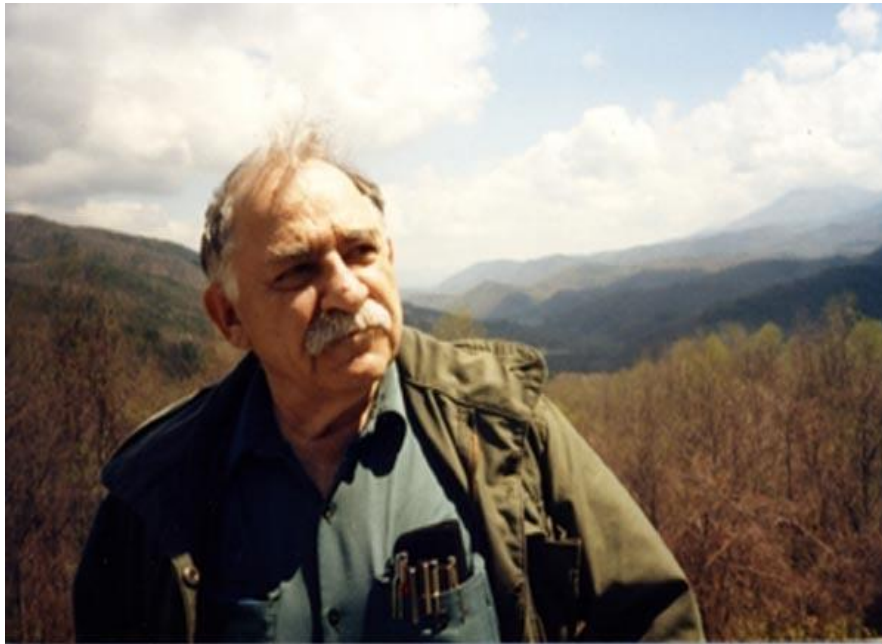


بوم‌شناسی و جامعه

موری بوکچین

ترجمه‌ی نوید قویدل



مقدمه‌ی پروبلماتیکا: موری بوکچین (Murray Bookchin: 1921-2006)، آنارشیست امریکایی و سوسیالیست لیبرتارین، چهره‌ای درخشان در سنت‌های آنارشیستی و سوسیالیستی است با این ویژگی خاص که تمرکزی ستودنی بر مسائلی دارد که آن‌ها را می‌توان مسائل زیست‌محیطی معاصر خواند. نظریه‌ی انتقادی اکولوژی (بوم‌شناسی) اجتماعی او که خطوط اصلی آن در مقاله‌ای زیر آمده است، میراث بارزشی است که از وی برجا مانده است و تلاشی است برای بازشناسی هم‌پیوندی ژرف طبیعت و جامعه و مبارزه‌ی نظری‌عملی با هر نوع فروگاهی یکی به دیگری یا انتساب جدایی‌ای متفاوتی و برناگذشتنی میان آن دو. بوکچین که همدلی بسیار و ژرف با سنت آنارشیستی داشت، در دهه‌ی 90 مرزبندی مشخصی با سویه‌های سبک‌زندگی گرایانه‌ی غیرسیاسی جنبش آنارشیستی پیدا کرد و تفکر سوسیالیستی لیبرتارینی خود را کمونالیسم (communalism) خواند. او مبارزی سرمایه‌داری‌ستیز و صدایی برای مرکززدایی از جامعه در راستای خطوط دموکراتیک و اکولوژیک بود. البته در این مجال کوتاه نمی‌توان همه‌ی نوشته‌ها، مقالات و کتاب‌های او را نام برد اما از کتاب‌های شناخته‌ی او می‌توان به محیط زیست ساختگی ما (Our Synthetic Environment)، اکولوژی آزادی؛ ظهور و انحلال سلسله‌مراتب (The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy)، اکولوژی

اجتماعی و کمونالیسم (Social Ecology and Communalism) همراه با ایریک ایگلاد، کتاب مهم فلسفه‌ی اکولوژی اجتماعی: جستارهایی درباره‌ی ناتورالیسم دیالکتیکی (The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism) و به مقاله‌ی او در شماره‌ی 36 مجله‌ی تلوس (1978) با عنوان فراسوی نوما رکسیسم اشاره کرد.

برپایه نمونه‌هایی از خودگردانی دموکراتیک و تحقق آزادی فرد در کانتون‌های سه‌گانه‌ی شمال سوریه که کوشیده اند خود را بر پایه‌ی رهنمودهای اوجالان، مبارز گرد، بازسازی کنند، باعث شد توجه‌مان به ریشه‌های بوکچینی این سازمان‌دهی دموکراتیک جلب شود. بوکچین نیز برای اوجالان در آن جایی اهمیت یافت که کوشید بر پایه‌ی آرای او با مسائلی روبه‌رو شود که راه حلی در نگرش‌های سنتی چپ نداشتند. برای درک دقیق‌تر فرایند گذار نظری عملی از بوکچین به اوجالان و سپس به کوبانی، جزیره و عفرین به‌ویژه باید به دو مقاله‌ی «از اوجالان تا بوکچین یا قصه کوبانی از کجا آغاز شد؟» و «حیات فکری اوجالان» نوشته‌ی بهرنگ صدیقی رجوع کرد.

مقاله‌ای که در زیر می‌خوانید ترجمه‌ای از نسخه‌ی انگلیسی آن در سایت کتابخانه‌ی آنارشستی (theanarchistlibrary.org) و نخستین متنی است که از موری بوکچین به فارسی ترجمه می‌شود. امیدواریم به‌زودی آثار و کتاب‌های دیگر او نیز ترجمه، خوانده و اندیشیده شوند.

مشکلاتی که امروزه خیلی از مردم در «تعریف کردن» خودشان، در دانستن این که «چه کسی هستند» با آن مواجه اند- مشکلاتی که صنعت گسترده‌ی روان‌درمانی را تغذیه می‌کند - به‌هیچ‌وجه مشکلاتی شخصی نیستند. این مشکلات نه فقط برای افراد خصوصی بلکه برای جامعه‌ی مدرن به عنوان یک کل نیز موجود هستند. ما از منظر اجتماعی در عدم اطمینان بسیار خطرناکی درباره اینکه مردم چگونه به یکدیگر مربوط می‌شوند، به سر می‌بریم. ما نه تنها به عنوان افراد (individuals) از بیگانگی و حیرانی درباره‌ی هویت و هدف‌هایمان رنج می‌بریم بلکه چپستی و جهت‌گیری کل جامعه‌مان در مقام یک هویت مجرد نیز ناواضح و مبهم به نظر می‌رسد. اگر جوامع پیشین سعی داشتند که فضیلت‌های همکاری و مراقبت را با دادن معنایی اخلاقی به زندگی اجتماعی پیروانند، جامعه‌ی مدرن با رقابت و خودمحوری، باوری را می‌پرواند که به موجب آن، همبستگی انسانی - محتملاً جز برای منفعت و مصرف بی‌رویه - از هر معنایی تهی است.

ما اغلب بر این باوریم که مردان و زنان اعصار پیشین با عقاید و امیدهای استوار - ارزش‌هایی که آن‌ها را به‌عنوان موجودات انسانی تعریف می‌کرد و به زندگی اجتماعی‌شان هدف می‌داد - هدایت شده‌اند. ما از قرون وسطی به‌عنوان «عصر ایمان» و از دوره‌ی روشنگری به‌عنوان «عصر خرد» یاد می‌کنیم. حتی دوره‌ی پیش از جنگ جهانی دوم و سال‌های پس از آن، به‌رغم رکود بزرگ و جنگ‌های مصیبت‌باری که لکه‌دارش کردند، به دوره‌ای دلکش از امید و بی‌گناهی می‌ماند. مثل شخصیت سالخورده‌ای در یک فیلم کم‌وبیش خوش‌ساخت

جاسوسی که آنچه را مایه‌ی «روشنی» اش بوده حول سال‌های جوانی در جنگ جهانی دوم از دست داده: شیمی از هدف و آرمان‌خواهی که رفتارش را هدایت می‌کرده است.

آن «روشنی» امروز جایش را به ابهام داده است. این اطمینان که فناوری و علم شرایط انسان را بهبود می‌بخشند، با تکثیر ناگهانی سلاح‌های هسته‌ای، گرسنگی گسترده در جهان سوم و فقر در جهان اول به سخره گرفته شده است. نه فقط در کشورهای آشکارا استبدادی که در «دموکراسی»های خودمان هم، با مرکزیت‌یافتن در حال رشد دولت‌ها در همه‌جا و بی‌قدرت‌شدن مردم توسط بوروکراسی، نیروی پلیس و تکنیک‌های ماهرانه‌ی تجسس، این اعتقاد پرشور که آزادی (liberty) بر استبداد پیروز می‌شود، دروغ از آب درآمده است. امید به ساختن «جهانی واحد»، اجتماعی پهن‌آور از گروه‌های مختلف نژادی که منابع‌شان را به اشتراک می‌گذارند تا زندگی در همه‌جا بهبود یابد، با موج بلندی از ملت‌پرستی، نژادپرستی و ناحیه‌گرایی فاقد احساساتی که نسبت به اوضاع سخت میلیون‌ها نفر بی‌تفاوت است، به لرزه افتاده است.

ما بر این باوریم که ارزش‌های ما در قیاس با ارزش‌های تنها دو یا سه نسل گذشته سست‌تر شدند. نسل حاضر در مقایسه با نسل‌های پیشین، خودمحورتر، درخودفرورفته‌تر^۱ و بی‌جرئت‌تر^۲ است. نسل ما در فقدان نظام‌های حمایتی حاصل از التزام به کمک متقابل در اجتماع و خانواده‌ی گسترده به سر می‌برد. به نظر می‌رسد که مواجهه شخص با جامعه به جای آنکه به شکل رویارویی با مردمی هم‌دل و خونگرم باشد، از طریق نمایندگی‌های خشک و سرد بوروکراتیک رقم می‌خورد.

3 در مواجهه با مشکلات فزاینده‌ای که پیش روی ماست، این فقدان معنا و هویت اجتماعی خود سختی مضاعفی است. در زمانه‌ی ما بلاتکلیفی اقتصادی حضوری فراگیر دارد، جنگ وضعیتی پایدار و همبستگی انسانی، اسطوره‌ای است مه‌آلود. [نه تنها] کم‌ترین مشکلاتی که با آنها دست‌وپنجه نرم می‌کنیم کابوس‌هایی از آخرالزمانی بوم‌شناختی‌اند - سقوط فاجعه‌بار نظام‌هایی که دوام و قوام سیاره‌مان منوط به آن‌هاست - [بلکه] ما دائما در خطر نابودی جبران‌ناپذیر جهان زندگی توسط جامعه‌ای به سر می‌بریم که در نیاز دیوانه‌وارش به رشد غوطه‌ور است: جایگزین‌شدن ارگانیک با غیر ارگانیک، خاک با بتن، جنگل با زمین بایر و گونه‌گونی شکل‌های زندگی با بومگان (اکوسیستم)های ساده. به‌طور خلاصه، چرخش به عقب ساعت فرگشتی به دنیایی معدنی‌تر و غیر ارگانیک‌تر که در حمایت از هر نوع شکل پیچیده‌ی زندگی، از جمله گونه‌ی انسانی آن، ناتوان است.

به این ترتیب، ابهام درباره‌ی سرنوشت، معنا و غایت‌مان، پرسش به نسبت موحشی را پیش می‌کشد: آیا خود جامعه به‌طور کلی آفت و لعنتی برای زندگی نیست؟ آیا ما به‌خاطر این پدیده‌ی جدید که اسمش را «تمدن» گذاشته ایم و به نظر می‌رسد در آستانه‌ی نابودکردن دنیای طبیعی - این محصول میلیون‌ها سال فرگشت ارگانیک - شرایط بهتری داریم؟

نوشتارگان فراگیری^۳ پدید آمده که توجه میلیون‌ها خواننده را به خود جلب کرده است؛ ادبیاتی که به معنای واقعی کلمه بدبینی تازه‌ای را می‌پروراند. این ادبیات فناوری را در برابر طبیعت ارگانیک به‌فرض «دست‌نخورده»

¹ privatized

² mean-spirited

³ An entire literature

قرار می‌دهد؛ شهرها را در برابر حومه؛ حومه را در برابر «بیابان»؛ علم را در برابر «تکریم» زندگی؛ خرد (reason) را در برابر «بی‌گناهی» شهود (intuition)؛ و در حقیقت انسانیت را در نبرد با کل زیست‌کره [تعریف می‌کند].

ما نشانه‌هایی از بی‌اعتقادی به قابلیت‌های یکتای انسانی‌مان، قابلیت‌های‌مان برای همزیستی در صلح با یکدیگر، مراقبت از هم‌نوعان‌مان و دیگر شکل‌های زندگی را مشاهده می‌کنیم. این بدبینی، هرروزه توسط زیست‌شناسی اجتماعی که ژن‌هایمان را منشأ ضعف‌هایمان می‌داند، ضدانسان‌گرا⁴هایی که احساسات «ضد طبیعی» ما را محکوم می‌کنند، و «زیست‌شناسی گرا⁵»هایی که کیفیات عقلانی ما را با تصور اینکه ما در «ارزش ذاتی» تفاوتی با مورچه‌ها نداریم کم‌ارزش جلوه می‌دهند، تقویت می‌شود. خلاصه اینکه ما به‌طور کلی شاهد هجمه‌ی گسترده‌ای علیه توانایی خرد (reason)، علم و فناوری در بهبود جهان برای خود و حیات هستیم.

این دست‌مایه‌ی تاریخی که تمدن ناگزیر از مصاف با طبیعت است، و این که فاسدکننده‌ی سرشت انسانی است، از دل دوره‌ای سر بر آورده است که به روسو می‌رسد. و ما اگر می‌خواهیم خودمان و سیاره‌مان را نجات دهیم [باید بدانیم] درست در زمانی به سر می‌بریم که هرگز بیش از این نیازمند تمدنی زیست‌بوم‌خواه (اکولوژیک) و به‌راستی انسانی نبوده‌ایم. [امروزه] تمدن و خصیصه‌هایش از قبیل خرد و تکنیک، به‌شکلی فزاینده به عنوان آفتی جدید قلمداد می‌شوند. از این هم بنیادی‌تر، جامعه از حیث پدیده‌ای خودمحور یکسره زیر سؤال است، تا آنجا که نقشش به‌عنوان اُس‌و‌اساس شکل‌گیری بشریت به مثابه‌ی چیزی «ناطبیعی» زیان‌بخش و ذاتاً مخرب انگاشته شده است.

در واقع، بشریت، به‌عنوان شکل نفرین‌شده‌ای از زندگی که به نحوی کنایی زیست‌جهان را نابود می‌کند و وحدتش را به خطر می‌اندازد، توسط خود انسان‌ها بدنام شده است. و حالا باید حیرانی ناشی از تلقی شرایط انسانی به عنوان شکلی از هرج و مرج که از تمایلی طبیعی به تخریب افسارگسیخته ناشی می‌شود و توانایی‌مان در به‌کاربردن بیش‌ازپیش موثر این تمایل به سبب مجهزشدن به خرد، علم و فناوری را نیز به درماندگی‌ای که در باب دوره سرگشتگی خودمان و هویت‌های شخصی‌مان دچارش هستیم، اضافه کنیم.

مسلماً، برخی انسان‌ستیزان، «بیوسنتریست»ها و مردم‌گریزان که درباره شرایط انسانی نظریه‌پردازی می‌کنند، آماده‌اند دلایل‌شان را از این مقدمات تا چنین نقطه‌ی بی‌معنایی پیش ببرند. چیزی که درباره‌ی این مشرب‌های رنگارنگ و ایده‌های ناقص اهمیت حیاتی دارد این است که در آن‌ها شکل‌ها، نهادها و ارتباط‌هایی که در تشکیل آنچه «جامعه» می‌نامیم، نقش دارند، به‌طور کلی نادیده انگاشته شده اند. در عوض، تا زمانی که ما از کلمات مبهمی مثل «بشریت» یا اصطلاحات جانورشناسانه‌ای چون انسان هوشمند⁶ که تمایزات گسترده و اغلب ستیزه‌جویانه میان سفیدهای متمدن و مردم رنگین‌پوست، مردها و زن‌ها، غنی و فقیر و ظالم و مظلوم را مخفی می‌کند، استفاده می‌کنیم، کلمات مبهمی مثل «جامعه» یا «تمدن» را به کار می‌بریم که پنهان‌کننده‌ی تمایزات گسترده میان دو گونه از جوامع هستند؛ جوامعی که از یک سو آزاد، غیرهرمی، بی‌طبقه و بی‌دولت‌اند و جوامعی که در سوی دیگر به درجات مختلف هرمی، طبقه‌زده، دولت‌گرا و اقتدارگرا هستند. در واقع [در این کاربرد]

⁴antihumanists

⁵biocentrists

⁶homo sapiens

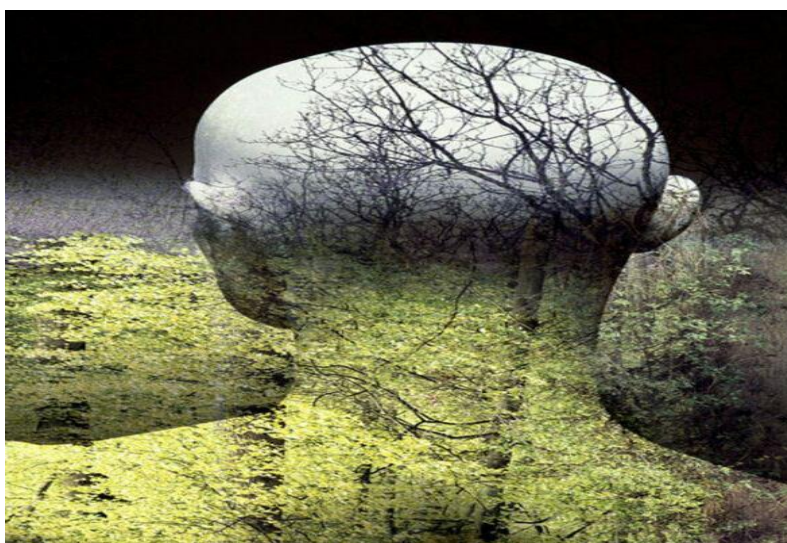
جانورشناسی جایگزین بوم‌شناسی اجتماع‌محور می‌شود. «قوانین طبیعی» جامع مبتنی بر نوسانات جمعیت میان حیوانات جایگزین همستیزی میان علاقه‌مندی‌های اجتماعی و اقتصادی انسان‌ها می‌شود. در برابر هم قرارداد «جامعه» علیه «طبیعت»، «بشریت» علیه «زیست‌کره» و «خرد»، «فناوری» و «علم» علیه شکل‌های کمتر پیشرفته و اغلب ابتدایی مداخله‌ی آدمی در دنیای طبیعی، قطعاً ما را از بررسی تمایزات بسیار پیچیده و انشاقات درون جامعه که برای تعیین مشکلات‌مان و راه‌حل‌هایشان بسیار ضروری‌اند، باز می‌دارد. برای مثال، مصریان باستان در مقایسه با بابلیان باستان رفتاری یکسر متفاوت در قبال طبیعت داشتند. مصریان رفتاری محترمانه در قبال میزبانی از ایزدان طبیعی دارای روح که بسیاری از آنها نیمه‌انسان و نیمه‌حیوان بودند، داشتند در حالی که بابلیان برای همین خدایان سیاسی انسانی پرستشگاه می‌ساختند. با این وجود مصر سلسله‌مراتبی‌تر نبود و در نگاه‌اش به فردیت انسانی، اگر نه بیشتر، به همان اندازه سرکوبگر بود. مردمان شکارچی، به‌رغم اعتقادات قوی روح‌باورانه‌شان، ممکن است به همان اندازه فرهنگ‌های شهری که همه‌جانبه مدعی خرد هستند، نابودگر حیات وحش بوده باشند. وقتی که این تفاوت‌ها و گوناگونی‌های گسترده‌ی شکل‌های اجتماعی به‌سادگی توسط واژه‌ی «جامعه» بلعیده می‌شود، [ما به کاربرندگان آن]، جنایتی بزرگ علیه تفکر و فهم مرتکب می‌شویم؛ جامعه به خودی خود چیزی «غیرطبیعی» قلمداد می‌شود؛ «خرد»، «تکنولوژی» و «علم» بدون در نظر گرفتن عوامل اجتماعی که شرایط استفاده از آنها را تعیین می‌کند، به چیزهایی «مخرب و ویرانگر» تبدیل می‌شوند و تلاش‌های انسانی برای تغییر محیط و شرایط، تهدید به حساب می‌آید. تو گویی که «گونه‌ی ما به‌طور کلی در بهتر کردن سیاره برای زندگی کم‌توان یا ناتوان است».

البته که ما هم به اندازه‌ی پستانداران دیگر خصایص حیوانی داریم اما به‌هیچ‌وجه با گله‌هایی که در دشت‌های آفریقا مشغول چرا هستند، یکی نیستیم. ما به سبب آن چیزهایی که بیشتر از آن‌ها داریم - انواع جوامعی که ایجاد کرده‌ایم و شکلی که در برابر یکدیگر در سلسله‌مراتب و طبقات تقسیم شده‌ایم - به شکلی اساسی بر رفتارمان و تأثیرات‌مان بر جهان طبیعی تأثیر می‌گذاریم.

نهایتاً با جداسازی ریشه‌ای بشریت و جامعه از طبیعت یا با تقلیل ساده‌لوحانه‌ی آنها به موجودیت‌های جانورشناسانه محض، دیگر نمی‌توانیم بفهمیم چگونه سرشت انسانی از طبیعت ناهسانی و فرگشت اجتماعی از فرگشت طبیعی برآمده است. در «عصر بیگانگی» مان، بشریت نه تنها از خودش بلکه از جهان طبیعی که همواره به مثابه‌ی زندگی-نیرویی متفکر و پیچیده در آن ریشه داشته، بیگانه شده و جدا افتاده است.

از این‌رو، به سرزنش محیط‌زیست‌گراهای لیبرال و انسان‌گرایان در باب اینکه «ما» چگونه به عنوان یک گونه مسئول ویرانی محیط زیست هستیم، پروبال داده‌ایم. لازم نیست که شخص به قلمرو اهل راز و عرفان سانفرانسیسکو برود تا به این نگرش نااجتماعی گونه‌محور به مسائل بوم‌شناختی و منشاءشان پی ببرد. نیویورک‌سیتی به‌تمامی آن را در معرض دید گذاشت. نمی‌توانم به‌سادگی نمایش «زیست‌محیطی»‌ای را فراموش کنم که در دهه‌ی هفتاد توسط موزه‌ی تاریخ طبیعی نیویورک ترتیب داده شد و در آن، آثاری نمایشی ارائه شد که در هر یک، نمونه‌ای از آلودگی و اختلال بوم‌شناختی نشان داده شده بود. اثر نمایشی اختتامیه‌ی نمایشگاه که خیلی ساده از یک آینه بسیار بزرگ تشکیل شده بود و تصویر بازدیدکننده را منعکس می‌کرد، عنوان

تکان‌دهنده‌ای داشت: «خطرناک‌ترین حیوان روی زمین». به‌وضوح به یاد می‌آورم بچه‌ی سیاه‌پوستی را که روبه‌روی آینه ایستاده بود، وقتی یک معلم مدرسه سفیدپوست سعی می‌کرد پیامی را توضیح دهد که این اثر گستاخانه در بر داشت. در حالی که هیچ اثر نمایشی به هیئت‌های مدیریتی شرکت‌ها یا مدیران در حین طرح‌ریزی برای جنگل‌زدایی از دامنه یک کوه یا تبانی با مقامات دولتی اختصاص نیافته بود. این اثر نمایشی، در حقیقت، پیامی اساساً انسان‌گريزانه را منتقل می‌کرد: مردم به خودی خود (نه به شکل جامعه‌ای زیاده‌خواه و ثروتمندان ذی‌نفع‌اش) مسئول تغییرات محیطی هستند - فقیران به اندازه‌ی ثروتمندان، رنگین‌پوستان به اندازه‌ی سفیدهای ممتاز، زنان به اندازه‌ی مردان و ستم‌دیدگان به اندازه‌ی ستمگران. «گونه‌ی اسطوره‌ای انسانی به جای طبقات نشسته است؛ افراد جایگزین سلسله‌مراتب شده‌اند؛ سلايق شخصی (که خیلی از آن‌ها را رسانه‌های درنده‌خو شکل داده‌اند) جایگزین روابط اجتماعی شده است؛ بیچاره‌ای که در فلاکت سر می‌کند و زندگی‌های منزوی به جای شرکت‌های غول‌آسا، بوروکراسی‌های خودخدمت‌گر و متعلقات وحشی دولت نشسته‌اند.



رابطه‌ی جامعه با طبیعت

برای کنار نهادن چنین نمایش «زیست‌محیطی» وحشتناکی که مردم ممتاز و محروم را در یک قاب باز می‌نمایند، باید در این‌جا به نیاز عمیقاً مرتبط اشاره کنیم: نیاز بازگرداندن جامعه به تصویر بوم‌شناختی. بیش از گذشته باید بر این موضوع تأکید نهاد که تقریباً همه‌ی مسائل بوم‌شناختی مسائلی اجتماعی‌اند، نه صرفاً و مقدمتاً نتیجه‌ی ایدئولوژی‌های مذهبی، معنوی و سیاسی. باید بر این‌که این ایدئولوژی‌ها می‌توانند نظرگاهی ضدبوم‌شناختی را در مردم هر طبقه‌ای پیروانند، تأکید کرد اما بیش از اینکه آن‌ها را صرفاً و بی‌چون‌وچرا بپذیریم، حیاتی است که بدانیم این ایدئولوژی‌ها چگونه و از کجا رشد کرده‌اند.

اغلب اوقات، نیازهای اقتصادی می‌تواند مردم را مجبور به عمل کردن برخلاف بهترین انگیزه‌ها و حتی ارزش‌های ذاتی‌شان کند. چوب‌برهایی که برای لخت کردن یک جنگل باشکوه استخدام شده‌اند، بطور عادی هیچ «نفرتی» از درختان ندارند. آنها همچون کارگران کشتارگاه‌ها که انتخابی جز سلاخی حیوانات اهلی ندارند، ناگزیر از بریدن درخت‌هایند. در هر اجتماع یا حرفه‌ای می‌توان افراد ویرانگر و سادیست از قبیل محیط‌زیست‌گرایان انسان‌ستیز یافت که خواهان نابودی بشریت‌اند. اما میان اکثریت گسترده‌ی مردم، این نوع کار، از قبیل وظایف طاقت‌فرسایی چون کار در معدن، مشاغلی نیستند که آزادانه انتخاب شوند. انتخاب چنین مشاغلی ریشه در نیاز دارد و بالاتر از همه، این مشاغل محصول تنظیمات اجتماعی‌اند که مردم عادی کنترل بر آن ندارند.

برای فهم مسائل امروز - چه مشکلات بوم‌شناختی، چه مشکلات اقتصادی و سیاسی - باید علت‌های اجتماعی آن‌ها را بررسی کنیم و آن‌ها را به شیوه‌های اجتماعی درمان کنیم. بوم‌شناسی‌های «عمیق»، «معنوی»، انسان‌گرا و انسان‌ستیز چون به جای آنکه توجه ما را معطوف به علت‌های اجتماعی کنند، ما را به سمت نمودها و دردناک‌ترین‌های اجتماعی سوق می‌دهند، به شدت گمراه‌کننده‌اند. اگر وظیفه‌ی ما مشاهده‌ی تغییر روابط اجتماعی برای فهم عمده‌ترین تغییرات بوم‌شناختی باشد، این دست بوم‌شناسی‌ها توجه ما را از جامعه به منابع «فرهنگی»، «معنوی» و عمیقاً پرابهام «سنتی» منحرف می‌کنند. انجیل، ضدطبیعت‌گرایی (anti naturalism) اروپایی را به وجود نیاورد. انجیل کمک کرد تا به‌رغم خصایص روح‌باورانه‌ی (animistic) ادیان پیشامسیحی، ضدطبیعت‌گرایی‌ای که از دوران غیرمسیحی در این قاره وجود داشت، توجیه شود. تاثیر ضدطبیعت‌گرایی مسیحیت به‌ویژه با ظهور سرمایه‌داری برجسته شد. برای پی‌بردن به اینکه چرا مردم تمایل دارند احساسات رقابت‌جویانه - بعضی به شدت طبیعت‌گرایانه، و باقی به شدت ضد طبیعت‌گرا - را برگزینند، نه تنها باید جامعه را در تصویری بوم‌شناختی قرار دهیم بلکه باید دست به کاوشی عمیق‌تر در جامعه بزنیم. ما باید در پی رابطه‌ی جامعه با طبیعت، در پی دلایلی باشیم که نشان می‌دهند چرا جامعه می‌تواند جهان طبیعی را ویران کند و به شکلی دیگر، دلایلی که چرا جامعه همچنان می‌تواند فرا ببرد، بپروراند و عمیقاً شریک باشد در فرگشت طبیعی. تا آنجا که می‌توان از «جامعه» در هر معنای کلی و انتزاعی سخن گفت - به یاد داشته باشیم که هر جامعه‌ای در دورنمای تاریخی‌اش به غایت یکتا و متفاوت از جوامع دیگر است - باید نه فقط «جامعه» بلکه آن‌چه را به‌درستی می‌توانیم «اجتماعی‌شدن (جامعه‌پذیری، socialization)» بخوانیم، بررسی کنیم. جامعه، ترتیب و ترکیبی از روابطی است که اغلب مسلم و غیر قابل تغییر قلمداد می‌شوند. به‌رغم اینکه ما به‌شکلی مبهم از وجود جوامع پیشابازار مبتنی بر هدیه و تعاون آگاهی داریم، امروزه، برای بسیاری از مردم، این‌طور به‌نظر می‌رسد که جامعه‌ی بازار مبتنی بر تجارت و رقابت «همیشه» وجود داشته است. از سوی دیگر، اجتماعی‌شدن یک فرایند است، درست همان‌طور که زندگی فردی چنین است. از منظر تاریخی، می‌توان فرایند اجتماعی‌شدن انسان‌ها را چونان نوعی گذار دردناک بشریت از طفولیت اجتماعی به بلوغ اجتماعی در نظر گرفت.

وقتی که از منظری ژرف‌انگر به اجتماعی‌شدن می‌نگریم، موضوع تکان‌دهنده این است که خودِ جامعه در اکثر شکل‌های ابتدایی‌اش عمیقاً ریشه در طبیعت دارد. در حقیقت، هر فرگشت اجتماعی، بسط‌وگسترش واقعی فرگشت طبیعی به قلمرو متمایز انسانی است. آن‌طور که سیسرو، خطیب و فیلسوف رومی، نزدیک به 2 هزار

سال پیش گفته است: «...با استفاده از دست‌هایمان، در قلمرو طبیعت، شروع به ساختن طبیعتی ثانویه از آن خود کردیم». قطعاً مشاهدات سیسرو بسیار ناقص‌اند: جهان ابتدایی، احتمالاً «قلمرو طبیعت» بکر یا آن‌طور که گفته شد «طبیعت اولیه»، تنها با «استفاده از دست‌هایمان» به «طبیعتی ثانویه» ارتقا (بهبود، rework) نیافته است. تفکر، زبان و تغییرات بسیار مهم و پیچیده‌ی زیست‌شناختی نیز نقشی بسزا و گاه حیاتی در توسعه‌ی این «طبیعت ثانویه» از درون «طبیعت اولیه» داشته‌اند.

به عمد از اصطلاح «ارتقا (بهبود)» استفاده کردم تا بر این واقعیت دست بگذارم که «طبیعت ثانویه» پدیده‌ای نیست که به‌سادگی بیرون از «طبیعت نخست» توسعه یابد - از این‌رو ارزش ویژه‌ای که باید برای استفاده سیسرو از «در میان قلمرو طبیعت...» قائل شد، با تأکید بر این که «طبیعت ثانویه» یا دقیق‌تر، جامعه (به گسترده‌ترین معنای ممکن) از «طبیعت اولیه»‌ی ابتدایی بر آمده است، بازتصدیق این واقعیت است که زندگی اجتماعی همواره بُعدی طبیعت‌گرایانه داشته است، هر چند جامعه در تفکر ما در برابر طبیعت باشد. بوم‌شناسی/اجتماعی آشکارا بر این واقعیت دست می‌گذارد که جامعه، «فورانی» ناگهانی در دنیا نیست. مواجهه‌ی زندگی اجتماعی با طبیعت ضرورتاً مواجهه‌ای ستیزه‌جویانه در نبردی بی‌امان نیست. ظهور جامعه، واقعیتی طبیعی است که در زیست‌شناسی اجتماعی شدن انسان ریشه دارد.

فرایند اجتماعی شدن انسان که جامعه از آن سر برمی آورد - چه به شکل خانواده، گروه و قبیله باشد چه گونه‌های پیچیده‌تر مراوده‌ی انسانی - ریشه در روابط والدینی، به‌ویژه پیوند مادر و کودک، دارد. قطعاً در این فرایند مادر زیستی جانشین‌های بسیاری مانند پدرها، خویشاوندان یا حتی تمام اعضای یک اجتماع دارد. وقتی که والدین/اجتماعی و خواهر/برادران/اجتماعی - یعنی اجتماعی انسانی که کودک را احاطه کرده اند - درگیر مشارکت در نظامی مراقبتی می‌شوند که معمولاً توسط والدین زیستی تقبل می‌شود، جامعه پا به هستی می‌گذارد.

پس از آن، جامعه از یک گروه صرفاً تولیدمثلی به روابط انسانی نهادی شده و از یک اجتماع حیوانی نسبتاً بی‌شکل به یک نظم اجتماعی آشکارا ساخت‌یافته فرا می‌رود. اما به نظر می‌رسد به احتمال زیاد، در بدو شکل‌گیری جامعه، انسان‌ها از طریق پیوندهای خونی ژرف و ریشه‌دار به‌ویژه پیوندهای مادری در «طبیعت ثانویه» جامعه‌پذیر می‌شدند. باید بدانیم، ساختارها یا نهادهایی که پیشرفت بشریت را از یک اجتماع حیوانی صرف به جامعه‌ای معتبر نمودار کردند در نهایت دستخوش دگرگونی گسترده شدند و همین دگرگونی‌هاست که به مسائل بوم‌شناسی اجتماعی تبدیل شده است. چه خوب چه بد، جوامع حول گروه‌های منزلتی (status groups)، سلسله‌مراتب‌ها، طبقات و دولت‌سازی‌ها (state formations) گسترش می‌یابند. با این وجود تولید مثل و مراقبت خانوادگی همان‌قدر که عاملی بنیادین در جامعه‌پذیری کودکان و شکل‌گیری یک جامعه بود، بنیاد و اساس زیست‌شناختی هر شکلی از زندگی اجتماعی نیز باقی ماند. طبق مشاهدات رابرت بریفات⁷ در نیمه‌ی اول قرن حاضر [سده‌ی بیستم]، «آن عامل شناخته‌شده‌ای که میان تشکیل گروه‌های انسانی بدوی و دیگر گروه‌های جانوری تمایزی عمده و اساسی برقرار می‌کند، هم‌بودگی (Association) مادر و فرزند است؛ شکلی منحصر به فرد

⁷ Robert Briffault

از اتحاد^۸ (همبستگی، solidarity) اجتماعی راستین در میان جانوران. در سرتاسر رده‌ی پستانداران، افزایش متداومی در مدت زمان این هم‌بودگی وجود دارد که پیامد تطویل دوران وابستگی کودک به مادر است؛ تطویلی که بریفات آن را با افزایش دوره‌ی حاملگی و رشد هوش عجین می‌داند.

بر بُعد زیست‌شناختی‌ای که بریفات به آنچه ما جامعه و اجتماعی شدن می‌نامیم اضافه می‌کند، نمی‌توان زیاد تأکید گذاشت. این بُعد نه تنها در خاستگاه جامعه (طی دوران فرگشت جانوری) بلکه در بازتولید روزانه‌ی جامعه در زندگی هرروزه‌مان حضوری قاطع دارد. تولد یک نوزاد و مراقبت همه‌جانبه‌ای که طی سال‌ها دریافت می‌کند، این نکته را به یادمان می‌آورد که این، نه تنها تولید و تولد یک انسان، بلکه [به یک معنا] بازتولید خود جامعه است. کودک انسان، در مقایسه با دیگر گونه‌ها، کندتر و در دوره‌ی زمانی طولانی‌تری رشد می‌کند. او با زندگی در [شرایط] هم‌بودگی تنگاتنگ با والدین، خواهر/ برادرها، خویشاوندان و اجتماع دائماً درحال گسترشی از مردم، انعطاف ذهنی‌ای به دست می‌آورد که به افراد خلاق و گروه‌های اجتماعی درحال شکل‌گیری کمک می‌کند. هرچند جانوران غیرانسانی ممکن است که از جهات گوناگون به شکل‌های انسانی هم‌بودگی نزدیک شوند اما قادر به آفریدن «طبیعت ثانویه»^۹ی نیستند که به سنتی فرهنگی شکل دهد، آن‌ها را قادر به داشتن زبانی پیچیده یا قوای فاهمه‌ی ماهرانه کند یا استعدادی کارا به آن‌ها دهد تا بتوانند هدفمندانه با توجه به نیازهای‌شان محیط‌شان را بازسازی کنند.

برای مثال دوره‌ی کودکی شامپانزه‌ها تنها سه سال و دوران نوجوانی آنها هفت سال به طول می‌انجامد. آنها در سن ده سالگی یک بزرگسال تماماً بالغ به حساب می‌آیند. درست برعکس، اولاد انسان چیزی نزدیک به شش سال نوزاد و چهارده سال در مقام نوجوان مورد مراقبت قرار می‌گیرد. به‌طور خلاصه، رشد فیزیکی و ذهنی یک شامپانزه تقریباً در نیمی از زمانی که برای رشد انسان نیاز است صورت می‌پذیرد. و در قیاس با انسان که توانایی‌های ذهنی‌اش ممکن است طی دهه‌ها رشد یابد، توانایی یک شامپانزه برای یادگیری یا دست کم برای اندیشیدن خیلی زود به حد ثابتی می‌رسد. به همین منوال، هم‌بودگی شامپانزه‌ها اغلب نامتداول (idiosyncratic) و نسبتاً محدود است. از سوی دیگر، هم‌بودگی انسانی اساساً پایدار و بسیار نهادینه‌شده است و با درجه‌ای از همبستگی و درجه‌ای از خلاقیت متمایز می‌شود که تا آنجا که می‌دانیم برایش معادلی در گونه‌های نانسانی یافت نشده است.

این میزان وابستگی، خلاقیت و طولانی‌بودن دوره‌ی انعطاف ذهن انسان دو نتیجه‌ی مهم و تعیین‌کننده در بر دارد: اول اینکه، هم‌بودگی سال‌های اولیه‌ی زندگی انسان زمینه‌ی استواری برای وابستگی متقابل (interdependence) میان اعضای گروه به وجود می‌آورد - نه «فردگرایی سفت‌وسخت»^۹ی که ما آن را به استقلال مربوط می‌کنیم. شواهد انسان‌شناختی بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد مشارکت، کمک متقابل،

^۸ به این خاطر از «اتحاد» به جای معادل‌های احتمالی دیگر از جمله «همبستگی» استفاده شد که اتحاد ناظر بر نوعی تلاش برای تحقق یک هدف مشترک است. در اینجا منظور اتحاد مادر و فرزند برای حفظ حیات و پرورش کودک و ادامه بقای نوع است. در دیگر جاهای متن بنا به روانی و اقتضای معنا از «همبستگی» یا «اتحاد» استفاده شده است. م.

^۹ rugged individualism اصطلاحی ست که مکرراً توسط «هربرت هور» سی و یکمین رئیس جمهور ایالات متحد تکرار می‌شد. این اصطلاح ناظر بر این است که هر فرد باید قادر باشد از عهده زیست اقتصادی خود برآید و به‌طور کلی نیازی به مداخله دولت در اقتصاد ملی و مسائل اقتصادی افراد نیست. م.

همبستگی و همدلی از جمله فضیلت‌های اجتماعی بودند که گروه‌های اولیه‌ی انسانی در اجتماعات‌شان بر آن‌ها تأکید می‌کردند. این ایده که مردم برای زندگی خوب و اساساً برای بقا به یکدیگر وابسته‌اند، از وابستگی درازمدت کودکان به بزرگسالان نتیجه می‌شود. استقلال، و نه حتی رقابت، برای موجودی که سال‌ها در شرایط وابستگی همه‌جانبه پرورش یافته، اگر نگوییم موهومی، مطلقاً بیگانه جلوه می‌کرده است. مراقبت از و توجه گسترده به دیگران به عنوان برآمدِ کاملاً طبیعیِ موجودی به‌تمامی فرهنگ‌آموخته است که به نوبه‌ی خود به مراقبت و توجه گسترده نیاز دارد. نسخه‌ی مدرن فردگرایی، یا دقیق‌تر بگوییم، خودمحوری (egotism) ما، نهالِ همبستگی و کمک متقابل آغازین را ریشه‌کن می‌کند - خصایصی که بدون آنها جانور جسماً ضعیفی چون انسان به سختی می‌تواند به عنوان یک بزرگسال (و نه حتی کودک) زنده بماند.

ثانیاً، وابستگی متقابل انسانی شکلی بسیار ساختاریافته پیدا کرده است. هیچ مدرکی وجود ندارد که نشان دهد ما انسان‌ها به‌طور عادی و از طریق نظام‌های به‌هم‌پیوستگی نسبتاً سستی به یکدیگر مربوط می‌شویم که در میانِ عموزاده‌های بدوی مان سراغ داریم. واضح است و نیازی به تأکید بر آن نیست که پیوندهای اجتماعی انسانی در دوره‌های تغییرات بنیادین یا فروپاشی فرهنگی ممکن است، نهادزدایی (de-institutionalized) شوند یا از بین بروند. اما جامعه‌ی انسانی در شرایط نسبتاً پایدار هیچگاه آن «رمة»‌ای که انسان‌شناسان قرن پیش به عنوان یک اصل، پیش‌فرض زندگی اجتماعی بدوی قرار می‌دادند، نبوده است. برخلاف، شواهدی در دست داریم که نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است که تمام انسان‌ها، شاید حتی اجداد هومینید (hominid) مان، در نوعی گروه‌های خانوادگی ساختاریافته و بعدها در دسته‌ها، قبیله‌ها، روستاها و شکل‌های دیگر زندگی کرده‌اند. به‌طور خلاصه، آن‌ها نه فقط به لحاظ اخلاقی و عاطفی بلکه به طرزی ساختاری در نهادهایی کم‌وبیش پایدار، و به‌ویژه قابل تعریف و طرح‌ریزی شده (آن‌چنان که امروز با هم در ارتباط و پیوسته اند) به هم پیوسته و در ارتباط بودند.

جانوران ناهمبستگی می‌توانند اجتماعات سستی را شکل دهند و حتی برای دفاع از کودکان‌شان در برابر حیوانات شکارچی مواضع دفاعی جمعی اتخاذ کنند. اما چنین اجتماعاتی را جز در معنایی کلی و اغلب زودگذر به زحمت بتوان ساختاریافته قلمداد کرد. برخلاف، انسان‌ها اجتماعات بسیار متشکلی را به وجود می‌آورند که مایلند در گذر زمان به شکل فزاینده‌ای تبدیل به اجتماعاتی ساختاریافته شوند. در نتیجه، آنها نه فقط اجتماعات بلکه پدیده‌ای تازه به نام جامعه‌ها را به وجود می‌آورند.

اگر نتوانیم میان اجتماعات حیوانی و جوامع انسانی تمایز قائل شویم، آن‌گاه با این خطر مواجهیم که جنبه‌های یکتای زندگی اجتماعی انسان را که آن را از اجتماعات حیوانی متمایز می‌کند، نادیده بگیریم - توانایی جامعه [انسانی] برای تغییر، در جهت بهتر یا بدتر شدن، و آن سازه (فاکتور)هایی که موجب این تغییرات می‌شوند. خیلی ساده ممکن است که با تنزل دادن جامعه‌ای پیچیده به اجتماعی صرف، از چگونگی متمایز شدن جوامع از یکدیگر در تاریخ غافل شویم. همچنین ممکن است نتوانیم تشخیص دهیم مردمان این جوامع چگونه تفاوت‌های جزئی در موقعیت‌شان را به سلسله‌مراتبی سفت‌وسخت و جاری‌وساری تبدیل کرده‌اند و یا چگونه سلسله‌مراتب را به طبقات اقتصادی فرا کشیده‌اند. در حقیقت ما با این خطر مواجهیم که ممکن است معانی اصطلاحات را به کلی اشتباه فهم کنیم مثلاً همین اصطلاح «سلسله‌مراتب» را به شکل نظام‌های به‌شدت سازمان‌یافته اطاعت و

دستور بفهمیم - به مثابه‌ی تمایزاتی برآمده از تفاوت‌های شخصی، فردی و اغلب کوتاه‌مدت و در شرایطی که می‌تواند در اغلب موارد هیچ اجباری را هم در بر نداشته باشد. در نتیجه، ما معمولاً آفریده‌های تماماً نهادی سنت‌ها، مقاصد، علایق متضاد و خواست‌ انسانی را با زندگی گروهی در بیشتر شکل‌های تثبیت‌شده‌اش اشتباه می‌گیریم. انگار که با ویژگی‌هایی ذاتی و به‌ظاهر غیر قابل‌ تغییر از جامعه سروکار داشته‌ایم، نه با ساختارهای برساخته‌ای که می‌توانند اصلاح، بهتر، بدتر یا حتی ترک شوند. از ابتدای تاریخ تا دوران مدرن، نیرنگ تمام نخبگان حاکم این بوده است که نظام‌های سلسله‌مراتبی سلطه‌ی خودشان را که به‌شکلی اجتماعی شکل گرفته‌اند، با زندگی جمعی (community life) در معنای حقیقی آن این‌همان بدانند و این‌چنین است که نهادهای انسان‌ساخته به تقدس زیست‌شناختی یا الهی می‌یابند.

بنابراین، جامعه‌ای معین و نهادهایش، تمایل دارند به هستنده‌هایی دائمی و تغییرنیافتنی تبدیل شوند تا به زندگی‌ای رازآلود خارج و جدا از طبیعت دست یابند - به عبارتی، فرآورده‌های یک «سرشت انسانی» به‌ظاهر تثبیت‌شده که نتیجه‌ی برنامه‌ریزی ژنتیکی ناشی از زندگی اجتماعی هستند. در مقابل، جامعه‌ای معین و نهادهایش ممکن است صرفاً به‌مثابه‌ی شکل دیگری از اجتماع حیوانی با «نرهای آلفا»، «محافظان»، «رهبران» و شکل‌های «رمه» وار وجودی‌اش در طبیعت تحلیل روند. هنگامی که مسائل منجرکننده‌ی چون جنگ و نزاع اجتماعی پیش می‌آید، آن‌ها را به فعالیت «ژن»‌هایی نسبت می‌دهند که احتمالاً باعث و بانی جنگ و حتا «حرص و آز»‌اند.

11 در هر یک از این دو حالت، چه در ایده‌ی جامعه‌ای انتزاعی که جدا و مستقل از طبیعت وجود دارد و چه اجتماع طبیعی انتزاعی که غیرقابل تمیز از طبیعت است، دوگانه‌ای پدیدار می‌شود که به صراحت جامعه را از طبیعت تفکیک می‌کند یا تقلیل‌گرایی ساده‌ای ظاهر می‌شود که جامعه را در طبیعت منحل می‌کند. این انگاره‌های به ظاهر متضاد، اما درهم‌تنیده، مخصوصاً به این خاطر اغواکننده هستند که بسیار تقلیل‌گرا و ساده‌انگارانه‌اند. هرچند این انگاره‌ها، اغلب توسط حمایت‌کنندگان سفسطه‌گرا به شکل‌های متنوع ارائه می‌شوند، به‌سادگی به شعارهای پشت‌کامیونی که در عقاید عمومی جزمی تثبیت شده‌اند، تنزل می‌یابند.

بوم‌شناسی اجتماعی

رویکردی که بوم‌شناسی اجتماعی درباره‌ی جامعه و طبیعت اتخاذ کرده و توسعه داده هر چند ممکن است از نظر فکری پرتوقع و توان‌فرسا به نظر آید، اما از ساده‌انگاری‌های دوگانه‌انگاری و ناپختگی تقلیل‌گرایی برحذر است. بوم‌شناسی اجتماعی سعی دارد تا بدون نادیده‌گرفتن تمایزات میان جامعه و طبیعت از یک سو و درنظرگرفتن سطحی از ادغام و درهم‌تنیدگی این دو با یکدیگر از سوی دیگر، نشان دهد که طبیعت چگونه به‌آرامی به صورت جامعه در می‌آید. به همان میزان که مراقبت هرروزه از سالخوردگان از طریق سازمان پزشکی ریشه در واقعیت‌های سخت جامعه دارد، اجتماعی‌شدن هرروزه‌ی جوان‌ها در خانواده نیز ریشه در زیست‌شناسی دارد. بدین ترتیب ما هرگز از اینکه پستاندارانی با کشش‌های طبیعی اولیه باشیم، دست نمی‌کشیم، اما آن کشش‌ها و ارضای آن‌ها را در تنوعی گسترده از شکل‌های اجتماعی نهادینه می‌کنیم. به همین منوال، در اغلب

فعالیت‌های عادی زندگی روزمره، امر طبیعی و اجتماعی بدون اینکه در این فرایند مشترک کنش متقابل (interaction) و درواقع، فرایند تعامل (interactivity) ماهیت‌شان را از دست بدهند، به‌طور پیوسته بر یکدیگر سایه می‌اندازند.

به همان اندازه که مسائل روزمره‌ای مانند مراقبت، ممکن است بدیهی فرض شود، بوم‌شناسی اجتماعی پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که برای [فهم] شیوه‌های متفاوتی که از خلال آن‌ها، جامعه و طبیعت در طول زمان بر هم اثر گذاشته‌اند و مسائلی که این تعاملات را ایجاد کرده، اهمیت بسزایی دارد. چه شد که میان انسان و طبیعت ارتباطی تفرقه‌آمیز و در ظاهر ستیزه‌جویانه شکل گرفت؟ چه شکل‌های نهادی و ایدئولوژی‌هایی این ستیز را ممکن کردند؟ آیا به‌راستی چنین ستیزی، برای رشد فناوری و نیازهای انسانی اجتناب‌ناپذیر بود؟ و آیا ممکن است که در آینده، جامعه‌ای بوم‌شناسی‌محور غلبه یابد؟

یک جامعه‌ی عقلانی بوم‌شناسی‌محور چگونه با فرایند فرگشت طبیعی سازگار خواهد شد؟ حتی فراتر از این، آیا هیچ دلیلی وجود دارد که بپذیریم ذهن انسان - که درست مانند فرهنگ، محصولی از فرگشت طبیعی است - نکته‌ی روشن تعیین‌کننده‌ی را در رشد و پیشرفت طبیعی باز می‌نمایاند، به‌ویژه نضج درازمدت سوپژکتیویته از حساسیت (sensitivity) و خودمراقبتی (self-maintenanc) ساده‌ترین شکل‌های زندگی تا قوه عقلانی قابل ملاحظه و خودآگاهی پیچیده‌ترین آن‌ها؟

با پرسیدن این پرسش‌های مناقشه‌برانگیز قصد ندارم با تأکیدی تبخترآمیز شکل‌های ناهسانی زندگی را توجیه کنم. ما بدون شک باید یکتایی انسان در مقام یک گونه را که با خصیصه‌های غنی مفهومی، اجتماعی، خلاقانه و سازنده متمایز شده است، با باروری، گونه‌گونی و خلاقیت طبیعت همگام و هماهنگ کنیم. استدلال کردم که این همزمانی (همگامی) با درتقابل هم‌قراردادن طبیعت و جامعه، شکل‌های زندگی انسانی با ناهسانی، فناوری با باروری طبیعت و سوپژکتیویته‌ی طبیعی با ذهن انسانی محقق نمی‌شود. در حقیقت، نتیجه‌ی مهمی که از بحث در باب رابطه‌ی متقابل طبیعت و جامعه به دست می‌آید، این واقعیت است که قوه‌ی عقلانی انسان (human intellectuality)، هرچند متمایز و برجسته، همچنان بنیان‌های طبیعی وسیعی دارد. مغز و سیستم عصبی ما انسان‌ها به ناگهان و بدون یک تاریخ طبیعی و پیشینی به وجود نیامده‌اند. آنچه را ما باید به آن به عنوان چیزی ضروری برای انسانیت‌مان (توانایی شگفت‌انگیزمان به فکرکردن در سطوح مفهومی پیچیده) پاس بداریم تا شبکه‌ی عصبی بی‌مهرگان نخست، گنگلیون¹⁰ یک نرم‌تن، طناب نخایی یک ماهی، مغز یک دوزیست، و قشر مغز یک نخستی قابل ردیابی است.

در اینجا هم، در خصوصی‌ترین ویژگی‌های انسانی‌مان، همان‌قدر محصول فرگشت طبیعی هستیم که محصول فرگشت اجتماعی. ما در مقام انسان، قرن‌ها تمایز و پیچیدگی را درون خود جای داده‌ایم. ما مثل همه‌ی شکل‌های پیچیده‌ی زندگی، نه تنها بخشی از فرگشت طبیعی که وارث و محصول باروری طبیعی نیز هستیم.

¹⁰ Ganglia: به توده‌ای از بافت‌های زیستی گفته می‌شود، به‌ویژه به توده‌ای از یاخته‌های عصبی. مترجم.

به هر حال بوم‌شناسی اجتماعی همچنان که تلاش می‌کند نشان دهد جامعه چگونه به تدریج از درون طبیعت نضج می‌گیرد، وظیفه دارد توضیح دهد که جامعه چگونه دستخوش تمایز و پیچیدگی می‌شود. به این منظور، بوم‌شناسی اجتماعی باید آن نقاطی را که در فرگشت اجتماعی دچار انفصال شده و جامعه را به تدریج از دنیای طبیعی بیرون کشیده و در مقابل آن قرار داده است، بررسی کند و توضیح دهد که این تقابل از بدو پیدایش خود در دوران پیشاتاریخ تا عصر ما چگونه پدیدار شده است. در حقیقت، اگر گونه‌ی انسان، زندگی-شکلی است که می‌تواند آگاهانه و به نحوی مؤثر دنیای طبیعی را بهبود ببخشد (به جای آنکه به آن آسیب برساند)، آن‌گاه آنچه برای بوم‌شناسی اجتماعی حائز اهمیت است، آشکارکردن آن عواملی است که انسان‌ها را به جای آنکه شرکت‌کنندگان فعال در فرگشت اندام‌وار و ارگانیک کند، آن‌ها را بدل به انگل‌هایی در جهان زندگی می‌کند. این پروژه نباید به‌شیوه‌ای اتفاقی و دل‌خواهی انجام شود، بلکه باید با تلاشی جدی برای همگام‌کردن توسعه اجتماعی و طبیعی در ارتباط با یکدیگر و همچنین در مناسبت با ساختن جامعه‌ای بوم‌شناختی و مرتبط با زمانه‌ی ما صورت پذیرد.

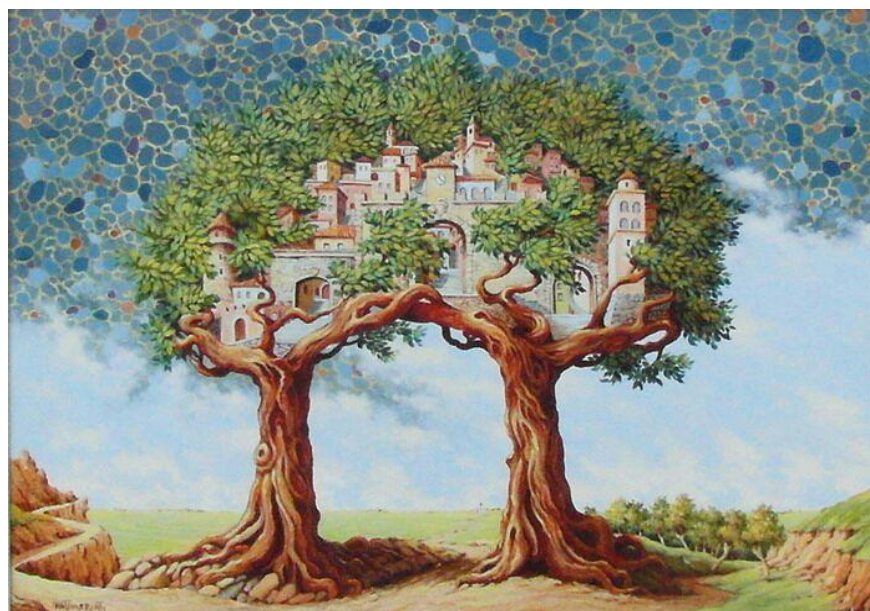
شاید یکی از مهمترین کمک‌هایی که بوم‌شناسی اجتماعی به بحث‌های جاری بوم‌شناختی عرضه کرده است، ارائه‌ی این دیدگاه است که آن مسائل بنیادینی که جامعه را در برابر طبیعت قرار می‌دهند، نه از تقابل میان جامعه و طبیعت بلکه از دل خود توسعه‌ی اجتماعی سر برآورده‌اند. به عبارتی، انشقاق میان جامعه و طبیعت عمیقاً ریشه در انشقاق‌های درون قلمرو اجتماعی دارد، مشخصاً ستیزه‌های ریشه‌دار میان انسان و انسان که اغلب به خاطر استفاده‌ی وسیع ما از واژه‌ی «بشریت» پوشیده می‌مانند.

این دیدگاه حیاتی در تضاد با کل تفکر بوم‌شناختی رایج و حتی نظریه‌پردازی اجتماعی است. اکنون، یکی از تثبیت‌شده‌ترین پنداشت‌هایی که لیبرالیسم، مارکسیسم، محافظه‌کاری و تفکر بوم‌شناختی در آن شریک‌اند، این باور تاریخی است که «غلبه بر طبیعت» غلبه‌ی انسان بر انسان را می‌طلبد. چنین باوری در نظریه‌ی اجتماعی از همه‌جا بارزتر است. تقریباً تمامی ایدئولوژی‌های اجتماعی معاصر ما، انگاره‌ی چیرگی انسان را در مرکز نظریه‌پردازی‌های خود قرار داده‌اند. از دوران کلاسیک تا زمان حاضر، این عقیده که رهایی انسان از «سلطه‌ی طبیعت بر انسان» دربردارنده‌ی غلبه‌ی انسان بر انسان به مثابه‌ی اولین ابزار تولید و استفاده از او به عنوان ابزاری برای انقیاد جهان طبیعی است، یکی از پذیرفته‌شده‌ترین عقاید بوده است. از این‌رو قرن‌ها، این‌طور استدلال می‌شد که لازم است برای انقیاد جهان طبیعی، انسان به شکل برده، سرف و کارگر به‌تمامی به انقیاد در آید.

سرایت این باور مهم و پرنفوذ به ایدئولوژی اکثریت نخبگان حاکم و فراهم‌آوردن بهانه‌ای برای هر دو جریان محافظه‌کار و لیبرال در موافقت آن‌ها با وضع موجود، نیازمند کمی توضیح است. اسطوره‌ی طبیعت «تنگ‌نظر و ناخن‌خشک (stingy)» همواره برای توجیه «تنگ‌نظری و ناخن‌خشکی» بهره‌کشان در رفتار پرخشونت‌شان با استثمارشدگان استفاده شده و بهانه‌ای برای اهداف و انگیزه‌های سیاسی فرصت‌طلبانه‌ی لیبرال و محافظه‌کار فراهم کرده است. «کار درون سیستم»، همواره دربردارنده‌ی پذیرش سلطه، به‌عنوان شیوه‌ای برای «سازماندهی» زندگی اجتماعی یا در بهترین حالت، به‌عنوان راهی برای رهایی انسان از سلطه‌ی فرضی طبیعت بر او بوده است.

آن‌چه شاید کمتر فهمیده شده، این است که مارکس هم بر پیدایش جامعه‌ی طبقاتی و دولت به مثابه‌ی گامی به سوی تسلط بر طبیعت و احتمالاً رهایی‌بخشی بشریت صحنه می‌گذاشت. تحت تأثیر همین بینش تاریخی بود که مارکس مفهوم ماتریالیستی‌اش از تاریخ و اعتقاد به لزوم جامعه‌ی طبقاتی به مثابه گامی در مسیر تاریخی به کمونیسم را صورت‌بندی کرد.

به‌شکلی خنده‌دار، بیشتر چیزهایی که اکنون به عنوان بوم‌شناسی عرفانی ضدانسانی در نظر گرفته می‌شود، دقیقاً در این نوع تفکر هم وجود دارند البته در لباسی مبدل. این بوم‌شناس‌ها به مانند مخالفان متنفذشان فرض می‌گیرند که بشریت تحت انقیاد طبیعت است: چه این انقیاد تحت «قوانین طبیعی» باشد، چه در کسوت «خرد زمینی» (earth wisdom) توصیف‌ناشدنی که باید رفتار انسان‌ها را هدایت کند. در حالی که مخالفان متنفذشان از ضرورت «واگذارکردن» (surrender) طبیعت به یک بشریت مهاجم-فعال «فاتح» بحث می‌کنند، ضدانسان‌گرایان و بوم‌شناس‌های عرفانی، «تسلیم» پذیرنده-منفعل بشریت به یک طبیعت «تماماً فاتح» را مد نظر دارند. هرچند که این دو دیدگاه ممکن است در پراگویی‌شان تا حد زیادی متمایز باشند، در هر دو سو اما، سلطه پندار بنیادین‌شان است: [پنداری که در آن] جهان طبیعی به مثابه‌ی آدمی سخت‌گیر و عبوس در نظر گرفته شده - چه از او اطاعت شود، چه تحت کنترل باشد.



بوم‌شناسی اجتماعی با بازبینی کل مفهوم سلطه (چه در طبیعت و جامعه، چه به شکل «قانون طبیعی» و «قانون اجتماعی») به نحوی دراماتیک از این تله می‌جهد. چیزی که ما به‌طور معمول در طبیعت آن را سلطه می‌نامیم، فراقکنی‌ای انسانی از نظام‌های به‌شدت سازمان‌یافته‌ی اطاعت و دستور اجتماعی بر شکل‌های نامتقارن، فردی، شخصی و اغلب تا حدی اجباری رفتار در اجتماعات حیوانی است. به زبان ساده، آن‌طور که یک طبقه‌ی ممتاز انسانی اغلب از یک گروه اجتماعی موردِ ظلم و سرکوب‌شده بهره‌کشی می‌کند و بر آن سلطه دارد، حیوانات بر

یکدیگر «سلطه» ندارند. همچنین آن‌ها آن‌طور که نخبگان اجتماعی از طریق شکل‌های نهادی خشونت سیستماتیک «حکمرانی» می‌کنند، حکومت نمی‌کنند. برای مثال در میمون‌ها، اجبار یا اصلاً وجود ندارد یا بسیار به ندرت دیده می‌شود. در بین آنها تنها شکل‌های نامنظم و پیش‌بینی‌ناپذیری از رفتار سلطه‌جویانه به چشم می‌خورد. گیبون‌ها و اورانگوتان‌ها برای رفتار صلح‌جویانه با اعضای گونه‌ی خود زبانزدند. گوریل‌ها اغلب به یک‌اندازه صلح‌جو هستند، هرچند می‌توان گوریل‌های نری را که از نظر جسمی قوی، بالغ و «بلندمرتبه» اند، از میان ضعیف‌ترها، جوان‌ترها و «پایین‌دستی (دون مرتبه)»‌ها متمایز کرد. «نرهای آلفا» که در بین شامپانزه‌ها مشهورند، در گروه‌های نسبتاً سیال و متغیرشان از مواضع «منزلی (status)» تثبیت‌شده برخوردار نیستند. هر «منزلی» که به دست می‌آورند، می‌تواند دلایل گوناگونی داشته باشد.

مطمئناً اگر کسی برای شناسایی افراد «دون مرتبه» از «بلندمرتبه» به دلایل بسیار متفاوت و نامتقارن توسل جسته باشد، می‌تواند با فراغ خاطر از گونه‌ای حیوانی به گونه‌ای دیگر بپرد. با این حال، وقتی واژه‌هایی مانند «منزلت» آن‌چنان منعطفانه به کار برده می‌شوند که به جای آنکه بر کنش‌های قهری دلالت کنند تفاوت‌های ناچیز در رفتار گروهی و عملکردها را شامل می‌شوند، این رویه شکلی ابلهانه به خود می‌گیرد.

این رویه درباره‌ی واژه‌ی «سلسله‌مراتب (hierarchy)» نیز صدق می‌کند. هم از ریشه‌ها [ای لغتی] و هم در معنای صریح‌اش، این اصطلاح اجتماعی است، نه جانورشناختی. hierarchy واژه‌ای یونانی است که در ابتدا برای تفکیک پایگان مختلف خدایان و بعدها روحانیون استفاده می‌شد (مشخصاً Hierapolis یک شهر فیریژیایی باستانی در آسیای صغیر بود که مرکز پرستش الهه‌ی مادری محسوب می‌شد). این واژه آن‌چنان فراخ و بی‌ملاحظه گسترده شده که همه‌چیز، از روابط کندویی تا تأثیرات فرساینده‌ی آب جاری را که در آن به نظر می‌رسد جریانی بسترش را می‌شوید و بر آن مسلط می‌شود، در بر می‌گیرد. فیل‌های ماده‌ی مراقب را، «مادرسالار (Matriarch)» می‌نامند و میمون‌های نر مسئول و مراقبی را که به‌رغم برخورداری از «امتيازات» ناچیز در دفاع از اجتماع‌شان تهور زیادی از خود نشان می‌دهد، اغلب پدرسالار (Patriarch) می‌خوانند. [در این نام گذاری‌ها] فقدان نظامی سازمان‌یافته برای حکمرانی - نظامی بسیار رایج در اجتماعات انسانی سلسله‌مراتبی و محل دگرگونی‌های رادیکال نهادی از جمله انقلاب‌های مردمی - به‌تمامی نادیده گرفته شده است.

همچنین، عملکردهای مختلفی که سلسله‌مراتب حیوانی مفروض ایفا می‌کنند یعنی علل ناهمگونی که فردی را واجد «منزلت آلفا»¹¹ می‌کند و دیگران را در مرتبه‌ی پایین‌تری قرار می‌دهند، اگر هم مورد توجه قرار گرفته باشند، برجسته نشده‌اند. فردی ممکن است با اعتمادبه‌نفس مشابهی تمام درختان سکویای بلند را در نسبت به درختان سکویای کوتاه‌تر در مرتبه‌ی «فرداست» قرار دهد یا آزاردهنده‌تر این که بنا بر یک «سلسله‌مراتب» جنگلی التقاطی، آن‌ها را در برابر بلوط‌های «مطیع»، «تخبه» به حساب آورد. پیچیده‌تر اینکه بگوییم این فرد بنا بر مقیاسی فرگشتی، درختان سکویا را پیش‌رفته‌تر از بلوط‌ها می‌انگارد. تمایل به فرافکنی مکانیکی دسته‌بندی‌های اجتماعی بر جهان طبیعی همان‌قدر مضحک و نامعقول است که فرافکندن مفاهیم

¹¹ alpha status: در میان جانوران اجتماعی به عضوی که بالاترین مقام را در گروه دارد، «آلفا» نامیده می‌شود.

زیست‌شناسانه بر زمین‌شناسی. کانی‌ها نمی‌توانند آن‌طور شکل‌های زندگی چنین می‌کنند، بارور شوند و «تولید مثل» کنند. قطعاً چکیده‌ها (استالاکمیت) و چکنده‌ها (استالاکتیت) در غارها به مرور زمان تغییر اندازه می‌دهند. اما به هیچ وجه رشد آن‌ها در هیچ نسبتی (حتا دور) شباهتی به رشد موجودات زنده ندارد. [حال] اگر شباهت‌های ظاهری را که اغلب به شیوه‌های مختلفی نتیجه می‌شوند، در نظر بگیریم و آن‌ها را به صورت «هویت‌های مشترک» دسته‌بندی کنیم، مثل این است که از «متابولیسم» سنگ‌ها یا «اخلاق» ژن‌ها صحبت کرده باشیم.

این امر، مسئله‌ی تلاش‌های مکرر برای حمل خصیصه‌های اخلاقی (ethical) و ایضاً اجتماعی را بر جهان طبیعی پیش می‌کشد؛ خصیصه‌هایی که تنها به‌شکلی بالقوه و تا آنجایی که مبنایی برای اخلاقیات اجتماعی عینی فراهم می‌کنند، اخلاقی‌اند. بله، جبر در طبیعت وجود دارد؛ همچنان که درد و رنج وجود دارند. با این حال ظلم وجود ندارد. خواست و اراده‌ی حیوانی محدودتر از آنی است که اصول اخلاقی (ethics) خیر و شر یا سخاوت و ستم را به وجود بیاورد. جز در مورد نخستی‌ها، آب‌بازان، فیل‌ها و شاید معدودی پستانداران دیگر، شواهدی که بر استنتاج و تفکر مفهومی در میان حیوانات دلالت کند، بسیار ناپیچ است. حتا در میان جانوران باهوش‌تر محدودیت‌های تفکر در مقایسه با ظرفیت‌های شگفت‌آور انسان اجتماعی‌شده بسیار عظیم است. اگر ظرفیت‌های هنوز ناشناخته‌مان برای خلاقیت، مراقبت و منطقی‌بودن را در نظر آوریم، انسان، امروز در قیاس با آنچه می‌تواند باشد، بسیار کمتر تحقق یافته است. جامعه‌ی کنونی ما به جای تحقق ظرفیت انسانی‌مان، در پی مهار آن است. ما هنوز فاقد تخیل [لازم] برای دانستن این نکته‌ایم که بهترین خصیصه‌های انسانی‌مان تا چه میزان می‌تواند با تدبیر عقلانی، اخلاقی و بوم‌شناختی امور انسانی گسترش یابند.

درست برعکس، به نظر می‌رسد که جهان ناانسانی شناخته‌شده، به‌وضوح به حدود محتوم ظرفیت‌اش برای زنده‌ماندن در دگرگونی‌های زیست‌محیطی رسیده باشد. اگر صرف سازگاری با دگرگونی‌های زیست‌محیطی ملاک موفقیت فرگشتی در نظر گرفته شود (آن‌طور که بسیاری زیست‌شناسان باور دارند)، آن‌گاه حشرات نسبت به شکل زندگی پستانداران در سطح بالاتری از پیشرفت قرار می‌گیرند. اما آن‌ها استعداد انجام ارزیابی فکری از خودشان را ندارند که از طریق آن، «زنبور ملکه» بتواند، ولو اندکی، از منزلت «سلطنتی»‌اش مطلع شود - منزلتی که، باید اضافه کنم، تنها انسان‌ها (کسانی که از سلطه‌ی اجتماعی پادشاهان و ملکه‌های احمق، نالایق و ستمگر رنج کشیده‌اند) می‌توانند به یک حشره‌ی تماماً بی‌ذهن نسبت دهند.

هیچ‌کدام از این اظهارات قرار نیست به‌شکلی متافیزیکی جامعه و طبیعت را در برابر یکدیگر قرار دهد. درست برعکس، آن‌ها به معنای این استدلال‌اند که آنچه جامعه را با طبیعت در یک پیوستار فرگشتی تدریجی متحد و یگانه می‌کند، گسترش قابل ملاحظه‌ی این است که انسان‌ها با زندگی در جامعه‌ای عقلانی و بوم‌شناسی‌محور، بتوانند آفرینشگری طبیعت را تجسم بخشند - و این، چیزی به‌تمامی از معیاری که موفقیت فرگشتی را صرفاً بر سازگاری بنا می‌کند، متفاوت است. دستاوردهای عالی تفکر، هنر، علم و فناوری بشری نه تنها در خدمت ماندگاری فرهنگ‌اند، بلکه به ماندگاری خود فرگشت طبیعی نیز یاری می‌رسانند. آن‌ها گواه قهرمانانه‌ای به دست می‌دهند از این‌که گونه‌ی انسان نه گونه‌ای خونسرد، به‌طور ژنتیکی برنامه‌ریزی‌شده و حشره‌ای بی‌ذهن بلکه

زندگی-شکلی خونگرم، به شکلی مهیج فراگیرنده و سخت باهوش است؛ شکلی از زندگی که بیانگر عالی‌ترین نیروهای آفرینشگری طبیعت است.

شکل‌هایی از زندگی که محیط‌شان را می‌آفرینند و آگاهانه دگرگون‌اش می‌کنند، به شیوه‌هایی که امید است، آن را عقلانی‌تر و بوم‌شناختی‌تر کند، توسعه نامحدود و گسترده‌ی طبیعت در خطوطی شگفت‌انگیز و شاید بی‌کران از فرگشت را به نمایش می‌گذارد که هیچ شاخه‌ای از حشرات هرگز به آن دست نیافته است - به‌ویژه فرگشت به طبیعتی تماماً خودآگاه. اگر این اومانیسیم باشد - دقیق‌تر، اومانیسیمی بوم‌شناختی - بگذار دارودسته‌ی انسان‌ستیزها و ضد‌اومانیسیت‌ها از آن بهره‌مند شوند.

طبیعت، به نوبه خود، صحنه‌ی نمایشی نیست که ما از پشت پنجره به تحسین آن بنشینیم - صحنه‌ای که به قالب چشم‌انداز یا منظره‌ی تمام‌نمایی ایستا در آمده باشد. چنین تصاویری از طبیعت ممکن است نشاط‌آور باشند اما از منظر اکولوژی فریبنده‌اند. چنین تصاویر ثابتی در زمان و مکان سبب می‌شوند این نکته را از یاد ببریم که طبیعت، چشم‌اندازی ایستا از جهان طبیعی نیست، بلکه تاریخ طویل و درواقع، انباشته‌ی رشد و پیشرفت طبیعی است. این تاریخ، همان قدر که شامل فرگشت آلی‌ها می‌شود، فرگشت غیرآلی‌ها، قلمرو پدیده‌ها، را نیز در بر می‌گیرد. هرجا که می‌ایستیم، در یک دشت باز، در جنگل یا بالای یک کوه، پاهای ما روی قرن‌ها رشد و پیشرفت قرار دارند؛ چه لایه‌های زمین‌شناختی، سنگ‌واره‌ی شکل‌های منقرض‌شده‌ی حیات یا ته‌مانده‌ی تلاشی اجساد تازه‌مرده باشند، چه تحرک بی‌صدای ظهور یک زندگی تازه. طبیعت یک «شخص»، یک «مادر فداکار» یا به زبان زمخت ماتریالیست‌های قرن گذشته «ماده و حرکت» نیست. طبیعت همچنین «فرایند»ی صرف نیست که - به‌رغم [تصور] بعضی فلسفه‌های فرایند - دربردارنده‌ی چرخه‌های تکراری مانند تغییرات فصلی و فرایند ساختن و ویران کردن فعالیت سوخت‌وسازانه (metabolic) باشد. در مقابل، تاریخ طبیعی، فرگشتی/انباشتی (cumulative) به سوی روابط و شکل‌های بیش‌ازپیش پیچیده، متمایز و متنوع است.

این توسعه‌ی فرگشتی به شکلی فزاینده تنوع‌یابنده‌ی موجودات و ویژه‌تراز همه، فرگشت شکل‌های زندگی، صد البته رشد و پیشرفت فرگشتی است که امکان‌های نهفته و مهیجی در خود دارد. طبیعت در جریان ظهور خود، با تنوع، تمایزها و پیچیدگی‌اش، در امتداد خطوط دیگر فرگشت طبیعی، مسیرهای تازه‌ای را برای توسعه‌ی بازهم‌بیش‌تر می‌گشاید. وقتی جانوران به آن درجه از پیچیدگی، خودآگاهی و هوشمندی فزاینده نائل شوند، دست به انتخاب‌های اولیه‌ای می‌زنند که فرگشت خودشان را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ [به نحوی که] کمتر و کمتر ابژه‌های منفعل «انتخاب طبیعی» می‌مانند و بیشتر و بیشتر به سوژه‌های فعال رشد و پیشرفت خود بدل می‌شوند. خرگوشی قهوه‌ای که به یک خرگوش سفید جهش یافته و زمینی پوشیده از برف را برای استتار انتخاب می‌کند، دارد برای بقای خود عمل می‌کند، نه صرفاً این که برای بقا خود را سازگار کرده باشد. این صرفاً از طرف محیط «انتخاب» نشده است؛ این برگزیدن محیط خود و دست‌زدن به یک انتخاب است که بیانگر میزانی ناچیز از سوژگی و داوری است.

هرچه تنوع زیستگاه‌هایی که در فرایند فرگشتی پدیدار می‌شود، بزرگ‌تر باشد، شکل‌های زندگی بیشتر می‌شود. به‌ویژه شکل‌های حیات از نظر عصب‌شناختی پیچیده مایل‌اند که نقشی فعال و تعیین‌گر در حفظ خود داشته

باشند. تا آنجایی که فرگشت طبیعی مسیر توسعه‌ی عصب‌شناختی را دنبال می‌کند، به شکل‌های حیات امکان آزادی عمل بیش‌تر در انتخاب می‌دهد و ممکن می‌کند که شکلی نوظهور از آزادی (اختیار) را در توسعه‌ی خود داشته باشند.

با درک طبیعت به مثابه‌ی تاریخ انباشتی از سطوح تمایز یافته‌تر سازمان‌یابی مادی (به‌ویژه، سازمان‌یابی مادی شکل‌های زندگی) و به‌مثابه‌ی تاریخ انباشتی سوژگی فزاینده، بوم‌شناسی اجتماعی زمینه را برای فهمی معنادار از جایگاه انسان و جامعه در فرگشت طبیعی فراهم می‌کند. تاریخ طبیعی، پدیده‌ای «باری‌به‌هرجهت (catch as catch can)» نیست؛ واجد گرایش و جهت‌گیری و تا آنجا که به انسان‌ها مربوط می‌شود، واجد هدفی آگاهانه است. انسان‌ها و جهان‌های اجتماعی‌ای که خلق می‌کنند، می‌توانند افقی فوق‌العاده گسترده برای توسعه‌ی جهان طبیعی بکشایند؛ افقی واجد آگاهی، تأمل، آزادی انتخاب بی‌سابقه و استعدادی برای آفرینش آگاهانه. آن عواملی که در محیط‌های در حال‌تغییر، بسیاری از شکل‌های زندگی را به نقش‌های وسیعاً سازگار شده فرو می‌کاهند، جای خود را به امکانی برای سازگار کردن آگاهانه‌ی محیط‌ها با شکل‌های تازه و موجود حیات می‌دهند.

در نتیجه، سازگاری، به‌شکلی فزاینده جای خود را به آفرینش و کنش در ظاهر بی‌رحمانه‌ی قانون طبیعی جای خود را به آزادی‌ای بزرگ‌تر می‌بخشد. چیزی که نسل‌های پیش «طبیعت کور» می‌خواندند تا فقدان جهت‌گیری اخلاقی طبیعت را نشان دهند، به «طبیعت آزاد» تغییر نام داده است؛ طبیعتی که آرام‌آرام صدایی و ابزارهایی می‌یابد تا رنج‌های نالازم زندگی برای همه‌ی گونه‌ها را در جامعه‌ای بوم‌شناختی و در بشریتی آگاه فرو بنشانند.

«اصل نوح» یعنی قاعده‌ی کلی حفظ تمام شکل‌های موجود حیات صرفاً به دلیل وجود داشتن‌شان که توسط زیست‌شناسی ضد اومانیزم دیوید ارنفولد پیش نهاده شده است، بدون پیش‌فرض وجود دست کم یک «نوح» بی‌معناست - یعنی آن شکل حیات آگاه که بشریت می‌خوانیم، است که احتمالاً می‌تواند شکل‌های حیاتی را که طبیعت، خود در اعصار یخبندان، خشکی زمین یا تصادم شهاب‌سنگ‌های کیهانی از بین برده، نجات دهد. خرس‌های گریزلی، گرگ‌ها، یوزپلنگ‌ها و نظایر آن‌ها به این خاطر که منحصراً در دستان «مهربان» و پرمهر «مادام طبیعت» قرار دارند، از انقراض در امان نیستند. اگر این نظریه که انقراض خزندگان دوره‌ی مزوزوئیک (میان‌زیستی) را معلول تغییرات آب و هوایی ناشی از اصابت یک جرم آسمانی با زمین می‌داند، صحت داشته باشد، [آن‌گاه] بقای پستانداران کنونی در مواجهه با یک فاجعه‌ی طبیعی به همان اندازه بی‌معنا می‌تواند همان‌قدر محتمل باشد، مگر آنکه شکل حیات آگاه و زیست‌بوم‌خواهی، ابزارهای فناورانه‌ی لازم برای نجات آن‌ها را داشته باشد.

بنابراین مسئله این نیست که فرگشت اجتماعی در برابر فرگشت طبیعی قرار می‌گیرد یا نه. مسئله این است که چگونه فرگشت اجتماعی می‌تواند در فرگشت طبیعی جای گیرد و چرا - بی آن‌که لزومی داشته باشد، آن‌طور که استدلال کردم - به ضرر زندگی در مقام یک کل در برابر فرگشت طبیعی قرار داده شده است. داشتن توانایی عقلانی و آزاد بودن، ما را از تحقق آن‌ها مطمئن نمی‌کند. اگر فرگشت اجتماعی همچون توانایی‌ای در خدمت گسترش افق فرگشت طبیعی در امتداد خطوط خلاقانه‌ی بی‌سابقه فهمیده شود و انسان‌ها به مثابه توانایی‌هایی

در خدمت طبیعت برای خودآگاه و آزادشدن درک شوند، [آنگاه] مسئله‌ای که با آن مواجه ایم، این است که چرا/ این توانایی‌ها پوشیده مانده‌اند و چگونه می‌توان آن‌ها را محقق کرد.

بخشی از تعهد بوم‌شناسی اجتماعی به فرگشت طبیعی این است که [نشان دهد] این توانایی‌ها در حقیقت واقعی‌اند و می‌توانند محقق شوند. چنین تعهدی مطلقاً مغایر با تصویری «نمایشی» از طبیعت همچون چشم‌اندازی ایستا در برابر کوه‌نشین‌های بیمناک یا نگرشی رمانتیک مبنی بر شعبده‌بازی یک الوهیت تشخیص‌یافته در احضار تصاویر رازآمیز^{۱۲} - که این روزها بسیار رایج است - قرار دارد. شقاق بین فرگشت طبیعی و اجتماعی، زندگی انسانی و ناانسانی، طبیعت «بخیل» و ستیزه‌جو و بشریتی آزمند و حریص، هرگاه که بدیهی و عادی در نظر گرفته شده، گمراه‌کننده و غلط‌انداز بوده است. به همین شکل تلاش‌های تقلیل‌گرایانه‌ای که به منظور انحلال فرگشت اجتماعی در فرگشت طبیعی یا سرنگون کردن جامعه به [نفع] طبیعت - در بزمی با حضور همزمان خردگریزی، خداباوری و عرفان‌گرایی - یا یکی‌انگاشتن محض انسان و حیوان و یا تحمیل «قانون طبیعی» طرح‌ریزی‌شده‌ای به یک جامعه‌ی مطیع انسانی صورت گرفته است، همگی به یک اندازه گمراه‌کننده بوده‌اند.

آن چیزی که بشر را به «بیگانگان»ی در طبیعت بدل کرده است، تحولات اجتماعی‌اند که بسیاری از انسان‌ها را در دنیای اجتماعی خودشان نیز «بیگانه» کرده است: سلطه‌ی بزرگ بر کوچک، مرد بر زن و انسان بر انسان. امروز نیز همانند سده‌های بسیار در گذشته، انسان‌های ستمگری وجود دارند که مالکان بلامنازع جامعه هستند و دیگرانی هم وجود دارند که جزو این مایملک محسوب می‌شوند. تا زمانی که جامعه توسط انسانیتی یکپارچه احیا نشود که خرد جمعی، دستاوردهای فرهنگی، نوآوری‌های فناورانه، دانش علمی و خلاقیت ذاتی‌اش را به سود خود و جهان طبیعی به کار بندد، تمامی مسائل بوم‌شناختی که ریشه در مسائل اجتماعی دارند، به قوت خود باقی خواهند ماند.

این متن ترجمه‌ای است از:

- <https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-society-and-ecology>

¹² که اغلب از آن تحت عنوان جلوه‌های آفرینش یاد می‌شود. م.