

نقد

در زمینه‌ی تئوری رادیکال جامعه

۲۳

- مارکسیسم همچون علم مشروعیت
- کلیات طرح بازخوانی مارکس
- سوسیالیسم و دموکراسی رادیکال
- تئوری و پراتیک

۲۳

NAGHD (Kritik)

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

23

۲۳

نقد

نقد . سال نهم . شماره بیست و سوم . فروردین ۱۳۷۷ . آوریل ۱۹۹۸

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

فهرست

- | | |
|-----|---|
| ۳ | یادداشت ویراستار |
| ۹ | اسکار نکت
مارکسیسم همچون علم مشروعیت |
| ۵۰ | حمید حمید
کلیات طرح بازخوانی مارکس |
| ۶۶ | محمد رفیع محمودیان
سوسیالیسم و دمکراسی رادیکال |
| ۹۴ | هربرت مارکوزه
تئوری و پراتیک |
| ۱۱۲ | خسرو الوندی
معرفی کتاب: «مشروطه ایرانی و پیش زمینه های نظریه ولایت فقیه» |
| ۱۲۰ | م. کشاورز
معرفی کتاب: «سیاستهای خیابان» |

یادداشت ویراستار

یکی از کاستیهای بنیادی تئوری انتقادی در قرن حاضر تبیین و نقد ساخت و بافت جوامع نوع شوروی، یعنی جوامعی است که پس از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه در این کشور و به انحاء گوناگون در کشورهای دیگر شکل گرفتند. فقدان این پایه در ساختمان نقد موجب شده است که طرح هر استراتژی انقلابی سوسیالیستی با دشواریها و تناقضات نظری از یکسو و ناکارایی عملی از سوی دیگر روبرو باشد. فروپاشی جوامع نوع شوروی از آغاز دهه ی کنونی نه تنها ضرورت و فعلیت این نقد را منتفی نساخته، بلکه بیش از پیش بر اهمیت آن افزوده است. زیرا، نقدی که پیش از این فروپاشی می بایست با تشخیص روندها و گرایشهای اصلی حرکت این جوامع دگرسانی ساخت و بافت آنها و فروپاشی عاجلشان را پیش بینی می کرد، امروز، پس از این فروپاشی نه تنها کماکان با معضل شناخت روندها و گرایشهای آن روبروست، بلکه باید هم تغییرات دهه ی اخیر را با آن شناخت قابل تبیین کند و هم با استوار شدن بر نقد آنها، گرایشها و روند آتی اش را تا آنجا که در سرشت نقد ممکن است، پیش بینی نماید.

پاره شدن شیرازه ی جوامعی که خود را «سوسیالیستی» می نامیدند و همچون تحقق آرمانهای انسانی و رهاییبخش انقلاباتی معرفی می کردند که با پرچم سوسیالیسم پا به عرصه ی تاریخ زندگی بشر نهاده بودند و با انتساب به مارکسیسم داعیه ی برپایی نظامی نوین در جهان انسانی را داشتند، بی گمان هم به بی اعتبار شدن مبانی تئوریک آن آرمانها منجر می شود و هم به بی اعتمادی نسبت به ساختمانی سوسیالیستی که وعده دهنده ی زندگی ای

بهتر و انسانی تر است؛ و از آنجا که شالوده های عینی نیاز به رهایی و خفقان ذهنی انسان در سیاه چالهای ایدئولوژی بورژوازیی کماکان برجای خود باقی است، آرمانهای انقلابی تنها می توانند در هاله ای از آرزوهای خیالی، از خواستهای افسانه ای و از آمالی زیبا ولی ناممکن به حیات خویش ادامه دهند.

به عبارت دیگر فروپاشی جوامع نوع شوروی از هر دو لحاظ بحران تئوری و بحران چشم انداز تاریخ رهایی را ژرفتر و حادثر کرده است. زیرا، با ایجاد بی اعتمادی به مبانی تئوریک، نقد خودبخود نیمه کاره ی تئوری تحول اجتماعی - تاریخی و تحلیل ظرفیت گرایشهای انقلابی در جوامع مختلف را به بیراهه های نامربوط کشانده است و با بی اعتبار کردن آرمانها، چشم انداز تاریخی رهایی را بیش از پیش تیره و تار نموده است.

امروزه، در حالیکه سرمایه داری علیرغم بحرانها و جنگهای ویرانگرش به حیات خود ادامه می دهد و دائماً حیطه های وسیعتری از زندگی اجتماعی مردم جهان را دربرمی گیرد، پرسش درباره ی کارایی تئوری ارزش مارکس در تبیین و نقد ماهیت آن، صرفنظر از «پاسخهای» لجوجانه و خیره سرانه ی ایدئولوژی بورژوازیی، کمتر موضوع بحثی جدی و ریشه دار است. اشتغال اغلب روشنفکران غرب در حوزه های فلسفی، جامعه شناسختی و تاریخی قاعدتا به مباحثی است که ساختمان اقتصادی مبتنی بر استثمار و ساختمان سیاسی مبتنی بر سلطه ی این جوامع را در قلمرو معضلات تئوریک خود وارد نمی کند و عطف به این نکات را حداکثر به موضعگیریهای سیاسی در قبال رویدادهای جاری محول می نماید؛ و، اگر رفتار و اشتغال روشنفکران غربی با توجه به تاریخ و سنت فکری این جوامع و این روشنفکران دست کم قابل فهم است، رفتار و اشتغال اغلب روشنفکران ایرانی مهاجر - که از رونویسی پاره وار بحثهای غربیان به ضرورت زندگی و کار آکادمیک در محافل دانشگاهی و فرهنگی این کشورها فراتر نمی رود - بیشتر غم انگیز است. گله از بی ارتباطی و عدم تناسب مباحث و معضلات تئوریکی که در نظریات افراد این گروه طرح می شود با مسایل و مشکلات زندگی مردم در ایران و با معضلات اقتصادی، سیاسی و اجتماعی - تاریخی جامعه ی ایران

اگر با اتکا به درک عامیانه و ایدئولوژیک از رابطه ی تئوری و پراتیک صورت گیرد، بی گمان گله ای بیجاست. اما این عدم تناسب کمتر از آنکه ناشی از بی علاقه ی یا عدم تعهد سیاسی این افراد باشد، ناشی از بی تاریخی یا دست کم عدم تداوم در سنت کار تئوریک بنیادی و انتقادی است. پرسش از تحلیلهای حزب توده و بحثهای سرودم بریده ی چپ بعد از انقلاب - که نه در خاص بودنشان کارا بودند و نه در عام بودنشان بر دانشی وسیع و ژرف تکیه داشتند - به ملفعه ای از مباحث فلسفی - زیباشناختی، بدون گذار از دره ی عمیق مباحث اقتصادی، جامعه شناسختی و فلسفی در چهل سال گذشته و بدون عبور از راه ها و کوره راههای پر پیچ و خمی که دست کم روشنفکران جدی و مسئول غربی با مصیبت و مرارت آنرا طی کرده اند، رسیدن به موضع و جایگاهی است که اگر با مسایل کنونی جامعه ی ایران یا حتی با مسایل جامعه ی محل زندگی کنونی این افراد خوانایی و ارتباط داشت عجیب بود.

به عبارت دیگر ایرادی که به این عدم تناسب وارد است، عدم نظارت آن به مسایل روزمره و جاری (که مسلماً از هر ایدئولوژی ساده لوحانه ی ملی گرا هم به آسانی برمی آید) نیست؛ مسئله ی اصلی این است که معلوم نیست موضوعات مورد بحث و منطق درونی آنها (اگر اساساً موضوع و منطقی داشته باشند یا اساساً بخواهند که موضوع و منطقی داشته باشند) با کدام نشانه گذاریها، با کدام حلقه ها و مفصلها و بر اساس کدام مراحل استدلالی قرار است سطح انتزاع تئوریک را به سطح مشخص واقعیت - و این واقعیت چه جامعه ی ایران باشد و چه هر جامعه ی دیگری - مربوط کند. توجه داشته باشیم که این انتظار حتی هنوز به سطح رویکردی نقادانه نسبت به رابطه ی تئوری و پراتیک نمی رسد و علی القاعده هر ادعایی که به سطح تبیین چه در علوم طبیعی و چه در علوم اجتماعی - تاریخی متعهد باشد باید بتواند آنرا برآورده سازد. پنهان کردن خود پشت داعیه ها (و در حقیقت بهانه) های «شالوده شکنانه»، تنها این ناتوانی را به وجه مضحک تری عیان می کند.

مسئله بهیچ وجه این نیست که هر روشنفکری که کار خود را در متن تلاش

برای بهبود شرایط زندگی انسان تعریف می‌کند باید همه‌ی هم و غمش را فقط و فقط صرف پاسخ گفتن به معضلات تئوری مارکس در مورد سامانه‌ی اقتصادی جهان سرمایه‌داری نماید؛ چنین انتظاری نه معقول است، نه ضروری و نه ممکن. مسئله این است که از روی خود پرسش - که پاسخ مارکس نیز یکی از پاسخهای ممکن بدان است - نمی‌توان پرید؛ و این پرسش و پرسشهای دیگر همسرشت با آن، زنجیره یا شبکه‌ای را می‌سازند که بدون پرداختن جدی بدان و بدون اشراف به دهلیزهای آن نمی‌توان به نظری دست یافت که واقعا پاسخگوی معضلی باشد. اگر هدف رسیدن به جایگاه نظریه پردازی معظم نیست که با ذوقی سرشار در سرهم کردن و استعدادی شگرف در کندن و چسبانیدن بریده‌ی نقل قولها ماهانه می‌تواند چند کتاب جلیل‌القدر تولید کند و اگر غرض تنها کسب مدارج و مقامات «علمی» و دانشگاهی - که بجای خود مثل هر شغل دیگری برای امرار معاش ضروری و محترم اند - نیست، آنگاه شانه خالی کردن از پرداختن به خود پرسشها، بی‌گمان دریچه‌ای به یافتن برخی پاسخهای ممکن نمی‌گشاید.

«ایستوان مژاروش» در مقدمه به چاپ ترجمه‌ی فارسی اثری از وی تحت عنوان «فراسوی سرمایه» (مرتضی محیط، انتشارات سنبله، هامبورگ) می‌نویسد: «... قدم گذاردن در راه اقدام به عمل مستقیم، آگاهانه و سیاسی به جای پذیرش فروتنانه‌ی شرایط روبه وخامت و تحمیل شده به تولید کنندگان واقعی توسط مقررات شبه دموکراتیک بازی پارلمانی، اهداف سمت و سو دهنده‌ی لازم و حرکت‌های گذاری جنبش سوسیالیستی تجدید حیات یافته، آینده‌ای قابل پیش بینی را تشکیل می‌دهند. ادامه‌ی سر فرود آوردن در برابر روند جهانی و ویرانگر سرمایه‌ی جهانی برآستی راه بجایی نخواهد برد».

در این شماره:

در سال ۱۹۷۴ مجموعه‌ای از برخی آثار فیلسوفان شوروی در مشاجرات فلسفی دهه‌های ۲۰ و ۳۰ منتشر شد که اسکار نکت مقدمه‌ای نسبتاً طولانی بر آن نوشت. اگر چه برخی شواهد و مستندات این بحثها بلحاظ تاریخی کهنه شده‌اند، اما هسته‌ی مرکزی بحث آنها کماکان فعلیت کامل

دارد. نکت در نوشته‌ی خود تحت عنوان «مارکسیسم همچون علم مشروعیت» می‌کوشد این مباحث را در سه سطح تئوریک از زاویه‌ی رابطه‌ی ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیک تبیین و نقد کند. بنظر وی «پارادکسی که تئوری مارکسی در جامه‌ی مبدل شوروی گونه‌اش بدان دچار می‌شود عبارت است از اینکه یک تئوری ذاتا تاریخی نیازمند شالوده‌های مشروعیت غیرتاریخی و خنثی سازی آیین وار محتوای عملی و انقلابی می‌شود تابواند در جهت کارایی تاریخ اش برای یک کشور عقب مانده و یک ملت عقب افتاده کاربرد داشته باشد».

ترجمه‌ی این نوشته از متن آلمانی آن بعهده‌ی ش. و. لامنش بوده است.

حمید حمید در «کلیات طرح بازخوانی مارکس» که به منظور «بازسازی ماده‌گرایی تاریخی و نگرش شکل‌بندی اجتماعی» صورت می‌گیرد، خطوط عمده‌ی طرح مطالعات مجدد خویش از مارکس را توضیح داده است. در این نوشته که قرار است مقدمه‌ای به نتایج این مطالعات باشد می‌خوانیم «قائلین نابینای باورهای جزمی و کوردلان «ماکسولویست»ی که به غیث با درافتادن با مارکسیسم گمان خام بازداشتن تاریخ از حرکت خویش را در سر می‌پرورانیدند، هر یک آموزه‌ی مارکس را «پیلی» انگاشتند که تمامیت آنرا با جزئی که لمس سرگشته‌ی آنها القاء می‌کرد توضیح می‌دادند».

«سوسیالیسم و دموکراسی رادیکال» عنوان نوشته‌ای است از محمدرفیع محمودیان که نویسنده در آن کوشیده است به ارائه‌ی طرحی در این زمینه بپردازد. از نظر وی رانده شدن «سوسیالیسم به حاشیه‌ی بحثها و درگیریهای اجتماعی» نباید مانع از تلاشی برای صورت‌بندی مثبت طرحی برای سوسیالیسم باشد که در آن دموکراسی رادیکال نقشی محوری و ماهوی ایفا خواهد کرد. زیرا «در متن استقرار دموکراسی رادیکال، سوسیالیسم نیز تحقق می‌یابد. دخالت مستقیم مردم در امر تصمیم گیری و اداره‌ی امور بطور مستقیم و غیر مستقیم به عروج و تحکیم آزادی، برادری و برابری افراد می‌انجامد».

هربرت مارکوزه در سخنرانی کوتاهی در سال ۱۹۷۴ کوشیده است درک خود را از رابطه‌ی تئوری و پراتیک که از نظر او همانا رابطه‌ی تئوری در معنای تز یازدهم مارکس درباره‌ی فویرباخ و پراکسیس است بنحوی کاملاً فشرده ارائه دهد. موضوع مورد بحث مارکوزه امکانات عینی انقلاب در کشورهای سرمایه‌داری متاخر است. بنظر او «سرمایه‌داری متاخر مناسبات میان زیربنا و روینا را تغییر داده است، البته نه در جهت "پایان دادن به ایدئولوژی"، بلکه بالعکس، در جهت نهادی شدن و "پیکریابی" ایدئولوژی در رفتار روزمره، در کارکرد جامعه و در فرد فرد اعضای آن».

نوشته‌ی مارکوزه را مریم فرهمند از متن آلمانی آن به فارسی برگردانده است.

در این شماره همچنین کتابهای «مشروطه ایرانی و پیش زمینه‌های نظریه‌ی ولایت فقیه» نوشته‌ی ماشاالله آجودانی و «سیاستهای خیابان» نوشته‌ی آصف بیات به ترتیب از سوی خسرو الوندی و م. کشاورز معرفی شده‌اند.

اسکار نکت

Oskar Negt

Marxismus als Legitimationswissenschaft

مارکسیسم همچون علم مشروعیت*

«... ایهام فلسفه‌ی کمونیستی همانا

ایهام خود انقلاب است...» (مرلپونتی)

۱

کارل کُرش در اشاره به ناقدان عضو حزب کمونیست [شوروی] که تحت لوای راست آیینی تازه‌ای اثر وی «مارکسیسم و فلسفه» و نوشته‌ی گئورگ لوکاچ «تاریخ و آگاهی طبقاتی» را به زندقه متهم کردند، از دبورین و بوخارین نیز نام می‌برد. او در این باره به اصطلاح «خط اول جبهه» اشاره می‌کند که در مارکسیسم بین المللی رواج یافت و تا سالهای دهه‌ی پنجاه نیز مورد تجدید نظر قرار نگرفت. بنظر کُرش در «مشاجرات بنیادی بر سر موقعیت کلی مارکسیسم امروزی، که هم اینک آغاز شده‌اند، مارکسیسم راست آیین (ارتدکس) کهنه‌ی کارل کائوتسکی و مارکسیسم راست آیین نوی روسی یا "لنینیسم" با وجود تمامی مناقشات فرعی و گذرای خانگی شان در همه‌ی مسایل عمده و تعیین کننده در یکسو قرار می‌گیرند و تمامی گرایشهای

* عنوان فرعی این نوشته «درباره‌ی صیوروت فلسفه‌ی استالینیستی» است - م

انتقادی و مترقی در تئوری جنبش کارگری امروز در سوی دیگر» (۱) کرش گرایش به «بلشویکی کردن ایدئولوژیک» همه ی احزاب پیوسته به بین الملل کمونیست - یعنی گرایشی که بنام «تبلیغ لنینیسم» اعلام موجودیت کرده بود - را هم‌هنگام نتیجه ی مبارزه حاد میراث خواران لنین و شکستهای سنگین کمونیسم در جهان می داند. وی در سال ۱۹۲۹ در پسگفتاری به «مارکسیسم و فلسفه» و در پاسخ به ناقدان این اثر اکیدا منکر آن می شود که لنینیسم «بیان تئوریک نیازهای عملی مرحله ی کنونی تحول در مبارزه ی طبقاتی جهانی پرولتری» و تنها «فلسفه ی انقلابی اصیل پرولتاریا» باشد (۲)

بنظر کرش این ادعا که بیان و پی آمد عینی وضعیت جدیدی که پس از مارکس در مجموعه ی شرایط تاریخی - معنوی شکل گرفته است همانا پذیرش تقدم نظاموار ماتریالیسم بر دیالکتیک است، ادعایی است که با نظریه ی امپریالیسم لنین و ریشه های مادی این نظریه بویژه در شرایط اقتصادی و اجتماعی روسیه ارتباط تنگاتنگی دارد. کرش پرسش تاریخی ای را صورتبندی می کند که زادراه و چراغ راهنمای اپوزیسیون فلسفی چپ در مارکسیسم در مبارزاتش با راست آیینی های لنینی و استالینی بوده است، از گرامشی (۳) و لوکاچ (۴) گرفته تا مرلپونتی (۵) و هربرت مارکوزه (۶). این پرسش که: «آیا آن تغییر در مجموعه ی شرایط تاریخی - معنوی که لنین مدعی است و بر اساس آن ضرورت پیدا می کند امروزه در برخورد با ماتریالیسم دیالکتیکی به جای برجسته کردن دیالکتیک در مقابل ماتریالیسم عامیانه، ماقبل دیالکتیکی و حتی در مواردی غیر دیالکتیکی و ضد دیالکتیکی در علم بورژوایی، بیشتر بر ماتریالیسم در برابر گرایشهای فزاینده ی ایده آلیستی در فلسفه ی بورژوایی تاکید کرد، اساسا روی داده است؟» (۷)

کرش بدین پرسش پاسخ منفی می دهد اما برای آنکه تاریخا و بطور نظاموار تمایز ویژه بین دو گرایش را تعریف کند، از تکرار استدلالاتی که در تئوری مارکسی محتوی است و از اشارات پراکنده ی جامعه شناسانه فراتر نمی رود. دو گرایش مورد نظر کرش عبارتند از: «جهان بینی» ماتریالیستی راست آیینی کائوتسکی که خود مبتنی است بر چشمپوشی کامل از بعد انقلابی اندیشه از یکسو و گرایش به طبیعت وار کردن دیالکتیک که وجه مشخصه اش

«علم گرایی، عینی گرایی و خداسازی از علوم طبیعی» (۸) است و آشکارا یکی از عناصر اصلی و سازنده ی تئوری ای درباره ی انقلاب است که در کارکرد عملی اش نهایتا تئوری ای فلج شده خواهد بود.

فی الواقع در روسیه ی پس از انقلاب است که هم کتاب «ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم» لنین (که نویسنده اش جسورانه اعتراف می کند که در زمان تدارک و تالیف این اثر درباره ی مسایل فلسفی واقعا صلاحیت کافی نداشته است (۹)) و هم مجموعه ی پراکنده ای از نوشته های انگلس که در اواخر عمر تحریر کرده و پس از مرگش جمع آوری شده اند، تحت نام «دیالکتیک طبیعت» (که عنوان اصلی اش به نحو گویایی دیالکتیک و طبیعت بوده است) به محور بحث مبدل می شوند و در قالب متونی کلاسیک شیعیت می یابند که از قرار می توان از آنها معیارها و خطوط راهنمایی برای اندیشیدن بطور کلی استخراج کرد. اگر آثار فلسفی گوناگون در دهه ی بیست در شوروی را که به گرایشهای مختلف منسوب اند بررسی کنیم می بینیم که آنها فی الواقع نیز نه تنها در گزینش مسایل و پرسشها بلکه حتی در شیوه ی استدلال و در نظام مفهومی از چنان درجه بالایی از هم رایی و توافق ساختاری برخوردارند که بسختی ممکن است بتوان وحدت عینی بلوکی را که به «انحرافات راست و چپ» فلسفی منسوب بود صرفا به اعتبار فرامین و قضاوتهای فلاسفه ی حزبی استالینیست که بعدا صادر شدند و بلحاظ سیاسی اظهار من الشمس و بلحاظ فلسفی ناسزاوار بودند مورد داوری قرار دهیم. در حالیکه در نزد راست آیینی استالینیستی با حساسیتش نسبت به تنوعات ظریف انحرافات و غریزه اش در تشخیص زندیقان رابطه ی مارکس و هگل و دیالکتیک هگلی همچون «سنگ محک هر گونه احتراز تجدید نظرطلبانه از فلسفه ی مارکسیستی» (۱۰) تلقی می شد، آنگاه قابل تصور است که فلسفه ی دبورین - که شخص استالین مهر نابودکننده ی «ایده آلیسم منشویکی» را بر پیشانی آن چسباند - بلحاظ عینی متعلق به گرایشی در تفسیر مارکسیسم باشد که لوکاچ و کرش نماینده اش بودند، گرایشی که برآن است تا بتواند مسایل مربوط به «جهان بینی» ماتریالیستی، نقش شناخت شناسانه ی وحدت مادی جهان و دیالکتیک طبیعت را اساسا در پیوند با

دیالکتیک انقلابی پراتیکی تاریخی پاسخ گوید.

اما در هیچ دوره ای از تاریخ شوروی، حتی در دوره ی مشهوری که «آرمانهای انقلابی می توانستند تقریباً بدون هیچ سانسوری در تلاشهای معروف تاتر آزمایشی استانیسلاوسکی و میرهولد^۱ در سینما، در اشعار یسنین^۲ و مایاکوفسکی و در روشهای تربیتی ماکارنکو بیان شوند، اپوزیسیون فلسفی چپ جدی و قابل اعتنایی شکل نگرفت. آبراهام دبورین که بنا به شیوه ی تفکرش می توانست نزدیکترین فرد به اپوزیسیون چپ باشد خود اسیر شمائیسم انتزاعی ایده آلیسم و ماتریالیسم است که از زمان لنین (۱۱) تحلیل محتوای فلسفی تئوری را سد کرد و درکی از جانبداری در اندیشه را پدید آورد که فقط عبارت بود از /انتساب دلخواهانه ی اندیشه ی فلسفی (۱۱a) به این یا آن طبقه ی اجتماعی».

همانگونه که ظن [آگوست] کنت نسبت به داوری های خودسرانه و بلحاظ علمی مهارناشده پیرامون واقعیت اجتماعی، با هر گامی در اسطوره زدایی پوزیتیویستی از اندیشه در مرحله ی بالاتری از تفکر بازتولید شد (۱۲) تا سرانجام دامن خود اندیشه را نیز گرفت، بهمانگونه نیز اتهام «ایده آلیسم» به ابزاری در روند اسطوره زدایی خاص مارکسیسم شوروی مبدل می شود که در آن اسطوره ای تازه و معجونی از اندیشه ی مثبت و دیالکتیک شکل می گیرد که از آنجا که بخودی خود معرف نوعی عدالت انتزاعی است، علیه بانی اش قد علم می کند. در حالیکه فیلسوفان استالینیست حزبی در مخالفت با دبورین سیاهه ای از انحرافات ایده آلیستی او ردیف می کنند و در این سیاهه به عنوان مثال کاهش مارکسیسم به روش، از درکی نسبت به دیالکتیک که از پیش شرطهای شناخت شناسانه ی «جهان بینی» ماتریالیستی بری است و از جدایی تئوری و پراتیک نام می برند، در واقع با نیتی سیاسی اساساً همان اعتراضاتی را طرح می کنند که دبورین خود زمانی علیه «تاریخ و آگاهی طبقاتی» طرح کرد (۱۳)

1- Meyerhold

2- Jessenin

آثار آبراهام میسو دبورین (متولد ۱۸۸۱) که در فاصله ی ۱۹۲۵ تا ۱۹۳۰ ولو مورد مناقشه ولی شخصیت مرکزی فلسفه ی شوروی بود (۱۴) و آثار بوخارین (۱۸۳۹ - ۱۸۸۸) که سالها عضو دفتر سیاسی حزب کمونیست، سردبیر پرودا و جانشین زینویف در راس بین الملل کمونیست بود و در کنار لنین یکی از پرنفوذترین ایدئولوگهای مارکسیسم روسی محسوب می شود (۱۴a)، حاوی مضامین مکانیستهای واقعی از قبیل استپانوف^۱، الف. تیمیریازوف^۲ و آکسلرود - که معمولاً وقتی سخن از مشاجرات پر سروصدا بر سر ماتریالیسم مکانیکی و دیالکتیکی است از آنها یاد می شود - نیستند. اما دیدگاههای فلسفی متعلق به آغازهای مارکسیسم روسی و حتی تئوریهایی که هنوز ردپای نفوذ مستقیم حزب و دولت در آنها پیدا نیست نمی توانند در شرایط کنونی بحث بین المللی درباره ی مارکس موید این انتظار باشند که احیای دقیق آن مشاجرات مبارزه طلبانه - که مسئله ی اصلیشان ظاهراً قطبی کردن مواضع فلسفی در دوجبهه ی هواداران دیالکتیک و پیروان مکانیست علوم طبیعی و باطنا تعیین حدود و ثغور یک دیالکتیک مثبت بود - امروزه می تواند نقشی اساسی در تبیین نظاموار مسایل مربوط به شناخت شناسی مارکسیستی و معضلات تئوری انقلاب ایفا کند (۱۵) انتشار مجدد چنین آثاری بیشتر از آنروست که آنها نه تنها ناظر بر یکدیگر بلکه نشانگر عناصر ساختاری مارکسیسم شوروی اند، مارکسیسمی که تنها با اتکا به نهادین شدنی استالینیستی توانست یک «رفتارشناسی» مارکسیستی (۱۶) و تاریخا موثر را سامان دهد و از این راه نظر و عمل نسل کاملی از کمونیستها را تعیین کند.

این علاقه نظری به مشاجرات آن دوره البته با علاقه ای عملی نیز منطبق است. گرایشهایی که امروز در تفاسیر گوناگون از مارکسیسم در سراسر جهان وجود دارد، مثلاً این درماندگی مزمن روشنفکرانه که نگران بازسازی

استالینیستی در شوروی و در برخی کشورهای بلوک شرق است، حاکی از آنند که بدون تعریف و تعیین دستگاه مختصات نظری و عملی، خواه ناخواه ظرف هرگونه «ارزیابی گذشته»ی مارکسیسم شوروی است، استالینیسم زدایی موثر از آگاهی توده‌ها و حتی از آگاهی فلسفه‌ی علنا ضد استالینیستی غیرممکن خواهد بود. زیرا ابطال احکام منفرد فلسفه‌ی شوروی یا ابراز مخالفت‌هایی که ناشی از پیش شرط‌های فلسفی کاملا متفاوت با این فلسفه‌اند، نمی‌توانند بیش از تکرار تاییدآمیز فلسفه‌ی مذکور در مبارزه با دستگاه مختصاتی که در آن یک بوروکراسی توانسته است خلاف نیازها و علایق توده‌ها بخود استقلال بخشد و طی دهها سال همه‌ی تصمیمات خود را به منزله‌ی ضرورتی طبیعی توجیه کند، کارایی داشته باشد.

برای نمونه هراندازه که استدلالات شناخت شناسانه علیه تئوری انعکاس - که از زمان لنین اساسا تغییر چندانی نیافته است - دقیق و صدیق باشند، پژوهش دیالکتیکی - ماتریالیستی پیرامون داعیه حقیقت این تئوری، اگر به هسته و گوهر تاریخی همه‌ی مقولات و مفاهیم پایبند باشد، نمی‌تواند تنها به آزمون حوزه‌ی اعتبار آن محدود شود بلکه باید همزمان به تبیین ایدئولوژیک این نکته پردازد که چرا یک تئوری که نادرستی اش اینک آشکار شده توانسته است به جزء و عنصر مرکزی و محوری مارکسیسم نهادین شده مبدل شود و طی نزدیک به نیم قرن بطور مستمر حتی فیلسوفانی را نیز تحت نفوذ خویش قرار دهد که خود را از دست اندازی دستگاه قدرت دولتی شوروی مصون نگاه داشته بودند. چنین پیوندی بین تحلیل نظام‌وار و تحلیل ایدئولوژیک - انتقادی برای بقیه‌ی تئوریهای مارکسیسم شوروی نیز ضروری است: مارکسیسمی که در سالهای دهه‌ی ۲۰ بنا به ماهیت خود فلسفه‌ای ماقبل استالینیستی است.

هدف از این اشارات مقدماتی باید تلاش در راه تعریف چارچوبی اجتماعی باشد که در آن، تاریخ شکلگیری مقولات مارکسیسم نهادین شده همچون روند «طبیعت وار» سامانیابی شکل‌بندی‌ای اجتماعی جلوه می‌کنند که تضاد بنیادینش، همانا انشقاق بین داعیه‌ی رهاییبخش منتج از انقلاب اکتبر و تحقق تسلیم طلبانه اش در قالب مقوله‌ی «سوسیالیسم در یک کشور»، هرگز

بگونه‌ای فلسفی و بنحو آگاهانه مورد تفکر و تأمل قرار نگرفته است. مبنای مدعای فوق این اندیشه است که چه تاجر طبیعت گرایانه و وجودگرایانه‌ی برخی از عناصر فکری محتوی در ماتریالیسم تاریخی و چه ارزش زدایی کامل از آن و تبدیلیش به حوزه‌ی صرف کاربرد مقولات تخته‌بندی شده و سلسله مراتبی یک جهان بینی ماتریالیستی - همانا انحطاطی در آگاهی تاریخی که روشنفکران چپ غرب خیلی زود توانستند وجود آنرا در راست آیینی لنینیستی اثبات کنند - بنیان اصلی ایدئولوژیکش را در نقصان مشروعیت تاریخی انقلاب اکتبر دارد، نقصانی که بلحاظ ساختاری منوط به شرایط روسیه بود و در جریان تحول جامعه‌ی شوروی بیش از پیش افزایش یافت. در واقع از طریق همین مقوله‌ی نقصان مشروعیت است که می‌توان تنوع و تلون ویژه‌ی همه‌ی تضادهای اجتماعی تحول شوروی و بازتولیدشان در تئوریهای گوناگون را دید. به عبارت دیگر در شرایطی که رهبران و نظریه پردازان می‌خواستند نه تنها ماهیت سیاسی انقلاب اکتبر را به مثابه انقلابی پرولتری در معنای مارکسی آن (یعنی انقلابی که از انقلابات اساسا دهقانی کمابیش آشکارا متمایز است) اثبات کنند، بلکه در عین حال می‌خواستند به این درک پرولتری از انقلاب سرسختانه و با چنگ و دندان بچسبند، (آنهم در تناقض آشکار با تجربه‌ی روزمره واقعیتهای که در آن در کنار حقوق بورژوازی (۱۷) کماکان موجود، روابط تازه‌ای از قدرت پدید می‌آمدند) آنگاه اجباری برای کسب مشروعیت در سراسر ابعاد جامعه پدید آمد که کمتر کسی می‌توانست از زیر بار آن شانه خالی کند و نهایتا در آغاز سالهای دهه‌ی ۳۰ اندیشه و عمل را در همه‌ی بخشهای جامعه‌ی شوروی دربرگرفت و هنوز هم در اشکال کمابیش آشکار خود بر این جامعه حاکم است.

بنابراین وقتی سخن از ضرورت بازسازی «تاریخ طبیعی» اندیشه‌ی استالینیستی از زاویه‌ی نقد ایدئولوژی می‌رود، منظور بسادگی این تلاش نیست که تئوریها و منافع طبقاتی را از لحاظ جامعه شناسی دانش طبقه بندی کنیم و یکی را به دیگری نسبت دهیم و این روش را در مورد خود استالینیسم هم بکار بندیم، روشی که بوروکراسی استالینی حزب توانست به کمک آن به مخالفان مهر ضد انقلابی بزند و نابودشان کند. در این شکل از نقد

ایدئولوژی مسئله اساسا بر سر این است که با کمک تئوریهای فلسفی و علمی همپنگام سازوکار اثباتگراییانه ی تقلیل آگاهی به هستی اجتماعی را به مثابه نیاز یک جامعه ی مابعد/انقلابی به مشروعیت /انقلابی بفهمیم.

۳

از آنجا که هیچ انقلابی جز از راه تغییرات رهاییبخش منتج از آن قابل توجیه نیست و از آنجا که در عوض هویت سیاسی انقلاب از طریق انهدام کل روابط حاکم با ضربه ی عمل انقلابی قابل تامین نخواهد بود، تناقضی بین اندیشه و واقعیت پدید خواهد آمد که کلیه ی سپهرهای «روینا» ایدئولوژیک را تعیین خواهد کرد. شکل وساطت بین زیربنای اقتصادی - اجتماعی و ساختمان معنوی جامعه منوط است به /استخوانبندی و سازوکار مشروعیت روابط قدرت که تاریخا و از پیش حاکم بوده و به حیات خود کماکان ادامه می دهد. برخلاف نظامهای فاشیستی و سرمایه دارانه ی متاخر که روابط اجتماعی شان در قیاس با سطح نیروهای تولید و توانایی سازمانیابی انسانها نه تنها تاریخا سپری شده بنظر می آید بلکه توجیهاتشان نیز یا مبتنی است بر منحرف کردن توجه افراد به منافع مصرفی، سیاست زدایی از افکار عمومی و درونی سازی دستکاری شده ی قدرت مشروعیتی معوج و یا متکی است بر روابط آشکارا قهرآمیز، نیاز کل جامعه به مشروعیت، جامعه ی شوروی را به دوران انقلاب بورژوازی پیوند می زند.

این اجبار اجتماعی به کسب مشروعیت که طبقاتی را که از راه انقلاب به قدرت رسیده اند بنحوی اجتناب ناپذیر ناگزیر به تبعیت از خود می کند، همواره بدانسو گرایش دارد که یک ایدئولوژی یا «جهان بینی» سازگار با منطق صوری بسازد که به همان میزان که امیال انقلابی و رهاییبخش به دگرگونیهای سیاسی نمی توانند درعمل تحقق یابند، هستی مستقلی برای خود و در تقابل با روندهای موجود جامعه فراهم آورد. بدین ترتیب تضادهای جامعه اغلب تنها بصورت ضربات تصادفی بر مدار بسته ی ساختمان تئوریک این جهان بینی وارد می شوند و موجب تعویقات یا تغییراتی در

معانی مقولات منفردی می شوند که منشاء اجتماعی شان دیگر بنحوی آشکار قابل تشخیص نیست. اگر آگاهی کاذبی که اجتماعا ضروری است و خود را در تقابل با عاملین عاقل و فاعل استقلال بخشیده است - همانا وجهه و جنبه ای اساسی از هر ایدئولوژی کلاسیک - در مارکسیسم شوروی به مثابه تفسیری که در آن کمتر مقوله ای از مقولات بنیادی تئوری انتقادی مارکس درباره ی جامعه غایب است وارد شود، آنگاه همه ی مکانیسمهایی که ضامن حفظ ظاهر عینی آزادی، برابری و عدالت هستند، اساسا تغییر می کنند. اصل مبادله ی برابرها یعنی برابری و آزادی مالکین کالاها با اتکا بر حقوق صوری یا سنتهای ناظر بر حق طبیعی به منزله ی عوامل توجیه و تعلیل روابط اجتماعی در ایدئولوژی جامعه ی بورژوازی وارد شدند. اما از آنجا که مارکسیسم شوروی این عوامل را به مثابه مبانی مشروعیت خود علنا نپذیرفته بود آنچه برایش باقی می ماند تنها می توانست تئوری /اجتماعی مشروعیت انقلابی در معنای دقیق کلمه باشد، مگر آنکه تفکرات عملی پیرامون امکانات یک زندگی بهتر که همواره در ایدئولوژیهای بورژوازی - لیبرال محتوی بود، کاملا از روابط کماکان موجود قدرت کنده می شد و به قلمرو انتزاعی و پیشگویانه ی آینده ی بی تاریخ جامعه ای بی طبقه تبعید می گردید.

اما دقیقا چنین شالوده ای برای مشروعیت که تاریخا و آشکارا مطمئن باشد و از منظر موضع رهایی صوری در جامعه ی بورژوازی مورد هیچگونه شک و تردیدی قرار نگیرد، شالوده ای است که جامعه ی شوروی فاقد آنست. بنابراین اگر جامعه ی شوروی برای توجیه سیاست انقلابی به تئوری مارکس استناد می کند که در آن انقلاب پرولتری به منزله ی فرآیند تاریخی رهایی و کنش تاریخی پرولتاریا تلقی می شود، آنگاه روایت شوروی از مارکسیسم ناگزیر است با روابطی متضاد و بنیادی در «قانون حرکت» جوامع مابعدانقلابی برخورد کند که در ساختار خود انقلاب اکتبر ریشه دارند.

به عبارت دیگر مسئله بر سر انقلابی است که منافع سوسیالیستی عینی را پیشاپیش بدین ضرورت پایبند می کند که اصول بورژوازی «نظم آهنین»، اخلاق کار و سازمانپذیری را - که بنویه ی خود در هیچ بخش بزرگی از جامعه جز در قشر محدود کادرهای حزبی مرکزگرا تحقق نیافته اند (۱۸)

آنهم نه تنها در برابر خیل عظیم تولیدکنندگان خرد که تفکری سرمایه دارانه دارند بلکه در عین حال در تقابل با مقاومت بخش عمده ای از فعالین انقلابی بکار بندد. شیوه ی کار نیز عبارت است از «تغییر تربیت» و اعمال قهر علیه توده های دهقانی که در اصل متحدان انقلاب بودند و بدون یاری آنها پیروزی انقلاب «پرولتری» غیر ممکن بود. این انقلابی است که در تحقق محتوای رهاییبخش خود سراسر به انترناسیونالیسم انقلابی نیازمند و منوط است، اما بدلیل رخ ندادن چنین زنجیره ای از دگرگونیهای انقلابی در بقیه ی نقاط جهان بصورت یک واقعیت تاریخی منزوی و جدا افتاده باقی می ماند و راه نجات را در این می بیند که با چرخشی ملی و یا حتی ملی گرایانه خود را به «سوسیالیسم در یک کشور» تقلیل دهد. نهایتا باید گفت که این انقلابی است که برای توجیه عملی خود به تئوری ای متوسل می شود که ذاتا در سرشت انتقادی اش به مثابه نقد اقتصاد سیاسی و به منزله ی درک ماتریالیستی از تاریخ در نظارت به جوامعی مبتنی بر مبادله ی کالایی در پیشرفته ترین مرحله ی صنعت با ترکیب ارگانیک بالایی از سرمایه شکل گرفته است. در واقعیت شوروی اما این تئوری نقش و وظیفه ی علم مشروعیت را بعهده گرفته است، علمی که باید شکل ثانوی از «انباشت اولیه» را در پوشش انباشت سوسیالیستی، یعنی قهر و سلطه ی منتج از روند صنعتی شدن را توجیه کند و آنرا برای مردم پذیرفتنی سازد.

این تضادهای ویژه ی انقلاب اکتبر که تحت تاثیر پایدار پیروزی انقلابی همچون مسایلی سهل بنظر می آمدند و یا دست کم مادام که امیدی ذهنی به تغییرات انقلابی در جهان هنوز وجود داشت توانستند پنهان بمانند، در میانه ی دهه ی ۲۰ یعنی زمانی که گرایش به تثبیت در کشورهای سرمایه داری (همراه با جنبش توده ای فاشیستی و گسترش یابنده در این کشورها) فضای جولان عمل انقلابی را هرچه تنگ تر می کرد و آنرا برای مدتی نامعلوم به مخاطره می انداخت ناگهان بنحو آشکار عیان شدند و فضا را در همه ی سطوح درگیریهای سیاسی و ایدئولوژیک تعیین کردند. بنابراین آنجا که در تاریخنگاری رسمی و بعدمآوقع تلاش شد تصمیم به گزینش راه استالینیستی تحول جامعه ی شوروی به مثابه نتیجه ی بصیرت به ضرورت

قانون وار و حتی سرنوشت ساز روال امور مورد تجلیل قرار گیرد - امری که سرشت نشان دوره ی مذکور است - درواقع بخت تحقق طرحهای قابل توجه دیگر مورد تبعیض قرار گرفت. در هیچ دوره ی دیگری در تاریخ شوروی رقابت آشکار تفاسیر گوناگون از موقعیت مابعدانقلابی و تصمیمات ناشی از آن مشروعیت همپای این تفاسیر را با آن تعبیری که نهایتا بوسیله ی سیاست قدرت جامه ی عمل پوشید، به ارمغان نیاورد.

طرحهای متناقض و متقابل «انقلاب پیگیر» و «سوسیالیسم در یک کشور» که به آشکارترین وجه و بلحاظ سیاسی به موثرترین صورت خود را بیان می کنند، درواقع واکنشهایی نسبت به تجربه ی مخاطره آمیز زوال مشروعیت انقلاب اکتبر هستند؛ این طرحها در اساس نشانگر تغییر معنای مفاهیم مختلف و دگرگونی کل ساختار مقوله ای مارکسیسم شوروی اند. تروتسکی پی آمدهای تضاد درونی انقلاب را در واضحترین شکل دریافت. وی برنامه ای تدوین کرد که بیش از هر چیز هدفش حفظ گوهر تاریخی - رهاییبخش انقلاب در برابر معوج شدگی هایی بود که در یک کشور عقب مانده اجتناب ناپذیرند. خواسته ی تروتسکی مبنی بر اینکه بی هیچ توهمی به کارگران و دهقانان روسی توضیح داده شود که ساختمان سوسیالیسم در یک کشور بدون یاری و همبستگی پرولتاریای دارنده ی قدرت سیاسی در کشورهای پیشرفته غیر ممکن است، حاوی یک استراتژی مضاعف است: او می خواهد همزمان «دسته ی کوتاه اهرم» انکشاف ظرفیتهای اقتصادی و اجتماعی در داخل کشور را به حرکت درآورد و هم با «دسته ی بلند اهرم» ظرفیتهای بین المللی را فعال کند و پرولتاریا را در کشورهایی که صحنه ی مبارزه ی طبقاتی اند به کسب قدرت سیاسی برانگیزد (۱۹) بوخارین که در همکاری با استالین طرح «سوسیالیسم در یک کشور» را برای ششمین کنگره ی انترناسیونال کمونیست تدوین کرده بود طرح تروتسکی در مورد انقلاب پیگیر را به عنوان طرحی انتزاعا عقل گرایانه و «تابوت تنگ قوالب منطقی» (۲۰) بدور افکند؛ اما او نیز که شم سیاسی اش نسبت به تضادها حتی در اوج دوران نفوذش زایل نشده بود نتوانست از پس مسئله ی بازآموزی «ارگانیک» توده های دهقان و ادغام صلح آمیزشان در دولت سوسیالیستی - مسئله ای که از زمان

انقلاب مشغله‌ی فکری او بود - برآید. بوخارین در نگاهی به گذشته و در بررسی کار مخالفان شکست خورده‌ای که به مرگ محکوم شدند نهایتاً اعتراف کرد که «مرحله‌ی سیاست اقتصادی نوین» [نپ] را همیشه در نهان به منزله‌ی «گذار به "حسابداری دوپل"» تلقی می‌کرده است (۲۱).

آنچه بوخارین حسش می‌کرد و آنچه ترسکی می‌خواست مانعش بشود، همانا فساد انترناسیونالیسم پرولتری و هویت انقلابی مارکسیسم روسی بوسیله‌ی تجدیدنظرطلبی وطن پرستانه‌ای که می‌خواست بسود یک سیاست مطلق گرای عدم مداخله، احزاب کمونیست خارج را تنها به آلت دستی برای معانعت از مداخله‌ی بورژوازی کشورشان در شوروی تنزل درجه دهد (۲۲)، برای استالین حتی بصورت یک مسئله هم طرح نمی‌شود. «...آیا بنای اقتصاد سوسیالیستی در کشور ما بدون پیروزی سوسیالیسم در کشورهای دیگر، بدون آنکه پرولتاریای پیروزمند غرب مستقیماً با تکنیک و تجهیزات به کمک ما آید ممکن است؟ آری ممکن است؛ و نه تنها ممکن بلکه ضروری و اجتناب ناپذیر نیز هست. زیرا ما با توسعه‌ی صنعت ملی شده و برقراری پیوند آن با کشاورزی سوسیالیسم را نقداً می‌سازیم» (۲۳) تز مطرح شده در ششمین کنگره‌ی کمینترن (۱۹۲۸) مبنی بر اینکه «تضادهایی عمده» وجود دارد که «کل جهان را به دو اردوگاه تقسیم می‌کند: از یکسو کل جهان سرمایه داری و از سوی دیگر شوروی که پرولتاریای بین المللی و خلقها و مستعمرات تحت ستم بر گردش حلقه زده اند» و توجیه نقش سرکوبگرانه و مداوم دولت شوروی که در تعاقب آن آمد، همه‌پی آمده‌های آن طرح بودند. اما وقتی صنعتی شدن دولتی بخودی خود، بدون تغییر اساسی و همزمان روابط انسانی و مناسبات کارگران با ابزار تولید خود به منزله‌ی تحقق دعاوی سوسیالیستی قلمداد شود، تفاوت کیفی این جامعه با نظام اجتماعی سرمایه دارانه که می‌بایست از همان نخستین روز انقلاب به مثابه تغییری ملموس در مناسبات و مراودات بین انسانها مرئی شود، به وجه کمی رشد تولید کاهش می‌یابد؛ تامین تسلیم طلبانه و محدود واقعیت تاریخی «انقلاب اکتبر»، شالوده‌های مشروعیت خود را به انقلابی صرفاً پرولتری تنزل می‌دهد و بدین ترتیب ناگزیر می‌شود در عوض، اجباری برای کسب مشروعیت بوجود آورد که

اندیشیدن درباره‌ی آن در اشکال متنوعی از شی‌شدگی، از راست آیینی‌های مختلف گرفته تا سوسیالیسم دولتی و تا انتساب خصصتهای وجودی و طبیعی به روندهای اجتماعی، واکنش نشان می‌دهد، زیرا اندیشه قادر نیست در اساس خود را از چنگ این اجبار به کسب مشروعیت رها کند. پارادکسی که تئوری مارکسی در جامعه‌ی مبدل شوروی گونه‌اش بدان دچار می‌شود عبارت است از اینکه یک تئوری ذاتاً تاریخی نیازمند شالوده‌های مشروعیت غیرتاریخی و خنثی سازی آیین وار محتوای عملی و انقلابیش می‌شود تابواند در جهت کارایی تاریخ‌اش برای یک کشور عقب مانده و یک ملت عقب افتاده کاربرد داشته باشد.

تغییر مقولات مارکسیستی در مارکسیسم شوروی که از واقعیت فوق ناشی شده اند، مادام که در اندیشه دبورین و بوخارین قابل نمایش هستند، می‌توانند در سه سطح مورد بحث و بررسی قرار گیرند. در این سه سطح یا مشروعیت‌های جدیدی شکل می‌گیرند یا ابزارهایی نظری ایجاد می‌شوند تا امکان انحلال مشروعیت‌های مذکور را کاهش دهند: نخست رابطه‌ی بین دیالکتیک و نیروهای مولده که عمدتاً از سوی علوم طبیعی و تکنیک نمایندگی می‌شود؛ سپس دیالکتیک طبیعت و «جهان بینی» ماتریالیستی و سرانجام نقش مشروعیت بخش تئوری انعکاس و پراتیک.

۴

به همان میزان که تئوری/انقلاب - که پایبندی بدان در تعاریف صورتگرایانه حفظ می‌شود - بلحاظ محتوا به تئوری تولید مبدل می‌گردد، دیالکتیک تاریخی‌ایکه در اساس بنیادگذار آن بوده است، نه تنها در مقولات تسلط بر طبیعت بیان می‌گردد بلکه فی الواقع نیز در نظام کار اجتماعی مفصلبندی می‌شود. تا آنجا که به ارجاع عینی گرایانه‌ی مقوله‌ی دیالکتیک به دستگاه مختصات نیروهای مولده مربوط است، صرفنظر از معانی گوناگونی که به علوم طبیعی و تکنیک منسوب می‌شوند، بین دبورین و بوخارین تفاوتی اساسی وجود ندارد. هر دوی آنها شناخت و تفکر عینی را بنحوی همانند،

ولو در اصطلاحاتی متفاوت، بوسیله ی الگوی رشد مثبت شناخت که متعلق به علوم طبیعی است توضیح می دهند.

واقعیت اساسی و تاریخی اینکه نقطه ی عزیمت دبورین است و همواره مورد استناد مکرر او واقع می شود عبارت است از بحران سراسری علوم اروپایی که بنوبه ی خود از «انقلاب در علوم طبیعی» ناشی است. این بحرانی است که مکررا از سوی مارکسیسم شوروی ادعا می شود و فیلسوفان استالینیست حزبی برآنند که تحلیل عینی آن - که در بُرد علمی اش با تئوری امپریالیسم هم انطباق دارد- دیدگاه فلسفی اصیل لنین را، بویژه در تمایز با نقشی که به پلخائف نسبت داده می شود، به مثابه تکامل تئوری مارکسی اثبات می کند (۲۵) «در عین حال که علوم طبیعی به فتوحات عظیمی دست می یابند آشکار می شود که شالوده ی فلسفی آنها که در قرون گذشته پی ریزی شده است نسبت به این فتوحات دائما "تنک مایه" تر و محدودتر می شوند و دیگر قادر به حمل غنای محتوای مشخص علم نیستند» (۲۶) دبورین می گوشتد مقوله ی اجتماعی تضاد بین نیروهای مولده (که محرکشان امری طبیعی است) و مناسبات تولید (که در مرحله ای معین از تحول، رشد نیروهای مولده را سد می کنند) را در مورد تضاد بین نتایج پژوهشهای واقعی و تامل روش شناختی این پژوهشها در مورد خود بکار بندد، اما از اینطریق تعیین سیستماتیک رابطه ی تاریخی متغیر تئوری دیالکتیکی جامعه با علوم طبیعی بنحوی ماتقدم به تبعیت معیار کارایی علوم دقیقه درمی آید. وی زیر فشار این اجبار و الزام خودساخته که باید نشان دهد اندیشه ی دیالکتیکی - که شالوده های روش شناختی اش قرار است بلحاظ تاریخی تنها چارچوب درخور برای بهترین امکان انکشاف علوم طبیعی باشند- در چه قالبی می تواند کارایی واقعی امور پژوهشی را ارتقا دهند، (مثلا در قالب روانشناسی پژوهش یا تسهیل امر تئوری سازی و نظریه پردازی) ناگزیر می شود که برخلاف میلش به رابطه ی متقابل و سازنده بین علوم طبیعی و فلسفه استناد کند که گسست برگشت ناپذیرش از فلسفه ی کانت بیعد دقیقاً موجب همان بحرانی شده است که مورد ادعای دبورین است.

نقش فلسفه که دبورین آنرا بنحوی غیرانتقادی «موضع امر عام» تعریف

می کند (اگرچه فی الواقع «موضع امر خاص» می باید باشد) اساساً این است که در قالب اصول و روشها، یا پیش بینی کننده ی دانش مثبت باشد یا مکملش. از آنجا که برای دبورین دشوار است این تعریف را در مورد علوم دقیقه ی مدرن نیز بکار ببرد به نمونه هایی مثل دکارت، اسپینوزا و تاریخ طبیعی عمومی و تئوری آسمان متوسل می شود که درواقع متعلق به تاریخ فلسفه اند. «فلسفه سلسله ی کاملی از نوامیس نظری استوار کرده است که بنیاد "تفکر منسجم و پیگیر" بوده اند. این نوامیس اینک از شالوده های تزلزل ناپذیر علوم طبیعی اند. کافی است فقط به اصل بقای حرکت و ماده و اصول همانند آن اشاره کنیم. اما اگر علم طبیعی نتواند بدون کمک فلسفه کلیمش را از آب بکشد، باید روشهای کهنه ی اندیشه را رها کند و با کمک فلسفه ی دیالکتیکی که کاملترین و پیشرفته ترین فلسفه است عقد اتحاد ببندد» (۲۷) اما از آنجا که دبورین موقعیت اجتماعی ای را که در آن علم و فلسفه همزمان گسست از داده های پیشاپیش موجود کیهانشناسی ها و فلسفه های طبیعی را آغاز می کنند (۲۸) تاریخاً و بطور مشخص از موقعیت اجتماعی ای متمایز نمی سازد که در آن تفکر فلسفی بناگزیر محتاج دست آوردهای غنی و تجربی علوم دقیقه است، خود را ناچار می بیند فلسفه را به یکی از علوم دقیقه تبدیل کند و اندیشه ی دیالکتیکی را کلاً در روش شناسیهای گوناگون عامیت و عینیت بخشد. «فلسفه، روش شناسی باقی می ماند... و بدین ترتیب دیالکتیک چیزی نیست جز یک روش شناسی عام. اما روش شناسی در اساس محتوا و موضوع فلسفه، به مثابه یک علم خاص، باقی می ماند» (۲۹)

اما فلسفه ای که خود را فلسفه ی دیالکتیکی می داند و دیگر نمی خواهد اندیشه ی شیئیت یافته در روش شناسی ها و معطوف به دانش تصرف طلب را بفهمد بلکه می خواهد بخودی خود عضو و جزئی از تقسیم کار مقدر و مستقل از اراده باشد، تسلیم «آزادی و اختیار شیء» می شود و بدین ترتیب محتوای تجربی زنده و پویای خویش را که درواقع علت وجودی آنست از دست می دهد. چنین فلسفه ای در سطح ساختمان مفاهیم و جمعبندیهایی که بلحاظ محتوایی فقیرترین مقولات را علی القاعده به مقولاتی بنیادگذار تبدیل می کنند، به بازتولید نیاز به امنیت و برنامه مند بودن دستگاه واقعی

حاکمیت می پردازد. مطلق گرایی روش شناسانه ی دبورین از طریق «تئوری دیالکتیک علوم طبیعی» که پایه ریزی آن بنا بر تئوری جامعه - که پیشاپیش و تماما از سوی مارکس و انگلس مستدل شده است - وظیفه ی کنونی فلسفه است (۳۰) اساسا هر نوع تفکر تاریخی را در دستگاه مختصات نیروهای مولده ادغام می کند. «تسلط بر دیالکتیک یعنی تسلط بر واقعیت» (۳۱). بوخارین در تعریف دیالکتیک و فلسفه یک گام دیگر به پیش برمی دارد. وی که نه تنها به مثابه مفسر لایق اقتصاد «دوران گذار» و ناقد تیزبین تئوری ذهنی ارزش، بلکه بعنوان نام آورترین نظریه پرداز مارکسیسم شوروی پس از لنین شهرت دارد (۳۲) در مقالات متعددی پس از انقلاب اکتبر (۳۳) کوشیده است درک مادی تاریخ را برای موقعیت مابعدانقلابی کاربردپذیر کند و به درک عملی کارگران و دهقانان روسی از خود و از واقعیت ترجمه نماید. سیدنی هایتمن^۱ که نخستین زندگینامه ی مفصل بوخارین را نوشته است، وی را بحق یک «تجدیدنظرطلب انقلابی» توصیف می کند. مهار واقعیت که بوخارین ناگزیر است به مثابه سیاستمدار تسلیم آن باشد وی را مجبور می کند که به توضیح و عیان کردن روابط در واقعیت اجتماعی بپردازد و نکاتی را روشن سازد که از دید فلسفه ی بیشتر آکادمیک دبورین و از نظر تئوریهای مکانیستهای که خود را به منافع شناختی علوم طبیعی محدود می کردند، اغلب پنهان می مانند.

بوخارین تکنیک را بطور انتزاعی از اشکال سازمان اقتصادی و از شبکه ی تولید، توزیع و مصرف جدا می کند و آنرا به مثابه متغیری مستقل در تحول جامعه با نیروهای مولده یکسان تلقی می کند. نه تنها فلسفه بلکه «نظام روابط کاری» و تقسیم کار نیز «در تحلیل نهایی به توسعه ی تکنیکی جامعه و سطح نیروهای مولده» (۳۴) وابسته اند؛ زیرا کل «زندگی معنوی جامعه تابعی از نیروهای مولده است...» (۳۵) برخلاف دبورین که فلسفه ی دیالکتیکی را عضوی از سازمان جامعه ی مبتنی بر تقسیم کار می داند، بی آنکه مسلما به تغییری که از اینطریق در آن رخ می دهد آگاه باشد، بوخارین بر این باور

است که از راه کاربست زبان «راژآمیز دیالکتیک هگلی در زبان مکانیک مدرن» (۳۶) می توان دیالکتیکی علمی شده بدست آورد که بنویه ی خود قادر است شالوده ی جامعه شناسی ای باشد که بر اساس الگوی علوم طبیعی بنا شده و مکمل تئوری ماتریالیسم تاریخی است. اما زمانی که بوخارین دیالکتیک را در قالب طرح سه پایه ی یک تئوری توازن و تعادل صوری می کند، بطوریکه روند دیالکتیکی اساسا فقط عبارت است از روند پیدایش و رفع اختلال در شرایط تعادل، آنگاه دیگر نمی توان این تغییر چهره را فقط با سوتفاهم ذهنی نسبت به دیالکتیک توضیح داد.

در حالیکه مارکس و لنین ثبات جامعه ی موجود را عمدتا از زاویه ی ظرفیت تغییرپذیری انقلابی اش مورد پژوهش قرار دادند، مسئله ی اصلی تئوری مابعدانقلابی بوخارین که تجربه ی تعادل سرمایه داری جدید جهانی (که بنویه ی خود درگیر اختلالات است اما بندرت در معرض خطر انقلاب قرار دارد) و تجربه جامعه ی شوروی با تعادل مزمن و ناپایدارش در آن مدخلی ندارند، برعکس عبارت است از تعریف شرایطی عمومی برای تعادل که امکان بقای جامعه ی ازهم گسیخته شده بوسیله ی تناقض «نیروهای مختلف الجبهت» را تضمین می کنند. پرسشی که بوخارین طرح می کند همان پرسشی است که زمانی جامعه شناسان پوزیتیویست طرح می کردند؛ اینکه: «تحت چنین شرایطی... تعادل در ساختمان جامعه ی طبقاتی چگونه بدست می آید؟ چرا هر ماه این تعادل بهم نمی خورد؟ ... درحالیکه ما می دانیم که جوامع طبقاتی وجود دارند. بنابراین تعادل می باید شرایط دیگری هم داشته باشد. باید چیزی وجود داشته باشد که نقش حلقه ای آهنین را بازی می کند که پیوند طبقات را حفظ می کند و مانع از انفجار، فروپاشی و نهایتا انشقاق جامعه می شود. چنین حلقه ای همانا دولت است.» (۳۸) اما از آنجا که بجز دولت قلمروهای اجتماعی دیگری مثل حق، اخلاق و سنن نیز هستند که معرف شرایط تعادل جامعه اند (و بوخارین نیز نه تنها از لحاظ وابستگی علی شان به زیربنای اقتصادی، بلکه نقدا از جهت کارایی شان، آنها را بعنوان اجزای نظام اجتماعی مبتنی بر تقسیم کار تلقی می کند)، آنگاه با توجه به داوری بوخارین نسبت به تحول جامعه ی شوروی روشن می شود که چرا او بناگزیر

روند طولانی ادغام سوسیالیستی لشکر میلیونی تولیدکنندگان خرد و دهقانان را تنها راه برای اجتناب از اختلالات خطرناک در تعادل جامعه می‌دید. آشکارا همین تئوری تعادل، که استالین به ضد لنینیستی بودن محکومش می‌کرد (۳۹)، است که نهایتاً بوخارین را به مخالفت با انترناسیونالیسم مبارزه جویانه ی انقلاب پیگیر از یکسو و سیاست تروریستی صنعتی کردن استالین از سوی دیگر وامی‌دارد. بوخارین در تئوری مزبور با طرح این نظر که «تعادل (ساختاری) درونی... "تابعی" از تعادل بیرونی است» (۴۰) بنحوی با تروتسکی هم عقیده می‌شود.

پرچم مخالفتی که لوکاچ در دفاع از «روح ماتریالیسم دیالکتیکی» و علیه بوخارین برمی‌دارد هر قدر هم که بجا باشد و هر اندازه درست باشد که تئوری بوخارین در پیش شرطهای روشی اش بیان بازگشت به «ماتریالیسم نگروز»، «باقیمانده ای از شیئیت تبیین نشده» و محتوی عینیتی کاذب و بتواره است (۴۱)، باز هم این تئوری در گرایشهای مکانیستی و علوم طبیعی گرایانه اش (یعنی دقیقاً همانجا که از نظر مفاهیم مارکسیستی غلط است) بطور ناآگاهانه تجربه ی مناسبات ارتباطی انسانها را که تحت شرایط تداوم جبر شیئیت یافته اند، بهتر و درخورتر از دیالکتیکی بیان می‌کند که تجربیات اجتماعی را تنها از پشت عینک متدلوژیها می‌بیند و به «علم انتزاعی اشکال و قوانین عام حرکت» مبدل شده است (۴۲) اگر اندیشه ی دیالکتیکی تنها عبارت از ارتباط نظاموار شمار معینی از قضایا و قوانین نیست بلکه عبارت از خوداندیشی محتوای تجربیات علمی است که بوسیله ی علاقه ی شناختی به رهایی راهبری می‌شود، آنگاه نظر غالباً مطرح شده ای که برآنست در فلسفه ی شوروی سالهای بیست قطب بندی آشکاری بین «پیروان دیالکتیک» و «مکانیستها» صورت گرفته است، نظر درستی نیست (۴۳) دقیقاً همین واقعیت که تئوریهای مکانیستی موفق به تولید تئوریهایی پیرامون دانش تولید و دانش تسلط بر طبیعت شدند اما بندرت تئوریهایی پیرامون دانش مشروعیت ساختند، فلسفه ی حزبی استالینیستی را بر آن داشت تا «تجدیدنظر مکانیستی در ماتریالیسم دیالکتیکی» را کماکان به مثابه خطر اصلی تلقی کنند و با آن بجنگند (۴۴)

البته تغییراتی که بر یک دیالکتیک که بواسطه ی ادغامش در دستگاه مختصات تولید از تئوری آشکار انقلاب بریده است حادث می‌شود نه تنها شامل فلسفه ای می‌شود که دیگر نمی‌خواهد خودآگاهی و بیان فکری روند جاری انقلاب اجتماعی باشد، بلکه کل ابعاد آگاهی تاریخی - انتقادی را نیز دربرمی‌گیرد. آنچه از تاریخ واقعی برای بوخارین و دبورین باقی می‌ماند خود حامل خصلتی غیرتاریخی است. به عبارت دیگر آنچه می‌ماند اساساً چیزی نیست جز فرافکنی های شیء شده ی اصل تقسیم کار اشتراکی نسبت به زمان گذشته، بی آنکه این فرافکنی ها، دست کم در اشکال سازمانی علم و تکنیک که نزد بوخارین و دبورین عمده ترین قالب تاریخی تجلی آنهاست، به مثابه دستاوردهای عاملین تاریخی و در ارتباط با عمل نوع بشر برای بنیادگذاری خود و هویت بخشیدن به خویشتن فہنیده شوند (۴۵) دبورین در پی آنست که تداوم تاریخی را به سنن تفکر فلسفی پیوند زند. «علم اندیشه عبارت است از علم تحول تاریخی اندیشه ی انسانی» (۴۶) بوخارین که اینجا نیز ماتریالیست حساستری است تداوم تاریخی را به مثابه عینیت یابی یا انباشت تجربیات انسانی در تاریخ نوع بشر تعریف می‌کند: «...همه ی این چیزها عبارتند از تجربیات مادیت یافته و انبوه شده ی بشریت. در نمای کتابهای تازه ای که به قفسه ی تازه ای از کتابها افزوده می‌شوند می‌توان آشکارا همکاری نسلهای بسیاری را دید که بدون انقطاع در پی یکدیگر می‌آیند» (۴۷) تغییر فراگیر در کل دستگاه کار انسانی و سازمانیابی دوباره ی همه ی پیوندهای بشری به تعادلی جدید راه می‌برد و جامعه با گسترش شالوده ی تکنیکی خویش و با انباشت تجربیات شیئیت یافته ای که هر بار نقطه ی عزیمت حرکتش به جلو بوده اند، دوران جهانی - تاریخی تازه ای از تحول را آغاز می‌کند» (۴۸)

یورگن هابرماس تقلیل تفکر به تولید در حوزه ی عمل ابزاری را تا آنجا که دیگر حیث منطقی علوم طبیعی و نقد از یکدیگر غیرقابل تمیز میشوند (۴۹)،

در درک روش شناختی مارکس نشان داده است. اما این تقلیل نخست در قالب مارکسیسم روسی که به مثابه «جهان بینی» مطلق شده و تاریخا کارایی بلاواسطه ای یافته است عملاً تحقق می یابد. از آنجا که نیروهای مولده دیگر نه ابزارهایی برای رهایی بلکه وسایلی برای مهار اجتماعی تازه ای هستند، حتی دانش مشروعیت نیز مقید به شرط «استعلایی» بقای صنعت و تسلط تکنیکی است. اگر «قوانین» و مفاهیم مارکسیسم روسی در ساختار خویش سراسر ناظر بر حالتی ایستا از جامعه اند، آنگاه این واقعیت آشکار می شود که جامعه ای مقید به درکی انقلابی از خویش با کمک افزایش تولید و تحول اجباری نیروهای مولده تنها تحت یک شرط می تواند روابط ایستا را درهم بشکند؛ اینکه هر مرتبه ی نوین از ثروت مادی در عین حال به معنی گامی بسوی انحلال عملی روابط شیئیت یافته ی حاکمیت، بسوی انهدام دستگاه سرکوبگر دولتی، به جانب انتقای قهر و اجبار به کار و نهایتاً به طرف کنترل آزادانه ی شرایط عینی کار بوسیله ی تولیدکنندگان همبسته باشد. اما این همزمانی روندهای مذکور در فرمول لنینی سوسیالیسم، یعنی قدرت شورایی بعلاوه ی الکتریفیکاسیون، پیشاپیش نادیده گرفته شده است. زیرا گرایشهای ضد تاریخی که حتی زیاده روی در تربیت تاریخی بندرت می تواند نیروهای موثری علیه آنها بسیج کند، در دستگاه مختصات تولید صنعتی و عقلانیت تکنیکی پدیدار می شوند و پویایی اجتماعی قابل رویتی هم که در این دستگاه وجود دارد دیگر نمی تواند به مثابه انحلال واژگون کننده ی نظامهای سنتی حاکمیت دریافته شود.

بی گمان عقلانیت تکنیکی و اداری نشانگر سطوحی از ارتباط با نظامهای اجتماعی پیشرفته ترند که در این سطوح روندهای آموزشی در کشور توسعه نیافته ی صنعتی می توانند با حداقلی از باخت هویت سیاسی آغاز شوند. این اشکال از عقلانیت به مثابه قوالبی خنثی و بیطرف ظاهر می شوند، زیرا پی آمد میانذهنیت^۱ عالیرتبه ی اظهاراتی که به علایق بقای نسل از راه کار - علایقی که در تاریخ نوع بشر بنحوی فراگیر ثابت مانده اند - محدودند،

اینست که چه اشکال تاریخا مشخص تولید و مناسبات تولید و چه علایق عملی شناخت که بنحوی روش شناسانه یکبار برای همیشه در عمل شناخت سرمایه گذاری شده اند از قلمرو آگاهی رانده می شوند (۵۰) از آنجا که «یگانگی فرهنگی» و «وحدت یابی روح» به بالاترین سطح گسترش خویش در علوم طبیعی دست یافته اند (۵۱) و این علوم نیز بنوبه ی خود «به مشخص ترین وجهی ذهنیت عینیت و عامیت یافته» را بازمی نمایند، جامعه شوروی با تن در دادن به مکانیسمهای منطبق تولید بورژوایی بحق می تواند در انتظار برقراری تداومی تاریخی باشد که بدون پیشفرض گرفتن آن، داعیه ی موکد نسبت به برقراری نظامی کیفیتا تازه بسختی می تواند اقامه شود.

اما به همان میزان که مارکسیسم شوروی شالوده ای برای مشروعیت انقلاب اکبر تضمین می کند و با این مشروعیت انقلاب مذکور را از سقوط به سطح شورشی دهقانی و نیمه پرولتری حفظ می نماید، به همان اندازه نیز گسست انقلابی ای که باید نقطه ای شاخص در تاریخ بشری باشد اهمیت و معنایش را از دست می دهد و به رابطه ی کمی نظامهای رقیب کاهش می یابد. از اینطریق که نخست باید پیش شرطهای مشروعیتی سوسیالیستی برای انقلاب اکبر فراهم شود، قلمرو مشروعیت تاریخی اش به کمترین مرتبه کاهش می یابد. بیان سراسر تر دشواریهایی که در شناخت و حل عملی این تضاد وجود دارد اظهاری است از بوخارین که عموماً آنرا تایید می کند:

«ما از این نکته آگاهیم که اهمیت انقلاب اکبر در این است که سد رشد نیروهای مولده را از سر راه برداشته است.» (۵۲) دیالکتیکی که می توانست این دگرگونیها را در ارتباط با یک تئوری انقلاب مرئی سازد به مثابه «جبر^۱ انقلاب» - که از زمان لنین و به پیروی از تعبیر الکساندر هرزن^۲ ترجیحا بدین نام نامیده می شود - را کد نهاده می شود؛ ماتریالیسم تاریخی ای که کاربست آن می بایست تضادهای تئوری را بوسیله ی کل سازمان اجتماعی و «ایدئولوژیک» جامعه قابل تبیین کند، به نظامی تابع ماتریالیسم دیالکتیکی مبدل می شود که نزد مارکس کوچکترین تمایزی با ماتریالیسم تاریخی ندارد.

مارکسیسم شوروی در جستجوی منابع ماوراء تاریخی مشروعیت و وسایلی که امکان شناخت نقصان مشروعیت انقلاب روسیه را محدود کنند در عین حال نمی تواند از اصل اثباتا بکار بسته شده ی دیالکتیک، که میدان جولانی مکفی در تفسیر قانونمندی عینی را برایش تضمین می کند، صرفنظر نماید. دیالکتیک مثبت، پایه گذار مارکسیسم به مثابه علم مشروعیت است. اسکولاستیسم، راست آیینی، طبیعت وار کردن و اعطای خصلت وجودی به اندیشه به یک میزان اشکال بیان دیالکتیکی هستند که «علیه خویش دست به اقداماتی می زند تا در چیزهایی استوار شود که بری از هر اعتراضی، اما خالی از هر فایده ای نیز، هستند؛ یا بیان رئالیسمی که خود را با وجه احترام آمیز دیالکتیک مجهز و تضمین می کند. در هر حال آن اندیشه ای است که در سایه اش چیز دیگری رخ می دهد.» (۵۳)

۶

در دیالکتیک طبیعت که به مثابه قلمرو ویژه ای از شناخت از بقیه ی قلمروها جدا شده است، دانش تولید شکل نمی گیرد، بلکه در نخستین قدم دانش مشروعیت بوجود می آید (۵۴) در حالیکه تلقیات اسطوره ای، مذهبی و متافیزیکی از جهان در تفاسیر کیهانشناختی و در فلسفه ی سنتی طبیعت، که بدنبال برخی اشارات انتقادی انگلس از سوی کلیه ی مارکسیستهای شوروی بدور افکنده می شوند، مسایل محوری بشریت مثل عدالت، عشق، نفرت و بسیاری دیگر از این قبیل را بیان می کنند (۵۵)، «دیالکتیک طبیعت» که تحت شرایط مرتبه ی پیشرفته تری از علوم طبیعی طراحی شده است به نظامی صوری از «قوانین اصلی» کاهش می یابد که حیز منطقی شان در تناسب با قوانین واقعی طبیعت وارونه باقی می ماند و در بهترین حالت می توانند به عنوان اشکالی برای تفسیر و نمایش نتایج پژوهشهای علوم طبیعی تلقی شوند (آلفرد اشمیت). معنا و فایده ی قوانین دیالکتیک طبیعت به مثابه مقولاتی برای کسب مشروعیت عمدتا در این است که مجموعه ی هماهنگ و بهم بسته ای از کلیه ی اشیاء و حوزه های شناخت را تضمین

می کنند و جهان بینی بسته و خودکفایی را پدید می آورند که در برابر تجربیات اخلاکگر مقاوم و نفوذ ناپذیر است. «درواقع مسئله ی کاربردپذیری دیالکتیک نسبت به طبیعت از مسئله ی جهان بینی بطور کلی جدایی ناپذیر است.» (۵۶) فرافکنی مناسبات اجتماعی بر روابط طبیعی تنها در یک نقطه انجام می گیرد، یعنی در آنجایی که مشروعیت جامعه ی مابعدانقلابی بطور بلاواسطه مدنظر است: همانا الگوبرداری از خود مقوله ی انقلاب، که از آنجا که فاقد فاعل تاریخی مستقلی است، با شکل عنصری یک رویداد طبیعی خوانایی دارد. «انقلابات در جامعه همانگونه اند که جهش ها در طبیعت» (۵۷) «... این گفته که "طبیعت جهشی ندارد" تنها مبین ترس از "جهشها" در جامعه و به عبارت دیگر بیان هراس از انقلابات است.» (۵۸) «قانون» تبدیل کمیت به کیفیت (و برعکس) که ناقدان مارکسیسم شوروی - آنها که پیروان منطق صوری اند - می کوشند با اتکا بدان تمایزات سیاسی موجود بین مکانیستها و دیالکتیک مسلکان را توضیح دهند (۵۹)، روندهای طبیعی را در توازی با روندهایی در جامعه قرار می دهد که در بهترین حالت، مانند مثال مکررا نقل شده ی تبخیر آب، می توانند بنحو تمثیلی به یکدیگر مربوط شوند.

مخالفتهای فلسفی با بکاربردن مقولات دیالکتیک که در ساختار خویش اساسا مبین روابط تاریخی اند در مورد طبیعتی که از فرآیندهای تاریخی مبادله ی واقعی مواد بین انسان و طبیعت مستقل است نخست از سوی لوکاچ در کتاب «تاریخ و آگاهی طبقاتی» (۱۹۲۳) صورتبندی شدند و از آن پس در روایات گوناگون تکرار شده اند. «سوء تفاهماتی که از تعبیر انگلسی دیالکتیک ناشی می شوند اساسا مبتنی اند بر اینکه انگلس به پیروی از نمونه ی نادرست هگل روش دیالکتیکی را به شناخت طبیعت تعمیم می دهد. در شناخت طبیعت تعینات کلیدی دیالکتیک یعنی کنش متقابل بین عامل شناخت (سوژه) و موضوع شناخت (ابژه)، وحدت تئوری و پراتیک، تغییر کوهر مقولات به مثابه شالوده ی دگرگونی شان در اندیشه و غیره غایب اند.» (۶۰) آلفرد اشمیت که نظریات لوکاچ را در قلمروی بدیع از نقد ماتریالیستی شناخت گسترش داده است توانسته است با استدلالاتی متقن

نشان دهد که «خود» تئوری مارکسی، در عطف به پراتیک اجتماعی، در چه معنایی واجد «دیالکتیک طبیعت است»، در حالیکه «انگلس خود را ناگزیر از تکمیل و تعمیم آن می دانست» (۶۱) اما مقاومت غیرعادی تئوریهایی که بر پایه ی دیالکتیک طبیعت طراحی شده اند - تئوریهایی که حتی نمی توانند به لنین تکیه کنند- (۶۲) چه رسد به مارکس - نه مبتنی است بر تأیید ادعایی اعتبار برخی از «قوانین اصلی» دیالکتیک طبیعت در پژوهشهای علوم طبیعی و نه بر نیاز فلسفه ی طبیعی که می خواهد نه تنها جامعه بلکه فرایندهای طبیعت را هم بفهمد. (بعلاوه «قوانین اصلی» دیالکتیک طبیعت بتهنهایی قوانینی هستند که بدخواه می توانند نقشهای مختلفی را ایفا کنند یا اصلاً ناپدید شوند، مثل مفقود شدن «قانون نفی نفی» از سیاهه ی «قوانین عام حرکت» در دوران استالین). مقاومت آن تئوریهها بیشتر مبتنی است بر اینکه تصمیمات اتخاذ شده در یک موقعیت متناقض تاریخی که بناگزیر واجد عناصر تصادفی و واجد عامل قهرند، می بایست دست کم بطور صوری در هاله ای از شایستگی و تغییرناپذیری قوانین طبیعی پیچیده شوند؛ هدف این تضمین تنها درهم شکستن مقاومت فراکسیونی برخی گروهها نیست که در موقعیتهای تاریخی «ساختبندی نشده» عموماً مدعی همان میزان مشروعیت برای برنامه ی خویشند که معمولاً نمایندگان خط اصلی و حاکم از آن برخوردارند، بلکه قصد و فایده ی آن بیشتر افزایش آمادگی توده ها برای قربانی دادن و بصیرت به ضرورت سیر تحول شبه طبیعی رویدادهاست. به سخن دیگر باید این امر وضوحی مرئی پیدا کند که چنین تصمیماتی تنها حاصل تجربیات افراد یا گروههای منفرد نیستند بلکه بیان کافی و مکفی آگاهی و اراده ی قوانینی مستقل اند که مسلماً فقط کسی قادر به شناخت آنهاست که جهان بینی ماتریالیستی را در تمامیت آن و در «راست آیینانه ترین» شکلش بپذیرد. (۶۳)

این ترس مزمن و خودویژه ی مارکسیسم شوروی از «ذهنیت گرایی»^۱ که رد پایش تا متروکترین اتهامات انحراف ایده آلیستی ادامه دارد، به عینی گرایی ای

و قلمرو جامعه - که بخودی خود و کیفیتاً بلحاظ قوالب عینی شان مختلف اند و تنها تحت شرایط این حاکمیت با هم یکسان انگاشته شده اند - تمایزات ویژه بین نظامهای اجتماعی گوناگون نیز از میان برداشته می شود. اگر چه هدف از استناد به عینیتی همانند با عینیت قوانین طبیعی دست یافتن به مشروعیتی بالاتر برای جامعه ی شوروی است، اما ذهنیت درونذاتی و ناپیدای نهفته در این عینیت دقیقاً حاصلی وارونه دارد: شیئیت بخشیدن به روابط انسانی و وابسته کردن مستمر افراد به مکانیسمهای اجتماعی ای که در برابر آنها استقلال یافته اند و کسی نمی خواهد به وجودشان به مثابه نتیجه ی عینی پراتیک تاریخی اعتراف کند، نهایتاً اعتبار کلیه ی «قوانین» پیشین تاریخ را تأیید می کند. در اینجا برخلاف نظر مارکس طبیعت خود را به منزله ی وجهی از پراتیک تاریخی سازمان نمی دهد، بلکه برعکس این پراتیک اجتماعی است که به جزء و عنصری از روابط طبیعی مبدل می شود. از این نظر بین دبورین، بوخارین و مکانیستها کمتر اختلافی وجود دارد. «حتی در دوران کمونیسم نیز انسان بخشی از طبیعت و مطیع قوانین علیت باقی می ماند... تئوری جبرگرایی در جامعه ی کمونیستی نیز به اعتبار خود باقی است» (۶۴)

در جمعبندی ای که دبورین از استدالات مخالفان دیالکتیک طبیعت بدست می دهد می توان بخوبی دید که بصیرت ذهنی تا چه اندازه در شکستن فشار کسب مشروعیت اجتماعی نامکفی است. «ناقدان سختگیر ما می گویند که مارکسیستهای راست آیین در تلاش برای "دیالکتیکی کردن" طبیعت، دیالکتیک را طبیعت گرا کردند. زیرا تلاش در دیالکتیکی دیدن طبیعت بدانجا راه می برد که دیالکتیک تاریخی مورد بی مهری قرار می گیرد. کوشش در جهت تابع سازی تاریخ به طبیعت موجب معوج شدن ساختار دیالکتیکی تاریخ می شود» (۶۵) اما مسئله فقط عبارت از اثر جانبی بی مهری ای ذهنی و تصادفی نسبت به دیالکتیک تاریخی نیست، بلکه درآوردن آن به قالبی وجودشناختی است؛ زیرا دیالکتیکی که ماهیتاً خود را به مثابه قدرت پراتیکی - انقلابی شناخت و تغییر مادی وضع موجود نشان می دهد، نخست به جامعه ی طبیعت درمی آید و سپس آراسته به اعتبار حق

طبیعی و در پیکری دگرسان، همانا به مثابه اصلی از مقولات مشروعیت، بازپس گرفته می شود و دوباره بر جامعه حاکم می گردد. در این پیکر، از دیالکتیک دیگر کاری جز این ساخته نیست که میانجی برابریستای جهان بینی ای ماتریالیستی باشد و برخلاف گوهر خویش، تجربه ی مثله شده را از اعتراض مصون سازد. «مقولات متعلق به قلمروهای مختلف واقعیت که تابع قوانین عام تحول دیالکتیکی اند موارد خاص و اشکال بروز ویژه ای از مقولات عام اند.» (۶۶)

به این نکته بارها اشاره شده است که مطلق سازی ماتریالیسم در مارکسیسم شوروی که با دقت خاصی به احیای سنن فلسفی از اسپینوزا گرفته (۶۷) تا ماتریالیستهای فرانسوی قرن هیجدهم و تا فویرباخ می پردازد، بلحاظ اجتماعی ریشه در عقب ماندگی کشوری داشته که مجاز نبوده است بسود فرایند اجباری صنعتی شدن و برای پر کردن خلا یک ایدئولوژی به پایگیری ایدئولوژیهای ترک دنیا طلبانه، مذهبی و غیره مجال دهد. اگر آنطور که انگلس می گفت وحدت جهان در مادیت آن است، آنگاه این صورتبندی فی الواقع نقطه ی اتکای مناسبی است برای اینکه به عنوان تربیتی دهری مسلکانه آن جای خالی را پر کند و به مثابه جهان بینی ای همه جانبه امکان خروج از نظام را حتی بلحاظ ذهنی نیز از میان ببرد. به همین دلیل این عبارت بنحوی سوگندوار تکرار می شود که: «مارکسیسم یا ماتریالیسم دیالکتیک جهان بینی ای خودبسنده است.» (۶۸)

۷

طبیعت وارسازی دیالکتیک که برای کسب مشروعیت خویش نیازمند منابعی غیرتاریخی است و طبیعت گونه کردن کلیه ی مقولات ماتریالیسم تاریخی در موقعیتی از تاریخ اندیشه که در آن مقوله سازی نامگرایانه [نومینالیستی] حاکم است و علوم طبیعی سازمانیافته بر اساس تقسیم کار دائما در قلمروهای بیشتری از شناخت نفوذ می کنند، امری ناپایدار و متزلزل است. فرافکنی اینچنینی مناسبات اجتماعی بر روابط طبیعی علیرغم مهر راست

آیینی ای که بر پیشانی دارند، تنها آنگاه می توانند وظیفه ی واقعی شان یعنی جبران نقصان مشروعیت جامعه ی مابعدانقلابی شوروی را انجام دهند که شناخت تناقض برخاسته از اجبار به طبیعت وار کردن روابط اجتماعی بین هستی اجتماعی و آگاهی و بین واقعیت و مفهوم بگونه ای موثر محدود و خنثی می شود. تئوری انعکاس در کنار دیالکتیک طبیعت یکی از مهمترین اجزای مارکسیسم به مثابه علم مشروعیت است: این تئوری پیش از دوران استالینیسیم نیز خود را در برخی از شاخه های دانش که منتج از فلسفه بودند، مثل علم حقوق، به کرسی نشاند.

از زمانیکه تلاش پیشین پلخائف برای ابداع یک تئوری رمزشناسی^۱ - که در آن می بایست با کمک نمادها رابطه ی شناختی مبتنی بر تصویرسازی و انعکاس بین عامل شناخت و موضوع شناخت و بین مفهوم و واقعیت شکسته می شد و جای خود را به مفهومی می داد که در اثر مداخله ی فعال عامل شناخت پدید آمده است - از سوی لنین بدور افکنده شد، آنهم با این استدلال راست آیینانه که انگلس نه از نمادها و نه از رمزا، بلکه از «نسخه ها، مسوده ها، تصویرها و انعکاسهای اشیاء» (۶۹) سخن گفته است، دیگر مخالفت نظامواری که بتوان آنرا جدی تلقی کرد با تئوری انعکاس صورت نگرفته است. وقتی فیلسوفان استالینیست حزبی مدعی می شوند که دبورین «تئوری ماتریالیستی انعکاس را سراسر نفهمیده است» (۷۰) درواقع نه او، بلکه لنین را هدف قرار می دهند، زیرا دبورین در تمامی نکات کلیدی خود را به تکرار نظریات لنین و در بهترین حالت به تغییر بسیار جزئی آنها محدود می کند (۷۱)

اما نقش اجتماعی تئوری انعکاس هیچگونه تناسبی با اهمیت محتوای فلسفی اش ندارد. لنین علی القاعده امیدوار بود بتواند از طریق این تئوری، اندیشه ی دیالکتیکی و اساسا شناخت را در دنیایی که وحدتش در مادیت آن است بدون هیچ خللی جای دهد و در فرایند مادی زندگی انسانها مستقر سازد. اما این علاقه ی عمدتا عملی لنین به تئوری انعکاس در عین حال مانع می شد

که وی بهنگام تامل درباره‌ی درک خود از شناخت، مخالفت‌هایی را که با افزایش خطر محوری شدنِ تئوری انعکاس از سوی برخی «مارکسیست‌های غربی» (۷۲) مطرح می‌شد و تنها تفسیر اجتناب‌ناپذیر اشاره‌ی شناخت شناسانه‌ی مارکس را در این می‌دید که هستی اجتماعی و شناخت به یک میزان از طریق اندیشه و پراتیک ساخته می‌شوند، تنها در راستای استدلال خود مورد توجه قرار دهد. از آنجا که لنین نه علوم طبیعی و نه مفاهیم ماده و طبیعت را در بافت ساختاری پراتیک تاریخی می‌فهمد، رابطه‌ی اشکال مختلف «دانش تبارز یافته» با یکدیگر و با اندیشه درباره‌ی پیش شرط‌های شناخت شناسانه‌شان را بی‌بحث و جدل باقی می‌گذارد. او با تلقی جزم اندیشانه‌ی الگوی شناختی علوم طبیعی به مثابه الگوی هرگونه شناخت (۷۳) و با پلیمیک علیه اشکال ایده‌آلیستی همان‌ی اندیشه و هستی و تاکید بر ناهمانی آنها، تئوری انعکاس را خیلی ساده به منزله‌ی آموزه‌ی مطمئن و محوری تئوری مارکسی رواج می‌دهد. «آگاهی اجتماعی هستی اجتماعی را منعکس می‌کند. این است آموزه‌ی مارکس... آگاهی اساساً هستی را باز می‌تاباند. این است نظریه‌ی عام کل ماتریالیسم» (۷۴)

اگر اعتبار تئوری انعکاس فقط در این می‌بود که این تئوری‌سند الغاناپذیری وجه ناهمانی [سوژه و ابژه] در روند شناخت است و در این نظر بود که برابریستای بشناخت درآمده در عامل شناسنده مضمحل نمی‌شود، آنگاه دست کم اصلی از اصول دیالکتیک ماتریالیستی صورت‌بندی شده بود که مانع می‌شد عامل شناسنده از فرآیند واقعی و تاریخی انسانیت‌کننده شود. زیرا عامل شناسا بخشی عمده از آنچه بشناخت درآمده را می‌سازد و در واقعیت «انعکاس یافته» وارد می‌شود. اما از آنجا که بر طبق تئوری انعکاس، اشکالی از اشیاء که موضوع شناخت و آگاهی اند چنان بالاستقلال «مفروض» اند و چنان از کل واقعیت روند تولید و بازتولید اجتماعی که موضوع شناختی «منعکس‌کننده» و انتزاعی است جدا شده‌اند که - اگرچه آنها هر یک به شیوه‌ای خاص کلیت اجتماعی را بیان می‌کنند - نه تنها اندیشه و هستی و تامل فلسفی و واقعیت، بلکه تئوری و پراتیک نیز از یکدیگر جدا می‌افتند. جهان اشیاء نظراً و عملاً به مثابه واقعیتی شیء شده نفوذناپذیر

باقی می‌ماند.

تئوری انعکاس که همانند دیالکتیک طبیعت حالتی ایستا از جامعه را هم‌هنگام پیشفرض می‌گیرد و اعتبار می‌بخشد، تحت شرایط جامعه‌ی شوروی نقشی مضاعف دارد: از یکسو، اندیشه به شناخت روابط «قانونمند» فرآیندهای شیء شده‌ی کار و به اطلاعاتی که بلحاظ تکنیکی و فنون اداره‌ی جامعه قابل استفاده‌اند محدود می‌شود. از این قرار تضاعف صرف واقعیت در آگاهی باید به سخت‌ترین وجه عینیت شناخت را تأمین کند و تضمین نماید که هر تجربه‌ی ممکن از تضاد بین واقعیت و مفهوم یک جامعه‌ی انقلابی پیشاپیش چیزی نیست جز بیان نامکفی و معوجی که گناهش به گردن اندیشه‌ی عامل شناساست. در عقلانیت مجموعه‌ای که هدفش کمال فنی دستگاه تولید است و بدون هیچ دغدغه‌ای بکار خود ادامه می‌دهد، هر اندیشه‌ی دیگرخواه، هرگونه استقلال و خودجوشی تفکر و هر فکری که از وضع موجود فراتر رود، درواقع نه تنها «جنایتی سیاسی، بلکه حماقتی تکنیکی، خرابکاری و رفتار نادرست با ماشین» است (۷۶). استالین این شور محتوی در تئوری انعکاس نسبت به امر عینی را، که هم از مفهوم قانون در علوم طبیعی و هم از تئوری ارزش مارکس قابل استنتاج است، تا نهایی‌ترین پیامدش، همانا بی‌تاثیری کامل «عامل ذهنی» و الغاناپذیری اساسی قوانین اجتماعی طبیعت وار، مورد تأیید قرار داده است. «مارکسیسم قوانین علم را، فارغ از اینکه قوانین علوم طبیعی یا اقتصاد سیاسی باشند، به مثابه انعکاس فرآیندهای عینی و مستقل از اراده‌ی انسانها می‌فهمد. انسانها می‌توانند این قوانین را کشف کنند، بشناسند، مورد پژوهش قرار دهند، در عمل خود ملحوظ دارند و بسود جامعه بکار ببرند، اما نمی‌توانند این قوانین را تغییر دهند یا ملغاً نمایند. آنها قادر نخواهند بود قوانین تازه‌ای برای علم برقرار کنند یا بسازند... این نکته در مورد قوانین... اقتصاد سیاسی نیز صادق است، فارغ از اینکه دال بر دوران سرمایه‌داری باشند یا بر دوران سوسیالیسم. قوانین توسعه‌ی اقتصادی همانند قوانین علوم طبیعی قوانینی عینی‌اند که فرآیندهای تحول اقتصادی و مستقل از اراده‌ی انسانها را منعکس می‌کنند» (۷۷)

از سوی دیگر ابزاری که باید عینیت بلامنازع را تامین کند، به مثابه وسیله‌ی کسب مشروعیت عمدتاً نقش دیگری را نیز برعهده دارد و آن این است که از به تجربه درآمدن روزمره‌ی خودبیگانگی انسانها و از بازتولید «قلب نشده»‌ی «واقعیات» در آگاهی علمی قویا ممانعت کند، زیرا تضادهای جامعه عموماً در پدیدارهای ظاهری عیان می‌شوند. بنابراین اگر در نقد مارکسیسم شوروی همواره به واقعیت انکارناپذیر معوج‌سازی مکانیکی «واقعیات» اشاره می‌شود (۷۸)، این امر تنها مستند و متکی به دستکاریهای آگاهانه نیست، بلکه دقیقاً ایهام یا دومعنایی بودن کل واقعگرایی مابعدانقلابی را ترسیم می‌کند که در هر مرحله از تحول جامعه، دانش تولید و دانش مشروعیت همزمان از آن منشأ می‌گیرند. زیرا نقش اجتماعی مقولات مارکسیسم شوروی تنها عبارت از هدایت رفتار انسانها در ارتباط با روندهای تولید نیست بلکه راهبری آنها بسوی موقعیتی آتی نیز هست که در آن مرحله‌ی کنونی به مثابه مرحله‌ای که همه‌ی رنجهایش بعنوان رنجهای دوران گذار قابل توجیه اند، نفی و سپری شده است.

اما چون تضمینات مشروعیت جامعه که عمدتاً بر دیالکتیک طبیعت و بر تئوری انعکاس استوارند دائماً با بروز اختلالاتی در تعادل جامعه تهدید می‌شوند که ناشی از فرآیندهای صنعتی شدن در درون و محاصره‌ی جامعه بوسیله‌ی کشورهای صنعتی پیشرفته اند و از آنجا که جامعه نمی‌تواند دعاوی اش نسبت به انقلاب پرولتری را متحقق سازد، مرجعی «خودی» ضرورت می‌یابد که صاحب بلامنازع انحصار تفسیر مارکسیسم باشد. از طرف دیگر از آنرو که بدنبال عدم وقوع انقلابات پرولتری در غرب، حامل و محمول دگرگونیهای تاریخی بطور قطعی از یکدیگر جدا شده بودند، حزب [کمونیست] مرکزگرا، جایگاه مرجع مقتدر و نسبتاً مستقل تفسیر اقدامات تاریخی ضروری و در عین حال نامقدر را اشغال می‌کند. آنچه فلسفه‌ی دوران ماقبل استالین را از فلسفه‌ی استالینیستی متمایز می‌کند بیشتر از آنکه ناظر بر ساختار درونی تئوری‌های مارکسیسم شوروی باشد حاکی از تامین و تضمین نهادین این تئوریهاست. ادعای چون وچرا ناپذیر استالین که در مقدمه‌ی اثرش «درباره‌ی ماتریالیسم دیالکتیکی و تاریخی» آمده است، حاکی

از اینکه «ماتریالیسم دیالکتیکی جهان بینی حزب مارکسیستی - لنینیستی است.» (۷۹)، تنها نشانگر آخرین حلقه از تضمینات مشروعیت جامعه است و نه منشأ اجتماعی آن. دقیقاً همین عدم تعادل مزمن و وضعیت ناپایدار جامعه‌ی مابعدانقلاب شوروی، که در آن کوچکترین انحرافات در تفسیر فلسفی مارکس می‌توانستند برای خط حاکم پیآمدهای مرگباری داشته باشند، بود که بوروکراسی حاکم را مجبور به تبعیت از یک اراده گرایی مقتدر کرد و آنرا ناگزیر ساخت از تفهیم و تفاهم همه جانبه پیرامون اهداف انقلابی - که در دوران ماقبل انقلابی اجتناب ناپذیر بود و در دورانی که انتظار انقلاب می‌رفت تا حدی مورد مدارا قرار می‌گرفت - صرفنظر نماید (۸۰).

تغییراتی که دستگاه مختصات اندیشه و عمل مابعدانقلابی را تعیین کردند، خود معیار شناخت یعنی پراتیک را دست نخورده باقی نگذاشتند. مارکسیسم شوروی برای اثبات بعد انقلابی - پراتیکی تئوری انعکاس منظمأ به تز دوم مارکس درباره‌ی فویرباخ اشاره میکند، یعنی جایگاه مارکس «حقیقت عینی اندیشه‌ی انسانی» را میانجی شده در پراتیک می‌داند، اما از آنجا که نمی‌تواند چه ماتریالیسم دیالکتیک و چه تئوری انعکاس را در پیوندهای ساختمان تاریخی - پراتیکی قلمرو آنها تحلیل کند، فروپاشی مقوله‌ی پراتیک انقلابی عیان می‌گردد. این مارکسیسم نه تنها به تاکید گرامشی عنصر ارتباطی و زبان ساده و «بعد عامه فهمش» (۸۱) را از دست می‌دهد، بلکه در اثر ادغام شدن در انواع هنجار (نورم)های فنی، مقدمات ترور فنی - انقلابی استالینیسم و پیش شرطهای اشکالی از عمل و اندیشه را ایجاد می‌کند که تلاششان رهایی انسان، درغیبت رابطه‌ی بین شخصی^۱ و بدون عامل آگاه و اراده مند است. این تعبیر مثله شده از پراتیک انقلابی را البته بوروکراسی استالینیستی اختراع نکرده است، بلکه آنرا، ولو در قالبی که عمدتاً هنوز بلحاظ سیاسی بی‌اثر است، آماده یافته است. لنین می‌گوید: «گیریم یک طبیعت شناس می‌داند که یک پدیده‌ی تازه و خارق العاده

طبیعی بنحوی از انحاء بوجود آمده و حالا راه تطوریش را در این یا آن جهت طی خواهد کرد، آنگاه او پرسش مربوط به تحول این پدیده را چطور طرح می کند؟ مارکس هم پرسش مربوط به کمونیسم را همینطور طرح کرد. (۸۲) دبورین می گوید: «پراتیک انسان اجتماعی چیست؟ همانا روند تولید.» (۸۳)؛ و بوخارین می گوید: «موازین و قواعد رفتار پرولتاریا دقیقا همانقدر تکنیکی اند که موازین و قواعد نجاری که یک صندلی می سازد.» (۸۴)

دوران زنده‌ی تاریخ فلسفه‌ی شوروی در فاصله‌ی خودکشی دو تن از مشهورترین شاعران انقلاب، یسنسن و مایاکوفسکی، قرار دارد. آبراهام دبورین بعنوان عضو پرسابقه‌ی هیئت تحریریه‌ی نشریه‌ی با نفوذ «زیر پرچم مارکسیسم» و به منزله‌ی فیلسوفی متعلق به دوران ماقبل استالینیسم که مورد احترام همه است، پس از آنکه فلسفه اش از طرف حزب رسماً به مثابه «ایده‌آلیسم منشویکی» محکوم شد، سی سال تمام هیچ اثر قابل ذکرى ننوشت و زندگی اش را بعنوان عضو هیئت رئیسه‌ی آکادمی علوم شوروی و با وفاداری کامل به حزب سپری کرد. نیکلای بوخارین نیز، که می خواست دیالکتیک هگل را به زبان مکانیک ترجمه کند، پس از متهم شدن به جاسوسی و دفاع از طبقه‌ی گولاکها، دیگر در مارکسیسم روسی که خود در آن سهم عظیمی داشت مقوله‌ای نمی یابد که به توسط آن بتواند موقعیت خود را بعنوان تراژدی زندگی مخالفان رژیم در روسیه‌ی شوروی به دادستان و به افکار عمومی بفهماند. او دوباره به هگل متوسل می شود، آنهم هگلی که بوسیله‌ی پاولوف دگرسان شده است؛ او به مقوله‌ی «وجدان معذب یا آگاهی ناخوش» در «پدیدارشناسی» متوسل می شود و به تاریخ به عنوان محکمه‌ی جهانی: «بنظر من چنین می آید که ما از جمله مردمی هستیم که تا درجه‌ای معین حس واکنششان کار نمی کند؛ و علت این امر هم فقدان تفکر منسجم و پیگیرانه نیست، بلکه عظمت عینی ساختمان سوسیالیستی است. این تضاد... وضعیت فرد ضدانقلاب را در شرایط تحول ساختمان سوسیالیسم بیان می کند. واقعیت این است که یک روانشناسی مضاعف پدید آمد... بعضی اوقات می کوشیدم در شان و شوکت ساختمان سوسیالیسم بنویسم، اگرچه فردای همان روز این تمجید را با سرشت جنایتکارانه‌ی عمل انکار می کردم.

در اینجا چیزی شکل گرفت که در فلسفه‌ی هگل بدان آگاهی معذب می گویند. اما این آگاهی معذب با آنچه معمولاً بدان وجدان معذب می گویند از اینطریق متمایز می شود که آن در عین حال آگاهی‌ای جنایتکارانه بود. قدرت دولت پرولتری تنها در این نیست که دارودسته‌های ضدانقلاب را منکوب کرده است، بلکه در این نیز هست که دشمنان را از درون از هم پاشیده و اراده شان را بی سازمان کرده است. چنین وضعی در هیچ جا وجود ندارد و در هیچ کشور سرمایه داری‌ای نمی تواند وجود داشته باشد. بنظر من می آید که اگر با توجه به آنچه در اتحاد جماهیر شوروی می گذرد در بخشی از روشنفکران آمریکایی و اروپای غربی شکوک و تزلزلاتی آغاز شود، علتش در نخستین قدم این است که حضرات مورد نظر این تمایز بنیادی را نمی فهمند که حریف یا دشمن در کشور ما، در عین حال چنین آگاهی مضاعف و انشقاق یافته‌ای دارد؛ و سرانجام بنظر من می آید که آدم باید در وهله‌ی اول این را بفهمد. (۸۵)

آثار مربوط به دوران ماقبل استالینیسم که در این مجموعه^۱ گردآوری شده اند، تنها مقطع کوتاهی از «تاریخ طبیعی» اندیشه‌ی استالینیستی را حکایت می کنند، تاریخی که بازسازی نظاموارش بنحو جامعه شناختی و فلسفی... همت دیگری می خواهد. اما دشواری نقد ایدئولوژیک تاریخ مارکسیسم شوروی که باید فلسفه‌ی نافیلسوفان و تلقیات انقلابی قربانیان بی نام و نشان را نیز دربرگیرد فقط عبارت از این نیست که قضیه اصلاً به معضلی تئوریک و به ابطال متقن تئوریه‌ها و «جهان بینی‌ها» ربطی ندارد. آفت اندیشه‌ی استالینیستی همیشه وقتی پیدا می شود که در نظامها، سازمانها و احزاب تصمیماتی به قصد تغییر جامعه اتخاذ می شود و با اتکا به منافع عالیتر توجیه می گردد که وابستگی درونی و بیرونی افراد را نادیده می گیرند و با انسان همچون شیء رفتار می کنند. آنچه در «نئوپولیسم» بوخارین زیر پوشش بوروکراتیک حزبی مرکز-گرا و در قالب اعتراضی

۱- مطلب فوق مقدمه‌ای است که نکت به منتخبی از آثار فیلسوفان شوروی نوشته است. م

دیر هنگام و در نتیجه معوج آشکار می شود عبارت است از: ترس از رهایی ای که فاقد رهاسازی قوه ی خودسازماندهی انسانهاست و از انسانی کردن مناسبات ارتباطیشان بری است. نخست پس از بازپس گرفتن تئوری از دست رفته ی تاریخی - ماتریالیستی است که می توان مارکسیسم را از جامه ی علم مشروعیت بدر آورد، زیرا این تئوری ای است که خود را بخشی از فرآیند تاریخی - جهانی پراتیک انقلاب اجتماعی می داند و از نقش سیاسی - استراتژیک خود تحت شرایط حاکمیت سلطه و قهر آگاه است.

ترجمه: ش. والامنش

یادداشتها:

1 - *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt 1966, S.33F.

۲ - همانجا، ص ۶۰.

3 - *Philosophie der Praxis*, Frankfurt 1967, S. 205 ff.

۴ - بویژه در:

Bucharin; *Theorie des historischen Materialismus*, in: *Schriften zur Ideologie und Politik*, Neuwied 1967,

قطعات نقل شده در این جلد از صفحه ی ۲۸۳ به بعد.

5 - *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt/Main 1968, S. 73 ff.

6 - *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Neuwied 1964.

۷ - منبع ۱، ص ۵۹.

۸ - منبع ۵، ص ۷۳.

۹ - «من در مورد این مسائل (مسائل فلسفه - اسکار نکت) خود را صاحب صلاحیت کافی نمی دانم و بنابراین عجله ای هم برای اظهار نظر در این باره در جراید ندارم. اما همیشه بحثهای حزبمان را درباره ی فلسفه با دقت دنبال کرده ام...» (نامه به گورکی، ۲۵ فوریه ۱۹۰۸ در: Lenin; *Briefe*, Bd II, Berlin 1967, S. 138)

و جای دیگر نیز لنین در برابر باکدانف از این نکته سخن می گوید که او در فلسفه «سلما فقط یک مارکسیست ساده» است. (همانجا، ص ۱۴۱)

10 - M. Mitin; "Über die Ergebnisse der philosophischen Diskussion" S.349.

[در کتابی که مرجع این ترجمه است - م]

۱۱ - منبع ۱۰، ص ۳۸۷.

۱۱a - لنین مبارزه ای را در نظر می گیرد که به عقیده ی او فارغ از اشکال مشخص نظامهای فلسفی گوناگون طی هزاران سال بین «کرایشها یا خطوط افلاطونی و کرایشها یا خطوط دمکراتی در فلسفه» وجود داشته است. (در: «ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم») بنظر او ایده آلیسم صورت تام «انکار حقیقت عینی»، انکار علم و تأیید مذهب و «دانش ماوراء حسی» است.

۱۲ - نگاه کنید به:

Oskar Negt; "Zum Problem der Entmythologisierung in der Soziologie", in:

* متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است.

Nikolai Bucharin, Abram Deborin, *Kontroversen über dialektischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974.

Zeugnisse, Festschrift für Theodor Adorno, Frankfurt/Main 1963, S. 451 ff.

۱۳ - نگاه کنید به نوشته ی بوخارین در منبع ۱۰، ص ۱۸۹.

۱۴ - در مورد زندگینامه و تحول فلسفی دبورین نگاه کنید به تک نگاری عمیق «رنه آلبرگ» در: *"Dialektische Philosophie" und Gesellschaft in der Sowjetunion*, Berlin 1960.

۱۴a - در مورد بوخارین نگاه کنید به نوشته ی سیدنی هایتمن:

"Between Lenin and Stalin: Nikolai Bucharin", in: *Revisionism*, ed. by Leopold Labedz, London 1962, S. 77 ff.

۱۵ - استدالات مکانیست ها در بهترین شکل را در منابع زیر می توان یافت:

Gustav A. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, Freiburg 1952, S. 151ff.

Gustav Wetter, *Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion*, Hamburg 1958.

J. M. Bochenski, *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat)*, Berlin 1950.

همچنین اثر «رنه آلبرگ» که اختصاصاً به نقد هواداران دبورین می پردازد، در منبع ۱۴.

۱۶ - منبع ۶، ص ۳۲.

۱۷ - لنین این امر را توهم می داند «که انسانها بلافاصله پس از سقوط سرمایه داری درخواست یافت بدون همه ی نورمهای حقوقی برای عموم کارکنند». «در «دولت و انقلاب»، منتخب آثار، چاپ برلین، ۱۹۵۴، ص ۲۳۰) حقوق بورژوازی به عنوان «تنظیم کننده ی توزیع محصولات و کار بین اعضای جامعه» در دوران گذار باقی می ماند. (همانجا)

18 - Lenin; *Der "linke Radikalismus", die Kinderkrankheit im kommunismus*, in: *Ausgewählte Werke*, Bd, II, Berlin 1954, S. 669 ff.

19 - Trotzky; *The Draft Program of The Communist International, A Criticism of Fundamentals*, New York 1957, S. 3 f.

20 - Bucharin; *Über die Theorie der "permanenten Revolution" und die Bauernfrage*, in: *Der Sowjetkommunismus, Dokumente*, Bd. I, Köln 1963, S. 222 ff.

۲۱ - مشروح گزارشهای محاکمات مسکو، نقل شده در:

Merleau - Ponty; *Humanismus und Terror*, Frankfurt/Main 1966, Bd. I, S.93.

۲۲ - منبع ۱۹، ص ۶۱.

۲۳ - استالین، در منبع ۲۰، ص ۲۲۷.

۲۴ - «زبان آتین وار به محتوای اصلی تئوری مارکسی به مثابه حقیقتی وفادار می ماند که باید علیرغم هر برهانی علیه آن، پذیرفته شود و بکار رود؛ انسانها باید چنان عمل، حس و فکر کنند که گویی دولت واقعیت خرد، آزادی و عدالتی است که ایدئولوژی، اعلامش کرده است و آتین رایج باید این شیوه از هنجار را تضمین کند.» (هربرت مارکوزه، در منبع ۶، ص ۹۶).

۲۵ - میتین؛ در منبع ۱۰، ص ۳۴۷. او تقریباً کلمه به کلمه صورتبندی دبورین را تکرار می کند. 26 - Deborin; "Hegel und der dialektische Materialismus",

در منبع ۱۰، ص ۱۷۲.

27 - Deborin; "Materialistische Dialektik und Naturwissenschaften",

در منبع ۱۰، ص ۱۱۲.

28 - Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt/Main 1968.

۲۹ - دبورین، منبع ۲۷، ص ۱۰۴.

۳۰ - همانجا.

۳۱ - همانجا، ص ۹۷.

۳۲ - لنین در متنی که همچون وصیتنامه ی اوست بوخارین را «ارزشمندترین و بزرگترین نظریه پرداز حزب» می نامد. وی درعین حال اضافه می کند: «اما نگرشهای بوخارین را تنها می توان با کمال احتیاط به عنوان نگرشهایی کاملاً مارکسیستی تلقی کرد، زیرا کار او جنبه ی مدرسی هم دارد (او هرگز دیالکتیک را نیاموخته و به عقیده ی من هرگز واقعاً نفهمیده است)». در:

Leon Trotzky, *The Suppressed Testament of Lenin*, New York 1935,

نقل شده در منبع ۱۴a، ص ۷۹. در مورد نقد لنین به درک بوخارین از دیالکتیک همچنین نگاه کنید به مثال معروف لیوان آب که لنین می خواست بوسیله ی آن تفاوت منطقی صوری و دیالکتیک را روشن کند در:

"Noch einmal über Gewerkschaften", in: *Werke*, Bd.32, S.84 ff.

۳۳ - تنها اشاره به دو نوشته از مشهورترین آثار کافی است: یکی «القبای مارکسیسم» که همراه با پرتو براژنسکی منتشر کرد (هامبورگ ۱۹۲۱) و دیگر:

Der Weg zum Sozialismus, Wien 1925;

عنوان فرعی کتاب «تئوری ماتریالیسم تاریخی» نیز «درسنامه‌ی عامه فهم جامعه شناسی مارکسیستی» است.

34 - *Theorie des historischen Materialismus*, Verlag der Kommunistischen Internationale, 1922, S. 205.

۳۵ - همانجا، ص ۲۳۷.

۳۶ - همانجا، ص ۷۶.

۳۷ - همانجا، ص ۷۵.

۳۸ - همانجا، ص ۱۶۸.

۳۹ - استالین به این نکته در همان سخنرانی اشاره می کند که در آن فرمان آغاز مبارزه علیه هواداران «دور از پراتیک» دبورین را نیز صادر می نماید. «باید اعتراف کرد که این اندیشه ی تئوریک نمی تواند پا بپای پیروزیهای عملی ما بیاید و دچار نوعی شکاف بین پیروزیهای عملی و تحول اندیشه ی تئوریک شده ایم... می دانیم که تئوری، اگر واقعا یک تئوری باشد، به عمل کنندگان، نیروی جهت یابی، روشنی چشم اندازها، امنیت در کار و اعتقاد به پیروزی هدف اهدا می کند.» «در باره ی مسائل سیاست کشاورزی»، سخنرانی در کنفرانس دانشمندان مارکسیست کشاورزی در ۲۷ نوامبر ۱۹۲۹ در:

Fragen des Leninismus, Berlin 1955, S. 391 f.

۴۰ - منبع ۳۴، ص ۸۱.

۴۱ - در منبع ۱۰، ص ۲۳۸ بیعد.

۴۲ - منبع ۲۷، ص ۹۹.

۴۳ - بعنوان مثال «رنه آلبرک» نیز از این نظر در اثری که بدان اشاره کردیم، دفاع می کند.

۴۴ - قطعه نامه ی سلول حزبی انستیتوی پروفیسور سرخ فلسفه و علوم طبیعی در مسکو، مصوب ۲۹ دسامبر ۱۹۳۰، در منبع ۱۰، ص ۳۲۶.

45 - Jürgen Habermas; *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/Main 1968, S. 66 ff.

۴۶ - منبع ۲۷، ص ۱۰۸.

۴۷ - منبع ۳۴، ص ۳۱۸.

۴۸ - همانجا، ص ۳۲۲.

۴۹ - منبع ۴۵، ص ۶۰ بیعد.

50 - Jürgen Habermas; "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik", in:

Zeugnisse, Festschrift für Adorno, S. 495.

[ترجمه ی فارسی: ش. والامنش، نقد شماره ی ۱۷]

51 - Antonio Gramsci; Kritische Notizen zu Bucharins "Theorie des historischen Materialismus",

در منبع ۱۰، ص ۳۰۰.

۵۲ - منبع ۳۴، ص ۳۱۱.

۵۳ - منبع ۵، ص ۸۹.

۵۴ - آشکارا برای دبورین نیز ممکن نبود که بدون دست اندازی مجدد به دیالکتیک طبیعت، دیالکتیک را در علوم طبیعی مستقر سازد. از آنجا که علم طبیعی بهر حال با «قهری بنیادین» بسوی دیالکتیک رانده می شود، نهایتا کاربرد آگاهانه ی دیالکتیک می تواند «اصطکاکات زاید» این فرآیند خودپو را بزداید. (منبع ۲۷، ص ۱۱۳) دبورین بین این دو برداشت نوسان می کند که دیالکتیک طبیعت را متدلوزی علوم طبیعی بداند یا نظام قوانین عام حرکت طبیعت.

۵۵ - هابرماس؛ منبع ۲۸، ص ۶۸ بیعد.

56 - A. Deborin; Lukacs und seine Kritik des Marxismus,

در منبع ۱۰، ص ۱۹۱.

۵۷ - منبع ۳۴، ص ۸۴.

۵۸ - همانجا، ص ۸۳ بیعد.

۵۹ - نگاه کنید به نوشته ی «گوستاو وتر» در منبع ۱۵.

60 - *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1923, S. 17.

61 - *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt/Main 1962, S. 49 ff.

۶۲ - صرفنظر از برخی اشارات پراکنده در همه ی آثار لنین و حتی تا یادداشت های فلسفی که پس از مرگش در ۱۹۲۹ انتشار یافت، اشاره ای به ضرورت یک تئوری آشکار برای دیالکتیک طبیعت وجود ندارد. آنجا که لنین اندیشه ی دیالکتیکی را موکدا به علوم طبیعی مربوط می کند، اغلب در ارتباط با تئوری ای برای مبارزه ی طبقاتی است که همه ی مقولات تاریخی ذکر شده بوسیله ی لوکاج در آن محتوی اند. «... بدون یک شالوده ی فلسفی ناب هیچ علم طبیعی و هیچ ماتریالیسمی نمی تواند در مبارزه علیه سیل افکار بورژوازی و برقراری مجدد جهان بینی بورژوازی موفق باشد. برای ایستادگی در این مبارزه و به پایان بردن پیروزمندانه ی آن، پژوهشگر علم

طبیعی باید ماتریالیستی مدرن و پیرو آگاه ماتریالیسم مارکس باشد، یعنی باید ماتریالیستی دیالکتیکی باشد. در:

"Über die Bedeutung des streitbaren Materialismus", in: *Werke*, Bd. 33. S. 219.

۶۳ - بوخارین؛ منبع ۳۴، ص ۶.

۶۴ - بوخارین؛ منبع ۳۴، ص ۳۶.

۶۵ - منبع ۵۶، ص ۲۰۴.

۶۶ - منبع ۲۷، ص ۱۰۰.

۶۷ - گرایشهای اسپینوزایی در شوروی فقط در اندیشه ی پلخانیف نیستند، بلکه آنها را می توان در کل مارکسیسم شوروی یافت. نگاه کنید به نوشته ی دبورین «جهان بینی اسپینوزا» در:

Thalheimer - Deborin, *Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus*, Wien /Berlin, 1928, S. 40ff.

اشارات بیشماری به اسپینوزا را می توان در آثار بوخارین نیز یافت. اما گرامشی فلسفه ی وی را بدرستی «ارسطو گرایی اثباتگرایانه» می نامد.

۶۸ - منبع ۲۷، ص ۹۴.

69 - Lenin; *Materialismus und Empiriokritizismus*, S. 223.

۷۰ - منبع ۱۰، ص ۳۷.

۷۱ - بویژه در مقاله ی «نظر لنین درباره ی دیالکتیک» در منبع ۱۰، ص ۱۳۵ ببعد.

۷۲ - ضمناً فراموش نکنیم که این اصطلاح هم از خزانه ی مارکسیسم روسی بیرون آمده است. هدف از آن تسهیل یکسان انگاری راست آئینی در مرام و دولت شوروی است.

۷۳ - «اگر یک حقیقت عینی وجود دارد (چنانکه ادعای ماتریالیستهاست) و اگر تنها علم طبیعی می تواند با انعکاس جهان خارجی در «تجربه» ی انسانی، حقیقت عینی را بنمایاند، آنگاه هر گونه اصلاحگرایی بی شک بیهوده است.» (لنین؛ منبع ۶۹، ص ۱۱۴)

۷۴ - لنین؛ ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم، ۱۹۲۹، ص ۲۷۳. (متن روسی) دبورین این قطعه را علیه لوکاج نقل می کند. در منبع ۵۶، ص ۲۰۶.

۷۵ - «حتی تصورات اقتصادی نیز نسبت به واقعیت مادی روابط تولید جامعه ی بورژوازی تنها بطور ظاهری نماینده ی رابطه ی تصویر و شیء تصویر شده اند؛ در واقعیت اما، رابطه ی آنها مثل رابطه ی ویژه و معین جزئی از یک کل با اجزاء دیگر آن است.» (کرش، منبع ۱، ص ۵۶)

۷۶ - مارکوزه؛ منبع ۶، ص ۹۲.

77 - Stalin; *Ökonomische Probleme des Sozialismus in der UdSSR*, S. 416.

۷۸ - کولاکوفسکی بدرستی از «افلاطون گرایی افکار عمومی» سخن می گوید. در:

Der Mensch ohne Alternative, München 1960, S. 216 ff.

79 - *Fragen des Leninismus*, Berlin 1955, S. 724.

۸۰ - لنین از خطر یگانه دانسته شدن مواضع فلسفی و فراکسیونهای سیاسی آگاه بود. زمانی که او به هنگام تحریر ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم (۱۹۰۸) و مکاتبات بعضاً مجادله آمیزش با گورکی در باره ی باکدانف از این نظر دفاع می کرد که «فلسفه را باید از مقتضیات (فراکسیونهای) حزب جدا کرد» (نامه ها، جلد دوم، ص ۱۵۵)، منظورش مسلماً این نبود که سطح مشاجرات فلسفی را بلحاظ سیاسی سطحی خنثی قلمداد کند، اما قطعاً می خواست بخاطر منافع مهمترین مبارزه ی طبقاتی انقلابی از این وضع اجتناب شود که فراکسیون بلشویک - «که پایش به بحث کشیده شده» - مجبور باشد «فردا یا پس فردا تصمیم بگیرد درباره ی این مواضع اتخاذ رای شود. به عبارت دیگر او می خواست که این مشاجرات مزمن، طولانی و بدون نتیجه ی قطعی باشند.» (ص ۱۵۰)

۸۱ - منبع ۵۱، ص ۲۹۲ ببعد.

82 - *Staat und Revolution, Ausgewählte Schriften*, Bd. II, S. 347.

۸۳ - منبع ۵۶، ص ۲۱۷.

۸۴ - منبع ۳۴، ص ۲۷۷.

85 - *Die Moskauer Schauprozesse*, herausgegeben von Theo Pirker, dtv Dokumente, S.238.

ایران و از یک ربع قرن پیش آغاز کردم، نتیجه‌ی تجربه‌ی ای مستقیم، تنگاتنگ، خونین و ویرانگر است.

بارها بر این نکته تاکید ورزیده‌ام که خطاهای عدیده‌ی تاریخ چپ ایران را سیاه کرده است. چنین خطاهایی در هردو عرصه‌ی نگرش و عمل بنحو دیالکتیکی بوقوع پیوسته است، به این معنی که هر یک از آن دو دیگری را مشروط کرده است. از جمله‌ی این خطاها اینکه عدم وقوف ما به ماهیت، وجوه ساختاری و شاکله‌ی اجتماعی و تشخیص هویت اقتصادی - فرهنگی جامعه در ارتباط با شکل‌بندی معینی در شکل‌بندی‌های متفاوت تاریخی آنها، به تدارک برنامه‌هایی برای عمل منجر گردید که با وضعیت تاریخی جامعه کمترین همخوانی و قرابتی نداشت و از این مجرا بر ما آن گذشت که بیانش جز درد و دریغ نمی‌آورد.

واقعیت اینکه در چنین جهالتی جریان چپ ایران استثناء نبود. آنچه بر ما گذشت نتیجه‌ی ضروری غافلانه و مقلدانه‌ی تعبیری سراسر نادرست از آموزش مارکس در اردوی به اصطلاح سوسیالیسم موجود، یا به تعبیر بهتر آموزش قالب گرفته شده در مکتب استالین بود، تعبیری که اگر چه بین الملل سوم آن را پرداخته بود، در اروپا و امریکای شمالی نیز نمایندگانی داشت. و به این ترتیب بود که یکی از عمده‌ترین و اهرمی‌ترین عناصر تفکر مارکسی، یعنی وجه تحول تاریخی شکل‌بندی‌های اجتماعی و لذا آموزه‌ی ماده‌گرایی تاریخی، معروض گمراه‌کننده‌ترین تعبیر قرار گرفت و آتش آن دامن ما را نیز در منطقه‌ای از جهان که شرایط تحول تاریخی اش جز با درک واقعا مارکسی ماده‌گرایی تاریخی امکان پذیر نبود، سوزاند. و به این ترتیب بود که آموزش مارکس در باب شکل‌بندی اجتماعی، چه در آثار کسانی که احکام احزاب به اصطلاح کارگری سوسیالیستی را نمایندگی می‌کردند و چه در توضیحات محافل و افرادی که بر سر نقد و بازنگری آموزه‌ی او بودند، به همان سرنوشتی گرفتار آمد که دیگر آراء او را نصیب شد. قائلین ناپینای باورهای جزمی و کوردلان «ماکسولوژیست»ی که به عبث با درافتادن با مارکسیسم گمان خام بازداشتن تاریخ از حرکت خویش را در سر می‌پرورانیدند، هر یک آموزه‌ی مارکس را «پیلی» انگاشتند که تمامیت آنرا با

کلیات طرح بازخوانی مارکس: کوششی در بازسازی ماده‌گرایی تاریخی و نگرش شکل‌بندی اجتماعی

همزمان با بروز تغییرات اجتماعی طوفانی که طی چند سال گذشته در اروپای شرقی، اتحاد شوروی و چین روی داد، مارکسیسم معروض مناقشات فراوانی قرار گرفت. مع الوصف چنانچه ما به آثار و نوشته‌هایی طی همین سالها در زمینه‌ی مارکسیسم انتشار یافته است توجهی جدی مبذول داریم، بروشنی درمی‌یابیم که علاقه به شناخت مارکسیسم نه تنها کاهش نیافته بلکه بنحو روزافزونی افزایش یافته است. یکی از دلایل این امر این است که هر روز بخش وسیعی از مردم در سراسر جهان و بویژه در جهان سرمایه‌داری درمی‌یابند که مارکسیسمی که قریب به یک قرن در آن کشورها معمول گردیده بود، تا حد وسیعی با آنچه مارکس خود می‌اندیشید متفاوت بوده است. بنابراین ضروری بود تا روشن شود که خود مارکس درباره‌ی بسیاری از مسائل اهرمی که با سرنوشت انسان، جامعه‌ی بشری، تاریخ و معرفت پیوند نزدیک دارند چگونه می‌اندیشیده است. بدون تردید چنین بازاندیشی به مارکس نه تنها از ارزش نگرشی فراوان بلکه در عین حال از اهمیت عملی جدی نیز برخوردار است. اما اگر برای کسان بسیاری که خود مستقیما به آزمون مبانی مارکسیسم توفیق نیافتند یا حتی در حوزه‌ی اعمال آنچه بنام مارکسیم شیوع داشت قرار نداشتند، بازاندیشی درباب مارکس نتیجه‌ی تجربه‌ی ای باواسطه است. برای من که چنین «بازخوانی» را بخصوص در زمینه‌ی ای که این کلیات مفتاح بحث از آنهاست، یعنی نگرش شکل‌بندی اجتماعی و ماده‌گرایی تاریخی مارکس، ناظر بر سه شکست در تاریخ چپ

جزئی که لمس سرگشته ی آنها لقاء می کرد توضیح می دادند.

تا هم اکنون از تمامی کوهی از آثار که در بیان و شرح رای مارکس در توصیف ماهیت و چگونگی تحول شکل‌بندی های اجتماعی انتشار یافته است به ندرت به نوشته ای می توان دست یافت که ناظر بر تمامی جوهر تفکر و نگرش مارکس از این مقوله فراهم آمده باشد. اما از این نکته نیز نمی توان گذشت که شرح سهل و ممتنع مارکس از این مقوله یکی از دشوارترین بخشهای آموزه ی اوست و هر تلاشی به منظور ارائه ی تصویری درست از آن، جز آنکه عمیقاً بر تمامی آثار او ناظر باشد امکانپذیر نیست. قصد من از کاری که در این فرصت «کلیات» آنرا ترسیم می کنم اقتدا به چنین رویکردی است. اما چنین امری که دو دهه جهاد با نفس را در پی داشت به آسانی تحقق نیافت. رهایی از سنگینی توان فرسای چهار دهه آموزشهای تحریف شده که بدنه ی کامل شخصیت معنوی مرا می ساخت، در حقیقت مستلزم نبردی جانفرسا با خویشتن خویشم بود، نبردی روی در روی با آنچه مقام ایمان مرا یافته بود. اما به هر ترتیب فراروی این من از واقعیت بیگانه شده، آگاهی روشنی از وجدان نیز بپا ایستاده بود. آگاهی به این واقعیت که برای آنکه براستی مارکسیست باقی بمانم، جز اینم چاره نیست که به خود مارکس بازگردم، از همه ی تحریقاتی که دوستان و منتقدان مارکس بنام آموزه ی او بر اندیشه ی من القاء کرده اند قطع پیوند کنم و باور آورم که سرشت پوزیتیویستی، مکانیستی که به مارکس منسوب می داشتیم سراسر با روح آنچه ماده گرایی و دیالکتیک و تاریخیگرایی آموزه ی اوست بیگانه است. باور آورم که قول شریعت مابانه ی تعیین‌پذیری مطلق روستاها و ساخت های جامعه با تولید تا همان حد قولی تک خطی، خودکار و سخت غیردیالکتیکی و لذا غیر مارکسی است که آراء چندعاملی آلتوسر و مارکسیستهای تحلیلی ناصواب است، اقوالی که ضمن آنها آزادی و عمل انسان منتفی می گردد و فرد انسانی از آن مقام خلاق که مارکس برای او می شناخت به ذره ای اجتماعی بدل می گردید. اینک برای من ضبط و ثبت خودسرانه ی قوانینی که بر جامعه حاکم اند از یکسو و اعمال رویکردی تحلیلی صرف به جامعه ی سرمایه داری از سوی دیگر، در حقیقت به مثابه قطع پیوند با اصولی می نمود که مارکس

از آنها آغاز کرد و تا پایان عمر نیز به آنها وفادار ماند.

مارکس بیش از هر چیز از لحاظ فکری یک فیلسوف و از لحاظ عملی فرزانه ای وفادار به ارزشهای انسانگرایی بود. انسانگرایی مارکس بر شالوده ی باور به انسان واقعی به مثابه عامل تاریخ استوار بود، عاملی که خود توسط همان تاریخ مشروط می شد. لذا می بایستی ایمان بیاورم که مارکسیسم یک انسانگرایی علمی است، آنچنان انسانگرایی که بر واقعیت طبیعی و اجتماعی مبتنی است و در چهارچوب چنین باوری است که ساخت علمی «سرمایه» با انسانشناسی «دستنوشته های اقتصادی فلسفی»، «ایدئولوژی آلمانی»، «دستنویسهای اقتصادی»، «گروندریسه»، «نقد برنامه ی گوتا» و جز اینها درآمیخته و قطعه ای پولادین از تفکر علمی را ارائه کرده است. چنین باوری لزوماً تأکید این حقیقت بود که ما از آموزه ای مرده و مسخ شده به آموزه ای سرشار از حیات، آموزه ای که تمامی جوهر آنرا نقدی ناآرام از جهان، از وضع انسان و از هر مقوله ای که فراروی ما قرار می گیرد فراهم آمده بازگردیم. چنین بازگشتی لزوماً می بایستی ناظر بر این واقعیت می بود که مارکسیسم بار دیگر به آموزه ای باز گردد که از آن نقد دیالکتیکی برای برخورد و مواجهه با هر پدیده ای که نو فرا می رسد و در جهانی که هر لحظه دیگرگون می شود حضوری توانا و فعال داشته باشد.

نخستین گام عملی که در جریان اقدام به چنین بازگشتی می بایستی برداشته می شد این بود که به وجهی قاطع ذهن خویش را از مفهوم پتیاره ای که بنا بر آن بر سر مارکس جوان و بالغ و پیر آورده بودم پاک سازم. اگر بازگشت به آموزه ی مارکس بدانگونه که در واقعیت است وظیفه ی انتقادی و خودآفرینانه ای می بود دراینصورت بریدن از انگاره های مطلق شده ی مارکس عملگرا، تاریخگرا، مارکس ذهنگرا، مارکس ارزشگذار، مارکس اقتصادگرا، مارکس ماده گرا و مارکس انسانگرا و چند مارکس چه می دانم چه گرای دیگر ضرورتی اجتناب ناپذیر بود. اینک دیگر برای ما مارکس واقعی، مارکسی بود که تاریخ معاصر تا گلوگاه به او مدیون بود و فلسفه ی واقعی اش سهمی بود که او در تحول تفکر فلسفی ایفا کرده بود. بنابراین این رای که مارکس واقعی مارکس جوان است تنها مبین یک بازتاب علیل نسبت

به مارکس به بهای مبارزه علیه استالینسم بود. عمدتاً چنین گمان می رفت که مارکس دوران بلوغ خویش را با «فقر فلسفه» و «مانیفست» آغاز کرده است و مارکس «پایان نامه ی دکتری» و «ایدئولوژی آلمانی» مارکس جوان و مارکس «سرمایه» مارکس پیر است. چنین تقسیم بندی مکانیستی نه تنها تنک مایگی جاهلانه ای بود، بلکه نشان آشکاری از ناآگاهی به آن جوهره ی سیالی بود که تمامی میراث مارکس را تنگاتنگ بهم بسته است. چنین یکپارچگی البته به این معنی نیست که آموزه ی مارکس سیستمی بسته، پایان یافته و فراگیر است. حقانیت جوهری اندیشه ی مارکس به این معنی نیست که آن حاوی حقایقی ابدی برای امروز و همیشه ی تاریخ است. میراث معنوی مارکس آکنده از مسائل ناگشوده ای است. پرسشهای فراوانی در این میراث وجود دارد که به آنها پاسخی فراخور داده نشده است و پژوهشهایی در آن بعمل آمده که به فرجام نرسیده است. اما وجود همه ی این واقعیتها نمی توانست بهانه ای برای تقطیع کردن نظامی باشد که در حقیقت تقطیع ناشدنی است. در ارتباط با چنین یکپارچگی است که مقوله ی «شکل بندی اجتماعی» و بازسازی ماده گرای تاریخی را موضوع مطالعه ای قرار داده ام که چنانکه گفتم کلیات آن را به مثابه طرحی برای تحقیق در این فرصت ارائه می کنم.

در مقام تبیین ویژگی های بار آمده از این بازخوانی و بازسازی، آنچه در بدو امر باید بر آن تأکید کنم، این نکته است که اندیشه ی مارکس، نظامی فراهم آمده از یک نگرش واحد نیست، بلکه سیستم پیچیده و گسترده ای از نگرشهای کم و بیش بهم پیوسته است. در آنچه من پس از این کلیات در توضیح از نگرش مارکس در باب «شکل بندی اجتماعی» به آن خواهم پرداخت، ماده گرای تاریخی مارکس است.

ماده گرای تاریخی یکی از دو بازیافت بزرگ مارکس در طول زندگی اوست. ماده گرای تاریخی به مثابه یک نگرش منظم، خود نه فراهم آمده یا حاوی یک نگرش واحد، بلکه ترکیبی است از نگرشهای متعدد که نگرش «تولید»، نگرش «طبقه»، نگرش «ایدئولوژی»، نگرش «تحول تاریخی» و جز اینها از آن جمله اند. آنچه من با توجه به چنین ترکیبی بر سر آن درنگ می کنم این است که در میان همه ی این نگرشها، آنچه روح و هسته ی اساسی آنهاست، آن

نگرشی است که مشخصاً به ساختار جامعه و مراحل تحول آن متوجه است. نگرشهای دیگری که چون اجزاء ماده گرای تاریخی بهم برآمده اند در حقیقت می توانند به مثابه «ابعاد» این نگرش پایه ای تلقی شوند. کار دشواری نیست تا ما در «دبیاچه بر نقد اقتصاد سیاسی» و «سرمایه» و دیگر آثار مربوط به این مقوله ببینیم که آنچه مارکس بر آن است تا آن را بنحو بنیادی بسط و توضیح دهد بر دو مسئله متمرکز است. نخست اینکه وجه تولید شرایط حیات مادی، «چگونه» روند اجتماعی، سیاسی و فکری بطور کلی را مشروط می سازد و دوم اینکه «چرا» تحول جامعه ی انسانی به مثابه جابجایی متوالی جوامع متفاوت بروز و ظهور یافته است. بدین ترتیب، درک نگرش مارکس در مورد ساختار و مراحل تحول جامعه به معنای درک هسته و روح ماده گرای تاریخی است.

نگاهی به آثاری که در گذشته بر سر تبیین ماده گرای تاریخی مارکس کوشیده اند، بخوبی نشان می دهد که دو مسئله ای که به آنها اشاره کردم، از سوی کسانی که بنحوی به مارکس بذل توجه کرده اند مورد توجه قرار گرفته است. اما آنچه همه ی این نوشته ها بنحو آشکاری به آن متصف اند این واقعیت است که در همه ی آنها این دو مسئله بعنوان موضوعاتی مجزا مورد رسیدگی قرار گرفته اند. به این معنی که پاره ای بخصوص به بیان ساختار جامعه و پاره ای دیگر بخصوص به بیان مراحل تحول جامعه اولویت بخشیده اند. چنین رویه ای حتی در مورد کسانی که در عین حال به هر دو مسئله توجه داشته اند نیز صادق است، به این معنی که آنان نیز اگر چه هر دو مسئله موضوع پژوهش آنها قرار گرفته، اما نه بعنوان دو جزو از یک واحد تامه، بلکه بعنوان دو مسئله ی متفاوت و لذا مجزا به آنها توجه شده است. به این دلیل است که بسیاری از کسانی که بنحوی به این دو مسئله در چهارچوب آموزه ی مارکسیستی علاقه نشان داده اند، بخصوص کسانی که بنحوی در مبارزه ی جریان چپ مشارکت داشته اند، بر این گمان رفته اند که این دو مسئله دو مقوله ی واقعاً جداگانه اند. اما حقیقت اینکه ساختار جامعه و مراحل تحول آن نه دو مسئله ی جداگانه، بلکه دو ساحه از یک مسئله اند. در آثار مارکس، ساختار جامعه همیشه به معنای «ساختار» جامعه در «مرحله» ای معین از تحول

و تکامل جامعه تلقی شده است، به این معنی که هر تبیین از ساختار جامعه بدون تبیین مراحل تحول آن، یک انتزاع میان تهی است. و باز به این دلیل است که مراحل تحول جامعه در آثار مارکس، همیشه بر ساختارهای متفاوت جامعه مبتنی است، به این معنی که تبیین مراحل تحول بدون تبیین ساختار جامعه، شالوده‌ی خود را از دست می‌دهد. «ساختار» و «مراحل» چنانچه بنحو جداگانه‌ای مورد رسیدگی قرار گیرند، نمی‌توانند جنبه‌های اساسی ماده‌گرایی تاریخی را بازتولید کنند.

آنچه من در پی این کلیات بر سر آن خواهم کوشید وحدت بخشی یا بزبان بهتر تبیین وحدت توصیفی مارکس در ارتباط با این دو ساحه از یک مسئله‌ی واحد به مثابه یک نگرش جامع و یکپارچه است. کلید انجام چنین مهمی در این نکته نهفته است که ما از توصیفات مارکس مفهومی را که مظهر کلی ساختار جامعه و مراحل تحول آن باشد بیابیم. در جریان چنین بازپایی است که خواهیم دید چنین مفهومی بدون هیچ تردیدی «شکلبندی اجتماعی» است.

تلقی مفهوم و شکلبندی «اجتماعی» به مثابه مقوله‌ی پایه‌ای در تفسیر ماده‌گرایی تاریخی می‌تواند بنحو بارزی کوتاهی‌ها و نواقصی را که در تبیینات پیشین از آن بعمل آمده است جبران کند و به همین اعتبار است که من «نگرش شکلبندی اجتماعی» مارکس را موضوع اساسی پژوهشم در نخستین مرحله از بازخوانی مارکس قرار داده‌ام. بازسازی ماده‌گرایی تاریخی که در جریان بازخوانی منتهی‌ای ضروری است جز آنکه بر نوشته‌های خود مارکس ناظر باشد نه امکانپذیر و نه معقول است. اما در توضیح از این مطلب ملزم به تاکید این دقیقه‌ام که آثاری از مارکس که من در این نوشته بر آنها ناظرم نه تنها شامل آن آثاری است که در زمان حیات خود مارکس انتشار یافتند، بلکه آن آثاری را نیز متضمن است که پس از مرگ او انتشار یافتند. از جمله آثار گروه دوم «گروندریسه»، «دستنویشته‌های آثار اقتصادی» ۶۳ - ۱۸۶۱، «نقد برنامه‌ی کوتا»، «طرح پاسخ به ورا زاسولویچ» و جز اینها از مهمترین آنها بشمار می‌آیند. همچنانکه می‌دانیم، هر چند ماده‌گرایی تاریخی در همه‌ی نگرشهای مارکس واجد موقع و مقامی اساسی است، ولی با همه‌ی این

احوال، اگر از اشاره‌ی مختصری که مارکس در «دیباچه بر نقد اقتصاد سیاسی» در سال ۱۸۵۹ در مقام صورت بندی آن بعمل آورده است بگذریم، تبیین منظمی از این مقوله در تمام طول عمر خود بعمل نیاورد. و به این دلیل است که غالب توصیفات او از ماده‌گرایی تاریخی، در آثاری از او که در ادوار مختلف و برای مقاصد مختلفی نوشته شدند بصورت مجزایی بنظر می‌رسند. مارکس آثار فراوانی در دوران حیات خود نوشت، اما تنها تعداد کمی از آنها پیش از مرگ او انتشار یافت. بدانگونه که پری اندرسون برآورد کرده است، دستکم سه چهارم آثار مارکس زمانی که مرگ او فرا رسید منتشر نشده باقی مانده بود (۱). این امر معنایش این است که چنانچه ما برای بازسازی ماده‌گرایی تاریخی، تنها به آثاری متکی شویم که در دوران حیات او انتشار یافتند، در اینصورت زمینه‌ی لازم برای چنین امر مهمی را تا حد وسیعی محدود ساخته‌ایم. ناکفته در مطاوی این ادعای من این داعیه نهفته است که در آثار منتشر شده پس از مرگ مارکس موارد بسیار مهمی وجود دارد که معانی دقیق پاره‌ای از مفاهیم اساسی ماده‌گرایی تاریخی در آنها تصریح شده است. برای نمونه، اینک می‌توانیم این پرسش جدی را مطرح سازیم که معنای «شالوده‌ی اقتصادی» که مارکس این همه از آن سخن می‌گوید چیست؟ او در «دیباچه بر نقد اقتصاد سیاسی» این مقوله را «مجموعه‌ی روابط تولید» (۲) تعریف می‌کند. اما در «سرمایه» جلد اول زمانی که در مقام تصریح بیانش برمی‌آید می‌نویسد: «شالوده‌ی اقتصادی» هر وجه خاصی از تولید و روابط اجتماعی منطبق با آن بوده است. چنانچه ما این طرز توضیحات را با توصیفات دیگر مارکس که در آثار منتشر شده پس از مرگ او بخصوص با «گروندریسه» و «دستنویشته‌های اقتصادی» ۶۳ - ۱۸۶۱ مربوط نسازیم در آنصورت نمی‌توانیم توضیح معقولی از تفاوت آشکاری که بین توصیفات آثار منتشر شده در ایام حیات مارکس وجود دارد بعمل آوریم. جز این موارد، موارد موجود در آثار منتشر شده پس از مرگ مارکس می‌توانند بنحو مطلوبی برای درک پاره‌ای از اصول اساسی ماده‌گرایی تاریخی سهم مهمی ایفا کنند. برای نمونه ما از توصیفات او در آن آثار می‌توانیم بروشنی دریابیم که او خلاف نوع دوره بندی کاذب استالینی به جانشینی متوالی سه

شکلبندی اجتماعی بزرگ، یعنی شکلبندی ماقبل سرمایه داری، سرمایه داری و کمونیسم اعتقاد داشته است (۳). اما ما نمی توانیم هیچ توضیح روشنی از این اندیشه در آثاری از او که در زمان حیاتش انتشار یافتند بیابیم. و حال آنکه در «گروندریسه» بخوبی می توانیم آنرا بیابیم. جز آنچه گفتم، مواد موجود در آثار منتشر شده پس از مرگ، می توانند بنحو روشنی در درک هر چه بهتر روابط موجود بین مفاهیم اساسی و گوناگون ماده گرایی تاریخی مدد کنند، زیرا که این مواد حاوی مقدار معتدلی توصیفات درخشان و دقیق از آن مفاهیم و روابط موجود بین آنهاست. قصد من از همه ی این اشارات تاکید بر این مهم است که ما برای آنکه بتوانیم ماده گرایی تاریخی را بنحو دقیقی بازسازی کنیم ضروری است تا به موادی در آثار منتشر شده پس از مرگ مارکس توجهی جدی و دقیق مبذول بداریم.

اصول اساسی ماده گرایی تاریخی به مثابه چراغ راهنمای مطالعه ی مارکس نه تنها در آثاری که در دوران حیات او انتشار یافتند، بلکه در دستنویسهایی که پس از مرگ وی منتشر شدند نیز تجسم یافته اند. در این هر دو گروه آثار کمترین تفاوت اصولی نمی توانیم بیابیم. هر دو مجموعه ی مواد موجود در این آثار را می توان به مثابه زمینه های مطلوب و مورد اعتماد برای درک ماده گرایی تاریخی مورد استفاده قرار داد. لذا برخلاف پاره ای گمانها، با تاکید بر سر این مهم اصرار می ورزم که اصول اساسی ماده گرایی تاریخی از آن زمان که مارکس آنها را متعین ساخت معروض هیچ تغییری در اندیشه ی او واقع نشدند. البته این ادعا معنایش این نیست که توصیفات مارکس در باب ماده گرایی تاریخی ابدا مشمول تغییر واقع نشده است. «برقراری» اصول اساسی ماده گرایی تاریخی با «وضع» بالغ ماده گرایی تاریخی در موقع بلوغ آن بعنوان یک نگرش برابر نیست. ماده گرایی تاریخی نیز چون دیگر نگرشهای مارکس مسیر تحولی از عدم بلوغ تا بلوغ را از سر گذرانده است. این نگرش در مرحله ی آغازین خود، هر چند اصول اساسی اش پایه گذاری شده بود، مع الوصف دقیق و جزئیات آن هنوز به مرحله ی کمال نرسیده بود، به همان معنی که مفاهیم پایه ای آن هنوز آنچنان که باید تعیین پذیرفته بود، مضمون آن نیز آنچنان که باید کامل و روابط موجود بین مفاهیم مختلف آن کاملاً

روشن و بارز نگردیده بود. تنها همپنگام با تحول مستمر مطالعات مارکس، دقایق ماده گرایی تاریخی به مرحله ی بلوغ خود نایل آمدند. در این راستاست که مفاهیم کم و بیش نامعینی به مفاهیم بیشتر تعین یافته متحول شدند. و در همین راستاست که می بینیم مفهوم «روابط تولید» جانشین مفهوم «تجارت»، مفهوم «شالوده» جانشین مفهوم «جامعه ی مدنی» و مفهوم «شکلبندی اجتماعی» جانشین «شکل اجتماعی» و جز اینها گردید. به همین معنی مضامینی که متوجه ماده گرایی تاریخی بود نیز تنوع یافت. برای مثال، از طریق مطالعات مارکس در باب جوامع شرقی، در سال ۱۸۵۰ نگرش وجه آسیایی تولید، یکی از اشکال وجه ماقبل سرمایه داری تولید بصورت بخش عمده ای از ماده گرایی تاریخی در آمد و بدین ترتیب روابط بین مفاهیم گوناگون در سیستم ماده گرایی تاریخی نیز بنحو روشنی معین شد.

در «دیپاچه بر نقد اقتصاد سیاسی» و در «سرمایه»، روابط بین مفاهیم اساسی مختلفی چون نیروهای تولید، وجه تولید، روابط تولید، روبنا و زیربنا با توصیف روشنتری بیان شده است. در «گروندریسه»، «سرمایه» و «نقد برنامه ی کوتاه» رابطه ی بین اشکال ماقبل سرمایه داری، سرمایه داری و بین سرمایه داری و کمونیسم بنحو بهتری تبیین شده است.

از آنجا که من در آنچه پس از این کلیات انجام خواهم داد، ماده گرایی تاریخی دوران بلوغ مارکس را مورد بحث قرار می دهم، لذا توجه بیشتری را به استواری اصول اساسی ماده گرایی تاریخی معطوف خواهم ساخت و به جزئیات مربوط به تحول این نگرش نخواهم پرداخت. در ارتباط با بازسازی ماده گرایی تاریخی، در آثار مارکس توصیفات فراوانی را می توانیم یافت که بیش از آنکه از سرشت یک نگرش منظم و کامل برخوردار باشد، پراکنده و غیراستاندارد است و به همین دلیل است که روند بازتولید به معنایی روند بازسازی نیز هست. بازسازی ماده گرایی تاریخی، پرداختن و درگیری با پاره ای مسائل روش شناختی را ضروری می سازد و مسئله ی روشهایی را که ما می توانیم برای بازسازی آن، با استفاده از مواد فراوان و اصلی ای که در آثاری که در ادوار مختلف نوشته شده اند، بصورت مجزایی وجود دارند، مورد بهره برداری قرار دهیم در معرض توجه قرار می دهد.

در ارتباط با روش بازسازی ماده گرایی تاریخی، در روشهای معمول در مارکسیسم تحلیلی موارد سودمندی نظیر «بازجویی سیستماتیک» و تصریح مفاهیم اساسی و بازسازی آنها در ساختار نگرشی یکپارچه وجود دارد که من از آنها سود برده ام. اما چنین بهره‌وری سبب نگردیده است که بر کوتاهپها و کژپهای روشی که مارکسیسم تحلیلی از آنها برخوردار است چشم بیوشم. از آن میان، به این نکته دقیقاً متوجه ام که روشهای معمول در این جریان فاقد یک تحلیل تاریخی و تحقیق از مفاهیم اساسی ماده گرایی تاریخی است که غالباً به سوء تفاهم جدی در باره‌ی آن مفاهیم منجر می‌گردد. به این دلیل من کوشیده‌ام تا به منظور تبیین یکپارچگی اصول اساسی ماده گرایی تاریخی، تحلیلی تاریخی از آن مفاهیم پایه‌ای بعمل آورم. در انجام آنچه در این تحقیق فراروی خود قرار داده‌ام، ضمن اعتقاد راسخ به نقش انگلس در پی‌ریزی ماده گرایی تاریخی، مع الوصف کوشیده‌ام تا آنجا که ممکن است از پرداختن به او اجتناب کنم. یک دلیل عمده‌ام برای چنین پرهیزی این است که اصول پایه‌ای نگرش ماده گرایی تاریخی، بدون کمترین تردیدی توسط مارکس شالوده‌ریزی شده است و بهمین اعتبار است که من معتقدم، درک اندیشه‌ی مارکس، دقیقاً با درک مفهوم اساسی ماده گرایی تاریخی مساوی است.

با توجه به همه‌ی آنچه که به اشارتی بیان شد، بازخوانی‌ای را که در پی این کلیات به منظور بازسازی ماده گرایی تاریخی بعمل خواهم آورد، از لحاظ تبویبی، با تحقیقی تاریخی از مفهوم شکل‌بندی اجتماعی به آن معنی که در آثار مارکس بروز یافته است آغاز خواهم کرد و در جریان آن به بیان تفاوت معنایی مفاهیم «شکل‌بندی اجتماعی» و «شکل جامعه» و «شکل‌بندی اجتماعی» و «شکل‌بندی اقتصادی» جامعه خواهم پرداخت. ضمن چنین جستجویی، خواهیم دید که چنین تفاوت‌گذاری مویید این واقعیت است که مفهوم شکل‌بندی اجتماعی متضمن دو معنای کاملاً متمایز است. نخستین از این دو معنی عبارت است از «مرحله»ی معین تحول جامعه‌ی انسانی و دومین آن عبارتست از «کل» ساختار جامعه در مرحله‌ی معینی از تحول آن؛ دو معنایی که بنحو تنگاتنگی بهم بسته‌اند.

آنچه به این ترتیب در بخش آغازین این پژوهش انجام می‌شود، بحث از اجزاء

شالوده‌ی اقتصادی را به مثابه ادامه‌ی منطقی خود ضروری می‌سازد. به همین منظور ضمن تحلیل توصیفات مربوطه مارکس، این مهم را تثبیت خواهم کرد که این نظریه که گویا شالوده‌ی اقتصادی تنها توسط رابطه‌ی تولید بوجود می‌آید، کمترین پیوندی با نظریه‌ی اصیل مارکس ندارد. بنا بر آنچه مارکس بدفعات توصیف می‌کند، شالوده‌ی اقتصادی نمایش یک وجه خاص تولید و روابط اجتماعی منطبق با آن، و لذا متوجه سه مفهوم «نیروهای تولید»، «وجه تولید» و «روابط تولید» است که مارکس بدفعات آنها را بکار می‌برد اما هرگز آنها را بطور دقیق تعریف نمی‌کند. برخلاف آنچه عموماً گمان می‌شود، این امر مویید این مطلب است که «نیروهای تولیدی» مبین قدرت تولید یا قابلیت‌ی که انسانها از آن برخوردارند، «وجه تولید» نمایش روندهای تولیدی معینی به معنای روابط بین انسانها و طبیعت، و «روابط تولید» مویید رابطه‌ی بین صاحبان شرایط تولید و مولدین بی واسطه‌ی تولید است. در همین موضع از بحث است که من رابطه‌ی بین «وجه تولید» و «روابط تولید» را تحلیل خواهم کرد و تبیین کارکردی کوهن (Kohn) از آن را مورد نقد قرار خواهم داد.

بررسی بنیادی‌ای که مارکس بر مبنای آن شالوده‌ی اقتصادی را از روینا متمایز می‌سازد، در تحلیل مطلوب ماده گرایی تاریخی و مقوله‌ی شکل‌بندی اجتماعی از ضرورت‌های اساسی است. در پرتو توصیفات مارکس از این مقوله، تمامی روابط انسانهایی که به روند تولید وارد می‌شوند می‌تواند به مثابه شالوده‌ی اقتصادی و تمامی روابط انسانهایی که به عرصه‌ی حقوقی، سیاسی و ایدئولوژیک وارد می‌شوند می‌تواند به مثابه روساخت تلقی شوند. بدنبال رسیدگی از این موضوع است که مسائل مربوط به اجزاء روساخت مورد پژوهش قرار می‌گیرد و بر این ادعا تاکید می‌رود که بر اساس توصیفات مارکس، مضامین روساخت شامل آن عناصری هستند که از یکسو روابط بین انسان با انسان و از سوی دیگر بستگی بین انسانها و طبیعت را بازتاب می‌کنند. در راستای چنین تبیینی است که خصلت استقلال نسبی روینا مورد توجه قرار می‌گیرد. تنها پس از تثبیت این امر است که کل ساختار شکل‌بندی اجتماعی و مکانیسم تغییر و تحول آن را مورد رسیدگی

قرار داده ام. من ضمن اعمال چنین رویه ای نخست این نکته را مورد تاکید قرار داده ام که شکل‌بندی اجتماعی در آثار مارکس بعنوان یک کل از شالوده ی اقتصادی و روستاخت فراهم می آید مورد توجه قرار داشته و بر پایه ی داده های برآمده در این باب، نگرش «تمامیت» و «چند علیتی» آلتوسر را مورد انتقاد جدی قرار داده ام و پس آنگاه دو قضیه ی مارکسی را که ظاهراً با یکدیگر معارض جلوه می کنند، یعنی این احکام را که

۱ - جامعه از افراد فراهم نیامده بلکه مبین مجموعه ای از روابط درونی، روابطی که افراد در درون آن وجود دارند (۴)

و ۲ - نتیجه ی نهایی روند تولید اجتماعی همیشه به مثابه «خود» جامعه، یعنی خود موجود انسانی در روابط اجتماعی اش جلوه می کند (۵)

مورد تحلیل قرار داده ام. در این زمینه کوشیده ام تا از طریق این تحلیل نشان دهم که این دو کلمه نه تنها ناقض یکدیگر نیستند، بلکه دو نوع متفاوت از تبیین مسئله ی واحدی در زمینه های متفاوت اند.

هر آنگونه پژوهش بازخوانانه ای که بر سر روشنایی افکندن بر بسیاری از باریکی های اندیشه ی مارکس در باب شکل‌بندی اجتماعی است، لزوماً این نکته را که چرا مارکس بر این امر که شکل‌بندی اجتماعی ارگانیک قابل تغییر است تاکید روا داشته است، باید مورد تحلیل قرار دهد. اصرار مارکس در این باب ناظر بر این حقیقت است که موجود انسانی تنها «حامل» روابط اجتماعی نیست، بلکه «معروض» آن روابط نیز قرار دارد. با درک این وجه از تعبیر است که نگرش آلتوسر را مبنی بر اینکه تحول تاریخ روندی بدون موضوع، یعنی که فاقد عاملی اندیشنده است را معروض نقد قرار داده ام. تقسیم شکل‌بندی های اجتماعی و عمل تعین گرایانه ی وجه تولید بر روابط تولید و تبیین آخرین توصیف مارکس از آینده ی جوامع دهقانی روسی، آخرین بخش از تامل بازخوانانه ای است که در باب نگرش مارکسی ماده گرایشی تاریخی و شکل‌بندی اجتماعی به عمل آورده ام. در متمم این مواضع، نخست بر توصیف مارکس از تقسیم شکل‌بندی های اجتماعی تمرکز یافته ام. آنچه از این تامل حاصل آمده این است که مارکس هرگز نگرش به اصطلاح پنج نوعی شکل‌بندی اجتماعی، یا به اصطلاح «قالب چند خطی» را طرح نکرده است،

بلکه تنها آنچه او به کرات و با قاطعیت بر سر بیان آن کوشیده است، نگرش «سه شکل‌بندی بزرگ اجتماعی» است. بنا بر این نگرش، تحول جامعه ی انسانی بصورت جابجایی متوالی سه شکل‌بندی بزرگ ماقبل سرمایه داری، سرمایه داری و کمونیسم عملی می گردد. با توضیح از این موضوع است که نظریه ی مشهور مارکس دایر بر اینکه «در چهارچوب وسیع وجوه آسیایی، باستانی، فئودالی و بورژوازی جدید تولید، می تواند بعنوان ادوار تحول یابنده در شکل‌بندی اقتصادی جامعه توضیح شود.» (۶) را مورد تبیینی جدید قرار داده ام.

با تحلیل قصد و روش مطالعات مارکس از وجه ماقبل سرمایه داری تولید، کوشیده ام تا این مطلب را روشن سازم که «ادوار گذار» بدانگونه که مارکس تاکید می کند دال بر مراحل گذر از وجه ماقبل سرمایه داری تولید به وجه سرمایه داری تولید است و وجوه آسیایی، باستانی و فئودالی تولید تماماً «اجزاء» وجه ماقبل سرمایه داری تولید تلقی می گردند. چنانکه گفتم آخرین وظیفه ای که در این بازخوانی فرا روی خود قرار داده ام به چگونگی تبیین تاثیر تعیین کننده ی وجه تولید بر روابط تولید در روند پیدایی ساختار اقتصادی جامعه ی سرمایه داری و چگونگی تبیین آخرین توصیفات مارکس در باب آینده ی کمونیسم دهقانی روسی مربوط می شود. در توضیح از مسئله، نخست به این موضوع پرداخته ام که چه بسا منتقدینی این نظریه را پیشنهاد کنند که بنا بر آنچه مارکس در «سرمایه» توصیف کرده است، «روابط» سرمایه داری تولید، پیشتر از «وجه» سرمایه داری تولید به ظهور پیوسته است و لذا این امر با این اصل که وجه تولید، روابط تولید را متعین می سازد معارض است. من ضمن تحقیق و تحلیل توصیفات مارکس در باب تابعیت صوری «کار» نسبت به «سرمایه» این واقعیت را تصریح کرده ام که مارکس بنحو استواری، در همان سرمایه این مطلب را تاکید می کند که وجه تولید سرمایه داری، روابط سرمایه داری تولید را متعین می سازد. و در باب مسئله ی دوم نیز به تحلیل نقد کسانی پرداخته ام که بر این گمان رفته اند که مارکس در اواخر عمر نظریه اش دایر بر اینکه نظام سرمایه داری «پیش نیاز» تحقق کمونیسم است را تغییر داده است، زیرا که این نظر را ارائه کرد که

کمونهای دهقانی روسی، فرصت و این امکان را واجدند که بدون گذار از سرمایه داری مستقیماً به جامعه ی کمونیستی وارد شوند. با تحلیل توصیفات مکرر مارکس این واقعیت را بنحو بارزی نشان داده ام که مارکس باور اصلی خود در این باره را هرگز تغییر نداده است بلکه تنها به غنی ساختن آن همت گماشته است.

آرزویم این است که این بازخوانی بر تاریکی های یکی از مهمات اندیشه ی مارکس روشنایی لازم را بیافکند و بعنوان نمونه ای برای پرداختن دگر باره به میراث مارکس به منظور آغاز مبارزه ای که مصیبت های گذشته را بیار نیارود تلقی شود.

سالت لیک سیتی. یوتا ۲۲ فوریه ۱۹۹۸

یادداشتها:

1- Pery Anderson; *Considerations on Western Marxism*, NLB, London pp. 3 - 4.

2 - Karl Marx and F. Engels; *Selected Works*. vol.1 p.363.

۳ - برای یک تحلیل بسیار محققانه در باب دوره بندی تاریخی - اجتماعی مارکسیستی و اشکال آن دیده شود:

Andrzej Klawitar; "Historical Materialism and The Visions of Social Development. A Study of Transformations of Marxian Periodization Formula" in Leszek. Nowak Ed.; *Dimensions of The Historical Process*, Amsterdam 1989. pp. 9-37.

۴ - کارل مارکس؛ سرمایه، جلد سوم، ص ۲۶۵.

۵ - کارل مارکس؛ سرمایه، جلد سوم، ص ۷۲.

6 - Karl Marx and F. Engels; *Sel. Works*, Vol. I, p.504.

سوسیالیسم و دمکراسی رادیکال

ایده‌ی سوسیالیسم شاید هیچگاه در سده‌ی اخیر به اندازه‌ی امروز متروک نبوده است. شکست «سوسیالیسم واقعا موجود» در اواخر دهه‌ی هشتاد و برعکس گشتن هر چه بیشتر کژیه‌ها و فساد آن نوعی انزجار یا حداقل رویگردانی از آنرا نزد روشنفکران و مردم دامن زده است. پیروزی احزاب سوسیال دمکرات در انتخابات پارلمانی اروپای غربی در اوایل دهه نود که گمان می رفت این روند «توهم زدایی» را متوقف کند، برعکس آنرا شتاب بخشیده است. این احزاب که با ارائه‌ی برنامه‌ی میانه روانه‌ی آراء اکثریت یا اقلیت قابل توجهی از رای دهندگان را بخود اختصاص داده اند در راس قدرت معمولا سیاستهایی را به اجرا می گذارند که نشانی از ایده‌ی سوسیالیسم به مفهوم سنتی آن ندارد. برای احزابی مانند احزاب سوسیال دمکرات اسکاندیناوی، حزب کارگر انگلیس و حزب سوسیالیست فرانسه، فراهم آوردن شرایط مناسب برای سرمایه گذاری، کاهش میزان تورم و برقراری آرامش در بازار کار، مهمتر از دفاع از حقوق کارگران و اقشار محروم جامعه و حتی ایجاد اشتغال عمومی است. بسط و تعمیق عدالت اجتماعی، گسترش حوزه‌های آزادی عمل فردی و انکشاف همبستگی اجتماعی اموری هستند که از جانب این احزاب بیشتر خیالپردازی و بلند پروازی به حساب می آیند تا برنامه‌ی عمل واقعی. هدف اصلی آنها بیشتر حفظ دولت رفاه اجتماعی در همان وضعیت داده شده‌ی آن، یا حتی کاهش میزان خدمات عمومی تا حدی ممکن است تا نظم موجود و سرمایه داری متاخر متکی به دولت رفاه، بدون برخورد به مشکل خاصی به حیات ادامه

دهد.

آرمان سوسیالیسم به حاشیه‌ی بحثها و درگیری‌های اجتماعی رانده شده است. گروه بندیهای بزرگ و قدرتمندی که از اواخر قرن گذشته تا یک، دو دهه‌ی پیش آنرا شعار اصلی و فشرده‌ی برنامه‌ی عمل خویش می دانستند، گروه بندیهایی چون احزاب سوسیال دمکرات، اتحادیه‌های کارگری و روشنفکران رادیکال، دیگر بدان توجه جدی‌ای معطوف نمی سازند. اصلاح جزئی و حاشیه‌ای وضعیت موجود، پافشاری بر بکار بستن برنامه‌هایی که به رشد بالاتر اقتصادی، ثبات مستحکم اجتماعی و مدرنیزاسیون بیشتر عرصه‌های تولید و بازتولید فرهنگی می انجامند، مسائلی هستند که امروزه از محبوبیت برخوردارند. سوسیالیسم اینک برای خیلی‌ها مترادف گشته است با رادیکالیسم محض، خیالپردازی، گریز از برخوردهای عملی به مشکلات واقعی و پناه آوردن به آرمانی دور از دسترس. روی آوردن به عمل و حل مسائل و مشکلات موجود با امکانات موجود، شعار اصلی روز است و این اگر نه همه، اکثریت روشنفکران و فعالین اجتماعی را به اعتدال و پراگماتیسم سوق داده است.

همزمان، جوامع معاصر با معضلاتی روبرو هستند که از خیلی لحاظ بدیع هستند. ادغام اجتماعی گروههای حاشیه‌ای از زنان گرفته تا مهاجرین و همجنس گرایان، مشکل آلودگی محیط زیست و اختلاف ثروت فاحش شهروندان کشورهای شمال و جنوب چند مورد از اینگونه معضلات هستند. برخورد بدانها نیز دریافته‌ها و رهیافتهای نوی را می طلبد. دریافته‌ها و رهیافتهایی که پیشاپیش در ایده‌ی سوسیالیسم وجود ندارد و می باید آنرا به اتکاء باورهای اصلی آن فرمولبندی کرد. اما، در این میان، گروههای رادیکال و معتقدین به سوسیالیسم تا حد زیادی انزوا و گوشه گیری اتخاذ نموده اند. کمتر تلاشی از جانب آنها برای ارائه‌ی تعریف نوی به چشم می خورد. مفهوم سوسیالیسم به حال خود واگذاشته شده است تا آنگونه که نیروهای محافظه کار و راست می پسندند، تعریف شود. در رسانه‌های عمومی و حتی در مباحث فنی سیاسی، سوسیالیسم بسان سرمایه داری دولتی، دیکتاتوری پرولتاریا یا حزب کمونیست، محدودیت آزادی عمل شهروندان و دخالت

همه جانبه ی قدرت سیاسی در زندگی خصوصی تفسیر می شود. تعریف نو و متفاوتی که آنرا در تمایز با این ویژگی ها تعین بخشد وجود ندارد و این دست محافظه کاران و راست روان را باز گذاشته است. نیروهای رادیکال بطور عمده در بند دفاع از ویژگی هایی هستند که در فرآیند تحولات سیاسی قرن بیستم، سوسیالیسم را همراهی نموده اند. بعوض پالایش آن از تاویل های تام گرایانه و قدرت مدارانه، احزاب کمونیست و گروه های سیاسی ای که بنام سوسیالیسم حاکمیت ملی با تقابل با سیر مدرنیزاسیون اجتماعی و فرهنگی را می جویند به دفاع از اینگونه تاویل های سنتی (همچون ملی نمودن صنایع، حمایت از صنایع سنگین، بسط قدرت دولت و محدود نمودن حوزه ی آزادی عمل روشنفکران مدرنیست و نوجو) برخاسته اند.

اگر امروز ایده ی سوسیالیسم هنوز حیاتی کمابیش زنده و پویا، هر چند در حاشیه ی زندگی اجتماعی دارد، این نه مرهون فعالیت بازیگران صحنه ی عملی سیاست بلکه مرهون عواملی دیگر است. از یکسو، خستگی و کسالت از دست زندگی سخت و گاه تهی از معنای مدرن برخی از افراد را بسوی فرا افکندن اتوبی و آرمانی کاملاً متفاوت از وضعیت موجود می کشاند. تامل در چنین آرمانی و عطف توجه بدان، به این افراد اجازه می دهد تا برای لحظاتی خود را دور از زندگی پرمشقت و ابتدالی که سهم آنها گشته، نگه دارند. و این آرمان، در خیلی از موارد چیزی جز سوسیالیسم نیست. از سوی دیگر، اینجا و آنجا روشنفکرانی مانند آندره گرز، الک نو (Nove)، پری اندرسون، یورگن هابرماس و مایکل والزر (Walzer) در تلاش هستند تا در زمینه های مختلف طرح نوی از سوسیالیسم ارائه دهند. طرحی که در جهان امروز هم عملی و قابل اجرا و هم پاسخگوی آرزوها و آرمانهای انسان معاصر باشد.

ویژگی مشترک این طرحها، ویژگی ای که این طرحها را از تعریف سنتی سوسیالیسم متمایز می گرداند، تاکید آنها بر اهمیت آزادی و دموکراسی است. برای این روشنفکران، سوسیالیسم تا آنجا که به مردم اجازه می دهد، در آزادی و به اتکاء خواست خویش جامعه ای با امکانات و قدرت بطور مساوی تقسیم شده بیافرینند، پسندیده و مشروع است. بنظر آنها، هیچ غایتی، حتی برابری کامل آحاد جامعه، نقض آزادی مردم یا نقض حق دخالت آنها در

تعیین سرنوشت خویش را توجیه نمی کند، درعین حال که خود آزادی و دموکراسی به همان اندازه برابری در فراهم آوردن یک زندگی اجتماعی بهتر و خلاق نقش دارند. برخی از آنها آنچنان آزادی و دموکراسی را مهم می دانند که حاضر هستند تا حد معینی نابرابری های اجتماعی و اقتصادی موجود را بپذیرند تا در روند متساوی گرداندن ثروتها و امکانات اجتماعی لطمه ای به آزادی افراد وارد نشود. در یک کلام، اگر سوسیالیسم را تحقق آزادی، برابری و برادری در نظر گیریم، بنظر عمده ی روشنفکران حامی و نظریه پرداز معاصر آن، آزادی و دموکراسی در درجه ی اول اهمیت و برادری و برابری در درجه ی دوم اهمیت قرار دارند.

این دید نو از سوسیالیسم اگر چه آنرا به مسئله ای مطرح در فضای بحثهای عمومی سیاسی تبدیل ننموده است، اما آنرا آنچنان ساختار و موضوعیتی بخشیده است که توجه برخی فعالین اجتماعی و روشنفکران لیبرال منش را معطوف بخود ساخته است. نظرات کسانی چون گرز، هابرماس و والرز در مورد اصلاح و بازسازی جوامع مدرن امروز در سطح وسیعی، از مجامع تحقیقاتی دانشگاهی گرفته تا جلسات بحث و کنفرانس های برخی سندیکاها، کارگری و اتحادیه های دیگر جنبشهای اجتماعی، موضوع بحث و بررسی هستند. با این حال بنظر می رسد که هنوز ایده ی سوسیالیسم در شکل نو آن تا بدان حد مورد بحث و تحلیل قرار نگرفته است که در سطح عمومی مورد توجه روشنفکران و فعالین اجتماعی واقع شود و به تلاشهای بیشتری در معرفی آن نیاز هست. این نوشته سعی دارد یک مورد از چنین تلاشهایی باشد. قصد آن نیز نه ارائه ی درکی قطعی و نهایی از یک مسئله ی معین بلکه ارائه ی طرحی جهت هر چه پویاتر نمودن بحثهایی است که در مورد یک مسئله در جریان است.

۱

سوسیالیسم را هنوز می توان بسان گذشته تحقق آزادی، برابری و برادری دانست. اگر این شعار قدیمی بنحو جامع و با استفاده از مضامین رایج در

مباحث سیاسی معاصر تفسیر شود، کمابیش همه ی آنچه از سوسیالیسم انتظار می رود را به ذهن متبادر خواهد ساخت. مهم در اینجا اینست که هیچکدام از این سه مضمون به دو مضمون دیگر تقلیل داده نشود تا به نقش ویژه و اهمیت آن لطمه ای وارد نیاید. تلاش در جهت تحقق هر خواستی ممکن است از مسیر اصلی منحرف شده، نتایج ناخواسته ای را بیار آورد. تفکیک اجزاء یک آرمان از یکدیگر و مبارزه برای تحقق هر یک از آنها، در استقلال از اجزاء دیگر، تضمینی خواهد بود برای اینکه اگر اصل آرمان به تحقق نپیوست، حداقل بخشهایی از آن مادیت پیدا کنند.

الف) آزادی را امروز به معنای آزادی انسان در رقم زدن سرنوشت خویش، برگزیدن شیوه ی زندگی دلخواه خویش و فرا افکندن آینده ی خویش می دانیم. انسان در جامعه ای آزاد است که در آن از قید و بندهای سنت، ارزشهای داده شده ی مورد بررسی و سوال قرار نگرفته و روابط غیر مشروع و داده شده خبری نیست. در چنین جامعه ای تنها قید و بند و مانع بر حرکت انسان، آن قید و بند و موانعی است که خود شهروندان وجود آنها پذیرفته اند. همزمان در آن آزادی محض، آزادی جستجو و پرداختن به آنچه انسان خود می خواهد، آزادی انتخاب هر هدف ممکن، هر شیوه ی زندگی ممکن نیز وجود دارد. حدود آزادی، حدود امکانات جامعه و اختیارات انسان همیشه محدود هستند و باید باشند. نه همه می توانند آنچه را می خواهند برآورده سازند و نه کسی مجاز است که کنش و شیوه ای از زندگی را برگزیند که به آزار و نقض آزادی دیگران بیانجامد. اما، در عین حال، در جامعه ی آزاد، محدودیتها مشخص و معین هستند، هر کس حق دارد بداند آنها چیستند و دلیل وجود آنها چیست. هر کس همچنین حق دارد برای لغو برخی از آنها مبارزه نماید. در این رابطه او آزاد است تا دیگران را به لغو آنها فرا خواند، ولی مجاز نیست تا با نادیده گرفتن آنها، آنگونه عمل نماید که خود می خواهد.

این حد از آزادی تنها در جامعه ای باز می تواند به تحقق پیوندد: جامعه ای که درهای آن بر روی عقاید و آراء نو و متفاوت باز است. جامعه ای که نهادها، هنجارها و ارزشهای آن می توانند مورد سوال و نقد شهروندان قرار

گیرند و در آن روند دگرگون و اصلاح شوند، جامعه ای که در آن افراد بوسیله ی شرکت در حوزه های آزاد بحث و گفتگو نظرات خود را کسب می کنند و تکامل می بخشند، جامعه ای که شرکت در حوزه های فعالیت آن برای همه، همه ای که حاضر هستند تلاش و پشتکار لازم را بخرج دهند و از مهارت لازم برخوردار هستند، آزاد است. در یک کلام، آزادی در حد گسترده ی آن تابعی از وجود جامعه ای است که در آن هیچ در بسته ای، هیچ مانع از پیش و از خود تعیین شده ای حرکت و فعالیت افراد را محدود نمی کند و هنجارهای آن آنچنان مجرد و عام هستند که تاب تفسیرهای متفاوت شخصی را بیاورند.

در این زمینه یک نکته ی مهم آنست که آزادی تنها در وجه مثبت آن از بُعدی عملی برخوردار است. آزادی منفی یعنی اینکه کسی یا کسانی در انتخاب و زندگی انسان مداخله نکنند و مانعی در مقابل آنچه که فرد خود می خواهد دنبال کند وجود نداشته باشد. این آزادی از آن نظر که به شوق و شور انسان به برخورداری از آزادی ارتباطی پیدا نمی کند، همواره سطحی باقی می ماند. انسانها اگر نتوانند آزادی خود را با تکیه بر امکانات خویش اعمال نمایند یا به توسط آن، نقشی فعال در زندگی اجتماعی پیدا کنند برای آن اهمیتی قائل نخواهند شد. آزادی از موانع و قید و بند، خودبخود، شوری را در انسان برای آزاد اندیشیدن و آزاد عمل نمودن بوجود نمی آورد. آزادی به شکل تامل آزاد در امور و انتخاب شیوه ی زندگی شخصی، تا آنجا که محدود به مسائل خصوصی و شخصی باقی می ماند، زندگی اجتماعی فرد را متحول نمی سازد. مهمتر آنست که حوزه های آزاد و پویای اجتماعی ای وجود داشته باشند که در آن فرد امکان طرح خود و افکار و تمایلات خویش را پیدا کند. حوزه های باز و پویای بحث و درگیری اجتماعی فرد را به ایفای چنین نقش فعالی دعوت و ترغیب می کنند. فرد با شرکت در حوزه های بحث و کنش جمعی، اعتماد به نفس و مهارت لازم برای طرح خود و اعمال حقوق خویش را به دست می آورد. این همچنین در روند بحث و درگیری اجتماعی است که فرد نسبت به تمایلات درونی خویش و هویت خود به درک معینی می رسد. از این رو آزادی منفی در پیماد آزادی مثبت از معنا برخوردار می شود. بدون

آزادی مثبت، فرد افکار و تمایلات خاص خود را نخواهد داشت که بخواهد آنرا به آزادی بیان نماید و دنبال کند.

در مجموع، آزادی عبارت از مجموعه حقوق و امکاناتی است که اعضای یک جامعه برای یکدیگر، نه بصورت امکاناتی مادی، بلکه بصورت امکان استفاده از فرصتها قائل می شوند. هر چه ابعاد این حقوق و امکانات گسترده تر باشند و هر چه بیشتر خود افراد در تعیین محدودیتهای آن نقش داشته باشند، میزان آزادی موجود افزونتر خواهد بود. یک عامل مهم در این میان اینست که تا به چه حد تصمیم گیری در مورد تعیین محدودیتهای و طرح و اعمال حقوق به رسمیت شناخته شده، در حوزه های باز و پویای بحث و درگیری اجتماعی بوقوع می پیوندد. هر چه بر میزان شرکت فعال افراد در چنین حوزه هایی افزوده شود به همان نسبت به ابعاد تفرد، آزاداندیشی و دخالت گری آنها افزوده خواهد شد.

ب) برادری در قاموس سیاسی معاصر، همبستگی اجتماعی خوانده می شود. سوسیالیسم با تعمیق و گسترش همبستگی اجتماعی جوامع معاصر تحقق می یابد. همبستگی جوامع معاصر، بطور معمول تنها بخشی از شهروندان را دربر می گیرد. در بعضی از جوامع زنان و در برخی دیگر مهاجران یا گروههای نژادی خاصی، بیرون از حوزه های اصلی فعالیت، بحث و تصمیم گیری در مورد امور اجتماعی نگه داشته می شوند. همزمان، میزان همبستگی شهروندان جوامع معاصر ضعیف و شکننده است و بیشتر متکی به عرق ملی، وابستگی های قومی و علایق مشترک تاریخی است. از همبستگی عمیق و گسترده در آنها خبری نیست. این همبستگی با ادغام کلیه ی افراد در جامعه، با به رسمیت شناختن حقوق یکسان و مساوی برای همه بدست می آید و بر مبنای احترام متقابل افراد به یکدیگر استوار است. حقوق یکسان و مساوی، به نوبت خود، احترام متقابل حس همجواری، دوستی و همدردی را در همه برمی انگیزد. هر کس خود را در مقابل دیگران مسئول احساس می کند و حاضر است تا لحظاتی بحرانی و دردناک زندگی دیگران فداکاری کرده در حد معقولی از منافع شخصی خود بگذرد و بدانها کمک کند. در جامعه ای با همبستگی عمیق و گسترده، افراد هویت، تمایلات و دیدگاههای

شخصی خود را از دست نمی دهند. آنها به ناگهان تبدیل به موجوداتی از خود گذشته، رثوف و نرعدوست نمی شوند. حس دوستی و همدردی آنها نسبت به یکدیگر بیشتر ریشه در مسائلی چون احساس وابستگی به یک کل اجتماعی و احساس وابستگی مستقیم به یکدیگر دارد تا احساس مجرد شفقت نسبت به درد و ملایمت دیگر انسانها. آنها دارای آنچنان رابطه ی تنگاتنگی با یکدیگر هستند که تکامل فردی خود و برآورده ساختن تمایلات و آرزوهای خویش را در گرو پویایی این رابطه می بینند.

جوامع مدرن همگی جوامع انشقاق یافته ی چند فرهنگی هستند. اعضای آن دارای تعلق خاطرهای گوناگون هستند. آنها خود را وابسته به جمعهای متفاوت قومی، سیاسی، مذهبی و حتی منطقه ای احساس می کنند. بسی اوقات همبستگی آنها در درجه ی اول معطوف بدین جمعهاست و نه به جمع بزرگ جامعه ای. نوسان غم و شادی آنها وابسته ی متغیر چنین جمعهایی است و آنها بطور عمده خود را در مقابل خیر و خوشی اعضای این جمعها، مسئول می بینند. جمع جامعه ای در حاشیه ی زندگی اجتماعی آنها قرار دارد. مسائل و مشکلات جامعه آنها را از خود متاثر می سازد و آنها در مقابل آن عکس العمل نشان می دهند، ولی این مسائل و مشکلات در سطح زندگی عملی روزمره حساسیت آنها را برنمی انگیزد. این بیشتر در سطح حوادث و مراسم خاص استثنایی همچون انتخابات پارلمانی، وقوع فجایع طبیعی و جشنهای ملی است که فرد خود را بطور بلاواسطه همبسته ی جمع جامعه ای می یابد.

اما، همبستگی چند پاره ی جمعی نه تنها ناقض همبستگی کلی جامعه ای نیست که آنرا تقویت نیز می بخشد. همبستگی عمیق و گسترده ی اجتماعی با عضویت فرد در تعداد هر چه بیشتری از جمعهای خرد همبسته از مبنای مادی برخوردار می شود. فرد از طریق عضویت در جمعهای متفاوتی به افراد گوناگونی وصل می شود. هر چه این جمعها گونه گون تر و بیشتر باشند فرد با تعداد هر چه بیشتری از انسانها در رابطه قرار می گیرد. این شکل از رابطه در نهایت خود می تواند تمامی یک جامعه را دربر گیرد. فرد بوسیله ی جمع مذهبی با یک گروه از افراد، بوسیله ی حزب سیاسی با

گروهی دیگر، بوسیله‌ی باشگاه ورزشی با جمع کاملاً متفاوتی از دو گروه قبلی و بوسیله‌ی اتحادیه‌های صنفی و کلوپهای اقدام برای اهداف فرهنگی و اجتماعی خاص با گروه متفاوتی نسبت به سه گروه دیگر در تماس قرار می‌گیرد. پیوند او با جامعه‌ی کلان هم از طریق عضویت در این جمعهای خرد و هم از طریق احترام متقابل و حس دوستی و اخوت نسبت به کسانی که شکل و میزان وابستگی‌های گوناگون اجتماعی او را پاس می‌دارند، تحقق پیدا می‌کند. پس همبستگی اجتماعی جامعه‌ای نه تنها در تضاد با احساس تعلق خاطر به جمع خرد اجتماعی قرار ندارد، بلکه از آن نیز توان و نیرو بر می‌گیرد. هر چه افراد از نظر اجتماعی فعالتر باشند و بر میزان فعالیت‌های گروهی خود بیافزایند، به تعمیق و گسترش همبستگی اجتماعی کمک نموده‌اند. فقط اگر فرد، منزوی و در حاشیه قرار گرفته، نتواند به عضویت بیشتر از یک یا تعداد محدودی گروه بندی اجتماعی درآید، آنگاه حس همبستگی او نسبت به جمع جامعه‌ای رو به نقصان خواهد رفت. در اینصورت او با (اکثر) دیگران رابطه‌ی اجتماعی خاصی نخواهد داشت که بدانها علاقه و تعلق خاطری داشته باشد.

همزمان، هر چه بر تعداد گروه بندی‌هایی که افراد عضو آن هستند افزوده شود و هر چه این گروه بندیها متنوع تر باشند همبستگی اجتماعی از سطح واحد جامعه‌ی ملی، یا به عبارت دیگر دولت ملی، فراتر می‌رود. افراد از طریق این گروه بندیها با مردمانی دیگر در اقصی نقاط جهان در تماس قرار می‌گیرند. انترناسیونالیسم، یا همبستگی بین المللی بدین شکل از مبنایی عملی در زندگی اجتماعی برخوردار می‌شود. فرد خود را از طریق علایق فرهنگی و تفریحی خویش، منافع اقتصادی یا تمایلات سیاسی، خودبخود با جمعهای وسیعی در جهان نزدیک می‌یابد و آن هنگام که این نزدیکی ها با عضویت و همکاری در جمعهای معین، بعدی عملی و مادی بخود می‌گیرد فرد درجه‌ی عمیقتری از همبستگی را احساس می‌کند. تنها این همبستگی، با بُعد عملی و مادی خویش، تمایزات و فواصلی را که اختلاف حد رشد، استعمار، جنگهای ملی، و کینه جویی‌های مذهبی و فرهنگی آفریده‌اند، پشت سر می‌گذارد.

پ) (برابری بهره مندی یکسان از ثروت، قدرت و امکانات اجتماعی موجود معنی می‌دهد. در جامعه‌ای برابری برقرار است که اعضای آن بتوانند با دارا بودن سابقه، شغلها، میزان تحصیلات و دیدگاه‌های مختلف از امکانات کمابیش مساوی اقتصادی و اجتماعی برای پیشبرد اهداف برخوردار باشند. این بدین معناست که در چنین جامعه‌ای همه به یک اندازه حق استفاده از امکانات موجود را دارند. با اینحال، چون امکانات اقتصادی و اجتماعی گوناگون هستند و هر کس ممکن است بخشی از آنها را مهم به حساب آورد برابری با تساوی تقریبی اقتصادی و اجتماعی بدست می‌آید و نه با تساوی مطلق. فردی ممکن است تمامی نیروی خود را بر انباشت ثروت متمرکز کند، فرد دیگری بالا بردن سواد و آگاهی خویش را بر هر چیز دیگری ارجحیت دهد و فرد سومی تحقق فوری نیازها و خواستههای اولیه‌ی خود را مهمتر از هر چیز دیگر بداند. در هیچ جامعه‌ی برابری امکان ندارد میزان ثروت، قدرت اجتماعی (ناشی از میزان آگاهی و احترام اجتماعی) و بهره مندی از یک زندگی سرخوش این سه فرد بطور کامل مساوی باشند. ولی مهم این است که هیچیک از این افراد از امکاناتی که برای ادامه‌ی زندگی و پیشبرد اهداف خود نیازمند آن است محروم نماند. یعنی، نفر اول با احترام اجتماعی زیننده‌ی یک انسان روبرو شود؛ نفر دوم امکانات مادی دنبال نمودن علاقه‌ی خویش و بهره مندی از یک زندگی خوب معمولی بدست آورد؛ و نفر سوم اجازه‌ی آنرا داشته باشد که هرگاه که می‌خواهد از امکانات انباشت ثروت اقتصادی و فرهنگی (همچون شرکت در کلاسهای درس فوق العاده‌ی رایگان یا اخذ وام و کمک مالی) بهره جوید.

در جوامع گونه گون شده‌ی مدرن، برابری مطلق قابل تحقق نیست. آنچنان علایق افراد گونه گون شده است که نمی‌توان برآمد یکسانی را برای فعالیت همه‌ی آنها در نظر گرفت. در حالیکه کسانی حاضر نیستند بیش از حداقل زمان ضروری را صرف تولید ثروت مادی یا کار با درآمد نمایند، کسان دیگری حاضرند، با شور و شوق، بخش عظیمی از وقت و توان خود را بدان اختصاص دهند. ایجاد تساوی اقتصادی بین این دو دسته از افراد تنها نتیجه‌ی موقتی و محدود خواهد داشت. دسته‌ی دوم فوراً به مقدار ثروت خود

خواهند افزود. برابری مطلق حتی آرمانی مطلوب نیز نیست. بهره‌مندی از ثروت، امکانات و قدرت اجتماعی اگر ارتباطی با میزان سرمایه‌گذاری افراد از نظر وقت و انرژی نداشته باشد ساختار اجتماعی را مبتلا به کژوی و انحراف خواهد کرد. این به منزله‌ی این خواهد بود که بازدهی فعالیتها هیچ ارتباطی با خود فعالیتها نداشته باشد و جدا از اینکه افراد تا چه حد به یک فعالیت علاقه دارند و حاضرند در آن راه فداکاری نمایند، نتیجه‌ای همانند دیگران بدست آورند. عدالت، یا تطابق بهره‌ی کار با وقت و توانی که به انجام آن اختصاص می‌یابد، قربانی اصلی تحقق فرضی برابری مطلق است. عدم امکان تحقق و عدم مطلوبیت برابری مطلق را به هر حال نباید دلیلی برای عدم طرح استنباطی معین و کاری از آن به حساب آورد. هیچ لزومی ندارد که از مبارزه برای تحقق برابری بصورت یک امر معین دست کشید و بجای آن تنها خواهان برابری بیشتر نسبت به موقعیت فعلی گشت. برابری اگر چه نه بصورت مطلق، در شکل عملی - واقعی آن، هم قابل تحقق و هم مطلوب است. بوسیله‌ی مالیات تصاعدی بر ثروت و درآمد می‌توان اختلاف ثروت در جامعه را بطور فاحشی کاهش داد، ولی در عین حال اجازه داد تا افراد، با حفظ بخش محسوسی از ثروت تحصیل شده‌ی خود، کار و فعالیت خویش را بارآور ببینند؛ بوسیله‌ی سازماندهی موسسات همگانی و عمومی آموزشی، فرهنگی و اجتماعی به همه کمک کرد تا بدون هیچ مانعی و به سهولت از بالاترین سطوح آموزشی برخوردار باشند، ولی همزمان به کسی که حاضر است در این زمینه بیشتر از دیگران سرمایه‌گذاری کند، فرصت آنرا داد که به مقام اجتماعی بالاتری دست یابد؛ برای همه احترام اجتماعی یکسانی در نظر گرفت و شرايطی را فراهم آورد که همه بتوانند برای بدست آوردن حداکثر احترام اجتماعی رقابت نمایند، ولی در عین حال احترام را متوجه خصوصیات ساخت که نه طبیعی و داده شده، بلکه مصنوع تلاش و فعالیت خود افراد هستند.

مهمترین معیار استقرار برابری عملی - واقعی نه تحقق برابری مطلق به گونه‌ای عینی بلکه احساس خود افراد مبتنی بر برقراری آن است. اگر اعضای یک جامعه خود را برابر با یکدیگر می‌بینند و احساس نمی‌کنند که

وضعیت جسمی، خانوادگی یا نژادی آنها مانعی در راه بهره‌مندی یکسان آنها از امکانات موجود است، آنگاه در آن جامعه برابری برقرار است. اما آنگاه که کسی احساس کند خصوصیات داده شده‌ی جسمی یا روحی او باعث گردیده تا از امکانات یکسان با دیگران برخوردار نشود برابری هنوز واقعیت عملی پیدا نکرده است. شکی نیست که هیچکس نمی‌تواند محدودیتهای آنچه را که خود به قصد دنبال نموده و بدست آورده، به ساختار اجتماعی و مبانی پذیرفته شده‌ی تقسیم امکانات نسبت دهد. کسی که بخش عمده‌ای از اوقات فراغت خود را صرف خواندن و نوشتن داستان نموده، نمی‌تواند از آن شکایت داشته باشد که چرا قدرت یک سیاستمدار یا ثروت فردی که تمامی اوقات فراغت خود را صرف تولید یا یافتن بهترین طرق سرمایه‌گذاری پس اندازهای خود نموده، ندارد. او خود آگاهانه لذت خواندن و نوشتن را بر تفریحات یا رویکردهای دیگر به زندگی ترجیح داده است. انتظار بر حق او از جامعه تنها می‌تواند این باشد که: ۱ - تا آنجا که در روند تولید ثروت مادی شرکت می‌جوید از دستمزد و درآمدی بطور نسبی (نسبت به میزان توجه خویش بدان) مساوی با دیگران برخوردار باشد. ۲ - به هیچ وجه به حال خود رها نشود و حتی اگر تمامی وقت و توان خویش را معطوف مسائل مورد علاقه‌ی خویش می‌کند، علاقه‌ای که شاید از نظر دیگران بازدهی مثبتی ندارد، باز از امکانات مادی و احترام اجتماعی شایسته‌ی یک فرد (انسان) بهره‌مند باشد. ۳ - تا آن حد که به پیشبرد علاقه‌ی خویش همت می‌گمارد و تا آن حد که در این زمینه از خود شایستگی و شاید نبرغ نشان می‌دهد مورد احترام ویژه‌ی دیگران قرار گیرد و منزلت اجتماعی (و احتمالا امکانات خاصی) بدست آورد.

برقراری برابری عملی - واقعی می‌تواند فشار خاصی را بر جامعه وارد نماید. افراد موفق تر ممکن است کاهش ثروت، قدرت و منزلت اجتماعی خویش را نه تنها نپسندند بلکه درست نیز ندانند و به مقابله با آن برخیزند. آنها ممکن است یا بطریق مبارزه‌ی منفی دست از تلاش و فعالیت و تولید ثروت و امکانات مورد نیاز سیستم بازتوزیع اجتماعی بکشند و یا به طریق فعال چوب لای چرخ نهادهای اجتماعی همچون سیستم مالیاتی و نظام

آموزشی بگذارند. واضح است که مقاومت و مبارزه‌ی این افراد را می‌توان به وسیله‌ی بحث و استدلال خنثی کرد یا به وسیله‌ی تهدید و سختگیری در هم شکست. اما مشکل اینست که ممکن است در نتیجه‌ی مقاومت یا مبارزه‌ی منفی آنها، کارکرد دستگاه‌های اقتصادی و اجتماعی دچار آسیب جدی شود. پس شرط برقراری برابری یا سرحد برقراری آن عبارت از آن است که وضعیت مطلق هیچ گروه اجتماعی‌ای بخصوص وضعیت پایین‌ترین لایه‌های اجتماعی (از نظر ثروت، قدرت و منزلت اجتماعی) بدتر از آنچه هست نشود. بدین معنا که بهبودی وضع نسبی آنها نسبت به دیگر گروه‌های اجتماعی نباید به بهای بدتر شدن وضعیت کلی و مطلق آنها - و دیگر گروه‌های اجتماعی - باشد. اگر به هر رو وضعیت آنها بدتر شد، آنگاه باید روند استقرار برابری را متوقف ساخت، آنرا مورد بازبینی قرار داد و تنها در صورت یافتن استراتژی نوی، که منجر به افزایش میزان کلی ثروت و امکانات جامعه و میزان مطلق ثروت و امکانات لایه‌های پایینی شود، آنرا ادامه داد.

از نظر اقتصادی، امروز شاید بیش از هر زمان دیگر شرایط برقراری برابری در جوامع پیشرفته مهیاست. جدایی و استقلال نسبی حوزه‌های زندگی اجتماعی از یکدیگر، جدایی امر مالکیت از مدیریت بنگاه‌های تجاری و تولیدی، اجتماعی شدن هر چه بیشتر مالکیت به شکل سرمایه‌گذاری صندوقهای بیمه و بازنشستگی در بازار سهام و اقتدار اقشار میانی جامعه، بخصوص گروه‌هایی که هویت خود را بیشتر بر اساس میزان تحصیلات و مهارت تا میزان ثروت خود تعریف می‌کنند، همه، شرایطی را فراهم آورده‌اند که بتوان سیاست تعدیل ثروت رادیکالی را پیش برد. گروه‌های ثروتمند جامعه با از دست دادن بخشی از ثروت خویش چیز مهمی را از دست نمی‌دهند. آنها دیر زمانی است که دارای اقتدار (شخص) خاصی در جامعه نیستند و آن اقتداری که دارند نیز می‌توانند حتی با ثروت کاهش یافته‌ای حفظ نمایند. همزمان برخی از گروه‌های قدرتمند قدرت خود را نه مدیون ثروت خویش که مدیون توانهای ذهنی و آموزشی خود هستند. این گروه‌ها در مقابل سیاستهای مبتنی بر تعدیل ثروت، حداقل عکس العمل تندی نشان نخواهند داد. درواقع، چون تا حدی از اهمیت ثروت در تعیین مقام اجتماعی

کاسته شده و همچنین از لحاظ کمی قابل سنجش است، می‌توان توزیع آن را به نحو چشمگیری عادلانه‌تر نمود. پیاده نمودن چنین سیاستی در مورد جنبه‌های دیگر اقتدار اجتماعی همچون توان ذهنی - آموزشی و نفوذ اجتماعی، به علت غیر مادی بودن آنها و اهمیتی که برای اقشار قدرتمند جدید پیدا کرده‌اند، مشکل‌تر و پیچیده‌تر است و تلاش گسترده‌تر و طولانی‌تری را می‌طلبد.

۲

بهر رو، آزادی، برادری و برابری هر سه مکمل یکدیگر هستند. بدون یکی از آنها تحقق دیگری‌ها ناممکن است. آزادی شهروندان، منوط به همبسته و برابر بودن آنها است. فقط جامعه‌ای همبسته به اعضای خود، آن اعتماد را دارد که بدانها اجازه دهد تا بصورت افرادی خودسامان امیال و آرزوهای خود را دنبال نمایند؛ فقط افراد بهم پیوسته با یکدیگر می‌توانند انتقادات یا بدعتهای یکدیگر را با سعه صدر بپذیرند. همچنین افرادی که با هم برابر هستند می‌توانند به یکسان از آراء و عقاید خود دفاع کنند. نابرابری اقتصادی و اجتماعی، وابستگی‌های اجتماعی را موجب می‌شود و این محافظه کاری لایه‌های پایین اجتماع و آزادی بی‌حد و حصر لایه‌های بالایی اجتماع را در ابراز نظر و عقیده به همراه می‌آورد.

برادری به نوبت خود وابسته به آزادی و برابری است. همبستگی اجتماعی تا آنجا مشروع و برحق است که بوسیله‌ی خواست آزاد اشخاص مادیت یافته باشد. همبستگی نظارت بر احساس و شور اشخاص دارد و هر گاه از بیرون، در متن روابط سنتی خونی و قومی، بر مردم تحمیل شود، دیگر نشانی از برادری در آن نمی‌ماند. بعلاوه تنها افراد برابر، افرادی که برای یکدیگر حقوق و احترام یکسان قائل هستند، می‌توانند دارای احساس همبستگی عمیقی به یکدیگر باشند. افراد نابرابر بیشتر دارای احساس تفوق یا وابستگی و حقارت یا تنفر به یکدیگر هستند تا دارای احساس نزدیکی و اخوت. در جامعه‌ی نابرابر زمینه‌های مشترک زندگی اجتماعی که احساس

نزدیکی و اخوت را نزد افراد دامن زند، کم هستند. افراد نابرابر معمولاً در سپهرهای زندگی اجتماعی کمابیش مجزایی اوقات خود را می گذرانند. بالاخره تحقق برابری به آزادی و برابری انسانها ارتباط دارد. آزادی افراد خود جزئی از امر برابری آنهاست. جامعه ای که در آن اکثریت شهروندان یا بخشی از آنها آزاد نیستند، جامعه ای نابرابر است؛ کسی (یا کسانی) دارای حقی است که دیگران از آن بی بهره هستند. همزمان، در فقدان آزادی اندیشه و عمل، افراد نمی توانند آنگونه فعالیت ها و مبارزاتی را پیش برند که به برابری آنها با یکدیگر بیانجامد. از سوی دیگر این احساس همبستگی است که افراد را بدان سوق می دهد که برابری را بین خود برقرار کنند. هیچکس حاضر به فداکاری و گذشت از موقعیت بهتر خود نیست، مگر آنکه بخواهد امکانات موجود را با دیگران نزدیک و برادر خویش تقسیم نماید. این تنها جامعه ای همبسته است که برای آن دسته از اعضای خویش که از نظرگاه جسمی، گاه روحی و گاه اجتماعی ضعیف تر هستند، آن احترام را قائل است که امکانات مخصوصی را برایشان در نظر گیرد.

عجیب نیست که در دوران معاصر در کشورهایی که برابری و همبستگی به بالاترین حد تحقق یافته است شهروندان از آزادی بیشتری برخوردار هستند. ما در جهان با کشورهایی روبرو هستیم که در یکی از آنها آزادی شهروندان در اوج خویش تحقق یافته است، در دیگری همبستگی عمیق ترین حد خود را پیدا کرده و در سومی برابری به اعلا درجه ی خود رسیده است. برعکس ما با مجموعه ی کشورهایی در شمال اروپا و بخصوص اسکاندیناوی روبرو هستیم که در آنها شهروندان از هر سه لحاظ یعنی آزادی، برادری و برابری نسبت به دیگر مردمان جهان موقعیت بهتری دارند. در این کشورها در فقدان تنشهای مذهبی، قومی و نژادی، و به لطف وجود جنبشهای متفاوت اجتماعی، همبستگی اجتماعی بعدی عمیق و گسترده دارد؛ بخاطر ضعف مذهب و دستگاه های اقتدار سنتی و همچنین اقتدار دهقانان در پایان قرون وسطی و آغاز دوران جدید و اقتدار طبقه ی کارگر در دوران مدرن، آزادی افراد کمابیش بیشتر از دیگر جاهای جهان است؛ و در پرتو وجود آزادی و برادری و اقتدار شهروندان، برابری اقتصادی و اجتماعی تا حد معینی تحقق یافته و

تحقق بیشتر آن نیز در دستور کار جنبشهای قوی اجتماعی قرار دارد. بهر حال نباید در تاکید بر وابستگی سه مقوله ی آزادی، برادری و برابری تا آنجا پیش رفت که مرزهای مابین آنها را مخدوش ساخت. هر یک از آنها ارزش و اهمیت خاص خویش را دارد و بطریق خاص خود در جامعه متحقق می گردد. فقط تحقق نسبی هر یک، شرط تحقق کامل دو اصل دیگر است. آزادی، برادری یا برابری نیست. گاه شخص باید همبستگی خود با دیگران را - اگر برای لحظه ای و در موقعیت خاصی که شده - به فراموشی سپارد و از مواضع و اعتقادات خویش دفاع نماید. او باید برای نقطه نظرات خویش احترام و اهمیت خاصی قائل شود تا بتواند به دفاع از آنها اقدام ورزد. در پرتو آزادی، برادری و برابری بدست آمده در پرتو گذاشته می شود تا یکبار دیگر بصورت متفاوتی و شاید عمیق تر و گسترده تری بازآفرینی شود. همچنین برادری، آزادی و برابری نیست. افراد بهم پیوسته گاه از آزادی خویش، از دنبال نمودن علایق و منافع خویش دست می کشند تا به علایق و منافع دیگران لطمه ای وارد نشود. این شاید به آزادی بیشتر دیگران منجر شود، اما آزادی خود آنها را محدود می سازد. بعلاوه همبستگی گاه ارزش خود را در نادیده گرفتن و دور زدن مانع روابط پایگانی (hierarchical) بدست می آورد. برادری آنجا عمق و معنا دارد که دو نابرابر را به یکدیگر پیوند می دهد و کارفرما و کارگر، مالک و مستاجر و معلم و شاگرد را برای بدست آوردن خواسته های معینی متحد می کند. بدون شک در دور دراز مدت این همبستگی طرح مسئله ی برابری را بدنبال خواهد داشت، اما در لحظه ی کارکرد از آن دور و بی تاثیر است. بالاخره، برابری، آزادی و برادری نیست. برابری می تواند در یک یا دو زمینه ی معین اقتصادی و اجتماعی تحقق یابد و به آزادی ارتباطی پیدا نکند. ممکن است بطور مثال در جامعه ای تام گرا خدمات درمانی و آموزشی به رایگان در اختیار همه قرار گیرد و زمینه ی اشتغال عمومی فراهم شود. همزمان برابری می باید تا حدی در تضاد با برادری در جامعه فعلیت یابد. در جامعه ی برابر همه ی شهروندان جدا از آن که تا چه حد رفتار آنها پسندیده به حساب می آید از امکانات یکسان بهره می گیرند. گاه نیز برابری از میزان همبستگی اجتماعی می کاهد. افراد

برابر، از نظر اجتماعی و اقتصادی، نیاز چندانی به مساعدت یکدیگر ندارند تا در فرایند رد و بدل آن خویش را نزدیک و همبسته با یکدیگر تجربه کنند.

۳

اینک که تعریفی کمابیش چند جانبه از سوسیالیسم در دست داریم، می توانیم به جایگاه و نقش دمکراسی در کارکرد آن و همچنین فرایند استقرار آن اشاره نماییم. یکی از جدی ترین و تندترین انتقاداتی که تا به کنون به نظریه و عملکرد سوسیالیسم وارد شده، همانا بیگانگی آن با دمکراسی بوده است. اشاره شده و می شود که مدافعین سوسیالیسم معمولاً آنرا در خود شایسته و بایسته ی استقرار در جامعه می بینند و توجهی به خواست عمومی در این رابطه نشان نمی دهند. اینکه سوسیالیستهای رادیکال، سوسیالیسم را خواست معین یک طبقه ی معین (همانا پرولتاریا) ذکر کرده و طریق استقرار آنرا بطور سنتی، انقلاب و دیکتاتوری آن طبقه دانسته اند، ظن و بدبینی منتقدین را نه کاهش که افزایش داده است. برای منتقدین این سوال مطرح است که اگر سوسیالیسم خیر و بهروزی بشریت را دربر دارد چرا نباید اجازه داد که خود توده های مردم در راه استقرار آن تلاش نمایند و آن را باید بوسیله ی نهادهای و دستگاه های خاصی بر جامعه غالب نمود. این پاسخ که طبقات حاکمه اجازه ی پیشروی در این زمینه را نمی دهند و از این لحاظ احتیاج به سازمانهای خاص سیاسی وجود دارد منتقدین را قانع نمی سازد، زیرا از نظر آنها دمکراسی و میدانهای باز مبارزه ی سیاسی جهان مدرن عرصه های به چالش خواندن گروههای قدرتمند و عرصه های اعمال خواست مردم بر حاکمیت و دولت هستند.

بهررو، هم مدافعین سنتی سوسیالیسم و هم منتقدین آنها نکات درستی را طرح می نمایند، هر چند که هر دو گروه بخشی از واقعیت را نادیده می گیرند. سوسیالیستها معمولاً به خواست عمومی تبلور یافته در آراء و نظرات بالفعل آنها اهمیت چندانی نداده اند. آنها غالباً بین خواست واقعی

توده ها و خواست بالفعل آنها تمایز قائل شده اند و خود را داننده، نماینده و عامل تحقق اولی دانسته اند. در این مورد، البته سوسیال دمکراتهای اروپای غربی همواره بیشتر از سوسیالیست های رادیکال و سوسیالیست های شرقی به خواست و تمایلات خود توده ها توجه نشان داده اند. ولی معمولاً سوسیالیستها تا آن حد که رادیکال بوده اند تا به همان حد دیدی انتقادی به دمکراسی داشته اند. این درک ریشه در نقد آنها از دمکراسی موجود داشته است، نقدی که همواره تا حد زیادی از حقانیت برخوردار بوده است. دمکراسی های موجود قرن بیستم بطور عمده ناقص، محدود و تحریف شده، بوده و هستند. بوسیله ی نهادهای آنها، اکثر اوقات، خواست گروه های قدرتمند جامعه، به عنوان خواست عمومی معرفی شده است، بهررو، این دمکراسی می توانست حوزه ی مهمی برای مبارزه در راه برقراری سوسیالیسم گردد. بسط و تعمیق آن به یقین می توانست زمینه ی اعمال اراده ی توده ها را فراهم آورد. از این نظر منتقدین حق دارند که به بی توجهی سوسیالیستها به دمکراسی اعتراض نمایند. سوسیالیسم بعنوان سازماندهی نظم اجتماعی بر اساس شان برابر انسانها، آزادی و در عین حال اخوت آنها نمی تواند فعالیت و پویایی انسانها را در حوزه های عمومی جامعه (هر چند که به نحوی ناقص و محدود انجام گیرد) مهم نداند و دخالت مستقیم آنها را در سازماندهی امور مورد تاکید قرار ندهد. هر چه توده ها در همان حوزه های موجود فعالیت سیاسی جمعی، فعال تر باشند تا به همان حد آزادتر، برادتر و برابرتر خواهند بود.

سوسیالیسم و دمکراسی در عمل، وابسته و لازم و ملزوم یکدیگر هستند. دمکراسی اگر به گونه ای رادیکال تعریف شود و در جامعه استقرار پیدا کند، وسیله و بستر تحقق سوسیالیسم خواهد بود. به همین صورت، هر چه سوسیالیسم یا آزادی، برادری و برابری بیشتر مادیت یابد، زمینه ی تحقق دمکراسی و شرکت مستقیم مردم در سازماندهی زندگی اجتماعی خویش بیشتر آماده می شود. هیچیک از آندو به تنهایی نه دارای معنی است و نه از امکانات فعلیت یافتن برخوردار است. سوسیالیسم بدون دمکراسی همانا کابوس «سوسیالیسم واقعا موجود» بلوک شرق است و دمکراسی بدون تحقق

جنبه‌هایی از سوسیالیسم همانگونه که نمونه‌اش تا حدی در ایالات متحده امریکا به چشم می‌خورد، چیزی بیش از الیگارشی سلاطین سرمایه نیست. در اولی، به بهانه‌ی تحقق آرمان برابری، آزادی و همبستگی شهروندان نقض می‌شود؛ در دومی، چون گمان می‌رود بخاطر حفظ آزادی باید از محدود نمودن اقتدار اقتصادی و اجتماعی اشخاص اجتناب ورزید، قدرتمداران و صاحبان ثروت و امکانات، اجازه دارند به هر گونه که می‌خواهند قدرت خود را اعمال نمایند.

دمکراسی رادیکال به معنای دخالت همه جانبه‌ی مردم در تصمیم‌گیری‌های عمومی و سازماندهی زندگی اجتماعی است. این شکل از دمکراسی فراتر رفتن از محدوده‌ی دمکراسی نمایندگی پارلمانی معاصر و اعمال خواست عمومی بر حوزه‌های وسیعی از کار و زندگی اجتماعی را دربردارد. دمکراسی‌های موجود مردم را هر از چند سال یکبار برای تعیین نمایندگان خود و تعیین ساختار کلی دولت به اظهار نظر دعوت می‌کنند. در این دمکراسی‌ها انتخابات پارلمانی (و شهرداری و استانی) عرصه‌ی اصلی اعمال قدرت توده‌ای است. در آن مردم قرار نیست در سازماندهی کار و زندگی عملی خود دخالت فعالی داشته باشند، بلکه قرار است در همان متن نظم موجود به کار و زندگی ادامه دهند. در مقایسه، در الگوی رادیکال دمکراسی، عرصه‌ی اصلی تحقق دمکراسی و اداره‌ی امور بر اساس خواست عمومی حوزه‌های خرد و محلی زندگی است؛ حوزه‌هایی مانند محله‌ی محل سکونت، در کارخانه، دفتر و موسسه‌ی محل کار، در مدرسه و دانشگاه محل تحصیل، در بیمارستان و زندان و در باشگاه‌های ورزشی و تفریحی. شرکت در انتخابات پارلمانی مهم است، اما نه اگر بصورت رای دادن هر از چند گاه یکبار انجام شود. انتخابات آنگاه جنبه‌ی پویا و حیاتی‌ای پیدا می‌کند که مردم بطور فعال در مباحث سیاسی (تعیین موضوعات مورد بحث و سمت و سوی خود بحث) شرکت داشته باشند، خود در برپایی احزاب و پیشبرد کارهای آنها نقشی فعال ایفا نمایند و بطور مستقیم بر کارکرد پارلمان نظارت ورزند. دمکراسی رادیکال، نیروی خود را نه از انتخابات دوره‌ای بلکه از جنبشهای اجتماعی موجود و در حال شکلگیری کسب می‌کند. کسانی که

خواهان تغییر قانون، قواعد با شیوه‌ی عملکرد خاصی هستند دور هم گرد می‌آیند، با تبلیغ و طرح نظرات خود اکثریت را موافق خود می‌سازند و از آن طریق قانون و شیوه‌ی عملکرد مورد نظر را تغییر می‌دهند. این فعالیت و مبارزه، بطور عمده غیرپارلمانی است و لازمه‌ی آن وجود حوزه‌های وسیع بحث آزاد همانند رادیو و تلویزیون، مطبوعات، کنفرانسها و سمینارهاست. این حوزه‌ها اجازه می‌دهند تا افراد در جریان بحث و تبادل نظر توانایی اظهار نظر و دفاع از افکار و آراء خود را بدست بیاورند و به توافق شفاف و تصریح شده‌ای در مورد خواست و تمایلات خویش برسند. مشخص است که این حوزه‌ها می‌باید در ارتباط مستقیم با عرصه‌های کار و زندگی مردم باشند تا همه بتوانند از امکان شرکت مستقیم در کارکرد آنها برخوردار شوند. در مجموع، دمکراسی رادیکال با گسترش حوزه‌های استقرار دمکراسی، برپایی هر چه بیشتر حوزه‌های بحث عمومی، دخالت مستقیم خود مردم در روند بحث و تصمیم‌گیری و محدود گشتن و تحت نظارت قرار گرفتن قدرت نمایندگان، متخصصین و کارگزاران حرفه‌ای - بطور نظری - تعریف می‌شود و - بطور عملی - استقرار پیدا می‌کند.

مهمترین خصوصیت الگوی دمکراسی رادیکال تأکیدی است که بر وساطت یافتگی روابط اجتماعی می‌نهد. در حالیکه، در دمکراسی پارلمانی لیبرالی، نظام سیاسی عرصه‌ی اصلی تبلور خواست مردم است. در الگوی دمکراسی رادیکال قرار است کلیت روابط اجتماعی بر مبنای خواست خود توده‌ها، که در متن گفت و شنود یا بحث و تبادل نظر باز و آزاد تعیین و تشخیص می‌یابد، بازسازی شود. در این الگو کنش متقابل و گفتگو، و نه اظهار نظر صرف یا اعمال حقوق فردی، مبنای کارکرد دمکراسی است. بدین خاطر نیز این الگو، دمکراسی را بطور کامل امری متفاوت از آزادی می‌داند. از دید آن، آزادی خودبخود دمکراسی یا دخالت فعال افراد در سازماندهی زندگی اجتماعی را دربر ندارد. افراد آزاد ممکن است عزلت و انفعال را اختیار کنند. دمکراسی با فعال شدن افراد در حوزه‌های زندگی جمعی و اعمال اراده‌ی جمعی، بر وضعیت داده شده تحقق پیدا می‌کند. الگوی دمکراسی رادیکال با تأکید بر برپایی حوزه‌های باز و آزاد بحث به شرایط لازم برای عروج چنین رویکردی

توجه نشان می دهد. شرایطی که تحقق آنها چیزی بیشتر از وجود آزادی در جامعه را می طلبد.

این شکل از دموکراسی هم وسیله و هم بستر استقرار سوسیالیسم است. ابعاد گستردگی و عمق آن اجازه می دهد که جنبه های سوسیالیسم، در عمق و سطح، در تمامی جامعه استقرار یابد. با دموکراسی پارلمانی صرف، سوسیالیسم را، حتی اگر نمایندگان انتخاب شده خواهان آن نیز باشند، تنها می توان به وسیله ی وضع قوانین، از بالا، به برخی از حوزه های زندگی اجتماعی اشاعه داد. با دموکراسی رادیکال، خود کسانی که دارای منافع در برقراری سوسیالیسم هستند امکان آن را بدست می آورند که آنرا در حوزه های عملی زندگی خود پیاده نمایند. مردم فرصت آنرا می یابند که اگر می خواهند سوسیالیسم را در حوزه های کار و فعالیت های روزمره ی خود پیاده کنند.

اما مهمتر از همه اینست که در متن استقرار دموکراسی رادیکال، سوسیالیسم نیز تحقق می یابد. دخالت مستقیم مردم در امر تصمیم گیری و اداره ی امور بطور مستقیم یا غیرمستقیم به عروج و تحکیم آزادی، برادری و برابری افراد می انجامد. شرکت فعال مردم در روند بحث و تصمیم گیری هم به میزان آزادی آنها وابسته است و هم این میزان را بسط می دهد. این با شرکت در روند بحث و تصمیم گیری است که ما به نقطه نظرات نو (خاص خود) می رسیم و جرات ابراز آنرا پیدا می کنیم. همین شرکت به ما کمک می کند تا به صورت بازتری به نظرات متفاوت با نظر خود، توجه معطوف داریم. از سوی دیگر، در بستر سازماندهی نهادها و موسسات اجتماعی، بر اساس خواست افراد فعال در آنها، همبستگی و اخوت مردم تعمیق پیدا می کند. بوسیله ی دخالت فعال همگانی، نهادها و موسساتی که بطور تاریخی عرصه ی اعمال قدرت یا تقابل اراده های گوناگون بوده اند به عرصه های تقابل آراء و اتخاذ تصمیم بر اساس خواست عمومی درمی آیند. گسترش ابعاد دموکراسی به حوزه های خرد کار و زندگی، خود، حد معینی از همبستگی را طلب می کند، اما به نوبت خود همبستگی را تعمیق و گسترش می دهد: بین افرادی با گرایشات سیاسی گوناگون یا تعلقات فرهنگی، قومی و شاید نژادی متفاوت

رشته ی وصل تصمیمات معین اتخاذ شده برای اداره ی یک سازمان خاص اجتماعی را ایجاد می کند. در واقع، کسب توافق در روند تبادل نظر و بحث را می توان، صرفنظر از این که دارای چه درون مایه ی دموکراتیکی است، موثرترین وسیله برای استحکام همبستگی یک جمع به حساب آورد. در این روند، افراد نقاط اشتراک و نزدیکی های خود را خواهند یافت و به یکدیگر اجازه خواهند داد تا تمایلات و آراء خود را به وضوح بیان نمایند.

دموکراسی رادیکال، همچنین با دخالت دادن خواست عمومی در سازماندهی زندگی اجتماعی و تصمیم گیری و اداره ی امور بر اساس حاصل جمع آراء یکایک افراد، برابری را در جامعه گسترش می بخشد. اداره ی کارخانه، اداره، مدرسه، دانشگاه و بیمارستان بر اساس خواست عمومی به معنای نفی قدرت صاحبان یا مدیران این موسسات و نهادها است. همچنین هنگامی که قدرت (اداره ی امور) در دست خود کارکنان و دریافت کنندگان خدمات قرار می گیرد، این افراد می توانند تا آنجا که می خواهند و به آن گونه که می خواهند ثروت و امکانات موجود را بین خود تقسیم نمایند و دستمزدها و درآمدها را مساوی تر کنند. در سطح کلی و عالی قدرت سیاسی نیز، شرکت فعال مردم در تعیین سرنوشت سیاسی و اجتماعی خویش، تساوی هر چه بیشتر قدرت سیاسی را به همراه آورده، به لایه های پایینی جامعه یا گروه های تحت تبعیض اجازه می دهد تا خود به تنهایی (اگر گروه های قدرتمند یا پرجمعیتی هستند) و یا، در متن جنبشهای اجتماعی و در اتحاد با دیگر گروه های اجتماعی، به بهبودی وضع خویش همت گمارند.

دموکراسی رادیکال حد و شتاب برقراری سوسیالیسم را منوط به خواست خود توده ها، خود گروه ها و افراد گوناگون می گرداند. در این الگوی دموکراسی، این خود مردم هستند که در حوزه های متفاوت زندگی اجتماعی تعیین می نمایند که چه سیاستها و برنامه هایی باید اجرا گردند. دخالت گری فعال و اقتدار، به افراد امکان آنرا می دهد که امور زندگی اجتماعی خود را آنگونه که خود می خواهند اداره کنند. بدین صورت، دموکراسی رادیکال مانعی جدی در مقابل کژدیسی سوسیالیسم و تبدیل آن به دیکتاتوری حزبی یا اداره ی بوروکراتیک امور است.

همزمان، دموکراسی رادیکال در جامعه نمی تواند تحقق پیدا کند مگر این که جنبه هایی از سوسیالیسم، یا آزادی، برادری و برابری، در جامعه پیاده شده باشند. در جامعه ای که در آن نشانی از آزادی، برادری و برابری نباشد، امکان شور و شوق و توان دخالت همه جانبه در امور اجتماعی نیز وجود ندارد. تنها افرادی که از آزادی دارا بودن نظرات و آراء خاص خود و طرح آنها برخوردارند، می توانند بر آن اساس در تعیین سرنوشت اجتماعی خود شرکت جویند. به همین گونه، بدون احساس همبستگی جدی به یکدیگر، افراد شور و شوق لازم برای دخالت در تعیین امور اجتماعی و همگانی را نخواهند داشت. در این وضعیت، آنها بیشتر منافع فردی خود را دنبال خواهند نمود و حوصله و علاقه ی شرکت در بحث و جدل و اتخاذ تصمیمهای عمومی را نخواهند داشت. نابرابری، عملاً، هم شور و علاقه و هم توان را از توده ها برای دخالت گری باز می ستاند. در فقدان امکانات برابر و دریافت توجه کافی از جامعه، لایه های پایینی و حاشیه ای جامعه یعنی اکثریت افراد، نه علاقه ای به امور عمومی و نه امکان دخالت گری (سواد، قدرت و وقت آزاد) را خواهند داشت. در نتیجه، تصمیم گیری و اداره ی امور عمومی بیشتر به دست برگزیدگان، ثروتمندان و بطور کلی افرادی که توان، حوصله و وقت کافی را برای این کار دارند، خواهد افتاد.

بنابراین، در مجموع، سوسیالیسم و دموکراسی رادیکال به یکدیگر وابسته و دوروی یک سکه هستند. حرکت در زمینه ی برقراری یکی به مثابه حرکت به سوی استقرار دیگری است. هیچیک بدون دیگری قابل تحقق نیست. سوسیالیسم بدون دخالت همه جانبه ی مردم در تعیین سرنوشت عمومی خویش ناممکن است. همچنان که تجربه ی «سوسیالیسم واقعا موجود» نشان داد، بدون دموکراسی رادیکال، سوسیالیسم چیزی جز تمرکز قدرت، ثروت و منزلت اجتماعی در دست بوروکراتهایی که به نام نمایندگان مردم بر کرسی حکومت تکیه می زنند نیست. دموکراسی رادیکال و دموکراسی بطور کلی نیز بدون پیشروی در زمینه ی استقرار آزادی، برادری و برابری قابل تحقق نیست. اینکه در برخی دموکراسی های غربی همچون ایالات متحده امریکا مردم بیش از پیش سردی و تنفر نسبت به شرکت فعال در روند تصمیم

گیریها و اداره ی امور عمومی نشان می دهند شاهدهی بر این امر است که، در غیاب آزادی، همبستگی و برابری واقعی - عملی گروه های وسیعی از مردم امکان و علاقه به شرکت در آن روند را ندارند.

امروزه در حالی که ایده ی سوسیالیسم در حاشیه ی مباحث عمومی قرار گرفته، ایده ی دموکراسی و مسئله ی گسترش و تعمیق آن به یکی از موضوعات اصلی مباحث عمومی تبدیل شده است. با به رسمیت شناختن و طرح امر وابستگی سوسیالیسم و دموکراسی رادیکال می توان انتظار داشت که مبحث سوسیالیسم نیز آن توجه لازم را در مباحث عمومی دریافت دارد. مهمتر از آن اما اینست که با طرح این نظریه از باور سنتی وابسته بودن سوسیالیسم به مبارزات و افق دید یک طبقه ی اجتماعی معین، پرولتاریا فاصله می گیریم. در دورانی که طبقه ی کارگر دیگر صحنه گردان اصلی میدین مبارزات اجتماعی نیست، در دورانی که جنبشهای اجتماعی گوناگون زنان، حقوق مدنی و حفظ محیط زیست بیشتر از جنبش کارگری فعال هستند و در دورانی که افراد بیشتر خود را بر مبنای باورهای فرهنگی و سلیقه ها و دیدگاه های شخصی هویت می بخشند تا جایگاه طبقاتی خود این نکته از اهمیت کمی برخوردار نیست. در نهایت، طرح این مسئله که استقرار سوسیالیسم به فعالیت و مداخله جویی جمعی همه ی شهروندان در تمامی سپهرهای زندگی اجتماعی ربط دارد به منزله ی دعوتی است از همه برای جدی گرفتن نقش خود در گستره ی تاریخ و گشایش افقهای هر چه روشنتر، و تاکید است بر این که مبارزه برای سوسیالیسم چیزی جدا از تلاشهای روزانه ی انسان در گستره ی حیات عمومی جامعه برای اعمال اراده ی خویش بر شرایط داده شده نیست.

ایده ی سوسیالیسم را نمی توان بدون برخورد به مارکسیسم به بحث گذاشت. مارکس نه تنها پراوازه ترین، بلکه معتبرترین نظریات را در این زمینه تدوین نموده است. برای خیلی ها نیز سوسیالیسم بیش از آنکه یک آلترناتیو

اجتماعی در مقابل وضع موجود باشد، طرحی است که مارکس برای سازماندهی دیگرگونه‌ی امور اجتماعی فرا افکنده است. مارکس خود، سوسیالیسم را تنها مرحله‌ی مقدماتی جامعه‌ی پسا سرمایه داری می‌داند، جامعه‌ای که وجه مشخصه‌ی آن دیکتاتوری پرولتاریا، مالکیت دولت بر ابزار تولید و برخی نابرابری‌های بجا مانده از نظم کهنه است. او کمونیسم را مرحله‌ی نهایی جامعه‌ی پسا سرمایه داری و نهایت تحول و تکامل شیوه‌ی تولید به حساب می‌آورد. به نظر او در این جامعه انسانها خود بطور مستقیم سازماندهی نظم اجتماعی را به عهده خواهند داشت و برابری کامل بر اساس فومول «از هر کس به اندازه‌ی توانش، به هر کس به اندازه‌ی نیازش» برقرار خواهد بود. در واقع، به اعتقاد او سوسیالیسم تنها مرحله‌ای در راه رسیدن به کمونیسم است و در خود اصلاً غایتی نیست. اما امروز نظریات او کلاً بسان نظریه‌ی دوباره‌ی سوسیالیسم تلقی می‌شوند و اینچنین مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند.

رئوس دید مارکس در مورد سوسیالیسم را می‌توان در این نکات خلاصه نمود: ۱ - تحول و تکامل ابزار تولید شیوه‌ی تولید بورژوایی را با بحران روبرو می‌سازد. مناسبات اجتماعی جامعه‌ی بورژوایی گنجایش ثروت و اجناس تولید شده را ندارد. بحرانهای ادواری که در اصل بحران اضافه تولید هستند، هر چند گاه یکبار شیرازه‌ی این جامعه را از هم می‌پاشد و توده‌های وسیع مردم را بیکار و محروم از حداقل امکانات مادی بجا می‌گذارد. سوسیالیسم با برقراری توازن میان مناسبات اجتماعی و ابزار تولید، مشکل بحران را یکبار برای همیشه حل می‌کند. ۲ - تکامل شیوه‌ی تولید بورژوایی در دو روند متناقض اتفاق می‌افتد. از یکسو، تولید بیش از پیش اجتماعی می‌شود و به وسیله‌ی کارگران، متمرکز در واحدهای تولیدی بزرگ و در عین حال به هم پیوسته، انجام می‌گیرد. از سوی دیگر، مالکیت وسایل تولید در دست بورژوازی، متشکل از افرادی معدود، متمرکز می‌شود. این تناقض ساختار تولید با شکل مالکیت آن تنها بوسیله‌ی استقرار سوسیالیسم و نفی مالکیت خصوصی امکانپذیر است. ۳ - طبقه‌ی کارگر برای رهایی خود از قید استثمار و فقر راهی جز نفی سرمایه داری و مالکیت خصوصی (بر ابزار

تولید) ندارد. این طبقه که دارای هیچگونه مالکیتی بر ابزار تولید نیست و وجود و حضوری جمعی در جامعه دارد، دارای هیچگونه منافعی در حفظ ساختار اقتصادی و سیاسی نظم طبقاتی کهن نیست. رهایی او تنها با اجتماعی شدن کامل تولید (اعم از مالکیت یا اداره‌ی آن) تحقق می‌یابد. ۴ - هر چند تحقق سوسیالیسم استقرار دیکتاتوری پرولتاریا و دولتی شدن موسسات بزرگ اقتصادی را می‌طلبد، اما نهایت آن با از بین رفتن هر گونه اختلاف طبقات و اضمحلال دولت بدست می‌آید.

در مجموع، مارکس نیز سوسیالیسم را گستره‌ی تحقق آزادی، برادری و برابری می‌بیند. از نظر او آزادی انسان بیش از هر چیز در گرو نفی استثمار و سلطه‌ی سرمایه قرار دارد و انسان آزاد کسی است که بتواند رها از سیادت اقتصادی و سیاسی طبقاتی زندگی کند و بیاندیشد؛ برادری به معنای همبستگی کارگران است، همبستگی‌ای که ریشه در ساختار تولید بورژوایی و تلاش در برگردشتن از موانع نظام سرمایه داری دارد؛ و برابری با از بین رفتن اختلافات طبقاتی و احیاء ضرورت انجام حد معینی از کار برای بهره‌گیری از حد معینی از ثروت اجتماعی بدست می‌آید. بعلاوه، از نظر مارکس سوسیالیسم بوسیله‌ی پرولتاریا و در متن یک انقلاب اجتماعی و سیاسی برقرار می‌شود.

ضعف اصلی مارکس نه نکته‌ای تاریخی یعنی تاکید از لحاظ تاریخی نادرستی است که او بر نقش پرولتاریا در برقراری سوسیالیسم دارد، بلکه همانا نادیده گرفتن اهمیت دمکراسی بطور عام و دمکراسی رادیکال بطور خاص است. او چون دمکراسی را جزئی از مکانیسم اعمال سیادت سیاسی می‌داند آنرا با سوسیالیسم بی ارتباط می‌یابد. به اعتقاد او سوسیالیسم با الغاء اختلاف طبقاتی امکان اعمال سیادت سیاسی (بر دیگران) را از گروه‌ها و افراد باز می‌ستاند و از این رو دیگر در آن نیازی به دمکراسی برای تعیین سیاستها به نحو دلخواه عموم وجود ندارد.

آنچه مارکس را بدین درک انحرافی می‌کشاند، تا حد معینی تاریخی‌گری یا انگاشت سوسیالیسم بعنوان یک ضرورت تاریخی است. بنظر او، چه افراد بخواهند و چه نخواهند، سیر تحولات اجتماعی، استقرار سوسیالیسم را

می طلبد. این نواله ناگزیر تاریخ است، و در این رابطه انسانها بیشتر عامل یک اراده ی عینی زیربنایی هستند تا تعیین کننده ی مسیر حرکت خود. اما آنچه در شکلگیری این درک انحرافی نقش مهمتری دارد استنباط ناقص او از سه مفهوم آزادی، برادری و برابری است. آزادی آنگونه که او آنرا می فهمد، بیشتر محدود به آزادی سیاسی و اقتصادی است. در درک او آزادی اجتماعی و فرهنگی، یا آزادی از سنت و اقتدار اجتماعی دیگران، جایگاه شایسته ی خود را ندارد، و تابعی از آزادی سیاسی و اقتصادی است. برادری نیز، در استنباط او از آن، محدود به همان همبستگی بدست آمده در روند تولید سرمایه داری و مبارزه برای برقراری سوسیالیسم باقی می ماند. همبستگی عمیق و گسترده که فرد را در حوزه های وسیعی از زندگی اجتماعی به دیگران ارتباط می دهد برای او محلی از اعراب ندارد. همبستگی مورد نظر او بیشتر همبستگی متکی به منافع اجتماعی و فعالیت در دو حوزه ی کار و مبارزه ی سیاسی است. به هر حال، اگر استنباط او از آزادی و برادری تنگ و محدود است، استنباط او از برابری تخیلی و زیاده از حد آرمانخواهانه است. بنظر او برابری مطلق، بهره گیری به اندازه ی نیاز و مایه گذاری به اندازه ی توان، امری عملاً امکانپذیر است. امروز ما چنین درکی را تخیلی می دانیم زیرا نیازهای انسان را بیش از آنچه مارکس حدس می زد، قابل انکشاف می دانیم. ما می دانیم که هیچ جامعه ای نمی تواند نیازهای گوناگون انسان را پاسخگو باشد. برابری تنها می تواند در سطح نیازهای اساسی انسان پیاده شود. مارکس چون برابری را بگونه ای عمیق و مطلق، قابل تحقق می داند، به آزادی همه جانبه و برادری عمیق و گسترده اهمیت لازم را نمی دهد. واضح است که در متن چنین برابری ای، آزادی و برادری اهمیت ندارند، مشکل اجتماعی ای دیگر وجود ندارد تا آزادی افراد را محدود نماید یا جنب و جوش فردی و همبستگی اجتماعی را (برای برگردشتن از آن) طلب کند. اما امروز چون ما می دانیم چنین برابری ای قابل تحقق نیست و جامعه همواره مرکب از افرادی است که مجبور هستند در متن ضرورتها و محدودیتهای اقتصادی زندگی کنند، اهمیت لازم را برای آزادی همه جانبه و برادری عمیق و گسترده قائل هستیم. دموکراسی رادیکال نیز از این رو برای ما مهم است که

می دانیم این دموکراسی اجازه می دهد تا در متن ضرورتها و محدودیت ها، امور، به هر حال، بر مبنای خواست عمومی اداره شوند. در قرن نوزدهم، در شرایطی که انقلاب صنعتی، شرایط کار و معیشت کارگران را بیش از پیش وخیم ساخته بود و بورژوازی به تحکیم سلطه ی سیاسی خویش مشغول بود، برای مارکس برابری و آزادی سیاسی و اقتصادی، بُعد آرمانی سوسیالیسم را رقم می زد. از نظر او انقلاب کارگری با نفی سیادت بورژوازی و متحول ساختن مناسبات اجتماعی، تحقق این بُعد و سوسیالیسم را بطور کلی امکان پذیر می ساخت. اما امروز، در شرایطی که فرد بیش از پیش محکوم به انفراد، انزوا و انفعال سیاسی است، برای ما آزادی مثبت (شور طرح افکار و تمایلات، مباحثه و کسب توافق جمعی) و همبستگی عمیق و گسترده بُعد آرمانی سوسیالیسم را شکل می دهد، بُعدی که با حرکت در جهت استقرار دموکراسی رادیکال متحقق می شود.

رابطه‌ی تنش بین تئوری و پراتیک در ساختار تئوری بوسیله‌ی تمایز میان گرایشهای اصلی و گرایشهای مخالف در تحول جامعه بیان می‌شود. و آنهم بدین صورت که گرایش مخالف از گرایش اصلی قابل استنتاج است و از دنیای خارج از تئوری (به مثابه سازگارسازی پسا هنگام با واقعیت) به آن اضافه نمی‌شود، و اینکه در تمامی گرایشهای مخالف، این گرایش اصلی است که حاکم باقی می‌ماند.

گرایش اصلی:

- پویایی درونی سرمایه داری که آنرا به سمت فروپاشی می‌رانند، علیرغم موارد زیر در:

گرایشهای مخالف:

- امپریالیسم، استعمار نو، فاشیسم، سرمایه داری انحصاری و دولتی. اما اگر مطلق کردن گرایش به فروپاشی، تنها شیئی کردن بی رویه‌ی مقوله‌ی مارکسی خواهد بود، گرایش به فروپاشی حتی بعنوان گرایش اساسی، حاوی عامل ذهنی یعنی پراتیک است. توان انقلابی پراتیک می‌تواند شکسته شود، آنگاه فروپاشی سرمایه داری، منجر به بربریتی می‌شود که در آن حاکمیت تکنیکی نیروهای مولد، برده داری تمام و کمالی مبنی بر کنترل تام را بر کرده‌ی مردم گرسنه و «بیگانه» ممکن خواهد کرد.

دیالکتیک گرایش اصلی و گرایش مخالف نه تنها در شرایط عینی تغییر موثر است، بلکه در عامل پراتیک دگرگون کننده نیز تاثیر می‌گذارد: یعنی در طبقه‌ی کارگر؛ این طبقه در جوامع پیشرفته‌ی سرمایه داری انقلابی نیست؛ نه تنها به معنای غیبت موقت آگاهی، بلکه در درجه‌ی ادغام خواستها و آرزوهای طبقه‌ی کارگر دیگر در اکثریتش «فشی مشخص» نیست. احزاب بزرگ طبقه‌ی کارگر از خود بعنوان «حزب نظم» نام می‌برند و پی برده اند که گذار به سوسیالیسم دیگر در دستور روز قرار ندارد.

در واقع هم دیگر، رفتار طبقه‌ی کارگر در کشورهای سرمایه داری انحصاری را نمی‌توان در شکل سنتی اش، توسط غیبت آگاهی انقلابی تبیین کرد، چنانکه تحول از شکل «در خود» به شکل «برای خود» در موقعیت موجود، به عهده‌ی حزب انقلابی یا پیشروانش باشد. تحول آگاهی انقلابی بعدی است از

هربرت مارکوزه

Herbert Marcuse

Theorie und Praxis

تئوری و پراتیک^۱

منظور من از «تئوری»، تئوری مارکس و از «پراکسیس»، پراتیک تغییر دهنده‌ی جهان (در معنای تز یازدهم مارکس درباره‌ی فویرباخ) است.

تئوری و پراتیک هیچگاه وحدتی بلاواسطه نیستند (زیرا آنگاه مرزهای تئوری و استراتژی درهم می‌ریختند). تنش و حتی درگیری درونی با پراتیک در ماهیت تئوری است و در ساختارش پی ریزی شده است:

۱ - تئوری کیفیتی انتقادی و پیش بینی کننده دارد. تئوری بر مبنای تحلیل جامعه‌ی موجود، پراتیک ممکن را پیش بینی و طراحی می‌کند. این ماقبل تجربی بودن تاریخی تئوری است.

۲ - تئوری/امر عام را در شکل خاص تعیین می‌کند؛ یعنی اشکال بروز مشخص و بلاواسطه‌ی جامعه‌ی موجود را به مفاهیمشان مربوط می‌کند و گرایشهایی را که ممکن است در پراتیک به بن بست برسند و یا منحرف شوند، تشخیص می‌دهد. این است/انتزاعی بودن خود تئوری؛ تئوری انتزاعی است از واقعیت اسرارآمیز شده و از تجربیات مثله شده.

اما از طرف دیگر تئوری، مبنای تجربی غیر قابل انکار خویش را نیز دارد:

- گرایشها و شرایط تغییر که توسط تئوری به قالب مفهوم درآمده اند، باید در جامعه‌ی موجود قابل اثبات باشند. هر چه این مورد کمتر باشد، تئوری انتزاعی تر است. اما این مجرد بودن، تئوری را نه به ایدئولوژی مبدل می‌کند و نه به آگاهی کاذب،

- مادامیکه تئوری قادر است غیبت (ظاهری یا واقعی) نیروهای انقلابی را در تحلیل کل جامعه اثبات، پیش بینی و استنتاج کند.

هستی اجتماعی. ادغام طبقه ی کارگر امروز بر پایه ای مادی که سرمایه داری انحصاری آفریده، به مرحله ی عمل درآمده است. همین پایه ی مادی است که طبقه ی کارگر را تغییر داده است و آنهم نه فقط در آگاهی اش؛ و این هستی اجتماعی است که در سرمایه داری متاخر سدی در مقابل تغییر آگاهی ایجاد می کند. از سرمایه داری «رقابت آزاد» تا سرمایه داری انحصاری، گرایش اصلی، مسلط باقی می ماند. و طبقه ی کارگر فاعل و عامل اجتماعی تغییر رادیکال است؛ اما این طبقه ی کارگر دیگر پرولتاریای مارکسی نیست و انگیزه ها و اهداف پراتیک رادیکال هم دیگر مانند دوره ی قبلی نیستند.

طبقه ی کارگر مادام که بازتولید مادی کل جامعه به او وابسته است، عامل اجتماعی تغییر باقی می ماند؛ همچنین، تا زمانی که طبقه ی مسلط کنترل کننده ی تولید محتاج به اوست و تا زمانی که فرآیند تولید، همزمان بازتولید استثمار اوست. اما در چهارچوب ساختار حاکمیت (و در اثر انکشاف تولید سرمایه داری) بافت اجتماعی، استفاده از نیروی کار و احتیاجات این طبقه تغییر می کنند، به این صورت که این تبدیل، تاریخا امکانات و اهداف جدید گذار به سوسیالیسم و خود سوسیالیسم را نشان می دهند.

من در اینجا فقط به یک جنبه از تبدیل شالوده ی یک انقلاب احتمالی در کشورهای صنعتی پیشرفته اشاره می کنم: دامنه ی گسترش استثمار و نتایج بلاواسطه ی آن (۲): افزایش سهم «بقه سفیدها» و کار روشنفکری در روند تولید و رشد تولید در بخش خدمات (گسترش دامنه ی رسته ی سوم اقتصاد) منجر به ورود بخش بزرگی از طبقه ی متوسط به طبقه ی کارگر شده است (۳). این گرایش به مثابه روند «پرولتاریا شدن» صورت نگرفت. کاربرد هر چه بیشتر تکنیک و علوم در بارآوری بیشتر کار، جهان کالاها را فوق العاده گسترش داد و ایجاد هر چه بیشتر نیازهای تازه و ارضاء (اجباری) آنرا ممکن ساخت. البته به بهای فشار بر تعداد زیادی از تنگدستان کشورهای وابسته، سطح زندگی تقریباً بالایی برای اکثریتی از مردم در کشورهای متروپل حاصل شد. نتیجه این بود و هست: بورژوازی شدن؛ برتری نیازها و آرزوهای درونداتی سیستم؛ بازتولید وضع موجود توسط محکومین همراه با اعمال کنترل شدید و روزافزون در هر بُعد از زندگی و

نیز تمرکز قهر در دستگاه قدرت حاکمه.

این بافت، تثبیت بازدارنده و ضدانقلابی سرمایه داری متاخر را روشن می سازد:

- ارضاء و راهبری به نیازهایی که شیوه ی تولید سرمایه داری را به پیش می برند (خدمت خودخواسته ی اجباری)؛ همرنگی روشنفکران با فرهنگ مادی از طریق گسترش و تبلور سیستم علوم؛ فلسفه هایی که فراگذاری انتقادی مفهوم را بر خود ممنوع می کنند؛

- دموکراسی کاذب در سپهر مصرف همزمان با تقویت و گسترش قوه ی مجریه؛

- بسیج جهانی سرمایه ی بزرگ برای تضمین استثمار و فرونشاندن یا سرکوب شورشها.

به این طریق سرمایه داری متاخر جامعه ای جهانی را سازمان می دهد که در آن ارضاء واقعی و کانالیزه شده ی نیازها، آزادی و انقیاد، دموکراسی و ترور در کلیتی آنتاگونیستی بالاجبار بهم آمیخته اند، کلیتی که در آن جناح مخالف رادیکال، اقلیتی پراکنده است و از پایه ی سنتی اش جدا شده است. و این همان سرمایه داری متاخر در مرحله ی ضدانقلاب بازدارنده است.

سازماندهی ضدانقلاب بازدارنده با فاشیسم در اروپا شروع شد:

- سرکوب تروریستی جناح مخالف؛

- انهدام نسلی کامل از نمایندگان انقلابی طبقه ی کارگر؛

- سازماندهی مرکزیت یافته ی اقتصاد برای ترمیم و توسعه ی سرمایه ی بزرگ به همراه تفویض حاکمیت اقتصادی به دستگاه قدرت فاشیستی؛

- تبدیل طبقات تحت استثمار به شکل توده ای یکدست، به عنوان مردمی ممتاز در برابر «گروه های بیگانه» ی قربانی شده.

بعد از جنگ دوم جهانی در سازماندهی ضدانقلاب وسیعاً تجدید نظر می شود:

- سازماندهی مجدد سرمایه داری در جهان با هژمونی امریکا؛

- تقسیم جهان با همکاری اتحاد جماهیر شوروی؛

- جلوگیری از جنبشهای رادیکال آزادی بخش در جهان سوم: حل آنها در

بخش سرمایه داری یا بخش اتحاد جماهیر شوروی؛

- مداخله ی نظامی، اقتصادی، تکنیکی امریکا در کشورهای خارج؛ صدور سرمایه و صدور تولیدات؛

- تکمیل کنترل فراگیر و دستگاه اطلاعاتی؛ تسلیم مردم به بازآوری مخرب سیستم در عوض ارضاء وسیع نیازها و بازتولید احتیاجاتی برای حفظ سیستم موجود در تک تک افراد، که ترور را موقتا غیر ضروری می سازد.

تئوری و پراتیک با این ضرورت مواجه اند، که کلیت ادغام شده و ادغام کننده را متلاشی کنند و ظرفیت انقلابی مهار شده و محتوی در این جامعه را رها سازند. در اینجا تئوری در آغاز نمی تواند بر یک پراتیک انقلابی موجود و بر «توده ها» تکیه کند: منزوی کردن پراتیک و راهبری توده ها (تا رسیدن به یکنواختی، که خواهیم کوشید آنرا نشان دهیم) پی آمد و شرط خود تولید سرمایه داری هستند، و نه فقط پدیده ای ثانوی. از اینطریق تنش میان تئوری و پراتیک قویتر از تنشی است که اساسا فطری تئوری است: وابستگی سنتی با توده ها که در دوران ماقبل فاشیسم وجود داشت، در این مرحله از سرمایه داری متاخر «تعلیق» شده است.

تفسیر مارکسیستی امر جدا شدن تئوری از پایه ی توده ای اش، کماکان بخاطر شیوع شیئیت یافتن مفاهیم شرایط ذهنی و عینی تغییر و خصوصا مفهوم طبقه ی کارگر دشوار شده است. بنظر می رسد که تز یازدهم مارکس در باره ی فویر باخ خود قربانی برداشتی شیئی شده است. انگار که می تواند توالی ای تاریخی وجود داشته باشد: ابتدا، تا درجه ی معینی از رشد، تفسیر فلسفی جهان و بعدا تغییر آن. اما فلسفه ی انتقادی عنصری از تغییر باقی می ماند (همچنان که نزد مارکس چنین است)، و هر چه رشد جامعه از زاویه ی گذار به سوی سوسیالیسم/رتجاعی تر باشد، این عنصر قویتر است. این تحول ارتجاعی در عین حال مبنایی است که بر پایه ی آن امکانات جدید گذار و اهداف جدید پراتیک خود را نشان می دهند. آنچه می توانست در تئوری ماقبل انحصاری مارکسی هنوز به مثابه اتوبی یا ایدئولوژی پس زده شود، بایستی اکنون، به تئوری اضافه شود. اما از آنجایی که این اشکال کیفیتا متمایز گذار، امروز در جامعه، تنها به مثابه روشهای رفتاری «برگزیدگان» یا

اقلیتهای حاشیه ای بروز می کنند، مفضلبندی شان در تئوری، صفت تجریدی تئوری را تشدید می کند. همزمان به دلیل همین انتزاع، تئوری راه این امکان را باز می گذارد که جنبه ها و عناصری از تئوری که تا کنون در پراتیک انکشاف نیافته اند، خود را نشان دهند. جنبه هایی که انکشافشان، تئوری را دوباره به چراغ راهنمای پراتیک تبدیل می کند.

سرمایه داری متاخر مناسبات میان زیربنا و روبنا را تغییر داده است، البته نه در جهت «پایان دادن به ایدئولوژی»، بلکه بالعکس، در جهت نهادی شدن و «پیکربندی» ایدئولوژی در رفتار روزمره، در کارکرد جامعه و در فرد فرد اعضای آن. ثروت عظیم کالایی، بازآوری هدایت شده ی کار و ارضاء هدایت شده ی نیازها، نه تنها آگاهی، بلکه ساختار غریزی برای بازتولید/مر موجود در داخل و خارج از جهان کار را نیز به حرکت وامی دارد. اجتماعی شدن سرکوبگرانه ی آگاهی و ساختار غریزی، امروزه بخشی از فرآیند بازتولید مادی است.

اما همان فرآیند که از راه نظام تحمیلی نیازها، استثمار شدگان را در سیستم استثماراری ادغام می کند، خود نیز تابع دینامیسمی است که این کلیت را تهدید به انفجار می کند و تضادهای درونی سرمایه داری، خود را در گرایشهایی تشدید شده نشان می دهند که امر ثبات را متزلزل می کنند و همزمان تمام امکاناتی را که از مفاهیم سنتی آزادی فراتر می روند، آشکار می کنند. این تضادها نمایانگر روایتی از تئوری فروپاشی اند که با درجه ی رشد اقتصادی - سیاسی کلاسیک مطابقت دارد.

اشباع شدن بازار در شهرهای بزرگ و ضرورت به انباشت بیشتر، سرمایه داری در مرحله ای بالاتر از درجه ی رشد را وادار به تولید خدمات و کالاهایی می کند که ورای نیازهای مادی حیاتی و نیازهای فرهنگی، نمایانگر «کالاهای زینتی» هستند، بدون آنکه درجه ی فقر و فلاکت بیرون از دایره ی افراد برگزیده و دارای قدرت خرید افراد معمولی نیز کاهش یابد. یعنی مقیاس اجتماعی زمان کار لازم برای بازتولید نیروی مادی همواره کوتاهتر می شود (سراب آزادی)، بدون آنکه کل مقدار کار وابسته به مزد کوتاه شده باشد: و این کار «تمام وقت» محتوای زندگی باقی می ماند. تجربه ی زمان کار

تلف شده و غیر لازم (و البته مولد و لازم، تنها برای شیوه ی تولید سرمایه داری) دائماً با سختی بیشتری می تواند سرکوب شود: این تجربه نیاز به «قلمرو آزادی» را که همواره در جهان کالایی سرمایه داری متاخر تولید و نفی می شود، تحریک می کند.

سرمایه داری نیازهایی را پدید می آورد که قادر به جوابگویی آنها نیست، بویژه نیاز به براندازی استثمار از کار به مثابه شکل زندگی. زیرا سرمایه داری وابسته به بازتولید و شدت استثمار کار است: کالاهای زینتی، قلمرو سرمایه دارانه ی ارضاء و هوس، کالاهایی هستند که باید خرید و فروش شوند: همانا ارزشهای مبادله اند. بدین ترتیب سرمایه داری قلمرو آزادی را (که خود محرک و پدیدار کننده ی آنست) به قلمرو ضرورت اش تبدیل می کند: تولید وفور زیبایی، ارضاء؛ کار برای کالاهای زینتی تبدیل به کاری اجتماعاً لازم و غیرانسانی می شود، که نه هدف و نه غایتی دارد.

این است شکل سرمایه دارانه ی متاخر تضاد اساسی بین نیروهای مولد و مناسبات تولید؛ و این است شمای انقلاب غیرممکن: «غیرممکن» است زیرا در آنصورت در فلاکت مادی ریشه نمی داشت، بلکه در جامعه ی وفور؛ در آنصورت انقلابی نمی بود در مرحله ای از سرمایه داری که شرایط تولیدی در آن خست و سرکوب را پشت سر نهاده اند و بطور کیفی نیازهای دیگری را بجای نیازهای حیاتی مادی و فکری نهاده اند (۴).

با امکان انقلاب به مثابه «جهش کیفی»، دیالکتیک ویژه ی ماتریالیسم تاریخی پدیدار می شود؛ همانا هسته ی ایده آلیسم، که از ابتدا در آن نهفته بود. تعیین آگاهی توسط هستی اجتماعی تغییر می کند: بر پایه ی اقتصادی که الفای اضطراب و استثمار را هدف خود قرار داده است، آگاهی رها شده، هستی اجتماعی را تعیین می کند، و آنهم نه مقدماتاً به مثابه فکر عمل گرا یا خرد تکنیکی - علمی، بلکه بعنوان نقشه ی امکانات واقعی هستی اجتماعی. این است اتوبی مشخص کار همبسته برای آشتی زندگی و جهان زندگی، اتوبی ای که بدون آن، تئوری مارکسی نمی تواند به چراغ راهنمای پراتیک سوسیالیستی تبدیل شود.

اینگونه دگرسانی ماتریالیسم تاریخی به ایده آلیسم اجتماعی - نه در فکر ناب،

بلکه در کار اجتماعی - خود، در تئوری مارکس نهفته است. یک نقطه عطف جدید تاریخی (جداًقل از دهه ی ۶۰ به اینطرف) این تجربه است که مفهوم جهش کیفی نباید تنها شامل تحولات بعد از انقلاب شود، بلکه می بایستی تحت شرایط سرمایه داری متاخر و در پراتیک تدارک بیننده نیز مفسلبندی شود، اگر که قرار نیست انقلاب دوباره در تغییر کمی غرق شود. ارزش موضع سیاسی خواستهای اخلاقی و زیبایی شناختی و آزمونهای چپ نو در اینجاست: حفظ محیط زیست، کمونها، کار جمعی و غیره. اینها پیشدستیهای هستند که بر مرحله ای آتی از حدت یابی جنبش سبقت می گیرند و از این رو وسیعاً منزوی، معوج، ضربه پذیر و بسادگی قابل سرکوب اند. اینها اشکال پدیداری متاخر جدایی کار فکری و کار یدی (و همچنین نقطه ی آغازی برای غلبه بر این جدایی) هستند. اینگونه اشکال ضد فرهنگ در چارچوب تقسیم کار به مثابه شیوه هایی از شورشی ایدئولوژیک، اخلاقی، زیباشناختی و نخبه گرایانه پدیدار می شوند و در این قالب مسلماً پیش بینی کننده ی اشکال و انحایی از کار غیر بیگانه و رابطه ی همبسته ی انسانی و شکلی از ادراک خود و محیط زیست هستند که از جامعه ی مبتنی بر مبادله رهایی یافته است: تجربه ی ماده و رفتار با آن فراسوی شکل کالایی اش و فراسوی هستی اش به مثابه ابژه. بدین ترتیب ارتباط میان شکل کالایی و قالب فکر سست شده است (۵)، و نوعی از آگاهی که انسانها و چیزها را بنحوی تازه ادراک می کند، می تواند بر اساس شالوده ای که گرایشهای ویرانگر سرمایه داری متاخر ساخته اند، به عامل مادی تغییر رادیکال مبدل شود.

این گرایش بسوی انگیزه ای جدید یا گسترش یافته برای انقلاب در مرحله ای تاریخی پدیدار می شود که در آن سرمایه داری متاخر در شالوده ی اقتصادی - سیاسی اش شدت متزلزل است. این گرایش بحرانی را بوجود می آورد که از لحاظ کیفیت و گستردگی بُعد تازه ای دارد.

وضعیت رفاهی که برای بازتولید سرمایه داری متاخر ضرورت دارد به شدیدترین وجهی مورد تهدید است:

- توسط تورم درونماندگار سیستم که فقر را تجدید می کند (۶) و جنگ

طبقاتی را دامن می زند (انگلستان، ایتالیا، فرانسه)؛

- توسط تشدید رقابت داخلی سرمایه داری و مشکلات روزافزون انباشت؛

- بخاطر هدر دادن و کمبود منابع انرژی و مصرف مواد خام که برای حفظ رفاه مادی مصرف شده اند؛

- بخاطر رشد موضع قدرت کشورهای در حال توسعه ای که این مواد خام و انرژی را صادر می کنند: سیاسی شدن اقتصاد این کشورها. این جنبه احتیاج به بحث کوتاهی دارد.

امروزه راحت تر می شود مرکز ثقل توان انقلابی و سوسیالیستی را در جهان سوم دید، علیرغم تحولاتی واقعی که این تئوری را نقض می کنند (۷) این تحول حتی آنجایی که انقلاب به حرکت درآمده بود، بزودی یا به سرکوبی خونین منجر شد یا به نابودی دستاوردهای سوسیالیستی راه برد. در کشورهای در حال توسعه ای که بلحاظ اقتصادی - سیاسی از جمله ی قویترین ها هستند، این گرایش در جهت توافق و تطبیق با منافع سرمایه داری (مصر، ایران، عربستان سعودی، امریکای لاتین) پیش می رود. در هر حال گسترش جهانی سرمایه داری متاخر در جهان سوم هنوز با سد عبورناپذیری مواجه نشده است: ضربات مخالف (مثلا گرانی یا جیره بندی مواد خامی که برای سرمایه داری غیرقابل چشم پوشی اند از سوی بعضی کشورهای در حال توسعه) از راه تمرکز قدرت سرمایه (نفت و صنعت شیمی) و شرکت های چندملیتی عملا جذب شده اند، بطوریکه واقعا می توان از فرآیندی وارونه سخن گفت: مستعمرات سابق به میزان روزافزونی در مراکز اصلی تجمع سرمایه، سرمایه گذاری می کنند و در تکنیک و امور مالی این کشورها شریک می شوند. اگر که امروزه کشورهای تولید کننده ی نفت در جهان سوم، قدرتی در اختیار دارند که نقشی تعیین کننده در سیاست و اقتصاد جهانی به آنها می دهد، آنها این نقش را به مثابه تازه واردان در سیستم حاکم موجود بازی می کنند (شرق و غرب) و نه به مثابه مخالفان آن. یکپارچه شدن مستعمرات و استعمار کنندگان نه تنها «از بالا» اتفاق می افتد، یعنی از طرف طبقه ی حاکم در کشورهای در حال توسعه، بلکه همچنین «از پایین» نیز صورت می گیرد: مثلا توسط مهاجرینی که به عنوان کارگر

شرکتهای کوچک که با خرید مغازه ای کوچک شروع می کنند و به مرور به مالکین موسسات صاحب نام تبدیل می شوند. البته اکثریت «کارگران میهمان» در این پروسه شریک نیستند و به مثابه «پرولتاریای جدید» عقب می مانند؛ اما زبان بیگانه ای که بوسیله ی این قشر شیوع می یابد، روزمرگی سنت شده ی سرمایه داری پیشرفته را مختل می کند: استعمارگران دیگر کاملا در چهاردیواری خانه ی خود تنها نیستند.

کاری عبث است اگر این فرآیند را بعنوان تهدید سرمایه داری از خارج تلقی کنیم؛ این حرکت در همان قلمرو جهان سرمایه داری صورت می گیرد. کشورهای در حال توسعه می توانند خود را از این محیط جدا کنند، به حوزه ی قدرتهای بزرگ کمونیستی وارد شوند و بکوشند تا توسعه ای مستقل را پیش گیرند. اما امروزه تضادی که محرک تحول انتقادی سرمایه داری است، کشاکش با بلوک کشورهای کمونیستی یا جهان سوم نیست، بلکه بیشتر این تضاد درونی میان نیروهای مولد و مناسبات تولید است که اقتصادی سیاسی را تحمیل می کند که بنویه ی خود کشاکش (نهایتا از راه مسالمت جویانه غیرقابل حل) با بخش کمونیستی و جهان سوم را به حال تعلیق درمی آورد. جنبشها و رژیمهای ضد سرمایه داری اگر تا کنون توسط بورژوازی خودی از هم نپاشیده باشند، می توانند با اتکاء به کشورهای غربی سرکوب شوند. تمرکز جهانی سرمایه و توسعه اش در کشورهای ضعیف، عجالتا در برابر خطرات «خارج» ایمن است؛ این تضادها در چارچوب کشورهای پیشرفته ی سرمایه داری حدت می یابند.

سرمایه خود را به مثابه وحدت جهانی و آنتاگونیستی تضادها مستقر می کند و کشورهای در حال توسعه با اقتصادی پیشرفته وارد این وحدت می شوند. این یک جنبه از تثبیت سرمایه داری متاخر است: کشاکش میان کشورهای در حال توسعه و کشورهای مرکز، مبدل به کشاکشی در چارچوب جهان سرمایه داری می شود؛ و برای کشورهای در حال توسعه این مسئله می تواند پیشرفتی در مقابل وضعیت ماقبل سرمایه داری باشد.

شکل انباشت و صدور سرمایه در سرمایه داری متاخر مسلما پدیده ی جدیدی نیست، اما این شکل به مرحله ای رسیده است که در آن به میزان

فزاینده ای وضعیت طبقه ی کارگر و کل اقتصاد در کشورهای مرکز و بویژه در ایالات متحده خرابتر شده است. (تغییر محل شرکتها، محدودیت تولید در مناطقی با دستمزد بالا، بیکاری و غیره) فقرزدگی تهدیدکننده نه تنها متوجه (و احتمالا نه بطریق اولی) بخشی از طبقه ی کارگری است که توسط سازمانهای (سندکایی و احزاب) هنوز قادر به مقاومت است، بلکه حتی بخش زیادی از طبقه ی متوسط بدون سازماندهی اقتصادی و سیاسی را نیز دربرمی گیرد. همزمان خطر فقرزدگی در حیطه ی سیستمی آشکار می شود که نیاز به رهایی را نه تنها به واسطه ی اضطراب مادی، بلکه بدلیل بارآوری بازتولید کننده ی اضطراب، بردگی بازدهی، سرکوب امیال و تسلط بر طبیعت نیز فعال می کند. به مثابه آلترناتیو، امکان روش رادیکال دیگری از زندگی پدیدار می شود که به سختی در شمای سنتی گذار به سوسیالیسم و حتی خود سوسیالیسم می گنجد.

شورش علیه سرمایه داری متاخر، به کلیت یابی در خواسته های اقتصادی - سیاسی، به ارزیابی اساسی ارزشها تمایل می یابد: هدف این شورش تکامل سوسیالیسم به مثابه پیشرفت از کار بیگانه به کار خلاق است، - از تسلط بر طبیعت به همکاری با آن،

- از سرکوب به رهایی معنا،

- از خرد استثمارگر به خرد همبسته.

وظیفه ی تئوری این است که این امکانات را از پرده ی اتوپایی شان بیرون آورد و آنها را به مثابه پراتیکی ممکن تعریف کند.

امروزه پراتیک تغییرات رادیکال، عنصری آزادخواهانه و ضد اقتدار در خود دارد: بیان شورشی خودانگیخته و ذهنی که اشکال سنتی پراتیک را به مثابه میزان تغییر، بطور نامتناسبی زیر سوال می برد. اما اگر این خودانگیختگی و ذهنیت، شکل جدیدی از سازماندهی مناسب برای خود جستجو نکند، بی تاثیر باقی می ماند.

بی معنی است باور کردن این مسئله که بتوان با قدرت متمرکز و سازماندهی شده ی سرمایه داری متاخر، بدون وجود تشکیلاتی دربرابرش مبارزه کرد؛ و همچنین بی معنی است - یعنی در تحول واقعی ابطال شده است - که بتوان

اشکال سازماندهی سنتی و مرکزگرا - بوروکراتیک را به سادگی پذیرفت؛ بخش بزرگی از این اشکال خود را به عنوان اجزایی از وضع موجود، تعریف کرده اند.

تا زمانی که نیاز عمومی به رهایی و عامیت شورشگر تنها بصورت اجزاء جدا از هم وجود دارد، تا زمانی که گروههای شورشی در جبهه ی مشترکی بهم نپیوسته اند، سازمان پراتیک تغییر دهنده، خود سازمانی تکه تکه و نامتمرکز باقی می ماند. ساختار مختلف و موضوع علایق ویژه ی گروههای مختلف باعث می شود که کار سازماندهی بر محل کار، مناطق مسکونی، مدارس و غیره متمرکز شود. این تمرکز روشنگری و سازماندهی، می تواند در بهترین شکل به جدا کردن بخشی از واحدهای تولیدی و توزیعی (کارخانجات، شرکت های انحصاری فروش، انستیتوهای تحقیقی و شرکت های حمل و نقل) از سیستم به بوجود آمدن و گسترده شدن خودمدیریتی کارا و سرانجام به ناکارایی سیستم منجر شود. دقیقاً همین تراکم و یکپارچگی تکنیکی - اقتصادی و وابستگی متقابل واحدهای تولیدی و توزیعی به هر یک از تولید کنندگان بزرگ، ظرفیت بالایی از عدم یکپارچگی می دهد. سرمایه داری متاخر آبستن نطفه ی اینچنین سقوط تمرکز زدایی است.

از نیاز، فضیلت ساختن: فقدان یک پایه ی توده ای برای حزب توده ای رادیکال (در امریکا) و سرشت رفرمیست احزاب بزرگ اروپایی موجب گسست جنبشها می شود - اما این ترکیب عملاً ساختمان و ویرانی گروههای پایه ای واقعی را محتمل و یا حتی ناگزیر می کند که در حین تحول می توانستند نقطه ی اتکایی برای وحدت در سطح ملی باشند. این چنین سازمانی که نه تنها کارخانجات، بلکه مناطق مسکونی، دانشگاهها و غیره را فعال کند، منطبق است با درکی شیئی نشده از طبقه ی کارگر، یعنی پیشفرض در پراتیک این است که اقشار وسیعی از طبقه ی متوسط و روشنفکران به مثابه نیروی بالقوه ی تغییر برسمیت شناخته شوند. این برسمیت شناختن اگر از سوی اقلیتی از چپ نو محکوم نشود، دست کم هنوز بسختی ممکن است.

تنش تشدید شده ی میان تئوری و پراتیک در سرمایه داری متاخر و

جهتگیری بسوی مفهومی شی شده و قدیمی از طبقه ی کارگر، منجر به یک ضد روشنفکرگرایی شوم در بین چپها و خودسرنگون سازی مازوخیستی روشنفکران شده است. این ضد روشنفکر مآبی، کارکردی موثر بسود وضع موجود دارد: شکلی از اشکال متنوع تثبیت و تلبیس آگاهی، باور استوار به اقتدار و رویگردانی از امکانات جدید پراتیک؛ همانا عقده ی خودکم بینی ای که بنحوی نظاموار پرورش یافته است. و از آنجا که دقیقا در این دوره خصلت تدارک بیننده و خودبخود در اقلیت مانده ی جنبش رادیکال و اشکال جدید پراتیک، شدیداً محتاج تحلیل انتقادی و مستقل (یعنی غیردگماتیک) است، چنان گرایشی مرکباز خواهد بود. هر چه قدرت دستگاه حاکم عظیم تر و هر چه بازتولیدش در آگاهی و در ساختار غریزی محکومان موثرتر است، به همان نسبت پراتیک روشنگرانه و تربیت کننده ی فکر مهمتر است. این مسئله امروز هنوز امتیاز برگزیدگان است؛ اما همین وضعیت ممتاز روشنفکران می تواند منشاء پراتیکی رادیکال شود. امتیازی که من اینجا از آن صحبت می کنم، امتیاز یادگیری و دانش است؛ و البته بطور مسلم می تواند در خدمت تغییر قرار گیرد. گشایش دنیای معانی ای که وضع موجود را در اساس و در افق دگرگونی اش هویدا می کند، امروزه بیش از پیش، پیش شرطهای تغییراند، زیرا کار انتقادی، نیازمند نقد مفاهیم شیئیت یافته و فتیشیستی مارکسیستی نیز هست. این کار موقعیت طبقاتی خاص و «قلمرو» مخصوص روشنفکران را سپری می کند: کار تئوریک خودمختار و معطوف به خود موضوع، در هر حوزه ای گرایش به این سو دارد که سیاسی شود و وضع موجود را متهم سازد.

در دوره های انقلابی و ضدانقلابی، نقش تعیین کننده ی روشنفکران غیر قابل انکار است. اما در برابر گرایش کلیت بخش سلطه ی سرمایه داری متاخر، از وزنه ی خاصی برخوردار می شود. در شرایطی که خود ایدئولوژی و خود عقل، مبدل به وسیله ای برای حاکمیت می شوند که توسط هر فرد بازتولید می گردند، آنگاه ضرورت یک ضد روانشناسی، ضد جامعه شناسی، ضد عقل و ضد تربیت بوجود می آید. به عبارت دیگر در تناقض با حل شدن سرمایه دارانه ی فرهنگ فکری و مادی و عقل و ایدئولوژی، از این پس

شعار باید، آزادسازی کار فکری برای خود مختاری خود باشد: روشنفکری در تناقض.

این خودمختاری معطوف به موضوع، نمی تواند جهان بینی، زبان، نیازهای بلاواسطه ی طبقه ای خاص یا «توده» را به مثابه واسطه ی الزامی ارتباط، به مثابه معیاری مفروض برای تحلیل بیندیرد.

مفروضات تنها عبارتند از جامعه ی موجود با گرایشهایی متبازل در آن. تحلیل انتقادی این کلیت حتی نباید طبقه ی کارگر را مبرا دارد؛ این طبقه دارای هیچگونه «مصونیت تئوریک» نیست.

اگر امروزه چپ بدینسو گرایش دارد که از «خلق» یا «توده» بیشتر از طبقه ی کارگر دم زند (بعنوان «همه ی قدرت بدست مردم»، «جنگ مردمی در امریکا»)، آنگاه این بصیرت آشکار می شود که، فاعل بالقوه ی تغییر در سرمایه داری متاخر، فراتر از طبقه ی کارگر «بقه آبی ها»، قشرهای دیگری از مردم مزدبگیر را نیز دربرمی گیرد. اما این توده، واحدی آنتاگونیستی است: تقسیم شده به طبقه ی کارگری سازماندهی شده و کسانی که در پروسه ی مادی تولید شرکت ندارند، اما وابسته به سلطه ی سرمایه اند. سیاسی کردن روشنگرانه ی این دسته ی اخیر، امروزه واجد ضرورتی فوری است، زیرا هنوز موضوع بر سر انقلاب سوسیالیستی یا پراتیکی انقلابی نیست، بلکه مربوط به آمادگی آن و تحول آگاهی برای ورود به موقعیتی انقلابی است که حتی می تواند فاشیسم نو را نشانه گیری کند. وظیفه ی روشنگری عملی و سیاسی (که مسلماً تازگی ندارد) اینست که دشمنی آشکار اکثریت مردم با انقلاب را دست کم خنثی کند و در بهترین شکل آن را به هواخواهی (منفعل) تبدیل نماید. زیرا هنوز این برداشت مارکسی معتبر است که: انقلاب باید حتی در مرحله ی سرمایه داری متاخر، اکثریت مردم را پشت سر خود داشته باشد.

در مرحله ی فعلی عمل تدارکاتی می تواند از تجربیات مشخص مردم وابسته به سرمایه از هر قشری بهره بگیرد: رویارویی بلاواسطه با سرمایه بطور روزمره اتفاق می افتد. استثمار، کلاهبرداری، سرکوب نه فقط در کارخانه و اداره، بلکه در سوپرمارکت، در مجتمع مسکونی و بهنگام خریداری پوشاک و

غیره نیز تجربه می شود؛ و یک تجربه ی روزمره، بازی تبهکارانه ای است با اصراف و فقر که حاکمین بدان مشغولند. عمل سیاسی تدارکاتی البته می تواند از طریق فرد فرد یا گروههایی از تمامی اقشار صورت گیرد. سرمایه داری متاخر با کلیت بخشی به سلسله مراتب عمودی اش (حاکم - محکوم) اشتراک افقی (عموم) بین محکومین را علیرغم علایق متخالفشان پدید آورد. آگاهی به این «طبقه ی عمومی» است که می تواند به نیروی تغییر دهنده ی رادیکال تبدیل شود؛ یا به نیرویی که مانع آن می شود.

تز تحول آگاهی طبقاتی «از بیرون» دیالکتیک خاص خود را دارد؛ این تز در مرحله ی سرمایه داری جذب کننده و جذب شونده از هر موقع دیگری مهمتر است. اما «بیرون» دیگر تنها به آگاهی طبقاتی معینی (آگاهی پرولتری) معطوف نیست، بلکه به تمامی وابستگان و مردمان زیرسلطه مربوط می شود. این به معنی هم ارزی طبقات نیست، بلکه به معنی حدت یابی افراطی جامعه ی طبقاتی است: تضاد طبقاتی میان کار مزدی و سرمایه به مثابه جزئی از تضاد عمومی بین مردم وابسته به سرمایه و خود سرمایه ظاهر می شود. این نیز جنبه ای از کلیت بخشی بالقوگی رادیکال است؛ یعنی نقطه ی مقابل کلیت بخشی سرمایه داری متاخر: این کلیت بخشی اخیر، حاکم است و تا زمانی که چنین است، آنتی تز رادیکال نابودی آن «از درون»، استقلال یابی اجزاء آن است.

من اشکال ممکنه ی سازماندهی منطبق با این گرایش را مختصراً در بالا توضیح دادم. ایجاد پایگاهی محلی و منطقه ای می تواند منجر به خودمدیریتی همبسته ی موسسات و انجمنهای مورد نظر شود که می کوشند به هماهنگی لازم در مرحله ای بالاتر از نردبان تکامل و به فوریت عملی مشترک آگاه شوند. اما درست همانند مفهوم «توده»، اگر مفاهیم «خودمدیریتی» و «همبستگی» نیز در بافت جامعه ی سرمایه داری متاخر، مشخص نشوند، مجرد و شی شده باقی می مانند. «خودمدیریتی» فقط آنگاه مبدل به سازمانی انقلابی می شود که مدیران، خود انقلابی باشند، یعنی آنگاه که نیازها و آگاهی آنها عناصر سپری کننده ی سیستم را دربرداشته باشد؛ در غیر

اینصورت حتی انجمنهای مبتنی بر خودمدیریتی نیز چیزی بیش از آزمایشاتی در چارچوب وضع موجود نیستند: لحظه هایی از دمکراتیک کردنی کاذب، و نه «جهش کیفی» به سوسیالیسم. همبستگی تنها زمانی می تواند انقلابی باشد که پیش از اتکاء به تمام سازمانها و مفصلبندهای ضروری، در آگاهی و ساختاری از غریزه ریشه داشته باشد که این «جهش کیفی» را عرضه می کند، یعنی آگاهی و ساختاری که دیگر در دام نیازهای ویرانگر بازار سرمایه داری و فرهنگش اسیر نیست و به این دلیل آزاد است برای ساختن جامعه ای که در آن نیاز و میل زندگی و محیطی ارضاء شده، در خود پروسه ی اجتماعی تولید وارد شده است. چنین آگاهی و چنین ساختاری از غریزه خود را در سال ۱۹۶۸ به مثابه نیروی سیاسی به نمایش نهادند. از آن زمان تا کنون این آگاهی، ولو به مثابه آگاهی ای سرکوب شده، به عنوان توانی که دینامیسم سرمایه داری متاخر آزادش کرده است، باقی می ماند.

ترجمه: مریم فرهنگد

* متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Herbert Marcuse; Zeitmessungen, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1975.

یادداشتها:

- ۱ - این سخنرانی در فرانکفورت در ۲۸ ژوئن ۱۹۷۴ ایراد شد؛ متن تجدید نظر و اصلاح شده.
 ۲ - از کتابهایی که تقریباً غیرقابل چشم پوشی اند، ارجاع می دهیم به:
 Stanley Aronowitz, *False Promises. The Shaping of American Working class Consciousness*, (New York, McGraw Hill, 1973);
 Daniel Bell; *The Coming of Post - Industrial Society* (New York, Basic Books, 1971);
 Norman Birnbaum; *The Crisis of Industrial Society* (New York, Oxford Un. Press, 1969);
 Harry Braverman; *Labor and Monopoly Capital* (New York, Monthly Review, 1974);
 Joseph M. Gillman; *Prosperity in Crisis* (Marzani and Munsell, 1965);
 Seymour Melman; *Pentagon Capitalism* (New York, McGraw Hill, 1970);
Work in America. Report to the Secretary of Health, Education and Welfare (Cambridge, MIT Press, 1972).

۳ - آمارهای زیر از Daniel Bell، صص ۱۳۲ و ۱۳۳، و *Work in America* صص ۲۲ - ۲۱ نقل قول شده اند:

مزد و حقوق بگیران:

سال ۱۸۵۰: تعداد شاغلین کمتر از ۵۰ درصد

سال ۱۹۵۰: تعداد شاغلین کمتر از ۸۰ درصد

سال ۱۹۷۰: تعداد شاغلین کمتر از ۹۰ درصد

تعداد شاغلین آزاد از ۱۸ درصد در سال ۱۹۵۰ به ۹ درصد در سال ۱۹۷۰ تنزل کرد. رشد ناموزون شاغلین در

تولید کالاها (میلیون)	۱۹۶۷	۱۹۶۸	۱۹۸۰ (تخمین)
تولید کالای کشاورزی	۲۶،۳	۲۸،۹	۳۱،۶ (تخمین)
خدمات	۲۵،۴	۵۱،۸	۶۷،۹ (تخمین)

در کارخانجات

سال ۱۹۷۰: یقه سفیدها ۳۱ درصد

سال ۱۹۷۵: یقه سفیدها ۳۴،۵

در گروه یقه آبی ها: کرایش اشتغال از «شغل تولیدی» به «شغل غیرتولیدی»: تعمیرات، «نگهداری» و غیره.

۴ - مراجعه شود به:

Konterrevolution und Revolte, Frankfurt 1973, p. 25 ff.

۵ - مراجعه شود به:

Alfred Sohn - Rethel; *Geistige und körperliche Arbeit*, Frankfurt 1972.

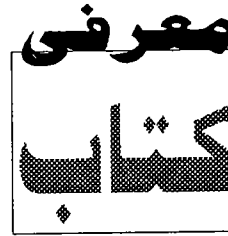
۶ - در سال ۱۹۷۳، ۱،۳ میلیون فقرای بیشتر در امریکا. (اداره ی آمار، نقل از: Süddeutsche Zeitung, 6./7. Juli 1974) ۲۳ میلیون انسان زیر مرز فقر؛ یعنی یک خانواده ی چهار نفری با ۴۵۰۰ دلار زندگی می کردند. نگاه کنید به:

Harry Bravermann; *Labor and Monopoly* in: *Monthly Review*, Juli August 1974, p. 119ff.; 132f.

۷ - نگاه کنید به:

Bill Warren; *Imperialism and Capitalist Integration*, in: *New Left Review* 81(1973).

Arghiri Emmanuel; *Mythos of Development versus Mythos of Underdevelopment*, ibid. 85 (1974).



خسرو الوندی

معرفی کتاب

* مشروطه ایرانی و پیش زمینه های نظریه ی «ولایت فقیه»

* ماشاء الله آجودانی

* انتشارات فصل کتاب

کتاب «مشروطه ی ایرانی...» کاوشی موشکافانه است از رویدادهای انقلاب مشروطیت و زمینه های بینشی - فرهنگی آن و تصویری تمام نماست از مجموع اوضاع زندگی اجتماعی مردم ایران پیش از و همزمان با جنبش یاد شده. در این تحقیق کم نظیر علمی، برخلاف رسم معهود «روایت نگاری» - مشغوم ترین میراث مذهب اسلام - آجودانی با پی گیری کوشیده است تا در جهت یک جستجوی علمی تاریخ نویسی، رویدادها و نگرشهای دوران مورد نظرش را بازبینی کند.

کتاب در یک «پیشگفتار» با بیان مقوله هایی که موضوع های بررسی نویسنده را تشکیل خواهند داد، کوتاه و فشرده بخشهایی از گفتارهای کتاب را شرح می دهد. کتاب دارای دو پاره است به نامهای: ۱ - «قدرت و حکومت» (ص ۱) شامل ده بخش و ۲ - «از دفتر روشنفکری» (ص ۱۹۹) با نه بخش.

نویسنده با بررسی ای گسترده اسناد تاریخی فراوانی را به بازبینی می گیرد^۱

۱ - آخرین بخش کتاب به نام «یادداشتها» منبع بسیار گسترده ایست از مرجع ها و اسناد زمان مورد نظر آجودانی. به گفته ی خودش در این گفتاوردها گشاده دستی در ارائه ی نقل قولها، همانگونه که بعضی از دوستان به درستی نظر داده اند، به ساختار کتاب لطمه زده است. این لطمه به ساختار کتاب را از آنجهت روا داشته ام که خواننده ی کتاب، نیاز چندانی به رجوع به مآخذ و منابع نداشته باشد. «ص شش از پیشگفتار» این بخش خود گویای آنست که انبوهی اسناد با تعمیدی علمی و روش دار بمنظور روشن کردن گوشه های تاریک مانده ای از مهمترین بخش دو سده ی واپسین تاریخ ایران بکار گرفته شده اند.

تا نشان دهد بحران ها و کشاکش های بینشی ریشه داری که در جامعه ی ایران وجود داشته اند چگونه از تحقق ایده ی مشروطه خواهی جلوگیری کرده اند. آجودانی با این تمهید می کوشد تا استنتاجاتش را از: «پیش زمینه های نظریه ی «ولایت فقیه» استدلال کند».

بخش نخست (ص ۳) تا بخش دهم (ص ۱۷۹) به ترتیب عبارتند از: ۱ - گذرگاه خشونت، ۲ - تلقی شیعه از حکومت، ۳ - ولایت فقیه در دوره ی قاجار، ۴ - وحدت تصوف و تشیع، ۵ - مجتهدان طرفدار نظریه ی «ولایت فقیه»، ۶ - روحانیون و قدرت، روشنفکران و آزادی، ۷ - اندیشیدن و آزادی ۸ - «ملت» و «دولتی»، ۹ - «ملت» و «ملی»، ۱۰ - اختلاف ملت و دولت «مفهوم جدید ملت».

در سراسر کتاب آجودانی تلاشی قابل تقدیر بکار می برد تا از جانبداری از یک بینش و مقابله با بینشی دیگر بپرهیزد، او تنها می خواهد رویدادها را همپیوست با تفکر ناظر بر آنها از روی اسناد بازنمایی کند، هر چند که در مواردی نمی تواند به این تعهد وفادار بماند که البته نقد و انتقاد نظریه های او در جای مناسبش موضوع بحثی بسیار فعال را مهیا می کند که عجالتا از ورود در این بحث خودداری می کنم. او با انگشت گذاشتن بر زندگی نامه ی شخصیت های فراوانی از «احتشام السلطنه رئیس با فرهنگ و آزادی خواه مجلس ملی» (ص ۵) گرفته تا آیت الله های رهبر مشروطیت از قبیل بهبهانی و طباطبایی تا نظریه پردازان مشروطه اسلامی از قبیل آیت الله ها مازندرانی و خراسانی و دهها رجل سیاسی و اجتماعی و هنری و پایه گذاران مطبوعات و شاعران و... و بررسی نظریه ها و نوشته هایشان به این نتیجه می رسد که: «تجربه ی خام همان مشروطیت در همان دوره ی کوتاه نشان داد که مداخله ی دین ورزانه ی روحانیون در اداره ی سیاسی جامعه به نفع مشروطیت نبود مداخلاتی که بیشتر بر اساس قدرتی شرعی صورت می گرفت و نه بر پایه ی موازین سیاسی دموکراسی. اما چنین سخنی و مضمونی حقی را با تهدید و ارباب و ترور به کرسی نشاندن، همان اندازه خبط و ناروا و غیردموکراتیک بود که اقدام دو مرجع بزرگ تقلید در مداخله در کار مجلس و صدور حکمی مبتنی بر فساد و مسلک سیاسی

تقی زاده و درخواست اخراج او از مجلس و کشور»^۱ (ص ۱۰۹)

او در ادامه می نویسد: «اینک که نظام پارلمانی برقرار شده بود قدرت سیاسی و اجتماعی روحانیون، چه روحانیون مشروطه خواه و چه روحانیون مشروعه خواه، برایشان مسئله آفرین شده بود. درگیری با روحانیون و نفوذ سیاسی و مذهبی آنان، مسائل تازه ای بیار آورد و مشکل بزرگی بر سر راه انقلاب ایجاد کرد. اگر در شکل پارلمانی، کار این نوع درگیری، در برخورد های روشنفکران آزادخواه و حتی معتقد به مذهب چون احتشام السلطنه با بهبهانی، اوج بحران شرع و عرف و به زبان دقیق تر بحران "مشروطه ایرانی" را به نمایش می گذاشت، در اقدام بخش دیگری از جریان های سیاسی روشنفکری تندرو، حاصل این بحران گاه در حذف فیزیکی، ترور و ارباب هم متجلی می شد. چنان که آیت الله بهبهانی جانش را بر سر همان نوع کشمکشها از دست داد و تهدید های آنچنانی به مرحله ی عمل درآمد.

وقتی شیخ عبدا الله مازندرانی و محمد کاظم خراسانی، دو مرجع بزرگ تقلید زمانه که از حامیان اصلی مشروطه هم بودند، بر سر همان کشمکشها، حکمی در ربط با فساد مسلک سیاسی تقی زاده و ضدیت مسلک او با "اسلامیت مملکت و قوانین شریعت مقدسه" صادر کردند، عده ای از تجار و نمایندگان به اعتراض برخاستند که نماینده ی مجلس را نباید تکفیر کرد. چنان که پیشتر هم گفتم بسیاری آن حکم را به حکم تکفیر تقی زاده تعبیر کردند و این موضوع به مطبوعات هم کشیده شد. حبل المتین یکی از نشریات معروف آن عصر به حمایت از تقی زاده برخاست. هم مطالبی در دفاع از او نوشت و هم صورت استفتاء ها و پاسخ های دو مرجع تقلید را در توضیح مطالب آن حکم منتشر کرد.» (صص ۱۱۰ - ۱۰۹) به نظر آجودانی همه ی

۱ - اشاره است به کشمکش بین تقی زاده - از دمکراتها یا فراکسیون رادیکالیستها بنام «فرقه ی دمکرات» یا فراکسیون های «سوسیال دمکرات»، و در این خصوص در بخش نوزدهم «اجتماعیون عامیون» توضیح کافی داده شده است - و بهبهانی و طباطبایی و مدافعین آنها یعنی آیت الله ها شیخ عبدا الله مازندرانی و محمد کاظم خراسانی. هردو آیت الله اخیر فتواهایی قابل تفسیر تا حد تکفیر تقی زاده صادر کردند.

تمهیداتی که روحانیت شیعه از زمان صفویه تا انقلاب مشروطیت بکار می بندد تا تئوری «ولایت فقیه» را بپردازد از یک طرف و تمامی کوششی که جریان پیشرو تجددخواه بکار می برد تا پدیده ی استبداد سلطنتی را منهدم کند، از طرف دیگر به ناچار در یک نقطه ستیز با هم برخورد خواهند کرد. او در طی این تحلیل نتیجه می گیرد: «اختلاف تقی زاده با بهبهانی نمی توانست اختلاف شخصی باشد. بنیادی بودن و ریشه ای بودن این اختلاف، به دیدگاهها و نظرگاههای سیاسی و اجتماعی مهمی مربوط می شد که بحث آن را در بخشهای دیگر این نوشته دنبال خواهیم کرد.

اینکه امروز بخواهیم با بزرگ کردن اشتباهات سیاسی تقی زاده در دوره ی مشروطه (کارنامه ی زندگی سیاسی او در دوره ی پهلوی مورد بحث ما نیست)، او را بانی انحطاط مجلس و مانع اصلی رشد دمکراسی پارلمانی در ایران قلم دهیم و کارنامه ای پر از تزویر و ریا برای او دست و پا کنیم، مشکلی را حل نمی کند. روشنفکری ایران اشتباهات فاحشی مرتکب شده است. اما این نوع تحقیق در تاریخ که با شیوه ی منزله طلبی و شهادت دوستی آرمانی به نگارش درمی آید، بیش از آنکه ریشه در تفکر تاریخی داشته باشد، از آرمان گرایی های اخلاقی به شیوه ی شرقی، آنهم به صورت سیاه و سفید یا بد و خوب دیدنهای مطلق، مایه می گیرد. به همین جهت در آن نوع تحقیقات، بحثها از مجرای اصلی منحرف می شوند. مشکل تقی زاده ها با بهبهانی ها، مشکلی تاریخی جریانهای روشنفکری غیرمذهبی در معنای عرف گرای آن با جریانهای روشنفکری مذهبی یا نیمه مذهبی جامعه ی ما بوده است.» (ص ۱۱۷)

در ادامه ی این بحث آجودانی نتیجه می گیرد جامعه به «ترس خوردگی» و «سانسور» دچار می شود. (صص ۱۱۸ - ۱۱۷) او برای اثبات این اظهار به حد کافی دلایلش را ارائه می کند. سپس در مبحث دیگری به نام «اندیشیدن و آزادی» (ص ۲۱) علت هایی را که به ریشه کن شدن نهال آزادی در ایران می انجامند چنین توضیح می دهد: «قدرت سیاسی و اجتماعی مذهب و تفکر مذهبی در کنار قدرت حکومتها به صورت مانعی بر سر راه رشد جامعه ی مدنی سبز می شد و مذهب خواهی و مذهبی اندیشی و استبداد به یکی از

بزرگترین موانع در راه آزادی تفکر و اندیشیدن یا به قول آخوند زاده "آزادی خیال" تبدیل می شد. (ص ۱۲۲) کشاکشهای خونینی که ناشی از سوء تفاهمی جهل بار است، «مشروطه خواهی» و «آزادی اندیشه» را در دوره ی مورد دقت نویسنده دچار آشفتگی و بقول او دستخوش «افراط و تفریط» می کند. این آشفتگی ها و هرج و مرجها از یکسو و کورسوهایی بی رمق بهره گیری های بخردانه، برخی اندیشمندان دلسوز از قبیل میرزا حسن رشیدیه و آغاز گری اش در پرداختن به آزمایش روشهای آموزشی نوین از سوی دیگر، موضوع بررسی مفصلی است که به حد کافی به آن در کتاب توجه شده است.

در بخشهای هشتم و نهم و دهم به ترتیب در باب «ملت»، «دولت» و «ملت ملی» و اختلاف ملت و دولت «مفهوم جدید ملت» شرحی مستوفی داده می شود. در این بخش از کتاب تلاش پرارج نویسنده در کاوش منابع فراوان برای روشن کردن کارکردهای تاریخی مفاهیم مورد نظرش، شایسته ی قدرشناسی است. اشاره یا نقل بعضی از داده های کتاب در این بخشها متأسفانه حجم این معرفی نامه را از ابعاد منطقی اش خارج می کند، تنها سفارش بر خواندن کتاب و مراجع تاریخی آنست که می تواند جستجوگر را به زاویه های تاریکخانه ای که ناگهان دیو حکومت اسلامی را از شیشه اش بیرون آورد و بر جامعه مسلط کرد، راهنمایی کند.

«از دفتر روشنفکری» نام پاره ی دوم کتاب است که نویسنده بخش اول آنرا «در قلمرو ترس: عصر سنت و نوآوری» نام نهاده است. آجودانی در بازبینی جستارگرانه ای به ریشه های متعارض تفکر و تدین در جامعه ی مذهبی ایران تلاش می کند آغاز به سر برآوردن دو تن از سر سخت ترین چهره های مخالف مشروطه از دو خاستگاه کاملاً متضاد را به نمایش بگذارد. تا این بخش از کتاب، آجودانی طرفداران متفاوت، متضاد و با هم ستیز مشروطه را در طیف عناصر مشروطه خواه به بررسی گرفته بود، از اینجا مخالفین مشروطه و دیدگاه هایشان مورد معاینه قرار می گیرند. در این بخش ما با نام میرزا فتحعلی آخوندزاده - بزعم نویسنده سرشناس ترین - روشنفکر پیشرو دوران مشروطه آشنا می شویم، چهره ی دیگر مخالف مشروطه خواهی که

برخاسته از متجربترین سنتهای اسلام گرایی است، شیخ فضل اله نوری است. شخصیت دیگری که بخشهای زیادی از مطالب کتاب را به خود اختصاص می دهد میرزا ملکم، آراء و کارکردهای نظری و فراگرد کار و کنش اوست در یک تیپ نمونه وار پراگماتیست و مقایسه ی او با اخلاف کوتاه بین ترش آقایان آل احمد و شریعتی. در این پاره از کتاب همچنین زندگینامه ی رجال سرشناس جنبش مشروطه از قبیل مشیرالدوله، مستشارالدوله میرزا علی خان امین الدوله مفصلاً مورد بازبینی قرار می گیرند. «در جستجوی اصلیت مشروطه» بخش هفدهم (ص ۳۵۷) تحلیلی است از پا گرفتن یک «توهم»، توهمی که به یک همانندسازی تحریف آمیز از مفاهیم مشروطیت و دموکراسی در معنای عام آن و احکام اسلام منجر می شود. در راستای این تمهید است که به نظر نویسنده حاصل کوشش روشنفکران عرف گرا در جنبش مشروطه این می شود که «مشروطیت و نظامی که همه ی درخشش و اهمیتش و در اصل و اساسش از همان جایی آغاز شده بود که کار دین از سیاست جدا می شد و هستی اش از جدایی کامل دین و سیاست مایه می گرفت، تا با جایگزین کردن قوانین زمینی وضع شده و قراردادی و ساخته و پرداخته ی دست انسان بجای قوانین الهی و شرعی، به هستی انسان متجدد، معنایی تازه دهد. اما روشنفکران ایرانی "تجدد" شان اینگونه آغاز شد که اساس قوانین وضعی و قراردادی و اصول آئین تمدنی را که از بنیاد با دیانت و دین باوری بیگانه بود، با دیانت و قوانین شرعی و اصول آن، آشتی و صورتی مقبول و شرعی و دیانتی از آن ارائه دهند...» (صص ۳۵۸ - ۳۵۷) در همین بخش، ادراکات آخوندزاده و شیخ فضل اله هر یک در جهت تفکر مستقل خود در پرهیز از دامن زدن به توهم «اینهمانی» مشروطه و اسلام به تفصیل بیان می شود. تحلیل آجودانی از واکنش طرفداران مشروطه با هر اختلافی که با هم دارند نسبت به این هر دو چهره با روند بینشی او کاملاً سازگار است. آجودانی خط تحلیلی اش را از همان آغاز کتاب، آگاهانه دنبال می کند. استنتاج او از اعدام شیخ نوری، اجرای عدالت و کیفر یک استبدادخواه نیست، بلکه یک «مقابله ی ساده لوحانه» است بمنظور گذاشتن «سرپوشی بر اصل تناقض "تجدد ایرانی" و "مشروطه ی ایرانی"» (ص ۳۵۹) به نظر او این

ملت ماست که «تاوان چنان تناقضی را که میراث روشنفکری ایران چه مذهبی و چه غیرمذهبی بود با استقرار "حکومت جمهوری اسلامی" پرداخت، تاوانی که اگر اصولاً بنگریم، در همین تلاشی داشت که می خواست از مدنیتی غیردینی، صورتی دینی و تاریخیچه ای اسلامی ارائه دهد.» (ص ۳۵۹) ادامه ی این بخش استنادات آجودانی است به روایت از نوشته های مفصلی که می خواهند اثبات کنند تمدن نوین اروپا مقتبس از «قرآن و اقیانوس احادیث اسلامی» (ص ۳۶۰) است، از سخنرانی ملکم در لندن. شرح کشاکشهای طرفداران استبداد و در راس آنها شیخ نوری و جناحهای ترقی خواه مشروطه با چهره ی شاخص تقی زاده در آن، بهره های دیگری از گیر و دار نظری این دوران را روشن می کنند. در این قسمت از کتاب بخشهایی از کارنامه های نظریه پردازان ولایت فقیه (آیت الله نائینی) و دلایل طرفداری آنها از مشروطه ی مورد نظرشان، همچنین تعارض به اجرا در آمدن قوانین برخاسته از مشروطیت و تصادمش با قدرتمداری آیات عظام هر چند در کادر وکلای مجلس - بیان می شوند. گفتاوردی که در پایین خواهد آمد جان سخن ماشاء الله آجودانی است در نگارش کتاب: «بدین ترتیب نظام مشروطیت و آنچه که بنام دموکراسی پارلمانی می شناسیم در چنبره ی مخالفتهایی از این دست و به برکت موافقتهایی از آن نوع که بهترین بیانش را در رساله ی آیت الله نائینی دیدیم به "مشروطه ی ایرانی" مبدل شد. قانون اساسی آن به "رساله ی عملیه" در باب مسائل عرفی تقلیل یافت و اساسی ترین اصول آن، در لابلای بحثهای مفصل فقهی و شرعی، رنگ باخت، و بقول مجدالاسلام کرمانی "عنوان مشروطیت که بکلی خارج از امور دیانت بود، داخل در امور دیانت" گردید و "مثل سایر مسائل شرعی، رای و عقیده ی علما در آن مداخلت" پیدا کرد.» (صص ۴۰۴ - ۴۰۳)

بخش نوزدهم، اجتماعيون عاميون شرح «جدل واقعی بر سر مفاهیم و اصول مشروطه، اینبار در میان خود مشروطه خواهان» (ص ۴۰۴) است. به اعتقاد آجودانی «بحث درباره چنین اختلافی بدون اشاره به فعالیتهای یک جریان روشنفکری دیگر که بنام سوسیال دمکرات یا اجتماعيون عاميون خوانده می شد، نارسا خواهد بود.» (ص ۴۰۴) از همین رو آخرین بخش را آجودانی

به بررسی تاریخ پیدایش و کارکرد و نتایج این جریان روشنفکری اختصاص می دهد. از قضا بسیاری از اسناد تاریخ، بر اسلام پناهی این جریان روشنفکری مدعی مارکسیسم دلالت دارند. حتی وجود «شعبه ی اجتماعيون عاميون مسلمان تبریز» و شعبه ی مرکزی اش در بادکوبه ی قفقاز، تلاش دیگری است به منظور «تقلیل اصول و مبادی سوسیال دمکراسی» (ص ۴۱۹) به مبانی اسلامی. ادامه ی روند کاوش آجودانی در این بخش میسر می کند تا ریشه های تسلیم طلبی جریانات مدعی سوسیالیسم در برابر حکومت اسلامی با روشنی بیشتری دریافت شوند.

آجودانی سرانجام «حکومت مقتدر مرکزی پهلوی» (ص ۴۳۷) را بن بست می داند که از کلاف سر در گم «سرنوشت پرتناقض "آزادی" و "مشروطه ی ایرانی"» سر بر می آورد.

معرفی کتاب

معرفی کتاب

م. کشاورز

فروشها، حملها، گداهها، دکه داران، بساط داران، چرخ طائفی داران و بیکاران» اجزای مرکبه ی این نیروها قبل از انقلاب است. «اشکال مقاومت روزانه» ساخت زندگی این افراد، آنها را نه بعنوان «انسان حاشیه ای» بلکه بعنوان یکی از معترضین بسوی انقلاب کشیده است. نیاز کار و مسکن این گروه را به ابزاری در دست جریاناتی که برای قدرت سیاسی مبارزه می کردند، تبدیل کرد. گفتمان «مستضعفان» محملی بود برای خلع سلاح چپ، در زمان انقلاب. در طول کمتر از چند ماه بعد از انقلاب نیروهای دیگری به این نیروها اضافه شد: «زنان، جوانان و اقلیتها». بیات این دو گروه را «شهروندان بدون رای» می نامد. «دو عامل کلیدی خیابانها را تبدیل به صحنه ی سیاسی می کند: الف) مکان بعنوان قدرت"، از دید عمومی فوکو؛ ب) "شبکه ی منفعل" در بین مردمی که از این امکان عمومی استفاده می کنند.» (ص ۱۶) این «شبکه ی منفعل» در چند ماه اول انقلاب با تکیه بر ادعاهای دولت جدید مبنی بر «زمین مجانی، آب و برق رایگان» و هزاران وعده ی دیگر و با حمایت نیروهای سیاسی، اقدام به مصادره ی اموال بازماندگان دولت گذشته کرد. تسخیر هتلها، مصادره ی ویلاهای بجامانده، ساختن خانه روی زمینهای اطراف شهر از این زاویه قابل توضیح اند. «در نگاهی مقایسه ای به سال ۱۹۷۶ تا ۱۹۸۶، می توان دید که ۲۳ شهرک در اطراف پایتخت بوجود آمده اند و جمعیت شش برابر سال ۱۹۷۶ رشد کرده است.» (ص ۷۷) این رشد بی رویه بدون حمایت دولتی مشکلات خاص خود را داشته است. «در سال ۱۹۸۰، ۴۸۰۰۰ خانواده بدون لوله کشی آب و ۱۸۸۰۰ خانواده بدون برق در تهران وجود داشت.» (ص ۸۴) مردم به خرج خود به تامین برق و لوله کشی آب تا دایر ساختن کلینیک، آموزش و پرورش و تا ساختن مسجد برای روضه خوانی همت گماردند. اعتراضات این «شهروندان بدون رای»، به عنوان نمونه در «مهدیه ی جنوب تهران ۱۹۸۵»، «شاد شهر و باغ نور ژوئیه ۱۹۸۴»، «شهرک آقا نور ماه مه ۱۹۸۵»، «شهر اراک و شهر مشهد ماه مه ۱۹۹۲» تا بزرگترین حرکت در «شادشهر (اسلام شهر) و اکبر آباد در آوریل ۱۹۹۵» و در شهرهای دیگر مانند اردبیل، تبریز، خرم آباد، اصفهان و باختران بر خلاف نظر دولت که آنها را تحریکات ضد انقلاب

* سیاستهای خیابانی - جنبش زحمتکشان در ایران

* آصف بیات

* انتشارات دانشگاه کلمبیا نیویورک ۱۹۹۷

Politics Street

Poor Peoples Movement in Iran

Asef Bayat

Columbia University Press 1997

شهرسازی و شهرنشینی به شیوه ی کشورهای صنعتی در جامعه ی ایران نه از تغییرات در فرمهای اقتصادی بلکه از درون تضاد سیاسی تجدید و سنت، از جنبش مشروطیت به این سو در حال شکلگیری بوده است. این شکل نامعقول گاه خود را در فقدان طرح در کلیت شهرسازی و در انسانهایی که ناگزیر از مهاجرت شده اند نمایانده است. فقدان برنامه ریزی صحیح شهرسازی، همگام با رشد جمعیت و الویت ندادن به مسائل محیطی وضع را هر روز بدتر کرده است. «تجاوز آرام به حقوق مردم عادی» اصطلاحی است که بیات می خواهد آنها در این کتاب برجسته کند. در نیم قرن گذشته بر اثر مهاجرت به شهرها، نیروهایی در درون جامعه ی شهری شکل گرفته اند که درعین حال که «پشت صحنه» فعالاند، بطور مشخص مسائل سیاسی را نیز - برپژه در دو دهه ی گذشته - شکل می دهند. این نیروها محصول «مدرنیزاسیونی کاذب» و درعین حال قربانیان «توسعه ی نادرست» در جامعه ی ایران هستند. «ساکنین محلات غیر معمور، دوره گردان، دست

می‌نامید و به همین دلیل به کشتار مردم بی دفاع پرداخت و برخلاف نظر اپوزیسیون که این حرکات را ناقوس مرگ رژیم تلقی می‌کرد، در اصل برای دستیابی به حداقل‌های زندگی مانند پول بلیط، هزینه‌های بنزین، آب و برق بود. نمونه‌ی بارز آن شعار اصلی تظاهرات‌هاست: «نه شرقی، نه غربی، نه آبی، نه برقی».

فصل ششم این کتاب، «بیکاران انقلابی: جنبش بیکاران»، چالشی است در مقابل تئوری‌هایی که در دو دهه‌ی اخیر رواج یافتند و حاکی از آن بودند که «نیروهای سیاسی (یا اپوزیسیون) رژیم را در اوایل انقلاب مجبور کردند که دست به خشونت و مقابله به مثل بزنند». در اوایل انقلاب «۲۱ درصد از جمعیت شاغل یعنی ۲،۵ میلیون نفر در جامعه بیکار بودند» (ص ۱۱۰) در جامعه‌ای که نه حقوق بیکاری و نه دولت رفاه به سبک کشورهای صنعتی وجود دارد، بالطبع بیکاران برای پیدا کردن کار دست به هر نوع عملی می‌زنند، نمونه‌ی آن اعتصاب غذای آنها در چند ماه اول انقلاب است (صص ۱۱۳ و ۱۱۴ و ۱۱۵) پندایش نهادهایی برای دفاع از حقوق بیکاران در شهرهای گوناگون، اعتصابات و تظاهرات (مثلا شرکت وسیع بیکاران در مراسم اول ماه مه ۵۸ در تهران و شهرهای دیگر) نمودی از این وضع است. «مدرنیزاسیون کاذب» مشاغل کاذب به همراه می‌آورد. بخش عمده‌ی نیروی کار جامعه هنوز در بخش خدمات فعال هستند. چیزی که بیات مطرح نمی‌کند همین گرایش بیکاران و بی‌آیندگان مهاجرت و زندگی در خارج از کشور است. تنها مشاغل فعال در دو دهه‌ی گذشته از جانب دولت، نیروهای مسلح و وزارت اطلاعات عرضه شده‌اند.

بیات این نکته را که دولتهایی نظیر ایران نتوانستند هژمونی خود را بر این گروه اجتماعی (فقرا) اعمال کنند چنین توضیح می‌دهد: «فقرا به هر نوع سیاست و ایدئولوژی مشخص بی‌علاقه هستند، چه در انواع دولتی‌اش (مثل اسلام‌یون در ایران) یا اپوزیسیون (بطور مثال چپ). علائق آنها به مسائلی است که ربط مشخص به مشکلات آنی آنها داشته باشد» (ص ۱۵۹)

در دوره‌ای که سخن گفتن از «جنبش» و «سیاست» در محافل آکادمیک جذابیتی ندارد، کتاب «سیاستهای خیابان» می‌تواند برخلاف کارهای

آکادمیک دیگر در خارج از کشور که علیرغم فقدان سانسور دولتی با تعبیری مانند «مابعد انقلاب»، «مابعد خمینی» و «مابعد جنگ» و غیره نه به شناخت جامعه کمک می‌کنند و نه طرح بحثی برای یک پلمیک نظری دارند، زندگی حاشیه‌نشینان و مبارزات آنها و نقش آنها را در دو دهه‌ی گذشته برجسته کند.

این سخن بیات در رابطه با قدرت که همسو با فوکو می‌گوید «قدرت در همه جاست» یا نظر «مکان بعنوان قدرت» او بحثی است تئوریک در ارتباط با ساختار جامعه‌ی ایران. اما چگونگی کارکرد قدرت در یک دهه‌ی گذشته به مراتب پیچیده‌تر از بحثهای مابعد - ساختارگرایان است. شکلگیری قدرت حتی در کوچکترین نهاد جامعه بطور مثال خانواده (رابطه‌ی والدین با فرزندان یا رابطه‌ی فرزندان بزرگتر با کوچکتر) تا موسسات کوچک اداری و رابطه‌ی کارکنان با یکدیگر تنها بخشی از حقیقت است. پیچیدگی قضیه آنجا نمایان می‌شود که ما جامعه را در تحلیل نهایی از طبقات اجتماعی خالی کنیم و نقطه‌ی رجوع را «مردم بطور کلی» بدانیم. وقتی طبقات اجتماعی حذف شوند، دیگر پروژه‌ای برای تحول در جوامعی مانند ایران باقی نمی‌ماند. اینکه بیات نمی‌خواهد بر «مقوله‌ی عامیت دهنده‌ی "انقلاب" به مثابه صورت تام و نفس تغییر» تاکید کند تا بدین وسیله این «فرض را بی اعتبار سازد که تغییر واقعی برای همه‌ی گروههای اجتماعی لزوماً و منحصر از یک مبارزه‌ی سیاسی عمومیت یافته حاصل می‌شود» (ص ۵)، مصداقی است از همین درک. من به هیچ وجه قصد ندارم نشان دهم که جوامعی نظیر ایران بنحوی تعیین گرایانه به سمت انقلاب پیش می‌روند، بلکه بر عکس معتقد هستم که جوامعی مانند ایران ظرفیت رجعت به گذشته را در همه حال با خود به همراه دارند. تئوری‌هایی نظیر «نسبیت فرهنگی» حتی در جوامع صنعتی هم کاربرد ندارند چه رسد به جوامع توتالیتری نظیر ایران. نگاهی گذرا به آمار سازمانهای بین‌المللی در همین ده سال گذشته در ارتباط با وضعیت زندگی مردم دنیا قضیه را روشنتر می‌کند. این تئوریها ناشی از ضعفی اساسی در طرح و حل مسائل است. اگر تفکرات «چینی، روسی، کوبایی و غیره» نمی‌توانست با ساخت جامعه همخوانی داشته باشد،

تئوریهای «مابعدی» (Post) هم لزوماً نمی‌توانند گام تازه‌ای بجلو بردارند. این معرفی کوتاه را با گفته‌ی بیات تمام می‌کنم که: «پافشاری فوکو بر این که قدرت در همه جا هست، "در جولان" است و "هرگز اینجا یا آنجا متمرکز نیست و در اختیار هیچکس نیست" بی‌گمان در فراگذشتن از اسطوره‌ی بی‌قدرتی مردم عادی و در به رسمیت شناختن رسالت آنها بسیار موثر است. روایات این کتاب شاهدهی است بر این مدعا. اما، درکی که قدرت را "نامتمرکز" می‌داند، هم رای با بسیاری از مابعد - ساختارگرایان، قدرت دولتی و بویژه بُعد طبقاتی اش را دست کم می‌گیرد، زیرا نادیده می‌گیرد که اگر چه قدرت در جولان است، اما این کار را بنحوی ناموزون انجام می‌دهد؛ قدرت در برخی نقاط به مراتب سنگین‌تر و متمرکزتر از نقاط دیگر است.» (ص ۱۶۴)

نقد ۱

بیانیه

ش. والامنش: توصیف، تبیین و نقد

ماکس هورکهایمر: تئوری سنتی و تئوری انتقادی

امیر هاشمی: عینیت و ارزشگذاری در علوم اجتماعی

نقد ۲

کیوان آزد: انترناسیونال دوم و بلشویسم

ردولفو بائنی: مسئله‌ها و مسئله‌نماها در مارکسیسم

آزادمت: نقش افشار متوسط جدید در انقلاب

گفتگوی هابرماس و مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۳

کارل کرش: چرا یک مارکسیست هستم

ش. والامنش: نظریه و عقیده

ش. والامنش: شالوده‌های ماتریالیسم پراتیکی مارکس

کیوان آزد: ملاحظات پیرامون انقلاب اکتبر روسیه

مارکس: ترهائی درباره‌ی فوئرباخ

میخائیلو مارکویچ: پراتیک به مثابه مقوله بنیادی

گفتگوی هابرماس با مارکوزه: تئوری و سیاست

ری یاسکار: ماتریالیسم

نقد ۴

الف. بانی: مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران

حمید حمید: آیا مارکسیسم مرده است؟

جولیت میچل: مروری بر بیست سال فمینیسم

اسکار نکت: فقر دمکراسی بورژوازی در آلمان

ش. والامنش: نقد اسطوره‌ی کمونیسم کارگری

ش. والامنش: روشنفکر کیست؟

هربرت مارکوزه: نظریه‌ی سائق و آزادی

روبرت کورتس: شکست سیاست توسعه در شرق

نقد ۵

کوروش کایانی: رویگردانی روشنفکران از آرمان‌رهای حمید حمید: مقوله تبیین در روش‌شناسی تاریخی مارکس

فرشته انتشاری: مفهوم عقلانیت در جامعه‌شناسی ویرلیو یاسو: جامعه و دولت در تئوری مارکس

ش. والامنش: بحران تئوری و بحران چشم‌انداز تاریخی محمود بیگی: علل بحران در سرمایه‌داری

یوزگن هابرماس: نقش فلسفه در مارکسیسم ارنست بلوخ: مارکس به مثابه‌ی اندیشمند ی انقلاب

نقد ۶

ماکس هورکهایمر: نقش اجتماعی فلسفه

حمید حمید: درباره‌ی مختصات جامعه‌شناختی ایران

آنتونیو گرامشی: شکلگیری روشنفکران

میخائیلو مارکویچ: مقوله‌ی انقلاب

ش. والامنش: نقد مبانی نظری توهم سیاسی

ش. والامنش: ماهیت سیاسی حقیقت

ولفگانگ شلوختر: پارادکس عقلانیت

رومن رمسدلسکی: نکاتی درباره‌ی روش مارکس در کاپیتال

نقد ۷

کیوان آزد: مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ

ش. والامنش: رشد و بیکاری

ماکس پلانک: درباره‌ی ماهیت آزادی

حمید حمید: در باب سرشت تاوولی مارکسیسم

ش. والامنش: پیرامون فروپاشی جوامع نوع شوروی

هورکهایمر: فلسفه و تئوری انتقادی

حمید هاشمی: گفتاری در روانشناسی توده‌ها

محمود بیگی: توهم رشد و دمکراسی

نقد ۸