیست‌گرایان جنبش سبز، می‌تواند زیست‌بوم‌گرایی را از نظر پنهان دارد).

دومین مزیت رهیافت کمینه‌جو این است که نشان می‌دهد جنبش سبز دارای تاریخی است، واقعیتی که از دیدگاه بیشینه‌جویانه چندان آشکار نیست، زیرا گرایش به این دارد که وجود زیست‌بوم‌گرایی را از دههٔ ۱۹۶۰ و یا حتی دههٔ ۱۹۷۰ آغاز کند. کمینه‌جویان معمولاً آغازهای زیست‌بوم‌گرایی را در سدهٔ نوزدهم می‌جویند و مخالفت من با نظر آن‌ها بر این ملاحظه مبتنی است که هر چند برخی اندیشه‌هایی را که ما به زیست‌بوم‌گرایی نسبت می‌دهیم بیش از صد سال است که مطرح شده‌اند، اما نمی‌توان گفت که خود ایدئولوژی زیست‌بوم‌گرایی صد سال پیش وجود داشت. هواداری عیسی مسیح از نوعی برابری اجتماعی، از او یک سوسیالیست نمی‌سازد و این معنا را نمی‌رساند که سوسیالیسم در نخستین سدهٔ میلادی وجود داشت. این‌ها قضایایی کلی‌اند که در تفکر راجع به زیست‌بوم‌گرایی مطرح‌اند و دوباره در همین فصل به تفصیل بحث خواهند شد.

نیاز به بازسنجی ارزش‌های اعلام شده در برنامهٔ جناح بنیادی جنبش سبز، از این اعتقاد سرچشمه می‌گیرد که رشد اقتصادی و جمعیت محدودیت‌هایی طبیعی دارد. تأکید بر واژهٔ «طبیعی» برای این شده که ایدئولوژی پردازان جنبش سبز استدلال می‌کنند که رشد اقتصادی نه تنها به دلایل اجتماعی، مانند روابط تولید محدودکننده، بلکه به این دلیل نیز جلوگیری شده که زمین گنجایش حمل محدودی (برای جمعیت) دارد و

گنجایش تولید (به خاطر کمبود انواع منابع) و ظرفیت جذب (آلودگی) آن نیز محدود است. نویسندگان کتاب فراسوی محدودیت‌ها به دنبال گزارش اساسی محدودیت‌های رشد، می‌نویسند که «زمین محدود است و رشد هر چیز مادی از جمله جمعیت بشر، اتمی‌بیل‌ها، ساختمان‌ها و صنایع سنگین تا ابد نمی‌تواند دوام داشته باشد» (یدوز و دیگران، ۱۹۹۲، ص ۷). آشکارا باید گفت که از چشم‌انداز سبز رشد را نمی‌توان با غلبه بر محدودیت‌های به ظاهر موقتی، مانند محدودیت‌های ناشی از عدم پیچیدگی تکنولوژیک، ادامه داد؛ رشد پیوسته و نامحدود، اساساً امکان‌ناپذیر است. این مضمون در فصل ۳ پی‌گیری خواهد شد.

در این جا زیست‌بوم‌گرایی عامل زمین را که با وجود حضور در همه ایدئولوژی‌های سیاسی نوین نامرئی باقی مانده است، برجسته می‌سازد؛ و این نامرئی باقی ماندن‌ها به خاطر حضور بسیار همه‌جایی زمین بوده است و یا برای آن‌که طرح‌های توصیفی یا رهنمودی این ایدئولوژی‌ها آن را مکتوم نگه داشته‌اند. زیست‌بوم‌گرایی زمین به عنوان یک پدیده فیزیکی را سنگ‌بنای ساختمان فکری خود می‌سازد و می‌گوید که محدودیت زمین دلیلی اساسی بر این است که چرا رشد نامحدود اقتصادی و جمعیتی امکان‌پذیر نیست و در نتیجه، در رفتار اجتماعی و سیاسی ما دگرگونی‌های ژرفی باید رخ دهند. تصویر با دوام این محدودیت، همان تصویر آشنایی است که دورین‌های آپولو ۸ در ۱۹۶۸ برداشته و نشان می‌دهد که زمین آبی و سفیدرنگ بر فراز افق ماه در فضا معلق است. بیست سال پیش فرد هویل ستاره‌شناس نوشته بود که «هرگاه که گرفتن عکسی از زمین از خارج امکان‌پذیر گردد... اندیشه نیرومند دیگری در تاریخ به جریان خواهد افتاد» (مایرز، ۱۹۸۵، ص ۲۱). او ممکن است درست گفته باشد: جنبش سبز این تصویر را اقتباس کرده و زیبایی و شکنندگی آن باعث ایجاد نگرانی در مورد زمین شده و این جنبش استدلال می‌کند که زندگی روزانه در جامعه صنعتی ما را از این تصویر جدا ساخته است.

«آن‌هایی که در میانه سیمان، پلاستیک و کامپیوترها زندگی می‌کنند، به آسانی می‌توانند فراموش کنند که بهزستی ما تا چه اندازه اساساً به زمین پیوند خورده است» (همان ص ۲۲) ما ناچار به پذیرش آن چیزی هستیم که همیشه مسئله‌مان بوده است، یعنی ثروت (از همه نوع) در تحلیل نهایی از سیاره زمین سرچشمه می‌گیرد.

### جوامع ماندگار<sup>۱</sup>

اساسی بودن اندیشه محدودیت‌های رشد و نتایج ناشی از آن، زیست‌بوم‌گرایان سیاسی را وامی‌دارد تا بگویند که دگرگونی‌های بنیادی در عادت‌ها و عملکردهای اجتماعی‌مان ضروری است سبزه‌ها آن نوع جامعه‌ای که این دگرگونی‌ها را جذب می‌کند، غالباً «جامعه ماندگار» می‌نامند. این واقعیت که ما می‌توانیم جنبه‌های جامعه سبز را به گونه‌ای متمایز از تصویرهای مرجع ایدئولوژی‌های دیگر بازشناسیم، از جمله دلایلی است دال بر این که چرا زیست‌بوم‌گرایی را می‌توان به گونه نوعی ایدئولوژی مستقل سیاسی در نظر آورد.

من در فصل ۳ برداشتم را از جامعه ماندگار توضیح خواهم داد، ولی یکی دو نکته است که از همین آغاز باید آن‌ها را در نظر داشت. زیست‌بوم‌گرایان سیاسی بر دو نکته راجع به جامعه ماندگار تأکید می‌ورزند: یکی این که مصرف کالاهای مادی از سوی افراد در «کشورهای پیشرفته صنعتی» باید کاهش یابد؛ و دیگر (که بی‌ارتباط با نکته نخست نیست) این که نمی‌توان گفت که نیازهای انسان با رشد مدام اقتصادی به تعبیر امروزی به بهترین وجه برآورده می‌شوند. جان‌اتان پوریت می‌نویسد: «اگر خواسته باشید تقابل ساده میان سیاست سبز و سیاست متعارف را دریابید، بهتر است به این باور ما توجه داشته باشید که تقاضای کمی باید

کاهش یابد نه آن‌که گسترش پیدا کند» (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۳۶). سبزها چنین استدلال می‌کنند که اگر رشد محدودیت‌هایی دارد، پس مصرف نیز باید محدودیت‌هایی داشته باشد. جنبش سبز با این دشواری رویه‌رو است که هم‌زمان باید آرزوی عمده‌ی بیشتر انسان‌ها را که همان بیشترین مصرف چیزهای مادی است برآورده سازد و هم موضع خود را در چشم آن‌ها جذابیت بخشد.

استراتژی این جنبش دو جنبه دارد. این جنبش از یک سوی استدلال می‌کند مصرف مدام و بیش از پیش امکان‌ناپذیر است، زیرا زمین محدودیت‌های مشخصی را بر تولید تحمیل کرده است. در نتیجه، چنین استدلال می‌شود که آرزوی ما برای مصرف باید محدود شود، چه این را دوست داشته و چه دوست نداشته باشیم. به گفته پوریت (همان، ص ۱۱۸)، «به مصداق مثل معروف، نمی‌توان هم خدا را داشت و هم خرما را.» این نکته بسیار اهمیت دارد که سبزها معتقدند که بازیافت یا کاربرد منابع انرژی تجدیدناپذیر به‌تنهایی نمی‌تواند مسائل ناشی از محدودیت زمین را حل کند، زیرا ما نمی‌توانیم به میزان هرچه بیشتر تولید یا مصرف کنیم. این شگردها ممکن است بخشی از استراتژی یک جامعه ماندگار باشند، اما به گونه‌ی مادی نمی‌توانند بر محدودیت‌های مطلق تولید و مصرف در یک نظام محدود تأثیر گذارند.

داستان ترکیب سطوح کنونی مصرف با «بازیافت نامحدود»، بیشتر ویژگی بینش تکنوکراتیک است تا بینش زیست‌بوم‌گرایانه. خود جریان بازیافت منابعی را به کار می‌برد، انرژی مصرف می‌کند و آلودگی حرارتی ایجاد می‌کند؛ در تحلیل نهایی، بازیافت در واقع نوعی فعالیت صنعتی مانند فعالیت‌های دیگر صنعتی به‌شمار می‌آید. بازیافت هرچند سودمند و ضروری است، ولی این تصور که بازیافت می‌تواند به مسائل بنیادی پاسخ گوید، توهمی بیش نیست. (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۸۳)

این قضیه شبیه تفاوتی است که پیش از این میان محیط‌زیست‌گرایی و زیست‌بوم‌گرایی قابل شده‌ایم. به گفته پوریت، بازیافت زباله بخشی اساسی از جنبش سبز است، ولی از نوع بنیادی این جنبش به‌شمار نمی‌آید. همچنان که پوریت در بالا یادآور شده است، سبزه‌ها عموماً نسبت به راه‌حل‌های تکنولوژیک یا تنظیم تکنولوژیک در مورد مسائل زیست‌محیطی بدگمانند و تأیید به نسبت احتیاط‌آمیز بازیافت، نمونه‌ای از این بدگمانی است. دیری پیش از این و در زمان انتشار نظر بسیار بانفوذ محدودیت‌های رشد، گفته شده بود که «برای بیرون آمدن از این دور فاسد، نمی‌توانیم تنها به راه‌حل‌های تکنولوژیک اکتفا کنیم» (مدوز و دیگران، ۱۹۷۴، ص ۱۹۲) و از آن زمان تاکنون این نظر به یکی از اصول اساسی سیاست سبز تبدیل شده است.

استراتژی دیگری که ایدئولوژی‌پردازان سبز برای خوشایند ساختن توصیه‌شان در مورد مصرف کمتر به کار برده‌اند، دفاع از فواید جامعه کمتر مادی است. در حله نخست، آن‌ها میان نیازها<sup>۱</sup> و کمبودها<sup>۲</sup> تمایز قایل می‌شوند (هرچند که این تمایز در اصل متعلق به آن‌ها نیست) و می‌گویند که بسیاری از اقلام مصرفی که ما آن‌ها را نیازهایمان می‌خوانیم، کمبودهایی‌اند که با فشار نیروهای نیرومند القایی «تبدیل» به نیازهای ما شده‌اند. آن‌ها به همین دلیل اظهار نظر می‌کنند که اگر کالاهای کمتری در اختیار داشته باشیم، چیز زیادی را از دست نخواهیم داد. تمایز میان کمبودها و نیازها قضیه‌ای بسیار بحث‌انگیز است که در فصل ۳ با تفصیل بیشتری درباره آن صحبت خواهیم کرد.

دیگر این که برخی از سبزه‌های تندرو استدلال می‌کنند که جامعه ماندگاری که باید جایگزین جامعه مصرفی شود، باید صورت‌هایی وسیع‌تر و عمیق‌تر از مصرف چیزهای مادی برای خرسندی انسان‌ها ارائه

کند. این نظر را می‌توان به منزلهٔ بخشی از این عقیدهٔ سبزه‌ها در نظر آورد که می‌گویند جامعهٔ ماندگار باید جایی باشد که انسان‌ها در آن با خرسندی روحی زندگی کنند. در واقع، بدون ارجاع به بُعد روحی مورد علاقهٔ این جنبش، جنبه‌هایی از برنامهٔ بنیادی سبزه‌ها را به درستی نمی‌توان درک کرد. سبزه‌ها برای جهان طبیعی محتوای روحی قایلند و در مورد آنچه که خود غارت این محتوای روحی به وسیلهٔ علم مکانیستی می‌خوانند، نظر خوشی ندارند. آن‌ها برای زمین حرمت قایل‌اند و خواستار کشف دوبارهٔ پیوند انسان‌ها با زمین‌اند: «برای من آشکار است که بدون نوعی افزایش شدید تعلق روحی، گذار به یک شیوهٔ زندگی ماندگارتر آشکارا احتمال‌ناپذیر است» (پریت، ۱۹۸۴، ص ۲۱۰). بدین شیوه، تبلیغ برای زندگی قناعت‌کارانه و ترغیب انسان‌ها به پیوند نزدیک با زمین، نوعی ریاضت‌پیشگی روحی به بار می‌آورد که بخش تعیین‌کنندهٔ بوم‌شناسی سیاسی به‌شمار می‌آید.

مضمون بحث‌انگیز سیاست سبز که با قضیهٔ کاهش مصرف ارتباط دارد، قضیهٔ نیاز به پایین آوردن سطح جمعیت است. به گفتهٔ فریتيوف کسپرا، «برای کندساختن جریان ته‌کشیدن سریع منابع طبیعی، نه تنها به رها کردن اندیشهٔ رشد مدام اقتصادی بلکه به مهار افزایش جهانی جمعیت نیز نیاز داریم» (۱۹۸۵، ص ۲۲۷). با وجود انتقادهای تند به‌ویژه از جناح چپ - مایک سیمونز پیشنهادهای پاول اریلیخ را به عنوان «دعوت به قوم‌کشی» توصیف کرده است (سیمونز، ۱۹۸۸، ص ۱۳). سبزه‌ها همچنان بر این اعتقاد پافشاری می‌کنند که ماندگاری درازمدت جهانی به کاهش جمعیت جهان بستگی دارد، بیشتر به این دلیل که آدم‌های کمتر چیزهای کمتری را مصرف خواهند کرد: «تنها راه درازمدت کاهش مصرف، تثبیت و کاستن شمار مصرف‌کنندگان است. بهترین سیاست‌های مربوط به منابع، محکوم به شکست خواهند بود اگر که با سیاست جمعیتی پیوند نداشته باشند» (ایروین و پونتون، ۱۹۸۸، ص ۲۹).

قضیه جمعیت را در فصل ۳ به گونه‌ای انتقادی بررسی خواهیم کرد.

### دلایل مراقبت از محیط‌زیست

مراقبت از محیط‌زیست آشکارا یکی از اصول شاخص زیست‌بوم‌گرایی به‌شمار می‌آید. دلایل گوناگونی می‌توان آورد که چرا ما باید از محیط‌زیست مراقبت بیشتری کنیم و به نظر من زیست‌بوم‌گرایی ترکیب خاصی از این دلایل را مطرح می‌کند. بدین معنا، ماهیت برهان‌هایی که زیست‌بوم‌گرایی برای مراقبت از محیط‌زیست عرضه می‌کند، باید بخشی از تعریف این ایدئولوژی باشد.

در این متن، این برهان‌ها را می‌توان تحت دو عنوان خلاصه کرد: برهان‌هایی که بنا بر آن‌ها، انسان‌ها به خاطر مصلحت خودشان باید از محیط‌زیست مراقبت کنند و برهان‌های دیگری که می‌گویند محیط‌زیست ارزشی ذاتی دارد، به این معنا که ارزش آن تنها در این نیست که وسیله برآوردن نیازهای انسان‌ها است، چرا که حتی اگر نتواند وسیله‌ای برای برآوردن نیازهای انسانی باشد، باز هم ارزش خود را از دست نخواهد داد.

در بیشتر مواقع با برهان‌های دسته نخست روبه‌رو می‌شویم؛ برای مثال، این‌که جنگل‌های استوایی برای آن باید حفظ شوند که اکسیژن یا مواد خام برای داروها را فراهم می‌کنند و یا از رانش زمین جلوگیری می‌کنند. اما این برهان‌ها دلایل موردنظر سبزهای بنیادی نیستند. چشم‌انداز زیست‌بوم‌گرایانه را در گزارشی با عنوان گزینه سبز در پاسخ به این پرسش می‌توان پیدا کرد: «آیا دلواپسی درباره طبیعت و محیط‌زیست، در واقع نگرانی برای خودمان است؟»

بسیاری از انسان‌ها احساس روشن‌فکری می‌کنند وقتی استدلال می‌کنند که جهان غیرانسانی باید محافظت شود: (الف) به عنوان ذخیره‌ای از تنوع ژنتیکی برای مقاصد کشاورزی، پزشکی و

منظورهای دیگر؛ (ب) به عنوان ماده‌ای جهت بررسی علمی، برای مثال در مورد تکامل خاستگاه‌های انسان؛ (ج) برای تفریح و (دال) برای فرصت‌هایی که در جهت التذاذ زیبایی‌شناختی و الهام‌های روحی فراهم می‌کند. به هر روی، این دلایل با آن‌که روشنفکرانه‌اند ولی همگی به ارزش ابزاری جهان غیرانسانی برای انسان‌ها ارتباط دارند. آنچه در این میان به چشم نمی‌خورد، هرگونه ادراکی از یک نظر بی‌طرفانه و زیست‌مدارانه<sup>۱</sup> یا زیست‌کره‌ای<sup>۲</sup> است که طبق آن، برای جهان غیرانسانی بابد ارزشی ذاتی قایل شد. (بونارد و مورگان گرنوبل، ۱۹۸۷، ص ۲۸۴)

پشت این عبارت قضایای پیچیده‌ای‌اند که در فصل ۲ به تفصیل درباره‌شان بحث خواهیم کرد، اما در این مقوله اندیشیدن درباره زیست‌بوم‌گرایی، نیاز به این داریم که میان زیست‌بوم‌گرایان «عمومی» و «خصوصی» تمایز قایل شویم.

زیست‌بوم‌گرایان خصوصی در صحبت با همفکران‌شان، به احتمال زیاد ارزش ذاتی طبیعت را فراتر از برهان انسانی-ابزاری می‌نهند و می‌گویند که این برهان از برهان ارزش ذاتی طبیعت کم‌ارزش‌تر است و عمق بوم‌شناختی کمتری دارد. اما زیست‌بوم‌گرایان عمومی که علاقه زیادی به عضوگیری دارند، بی‌گمان نخست به نظر مصلحت‌شخصی روشنفکرانه روی می‌آورند و تنها پس از جا انداختن این برهان درباره ارزش ذاتی طبیعت سخن به میان می‌آورند.

بدین‌سان، ایدئولوژی سیاسی زیست‌بوم‌گرایی آشکارا خواستار استفاده از یک رشته دلایل خاص برای مراقبت از محیط‌زیست است، اما با فرهنگی روبه‌رو است که بحران اعتماد ایجاد می‌کند و او را وادار

می‌سازد تا در صحنه عمومی به یک رشته دلایل دیگر که فرعی ترشان می‌داند توسل جوید. این یکی دیگر از ویژگی‌های زیست‌بوم‌گرایی است که با این خطر روبه‌رو می‌باشد که سیمای عمومی‌اش ممکن است آنچه را که واقعاً هست پنهان نگه دارد و در ضمن، هر آنچه که «درواقع» هست، چیزی جز سیمای عمومی‌اش نباشد.

همین را در مورد روحانیتی که گه‌گاه در سطح نوشته‌های زیست‌بوم‌گرایان پیدا می‌شود، می‌توان گفت. هواداران زیست‌بوم‌گرایی استدلال می‌کنند که سیاست سبز بنیادی خود نوعی تجربه روحانی است، زیرا که بر پذیرش «وحدانیت» آفرینش و به تبع آن، «حرمت زندگی فرد، زندگی دیگران و خود زمین» مبتنی است (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۱۱). از این گذشته، می‌گویند که دگرگونی سیاسی دربرگیرنده چنین پذیرشی است و تنها سیاست سبز مسئولیت بازآفرینی بُعد روحانی زندگی را دارد، همان بُعدی که مادی‌اندیشی ناشایست عصر صنعتی متلاشی‌اش کرده است. این نوع سخن گفتن چندان رأی آور نیست و در نتیجه، با آن که «روحانیت» در صحبت‌های خصوصی زیست‌بوم‌گرایان ممکن است آشکار باشد، اما در صحنه عمومی به زبان آورده نمی‌شود.

در همین زمینه، دلیل خاص دیگری برای زندگی در «بطن» محیط‌زیست و نه در برابر آن ارائه می‌شود که شایان ذکر است. چنین اظهارنظر می‌شود که استثمار سیاره زمین با استثمار انسان‌ها پیوند دارد و پایان بخشیدن به استثمار نخستین پیش شرط برچیدن بساط استثمار دوم است. لیندی ویلیامز، عضو پیشین هیئت رئیسه سبز می‌نویسد که «استثمار سیاره زمین به ناگزیر با استثمار انسان‌ها همراه است، (نقل شده در اثر گلداسمیت و هیلدیار، ۱۹۸۶، ص ۳۶۰) و نورمن مایرز معتقد است که «ما به سادگی این بخت را داریم که نخستین نسلی باشیم که در همسازی نهایی با فضای زمین و در نتیجه، در هماهنگی نهایی با یکدیگر زندگی کنیم» (۱۹۸۵، ص ۲۵۸). البته در این زمینه امکان عدم توافق فراوان است.

بوم‌شناس اجتماعی، موری بوکچین، در یک تحلیل پیچیده و فراگیر، به عکس این قضیه توسل می‌جوید و می‌گوید که «نفس اندیشهٔ چیرگی بر طبیعت، از چیرگی انسان بر انسان سرچشمه می‌گیرد» (بوکچین، ۱۹۹۱، ص ۱۳۱) و در نتیجه، استدلال می‌کند که آزادسازی بشر پیش شرط آزادسازی طبیعت است.

به هر روی، این‌ها داعیه‌هایی بسیار بحث‌انگیزند و هستند کسانی که می‌گویند به هیچ وجه آشکار نیست که این دو صورت استثمار با یکدیگر پیوند داشته باشند. آن‌ها استدلال می‌کنند که ما می‌توانیم جهانی را تصور کنیم که در آن جمعیت‌های بشری در ارتباط با طبیعت زندگی ماندگاری را در پیش گیرند اما در ارتباط با روابط اجتماعی همدیگر را استثمار کنند (و برعکس). جوامع ماندگار می‌توانند صورت‌های متفاوتی به خود گیرند و هیچ دلیل ضروری وجود ندارد که بگوییم این جوامع باید از جوامع کنونی استثمار کمتری داشته باشند (و باز برعکس). نکته این است که به هر روی، زیست‌بوم‌گرایان سیاسی (و اجتماعی) فکر می‌کنند که به دلایل خاص آورده شده در بالا، جوامع ماندگار استثمار کمتری خواهند داشت.

### بحران بوم‌شناختی و پیامدهای سیاسی و استراتژیک آن

بدون مقداری هشدارهای بجا و جدی دربارهٔ سرانجام تاریک سرنوشت بشر، هرگونه بازنمود زیست‌بوم‌گرایی نمی‌تواند کامل باشد. زیست‌بوم‌گرایان سیاسی پیوسته ادعا می‌کنند که اگر هشدارهای شان جدی گرفته نشوند و به رهنمودهای آن‌ها عمل نشود، پیامدهای ناگواری پیش خواهد آمد. گزارش فراسوی محدودیت‌ها مثال بارزی از این هشدارها است:

استفادهٔ انسان از منابع ضروری و ایجاد انواع آلاینده‌ها، از آن حدی که قابل دوام باشد فراتر رفته است. بدون کاهش‌های اساسی در مصارف مادی و انرژی، دردهای آینده با افتی خطرناک در

سرانه مواد غذایی، مصرف انرژی و تولید صنعتی روبه‌رو خواهیم شد. (مدوز و دیگران، ۱۹۹۲، ص ۱۵ و ۱۶ مقدمه)

استفاده مدام جنبش سبز بنیادی از یک آهنگ فاجعه‌آمیز، در میان ایدئولوژی‌های سیاسی نوین منحصر به فرد است و می‌توان گفت که این جنبش بر این نوع پیش‌بینی‌ها به عنوان وسیله‌ای برای برانگیختن مردم به کنش، بسیار تکیه کرده است. پیامدهای این هشدارها از دو نوع بوده است. یکی آن‌که، منتقدان جنبش آن را نسنجیده متهم کرده‌اند که در مورد آینده این سیاره و نوع بشر بدبینی بیش از اندازه‌ای از خود نشان می‌دهد. این انتقادات از این روی نسنجیده‌اند که بدبینی جنبش سبز تنها به پیش‌بینی احتمالی زندگی در عرف اجتماعی و سیاسی کنونی ارتباط دارد. وگرنه، سبزاها در مورد بحث‌های ما در جهت فایق آمدن بر بحرانی که آن‌ها معتقدند کشف کرده‌اند، به درستی خوشبین‌اند و تنها استدلال می‌کنند که دگرگونی عمده‌ای در جهت‌گیری ما مورد نیاز است. همچنان‌که در فراسوی محدودیت‌ها نتیجه‌گیری شده است:

این‌اقت‌گریزناپذیر نیست. برای پرهیز از آن دگرگونی‌هایی ضروری‌اند. نخست باید در خط مشی‌ها و عملکردهایی که رشد مصرف مادی و جمعیت را دوام می‌بخشند، تجدیدنظری همه‌جانبه به عمل آورد. دوم، باید در کارآیی استفاده از مواد و انرژی بهبودی سریع و اساسی پدید آورد. (مدوز و دیگران، ۱۹۹۲، ص ۱۶ مقدمه)

پیامد نوع دوم و شاید وخیم‌تر اتکای جنبش سبز بر پیشگویی‌های تاریک، این است که به نظر می‌رسد ایدئولوژی‌پردازان این جنبش احساس می‌کنند که از اندیشیدن جدی درباره شیوه‌های تحقق دگرگونی‌های مورد تبلیغ‌شان معاف می‌باشند. این در واقع ویژگی دیگر این ایدئولوژی است که در این‌جا باید یادآور شد: تنش میان ماهیت

بنیادی دگرگونی اجتماعی و سیاسی مورد درخواست جنبش و اتکا بر وسایل سنتی و لیبرال-دموکراتیک تحقق این دگرگونی. گویا هواداران جنبش احساس کرده‌اند که پیامشان چنان آشکار است که به محض اعلام کردن باید به آن عمل شود. موانع موجود بر سر راه دگرگونی بنیادی سبز به درستی بازشناخته نشده‌اند و نتیجه‌اش این است که ایدئولوژی سبز فاقد برنامه‌ای مناسب برای دگرگونی اجتماعی و سیاسی است. در فصل ۴ در این باره بحث بیشتری خواهیم کرد.

### جهان‌شمولی و دگرگونی اجتماعی

ویژگی دیگری که در این جا و در رابطه با این مواضع باید یادآوری کرد، کشش بالقوه جهانی ایدئولوژی سبز است. تاکنون این ایدئولوژی بخش خاصی از جامعه را هدف قرار نداده، بلکه هر فردی در هر کجای زمین بدون توجه به رنگ پوست، جنسیت، طبقه، ملیت، اعتقاد مذهبی و نظایر آن را مخاطب ساخته است. کارکرد استدلال جنبش سبز این است که نشان دهد تباهی زیست‌محیطی و به هم ریختگی اجتماعی همراه با آن، مسئله همه انسان‌ها است و از همین روی باید مایه نگرانی همگان باشد. «ما همگی از بحران بوم‌شناختی زیان می‌بریم و در نتیجه، به نفع همه ما است که از هر طبقه و گروه سیاسی برای مقابله با این خطر مشترک دست به دست هم دهیم» (تاچل در کتاب دادز، ۱۹۸۸، ص ۴۵). بدین سان، زیست‌بوم‌گرایی این استعداد را دارد که آسان‌تر از بیشتر ایدئولوژی‌های سیاسی نوین استدلال کند که به نفع همه است که به رهنمودهای او عمل کند.

این قضیه در مورد ایدئولوژی‌های سیاسی نوین دیگر تا این حد مصداق ندارد. هیچ‌کدام از آن‌ها نمی‌تواند بگوید که تاوان عمل نکردن به توصیه‌اش، خطر به هم ریختگی عمده اجتماعی و زیست‌محیطی برای همه کس است. جنبش سبز کشش بالقوه جهانی ناشی از این قضیه را به

عنوان ویژگی مثبتی در نظر می‌گیرد که باید بیشترین استفاده را از آن به عمل آورد. در فصل ۴ به این قضیه خواهیم پرداخت و خواهیم دید که آیا این اعتقاد درست یا نادرست است و در واقع آیا این باعث نشده است که دلیل دیگری برای عدم توجه کافی و جدی به قضیه دگرگونی اجتماعی پیدا کنیم.

### درس‌هایی از طبیعت

اهمیت طبیعت برای زیست‌بوم‌گرایی که هم‌اکنون تشخیص داده شده است، تنها به دلایلی نیست که برای مراقبت از طبیعت ذکر کرده‌ایم. طبیعت‌گرایی تمام‌عیار زیست‌بوم‌گرایی مبتنی بر این اعتقاد است که آدم‌ها آفریده‌هایی طبیعی‌اند. از یک سوی، این قضیه ممکن است مستلزم پذیرش این امر باشد که حدودی طبیعی برای آرزوهای بشر نهاده شده است و حتی از این هم بحث‌انگیزتر، زیست‌بوم‌گرایان غالباً به شدت احساس می‌کنند که جهان طبیعی را باید الگویی برای جهان انسانی ساخت و بسیاری از رهنمودهایی که زیست‌بوم‌گرایی در زمینه تنظیم‌های سیاسی و اجتماعی ارائه می‌کند، از یک نظر خاص راجع به ماهیت طبیعت سرچشمه می‌گیرند. این نظر، بی‌هیچ جای شگفتی، یک نظر بوم‌شناختی است. به نوشته پوریت، «زیست‌بوم‌گرایان حرفه‌ای نظام‌های گیاهی و جانوری را در رابطه با محیط‌زیست‌شان بررسی می‌کنند، البته با تأکید ویژه بر روابط درونی و وابستگی متقابل میان صورت‌های متفاوت حیاتی» (۱۹۸۴، ص ۳). این ویژگی با ادراک مثبتی که زیست‌بوم‌گرایان سیاسی پذیرفته‌اند همراه است. این نوعی جهان طبیعی است که در آن، وابستگی متقابل بر رقابت برتری داشته و برابری بر سلسله‌مراتب تقدم دارد. از دیدگاه زیست‌بوم‌گرایی، طبیعت دندان و پنجه‌ای خونین ندارد، بلکه مسالمت‌آمیز، بی‌دغدغه، شاداب و سبز است.

ویژگی‌های اساسی جهان طبیعی و نتیجه‌گیری‌ها یا رهنمودهای

سیاسی و اجتماعی ناشی از آن به قرار زیرند.

گوناگونی	— رواداری، استواری و دموکراسی
برابری	— وابستگی متقابل
سنت	— عمر دراز
طبیعت به صورت «مؤنث»	— مفهوم خاص از فمینیسم

درباره این نکات در فصول بعدی به تفصیل بحث خواهیم کرد، اما اشاراتی مقدماتی در این جا ضرورت دارند. نخست این‌که نکات بالا با هم قدری تنش دارند و اساساً دچار ابهام‌اند. برای مثال، چه نوع برابری و دموکراسی را می‌توان از طبیعت «استخراج کرد»؟ مگر نه این‌که دموکراسی و سنت یا سنت و برابری، بالقوه ناسازگارند؟ در واقع، مسائل همراه با چنین فهرستی چندان زیاد است که مایکل سوارد را واداشته است که بگوید، «ابهام و ناسازگاری‌های این جدول، آن را تقریباً بی‌معنا ساخته‌اند» (سوارد، ۱۹۹۳، ص ۶۹). این جدول شاید که از جهت نظری و سیاسی بی‌معنا باشد، ولی از دیدگاهی ایدئولوژیک بی‌گمان سودمند است، زیرا در ایدئولوژی اقصاع بسیار اهمیت دارد. جست‌وجوی رهنمودهای سیاسی در قرائت طبیعت، به‌خاطر عدم تعیین آن مخاطره‌آمیز است، اما توان نمادین ناشی از آن ممکن است ابهام آن را جبران کند (و یا حتی آن را نامربوط سازد). ایدئولوژی‌ها در صدد قانع کردن‌اند و گه‌گاه این کار را با برشمردن مضامین بزرگ بهتر می‌توان انجام داد تا با جزئیات نظری. باید تأکید کنم که به هیچ‌وجه نمی‌خواهم بگویم که طبیعت‌گرایی مورد نظر زیست‌بوم‌گرایی بی‌مسئله است، بلکه تنها می‌خواهم یادآور شوم که درخواست‌های ایدئولوژی و درخواست‌های نظریه تا اندازه‌ای متفاوت‌اند.

یکی از اصول بدیهی بوم‌شناسی این است که استواری در یک اکوسیستم، نتیجه کارکرد گوناگونی در همان اکوسیستم است. در نتیجه،

هرچه که گیاهان و جانوران در یک اکوسیستم گوناگون‌تر باشند (البته در چارچوب محدودیت‌های تحمیل شده از سوی اکوسیستم)، آن اکوسیستم استوارتر خواهد بود. دیگر این که، استواری<sup>۱</sup> ویژگی مثبت یک اکوسیستم انگاشته می‌شود، زیرا ثابت می‌کند که آن سیستم ماندگار است؛ اکوسیستمی که در معرض نوسان است، هنوز به مرحله «اوج» خود نرسیده و در نتیجه، نارس تلقی می‌شود. از جهت اجتماعی، این قضیه قابل تعبیر به آرزوی لیبرالی رواداری<sup>۲</sup> خرابت و سعه صدر در برابر عقاید گوناگون است و این‌ها بی‌گمان ویژگی‌هایی از لیبرالیسم‌اند که سبزاها آن‌ها را پذیرفته‌اند. این ادراک نیرومند در زیست‌بوم‌گرایی وجود دارد که «جامعه سالم» (در این‌جا از استعاره ارگانیک استفاده شده است) جامعه‌ای است که در آن، انواع عقاید نه تنها روا داشته بلکه پسندیده انگاشته می‌شوند، زیرا از این طریق گنجینه‌ای از افکار و صورت‌های رفتاری پدید می‌آید که در برخورد با مسائل سیاسی یا اجتماعی می‌توان روی آن‌ها حساب کرد:

گوناگونی باید حرف رمزی برای نحوه اداره زندگی مان باشد. نه تنها نیاز به آن داریم که از انواع راه‌های فرهنگی و اقلیتی برای بهبود کیفیت زندگی مان استفاده کنیم، بلکه به یک مبنای قدرت گسترده و مشارکت‌آمیز در نظام‌های سیاسی مان نیز نیاز داریم تا بتوانیم با روندهای کنونی در جهت همگونی، تمرکز بیش از اندازه، سوءاستفاده از قدرت و یک جامعه بی‌ملاحظه، مقابله کنیم و این روندها را معکوس سازیم. (مایرز، ۱۹۸۵، ص ۲۵۴)

در فصل ۳ خواهیم گفت که این آرزو تنش شدیدی با سخت‌گیری بالقوه هنجارها و معیارها در یک جامعه کوچک ماندگار دارد. از این

جهت، زیست‌بوم‌گرایی با مسئله‌ای همانند آن چیزی که در سنت لیبرالی یافت می‌شود، روبه‌رو است: چگونه می‌توان مفهومی از یک جامعه خوب داشت که در آن مردم باید به شیوه معین رفتار کنند ولی در ضمن از صورت‌های گوناگون رفتار هواداری کنند؟

به هر روی، یکی از اصول بدیهی سبز این است که به صداهای مخالف باید اجازه شنیده شدن داد و از این جهت، زیست‌بوم‌گرایی اصل دموکراتیک حکومت بر مبنای توافق را تأیید می‌کند. حتی نوع مبهم توافق چندان پسندیده انگاشته نمی‌شود: بیشتر سبزه‌ها از نوعی جامعه مشارکت‌آمیز هواداری می‌کنند که در آن، بحث صورت گیرد و توافق آشکار در گسترده‌ترین طیف ممکن قضایای سیاسی و اجتماعی را درخواست می‌کنند. همه این‌ها به نوعی سیاست تمرکز زدا نیاز دارد که غالباً با جامعه ماندگار همراه است، قضیه‌ای که در فصل ۳ به تفصیل بررسی خواهد شد.

برخی بی‌گمان اعتراض خواهند کرد که این نظر درباره رهنمودهای سیاسی جنبش سبز بسیار خوش‌خیالانه است و تاریخ این جنبش سرشار از پیشنهادهایی است که بهتر است آن‌ها را اقتدارگرایانه خواند تا دموکراتیک. تاریخ بوم‌شناسی در سده بیستم، نوشته‌ی آنا برامول (۱۹۸۹)، یک چنین برداشتی را برمی‌انگیزد و این صحت دارد که حتی در جنبش نوین سبز، زمانی پیش آمد که پرهیز از فاجعه زیست‌محیطی هدف اصلی انگاشته شد و وسایل دستیابی به این هدف چندان مهم تلقی نشد:

این [طرح اجتماعی برای دستیابی به جامعه‌ای ماندگار] فراگردی است که می‌توان با ساختارهای کنونی اقتدار، از دموکراتیک گرفته تا دیکتاتوری، آن را محقق ساخت. با وجود ترجیح، ضرورتی ندارد که روابط اقتدار دگرگون شود. (پیراژه، ۱۹۷۷، ص ۱۰)

این نوع ندانم‌گویی<sup>۱</sup> درباره سازمان اجتماعی، دست‌مایه منتقدان جنبش سبز بوده است. آن‌ها این جنبش را به بی‌مسئولیتی و ارتجاع سیاسی متهم می‌کنند. مسئله از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که با آن که سبزه‌ها کوشش می‌کنند دموکراسی را به عنوان یکی از اقلام ضروری فهرست ارزش‌های‌شان برشمارند، اما پیوند دموکراسی و جنبش سبز، در واقع پیوندی احتمالی می‌نماید. مایکل سوارد، وقتی می‌گوید که میان مجموعه ارزش‌های سبز و ارزش‌های دموکراسی تنشی وجود دارد، بر این نکته انگشت می‌گذارد (سوارد، ۱۹۹۳، ص ۷۰ و ص ۲). رابرت گودین این نکته را به صورتی آشکارتر مطرح می‌کند: «هواداری از دموکراسی، طرفداری از رویه‌ها<sup>۲</sup> است، حال آن‌که هواداری از محیط‌زیست‌گرایی در واقع پشتیبانی از نتایج ذاتی<sup>۳</sup> است؛ چه چیز تضمین می‌کند که رویه‌های نخستین نتایج نوع دوم را به دست دهند؟» (گودین، ۱۹۹۲، ص ۱۶۸). دلالت آشکار این نظر این است که اگر نتایج سبز با رویه‌های دموکراتیک تضمین نشود و اگر نتایج سبز همچنان که سبزه‌ها می‌گویند بسیار اهمیت داشته باشد، پس می‌توان رویه‌های دموکراتیک را به سود رویه‌های اقتدارگرا رها کرد.

این بن‌بست، سیاست سبز را به عنوان سیاستی که نتیجه را بر رویه ترجیح می‌دهد، مشخص می‌سازد. در پاسخ به این اتهام، دست‌کم یکی از مفسران به نام رایین اِکرزلی، این گره را بدین سان باز می‌کند که می‌گوید برای سیاست سبز، رویه به همان اندازه نتیجه مهم است. او این کار را با این استدلال انجام می‌دهد که سیاست سبز بنیادی سیاست‌رهایی‌بخشی است که خواهان بیشترین خودمختاری برای نوع بشر و غیربشر است، تا همه انواع بتوانند همساز با «زندگی نوعی‌شان و به شیوه خاص خودشان شکوفا شوند» (اکرزلی، زیر چاپ) از این دیدگاه، او چنین ادامه می‌دهد.

ارتباط میان بوم‌شناسی و دموکراسی دیگر ارتباط سستی نیست... اقتدارگرایی<sup>۱</sup> (نه تنها در زمینه‌های صرفاً ابزارگرایانه) بلکه به گونه‌ای اصولی در جنبش سبز حذف شده، همچنان که اصل لیبرالی نیز آن را طرد کرده است: اقتدارگرایی به حقوق انسان‌ها در انتخاب سرنوشت‌شان تجاوز می‌کند. (اکرزی، در دست چاپ)

این قضیه با این نظر جان بَری تعارض دارد که می‌گوید «از دیدگاه شدیداً بوم‌مدارانه، دموکراسی یا زاید و یا یک اصل فرعی و اختیاری است» (بری، ۱۹۹۴، ص ۳۷۱). همین تعارض گواه دیگری دال بر این است که نظریه سبز زنده و نیرومند است.

کوشش اِکِرزلی برای برقراری پیوند ضروری میان زیست‌بوم‌گرایی و دموکراسی، مبتنی بر هر گونه «درسی از طبیعت» نیست، بلکه خطرهای ناشی از تفسیر زیست‌بوم‌گرایی به عنوان ایدئولوژی مبتنی بر فراگرد<sup>۲</sup> یا نتیجه، را به گونه‌ای جدی خاطر نشان می‌سازد. دلالت‌های این قضیه حتی به فراسوی رابطه میان زیست‌بوم‌گرایی و دموکراسی راه می‌برند و رابطه میان زیست‌بوم‌گرایی و ایدئولوژی‌های دیگر را نیز نشان می‌دهند. همچنان که خود اِکِرزلی یادآور می‌شود، همسویی زیست‌بوم‌گرایی با فراگرد، آن را در سنت لیبرالیسم جای می‌دهد. از سوی دیگر، جان‌گری احساس می‌کند که می‌تواند دوستان محافظه‌کاری را برای زیست‌بوم‌گرایی پیدا کند، زیرا این ایدئولوژی را به گونه‌ای نتیجه‌گرایانه در نظر می‌گیرد: «برای محافظه‌کاران و نیز اندیشمندان سبز، آشکار است که انتخاب کردن به خودی خود هیچ یا چندان ارزشی ندارد؛ آنچه که ارزش دارد همان انتخاب‌های انجام گرفته و راه‌های در دسترس است» (گری، ۱۹۹۳، ص ۱۳۷). به یک تعبیر عملی می‌توان گفت که به هر صورت، گری در

مورد جنبش سبز به خطا رفته است، زیرا این جنبش در صورت نوین آن راه حل های اقتدارگرایانه را در مورد بحران زیست محیطی رها کرده است. این نکته را درس سیاسی بعدی زیست بوم گرایی از «طبیعت»، تقویت می کند. این نظر که جهان طبیعی نظام درهم بافته ای از چیزهای (صاحب احساس و فاقد احساس) متقابلاً وابسته است، ادراکی از برابری را ایجاد می کند، زیرا وجود هر پدیده طبیعی را برای زنده ماندن پدیده های دیگر ضروری می انگارد. برابر با این نظر، هیچ جزئی از جهان طبیعی مستقل نیست و بنابراین، هیچ جزئی از طبیعت نمی تواند ادعای «برتری» بر اجزای دیگر کند. برای مثال، بدون وجود باکتری های حقیری که دیواره روده ما را تمیز می کنند، بشر پیوسته بیمار خواهد ماند. به همین سان، این باکتری های خاص نیز برای زندگی کردن به دیواره روده ما نیاز دارند.

پس از دیدگاه زیست بوم گرایی، هر رابطه ای یک رابطه هم زیستانه<sup>۱</sup> است و همین قضیه است که ادراکی از برابری را مطرح می سازد. وانگهی، این ادراک برابری چون مبتنی بر اصل مستقیماً مشاهده پذیر برابری استوار است، ادراک نیرومندی به شمار می آید. برای ایجاد این ادراک، نیازی به توسل به انتزاع هایی چون انسان «آبکی» مورد نظر لیبرالیسم نیست. از این دیدگاه و در ارتباط با برهان های مربوط به امکان برابری، قضیه به صورت دیگری مطرح است. با توجه به وجود یک موضع سستی و ضد برابری گرایانه نیرومند که مبتنی بر نابرابری آشکار انسان ها و انواع طبیعی دیگر بوده است، مسئولیت برابری گرایان این بود که نشان دهند چرا باید با انسان ها برابره رفتار کرد. ولی زیست بوم گراییان استدلال می کنند که برابری نیز دست کم مانند نابرابری «مشاهده پذیر» است و این به گردن نابرابری گرایان است که ما را در مورد تفوق نابرابری مجاب کنند.

1. Symbiotic

می‌توان به زیست‌بوم‌گرایان ایراد گرفت که وابستگی متقابل ضرورتاً به معنای برابری نیست، زیرا موقعیت‌های بسیاری هستند که در آنها وابستگی متقابل پذیرفته می‌شود، ولی برابری نه؛ مانند رابطه میان یک ارباب زمیندار و دهقان وابسته به زمین، یا میان یک مادر شاغل و کمک‌های خانگی اش.

واقعیت عمر دراز جهان طبیعی، قضیه‌ای نیست که اختصاص به بوم‌شناسی داشته باشد، ولی با این‌همه، برای زیست‌بوم‌گرایان سیاسی نتایج مهمی در بر دارد. از یک جهت استدلال می‌شود که هر چیز که در جهان طبیعی هست خوب است، به شرط آن‌که انسان‌ها با افکاری برتر از منزلت طبیعی‌شان در آن دخالت نکنند. طبیعت با خریدی سخن می‌گوید که زائیده تجربه دراز آهنگ است و توجه به درس‌های طبیعت بهترین نتایج ممکن را به دست می‌دهد. تضاد میان دانش نوین نحیف ما و ابزارهایی که همین دانش تولید می‌کند با جریان غنی خرد نیاکان ما که به زمین گوش فرامی‌دادند، آشکار است:

در کشاورزی نوین کارگر کشاورز از زمینی که در آن کشت می‌کند بیش از پیش جدا شده است؛ او در اتاقک در بسته تراکتور می‌نشیند و برای آن‌که سروصدای موتور را خنثی کند صداخفه‌کن توی گوشش می‌گذارد یا به صدای رادیو گوش می‌دهد و آن‌چه که در خارج از تراکتور می‌گذرد، بیشتر به اعجاز تکنولوژی ارتباط دارد تا خرد چندین نسل از پیشینیانش.

(بونبارد و مورگان گرنوبل، ۱۹۸۷، ص ۷۱)

در مورد سیاست نیز قضیه به همین صورت است. زیست‌بوم‌گرایان می‌گویند که ما باید با جهان طبیعی و نه در برابر آن زندگی کنیم و این قضیه در مورد آن نوع اجتماعی که آن‌ها می‌خواهند ما را به زندگی در آن ترغیب کنند، بازتاب‌های مهمی دارد. عمر دراز جهان طبیعی می‌تواند در ایجاد حس احترام و تواضع در برابر طبیعت به ما کمک کند و در روی‌گردانی ما

از انسان‌مداری<sup>۱</sup> که جنبش سبز آن را توصیه می‌کند، دخیل باشد: «رهیافت بوم‌شناختی... آهنگ مهمی از فروتنی و هم‌دردی را در زمینه شناخت جای‌مان در جهان به گوش می‌رساند». (اکبرزلی، ۱۹۸۷، ص ۱۰).

به هر روی، نه‌تنها عقیده بر این است که طبیعت بهترین آموزگار ما است، بلکه او مؤنث نیز به‌شمار می‌آید. این قضیه برای فمینیسم که زیست‌بوم‌گرایی از آن هواداری می‌کند پیامدهای مهمی دارد، زیرا گرایش بر این است که ویژگی‌های سودمند طبیعت با «شخصیت زنانه» تشبیه گردد. بدین‌سان که، طبیعت و زنان، مهربان، پروراننده، دلسوز، حساس نسبت به مکان و اساساً دارای منزلت (بلند) زندگی بخش انگاشته می‌شوند. با توجه به آن‌که بیشتر قدرت فمینیسم در جهت وارهاندن زنان از رفتار کلیشه‌ای و الگوهای شخصیتی آن‌ها به کار رفته است، این بینش زیست‌بوم‌گرایانه به نظر واپس‌نگرانه می‌نماید. ویژگی‌های این بینش (البته اگر فرض را بر این بگیریم که زنان تنها این ویژگی‌ها را دارند و ویژگی‌های دیگرشان را ندیده بگیریم) درست همان‌هایی‌اند که زنان را در منزلت پست نگه‌داشته‌اند، زیرا اعتقاد بر این است که این ویژگی‌ها کیفیت‌های نازلی دارند. این قضیه که زیست‌بوم‌گرایی در این زمینه در صدد کسب موقعیت برتری برای زنان است، چرا که استدلال می‌کند چیرگی ارزش‌های «مردانه» یکی از دلایل بحرانی است که زیست‌بوم‌گرایان تشخیص داده‌اند و در نتیجه باید به رهبری «زنانه» طبیعت تن در داد، احتمالاً چندان مایه دلخوشی برای برخی از فمینیست‌ها نخواهد بود. برایان توکر قضیه را به این صورت مطرح می‌کند: «ارزش‌های پروراندگی، همکاری و شراکت که به گونه سنتی بیشتر به زنان نسبت داده می‌شوند تا مردان، باید به صورت عمیق‌ترین اصول مسلط بر جامعه ما درآیند» (۱۹۹۴، ص ۹۱). این‌ها برای زیست‌بوم‌گرایی و فمینیسم قضایای

1. anthropocentrism

مهمی‌اند، زیرا هم زیست‌بوم‌گرایی ادعا می‌کند که فمینیسم ستاره‌راهنمایش است (به‌ویژه در زمینه عملکرد سیاسی)، و هم برخی از فمینیست‌ها به آن نوع فمینیسمی که از خدمت به زیست‌بوم‌گرایی سرباز می‌زند پشت‌پازده‌اند. این بحث با تفصیل بیشتر در فصل ۵ آورده خواهد شد.

### چپ و راست: کمونیسم و سرمایه‌داری

از جهت معیارهای سیاسی و برای کمک به تفکیک زیست‌بوم‌گرایی از ایدئولوژی‌های سیاسی دیگر، بررسی این ادعای همه‌جایی سبزها که در «فراسوی» طیف سیاسی چپ و راست جای دارند، سودمند است. «سبزها که خواستار جامعه‌ای بوم‌شناختی، مسالمت‌آمیز و غیراستثماري‌اند، از طیف خطی چپ تا راست فراتر می‌روند» (اسپرناک و کاپرا، ۱۹۸۵، ص ۳). جان‌اتان پوریت این را به فرا گذاشتن از سرمایه‌داری و کمونیسم تعبیر می‌کند و به طعنه یادآور می‌شود که «بحث میان هواداران سرمایه‌داری و کمونیسم به همان اندازه بحث درباره‌ی خواص برتر تخم مرغ نسبت به تخم اردک، سازنده است» (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۴۴). مبنای این ادعا این است که از چشم‌انداز سبز زیست‌بوم‌مدارانه، به نظر می‌رسد که همانندی‌های میان کمونیسم و سرمایه‌داری از تفاوت‌هایشان بیشتر است:

هر دو خود را وقف رشد صنعتی، گسترش وسایل تولید، اخلاق مادی‌اندیشانه به عنوان بهترین وسیله برآوردن نیازهای انسان‌ها و توسعه بی‌مهار تکنولوژی کرده‌اند. هر دو بر تمرکز بیش از پیش و نظارت پهن دامنه دیوانسالارانه و هم‌نوایی تأکید می‌کنند. از یک دیدگاه علمی محدود، هر دو بر این پافشاری می‌کنند که سیاره زمین را باید فتح کرد و بزرگ به‌خودی خود زیبا است و آن چیزی را که نمی‌شود اندازه‌گیری کرد هیچ اهمیتی ندارد.

(پوریت، ۱۹۸۴، ص ۴۴)

نامی که عموماً به این شیوه زندگی می دهند، «صنعت‌گرایی» است که پوریت تا آنجا پیش می رود که آن را نوعی «فراایدنولوژی» می خواند که هم کمونیسم و هم سرمایه‌داری را در خود جای می دهد. او در جای دیگر، این ایدئولوژی را بدین سان توصیف می کند: «هواداری از این اعتقاد که نیازهای انسان‌ها را تنها از طریق گسترش دائمی فراگرد تولید و مصرف می توان برآورده ساخت»

(نقل شده در گلداسمیت و هیلدیارد، ۱۹۸۶، ص ۳۴۳ و ۳۴۴).

این دیدگاه برای ایدئولوژی سبز بسیار مهم است، زیرا از یک سوی مخالفت آن را با سیاست و جامعه معاصر یا صنعت‌گرایی نشان می دهد و از سوی دیگر، بیانگر این داعیه است که زیست‌بوم‌گرایی فرض‌هایی را که دست‌کم دو سده با آن زندگی کرده‌ایم مورد تردید قرار می دهد. زیست‌بوم‌گرایان می گویند که بحث درباره شایستگی‌های کمونیسم و سرمایه‌داری مانند تنظیم دوباره صندلی‌های راحتی روی عرشه تایتانیک [کشتی در حال غرق شدن] است. آن‌ها یادآور می شوند که صنعت‌گرایی از این تناقض رنج می برد که با مصرف دوام‌ناپذیر منابع محدود در جهانی که ظرفیت نامحدودی برای جذب ضایعات ناشی از فراگرد صنعتی ندارد، در واقع زمینه وجودی خود را تحلیل می برد.

هر چند جنبش سبز «چپ و راست» و «کمونیسم و سرمایه‌داری» را معادل هم می انگارد، اما من می خواهم آن‌ها را جداگانه بررسی کنم، دست‌کم برای آن‌که اصطلاحاتی که در بررسی آن‌ها به کار برده می شوند با هم تفاوت دارند. در ضمن باید گفت که چپ‌ها داعیه سبزها را در مورد همسانی چپ و راست مورد انتقاد قرار داده‌اند.

از برخی جهات، به آسانی می توان از دیدگاه چپ و راست درباره جنبش سبز سخن گفت، زیرا اصطلاحاتی را که ما در بحث از تفاوت چپ و راست به کار می بریم، به راحتی می توان در مورد جنبش سبز نیز به کار برد. برای نمونه، اگر برابری را ویژگی ارزشمند اندیشه جناح

چپ و سلسله‌مراتب را ویژگی ستودنی تفکر جناح راست بدانیم، زیست‌بوم‌گرایی آشکارا در جناح چپ جای می‌گیرد، زیرا این ایدئولوژی از صورت‌های بوابری در میان انسان‌ها و همچنین میان نوع بشر و انواع دیگر هواداری می‌کند. به هر روی، این استدلال که زیست‌بوم‌گرایی بی‌تردید متعلق به جناح چپ است، چندان هم آسان نیست. برای مثال، سیاست سبز با هر چیزی به‌جز مهندسی بسیار محتاطانهٔ جهان طبیعی و اجتماعی به دست انسان‌ها، مخالف است. از زمان انقلاب فرانسه تاکنون مضمون اندیشهٔ جناح چپ این بوده است که وجود نوعی سامان طبیعی و عینی امور که انسان‌ها باید خود را با آن سازگار سازند و در آن دست نبرند، یک نوع تصویر بی‌خردانهٔ قرون وسطایی است که برای تضمین و تثبیت امتیاز به کار برده می‌شود. چپ‌ها پیوسته استدلال کرده‌اند که جهان برای این وجود دارد که بر وفق طرح‌های تنظیم شده از سوی «انسان‌ها» و بر حسب تصویر «انسان» دوباره ساخته شود و در این جهان تنها ارجاعی که می‌توان به یک سامان طبیعی کرد، ارجاع به یک سامان انتزاعی است که خارج از زمان و مکان باشد.

این آرزوی جنبش سبز بنیادی که می‌خواهد نوع بشر را در «جای شایسته»<sup>۱</sup> در سامان طبیعی جای دهد و حس تواضع در برابر نظم طبیعی را در انسان‌ها برانگیزد، آشکارا به «جناح راست» تعلق دارد:

اعتقاد به این‌که ما «جدا از» بقیهٔ آفرینش هستیم، ویژگی ذاتی سامان جهانی مسلط، مردم‌مدارانه و یا فلسفهٔ انسان‌مدارانه است. زیست‌بوم‌گرایان معتقدند که این باورداشت که در تحلیل نهایی تخریب‌کننده است، بساید ریشه‌کن شود و یک فلسفهٔ حیات‌مدارانه<sup>۱</sup> یا زیست‌مدارانه<sup>۲</sup> جای آن را بگیرد.

(پوریت، ۱۹۸۴، ص ۲۰۶).

هرچند زیست‌بوم‌گرایان را تنها به غلط می‌توان متهم کرد که می‌خواهند این اندیشه را برای نگهداشت ثروت و امتیاز به کار برند، اما با این همه، شناخت جای انسان در یک جهان بسیار پیچیده و از پیش تنظیم شده که دخالت در آن به زیان ما تمام می‌شود، یک اندیشه دست‌راستی است. جو وستون از یک دیدگاه سوسیالیستی این قضیه را چنین مطرح می‌کند:

آشکار است که تحلیل سبزه‌ها از قضایای زیست‌محیطی و اجتماعی، در چارچوب وسیع ایدئولوژی و فلسفه جناح راست قرار دارد. اعتقاد به محدودیت‌های «طبیعی» در مورد دستاوردهای بشری، انکار تقسیم‌بندی‌های طبقاتی و برداشت رماتیکی از «طبیعت»، همگی ریشه در جناح‌های سیاسی محافظه‌کار و لیبرالی دارند. (وستون، ۱۹۸۶، ص ۲۴).

همچنان‌که پیش از این یادآور شدیم، جان‌گیری برخی از این اندیشه را اقتباس کرد و آن را از یک دیدگاه محافظه‌کارانه به نوعی فضیلت تبدیل کرد. او می‌گوید که میان تفکر سبز و اندیشه محافظه‌کارانه سه «شبهت شدید» وجود دارد. نخست این‌که «هم محافظه‌کاری و هم نظریه سبز زندگی انسان‌ها را در یک چشم‌انداز چندنسلی در نظر می‌گیرند»؛ دوم، «اندیشمندان محافظه‌کار و سبز هر دو شعار فردیت‌گرایی لیبرالی، شهروند حاکم و عامل خودمختاری را که گزینش‌هایش سرچشمه همه ارزش‌ها است، طرد می‌کنند»؛ و سوم این‌که «هم سبزه‌ها و هم محافظه‌کاران، هنگام برخورد با تکنولوژی‌های نو یا عملکردهای اجتماعی تازه‌ای که پیامدهای بزرگ و پیش‌بینی‌ناپذیر دارند، دوری از راه احتیاط را مخاطره‌آمیز می‌دانند» (گری، ۱۹۹۳، ص ۱۳۶ و ۱۳۷)؛ گرچه گری مخالفت عام با «انسان‌گرایی غرورآمیز» را در فهرست خود جای نمی‌دهد، اما امکان داشت که چنین کاری را انجام دهد (همان، ص ۱۳۹).

شباهت‌هایی که گری برمی‌شمرد، به‌خوبی برگزیده شده‌اند، اما نکات بسیاری را ناگفته باقی گذاشته است (برای مثال، چه چیز را باید جایگزین شعار فرد لیبرال ساخت؟ قواعد توزیع منابع در میان نسل‌ها کدامند؟) که می‌توانند بحث‌های مفصلی را میان زیست‌بوم‌گرایان و محافظه‌کاران برانگیزند؛ البته از بوم‌مداری<sup>۱</sup> که ویژگی شاخص و بنیادی زیست‌بوم‌گرایی است، نیز هیچ سخنی به میان نمی‌آورد. به یک بیان عام‌تر، می‌توان گفت که اشکال توصیف زیست‌بوم‌گرایی به عنوان جناح آشکارا چپ یا راست، میراث رابطه مبهم آن با سنت روشن‌اندیشی است که در مقدمه یادآوری کردیم و با این تصویر که زیست‌بوم‌گرایی باید واکنش‌های مرسوم در برابر این سنت را مورد تردید قرار دهد، سازگاری دارد.

دوم، این ادعای سبزه‌ها که می‌گویند از کمونیسم و سرمایه‌داری فرامی‌گذرند، زیرا ویژگی عام و مسلط بر هر دو را که همان صنعت‌گرایی است مورد تردید قرار می‌دهند، با انتقاد شدید جناح چپ روبه‌رو شده است. این قضیه دو دلیل دارد. نخست این‌که، ادعای بالا خاطرات تلخ نظر «پایان ایدئولوژی» را که در دهه ۱۹۶۰ مطرح شده بود، به یاد می‌آورد. چپ‌ها خود این نظر را به عنوان نوعی ایدئولوژی تعبیر کرده‌اند، زیرا در آن نوعی توافق پنهانی را درباره هدف‌های بنیادی جامعه مشاهده می‌کنند که نتیجه‌اش کم‌رنگ ساختن و ناموجه جلوه دادن استراتژی‌های دیگر است. موضع پایان ایدئولوژی با نظر هم‌گرایی تقویت شده است که می‌گوید ملت‌های کمونیست و سرمایه‌دار از جهت در پیش گرفتن مسیر مشابهی از کنش اجتماعی و سیاسی، هم‌گرایی<sup>۲</sup> پیدا کرده‌اند. چپ‌ها یادآور شده‌اند که چنین تحلیل‌هایی در خدمت تحکیم روابط قدرت موجود، به‌ویژه در کشورهای سرمایه‌داری

کار می‌کنند و از همین روی، کارکرد اجتماعی محافظه‌کارانه‌ای را انجام می‌دهند.

این اعتقاد چپ‌ها که فراگذشتن از سرمایه‌داری در زمانی که هنوز وجود دارد امکانپذیر نیست، آن‌ها را نسبت به داعیه‌های خلاف نظرشان بدگمان می‌سازد. برای نمونه، دیوبند پیرگفته است که ما نباید «نگرانی‌ها یا برهان‌های محیط‌زیست‌گرایان را فراتر و یا نامرتبط با علایق سیاسی سنتی بینگاریم، زیرا این نگرانی‌ها نیز از منافع یکی از جناح‌های سیاسی سنتی سرچشمه می‌گیرند و در بیشتر موارد به عنوان عوامل پیشبرد این منافع به کار برده می‌شوند» (پیر، ۱۹۸۴، ص ۱۸۷). نتیجه‌عامی که چپ‌ها از این قضیه می‌گیرند، این است که زیست‌بوم‌گرایی با منحرف ساختن مردم از توجه به میدان نبرد واقعی برای دگرگونی اجتماعی، یعنی رابطه میان سرمایه و کار، در خدمت منافع قدرت موجود کار می‌کند. در فصل ۳ که تحلیل و راه‌حل‌های زیست‌بوم‌گرایی در مورد بحران زیست‌محیط مطرح می‌شود، موقعیت بهتری برای ارزیابی ادعای سبزها در جهت فراگذشتن از این میدان نبرد خواهیم داشت و در فصل ۵ درباره رابطه زیست‌بوم‌گرایی با سوسیالیسم بحث بیشتری خواهیم کرد. در این جا تنها باید این نکته را مطرح کرد که یکی از ویژگی‌های بنیادی زیست‌بوم‌گرایی بی‌گمان این است که تشخیص می‌دهد «فرا ایدئولوژی<sup>۱</sup>» صنعت‌گرایی نظر بی‌اعتباری است و برای ایدئولوژی‌پردازان سبز به نسبت آسان است که با نشان دادن سطح بالای تباهی زیست‌محیطی در اروپای شرقی این نظرشان را اثبات کنند که از چشم‌انداز زیست‌محیطی سرمایه‌داری و کمونیسم چندان تفاوتی با هم ندارند. آن‌ها می‌گویند که اگر خود فراگرد تولید بنایش بر نابودی فرض‌های وجودی خودش باشد، دیگر چه تفاوتی دارد که بدانیم چه کسی مالک وسایل تولید است.

1. super-ideology

## ویژگی تاریخی

قضیه تاریخ زیست‌بوم‌گرایی مایه عدم توافق چشمگیر در میان مفسران اخیر بوده است. آنچه که عموماً پذیرفته شده این است که در این زمینه سه نظر ناهمساز وجود دارد (ویننت، ۱۹۹۲؛ دابسون، ۱۹۹۳). نخستین نظر می‌کوشد «رد احساسات بوم‌شناختی را تا آغاز پیدایش نوع بشر، دست‌کم تا دوران دیرینه‌سنگی و نوسنگی پیگیری کند.» نظر دوم، «آغاز جنبش سبز را از دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ می‌داند.» و نظر سوم «ریشه‌های افکار بوم‌شناختی را در سده نوزدهم پیدا می‌کند»

(ویننت، ۱۹۹۳، ص ۲۱۰ و ۲۱۱).

نخستین موضع غالباً با این نظر همراه است که هزاران سال پیش عصری طلایی مبتنی بر همزیستی مسالمت‌آمیز با طبیعت وجود داشت که با آغاز عصر نوسنگی پایان گرفت (اولشلاگر، ۱۹۹۱، ص ۲۸) و تا این زمان (در جهان صنعتی نوین) هنوز نتوانسته‌ایم آن را دوباره پیدا کنیم. گذشته از ماهیت متزلزل شواهد مؤید این ادعا، (برای مثال لویس، ۱۹۹۲، ص ۴۳ و ۸۱ با قدری توفیق با آن مقابله کرده است)، پیوندهای میان آنچه که انسان‌ها در هزاران سال پیش می‌اندیشیدند و بوم‌شناسی امروزی، چندان ضعیف‌اند که چیز زیادی درباره ماهیت ایدئولوژی معاصر زیست‌بوم‌گرایی نمی‌گویند.

سومین نظر که می‌گوید زیست‌بوم‌گرایی ریشه‌هایش را در سده نوزدهم دارد، شاید از هر نظر دیگری پذیرفته‌تر باشد (برای مثال نگاه کنید به ویننت، ۱۹۹۲؛ هی‌رود، ۱۹۹۲؛ ماکریدیس، ۱۹۹۲) و غالباً مبتنی است بر کتاب اساسی آنا برامول، بوم‌شناسی در سده بیستم (۱۹۸۹). ویننت درباره همانندی‌های تفکر سده نوزدهم (دست‌کم بخشی از آن) و زیست‌بوم‌گرایی کنونی می‌گوید: «زیست‌بوم‌گرایی به عنوان واکنشی انتقادی به سنت روشن‌اندیشی اروپایی، به‌ویژه به ارزش والای خرد

نگاهی شک آلود می‌کند و جایگاه کانونی نوع بشر و این اعتقاد را که طبیعت ارزشی ندارد و انسان‌ها به سادگی می‌توانند آن را دستکاری کنند، انکار می‌کند»، و نیز با تأثیر داروین و مالتوس که به ترکیب «یک چشم انداز به شدت مادی اندیشانه و علمی با نوعی شناخت خودبنیاد و طبیعت‌گرایانه دین و اخلاق» انجامیده است، مخالفت می‌کند.

(وینست، ۱۹۹۲، ص ۲۱۱ و ۲۱۲).

درباره جزئیات این داعیه‌ها بحث و جدل فراوان می‌توان کرد، اما انکار تقارن‌های گسترده میان ترکیب عقل‌گرایی علمی و ساده‌زیستی رمانتیک در سده نوزدهم و جنبش بوم‌شناسی امروزی، خردمندانه نیست. این تقارن‌ها (و تقارن‌های دیگر) را برامول با این اعتقاد باز تصدیق کرده که محتوای کار نخستین او پذیرش وسیع داشته است (برامول، ۱۹۴۴، ص ۲۵ و ۳۳). وینست معتقد است که این تقارن‌ها به عمد نادیده گرفته شده‌اند، زیرا در سده نوزدهم و اوایل سده بیستم یک چنین مواضعی با نظرهای سیاسی دولتی همراه بودند. او که استدلالش را بیشتر بر کار برامول مبتنی می‌کند، می‌گوید که علمداران بوم‌شناسی در این دوره اساساً محافظه‌کار و ملیت‌گرا (به‌ویژه با گرایش‌های «خلق‌ی») و بعدها نازی‌ها و فاشیست‌ها بودند؛ یادآوری این نکته که هیملر<sup>۱</sup> مزرعه‌ای طبیعی در اردوگاه داخائو برپا کرده بود و هیتلر و هیملر هر دو گیاه‌خوار بودند، اکنون دیگر باب روز شده است (برامول، ۱۹۸۹، ص ۲۰۴ و ۲۷۰). او سپس استدلال می‌کند که این قضیه برای زیست‌بوم‌گرایان سیاسی و غالباً چپ‌گرای امروزی بسیار هراس‌آور است و به همین دلیل، آن‌ها برای سرپوش گذاشتن بر این قضیه مصلحت را در این می‌بینند که تاریخ پیدایش زیست‌بوم‌گرایی را سال ۱۹۶۶ یا ۱۹۷۳ اعلام کنند و نه سال ۱۸۶۶ یا ۱۸۷۳ (که زیست‌شناس آلمانی، ارنست هکل

۱. رئیس گشتاپو در رژیم نازی. - م.

نخستین بار واژه «بوم‌شناسی» را به کار برد).

هر چند تشخیص این قضیه که سابقه طولانی قابل نشدن برای زیست‌بوم‌گرایی تا چه حد دلیل سیاسی دارد بسیار دشوار است، اما به نظر من بهتر است که جست‌وجوی ریشه‌های زیست‌بوم‌گرایی را از توصیف ایدئولوژی زیست‌بوم‌گرایی جدا کنیم. در این جای هیچ انکاری نیست که افکار مشابه با اندیشه‌های سبزه‌های کنونی را در جوامع صنعتی و نیمه‌صنعتی سده نوزدهم و اوایل سده بیستم نیز می‌توان پیدا کرد، هر چند که وینسنت از «اقتصاددانان انرژی»<sup>۱</sup> فرانسه، بریتانیا، ایالات متحد و روسیه و آلمان در ربع اول سده بیستم یاد نمی‌کند. این به آن معنا نیست که بگوییم زیست‌بوم‌گرایی به عنوان یک ایدئولوژی در آن زمان وجود داشت. در دوره کنونی، دو عامل باعث شدند که زیست‌بوم‌گرایی در کانون توجه مردم قرار گیرد.

نخست، باید گفت که پهنه علایق زیست‌محیطی در عصر نوین وسعت تازه‌ای پیدا کرده است. بیشتر مسائل مربوط به منابع، ضایعات و آلودگی که در دوران پیشین مطرح می‌شدند، اساساً خصلتی محلی داشتند. زیست‌بوم‌گرایی بیشتر بر این اعتقاد مبتنی است که تباهی زیست‌محیطی بُعدی جهانی به خود گرفته است، مانند مواردی چون گرم شدن جهان و کاهش لایه اوزون و نیز پیامدهای آب و هوایی جنگل‌زدایی در سطح جهان. انسان‌ها همیشه با محیط‌شان واکنش متقابل داشته‌اند، البته نه همیشه به گونه‌ای خردمندانه (بونتینگ، ۱۹۹۱)، اما سبزه‌ها بر این باورند که در عصر نوین میزان فعالیت بشری که به ظرفیت جذب و بقای پهنه زیست<sup>۲</sup> ارتباط دارد، چندان افزایش یافته که بقای درازمدت بشر و تمامیت پهنه زیست را در خطر انداخته است. این نظر، چه درست و چه غلط، به تفکیک زیست‌بوم‌گرایی

1. energy economist

2. biosphere

از محیط‌زیست‌گراییِ موردی در گذشته و حال کمک می‌کند. دوم این‌که، زیست‌بوم‌گرایان سیاسی معتقدند که رهیافت‌های تک‌موردی در برخورد با مسائل زیست‌محیطی، جدی بودن این مسائل را به گونه‌ای بنیادی نشان نمی‌دهد. سبزه‌ها البته با باران اسیدی، جنگل‌زدایی و کاهش لایهٔ اوزون مبارزه می‌کنند، اما این مبارزه را با این استدلال انجام می‌دهند که مسائل یاد شده از آن روابط بنیادی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی سرچشمه می‌گیرد که عملکردهای دوام‌ناپذیر را تشویق می‌کنند. این تحلیل نظام‌دار به توصیه‌های نظام‌دار در جهت دگرگونی منجر می‌شود. انتقاد پهن‌دامنه و همه‌جانبه، ویژگی زیست‌بوم‌گرایی نوین است، یعنی همان ویژگی که اندیشمندان سدهٔ نوزدهم و اوایل سدهٔ بیستم فاقد آن بودند.

کوشش در جهت تعیین تاریخ دقیق پیدایش زیست‌بوم‌گرایی، شاید کار درستی نباشد، اما گزارش محدودیت‌های رشد در ۱۹۷۲ را می‌توان به عنوان تماد تولد زیست‌بوم‌گرایی به صورت کاملاً معاصر آن در نظر گرفت. همچنان که اِکرزلی یادآور شده است: «این عقیده که محدودیت‌هایی بوم‌شناختی بر سر راه رشد اقتصادی وجود دارند که با ابتکار تکنولوژیک و برنامه‌ریزی بهتر نمی‌توان آن‌ها را از میان برداشت، چندان جدی گرفته نمی‌شد، تا آن‌که بحث محدودیت‌های رشد، در اوایل دههٔ ۱۹۷۰ بر سر زبان‌ها افتاد» (اِکرزلی، ۱۹۹۲، ص ۸). گزارش یاد شده نتیجه‌گیری اصلی‌اش را چنین بیان می‌کند:

ما مجاب شده‌ایم که تحقق خویشتن‌داری‌های کمی در مورد محیط‌زیست جهان و توجه به پیامدهای فاجعه‌آمیز هر گونه خطایی در این زمینه، برای شروع صورت‌های نوین تفکر ضروری است؛ این تفکر نوپدید به تجدیدنظر بنیادی در رفتار بشر و در نتیجه، اصلاح ساختمان سراسری جامعهٔ امروزی منجر خواهد شد. (میدوز و دیگران، ۱۹۷۴، ص ۱۹۰)

آن نوع دگرگونی بنیادی که سبزه‌های متعهد تبلیغ می‌کنند، در آخرین جمله‌های عبارت بالا بیان شده است؛ هدف این نوع دگرگونی آشکارا فراتر از تمهیدات محیط‌زیست‌گرایی مدیریتی است و برای همین است که مشتاقم تا این نوع محیط‌زیست‌گرایی را از زیست‌بوم‌گرایی به معنای کامل آن جدا سازم.

تشخیص موقعیت تاریخی ایدئولوژی زیست‌بوم‌گرایی، در شناخت ماهیت این ایدئولوژی به ما کمک می‌کند. در این جا با مرزی سروکار داریم که فراسوی آن زیست‌بوم‌گرایی (در گذشته) نمی‌توانست وجود داشته باشد و از همین روی هر جنبش یا اندیشه‌ای که پشت این مرز قرار می‌گیرد، با زیست‌بوم‌گرایی به همان سان که به تصور من شناخت درست آن است، تنها یک رابطهٔ بشارت‌دهنده دارد. از همین روی، کتاب بهار خاموش راشل کارسون (۱۹۶۵) تنها می‌تواند بشارت‌دهندهٔ زیست‌بوم‌گرایی باشد و نه خود آن، زیرا در این کتاب از یک استراتژی سیاسی درجه یک برای برخورد با مسائل مورد تشخیص نویسنده هیچ خبری نیست. به نظر من، در سال ۱۹۶۲، زیست‌بوم‌گرایی (و در نتیجه امکان سبز بنیادی بودن) وجود نداشت و کتاب راشل کارسون و دورهٔ نوشته شدن این کتاب را تنها می‌توان به عنوان بخشی از پیش‌شرط‌های زیست‌بوم‌گرایی در نظر آورد. اگر قضیه را بدین سان نگاه کنیم، از اشتباهی که در بسیاری از تفسیرهای راجع به زیست‌بوم‌گرایی و نوشته‌های دستچین شده دربارهٔ سوسیالیسم به چشم می‌خورد، می‌توان پرهیز کرد؛ برای مثال، در مورد جان بال کشیش (که در شورش ۱۳۸۱ سخنگوی دهقانان بود) به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی او یک سوسیالیست بود. در مورد این شخص که پیش از انقلاب فرانسه و انقلاب صنعتی زندگی می‌کرد و با توجه به این که می‌دانیم این دو انقلاب زمینه‌ساز سوسیالیسم به معنای کامل آن بودند، تنها می‌توان گفت که احساساتی سوسیالیستی داشت. به همین سان، اندیشه‌ها و جنبش‌های پیش از سال ۱۹۷۰ که

قرابتی با زیست‌بوم‌گرایی دارند، سبز سطحی‌اند و نه سبز بنیادی<sup>۱</sup>. پیامد مهم و نهایی برداشت تاریخی از ایدئولوژی زیست‌بوم‌گرایی، این است که ما را قادر می‌سازد تا بر تازگی تحلیل این ایدئولوژی تأکید ورزیم. پیش از این یادآور شده بودیم که چشم‌انداز جنبش سبز، برخلاف ادعایش، تنها نوعی کار دوباره روی مضامین قدیمی به‌شمار می‌آید. برای مثال: هشدارهای این جنبش در مورد رشد جمعیت، اساساً در کار تامس مالتوس گنجانده شده بود؛ اگرچه مالتوس در پذیرفتن خرد مکانیکی که ویژگی روشن‌اندیشی بود، در جنبش رومانیک سده نوزدهم مضمونی تکراری به‌شمار می‌آمد و حتی آهنگ فاجعه‌آمیز کلام او در موارد بیشمار پیش‌درآمد جنبش‌های متعدد رستاخیزی شده بود. بیشتر این منتقدان این ملاحظات را دال بر این می‌گیرند که همچنان که پیشتر اتفاق افتاد، مضامین فرعی مربوط به جنبش سبز سرانجام تحت‌الشعاع المثناهای مسلط و مخالف‌شان قرار خواهند گرفت. این تفسیر ماهیت تاریخی مختص زیست‌بوم‌گرایی را کاملاً در نظر نمی‌گیرد. زیرا نظر این ایدئولوژی دقیقاً این است که هرچند اصطلاحات مربوط به تحلیل زیست‌بوم‌گرایی تازگی ندارند، اما واقعیت مطرح شدن آن‌ها در این زمان به این اصطلاحات بازتاب تازه‌ای می‌بخشد. برای مثال، نقد صورت‌های مکانیکی خرد را که در زمان حال مطرح می‌شود، نمی‌توان مستقیماً به نقدهای مشابهی ارتباط دارد که در سده نوزدهم انجام گرفته بودند. عامل دیگری که باید در نظر گرفت، این استدلال است که می‌گوید جنبش سبز انتهای خطی را نشان می‌دهد که کاربرد مکانیکی خرد، ما را به آن سوق داده است. بدین‌سان، تاریخ زمینه عملکرد زیست‌بوم‌گرایی را مشخص می‌سازد (و از همین روی، در تشخیص خود زیست‌بوم‌گرایی نیز به ما کمک می‌کند) و مبتیایی را به دست می‌دهد که بر آن مبتنا، مضامین قدیمی

---

1. radical green

بازتاب تازه‌ای پیدا می‌کنند و از ترکیب آن‌ها، یک ایدئولوژی سیاسی رشد یافته شکل می‌گیرد.

## نتیجه‌گیری

پیوسته باید تأکید کنیم که این کتاب دربارهٔ زیست‌بوم‌گرایی است و نه راجع به محیط‌زیست‌گرایی. این تأکید به دلیل آن است که بیشتر آدم‌ها محیط‌زیست‌گرایی را که یک رهیافت مدیریتی به محیط‌زیست در چارچوب عملکردهای کنونی سیاسی و اقتصادی است، با سیاست مورد نظر سبزها یکی می‌گیرند. به نظر من، جنبش سبز، دست‌کم از جهت سیاسی و ایدئولوژیک آن، چسبنین نیست. زیست‌بوم‌گرایان و محیط‌زیست‌گرایان هر دو با مشاهدهٔ تباهی زیست‌محیطی به عمل برانگیخته می‌شوند، اما استراتژی‌های آن‌ها برای ترمیم این تباهی بسیار با هم تفاوت دارند. محیط‌زیست‌گرایان ضرورتاً هوادار نظر محدودیت‌های رشد نیستند و لغو «صنعت‌گرایی» را معمولاً دنبال نمی‌کنند. آن‌ها کمتر از ارزش ذاتی محیط غیرانسانی دفاع می‌کنند و با این نوع پیشنهاد که ما (به عنوان یک نوع) نیاز به «بازسازی مابعدطبیعی» داریم، مخالف‌اند (پوریت، ۱۹۸۴ ص ۱۹۸ تا ۲۰۰). بیشتر محیط‌زیست‌گرایان بر این باورند که تکنولوژی مسائل زاییدهٔ خود را می‌تواند حل کند و هر گونه پیشنهادی را که می‌گوید تنها «زندگی قناعت‌مندان» می‌تواند بقای دیرپای بشر را تضمین کند، احتمالاً نابخردانه می‌انگارند. کوتاه سخن آن‌که، بیشتر آن‌چه که در صفحات روزنامه‌های امروز به عنوان سیاست سبز مطرح می‌شود، ایدئولوژی سیاسی زیست‌بوم‌گرایی به معنای درست آن نیست. به همین دلیل است که محققان سیاست سبز برای شناخت ابعاد گسترده و عمیق این بحث، نباید به تصویر عمومی و سطحی آن اکتفا کنند.



## بنیادهای فلسفی

ما می‌دانیم که مرد سفید روش‌های ما را نمی‌فهمد. او بیگانه‌ای است که شبانه رسید و هر آنچه را که نیاز دارد از زمین می‌گیرد. زمین دوست او نیست، بلکه دشمنش است و زمانی که او آن را فتح کرد، از آن جا حرکت می‌کند. او بچه‌های زمین را می‌رباید. اشتهای او زمین را خواهد بلعید و بیابانی از خود به جای خواهد گذاشت. اگر همه جانوران از دست بروند، از تنهایی شدید روح خواهیم مرد و هرچه بر سر جانوران بیاید بر سر ما نیز خواهد آمد. همه چیز به هم وابسته‌اند. هر چه برای زمین پیش بیاید، دامنگیر بچه‌های زمین نیز می‌شود.

(رئیس سیاتل، ۱۸۵۵، نقل شده در بونیارد و مورگان - گِرِنوبل، ۱۹۸۷، ص ۳)

هرچند که روشن شده که این گفته جعلی است، اما این امر سبزه‌ها را از استفاده فراوان از آن و احساسات بیان شده در آن باز نداشته است. مهم‌ترین بعد آیین نظری سیاست سبزه‌ها، این اعتقاد است که مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی ما اساساً از رابطه فکری ما با جهان و عملکردهای ناشی از این رابطه سرچشمه می‌گیرد. آماج‌های عمومی حمله سبزه‌ها، آن صورت‌های فکری‌اند که «چیزها را از هم جدا می‌سازند» و جدا از هم آن‌ها را بررسی می‌کنند، نه آن صورت‌هایی که چیزها را «همان‌سان که هستند» می‌بینند و وابستگی متقابل‌شان را بررسی

می‌کنند. بهترین دانش، نه با بررسی جداگانه اجزای یک نظام بلکه با بررسی نحوه کنش متقابل آن‌ها به دست می‌آید. این کنش ترکیبی و زبان پیوستگی و عمل متقابل که این کنش از طریق آن بیان می‌شود، غالباً در اصطلاح «کل‌گرایی»<sup>۱</sup> به راحتی جای می‌گیرد. بدین سان، پزشکی کل‌گرایانه بر جراحی دخالت‌گرایانه ترجیح داده می‌شود و بوم‌شناسی که بیشتر کل‌ها را بررسی می‌کند تا «اجزاء»، بر زیست‌شناسی برتری داده می‌شود. چنین استدلال می‌شود که تشخیص بیشتر وابستگی و نفوذ متقابل، حساسیتی را در برخوردهای ما با جهان «طبیعی» برمی‌انگیزاند که ذره‌نگری<sup>۲</sup> جدا اندیش آشکارا نتوانسته چنین کاری را انجام دهد.

زیست‌بوم‌گرایان سیاسی شواهد مؤید توصیف کل‌گرایانه جهان را غالباً از تحولات علم فیزیک در سده نوزدهم به دست می‌آورند. تصادفی نیست که یکی از قهرمانان فکری جنبش سبز، فریتوف کاپرا<sup>۳</sup> (دانشمند اتریشی که اکنون در کالیفرنیا زندگی می‌کند)، معلم و پژوهشگر فیزیک نظری است. کتاب‌های کاپرا، تانوی فیزیک<sup>۴</sup> (۱۹۷۵) و نقطه عطف (۱۹۸۳)، تأثیر شگرفی بر جنبش سبز داشته‌اند، چندان‌که جانانان پوریت، که سخنگوی برجسته این جنبش در بریتانیا است، درباره کتاب اخیر کاپرا چنین می‌نویسد: «این کتاب درخشانی است. وقت زیادی را برای آن بگذارید... به راستی که این کتاب نقطه عطفی برایم بوده است» (۱۹۸۴، ص ۲۴۲). به خاطر کار اندیشمندانی چون کاپرا است که سبزه‌ها با اعتماد می‌توانند ادعا کنند که جهان‌بینی آن‌ها بر آخرین پله‌های اندیشه علمی به ویژه علم فیزیک بنا شده است.

در این جا باید گفت که هرچند فیزیک‌دانان سده بیستم، نیلز بوهر<sup>۵</sup> و

1. holism      2. atomism      3. Fritjof Capra

۴. این کتاب به فارسی ترجمه شد. ترجمه حبیب‌اله دادفرما، انتشارات کیهان، ۱۳۶۶.

5. Niels Bohr

ورنر هایزنبرگ<sup>۱</sup>، چهره‌های محبوب و ستودنی سبزه‌ها به شمار می‌آیند، ولی فرانسیس یکن، رُنه دکارت و آیزاک نیوتون در نقطهٔ مقابل آن‌ها قرار می‌گیرند. این سه دانشمند، بنابر تحلیل بسیاری از نظریه‌پردازان سبزه، نوعی جهان‌بینی را آفریدند که تقریباً از همهٔ جهات با آنچه که برای بقای بوم‌شناختی در سدهٔ بیستم ضرورت دارد، مغایر است. برای مثال، یکن روش‌ها و هدف‌هایی را برای علم مطرح کرد که به چیرگی و مهار طبیعت نیاز داشتند و هنوز هم دارند؛ و دکارت بر این پافشاری می‌کرد که حتی جهان ارگانیک (گیاهان، جانوران و غیره)، امتداد ماهیت عموماً مکانیکی است؛ و نیوتون بر این عقیده بود که کارکردهای این جهان ماشینی را تنها با تقلیل آن به مجموعه‌ای از «اجزای استوار، جرم‌دار، سخت، نفوذناپذیر و متحرک» می‌توان درک کرد (نیوتون، نقل شده در کاپرا، ۱۹۸۳، ص ۵۲).

برخلاف آن، کشف جهان شبه اتمی<sup>۲</sup> در فیزیک سدهٔ بیستم، تصویر بسیار متفاوتی از ماهیت جهان فیزیکی را به دست داده است. توصیف اتمی نیوتونی جایش را به جهانی داده است که در آن (دست کم در سطح شبه اتمی) هیچ چیز استواری وجود ندارد، بلکه در این جهان تنها با زمینه‌های احتمالی سروکار داریم که در بطن آن‌ها «ذره‌ها» گرایش به این دارند که وجود داشته باشند. نمی‌توان گفت که این ذره‌ها به گونه‌ای قائم به ذات وجود دارند، زیرا ماهیت آن‌ها همان رابطه‌شان با اجزای دیگر نظام است. به تعبیر نیلز بوهر: «ذره‌های مادی جداگانه انتزاعی‌هایی بیش نیستند و خواص آن‌ها تنها از طریق کنش‌های متقابل‌شان با نظام‌های دیگر قابل تعریف و مشاهده‌اند» (نقل شده در کاپرا، همان کتاب، ص ۶۹). از این بیشتر، اصل عدم قطعیت ورنر هایزنبرگ (که برای فیزیک کوانتوم بسیار اهمیت دارد) نشان می‌دهد که مشاهده‌گر به جای آن‌که مستقل از تجربه‌اش باشد، بخش جدانشدنی آن به شمار می‌آید. کاپرا از این نظریه این

1. Heisenberg

2. Subatomic

نتیجه‌گیری ضروری بوم‌شناختی و نظری را بیرون می‌کشد: «ما هرگز نمی‌توانیم از طبیعت صحبت کنیم، مگر آن‌که همزمان درباره خودمان نیز سخن گفته باشیم» (۱۹۸۳، ص ۷۷). تفاوت‌های میان توصیف سده هفدهم و سده بیستم از گیتی، با همین بررسی کوتاه باید روشن شده باشد. به هر روی، این دو نوع توصیف این شباهت مهم را دارند که هر دو برای ایجاد و تحکیم توصیف‌ها و توصیه‌هایی به کار رفته‌اند دایر بر این که جهان اجتماعی چگونه است و چگونه باید باشد. این تفسیر «راهگشا»ی فیزیک اتمی (که هیچ «ذره‌ای» «بنیادی» تر از ذره دیگر نیست) با سلسله مراتب مخالف است و به سود برابری‌گرایی عمل می‌کند. به همین سان، این واقعیت که ذرات کاملاً محدود به خود وجود خارجی ندارند، با تصویرهای ذره‌نگرانه<sup>۱</sup> جامعه مغایرت دارد. همچنان که کاپرا و چارلین اسپرتناک<sup>۲</sup> گفته‌اند:

گرچه فرهنگ غربی صدها سال است که تحت سلطه نوعی مفهوم سازی مبتنی بر بدن‌های مان بوده و هیأت سیاسی و جهان طبیعی به صورت مجموعه‌هایی از عناصر جداگانه و با سلسله مراتب تصور می‌شده است، اکنون این جهان‌بینی جایش را به بینش مبتنی بر نظام‌ها می‌دهد که با عالی‌ترین کشف‌های علم نوین تأیید شده و به شدت بوم‌شناختی است. (اسپرتناک و کاپرا، ۱۹۸۵، ص ۲۹)

علمی که از همه بیشتر با جنبش سبز پیوستگی دارد، یعنی بوم‌شناسی، نیز مانند علم فیزیک در سده بیستم، مهمات علیه سلسله مراتب و جداگانگی را فراهم می‌سازد. در ضمن، علم بوم‌شناسی مضمون برابری‌گرایی مستتر در نظریه فیزیک نوین را می‌گیرد و عنصر تعیین‌کننده دیگری را به آن می‌افزاید که همان منزلت آشکارا برابره‌انواع است.

همچنان‌که در فصل پیش یادآور شدم، واژه «بوم‌شناسی» را نخستین بار زیست‌شناس آلمانی، ارنست هکِل در ۱۸۶۶ یا ۱۸۷۳ به کار برده بود. به گفته دِنیس اَوِن بوم‌شناس، بوم‌شناسی باید با «روابط میان گیاهان، جانوران و محیط‌زیست آن‌ها» سروکار داشته باشد (۱۹۸۰، ص ۱). دلالت‌های سیاسی این بررسی در مشاهده رابطه و وابستگی متقابل این نظام‌های گیاهی و جانوری نهفته است و اگر کسی خواسته باشد به بنیاد بوم‌شناسی سیاسی انگشت بگذارد، احتمالاً باید به همین نکته اشاره کند. از همین مفهوم وابستگی متقابل است که برابری ارزش انواع پدید می‌آید.

موری بوکچین تصویر علمی بوم‌شناسی را بدین سان نشان می‌دهد:

اگر تشخیص دهیم که هر اکوسیستمی را می‌توان به عنوان یک زنجیره خوراکی در نظر گرفت، خواهیم توانست آن را به صورت حلقه اتصال چرخشی و در هم‌بافته‌ای از روابط گیاهی و جانوری در نظر آوریم (و نه یک هرم قشربندی شده که انسان در تارک آن جای داشته باشد) که موجودات بسیار گوناگونی چون ارگانسیم‌های ریز تا پستانداران بزرگ را در بر می‌گیرد. آن چیزی که هر کسی را که نخستین بار نمودارهای زنجیره خوراکی را می‌بیند شگفت‌زده می‌سازد، عدم امکان تشخیص هرگونه نقطه ورود به این زنجیره است. از هر نقطه‌ای می‌توان به این زنجیره وارد شد و دوباره به همان‌جا برگشت، بدون آن‌که راه خروج مشخصی وجود داشته باشد. گذشته از انرژی فراهم شده به وسیله نور خورشید (که با تشعشع تخلیه می‌شود) این نظام از هر نظر بسته است. همه انواع، از باکتری‌ها گرفته تا گوزن‌ها، در شبکه‌ای از وابستگی متقابل و با پیوندهای غیرمستقیم، در هم بافته‌اند. در این حلقه، هر شکارگری نوعی شکار نیز به شمار می‌آید، به این صورت که ممکن است «پست‌ترین» ارگانسیم‌ها او

را بیمار سازد و یا پس از مرگ در تجزیه جسد او سهمی داشته باشد. (بوکچین، ۱۹۸۲، ص ۲۶)

بوکچین سپس با توضیحی درباره دلالت‌های اجتماعی این قضیه چنین ادامه می‌دهد:

آنچه که بوم‌شناسی اجتماعی را تا این اندازه مهم می‌سازد، این است که هیچ‌گونه سلسله مراتبی را در طبیعت و جامعه ارابه نمی‌دهد؛ بوم‌شناسی اجتماعی کارکرد سلسله مراتب را به عنوان یک اصل تثبیت‌کننده و نظم‌دهنده در قلمروهای طبیعت و جامعه، رد می‌کند. رشته پیوند چنین نظمی با سلسله مراتب قطع شده است. (بوکچین، ۱۹۸۲، ص ۳۶)

بدین سان، علم بوم‌شناسی از طریق مشاهده وابستگی‌های متقابل انواع به سود برابری‌گرایی عمل می‌کند.

به هر روی، این‌گونه اظهار نظر که بوکچین می‌کند سرشار از اشکال است و اگر بگویم که اظهار نظر کردن درباره «جامعه» بر مبنای الگوی «طبیعت» کار خطرناکی است، چیز تازه‌ای نگفته‌ام، زیرا که نکته‌ای تکراری است. قضیه به این صورت ممکن است باشد که علم بوم‌شناسی سلسله مراتب را به عنوان یک اصل تنظیم‌کننده در جهان «طبیعی» خنثی کرده است (که البته در همین مورد نیز تنها در مورد برخی از جنبه‌های جهان طبیعی درست است)، اما این به آن معنا نیست که همین کار را می‌توانیم در جهان اجتماعی نیز انجام دهیم. در مورد برابری‌گرایی نیز همین قضیه صادق است و در این جا این‌گونه الگو برداری (برای جنبش سبز) حتی کم فایده‌تر می‌شود، چراکه می‌دانیم برابری حتی در جهان «طبیعی» نیز کیفیت نازلی دارد. درست است که از آن‌جا که در طبیعت هر چیزی چیز دیگر را می‌خورد نوعی برابری در جهان طبیعی به چشم

می خورد، اما برخی از ارگانیزم‌ها سریع‌تر و بیشتر از چیزهای دیگر خورده می‌شوند. به عبارت دیگر، وابستگی متقابل را می‌توان برای ایجاد اصل برابری به کار برد، اما برای تشخیص این که این اصل در عمل چقدر کارایی دارد، به کار بیشتری نیاز است که باید انجام گیرد.

در همین فصل دوباره به این قضیه خواهم پرداخت، اما در این جا باید یادآور شوم که زیست‌بوم‌گرایان سیاسی بنیادگرا چگونه به این انتقاد پاسخ می‌گویند. آن‌ها ممکن است بپذیرند که ابعاد جزئی یک چنین اصلی را به سختی می‌توان پیدا کرد، اما می‌گویند که همین اصل شیوه‌های تفکر متفاوتی را دربارهٔ جهان «طبیعی» تشویق می‌کند. اگر بپذیریم که واقعیت بستگی متقابل انواع تا اندازه‌ای به آن‌ها ارزش برابر می‌بخشد، آن‌هایی که می‌خواهند همهٔ انواع را حفظ کنند در برابر آن‌هایی که خواستار نابودی انواع دیگرند موقعیت بهتری به دست می‌آورند.

دلالت دیگر علم بوم‌شناسی که از اصل مسلط وابستگی متقابل آن سرچشمه می‌گیرد و برای ایدئولوژی سیاسی زیست‌بوم‌گرایی بسیار اهمیت دارد، ضد انسان‌مداری<sup>۱</sup> آن است. اگر همچنان که بوکچین می‌گوید، برابری ارزشی قابل تشخیص در میان انواع وجود داشته باشد، «آن نوع هرم قشربندی شده‌ای که انسان در تارک آن جای دارد»، دیگر تصویر قابل آرایه‌ای از وجود واقعی پدیده‌ها را به دست نمی‌دهد؛ هرچند همچنان که نشان خواهم داد، اعتبار دیدگاه غیر انسان‌مدارانهٔ خود بوکچین نیز چندان استوار نیست. این نظر در چارچوب زیست‌بوم‌گرایی کاملاً جا افتاده است و خود قضیهٔ انسان‌مداری بعدها در همین فصل مطرح خواهد شد. اما در این جا از فرصتی که یادآوری این قضیه در اختیارم گذاشته استفاده می‌کنم و دربارهٔ نظریه‌ای بحث می‌کنم که در کتاب‌های بوم‌شناسی به عنوان یک سلاح فکری از آن استفاده می‌شود؛

---

1. anti-anthropocentrism

یعنی فرضیه گایای<sup>۱</sup> جیمز لاولاک<sup>۲</sup>. این نظریه آن قدر که در نگاه نخست به نظر می‌رسد، برای جنبش سبز سودمند نیست.

### فرضیه گایا

در ۱۹۸۶، لاولاک تفکری را که باعث شد چهارده سال پیش از این فرضیه‌اش را مطرح کند، چنین توضیف کرد:

زمین بیش از ۳/۵ میلیارد سال و از زمانی که حیات آغاز گشت، جای راحتی برای ارگانیسم‌های زنده بوده است، با وجود آن‌که خورشید ۲۵ درصد افزایش حرارت داشته است. جو زمین ترکیب ناستواری از گازهای واکنش‌پذیر است، اما با این وجود ترکیب آن ثابت باقی مانده و دیر زمانی است که برای ساکنانش قبل تنفس بوده است. این شاهد و شواهد دیگر که ثابت می‌کنند ما در «بهترین جهان ممکن» زندگی می‌کنیم، مبنای فرضیه گایا است؛ ارگانیسم‌های زنده همیشه فعالانه در این جهت کار کرده‌اند که سیاره زمین را مناسب زندگی نگاه دارند. (لاولاک، ۱۹۸۶، ص ۲۵)

فرضیه گایا (که داستان‌نویس برنده جایزه نوبل، ویلیام گولدینگ عنوانش را پیشنهاد کرده است)، از زمان مطرح شدن آن در ۱۹۷۲ از سوی لاولاک، موضوع بحث‌های فراوان بوده است. خود لاولاک نخستین کسی است که این واقعیت را پذیرفته که فرضیه گایا هنوز در اجتماع علمی پذیرش همگانی نیافته است. با این همه، مقبولیت این فرضیه را با این واقعیت می‌توان ارزیابی کرد که بحث پیرامون آن در برخی از معتبرترین مجلات علمی جهان انجام گرفته است. نظریه لاولاک چه «اثبات شده» و چه «اثبات نشده» باشد، بی‌گمان جنبش

1. Gaia      2. James Lovelock

سبز آن را برای قضیه خود بالقوه سودمند تشخیص داده است. نخست این‌که، این فرض نظریه گیایا که سیاره زمین به وسیله ارگانیسم‌هایی که در آن زندگی می‌کنند مناسب برای زندگی نگهداشته شده است، نظر وابستگی متقابل را که در بالا توصیف شده و برای بوم‌شناسی علمی و نیز سیاسی اهمیت سیاسی دارد، تقویت می‌کند. اگر این نظریه پذیرفته شود، نتیجه‌گیری یاد شده به نظر من درست می‌رسد. به بیان دقیق‌تر و در زمینه بحث راجع به انسان‌مداری، فرضیه گیایا انسان‌ها را از کانون آفرینش (یا اوج آن) برمی‌دارد. در همین جا باید یادآور شد که خود لاولاک چندان مایه دلگرمی برابری‌گرایان نیست، زیرا می‌گوید که برخی از ارگانیسم‌ها در مناسب نگه داشتن زمین برای زندگی از ارگانیسم‌های دیگر اهمیت بیشتر دارند: «گیایا ارگان‌های حیاتی را در کانون و ارگان‌های دور ریختنی یا اضافی را بیشتر در حاشیه قرار می‌دهد. آن‌چه که ما در مورد سیاره‌مان انجام می‌دهیم، ممکن است بیشتر بستگی به آن جایی داشته باشد که کارمان در آن انجام می‌گیرد» (لاولاک، ۱۹۷۹، ص ۱۲۷). در واقع او می‌گوید که سطح قاره‌ها و ارگانیسم‌هایی که در آن زندگی می‌کنند، برای تنظیم خود به خودی زمین و به عنوان ضامن حیات بیشترین اهمیت را دارد.

به هر روی، حتی اگر کسانی که برای همه اجزای پهنه زیست ارزش برابر می‌نهند از لاولاک چندان خرسند نباشند، باز به نظر می‌رسد که فرضیه او برای استفاده‌های کلی جنبش سبز به خوبی به کار می‌آید و در نوشته‌های مردم‌پسند هواداران این جنبش غالباً نقل می‌شود: «مفهوم لاولاک انسانیت را در همان جایی که باید داشته باشد، یعنی در میان بقیه طبیعت جای می‌دهد» (بونارد و مررگان-گرنویل، ۱۹۸۷، ص ۲۷۹) و پوریت می‌گوید که «اگر چنین فرضیه‌ای اثبات شود، پندارهای دیرپای انسان‌مدارانه برچیده خواهد شد» (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۲۰۷). گذشته از لطمه‌ای که فرضیه گیایا می‌تواند به انسان‌مداری بزند، همچنین قادر است

آن نوع دگرگونی روحی را تحریک کند که بسیاری از زیست‌بوم‌گرایان برای تضمین بقای بوم‌شناختی ضروری می‌دانند. «دلالت‌های روحی گایا عمیق‌اند» (بونارد و مورگان - گرنویل). یکی از این دلالت‌ها حس احترامی است که خود لاولاک احساس می‌کند فرضیه‌اش می‌تواند در انسان‌ها نسبت به زمین ایجاد کند - «برخلاف تصویر غمگین‌کننده زمین به عنوان یک فضایمای سرگشته، پیوسته در سفر و بی‌راننده و بی‌هدفی که بر مدار خورشید می‌گردد» (لاولاک، ۱۹۷۹، ص ۱۲). فرضیه گایا این اندیشه را مطرح می‌کند که گایا - زمین یک موجود زنده بسیار پیچیده است که باید مایه تأمل اعجاب‌آمیزمان باشد و نه سرچشمه ارضای آزادی‌غارتگرانه ما. پیام فرضیه گایا این است که زمین سزاوار حفاظت است و این دربرگیرنده پیامی ضد انسان‌مدارانه است، زیرا از ما می‌خواهد که اگر طرح‌های مان برای سلامتی زمین زبان‌بار از کار آید، آن طرح‌ها را برای همیشه متوقف کنیم.

مسئله این فرضیه از این‌جا ناشی می‌شود که سلامتی کلی زمین، همان‌گونه که لاولاک استنباط می‌کند، در معرض خطر نیست. لاولاک استدلال می‌کند که «در سطح سیاره‌ای، حیات تقریباً جاودانی است» (لاولاک، ۱۹۸۶، ص ۲۸) و در کتابش چنین یادآور می‌شود که:

اکنون همگان پذیرفته‌اند که فعالیت‌های صنعتی انسان آسیب‌زا هستند و حیات کلی سیاره زمین را تهدید می‌کنند، حیاتی که هر ساله با تهدید بیشتری روبه‌رو است. به هر روی، در این‌جا از همراهی با اندیشه متعارف دوری می‌جویم. شاید این‌گونه باشد که تأثیر مفهوم‌کننده تکنولوژی ما در نهایت برای نوع ما نابودکننده و دردناک باشد، اما شواهد دال بر این‌که فعالیت‌های صنعتی ما در سطح کنونی و یا در آینده نزدیک ممکن است حیات کل زمین را در خطر اندازد، بسیار ضعیف‌اند. (لاولاک، ۱۹۷۹، ص ۱۰۷)

مسئله این است که این قضیه در «برچیده شدن پندارهای انسان مدارانه» مورد نظر پوریت چه نقشی دارد. به نظر من چنین می‌رسد که اگر جنبش سبز خواسته باشد بر بیرون کشیدن پیام‌های مطلوب از فرضیه گایا (رشد کمتر، آلودگی کمتر، ضایعات کمتر و نظایر آن) پافشاری کند، تنها از دو طریق می‌تواند چنین کاری را انجام دهد. یا باید بر پایه نظر لاولاک بگوید که پیچیدگی کنونی زمین را باید مورد حفاظت قرار داد (و نه زمین به عنوان یک صورت حیاتی کلی) و یا باید بپذیرد که دلیلی که ما را به رهایی یا تعدیل عملکردهای رشدگرایانه ما و می‌دارد، نه به خاطر زمین بلکه به خاطر خود ما است.

نخستین راه در واقع نظر اصلی لاولاک را به شدت تقویت می‌کند. اظهار نظر بنیادی او (همان نظری که احترام و اعجاب انسان‌ها را نسبت به زمین برمی‌انگیزاند) که پیش از این یادآور شدیم، این است که «زمین از زمان آغاز حیات در سه و نیم میلیارد سال پیش جای راحتی برای ارگانیسم‌های زنده بوده، با آن‌که حرارت خورشید از آن زمان تاکنون ۲۵ درصد افزایش داشته است؛ او با پیچیدگی این ارگانیسم‌ها یا روابط میان آن‌ها چندان کاری ندارد. بقای زمین به پیچیدگی آن بستگی ندارد، هر چند می‌توان گفت که سرعت بازگشت زمین به حالت توازن به درجه پیچیدگی صورت‌های حیاتی تشکیل‌دهنده آن بستگی دارد. لاولاک در واقع می‌گوید که سلامت زمین گهگاه ممکن است به کماهشی در پیچیدگی بستگی داشته باشد: «هر نوعی که بر محیط‌زیست تأثیر منفی گذارد، محکوم به نابودی است، ولی حیات همچنان ادامه خواهد یافت» (لاولاک، ۱۹۸۶، ص ۲۸). به عبارت دیگر، فرضیه لاولاک مستقیماً نمی‌تواند برای تحکیم استدلال‌های سبزه‌های بنیادی علیه آلودگی، رشد و نظایر آن به کار آید.

فرضیه گایا این نظر را که ما از زمین حفاظت م‌کنیم چون که می‌خواهیم از خودمان محافظت کنیم باقی می‌گذارد، اما با آن‌که

نتیجه‌گیری معتبری است ولی در «بر چیده شدن پندارهای انسان‌مدارانه، نقش چندانی نمی‌تواند بازی کند. هشدارهای فرضیه‌لاولاک بیشتر برای انسان‌ها اهمیت دارند تا سیاره زمین. لاولاک می‌گوید که ما با ادامه عملکردهای صنعتی ممکن است حکم خودکشی مان را امضاء کنیم، زیرا اختلال‌هایی که به عنوان یک نوع در جو زمین ایجاد می‌کنیم، «ممکن است دگرگونی‌هایی جبرانی را در آب و هوا تحریک کند که برای کل پهنه زیست خوب باشند ولی برای نوع انسان بد» (لاولاک، ۱۹۷۹، ص ۹). پس، با آن‌که فرضیه‌گایا ممکن است به راستی ما را به تأمل درباره‌ی جای کوچک ما در طرح بزرگ امور جهان وادارد و در نتیجه به «کانون‌زدایی» نوع بشر بینجامد، اما همین‌که این فروتنی به هراس به خاطر بقا تبدیل می‌شود، انسان‌ها به سرعت به وسط صحنه باز می‌گردند.

این قضیه به خاطر آن است که دلواپسی‌های ناخوشایند فرضیه‌گایا برای نوع بشر ناخوشایند است و نه برای زمین و گرچه لاولاک می‌گوید که «فلسفه‌گایا انسان‌گرایانه نیست»، اما بی‌درنگ می‌افزاید که «چاره‌ای جز نگرانی و چاره‌اندیشی درباره‌ی وضعیت آتی زمین ندارم». دلیل نگرانی او این است: «من هشت نوه دارم و آرزو دارم که سیاره سالمی به آن‌ها به ارث رسد» (لاولاک، ۱۹۸۶، ص ۲۸). بدین شیوه، مبدع فرضیه‌گایا دلیل انسانی و دوراندیشانه را برای مراقبت از زمین از فرضیه‌اش بیرون می‌کشد که به نظر من، همین خود تنها نتیجه معتبری است که از این فرضیه می‌توان بیرون کشید.

در نتیجه، اتخاذ فرضیه‌گایا از سوی زیست‌بوم‌گرایان سیاسی تفکر مغشوش یا انسان‌مداری پنهان آن‌ها را آشکار می‌سازد. به نظر من عناصری از این هر دو نوع تفکر در زیست‌بوم‌گرایی وجود دارد، ولی انسان‌مداری آن از همه بیشتر جای بحث دارد که امیدوارم در پایان همین فصل به آن پردازم.

سرانجام این‌که، فرضیه‌گایای لاولاک را می‌توان چنین تعبیر کرد که

این فرضیه با توجه به انسان‌مداری آن برای سبزه‌ها هیچ بهره‌ای دربر ندارد؛ زیرا اگر این فرضیه یک نظام خود تنظیم‌کننده باشد، به هر صورت باید بتواند وضع موجود (از جمله انسان‌ها) را به خوبی حفظ کند. برای مثال، اکنون همه می‌دانند که سوزاندن بی‌بندوبارانه جنگل‌های بارانی آمازون از طریق پخش گاز در زمان اشغال و حذف جذب‌کننده‌های اصلی کربن دیواکسید، یعنی خود درختان، در ایجاد کربن دیواکسید در جو زمین بسیار مؤثر است. کربن دیواکسید یکی از گازهای به اصطلاح «گلخانه‌ای» است و هرگونه افزایش آن در گرم شدن جهان و ناراحتی‌های ناشی از آن نقش دارد.

اکنون نوعی ابر گرم از سطح زمین پیوسته به بالا متصاعد می‌شود و پدیده گرمای جهانی را تشدید می‌کند، اما ابرهای دیگری (به ویژه ابر سیروس<sup>۱</sup>) نیز هستند که طول موج‌هایی از اشعه خورشید را پیش از رسیدن آن به زمین منعکس می‌کنند. این نوع ابرها زمین را به گونه مؤثری «سرد» می‌کنند. با توجه به این قضیه، واکنش تنظیم‌کننده فرضیه گایا در برابر سوزاندن جنگل‌های بارانی آمازون، باید افزایش پوشش ابر سیروس باشد تا در نتیجه آن، دمای متوسط زمین در سطح تعادل تثبیت گردد. آزمایش‌هایی که به منظور کشف وقوع چنین افزایشی انجام گرفته‌اند، تاکنون موفقیت چندانی نداشته‌اند؛ با توجه به پیچیدگی زیاد کار الگوسازی در زمینه پدیده‌های هواشناسی، این عدم موفقیت نباید چندان مایه شگفتی باشد. به هر روی، برخی از شواهد دال بر افزایش ابر سیروس پیدا شده‌اند و اگر این شواهد تأیید گردند و سپس نشان داده شود که این همان واکنشی است که در فرضیه گایا پیش‌بینی شده، در آن صورت، فرضیه گایای لاولاک به جای کمک به سبزه‌ها به سلاح مؤثری در دست مخالفان جنبش سبز تبدیل خواهد شد. گذشته از هر چیز دیگر،

۱. بالاترین پوشش ابری جو زمین. - م.

اگر زمین بتواند بی‌مبالاتی‌های زیست‌محیطی ما را جذب و تنظیم کند (بدون آن‌که در صدد محو ما برآید)، پس بقای ما نباید چندان که سبزه‌ها ادعا می‌کنند در خطر باشد.

هر دلالتی که فرضیه گایا برای زیست‌بوم‌گرایان سیاسی دربر داشته باشد، محتوای کلی فلسفه یا جهان‌بینی حاکم بر سیاست زیست‌بوم‌گرایی، حل شدن انسان در جهانی «طبیعی» است و یا دست‌کم، تغییر جای نوع بشر از جایگاه مفروض‌اش در کانون آفرینش است. این کار هم جنبه توصیفی دارد و هم جنبه رهنمودی. برای مثال، علم بوم‌شناسی وجود بالفعل وابستگی میان انواع را مطرح می‌کند و نظریه پردازان وابسته به جنبش سبز استدلال می‌کنند که این وابستگی و مسئولیت‌های ناشی از آن، چگونگی رفتاری را که انسان‌ها باید از خود نشان دهند، تعیین می‌کند. در نتیجه، آن رفتار بشری که با واقعیت این وابستگی متقابل مغایرت داشته باشد ارزش منفی دارد؛ از این پس می‌پردازم به دلالت‌های اخلاقی این نوع شناخت در مورد رابطه میان انسان‌ها و جهان طبیعی.

### اخلاق: یک آیین رفتار

علاقة اصلی زیست‌بوم‌گرایی به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی، رابطه میان انسان‌ها و محیط‌زیست‌شان است. در نتیجه، تقریباً همه چیزهایی که با نام فلسفه یا فلسفه بوم‌شناختی<sup>۱</sup> در نوشته‌های مربوط به زیست‌بوم‌گرایی مطرح می‌شوند، باید با توصیف این رابطه و بحث درباره دلالت‌های هنجاربخش آن سروکار داشته باشند. به عبارت دقیق‌تر، همه صورت‌های زیست‌بوم‌گرایی بر خویش‌داری انسان‌ها در رابطه با محیط‌زیست‌شان تأکید می‌کنند و در نتیجه، فلسفه بوم‌شناختی وظیفه اصلی‌اش را طرح دلایل گوناگون برای چنین خویش‌داری می‌داند. این

1. ecophilosophy

نوع فلسفه به داوری در مورد دلایل گوناگون یک چنین خویشتن داری نیز می‌پردازد؛ به نظر من همه این دلایل را نمی‌توان دلایل بنیادی زیست‌بوم شناختی به شمار آورد و همین قضیه آن‌چه را که «بوم‌شناسی عمیق» نامیده‌ایم با سیمای عمومی زیست‌بوم‌گرایی به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی متمایز می‌سازد.

نخستین کسی که اصطلاح «بوم‌شناسی عمیق» را به گونه مؤثری به کار برد، آرن نائس<sup>۱</sup> نروژی است. نائس در سپتامبر ۱۹۷۲ طی یک سخنرانی در بوخارست، میان آن‌چه که خودش جنبش‌های زیست‌بوم‌گرایی «سطحی» و «عمیق» نامید، تمایز قایل شد. این تمایز با تفاوت میان توجه سطحی به «آلودگی و اتلاف منابع» و پیامدهای زیانبار آن روی زندگی بشر و توجه عمیق و فی‌نفسه به اصول بوم‌شناختی مانند پیچیدگی، گوناگونی و همزیستی، سروکار دارد (نائس، ۱۹۷۳، ص ۹۵). به نظر من، زیست‌بوم‌گرایی عمیق سیاست سبز را به شیوه‌ای اعلام می‌کند که برای کسانی که این نوع سیاست را یا محیط‌زیست‌گرایی یکی می‌دانند، آشکار نیست. در واقع، زیست‌بوم‌گرایی اعلام شده از سوی بوم‌شناسی عمیق، درست همان چیزی است که به متمایز ساختن آن از محیط‌زیست‌گرایی (تا اندازه‌ای) کمک می‌کند: محیط‌زیست‌گرایان به دلایل زیست‌بوم‌گرایی سطحی برای مراقبت از محیط‌زیست ابراز خرسندی می‌کنند، حال آن‌که زیست‌بوم‌گرایان عمیق گرچه غالباً یک چنین ملاحظات بوم‌شناختی را بیان می‌کنند، اما از این کار احساس ناراحتی می‌کنند. همچنان که نشان خواهم داد، این به آن معنا نیست که زیست‌بوم‌گرایی عمیق از دیدگاه سیاسی بدون مسئله است.

جای شگفتی نیست که محتوای اخلاقی فلسفه بوم‌شناختی بسیار پرمایه است. در این فلسفه، از حقوق جانوران، گیاهان و طبیعت وحشی و

وظایفی که ما انسان‌ها در برابر آن‌ها داریم، بسیار سخن رفته است. در این زمینه، نفوذ جنبش حمایت از حقوق جانوران و پشتیبانان فکری آن بسیار عمیق بوده است. به درستی می‌توان گفت که بسط پهنه اخلاقی از انسان‌ها به (برخی از) حیوانات به وسیله جنبش حمایت از حقوق جانوران و نظریه پردازان آن، اخیراً از سوی فیلسوفان بوم‌شناس به عنوان بهترین راه برای رسیدن به هدف ایجاد آیین اخلاقی جهت حفاظت از طبیعت غیر آگاه، شناخته شده است.

در این جا باید چند نکته را در نظر داشت، زیرا شماری از فیلسوفان زیست‌بومی بر دشواری‌های بسط کار نظریه پردازان طرفدار حقوق جانوران و موضع «ارزش‌های ذاتی طبیعت» که نه تنها برای برخی از حیوانات بلکه برای تمامی طبیعت ارزش قائل است، انگشت گذاشته‌اند و در نتیجه ترجیح داده‌اند که به جای نوعی «آیین رفتار» بر پرورش «حالت دیگری از هستی» تأکید ورزند (فاکس، ۱۹۸۶، ص ۴). این رهیافت دربرگیرنده این باورداشت است که با شیوه کنونی گفتمان اخلاقی<sup>۱</sup> (مانند حقوق، وظایف، کنشگران معقول، ظرفیت درد و رنج و نظایر آن) نمی‌توان یک اخلاق درست زیست‌بوم‌شناختی را پرورش داد و چنین اخلاقی را تنها از طریق یک جهان بینی تازه می‌توان و باید پدید آورد. آن‌هایی که از این چشم‌انداز استدلال می‌کنند، یادآور می‌شوند که شیوه کنونی گفتمان ایجاب می‌کند که زیست‌بوم‌گرایان دلایلی را در این جهت ارائه کنند که چرا در کار جهان طبیعی نباید دخالت کرد؛ حال آن‌که به نظر آن‌ها، آنچه که مورد نیاز است، پرورش جهان بینی دیگری است که در چارچوب آن توجیه‌هایی ارائه شود در جهت این‌که اصولاً چرا باید در کار طبیعت دخالت کرد (فاکس، ۱۹۸۶، ص ۸۴).

گرچه نظر وارویک فاکس این است که موضع «آیین رفتار» به اندازه

1. ethical discourse

موضع «حالت دیگری از هستی» عمیقاً زیست‌بوم‌شناختی نیست، اما برای جداکردن این دو موضع بدین شیوه دلیل خوبی در دست نداریم. نکته مهم چشم‌انداز زیست‌بوم‌گرایی به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی، این است که ما را ترغیب می‌کند تا برای جهان «طبیعی» ارزش ذاتی قائل شویم و می‌گوید که ما باید از این جهان مراقبت کنیم، نه صرفاً به خاطر آن‌که این مراقبت ممکن است به نفع‌مان باشد. هر دو رهیافت «آیین رفتار» و «حالت دیگری از هستی» می‌خواهند به همین موضع برسند (هرچند که هواداران رهیافت دوم سعی می‌کنند از صحبت کردن بر حسب نظریه ارزش پرهیز کنند) و از این جهت، تفاوت‌های آن‌ها بیشتر تاکتیکی است تا استراتژیکی: آن‌ها در مورد بهترین راه رسیدن به این موضع اختلاف دارند.

آنچه که این دو موضع را در نهایت به هم نزدیک می‌کند، پرهیز هر دو آن‌ها از استدلال‌های انسانی-دوراندیشانه در جهت ارزش قائل شدن برای محیط‌زیست است. بدین‌سان، استدلال‌هایی که می‌گویند جهان غیرانسانی را باید حفظ کرد چون که برای فعالیت‌های گوناگون انسانی ضرورت دارد (وارویک نه‌مورد از چنین امکاناتی را برمی‌شمرد؛ فاکس، ۱۹۹۰، ص ۱۶۰)، به خاطر انسان‌مداری‌شان فاقد صحت زیست‌بوم‌مدارانه‌اند. همین درخواست اخلاق غیرانسان‌مدارانه است که مشکلات فراوانی به بار آورده است، زیرا به رویارویی با قضیه ارزش ذاتی می‌انجامد: «ما به اخلاقی نیاز داریم که ارزش ذاتی همه جنبه‌های جهان غیرانسانی را بازشناسد» (بونیارد و مورگان-گربنویل، ۱۹۸۷، ص ۲۸۴). بدین‌سان، امید می‌رود که غیرانسان‌مداری اخلاقی رفتار مسئولانه‌ای را در برابر جهان طبیعی غیرانسانی پدید آورد.

ارزش ذاتی به چه چیزی باید شباهت داشته باشد؟ جان اونیل در یک بررسی مفصل سه امکان را برمی‌شمرد. نخست، آن چیزی ارزش ذاتی دارد که خودش هدف باشد و وسیله‌ای برای هدف‌های دیگر نباشد؛

دوم، «ارزش ذاتی به آن ارزشی اطلاق می‌شود که یک چیز صرفاً به خاطر خاصیت‌های ذاتی‌اش دارد، و سوم، ارزش ذاتی به عنوان معادلی برای ارزش عینی به کار رفته باشد، یعنی ارزشی که یک چیز جدا از ارزشگذاریِ ارزشگذار دارد» (اونیل، ۱۹۹۳، ص ۹).

اونیل چنین نتیجه‌گیری می‌کند که اعتقاد به یک اخلاق زیست‌محیطی مستلزم اعتقاد به این است که «موجودات غیرانسانی ارزش ذاتی به معنای نخست دارند»، ولی اعتقاد به یک اخلاق زیست‌محیطی قابل‌دفاع باید مستلزم پایبندی به ارزش ذاتی به معنای دوم و سوم آن نیز باشد (همان، ص ۹ و ۱۰).

در ارتباط با قضیه ارزش عینی، برای مقابله با این اعتراض ذهنیت‌گرایان که ارزش کیفیتی است که انسان‌ها به اشیاء می‌دهند، یا به عبارت دیگر، چیزها به خودی خود ارزشی ندارند و این ما هستیم که به آن‌ها ارزش می‌دهیم، کوشش‌های گوناگونی انجام گرفته است.

این کوشش‌ها غالباً سرانجام به شهود ما توسل می‌جویند. برای نمونه، هولمز رولستون می‌نویسد که «ما از یک قوش در آسمان بادخور، از حلقه‌های زهل، از ریزش سهمگین آبشار بلند ممکن است دچار دلهره شویم.» او می‌پذیرد که «همه این تجربه‌ها به واسطه آموزش فرهنگی ما پدید می‌آیند»، اما سپس یادآور می‌شود که این‌ها «عناصری از واقعیت از پیش تعیین شده و بر ما نازل شده و مبتنی بر مشاهده موفقیت‌آمیز را نیز در خود دارند» (رولستون، ۱۹۸۳، ص ۱۴۴). به همین سان، رولستون می‌گوید که «ما گه‌گاه ارزش‌هایی را در طبیعت می‌یابیم که با چنان شدتی پدیدار می‌شوند که ما را مبهوت می‌سازند، مانند دره‌ها، قله‌ها و آبشارهای عظیم، شگفت‌آسا و بهت‌انگیز» (همان، ص ۱۵۶). در این جا آنچه که مایه ناراحتی است، توسل به شهودمان نیست، بلکه این قضیه است که هرچند رولستون ممکن است ما را ترغیب به پذیرش ارزش «دیدنی‌های» طبیعی کند، اما نمی‌تواند این کار را چنان بسط دهد که هدیه‌های طبیعی دیگری

چون پشه آنوفل یا مگس تسه‌تسه را نیز در برگیرد.

حرکت مورد علاقه دیگری که معتقدان به ارزش ذاتی طبیعت انجام می‌دهند، این است که از ما می‌خواهند برای آمادگی جهت درک اظهارنظرهایشان آزمایش سنجیده‌ای به عمل آوریم. این آزمایش می‌تواند صورت‌های گوناگونی به خود گیرد ولی مفهوم کلی‌اش همیشه ثابت است. برای مثال، آزمایشی پیشنهادی رایین آتفیلد را در نظر آورید. اتفیلد از ما می‌خواهد آخرین انسانی را تصور کنید که بعد از یک فاجعه اتمی کنار آخرین درخت نارون زنده باقی مانده باشد. پرسش او این است: اگر این انسان با علم به این که پیش از درخت خواهد مرد آن را قطع کند، آیا کار نادرستی انجام داده است؟ او سپس می‌گوید که «بیشتر آدم‌ها در پاسخ به این پرسش خواهند گفت که این عمل نادرست است» (اتفیلد، ۱۹۸۳، ص ۱۵۵). به نظر اتفیلد، این پاسخ خود شاهدهی است بر وجود نوعی ادراک شهودی از ارزش ذاتی طبیعت. این ادراک مبتنی بر این دلیل است که درختان «فی نفسه خوبند» و «دست‌کم شایستگی یک برخوردار اخلاقی را دارند» (همان، ص ۱۴۵).

آشکار است که پرداختن به همه پیچیدگی‌های بحث ارزش ذاتی به استدلال مفصل‌تری نیاز دارد که این‌جا جایش نیست. در حال حاضر بهتر است میان ارزش ابزاری و ارزش غیرابزاری تضاد قائل شویم و بگوییم که هر چند اونیل تنها از «موجودات» غیرانسانی سخن می‌گوید، اما اخلاق‌شناسان زیست‌محیطی<sup>۱</sup> از «حالت‌ها، فعالیت‌ها و یا تجربه‌های چیزها» به عنوان مکان‌های بالقوه ارزش ذاتی (اتفیلد، ۱۹۹۰، ص ۶۳) و مجموعه‌های موجودات و نظایر آن نیز دم می‌زنند.

پس در اخلاق زیست‌محیطی تمایزی پنهان میان اخلاق مبتنی بر شیوه کنونی گفتمان و ایجاد اخلاقی مبتنی بر یک تغییر عمیق و کلی در

1. environmental ethicists

آگاهی بوم‌شناختی وجود دارد. امیدوارم بتوانم نشان دهم که اخلاق زیست‌محیطی به صورت بسط مباحث سنتی با چه اشکالاتی روبه‌رو است و رهیافت مبتنی بر «آگاهی بوم‌شناختی» چگونه می‌خواهد با این اشکالات برخورد کند.

نخستین پرسشی که هر نظریه اخلاقی باید به آن پاسخ گوید این است: این نظریه در مورد چه چیز و چه کسانی باید به کار رود؟ این پرسش پرسش دیگری را مطرح می‌سازد: اعضای اجتماع اخلاقی ما چه صفاتی را باید داشته باشند؟ برای مثال، یک نظریه اخلاقی ممکن است بر این اعتقاد باشد که باید تنها انسان‌ها را در برگیرد، زیرا تنها آن‌ها هستند که از یک استعداد عقلانی برخوردارند. بدین شیوه، صفت دارا بودن استعداد عقلانی در واقع مرزهای اجتماع اخلاقی را تعیین می‌کند.

از یک دیدگاه، تاریخ اخلاق زیست‌محیطی پیوسته در جهت بسط مرزهای اجتماع اخلاقی عمل کرده است. برای مثال، اخلاق برای حیوانات به هیچ وجه معادل اخلاق برای محیط‌زیست نیست، اما از آنجا که اخلاق نوع اول تفاوت‌های میان انواع حیوانی را در نظر نمی‌گیرد، خود نوعی حرکت در جهت اخلاق نوع دوم به‌شمار می‌آید. دیری پیش از این، یعنی در سده سوم پیش از میلاد، اپیکور استدلال کرد که همچنان که انسان‌ها می‌توانند لذت و درد را تجربه کنند، جانوران نیز این توانایی را دارند. در تاریخی جدیدتر، پیتر سینگر از این استدلال اپیکور برای طرح دلایل خویشنداری اخلاقی در رفتار ما نسبت به حیوانات استفاده کرد (سینگر، ۱۹۷۵). تام ریگان بر این شکاف پل تازه‌ای زد، با طرح این استدلال که انسان‌ها و برخی از حیوانات را به یکسان می‌توان به عنوان «شناساهای یک نوع زندگی»<sup>۱</sup> در نظر گرفت و اگر دلیل ملاحظه اخلاقی ما در برابر انسان‌ها همین اصل است پس چرا نباید همین ملاحظه را در

1. Subject-of-a-life

مورد (برخی از) حیوان‌ها نیز داشته باشیم (ریگان، ۱۹۸۸).

به هر روی، چه سینگر و چه ریگان به اخلاق زیست‌محیطی نزدیک نمی‌شوند. سینگر ملاحظه اخلاقی را به موجودات حساس محدود می‌سازد و بسط اجتماع اخلاقی از سوی ریگان بسیار محتاطانه است؛ زیرا علاوه بر انسان‌ها تنها «پستانداران معمولی بالای یک سال» را دربر می‌گیرد (همان، ص ۸۱). به هر روی، هر دو نظریه طیف «نوع‌گرایی»<sup>۱</sup> یا تبعیض تنها بر مبنای یک نوع، بسط می‌دهند و می‌پرسند که آیا چنین تبعیضی را می‌توان توجیه عقلانی کرد. رهیافت‌های عقلانی نسبت به یک اخلاق زیست‌محیطی شایسته‌تر، همه تقریباً در یک مسیر سیر می‌کنند، به این معنا که این نوع اخلاق‌شناسان برای موجودات غیرانسانی صفاتی قایل می‌شوند که محدود به ذیحسی یا قدری پیچیدگی ذهنی نباشند. این به آن معنا نیست که خواسته باشیم بگویم اخلاق‌شناسان زیست‌محیطی در مورد محتوایی که می‌خواهند برای ارزش ذاتی قایل شوند پیشداوری دارند، با وجود آن که رایین اتفیلد می‌گوید: «دابسون به گونه‌ای می‌نویسد که انگار بحث میان فیلسوفان بوم‌شناس چنان مطرح می‌شود که زمینه‌ای برای حفظ طرفداری [از مراقبت غیرابزاری از پهنه زیست] پیدا شود» (اتفیلد، ۱۹۹۰، ص ۶۲). در این جا تنها می‌خواهم بگویم که هرگونه دگرگونی در صفتی که برانگیزاننده ملاحظه اخلاقی است، خواه‌ناخواه با نوعی تغییر در مرزهای مراقبت اخلاقی همراه است.

برای مثال، لاورنس جانسون می‌گوید که ارگانیسم‌ها و مجموعه‌های ارگانیسم‌ها (از جمله انواع و اکوسیستم‌ها) به زندگی راحت نیاز دارند و در نتیجه علاقه دارند که این نیاز را برآورده سازند. به عقیده جانسون، این «علاقه به راحتی» همان صفتی است که به موجودات دارنده آن اهمیت اخلاقی می‌بخشد (جانسون، ۱۹۹۱). این امر از دو جهت نوعی اخلاق

زیست‌محیطی به‌شمار می‌آید، زیرا از یک سوی می‌توان آن را در مورد تمامی محیط‌زیست به‌کار بست و از سوی دیگر، ملاحظات اخلاقی را علاوه بر افراد به «کُل‌ها» (انواع و اکوسیستم‌ها) نیز بسط می‌دهد. آدولف لثوپولد در عبارت کلاسیک خود راجع به دستیابی به یک اخلاق زیست‌محیطی در کتاب *سالنمای منطقه شنی*<sup>۱</sup>، همین امر را زمینه بحث خود قرار می‌دهد:

آیین‌های اخلاقی که تاکنون مطرح بوده‌اند، بر این قضیه واحد انکاء دارند که فرد انسانی عضو اجتماعی متشکل از اجزای به هم وابسته به‌شمار می‌آید. غرایز فرد و ادارش می‌سازد که برای جایگاهش در اجتماع رقابت کند، اما اخلاقش او را به همکاری نیز سوق می‌دهد (شاید برای آن‌که می‌داند که بدون این همکاری فضایی برای رقابت برایش باقی نمی‌ماند).

اخلاق مبتنی بر سرزمین، مرزهای اجتماع انسانی را گسترش می‌دهد تا خاک، آب، جانوران و یا همان سرزمین را به گونه‌ای جمعی دربرگیرد. (لثوپولد، ۱۹۴۹، ص ۲۰۴)

لثوپولد وقتی می‌نویسد که (آن چیزی درست است که تمامیت، استواری و زیبایی اجتماع زیستی را حفظ کند و هر چیزی که بر خلاف این باشد، نادرست است)، در واقع قاعده کلی عملکرد درست زیست‌محیطی را به دست می‌دهد (همان، ص ۲۲۴ و ۲۲۵). این قاعده به خاطر این دلالت آشکارش که موجودات فردی را می‌توان برای خیر همگانی فدا کرد، مایه نگرانی مفسران بعدی شده است و زمینه نگرانی‌های تام ریگان را راجع به «فاشیسم زیست‌محیطی» فراهم می‌سازد (ریگان، ۱۹۸۸، ص ۳۶۲).

1. Sand County Almanac

هواداران اخلاق زیست‌محیطی عقل‌گرایانه با طرح علت قایل شدن ملاحظه اخلاقی برای هم افراد و هم گل‌ها، به این انتقاد مشترک پاسخ داده‌اند. آن‌ها به نظر لاورنس جانسون در مورد «علاقه به راحتی» و صفت «خودسازی<sup>۱</sup>» ارجاع می‌کنند که رابین اکرزلی آن را به عنوان «ویژگی تولید یا تجدید نفس» توصیف می‌کند. اکرزلی این ویژگی را بر مبنای این نظر فاکس به دست آورده است که «نظام‌های زنده نه تنها نظام‌های خود تنظیم‌کننده‌اند، بلکه نظام‌های خودباز ایجادکننده یا خود تجدیدکننده نیز هستند» (فاکس، ۱۹۹۰، ص ۱۷۰). او سپس چنین ادامه می‌دهد:

رهیافت خودسازانه در مورد ارزش ذاتی، در برابر اعتراض‌هایی که به ذره‌گرایی<sup>۲</sup> و کل‌گرایی افراطی می‌شود، آسیب‌پذیر نیست. در حالی که رهیافت‌های ذره‌گرایانه ارزش ذاتی را تنها به ارگانسیم‌های فردی نسبت می‌دهند و رهیافت نادرست کل‌گرایانه ارزش ذاتی را تنها از آن اکوسیستم‌های کلی می‌داند (و یا شاید از آن پهنه زیست‌یا زیست‌بومی)، اما رهیافت خودسازانه نه تنها برای ارگانسیم‌های فردی بلکه برای انواع، اکوسیستم‌ها و پهنه زیست‌بومی یا (گایا) نیز ارزش قائل می‌شود.

(اکرزلی، ۱۹۹۲، ص ۶۱)

البته این نسبت دادن ملاحظات اخلاقی به کل‌ها و نیز اجزاء، از امکان برخوردار میان کل و جزء جلوگیری نمی‌کند، چراکه در واقع چنین برخوردهایی گریزناپذیرند. اتفیلد با وجود در نظر گرفتن این استدلال فرضیه گایا که تمامی پهنه زیست‌اعتبار اخلاقی دارد، یادآور شده که «ممکن است تأمین حداکثر مزایا برای کل پهنه زیست با تأمین حداکثر ارزش ذاتی برای عناصر تشکیل‌دهنده این پهنه، تعارض پیدا کند» (۱۹۸۳، ص ۱۵۹). دشواری‌های رفع تعارض میان داعیه‌های ابعاد گوناگون

بوم‌شناختی، بسیار دست و پاگیر شده‌اند و این مسائل از همان آغاز تاریخ بوم‌شناسی عمیق با «اصل دوم» این نوع بوم‌شناسی آشکار شده بود که در گزارش اساسی نائس در ۱۹۷۳ چنین توصیف گشته است: «برابری‌گرایی در پهنه زیست - به گونه‌ای اصولی» (نائس، ۱۹۷۳، ص ۹۵). اگر به قید «به گونه‌ای اصولی» در عبارت نائس و تفسیر خودش در این باره توجه کنیم، مشکل برای ما آشکار خواهد شد. او می‌گوید که قید «به گونه‌ای اصولی» برای این آورده شده که هر کردار واقع‌بینانه‌ای به قدری کشتن، استثمار و سرکوبی نیاز دارد (همان کتاب). این پرسش که چقدر باید کشت و چه کس و چه چیزی را باید استثمار و سرکوب کرد، در نوشته‌های راجع به اخلاق زیست‌محیطی معروف شده است.

مفهوم برابری‌گرایی خودسازانه آشکارا مسئله برانگیز است. مری میدگلی اصل «حق برابری زندگی کردن و شکوفاشدن» را با لحن گزنده‌ای رد می‌کند، وقتی می‌گوید که این‌گونه برابری‌گرایان، با یک نوع صحبت کردن بسیار کلی، پیشینی<sup>۱</sup> و انقلاب فرانسه‌ای در مورد برابر بودن همه نوع حیوانات و تقبیح «نوع‌گرایی» به عنوان نوعی تبعیض نامعقولانه و قابل مقایسه با نژادگرایی، اخیراً اوضاع را برای خودشان بسیار دشوار کرده‌اند. کاربرد قانع‌کننده این‌گونه تفکر در مورد حشرات موذی، انگل‌ها و میکروب‌ها بسیار دشوار است و بدون توجه کافی به این جانوران بدعت گذاشته شده است. (میدگلی، ۱۹۸۳، ص ۲۶)

با توجه به این وضعیت، چگونه می‌توان این مسائل مورد اختلاف را حل کرد؟ چگونه می‌توان تکلیف قید «به گونه‌ای اصولی» را روشن کرد؟ به یک عبارت کلی، اخلاق‌شناسان زیست‌محیطی نیز به همان شیوه

دیگران، یعنی از طریق ساخت سلسله‌مراتبی از موجودات و مجموعه‌های موجودات ارزشمند، با این مسئله کنار می‌آیند. این سلسله‌مراتب‌ها معمولاً بر این مبنا ساخته و پرداخته می‌شوند که یک صفت ارزشمند را در نظر می‌گیرند و سپس استدلال می‌کنند که برخی از موجودات یا مجموعه موجودات این صفت را بیشتر از دیگران دارند و در نتیجه از اعتبار اخلاقی بیشتری برخوردارند. باید یادآور شد که لاورنس جانسون ملاحظه اخلاقی را بر مبنای علاقه به راحتی قرار می‌دهد. ولی سپس آشکار می‌شود که همه موجودات عالم علاقه یکسانی به راحتی ندارند: «گمانی نیست که انسان‌ها بسیار بیشتر از موجودات ذره‌بینی از استعداد علاقه به راحتی برخوردارند» (جانسون، ۱۹۹۱، ص ۲۶۱)

به راستی که چقدر جالب است که این ماجراجویان بی‌باک فلسفی غالباً به همان شیوه مرسوم سر جای اصلی شان برمی‌گردند. پیچیدگی معمولاً مفهوم مطلوبی است که بر مبنای آن می‌توان سلسله‌مراتب‌های موردنیاز را ساخته و پرداخته کرد. وارویک فاکس به شیوه زیر ارزش را با مفهوم پیچیدگی مرتبط ساخته است:

از آن‌جا که ارزش در پیچیدگی روابط عجین شده است و پیچیدگی روابط به درجه سازماندهی مرکزی ارگانیسم (و در نتیجه با ظرفیت غنای تجربه) تعیین می‌شود، پس درجه ملاحظه اخلاقی در مورد ارگانیسم‌ها به درجه سازماندهی مرکزی (یا ظرفیت غنای تجربه) آن‌ها در مدت حیات‌شان بستگی دارد.  
(فاکس، ۱۹۸۴، ص ۱۹۹)

او سپس چنین ادامه می‌دهد: «با تشخیص این واقعیت، باید آشکار شده باشد که شهود اساسی بوم‌شناسی عمیق با این نظر همراه نیست که ارزش ذاتی در میان اعضای گوناگون اجتماع زیستی برابره توزیع شده است» (همان کتاب) و در نتیجه «این مفاهیم سلسله‌مراتبی ارزش ذاتی... برای عمل کردن در موقعیت‌هایی که ارزش‌ها سخت با یکدیگر تعارض

پیدا می‌کنند، راهنمای خوبی را فراهم می‌سازند» (فاکس، ۱۹۹۰، ص ۱۸۲). فیلسوف دیگر استرالیایی، فریا مَتیوس، چنین گفته است: «هرچه پیچیدگی یک نظام زنده بیشتر باشد، قدرت تحقق نفس<sup>۱</sup> آن بیشتر است و در نتیجه، می‌توان گفت که از ارزش ذاتی بیشتری نیز برخوردار است» (متیوس، ۱۹۹۱، ص ۱۲۳). در حال حاضر این قضیه اصل برابری‌گرایی در پهنه زیست را آشکارا مغشوش ساخته است و درواقع آن را به اصل نابرابری‌گرایی در پهنه زیست تبدیل کرده است.

بدین سان، کوشش‌هایی که برای غلبه بر مشکلات اصل مطرح شده از سوی نائس به عمل آمده‌اند، به تضعیف خود این اصل انجامیده‌اند. همین خود شاهد آشکاری است بر چاره‌ناپذیری این مسئله که برای سیاست جنبش سبز مسئله‌ای بسیار عملی به‌شمار می‌آید. آن کسی که حلزون‌ها را در لیوان آبجو می‌اندازد تا از خورده شدن کاهو به وسیله آن‌ها جلوگیری کند، ممکن است از حساسیت بوم‌شناختی‌اش احساس خرسندی کند، ولی آیا این عمل او از نظر زیست‌محیطی اخلاقی است؟ به گفته ریچارد سیلوان: «اصول راهنمای زندگی و عمل روزمره برای هواداران بوم‌شناسی عمیق، متأسفانه همچنان بیش از اندازه مغشوش باقی مانده‌اند» (سیلوان، ۱۹۸۴، ص ۱۳).

همین دشواری‌ها و ابهامات است که برخی از دست‌اندرکاران اخلاق زیست‌محیطی را به رها کردن کوشش در جهت ساخت یک آیین اخلاقی در چارچوب شیوه‌گفتمان اخلاقی کنونی واداشته است. برای مثال، وارویک فاکس می‌گوید که برابری‌گرایی در پهنه زیست «در سطح صراحتی پایین‌تر از یک نظریه ارزش عمل می‌کند، یعنی به روبکردی کلی ارجاع می‌کند که بر آن‌چه که ما تصمیم‌ها و عملکردهای اخلاقی می‌نامیم، تسلط دارد» (۱۹۸۶، ص ۲۰). این همان قضیه‌ای است که پیشتر به

عنوان انتقال از یک «آیین کردار» به یک «حالت دیگری از هستی» اشاره کردم. اکنون می‌خواهم به همین قضیه پردازم.

### اخلاق: حالت دیگری از هستی

زمانی بود که بوم‌شناسی عمیق بیشتر با این اعتقاد همراه بود که جهان غیرانسانی ارزش ذاتی دارد. به نظر می‌رسید که این اعتقاد حرکتی بنیادی در چارچوب گفتار اخلاقی ستی باشد و دلالت‌های عملی وسیعی در زمینه رابطه میان انسان‌ها و محیط‌شان داشته باشد. به تعبیر اخلاقی، این حرکت کوششی برای فراگذشتن از استدلال‌های انسانی-دوراندیشانه در زمینه توجه به پهنه زیست بوده و می‌باشد.

ولی، همچنان که یادآور شدم، شماری از نظریه‌پردازان بوم‌شناسی عمیق آغاز به تردید در مورد دلالت‌های نظریه افراطی ارزش ذاتی کردند. همین تردید آن‌ها را واداشته است که ضرورت نوعی اخلاق تازه و مبتنی بر حالت دیگری از آگاهی را پیشنهاد کنند، به جای آن‌که امیدوار باشند که این اخلاق ویژه در چارچوب اخلاق مسلط کنونی ساخته و پرداخته شود. برخی از این نظریه‌پردازان استدلال کرده‌اند که بوم‌شناسی عمیق همیشه یک فعالیت «نخست، آگاهانه و سپس اخلاقی» بوده است. به اعتقاد من، این نظر درست نیست، هرچند که در این جا چندان جای این بحث نیست. آنچه که همیشه مطرح بوده، آمیزه‌ای از آگاهی و اخلاق بوده است، ولی تنها در همین اواخر بود که مسائل ناشی از طرح «ارزش‌های طبیعی» به جدایی آشکار «حالت دیگری از هستی» و «آیین کردار» انجامیده است. برای مثال، وارویک فاکس تأکید دارد که کوشش در جهت ساخت ارزش ذاتی بر مبنای اصل برابری‌گرایی در پهنه زیست نائس، مستلزم «سوءتعبیر» از این اصل است و بر پایه این فرض انجام می‌گیرد که نائس «هوادار این اصل» بود (۱۹۸۶، ص ۲۷). ولی آیا می‌شود که این همه آدم چنین خطایی کرده باشند؟ ولی برعکس، به نظر من، این تعبیر درستی از اصل

یاد شده است، هرچند که برخی ایرادهایی برای آن پیدا کرده‌اند. در نتیجه دشواری‌هایی که با ارزش ذاتی همراه بوده است، برخی از نظریه‌پردازان بدین نتیجه رسیده‌اند که آن را معلق‌گذارند و بر مابعدالطبیعه<sup>۱</sup> بوم‌شناسی عمیق تأکید ورزند. در این جا باز باید تأکید کنم که، برخلاف تصور برخی از دست‌اندرکاران (مانند سیلون، ۱۹۸۴، ص ۲)، این نوع مابعدالطبیعه برای از میان برداشتن مانع ارزش ذاتی اختراع نشده است و همیشه هم این کارکرد بنیادی را که اکنون برای برخی از بوم‌شناسان عمیق دارد، بر عهده نداشته است.

تمایز میان «حالت دیگری از هستی» و «آیین کردار»، در برخی از محافل به سلب طرفداران ارزش ذاتی در جبهه بوم‌شناسی عمیق انجامیده است. وارویک فاکس در سخنرانی‌اش در چهارمین کنفرانس ملی راجع به آموزش زیست‌محیطی در استرالیا در ماه سپتامبر ۱۹۸۶، همین کار را انجام داد و در کار بعدی‌اش نیز آن را دنبال کرد. فاکس بر مبنای کار جان رادمن میان «چهار نوع رهیافت کلی زیست‌محیطی» تمایز قائل شد که دو نوع آن را با عنوان «نظریه ارزش ذاتی» و «بوم‌شناسی عمیق» توصیف کرد (فاکس، ۱۹۸۶، ص ۲). جداسازی بوم‌شناسی عمیق از موضوع «ارزش‌های طبیعی» نتیجه این نوع تمایز قایل شدن بود، در حالی که دست‌کم در مقاله اصیل ۱۹۷۳ نائس، اخلاق زیست‌محیطی و مابعدالطبیعه آن با هم و بدون هر گونه تمایز بنیادی مطرح شده بودند.

موضوع «حالت دیگری از هستی»، کارش را با این نوع قضیه آغاز می‌کند: «آگاهی بوم‌شناختی فرد را به جهان بزرگ‌تر مرتبط می‌سازد» (بونارد و مورگان-گرنویل، ۱۹۸۷، ص ۲۸۲) و پیچیده‌ترین صورت آن را فاکس ساخته و پرداخته است (۱۹۹۰). این «آگاهی بوم‌شناختی» بنیاد نوبتی را فراهم می‌سازد که بر مبنای آن اخلاق متفاوت (بوم‌شناختی) و

صورت‌های رفتار تازه (بوم‌شناختی) باید ساخته شود. این اندیشه نوپدید به ادراک متفاوتی از خود نیاز دارد که به فراسوی فرد به معنای یک موجودیت جسمانی جداگانه نظر داشته باشد. او این مفهوم را نیز به آن اضافه کرد که غنای نفس به یکی شدن هرچه بیشتر آن با جهان غیرانسانی بستگی دارد. نائس این قضیه را به صورت زیر مطرح می‌کند:

تحقق نفس بدون شادی‌ها و غم‌های مشترک با دیگران، و یا به گونه‌ای بنیادی‌تر، بدون تحول خویشتن<sup>۱</sup> محدود یک کودک به یک ساختار فراگیرتر خود<sup>۲</sup> که همه موجودات بشری را در بر گیرد، امکانپذیر نیست. جنبش بوم‌شناختی مانند بسیاری از جنبش‌های فلسفی پیشین، یک گام پیش‌تر می‌گذارد و خواستار یکی شدن عمیق همه افراد با زندگی می‌شود.

(نقل شده در فاکس، ۱۹۸۶، ص ۵)

پس آگاهی بوم‌شناختی با یکی شدن انسان‌ها با جهان غیرانسانی و این شناخت سروکار دارد که تحقق نفس ما به یک چنین یکی شدن و رفتار منطقی ناشی از آن بستگی دارد. نتیجه این آگاهی باید پیدایش یک رویکرد درست زیست‌محیطی باشد. فاکس می‌نویسد:

برای مثال، وقتی از یک سرخپوست آمریکایی پرسیده می‌شود که چرا زمین را شخم می‌زند، او با یک تبیین استدلالی محدود این پاسخ را نمی‌دهد که زمین ارزش ذاتی دارد، بلکه در پاسخ، این پرسش بلیغ را مطرح می‌سازد که بیانگر یکی شدن عمیق او با زمین است: «آیا باید کارد بردارم و سینه مادرم را ببرم؟»

(فاکس، ۱۹۸۶، ص ۷۶)

به سخن دیگر، اخلاق «به گونه‌ای طبیعی» از بینش دیگری از واقعیت

تراوش می‌یابد و این خود دلیل رد اولویت اخلاق است. نائس می‌نویسد که:

من به اخلاق و اخلاقیات چندان علاقه‌ای ندارم، بلکه به این توجه دارم که ما چگونه جهان را تجربه می‌کنیم... اگر بوم‌شناسی عمیق به راستی عمیق باشد، باید با باوردداشت‌های بنیادی ما ارتباط داشته باشد و نه با اخلاق. خود اخلاق تابع چگونگی تجربه انسان‌ها از جهان است. اگر جهان را این‌گونه تجربه کنید، موجودی را نخواهید کشت.

(نقل شده در فاکس، ۱۹۸۶، ص ۴۶)

خود فاکس یادآور می‌شود که ادراک از خود مبتنی بر «بوم‌شناسی فراشخصی» او،

پیامد بسیار جالب و حتی شگفت‌انگیزی دارد که اخلاق (که با «چه باید کرده‌ها»ی اخلاقی سروکار دارد) در برابر آن زاید می‌نماید! دلیل این قضیه این است که اگر کسی خود وسیع، گسترش‌یابنده یا زمینی داشته باشد (با فرض این‌که آدمی خود نابودکننده نیست) به گونه‌ای طبیعی (خودجوش) از شکوفایی طبیعی (خودجوش) خود گسترش‌یابنده‌اش (پهنه زیست‌بومی یا گیتی) از همه جنبه‌ها محافظت خواهد کرد. (فاکس، ۱۹۹۰، ص ۲۱۷)

در این جا دست‌کم سه نکته را باید در مورد مفهوم آگاهی بوم‌شناختی و دلالت‌های آن مطرح کنیم. یکی آن‌که این مفهوم تا چه حد دربرگیرنده رجعت به گناه نخستین انسان‌مداری است؟ این نکته آشکار می‌نماید که اصل تحقق نفس که در بالا توصیف کرده‌ایم، گرچه علاقه به جهان غیرانسانی را ایجاد می‌کند، اما این ایجاد علاقه به دلایل انسانی-دوراندیشانه است. از این جهت، تحول نوعی آگاهی زیست‌محیطی به منزله بنیاد یک اخلاق زیست‌محیطی، ممکن است با

مسائل ملازم با تولید این اخلاق بر پایه گفتمان مرسوم روبه‌رو نباشد، اما این نتیجه به بهای کم‌رنگ ساختن اندیشه غیرانسان‌مداری که برای چشم‌انداز بوم‌شناختی بسیار مهم است، به دست می‌آید.

نکته دوم پیرامون مسئله برخوردهای احتمالی میان مصالح انسان و مصالح محیط‌زیست دور می‌زند که در جای دیگری پیش از این درباره‌اش بحث کردیم. انسان می‌تواند یکی شدن همه جانبه «خود»ش را با جهان غیرانسانی تصور کند، اما هنوز بقای خودش را به مقدار معینی «کشتن، استثمار و سرکوب» همین جهان غیرانسانی وابسته داند. تحقق عملی اخلاق نویسی که می‌تواند از «آگاهی بوم‌شناختی» پدید آید، چه پیامدهایی خواهد داشت؟ به نظر می‌رسد که تقاضای ریچارد سیلوان برای «اصول راهنمای مربوط به زندگی روزمره» با هیچ‌یک از جنبه‌های رهیافت آگاهی بوم‌شناختی برآورده نمی‌شود. این مسئله محدود به «عصر ماقبل آگاهی بوم‌شناختی» نیز نیست. هیچ‌یک از نظریه‌پردازان عمیقی که وابسته به این چشم‌اندازند، یادآور نشده‌اند که پس از دستیابی به یک آگاهی کلی بوم‌شناختی، مسائل ناشی از برخورد زیست‌محیطی انسان با جهان غیرانسانی «از میان خواهد رفت». در واقع، وارویک فاکس این تشخیص را می‌دهد که کشمکش میان انسان‌ها و جهان غیرانسانی گریزناپذیر است: خود «ناچیز» من باید برخی نیازهای حیاتی‌اش را حتی به بهای نیازهای حیاتی موجودات (به نسبت خودمختار) دیگر، برآورده سازد (۱۹۸۶، ص ۵۸). به هر روی، هیچ راهنمایی برای تصمیم‌گیری در مورد انواع «نیازهای حیاتی» و محتوای آن‌ها به دست داده نمی‌شود.

نخستین پاسخ ممکن به اعتراض بالا، مانند همان ایجاد سلسله مراتب یا «درجه ارزش ذاتی» است که در بخش پیشین شرح داده شده است. جایگاه موجودات یا مجموعه موجودات در این سلسله مراتب، تعیین خواهد کرد که کدامیک از این موجودات ارزشی برتر از دیگران دارد و موجودات دیگر را باید به خاطر آن فدا کرد. البته در مورد ساخت

این نوع سلسله مراتب‌ها هیچ نوع معیار توافق شده‌ای وجود ندارد و در نتیجه، جزئیات این قضیه بیشتر از قواعد کلی آن مشکل‌برانگیز است.

پاسخ دوم و گسترده‌تر، این استدلال بوم‌شناسان عمیق است که می‌گویند آن‌ها نمی‌خواهند قاعده‌ای را به دست دهند، بلکه می‌خواهند نوعی آگاهی از یکی بودن با جهان غیرانسانی را ترویج کنند که شرایط ساخت هر نوع قاعده‌ای را به گونه‌ی شاخصی دگرگون می‌سازد. فاکس به گونه‌ی قانع‌کننده‌ای همین نکته را مطرح می‌سازد:

از جهت حفظ جهان غیرانسانی، رهیافت گسترده‌تری یکی شدن انسان با این جهان، از رهیافت ارزش‌شناختی زیست‌محیطی به یک معنای سیاسی یا استراتژیک، سودمندتر است، زیرا بار مسئولیت توجیه را از دوش انسان‌های خواستار حفظ جهان غیرانسانی برمی‌دارد و برگردۀ انسان‌هایی می‌گذارد که در این جهان اختلال و به آن دست‌درازی می‌کنند. (فاکس، ۱۹۸۶، ص ۸۴)

به نظر من، این یک نکته بسیار مهم است و بر اخلاق زیست‌محیطی آینده بی‌گمان تأثیر خواهد گذاشت. البته مسئله برخورد مصالح انسانی و مصالح جهان غیرانسانی به قوت خود باقی می‌ماند، ولی شدت این برخورد به گونه‌ی چشمگیری کاهش می‌یابد. همچنان که فاکس و دیگران توصیف کرده‌اند، شکی نیست که جهان غیرانسانی از القای «آگاهی زیست‌محیطی» در انسان‌ها بهره‌مند خواهد شد. البته این شیوه انتقال بار مسئولیت توجیه، ما را از مسئولیت تعیین مرزهای دخالت موجه زیست‌محیطی معاف نمی‌کند، بلکه به این معنا است که این مرزها در حوزه‌ای بسیار متفاوت از حوزه زمان پیش از انتقال یاد شده کشیده خواهد شد. به یک بیان دیگر، اگر به جای این‌که طرفداران دخالت در محیط زیست کارشان را توجیه کنند، وظیفه توجیه به گردن هواداران

حفاظت از جهان غیرانسانی می‌افزاید، احتمالاً دخالت بیشتری در این جهان مجاز دانسته می‌شود.

به هر روی، مسئله بعدی که نکته سوم مورد بحث ما را تشکیل می‌دهد، با القای این تصور «یکی شدن گسترده‌تر» در ذهن مردم ارتباط دارد. چگونه می‌توان آن‌ها را در مورد این قضیه مجاب کرد؟ اگر رابرت ایتکن درست گفته باشد که «بوم‌شناسی عمیق به سعه صدر در مورد خرس سیاه و رابطه به راستی صمیمانه با آن نیاز دارد، تا حدی که همیشه باید جیب لباست پر از عسل دلخواه خرس باشد» (نقل شده در فانس، ۱۹۸۶، ص ۵۹)، بوم‌شناسی عمیق به شدت دچار مسئله است. قهقه‌های خنده‌ای که این نوع عبارات‌ها عموماً برمی‌انگیزند، مسئله حاد بوم‌شناسی عمیق را در زمینه اقناع آشکار می‌سازند.

برای توضیح این قضیه، باید گفت آن‌هایی که از داعیه‌های «حالت دیگری از هستی» در برابر یک «آیین کردار» نوین هواداری می‌کنند، به خاطر یک نوع واقع‌بینی این موضع را اتخاذ کرده‌اند، زیرا ادعا می‌کنند که مفاهیم اخلاقی سنتی نمی‌توانند کارآیی زیست‌محیطی مورد نیاز را داشته باشند. به بیان دیگر، آن‌ها این پرسش را مطرح کنند که «اخلاق از کجا سرچشمه می‌گیرد؟» و سپس چنین پاسخ می‌دهند که این اخلاق از شناخت خاصی از ماهیت جهان یا نوعی مابعدطبیعه سرچشمه می‌گیرد. آن‌ها سرانجام به این نتیجه می‌رسند که در چشم‌انداز مابعد طبیعی در مورد آن چیزی که در نخستین بخش این فصل توضیح داده شد، تغییری باید صورت گیرد، بر پایه این شناخت که اخلاق زیست‌محیطی دلخواه در این فضای تازه بهتر می‌تواند پا گیرد.

به هر روی، مابعدطبیعه‌ای که بوم‌شناسی عمیق مطرح می‌کند، مسئله را تنها تا اندازه‌ای حل می‌کند، زیرا یکی شدن انسان‌ها با جهان غیرانسانی که مورد نظر این نوع مابعدطبیعه است، دست‌کم در کشورهای پیشرفته صنعتی، تنها در مورد جمعی از رادیکال‌های باحسن نیت می‌تواند

مصاداق داشته باشد. آن‌ها در پاسخ به این پرسش که «اخلاق از کجا سرچشمه می‌گیرد؟» گفته‌اند که از نوعی مابعدطبیعه، اما مسئله اصلی پیدا کردن پاسخی به این پرسش است که «خود این نوع مابعدطبیعه از کجا سرچشمه می‌گیرد؟» به خاطر همین قضیه است که طرفداری از نوعی دگرگونی در آگاهی، به تنهایی کافی نیست، زیرا آگاهی یک داده مستقل و جدا از شرایط اجتماعی پروراننده آن نیست.

یانا تامپسون به جان کلام این قضیه نزدیک می‌شود، وقتی که می‌گوید: «راه حل اخلاقی به نقد اجتماعی نیاز دارد، یعنی نشان دادن این قضیه که روابط اجتماعی کنونی و هدف‌ها و آرزوهایی که از این روابط سرچشمه می‌گیرند، ارضاکننده نیستند و به همین دلیل، به مفاهیم تازه‌ای در زمینه ارضای نفس و خوشبختی نیاز داریم» (تامپسون، ۱۹۸۳، ص ۹۸). این نقد اجتماعی باید بخشی از فعالیت بوم‌شناسی عمیق باشد، اما فیلسوفان بوم‌شناس به گونه‌ای می‌نویسند که گویی حل مسائل فلسفی برای یافتن راه حل مسائل عملی مانند آلودگی، جنگل‌زدایی و باران اسیدی کافی است. در این فلسفه، به زمینه اجتماعی و سیاسی توجهی نمی‌شود. وارویک فاکس می‌نویسد: «این کوشش در جهت جابه‌جایی تأکید اساسی علاقه فلسفی زیست‌محیطی از اخلاق به هستی‌شناسی، چالشی بنیادی یا انقلابی در برابر فلسفه معمول زیست‌محیطی به شمار می‌آید. این همان ستاره راهنمای بوم‌شناسی عمیق است (و باید باشد)» (فاکس، ۱۹۸۴، ص ۲۰۴). اگر فرض را بر این بگیریم که بوم‌شناسی عمیق به باقی ماندن در حوزه نظریه اکتفاء می‌کند، فاکس حق دارد که این نوع مابعدطبیعه را «ستاره راهنمای» آن می‌داند. اما اگر بگوییم که این نوع بوم‌شناسی می‌خواهد نظریه‌اش را عملی سازد، برنامه‌ای را باید در جهت دگرگونی اجتماعی پیشنهاد کند، همان کاری که تاکنون نتوانسته است انجام دهد.

## انسان‌مداری

اگر یک واژه باشد که بتواند تمامی طیف اعتراض‌های سبزه‌های بنیادی را به صورت‌های کنونی رفتار انسان‌ها در سراسر جهان منعکس کند، آن واژه احتمالاً باید «انسان‌مداری» باشد. سبزه‌ها بر این باورند که علاقه به خودمان به بهای بی‌علاقگی به جهان غیرانسانی، علت بنیادی تباهی زیست‌محیطی و فاجعه بالقوه است. با این همه از یک سوی، نقش بسیار کنونی این واژه در قضیه سبزه‌ها باعث ابهام در معنای آن شده است، در حالی که از سوی دیگر، قضیه عملی ساختن ایدئولوژی سبز باعث شده که نظریه‌پردازان این ایدئولوژی پیام‌های تناقض‌آمیزی بدهند. در مورد ابهام معنای انسان‌مداری، باید بگوییم که این مفهوم در نوشته‌های فیلسوفان بروم‌شناس هم به معنای ضعیف و هم به معنای قوی آن آمده است، ولی به ندرت این دو معنا از هم تفکیک شده است. برداشت من از معنای ضعیف این واژه همان نظر وارویک فاکس است که می‌گوید انسان‌مداری با قضیه «انسان‌محوری»<sup>۱</sup> سروکار دارد. معنای قوی این واژه نیز باز از این جمله فاکس سرچشمه می‌گیرد که انسان‌مداری «جهان غیرانسانی را تنها به عنوان وسیله‌ای برای هدف‌های انسان‌ها» در نظر می‌گیرد (۱۹۸۴، ص ۱۹۸). ما این دو موضع را به ترتیب «انسان‌محوری» و «انسان‌وسيله‌ای»<sup>۲</sup> می‌نامیم. هر دو این توصیف‌ها را فاکس در اشاره آشکار به انسان‌مداری به کار برده است، اما به نظر من، این دو توصیف دلالت‌های آشکارا متفاوتی دارند.

معنای نخست یا ضعیف انسان‌مداری، آشکارا «ختی» تر از معنای دوم یا قوی آن است. به راستی در شگفتم که چرا «انسان‌محوری» را غالباً «انسان‌وسيله‌ای» آشکارا مقابل یکی می‌گیرند، به ویژه از سوی آن‌هایی که با شتاب می‌خواهند تناقض‌های انسان‌مداران را در کانون تفکر

1. human-centered

2. human-instrumental

زیست‌بوم‌مداران‌ه پیدا کنند. معنای قوی انسان‌مداری مفهومی از بی‌عدالتی و بی‌مروتی ناشی از کاربرد وسیله‌ای جهان‌غیرانسانی را می‌رساند. باید بگویم که انسان‌مداری به معنای ضعیف آن، ویژگی پرهیزناپذیر وضعیت انسانی است. این معنا به قضیه زیست‌بوم‌گرایان لطمه‌ای نمی‌زند و در واقع آن‌ها را قادر می‌سازد تا بدون شرمساری انسان را در دستور جلسه بوم‌شناسی قرار دهند، دستور جلسه‌ای که به دلایل مربوط به هدف‌های زیست‌بوم‌گرایی کانونی بودن انسان در آن حذف شده است.

در مواضع نظری و فعالیت‌های عملی گروه نخست زمین! در آمریکای شمالی که به عنوان «جناح فعال سیاسی وابسته به بوم‌شناسی عمیق» شناخته شده و گروه «انشعاب از محیط‌زیست‌گرایی» در غرب آمریکا، خطرهای این نوع خلط مبحث آشکار شده است. در مقاله‌ای در مجله گروه نخست زمین! (با امضای میس آن تراپی که شاید اسم مستعار کریستوفر مینز شخصیت برجسته این گروه باشد) چنین آمده است:

اگر محیط‌زیست‌گرایان بنیادی می‌توانستند برای سر عقل آوردن جمعیت انسانی یک بیماری اختراع کنند، شاید چیزی مانند بیماری ایدز برای آن‌ها مناسب می‌بود... فایده‌های احتمالی این بیماری برای محیط‌زیست بسیار زیاد است... درست همچنان که طاعون در سرنگونی فتودالیسم نقش داشت، ایدز نیز می‌تواند چنین نقشی را در محور صنعت‌گرایی بازی کند.

(نقل شده در رید، ۱۹۸۸، ص ۲۱)

این گروه تنها به حرف اکتفا نمی‌کند، بلکه به عمل نیز دست می‌زند. چندی پیش گروه نخست زمین! در تنه درختان تنومند کالیفرنایی میخ فرو کردند تا از آره کردن آن‌ها به وسیله چوب‌برها جلوگیری کنند؛ دست‌کم یکی از این چوب‌برها به خاطر برگشت آره برقی‌اش از تنه و گیر کردن آن

به گلویش، جراحی سختی برداشت. در فصل چهار از این گروه بیشتر سخن خواهیم گفت.

موری بوکچین شاید متعهدترین و اصولی‌ترین منتقد (در چارچوب جنبش بوم‌شناسی به معنای وسیع آن) زیاده‌روی‌هایی است که زیست‌بوم مداری می‌تواند به بار آورد. او نقد خود را بر مبنای چشم‌انداز بوم‌شناسی اجتماعی قرار می‌دهد. بوکچین می‌نویسد که بوم‌شناسی عمیق هرچقدر هم که شایستگی داشته باشد،

واقعیت این است که این نوع بوم‌شناسی بیش از هر نوع چشم‌انداز بوم‌شناختی و بنیادی دیگر، «بشریت» - به ویژه مصرف‌کنندگان معمولی و تولیدکنندگان بچه - را به خاطر بحران زیست‌بومی سرزنش می‌کند، حال آن‌که منافع شرکت‌هایی که سیاره زمین را به راستی غارت می‌کنند، تا حد زیادی ندیده می‌گیرد.

(بوکچین، ۱۹۹۱، ص ۱۲۳)

بوکچین به استعداد ضد انسان‌گرایانه<sup>۱</sup> در داخل بوم‌شناسی عمیق پیوسته توجه داشته است و در تشویق دیوفورمن، یکی از بنیانگذاران گروه نخست زمین! به پس گرفتن برخی از نظریات تفرقه‌اندازانه‌اش درباره مهاجرت از مکزیک به ایالات متحد، بسیار مؤثر بوده است.

(فورمن، ۱۹۹۱، ص ۱۰۸ و ص ۹۵).

موضع بوم‌شناسی اجتماعی در مورد انسان‌مداری و زیست‌بوم‌مداری، پرهیز از گزینش یکی از این دو مفهوم است: «به نظر من، انسان‌مداری که مبتنی بر این اصل مذهبی باشد که زمین برای آن ساخته شده که تحت سلطه بشریت قرار گیرد، به اندازه زیست‌بوم‌مداری که اجتماع انسانی را به نوع دیگری از اجتماع جانوری تبدیل می‌سازد، از قضیه پرت است» (بوکچین، ۱۹۹۱، ص ۱۲۸).

نخستین و دوم سخن گوید، به گونه‌ای که برای «طبیعت نخستین» ماهیت «ماقبل انسانی» قایل می‌شود و در مورد طبیعت دوم که به صورت نوع انسان از طبیعت نخستین تکامل می‌یابد، چنین می‌گوید:

طبیعت دوم یا انسانیت که محصول تکامل است، از کمال ذهن، توانایی‌های ارتباطی فوق‌العاده، همگروهی آگاهانه و توانایی تغییر آگاهانه خود و جهان طبیعی برخوردار است. انکار این صفات خارق‌العاده انسانی که در زندگی واقعی اثبات شده‌اند و تحلیل بردن آن‌ها در مفاهیمی چون «دموکراسی زیست‌مدارانه»<sup>۱</sup> که انسان‌ها و حلزون‌ها را از جهت «ارزش ذاتی» شان برابر می‌انگارد، کاری سبک‌سرانه است. (بوکچین، ۱۹۸۹، ص ۲۰۱)

در حال حاضر، آشکار است هرچند که بوم‌شناسان عمیق اصولاً به نوعی «برابری‌گرایی در پهنه زیست» اعتراف می‌کنند، اما بیشتر آن‌ها راه‌هایی را برای ساخت سلسله مراتبی از ارزش‌ها می‌جویند تا از این طریق از پس مسائل ناشی از برخورد مصالح انواع برآیند. باید یادآور شد که این نوع برابری‌گرایان سلسله مراتب‌های شان را بر محور واقعیت پیچیدگی سازمان می‌دهند، یعنی یکی از آن ویژگی‌هایی که طبیعت دوم مورد نظر بوکچین را از طبیعت نخستین متمایز می‌سازد. از این جهت، بوکچین و مخالفانش چندان دور از هم نیستند.

آنچه که سرانجام این‌دو را از هم جدا می‌سازد و به خاطر آن نمی‌توان بوم‌شناسی اجتماعی را به عنوان بخشی از برنامه بنیادی زیستمدارانه به شمار آورد (البته این به معنای انکار بنیادگرایی خاص بوم‌شناسی اجتماعی نیست)، این نظر بوکچین است که انسانیت در مسیر تکامل طبیعی بهبودی کیفی از خود نشان می‌دهد. «احساس هویت،

---

1. biocentric democracy

آگاهی و بنیان‌های آزادی» در طبیعت نخستین تنها به گونه ضعیفی دیده می‌شود (البته آن‌هم اگر دیده شود). از سوی دیگر، احتمال این وجود دارد که

انسانیت آزاد شده در واقع بیانگر تکامل طبیعی انسانی است که خود آگاه گشته و نسبت به رنج‌ها، دردها و جنبه‌های ناهمگون تکاملی که به حال خود وا گذاشته شده و غالباً مهار گسیخته و گسترش‌یابنده است، حساس و هم‌درد شده است. طبیعت به خاطر دخالت معقولانه انسان‌ها نیت‌مندی پیدا می‌کند و قدرت آن را به دست می‌آورد که صورت‌های حیاتی پیچیده‌تری را تحول بخشد و این ظرفیت را پیدا می‌کند که خود را متمایز سازد. (بوکچین، ۱۹۸۹، ص ۲۰۳)

رابین اکرزلی از این قضیه به عنوان «فرضیه تکاملی نیابتی»<sup>۱</sup> یاد کرده (اکرزلی، ۱۹۹۲، ص ۱۵۴) و می‌گوید این فرضیه به دو دلیل حساسیت‌های بوم‌مدارانه را تحریک می‌کند. یکی آن‌که، این نظر که شکوفایی طبیعت ممکن است «باری به هر جهت» باشد، با این حکم کلی بوم‌مدارانه جور در نمی‌آید که «باید به همه موجودات (از انسان گرفته تا غیر انسان) اجازه داد تا به روش خودشان شکوفا گردند» (مان، ص ۱۵۶)؛ و دوم به این دلیل (مرتبط با دلیل نخست) که بوم‌مداران ادعا نمی‌کنند که می‌خواهند بدانند تکامل چه جهتی دارد:

از چشم‌انداز بوم‌مدارانه، این ادعای بوکچین که می‌گوید طبیعت نخستین می‌کوشد تا به آن چیزی دست یابد (یعنی ذهنیت، آگاهی و هویت بیشتر) که هم‌اکنون در وجود ما (طبیعت دوم) به تحول یافته‌ترین صورت خود رسیده است، یک ادعای تکبرآمیز و خودمحو‌رانه است. (اکرزلی، ۱۹۹۲، ص ۱۵۶)

گرچه اگرزلی در سخن گفتن از بعد غایت‌شناختی اندیشه بوکچین قدری افراط می‌کند، اما به سختی می‌توان انکار کرد که او برای انسان نقش «هدایت‌کننده»‌ای در رابطه با جهان غیرانسانی قابل است و این امر او را چندان ناراحت نمی‌کند: «اگر این [بوم‌شناسی اجتماعی] همان انسان‌گرایی یا به گونه‌ای دقیق‌تر انسان‌گرایی بوم‌شناختی باشد، خوشا به حال جماعت ضد انسان‌گرایان که از این فرصت می‌توانند بیشترین استفاده را ببرند» (بوکچین)

گذشته از بوکچین (اگر این قضاوت در مورد کسی که چنین نفوذ عمیقی در محیط‌زیست‌گرایی آمریکای شمالی داشته است، چندان پیش‌دستانه به نظر نیاید)، اشتباه است اگر تصور کنیم که بوم‌شناسی عمیق لزوماً به فعالیت‌هایی مانند فعالیت‌های گروه نخست زمین! می‌انجامد و بر این اساس بهتر است آن را رد نماییم. این گفته کریس رید (در مقاله‌ای که پیش از این به آن اشاره شد) که «افتادن در ورطه عقل‌گریزی به فمینیسم آمریکا لطمه شدیدی زده و به نظر می‌رسد که غوغای کنونی در میان محیط‌زیست‌گرایان تنها می‌تواند به تکرار اشتباه فمینیست‌ها بینجامد» (۱۹۸۸، ص ۲۱)، نه تنها برای فمینیسم بنیادگرا توهین‌آمیز است، بلکه برداشتی یکسویه از دلالت‌های بوم‌شناسی عمیق نیز به شمار می‌آید. برای مثال، انتقال بار مسئولیت توجیه از دوش کسانی که از جهان غیرانسانی محافظت می‌کنند به گرده‌کسانی که به این جهان دست‌اندازی می‌کنند (که پیش از این در توضیح بوم‌شناسی عمیق یادآور شدیم)، آن نوع خشونت مجازات‌آمیزی را که برخی از اعضای گروه نخست زمین! به کار می‌برند، توجیه نمی‌کند و با اجازه بوکچین و برامول (۱۹۹۴، ص ۱۶۱)، باید گفت که این امر لزوماً به ضد انسان‌گرایی و انسان‌گریزی نمی‌انجامد.

مطرح کردن دوباره انسان در دستور جلسه سیاست سبز به شیوه‌ای غیرانسان‌مدارانه، ضرورت دارد و متهم ساختن این کار به انسان‌مداری

افراطی به داعیه زیست‌بوم‌گرایی لطمه می‌زند، البته اگر این قاعده کلی را بپذیریم که دلایل مطرح شده برای مراقبت از جهان غیرانسانی به اندازه خود این مراقبت اهمیت دارند. آنچه که یک زیست‌بوم‌گرای آبرومند باید از آن پرهیز کند، دلیل انسانی - وسیله‌ای است. همچنان که بزودی خواهیم دید، این خود درست همان نوع دلیلی است که ایدئولوژی پردازان زیست‌بوم‌گرایی غالباً برای دگرگونی در رفتار ارائه می‌کنند.

در نوشته‌های زیست‌بوم‌گرایی، انسان‌مداری به معنای ضعیف و قوی آن به گونه‌ای درهم آمیخته مطرح می‌شود - گهگاه حتی در یک جمله واحد. برای مثال، ریچارد سیلوان انسان‌مداری را به عنوان هرگونه رویکردی تعریف می‌کند که «چارچوب انسان محورانه‌ای که طبیعت و محیط زیست را صرفاً وسیله هدف‌ها و ارزش‌های انسانی می‌انگارد، دور نمی‌اندازد» (۱۹۸۴، ص ۵). نظر من که با تعریف سیلوان سازگاری ندارد، این است که «چارچوب انسان محورانه» لزوماً به معنای «وسیله انسانی» نیست. برای مثال، به این گفته جان اتان پوریت توجه کنید که می‌گوید: «به نظر ما، حفاظت از حیوانات تنها به دلایل عملی و منفعت شخصی کافی نیست، زیرا در این جا یک قضیه عمیقاً اخلاقی مطرح است که از فلسفه احترام ما به هر چیزی که در این سیاره جای دارد، سرچشمه می‌گیرد» (۱۹۸۴، ص ۱۸۴). نخستین نیمه این جمله طرد وسیله انسان شدن را نشان می‌دهد، در حالی که نیمه دوم آن، (فلسفه احترام ما)، انسان محوری را دربر می‌گیرد. در این عبارت هیچ تناقضی به چشم نمی‌خورد اما نشان می‌دهد که برای صورت (ضعیف) انسان‌مداری در عبارت‌های موجه زیست‌بوم شناختی جا هست.

دلیل این قضیه آن است که انسان‌مداری ضعیف ویژگی ضروری شرایط بشری است. به گفته تیم‌آروردان<sup>۱</sup>،

1. Tim O'Riordan

کنش‌های آگاهانه انسان اصولاً انسان‌مدارانه‌اند. انسان چه خواسته باشد نظامی از حقوق زیستی را برقرار کند و چه خواسته باشد جنگلی را به یک حومه مسکونی تبدیل کند، عملش را در زمینه فرهنگ اجتماعی و سیاسی‌اش انجام می‌دهد.  
(آربوردان، ۱۹۸۱، ص ۱۱)

همین عامل است که حتی جستجوی ارزش ذاتی را با انسان‌مداری پیوند می‌زند. این جستجو یک جستجوی انسانی است و گرچه می‌تواند نوع بشر را از جهت ارزشی از کانون صحنه بیرون کند، اما همیشه انسانی را در کانون این فعالیت می‌یابیم که پرسش‌هایی را مطرح می‌سازد. اگر انسانی وجود نداشت، مفهومی چون ارزش ذاتی نیز وجود پیدا نمی‌کرد، هرچند که این پرسش همچنان مطرح است که آیا چیزی به نام ارزش ذاتی وجود خارجی دارد یا نه. بدین معنا، هر نوع اقدام بشری، از جمله خود جنبش سبزا، انسان‌مدارانه (به گونه ضعیف آن) است.

دلیل درنگ ما بر این قضیه این است که جنبش سبزا ممکن است با فاصله‌گیری پیگیرانه از انسان، به زیان خود عمل کند. نخست آن که یک چنین موضعی متناقض با خود است. برای نمونه، اسپریناک می‌نویسد که، سیاست سبزا جهتگیری انسان‌مدارانه انسان‌گرایی<sup>۱</sup> را رد می‌کند، یعنی همان فلسفه‌ای که می‌گوید انسان‌ها با کاربرد خردشان و از طریق باز تنظیم جهان طبیعی و کنش‌های متقابل زنان و مردان در جهت رونق بیشتر زندگی انسان، توانایی رویارویی و حل بسیاری از مسائل رویارویی بشر را دارند. (اسپریناک و کاپرا، ۱۹۸۵، ص ۲۳۴)

در این جا رد خردمندانه وسیله‌گرایی انسانی را از سوی سبزاها می‌بینیم، اما اشاره‌ای ناخوشایند به این قضیه را نیز دربر دارد که انسان‌ها

1. humanism

باید هرگونه داعیه حل مسائلی را که برای خودشان ایجاد کرده‌اند، رها کنند. این بدگمانی با این نوع اظهار نظرها تقویت شده است: «در دراز مدت، طبیعت مهار امور را به دست خواهد گرفت» (همان کتاب). اگر اسپرتناک به راستی چنین باوری دارد، چرا باید خود را به درد سر بیندازد و کتاب‌هایی را برای نشان دادن شایستگی‌های سیاست سبز برای ما بنویسد. همین‌که او خود را درگیر چنین فعالیتی می‌سازد، بر این باورداشت دلالت می‌کند که خود او دست‌کم نظارت ناچیزی بر سرنوشت این سیاره دارد.

از همه چیز گذشته، این باورداشت عمومی به امکان‌پذیری دگرگونی است که جنبش سبز را به یک جنبش سیاسی درست تبدیل می‌سازد. بدون چنین باورداشتی، دلیل وجودی این جنبش ضعیف می‌شود. از این چشم‌انداز، پذیرش این قضیه که انسان‌مداری ضعیف‌گریزناپذیر است، ممکن است این اندیشه را که «طبیعت مهار امور را به دست دارد» به گونه سودمندی اصلاح کند و دست‌کم انسان را دوباره در دستور جلسه قرار دهد، که این خود شرطی ضروری است برای سیاسی شدن جنبش سبز. به راستی که وقتی قضیه سیاست جنبش سبز و نه فلسفه آن مطرح باشد، در مورد انسان‌مداری حتی از نوع قوی آن معمولاً با اکراه کمتری برخورد می‌شود. برای مثال، کاپرا و اسپرتناک در کتاب سیاست سبز از این شناخت سخن می‌گویند که «ما جزیی از طبیعت هستیم و نه بر فراز آن، و همه ساختارهای بزرگ تجارت ما و حتی خود زندگی، سرانجام به کنش متقابل خردمندان و احترام‌آمیز ما با پهنه زیست‌مان بستگی پیدا می‌کنند». اگر این هم بیان آشکار استدلال انسانی-دوراندیشانه نباشد، آن‌ها با اضافه کردن جمله بعدی در این‌باره جای هیچ‌شکی باقی نمی‌گذارند: «هر دولت یا نظام اقتصادی که این اصل را ندیده گیرد، سرانجام نوع بشر را به خودکشی سوق خواهد داد» (۱۹۸۵، ص ۲۸).

و باز جان‌اتان پوریت می‌نویسد که «تکلیف بوم‌شناختی به ما یادآوری

می‌کند که حفاظت از نظام‌های طبیعی زمین، امری است که زندگی همه ما به آن بستگی دارد و این واقعیت که در آغاز سده بیست و یکم هزاران نوع از میان خواهند رفت، تنها یک تحریک دانشگاهی نیست، بلکه بقای ما به این بستگی دارد که از شبکه‌های پیچیده حیات که در آن زندگی می‌کنیم شناخت داشته باشیم» (۱۹۸۴، ص ۹۸ و ۹۹). پوریت حتی تا بدان‌جا پیش می‌رود که از وسیله‌گرایی انسانی به عنوان اهرمی برای ایجاد دگرگونی‌های مورد توصیه زیست‌بوم‌گرایی استفاده کند: «تفسیر دوباره منفعت شخصی روشن‌اندیشانه... اساس هرگونه دگرگونی بنیادی است» (همان، ص ۱۱۷).

همین پیام به شدت انسان‌مدارانه در بیانیه‌های جنبش سبز نیز به روشنی شنیده می‌شود. بیانیه اصلی جنبش سبز آلمان در ۱۹۸۳ چنین می‌گوید:

دست‌درازی به زیست‌گاه‌های طبیعی و از بین بردن انواع جانوری و گیاهی، در واقع نابود کردن توازن طبیعت و همراه با آن، نابودی اساس زندگی خودمان است. برای تضمین بقای نسل‌های انسان در آینده، حفظ و ترمیم محیط دست‌نخورده زیست‌شناختی ضروری است. (بیانیه جنبش سبز آلمان، ۱۹۸۳، ص ۲۹)

و در صفحه بعدی بیان کامل یک اصل به شدت انسان‌مدارانه را می‌خوانیم: «برای آن‌که بتوانیم در طبیعت باقی مانیم، باید تجاوز به آن را متوقف سازیم» (همان، ص ۳۰).

بیانیه حزب سبز انگلستان، ولز و ایرلند شمالی، در این باره کم‌وبیش به همین اندازه روشن است. «دنبال کردن مهار گسیخته رشد اقتصادی، انسانیت را به آستانه مصیبتی کشانده که در تاریخ بی سابقه است» (بیانیه حزب سبز، ۱۹۹۴، ص ۱) و «اصل وحدت‌بخش و طراز نخست

این است که همه فعالیت‌های انسانی باید به گونه نامحدودی ماندگار<sup>۱</sup> باشند» (همان، ص ۲).

فهرست این مثال‌ها بسیار دراز است و همگی شان این نکته را اثبات می‌کنند که، سیاست زیست‌بوم‌گرایی از همان قواعد کلی صورت‌های بنیادی فلسفه‌اش پیروی نمی‌کند. پیش از این یادآور شدم که برای فیلسوفان بوم‌شناس دلایل مراقبت از جهان غیر انسانی دست‌کم به اندازه خود این مراقبت مهم‌اند. اما به نظر این فیلسوفان، این مراقبت باید بسی غرضانه باشد. به هر روی، به نظر می‌رسد که اکثریت ایدئولوژی‌پردازان سیاسی جنبش سبز این اصل بی‌غرضی را رها کرده‌اند (یا دست‌کم معلق گذاشته‌اند).

دلایل گوناگونی را می‌توان برای این قضیه مطرح کرد که یکی از آنها مناسبت است، یعنی به خاطر تفهیم اندیشه بنیادی مراقبت از جهان «طبیعی»، راه‌های میانبری را باید در پیش گرفت. این همان رهیافتی است که وارویک فاکس در عبارت مفصل و باارزش زیر شرح داده است:

اگر از من خواسته شود که در یک جمله برای یک «شخص معمولی» توضیح دهم که چرا از یک «موجود» غیرانسانی (جاندار یا غیر جاندار) باید محافظت کرد، با توجه به زمینه فرهنگی کنونی ما، ساده‌ترین چیزی که می‌توانم بگویم این است: «برای آن‌که وجود این موجودات برای ما سودمند است؟ اما اگر می‌خواستم به آن چیزی که واقعاً می‌خواهم بگویم کمی نزدیک‌تر شوم، ولی در ضمن طوری سخن گفته باشم که مستقیماً برای دیگران قابل فهم باشد نه آن‌که برای آن‌ها بیگانه به نظر آید (و در نتیجه آن‌ها را برماند)، احتمالاً چنین جمله‌ای را می‌گفتم: «برای آن‌که این موجودات فی‌نفسه ارزش دارند». ولی اگر وقت بیشتری برای

صحبت کردن داشتم، با توجه به زمینه فرهنگی کنونی، آخرین جمله‌ای که می‌گفتم این بود: «برای آن‌که این موجودات جزئی از خود گسترده‌تر من و تو را تشکیل می‌دهند و کاهش دادن آن‌ها به بهای کاستن وجود خودمان تمام می‌شود». به عبارت دیگر، با توجه به محدودیت‌های فرهنگی، علاقه‌مندی به ترغیب و وقت محدود برای توضیح این قضیه به گونه‌ای روشن، بیان مردم‌پسندانه من از «اصول بنیادی» جنبش سبز، ضمن انعکاس نظرهای عمیق من، همان بیان نظرهایم به صورت رسمی و فلسفی نخواهد بود و جنبه‌ای قدری سطحی و ناموثق به خود خواهد گرفت.

(فاکس، ۱۹۸۶، ص ۷۱، ۷۲).

بر پایه این عبارت، ارابه‌کنندگان دلایل انسانی - دوراندیشانه در جهت مراقبت از «طبیعت»، همیشه می‌توانند بگویند که آن‌ها این کار را به دلایل تاکتیکی انجام می‌دهند، زیرا هدف افتناع از وسایل دستیابی به آن مهم‌تر است. از یک جهت، این‌گونه دلایل با قضیه انسجام فکری این افراد برخورد پیدا می‌کنند، اما از جهت دیگر، این پرسش بسیار مهم سیاسی مطرح می‌شود که «آیا دلایل انسانی - دوراندیشانه آن کاری را که باید در مورد محیط‌زیست انجام دهند، انجام می‌دهند؟»، به عبارت دیگر، آیا کاربرد دلایل انسانی - دوراندیشانه (به عنوان وسیله)، هدف دلخواه دستیابی به یک رهیافت درست در مورد محیط‌زیست را به خطر نمی‌اندازد.

پاسخ هواداران «آگاهی زیست‌بوم شناختی» به این پرسش‌ها، هم نه است و هم آری. نکته اساسی در ایجاد چشم‌اندازی که به فراسوی اصل انسان‌مدارانه قوی (به همان‌سان که من تعریف کرده‌ام) نظر دارد، این است که چنین اصلی تنها می‌تواند رویکردی را تقویت کند که سبزه‌های بنیادی می‌خواهند آن را از اعتبار بیندازند، یعنی همان رویکردی که جهان را بر محور بشر در نظر می‌گیرد. استدلال وارویک فاکس این است که تنها

پرورش نوعی آگاهی زیست‌بوم‌شناختی می‌تواند قضیه را به سود محیط‌زیست تغییر دهد، به گونه‌ای که مسئولیت اقناع به گردن کسانی بیفتد که می‌خواهند محیط‌زیست را نابود کنند و نه کسانی که خواستار حفظ آن‌اند. بهترین نکته‌ای که می‌توان در مورد دلایل انسانی-دوراندیشانه گفت، این است که چنین دلایلی می‌توانند قسمتی از کار را انجام دهند، البته به بهای لطمه زدن به تمامیت آن. در بخش نتیجه‌گیری همین کتاب به این قضایای مهم استراتژیکی دوباره خواهیم پرداخت.

به هر روی، فکر می‌کنم که رسیدن سریع به این نتیجه‌گیری که عدم توافق در این زمینه به طرد ایدئولوژی‌پردازان سیاسی زیست‌بوم‌گرایی از اردوگاه بوم‌شناختی می‌انجامد، اشتباه است. در هر حالت، حدس قوی من این است که گرچه زیست‌بوم‌گرایان سیاسی ممکن است در مواجهه با عموم مردم دلایل انسانی-دوراندیشانه را برای حفظ محیط‌زیست مطرح کنند، ولی احتمالاً این کار را بنا به ملاحظات مبتنی بر ارزش ذاتی انجام می‌دهند. کوشش در جهت تعیین فهرست مشخصی از شرایط عضویت در بوم‌شناسی عمیق، کار چندان درستی نیست. وانگهی، همین تفاوت‌ها میان فلسفه بوم‌شناسی عمیق و نمود سیاسی آن، نشانه شکست این فلسفه در عملی ساختن خود است.

در این جا باید بگویم که این شکست ضایعات سیاسی مشهوری را باعث شده است، چندان‌که رودلف باهرو در ژوئن ۱۹۸۵ حزب سبز آلمان را به خاطر اختلاف بر سر قضیه آزمایش روی حیوانات ترک کرد. موضع باهرو مخالفت بی‌چون و چرا با آزمایش روی حیوانات به دلایل آشکارا مربوط به بوم‌شناسی عمیق بود. او از این شکوه کرد که حزب سبز آلمان

هیچ‌گونه موضع بنیادی بوم‌شناختی ندارد؛ این حزب حزبی نیست که خود را وقف حفاظت از زندگی کرده باشد و من اکنون می‌دانم

که هرگز هم این چنین نخواهد شد، زیرا به سرعت از موضع بنیادی بوم‌شناختی فاصله گرفته است. دیروز در هنگام طرح مسئله آزمایش‌های پزشکی روی حیوانات، حزب سبز از موضعی هواداری کرده که سخنگویش کم‌وبیش آن را این‌گونه به زبان آورده است: «اگر حتی نجات جان یک فرد مطرح باشد، شکنجه حیوانات ناروا نیست». این جمله بیانگر این اصل بنیادی است که بر مبنای آن، انسان‌ها اجازه دارند گیاهان، جانوران و سرانجام خودشان را مورد آزمایش قرار دهند. (بامرو، ۱۹۸۶، ص ۲۱۰)

جمله‌ای که باهرو نقل می‌کند، به صورتی از انسان‌مداری قوی اشاره می‌کند که زیست‌بوم‌گرایان عمیق باید آن را رد کنند. پذیرش اصل آزمایش روی حیوانات از سوی حزب سبز آلمان در سال ۱۹۸۵ و به دنبال آن جدایی باهرو از این حزب به خاطر همین قضیه، شکست فلسفه بوم‌شناختی را در عملی ساختن خود به گونه‌ای عینی بیان می‌کند. منظور من از یادآوری این قضیه، این نیست که توصیه‌های فلسفه بوم‌شناختی غیر عملی یا تخیلی‌اند، بلکه می‌خواهم این نکته دامنه‌دارتر را مطرح کنم که فلسفه بوم‌شناختی به قضیه روابط عملی با مردم و روابط آن‌ها با محیط‌زیست‌شان توجه کافی نشان نداده و برای همین است که توصیه‌هایش غیر عملی شده است. در این جا شاید بهتر باشد عبارتی را نقل کنم که در تز هشتم راجع به فویرباخ اثر کارل مارکس آمده است: «زندگی اجتماعی ضرورتاً عملی است. همه رازهایی که نظریه را به ورطه رازپردازی<sup>۱</sup> می‌اندازند، راه‌حل‌های عقلانی‌شان را می‌توان در عملکرد انسانی و شناخت این عملکرد پیدا کرد.» (نقل شده در فویر، ۱۹۷۶، ص ۲۸۵). گرچه نمی‌خواهم هر چیزی را که مارکس گفته تأیید کنم، اما تصور

می‌کنم که مارکس نکاتی را در جهت درست به ما نشان می‌دهد. نکته اصلی این است که چیزهایی درباره جهان وجود دارند که فهم آنها دشوار است (رازها) و راه حل‌هایشان ممکن است صورت نظری ناشایسته‌ای به خود گیرند (رازپردازی). در این کتاب، باید بگویم که بحران زیست‌محیطی همان «راز» است و فلسفه بوم‌شناختی به صورت‌های گوناگون آن همان «رازپردازی» است. از این نظر مارکس چنین برمی‌آید که شناخت شایسته، از ادراک زندگی اجتماعی و آن عملکردهای اجتماعی سرچشمه می‌گیرد که با راه حل مسئله یا همان «راز» سروکار دارند. وانگهی، گرایش به راه‌حل‌های «رازآمیز»، کارکرد همان صورت‌های زندگی اجتماعی (یعنی، صورت‌های کنونی) است و در نتیجه، هم پرهیز از «رازپردازی» و هم راه حل نهایی این «راز»، بستگی به دگرگونی‌هایی در عملکرد اجتماعی دارد. اگر این نظر درست باشد، و اگر تفسیر من از فلسفه بوم‌شناختی بر این مبنا موجه باشد، در آن صورت ناکامی فلسفه بوم‌شناختی در توجه به قضیه عملکرد اجتماعی، صلاحیت این فلسفه را برای صورت‌بندی یک راه حل قانع‌کننده در مورد مسائلی که با آنها روبه‌رو است، سلب می‌کند.

منظور من از گفتن این نکته که «تفاوت‌های میان فلسفه بوم‌شناسی عمیق و نمودهای سیاسی آن، نشانه شکست این فلسفه در عملی ساختن خود است»، همین قضیه بوده است. این به آن معنا نیست که پرداختن به مسائل عملی از سوی فلسفه بوم‌شناختی همه تناقض‌های میان نظریه و عملکرد را بی‌درنگ از میان خواهد برداشت و دست‌کم آن نوع عدم توافق بنیادی را که باهرو را به ترک حزب سبز آلمان واداشته است، غیر متحمل می‌سازد. دلیل این امر آن است که یک فلسفه عملی باید برای دگرگونی‌های اجتماعی مورد نیازش نوعی راهبرد<sup>۱</sup> داشته باشد، یعنی

برنامه‌ای که فعالان این فلسفه بتوانند در چارچوب آن کار کنند و عدم توافق‌ها تنها بر سر راهکارها<sup>۱</sup> باشد و نه راهبرد.

آن «دگرگونی در عملکرد اجتماعی» که پیش از این بدان اشاره کرده‌ام و باید در چارچوب جنبش سبز تحقق یابد، بیشتر باید به «جناح» سیاسی این جنبش ارتباط داشته باشد تا شاخه فلسفی آن. همین گرایش به جدایی نظریه از عمل، یا بهتر بگوییم سرباز زدن آشکار از پیوند دادن این دو جنبه، همان چیزی است که مرا به انتقاد از فلسفه بوم‌شناختی وامی‌دارد. به هر روی، اگر این گفته درست باشد که راه‌حل‌های عملی موفقیت‌آمیز با راه‌حل‌های نظری موفقیت‌آمیز پیوند دارد، پس این شکاف در فلسفه بوم‌شناختی پیامدهای عملی (سیاسی) ژرفی باید داشته باشد. بحث در این باره با فصل ۴ این کتاب و جان کلام زیست‌بوم‌گرایی به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی ارتباط دارد.

## جامعه‌ماندگار

سبزها کوشیده‌اند نشانه‌های سطحی را از علت‌های ریشه‌ای مسائل فزاینده‌ی ما جدا سازند. آن‌ها به جهتی توجه دارند که جامعه‌ی ما باید در پیش گیرد، البته اگر که این جامعه خواستار آینده‌ای ماندگار و ارضاء‌کننده باشد؛ همکاری با بقیه‌ی طبیعت، تکنولوژی معتدل، اقتصاد استوار، نهادهای متناسب با نیازهای راستین انسان و حجم جمعیتی هم‌تراز با ظرفیت گنجایش درازمدت محیط‌زیست، هدف‌های سبزها را تشکیل می‌دهند. (ایروین و پونتون، ۱۹۸۸، ص ۳)

### محدودیت‌های رشد

در هنگامه‌ی شور و شوق به بنزین بدون سرب و مصرف‌گرایی سبزی، غالباً فراموش می‌شود که سنگ بنای سیاست سبز بنیادی این اعتقاد است که زمین متناهی ما محدودیت‌هایی را بر رشد صنعتی تحمیل می‌کند. همین محدودیت و کمیابی مبتنی بر آن، یکی از آیه‌های ایمان ایدئولوژی پردازان سبز را تشکیل می‌دهد و چارچوبی بنیادی به دست می‌دهد که هرگونه تصویر ویژه‌ی جامعه‌ی سبز باید در قالب آن شکل گیرد. اصل راهنمای چنین جامعه‌ای، همان اصل «قابلیت ماندگاری» (که اکنون یکی

از واژه‌های بسیار بحث‌انگیز در واژه‌نامه سیاسی به شمار می‌آید) است. تأکید بر محدودیت زمین و بحث محتاطانه دربارهٔ آرمان‌شهری که یک چنین جامعه‌ای درخواست می‌کند، زیست‌بوم‌گرایان سیاسی را وامی‌دارد که راهبردهای مصرف‌گرایانه سبز را در مورد مسئولیت زیست‌محیطی با تردید نگاه کنند. همین نظر مبتنی بر محدودیت‌های رشد همراه با نتایج اخلاقی مبتنی بر بوم‌مداری است که سیاست سبز روشن را از سیاست سبز تیره جدا می‌سازد.

دربارهٔ قضیهٔ محدودیت‌های رشد نوشته‌های فراوانی تاکنون منتشر شده‌اند و در این جا وظیفهٔ من این نیست که همهٔ استدلال‌های مربوط به این قضیه را بازگو کنم. هرچند که به نظر من، تأکید بر اهمیت اساسی این قضیه برای آن موضع سبزی که در این جا می‌خواهم توصیف کنم، بسیار مهم است و در همین جا باید از فرصت استفاده کنم و ویژگی‌هایی از نظر محدودیت‌های رشد را که در بحث‌های سبزها غالباً مطرح می‌شوند، توضیح دهم. سبزها را همیشه به خاطر اعتقاد به محدودیت‌های رشد سرکوفت زده‌اند. اکنون که پاسخ‌های آنها به این انتقادات مشخص شده، تشخیص این‌که آنها چه منظوری از آرایهٔ این نظرشان دارند و چرا احساس می‌کنند که باید از این نظر دفاع کنند، بسیار آسان‌تر گشته است. به نظر می‌رسد که سه اندیشهٔ اصولی در ارتباط با نظر محدودیت‌های رشد وجود دارند که برای موضع سبز بنیادی بسیار اهمیت دارند. نخست این اندیشه مطرح است که راه حل‌های تکنولوژیک (به معنای وسیع آن، یعنی راه حل‌هایی که اساساً در چارچوب محدوده‌های عملکردهای کنونی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مطرح می‌شوند) جامعهٔ ماتدگاری را به بار نخواهند آورد؛ دوم این‌که نرخ‌های رشد شتابان مورد هدف جوامع صنعتی شده و رو به صنعتی شدن (که غالباً به آنها دست می‌یابند)، که معنایی جز انباشته شدن هرچه بیشتر خطرها در یک مدت زمان به نسبت طولانی ندارد، می‌تواند پیامد ناگهانی مصیبت‌آمیزی داشته باشد؛ و

سومین اندیشه به قضایای مربوط به کنش متقابل مسائل ناشی از رشد ارتباط دارد، یعنی حل یک مسئله موجب حل مسائل دیگر نمی‌شود، بلکه حتی ممکن است آن‌ها را وخیم‌تر نیز سازد. بزودی درباره این سه مفهوم بحث مفصل‌تری خواهیم کرد، اما در این جا نخست باید راهبرد و نتایج گزارش اولیه محدودیت‌های رشد را (اساساً بر این افراد نا آشنا به قضیه) به اختصار توضیح دهیم. توضیحات و ارزیابی‌های ما اساساً بر گزارش سال ۱۹۷۴ مبتنی‌اند، هرچند که در موارد مقتضی به گزارش سال ۱۹۹۲ نیز ارجاع کرده‌ام. در یکی دو مورد، به جای آن‌که نقل قول‌ها یکسان باشند، در واقع برداشت ما از این دو گزارش است که یکسان می‌باشد.

نویسندگان گزارش بالا به «پنج روند مایه نگرانی جهانی، یعنی صنعتی شدن شتابان، رشد سریع جمعیت، سوء تغذیه گسترده، تهی شدن منابع تجدیدناپذیر و تباهی گرفتن محیط‌زیست» اشاره کرده‌اند (مدوز و دیگران، ۱۹۷۴، ص ۲۱). آن‌ها سپس الگویی کامپیوتری از متغیرهای مربوط به این پنج روند، یعنی بازده صنعتی سرانه، جمعیت، خوراک سرانه، منابع و آلودگی، را ساختند و کامپیوترشان را چنان برنامه‌ریزی کردند که تصاویری از وضعیت امور را در صورت تغییر این متغیرها به دست دهد. از همان آغاز روشن بود که یک چنین الگوبندی خام و سردستی است و باشگاه رم (نام انجمن غیررسمی دانشمندان، پژوهشگران، صنعتگران و افراد دیگری که این تحقیق را انجام دادند) با پذیرفتن این واقعیت که الگوی‌شان «ناکامل، بسیار ساده شده و پایان نیافته» است، انتقادهایی را که بعدها ممکن بود در مورد عدم صحت و ناکاملی آن به الگوی‌شان وارد شود، از قبل پیش‌بینی کرده بودند (همان، ۱۹۷۴، ص ۲۱؛ و ۱۹۹۲، ص ۱۰۵). از دیدگاه ما، نکته مهم این است که سبزه‌ها از انتقادهایی که بر جزئیات گزارش‌های راجع به محدودیت‌های رشد می‌شود، عموماً نگران نیستند و بیشتر بر اصول و

نتیجه‌گیری‌های کلی این گزارش‌ها تأکید می‌کنند.

در نخستین دور محاسبه کامپیوتری، فرض بر این گرفته شد که «در روابط فیزیکی، اقتصادی یا اجتماعی که بر تحول نظام جهانی حاکم بوده است، هیچ تغییر عمده‌ای رخ نمی‌دهد» (همان، ۱۹۷۲، ص ۱۲۴؛ و ۱۹۹۲، ص ۱۳۲). به عبارت دیگر، در این دور محاسبه، فعالیت اقتصادی به صورت معمول انجام می‌گیرد. در این مورد، جهان به خاطر «اتلاف منابع تجدیدنپذیر» به مرزهای محدودیت رشد می‌رسد (همان، ۱۹۷۴، ص ۱۲۵ و ۱۹۹۲، ص ۱۳۲). در دور بعد، گروه تحقیقی برنامه‌ای را به کامپیوتر داد که مسئله اتلاف منابع با فرض دو برابر شدن مقدار منابع از جهت اقتصادی دسترسی‌پذیر «حل» می‌شود. در این مورد نیز افت زیست‌محیطی رخ می‌دهد، اما این بار به خاطر آلودگی ناشی از جهشی صنعتی که بر اثر دسترسی‌پذیری منابع جدید پدید می‌آید. گروه تحقیقی به این نتیجه رسید که «محرک اقتصادی که یک چنین دسترسی‌پذیری منابع به وجود می‌آورد، باید با مهار کردن‌های آلودگی همراه باشد، البته اگر خواسته باشیم که از فروریختگی نظام جهانی جلوگیری کنیم» (همان، ۱۹۷۴، ص ۱۳۳ و ۱۹۹۲، ص ۱۳۴). در نتیجه، در دور سوم محاسبه کامپیوتری دو برابر شدن منابع با یک رشته راهکارهای تکنولوژیکی جهت کاستن سطح آلودگی و رساندن آن به سطح یک چهارم آلودگی پیش از سال ۱۹۷۰، همراه شده بود. این بار، به خاطر کمبود خوراک ناشی از فشار شدید وارد شدن به زمین‌های قابل کشت بر اثر «کاربردهای صنعتی شهری»، جهان به مرزهای محدودیت رشد رسید.

این آزمایش بازم هم همچنان ادامه پیدا کرد و هربار الگوی جهانی چنان برنامه‌ریزی می‌شد که بلافاصله کارش را دوباره از همان علتی آغاز کند که موجب فروریختگی جهان در دور پیش شده بود. در پایان کار، همه واکنش‌های تکنولوژیکی بخش‌های مختلف اقتصادی به خورد کامپیوتر داده شد:

نظام الگوی ما اکنون نیروی اتمی تولید می‌کند، منابع را باز یافت می‌کند و دورترین ذخایر معدنی را بیرون می‌کشد و از آلاینده‌ها تا آن‌جا که می‌تواند جلوگیری می‌کند، سطح برداشت در هکتار را به بالاترین حد می‌رساند و تنها کودکانی را به دنیا می‌آورد که والدین‌شان به راستی خواهان‌شان‌اند.

(مدوز و دیگران، ۱۹۷۴، ص ۱۴۱ و ۱۹۹۲، ص ۱۷۴)

حتی در این حالت نیز مسئله‌ی فراگذشتن از حد و فروریختگی حل نمی‌شود.

نتیجه‌ی تحقیق هنوز هم این است که پیش از سال ۲۱۰۰ رشد اقتصادی متوقف خواهد شد (۲۰۵۰ در گزارش ۱۹۹۲، ص ۱۷۴). در این مورد، رشد اقتصادی با سه بحران همزمان متوقف خواهد شد. استفاده‌ی بیش از حد از زمین، به فرسایش خاک و کاهش تولید خوراک منجر می‌شود. منابع موجود بر اثر فشار یک جمعیت جهانی متنعم رو به تحلیل می‌رود (حتی متنعم نه به اندازه‌ی جمعیت کنونی [۱۹۷۰] ایالات متحد). آلودگی افزایش می‌یابد، کاهش تولید کشاورزی دوباره شدت می‌گیرد و کاهش‌ی بیشتر در تولید خوراک و افزایش ناگهانی را در میزان مرگ و میر پدید می‌آورد.

(مدوز و دیگران، ۱۹۷۴، ص ۱۴۱)

و جمله بعدی نتیجه‌گیری گروه تحقیق در آخرین دور محاسبه‌ی کامپیوتری، به جداسازی محیط‌زیست‌گرایی از زیست‌بوم‌گرایی کمک می‌کند و مبنایی فکری را برای راهبرد سیاسی سبز بنیادی فراهم می‌سازد: «کاربرد فقط راه‌حل‌های تکنولوژیک، دوره‌ی رشد جمعیت و رشد صنعتی را طولانی کرده ولی مسدودیت‌های غایی بر این رشد را از میان بر نداشته است (همان، ۱۹۷۴، ص ۱۴۱). به گفته‌ی گزارش سال ۱۹۹۲، «این جامعه گنجایش فنی افزوده‌اش را برای حفظ رشد به کار می‌برد، در حالی که خود رشد اقتصادی سرانجام پیامدهای

این تکنولوژی‌ها را تضعیف خواهد کرد» (همان، ۱۹۹۲، ص ۱۷۴).  
 این قضیه ما را به نخستین مفهوم از سه مفهوم مرتبط با فرضیه محدودیت‌های رشد که در بالا یادآور شدم می‌رساند، همان مفاهیمی که برای نظریه و عملکرد بوم‌شناسی سیاسی ضروری‌اند و بنابر آن، راه‌حل‌های تکنولوژیک نمی‌توانند راهی را برای خروج از بن‌بست امکان‌ناپذیری رشد نامحدود در یک نظام محدود نشان دهند. ابروین و پونتون یادآور می‌شوند که،

وسایل تکنولوژیک غالباً به بهای انرژی و مصرف مواد بیشتر و در نتیجه آلودگی، مسئله را تنها جا به جا می‌کنند. تدابیر محجوبی همچون سوزاندن زباله، نصب صافی‌های گوگردگیر در ایستگاه‌های مولد برق و میدل‌های تصفیه‌کننده در اتومبیل‌ها، هزینه و انرژی می‌برند، ضمن آنکه آلاینده‌های جدیدی را به بار می‌آورند. (ابروین و پونتون، ۱۹۸۸، ص ۳۶)

برای افراد آشنا با سیاست زیست‌محیطی سبز روشن که مبنای کارش همین نوع راهبرد است، این دیدگاه ممکن است بدعت‌آمیز باشد، اما درست بر پایه همین نکات است که زیست‌بوم‌گرایی خود را از محیط‌زیست‌گرایی آشکارا جدا می‌سازد.

اگر جامعه ماندگار همان جامعه سرشار از ترفندهای تکنولوژیک در جهت حفاظت از محیط‌زیست باشد، پس چگونه این جامعه می‌تواند خودش را از عملکردهای کنونی متمایز سازد؟ جزیی از پاسخ به این پرسش را گرت هاردین ضمن تعریف از یک «راه حل تکنولوژیک» به دست داده است: «راه حلی که تنها به دگرگونی در فنون علوم طبیعی نیاز دارد و کم‌وبیش هرگونه دگرگونی را در ارزش‌های انسانی یا اندیشه‌های اخلاقی نمی‌خواهد» (نقل شده در میدوز و دیگران، ۱۹۷۴، ص ۱۵۰). از این قضیه چنین برمی‌آید که اگر جنبش سبز بر این باور است که راه‌حل‌های

تکنولوژیک در مورد مسئله محدودیت‌های رشد امکان‌ناپذیر است، پس باید از دگرگونی‌های ژرفتری در اندیشه و عملکرد اجتماعی، یعنی تغییر در ارزش‌های انسانی و اندیشه‌های اخلاقی، دفاع کند. این دگرگونی‌ها مستلزم تطبیق عملکردهای اجتماعی با محدودیت‌های حاکم بر این عملکردها و رها کردن کوشش مبدعانه و در این‌جا، تکنولوژیک برای چیرگی بر این محدودیت‌ها است. و باز باید گفت که از همین جهت است که جامعه‌ماندگار سبز تیره از جامعه محیط‌زیست‌گرا تفاوت می‌پذیرد و برای همین است که این دو جامعه تنها می‌توانند، هم‌نشینی ناخوشایندی باهم داشته باشند. همه این‌ها نتیجه این اندیشه است که راه‌حل‌های تکنولوژیک «بر مسئله اساسی رشد تصاعدی در یک نظام متناهی و پیچیده، هیچ تأثیری ندارند» (همان، ۱۹۷۴، ص ۴۵).

رشد تصاعدی دومین مفهومی است که زیست‌بوم‌گرایان سیاسی در بحث راجع به محدودیت‌های رشد مطرح کرده‌اند و آن را مبنای استدلال‌شان در مورد ماندگار نبودن عملکردهای صنعتی کنونی قرار داده‌اند. مدوز و دیگران ادعا می‌کنند که هر پنج عنصر الگوی جهانی باشگاه رم رشد تصاعدی را نشان می‌دهند و می‌گویند که «رشد تصاعدی کمیتی از خود نشان می‌دهد که در صدی از کل آن در یک دوره زمانی پیوسته، دائماً افزایش یابد» (همان، ۱۹۷۴، ص ۲۷). به عبارت کمی، این قضیه را می‌توان با قرار دادن دانه‌های برنج در خانه‌های صفحه شطرنج به خوبی نشان داد، به نحوی که در خانه اول یک دانه، در خانه دوم دو دانه، در خانه سوم چهار دانه، در خانه چهارم شانزده دانه برنج باید قرار داد تا آخر. شمار برنج‌ها به سرعت چند برابر می‌شود، به نحوی که در خانه بیست و یکم ۱۰۰/۰۰۰ دانه برنج و در خانه چهارم حدود یک میلیارد دانه برنج باید قرار داد. (همان، ۱۹۷۴، ص ۲۹ و ۱۹۹۲، ص ۱۸).

نکته اساسی این است که چنین رشدی غلط‌انداز است، زیرا ارقام بزرگی را با سرعت شدید ایجاد می‌کند. اگر این رشد را به زبان تولید

صنعتی، ائتلاف منابع و آلودگی تعریف کنیم، آنچه که در نگاه نخست به صورت میزان بی‌ضرر کاربرد و دور ریز زیاله می‌نماید، به سرعت می‌تواند مقادیر اندک ولی خطرناکی از منابع موجود و سطوح بالا و خطرناکی از آلودگی را ایجاد کند. سبزاها غالباً به رشد سرسام‌آور تولید صنعتی در این قرن اشاره می‌کنند و این پرسش را (به گونه‌ای هرچه کمتر لفاظانه) مطرح می‌سازند: «آیا این رشد را می‌توان ادامه داد؟» در همین راستا است که ایروین و پونتون یادآور می‌شوند که «با یک نگاه ساده به جدول زمانی تکامل بشر، روشن می‌شود که جامعه صنعتی به میزانی بی‌سابقه نظام عرضه زمین را تهی کرده و به آن آسیب رسانده است. برای مثال، آمریکاییان طی پنجاه سال گذشته بیش از همه مردم جهان در سراسر تاریخ بشر، مواد معدنی و سوخت فسیلی مصرف کرده‌اند» (ایروین و پونتون، ۱۹۸۸، ص ۲۴ و ۲۵).

سبزاها بر این باورند که حتی همین نرخ‌های کنونی استخراج و کاربرد منابع و تولید زیاله و آلودگی مرتبط با آن، دوام‌ناپذیرند؛ ۳ درصد رشد اقتصادی به معنای دو برابر کردن نرخ تولید و مصرف در هر بیست و پنج سال است (اکنیز، ۱۹۸۲، ص ۹). آن‌ها در مرحله بعدی بر این اعتقادند که ماهیت نرخ رشد احساس خوش‌خیالی دروغینی را به بار می‌آورد: آنچه که اکنون موقعیت بی‌خطری می‌نماید، به سرعت می‌تواند به موقعیت باخطری تبدیل شود. معمایی فرانسوی که به بچه‌های دبستانی ارائه می‌شود، همین قضیه را به عبارت زیر بیان می‌کند:

فرض کنید حوضی در خانه دارید که رویش نیلوفری سبز شده باشد. حجم این گیاه هر روزه دو برابر می‌شود. اگر به این گیاه اجازه دهیم تا هرچه قدر که دلش خواست رشد کند، طی سی روز تمام سطح حوض را می‌پوشاند و همه صورت‌های دیگر زندگی در آب حوض را خفه می‌کند. تا مدت زمانی طولانی این گیاه کوچک به نظر می‌رسد و به همین دلیل تا نصف سطح حوض از

این گیاه پوشاننده نشود، شما نگران هرس کردن آن نمی‌شوید. این اتفاق در چه روزی پیش خواهد آمد؟ البته در بیست و نهمین روز. در آن روز، شما فقط یک روز فرصت دارید که حوضتان را نجات دهید. (مدوز و دیگران، ۱۹۷۴، ص ۲۹، ۱۹۹۲، ص ۱۸).

گزارش سال ۱۹۹۲ باشگاه رم با ارائه سناریوهای کامپیوتری و با نشان دادن خط مشی‌های ضروری برای تأمین ماندگاری به ترتیب در سال‌های ۱۹۷۵، ۱۹۹۵ و ۲۰۱۵، در واقع می‌خواهد همین تأثیر را بر اذهان مردم بگذارد. در این گزارش جای هیچ شگفت‌زدگی باقی نمی‌ماند که سال ۱۹۷۵ بهترین سال برای این کار بود و منتظر ماندن تا سال ۲۰۱۵ به معنای رویارویی با ناهموارترین سال‌ها در آغاز سده بیستم و یکم خواهد بود.

سومین و آخرین جنبه نظریه محدودیت‌های رشد که برای موضع سبز بنیادی بسیار مهم تلقی شده است، قضیه رابطه متقابل میان مسایلی است که با آن‌ها روبه‌رو هستیم. از توصیف دوره‌های محاسبه کامپیوتری به وسیله باشگاه رم، اکنون دیگر باید آشکار شده باشد که حل یک مسئله ضرورتاً به معنای حل مسائل دیگر نیست و دوری جستن از مقابله با پیچیدگی نظام جهانی و رسیدن به نتایج درست برای کنش (یا عدم کنش) بر پایه شناخت این پیچیدگی، است که بیشتر سبزه‌ها را به این نتیجه می‌رساند که کوشش‌های ما در برخورد با تباهی زیست‌محیطی به گونه نامعقولانه‌ای ناکارآمدند. به نوشته ابروین و پونتون، «قضیه بر سر محدودیت خاصی که می‌توان بر آن فایق آمد، نیست بلکه کنش متقابل محدودیت‌ها و خسارت‌ها مهم است» (۱۹۸۸، ص ۱۳). دگرگونی در یک عنصر به معنای دگرگونی در عناصر دیگر است؛ نیروی هسته‌ای می‌تواند به حل مسائل ناشی از باران اسیدی کمک کند، اما خود همین نیرو در گرمتر شدن جهان مؤثر است؛ کودهای شیمیایی به ما در تولید خوراک

بیشتر کمک می‌کنند، اما در ضمن راه‌های آبی را مسموم می‌سازند. اساساً این قضیه به مسئله دانش ارتباط دارد و به خاطر نارسایی دانش در این زمینه است که ایدئولوژی پردازان سبز موضع بیشتر محافظه کارانه‌ای را اتخاذ می‌کنند:

یکی از بدترین دگرگونی‌هایی که صنعت‌گرایی در جهت آلوده‌سازی به بار آورد، تنها افزودن آلاینده‌های نوبه نو نیست، بلکه پیامدهای ترکیبی آنها است...

حدود نیم میلیون ماده شیمیایی کاربرد همگانی دارند؛ هر ساله حدود هزار ماده جدید دیگر به مواد موجود افزوده می‌شوند؛ با این همه، در مورد کنش‌های متقابل این مواد و پیامدهای ترکیبی شان تقریباً هیچ چیز نمی‌دانیم و پیچیدگی مسئله نشان می‌دهد که هرگز هم نخواهیم دانست.

(ایروین و پونتون، ۱۹۸۸، ص ۳۴)

این امکان‌ناپذیری دانش کافی باعث شده است که سبزها بگویند که ما باید نوعی رهیافت سردستی را در مورد محیط‌زیست اتخاذ کنیم. اگر شناخت پیامد دخالت‌مان در محیط‌زیست برای ما امکان‌ناپذیر نباشد ولی احتمال خطرناک بودن آن مطرح باشد، از دیدگاه سبزها، بهترین کار این است که هیچ دخالتی در آن نکنیم. به یک صورت میانه‌روانه‌تر، این قضیه در محافل سیاست‌گذاری به عنوان «اصل احتیاط آمیز» شناخته شده است. (آروردان و کامرون، ۱۹۹۴). به همین جهت، سیاست سبز علیه هرگونه طرح نو پدید صف‌آرایی می‌کند و در قلمروی قرار می‌گیرد که عموماً سیاست محافظه کارانه پنداشته می‌شود، یا به تعبیر دیگر، از ادmond پرک<sup>۱</sup> در برابر تام پین<sup>۲</sup> پشتیبانی می‌کند.

۱. نظریه پرداز محافظه کار و ضد انقلابی پس از انقلاب فرانسه. - م.

۲. نظریه پرداز سیاسی تندرو در انقلاب آمریکا. - م.

بدین‌سان، سبزه‌های بنیادی سه ویژگی اصلی پیام محدودیت‌های رشد را خوب درک می‌کنند و از صمیم قلب این سه ویژگی و دلالت‌های آن را می‌پذیرند: راه‌حل‌های تکنولوژیک نمی‌توانند رؤیای امکان‌ناپذیر رشد بی‌نهایت در یک نظام متناهی را محقق سازند؛ ماهیت تصاعدی این رشد عدم مساندگاری آن را اثبات می‌کند و نشان می‌دهد که این محدودیت‌های رشد سریع‌تر از آنچه که تصور می‌کنیم می‌تواند آشکار گردد؛ و پیچیدگی، عظیم نظامی جهانی سبزه‌ها را می‌دارد تا بگویند که کوشش‌های کنونی ما در برخورد با مسائل زیست‌محیطی هم شتابزده و هم سطحی‌اند.

البته در زیر سطح همه این قضایا، این اعتقاد از همه عمیق‌تر وجود دارد که رشد با محدودیت‌هایی روبه‌رو است. رایج‌ترین انتقاد به گزارش محدودیت‌های رشد، این است که پیش‌بینی‌هایش در مورد تهی شدن احتمالی مواد خام (برای مثال)، بسیار نادرست از کار در آمده‌اند. این همان نکته‌ای است که جولین سیمون و هرمان کان در کتاب زمین سرشار از منابع (۱۹۸۴) و در تاریخی جدیدتر در بحث داغ میان جولین سیمون و نورمن مایرز در مورد جنبه‌های گوناگون نظریه محدودیت‌های رشد (مایرز و سیمون، ۱۹۹۴) مطرح شده است: «باورداشت‌های مرسوم سبزه‌ها با شواهد علمی بسیار تعارض پیدا کرده‌اند» (گفته سیمون در بحث مایرز و سیمون، ۱۹۹۴، صفحه‌های هفده و هجده مقدمه). سبزه‌ها یاد گرفته‌اند که جزییات این انتقادهای را بپذیرند، ولی همچنان بر اصل کلی نظریه محدودیت‌های رشد پافشاری می‌کنند. یکی از نویسندگان مجموعه مقالات ویراسته بونیارد و مورگان-گرینویل، می‌پذیرد که گزارش اصلی هم میزان ذخایر منابع کشف شده در آینده و هم توانایی تطبیق نظام جهانی از طریق تولید جانشین‌های ترکیبی را دست‌کم گرفته است، ولی سپس چنین ادامه می‌دهد:

واقعیت ساده این است که ما مصرف منابع تجدیدناپذیر زمین

(نفت، زغال سنگ و مواد معدنی) را با همان شدت ادامه می‌دهیم و از منابع تجدیدپذیر زمین (خاک حاصلخیز، آب خوردنی و جنگل‌ها) با همین نرخ سوء استفاده می‌کنیم، چندان‌که در مرحله‌ای در آینده کل نظام جهانی فرو خواهد ریخت. (بونبارد و مورگان-گرنوبل، ۱۹۸۷، ص ۳۲۷).

این نقطه آغاز اندیشه‌های راجع به جامعه ماندگار است که می‌گویند اشتیاق به رشد و مصرف روزافزون نمی‌تواند برآورده شود، زیرا «گسترش چنین سطحی از مصرف (آمریکایی) به بقیه جمعیت رو به افزایش جهان، به ۱۳۰ برابر تولید جهانی سال ۱۹۷۹ نیاز دارد» (ایروین ر پونترون، ۱۹۸۸، ص ۲۵). پس، «مفهوم کمیابی یک مفهوم بنیادی است و در واقعیت‌های بیوفیزیک یک سیاره متناهی ریشه دارد که تحت فرمان و محدودیت بی‌قاعدگی<sup>۱</sup> و بوم‌شناسی گردش می‌کند» (همان، ص ۲۶). سیاست سبز تیره مبتنی است بر یک پایبندی بنیادی به اصل کمیابی به عنوان یک واقعیت رفع‌ناپذیر زندگی و در نتیجه، محدودیت‌های رشدی که یک نظام جهانی متناهی تحمیل می‌کند. از همین جهت، گفتن این‌که تفکر سبز بنیادی با وابسته ساختن خود به گزارش محدودیت‌های رشد آسیب دیده است - زیرا در این گزارش با استدلالی مالتوسی فروریختگی قطعی نظام جهانی به گونه‌ای دلخواسته پیشگویی شده است - نتیجه‌گیری نادرستی است. اندیشمندان سبز سخت باور دارند که عملکردهای صنعتی کنونی به خاطر منطق درونی‌شان محکوم به شکست‌اند و به همین دلیل پیام بنیادی نظریه محدودیت‌های رشد برای آن‌ها بسیار قانع‌کننده است.

در این جا جا دارد بر نکته‌ای تأکید کنیم که در مقدمه مطرح کرده‌ایم و آن این است که وجود عنصر «علمی» در موضع سبزه‌ها، این موضع را به

1. entropy

فراسوی واکنشی صرفاً رماشیک در برابر مسائل جامعه صنعتی سوق می‌دهد. سبزه‌ها نه به خاطر نوعی رؤیای روستاگرایانه، بلکه برای این از جامعه‌ماندگار هواداری می‌کنند که فکر می‌کنند این جامعه جای مطلوب‌تری برای زندگی است. آن‌ها بر این باورند که علم از موضع آن‌ها پشتیبانی می‌کند. همین قضیه باعث ایجاد نوعی اقتصاد سبز بنیادی شده است که در آغاز قرن بیستم «اقتصاددانان انرژی» از آن یاد کردند. قضیه‌ای که آنا برامول آن را نقل کرده است (۱۹۸۹). برامول یادآور می‌شود که در سال ۱۹۱۱ ویلهلم اُستوالد نوشت که «انرژی ارزان و دسترسی‌پذیر تنها می‌تواند کاهش یابد، ولی افزایش نمی‌یابد» (نقل شده در برامول، ۱۹۸۹، ص ۶۴). بانفوذترین و پر حرارت‌ترین هوادار این نوع اقتصاد که مبتنی بر این‌گونه ملاحظه است، اقتصاددان آمریکایی هیرمن دالی است. اقتصاد سبز در موقعیت بوم‌شناختی ما به گونه‌ای بسیار بنیادی ریشه دارد: «وابستگی ما به جهان طبیعی دو صورت به خود می‌گیرد، یکی وابستگی به منبعی از درون‌داد‌های دارای بی‌قاعدگی خفیف و دیگری وابستگی به نوعی غرق شدن به خاطر برون‌داد‌های زیاله که دچار بی‌قاعدگی شدید است» (دالی، ۱۹۹۲، ص ۳۴).

دالی یادآور می‌شود که نخستین قانون ترمودینامیک می‌گوید که «ما همه چیز را تولید یا مصرف نمی‌کنیم، بلکه صرفاً آن‌ها را دوباره تنظیم می‌کنیم» - پس ما نمی‌توانیم منابع را تولید کنیم بلکه تنها می‌توانیم آن‌ها را به کار بریم و این منابع سرانجام تمام خواهند شد. دومین قانون، یعنی قانون بی‌قاعدگی، می‌گوید که «تنظیم دوباره منابع به معنای کاهش مدام در امکان کاربرد بعدی آن‌ها در چارچوب کل نظام جهانی است» (دالی، ۱۹۷۷، ص ۱۰۹). این همچنین به آن معنا است که محدودیتی در کاربرد منابع کمیاب وجود دارد و نشان می‌دهد که زیاله (بی‌قاعدگی شدید)، فرآورده

ضروری استخراج و کاربرد منابع (بی قاعدگی خفیف) است. پس، مفهوم محدودیت‌های رشد یک دلیل عملی دارد و برای همین است که سبزاها از ضرورت یک جامعه ماندگار هواداری می‌کنند. آن‌ها به دلایل «اخلاقی» و «اجتماعی» نیز توسل می‌جویند (دالی در نوشته اکینز، ۱۹۸۶، ص ۱۳)، دلایلی که در ادامه همین فصل بررسی خواهد شد. اکنون در موقعیتی هستیم که می‌توانیم متغیرهایی را ترسیم کنیم که سبزاها معتقدند هرگونه تصویری از جامعه ماندگار باید در چارچوب آن‌ها ترسیم شود.

### مواضع امکانپذیر

در مورد مسئله قابلیت ماندگاری راه‌حل‌های گوناگونی وجود دارد، چه از جهت نهادی-سیاسی و چه از جهت عملکردهای اجتماعی و اخلاقی که یک جامعه ماندگار باید در پیش گیرد. همه این راه‌حل‌های ارائه شده در این سال‌ها، سبز به آن معنایی که من تصور می‌کنم نیستند، یعنی به همان معنایی که بر مبنای آن زیست‌بوم‌گرایی به یک ایدئولوژی سیاسی مستقل تبدیل شده است. ما در ترسیم مرزهای زیست‌بوم‌گرایی ناچاریم بسیاری از مواضع سیاسی را که به غلط به آن نسبت داده شده‌اند، از معنای آن جدا سازیم. البته این امر باعث می‌شود که طیف اندیشه‌ها و عملکردهایی که می‌توان به سیاست سبز بنیادی نسبت داد، محدود گردد و در عوض، پهنه‌ای که عرصه حرکت شایسته این نوع سیاست است، آشکارتر شود.

به نظر من - هیچ‌کسی نتوانسته است که در این زمینه رده‌بندی‌ارایه شده از سوی تیم اریوردان<sup>۱</sup> را در کتاب محیط‌زیست‌گرایی‌اش بهبود بخشد (۱۹۸۱، ص ۳۰۷). اریوردان می‌گوید که از جهت سیاسی-نهادی چهار موضع اساسی را می‌توان در پیش گرفت. نخست، امکان «یک نظم

1.. Tim O'Riordan

نوبن جهانی» وجود دارد که چنان تنظیم شده باشد که بتواند با مسائل موجود در زمینه هماهنگی جهانی در برابر ماهیت بین‌المللی بحران زیست‌محیطی برخورد کند. طرفداران این موضع عموماً ادعا می‌کنند که دولت ملی برای برخورد مؤثر با مسائل زیست‌محیطی جهانی از یک جهت بسیار بزرگ و از جهتی دیگر بسیار کوچک است و از ناکار آمدی سازمان ملل شکوه سر می‌دهند، ضمن آن‌که به نظر می‌رسد این سازمان همان نوع سازمانی باشد که آن‌ها نظم نوبن جهانی‌شان را باید بر پایه آن استوار سازند. اریوردان از آدم‌هایی چون باریارا وارد و ژنه دویو (۱۹۷۲) به عنوان پشتیبانان این نظر یاد می‌کند و ما نیز اکنون می‌توانیم گروه‌ها را برون‌دست‌لند<sup>۱</sup> را بعد از انتشار گزارش سال ۱۹۸۷ او، به این افراد اضافه کنیم. کنفرانس سران کشورهای جهان درباره زمین در سال ۱۹۹۲ که سازمان ملل برگزار کرد، چشمگیرترین نمونه کوشش‌هایی بود که به سرپرستی سازمان ملل در برخورد با مسائل زیست‌محیطی جهانی انجام گرفت. در این کنفرانس، بیشترین دولت‌ها برای بحث درباره قضایای زیست‌محیطی گرد هم آمدند و پنج موافقت‌نامه جداگانه را امضاء کردند. گرچه در توفیق این کنفرانس جای تردید است (گروب و همکاران، ۱۹۹۳)، اما دوستداران «نظم جهانی» از دستاوردهای آن بهره‌هایی بردند.

موضع دوم را «اقتدارگرایی متمرکز» می‌نامند. این موضع نیز وجود یک بحران زیست‌محیطی را جدی می‌گیرد، ولی هوادارانش بر این باورند از آن‌جا که هیچ‌کس به اقدام‌های مورد نیاز برای برخورد با این مسئله داوطلبانه تن در نمی‌دهد، مردم را باید ناچار به پذیرش این اقدام‌ها کرد. آن‌ها کانون این اقتدار را عموماً حکومت‌های دولت‌های ملی می‌انگارند و به همین دلیل، هیچ‌گونه دگرگونی سیاسی-نهادی عمده‌ای را ضروری نمی‌دانند. تنها دولت‌ها باید در مورد مسیر عمل منجر به ماندگاری (از

1. G. H. Brundtland

جمله شاید حمایت از تولیدات داخلی، جیره‌بندی، نظارت بر جمعیت و اعمال محدودیت در مهاجرت) تصمیم‌گیری کنند و بدون توجه به مخالفت مردم آن را به اجرا در آورند. اریوردان از ویلیام افولز («سیاست جامعه‌ماندگار هر صورت خاصی که هم به خود گیرد، احتمالاً ما را از اختیارگرایی به اقتدارگرایی سوق خواهد داد» - ۱۹۷۷، ص ۱۶۱) و گرت هاردین به عنوان شخصیت‌های برجسته این موضع یاد می‌کند.

سومین موضع توصیف شده اریوردان، مبتنی بر «اجتماع اشتراکی اقتدارگرا» است؛ این موضع از جهت مقیاس عملکرد جامعه‌ماندگار با موضع بالا تفاوت اصولی دارد. بنابراین موضع، ساختارهای نهادی باید از بین بروند و کانون تصمیم‌گیری (اصولاً) باید به مردم واگذار شود، ولی ساختارهای اجتماعی ضرورتاً باید سلسله‌مراتبی باقی مانند اریوردان الگوی این موضع را کمون چینی می‌داند و کتاب یک بررسی درباره آینده بشر اثر هایل بروینر<sup>۱</sup> (۱۹۷۴) را پیش نمونه این نوع تفکر می‌انگارد. برخی ادوارد گلداسمیت، یکی از نویسندگان کتاب نقشه بقا (۱۹۷۲) و ویراستار مجله اکولوژیست را وابسته به این موضع می‌دانند، اما هرچند که او از برخی جهات طرفدار سلسله‌مراتب سنتی به نظر می‌آید - به ویژه از جهت روابط درون خانواده - اما پشتیبانی‌اش از صورت‌های دموکراسی مشارکت‌آمیز، او را برای عضویت کامل در این موضع غیرواجد شرایط می‌سازد.

آخرین امکانی را که اریوردان در رده‌بندی خود مطرح می‌کند، «راه حل آنارشستی» است. او با این گفته که «پیشنهاد زیست‌بوم مدارانه اصل، همان اجتماع خودبسته و الگو گرفته بر مبنای خطوط آنارشستی» است (۱۹۸۱، ص ۳۰۷)، معنایش را از این اصطلاح آشکارتر ساخته است. این موضع با موضع پیشین از جهت چشم‌انداز

1. Heilbroner

اشتراکی سهیم است و در نتیجه، دگرگونی عمده‌ای را در کانون اقتدار و تصمیم‌گیری پیشنهاد می‌کند، ولی به خاطر پذیرفتن موضع چپ لیبرالی در مورد روابط درون جامعه‌اشتراکی با موضع قبلی تفاوت دارد. راه حل آنارشیستی اریوردان، دست‌کم از جهت سیاسی (و غالباً نیز از جهت مادی) ماهیتی اساساً برابری‌گرایانه و مشارکت‌آمیز دارد.

از کجا بدانیم که کدامیک از این امکانات - یا ترکیبی از آنها - به درستی بیانگر تنظیم‌های سیاسی - نهادی زیست‌بوم‌گرایی می‌باشد؟ یکی از راه‌ها بررسی این قضیه است که اعضای جنبش سبز و هواداران علاقه‌مند دانشگاهی آنها درباره‌ی تنظیم‌های اجتماعی جامعه‌ماندگار در عمل چه گفته‌اند. گرچه در پیشگفتار این کتاب توصیف کنونی زیست‌بوم‌گرایی را از پیوند آشکار با هرگونه تظاهر سیاسی زنده و واقعی آن (حزب یا جنبش) جدا ساختم، ولی پرهیز از ارجاع به افراد نامداری که چشم‌اندازی به ناچار جزئی و خاص در این زمینه دارند، امکان‌ناپذیر است. در نتیجه، در بحث خود از جامعه‌ماندگار، نظرهایی را مطرح خواهم کرد که هم فعالان جنبش سبز و هم دانشگاهیان علاقه‌مند به این جنبش بیان کرده‌اند.

یکی از مضامین عام این بحث، این قضیه است که هیچ صورتی از جامعه نیست که به گونه‌ای منحصر به فرد مناسب ماندگاری یا جامعه‌ماندگار باشد. مارتین رایل در نوشته‌ی مهم خود گفته است که «محدودیت‌های بوم‌شناختی ممکن است گزینش‌های سیاسی را محدود سازند، اما نمی‌توانند این گزینش‌ها را تعیین کنند... جامعه‌سازگار با خویش‌داری‌های بوم‌شناختی... صورت‌های گوناگونی می‌تواند داشته باشد؟ (رایل، ۱۹۸۸، ص ۷ و ۸). این همان دیدگاهی است که به تازگی لوک مارتل تصویب کرده است، چراکه می‌نویسد:

هرچند بوم‌شناسی بر صورت‌های خاصی از تنظیم‌های اجتماعی و سیاسی و متفاوت از صورت‌های دیگر دلالت می‌کند، اما به

سنت‌های قدیمی‌تری که از جهات زیست‌محیطی قابل ترجیح‌اند و پرسش‌های غیرزیست‌محیطی را با قضایایی چون عدالت و آزادی پاسخ می‌گویند، نیز تأکید دارد. (مارتل، ۱۹۹۴، ص ۱۵۹)

(البته سبزاها بنیادی این پیشنهاد را که قضایای زیست‌محیطی به عدالت و آزادی ارتباطی ندارند، نمی‌پسندند).

گرچه باور به نامشخص بودن معیارهای بوم‌شناختی در مورد مسائل اجتماعی در حال حاضر عقیده مسلط به نظر می‌رسد، اما نظرهای دیگری نیز مطرح‌اند. آنچه که در شناخت سیاست سبز در ارتباط با صورت‌های دیگر اندیشه سیاسی تعیین‌کننده است، این قضیه است که جهان طبیعی و غیرانسانی همیشه زمینه‌اساسی را برای تصمیم‌گیری در مورد مسائل مربوط به «طرح» نهادی-سیاسی فراهم می‌سازد:

رهیافت زیست‌بوم‌مدارانه مسئله جایگاه مناسب ما در میان طبیعت، را بر این مسئله که شایسته‌ترین تنظیم‌های اجتماعی و سیاسی برای اجتماع‌های بشری کدامند، از جهت منطقی مقدم می‌داند. یعنی، تعیین مسائل اجتماعی و سیاسی باید پس از تعیین کافی این مسئله بنیادی‌تر صورت گیرد یا دست‌کم با آن همخوانی داشته باشد. (اِکِرزلی، ۱۹۹۲، ص ۲۸)

این عبارت کلی دست‌کم سه نوع موضع ممکن را که هر یک با طبقه‌بندی خود اِکِرزلی نیز سازگاری دارد، پنهان می‌سازد. نخست این‌که اصول اجتماعی را گهگاه می‌توان از اصول پیدا شده در «طبیعت» استخراج کرد. من در فصل ۱ به دشواری‌های ناشی از استخراج درس‌هایی از طبیعت اشاره کردم و جان بَری در گفته زیر این دشواری‌ها را به خوبی یادآور می‌شود: «با وجود استدلال‌های برخی از زیست‌بوم‌گرایان عمیق و

منطقه‌گرایان زیستی<sup>۱</sup>، طبیعت غیرانسانی در این مورد که ما انسان‌ها چگونه باید زندگی کنیم، هیچ‌گونه توصیه‌ی معینی را در اختیار ما نمی‌گذارد، (بری، ۱۹۹۴، ص ۲۸۳). دوم، برخی از سبزهای بنیادی ما را تشویق به این می‌کنند که آرزوهای اجتماعی مان را با الزام‌ها و فرصت‌های ناشی از رابطه‌ی نزدیک‌تر با زمین پیرامون مان تطبیق دهیم. چندی پس از این، تحت عنوان «منطقه‌گرایی زیستی»، در این باره صحبت بیشتری خواهم کرد. سوم، برخی بر این نظرند که برخورد با ماهیت چند لایه‌ای و متقابلاً مرتبط مسائل زیست‌محیطی، باید با این لایه‌ها تا اندازه‌ای «همخوانی» داشته و تا آن‌جا که ممکن است با توجه نزدیک به این روابط متقابل همراه باشد.

البته در این گفته‌ی اکرزلی هیچ چیزی نیست که او را پایبند به استخراج تنظیم‌های اجتماعی و سیاسی از تنظیم‌های «طبیعی» کند (درواقع، او با چنین موضعی آشکارا مخالفت می‌کند. ۱۹۹۲، ص ۵۹ و ۶۰)، زیرا می‌گوید که برخی تنظیم‌ها با فهم شایسته «جای مناسب ما در صحنه طبیعت» سازگاری ندارند. به نظر می‌رسد که از این گفته چنین برمی‌آید که برخی تنظیم‌های اجتماعی و سیاسی دیگر (به زبان ساده) ذاتاً قابلیت ماندگاری دارند. اگر چنین باشد، این امر به معنای آن است که برخی تنظیم‌ها می‌توانند بازتاب‌های مثبتی برای ماندگاری داشته باشند و در نتیجه، رایبل غلو می‌کند که می‌گوید جامعه‌ی سازگار با الزام‌های بوم‌شناختی، می‌تواند «صورت‌های بسیار گوناگونی» به خود گیرد.

به اختصار می‌توان گفت که راه‌های اجتماعی و سیاسی موجود به خاطر این تشخیص که برخی شیوه‌های زندگی ماندگارتر از شیوه‌های دیگرند و دیگر این‌که برخی صورت‌های نهادی بهتر از صورت‌های دیگر می‌توانند با مسائل زیست‌محیطی برخورد کنند، محدود گشته‌اند. رایبل در

1. bioregionalist

ارتباط با مورد دوم می‌گوید که تصور یک «جامعه اقتدارگرا یا مابعد سرمایه‌دارانه» ماندگار، امکان‌پذیر است (رابل، ۱۹۸۸، ص ۷). به هر روی شواهدی دال بر این نظر در دست است که نهادهای دموکراتیک و یک «اقتصاد بازاری بسیار محدوده شده که مصرف ماده و انرژی را به حداقل رسانده باشد» (اکرزی، ۱۹۹۲، ص ۱۸۴)، بیشتر از اقتدارگرایی سرمایه‌دارانه مورد نظر رابل موجب زندگی ماندگار می‌شود. اقتدارگرایی از این جهت نقص دارد که جریان روان انتقال اطلاعات را که برای سیاستگذاری کارآمد ضرورت دارد، بند می‌آورد و رژیم‌های اقتدارگرا در درازمدت مشروعیت‌شان را از دست می‌دهند و سرمایه‌داری به خاطر «پویایی نهاجمی» اش و کوتاه اندیشی ناشی از منطق بازاری، نیازمند مهار است.

این ملاحظات دلالت بر این می‌کنند که - با وجود اعتراض مارتل (۱۹۹۴، ص ۱۵۹) - چیزی در زیست‌بوم‌گرایی است که آن را به گونه‌ای گریزناپذیر به سوی چپ این طیف سیاسی می‌کشاند و این نظر تقویت می‌شود، البته اگر که میان هدف‌های زیست‌بوم‌گرایی و اصول الهام‌بخش آن تمایز قابل شویم. بیشتر کسانی که از رابطه نامعین میان بوم‌شناسی و صورت‌های اجتماعی-سیاسی هواداری می‌کنند، بر هدف ماندگاری تأکید می‌نهند. آن‌ها سپس چنین استدلال می‌کنند که تأکید سبزه‌ها بر این هدف، آن‌ها (سبزه‌ها) را در معرض این اتهام قرار می‌دهد که بر هدف بیشتر از راه‌های رسیدن به آن تأکید می‌گذارند. اگر بتوان نشان داد که اقتدارگرایی از این جهت کارآمدتر از دموکراسی است، دیگر برتری نهادن بر اقتدارگرایی در برابر دموکراسی کارچندان دشواری نخواهد بود.

پیش از این یادآور شدم که این نتیجه‌گیری که اقتدارگرایی برای ماندگاری کارکردی مؤثرتر از دموکراسی دارد، نادرست است؛ به هر روی اگر به جای هدف‌ها بر اصول تأکید کنیم، مرتبط ساختن زیست‌بوم‌گرایی با اقتدارگرایی، حتی از این هم توجیه‌ناپذیرتر خواهد

شد. همچنان‌که در فصل ۱ یادآور شدم، زابین اکرزلی می‌گوید که زیست‌بوم‌گرایی به خاطر تأکید بر تعیین نفس<sup>۱</sup> همه موجودات، از جمله انسان‌ها، اساساً رهایی‌بخش است (اکرزلی، ۱۹۹۲، ص ۵۳ و ۵۵). این تأکید بر تعیین نفس، اقتدارگرایی را اصولاً رد می‌کند؛ بنابراین تعبیر، گفتن این‌که زیست‌بوم‌گرایی یار اقتدارگرایی است، به اندازه این گفته که لیبرالیسم یار اقتدارگرایی است، نامعقول می‌باشد.

به نظر من، برخلاف گفته مفسرانی چون رایل و مارتل، در زیست‌بوم‌گرایی میدان مانور در مورد تنظیم‌های اجتماعی و سیاسی بسیار محدود است. گرچه این به آن معنا نیست که رابطه میان زیست‌بوم‌گرایی و صورت اجتماعی-سیاسی رابطه روشنی است: در چارچوب وسیع چپ رهایی‌بخش، زمینه‌های بسیاری برای عدم توافق وجود دارد. در بحث بعدی مسائل زیادی در این زمینه حل خواهد شد.

## مسائل دیگر رشد

«این فکر که سطح زندگی کشورهای ثروتمند را می‌توان برای همه کشورهای تأمین کرد، خیال باطل است»، ابرواین و پونتون (۱۹۸۸، ص ۲۱) با این جمله یادآور می‌شوند که رشد با محدودیت‌های مادی روبه‌رو است. همچنان‌که پیش از این یادآور شدیم، سبزه‌ها عموماً بر این باورند که برای رشد محدودیت‌های اجتماعی و اخلاقی نیز وجود دارد. برای نمونه، برخی از اقتصاددانان سبز استدلال کرده‌اند که رشد تبعیض‌آمیز، مسائل بشر به ویژه تورم و بیکاری را وخیم‌تر می‌سازد. آن‌ها می‌گویند که بیکاری بیشتر نتیجه پیشرفت‌های تکنولوژیکی است که میزان کار مورد نیاز را کاهش می‌دهد. این برداشت مرسوم که میزان بیکاری را تنها از طریق رشد روزافزون می‌توان کاهش داد، به دو دلیل مورد مخالفت قرار

---

1. Self-determination

گرفته است؛ یکی این‌که رشد بیشتر و پیامد آن، سرمایه‌گذاری در جهت رشد (یعنی تکنولوژی همراه با کاهش کار) تنها می‌تواند به افزایش و نه کاهش بیکاری منجر شود، و دیگر آن‌که ارقام رشد ضروری که دستیابی به آن‌ها هدف سیاست‌های مرسوم است، به هر روی ماندگار نیستند. به هر دو صورت، در یک اقتصاد رشدگرا در سطح رشد بریتانیا (یا کشورهای مانند آن)، با وجود نوسان‌های موقتی، بیکاری اصولاً رو به افزایش است. سبزاها می‌گویند خسارت‌های اجتماعی بیکاری غیرقابل قبول‌اند و آرزوی رشد نامحدود که خود بخشی از مسئله بیکاری است، نمی‌تواند جزیی از راه حل آن باشد.

سبزاها همچنین استدلال می‌کنند که اقتصاد مبتنی بر رشد ذاتاً تورم‌زا است. آن‌ها نخست بر مبنای این موضع که کمیابی منابع در یک سیاره متناهی واقعیتی بنیادی و گریزناپذیر است، می‌گویند از آن‌جا که منابع بیش از پیش تهی می‌شوند، فشار در جهت افزایش قیمت‌ها چاره‌ناپذیر است. به همین سان، خسارت‌های رشد اقتصادی (برخی از ابعاد خارجی آن) که تاکنون بیشتر ندیده گرفته شده‌اند، بزودی به حساب آورده خواهند شد و تاوان آن باید پرداخت شود. پاول اِتکین می‌نویسد «کالاهای» زیست‌محیطی (مانند هوای پاک و آب زلال)، که در سطح نازل‌تر فعالیت اقتصادی اساساً «رایگان» اند، به یک هزینه اقتصادی تبدیل خواهند شد و در نتیجه، فشار تورم را افزایش خواهند داد (۱۹۸۶، ص ۱۱). در واقع، برخی از اقتصاددانان نوکلاسیک (ولی هوادار محیط‌زیست) معتقدند که «تأمین منابع خارجی از داخل» بهترین راه برای حفاظت از محیط‌زیست است (برای مثال، نگاه کنید به پیرس و همکاران، ۱۹۸۹).

از چشم‌انداز سبزاها، مسئله تورم و بیکاری در واقع پیامدهای رشدند (یا خواهند بود) و با رشد بیشتر نمی‌توان آن‌ها را حل کرد. نکتهٔ بالا در مورد ضرورت به حساب آوردن هزینهٔ تصفیهٔ آب آلوده در برنامه‌ریزی‌های

اقتصادی آینده، نگرانی‌های سبزه‌ها را در مورد شیوه‌های مرسوم اندازه‌گیری توان اقتصادهای ملی منعکس می‌سازد. برای مثال، هر افزایشی در تولید ناخالص ملی همیشه خوب انگاشته می‌شود، اما جاناناتان پوریت یادآور می‌شود که،

بسیاری از این کالاها و خدمات (که در تولید ناخالص ملی محاسبه می‌شوند)، سودی برای مردم ندارند و تنها به مخارج بیشتر برای جلوگیری از جنایت، آلودگی و تلفات روزافزون انسانی، و نیز هزینه کردن جهت گردآوری و دفن زباله و ترمیم وسایل زندگی دور ریخته شده ولی هنوز قابل استفاده و همچنین گسترش بیش از پیش دستگاه‌های اداری، منجر می‌شوند. (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۲۱).

پاول اِکینز (۱۹۸۶، ص ۳۲ تا ۳۵)، در این مورد که چرا سبزه‌ها (و جمع‌کنندگانی از دیگران) تولید ناخالص ملی را معیاری ناکافی برای سلامت یک اقتصاد می‌انگارند، چهار دلیل را مطرح می‌کند. نخست، تولید ناخالص ملی تولیدی را که در بخش غیر پولی اقتصاد انجام می‌شود به حساب نمی‌آورد - مانند کارخانه‌داری و کارهای اجتماعی چون مراقبت از سالمندان و بیماران در چارچوب خانواده، تولید خانگی و هزاران شبکه تولید و مبادله که در اقتصاد «سیاه» یا زیرزمینی انجام می‌گیرد. ارزش این نوع تولید غیررسمی در برخی از کشورها ۶۰ درصد تولید ناخالص ملی محاسبه شده است (همان، ص ۳۴). دوم، محاسبات تولید ناخالص ملی در مورد توزیع تولید یا ثمرات آن هیچ اطلاعی به ما نمی‌دهند. سوم، این محاسبات از ماندگاری عملکردهای اقتصادی دخیل در تولید هیچ نشانه‌ای به دست نمی‌دهند. برای مثال، نظام مزرعه‌داری آمریکا سودهای هنگفتی (برای برخی از مزرعه‌داران) ایجاد می‌کند، اما از جهت نسبت انرژی به کار رفته در نظام و ارزش کالریک خوراک تولید شده در این نظام، بسیار ناکارآمد است. سبزه‌ها در خردمندی کاربرد

شاخص‌های اقتصادی که اعتنایی به قابلیت دوام آتی نظام مورد اندازه‌گیری ندارند، تردید دارند. سرانجام، همچنان‌که در بحث آب تمیز یادآور شدیم، تولید ناخالص ملی خسارت‌های تولید به ویژه خسارت‌های زیست‌محیطی را به حساب نمی‌آورد.

با توجه به این انتقادهای، این واقعیت که تولید ناخالص ملی هنوز شاخص اصلی سلامت اقتصادهای ملی است، به نظر سبزا نشانه‌نوعی نزدیک‌بینی است که از توجه بیمارگونه به رشد اقتصادی سرچشمه می‌گیرد. به نظر آنها، توفیق یک نظام تولید و مبادله را تنها در صورتی می‌توان ارزیابی واقعی کرد که شاخص‌های دیگری علاوه بر تولید ناخالص ملی ساخته و به کار بسته شوند. ویکتور آندرسون یادآور شده است که این کار را می‌توان با گنجاندن «کار بدون دستمزد خانگی، معاملات غیرپولی در خارج از خانوار و تخریب زیست‌محیطی» در محاسبات تولید ناخالص ملی و نیز مبنا قرار دادن تولید خالص (یعنی تولید ناخالص منهای استهلاک) به جای تولید ناخالص ملی، شروع کرد (آندرسون، ۱۹۹۱، ص ۳۹). از دیدگاه سبزا، هزینه‌محافظت از محیط‌زیست و خسارت‌های زیست‌محیطی، هزینه‌های شهرت‌شینی و تمرکز بیش از اندازه (مانند هزینه‌های مسافرت و داد و ستد) و پولی که صرف مسائل به ارمغان آورده «جامعه صنعتی» می‌شود، همه باید از محاسبات تولید ناخالص ملی کسر شود تا این نوع محاسبه بتواند کیفیت و کمیت زندگی را اندازه‌گیری کند.

آندرسون استدلال می‌کند که حتی این تولید ملی تعدیل شده<sup>۱</sup> به خاطر تأکید تک‌بعدی بر عوامل اقتصادی تصویر همه جانبه‌ای از رفاه را در یک جامعه نشان نمی‌دهد. به نظر او، شاخص‌های مالی باید با دو رشته از شاخص‌های دیگر «اجتماعی» و «زیست‌محیطی» همراه

1. Adjusted National Production

باشند (همان، ص ۵۵ تا ۶۴ و ص ۶۵ تا ۷۴). شاخص‌های اجتماعی، عواملی چون میزان ثبت نام در کلاس‌های دبستانی، ارقام بی‌سوادی، مرگ و میر و بیکاری و تعداد خطوط تلفن در هر هزار نفر، را دربر می‌گیرند (همان، ص ۶۱). شاخص‌های دوم جنگل‌زدایی و ارقام جمعیت، تخلیه کربن دی‌اکسید و داده‌های مربوط به مصرف انرژی را دربر می‌گیرند (همان، ص ۷۴). کاربرد این شاخص‌ها از سوی خود اندرسان در مورد چهارده کشور در سطوح گوناگون رشد، او را به این نتیجه‌گیری‌ها کشانده است: «اوضاع اجتماعی عموماً رو به بهبود است و در کوتاه مدت این روند همچنان ادامه خواهد داشت... در میان مدت، تخریب محیط‌زیست ممکن است باعث شود که این بهبودهای اجتماعی نتیجه معکوس دهند» (همان، ۹۱). همه این عوامل جاناتان پوریت را واداشته‌اند که به سبکی طنزآمیز بگویند که: «پیشرفت در آینده ممکن است موکول به یافتن راه‌های کاهش دادن تولید ناخالص ملی باشد» (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۲۱).

از همین جنبه آخری است که اعتراض‌های فیزیکی، اجتماعی و اخلاقی سبزه‌ها به اقتصاد و جامعه مبتنی بر رشد لجام‌گسیخته انباشته می‌شوند: آن‌ها می‌گویند چنین اقتصاد و جامعه‌ای جای خوبی برای زندگی کردن نیست. سبزه‌ها با طفره رفتن از این قضیه که جوامع بدون هرگونه رشد نیز چندان چنگی به دل نمی‌زنند، ادعا می‌کنند که رشد اقتصادی به خاطر جدی نگرفتن کیفیت زندگی نسل‌های آینده و ایجاد این آمادگی برای در نظر گرفتن زمین به عنوان یک منبع و نه یک برکت، ما را از رشد اخلاقی بازداشته است. ما بی‌حد و اندازه تولید و مصرف می‌کنیم و منزلت و آرزوهای ما با ثروت‌مان داوری و تعیین می‌شوند. سبزه‌ها بر این باورند که زندگی در اقتصاد مبتنی بر رشد ما را از برزندگی بازداشته و به سوی مادی‌اندیشی و زشتی سوق می‌دهد. برعکس، آن‌ها می‌گویند که جامعه معطوف به رشد ماندگار، باید جای خوشایندتر و کم‌آزمندانه‌تری برای زندگی کردن باشد و در اثبات این مدعا از جان

استوارت میل به عنوان سپری در برابر ناباورداران نقل قول می‌کنند:  
 ضرورتی به یادآوری این واقعیت نیست که وضعیت رکود سرمایه  
 و جمعیت مستلزم رکود در وضعیت بهبود بشر نیست. در این  
 موقعیت نیز برای انواع رشد ذهنی و پیشرفت اخلاقی و اجتماعی  
 همچنان زمینه‌های گوناگون فراهم است از جمله زمینه بهبود هنر  
 زندگی کردن و احتمال زیاد بهبود یافتن آن.

(نقل شده در میدوز و همکاران، ۱۹۷۴، ص ۱۷۵)

### مصرف بی‌رویه

زیست‌بوم‌گرایان سیاسی از مهار رشد اقتصادی و یا به عبارت  
 دقیق‌تر، از آن‌چه که هرمن دالی اقتصاددان «اتلاف مادی» می‌نامد،  
 هواداری می‌کنند. ابعاد اتلاف مادی عبارتند از، تهی شدن منابع، تولید،  
 استهلاک (که مصرف را نیز دربر می‌گیرد) و آلودگی. صاحب‌نظران  
 محیط‌زیست در هنگام در نظر گرفتن مبانی و دلالت‌های جامعه‌ماندگار،  
 به بعد تولید بیشترین توجه را نشان می‌دهند، ولی به نظر من، مصرف  
 سودمندترین نقطه شروع این بحث را تشکیل می‌دهد. نخست برای آن‌که  
 سه بعد دیگر بر پایه وجود و ادامه مصرف مبتنی‌اند: مصرف است که  
 تولید، تهی شدن منابع، ضایعات یا آلودگی را موجب می‌شود. دوم این‌که  
 تصویر جامعه خوبی که ایدئولوژی سیاسی زیست‌بوم‌گرایی برای ما  
 ترسیم می‌کند، از بیشتر تصویرهای دیگر دقیقاً به این خاطر متفاوت است  
 که از مصرف کمتر پشتیبانی می‌کند. این قضیه نه تنها زیست‌بوم‌گرایی را از  
 بیشتر ایدئولوژی‌های دیگر سیاسی متفاوت می‌سازد، بلکه به متمایز  
 ساختن آن از محیط‌زیست‌گرایی سبز روشن نیز کمک می‌کند. برای مثال،  
 جان‌اتان پوریت وقتی که می‌گوید «استراتژی مبتنی بر انرژی کم به معنای  
 اقتصاد کم مصرف است؛ هرچه مصرف کمتر، بهتر» (۱۹۸۴، ص ۱۷۴)،  
 در واقع به زبان سبز تیره سخن می‌گوید تا سبز روشن. از این جهت، تأکید

بر مقوله مصرف و دلالت‌های آن، به تعیین حدود شایسته‌زیست‌بوم‌گرایی کمک می‌کند و یادآوری می‌کند که این ایدئولوژی دربرگیرنده «جدایی شدید از اصول عصر نوین است» (افولز، ۱۹۷۷، ص ۱۶۴).

اعتراض سبزه‌ها به مصرف، مانند مخالفت آن‌ها با رشد، هم محتوای عملگرایانه دارد و هم محتوای هشدار دهنده. ابرواین و پوتون می‌گویند که روبکردِ دیگر «بس است» باید جانشین روبکردِ بازم «بیشتر» شود (۱۹۸۸، ص ۱۵). به همین سان، پوریت استدلال می‌کند که «اکنون زمانِ توسل به اقتصاد دیگر بس است، فرا رسیده» (۱۹۸۴، ص ۱۲۵). آن‌ها با تولید و خرید کالاهایی که به نظرشان غیرضروری‌اند مخالف‌اند و بر نوعی زندگی تأکید می‌ورزند که مبتنی بر «ساده زیستی داوطلبانه» باشد (همان، ص ۲۰۴). «حد وسط میان اسراف و نداری» که باید شیوه جامعه‌ماندگار باشد، ممکن است برای برخی ناخوشایند باشد: در این جامعه «البته آدم‌ها همچنان ماشین رختشویی دارند (به شرط آن که انرژی زیادی را مصرف نکنند، اما مسواک برقی و کارد گوشت خردکنی چیز دیگری است» (بونارد و مورگان-گرنویل، ۱۹۸۷، ص ۳۵۳).

پس، مصرف کمتر در کشورهای صنعتی پیشرفته و اسرافکار، در تصویر زیست‌بوم‌گرایی از جامعه‌ماندگار نقشی اساسی دارد و به همین سان این برداشت نیز اهمیت دارد که با آن که مصرف کمتر مستلزم سطح زندگی مادی نازل‌تر است، اما این از خودگذشتگی سودش به مراتب بیشتر از زیانش است. «از جهت ثروت محض مادی، بعید است که ثروتمندتر شویم... اما آن‌چه که اکنون اهمیت دارد، کیفیت ثروت است» (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۲۴). ادوارد گلداسمیت به همین سان یادآور می‌شود که رضایت خاطر از مصرف می‌تواند و باید جایش را به «رضایت خاطر از نوع غیر مادی و اجتماعی» دهد (۱۹۸۸، ص ۱۹۷ و ۱۹۸)، و برای بونارد و مورگان-گرنویل این نوع رضایت خاطر فراوان است:

بر مبنای معیارهای توهم‌آمیز ثروت، ما در آینده سبز ممکن است

«فقیرتر» باشیم، اما در واقعیت امر، سطح زندگی بالاتر، خوراک بهتر، بدن‌های سالم‌تر، کار خوشایندتر، مصاحبت خوب، هوای پاکیزه‌تر، اعتماد به نفس بیشتر، اجتماع حمایت‌کننده‌تر و از همه بالاتر، جهان امن‌تری برای زندگی کردن خواهیم داشت.  
(بونارد و مورگان - گرنوبل، ۱۹۸۷، ص ۳۳۵)

با توجه به اهمیت مصرف کمتر برای طرح سبز تیره، به همه دلایل یاد شده در بالا، جای شگفتی است که تنها شمار اندکی از نظریه‌پردازان زیست‌بوم‌گرایی (تا آن‌جا که من می‌دانم) به نقش تبلیغات در باز تولید عادت‌ها و عملکردهای مصرف مورد انتقادشان توجه جدی نشان داده‌اند. ابرواین و پونتون استثنای بر این قاعده‌اند، زیرا یادآور می‌شوند که «صنعت تبلیغاتی است که تولید انبوه را به مصرف انبوه پیوند می‌زند» (۱۹۸۸، ص ۶۲). به نظر من، پشت تبلیغات بازاریابی نوعی استراتژی سیاسی کسین کرده است. تبلیغ بی‌مسئولیتی اجتماعی (از دیدگاه ماندگاری) از سوی صنعت تبلیغات، در واقع روش مشخصی برای افزایش مصرف (فراتر از پدیده مصرف‌گرایی سبز و مغایر با آن) به شمار می‌آید و سیمای محتمل یک جامعه ماندگار را آشکارتر می‌سازد. به گفته ابرواین و پونتون،

مفاهیمی چون دوام‌پذیری، مصرف کمتر یا مشترک، یا جایگزینی لذت‌های غیرمادی به جای لذت از مصرف اشیاء، با مقتضیات بازاریابی توده‌ای مغایرت دارند. تبلیغات به اقتصاد گسترش‌یابنده وابسته است، یعنی همان چیزی که ما آدم‌های زندگی‌کننده در یک سیاره متناهی، باید از آن پرهیز کنیم.

(ابرواین و پونتون، ۱۹۸۸، ص ۶۳)

پس، جان کلام پیام جنبش سبز در این عبارت خلاصه می‌شود: متناهی بودن سیاره زمین، نیاز به محدود ساختن رشد و متعاقب آن، نیاز به کاستن مصرف و ضرورت تردید کردن درباره عملکردهایی (مانند

تبلیغات) را نشان می‌دهد که به باز تولید اقتصاد مبتنی بر رشد کمک می‌کنند.

### مصرف بی‌رویه: نیاز

کاهش مصرف مادی بخش اساسی طرح زیست‌بوم‌گرایی به شمار می‌آید و جنبش سبز برای اجرای این طرح با مسائل سیاسی و فکری عمیقی روبه‌رو است. این جنبش نخست باید هواداران بالقوه‌اش را اقناع کند که این کاهش آرمان خوشایندی است و به یک رشته از استدلال‌های فکری نیاز دارد تا از موضع خود که در حال حاضر به اندازه کافی قوی نیست، دفاع کند. این نظر یاد شده در بالا، که جامعه مبتنی بر مصرف کمتر برای زندگی کردن باید خوشایندتر باشد، در شرایط کنونی بعید است که یخ‌های ذهنی را آب کند. به همین‌سان، پیاده کردن مطلوب‌ترین راهبرد دیگر، یعنی بنای یک نظریهٔ نیاز، نیز بس دشوار است. بونیارد و مورگان-گرنویل چگونه به این نتیجه رسیده‌اند که ماشین رختشویی وسیلهٔ موجهی است، ولی مسواک برقی موجه نیست؟ در این جا بی‌گمان با یک نظریهٔ (یا به احتمال بیشتر، شهود) نیاز سروکار داریم، اما چگونه می‌توان این نظریه را به گونهٔ قانع‌کننده‌ای بیان کرد؟ پاول اکینز یکی از کسانی است که تصور می‌کند پاسخ به این پرسش برای جنبش سبز مهم است. «مسئلهٔ نیازهای بشری برای اقتصاد نوین سبز اهمیتی بس اساسی دارد» (اکینز، ۱۹۸۶، ص ۵۵)؛ اما بیشتر عبارات‌های نظریه‌های نیاز بسیار مبهم‌تر از آنند که چندان فایده‌ای بتوان برای آن‌ها تصور کرد: «نیازها آن چیزهایی‌اند که برای بقای ما و ادامهٔ وجود انسان متمدن ضروری‌اند، اما کمبودها آن چیزهای اضافی‌اند که برای ارضای علایق ما به کار می‌آیند» (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۹۶).

مسئلهٔ یک چنین صورتبندی این است که با آنکه تصویری از تفاوت‌های کلی میان نیازها و کمبودها را در اختیار ما می‌گذارد، اما محتوای ملموس آن‌ها را نشان نمی‌دهد. با این همه، برای آنکه به یک معنای کلی محتوای نیازها را بیان کند، فرض را بر این می‌گیرد که «نیازهای بنیادی بشر، محدودیت‌پذیر، اندک و قابل طبقه‌بندی‌اند» (اکینز، ۱۹۸۶، ص ۴۹). اما این اعتراض آشکار به صورتبندی بالا که نیازها به وساطت تاریخ و فرهنگ تعیین می‌شوند، با عبارت زیر تنها به صورت جزئی رفع می‌شود:

عقل سلیم همراه با نوعی حساسیت فرهنگی-اجتماعی، بی‌گمان اشاره به این واقعیت دارد که نیاز به معیشت، امنیت، محبت، تفاهم، مشارکت، خلاقیت و اوقات فراغت، از زمان وجود انسان ماقبل هوشمند و بی‌گمان از زمان پیدایش انسان هوشمند<sup>۱</sup> تاکنون وجود داشته‌اند. (ماکس-نیف، ۱۹۹۲، ص ۲۰۳)

ماکس-نیف سپس میان «نیازها» و «ارضاءکننده‌ها» تمایز می‌نهد -نیازها دایمی‌اند، ولی ارضاءکننده‌ها اتفاقی و در نتیجه قابل بحث‌اند (همان، ص ۲۰۶ و ۲۰۷).

اما این تمایز تا چه حد به ما کمک می‌کند؟ این تمایز مسئلهٔ ما را تنها یک گام به پس می‌برد. همهٔ ما ممکن است در مورد برخی «نیازهای اساسی» (خوراک، آب، پوشاک و سرپناه) توافق داشته باشیم، اما «ارضاءکننده‌ها» موضوع دیگری‌اند و درست همان چیزهایی‌اند که نیاز به بحث دارند. به گفتهٔ جان اتان پوریت، «همهٔ ما به داشتن خیلی چیزها نیاز داریم؛ برخی آدم‌ها ممکن است تنها پشت رولزرویس احساس کنند که ارضاء شده‌اند» (۱۹۸۴، ص ۱۹۶). دقیقاً

نمی‌توان گفت که کدام نوع اتومبیل خوشایند است؟ آیا اصولاً اتومبیل خوشایند است؟

اگر مسئله نیازها در برابر کمبودها در حال حاضر غیرقابل حل باشد، دست‌کم باید یادآور شد که در هنگام تعیین ویژگی‌های اصلی جامعه‌ماندگار سبز بنیادی، تأکید بر مصرف کمتر دیر یا زود این مسئله را مطرح می‌کند و در نتیجه، تفکیک نیازها از کمبودها یکی از ویژگی‌های فکری انواع تصاویر چنین جامعه‌ای را تشکیل می‌دهد. در ضمن، ادراک کمیابی که کل بحث سبز را تحت تأثیر دارد، ویژگی دیگری از جامعه‌ماندگار را مطرح می‌کند که بیشتر طرفداران این نوع جامعه آن را می‌پذیرند، یعنی گرایش به توزیع برابری ثروت‌های مادی موجود. ابرواین و پونتون این نکته را به گونه‌ای کامل‌تر چنین بیان می‌کنند: «اگر می‌گوییم برای نیازهایی که جامعه می‌تواند برآورده‌شان سازد محدودیت‌هایی وجود دارد، این را نیز باید یادآور شویم که توزیع منصفانه تأمین نیازها حتی از آن هم حیاتی‌تر است... محدود ساختن تفاوت‌های میان انسان‌ها به اندازه محدود کردن رشد اقتصادی و نوآوری تکنولوژیک، ضروری است» (ابرواین و پونتون، ۱۹۸۸، ص ۸۰). از این جهت، جامعه‌ماندگار مورد نظر سیاست سبز تیره با درخواست کاهش تفاوت‌ها به مفاهیم برابری سوسیالیستی بسیار نزدیک می‌شود، هرچند که از جهات دیگر، تأکید جنبش سبز بر برابری فرصت‌ها آشکارا به معنای آن است که جایی برای تفاوت‌ها نیز باید وجود داشته باشد.

### مصرف بی‌رویه: جمعیت

تا این‌جا اعتقاد سبزها به سودها و ضرورت کاستن سطح مصرف مادی و مسئله‌مجاب کردن مؤثر انسان‌ها به کاستن سطح مصرف‌شان (تا حدی که تفاوت محسوس باشد)، روشن شده است. اما سبزها راه دیگری برای کاهش مصرف نیز در اختیار دارند که به احتجاج پیچیده‌ای

نیاز ندارد. در این زمینه، پوریت از همه روشن‌تر می‌نویسد: «برای کاستن مصرف کلی، هیچ راهی مؤثرتر از تقلیل تعداد آدم‌های مصرف‌کننده نیست» (۱۹۸۴، ص ۱۹). سبزاها خوب می‌دانند که برخی آدم‌ها در برخی از کشورها بسیار بیشتر از انسان‌های کشورهای دیگر مصرف می‌کنند و در نتیجه، درخواست کاهش در مصرف همه انسان‌ها بسیار ساده‌انگارانه است: «مصرف سرانه انرژی در ایالات متحد دو برابر و نیم همین مصرف در اروپا و هزاران برابر بیشتر از بسیاری از کشورهای جهان سوم است» (توکر، ۱۹۹۴، ص ۷۵ و ۷۶). با این همه، راه حل کاهش جمعیت بحث‌انگیزتر از آن است که به نظر می‌رسد، هرچند که یکی از جنبه‌های خاص موضع کلی سبزاها این است که حتی سطح جمعیت کنونی جهان مغایر با اصل قابلیت ماندگاری است تا چه رسد به افزایش آن در آینده. تجربه نشان می‌دهد که هضم این پیام سبزاها برای بسیاری از آدم‌ها دشوار است.

بیانیه حزب سبز در سال ۱۹۹۴ می‌گوید که «رشد تعداد انسان‌ها شاید مهم‌ترین تهدید به ثبات بوم‌شناختی چه در سطح منطقه‌ای و چه در سطح جهانی باشد» (۱۹۹۴، ص ۲۷). بی‌گمان اساسی‌ترین مسئله برای بیشتر تصویرهای سبز بنیادی از جامعه ماندگار، این است که سطوح جمعیت در جهان باید پایین‌تر از سطح کنونی باشد، هرچند در مورد این که چه سطحی از جمعیت سطح ماندگار به شمار می‌آید، اختلاف نظر وجود دارد. ایرواین و پونتون این سطح را برای بریتانیا سی میلیون می‌دانند که در حدود نیمی از سطح کنونی آن است (۱۹۸۸، ص ۲۲). بونیارد و مورگان-گرنویل می‌گویند که بریتانیا می‌تواند ۵۵ میلیون جمعیت را کم‌وبیش با اتکاء به منابع خودی تأمین کند، البته تنها در صورتی که این جمعیت به گیاهخواری روی آورد (۱۹۸۷، ص ۹۴ تا ۹۶). ادوارد گلداسمیت رقم ۳/۵ میلیارد (و شاید بسیار کمتر) را برای جهان سطح ماندگار می‌انگارد، که به معنای کاهش ۱/۸ میلیارد از جمعیت کنونی جهانی است (۱۹۷۲، ص ۵۷).

البته مسئله دقیقاً این است که چگونه می‌توان ۱/۸ میلیارد جمعیت جهان را کاهش داد. برخی از تندروترین گروه‌های وابسته به جنبش سبز، اقدامات بسیار شدیدی را برای حل این مسئله مطرح کرده‌اند. همچنان که در فصل ۲ گزارش کرده‌ایم، گروه نخست زمین! در ایالات متحد آمریکا، پیشنهاد کرده است که برای رهایی از رشد جمعیت اضافی نباید از شیوع بیماری‌هایی چون ایدز جلوگیری کرد. همین نوع اعلامیه‌ها باعث شده‌اند که کوشش‌های جنبش سبز در زمینه سیاست‌های جمعیتی چندان جدی گرفته نشوند؛ در واقع، به نظر می‌رسد بی‌دلیل نیست که هرگونه صحبتی از مهار جمعیت نوعی حذف خونین جمعیت را به ذهن متبادر می‌سازد، و بلافاصله پس از آن اظهار می‌شود که چنین قصدی در مورد انسان‌ها وجود ندارد.

وانگهی، چپ‌ها از زمان انتشار کتاب رساله‌ای درباره اصل جمعیت مالتوس در سال ۱۷۹۲، پیوسته در نبرد با مالتوس و هوادارانش بوده‌اند و با این استدلال که گرسنگی بیشتر زائیده توزیع نابرابرانه منابع است تا محدودیت مطلق آن، عموماً در برابر موضع سبزها واکنش نشان می‌دهند. سبزها این واکنش را در نظر می‌گیرند، اما در ضمن به محدودیت‌های مطلق استخراج منابع با وجود ایداع‌هایی که در این زمینه به کار بسته می‌شود، اشاره می‌کنند و می‌گویند که برای حفظ زندگی بادوام و آسوده انسان‌ها در یک سیاره متناهی، محدودیت‌هایی برای جمعیت جهان وجود دارد.

با وجود اقدام‌های گروه‌هایی چون نخست زمین! سبزها معمولاً یادآور می‌شوند که مهار و کاهش جمعیت گرچه مطلقاً ضروری است، اما این کار بیشتر باید با توافق صورت گیرد تا تحمیل. برای همین است که بیانیه حزب سبز «اقدام‌های اجباری و سرکوبگرانه مهار جمعیت» را رد می‌کند (۱۹۹۴، ص ۲۷) و آرن نائس در سخنرانی سال ۱۹۸۷ خود تشخیص می‌دهد که رسیدن به جمعیت ماندگار ممکن است صدها سال

طول کشد، زیرا «طرز اقدام‌های تحمیلی به عنوان تجاوز ناپذیرفتنی و اخلاقاً زشت به حقوق بشر، همچنان اهمیت حیاتی دارد» (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۹۳). ایرواین و پونتون انواع اقدام‌هایی را که تاکنون در چارچوب جنبش سبز پیشنهاد شده‌اند، چنین خلاصه کرده‌اند:

پرداخت پاداش‌های بلاعوض برای ده‌ران عدم آبستنی و عدم ولادت؛ تخفیف‌های مالیاتی برای خانواده‌های دارای کمتر از دو فرزند؛ پاداش‌هایی برای عقیم شدن؛ حذف مزایای مادر شدن و مزایای مشابه پس از تولد دومین فرزند؛ حقوق بازنشستگی بیشتر برای افراد دارای کمتر از دو فرزند؛ ارائه خدمات آسان و رایگان در جهت تنظیم خانواده؛ اعتبارات بیشتر برای تحقیق درباره راه‌های جلوگیری از آبستنی به ویژه در مورد مردان؛ پایان دادن به تحقیق و درمان نازایی؛ رهیافت واقع‌بینانه در مورد سقط جنین؛ ممنوعیت مادری رضایی و عملکردهای مشابه و ترویج فرصت‌های برابر برای زنان در همه عرصه‌های زندگی.

(ایرواین و پونتون، ۱۹۸۸، ص ۲۳)

در مورد آخرین نکته بالا، ایرواین و پونتون یادآور می‌شوند که «میان آزادی زنان و مهار جمعیت همبستگی مثبتی وجود دارد» (همان)، و کنفرانس جهانی جمعیت در سال ۱۹۹۴ در قاهره یک چنین نظری را تأیید کرد. در مورد اقدام‌های دیگر، هرچند که تهدید و تحبیب در کار است (و اقدام‌هایی چون «پاداش برای عقیم شدن» غالباً دست و پاگیر، ناخوشایند و در معرض انتقادند) اما این روش‌ها از انهدام انسان‌ها که مورد هراس مخالفان سبزا است و برخی از زیست‌بوم‌گرایان تندرو توصیه کرده‌اند، بسیار بدورند.

به هر روی، میرا دانستن استراتژی سبز در زمینه مهار جمعیت از هرگونه ارتباط بالقوه با سرکومی، کارچندان آسانی نیست. برخی از هواداران جنبش سبز یادآور شده‌اند که اجتماع‌های انسانی (چه

دولت‌های ملی و چه شکل‌های دیگر نهادی-سیاسی) را باید از طریق نوعی مهار مهاجرت در برابر رشد جمعیت محافظت کرد. این پیشنهاد را گرت هاردین در تمثیل قایق نجات مطرح کرده است، وقتی که گفت اگر تنها برای ده نفر در این قایق جا وجود داشته باشد، نفر یازدهم (را که عموماً جمعیت‌های جهان سوم تعبیر شده است) را باید از قایق بیرون انداخت. هرچند که این نوع اقدام امروزه اقدام معیارین جنبش سبز به شمار نمی‌آید، اما به نظر من در برخی از اظهار نظرهای سبزه‌ها در مورد مهار جمعیت انعکاس دارد.

دیو فورمن یکی از بنیانگذاران گروه نخست زمین! به خاطر مصاحبه بد آوازه‌اش مورد شمانت قرار گرفته، زیرا گفته است که «سر ریز جمعیت آمریکای لاتین را به ایالات متحد ریختن راه حل مسئله نیست، بلکه تنها فشار بیشتری بر منابع موجود در این کشور وارد می‌کند» (نقل شده در بوکچین و فورمن، ۱۹۹۱، ص ۱۰۸). گرچه او آشکارا این گفته‌اش را پس گرفت، اما هنوز «در گوشه مغزش شیطان کوچکی نهفته است که همچنان پرسش‌های آزارنده‌ای را جسته و گریخته مطرح می‌کند. به راستی چه کسی از مهاجرت نامحدود سود می‌برد؟ آیا این نوع مهاجرت ماندگار است؟ آیا این کار در واقع مسائل اجتماعی و بوم‌شناختی ایالات متحد و آمریکای لاتین را وخیم‌تر نمی‌سازد؟» (همان، ص ۱۰۹).

در بریتانیا، جان اتان پوریت اعلام می‌کند که «موضع دقیقاً منطقی، از نظر زیست‌بوم‌گرایان، نگه داشتن مهاجرت در پایین‌ترین سطح ممکن است، هرچند که نسبت به نیازهای پناهندگان، خانواده‌های از هم گسیخته و تبعیدیان سیاسی و نظایر آن‌ها همچنان حساسند» (۱۹۸۴، ص ۱۹۱) و ادوارد گلداسمیت چنین توصیه می‌کند که «هر اجتماعی باید به نسبت بسته باشد» (۱۹۸۸، ص ۲۰۳). قبیله‌گرایی و دفع سرکوبگرانه که این دیدگاه می‌تواند به بار آورد، در این جمله گلداسمیت کاملاً روشن است: «به تعداد معینی از بیگانگان می‌توان اجازه اقامت داد... اما آن‌ها در اداره

امور اجتماع نقشی نباید داشته باشند، تا زمانی که شهروندان آنها را به عنوان اعضای خودی انتخاب کرده باشند» (همان).

این اظهار نظرها برخی از مواضع دیگر سبزه‌ها را تقریباً بی‌معنا می‌سازد، مانند این که می‌گویند «سبزه‌ها گوناگونی فرهنگ در یک جامعه چند فرهنگی را گرامی می‌دارند» و این که «هدف ما برابری فرصت‌ها برای اعضای همه اجتماع‌های قومی است» (بیانیه حزب سبز بریتانیا، ۱۹۸۷، ص ۱۲ و ۱۵). به سختی می‌توان دانست که پوریت چگونه می‌تواند پیشنهاد کند که مهاجرت در پایین‌ترین سطح حفظ شود ولی در ضمن بگوید که این کار «به هیچ وجه نباید از جهت نژاد و رنگ تبعیض‌آمیز باشد» (۱۹۸۴، ص ۹۱). اقدام‌های نظارت بر مهاجرت، از جهت نژاد یا رنگ (یا از جهت هرگونه تفاوت دیگر) در عمل تبعیض‌آمیزند. برخی ممکن است چنین استدلال کنند که مسئله به‌راستی فوری برای سبزه‌ها، نه مهاجرت بلکه تثبیت و سپس کاهش جمعیت انفجارآمیز جهان است.

### مصرف بی‌رویه: تکنولوژی

بحث مربوط به جامعه‌ماندگار سبز خواه‌ناخواه قضیه نقش و جایگاه تکنولوژی را مطرح می‌سازد. از آن‌جا که سیاست سبز چالشی با هنجارها و عملکردهای علم و جامعه اواخر سده بیستم به شمار می‌آید، و باز از آن‌جا که این نوع سیاست، تحول علمی (در یک جهت معین) را مسئول بسیاری از نابسامانی‌هایی می‌داند که به اعتقاد سبزه‌ها ما اکنون از آنها رنج می‌بریم و سرانجام، چون که آنها به این باور داشت می‌تازند که خود علم این نابسامانی‌ها را چاره خواهد کرد، تکنولوژی همیشه زیر ذره‌بین انتقادی سبزه‌ها بوده است. و البته درست همین رویکرد سبزه‌ها است که افراد خارج از جنبش (و بسیاری از کسانی که درون آن هستند) را واداشته است که این جنبش را جنبشی مخالف تکنولوژی و (به یک تعبیر) طرفدار نوعی بازگشت به عصر ماقبل تکنولوژی در نظر آورند.

این برداشت بسیار ساده‌اندیشانه است. به نظر من، در مورد رویکرد جنبش سبز در برابر تکنولوژی سده نوزدهم و بیستم (که از این پس برداشت اساسی من از «تکنولوژی» را تشکیل می‌دهد)، بیشترین چیزی که می‌توان گفت این است که رویکرد سبز چندپهلوی است و بستگی به نوع تکنولوژی مورد بحث دارد. برای نمونه، رودلفو باهرو آلمانی با بیشتر صورت‌های تکنولوژی مخالف است؛ جان‌اتان پوریت از برخی انواع تکنولوژی طرفداری می‌کند ولی معمولاً دوست دارد که در این باره ندانم‌گویی کند؛ و براین توکز آمریکایی به تکنولوژی بدگمان است. به نظر من چنین می‌رسد که پذیرش بی‌دغدغه هر نوع تکنولوژی، فرد را برای عضویت در آیین سبز تیره غیر واجد شرایط می‌سازد. برای همین است که آندره گور و آلرین تافلر که آرمانشهرشان را بر تکنولوژی بنا می‌کنند، مواضع سبز بنیادی را در برابر تکنولوژی نمی‌پذیرند. به عبارت دیگر، سبزه‌ها احتمالاً می‌خواهند کانون توجه‌شان را جای دیگری قرار دهند و بیشتر بر آن دگرگونی‌های اخلاقی (و گهگاه روحی) تأکید می‌ورزند که به اعتقاد آنها برای عملکرد جوامع ماندگار ضروری‌اند. باید یادآور شویم که سبزه‌ها به «تنظیم تکنولوژیک» همیشه بدگمان بوده‌اند و به همین دلیل، بدگمانی در مورد تکنولوژی عموماً یکی از ویژگی‌های بنیادی ساختمان فکری سبز به‌شمار می‌آید.

این بدگمانی در تمایزی که سبزه‌ها به ویژه گلداسمیت میان «جهان واقعی» و «جهان جانشین» قائل می‌شوند، مشخص است؛ جهان واقعی از چیزهایی مانند درخت و خاک ساخته شده، حال آن‌که جهان جانشین جهانی است که آن را می‌سازیم و یا ابداع می‌کنیم (۱۹۸۸، ص ۱۸۵). سبزه‌ها معمولاً به سوی آن چیزی گرایش دارند که اصالت «جهان واقعی» می‌نامند و احتمالاً دوست دارند که این جهان به همان‌سان که هست باقی بماند. رابرت گودین در قالب «نظریه ارزش سبز» این نوع احساس را شرح می‌دهد. نظریه گودین «ارزش چیزها را به نوعی خواص طبیعی در خود

اشیاء مرتبط می‌سازد.» (۱۹۹۲، ص ۲۴) و نتیجه‌ای که از این نظریه می‌توان گرفت، این است که دهکده سنتی انگلیسی با ارزش‌تر از کلانشهری چون لوس‌آنجلس است. این به خاطر آن نیست که چنین دهکده‌ای «طبیعی» است (که آشکارا چنین نیست)، بلکه ارزش آن به خاطر «فروتنی در ساختن آن» است (همان، ۱۹۹۲، ص ۵۲). سبزه‌ها این قضیه را به عنوان مزیت جهان واقعی بر جهان جانشین در نظر می‌گیرند و رویکرد سبزه‌ها به تکنولوژی را باید در این زمینه نگاه کرد. آلبی<sup>۱</sup> و بونیارد با عبارت زیر تصویری از این رویکرد را به روشنی نشان می‌دهند: «به نظر هواداران محیط‌زیست، نیروگاه هسته‌ای تقریباً درست ناپذیرفتنی است؛ مسافرت‌های بین‌قاره‌ای با هواپیمای جت، احتمالاً مایه نگرانی اخلاقی است و میکروپروسورها با دلخوری نگرسته می‌شوند؛ (۱۹۸۰، ص ۶۳). با ارجاع به قضیه باز یافت، این دوپهلویی در دیدگاه سبزه‌ها را به گونه روشن‌گرانه‌ای می‌توان بیان کرد. آشکار است که تکنولوژی مقادیر زیادی از مواد «زیاله» (روزنامه، بطری و غیره) را باز یافت می‌کند و آن‌ها را دوباره سودمند می‌سازد. باز یافت شاید همان نوع فعالیتی باشد که غالباً به سیاست سبز نسبت داده شده است و این نیز حقیقت دارد که اعضای جنبش سبز تصویرشان از جامعه ماندگار را بر چنین استراتژی‌هایی استوار می‌سازند: «ما پیش از این یادآور شده‌ایم که راه مهار آلودگی نه پخش زیاله بلکه باز یافتن آن است» (گلداسبت، ۱۹۷۲، ص ۴۳) و «برای تحقق دست‌کم ۶۰ درصد از زیاله‌های خانگی قابل باز یافت طی ۵ سال، به شوراهای منطقه‌ای نیاز داریم» (بیانیه حزب سبز، ۱۹۹۴، ص ۲۴ و ۲۵).

اما در زمینه گسترده‌تر درخواست سبز برای کاهش مصرف، توسل به باز یافت آشکارا کافی نیست و برخی از سبزه‌ها نگران آن‌اند که اتکای بیش از اندازه به باز یافت ممکن است از پذیرش دگرگونی‌های عمیق‌تر

1. Allaby

موردنیاز جلوگیری کند و به نظر سبزها، تأکید ما بیشتر باید بر کاهش مصرف باشد تا بازیافت چیزهایی که به مصرف رسانده‌ایم. پس بنابر صورت‌بندی زیر که پیش از این اشاره کرده‌ام:

افسانه ترکیب سطوح کنونی مصرف با «بازیافت نامحدود»، بیشتر ویژگی بینش تکنوکراتیک است تا بینش بوم‌شناختی. خود بازیافت، منابع و انرژی مصرف می‌کند، آلودگی حرارتی ایجاد می‌کند و در تحلیل نهایی، بازیافت یک فعالیت صنعتی مانند فعالیت‌های صنعتی دیگر است. بازیافت هرچند که سودمند و ضروری است، اما این تصور که این عمل می‌تواند پاسخی بنیادی به مسائل زیست‌محیطی دهد، توهمی بیش نیست.

(پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۸۳)

سبزها بر این تأکید دارند که پاسخ‌های بنیادی مورد نظر پوریت تنها از طریق «کاهش در مقدار کل منابعی که مصرف می‌کنیم»، می‌تواند به دست آید (ایرواین و پوتتون، ۱۹۸۸، ص ۲۸). براین توکر همین قضیه را با این پرسش مطرح می‌کند: «اگر نتوانیم بدون ایجاد خسارت جبران‌ناپذیر بوم‌شناختی چیزی را بسازیم، بنا کنیم یا بکاریم، آیا نمی‌توانیم کوشش کنیم چیز دیگری را به جای آن خلق کنیم و یا تصمیم بگیریم بدون آن زندگی مان را بگذرانیم؟» (۱۹۹۴، ص ۸۰). راه حل سرکردن بدون چیزهایی که به محیط‌زیست لطمه می‌زنند، که در بیانیه حزب سبز سال ۱۹۹۴ یادآوری شده است، نتیجه مستقیم درخواست مصرف کمتر از سوی سبزهای بنیادی است، درخواستی که پیوسته تأکید می‌کند حتی کاربرد متناسب تکنولوژی یک عمل تدافعی است و نه تهاجم به قضایای اساسی.

هرچند که در مورد رویکرد سبزها به توانایی تکنولوژی در برخورد با مسئله منابع محدود نوعی دوپهلویی وجود دارد، در مورد نقش کلی تکنولوژی در جامعه‌ماندگار، حتی از این هم بیشتر عدم توافق به چشم

می خورد. برای مثال، نمی دانیم که در پاسخ به درخواست‌های دفاع از جوامع سبز در برابر متجاوزان بالقوه یا بالفعل حریم چنین جوامع، چه نوع تکنولوژی مجاز خواهد بود. برخی از اندیشمندان سبز با این استدلال که جوامع ماندگار اساساً مسالمت‌آمیز خواهند بود، از پرداختن به این قضیه طفره می‌روند. برخی دیگر از مقاومت مدنی غیرخشونت‌آمیز، مانند عملیاتی که طی تظاهرات و فعالیت‌های صدهسته‌ای در سال ۱۹۸۰ انجام گرفتند، هواداری می‌کنند. این روش‌ها زمانی که شخص در معرض حمله قرار نگرفته و یا آماده شده باشد که بدون دفاع بمیرد، خوب‌اند.

اما بیشتر برنامه‌های دفاعی سبزها نوعی «اصل آماده‌باش تدافعی» را در بر می‌گیرند، همان روشی که یک جمعیت ناراحت و متشنج و در معرض حمله معمولاً در برابر نیروهای حمله‌کننده در پیش می‌گیرد. براین توکر می‌گوید که «بالاترین سطح عدم همکاری، نافرمانی و اخلال، برای به زانو درآوردن هر حکومتی کافی است» (۱۹۹۴، ص ۱۲۸). این نظر ممکن است درست باشد، اما نافرمانی مدنی و اخلال بدون تلفات سنگین انسانی در برابر متجاوزانی که خواسته باشد زور به کار برد، به تکنولوژی بالایی نیاز دارد. یک جامعه سبز تا کجا می‌تواند از تکنولوژی تسلیحاتی و تبعات آن سود جوید؟

برخی به گونه‌ای مثبت‌تر و به دور از منفی‌بافی یادآور شده‌اند که تکنولوژی می‌تواند انتقال و اعمال صورت‌های زندگی محلی‌تر و صرفه‌جویانه‌تر را امکان‌پذیرتر سازد. یکی از هراس‌های عمده ناظران خارج از جنبش سبز، این است که تصویر این جنبش از سیاست محلی، نوعی روستایی‌گری<sup>۱</sup> کوتاه‌اندیشانه را به یاد می‌آورد که زیستن با آن نه خوشایند و نه خواستنی است. اما آیا تکنولوژی اطلاعاتی یک چنین احتمالی را کاهش نمی‌دهد؟ آیا این همان چیزی نیست که ادوارد

1. Parochialism

گلداسمیت هنگام نوشتن «زیرساختار تکنولوژیکی جامعه تمرکززوده تصورش را می‌کرد؟» (گلداسمیت، ۱۹۷۲، ص ۸۶). غالباً شنیده می‌شود که سبزه‌ها می‌گویند یکی از زیبایی‌های تکنولوژی نوین این است که با صورت‌های سیاست تمرکز زوده به خوبی سازگاری دارد و تصویر پایانه کامپیوتری در هر خانه، یکی از جلوه‌های همین قضیه است. از جمله، جاناتان پوریت ضمن طرفداری از «اجتماع‌های کوچک‌تر و خودبسنده‌تر» درباره این امکانات اظهار خوشبختی می‌کند: «با تکنولوژی نوین ارتباطات، دیگر دلیلی برای هراس از بازگشت به روستایی‌گری تنگ‌نظرانه بریتانیای ماقبل صنعتی وجود ندارد» (۱۹۸۴، ص ۱۶۶). از این دیدگاه باید با ویلیام افولز موافقت کنیم وقتی مدعی می‌شود که «تصویر جامعه صرفه‌جویی که از این طریق پدید می‌آید، به چیزی مانند نوعی تمدن دولت‌شهری<sup>۱</sup> می‌ماند، با این تفاوت که بر مبنای تکنولوژیکی بسیار بالاتر و پیچیده‌تری استوار است» (۱۹۷۷، ص ۱۶۸).

به هر روی، قرار دادن اندیشه‌های سبز بر پایه نقش کلی تکنولوژی در جامعه‌ماندگار از دیدگاه تافلر، کار درستی نیست. درست همچنان که پوریت نگران مصرف منابع و ضایعات ملازم با تکنولوژی باز یافت است، افراد دیگری در جنبش سبز نیز هستند که نگران پیامدهای زیست‌محیطی جامعه مبتنی بر تکنولوژی اطلاعات مورد نظر پوریت می‌باشند. این‌ها می‌گویند که فراگردهای دخیل در تولید میکروچیپ، به هیچ روی از جهت زیست‌محیطی بی‌خطر نیستند. برای مثال، براین توکر یادآور می‌شود که «تولید کالاهای الکترونیکی زیر ظاهر پاکیزه‌اش یک رشته فراگردهای خطرناک شیمیایی را در بر می‌گیرد» (توکر، ۱۹۹۴، ص ۸۰) و این فراگردها مستلزم ساخت ترکیبات روزافزونی است که جهان «طبیعی» هیچ‌گونه تجربه تکاملی از آن‌ها ندارد و به همین دلیل احتمال بی‌خطر

1. City-State Civilization

بودن آن چندان زیاد نیست. توکر سپس چنین ادامه می‌دهد که «جامعه اطلاعاتی کالاهای کمتری را تولید نمی‌کند، بلکه تنها می‌کوشد نتایج تولیدش را پنهان نگه دارد» (همان، ص ۸۱). از این جهت، برخی از سبزه‌ها در برابر جهان به اصطلاح جانشین، همیشه رویکرد بدگمانه‌ای را اتخاذ می‌کنند.

## انرژی

سبزه‌ها می‌گویند اگر مصرف کمتر و نه تدابیر تکنولوژیک چاره مسائل ناشی از کمیابی مطلق منابع باشد، پس همین سیاست را در مورد مصرف انرژی نیز باید به کار بست. البته انرژی نیز یک منبع است و از آنجا که سیاست‌های جهانی کنونی انرژی اساساً بر منابع انرژی تجدیدناپذیر اتکا دارند، انرژی نیز یک منبع محدود به‌شمار می‌آید. نیروی هسته‌ای نیز با منبع محدود اورانیوم ساخته می‌شود و در نتیجه بعید است که بتواند مسائل ناشی از کمیابی منابع را حل کند. از سوی دیگر، در حالی که سطوح واقعی منابع ممکن است بسیار بالا باشد، اما سطوح انرژی تجدیدناپذیر موجود تا اندازه‌ای پایین‌تر است. این امر به خاطر آن است که هزینه استخراج این نوع انرژی (به اعتقاد سبزه‌ها) سرانجام به اوج‌های غیرقابل تحمل خواهد رسید و همچنین، این نوع استخراج عاقبت به نقطه‌ای خواهد رسید که به گفته هرمن دالی، برای «استخراج یک تن زغال‌سنگ باید معادل یک تن زغال سنگ» انرژی مصرف کرد (۱۹۷۷، ص ۱۱).

گذشته از مسئله محدودیت‌های منابع انرژی تجدیدناپذیر، سبزه‌ها عموماً بیشتر به خاطر خسارت‌های زیست‌محیطی ناشی از کاربرد این نوع انرژی، نگرانی از خود نشان می‌دهند. انرژی هسته‌ای به گونه‌ای بالقوه بسیار آلاینده است و دفن حتی کمترین حجم زباله هسته‌ای (که غالباً از آن به عنوان پاشنه آشیل صنعت هسته‌ای یاد می‌کنند) مسئله‌اش به اندازه

کافی حل نشده و جایگاه‌های نیروی هسته‌ای حتی در شرایط عملکرد عادی می‌توانند منبع سرطان خون باشند. به همین‌سان، جایگاه‌های نیروی سوخت فسیلی نقش نمایانی در ایجاد تأثیر گلخانه‌ای دارند و یکی از عوامل باران اسیدی به‌شمار می‌آیند. خنثی‌سازی تکنولوژیک این نوع مسائل امکان‌پذیر است: «نظارت‌های سخت‌گیرانه در مورد آلودگی، پیامدهای زیست‌محیطی هیدروکربن‌های گرم‌کننده را تا ۲۰ درصد سطح کنونی آن کاهش خواهد داد» (بونارد و مورگان-گرنویل، ۱۹۸۷، ص ۱۵۸)، اما یک‌چنین راهبردهایی با همان انتقادهایی روبه‌رویند که جاناناتان پوریت در مورد بازیافت مطرح کرد.

با توجه به زیان‌های اتکا به انرژی از ذخایر محدود منابع تجدیدنپذیر، آلاینده و خطرناک، سبزه‌ها راهبرد انرژی‌شان را معمولاً بر محور منابع انرژی تجدیدپذیر، صرفه‌جویی در مصرف انرژی - «مهم‌ترین منبع انرژی، همان صرفه‌جویی در مصرف آن است» (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۷۵) - کاهش مصرف انرژی و چیزهای بادوامی که از منابع انرژی ساخته می‌شوند، استوار می‌سازند. منابع انرژی تجدیدپذیر برای آن مطلوب انگاشته می‌شوند که اصولاً نامحدودند (گرچه استخراج و ذخیره‌سازی آن‌ها در حجم‌های بزرگ بس دشوار است) و از جهت زیست‌محیطی به نسبت بی‌خطرند و با صورت‌های زندگی غیرمتمرکزی که زیست‌بوم‌گرایان سیاسی غالباً توصیه می‌کنند، همخوانی دارد. این نوع منابع از همه این جهات با درخواست‌های جامعه‌ماندگار سبز سازگارند. بد نیست یادآور شویم که از یک جهت این منابع چنین خاصیتی را ندارند. تکنولوژی مرتبط با منابع انرژی تجدیدپذیر (آسیاب بادی و سد) غالباً بسیار پیچیده است و در مورد تولید برق خورشیدی، حتی آلاینده است. گذشته از اعتراض‌های سبزه‌ها به تکنولوژی‌های مرتبط با تکنولوژی بازیافت و اطلاعات، می‌بینیم که قضیه منابع انرژی دیگر نیز نمونه‌ای از برخورد دوبهلوی سبزه‌ها با نقش تکنولوژی را نشان می‌دهد.

به هر روی، کمتر سبزی ادعا می‌کند که سیاست انرژی یادشده در بالا می‌تواند مقادیر حجیم انرژی موردنیاز در حال حاضر را تولید کند، هرچند که این مقادیر حتی به گرد پیش‌بینی‌های سرسام‌آور مصرف انرژی در میان ملت‌های روبه رشد نمی‌رسد: «رؤیای تأمین انرژی برای ادامه سبک زندگی کنونی کشورهای صنعتی با استفاده از منابع دیگر انرژی، توهم‌آمیز است» (ایرداین و پرنون، ۱۹۸۸، ص ۵۳). این قضیه به آن معنا است که گذشته از کاهش‌های ناشی از افزایش قیمت انرژی و سیاست‌های بهبودیافته صرفه‌جویی، تقاضا برای مصرف انرژی باید اصولاً کاهش یابد. در همین جاست که این گفته سبزه‌ها که ماندگاری باید دربرگیرنده کاهش مصرف مادی باشد، به کار حل مسئله انرژی می‌خورد. به نظر سبزه‌های تیره، کاهش مصرف انرژی به کاهش تولید و کاهش تولید به کاهش مصرف می‌انجامد. نکته آن‌ها این است که «ما می‌توانیم نیازهای امروزی‌مان را با این منابع (باد، آب، خورشید) برآورده سازیم، بی‌آنکه نسل‌های آینده را از استفاده از ذخیره انرژی‌شان محروم سازیم.» (همان، ص ۵۵)، ولی نمی‌توانیم آن چیزی را که سبزه‌ها از انسان می‌نامند، ارضا کنیم. در این جا بار دیگر قضیه تفاوت میان نیاز و کمبود مطرح می‌شود و بار دیگر می‌بینیم که تصویر سبزه‌ها از جامعه ماندگار، مبتنی بر ضرورت خوشایندی مصرف مادی کمتر است.

## داد و ستد و سفر

سبزه‌ها به تناسب اصول خوداتکایی<sup>۱</sup> و تمرکززدایی اجتماعی که از ویژگی‌های برخی صورت‌های جامعه ماندگار به‌شمار می‌آیند، درباره قضایای داد و ستد و سفر نظرهای غیرمتعارفی دارند. پیش از بحث کمی مشروح درباره این قضیه، باید روشن ساخت که خوداتکایی همان

1. Self-reliance

خودبسنده‌گی<sup>۱</sup> جنبش‌های اشتراکی<sup>۲</sup> نیست و سبزها بسیار می‌کوشند تا این دورا از هم تفکیک کنند. با آن‌که غالباً سیاست سبز را با جنبش اشتراکی یکی می‌انگارند (با توجه به این‌که بسیاری از اعضای جنبش سبز یک چنین خودبسنده‌گی را اعمال می‌کنند و برخی از نظریه‌پردازان عمده آن، مانند رودلف باهرو، به در نظر گرفتن جوامع سبز بدین شیوه بسیار نزدیک می‌شوند)، اما بر پایه شناخت من، سیاست سبز عموماً بر پایه اصول خوداتکایی سازمان گرفته است تا خودبسنده‌گی.

تفاوت این دو در چیست؟ خودبسنده‌گی را می‌توان به عنوان «حالت استقلال مطلق اقتصادی» توصیف کرد، حال آن‌که خوداتکایی را بهتر است به عنوان «حالت استقلال نسبی» در نظر آوریم (بونارد و مرگان-گرنوبل، ۱۹۸۷، ص ۳۳۴). به خاطر اهمیت مفهوم خوداتکایی در سیاست سبز، پاول اکینز تا آن‌جا پیش می‌رود که می‌گوید، علاوه به نظریه‌های نیاز (که پیش از این درباره‌اش بحث کردیم) و مفهوم‌بندی جدید از کار، خوداتکایی یکی از سه ستون چارچوب اقتصاد نوین به‌شمار می‌آید (۱۹۸۶، ص ۹۷). به عقیده جان گالتونگ، قواعد بنیادی نظریه خوداتکایی به قرار زیرند:

نیازهایت را خودت تولید کن و از منابع خود استفاده کن، مسائل ناشی از این قضیه را برای خودت درونی کن و با این مسائل رشد کن، سخت‌ترین وظایف خود (مسائل مثبت بیرون از خود) را به کس دیگری واگذار نکن که به او وابسته شوی، مسائل بیرونی منفی‌ات را به دیگری صادر نکن تا دیگری از تو صدمه نبیند و به تو وابسته نشود. (اکینز، ۱۹۸۶، ص ۱۰۱)

با توجه به این قواعد، دادوستد چیزی است که آن را باید به گونه

استثناء انجام داد و نه قاعده. در نظریه خوداتکایی چیزی وجود ندارد که داد و ستد را منع کند، بلکه بار توجیه آن را از دوش کسانی که خواستار کاهش آن هستند برمی دارد و برگرده کسانی می گذارد که هوادار افزایش داد و ستد اند. بنابراین، قلمداد کردن سبزا به عنوان کسانی که استقلال کامل اقتصادی را توصیه می کنند، کار درستی نیست؛ آن‌ها به خوبی آگاهند که «همیشه کالاها و خدماتی وجود دارند که نمی توان آن‌ها را در چارچوب محلی، منطقه‌ای یا ملی ایجاد کرد» (همان، ص ۵۲). اصل اساسی سبزا این است که «خوداتکایی با این فکر آغاز می شود که تا آنجا که امکان پذیر باشد، بهتر است نیازهایت را خودت تولید کنی تا آنکه از راه مبادله آن‌ها را به دست آوری» (همان، ص ۱۰۴). پیروی از این قاعده بخش مهمی از آن چارچوب اقتصادی و سیاسی است که جامعه ماندگار سبزا باید در قالب آن عمل کند.

سبزا به چهار دلیل به داد و ستد بدگمان اند. نخست به این دلیل (که ضرورتاً به سبزا تعلق ندارد) که داد و ستد کانون اعمال قدرت اقتصادی و سیاسی است و به سادگی می تواند به وابستگی منجر شود؛ دوم، داد و ستد مصارف تفننی را تشویق می کند و می تواند کمبودها را به نیازها تبدیل سازد (برای مثال، آیا به آناناس وارداتی نیاز داریم؟)؛ سوم، الگوهای داد و ستد به ائتلاف منابع منجر می شوند، برای مثال بسیاری از کالاها از تولید تا مصرف چند دست می گردند و در نتیجه انرژی قابل توجهی برای حمل و نقل آن‌ها ضایع می شود؛ و چهارم، اتکای اقتصادی به تولید یک یا دو کالای صادراتی اقتصاد کشور را در برابر نوسان‌های قیمت جهانی آن و یا کساد بازار فروش آسیب پذیر می سازد. همین امر یوهان گالتونگ را بر آن داشته است که بگوید، اگر هم داد و ستد اجتناب ناپذیر باشد، «تولید نیازهای اساسی، مانند خوراک، پوشاک، سرپناه، انرژی، وسایل بهداشتی، آموزشی و دفاعی باید به چنان شیوه‌ای انجام گیرد که نه تنها متکی به خود بلکه دست‌کم بالقوه

خودبسنده باشد» (همان، ص ۱۲۰). بدین‌سان، جمعیت کشور را دست‌کم از جهت نیازهای ضروری، باید در برابر نوسان‌های بازار محافظت کرد. در نتیجه این نظریات راجع به دادوستد، عملکرد اقتصاد سبز اساساً باید مبتنی بر حمایت‌گرایی<sup>۱</sup> باشد: «آشکار است که حمایت انتخابی از اقتصاد داخلی، برای استقرار یک مبنای اقتصادی ماندگار ضرورت دارد و باید کشور را تشویق کرد که بسیار خودبسنده‌تر از سطح کنونی آن شود».

(پریت، ۱۹۸۴، ص ۱۳۵)

شناخت این قضیه به ما کمک خواهد کرد تا دریابیم که چرا سیاستمداران «سبز» پرادهایی چون برون‌دست‌لند‌نروژی برای پذیرش برنامه سبز بنیادی راه‌درازی را باید بیمایند. او در همین زمینه استدلال می‌کند که «حمایت‌گرایی یکی از جنبه‌های رویارویی (ملت‌ها) است که باید از میان برداشته شود... مزایای دادوستد آزادانه برای کشورهای شمال و جنوب، دیگر باید بدیهی باشد» (بروندت‌لند، ۱۹۸۹، ص ۵). در فضای سیاسی کنونی، از زمان امضای توافق بر سر آزادی تجارت (گات) در ۱۹۹۴، این دیدگاه جنبه معیارین پیدا کرده و در ضمن شیوه مقابله بوم‌شناسی سیاسی را با انگاره‌های مسلط، نمودار می‌سازد.

به همین‌سان، در هواداری سبزها از دادوستد کمتر، مفاهیم اساسی مربوط به کاهش مصرف (اگر نمی‌توانید یک کالا را تولید کنید، نخست به سرکردن بدون آن فکر کنید و تنها پس از آن به دادوستد برای دستیابی به آن کالا بیندیشید) و نظریه نیازی را می‌یابیم که امیدوار به پاگرفتن این نظر است که در بسیاری از موارد، دادوستدی که به آن خو کرده‌ایم یک زیاده‌خواهی بیهوده است. اگر زندگی تحت این شرایط به نظر می‌رسد شبیه بازتولید سبک‌هایی از زندگی است که غالباً مربوط به کشورهای رو به توسعه بوده، پس موضع سبزها در مورد دادوستد (و بسیاری از

1. protectionism

توصیه‌های دیگرشان)، این نظر رودلف باهرو را منعکس می‌کند که «با کمی مسامحه، می‌توان گفت که... راه آشتی با جهان سوم ممکن است این باشد که خودمان جهان سومی شویم.» (۱۹۸۶، ص ۸۸). پافشاری آشکار دولت کنونی بریتانیا بر اقتصاد مبتنی بر مهارت کمتر و نیز دستمزد نازل‌تر، بی‌گمان ما را به همین جهت سوق می‌دهد.

بخشی از تأثیر حمایت‌گرایی، دوباره متکی ساختن اجتماعات بشری به منابع خودشان است و این با طرح سبزه‌ها در جهت ایجاد زندگی سیاسی مبتنی بر عدم تمرکز اجتماعی کاملاً همخوانی دارد. این طرح بر موضع سبزه‌ها در مورد سفر نیز تأثیر دارد: یکی از ویژگی‌های جامعه ماندگار مورد نظر سبز بنیادی، این است که آدم‌ها باید کمتر سفر کنند. آرن نائس در سخنرانی سال ۱۹۸۷ خود به اصل «تحرک محدود» اشاره کرد و ویلیام افولز نیز بر این باور است که در جامعه ماندگار، تحرک شخصی باید محدود گردد (۱۹۷۷، ص ۱۶۷). این توصیه نخست برای این است که سبزه‌ها سطح کنونی سفرها را مایه اتلاف منابع می‌دانند؛ به ویژه رودلف باهرو به همین دلیل از سفر با هواپیما بسیار اکراه دارد.

دوم و از آن مهم‌تر، سبزه‌ها از تحرک کمتر به عنوان یکی از مایه‌های تحقق آرزوی ایجاد روابط حمایتی و ارضاءکننده در اجتماع‌های غیرمتمرکز و خودمتکی‌شان هواداری می‌کنند. از این دیدگاه سفر مستلزم سست شدن پیوندهایی است که یک چنین اجتماع‌هایی را گرد هم می‌آورد و در نتیجه، پیدایش «حس وفاداری و تعلق» را در مخاطره می‌اندازد (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۶۶)، حال آن‌که برای سبزه‌ها، همین نوع حس یکی از مزایای زندگی اجتماعی غیرمتمرکز به شمار می‌آید. جامعه ماندگار اساساً به زندگی «در مکان» و پرورش احساس صمیمیت نسبت به مکان و آدم‌هایی که در آن زندگی می‌کنند، اطلاق می‌شود. بدین تعبیر، سفر یک کار بسیار فراکانونی و گریز از مرکزی است.

## کار

پاول اکینز از «مفهوم‌بندی مجدد ماهیت و ارزش کار» به عنوان یکی از ستون‌های اصلی چارچوب اقتصادی و اجتماعی سبز یاد می‌کند (۱۹۸۷، ص ۹۷) و به خاطر برداشت ویژه‌ای که زیست‌بوم‌گرایی از قضیه کار دارد، می‌توان آن را از ایدئولوژی‌های سیاسی نوین دیگر متمایز کرد. زیست‌بوم‌گرایان سیاسی در مورد ارزش کار برداشت ویژه‌ای دارند و به گرایش مسلط کنونی که کار را به اشتغال دستمزدی مرتبط می‌سازد، معترض‌اند. یک چنین ارتباطی ما را به این باورداشت سوق می‌دهد که اگر کسی اشتغال دستمزدی ندارد، پس کاری هم انجام نمی‌دهد. سبزه‌ها این باورداشت را نادرست می‌دانند و تجدیدنظر آن‌ها از معنای کار، آن‌ها را وامی‌دارد که برای «آزادساختن» مفهوم کار از محدودیت‌های این ادراک نوین (ولی در ضمن باستانی) که کار را تنها اشتغال دستمزدی می‌انگارد، شیوه‌های تازه‌ای را ارائه دهند. این قضیه را به‌زودی روشن خواهیم ساخت، ولی نخست باید در مورد نحوه ارزیابی سبزه‌ها از خود کار نکاتی را بیان کنیم.

یکی از رایج‌ترین سناریوها برای جوامع صنعتی پیشرفته در این زمینه، آینده بدون کار است. این داستان آشنایی است که با کارخانه‌های خودکار اتومبیل‌سازی آغاز می‌شود و این فکر را القاء می‌کند که پیشرفت‌های تکنولوژیک سرانجام ما را قادر می‌سازد که در گستره پهناوری از فراگرد صنعتی از تولید کم و بیش غیرکاربر برخوردار شویم. در چنین آینده‌ای تنها مسئله‌ای که باقی می‌ماند، این است که چگونه می‌توان از اوقات فراغت افزایش‌یافته که تولید پاکیزه و خودکار ایجاد می‌کند، بهترین استفاده را ببریم. سبزه‌ها به این آینده نظر دارند و آنچه را که می‌بینند دوست ندارند.

نخست این‌که سبزه‌ها ادعا می‌کنند که این نوع آینده هیچ توجهی به

مسائل ماندگاری در یک سیاره متناهی ندارد. دوم، با توجه به این که این آینده هم‌اکنون کم و بیش آغاز شده است، زیست‌بوم‌گرایان سیاسی به بیکاری ناشی از تولید خودکار معترض‌اند و این داعیه‌ها را که صنایع دیگر (مانند خدمات و صنایع نوین) بیکاری ناشی از دگرگونی صنعتی را جبران خواهند کرد، عموماً رد می‌کنند. سوم، چنین آینده‌ای (با توجه به بی‌علاقگی کنونی به قضیه بازتوزیع) به احتمال زیاد جامعه‌ای را خواهد آفرید که در آن میان، میان‌گردانندگان ماشین‌آلات که حقوق بالایی دارند و دریافت‌کنندگان حقوق بیکاری که برای جلوگیری از تبلی نیروی کار در سطح معینی تثبیت شده است، شکاف خواهد افتاد. سرانجام، سبزاها به صنعت روبه‌رونق پرکردن اوقات فراغت با بدگمانی نگاه می‌کنند و ماهیت صنعت زده، مصرف‌گرا و محیط‌زیست خراب کن آن را تهدیدی به عملکردهای تولیدی خودمتکی که زندگی خوب سبز برای ما مقرر داشته است، می‌دانند.

فراتر از همه این قضایا، سبزاها اصولاً برای این به آینده بدون کار بدگمانند که به اعتقاد آنها کار، فی‌نفسه عمل شایسته‌ای است. از این جهت، آنها به سنتی وابسته‌اند که بنابر آن، کار پیشه شریفی است که روحیه را بالا می‌برد و پیوندهای انسان را با اجتماع تحکیم و تقویت می‌کند و حتی به خلق موجودیت انسان کمک می‌کند. بنابراین نظر، کار دینی است که انسان هم به خود و هم به جامعه‌اش دارد و این دین چیزی است که باید پرداخت شود. برای مثال، جان‌اتان پوریت می‌گوید:

باید اعتراف کنم که در مورد قضیه کار به یک سبک قدیمی انقلابی‌ام. این گفته‌ها توماس آکویناس که «در زندگی لذتی بالاتر از لذت کار نمی‌توان پیدا کرد»، چکیده برداشت من از کار است.  
(پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۲۷)

او سپس چنین ادامه می‌دهد: «من از آن کسانی‌ام که کار را ضرورت وضعیت بشری و ویژگی معرف نوع بشر می‌انگارند؛ به اعتقاد من،

خودکاریِ مطلق<sup>۱</sup> بدون آن‌که مسائل اقتصادی‌مان را حل کند، انسانیت را از ما می‌گیرد و زندگی را آشکارا بی‌معنا می‌سازد.» (همان)

این برداشت، دلیل آشکار دیگری دال بر این است که سیاست سبز با بینش مسلط مابعدصنعتی مخالف است. تولید خودکار دقیقاً یکی از ویژگی‌های این بینش است و هرچند پوریت شرط احتیاط را در این زمینه حفظ می‌کند، زیرا می‌گوید که «مزیت بی‌چون و چرای میکروپروسسورها این است که باعث می‌شوند ماشین‌ها کارهای خسته‌کننده، ناسالم، ناخوشایند و خطرناک را انجام دهند» (همان، ص ۱۲۹)، اما بیشتر سبزه‌ها بر این عقیده‌اند که تأکید ما اصولاً باید بر تولیدِ کاربر استوار باشد. باید یادآور شد که، در زمینه گسترده‌تر جامعه‌ماندگار سبز و دلیل ضرورت آن (محدودیت‌های رشد)، تأکید بر کار نه به خاطر خصلت رضایتبخش نفس انجام کار بلکه برای این است که کار در آینده به یک نیاز متعارف تبدیل خواهد شد: «با توجه به جمعیت بیشتر و منابع کمتر، نسبت کار به سرمایه دوباره باید در تولید افزایش یابد» (همان). به عبارت دیگر، با بالا رفتن قیمت منابع (که به عقیده سبزه‌ها به خاطر کمیابی اتفاق خواهد افتاد)، میزان سرمایه موجود برای تجدید سرمایه‌گذاری در ماشین‌آلات غیرکاربر کاهش خواهد یافت. همین واقعیت تعادل را به سود تولید کاربر تغییر خواهد داد. به این دلایل، جامعه‌ماندگار سبز تیره، کاربرتر از جامعه کنونی خواهد بود.

دلبستگی سبزه‌ها به کار، زیست‌بوم‌گرایان سیاسی را -مانند بیشتر آدم‌های دیگر- به اندوهگساری به خاطر وجود بیکاری وامی‌دارد، با این تفاوت که بُعد دیگری نیز به این موضوع می‌دهند. آن‌ها ادعا می‌کنند که هرچند بیکاری آشکارا وجود دارد، اما این به آن معنا نیست که کاری برای انجام دادن نباشد. در بُن این داوری این باورداشت مطرح است که

کار را نباید برابر با اشتغال دستمزدی در نظر گرفت. سبزا (و باز بسیاری از کسان دیگر) یادآور می‌شوند که کارهای بسیار زیادی وجود دارند که به عنوان کار ثبت نمی‌شوند، درست برای آن‌که این کارها به صورت اشتغال دستمزدی نیستند. نمونه‌های این نوع کارها عبارتند از کار زنان (بیشتر) در خانه، مراقبت از بیماران و سالمندان خارج از خانه‌های سالمندان و کارهایی که در اقتصاد به اصطلاح (غیررسمی) انجام می‌گیرند.

نمونه بارز این نوع کوشش در جهت مرئی ساختن کارهای بالا، این پیشنهاد ویکتور آندرسون است که می‌گوید «ارزش پولی کارهای خانگی غیر دستمزدی» و «خدمات غیرپولی خارج از خانوار»، باید در محاسبات تولید ملی تطبیق یافته<sup>۱</sup> که برای بهبود کاستی‌های تولید ناخالص ملی به کار می‌روند، گنجانده شوند (۱۹۹۱، ص ۳۹). این پیشنهاد اتفاقاً با این ادعای مری ملور معایرت دارد که می‌گوید «جهت‌گیری مردانه اندیشه سبزاها آینده‌گره در این گرایش آن‌ها نهفته است که کار و زندگی را دو چیز مجزا از هم می‌انگارند.»

سبزاها یادآور می‌شوند که این تمایز میان کار و اشتغال دستمزدی، تنها اهمیت معناشناختی ندارد. گرایش کنونی به مرتبط ساختن پاداش و منزلت به اشتغال دستمزدی، به این منجر می‌شود که در هنگام طرح راهبردهایی برای برخورد با بیکاری، کارفرمایان و کارکنان بالقوه تنها به آن شاخه‌هایی از تولید توجه داشته باشند که معمولاً با اشتغال دستمزدی ارتباط دارند. به بیان دیگر، بیکاران به دنبال کار در عرصه اشتغال دستمزدی می‌گردند و کارفرمایان نیز می‌کوشند تا آن‌ها را در این نوع اشتغال سرگرم کار کنند. اما رهیافت سبزاها به مسائل بیکاری، برعکس به آن عرصه‌هایی توجه دارد که کار همیشه در آن‌ها انجام می‌گرفته ولی پیوسته به آن‌ها نگاه بدی می‌شده است، البته اگر نگوییم که برای این

حوزه‌ها در واقع حیثیتی قائل نمی‌شوند. با از میان برداشتن تمایز میان کار و اشتغال دستمزدی به گونه‌ی معناشناختی، آشکار است که هیچ مسئله‌ای حل نمی‌شود؛ برای همین است که سبزه‌ها از یک رشته سیاست‌هایی دفاع می‌کنند که عملاً در جهت از میان برداشتن این تمایز باشند.

این استدلال سبزه‌ها عموماً بر زمینه‌ی این اعتقاد مطرح می‌شود که راه‌حل‌های مرسوم در مورد مسائل بیکاری (مانند راه‌حل رشد اقتصادی بیشتر) محکوم به شکست‌اند، یا به خاطر آن‌که سیاره‌ی زمین محدودیت دارد و یا برای این‌که ساختار تکنولوژیک موجود عملاً به گونه‌ای طراحی شده که محل‌های اشتغال دستمزدی را کاهش می‌دهد. ابرواین و پونتون در مورد پیامدهای این قضیه هیچ شکی ندارند. «در این شرایط، شعارهایی چون دهه‌ی ۱۹۳۰ هرگز نباید تکرار شود»، و شعار 'شغل برای همه'، اگر آشکارا ارتجاعی نباشد، دست‌کم نامربوط است». (۱۹۸۸، ص ۶۶، ۶۷) زیست‌بوم‌گرایان سیاسی بر پایه‌ی همین قضیه می‌گویند که کارهایی که در اقتصاد غیررسمی انجام می‌گیرند، باید آزاد و اعاده‌ی حیثیت شوند و سیاست‌هایی که هم‌اکنون برای بازداشتن مردم از کار در اقتصاد غیررسمی طراحی شده‌اند، باید رهاگردند و به جای آن‌ها سیاست‌هایی به کار گرفته شوند که مردم را به این نوع کارها تشویق کنند. بدین معنا، از میان برداشتن تمایز میان کار و اشتغال غیردستمزدی به معنای لغو تمایز میان اقتصاد رسمی و اقتصاد غیررسمی است.

دلایل سبزه‌ها دال بر این‌که امکانات بالقوه‌ی اقتصاد غیررسمی هنوز کاملاً تحقق نیافته‌اند، بر محور نقشی دور می‌زنند که نظام‌های کنونی تأمین اجتماعی و مفروضات آن ایفا می‌کنند. سبزه‌ها یادآور می‌شوند که بیشتر نظام‌های تأمین اجتماعی آدم را از کار نیمه‌وقت و غیرمنتظم (یعنی هر وقت که پیش آمد) باز می‌دارند، زیرا حقوق بیکاری با این نوع کار قطع می‌شود. -از سوی دیگر، این نوع کار همیشه از نظر مالی ارزش کار کردن را ندارد. دوم، افزایش درآمد ناشی از کار نیمه‌وقت می‌تواند به قطع

حقوق بیکاری منجر شود و به آن چیزی که «تله فقر» نامیده شده بینجامد (بیانه حزب سبز بریتانیا، ۱۹۸۷، ص ۶). به این دو دلیل، کار در اقتصاد غیررسمی، که شرایط آن با ساختارهای انعطاف‌ناپذیر اشتغال دستمزدی چندان ارتباطی ندارد، اساساً تشویق نمی‌شود. وانگهی، بیشتر نظام‌های تأمین اجتماعی (به‌ویژه نظام بریتانیایی که بر پیشنهاد سال ۱۹۴۲ بوریج مبتنی است) بر مبنای مفروضات اقتصاد مبتنی پر رشد و نظام پاداش مبتنی بر وجود همه‌جایی اشتغال دستمزدی استوارند. حال که این مفروضات دیگر چندان اعتباری ندارند (البته به اعتقاد سبزها) نظام و تأمین اجتماعی مبتنی بر آنها نیز باید مورد تردید قرار گیرد.

گذشته از این نکات، سبزها به نظام بازرسی درآمدها که جزئی از راهبرد کنونی تأمین اجتماعی است، معمولاً انتقاد دارند و همراه با آن، از مشروط بودن مزایای تأمین اجتماعی و بازتاب‌های آن نیز گله‌مندند: «با آن‌که در مورد بیکارانی که درخواست حقوق بیکاری نمی‌کنند تحقیق چندان‌ی نکرده‌ایم، اما با این همه می‌توان گفت که تعداد کسانی که با وجود دارا بودن شرایط درخواست نمی‌کنند، از درخواست‌کنندگان غیرقانونی به مراتب بیشتر است» (ایرواین و پونتون، ۱۹۸۸، ص ۸۴). راه‌حلی که در نوشته‌های سبزها در مورد مسائل مرتبط با نظام‌های کنونی تأمین اجتماعی به‌ویژه بی‌اهمیت جلوه‌دادن اقتصاد غیررسمی از سوی این نظام‌ها غالباً مطرح می‌شود، حداقل درآمد یا درآمد بنیادی تضمین‌شده است.

صورت کلی درآمد بنیادی تضمین‌شده را به‌سادگی می‌توان توضیح داد. برابر با بیانه سال ۱۹۹۴ حزب سبز، این نوع درآمد باید «برای تأمین نیازهای بنیادی کافی باشد، و به همه شهروندان بزرگسال پرداخت شود و با افزایش درآمد قطع نشود. مقرری مربوط به کودکان دبستانی باید به والدین یا اولیای قانونی‌شان پرداخت شود» (۱۹۹۴، ص ۳۲). به همین سان، آن میلر گزارش می‌کند که:

طرح درآمد بنیادی باید حق بی‌قید و شرط داشتن درآمد مستقل و کافی برای تأمین هزینه‌های بنیادی زندگی، را برای هر مرد، زن و کودک تضمین کند. منظور اصلی این طرح، جلوگیری از فقر و نه صرفاً اعانه است. (نقل شده در اکنیز، ۱۹۸۶، ص ۲۲۶)

هواداران درآمد بنیادی تضمین شده مدعی‌اند که این طرح در ارتباط با کاستی‌ها و بی‌هنجاری‌های نظام‌های مرسوم تأمین اجتماعی، مزایای مشخصی دارد. نخست این‌که آدم‌ها را از اشتغال به کار نیمه‌وقت و نامنظم بازنمی‌دارد، زیرا این نوع کار به هیچ‌گونه کاهش حقوق بیکاری نمی‌انجامد؛ دوم، در این طرح، افزایش اندک درآمد بر حقوق بیکاری تأثیری نمی‌گذارد؛ و سوم، مدیریت این نوع نظام تأمین درآمد بسیار آسان‌تر از نظام‌های کنونی است. به گونه‌ای کلی‌تر، الگوهای انعطاف‌پذیر کار کردن، در این نوع طرح تشویق می‌شوند و (احتمالاً) به آزادسازی اقتصاد غیررسمی و به رسمیت شناختن آن به عنوان جایگاه اشتغال آبرومندانه، منجر می‌شود. در ضمن، سبزه‌ها امیدوارند که درآمد بنیادی تضمین‌شده به رفع آنچه که آن‌ها اختلاف پنهانی در منزلت شاغلان و غیرشاغلان تلقی می‌کنند، کمک کند.

چنین طرح‌هایی از همان آغاز مطرح شدن (سبزه‌ها تنها کسانی نیستند که از طرح درآمد بنیادی هواداری می‌کنند؛ برای مثال، میلتون فریدمن نیز از زمره این افراد است)، بسیار بحث‌انگیز بوده‌اند. نخست، پرسیده می‌شود که مقررری هفتگی یا ماهانه عملاً چقدر باید باشد. آشکار است که ارائه یک رقم مشخص در این باره بی‌معنی است، اما به گفته ایرواین و پونتون، این طرح «برای آن‌که از جهت سیاسی جذاب باشد، سطح درآمد بنیادی آن باید در حدی باشد که مردم را از فقر وارهاند. از این گذشته، این سطح باید بر مبنای محاسبه دقیق بضاعت جامعه تعیین گردد» (۱۹۸۸، ص ۷۳). بیانیه حزب سبز به گونه‌ای ضمنی یادآور می‌شود که پرداخت‌ها

باید «به آن اندازه بالا باشد که آدم‌ها بتوانند سرفرصت الگوها و انواع کار مورد نظرشان را برگزینند». برخی از چپ‌ها به این نوع پیشنهاد انتقاد کرده‌اند، به این دلیل که به اعتقاد آن‌ها، پرداخت‌ها احتمالاً چندان پایین خواهد بود که در واقع به جای از میان برداشتن فقر، آن را نهادمندتر خواهد ساخت. اما حتی اگر سبزاها بپذیرند که سطح پرداخت‌ها نمی‌تواند به اندازه دلخواه بالا باشد، باز همچنان بر سر این عقیده‌اند که تأثیر طرح درآمد بنیادی تضمین شده در بازگشودن درهای اقتصاد غیررسمی و تسهیل الگوهای انعطاف‌پذیر کار، به این معنا خواهد بود که آدم‌های بسیار کمتری در سطح این نوع درآمد باقی خواهند ماند و اگر هم در این سطح باقی بمانند، بر خلاف وضعیت کنونی، به خاطر تصمیم داوطلبانه‌شان است.

به گفته ابرواین و پوتون، در این قضیه نه تنها موضوع محاسبه بلکه قضیه توافق نیز مطرح است (و این نکته دومی است که باید در نظر گرفته شود)، زیرا پیشنهادهای درآمد بنیادی تضمین شده زمانی در بازار سیاسی مطرح شده‌اند که نظام‌های کنونی تأمین اجتماعی که از طریق افزایش تحمیلی مالیات‌ها تأمین اعتبار می‌شوند، آماج شدیدترین حملات فکری‌اند. برای همین است که مفهوم «جذابیت سیاسی» مورد اشاره سبزاها، حالتی دوپهلوی دارد. آن‌هایی که معتقدند نظام‌های تأمین اجتماعی تن‌پروری را تشویق می‌کنند، طرح درآمد اجباری تضمین شده را اوج حماقت می‌دانند، چرا که به نظر آن‌ها دیگر هیچ کس نیازی به کار کردن ندارد. به هر روی، سبزاها معتقدند که اکثریت عظیم مردم کار خواهند کرد، و چنین استدلال می‌کنند که در ردیف‌های پایین‌تر حقوق‌بگیران، از بین رفتن کار نیمه‌وقت، بیکاری و تله‌های فقر، آدم‌ها را به کارکردن تشویق خواهد کرد.

سومین انتقادی که معمولاً به طرح‌های درآمد بنیادی تضمین شده می‌شود، این است که این طرح‌ها گران‌تر از آن تمام می‌شوند که بتوان به

کارشان بست. در پاسخ به این انتقاد، هواداران این طرح‌ها معمولاً به قضیه بازتوزیع درآمدها متوسل می‌شوند و می‌گویند که دارندگان درآمدهای بالا باید از طریق پرداخت مالیات‌های سنگین‌تر اعتبار طرح‌های درآمد بنیادی تضمین شده را تأمین کنند؛ برخی از سبزها به نظام مالیات بر درآمد تحصیل‌کردگان که در حال حاضر دست‌کم در محافل سیاسی لیبرال دموکراتیک بسیار مذموم است، اشاره می‌کنند. از این گذشته، سبزها به انواع مالیات‌های دیگری نیز اشاره می‌کنند که باید در جامعه‌ماندگار به اجرا گذاشته شوند، مانند مالیات بر تغذیه فراگرد تولید، مالیات بر بازده تولید، مالیات بر منابع و مصرف (بیانیه حزب سبز، ۱۹۹۴، ص ۳۱ و ۳۲)؛ آن‌ها ادعا می‌کنند که این مالیات‌ها به ایجاد درآمد کافی برای تأمین اعتبار طرح‌های درآمد بنیادی تضمین‌شده کمک خواهند کرد. سبزها به پس‌اندازهای ناشی از اعمال یک‌چنین نظام ساده در مقایسه با مبالغ هنگفتی که صرف نظام‌های کنونی می‌شود، نیز اشاره می‌کنند؛ آن‌ها سرانجام چنین اظهارنظر می‌کنند که بر اثر افزایش درآمدهای ناشی از اشتغال آدم‌های بیشتر، درآمدهای مالیاتی نیز افزایش خواهد یافت.

آشکار است که در زمینه تأمین اعتبار، بیشتر چیزها بستگی به آن دارد که چقدر بتوان با صاحبان درآمدهای بیشتر در مورد مالیات‌های بیشتر به توافق رسید و در کوتاه‌مدت، این قضیه یکی از کاستی‌های اصلی طرح تأمین درآمد بنیادی تضمین‌شده به‌شمار می‌آید. همچنان‌که پیش از این یادآور شدیم، فرهنگ سیاسی در بیشتر دموکراسی‌های لیبرال، دیگر نمی‌تواند عدالت اجتماعی را برحسب بازتوزیع درآمدها در نظر گیرد، بلکه بیشتر آن را بر وفق نظریه عدالت مبتنی بر استحقاق رابرت نوزیک در نظر می‌گیرد. این نظریه می‌گوید که هر کسی مستحق آن چیزی است که به حق به دست آورده است (یعنی پولی که از طریق کار به دست می‌آید) و بدون رضایت او نمی‌توان این چیز را از دستش بیرون آورد. از این دیدگاه، مالیات‌گذاری نوعی غارت است. به نظر من، این نظر امروزه محتوای

بیشتر رویکردهای نسبت به مالیات را تعیین می‌کند و تأمین اعتبار طرح‌های درآمد بنیادی تضمین شده برخلاف این نظر است. این کار از گنجایش توانایی‌های چپ‌ها طی پانزده سال گذشته بیرون بوده (به نظر می‌رسد که چپ‌ها این کار را کم و بیش وانهاده‌اند) و هیچ نشانه‌ای در دست نیست که زیست‌بوم‌گرایان سیاسی مسئله ترغیب مردم را در این مورد به اندازه کافی جدی گرفته باشند.

دو قضیه دیگر در ارتباط با درآمد بنیادی تضمین شده وجود دارد که باید مطرح گردند؛ هر دو این قضایا به این مسئله ربط دارند که چنین طرح‌هایی چقدر به جامعه ماندگار سبز مربوطند. خوانندگان این فصل ممکن است احساس کنند که طرح درآمد بنیادی تضمین شده با تصویر بنیادی که تاکنون از جامعه ماندگار ترسیم کرده‌ایم، چندان همخوانی ندارد. این طرح به این معنا بنیادی است که در متهاالیه طیف عملکردهای کنونی قرار دارد، اما جان کلام جامعه ماندگار، تا آنجا که من استنباط کرده‌ام، این است که چنین جامعه‌ای اساساً به دور از عملکردهای کنونی است. بدین تعبیر، می‌توان گفت که در طرح درآمد بنیادی تضمین شده چیزهای مربوط به «جهان کنونی» چندان زیاد است که آن را به گونه بخشی از راه حل سبز عمیق در مورد مسئله ماندگاری نمی‌توان در نظر گرفت.

بوریس فرانکل (۱۹۸۷) وقتی که می‌پرسد سبزه‌ها برای اجرای طرح درآمد بنیادی تضمین شده از چه نوع ساختارهای سیاسی هواداری می‌کنند، نخستین زنگ خطر را به صدا درآورده است. به استدلال او، ماهیت متمرکز چنین ساختارهایی با گرایش تمرکززدایانه بسیاری از برنامه‌های سبز تعارض دارد. به عبارت دیگر، سخن او به این معنا است که سبزه‌های هوادار تمرکززدایی هم خدا را می‌خواهند و هم خرما را، زیرا از یک سوی صورت‌های غیرمتمرکز زندگی سیاسی را می‌خواهند و از سوی دیگر، می‌خواهند عملکردهای اجتماعی را نهادمند سازند، در

صورتی که تحقق این خواست تنها از طریق سطح بالایی از برنامه‌ریزی و تمرکز امکان‌پذیر است. حدس می‌زنم که این نوع سبزه‌ها در پاسخ به این انتقاد بگویند که هر چند اجرای (و تأمین) طرح درآمد بنیادی تضمین شده به گونه‌ای متمرکز باید انجام گیرد، اما این قضیه این اصل را نفی نمی‌کند (هیچ کاری را نباید در سطح بالاتر انجام داد، مگر آن‌که آن کار در سطح پایین‌تر انجام‌پذیر نباشد) (پوریت، ۱۹۸۲، ص ۱۶۶). اجرای طرح درآمد بنیادی تضمین شده، از آن نوع کارهایی است که تنها در «سطح بالا» می‌توان انجام داد. حال این قضیه در آیین سبزه‌ها چقدر ارتداد محسوب می‌شود، بستگی به این دارد که شخص در تفسیر معنای تمرکززدایی در برنامه سیاسی سبزه‌ها چقدر سخت‌گیر است. در پایین دوباره به این قضیه خواهیم پرداخت.

در این زمینه، قضیه جدی‌تر شاید این اعتراض باشد که آن نظام تولیدی که طرح درآمد بنیادی تنها بر پایه آن می‌تواند ثروت عظیم موردنیاز برای اجرای خود را تأمین کند (یعنی نظام تولیدی کنونی)، در جای دیگر از سوی سبزه‌ها نظام روبه‌زوالی توصیف شده و به هر روی ناماندگار است؛ در واقع سبزه‌ها بحث سیاسی‌شان را از همین نقطه آغاز می‌کنند. به تعبیر صریح‌تر، در صورت کاهش بازدهی تولید و کم‌شدن درآمدهای مالیاتی، پول موردنیاز برای تأمین طرح درآمد بنیادی از کجا خواهد آمد؟ از این دیدگاه، طرح درآمد بنیادی به اقدام سوسیال دموکراتیکی می‌ماند که به گونه‌ای ناماندگار به بدنه سیاسی جامعه بیمار مابعد صنعتی پیوند زده شده است و به اقدام اساساً سبزی که در جهت حل مسائل ماندگاری ناشی از محدودیت‌های رشد باشد، هیچ شباهتی ندارد. تنها موضعی که برای سبزه‌ها باقی می‌ماند، این است که از مذاکره در مورد بازتوزیع مقادیر روبه‌کاهش ثروت مادی هواداری کنند. هرچند که در مورد چگونگی اقدام‌های تأمین اجتماعی در جامعه ماندگار سبزه اطلاع دقیقی ندارم، اما به نظر می‌رسد که طرح درآمد بنیادی به عادت‌ها

و عملکردهای همان جامعه‌ای بستگی دارد که سبزه‌ها دوست دارند جامعه ماندگارشان را جایگزین آن سازند.

در آغاز این فصل یادآور شدم که مفهوم محدودیت‌های رشد نقطه آغاز سیاست سبز بنیادی است. این مفهوم برای فهم زیست‌بوم‌گرایی گریزناپذیر است، حتی اگر تنها به این خاطر که جهت توصیه‌های سبز بنیادی را در مورد زندگی سیاسی و اجتماعی جامعه سبز ماندگار نشان می‌دهد. اگر تنها مسئله خوردن غذای سالم، زندگی در یک محیط بدون «سرب و یا مصرف شوینده‌های مخرب محیط‌زیست مطرح بود، در آن صورت راهبردهای محیط‌زیست‌گرایان مانند مصرف‌گرایی سبز شاید کفایت می‌کرد. اما سبزه‌ها می‌گویند که مصرف‌گرایی سبز نیز در درازمدت ماندگارتر از مصرف‌گرایی خاکستری نیست، زیرا هر دو دستخوش محدودیت‌های رشداند. در این حالت، نیازها را باید با یک رشته عادات و عملکردهایی برآورده کنیم که با عادات و عملکردهای کنونی مان متفاوت باشند، حال آن‌که مصرف‌گرایی سبز به نرخ‌های کنونی تهی کردن منابع، تولید، استهلاک (که مصرف را نیز دربر می‌گیرد) و آلودگی، چندان وابسته است که نمی‌تواند عادت‌ها و عملکردهای نوین موردنیاز سبزه‌های تیره را ایجاد کند.

همچنین پیش از این یادآور شدم که از چهار اصطلاح هرمن دالی، مصرف، همان چیزی است که توجه به آن برای شناخت درست مأخذ توصیه‌های سبز ضرورت دارد. پافشاری بر کاهش مصرف به عنوان پاسخی به نظر محدودیت‌های رشد، به تحول نظریه‌های نیاز، توصیه کاهش سطوح جمعیت، تردید روا داشتن در مورد «تنظیم تکنولوژیک» و پشتیبانی از منابع ماندگار انرژی می‌انجامد که همه آن‌ها مبتنی‌اند بر طرفداری از جامعه خودمتکی، یعنی همان قاعده اساسی که پوریت درباره‌اش چنین گفته است: «هر رشد اقتصادی در آینده باید ماندگار باشد، یعنی باید در چارچوب و نه فراتر از محدودیت‌های معین سیاره

زمین فعالیت کند» (۱۹۸۴، ص ۱۲۰). پس از ترسیم مهم‌ترین ویژگی‌های شیوه زندگی در جامعه‌ماندگار، از دیدگاه سبز بنیادی، اکنون در مقامی هستیم که می‌توانیم ویژگی‌های نهادی-سیاسی چنین جامعه‌ای را (به معنای وسیع آن) مورد بحث قرار دهیم. راستی، این نوع جامعه به چه چیزی شبیه خواهد بود؟

## منطقه زیست‌گرایی<sup>۱</sup>

در آغاز این فصل وقتی درباره پاسخ‌های ممکن به نظر محدودیت‌های رشد صحبت می‌کردم، گفته بودم که طبقه‌بندی چهارگانه تیم اوربوردان را در این زمینه می‌پذیرم که عبارتند از: «نظم نوین جهانی»، اندیشه «اقتدارگرایی متمرکز»، «اجتماع اشتراکی اقتدارگرا» و «راه‌حل آنارشیستی». در همان جا و سوسه نشدم که بگویم یکی از این چهار امکان به توصیف ماهیت واقعی جامعه سبز ماندگار نزدیک‌تر است، بلکه تنها به این اکتفا کردم که به گونه‌ای کلی بگویم که جامعه‌های ماندگار نمی‌توانند تنها در یکی از این قالب‌ها بگنجند و در ضمن یادآور شدم که بازارهای بدون مهار و رژیم‌های اقتدارگرا از جهت ماندگاری کژ کارکرداند و با یک اصل بنیادی مربوط به تحول خودمختارانه نظام‌های خودتجدیدکننده، مغایرت دارند. همچنین در آن جا یادآور شدم که یکی از پاسخ‌های سبزها به مکتب فکری «هیچ چیز بدون کارکرد نیست»، این است که یکی از اصول بوم‌شناختی برای زندگی اجتماعی می‌تواند این باشد که بهترین تنظیم‌ها آن‌هایی‌اند که در بطن جهان «طبیعی» جای داشته باشند. از این پس همین موضوع را با مفهوم منطقه زیست‌گرایی بسط می‌دهم.

اصول کلی آنچه را که کرک پاتریک سیل «انگاره منطقه زیستی» نامیده، به آسانی بیان شده است. تنها کافی است زمین پیرامون‌مان را

1. bioregionalism

بشناسیم، امکانات و نکات آن را فراگیریم و با آن زندگی کنیم نه بر ضد آن. باید دانست که زندگی با زمین به معنای زندگی کردن در داخل آن و بر وفق شیوه‌ها و نواخت‌های مناطق طبیعی یا مناطق زیستی آن، است. «مناطق زیستی» وجود دارند که شاید صدها هزار مایل مربع مساحت داشته باشند (همان، ص ۵۶)، «مناطق زمینی» کوچک‌تری نیز هستند که کمتر از بیست سی هزار مایل مربع وسعت ندارند و باز «ساخت‌های منطقه‌ای» (که او آن‌ها را «مناطق حیاتی» نیز نامیده است) وجود دارند که «چندین هزار مایل مربع» وسعت دارند. (همان، ص ۵۸). زندگی منطقه‌زیستی مستلزم تشخیص مرزهای زیستی - منطقه‌ای و سرکردن با چیزهایی دارد که هر منطقه‌ای به گونه‌ای طبیعی می‌تواند آن‌ها را فراهم کند، برای مثال، «از زیورآلات و معادن گرفته تا چوب و چرم و پارچه و الیاف» (همان، ص ۷۵). منطقه‌زیست‌گرایان این مناطق را تشخیص داده و برای هر یک از آن‌ها نامی تعیین کرده‌اند؛ برای مثال، سرزمینی به موازات سواحل کالیفرنیا وجود دارد که چاستا نامیده شده است (توکر، ۱۹۹۲، ص ۷۳).

در چارچوب این مناطق زیست، انسان‌ها می‌باید در اجتماع‌ها زندگی کنند، زیرا «اگر به دنبال سنگ‌بنای بنیادی و واحد جهان بوم‌شناختی می‌گردید، آن چیزی جز اجتماع<sup>۱</sup> نیست» (بیل، ۱۹۸۵، ص ۶۲). بیل می‌گوید که نوع بشر در تاریخ خود اجتماع‌های ۵۰۰ تا ۱۰۰۰ نفره را برای تماس رودررو و اجتماع‌های ۵۰۰۰ تا ۱۰۰،۰۰۰ را برای «همگروهی‌های قبیله‌ای بزرگتر یا اجتماع گسترده‌تر» ترجیح می‌داده است (همان، ص ۶۴). اجتماع‌های بزرگتر از این‌ها ناخوشایند انگاشته شده‌اند، زیرا نمی‌توان آن‌ها را با اتکای به منابع خودشان پابرجا نگه داشت.

اجتماع منطقه‌زیستی باید «استفاده از منابع را به حداقل رساند، به صرفه جویی و بازیافت تأکید ورزد و از آلودگی و اتلاف جلوگیری کند»

(سیل، ۱۹۸۴، ص ۲۳۰). هدف از همه این اقدام‌ها دستیابی به ماندگاری از طریق آن چیزی است که سیل خودبسندگی نامید. منطقه زیست‌گرایان احتمالاً به دادوستد حساسیتی کمتر از هواداران خوداتکایی دارند و خود سیل خودبسندگی را مبتنی بر نوعی «ساخت منطقه‌ای تمام‌عیار» می‌داند، چندان که «طیف گسترده‌ای از خوراکی‌ها، نوعی برخورداری از نیازهای ضروری و قدری تجملات و جمعیتی را در برگیرد که یک دانشگاه و بیمارستان بزرگ و ارکستر سمفونی را در خود جای دهد» (۱۹۸۵، ص ۷۴ و ۷۵). به هر روی، یک چنین اجتماع باید بدون برخی از چیزها سرکند: «برخی مناطق زیست باید خودشان را برای برخی دگرگونی‌ها در عادت‌های همه‌چیزخواری و شکمبارگی‌های کنونی آماده سازند، برای مثال مناطق غیرمرکبات‌خیز باید دنبال منابع دیگری برای تأمین ویتامین ث باشند» (همان، ص ۷۵). بیشتر منطقه زیست‌گرایان ادعا می‌کنند مسائلی که غالباً در ارتباط با نعمت‌های نابرابر مناطق از جهت منابع طبیعی می‌گویند، در واقعیت امر وجود خارجی ندارند:

در این کشور [ایالات متحد آمریکا] هیچ منطقه زیستی وجود ندارد که نتواند خوراک، انرژی، سرپناه، پوشاک، نیازهای بهداشتی، آموزشی و هنری و کالاهای ساخته شده‌اش را فراهم سازد. (سیل، ۱۹۸۵، ص ۷۵)

منطقه زیست‌گرایان معمولاً بر تملک اشتراکی زمین اصرار می‌ورزند، زیرا میوه‌های طبیعت را متعلق به همگان می‌دانند و می‌گویند که اجتماع‌های سیاسی باید از الگوهای جهان طبیعی پیروی کنند و از نظام‌های نظارت متمرکز دوری جویند. آن‌ها از «پراکندگی قدرت در واحدهای کوچک و بسیار پراکنده» هواداری می‌کنند (همان، ص ۹۱). این قضیه با این فکر ارتباط دارد که درس طبیعت در زمینه روابط اجتماعی، درس برابری است که سیل آن را «مکمل هم بودن» می‌نامد (همان، ص

۱۰۱). به ادعای آن‌ها، «قشربندی و سلسله مراتب در شبه‌گروه‌های خاص جهان جانوری، بسیار کمیاب است» (همان، ص ۹۸)؛ و بر مبنای این فکر که هرچه برای جهان «طبیعی» خوب است برای ما که بخشی از این جهان هستیم نیز خوب است، می‌گویند که سلسله‌مراتب در سیاست نباید نهادمند شود. اصل دیگر منطقه زیست‌گرایی را که همان تنوع است، به‌زودی بررسی خواهیم کرد، اما طرح آن را در این جا صلاح نمی‌دانیم. اصل راهنمای منطقه زیست‌گرایی این است که جهان طبیعی باید زندگی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی اجتماع‌های منطقه زیستی را تعیین کند و پیام‌های طبیعت را از طریق بوم‌شناسی بهتر می‌توان دریافت کرد تا از طریق داروین‌یسم اجتماعی: «با مطالعه هوشمندانه طبیعت... می‌توانیم در ساخت اقامتگاه‌ها و نظام‌های انسانی، خودمان را راهنمایی کنیم» (سیل، ۱۹۸۴، ص ۲۲۵). به نظر منطقه زیست‌گرایان و کسانی که از آن‌ها الهام می‌گیرند، ماندگاری به کاهش فاصله مادی و معنوی ما با زمین بستگی دارد:

ما باید تا آن‌جا که می‌توانیم نزدیک به زمین زندگی کنیم و با خاک، آب و باد منطقه زیست‌مان تماس نزدیک داشته باشیم؛ ما باید از شیوه‌ها، گنجایش‌ها و محدودیت‌های زمین درس بگیریم؛ ما باید ضرب‌آهنگ زمین را الگوی مان قرار دهیم، قوانین آن را راهنمای خود سازیم و میوه‌هایش را نعمت‌مان بدانیم.

(سیل، ۱۹۸۴، ص ۲۲۴ و ۲۲۵)

تصویر کلی سیل از منطقه زیست‌گرایی و توصیه‌هایش، بسیار دور از دسترس‌اند، اما حتی دیدگاه‌های میانه‌روترین سبزه‌ها نیز تحت تأثیر این تصویر شکل گرفته است. در همین زمینه خاص است که تقریباً همه سبزه‌ها از فقدان دانش در مورد زمین که ویژگی انسان صنعتی است، افسوس می‌خورند. آن‌ها از این غصه می‌خورند که ما نمی‌دانیم خوراک‌مان از کجا می‌آید و چگونه کشت می‌شود و می‌گویند که تولید

بسته‌بندی شده در قفسه‌های سوپرمارکت‌ها، نشانه و نیز علت فاصله‌گیری خطرناک ما از زمین است. برای همین است که سبزه‌ها و به‌ویژه منطقه زیست‌گرایان از ما می‌خواهند که «در مکان زندگی کنیم» و به جای مقاومت در برابر محیط، زندگی‌مان را با آن تطبیق دهیم.

## کشاورزی

جدا از داعیه‌های منطقه زیست‌گرایی ولی آشکارا متأثر از آن، کشاورزی به‌ویژه نوع خاصی از آن، همیشه جای مهمی در نظریه و عملکرد جامعه سبز ماندگار دارد: «مسئله چگونگی تغذیه انسان‌ها، مهمترین عنصر راهبرد بوم‌شناختی سبزه‌ها است» (توکر، ۱۹۹۲، ص ۶۳). این قضیه از دو جهت اهمیت دارد. نخست به‌خاطر این نکته به‌نسبت مشهور است که جنبش سبز عملکردهای کشاورزی کنونی را (که آن‌ها کشاورزی صنعتی می‌نامند) به‌خاطر عدم ماندگاری آن‌ها غیرقابل قبول می‌انگارد. آن‌ها کشاورزی به‌شدت شیمیایی را مایه آلودگی آبراه‌ها، فرسایش خاک، نمکی شدن زمین بر اثر آبیاری غیرطبیعی و برهم‌زننده توازن بوم‌شناختی از طریق کاربرد شدید آفت‌کش‌ها می‌دانند و مناظر یکنواخت ناشی از آن را مایه ملال انسان‌ها می‌انگارند.

اما دیدگاه سبز از این وابستگی عملی به کشاورزی ماندگار، فراتر می‌رود. براین توکر این دید فراتر را با این اندیشه مطرح می‌کند که کشاورزی ارگانیک برخلاف کشاورزی صنعتی «هشیاری منطقه زیستی» را تقویت می‌کند (۱۹۹۴، ص ۶۴). جان‌اتان پوریت حتی از او هم صریح‌تر است، زیرا می‌گوید که اهمیت کشاورزی درست از چیزی فراتر از تولید غذای سالم بریک مبنای ماندگار حکایت می‌کند، زیرا:

دلالت‌های آن در جهت دگرگونی در رویکرد آدم‌ها نسبت به سیاره زمین، بسیار مهم‌اند. کشاورزی درست انسان‌ها را به فراگردهای طبیعی زمین، کاربرد تکنولوژی مناسب و ادراکی از

هماهنگی وابسته می‌سازد که آن را به شدت از دست داده‌ایم.  
(پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۸۰)

از این جهت، عملکردهای کشاورزی در جامعه سبز این وظیفه اساسی را بر عهده دارند که جایی را برای ما فراهم سازند که در آن، جدایی‌های میان ما و جهان طبیعی از میان برداشته شوند و به خاطر همین است که براین توکر برای کشاورزی یک چنین اهمیتی قائل است. معنویت، روح سیاست سبز تیره است؛ سیاست سبز می‌خواهد خلامعنوی را در کانون جامعه صنعتی کنونی پُر سازد و زمین، کلیسای جامعه است که آن‌ها ما را به عبادت در آن فرامی‌خوانند. پیام پیتربونیارد در این زمینه آموزنده است: «به اعتقاد من، جست و جوی خودبسندگی به همان اندازه کوشش در جهت برآوردن نیازهای ضروری زندگی از حداقل منابع اطرافمان، بعد معنوی و ایدئولوژیک نیز دارد.» (آلابی و بونیارد، ۱۹۸۰، ص ۲۶) با توجه به این قضایا، نباید تعجب کرد که پیامدهای دیگر کشاورزی ماندگار، مانند ماهیت کاربر آن، چیزی بیشتر از یک محتوای عملی دارد. گلداسمیت می‌گوید که:

یک محاسبه سردستی نشان می‌دهد که تنها با افزایش چهار یا پنج برابر نیروی کار کشاورزی در بریتانیا، می‌توان از کاربرد ماشین‌آلات و مواد شیمیایی که طی سی سال گذشته به کار رفته‌اند، صرف‌نظر کرد. (گلداسمیت، ۱۹۸۸، ص ۱۹۷)

از دیدگاه سبز، این پافشاری بر ایجاد جمعیت «کشاورزان نیمه‌وقت» (افولز، ص ۱۶۷)، هم ضروری و هم خوشایند است؛ ضروری است برای آن‌که کشاورزی ماندگار مستلزم ماشین‌آلات کمتر و در نتیجه نیروی کار بیشتر است؛ خوشایند است زیرا که در همین نقطه نظریه تبدیل به عمل می‌شود. به‌راستی که کشاورزی محور عملی سیاست سبز است.

## تنوع

یکی از اصول جامعه‌منطقه‌زیستی کِرک‌پاتریک سیل را در بحث بالا مطرح نکردیم، زیرا این یکی از آن نکاتی است که برداشت گسترده‌تر جنبش سبز از جامعه‌ماندگار را از طرح منطقه‌زیستی جدا می‌سازد. این اصل، همان تنوع است و در این جا صحبت از یک «جامعه‌منطقه‌زیستی» نمونه (همچنان که من بحث کرده‌ام)، ارائه‌تصویر غلط از جنبش سبز است. به‌گونه‌ای درست‌تر، در این جا باید از جوامع‌گونه‌گون منطقه‌زیستی صحبت کرد، نه تنها از دیدگاه آشکارا جمعیتی بلکه همچنین بر حسب ویژگی‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی این جوامع.

سیل آشکارا می‌نویسد، این ضرورت ندارد که هر جامعه‌منطقه‌زیستی «بر پایه‌ارزش‌های دموکراسی، برابری، آزادی، عدالت و نظایر آن تشکیل شود» (۱۹۸۴، ص ۲۳۳) و آرن‌ناتس در سخنرانی سال ۱۹۸۷ خود نیز با این نظر موافقت کرد. با توجه به پایبندی سیل به مفاهیم برابری و مشارکت سیاسی که هر دو (به‌گونه‌ای متعارض) از اصول علم بوم‌شناسی سرچشمه می‌گیرند، این برداشت ممکن است قدری عجیب به نظر آید، اما میان درخواست‌های «مکمل هم بودن» و تنوع، تنش آشکاری وجود دارد. اگر برای تنوع مزیت قائل شویم، باید این امکان را نیز بپذیریم که:

منطقه‌های زیستی به‌راستی خودمختار راه‌های ویژه خودشان را در پیش خواهند گرفت و به نظام‌های سیاسی کاملاً جداگانه‌ای تبدیل خواهند شد، به‌گونه‌ای که بی‌گمان برخی‌شان دموکراسی‌های مستقیم، برخی دیگر دموکراسی‌های مبتنی بر نمایندگی و برخی دیگر فدراتیو خواهند شد، اما به‌طور قطع انواع اشراف‌سالاری، الیگارشسی، حکومت‌های مذهبی، شهریاری<sup>۱</sup>،

1. Principality

حکومت‌های منطقه‌ای و فئودالی نیز در این میان پدیدار خواهند شد. (سیل، ۱۹۸۴، ص ۲۳۳)

در این جا، جنبش گسترده‌تر سبز احتمالاً روحیه منطقه زیستی‌اش را از دست می‌دهد. اعضای این جنبش با این نظر سیل موافقت دارند که «منطقه زیست‌گرایی... نه تنها گوناگونی‌های رفتار بشری را روا می‌دارد بلکه آن را مایه توفیق نیز می‌انگارد» (ممان، ص ۲۳۴)، اما به محض آن که تصاویری از برده‌داری و تبعیض جنسی به ذهن متبادر می‌شوند، حجاب ابهام برداشته می‌شود و سبزاها به یاد می‌آورند که به همان اندازه منتقدان سرسخت‌شان وارثان سنت روشن‌اندیشی‌اند. آن‌ها بی‌گمان بر این باورند که «الگوی مابعد صنعت‌گرایی‌اشان، دموکراسی، آزادی، رواداری، برابری و ارزش‌های عقل‌گرایانه دیگری را که چند سده پیش در اروپا پدیدار شدند، تقویت خواهد کرد» (فرانکل، ۱۹۸۷، ص ۱۸۰). در این جا اصل منطقه زیستی تنوع با علاقه‌مندی به انتشار پیام‌های جهانی که غالباً به دموکراسی لیبرالی ارتباط دارند، تعدیل می‌شود.

### تمرکززدایی و محدودیت‌های آن

بسیاری از داستان‌های سبزاها درباره جامعه ماندگار، به زبان تمرکززدایی نوشته شده‌اند، تا جایی که محرک تمرکززدایی صورت نهایی انواع زندگی اشتراکی را به خود می‌گیرد. رودلف باهرو شاید کسی باشد که از همه بیشتر توصیه‌های اشتراکی تمام‌عیار در مورد شکل‌گیری جامعه سبز می‌دهد و دلایلی که او در طرفداری از اجتماع اشتراکی ارائه می‌کند، همان دلایل سیل را بازتاب می‌کنند. نخست این‌که اجتماع اشتراکی «از جهت اقتصادی گسترش‌یافته» نیست؛ به گفته گلداسمیت: «جای دادن

جمعیت در شهرک‌ها و دهکده‌های کوچک، در واقع به معنای به حداقل رساندن تأثیر این جمعیت بر محیط‌زیست است» (۱۹۷۲، ص ۶۴). دوم، این نوع اجتماع تأکید آشکاری بر تمرکززدایی سیاسی دارد. سوم، این‌گونه اجتماع‌ها، به تعبیر باهرو، «از جهت انسانی خوشایند» اند، زیرا با «سرشت بشر» همخوانی بیشتری دارند، «چون که از خانوادهٔ اعصاب خردکن و سازمان‌های بزرگ از خودبیگانه‌کننده پرهیز می‌کنند» (۱۹۸۶، ص ۸۷، ۸۸). گلداسمیت در این باره حتی از این هم جلوتر می‌رود، زیرا می‌گوید: «شاید تنها در یک اجتماع کوچک این امکان برای یک زن یا یک مرد فراهم باشد که بتواند یک فرد باشد» (۱۹۷۲، ص ۶۳). بنابراین، اجتماع اشتراکی جایگاهی را فراهم می‌سازد که در آن، روابط شخصی میان انسان‌ها ارضاء‌کننده می‌شود و آدم‌ها یاد می‌گیرند که «در مکان» زندگی کنند (البته بر وفق و نه بر ضد محیط‌زیست‌شان)

از این جهت، سیاست سبز خودش را در سستی جای می‌دهد که به اندازه تاریخ عمر دارد و وارد بحث‌هایی می‌شود که برای خوانندهٔ کنونی در زمینه نظریه و عملکرد آتارشیسم مبتنی بر اجتماع اشتراکی، بسیار شناخته شده‌اند. برخی از سبزها (به‌ویژه منطقهٔ زیست‌گرایان) از دو جهت چشم‌انداز تازه‌ای به این بحث بخشیده‌اند: نخست، این فکر که زندگی در اجتماع اشتراکی نوعی «قرائت» از جهان «طبیعی» است، زیرا این‌گونه زندگی شیوه‌ای طبیعی دارد و از این جهت به درخواست ماندگاری پاسخ مثبت می‌دهد؛ دوم، سبزها همچنین پیشنهاد می‌کنند که چیزی شبیه فدراسیونی از اجتماع‌های اشتراکی، تنها صورت نهادی-سیاسی ممکن برای جامعهٔ ماندگار است.

بر این مبنا، آن‌ها می‌گویند که صورت‌های دیگر سیاسی، مشکوک به بی‌مسئولیتی در برابر محیط‌زیست‌اند و در نتیجه، به همین دلیل عملی (از نظر طرح درازمدت مساندگاری) از راه‌حل اجتماع اشتراکی پشتیبانی می‌کنند. برای همین است که گلداسمیت ادعا می‌کند

که تمرکززدایی را نه «به خاطر آن‌که در حسرت انگلستان افسانه‌ای شاد و کوچک، میخانه‌های جهان قدیم و صحبت‌های دائمی درباره حصارهای باغ می‌سوزیم» (۱۹۷۲، ص ۶۱ و ۶۲)، بلکه به دلایل بسیار جدی‌تر پیشنهاد می‌کنیم. اندیشه آن‌ها این است که بهترین راه حل مسئله کمبود منابع، نزدیک‌تر ساختن نقاط تولید و مصرف است؛ ما دیگر از تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان جداگانه صحبت نمی‌کنیم، بلکه صحبت ما درباره «تولید-مصرف‌کنندگان»<sup>۱</sup> است. غالباً گفته می‌شود که سبزاها دلایلی از آن خودشان (در برابر دلایل فرض گرفته از سنت‌های سیاسی دیگر) برای دفاع از یک صورت خاص و متفاوت سیاسی ندارند. این درست نیست، زیرا همه سبزاها با هر گرایشی می‌گویند که طرح سیاسی-نهادهی جامعه باید بر پایه واقعیت‌های محیط‌زیستی یا بوم‌شناختی طراحی گردد. از گفته گلداسمیت چنین برمی‌آید که از تمرکززدایی سیاسی می‌توان منافع زیست‌محیطی بیرون کشید - که این خود یکی از درست‌ترین برهان‌های سبزاها است. از این دیدگاه، شهرها آلودگی بسیار فراوانی را به بار می‌آورند، زمین محله را با زباله‌های فراوانشان تباه می‌کنند، «به منابع طبیعی فشار بیش از حدی وارد می‌کنند» (استون، ۱۹۹۴، ص ۳۳۹)، و به ساکنانشان اجازه نمی‌دهند که ادراکی از وابستگی به جهان طبیعی را به دست آورند. البته همه این برداشت‌ها را به هیچ‌روی همگان قبول ندارند. سبزاها می‌گویند که ارائه خدمات اساسی برای مردمی که نزدیک هم زندگی می‌کنند، می‌تواند بسیار ارزانتر تمام شود و در فضاهای محدود بهتر می‌توان با تباهی زیست‌محیطی مقابله کرد. وانگهی، تجربه آموزون نشان می‌دهد که هجوم به مناطق روستایی در شرایط نامناسب می‌تواند پیامدهای تخریب‌کننده‌ای داشته باشد. با وجود این بحث‌ها، پرسش‌های دیگری که در ارتباط با اجتماع اشتراکی سبز مطرح می‌شوند،

بسیار آشنایند: «آیا این اجتماع، عملی است؟» «آیا چنین اجتماعی خرفت‌کننده نیست؟»، «نحوه روابط میان این اجتماع‌ها چگونه خواهد بود؟» و نظایر آن. بی‌گمان، بسیاری از کسان از دلالت‌های عدالت‌دلبخواهانه مستتر در این پیشنهاد گلداسمیت که «بزهکاری» را «از طریق فشار افکار عمومی» و «مسخره کردن» بزهکار می‌توان مهار کرد، احساس ناراحتی می‌کنند (۱۹۷۲، ص ۱۳۵) و با این گفته آندره گور موافقند که می‌گوید:

خودبسندگی اشتراکی همیشه تأثیر فقیرکننده‌ای دارد؛ یک اجتماع هرچه خود بسنده‌تر و کم جمعیت‌تر باشد، طیف فعالیت‌ها و گزینه‌هایی که می‌تواند به اعضایش ارائه دهد، نیز محدودتر خواهد بود. اگر یک اجتماع با حوزه فعالیت، دانش و تولید بیرون از خود رابطه‌ای نداشته باشد، به زندانی تبدیل خواهد شد... تنها تجدید دائمی امکانات کشف، بینش، تجربه و ارتباطات است که می‌تواند از فقیر شدن و در نهایت خفه شدن زندگی اشتراکی جلوگیری کند. (نقل شده در فرانکل، ۱۹۸۷، ص ۵۹)

مضامین محبوس شدن و زیر نظر بودن که گور به آن‌ها اشاره می‌کند، بر برخی از نوشته‌های سبزه‌ها سایه افکنده‌اند - «بسیاری از کسانی که در اقتصاد غیررسمی کار می‌کنند و درآمدشان را افشا نمی‌کنند... شاید به این نتیجه رسند که در این نظام نوین، خطرهای طفره‌رفتن از مالیات بر مزایای آن می‌چربد» (ابرواین و پونتون، ۱۹۸۸، ص ۷۳). گرچه با توجه به آهنگ پارسایانه بخش مهمی از برنامه سبزه‌ها، این قضیه شاید نباید شگفت‌زده‌مان سازد، اما همین جنبه از سیاست سبزیکی از آن جنبه‌هایی است (که ظاهراً) می‌تواند حساسیت لیبرالی کنونی را تحریک کند. به نظر من چنین می‌رسد که یا سیاست سبزه عنوان یک طرح از این قضیه لطمه خواهد خورد و یا می‌تواند به آن به عنوان یکی از نمونه‌های از

خودگذشتگی که زندگی در یک جامعه ماندگار از ما می‌طلبد، اشاره کند. زمانی آنارشیستی را می‌شناختم که به گونه‌ای عجیب نظامیگرانه خواستار آن بود که آدم‌ها پیش از گردهمایی‌های اجتماعی صبح زود بلند شوند و دندان‌های‌شان را مسواک کنند. به گونه‌ای به همین‌سان شگفت‌انگیز، این عمل صبحگاهی عموماً در میان آنارشیست‌ها به گرمی استقبال می‌شود، چون به عنوان بخشی از آمادگی ضروری برای زندگی در جهان نوین و دلیرانه‌ای تلقی می‌شود که آنارشیست‌ها می‌خواهند زمینه‌ساز آن باشند.

بسیاری از سبزها به اعتراض‌های عملی یا اخلاقی که به زندگی اشتراکی می‌شود، با توسل به مفهوم سست‌تر تمرکززدایی سیاسی پاسخ می‌گویند؛ دلایل آن‌ها در این پاسخ همان‌اند، ولی از جهت صوری متفاوت‌اند. بنابر بیانیه سال ۱۹۹۴ حزب سبز، قاعده بنیادی سبز از زمان کنار گذاشتن راه‌حل اجتماع اشتراکی، این است که «هیچ کاری را نباید به گونه‌ای متمرکز انجام داد، اگر که بتوان آن را به گونه‌ای محلی به همان‌سان و یا بهتر از آن انجام داد» (ص ۴۲). این قاعده به درخواست آن چیزی منجر می‌شود که شوماخر «مقتضی بودن» نامید، همان‌که سبزها آن را غالباً به پایبندی به اجتماع سیاسی محلی و نوعی دموکراسی مشارکت‌آمیز تعبیر می‌کنند: «سبزها بر این باورند که تصمیم‌های بیشتری باید در سطح محلی اتخاذ شود و مشارکت و مسئولیت‌پذیری بیشتری را باید تشویق کرد» و در عبارتی که نوعاً از دموکراسی مشارکت‌آمیز هواداری می‌کند، می‌گویند که «رأی دادن تنها آغاز و نه پایان پایبندی دموکراتیک فرد به‌شمار می‌آید» (توتیارد و مورگان-گرنوبل، ۱۹۸۷، ص ۳۱۹ و ۳۲۰). براین توکر در مورد پایبندی به دموکراسی، به گردهمایی‌های شهرک‌های نیوانگلند به عنوان نمونه کلاسیک و عملی دموکراسی رودررو اشاره می‌کند، همچنین به «دموکراسی یونان باستان، بخش‌های پارسی انقلاب فرانسه و شهر بوستون پیش از انقلاب آمریکا و شهر



محدودیت‌های رشد (که به نظر سبزها، ذاتاً تفکر درازمدت را می‌طلبد)، این امر پذیرفتنی نیست. در این جا مسئله ما این است که اگر بازار باید مهار شود، چه کسی باید این کار را بکند؟ از این آشکارتر، اگر سبزها خواستار سیاست‌های بلندمدت‌اند، بی‌گمان این سیاست‌ها باید برنامه‌ریزی و هماهنگ گردند. و باز، چه کسی جز یک عامل سیاسی فرااجتماعی می‌تواند این برنامه‌ریزی و هماهنگی را انجام دهد؟ (مارتل، ۱۹۹۴، ص ۵۸ تا ۶۲). به گفته فرانکل:

آیا جامعه مابعد صنعتی سبز باید بیشترین برنامه‌ریزی را داشته باشد یا کمترین برنامه‌ریزی؟ اگر این جامعه باید کمترین برنامه‌ریزی را داشته و بیشتر به مکانیسم‌های بازار متکی باشد، در آن صورت، همه مشکلات عمده ناشی از سوسیالیسم بازاری پدید خواهد آمد. اما اگر که این جامعه باید بیشترین برنامه‌ریزی را داشته باشد، بدون نهادهای دولت ملی چگونه می‌تواند این کار را انجام دهد؟ (فرانکل، ۱۹۸۷، ص ۵۵)

در پاسخ به این پرسش‌ها، اکنون سبزها گردش مشخصی در جهت شناخت این قضیه دارند که با مسائل زیست‌محیطی باید در همه سطوحی که در آنها اتفاق می‌افتند برخورد کرد و نهادهای سیاسی باید هم با این سطوح تطبیق داشته باشند و هم آن‌ها را تلفیق کنند. ادوارد گلداسمیت می‌گوید که برای تمرکززدایی دلایل بوم‌شناختی خوبی وجود دارد؛ این موضع می‌پذیرد که بوم‌شناختی علاوه بر جنبه محلی ابعاد منطقه‌ای، ملی و بین‌المللی نیز دارد و می‌کوشد تا این تنوع بوم‌شناختی را با گوناگونی نهادی-سیاسی سازگار سازد. برای همین است که اِکرزلی می‌نویسد که «دفاع بوم‌شناختی آنارشیستی از حاکمیت محلی، از بسیاری از لایه‌های گوناگون اجتماع بوم‌شناختی که در فراسوی سطح اجتماع محلی انسجام می‌پذیرند، تشخیص بنیادی درستی ندارد» (اِکرزلی، ۱۹۹۲، ص ۱۸۲).

از این دیدگاه، دولت «در نظارت بر عمل نیروهای بازار و در پایه‌گذاری چارچوبی برای جامعه‌ماندگاری که از جهت بوم‌شناختی و اجتماعی درست باشد، نقشی حیاتی دارد» (همان، ص ۱۹۴). وانگهی، آشکار است که بسیاری از مسائل زیست‌محیطی جهانی که ما با آن‌ها روبه‌رویم، ماهیتی بین‌المللی دارند. این مسائل را گاه از طریق مذاکرات میان دولت‌های حاکم، گاه از طریق مؤسسات بین‌المللی مانند سازمان ملل و گاه از طریق سازمان‌های فراملی یا قدرت‌های فراملی مانند اتحادیه اروپا، به بهترین وجه می‌توان حل کرد. رابطه (رقیق ولی مناسب) میان نظر دولت‌گرایانه (مورد نظر اکرزلی) و منطقه زیست‌گرایی سیل، این است که هر دو می‌کوشند صورت‌های سیاسی را با واقعیت‌های بوم‌شناختی تطبیق دهند، اما نظر دولت‌گرایانه از این جهت با منطقه زیست‌گرایی تفاوت دارد که دولت ملی را واحد سیاسی بنیادی می‌انگارد و به آن اقتداری می‌بخشد که هم می‌تواند درباره جمعیت خود قانونگذاری کند و هم در عرصه بین‌المللی وارد مذاکره با دولت‌های ملی دیگر شود. کوتاه سخن، اکرزلی می‌گوید که سبزه‌های طرفدار تمرکززدایی در آفرینش فرهنگ بوم‌مدارانه نقشی تعیین‌کننده دارند، ولی در پاسخگویی به پرسش‌های دقیق‌تر راجع به مسائل مربوط به طراحی نهادی، چندان نقشی ندارند. (۱۹۹۲، ص ۱۸۲)

در این جا دوباره باید تأکید کنیم که چشم‌انداز مبتنی بر اجتماع اشتراکی، می‌تواند راهی برای دور زدن از این مسائل فراهم کند. به نظر فرانکل، باهرو چنین راهی را در پیش می‌گیرد، زیرا از زندگی در اجتماع اشتراکی تصویری آرمانی دارد، اجتماعی که در آن به برنامه‌های گسترده «خدمات اجتماعی» دولتی چندان نیازی نیست، زیرا این نقش‌ها و کارها از طریق همیاری در چارچوب «اجتماع‌های اشتراکی بنیادی» انجام خواهد پذیرفت (فرانکل، ۱۹۸۷، ص ۸۷). اما اگر این راه را نتوان در پیش گرفت، سبزه‌ها به مسئله مطرح شده از سوی فرانکل چنین پاسخ می‌دهند:

«ما از حداقل چارچوب قانونی در سطح ملی که برای حفظ اصول بوم‌شناختی ضروری است، صحبت می‌کنیم و جزئیات دیگر را می‌گذاریم که در سطح محلی حل و فصل شوند» (بونیاره و مورگان-گرنویل، ۱۹۸۷، ۳۱۹). این یک عمل متعادل‌کننده ظریف است. پایبندی آشکار حزب سبز به تمرکززدایی، با تشخیص این واقعیت تعدیل می‌شود که «وظایفی هستند که بهتر است در سطح ملی یا بالاتر از آن انجام گیرند... مانند تعیین حداقل معیارهای زیست‌محیطی، تأمین صلح و امنیت و تنظیم شرکت‌های فراملی» (بیانیه حزب سبز، ۱۹۹۲، ص ۴۲). این‌ها مسئولیت‌های خطیری‌اند و (برای مثال) اعتقاد مارتل این است که مقتضی بودن در زمینه برخورد با مسائل زیست‌محیطی، دربرگیرنده گرایش مثبت به تمرکزگرایی در مورد مسائلی است که با تنظیم کنش‌های کنشگران جمعی و افراد ذینفع ارتباط دارند. (۱۹۴۴، ص ۵۲ و ۵۵)

ایرواین و پونتون نیز بی‌گمان در این مورد بدگمان بوده‌اند. آن‌ها به گونه‌ای نه‌چندان صریح یادآوری می‌شوند که حکومت مرکزی در مالیات بستن به تولیدات منابع بر، ارائه یارانه‌هایی برای حفظ انرژی و تحمیل معیارهای عملکرد تولیدی، باید وارد عمل شود (ایرواین و پونتون، ۱۹۸۸، ص ۳۱). به گونه‌ای دقیق‌تر، باید گفت که این امر به ایجاد انواع نهادهای دولتی می‌انجامد که از حداقلی که در طرح اصلی تمرکززدایانه تأکید شده، بسیار فراتر می‌رود:

سازمان برنامه‌ریزی و حفاظت از منابع، برای پیگیری اقدام‌هایی که به دخالت دولت نیاز دارند، ضرورت دارد. برای نمونه، این سازمان باید در مورد میزان دقیق مصرف منابع معدنی در یک سال معین برنامه‌ریزی کند، ضمن آن‌که وزارت بهره‌برداری از زمین باید بهترین مکان‌های استخراج منابع را مشخص نماید.

وزارتخانه‌های حفاظت محیط‌زیست و بهداشت باید تضمین کنند که این نوع استخراج کمترین تأثیر را بر مکان و مردم می‌گذارد. (ایرواین و پونتون، ۱۹۸۸، ص ۳۱)

این اقدام‌ها به برنامه‌های یک اقتصاد صنعتی سنگین و دستوری بیشتر شباهت دارند تا توصیه‌هایی برای تأمین ماندگاری غیرمتمرکز در یک جامعه مابعدصنعتی.

کوتاه‌سخن، به نظر می‌رسد که تنظیم‌های سیاسی ممکن در یک جامعه ماندگار، طیفی از تمرکززدایی بنیادی گرفته تا حکومت جهانی را دربر می‌گیرند. به هر روی، زیست‌بوم‌گرایی یک ایدئولوژی سیاسی مبتنی بر تغییر شکل است: تغییر شکل آدم‌ها و نحوه تفکرشان در برخورد با جهان طبیعی غیرانسانی. مسائل مربوط به انواع ایدئولوژی‌های مبتنی بر تغییر شکل، را ژان ژاک روسو در همان سال ۱۷۶۲ در آغاز کتاب قرارداد اجتماعی با این عبارت بیان داشت: «قصد من این است که بینم آیا در یک جامعه سیاسی می‌توان اصل مشروع و مطمئن را برای حکومت پیدا کرد، چندان‌که آدم‌ها به همان‌سان که هستند باشند و قوانین به همان‌سان که باید باشند» (روسو، ۱۷۶۲، ۱۹۶۸، ص ۴۹). او به زودی دریافت که جامعه مورد نظرش نمی‌تواند کار کند، اگر که انسان‌ها «به همان‌سان که هستند» باقی بمانند و در نتیجه، مکانیسمی را به عنوان «قانونگذار» مطرح کرد که کارش «دگرگون ساختن سرشت بشر» است (همان، ص ۸۴). سبزهای خواستار تبدیل شکل نیز در همان موقعیت روسو قرار دارند: مواد خام به اندازه کافی در دسترس نیست. سبزها مسائلی نهادی-سیاسی را مطرح کرده‌اند که باید به آن‌ها پاسخ گویند. اگر بگذاریم که انسان‌ها (و جوامعی که آن‌ها را تکثیر کرده‌اند) به همان‌سان که هستند باقی بمانند، سیاست تمرکززدوده غیر مؤثر و ساده‌انگارانه به نظر می‌رسد. اما اگر کاری کنیم که انسان‌ها (و شیوه‌های تولید و مصرف‌شان) به همان‌سان که باید باشند، درآیند، در آن صورت، سیاست تمرکز زدوده صورت مرجح سیاست

سبز بنیادی است. به خاطر همین قضیه است که برخی از سبزهای بنیادی سیاست تمرکززدایی را معادل بوم‌شناختی «قانونگذار» مورد نظر روسو می‌انگارند که عامل تبدیل شکل سرشت بشر است.

## راهبردهای دگرگونی سبز

کارمان را چگونه باید آغاز کنیم؟ با چه نوع گذار تصویرپذیری می‌توانیم از این‌جا به آینده سبز رهسپار شویم؟ آیا شکاف عظیم میان آرزومندان تفکر سبز و واقعیت‌های کنونی را می‌توان دست‌کم کمتر کرد؟ (شوارتزها، ۱۹۸۷، ص ۲۵۳)

زیست‌بوم‌گرایی ما را با انتقاد از الگوهای کنونی تولید و مصرف آشنا می‌سازد و «آرزومندان تفکر سبز»، نقل شده در جمله بالای شوارتزها، تصویرهایی از جامعه ماندگار سبز را ترسیم کرده‌اند که دوست دارند ما در آن زندگی کنیم. دو شرط نمونه از تعریف کارکردی «ایدئولوژی» را زیست‌بوم‌گرایی تا این‌جا به‌جا آورده است؛ یکی توصیفی از «واقعیت سیاسی» (که هم اکنون تفسیر نیز به‌شمار می‌آید) و دیگری توصیفی از آینده که به توصیفی از زندگی خوب می‌انجامد؛ با توجه به فاصله توصیف نخستین از توصیف دومی، پرسش اصلی در این فصل این است: «راهبرد زیست‌بوم‌گرایی برای دگرگونی اجتماعی چیست؟» و پرسش فرعی بعدی این خواهد بود که «آیا این راهبرد (یا راهبردها) کاری را که از آن‌ها انتظار می‌رود انجام می‌دهند؟ نخستین نکته‌ای که باید درباره

زیست‌بوم‌گرایی و دگرگونی اجتماعی یادآور شد، این است که در این باره تفکر جدی چندانی انجام نگرفته است. بوریس فرانکل به درستی یادآور شده است که: «کمتر چیزی در این باره می‌خوانیم که چگونه می‌توان از این جا به آینده موردانتظار رسید» (۱۹۸۷، ص ۲۲۷) و این نکته نیز قابل یادآوری است که وقتی پای صحبت از قضیه دگرگونی پیش می‌آید، سرچشمه بحث‌های سبزاها درباره سیاست سبز به زودی خشک می‌شود. دلایل گوناگونی را درباره این فقدان می‌توان به پیش کشید.

نخست، این باورداشت وجود دارد که دگرگونی‌های موردنیاز چندان دور از دسترس‌اند که به جز یک بلای زیست‌محیطی چیز دیگری نمی‌تواند اراده سیاسی موردنیاز برای این دگرگونی‌ها را ایجاد کند: «کاملاً غیرواقع‌بینانه است اگر تصور کنیم که به جز قرار گرفتن تحت یک تهدید بوم‌شناختی، به آسانی سادگی و صرفه‌جویی را در زندگی برمی‌گزینیم».

(دالی، ۱۹۷۷، ص ۱۰۷)

دوم، در میان سبزاها خوشبین‌تر، گرایش به این باور (همچنان که در فصل ۱ یادآور شدیم) وجود داشته است که ابلاغ پیام بلای قریب‌الوقوع، برای ایجاد دگرگونی اجتماعی کفایت می‌کند. آن‌ها می‌گویند چگونه ممکن است انسانیت آگاه به تهدیدی که به بقایش می‌شود، به عالی‌ترین مصالح خود عمل نکند؟ به نظر می‌رسد که این همان خطی است که در گزارش اولیه محدودیت‌های رشد اتخاذ شده است: «ما بر این باوریم که شمار گسترده‌ای از مردان و زنان در هر سن و در هر شرایط به این چالش با رغبت پاسخ خواهند داد و علاقه‌مند خواهند بود که درباره چگونگی رسیدن به این آینده نوین وارد بحث شوند» (مدرز و دیگران، ۱۹۷۴، ص ۱۹۶). به هر روی، برخلاف چشم‌داشت‌های نویسندگان این گزارش، انتشار گزارش آن‌ها به خودی خود دگرگونی‌های مورد درخواستشان را به بار نیاورده است.

غالباً ناپختگی ایدئولوژی سبز را دلیل عدم پرداختن کافی به قضیه

دگرگونی اجتماعی می‌دانند: اندیشمندان سبز تاکنون کارشان را تنها به توصیف کثرت‌فتری ما در محیط‌زیست و توجیه برهان‌هایشان منحصر کرده‌اند. از این چشم‌انداز چنین برمی‌آید که تازگی ایدئولوژی سبز دلیل بر فقدان راهبردی کارآمد در جهت رسیدن به هدف‌هایش است. اعتقاد بر این است که اکنون که بنیادهای این ایدئولوژی کم‌وبیش پا گرفته‌اند، راهبرد موردنیاز نیز به دنبال آن پیدا خواهد شد.

این استدلال در صورتی قانع‌کننده‌تر بود که زیست‌بوم‌گرایی در واقع هیچ راهبردی برای دگرگونی اجتماعی نداشت. اما واقعیت این است، که این ایدئولوژی راهبردهای گوناگونی دارد، ولی چنین گمان می‌رود که این راهبردها کاستی دارند، نه آن‌که کاملاً درست بوده و تنها به وقت بیشتر برای کارایی نیاز داشته باشند. جاناناتان پوریت با عبارت زیر در واقع خط راهنمای این فصل را به دست می‌دهد:

هرچند که جنبش زیست‌محیطی در چند سال گذشته به‌راستی نیرو گرفته است، چندان که نفوذش اکنون بسیار نیرومندتر از اوایل دهه ۱۹۷۰ می‌باشد، اما آن نوع دگرگونی بنیادی را که پیش‌بینی می‌کردیم، به بار نیاورده است.

(نقل شده در گلداسمیت و هیل‌یارد، ۱۹۸۶، ص ۳۴۳)

پوریت سپس استدلال می‌کند که این امر به خاطر آن است که جنبش سبز طرحش را بر اصلاح نظام کنونی و نه «زیر و رو کردن بنیادی» آن استوار ساخته است. این استدلال شاید درست باشد، اما با آن‌که مسئله را کمی به عقب می‌اندازد، ولی همچنان آن را به قوت خود باقی می‌گذارد. این زیر و رو کردن بنیادی را چگونه می‌توان محقق ساخت؟ این واقعیت را نیز باید تأکید کرد که «زیر و رو کردن بنیادی» همان چیزی است که ما در زمینه زیست‌بوم‌گرایی درباره‌اش صحبت کردیم. هیچ کس نمی‌تواند انکار کند که از طریق یک حزب پارلمانی و فعالیت گروه‌های فشار، بهبودهای زیست‌محیطی مهمی را می‌توان پدید آورد؛ دست‌کم گرفتن دستاوردهای

گروه‌هایی چون دوستان زمین که با پایبندی سطح بالا و مهارت انکارپذیر تحقق یافته‌اند، اشتباه است. به همین سان، بسیاری از دولت‌ها (با درجات کمتر یا بیشتر) پایبند سیاست‌های زیست‌محیطی شده‌اند. با این همه، نگرانی پوریت از فقدان دگرگونی، مبتنی بر آرزوهای او برای یک «تغییر بنیادی» است و همین هدف است که زمینه بحث این فصل را فراهم می‌سازد.

تمایزی که می‌خواهم مبنای این بحث قرار دهم، تمایز میان فعالیت سیاسی پارلمانی و فعالیت گروه‌های فراپارلمانی است. آشکار است که چیز خاص و تازه‌ای در این باره وجود ندارد، هرچند که این واقعیت که همین تمایز قائل شدن سودمندترین راه نزدیک شدن به قضیه است، نشان‌دهنده مضمون کلی زیست‌بوم‌گرایی و دگرگونی اجتماعی می‌باشد؛ آن مضمون این است: سیاست لیبرال دموکراتیک و فضاها درون آن که به شخص اجازه عمل می‌دهد، معیارهایی را برای بیشتر کنش‌های سیاسی زیست‌بوم‌شناختی فراهم می‌سازد.

### فعالیت از طریق و بر محور قانونگذاری

جنبش‌های سبز در بیشتر کشورها غالباً به حزب‌های سبزی وابسته‌اند که به دنبال انتخاب شدن در مجالس ملی‌اند. جنبش‌های سبز در بیشتر کشورهایی که حزب سبز دارند، این حزب را به گونه وسیله‌ای برای اعمال نفوذ در فراگرد قانونگذاری می‌بینند، چه در هنگام طراحی سیاست‌های ملی، چه در زمان بحث درباره لوایح و چه موقع به اجرا گذاشتن این سیاست‌ها و لوایح. فرض اساسی حاکم بر هر دو نوع فعالیت (فعالیت سیاسی حزبی و فعالیت گروه فشار) این است که فراگرد تصمیم‌گیری لیبرال دموکراتیک و ساختارهای اقتصادی آن، به آن اندازه باز هستند که بتوان برنامه اساسی سبزها را از طریق آن‌ها پیاده کرد. سبزها این را پذیرفته‌اند که حتی اگر حزب سبز به حکومت راه نیابد، باز هم

می‌تواند برای واداشتن مسئولان حکومتی به تحقق جامعه‌ماندگار، به اندازه کافی فشار وارد کند:

دولت با کاربرد انواع تهدیدها و تحبیب‌هایی که در اختیار دارد، باید برای پرداختن به علت‌های ریشه‌ای بحران کنونی دخالت کند و نه نشانه‌های آن. دولت از طریق قانونگذاری، مقررات مستقیم، دگرگونی در نظام مالیاتی، یارانه‌ها، کمک‌های بلاعوض، وام‌ها و معیارهای کارآیی، این قدرت را در اختیار دارد که بر آن نوع گذاری که هم‌اکنون صحبتش را می‌کنیم تأثیر گذارد.

(پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۳۳)

بیشتر نوشته‌های سبزه‌ها درباره راهبردهای دگرگونی سیاسی، در همین چارچوب نوشته شده‌اند. در این زمینه، کتاب گزینه سبزپتر بونیارد و مورگان-گرنوبل (۱۹۸۷) نمونه است و جمله زیر در همین کتاب، نمونه‌ای از توصیه‌های سبزه‌ها را نشان می‌دهد: «اگر ما از طریق شورای محلی و جلب پشتیبانی در میان اجتماع، بی‌درنگ عمل کنیم، خواهیم توانست مناطق زیبایی را برای خود و بقیه انسان‌ها نجات دهیم» (ص ۱)؛ «ما باید پارلمان را تحت فشار قرار دهیم و این نگرانی را به آن‌ها گوشزد کنیم که پول‌های مالیات‌دهندگان صرف انجام سیاست‌هایی می‌شود که سرانجام نابودکننده‌اند» (ص ۳۰)؛ «ما باید از طریق مکاتبه و اطلاع‌رسانی به نمایندگان مجلس، صدایمان را به گوش مردم برسانیم» (ص ۵۸ و ۸۹). باید دانست که این‌ها تنها نمونه‌های آن نوع راهبردی نیستند که جنبش سبز مطرح کرده است. برعکس، در این سطح، توصیه‌های جنبش سبز به شدت بر عملکرد در داخل چهارچوب لیبرال دموکراتیک اتکا دارند. در این جا پرسش این است که «با توجه به دگرگونی بنیادی اجتماعی و سیاسی که زیست‌بوم‌گرایی پیشنهاد می‌کند، آیا چنین اتکایی را می‌توان توصیه کرد؟»

نخستین مسئله برای حزب سبز (در برخی از کشورها و بی‌گمان در

بریتانیا) در حله نخست انتخاب شدن است؛ منظور من از انتخاب شدن ضرورتاً این نیست که سبزها حکومت را در دست گیرند، بلکه به دست آوردن رأی کافی برای فرستادن حتی کمترین نمایندگان در مجلس قانونگذاری است. در بریتانیا، نظامی که در آن فقط نامزدی که بیشترین تعداد آراء را در یک حوزه به دست آورده باشد می‌تواند به پارلمان راه یابد، آشکارا بر ضد حزب‌های کوچک عمل می‌کند. نتیجه عملکرد چنین نظامی در انتخابات اتحادیه اروپا در سال ۱۹۸۹ آشکارا دیده شد، وقتی که حزب سبز بریتانیا با آن‌که ۱۵ درصد آرای مردم را به دست آورده بود، باز نتوانست حتی یک صندلی در پارلمان استراسبورگ را به خود اختصاص دهد. تصور پارلمان بریتانیا با حتی یک نماینده سبز بسیار دشوار است، چه رسد به داشتن نمایندگان کافی برای وارد شدن در هر گونه ائتلاف با یکی از حزب‌های بزرگ. البته بیشتر اعضای حزب سبز بریتانیا از این قضیه آگاهند و نامزدهای نمایندگی مجلس که من با آن‌ها صحبت کرده‌ام، در مورد قضیه قدرت سیاسی آشکارا جدی‌اند، ولی نقش‌شان را بیشتر آموزشی می‌انگارند. چارچوب انتخاباتی این حزب «رساندن پیام سبزها به گوش مردم» است. البته همه کشورهای چشیدن طعم پیروزی انتخاباتی را بر حزب‌های کوچک این قدر سخت نمی‌کنند و در کشورهای دیگر حزب سبزی وجود دارد که در مجلس ملی نماینده داشته باشد.

مسائل سیاسی حزب سبز با انتخاب شدن پایان نمی‌پذیرد. این حزب باید با فشارهایی رویارویی و غلبه کند که از سوی صاحب‌نفعان نیرومندی تحمیل می‌شود که پیوسته کوشش می‌کنند تا از دگرگونی بنیادی سیاسی و اجتماعی که یک دولت سبز بنیادی خواستارش است جلوگیری کنند. جبهه مخالف سبزها حتی در برابر کوچک‌ترین دگرگونی‌ها واکنش سخت نشان خواهد داد. برای مثال، ورنر هولسبرگ هنگام بحث راجع به مالیات‌گذاری جنبش سبز بر صنایع منابع بر، یادآور می‌شود که «مسئله

قدرت در این رهیافت نادیده گرفته شده است» (۱۹۸۸، ص ۱۸۲)، «این آشکار است که هرگونه کوشش در جهت اصلاح ساختاری با اعتصاب سرمایه‌داران و فرار سرمایه روبه‌رو خواهد شد» (همان، ص ۱۸۳). در این جا این پرسش اساسی پیش می‌آید که آیا با کاربرد نهادهای دولتی موجود می‌توان جامعه‌ماندگاری را به‌وجود آورد.

سبزها استدلال کرده‌اند که پاسخ به این پرسش به دو دلیل «نه» است. نخست این‌که نهادهای سیاسی در بهترین حالت نهادهای خنثایی نیستند که هر سازمانی با هر هدف سیاسی بتواند آن‌ها را به کار بندد. نهادهای سیاسی همیشه درست با همان راهبردها و عملکردهایی کار می‌کنند که جنبش سبز بنیادی در صدد تعویض آن‌ها است. نمونه این نهادها باید همان نهادهای سیاسی باشند که (دست‌کم در جهان غرب) برای تجسم اصول صورت‌های دموکراسی مبتنی بر نمایندگی ساخته شده‌اند. این نهادها مفاهیم مشارکت توده‌ای در زندگی سیاسی را به گونه‌ای رسمی رها کرده‌اند؛ آن‌ها در واقع برای جلوگیری از امکان مشارکت منظم توده‌ای «طراحی شده‌اند».

ماهیت دفع‌کننده این نهادها که ذاتی آن‌ها هستند، کاربردشان را برای هدف‌های جذب‌کننده امکان‌ناپذیر می‌سازد. اگر این نهادها جذب‌کننده و مشارکت‌برانگیز می‌بودند، می‌بایست چیزی جز آنچه که هستند باشند. بدین تعبیر، سیاست مشارکت‌آمیز به بازسازی بنیادی (اگر نه لغو) نهادهای کنونی نیاز دارد، نه آن‌که همین نهادها را در خدمت مشارکت به کار گیرد. کوشش برای به خدمت گرفتن این نهادها، ضرورتاً به تضعیف هرچه بیشتر طرح اصلی سبزها خواهد انجامید. جان‌اتان پوریت گفته است که «گرفتن قدرت از پایین از طریق فراگرد تقویت قدرت جنبش، باید با انتقال قدرت از بالا همراه باشد» (۱۹۸۴، ص ۱۶۷) و یا همچنان‌که بیانیه سال ۱۹۹۴ حزب سبز می‌گوید: «نقش پارلمان در پنج سال نخستین دولت سبز... واگذاری وظایف به هیات‌های محلی‌تر است» (ص ۴۴). برخی از

سبزها گفته‌اند که این یک راهبرد تخیلی است، نه برای آنکه سبزها نیز مانند هر کس دیگر ممکن است فاسد شده باشند (گرچه این استدلال موجه به نظر می‌رسد)، بلکه به این خاطر که تمرکز در نهادهای مورد پیشنهاد پوریت هم‌اکنون عجین شده است.

دوم، باید این نکته هولسبرگ را در نظر داشت که دگرگونی سیاسی اجتماعی به قدرت سیاسی و اقتصادی ارتباط دارد. حتی اگر فرض را بر این گیریم که یک حزب سبز حکومت را در دست گیرد، باز با مسئله مقاومت نیرومند از سوی نهادهای دیگری چون دیوانسالاری، مراکز مالی و نظایر آن روبه‌رو خواهیم بود. برنامه حزب سبز آلمان در ژانویه ۱۹۸۳ این اعتقاد امیدوارانه را بیان داشته است که

علاقه‌مندی به نوع دیگری از کار و زندگی، اکثریت مردم را در بر خواهد گرفت و این اکثریت به اندازه کافی نیرومند است که بتواند برتری نظام اقتصادی را که هدفش نه خودش بلکه نیازهای بوم‌شناختی و اجتماعی باشد، به اقلیت مخالف بقبولاند.  
(هولسبرگ، ۱۹۸۸، ص ۱۲۷)

خود هولسبرگ به گونه‌ای قانع‌کننده یادآور می‌شود که در این صورتبندی، «این مسئله که اگر اقلیت مخالف مجاب نشد چه کار باید کرد، صرفاً نادیده گرفته شده است» (همان).

پیش از این قول داده‌ام که درباره موقعیت حزب سبزی بحث کنم که نمایندگی مهمی در یک مجلس قانونگذاری ملی دارد، تا مسائلی موجود در این نوع مجالس را روشن سازم. حزب سبز در آلمان غربی تجربه‌هایی را آرایه می‌کند که به گونه سودمندی می‌توان به آنها ارجاع کرد. این حزب در انتخابات فدرال سال ۱۹۸۳، ۵/۶ درصد آراء را به دست آورد و وارد مجلس فدرال آلمان غربی شد و در انتخابات بعدی در ژانویه ۱۹۸۷ سهم آرایش را به ۸/۳ درصد رساند. در «انتخابات تجدید وحدت» سال ۱۹۹۰، سهم این حزب در آلمان غربی و شرقی به ۱/۲ درصد نزول کرد

(که در نتیجه، حزب آلمان غربی همه کرسی‌هایش را در مجلس آلمان از دست داد). اما در ۱۹۹۴ دوباره ۷/۳ درصد آراء (۴۹ کرسی و سومین حزب بزرگ در مجلس آلمان) را به دست آورد. نتایج انتخابات سال ۱۹۹۴، برای آن‌هایی که (مانند آنا برامول) پرونده حزب سبز را تقریباً بسته شده می‌دیدند، به راستی که هشداردهنده است:

از ۱۹۸۰ حزب سبز آلمان منحنی سرپایینی داشته است. در نخستین انتخابات پس از تجدید وحدت (دسامبر ۱۹۹۰)، حمایت از سبزها در دوره مابعد اتحاد به شدت کاهش یافت و گرچه در ایالت هس سبزها پشتیبانی‌شان را حفظ کردند، اما در این هیچ گمانی نیست که محرک پشت حزب رو به تضعیف گذاشته است. (برامول، ۱۹۹۴، ص ۱۲۳)

استعاره استعمار به ما اجازه می‌دهد که درباره برخی از تجربه‌های حزب سبز آلمان از سال ۱۹۸۸، نظریه‌پردازی کنیم، زیرا این حزب از دو جهت خاص با تقاضاها و وسوسه‌های فعالیت پارلمانی استعمار شده است.

نخست این‌که انرژی فراوانی صرف این قضیه شده که آیا برای تأثیرگذاری در سیاست به شیوه‌ای گسترده‌تر، باید با احزاب سیاسی دیگر ائتلاف کرد. از یک دیدگاه افراطی، این نظر پترا کلی نظر تعیین‌کننده‌ای است: «اگر سبزها سرانجام به جناح بوم‌شناختی سوسیال دموکرات‌ها تبدیل شوند، کارشان تمام است، زیرا دیگر هیچ خاصیتی نخواهند داشت» (نقل شده در کاپرا و اسپرتناک، ۱۹۸۵، ص ۱۵۲). هر حزب سبزی که در عرصه پارلمانی فعالیت داشته باشد، کم‌وبیش با امکان ائتلاف روبه‌رو خواهد شد و سبزهای آلمان بیش از پیش آمادگی آن را پیدا کرده‌اند که وارد سیاست ائتلافی شوند. هشدار کلی بسیار روشن است: معامله با حزب‌های دیگر به بهای تضعیف اصول سبز بنیادی تمام می‌شود. بدین معنا، درخواست‌های سیاست پارلمانی می‌تواند به

تضعیف طرح اصلی سبز و به دنبال آن، رها کردن این طرح به معنای اصیل آن، منجر شود.

از سوی دیگر، رابرت گودین یادآور شده که سبزه‌های «واقع‌بین»، گویی در همان موقعیت مبلغان مسیحی به سر می‌برند که با مقدار محدودی خوراک با آدم‌های گرسنه بسیاری روبه‌رو شده بودند: آن‌ها سخت دوست داشتند که همه این گرسنگان را سیر کنند، ولی تنها می‌توانستند تعداد معدودی را ارضاء کنند. ولی باز سیر کردن چند نفر بهتر از سیر نکردن هیچ کس است. (گودین، ۱۹۹۲، ص ۱۱۰)

از این گفته مورد اختلاف گودین چنین برمی‌آید که نظریه ارزش سبز «آشکارا نتیجه‌گرایانه»<sup>۱</sup> است (همان، ص ۱۱۱) و هرگونه نظریه عاملیت<sup>۲</sup> سیاسی سبز باید در خدمت این نوع نظریه ارزش باشد. پس، هدف از عاملیت سبز به دست دادن نتایج سبز است و در صورت برخورد این دو، نتایج بر عاملیت تقدم دارد:

جان کلام تفکر سبز... نگرانی همیشگی در مورد ترویج، محافظت و نگهداری از ارزش‌های طبیعی است. اگر این را به عنوان اساس منطقی نظام اخلاقی سبزها در نظر گیریم، باید چنین تصور کنیم - به نظر من سبزه‌های اهل تأمل باید با این نظر موافق باشند - که مهم‌تر این است که کارهای درست به هر صورت و از طریق هر نوع عاملیتی انجام گیرند. سبزه‌ها صادقانه و سزاوارانه افسوس می‌خورند که چرا ناچار به صرف نظر کردن از صورت‌های سیاسی مرجع‌شان شده‌اند، به شیوه‌ای که حتی دیگرانی که هیچ نظریه اصولی در زمینه عاملیت ندارند، ممکن است این چنین وانداده باشند. اما اگر این صرف نظر کردن برای تضمین دستیابی

به برخی از والاترین ارزش‌های سبز ضروری باشد، چه باک از آن.  
(گودین، ۱۹۹۲، ص ۱۲۰ و ۱۲۱)

از گودین به خاطر انگشت گذاشتن بر «داعیه‌های مغشوش سبزها دربارهٔ دموکراسی توده‌ای و تمرکززدایی» (سارارد، ۱۹۹۳، ص ۵۱۱) تجلیل شده ولی برخی‌ها همچنان به برخی از نظریهٔ او ایراد دارند. نخست این‌که، نظر او تمام قوتش را از تمایز شدید قایل شدن میان نظریه‌های ارزشی سبز و عاملیت دارد، به گونه‌ای که ارزش‌ها هدف‌هایند و عاملیت وسیله. همچنان‌که در فصل ۱ یادآور شدم، برخی از سبزها برنامهٔ بوم‌مدارانه‌شان را به یک شیوهٔ غیر اصولی<sup>۱</sup> (یا مبتنی بر فراگرد<sup>۲</sup>) توضیح می‌دهند. این قضیه در مورد این گفتهٔ رابین اکرزلی به شدت مصداق دارد که می‌گوید، بوم‌مداری مبتنی بر رهاسازی است، به صورتی که بیشترین فرصت‌ها برای خودمختاری موجودات خود رشد‌کننده و مجموعه‌های موجودات دیگر فراهم شود. این دیدگاه به حذف تمایز میان خوب<sup>۳</sup> و درست<sup>۴</sup> نزدیک می‌شود و دلالت بر این می‌کند که تمایز قایل شدن میان این دو اصل و یکی را بر دیگری برتری نهادن (همان قصدی که گودین دارد)، کار درستی نیست. بنابراین نظر، شیوهٔ انجام گرفتن کارها بخشی از «درستی» آن‌ها به شمار می‌آید، و برخلاف نظر گودین، جدا از آن نیست. دوم، این نگرانی وجود دارد که بسیاری از نیت‌های خوب در جریان مصالحه و انهاده شوند، زیرا برخی از صورت‌های مصالحه تحقق نیت‌های خوب را دشوارتر می‌سازند. برخی از سبزهای بنیادی استدلال می‌کنند که همین قضیه در مورد سبزهای آلمان در هنگام بحث و جدل در مورد نظام چرخشی نمایندگان سبز در مجلس ملی آلمان پیش آمد. تحت نظام اولیه، نمایندگان منتخب سبز در مجلس تنها می‌بایست دو سال خدمت کنند و دو سال بعدی جای‌شان را به اعضای علی‌البدلی واگذار کنند که در

اصل به عنوان «دستیاران نمایندگان» به کار گرفته شده بودند (کاپرا و اسپرنتاک، ۱۹۸۵، ص ۳۹). دلیلی که برای این کار آورده می‌شد، بازتاب‌کننده هراس از استعمار است: «از آن‌جا که تفکر آدم تحت تأثیر شیوه زندگی اش قرار می‌گیرد، هشت یا حتی چهار سال در ماشین مجلس ملی یا ایالتی ماندن، باید بسیار مخرب باشد» (همان). در ضمن، این نظام چرخشی به عنوان نشانه آشکار امتناع سبزه‌ها از تمرکز قدرت سیاسی در دست چند تن، مطرح شده بود. اعتراض‌هایی که به این اصل می‌شد، از این دیدگاه سرچشمه می‌گرفتند که این روش، کارآیی سبزه‌ها را در مجلس کاهش می‌دهد؛ به نظر این اعتراض‌کنندگان، نظام نوبتی از پیدایش «شخصیت‌های» بانفوذ جلوگیری می‌کند و کارکشتگی نمایندگان را کاهش می‌دهد.

از ۱۹۸۳ به بعد پابندی به نظام چرخشی و اصول آن کاهش یافت و در ماه مه ۱۹۸۶ رسماً کنار گذاشته شد. این امر برای آن نبود که اصول این نظام نقص داشت، بلکه به خاطر آن بود که این نظام به همان صورت اولیه‌اش در چارچوب سیاست پارلمانی قابل اجرا نبود. «تحت فشار تحولات سیاسی، برداشت‌های ساده‌انگارانه در مورد مجریان دموکراسی، اکنون دیگر به گذشته تعلق دارند» (هرلبرگ، ۱۹۸۸، ص ۱۲۳). به همین سان، کاپرا و اسپرنتاک می‌گویند که «اصل چرخشی در مورد مقام‌های برگزیده، برای سبزه‌ها در آلمان غربی، به جای آن‌که ارزشی دربر داشته باشد بیشتر مایه درد سر از کار در آمده است» (۱۹۸۵، ص ۱۸۸ و ۱۸۹). نتیجه کلی این بوده است که:

پس از یک دهه تجربه و کوشش‌های آزمایشگرانه در مورد نهادمندسازی ساختارهای دموکراتیک در چارچوب دموکراسی مبتنی بر نمایندگی، سبزه‌ها قدری در جهت احزاب مستقر حرکت کرده‌اند... الزام‌های ساختاری نظام سیاسی کارشان را کرده‌اند. (پوگونیکه، ۱۹۹۳، ص ۳۹۶ و ۳۹۷).

پرسش این است: سیاست سبز بنیادی از فعالیت پارلمانی چه بهره‌ای می‌تواند ببرد، اگر که «الزام‌های ساختاری» این نوع فعالیت و انهادن هرچه بیشتر اصول چنین سیاستی را ایجاب کند؟

در سال ۱۹۸۵، رودلف باهرو، مشهورترین «بنیادگرا» در حزب سبز آلمان، این حزب را ترک کرد. او در آن زمان چنین استدلال کرد که حزب سبز «هیچ موضع بنیادی بوم‌شناختی» ندارد، زیرا «بیشتر کارش نجات دادن حزب است و قضیه نجات دادن چه نوع حزب و به چه قصد، برایش دیگر مطرح نیست. تنها هدف حزب انتخاب شدن دوباره در مجلس در سال ۱۹۸۷ است» (۱۹۸۶، ص ۲۱۰). در این‌جا باهرو تجربه سبزهای بنیادگرایی را تشریح می‌کند که فکر می‌کنند حزب سبز به وسیله درخواست‌های همان نظامی که در اصل در صدد غلبه کردن بر آن بود، تحت استعمار قرار گرفته است. باهرو نتیجه‌گیری‌اش را چنین پی می‌گیرد: سرانجام به این نتیجه رسیده‌ام که حزب سبز به ابزار نقض غرض خود تبدیل شده و فضای سیاسی موجود، دامی است که در آن، توان زندگی ناپدید شده و به راستی که در خدمت مرگ در آمده است. این نه یک نوع نوپیدی کلی بلکه یک سرخوردگی کاملاً عینی است. حزب سبز در خدمت آن طرح اصلی سبز که امروزه «بنیادگرا» نامیده می‌شود نیست، بلکه در خدمت بقای خود حزب کار می‌کند. من دیگر با چنین حزبی کاری ندارم.

(باهرو، ۱۹۸۶، ص ۲۱۱)

مسئله مستتر در این بحث مربوط به امکان تحقق دگرگونی سبز از طریق فراگرد پارلمانی، مبتنی بر دشواری تحقق یک جامعه استعمار زدوده از طریق ساختارهایی است که خود استعمار زده‌اند، ساختارهایی که ریشه‌های عمیق (و شاید چاره‌ناپذیر) در وضع موجودی دارند که سیاست سبز خواستار تغییرش است. این مسئله تازه‌ای نیست: سوسیالیست‌ها ۱۵۰ سال است که در این باره بحث می‌کرده‌اند. به هر

روی، بازگویی این مسئله را در این جا مهم می‌دانم، زیرا یادآور تنش میان ماهیت بنیادی طرح سبز و آن راهبرد تدریجی است که برای تحقق این طرح غالباً مطرح می‌شود. به راستی، اگر حزب سبز تنها بر راهبرد پارلمانی تأکید ورزد، دیگر نمی‌توان بر آن کسانی خرده گرفت که می‌گویند جنبش سبز هیچ طرح بنیادی فراتر از محیط‌زیست‌گرایی ندارد، زیرا این راهبرد از هرگونه ادعای بنیادی به دور است. ریموند ویلیامز خطرهای «وانهادن عملی برنامه واقعی قضایای سبز به آن نوع سیاستی که منتقدان آن را انشعاب از برنامه حزب می‌دانند و می‌خواهند از آن جلوگیری کنند» (۱۹۸۶، ص ۲۵۲ و ۲۵۳)، را یادآور شده است. این همان جان کلام نقد کلی بر راه پارلمانی به جامعه ماندگار، است.

بیشتر آدم‌هایی که در جنبش سبز از دگرگونی از طریق ساختارهای سیاسی لیبرال دموکراتیک هواداری می‌کنند، از صورت‌های دیگر فعالیت نیز پشتیبانی می‌کنند. بقیه این فصل به بحث درباره راه‌های دیگر اختصاص خواهد داشت که تحت عناوین سبک زندگی، اجتماعات، کنش مستقیم و طبقه مطرح می‌شوند.

## سبک زندگی

اصل کلی حاکم بر سبک زندگی و راهبردهای اجتماعی، این است که دگرگونی در آگاهی و دگرگونی در رفتار، متقابلاً همدیگر را تقویت می‌کنند. دگرگونی در سبک زندگی مستلزم دگرگونی در الگوهای رفتار فردی در زندگی روزانه است. نمونه‌های این دگرگونی در رفتار عبارتند از، درست خرید کردن، درست صحبت کردن، سرمایه‌گذاری پول در جای مناسب، رفتار مناسب با دیگران و رفت و آمد به جا و نظایر آن. در اواخر دهه ۱۹۸۰، محبوبیت سبک زندگی متفاوت سبز در

بریتانیا، بس چشمگیر شده بود. بوم‌شناسی خانگی<sup>۱</sup>، دست‌کم در میان بخش‌های معینی از اجتماع، مد روز شده بود. خرده‌فروشان این روند را دریافت و تقویت کردند و سوپر مارکت‌های بزرگ زنجیره‌ای خودشان را وقف این کردند که قفسه‌های‌شان را با کالاهای مطلوب از جهت زیست‌محیطی پر کنند. کالاهای بسته‌بندی شده در رنگ سبز از کالاهای مشابه ولی بسته‌بندی شده در رنگ‌های دیگر، بیشتر به فروش می‌رسیدند. بدین‌سان، رنگ سبز به سرعت به رنگ حاکم بر کار و فعالیت سرمایه‌داری تبدیل شد. از جهت دگرگونی در سبک زندگی، فضا برای کنش سیاسی اصولاً نامحدود است - حتی توالت‌ها موضوع بالقوه‌ای برای بحث درباره سیاست بنیادی به شمار می‌آیند، زیرا جان سیمور<sup>۲</sup> و هربرت گیراردت<sup>۳</sup> به اطلاع ما می‌رسانند که «یک چهارم کل آب خانگی در بیشتر کشورها از توالت‌ها سر ریز می‌کنند. هر وقت که کسی سیفون توالت را می‌کشد، حدود بیست لیتر آب بلافاصله از آب پاک تبدیل به آب آلوده می‌شود» (۱۹۸۷، ص ۲۷). آن‌ها در این‌باره توصیه دقیق می‌کنند: «اگر آب قهوه‌ای رنگ باشد، آن را برای شستشو به کار برد ولی اگر رنگ آن زرد باشد، از خیرش بگذر» (همان). به نظر من، این راهی برای شروع یک انقلاب است. گرچه از آن زمان تاکنون مصرف‌کننده سبز قدری کمتر شده است، زیرا آدم‌ها مایعات ارزان‌تر را بیشتر از مایعات سبزتر می‌خرند، اما مصرف سبز هنوز هم پابرجای است. نامریی بودن کالاهای سبز، می‌تواند نشانه موفقیت مصرف سبز باشد تا شکست آن، زیرا این نوع کالاهای مصرفی اکنون چندان معمولی و رایج شده‌اند که در هنگام مصرف متوجه حضورشان نمی‌شویم.

راهبرد سبک زندگی دیرزمانی است که در جنبش سبز مطرح بوده و کتاب‌ها و جزوه‌های فراوانی در مورد کنش عملی برای جلوگیری از تباهی

محیط‌زیست نوشته شده‌اند. دیری پیش از این، در سال ۱۹۷۳، فریتس شوماخر نوشت: «در هر کجا مردم می‌پرسند، من عملاً چه کاری را می‌توانم انجام دهم؟ پاسخ به این پرسش بس ساده است: هر یک از ماها می‌توانیم دست‌کم داخل خانه‌مان را سروسامان دهیم» (۱۹۷۶، ص ۲۴۹ و ۲۵۰). این قضیه مضمون منسجمی دارد، بدین‌سان که تغییرات شخصی منجر به دگرگونی در رفتار می‌شود که این نیز به نوبه خود می‌تواند زندگی اجتماعی ماندگار را به بار آورد: «تنها شالوده‌های آینده سبز، افرادی‌اند که خودشان در جهت شیوه سبزتر زندگی حرکت می‌کنند و به دیگرانی می‌پیوندند که همان کار را انجام می‌دهند» (بونبارد و مورگان-گرنویل، ۱۹۸۷، ص ۳۳۶).

جنبه مثبت این راهبرد این است که برخی افراد سرانجام زندگی درست‌تر و بوم‌شناختی‌تری را در پیش می‌گیرند. در نتیجه، بطری‌ها و روزنامه‌های بیشتری باز یافت می‌شوند، بنزین بدون سرب بیشتری مصرف می‌شود و گندآب‌های بی‌ضررتری وارد فاضل‌آب‌ها می‌شود. ولی جنبه منفی این راهبرد این است که جهان پیرامون‌مان همچنان غیر سبز و ناماندگار باقی می‌ماند، البته برحسب آرزوی پوریت برای یک «زیر و رو کردن بنیادی» که آن را سرلوحه این فصل قرار داده‌ام. در حله نخست با این مسئله روبه‌رویم که چگونه می‌توان تعداد کافی از آدم‌ها را به در پیش گرفتن زندگی ماندگار ترغیب کرد، به اندازه‌ای که تمامیت محیط‌زیست لطمه‌ای نبیند. پیش‌بینی این که پیام سبزا چقدر می‌تواند گسترش یابد و چه تعدادی از آدم‌ها بر مبنای این پیام عمل خواهند کرد، آشکارا دشوار است، اما بعید به نظر می‌رسد که تعداد انبوهی از افراد آیین تازه‌ای را در پیش گیرند که به دگرگونی بنیادی در رفتار روزانه‌شان منجر شود.

از سوی دیگر، بسیاری از پیشنهادهایی که برای این نوع دگرگونی می‌شوند، از ما می‌خواهند که در موارد خاصی از زندگی روزانه رفتارمان

را تغییر دهیم، ولی در بقیه موارد به افسار گسختگی ناماندگاران ادامه دهیم. برای مثال، در مصرف‌گرایی سبز که در بالا به اختصار به آن اشاره کردیم، هیچ چیز ذاتاً سبزی وجود ندارد. درست است که فشار مصرف‌کنندگان در پایین آوردن مصرف ماده مخرب CFC<sup>۱</sup> در اسپری‌های گوناگون تأثیر داشته است. درست است که بسیاری از مواد بهداشتی و عطریات در شیشه‌های دوباره قابل مصرف به ما عرضه می‌شوند و قبلاً در مورد حیوانات آزمایش نشده‌اند. درست است که با مقاومت در برابر وسوسه خرید کاسه توالت‌های ساخته شده از چوب ماهون، می‌توانیم به گسترش حیات در جنگل‌های بارانی استوایی کمک کنیم. هیچ‌یک از این اقدام‌ها را نمی‌توان در کمک به نجات محیط‌زیست دست‌کم گرفت و این اقدام‌ها به ویژه از این روی مهم‌اند که نشان می‌دهند می‌توان کاری را در این زمینه انجام داد. با این همه، راهبرد مبتنی بر مصرف درست، در یک سطح عمیق‌تر تحلیل سبز، کم‌ویش نقض غرض است.

نخست، این راهبرد با این نکته اساسی سبز کاری ندارد که حفظ تولید و مصرف نامحدود، هرچقدر هم که از جهت زیست‌محیطی مناسب باشد، در یک نظام محدود زیست‌محیطی امکان‌ناپذیر است. در این‌جا مسئله این نیست که مردم را واداریم تا درست‌تر مصرف کنند، بلکه باید آن‌ها را - یا دست‌کم کسانی را که در جوامع پر مصرف زندگی می‌کنند - ترغیب کنیم که کمتر مصرف کنند. راهبرد مصرف درست‌تر، در واقع سرودخوانی برای مصرف است. در هفته‌نامه مصرف‌کنندگان سبز وابسته به دوستان زمین (۱۲ تا ۱۸ سپتامبر ۱۹۸۸) مردم را به این تشویق کرده‌اند که «از قدرت خریدشان مسئولانه‌تر استفاده کنند»، نه آن‌که آن را کمتر به کار برند. همین جنبه است که مصرف‌گرایی سبز را به محیط‌زیست‌گرایی بیشتر نزدیک می‌کند تا سبز بنیادی.

۱. ماده مخرب لایه اوزون. - م.

دوم، برخی یادآور شده‌اند که «توده‌های مردمی وجود دارند که به خاطر نداشتن پولی برای خرج کردن از اعمال هرگونه قدرت خرید محروم‌اند» (خط سبز شماره ۶۰، مارس ۱۹۸۸، ص ۱۲). سوم، برخی از جناح‌های جنبش سبز احساس می‌کنند که مصرف‌گرایی آن چنان مادی‌اندیشانه و ناپسند است که نمی‌تواند به عنوان وسیله مطمئنی در جهت دستیابی به هدف اعلام شده جامعه مبتنی بر «ساده زیستی داوطلبانه» عمل کند. این همان نکته مستتر در این نظر پوریت و وینر است که می‌گویند «فرهنگی خام و مصرف‌گرایانه وجود دارد که در آن، روح انکار می‌شود، هنرها یا طرد می‌شوند یا به برج عاج خاص عده معدودی تبدیل می‌گردند» (پوریت و وینر، ۱۹۸۸، ص ۲۴۷). آن‌ها به گونه‌ای کلی‌تر یادآور می‌شوند: «باید تأکید کرد که هدف اصلی این‌گونه مصرف‌گرایی سبز، اصلاح الگوهای مصرف ما است نه بازسازی بنیادی آن‌ها» (همان، ص ۱۹۹). در این جا بار دیگر ناچاریم میان محیط‌زیست‌گرایی و زیست‌بوم‌گرایی تمایز نهیم: راهبرد مصرف‌گرایی سبز و درخواست آن برای دگرگونی اساساً سازگار با راهبردهای کنونی که مبتنی بر تولید و مصرف نامحدوداند، زائیده محیط‌زیست‌گرایی است و نه زیست‌بوم‌گرایی.

راهبرد دگرگونی در عادت‌های فردی که منجر به دگرگونی درازمدت اجتماعی می‌شود، نه مسئله قدرت سیاسی را در نظر می‌گیرد و نه قضیه مقاومت در برابر آنچه که در بخش پیش اشاره کردم. این فرض که نیروهای دشمن ماندگاری اجازه خواهند داد که صورت‌های کنونی تولید و مصرف دگرگون شوند، شاید واقع‌بینانه نباشد. البته اگر که جنبش سبز تنها نوع محیط‌زیست‌گرایی رقیق شده را در نظر داشته باشد، مسئله بالا شاید چندان حدت نداشته باشد، اما اگر این جنبش در آرزوی برای ایجاد یک جامعه اساساً بوم‌مدارانه جدی باشد، سرانجام با قضیه مقاومت شدید در برابر دگرگونی روبه‌رو خواهد شد.

وجه مشترک همه این راهبردهای مبتنی بر سبک زندگی، این است که

بیشتر آن‌ها این فکر را که قضیهٔ تحقق دگرگونی امری کاملاً «سیاسی» است، رد می‌کنند. آن‌ها باور ندارند که دگرگونی سبز اصولاً با قضیهٔ اشغال مواضع قدرت سیاسی و جابه‌جایی اهرم‌های فشار در جهت درست، سروکار دارد. در فصل ۱ یادآور شده بودم که معنویت بسیار بیشتر از آن‌چه که برای همگان مطرح است، برای چشم‌انداز سبز اهمیت دارد و در قضیهٔ راه‌های تحقق دگرگونی، این عامل در برخی از فعالان جنبش تأثیر شگرفی داشته است. نوشته‌های ردولف باهرو از زمان دلسردی روزافزونی از حزب سبز آلمان و راهبرد پارلمانی، جان کلام آن چیزی است که ما به گونهٔ موقتی «رهیافت مذهبی» به دگرگونی سبز می‌نامیم.

جان کلام رهیافت مذهبی این است که دگرگونی‌هایی که باید رخ دهند، چندان عمیق‌اند که نمی‌توان آن‌ها را در عرصهٔ سیاسی پیاده کرد و شایسته‌ترین حوزهٔ عمل در این زمینه عرصهٔ روح است نه تالار مجلس نمایندگان. این رهیافت نکتهٔ یاد شده در بالا را که، مخالفت سیاسی با دگرگونی بنیادی سبز بسیار شدید خواهد بود، جدی می‌گیرد ولی از پاسخ به آن طفره می‌رود. باهرو از نیاز به در پیش گرفتن یک راه تازه، به شیوایی سخن می‌گوید و یادآور می‌شود که «ما نمی‌توانیم وقتمان را در نبردهای ساختگی که ویژهٔ اجتماع‌های سبز است، هدر دهیم» (۱۹۸۶، ص ۱۵۹). دگرگونی مورد نظر او، همان «بازسازی مابعد طبیعی» است که پوریت و وینر از آن هواداری می‌کنند (۱۹۸۸، ص ۲۴۶ تا ۲۴۹). سرانجام، باید گفت که این رهیافت مستلزم طرد راهبردهای سیاسی به معنای متعارف آن است، البته بر پایهٔ این اعتقاد که تغییر جهت‌های بنیادی را تنها کسانی می‌توانند انجام دهند که به جای حساسیت مادی با حساسیت مذهبی (به اصطلاح ما) برانگیخته شده باشند. «تفاوت میان نیروهای خلاق و نیروهای بی‌حال، نه بر مبنای اقتصادی یا جامعه‌شناختی بلکه براساس روانشناختی، و در آخرین تحلیل، مذهبی، مشخص می‌شود» (باهرو، ۱۹۸۶،

ص ۹۲). به نظر باهرو، چنین اعتقادی بر قرائت خاصی از تاریخ مبتنی است:

اگر به تاریخ و چگونگی بنیاد گرفتن فرهنگ‌های تازه و یا دگرگونی بنیادی فرهنگ‌های موجود نگاهی بیندازیم، همیشه با این واقعیت روبه‌رو می‌شویم که در چنین مواقعی مردم به آن نوع آگاهی‌هایی روی می‌آورند که به یک تعبیر سنتی مذهبی اند. (باهرو، ۱۹۸۶، ص ۹۰)

به تازگی باهرو به همین روال نوشته است که «یک سامان نو، نخست از همه در سرها و قلب‌ها وجود دارد» (۱۹۴۲، ص ۳۰۴) و به گونه‌ای دقیق‌تر می‌گوید: «به نظر من، اتخاذ عملکردهای مراسم ورود<sup>۱</sup> بودایی و هندی... ما را در جهت حل مسئله ماشین‌زدگی راهنمایی می‌کند» (همان، ص ۲۹۹). این رهیافت با هرگونه نظریه‌ای که می‌گوید دگرگونی سیاسی و اجتماعی اساساً از طریق مردمی انجام می‌گیرد که مصالح مادی فوری‌شان را تشخیص می‌دهند و سپس در جهت برآورده ساختن آن‌ها عمل می‌کنند، البته که صریحاً مغایرت دارد. عقیده باهرو وادارش می‌سازد که این فکر را جدی بگیرد که بازسازی مابعد طبیعی مورد نظر پوریت مستلزم تجدید نظر در آن تجربه تاریخی است که خود به آن چنین اشاره می‌کند: «ما به آیین بندیکتی<sup>۲</sup> تازه‌ای نیاز داریم» (همان، ص ۹۰). بخشی از دل‌بستگی او به تجربه بندیکتی، به خاطر این است که این تجربه صورت اجتماعی-اشتراکی دارد و همچنان که در فصل ۳ یادآور شدیم، باهرو استدلال می‌کند که جامعه ماندگار سبز باید بر زندگی کوچک‌اشتراکی-اجتماعی استوار باشد. اما برای مقصود کنونی ما، محتوای زندگی بندیکتی از زمینه آن مهم‌تر است. باهرو این نکته بسیار مهم را

1. initiation

۲. آیین منسوب به سنت بندیکت (۵۴۳-۴۸۰)، که مبتنی بر زاویه‌نشینی در دیر و آموزش تعالیم مذهبی بندیکت است. -م.

یادآور می‌شود که «دیرنشینی بندیکتی به معنای یک عالم صغیر اقتصادی نبود که بی‌نهایت تکثیر شود، بلکه خدمت پیشگامانه آن در انتظام درونی جهان فتودالی بود» (همان، ص ۹۴).

به سخن دیگر، کارکرد دیر بندیکتی نه تبلیغ صورت متفاوتی از زندگی بلکه خلق نقاطی از وجود بود که در آن نقاط، محتوا یا گرایش‌های روانشناختی حیات دگرگون شده بود. به عقیده باهرو، جنبش جدید مبتنی بر سبک زندگی بندیکتی باید نقاطی از روشنایی و شور ایمانی را که برای ایجاد دگرگونی‌های مورد نیاز در بحران عمیق کنونی لازم‌اند، فراهم سازد. احساس تبلیغ در نوشته‌های باهرو هرگز پنهان نشده است: «همیشه باید شروع‌کنندگان (زن و مرد) وجود داشته باشند که تصمیم شخصی بگیرند و کار را با آماده کردن خودشان و یک طرح شروع کنند و حلقه‌ای از همکوشان را گرداگردشان جمع نمایند» (همان، ص ۹۱). باهرو امیدوار است که نتیجه نهایی این قضیه، تغییر دادن کفه تعادل به سود بازسازی سبز باشد:

انباشت نیروهای معنوی... در یک نقطه خاص زمانی که نمی‌توان از قبل پیش‌بینی کرد، از یک آستانه معینی می‌گذرد. یک چنین «انباشت تعیین کننده»، همین که رخ داد، تحت یک شرایط معین روی کل جامعه تأثیر تغییردهنده‌ای می‌گذارد. (باهرو، ۱۹۹۴، ص ۹۸)

به تازگی، باهرو میان دگرگونی در آگاهی که زندگی اجتماعی سبز به بار می‌آورد، و این اندیشه که اجتماع‌های سبز عالم صغیر جامعه آرمانی بوم‌شناختی به شمار می‌آیند، رابطه مشخص‌تری برقرار کرده است. او از مواجهه‌های آگاهی بخش در تعطیلات آخر هفته که ویژگی «تصادفی و غیرپایبندکننده» دارند، ابراز بیزاری می‌کند و به جای آن چنین پیشنهاد می‌کند:

ذهنیت نوین پیوسته باید در زندگی روزانه خود را در مخاطره

اندازد و باید خود را وقف اعطای زیبایی، چارچوب مناسبی و کانونی معنوی به کار روزانه باهم زیستن بکند... هم‌گروهی واقعی، یعنی همان حلقهٔ زیستی که در آغاز کوچک است، در این زمان باید ادعا کند که یک «کریستال فرهنگی» است و در واقع کل جامعهٔ نوین را در قالب یک اجتماع کوچک بازنماید... اجتماع منحصر به فرد ما باید بکوشد تا متکی به خود زندگی کند تا بتواند این امکان را برای خود ترسیم کند که همهٔ نوع بشر را می‌توان در هسته‌های مشابه و مسئول در برابر زمین سازمان داد؛ این اجتماع باید با جهان جانوران، گیاهان و مواد معدنی و با عناصر اولیهٔ زمین، آب، هوا و آتش تماس شایسته‌ای داشته باشد. (باهر، ۱۹۹۴، ص ۳۰۶)

این «راهبرد دوگانه» باهرو را به فراتر از آنچه که در این جا شیوه‌های دگرگونی اجتماعی از طریق سبک زندگی نامیده‌ام و به سوی راهبرد مبتنی بر «اجتماع» می‌کشاند که موضوع بخش بعدی است. در حقیقت، از آن‌جا که زندگی در اجتماع‌های سبز به هر حال منجر به دگرگونی در سبک زندگی می‌شود، تمایز قابل شدن میان این دو قدری ظاهر فریب می‌نماید. منتقدان باهرو راهکارهای او را به درستی مورد انتقاد قرار داده‌اند، زیرا این راهکارها باهرو را عاقبت در همان جهان رولز روس‌های طلاکوب شده‌ای جای می‌دهد که به‌گوان شری راجنیش<sup>۱</sup> در کالیفرنیا برای خود ساخته است. اما اهمیت موضع باهرو در این است که بعد معنوی سیاست سبز را بسیار جدی می‌گیرد. در فصل ۲ استدلال کرده‌ام که میان معنویت (به تعبیر بوم‌شناسی عمیق) و سیاست در نظریه و عمل جنبش سبز شکافی عمیق وجود دارد و در همان جا یادآور شدم که

---

۱. باید نام یکی از مرشدان و رهبران هندی تبار یکی از اجتماع‌های نوین در آمریکا باشد که از طریق بذل و بخشش‌های مریدان ثروتمندشان ثروت چشمگیری به چنگ آورده‌اند. - م.

معنویت باید خود را با سیاست تطبیق دهد. باهرو این برداشت را رد می‌کند و می‌گوید اگر سیاست با روح همخوانی نداشته باشد، در آن صورت، روح باید بر سیاست تقدم داشته باشد. بدین معنا، دگرگونی سبز باید مستلزم رها کردن دهلیزهای قدرت و پر کردن فضای پیرامون جایگاه‌های معنوی مانند اجتماع سبزها در استوننج<sup>۱</sup> و مبادله کت و شلوار با ردای باستانی باشد. اگر دامنه تهدید به شیوه جا افتاده زندگی با میزان خشونت واکنش در برابر آن از سوی نیروهای حافظ نظم و قانون تناسب مستقیم داشته باشد، با توجه به واکنش پلیس در برابر جشن‌های تابستانی سبزها در استوننج (که به تصویب یک لایحه جزایی از سوی دولت محافظه‌کار انگلیس در ۱۹۹۴ منجر شد و در نتیجه آن، برخی از فعالیت‌های «عصر جدید» جرم محسوب شد)، شاید بتوان قضاوت کرد که باهرو و پشتیبانان‌شان ممکن است حق داشته باشند.

## اجتماع‌های سبز

مسئله کلی، راهبرد دگرگونی در سبک زندگی این است که سرانجام از آن راهی که می‌خواهد برود دور می‌شود، زیرا هیچ معلوم نیست که فردگرایی مبنای این راهبرد چگونه می‌تواند به گرایش به زندگی در اجتماع اشتراکی که در بیشتر توصیف‌های جامعه‌ماندگار نقش کانونی دارد، تبدیل شود. (این مسئله، دست‌کم از جهت نظری، در مورد باهرو چندان حاد نیست، زیرا دگرگونی در آگاهی که او توصیه می‌کند، با زندگی در اجتماع پیوند نزدیکی دارد.) به نظر می‌رسد که توسل به صورت‌هایی از کنش سیاسی که هم‌اکنون بعد اجتماعی-اشتراکی دارند و در نتیجه عملکرد و پیش‌نمونه هدف تبلیغ شده سبزها را باز می‌نمایند، معقولانه‌تر

۱. Stonehenge منطقه‌ای وابسته به دوره نرسنگی در دشت سالیسبوری انگلیس - م.

است. بدین معنا، آینده، در زمان حال و برنامه‌های عجین شده که از جهت عقلی مجاب‌کننده‌تر و عملاً منطقی‌تر است.

رابین اکرزلی در همین زمینه گفته است که «یک فرد انقلابی، آدمی فعال و شخصی مسئول در اجتماع، یا انسان اجتماع‌گرا<sup>۱</sup> است» (۱۹۸۷، ص ۱۹). او سپس در همان چارچوب اشاره شده در بالا، می‌گوید که این قضیه به خاطر آن است که «شاید اصل غایی کردار بوم‌شناختی، نیاز به حفظ سازگاری میان هدف‌ها و وسایل است» (همان، ص ۲۱). در نتیجه، «انقلابی‌ترین ساختارها را باید آن ساختارهایی دانست که رشد خود یاری، مسئولیت در مورد اجتماع و فعالیت آزادانه را تقویت می‌کنند و با آرمان بوم‌شناختی فدراسیون رقیقی از مناطق و اجتماع‌ها سازگارند» (همان، ص ۲۲).

راهبردهای مبتنی بر اجتماع ممکن است از راهبردهای مبتنی بر سبک زندگی بهتر باشند، زیرا به گونه‌ای بسیار معقولانه‌تر از راهبردهای نوع دوم عملکرد آینده را در زمان حال نشان می‌دهند. این راهبردها شقی آشکارا متفاوت از هنجارها و عملکردهای موجود را باز می‌نمایند و تا آن‌جا که می‌توانند نشان می‌دهند که زندگی به گونه‌ای متفاوت و حتی ماندگار امکان‌پذیر است. رودلف باهرو قضیه را به صورت زیر بیان داشته است:

برای آن که نظام صنعتی را به گونه‌ای بنیادی براندازیم، باید مناطقی را بنا کنیم که آزاد از این نظام باشند، یعنی آزاد از سلاح‌های هسته‌ای و سوپر مارکت‌ها. صحبت ما درباره‌ی یک شکل اجتماعی نو و یک تمدن متفاوت است. (باهرو، ۱۹۸۶، ص ۲۹)

آشکار است که هر اجتماعی چنین کاری را نمی‌تواند انجام دهد.

کافی نیست بگوییم که «اولویت عمده هم برای سرخ‌ها و هم برای سبزها، مبارزه برای استقرار اجتماع‌ها و نظارت بیشتر بر محیط‌زیست این اجتماع‌ها است» (وستون، ۱۹۸۶، ص ۱۶۰)، بدون آن‌که این اجتماع‌ها در مورد این‌که چگونه می‌توانند ماندگار عمل کنند، تصور روشنی داشته باشند. انواع اجتماع‌هایی که برای سبک‌های زندگی بوم‌شناختی تبلیغ می‌کنند، عبارتند از مزارع روستایی خودبسند، مزارع شهری، تعاونی‌های کارگری، برخی از مناطق تصرف عدوانی شده در شهرهای اروپا و به گونه‌ای عینی‌تر (در بریتانیا)، کانون تکنولوژی دیگر در مکینلینت ویلر و اجتماع فیندهورن در اسکاتلند. در ۱۹۹۱، دیوید پپر نتایج یک رشته مصاحبه با بیش از هشت تن از اعضای اجتماع‌های اشتراکی سبز در انگلستان، اسکاتلند و ولز، را منتشر کرد. پپر با کاربرد معیار «سبز بودن» بر مبنای عملکردهای درست بوم‌شناختی مانند سهیم شدن در منافع، بازیافت و قطع مصرف انرژی و نظایر آن، به این نتیجه می‌رسد که

اعضای اجتماع سبز (دست‌کم اعضای مورد بررسی) نوعی جهان‌بینی دارند که به راستی و از هر جهت سبز است. این دیدگاه هرچند که در عملکرد فردی و گروهی آن‌ها جسته و گریخته به چشم می‌خورد، اما شاید این امر صحت داشته باشد که این نوع اجتماع‌ها زمینه‌ای نهادی را فراهم می‌سازند که عملکردهای درست بوم‌شناختی را تشویق می‌کند. (پپر، ۱۹۹۱، ص ۱۵۶)

شوارتزا یادآور شده‌اند که «این اجتماع‌ها خارج از و بالقوه مغایر با فرهنگ موجود عمل می‌کنند» (۱۹۸۷، ص ۷۳) و ویژگی ضروری و معرف هرگونه راهبردی را نشان می‌دهند که درصدد تحقق دگرگونی بنیادی است. در بخش مربوط به دگرگونی پارلمانی یادآور شده بودم که اقدام‌های مبتنی بر قانون‌گذاری به آسانی در زمینه‌شان تحلیل می‌روند و خنثی می‌شوند. اما اقدام‌هایی که «خارج از» فرهنگ رایج و مسیرهای

انحرافی آن سیر می‌کنند، بخت بیشتری برای مخالف ماندن و در نتیجه تحقق دگرگونی بنیادی دارند.

به هر روی، این قضیه هم نیاز به توضیح دارد، زیرا «خارج از فرهنگ رایج بودن» و «مخالف بودن» یکی نیستند و این تفاوت در امر شناخت راه‌های تحقق دگرگونی بنیادی سبز بسیار اهمیت دارد. اهمیت این قضیه به خاطر آن است که می‌توان چنین استدلال کرد که شیوه‌ها و عملکردهای مسلط نیاز به مخالفت علیه خود دارند تا با آن بتوانند خودشان را تعریف و داوری کنند. از این جهت، دوگانگی که این مخالفت پدید می‌آورد، به دوام و باز تولید آن‌چه که با آن مخالف است، کمک می‌کند. این پدیده را می‌توان در عمل کانون تکنولوژی دیگر در ویلز به چشم دید. در آغاز، اجتماع سبز آن‌جا می‌خواست «خارج از» فرهنگ رایج باشد و زندگی روزانه‌اش را مستقل از شبکه مالی برق‌رسانی و بر محور اصول اساساً دموکراتیک و ماندگار سازمان دهد: «روش‌های مبتنی بر تکنیک‌های ساده، مشاغل نوبتی، رشد شخصی، ترجیح منابع همگانی، حذف تمایز میان کار و غیر کار، تأکید شدید بر زندگی اجتماعی و با تکنولوژی زندگی کردن» (هارپر، ص ۴). اما همچنان‌که یکی از اعضای این اجتماع گفته است؛ «به تدریج شکوفایی اجتماع رو به پژمردگی گذاشت. این قضیه را من در خودم نیز دیدم. آمیزه‌ای از تجربه سخت، خستگی، شکنندگی بشری، فشارهای زندگی خانوادگی، علاقه‌مندی به قابل پذیرش بودن در چشم آدم‌های معمولی و بالا رفتن سن، مرا به یک میانه‌رو آسانگیر تبدیل ساخت» (همان، ص ۲). یکی از اعضای اجتماع مورد بررسی پیرگفته است که محل اجتماع او اکنون جای کسانی شده است که «هم‌اکنون دگرگونی اجتماعی یافته‌اند و این‌جا آمده‌اند تا نیروی‌شان را تجدید کنند، اما اجتماع ما راه دگرگونی جامعه نیست. من از ترویج اجتماعات به وسیله جنبش سبز بدم نمی‌آید، اما برای جنبش مهم‌تر آن است که قدرت سیاسی را به دست آورد» (پپر، ۱۹۹۱، ص ۱۸۱).

این رسیدن به میانه‌روی، باید داستان صدها اجتماع دیگر نیز باشد که دریافته‌اند مخالفت سرانجام به ادغام شدن می‌انجامد. اکنون همان کانون تکنولوژی دیگر هر ساله هزاران بازدیدکننده را از سراسر جهان به سوی خود می‌کشاند، کسانی که پول می‌پردازند تا از نزدیک تجربه اجتماع سبز را مشاهده کنند، تجربه‌ای که از جمله به خاطر همین بازدیدکنندگان از رمق افتاده است. پیتز هارپر می‌نویسد، «متأسفانه ولی خواه‌ناخواه، یک دوره تجدید نظر طلبی را در راه می‌بینم... اجتماع ما کارآمدتر، هماهنگ‌تر، منسجم‌تر، محترم‌تر و ملال‌آورتر خواهد شد. کانون ما یک نهاد موفق خواهد شد ولی نه یک اجتماع سبز» (همان، ص ۶). این کانون اکنون یک نهاد موفق است؛ آن چیزی که استعمارزدایی شده بود، دوباره استعمار شده و ما باید «ورود این اجتماع را به عنوان یکی از اجزای آبرومند و جدایی‌ناپذیر جامعه بریتانیا» جشن بگیریم (همان، ص ۷). بررسی پیر نشان می‌دهد که این الگو تنها به کانون تکنولوژی دیگر تعلق ندارد:

شاید بزرگترین مانع بالقوه سر راه عملکرد اجتماع‌های اشتراکی به عنوان عوامل دگرگونی اجتماعی بنیادی و نه اصلاح‌گرانه به منظور برپایی یک جامعه آرمانی بوم‌شناختی، فراگردی است که طی آن، این اجتماع‌ها در جامعه متعارف تحلیل می‌روند، یعنی در همان فرهنگی که پیش از این بر ضد آن عمل می‌کردند.

(پیر، ۱۹۹۱، ص ۲۰۴)

پیر سپس این فراگرد را به عنوان یک فراگرد سه مرحله‌ای تحلیل می‌کند؛ نخست، مرحله دور زدن نظام، دوم استفاده از آن و سوم، تبدیل شدن به بخشی از آن (همان، ص ۲۰۵).

البته می‌توان چنین استدلال کرد که آبرومندی ناشی از جزیی از این نظام شدن، قوی‌ترین ورق کانون یاد شده است، زیرا از این طریق می‌تواند بازدیدکنندگان را تشویق کند که در بازگشت به میهن‌شان همان نوع دگرگونی در سبک زندگی را اعمال کنند. برخی از این بازدیدکنندگان

ممکن است چنان تحت تأثیر سبک زندگی اعضای این اجتماع سبز قرار گیرند که در بازگشت به میهن‌شان در صدد برپایی اجتماع‌هایی از آن خودشان برآیند. اگر این اتفاق در مورد خیلی از بازدیدکنندگان پیش آید (گرچه در حال حاضر هیچ شاهدهی دال بر این قضیه وجود ندارد)، در آن صورت، این امر به عنوان مثال توجیه این نوع راهبرد دگرگونی عمل خواهد کرد. آبرومندی اجتماع کانون تکنولوژی دیگر، آن را به سرچشمه الهام تبدیل می‌سازد، زیرا این اجتماع تا حد قابل تشخیصی مانند جامعه «خودمان» است، زیرا تلفن و رستوران دارد، مراقب تأمین گرما است و در محاصره تکنولوژی است که برخی سردستی ولی برخی دیگر (هرچند متفاوت) بسیار پیچیده است. زندگی روزانه اعضای این اجتماع صرف ساعت‌های متوالی مراقبه، مناسک احضار روح یا صحبت با گیاهان نمی‌شود و به همین خاطر، بازدیدکنندگان بعید است که این نوع زندگی را با تجربه شخصی‌شان ناسازگار ببینند. بی‌گمان این امر حقیقت دارد، ولی هنوز قضیه تفاوت میان دگرگونی محیط‌زیست‌گرایانه و دگرگونی کاملاً سبز، همچنان به قوت خود باقی است. توفیق اجتماع کانون تکنولوژی دیگر در بالا بردن آگاهی زیست‌محیطی است و نه ایجاد یک «منطقه آزاد شده» (به تعبیر جالب رودلف باهرو) برای زندگی ماندگار؛ این همان تفاوتی است که هارپر ضمن توصیف این کانون به عنوان یک «نهاد موفق» و نه یک «اجتماع»، اشاره کرده بود.

پس بیشتر اجتماع‌های سبز به جای زندگی کردن در خارج از فرهنگ رایج، تنها با آن مخالفت می‌ورزند. در مورد این قضیه که «زندگی کردن در خارج از فرهنگ رایج» چه معنایی دارد و تا کجا امکان‌پذیر است، کمی بعد بحث خواهیم کرد، اما در این مورد جای هیچ شکی نیست که یکی از دلایل عدم توفیق اجتماع‌های سبز در ایجاد آن نوع «دگرگونی بنیادی» که جانائان پوریت در آغاز این فصل مطرح کرده است، این است که مخالفت این نوع اجتماع‌ها به آسانی خنثی می‌شود و در واقع به یکی از اجزای

ضروری برای بقا و بازتولید همان چیزی تبدیل می‌شود که سبزه‌ها با آن مخالف‌اند. راهبردهای مبتنی بر اجتماع از دگرگونی مبتنی بر سبک زندگی کم‌ویش بهترند، زیرا میان عملکرد کنونی و آرزوهای آینده پیوندهای بهتری برقرار می‌کنند. با این همه، این راهبردها گذشته از آن‌که به آسانی خنثی می‌شوند، (مانند المثناهای مبتنی بر سبک زندگی) به تغییر از طریق اراییه نمونه سخت وابسته‌اند. آن‌ها ممکن است به راستی بتوانند به ما نشان دهند که سبک‌های ماندگار زندگی امکان‌پذیرند، اما به عنوان عاملان دگرگونی سیاسی، یکسره بر ظرفیت جذابیت‌شان اتکاء دارند. مسئله این است که مردم از جذب شدن سر باز می‌زنند. اجتماع‌های ماندگار سبز به جای ایجاد دگرگونی‌های بنیادی در آگاهی انسان، نقش وجدان خوب نیابتی را انجام می‌دهند و ما هر آخر هفته می‌توانیم این نوع ایفای نقش آن‌ها را مشاهده کنیم. پاسخگویان در بررسی (محدود) پیر همگی در مورد ایفای نقش اجتماع‌های اشتراکی به عنوان پیشقراول دگرگونی اجتماعی، تردید از خود نشان داده‌اند:

شش نفر از ده تن مصاحبه‌شوندگان ما تصور می‌کردند که اجتماع‌های اشتراکی سبز در هدایت ما به سوی یک جامعه سبز اهمیت ندارند و نقش مهمی را در طرح‌ریزی برای بقا ایفاء نمی‌کنند. کمتر از سه نفر از ده نفر فکر می‌کردند که این اجتماع‌ها از این نظر اهمیت دارند و تنها یک نفر از ده نفر از این فکر با شور و شوق و بی‌قید و شرط پشتیبانی می‌کرد. (پیر، ۱۹۹۱، ص ۱۸۰)

اگر فرض را بر این گیریم که مواجهه با اجتماع‌های سبز به آسانی می‌تواند به عضویت در این اجتماع‌ها منجر شود، جنبش سبز می‌تواند از شیوه دور زدن جامعه و فرهنگ رایج، نیز به عنوان یک راه دیگر برای تحقق همین هدف استفاده کند. پیش از این یادآور شدم که مزیت اصلی راهبردهای دگرگونی مبتنی بر اجتماع، این است که پیش نمونه‌ای از آینده

سبز تبلیغ شده، به ویژه جنبه‌های اجتماعی تمرکز زدوده آن، را نمایش می‌دهند. در همین زمینه، عملکرد جالبی به تازگی پدیدار شده که به برپایی اجتماع‌های کامل و تمام عیار بستگی ندارد، بلکه تنها اجازه می‌دهد که اجتماع‌های مبتنی بر کار و مبادله از طریق ایجاد نظامی که معمولاً «پول محلی» نامیده می‌شود، «پدیدار گردند» (گرکو، ۱۹۹۴).

این نظام‌ها به هیچ روی جدید نیستند و معمولاً وقتی پدیدار می‌شوند که اقتصادهای محلی به خاطر فرار سرمایه و یا عدم کاربرد درست مهارت‌ها و منابع محلی، دچار رکود می‌شوند. نتایج چنین موقعیتی شناخته‌اند:

وقتی بیکاری محلی به هر دلیل افزایش می‌یابد، مردم درآمدها را از دست می‌دهند و پول کمی در جیبشان باقی می‌ماند. آن‌ها پول کمتری هم خرج کاسب‌های محلی می‌کنند و در نتیجه، این کاسب‌ها نیز پول کمتری در جیب دارند؛ در این زمان، تمام اقتصاد محلی نزول می‌کند و از رمق می‌افتد. بیکاران خانه‌نشین می‌شوند و مغازه‌داران به قفسه‌های نیمه‌خالی شان زل می‌زنند. فعالیت اقتصادی که باید چشمهٔ حیاتبخش اقتصاد باشد، آغاز به فرو بردن می‌کند. (داونسی، ۱۹۸۸، ص ۵۱)

هدف نظام مبتنی بر پول محلی، اعادهٔ نوعی نظارت بر پول رایج در اجتماع و نیز به جریان انداختن مهارت‌ها و منابع خوابیده است. این امر از جهت نظری امکان‌پذیر است، زیرا پول‌های محلی را «تنها می‌توان در حوزهٔ محدودی از اجتماع خرج کرد؛ این نوع پول‌ها را می‌توان به تناسب نیازهای اقتصاد محلی به جریان انداخت... این پول‌ها اعضای اجتماع را به حمایت از یکدیگر تشویق می‌کند و از خرید از خارج از اجتماع می‌کاهد» (گرکو، ۱۹۹۴، ص ۴۶). نتایج این اقدام گهگاه چشمگیر بوده است:

در شهرک وُرگل اتریش، پلی بر پای است که پلاک آن به رفت و

آمد کنندگان این واقعیت را یادآور می‌شود که این پل با پول محلی و بدون وام ساخته شده است. این پل بخشی از یک تجربه مهم است که شهرک‌ها و کل منطقه را طی سه ماه از فقر در آورده و طی یک سال به تنعم رسانده است، درست در زمانی که بیکاری در اقتصاد ملی پیدای می‌کرد. (وستون، نقل شده در اکینز، ۱۹۸۶، ص ۱۹۹).

این تجربه ویژه در بین سال‌های ۱۹۲۹ و ۱۹۳۴ انجام گرفت و پس از پایان گرفتن، ۲۰۰ شهردار اتریشی از آن بازدید کرده و تصمیم گرفتند آن را سرمشق قرار دهند. سپس، بانک ملی اتریش مبارزه حقوقی درازمدتی را برای غیرقانونی کردن این طرح آغاز کرد. سرانجام بانک ملی در این مبارزه پیروز شد و نظام پولی محلی برچیده شد.

یکی از شناخته‌ترین نمونه‌های معاصر طرح پول محلی، نظام اشتغال و تجارت محلی است که در شهرک کورتنی در یکی از جزایر ونکوور کانادا در سال‌های میان ۱۹۸۳ و ۱۹۸۹ پیاده شد و «الهام‌بخش صدها نظام فعال دیگر از همین نوع در بسیاری از کشورها شد» (گرکو، ۱۹۹۴، ص ۸۸). شاید بزرگترین طرح از این دست در اوکلند نیوزیلند با بیش از ۲۰۰۰ عضو پیاده شد (همان، ص ۹۳ تا ۹۴). اصول کلی نظام کورتنی به قرار زیر بود: تعدادی از آدم‌هایی که می‌خواهند باهم دادوستد کنند گردهم می‌آیند و پس از توافق در مورد قواعد نظام به خودشان شماره حساب می‌دهند. هریک از اعضاء دو فهرست یکی شامل «نیازها» و دیگری شامل چیزهایی که می‌تواند عرضه کند، با برچسب قیمت‌ها (مطابق قیمت‌های معمول بازار) تنظیم و ارایه می‌کند. از این فهرست‌های جداگانه یک فهرست مشترک ساخته می‌شود و در اختیار همگان قرار می‌گیرد. سپس هریک از اعضای نظام فهرست کلی را واریسی می‌کند و به هر کسی که کالای مورد نیازش را دارد تلفن می‌زند و دادوستد را آغاز می‌کند... محدودیت‌های

معامله نفر به نفر از میان برداشته شده، به گونه‌ای که اکنون شما هم می‌توانید با مردم داخل نظام به گونه‌ای کلی وارد معامله شوید. معامله اکنون یک قضیه دسته‌جمعی شده است.

(داونسی، ۱۹۸۸، ص ۵۲)

در این جا هیچ پولی دست به دست نمی‌شود، زیرا «پول» واقعی وجود ندارد. حساب بستانکار و بدهکار در یک کامپیوتر ثبت شده و دلارهای سبزی که اعضای نظام در دادوستد به کار می‌برند، هرگز فراتر از حد یک مقدار اطلاع ناملموس جلوتر نمی‌رود، برای مثال، اگر اتمییلی را به قیمت ۲۰۰۰ دلار سبزی بفروشم، کامپیوتر معادل همین مقدار دلار مرا بستانکار می‌سازد و من می‌توانم آن را تنها در داخل نظام خرج کنم. بدین سان، پول در داخل اجتماع نظام باقی می‌ماند و محرکی برای اعضای نظام می‌شود تا مهارت‌ها و منابع‌شان را تبلیغ و خرید و فروش کنند. مغازه‌داران می‌توانند کالاهای‌شان را یک‌جا و یا جزیی به دلار سبزی بفروشند و در نتیجه، از قدرت خرید تازه ایجاد شده اعضا سود ببرند.

این جا جای توضیح مفصل درباره تجربه‌های پول محلی و مسایل آن نیست، از جمله احتکار، تورم، بدهی مالیاتی، مسایل تأمین اجتماعی، عدم پرداخت بدهی بر اثر ترک «اجتماع» و نظایر آن. به همین سان، من تنها دو مورد از مزیت‌های آشکارتر یک چنین نظام را در مجموعه عملیات اقتصاد محلی ذکر کرده‌ام؛ یکی آنکه پول در محل باقی می‌ماند و دیگر، همین پول انگیزه‌ای می‌شود برای به کار انداختن مهارت‌هایی که در غیر این صورت بی‌کار باقی می‌ماندند. استفاده‌کنندگان چنین نظام فایده‌های دیگری را نیز گزارش کرده‌اند، همچون سادگی، ماهیت شخصی معاملات و ایجاد اعتماد به نفس که از طریق تجهیز دیگران به کالاها و خدمات مورد نیازشان به دست می‌آید.

در این جا نیت من تنها این بوده است که نشان دهم چگونه طرح‌های پول محلی را می‌توان به عنوان یکی از راهبردهای بالقوه برای دگرگونی

سبز در نظر آورد؛ این طرح‌ها در طبقه‌بندی من به استراتژی مبتنی بر «اجتماع» تعلق دارند، زیرا ماهیت تمرکززدوده و اجتماعی جامعه‌ماندگار را از هم اکنون نشان می‌دهند. واکنش بانک ملی اتریش در برابر تجربه ورگل، را می‌توان نشان بر این گرفت که طرح‌های پول محلی بالقوه چقدر ماهیت براندازانه دارند. به نظر می‌رسد که شرایط عضوگیری برای این طرح از نمونه‌های دیگر دگرگونی اجتماعی دشوارتر باشد و از این جهت، ویژگی‌هایی دارد که آن را به عنوان یک راهبرد جزئی برای عوامل احتمالی آن نوع دگرگونی که در زیر مورد بحث قرار می‌گیرد، واجد شرایط می‌سازد.

### کنش مستقیم

تا آن‌جا که به کنشگران فردی در جنبش سبز مربوط است، همه رهیافت‌های معطوف به دگرگونی سبز را که در بالا بحث شد، می‌توان باهم ترکیب کرد. هرکسی می‌تواند (و به احتمال زیاد خواهد بود) عضو یک حزب سبز یا خریدار یک کالای سبز باشد. و باز هرکسی می‌تواند در اجتماعی زندگی کند که می‌کوشد به نمونه جهانی اجتماع سبز تبدیل گردد. به تازگی، دست‌کم در بریتانیا، هر آدمی می‌تواند یکی از هزاران کسانی باشد که - نه همیشه بلکه گهگاه به گونه‌ای خشونت‌آمیز - با مقاطعه‌کارانی که یک برنامه راهسازی دولتی را انجام می‌دهند، نبرد کند. کنش مستقیم برای جلوگیری از آنچه که معترضان تباهی محیط‌زیست می‌انگارند، به یکی از ویژگی‌های بیش از پیش مسلط صحنه سیاسی در سال‌های اخیر تبدیل شده و به وسیله مجموعه‌های آشکارا متفاوتی از آدم‌ها انجام می‌گیرد. دلسردی از احزاب سیاسی اصلی و برنامه‌های‌شان، باعث افزایش فعالیت سیاسی نوع مستقل و شخصی شده است. گروه‌هایی از آدم‌هایی (غالباً) جوان در یک محل غصبی یا بر محور یک نظام درست، یا یک ماده مخدر و یا یک تکه زمین سازمان می‌گیرند و

می‌کوشند زندگی متکی به خودی را در پیش گیرند:

شاید به خاطر احساس شدید انزوا، تعداد روزافزونی از آدم‌هایی که صرفاً می‌توان آن‌ها را «قبایل» نامید، آرام آرام در سراسر کشور سبز می‌شوند... گرچه همگی این گروه‌ها هویت‌ها و هدف‌های متفاوتی دارند، اما وقتی تهییج می‌شوند، همه به یک زبان سخن می‌گویند. آن‌ها از احیای جنبش روح آزاد و شأن بی‌دغدغه‌ای سخن می‌گویند که از افتادن در قافلهٔ سریع برندگان و بازندگان، مدها و هوس‌های زودگذر پرهیز می‌کند... کسی نمی‌داند که چه زمانی این روحیه از حالت قطره‌های کوچک به یک موج تبدیل خواهد شد، اما بی‌گمان در چند سال رکودزدهٔ اخیر، شبکه‌ای از آدم‌های آسمان جل ولی مغرور به تدریج شکل گرفته است.

(پود، ۱۹۹۴، ص ۷)

سیاست این گروه‌ها متفاوت است، اما برخی شان از علایقی برانگیخته می‌شوند که جنبش سبز گسترده‌تر را برمی‌انگیزد، مانند مخالفت با برنامهٔ راهسازی. فعالان این گروه‌ها به جای فشار آوردن بر اعضای پارلمان یا پیوستن به یک گروه فشار معمولی، ترجیح می‌دهند که با کنش مستقیم‌شان با ساخت جاده‌ها مخالفت کنند. این نوع مخالفت به صورت حضور مدام در جایگاه مورد اختلاف (و در صورت امکان) مقاومت (معمولاً) غیر خشونت‌آمیز در برابر مقاطعه‌کاران به هنگام ورودشان به محل کار، انجام می‌گیرد. برخی از نبردهای معروف میان مقاطعه‌کاران و معترضان سبز بر سر همین قضیه، در جنوب انگلستان در تابستان ۱۹۹۴ رخ دادند و مخالفت با احداث یک بزرگراه خاص باعث پیدایش یکی از مشهورترین «قبایل سبز» به نام دونگاس شد. یکی از اعضای قبیلهٔ دونگاس توضیح می‌دهد که چگونه مخالفت او با این بزرگراه، جزیی از آن جهان‌بینی را می‌سازد که به گونهٔ مشخصی سبز است: «ما به جوهر راستین زندگی، یعنی زندگی کردن با زمین بدون نابود

کردن آن، بازگشته‌ایم. ما یاد گرفته‌ایم که چیزهایی بنیادی چون گرمای آتش و جهان طبیعی پیرامون را پاس بداریم» (بود، ۱۹۹۴، ص ۲۰). او نیز برانگیخته‌ی محرک تمرکززدایی است که بیشترِ طرح سیاسی سبز متأثر از آن می‌باشد: «بیرون را نگاه کن. تصور می‌کنم که همه چیز بس تمرکز یافته است. چندان آدم در لندن می‌نشینند و مناطقی را تحت نظارت می‌گیرند که هرگز ندیده‌اند. مناطق محلی باید تحت نظارت اجتماع‌های محلی در آیند» (همان، ص ۲۰).

از جهت بین‌المللی، معروف‌ترین گروه کنش مستقیم زیست‌محیطی بی‌گمان گروه نخست زمین! است. این گروه در ۱۹۸۰ به وسیله‌ی گروهی از فعالان ایالات متحد بنیان گذاشته شد که معتقد بودند مبارزه‌ی شرمسارانه برای نجات زمین هم نامؤثر و هم دیر است. از همان آغاز، گروه نخست زمین! کنش مستقیم (یا آنچه که آن‌ها «چوب لای چرخ گذاشتن» از طریق سد کردن راه بولدوزرها یا ماشین‌آلات سنگین دیگر می‌نامند) را به عنوان راهبرد مخالفت با صنعت‌گرایی و حفظ طبیعت وحشی، توصیه کرد. فعالیت‌های آن‌ها هم از داخل و هم از خارج جنبش سبز آماج انتقاد شد و به صورت‌های گوناگون آن‌ها را متهم کرده‌اند که برای جانوران و درختان ارزشی برتر از انسان‌ها قایل‌اند، زندگی بشری را در خطر می‌اندازند و مایه‌ی بدنامی جنبش می‌شوند.

به هر روی، روش چوب لای چرخ گذاشتن بدون هرگونه اصولی هم نیست. دیو فورمن، چهره‌ی برجسته‌ی گروه نخست زمین! و بیل هی‌وود کتاب راهنمای عملی چوب لای چرخ گذاشتن را در ۱۹۸۹ نوشتند که در آن اصول کارشکنی و تأثیرگذاری سیاسی گروه تبیین و توصیف شده است. بالاتر از همه، فورمن می‌نویسد که چوب لای چرخ گذاشتن در ارتباط با اشخاص، غیر خشونت‌آمیز است. گروه نخست زمین! به خاطر فرو کردن میخ‌های بلند در درختان برای جلوگیری از بریده‌شان آن‌ها آوازه‌بدی کسب کرده‌اند، زیرا این کار ممکن است باعث صدمه دیدن چوب‌برها به وسیله

اره‌های خودشان شود. «راهنمای عملی» یاد شده برای مقابله با این بدنامی توضیح می‌دهد که میخ‌ها را باید طوری کار گذاشت که تنها به اره‌های صنعتی صدمه زند و نه چوب‌برها.

(فورمن و هم‌رود، ۱۹۸۹، ص ۱۴ تا ۱۷).

نیت‌های سیاسی گروه نخست زمین! از کارشکنی، افزایش هزینه‌های عملیاتی کارهای مخرب محیط‌زیست، بالا بردن آگاهی مردم درباره تخریب محیط‌زیست و (جالب‌تر از همه) افزایش جاهت محیط‌زیست‌گرایان متعارف‌تر است. (ص ۲۱ تا ۲۳). ارزیابی میزان مؤثر بودن کنش مستقیم کار خطیری است؛ ارتباط دادن معلول با علت، با هر درجه قطعیش، بسیار دشوار است. نیت‌های گروه نخست زمین! را که در بالا برشمرده شده‌اند، می‌توان به عنوان معیاری در نظر گرفت و توفیق هر گروه کنش مستقیم را بر مبنای آن اندازه‌گیری کرد. به نظر من، توفیق گروه‌های گوناگون درگیر با مخالفت مستقیم با راهسازی، را بر مبنای این معیار نمی‌توان انکار کرد. یکی از گزارش‌ها برآورد می‌کند که در اوج اعتراض این گروه، وزارت راه و ترابری انگلیس روزانه ۲۰/۰۰۰ پاوند از دست داد و بی‌گمان، این اعتراض توجه مردم را به این برنامه راهسازی به گونه‌ی نمایانی جلب کرد. می‌توان تصور کرد که اگر گروهی مانند دوستان زمین دوشادوش قبیله دونگاس قرار گیرند، و جاهت بیشتری به دست خواهند آورد.

با همه این‌ها، بزرگراه تکمیل شد، البته با کمی تأخیر در اجرای برنامه. هواداران کنش مستقیم بی‌گمان این قضیه را چونان یکی از موارد تحقق شعار «نبرد را بباز، ولی جنگ را ببر» در نظر می‌گیرند و اکنون نیت آشکار دولت را در تقلیل برنامه راهسازی، گواه بر پیروزی درازمدت‌شان می‌گیرند. گرچه بدبینان خواهند گفت که این عقب‌نشینی دولت بیشتر به خاطر فشار اعضای محافظه‌کار دولت در جنوب انگلستان بر اثر نگرانی از دست دادن کرسی‌های‌شان در انتخابات بعدی بوده است تا عمل

معرضانی که با دراز کشیدن جلوی چرخ‌های بولدوزرها جان‌شان را به خطر انداختند.

## طبقه

گهگاه سبزه‌ها به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویی «دگرگونی در آگاهی» برای تحقق دگرگونی‌های بنیادی در زندگی اجتماعی و سیاسی کافی است. جاناناتان پوریت با لحنی تأییدآمیز به نقل از آرنولد توین‌بی می‌نویسد:

رفع تهدید کنونی به بقای نوع بشر، تنها با یک دگرگونی انقلابی در قلوب فرد فرد انسان‌ها امکان‌پذیر است. برای آن‌که قدرت ارادی مورد نیاز برای عملی ساختن آرمان‌های نوین و پرشور ایجاد شود، الهام‌بخش این تغییر قلبی باید دین باشد.

(پوریت، ۱۹۸۴، ص ۲۱۱)

این نوع احساس معمولاً با ترغیب به آموزش به عنوان مقدمه‌ای ضروری بر تغییر آیین، همراه است. به هر روی، همچنان‌که دیوید پیر به درستی یادآور شده است، «مردم تنها از طریق آموختن ارزش‌های متفاوت، ارزش‌های رایج‌شان را دگرگون نخواهند کرد» (پیر، ۱۹۸۴، ص ۲۲۴). او سپس چنین ادامه می‌دهد: «اگر راه ما صرفاً و یا عموماً از طریق آموزش نباشد، پس چه راه واقعی را باید در پیش گرفت؟ این راه باید از طریق جستجوی اصلاح‌مبنای مادی جامعه به همراه دگرگونی آموزشی باشد» (همان). این ممکن است درست باشد، اما چگونه باید آن را پیاده کرد؟

پاسخ به این پرسش، در آغاز ممکن است با دور زدن آن و طرح پرسشی دیگر انجام گیرد: «چه کسی بهترین موقعیت را برای تحقق دگرگونی اجتماعی دارد؟» یکی از ویژگی‌های نظریه سیاسی سبز این بوده است که هرگز این پرسش را پیگیرانه دنبال نکرده است، بیشتر به خاطر آن‌که اعتقاد سبزه‌ها بر این است که پاسخ این پرسش آشکار است: هر

کسی در این موقعیت قرار دارد. موضع کلی سیاسی - بوم‌شناختی این است که بحران زیست‌محیطی سرانجام دامن هر کسی را در کره زمین خواهد گرفت و از همین روی جاذبه ایدئولوژی سبز جهانی است؛ آن‌ها همین امر را سرچشمه قدرت جنبش سبز می‌انگارند. از جهت تبلیغ یک اندیشه، چه چیز بهتر از این که بتوان ادعا کرد که سر باز زدن از پذیرش این اندیشه ممکن است به یک فاجعه جهانی بینجامد که هیچ‌کسی را در امان نخواهد گذاشت. از دیدگاه کنونی، این ممکن است اشتباه سیاسی بنیادی و راهبردی جنبش سبز باشد، زیرا جاذبه جهانی به درستی که تخیلی است. این درست نیست که بگوییم در شرایط کنونی به نفع همگان است که یک جامعه ماندگار و برابری‌گرا را برپا کنند. برای مثال، بخش مهم و بانفوذی از جامعه نفع مادی‌اش در طولانی کردن بحران زیست‌محیطی است، زیرا از اداره این بحران سود می‌برد. این تصور که این‌گونه آدم‌ها می‌توانند جزیی از موتور دگرگونی عمیق اجتماعی باشند، خیالبافانه است.

پیچیده‌ترین بیان رهیافت جهان‌گرایانه<sup>۱</sup>، شاید از آن رودلف باهرو باشد: اگر بر مبنای این مفروضات، طرح بلند پروازانه‌ای را در نظر داریم و می‌خواهیم به سطح مصلحت کلی بشریت برسیم، مانند همان چیزی که مارکس از مأموریت تاریخی - جهانی پرولتاریا در ذهن داشت، باید به فراسوی مفهوم مارکس برویم و به موضوعی کلی‌تر از طبقه کارگر غربی امروز توجه داشته باشیم. مانند کمونیست‌ها و سوسیالیست‌های تخیلی که مارکس در صدد کنار گذاشتن آن‌ها بود، ما بار دیگر باید مصلحت نوع بشر را نقطه ارجاع بنیادی مان قرار دهیم. (باهرو، ۱۹۸۲، ص ۶۵)

در این جا نکته مورد نظر باهرو، که به زبانی بیان شده که بیانگر زمینه مارکسیستی او است، این است که فاعل اجتماعی که برای تحقق دگرگونی اجتماعی به آن نیاز داریم، نه این طبقه یا آن طبقه اجتماعی بلکه تمامی نوع بشر است. و باز، او می نویسد که «از ظواهر امر چنین پیدا است... که عامل سازمان دهنده‌ای که در آینده می تواند نیروهای جایگزین را گرد هم آورد و نوعی هماهنگی اجتماعی به آنها ببخشد، نه هرگونه منفعت طبقاتی خاص بلکه مصلحت درازمدت نوع بشر است» (مان، ص ۱۱۵). همچنان که پیش از این یادآور شدم، او می تواند چنین استدلالی را مطرح کند، چون که روشن است که بحران تهدیدکننده زیست محیطی میان طبقات مختلف تبعیض قایل نمی شود و فاجعه زیست محیطی اگر فرا رسد، هیچ کسی را بی نصیب باقی نخواهد گذاشت. هرچند که این استدلال در درازمدت ممکن است درست باشد، اما بهترین نقطه شروع برنامه ریزی برای راهبرد سیاسی کوتاه مدت نیست.

برای نمونه، از بسیاری جهات می توان دید که تباهی زیست محیطی به همگان به یکسان آسیب نمی رساند. برای مثال، محصولات سمپاشی نشده به عنوان جانشین محصولات سمپاشی شده اصولاً همه جا پیدا می شوند، ولی هزینه نسبی آنها نمی گذارد که برای همه دسترس پذیر باشند. پس تنها مسئله آموزش مطرح نیست، بلکه مسئله پول نیز مطرح است. به همین سان، در ارتباط با قضیه محیط زیست سالم تر، پول می تواند فضاهای موجود سبزی را در دسترس پولدارها قرار دهد تا به آن جاها پناه برند و راه ارضای نیاز به زندگی در یک محیط وحشی و دست نخورده، تنها به روی عده معدودی باز است.

وانگهی، به نفع فوری همه آدم ها نیست که راهگشای جامعه ماندگار باشند. گزارش محدودیت های رشد یادآور می شود که،

اکثریت مردم جهان به اموری که تنها بر خانواده یا دوستان شان در کوتاه مدت تأثیر می گذارند، علاقه مندند. برخی دیگر به آینده ای

کمی دورتر و یا منطقه‌ای وسیع‌تر، یعنی یک شهر یا ملت، توجه دارند. تنها تعداد اندکی از آدم‌ها با یک چشم‌انداز جهانی به آینده‌ای دورتر از این نظر دارند. (میدوز و همکاران، ۱۹۷۴، ص ۱۹)

این قضیه با مسئله ترغیب ارتباط پیدا می‌کند که جنبش سبز با آن روبه‌رو است. ما نیاز به آن داریم که آدم‌ها آغاز به اندیشیدن در چارچوب جهانی کنند و به رویدادهایی توجه داشته باشند که نسل‌ها بعد ممکن است اتفاق افتند یا نیفتند. «تنها تعداد بسیار معدودی از آدم‌ها» این‌گونه می‌اندیشند و این آدم‌ها درست همان‌هایی‌اند که هم‌اکنون در اجتماع‌های ماندگار زندگی می‌کنند و از کاربرد آفت‌کش‌های شیمیایی در باغ خودداری می‌کنند و سیفون توالت‌های‌شان را وقتی می‌کشند که واقعاً نیاز داشته باشند. این آدم‌ها اگرهم که نقش پیشگام را بازی کنند، در حال حاضر به سختی می‌توان تصور کرد که این‌ها بتوانند شمار انبوهی از مردم را به سوی خود کشند. در پرتو این واقعیت، نظریه طبقاتی می‌گوید که سبزه‌های بنیادی باید راهبرد تخیلی و جهان‌گرایانه‌شان را رها کنند و به جای آن، گروهی از آدم‌های جامعه را بازشناخته و سازمان دهند که منافع مستقیم‌شان در زندگی کردن به سبک سبز تیره با همه دلالت‌های آن باشد.

در ارتباط با همه آن چیزهایی که تاکنون درباره راهبردهای سبز برای دگرگونی سیاسی گفته‌ایم، بد نیست به انتقادی نگاه کنیم که مارکس از سوسیالیست‌های تخیلی اوایل سده نوزدهم کرده بود (بی‌آن‌که نتیجه‌گیری کنیم که هرچه مارکس گفته درست است و یا خواسته باشیم زیست‌بوم‌گرایی را نقد مارکسیستی کنیم). مارکس در مورد این سوسیالیست‌ها چنین گفت:

آن‌ها می‌خواهند وضعیت همه اعضای جامعه، حتی برخوردارترین آدم‌ها را بهبود بخشند. به همین دلیل، آن‌ها معمولاً

کل جامعه را بدون تفکیک طبقاتی و یا با ترجیح طبقه حاکم در نظر می‌گیرند. اما مردم پس از شناخت نظام اجتماعی شان، چگونه می‌توانند بهترین طرح از بهترین حالت جامعه را در این نظام پیدا کنند؟ سوسیالیست‌های تخیلی از آن‌جا که هرگونه کنش سیاسی و به ویژه انقلابی را رد می‌کنند، آرزومندند که با توسل به وسایل و اقدام‌های مسالمت‌آمیز، با تجربه‌های کوچکی که ضرورتاً محکوم به شکست‌اند و با نیروی سرمشق، راه را برای تحقق انجیل نوین اجتماعی هموار کنند. (از بیانیه حزب کمونیست [۱۸۴۸]، ۱۹۷۶، ص ۷۹)

این عبارت، بیشتر رهیافت‌های سبز و سوسیالیست‌های تخیلی امروزی را کلمه به کلمه توصیف می‌کند. در این عبارت، مارکس دو انتقاد اصولی را مطرح می‌کند که هر دوشان ویژگی‌های آن نوع سوسیالیسمی را که مارکس «تخیلی» می‌نامد، مشخص می‌سازند. نخست این‌که راه سوسیالیسم تخیلی ذاتاً نقض غرض بود، زیرا از جهت عینی نمی‌شد انتظار داشت که همه طبقات جامعه راهگشای سوسیالیسم باشند. دوم این‌که، راهبرد این نوع سوسیالیسم برای دگرگونی، در واقع کوشش بی‌اساسی است برای دگرگون ساختن مردم، بدون تغییر دادن شرایطی که در آن زندگی و کار می‌کنند.

هر دوی این انتقادهایی که از راهبرد سیاسی تخیلی شده، بر جنبش سبز امروزی نیز وارد است. ماهیت «تجربه در ابعاد کوچک» بیشتر عملکردهای جنبش، در بالا روشن شده است. از اجتماع کانون تکنولوژی دیگر در ویلز گرفته تا قطعات سبزی‌کاری شده عاری از آفت‌کش‌های شیمیایی و اجتماع عصر نوین در فیندهورن اسکاتلند، بیشتر عملکردهای سیاست سبز به صورت یک رشته «تجربه‌های کوچک» اند. البته مارکس ارزش سیاسی اقدام‌های سوسیالیست‌های تخیلی را از جهت ایجاد تردید در حقانیت حقایق پذیرفته شده جامعه اروپایی در اوایل سده نوزدهم،

آشکارا پذیرفته بود. به همین سان، هرگونه انتقاد از آرمان‌شهرگرایی<sup>۱</sup> سبز نیز باید ارزش ابتکارهای یاد شده در بالا را بپذیرد.

همه می‌دانند که راه حل مارکس برای مسئله جاذبه جهانی کاذب سوسیالیست‌های تخیلی، باز شناخت و تشکل طبقه‌ای در جامعه است که (با توجه به شرایط درست تاریخی) مصلحت اصلی‌اش دگرگون کردن جامعه باشد. مارکس در کتاب نقد فلسفه حق هگل به سال ۱۸۴۴، همین قضیه را به صورت زیر مطرح کرد:

پس امکان واقعی رهاسازی در آلمان را کجا باید جست؟ جواب ما این است. طبقه‌ای باید شکل گیرد که اساساً در زنجیر است، طبقه‌ای در جامعه مدنی که در واقع در این جامعه طبقه به شمار، نمی‌آید، طبقه‌ای که مایه از هم گسیختگی همه طبقات است، بخشی از جامعه که خصلتی جهانی دارد زیرا رنج‌هایش جهانی‌اند، طبقه‌ای که ادعای دادخواهی تنها برای خود را ندارد، زیرا ستمی که بر او رفته است، ستم ویژه‌ای نیست بلکه ستمی کلی است. باید گروهی در جامعه شکل گیرد که داعیه هیچ‌گونه منزلت سنتی نداشته بلکه تنها خواهان یک منزلت انسانی باشد، گروهی که با پیامدهای خاص مخالفتی ندارد بلکه با مفروضات نظام سیاسی آلمان از بیخ و بن مخالف است و در تحلیل نهایی تنها با آزادسازی همه گروه‌های دیگر جامعه می‌تواند خود را آزاد سازد. خلاصه آن‌که این طبقه محرومیت از انسانیت را در سراسر جهان باز می‌نماید و تنها با نجات دادن کل انسانیت می‌تواند خود را نجات دهد. (نقل شده در باتومور و روبیل، ص ۱۹۰)

به نظر مارکس، ویژگی‌های بنیادی این «بخش از جامعه» (یا «طبقه») (یا «طبقه»)

که قادر به تحقق دگرگونی عمیق اجتماعی است، عبارتند از: نخست این که «اساساً در زنجیر» باشد؛ دوم، رهایی‌اش مستلزم رهایی تمامی بشریت باشد و سوم، تنها با «پیامدهای خاص» یک نظام سیاسی مخالف نباشد، بلکه با «مفروضات» کلی آن نیز مخالفت داشته باشد. البته به نظر مارکس، این طبقه که رسالت تاریخی جهانی دارد، همان پرولتاریا است. یادآوری این نکته تازگی ندارد که پرولتاریا در عمل همان طبقه‌ای از کار درنیامد که مارکس تصورش را می‌کرد، زیرا داعیه‌هایش چندان بنیادی نبودند که مفروضات نظام سیاسی را مورد تردید قرار دهند و رهایی‌اش (گرچه تنها به گونه‌ای جزئی و مادی) به رهایی بشریت نینجامیده است.

تا این جا به نقد راهبردهای سیاسی تخیلی (به تعبیر خاص مارکس) پرداخته‌ایم و یادآور شدیم که مارکس چگونه فراگذشتن از این راهبردها را امکان‌پذیر می‌داند. در مورد دلالت‌های نقد مارکس از سوسیالیسم تخیلی برای جنبش سبز کمی بعد بحث خواهیم کرد، اما نخست یکی دو نکته را در مورد سبک طرح مارکس و مشکلات تطبیق با آن، باید مطرح کنیم. امروزه میان روشنفکران چپ نه تنها در مورد اعتقاد به طبقه کارگر به عنوان عامل دگرگونی اجتماعی بلکه درباره کل مفهوم این نوع «عوامل»، تردید چشمگیری وجود دارد.

بر مبنای یک قرائت پسامدرن<sup>۱</sup>، البته به تعبیر بسیار کشدار آن، جستجوی یک عامل تاریخی به عنوان مبنای دگرگونی سیاسی که وظیفه‌اش نه تنها نجات خود بلکه نجات تمامی بشریت باشد، طرح جهان‌گرایانه‌ای است که با آنچه ما از جهان می‌دانیم و نحوه دانش ما از جهان، توجیه‌ناپذیر است. از این چشم‌انداز، طرح جهان‌گرایانه تنها در صورتی به خشونت می‌انجامد که در هدف‌ها و نیت‌هایش ضرورتاً ناکام ماند و برای ترمیم آن ناچار به کاربرد زور شود. به نوشته باومن: «نظر نوعاً

پسامدرن، اصولاً بر انواع نامحدودی از الگوهای نظم مبتنی است که هریک از آنها را رشته به نسبت مستقلی از عملکردها به وجود می‌آورد» (۱۹۸۷، ص ۴) و

اگر از دیدگاه مدرن<sup>۱</sup>، نسبت دانش مسئله‌ای است که باید با آن مبارزه کرد و در نظریه و عمل سرانجام بر آن چیره شد، از دیدگاه، پسامدرن، نسبت دانش (یعنی قرار داشتن آن در زمینه سنتی که مورد تأیید اجتماع است)، ویژگی همیشگی جهان است. (باومن، ۱۹۸۷، ص ۴)

همین نسبت است که جستجوی حقیقت تام یا بلندپروازی‌های سیاسی جهان‌گرایانه را از اعتبار می‌اندازد.

البته مارکس در دوره‌ای زندگی می‌کرد که عملکرد آن بر پایه مفروضات دیگری بود و در آن، «مانند دانشی که این مفروضات تولید می‌کند، روشنفکران نیز محدود به سنت‌های اجتماعی محلی نیستند. این روشنفکران و دانش‌شان فرا منطقه‌ای هستند» (همان، ص ۵). از همین روی، مارکس بدون هرگونه دغدغه خودآگاهانه، می‌توانست طبقه‌ای را مطرح کند که «نجات سراسر بشریت» را باید به ارمغان آورد. چارچوب مارکس آشکارا نوین و مغایر با پسامدرنیسم بود و (با استفاده از استعاره‌های تشکیل دهنده عنوان جذاب کتاب باومن) او به جای نقش مفسر، نقش قانونگذار روشنفکران را بازی می‌کرد. به نظر می‌رسد که از چشم‌انداز پسامدرن، هرگونه جستجوی عاملی برای دگرگونی اجتماعی، قانونگذاری غیرموجه (و سرانجام، خشونت‌آمیز) است، همچنان که باومن در این اظهار نظر طنزآمیز روشن ساخته است: «روشنفکران عام امروزی (و یا بخشی از آن که هنوز به تعریف سنتی و قانونگذارانه نقش‌شان وفادارند) به عبارت معروف آلوین گولدنر، همچنان به

1. modern

دنبال یک عامل تاریخی می‌گردند» (همان، ص ۱۷۷).

دلیل این میانبر زدن به پَسامدرنیسم، به خاطر این است که نقدی را که این مکتب از آرزوهای سیاسی تمامیت‌گرا<sup>۱</sup> می‌کند، باید جدی گرفت. در واقع از بسیاری جهات، راهبردهای سبزها برای دگرگونی که پیش از این توصیف‌شان کرده‌ام، با تحسین پَسامدرنیست‌ها از تفاوت، تنوع، بی‌بنیادی<sup>۲</sup> و فروتنی همخوانی دارند. اما نکته‌ای که در این جا باید مطرح کرد، این است که این قضیه چیزی را دگرگون نساخته است و یا به عبارت پوریت، این امر «آن نوع دگرگونی بنیادی را که می‌شد انتظار داشت، به بار نیاورد». دومین نکته‌ای که باید در این جا یادآور شوم، این است که هرگونه ادعای جهان‌گرایانه تشخیص هرگونه عامل دگرگونی از سوی نظریه‌پردازان طبقاتی، باید احمقانه و توجیه‌ناپذیر باشد. نمی‌توان تصور کرد که هرکسی که آن‌ها مساعدترین عامل پیشبرد دگرگونی‌های بنیادی در جامعه می‌انگارند، راه را برای رستگاری کل بشریت هموار می‌سازد: طرح آن‌ها نقد مارکس بر سوسیالیسم تخیلی را بسیار جدی می‌گیرد و آن را برای افشای ماهیت تخیلی راهبردهای سبزها در زمینه دگرگونی اجتماعی به کار می‌بندد و سپس گروهی از آدم‌ها را تشخیص می‌دهد که علایق فوری‌شان آن‌ها را به هدف‌های غایی جنبش سبز پیوند می‌دهد. به همین جهت، آن‌ها ادعا می‌کنند که به سود جنبش سبز است که تشخیص یک عامل برای دگرگونی سبز را جدی بگیرد؛ اما نظریه‌پردازان طبقاتی یک چنین دگرگونی، نباید بیش از این جلو بروند.

پیش از این نشان داده‌ایم که ایدئولوژی‌پردازان سبز معمولاً با نظریه‌های طبقاتی سیاست مخالف‌اند، زیرا بر این باورند که این نظریه‌ها با ایجاد تفرقه جاذبه‌های کلی سبز را تضعیف می‌کنند. در ضمن، درباره قضیه کلی عاملان دگرگونی در نوشته‌های سبز نیز بحث کرده‌ایم. از این

بحث‌ها دو نکته را می‌توان استنباط کرد: یکی آن‌که طبقه متوسط محرکان دگرگونی‌اند و دیگر، تأکید بر نقش بالقوه اساسی «جنبش‌های نوین اجتماعی» مانند فمینیسم، جنبش صلح، جنبش همجنس‌بازان و نظایر آن. جاناتان پوریت صورتبندی مشخصی از قضیه نخست را به دست می‌دهد:

البته باید این واقعیت را پذیرفت که انقلاب مابعد صنعتی احتمالاً به پیشگامی طبقه متوسط خواهد بود. دلایل این پیشگامی ساده‌اند: این دسته از مردم هرگاه منافع شخصی اصیل‌شان مطرح باشد بهتر می‌توانند برنامه‌ریزی کنند، در ضمن از انعطاف‌پذیری و امنیت کافی برای تحقق یک چنین بینش‌هایی نیز برخوردارند. (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۱۶)

در این جا قضیه بیشتر به این بستگی دارد که چه برداشتی از «پیشگام» داریم. اگر منظور پوریت از پیشگامی، مورد تردید قرار دادن عملکردهای رایج سیاسی و اجتماعی باشد، در آن صورت طبقه متوسط بی‌گمان نقشی اساسی برای بازی کردن دارد. به راستی که شواهد فراوان جامعه‌شناختی نشان می‌دهند که جنبش زیست‌محیطی بیشتر به طبقه متوسط وابسته است. این‌که چرا قضیه به این صورت است به شدت مورد بحث است، ولی همین بحث‌ها نشان می‌دهند که بیش از حد روی طبقه متوسط حساب کردن نیز می‌تواند یک اشتباه باشد. موضع کلی سبزاها مبتنی بر ترکیب دو نکته است: یکی این قضیه که بالا رفتن سطح زندگی در دوره بعد از جنگ جهانی دوم، هدف‌های سیاسی را از علایق مادی جدا کرده و معطوف به قضایای «کیفیت زندگی» ساخته است (ابنگل هارت، ۱۹۷۷)؛ و دوم این‌که طبقه متوسط «تازه» ای مرکب از حرفه‌مندان غیر بازاری (آموزشگران، کارکنان بهداشتی و نظایر آن) پدیدار شده‌اند که مشاغل‌شان آن‌ها را به ایجاد و پیگیری ارزش‌های سبز تشویق می‌کند. اما لوک مارتل (برای مثال) در مورد موضع درازمدت این طبقه در

سیاست سبز بنیادی تردیدهایی دارد، بیشتر به این خاطر که «پیدا کردن یک مبنای اقتصادی برای علاقه طبقة متوسط به محیط‌زیست، دشوار است» (۱۹۹۴، ص ۱۳۰). او یادآور می‌شود که:

محیط‌زیست‌گرایی بنیادی از کاهش رشد اقتصادی و میزان مصرف هواداری می‌کند. اما گروه آسوده خاطری که در مقایسه با گروه‌های قابل مقایسه خود را از نظر مادی محروم می‌بیند، بعید است که کاهش رشد اقتصادی را به نفع خود تشخیص دهد. (مارتل، ۱۹۹۴، ص ۱۳۰)

این‌گونه اظهار نظر، اعتقاد پوریت به طبقة متوسط را قدری مسئله‌آمیز می‌سازد، به ویژه وقتی این اعتقاد همراه با فرضیه کارآمد نفع شخصی در نظر گرفته شود: «من باور ندارم که اکثریت مردم تغییر خواهند کرد، مگر آن‌که باور کنند که این تغییر به نفع خودشان است... از همین روی، تفسیر دوباره‌ای از نفع شخصی روشن‌اندیشانه<sup>۱</sup> برای تحقق هرگونه دگرگونی بنیادی ضروری است» (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۱۷). یکی از اظهار نظرهای پیشین پوریت با نگرانی‌های مارتل در این زمینه و در ارتباط با طبقة متوسط همخوانی دارد:

یک چیز روشن است: حتی اگر همچنان برحسب طبقة کارگر و طبقة متوسط بیندیشیم، این طبقة متوسط نیست که بیشترین نگرانی را در مورد بحران کنونی دارد. طبقة متوسط برای از سرگذراندن دگرگونی‌های دردناک در الگوهای اجتماعی و اقتصادی انعطاف‌پذیری دارد؛ در مجموع، آن‌ها کسانی نیستند که از مشاغل خسته‌کننده، شرایط کاری خطرناک، محیط کثیف و آلوده، اجتماع‌های درهم فرو ریخته، استثمار فرهنگ توده مردم، بی‌عاطفگی دیوانسالاران و بی‌صداقتی

سیاستمداران، بیشترین رنج را می‌برند. (پوریت، ۱۹۸۴، ص ۱۱۶)

بدین تعبیر و با در نظر گرفتن نظریه نفع شخصی پوریت، این نه طبقه متوسط بلکه طبقه کارگر است که نفعش در دگرگونی عملکردهای اجتماعی کنونی است. نتیجه‌گیری پوریت را به سود طبقه متوسط علی‌رغم شواهد خودش، تنها می‌توان با قرار دادن او در سنت لیبرالی تبیین کرد، زیرا او به این سنت تعلق دارد و به همین دلیل همیشه طبقه متوسط را عامل دگرگونی می‌انگارد.

همین سنت است که پوریت را به اظهار نظرهای خوشبینانه در مورد «نقش کسب و کارهای کوچک»، تحت عنوان کلی «عاملان دگرگونی»، وا می‌دارد (همان، ص ۱۳۹). او چنین ادامه می‌دهد: «در آن نوع اقتصاد دراز مدتی که ما در نظر داریم، کسب و کارهای کوچک نباید ضمایم مفیدی بر جهان فعالیت‌های بزرگی شرکتی باشند، بلکه باید به عنوان سنگ بنای فعالیت اقتصادی عمل کنند» (همان). مسئله مفهوم کسب و کارهای کوچک به عنوان عاملان دگرگونی، این است که توفیق و حتی بقای شان به تولید و بازتولید محصولات و ارزش‌هایی بستگی دارد که مورد تقاضای نظامی است که این فعالیت‌ها در چارچوب آن عملکرد دارند. همین کسب و کارها به بهانه کارایی ممکن است «ناچار» به تقلیل نیروی کار باشند، کار را از چارچوب اتحادیه بیرون آورند، کار موقتی بدون تأمین اجیر کنند و شرایط نامناسبی برای کار فراهم آورند. هیچ تضمینی نیست که فعالیت‌های اقتصادی کوچک به جای عملکرد به عنوان عاملان دگرگونی، وسیله‌ای برای بازتولید آن نظامی نباشند که خواستار غلبه بر آن‌اند. به راستی که در غیاب هرگونه راهبرد در جهت دوری جستن از نظام، احتمال این قضیه بسیار قوی است.

بگذریم از طبقه متوسط، گهگاه در نوشته‌های سبزه‌می خوانیم که «جنبش‌های اجتماعی نوین» شکل‌های نوینی از فعالیت سیاسی را باز

می نمایند که صورت‌های نوبنی از جامعه را بشارت می دهند. برای نمونه، فریتیف کاپرا از «اکثریت برنده محیط‌زیست‌گرایان، فمینیست‌ها، اقلیت‌های قومی و نظایر آن» سخن می‌گوید و سپس یادآور می‌شود که «ائتلاف‌های جدید باید قادر باشند از طریق دگرگونی نمونه‌ای، تبدیل به واقعیت سیاسی شوند» (۱۹۸۳، ص ۴۶۵). به گونه‌ای صریح‌تر از این، موری بوکچین از «طبقات نوین» سخن می‌گوید و استدلال می‌کند که این طبقات «بیشتر با پیوندهای فرهنگی وحدت گرفته‌اند تا پیوندهای اقتصادی: اقلیت‌های قومی، زنان، آدم‌های ضد فرهنگ، محیط‌زیست‌گرایان، پیران، افراد بی‌طبقه، آدم‌های اشتغال‌ناپذیر یا بیکار و مردم «زاضه‌نشین» (۱۹۸۶، ص ۱۵۲).

به همین سان، یورگن هابرماس که البته نماینده جنبش سبز نیست، درباره «سیاست تازه» ای نظرپردازی کرده که بر «جنبش صلح، جنبش محیط‌زیست‌گرا و ضد هسته‌ای، جنبش‌های آزادی اقلیت‌ها و جنبش سبک‌های زندگی همخوان» متکی است (رودریک، ۱۹۸۶، ص ۱۳۶). هابرماس سپس تمایز مهمی را مطرح می‌کند که ما را در فهم ملغمه اجتماعی ارایه شده به وسیله او، کاپرا و بوکچین، قدری یاری می‌نماید. او چنین استدلال می‌کند که همه این گروه‌ها از استعداد آزادسازی برابر برخوردار نیستند، و پیشنهاد می‌کند که بهتر است میان آن گروه‌هایی که دگرگونی «جزیی» را می‌جویند و گروه‌های دیگری که «یک دگرگونی بنیادی را از دیدگاه جهان‌گرایانه خواهان‌اند»، تمایز قایل شویم (همان). در این جا باید گفته‌ای را از مارکس به یاد آوریم که پیش از این از او نقل کرده‌ایم؛ او در این عبارت یادآور شد که سرچشمه دگرگونی اجتماعی را باید در «گروهی پیدا کرد که تنها با پیامدهای خاص مخالف نیست، بلکه با مفروضات نظام سیاسی آلمان از بیخ و بن مخالف است». رودریک چنین ادامه می‌دهد که «به نظر هابرماس، در زمان کنونی تنها جنبش زنان به این مقوله مارکس تعلق دارد، زیرا این جنبش تنها خواهان یک دگرگونی صوری نیست، بلکه

نوعی دگرگونی بنیادی را در ساختار اجتماعی و در موقعیت زندگی عینی و واقعی، خواستار است» (همان).

این یک نظر بسیار مهم است، به ویژه در زمینه نمونه‌ترین انتقاد از جنبش‌های اجتماعی به عنوان عاملان دگرگونی اجتماعی و نشان می‌دهد که این جنبش‌ها مصلحت مشترک ندارند و از همین روی نمی‌توانند به گونه‌ای منسجم عمل کنند. برای مثال، بوریس فرانکیل نوشته است که «زنان، هواداران محیط‌زیست، فعالان جنبش صلح، همجنس‌بازان و نظایر آن هویت حاضر آماده‌ای برای یک جنبش اجتماعی ندارند» (۱۹۸۷، ص ۲۳۵). این نظر بی‌گمان درست است، اما در ارتباط با تمایزی که هابرماس قایل می‌شود، چندان مهم نیست. طرح اساسی هابرماس نه ایجاد هویت میان گروه‌های ناهمگون، بلکه تشخیص گروه (یا گروه‌هایی) است که طرح آن‌ها پیش فرض‌های مبنای عملکردهای اجتماعی کنونی را از بیخ و بن مورد تردید قرار می‌دهند. تنها چنین گروهی است که هم‌اکنون چنان موضعی «برکنار» از نظام دارد که می‌تواند در برابر کوشش‌های استعمارگرانه نظامی که این گروه در صدد غلبه بر آن است، مقاومت کند؛ اما حتی در چنین صورتی نیز موفقیت به هیچ روی تضمین شده نیست.

نکته مهم در نظر بالا این است که می‌گوید راهبرد امکان‌پذیر برای جنبش سبز، تشخیص و تحریک گروهی در جامعه است که نه تنها به نسبت «برکنار» از جامعه است بلکه هم‌اکنون به سوی بنیادهای جامعه ماندگار گرایش دارد. این گروه می‌تواند عاملی برای دگرگونی بنیادی سبز باشد و من‌اکنون به تجربه می‌توانم ترسیم کنم که این دگرگونی چه صورتی می‌تواند به خود گیرد و در این باره بحث خود را از تحلیل اجمالی مادی و سبزی موقعیتی که این دگرگونی می‌خواهد ایجاد کند، آغاز می‌کنم. جنبش سبز بی‌گمان چنین استدلال خواهد کرد که ادامه فراگرد تولید راکمبود مواد خام تهدید می‌کند و بر پایه همین استدلال، ایدئولوژی خود را بر مبنای مفهوم زمین متناهی بنا می‌کند. اگر این نظر درست باشد، تولید

بیش از پیش گران‌تر خواهد شد و (حتی با وجود راه حل‌ها و جایگزین‌های تکنولوژیک موقتی) پیدا کردن سرمایه مورد نیاز برای سرمایه‌گذاری در فراگرد تولید سخت‌تر خواهد شد. دو پاسخ احتمالی برای این قضیه وجود دارد: نخست این که کاهش هزینه‌های تولید به شیوه‌هایی خواهد بود که هزینه افزوده مواد خام کمیاب را جبران خواهد کرد، و پاسخ دیگر، تشویق مصرف بیشتر برای ایجاد سرمایه بیشتر است. یک تحلیل سبز مادی جدی برای پشتیبانی از داعیه‌هایش البته به تحقیقات تجربی گسترده‌ای نیاز دارد.

در این جا نکته این است که نخستین راهبرد ممکن است با راهبرد دوم تعارض پیدا کند و تنش‌هایی اجتماعی (و طبقه‌ای اجتماعی) را ایجاد کند که در چارچوب طرح کنونی تولید و مصرف نتوان آن‌ها را برطرف کرد. برای نمونه، یکی از راه‌های کاهش هزینه‌های تولید در کشورهای بزرگ صنعتی، استخدام نیروی کار ارزان‌تر در نقاط دیگر جهان است. این روش به طبع موجب افزایش بیکاری در کشورهای بزرگ صنعتی خواهد شد. از جهتی دیگر، تعداد آدم‌هایی که بر اثر پاسخ دوم بالا، یعنی تشویق مصرف بیشتر، به حاشیه رانده می‌شوند، افزایش می‌یابد.<sup>۱</sup> از دیدگاه این افراد، ویژگی نظام اجتماعی عدم توفیق در برآورده ساختن چشمداشت‌هایی است که خود ایجاد می‌کند.

البته این ویژگی در تاریخ عمومی شیوه کنونی تولید پدیده تازه‌ای نیست، اما سبزه‌ها ممکن است چنین استدلال کنند که آنچه که در دوره خاص ما تازگی دارد، این است که محدودیت‌های خارجی تحمیل شده بر زمین، میدان مانور نظام را محدود می‌کند. برای تولید و نیز برآوردن چشمداشت‌های مصرفی که خود نظام ایجاد می‌کند، بیش از پیش فضای

---

۱. شاید منظور نویسنده این باشد که تنها یک گروه از جامعه توان و درآمد مصرف بیشتر را دارند و در نتیجه گروه‌های دیگر مصرفشان در همان سطح باقی خواهد ماند و احساس ناکامی خواهند کرد. - م.

کمتری باقی می ماند. به عبارت دیگر، می توان گفت که از دیدگاه سبز بنیادی، محدودیت های خارجی که از سوی خود زمین بر فراگرد تولید تحمیل می شود، به آغاز شکل گیری طبقه ای منجر شده که به گونه ای کم و بیش دایمی از فراگرد مصرف برکنار می شود. از این دیدگاه، همین فاصله گیری از فراگرد مصرف و درجه تداوم این برکناری است که در حال حاضر استعداد هر گروهی از جامعه را برای دگرگونی اجتماعی سبز بنیادی تعیین می کند.

تنها یک گروه آشکار در جامعه کنونی به چنین توصیه می خورد و به عنوان عامل دگرگونی (به ویژه از سوی آندره گور) پیشنهاد شده است: گروه بیکاران. درخواست های این طبقه، بالقوه بنیادی اند: اینان دستمزد بالاتر نمی خواهند، زیرا شغلی ندارند؛ شرایط کاری بهتری نمی خواهند، چون کاری برای شروع ندارند؛ تعطیلات طولانی تری نمی خواهند، زیرا همیشه در تعطیل اند (البته اگر در اقتصاد زیر زمینی فعال نباشند)؛ اعتصاب نخواهند کرد، چون کاری ندارند که از آن دست کشند. سرانجام، باید گفت از آن جا که مسایل آن ها زائیده نظام اقتصادی ناماندگار کنونی بوده و در چارچوب این نظام قابل حل نیست، این گروه بر دگرگونی در مالکیت و سایر تولید تأکید نخواهد کرد، بلکه منافعش را در پافشاری بر دگرگونی در خود و سایر تولید و حرکت در جهت نظامی می داند که ماندگار باشد.

به تعبیر مارکس، این طبقه «اساساً در زنجیر» است و «طبقه ای در جامعه مدنی است که در واقع طبقه ای در جامعه مدنی به شمار نمی آید». به عبارت دیگر، این گروه طبقه ای است که زندگی روزانه اش او را برکنار از طبقات دیگر جامعه ساخته است. این همان طبقه ای است که هیچ خریدی نمی کند و به همین دلیل، به آن فراگرد تولیدی که ویتترین های مغازه ها را پر می سازد اعتراض دارد. از این جهت، این همان طبقه ای است که تنها با «پیامدهای خاص» نظام کنونی مخالف نیست بلکه با

«مفروضات» کلی این نظام نیز مخالف است. این طبقه چندان «برکنار» از نظام کنونی است که می‌توان امیدوار بود که بر مسایل استعمار و تجدید استعمار<sup>۱</sup>، که گفتیم بر راهبردهای دگرگونی پارلمانی و مبتنی بر سبک زندگی و اجتماع‌های سبز سایه افکنده‌اند، فایق آید.

در این جا بهتر است دوباره این نظر کلی را مطرح کنیم (نظری که تنها به بیکاران ارتباط ندارد) که «همین فاصله‌گیری از فراگرد مصرف و درجه تداوم این برکناری است که در حال حاضر استعداد هر گروهی از جامعه را برای دگرگونی اجتماعی سبز بنیادی تعیین می‌کند» و بازتاب‌های این اندیشه را که هم‌اکنون در نوشته‌های تأییدکننده آن ظاهر شده‌اند، گزارش کنیم. برای نمونه، رودلف باهرو نوشته است که،

اکنون آدم‌های هرچه بیشتری با جزیی از یا همه توان‌شان محروم مانده، به حاشیه رانده یا معزول شده و یا مستقیماً تحریک به کناره‌گیری شده‌اند. این امر خواه‌ناخواه باعث پیدایش راهبردی می‌شود... که از دو عنصر ترکیب شده است: گسترش تدریجی سرپیچی و کارشکنی تعمدی. منظورم این نیست که این یک کشف تازه است، بلکه تنها می‌خواهم که توجه را به آن چیزی جلب کنم که در این جریان، ضروری و تعمدی است. (باهرو، ۱۹۸۲، ص ۱۵۴)

برداشت باهرو از مردمی که «کناره می‌گیرند»، شبیه طبقه مورد نظر مارکس است که «در» جامعه مدنی هستند ولی بخشی «از آن» به شمار نمی‌آیند، و این می‌تواند ویژگی تعیین‌کننده آن گروهی باشد که می‌توان امیدوار بود در معارضه با هنجارها و عملکردهای پذیرفته شده موفق گردد. جو وستون وقتی می‌گوید که «در این جا و در میان این محرومان است که آینده محیط‌زیست‌گرایی مبارزه‌جو رقم می‌خورد» (۱۹۸۶، ص

۱۵۴)، به نظر می‌رسد به چیزی شبیه همین طبقه اشاره دارد.

بیان آشکار و دیگر این نوع تفکر، همچنان که پیش از این یادآور شدم، از آن آندره گور است. او در کتاب راه‌های بهشت (۱۹۸۵) می‌نویسد: «توده غیر شاغلان ناراضی، همان فاعل اجتماعی احتمالی برای مبارزه جهت سهم شدن در کار، کاهش عمومی زمان کار، لغو تدریجی کار دستمزدی به خاطر توسعه تولید خودکار و تأمین درآمد قابل زندگی برای همگان، به شمار می‌آید» (۱۹۸۵، ص ۳۵). تشخیص نیاز به یک فاعل اجتماعی برای کنش سیاسی از سوی گور و تعیین «پرولتاریای مابعد صنعتی متشکل از بیکاران، بیکاران موقتی، کارگران کوتاه مدت یا نیمه وقت که نه می‌توانند و نه می‌خواهند خودشان را با کارشان و یا جایشان در فراگرد تولید یکی بدانند» (۱۹۹۴، ص ۷۳) به عنوان یک چنین فاعل، با الگوی کلی یاد شده در بالا همخوانی دارد. فرانکل دلایل واقع در پشت موضع گور را چنین تبیین می‌کند:

پرولتاریای غیر طبقه‌ای<sup>۱</sup> ترین از جهت وابستگی نداشتن به تولید زباله، کار نابود کننده و بی‌معنا برای پر کردن وقت، تنها طبقه‌ای است که به اعتقاد گور اخلاق انباشت‌کننده تولیدگرایی را متلاشی خواهد کرد و جامعه مابعد صنعتی را به وجود خواهد آورد. (فرانکل، ۱۹۸۷، ص ۲۱۱)

این عبارت بر این نکته تأکید دارد که بنیادی شدن آگاهی سیاسی اصولاً برای هر کسی ممکن است پیش بیاید، اما دگرگونی سیاسی بنیادی را تنها کسانی می‌توانند به وجود آورند که تجربه زندگی کنونی‌شان این دگرگونی را از آن‌ها بخواهد و آن را امکان‌پذیر سازد. گور تأکید می‌کند که این تجربه زندگی هم‌اکنون تجربه جدایی از نظام است، حتی با آن که این جدایی ممکن است ظاهراً نه چندان در مخالفت با صورت‌های کنونی زندگی، بلکه همراه و موازی با آن‌ها باشد.

جدایی آدم‌هایی که برای آن‌ها هیچ کار تمام وقت و دائمی وجود ندارد، ویژگی مشترک آن‌ها است... این قضیه که این جدایی چقدر اقتدارگرایانه خواهد بود، به صورت سیاسی و سنت‌های رژیم‌های گوناگون بستگی دارد: آپارتهای، گولاگ‌ها، خدمت سربازی اجباری، شهرک‌های توسری خورده و زاعه‌نشین‌های شهری سبک آمریکای شمالی، مردمی را گردهم می‌آورند که بیشترشان بیکارند و یا از دسته‌هایی از جوانان بیکار، دانشجویان و کارآموزان یارانه بگیری که هرگز فارغ‌التحصیل نمی‌شوند، کارگران موقتی، آخر هفته‌ای و فصلی و نظایر آن ترکیب شده‌اند.

بیکاران از هر دسته‌ای که باشند، به حاشیه رانده‌شدگان اجتماعی‌اند، حتی اگر در جامعه اکثریت داشته باشند (مانند آفریقای جنوبی یا برخی از شهرهای آمریکای شمالی). آن‌ها محکوم به این‌اند که از جهت اجتماعی فروپایه و فاقد صلاحیت باشند و از هرگونه مشارکت و فعالیت اجتماعی به گونه مؤثری محروم مانده‌اند. آن‌ها مطرود و مایه بیزاری و اکراه باقی می‌مانند، هرچقدر هم که مؤسسات خیریه به آن‌ها صدقه دهند.  
(گور، ۱۹۸۵، ص ۳۶)

بدین معنا، «پرولتاریای نوین» مورد نظر گور «طبقه سرمایه‌دار را به عنوان طبقه مسلطی تشخیص نمی‌دهد که باید آن را براندازد» (فرانکل، ۱۹۸۷، ص ۲۱۲)، زیرا حتی از این نوع تفکر سوسیالیستی نیز برکنار مانده است. این پرولتاریای جدید طبقه‌ای در جبهه مخالف نیست، بلکه طبقه‌ای در میان طردشدگان است.

نباید چنین تصور کنیم که این طبقه تنها در کشورهای بزرگ صنعتی وجود دارد. رودلف باهرو در سخنرانی‌اش در کاراکاس به سال ۱۹۸۱، به

آن طبقه‌ای اشاره کرد که آرنولد توین بی آن‌ها را «پرولتاریای خارجی» نامیده بود و آن را به یک معنای کلی، کسانی قلمداد کرد که هنوز «به واقع در طبقه خاصی جای نگرفته‌اند، یعنی اکثریت آدم‌هایی که به درجات و شیوه‌های گوناگون به حاشیه رانده شده‌اند (۱۹۸۲، ص ۱۲۹). او سپس چنین ادامه می‌دهد:

بررسی رابطه میان منافع فوری بخش‌های به حاشیه رانده شده جامعه (که اکنون به درجات متفاوت در کلانشهرهای غربی رشد می‌کنند) و مصلحت عمومی بشریتی که به خاطر توسعه سرمایه‌داری صنعتی به آخرین حد محدودیت‌های زمین رسیده است، بسیار ارزش دارد (باهر، ۱۹۸۲، ص ۱۲۹).

در این جا باهرو به یک فاعل اجتماعی اشاره می‌کند که با آن کسانی که من توصیف‌شان کرده‌ام (برکنار ماندگان از فراگرد تولید و مصرف) ویژگی مشابهی دارد، اما او این فاعل را در جهان به اصطلاح سوم قرار می‌دهد. این قضیه بر خصیصه بین‌المللی بحران کنونی و منافع مشترک حاشیه رانده‌شدگانِ جوامع «کلانشهری»<sup>۱</sup> و جوامع «پیرامونی»<sup>۲</sup> تأکید می‌ورزد و برای سبزها نمونه عملی و مصداق این شعار را فراهم می‌سازد: «محلی عمل کنید و جهانی بیندیشید». چنین چشم‌اندازی به این پیشنهاد جرمی سیبروک نیز محتوای ملموس می‌دهد که می‌گوید: «فوری‌ترین وظیفه ما نشان دادن این قضیه است که چگونه و چرا مستمندان باید سودبرندگان اصلی سیاست سبز باشند» (۱۹۸۸، ص ۱۶۶). البته سیاست سبز در حال حاضر چنین استنباط نمی‌شود و من با سیبروک موافقم که در دراز مدت، هیچ چیز برای قضیه سبز آسیب‌رسان‌تر از این برداشت نیست که از این قضیه کسانی پشتیبانی می‌کنند که به اندازه کافی برای رفع

1. metropolitan

2. Peripheral

نیازهای شان دارند و اکنون مشتاق آنند که دسترسی مستمندان را به فایده‌های جامعه صنعتی که خودشان از آنها برخوردارند، محدود سازند. (سیروک، ۱۹۸۸، ص ۱۶۶)

البته در این زمینه قدری پیشرفت صورت گرفته است و پیوندهای میان فقر و تباهی زیست‌محیطی از سوی جنبش عدالت زیست‌محیطی در ایالات متحد با صراحت بیان شده است. به نوشته اندرو ساز، «قربانیان مواد سمی معمولاً فقرا یا کارگران تنگدست‌اند. مسایل زیست‌محیطی آنها از وضعیت اقتصادی شان جدایی ناپذیر است. آدم‌ها اگر در اجتماعات از نظر مالی تأمین شده زندگی کنند، بهتر می‌توانند کنار جایگاه‌های صنعتی آلوده زندگی شان را بگذرانند، (ساز، ۱۹۹۴، ص ۱۵۱). در رابطه با جستجوی گروه ائتلاف کننده بر محور قضیه‌ای که دلالت‌های سیاسی و اجتماعی گسترده‌ای دارد، جالب است بدانیم که جنبش مبارزه با زباله‌های خطرناک «رسالت زیست‌محیطی‌اش را بیش از پیش در چارچوب انتقاد گسترده‌تر از جامعه تعریف می‌کند... و حتی آینده‌ای را در نظر می‌گیرد که در آن محیط‌زیست‌گرایی مردمی در بازسازی یک جنبش عدالت اجتماعی گسترده پیشگام خواهد شد» (همان، ص ۱۶۶). بوریس فرانکل سه انتقاد اصلی از موضع گور می‌کند که آنها را تنها به گونه‌ای فشرده می‌توان در قالب تنگ این فصل مورد بحث قرار داد. نخستین انتقاد این است که نرخ‌های بالای بیکاری، کار موقتی و حاشیه‌نشینی، ویژگی نسل‌های پیشین نیز بود و تنها به «پرولتاریای نوین» اختصاص ندارد (فرانکل، ۱۹۸۷، ص ۲۱۲). این انتقاد ممکن است درست باشد، اما همچنان‌که پیش از این یادآور شده‌ام، از دیدگاه سبز این جنبه‌های منفی تنها به خاطر درخواست‌های انباشت سرمایه وجود ندارند، بلکه هزینه‌های روزافزون تولید که از حداکثر استخراج ناماندگار در چارچوب یک زمین محدود ناشی می‌شوند، نیز در ایجاد این جنبه‌ها

نقش دارند. به بیان دیگر، برای سرمایه‌داری و «سوسیالیسم بالقوه موجود» همیشه این امکان وجود داشته است که در چارچوب نظام‌های کنونی‌شان وعده اشتغال و زندگی غیر حاشیه‌ای را سر دهند. اما اگر تحلیل سبزه‌ها از پیامدهای عملکرد ما در یک محیط محدود درست باشد، این وعده دیگر نمی‌تواند اعتباری داشته باشد. «پرولتاریای مابعد صنعتی» گور با پرولتاریای صنعتی این تفاوت را دارد که از المثنای سنتی خود کمتر آمادگی استعمار شدن و افتادن در دام نظام را دارد.

این نکته بر انتقاد دوم فرانکل از گور تأثیر می‌گذارد که می‌گوید «بسیاری از پرولتاریای نوین از بیکاری‌شان احساس گناه می‌کنند و هنوز به مصرف اسراف‌آمیز و اخلاق کار نظام وابسته‌اند و بیشترشان به بینش متفاوت دیگر که مبتنی بر وقت آزاد مستقل است گرایش ندارند» (همان). به سخن دیگر، فرانکل احساس می‌کند که بر کناری از فراگرد مصرف ضرورتاً با طرد نظام اقتصادی و سیاسی سراسری همراه نیست، بلکه به آسانی ممکن است منجر به اشتیاق بیشتر برای جزیی از نظام شدن گردد.

این نکته به نظر قانع‌کننده می‌نماید، اما من تصور می‌کنم که به آن می‌توان دو پاسخ داد. نخست، تعدادی از آدم‌ها به گونه‌ی بالفعل و عینی وجود دارند (که عموماً از طبقات سنتی به تعریف سنتی آن برمی‌خیزند) که داوطلبانه تصمیم گرفته‌اند در مصرف مشارکت نکنند. سبک‌های زندگی خاص اینان تفاوت می‌پذیرند، اما عامل مشترک در میان آن‌ها، اشتیاق به سر کردن زندگی با مصرف کمتر و یا به تعبیر سبزه‌های تیره، «سبکبار زندگی کردن بر روی زمین» است. این آدم‌ها نسبت کوچکی از جمعیت کل جامعه را تشکیل می‌دهند و تأثیر آن‌ها از جهت دگرگونی سیاسی و اجتماعی تنها می‌تواند در سطح حداقل و یا به تعبیر مارکس در حد «تجربه کوچک» باشد.

بسیار مهم‌تر و پرشمارتر از آن‌ها، ده‌ها میلیون (تنها در اروپای غربی)

آدمی اند که برکناری آنها از فراگرد مصرف ممکن است جنبه ساختاری داشته باشد و در نتیجه، در چارچوب طرح رایج امور قابل حل نباشد. از دیدگاه سبز این امر جنبه ساختاری دارد، چون که محدودیت‌های تحمیل شده از سوی زمین بر فراگرد تولید و انباشت سرمایه، هرگز نمی‌گذارند که این طبقه حاشیه رانده شده بتواند به منافع مادی نظام دسترسی داشته باشد. رودلف باهرو یادآور شده است که «در تاریخ، تاکنون طبقات زیردست اساساً همیشه در تحلیل نهایی آن چیزی را می‌خواسته‌اند که طبقات بالادست در اختیار خود داشته است. عادت‌های این طبقه همیشه متمایل به آن چیزی بوده است که در ویتترین‌های مغازه‌ها مایه حسرت‌شان بوده است» (۱۹۸۲، ص ۴۹). نکته اصلی این است که سبزهای بنیادی می‌توانند طبقه حاشیه رانده شده را آگاه سازند که این عادت حسرت خوردنشان آینده‌ای ندارد و منافع آنها در صورت متفاوتی از جامعه تأمین می‌شود، نه ادغام در جامعه کنونی. این قضیه پاسخ نه چندان روشنی است به این اعتراض مارتل (که شبیه اعتراض فرانکل است) که می‌گوید «مسئله تحلیل گور این است که محرومیت بیکاران از تولید و مصرف، درست همان چیزی است که می‌تواند آنها را بیشتر از هرکس دیگر پایبند انباشتن سازد. ارزش‌های مادی ممکن است در ذهن آنها قوی‌تر از کسان دیگر باشند» (مارتل، ۱۹۹۴، ص ۱۹۳). واژه «ممکن است»، چنین القا می‌کند که قضیه هنوز قطعی نیست و اگر بپذیریم که هر استدلالی ممکن است ارتباطی با نتایج داشته باشد، استدلال‌های سبزه‌ها درباره محدودیت‌های تحمیل شده بر انباشت سرمایه، قدری حالت بالقوه دارند. «پرولتاریای مابعد صنعتی» گور نیازی به وابستگی به عملکردهای کنونی تولید و مصرف ندارد، اما شرط این عدم وابستگی شناخت این قضیه است که چنین عملکردهایی به جای تخفیف حاشیه راندگی شان آن را در واقع باز تولید می‌کنند. همین باز شناخت است که انتقاد دوم فرانکل از گور، آن را در نظر نمی‌گیرد.

انتقاد سوم فرانکل از گور این است که «گور در مورد تعداد آدم‌هایی که از عوارض پرولتاریای نوین رنج می‌برند، اضراق می‌کند» (فرانکل، ۱۹۸۷، ص ۲۱۳). اندیشه او در این جا این است که تعداد «پرولتاریای مابعد صنعتی» برای تحقق هرگونه دگرگونی اجتماعی بنیادی کافی نیست. در این جا قضیه بیشتر به این بستگی دارد که در وحله نخست چگونه می‌توان عضویت در این طبقه را تعیین کرد: محدود ساختن عضویت در این طبقه به بیکاران رسمی، ساده‌ترین راه واگذاری یک جایگاه اقلیتی به این طبقه است. در حالی که با شمول همه شاغلان موقتی یا فصلی و همه کسانی که در چند سال گذشته با پذیرش دستمزدهای ناچیز، شرایط نامساعد و دریدری جغرافیایی در «کشورهای پیشرفته صنعتی» کاری پیدا کرده‌اند، شمار این طبقه را می‌توان افزایش داد. فایده این کار، روشن ساختن این قضیه است که بیکاری تنها یکی از صورت‌های برکنار ماندن از فراگرد مصرف است و این برکنار ماندگی یکی از ویژگی‌های عام و تعیین کننده هر گروه اجتماعی است که احتمال می‌رود عامل دگرگونی اجتماعی باشد. در همین زمینه، گور چنین می‌نویسد:

برآوردهایی که می‌گویند این گروه احتمالاً ۵۰ درصد جمعیت فعال را در دهه ۱۹۹۰ تشکیل می‌دهند، دارند واقع بینانه از کار در می‌آیند: در آلمان و نیز فرانسه، بیش از نیمی از کارگرانی که در سال‌های اخیر آغاز به کار کرده‌اند، در مشاغل ناپایدار یا نیمه وقت اشتغال یافته‌اند. کارگرانی که به چنین شیوه‌ای مشغول کار شده‌اند، هم‌اکنون بیش از یک سوم جمعیت مزد بگیران را تشکیل می‌دهند. اگر این رقم را به ارقام بیکاران اضافه کنیم، «پرولتاریای مابعد صنعتی» در بریتانیا ۴۰ تا ۵۰ درصد و در ایالات متحد ۴۵ تا ۵۰ درصد جمعیت جامعه می‌شود. (گور، ۱۹۹۴، ص ۷۳)

و باز اگر تولید حداکثر همچنان هدف بیشتر جوامع بشری باقی ماند و

اگر تحلیل سبز بنیادی از عمیق‌تر شدن بحران ماندگاری بر اثر این تولید نامحدود درست باشد، در آن صورت، تعداد آدم‌های برکنار مانده از مصرف، در دراز مدت خواه‌ناخواه افزایش خواهد یافت. تا این‌جا به برخی از پاسخ‌های محتمل مقدماتی به انتقاد سوم فرانکل از نظر «پرولتاریای مابعد صنعتی» اشاره کرده‌ایم.

اشکال‌های اصلی راهبرد مبتنی بر طبقه برای دگرگونی اجتماعی، همچنان به قوت خود باقی‌اند. حتی اگر فرض را بر این بگیریم که این طبقه نوظهور هم‌اکنون شکل گرفته است، باز با این مسئله روبرو می‌شویم که این طبقه چگونه می‌تواند کاری انجام دهد. برای مثال، آیا این طبقه به عنوان نوعی فاعل سیاسی انقلابی در نظر گرفته شده است؟ اگر چنین باشد، این طبقه باید با یک رشته مسائل شناخته شده روبرو باشد؛ مانند استواری نظام‌های سیاسی رایج (دست کم در غرب)، قضیه سازماندهی انقلابی و به راه انداختن نبرد انقلابی (که به ویژه برای سبزه‌های غیر خشن بسیار دشوار است).

اما از سوی دیگر، اگر راهبردهای اصلاح‌گرانه انتخاب شده باشند و طبقه نوین ما خواسته باشد از طریق گروه‌های فشار و یا یک حزب پارلمانی عمل کند، در آن صورت، همه تناقض‌ها و تنگناهای اشاره شده در نخستین بخش همین فصل دوباره پدیدار می‌شوند. «تا کجا باید مصالحه کرد؟» «چگونه باید مبارزه انتخابی کرد؟» «آیا انتخابات اصولاً امکان واقع‌بینانه‌ای به شمار می‌آید؟» راهبردهای حد وسط نیز به صورت‌هایی چون برپا کردن اجتماعات سبز از طریق طرح‌های پول محلی (که بیشتر بر کانون‌های بیکاری تمرکز دارند) خود را نشان می‌دهند، اما همه اندیشه‌های مبتنی بر کنش یک طبقه سبز، را این واقعیت ضایع می‌کند که هیچ وحدت نظری در مورد چنین طبقه‌ای، در حال حاضر به چشم نمی‌خورد.

## نتیجه‌گیری

بحث در مورد هرگونه جنبه سیاست سبز، همیشه درگیر ضرورت تمایز قایل شدن میان جلوه‌های سبز تیره و سبز روشن این سیاست است. قضیه دگرگونی اجتماعی سبز نیز از این قاعده مستثنی نیست. برای مثال، از دیدگاه سبز روشن، تأملاتی که تحت عنوان «طبقه» صورت می‌گیرد، شاید زاید باشند. بر پایه این دیدگاه، بدیهی است که حضور پارلمانی یا فشار از طریق نظام درخواست از نمایندگان مجلس، به تنهایی می‌تواند محیط پاکیزه‌تر و ماندگارتر را به بار آورد؛ و باز بدیهی است که خرید چیزهای درست و رد خرید چیزهای نادرست، می‌تواند به همزیستی دوستانه‌تری با محیط‌زیست منجر شود. و باز هم بدیهی است که اجتماعات سبز به عنوان سرچشمه‌های الهام برای زندگی کردن سبک‌بارتر مردم دیگر بر روی زمین، نقشی حیاتی برعهده دارند.

اما از دیدگاه زیست‌بوم‌گرایی، همه این راهبردها را باید بر مبنای نقد سبز بنیادی از عملکردهای کنونی ارزیابی کرد و این دیدگاه نوعی از زندگی را پیشنهاد می‌کند که برای غلبه بر این عملکردها به آن نیاز داریم. تحقق جامعه ماندگار، بسیار دشوارتر از صرف قرار دادن محیط‌زیست‌گرایی در برنامه سیاسی است. راهبردهای اتخاذ شده از سوی جنبش سبز تاکنون چنین بوده‌اند، اما اتخاذ جدی سیاست سبز بنیادی و نه صورت رقیق شده محیط‌زیست‌گرایانه آن، ممکن است به حرکت در جهت فراسوی این راهبردها نیاز داشته باشد.

## زیست‌بوم‌گرایی، فمینیسم و سوسیالیسم

ایدئولوژی جناح چپ در مورد حجم و اجزای کیک اقتصادی بحثی ندارد، بلکه بیشتر در این باره بحث می‌کند که چگونه باید این کیک را برید و تقسیم کرد. این ایدئولوژی هیچ نشانه‌ای دال بر این تشخیص از خود نشان نمی‌دهد که مسایل ما به کیفیت و کمیت خود نیروهای تولیدی ارتباط دارند.

(ابرواین و پونتون، ۱۹۸۸، ص ۱۴۲)

بوم‌شناسی عموماً برای بررسی توازن و وابستگی متقابل همه اجزاء حیات در کره زمین اطلاق می‌شود. نیروی محرک فمینیسم، بیان یک اصل زنانه است. از آن‌جا که محرک این اصل زنانه تلاش برای ایجاد توازن و وابستگی متقابل است، از آن چنین برمی‌آید که فمینیسم و بوم‌شناسی پیوند جدایی ناپذیری دارند. (لاند، ۱۹۸۳، ص ۷۲)

زیست‌بوم‌گرایی را به گونه سودمندی می‌توان با بسیاری از مواضع سیاسی و ایدئولوژیک مقایسه کرد و آن را در تقابل با این مواضع در نظر گرفت و در این زمینه به تازگی خطوط بررسی جالبی باز شده است. برای مثال، پژوهشگران زیست‌بوم‌گرایی بر شباهت‌های انواع اجتماع‌هایی که آنارشیست‌ها عموماً توصیه

می‌کنند و جنبه‌هایی از تصویر جامعه‌ماندگار که در فصل ۳ ارایه شد، غالباً تأکید می‌ورزند. آن‌ها همچنین دربارهٔ محافظه‌کاری که در اعتقاد زیست‌بوم‌گرایان به وجود محدودیت‌های طبیعی در مورد امکانات انسان به طور ضمنی وجود دارد و نیز وجود نشانه‌های طبیعی در مورد این‌که ما چگونه باید زندگی کنیم، نیز اظهار نظر می‌کنند. از این دیدگاه، سیاست خوب نه به عمل طرح‌ریزی انسان‌ها بلکه به تطبیق‌مان با یک طرح طبیعی بزرگ بستگی دارد. همچنین عقل‌گرایی لیبرالی نیز وجود دارد که حقوق طبیعی و سپس حقوق انسانی را ساخته و پرداخته کرد و بسیاری از افراد وابسته به جنبش سبز آن را بهترین راه ایجاد حقی برای محیط‌زیست و در نتیجه پایبندی اخلاقی انسان‌ها به برخورد احترام‌آمیز با آن، می‌انگارند.

در این فصل می‌توانستم در مورد هر یک از این مضامین و حتی برخی از مضامین دیگر مطالبی بنویسم. اما ترجیح داده‌ام که از این فرصت تنها به بحث در مورد دو ایدئولوژی بپردازم که بر ایدئولوژی سیاسی زیست‌بوم‌گرایی تأثیر چشمگیر مثبت یا منفی گذاشته‌اند. منظور من این است که تماس این ایدئولوژی‌ها با زیست‌بوم‌گرایی این امکان را به وجود آورده که برخی از اصول بنیادی زیست‌بوم‌گرایی مورد تردید و تفسیر دوباره قرار گیرند. این دو ایدئولوژی سوسیالیسم و فمینیسم اند.

در ارتباط با سوسیالیسم و حمله تقریباً موفقیت‌آمیز دست راستی‌ها به آن طی پنجاه سال گذشته، آخرین ضربه‌ای که به آن وارد شد، معارضه با تفوق سوسیالیسم در منتهالیه جناح چپ طیف سیاسی بوده است. نخستین پاسخ‌های سوسیالیست‌ها به جنبش محیط‌زیست بی‌گمان دشمنانه بودند و غالباً بر ماهیت طبقه متوسط آن انگشت گذاشتند تا نشان دهند که این جنبش به

طبقه کارگر به معنای خاص و سوسیالیسم به معنای عام چندان ارتباطی ندارد و از آن بدتر، برای آن این نقش را قایل شدند که کارگران را از نبردهای بنیادی که هنوز می‌بایست میان کار و سرمایه رخ دهند، متصرف می‌سازد. به هر روی، سوسیالیست‌ها جنبش نوپای سبز را بارقه زودگذری در صحنه سیاست بنیادی می‌انگاشتند و تصور می‌کردند که این جنبش چیز قابل شنیدنی برای جناح چپ ندارد.

البته واکنش سوسیالیست‌ها به جنبش سبز، از کشوری به کشور دیگر تفاوت داشته است. در آلمان غربی که جهتگیری چپ سبزها از همان آغاز مشخص شده بود، بحث میان «سرخ» و «سبز» که اکنون در جای دیگر آغاز شده است، نیازی به از سر گرفتن نداشت، زیرا در آغاز شکل‌گیری جنبش به اندازه کافی درباره آن بحث شده بود. به بیانی دقیق‌تر، آن چپ‌هایی که در آلمان در جنبش سبز جا خوش کردند، کسانی بودند که از میراث سوسیالیستی «تخیلی» و تمرکزگرایانه ارث می‌بردند، درست همان میراثی که سوسیالیست‌هایی که خارج از آلمان هستند و مبارزه بوم‌شناختی را جدی گرفته‌اند، دوباره آن را کشف کردند. نتیجه این برخورد ایدئولوژی‌های چپ و راست در آلمان، انواع تفکرها درباره قضیه سوسیالیسم بوم‌شناختی<sup>۱</sup> بوده است (که امروزه با وحدت دوباره و توفیق‌های کنونی «کمونیست‌های اصلاح طلب»، پیچیدگی بیشتری یافته است)، در حالی که برای مثال، رفع شکاف ایدئولوژیک و نهادی میان سرخ و سبز در بریتانیا، مدت زمانی طول کشید.

اما اگر این شکاف میان سرخ‌ها و سبزها از میان برداشته شود،

1. eco-socialism

نتیجه‌اش باروری متقابل افکار و عملکردهایی است که استعداد تقویت نقد بوم‌شناختی و دمیدن جان تازه‌ای در کالبد طرح سوسیالیستی را دارند (بنتون، ۱۹۹۳؛ دابسون، ۱۹۹۴؛ هیوارد، ۱۹۹۴). در صفحات بعدی، نظر خود را دربارهٔ انتقادهای اساسی سوسیالیست‌ها از سیاست سبز شرح داده و نشان خواهم داد که سوسیالیست‌های علاقه‌مند به موضوع بوم‌شناختی با چه شیوه‌هایی منتشان را باز تفسیر کردند تا با این موضع تطابق پیدا کنند. البته من نمی‌خواهم این برداشت را به وجود آورم که پس از حملهٔ اولیهٔ چپ‌ها به سیاست جنبش محیط‌زیست، ویژگی برخوردهای میان این دو ایدئولوژی تبادل دوستانهٔ اطلاعات متقابلاً موافق و نیروبخش بوده است. بحث میان این دو گهگاه همچنان نیشدار بوده و غالباً هیچ بحثی در میان آن‌ها مطرح نمی‌شده است. برای مثال، جان‌اتان پوریت و نیکلاس وینر بازنمود جنبش سبز از سوی دیرید پپر را «عمیقاً محافظه‌کارانه» و «ارتجاعی» و «آخرین کورس‌های ایدئولوژی پردازان فرسوده‌ای می‌دانند که دیری است تماسشان را با جهان واقعی از دست داده‌اند» (۱۹۸۸، ص ۲۵۶). سندی ایرواین و آلک پوتون سوسیالیسم را «زیاده‌طلبی‌های روبه‌نابودی» می‌انگارند (۱۹۸۸، ص ۱۴۲). اما در جای دیگر و به ویژه در کارهای ریموند ویلیامز، بوریس فرانکل (۱۹۸۷)، جیمز اوکانر (۱۹۹۱)، پیتر دیکنز (۱۹۹۲) و تید بنتون (۱۹۹۳)، گام‌های بلندی (دست‌کم از سوی سوسیالیست‌ها) در جهت آشتی با چشم‌انداز سبز بدون رها کردن محرک‌های اصیل سوسیالیستی، برداشته شده است. دیگران مانند جو وستون، دیوید هاروی و دیوید پپر پس از روی آوردن به اندیشهٔ سبز، به سوسیالیسم بازسازی نشده کم‌وبیش همچنان وفادار باقی مانده‌اند. این به آن معنا نیست که سوسیالیست‌ها مسایل مربوط به

بوم‌شناسی را جدی نمی‌گیرند، زیرا بیشتر آن‌ها این مسائل را بی‌گمان دست‌کم نمی‌گیرند، اما راهبرد محبوب آن‌ها که مبتنی بر عدم تجدیدنظر اساسی در اصول سوسیالیسم است، گنجاندن نکات بوم‌شناختی در چارچوب سوسیالیستی بدون دخل و تصرف زیاد در این چارچوب است. نگاه کنید به دیوید هاروی که نخست از یک «اتنش خلاقانه و نه نابودکننده» میان سیاست سوسیالیستی و سیاست بوم‌شناختی دفاع می‌کند و سپس این کار را رها می‌کند و در صدد آن برمی‌آید که به سیاست پیشرو سوسیالیستی بُعدی «آشکارا بوم‌شناختی» ببخشد (هاروی، ۱۹۹۳، ص ۴). در این فصل به این نوع همکاری‌های متفاوت میان این دو ایدئولوژی خواهیم پرداخت.

هرچند که سوسیالیست‌ها درگیر زیست‌بوم‌گرایی شده‌اند، ولی هیچ دلیلی در دست نیست که بگوییم که این کار با جدال بر سر معنای سوسیالیسم همراه بوده است. در شدیدترین حالت، این اشتغال سوسیالیست‌ها به زیست‌بوم‌گرایی، نوعی تجدیدنظر در برخی سنت‌های فرعی سوسیالیسم را به بار آورده است، بی‌آن‌که سنت‌های اصلی سوسیالیستی را از صحنه بیرون رانده باشد. در مورد فمینیسم، قضیه قدری متفاوت است. میان فمینیسم‌هایی که به آن نوع فمینیسم معمولاً وابسته به سیاست سبز تعلق دارند - در همین فصل به توصیفشان خواهیم پرداخت - و فمینیسم‌های دیگری که این نوع فمینیسم را گامی قهقرایی در نبرد برای آزادی زنان می‌انگارند، فاصله چشمگیری برقرار است. از همین روی، گفتگوی فمینیسم‌ها در مورد قضیه سبز، به بحث درباره جهت جنبش سبز منجر می‌شود.

ما با تحول جنبش زنان از تقاضای کلی و مبتنی بر تأمین حقوق برابر اجتماعی و سیاسی برای زنان گرفته تا مفهوم آزادی زن به

عنوان زن، آشناییم؛ این مفهوم مبتنی بر این بدگمانی است که برابری با مردان در یک محیط ساخته مردان، ممکن است به سرکوبی و ویژگی‌های ارزشمندی منجر شود که زنان بالفعل یا بالقوه از آن برخوردارند. فمینیسم بوم‌شناختی<sup>۱</sup> به شیوه خاصی وارد این بحث می‌شود و در سال‌های اخیر دورهیافت مشخص در همین زمینه ساخته و پرداخته شده است. نخست، گروهی از این نوع فمینیست‌ها هستند که «ویژگی‌های ارزشمند» را به زنان نسبت می‌دهند، ویژگی‌هایی چون دلسوزی، سرشت پروراننده و آمادگی جهت دوباره ارزش مثبت قایل شدن برای عاطفه که تسلط عقلگرایی مردانه این ارزش را از آن سلب کرده است. این ویژگی‌ها غالباً تحت مفهوم «اصل زنانه» گرد هم می‌آیند، همان اصلی که در عبارت آغازین این فصل از استفانی لیلاند نقل کرده‌ایم و در جای جای نوشته‌های سبز به چشم می‌خورد. این نوع فمینیست‌ها علاقه‌مندند که این عملکردها «توسعه یافته و تسلط یابند» (پلوم وود، ۱۹۸۸، ص ۲۱). این‌گونه فمینیست‌ها را می‌توان بخشی از «نظریه پردازان تفاوت»<sup>۲</sup> در چارچوب جنبش کلی فمینیسم به شمار آورد. آن‌ها از این می‌ترسند که آزادی زنان به ادغام آن‌ها در جهانی منجر شود که ارزش‌هایش ساخته مردان‌اند، اما به مفهوم «زنانگی ناشناخته‌ای که هنوز باید کشف گردد»، وابسته نیستند. آن‌ها تفاوت‌های زنان را به همان‌سان که هستند در نظر می‌گیرند، نه بدان‌سان که می‌توانند باشند. از این پس این نوع فمینیسم بوم‌شناختی، را فمینیسم مبتنی بر «تفاوت» می‌نامم. فمینیست‌های نوع دیگری که آن‌ها هم‌گرایش بوم‌شناختی دارند، در برابر خطرهایی که در ذات چنین راهبردی نهفته‌اند (این

1. eco-feminism

2. difference theorists

خطرها را بزودی توضیح خواهیم داد)، از طریق طرد‌گزینش میان ویژگی‌های «مردانه» و «زنانه» و به جای آن اتخاذ یک رهیافت تلفیقی، واکنش نشان می‌دهند. از این پس این نوع فمینیسم بوم‌شناختی را فمینیسم «ساخت‌شکنانه»<sup>۱</sup> می‌نامم، چراکه نیت آن‌ها ساخت‌شکنی نوعی دوگانه‌انگاری<sup>۲</sup> است که محتوای فمینیسم مبتنی بر تفاوت (و عموماً فرهنگ غربی) را تشکیل می‌دهد. به سادگی می‌توان دریافت که چرا نخستین نوع فمینیسم برای برخی از سبزه‌های بنیادی جذابیت دارد: ویژگی‌هایی که به زنان نسبت داده می‌شوند، درست همان ویژگی‌هایی‌اند که زیست‌بوم‌گرایان از ما می‌خواهند که، در برخورد با آدم‌های دیگر و نیز جهان طبیعی غیر انسانی، آن‌ها را در خودمان بپرورانیم. شکی ندارم که درست همین قضیه است که فمینیست‌های دیگر را در مورد آمادگی مردان سبز به اتخاذ چشم‌انداز خواهران‌شان، بدگمان می‌سازد. به نظر آن‌ها، مرد سبز کاملاً ممکن است خواسته باشد که دلسوز و پروراننده و عاطفی‌تر شود و «فرهنگ مبتنی بر کانون گرم خانواده» را رعایت کند (سیمونون، ۱۹۸۳، ص ۱۹۹)، اما در ضمن کسانی باید باشند که بیرون از خانه و در صحنه عمومی این ویژگی‌ها را تبلیغ کنند، ولی از آن‌جا که زن سبز در خانه وظیفه مراقبت و پرورش را بر عهده دارد (و این کار را خیلی خوب هم انجام می‌دهد)، پس بهتر است که تبلیغ در صحنه عمومی را مرد سبز انجام دهد. این بحث بخش دوم همین فصل را تشکیل می‌دهد، ولی در این‌جا بهتر است که به قضیه رابطه سوسیالیسم و بوم‌شناسی و نخست به انتقادهای اساسی سوسیالیست‌ها از چشم‌انداز زیست‌بوم‌گرایی پردازیم.

## سوسیالیسم و بوم‌شناسی سرمایه‌داری یا صنعتگرایی؟

تا این جا می‌دانیم که یکی از دلایلی که جنبش سبز خود را «فراسوی چپ و راست» می‌انگارد، این است که جنبش اعتقاد دارد که این طیفِ تقابل سنتی در زمینه توافق بنیادینتری جای می‌گیرد که «فرا ایدئولوژی صنعتگرایی» نام دارد. سبزا بر «هماندی‌های میان کشورهای سرمایه‌داری و سوسیالیستی» تأکید می‌ورزند (پوریت و وینر، ۱۹۸۸، ص ۲۵۶)، زیرا معتقدند که هم سرمایه‌داری و هم سوسیالیسم بر این باورند که بهترین راه بر آوردن نیازهای مردم‌شان رسیدن به بالاترین سطح رشد اقتصادی است. برابر انگاشتن سرمایه‌داری و سوسیالیسم از این طریق که هر دو به «صنعتگرایی»<sup>۱</sup> تعلق دارند، همان جنبه از تفکر سبز است که از همه بیشتر آماج حمله منتقدان سوسیالیست قرار گرفته است و این عبارت جو وستون که می‌گوید «زمانش رسیده است که سبزا بپذیرند که نه سرمایه‌داری بلکه خود صنعتگرایی است که در کانون مسائل مورد نظر آنها جای دارد» (۱۹۸۶، ص ۵)، استثنایی بر این قاعده است. رودلف باهرو زمانی که هنوز یک سوسیالیست بود، اظهار نظر مشابهی کرده بود:

موضع مشترک میان سبزا و سوسیالیست‌ها، نقد بنیادی صنعتگرایی سرمایه‌دارانه است. بسیاری از سبزا در آغاز ممکن است نه به صنعتگرایی سرمایه‌دارانه بلکه به پیامدهای نظام صنعتی به معنای عام آن بیندیشند. اما از همین جهت است که به بیراهه می‌روند. (باهرو، ۱۹۸۲، ص ۲۴)

سوسیالیست‌هایی که چنین اظهار نظرهایی می‌کنند، نه به خاطر آن است که در این مورد که تباهی زیست‌محیطی بزودی فرا می‌رسد با زیست‌بوم‌گرایان موافقت ندارند، بلکه برای آن است که به استدلال آنها

استفاده سرمایه‌دارانه از صنعت در جهت تولید به خاطر منفعت و نه نیاز، ایجادکننده مسائل ما است و نه خود «صنعت». دیوید پپر می‌نویسد، «سرمایه‌داری به دنبال انباشتن سرمایه از طریق تولید کالا است». پویایی سرمایه‌داری مستلزم بحران‌های دوره‌ای اضافه تولید است و این بحران‌ها را با «ایجاد کمیوردهای تازه و بسط جهانی نظام به سوی مصرف‌کنندگان بیشتر در بازارهای تازه»، رفع می‌کند. این پویایی تولید و مصرف به معنای آن است که سرمایه‌داری به گونه‌ای ذاتی و نه لزوماً صریح و دایمی، آن بخشی از وسایل تولید را که از «طبیعت» گرفته می‌شود، تباه و نابود می‌کند (پپر، ۱۹۹۳، ص ۴۳۰). در ضمن این امر به معنای آن است که بگوییم سرمایه‌داری پیش شرط سیاست بوم‌شناسی است: «خود سرمایه‌داری جهانی است که شرایط را برای یک جنبش سوسیالیستی بوم‌شناختی فراهم کرده است» (اکانر، ۱۹۹۱، ص ۵).

سبزه‌های بنیادی می‌پذیرند که جدایی بنیادی از سرمایه‌داری، شرط ضروری ترمیم تمامیت زیست‌محیطی است، اما آن را شرط کافی نمی‌دانند، به ویژه وقتی که به کشورهای کمونیستی پیشین اشاره می‌کنند که بدترین رکوردهای زیست‌محیطی را در سراسر جهان به دست آوردند. سوسیالیست‌ها در پاسخ به سبزه‌ها یادآور می‌شوند که این کشورها سوسیالیست به معنای مورد نظر آنها نیستند، زیرا آنها نیز همان «نوع تقاضا برای کالاهای مادی» را در رقابت با ملت‌های سرمایه‌دار و مانند آن، توسعه دادند. بدین معنا، «سرمایه‌داری در سراسر جهان رواج دارد» (وستون، ۱۹۸۶، ص ۴) و به نوشته باهرو:

ما دقیقاً می‌دانیم که انقلاب روسیه نتوانست خودش را از بینش سرمایه‌دارانه مبتنی بر توسعه نیروهای تولیدی جدا سازد. ما دیده‌ایم که چگونه در سراسر جهان تنها یک تکنولوژی توانسته است پیروز گردد. (باهرو، ۱۹۸۲، ص ۱۳۱)

بدین شیوه، سوسیالیست‌ها به دعوت سبزا به در نظر گرفتن مسائل زیست‌محیطی که کشورهای سوسیالیست دچارش هستند، پاسخ سرراستی نمی‌دهند و چنین نتیجه‌گیری می‌کنند که انتخاب میان مدیریت صنعتی سرمایه‌دارانه و سوسیالیستی (از نظر محیط‌زیست) دردی را دوا نمی‌کند. آن‌ها سپس اظهار نظر می‌کنند که یک جامعه به راستی سوسیالیست باید برای نیاز تولید کند و نه برای منفعت و مراعات محیط‌زیست جزء جدایی‌ناپذیر سیاست‌گذاری سوسیالیستی است، زیرا «علاق سنتی و انسان‌دوستانه سوسیالیسم» خواه ناخواه مستلزم مراعات کنش متقابل انسان‌ها و طبیعت غیرانسانی می‌باشد (پیر، ۱۹۹۳، ص ۲۳۸).

به هر روی، از یک جهت مهم (از دیدگاه سوسیالیستی)، قضیه به این ختم نمی‌شود که یک جامعه سوسیالیستی چه کاری می‌تواند بکند یا نمی‌تواند بکند، بلکه مسئله این است که خودداری سبزا از تشخیص سرمایه‌داری به عنوان ریشه مسائل کنونی، نمی‌گذارد که بوم‌شناسی نبردش را در جاهای درست به پیش برد. از یک چشم‌انداز زیست‌محیطی، اگر نظر سوسیالیست‌ها درباره سرمایه‌داری درست باشد، در آن صورت بهترین راهی که برای زیست‌بوم‌گرایی می‌ماند، رویارویی با تجلی سرمایه‌دارانه صنعتگرایی است و نه ماهیت چندین بُعدی صنعتگرایی.

جو وستون به ما یادآوری می‌کند که این در واقع همان بازگویی اصول و عملکردهای سنتی سوسیالیستی است، بر این مبنا که «در پشت تقریباً همه مسائل زیست‌محیطی، از مادی گرفته تا اجتماعی، آنچه که وجود دارد، همان فقر است» (۱۹۸۶، ص ۴). پیر نیز نکته مشابهی را گوشزد می‌کند: «همچنان‌که در کنفرانس زمین به سال ۱۹۹۲ نشان داده شد، بنیادی‌ترین قضایای سیاست جهانی زیست‌محیطی بر محور عدالت اجتماعی، توزیع ثروت و مالکیت و نظارت بر وسایل تولید به ویژه زمین دور می‌زنند» (۱۹۹۳، ص ۴۲۹). بسیاری از سوسیالیست‌ها پدیده‌هایی چون جنگل‌زدایی

را درست از همین دیدگاه تحلیل می‌کنند و معتقدند که مسئلهٔ بنیادی ما بیشتر مسئلهٔ توزیع نابرابرانهٔ زمین (که کشاورزان بسوز و به کار را تولید می‌کند) و فقر ساختاری است (که به جنگل‌های انبوه و سرسبز به گونه‌ای دوره‌ای ولی شدید آسیب می‌رساند) و نه اشتیاق سیری‌ناپذیر و بی‌توجه به محیط‌زیست برای خوردن همبرگر. از این دیدگاه راهبردهای محیط‌زیست‌گرایان (و یا حتی زیست‌بوم‌گرایان) نقص پیدا می‌کند. وستون یادآور می‌شود که،

نجات دادن بیشه‌ها به اندازهٔ توجه به مسائل مربوط به فقر، در جهت مقابله با سرمایه‌داری عمل نمی‌کند؛ وانگهی، فقر برای سرمایه‌داری اهمیت تعیین‌کننده‌ای دارد و برای حفظ توازن قدرت در روابط بازاری باید باقی بماند. (وستون، ۱۹۸۶، ص ۱۵۶)

پس، فقر ریشهٔ بیشتر مسائل زیست‌محیطی است و باز توزیع گستردهٔ ثروت راه حل آن است. هر حمله‌ای به فقر در واقع حمله به سرمایه‌داری و ضربه‌ای به علت ریشه‌ای تباهی زیست‌محیطی به شمار می‌آید. اکنون پرسش سبزه‌ها می‌تواند این باشد: «چرا باز توزیع ثروت بهبودهایی را باید در محیط‌زیست به بار آورد؟» در این جا اختلاف بر سر این است که سبزه‌ها چه معنایی از «محیط‌زیست» را در نظر دارند و یکی از راهبردهای سوسیالیست‌ها در برابر زیست‌بوم‌گرایی، متهم ساختن آن به تعریف بسیار محدودی از این اصطلاح است. شاید این حقیقت داشته باشد که باز توزیع اساسی ثروت، بهداشت، مسکن و خوراکِ میلیون‌ها ندار را در غرب و نیز جهان سوم بهبود خواهد بخشید و در محیط‌زیست نیز بهبود مهمی را به دنبال خواهد آورد. اما به سختی می‌توان دانست که چگونه باز توزیع ثروت به تنهایی می‌تواند نگرانی‌های سبزه‌ها را دربارهٔ ناماندگاری عملکردهای صنعتی کنونی برطرف سازد. به خوبی می‌توان جهانی را تصور کرد که در آن، درآمدهای درونی و فیما بین کشورها

کم‌وبیش یکسان باشند، اما این نظر نیز مطرح باشد که هیچ محدودیتی برای رشد صنعتی وجود ندارد. در واقع، این درست همان جهانی است که مضامین غالب سوسیالیسم از همان آغاز پیدایش این ایدئولوژی آن را تبلیغ می‌کرده‌اند و به همین دلیل است که سبزاها با حمله‌های بدون محتوای بوم‌شناختی سوسیالیست‌ها به سرمایه‌داری، با احتیاط برخورد می‌کنند. بدین معنا، وستون و رای جنبش سبز می‌رود، وقتی می‌گوید:

مسائلی که بیشتر آدم‌ها با آن‌ها روبرویند، به «طبیعت» هیچ ربطی ندارند: این مسائل به فقر و انتقال ثروت و منابع از مردم فقیر به اقلیت هم‌اکنون ثروتمندی از جمعیت زمین، ارتباط دارند.

(وستون، ۱۹۸۶، ص ۱۴)

ارزش مهم این نوع موضع‌گیری، این است که بوم‌شناسان را وادار می‌دارد تا سرمایه‌داری را جدی بگیرند. واقعیت این است در حالی که سرمایه‌داری می‌تواند محیط‌زیست‌گرایی اصلاح‌طلبانه را در خود جذب کند و برخی آدم‌ها از همین رهگذر می‌توانند ثروتمند شوند، اما برنامه سبز بنیادی برای روابط اجتماعی و نیز عملکردهای تولیدی ویژه سرمایه‌داری، تهدیدی جدی به شمار می‌آید. زیست‌بوم‌گرایی در یک مرحله معین، البته اگر پیشرفتی داشته باشد، ناچار به رویارویی با نهادهای سرمایه‌داری خواهد شد و اکنون نیز به خوبی می‌تواند این رویارویی را جدی بگیرد. این قضیه مستلزم پیوند مواضع اصولی سوسیالیسم با درخواست‌های سبزاها در زمینه استقرار جامعه ماندگار است: سبزاها سرمایه‌داری را نمی‌توانند انکار کنند، ولی (از دیدگاه آن‌ها) دگرگونی روابط تولید بدون دگرگونی خصلت خود تولید، کافی نیست.

## پایان ایدئولوژی

همچنان که در فصل ۱ توضیح داده‌ام، برخی از سوسیالیست‌ها بوی آشنا و زننده نظریه «پایان ایدئولوژی» را در نزد «صنعت‌گرایی» سبزا،

استشمام کرده‌اند. به نظر سوسیالیست‌ها هیچ نبرد سیاسی مهم‌تر از نبرد میان سرمایه و کار نیست و هر سیاستی که از این نبرد فراگذرد، مشکوک انگاشته می‌شود. از دیدگاه سوسیالیست‌ها، این فکر که مصالح کار و سرمایه تا حدی همگرایی پیدا کرده‌اند، به معنای خیانت به طرح آزادسازی کار از چنگ سرمایه است. با آن‌که مصالح کار و سرمایه یکی نیستند، اما این باورداشت سبزها که هم کار و هم سرمایه در فرایند ثلوثی صنعتگرایی عجین شده‌اند، هر دو را یکسان جلوه می‌دهد.

به نظر جو وستون، اشتباه ریشه‌ای جنبش سبز، طرد تحلیل طبقاتی جامعه است، زیرا چنین «استدلال می‌کند که تقسیم‌بندی‌های سنتی طبقاتی دیگر پایان گرفته‌اند» (۱۹۸۶، ص ۲۲) و برای «تفکیک جامعه کنونی از سرمایه‌داری اصیل پیشین، از مفهوم جامعه صنعتی استفاده می‌کنند، در حالی که این یک اصطلاح خنثی نیست» (همان). اصطلاح جامعه صنعتی از آن روی خنثی نیست که سرمایه‌داری را از تیغ انتقاد مصون می‌دارد و در نتیجه به بقا و باز تولید آن کمک می‌کند. به همین سان، فرضیه «پایان ایدئولوژی» با این تحلیل همراه است که سیاست‌ها را چگونه می‌توان تنظیم کرد و چگونه می‌توان کشمکش‌های اجتماعی را از میان برداشت؛ همه این سیاست‌ها تحت اصطلاح «تکثرگرایی»<sup>۱</sup> در می‌آیند. سوسیالیست‌ها به این نوع توصیف جامعه کنونی همیشه بدگمان بوده‌اند، زیرا تنوع به ظاهر دموکراتیک و سعه صدر آن، در جهت پنهان نگهداشتن سلسله مراتب ثروت و قدرت که مبتنی بر تسلط سرمایه بر کار است، عمل می‌کند.

از دیدگاه وستون، تصادفی نیست که نظریه «صنعتگرایی» جنبش سبز با وانهادن تحلیل طبقاتی جامعه همراه است و به عملکرد سیاسی مبتنی

بر گروه‌های فشار تکثرگرایی منجر می‌شود. بدین معنا، میان دانیل بل و جاناتان پوریت تفاوتی وجود ندارد، در حالی که این برداشت برای پوریت بیشتر از بل جای تأسف دارد، زیرا پوریت به دنبال دگرگونی بنیادی در جامعه است. در حله نخست، حمله پوریت به صنعتگرایی، نمی‌گذارد که تشخیص دهد مسئله واقعی سرمایه‌داری است؛ دوم، امتناع او از تحلیل طبقاتی او را به بن‌بست سیاست گروه فشار می‌کشاند؛ و سوم، و شاید از همه جدی‌تر از دیدگاه سوسیالیستی، او نه تنها چنان که باید به سرمایه‌داری نمی‌تازد، بلکه با دفع انتقاد از سرمایه‌داری، به بقای آن یاری می‌رساند.

### تعریف «محیط‌زیست»

پیش از این یادآور شدیم که این استدلال وستون که باز توزیع ثروت می‌تواند به حل مسائل زیست‌محیطی کمک کند، مبتنی بر تفسیری از «محیط‌زیست» است که جنبش سبز معمولاً آن را قبول ندارد. به عقیده او، سبزها این واژه را به معنای «طبیعت» گرفته‌اند: «مسئله اصلی سبزها در واقع بوم‌شناسی و طبیعت است که معنایش این است که مسائل دیگر و فورتر زیست‌محیطی ندیده گرفته شده‌اند» (وستون، ۱۹۸۶، ص ۲)؛ از این گذشته، «ما دولتی داریم که یک وزیر سبز را برای برخورد با تباهی بوم‌شناختی برمی‌گمارد، در حالی که مسائل فقر و خشونت‌های خیابانی به عنوان قضایای زیست‌محیطی، تشخیص داده نشده باقی مانده‌اند» (همان، ص ۴). از همین روی، اختصاص «منابع قابل توجه جنبش سبز به حفاظت از پرچین‌ها، پروانه‌ها و خرگوش‌های لاغر»، مسامحه‌کارانه و غیر مسئولانه است (همان، ص ۱۲)، در حالی که محیط‌زیست روزانه شمار انبوهی از مردم نیاز مبرم به بازسازی دارد.

به نظر می‌رسد که بخش‌هایی از جنبش سبز این نوع انتقاد را جدی

گرفته‌اند - شاهدش مبارزه «شهرها برای مردم» از سوی گروه دوستان زمین است - اما هنوز می‌توان گفت که انتقاد وستون به جنبش سبز وارد نیست. سبزه‌ها حق دارند که غالباً به محیط‌زیست پهنه‌ای<sup>۱</sup> اشاره می‌کنند: آن‌ها نگران بقای این محیط به عنوان ضامن حیات انسانی و غیرانسانی‌اند. از این چشم‌انداز، سوسیالیست‌های (هوادار بوم‌شناسی) حق دارند از سبزه‌ها بخواهند که در فهمشان از «محیط‌زیست» تجدید نظر کنند، اما حق ندارند از آن‌ها بخواهند که بر محیط‌زیست درون شهری تأکید کنند، اگر که نوصیه‌هایی که در این باره به آن‌ها می‌شود، در زمینه جستجوی یک جامعه ماندگار مطرح نشده باشند.

سوسیالیست‌ها (و دیگران) به هر روی چنین استدلال خواهند کرد که چیزی به نام «طبیعت» بدون واسطه انسان‌ها وجود ندارد و در نتیجه، میان محیط شهری و محیط کشاورزی ناشی از جنگل‌زدایی، هیچ‌گونه تفاوت مهمی وجود ندارد؛ روابط اجتماعی و شیوه تولید سرمایه‌داری که مبنای این روابط است، محیط‌زیست را «تولید می‌کنند». اندر زهای سبزه‌ها در جهت «حفاظت» یا «ذخیره کردن» محیط‌زیست، این برداشت نادرست آن‌ها را فاش می‌سازد که طبیعت «دست نخورده‌ای» در کنار طبیعت تخریب شده به وسیله انسان‌ها وجود دارد و همین طبیعت دست نخورده است که بیشترین توجه جنبش سبز را به خود جلب می‌کند. پیر می‌نویسد که «بشریت خود بنیادی وجود ندارد که در برابر یک جهان خود بنیاد غیر انسانی و در نبرد همیشگی با آن قرار گرفته باشد، بلکه هر دو اجزای وحدتی را تشکیل می‌دهند که از اضداد متعارض ترکیب شده است» (پیر، ۱۹۹۳، ص ۴۴۰). نظر بوم‌مدارانه راجع به از خود بیگانگی فرضی ما از طبیعت، ذاتاً در تناقض با خود است، زیرا «از یک سوی بر مفهوم

1. biospherical environment

دوگانه‌انگاران‌های<sup>۱</sup> از رابطه انسان و طبیعت استوار است و از سوی دیگر، فرض را بر این می‌گیرد که باید این مفهوم را طرد کند» (همان، ۱۹۹۳، ص ۴۴۳). و باز تصور می‌کنم که این انتقاد به سبزه‌های بنیادی وارد نیست. هم مارکسیسم و هم بوم‌شناسی عمیق از نوع تک‌بنیادگرایی<sup>۲</sup> آند، اما همه تک‌بنیادگرایان به خاطر مقاصد متفاوت، در اجزایی از جوهر مشترکشان اختلاف دارند. اعتقاد به نظر تک‌بنیادگرایانه راجع به ماهیت امور و هم‌زمان تفاوت نهادن میان طبیعت انسانی و غیر انسانی، تعارضی باهم ندارند (درواقع، خود پیر پیوسه چنین عمل می‌کند). حتی اسپینوزا که شاید تک‌بنیادگراتر از همه باشد، دو «صفت» (اندیشه و گستردگی<sup>۳</sup>) را به یک «جوهر» واحد نسبت می‌دهد (اسپینوزا، ۱۶۷۷، ۱۹۵۵). مارکسیست‌ها به خاطر نظریه‌پردازی درباره رابطه دیالکتیکی میان جهان‌های اجتماعی و «طبیعی» (و برای سوسیالیست‌ها، تقریباً همیشه با تأکید معکوس) در تک‌بنیادگرایی‌شان تمایز قایل می‌شوند. بوم‌شناسان عمیق نیز این تمایز را قایل می‌شوند تا از رابطه اخلاقی که باید میان طبیعت انسانی و غیر انسانی برقرار باشد، سخن گویند.

به هر روی، سوسیالیست‌ها می‌گویند که هشجاری در مورد ساخت محیط‌زیست باید سه پیامد داشته باشد؛ نخست، باید به توسعه مناسب فعالیت سبز بینجامد؛ دوم، باید شناخت ریشه‌های سرمایه‌دارانه تباهی زیست‌محیطی، را چه در شهر و چه در روستا، بهبود بخشد؛ و سوم، بخت‌های جنبش سبز برای دستیابی به پشتیبانی توده‌ای را باید افزایش دهد.

این نکته آخری نیاز به قدری توضیح دارد. جو وستون می‌گوید که جنبش سبز با ساخت کنونی آن، بیانگر ملال بخش خاصی از طبقه متوسط، یعنی همان بخش حرفه‌ای و تحصیل‌کرده آن است. سیاست سبز

«کوششی برای حفاظت از ارزش‌های - و نه صرفاً مزایای اقتصادی - یک گروه اجتماعی است که سیاست بازاری سرمایه‌داری و تحلیل مادی‌اندیشانه مارکسیستی آن را طرد می‌کنند» (وستون، ۱۹۸۶، ص ۲۷). این ارزش‌ها در تعریف‌های سبزها از محیط‌زیست که غالباً جنبش سبز آن‌ها را مطرح می‌کند و پیش از این اشاره‌شان کردیم، به گونه‌ی جزئی منعکس شده‌اند. از آن‌جا که این «یک چشم‌انداز سیاسی مختص یک گروه اجتماعی خاص است» (همان، ص ۲۸)، آن‌هم گروهی که حجم محدودی دارد، هیچ‌گونه جنبش توده‌ای را نمی‌توان بر محور آن تشکیل داد. بدین تعبیر، زیست‌بوم‌گرایی فراتر از پایگاه اقلیتی و فرعی خود پیشرفت نخواهد کرد، مگر آن‌که از آن نوع مسائل زیست‌محیطی سخن گوید که توده‌های مردم از آن رنج می‌برند و این «به معنای توسعه شیوه‌های مفهوم‌بندی و بازنمود قضایای بوم‌شناختی است به نحوی که بیانگر آرزوهای جنبش طبقه کارگر باشند» (هاروی، ۱۹۹۳، ص ۴۸). به نظر وستون، این امر رخ نخواهد داد، مگر آن‌که جنبش سبز از لاک طبقه متوسط خود درآید و این امر را تشخیص دهد که «به جای حفظ محیط‌زیستی که اکنون بیشتر مردم در آن زندگی می‌کنند، جنوب شهرها و زاغه‌نشین‌ها باید نابود شوند» (همان، ص ۱۴ و ۱۵).

### سیاست سبز تا چه حد بی‌همتا است؟

پس سیاست سبز کلاً خود را بر فراز بحث‌های راجع به شایستگی‌های نسبی سرمایه‌داری و سوسیالیسم قرار می‌دهد و به گونه‌ای خود را نشان می‌دهد که فراتر از این بحث‌های قدیمی در جستجوی چیز بی‌همتای تازه و نوی است. سوسیالیست‌ها گذشته از موافق نبودن با این موضع، استدلال می‌کنند که زیست‌بوم‌گرایان به جای فراتر گذاشتن از این نبرد، به گونه‌ی خطرناکی نزدیک اردوی سرمایه‌داران خیمه زده‌اند، در حالی که بیشتر برنامه سبزها دست‌کم به اندازه خود

سوسیالیسم قدمت دارد. دلیل راهکاری که در پشت این حرکت سوسیالیست‌ها وجود دارد، آشکار است و آن، از درخشش انداختن برق نو و جذاب زیست‌بوم‌گرایی و باز پس گرفتن زمینه‌هایی است که در عرصه سیاست بنیادی به این مکتب نو باخته‌اند. در همین زمینه، دیوید پیر نخست از جاناناتان پوریت این عبارت را نقل می‌کند: «تأکید دوگانه سبزها بر تمرکززدایی و بین‌المللی‌گرایی<sup>۱</sup>، کاملاً مختص چشم‌انداز سبز است» و سپس با اشاره به این که «دودمانی از اندیشمندان سوسیالیست و مردم‌گرا<sup>۲</sup> مانند کروپاتکین، پرودُن، گودوین، ویلیام موریس، رابرت اوئس و گروه زمین‌کنان و برابری‌گرایان<sup>۳</sup>، به همین اصول پایبند بودند» (نقل شده در وستون، ۱۹۸۶، ص ۱۱۷)، ادعا می‌کند که پوریت لاف می‌زند. در واقع، پیترگولد کتاب جداگانه‌ای (۱۹۸۸) در همین زمینه نوشته است.

این قضیه شاید برای نشان دادن جنبه گسلی‌گسین شده نظریه سیاسی پوریت کافی باشد، اما مارتین رایل از این هم فراتر می‌رود و به جنبش سبز پیشنهاد می‌کند که با استقراض از سنت‌های از پیش موجود، برنامه‌اش را پرمحتواتر سازد. این پیشنهاد از این جهت مهم است که «محدودیت‌های بوم‌شناختی ممکن است گزینش‌های سیاسی را محدود کنند، ولی نمی‌توانند این گزینش‌ها را تعیین کنند» (رایل، ۱۹۸۸، ص ۷). در نتیجه، جنبش سبز «نه تنها باید پرسد که کدام نوع روابط اجتماعی از جهت بوم‌شناختی عملی‌اند، بلکه این را نیز باید پرسد که چه نوع روابط اجتماعی خوب‌اند» (همان، ص ۲۰). پیش از این همین بحث را در فصل ۳ مطرح کردم و یادآور شدم که به نظر رایل، جامعه‌ماندگار می‌تواند انواع صورت‌ها را به خود بگیرد؛ اگر تنها ماندگاری مطرح باشد، راه‌حل‌های «اقتدارگرایانه مابعد صنعتی» یا «سوسیالیسم سرباز خانه‌ای» نیز می‌توانند با برنامه سبزها همخوانی داشته باشند (همان، ص ۷). این واقعیت که جنبش سبز به

1. internationalism

2. Populist

3. Diggers and Levelers

این راه‌حل‌ها گرایش ندارد، نشان می‌دهد که از منابع سنتی اعتراض به این راه‌حل‌ها مایه می‌گیرد و در نتیجه، استدلال‌هایش را در قالب سنتی یا سابقه‌ارایه می‌دهد. از همین روی، رایل بوم‌شناسی و سوسیالیسم را چندان دور از هم نمی‌بیند. او چنین استدلال می‌کند که «ارزش‌های سبزه‌ها، به‌ویژه پایبندی‌شان به عدالت و آزادی، تنها نمی‌تواند از بوم‌شناسی مایه گرفته باشد، بلکه از سنت طولانی اندیشه و مبارزه پیشرو، از لیبرالیسم و آزادیخواهی گرفته تا سوسیالیسم، سرچشمه گرفته است» (همان، ص ۱۲). جان کلام او این است:

معنای سیاسی متسوب به «بوم‌شناسی اجتماعی» یا «انگارهٔ بوم‌شناختی»، در واقع از سنت‌ها و مباحثات (فردیت‌گرایی در برابر جمع‌گرایی، رقابت در برابر همیاری، اقتدار و سلسله‌مراتب در برابر آزادی و برابری) سرچشمه می‌گیرند که دیری پیش از پیدایش بوم‌شناسی به عنوان یک رشته علمی وجود داشتند و این معانی را تنها در همین چارچوب می‌توان مورد بحث قرار داد. (رایل، ۱۹۸۸، ص ۱۲).

این نظر تا حدی درست است. بوم‌شناسان سیاسی برای آن‌که حوزهٔ سیاسی نو و ترسیم نشده‌ای را برای خود مدعی شوند، غالباً شتابزده خودشان را از سنت‌های هم‌اکنون موجود جدا می‌سازند. آن‌ها نه تنها برحسب مفاهیمی سخن می‌گویند که قرن‌ها مایهٔ بحث‌های سیاسی بوده‌اند، بلکه این مفاهیم را به شیوه‌های خاص و غالباً به گونه‌ای سوسیالیستی مطرح می‌کنند. به هر روی، بحث ما در فصل ۱ راجع به اصول سیاسی سبز و به ویژه این ادعای رایل اکرزلی که بوم‌مداری ذاتاً نظریه‌ای دربارهٔ آزادسازی از دیدگاه پیشرو است، نشان می‌دهد که می‌توان دلایل مختص سبز را با رنگ و بوی چپی مطرح کرد.

رایل درست می‌گوید که هرگونه ادعای تازگی جنبش سبز این جنبش را به حاشیه می‌راند و آن را از منابع احتمالی پشتیبانش محروم می‌سازد و به نظر من، تأکید رایل بر میراث مشترک بوم‌شناسی و سوسیالیسم، برای ایجاد وحدت در اندیشه و عمل آن‌ها است. نکته دیگری که بعد در همین فصل مطرح خواهد شد، این است که رایل برای ایجاد چنین پلی ناچار بوده است که در ارتباط با میراث سوسیالیسم‌گزینشی عمل کند، درست همچنان که پیر برای کوییدن پوریت ناچار به گزینش آنارشیست‌ها و سوسیالیست‌های تخیلی شده بود.

### سازماندهی

سوسیالیست‌ها و دیگران، از جمله بسیاری از سبزه‌ها، استدلال می‌کنند که برنامه ضد تمرکز سبز به سه دلیل اصلی غیر واقع‌بینانه است: نخست، همه چیزهایی که به گونه معقولی می‌شود از یک جامعه سبز انتظار داشت، نمی‌تواند به گونه‌ای محلی تولید شود؛ دوم، برخورد با آن مسائل زیست‌محیطی که جنبش سبز تشخیص داده است، به نوعی برنامه‌ریزی و هماهنگی نیاز دارد که فقط ساختارهای متمرکز می‌توانند فراهم کنند؛ و سوم، برای سازماندهی باز توزیع کالاها و خدمات که در طرح برابری‌گرانه سبزه‌گنجانده شده است، به چنین ساختارهایی نیاز داریم. به نظر من، سبزه‌ها (یا برخی از آن‌ها، بستگی به تصویری که از جامعه ماندگار دارند) در چارچوب این اصل‌شان، که هیچ تصمیمی نباید در سطح بالاتر گرفته شود اگر که بتوان آن را در سطح پایین‌تر اتخاذ کرد، به خوبی می‌توانند این نکات را بپذیرند.

در مورد نکته اول، مارتین رایل می‌گوید که ساختن «یخچال، دوچرخه یا دستگاه‌های دیالیز کلیه در کارگاه‌های دستی یا خانگی» امکان‌ناپذیر است (رایل، ۱۹۸۸، ص ۲۳)، یا دست‌کم مطابق با استانداردی که برای درست عمل کردن تجهیزات پیچیده لازم است، بی‌گمان غیرممکن

می‌باشد. تجربه‌های چینی‌ها در زمینه تولید غیر متمرکز در زمان اجرای برنامه «جهش بلند به پیش» مائوتسه تونگ، ثابت می‌کنند که حتی تولید کافی کالاهای نه چندان پیچیده نیز از این طریق بسیار دشوار است.

در مورد دوم، رایل یادآور می‌شود که «تجدید ساختار بوم‌شناختی» برخلاف «محافظت از محیط‌زیست از طریق قانون‌گذاری تدریجی» (همان، ص ۶۲)، به برنامه‌ریزی نیاز دارد و چنین نتیجه می‌گیرد که حتی اگر ترجیح دهیم که دولتی نداشته باشیم:

اگر درباره هدف‌هایی که یک جامعه روشنفکرانه بوم‌شناختی باید برای خود تعیین کند صادق باشیم، گریزی از این نتیجه‌گیری نمی‌توانیم داشته باشیم که دولت به‌عنوان کارگزار اراده جمعی باید در تحمیل یک رشته خویشنداری‌های زیست‌محیطی و خودداری از مصرف منابع، نقش قانون‌گذارانه و تحمیلی‌ فعالی را ایفا کند. (رایل، ۱۹۸۸، ص ۶۰)

بدین تعبیر، برنامه‌ریزی برای تحقق برنامه سبز ضروری است و تنها ساختارهای سیاسی متمرکز می‌توانند این‌گونه برنامه‌ریزی را طراحی و اجرا کنند. رایل سپس این نکته جالب را مطرح می‌سازد که اگر این استدلال درست باشد که تنها با دخالت دولت می‌توان مسائل زیست‌محیطی را تخفیف داد، پس به‌گونه‌ای کلی‌تر می‌توان ورق را به زبان هواداران بازار آزاد عوض کرد: «اندیشه تبدیل شکل بوم‌شناختی اقتصاد، به خودی خود می‌تواند در تجدید مشروعیت دخالت‌های سیاسی در بازار، ایفای نقش کند». (همان، ص ۶۲)

بوریس فرانکل می‌افزاید که باز توزیع با در نظر داشتن برابری‌گرایی، موکول به وجود ساختارهای متمرکز است:

تا زمانی که افراد و گروه‌ها این واقعیت را نپذیرند که اجتماع‌های اشتراکی کوچک غیرمتمرکز و بی‌دولت و بی‌حضور پول، یا

صورت‌های غیررسمی دیگر آن، بدون سازمان‌های اجرایی یا ساختارهای اجتماعی پیچیده تحقق‌ناپذیرند، یعنی همان ساختارهایی که برای تضمین دموکراسی، مشارکت، حقوق مدنی و تنظیم برابری‌گرایانه منابع اقتصادی ضروری‌اند، چندان امیدی به ائتلاف نیرومند میان جنبش‌های کارگری و جنبش‌های اجتماعی نوپدید نیست. (فرانکل، ۱۹۸۷، ص ۲۷۰)

سبزا می‌توانند به این اظهارنظرها دو پاسخ دهند؛ نخست، برخی از آن‌ها ممکن است بگویند که رایل و فرانکل موضع آن‌ها را به مضحکه می‌گیرند وقتی می‌گویند که سبزا خواستار جوامع یکسره بدون دولت‌اند. آن‌ها خواهند گفت که تنها منطقه محیط‌زیست‌گرایان و نظریه‌پردازان تندرو علاقه‌مند به اجتماع اشتراکی ممکن است چنین موضعی داشته باشند و هرچند که آن‌ها ممکن است در تفکر جنبش نفوذی داشته باشند، ولی این استدلال که موضع آن‌ها آینه تمام‌نمای موضع سراسری جنبش است، خطا می‌باشد. نمی‌توان گفت که خود جنبش سبز چنین ابهام‌هایی را نشان نمی‌دهد، زیرا برنامه جنبش در جهت گرفتن قدرت مرکزی و واگذاری دوباره آن مسایل آشکاری دارد، اما این به آن معنا نیست که بگوییم جنبش سبز خود را از برنامه‌ریزی بی‌نیاز می‌داند. برای نمونه، رایین اکرزلی که یکی از نمایندگان گروه بوم‌مدار است، هیچ شکی در مورد نیاز به دولت برای تحقق و حفظ آینده‌ماندگار ندارد. (اکرزلی، ۱۹۹۲، ص ۱۸۳ تا ۱۸۵).

سبزهای تمدن‌گریز ممکن است همین استدلال‌شان را به شیوه دیگری مطرح کنند. آن‌ها همیشه می‌توانند بگویند که جنبش بیشتر به جای دفاع از لغو دولت متمرکز، تنها خواستار دگرگونی قواعد حاکم بر تصمیم‌گیری است. در حال حاضر مسئولیت توجیه به گردن کسانی است که خواستار تصمیم‌گیری در سطح محلی‌اند، حال آن‌که زیست‌بوم‌گرایان

می‌خواهند عکس این قضیه را ببینند. به عبارت دیگر، قاعده جاری این است که تصمیم‌ها باید در سطوح بالا انجام گیرند، در حالی که در یک رژیم سبز تصمیم‌ها باید در سطوح پایین اتخاذ شوند، مگر این که اتخاذ تصمیم در سطح بالا ضرورت داشته باشد. پس بنابر توصیه سبزها، آن نوع تصمیم‌ها و تولیدهایی که فرانکل و رایل در نظر دارند، یعنی توزیع درآمد و منابع و دستگاه‌های دیالیز، درست همان تصمیم‌هایی‌اند که به درستی باید در سطوح بالاتر اتخاذ شوند. از این جهت، انتقاد سوسیالیست‌ها از صورت‌های سازماندهی سبز، به جای تضعیف موضع سبز بنیادی آن را روشن‌تر می‌سازد.

پس تا این جا دانستیم که سوسیالیست‌ها غالباً نظر سبزها را درباره «صنعت‌گرایی» رد می‌کنند و علت‌های تباهی محیط‌زیست را بیشتر شیوه تولید سرمایه‌داری می‌انگارند؛ این انتقاد ممکن است با نگرانی‌هایی راجع به ماهیت حامی نظام جنبش سبز در قالب فرضیه «پایان ایدئولوژی» همراه باشد؛ آن‌ها می‌گویند که از اصطلاح «محیط‌زیست» باید تعریف وسیع‌تری شود تا به جای علایق اقلیت، مسایل اکثریت مردم را دربرگیرد؛ زیست‌بوم‌گرایان باید وقت کمتری را صرف دعوای بی‌اعتبار در مورد اصالت نظریه‌هایشان کنند و وقت بیشتری را باید برای تشخیص میراث و برنامه‌های مشترک‌شان با سوسیالیسم اختصاص دهند و آرزوهایی متمرکز دایانه سبزها با برنامه‌ریزی مورد نیاز برای تحقق برنامه سبزشان نمی‌خواند. پاسخ به این پرسش که این اظهارنظرهای سوسیالیستی درباره بوم‌شناسی تا چه حد سازنده‌اند، از نویسنده‌ای به نویسنده دیگر تفاوت می‌پذیرد و بستگی به این دارد که آن‌ها در برخورد با نظرهای بنیادی بوم‌شناختی راجع به محدودیت‌های رشد و نظایر آن، چگونه تجدید صف‌آرایی می‌کنند. در بخش بعدی از ماهیت این تجدید صف‌آرایی صحبت می‌کنیم.

## محدودیت‌های رشد

بهترین آزمونی که می‌توان در مورد سوسیالیست‌های دارای گرایش سبز به کار بست، این است که بینیم آن‌ها این موضع بنیادی سبز را که می‌گوید برای رشد تولید محدودیت‌های مادی وجود دارد، تا چه حد پذیرفته‌اند. برخی از سوسیالیست‌ها این موضع را درست پذیرفته‌اند و در صدد آن برآمده‌اند که درباره محتوای سوسیالیسم‌شان به گونه‌ای اساسی تجدید نظر کنند. برای نمونه، رودلف باهرو زمانی که سوسیالیست بود چنین اظهار نظر کرد که برایش «عذاب‌آور است وقتی می‌بینیم که مارکسیست‌هایی هستند که در مورد پهنه‌متناهی قشر قابل‌بهره‌برداری زمین هنوز چون و چرا می‌کنند». (۱۹۸۲، ص ۶۰) اکنون می‌دانیم که پایبندی باهرو به چنین اندیشه‌هایی وادارش کرد که سوسیالیسم را یکسره وانهد. البته این قضیه در مورد وستون و ریموند ویلیامز صحت ندارد، اما با وجود این، آن‌ها نیز احتمالاً با اظهار نظر زیر موافق خواهند بود:

باور نمی‌کنم که کسی نوشته‌های فراوان راجع به بوم‌شناسی را بتواند بخواند، بی‌آن‌که به این نتیجه برسد که تأثیر آن‌ها ما را وامی‌دارد تا در تولید و مصرف‌مان تغییر دهیم، تا حدی که در سبک زندگی و چشم‌داشت‌هایی که در جوامع صنعتی عادت شده‌اند تجدید نظر اساسی کنیم. (رابل، ۱۹۸۸ ص ۶).

بی‌گمان، جو وستون تا حدی با این نظر موافق است: «باید تأکید کرد که رد سیاست سبز به معنای آن نیست که باور داریم منابع طبیعی بی‌پایانند» (وستون، ۱۹۸۶، ص ۴) و می‌افزاید که چپ‌ها می‌توانند از سبزها یاد بگیرند که طرح «گسترش مداوم صنعتی» را مورد تردید قرار دهند. (همان، ص ۵) ریموند ویلیامز نیز موضع بوم‌شناختی را می‌پذیرد، زیرا می‌گوید که «مسئله اصلی همین شیوه و برداشت از تولید است، یعنی عدم محدودیت رشد در یک جهان از جهت مادی محدود» (ویلیامز، ۱۹۸۶، ص

(۲۱۴) و پیشنهاد می‌کند که «انتزاع مرسوم رشد بی‌پایان صنعتی، باید از آغار مورد تجدیدنظر قرار گیرد». (همان، ص ۲۱۵)

اما آدم‌های دیگری چون دیوید پیر این نوع تجدید نظر را قابل هضم نمی‌دانند: «مبادا به خاطر تسلیم به فرضیه‌های سبزه‌ها درباره محدودیت‌های طبیعی در مورد تغییر شکل طبیعت، انسان‌گرایی را وانهم» (۱۹۹۳، ص ۴۳۴). دیوید هاروی نیز معتقد است که اندیشه محدودیت‌های طبیعی بسیار ساده‌انگارانه و تا حد قابل توجهی غیردیالکتیکی است. او می‌گوید که،

اگر «منابع طبیعی» را به شیوه مرسوم جغرافیایی در نظر گیریم، یعنی «با ارزیابی‌های فرهنگی، تکنولوژیکی و اقتصادی عناصری که در طبیعت وجود دارند و به کار بستن آن‌ها برای هدف‌های خاص اجتماعی» ... در آن صورت «کمیابی بوم‌شناختی»<sup>۱</sup> به معنای آن خواهد بود که اراده، شعور و ظرفیت دگرگون ساختن هدف‌های اجتماعی، شیوه‌های فرهنگی و ترکیب‌های تکنولوژیک‌مان را نداریم و از قدرت تعدیل «طبیعت» برونق نیازهای انسانی بی‌بهره‌ایم. (هاروی، ۱۹۹۳، ص ۳۹)

مراد هاروی در این جا محکوم کردن بوم‌شناسان سیاسی به خاطر اعتقاد نسبت داده‌شان به این است که انسان‌ها در برابر جهان طبیعی دشمن خوبی که ویژگی‌اش کمیابی است، قدرتی ندارند. این برداشت هاروی با این واقعیت نقش بر آب می‌شود که بوم‌شناسی در عمل همان کاری را انجام می‌دهد که به ادعای او بوم‌شناسان سیاسی تصور می‌کنند امکان‌ناپذیر است. بوم‌شناسان سیاسی به راستی تصور می‌کنند که ما «اراده، هوشیاری و شعور دگرگون ساختن

جهان اجتماعی، شیوه‌های فرهنگی و نظایر آن را داریم». آن‌ها حتی تصور می‌کنند که ما قدرت «تعدیل طبیعت بروفق نیازهایمان» را داریم و مسئله ما تنها این است که این تعدیل چقدر باید باشد؟ البته بوم‌شناسان سیاسی کم و بیش پاسخ این پرسش را با این واقعیت داده‌اند که کنش‌های ما با توجه به کمیابی منابع باید انجام گیرد. این همان «واقعیت خشنی» (برای بوم‌شناسان سیاسی) است که منتقدان مارکسیست می‌کوشند با کاربست یک رابطه دیالکتیکی میان انسان‌ها و جهان «طبیعی»، زهر آن را بگیرند.

به نظر می‌رسد که تجدید نظرهای سوسیالیست‌هایی چون ویلیامز، آن‌ها را وادار به تجدید نظر در خود سوسیالیسم می‌کند. ویلیامز می‌نویسد که «هر سوسیالیستی باید این قطعیت را تشخیص دهد که بسیاری از منابع در سطح کنونی کاربردشان رو به ته کشیدن‌اند». (ویلیامز، ص ۱۵) و در نتیجه، سوسیالیست‌ها در این اعتقاد سنتی‌شان که از میان برداشتن فقر به «تولید و تولید بیشتر» نیاز دارد، باید تجدید نظر کنند. اما سپس روشن می‌شود که این اعتقاد به هیچ روی یک باورداشت سنتی سوسیالیستی نیست، زیرا سپس پیشنهاد می‌کند که «ما باید بر پایه این برهان سوسیالیستی عمل کنیم که رشد تولید به معنای مطلق، مایه الغای فقر نیست» (همان، ص ۱۵). به نظر می‌رسد که ویلیامز نخست می‌خواهد بگوید که سوسیالیسم اعتقاد دارد که از میان برداشتن فقر به تولید بیشتر نیاز دارد ولی بلافاصله این اعتقاد را انکار می‌کند.

البته سوسیالیست‌ها همیشه هوادار توزیع برابری کالاهای تولید شده بوده‌اند و از این جهت ویلیامز درست می‌گوید، اما سوسیالیسم هرگز این سنت را نداشته است که در مورد نفس تولید تردید کند و این همان چیزی است که ویلیامز در این جا به آن اشاره می‌کند. برای مثال، مجله انگلیسی مارکسیسم امروز که اکنون دیگر منتشر نمی‌شود، موضع ویلیامز را بی‌گمان کفرآمیز می‌انگاشت: «مسئله تجدیدنظر در صنعت‌گرایی و رشد، حزب

بوم‌شناسی و کلاً سیاست سبز را از جناح چپ یکسره جدا می‌سازد». (نقل شده در پوریت، ۱۹۸۴، ص ۲۵). به همین سان فرانک رِبچاردز وقتی می‌نویسد که «تعداد آدم‌هایی را که یک قطعه زمین می‌تواند تأمین‌شان کند، طبیعت تعیین نمی‌کند، بلکه نوع جامعه‌ای که این آدم‌ها را سازمان می‌دهد، تعیین‌کننده این تعداد است» (۱۹۸۹، ص ۲۱)، در واقع موضع اصیل جناح چپ را بازگو می‌کند.

پس به نظر می‌رسد که کار ویلیامز به تجدیدنظر در سوسیالیسم می‌انجامد و وقتی به «نقطه فشار بر سراسر شیوه تولید کنونی سرمایه‌داری» به عنوان «مسئله منابع» (ص ۱۶) اشاره می‌کند، در این باره جای هیچ شکی برای ما باقی نمی‌گذارد. ما این نوع تحلیل ضعف سرمایه‌داری را در برجسته‌ترین منابع اندیشه سوسیالیستی می‌یابیم. بدین سان، پذیرش این موضع سبز که برای رشد و تولید محدودیت‌هایی هست، می‌تواند در ارتباط با محتوای سوسیالیسم مورد تأیید سوسیالیست‌ها، بازتاب‌های چشم‌گیری داشته باشد.

### تجدیدنظر در سنت سوسیالیستی

یکی از بازتاب‌های یاد شده در بالا، تجدیدنظر در خود سنت سوسیالیستی است، به این معنا که بر برخی از جنبه‌های آن به زبان جنبه‌های دیگر تأکید شود. سوسیالیست‌هایی که با زیست‌بوم‌گرایی تماس همدلانه‌ای داشته‌اند، بدون پذیرش درست این مکتب نو، گرایش به این داشته‌اند که ادعا کنند سوسیالیسم همیشه همان چیزی را می‌گفته است که اکنون زیست‌بوم‌گرایی می‌گوید. سوسیالیست‌ها در هنگام دفع چالش بوم‌شناسان، به ادعای تطابق سوسیالیسم با بوم‌شناسی اکتفا نمی‌کنند، بلکه داعیه پیش‌گامی نیز دارند.

جای تعجب نیست که نویسندگان سوسیالیستی مانند ویلیامز، بیشتر

به سوسیالیسم غیر دیوانسالار، تمرکزگرایز و غیر تولیدگرا اشاره می‌کنند و برای اثبات این نوع ماهیت سوسیالیسم معمولاً از احیای سوسیالیسم تخیلی و ویلیام موریس<sup>۱</sup> به عنوان شاهد ادعای‌شان استفاده می‌کنند (حتی دیو پیر، ۱۹۹۳، ص ۴۳۱، ۴۴۷، ۴۴۹). برای همین است که باهرو می‌گوید «کمتر عنصری در زیست‌بوم‌گرایی را می‌توان پیدا کرد که بیشتر در نوشته‌های یکی از سوسیالیست‌های قدیمی به ویژه سوسیالیست‌های تخیلی آورده نشده باشد». (باهرو، ۱۹۸۲، ص ۱۲۶) او در ۱۹۸۴ نوشته بود که «اگر راستش را گفته باشم، نمی‌توانم انکار کنم که یک سوسیالیست تخیلی‌ام، زیرا بسیاری از عناصر سوسیالیسم تخیلی در چشم‌اندازم از جامعه اشتراکی پیدا می‌شوند». (همان، ص ۲۳۵) مارتین رایل در این عبارت همین احساس را منعکس می‌کند: «سوسیالیسم تخیلی نقطه آشکار همگرایی میان سبزه‌ها و سوسیالیست‌هاست». (۱۹۸۸، ص ۲۱) رابین کوک از حزب کارگر در این زمینه صراحت بیشتری دارد: «آینده سوسیالیسم بیشتر در کار ویلیامز رقم خواهد خورد تا در هربرت موریسون<sup>۲</sup>». (گولد، ۱۹۸۸، ص ۱۶۳)؛ ریموند ویلیامز نیز به همین قضیه اشاره دارد که می‌گوید، «در اندیشه اجتماعی بریتانیا، نویسنده‌ای که آغاز به وحدت این دو سنت متفاوت کرد، ویلیام موریس بود». (همان، ص ۹)

از جناح دیگر، جان اتان پوربیت نیز چنین شجره‌نامه‌هایی را می‌پذیرد: «آشنایی شخصی و ارتباط نزدیک من با جناح چپ، از مطالعه سنت‌های آزادی‌خواهانه اولیه و نوشته‌های ویلیام موریس و سنت آنارشیستی در سیاست چپ سرچشمه می‌گیرد» و سپس این نکته مهم را گوشزد می‌کند: «تصور می‌کنم که در این قرن، سوسیالیسم نوع تمرکزگرایز دوره سختی را در سیاست سوسیالیستی پشت سر گذاشته است». (۱۹۸۴، ص ۲۵)

۱. نویسنده، شاعر و هنرمند سوسیالیست انگلیسی (۱۸۳۴-۱۸۹۶) - م.

۲. سیاستمدار و رهبر حزب کارگر بریتانیا (۱۸۸۶-۱۹۶۵) - م.

این مبادلات فکری دال بر شیوه‌ای گزینشی است که هم سوسیالیست‌ها و هم زیست‌بوم‌گرایان در برخورد با سنت سوسیالیستی اتخاذ می‌کنند. اما پوریت چنین شیوه‌ای را در پیش نمی‌گیرد. او بسیار علاقه‌مند است که زیست‌بوم‌گرایی را از سوسیالیسم جدا کند، زیرا سوسیالیسم را بخشی از نظم قدیم می‌انگارد و معمولاً به صورت دیوانسالارانه و تولیدگرایی آن اشاره می‌کند. از آن‌جا که در سوسیالیسم سنت تمرکزگری نیز وجود دارد، این نظر پوریت چندان هوشمندانه نیست، اما مقابله سوسیالیست‌ها با چالش زیست‌بوم‌گرایان از طریق این استدلال (ناگهانی) که نوشته‌های ویلیام مورس تنها سوسیالیسم واقعی است، نیز به همین اندازه غیرهوشمندانه است.

گاه سوسیالیست‌ها در جستجوی‌شان برای خصلت‌های سازگار، از مواضع‌شان بسیار عقب‌نشینی می‌کنند. برای مثال، وقتی دیوید پیر به یک سنت ترکیبی «کروپاتکین<sup>۱</sup>، اوئن<sup>۲</sup>، گودوین» اشاره می‌کند، آدم نمی‌داند که موضوع صحبت او اصولاً سوسیالیسم است یا نه. از میان این سه متفکر تنها یکی‌شان سوسیالیست است و گرچه پیر با پیشنهاد نوع سوسیالیسم «آنارشویست و نه تمرکزگرایی» می‌کوشد تا این قضیه را رفع و رجوع کند، اما صفت «آنارشویست» بیشتر آن طینی را که معمولاً به سوسیالیسم نسبت می‌دهند، از این مکتب سلب می‌کند. اما از این بحث معانی بیانی بهره‌چندانی نمی‌توان برد. نکته مهم این است که داعیه‌های همگرایی میان سوسیالیسم و بوم‌شناسی، بر تجدیدحیات یک سنت فرعی در چارچوب سوسیالیسم مبتنی‌اند. این پرسش را که آیا سوسیالیسم و بوم‌شناسی سیاسی باهم سازگارند، نمی‌توان پاسخ داد، مگر آن‌که نخست به این پرسش پاسخ

۱. نویسنده آنارشویست روسی (۱۸۴۲-۱۹۲۱) - م.

۲. صنعت‌گزار سوسیالیست انگلیسی (۱۷۷۱-۱۸۵۸) - م.

داده شود: «چه نوع سوسیالیسم؟»؛ و در پایان کار باید به این پرسش پاسخ داد که آیا سنت سوسیالیسم تخیلی ویلیام موریس از جامعه‌ماندگار مورد نظر سبزه‌های کنونی هواداری می‌کند. (لی، ۱۹۸۹)

## خودکامگی و طبقه‌کارگر

پیش از پرداختن به رابطه میان زیست‌بوم‌گرایی و فمینیسم، دو مضمون سیاسی سبزه‌دیگر است که در پاسخ سوسیالیست‌ها به زیست‌بوم‌گرایی شایسته ذکر مختصر است. نخستین مضمون، خودکامگی است و دومین مضمون به نقش طبقه‌کارگر در تحقق دگرگونی اجتماعی ارتباط دارد. در فصل ۳ دیدیم که زیست‌بوم‌گرایان به دلایل گوناگون قدری خودکامگی را می‌پسندند و (دست‌کم) بوریس فرانکل گرایش به در پیش گرفتن چنین راهی را دارد. مارتین رایل از دیدگاه سوسیالیستی بوم‌شناختی استدلال کرده است که خودکامگی هم برای جهان نخست و هم برای جهان سوم بی‌فایده نیست و امتیاز اصلی آن این است که شق دیگر آن، یعنی «تحول جمعی ساختارهای نوین بین‌المللی»، تحققش دشوار است. (۱۹۸۸، ص ۸۴) او در این قضیه سه اشکال مهم را تشخیص می‌دهد: یکی احتمال این که خودکامگی شعله‌های ملیت‌گرایی را دامن زند، دوم مسایل مربوط به دست برداشتن از الگوهای فعلی تأثیر متقابل و سوم، این واقعیت که دادوستد می‌تواند به یکنواخت‌سازی نابرابری‌های منابع در میان ملت‌ها کمک کند. دیوید پیر به نکته سودمند دیگری در همین زمینه اشاره می‌کند که «دگرگون ساختن سازمان‌های مکانی<sup>۱</sup> به خودی خود تحول سوسیالیستی سبز را به بار نمی‌آورد»؛ این دگرگونی بستگی به شرایطی دارد که در آن رخ می‌دهد (پیر، ۱۹۹۳، ص ۲۲۶). در همین زمینه، بوریس فرانکل «نیمه خودکامگی» را برای اصلاح

1. spatial organisation

«توهم نیرومند» (به اعتقاد او بسیاری از سوسیالیست‌های دموکرات این توهم را دارند) راه‌حل‌های بین‌المللی برای «نامعقولی و کشمکش ناشی از نهادها و عملکردهای امپریالیستی و ملیت‌گرایانه» مفید می‌انگارد. (۱۹۸۷، ص ۲۴۸ تا ۲۵۲) او این راه‌حل‌ها را «بختک ضد دموکراتیک» می‌انگارد که «نظارت بومی محلی و ملی را بر نعمت‌های حیاتی، منابع، مهارت‌ها و تکنولوژی» در خطر می‌اندازد. از سوی دیگر، نیمه‌خودکامگی اصولاً خودمختاری اقتصادی محلی و ملی را افزایش می‌دهد. به پرهیز از «ولایتی‌گری<sup>۱</sup> تنگ، نظرانه» می‌انجامد که به نظر او و رایل نتیجه «خودبسندگی تمام‌عیار» است.

اما در ارتباط با قضیه طبقه، در همین فصل پیش از این دیدیم که سوسیالیست‌ها نگران این داعیه سبزه‌ها هستند که به فراسوی سیاست طبقاتی رفته‌اند، هرچند که برخی از سوسیالیست‌هایی که تماسی با بوم‌شناسی داشته‌اند، ناچار شده‌اند که در این اندیشه‌شان که طبقه کارگر سرچشمه دگرگونی پیشرو اجتماعی است، تجدید نظر کنند. برای مثال، رودلف باهرو زمانی که مارکسیست بود (هرچند که هنوز سوسیالیست است)، از در نظر گرفتن «طبقات کارگر کنونی به عنوان پرولتاریایی که در آینده و در هنگام مقتضی رسالت تاریخی و جهانی‌اش را انجام خواهد داد و منافع اقتصادی‌اش معیار همه جنبش‌های اجتماعی است»، دست برداشته بود (۱۹۸۲، ص ۱۱۰). او بعدها از یک دیدگاه جهانی بوم‌شناختی، از طبقه کارگر به عنوان «بدترین طبقه استثمارکننده در تاریخ» یاد کرد؛ هرچند تا آن‌جا که من می‌دانم هیچ سوسیالیست آبرومندی نیست که تا بدین‌جا پیش رود، اما بی‌گمان در میان برخی از آن‌ها گرایش به این نظر وجود دارد که «جنبش‌های اجتماعی نوپدید» درخشان‌ترین امید برای دگرگونی پیشرو به شمار می‌آیند (برای بحث درباره شایستگی‌های نسبی

1. Provincialism

جنبش‌های نو و طبقه از جهت دگرگونی اجتماعی، به فصل ۴ همین کتاب نگاه کنید). این فکر که «قضایای مورد بحث» بیشتر از «طبقه» محرک سیاسی ایجاد می‌کند، از همان آغاز راهبرد اساسی سبزا بوده و به نظر می‌رسد که برخی از سوسیالیست‌های هوادار بوم‌شناسی نیز برای پذیرش آن آمادگی دارند.

### نتیجه‌گیری دربارهٔ رابطهٔ بوم‌شناسی و سوسیالیسم

برخی از سوسیالیست‌ها تحت فشار سبزا هدف‌های سنتی سوسیالیسم را در زمینهٔ تولید و رشد بی‌مهار مورد تجدیدنظر قرار داده‌اند؛ آن‌ها در صدد نجات عناصر فرعی در سنت سیاسی‌شان برآمده‌اند و در مورد نقش طبقهٔ کارگر در تغییرهای سیاسی آینده به تأمل نشسته‌اند. در جناح دیگر، سبزا نیاز به شنیدن انتقاد سوسیالیست‌ها دارند و دربارهٔ رابطهٔ میان سرمایه‌داری و تباهی زیست‌محیطی، ماهیت محیط‌زیست و امکان دگرگونی اجتماعی از سوی یک فاعل اجتماعی، باید بیشتر اندیشه کنند. در پایان، شاید مارتین رایل راست گفته باشد که بوم‌شناسی سیاسی و سوسیالیسم درگیر یک «نقد همگرا» شده‌اند، زیرا هر دو سرمایه‌داری را از جهت تولید و مصرف مایهٔ اتلاف منابع می‌دانند و به پیامدهای نابرابری‌گرایانهٔ آن انتقاد دارند (۱۹۸۸، ص ۴۸). اما مسئلهٔ اصلی جنبه‌ای عملی دارد تا نظری: «کدامیک از این دو بهترین راهبرد را برای تحقق یک جامعهٔ ماندگارِ برابری‌گرا نشان می‌دهند؟»

### فمینیسم بوم‌شناختی

اگر هم‌چنان که پیش از این یادآور شدم، بحث میان بوم‌شناسی سیاسی و سوسیالیسم در واقع بحث میان شیوه‌های تفکر و کنش باشد، پس بحث دربارهٔ فمینیسم بوم‌شناختی را باید به عنوان بحث در چارچوب یک شیوهٔ تفکر و کنش به شمار آورد. من در صدد آنم نشان دهم که

چگونه بحث دوم بخشی از بحث عامی است که در داخل فمینیسم بر سر بهترین راه فعالیت‌شان درگرفته است: آیا باید به دنبال برابری با مردان برحسب معیارهای اساساً ارائه شده از سوی مردان بود یا باید بر تفاوت‌های زنان و مردان انگشت گذاشت و درصدد تعالی ویژگی‌های زنانه‌ای برآمد که تاکنون سرکوب شده‌اند. فراسوی این تمایز، برخی فمینیست‌های بوم‌شناس فمینیسم بوم‌شناختی را به عنوان فرصتی برای امتناع از انتخاب یکی از این دو شق و به جای آن در پیش گرفتن سیاست تجدید شکل یافته‌ای می‌دانند که به فراسوی این دوگانگی می‌اندیشد. فمینیست‌های بوم‌شناسی که هوادار راهبرد «تفاوت» اند، نه تنها برای آزادسازی زنان بلکه همچنین برای تشویق مردان به اقتباس شیوه‌های تفکر و کنش «زنانه»، این راهبرد را در پیش گرفته‌اند و از این طریق می‌خواهند روابط سالم‌تر میان انسان‌ها و نیز روابط بهتر میان انسان‌ها (به‌ویژه مردان) و محیط‌زیست را تقویت کنند. در صفحات بعدی فمینیسم بوم‌شناختی طرفدار راهبرد «تفاوت» را در کانون بحث خود قرار خواهد داد و از طریق نقد آن خواهیم کوشید روایت «ساخت شکنانه»‌ای از این گرایش فمینیستی به دست دهیم.

فمینیسم بوم‌شناختی طرفدار «تفاوت» بر سه رشته اندیشه‌های اصلی استوار است. در حله نخست، این نوع فمینیست‌ها معمولاً از وجود ارزش‌ها و شیوه‌های رفتاری دفاع می‌کنند که اساساً زنانه‌اند، به این معنا که بیشتر، زنان از این ارزش‌ها و رفتارها برخوردارند تا مردان. این ویژگی‌ها ممکن است از طریق «اجتماعی» یا «زیست‌شناختی» پدید آمده باشند و بیشتر بستگی به این تصمیم دارند که کدام نظر اقتباس گردد. نخست، از آن‌جا که فمینیست‌های بوم‌شناس دوست دارند بینند که مردها چنین ویژگی‌هایی را اتخاذ کنند، باید چنین باور داشته باشند که برای مردها کسب چنین ویژگی‌هایی امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر، آن‌ها نمی‌توانند استدلال کنند که برای داشتن چنین ویژگی‌هایی زن سرودن

ضروری است، گرچه ممکن است بگویند که مردها نمی‌دانند چه هستند مگر از زبان زن‌ها بشنوند که چه ماهیتی دارند. دوم، این اعتقاد که ویژگی‌هایی زنانه ریشه‌زیست‌شناختی دارد، در معرض اتهام به ذات‌گرایی<sup>۱</sup> و هم‌چنین این اتهام است که چنین ویژگی‌هایی به گونه تغییرناپذیری تنها به یک جنس تعلق دارند. پس اگر بگوییم که برخی از ویژگی‌ها ناخوشایندند، آنگاه جنسی که از این ویژگی‌ها برخوردار است برچسب می‌خورد و راه هرگونه «پیشرفت»ی بسته می‌شود. همراه با این اعتقاد، این اندیشه نیز وجود دارد که ارزش‌های زنانه به خاطر حاکمیت مردسالاری در تاریخ بشر بی‌ارزش شناخته شده‌اند و این وظیفه فمینیست‌های بوم‌شناس طرفدار «تفاوت» است که ارزیابی دوباره و مثبتی از این ویژگی‌ها به عمل آورند. البته اگر ارزش‌ها و شیوه‌های رفتار زنانه‌ای وجود داشته باشند، پس ارزش‌ها و شیوه‌های رفتار مردانه نیز باید وجود داشته باشند. این فمینیست‌ها که خواستار ارزیابی دوباره و مثبتی از ویژگی‌های زنانه‌اند، ضرورتاً نمی‌خواهند که ویژگی‌های مردانه از بین بروند، بلکه بیشتر به دنبال تعادل میان این دو نوع ویژگی‌ها هستند.

اندیشه دوم آن‌ها این است که چیرگی بر طبیعت با چیرگی بر زنان ارتباط دارد و ساختارهای تسلط و دلایل آن‌ها در هر دو مورد یکسانند. به نوشته آندره کولار و جویس کوتروچی (۱۹۸۸، ص ۱۳۷): «هویت و سرنوشت زنان و طبیعت درهم آمیخته است». سومین اندیشه که با دو اندیشه قبلی پیوند و ارتباط دارد، این است که زنان بیشتر از مردان به طبیعت نزدیکند و از همین روی، از جهت پرورش شیوه‌های ماندگار ارتباط با طبیعت، بالقوه پیشگامند. «فمینیست‌های بوم‌شناس می‌گویند که زنان دیدگاه‌های بی‌همتایی دارند که از آن منظر می‌توانند بحران بوم‌شناختی را بهتر بنگرند» (ملر، ۱۹۹۲، ص ۲۳۶). درباره این سه مفهوم

1. essentialism

بحث بیشتری خواهم کرد و نشان خواهم داد که چگونه برخی فمینیست‌ها به برنامه فمینیست‌های بوم‌شناس (به ویژه به نکته نخست و صورت ذات‌گرای آن) تاخته‌اند، زیرا که معتقدند این نوع فمینیسم دلالت‌های ارتجاعی دارد. برخی از فمینیست‌ها که دید ساخت‌شکناهی دارند، وادار به بازتعریف فمینیسم بوم‌شناختی شده‌اند؛ برای مثال، والرئ پلام وود می‌گوید که وجه مشترک همه نوع «فمینیسم بوم‌شناختی» چیزی جز طرد اعتقاد به «فروپایگی پهنه طبیعی و زنانه» نیست. (۱۹۹۳، ص ۳۳) تازه پس از طرد این اعتقاد است که تمایز میان فمینیسم مبتنی بر «تفاوت» و فمینیسم «ساخت‌شکن» مشخص می‌شود.

## ارزش‌ها و رفتار

اینستراکینگ درباره ارزش‌ها و رفتار می‌نویسد که «ما زنان ملاحظه کردن، توجه کردن و پرورش دادن را خیلی زود یاد می‌گیریم» (۱۹۸۳، ص ۱۲) و استفانی لیلاند به «کشش‌های زنانه» ای چون «تعلق، رابطه و رواداری»<sup>۱</sup> اشاره می‌کند (۱۹۸۳، ص ۷۱). این‌ها همان نوع ویژگی‌هایی‌اند (که هم‌چنان که پیش از این یاد آور شدم، گه‌گاه سازنده «اصل زنانه» انگاشته می‌شوند) که فمینیست‌های بوم‌شناس معمولاً به زنان نسبت می‌دهند. هرچند والرئ پلام وود به درستی نظر می‌دهد که کاهش ارزش شیوه‌های اندیشه و رفتار مردانه ضرورتاً مستلزم تصدیق مختصات زنانه نیست، اما برداشت من این است که فمینیست‌های بوم‌شناس طرفدار «تفاوت» معمولاً چنین تصدیق‌هایی را انجام می‌دهند.

پلام وود در تأیید موضعش می‌گوید: «آن‌چه که در این‌جا مطرح است، غالباً نه چندان تصدیق وابستگی و نزدیکی زنان به طبیعت، بلکه عدم اعتماد زنان به الگوی شخصیتی مردانه و طرد آن و نیز عدم وابستگی

مردها به سامان طبیعی و علاقه آن‌ها به چیرگی بر طبیعت است» (۱۹۸۸، ص ۱۹). اما این برداشت با این نظر جوودیت پلانت مغایر است که می‌گوید، «ارزش‌های زنانه که مبتنی بر زندگی بخشیدن‌اند، باید دوباره ارزیابی شوند و نقشی متعالی‌تر از نقش تاکنون زبردستانه‌شان ایفا کنند» (ص ۷) و هم‌چنین با طرفداری هازل هِندرسون از ارزیابی دوباره ارزش‌های زنانه: فمینیسم بوم‌شناختی برای مادر بودن، پرورش و سرپرستی از فرزندان و حفظ زیستگاه آسوده و اجتماع‌های منسجم به عنوان پسربرکت‌ترین کار جامعه، ارزش قبایل است، حال آن‌که در چارچوب ارزش‌های مردسالارانه و اقتصادهایی که این وظایف را نادیده می‌گیرند و مزدشان را نمی‌دهند، این ویژگی‌های زنانه کمترین ارزش را پیدا کرده‌اند. (هندرسون، ۱۹۸۳، ص ۲۰۷)

طبیعی است که ارزش‌های مردانه مانند تسبیض، تسلط و سلسله‌مراتب (لاند، ۱۹۸۳، ص ۶۸ تا ۶۹) و «بی‌توجهی به مراقبت از طبیعت» (فربر، ۱۹۸۳، ص ۱۳۲)، اگر به طرد ارزش‌های دیگر منجر شوند، بی‌گمان زیانمند انگاشته می‌شوند. در همین زمینه، ژان فربر با یک لحن نیش‌دار برنامه‌های فضایی را اقدامی می‌انگارد که طی آن، «کیسه‌های پلاستیکی پر از ادرار مردان به فضا فرستاده می‌شود تا در سطح گیتی بی‌نهایت تکثیر گردند» و سپس می‌پرسد «آن‌ها چگونه می‌توانند ادعا کنند که دلسوز طبیعتند؟» (همان). اینستراکینگ چنین نتیجه می‌گیرد:

ما شاهد تخریب زمین و موجوداتش به وسیلهٔ سلاحشورانِ شرکتی و نیز تهدید نابودی هسته‌ای از سوی جنگجویان نظامی هستیم و این مایهٔ نگرانی فمینیست‌ها است. همین ذهنیت مردگرایانه است که ما را از حقمان در مورد بدن‌ها و جنسیتمان محروم می‌سازد و نظام‌های گوناگون تسلط و قدرت دولتی این ذهنیت را تقویت می‌کنند. (کینگ، ۱۹۸۳، ص ۱۰)

اظهارنظرهای راجع به ارزش‌های زنانه و علاقه‌مندی به تعالی آن‌ها، جدا از اشکال‌های سیاسی-راهبردی، به انواع اشکال‌های دیگر دچارند. والرئ پلام‌وود یادآور می‌شود (۱۹۸۸، ص ۲۱)، که نخستین مسئله این نوع اظهارنظرها مسئله نمایان تشخیص ویژگی‌های زنانه است: ما تنها می‌توانیم بدانیم که نمونه‌ی بازنمای زنان «زن‌صفت» به چه چیز باید شباهت داشته باشد، البته اگر از پیش برداشتی در مورد ویژگی‌های زنانه داشته باشیم، اما این ویژگی‌ها جنبه‌ای پیشینی<sup>۱</sup> و غیرتجربی دارند و از مشاهده رفتار زنان استنتاج نشده‌اند. آیا این گفته درست نیست که برخی مردان ویژگی‌های زنانه و برخی زنان ویژگی‌های «مردانه» دارند و در هر دو مورد، این ویژگی‌ها مبتنی بر نفس جنسیت نیستند، بلکه نحوه اجتماعی شدن آدم‌ها در زمینه جنسیت، این ویژگی‌ها را تعیین می‌کند.

در مرحله بعد، یک رشته ویژگی‌های زنانه وجود دارند که می‌توان آن‌ها را ویژگی‌های منفی انگاشت، مانند روحیه فرمان‌برداری که برخی زنان (از جمله فمینیست‌ها) به زنان نسبت می‌دهند. اگر ما زنان را معیار ویژگی‌های ارزشمند بدانیم، چگونه می‌توانیم داور می‌کنیم که کدامیک از رفتارهای نوعاً زنانه ویژگی‌های منفی به شمار می‌آیند. تنها در صورتی می‌توانیم فرمان‌برداری را ویژگی منفی بینگاریم که برای ضد این ویژگی ارزش قابل شویم، که این خود به معنای آن است که برای یک ویژگی که معمولاً به مردان نسبت داده می‌شود، ارزش مثبت قائلیم. به عبارت دیگر، چگونه می‌توان دانست که کدام یک از صورت‌های اندیشه یا رفتار، مثبت و کدام منفی است؟ ما نمی‌توانیم بگوییم که همه ویژگی‌های زنانه مثبت‌اند و هم‌چنین نمی‌توانیم بگوییم که همه ویژگی‌های مردانه منفی‌اند. اما این اظهارنظر کلی که ویژگی‌های زنانه مثبت‌اند، به ما اجازه نمی‌دهد که در این باره بدون تبعیض عمل کنیم.

---

1. apriori

راه دیگر نزدیک شدن به این مسئله که در ضمن مرتبط با شیوه بالا است، ممکن است این پرسش باشد: «با توجه به این که هم ویژگی‌های زنانه و هم ویژگی‌های مردانه تحت نظام پدرسالاری پرورش یافته‌اند، به چه دلیل می‌توانیم بگوییم که یکی از این دو نوع ویژگی ارزشمند است؟» فمینیست‌جدایی‌گرا می‌تواند بگوید که آنچه فمینیست‌های بوم‌شناس ویژگی‌های سالم می‌انگارند، به اندازه ویژگی‌های ناسالم آلوده پدرسالاری‌اند. تنها راه پیدا کردن ویژگی‌های اصیل زنانه دوری گزیدن از پدرسالاری و فراهم آوردن امکان «پدیداری» چنین ویژگی‌هایی است. هم‌چنان که مری ملور یادآور می‌شود: «فمینیست‌ها از دیرباز استدلال کرده‌اند که تا زنان بر باروری، جنسیت و مقتضیات اقتصادی‌شان نظارت پیدا نکنند، ما هرگز نخواهیم دانست که آن‌ها به‌راستی چه می‌خواهند و چه هستند.» (۱۹۹۲، ص ۲۳۷)

فمینیست‌های بوم‌شناس طرفدار تفاوت، معمولاً چنین راهبردی را در پیش نمی‌گیرند: آن‌ها برخی از ویژگی‌های زنان را برمی‌گزینند و سپس چنین استدلال می‌کنند که بیشتر زن‌ها این ویژگی را دارند و برای آن‌ها ارزش مثبت قائل می‌شوند و در مرحله بعد اظهار نظر می‌کنند که همه ما و در نتیجه کره زمین روزگار بهتری خواهیم داشت اگر چنین ویژگی‌هایی را اقتباس کنیم:

از همان آغاز آشکار است که برهان فمینیستی بوم‌شناختی و صلح‌خواهی، مبتنی بر پذیرش رابطه خاص زنانه با طبیعت یا با ویژگی‌های صلح‌دوستانه است و سپس چنین اظهار نظر می‌شود که این همان آرمان (یا بخشی از چنین آرمان) بشری است که باید جای آرمان کنونی را بگیرد. (پلام‌وود، ۱۹۸۸، ص ۲۲)

طرد این قضیه «آشکار» از سوی پلام‌وود، همان چیزی است که او و دیگران (مانند کینگ، ۱۹۸۹) را به مسیر فمینیسم بوم‌شناختی «ساختارشکن»

سوق می‌دهد. او با فکر پذیرش ویژگی‌های زنانه و طرد ویژگی‌های مردانه مخالفت می‌کند و هردو نوع ویژگی را رد می‌کند؛ به تازگی او طی یک استدلال پیچیده، راهبرد فمینیستی‌اش را با حمله کلی به این تفکر دوگانه‌انگارانه مطرح می‌کند (پلام‌وود، ۱۹۹۳). در آن‌جا چنین استدلال می‌کند:

زنان در چارچوب پدرسالاری در ارتباط با هویت باستانی‌شان به عنوان طبیعت، با گزینش غیرقابل قبولی روبه‌رو شده‌اند. آن‌ها یا (طبیعت‌گرایی) را می‌پذیرند و یا آن را رد می‌کنند (و در نتیجه، الگوی سروری مسلط را تصویب می‌کنند). توجه به اشکال دوگانه‌انگاری، راه‌حلی را برای این مشکل نشان می‌دهد. زنان را مانند مردان باید به عنوان انسان مطلق و بخشی از کل فرهنگ بشری در نظر گرفت. هم مردان و هم زنان باید با مفهوم دوگانه‌انگارانه هویت انسانی مقابله کنند و فرهنگ دیگری را پرورش دهند که هویت انسانی را پیوسته با طبیعت و نه جدا از آن، تشخیص دهد. (پلام‌وود، ۱۹۹۳، ص ۳۶)

او پیش از این، همین برداشت را به عنوان الگوی «جنسیت زدوده»‌ای برای بشر ارائه کرده بود، الگویی که،

مستلزم گزینش ویژگی‌ها بر مبنای معیارهای مستقل ارزش است. معیارهای انتخاب شده غالباً به یکی از این دو جنس مرتبند و شاید بیشتر به ویژگی‌های زنانه ارتباط داشته باشند تا مختصات مردانه. اما این معیارها به این معنا جنسیت زدوده‌اند که به صرف ارتباط با جنس زن یا مرد انتخاب نمی‌شوند، بلکه بر مبنای ملاحظات مستقل از جنسیت برگزیده می‌شوند.

(پلام‌وود، ۱۹۸۸، ص ۲۳)

این طرح را به آسانی نمی‌توان پیاده کرد (این «ملاحظات مستقل» چه

چیزهایی می‌توانند باشند؟ «انسان مطلق» چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟) و دلالت‌های آن را در این جا نمی‌توان پیدا کرد. تنها می‌توان گفت که فمینیسم پلام‌وود:

اشتیاق زنان به حرکت در جهت مرحله فراتری از روابطشان با طبیعت، به فراسوی جزء بی‌قدرتی از طبیعت بودن، به فراسوی واکنش در برابر مطرودماندگی دیرین‌شان از فرهنگ و حرکت در جهت اتخاذ یک موضع متفکرانه و تعمق‌آمیز در برابر طبیعت و مقابله با صورت فرهنگی نابودکننده و دوگانه‌انگارانه، را نشان می‌دهد. (پلام‌وود، ۱۹۹۳، ص ۳۹)

در این جا علاقه اصلی من به موضع پلام‌وود، این است که موضعش ما را قادر می‌سازد تا او را از آنچه که من دو اصل اساسی فمینیسم بوم‌شناختی طرفدار «تفاوت» می‌دانم، برکنار بدانیم؛ آن دو اصل عبارتند از تعیین ویژگی‌های شخصیتی زنانه یا مردانه و این اصل که ویژگی‌های زنانه همان ویژگی‌هایی‌اند که، در حال حاضر به خاطر خودمان و کره زمین، به شدت نیاز داریم که در مورد آن‌ها دوباره ارزیابی کنیم. خود پلام‌وود با اشاره به طرحش به عنوان یک «فمینیسم انتقادی بوم‌شناختی» (۱۹۹۴، ص ۳۹) موضعش را از این نوع فمینیسم بوم‌شناختی به دور نگه می‌دارد. این تجدید نام مواضع در چارچوب طرح فمینیستی بوم‌شناختی، غالباً نشانه ناخرسندی از موضع فمینیستی طرفدار «تفاوت» است. (برای مثال)، مری ملور موضع پلام‌وود را بیشتر یک نوع «سیاست سبز فمینیستی» می‌انگارد تا فمینیسم بوم‌شناختی (۱۹۹۲، ص ۲۳۸).

### انقیاد زنان و چیرگی بر طبیعت

ویژگی هر دو نوع فمینیسم بوم‌شناختی مورد اشاره‌ام در بالا، این است که هواداران آن‌ها فمینیسم مورد علاقه‌شان را نه تنها برای زنان بلکه

برای جهان طبیعی غیرانسانی نیز مصلحت می‌دانند. فمینیست‌های بوم‌شناس میان انقیاد طبیعت از سوی مردان و انقیاد زنان به وسیلهٔ مردان، رابطه‌ای را تشخیص می‌دهند. ماهیت این رابطه می‌تواند دو صورت به خود گیرد. صورت ضعیف و صورت قوی. در صورت ضعیف این رابطه، پدرسالاری چنین در نظر گرفته می‌شود که از طریق انقیاد سراسر حوزه‌ها و چیزهایی که تحت نظارتش دارد، تسلط خود را تولید و بازتولید می‌کند. رابطهٔ زنان و طبیعت در این صورت ضعیف، فقط این است که هر دو آماج سلطهٔ مردسالاری‌اند، بی‌آنکه انقیاد یکی از آنها لزوماً در ایجاد و بازایجاد انقیاد دیگر تأثیر داشته باشد. کریستین تامس به نقل از رزماری ردفورد رویتز چنین می‌گوید: «زنان باید بدانند که در جامعه‌ای که الگوی بنیادی روابط الگوی تسلط است، هیچ‌گونه آزادی برای آنها و هیچ راه‌حلی برای بحران بوم‌شناختی نمی‌توان سراغ گرفت.» (تامس، ۱۹۸۳، ص ۱۶۲)

جودیت پلنت نکتهٔ مشابهی را یادآور می‌شود: «ما می‌خواهیم هشیاری به قضیهٔ تسلط را در سطوح گوناگون ایجاد کنیم» (پلنت، ص ۴) و سپس اندیشه‌ای را مطرح می‌سازد که بر ارتباط قوی میان زنان و طبیعت از جهت انقیاد مشترکشان دلالت می‌کند. «به محض آن‌که پیوندهای تاریخی میان زنان و طبیعت و ستم‌دیدگی هردوشان را دریافتیم، چاره‌ای جز موضع‌گیری در برابر جنگ بر ضد طبیعت نداریم» (همان). این اظهارنظر آخری پیوندهای میان استثمار زنان و استثمار طبیعت را نشان می‌دهد و تنها آن‌ها را در معرض نظارت کلی پدرسالاری در نظر نمی‌گیرد. پلنت یادآور می‌شود که بررسی تاریخی استثمار زنان و طبیعت، به این نتیجه‌گیری می‌انجامد که پدرسالاری برای هردوی آن‌ها هویت ویژه‌ای قائل شده است که به تولید و بازتولید انقیادشان منجر می‌شود. بدین معنا، فمینیست‌های بوم‌شناس چنین استدلال می‌کنند که نبرد برای آزادی زنان باید نبرد برای طبیعت نیز باشد و به همین سان، غارت طبیعت

را نباید جدا از استثمار زنان در نظر گرفت. هردوی این قضایا ریشه در پدر سالاری دارند: «ما بر این باوریم که فرهنگ ضد طبیعت فرهنگ ضد زنان نیز هست» (کینگ، ۱۹۸۳، ص ۱۱).

آن‌هایی که از رابطه قوی میان انقیاد زنان و انقیاد طبیعت سخن می‌گویند، استدلال می‌کنند که پدرسالاری ویژگی‌های مشابهی را به طبیعت و زنان می‌دهد و سپس به گونه‌ای منظم ارزش این ویژگی‌ها را می‌کاهد، بدین سان که هردوی آن‌ها را نامعقول، نامطمئن و به سختی قابل نظارت و نامشخص می‌انگارد. به نوشته ژانت بیهل:

در فرهنگ غربی، مردان همیشه از طریق معرفی زنان به عنوان کسانی که بیشتر از مردان به «طبیعت نزدیک‌تر» اند، تسلطشان را بر زنان توجیه کرده‌اند. مردها به گونه‌ای ایدئولوژیک زنان را فاقد انسانیت و تعقل نشان داده‌اند و آن‌ها را آشفته‌تر، با انگیزه‌های اسرارآمیز، عاطفی‌تر، اشک‌آلودتر و حتی ناپاک‌تر خوانده‌اند. (بیهل، ۱۹۸۸، ص ۱۲)

در مورد این‌که جریان بالا درست از کی آغاز شد، میان فمینیست‌های بوم‌شناس اختلاف نظر است. این اختلاف میان دو گروه است، «یکی آن‌هایی که این مسئله را هم برای زنان و هم برای طبیعت به عنوان یک رشته از دوگانگی‌هایی که در فلسفه باستان ریشه دارند و طی یک تاریخ پیچیده تاکنون ادامه داشته‌اند، در نظر می‌گیرند» و آن‌هایی که این مسئله را به «پیدایش علم مکانیستی در جنبش روشن‌اندیشی و ماقبل آن» نسبت می‌دهند (پلام ورد، ۱۹۸۶، ص ۲۱). در واقع، از آنجایی که گروه نخست هیچ‌گونه رابطه ضروری میان زنان و انقیاد طبیعت پیدا نمی‌کند، شاید درست نباشد که آن‌ها را فمینیست بوم‌شناس قلمداد کنیم.

پیش از این به رابطه مبهم کل جنبش سبز با سنت‌های روشن‌اندیشی اشاره کردیم و اگر بگوییم که برخی فمینیست‌های بوم‌شناس رابطه‌ای را

میان محرک بیکنی<sup>۱</sup> برای چیرگی بر طبیعت و انقیاد زنان می‌جویند، به‌ویژه از زمانی که ویژگی‌های مشابهی را به هر دو نسبت داده‌اند، کاملاً درست گفته‌ایم. طرح علمی نوین که ریشه در فرانسیس بیکن دارد، به عنوان طرح جهانی<sup>۲</sup> تقلیل<sup>۳</sup>، تفکیک و نظارت خشونت‌آمیز، قلمداد شده است. فمینیست‌های بوم‌شناس طرفدار «تفاوت»، اصول زنانه‌گوناگونی، کل‌گرایی<sup>۴</sup>، وابستگی متقابل و عدم خشونت را در برابر این طرح قرار می‌دهند. فمینیست‌های بوم‌شناس «ساخت‌شکن» استدلال می‌کنند که جنبش روشن‌اندیشی یک رشته دوگانگی‌هایی را که دیری پیش از این جنبش پا گرفته بودند تصلب بیشتر بخشید و به‌جای تجدید ارزیابی این دوگانگی‌ها باید از آن‌ها فراگذشت. در این زمینه، مشکل موضع مبتنی بر تفاوت این است که هوادارانش تصویر دوره‌ماقبل روشن‌اندیشی را بیش از حد درخشان نشان می‌دهند. ارگان‌سیسم ممکن است جایش را به مکان‌سیسم داده باشد، اما ارگان‌سیسم‌ها هنوز در تعقیب زنان جادوگر بودند. به نظر می‌رسد، آنچه می‌توان گفت این است که نظر مکان‌یستی راجع به طبیعت، انقیاد زنان را تشدید کرد، ولی این انقیاد ریشه در جای دیگر دارد.

ژانت بیهل در واقع بر ضد نظر بالا این واقعیت را یادآور شده است: «جوامعی بوده‌اند که می‌توانستند به طبیعت احترام بگذارند (مانند مصر باستان) ولی این احترام از رشد سلسله‌مراتب مبتنی بر پدرمداری<sup>۴</sup> جلوگیری نکرد» (۱۹۸۸، ص ۱۳). با این حساب، مردها برای تسلط بر زنان به یک رشته اندیشه‌های توجیه‌کننده انقیاد طبیعت نیازی ندارند، گرچه بعید نیست که چنین اندیشه‌هایی از سده هفدهم برای تقویت این انقیاد به کار رفته باشند. بدین سان، هرچند فمینیست‌های بوم‌شناس که

۱. منسوب به فرانسیس بیکن فیلسوف انگلیسی قرن شانزدهم و هفدهم و بنیان‌گذار مکتب تجربه‌گرایی. - م.

انقیاد زنان را به انقیاد طبیعت مرتبط می‌دانند، نمی‌توانند برای اثبات واقعیت انقیاد زنان از سوی مردان دلایلی بنیادی ارائه کنند، اما این را می‌توانند نشان دهند که در حال حاضر چگونه زنان و طبیعت را دارای ویژگی‌های مشابهی می‌انگارند و این ویژگی‌ها «اتفاقاً» کم‌ارزش انگاشته می‌شوند.

### زنان به عنوان جنس نزدیک‌تر به طبیعت

فمینیست‌هایی مانند مِرچنت (۱۹۹۰)، ضمن پیوند دادن انقیاد زنان با انقیاد طبیعت، یادآور می‌شوند که ساختارهای فکری توجیه‌کننده هر دو نوع این انقیاد یکی‌اند. فمینیست‌های طرفدار «تفاوت» سپس چنین ادامه می‌دهند که جلوگیری از نابودی بیشتر محیط‌زیست به «همنوایی» بیشتر با جهان طبیعی غیرانسانی نیاز دارد و از آن‌جا که زنان برحسب عادت بیشتر از مردان به طبیعت نزدیک‌کنند، پس بهتر می‌توانند نقش الگو را برای رفتار حساس در مورد محیط‌زیست ایفا کنند.

به نظر برخی از فمینیست‌های بوم‌شناس، مبنای این نزدیکی به طبیعت، زیست‌شناسی است. الیزابت داسون گِری (نقل شده در پلام وود، ۱۹۸۶، ص ۱۲۵)، می‌گوید: «به دلیل چرخه تولید مثل<sup>۱</sup>، طفره رفتن از حس پیوند با جهان طبیعی، برای زنان بسیار دشوارتر است» و هازل هِندرسون یادآور می‌شود: «از جهت زیست‌شناختی، بیشتر زنان جهان در متن طبیعت بودن را هنوز به گونه زنده‌ای تجربه می‌کنند و درباره آزادی و جدایی‌شان از چرخه‌های زایش و مرگ، کمتر دچار توهم می‌شوند» (۱۹۸۳، ص ۲۰۷). زنان قوم مائوری در نیوزیلند، به منزله باز نمود نمادین پیوند زنان به عنوان افراد زندگی‌بخش و زمین به منزله سرچشمه نهایی هرگونه زندگی، زواید پیوند جسمانی زائو و نوزاد را در زمین دفن

1. reproductive cycle

می‌کنند. فمینیست‌های دیگر که با وجود علاقه‌مندی به پیوند میان بوم‌شناسی و فمینیسم نمی‌خواهند تسلیم ذات‌گرایی زیست‌شناختی<sup>۱</sup> شوند، چنین نظر می‌دهند که تجربه زندگی زنان به آن‌ها در زمینه کسب حساسیت بوم‌شناختی امتیاز اولیه را می‌دهد:

از آن‌جا که زنان کمتر از مردان به شیوه‌های مستقیماً مغایر با طبیعت زندگی می‌کنند و در زندگی عملکردهای متفاوت و کمتر مغایر با طبیعت و خصلت‌های دلسوازانانه‌تری را در پیش می‌گیرند، یک فمینیست متمایل به بوم‌شناسی به حق می‌تواند برای برخی از تجارب و عملکردهای زنان در برابر تجارب و عملکردهای مردان امتیاز قائل شود و بدون پایبندی به هرگونه طبیعت‌گرایی، این‌گونه تجارب زنانه را سرچشمه دگرگونی بداند. (پلام رود، ۱۹۹۳، ص ۳۵)

آشکار است که قضیه بالا بر این آرزوی عمومی جنبش سبز که همان سبک‌بارتر زندگی کردن بر روی زمین است، تأثیر می‌گذارد. هم‌چنان که در فصل ۲ دیدیم، زیست‌بوم‌گرایان عمیق خواهان دگرگونی آگاهی در زمینه برخورد ما با جهان طبیعی غیرانسانی‌اند. وارویک فاکس خواستار دگرگونی در اولویت‌ها است، به گونه‌ای که بار توجیه اعمال به گردن کسانی بیفتد که در محیط‌زیست اختلال ایجاد می‌کنند نه به گردن مدافعان محیط‌زیست. به نظر او، پیش‌شرط این قضیه، آگاهی به مرزهای «نه چندان سفت و سخت» میان انسان‌ها و جهان طبیعی غیرانسانی است. در همان جا در این باره یادآور شده بودم که زیست‌بوم‌گرایان عمیق با مسئله دشوار ترغیب انسان‌ها روبروی‌اند، زیرا بیشتر آدم‌ها چنین نمی‌اندیشند و بعید است که در آینده نیز چنین اندیشه‌ای را در سر پروراندند.

برخی از فمینیست‌های بوم‌شناس یادآور می‌شوند که هم‌اکنون

ملیون‌ها انسان، به ویژه زنان، چنین می‌اندیشند یا دست‌کم بالقوه در آستانه چنین اندیشیدنی‌اند. بدین تعبیر، نزدیکی زنان به طبیعت، آن‌ها را در سیاست سبز پیشگام می‌سازد و در تماس با جهانی قرار می‌دهد که جو دیت پلنت توصیف می‌کند و بسیاری از اعضای جنبش سبز خواستار احیای آن‌اند، جهانی که در آن، «استخراج معادن مناسبی را انجام می‌دادند، بدین سان که پیشکش‌هایی را به خدایان خاک و جهان زیرزمینی تقدیم می‌کردند، قربانی‌های تشریفاتی انجام می‌دادند و پیش از دست‌درازی به حریم زمین مقدس روزه جنسی و غذایی می‌گرفتند» (ص ۳).

یکی از مسائلی که فمینیست‌های بوم‌شناس در زمینه هدف‌های گسترده‌تر جنبش سبز با آن روبرو‌اند، ناهمخوانی تقاضای ارزش‌گذاری مثبت برای فعالیت فرزندی از یک سوی و نیاز به کاهش سطح جمعیت از سوی دیگر است. البته یک چنین ارزش‌گذاری لزوماً بر داشتن فرزندان زیاد دلالت نمی‌کند، اما فرهنگی که به فرزندی ارج بسیار می‌نهد، به سختی می‌تواند سیاست‌های تنظیم جمعیت را مشروع سازد. و باز، در جامعه ماندگاری که کارکرد شایسته‌ای دارد، آدم‌ها باید به نرخ‌های ماندگار زاد و ولد برسند و آن‌ها را حفظ کنند، هم‌چنان که بسیاری از اجتماع‌ها (به ویژه در آفریقا و آمریکای لاتین) هم‌اکنون چنین کاری انجام می‌دهند.

### نتیجه‌گیری در مورد فمینیسم بوم‌شناختی و انتقاد از آن

فمینیسم بوم‌شناختی طرفدار «تفاوت» هرگز بدون منتقد نبوده است. برای مثال، ژانت بیهل بر این باور است که پیوند دادن زنان به طبیعت و نتیجه‌گیری در مورد انقیاد هر دو شان، بهترین دلیل بر این است که کاربرد این رابطه برای مقاصد رهایی‌بخش چقدر خطرناک است:

وقتی فمینیست‌های بوم‌شناس ریشه ویژگی‌های شخصیتی زنان را

در زیست‌شناسی جنسی و تولید مثل می‌جویند، به طبع این تصویرهای مردساخته را که بنابر آن‌ها زنان اساساً موجودات زیست‌شناختی‌اند، نیز باید بپذیرند... که این خود به معنای تسلیم شدن زنان به کلیشه‌های مردانه‌ای است که ریشه ساختار شخصیتی زنان را وجود زیست‌شناختی آنان می‌انگارند. (بیهل، ۱۹۹۳، ص ۵۵)

پلام‌وود نیز خوب می‌داند که چرا این نوع فمینیسم بوم‌شناختی از سوی برخی محافل جنبش فمینیستی ارتجاعی انگاشته شده است: «در زرادخانه محافظه‌کاران، مفهوم طبیعت همیشه سلاح عمده‌ای برای نگه داشتن زنان سر جای خودشان بوده است و با توجه به این زمینه، جای شگفتی نیست که بسیاری از فمینیست‌ها به نظر اخیری که نویسندگان هرچه بیشتری در اردوی فمینیسم بوم‌شناختی بیان می‌کنند با بدگمانی می‌نگرند، نظری که می‌گوید باید به وابستگی زنان به طبیعت بها داد» (پلام‌وود، ۱۹۸۸، ص ۱۶ و ۱۹۹۳، ص ۲۰).

در همین زمینه، مری ملور میان فمینیسم و ارزش‌های زنانه تمایز سودمندی قایل می‌شود: «حتی جایی که اندیشمندان مذکر سبز مدعی می‌شوند که پایبندی به فمینیسم در کانون سیاست‌شان جای دارد، این قضیه با بحث راجع به ارزش‌های زنانه غالباً تداخل می‌یابد» (ملور، ۱۹۹۲، ص ۲۴۵). با توجه به این‌که در همین فصل شواهدی دال بر این را نشان دادیم که بسیاری از نویسندگان زن نیز همین کار را می‌کنند، این نکته کلی ملور بسیار درست است: «طرفداری از یک اصل زنانه بدون توجه به رابطه قدرت میان زنان و مردان، هواداری از یک موضع بوم‌شناختی زنانه است و نه یک موضع فمینیستی بوم‌شناختی» (همان، ص ۲۴۶).

آماج اصلی نقد ژانت بیهل، زیست‌بوم‌گرایان عمیق‌اند که به نظر او، درگیر طرحی‌اند که تسلط مردان بر زنان را تضمین می‌کند، اما نکات نقد

بیپهل به همین اندازه در مورد فمینیسم بوم‌شناختی طرفدار «تفاوت» نیز مصداق دارد. او می‌نویسد که می‌گویند از زنان نباید خواست که «مانند یک کوه بیندیشند، زیرا مبارزه زنان برای کسب هربت، خودمختاری و پذیرش به عنوان موجودات معقول، مانند نواختن سیلی به صورت خود است» (بیپهل، ۱۹۸۸، ص ۱۴). او این ادعای زیست‌بوم‌گرایان عمیق (و نیز فمینیست‌های طرفدار «تفاوت») را به مسخره می‌گیرد که ارزش‌ها و ویژگی‌های «مردانه» بی‌ارزش‌اند و به گونه‌ای طنزآمیز چنین می‌نویسد: «به عملانی شدن اهمیت نده و به نفس خود توجه نکن؛ مگر مردها چه چیزی از این صفات دیدند؛ زنان بدون این فردیت کسل‌کننده همیشه روزگاری بهتر از مردان داشته‌اند» (همان، ص ۱۳).

این منتقدان چنین استدلال می‌کنند که کوشش زیست‌بوم‌گرایان عمیق برای واداشتن ما به احترام به فضیلت‌های فروتنی، انفعال و افتادگی در برخورد با جهان طبیعی (یا با انسان‌های دیگر)، تنها می‌تواند به زیان جریان آزادسازی زنان منجر شود. از این دیدگاه، جنبش زنان همیشه در صدد بی‌اعتبار ساختن صفات فروتنی و افتادگی (و طرد بچه‌زاییدن هر ساله) بوده است، زیرا این ویژگی‌ها به سود پدرسالاری عمل می‌کرده‌اند. در محیط پدرسالاری کنونی، زنان نمی‌توانند از برنامه زیست‌بوم‌گرایان عمیق پیروی کنند و از آن‌جا که فمینیسم بوم‌شناختی به متغیرهای زیست‌بوم‌گرایی عمیق وابسته است، آن نیز سودی برای زنان ندارد: «همین افتادگی و اطاعت تسلیم‌آمیز از مردان است، که امروزه زنان می‌کوشند از آن دوری گزینند» (همان، ص ۱۴).

به نظر می‌رسد که این نگرانی‌ها بنیاد درستی دارند، زیرا فمینیسم بوم‌شناختی از یک سوی از مردم می‌خواهد که شیوه‌های «زنانه» ارتباط با جهان را اقتباس کنند و از سوی دیگر می‌گوید که زنان بیشتر از مردان می‌توانند چنین ارتباطی برقرار کنند. اگر چنین چیزی پیش بیاید و اگر چنین شیوه‌های ارتباط با جهان و کم‌ارزش شمردن آن، در واقع بخشی از

دلیل انقیاد زنان از سوی مردان باشد، پس موقعیت زنان تنها می‌تواند وخیم‌تر گردد. در نتیجه، فمینیسم طرفدار «تفاوت» راهبرد خطرناکی را پیشنهاد می‌کند (راهبردی که پلام‌وود آن را «چرخش معکوس غیرانتقادی» می‌نامد؛ پلام‌وود، ۱۹۹۳، ص ۳۱)، زیرا اندیشه‌هایی را به کار می‌بندد که تاکنون بر ضد زنان به کار می‌رفته‌اند، با این اعتقاد که اگر همگان این اندیشه‌ها را بپذیرند و با آن‌ها زندگی کنند، بهبودی کلی در وضعیت انسانی و غیرانسانی پیش خواهد آمد. ولی اگر مردم این اندیشه‌ها را نپذیرند، در آن صورت زنان باید «برای حفظ محیط‌زیست از خودگذشتگی نشان دهند» و این همان بهایی است که برخی از فمینیست‌ها بی‌گمان آمادگی برای پرداخت آن ندارند: «در غیاب یک چشم‌انداز فمینیستی، خطر این وجود دارد که سیاست سبز حتی اصل زنانه جنسیت زدوده را نیز اعلام نکند، بلکه آشکارا یا پنهانی اصل مردانه را گرامی دارد» (ملور، ۱۹۹۲، ص ۲۴۹).

از سوی دیگر فمینیسم «ساخت‌شکن» نیز مسایل خاص خود را دارد. طردگزینش صفات زنانه در برابر صفات مردانه، این پیامد خوش را دارد که از تنگناهای مربوط به بنای یک سیاست دگرگونی برپایه صفات زنانه پرهیز می‌شود، اما آینده را همچنان بلا تکلیف باقی می‌گذارد. پلام‌وود به جای یک عقلانیت مردانه یا زنانه، از عقلانیت بوم‌شناختی هواداری می‌کند، همان عقلانیتی که «روابط انکارشده و وابستگی انسان به طبیعت را باز می‌شناسد و خود را با آن تطبیق می‌دهد و در نتیجه ما را قادر می‌سازد تا دین ما را در مورد حفظ موجودات دیگر کره زمین تشخیص دهیم». اما این به چه معنا است و چگونه می‌توان آن را محقق ساخت؟ تا هنگامی که بررسی‌های بیشتری در این زمینه انجام نگرفته باشد، فضای فراسوی دوگانه‌انگاری زن و مرد، پوشیده از مه عدم تعین است و به خاطر نبود علایم راهنما، از یک سوی رهایی‌بخش و از سوی دیگر دلسردکننده است.

## نتیجه‌گیری

تفاوت‌های میان آن‌چه محیط‌زیست‌گرایی و زیست‌بوم‌گرایی نامیده‌ام، اکنون دیگر مشخص شده‌اند. زیست‌بوم‌گرایی برخلاف محیط‌زیست‌گرایی، در مورد یک رشته عملکردهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تردید اساسی می‌کند. زیست‌بوم‌گرایی آینده‌ای مابعدصنعتی را در نظر دارد که با آن‌چه که ما عموماً می‌شناسیم، کاملاً متفاوت است. در حالی که آینده متعارف مابعدصنعتی بر رشد بالا، تکنولوژی بالا، خدمات گسترده، فراغت بیشتر و ارضای نیازهای مادی مبسی است، جامعه مابعدصنعتی مورد نظر زیست‌بوم‌گرایی با رشد و تکنولوژی میانه خوبی ندارد و می‌گوید که زندگی خوب باید با کار بیشتر و اشیای مادی کمتر همراه باشد. زیست‌بوم‌گرایی وضعیت کلی متناهی بودن کره زمین را جدی می‌گیرد و می‌پرسد که در این وضعیت چه نوع عملکردهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، امکان‌پذیر و در ضمن خوشایند است. اما محیط‌زیست‌گرایی نوعاً چنین کاری را انجام نمی‌دهد.

زیست‌بوم‌گرایی در مورد روابط انسان‌ها با جهان طبیعی غیرانسانی، خواستار آن است که بار توجیه اعمال به گردن کسانی بیفتد که معتقدند دخالت در محیط‌زیست اساساً مسئله‌برانگیز نیست، نه بر گردن آن‌هایی که توصیه می‌کنند تا آن‌جا که ممکن است در جهان طبیعی غیرانسانی کمترین دخالت را باید کرد. محیط‌زیست‌گرایان معمولاً زمانی نگران دخالت در محیط‌زیست می‌شوند که این دخالت بر زندگی انسان‌ها تأثیر داشته باشد، اما زیست‌بوم‌گرایان می‌گویند که انسان‌مداری نیرومند مستتر در این قضیه، به جای آن‌که راه‌حل مسائل ما باشد، در واقع بخشی از مسائل کنونی ما را می‌سازد.

توجه عملی به محدودیت‌های رشد، همراه با نگرانی‌های اخلاقی در مورد جهان طبیعی غیرانسانی، ایدئولوژی سیاسی مستقلى را در زیست‌بوم‌گرایی به وجود می‌آورد. ما به خوبی می‌توانیم زیست‌بوم‌گرایی

را یک ایدئولوژی (به معنای کارکردی آن) به شمار آوریم، زیرا نخست، توصیفی از یک جهان سیاسی و اجتماعی - همان جهان دویم‌دلی سبزها - به عمل می‌آورد که به ما در پیدا کردن راه‌مان یاری می‌رساند. زیست‌بوم‌گرایی همچنین برنامه‌ای برای دگرگونی سیاسی دارد و به‌ویژه تصویری از یک جامعه ارائه می‌دهد که به‌نظر زیست‌بوم‌گرایان انسان باید در آن جامعه زندگی کند، جامعه‌ای که به تعبیر وسیع «جامعه‌ماندگار» نامیده شده است. از آن‌جا که بدون دگرگونی اساسی ایدئولوژی‌های دیگر، عناصر توصیفی و رهنمودی در برنامه سیاسی - بوم‌شناختی زیست‌بوم‌گرایی را در ایدئولوژی‌های سیاسی دیگر نمی‌توان پیاده کرد، بی‌گمان حق داریم که زیست‌بوم‌گرایی را به عنوان یک ایدئولوژی مستقل و در رقابت با ایدئولوژی‌های دیگر در بازار سیاسی اواخر سده بیستم در نظر آوریم. برخلاف زیست‌بوم‌گرایی، به عقیده من، انواع گوناگون محیط‌زیست‌گرایی (صرفه‌جویی در مصرف منابع، مهار آلودگی، بازیافت زباله و نظایر آن) را به آسانی می‌توان در انگاره‌های ایدئولوژیک شناخته‌شده‌تر جای داد، و این واقعیت که این قضایا را به آسانی می‌توان در طیف سیاسی موجود محقق ساخت، نشان می‌دهد که محیط‌زیست‌گرایی با این طیف هم‌خوانی دارد.

حال بینیم زیست‌بوم‌گرایی چه رابطه‌ای با محیط‌زیست‌گرایی دارد؟ یکی از پاسخ‌های آشکار به این پرسش، در نظر گرفتن زیست‌بوم‌گرایی به صورت تصویری تخیلی است که همه جنبش‌های سیاسی برای عملکرد مؤثر به آن نیاز دارند. بدین تعبیر، سیاست سبز هم یک جناح اصلاح‌گرانه دارد و هم یک شاخه بنیادی که شاخه دوم به منزله نوعی پاسدار سخت‌گیر عمل می‌کند و اگر جناح اصلاح‌گر در «نزدیکی به نهادهای حاکم» بیش از اندازه از خط خارج شده باشد، آن را به رعایت ضوابط فرامی‌خواند. این به آن معناست که پرسش در این باره که آیا تصویر سبز تیره‌ای که در این کتاب توصیف کرده‌ام تحقق‌پذیر است یا نه، ناشی از

عدم درک درست قضیه است. بدین تعبیر، تخیل‌گرایی زیست‌بوم‌گرایی با بینش و خلاقیت متعهدانه‌ای که می‌تواند ایجاد کند، برنده‌ترین برگ این ایدئولوژی است.

از جنبه‌ای هنوز مثبت‌تر، بینش تخیلی زیست‌بوم‌گرایی منبع الهام بنیادی و گریزناپذیری است که فعالان سبز، حتی اصلاح‌گترین و موجه‌ترین آن‌ها، پیوسته به آن نیاز دارند. اصلاح‌گران سبز به تصویر اساساً متفاوتی از جامعه مابعدصنعتی، به خیال‌پردازان وابسته به بوم‌شناسی عمیق، به بررسی‌های تخیلی درباره جامعه ماندگار، و از قضا گه‌گاه به پایین و روی زمین کشیده شدن و به یادآوری در مورد محدودیت‌های رشد، نیاز دارند. سیاست سبز تیره، به اصلاح‌گران یادآور می‌شود که کجا می‌توانند بروند، هرچند که به راستی تصور نمی‌کنند که آن‌ها بتوانند به آن‌جا برسند. از همین نظرات است که به عقیده ما، میان زیست‌بوم‌گرایی و محیط‌زیست‌گرایی «تنش سازنده» ای در کار است.

اما آیا سازنده بودن این تنش کاملاً آشکار است؟ کسانی هستند که می‌گویند اندیشه‌های سبز بنیادی یکسره نقض غرض‌اند، زیرا همین اندیشه‌ها «جنبش محیط‌زیست را به سوی راه‌بردهای خودشکست‌دهنده سوق می‌دهند و جامعه را از اصلاحاتی که سخت به آن‌ها نیاز دارد، محروم می‌سازند»، (لویس، ۱۹۹۲، ص ۲). از دیدگاه لویس، بنیادگرایان بوم‌شناختی با «دامن زدن به جنبش ضد محیط‌زیست»، جنبش سبزها را در خطر می‌اندازد (همان، ص ۶). به همین دلیل او وظیفه‌اش را این می‌داند که چهار اصل مسلم «محیط‌زیست‌گرایی بنیادی» و نیز این «اعتقاد حاکم» و شاخص آن را که می‌گوید، رشد اقتصادی اصولاً ناماندگار است، از اعتبار بیندازد (همان، ص ۳). این چهار اصل عبارتند از:

این که اقوام اولیه (یا ابتدایی) می‌توانند سرمشق ما در هماهنگی زندگی کردن با طبیعت (و با همدیگر) باشند؛ دوم، تمرکززدایی تمام عیار که به استبداد محلی می‌انجامد، برای سلامت اجتماعی

و بوم‌شناختی ضروری است؛ سوم، این‌که پیشرفت تکنولوژیک، اگر نه خود پیشرفت علمی، ذاتاً زیانبار و انسانیت‌زدا است؛ و سرانجام، این‌که نظام بازار سرمایه‌داری خواه ناخواه نابودکننده و اسراف‌کارانه است. (لویس، ۱۹۹۲، ص ۳)

لویس همه این نظرها را تعصب‌آمیز می‌انگارد (همان، ص ۹) و حمله بنیادگرایان بوم‌شناس به رشد اقتصادی را با این استدلال رد می‌کند که افزایش در ارزش با ماندگاری درازمدت کاملاً سازگار است. «هرچند که اقتصاد جهانی بی‌گمان نمی‌تواند با انباشتن بازار با کوهی از کالاهای یک‌بار مصرف، از جهت حجم بی‌نهایت رشد کند، اما با تولید کالاهای بهتر و خدمات کارآمدتر، هم‌چنان می‌تواند از جهت ارزش رشد کند» (همان، ص ۱۰).

سبزهای بنیادی به این انتقاد از «چهار اصل مسلم» شان با این گفته پاسخ می‌دهند که آن‌ها در این تصویر ترکیبی چیزی از خودشان را نمی‌بینند. به نظر می‌رسد که لویس بر پایه صورتکی از یک جناح تندرو وابسته به یکی از انواع محیط‌زیست‌گرایی در کرانه غربی آمریکای شمالی و با نصب برجسب کلی «بنیادگرایی بوم‌شناختی» روی آن، سیاست سبز بنیادی را به سخره گرفته است. درست است که در هر کار تونی حقیقتی نهفته است، اما تخیل نیز در آن فراوان است و من امیدوارم که در بقیه این کتاب شواهدی را دال بر دست‌چین‌شدگی نادرست در کار تردستانه لویس، نشان دهم. اگر هم‌چنان که حدس می‌زنم، لویس هدف را عوضی گرفته باشد، موفقیت حمله‌اش نیز مورد تردید قرار می‌گیرد. سبزهای بنیادی همچنین می‌توانند بگویند که این استدلال مبتنی بر ضربه نهایی به آن‌ها درباره رشد اقتصادی، عجیب می‌نماید، زیرا درست همان چیزی را به سبزهای بنیادی واگذار می‌کند که خودشان خواستارشان‌اند، یعنی تشخیص این واقعیت که نرخ‌های کنونی

رشد اقتصادی بر مبنای حجم، ناماندارند. تصور نمی‌کنم که هیچ سبزی چنین استدلال کند که رشد برحسب ارزش، ناماندار است (گرچه می‌توان تصور کرد که بحث داغی در مورد چگونگی تعیین ارزش پیش آید).

سبزه‌های بنیادی در ارتباط با مسئله راهبردی، یادآور می‌شوند که بنیادگرایی شان به جای ماندن مردم از سیاست سبز، بوم‌شناسان میانه‌رو را موجه‌تر از آنچه هم‌اکنون هستند جلوه می‌دهد و راه آن‌ها را در رسیدن به قدرت هموار می‌سازد. هم‌چنان که در فصل ۴ یادآور شدم، این قضیه مضمون راهنمای برنامه کنش مستقیم گروه نخست زمین! بوده است:

اعمال تندروان همیشه منزلت و قدرت چانه زدن مخالفان «معقول‌تر» را بالا می‌برد. صاحبان صنایع اگر طعم فعالیت بنیادگرایانه واقعی را نچشیده باشند، ممکن است محیط‌زیست‌گرایان میانه‌رو و اکثریت را افراطی به شمار آورند. ناگهان دیوانسالاران علاقه‌مند به بوم‌شناسی و پیراهن‌کراواتی و میانه‌رو جذابیت بیشتری پیدا می‌کنند و قابل مذاکره جدی می‌گردند. این محیط‌زیست‌گرایان میانه‌رو برای حفظ تصویرشان باید تندروها را محکوم کنند، اما از امتیاز و اعتباری که تندروها برای رهیافت‌شان ایجاد کرده‌اند، نیز حداکثر استفاده را باید ببرند. (فورمن و می‌رود، ۱۹۸۹، ص ۲۲)

به هر روی، کسانی هستند که استدلال می‌کنند لویس هیاو بر سر هیچ به پا کرده است، زیرا سیاست سبز بنیادی چندان تحت شعاع عموزاده اصلاح‌گرش است که تقریباً نامرئی مانده است. در کمال شگفتی باید گفت که این قضیه ممکن است نتیجه انفجار محبوبیت سیاسی قضایای زیست‌محیطی در اواخر دهه ۱۹۸۰ باشد. این نظر که سیاست سبز بنیادی قربانی پیروزی اصلاح‌گران شده است، شاید شگفت‌انگیز بنماید، اما از دیدگاهی که می‌گوید تنش میان محیط‌زیست‌گرایی و

زیست‌بوم‌گرایی تنشی نابودکننده است و نه سازنده، این قضیه ممکن است اتفاق افتاده باشد. جنبش سبز سال‌ها می‌کوشیده تا محیط‌زیست را در برنامه سیاسی بگنجانند، و احزاب سیاسی عمده چنان ماهرانه نوار سبز را بر پرچم‌هایشان دوخته‌اند که به نظر می‌رسد دیگر نیازی به سیاست خاص سبز (و با خصومت بنیادی بسیار ضعیف) نباشد. به گفته آنا برامول: «هرآنچه که در نقد سبز قابل استفاده است، بیشترش را نظام سیاسی حاکم در خود جذب کرده است» (برامول، ۱۹۹۴، ص ۲۰۶). بدین تعبیر، سیاست سبز بنیادی پشت نورهای قوی‌تر و صداهای بلندتر ناپدید شده و فریادش برای دگرگونی بنیادی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نارسا گشته است، البته اگر بی‌صدا نشده باشد.

سبزه‌های بنیادی آشکارا در موضع دشواری قرار گرفته‌اند. از یک سوی، پیامی دارند که باید به گوش مردم برسانند، ولی از سوی دیگر، با عامه مردم و فرهنگی روبه‌رو گشته‌اند که به نظر آن‌ها نمی‌گذارند پیام‌شان شنیده شود. برای همین، آن‌ها در برخی محافل عمومی به اصلاح‌گران روی می‌آورند، یا به این خاطر که فکر می‌کنند سبز بنیادی بودن آن‌ها را به حاشیه می‌راند و یا برای آن که کفه بحث‌های این محافل (به‌ویژه رادیو و تلویزیون) به سود آن چیزهایی سنگینی می‌کند که هم‌اکنون مورد علاقه عامه مردم‌اند (مانند رودخانه‌های آلوده و حیوانات روبه‌انقراض)، تا آن چیزهایی که اگر بخت شنیده شدن می‌داشتند می‌توانستند مردم را به آن‌ها علاقه‌مند سازند. در این استدلال چیز تازه‌ای وجود ندارد، زیرا هرگونه سیاست بنیادی با این تنگنای نوعی روبه‌رو است و تنها می‌تواند نوعی اسکیزوفرنی سیاسی طاق‌فرسا به بار آورد. در همین زمینه، جان‌اتان پوریت نشان داده است که هم مدیرگروه دوستان زمین بودن و هم عضو حزب سبز بودن، چگونه هم‌زمان او را به جهات گوناگون کشانده است (دادز، ۱۹۸۸، ص ۲۰۱).

آن‌ها از یک سوی علاقه‌مند به مردم‌پسند ساختن سیاست سبزند تا

«پیام‌شان را منتشر سازند»، ولی از سوی دیگر می‌خواهند مطمئن باشند که پیام‌شان بنیادی باشد نه اصلاح‌گرانه. اما به نظر می‌رسد که مشکل در این جاست که برای انتشار هرگونه پیام، باید اصلاح‌گر بود و نه بنیادی. برای مثال پوریت یادآور می‌شود که گروه دوستان زمین در مبارزه برای تشویق تولیدکنندگان جهت حذف استفاده از CFC در اسپری‌ها چقدر موفق بوده‌اند. او می‌گوید که در پایان سال ۱۹۸۹، در مقایسه با حتی یک سال پیش از آن که تقریباً این ماده در سه چهارم اسپری‌ها به کار می‌رفت، استفاده از آن به ۵ تا ۱۰ درصد رسید. پوریت می‌نویسد که این «موفقیت بسیار خوبی است و گام کوچک و سودمندی در جهت یک محیط‌زیست امن‌تر است». اما سپس می‌پرسد: «آیا این به‌راستی ما را به هدف ماندگاری نزدیک‌تر می‌سازد؟» (همان، ص ۲۰۰ تا ۲۱۰). جان کلام همین است، ریشه‌کن کردن مصرف ماده CFC در اسپری‌ها دستاورد سبز آبرومندان‌های است، اما آیا یک دستاورد بنیادی نیز هست؟

خود پوریت چنین اظهارنظر می‌کند:

گروه‌های گوناگون وابسته به سبز عمیق (از جمله اعضای حزب سبز) بی‌درنگ دوستان زمین را ملامت کردند که چرا اصولاً بر ضد استفاده از هر نوع اسپری مبارزه نکرده، زیرا این کالا حتی در صورت عدم لطمه به محیط‌زیست بی‌گمان غیرضروری و اسراف‌کارانه است. چنین منتقدانی (چه کسی می‌تواند آن‌ها را سرزنش کند) می‌گویند که مبارزه برای تولید اسپری‌های عاری از CFC، در واقع به معنای چشم‌پوشی از تن‌آسایی، بطالت و کلاً الگوهای مصرف ناماندگار است، البته اگر آن را تشویق نکند.

(دادز، ۱۹۸۸، ص ۲۰۱)

این قضیه در واقع همان تنگنای هرگونه بنیادی‌اندیشی است؛ اگر عبارت بالا به معنای آن باشد که مبارزات میانه‌روانه زیست‌محیطی می‌تواند به ایجاد ناماندگاری کمک کند، پس نتیجه می‌گیریم، که سیاست

سبز روشن و سیاست سبز تیره، به جای هماهنگی با هم تعارض دارند و به طبع مفهوم «تنش سازنده» مورد تردید قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، قضیه تفکیک محیط‌زیست‌گرایی و زیست‌بوم‌گرایی و درجه تفاوت آن‌ها، یک قضیه معانی بیانی نیست، بلکه این قضیه دلالت‌های سیاسی-راهبردی دارد.

اگر سبزهای بنیادی و اصلاح‌گرا دوره متفاوت در پیش گرفته باشند، قضیه به‌راستی صورت جدی به خود می‌گیرد، زیرا تاکنون دفاع مرسوم اسکیزوفرنی سیاسی از خود این بود که اگر این دو موضع در جاهای متفاوتی قرار گرفته باشند، دست‌کم مسیرشان یکی است. به بیانی دیگر، سبز روشن تاکنون استدلال می‌کرد که آموزش‌هایش می‌تواند به همان بنیادی‌شدنی منجر شود که سبز تیره در نظر دارد و سیر عادی اوضاع، سبز روشن را به سبز تیره تبدیل خواهد کرد. به گفته پوریت، «به اعتقاد من، اگر کسی چنین رهیافتی را بحثی از یک راهبرد انتقالی تشخیص دهد، سودش بیشتر از زیانش خواهد بود» (همان، ص ۱۹۹).

پوریت حتی با اکراه می‌تواند بگوید که کاجی به از هیچی است، حتی اگر هیچ تکاملی اتفاق نیفتد: «اگر ما را مخیر کنند که میان مصرف‌کنندگان سبز با ملاحظه و مصرف‌کنندگان به نسبت بی‌ملاحظه سبک قدیم یکی را انتخاب کنیم، آشکار است که از میان بد و بدتر بد را انتخاب خواهیم کرد» (همان). به این دلایل، سبزهای بنیادی به آسانی می‌توانند از موضع اصلاح‌گرانه و موقتی دفاع کنند. اما این قضیه برای جناح بنیادی اسکیزوفرنی سبز چه سودی دربر خواهد داشت؟ آیا مردمپسندی محیط‌زیست‌گرایان به بهای محکومیت سبزهای بنیادی به دست آمده است؟

جنبش سبز باید به این پرسش اساسی راهبردی پاسخ دهد که آیا سیاست سبز روشن (محیط‌زیست‌گرایی) تحقق سیاست سبز تیره (زیست‌بوم‌گرایی) را کم و بیش امکان‌پذیر می‌سازد؟ تقریباً می‌توان گفت

که سیاست نخستین احتمالاً به تحقق سیاست دومی کمک می‌کند، البته اگر بر این باور باشیم که هر دوی این سیاست‌ها در یک مسیر پیش می‌روند، حتی اگر یکی از دیگری کمی عقب‌تر باشد. اما اگر معتقد باشیم که این دو صورت سیاسی به جای همکاری با یکدیگر اساساً برضد هم کار می‌کنند، احتمال این که سیاست نخستین راه سیاست دوم را هموار کند، بعید به نظر می‌آید. در صورت دوم، نتیجه‌گیری این خواهد بود که ترغیب مردم به در نظر گرفتن «محیط‌زیست‌گرایی» به عنوان یک «راهبرد انتقالی» کار درستی نیست و یک چنین راهبرد انتقالی وجود خارجی ندارد.

البته برهان‌های له و علیه این دو موضع وجود دارند و بسیاری نیز موضع نخستین را «تزه‌مگرایی»<sup>۱</sup> می‌نامند (این موضع روزه‌روز مردم‌پسندتر می‌شود). مضمون کلی صورت‌بندی‌های گوناگون «تزه‌مگرایی»، این است که پیامدهای سیاست‌گذارانه برنامه‌های بنیادی و اصلاح‌گرایانه بسیار شبیه هم‌اند، حتی اگر دلایل و ارزش‌های حاکم بر آن‌ها متفاوت باشند. به بیان بسیار وسیع، نیت‌های سیاست‌گذارانه هم اصلاح‌گران و هم سبزهای بنیادی، حفاظت از محیط‌زیست است. سبزهای بنیادی از دیرباز استدلال کرده‌اند که بدون دگرگونی در الگوی اساسی جوامع صنعتی و روبه‌صنعتی شدن و تا زمانی که رویکرد ما در مورد حفاظت از محیط‌زیست تحت راهنمایی چراغ‌های انسان‌مدارانه باشد، به این هدف عینی نمی‌توان رسید. «نخستین موج» حمله به نظریه محدودیت‌های رشد، از سوی مرجع معتقد به فراوانی منابع مانند هرمان کان و جولین سیمون به عمل آمد که به سادگی استدلال می‌کردند (و هنوز می‌کنند) که منابع کم و بیش تا ابد برای گذران زندگی انسان‌ها وجود دارد: «ما هم‌اکنون تکنولوژی تأمین تغذیه، پوشاک و انرژی را برای رشد

روزافزون جمعیت تا ۷ میلیارد سال دیگر در اختیار داریم».

(سیمون، نقل شده در مایرز و سیمون، ۱۹۹۴، ص ۶۵)

این استدلال‌ها هم‌چنان مطرح می‌شوند و حتی با «موج حمله» دوم و بسیار پیچیده‌تر به موضوع محدودیت‌های رشد به نام «نوسازی بوم‌شناختی»<sup>۱</sup> تقویت هم شده‌اند. آلبرت ویل در کتاب برجسته‌اش راجع به سیاست آلودگی، نشان می‌دهد که نوگرایان بوم‌شناس در دهه ۱۹۸۰ چگونه آغاز به مقابله با این نظر کرده‌اند که «تنعم اقتصادی نمی‌تواند با ملاحظه محیط‌زیست همراه باشد» (ریل، ۱۹۹۲، ص ۳۱). نوگرایان بوم‌شناس سه برهان را مطرح می‌کنند: نخست، «اگر هزینه‌های حفاظت از محیط‌زیست پرداخت نشود، نتیجه‌اش حفظ پول برای نسل کنونی به بهای مشکلات روزافزون برای نسل‌های آینده است» (همان، ص ۷۶)؛ دوم «نوگرایان بوم‌شناس به جای در نظر گرفتن حفاظت از محیط‌زیست به عنوان باری به دوش اقتصاد، آن را به منزله منبعی بالقوه برای رشد آتی و محرکی برای نوآوری صنعتی می‌دانند» (همان، ص ۷۸)؛ و سوم، «با پیدایش بازارهای جهانی، معیارهای مقبولیت محصولات را سخت‌گیرانه‌ترین معیارهای مهار آلودگی تعیین می‌کنند. از همین روی، تحول آتی اقتصاد مابعد صنعتی به توانایی این اقتصاد در تولید محصولات دارای ارزش و کیفیت بالا بستگی خواهد داشت و سخت‌گیرانه‌ترین معیارهای زیست‌محیطی بر تولید تحمیل خواهند شد» (همان، ص ۷۷).

تأثیر آشکار این نوع جداسازی رشد اقتصادی از تباهی زیست‌محیطی، پرتاب تیر زهرآگین به سوی زیست‌بوم‌گرایان بنیادی است. از جهت راهبردی، اگر می‌توانیم هم خرما را داشته باشیم و هم خدا را، چه نیازی به اندیشه‌های بنیادی داریم؟ اندکی بعد به این پرسش خواهیم پرداخت، ولی نخست باید یکی از رهیافت‌های مربوط به «تزیست‌محیطی» را بررسی کنیم.

همگرایی» را توضیح دهیم. نوگرایان بوم‌شناس توجه‌شان را به معادلهٔ رشد اقتصادی و تخریب محیط‌زیست یا همان چیزی که می‌توانیم نقطهٔ ضعف «اصلی» در اردوی طرفداران محیط‌زیست تلقی کنیم، عطف کرده‌اند. اما تکلیف برهانهایی که در فصل ۲ راجع به انسان‌مداری و زیست‌مداری شرح داده‌ایم، چه می‌شود؟ بی‌گمان، اگر کسی در قضیهٔ حفاظت از محیط‌زیست به جای موضع زیست‌مدارانه موضع انسان‌مدارانه اتخاذ کند، در خط مشی تفاوت ایجاد می‌شود.

یکی از کسانی که فکر می‌کند این کار در خط مشی تفاوت ایجاد نمی‌کند، براین نورتن است، در این که نورتن یک فرد هوادار «همگرایی» است، هیچ شکمی نیست؛ او در جستجوی وحدت میان هواداران محیط‌زیست؛ تصور می‌کند می‌داند که به کجا باید نگاه کند: «من سعی کرده‌ام به الفاظ یعنی تبیین‌هایی که برای کارهایشان به کار می‌برند، توجهی نکنم، بلکه اعمالشان، یعنی سیاست‌هایی را که در عمل دنبال می‌کنند، در کانون توجه خود قرار دهم» (۱۹۹۱، ص ۱۰ مقدمه). برای نمونه، محیط‌زیست‌گرایان با هر نوع انگیزه در مورد بینان‌گذاری مناطق حفاظت‌شده برای حیوانات وحشی توافق دارند، اما در مورد این که چرا باید این حفاظت انجام گیرد، توافقی ندارند. نورتن استدلال می‌کند که از دیدگاه خط‌مشی، چه تفاوتی می‌کند که حیات وحش را باید به این خاطر حفاظت کرد که محیط وحش مقدس است و یا برای آن‌که این قضیه کاربردهای تفریحی برای انسان‌ها دارد. او می‌گوید که همهٔ هدف‌های زیست‌بوم‌گرایان بنیادی را می‌توان از یک چشم‌انداز کلی انسان‌مدارانه تأمین کرد:

طرح این اندیشه که انواع دیگر ارزش ذاتی دارند و انسان‌ها باید نسبت به همهٔ انواع دیگر «منصف» باشند، نمی‌تواند خویشنداری‌های قابل تشخیص و عملکردی بر رفتار بشر تحمیل کند، فراتر از آن‌چه که هم‌اکنون در الزام‌های عام و فراموقتی به

حفاظت از یک نظام سالم، پیچیده و با کارکرد مستقل جهت برخورداری نسل‌های بشری آینده وجود دارد.

(نورتن، ۱۹۹۱، ص ۲۲۶)

او به گونه‌ای دقیق‌تر از یک نوع «تنظیم واژگانی» در اولویت‌ها هواداری می‌کند: «تا زمانی که دنبال کردن ارزش‌های بهره‌وری، محیط بزرگ‌تر را تهدید نکند، این ارزش‌ها آزادانه عمل خواهند کرد؛ نقطه محدودیت این ارزش‌ها را همین قضیه تعیین می‌کند، قضیه‌ای که با اصطلاح‌های شکستگی نظام و گزینش‌های خوینسدارانه بر مبنای معیار بهره‌وری پاکیزه، مشخص می‌شود» (همان، ص ۸۳). او چنین نتیجه می‌گیرد که «بنابراین، یک نظام ارزش مبتنی بر سلسله‌مراتب، در را به روی امکانات تازه جهت فهم اخلاق زیست‌محیطی باز می‌کند. هواداران محیط‌زیست به انتخاب میان جهان‌بینی مبتنی بر تقلیل‌گرایی اقتصادی انسان‌مدارانه و زیست‌مداری، نیازی ندارند. راه دیگر، یک نوع نظام ارزش‌هاست که به گونه‌ای سلسله‌مراتبی سازمان گرفته و تلفیق شده باشد» (همان، ص ۲۲۹).

جاذبه نوگرایان بوم‌شناس مورد نظر ویل و همگرایان در خط مشی که مورد نظر نورتن می‌باشند، این است که به جای راه حل «این... یا آن»، راه حل «هر دو را...» به ما پیشنهاد می‌کنند، یعنی هم رشد اقتصادی و هم حفاظت از محیط‌زیست؛ هم بهره‌وری و هم حفظ اکوسیستم. در این جا باردیگر این پرسش پیش می‌آید: «اگر این مواضع به کار می‌آیند، چه از جهت راهبردی و چه از جهت راهکاری، دیگر چه نیازی به بوم‌شناسی بنیادی است؟ آیا بوم‌شناسی بنیادی هرگونه ارزش دیگری دارد و یا در تحلیل نهایی، جز دوری گزیدن ناراحت‌کننده از حکمت هم خدا و هم خرما را داشتن، چیز دیگری است؟»

البته بوم‌شناسان بنیادی می‌توانند واکنش‌شان را با مناقشه در مورد برخی از استدلال‌های مطرح شده از سوی نوگرایان بوم‌شناس و

همگرایان در خط‌مشی، و یا دست‌کم تعدیل آن‌ها، آغاز کنند. سه برهان مطرح شده وبل از طرف نوگرایان بوم‌شناس، همگی تا اندازه‌ای در معرض بازخواست‌اند. نخست، چرا باید صاحبان سرسخت صنایع نگران نسل‌های آینده باشند؟ دلایل این‌که آن‌ها از این‌بابت اظهار نگرانی می‌کنند، بی‌گمان سرچشمه‌ای خارج از ایدئولوژی نوگرایی بوم‌شناختی دارد و یکی از سرچشمه‌های آن می‌تواند اردوی بوم‌شناسان بنیادی باشد. بدین تعبیر، بوم‌شناسی بنیادی به عنوان روغن چرخ نوگرایان بوم‌شناس عمل می‌کند.

دوم، این نظر که حفاظت از محیط‌زیست خود منبع بالقوه رشد آینده است، با دو هشدار روبه‌رو است. نخست، این قضیه تنها در یک محیط درست می‌تواند صحت داشته باشد، یعنی در جوامع (یا گروه‌هایی از جوامع) که هدف‌های «کیفیت زندگی» در برنامه‌های عمومی آن‌ها گرامی داشته می‌شوند، همان هدف‌هایی که (به گونه‌ی ضمنی) در دیباچه و بند ۲ (به‌ویژه در نسخه تجدیدنظر شده) معاهده اولیه اجتماع اروپایی در رم گنجانده شده‌اند (میلدبراند، ۱۹۹۲، ص ۱۷ و ص ۳۷).

این واقعیت که «دلپذیری محیط‌زیست، خیر برین است» (ویل، ۱۹۹۲، ص ۷۶)، تنها زمانی به سیاست‌گذاری مربوط می‌شود که عدم تدارک محیط‌زیست دلپذیر بازتاب‌های منفی برای سیاست‌گذاران داشته باشد. از بد حادثه، در نقاط گسترده‌ای از جهان، سیاست‌گذاران چه در برخورد با محیط‌زیست و چه در حوزه‌های دیگر سیاست‌گذاری، تاوان حماقت‌شان را نمی‌پردازند.

وانگهی، نه همه اقدام‌های مربوط به حفاظت از محیط‌زیست، در رشد تأثیر مثبت دارند و خود وبل با اشاره به مدرکی از هلند، می‌گوید که حفاظت از محیط‌زیست ممکن است نرخ رشد منفی به‌بار آورد. طرح ملی حفاظت از محیط‌زیست هلند که در ۱۹۸۹ منتشر شد، دربرگیرنده برخی

از بنیادی‌ترین پیشنهاد‌های سیاست‌گذاری در مورد مهار آلودگی ارائه شده از سوی یک دولت ملی بود. ویل جزئیات و پیامدهای این طرح را به تفصیل شرح می‌دهد (ویل، ۱۹۹۲، ص ۱۲۵، ص ۱۵۲)، اما در این جا فقط یکی دو جنبه از این طرح به کار ما می‌خورد. نخست، کاهش‌های اساسی و وسیع در انتشار دود در این طرح پیش‌بینی شده بود، زیرا تشخیص داده شده بود که «حتی با کاربرد کامل تکنولوژی‌های موجود در زمینه تصفیه دود، جلوگیری از افول کیفیت محیط‌زیست در هلند امکان‌ناپذیر است» (همان، ص ۱۴۳). در واقع، برای رسیدن به هدف‌های زیست‌محیطی که در این طرح گنجانده شده بودند، در مرحله پیش از طراحی استدلال شده بود که «دگرگونی‌های حجمی و ساختاری در اقتصاد ضرورت دارد» (همان، ص ۱۳۵).

همین اشاره به دگرگونی در حجم به بوم‌شناسان بنیادی قدری کمک می‌کند، زیرا (هم‌چنان که در بحث راجع به لویس یادآور شدم) درست همین کاهش در حجم است که سبب‌های بنیادی به دنبال آن‌اند. محاسبه شده است که پیامدهای اجرای طرح ملی حفاظت از محیط‌زیست هلند، کاهش ۲/۶ درصدی در تولید ناخالص ملی خواهد بود، البته اگر هلند در این زمینه به تنهایی عمل کند، ولی در صورتی که کشورهای دیگر نیز از هلند پیروی کنند، این کاهش ۹ دهم درصد خواهد بود؛ گرچه ویل یادآور می‌شود که این ارقام بدون محاسبه پس‌اندازهایی است که اجرای این طرح به بار خواهد آورد (یعنی از طریق صرفه‌جویی در مصرف انرژی) و نیز بدون هرگونه فواید زقابت‌آمیزی که ممکن است از این طرح عاید شود.

توصیه در جهت دگرگونی‌های حجمی و ساختاری «به نظر نمی‌رسد که نتیجه جذابی در پی داشته باشد، زیرا ممکن است باعث شود که قضیه حفاظت از محیط‌زیست در تعارض با رشد اقتصادی قرار گیرد و در نتیجه، سیاست زیست‌محیطی به زیان هدف‌های سیاست‌گذارانه دیگر

تمام شود» (همان، ص ۱۳۵). از این قضیه دست‌کم چنین برمی‌آید که تحقق این جنبه از تز نوگرایی بوم‌شناختی چندان هم آسان نیست، زیرا جدا کردن رشد اقتصادی از تباهی زیست‌محیطی، گسیختگی بی‌دردی نیست. در واقع، این جدایی ممکن است به هیچ روی امکان‌پذیر نباشد که در این صورت، برهان سبزه‌های بنیادی دوباره قوت می‌گیرد.

سومین استدلال نوگرایی بوم‌شناختی این بود که در جهان تحت سلطه معیارهای سخت‌گیرانه زیست‌محیطی، آن کشوری گوی رقابت را از کشورهای دیگر خواهد ربود که تولیداتش چنین معیارهایی را رعایت کنند و یا از آن فراتر روند. سبزه‌های بنیادی می‌توانند استدلال کنند که این تنها به دو شرط صحت دارد. نخست این‌که تولیدات مورد بحث از آن نوع تولیداتی باشند که «معیارهای سخت‌گیرانه مهار آلودگی» به آنها ربط داشته باشند، برای مثال اتومبیل‌های ساخت ژاپن تابع چنین معیارهایی‌اند ولی اسباب‌بازی‌های ارزان ساخت چین ربطی به این معیارها ندارند.

نوگرایی بوم‌شناختی کم‌وبیش تزی است راجع به «معیارهای مقبولیت تولید» (ویل، ۱۹۹۲، ص ۷۷)، اما نگرانی‌های زیست‌محیطی در تعیین مقبولیت همه کالاها نقشی ندارند و حتی ممکن است در تعیین مقبولیت فرآورده‌هایی چون اتومبیل نیز نقش درجه یکی نداشته باشند. بدین سان، اعتقاد نوگرایی بوم‌شناختی به مقبولیت محصولات تولیدی، ممکن است چندان ارزشی نداشته باشد.

شرط دوم صحت استدلال یادشده این است که «معیارهای سخت‌گیرانه مهار آلودگی» بیشتر برای کسب امتیاز در رقابت در بازار رعایت می‌شوند، حال آن‌که (در جهان) در بازارهای بیشتر کالاها چنین امتیاز رقابت‌آمیزی مطرح نیست. نوگرایان بوم‌شناس ممکن است چنین استدلال کنند که بخشی از برنامه‌شان قانون‌گذاری در جهت تضمین رعایت این معیارها است، اما می‌توان چنین حدس زد که معیارهای

سخت‌گیرانه محیط‌زیستی به احتمال بیشتر در جاهایی رعایت می‌شوند که هم‌اکنون از «فرهنگ زیست‌محیطی» برخوردارند. و باز می‌توان چنین استدلال کرد که یک چنین فرهنگ خارج از محدوده‌های نوگرایی تقویت می‌شوند و از آن‌جا که بوم‌شناسی بنیادی نوعی نقد فرهنگ به شمار می‌آید، می‌توان چنین اظهار نظر کرد که نوگرایان بوم‌شناس به فضایی نیاز دارند که المثنای بنیادی‌تر آن‌ها را فراهم می‌آورند.

سرانجام این‌که نوگرایان بوم‌شناس می‌توانند به کاهش مصرف انرژی در تولید ناخالص ملی به عنوان شاهدی دال بر از هم‌گیختگی رشته پیوند میان رشد اقتصادی و مصرف انرژی، اشاره کنند و از این طریق یکی از آشکارترین بندهای اعتقاد بوم‌شناسان بنیادی را مورد تهدید قرار دهند (ویل، ۱۹۹۲، ص ۲۵). درست است که رشته این پیوند در کشورهای وابسته به سازمان همکاری و رشد اقتصادی<sup>۱</sup> طی بیست سال گذشته پاره شده است، اما بوم‌شناسان بنیادی می‌توانند به سه عامل دخیل در این قضیه اشاره کنند که دست‌کم دو عامل آن را به آسانی نمی‌توان در سطح جهانی ایجاد کرد: «جریان جداسازی رشد اقتصادی از مصرف انرژی، به خاطر قیمت‌های بالای انرژی، رشد اقتصادی سریع‌تر در بخش خدمات و جابه‌جایی صنایع انرژی‌بر از کشورهای پیشرفته به کشورهای در حال توسعه، تقویت شده است» (گزارش منابع جهانی انرژی، ۱۹۹۲، ص ۱۲۵). عوامل دوم و سوم یادشده در بالا را به سختی می‌توان در سطح جهان ایجاد کرد. همه اقتصادها نمی‌توانند برای بقایشان به یک بخش خدمات نوپا اتکاء داشته باشند، زیرا محصولات صنعتی سنتی (مانند گشتی‌ها، پل‌ها و نظایر آن‌ها) هم‌چنان مورد نیازند، حتی اگر در کشورهایی که به آن‌ها نیاز دارند تولید نشوند. دیگر این‌که، صنایع انرژی‌بر را تا ابد نمی‌توان جابه‌جا کرد؛ ارقام مصرف کشورهای وابسته به سازمان همکاری و رشد اقتصادی به

خاطر جابه‌جایی مصرف پایین آمده است و نه برای کاهش مصرف در سطح جهانی (همان، ص ۱۴۴ تا ۱۴۵).

استدلال‌های براین نورتن راجع به همگرایی، از جهت خط‌مشی، نیز در معرض انتقاد است. نخست این‌که، به نظر می‌رسد «تنظیم واژگانی» مورد نظر او می‌تواند تخریب‌های وحشتناکی را در محیط‌زیست روا دارد، پیش از آن‌که خوشتنداری‌های ناشی از «شکستندگی نظام» تأثیرش را بگذارد. بوم‌شناسان بنیادی می‌توانند استدلال کنند که تأکید نورتن بر نظام‌ها و نه افراد، تمهیدی می‌تواند باشد برای توجیه مقدار معینی خانه‌خرابی برای افراد به شرط آن‌که نظام از این طریق در خطر نیفتد. بدترین حالت، «آزادی عمل» تولید می‌تواند مدت زمان درازی ادامه داشته باشد، پیش از آن‌که «محیط گسترده‌تر» تحت تهدید قرار گیرد. چقدر افراد و زیست‌بوم‌های غیرضروری باید از بین بروند، پیش از آن‌که ادامه هرگونه تولید سست گردد؟ البته این واقعیت که پرسش بالا را بدون سوءتعبیر از موضع نورتن نیز می‌توان مطرح کرد، دلیل اصلی بر این قضیه است که چرا سبزه‌های بنیادی تصور می‌کنند که دست‌های نورتن برای دوستی به سوی آن‌ها دراز شده است، با قید این احتیاط که از دیدگاه «اصولی» آن‌ها هیچ بخشی از طبیعت انسانی و غیرانسانی را نمی‌توان غیرضروری انگاشت.

نظریه‌های همگرایی صورت‌های گوناگونی می‌توانند داشته باشند. در یکی از این صورت‌ها (مانند نظر مارتین لویس)، همگرایی به انحلال چشم‌انداز بنیادی می‌انجامد. لویس و پشتیبانان او ادعا می‌کنند که بوم‌شناسی بنیادی اشتباه محض است و تنها افکار و خط‌مشی‌های اصلاح‌گرا، می‌توانند به بهترین وجه به قضیه حفاظت از محیط‌زیست خدمت کنند. صاحب‌نظران دیگری چون براین نورتن استدلال می‌کنند که پیامدهای سیاست‌گذارانه، چه بر مبنای بنیادگرایانه باشند و چه بر پایه اصلاح‌گرا، فرقی با هم ندارند. او می‌گوید دوران‌دیشی اقتضا می‌کند که

راهی را در پیش گیریم که با کمترین مقاومت روبه‌رو شویم و از محافظت از محیط‌زیست در چارچوب انگاره‌های پذیرفته شده هواداری می‌کند. دیگرانی چون نوگرایان بوم‌شناس تصور می‌کنند که در برداشت بوم‌شناسی بنیادی راجع به رابطه میان رشد اقتصادی و تباهی زیست‌محیطی اشکالی اساسی وجود دارد، زیرا رشد اقتصادی در واقع در جهت حفاظت از محیط‌زیست عمل می‌کند.

پیش از این یادآور شدم که یکی از پاسخ‌های سبز بنیادی به این انتقادات، رویارویی مستقیم با آنها است. پاسخ دیگر ممکن است پذیرش شکست - دست‌کم به گونه‌ای موقتی - ولی هم‌زمان ادعای پیروزی چشمگیر باشد. زمانی محیط‌زیست یک علاقه حاشیه‌ای بود و وقتی به عنوان یک قضیه اضافی مورد نظر قرار می‌گرفت که همه جنبه‌های دیگر سیاست‌گذاری همگانی به اندازه کافی بررسی شده بودند. برای نمونه، معاهده رم در سال ۱۹۵۷ که اجتماع اقتصادی اروپا را تثبیت کرد، هیچ «ارجاع صریحی به فکر سیاست‌گذاری در زمینه محیط‌زیست یا حفاظت از آن» را در بر نداشت (میلدبراند، ۱۹۹۲، ص ۱۷) و علاقه‌مندان به محیط‌زیست ناچار بودند که از بندهای گوناگون این معاهده تفسیرهای خلاقانه‌ای در جهت پیشبرد آرزوهای‌شان به عمل آورند. اما در معاهده سال ۱۹۹۲ ماستریخت، روحیه سنتی رشد اقتصادی در اجتماع اروپایی تا حد چشمگیری «سبز شده بود» (همان، ص ۳۷). حفاظت از محیط‌زیست، ماندگاری و رشد با توجه به محیط‌زیست، همگی در بندهای این معاهده جدید آشکارا قید شده‌اند و محیط‌زیست اکنون به گونه‌ای رسمی «منزلت کامل خود را به عنوان یک خط‌مشی در چارچوب برترین هدف‌های اتحادیه اروپا پیدا کرده است» (همان).

سابقه سیاسی و اقتصادی این دگرگونی اساسی در هدف‌ها، پیچیده است و به هر حال باید با سابقه فرهنگی تقویت شود. قلمرو فرهنگ شاید همان جایی باشد که آینده بوم‌شناسی بنیادی در آن رقم می‌خورد، زیرا

فرهنگ فضا برای طرح پرسش‌های نوین برای مسائل از جهت سیاسی امکان‌پذیر و از جهت اجتماعی دلپذیر، آماده می‌سازد. این مسائل به محض مطرح شدن دیگر فراموش نمی‌شوند و «فرهنگی که نوعی احساس مسئولیت شخصی، مدنی و بوم‌شناختی در آن دمیده شده باشد» (اکرزی، ۱۹۹۲، ص ۱۸۲)، دیر یا زود از سیاست‌گذاران حرفه‌ای‌اش می‌خواهد به مسائل زیست‌محیطی پاسخ دهند. بدین تعبیر، نقش بوم‌شناسی بنیادی در سده بیست و یکم، فراهم آوردن زمینه و پیش شرط تحقق برنامه‌های محیط‌زیست‌گرایان اصلاح‌گر است.

این نتیجه‌گیری چنین القاء می‌کند که هیچ چیزی فراتر از اصلاح امکان‌پذیر نیست، اما در ضمن می‌توان استدلال کرد که بالا رفتن هشیاری در مورد محیط‌زیست کلید دگرگونی بنیادی‌تر است، زیرا ما را در مورد خطرهای عملکردهای اجتماعی و اقتصادی کنونی حساس می‌سازد. همین هشیاری است که برای ما یک خط‌مشی سبز و توافقی نوین بر سر رابطه ما با محیط فراهم می‌سازد که بر پایه آن می‌توانیم به سوی عملکردهای سبز بنیادی‌تر جهش کنیم. اما از سوی دیگر، اصلاح‌گرایی، از دیدگاه سبز تیره، ممکن است از طریق کم‌رنگ ساختن اصل شاخص سیاست سبز، به جای ایجاد حساسیت در مورد محیط‌زیست مصنوعیت ایجاد کند؛ اصلی که می‌گوید رشد بی‌نهایت در یک نظام متناهی امکان‌ناپذیر است و در نتیجه، تولید و مصرف سبز (در درازمدت) مانند صورت‌های کنونی تولید و مصرف، ناماندگار است. بدین تعبیر، محیط‌زیست‌گرایی توان نیروهای بنیادی را تحلیل می‌برد و زیر پای دگرگونی سبز را خالی می‌کند.

یک چنین چشم‌اندازی مدعی است که برخلاف نظر نورتن، محیط‌زیست‌گرایی و زیست‌بوم‌گرایی به جای هم‌گرایی و اگرایی دارند. جاناناتان پوریت از آن کسانی است که به نظر می‌رسد نمی‌داند کدام راه را باید در پیش گیرد. پیش از این ما او را در موضع «تعادل» دیده بودیم که به

سود مفهوم «راهبرد انتقالی» سخن می‌گفت، اما او از دام‌های این مفهوم به‌ویژه صورت مصرف‌گرایانه سبز آن به‌خوبی آگاه است:

در بهترین حالت، این مفهوم می‌تواند عوارض فوری زوال بوم‌شناختی را تخفیف دهد، اما مزایای کوتاه‌مدتی که در این فراگرد به دست می‌آید، بی‌گمان تحت شعاع مصون‌سازی یک‌چنین مصرف‌کنندگان در برابر واقعیت، قرار می‌گیرند... مصرف‌گرایی سبز ممکن است به‌گونه‌ای حاشیه‌ای محیط‌زیست‌گرایان را در برخی مبارزات‌شان کمک کند، اما کارآیی اش موکول به این است که کوششی در جهت انتقاد از نظم صنعتی امروزی یا خالی کردن زیر پای آن به عمل نیاورد و هشیاری مردم را در مورد ناماندگاری ذاتی این نظم افزایش ندهد. (نقل شده در دادز، ۱۹۸۸، ص ۹۹ تا ۲۰۰)

در این‌جا باز برمی‌گردیم سرهمان مسئله اصلی: سبز بنیادی می‌خواهد نظم صنعتی امروزی را مورد تردید قرار دهد. اما این کار را چگونه باید انجام دهد؟ گروه دوستان زمین با این واقعیت روبه‌رو شده بودند که در مبارزه برضد ماده GFC «پیشرفت چندانی در مبارزه علیه مصرف هرگونه اسپری نداشتند» (همان، ص ۲۰۱)، حال آن‌که مورد تردید قرار دادن نظم صنعتی امروزی مستلزم چنین مبارزه‌ای است. پوریت دست‌کم چنین می‌خواهد که «آن‌جا برویم و توضیح دهیم که چرا جهان‌بینی مکانیستی قدیمی بیکن، دکارت و نیوتون اکنون دیگر یک‌سره زاید از کار درآمده است... و از شایستگی‌های گوگردزدایی صحبت کنیم» (همان، ص ۲۰۳). «سبز شدن» خانوارها، خرده‌فروشی، صنعت و دولت‌ها - هرچند به‌گونه‌ای نامطمئن - دست‌آورد اساسی زیست‌بوم‌گرایی در دهه‌های آینده خواهد بود. این به معنای آن است که بگوییم پرده اول بهشت جنبش سبز بازی شده و سبزهای بنیادی در صدد آماده کردن صحنه برای پرده دوم آن‌اند.



## کتابنامه

- Allaby, M. and Bunyard, P. (1980), *The Politics of Self-Sufficiency* (Oxford: Oxford University Press).
- Anderson, F. R. et al. (n.d.), *Environmental Protection: Law and Policy* (New York: Little, Brown and Co.).
- Anderson, V. (1991) *Alternative Economic Indicators* (London: Routledge).
- Atkinson, A. (1991), *Principles of Political Ecology* (London: Belhaven Press).
- Attfield, R. (1983), *The Ethics of Environmental Concern* (Oxford: Blackwell).
- (1990), 'Deep Ecology and Intrinsic Value', *Cogito*, Vol 4, No 1.
- Bahro, R. (1982), *Socialism and Survival* (London: Heretic Books).
- (1986), *Building the Green Movement* (London: GMP).
- (1994), *Avoiding Social and Ecological Disaster: The Politics of World Transformation* (Bath: Gateway Books).
- Ball, T and Dagger, R. (1991), *Political Ideologies and the Democratic Ideal* (New York and London: HarperCollins).
- Barry, J. (1994), 'The Limits of the Shallow and the Deep: Green Politics, Philosophy and Praxis', *Environmental Politics* Vol 3, No 3 (Autumn).
- Bauman, Z. (1987), *Legislators and Interpreters* (Oxford: Polity).
- Benton, T. (1993), *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice* (London: Verso).
- Biehl, J. (1988), in *Green Line* No. 59 (February).
- (1993), 'Problems in Ecofeminism', *Society and Nature* Vol 2, No 1.
- Bookchin, M. (1972), *Post-Scarcity Anarchism* (Montreal: Black Rose Books).
- (1982), *The Ecology of Freedom* (Palo Alto: Cheshire Books).
- (1986), *The Modern Crisis* (Philadelphia: New Society).
- (1989), *Remaking Society* (Montreal and New York: Black Rose Books).
- (1991), 'Where I Stand Now', in Bookchin and Foreman, *Defending the Earth*.
- Bookchin, M. and Foreman, D. (1991) *Defending the Earth* (Montreal and New York: Black Rose Books).
- Bottomore, T. (1982), *Elites and Society* (Harmondsworth: Penguin).
- Bottomore, T. and Rubel, M. (1984), *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (Harmondsworth: Penguin).
- Bramwell, A. (1989), *Ecology in the 20th Century* (New Haven and London: Yale University Press).

- (1994), *The Fading of the Greens: The Decline of Environmental Politics in the West* (New Haven and London: Yale University Press).
- Brennan, A. (1988), *Thinking about Nature* (London: Routledge).
- British Ecology Party Manifesto* (1983) (London: Ecology Party).
- British Green Party Manifesto* (1987) (London: Green Party).
- Brundtland, Gro Harlem (1989), 'Economía ecológica', *El País* (Temas de Nuestra Epoca), 30 March, p. 4.
- Brundtland Report (n.d.), *Our Common Future* (London: Earthscan).
- Bunyard, P. and Morgan-Grenville, F. (eds) (1987), *The Green Alternative* (London: Methuen).
- Caldecott, L. and Leland, S. (1983), *Reclaim the Earth* (London: Women's Press).
- Capra, F. (1975) *The Tao of Physics* (London: Wildwood House).
- (1983), *The Turning Point* (London: Flamingo).
- Carson, R. (1965) *Silent Spring* (Harmondsworth: Penguin).
- Collard, A. and Contrucci, J. (1988), *Rape of the Wild* (London: The Women's Press).
- Conford, P. (ed.) (1988), *The Organic Tradition* (Bideford: Green Books).
- Conroy, C. and Litvinoff, P. (eds) (1988), *The Greening of Aid* (London: Earthscan).
- Daly, H. (1977a), 'The Politics of the Sustainable Society', in Pirages (ed.), *The Sustainable Society*.
- (1977b), 'The Steady-state Economy: What, Why, and How', in Pirages (ed.), *The Sustainable Society*.
- (1992), *Steady-state Economics* (2nd edn) (London: Earthscan).
- Dauncey, G. (1988), *After the Crash* (Basingstoke: Green Print).
- Devall, B. (1980), 'The Deep Ecology Movement', *Natural Resources Journal*, Vol. 20.
- Dickens, P. (1992), *Society and Nature: Towards a Green Social Theory* (New York and London: Harvester Wheatsheaf).
- Dobson, A. (1989), 'Deep Ecology', *Cogito* Vol 3, No 1.
- (1990), *Green Political Thought* (London: Routledge).
- (1993), 'Ecologism', in Eatwell and Wright (eds), *Contemporary Political Ideologies*.
- (1994a), 'Environmentalism', in Foley (ed), *Ideas That Shape Politics*.
- (1994b), 'Ecologism and the Religitimation of Socialism' *Radical Philosophy* No. 67 (Summer).
- Dobson, A. and Lucardie, P. (eds) (1993), *The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory* (London: Routledge).
- Dodds, F. (ed.) (1988), *Into the 21st Century* (Basingstoke: Green Print).
- Doherty, B. and De Geus, M. (forthcoming) (London: Routledge).
- Donald, J. and Hall, S. (1986), *Politics and Ideology* (Milton Keynes: Open University Press).
- Dryzek, J. (1987) *Rational Ecology* (Oxford: Blackwell).
- Eatwell, R. and Wright, A. (eds) (1993), *Contemporary Political Ideologies* (Pinter: London).
- Eccleshall, R., Geoghegan, V., Jay, R., Kenny, M., Mackenzie, I. and Wilford, R. (1994), *Political Ideologies: An Introduction* (2nd edn) (Hutchinson: London).
- Eckersley, R. (1987), 'Green Politics: A Practice in Search of a Theory', paper

- delivered at the Ecopolitics II Conference, University of Tasmania, 22–5 May 1987.
- (1992), *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach* (London: UCL Press).
- (forthcoming), 'Connecting Ecology and Democracy: The Rights Discourse Revisited' in Doherty and De Geus (eds).
- Ekins, P. (ed.) (1986), *The Living Economy* (London: Routledge & Kegan Paul).
- Ekins, P. and Max-Neef, M. (1992) *Real-life Economical: Understanding Wealth Creation* (London: Routledge).
- Elkington, J. and Burke, T. (1987), *The Green Capitalists* (London: Victor Gollancz).
- Elliot, R. and Gare, A. (eds) (1983), *Environmental Philosophy* (Milton Keynes: Open University Press).
- Feuer, L. (1976), *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Glasgow: Fontana).
- Foley, M. (1994), *Ideas That Shape Politics* (Manchester: Manchester University Press).
- Foreman, M. (1991), 'Second Thoughts of an Eco-Warrior', in Bookchin and Foreman, *Defending the Earth*.
- Foreman, D. and Haywood, B. (eds) (1989), *Ecodefense: A Field Guide to Monkey-wrenching* (2nd edition) (Tucson: Ned Ludd Books).
- Fox, W. (1984), 'Deep Ecology: A New Philosophy of our Time?', *The Ecologist*, Vol 14, No. 5/6.
- (1986a), *Approaching Deep Ecology: A Response to Richard Sylvan's Critique of Deep Ecology* (Tasmania: University of Tasmania).
- (1986b), 'Ways of Thinking Environmentally', talk given to 4th National Environmental Education Conference, Australia, September.
- (1990), *Towards a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism* (Boston: Shambhala Press).
- Frankel, B. (1987), *The Post-Industrial Utopians* (Oxford: Polity Press).
- Frankland, E. G. (1988), 'The role of the Greens in West German Parliamentary Politics, 1987', *The Review of Politics* (Winter).
- Freer, J. (1983), 'Gaia: The Earth as our Spiritual Heritage'; in Caldecott and Leland, *Reclaim the Earth*.
- German Green Party Manifesto* (1983) (London: Heretic Books).
- Goldsmith, E. (1972), *A Blueprint for Survival* (London: Tom Stacey).
- (1988), *The Great U-Turn: De-Industrializing Society* (Bideford: Green Books).
- Goldsmith, E. and Hildyard, N. (1986), *Green Britain or Industrial Wasteland?* (Oxford: Polity Press).
- Goodwin, B. (1987), *Using Political Ideas* (Chichester: John Wiley).
- (1992), *Green Political Theory* (Cambridge: Polity Press).
- Gorz, A. (1982), *Farewell to the Working-Class* (London: Pluto).
- (1985), *Paths to Paradise/On the Liberation from Work* (London: Pluto).
- (1994), *Capitalism, Socialism, Ecology* (London: Verso).
- Gould, P. (1988), *Early Green Politics* (Brighton: Harvester Press).
- Gray, J. (1993), *Beyond the New Right: Markets, Government and the Common Environment* (London: Routledge).

- Greco, T. (Jr) (1994), *New Money for Healthy Communities* (Tucson: Thomas H. Greco).
- Green Party (EWNI) Manifesto* (1994) (London: Green Party).
- Grubb, M., Koch, M., Munson, A., Sullivan, F., and Thomson, K. (1993), *The Earth Summit Agreements: A Guide and Assessment* (London: Earthscan/RIIA).
- Hamilton, M. (1987), 'The Elements of the Concept of Ideology', *Political Studies* Vol XXXV, No 1 (March).
- Hampson, N. (1979), *The Enlightenment* (Harmondsworth: Penguin).
- Harper, P. (n.d.), 'Life at the Quarry' (unpublished).
- Harvey, D. (1993), 'The Nature of Environment: The Dialectics of Social and Environmental Change', *The Socialist Register*.
- Hayward, T. (1994), 'The Meaning of Political Ecology', *Radical Philosophy* No. 66 (Spring).
- (1995) *Ecological Thoughts: An introduction* (Oxford: Polity Press).
- Heilbroner, R. (1974), *An Inquiry into the Human Prospect* (New York: Harper & Row).
- Henderson, H. (1983), 'The Warp and the Weft: The Coming Synthesis of Eco-philosophy and Eco-feminism', in Caldecott and Leland, *Reclaim the Earth*.
- Heywood, A. (1992), *Political Ideologies: An Introduction* (London: Macmillan).
- Hildebrand, P. (1992), 'The European Community's Environmental Policy, 1957 to "1992": From Incidental Measures to an International Regime', *Environmental Politics* Vol 1, No 4.
- Hülsberg, W. (1988), *The German Greens* (London and New York: Verso).
- Inglehart, R. (1977), *The Silent Revolution: Changing Values and Political Style Among Western Publics* (Princeton: Princeton University Press).
- Irvine, S. (1989), *Beyond Green Consumerism* (London: Friends of the Earth).
- Irvine, S. and Ponton, A. (1988), *A Green Manifesto: Policies for a Green Future* (London: Macdonald Optima).
- Jahn, D. (1994) 'Unifying the Greens in a United Germany', *Environmental Politics*, Vol 3, No 2, (Summer).
- Johnson, L. (1991), *A Morally Deep World: An Essay on Moral Significance and Environmental Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kenny, M. (1994), 'Ecologism', in Eccleshall et al., *Political Ideologies* (second edition).
- King, Y. (1983), 'The Eco-feminist Imperative', in Caldecott and Leland, *Reclaim the Earth*.
- (1989), 'The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology', in Plant (ed.), *Healing the Wounds*.
- Kumar, S. (ed.) (1984), *The Schumacher Lectures: Volume II* (London: Blond & Briggs).
- Leach, R. (1991), *British Political Ideologies* (New York and London: Philip Allen).
- Lee, K. (1989), *Social Philosophy and Ecological Scarcity* (London: Routledge).
- Leland, S. (1983), 'Feminism and Ecology: Theoretical Connections', in Caldecott and Leland, *Reclaim the Earth*.
- Leopold, A. (1949), *A Sand County Almanac* (Oxford: Oxford University Press).
- Lewis, M. (1992), *Green Delusions: An Environmentalist Critique of Radical Environmentalism* (Durham and London: Duke University Press).
- Lovelock, J. (1979), *Gaia* (Oxford: Oxford University Press).
- (1986), 'Gaia: The World as Living Organism', *New Scientist* 18 December.

- Lutz, W. (ed.) (1994) *The Future Population of the World: What Can We Assume Today?* (London: Earthscan).
- McLellan, D. (1986), *Ideology* (Milton Keynes: Open University Press).
- Macridis, R. (1992), *Contemporary Political Ideologies: Movements and Regimes* (5th edn) (New York: HarperCollins).
- Marien, M. (1977), 'The Two Visions of Post-industrial Society', *Futures*, October.
- Martell, L. (1994) *Ecology and Society: An Introduction* (Cambridge: Polity Press).
- Mathews, F. (1991), *The Ecological Self* (London: Routledge).
- Max-Neef, M. (1992) 'Development and Human Needs', in Ekins, P. and Max Neef, M. *Real-Life Economics*.
- Meadows, D., Meadows, D. and Randers, J. (1992), *Beyond The Limits: Global Collapse or a Sustainable Future* (London: Earthscan).
- Meadows, D., Meadows, D., Randers, J. and Behrens III, W. (1974), *The Limits to Growth* (London: Pan).
- Mellor, M. (1992a), *Breaking the Boundaries: Towards a Feminist Green Socialism* (London: Virago).
- (1992b), 'Green Politics: Ecofeminist, Ecofeminine or Ecomasculine?', *Environmental Politics* Vol 1, No 2 (Summer).
- Merchant, C. (1990), *The Death of Nature* (New York: Harper & Row).
- Midgley, M. (1983a), *Animals and Why They Matter* (Harmondsworth: Penguin).
- (1983b), 'Duties Concerning Islands', in Elliot and Gare (eds) *Environmental Philosophy*.
- Miliband, R. (1994), 'The Plausibility of Socialism', *New Left Review* No 206 (July/August).
- Myers, N. (1985), *The Gaia Atlas of Planet Management* (London: Good Books).
- Naess, A. (1973), 'The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary', *Inquiry* 16.
- (1984), 'Intuition, Intrinsic Value and Deep Ecology', *The Ecologist* Vol 14, No 5/6.
- (1989), *Ecology, Community and Lifestyle* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Norton, B. (1991), *Toward Unity Among Environmentalists* (New York and Oxford), Oxford University Press.
- Oelschlaeger, M. (1991), *The Idea of Wilderness* (New Haven and London: Yale University Press).
- Ophuls, W. (1977), 'The Politics of a Sustainable Society', in Pirages (ed), *The Sustainable Society*.
- O'Neill, J. (1993), *Ecology, Policy and Politics: Human Well-Being and the Natural World* (London: Routledge).
- O'Riordan, T. (1981), *Environmentalism* (London: Pion).
- O'Riordan, T. and Cameron, J. (1994), *Interpreting the Precautionary Principle* (London: Earthscan).
- Owen, D. (1980), *What is Ecology?* (Oxford University Press).
- Pachlke, R. (1988) 'Democracy, Bureaucracy, and Environmentalism', *Environmental Ethics*, Vol 10.
- Pearce, D., Markandya, A. and Barbier, B. (1989), *Blueprint for a Green Economy* (London: Earthscan).

- Pepper, D. (1984), *The Roots of Modern Environmentalism* (Beckenham: Croom Helm).
- (1991), *Communes and the Green Vision: Counterculture, Lifestyle and the New Age* (London: Green Print).
- (1993a), 'Anthropocentrism, Humanism and Eco-Socialism: A Blueprint for the Survival of Ecological Politics', *Environmental Politics*, Vol 2, No 3 (Autumn).
- (1993b), *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice* (London: Routledge).
- Pirages, D. (ed.) (1977a), *The Sustainable Society* (New York: Praeger).
- (1977b), 'Introduction: A Social Design for Sustainable Growth', in Pirages (ed.), *The Sustainable Society*.
- Plant, J. (n.d), 'Women and Nature', *Green Line*, offprint.
- (ed.) (1989), *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism* (London: Green Press).
- Plumwood, V. (1986), 'Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments', in 'Women and Philosophy', supplement to the *Australasian Journal of Philosophy* Vol 64 (June).
- (1988), 'Women, Humanity and Nature', *Radical Philosophy* (Spring).
- (1993), *Feminism and the Mastery of Nature* (London: Routledge).
- Poguntke, T. (1993), 'Goodbye to Movement Politics', *Environmental Politics* Vol 2, No 3 (Autumn).
- Ponting, C. (1991), *A Green History of the World* (Harmondsworth: Penguin).
- Porritt, J. (1984a), *Seeing Green* (Oxford: Blackwell).
- (1984b), interview in *Marxism Today* (March).
- Porritt, J. and Winner, D. (1988), *The Coming of the Greens* (London: Fontana).
- Redclift, M. (1987), *Sustainable Development* (London: Methuen).
- Reed, C. (1988), 'Wild Men of the Woods', *The Guardian*, 13 July.
- Regan, T. (1988), *The Case for Animal Rights* (London: Routledge).
- Richards, F. (1989), 'Can Capitalism go Green?', *Living Marxism* Vol 4 (February).
- Roderick, R. (1986), *Habermas and the Foundations of Critical Theory* (London: Macmillan).
- Rolston, H. (1983), 'Are Values in Nature Subjective or Objective?', in Elliot and Gare (eds), *Environmental Philosophy*.
- Rousseau, J.-J. (1762/1968), *The Social Contract* (Harmondsworth: Penguin).
- Ryle, M. (1988), *Ecology and Socialism* (London: Rodins).
- Sale, K. (1984), 'Mother of all: an introduction to bioregionalism', in Kumar (ed), *The Schumacher Lectures*.
- (1985), *Dwellers in the Land: the Bioregional Vision* (San Francisco: Sierra Club).
- Salleh, A. K. (1984), 'Deeper than Deep Ecology: The Eco-feminist Connection', *Environmental Ethics* Vol. 6.
- Saward, M. (1993a), 'Green Democracy?' in Dobson and Lucardie (eds), *The Politics of Nature*.
- (1993b), 'Green Theory', *Environmental Politics* Vol 2, No 3.
- Schumacher, E. (1976), *Small is Beautiful* (London: Sphere).
- Schwarz, W. and Schwarz, D. (1987), *Breaking Through* (Bideford: Green Books).
- Seabrook, J. (1988), *The Race for Riches* (Basingstoke: Green Print).

- Sessions, G. (ed.) (1994), *Deep Ecology for the 21st Century* (Boston and London: Shambhala Press).
- Seymour, J. and Girardet, H. (1987), *Blueprint for a Green Planet* (London: Doring Kindersley).
- Shiva, V. (1988), *Staying Alive* (London: Zed Books).
- Simon, J. and Kahn, H. (1984) *The Resourceful Earth: A Response to Global 2000* (Oxford: Blackwell).
- Simonon, L. (1983), 'Personal, Political and Planetary Play', in Caldecott and Leland (eds), *Reclaim the Earth*.
- Simons, M. (1988), article in *Green Line*, 64 (July-August).
- Singer, P. (1975) *Animal Liberation* (New York: Review Books).
- Spinoza, B. de (1677/1955), *On the Improvement of Understanding, The Ethics, Correspondence* (New York: Dover).
- Spretnak, C. and Capra, F. (1985), *Green Politics* (London: Paladin).
- Stoett, P. (1994) 'Cities: To Love or to Loathe?' *Environmental Politics*, Vol 3, No 2, Summer.
- Strong, D. M. (1988), *Dreamers and Defenders: American Conservationists* (Lincoln and London: University of Nebraska Press).
- Sylvan, R. (1984a), 'A Critique of Deep Ecology' (part one), *Radical Philosophy* Vol 40.
- (1984b), 'A Critique of Deep Ecology' (part two), *Radical Philosophy* Vol 41.
- Szasz, A. (1994), *Ecopolitism: Toxic Waste and the Movement for Environmental Justice* (London and Minneapolis: Minnesota University Press).
- Thomas, C. (1983), 'Alternative Technology: A Feminist Technology?', in Caldecott and Leland (eds), *Reclaim the Earth*.
- Thompson, J. (1983), 'Preservation of Wilderness and the Good Life', in Elliot and Gare (eds), *Environmental Philosophy*.
- Tokar, B. (1988), 'Social Ecology, Deep Ecology and the Future of Green thought', *The Ecologist*, Vol 18, No 4/5.
- (1994), *The Green Alternative* (2nd edn) (San Pedro: R. and E. Miles).
- Vincent, A. (1992), *Modern Political Ideologies* (Oxford: Blackwell).
- (1993), 'The Character of Ecology', *Environmental Politics*, Vol 2, No 2 (Summer).
- Ward, B. and Dubos, R. (1972), *Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet* (London: Andre Deutsch).
- Warren, K. J. (1987), 'Feminism and Ecology: Making Connections', *Environmental Ethics*, Vol 9.
- Weale, A. (1992), *The New Politics of Pollution* (Manchester University Press).
- Weston, J. (ed.) (1986), *Red and Green* (London: Pluto).
- Williams, R. (n.d.), *Socialism and Ecology* (London: SERA).
- (1986), *Towards 2000* (Harmondsworth: Pelican).
- World Resources Institute (1992), *World Resources 1992-93: A Guide to the Global Environment* (New York and Oxford: Oxford University Press).
- Young, S. (1992), 'The Different Dimensions of Green Politics', *Environmental Politics* Vol 1, No 1 (Spring).



## نمایه

(نام‌ها، آثار و مفاهیم)

ایتکین، پاول ۱۳۸	آرمان‌شهرگرایی ۲۳۶
آتکینسون، آدرین ۲۴	آفریقا ۳۰۲
اجتماعات ۱۶۴، ۲۰۸، ۲۲۰، ۲۵۱	آگاهی بوم‌شناختی ۸۶، ۹۴، ۹۵، ۹۶
۲۵۵، ۲۵۶	۹۷
اجتماع فیندهورن، ۲۱۹	آلمان ۶۱، ۱۱۰، ۱۱۳-۱۱۵، ۲۰۲
ارزش ذاتی ۳۹، ۶۵، ۸۳-۸۵، ۸۷	۲۰۳، ۲۰۵-۲۰۷، ۲۱۳، ۲۳۶
۸۹، ۹۱-۹۵، ۹۷، ۱۰۴، ۱۰۸	۲۴۳، ۲۵۴، ۲۵۹
۱۱۳، ۳۱۶	آلودگی ۳۳، ۳۵، ۶۱، ۷۷، ۸۱، ۱۰۰
ارزش‌های ذاتی طبیعت ۸۲	۱۱۹، ۱۲۰-۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۹
ارلیخ، پاول ۳۷	۱۴۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۷۶
اریوردان، تیم ۱۰۷، ۱۳۰، ۱۷۷	۱۷۸، ۱۸۱، ۱۸۶، ۳۰۷، ۳۱۵
اسپرنتاک ۵۳، ۷۰، ۱۰۸، ۱۰۹، ۲۰۳	۳۱۹، ۳۲۰
۲۰۶	آمریکای لاتین ۱۵۱، ۳۰۲
اسپرنتاک، چارلین ۷۰	آنارشیسم ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۱۸۵
اسپینوزا ۲۷۲	آیین رفتار ۸۰، ۸۲، ۸۳
استوئت ۱۸۶	آیین کردار ۹۳، ۹۴، ۹۹
استوالد، ویلهلم ۱۲۹	
استوننج، ۲۱۷	اپیکور ۸۶
اصل آماده‌باش تدافعی ۱۵۶	اتحادیه اروپا ۱۹۱، ۲۰۰
	آتفیلد، رابین ۸۵، ۸۷، ۸۹

- اصل احتیاط‌آمیز ۱۲۶  
 اصل تحرک محدود ۱۶۴  
 افولز، ویلیام ۱۳۲، ۱۵۷، ۱۶۴  
 اقتدارگرایی ۴۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۷۷  
 اقتصاددانان انرژی ۶۱، ۱۲۹  
 آکانر ۲۶۵  
 اِکِرزلی، رابین ۲۰، ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۶۲، ۸۹، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۴-۱۳۷، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۵، ۲۱۸، ۲۷۵، ۲۷۸، ۳۲۴  
 اِکله‌شال، رابرت ۱۵  
 آکویناس، توماس ۱۶۶  
 اِکینز، پاول ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۶۱، ۱۶۵  
 آلبی ۱۵۴  
 آندرسون، ویکتور ۱۴۰، ۱۶۸  
 انرژی ۳۵، ۴۱، ۴۲، ۶۱، ۷۱، ۱۲۲، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۱-۱۴۳، ۱۴۸، ۱۵۵، ۱۵۸-۱۶۰، ۱۶۲، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۹۲، ۲۰۳، ۲۱۹، ۳۱۴، ۳۱۹، ۳۲۱  
 انسان اجتماع‌گرا ۲۱۸  
 انسان محوری ۱۰۱  
 انسان‌مداری ۵۲، ۷۳، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۳، ۹۶، ۹۷، ۱۰۱-۱۰۳، ۱۰۶-۱۰۹، ۱۱۴، ۳۰۶، ۳۱۶  
 انسان وسیله‌ای ۱۰۱  
 انگاره‌ها ۲۰، ۱۶۳، ۳۰۷، ۳۲۳  
 اوئن، رابرت ۲۷۴، ۲۸۵  
 اولشلاگر ۵۹  
 اونیل، جان ۸۳  
 ایالات متحد ۶۱، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۷۹، ۲۲۹، ۲۵۴  
 ایتکین، رابرت ۹۹  
 ایت‌رِل، راجر ۱۴، ۱۶
- ایدئولوژی ۹-۲۰، ۲۳، ۲۵، ۲۷-۳۴، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۹، ۵۳-۵۹، ۶۱، ۶۳-۶۵، ۷۳، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۶۵، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۵-۱۹۷، ۲۳۲، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۵۷-۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۹، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۸  
 ایدئولوژی سبز ۱۰۱  
 ایلز ۱۰۲، ۱۴۹  
 ایرواین ۲۷، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۴-۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۲-۱۷۰، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۵۷، ۲۶۰  
 باران اسیدی ۱۲، ۶۲، ۱۰۰، ۱۲۵، ۱۵۹  
 بازیافت ۳۵، ۳۶، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷  
 ۱۵۹، ۱۷۸، ۲۱۰، ۳۰۷  
 باشگاه رم ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۵  
 بال، جان ۱۸، ۲۵، ۶۳  
 باومن ۲۳۷، ۲۳۸  
 باهرو، ردلف ۱۱۳-۱۱۵، ۱۵۳، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۰۷، ۲۱۳-۲۱۸، ۲۲۲، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۷  
 برابری ۱۶، ۲۳، ۲۶، ۳۲، ۴۴، ۴۵، ۵۰، ۵۱، ۵۴، ۷۱، ۷۲، ۱۴۷، ۱۵۲، ۱۸۳، ۲۷۵  
 برابری‌گرایان ۲۷۴  
 برابری‌گرایی ۷۰، ۷۲، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۲۷۷

۹۴، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۳، ۱۴۵-۱۴۸، ۱۴۸،  
 ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۸۲، ۱۹۲،  
 ۱۹۹، ۲۱۰  
 بوهر، نیلز ۶۸، ۶۹  
 بهار خاموش ۶۳  
 بیانیه حزب سبز بریتانیا ۱۱۰، ۱۴۸،  
 بیانیه حزب کمونیست ۲۳۵  
 پیشینه جو ۳۰، ۳۲  
 بی‌قاعدگی ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰  
 بیکاری ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۶۶-۱۷۲،  
 ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۵، ۲۴۵، ۲۵۱، ۲۵۲،  
 ۲۵۴، ۲۵۵  
 بیکن، فرانسیس ۶۹، ۲۹۹، ۳۲۵  
 بیهل، ژانت ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۰۳  
 پارلمان استراسبورگ ۲۰۰  
 پسر، دیوید ۵۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱،  
 ۲۲۳، ۲۳۱، ۲۶۰، ۲۶۵، ۲۶۶،  
 ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۱،  
 ۲۸۴-۲۸۶  
 پدرمداری ۲۹۹  
 پروتاریای نوین ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۲،  
 ۲۵۴  
 پسامدرن، پسامدرنیسم ۲۳۷-۲۳۹  
 پلام‌وود، والرئ ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۴،  
 ۲۹۶، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۵  
 پلنت، جودیت ۲۹۲، ۲۹۷، ۳۰۲  
 بود ۲۲۸، ۲۲۹  
 بوریت، جانانان ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۳۴، ۳۵،  
 ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۴، ۴۵، ۵۴، ۵۵،  
 ۶۵، ۶۸، ۷۵، ۷۷، ۱۰۷، ۱۰۹،  
 ۱۱۰، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳،  
 ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۰-۱۵۳، ۱۵۵،  
 ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶،

برابری‌گرایی در پهنه زیست ۱۰۴  
 برامول، آنا ۵۹، ۱۲۹، ۲۰۳، ۳۱۱  
 براند، هیلد ۳۱۸، ۳۲۳  
 برک، ادموند ۱۲۶  
 بروندت‌لند، گروهارلم ۱۳۱، ۱۶۳  
 بروئر، هایل ۱۳۲  
 بریتانیا ۶۱، ۶۸، ۱۲۸، ۱۴۸، ۱۵۱،  
 ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۸۲،  
 ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۷،  
 ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۸۴  
 بری، جان ۴۹، ۱۳۴، ۱۳۵، ۲۳۰  
 بل، دانیل ۲۷۰  
 بنیادگرایی بوم‌شناختی ۳۰۹  
 بورج ۱۷۰  
 بوکچین، موری ۴۱، ۷۱-۷۳، ۱۰۳،  
 ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۵۱، ۲۴۳  
 بوم‌شناسی ۲۰، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۷، ۴۵،  
 ۴۷، ۴۹، ۵۱، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۸،  
 ۷۰-۷۳، ۷۵، ۸۰، ۸۱، ۹۰،  
 ۹۱-۹۴، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰،  
 ۱۰۲-۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۵،  
 ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۶۳،  
 ۱۸۰، ۱۸۳، ۲۱۶، ۲۵۷، ۲۶۱،  
 ۲۶۳-۲۶۶، ۲۷۰-۲۷۲، ۲۷۵،  
 ۲۷۶، ۲۷۹-۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۵،  
 ۲۸۷-۲۸۹، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۱۰،  
 ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۱-۳۲۴  
 بوم‌شناسی اجتماعی ۱۰۳  
 بوم‌شناسی خانگی ۲۰۹  
 بوم‌شناسی در سده بیستم ۵۹  
 بوم‌شناسی عمیق ۸۱، ۹۰، ۹۴  
 بوم‌مداری ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۵۷، ۱۰۳،  
 ۲۰۵، ۲۷۵  
 بونیارد ۳۹، ۵۱، ۶۷، ۷۵، ۷۶، ۸۳،

۱۵۷-۱۵۲، ۱۳۸، ۱۲۲، ۱۱۷، ۷۶	۱۹۷، ۱۸۱، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۶۷
۲۶۵، ۲۲۲-۲۲۰، ۱۸۱، ۱۵۹	۲۱۰، ۲۰۲، ۲۰۱، ۱۹۹، ۱۹۸
۳۱۹، ۳۱۴، ۳۰۶، ۲۸۷	۲۳۹، ۲۳۱، ۲۲۲، ۲۱۴-۲۱۲
تکنولوژی اطلاعات ۱۵۷، ۱۵۶	۲۴۲-۲۴۰، ۲۶۴، ۲۶۰، ۲۷۰
تله فقر ۱۷۰	۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۳-۲۸۵، ۳۱۱
تمدن دولت‌شهری ۱۵۷	۳۱۲، ۳۱۳، ۳۲۴، ۳۲۵
تمرکززدایی ۱۶۰، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۴	پوگوتیکه ۲۰۶
۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۰-۱۹۴	پول محلی ۲۲۴-۲۲۷-۲۵۵
۳۰۸، ۲۷۴، ۲۲۹، ۲۰۵	پونتون ۲۷، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵
تنش سازنده ۳۰۸، ۳۱۳	۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۴۳، ۱۴۴
تنظیم تکنولوژیک ۳۶، ۱۵۳، ۱۷۶	۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۶۰
تنظیم واژگانی ۳۱۷	۱۶۹-۱۷۲، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۶۰
تنوع ۲۱، ۳۸، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۹	پونتینگ ۶۱
۲۶۹، ۲۳۹، ۱۹۰	پیازه ۴۷
تورم ۱۳۷، ۱۳۸، ۲۲۶	پیچیدگی ۳۳، ۷۷، ۷۹، ۸۱، ۸۵، ۸۷
توکر، برابیان ۵۲، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۵	۹۱، ۹۲، ۱۰۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷
۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۷۸، ۱۸۱	۲۵۹
۱۸۸، ۱۸۲	پیرس ۱۳۸
تولید ۱۰، ۱۲، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۴۲، ۵۱	پین، نام ۱۲۶
۵۳، ۵۴، ۵۸، ۸۹، ۹۷، ۱۰۳، ۱۲۱	
۱۲۳-۱۲۵، ۱۲۷-۱۲۹، ۱۳۲	تائوی فیزیک ۶۸
۱۳۹-۱۴۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹	تاچل ۴۳
۱۶۰، ۱۶۱-۱۶۳، ۱۶۵-۱۶۸	تافلر، آلوین ۱۵۳
۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۰، ۱۸۱	تامپسون، پانا ۱۰۰
۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵	تامس، کریستین ۲۹۷
۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۳۸	تالیفات ۱۴۴، ۱۴۵
۲۴۲، ۲۴۴-۲۴۶، ۲۴۸، ۲۵۰	تحقق نفس، ۹۲، ۹۵، ۹۶
۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷	تز هشتم راجع به فویرباخ ۱۱۴
۲۶۵-۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۶، ۲۷۷	تز همگرایی ۳۱۴، ۳۱۶
۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۵	تعریف محیط‌زیست ۲۷۰
۲۸۸، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۹	تغییر بنیادی ۱۹۸
۳۱۲، ۳۱۵، ۳۱۹-۳۲۲، ۳۲۴	تک‌بنیادگرایانه ۲۷۲
تولیدات منابع بر ۱۹۲	تکثرگرایی ۲۶۹، ۲۷۰
تولید ملی تطبیق یافته ۱۶۸	تکنولوژی ۲۲، ۲۵، ۵۱، ۵۳، ۵۶، ۶۵

۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۵۶	تولید ملی تعدیل شده ۱۴۰
۲۵۸-۲۶۰، ۲۶۴، ۲۶۸-۲۷۴	تولید ناخالص ملی ۱۳۹
۲۷۶، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۹۸، ۳۰۱	توین بی، آرنولد ۲۳۱، ۲۵۰
۳۰۲، ۳۰۸، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۲۵	تهی شدن منابع ۱۱۹، ۱۴۲
جنبش سبز آلمان ۱۱۰	جامعه ماندگار ۳۴-، ۳۷، ۴۷، ۱۱۷
جنبش صلح ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴	۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۸-۱۳۰
جنبش همجنس‌بازان ۲۴۰	۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۲-۱۴۴، ۱۴۷
جنگل زدایی ۶۱، ۶۲، ۱۰۰، ۱۴۱	۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷
۲۶۶، ۲۷۱	۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۷
جهان جانشین ۱۵۳، ۱۵۴	۱۷۳-۱۷۷، ۱۸۳-۱۸۵، ۱۸۸
جهان واقعی ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۶۰	۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۱
چوب لای چرخ گذاشتن ۲۲۹	۲۰۸، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۷، ۲۳۲
چین ۳۲۰	۲۳۳، ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۸
حالت دیگری از هستی ۸۲، ۸۳، ۹۳	۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۶، ۲۸۸
۹۴، ۹۹	۳۰۲، ۳۰۷، ۳۰۸
حداقل درآمد ۱۷۰	جانسون، لاورنس ۸۷، ۸۹، ۹۱
حزب سبز ۱۱۰، ۱۱۳-۱۱۵، ۱۴۸	جمعیت ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۳۸، ۴۱، ۴۲
۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۷۰	۶۴، ۱۰۲، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۲
۱۷۱، ۱۷۳، ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۸	۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۷-۱۵۲، ۱۵۶
۱۹۹، ۲۰۰-۲۰۳، ۲۰۷، ۲۰۸	۱۶۳، ۱۶۷، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۸۵
۲۱۳، ۲۲۷، ۳۱۱، ۳۱۲	۱۸۷، ۱۹۱، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۶۸
حزب سبز آلمان ۱۱۳، ۲۰۲	۳۱۵، ۳۰۲
حزب سبز انگلستان ۱۱۰	جنبش سبز ۲۲، ۲۳، ۲۶، ۳۲، ۳۳
حزب سبز بریتانیا ۲۰۰	۳۵، ۳۶، ۴۲، ۴۳، ۴۷-۵۰، ۵۲
حزب سبزهای سوئد ۱۵	۵۴، ۵۵، ۵۹، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۷۰
حمایت‌گرایی ۱۶۳، ۱۶۴	۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۹۲
خوداتکایی ۱۶۰-۱۶۲، ۱۷۹	۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰-۱۱۲، ۱۱۶
خودبستگی ۱۶۱، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۸۷	۱۲۲، ۱۳۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷
۲۸۷	۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴
خودسازی ۸۹	۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۸۱، ۱۸۳
خودکامگی ۲۸۶	۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۸
	۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۳
	۲۲۷-۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵

- دایسون ۹، ۳۰، ۵۹، ۸۷، ۲۶۰  
 دادز، ۴۳، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۲۵  
 دادوستد ۱۶۰-۱۶۳، ۲۸۶  
 داروین ۶۰  
 داسون‌گیری، الیزابت ۳۰۰  
 دالی، هیرمن ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۲، ۱۵۸،  
 ۱۷۶، ۱۸۴، ۱۹۶، ۲۱۵  
 دانلد، جیمز ۱۳، ۱۹، ۲۸  
 داوینسی ۲۲۴، ۲۲۶  
 درآمد سنادی، تضمین‌شده ۱۷۰-۱۷۵  
 دکارت ۳۲۵  
 دکارت، ژنه ۶۹  
 دگر ۱۶، ۲۸  
 دموکراسی ۱۳، ۱۸، ۴۵، ۴۸، ۴۹،  
 ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۷۳، ۱۸۳، ۱۸۴،  
 ۱۸۸، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۷۸  
 دموکراسی زیست‌مدارانه ۱۰۴  
 دنیس‌آون ۷۱  
 دوبو، ژنه ۱۳۱  
 دوستان زمین ۱۹۸، ۲۱۱، ۲۳۰، ۳۱۱  
 ۳۲۵، ۳۱۲  
 دونگاس ۲۲۸، ۲۳۰  
 ذات‌گرایی ۲۹۰  
 ذات‌گرایی زیست‌شناختی ۳۰۱  
 ذره‌نگری ۶۸  
 رئیس سیاتل ۶۷  
 رادمن، جان ۹۴  
 راه حل تکنولوژیک ۱۲۲  
 راهنمای عملی چوب‌لای چرخ‌گذاشتن ۲۲۹،  
 راه‌های بهشت، ۲۴۸  
 رایبیت ۱۴، ۱۶  
 رایبل، مارتین ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷  
 ۲۷۴، ۲۷۵-۲۷۵، ۲۸۰-۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۸  
 رساله‌ای درباره اصل جمعیت ۱۴۹  
 رشد تصاعدی ۱۲۳  
 رماتیسیسم ۲۶، ۲۷  
 رودریک ۲۴۳  
 روسو، ژان‌ژاک ۱۹۳  
 روسیه ۶۱، ۲۶۵  
 روش‌ن‌اندیشی ۲۳-۲۷، ۵۷، ۵۹، ۶۴،  
 ۱۸۹، ۲۹۸، ۲۹۹  
 رولستون، هولمز ۸۴  
 رویترا، رزماری زدفورد ۲۹۷  
 رهیافت مذهبی ۲۱۳  
 ریچاردز، فرانک ۲۸۳  
 رید، کریس ۶۸، ۸۵، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۲۴،  
 ۱۲۵  
 ریگان، نام ۸۶-۸۸  
 زمین سرشار از منابع ۱۲۷  
 زندگی بن‌یکتی ۲۱۴، ۲۱۵  
 زندگی خوب ۱۳، ۱۶۶، ۱۹۵، ۳۰۶  
 زیرو رو کردن بنیادی ۱۹۷  
 زیست‌بوم‌گرایی ۹-۱۹، ۲۱، ۲۳، ۲۵،  
 ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۰-۳۴، ۳۶، ۳۸،  
 ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳-۴۷، ۴۹، ۵۰،  
 ۵۲-۵۵، ۵۷-۶۵، ۷۳، ۷۸، ۸۰،  
 ۸۱، ۸۳، ۱۰۲، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱،  
 ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۰،  
 ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۲-۱۴۵،  
 ۱۶۵، ۱۷۶، ۱۹۳، ۱۹۵-۱۹۹،  
 ۲۱۲، ۲۳۴، ۲۵۶-۲۵۸، ۲۶۱،  
 ۲۶۳، ۲۶۶-۲۶۸، ۲۷۳، ۲۷۴،  
 ۲۸۳-۲۸۶، ۳۰۴، ۳۰۶-۳۰۸  
 ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۲۴، ۳۲۵  
 زیست‌بوم‌مداری ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۱۰۳

سیبروک، جرمی ۲۵۰	زیست‌کره‌ای ۳۹
سیل، کِرک پاتریک ۱۷۷-۱۸۰، ۱۸۳،	
۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۱	ژاپن ۳۲۰
سیلوان، ریچارد ۹۲، ۹۷، ۱۰۷	ساخت‌های منطقه‌ای ۱۷۸
سیمور، جان ۲۰۹	ساز، اندرو ۲۵۱
سیمون، جولین ۱۲۷، ۳۱۴، ۳۱۵	سازمان ملل ۱۳۱، ۱۹۱
سیمونز، مایک ۳۷	سازمان همکاری و رشد اقتصادی ۳۲۱
سینگر، پیتر ۸۶	سالنمای منطقه‌شنی ۸۸
شوارتز، ۱۹۵، ۲۱۹	سبک زندگی ۱۶۰، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۲،
شوماخر، فریتس ۱۸۸، ۲۱۰	۲۱۵-۲۱۸، ۲۲۱-۲۲۳، ۲۴۷، ۲۸۰
صنعت‌گرایی ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۵۴، ۵۷،	سرمایه‌داری ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۱۳۶،
۵۸، ۶۵، ۱۰۲، ۱۲۶، ۱۸۴، ۲۲۹،	۲۰۹، ۲۵۰، ۲۵۲، ۲۶۴-۲۷۱،
۲۷۹، ۲۸۲	۲۷۳، ۲۷۹، ۲۸۳، ۲۸۸، ۳۰۹
ضد انسان‌گرایانه ۱۰۳	سفر، ۷۶، ۱۶۰، ۱۶۴
طبقه اجتماعی ۴۳، ۲۳۳، ۲۳۶-۲۳۸،	سوارد، مایکل ۴۵، ۴۸
۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷،	سوسیال دموکرات‌ها ۲۰۳
۲۴۸-۲۵۰، ۲۵۳-۲۵۶، ۲۵۸	سوسیالیسم ۹، ۱۱، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۲۲،
۲۸۷، ۲۸۸	۲۳، ۲۸، ۳۲، ۵۸، ۶۳، ۱۹۰، ۲۳۵،
طبقه حاکم ۲۳۵	۲۳۷، ۲۵۲، ۲۵۷-۲۶۱، ۲۶۳،
طبقه کارگر ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۹،	۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۳-۲۷۶،
۲۷۳، ۲۸۶-۲۸۸	۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۲-۲۸۶، ۲۸۸
طبقه متوسط ۲۴۰-۲۴۲، ۲۷۲، ۲۷۳	سوسیالیسم تخیلی ۲۳۹
طبیب‌گرایی ۴۴، ۴۵، ۲۹۵، ۳۰۱	سیاست سبز ۲۰-۲۳، ۲۵-۲۷، ۳۰،
عاملیت ۲۰۴، ۲۰۵	۳۲، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۸، ۵۵،
عصر نوین ۳۱، ۶۱، ۱۴۳، ۲۳۵	۶۵، ۶۷، ۸۱، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹،
علاقه به راحتی ۸۷، ۸۹، ۹۱	۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۴،
فانیسم زیست‌محیطی ۸۸	۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۷۶،
فاکس، وارویک ۸۲، ۸۳، ۸۹، ۹۱، ۹۲،	۱۸۲، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۶،
	۲۰۷، ۲۱۶، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۵۰،
	۲۵۶، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۲، ۲۷۳،
	۲۸۰، ۲۸۳، ۲۹۶، ۳۰۲، ۳۰۵،
	۳۰۷-۳۱۳، ۳۲۴
	سیاست وایدنولوزی ۱۳

- ۹۳-۱۰۱، ۱۱۰، ۱۱۱، ۳۰۱  
 فراسوی محدودیت‌ها ۳۳، ۴۱، ۴۲  
 فرانسه ۵۵، ۶۱، ۶۳، ۹۰، ۱۸۸، ۲۵۴  
 فرانکل، بوریس ۱۷۴، ۱۸۴، ۱۸۷  
 ۱۸۹-۱۹۱، ۱۹۶، ۲۴۴، ۲۴۸  
 ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴  
 ۲۵۵، ۲۶۰، ۲۷۷-۲۷۹، ۲۸۶  
 فردیت‌گرایی ۵۶، ۲۷۵  
 فرضیه تکاملی نیابتی ۱۰۵  
 فرصه‌گایا ۷۴-۸۰، ۸۹  
 فریدمن، میلتون ۱۷۱  
 فریر، ژان ۲۹۲  
 فعالیت‌های عصر جدید ۲۱۷  
 فلسفه بوم‌شناختی ۸۰، ۸۱، ۱۱۴-۱۱۶  
 فمینیسم ۱۹، ۴۵، ۵۲، ۵۳، ۱۰۶  
 ۲۴۰، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۱-۲۶۳  
 ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۲  
 ۲۹۴، ۲۹۶، ۳۰۱-۳۰۵  
 فیلون ۲۴  
 فورمن، دیو ۱۰۳، ۱۵۱، ۲۲۹، ۳۱۰  
 قبیله‌گرایی ۱۵۱  
 قرارداد اجتماعی ۱۹۳  
 کاپرا، فرنیوف ۳۷، ۵۳، ۶۸، ۷۰-۱۰۸  
 ۱۰۹، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۴۳  
 کارسون، رائل ۶۳  
 کانون تکنولوژی دیگر ۲۱۹، ۲۲۰  
 ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۵  
 کان، هرمان ۱۲۷، ۳۱۴  
 کاهش لایه اوزون ۶۱، ۶۲  
 کروپاتکین ۲۷۴، ۲۸۵  
 کشاورزی ۲۱، ۳۸، ۵۱، ۱۲۱، ۱۸۱  
 ۱۸۲، ۲۷۱  
 کشاورزی ماندگار ۱۸۱  
 کل‌گرایی ۶۸  
 کلی، پترا ۲۰۳  
 کمونیستی، کمونیسم ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۵۳  
 ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۲۶۵  
 کمیابی ۲۶، ۱۱۷، ۱۲۸، ۱۳۸، ۱۴۷  
 ۱۵۸، ۱۶۷، ۲۸۱، ۲۸۲  
 کمینه‌جو ۳۰-۳۲  
 کنش مستقیم ۲۰۸، ۲۲۷-۲۳۰، ۳۱۰  
 کنفرانس جهانی جمعیت ۱۵۰  
 کنفرانس زمین ۲۶۶  
 کولار، آندره ۲۹۰  
 کوانتروچی، جویس ۲۹۰  
 کینگ، اینسترا ۲۷، ۱۱۷، ۱۲۲، ۱۲۴  
 ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۸، ۲۹۱، ۲۹۲  
 ۲۹۴، ۲۹۸  
 گازکربنیک ۱۲، ۲۲  
 گالتونگ، جان ۱۶۱  
 گالتونگ، یوهان ۱۶۲  
 گیراردت، هربرت ۲۰۹  
 گیرکو ۲۲۴، ۲۲۵  
 گیرنوبل، مورگان ۳۹، ۵۱، ۶۷، ۷۵، ۷۶  
 ۹۴، ۱۲۸، ۱۴۳-۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۹  
 ۱۶۱، ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۱۰  
 گروه دوستان زمین ۲۷۱  
 گروه زمین‌کنان ۲۷۴  
 گروه نخست زمین ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۶  
 ۱۴۹، ۱۵۱، ۲۲۹، ۲۳۰، ۳۱۰  
 گیری، جان ۴۹، ۵۶  
 گزینه سبز ۳۸، ۱۹۹  
 گفتمان اخلاقی ۸۲، ۹۲  
 گلداسمیت، ادوارد ۴۰، ۴۴، ۱۳۲، ۱۴۳  
 ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۷

- ماکس-نیف ۱۴۶  
 مالتوس، تائیس ۱۴۹، ۶۴، ۶۰  
 مایرزه، نورمن ۳۳، ۴۰، ۴۶، ۱۲۷، ۳۱۵  
 متیوس، فریا ۹۲  
 محافظه کاری ۱۱، ۲۸، ۴۹، ۵۶، ۲۵۸  
 محدودیت‌های رشد ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۶۲  
 ۶۵، ۱۱۷-۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵  
 ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۶۷، ۱۷۵  
 ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۹۰، ۱۹۶، ۲۳۳  
 ۲۷۹، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۱۵  
 محیط‌زیست پهنه‌ای ۲۷۱  
 محیط‌زیست گرایی ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴  
 ۱۸-۲۰، ۲۵، ۲۹-۳۱، ۳۶، ۴۸  
 ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۸۱، ۱۰۲، ۱۰۶  
 ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۴۲، ۲۰۸  
 ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۴۱، ۲۴۷، ۲۵۱  
 ۲۵۶، ۲۶۸، ۳۰۶-۳۱۰، ۳۱۳  
 ۳۱۴، ۳۲۴  
 میدوز ۳۳، ۳۶، ۴۲، ۶۲، ۱۱۹، ۱۲۱  
 ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۴۲، ۱۹۶، ۲۳۴  
 میرچنتا ۳۰۰  
 مصرف ۱۰، ۳۴-۳۷، ۴۲، ۵۴، ۱۰۳  
 ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۷  
 ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۲  
 ۱۴۳-۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۴  
 ۱۵۵، ۱۵۷-۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳  
 ۱۶۶، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۶، ۱۸۹  
 ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۹-۲۱۲  
 ۲۱۹، ۲۴۱، ۲۴۵-۲۴۷، ۲۵۰  
 ۲۵۲-۲۵۵، ۲۶۵، ۲۷۷، ۲۸۰  
 ۲۸۸، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۱۳  
 ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۵  
 معاهده رم ۳۲۳  
 مقبولیت تولید ۳۲۰
- ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵-۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۷  
 گودوین، پروژن ۲۷۴، ۲۰۵، ۲۸۵  
 گودویند ۲۳  
 گودین، رابرت ۴۸، ۱۵۳  
 گور، آندره ۱۵۳، ۱۸۷، ۲۴۶، ۲۴۸  
 ۲۴۹، ۲۵۱-۲۵۴  
 گولدنر، آوین ۲۳۸  
 گولدینگ، ویلیام ۷۴  
 گوناگونی ۹، ۱۱، ۳۸، ۴۵، ۴۶، ۷۱  
 ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۱۱۱، ۱۳۰، ۱۳۳  
 ۱۳۵، ۱۵۲، ۱۸۴، ۱۹۰، ۱۹۶  
 ۱۹۷، ۲۹۹  
 لثوپولد، آدولف ۸۸  
 لاولاک، جیمز ۷۴-۷۹  
 یلانند، استفانی ۲۹۱، ۲۹۲  
 یلان، نک ۲۷  
 لویس ۵۹، ۳۰۸-۳۱۰، ۳۱۹، ۳۲۲  
 لیبرالیسم ۹، ۱۱، ۱۳-۱۵، ۱۷، ۱۹  
 ۲۳، ۲۸، ۴۶، ۴۹، ۵۰، ۱۳۷، ۲۷۵  
 لیج ۱۶  
 مائوته تونگ ۲۷۷  
 مابعد صنعتی ۲۰  
 مادی‌اندیشی ۱۲، ۴۰  
 مارتل، لوک ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷  
 ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۴۱، ۲۴۰، ۲۵۳  
 مارکس، کارل ۲۷، ۱۱۴، ۱۱۵، ۲۳۲  
 ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶-۲۳۹، ۲۴۳  
 ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۲  
 مارکسیم ۱۲، ۲۷۲، مارکسیم امروز  
 ۲۸۲  
 مارتن، مایکل ۲۰  
 ماگریدیس ۵۹

- مکمل هم بودن ۱۷۹، ۱۸۳  
 مِلور، مِری ۱۶۸، ۲۹۰، ۲۹۴، ۲۹۶، ۳۰۳  
 ملیت‌گرایی ۱۱، ۲۸۶  
 مناطق حیاتی ۱۷۸  
 مناطق زمینی ۱۷۸  
 مناطق زیستی ۱۷۸  
 منطقه‌گرایی زیستی ۱۳۵  
 موریس، ویلیام ۲۷۴، ۲۸۴  
 میدگلی، مری ۹۰  
 میل، جان استوارت ۱۴۱  
 میلر، آن ۱۷۰  
 مینز، کریستوفر ۱۰۲  
 نائس، آرن ۸۱، ۹۰، ۹۲-۹۶، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۸۳  
 نتیجه‌گرایانه ۴۹، ۲۰۴  
 نظام اشتغال و تجارت محلی ۲۲۵  
 نظر همگرایی ۵۷  
 نظریه ارزش سبز ۱۵۳، ۲۰۴  
 نظریه محدودیت‌های رشد ۱۲۷  
 نظریه نفع شخصی ۲۴۲  
 نظریه نیاز ۱۴۵  
 نظم نوین جهانی ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۷۷  
 نقد فلسفه حق مگل ۲۳۶  
 نقطه عطف، ۶۸  
 نمونه آرمانی ۱)  
 نورتن، براین ۳۱۶، ۳۲۲  
 نوزیک، رابرت ۱۷۳  
 نوسازی بوم‌شناختی ۳۱۵  
 نوع‌گرایی ۸۷، ۹۰  
 وارد، باربارا ۱۳۱  
 وستون، جو ۵۶، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۴۷، ۲۸۰، ۲۶۴-۲۷۴، ۲۶۰  
 ویل، آلبرت ۳۱۵، ۳۱۷  
 ویلیامز، ریچارد ۲۰۸، ۲۶۰، ۲۸۰  
 ۲۸۲-۲۸۴  
 ویلیامز، لیندی ۴۰  
 وینر، نیکلاس ۲۲، ۲۳، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۶۴، ۲۶۰  
 وینسنت، آندرو ۳۱  
 هایرماس، یورگن ۲۴۳، ۲۴۴  
 هارپر، پیتر ۲۲۰-۲۲۲  
 هارت، اینگل ۲۴۰  
 هاردین، گرت ۱۲۲، ۱۳۲، ۱۵۱  
 هاروی، دیوید ۲۶۱، ۲۷۳، ۲۸۱  
 هازل هندرسون ۲۹۲، ۳۰۰  
 حال، استوارت ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۸  
 هایزنبرگ، ورنر ۶۹  
 هدف‌های کیفیت زندگی ۳۱۸  
 هکگل، ارنست ۶۰، ۷۱  
 همپسان، نورمن ۲۳  
 هم‌زیستانه ۵۰  
 همیلتون، ملکولم ۱۶، ۱۷  
 هندرسون ۲۹۲  
 هولسبرگ، ورنر ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۶  
 هوپل، فرد ۳۳  
 هیتلر ۶۰  
 هیلدیارد ۴۰، ۵۴  
 هیملر ۶۰  
 هیوارد، تیم ۲۷  
 هی‌وود، بیل ۱۵، ۵۹، ۲۲۹، ۲۳۰، ۳۱۰  
 یانگ ۳۰  
 ، بررسی درباره آینده بشر ۱۳۲





مؤسسه انتشارات آگاه

خیابان انقلاب، شماره ۱۴۶۸، تهران ۱۳۱۴۶

قیمت: ۱۴۰۰۰ ریال

شابک: 964-416-103-3

ISBN 964-416-103-3