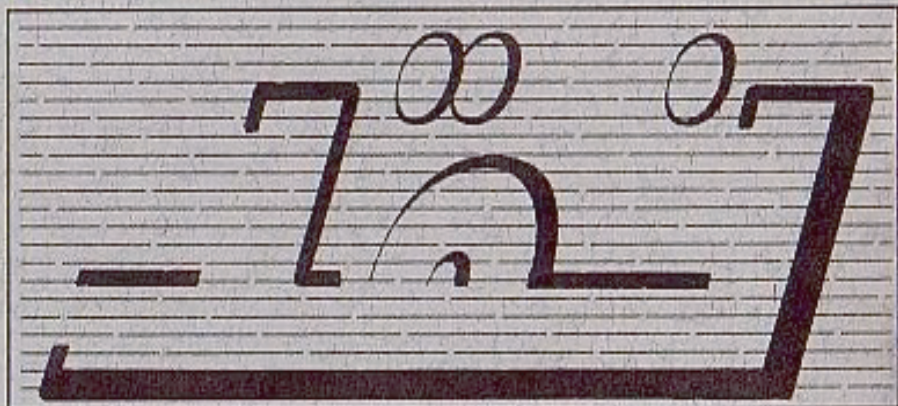




مفهوم تحول تاریخی در آموزه‌ی مارکس

شرایط انقلاب در نظامهای اجتماعی
سرمایه‌داری متاخر

آخرین ساعت سنیور

تجدد، تجددگرایی و متجددگردانی

آزادی و ضرورت

رسانس معجزه‌آسای آنتونیو گرامشی

NAGHD (Kritik)

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

14

فهرست

۳	یادداشت ویراستار
۹	حمید حمید مفهوم تحول تاریخی در آموزه ی ماوکس هربرت مارکوزه
۳۳	آزادی و ضرورت ش. والامنش
۴۳	آخرین ساعت سنپور یورگن هابرماس
۵۷	شرایط انقلاب در نظامهای اجتماعی سرمایه داری متاخر محمد رفیع محمودیان
۷۵	تجدد، تجددگرایی و متجدد گردانی روبرت بوش
۹۰	رئیسانس معجزه آسای آنتونیو گرامشی کیوان آرم
۱۱۷	معرفی کتاب
۱۲۳	دو توضیح



نقد-سال پنجم-شماره ی چهاردهم- آذر ماه ۱۳۷۳- دسامبر ۱۹۹۴

ویراستار: ش. والامنش

نشانی

در آلمان:

Postlagerkarte
Nr. 75743 C
30001 Hannover
Germany

در آمریکا:

NAGHD
P.O. Box 13141
Berkeley, CA. 94712
U.S.A.

حساب بانکی:

NAGHD
نام بانک: Stadtparkasse Hannover
شماره ی حساب: Konto: 36274127
کد بانکی: BLZ: 25050180

یادداشت ویراستار

"پایان سیاست" و "زوال اندیشه‌ی سیاسی" علیرغم صورتبندی زبانی همانندشان نه تنها تعبیری گوناگون برای بیان مضمونی واحد نیستند، بلکه از زاویه‌ی رویکردشان به سیاست، دیدگاههایی متقابلند که در گرهگاه داوریهایشان نسبت به ایدئولوژی با یکدیگر تلاقی می‌کنند.

"پایان سیاست" ادعای نام‌های است علیه جامعه‌ی مدنی، سندی است مدعی بحران و بن بست آن. "زوال اندیشه‌ی سیاسی"، در عوض، سوگنامه‌ای است در فقدان جامعه‌ی مدنی و فراخوانی است به طلب آن. ادعای "پایان سیاست" حاکی از آنست که سپهر اقتصادی، جامعه‌ی مدنی بورژوازی را در همه‌ی ابعاد آن چنان شیءگونه ساخته است که دیگر سخن گفتن از سیاست به معنای اعمال اراده در تعیین سرنوشت خویش و تحمیل سرنوشت دیگران ممکن نیست. انسانها دیگر فاعلین رفتاری آزاد و عاملین کنشی آگاه نیستند، بلکه فقط همچون حاملین روابط اجتماعی به تقدیر نظامی گردن نهاده‌اند که خود را به مکانیسمی خودرأی و خودپو بدل کرده است. "پایان سیاست" یعنی اعلام ورشکستگی کنش عقلایی معطوف به هدف و کاهش این کنش به مشتقه‌ی روابط اجتماعی استقلال یافته و پیکریزرفته در مناسبات پولی-کالایی. "پایان سیاست" یعنی اعتراف به حضور قادر و غدار ایدئولوژی بورژوازی در همه‌ی عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی انسان؛ یعنی غیبت درون‌ماندگار امکان نقد.

"زوال اندیشه‌ی سیاسی" اما، یعنی کاهش سیاست به سیاست در

جامعه‌ی مدنی. به سکولاریسم. گلایه از زوال اندیشه‌ی سیاسی، یعنی دفاع از شیوه‌ی معینی که سیاست را نه همچون امکان اعمال اراده در تعیین سرنوشت خویش یا تحمیل سرنوشت دیگران، بلکه در قالب تنگ شیوه‌ی اداره‌ی دولت-شهر می‌فهمد. از این دیدگاه، سیاستی که فی‌الواقع اعمال می‌شود و بواسطه‌ی اعمال آن ثروت و سلطه و استثمار و آسایش از یکسو و فقر و مشقت و ستم کشیدگی از سوی دیگر، سرنوشت واقعی و بالفعل انسانهای مشخص و معین را رقم می‌زند، سیاست نیست و نظریه‌پردازان و طراحان این سیاست، در شمار اندیشه‌وران سیاست نیستند، چرا که سیاست واقعا موجودشان در قالب مقوله‌ی "اداره‌ی دولت-شهر" نمی‌گنجد. گلایه از زوال اندیشه‌ی سیاسی به مثابه هشدار و زنه‌ار و همچون فراخوانی به مبارزه با اشکال سنتی سیاست، ظاهری مترقیانه دارد، اما با تقلیل سیاست به تعریف ویژه‌ای از آن، مبلغ ایدئولوژی ویژه‌ای است که "پایان سیاست" بن بست و بحران را اعلام می‌کند.

در حالیکه "پایان سیاست" دست و پای پراتیک انتقادی و انقلابی را از این طریق می‌بندد که در گستره اقتدار و حوزه نفوذ ایدئولوژی بطور اعم و ایدئولوژی بورژوایی بطور اخص اغراق می‌کند، "زوال اندیشه‌ی سیاسی" با دست کم گرفتن نقش ایدئولوژی، بویژه ایدئولوژیهای دینی به عنوان محمل سیاست واقعا موجود، پراتیک انقلابی و انتقادی را به چارچوب جامعه‌ی مدنی محدود می‌سازد. "پایان سیاست" به عنوان ادعای نامهای علیه سایه گستره ایدئولوژی بورژوایی بر همه‌ی سپهرهای زندگی انسانی در دوران مدرن، مرزهای افقی را که "زوال اندیشه‌ی سیاسی" پیش رو دارد نشان می‌دهد؛ و "زوال اندیشه‌ی سیاسی" با تقلیل سیاست به سیاست در جامعه‌ی مدنی، نقاط عزیمت تئوریک "پایان سیاست" را آشکار می‌سازد. نقطه‌ی تلاقی، رویکرد هر دو دیدگاه نسبت به ایدئولوژی بورژوایی است. یکی، چون آنرا قادر متعال می‌بیند، بن بستش را بن بست قابلیت انقلابی و انتقادی پراتیک اعلام می‌کند؛ و دیگری، چون آنرا شکل آرمانی زندگی دولت-شهر می‌یابد، سیاست را

به راهبری زندگی در چارچوب آن تقلیل می‌دهد.

در این شماره حمید حمید کوشیده است در نوشته‌ای تحت عنوان "مفهوم تحول تاریخی در آموزه‌ی مارکس" به تبیین مجددی از "مقوله‌ی تبیین" بردارد و پیچیدگیهای نوشته‌ی خویش در شماره‌ی دهم نقد را با زبانی "روشن و غیر فنی تر" بگشاید. بنظر نویسنده استفاده‌ی مارکس از تحلیل در سطوح گوناگونی از تعمیم، تقریر تحولات تاریخی به دو زبان روندهای ذهنی و عینی و همزیستی بیانهای "تجربی" و "تگرشی" در آثار او از جمله جنبه‌های بنیانی روح ماده‌گرایی تاریخی و وجه تبیین مارکسی هستند که نادیده گرفتن هریک از آنها به سوء تعبیر این شیوه‌ی تبیین راه خواهد برد. نویسنده برآنست که در وحدت دیالکتیکی نگرش و روش، درحالیکه نگرش واجد نقش اهرمی در ایجاد آن وحدت است، سطح و وضع روش شناسی نیاز و شرط مهمی برای تحول نگرش است و "در حقیقت این وجه صورتبندی و این تدبیر کاربردی روش ماده‌گرایی تاریخی و دیالکتیکی... شالوده‌ای برای غلبه بر محدودیتهای روش شناختی جامعه شناسی و تاریخ شناسی بورژوازی است".

اگرچه فروپاشی جوامع نوع شوروی ساختار سیاسی جهان کنونی را دیگرگون ساخته است، اما بسیاری از مقالاتی که در گذشته و در زمان برقراری این جوامع نوشته شده اند، بویژه از زاویه‌ی مبانی تحلیل و پیش بینی هایی که امروز می‌توان شاهد تحقق یا عدم تحققشان بود، امروز نیز حائز اهمیت اند و می‌توانند شواهد ارزشمندی برای شناخت گرایشهای مختلف در علوم اجتماعی-تاریخی باشند. سخنرانی هربرت مارکوزه تحت عنوان "آزادی و ضرورت" در سال ۱۹۶۸ در سمیناری که بدعوت نشریه‌ی "پراکسیس" برگزار شده است و مقاله‌ی یورگن هابرماس تحت عنوان "شرایط انقلاب در نظامهای اجتماعی سرمایه‌داری متأخر" که در همان سال نوشته شده است، از این جمله‌اند. هر دو نوشته بنحوی تحت الشعاع رویدادهای سال ۶۸ در اروپا و بویژه نقش جنبش دانشجویی

قرار دارند.

مارکوزه در این سخنرانی خطرناکترین ایدئولوژی دوران خود را ایدئولوژی ای می‌داند که "مقولات و مفاهیم کلیدی ناظر بر جامعه‌ای آزاد را به عنوان مفاهیم و مقولاتی صرفاً خیالی و فقط نظری و سفسطه‌گرانه محکوم می‌کند و به باد تحقیر و تمسخر می‌گیرد". امروز نه تنها از ابتذال و خیره‌سری ایدئولوژی مذکور کاسته نشده، بلکه بواسطه‌ی فروپاشی جوامع نوع شوروی هرچه مهاجم‌تر و وقیح‌تر هم شده است. بنظر او آنچه از دیدگاه امروزین تعیین کننده بنظر می‌رسد تنها کوتاه کردن روزانه کار نیست، بلکه تبدیل خود کار نیز هست، آنهم نه فقط از طریق مناسبات تولیدی مبنای آن و نهادهای سوسیالیسم (که کماکان پیش شرط هر جامعه‌ی آزادی باقی می‌ماند) بلکه همچنین از طریق تربیت و پرورش یک نوع انسانی جدید.

هابرماس در بررسی شرایط انقلاب در جوامع صنعتی پیشرفته که آنها را سرمایه‌داری متکی بر نقش هدایت‌کننده‌ی دولت قلمداد می‌کند، برآنست که شروط مارکس برای انقلاب در این جوامع امروز فراهم نیستند. بنظر او تحلیلی امروزین از شرایط انقلاب هم باید نامحیا بودن شرایط مارکس را توضیح دهد و هم همزمان "ضعف ساختاری سیستم را که نقطه‌ی زخم‌پذیر آنست برشناساند." تبارز طبقاتی تخاصم بین کارگران مزدبگیر و مالکین ابزار تولید و مواجهه‌ی نظام اقتصادی سرمایه‌داری با معضلات لاینحل ناشی از جبر نهادین تحقق ارزش سرمایه در شکل خصوصی، دلایل مارکس برای پایگیری انقلاب در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بودند. از نظر هابرماس افزایش فعالیت‌های دخالت‌گرایانه‌ی دولت در جهت تامین ثبات نظام و اتکای متقابل پژوهش و فن که علوم را به نیروی مولده‌ی درجه اولی بدل می‌کنند عواملی هستند که می‌توانند در مهیا شدن شرایط انقلاب از دید مارکس ایجاد اختلال کنند.

ترجمه‌ی دو نوشته‌ی فوق را از متن آلمانی آنها رضا سلحشور برعهده داشته است.

"آخرین ساعت سنیور" عنوان نوشته‌ی ای است از ش. والامنش که نویسنده در آن کوشیده است شکل ارائه‌ی تازه‌ای برای استدلال مارکس در پاسخ به انتقاد سنیور طرح کند. سنیور سود سرمایه‌دار را ناشی از آخرین ساعت کار می‌داند و بازپرداختی دقیق تر به انتقاد او می‌تواند در عین حال تلاشی برای نقد استدلال سرمایه‌داران و سخنگویان آنها در مقابله با کاهش روزانه کار باشد. بنظر نویسنده استفاده‌ی مارکس و مارکسیست‌ها از مثالهای عددی ساده برای نمایش شیوه‌ی تولید ارزش و اضافه ارزش در سرمایه‌داری جنبه‌ی کمی تئوری ارزش را برجسته ساخته و جنبه‌ی مهم کیفی آنرا کمابیش نادیده گرفته است. تلاش برای یافتن شکل ارائه‌ی دیگری برای پاسخ به انتقاد سنیور می‌تواند بر اهمیتی که جنبه‌ی کیفی این تئوری درخور آنست، تاکید کند.

محمد رفیع محمودیان کوشیده است در نوشته‌ای پیرامون مدرنیته، مدرنیسم و مدرنیزاسیون، این مقولات را از زاویه‌ی متفاوتی مورد بررسی قرار دهد. بنظر او این سه مقوله که بظاهر باید در پیوندی منطقی با یکدیگر جنبه‌های متفاوت پدیده‌ای واحد را بیان کنند، معانی کاملاً متفاوتی دارند که خود بازتابی است از شکاف و تفکیک بین همه‌ی امور و پدیده‌های اجتماعی در جهان مدرن. بین این سه مقوله هیچ تطابق وجودی بیچشم نمی‌خورد، آنها ناظر بر روند هستند، نه موقعیت و پر از تناقض و طنزآلودگی‌اند.

در شماره‌ی ۱۲ نقد بخش نخست مقاله‌ای از روبرت بوش تحت عنوان "رسانس معجزه‌آسای آنتونیو گرامشی" را آوردیم. ترجمه‌ی بخش دوم آن که متأسفانه برای شماره‌ی ۱۳ آماده نشد، در این شماره چاپ شده است. بنظر نویسنده، گرامشی "به روشنی تشخیص می‌دهد که تقسیم

حمید حمید

مفهوم تحول تاریخی در آموزه ی مارکس

تبیینی مجدد از «مقوله ی تبیین»

انتشار مقاله ی من با عنوان «مقوله ی تبیین در روش شناسی تاریخی مارکس» در شماره ی ۱۰ «تقد»، پرسشهای متعددی را برای دوستانی از آمریکا موجب گردید. پرسشهای این دوستان عموماً ضمن تصریح اهمیت موضوع و تازگی آن، متوجه دشواری زبان مقاله و مطالبه ی تبیینی روشن و غیر فنی تر بود.

آنچه اینک می آید با توجه به بکارت موضوع زبان دشواری را می طلبد، ولی از آنجا که بهر ترتیب اگر زبان نوشته ای نتواند جوهر و پیام اصلی نویسنده را القا کند گنگ و بی تاثیر است، می کوشم تا به بازسازی مجدد «مقوله ی تبیین اقدام کنم و امیدوارم بتوانم زبان روشنی را برای این مقصود بکار گیرم.

تنبیه اول

آنچه جوهر اساسی مقاله ی «مقوله ی تبیین» بود اساساً و به وجه تنگاتنگی به ماده گرایی تاریخی، یعنی نگرش تحول تاریخی بدانگونه که مارکس به آن می نگرد و وجه تبیین آن تحولات مربوط می شد. ماده گرایی تاریخی بدانگونه که مارکس بدان می نگرد بر زمینه ای تدارک شده که پیشتر در تفکر انسانی عناصری از آن تحول یافته بود. در حقیقت مارکس در چهارچوب ماده گرایی تاریخی مسائل و پرسشهایی را مطمح نظر قرار داد که پیش از او ذهن انسانی را بخود فراخوانده بود. او

کار فزاینده ی صنعتی با نوعی شکوفایی تواناییها و نیازهای افراد همراه است و این افراد هر چه بیشتر در فرآیندهای اجتماعی شرکت داده می شوند، اما این امر نه به انحلال سیستم سلسله مراتبی، بلکه در تحلیل نهایی به هر چه ظریفتر شدن و در عین حال به شیء شدگی آن می انجامد. «ترجمه ی این بخش نیز از متن آلمانی آن برعهده ی مرتضی گیلانی بوده است.

در این شماره همچنین کتاب «زوال اندیشه ی سیاسی در ایران» نوشته ی سیدجواد طباطبائی از سوی کیوان آزمون معرفی شده است.

نیز چون پیشینیان خویش به مکانیسم تاریخ و نقش انسان در آن مکانیسم توجه یافت، اما پاسخهایی که او برای چنین مکانیسمی ارائه کرد و تعبیری که از مقوله‌ی "تاریخ" بعمل آورد و بدنه‌ای که از معرفت تاریخی ارائه داشت متفاوت بود. بهمین اعتبار بود که او تمامی میراث معنوی را تلاشی برای بنیاد دانش تاریخی و علم تاریخ عنوان کرد.

"ما تنها یک علم واحد می‌شناسیم و آن علم تاریخ است. به تاریخ از دو نظر می‌توان نگریست: آن را می‌توان به تاریخ طبیعت و تاریخ انسان ها تقسیم کرد. ولی هر یک از این دو با هم پیوندی ناگسستنی دارند. تا زمانی که انسانها وجود دارند، تاریخ طبیعت و تاریخ انسانها یکدیگر را متقابلا مشروط می‌کنند." (۱)

ناظر بر این تصریح است که برآستی می‌توان گفت "اهمیت جهانی - تاریخی فلسفه‌ی تاریخ مارکس قبل از هر چیز در این است که این نگرش برای اولین بار بنحو اصولی به مسئله‌ی دانش تاریخی برخورد می‌کند و آنرا چون دانش علمی واقعی تابع وظیفه‌ی عملی انسان، یعنی "یکی سازی" انقلابی جهان، واقعیت اجتماعیتاریخی و بازسازی انقلابی آن می‌سازد." (۲) اصالت پاسخهای مارکس به مسائل و مکانیسم تحولات تاریخی بیش از هر چیز به وجه دیالکتیکی اندیشه‌ی او در باب واقعیتهای اجتماعی ناظر بود: وجهی که او آنرا از هگل اخذ کرده بود ولی جوهر آنرا با تعبیر عمل‌گرای تحول اجتماعی اصلاح کرده بود. دیالکتیک از سویی مارکس را هشدار داد تا در مقابل تعابیر مکانیستی‌ای که موکد تحلیل جامعه در قالب روشهایی که خاص پدیده‌های طبیعی است هشیار باشد و از سوی دیگر "عمل‌گرایی" او که به وجهی ذاتی از هدفهای عملی نگرش او برمی‌آمد به او نهیب می‌زد تا علیه الگوهای قدرگرای انسان و تاریخ مقاومت کند. او در "تزهایی درباره‌ی فویرباخ" نوشت که فیلسوفان

نباید تنها به بیان جهان بپردازند بلکه باید به تغییر آن اقدام کنند. خلاف اشکال پیشتر ماده‌گرایی او در همین "تز" ها تاکید کرد که در حالیکه علم ماده‌گرای از بسیار پیش بر سر این نکته وعظ کرده است که انسانها محصول شرایط خارجی‌اند، این نکته نیز محقق است که انسانها همان شرایطی را که خود محصول آنند بوجود می‌آورند. نظریه‌ی مشابهی را در عبارت مشهوری از "هجدهم برومر" او می‌توان یافت: "انسانها تاریخ خویش را می‌سازند. اما آنها آنها در اوضاع و احوالی که برگزیده‌ی خود آنهاست نمی‌سازند، بلکه آنها را تحت مقتضیاتی که مستقیما از گذشته به ارث رسیده می‌سازند." (۳) یکی از ویژگیهای "اساسی سازمان جسمانی انسان" (۴) اینست که شرایط حیاتی او "معین" نیست بلکه باید "تولید" و ایجاد شود. علل این مختصه‌ی اساسی ارگانیسم انسانی هر چه باشد در این واقعیت تغییری بوجود نمی‌آورد که این خصیصه یک جنبه‌ی عینی روند حیاتی انسان است. برای انسان و تنها برای انسان زندگی و حیات چیزی چنانکه گویی یک شکل از پیش آماده و مقرر باشد ظهور پیدا نمی‌کند. حیات انسانی همیشه یک "وظیفه"، یک "پیکار" و یک "مسئله" است که باید حل شود. "آنچه" انسان "هست" از طریق اینکه او "چگونه" با این موارد برخورد می‌کند تعیین می‌شود. بدین ترتیب "وجه حیات" (۵) انسان از "آنچه" تولید می‌کند و می‌آفریند و در "جگونگی" آفرینش آن ظهور و بروز می‌یابد. این آزادی "انسان" بیان دیگری برای "عامیت" ارگانیسم انسانی است. انسان "کل" بازی در مقابل "سیستم" تامه‌ی جهان است. فقدان امنیت و عدم مسکنی که بتواند بنحو مطلوبی مأمّن او در طبیعت باشد او را وامی‌دارد تا آن سیستم تامه یعنی طبیعت را بعنوان محیط طبیعی خویش بکار گیرد. بدین ترتیب عامیت انسان در عمل در عامیتی که کل طبیعت را بصورت بدن غیر ارگانیک او درمی‌آورد جلوه می‌کند. بیان این مطلب که انسان شرایط هستی خویش را می‌سازد به این معنی است که تولید و بازتولید حیات در مورد انسان بخصوص بر ساختمان عملی یک "جهان عینی" وابسته‌اند. (۶)

جهان عینی آن چیزی است که بین نیاز انسان و برآوردن آن نیاز واسطه است. تنها با واسطه قرار دادن ابزارها و ماشینها و غیره، بین خود و طبیعت است که انسان می‌تواند با فشارهای ناشی از نیازهای طبیعی و علایق خود درگیر شود و در روند این درگیری، یعنی با ورود "انسان" به مثابه "هستی نوعی" آگاه، نیازمند و خلاق در ارتباط با "دیگری" و طبیعت است که بعد جدیدی در حیات آدمی عینیت می‌یابد که تاریخ او و تاریخ طبیعت است. با توجه به این واقعیت است که مارکس "انسان فعال" را نقطه‌ی تمرکز و کانونی تعبیر خویش از روند تاریخ قرار می‌دهد، اگر چه هم او فعالیت انسان را همچنانکه "جهان عینی" و عوامل مادی ناشی از آن در حیات اجتماعی را بمثابه یک "سازنده‌ی" قدر قدرت تاریخ تلقی نمی‌کند، بلکه به آن به مثابه امری وابسته به شرایط عینی خارجی و "کلیتی" تامه در کلیت جامع‌تر "سیستمی" که جهان اجتماعی - طبیعی اوست می‌نگرد. او فعالیت انسانی را روندی آگاه، هدفمند و مبتنی بر مفروضاتی عقلی تعبیر می‌کند. این سخن به این معنی است که "فعالیت انسانی" با "هدف"، "معرفت با واسطه نسبت به شرایطی که تحت آن عمل می‌کند"، "منظومه‌ی ارزشها" و معمولاً "عناصر عاطفی" تعیین می‌پذیرد. عمل انسانی تا زمانی که "عامل عاطفی" آن را بی‌قواره نساخته است هدفمند باقی می‌ماند. معرفت به شرایطی که تحت آن عمل معینی تحقق می‌پذیرد و منظومه‌ی ارزشها با یکدیگر ترکیب می‌شوند تا مفهوم "آگاهی" فردی و اجتماعی را تشکیل دهند. به این اعتبار است که در ماده‌گرایی تاریخی نقش آگاهی در روند تاریخ، هم اساسی و هم محدود است. ولی این سخن به این معنی نیست که آگاهی بدانگونه که در سیستم هگلسی وجود دارد تعیین کننده‌ی آن روند است. آگاهی فعالیت عملی انسان را تعیین می‌کند، اما آن خود در مسیر آن فعالیت شکل می‌گیرد و در نهایت در چهارچوب یک جهان طبیعی و اجتماعی - عینی متغیر می‌گردد. یکی از موارد جدی جدایی تاریخ شناسی مارکسی از نظام هگلی درست در این نکته نهفته است. (۷).

تنبیه دوم

آن عناصر اساسی در رویکرد مارکسی که پیچیدگی دیالکتیک سطوح عینی و ذهنی تاریخ انسانی را درک می‌کند توسط معاصرین او و هم تا حدود وسیعی توسط محققین ادوار بعدی با برخوردی ایده‌باورانه و اثبات گرایانه تعبیر شد. در همین راستا بود که ماده‌گرایی تاریخی از چپ و راست در معرض اتهام به برخورداری از کوتاهیهای نظیر نادیده گرفتن تاثیر آگاهی بر روند تاریخ و یا تبیین تمامی تاریخ انسانی با توسل به رویه‌ی مختص علوم طبیعی یعنی با توجه به مطلق کردن نقش تعین‌گرای عامل اقتصادی قرار گرفت. در پرتو نگرش ماده‌گرایی تاریخی چنین اتهاماتی نادرست و در بیشتر موارد بی‌معنی و در تعارض آشکار با روش شناسی و مضمون رویکردی مارکس است. این اتهامات در محافل ضد مارکسیستی دوران ما خشونت بیشتری یافت و تعبیر من‌عندی که از سوی کسانی در درون محافل مارکسیستی نیز - آلتوسر، کوهن، هابرماس و... - از این نگرش بعمل آمد مخالفین مارکسیسم را در ایجاد خدشه در استواری ماده‌گرایی تاریخی جری تر ساخت. تمامی این اتهامات از سوی کسانی که درک مارکسی صادقانه‌ای از روح ماده‌گرایی تاریخی و روش دیالکتیکی آن داشتند ابطال شد، مع‌الوصف مسیر اتهامات و ارائه‌ی تصویری ساده لوحانه از ماده‌گرایی تاریخی بنحو چشمگیری خطوط گوناگونی از استدلال در فلسفه‌ی علم و تاریخ‌نگاری را در نیمه‌ی پایانی قرن بیستم تحت تاثیر قرار داد. این وجه تاثیر کسانی را بر آن داشت تا به آموزه‌ی مارکس به مثابه فهرستی از اظهاریه‌ها که تنها به کار پیروان آن می‌آید بنگرند و از آن میان کسی چون فیربند که روش شناسی آنارشیستی‌اش یکی از مهم‌ترین تئوریهای علم در روزگار ماست آن را "کمی بیشتر از یک ساده دلی، جگری نیرومند و حافظه‌ای خوب" تلقی کند. (۸) همه‌ی این وجوه خرده‌گیری کوردلانه از سوی کسانی بعمل آمد که نه تنها هرگز "سرمایه" و دیگر آثار عمده‌ی مارکس را نخوانده‌اند سهل است خیره سری چنان بینائی‌هایشان را کدر ساخته

است که تصریح پرآوازه‌ی انگلس را در نامه‌اش به ژوزف بلوخ درنیافتند.

"بنا بر مفهوم مادی تاریخ، عامل تعیین کننده در پویش تاریخی، در تحلیل نهایی در تولید و بازتولید زندگی موجود است. نه من و نه مارکس چیزی بیش از این نگفته‌ایم. اگر کسی این اصل مسلم را به این معنی تحریف کند که عامل اقتصادی تنها عامل تعیین کننده است، چنین کسی به این ترتیب این بیان را به عبارتی مجرد، بی معنی که حاوی هیچ نکته‌ای نیست تحریف کرده و تغییر داده است. وضعیت اقتصادی شالوده است، اما مسیر مبارزه‌ی تاریخی توسط صور گوناگون اجزاء روساخت (صور سیاسی مبارزه‌ی طبقاتی و نتایج آن تشکیلاتی که با پیروزی طبقه پس از پیروزی‌اش برقرار می‌شود و همچنین صور حقوقی و حتی بازتاب همه‌ی اینها و این مبارزات بالفعل در اذهان شرکت کنندگان در آن مبارزه، تئوریه‌ای سیاسی، حقوقی، فلسفی، مفاهیم دینی و تحول آتی آنها در نظامی از جزییات) نیز تحت تاثیر قرار می‌گیرد و در بسیاری موارد توسط آنها تعیین می‌گردد. در اینجا ما کنش متقابل همه‌ی این عوامل را می‌بینیم که در آنها در تحلیل نهایی حرکت اقتصادی راه را برای خود بعنوان یک ضرورت، از طریق تکثر بی پایانی از حوادث یعنی اشیاء و رویدادهایی که روابط متقابلشان چنان پیچیده است که تشخیص هویت بدانسان دشوار است که ما آنها را چنان فراموش می‌کنیم که گویی وجود نداشته‌اند هموار می‌سازد." (۹)

چنین رویکردی لزوماً دو مقوله‌ی "نگرش" و "روش" را در نظام فکری مارکس بمنظور "خواندن" و "تعبیر" تحولات اجتماعیتاریخی به معنایی که سراسر واقع گرایانه است مطرح می‌سازد. روشن است که تحول هر علم ناظر بر و متأثر از مجموعه‌ی کاملی از عوامل تحقق می‌پذیرد. اما از میان این عوامل همانگونه که تاریخ و تجربه گواه است جای ویژه‌ای به روش شناسی هر علم خاص اختصاص دارد. این امر تصادفی نیز نیست. بلکه بر عکس چنین تعلقی ناشی از همبستگی عینی "نگرش" و "روش شناسی" است. مطلب این است که هر علمی وحدتی است از نگرش و روش شناسی: یعنی اصول و طرق بررسی پدیده‌های طبیعی و اجتماعی. علاوه بر این چنین وحدتی واجد خصلتی مکانیستی نیست. خطایی صریح است اگر چنین بیاندیشیم که ترکیب نگرش و روش به مثابه ترکیبی از اموری مستقل از یکدیگر است. بلکه خلاف چنین تصویری وحدت آن دو وحدتی دیالکتیکی است. چنین خصیصه‌ای نه تنها کنش و وابستگی متقابل و درونی آنها را از پیش متعین می‌کند بلکه موجد مشروطیت متقابل و نفاذ متقابل آنهاست. به این لحاظ است که تحول یک جنبه از آن "وحدت" به مثابه عاملی در تحول جنبه‌ی دیگر عمل می‌کند و در این احوال در حالی که "نگرش" واجد نقش اهرمی در ایجاد آن وحدت است سطح و وضع روش شناسی نیاز و شرط مهمی برای تحول "نگرش" است و در این راستاست که همگونی مشخصی را ما در تاریخ علم می‌یابیم. چنین همگونی بنحوی صریح در آموزه‌ی مارکس هویداست. در حقیقت این وجه صورتبندی و این تدبیر کاربردی روش ماده‌گرایی تاریخی و دیالکتیکی به مثابه شالوده‌ای برای غلبه بر محدودیتهای روش شناختی جامعه‌شناسی و تاریخ شناسی بورژوازی است که مارکس را قادر ساخت تا به بررسی پدیده‌های اجتماعیتاریخی بوجهی علمی پردازد و بهمین لحاظ است که او اهمیت عمده‌ای را برای تبیین روش تحلیل و ترکیب و هم آغاز از انتزاع با هدف دست یابی به مشخص قائل گردید. زمانی که به مقوله‌ی "نگرش" و "روش" و قول وحدت بدین منوال می‌نگریم و آن را در زمینه‌ی طرح آن در جرگه‌ی

دیگر "آموزه‌ها" و مشخصا به مثابه عاملی برای تحول و انقلاب در علم و معرفت شناسی مورد توجه قرار می‌دهیم آنگاه بخوبی درمی‌یابیم که مثلا باورهای شلخته‌ای چون روش شناسی آنارشیستی فیرآبند چه بی بنیاد و نااستوارند. (۱۰) در تاکید صحت و اهمیت روش شناسی مارکس است که لنین بدرستی توضیح می‌دهد که ارائه‌ی روش ماده‌گرایی دیالکتیکی یکی از دستاوردهای علمی و عمده‌ی مارکس است. "کاربرد ماده‌گرایی دیالکتیکی در قالب‌ریزی مجدد اقتصاد سیاسی و کاربرد آن در تاریخ، علوم طبیعی، فلسفه و در زمینه‌ی سیاست و تاکتیک طبقه‌ی کارگر، همه و همه آن چیزی است که نقش غالب او [مارکس] را در تاریخ تفکر انقلابی ساخته است." (۱۱) مارکس خود نیز در مقام بیان روش خویش توضیح می‌دهد که

"روش تبیین من هگلی نیست. زیرا که من یک ماده‌گرا و هگل یک ایده‌باور است. دیالکتیک هگل شکل اساسی همه‌ی دیالکتیک هاست. اما تنها پس از آنکه از شکل عرفانی‌اش تهی شود و این دقیقا همان چیزی است که روش مرا متمایز می‌سازد." (۱۲)

با توجه به آنچه گذشت اینک این مهم را باید یادآوری کنیم که "مقوله‌ی تبیین" ضرورت وجودی‌اش از این واقعیت منشأ می‌گرفت که بازسازی نگرش ماده‌گرایی تاریخی، کاری که طی سه دهه‌ی گذشته بنحو جدی به آن پرداخته شده است، هنوز از منظر کوتاهیهایی آسیب پذیر است و به بسیاری از نکات اهرمی و جنبه‌های اساسی آن توجه لازم می‌دول نشده است و مقاله‌ی من قویا با توجه به نکات فوت شده بر سر بازسازی قویا مارکسی آن نگرش بود. از جمله‌ی آن جنبه‌های بنیانی که در حقیقت روح ماده‌گرایی تاریخی و در نهایت اساس وجه تبیین مارکسی از تحولات تاریخی و مکانیسم تاریخی بشمار می‌آیند به این

موارد باید اشاره کنم:

- ۱- مارکس "تحلیل" خویش را در سطوح گوناگونی از "تعمیم" و کلیت اعمال کرده است.
- ۲- او "گفتمان" خویش را در تبیین تحولات تاریخی به دو زبان تقریر کرده است که عبارتند از:
الف: زبان واقعیت‌ها و روندهای عینی؛
ب: زبان اعمال انسانی.
- ۳- اظهاریه‌ها یا بیانهای "تجربی" و "نگرشی" در تمامی آثار مارکس، بخصوص در "سرمایه" واجد همزیستی و استمرار دائمی‌اند. توضیح آنکه هر بیان تجربی در تمامیت خود یک اظهاریه‌ی نگرشی و هر تبیین نگرشی واجد خصلتی تجربی است.

نادیده گرفتن مورد شماره‌ی ۱ به این خبط صریح منجر می‌گردد که اظهاریه‌هایی را که از "تحلیل" در سطوح "تعمیم" و کلیت متفاوتی حاصل می‌آیند بنحوی مکانیکی با یکدیگر پیوند دهیم. کاری که تماما با صورتبندی مارکس بیگانه و از آن متفاوت است. بی توجهی به مورد شماره‌ی ۲، یعنی بی توجهی به ثنویت و دونگری هماهنگ به واقعتهای اجتماعی به این دریافت خطا می‌انجامد که تضادهایی را در نگرش ماده‌گرایی تاریخی گمان کنیم و در نهایت تعابیر متفاوتی نظیر رویکردهای "مطلقا" پراکسیستی یا تعین‌گرای و یا تکنولوژیستیک و یا آنچه اخیرا باب روز شده است "تحلیل‌گرا" از آن بعمل آوریم. در آنچه در پی خواهد آمد خواهیم کوشید تا بخصوص با توجه به مورد شماره‌ی ۲ نشان دهیم که چنین رویکردهایی سراسر خطايند. واقعیت اینکه دریافت مارکس نه تنها به هر دو رویکرد متوجه است بلکه آن دو با هم بازتاباننده‌ی مکانیسم تحول اجتماعی‌اند و همچنانکه خود مارکس معتقد است

پویایی تاریخ انسانی بدون ثنوتی که در این مکانیسم وجود دارد قابل فهم نیست. سوء تفاهمات و تعابیر خطایی که به آنها مجملا اشاره کردم می‌توانند تنها از عدم وقوفی که از التفات به جنبه‌های ظاهری صورتبندی‌های مارکس بدون نفوذ در ساختار آنها یعنی بدون توجه به سطوح عامیت آنها برمی‌آید ناشی شوند. و بالاخره بی‌توجهی به مورد شماره ۳ یعنی عدم درک همزیستی مداوم اظهارات و مضمون قطعاتی که از لحاظ خصلت در آثار مارکس بیشتر "تجربی" و بیشتر "نگرشی" اند به این اشتباه می‌انجامد که به بسیاری از اظهارات صرفاً "تاریخی" در نوشته‌های مارکس ارزش اظهارات "نگرشی" ببخشیم و بدین ترتیب از آنها رهنمودهای "روش شناختی" اخذ کنیم. اما "رهنمودهای روش شناختی" "تنها" از اظهاریه‌های "نگرشی" می‌توانند بنحو معتبری اخذ شوند. به این معنی هر اظهاریه‌ای هر چه بیشتر "نگرشی" است، رهنمودهای روش شناختی یا توصیه‌های مأخوذ از آنها نیز بیشتر نگرشی‌اند.

الگوی تحول اجتماعی و ماده‌گرایی تاریخی

در نگرش روند تاریخ مارکس می‌توانیم دست کم سه سطح از کلیت را تشخیص دهیم. اولین و بسیار کلی‌ترین از این سطوح به مکانیسم اصول تحول تاریخی (اجتماعی) مربوط است و دومین به شکل‌بندیهای اجتماعی - اقتصادی (وجوه تولید) متوجه است که نشان دهنده‌ی شیوه‌ها و طرقی است که به موجب آنها یکی از آن شکل‌بندیها به دیگری تغییر می‌یابد و بالاخره سومین آنها با شکل‌بندیهای گوناگون یعنی که شیوه‌های خاص تولید هر شکل‌بندی سر و کار دارد. در حالیکه نخستین از این سه سطح کلیت بنحو کاملی توسط مارکس مورد رسیدگی قرار نگرفته، مع الوصف بازسازی آن "هم" بر پایه‌ی بیانهای متعددی که او بعمل آورده است و "هم" در پرتو عمل تحقیق او که بسیار مهم و اساسی است امکان پذیر است.

به باور من بازسازی آن سطح بسیار کلی و در عین حال عمیق‌ترین سطح نگرش ماده‌گرایی تاریخی یک وظیفه‌ی پژوهشی بسیار خطیر و با اهمیتی درجه‌ی اول است. بدون چنین بازسازی خصلت جامع و فراگیر غلبه بر شکاف احتمالی در نگرش تحول اجتماعی مارکس و ارائه‌ی تعبیر درست از اظهاراتی که از لحاظ جوهر واجد اعتبار یکسان ولی از منظر وجه تعبیر و بیان متفاوتند امکان پذیر نیست.

مقوله‌ی تحول تاریخی، یعنی مقوله‌ی تحولی که به جامعه مربوط است البته در کنار مقوله‌ی وجود اجتماعی و شعور اجتماعی مقوله‌ی اساسی و بسیار کلی ماده‌گرایی تاریخی است. مفهوم تحول از هر دو مفهوم "تغییر" که صرفاً به انتقال از یک وضع به وضع دیگری است متوجه است و مفهوم "پیشرفت" که همیشه ناظر به معیاری است که امکان توضیح این مطلب را که کدام تغییری مترقی و کدام یک نیست فراهم می‌آورد متفاوت است. مفهوم مارکسیستی تحول متضمن و ناظر بر مکانیسم تحول است. بعبارت دیگر می‌توان گفت که مفهوم تحول و مقوله‌ی تغییر با یک مکانیسم جامع تبیین منطبق‌اند و لذا مفهوم تحول با توجه به آنچه که می‌توان آن را تاریخ‌نگری مارکسی اصطلاح کرد جنبه‌ای هسته‌ای دارد.

مفهوم مارکسی تحول، مکانیسم تغییر را در درون سیستمی که مورد رسیدگی است یعنی واقعیت اجتماعی، بنابراین در درون عرصه‌ی فعالیت اجتماعی افراد، گروه‌ها، طبقات و جز اینها قرار می‌دهد. مکانیسم تحول "تبیین" خود را قبل از هر چیز در اصل "خودپویی" دارد که موبد این نکته است که "همه‌ی" تغییرات در واقعیت اجتماعی و در نتیجه‌ی کنش متقابل عناصری روی می‌دهد که دارای روابط گوناگونی، شامل رابطه‌ی "تضاد"، "تقابل" و "مناقشه" با یکدیگرند. مفهوم "تضاد" را می‌توان به طرق گوناگونی تعبیر کرد و در مورد خاصی که ما بر سر گفتگو از آنیم تضادی "وجود شناختی" است و نه "منطقی".

مارکس و البته انگلس نیز عمدتاً به دو نوع تضاد زیر بدانگونه که در واقعیت‌های اجتماعی کاربرد دارند اشاره می‌کنند:

۱- تضاد بین انسان و طبیعت

۲- تضاد بین اعمال هدفمند انسانی و نتایج عمده‌ی چنین اعمالی.

مارکس با توجه به تضاد نوع اول اشاره می‌کند که تضاد نامبرده در مقابله‌ی انسان با طبیعت در حالیکه خود او (انسان) یک نیروی طبیعی است، زمانی بروز می‌کند که با تغییر دادن طبیعت، انسان خود نیز تغییر می‌کند. "در مرحله‌ی نخست کار عبارت است از روندی بین طبیعت و انسان، پروسه‌ای که طی آن انسان فعالیت خویش را واسطه‌ی تبادل مواد بین خود و طبیعت قرار می‌دهد، آن را تنظیم می‌کند و تحت نظارت می‌گیرد. انسان خود در برابر مواد طبیعت مانند یک نیروی طبیعی قرار می‌گیرد، وی قوای طبیعی‌ای را که در کالبد خود دارد، بازوها، پاها، سر و دستش را به حرکت درمی‌آورد تا مواد طبیعی را بصورتی که برای زندگی خود او قابل استفاده باشد تحت اختیار درآورد. در حالیکه وی با این حرکت روی طبیعت خارج از خود تاثیر می‌کند و آن را دگرگون می‌سازد، در عین حال طبیعت ویژه‌ی خویش را نیز تغییر می‌دهد." (۱۳)

دقیقا در همین موضع است که یکی از شاهکارهای فکری مارکس یعنی مقوله‌ی "ثنویت" و لذا خصیصه‌ی "تبیینی" مارکس ظهور و بروز می‌یابد:

"بهترین نکته‌ها در کتاب من [سرمایه] عبارتند از:

۱- خصلت دو وجهی کار، بنا بر اینکه آن چگونه در ارزش مصرف یا ارزش مبادله بیان می‌شود (همه‌ی درک واقعیات به این مطلب وابسته‌اند) در فصل اول بلا درنگ این مطلب تاکید شده است.

۲- بررسی ارزش اضافی مستقل از اشکال خاص خود به مثابه سود، بهره، اجاره و جز اینها." (۱۴)

مارکس نخستین کسی بود که به این واقعیت دست یافت که کار، چیزی که کالا را می‌آفریند واجد خصیصه‌ای دو وجهی است و هم این او بود که مقولات "مجرد" و "مشخص" را نه تنها در اقتصاد سیاسی و تحلیل

شکلبندی سرمایه‌داری بلکه در "تبیین" روند تاریخی بکار برد. آنچه در توضیح از این خصیصه در این فرصت ضروری است اینکه مارکس این خصیصه‌ی ثنوی کار را در تحلیل و تبیین روند تاریخی بطور عامل چگونه می‌دید. در جامعه "کار" انسان که بصورت مقوله‌ای "اجتماعی" درمی‌آید از خصلتی ثنوی برخوردار می‌گردد. از یکسو بصورت تجسم مادی هدفهایی درمی‌آید که انسانها فراروی خود قرار می‌دهند و از سوی دیگر به معنای نتایج معین پیکر مادی یافته‌ای است که در حیطه‌ی چشمداشت انسان نیستند بلکه توسط او، اگر چه تا حد معینی اما در حجم روزافزونی و در روند دستیابی به معرفت نسبت به جهان، درک می‌شوند. مارکس به بسیاری از این موارد ثنوی در "سرمایه" اشاره می‌کند و بویژه تحت عناوین "عوامل دوگانه‌ی کالا" و "صفت دوگانه‌ی کار" به آن می‌پردازد.

هر کار از یک طرف عبارت از صرف مقداری نیروی انسانی به معنای فیزیولوژیک کلمه است و با این کیفیت، یعنی کار همانند و مجرد انسانی، ارزش کالایی را بوجود می‌آورد، و از طرف دیگر هر کار خرج مبلغی از نیروی کار انسانی با شکل مخصوص و هدف معینی است. و با این صفت که عبارت از کار مشخص سودمند است ارزشهای مصرف تولید می‌کند. " (۱۵)

با تکیه بر صفت ثنوی کار، یعنی عنصر اساسی در رابطه‌ی انسان با طبیعت ما در تضادهای نوع دومی که یاد کردیم، یعنی تضاد موجود بین اعمال هدفمند انسانی و تاثیرات جمعی "مجموعه‌ی" چنین روابطی قرار می‌گیریم. مارکس بدفعات این هشدار را می‌دهد که این واقعیت را بیاد داشته باشیم که موجودات انسانی در تلاششان در جهت برآوردن و مقرر ساختن هدفهایشان که به معنایی پیکری مادی یافته‌اند، روند تاریخ را به

مثابه مخلوقی دست ساخت خود و از طریق فعالیت‌های خویش می‌سازند. بدین ترتیب است که ما با تضادی مضاعف و دوگانه بین شکل‌بندی "آگاه" (اگر چه همیشه بطور کامل درک نمی‌شود) هدفها و نتایج فردی‌ای که در جریان تلاش برای دستیابی به آن هدفها حاصل می‌آیند برخورد می‌کنیم. مارکس این نکته را تاکید می‌کند که انسانها تاریخ خود را می‌سازند، اما نتیجه‌ی نهایی، برآیند و ناشی از اعمال چند بعدی و کار کثیرالوجوه انسان بر روی جهان خارجی اوست. صورت‌بندی بسیار صریحی از این اندیشه را در سطورى که پیشتر از "هجدهم برومر" نقل کردم و در "مقوله‌ی تبیین" با تفصیل بیشتری از آن سخن گفته‌ام می‌توان یافت.

از آنچه گفتم این مهم برمی‌آید که در نگرش ماده‌گرایی تاریخی (در صورت‌بندی بیشتر انتزاعی‌اش) بین جنبه‌ی ذهنی و عینی روند تاریخی تمایزی صریح وجود دارد. به این نکته باید بار دیگر اشاره کنم که اعمال هدفمند و آگاه انسان (پراکسیس) [مبنی بر فرض ذهنی عقلانیت] از لحاظ خصلت ذهنی است، اما نتایج برآمده از آنها چیزی را بوجود می‌آورند که می‌توان آنها را "شرایط عینی" اعمال انسانی اصطلاح کرد. و هم چیزی را تولید می‌کنند که "روند عینی تاریخ" است. بدین ترتیب روند تاریخ واجد دو جنبه‌ی کاملاً مشخص است: روندی عینی است، به این معنی که نسبت به موجودات فعال انسانی "خارجیت" دارد، و هم روندی "ذهنی" است و محصول موجودات انسانی است. انسان تاریخ خویش را به معنایی ذهنی می‌سازد، اما نتایج اعمالش زمانی که به آن به مثابه "نتیجه‌ای اجتماعی" می‌نگریم امری عینی است، چیزی است که انسان باید آن را زمانی که عمل می‌کند در نظر داشته باشد، چیزی است که آزادی انسان را محدود می‌کند.

"آنچه از پیش بدترین معمار را از بهترین زن‌بور عسل متمایز می‌سازد اینست که معمار 'پیش از' آنکه حجره را در کند و بنا کند در 'سر' خود می‌سازد. در

'پایان' پروسه‌ی کار 'نتیجه‌ای' حاصل می‌شود که از 'آغاز' در تصور کارگر و بنابراین 'بطور ذهنی' وجود داشت. " (۱۶) ... هیچ انسانی نمی‌تواند بروی طبیعت تاثیر کند مگر اینکه عضلات خود را تحت کنترل 'مغز' خویش بکار اندازد، همچنانکه در سیستم طبیعی، سر و دست بهم وابسته‌اند، همانطور نیز 'پروسه‌ی کار' کار سر و دست را متحد می‌سازد. 'بعدها' این دو تا مرحله‌ی 'تضاد' خصمانه از یکدیگر جدا می‌گردند. اصولاً 'محصول' از صورت فرآورده‌ی 'مستقیم' تولید کننده‌ی 'انفرادی' به فرآورده‌ای 'اجتماعی' به 'محصول مشترک کارگر دسته جمعی' مبدل می‌شود، یعنی به محصول 'هیئت کار' بهم بسته‌ای مبدل می‌گردد. " (۱۷)

بدین منوال منطق روند تاریخ مانع اختیارگرایی است، اما همین منطق با سرسختی تمام علیه قدرگرایی نیز هست. چنین منطقی به انسان اجازه می‌دهد تا "آگاهانه" به روالی که تاریخ را قالب‌ریزی می‌کند "عمل" کند، اما "عمل" او در همین حال توسط "شرایط عینی موجود" محدود می‌گردند. این نکته را نیز می‌توان خاطر نشان ساخت که در آموزه و "تبیینات" مارکس، اعمال انسانی روندی نیستند که "مستقیماً" توسط شرایطی که گفتیم متعین شوند. اگر چنین می‌بود در آنصورت شرایط عینی مشابه می‌بایستی "همیشه" اعمال انسانی مشابهی را موجب شوند. داده‌های تجربی با صراحت چنین باوری را نفی و ابطال می‌کنند و حیرت آور است که علیرغم کذب صریح چنین ادعایی، در بسیاری از تعابیری که از ماده‌گرایی تاریخی بعمل آمده است و همچنین در بسیاری از نقدهایی که بر آن نگرش وارد کرده‌اند، صورت‌بندی‌هایی را می‌یابیم که در نهایت به چنین نتایج طبیعت گرایانه‌ای منجر می‌شوند. انسان از طریق عمل همیشه "شرایط" جدیدی را برای "اعمال آتی" خود

ایجاد می‌کند و هم همه گاه از آن شرایط "معرفتی" احراز می‌کند و در جریان این روند (عمل - شرایط جدید - معرفت) "آگاهی" خویش را قالب بندی می‌سازد. آشکار است که مفهوم آگاهی انسان صرفاً به معنای "آگاهی بطور کلی" است. و در همین خصیصه است که انسان از طبیعت که واجد هیچ آگاهی‌ای نیست و هم از خصیصه‌ی آگاهی حیوانی متمایز می‌شود. چنین آگاهی‌ای می‌تواند هم "آگاهی فریفتاری" و هم "آگاهی‌ای" باشد که مارکس به جامعه‌ی آینده منسوب می‌دارد: جامعه‌ای که در آن انسان از بیگانگی و شیء شدگی رهایی یافته است. هر چه که آگاهی و هم "معرفت" از و نسبت به جهان نازلتر و تنک مایه‌تر است ساخت آگاهی‌ای که انسان به موجب آن تاریخ را می‌سازد مخدوش تر و بی‌قواره‌تر است. "نتایج" حاصل از عمل انسان در روند "تولید تاریخ" هر چه انبوه تر و بیشترند، تفاوت روند تاریخ از روند طبیعی متفاوت تر و "انسانی‌تر" است. "ایدئولوژی آلمانی" مملو از این گونه تبیینات است. در الگویی از تحول تاریخی بدانگونه که در چهارچوب کلی فوق ترسیم شد نه نشانی از تعیین پذیری آگاهی توسط شرایط عینی وجود دارد (چیزی که وجه مشخص تفکر پوزیتیویستی است) و نه از آفرینش یا تعیین پذیری روند تاریخ توسط آگاهی. خصلت ماده گرایانه‌ی وجود شناسی اجتماعیتاریخی مارکس و روح تبییناتی که بعمل می‌آورد، مواردی که آموزه‌ی او را از ایده‌باوری قویا جدا می‌سازد در این واقعیت نهفته است که این آموزه می‌پذیرد که جهان مادی می‌تواند بدون توجه به آگاهی وجود داشته باشد، اما آگاهی به اعمال انسانی بسته است و یک صفت بارز اعمال همه‌ی انسانهاست و نمی‌تواند بدون وجود جهان خارجی (مادی) و بدون فعالیت هدفمند و اجتماعی انسان (پراکسیس)، امری که شرط لازم و یکی از شرایط کافیه است قالب‌گیر شود.

الگوی تغییر شکل ساختارهای تاریخی

مارکس در دومین سطح کلیت از نگرش تحول تاریخی خود به الگویی

ناظر است که در آن نسبت به الگوی تحول تاریخی تعداد بیشتری از عناصر وجود دارد. توجه او در این سطح بخصوص به مفهوم "ادوار تاریخی" معطوف است که در آنها "کل"‌های ساختاری معینی وجود دارند که در مسیر تحول تاریخی ظهور می‌یابند و بعنوان روند تغییر شکل آنها تعبیر می‌شوند. این الگو را می‌توان الگوی تغییر شکل ساختارهای تاریخی (شکل‌بندیهای اجتماعی - اقتصادی، وجوه تولید) اصطلاح کرد. این الگو، الگوی تحول تاریخی را بدانگونه که بیشتر از آن یاد کردم بعنوان بخش جامع خود می‌پذیرد و در حقیقت خود را بمثابة "کلی" اجزایی در آن "سیستم" می‌بیند. بدون چنین پذیرشی، یعنی بدون چنین "توقف مرجعی" این "کل" بر آن "سیستم" که اساس و شالوده‌ی الگوی تغییر شکل ساختارهای تاریخی است، الگوی دوم به آسانی می‌تواند در ورطه‌ی تعبیر طبیعت گرایانه و تعیین گرایانه در بخلطد. در چنین تعبیر نادرستی آنچه نادیده گرفته می‌شود، همان "زبان ثنوی" و دوگرایی تحلیلی است که توسط مارکس بکار گرفته می‌شود: زبانی که در الگوی تحول تاریخی تصریح و اعمال می‌شود. به این لحاظ است که کسانی از فهم این مهم قاصر مانده‌اند که وقتی که مارکس برای مثال درباره‌ی مشروط شدن تحول تاریخی توسط نیروهای تولیدی سخن می‌گوید به تحلیل خود از جنبه‌ی عینی روند تاریخی ناظر است و هنگامی که به نقش اساسی مبارزه‌ی طبقاتی در روند تاریخ اشاره می‌کند قصد او ایجاد ذهنی تاریخ توسط موجودات انسانی و تضادهای موجود و ناشی از آن است.

هنگامی که الگوی مارکسی تغییر شکل وجوه تولید و شکل‌بندیهای اقتصادی - اجتماعی بازسازی می‌شود "مقدمه بر نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹)" مارکس بعنوان نقطه‌ی عطف باید تلقی شود. در این اثر مارکس مفاهیم نیروهای تولیدی، روابط تولیدی، وجوه تولید، رویساخت، و همچنین تضاد (مناقشه) فیما بین مصداقهای آن مفاهیم در واقعیت را مشخص می‌کند. قطعه‌ای که این مفاهیم و مضامین در آن تبلور یافته است طی تاریخ پس از مارکس تا هم اکنون در حقیقت نقطه‌ی عزیمتی برای تعبیر گوناگون از نگرش مارکسیستی روند تاریخ

بوده است. آن قطعه در "مقدمه" چنین است:

"انسانها در تولید اجتماعی زندگی خویش به روابط معینی وارد می‌شوند که اجتناب ناپذیر و مستقل از اراده‌ی آنهاست، روابط تولیدی‌ای که با مرحله‌ی معینی از تحول نیروهای مادی تولیدی آنها منطبق است. مجموعه‌ی این روابط تولید، ساخت اقتصادی جامعه را تشکیل می‌دهد، شالوده‌ی واقعی‌ای که ساخت حقوقی و سیاسی بر آن استوار است و اشکال معینی از آگاهی اجتماعی بر آن منطبق‌اند. وجه تولید زندگی مادی روند زندگی اجتماعی، سیاسی و فکری را بطور کلی مشروط می‌سازد. این آگاهی انسانها نیست که هستی آنها را تعیین می‌کند، بلکه برعکس هستی اجتماعی آنهاست که شعور آنها را متعین می‌سازد. در مرحله‌ی معینی از تحول، نیروهای تولیدی مادی جامعه با روابط تولید موجود، یا با روابط مالکیت - ایندو در قاموس اصطلاحات حقوقی به یک معنی بیان می‌شوند - که [آن نیروها] در درون آن تاکنون عمل کرده‌اند، به مناقشه درمی‌آید. این روابط از اشکال تحول نیروهای تولیدی به زنجیرهای آنها تبدیل می‌شوند. سپس یک دوره‌ی انقلاب اجتماعی آغاز می‌گردد. با تغییر شالوده‌ی اقتصادی، تمامی ساختار وسیع، کم و بیش با سرعت تغییر شکل می‌یابد... هیچ نظم اجتماعی‌ای هرگز قبل از آنکه نیروهای تولیدی متحول شوند از میان نرفته است و روابط تولیدی عالی‌تر جدید هرگز قبل از آنکه شرایط مادی وجود آنها در رحم خود جامعه‌ی کهنه

بلوغ بیابد به ظهور نمی‌پیوندد... بطور کلی ما می‌توانیم وجوه تولید آسیایی، باستانی، فئودالی و بورژوازی جدید را به مثابه ادواری در پیشرفت شکل‌بندی اقتصادی جامعه مشخص کنیم." (۱۸)

مارکس زمانی که علیه تعابیر نادرست از نگرش خود و علیه این ادعا که باور او بوجهی تعین‌گرا (بگوتیم قدرگرا) هر چیزی را در تاریخ و بخصوص با مطلق کردن عامل اقتصادی تبیین می‌کند به دفاع می‌پردازد به تاکید تصریح می‌کند که چنین تعبیری از نگرش او تماما با قول و باور او بیگانه است. این حقیقت است که تاکیدات انگلس مبنی بر اینکه رويساخت بر زیرساخت استوار است و اینکه آگاهی بر جهان مادی مبتنی است منجر به این نوع عقیده شده است که ورود مفهومی که بر چنین رابطه‌ای (رويساخت - زیرساخت) ناظر است، ماده گرایی تاریخی را از اصالت و هم از خصلت ماده گرایش منع می‌کند. این اعتراضات تنها در حالت انجام یک تعبیر لیبرال از تبیینات مربوط به "ابتناء" (یعنی توقف مطلق رويساخت بر زیرساخت) و تعین گرایی موجه است. به عبارت دیگر چنین اعتراضاتی زمانی صادق‌اند که آن "تبیینات" مجزا از یکدیگر بدون توجه به "نگرش" به مثابه یک "کل" و بخصوص بدون توجه به صورت‌بندی اساسی و بسیار مجرد آن که حاکی از این نکته است که "انسانها تاریخ خود را می‌سازند" مورد توجه قرار گیرند.

در الگوی تغییر شکل ساختار تاریخی هیچ عنصری بهیچ وجه بنحو "مستقل" و "برای خود" عمل نمی‌کند و بنابراین هیچ عنصری "هیچ چیز" را متغین نمی‌سازد. لذا در آن الگو نه هیچ نفوذی از سوی روابط تولیدی بر رويساخت وجود دارد و نه هیچ تاثیری از سوی نیروهای تولیدی بر آن عناصر اعمال می‌شود. نیروهای تولیدی شامل "رابطه‌ای" است که انسان با جهان مادی دارد. روابط تولیدی شامل "رابطه‌ی" متقابلی است که انسانها بخصوص طبقات اجتماعی با جهان مادی در روند متحقق ساختن آن رابطه دارند. رويساخت در بخش "آگاه" خود شامل "رابطه‌ای"

است که آگاهی انسانی با "روابطی" دارد که در روند مادیت بخشی به "روابط" خود با جهان مادی برقرار می‌کند. همه‌ی تغییرات در روابط موجود بین عناصر درگیر، تنها در مسیر "فعالیت آگاه انسانی" بروز و ظهور می‌یابند. از آنجا که موجودیت انسانی در تحلیل نهایی به ارضاء نیازهای مادی‌اش و بنابراین بر نیازهای اقتصادی‌اش وابسته است، لذا "میل" و "کشش" به ارضاء این نیازها باید مجوز فعالیت او باشد. این سخن معنایش این نیست که فعالیت انسانی صریحا و مطلقا دیگر اشکال "عمل" را تعیین می‌کند، و هم به این معنی نیست که "میل" به ارضاء نیازهای مادی، دیگر هدفهای انسانی را تابع خود می‌سازد. با توجه دقیق به این نوع تبیین، جایی برای تعبیر ساده‌لوحانه‌ی روند "ابتناء" یا طبیعت گرایانه یا تعین گرایانه باقی نمی‌ماند.

در الگوی تبیینی مارکس توانایی تحول "مستقلانه" تنها به نیروهای تولیدی نسبت داده شده است. تحول این نیروها تعادل سیستم را دچار آشفتگی می‌سازد و انسانها را به تغییر آن وامی‌دارد. در چنین شرایطی دورانی از انقلاب اجتماعی فرا می‌رسد که با تغییر در آگاهی انسان مقارن است.

ضروری می‌دانم این نکته را تاکید کنم که تحول نیروهای تولیدی در یک زمینه‌ی گسترده و طولانی، روند تاریخ را مستقیما و بهمان نحو که اشیاء در طبیعت تعین می‌پذیرند متعین می‌سازد. اما این سخن معنایش این است که در یک گستره‌ی طولانی این واقعیت را آشکارا می‌توان دید که تغییرات تدریجی و تاریخی مهم و گوناگونی بدون تحول نیروهای تولیدی امکان پذیر نیست. زیرا که این تحولات شرط ضروری آن تغییراتند و بزبان دیگر نتایج تحول نیروهای تولیدی شرط لازم چنین تغییراتی هستند.

سطح سوم کلیت در ماده‌گرایی تاریخی به شکلبندیهای اقتصادی - اجتماعی گوناگون مربوط می‌شود. نگرشهای مربوط به این موارد، یعنی الگوهای تبیینی آن، الگوی کلی ماده‌گرایی تاریخی و اصل تغییر شکل ساختارهای تاریخی را می‌پذیرند و آن را اصل فرض قرار می‌دهند.

چنانکه می‌دانیم نگرشی که توسط مارکس با دقیق ترین وجه خود در این باره ارائه شده به شکلبندی سرمایه‌داری اختصاص دارد. اما هم او داده‌های نگرشی فراوانی را در ارثیه‌ی معنوی بجای نهاده است که به شکلبندیهای ماقبل سرمایه‌داری مربوط می‌شوند. بحث از همه‌ی این اشکال حجم و زمان بیشتری را می‌طلبد زیرا که پرداختن به چنین مهمی، در جهت تبیین کاملتر "مقوله‌ی تبیین" از نظر مارکس ایجاب می‌کند که نه تنها به بازساخت نگرشهای مربوط به آن شکلبندیها بپردازیم، بلکه آشکارا تحلیل جداگانه و دقیقی را اقتضاء می‌کند. بنابراین دفتر این "تبیین مجدد" را در همین جا می‌بندم و امیدوارم که این توضیح غیر فنی و ساده شده بتواند آنچه را که من از "مقوله‌ی تبیین مارکسی" قصد کرده بودم با روشنی القاء کند.

سالک لیک سیتی

سوم آوریل ۱۹۹۴

یادداشتها:

- 1- K. Marx und F. Engels; *The German Ideology*, col. wo. Progress Publishers, Moscow 1976, p.28.
- 2- V.S. Asmus; *Marx and Historism of Bourgeois*, 1961.
- 3- K. Marx; *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York 1969, p. 15.
- 4- *German Ideology*, part one, International Publishers, N.Y. p. 42.

۵- همان، همانجا.

- 6- K. Marx; *Grundrisse: Foundations of The Marx Critique of Political Economy*, Vintage Books, N.Y. 1963, p. 422.

۷- در تاریخ تفکر فلسفی پس از هگل کسی به صلابت و صراحت و حق شناسی مارکس بر اهمیت هگل تصریح نکرده است. تصریح او در باب عظمت هگل در تبیین واقعیت انسان بنحو روشنی نمونه‌ای مجمل ارزشگذاری مارکس به هگل است. به باور او "نکته‌ی عظیم در پدیده شناسی" هگل و حاصل نهایی آن، یعنی دیالکتیک نفی به مثابه اصل محرک و مولد بصراحه این است که هگل خودپویی انسان را به مثابه یک روند، عینیت یابی را به مثابه حذف عین، به مثابه بیگانگی و استعلاء این بیگانگی دریافت [نکته‌ی عظیم در آن اثر] این است که او بدین نحو ماهیت "کار" را درک کرد و انسان عینی متغیر به لحاظ فعال بودن را به مثابه منتهی "کار او" دریافت. رابطه‌ی فعال بالفعل انسان، با خویش به مثابه یک موجود عینی یا تایید هستی نوعی خویش بعنوان یک موجود بالفعل، یعنی انسان تنها تا بدانجا امکان پذیر است که او عملاً تمامی قابلیت‌های نوعی خویش را که در عین حال تنها از طریق تلاش جمعی بشریت، تنها به مثابه نتیجه‌ی تاریخ حاصل است بکار می‌گیرد و با آنها به مثابه امور عینی، اموری که بیواسطه تنها به شکل بیگانگی ممکن‌اند برخورد می‌کند. "استوخته‌های اقتصادی فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه‌ی انگلیسی لوید استون و کورت گودات ص ۳۲۱].

به این اعتبار براستی هگل برای مارکس مهم بود. زیرا که او کاملتر از هرکسی این باور را که حیات انسانی یک پدیده‌ی اجتماعی‌تاریخی است کمال بخشید. با اینهمه نباید از این نکته غفلت کرد که اجزاء مصیبت باری نیز در تفکر هگل وجود داشت. برای هگل آهنگ روح مطلق و عقل بسوی آزادی و در عین حال یک حرکت قصابانه است که پیروزی خودکامانه‌ی شهوات، شرور و منافع فردی مظاهر آن تلقی می‌گردیدند. انسانها آفرینندگانی آزادند اما حرکت تاریخ در عین حال عینیت یابی و بیگانگی است. انگیزه‌ها و عواطف ما به اشیائی تبدیل

می‌شوند که خارج از ما قرار دارند. هر عملی بنحو بازگشت ناپذیری در پس ما بصورت ساختارهای عینی شده‌ای منجمد می‌شوند که بر آینده حاکمیت خواهند کرد. اعمال ما و عواقب این اعمال بیرون از حیطه‌ی نظرات ما قرار دارند. به باور هگل عینیت یافتگی طریقی است که بشریت ضمن آن "خود" را می‌سازد و می‌یابد. این عینیت یافتگی که با آن انسان "انسان" و "آزاد" می‌گردد در عین حال روند بیگانگی و در نتیجه روند حذف آزادی نیز هست. بیگانگی در حقیقت ناتوانی است و هگل به تاریخ به مثابه روند مصیبت باری می‌نگرد که ضمن آن انسان با ازدست دادن آزادی آزاد می‌گردد. نیروی محرکه‌ی تاریخ در اندیشه‌ی هگل تحقق آزادی انسان ضمن از دست دادن آن است. هر وضعیتی در حال حاضر بر شالوده‌ی گذشته استوار و در چنبر آن گرفتار است. در برابر چنین تعبیری از انسان و تاریخ مارکس از بیان این مهم سربر نتافت که هگل بین

بیگانگی و عینیت یافتگی خلط کرده است. چنین نیست که همه‌ی عواقب عینی عمل و تاریخ از سلطه و حیطه‌ی نظارت ما بیرون باشند. درجات معینی از عینیت یافتگی اجتناب ناپذیر است. اما خطای هگل در این نکته بود که بین بیگانگی اجتناب پذیر و عینیت یافتگی اجتناب ناپذیر مرز فاصلی قائل نبود. در حالیکه تحلیل هگل از بیگانگی و تاریخ مهم و اساسی بود ولی فلسفه‌ی تاریخ او همه گاه ارتجاعی و گذشته‌گرای بود. تاریخ آن چیزی تلقی می‌شد که به حال می‌انجامد. معنای این سخن اساساً این بود که "حال" به مثابه‌ی "پایان تاریخ"، پایان تغییر ساختاری توجیه شود. در برابر چنین وجه تلقی‌ای مارکس به تاکید بر این واقعیت پای می‌فشرد که تغییر تاریخی در آینده و هم در گذشته قرار دارد و بر این اساس بود که او "روش" هگل را روش اقتصاد سیاسی جدید و لذا روشی ساختاری خواند. مارکس با هگل توافق داشت که رابطه‌ی متقابلی بین همه‌ی عناصر جامعه وجود دارد. هم او بر این باور هگل صحنه می‌نهاد که پیشرفت بشریت پیشرفتی آکنده از تضادهاست. مع الوصف در حالیکه هگل نیروی محرکه‌ی چنین پیشرفتی را در فلسفه و قانون می‌دید مارکس آن را در حیات توده ها و در ظهور نیروی طبقه‌ای جدیدی می‌یافت. در حالیکه هگل تاریخ را به مثابه پایانی برای واقعیت عقلی دولت پروس توجیه می‌کرد مارکس روند تغییر را به مثابه استمرار می‌شناخت که لزوماً باید جوامعی را که پیرامون او وجود داشتند دیگروگن کند. با توجه به تمامی این جداسریهاست که مارکس، ستاینده‌ی عناصر و روش جاندار هگلی، آنجا که در باب ارتباط روش خویش با هگل سخن می‌گوید تصریح می‌کند که "اسلوب دیالکتیکی من نه تنها از بیخ و بن با اسلوب هگلی تفاوت دارد بلکه درست نقطه‌ی مقابل آن است... صدمه‌ای که دیالکتیک بدست هگل از فریفتاری می‌کشد بهیچ وجه مانع از این نیست که هگل

هربرت مارکوزه

Herbert Marcuse

Freiheit und Notwendigkeit

Bemerkungen zu einer Neubestimmung

آزادی و ضرورت

ملاحظات پیرامون تعریف تازه

خوشحال و مفتخرم که امروز می‌توانم در حضور ارنست بلوخ سخن بگویم، کسی که اثرش تحت عنوان *جانمایه‌ی آرمانشهر*^۱ که بیش از چهل سال پیش انتشار یافت دست کم معاصران هم نسل مرا تحت تأثیر قرار داد و نشان داد که طرح‌های آرمانی چه واقع‌گرایانه می‌توانند باشند و چه پیوند تنگاتنگی با کنش و پراتیک دارند.

من نیز مایلم همین راه را بپویم و اجازه نخواهم داد هیچ چیز مرا از این راه بازدارد. حتی خطرناکترین ایدئولوژی معاصر که مقولات و مفاهیم کلیدی ناظر بر جامعه‌ی آزاد را به عنوان مفاهیم و مقولاتی صرفاً "خیالی" و "فقط" نظری و سفسطه‌گرانه محکوم می‌کند و به باد تحقیر و تمسخر می‌گیرد، مرا از پویدن آن راه باز نخواهد داشت. چه بسا دقیقاً در همین جلوه‌های سوسیالیسمی که امروزه همچون آرمانی خیالی مضحکه می‌شود، بتوان تمایز تعیین کننده و تضاد بین جامعه‌ی سوسیالیستی اصیل و جوامع موجود منجمله پیشرفته‌ترین جوامع صنعتی را دید. آنچه امروز تجربه می‌کنیم، اعتراضی است علیه تابوسازی از برخی جنبه‌ها و جلوه‌های سوسیالیسم؛ تلاشی است برای دستیابی دوباره به محتواها و گرایشهای سرکوب شده‌ای از سوسیالیسم که امروز دوباره به برکت جنبش دانشجویی به صحنه آمده و در اذهان زنده و فعال شده‌اند. مایلم شعار سخنرانی امروزم را از نوشته‌ای بر دیوارهای دانشگاه سوربن

برای نخستین بار بنحوی جامع و آگاه اشکال عمومی حرکت دیالکتیک را بیان نموده است [اما] دیالکتیک در نزد وی روی سر ایستاده است. برای اینکه هسته‌ی عقلایی آن از پوست عرفانی‌اش بیرون آید باید آنرا واژگونه ساخت. ("سرمایه"، جلد اول، ترجمه‌ی ایرج اسکندری؛ انتشارات رهیاب، آلمان غربی، کلن، ص ۶)

تفاوت ماهوی روش مارکس و هگل و هم تأثیر مارکس از هگل و حدود و ثغور آن یکی از نکات اساسی و اهرمی است که باید یکبار برای همیشه، نه بوجهی موجز و سردستی و نه بدانگونه نامنصفانه که آلتوسر و نمایندگان فلسفه‌ی جدید ایتالیا - دلا ولپه و لوبورینی - برآند و نه بدانگونه که مارکسیسم را تماماً یک هگلیانیسم رک و راست یافت، بلکه بنحوی جامع و مانع مورد رسیدگی قرار گیرد. من این امید را دارم که در زمانی مناسب - نه چندان دور - خود به این مهم اقدام کنم. ولی تا آن زمان انجام چنین وظیفه‌ای را به کسانی که خویش را صالح انجام این کار می‌بینند توصیه می‌کنم.

8- V.P. Feyerabend; *Science in a Free Society*, London 1978, p. 155.

9- K. Marx and F. Engels; *Selected Correspondence*, Progress Publishers, Moscow 1965, pp. 394-5.

۱۰- به منظور آشنایی با یکی از بهترین نقدها در مورد آراء فیرابند و بخصوص "علیه روش" او دیده شود:

J. Curthoys and W. Suchting; "Feyerabend's Discourse Against Method: A Marxist Critique", *Inquiry*, vol. 20, nos. 2-3, 1977, pp. 243-371.

11- V.I. Lenin; "The Marx-Engels Correspondence", *collected works*, vol. 19, p. 554.

12- Marx to Ludwig Kugelmann: in Hannover 6.March.1868, in *Marx-Engels selected Correspondence*, p. 187.

۱۳- کارل مارکس؛ *سرمایه*، ترجمه‌ی ایرج اسکندری، جلد اول، چاپ کلن (آلمان)، ص ۱۸۸.

۱۴- نامه‌ی مارکس به انگلس، ۲۴ اگوست ۱۸۶۷، منتخب مکاتبات، انتشارات پروگرس، مسکو ۱۹۸۲، ص ۱۸۰.

۱۵- مرجع شماره‌ی ۱۳، ص ۸۵.

۱۶- همان، ص ۹-۱۸۸.

۱۷- همان، ص ۴۶۲، تاکیده‌ها از ماست.

18- K. Marx and F. Engels; *Selected Works*, vol. 1, Moscow 1950, pp. 328-9.

در پاریس بگیرم که بنظر من جوهر اساسی آنچه را امروز رخ می‌دهد بیان می‌کند. شعار مذکور چنین است: "واقعگرا باشیم، ناممکن را بخواهیم!"^۱ فکر می‌کنم این شعار نقطه‌ی عطفی باشد نه تنها در مسیر تحول جوامع سرمایه داری، بلکه شاید در حرکت همه‌ی جوامع استقرار یافته‌ی کنونی؛ و به دلیل همین واقعیت، امروز هر آزمونی از مفاهیم مارکسی بدون بشمار آوردن جنبش اعتراضی دانشجویان ممکن نیست.

سخن بر سر این نکته نیست که دانشجویان بخودی خود نمایانگر نیرویی انقلابی‌اند. من هرگز چنین ادعایی نکرده‌ام که دانشجویان امروز جای طبقه‌ی کارگر را گرفته‌اند؛ چنین ادعایی چرند است. جنبش دانشجویی حتی پیشتازی هم نیست که توده‌های انقلابی پشت سر آن حرکت کنند؛ این جنبش اقلیتی راهبر و اقلیتی مبارز است که آنچه را در نزد اکثریت عظیم مردم هنوز سرکوب شده باقی مانده و زبان و بیان نیافته، بیان می‌کند؛ و با چنین معنایی از پیشتاز روشن فکر، و نه صرفا روشن فکر، می‌توان گفت که جنبش کنونی دانشجویی چیزی فراتر از جنبش منزوی و دور از جامعه است: این جنبش نیرویی اجتماعی است که چه بسا (و من امیدوارم واقعا هم) بتواند نیازها و تلاشهای توده‌های استثمار شده در کشورهای سرمایه داری را بیان نماید و انکشاف دهد.

با جنبش دانشجویی در این کشورها، شکاف عظیمی که ایدئولوژیهای سنتی و حتی ایدئولوژیهای سوسیالیستی (چه رفرمیستی و چه چپ افراطی‌اش) را از واقعیتی که ما در آن زندگی می‌کنیم جدا می‌کند، عیان شده است. جنبش دانشجویی عدم کفایت تصورات سنتی ناظر بر گذار از سرمایه داری به سوسیالیسم و بی کفایتی برداشتهای سنتی از سوسیالیسم را، با توجه به امکانات واقعی تحقق سوسیالیسم در روزگار ما، آشکار می‌سازد.

جنبش دانشجویی سوسیالیسم را از نو تعریف کرده است و ما می‌بایست بر سر این تعریف تازه به توافق برسیم، زیرا تعریف مذکور مطابق با

1- Soyons réalistes, demandons l'impossible!

امکاناتی است که در مرحله‌ی کنونی پیشرفت مادی، فنی و فرهنگی برای ساختمان جامعه‌ی سوسیالیستی وجود دارند. در این تعریف تازه از سوسیالیسم آن نیروها و عواملی از تحول مورد توجه قرار می‌گیرند که در تئوری و استراتژی مارکسی توجهی درخور نیافته‌اند. این عوامل و نیروها اموری تصادفی و عرضی نیستند و صرفا به تحولات ظاهری و سطحی مربوط نمی‌شوند، بلکه گرایشهای ذاتی و منتج از ساختار سرمایه داری پیشرفته را دربر می‌گیرند. اگر وظیفه‌ی تئوری مارکسی کماکان راهبری عملی بسوی اقدام رادیکال و انقلابی باشد، آنگاه این عوامل باید در آن تئوری جایگیر شوند.

مایلم از همین آغاز بحث تاکید کنم که خطا خواهد بود اگر چنین تعریف تازه‌ای از سوسیالیسم و چنین آزمونی از مارکسیسم را "انسانگرایی سوسیالیستی" قلمداد کنیم.

مفهوم انسانگرایی، و انسانگرایی سوسیالیستی نیز، از سوی جنبش دانشجویی به مثابه ایدئولوژی بورژوایی شدیداً مورد انتقاد قرار می‌گیرد، انتقادی که می‌تواند بسادگی موجب سوء تفاهم شود. بر اساس این نقد، انسانگرایی بیان ایده‌آلی است که کماکان سرکوب را - هر چند سرکوبی تلطیف شده و از سر فرهیختگی را -، کماکان درونگرایی را و والایش آزادی و برابری را پیشفرض می‌گیرد. جوان مبارز امروزی در ایده‌ی انسانگرایی حدی از والایش را می‌بیند که دیگر نمی‌خواهد تحملش کند، زیرا این حد از والایش دیگر برای پیشرفت بشری ضروری نیست. نه برای تحقق جامعه‌ای آزاد ضروری است و نه برای تحقق افرادی آزاد. مقوله‌ی انسانگرایی برای این جوانان مبارز بنحوی جدایی ناپذیر با فرهنگ اثباتی و رفیع جامعه‌ی بورژوایی گره خورده است. این مقوله بنحوی جدایی ناپذیر به ایده‌ی سرکوبگرانه‌ی شخص یا شخصیتی پیوند خورده است که می‌تواند بدون مطالباتی زیاده خواهانه از جهان، خود را "کمال بخشد"، زیرا درجه‌ی تسلیم و وادادگی‌ای را که جامعه از او طلب می‌کند پذیرفته است. انسانگرایی در نزد این جوانان مفهومی ایده آلیستی است که اهمیت ماده‌ی خام، بدن، زندگی مثله شده، انسانها و غرایز

حیاتی مثله شده‌شان را به حداقل تقلیل می‌دهد.

بدیهی است که این نقد شامل آن انسانگرایی سوسیالیستی‌ای نمی‌شود که به سلاحی سیاسی در مبارزه علیه سرکوب اشکال پایدار سوسیالیسم بدل شده است. تحت چنین شرایطی شاید انسانگرایی سوسیالیستی به قهر مادی در جهت رهایی مبدل شود. از دید نمایندگان مبارز چپ نو محتوای کنونی سوسیالیسم نفی شده و به طرحی رادیکالتر و "آرمانی‌تر" و در عین حال واقع‌گرایانه‌تر برای جامعه‌ای آزاد تعالی یافته است؛ طرحی از سوسیالیسم، که شاید بتوان خصلت مشخصه‌ی آنرا از راه تعریف تازه‌ی رابطه‌ی قلمرو آزادی و قلمرو ضرورت که در آن محتوی است، تعیین کرد، تعریف تازه‌ای که با طرح کلاسیک این رابطه در کاپیتال مارکس تفاوت دارد.

مایلم در اینجا بطور مختصر به طرح کلاسیک مارکسی اشاره‌ای کنم. آزادی انسانی در معنای حقیقی خویش تنها در فراوسوی قلمرو ضرورت ممکن است. قلمرو ضرورت همواره قلمرو ناآزادی باقی می‌ماند؛ در این قلمرو در بهترین حالت می‌توان به کوتاه کردن اساسی روزانه کار و درجه‌ی بالایی از عقلانیت و عقلایی کردن [مناسبات تولید به قیمت حذف کارگران] دست یافت. در این طرح تقسیم موجودیت انسانی به زمان کار و زمان فراغت بیان شده است، یعنی جدایی بین عقل و عقلانیت از یکسو و شادی و تحقق خواسته‌ها از سوی دیگر، جدایی بین کار بیگانه و کار غیر بیگانه.

بر اساس این برداشت کلاسیک مارکسی، هر اندازه که روزانه کار کوتاه شده باشد، قلمرو ضرورت قلمروی از بیگانگی باقی خواهد ماند. علاوه بر این بنظر می‌رسد که طرح مذکور متضمن آنست که فعالیت آزاد انسانی با کار اجتماعاً لازم اساساً تفاوت دارد و باید متفاوت باقی بماند. همچنین بنظر می‌رسد مقوله‌ی فرد که از سوی مارکس در آثار آغازین او بکار رفته، یعنی فردی سراسر شکوفا شده که امروز می‌تواند چنین کند و فردا چنان، قابل کاربست در جامعه‌ی صنعتی بسیار پیشرفته نباشد. چرا که در آنصورت صداها و هزارها انسان وجود خواهند داشت

که می‌خواهند همزمان به ماهیگیری یا شکار بپردازند، شعر بگویند و یا بکار انتقاد مشغول شوند. چنین شرایطی ارائه دهنده‌ی تصویری از آزادی نیستند.

می‌دانم که در نزد مارکس طرح دیگری نیز برای رابطه بین آزادی و ضرورت وجود دارد، طرحی که در قطعه‌ی مشهور و بسیار نقل شده‌ی مبنای نقد اقتصاد سیاسی (گروندریسه) آمده است. مارکس در این طرح شرایط اتوماسیون کامل را در نظر می‌آورد، یعنی وضعیتی را که در آن مولد مستقیم واقعا از روند تولید مادی "بیرون می‌جهد" و به "فاعل و عاملی" آزاد در این معنا بدل می‌شود که می‌تواند با ابزار فنی و با امکاناتی که ماشین و اشیاء مولود و تغییر شکل یافته از سوی خود او در اختیارش می‌گذارند بازی و تجربه کند. اما تا آنجا که من می‌دانم مارکس این تصویر و این پیش بینی دورپرواز از جامعه‌ی آزاد را خود رها کرده است؛ این تصویر نه در کاپیتال و نه در آثار دیگر او ظاهر نمی‌شود.

طرح کلاسیک مارکس در کاپیتال بخشی است از فکر اصلی او مبنی بر اینکه پیشرفت بدون مانع نیروهای مولده یکی از شروط و خصایص سوسیالیسم است. با این فرض، آزادی تابع بارآوری، بارآوری‌ای هر دم فزاینده‌تر، می‌گردد؛ در اینجا آزادی، درجه‌ی دست یافتنی آن، توسعه‌ی دست یافتنی آن و مرحله‌ی دست یافتنی‌اش به درجه‌ی بارآوری بدست آمده و مرحله‌ی بدست آمده در توسعه‌ی نیروهای مولده وابسته‌اند. اما نوع، شکل و راستای پیشرفت نیروهای مولده چگونه و از چه راه تعیین می‌یابند؟ این، اما مسئله نیست، یا دست کم بنظر می‌رسد مادام که کمیابی و فقر حاکم‌اند، مسئله نباشد؛ زیرا هدف، الغای آنهاست. لیکن پس از آن، دستاوردهای پیشرفت تکنیکی جنبه‌ی تازه‌ای از مسئله را در برابر ما قرار می‌دهند.

در جوامعی که با اصطلاح از وفور محصولات برخوردارند یا به عبارت دیگر در جوامع سرمایه‌داری برخوردار از پیشرفت تکنیکی می‌توانیم تحولی مضاعف را مشاهده کنیم. از یکسو پیشرفت سرمایه دارانه دائماً

کمیت کالاهای لازم را که می‌توانند در مقابل قدرت خرید موجود در بازار معاوضه شوند افزایش می‌دهد. به عبارت دیگر در این کشورها نرخ فزاینده‌ی تولید کالاهای باصطلاح تجملی، منجمله محصولات صنایع باصطلاح دفاعی و تولید فزاینده‌ی زباله و دستگاههای زائد مقارن است با تداوم زندگی گروههای عظیمی از مردم در فقر و فلاکت.

بعلاوه این به معنای تجاوز قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی است. دائما باید کالاهای باصطلاح تجملی بیشتر، محصولات تفریح و تفنن بیشتر و خدمات بیشتری خریداری شوند تا بتوان به آن سطح از زندگی دست یافت که در آن فرد بتواند به پاس قدرت خریدش از حق اندک آزادی ناچیزی در چارچوب جامعه‌ی سرمایه‌داری برخوردار شود. به این اعتبار می‌توانیم بگوییم که توسعه‌ی نیروهای مولده در سرمایه‌داری پیشرفته با توسعه‌ی برده‌داری خودخواسته - خودخواسته طبیعتا در معنای طنز آمیز آن - هم معناست. اتومبیل تازه‌ای که آدم باید هر دو سال یکبار بخرد، تلویزیونی که آدم باید بخرد تا در مسابقه‌ی چشم و همچشمی با همسایه و همکارش نبازد، همه‌ی این دستگاهها و کالاها وابستگی انسان را به دستگاه دائما فراگیرتر شونده‌ی تولید و توزیع که در مهار قدرتهای حاکم قرار دارند، شدیدتر و عمیق تر می‌کنند.

این تحول جنبه و جلوه‌ی دیگری هم دارد. بر پایه‌ی بارآوری فزاینده‌ی کار، فرآیند کار بسوی مبدل شدن به فرآیند تکنیکی‌ای گرایش می‌یابد که انسان در آن دیگر عامل اصلی تولید نخواهد بود و هر چه بیشتر نقش نگهبان، مخترع و آزمونگر را بعهده خواهد گرفت. این گرایش در ذات افزایش بارآوری کار نهفته است و بیان آنست. به عبارت دیگر این گرایش به معنای نفوذ قلمرو آزادی، یا بهتر، قلمرو آزادی ممکن در قلمرو ضرورت است. خود فرآیند کار، کار اجتماعا لازم، بدل می‌شود به موضوع عقلا تنظیم شده‌ی بازی آزاد فهم و خیال، موضوع بازی آزاد با امکانات شادی آور اشیاء و طبیعت.

این دو گرایش، از یکسو نفوذ قلمرو ضرورت در قلمرو آزادی و از سوی دیگر نفوذ محتمل قلمرو آزادی در قلمرو ضرورت تضاد بنیادی سرمایه

داری را در مرحله‌ای از پیشرفت تکنیکی که بوسیله‌ی رقابت تعین یافته، بیان می‌کنند: کشاکش بین سطح زندگی رشد یافته و متکی بر گسترش شکل کالایی انسان و اشیاء یا الگوی آمریکایی پیشرفت از یک سو و ظرفیت فزاینده‌ی آزادی در چارچوب قلمرو ضرورت از سوی دیگر، یعنی تبدیل قلمرو ضرورت بوسیله‌ی مردان و زنانی که از طریق نیازهایشان، ارزشهایشان و تلاشهایشان این تبدیل را ممکن می‌سازند. به سخن دیگر: آنچه از دیدگاه امروزین تعیین کننده بنظر می‌آید تنها کوتاه کردن روزانه کار نیست، بلکه تبدیل خود کار نیز هست، آنهم نه فقط از طریق مناسبات تولید مبنای آن و نهادهای سوسیالیسم (که کماکان پیش شرط هر جامعه‌ی آزادی هستند و باقی می‌مانند) بلکه همچنین از طریق تربیت و پرورش نوع انسانی جدیدی که از نیازها، تلاشها و مواضع خشونت آمیز و سرکوبگرانه‌ی جامعه‌ی طبقاتی آزاد است؛ از طریق پرورش انسانهایی که بنحوی همبسته و به ابتکار خویش محیط زیست، جهان زندگی و "مایملک"شان را تولید می‌کنند.

مارکس در صفحات پایانی جلد نخست کاپیتال سوسیالیسم را برقراری مجدد مالکیت فردی بر پایه‌ی مالکیت جمعی بر ابزار تولید و زمین تعریف می‌کند. بنظر من ما می‌بایست بازبایی مقوله‌ی مالکیت فردی در تعریف سوسیالیسم را، که جای ویژه‌ای دارد و امروز نسبتا مورد بی عنایتی قرار گرفته است، به مثابه جلوه‌ای از یکی از ارکان سوسیالیسم بفهمیم؛ به مثابه چشم اندازی برای شکلی نوین از زندگی.

فرد مختار جامعه‌ای سوسیالیستی باید عامل حساسیتی نوین باشد. در هر فرد نوعی رانش قدرتمند طبیعی بسوی آزادی وجود دارد و اگر این رانش طبیعی نتواند خود را متحقق سازد جامعه‌ی نوین، اعم از هر نهادی که بیافریند، جامعه‌ای آزاد نخواهد بود. این میل رانش قدرتمند طبیعی در فرد بسوی آزادی به عنوان نمونه می‌تواند نیاز بنیادین به آرامش، تنهایی و صلح را ایجاد کند؛ نیاز به امر زیبا و شادی آور، آنهم نه همچون لحظات گذرای آرامش، بلکه همچون کیفیات زندگی فکری و جسمی جامعه. این و تنها این است "نفی متعین"، این است گسست با

کل منظومه‌ی سلطه و استثمار، گسست با توسعه‌ی سرکوبگرانه‌ی نیروهای مولد. جامعه‌ی سوسیالیستی همچون جامعه‌ی بلحاظ کیفی دیگرگونه، اثر مردان و زنانی خواهد بود که خود را از فرهنگ مادی و فکری جامعه‌ی طبقاتی رها کرده‌اند و آزادند زبانی، هنری و علمی را بیافرینند که درخور جامعه‌ی آزاد است و آنرا طراحی می‌کند.

فراموش نکنیم که سلطه و استثمار تنها در نهادهای جامعه‌ی طبقاتی پایدار نمی‌مانند، بلکه در غرایز، سواثق و تلاشهایی که مهر جامعه‌ی طبقاتی بر خود دارند نیز به حیات خود ادامه می‌دهند؛ به عبارت دیگر سلطه و استثمار در آنچه انسانها، انسانهای به فرمان و تابع حاکمیت، دوست می‌دارند، از آن نفرت دارند، برایش تلاش می‌کنند، زیبا و مفرح می‌یابند استمرار خواهد یافت. جامعه‌ی طبقاتی نقش خود را تنها بر تولید و بازتولید مادی و فرهنگی حک نمی‌کند؛ بلکه مهر خود را بر جان و کالبد فاعلین و مفعولین نظام می‌کوبد. این حقیقت عیان را همه می‌دانیم، اما نخست دانشجویان شورشگر بودند که آنرا در نظر و عمل بیان کردند و به این ایده "پیکر بخشیدند" که انقلاب از همان آغاز باید جامعه‌ای بسازد که بلحاظ کیفی، و نه فقط بلحاظ کمی، دیگرگونه باشد. جنبش دانشجویی به آنچه همه‌ی ما در شکل انتزاعی می‌شناسیمش بیان و زبان داد، همانا اینکه سوسیالیسم عمدتاً شکل تازه‌ای از موجودیت انسانی است. گفتم "از همان آغاز"، اما آیا می‌توانیم بگوییم "از همان آغاز"؟ مسلماً رفع کاستیها، الغای نابرابریها و ارتقاء سطح زندگی نخستین هدفهای چنان جامعه‌ی سوسیالیستی‌ای باقی می‌مانند و باید هم چنین باشد؛ گمان می‌کنم وزنه، وزنه‌ی مرده‌ی الگوی آمریکایی صنعتی کردن و مدرن سازی، الگوی آمریکایی ارتقاء سطح زندگی نتواند سد راه تلاشهایی شود که برای دستیابی به آن هدفها صورت می‌گیرند. صنعتی کردن و مدرن سازی می‌توانند بنحوی درخور انسان^۱ صورت گیرند؛ به عبارت دیگر آنها بدون قهر و خشونت،

بیا هو، پسر و پها، افسردگی و رقابت تولید و مصرف سرمایه دارانه امکان پذیرند و می‌توانند محیط زیستی بیافرینند که در آن حساسیت انسانی، پیکر انسانی و غرایز زندگی انسانی نهایتاً بتوانند چنان منظومه‌ای را بیابند که امروزه، سطح پیشرفت تکنیکی موجود و قابل دستیابی، میسرش می‌سازد.

در پایان مایلم به دو نکته‌ی دیگر اشاره کنم که مربوطند به بحثی که در اینجا صورت گرفت و امیدوارم ادامه یابد. من از تعیین سرنوشت خویش به مثابه خصلت ممیز یک جامعه‌ی سوسیالیستی سخن گفتم؛ اکنون مایلم تأکید کنم که اصطلاح تعیین سرنوشت خویش^۱ نمی‌تواند بنحوی وافی و درخور با اصطلاحاتی چون "خود مدیریت"^۲ یا "خودگردانی"^۳ بیان شود. این اصطلاحات مشخص کننده‌ی شکل دیگری از مدیریت‌اند و محتوا یا اهداف مدیریت را بیان نمی‌کنند. تغییر صرف شکل مدیریت هنوز به معنای تمایزی کیفی نیست. حتی اگر در اثر تغییر مدیریت طبقه‌ای جای طبقه‌ی دیگری را بگیرد و یا گروه معینی جایگزین طبقه‌ی دیگری شود، مادام که طبقه‌ی جدید کماکان تلاشها و ارزشهای جامعه‌ی موجود و مستقر را حفظ می‌کند و مادام که پیشرفت سرمایه دارانه کمابیش الگوی پنهان پیشرفت باقی می‌ماند، آن تغییر به معنای دگرگونی‌ای کیفی نیست. تغییر شکل مدیریت در نخستین گام اهمیت چندانی ندارد، مهم اینست بدانیم چه چیز و در جهت تأمین چه سطحی از زندگی باید تولید شود، چه اولویتهایی باید در نظر گرفته شوند و در واقعیت جامعه‌ی عمل بپوشند. تنها آنگاه که تولید بوسیله‌ی مردان و زنانی راهبری شود که اهداف و ارزشهای تازه‌ای دارند، می‌توانیم از پایگیری جامعه‌ای کیفیتاً دیگرگونه سخن بگوییم.

از سوی دیگر این پرسش نیز مطرح است که آیا همزیستی سوسیالیسم و سرمایه داری که سراسر تحت لوای رقابت قرار دارد و وجه مشخصه‌ی دوران ماست، مانعی عبور ناپذیر در راه پایگیری سوسیالیسم همچون

ش. والامتش

آخرین ساعت سنیور

مارکس بهنگام بحث پیرامون نرخ اضافه ارزش در فصل هفتم نخستین جلد سرمایه در چند صفحه به انتقاد اقتصاددانی بنام ویلیام ناسو سنیور پاسخ می‌گوید که مدعی است سود سرمایه‌دار از آخرین ساعت کار کارگر ناشی می‌شود. اگرچه شکل و نحوه‌ی استدلال سنیور ابلهانه است و اشاره‌ی مختصر مارکس برای بی‌اعتبار ساختن آن در همان حد که در سرمایه آمده کافی است، اما انتقاد سنیور و پاسخ مارکس از دو زاویه محتاج بازبینی دقیقتری اند.

نخست از آنرو که انتقاد سنیور همچنان هسته‌ی مرکزی استدلال‌ات سرمایه‌داران و سخنگویان آنها در قبال کاهش روزانه کار است. هنوز هر تلاشی برای کوتاه کردن روزانه کار با این استدلال مواجه است که چنین کاهش سود سرمایه‌داران را بر باد خواهد داد و ضرر آن مستقیماً متوجه کارگران خواهد شد. زیرا سود کمتر به معنی سرمایه‌گذاری کمتر و آن بنوبه‌ی خود به معنی حجم محدودتر اشتغال است.^۱ تکیه‌ی سرمایه‌داران و سخنگویان آنها بر این استدلال، چه در دورانهای بحران و رکود به عنوان دلیلی برای اخراج کارگران، و چه در دورانهای رونق و نیاز به جذب نیروی کار از ارتش ذخیره‌ی بیکاران، در عین حال هم دال بر اهمیت این استدلال و هم خصلت تضادمند آن است. چه، در

جامعه‌ی کیفیتاً دیگرگونه نیست؟ آیا این همزیستی مبتنی بر رقابت اشکال و روشهای تولید و اداره‌ی امور جامعه که معارض گذار به جامعه‌ای آزاد، جامعه‌ای مبتنی بر اهداف و تلاشهای تازه، هستند را به جوامع سوسیالیستی تحمیل نمی‌کند؟ این همزیستی مبتنی بر رقابت عامل تعیین‌کننده‌ی دوران ماست، امری که نه می‌توان ناچیزش شمرد و نه نادیده‌اش گرفت و نه می‌توان در هر بحثی پیرامون استراتژی و تئوری سوسیالیسم آنرا مورد ملاحظه قرار نداد. ما باید از خود پرسیم که آیا نمی‌توان بر این مسابقه‌ی ویرانگر که بواسطه‌ی پیشتازی فوق‌العاده‌ی جوامع سرمایه‌داری پیشرفته تشدید هم می‌شود، نقطه‌ی پایانی نهاد؟ من فکر می‌کنم امکان چنین کاری در مفهوم تازه‌ای از سوسیالیسم و در پراتیکی نهفته است که در راه تبدیل این مفهوم به واقعیت می‌کوشد؛ و معتقدم رویدادهایی^۱ که ما در چند ماه گذشته شاهدش بودیم نشان دادند که این امیدی واهی و آرمانی نیست.

ترجمه‌ی: رضا سلحشور

* ترجمه از متن انگلیسی به آلمانی: Rolf und Renate Wiggershaus

* متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Marx und die Revolution, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970.

۱- برای بحث مشروحتر درباره‌ی رابطه‌ی رشد و بیکاری رجوع کنید به نوشته‌ی دیگر من

تحت عنوان «رشد و بیکاری» در نقد شماره‌ی ۱۲، صفحات ۷ تا ۳۹.

۱- اشاره به حرکت‌های اعتراضی دانشجویان، اعتصابات سیاسی و غیره در سال ۱۹۶۸ - م

حالیکه این استدلال می‌تواند به همین صورت در دورانه‌های رونق به عنوان حربه‌ای در مبارزه علیه خواست کارگران تازه بکار رود، در دورانه‌های رکود و بحران و قربانی شدن مشاغل، بخودی خود کارایی ندارد. با این حال استدلال سرمایه داران در دورانه‌های رکود برای اخراج کارگران اساساً بر این اصل متکی است که هزینه‌ی کار مهمترین هزینه‌ی تولید است و حذف آن زیان را کاهش خواهد داد. اما این استدلال تازه در واقع همان استدلال کهنه است که در خصلت تضادمند خود با لباس تازه‌ای وارد صحنه شده است.

پوشش ایدئولوژیک این استدلال نیز، بویژه آنجا که از منبر وعظ اخلاقی بر مومنان فروخوانده می‌شود، تغییری نکرده است. در اواسط قرن نوزدهم سنپور و همپالکی هایش "جامعه" را از کاهش روزانه کار برحذر می‌داشتند و نسبت به عواقب چنین کاهش هیش هشدار می‌دادند: "جامعه" حق ندارد "جوانان و کودکان عزیز" را یک ساعت "عاطل و باطل" بخود واگذارد و بدین ترتیب زمینه ساز انواع و اقسام انحرافات اخلاقی و جرم و جنایت شود. بر عکس "جامعه" باید جوانی را که روزانه ۱۲ ساعت کار می‌کند حتی الامکان ۱۳ تا ۱۴ ساعت به کار وادارد تا پس از کار چنان خسته و مرده باشد که نه خیال و نه توان "فساد اخلاقی" برایش باقی بماند.

امروز این چهره‌ی وقیح را صورتکی "انسانی" پوشانده است که بیشتر نگران دولت رفاه است: اگر روزانه کار کاهش یابد، از یکسو اوقات فراغت جوانان افزایش می‌یابد و از سوی دیگر سود سرمایه کم می‌شود. اما کاهش سود به معنای کاهش مالیات‌هاست و کاهش مالیات‌ها دست دولت رفاه را در ساختن مراکز آموزشی، فرهنگی، ورزشی و نهادهای "سالم" مراوده‌ی اجتماعی می‌بندد و نتیجه چیزی جز فراهم آمدن زمینه های "فساد اخلاقی و بزهکاری" نخواهد بود!

واعظان تازه‌اند و از منبر ماهواره ها مومنان را در سطح جهان مخاطب قرار می‌دهند، اما در ورای پرده‌ی تو در تو و شبکه‌ی درهم تنیده‌ی روابط سرمایه داری که امروز هزاران بار پیچیده تر از اواسط قرن نوزدهم اند

می‌توان دید که وعظ سرمایه داری همان است که بود. دوم از آنرو که انتقاد سنپور اگر با صورتبندی دیگری طرح شود نیازمند پاسخی است که باید دست کم بلحاظ شکل ارائه تاکید را بر جنبه‌ی کیفی تئوری ارزش بگذارد و اشاره‌ی مارکس در سرمایه، که بیشتر جنبه‌ی کمی را برجسته ساخته در برابر صورتبندی تازه کفایت نخواهد کرد. این نکته مسلماً اهمیت به مراتب بیشتری از نکته‌ی نخست دارد، زیرا مبانی نظری تئوری ارزش را در بوته‌ی آزمون قرار می‌دهد و مادام که نتوان افاضات "علمی" اقتصاد سرمایه داری را پاسخ گفت، بستن پوزه‌ی ایدئولوژی بورژوازی دشوارتر خواهد بود. از سوی دیگر بسط منطقی انتقاد سنپور می‌تواند مدخلی باشد به تلاش برای یافتن اشکال ارائه‌ی بهتری که جنبه‌ی کیفی تئوری ارزش و ارزش اضافه را برجسته می‌سازند.

انتقاد سنپور و پاسخ مارکس

پیش از طرح صورتبندی دیگری از انتقاد سنپور نخست می‌کشیم تئوری ارزش مارکس را - تا آنجا که به این مورد مربوط است - و نظر سنپور را در دو مثال بسیار ساده بازنویسی کنیم. با عزیمت از تئوری ارزش مارکس می‌توان فرض کرد که اگر بقیه شرایط ثابت باقی بمانند کارگری که مثلاً روزانه ۱۰ ساعت کار می‌کند محصولی می‌آفریند که ارزش آن برابر است با ارزش سرمایه‌ی ثابت (شامل مواد خام، مواد کمکی، جزء ارزشی سرمایه‌ی استوار یا باصطلاح استهلاک ماشین آلات و تاسیسات) بعلاوه‌ی ده ساعت کار اجتماعاً لازم. مثلاً اگر ارزش موادی که در تولید محصول بکار می‌روند ۱۰۰۰۰ تومان باشد، ارزش محصول برابر است با ۱۰۰۰۰ تومان بعلاوه‌ی ۱۰ ساعت کار اجتماعاً لازم و اگر فرض کنیم که بیان پولی هر ساعت کار اجتماعاً لازم ۱۰۰ تومان باشد، آنگاه ارزش محصول برابر خواهد شد با ۱۱۰۰۰ تومان.

محاسبه‌ی پیچیده‌ای نیست. اگر مثلاً کارگر نخ تولید کند، ارزش پنبه‌ای که در محصول وارد می‌شود در مثال ما ۱۰۰۰۰ تومان است و محصول

مقداری نخ است که چیزی نیست جز همان پنبه، بعلاوه‌ی مقداری کار که از آن نخ ساخته است. نه از ارزش پنبه کاسته شده و نه چیزی از غیب به ارزش آن در قالب نخ افزوده شده است. از این ۱۰۰۰ تومان جدید که ارزش نوافزوده است، مسلماً مقداری باید صرف جبران ارزش نیروی کار یا مزد شود. گیریم ۵۰۰ تومان، یعنی ارزش نیروی کار کارگر برابر بوده است با ۵ ساعت کار اجتماعاً لازم. با کسر این مبلغ که برابر مزد است، ۵۰۰ تومان، معادل ۵ ساعت کار اجتماعاً لازم باقی می‌ماند که عبارت است از اضافه ارزش یا باصطلاح سود سرمایه دار. ارزش نوآفریده‌ای که مفت و مجانی نصیب سرمایه دار شده و در قبال آن هیچ مبلغی نپرداخته است.

بنا به تئوری ارزش مارکس، نرخ اضافه ارزش که نسبت مقدار اضافه ارزش به مقدار کار لازم یا ارزش نیروی کار است، در این مثال برابر خواهد شد با ۱۰۰ درصد. معجزه‌ای هم در کار نیست، بر عکس، هرگونه محاسبه‌ی دیگری که بخواهد مبلغ ۵۰۰ تومان اضافی یا سهم سرمایه دار را بنحو دیگری توضیح دهد محتاج سحر و جادو است، گیریم که این سحر و جادو در قالب "عالمانه‌ترین" عبارات ریخته شده باشد.

اینک برای آشنایی با یکی از این انواع سحر و جادو ببینیم جناب سنیور قضیه را چگونه طرح می‌کند. از نظر او، اگر سرمایه داری مثلاً ۱۰۰۰۰ تومان سرمایه پیش ریز کند (و در این پیش ریز مسلماً سنیور تمایزی بین سرمایه ثابت که نقشی در ارزش‌افزایی ندارد و سرمایه‌ی متغیر که تنها منشأ ارزش‌افزایی است قائل نمی‌شود) و پس از پایان تولید که طی آن کارگر ۱۱ ساعت کار کرده است، نرخ سودی برابر با ۱۰ درصد نصیب سرمایه دار شود، آنگاه ارزش محصول برابر خواهد بود با ۱۱۰۰۰ تومان. ده هزار تومان سرمایه‌ی اولیه بعلاوه‌ی هزار تومان سود. آقای سنیور می‌گوید که این مبلغ نماینده‌ی ۱۱ ساعت کار است. ده هزار تومانش نماینده‌ی ۱۰ ساعت کار است که سرمایه‌ی پیش ریخته (تاسیسات، مواد خام و مزد) را جبران می‌کند و هزار تومانش نماینده‌ی

یک ساعت کار است که عبارت خواهد بود از سود سرمایه دار. حال اگر کارگر یک ساعت آخر را کار نکند، نه هزار تومان اضافی در کار است و نه مسلماً سرمایه دار "بیچاره" سود برده است. خطر فساد اخلاقی کارگر یک ساعت عاطل شده فعلاً به کنار.

کشف ابلهانه بودن استدلال سنیور احتیاج به غور و تفحص چندانی ندارد. در این استدلال با چشم بندی ناشیانه‌ای، که جزء لاینفک این گونه استدلالات معجزه آساست، ارزش سرمایه‌ی ثابت ناگهان مفقود شده است. چطور؟

اگر کارگر فقط ساعت آخر را برای جبران سود سرمایه دار کار کرده است، پس ده ساعت اول را به چه کاری مشغول بوده است؟ تصور اینکه کارگر وارد کارخانه شده باشد و نشسته باشد به گپ و گفت با دیگر کارگران تا ساعت دهم و تنها ساعت یازدهم را کار کرده باشد، نه تنها غیر معقول است، بلکه از جناب سنیور و دوستان سرمایه دارش که خواهان افزایش ساعات روزانه کارند بسیار بعید است! شاید کارگر ده ساعت اول را برای جبران مزدش کار کرده باشد؟ شاید. در آنصورت باید در پایان کار، ارزش محصول بین سرمایه دار و کارگر تقسیم شود. ۱۰۰۰ تومان برای سرمایه دار بابت آخرین ساعت کار و ۱۰۰۰۰ تومان برای کارگر، بجای مزدش در قبال ده ساعت اول! آیا مضحک تر از این ممکن است؟ تنها راهی که می‌ماند اینست که سرمایه دار ۱۰۰۰ تومان ساعت آخر را بردارد و از ۱۰۰۰۰ تومان باقیمانده، اندکی را به کارگر به عنوان مزد بدهد و بقیه را نیز که نتیجه‌ی ساعات اول تا نهم یا دوم تا هشتم یا... است، بجیب بزند؛ و به حرف آقای سنیور هم واقعی نگذارد که سود سرمایه دار باید حاصل ساعت آخر باشد! سنیور برای اینکه تاجی بر سر استدلالش بگذارد نه تنها مدعی است که سود سرمایه دار از ساعت آخر کار کارگر ناشی می‌شود، بلکه برآنست که به همین دلیل! اگر کارگر بجای یک ساعت دو ساعت بیشتر کار کند، سود سرمایه دار دو برابر می‌گردد. رد این ادعای تازه بر اساس استدلال خود سنیور واقعاً دشوار است!

پس برگردیم به مثالی که بر اساس تئوری ارزش مارکس طرح کردیم و عجالتاً ببینیم نقش ساعت آخر چیست. در آن مثال دیدیم که ارزش نوآفریده متناظر با ده ساعت کار اجتماعاً لازم (روزانه کار) است و مثلاً برابر است با ۱۰۰۰ تومان. از این مبلغ ۵۰۰ تومان، نماینده‌ی ۵ ساعت کار اجتماعاً لازم، به عنوان ارزش اضافی نصیب سرمایه دار می‌شود. حال اگر کارگر یک ساعت کمتر کار کند، یک ساعت دیرتر شروع یا یک ساعت زودتر تمام کند، در آنصورت مسلماً از مقدار ارزش سرمایه ثابتی که در محصول وارد شده کاسته می‌شود، اما این مقدار ربطی به ارزش نوآفریده ندارد. ارزش نوافزوده ۹ ساعت خواهد شد، ۵ ساعتش با ارزش نیروی کار جبران می‌شود و ۴ ساعت اضافه ارزش (در مثال ما معادل ۴۰۰ تومان) نصیب سرمایه دار می‌گردد. در حالت اول نرخ اضافه ارزش (یا به تسامح و در سطح فهم "سنیور" ها بگوییم نرخ سود سرمایه دار) ۱۰۰ درصد بود، حال ۸۰ درصد است؛ و بر خلاف خوش خیالی آقای سنیور اگر کارگر یک ساعت بیشتر کار کند، سود سرمایه دار دو برابر نخواهد شد، زیرا مقدار کار زاید یا اضافه ارزش از ۵ ساعت به ۶ ساعت می‌رسد و نرخ اضافه ارزش به ۱۲۰ درصد بالغ خواهد شد و فقط ۲۰ درصد افزایش خواهد یافت.

سرشت دوگانه‌ی کار

آشکارا تفاوت شیوه‌ی استدلال مارکس با ادعای سنیور در درستی محاسبه‌ی مارکس از یکسو و توجیه ایدئولوژیک سنیور از سوی دیگر نیست. نقد شیوه‌ی تولید سرمایه داری باید نشان دهد که نادیده گرفتن کدام خصلت ماهوی سرمایه داری است که تئوری سود اقتصاددانان بورژوا را که داعیه‌ی تحلیل علمی دارند ناگزیر می‌سازد به این مغالطه‌ها این یا آن لباس ایدئولوژیک را بپوشانند. یکی از کشفهای اصلی مارکس در نقد اقتصاد سیاسی اینست که کار نهفته در کالا سرشتی دو گانه یا خصلتی مضاعف دارد. این کشف می‌تواند بطور کافی و وافی معضل سود

را تبیین کند. اما "تبیین" مارکس، تبیین در معنای روشنگرانه‌ی آن نیست، و تنها به توضیح و تعلیل نمی‌پردازد. نقد مارکس، معضل سود را هم هنگام و از طریق نقد ایدئولوژی بنیادی تولید سرمایه داری توضیح می‌دهد. بر اساس این کشف، کار به مثابه‌ی کار انتزاعی، کار همچون کار، بی هیچ خصلت و صفتی که ناظر بر فایده‌ی آن باشد، به مثابه کار اجتماعاً لازم، مولد ارزش است. آنچه ارزش مواد اولیه‌ی (در مثال ما) ۱۰۰۰۰ تومانی را به ۱۱۰۰۰ تومان افزایش می‌دهد، ده ساعت کار اجتماعاً لازم است. ده ساعت کار مجرد. اما کار مجرد حاصل مصرف نیروی کار است و مصرف نیروی کار در عین حال به معنای خصلت مفید کار نیز هست. کارگری که کار می‌کند، صفت انتزاعی کارش ارزشی بر ارزش محمول کار می‌افزاید و جنبه‌ی مفید یا مشخص کارش، از ماده‌ی خام موجود، چیز تازه‌ای می‌سازد. افزایش ارزش پنبه‌ی ۱۰۰۰۰ تومانی به نخ ۱۱۰۰۰ تومانی ناشی از خصلت مجرد کار است، اما آنچه پنبه را به نخ بدل کرده است، منتزع از تغییرات ارزشی ناشی از این تبدیل، خصلت مشخص یا مفید کار است.

اهمیت تاکید بر خصلت مضاعف کار در اینست که کار نه تنها بنا بر خصلت مجرد خود ارزش تازه‌ای بر ارزش موجود (مواد اولیه و...) می‌افزاید، بلکه بنا به خصلت مفید یا مشخص خود، چوب را در میز یا پنبه را در نخ حفظ می‌کند و بدین ترتیب نه تنها ارزش می‌آفریند، بلکه ارزش سرمایه ثابت را نیز به محصول منتقل می‌کند. به عبارت دیگر کارگر نه تنها با تولید ارزش نیروی کار خود، خود را به مثابه کارگر بازتولید می‌کند و نه تنها با تولید ارزش اضافی زندگی سرمایه دار و سرمایه را تامین می‌کند و شرایط گسترش ابعاد تولید را فراهم می‌آورد، بلکه با انتقال ارزش سرمایه‌ی ثابت به محصول، سرمایه را به مثابه سرمایه و سرمایه دار را به مثابه مالک ابزار تولید، بازتولید می‌نماید. سرشت دوگانه‌ی کار باعث می‌شود که کارگر در روند بی گسست تولید و بازتولید سرمایه دارانه دائماً شرایط بازتولید سرمایه را تولید نماید و این شرایط را مداوماً به مثابه سرمایه جدای از خود و رو در روی خود

بیابد.

علیرغم تاکید مصرانه‌ی مارکس بر سرشت دوگانه‌ی کاری که در کالا نهفته است و با آنکه کشف این خصلت توضیح روند تولید ارزش و ارزش افزایی را اساساً ممکن ساخته است، اما توسل به شکل ارائه‌ی ساده تر و قابل فهم تر عددی در مثالها، چه در سرمایه از سوی مارکس و چه از سوی مارکسیستهای دیگر، آنچنان جنبه کمی تئوری ارزش را برجسته ساخته که جنبه‌ی کیفی آن، کمابیش از نظر دور مانده است. مسلماً شکل ارائه می‌تواند بنحو آگاه یا ناآگاه از محتوای نظر ناشی شود و از همین رو کم نیستند مارکسیستهایی که این جنبه‌ی کمی را تنها محتوای تئوری مارکس دانسته‌اند و در برخورد با موانع منطقی و محاسباتی، گاه اساساً تئوری ارزش مارکس را ترک کرده‌اند. اما تاکید مارکس در سراسر سرمایه و بطور مشروح در بخش اول، سوم و هفتم جلد اول، بخش سوم جلد دوم و بخش اول جلد سوم، جای تردیدی در نقش سرشت دوگانه‌ی کار در تئوری ارزش مارکس باقی نمی‌گذارد. او حتی در پاسخ بسیار مختصر خود به سنیور نیز که بیشتر صرف نمایش عددی مسئله شده ناگفته نمی‌گذارد که: "اگر عقیده داشته باشید که کارگر ذره‌ای از مدت روزانه‌ی کار خود را برای تجدید تولید یا جبران ارزش پنبه، ماشین آلات و غیره بهدر می‌دهد بکلی در اشتباه هستید. از آنجا که وی با کار خود، از پنبه و دوک نخ می‌سازد و از آنجا که او می‌ریسد، ارزش پنبه و دوک خود بخود به نخ منتقل می‌گردد. این بحساب کیفیت کار اوست و نه بیای کمیت آن."^۱

بنابراین بسط و صورتبندی استدلال سنیور، بنحوی که بتواند تئوری ارزش مارکس را در بوته‌ی آزمون قرار دهد می‌تواند زمینه‌ای باشد برای تلاش در یافتن اشکال ارائه‌ی تازه؛ اشکالی که جنبه‌ی کیفی تئوری ارزش و اهمیت و نقش نقادانه‌ی این جنبه را برجسته سازند. در ادامه‌ی

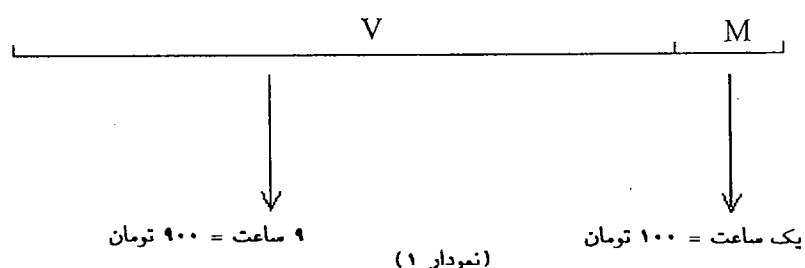
۱- مارکس؛ سرمایه، جلد اول، ترجمه‌ی فارسی: ایرج اسکندری، انتشارات حزب توده‌ی ایران،

این نوشته خواهیم کوشید نمونه‌ای برای آن شکل از ارائه طرح کنیم. مسلماً جایگاه این نمونه به عنوان گامی آغازین در این راه قابل ارزیابی است و کاستیها و یا حتی بی اعتباری اش، باشد که در گامهای دیگر رهروان دیگر، آشکار گردد.

آخرین ساعت

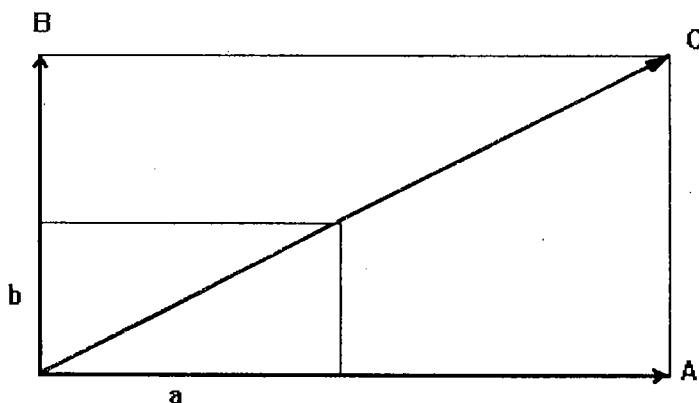
نخست صورتبندی تازه‌ای از انتقاد سنیور: در مثالی که بر اساس تئوری ارزش مارکس طرح کردیم، فرض گرفتیم که از ۱۰ ساعت کار، ۵ ساعت صرف جبران ارزش نیروی کار شود و خود بخود ۵ ساعت باقیمانده صرف تولید اضافه ارزش (یا سهم سرمایه دار) گردد. حال فرض می‌گیریم که مقدار کار لازم برای جبران ارزش نیروی کار ۹ ساعت باشد. در اینصورت تنها یک ساعت به تولید اضافه ارزش اختصاص خواهد یافت و اگر کار در ساعت نهم متوقف شود، یا کارگر آخرین ساعت را کار نکند، در حقیقت اضافه ارزشی (سودی) نصیب سرمایه دار نخواهد شد؛ و کسی چون آقای سنیور "محق" است بگوید که سود از آخرین ساعت ناشی شده است.

اگر برای این رابطه‌ی عددی شکل ارائه را بنحوی انتخاب کنیم که این مقادیر روی یک خط ممتد نمایش داده شوند، روشن خواهد شد که چرا این نمایش کمی می‌تواند موجب سوء تفاهم باشد و به انکار نقش ارزش سرمایه‌ی ثابت و در اصل نفی نقش سرشت دوگانه‌ی کار راه برد. در نمودار زیر (نمودار شماره‌ی ۱)



کارگر در ۹ ساعت اول سرمایه‌ی پیش ریخته (شامل مواد اولیه و تاسیسات و مزد) را جبران می‌کند و در ساعت آخر سود سرمایه دار را. بنابراین به هر دو دلیل باید شکل ارائه‌ی بهتری را جستجو کرد. اولاً باید توضیح داد که در حالیکه در صورتبندی جدید از انتقاد سنior حذف آخرین ساعت واقعاً موجب حذف اضافه ارزش می‌شود، رابطه‌ی آخرین ساعت کار با تولید اضافه ارزش چیست؛ و ثانیاً سرشت دوگانه‌ی کار را دست یافتنی تر و نقش کار در انتقال ارزش را بر جسته ساخت.

برای این منظور می‌کوشیم از الگوی جمع بردار ها استفاده کنیم. بر اساس این الگو، حاصلجمع دو مقدار نیرو که در جهات مختلف بر جسمی وارد شوند برابر با جمع جبری این دو مقدار نیست، بلکه، اگر این دو نیرو را با دو بردار نشان دهیم، جمع آنها برابر با قطر متوازی الاضلاع (یا مستطیلی) است که بوسیله‌ی این دو بردار ساخته می‌شود: (نمودار شماره ۳)

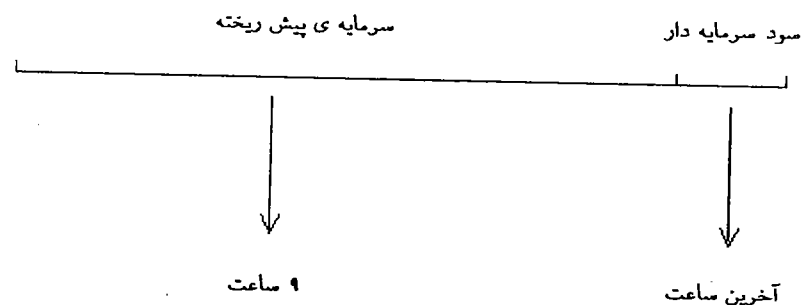


(نمودار ۳)

در نمودار ۳، جمع نیروهای A و B برابر با جمع جبری مقدار دو بردار نیست، بلکه برابر است با مقدار بردار C. از طرف دیگر، هر نقطه‌ی

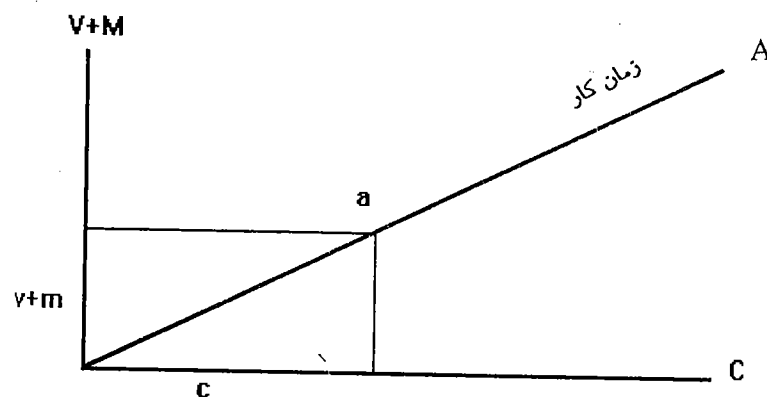
روزانه کار ۱۰ ساعته به دو بخش کار لازم (۹ ساعت) و کار زائد مولد اضافه ارزش (یک ساعت) تقسیم شده است. طبیعی است که اگر قسمت آخر حذف شود، ارزش اضافه‌ای هم تولید نخواهد شد. در این شکل ارائه مقدار ارزشی که در این زمان کار می‌تواند تولید شود برابر با ارزش ۱۰ ساعت کار (یا در مثال ما) ۱۰۰۰ تومان است. در حالیکه می‌دانیم ارزش محصول تولید شده در این ده ساعت برابر با ۱۱۰۰۰ تومان است و نه ۱۰۰۰ تومان. بنابراین شکل ارائه‌ی فوق با آنکه بدرستی کل زمان کار را به دو قسمت کار لازم و کار زائد تقسیم می‌کند و از لحاظ تقسیم زمان کار مجرد، شکل ارائه‌ی درستی است، نمی‌تواند جایگاه سرمایه‌ی ثابت را روشن کند. مسلماً می‌توان بر پایه‌ی همین شکل تصور کرد که در ۹ ساعت اول، هم باندازه‌ی ۹ ساعت ارزش تولید می‌شود و هم ارزش سرمایه‌ی ثابت منتقل می‌گردد و ساعت آخر، یک ساعت ارزش اضافه بوجود می‌آورد. اما از آنجا که در ساعت آخر هم کار صورت می‌گیرد و کار عبارت است از تبدیل شرایط اولیه تولید به محصول، در نتیجه بخشی از ارزش شرایط اولیه نیز در آن ساعت آخر منتقل شده است.

بدین ترتیب این شکل از ارائه ظرفیت این مغالطه را دارد که به شکل زیر (نمودار شماره ۲) بدل گردد و استدلال مخدوش نوع سنior را ممکن سازد:



(نمودار ۲)

دلخواهی روی بردار C نماینده‌ی نیرویی است که می‌توان آنرا به دو مؤلفه‌ی a و b روی بردارهای A و B تجزیه کرد. پیش از استفاده از این الگو برای مثال روزانه کار و انتقال ارزش باید صریحا تاکید کرد که این الگو قابلیت بیان مقدار ارزش و جنبه‌ی کمی آنرا ندارد، بلکه صرفا وسیله‌ای برای نمایش جنبه کیفی آنست. به پیروی از این الگو می‌توان دستگاه مختصاتی را در نظر گرفت که محور افقی نماینده‌ی ارزش سرمایه‌ی ثابت (C) و محور عمودی آن مجموع ارزش نیروی کار و اضافه ارزش ($V+M$) باشد؛ و خطی که از مرکز دستگاه مختصات می‌گذرد، زمان کار را نشان دهد. (نمودار شماره‌ی ۴)



(نمودار ۴)

تا هر نقطه‌ی دلخواهی مثل a روی خط A ، مقداری کار صورت گرفته است که ارزش محصول حاصل از آن کار، برابر است با مجموع ارزش c روی محور C و ارزشهای v و m روی محور $V+M$. به عبارت دیگر کار تا نقطه‌ی a به لحاظ خصلت مفید و مشخص خود ارزشی باندازه‌ی c منتقل کرده و به لحاظ خصلت مجرد یا انتزاعی خود ارزشی برابر با $v+m$

تولید کرده یا نوآفریده است. بنابراین ارزش محصول تولید شده تا هر نقطه‌ای در فرآیند کار همواره دربرگیرنده‌ی سه جزء ترکیبی ارزش، یعنی ارزش سرمایه‌ی ثابت، ارزش نیروی کار و اضافه ارزش است و به لحاظ همگن بودن زمان و کار، ادعای اینکه اضافه ارزش در آخرین ساعت کار تولید شده است، پوچ و بی معناست.

مسلم است که می‌توان شرایطی را فرض کرد که کل مقدار $v+m$ از ارزش نیروی کار بیشتر نباشد یا حتی کمتر باشد. اما با فرض وجود مناسبات تولید سرمایه داری چنین شرایطی تنها به معنای استئمار هر چه شدید تر و غیر انسانی تر کارگر و پرداخت مزد بمراتب کمتر از ارزش نیروی کار است. بنا بر همین استدلال، اگر زمان کار در نقطه‌ای متوقف شود که کل مقدار $v+m$ برابر با ارزش نیروی کار باشد و همه‌ی ارزش نیروی کار نیز پرداخت شود، در آنصورت به لحاظ کمی اضافه ارزش تولید نشده است، اما این وضع به لحاظ کیفی بدان معناست که تولید فقط به قصد بازتولید عوامل تولید و تامین زندگی کارکنان صورت گرفته است و این شرط، خود بخود فرض وجود روابط تولید سرمایه داری را نقض می‌کند.

بنابراین برابر شدن کل مقدار ارزش نوآفریده با ارزش نیروی کار و صرف این ارزش برای جبران نیروی کار تنها تغییری کمی در تناسب اجزای دوگانه‌ی روزانه کار در شیوه‌ی تولید سرمایه داری نیست، بلکه تبدلی کیفی است که موجودیت این شیوه‌ی تولید را نفی می‌کند. تحت این شرایط نه تنها دیگر نمی‌توان از تولید اضافه ارزش سخن گفت، بلکه انتقال ارزش سرمایه‌ی ثابت نیز بی معنا خواهد شد. زیرا تنها با فرض وجود رابطه‌ی سرمایه دارانه‌ی تولید است که شرایط عینی تولید به مثابه ارزش وارد روند تولید می‌شوند و به مثابه ارزش - کالا از آن خارج می‌گردند. اگر حفظ ارزش مصرفی شرایط عینی تولید در محصول به قصد تولید کالا صورت نگیرد، ارزش مصرفی نیروی کار نیز شکل کالا- ارزش را از دست می‌دهد. در اینصورت خصلت اجتماعی کار که در سرمایه‌داری بصورت ارزش استقلال یافته و بصورت سرشت انتزاعی

یورگن هابرماس

Jürgen Habermas

Bedingungen für eine Revolutionierung
spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme

کار، مولد و اندازه‌گیر ارزش شده است، بطور مشخص و مفید و در متن تولیدی اجتماعی و همبسته، امکان برنامه ریزی اجتماعی آزادانه و آگاهانه را فراهم خواهد ساخت.

شرایط انقلاب در نظامهای اجتماعی سرمایه داری متاخر

مارکس اعتقاد راسخ داشت که پایگیری انقلاب در نظام اجتماعی سرمایه دارانه‌ای که معاصر وی بود به دو دلیل امکانپذیر است: اولاً بدین دلیل که در آنزمان تخاصم بین مالکین ابزار تولید و کارگران مزدبگیر همچون جلوه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی تبارز می‌یافت، یعنی عاملین^۱ مبارزه از جایگاه خویش آگاه می‌شدند و بنابراین توانایی سازمانیابی سیاسی را داشتند؛ و ثانیاً از آنرو که جبر نهادین برای تحقق ارزش سرمایه در شکل خصوصی، نظام اقتصادی را در بلند مدت رو در روی معضلی لاینحل قرار می‌داد. من قبول دارم که این دوشروط برای مارکس مسلماً شروط لازم انقلاب‌اند و بهیچ روی شروط کافی‌اش نیستند. با این حال من بحثم را به همین دو مورد محدود می‌کنم، زیرا بنظر من هیچکدام از این شرطها امروز در سرمایه داری دولتی^۲ مهیا نیستند.

درباره‌ی نکته‌ی اول: هرگاه رابطه‌ی بین گروههای ممتاز و محروم بر پایه‌ی استثمار بنا شده باشد و این استثمار بلحاظ ذهنی به آگاهی عاملین درآید، یا به عبارت دیگر، هرگاه این رابطه با مشروعیتهای معتبر و جاری حاکمیت ناسازگار باشد، نخستین شرط مبارزه‌ی طبقاتی ایکه

1- Subjekte

۲- هابرماس اصطلاح «سرمایه داری تنظیم شده از سوی دولت» را بکار می‌برد و منظورش کشورهای سرمایه داری پیشرفته است. ما با اندکی تسامح و بقصد سهولت در گفتار اصطلاح رایج «سرمایه داری دولتی» را بکار برده ایم-م

بلحاظ سیاسی سازمانپذیر باشد، تامین شده است. واژری استثمار در این تعبیر عبارت است از اینکه طبقه ی حاکم از ثمره ی کار طبقه ی وابسته امرار معاش کند و از این لحاظ امتناع طبقه ی وابسته از همکاری بتواند طبقه ی حاکم را در مضیقه قرار دهد. کارگران مزدبگیر و محروم قرن نوزدهم بدین معنا طبقه ای استثمار شده بودند. هم هنگام این رابطه ی استثمار با ایدئولوژی بورژوایی ناسازگار بود. زیرا به پیروی از این ایدئولوژی می بایست مراوده ی خصوصی انسانها با یکدیگر از طریق هم ارزی شان در روابط مبادله تنظیم شود و در سپهرهای آزاد رها شده از حاکمیت و بری از قهر صورت پذیرد.

در مورد نکته ی دوم: تحلیل نظام اجتماعی سرمایه داری که مارکس بر پایه ی ثنوری ارزش-کار انجام داده بود، شاهده ی است بر اجتناب ناپذیری عدم تناسبهایی که نظام مزبور را بخطر می اندازند. مادام که رشد اقتصادی مقید به تحقق ارزش سرمایه در شکل خصوصی است (اگر عجالتا افت نرخ سود را که مورد مناقشه است نادیده بگیریم) مسلماً بحرانهای تحقق ارزش رخ خواهند نمود. بعلاوه، انهدام ادواری ذخیره های ارزشی غیر قابل تحقق سرمایه خود یکی از شروط انقلاب است، زیرا همین امر جلوه ای بارز از عدم تناسب بین نیروهای مولد انکشاف یافته از یکسو و چارچوب نهادین نظام اجتماعی سرمایه دارانه از سوی دیگر است و توده ها را از مسائل لاینحل نظام آگاه می کند.

در ادامه مایلم به دو گرایش مقدر در تحول سرمایه داری دولتی عصر حاضر اشاره کنم. چنین بازسازی کلی ای از پیدایش سرمایه داری از یکسو باید نشان دهد که چرا شرایط کلاسیک انقلاب امروز دیگر مهیا نیستند و از سوی دیگر باید هم هنگام ضعف ساختاری این نظام را که نقطه ی زخم پذیر آنست بر شناساند.

I

از آخرین ربع قرن نوزدهم دو گرایش در تحول کشورهای سرمایه داری

پیشرفته قابل توجه اند: نخست افزایش فعالیت های دخالت گرایانه ی دولت که باید ثبات نظام را تامین کنند و دیگر فزاینده ی اتکای متقابل پژوهش و فن (تکنیک)، که علوم را به نیروی مولدی درجه ی اول بدل کرده است. هر دوی این گرایشها بافتی را که وجه مشخصه و راه انکشاف لیبرال سرمایه داری بود، نابود می کردند.

۱- تنظیم مستمر و دخالت گرایانه ی جریان اقتصاد از سوی دولت حاصل دفاع سرمایه داری بخود وانهاده شده در برابر اختلالات تهدید کننده ی نظام است. ایدئولوژی بنیادی مبادله ی عادلانه که مارکس بلحاظ نظری افشایش کرده بود عملاً در هم ریخت. تحقق ارزش سرمایه در شکل اقتصاد خصوصی تنها از طریق موازین دولتی تصحیح کننده ای میسر بود که با سیاستهای اقتصادی و اجتماعی خود ثبات جریان اقتصادی را تامین کنند و پی آمدهای زیانبار بازار را خنثی نمایند. بدین ترتیب خود نظام حاکمیت نیز دگرگون شد. بدنبال فروپاشی ایدئولوژی مبادله که ساختمان حقوق طبیعی مدرن دولت قانونی بورژوایی بر پایه ی آن بنا شده است حاکمیت سیاسی خواستار شالوده ی تازه ای برای مشروعیت خود می شود. اما چون قدرتی که بطور غیر مستقیم بر روند مبادله اعمال شده باید بنویه ی خود از سوی حاکمیتی که بنحوی ماقبل دولتی سازمان یافته و بنحوی دولتی نهادین شده کنترل شود، مشروعیت دیگر نمی تواند از نظم غیر سیاسی، یعنی از روابط تولیدی مشتق گردد. بدین ترتیب اجبار ناظر بر مشروعیت مستقیم که در جوامع ماقبل سرمایه داری موجود بود، خود را تجدید می کند. از سوی دیگر برقرار ساختن حاکمیت سیاسی بلاواسطه (در قالب سنتی مشروعیت که بر میراث فرهنگی متکی است) غیر ممکن شده است.

فرمول حاکمیت دمکراتیک در نظامهای سرمایه داری دولتی دائماً تحت فشار کسب مشروعیت است و این فشار با توسل به اشکال بورژوایی مشروعیت قابل تخفیف نیست. بهمین دلیل برنامه ای بدکی جانشین ایدئولوژی هم ارزی مبادله ی آزاد می شود. سمتگیری این برنامه نه در جهت پی آمد های اجتماعی نهاد بازار، بلکه در راستای پی آمدهای

فعالیتی دولتی برای جبران اختلالات مبادله‌ی آزاد است. برنامه‌ی مذکور عنصر ایدئولوژی بورژوازی بازده را (که مسلماً تفویض موقعیت اجتماعی بنا بر معیار بازدهی فردی در بازار را به نظام آموزشی سپرده است) با وعده‌های دولت رفاه (با چشم انداز تامین شغلی و ثبات درآمد) پیوند می‌زند. این برنامه‌ی جانشین نظام حاکمیت را موظف می‌کند نظام کلی ای را که فراهم آورنده‌ی شرایط ثبات امنیت اجتماعی و امکان ترقی فردی است حفظ کند و از مخاطرات رشد پیشگیری نماید. چنین وظیفه‌ای مستلزم میدان جولان عظیمی برای مداخلات و دستکاریهای دولتی است و به قیمت محدودیت نهادهای مدافع حقوق خصوصی تمام می‌شود، در حالیکه دقیقاً همین نهادها هستند که شکل خصوصی تحقق ارزش سرمایه را تامین می‌کنند و وفاداری توده‌ها به شکل اجتماعی سرمایه‌دارانه را موجب می‌شوند.

در حالیکه جهت گیری فعالیت دولت بسوی ثبات و رشد نظام اقتصادی است، سیاست سرشت منفی ویژه‌ای اختیار می‌کند: سمت و سوی سیاست رفع اختلالات و پرهیز از مخاطرات تهدید کننده‌ی نظام است و بنابراین آماج آن نه تحقق اهداف عملی، بلکه حل معضلات فنی یا تکنیکی است. فعالیت دولت از طریق جهتگیری‌های عملی و بازدارنده به تکالیف فنی محدود می‌شود. هدف "حفظ و تداوم موجودیت نظام" است. در راه تحقق این هدف است که مسائل عملی برجسته می‌شوند. من در اینجا تمایز بین مسائل فنی و عملی را مورد استفاده قرار می‌دهم. مسائل فنی آنهایی هستند که در جریان کاربست عقلایی و معطوف به هدف و مسائل و گزینش عقلایی بین وسائل علی‌البدل در راه تحقق هدفی معلوم طرح می‌شوند. در عوض مسائل عملی زمانی رخ می‌کنند که ما در برابر رد یا قبول هنجارها (نورم‌ها) - و در این مورد مشخص، رد یا قبول هنجار زندگی مشترک - قرار می‌گیریم و به دلایل کافی قصد حمایت یا طرد آنها، تحقق یا مبارزه با آنها را داریم. مایلم در اینجا بلافاصله اضافه کنم که تمایز بین مسائل فنی و مسائل عملی مطابق است با تمایز بین کار و کنش متقابل (یا میانکنش). کار عنوانی است

برای اشکال دلخواهی از عمل ابزارمند یا استراتژیک در حالیکه کنش متقابل یا میانکنش^۱ عبارت است از رفتار مرتبط و مکمل دست کم دو سوژه تحت هنجارهایی مشترک، یعنی هنجارهایی که در ارتباط متقابل سوژه‌ها^۲ قابل فهم، ضروری و قابل اتکا باشند.

اینک برمی‌گردم به مسئله‌ی زدودن محتواهای اساساً عملی از سیاست در سرمایه‌داری متاخر. سیاست به سبک قدیمی دست کم بخاطر شکل مشروعیتی که حاکمیت سنتی داشت ناچار بود خود را در ارتباط با اهداف عملی تعریف کند: تفسیرهای مختلف از هدف "زندگی خوب" به پیوندهای ناشی از کنش متقابل وابسته بودند. این تلقی همچنان در مورد ایدئولوژی جامعه‌ی مدنی نیز صادق است. اما امروز برنامه‌ی جانشین ایدئولوژی مبادله فقط متوجه کارایی نظامی هدایت شده است. این برنامه مسائل عملی و از آنجا بحث بر سر رد یا قبول میزانه‌ها (استانداردها) را که فقط در جریانی دمکراتیک برای شکلگیری اراده ممکن است، حذف می‌کند. به عبارت دیگر حل تکالیف فنی موکول به بحث عمومی نیست. بر عکس، بحثهای عمومی می‌توانند برای مرزهای نظام که در چارچوب آنها فعالیت دولتی در درجه‌ی اول فعالیتی فنی است، مسئله ساز باشند. بنابراین سیاست جدید مداخله گرایی دولتی خواستار سیاست زدایی از توده‌های مردم است. با طرد و حذف مسائل عملی افکار عمومی سیاسی نیز ناکارا می‌شود. رسانه‌های گروهی بجای آنکه وسیله‌ی بیان افکار عمومی باشند، کار تضمین سیاست زدایی توده‌ها را بعهده می‌گیرند. از سوی دیگر برنامه‌ی جانشین که وظیفه‌اش تامین مشروعیت حاکمیت است یک نیاز تعیین کننده به مشروعیت را برنیاورده باقی می‌گذارد: چگونه سیاست زدایی توده‌ها مورد قبول خود آنها واقع خواهد شد؟ پاسخ مارکوزه اینست که برای حل این معضل فن و علم نقش ایدئولوژی را نیز بعهده می‌گیرند.

۲- از اواخر قرن نوزدهم بدینسو گرایش دیگری در تحول سرمایه داری

قویا غالب می‌شود که وجه مشخصه‌ی سرمایه‌داری متاخر است؛ همانا گرایش به علمی کردن فن. با شکلگیری پروژه‌های عظیم پژوهش صنعتی، علم، فن و تحقق ارزش در نظامی واحد متفق می‌شوند. این پروژه‌ها اخیرا با سفارشهای دولتی برای پژوهش نیز که هدفشان عمدتا پیشرفت علمی و فنی در امور نظامی است، مرتبط شده‌اند؛ و از این راه است که اطلاعات مربوط به حوزه‌های حمل و نقل غیر نظامی کالاها بدست می‌آیند. بنابراین فن و علم به نیروی مولده‌ی درجه‌ی اول بدل می‌شوند و از این راه شرایط کاربست تئوری ارزش - کار مارکس از بین می‌روند. در حالیکه پیشرفت علمی - فنی نهادین شده به سرچشمه‌ی مستقلى از ارزش بدل شده است و در مقابل آن تنها منبعی که مارکس به عنوان منشأ ارزش اضافه معرفی می‌کرد، یعنی نیروی کار مولدین مستقیم، روز به روز وزنه و اهمیت خویش را از دست می‌دهد، دیگر عاقلانه نیست وجوه سرمایه برای سرمایه گذاری در تحقیق و توسعه را بر اساس ارزش نیروی کار غیر ماهر (کار ساده) محاسبه کنیم. از همین منبع است که اکنون آگاهی فن سالارانه (تکنوکراتیک) ویژه‌ای شکل می‌گیرد.

بنابراین مادام که نیروهای مولده آشکارا به تصمیمات عقلایی و اعمال ابزارمند انسان اجتماعا مولد مقید بودند، می‌توانستند همچون ظرفیتی برای قوه‌ی تسلط فنی فزاینده‌ای درک شوند، اما نمی‌توانستند جای چارچوب نهادینی را بگیرند که در آن محاط بودند. اما ظرفیت نیروی مولده با نهادین شدن پیشرفت علمی - فنی محتوایی می‌یابد که ثنویت بین کار و کنش متقابل را در آگاهی انسان پس می‌راند.

البته درست است که همچنان منافع و علایق اجتماعی راستا، کارکرد و سرعت پیشرفت فنی را تعیین می‌کنند، اما این منافع نظام اجتماعی را تا بدان حد همچون کلیتی یکپارچه تعریف می‌کنند که بر علاقه به حفظ نظام منطبق می‌شوند. شکل خصوصی تحقق ارزش سرمایه و روشی برای توزیع و سرشکن کردن خسارات اجتماعی که تامین کننده‌ی وفاداری به نظام است بخودی خود دیگر موضوع بحث و مشاجره نیستند. در نتیجه

ترقی ظاهرا خود مختار علم و فن همچون متغیری مستقل جلوه می‌کند که مهمترین متغیرهای نظام مثل رشد اقتصادی عملا بدان وابسته‌اند. حاصل این جریان چشم اندازی است که بنظر می‌آید در آن تحول نظام اجتماعی منوط و موکول به ترقی علمی - فنی است. بنظر می‌رسد که قانونمندی درونی این پیشرفت، مولد اجباری عینی باشد که پی آمد آن بناگیز نیازهای کارکردی سیاستی مطیع است. اگر این آگاهی فن سالارانه که مسلما آگاهی کاذبی است وضوح بدهتی روزمره را بدست آرد، آنگاه اشاره به نقش فن و علم می‌تواند این امر را توضیح دهد و مشروعیت بخشد که چرا باید در جامعه‌ی مدرن روند دموکراتیک اتخاذ تصمیم پیرامون مسائل عملی کارکردهایش را از دست بدهد و جای خود را به تصمیماتی عوامانه پیرامون انواع دستگاههای رهبری کارکنان اداری واگذارد. بدین اعتبار فن و علم امروز نقش مضاعفی را ایفا می‌کنند: آنها نه تنها نیروی مولد، بلکه ایدئولوژی نیز هستند. از اینجا همچنین روشن می‌شود که چرا امروز عدم تناسب بین نیروهای مولده و مناسبات تولید دیگر قابل فهم، یا به عبارت دیگر، برای آگاهی توده‌ها واضح نیست.

II

اینک برگردیم به دو شرط ساختاری انقلاب که مارکس مورد اشاره قرار داده است. اگر درست باشد که نهادین شدن ترقی علمی - فنی کاربست اقتصادی تئوری ارزش - کار را اساسا پرسش برانگیز کرده است و اگر بواسطه‌ی ساختمان علم همچون نیروی مولده‌ی درجه‌ی اول واقعا میدان جولانی گشوده می‌شود که در آن دولت می‌تواند رشد اقتصادی و وفاداری توده‌ها را از طریق تقسیم مجدد ثروت تامین کند، آنگاه شرط دوم مارکس مبنی بر اینکه مکانیسم تحقق ارزش سرمایه در شکل خصوصی بخودی خود نظام را رو در روی معضلاتی لاینحل قرار می‌دهد، دیگر مهیا نیست. نکته‌ی مورد توجه من اینست که شرط نخست مارکس نیز

مبنی بر امکان سازمان‌پذیری سیاسی مبارزه‌ی طبقاتی دیگر بدون اما و اگر فراهم نیست. زیرا جامعه‌ی سرمایه‌داری بدنبال دو گرایش که سخنش رفت چنان دگرگون شده است که دو مقوله‌ی کلیدی تئوری مارکسی انقلاب یعنی مبارزه‌ی طبقاتی و ایدئولوژی دیگر نمی‌توانند بنحوی غیر قابل مناقشه در آن بکار بسته شوند.

۱- نظام سرمایه‌داری متاخر با سیاستی تعریف می‌شود که وفاداری توده‌های وابسته به مزد را از راه جبران خسارات و باصطلاح پرهیز از درگیری تامین می‌کند. این ویژگی نظام مذکور چنان بر جسته است که در آن کشاکش طبقاتی همچنان مکنون در ساختار جامعه و مرتبط با تحقق ارزش سرمایه در اقتصاد خصوصی به احتمال بسیار قوی کشاکشی پنهان باقی می‌ماند و بنابراین از سوی کشاکشهای دیگر به عقب رانده می‌شود، کشاکشهایی که خود مشروط به شیوه‌ی تولیدند اما دیگر نمی‌توانند شکل کشاکش طبقاتی بخود بگیرند. کلاوس اوفه^۱ این موضوع محال‌نما را چنین تحلیل کرده است: هر چه نقض منافع اجتماعی‌ایکه موضوع کشاکشهای آشکار است خطرات کمتری برای نظام بدنبال داشته باشند، احتمال شعله‌ور شدن آنها بیشتر است. نیازهای کشاکش برانگیز آنهایی هستند که در قلمرو پیرامونی اقدامات دولتی قرار دارند، زیرا آنها از کشاکش مرکزی پنهان نگاه داشته شده بدورند و بنابراین در برنامه‌ی دفاع در برابر خطرات اولویتی ندارند. دامنه‌ی شعله‌ور شدن این کشاکشها تا آنجاست که عدم تناسب در مداخلات دولتی، موجب پیدایش مناطقی عقب مانده و در نتیجه تنشهای ناشی از ناهمتمایی^۲ می‌شوند. منافع حامی حفظ شیوه‌ی تولید در نظام اجتماعی را دیگر نمی‌توان آشکارا به منافع طبقاتی محدود کرد و تقلیل داد، زیرا نظام حاکمیتی که هدفش پرهیز از خطرات تهدید کننده‌ی نظام است دقیقاً حاکمیتی را که بنحوی یک طبقه را در برابر طبقات دیگر همچون گروهی قابل تشخیص برجسته نماید، طرد می‌کند.

این امر به معنای رفع تقابلات طبقاتی نیست اما بمعنای پنهانسازی آن هست. واضح است که ما می‌توانیم به عنوان جامعه شناس تجربی بخوبی ثابت کنیم که هنوز هم تمایزات اختصاصاً طبقاتی در شکل میراثهای ساختاری و اختلافات مناظر با آنها نه تنها در سطح و عادات زندگی، بلکه در مواضع سیاسی نیز به هستی خود ادامه می‌دهند. حاصل این وضع، احتمالی است مشروط به ساختار اجتماعی و بنا بر این احتمال، طبقه‌ی وابستگان به مزد بیشتر از طبقات دیگر از ناهمتمایی‌هایی اجتماعی صدمه می‌بینند. و سرانجام باید گفت که علاقه‌ی عمومیت یافته به حفظ نظام در مرتبه‌ی امکانات بلاواسطه زندگی، امروز نیز همچنان در ساختاری از امتیازات ریشه دارد: مقوله‌ی منفعتی که در برابر انسانهای زنده بخود استقلال کامل بخشیده است، می‌بایست خود را سپری سازد. اما حاکمیت سیاسی در سرمایه‌داری دولتی با دفاع از نظام در برابر خطرات تهدید کننده، علاقه به حفظ نقش مقسم و جبران کننده‌ی کاستیها را - علاقه‌ای که از مرزهای طبقاتی مجازی شده فراتر رود - از آن خود کرده است.

از سوی دیگر انتقال حوزه‌های کشاکش از مرزهای طبقاتی به قلمروهایی دیگر از زندگی که از امتیازات اجتماعی بهره‌ی کمتری دارند بهیچ روی به معنای انتقای ظرفیت عظیم کشاکش نیست. همچنانکه کشاکشهای نژادی در آمریکا به عنوان نمونه‌ای افراطی از این مورد نشان می‌دهند حوزه‌ها و گروههای معینی می‌توانند آنقدر عواقب ناهمتمایی را در خود انباشته کنند که انفجار آنها وضعیتی همانند جنگ داخلی پیش آورد. وجه مشخصه‌ی این کشاکشها که تنها از چنان بی‌بهرگی‌هایی ناشی شده‌اند اینست که بدون پیوند با ظرفیتهای اعتراضی دیگر که منشاهاى متفاوتی دارند، فی‌الواقع نمی‌توانند به دگرگونی بنیادی نظام راه برند، هر چند که احتمالاً نظام را وامی‌دارند دست به شدت عمل بزنند و دیگر نتواند با ابزارها و واکنشهای متعارف در دمکراسی صوری به مقابله با آنها بپردازد. زیرا گروههای محروم از امتیازات اجتماعی طبقه‌ای اجتماعی نیستند. آنها بطور بالقوه نیز هرگز اکثریت جمعیت را تشکیل نمی‌دهند.

سلب حقوق از این گروهها و افکندن آنها به فقرزدگی با استثمارشان همراه نیست، زیرا نظام از قبل کار آنها زندگی نمی‌کند. آنها در بهترین حالت می‌توانند نماینده‌ی مرحله‌ای سپری شده از استثمار باشند. اما آنها نمی‌توانند تحقق ادعاها و خواسته‌های مشروع خود را از راه امتناع از همکاری تحمیل کنند و بنابراین درخواستهای آنها سرشتی خطابی و تمنایی دارد. اگر خواسته‌های گروههای کم بهره از امتیازات اجتماعی در بلند مدت مورد بی توجهی قرار گیرد، این گروهها می‌توانند در حالتی افراطی با ویرانسازی خود و دیگران واکنش نشان دهند. اما مادام که این محرومان به ائتلافاتی با گروههای ممتاز نائل نیابند، جنگ داخلی یکباره انداخته‌اند فاقد بخت پیروزی انقلابی مبارزه‌ی طبقاتی است.

در جوامع سرمایه داری متاخر گروههای محروم و گروههای ممتاز، اگر اساساً مرز بین امتیاز و محرومیت شاخصه‌ی گروهی داشته باشد و از لابلای کلیه‌ی افشار مردم عبور نکنند، دیگر به مثابه طبقات اجتماعی - اقتصادی رو در روی هم قرار نمی‌گیرند.

۲- آگاهی فن سالارانه از یکسو "کمتر" از همه‌ی ایدئولوژیهای گذشته "ایدئولوژیک" است، زیرا برق و جلای تامین منافع از راه تسکین خواهشهای سرکوفته را ندارد. از سوی دیگر اما، ایدئولوژی مبنا و بلورینی که علم را بتواره می‌کند، غیر قابل مقاومت تر و پدافند تر از انواع قدیمی ایدئولوژی است، زیرا با پرده انداختن بر مسائل عملی نه تنها برخی منافع حاکمیت طبقه‌ای معین را توجیه می‌کند و برخی از نیازهای طبقه‌ای دیگر به رهایی را سرکوب می‌نماید، بلکه میل نوعی انسان به رهایی را مورد اصابت قرار می‌دهد.

آگاهی فن سالارانه خیال و خواهشی عقلایی نیست؛ "توهم" به معنی فرویدی نیز - که در آن پیوندی از کنش و واکنشهای متقابل جلوه گر می‌شود که غیر سرکوبگرانه و ارضاء کننده‌ی خواهشهاست - نیست. ایدئولوژیهای بورژوایی هنوز هم منشأ و قالب اصلی خود را میانکنشی عادلانه، عاری از حاکمیت و ارضاء کننده‌ی هر دو جانب می‌دانند. دقیقاً همین ایدئولوژیها بودند که معیارهای تحقق خواستهها را تامین

می‌کردند و جانشین ارضاء نیازها می‌شدند؛ و شالوده‌ی آنها ارتباطی بود چندان محدود شده بوسیله‌ی سرکوب که بدلیل پیوند رابطه‌ی سرمایه با قهری نهادین شده، قابل نامیده شدن به نام خویش نبود. اما آگاهی فن سالارانه دیگر بیان کننده‌ی چشم انداز "زندگی خوبی" نیست که اگر با واقعیت وخامت بار هم هویت نباشد، دست کم بطور بالقوه در ارتباطی رضایتبخش با آن قرار داده می‌شود. مسلماً این ایدئولوژی تازه نیز مانند ایدئولوژیهای قدیمی مانع از خصلتبندی شالوده‌ی اجتماعی است: در گذشته بستر بلاواسطه‌ی رابطه‌ی سرمایه داران و کارگران مزدور را قهر اجتماعی می‌ساخت و امروز شرایط ساختاری مقدماتی وظایف کارکردی حفظ نظام را تعریف می‌کنند؛ همانا: شکل اقتصادی خصوصی تحقق ارزش سرمایه و شکلی سیاسی برای سرشکن کردن خسارات اجتماعی بنحوی که تضمین کننده‌ی وفاداری توده‌ای نسبت به نظام باشد. ایدئولوژی کهنه و نو تنها از دو زاویه باهم تفاوت دارند.

یکی اینکه، امروز رابطه‌ی سرمایه بواسطه وابستگی‌اش به وجهی سیاسی برای تقسیم ثروت که متضمن وفاداری توده‌ای است دیگر استثمار و سرکوبی تصحیح نشده نیست: پیشفرض مجازی کردن تضاد واقعاً موجود طبقاتی اینست که سرکوبی که سازنده‌ی بستر آنست بلحاظ تاریخی به آگاهی درآید و سپس در شکلی دگرسان شده به مثابه یکی از ویژگی‌های نظام تثبیت شود. بنابراین آگاهی فن سالارانه نمی‌تواند بهمان شیوه‌ای که ایدئولوژیهای کهنه خود را بر کرسی می‌نشانند، بر تغییر جمعی تکیه کند. دوم اینکه، وفاداری توده‌ای تنها به یاری جبران خسارت ناشی از خصوصی شدن نیازها بدست می‌آید. تفسیر کارایی‌هایی که نظام خود را با آنها توجیه می‌کند، علی‌القاعده نمی‌تواند تفسیری سیاسی باشد. نظام کارایی خود را بطور مستقیم با اختصاص بیطرفانه‌ی پول و وقت آزاد کار و بطور غیر مستقیم با توجیه فن سالارانه‌ی انتقای مسائل عملی مرتبط می‌کند.

III

بدین ترتیب به نکته‌ی تعیین کننده در احتجاج خود رسیدم. من ادعا می‌کنم مادام که نتوان دو سلسله از انگیزه‌ها را که در جنبش کارگری و در تئوری مارکسیستی همواره بهم وابسته بوده‌اند از یکدیگر بنحوی موثر جدا کرد، چنانکه بتوان یک نفع را ارضاء و دیگری را سرکوب نمود، شرایط مبارزه‌ی طبقاتی‌ایکه بلحاظ سیاسی سازمانپذیر باشد در سرمایه‌داری متاخر فراهم نخواهد شد. نفعی که ارضاء می‌شود عبارت است از نفع اقتصادی مصرف کننده در محصولات و خدمات اجتماعاً تولید شده و نفع کارگر در زمان کاری کوتاه شده؛ نفعی که سرکوب می‌شود عبارت است از نفع سیاسی افراد در کسب استقلال خویش از طریق شرکت آزادانه در همه‌ی روندهای تصمیم‌گیری‌ایکه زندگیشان وابسته به آنهاست. تثبیت نظام اجتماعی سرمایه‌داری دولتی وابسته است به اینکه وفاداری توده‌ها به تصمیمات اجتماعی در قالب غیر سیاسی (درآمد و زمان آزاد کار) منجمد شود و انتفای علاقه‌ی آنها به حل مسائل عملی زندگی خوب و بهتر تضمین شود. بنابراین مشروعیت نظام اجتماعی سرمایه‌داری دولتی بر شالوده‌ای بسیار ضعیف استوار است. نظام حاکمیت تقریباً فقط بنحوی سلبی، از طریق منحرف ساختن علاقه‌ی لایه‌های وسیع به قلمرو خصوصی و نه دیگر بنحوی ایجابی از طریق اهدافی عملی توجیه می‌شود. این سیاست زدایی الزامی از حوزه‌ی عمومی، بنحوی که بر بستر آن روند تصمیم‌گیری نتواند شکلی دمکراتیک بخود بگیرد، از جنبه‌ی استراتژیک ضربه‌پذیری نظام پرده برمی‌دارد.

پیش از آنکه به ذکر نیروهای پیردازم که این نقطه‌ی ضعف را هدف قرار می‌دهند، مایلیم دو گرایش بین‌المللی‌ای را که تاکنون بیشتر موجب تحکیم سرمایه‌داری شده‌اند، دست کم مورد اشاره قرار دهیم.

۱- بنظر می‌رسد که ارتباط بین ثبات اقتصادی کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری و وضع اقتصادی فاجعه‌بار کشورهای جهان سوم امروز با

تئوری امپریالیسم دیگر بنحو مکفی قابل درک و توضیح نیست. من در این نکته تردیدی ندارم که شرایط اجتماعی و اقتصادی نامساعدی که نقطه‌ی عزیمت این کشورها بوده است، بواسطه‌ی امپریالیسم کشورهای صنعتی امروزی ایجاد شده است. اما شواهد بیشتر مویده‌اند که روابط مبتنی بر استثمار اقتصادی بین جهان اول و جهان سوم بیشتر بدانسو گرایش دارند که جای خود را به مناسبات وابستگی استراتژیک و ناهمتایی فزاینده بدهند. در سطح بین‌المللی نیز کم‌بهرگی از امتیازها شکل حق زدایی وحشتناکی را می‌گیرد که دیگر بطور اتوماتیک با استثمار یکی نیست و در آینده هر چه کمتر با آن یکسان خواهد بود. این مسئله در عین حال بیان‌کننده‌ی اخلاقی شدن ادعاهایی است که کشورهای مستعمره‌ی سابق امروزه بحق در برابر قدرتهای استعمارگر سابق اقامه می‌کنند.

۲- استقرار بلوک کشورهای سوسیالیستی بدنبال انقلاب اکبر در روسیه و پیروزی متفقین بر آلمان فاشیست مقیاس تازه‌ای برای مبارزه‌ی طبقاتی بین‌المللی پدید آورده است. هم حضور نظامی و هم الگوی جامعه‌ی سوسیالیسم دولتی فشار رقابتی را اعمال می‌کنند که دست کم سرمایه‌داری را در انضباط بخشیدن به خویش یاری می‌دهد. فشار درونی دال بر فرمان حفظ وفاداری توده‌ای از طریق رشد اقتصادی و جبران خسارات اجتماعی، بوسیله‌ی فشار خارجی ناشی از امکان گرائیدن به بدیل‌های اجتماعی دست یافتنی، افزایش می‌یابد. البته مادام که الگوی بدیل تنها شکل حاکمیت سوسیالیسمی دیوان سالارانه را نمایندگی می‌کند، مسلماً سرمایه‌داری دولتی را خطری تهدید نمی‌کند.

در عین حال باید گفت که عدم تحرک سالهای ۵۰ شکسته شده و نشانه‌های حاکی از تحولات انقلابی جدید انبوهه گشته‌اند. آیا درحالیکه شرایط کلاسیک انقلاب فراهم نیستند شرایط بدیلی وجود دارند؟ در پایان تلاش خواهیم کرد این پرسش را هم در ارتباط با تحولات درونی نظامهای اجتماعی سرمایه‌داری متاخر و هم در مقیاس بین‌المللی دست کم بگونه‌ای تزوار پاسخ گویم.

IV

۱- نه تضاد طبقاتی قدیمی و نه کم بهرگی های نوع جدید از امتیازات اجتماعی حاوی ظرفیتهای اعتراضی ای نیستند که به سیاسی کردن دوباره‌ی فضای خشکیده‌ی سپهر عمومی راه برند. تنها ظرفیت اعتراضی که با علاقه‌ی قابل تشخیصی قلمروهای تازه کشاکش را هدف گرفته است، عجالتا در بین گروههای معینی از دانشجویان و دانش آموزان یافت می‌شود. در این مورد می‌توانیم از سه قرار عزیمت کنیم:

الف) گروه اعتراضی دانشجویان و دانش آموزان گروهی ممتاز است. این گروه نماینده‌ی منافعی نیست که بطور بلاواسطه از جایگاه اجتماعی اش ناشی شود و با رشد جبران خسارتهای اجتماعی بنحوی سازگار با نظام ارضاء گردد. نخستین پژوهشها در آمریکا (۱) درباره‌ی فعالین جنبش دانشجویی تایید می‌کنند که این افراد عمدتاً متعلق به بخشی از دانشجویان نیستند که بلحاظ اجتماعی ترقی کرده‌اند، بلکه به آن بخش تعلق دارند که از مرتبه‌ی ممتاز برخوردارند و اعضای آن از میان لایه‌های اجتماعی مرفه و بری از مشکلات اقتصادی برخاسته‌اند.

ب) پیشنهادهای مشروعیت نظام حاکمیت از دید این گروه به دلایلی پذیرفتنی متقاعد کننده بنظر نمی‌آیند. پیشفرض برنامه‌ی اجتماعی دولت برای جایگزین ساختن ایدئولوژیهای فروپاشیده‌ی بورژوایی نوعی جهت گیری بسوی مقام و بازده است. بنا بر پژوهشهای فوق الذکر فعالین جنبش دانشجویی کمتر از دانشجویان دیگر به ارتقاء شغلی و تشکیل خانواده اهمیت می‌دهند. همچنین نتایج درسی آنها در دانشگاه از حسد متوسط بالاتر است و خاستگاه اجتماعی شان افق انتظاراتی را در برابر آنها می‌گذارد که فشارهای بازار کار نمی‌توانند تاثیر تعیین کننده‌ی بر آن داشته باشند.

ج) در این گروه شکلگیری یک کشاکش نمی‌تواند از دامنه‌ی فشارها و انضباط مورد مطالبه، بلکه از نوع منعیات تعیین کننده ناشی شود. دانشجویان بخاطر کسب سهم بیشتری از کمکهای اجتماعی در قالب

مقولات رایج مثل درآمد و زمان آزاد کار مبارزه نمی‌کنند. اعتراض آنها علیه خود مقوله "کمکها و جبران خسارت" است. داده‌های محدودی که در دست‌اند تصدیق می‌کنند که اعتراض جوانان خانواده‌های بورژوا دیگر بالگوی درگیری برسر اقتدار و مرجعیت که از نسلا پیش معمول است مطابقت نمی‌کند. دانشجویان فعال والدینی دارند که بیشتر در مواضع انتقادی آنها شریکند؛ این دانشجویان اغلب و بطور نسبی با فهم روانشناختی بیشتری تربیت شده‌اند و مبانی تربیتی آنها از گروههای مشابه و غیر فعال آزادیخواهانه تر است. بنظر می‌رسد اجتماعی شدن دانشجویان فعال بیشتر در درون ساختارهایی صورت گرفته که از فشارهای مستقیم اقتصادی در امان بوده‌اند و در آنها میراثهای اخلاق بورژوایی و مشتقه‌ی خرده بورژوایی اش کارکرد خویش را چنان از دست داده‌اند که تمرین برای "چرخش" بسوی راستاهای ارزشی کنش عقلایی و معطوف به هدف دیگر نمی‌تواند شامل بتواره کردن خود این کنش نیز بشود. این فنون تربیتی می‌توانند تجربیاتی را ممکن سازند و بسود راستاهایی تمام شوند که با شکل زندگی محافظه کارانه‌ی اقتصاد فقر شدیداً تعارض دارند. بر این پایه می‌تواند عدم تفاهمی اصولی نسبت به بازتولید عبث فضیلت‌های زائد شده و قربانی گشتنهای بیهوده شکل بگیرد؛ عدم تفاهمی نسبت به اینکه چرا علیرغم درجه‌ی رفیع پیشرفت فنی زندگی فرد همچنان مانند گذشته به فرمان کار شغلی، بوسیله‌ی اخلاق مسابقه بر سر بازده، بوسیله‌ی فشار رقابت در کسب مقام اجتماعی، بوسیله‌ی ارزشهای شیئی شدنی تملک طلبانه و با پیشنهادهای بدلی برای ارضاء حوایج تعیین می‌شود؛ چرا انضباط کار بیگانه، قطعه قطعه کردن حسیت و پاره پاره کردن خشنودی زیبایی شناسانه باید حفظ شوند. این حساسیت مسلماً نمی‌تواند طرد ساختاری مسائل عملی از حوزه‌ی عمومی سیاست زدایی شده را تحمل کند.

اعتراف می‌کنم که این چشم انداز مفروضات رایج تئوری مارکسیستی را واژگون می‌کند. معنای فرضیه‌ی من این می‌شود که نه فقر و فلاکت مادی، بلکه برعکس وفور مادی مبنایی است که با اتکا به آن ساختار

خرده بورژوازی نیازها - که طی قرن‌ها تحت فشار رقابت‌های فردی شکل گرفته و اکنون در جنبش کارگری ادغام شده در نظام ریشه دوانیده است - می‌تواند درهم شکسته شود. بنا بر این فرضیه آنچه اجبار بلحاظ ایدئولوژیک مستور در اشکال کاروندگی بوروکراتیک شده راکه حاوی رفاه حاصل از کار نسل‌های گذشته‌اند حساس می‌کند، نخست روانشناسی اکراه یا کسالت نسبت به رفاهی دست یافتنی است. اگر این فرضیه درست باشد، آنگاه الغای فقر محصول انقلاب نیست بلکه پیشفرض آنست. اما تحقق این پیشفرض مسلماً در مقیاسی جهانی با چشم اندازهای خوبی روبرو نیست. اعتراض جوانان تحت شرایط موجود تنها زمانی می‌تواند پی آمدهای دگرگون‌ساز داشته باشد که در زمانی قابل پیش بینی با معضلی لاینحل در نظام برخورد کند و تا بحال من چنین معضلی را خاطر نشان نکرده‌ام. منظورم معضلی است که بواسطه‌ی میان تهی شدن ساختاری ایدئولوژی جامعه‌ی مبتنی بر بازده، مداوما و مصرا طرح می‌شود. دامنه‌ی ثروت اجتماعی ایکه یک سرمایه‌داری انکشاف یافته‌ی صنعتی ببار می‌آورد و شرایط فنی و سازمانی ایکه تحت آنها این ثروت تولید می‌شود، منوط کردن تفویض مقام اجتماعی به مکانیسم ارزیابی بازدهی فردی را حتی بنحوی که فقط بلحاظ ذهنی متقاعد کننده باشد، روز به روز سخت تر می‌کند.

۲- در مقیاس بین المللی می‌توان نشانه‌های دو نوع تحول را دید که تخمین‌هایی در باره‌ی تغییرات کیفی در فشارهای خارجی نسبت به نظام را مجاز می‌سازند. بار دیگر مایلیم بین روابط کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته با کشورهای جهان سوم و روابطشان با کشورهای سوسیالیستی نوع شوروی تمایز قائل شوم.

الف) بسیاری شواهد موید آنند که چه سرمایه‌داری سازمانیافته و چه سوسیالیسم دیوانسالارانه قادر نیستند در درون خویش انگیزه‌هایی مکفی برای کمک به توسعه‌ی کشورهای جهان سوم بپروارند، کمکی که در مقیاسی آشکارا عظیم موثر و منحصرأ بسود منافع کشورهای دریافت کننده باشد. بنا بر تخمین، کشورهای ثروتمند می‌باید برای پر کردن

شکاف اقتصادی بین کشورهای فقیر و غنی ۱۵ تا ۲۰ درصد محصول ملی خود را اختصاص دهند؛ و از آنجا که چنین اقدامی نامحتمل است می‌توان با اطمینان گفت که بروز فاجعه‌های عظیم فقر و گرسنگی در اواخر دهه‌ی ۸۰ قابل پیش بینی‌اند. دامنه‌ی این فاجعه‌ها یحتمل چنان وسیع خواهد بود که این پدیده می‌تواند عدم تناسب بین نیروهای مولد و مناسبات تولید را در چشمان ساکنان کشورهای پیشرفته نیز به بداهتی بلاواسطه بدل کند. در این حالت اگر یکی از کشورها، مثلاً چین، بتواند قوه‌ی صنعتی‌اش را تا حد کفایت به تهدید و اعمال فشار اتمی توسعه دهد، بی آنکه همه‌نگام اشکال حاکمیت دیوانسالارانه و طرز تفکری را پدید آورد که تاکنون همواره همپای صنعتی شدن هر جامعه بوده‌اند، آنگاه چنان آگاهی‌ای به ناتوانی نظام‌های مستقر در حل معضلات نقاط دیگر جهان می‌تواند موقعیت مبارزه‌ی طبقاتی بین‌المللی را تجدید حیات بخشد. اگر چین علیرغم رشد صنعتی به موقعیت انقلابی‌ای که نقطه‌ی عزیمتش بود وفادار بماند و آگاهی به این موقعیت را در هر نسلی بنحو موثر تجدید کند، آنگاه کشورهای فقرزده و نفس بریده که امروز لزومی ندارد خودبخود کشوری استثمار شده باشند، وکیل مدافعی برای خویش خواهند یافت. این وکیل مدافع می‌تواند فقدان ابزار اقتصادی اعمال فشار ناشی از سلب همکاری را با فشار نظامی جبران کند، بی آنکه به قواعد حساس بازی اتمی قدرتهای بزرگ متعهد باقی بماند. اگر چه بهر حال بروز فاجعه‌ی گرسنگی پیش از آنکه چین بتواند توان صنعتی‌اش را به حد مکفی افزایش دهد، قابل پیش بینی است.

ب) تحول دیگری نیز وجود دارد که می‌تواند با مخاطره یا ریسک کمتری بر تحولات کشورهای سرمایه‌داری از خارج فشار آورد و بنظر من این تحول تنها زمانی محتمل است که - علیرغم سرکوب وحشیانه‌ی اصلاح طلبان در چکسلواکی - انحلال اقتدار سوسیالیسم دیوانسالارانه بزودی جامعه‌ی عمل بپوشد. تنها دمکراتیک شدن ریشه‌ی ای و عمیق کشورهای پیشرفته‌ی دارای سوسیالیسم دولتی می‌تواند الگویی قابل رقابت با

تجدد، تجددگرایی و متجددگردانی

سه مفهوم تجدد (مدرنیته)، تجددگرایی (مدرنیسم) و متجددگردانی (مدرنیزاسیون) در رابطه ای خاص و عجیب با یکدیگر قرار دارند. این مفاهیم بظاهر می‌بایست در پیوندی منطقی با یکدیگر جنبه‌های متفاوت پدیده‌ی واحدی را تبیین کنند، اما در واقعیت امر آنها معانی کاملاً متفاوت و گاه متناقضی را به ذهن متبادر می‌کنند. جالب اینکه انفصال و شکاف شکل گرفته در این عرصه‌ی لغوی - مقوله‌ای بازتاباننده‌ی همان شکاف و تفکیکی است که در جهان جدید (مدرن) بین همه‌ی امور و پدیده‌های اجتماعی ایجاد شده است. در این نوشته، برای ارائه‌ی تصویری دقیق و انضمامی از انفصال لغوی - مقوله‌ای و تفکیک این امور از یکدیگر، نخست تعاریف سه مفهوم فوق را بررسی کرده و سپس بطور اجمالی به رابطه‌ی آنها با یکدیگر به مثابه سه روند گوناگون اجتماعی و فرهنگی در ایران خواهیم پرداخت.

۱

تجدد به مجموعه‌ی روابط اجتماعی شکل گرفته در اروپای غربی اواخر قرن هفدهم بعد اطلاق می‌شود. تجدد در اصل در اروپای غربی پیدایش یافت، به بلوغ و انسجام رسید و سپس در سطح جهان گسترش یافت. (۱) مبنای روابط اجتماعی نو چیزی جز نظم اقتصادی بورژوازی نبود. فروپاشی فئودالیسم در قرون ۱۳ و ۱۴ میلادی منجر به بسط داد و

کشورهای سرمایه داری دولتی بدست دهد، الگویی که مرزها و محدودیتهای سرمایه داری دولتی را قابل شناسایی خواهد کرد و در برابر چشمان توده های بخوبی ادغام شده در نظام، قابل رؤیت خواهد نمود. مادام که سوسیالیسم دولتی و سرمایه داری دولتی تنها معیار مقایسه ی خود با دیگری را رشد اقتصادی، تامین ارزاق، کوتاه ساختن زمان کار و در یک کلام رفاه خصوصی قرار داده‌اند، برتری شیوه‌ی تولید سوسیالیستی بر شیوه ی تولید سرمایه داری نمی‌تواند تحت شرایط نظامی و استراتژیک موجود بنحوی موثر مرئی شود. تفوق یک شیوه‌ی تولید بر دیگری تنها می‌تواند در فضای جولانی به نمایش درآید که این شیوه‌ی تولید برای دمکراتیک شدن فرآیندهای تصمیم گیری در همه‌ی قلمروهای اجتماعی می‌گشاید.

ترجمه‌ی: رضا سلحشور

یادداشتها:

- 1- S. M. Lipest, P.G. Altbach, *Student Politics and Higher Education in the USA*, in: S. M. Lipest (hrsg.), *Student Politics*, N. Y. 1967, S. 199 ff; R. Flacks, *The Lierated Generation, An Exploration of the Roots of Student Protest*, in: *Journ. Soc. Issues*, July 1967. S. 52 ff; K. Keniston, *The Source of Student Dissent*, ebd., S. 108 ff.

* متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Marx und die Revolution, Suhrkamp Verlag 1970, Frankfurt a. Main.

سند تجاری و آزادسازی نیروی کار رعایای سابق برای فروش در بازار کار گردید. از انتهای قرن هفدهم بپس شویو نوین فعالیت اقتصادی که در آن تولید بر پایه‌ی استثمار نیروی آزاد کار برای فروش محصول آن در بازار انجام گرفت به مقام شیووی اصلی تولید در جوامع گوناگون اروپای غربی ارتقاء یافت. از آن زمان تا کنون زندگی روزمره، تولید و مصرف سه عنصر متفاوت و متمایز حیات انسانی را می‌سازند. (۲) خورد و خواب، آمیزش با دیگران و پرداختن به تفریح، مناسک دینی و مراسم آئینی همه در جدایی از پروسه‌ی تولید روی می‌دهند. زمان و مکان تولید از دیگر زمانها و مکانهای زیست اجتماعی جدا می‌گردند و حضور خاص خود را بدست می‌آورند. گفتگو و آمیزش با افراد خانواده و دوستان، آرامش و خواب، بازی و شرکت در مراسم مذهبی و ملی (همچون اعیاد) در فضایی بی ربط به محیط و جو تولید انجام می‌شوند. حضور در پروسه‌ی تولید از مصرف ضروریات زندگی نیز منفصل می‌گردد. آنکه در مزرعه یا کارخانه‌ای کار می‌کند کالای محصول کار خود را مصرف نمی‌کند، بلکه با دستمزد کسب شده آنچه را که بدان نیاز یا علاقه دارد در بازار ابتیاع می‌کند. مصرف تا حدی از زندگی روزمره هم جدا می‌شود. تنها آنچه ضروری است یا بکار پرستیژ و جایگاه اجتماعی انسان می‌آید مورد استفاده قرار نمی‌گیرد، بلکه چون انسان دارای قدرت خرید است و کالا در بازار موجود است، هر کس می‌تواند بر اساس هوی و هوس شخصی آنچه را که می‌خواهد به مصرف برساند.

تجدد در زمینه‌ی مهم دیگری از زندگی اجتماعی روابط نوینی را بین انسانها برقرار ساخت. حاکمیت سیاسی یعنی شکل تنظیم سلطه‌ی قدرتمداران بر بقیه تغییر شکل داد. فروپاشی فئودالیسم به عروج دول مطلقه انجامید و انسجام اقتصاد بورژوایی که با ظهور طبقه‌ی نوپای متوسط سوداگر همراه بود پایه‌های همین دولت مطلقه را تضعیف کرد تا دولت‌های ملی جدید با دخالتگری گسترده‌ی توده‌ی مردم بوجود آید. تجدید در عرصه‌ی سیاسی به معنای ورود توده‌ها به صحنه‌ی تصمیم گیری سیاسی و اثرگذاری آنها بر روند تاریخ است. انقلاب پیرایشگری

انگلیس، انقلاب کبیر فرانسه و انقلابات اروپایی ۱۸۴۸ را، همه، می‌بایست گشایش سر فصل تجدید سیاسی اروپا بحساب آورد. توده‌هایی که با این انقلابات وارد صحنه‌ی سیاست و تاریخ گشتند بعد از آن صحنه‌ها را ترک نگفتند بلکه با حضور فعال خود در برپایی دموکراسی بورژوایی نوین سهم عمده‌ای ایفا نمودند. (۳)

اما ابعاد فعالیت و مبارزه‌ی سیاسی به کوچه و خیابان، سنگرهای خیابانی، کلوب سیاسی و حداکثر مجلس قانون گذاری محدود ماند. محیطهای کار و تولید تا حدود زیادی بدور از جنب و جوش و دخالتگری سیاسی توده‌ها به حیات خود ادامه دادند. دموکراسی بورژوایی ویژه‌ی عرصه‌های سیاسی زندگی و نه همه‌ی عرصه‌ها باقی ماند. برای اینکه اعمال قدرت در تمامی جوانب زندگی اجتماعی بطور کارآ و دقیق صورت گیرد دستگاه بوروکراسی شکل می‌گیرد. نه اصل مشارکت عمومی بلکه قاطعیت در تصمیم گیری و قانون گرایی و برنامه‌مندی اهداف عملی این دستگاه می‌شوند. فعالیت و جنب و جوش سیاسی محدود به اوقات و مکانهای خاصی از زندگی اجتماعی می‌گردد. در تظاهرات و سخنرانی که نمی‌توان هر روز شرکت جست و امر رأی دادن و شرکت در روند تصمیم گیری سیاسی نباید با کار و تفریح و مشغله‌های دیگر تصادم یابد. پس افراد هرچند گاه یکبار طبق ضابطه و برنامه‌ی معینی به سیاست و کش و قوسهای آن روی می‌آورند. خیلی‌ها هم آنرا به مثابه تفریح و آئینی می‌دانند که باید بحکم قراردادهای اجتماعی در آن شرکت جویند و کمتر کسی در دوران متاخر کنونی تجدید گمان می‌برد که فعالیت سیاسی تاثیر چشمگیری بر سرنوشت انسانها می‌گذارد.

در زمینه‌ی فرهنگی تجدید، بصورت نقطه‌ی اوج چند روند متفاوت شیووی زندگی و طرز تفکر معمولی مردم را متحول گردانید. دین زدایی (سکولاریسم) که با رنسانس و رفرماسیون شروع شده بود در قرون ۱۸ و ۱۹ حوزه‌های بزرگ و عمده‌ای از زندگی اجتماعی و فردی را از سلطه‌ی نفوذ مذهب رها ساخت. فردیت نوین بورژوایی به انسانها بیش

از پیش اجازه داد تا طبق امیال، آرزوها و منافع شخصی خود عمل کنند و به ندای خویشتن خود بیش از نقطه نظرات یا بایسته‌های جمعی توجه نشان دهند. بر این روال، زندگی هر چه بیشتر همچون عرصه‌ای برای تلاش در جهت بدست آوردن موفقیت و تحقق لذت‌های مختلف معرفی شد تا سر پلی برای گذار از حیات دنیوی به حیات ابدی اخروی. با اینحال از تلخی زندگی و سرسختی قیودات اجتماعی چیزی کاسته نشد و هنوز نشده است. افراد به کسب موفقیت و لذت جویی از امکانات متفاوت و بظاهر بیشمار فراخوانده شده‌اند، اما دست تقدیر تعداد معدودی را با سعادت این جهانی روبرو گردانیده است. تناقض خواست و منیل درونی شده با واقعیت‌های صعب زندگی عملی دست در دست هزاران مشکل دیگر زندگی جدید مثل تنهایی، غربت، عدم احساس وابستگی به اراده‌ی یک قدرت استعلائی، همه را بسیار بیشتر از پیش با مصائب مختلف روانی - اجتماعی آشنا گردانیده است. آزادی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و حضور فعال شخص در عرصه‌های مختلف زندگی، جدایی از امنیت و آرامش و بی خیالی سنتی را به همراه آورده و انسانها را بطور چشمگیری درگیر با مسائل و مشکلات شخصی کرده است.

اگر بخواهیم تعریف ساده‌ای از تجددگرایی (مدرنیسم) ارائه دهیم باید بگوییم که تجددگرایی فرهنگ جهان جدید است. این تعریف بسیار ابتدایی و خام است زیرا فوراً این سوال را پیش می‌کشد که منظور از فرهنگ چیست. اگر فرهنگ در اینجا بر کل داده‌های اطلاعاتی و قواعد و هنجارهای زندگی و تفکر یک جامعه نظارت دارد آنگاه پای این تعریف از تجددگرایی می‌لنگد زیرا که تفاوتی بین این مفهوم و مفهوم تجدد بر قرار نخواهد ساخت. مگر نه اینکه ما خود تجدد را هم به معنای یک شیوه‌ی نوین از زندگی و تفکر بکار بردیم. پس از فرهنگ در اینجا باید معنای دیگری را افاده کرد و آن عبارتست از تفکر مستند

شده در کلام، صدا و تصویر حول زندگی و جهان. بر این مبنا شعر، داستان، نقاشی، موسیقی و حتی فلسفه و علوم جزو فرهنگ در این معنای خاصش بحساب می‌آید و تجددگرایی عبارت می‌شود از هنر، فلسفه و علم دوران تجدد.

بنیانهای تجددگرایی به دوران شکلگیری تجدد برمی‌گردند. فلسفه‌ی عقل‌گرای دکارتی و تجربه‌گرای هابزی و لاک، علم گالیله‌ای و نیوتونی، نقاشیهای رامبراند و آثار میلتن و راسین همه متعلق به همین دوره‌ی آغازین هستند. در آنها ولی آگاهی به آنکه دوران جدیدی در تمایز با گذشته‌ی سنتی شروع گشته کمتر به چشم می‌خورد و بازتاب کمی از حس فردگرایی، خودمداری و آزادگی و بیقراری انسان جدید در آن یافت می‌شود. بنظر یورگن هابرماس این در قرن هجدهم است که در فلسفه‌ی هگلی و کارهای هنری بودلر و شیلر (اواخر قرن هفدهم) ما به خودآگاهی نسبت به حضور دورانی جدید برمی‌خوریم (۴) و همینجاست هم که تجربه‌ی بیقراری و خودمداری انسان جدید در حیطه‌ی هنر و ادبیات شروع می‌شود.

امروزه ما این اندیشه‌ها و تجربه‌ها را پیش زمینه‌ی تجددگرایی واقعی‌ای که در انتهای قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم در عرصه‌های گوناگون علمی، ادبی و هنرهای تزئینی شکل گرفت بحساب می‌آوریم. علامت مشخصه‌ی این تجددگرایی نه تنها آگاهی به حضور کامل تجدد در محیط پیرامون است بلکه بازتاباندن این واقعیت است که اتکای انسان به هرگونه تکیه گاه محکم و با ثبات از بین رفته و انسان خود با تمام ضعف و قدرتش به تنهایی در مقابل جهان و سرنوشت قرار گرفته است. (۵) این واقعیت بگمان اندیشمندان عصر حاضر از ابتدای دوران تجدد بر زندگی همه حکمفرما بوده ولی آگاهی و درک کامل نسبت بدان تنها در انتهای قرن نوزدهم نضج می‌گیرد. بر طبق این دیدگاه آگاهی مستقیماً از وضع موجود نشأت نمی‌گیرد، بلکه به هنگام تکامل کامل و بلوغ یک دوره، انسان نسبت به خصوصیات آن دوره معرفت می‌یابد. به گفته‌ی هگل جغد مینروا شباهنگام پر و بال می‌گشاید.

تجددگرایی به مفهومی که ما امروزه آنرا طرح می‌کنیم برای اولین بار در کارهای ادبی ویتمن، الیوت، ریلکه، کافکا، پروست و جویس، تابلوهای امپرسیونیستها و اکسپرسیونیستها، دستگاههای فلسفی براگماتیستی و زبانی و فرضیه‌های علمی هاینبرگی و اینشتاینی فرموله گردید و سپس در کارهای اندیشمندان، هنرمندان مطرح قرن بیستم تجسد کامل یافت. ویژگی اصلی این آثار درک انتقادی آنها از فهم عامه، تئوریه‌ها و دیدگاههای حاکم بر نهادهای فرهنگی معاصر و حتی ساختار روابط اجتماعی جدید است. تجددگرایی در واقع نقد همه‌ی آنچه است که مهر و نشان از تجدد بر خود دارد. آن تئوری و اندیشه‌ای که وضعیت موجود را بپذیرد و از آن دفاع کند تجددگرا تشخیص داده نمی‌شود، برعکس آنگونه تئوری و اندیشه‌هایی که خواهان دگرگونی و تغییر چه در جهت بازگشت به گذشته و چه در جهت حرکت به آینده باشد تجددگرا خوانده می‌شود.

نیچه، هایدگر، داستایوسکی، استریندبرگ، سارتر و ویتگنشتاین تجددگرا دانسته می‌شوند زیرا همگی بنیانهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عصر خود را به نقدی جدی می‌کشند. ولی کسانی چون رومن رولان، راسل، نئوکانتیستها و پوزیتیویستهای اطریشی - آلمانی تا آنجا که از موضعی لیبرالی به دفاع از دستاوردهای تجدد برمی‌خیزند غیر تجددگرا تشخیص داده می‌شوند.

با آنکه تجددگرایی بطور مستقیم و آگاهانه در خدمت گسترش و تعمیق تجدد قرار ندارد، اما پویایی و خلاقیت آن به این امر کمک می‌کند. نقد به وضعیت موجود و فراخوانی انسانها به ایجاد فاصله بین خود و نهادهای پا برجای اجتماعی نقش مهمی در غیر مشروع گردانیدن نظم حاکم دارد. برای اینکه افراد در جوامع جدید بتوانند بطور مداوم دست به نوآوری بزنند لازم است که آنها آنچه را که هست بی اعتبار و غیر مشروع بدانند و تجددگرایی کمک می‌کند تا این آگاهی و معرفت شکل گیرد و اثرگذار شود.

تجدد در اروپای غربی در روندی خودبخودی بدون اینکه کسی یا نهادی بطور آگاهانه و عمدی در برقراری آن بکوشد جامعه‌ی کهنه‌ی سنتی را متحول ساخت. انسانها و نهادها با کنش و عملکرد خود عامل تحول تاریخی و اضمحلال جهان کهنه بودند، اما آنها اینکار را بدون اینکه قصد خاصی در موزد حرکت بسوی تجدد داشته باشند می‌کردند. کمتر کسی یا نهادی در زندگی روزمره اینچنین قصد و برنامه‌ای را در سر داشت و شاید هم اگر کسی می‌خواست اینکار را به عمد انجام دهد، نمی‌دانست چگونه این کار امکان‌پذیر است. در مورد جوامع غیر اروپایی که بعداً، بخصوص از اواخر قرن نوزدهم، به جهان جدید پیوستند وضع دیگرگونه بوده و هست. در این جوامع سرآمدان قدرتمدار با استفاده از نهادهای خاص اجتماعی و سیاسی تجدد را در جامعه پیاده ساخته‌اند. استیلای تجدد بر جامعه بر طبق این گونه عملکردی را معمولاً متجددگردانی می‌نامیم و به مجموعه‌ی روابط اجتماعی و وضعیت سیاسی و فرهنگی موجود در اینچنین جامعه‌ای صفت متجدد گردیده (مدرنیزه شده) اطلاق می‌کنیم. (۶)

سرآمدان قدرتمدار در راستای منافع خود ساختار اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه‌ی مأوای خویش را متحول می‌سازند. آنان یا در بند استحکام پایه‌های قدرت خویش هستند یا گمان دارند که با معرفی نوآوری می‌توانند از ساختارها و نهادهای کهنه آنچنان سازمانها و عوامل جدیدی بسازند که توان رقابت در جهان با همان سازمانها و نهادهای جوامع دیگر را داشته باشد. توجه آنان بنابرین بیشتر معطوف به بازدهی تحول بخصوص نتایج اقتصادی و سیاسی آن است تا چیز دیگری و چون از توان بالایی برخوردار نیستند و روی به تجدد نهاده‌اند تا توان بالایی را بدست آورند مناسبات و روابط جدید را فقط در عرصه‌های محدودی پیاده می‌کنند. در این شرایط تولید پیشرفته‌ی صنعتی آنها در شهرهای بزرگ و اعمال قدرت سیاسی منظم و بوروکراتیک بسرعت شکل

می‌گیرد، اما دموکراسی و نوآوری فرهنگی نه تنها مورد داوری بیطرفانه قرار نمی‌گیرد بلکه آماج مبارزه هم واقع می‌شود. سرآمدان به عشق تجدد روی بسوی آن نیاورده‌اند، آنها در پی تحکیم بنیادهای قدرت خویش‌اند و دموکراسی و نوآوری فرهنگی را همچون تهدیدی برای قدرت خویش بحساب می‌آورند.

در دور دراز مدت تاریخ، طبیعتاً، سرآمدان قدرتمدار را نمی‌توان تجددگرا بحساب آورد. آنها فقط در بند معرفی خودسرانه‌ی تجدد به جامعه هستند. بعوض، نیروهایی که در مقابل آنها خواهان بسط روابط و مناسبات اقتصادی جدید به تمامی جامعه آنهم بوسیله‌ی دگرگونی شیوه‌ی مالکیت، برقراری دموکراسی و نوآوری فرهنگی هستند، تجددگرای واقعی بشمار می‌آیند. چند سیاستمدار، ملاک و سوداگر عمده و روشنفکران هم پیمان و هم کیش آنها که دو دستی به قدرت و حفظ آن چسبیده‌اند و مدام در هول و هراس از تحولات و جابجائیهای ناگهانی بسر می‌برند کهنه‌گرایی بیش نیستند. ولی بازرگانان، سوداگران معمولی، کارمندان و روشنفکران نواندیشی که نان مادی و ذهنی زندگیشان را از قبل تحولات و جابجائیهای پی در پی شرایط حاکم بر بازار و فرهنگ می‌خورند و از نوآوریهای گوناگون بیشتر استقبال می‌کنند تا حفظ وضع موجود، تجددگرا هستند. هم اینان هستند که گاه در گردنه‌ها و تنگناهای تاریخ بی‌واهمه به زیر و رو کردن امور می‌پردازند.

متوجه باشیم که این تجددگرایان لزومی نمی‌بینند که به گفتمان متجدد روشنفکران اروپایی یا به آرمانهای تجدد که از طرف سرآمدان قدرتمدار حاکم بر جوامعشان طرح می‌شود وفاداری نشان دهند. آنان شرایط جدیدی را که با منافع خودشان سازگار باشد می‌جویند و نه آنچه را که در تجدد اروپایی بوقوع پیوسته است. مناسبات خاص سرمایه‌داری، بوروکراسی و دموکراسی ویژه و تفکر و آفرینش فرهنگی نوع خانگی مطلوب آنان است. چون سرآمدان قدرتمدار هستند که نسخه‌ی اروپایی تجدد را بعنوان برنامه‌ی کار خود بکار می‌بندند، در مبارزه با آنها لازم می‌افتد که لبه‌ی تیز نقد را متوجه تجدد و تجددگرایی کرده و از هر آنچه

خودی و بومی است دفاع کنند. گاه کار بجایی می‌رسد که تمامی آرمانها و برنامه‌های متجددگردانی ارتجاعی پنداشته می‌شود و به نسخه‌های بومی نوآوری هرگونه که می‌خواهند باشند و به هر ساختار بومی و کهنه‌ای هم که اتکا داشته باشند مهر تجددگرایی زده می‌شود.

۴

بحث حول سه مفهوم فوق را در سه بند زیر جمع‌بندی می‌کنیم:
الف) بین تجدد، تجددگرایی و متجددگردانی هیچ تطابق وجودی‌ای بچشم نمی‌خورد. تجددگرایی به معنای رضایت از شرایط و اوضاع تجدد و دفاع از دستاوردهای آن نیست و پروسه‌ی متجددگردانی را هیچکس بخاطر عشق و علاقه‌ی بلا واسطه به تجدد آغاز نمی‌کند. تجددگرایی به معنای بیزاری از تجدد و جهان متجدد گردیده‌ی تعیین یافته است و متجددگردانی پیاده ساختن تجدد در عرصه‌های خاص و محدود، برای حفظ منافع خود و جلوگیری از رویداد تحولات و جابجائیهای جدی است.

ب) هر سه مفهوم نظارت بر روند، و نه موقعیت، دارند. زمان و تغییر در آنها نقش مهمی بازی می‌کنند. تجدد یعنی شرایطی که در آن همه‌ی نیروها آزاد هستند تا تحول و دگرگونی پی در پی را از سر بگذرانند. تجددگرایی تنها در بعد زمان معنی دارد، هر نوع مکتب تجددگرا خود بعد از مدتی کهنه‌گرا می‌شود و آن عنصر تجددگرایی واقعی است که مدام اندیشه و تئوری نوی را اتخاذ کند. متجدد گردانی فقط در صورتی تجدد را برقرار خواهد ساخت که بطور مداوم متحول باشد و شرایطی را بیافریند که در آن نیروهای دیگر اجازه یابند روند برقراری تجدد را به پیش برند.

ج) هر سه روند پر از تناقض و طنزآلودگی (irony) هستند. تجدد بظاهر آزادی و امکان تحول در جهت تحقق آرمانهای شخصی و فردی را بنیان می‌نهد ولی در واقعیت اسارت در چنگال نهادهای عظیم بوروکراتیک، تنهایی و مشکلات روانی - اجتماعی را به ارمغان می‌آورد. تجددگرایی با نقض پی در پی خود برجای می‌ماند و یقین نظری به مواضع

اعلام گشته‌اش آنرا پوچ و مبتذل می‌گرداند. متجدد گردانی تا آنجا به برقراری تجدد می‌انجامد که نظام نوی شکنده‌ای را مستقر گرداند و فقط آنهنگام به غایت خود میل پیدا می‌کند که به انقراض افتد.

۵

اشاره‌ای بسیار کوتاه به بینش و عکس‌العمل روشنفکران ایرانی در مقابل تجدد و متجدد گردانی احتمالا کمک خواهد کرد تا تصویر دقیق و انضمامی‌ای از بحثهای تئوریک فوق در تاریکخانه‌ی ذهن به ثبت رسد. بدین منظور من در اینجا مواضع چند روشنفکر برجسته و مطرح ایرانی متعلق به دوره‌های گوناگون تاریخ معاصر را با یکدیگر خواهم سنجید. روشنفکران مورد نظر عبارتند از میرزا آقاخان کرمانی، احمد کسروی، صادق هدایت و جلال آل احمد.

۱- از این روشنفکران میرزا آقاخان کرمانی (۱۳۱۳ - ۱۲۷۰ ه.ق.) در دورانی می‌زیست که هنوز از روند متجدد گردانی در ایران که بعدا با انقراض سلطنت قاجار و به تاج و تخت رسیدن خاندان پهلوی بطور جدی شروع گشت خبری نبود. در این دوران روابط اجتماعی و فرهنگ جدید از طریق سلطه‌ی استعماری غرب تا حد بسیار کمی بدرون جامعه‌ی ایران راه پیدا کرده بود. میرزا که بیزار از ساختار کهنه‌ی اجتماعی و استبداد مطلقه و شیفته‌ی خصوصیات تجدد غربی بود، در خود جامعه عناصر و عوامل جدیدی را که در خدمت تحول اجتماعی بسمت برقراری تجدد بکار آیند نمی‌یافت. او امیدوار بود که مبارزه‌ی فرهنگی روشنفکران بهمراهی جنبش انقلابی توده‌ها (هر دو متأثر از افکار غربی) شرایطی را فراهم آورند که در آن عناصر و عواملی شکل گیرند که به کار برقراری تجدد پردازند. (۷)

میرزا آقاخان شیفته‌ی والاترین و سرمدی ترین اصول و آمال تجدد بود. وی نه تنها یک لیبرال رادیکال بلکه یک سوسیالیست نیز بود و دمکراسی توأم با سوسیالیسم را برای میهن خود می‌طلبید. (۸) برای او تجدد، در واقع، همانند جهان مثالی روشن و درخشانی بدون هیچیک از

مشکلات و مصائب معاصرش جلوه می‌نمود. این امر احتمالا به این نکته برمی‌گشت که آن تجدد محدود و کمرنگی که در ایران شروع به رشد کرده بود از چندین مبنای برانگیختگی برخوردار بود و هیچ نیرو یا عاملی بطور آگاهانه در تسلط آن بر جامعه نمی‌کوشید. قدرتهای استعماری غرب، تجار و سوداگران بومی، اجزائی از اقشار حاکم و روشنفکران همگی، در حالت نوعی توازن قوا، در حرکت بسوی تحول و بازگشایی درهای جهان جدید بودند. بدینگونه میرزا نه در مقابل روند متجدد گردانی و نه تجدد قرار داشت، او نظاره‌گر افقهای امید و انتظار تجدد بود.

۲- ویژگی احمد کسروی (۱۳۲۴ - ۱۲۶۹ ه.ش.) موضع دوگانه‌ی او در قبال تجدد و متجدد گردانی بود. وی، ناظر بر انقلاب مشروطیت، در جوانی پاکباخته‌ی اصول و آرمانهای تجدد گردید و واقع بینی، دمکراسی طلبی و دین زدایی اجزاء اصلی بینش اجتماعی او شدند. وی از سر عشق به همین اصول و آرمان ها از متجدد گردانی رضاشاهی تا آنجا که به برقراری مناسبات جدیدی انجامید حمایت می‌کرد، ولی همواره سعی می‌نمود که فاصله‌ی خود را با رژیم موجود که عامل اصلی متجدد گردانیدن جامعه بود حفظ کند. پای رادیکالیسم او، به هر رو، در عرصه‌ای خاص می‌لنگید و او را از تجددگرایی کامل باز می‌داشت. کسروی از فلسفه و ادبیات متنفر بود و نمی‌توانست به رغبت از نوآوری در این زمینه‌ها استقبال کند. نقد رمانتیک به تجدد که مبنای اساسی هر نقد فلسفی - ادبی به این صورتبندی اجتماعی و قوام دهنده‌ی تجددگرایی است برای او بیگانه می‌نمود. او را آنچنان شور و شوق جهان جدید در بر گرفته بود که چشم دیدن هیچ عاملی را که بتواند بکار نقد آن آید نداشت. (۹)

به گمان کسروی حرکت بسمت تجدد ایجاب می‌نمود که تمام قوا در راه آن صرف شود. به نظر او این قوا باید خیلی حساب شده و مشخص بکار گرفته شود. انسانها دارای انرژی و وقت نامحدود نیستند که بتوانند در هنگامه‌ی کارزاری جدی به مسائلی همچون عرفان، فلسفه و شعر

بپردازند. اینها تفریحاتی بی مزه و بی معنی هستند که با زندگی حساب شده و عقلانی جور در نمی‌آیند و تجدد که برای کسروی مظهر زندگی عقلانی شده بود با آنها هیچگاه سر تطابق نداشت. بدینگونه او تنها روی نقش عوامل عقلانی در متحول گردانیدن جامعه حساب می‌کرد و کاری بکار عوامل دیگر نداشت. وی در اصل پروژه‌ی متجدد گردانی را دنبال می‌کرد ولی متجدد گردانی را بشکل رادیکال و گسترده می‌خواست و نه با محدودیتهایی که سرآمدان قدرتمدار طلب می‌کردند. همین نکته تناقض موضع تجدد گرایانه‌ی او را توضیح می‌دهد: متجدد گردانی باید حساب شده پیاده شود و نباید اجازه داده شود تا هرکس و هر نهاد در آن ساز خود را بزند.

۳- صادق هدایت (۱۳۳۰ - ۱۲۸۱) و جلال آل احمد (۱۳۴۶ - ۱۳۰۲) هر دو دوران بلوغ فکری خود را در ایران متجدد گردیده گذرانیدند. آنها هر دو منتقد جدی این روابط و مناسبات نو و پیشقراولان اصلی تجددگرایی ادبی بودند. هر آنچه که در عرصه‌ی اجتماعی، سیاسی و فرهنگی وجود داشت بنظر آنها زشت، کثیف، تقلبی و توخالی می‌آمد و بشدت مورد انتقاد قرار می‌گرفت. در راه این نقد، آنها از توجه به ایده‌ها، اصول و برنامه‌های کهنه شده‌ی تاریخی ابا نداشتند. بدنبال فراافکنی ذهنی جهان مثالی‌ای که بتوان وضعیت موجود را نقدگونه با آن سنجید، هدایت همه‌ی نگاهها را متوجه ایران باستان و بودائیسیم می‌کرد و آل احمد همه را دعوت به جدی گرفتن اصول ارزشی صدر اسلام و جهان ایده‌های سنتی می‌نمود. (۱۰)

در نقدشان به متجدد گردانی سرآمدان قدرتمدار، نه هدایت و نه آل احمد، هیچکدام، مبلغ بی پروای آرمانها و اصول تجدد نبودند. اقتصاد باز شکوفا، دموکراسی و فرهنگ نو خلاق را می‌جستند اما برای اینکار برنامه‌ی عملی نداشتند. انگار کورمال کورمال آنها در سیاهی شب بدون آنکه بدانند چه هیبت و سیمایی دارد، می‌جستند. آنها، بهر رو، یقین داشتند که حتی تجدد واقعی نیز مشکلات روانی - اجتماعی‌شان را حل نمی‌کند. هدایت در مرگ عدم مطلق و دسترسی به آرامش تام را

می‌جست و آل احمد می‌خواست در وجود لایتنهای قدرت متعالی حل گردد. هدایت خودکشی را تجربه می‌کرد و آل احمد نزدیکی به خدا و طواف کعبه را.

هر دوشان بتوسط رادیکالیسم نقد به متجدد گردانی و بی توهمی به تجدد، تجددگرایانی همه جانبه از آب درآمدند. هدایت داستان نویسی جدید ایرانی را پایه گذاشت و بسیاری از پدیده‌ها و مفاهیم زندگی و تفکر متجدد را به دیگر ایرانیان معرفی کرد. وی آنچنان تجددگرای پیشروی بود که تا چندین دهه کسی در ایران نتوانست به سرحدات پیشروی وی در این زمینه دست یابد. آل احمد تجددگرایی هدایت را ادامه داد و بعلت نقش محوری خود در میان روشنفکران یکی از اصلی ترین مدافعان نوگرایی گشت و از نوگرایانی چون نیما یوشیج، ساعدی و فروغ فرخزاد دفاع و حمایت قاطعانه کرد. تلاش او در این جهت تا بدان حد بود که اکنون بنظر می‌رسد او انگار در زندگی هیچ هدفی را دنبال نمی‌نمود، جز آنکه با تحریک و متشنج کردن دیگران تجددگرایی را بر ادبیات و فلسفه ایرانی حاکم گرداند.

۶

با برپایی تجدد، در آغاز در اروپای غربی و سپس در همه‌ی جهان ساختارهای استوار و محکم زندگی اجتماعی و فرهنگی از هم پاشید. دورانی از تحولات سریع و پی در پی که در آن نهادهای گوناگون آفریده می‌شوند تا به فنا سپرده شوند شروع گشت. انسانها هرگونه تکیه گاه بی ثبات در عرصه‌ی زندگی اجتماعی و فردی را از دست دادند و مجبور شدند تا در رقابت با یکدیگر و دستگاههای قدرت هویت و حضور خود را به اثبات برسانند. تجددگرایی آگاهی‌ای است که هرچند از لحاظ زمانی متاخر، از این وضعیت شکل می‌گیرد. این آگاهی ریشه در معرفت بر اوضاع با ثبات و نابسامان موجود و احساس درد و رنج تنهایی رقابت و مبارزه با دیگران دارد. اندیشه‌ای که در رضایت از تجدد به

تحسین آن اهتمام ورزد به تجددگرایی و ابعاد معرفتی آن نزدیک نمی‌شود.

در ایران، همچون در بقیه‌ی کشورهای غیر اروپایی، تجدد خود از دل روابط و مناسبات کهن اجتماعی نجوشید بلکه بوسیله‌ی سرآمدان قدرتمدار بر جامعه حاکمیت یافت. تجددگرایی روشنفکران ما در نتیجه شکل ویژه‌ای می‌یابد. از میان چهار روشنفکر برجسته‌ی عصر نوین، میرزا آقاخان کرمانی از سر شیفتگی به تجدد تمثیلی غیر موجود تجددگرا از آب درمی‌آید؛ کسروی با فراگذشتن از مرزهای متجدد گردانی نیروی حاکم بر جامعه و هدایت و آل احمد بخاطر نقد رادیکال و همه جانبه به اوضاع متجدد گردیده‌ی پیرامونشان تجددگرایی را پیشه می‌کنند.

یادداشتها:

1- Giddens, Anthony; *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press, 1990, p. 1.

۲- روند تفکیک زایی (differentiation) را باید یکی از علائم مشخصه‌ی اصلی تجدد بحساب آورد. برای اطلاع از آخرین نظریه‌ها در اینمورد مراجعه شود به:

Eder, Klaus; "Contradictions and Social Evolution: A Theory of the Social Evolution of Modernity", pp. 320-349 in: Hans Hafekamp and Neil Smeiser (Eds): *Social Change and Modernity*, Berkeley: University of California Press, 1992.

۳- نگاه کنید به:

Rude', George; *The Crowd in History, 1730-1848*, New York: Wiley, 1964.

4- Habermas, Jürgen; *The philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1987, pp. 5-11

5- Bradbury, Malcolm and McFarlane, James (Eds.): *Modernism*, Harmondsworth, Penguin, 1976, pp. 19-55.

6- Rustow, Dankwart; *A World of Nations: Problems of Political Modernization*, Washington, D.C., The Brooking Institution, 1967.

۷- فریدون آدمیت؛ اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، زارپروکن (آلمان)، انتشارات نوید، ۱۹۹۲.

۸- همانجا، صص ۲۵۳-۲۵۰.

۹- احمد کسروی؛ پنج مقاله، کلن، انتشارات مهر، ۱۹۹۳، صص ۲۳۵-۲۲۱.

۱۰- درباره‌ی صادق هدایت مراجعه شود به: محمد علی کاتوزیان؛ صادق هدایت از افسانه تا واقعیت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۲؛ و در مورد جلال آل احمد مراجعه شود به: جلال آل احمد؛ غرب زدگی، تهران، انتشارات رواق، ۲۵۳۶.

روبرت بوش

Robert Bösch

Die Wundersame Renaissance
des Antonio Gramsci

رئسانس معجزه آسای آنتونیو گرامشی

(بخش دوم)

۴ - حزب کمونیست و فرآیند نوسازی سرمایه داری

"مدل عمومی" گرامشی برای ارتقاء یک طبقه به هژمونی اجتماعی ادامه‌ی خود را از دیدگاه استراتژی انقلاب، در تئوری حزب کمونیست باز می‌یابد. چنین حزب کمونیستی در نزد گرامشی "برترین شکل سازماندهی سوژه‌ی انقلابی است، یعنی برترین شکل سازماندهی آن سوژه روشنفکر جمعی که بر آن است که 'خود به دولت تبدیل شده' و دولت را در انطباق با تصور خود شکل دهد" (۶۳). این شکل از سازماندهی باید "تمامی نیازهای مبارزه عمومی" را در خود جمع نموده و به آن وجود خارجی بخشد (۶۴). اینکه گرامشی این ایده را با توجه به مطالعه "شاهزاده" ماکیاولی طراحی می‌کند، نمایانگر سیاست گرایی اوست: "ماکیاولی در سراسر این کتابچه به این پرسش می‌پردازد که شاهزاده چگونه باید باشد تا بتواند مردم را بسوی تأسیس دولت هدایت کند" (۶۵). بنظر ماکیاولی، شاهزاده از طریق "یک زیرکی موفقیت آمیز و از طریق مبارزه برای بدست آوردن نظر مساعد مردم نسبت به خود" به قدرت می‌رسد (۶۶) (تاکید از ماست). البته گرامشی این نظر را به این شکل محدود می‌کند: "اما در دوران مدرن انقلاب پرولتری" چنین "شاهزاده‌ای" دیگر نمی‌تواند یک شخصیت کاریزماتیک (۶۷) یا یک فرد مشخص باشد (۶۸)، بلکه باید یک ارگانیزم باشد، یک عنصر اجتماعی مرکب، که در آن ... یک اراده جمعی شروع به بنیان نهادن

خویش کرده باشد. این ارگانیزم هم اینک در نتیجه تکامل تاریخی موجود بوده و در حزب سیاسی خلاصه می‌شود" (۶۹).
طرح گرامشی در باره حزب همانا طرح یک سازمان بزرگ و مدرن در دوران سازمانهای توده‌ای جامعه دموکراتیک است، و یا بعبارتی گویاتر، طرح گرامشی طرحی است برای جذب توده‌ها در سیاست، توده‌هایی که رابطه شان با نظام رسته‌ای گسیخته شده است. بنظر گرامشی، حزب باید یک "روشنفکر جمعی" باشد، "مرجعی که به طبقه هم بلحاظ روشنفکرانه و هم بلحاظ اخلاقی وحدت بخشد"، "مأخذی" برای رجوع طبقه باشد (۷۰). او با لنین بر سر این مسئله توافق دارد که "وجود یک رهبری قوی و همچنین وحدت و دیسیپلین در درون خود حزب ضروری است" (۷۱) اما در عین حال یک حزب کادرها را که از "انقلابیون حرفه‌ای" متشکل شده باشد، رد می‌کند. این موضع اخیر به این مسئله مربوط است که گرامشی تفاوت موقعیت های اجتماعی در روسیه و ایتالیا را بخوبی دیده است. دقیقاً به این دلیل که روسیه در مقایسه با کشورهای مرکز و غرب اروپا در روند نوسازی کاملاً عقب افتاده بود، باین دلیل که "جامعه غیر نظامی" در روسیه عملاً هنوز انکشاف نیافته بود، حزب کمونیست "بمثابه باصطلاح "پیش‌تاز انقلابی پرولتاریا" توانست در یک "جنگ تحرکی" و ضربه‌ای به قدرت رسد. برعکس در غرب - بطور مشخص در ایتالیا - باید بنظر گرامشی برای یک "جنگ طولانی و غیر تحرکی" آماده شد. "در شرق دولت همه چیز بود، جامعه مدنی هنوز در بند مراحل آغازین خود گرفتار بوده و مرزهای مشخص نبود. در غرب، بین دولت و جامعه مدنی رابطه متعادلی برقرار بود، و هرگاه که دولت دچار تزلزل می‌گشت، فوراً می‌شد ساختار قدرتمند جامعه مدنی را دید. دولت صرفاً عبارت بود از گروه تیراندازان خط اول جبهه، و در پس آن زنجیره‌ی محکمی از پناهگاهها قرار داشتند (۷۲).
به همین دلیل نیز می‌بایست "هنوز پیش از انقلاب" برای "یک جنگ دراز مدت ... طبقه کارگر" برای "بدست آوردن هژمونی در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی" آماده شد (۷۳).

شئی شدگی آن می‌انجامد.

گرامشی این روند را اجتناب ناپذیر می‌داند، اما بر آن است که "تحت رهبری سوسیالیستی" می‌توان به آن حالت "دموکراتیک" داد. از نظر او، ایده آلی که باید برای بدست آوردن آن کوشید، اینست که "فعالیت روشنفکرانه‌ای را که در هر انسان تا حد معینی موجود است، بگونه‌ای انتقادی گسترش دهیم و رابطه انسان را با کار عضلانی در یک رابطه تعادلی جدید درآوریم و بکوشیم به جایی برسیم که کار عضلانی خود... به بستری برای یک جهان بینی نوین و وحدت بخش تبدیل شود" (گرامشی) (۷۶). باین ترتیب هدف، رفع کار انتزاعی نیست، بلکه تنها افزایش ارزش اخلاقی آن. گرامشی فاشیست‌ها را متهم می‌کند که می‌خواستند سیستم سلسله مراتبی را از زاویه حقوقی و رسته‌ای تثبیت کنند، که روش شان برای پیشبردن نوسازی "هرچند به عده معدودی این امکان را داد که توانائیهای خود را اصلاح کنند، اما همزمان نابرابریهای اجتماعی را تثبیت کرد" (همانجا، صفحه ۹۷). در مقابل، گرامشی این خواسته را می‌نهد که "هر 'دولت' وند' بتواند 'حکومت' کند' و جامعه او را، هرچند به شیوه‌ای انتزاعی، در آن مناسبات عمومی قرار دهد که این امر برایش ممکن شود... و در عین حال باید هر حکومت شونده این تضمین را داشته باشد که بتواند بطور رایگان توانائی و دانش فنی لازم برای این امر را کسب کند" (گرامشی، به نقل از همان منبع، صفحه ۹۶). دقیقتر از این نمی‌توان وظایف تربیتی دولت در چارچوب اجتماعی شدن مدرن ارزش را بیان نمود. باین ترتیب گرامشی آنجا که می‌پندارد به آنچه که از نظر او "بحران ارگانیک و دراز مدت سرمایه داری" است، "پاسخی سوسیالیستی" داده باشد (همانجا، صفحه ۹۷)، در اساس تنها برنامه‌ای را بیان می‌کند که در سالهای پس از جنگ جهانی دوم تحت عنوان بسیار شاعرانه تر "برابری شانسیها" در دستور قرار داده شده بود. اگر تصورات گرامشی از "دولت کارگری" را از لعاب ایدئولوژیک آن بزداییم، دقیقاً با آن چیزی انطباق دارند که در چهل سال اخیر در دموکراسی‌های توده‌ای غربی خود به واقعیت اجتماعی بدل شده

بیابید فعلاً این نکته را نادیده بگیریم که آنچه در روسیه روی داد، بهیچوجه یک "دگرگونی سوسیالیستی" نبود، بلکه یک انقلاب بورژوازی که بوسیله آن نوع معینی از نوسازی متاخر سرمایه داری آغاز گشت، و همچنین این نکته را که در ایتالیا نیز امر به کرسی نشاندن اجتماعی شدن در شکل ارزشی، هنوز در دستور روند تاریخی آتی بود، اما مع الوصف چنین تحلیلی نشاندهنده تفاوت‌های واقعی میان سطوح اجتماعی شدن در این دو کشور می‌باشد. سرشت مدرن طرح گرامشی در باره حزب (و همچنین قابل قبول بودن نسبی طرحی که او از جامعه غیرنظامی بدست می‌دهد) (۷۴) از اینراه قابل درک است.

بنا به گرامشی، وظیفه اصلی حزب در فاز "جنگ غیر تحرکی" باید در "رفرم اخلاقی و روشنفکرانه‌ی" (۷۵) توده‌ها نهفته باشد. انجام این رفرم باید این امکان را به حزب بدهد که "خود را وسیعاً گسترش دهد تا از طریق متحد ساختن همه طیفهای مردم... به یک هژمونی جدید دست بیابد"، و در این رهگذر، حزب "آن لحظه وساطت کننده است که اراده جمعی را در حالت جنینی خود و در ابتدای فرآیند انقلابی به بیان جامعه بمثابه یک کل بدل می‌کند. توده‌ها بوسیله حزب، یعنی از طریق نقش تربیتی حزب، گام به گام به عامل آگاه فرآیند انقلابی تبدیل می‌شوند" (همانجا). مشکلی که گرامشی در اینجا می‌بیند، با مشکلی که لنین در برابر خود می‌دید، اساساً متفاوت نیست: سطح تکامل مناسبات اجتماعی پائین تر از آنست که امکان تکامل همه جانبه‌ی افراد وجود داشته باشد، و به این دلیل جدایی بین "رهبری کننده" و "رهبری شونده" و بین کارگری و کارگر فکری نمی‌تواند از میان برداشته شود. البته این امر از نظر گرامشی یکی از مشخصه‌های بنیادی اجتماعیت مدرن است و نه مشخصه‌ای که قابل رفع باشد. او به روشنی تشخیص می‌دهد که تقسیم کار فزاینده صنعتی با نوعی شکوفائی توانائیها و نیازهای افراد همراه است و این افراد هر چه بیشتر در فرآیندهای اجتماعی شرکت داده می‌شوند، اما این امر نه به انحلال سیستم سلسله مراتبی، بلکه در تحلیل نهایی به هرچه ظرفیتر شدن و در عین حال به

است (و البته اینک دوباره دچار بحران گشته).

اگر طرح گرامشی در باره حزب در تحلیل نهایی چیزی بیشتر از "نسخه خفیفتر" سرمشق لنینی آن نیست، پس تضاد آن با تصور او از دموکراسی تنها تضادی ظاهری است. حزب کمونیست، بعنوان "شاهزاده مدرن"، باید که چون "پیکره روشنفکرانه جمعی" عمل کند (۷۷)، و از اینراه "سانترالیسم بوروکراتیک" (همانجا) را که در آن رابطه حزب با طبقه کارگر "صرفاً سلسله مراتبی و از جنس نظامی" (به نقل از همان منبع، صفحه ۱۷۳) است بوسیله یک "سانترالیسم دموکراتیک" (همانجا، صفحه ۱۷۵) جایگزین سازد. در اینجا باید "رابطه حزب و طبقه... ارگانیک و نه دموکراتیک باشد" (همانجا صفحه ۱۷۳)، رهبران طبقه کارگر باید "اساسی ترین و زنده ترین آرزوهای طبقه را" نمایندگی کنند، "خود بخشی از طبقه کارگر" باشند، و "نه تنها زائده‌ای از آن یا عنصری که فقط بزور به آن اضافه شده باشد" (به نقل از همان منبع). به نظر بوجی گلوکسمن این به معنی "رد هرگونه رابطه بوروکراتیک - نظامی، از نوع رابطه‌ای که سیاست استالینی به آن عمل می‌نمود، با توده‌ها می‌باشد" (همانجا). اما چنین ردکردنی تئوری خشک باقی مانده و در دست اندازه‌های اصلاح ناامیدانه‌ی طرحی غرق می‌شود که ساختار بنیادی آن (که بنا به تعریف زیبا جلوه دهنده ورنر هوفمن از استالینیسم، عبارت است از "استقلال نسبی رهبران از زیربنای اجتماعی خود") بر شکل سازماندهی یک حزب سیاسی استوار است، که ضرورتاً با دفاع از منافع عمومی انتزاعی، در تناقض با منافع جزئی و مبتنی بر ارزش اعضای خود قرار می‌گیرد (۷۸).

گرامشی بر آن بود که با فرمولبندی جدید مفهوم لنینی "سانترالیسم دموکراتیک" هم در برابر درجه بالاتر آگاهی توده‌های ایتالیایی پاسخگو باشد و هم در برابر لزوم دیسیپلین و سلسله مراتب در درون حزب. او می‌خواست با این فرمولبندی، آنطور که شرایبر بیان می‌کند، "دیالکتیک بین روشنفکران و توده‌ها، دیالکتیک بین خودجوشی و رهبری شدن" را ممکن سازد (۷۹). این باصطلاح "وحدت میان روشنفکران و توده‌های

مردم، میان حکومت کنندگان و حکومت شوندگان" (۸۰) بر "ساختار سه سطحی" (همانجا صفحه ۱۱۵) حزب استوار است. نخستین عنصر آن "انسانهای عادی و متوسط می‌باشند که شرکت شان (در زندگی حزبی) عبارت است از دیسیپلین و وفاداری" (همانجا صفحه ۱۰۹). این انسانها "پایه‌ی اجتماعی واقعی حزب را تشکیل می‌دهند" (همانجا). عنصر دوم، عنصر اصلی نگاهدارنده است... که دارای نیرویی نگاهدارنده، مرکزیت بخشنده و... خلاق می‌باشد" (به نقل از همان منبع). این عنصر همان رهبری حزب است، رهبری‌ای که گرامشی در مورد آن می‌گفت "که این عنصر بیشتر از عنصر نخست توان ساختن یک حزب را دارد" (به نقل از همان منبع). و سرانجام عنصر سوم نقشی وساطت کننده بازی می‌کند، آنهم از این طریق که "چون حلقه اتصالی میان عنصر نخست و عنصر دوم عمل نموده و ایندو را... بهم پیوند می‌دهد" (به نقل از همان منبع، صفحه ۱۱۰). این عنصر همان باصطلاح "روشنفکران ارگانیک پرولتاریا" می‌باشند که کار آن "میانکنش و وحدت سیاسی، اخلاقی و روشنفکرانه میان رهبری و توده‌ها" را ممکن می‌سازد. (به نقل از همان منبع) (۸۱).

گرامشی حقانیت این "تقسیم حزب به سطوح گوناگون" را از ضرورت نوعی "تقسیم کار" کسب می‌کند، از اینرو بنظر گرامشی این تقسیم سطوح بیشتر "خصلتی فنی" (همانجا صفحه ۱۱۵) دارد. به همین دلیل نیز فرودستی نهفته در این تقسیم، دارای "سرشتی دموکراتیک" است؛ زیرا اگر "منشاء قدرتی که دیسیپلین را مقرر می‌کند..." یک منشاء "دموکراتیک" باشد، یعنی اگر اتوریته نه "خودکامگی"، بلکه یک عملکرد صرفاً فنی باشد، در اینصورت دیسیپلین عنصری ضروری برای آزادی و نظم دموکراتیک می‌باشد" (گرامشی، به نقل از همان منبع)، که شخصیت و آزادی را رفع نمی‌کند، - و می‌بایست اضافه نمود - بلکه این مفاهیم را چنان خالی از محتوا می‌کند که برای هر برنامه مبارزه انتخاباتی قابل استفاده شوند. طرح گرامشی در باره حزب، بروشنی انعکاس ساختمان شئی شده اما همچنان سلسله مراتبی دستگاه تولید

صنعتی مدرن است، و موضع کاملاً ستایش گرایانه گرامشی در این رابطه بطرز مخربی این جمله قصار هگل را بیاد می‌آورد که آزادی درک ضرورت است.

در اینجا دیگر نه تعلق به طبقه سرمایه داران - با درکی شخص گرایانه - بلکه صلاحیت فنی به ادعای رهبری حقانیت می‌بخشد و در انطباق با همین درک نیز "رفع سلطه بورژوازی" همانا معادل رفع سرمایه داری تلقی می‌شود. و در این رهگذر عنصر تاریخی نوین سرمایه داری نادیده گرفته می‌شود: تبدیل سلطه شخصی به سلطه صوری یا شیئی، تبعیت تمامی حوزه های زندگی از عقلانیت و مناسبات ارزشی. برای از بین بردن ملاحظات عینی صوری که نتوان به اراده و عمل آگاهانه سوژه‌ی طبقه تنزلشان داد، پدیده‌هایی نظیر "خودرایی" تنها مزاحم اند. ارزشی شکل بودن مناسبات، بخود همچنین در دستگاه سرمایه داری و در بطن آن شرایط فنی نیز که در قالب "ضرورت‌های عینی" در برابر انسان ظاهر می‌شوند، مادیت می‌بخشد؛ و از اینرو مسئله تعلق طبقاتی یک تکنسین که می‌تواند به یک کارگر دستور دهد، مسئله‌ای ثانوی است که بطرزی جامعه شناسی گرایانه در سطح مناسبات سرمایه باقی می‌ماند.

و در چنین حالتی، تحت شرایط محدود شدن در چارچوب مرزهای اجتماعی شدن ارزش، تناقضات آن نیز اجباراً در درون حزب کمونیست باز تولید می‌شوند. در شرایطی که نوسازی سرمایه داری تازه بر آن است که خود را به کرسی نشاند، جدایی میان "رهبران" و "رهبری شوندگان" رفع شدنی نیست. و از اینرو وضعیت "رهبری شوندگان" نیز نمی‌تواند تغییر اساسی کند. و آنگاه باید تنها به این کوشش بسنده نمود که اصول بورژوایی دیسیپلین و فرودستی را "انسانی" تر کنیم، ایده‌ای که طرح "شهروند بالغ در اونیفورم" را بیاد می‌آورد، یا ایده اصلی روش‌های جدید رهبری را: "دیسیپلین و وحدت نباید از بالا تحمیل شوند، بلکه از خلال بحث‌ها و مجادلات عمومی تکوین یابند" (۸۲)؛ "اعضا نباید از دستورات مکانیکی از بالا پیروی کنند، بلکه... از استراتژیها و تاکتیک‌هایی که خود کاملاً درک می‌کنند و در فرمولبندی شان سهم

بوده‌اند" (همانجا صفحه ۱۱۵). اما اینکه این طرح - با بیان ملایم - ربط زیادی به واقعیت تاریخی احزاب کمونیست ندارد، چیز تازه‌ای نیست. گرامشی خود حقیقت را بیان کرده است، آنهم زمانی که در باره حزب کمونیست ایتالیا نوشت که بعضی از اعضا به این گرایش دارند که "پندارند که آن موجود خیالی، نوعی خدای مقتدر، واقعا بر فراز افراد وجود دارد" (به نقل از همان منبع). و کیست که نخواهد در این کلمات سرشت فetišیستی - ارزشی شکل رابطه‌ی "رهبری شوندگان" با "رهبران شان" را ببیند، سرشتی که بوضوح خود را علیرغم خواست صریح دسته اخیر به کرسی نشانده است؟

۵. تحمیل جامعه کار و اینهمانی پنهانی فوردیسم، سوسیالیسم و فاشیسم

این تضاد اساسی و ناشی از شکل ارزشی که میان منافع بلاواسطه افراد و منافع انتزاعی عمومی وجود دارد، تضادی که "سیاست" بمثابة سپهر مجزایی از زندگی اجتماعی برای نخستین بار بنیاد نهاده و در قالب "سانترالیسم بوروکراتیک" احزاب کمونیست بازتولید شده، طبعاً آنگاه نیز از بین نخواهد رفت که حزب - آنطور که گرامشی بیان می‌کند - به "کمال خود" (به نقل از همان منبع صفحه ۱۱۲) رسیده باشد، یعنی به دولت تبدیل شده باشد. دولت سوسیالیستی هرچند از سویی تنها "یک دولت بورژوایی بدون بورژوازی" (گرامشی) (۸۳) است، اما باید که به سمت "دولت از نوع جدید" گرایش داشته باشد، دولتی که - آنطور که فرانکو دفلیچه^۱ گرامشی شناس می‌نویسد (به نقل از همان منبع، صفحه ۱۵۱، تاکیدات در متن اصلی) - "باید هدفش چیره شدن بر تمایز بورژوایی میان اقتصاد و سیاست باشد". آنچه بنظر می‌آید رفع جدایی سپهرها باشد، با نگاهی دقیقتر صرفاً بمثابة یک فرمولبندی جدید

از طرح زیر بنا - روبنا افشا می‌شود: گرامشی "مفهوم دولت را به دستگاه اعمال قدرت سیاسی و سیستم تولید و مبادله... تقسیم می‌کند" (همانجا صفحه ۱۴۴)، و در حالیکه دولت بعنوان "اصل سازماندهی صنعتی و اقتصادی یک کشور می‌تواند حفظ شده و تکامل داده شود"، بعنوان "اصل اعمال قدرت سیاسی" "هر قدر که کارگران در چارچوب تولید جای گرفته و دیسپلین یابند، همانقدر سریعتر زوال می‌یابد" (گرامشی به نقل از همان منبع) (۸۴).

اما تا آن زمان، باید "دولت کارگری" را بعنوان دولت بمعنای مدرن آن درک نمود، زیرا - بنا به استدلال گرامشی - "جامعه تفکیک شده به طبقات" هنوز موجود است، و از اینرو نیز دولت، یعنی "شکل خاص هر جامعه تفکیک شده به طبقات" تا مدت زیادی نمی‌تواند از بین برود. البته از "دولتی که در دست طبقه کارگران و دهقانان باشد" در خدمت این هدف استفاده خواهد شد که "آزادی شکوفایی این طبقه را تضمین کند، بورژوازی را کاملاً از پهنه تاریخ پاک کند و آن شرایط مادی را تثبیت کند که تحت آن دیگر هیچگونه ستم طبقاتی نتواند بوجود آید" (۸۵). اما اینکه به این وعده نادقیق در چه وقت عمل خواهد شد، کاملاً ناروشن باقی می‌ماند (و در این مورد نیز گرامشی یک مارکسیست ارتدکس است).

بنظر گرامشی، پس از انقلاب سوسیالیستی ابتدا مسائل کاملاً دیگر گونه‌ای در دستور قرار خواهند داشت: "طبقات و رقابت هنوز موجودند"، اما "مفاهیم رقابت و مبارزه طبقاتی به سطح بین المللی منتقل شده اند". "دیکتاتوری پرولتاریا هنوز یک دولت طبقاتی و یک دولت - ملت است"، که "باید همان معضلاتی را حل کند که دولت بورژوازی در برابر خود داشت: دفاع در برابر داخل و خارج" زیرا دوره پس از انقلاب، "دوره بی رحمانه‌ای میان اقتصادهای ملی سرمایه داری و کمونیستی" (همانجا صفحه ۷۳) خواهد بود.

آنچه گرامشی در این رابطه فرموده می‌کند، بروشنی یک برنامه‌نوسازی دولت - ملی است که با توجه به موقعیت تاریخی ایتالیا پس از جنگ

جهانی دوم قابل درک می‌شود. این جنگ ایجاد بازار جهانی سرمایه داری را باز هم بیشتر تسریع نمود و از اینراه سبب تشدید و فراگیری رقابت بین المللی شد. برای کشوری مانند ایتالیا که هم شدیداً به بازار جهانی وابسته بود و هم در مقایسه با سایر کشورهای اروپا عقب مانده بود، هم پا شدن با رقابت بین المللی کار ساده‌ای نبود. آنچه که برای ایتالیا در سالهای بیست بطور عینی (عینی در رابطه با اجتماعی شدن بازار جهانی که پیش فرض قرار داده شده بود) در دستور قرار داشت، عبارت بود از صنعتی شدن و اجتماعی شدن شدید سراسر کشور در پیوند با بسیج توده‌ها در خدمت این هدف (۸۶). و این امر این نتیجه را در خود نهفته داشت که جوهر انتزاعی کار و - در پیوند منطقی با آن - دولت وند انتزاعی به شکل اجتماعی و عام برجاهستی بدل شود (۸۷).

از این دیدگاه دیگر جای تعجبی نیست که گرامشی در اساس نسبت به "فوردیسم" که در سالهای بیست آغاز می‌شد، موضع موافقی داشت. فوردیسم برای گرامشی "یک حرکت 'عقلانی' بوده و از اینرو می‌بایست عمومیت یابد" (۸۸)، و آنطور که گرامشی خود تأکید می‌کند، این حرکت "از ضرورت بلاواسطه سازماندهی یک اقتصاد با برنامه" (۸۹) سرچشمه می‌گیرد. از اینرو می‌بایست دستورات فوردیسم را در مقابل مقاومت افشار سنتی به کرسی نشاند و آنها را با "ترکیب عقلانی و جمعیت شناختی ملت" پیوند داد، ترکیب عقلانی‌ای که در آن دیگر نباید "طبقاتی بدون عملکرد اساساً تولیدی، یعنی طبقات مطلقاً انگلی" (۹۰)، یعنی افشاری از ملت که در فرآیند آفرینش ارزش قرار نگرفته باشند، وجود داشته با گرامشی از شدت توجه به ارتقاء جوهر انتزاعی کار به شکل عام برجاهستی، فاصله انتقادی خود را از قهر ساختاری دستگاه شکل ارزشی سوءاستفاده، از دست می‌دهد. او بروشنی تشخیص می‌دهد که فوردیسم به معنی خلق نوع جدیدی از کارگر کارخانه است که از پس شرایط "عقلانی شدن تیلوری" (گرامشی) (۹۱) در چارچوب تولید بر می‌آید. و این باز به معنی لزوم "یک تربیت عمومی" است، "یک فرآیند انطباق جسمی - روانی با برخی شرایط معین کار، تغذیه،

سکونت و عادات، که امری ذاتی و 'طبیعی' نیست، بلکه باید کسب شود" (به نقل از همان منبع صفحه ۶۰). باین ترتیب عقلانی شدن جسمی - روانی افراد نباید به مرزهای کارخانه محدود شود، بلکه باید سراسر زندگی را در بر بگیرد، و پیش از همه حوزه‌ی باز تولید را، یعنی حوزه‌هایی مانند روابط جنسی، تغذیه سالم، اعتدال در مصرف الکل، بهداشت جسمی یا تقسیم مزد. "این روشهای جدید، دیسپلین قوی غریزه جنسی را ضروری می‌کنند...، یعنی تقویت خانواده به معنای وسیع کلمه... و تنظیم و تثبیت روابط جنسی را" (به نقل از همان منبع صفحه ۶۰، تاکید از ماست). در یک کلام: افراد باید یک "خود نظمی" سخت کسب کنند و ضرورت‌های سیستم کار انتزاعی را در خود درونی کنند (۹۲).

"تکامل واقعا ارگانیک" فوردیسم، بنا به گرامشی، تنها در امریکا عملی شده است. در آنجا فوردیسم "تنها به معنی نوآوری‌های تکنولوژیکی نیست که بازده کار را در چارچوب کارخانه بالا ببرد،... بلکه از آن فراتر رفته و به معنی سهیم شدن کارگران در رشد مداوم رفاه در سیستم سرمایه داری بر پایه مزدهای بالا و همزمان قیمتهای نسبتا پایین برای تولیدات توده‌ای نوین نیز می‌باشد" (۹۳). هدف از این کار این است که پشت سر گذاشتن مبارزه طبقاتی و جایگزین ساختن آن بوسیله درک جدیدی از رابطه میان طبقات امکان پذیر شود، زیرا که اینک "هر دو طرف... از بالا رفتن دیسپلین کار و تغییر ساختار کارخانه‌ها سود می‌برند" (همانجا). در فوردیسم امریکایی در انطباق با همین هدف "اجبار... بطرز هوشمندانه‌ای با اقناع و توافق همراه شده است" (گرامشی) (۹۴)، و "سهیم داشتن در مصرف توده‌ای" - که از طریق محل کار منتقل می‌شود - امکان "وارد ساختن" توده‌ها به چارچوب 'همیاری اجتماعی' را ایجاد می‌کند" (همانجا).

برعکس در کشورهای اروپا این روند "از طریق فشار بیرحمانه‌ی اقتصاد امریکا تحمیل شد، و بویژه ایتالیا را مجبور ساخت که "زیربنای اقتصادی و اجتماعی عتیقه‌ی خود را دگرگون کند" (گرامشی) (۹۵). باین ترتیب،

بنا به گرامشی، اهمیت فوردیسم در کشورهای عقب افتاده تر در نقش آن بعنوان ابزاری برای نوسازی است، که به یک تکان از خارج نیاز دارد" (به نقل از همان منبع صفحه ۶۲). و تنها مرجعی که "می‌تواند تکامل ضروری دستگاه تولیدی را از خارج هدایت کند" (به نقل از همان منبع)، دولت است، و دولت در ایتالیا صورتی رسته‌ای و فاشیستی بخود گرفته است.

"اما در اینجا می‌توان گفت که مسئله اصلی، مداخله دولت بعنوان دولت نیست، که در امریکای "New Deal" نیز روی می‌دهد، بلکه شکل خاص دولتی شدن کامل که بواسطه سطح (نسبتا پایین) رشد اجتماعی شدن ارزش، اجباری می‌شود؛ و این دولتی شدن کامل در مورد نسخه‌هایی از فوردیسم که من مایلم آنها را "نسخه‌های فراگیر" فوردیسم بنامم، یعنی فاشیسم ایتالیا، ناسیونال سوسیالیسم آلمان و بلشویسم روسی سرشتی به مراتب قهری تر بخود می‌گیرد. در این نسخه‌ها فرمول جادویی هم نهاد تولید توده‌ای و مصرف توده‌ای، که این امکان را ایجاد می‌کند که بتوان تخاصمات مبارزه طبقاتی را به جریان کنترل شده کشمکشهایی در حوزه توزیع انداخت، حذف می‌شود. در اینجا وعده‌های کمونیستها چیزی بیشتر از رویاهایی برای آینده نیستند: آنگاه که یک ایتالیای خودکفا آنقدر قوی باشد که بتواند خود را از بازار جهانی منفک کند...، آنگاه که آلمان پس از "پیروزی نهایی" بر "حوزه بزرگ اقتصادی اروپا" مسلط شود...، آنگاه که صنایع سنگین شوروی آنقدر پیشرفت کرده باشند که رشد صنایع مصرفی نیز ممکن شود... تا آن روز - می‌توان به زبان گرامشی گفت - فوردیسم پیش از هر چیز و در نخستین گام "مبارزه‌ای مداوم بر علیه عنصر 'حیوانی' در انسان خواهد بود... روندی که سیر آن در بسیاری موارد خونین و دردناک خواهد بود، یعنی کشیدن غریزه... به زیر یوغ عادات و هنجارهای هر چه جدیدتر، پیچیده تر و سخت تری در باره نظم، عدالت و دقت، عادات و هنجارهایی که اشکال هر چه پیچیده تر زندگی جمعی را ممکن می‌سازند و خود نتیجه ضروری تکامل صنعت گرائی می‌باشند"

(گرامشی) (۹۶).

سرشت "عینیت گرایانه" این نقل قول از دفترهای زندان، که گرامشی در آن بر اجتناب ناپذیری عام شدن جوهر انتزاعی کار تاکید دارد، بوضوح ناقض درک رایجی است که از گرامشی بعنوان نماینده یک "مارکسیسم ذهن گرا- ایده آلیست" (۹۷) موجود است. کدر شدن چشم انداز انقلابی و دوری اجباری از پراتیک در سالهای زندان، سبب عقب نشینی "اراده گرائی" دوره‌ی اولیه شد، تطور تئوریکی که تضادمندی ظاهری آن تنها از طریق اینهمانی پنهانی ایندو دیدگاه فاش می‌شود. در واقع گرامشی دوره‌ی آوردینه نوو (۹۸) در سالهای بیست، با خواسته‌ی یک "دولت کار که هدف آن رفاه اجتماعی باشد"، دولتی که "در برابر آزادیهای لیبرالی... فرد بورژوا... آزادی دیگری می‌نهد، آزادی تولیدکنندگان را" (۹۹)، گرامشی دوره‌ی زندان و موضع اش در برابر فوردیسم را از پیش در خود نهفته دارد (۱۰۰).

سرجیو بولونیا^۱، یکی از هواداران امروزی گرامشی، پذیرش بی چون و چرای فوردیسم توسط گرامشی را اینگونه توضیح می‌دهد که "علاقه او ... به برنامه های فوردیسم برای تصحیح و تربیت" و همینطور نیز "طرح او برای قدرت"، "طرحی 'روشنگرانه' بود و... ربط زیادی به اعمال قهر نداشت"، بلکه برعکس بیشتر به "فرهنگ و 'تربیت' مربوط می‌شد" (۱۰۱). اما متأسفانه در عمل نمی‌توان رابطه روشنگری و تربیت به "اعمال قهر" را با قرار دادن چند گیومه حل نمود. برعکس در اشکال "فراگیر" تثبیت فوردیسم سرشت قهری ساختاری آن به شکل برجسته‌ای نمایان می‌شود. در اینجا فرد، شهروند مصرف کننده‌ای نیست که امکان آزادی انتخاب (انتخاب سیاسی هم) داشته باشد، بلکه یک اتم تولید کننده در درون یک جمع است که رابطه اش با سیاست تنها به انباشت صرف محدود می‌شود. بسیج توده ها همراه می‌شود با نظامی کردن آنها، با سازماندهی دولتی اوقات بیکاریشان، با عقلانی کردن عادات روزمره

شان و با اجبار به بالا بردن بازده کار و دیسیپلین سیاسی؛ و این همه بر تخریب اشکال مستقل سازماندهی و روشهای دیگر زندگی استوار است، بر همگن سازی ساختار جمعیت از طریق کنار گذاشته شدن از جامعه‌ای که تعینات آن از کاربرد پیشرفته ارزش پیروی می‌کنند، و یا از طریق قرار گرفتن اجباری در چنین جامعه‌ای (۱۰۲). این مهندسی اجتماعی توسط ایدئولوژی‌هایی همراهی و پشتیبانی می‌شود که حقانیت خود را از برتری یک نژاد و یا رسالت تاریخی یک طبقه کسب می‌کنند و از این راه توده های به حرکت در آمده را به انجماد سیاسی باز می‌گردانند (۱۰۳).

این امر بی شک تصادفی نیست که، همانطور که آنگلیکا اینبگهاوس^۱ می‌نویسد، "استالین، هیتلر و روزولت... سرانجام همگی به طرفداران شیفته‌ی فوردیسم" تبدیل شدند (۱۰۴)، ضمناً همانطور که موسولینی و سوسیال - دموکراتهای آلمانی - اتریشی نیز (۱۰۵). این امر انعکاس موج عنقریب نوسازی بود که خود را مستقل از اراده افراد درگیر به کرسی می‌نشانند و در این رهگذر به لباسهای ایدئولوژیک گوناگونی در می‌آمد. باین ترتیب می‌توان به حق گفت که آنچه که فاشیسم ایتالیا براه انداخت (و جامعه کار فوردیستی پس از جنگ جهانی ادامه اش داد)، بلحاظ ساختاری کاملاً با طرح برنامه‌ای که گرامشی سالها پیش از آن با علامت ایدئولوژیک دیگری ترسیم نموده بود، مطابقت داشت. گرامشی در سالهای بیست با تکیه بر تئوری امپریالیسم لنین همواره تاکید می‌کرد که طبقه بورژوازی دیگر صرفاً از بازنشسته های انگل گونه‌ای تشکیل شده است، "سرمایه داری... به زیر سلطه ثروتمندان افتاده" (۱۰۶) و دولت ایتالیا "به انحصاری در دست خارجیان" (به نقل از همان منبع صفحه ۱۳۲) استحاله شده است. بنظر گرامشی ایتالیا عملاً "به دوره مبارزه برای وحدت ملی" بازگشته بود (همانجا)، و او عمیقاً معتقد بود که "تنها دولت پرولتری قادر به قطع روند از بین رفتن وحدت ملی" می‌باشد (به نقل از همان منبع)، زیرا که طبقه کارگر به "تنها طبقه ملی"

(به نقل از همان منبع صفحه ۱۳۱) تبدیل شده است.

گرامشی علت توجیه این ادعای خود را از سویی در "موقعیت کلیدی" پرولتاریا "در اقتصاد" (۱۰۷). و از سوی دیگر در این می‌دانست که پرولتاریا تنها نیرویی است که می‌تواند "نیروهای مولده" را تکامل دهد: "کارگران... با بالا بردن... بازدهی دستگاه تولید... نشان می‌دهند که دولت ملت تنها می‌تواند بر سازمان طبقاتی ایشان استوار شود" (۱۰۸). آنچه اینک باید اعتبار یابد، "اولویت کار است، اولویت تولیدکنندگان"، زیرا از این راه می‌توان "دولتی از نوع جدید را تصور نمود" (همانجا صفحه ۳۱۳)، "دولت کار" (تولیاتی) که، "دولت تولیدکنندگان" (گرامشی) که "باید سازماندهی اقتصادی را الگوی خود قرار دهد؛ اعضای این دولت دیگر شهروندان نیستند، بلکه تولیدکنندگانند" (گرامشی، به نقل از همان منبع صفحه ۱۲۳، تاکید از ماست)؛ پرنسپ‌های این دولت "انسجام، دیسپلین، وحدت، سازماندهی و همگنی" می‌باشند (همانجا صفحه ۱۵۰، تاکید از ماست)؛

خواسته موسولینی نیز این بود که "سراسر ایتالیا باید به 'یک کارخانه' تبدیل شود" (۱۰۹). او اعلام نمود: "چهره ایتالیا تا ۱۰ سال دیگر چنان تغییر خواهد کرد که دیگر کسی نتواند آنرا بشناسد" (به نقل از همان منبع). فاشیسم برای متحقق ساختن این برنامه در سطح تولید به همان ابزاری متوسل شد که بلشویسم نیز: اگر در شوروی بنا بر این بود که، به زبان هاینس آبوش^۱، سندیکاها "به ارگانهای میلیتاریزه ساختن کار" بدل شوند، که وظیفه شان نه دفاع از "منافع کار، بلکه دفاع از منافع دولت" بود، و اگر، بنا به نظر تروتسکی، از سندیکاها در خدمت این هدف باید استفاده می‌شد که "طبقه کارگر را در خدمت تولید سازماندهی کنند، تربیت کنند، به ایشان دیسپلین دهند، تقسیم شان کنند، گروهبندی شان کنند، گروههای معینی یا کارگران معینی را برای مدت معینی به پست معینی بگمارند - در یک کلام، دست در دست

دولت، خدایگانه، کارگران را در جایگاه شان در چارچوب برنامه اقتصادی واحد قرار دهد" (۱۱۰)، در فاشیسم نیز سازمانهای مستقل طبقه کارگر نابود شدند و اصناف تحت کنترل دولتی جایگزین آنها شدند. یکی از وظایف مهم این اصناف، کنترل بازار کار بود: "حق انتخاب آزادانه محل کار از بین رفت، ارجاع یک محل کار منوط به این بود که شخص متعهد شود در محل ثابتی زندگی کند" (۱۱۱).

و همانطور که گرامشی از ضرورت وجود قدرتی صحبت می‌کند که "قادر باشد برای طبقه کارگر آن شرایط تغذیه و رفاه را فراهم کند که دسترسی به یک راندمان معین کار و بالا بردن تولید را ممکن می‌سازند" (۱۱۲)، همانطور نیز موسولینی برنامه بارآور ساختن زمینهای بایر، یعنی برنامه گسترش امکانات عمومی برای راه‌اندازی صنایع در مناطق عقب مانده و صنعتی کردن کشاورزی را مطرح می‌کند. همانطور که گرامشی ایجاد یک "ارتش سوسیالیستی" (همانجا صفحه ۷۵) را طلب می‌کند که با "سرشت شدیداً نظامی" (همانجا صفحه ۷۳) دولت پرولتری خوانایی داشته و از "گردانهای پولادین پرولتاریای آگاه و با دیسپلین" (همانجا صفحه ۷۲) تشکیل شده است، فاشیسم نیز ایجاد "militarista nazione" را طلب می‌کند. و سرانجام اینکه مهمترین وظیفه پس از انقلاب پیروزمند سوسیالیستی، باید "سازماندهی یک دولت پایدار سوسیالیستی باشد" که "در اسرع وقت به بی‌نظمی و روند تجزیه پایان داده و به جامعه شکل دهد" (همانجا)، فاشیسم نیز با ایجاد "دولت رسته‌ای" به شیوه خود به این ضرورت پاسخ داد.

سرانجام، انتقادات بنیادی که گرامشی می‌تواند در برابر فاشیسم مطرح کند، در اساس به این نکته محدود می‌شود که فاشیسم ساختار (جامعه شناسی گرایانه تصور شده‌ی) استثمار سرمایه داری را دست نخورده باقی گذارده و به همین دلیل نیز نمی‌تواند به برنامه اش برای همگن ساختن جامعه و از میان برداشتن عقب افتادگی های سنتی و فئودالی پیگیرانه تحقق بخشد (۱۱۳). بنظر گرامشی تنها طبقه کارگر از عهده این وظیفه بر می‌آید، و یا در واقع حزب کمونیست که در جایگاه سوژه

ترافرازنده قرار داده شده و "باید تربیت پرولتاریا را از نو از سر بگیرد و پرولتاریا را به این فکر عادت دهد که برای درگذشتن از دولت... نوعی از دولت ضروری است که برای پیگیری این هدف مناسب باشد، که برای درگذشتن از میلیتاریسم، نوع جدیدی از ارتش ضروری است. و این به معنی قادر ساختن پرولتاریا به اعمال دیکتاتوری و حکومت خود می‌باشد (۱۱۴).

این فورمولبندی، تعریف ورنر هوفمن از استالینیسم را بعنوان "یک دیکتاتوری به نیابت" یا "دیکتاتوری تربیتی" (۱۱۵) بیاد می‌آورد، دیکتاتوری ای که البته ایرادش در این بود که "قدرت دولتی در برابر حاملین اجتماعی واقعی خود بطرزی بیگانه ظاهر می‌شد" (همانجا صفحه ۴۹). باین ترتیب دولت بخودی خود بمعنی بیگانگی نیست، بلکه تنها این امر که "خلق" هویت خود را در "دولت خلقی" خود باز نمی‌یابد، و این وضعیتی است که از "اپورتونیسم قدرت" (همانجا صفحه ۴۸) ناشی شده است. تحقق بخشیدن به این هویت یابی، به کلید رمز یک مدل اجتماعی شدن تبدیل می‌شود، که در آن دولتی شدن پرولتاریا با گذار از دولت یکی گرفته می‌شود (۱۱۶). همانا اطلاق "دولت کارگران و دهقانان" یا "دولت تولیدکنندگان" نشان می‌دهد که مقولات اجتماعی که بر اساس شکل ارزشی طراحی شده‌اند، رفع نشده، بلکه بوضوح تایید می‌شوند. برجاهستی تولید کننده بمثابة جوهر مصرف کامل کار انتزاعی می‌بایست عام شود، و این امر منوط است به تبعیت این جوهر از منافع عام انتزاعی مصرف سرمایه، و دولت نماینده سیاسی مصرف سرمایه می‌باشد. درگذشتن از آن را، آنطور که مارکس در "مسئله یهود" کوشیده بود تعیین کند، نمی‌توان در این شکل تصور نمود: "ابتدا آنگاه که انسان فردی واقعی، دولت - وند انتزاعی را پس گرفته و در مقام انسان فردی در بطن زندگی عملی خود، در کار فردی خود، در بطن مناسبات فردی خود به موجودی نوعی بدل شده،... و از اینرو دیگر نیروی اجتماعی را در قالب نیروی سیاسی از خود جدا نکند، ابتدا آنگاه رهایی انسان به انجام رسیده است" (۱۱۷).

سوسیالیسم کوشید، با توجه به این وضعیت اجباری که پیش فرضهای لازم برای درگذشتن از دولت وجود نداشتند، عکس این راه را طی کند، یعنی انسان فردی را به دولت - وند انتزاعی تبدیل کرده و ملت را در دولت حل کند؛ و از اینراه سوسیالیسم، تا آنجا که "بر آن بود که آخرین ایمانی را که در سیستم حزبی اروپا ظاهر شده بود، متحقق کند" (۱۱۸)، پیگیرانه ترین بیان دموکراسی بود.

جمع‌بندی

گرامشی با توجه به پوپولیسم دوره‌ی پس از جنگ، که برای او "یک ابزار عمومی کارگردانی راستها در دوره های بحرانی" بود و "ساختار اساسی" آن عبارت از "آراستن سیاست راست به جامه‌ی اصطلاحات چپ" (۱۱۹) می‌باشد، این نتیجه‌ی خوشبینانه را می‌گیرد: "قسمتی از آنچه را ویکو "زیرکی طبیعت" می‌نامید، می‌توان دید، یعنی آن محرک اجتماعی را که سبب تحقق عکس هدف خود می‌شود" (به نقل از همان منبع صفحه ۴۲). پوپولیسم را باید بعنوان "یک دوره گذرا از تربیت" غیر مستقیم 'مردم' (به نقل از همان منبع) دانست، آنهم تربیتی در راستای سوسیالیسم (۱۲۰).

آن "زیرکی طبیعت" که جانباتیستا ویکو از آن صحبت می‌کند، یعنی همان که هگل "نیرنگ خرد" می‌نامیدش و در تحلیل نهایی چیزی جز منطق کور اعمال "طبیعت دوم" فنیستی - ارزش شکل نیست، موفق شده بود (همانطور که کوشیدم نشان دهم) سوسیالیسم را نیز بعنوان "وسیله‌ای در خدمت اهدافش" بکار گیرد؛ نظریه پرداز فرانسوی و همعصر گرامشی، سیمون وی، این حرکت را هوشیارانه دیده بود: "تاریخ جنبش کارگری... تصویری بسیار نافذ و بیرحمانه بخود می‌گیرد. سراسر این جنبش را می‌توان در این فرمول خلاصه نمود که طبقه کارگر بیشترین

قدرت خود را تا آنجا نشان داد که در خدمت چیز دیگری جز انقلاب کارگری قرار گرفت. مادام که جنبش کارگری سهمی در پاکسازی بقایای فئودالیسم و برقراری نظم سرمایه داری - یا در شکل سرمایه داری خصوصی و یا در شکل سرمایه داری دولتی در روسیه - ادا می‌کرد، توانست توهمی از قدرت را ایجاد کند" (۱۲۱).

بنظر می‌رسد این حکم، که در معنای وسیعتر آن در مورد گرامشی نیز اعتبار دارد، حتی امروز هم برای بسیاری از هوادارانش غیر قابل درک باشد. این حکم اهمیت تئوریک گرامشی را در رابطه با بحران آنزمان سیستم کالایی جهانی به میزان تعیین کننده‌ای نسبی می‌کند. یعنی اگر گرامشی را به مثابه یک تئورسین نوسازی جامعه‌ی بورژوازی درک کنیم، این هیچ معنای دیگری نخواهد داشت جز آنکه او در مورد دوره‌ای که نوسازی سرمایه‌داری وارد مرحله‌ی زوال خود شده باشد، دیگر چیزی برای گفتن ندارد. البته می‌توان بگونه‌ای انتزاعی این اندیشه‌ی او را بکار گرفت که هر جنبش اپوزیسیون که دگرگونی بنیادی جامعه را هدف خود قرار داده باشد، باید بطریقی به "هژمونی اجتماعی" دست یابد. اما اگر بخواهیم این اندیشه را از همه‌ی آن نتایجی که زاویه‌ی مارکسیستی و تئوری نوسازی (سقوط سلطه‌ی طبقاتی، ایجاد وحدت ملی، تثبیت یک "دولت کار" و غیره) دارد، پاک کنیم، آنگاه دیگر چیزی بیشتر از تکرار واضحات باقی نمی‌ماند. از این زاویه می‌توان با خیال آسوده این دستاورد را برای او قائل شد که اندیشه‌اش در اوج زمانه‌اش بود. اما تا آنجا که امروز نیز نویسندگان راست یا چپ از موضعی تائیدی به تئوری گرامشی (یا بخشهایی از آن) ارجاع می‌دهند، با اینکار خود چیزی بیشتر از این امر را ثابت نمی‌کنند که حتی یک دوره‌ی رو به زوال نیز، خود بخود از بار گذشته‌اش رها نمی‌شود، بلکه فشار نقد کماکان ضروری خواهد بود.

ترجمه‌ی: مرتضی گیلانی

یادداشتها:

63-Perspektiven, Zeitschrift für Sozialistische Theorie, Antonio Gramsci, Sonder Heft 1 1988, S.18.

64- 8- Antonio Gramsci, Zu Politik, Geschichte und Kultur, Reclam-Verlag, Leipzig 1980, S. 117.

۶۵- همانجا، ص ۲۵۳. و می‌توان اضافه نمود، راه تثبیت سلطه اینست: «از اینرو یک شاهزاده هشیار باید شرایطی فراهم کند که اتباعش در هر مرحله زمانی و تحت هر شرایطی به او و دولتش نیاز داشته باشند: از این راه اتباعش همواره به او وفادار خواهند ماند» (در: منبع ۶۶، ص ۵۸).

66- Nicolo Machiavelli; Der Fürst, Insel-tb 1207, 1513, S. 54.

67- Orietta Caponi de Hernandez; "Die neue Partei: der moderne Fürst, der kollektive Intellektuelle", in: Linie Luxemburg- Gramsci, Argument 1989, S. 108.

۶۸- مع الوصف دوچه موسولینی نمونه واقعی یک «شاهزاده مردمی» بود. این آخرین درخشش یک «سلطه کاریسما» (ماکس وبر) در دوران عقلانی شدن و سرمایه دارانه شدن قطعی و کامل بهم پیوستگی‌های اجتماعی، یکبار دیگر یک فرد تنها را به پیکره فتیشی عمومیت انتزاعی تبدیل نمود (هیتلر و استالین نیز پدیده‌های مشابهی می‌باشند).

۶۹- منبع ۶۴، ص ۲۵۳.

۷۰- منبع ۶۳، ص ۱۲.

۷۱- منبع ۶۷، ص ۱۲۰.

۷۲- منبع ۶۴، ص ۲۷۳.

73- Ulrich Schreiber; Die Politische Theorie Antonio Gramscis, Argument 1982, S. 114.

۷۴- پس از وقایع هویرزوردا و روستک*، دیگر این امر که این «جامعه غیر نظامی»، که چند سالی است در مباحثات سیاسی طلبیده می‌شود، به‌هیچوجه «پایان تاریخ» نیست، بلکه از سویی تنها جنبه مطبوع سرمایه داری را نشان می‌دهد و از سوی دیگر یک پدیده تاریخی متناهی است که بهترین دوران خود را پشت سر گذاشته است، حقیقتی پیش پا افتاده بیشتر نیست. در اینجا نیز نقد عملی مناسبات، به وحشیانه ترین شکلی کار نقد ایدئولوژیک را تائید نمود.

(* Rostock و Hoyerswerda ؛ دو شهر در آلمان شرقی. چند سال پس از وحدت آلمان، عده نسبتاً زیادی از جوانان و نوجوانان هوادار گروههای فاشیستی در این دو شهر با دادن شعارهای ضد خارجی به خوابگاههایی که آوارگان خارجی در آن اسکان داده شده بودند،

حمله برده و ساختمانها را به آتش کشیدند. نکته تکان دهنده در هر دو مورد حمایت و تشویق وسیع مردم عادی محله از این جوانان بود. (م.)

۷۵- منبع ۶۷، ص ۱۱۱.

76- Anne Showstack-Sassoon; "Volk, Intellektuelle und spezialisiertes Wissen", in: *Die Linie...*, S. 105.

77- Christine Buci-Glucksmann; *Gramsci und der Staat*, Pahl-Rugenstein-Verlag 1981, S.175..

۷۸- کاپونی د هرناندز (Caponi de Hernandez)، خود برای طرح گرامشی در باره حزب «مرزهای اساسی» قائل می شود، اما این نقد را به «کوتاهی از تبیین قواعد و روشهای خاصی برای شرکت فعال و مداوم توده ها در حزب و در دولت» محدود می کند (منبع ۶۷، ص ۱۱۸). باین ترتیب او در نقد خود در سطح تکنیکهای پرسودوری بر جا می ماند، و شکل حزب بمشابه حزب را نادیده می گیرد. در نزد خود گرامشی همانا در سال ۱۹۱۹ هراس از حرکتی نمایان می شود که در آن «نقش حزب در انقلاب این ادعا را تایید کند که این دستگاه واقعاً شکلی محکم و غیر قابل تغییر بخود گرفته و سیستم کنترل توده های در حال حرکت، در حالت اشکال مکانیکی و بلاواسطه اعمال قدرت منجمد شده و بر آنست که اشکال حزبی را به فرآیند انقلابی تحمیل کند» (به نقل از همان منبع). اما اینکه این روند، نتیجه ناکزیر «سیستم کنترل توده های در حال حرکت» است - گرامشی بسیار «انقلابی لنینی» تر از این بود که بتواند این نکته را ببیند.

۷۹- منبع ۷۳، ص ۱۲۰.

۸۰- منبع ۶۷، ص ۱۱۴.

۸۱- مقوله «روشنفکران ارگانیک» در تئوری گرامشی نقش مهمی بازی می کند. او بطور کلی اهمیت روشنفکران را در این می داند که ایشان تا آنجا که تضمین کننده «پیوند سیاسی و ایدئولوژیک جامعه» هستند، «واسطه های سلطه» می باشند، و تازه از اینراه به وحدت ارگانیکی که گرامشی «بلوک تاریخی» می نامد، تحقق می بخشند

Annegrer Kramer; "Gramscis Interpretation des Marxismus", in: *Gesellschaft, Beiträge zur Marxschen Theorie* 4, S. 101.

گرامشی خود در این باره می نویسد: «هر طبقه جامعه که بواسطه داشتن نقش مهمی در جهان تولید اقتصادی، ایجاد می شود، همزمان بشکلی ارگانیک قشری از روشنفکران را نیز برای خود می سازد. و این روشنفکران به آن طبقه هم تجانس و هم آگاهی می بخشند، آگاهی نه تنها نسبت به نقش طبقه در حوزه اقتصاد، بلکه همچنین نسبت به نقش آن در حوزه های اجتماعی و سیاسی» (گرامشی، به نقل از: منبع ۷۳، ص ۵۶). باین ترتیب طبق نظر گرامشی، «نقش» روشنفکران عبارت است از «سازماندهی هژمونی اجتماعی یک گروه و سلطه دولتی آن» (به نقل از: منبع ۷۷، ص ۴۶) و در اینجا باید میان «روشنفکران ارگانیک یک طبقه موجود، طبقه حاکم، و روشنفکران سنتی» (به نقل از همان منبع، صفحه ۴۹) تفاوت

گذاشت. منظور از این دسته اخیر، «روشنفکران ارگانیک یک طبقه زوال یافته یا رو به زوال» می باشد، و «یکی از برجسته ترین مشخصات هر گروهی که به قدرت رسیده باشد، اینست که برای فتح و الحاق «ایدئولوژیک» روشنفکران سنتی «مبارزه می کند (منبع ۷۳، ص ۵۸).

۸۲- منبع ۶۷، ص ۱۲۰.

۸۳- منبع ۷۷، ص ۱۴۳.

۸۴- بنظر گرامشی دولت در «امپریالیسم بعنوان بالاترین مرحله سرمایه داری» به «تنها مالک ابزار کار» تبدیل شده است و از اینراه «سیستمی از کارخانجات» (به نقل از منبع ۷۷، ص ۱۲۷) بر پا نموده است که تنها در انتظار آنست که از دست «طبقه مرده» بورژوازی به پرولتاریا منتقل شود.

۸۵- منبع ۶۴، ص ۵۵ و ادامه.

۸۶- فاشیستها به این تصور از این طریق پاسخ می دهند که ایتالیا را بعنوان یک «ملت پرولتری» تعریف می کنند و از اینراه مفهوم استثمار را، اگر بخواهیم مسئله را به زبان ارنست نولته* بیان کنیم، از مبارزه طبقات به سطح مبارزه ملتها «ارتقاء می دهند»: «طرح مارکس را باید در رابطه با مبارزه ایتالیا در برابر سایر دولتهای سرمایه داری بکار بست ... و نه در رابطه با مبارزه پرولتاریای ایتالیا بر علیه سرمایه داری ایتالیا»

Sabine Kebiri; *Gramsci über Faschismus, Populismus und Futurismus*, in: 1999 8/89, S. 43.

مضمون گفته های فاشیستها، آنموقع که هنوز مارکسیستهای عضو حزب سوسیالیست بودند، این بود. موسولینی در سال ۱۹۱۴ به دلیل انتقاد از موضع «بی طرفی مطلق» حزب در مورد جنگ از حزب سوسیالیست ایتالیا اخراج شد؛ و شوخی تاریخ اینست که گرامشی در یکی از کارهای ژورنالیستی خود از موسولینی بخاطر این انتقادش دفاع کرده بود.

(* Ernst Nolte: تاریخدان راست آلمانی (م.)

۸۷- به همراه لیبرالیسم، عامیت انتزاعی شکل ارزشی هم از پیش بعنوان امری پیشا وضع شده و این عامیت از آنجا که پیش فرض هر محتوای سیاسی قرار داده می شود، امری فراگیر است؛ هرچند که می بایست با گذشتن از خلال خیزشهای خاص تاریخی و ایدئولوژیهای منعکس کننده این خیزشها، ابتدا عمومیت یابد. به همین دلیل نیز فاشیسم و سوسیالیسم علی رغم همه دشمنی شان، لیبرالیسم را بعنوان یک لحظه در گذشته در خود نهفته دارند.

۸۸- منبع ۶۳، ص ۵۹.

89- Karin Priester; *Die deutsche Rätebewegung und die Taylorismus-Fordismus-Debatte*, Hersg. von der Hamburger Stiftung für Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts, 1989, S. 13.

۹۰- منبع ۶۳، ص ۶۰.

۹۱- همانجا، ص ۶۱.

۹۲- از نظر گرامشی، «تولیدکننده مدرن باید ابتدا «پرورش» یابد». (Kebir 1989 II, S.

(57) و این پرورشی است که می توان به زبان ماکس وبر بعنوان «اخلاق کار پروتستانی و راه برد عقلانی زندگی» (همانجا صفحه ۵۶) توصیفش نمود و «این پرورش در کشورهای پروتستان، بر خلاف کشورهای کاتولیک و ارتدکس، به شیوه ای انجام شده است که گرامشی لابد آنرا ارگانیسم می نامید» (همانجا)، در حالیکه «در ایتالیا هنوز باید رفرمی مانند رفرمهای پروتستانی انجام شود» (همانجا صفحه ۵۷). این رفرم گرامشی را با فردیسم پیوند می دهد.

۹۳- منبع ۹۰، ص ۱۳.

۹۴- منبع ۶۳، ص ۶۱.

۹۵- همانجا، ص ۶۳.

96- Sabine Kebiri, *Gramsci über Faschismus, Populismus und Futurismus*, in: 1999 8/89, S. 56.

۹۷- کریستین رایش، به نقل از منبع ۶۴، ص ۶۳.

۹۸- نشریه Ordine Nuovo (نظم نوین) ارگان هواداران کمونیسم شورایی بود که گرد گرامشی و تولیاتی جمع شده بودند. این ارگان در سالهای بیست در شهر تورین منتشر می شد، که بواسطه وجود کارخانجات فیات مرکز جنبش کارگری آلمان ایتالیا بود.

۹۹- منبع ۷۷، ص ۱۲۴ و ادامه.

۱۰۰- از این دیدگاه باید با کریستینه بوچی - گلوکسمن (Christine Buci-Glucksmann) موافقت نمود که با «تفاوت گذاشتن بین نوشته های ... دوران مبارزجویانه (تا سال ۱۹۲۶) و دفترهای زندان» مخالفت می کند (منبع ۷۷، ص ۱۶).

101- Sergio Bolgona; *Zur Analyse der Modernisierungsprozesse, Einführung in die Lektür von Antonio Gramscis "Americanismo e Fordismo"* Hersg. von der Hamburger Stiftung für Sozialgeschichte des 20. Jahrhunderts, 1989, S. 21.

۱۰۲- در اینجا باید پرسید که آیا تزی که ارنست نولته در خلال «جدل تاریخدانان» مطرح کرده بود، مبنی بر قابل مقایسه بودن «کشتار نژادی» ناسیونال سوسیالیستها با «کشتار طبقاتی» بلشویکها از یک زاویه معین بر حق نیست؟ البته این حقانیت از گرایش بسیار واضح به نسبیت بخشیدن به جنایات نازیها با هدف ایجاد یک هویت ملی بوسیله ایده هایی مانند ایده منعکس در رمان آرشپل گولاک** بعنوان «مقدمه منطقی و واقعی» آوشویتس (Auschwitz) یا بعنوان یک «عمل آسیایی» (منبع ۱۱، ص ۳۶) منتج نمی شود، بلکه از آنالوگی آرشپل گولاک و کشتار کولاکها با کشتار یهودیان بعنوان جنبه وحشیانه فرآیند تثبیت و فراگیری اجتماعی شدن بشکل ارزشی. این قابل مقایسه بودن (یا دست کم جنبه سازگاری) هرچند که هیچ تغییری در منحصر بفرد بودن قتل عام یهودیان ایجاد نمی کند، اما بر زمینه مشترکی در تاریخ نوسازی دلالت دارد. هم ناسیونال سوسیالیسم و هم بلشویسم از دیدگاه عاملین مستقیم شان بمثابة بیان چیرگی انقلابی بر سرمایه داری پنداشته می شوند، اما این مسئله ناقض این امر نیست که هم عمل این افراد و هم ترکیب ایدئولوژی شان را بتوان

بعنوان عکس العمل مثبتی نسبت به بحران نوسازی سرمایه داری فاش نمود؛ و این بحرانی بود که - تحت شرایط عمومی متفاوتی - اشکال بظاهر انقلابی غلبه را سبب شده بود. آن پتانسیل انقلابی که بنظر می رسید توده های به حرکت در آمده بیانگر آن باشند، برای بیزیر کنترل درآمدن خود به یک سویاپ اطعنان نیاز داشت، و این نقش را طرحهایی مانند «نژاد» و «طبقه» بازی می کردند. بوسیله این طرحها این امکان ایجاد می شد که بتوان آن «دشمن عینی» را تعریف نمود که بنظر هانا آرنست از مفاهیم مرکزی شکل سلطه فراگیر می باشد. «انسانهایی از نژادهای پست "دشمنان عینی" جامعه نژادی می باشند، همانطور که "طبقات میرا" و نمایندگانشان ... دشمنان عینی جامعه بی طبقه و یاوران عینی بورژوازی هستند» Hannah Arndt; *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Serie Piper 645, 1966, S. 654.

و همانطور که از جمله معروف الگوی هیتلر، کارل لوگر (Karl Lueger)، پیداست که گفته بود: «من تعیین می کنم که چه کسی یهودیست»، در پس دقت ظاهری مفاهیم «نژاد» و «طبقه» در تحلیل نهایی خودکامگی شکل ارزشی نهفته است: شکل ارزشی، در حالی که در برابر هرگونه محتوایی بی تفاوت است، تنها از طریق نابود ساختن ناهمگنی، درکی ذاتگرایانه از هویت را ممکن می سازد که طرحهای «نژاد» و «طبقه» نیز بر آن استوارند. بنظر می رسید در قالب «یهودیها»، «کولی ها»، «کولاکها» و یا «بورژوازی» آن انتزاع در دسترس قرار گرفته باشد که می بایست برای آگاهی روزمره ای که بدنبال یک «مقصر» بلاواسطه است، غیر قابل تحمل باشد، اما در عین حال مجبور است در روند نابودسازی بازتولیدش کند. بیان این مسئله را می توان در این امر دید که هم نازیها و هم بلشویکها هویت انسانی را از قربانیان خود گرفته و آنها را به کلیشه هایی تبدیل می نمودند که از بین بردنشان دیگر تنها یک نتیجه منطقی بود. در اینجا منطق انتزاعی ارزش، منطق نابودسازی است، که پدیده هایی را در خود متحد می کند که بظاهر متناقضند، و از اینراه منحصر بفرد بودن آوشویتس را بمثابة تحقق بخشی به عام ترین امکان خود، از درون خود می آفریند. آن رگه های «آسیایی» که نولته می پندارد در آوشویتس کشف کرده باشد، برعکس در آرشپل گولاک پیدا می شوند که بمراتب عقب مانده تر از کارخانه های آدمکشی ناسیونال سوسیالیستها بود، که می بایست از دیدگاه عقلانی گرایی غربی، چون یک ناعقل گرایی غیر قابل درک بنظر رسد. به این پرسش که تازگیها توسط آلی / هایم (Aly/Heim) مطرح شده، یعنی اینکه نابودسازی کولاکها به همراه جمعی کردن اجباری اش، تا به کجا رگه هایی از سیاست کنترل جمعیت ناسیونال سوسیالیستی در خود دارد، باید در فرصت جداگانه ای پرداخت.

* جدلی که در نیمه دوم دهه هشتاد بین تاریخدانان آلمانی بر سر دوره فاشیسم در آلمان در گرفت. نولته برجسته ترین نماینده موضع راست بود. م.
** Archipel Gulag - رمانی از سولژنیسین م.

۱۰۳- انجمادی که در گرایش به قیمومیت در رابطه میان «رهبران» و توده ها منعکس می شود. هرچند «رهبرانی» از نوع هیتلر، استالین و موسولینی بعنوان آخرین افراد در یک جامعه جمعگرا ظاهر می شوند، اما چنین رهبرانی مع الوصف تنها انعکاس نیازهای ابتدایی و کودکانه توده ها می باشند و کیش شخصیت مضحکی نیز که چون حاله ای آنها را فراگرفته از همین راه قابل توضیح است.

104- Angelika Ebbinghaus; *Arbeiter und Arbeitswissenschaft*, Westdeutscher Verlag 1983, S. 221.

۱۰۵- کارل لوین (Karl Levin) در سال ۱۹۲۱ می نویسد: «یک سیستم سوسیالیستی می تواند ... از تیئوریسم و همچنین از روانشناسی مدرن صنعتی استفاده کند، چرا که این سیستم انسانها را نه بر اساس آموزش وابسته به تعلق طبقاتی شان، بلکه بر اساس توانائیهایشان به فعالیتهای گوناگون می گمارد» (منبع ۹۰، ص ۱۵)؛ و دو سال پیش از آن اتو بانر می گفت «تیئوریسم اگر در اختیار دولتی قرار گیرد که دموکراتیک بوده و رفاه اجتماعی را در مد نظر داشته باشد، می تواند برای بالا بردن تولید سودمند باشد» (همانجا) و این همان اتو بانری است که در شوری از سویی ایجاد «یک استبداد جدید و وحشتناک» را می بیند «که فرد را در همه حوزه های زندگی اش بزیر یوغ خود می کشد و دیگر هیچ سپهر مستقل از دولتی برای فعالیتهای او باقی نمی گذارد»

Detlef Albers; *Versuch über Otto Bauer und Antonio Gramsci*, Argument-Verlag 1982, S. 75.

اما از سوی دیگر بر آن است که این «استبداد یک اقلیت پیشرفته، ضرورتی گذرا است، ابزاری برای پیشرفت تاریخی که موقتاً نمی توان از آن چشم پوشید» (به نقل از همان منبع صفحه ۱۷۱). دولت موسولینی نیز پسرم خود «اهمیت بسیاری برای این امر قائل شده بود که رم بعنوان محل برگزاری سومین کنگره جهانی «تیئوریستها» انتخاب شود (منبع ۱۱۰، ص ۲۵).

۱۰۶- منبع ۷۷، ص ۳۱۴.

۱۰۷- منبع ۷۳، ص ۴۷.

۱۰۸- منبع ۷۷، ص ۱۰۸.

109- Ernst Nolte; *Die faschistischen Bewegung*, dtv-Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, 1966, S. 83.

۱۱۰- به نقل از

Heinz Abosch; *Trotzki und der Bolschewismus*, Ullstein-Tb. 36191, 1984, S. 64.

تروتسکی در این رابطه جمله ای می گوید که آدمی نمی داند آنرا بحساب ساده لوحی بگذارد یا بدینی: «در نزد ما، جبر بوسیله دولت کارگران و دهقانان و بنام منافع توده های زحمتکش متحقق می شود» (همانجا، ص ۶۵). این مسئله در نزد لنین اینگونه فرمولبندی می شود: «سرمایه داری دولتی در دولت سرمایه داری به این معنی است که سرمایه داری از جانب دولت

برسیت پذیرفته شده و توسط آن نیز به نفع بورژوازی و بر علیه پرولتاریا کنترل می شود. در دولت کارگری همین امر به نفع کارگران روی می دهد»

Arthur Rosenberg; *Geschichte des Bolschewismus*, athenäum-Tb, 1933, S. 182.

۱۱۱- منبع ۹۷، ص ۵۰.

۱۱۲- منبع ۶۴، ص ۵۱.

۱۱۳- «در اروپا همه کوششهایی که بر آند برخی از جوانب امریکاکرایی (گرامشی "the american way of life" را نیز از این دسته می داند، روبرت بوش) و فوردیسم را وارد کنند از قشر کهنه ثروتمندان نشئت می گیرند، قشری که مایل است همه چیزهایی را که تا ثابت شدن عکس آن ناسازگار بنظر می رسد، با هم سازش دهد: ساختار کهنه اجتماعی - جمعیت شناختی اروپا را با اشکال کاملاً مدرن تولید و شیوه کار، چنانکه صنایع هنری فورد بعنوان نوع کامل امریکایی اش، آنرا نمایندگی می کنند» (گرامشی منبع ۶۳، ص ۶۰). با وجود این گرامشی فاشیسم را یک «انقلاب منفعل» می داند: «این انقلاب منفعل شاید در چارچوب مناسبات فعلی ایتالیا تنها امکان برای ادامه رشد نیروهای مولده تحت رهبری طبقات سنتی حاکم باشد، آنهم در رقابت با صنایع پیشرفته کشورهایی که دارای انحصار مواد اولیه بوده و توده عظیم سرمایه ای که در آنها انباشته شده است آدمی را مرعوب می کند» (به نقل از: Albers 1983, S. 63).

۱۱۴- منبع ۶۴، ص ۷۳ و ادامه.

در این رابطه گرامشی خود را در برابر این ضرورت می بیند که در بازه «کارکرد متری پلیس» در خدمت منافع تاریخی جنبش کارگری» (Albers 1983, S. 29) که اینک پس از سلطه یافتن حزب کمونیست می بایست عملی شود، بیندیشد.

115- Werner Hoffmann; *Was ist Stalinismus?*, Distel-Verlag 1984, S. 48f.

۱۱۶- متأسفانه در اینجا دیگر این امکان نیست که از پدر واقعی سیاست گرایی مارکسیستی یعنی ژان ژاک روسو، آنطور که شایسته است، قدردانی کنیم. من مایلم به اشاره ای به لژچیر کولتی پسندم که تاکید کرده بود که «تا آنجا که به تئوری "سیاسی" در معنای صرف کلمه مربوط می شود، مارکس و لنین هیچ چیزی برای اضافه کردن به روسو ندارند، مگر تحلیل ... "پایه های اقتصادی" زوال دولت»

Lucio Colletti; Rousseau, Kritiker der "bürgerlichen Gesellschaft", in: ders., *Marxismus und Dialektik*, 1977, S. 130.

البته کولتی مارکس را بعنوان «منقد فاشیسم»، که به هیچ وجه به طرح مبارزه طبقاتی محدود نمی شود، نمی بیند.

117- Kurt Lenk; *Theorien der Revolution*, UTB 165, 1981, S. 120f.

۱۱۸- منبع ۱۱۰، ص ۱۸۴.

۱۱۹- منبع ۹۷، ص ۴۱.

۱۲۰- این را که موضع گرامشی در برابر پرولیسم چقدر دوپهلوست، می توان از اینجا دید

معرفی کتاب

که «علامت سوال مثبتی که در برابر مفهوم پوپولیسم قرار داده می شود ، ... در مورد فاشیسم به یک علامت منفی تبدیل شده است» (منبع ۹۷، ص ۴۲) در نزد نسخه بردار هایی مانند ویلاندelfferding (Wieland Elfferding) همین علامت سوال غیر جدی هم برداشته می شود: در اینجا با بی شرمی و تهی مغزی یک «پوپولیسم از ناحیه چپ» (منبع ۶۳، ص ۳۴) طلبیده می شود که برای مفاهیمی مانند «ملت» ، «خلق» یا «وطن» ، «تناظر های چپ» (همانجا صفحه ۳۵) عرضه کند (همچنین مقایسه کنید با مقالهelfferding در Widerspruch Nr. 13/1987 (Widerspruch Nr. 13/1987- Simone Weil; "Reflexionen über die Ursachen der Freiheit und der Unterdrückung", in: Gerd Bergfleth et al. , *Zur Kritik der palavernden Aufklärung*, 1934, S. 52.

- * سید جواد طباطبائی
- * زوال اندیشه ی سیاسی در ایران
- * انتشارات کویر
- * تهران ۱۳۷۳

کتاب "زوال اندیشه سیاسی در ایران" مقدمه ای است بر تاریخ فلسفه و سیاست در ایران اسلامی تا قرون چهارم و پنجم هجری و پرو سه ی زوال پس از آن. بنظر نویسنده عقب ماندگی جامعه ما از اروپا در دوران مدرنیسم و انحطاط جامعه ایران در چهار قرن اخیر ریشه در زوال اندیشه و فلسفه در ایران دارد: "تاریخ زوال اندیشه سیاسی، بخشی از تاریخ عمومی زوال اندیشه در ایران و تاریخ زوال اندیشه، بخشی پر اهمیت از تاریخ انحطاط ایران است." (ص ۲۷۷) به همین خاطر کتاب از پرسشهای فلسفی آغازیده و به جامعه مدنی می رسد. و در انتها بن بست جامعه ایران را نه بن بستی صرفاً سیاسی بلکه بن بستی فلسفی و نظری ارزیابی می نماید و خاطر نشان می سازد که بدون برخوردی ریشه ای و فلسفی جامعه ما می رود که "برای همیشه از گردونه تاریخ جهانی خارج شود." (ص ۲۹۰)

نویسنده بر بحران نظری موجود انگشت می گذارد و می کوشد با تکیه بر ارکان و اجزای آن، جهت کار را در تأسیس و تدوین فلسفه و اندیشه ای

نوین روشن نماید: "تنها فرهنگ و تمدنی، به ضرورت، از بحران به بن بست و از بن بست به شکست و سقوط رانده نمی شود که به جای فرار از واقعیت بحران، به تأمل در آن پرداخته و بحران را به پرسشی فلسفی تبدیل کند... به نظر می رسد که یکی از اساسی ترین ضابطه های تمیز میان شرق و غرب آن باشد که شرقیان، به واسطه اینکه دریافت خردمندانه ای از سرشت جامعه انسانی ندارند، آشکارشدن هرگونه بحرانی را همچون آسیبی اجتماعی تلقی کرده و آن را به عنوان نوعی بیماری ننگین زیر حجابی پنهان می کنند و چندان سیاه زخم را با گلاب شست شو می دهند و بر آن ورد می خوانند که بوی الرحمان از همه ارکان آن بلند شود." (ص ۲۷۸)

بخش اول شامل اندیشه سیاسی، اندیشه بطور عموم و فلسفه در یونان باستان است. در این بخش نه تنها دموکراسی یونان مورد بحث و بررسی قرار می گیرد، بلکه زمینه های فلسفی و نظری این دموکراسی توضیح داده می شود. محور این بررسی، بازنمایی فلسفه ی افلاطون و ارسطو در قبال جامعه مدنی است.

افلاطون و ارسطو موضوع جامعه مدنی را "موضوع اصلی فلسفه" می دانند و بدین خاطر طرح پرسشها در مورد جامعه مدنی را جز از مجرای بحث فلسفه ممکن نمی دانند. فلاسفه یونان، نه الهیات، بلکه طبیعت و نظام حاکم بر عالم را، که شامل جامعه مدنی نیز هست، مورد بررسی قرار می دهند. آنان "پرسش از وجود می کنند و از وجود مدنی انسان و شهر". به اعتقاد نویسندگان در نظر افلاطون بحران آتن ناشی از شیوه فرمانروایی نبوده بلکه در بنیاد درک فلسفی و تلقی ویژه ای از تمدن و فرهنگ یونان ریشه داشته است و بدین خاطر برآنست که "در اصلاح شهر، شیوه و روشی بنیادین به کار گرفته شود".

افلاطون دموکراسی آتن را یک تاکتیک سیاسی نمی داند زیرا "عدم اعمال خشونت در اندیشه سیاسی افلاطون، ریشه در مبانی فلسفی او دارد." (ص ۵۳) ارسطو نیز همانند افلاطون آزادی را ضرورتی برای ارتقاء انسان به درجه کمال می داند و خود را محصور در چهارچوبهایی بسته نمی

نماید. "افقی که ارسطو، انسان را در آغاز راه به سوی آن قرار می دهد، افقی باز است و انسان، در راستای این افق، به سوی کمالی سیر می کند که هرگز به پاسخی در خور و نهایی فرا نمی رسد. بدین سان، منظومه ای بسته از الهیات که سنت ارسطویی در مغرب زمین و نیز در دوره اسلامی، بر پایه دینهای سامی تدوین کرد، از بنیاد با اندیشه ارسطو که بحث در وجود می کند و نه بحث در الهیات، بیگانه است." (ص ۶۲) از دید ارسطو هدف از فرمانروایی، تأمین مصلحت مشترک فرمانروایان و فرمانبرداران است. ارسطو حاکمیت سیاسی را منبعث از همه مردم می داند. زیرا او "به یگانگی فضیلت فرد و شهر و نیز خیر فردی و جمعی باور دارد، اما تحقق فضیلت در شهر و خیر شهر وندان را زیاتر و برتر از فضیلت و خیر فردی می داند." (ص ۶۵)

بخش دوم کتاب مربوط است به تطور اندیشه سیاسی و زمینه فلسفی آن در ایران اسلامی. معیار سنجش در اینجا درجه تأثیر فلسفه یونان باستان و رو بنای سیاسی آن یعنی جامعه مدنی بر جامعه ایران است.

بنظر نویسندگان خاندانهای ایرانی برای تجدید عظمت فرهنگی و تمدن ایرانی به فعالیت پرداختند و در دوران کوتاه بوییان بود که زحمات فلاسفه ایران نتیجه داد و فلاسفه ای چون فارابی و رازی اقدام به تأسیس و تدوین فلسفه ای عقلی نمودند. "اندیشه اخلاقی و سیاسی در دوره اسلامی ایران، اگر چه در آغاز خوش درخشید، اما دولت مستعجل بود. به دنبال فارابی در دوره فرمانروایی شکوه مند بوییان، در اندک زمانی، عظمت دیرین تجدید شد و عقلانیت بر دیگر عناصر فرهنگ ایرانی چربید: در قلمرو ادب، ابوالقاسم فردوسی با باز پرداختن به حماسه ملی، خرد و فرزانی ایرانیان باستان را زندگی دوباره بخشید و در اندیشه فلسفی، اخلاقی و حتی تاریخی، دو نماینده بزرگ اندیشه ایرانی، بوعلی سینا و مسکویه رازی که نامشان همچون دو ستاره بر بالای این سر زمین می درخشید، هر یک منظومه ای پر ارج برای خرد فلسفی، اخلاقی و تاریخی تدوین کردند که فراتر رفتن از آن به آسانی ممکن نبود." (ص ۱۱۸)

فارابی و رازی با آشنایی با فلسفه یونان و ارائه‌ی بسیاری نظرات افلاطون و ارسطو نزدیکی خود با فلسفه کلاسیک را روشن می‌نمایند. آنان نیز هدف انسان را رسیدن به درجه کمال می‌دانند. مبنای سیاست فارابی رابطه فاصله است و نه زور و غلبه. فارابی "تشکیل مدینه (را) نخستین مرتبه کمال... برای نوع انسان" می‌داند. اما افراد انسانی مساوی نیستند بلکه در سلسله مراتبی از توانای‌ها و استعدادها قرار دارند. "فلسفه از دیدگاه مسکویه و همه خرد گرایان اهل فلسفه، برترین دانش، در جهت شناخت حقیقت است و بنابراین، روح دیانت، به عنوان معرفتی که صاحب شریعت از طریق وحی دریافته است، نمی‌تواند با حکمت راستین، سازگار و هماهنگ نباشد." (ص ۱۵۳)

اما درک فلاسفه ایرانی از فلسفه‌ی یونان دور از مشکلات نیز نیست. زیرا نفوذ اسلام تأثیر خود را بر اینان می‌گذارد. "مسکویه، به طور کلی، آنجا که از فرمانروای مدینه سخن می‌گوید، مفهوم شیعی امامت را به کار می‌گیرد، اما هر بار از مضمون شیعی-اسلامی امامت جدا می‌شود، گاهی به مفهوم یونانی فرمانروای شهر نزدیک می‌شود و گاهی دیگر، در سخن او، می‌توان بازتابی از اندیشه ایرانی‌شهری‌شاهی آرمانی باز یافت." (ص ۱۶۱) تناقض بین مدنیت و شریعت در فارابی و رازی رفته رفته به سود شریعت حل می‌شود. "ابن سینا، سیاست را در الهیات شفا وارد کرده و آن را به بحث اساسی نبوت پیوند می‌زند. سیاست، در نظر ابن سینا، جز از مجرای قانون گذاری برای تأسیس مدینه فاضله، امکان پذیر نیست و بارزترین و عالی‌ترین نمونه این قوانین، قانون شریعت و واضح آن، پیامبر است." (ص ۱۹۵)

بخش سوم کتاب در باره جایگزینی فلسفه با شریعت اسلامی بوسیله اندیشمندانی چون خواجه نصیر طوسی، جلال الدین دوانی، و ملا هادی سبزواری است. این اندیشمندان بجای پرداختن به فلسفه به سیاست نامه نویسی و شریعت نامه نویسی می‌پردازند. بدین ترتیب زمانیکه فلسفه رخت بر می‌پندد انحطاط اندیشه بطور اعم و انحطاط اندیشه سیاسی بطور اخص آغاز می‌شود و بدین صورت جامعه‌ی ایران در سرایشی قرار

می‌گیرد که نتیجه امروزی آن را می‌بینیم.

هر چند برای دوره‌ای کوتاه در دوران پادشاهان آل بویه امکان تجدید عظمت خرد و فلسفه در ایران پدید می‌آید اما از آنجائی که زمینه نظری فلسفه یونان موجود نیست خرد گرایی به شکست می‌انجامد. فیلسوفان ایرانی که از طریق ترجمه‌های عربی آثار فلسفی با اندیشه یونان باستان آشنا شده بودند با قرائتی اسلامی-مسیحی از آثار افلاطون و ارسطو روح فلسفه و اندیشه افلاطون و ارسطو را درک نمی‌کنند: "بدین سان، انتقال میراث فرهنگی یونان به حوزه فرهنگ و تمدن دوره اسلامی، از مجرای تفسیری ناسازگار با سرشت فلسفه یونانی انجام پذیرفت و همین امر، به مانع عمده‌ای در راه درک درست معنای فلسفه یونانی از سوی فیلسوفان دوره اسلامی تبدیل شد، زیرا فلسفه یونان به صورت نوعی الهیات در آمد که از ویژگیهای بسط اندیشه فلسفی یونانی، در درون حکمت ناشی شده از سه شاخه ادیان ابراهیمی است." (ص ۳۲)

رفته رفته الهیات جای فلسفه را می‌گیرد و متفکران جای خود را به صوفیان و فلسفه بجایش را به تصوف می‌دهد و بدین ترتیب یکی از اسفناک‌ترین تحولات فرهنگی در ایران زمین به وقوع می‌پیوندد و متأسفانه تأثیرات این تحول ضد تاریخی بر جامعه ما همچنان پایدار می‌ماند. با انقلاب مشروطه بار دیگر امکان حل این بن بست فراهم می‌شود ولی امیدها بار دیگر به شکست می‌انجامد. "می‌توان گفت که بنیان جنبش مشروطه خواهی، در شرایطی آغاز شد که سه سده از مرگ واپسین نماینده اندیشه فلسفی در ایران می‌گذشت و این سنت، به طور کلی، زندگی و زاینده‌گی خود را از دست داده و به اندیشه‌ای خلاف زمان و کالبدی بی‌جان تبدیل شده بود و به همین سبب نمی‌توانست شالوده استوار مشروطه خواهی باشد." (ص ۲۸۹)

اما امروز نیز جامعه ما با همان پارادوکس روبرو است. دیسکورس مذهب و الهیات در مقابل خرد گرایی. آیا جامعه ما می‌تواند از این بن بست خود را بلا خره برهاند؟ شیوه‌ی این رها سازی چگونه خواهد بود؟ بنظر نویسنده "مقدمات تأسیس فلسفه سیاسی نوزایش ایران زمین،

به نقادی سنت و طرح پرسشهای بنیادین دوران جدید و تدوین مقولات و مفاهیم آن، فراهم خواهد آمد. " (ص ۲۸۹)

دو توضیح

۱

در مقاله‌ی "رشد و بیکاری" (نقد ۱۲)، از یک الگوی ساده‌ی ریاضی برای محاسبه‌ی ارزش اضافه استفاده کرده بودم. شکل نوشتن روابط ریاضی و علائم مورد استفاده در آن فرمولها، ابهاماتی را برای برخی خوانندگان نقد ایجاد کرد. بنا به درخواست و تذکر این خوانندگان آن روابط را بار دیگر و به شکل ساده‌تری می‌نویسم. در شکل تازه ستاره (*) علامت ضرب و خط کسری (—) علامت تقسیم است: "اگر ارزش تولید شده توسط یک کارگر را w ، تعداد کارگران را a ، تعداد محصولات تولید شده توسط یک کارگر را n ، تعداد محصولات مورد نیاز یک کارگر را m ، ضریب بارآوری را (که در حالت A برابر با ۱ و در حالت‌های B و C برابر با ۸ است) p و مقدار کل اضافه ارزش را M فرض کنیم آنگاه می‌توانیم بنویسیم:

$$M = w * a - m * \frac{a * w}{n * p * a} * a$$

$$M = w * a \left(1 - \frac{m}{n * p} \right)$$

منطقه‌ی I :

$$I/A) \quad M = 240 * 2 \left(1 - \frac{8}{1*6} \right) = 160$$

$$I/B) \quad M = 240 * 2 \left(1 - \frac{8}{8*6} \right) = 440$$

$$I/C) \quad M = 240 * 1 \left(1 - \frac{8}{8*6} \right) = 220$$

منطقه‌ی II :

$$II/A) \quad M = 240 * 2 \left(1 - \frac{8}{1*8} \right) = 240$$

$$II/B) \quad M = 240 * 2 \left(1 - \frac{8}{8*8} \right) = 450$$

$$II/C) \quad M = 240 * 1 \left(1 - \frac{8}{8*8} \right) = 225$$

منطقه‌ی III :

$$III/A) \quad M = 240 * 2 \left(1 - \frac{8}{1*12} \right) = 320$$

$$III/B) \quad M = 240 * 2 \left(1 - \frac{8}{8*12} \right) = 460$$

$$III/C) \quad M = 240 * 1 \left(1 - \frac{8}{8*12} \right) = 230$$

۲

در مقاله‌ی "دیالکتیک اخلاق و اخلاق دیالکتیک" (نقد ۱۲)، متأسفانه اشتباهی در صفحه‌بندی رخ داده است که بدین ترتیب ضمن پوزش تصحیح می‌شود. در صفحه‌ی ۷۰ پاراگراف آخر ("از آنجا که مطالبات...") تا دو سطر اول صفحه‌ی ۷۱ دو بار چاپ شده و زائد است.

نقد ۱

بیانی

ش. والانش: توصیف، تبیین و نقد

ماکس هورکهایمر: تئوری مبتنی و تئوری انتقادی

امیر هاشمی: عینیت و ارزشگذاری در علوم اجتماعی

نقد ۷

کیوان آردم: انترناسیونال دوم و بلشویسم

ردولفو بانفی: مسئله‌ها و مسئله‌نماها در مارکسیسم

آزادفت: نقش افشار متوسط جدید در انقلاب

گفتگوی هابرماس و مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۲

کارل کرش: چرا یک مارکسیست هستم

ش. والانش: شالوده‌های ماتریالیسم پراتیکی مارکس

مارکس: ترزا دربارہ ی فوتبال

دی باسکار: ماتریالیسم

نقد ۸

ش. والانش: نظریه و عقیده

کیوان آردم: ملاحظات پیرامون انقلاب اکتبر روسیه

میخائیلو مارکویچ: پراتیک به مثابه مقوله بنیادی

گفتگوی هابرماس با مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۳

الف. بانی: مبانی الیترولوژیک انقلاب ایران

جولیت سیچل: مروری بر بیست سال فمینیسم

ش. والانش: نقد اسطوره ی کمونیسم کارگری

هربرت مارکوزه: نظریه ی سائق و آزادی

نقد ۹

احمد حمید: آیا مارکسیسم مرده است؟

امیکال نکت: فقر دمکراسی بورژوازی در آلمان

ش. والانش: روشنفکر کیست؟

دویوت کودوتس: شکست سیاست توسعه در شرق

نقد ۴

کوروش کاویانی: رویکردانی روشنفکران از آرمان رهایی

فرشته انتشاری: مفهوم عقلانیت در جامعه شناسی ویر

ش. والانش: بحران تئوری و بحران چشم انداز تاریخی

یورگن هابرماس: نقش فلسفه در مارکسیسم

نقد ۱۰

نحید حمید: مقوله تبیین در روش شناسی تاریخی مارکس

الیو پاسو: جامعه و دولت در تئوری مارکس

محمود بیگی: علل بحران در سرمایه داری

ارنست بلوخ: مارکس به مثابه ی اندیشمند ی انقلاب

نقد ۵

ماکس هورکهایمر: نقش اجتماعی فلسفه

آنتونیو گرامشی: شکلگیری روشنفکران

ش. والانش: نقد مبانی نظری توهم سیاسی

ولفگانگ شلوختر: پارادکس عقلانیت

نقد ۱۱

حمید حمید: درباره نخبصات جامعه شناختی ایران

میخائیلو مارکویچ: مقوله ی انقلاب

ش. والانش: ماهیت سیاسی حقیقت

رومن زمدلسکی: نکاتی درباره روش مارکس در کاپیتال

نقد ۶

کیوان آردم: مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ

ماکس بلانک: درباره ی ماهیت آزادی

ش. والانش: پیرامون فروپاشی جوامع نوع شوروی

حمید هاشمی: گفتاری در روانشناسی توده ها

نقد ۱۲

ش. والانش: رشد و یکپارگی

حمید حمید: در باب سرفت تاویلی مارکسیسم

هورکهایمر: فلسفه و تئوری انتقادی

محمود بیگی: توهم رشد و دمکراسی