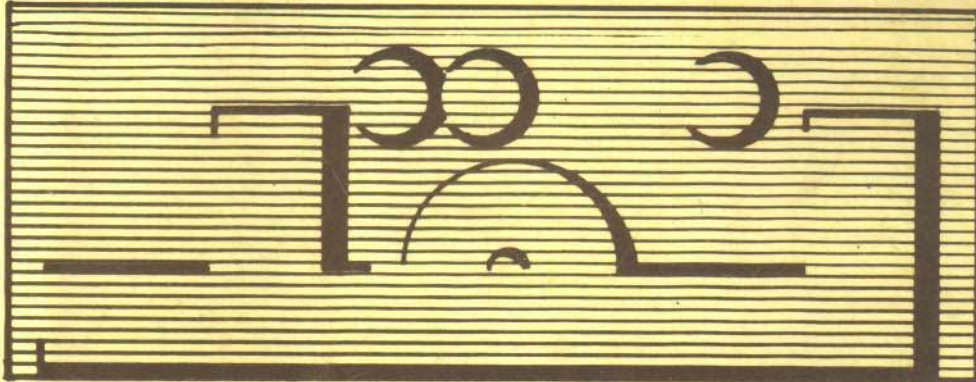




مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران

مروری بر بیست سال فمینیسم

نقد اسطوره‌ی کمونیسم کارگری

گورکنان حقیقی سرمایه‌داری تازه امروز متولد می‌شوند

نظریه سائق و آزادی

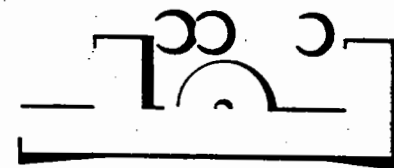
یادداشتی پیرامون کتاب "ازدواج موقت در ایران"

معرفی کتاب "مارکسیسم و دیالکتیک"

NAGHD (Kritik)

3

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie



نقد - سال اول - شماره سوم - مهر ماه ۱۳۶۹ - ماه اکتبر ۱۹۹۰

ویراستار این شماره: ش - والامنش

نشانی:

P.L.K.
Nr. 75743 C
3000 Hannover 1
W-Germany

فهرست

- | | |
|-----|--|
| ۳ | یادداشت ویراستار |
| | امیر بانی |
| ۶ | مقدمه‌ای به بررسی مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران |
| | جولیت میچل |
| ۳۲ | مروری بر بیست سال فمینیسم |
| | ش - والامنش |
| ۵۴ | نقد اسطوره‌ی کمونیسم کارگری |
| | روبرت کورتس |
| ۷۹ | گورکنان حقیقی سرمایه‌داری تازه امروز متولد می‌شوند |
| | هربرت مارکوزه |
| ۱۰۲ | نظریه‌ی سائق و آزادی |
| | ماندانا هندسی |
| ۱۳۱ | یادداشتی پیرامون کتاب "ازدواج موقت در ایران" |
| | خسروالوندی |
| ۱۳۶ | معرفی کتاب "مارکسیسم و دیالکتیک" |

یادداشت ویراستار

در میان وظایفی که "نقد" بر عهده‌ی خویش نهاده، ارزیابی زمینه‌ها و پی‌آمدهای انقلاب ایران دارای جایگاه برجسته‌ای است. اما این بحث با سادگی وارد شدن در آن، نسبت معکوس دارد و جسارت ساده‌انگاران ملاک‌ی برای سهولت این امر نیست. ارزیابی انقلاب ایران، مانند ارزیابی هر رویداد اجتماعی - تاریخی دیگر، تا حدی منوط است به جایگاه، نگرگاه، نقطه‌ی عزیمت و برجی که نگرنده بر آن ایستاده است؛ پایگاهی که او چه بخواهد و چه نخواهد، چه بپذیرد و چه نپذیرد، دارد. از این لحاظ، به تناسب سهم نگرگاه و روش نویسنده در یک ارزیابی، مداخله‌ی جدی در بحثی که روایت‌های سطحی و کهنه‌اش آزمون خود را مدتهاست پس داده‌اند، کاری است بس دشوار؛ و از آن دشوارتر، طرح و تدوین دیدگاهی است که آغازهایش را از یک تئوری نقادانه و توانا در نقد ایدئولوژیهای وضع موجود بگیرد.

با این حال، پرهیختن از سهل‌انگاری را نمی‌توان با نشستن در انتظار آخرین و کاملترین کلام پاسخ داد و دشواری راه را نمی‌توان دلیلی برای قدم نهادن در آن بشمار آورد. از این رو، "نقد" در این شماره با نوشته‌ای از امیر بانی تحت عنوان "مقدمه‌ای به بررسی مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران" کوشیده است دریچه‌ای به قلمرو این بحث بگشاید و گام نخست را با طرح دیدگاه یک نویسنده بردارد. "بانی" در این نوشته که خود تنها مقدمه و چارچوبی ابتدایی برای وارد شدن در بحث "مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران" است، کوشیده است ردپای ایدئولوژی‌هایی را که حاملانشان در انقلاب ۱۳۵۷ و در قیام بهمن شرکت کردند، جستجو کند و تاثیر این ایدئولوژیها را بر شکل‌گیری

انقلاب و نتایجش مورد ارزیابی و سنجش قرار دهد. نوشته‌ی "بانی" بیشتر نقد دیدگاههایی را هدف قرار داده است که ویژگیهای انقلاب ایران را نادیده می‌گیرند و برآنند تا آنرا بوسیله‌ی مدل‌های عام توضیح دهند.

"نقد اسطوره‌ی کمونیسم کارگری" عنوان نوشته‌ی دیگری است که در آن ش. و لامنش به ارزیابی دیدگاه یک گرایش در حزب کمونیست ایران پرداخته است. این گرایش مدعی است که با طرح سلسله بحثهایی تحت عنوان "کمونیسم کارگری"، تمایز خود را از گرایشهای دیگر درون این حزب و بطور کلی از آنچه تحت نام سوسیالیسم در ایران وجود داشته، روشن کرده و چشم‌انداز کاملاً نوینی در برابر جنبش سوسیالیستی ایران و جهان گشوده است. "نقد اسطوره‌ی کمونیسم کارگری" تلاشی است برای سنجش ادعاهای این گرایش و توان تئوریک آن. نویسنده می‌کوشد تا با نقد دیدگاه منصور حکمت نظریه‌پرداز اصلی این گرایش، نشان دهد که کمونیسم کارگری نمی‌تواند گامی از آغازهایش فراتر گذارد و با گام دوم به نقطه‌ی عزیمت خود بازخواهد گشت.

شماره‌ی سوم "نقد" همچنین دربرگیرنده‌ی مقالات و بررسی‌های زیر است:

"مروری بر بیست سال فمینیسم" نوشته‌ای است از جولیت میچل یکی از برجسته‌ترین فعالان جنبش زنان در سه دهه‌ی اخیر در اروپا. او کوشیده است تا با مروری بر جنبش فمینیستی در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ در انگلستان، یک ارزیابی انتقادی از نقاط عزیمت، برنامه‌ها، اهداف و دستاوردهای این جنبش بدست دهد. او معتقد است که "فمینیسم عبارت است از منته‌ی ایدئولوژیک یک شرایط اقتصادی و اجتماعی معین. رادیکالیسم آن بازتاب‌دهنده‌ی این واقعیت است که فمینیسم در نقاط حساس تغییر اجتماعی برجسته می‌شود. فمینیسم هم برانگیزاننده‌ی این تغییر است و هم آنرا با تخیلی که فراتر از این وضع می‌رود، روبرو می‌سازد." میچل در پایان این نوشته نتیجه می‌گیرد: "فمینیسم از بورژوازی یا خرده‌بورژوازی سرچشمه می‌گیرد، یعنی از همان طبقه‌ی اجتماعی که به عنوان طبقه‌ی مسلط در جامعه‌ی سرمایه‌داری، ارزش‌های

خود را به جامعه به مثابه‌ی یک کل می‌بخشد. فمینیسم منافع ویژه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری را به مثابه‌ی منافع عام جلوه می‌دهد و زنان این جامعه را به مثابه‌ی 'زن' بازمی‌نمایاند."

"گورکنان حقیقی سرمایه‌داری تازه امروز متولد می‌شوند" عنوان بخشی است از کتاب روبرت کورتس بنام "در جستجوی هدف گمشده‌ی سوسیالیستی". در این کتاب که خود را "مانیفستی برای تجدید حیات تئوری انقلابی" می‌داند، نویسنده می‌کوشد بن بست مارکسیسم سنتی را ریشه‌یابی کند. در "گورکنان حقیقی سرمایه‌داری..." نویسنده بر آن است که چپ سنتی در برابر ادعای بورژوازی مبنی بر اینکه در جامعه‌ی امروز پرولتاریا اقلیت کوچکی است و نمیتواند بار "رسالتی" را که بر دوش دارد به منزل رساند، خلع سلاح شده است، زیرا پیشفرض‌های چپ سنتی با شکل تغییر یافته‌ی سرمایه‌داری معاصر خوانایی ندارد و این چپ نمی‌تواند با دستگاه مفاهیم کهنه‌ی خود، وضع موجود را نقد کند. بنظر کورتس فاصله گرفتن از مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا و پناه بردن به "جنبش‌های اجتماعی"، تبارزی است از درماندگی گرایش‌هایی که نتوانسته‌اند از پیشفرضهای کهنه و ناتوان خود بگسلند.

"نظریه‌ی سائق و آزادی" عنوان سخنرانی هربرت مارکوزه به مناسبت صدمین سالگرد تولد فروید است. مارکوزه در این سخنرانی بر آن است تا ردپا و تاثیر مفاهیم روانشناختی را در تحلیل سیاسی مورد ارزیابی قرار دهد. بنظر مارکوزه نگرش انقلابی فروید در این است که کشمکش تعیین کننده‌ی سرنوشت تمدن را کشمشی می‌بیند میان واقعیت سرکوب و امکان تقریباً به همان اندازه واقعی از میان برداشتن سرکوب. او با استناد به تضاد درونی دیدگاه فروید و قابلیت حقیقی حل این تضاد نتیجه می‌گیرد: "تبدیل کابوس‌وار ارگانیسم به ابزار کار خودبیکانه، شرط و لازمه‌ی تمدن به معنای کلی آن نیست، بلکه شرط و لازمه‌ی تمدن به مثابه‌ی حاکمیت است."

در این شماره همچنین کتابهای "از دواج موقت در ایران" و "مارکسیسم و دیالکتیک" به ترتیب از سوی ماندانا هندسی و خسرو الوندی معرفی شده‌اند.

امیربانی

مقدمه‌ای به بررسی

مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران

با آنکه دهه‌ای از انقلاب ایران می‌گذرد، ولی بحث درباره‌ی ماهیت این انقلاب، شعارها، رهبری، ریشه‌های تاریخی، فکری، فلسفی و ایدئولوژیکش و نیز مسئله‌ی تداوم یا تغییر ماهیت آن همچنان تازگی خود را نگه داشته است. آشکار است که بدون شناخت دقیقی از ریشه‌ها و عناصر اصلی بوجود آورنده‌ی این انقلاب هرگز نه می‌توان آن را به نقد کشید و نه به تغییر و تحولات بعدی آن پی برد. و این هردو برای شناخت جامعه‌ای که می‌رود بعنوان فرزند خلف یا ناخلف این انقلاب تولد یابد ضروری است.

از سویی پیروزی انقلاب ایران در سرنگونی رژیم شاه و از دیگر سو حفظ و ادامه حیات رژیم "جمهوری اسلامی ایران" همراه با صدور برخی شعارها و شیوه‌های بسیج و سازماندهی توده‌ای انقلاب ایران به برخی کشورهای اسلامی، مسئله‌ی ارزیابی این انقلاب را به موضوعی نسبتاً جهانی بدل کرده است که خود سبب شکل‌گیری طیف گسترده‌ای از تحلیلها، نظرات و ارزش‌گذاریها چه در میان ایرانیان و چه از سوی پژوهشگران خارجی شده است. لذا برای پی بردن به عظمت پدیده‌ی انقلاب ایران، ما در زیر با فشردگی - و تنها به عنوان مقدمه‌ای به یک بررسی عمیق‌تر و گسترده‌تر که برآستی شایسته‌ی این موضوع است - به برخی نظراتی که تاکنون به تجزیه و تحلیل آن کوشیده‌اند، اشاره کرده، و در حد توان خود نقدی کوتاه از آنها را ارائه می‌دهیم و بحث مفصلتر و جامع‌تر را به هنگام طرح و تحلیل ماهیت و نقش انقلاب ایران، پیش خواهیم کشید.

۱ - مبتذلترین نوع این برخوردها، این انقلاب را حاصل فریبکاری و بدقولی

خمینی و اطرافیانش می‌داند و نقش عوامل تاریخی، فرهنگی - سیاسی و اقتصادی - اجتماعی را نادیده می‌گیرد.

تاحدی هم‌ارز با این مبتذل‌نگری، برخورد دیگری نیز رایج بوده و هست - هر چند در حال فرو ریختن - که این انقلاب را خواسته و پرداخته‌ی ابرقدرتها و امپریالیستهای خارجی بشمار می‌آورد. این بینش از گسترش آن نظر عامیانه‌ی مرسوم ایرانی که می‌گفت "همه چیز زیر سر انگلیسهاست" نشأت می‌گیرد. خوشبختانه زیر فشار حقایق سرسخت و تعمق ناشی از آن برخی ناگزیر شده‌اند از زاویه‌های گوناگون به نقد و طرد این بینش بپردازند. در این باره به چند نمونه بسنده می‌کنیم:

الف - "اینکه کسی با آسودگی بگوید 'مردم ایران انقلاب نکردند، هایزر بود که انقلاب کرد' صرفاً نشانه‌ی دیگری از کارکرد ذهن افسانه‌ساز و افسانه‌پرست ایرانی است." (۱)

ب - "وقتی هنوز هم گروهی انقلاب مردم ایران و سقوط شاه و روی کار آمدن خمینی را به خارجی نسبت می‌دهند و نیروی پرتوان ملت خویش را به هیچ می‌شمرند، دیگر برای اتحاد و تشکل چه ارزشی می‌توانند قائل شوند." (۲)

برخی نیز بدرستی بر عوامل درونی و بومی این انقلاب انگشت تاکید می‌گذارند:

ج - "خمینی‌ایسم نه حاصل مبارزه‌ی آیت‌اله خمینی با شاه که محصول اعتقادات مردمی است که انقلاب کردند." (۳)

د - "جان کلام اینکه خمینی‌ایسم بازتاب افکار خود ما ایرانیان بود و در توضیح آن بیپوده نه باید دنبال 'کمر بند سبز' و 'کنفرانس گوادالوپ' رفت و نه خمینی را به 'سرقت' این انقلاب متهم نمود." (۴)

۲- در نقطه‌ی مقابل آن برخوردهای کمبادهنده به پدیده‌ی انقلاب ایران، به عنوان سر دیگر طیف نظرات، باید نگرشی را جای داد که این انقلاب را به مقام "انقلاب کبیر فرانسه" و "انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ روسیه" ارتقاء می‌دهد:

الف - "انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران در ردیف انقلاب روسیه، چین و کمی دورتر، در ردیف انقلاب کبیر فرانسه در سال ۱۷۸۹ قرار دارد. نیروهای اصلی پدیدآورنده‌ی این انقلاب، توده‌های محروم و زحمتکشی بودند که خشم و نفرت خود را نسبت به نظام فاسد و غارتگر شاهنشاهی ۰۰۰ نشان دادند." ۰۰۰ یا:

انقلاب ایران "همانقدر مهم بود ۰۰۰ که انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه و انقلاب ۱۹۱۷ روسیه ۰" (۵)

ب - "بطور جدی و بدون شك آنچه در طی چهار سال گذشته (۸۳ - ۱۹۷۹) در ایران سپری گردیده يك انقلاب راستین است - کاربست این کلمه به همان معنایی است که هنگام سخن گفتن از انقلاب فرانسه یا انقلاب روسیه دستگیرمان می‌شود. هدف تمجید یا نکوهش کردن این تغییر در ایران نیست، بلکه منظور صرفاً این است که گفته شود تحولی عظیم و مهم بشمار می‌رود. در ایران انتقال قدرت نه بطور ساده از گروهی به گروهی دیگر، بلکه از کل يك نظام اجتماعی به يك نظام اجتماعی دیگر صورت گرفت، امری که فرایندانتقال عمیق اجتماعی را به همراه آورد. و همانطور که در سایر انقلابهای کبیر دیده شده است، این انتقال قدرت جزئی از فرآیندی است که خود طولانی‌تر، گسترده‌تر و عمیق‌تر از انتقال قدرت بلاواسطه‌ای است که در يك لحظه در پاریس در سال ۱۷۸۹، در پتروگراد در سال ۱۹۱۷، در تهران در سال ۱۹۷۹ به ثمر می‌نشیند." (۶)

اهمیت برخورد اخیر افزون بر اینکه از سوی يك اسلام‌شناس برجسته‌ی انگلیسی-آمریکایی (بویژه در حوزه‌ی سیاسی) بیان گردیده، این است که می‌سراث و فرهنگ آنکلساکسون را با خود دارد، میراثی که طی چهار انقلاب پی‌درپی فرانسه و دو انقلاب متوالی روسیه همواره نظاره‌گر هوشیار و دقیق تحولات انقلابی بیرون از جامعه‌ی خود بوده و هرگز به خلق اسطوره‌ای بر مبنای هیچ انقلابی نپرداخته است. و افزون بر اینها دستکم چند سده و بویژه دو سده‌ی اخیر ناظر قدرت تمدن اسلامی، و خود در کشاکش با آن بوده است و خط‌سرای احیای اسلام سیاسی را بخوبی درک می‌کند!

ج - ماکسیم رودنسن نیز از جهتی انقلاب ایران را هم‌ارز انقلابهای فرانسه و روسیه می‌یابد. او بر آن است که شکست پروژه‌ها و ایدئولوژیهای لیبرالسی و مارکسیستی راه را برای جذاب نمودن ایدئولوژی اسلامی - که تازه خود نیز ناب نیست و بویژه تاحدی از مارکسیسم ملهم است - هموار کردند. رودنسن به تغییر و تحولات سیاسی در بخشی از کره‌ی خاکی توجه دارد که پس از "انقلاب اسلامی" ایران آغاز گردیده است. وی پس از فتوای خمینی علیه سلمان رشدی می‌گوید: "گرایش کنونی می‌خواهد ایدئولوژی و پراتیک يك

اسلام حاکم^۱ را با تحمیل قاعده‌ی سیاسی آن دوباره برپا دارد." یا پس از مرگ خمینی می‌خوانیم: "پس از ۱۷۸۹ اروپای لیبرال به فرانسه می‌نگریست، در سال ۱۹۱۷ جهان خیره‌ی روسیه‌ی شوراه‌ها شد. از این پس جهان اسلامی بسوی ایران خواهد نگریست و به تاریخی معین یعنی ۱۹۷۹، سال بقدرت رسیدن خمینی، رجوع خواهد داد. و این پدیده‌ای نو، نگاهی تام است که از این پس از چارچوب تنگ‌شیعی فرا می‌رود." (۷)

رودنسن بر این نکته انگشت تاکید می‌نهد که پیروزی خمینی نتیجه‌ی ترکیب آموزه‌ی مذهبی قرون وسطائی با عقاید مدرن و بویژه مارکسیسم است: بهره‌گیری از مذهب برای "بسیج و سازماندهی توده‌ها".

۳- حال جا دارد از آنچه میشل فوکو به‌نگام مشاهده‌ی مستقیم انقلاب ایران دریافت نکری شود، زیرا برخورد او تا اندازه‌ای ویژه است و انقلاب ایران را از تمامی انقلابهای پیشین متمایز می‌داند و بُعدی جدید - "روحانی" - در آن می‌بیند: "اهمیت جنبش ایران در خصلت ویژه‌ی دوگانه‌ی آن است. یعنی از سوئی اراده‌ی عمومی که کاملاً بشکل سیاسی ابراز شده و از دیگر سواراده‌ای در راستای دگرگونی ریشه‌ای در وجود خود."

"در وجهی که ایشان دین اسلام را بعنوان نیرویی انقلابی بکار می‌گیرند چیز دیگری غیر از خواست تبعیت وفادارانه‌تر از قوانین اسلام وجود دارد و آن اراده تجدید کامل وجود خویش در پیوند با تجربه‌ای روحانی است که می‌انگارند در قلب اسلام شیعی یافت می‌شود." (۸)

این "تجربه‌ی روحانی" (که احتمالاً به عقیده‌ی "بازگشت به خویش" شریعتی شباهتهایی دارد)، برای میشل فوکو دلالت بر نشانه‌های پیدایش الگویی نو در دگرگونی‌های غربی و آن شکل ویژه‌ای از نوگرایی اجتماعی و فرهنگی دارد که انسانها را از محیط و تاریخشان بیگانه می‌سازد بی‌آنکه بهمان میزان بدانها فرصت دهد خود را در تاریخی نوین ادغام کنند و انسانیت خویش را متحقق سازند. البته این خوش‌بینی فوکو با هویدا شدن معنا و عمل دقیق‌تر "ولایت فقیه" متزلزل شد و او بدون توضیحی نظری دست از پشتیبانی خمینی و رهبری انقلاب برداشت.

۴- با این حال انقلاب ایران همچنان برای روشنفکران پشتیبان انقلاب و بویژه گرایش جهان سومی آن جذاب می‌نماید و حتی برخی در آن عناصر مطلوب يك "انقلاب جهانی" از نوع سوسیالیستی را نیز می‌یابند.

الف - پل وی‌یهی^۱ که از سالهای ۱۹۶۰ پژوهش در باره‌ی جامعه‌ی ایران را آغاز کرده است و هفت‌هشت سالی را در آنجا به "پژوهش‌های اجتماعی" گذراند، انقلاب ایران را چنین توصیف می‌کند:

"علت مرکزی انقلاب ۱۹۷۸-۷۹ ایران، درمفصلبندی همبودهای کهن، چارچوب - های کهن هستی اجتماعی و بی‌پناهی^۲ حاصله از آن برای افراد منزوی دربرابر دولت نهفته است. این انقلاب ناظر به انتقال اساسی آگاهی جمعی است که درعین حال با برنامایی^۳ های کهن‌اش پیوستگی دارد. در حالیکه ناسیون^۴ های اروپایی ۰۰۰ به دولت و بورژوازی بستگی داشت، ۰۰ در مورد ایران، ناسیون خود را علیه بورژوازی و بدون آن سامان می‌دهد. افزون بر آن، این اتحاد، نمادی اسلامی برمی‌گزیند و نه ناسیونال - دولتی که در آن نتوان هژمونی آخوندی را دید. ۰۰۰ مذهب چنین نقشی ایفا می‌کند، زیرا مرجع هویت بخشی تمامیت تقریبی افراد رها شده از تعلقات کهن است." (۹)

فشرده‌ی سخن پل وی‌یهی این است که در گذشته دولت و ملت (نه بمعنای ناسیون، بلکه آنگونه که در تاریخ و فرهنگ سیاسی ایران بکار رفته است) دربرابر یکدیگر قرار داشتند. و پس از "انقلاب سفید" که افراد بی‌پناه و کنده شده از بستگی‌های همبودی خویش، در جستجوی هویت نوینی بودند، ایدئولوژی اسلامی موفق به حل کردن این هویت و متشکل کردن بی‌پناهان منفرد می‌شود. و از اینجا ما وارد دوره‌ای جدید از تاریخ ایران می‌شویم که در آن ملت به مفهوم ناسیون نزدیک می‌گردد. بی‌آنکه بورژوازی باشد - و در نتیجه اتحاد بین آن و دولت نوین برقرار می‌شود.

پل وی‌یهی چند نوآوری در انقلاب ایران می‌بیند که به دوتای آن اینگونه اشاره می‌کند:

"نخست در این واقعیت که انقلاب ایران ما را وامی‌دارد تا نگه

پوزیتیویستی را که بر حسب عادت متوجه‌ی جنبشهای انقلابی می‌ساختیم، کنار بگذاریم.

دوم اینکه، این نخستین انقلاب بزرگ دوره‌ی امپریالیسم در جدیدترین اشکال خود، یعنی فراملی^۱ بشمار می‌رود. بدین علت اساسی است که بدون تردید این انقلاب هنوز در چارچوبی احاطه نشده، روشنفکرانش رانیافته است، با سرعت از جنبش خویش پیشی گرفته و نیز برای این است که خود را به هیچ ایدئولوژی و از جمله ایدئولوژی ملی رجوع نمی‌دهد، حتی اگر خود را ایرانییت بخواند. ۰۰۰ آنچه به انقلاب ایران جان می‌بخشد همانا جنون حق است. یعنی آن مفهوم مرکزی که مفاهیم عدالت و حقیقت را یکجا در خود متمرکز می‌کند، و خود را به امر نیست اسلام، به آرمان جهانشمول فقیران، مستضعفین^۲ و امروزه به رانده شدگان^۳ که در پیرامون جهانی خود را تکثیر می‌کنند رجوع می‌دهد." (۱۰)

ما بهنگام بحث خود در باره‌ی انقلاب ایران بدین نظر که تاکنون پیوسته در حال تکوین بوده و بر برخی روشنفکران ایرانی نیز اثر گذاشته است باز خواهیم گشت.

ب - بنی‌صدر که از جهات چندی نظراتی نزدیک به پل وی‌یهی دارد، و در دهه - های هفتاد و هشتاد میلادی با وی گاه به همکاریهایی دست زده است، در آخرین تحلیلش از انقلاب ایران، به گونه‌ای حتی نظر میشل فوکو را نیز می‌خواهد در عقاید خویش ادغام نماید:

"در رژیمهای کمونیستی وضع بدین گونه است. در جامعه‌های سرمایه‌داری نیز که فشار مادیت روز بروز فرساینده‌تر می‌گردد، نیاز به معنویت سبب روی آوردن به دینی گشته که بیان قدرت نباشد. اما این معنویت میان‌تهی نیست: بیان نیاز به طرح تمدن تازه‌ای است. بیان نیاز به برداشت تازه‌ای از آزادی، از رشد، از استقلال، در جهان زیر سلطه‌ی چندملیتی‌هاست. از این لحاظ نیز موقعیت ایران یگانه است: این نیاز زودتر از همه در چهارراه برخورد ها، احساس گردید. از اینرو انقلاب ایران، انقلابی است جهانی. انقلابی است که جهان، نخست در ایران به انجام برده است و موج آن زودیا دیر سرتاسر جهان را فرا خواهد گرفت." (۱۱)

1-P.Vieille

2-déréliction

3-représentation

4-Nation

و یا در برابر کسانی که بر مبنای شکستهای "رژیم جمهوری اسلامی" به موقتی و گذرا بودن "انقلاب اسلامی ایران" اشاره دارند چنین ادعا می‌کند:

"چه بخواهند و چه نخواهند انقلاب ایران معنایی جز خروج ایران از دوران انحطاط و درآمدن ایران به صف اول حرکت به سوی عصر سومی که جهان دارد وارد آن می‌شود، ندارد." (۱۲)

بنی صدر می‌کوشد واژه‌ها و مفاهیم اسلامی را قدری غرب‌پسندانه کند، براستی اگر این تمدن جدید، آن "اسلام جهانی" نیست، پس چیست؟

۵- مارکسیستهای ارتدکس ایرانی، هرگز انقلاب ۱۳۵۷ که بر مبنای مشخصات و ویژگی‌های جنبش توده‌ای رخ نمود و ایدئولوژی و ماهیت شعارهای مرکزی آن مانند "استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی" را تجزیه و تحلیل نکردند. بلکه آنان صرفاً بر پایه‌ی فرمولها و مفاهیم اعتقادی از پیش تعیین شده‌ی خویش آنرا "انقلاب دمکراتیک نوین" و یا "انقلاب دمکراتیک توده‌ای به رهبری طبقه‌ی کارگر" خواندند! آنها نه تنها هیچ تضادی بین ایدئولوژی مذهبی حاکم بر جنبش توده‌ای و "دمکراسی" نامعلوم ولی مطلوب خود نمی‌دیدند، بلکه حتی بر پایه‌ی پیشگویی‌های پیامبرگونه‌ی خود - که البته از فلسفه‌ی تاریخ مورد علاقه‌ی آنان نشأت می‌گرفت - رهبری انقلاب را در افهان خود از "بورژوازی" - که آنها در دست نداشت - و یا از "روحانیت" - که آنها در دست داشت - باز می‌ستاندند و رایگان به پرولتاریا وامی‌گذاشتند بامید آنکه روزی آنرا درستان خود گیرد! سه چهار سال پس از انقلاب هنوز چنین فراخوانها و بیانیه‌هایی را می‌یابیم: "توده‌ها در دنباله‌ی انقلاب خود باید قاطعانه به تغییر رهبری دست زنند و انقلاب را آگاهانه در جهت سوسیالیسم برانند" در مرحله‌ی تازه‌ی انقلاب بطور قطع قسمت عمده‌ی طبقه‌ی بورژوازی در کنار ضد انقلاب، علیه انقلاب سنگر خواهد گرفت، ارتجاع روحانی نیز بدون شك در صف ضد انقلاب خواهد بود...

باین ترتیب مرحله‌ی تازه‌ی انقلاب دمکراتیک توده‌ای با رهبری طبقه، کارگر و سمتگیری سوسیالیستی آغاز شده است." (۱۳)

۶- غیر ارتدکسها:

الف- برخی مارکسیستهای در حال گسست از ارتدکسی از جمله بدین نتیجه رسیده‌اند که "انقلاب ایران که توانست با بسیج ایدئولوژیک، عظیم‌ترین

نیروی توده‌ی شهری را بحرکت درآورد... خود مسیر دیگری بجز آنچه از آن انتظار می‌رفت پیمود.

کوششهای مختلفی که از جانب مارکسیستها در تحلیل طبقاتی از انقلاب و دولت خمینی انجام یافته، اکثراً با شکست مواجه شده است. نسه تئوری بورژوازی کلریکال، نه ارگان سازش بورژوازی، نه حکومت خرده‌بورژوازی سنتی و نه دولت وابسته هیچکدام موفقیتی را در ارائه‌ی تحلیل دقیق از پدیده‌ی خمینی‌ایسم نداشته‌اند." (۱۴)

درک ما از کل مقاله درباره‌ی "خمینی‌ایسم" این است که نویسنده‌ی آن در "انقلاب ایران" عامل یا عواملی فراطبقاتی و شاید از جنس هویت فرهنگی و هویت ملی را دیده ولی بدلائیل ناروشتنی نمی‌کوشد آنها را بدون توسل به "تحلیل طبقاتی" طرح کند. این خود باعث پیچیدگی مقاله‌ی مبتکرانه و غنی‌اش شده است. هرچند او در چند نوبت به "تحلیل طبقاتی" باز می‌گردد، ولی در مجموع روح غالب بر این نوشته نیست. از جمله می‌خوانیم:

"خواست همگانی" و نظم گفتاری همه‌گیر که باعث بسیج ایدئولوژیک شد، منافع طبقه‌ی خاصی را دربر نمی‌گرفت. خواست همگانی با وجوه فرهنگی ویژه‌ی مذهب فقط جزئی از آن بود موجب حرکت جمعی شد. جنبش تاریخی که فقط توسط انسانهای کلکتیو (جمعی) صورت گرفت، زمینه‌ساز وحدت فرهنگی-اجتماعی شد که بواسطه‌ی آن طیف گسترده‌ای از خواست‌های پراکنده با اهداف مختلف به یکدیگر جوش خورده و هدف واحدی را بوجود آوردند... ایدئولوژی جنبش از تغییر شکل یافتن ایدئولوژی قبلی و بواسطه‌ی بهم‌پیوستن چند دیسکورس [نظم گفتاری] خاص بوجود آمد." (۱۵)

آیا "خواست همگانی" با وجوه فرهنگی، مذهبی که "زمینه‌ساز وحدت فرهنگی-اجتماعی" شود چیزی جز خواست وحدت ملی-فرهنگی یعنی هویت ملی است؟ چرا نویسنده مجبور می‌شود ایدئولوژیهای طبقاتی چنانچه "ایدئولوژی طبقه‌ی کارگر"، "ایدئولوژی بورژوازی" و "ایدئولوژی سایر طبقات" را در یک "ایدئولوژی جنبش" که آنها "ایدئولوژی پوپولیستی" همه‌گیر "هم می‌نامد، ادغام کند؟ آیا زمینه‌ی وحدت، همان وحدت ملی، فرهنگی، مذهبی و... نباید باشد؟

"ایدئولوژی پوپولیستی که در قبل بصورت پراکنده و محدود در جامعه بوجود

و یا در برابر کسانی که بر مبنای شکستهای "رژیم جمهوری اسلامی" به موقتی و گذرا بودن "انقلاب اسلامی ایران" اشاره دارند چنین ادعا می‌کند:

"چه بخواهند و چه نخواهند انقلاب ایران معنایی جز خروج ایران از دوران انحطاط و درآمدن ایران به صف اول حرکت به سوی عصر سومی که جهان دارد ندارد آن می‌شود، ندارد." (۱۲)

بنی‌صدر می‌کوشد واژه‌ها و مفاهیم اسلامی را قدری غرب‌پسندانه کند، براستی اگر این تمدن جدید، آن "اسلام جهانی" نیست، پس چیست؟

۵- مارکسیستهای ارتدکس ایرانی، هرگز انقلاب ۱۳۵۷ که بر مبنای مشخصات و ویژگی‌های جنبش توده‌ای رخ نمود و ایدئولوژی و ماهیت شعارهای مرکزی آن مانند "استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی" را تجزیه و تحلیل نکردند. بلکه آنان صرفاً بر پایه‌ی فرمولها و مفاهیم اعتقادی از پیش تعیین شده‌ی خویش آنرا "انقلاب دمکراتیک نوین" و یا "انقلاب دمکراتیک توده‌ای به رهبری طبقه‌ی کارگر" خواندند! آنها نه تنها هیچ تضادی بین ایدئولوژی مذهبی حاکم بر جنبش توده‌ای و "دمکراسی" نامعلوم ولی مطلوب خود نمی‌دیدند، بلکه حتی بر پایه‌ی پیشگویی‌های پیامبرگونه‌ی خود - که البته از فلسفه‌ی تاریخ - مورد علاقه‌ی آنان نشأت می‌گرفت - رهبری انقلاب را در اذهان خود از "بورژوازی" - که آنرا در دست نداشت - و باز "روحانیت" - که آنرا در دست داشت - باز می‌ستاندند و رایگان به پرولتاریا وامی‌گذاشتند بامید آنکه روزی آنرا در دست خود گیرند! سه چهار سال پس از انقلاب هنوز چنین فراخوانها و بیانیه‌هایی را می‌یابیم: "توده‌ها در دنباله‌ی انقلاب خود باید قاطعانه به تغییر رهبری دست زنند و انقلاب را آگاهانه در جهت سوسیالیسم برانند" در مرحله‌ی تازه‌ی انقلاب بطور قطع قسمت عمده‌ی طبقه‌ی بورژوازی در کنار ضد انقلاب، علیه انقلاب سنگر خواهد گرفت، ارتجاع روحانی نیز بدون شك در صف ضد انقلاب خواهد بود...

باین ترتیب مرحله‌ی تازه‌ی انقلاب دمکراتیک توده‌ای با رهبری طبقه‌ی کارگر و سمتگیری سوسیالیستی آغاز شده است." (۱۳)

۶- غیر ارتدکسها:

الف- برخی مارکسیستهای در حال گسست از ارتدکسی از جمله بدین نتیجه رسیده‌اند که "انقلاب ایران که توانست با بسیج ایدئولوژیک، عظیم‌ترین

نیروی توده‌ی شهری را بحرکت درآورد... خود مسیر دیگری بجز آنچه از آن انتظار می‌رفت پیمود.

کوششهای مختلفی که از جانب مارکسیستها در تحلیل طبقاتی از انقلاب و دولت خمینی انجام یافته، اکثراً با شکست مواجه شده است. نه تئوری بورژوازی کلریکال، نه ارگان سازش بورژوازی، نه حکومت خرده‌بورژوازی سنتی و نه دولت وابسته هیچکدام موفقیتی را در ارائه‌ی تحلیل دقیق از پدیده‌ی خمینی‌ایسم نداشته‌اند." (۱۴)

درك ما از كل مقاله درباره‌ی "خمینی‌ایسم" این است که نویسنده‌ی آن در "انقلاب ایران" عامل یا عواملی فراطبقاتی و شاید از جنس هویت فرهنگی و هویت ملی را دیده ولی بدلائل ناروشنی نمی‌کوشد آنرا بدون توسل به "تحلیل طبقاتی" طرح کند. این خود باعث پیچیدگی مقاله‌ی مبتکرانه و غنی‌اش شده است. هرچند او در چند نوبت به "تحلیل طبقاتی" باز می‌گردد، ولی در مجموع روح غالب بر این نوشته نیست. از جمله می‌خوانیم:

"خواست همگانی" و نظم گفتاری همه‌گیر که باعث بسیج ایدئولوژیک شد، منافع طبقه‌ی خاصی را دربر نمی‌گرفت. خواست همگانی با وجوه فرهنگی ویژه‌ی مذهب فقط جزئی از آن بود موجب حرکت جمعی شد. جنبش تاریخی که فقط توسط انسانهای کلکتیو (جمعی) صورت گرفت، زمینه‌ساز وحدت فرهنگی-اجتماعی شد که بواسطه‌ی آن طیف گسترده‌ای از خواست‌های پراکنده با اهداف مختلف به یکدیگر جوش خورده و هدف واحدی را بوجود آوردند... ایدئولوژی جنبش از تغییر شکل یافتن ایدئولوژی قبلی و بواسطه‌ی بهم‌پیوستن چند دیسکورس [نظم گفتاری] خاص بوجود آمد." (۱۵)

آیا "خواست همگانی" با وجوه فرهنگی، مذهبی که "زمینه‌ساز وحدت فرهنگی-اجتماعی" شود چیزی جز خواست وحدت ملی-فرهنگی یعنی هویت ملی است؟ چرا نویسنده مجبور می‌شود ایدئولوژیهای طبقاتی چگونگی "ایدئولوژی طبقه‌ی کارگر"، "ایدئولوژی بورژوازی" و "ایدئولوژی سایر طبقات" را در يك "ایدئولوژی جنبش" که آنرا "ایدئولوژی پوپولیستی" همه‌گیر "هم می‌نامد، ادغام کند؟ آیا زمینه‌ی وحدت، همان وحدت ملی، فرهنگی، مذهبی و... نباید باشد؟

"ایدئولوژی پوپولیستی که در قبل بصورت پراکنده و محدود در جامعه بوجود

آمده بود به یکباره گسترده و توده‌گیر شد. در آن شرایط بحرانی، بورژوازی مسلط عاجز از ارائه راه‌حل و پرولتاریا نیز ناتوان در ارائه بدیل سوسیالیستی بود. راه سومی باید جای خود را باز می‌کرد و نیاز به یک ایدئولوژی همه‌گیر بچشم می‌خورد. این نیاز را ایدئولوژی پوپولیستی برآورد. " (۱۶) با توجه به ارکان "ایدئولوژی پوپولیستی" یعنی "ملت"، "توده" (امت) "اصل واحد بودن ملت"، "تبلیغ آشتی طبقاتی" به عوض "مبارزه‌ی طبقاتی"، "بازگشت به خویش"، می‌توان دریافت که این همان ایدئولوژی اسلامی است که نویسنده می‌کوشد آنرا در چارچوب مفاهیم مارکسیستی درآورد!

ب- تاحدودی در همین راستا ولی با انسجام کمتر نظری توسط آندستسه از روشنفکرانی که در حال گسست از ارتدکسی سازمان مجاهدین خلق هستند نیز مشاهده می‌شود:

در مورد "زمینه‌های رشد خمینیسم" علاوه بر "رسوخ فرهنگ مذهبی سنتی در اکثریت مردم و بویژه در یک قشر متوسط سنتی" باید تضاد آشتی‌ناپذیر بین "خمینیسم و امپریالیسم" که خود از "تضاد تاریخی-طبقاتی-فرهنگی برمی‌خیزد" را هم بحساب آورد. بعبارت دیگر "خمینیسم" برپایه‌ی "اقتدار و طبقاتی ۰۰۰ که توسط رژیم شاه و قدرتهای غربی در معرض تجاوز و تهدید چندجانبه‌ی اقتصادی، فرهنگی، شخصیتی و روانی قرار گرفته بودند" تولد یافت که در روند رشدش کوشید خود را "بیانگر اعاده‌ی هویت و حیثیت" (۱۷) این اقشار و طبقات مطرح سازد.

این نظر در ادامه‌ی خود امروزه بر این تاکید می‌کند که این اقشار "هنوز طبقه، جایگاه و هویت اجتماعی جدیدی نیافته" بودند و "در روحانیت و مشخما در خمینی پاره‌ای از ایده‌آلها و خواسته‌های خود را از جمله پاسخ به نیاز به "هویت" را می‌دیدند و می‌یافتند. " (۱۸)

بگمان ما این گرایش در انسجام و تدقیق و تعمیق خود به نظریل‌وی‌یهی نزدیکتر خواهد شد.

۷- آلن تورن جامعه‌شناس فرانسوی نیز در ارزیابی از جنبشها و انقلابهای ضدامپریالیستی جهان سوم، به انقلاب ایران جایگاه ویژه‌ای می‌دهد. آنرا "ضد-انقلاب" می‌خواند "در دفاع از هویت ملی" شاید او از نخستین روشنفکران غربی باشد که انقلاب ایران را جنبشی توده‌ای در راه کسب هویت

ملی خوانده‌اند.

"سرانجام امروزه ایران خمینی^۱ اولین نمونه‌ی بزرگ یک ضد-انقلاب است: انقلابها جنبشی طبقاتی و نابودی یک رژیم‌کهن^۲ را بهم پیوند می‌زنند؛ اما رژیم شاه با رژیمی مانند آنچه رژیم‌کهن خوانده‌اند مغایر بود، این رژیم یک انقلاب سفید، آمرانه، سرکوب‌گر، و در پیوند با سرمایه‌داری بزرگ خارجی بود، اما زندگی اجتماعی و فرهنگی سنتی را با صنعتی کردن و شهرسازی وحشیانه‌ای واژگون ساخته بود. خیزشی که شاه را دنبال نمود، شاید از تمامی خیزشهایی که تاریخ جدید شاهدشان بوده است، دربردارنده‌ی بزرگترین شرکت توده‌ای باشد، ولی نه عملی طبقاتی و نه عملی تجددخواه، بلکه طغیانی توده‌ای در دفاع از هویتی ملی بود و جنبه‌های مبارزه‌ی طبقاتی‌اش در درجه‌ی دوم قرار می‌گرفتند." (۱۹)

تورن در آثار بعدی خود از انقلاب ۱۹۱۰ مکزیک بعنوان "نخستین ضد-انقلاب" یاد می‌کند. او حتی کشوری چون فرانسه را در آستانه‌ی شکل‌گیری یک چنین انقلابی قرار می‌دهد. برای او هر "نوسازی از بالا و صادر شده از خارج" را می‌توان نوعی "انقلاب سفید" نامید. و هر جنبش توده‌ای که علیه چنین انقلابی برخیزد، "ضد-انقلاب" خواهد بود! البته نباید از نظر دور داشت که نویسنده‌ی مذکور صرفاً به جنبه‌ی اجتماعی "انقلاب سفید" شاه‌توجه دارد و متأسفانه جنبه‌ی سیاسی را بکل در تحلیل خویش کنار می‌گذارد. درحالی‌که همانطور که ما پیش از این آوردیم "چشم اسفندیار رژیم شاه که منجر به سقوطش گردید نه در کمبود یا فقدان نوسازی اقتصادی و تکنیکی، بلکه در فقدان تحول لازم در پایه‌های فلسفی رژیم سیاسی‌اش قرار داشت، یعنی در فقدان نوع جدیدی از مشروعیت مستقلى از مذهب ۰۰۰" (۲۰)

افزون بر این اگر در نظر گیریم که طی چند دهه‌ی گذشته پژوهندگان در پی مباحثات تئوریک و تاریخی (بویژه در اروپا) درباره‌ی انقلاب فرانسه به نتایج مهم و نوینی دست یافته‌اند که از آن جمله باید از سیاسی یافتن مضمون و خصلت اصلی این انقلاب نام برد و در اقتصاد و تکنیک انقلاب فرانسه نه تنها هیچ گونه نوآوری به‌مراه نیاورد و پیشرفتی را برنیانگیخت، بلکه

عمدتاً باعث عقب ماندن فرانسه (۲۱) از انگلیس گردید، آنگاه معنا و مفهومی — "رژیم کهن" و "انقلاب" نابودکننده‌ی آن دچار تغییراتی ناگزیر خواهدگشت. زیرا در آنصورت "انقلاب سفید" شاه — آمریکا را نمی‌توان با انقلاب کبیر فرانسه سنجید: این یکی، حرکتی صرفاً از بالا و در زمینه‌ی نوسازی اقتصادی — تکنیکی — آنهم برطبق الگوی توسعه‌ی امپریالیسم آمریکا برای "جهان سوم" از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۹۵۰ به این سواست، در حالیکه آن دیگری حرکتی سیاسی است که — از جنبه‌ی توده‌ای جهت سامان دادن يك انقلاب سیاسی آزادیبخش نشأت می‌گیرد که خواسته‌هایش آزادی ملت (ناسیون) در برابر حکومت مطلقه‌ی شاه و در عین — حال هویت بخشیدن به واحدی بنام ناسیون (یعنی هویت ملی) و هم — مطرح ساختن اعلامیه‌ی حقوق بشر و شهروندان است. در نتیجه ضد — انقلاب آلن — تورن نمی‌تواند مفهوم جامعی باشد. این واژه فقط بدرستی این را می‌رساند که — "انقلاب ایران" علیه الگوی توسعه‌ی اقتصادی — اجتماعی حاکم در جامعه‌ی وابسته‌ی ایران عمل کرد. این مفهوم "ضد — انقلاب" در واقع خود برپایه‌ی تیزی دیگر سامان یافته است. بنابراین تزی، توری برای این باور است که دوران انقلابها با انقلاب کبیر فرانسه آغاز گشته و با انقلاب روسیه پایان یافته است!

اولاً در این تزی انقلاب انگلستان در قرن هفده ۸۸ — ۱۶۶۴ نادیده گرفته شده است. (شاید چون انقلابی مذهبی بود) و ثانیاً انقلابهای جهان سوم در قرن بیستم نادیده گرفته شده‌اند. مثلاً وی در باره‌ی "انقلاب مکزیکی" می‌گوید: این انقلاب "اولین نمونه‌ی بزرگ مقاومت در برابر يك نوسازی که از بالا و از خارج آمده، که ساختارهای اجتماعی و فرهنگی پیشین را واژگون ساخته است، بود. بدین معنی انقلاب مکزیکی اولین نمونه‌ی يك سری طولانی است که بویژه انقلابهای الجزایر و ایران خود را در آن جای می‌دهند." (۲۲)

۸ — نشریه‌ی "ایران و جهان" در دوره‌ی پنجساله‌ی انتشار خود، در مقالات متعددی به انقلاب ایران پرداخت که ما اینجا نظرات دو نویسنده را می‌آوریم و مورد نقد مقدماتی قرار می‌دهیم.

الف — داریوش همایون در چند مقاله دوبرخورد متفاوت به انقلاب ایران داشته است: برخورداردی واقع بینانه و تاحدی روشنفکرانه و برخورداردی تکنوکرات مآبانه! بعنوان نمونه وی می‌گوید: "انقلاب ایران محصول تاریخ و فرهنگ سیاسی ایران است. برای آینده باید این تاریخ و فرهنگ را دگرگون کرد. به تاریخ روندی

دیگر و به فرهنگ رنگ و بویی دیگر داد." (۲۳) و یا درجایی دیگر بدرستی از وجود "پای سنگین فرهنگ سنتی و پایگاه (سلسله مراتب) مذهبی بر پشت خودآگاهی اجتماعی و سیاسی" (۲۴) در ایران سخن می‌گوید.

بگمان ما علت "انقلاب ایران" را در "تاریخ و فرهنگ سیاسی ایران" دیدن برخورداردی واقع بینانه و در عین حال جسورانه است. طرح ضرورت "دگرگون کردن تاریخ و فرهنگ سیاسی ایران" تا آنجا که واقع بینانه و همراه با نقادی سازنده و خلاقیت فرهنگی — سیاسی باشد، برخورداردی است روشنفکرانه و سخت مورد نیاز جامعه‌ی ما. اما روند غالب بر نوشته‌های داریوش همایون این نیست و خیلی تند خواننده خود را با نویسنده‌ای که راه حل تمامی دشواری‌های جامعه، ایران را در پیاده کردن الگوی "توسعه" ای چون "انقلاب سفید" می‌یابد، روبرو می‌بیند! اگر او برای توضیح امر "دگرگون کردن تاریخ و فرهنگ سیاسی ایران" صرفاً به عباراتی کوتاه بسنده می‌کند، در مقابل، دیگران از يك سده‌ی پیش مجدانه آنرا مورد توجه و عمل قرار داده‌اند: روشنفکران مذهبی و برخی از علماء شیعه چون سیدجمال‌الدین اسدآبادی و آیت‌الله سیدمحمدحسین نائینی و دیگران در راه "دگرگون کردن تاریخ و فرهنگ سیاسی ایران" بر اساس اعتقادات و ارزشهای مورد قبول خویش و با پذیرش برخی جنبه‌های علم و سیاست جهان نسو، گامهای نسبتاً پیگیر و گاه جسورانه‌ای برداشته‌اند که محصول نهایی آن بعد از قرنی همین "انقلاب اسلامی" و سپس "رژیم جمهوری اسلامی" است. هنگامی که آیت‌الله نائینی در برابر شیخ فضل‌الله نوری و دیگران که ادعا می‌کردند "قانون اساسی ما قرآن" و در نتیجه مشروطیت ضد قرآن است، استدلال می‌کند در هر دوره‌ای باید قانون اساسی جدید مطابق شرایط آن عصر تدوین گردد، در واقع هم قابلیت بالقوه‌ی دوام شیعه را در برابر تجدد غربی تقویت می‌کرد و هم به گونه‌ای به نوآوری و دگرگونی در فرهنگ سیاسی سنتی شیعه‌ی ایرانی دست می‌زند. باید پذیرفت که پیروزی "انقلاب اسلامی" و تاسیس "جمهوری اسلامی" بدون اینگونه نوآوری‌ها ممکن نمی‌شد. از سوی دیگر باید توجه داشت که روشنفکران غیرمذهبی ملهم از لیبرالیسم و مارکسیسم در نقطه‌ی مقابل — مذهبیان، همواره اقتصاد را مقدم بر سیاست و فرهنگ قرار می‌دادند و برای "دگرگون کردن تاریخ و فرهنگ سیاسی" در خود این حوزه به هیچگونه کساری شخص، خلاق، نقادانه و یا روشنفکرانه دست نزدند. اینان همواره برای این باور

بودند که تنها با تغییر وجه تولید و یا کار پست الگوهای "توسعه‌ی" مادرانی توسط تکنوکراتهای خودی، فرهنگ‌دگرگون می‌شود. همین بینش در آراء و عقایدی که داریوش همایون درباره‌ی اهمیت حیاتی "توسعه" در جای جای مقالاتش طرح می‌کند، بچشم می‌خورد، حتی تا آن حد که با چرخش قلم انقلاب را هم ناشی از "بحران توسعه" می‌بیند و "تاریخ و فرهنگ‌سیاسی ایران:" "بحران ایران در ۱۳۵۷ نیز بحران توسعه و واپس‌ماندگی بود. رژیمی که همه داوها را بر توسعه‌ی کشور و برآوردن نیازهای فزاینده‌ی مردم و انتظارات روزافزون آنها گذاشته بود، با همه‌ی کامیابیهایش در اینجا و آنجا، از رسیدن به هدفهایش درماند و چون از درون پوسیده بود و اراده‌ی ایستادگی را از کف داده بود، بی‌تلاش زیاد از پای درآمد." (۲۵)

اینکه الگوی "توسعه" صادره از کاخ سفید بدلائیل زیادی و از جمله بحران نفت و انرژی در بحران بود شکی نیست. اما این بحران تماماً بدلائیل درونی شکل نگرفته بود، چه اساساً الگوهای "توسعه" که در دهه‌ی ۱۹۵۰ آمریکا در اوج قدرت خود مطرح ساخته بود، در دهه‌ی هفتاد و هشتاد، در اکثریت کشورهای جهان سوم دچار بحران شدند و در موارد قابل توجهی سریعاً به بحران انقلابی تبدیل گردیدند. اما نکته‌ی مهم دیگر این است که این "بحران توسعه" هرگز نمی‌توانست در ایران بصورت نیروی محرکه‌ی انقلاب توده‌ای عمل کند. هرچند طی ۱۵ سال کاربست الگوی "توسعه" مواد آتش‌زایی برای انقلاب فراهم شده بود، اما در واقع نیروی محرکه‌ی انقلاب را باید در تنشها و ستیزهای اجتماعی، ملی، سیاسی-فرهنگی، طبقاتی و ایدئولوژیک جست. فعالیت‌های فرهنگی، ترویجی و ایدئولوژیک چند دهساله‌ی روشنفکران اسلامی و علماء رادیکال ضد استبداد، ضد استعمار و ضدامپریالیسم بود که ذره‌ذره موجبات یک دگرگونی ایدئولوژیک را در آستانه‌ی انقلاب فراهم آورد و این خود باعث گردید که تأثیرات ناشی از افزایش بهای نفت در جامعه و بحران "توسعه" به یک بحران انقلابی ارتقاء یافته و شیرازه‌ی جامعه را از هم بپاشد و حرکت‌های پراکنده را چون آشفشانی به دهانه‌ی انفجاری هدایت نماید. همچنین باید بگوییم که در سالهای ۱۳۲۰ برابر مارکسیسم حزب توده

تنها مذهبی‌ها از خود حساسیت نشان دادند و در نفی آن، جهت فعالیت‌های فرهنگی و ایدئولوژیک آینده خویش را باز یافتند. چپ انقلابی دهه‌های ۴۰ و ۵۰ چون نه بر فرهنگی مستقل از مذهب و نه بر ایدئولوژی تدوین شده‌ای بر مبنای تاریخ، فرهنگ و تغییر و تحولات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی تکیه داشت، لذا در این امر "دگرگون کردن تاریخ و فرهنگ سیاسی" نقشی خدماتی، و کاتالیزورگونه که با بی‌هویتی‌اش سازگاری داشت، ایفا نمود. حتی چشمگیرترین جنبش روشنفکری غیرمذهبی در آستانه‌ی انقلاب، یعنی شب‌های شعر و ۰۰۰ مهر بی‌هویتی برچهره‌اش داشت!

داریوش همایون هنگامیکه ته‌مانده‌ی جنبه‌ی روشنفکرانه‌اش را کنار می‌گذارد، به چنان تکنوکرات تمام عیاری تبدیل می‌گردد که اساساً قادر به درک درست مکانیسم جنبشهای اجتماعی و توده‌ای و بویژه جنبشهای انقلابی نخواهد بود. او به‌نگام سنجش مکانیکی موفقیت ارتش شاه در سرکوب قیام ۱۵ خرداد با فلج شدن ارتش شاه در برابر انقلاب ۱۳۵۷، بدون توجه به تفاوت‌های اساسی این دو رویداد بزبان یک تکنوکرات نظامی به انسان‌های بی‌باخته‌ی شورشی (که بگفته‌ی میشل فوکو در هیچ تعریفی نمی‌گنجد) چون جانوران وحشی که باید صرفاً از طریق اسارت و ترس و تنبیه و غیره اهلی و رام شوند، برخورد می‌کند!

"تفاوت قاطع در رفتار نخست‌وزیر (امیراسدالله علم) بود که نگذاشت ارتش و نیروهای انتظامی از هم بپاشند؛ زیرا واحدها را ماهها در خیابانها بی‌حرکت نگه نمی‌داشت، بلکه حتی در دو روز پیاپی به خیابان نمی‌فرستاد. او با سرعت و شدت، سران شورشی را دستگیر و مجازات می‌کرد. و خیابانها را از دهها هزار تنی که می‌سوختند و ویران می‌کردند پیراست و با درک درست موقعیت و پذیرفتن مسئولیت، با رهبری شجاعانه و دست‌آهنین، کشور را از اینکه ۱۵ سال زودتر به گرداب جمهوری اسلامی فرو رود، رها نید." (۲۶)

این نتیجه‌گیری آخر نویسنده، در پرتو اندکی روشنائی شناخت تاریخ دیگر انقلابها بسادگی وارونه خواهد شد: در ۱۹۰۵ تزار روسیه هم با "رهبری شجاعانه و دست‌آهنین" خود، کارگران و زحمتکشان روسیه را به خاک و خون کشید و جنبش آنها را سرکوب کرد، ولی در عمل این شکست خود به مکتبی تبدیل گردید که رهبران انقلاب ۱۹۱۷ روسیه را در خود پروروانند. داریوش

همایون چون به قانونمندی درونی انقلابها توجه ندارد و با انقلابها بعنوان اشکالی اساسی در متحول ساختن جوامع و با انقلابیون بعنوان عاملین^۱ این تغییر و تحول در تضادی آشفتنی ناپذیر قرار دارد، لذا قادر نیست درک نمایند که مثلا چرا برای لنین و انقلابیون روسیه، بهنگام تهاجم قوای سرکوبگر وحشی تزاری جهت "پیراستن" جامعه از هرگونه مخالف، مفهوم ادامه‌ی انقلاب در "بهترین عقب‌نشینی" (لنین) و "حفظ خود" تعریف می‌شد و معنایی می‌یافت. امری که تزار و تکنوکراتهایش را مطمئن می‌ساخت که "رهبری شجاعانه و دست آهنین"، جامعه‌ی روسیه را از انقلاب "پیراست" ! ولی در حقیقت این نبود!

در مورد ایران، تا آنجا که شواهد گوناگون نشان می‌دهند "انقلاب اسلامی" و "رژیم جمهوری اسلامی" بدون تجربه‌ی خرداد ۴۲ هرگز نمی‌توانست پای گیرد. انقلابیون شیعه افزون بر اینکه در جنبش ۴۲ رهبر برجسته و دیگر رهبران خود را تا اندازه‌ای شناختند، از این شکست بزرگترین درسها را گرفتند که شاید بزرگ‌ترین آنها درک مسئله‌ی حیاتی بودن امر "سازماندهی" جا می‌گیرد. بعلاوه دستاورد مهم دیگر این سرکوب: جنبش جوانان جبهه ملی، حزب توده، و نهضت آزادی که تا آن زمان همچنان در مجموع به پیکارهای مسالمت‌آمیز پایبند مانده بودند، پس از سرکوب و کشتار خونین توسط "دست آهنین"، آنان به مقابله به مثل پرداختند و به "آهن" و آتش و خون روی آوردند و بعنوان بخشی از جنبش چپ نوین انقلابی هدف قطع "دست آهنین" و سرنگونی رژیم "آهنین" را در دستور روز نهادند و بدین ترتیب مشی اراده‌گرایانه‌ی انقلابی در برابر اراده‌گرایی میلیتاریستی دربار تولد یافت.

بدینسان تجربه‌ی انقلاب ایران نشان می‌دهد که دیدگاه تکنوکرات-مآبانه که همه چیز را به خرد محض و آنرا نیز به محاسبات فنی و ریاضی صرف فرو می‌کاهد، هرگز به "دگرگون کردن تاریخ و فرهنگ سیاسی ایران" موفق نخواهد شد! چه این دیدگاه بدون شناخت تاریخ و فرهنگ ایران صرفا هدف نزدیک کردن آنرا به فرهنگهای دیگر که از نظر تاریخی عقلانی شده و

تجربه‌هایی غیر از تجربه‌ی شرق پشت سر دارند. و یا چون جامعه‌ی آمریکا که حتی چنین تاریخی نیز ندارد و خود با دوران نوین زاده شده است - را هدف و خواست خویش قرار داده است.

ب - نظر دیگری درباره‌ی انقلاب ایران توسط سیروس آرین در "ایران وجهان" طرح گردید که از جهتی به نظر آلن تورن نزدیک است و احتمالا ملهم از آن. آرین بر این باور است که "ماهیت انقلاب ۱۳۵۷، ضد-انقلاب است" و "یا ضد-انقلاب اسلامی" (۲۷) وی در توضیح این مفهوم آنرا یک واژه‌ی مرکب نمی‌داند و معنایی نزدیک به Anti-révolution از آن مراد می‌کند. تکیه‌گاه اصلی این نظر تر "دوران جدید" است که مافوق و ورای هرگونه واقعیت تاریخی، سیاسی- فرهنگی و اجتماعی ایران است:

"بازگشت به ریشه‌ها و آبشخور فکری و نظری مسلمانان انقلابی نشان می‌دهد که هدف عمده‌ی تحولی که می‌بایستی در ایران انجام می‌شد بازگشت به اسلامی بود که در نهایت در برابر دوران جدید تاریخ ایران قرار می‌گرفت و فقط می‌توانست ضدانقلاب باشد. یعنی نقطه‌ی پایان دورانی که با انقلاب مشروطیت آغاز شده بود." (۲۸)

البته خود نویسنده قبلا در مقاله‌ای دیگر به "سترون بودن نهضت مشروطیت از نظر تئوری" و اینکه "نتوانستیم فلسفه‌ی سیاسی نهضت مشروطیت را تدوین نماییم" (۲۹) اذعان دارد. افزون براین او با تاکید بر این نکته‌ی مهم که "تجدد در دوران مشروطه‌خواهی بیشتر بصورت تقلید فنون و صنایع غربی و ایجاد کارخانه و واردات ماشین آلات از غرب فهمیده شد که اگرچه گامی در بهبود امکانات تولیدی کشور بود لیکن مسئله‌ی بنیادی را نتوانست طرح نماید" (۳۰) در واقع ناخواسته یا ناآگاهانه "دوران جدید تاریخ ایران" را بدرستی نه با تجدید بمعنای فرهنگی و جوهر فلسفی‌اش که با نوسازی^۲ در تکنیک و فنون تولید - آنها هم از نوع تقلیدی یعنی کاربست ساده و سطحی ساخته‌های دیگران - مشخص می‌سازد. امری که واقعیت داشت و حتی در "رژیم جمهوری اسلامی" نیز می‌تواند بصورتی کم و بیش تغییر یافته در دوره‌ی "بازسازی" در کنار استقلال سیاسی و فرهنگی همچنان اعتبار و ضرورت

خود را نگهدارد. حال این پرسش پیش می‌آید که از اینجا چگونه می‌توان به تیز "ماهیت ضد - انقلابی انقلاب اسلامی" رسید؟ اگر سیروس آرین "تجدد" را چون فلسفه‌ی تاریخ نیانگارد و آنرا با دیدگاهی تقدیرگرایانه برای تمامی فرهنگها و جوامع یکسان ببیند، و خلاصه اگر حضور فیزیکی ایران در عصر جدید را بمعنای "تجدد" مقدر ایران در "دوران جدید تاریخ ایران" بحساب نیاورد آنگاه "ضد - انقلاب اسلامی" همان معنای Anti-révolution تورن را می‌دهد یعنی علیه "نوسازی از بالا و مادرشده‌ی خارج" و "انقلاب سفید" آرین خسود در مقاله‌ای دیگر تصویری از رضا شاه می‌دهد که با این مفهوم ضد - انقلاب خوانایی دارد: "رضا شاه ۰۰۰ نماینده و مجری پیام تجدد قانون اساسی - و نه توجه به آزادیهای آن - بود" (۳۱)

این "پیام تجدد قانون اساسی" منهای "آزادیهای آن"، چیزی جز - نوسازی آغاز شده از امیرکبیر به بعد نمی‌تواند باشد. برای روشن شدن مطلب پرسش را دقیقتر می‌سازیم: آیا نوسازی از بالای رضا شاه و "انقلاب سفید" شاه - آمریکا را می‌توان هم‌ارز تجدیدی دانست که در عرصه‌ی "فلسفه‌ی سیاسی" به ورای دستاوردهای مشروطه رسیده باشند؟ اگر پاسخ این پرسش مثبت باشد، آنگاه انقلاب ۱۳۵۷ را می‌توان يك "ضد انقلاب" خواند "که می‌خواست یکسره طومار دستاوردهای انقلاب مشروطیت را برچیند". اما اگر خواست و آرزوی خود را جای واقعیت‌های تاریخی نگذاریم، باید گفت علاوه بر محمد علی شاه و شیخ فضل‌اله نوری، رضا شاه و محمد رضا شاه نیز در عرصه‌ی سیاسی حتی به قانون اساسی مشروطه‌ی نیم‌بند هم پایبند نماندند و دیدیم که سرانجام کار هر دوه خودکامگی یعنی به ضد انقلاب سیاسی کشید.

بگمان ما نخستین مرحله‌ی "دوران جدید تاریخ ایران" که سده‌ی نوزده تا پایان انقلاب مشروطیت را دربرمی‌گیرد، هرچند برای جنبش روشنفکری غیر مذهبی "از نظر تئوری سترون" بود، اما برای بخش مذهبی جنبش - اگرچنین بخشی را بنا بر اراده و آرزوی خود با نیش قلمی از جامعه و تاریخ و فرهنگ ایران حذف نکنیم - چنین نبود! پیوند تاریخی شیعه با موضوع استقلال ایران در برابر سلطه‌ی خلافت عرب و حتی خلافت عثمانی از يك سو و غلبه‌ی نظری و ایدئولوژیک مکتب اصولی بر مکتب اخباری پایان سده‌ی هیجدهم و آغاز سده‌ی نوزدهم و سپس نقش ویژه‌ی شیعه‌ی اصولی در پیکارهای ضد استبداد و ضد

استعماری در این سده اجازه نمی‌دهند که در جامعه‌ی ایران همچون جوامع اروپایی بتوان از جدایی دین و سیاست و در نتیجه از غلبه‌ی يك ایدئولوژی غیرمذهبی سخن گفت. ما در بخش بعدی این نوشته بهنگام بحث درباره‌ی آغاز روند - نوسازی در ایران سده‌ی نوزدهم، نشان خواهیم داد که چرا بورژوازی تجاری ایران نتوانست از مذهب جدا شود و بالعکس و اجبارا بسوی آن گرایش یافت و پشت سر آن سنگر گرفت و به پیوند بازاریان با روحانیان و نیز همجواری مسجد و بازار معنایی بیشتر ساختاری بخشید و نه صرفا ابزارگونه و گذرا. افزون بر این، آمیختگی عقاید غیردینی با تفکر دینی و بالعکس، از مشخضات جنبش فکری ایران در سده‌ی نوزدهم و اوائل سده‌ی بیستم است که هیچگاه جامعه‌ی روشنفکری از آن رها نشد (۳۲). اما چرا علیرغم این آمیختگی ما براین باوریم که بخش مذهبی جنبش "از نظر تئوری سترون" نیست؟ اولاً بدین دلیل که مشاجزه‌ی جدی و مبارزه نظری برای حفظ وضع موجود یا تغییر آن مسئله‌ی حیاتی روحانیت شیعه‌ی ایران را تشکیل می‌داد و شواهد تاریخی نشان می‌دهد که علمای برجسته‌ی چندی به نگارش رساله‌هایی دست زدند. ثانیاً، اگر چون سیروس آرین بر آن باشیم که "پدران نهضت مشروطه خواهی در تعارضشان با مشروطه خواهان مکتبی، با تاکید بر مطابقت قوانین مدنی با "روح اسلام" خواسته‌اند با ارائه‌ی تفسیری موسع از قوانین اسلامی و مطابقت دادن آن با روح زمان حدوسطی بی - طرفداران اسلام فقهاتی و متجددین پیدانمایند" (۳۳) و نوعی تعادل بی - نیروهای درگیر بیابند، آنگاه باید بدین نتیجه رسید که "بهترین تئوری تعادل سه نیروی سلطنت، مذهب و تجدد در معنای خیلی وسیعش" توسط آیت‌اله محمد حسین نائینی در رساله‌ی "تنبيه الامه و تنزیه المله" (۱۹۰۹) - "تدوین شده است" (۳۴)

بعبارت دیگر این رساله و جریان پشت آن کم و بیش مهر و نشان يك سده تنش بین نوگرایی و سنت‌گرایی در حوزه‌ی سیاسی را باز می‌تافت که بحق می‌بایست مورد توجه و نقد روشنفکران نوگرای آن زمان قرار می‌گرفت که نگرفت. امری که یکی از علت‌های "سترون بودن" مشروطیت از نظر تئوری و ناتوانی در تدوین فلسفه‌ی سیاسی غیراسلامی را توضیح می‌دهد. آنان که تمام گناهان را بردوش "اسلام فقهاتی" می‌اندازند، فراموش می‌کنند که علمای شیعه‌ی مشروطه خواه، هم فقیه بودند و هم به اسلام فقهاتی اعتقاد داشتند،

ولی برخلاف شیخ فضل الله نوری، قرآن را بعنوان "قانون اساسی" ایران آغاز سده بیست کافی نمی دانستند و به اجتهاد و نوعی نوآوری با توجه به شرایط جدید گرایش داشتند. رساله ی نائینی و جریانی که وی نمایندگی می کرد، نسبت به تفکر نوری جریانی نو بود و دنبال نوآوری می گشت. ولی "اینکه آن جریان بعداً مسیر دیگری درپیش گرفت، ۰۰۰ دیگر تقصیر نائینی نیست: تقصیر آن بخشی از نیروهاست که یکباره فراموش کردند در کجای جهان هستند، به چه زبانی سخن می گویند، از کدام سنت فکری تغذیه شده اند، و با چه نظامی از ارزشهای فرهنگی سروکار دارند، یعنی از جمله تقصیر خود ماست." (۳۵)

بنظر ما دوره ی سلطنت رضا شاه و پسرش را باید بحق "از نظر تئوری سترون" خواند، زیرا در همین دوره است که بتدریج تکنوکراتها جای روشنفکران را می گیرند. بعنوان نمونه حذف روحانیت از بین سه نیروی عنوان شده در قانون اساسی نه محصول گسستی بدست آمده در جدالی ثئوریک - سیاسی - فرهنگی، بلکه از یک سو با غفلت کامل از بند متمم قانون اساسی مربوط به نقش روحانیت و از دیگر سو، به توسط زور و "دست آهنین" صورت گرفت که در آن صورت باید گفت "جمهوری اسلامی به نوعی انتقام تماشایی از این غفلت نابخشودنسی بود" (۳۶). آخر ممکن و عملی و حتی عقلانی نیست که "قانون اساسی" هم اساسی باشد و هم هیچ، هم دستاورد باشد و هم دور انداختنی!

بحث خود را خلاصه کنیم: اگر آلن تورن با تجرید امر سیاسی و مذهبی در تحلیلش، موفق به ارائه ی تعریف نسبتاً منسجمی از جنبشهای توده ای ضد "نوسازی از بالا و صادره از خارج" می شود و بطور عام از لحاظ اجتماعی، هر جنبش توده ای ضد "انقلاب سفید" را "ضد - انقلاب" می نامد، در عوض سیروس آرین همین واژه را در مورد معکوس بکار می گیرد، یعنی با تجرید امر اجتماعی، به تعریف "ضد - انقلاب" می پردازد. او معیار انقلاب را نه "انقلاب سفید"، بلکه "انقلاب مشروطه" برمیگزیند و تناقض در تحلیل او از همین جا آغاز می گردد: چه اگر نتوان شیعه و علمای شیعی را از پیکارهای ضد استبدادی و ضد استعماری و در نتیجه از جنبش مشروطه خواهی جدا کرد، و اگر قانون اساسی مشروطه، طرح اساسی "تعادل سلطنت - مذهب - تجدد" است آنگاه این مفهوم اعتبار خود را در حوزه ی سیاسی از دست می دهد و فقط در حوزه ی اجتماعی، آنگونه که آلن تورن تعریف کرده است، می تواند معنی داشته باشد.

می توان گفت انقلاب ۱۳۵۷ ایران هر چند از لحاظ درجه ی خیره کنندگی و تاثیر بر ملت های اسلامی و احتمالاً برخی ملت های زیر سلطه در دگرگون کردن برخی اشکال اجتماعی - سیاسی پیشین و خلق آشکالی جدید به انقلاب های ۱۷۸۹ فرانسه و ۱۹۱۷ روسیه نزدیک بود، ولی ماهیت این انقلاب با آن دو متفاوت است. این انقلاب میراث حدود یک سده پیکارهای ضد استبدادی، ضد استعماری و ضد امپریالیستی ملت ایران را پشتوانه ی خویش داشت و سرانجام خود را همچون برآیند آنها نمایاند. در این مدت عنصر ایرانی - تاریخ، فرهنگ، ملت، شیعه، سلطنت - به اشکال گوناگون خود را نگه داشته و آشکار و پنهان در روند تحولات جامعه، سیاست، تاثیر خود را برجا گذاشته است. تغییر تحولات اقتصادی - اجتماعی تحمیل شده از بالا، مواد لازم و انفجاری این انقلاب را فراهم کردند و شیعه نیز از یک سو بعنوان مکتبی راهنما برای معتقدان فعال آن چون سلاخی ایدئولوژیک در ابتدا در برابر فعالیت های ایدئولوژیک - سیاسی حزب توده و سپس در برابر پروژه ی نوسازی رژیم شاه - که حذف و محو و نقش سیاسی - اجتماعی مذهب شیعه ی اصولی را در برنامه خود داشت - عمل کرد و از سوی دیگر بصورت فرهنگی توده ای، محل جذب این ایدئولوژی و توده گیر شدن آن گردید که سرانجام به نیروی مادی بنیانکنی تحول یافت.

بنظر می رسد انقلاب ۱۳۵۷ ایران از دو بخش تشکیل شده باشد، یکی "انقلاب اسلامی" و دیگری قیام ۲۲ بهمن. بگمان ما این دو از یک مقوله نبوده و دارای خصلت های متفاوتی هستند. قیام ۲۲ بهمن عمدتاً خواست، اراده و "برنامه" و اوج فعالیت های انقلابی گروه های مارکسیست - لنینیست، مائوئیست و التقاطی چون مجاهدین خلق را به نمایش گذاشت. هر چند عناصر منفرد و مذهبی و غیر مذهبی هم در آن شرکت فعال داشتند ولی در مجموع رهبری فکری، سیاسی و عملی آن را عمدتاً پادشاهان گروهبانی دانست که نه شعار "جمهوری اسلامی" بر اساس مکتب اسلام سیاسی، بلکه "جمهوری دموکراتیک خلق" را بر اساس "مبارزه ی مسلحانه تنها ره رهایی"، تبلیغ می کردند. رهبری "انقلاب اسلامی" نه هدف قیامی چون قیام ۲۲ بهمن را در سر می پروراند و نه از روی دادن آن خشنود بود. بالعکس در همان زمانی که نیروهای چپی انقلابی و عناصر منفرد تحریک شده با تسخیر پادگانها خویش

را مسلح می ساختند و بفکر خالی کردن انبارهای اسلحه‌ی ارتش و بوجود آوردن انبارهای اسلحه‌ی خود بودند، رژیم خمینی در حال نقشه‌کشی برای خلع سلاح آنان بود. قیام آن حرکتی بود که در دلش شکل‌گیری یک نیروی مسلح بی‌هویت اما، مخالف و احتمالاً مغایر "رژیم جمهوری اسلامی" جریان داشت! قیام بهمن فقط علیه بختیار و بقایای رژیم شاه نبود و خمینی و یارانش هم برای خلاص شدن از دست بختیار و بخشی از ارتش که هنوز اندکی پایداری می‌کرد، همچنان به همان راههایی که آنها را تا بدانجا رسانده بود مومن باقی مانده بودند. آری قیام در جوهر خود تنها علیه بختیار نشانه نگرفته بود، از همان آغاز علیه رژیم جمهوری اسلامی که اولین نخست‌وزیرش تعیین شده و امامش در کمال قدرت امامت می‌کرد هم بود و شکست قیام را هم باید شکست آن راهی دانست که می‌خواست در عین بی‌هویتی و بعد از سال‌های دوری از جامعه و توده‌ها و بی‌اعتنائی به مسائل نظری و برنامه‌ای، ناگهان یک شبهه صدساله‌ی را طی کند و بر همه‌ی عقب‌ماندگی‌های رقت‌انگیز خویش چیره شود. اما او برای جبران عقب‌ماندگی‌های ناشی از یک مشی اراده‌گرایانه و ماجراجویانه، انقلابی گذشته‌ی خود، از نو مشی ماجراجویانه‌ی انقلابی دیگری برگزید: تقدم آتش و مبارزه‌ی چریکی شهری بر هرگونه شناخت جامعه و تغییر و تحولات شگرف ایدئولوژیک - سیاسی ناشی از انقلاب! و نباید فراموش کرد که همین مشی - امروزه در تکامل خود به مجاهدین فعلی انجامیده است. و نیز برخلاف آنان که این انقلاب را به "فتنه" ای تقلیل داده و آنرا چون "پرانرژی" می‌دانند که به زودی موفق به بستنش خواهند شد و بدین‌ترتیب به آسانی آنرا از صحنه‌ی تاریخ و جامعه و فرهنگ ایران حذف خواهند نمود، ما برآنیم که این انقلاب با برخی عوامل مهم تاریخ و فرهنگ گذشته‌ی ایران چنان عجین بوده و شده که حتی قدرت تخریبی وحشت‌زای پروژه‌های شتابان و بی‌رحمانه‌ی نوسازی از بالای خاندان پهلوی و سرمایه‌داران بزرگ داخلی و خارجی هم قادر به فروکوفتن و بی‌اعتبار و یا عقیم‌کردنشان نگردیدند. برعکس، دیدیم که این عوامل بومی که قرار بود زیرسنگینی پروژه‌ی نوسازی وارداتی دفن شده باشند، چه نقشهای مهم‌وگاه‌تعیین‌کننده‌ای در تهییج و سازماندهی توده‌های مردم و آفرینش نهادهای جدید ایفا نمودند.

اما "انقلاب اسلامی" و "رژیم جمهوری اسلامی"، نه حرکتی یک‌شبه و

نه حرکتی صرفاً متکی به اسلحه‌ی گرم است: این انقلاب از سویی پایان دوره‌ای را رقم می‌زند که در آن سلطنت و مذهب پس از سه چهار قرن کاشاکش و سازش و رقابت بر سر رهبری جامعه‌ی ایران، سرانجام مذهب بر تارک یک جنبش توده‌ای عظیم سلطنت را از قدرت بزیر کشید و از سویی دیگر این انقلاب را می‌توان سرانجام آن جنبش اصلاح و احیای مذهبی دانست که در جهان اسلام منحط با سید جمال‌الدین اسدآبادی آغاز گردید و هدفش نوسازی دوباره‌ی تمدن اسلامی نزار بود که در ایران بصورت پدیده‌ای در دفاع از هویت ایرانی - اسلامی متبلور گردید. (۳۲)

با توجه به آنچه به کوتاهی تاکنون مطرح ساخته‌ایم باید تا اندازه‌ای روشن شده باشد که از نظر ما خصلت انقلاب ایران را عمدتاً "انقلاب اسلامی" تعیین می‌کند و بهمین جهت کوشش ما در سلسله مقالاتی که خواهد آمد، پرداختن به برخی مبانی ایدئولوژیک این انقلاب و "جمهوری اسلامی ایران" خواهد بود. در این راستا با بازگشتی به سده‌ی گذشته خواهیم کوشید که این مبانی را از سرچشمه‌ی خویش دنبال کرده و علتها و چگونگی تداوم آنها را پی‌گیریم.

در سده‌ی گذشته از جانب بخشی از مسلمانان شیعه‌ی ایران کوششهایی در سه دوره برای تدوین یک نوع ایدئولوژی اسلامی در برابر ایدئولوژیهای از غرب آمده بعمل آمده است.

نخستین دوره: چند دهه‌ی آخر سده‌ی نوزدهم و اوائل سده‌ی بیستم را دربرمی‌گیرد، دوره‌ای که پیکار با استعمار خارجی، استبداد داخلی و نیز تا حدی تاریک‌اندیشی مذهبی جریان دارد. ما در این بخش عمدتاً به عقاید و آرمان سیاسی سید جمال‌الدین اسدآبادی و کوشش وی در تبدیل اسلام به یک ایدئولوژی سیاسی را مورد بررسی قرار داده و سپس به جایگاه رساله‌ی نائینی "تنبيه‌الامة و تنزیه‌الملله" بعنوان محصول نهایی این حرکت فکری اشاره می‌کنیم.

دوره‌ی دوم، عمدتاً فاصله‌ی سالهای ۳۲ - ۱۳۲۰ را دربرمی‌گیرد، یعنی زمانی که حزب توده بعنوان پرچمدار مارکسیسم در ایران عرض اندام کرد و در مدت کوتاهی به رشد چشمگیری دست یافت. عده‌ای از علما و بویژه علامه سید محمد حسین طباطبائی تمام کوشش خود را وقف تدوین اندیشه‌ی فلسفی

نویی با اتکا به حکمت الهی ملاصدرا کردند. طباطبائی با طرح مفاهیم تازه‌ای چون "احکام حقیقی" و "احکام اعتباری" در واقع مقدمات فلسفی برای تدوین یک ایدئولوژی اسلامی (از "احکام اعتباری") را پی‌ریخت که چون گذشته صرفاً به افراد مومن نمی‌نگریست، بلکه ناظر بر مسائل و پدیده‌های اجتماعی هم بود.

خمینی نیز در اوائل سالهای ۱۳۲۰، علیه پروژه‌ی سکولاریزاسیون رضا شاه و نیز فعالیت‌های ضدشیعی کسانی چون کسروی و همراهانش دست به نگارش اثر خودکشف‌الاسرار زد. جالب است که طرح نخستین مجلس خبرگان امروزی را در آن می‌توان یافت! محمد تقی شریعتی در مقابل ایدئولوژی حزب توده، در "کانون نشر حقایق اسلامی" خود مجدانه به طرح و ترویج شعار "بازگشت به قرآن" و تبلیغات ضد مارکسیستی برای "نجات جوانان مسلمان" پرداخت.

دوره‌ی سوم، از کودتای امپریالیستی مرداد ۱۳۳۲ و بویژه از سالهای ۱۳۴۰ به بعد، انقلابی‌های شیعه - روشنفکران و علما - علیه روند نوسازی از بالای شاه و خاصه سکولاریزاسیون زوری جامعه در خدمت تبدیل جامعه‌ی سنتی ایران به یک جامعه‌ی وابسته‌ی نیمه صنعتی و مصرفی، دست به گسترده‌ترین فعالیت‌های ایدئولوژیک زدند که سرانجام بر بستر بحران‌های درون جامعه، دگرگونی - ایدئولوژیکی مهمی را سبب گردیدند و این خود پیش شرط بقدرت رسیدن آنها گردید.

در این بخش، ما خواهیم کوشید نظریات روشنفکران مذهبی و - مذهب‌گرا و نیز علمای شیعه را بررسیده و خطوط کلی آنها را مورد معرفی و نقد قرار دهیم (از جمله خمینی، طالقانی، مطهری، طباطبائی، شریعتی، آل‌احمد و بازرگان).

پاریس، زمستان ۱۳۶۷

توضیحات

- ۱ - داریوش همایون، "دین و پادشاهی در تعادلی تازه"، ایران و جهان، مهرماه ۱۳۶۲.
- ۲ - محمد درخشش، "مشکلات و مسائل ایران" (در "مباحثه با گروهی از صاحب‌نظران") انتشارات جامعه‌ی معلمان ایران، مردادماه ۱۳۶۴.
- ۳ - ف - صنعتکار، "خمینی‌ایسم"، نظم نوین، دفتر هفتم، شهریور ۱۳۶۴.
- ۴ - بیژن حکمت، "معرفی و نقد خمینی‌ایسم"، اختر، دفتر چهارم پاییز - تابستان ۱۳۶۵.
- ۵ - فرد هالیدی، از مقدمه بر ترجمه‌ی فارسی کتابش، دیکتاتوری و توسعه‌ی سرمایه‌داری در ایران و
- Said Amir Arjomand; The Turban For The Crown: The Islamic Revolution in Iran, N.Y. & Oxford, Oxford Univ. Press 1988, p. 3.
- 6-B. Lewis; Islamic Revolution, June 1983
- در ترجمه از فرانسه. le retour de l'Islam, Ed. Gallimord, 1985, p. 409.
- 7-Maxim Rodinson; L'Evenement du jeudi, 2 au 8 Mars 1989, Nouvel Observateur, 8-14 juin 89.
- ۸ - میشل فوکو، در گفت و شنودی با میشل فوکو درباره‌ی انقلاب ایران، اختر، دفتر سوم بهار ۱۳۶۵.
- 9-Paul Vieille, L'Etat peripherique et son heritage, in: Peuples Méditerranéens, avril-sept. 1984, n 27-28, p. 29.
- 10-Paul Vieille et Zahrâ Salman, Le Retournement, in: Peuple Méditerranéens, n° 29 oct-déc. 1984.
- ۱۱ - ابوالحسن بنی‌صدر، سیراندیشه‌ی سیاسی در سه قاره، انتشارات انقلاب اسلامی، تیرماه ۱۳۶۷، ص ۷.
- ۱۲ - همانجا، ص ۱۵۲.
- ۱۳ - باقر مومنی و... ("عده‌ای از صاحب نظران")، سرنوشت انقلاب ایران و مسئله‌ی حاکمیت در انقلاب و ادبیات ۱۳۶۲/۷/ص ۱۱۶.
- ۱۴ - ف - صنعتکار، "خمینی‌ایسم"، نظم نوین، دفتر هفتم، ص ۶۷.
- ۱۵ - همانجا، ص ۶۸.
- ۱۶ - همانجا، ص ۷۱.
- ۱۷ - مجید شریف، "خمینیسم، بنیادگرایی و 'ضدامپریالیسم'"، شورا، ماهنامه‌ی شورای ملی مقاومت، شماره ۱۶، بهمن ۱۳۶۴.

۱۸ - پویش، نشریه‌ی سیاسی-تئوریک-اجتماعی، شماره ۲، بهمن و اسفند ۱۳۶۷، "انقلاب نارس و تعمیق نیافته".

19-Alain Touraine; L'Arès-Socialisme, Ed. Grasset 1980, p.190.

۲۰ - الف، بانی "چپ انقلابی ایران و مسئله‌ی راهی"، اختر، دفتر ششم، ۱۳۶۷، ص ۱۷-۱۶.
۲۱ - "انقلاب کبیر فرانسه هر چند رژیم کهن را نابود ساخت، در عوض باعث ارتقاء جایگاه و اهمیت دهقانان از طریق قانونی ساختن خرده مالکی گردید. ساخت مابعد انقلابی روستایی فرانسه باعث تاخیر توسعه‌ی سرمایه‌داری در نیمه‌ی اول سده‌ی نوزده شد. این موقعیت مارکس را در کتاب (هیجدهم برومر) بدین نتیجه رسانید که انقلاب فرانسه یک تراژدی سیاسی پیش‌رسی بود که نتوانست در وجه تولید، انقلابی برپاکند و در نمایش کم‌دی ۱۸۴۸ بازتولید شد."

B.S.Turner; The End of Orientalism and Marx, London 1987, p.72.

علاقه‌مندان این موضوع می‌توانند به نوشته‌های زیر مراجعه کنند:

- شارل بتلهایم: "اندیشه‌ی مارکس در آزمون تاریخ"، اختر، دفتر چهارم

- Alfred Cobban (1955); Les sens de la Révolution française,

julliard 1984

ترجمه‌ی فرانسه

- François Furet, Penser la Révolution française, Gallimard 1987.

- François Furet, Marx et la Révolution française, 1988.

- Augustin Gehin, L'Esprit du Jacobinisme, une interprétation sociologique de la Révolution française Pvf 1979

22-Alain Touraine, La parole et le song, Politique et Société en Amérique Latine, ed. E. Jacob 1988, p.204

۲۳ - داریوش همایون، "نگاه‌از بیرون"، ص ۱۲۸، خرداد ۱۳۶۲، ایران و جهان، ۱۹۸۴.

۲۴ - داریوش همایون، "دین و پادشاهی در تعادلی تازه"، مهر ۱۳۶۲ (نگاه‌از بیرون ص ۱۰۵).

۲۵ - همانجا، ص ۱۰۶.

۲۶ - همانجا، ص ۱۰۶.

۲۷ - دکتر سیروس آرین، "انقلاب مشروطیت و ضد-انقلاب اسلامی"، ایران و جهان، مرداد ۱۳۶۳، شماره‌ی ۲۰۶ - ۲۰۵ "دو انقلابی که در تاریخ معاصر ایران اتفاق افتاده است دارای طبیعتی متعارض و متناقض‌اند. فقط انقلاب نخستین یعنی انقلاب مشروطیت در جهت حاکمیت مردم بود در حالی که انقلاب دوم "ضد-انقلابی" بود که می‌خواست یکسره طومار دست‌آوردهای انقلاب مشروطیت را برچیند." همانجا ص ۱۴.

۲۸ - دکتر سیروس آرین: "انقلاب یا ضد انقلاب، بحثی درباره‌ی ماهیت انقلاب ایران" ایران و جهان، دیماه ۱۳۶۳، شماره ۲۲۲ - ۲۲۳.

۲۹ - دکتر سیروس آرین: "ملاحظات درباره‌ی انقلاب ایران"، ایران و جهان، خرداد

۱۳۶۳، شماره ۱۹۶، ص ۸.

۳۰ - همانجا، ص ۹.

۳۱ - دکتر سیروس آرین، "بحثی درباره‌ی ماهیت انقلاب ایران، انقلاب یا ضد انقلاب" ایران و جهان، اسفند ۱۳۶۳، شماره ۲۳۰، ص ۲۵.

۳۲ - اعتقاد و تاکید آخوندزاده بر ضرورت يك "پرستانسليم اسلامی" در ایران و پیا روش کار نظری و ترویجی ملکم‌خان "که فلسفه‌ی سیاسی غرب را در عبارات محترمانه‌ی قرآن، حدیث و امامان شیعه" می‌آرایید، يك جنبه‌ی این امتزاج و کار نظری آیت‌الله سیدمحمد حسین نائینی که مفاهیم آزادی و برابری فلسفه‌ی سیاسی غرب را با اسلام درآمیخت جنبه‌ی دیگر آنست.

۳۳ - سیروس آرین، "بحثی درباره‌ی ماهیت انقلاب ایران، انقلاب یا ضد انقلاب" ایران و جهان، اسفند ۱۳۶۳، شماره ۲۳۰، ص ۲۵.

34-Dariusz Shaygan; Le regard mutilé, Ed. Albin Michel 1989, p.228

۳۵ - باقر پرهام، "مشروعیت سیاسی"، چشم‌انداز، شماره‌ی ۵، پاییز ۱۳۶۷، ص ۵۶.

36-Dariusz Shaygan; Ibid.

۳۷ - "منظور ما از فرهنگ سنتی آن دسته از معارف بشری است که در طی قرنهای پیاپی با نوعی همبستگی مورد تعمق اندیشمندان ایرانی قرار گرفته است. این مجموعه فرصت این را یافته که در جامعه طرح و ترویج شود و ایرانیان آن را هم چون ارزشی برای خویش ذخیره کرده و از آن در برابر یورشهای بیگانگان در حفظ هویت خود در حوزه‌ی سرنوشت واحد بهره‌جسته‌اند. 'انقلاب اسلامی' آخرین نمونه‌ی نبرد در راه حفظ این هویت است." مراجعه شود به منبع ۲۰، ص ۵ - ۴.

جولیت میچل

Juliet Mitchell

Reflections on Twenty Years of Feminism

مروری بر بیست سال فمینیسم

حدود بیست و یک سال از چاپ کتاب "سِرّ زنانه" نوشته ی بتی فریدن^۱ می گذرد. بنظر می رسد اکنون موقع مناسبی باشد برای نگرشی به گذشته؛ نگاهی همراه با نوستالژی، اما مهمتر از آن، همراه با تاملاتی انتقادی درباره ی تاریخچه ی فمینیسم در زمان ما.

جنبش آزادی زنان از اواسط دهه ی شصت شروع شد؛ البته ادبیات بنیادی و آغازگر آن یکسال قبل از شروع جنبش چاپ و نشر شده بود. امبرتو اکو^۲ با نگاهی به گذشته از فراز دهه ی هشتاد، در آغاز کتاب "نام گل سرخ" درباره ی اواخر دهه ی شصت، یعنی زمانی که او دستخط افسانه ای اش را کشف کرده است، می نویسد: "در سالی که نسخه ای از کتاب "آبه واله" را کشف کردم، رسم نویسندگی این بود که با التزام نسبت به زمان حال سخن گفته شود، یعنی هدف نویسندگی باید بدینوسیله زیرورو کردن دنیا باشد. حال، پس از ده سال و اندی، نویسنده می تواند براحتی و به خاطر عشق به نوشتن، داستانی بنویسد که زیبا باشد ولی لزوماً ربطی با زمان ما نداشته باشد و به لحاظ زمانی با امیدها و یقین های ما بیگانه باشد." (۱)

روزهای پرشور اعتراضات رادیکال سالهای شصت - سیاهپوستان، دانشجویان و زنان - پایان رسیده اند. بنظر من گذار از دهه ی شصت به دهه ی نسبتاً منفعل هشتاد نشانگر چیزی بیش از این واقعیت است که جنبش سالمند

1-Feminine Mystique

2-Betty Friedan

3-Umberto Eco

4-Abbé Vallet

شده است؛ و نیز بیش از این واقعیت که برخی از ما - که آن روزها چنان فعال بودیم - اکنون کمابیش از فراز میانه سالی خود به گذشته نگاه می کنیم؛ اگر امروز ما باید در سکون و آرامش به بازبینی بپردازیم، شاید ناگزیریم تلاش کنیم تا دریابیم چرا چنین شده است.

فمینیسم به عنوان مجموعه ای فکری و جنبشی سیاسی به پیشروی خود ادامه می دهد، ولی آیا پیشرفت هم کرده است؟ آنچه "اکو" به مثابه ی یک کلیت مورد اشاره قرار می دهد، طرح کننده ی مسایلی ناخوشایند در مورد خاص فمینیسم است. بمنظور نشان دادن اهمیت چنین گذار فکری و روحی برای جنبش فمینیسم لازم است که روی دو سوال تکیه کنم: چه تغییرات پدیده های در موقعیت زنان در طول دو دهه ی اخیر روی داده است؟ و رابطه ی فمینیسم با این تغییرات چه بوده است؟

برای پوزش از کلی بودن شواهد تاریخی و اقتصادی که در مقاله ام استفاده کرده ام، باید تاکید کنم که من نه تاریخدان هستم و نه اقتصاددان. از نظرگاه این علوم، کار من بیشتر کنجکاوی فردی است که در بیرون ایستاده است. سوالات من صرفاً از کوشش من برای فهم موقعیت زنان از نقطه نظر یک فمینیست و روانکاو سرچشمه می گیرند. من انگلستان را بعنوان منبع اطلاعاتم انتخاب می کنم، چون طبیعتاً آشنایی بیشتری با این کشور دارم. همچنین به این دلیل که انگلستان در گذشته از برخی لحاظ تحولی نمونه وار داشته و می تواند نه از زاویه ی ویژگی اش، بلکه از نقطه نظر عامیتش مورد استفاده قرار گیرد. بدین ترتیب هدف من یک مثال تاریخی است و نه کل تاریخ؛ نمونه ای که می تواند در برابر نمونه های دیگر قرار گیرد. فمینیسم در انگلستان و شمال آمریکا وسیعاً با اشتغالات عمومی سیاسی و اقتصادی این دو کشور در کنش متقابل بوده و این تاثیر و تاثیر را منعکس می کند. اطلاعات من از آمریکای شمالی ناقص است، اما سعی بر این دارم که با اتکا به اطلاعات ناقص خود درباره ی آمریکا، سوالات خود را درباره ی انگلستان طرح کنم. به عبارت دیگر قصد من سنجش فرایندهای جنبش در آمریکا نیست، بلکه آزمون تجربیات انگلستان بوسیله ی نتایجی است که در آمریکا بدست آمده است. غالباً بنظر می رسد آمریکا ۱۰ یا ۲۰ سال از ما جلوتر است. آیا تحولات جامعه ی آمریکا پیشگویی تحولاتی تاریخی در سطح جهانی است؟ شاید تغییرات در انگلیس دچار رکود

شده است؟ آیا می‌توانیم با مقایسه‌ی آمریکا و انگلیس، تحولات گسترده‌تر دنیای سرمایه‌داری غرب را نشان دهیم؟ مهم‌ترین تحولی که زنان را در انگلیس - و برآستی در اروپا - تحت الشعاع خود قرار داده، سیر صعودی بیکاری بوده است. اما مسئله‌ی مهم برای فمینیسم این است که در متن افزایش بیکاری، زنان تنها بخشی از جامعه‌اند که چشم‌انداز اشتغالشان گسترده می‌شود. زنان اغلب در آغاز میان‌سالی کاری بدست می‌آورند. چنانچه اخیراً یک اقتصاددان مشهور انگلیسی خطاب به گروهی از جوانان فارغ‌التحصیل یک دبیرستان گفت: "شما کار پیدا نخواهید کرد، اما مادرانتان کار پیدا خواهند کرد." البته با اینکه چنین پلمیکی صحت دارد، همراه‌کننده هم می‌تواند باشد. موقعیت کنونی زنان با زمان جنگ، یعنی زمانی که زنان به کارهایی که مردانه بود و بازهم خواهد بود، گماشته شده بودند، فرقی اساسی دارد. امروزه زنان کارهای خدماتی انجام می‌دهند، کارهایی که مردان هیچگاه انجام نداده‌اند و جوانان احتمالاً هیچگاه قصد انجامش را ندارند.

در بیست و سالی که از عمر فمینیسم مدرن می‌گذرد، زنان درصد نیروی کار را از ۳۳ به ۴۰ افزایش داده‌اند. (درصدی که بیست سال پیش در آمریکا وجود داشت). کار زنان در کل و در مقایسه با کار مردان بقدری سریع افزایش یافته که تخمین زده‌اند در سال ۱۹۹۰ زنان $\frac{1}{4}$ افزایش خالص نیروی کار را در انگلستان تشکیل خواهند داد. حال ما از اشتغال افزایش‌دهنده زنان چه برداشتی داریم؟ اشتغال زنان در ایامی که مردان اکثراً بیکار هستند، بی‌سابقه نیست و این امر را نمی‌توان پدیده‌ای منحصر به فرد دانست. مراحل گوناگونی در تاریخ بوده‌اند که با تغییری قابل توجه در توزیع اقتصادی، توزیع بر اساس جنس نیز رخ داده است.

آیا تمام این ادوار دارای وجه مشترکی هستند؟ آیا تکرار چنین پیشامدی گویای این است که زنان نقش مشخصی در برخی شرایط تاریخی مشخص ایفا می‌کنند؟

آیا در اروپای زمان ما بحرانی ایجاد شده است؟ آیا ما مواجه با دوره‌ی انتقالی درازمدتی هستیم که عده‌ای آنرا شکل نوین سرمایه‌داری تعریف می‌کنند؟ آیا کابوس تخریب و نابودی کمره‌ی زمین بوسیله‌ی سلاح اتمی انعکاسی ایدئولوژیک از این واقعیت است که ما در مراحل واپسین زوال و سقوط یک نوع زندگی و یک

شیوه‌ی تولید عمده هستیم؟

به عنوان یک پیشنهاد آزمایشی، نظر من اینست که با مقایسه‌های متعدد و پیچیده‌ی موقعیت زنان در مقاطع تاریخی مختلف، شاید بتوانیم به روشنایی‌هایی درباره‌ی پروسه‌ایکه اکنون در آن گرفتاریم، دست یابیم. بسیاری از متفکران سیاسی، به طرق متفاوت، تاکید بر این امر دارند که مقام اجتماعی زنان حکایت از رشد اجتماعی یک جامعه می‌کند. مسئله‌ی من اینست که آیا نمی‌توان دست به تحلیل خاص‌تری زد که ما را در ارزیابی موقعیت مان یاری دهد. موقعیت ما زنان در هر دوره‌ای از تاریخ، نه تنها می‌تواند نشانه‌ای از رشد جامعه و حرکت آن به سوی مرحله‌ای انسانی و عادلانه باشد، بلکه می‌تواند نشانه‌ای حساس‌تر (و مشاخره‌برانگیزتر) از مراحل روند تغییر اجتماعی باشد. بنابراین من با فوریه و مارکس توافق کامل ندارم؛ یعنی با دیدی که مقام زن را نشانه‌ای از سطح تمدن یک جامعه تعریف کند، بطوریکه هرچه وضعیت ما بهتر باشد ارزش‌های جامعه والاتر است. تاریخ جایگاه اجتماعی زن بیشتر قضیه‌ای متناقض است. این تاریخ نه تنها، و نه آنقدرها، انعکاسی از بهبود کلی شرایط اجتماعی است، بلکه بیشتر انعکاسی است از ناموزونی تغییرات اجتماعی.

فرضیه‌ی آزمایشی من اینست که زنان در اقتصاد به مثابه‌ی یک پیشرو موقت مورد استفاده قرار گرفته‌اند، یا شاید، به مثابه‌ی جابایی بر آبهای یک دریای ناشناخته. بنظر من زنان نخستین معاصران یا ساکنان موقت آینده‌اند. به عبارت دیگر در تاریخ، برخلاف اسطوره کاملاً ممکن است که نخست زنان باشند و سپس مردان در تصور زنان ساخته شوند. اگر چنین باشد، در آنصورت کاملاً ممکن است که تنها درباره‌ی کشورهای سرمایه‌داری یا صنعتی حقیقت داشته باشد. ممکن است عامیت بیشتری داشته باشد. نمی‌دانم.

من یک مقطع مهم تاریخی را برجسته می‌کنم، یعنی دوره‌ای که اشتغال زنان در چارچوب بیکاری مردان افزایش پیدا کرد؛ دوره‌ای که کار مستند فردریک انگلس درباره‌ی آن به بخشی از ساختار اندیشه‌ی فمینیستی معاصر بدل شده است.

کتاب انگلس "شرایط طبقه‌ی کارگر بریتانیا در ۱۸۴۴" نگارشی است قابل ستایش از تاریخ اجتماعی مطابق با سنتی که

می‌هیوا و تاریخ‌نگاران دیگر در قرن نوزدهم پایه‌گذاری کردند. با تغیی—راز تولید مانوفاکتوری کم‌دامنه به کارخانه‌های صنعتی عظیم، ماشینی ک— می‌توانست جانشین کار انسانی شود تعداد بیشتری از مردان را بیکار کرد. اما نخست از زنان و کودکان برای گرداندن و سرویس ماشین‌های تولیدی استفاده کردند. انگلس با بررسی دقیقش از شرایط کار در مراکز صنعتی عمده و جدید بویژه در منچستر، دید عمومی‌رأینی‌براینکه بکارگرفتن ماشین مسئول افزایش بیکاری وسیع است، نقض کرد:

"بیاپید از نزدیک نگاهی به این واقعیت بیاندازیم که ماشین بیش از پیش کار انسانی را زاید و سپری می‌کند. نیروی انسانی، در ریسندگی و بافندگی، اساسا به اتصال تکه‌های نخ اکتفا می‌کند، بقیه‌ی کار را ماشین انجام می‌دهد. چنین کاری محتاج نیروی بازو نیست بلکه انگشتان انعطاف‌پذیری می‌خواهد. بنابراین نه تنها احتیاج به مردان نیست بلکه دستان ماهیچه‌ای آنان مناسب چنین کاری نیست. پس زنان و کودکان طبیعتا جای مردان را در بازار کار گرفته‌اند. نتیجتا هرچه بیشتر نیروی آب و بخار جای نیروی بازو را بگیرد، بیکاری مردان هم بُعد وسیعتری پیدا می‌کند و چون زنان و کودکان نیروی خود را ارزان می‌فروشند و انگشتانشان مناسب‌تر نیز هست، خواه‌ناخواه آنان جای مردان را می‌گیرند. در کارخانه‌های ریسندگی خصوصا زنان و دختران بکار مشغولند. بعضی اوقات می‌توان مرد ریسنده‌ای را در میان آنان دید ولی همان هم کمیاب است. اکثر زنان و دختران نخ گره می‌زنند و فقط در موارد استثنائی مردان جوان بین سنین ۱۸ و ۲۰ چنین کاری انجام می‌دهند. زنان جوان، بین سنین ۱۵ و ۲۰، غالبا با ماشین‌های ریسندگی کار می‌کنند. فقط تعداد انگشت شماری از مردان هستند که با ماشین ریسندگی کار می‌کنند و آنان هم عمدتا پس از سن ۲۱ سالگی چنین شغلی را ترک می‌کنند. در حقیقت این زنان و کودکان هستند که کارخانه‌ی بافندگی پارچه را می‌گردانند. حتی کار با ماشین‌هایی که در مراحل مقدماتی بافت از آنان استفاده می‌شود به عهده‌ی زنان است و فقط تعداد معدودی از مردان مسئولیت تمیز کردن و تیزکردن تیغه‌های ماشین را به‌عهده دارند." (۲)

البته انگلس نتوانست در سال ۱۸۴۴ پیش‌بینی کند که زمانی که دوره‌ی انتقال به تولید صنعتی تکمیل شد مردان نیروی کار عمده‌ی صنعتی را بخود تخصیص خواهند داد. آیا تشابهی قابل توجه مابین این دوره و دوره‌ی ما بچشم می‌خورد؟ در يك مقایسه‌ی کلی بنظر می‌رسد که افزایش بیکاری عمومی همزمان با افزایش نسبی اشتغال زنان صورت گرفته است. در وهله‌ی اول، مقایسه‌ی وضعیت شهرهای ما با فقر کودکان و سوءاستفاده از آنان در انگلستان زمان دیکنـز در نخستین نظر مسخره و پلمیکی عامیانه بنظر می‌آید. مسلماتفاوتهای فاحشی بین این دو دوره وجود دارد، اما تشابه‌های مهمی نیز، بنظر من، بچشم می‌خورد.

ورود پیشگامانه‌ی زنان به صحنه‌ی تولید صنعتی چه اثرات اجتماعی بجا گذاشت؟ انگلس درباره‌ی بلوغ زودرس دختران ریسنده و بافنده (از قرار به دلیل گرمای طاقت فرسای کارخانه، مانند گرمای ناحیه‌ی استوایی)، از دیادروابط جنسی، بچه‌های نامشروع، افزایش سقط جنین، قطع عادت ماهانه، عقیم شدن و بروز انواع جدیدی از بیماریهای جنسی اظهار نظر کرده است. او از چگونگی استفاده‌ی جوانان از خانه‌های مسکونی خود (از قرار، از این خانه‌ها بصورت مسافرخانه استفاده می‌شده) و رفتارشان با پدران بیکار خود که خانه‌نشین شده بودند، سخن می‌گوید. انگلس بمنظور نشان دادن اثراتی که وضعیت جدید بر سیستم تقسیم کار جنسی سابق برجا گذاشت، گزارشی از مکالمه‌ی جـو، دوست کارگرش، با جـک، دوست جو، می‌آورد:

"... زن بیچاره‌ی من در کارخانه کار می‌کند. او مجبور است ساعت ۵ و نیم خانه را ترک کند و تا ساعت ۸ شب کار کند و بعد بقدری خسته است که دیگر کاری از عهده‌اش بر نمی‌آید. بنابراین من مجبورم هر کاری که می‌توانم برای او انجام دهم. چون من بیکار هستم. من سه سال است که کاری نداشته‌ام و فکر نمی‌کنم تا زنده هستم کار گیرم بیايد." بعد او شروع به گریستن کرد. جـک دوباره گفت: "کار به اندازه‌ی کافی برای زنان و بچه‌ها وجود دارد اما بـسرای مردان هیچی نیست. شانس پیدا کردن يك اسکناس ۱۰۰ پوندی در خیابان بیشتر از شانس پیدا کردن کار برای مردان است. ولی هیچوقت فکر نمی‌کردم که روزی تو یا کس دیگری مرا در حال وصله کردن جورابهای زنم ببیند. این کار

زنان و بیکاری مردان روی می دهد.

"انقلاب جنسی دهی شصت جنبه انقلابی خود را داشت، اما این جنبه بوسیله اعتیاد به مواد مخدره، افزایش بیماری جامعه، تبهکاری انسانهای نومید از زندگی و خشونت افراد محروم شهری تحت فشار قرار گرفت. امروزه در انگلیس، ما با رکود در رفاه اجتماعی، آموزش، بهداشت (انتقال پرستاری از بیمارستان به خانه، همانند اوائل قرن نوزدهم) و عدم امکان اشتغالی "طراحی شده و نفرت انگیز مواجه هستیم. روابط در خانواده برای طبقه کارگر نیز دوباره زیور و شده است. حال که ما شاهد ادامه چنین بحران و نابسامانی هستیم، آیا با توجه به این رویداد، می توانیم جوانب چنین تحولی را از نزدیک بررسی کنیم؟

با شناختی از تجربیات ایالات متحده، به عنوان نمونه ای که بر اساس آن بتوان آینده ای انگلیس را پیش بینی کرد، آنچه که در این زمینه بدست آمده، عبارت است از: پذیرش درصد بالایی از بیکاری مشاغل تمام وقت، کاهش خدمات اجتماعی و تحرك شدید نیروی کار نسبتا انعطاف پذیر.

تغییراتی که امروزه در انگلیس در حال وقوع است در جهت شرایط مشابهی حرکت می کند: سطح همانندی از بیکاری که بوسیله ایدئولوژی جامعه رفاه طراحی شده، تغییر از اشتغال تمام وقت به اشتغال نیمه وقت و از صنایع مانوفاکتور به صنایع خدماتی. همین کلمات - کار نیمه وقت، رفاه خدمات - تصویر و تصور ما از زنان را می سازد. اما در ۱۴۰ سال پیش خصوصیتی مانند "انگشتان ظریف" که صاحبان سرمایه و یا منتقدانشان به زنان کارگر نسبت می دادند، نقش مشابهی را در شکل گیری تصویر اجتماعی زنان ایفا می کرد. در نتیجه مانند زمینه های دیگر، زبان و اصطلاحات ما از روانشناسی فیزیولوژیک قرن نوزدهم به روانشناسی جامعه شناسانه ی قرن بیستم بدل شده است.

موقعیت کنونی ما در انگلیس اینست که کارگران مرد، بخاطر بسته شدن و یا کامپیوتریزه شدن تقریبا کامل صنایع سنگین مانند فولاد، زغال سنگ و کشتی سازی، بیکار شده و تعداد عظیمی از زنان میان سال برای شغل های نیمه وقت در بخش خدماتی استخدام شده اند. بطور کلی افزایش اشتغال در دو قسمت به چشم می خورد: نخست در بخش

بدی است. ولی زن من روی پاهایش حتی نمی تواند بایستد. من ترس از این دارم که روزی علیل شود و آنوقت آخر و عاقبت ما چه خواهد شد؟ الان مدتی است که او مرد خانه بوده و من زن خانه. این وضع بدی است، جو. "او شدیداً شروع به گریستن کرد و گفت: "همیشه اینطوری نبوده. تو خودت می دانی که وقتی من ازدواج کردم کار فراوان بود. من يك خانه ی مبله داشتم و مری احتیاج به کار در خارج از خانه نداشت. من برای هر دویمان کار می کردم. اما حالا کار دنیا وارونه شده. مری مجبو راست کار کند و من باید بچه داری کنم، جارو و شستشو کنم، بپزم و لباس وصله کنم و شب که زن بیچاره ام به خانه می آید، او دیگر از پا افتاده است. جو، خودت می دانی که برای کسی که عادت به زندگی دیگری داشته این وضع دشواری است." (۳)

انگلس در توضیحات خود، با بلند نظری مخصوص به خود، یسار آوری می کند که این وارونگی در روابط خانوادگی اثبات غیر انسانی بودن نقش پیشین مرد در خانواده است و حفظ کردن ساختار سنتی و مردسالارانه، به هیچ وجه چنین "وضع نابسامانی" را حل نخواهد کرد.

امروز ما در متن انتقال از تولید در کارگاه های خانگی یا جماعتی به کارخانه های صنعتی و پیدایش موسسات ضمیمه آن، از قبیل مدارس و آموزشگاه های فنی، نیستیم. اضافه بر این، در حال خروج از جهانی صنعتی شده و شهری و ورود به وضعی دیگر نیستیم. تغییراتی که بین سال های ۱۸۴۴ و ۱۹۸۴ رخ داده، بی حد و حسابند. هدف من در اینجا صرفا مقایسه ای است بین دو مرحله ی گذار در کشوری که تعلق به جهان پیشرفته دارد.

در تاریخ لحظاتی وجود دارند که در آنان سیر طبیعی تحول سریع تر انجام می گیرد. در بعضی مواقع لازمه ی پیدایش يك تغییر اساسی در اقتصاد يك جامعه، تحولی است اجتماعی که طبیعتا نابسامانی فکری و ذهنی - ببار می آورد. خطوط کهن تقابل طبقاتی دوباره از نو ترسیم می شوند، برای دستیابی به جایگاه های نوین، معانی مردانگی و زنانگی دست و پنجه نرم می کنند. بقول انگلس، در لحظه ی گذار، بحران "جنسیت را از زن و مرد می گیرد بدون آنکه زن بودن را به مرد بودن و مرد بودن را به زن تحمیل کند." (۴) شاید این روزها تقابل طبقاتی مسلط تازه ای و محتوای جدیدی برای تمایز جنسی در حال شکل گیری است. شاید این تغییر تحت تاثیر اشتغال

کار آزاد^۱ که غالباً شامل مردانی می‌باشد که سرمایه‌گذاری ناچیزی با کمسک بورسهای ناقابل دولتی کرده‌اند و دیگر در بخش کار نیمه‌وقت که زنان طبقه‌ی کارگر را در کارهای نظامی، تهیه‌ی خوراک، آرایش و خدمات شخصی دیگر و زنان طبقه‌ی متوسط را در خدمات حرفه‌ای و علمی دربر می‌گیرد. وسیعترین قشر بیکاران، سالمندان و جوانان هستند، قشرهایی که از طرفی نیازمند خدمات اجتماعی‌اند و از طرف دیگر درجه‌ی بالایی از افت اخلاقی و یاس پدید می‌آورند و همین امر خود را نه تنها در سیاست رادیکال بلکه در انحطاط شهری یا تخریب و شورش به نمایش می‌گذارد.

زمانی که جوانان مدارس خود را در سن ۱۶ سالگی ترك می‌کنند، در عرض چند سال فرق بین دختران و پسران، ظاهراً از میان می‌رود. زیرا هر دو گروه دچار سرنوشتی مشابه یعنی بیکاری هستند. آنها دیگر نمی‌توانند معدنچی یا همسر يك معدنچی شوند. ما نیز نمی‌دانیم سرنوشتشان چه خواهد شد. شاید می‌باید بمدت يك نسل با بیشتر صبر کنیم تا بتوانیم ببینیم که آیا فقدان تفکیک جنسی در سطح اشتغال و کاریابی باقی خواهد ماند یا نه. بهرحال، من خود علیرغم وجود چنین گرایشی، به بقای چنین پدیده‌ای شك دارم. همانطور که در آمریکا در اواسط دهه‌ی ۸۰ علیرغم تصورات مخالف آغازین تفاوت کار بر مبنای جنس افزایش پیدا کرده است.

حتی در متن دوره‌ی تغییرات حادث که بحران‌ش بوسیله‌ی ورود زنان به بازار کار نشانه می‌خورد، نگاهی به آموزش و تعلیم نشان می‌دهد که تمایز جنسی ممکن است برای صف‌آرایی و تقسیم دوباره در دوران ثبات مدتی در انتظار بماند.

با اینکه وجه مشخصه‌ی پسران و دختران بیکاری است، اما در حال حاضر وضع پسران بدتر است و آنها زیاده‌تر از دختران بیکار هستند: در سن ۱۸ سالگی، ۲۳ درصد از پسران و ۱۸ درصد از دختران بیکار هستند. اما تفاوت دیگری نیز

۱- کار آزاد: از دیداد "کار آزاد" در انگلیس را می‌توان به وسعت ایدئولوژی "تاجر بیسم" نسبت داد. در دهه‌ی هشتاد تعداد زیادی از مردان و زنان با استفاده از کمک مالی دولت به کار آزاد پرداختند. این پدیده در زمانی رشد کرد که سرمایه‌گذاری و نرخ بهره ارزان‌تر بود. امروزه که نرخ بهره بالاتر رفته "کار آزاد" نیز سیر نزولی خود را پیش گرفته است. م

وجود دارد بین آنها که اشتغال بدون حقوق دارند و آنها که استخدام شده‌اند: تعداد زیادی از پسران جوان که بیکار هستند در دوره‌های کارآموزی ثبت‌نام کرده‌اند و بیشتر دختران سرگرم نوعی از آموزش‌اند که بالای سن تحصیل اجباری آنهاست. (از میان دخترانی که دوره‌های کارآموزی را می‌گذرانند، درصد بالایی در موسساتی هستند که مدیریت آن را کارفرمایان بعهدہ دارند. این موسسات به نحوی همانند دوره‌های کارآموزی در قرن نوزدهم‌اند که بوسیله‌ی صاحب کارخانه‌های خیرخواه اداره می‌شد.) به عقیده‌ی من هنگامی که زنان و مردان به مثابه‌ی يك طبقه‌ی نوین اجتماعی هویت واحدی بیابند یا با هم موقعیت‌های تازه‌ای در يك طبقه‌ی اجتماعی دوباره تعریف شده اشغال کنند، تبعیض جنسی بر اساس خطوط ذهنی از نو ترسیم شده‌ای وارد عمل می‌شود.

۱۵۰ سال پیش و سالهای پیشتر از آن که کودکان، چه دختر و چه پسر، وارد کار در کارخانه شدند، این عمل بدون توجه به تفاوت جنسی صورت گرفت، اما با وجود نقاط تشابه عمومی، اختلافات معینی در نوع اشتغال بین آنان وجود داشت. پس از گذشت چندین دهه، آموزش اجباری رواج پیدا کرد. مقصود از اجباری کردن آموزش ابتدایی این بود که "پسر یتیم خواندن بیاموزد" برای تکنولوژی و "دختر یتیم خیاطی یاد بگیرد" برای خدمات مورد نیاز. امروز که پسران به تعلیمات بیشتری مشغولند و دختران آموزش بیشتری می‌بینند، آیا از آنرو نیست که پسری که نسبت به طبقه‌ی کارگر سنتی "یتیم شده" بتواند پشت کامپیوتر بنشیند و دختر "یتیم شده" با تحصیلاتش پرستار و غمخوار قابلی برای سالمندان، بیماران، کودکان و کارگران "فاقد قابلیت کار"، بشود و نیازهای تفریحی انسانها را پاسخگو باشد؟ شاید این تقسیم کاری بسیار ساده باشد. اما وقتی اندکی تحمل کنیم و ببینیم که تمایز بین جوانان بیکار امروز به چه نحوی اهمیت دارد و یا اساساً اهمیت دارد یا نه، می‌توانیم ببینیم که يك آموزش حرفه‌ای بلافاصله به استخدام منتهی می‌شود (مانند سواد آموختن در قرن نوزدهم) در حالیکه تحصیلات عمومی - آنها در انگلستان امروزه ارزش آموزش در سطح وسیعی تنزل یافته - مثل خیاطی در قرن نوزدهم، آدامسه می‌یابد. همچنین باید توجه داشت، و این نکته‌ی مهمی است، که اگرچه دختران رشته‌های هنر و ادبیات را - که تقریباً مختص زنان بود - رها کرده و به علوم روی آورده‌اند، اما این علوم غیرکاربردی و عمدتاً بیولوژیک هستند. در

دهی گذشته، تنها رشته‌ی علمی که ورود دختران به آن افزایش قابل توجهی نیافته، علوم کامپیوتر بود. (در واقع ورود دختران به چنین رشته‌هایی حتی کاهش هم پیدا کرده است).

اکنون که تحولات اجتماعی بصورت حادی در حال شکل‌گیری است، روند عمومی اینست که شغل‌های جدید را زنان مسن‌تر می‌گیرند. زنان طبقه‌ی کارگرو طبقه‌ی متوسط اشتغال به کارهایی دارند که به عقیده‌ی من پیشه‌های آینده‌ی طبقه‌ی کارگر، مرد و زن، خواهند بود. در این مرحله مردها بیکار می‌شوند. اما از میان همین مردان بیکار و احتمالاً زنان طبقه‌ی متوسط که تازه وارد بازار کار شده‌اند، گروه جدید شاغلین کار آزاد "تجارت پیشه" ها ظهور می‌کند. همین کار آزاد است که در نتیجه ایدئولوژی مسلط و ضروری "بی طبقه‌بودن" راکمه لازمه‌ی هر گذاری است، تولید می‌کند. چنین اتفاقی قبلاً روی داده است.

حال رابطه‌ی فمینیسم با چنین فرآیندهایی چه بوده است؟ فمینیسم چه رابطه‌ای با پروسه‌هایی دارد که چنین شکاکانه بر پیشرفت زنان در ادامه‌ی نیروی کار تاکید کرده‌اند؟

اگر به زنان جایگاه موقتی پیش‌رودر تحولات اقتصادی و اجتماعی جامعه‌ی ما داده شده است، مسلماً این نتیجه‌ی یک فرمان شبانه نبوده است. حتی وسایلی برای تسهیل چنین تحولی وجود داشته است. در نگرش به مسئله‌ی نقش ایدئولوژی در رابطه با تحولات تولیدی، بسیار مهم است که اختلافات طبقات اجتماعی را در نظر داشته باشیم.

در دهه‌ی اخیر، جنبش زنان، آگاهانه یا ناآگاهانه، در این چارچوب چه نقشی را ایفا کرد و مفاهیم و مقولات مسلط آن چه بوده‌اند؟

به عقیده‌ی من برخورد تهاجمی ما فمینیست‌ها با سیستم حکومتی، علیرغم خوش‌نیتی‌مان در شکل‌گیری تحولات فعلی به مقدار زیادی سهم داشته است. البته هدف من مجازات خودمان نیست (با اینکه قصد انتقاد از خود دارم)، فقط می‌خواهم بار دیگر نشان دهم که سیاست یا در واقع هر اندیشه‌ی رادیکال باید مُهر و نشان منشا خود را - که ممکن است تا زمانیکه خیلی دیر نشده، قابل رویت نباشد - حمل کند.

در نگاه به گذشته و به منظور ارائه‌ی طرحی طبقه‌بندی‌کننده، تاریخچه فمینیسم مدرن را می‌توان به دو مرحله تقسیم کرد. به منظور مشخص کردن این

دو مرحله، به مجموعه‌ی نوشته‌هایی که من و "آن اوکلی" ۱ بنام "حقانیت‌ها و خطاهای زنان" ۲ در سال ۱۹۷۶ تنظیم کردیم، استناد می‌کنم. "حقانیت‌ها و خطاهای زنان" خود عنوان نوشته‌ای بود به قلم مارگارت والترز ۳ که درباره‌ی ماری ولستون کرافت ۴ تحریر شده بود. ماری ولستون کرافت خود مولف مقاله‌ی بنام "حقوق زنان" و کتابی بنام "ماریا" یا "خطاهای زنان" ۵ است. اولین مرحله‌ی جنبش، حرکت بسوی تصحیح خطاهای زنان بود. مرحله‌ی دوم تاکید بر ارزشها، اهمیت و کیفیات زنانگی و خصوصیات جنس مونث بود: صلحجویی، تیمارداری و پرورش انسان. (در برابر کشف قابل پیش‌بینی در ادبیات اخیر فمینیستی مبنی بر اینکه ما در تمام موارد - و از طریق دیگر - اشتباه کرده‌ایم، نباید چرخش بعدی بسوی دفاع از حقانیت‌های زنان را نادیده بگیریم. امروز ما غرقه در خودآزاری هستیم، به استثمار شدن و مورد تجاوز قرار گرفتن یعنی به بدترین دشمنان خود تمایل داریم. بنابراین ما به هموار کردن راه بدنام‌سازی زنان یاری رساندیم و در شرایطی که زمان سرعت پیش می‌رود، ما از خطوط مقدم جبهه به حاشیه بازپس می‌نشینیم. من فکر می‌کنم در این لحظه موج فمینیسم ما ناقوس مرگش را شنیده‌است. اصطلاح فمینیسم، در این مرحله‌ی تازیه‌زدن بر خود، هر معنایی را از دست داده است.) با اینکه چنین طرحی ساده بنظر می‌رسد، ولیکن برای تنظیم کردن تاریخچه‌ی فمینیسم مدرن کفایت می‌کند.

اول از خطاها شروع کنیم. خواسته‌های ما در انگلیس دوسویه بودند: از طرفی دستمزد مساوی و امکانات برابر برای کار می‌خواستیم و از طرف دیگر خواستار تغییری اساسی در تصویر جنسی ترسیم شده از زن و مقام اجتماعی زن بودیم. به هردوی اینان شدیداً نیاز داشتیم.

اگر به ارزیابی انتقادی مبارزاتمان برای دستمزد مساوی و تساوی امکانات کار (که در چارچوب فرهنگی و آداب جامعه‌ی ما، بخودی خود اهدافی کاملاً صحیح بودند) بپردازیم، می‌بینیم که دستاورد اسمی آنها عبارت‌است از تسهیل آتی بیکاری مردان و تزلزل - موقتی - در وضع کارگران بطور کلی.

1-Ann Oakley

2-The Rights and Wrongs of Women

3-Margaret Walters

4-Mary Wollstonecraft

5-The Wrongs of Women

یکبار دیگر به ۱۸۴۴ نگاه کنیم. انگلس درباره ی نقش کار ارزان زنان و کودکان چنین اظهار نظر کرده است: وظیفه ی آنان ایجاد سطح معیشت پایین تر و مزد کمتر برای مردان بود. در آن زمان، جنبش اتحادیه ها برای حمایت از حقوق کارگران استقرار یافته و تهدید کار ارزان زنان برای مزد مردان برسمیت شناخته شده است. در اواخر دهه ی شصت، به زنان حق دستمزد مساوی با مردان داده شد (در واقع این موقعیت در انگلستان امروز، آنهم بعد از ۱۸ سال، تنها در پلیس و در شغل قضایی حاصل شده است) وقاعدتا دیگر مخالفتی با استخدام زنان از سوی اتحادیه ها نمی تواند وجود داشته باشد. با تمام اینها، دستمزد واقعی زنان همیشه کمتر از مردان بوده و هست و کار عمده ی زنان نیمه وقت است و بنابراین عمدتاً امنیت شغلی ندارند.^{۱۰} تعداد کمی از زنان، عضو اتحادیه های صنفی هستند، آنهم در زمانی که قدرت این اتحادیه ها از همه سومورد حمله قرار گرفته است. زنان امنیت شغلی، امکانات بهداشتی و بازنشستگی ندارند و در نتیجه دلیلی ندارد که تغییر شغل ندهند و در صورت لزوم از کار برکنار نشوند. قصد ما برقراری تساوی دستمزد بود؛ اثرات تاسف انگیز دستاوردهای ما باعث از میان برداشتن سطح دستمزد به عنوان یک مانع تلاشی شرایط استخدامی، کمک به نزول سطح انتظار از تأمین اجتماعی، کمک مالی دولت، حمایت از اتحادیه ی کارگری و همبستگی کارگران شد و در انتها، راه برای ایجاد قشری از کارگران متحرک، انعطاف پذیر و "تجارت پیشه" هموار کرد. قصد ما در مبارزه مان برای برقراری تساوی دستمزد به هیچ وجه این وضع نبود، ولیکن تصویب لایحه ی دولت چنین تغییری را تسهیل کرد.

ما آگاهانه جامعه ی مصرفی و نقش زن در آن را مورد حمله قرار دادیم. روی

۱. نیمه وقت کار کردن زنان در انگلیس پدیده ای است که در اواخر سالهای ۷۰ و اوائل سالهای ۸۰ شروع به رشد کرد. این پدیده که رابطه ی مستقیم با غلبه ی ایدئولوژی "تاجریم" در انگلیس دارد، باعث ایجاد قشری از کارگران تحت ستم شد که فاقد هر گونه مزایای استخدامی از جمله مرخصی با حقوق در زمان بارداری، حقوق بازنشستگی، حقوق بیکاری و مرخصی با حقوق در هنگام بیماری و یا تصادف می باشند. چنین کارگرانی (اکثراً زنان) ۷۵ درصد نیروی کار را در بخش خدماتی، بیمارستانها، رستورانها، هتلها بانکها، فروشگاهها و غیره، تشکیل می دهند - م

آگهی های تجارتی نصب شده بر دیوار ایستگاههای مترو برچسب "این آگهی زنان را تحقیر می کند" را زدیم، به انتخاب "ملکه ی زیبایی" حمله کردیم و به مبارزه با رفتار با زنان به مثابه ی یک کالای جنسی پرداختیم. در آمریکا تجلی این اعتراض (اینکه حقیقت بود یا افسانه نمی دانم) سوزاندن سینه بندها در واشینگتن بود. بیست سال پیش زن در آگهی های تجارتی و رسانه های اروپایی در مقایسه با آمریکا بطرز فاحشی بعنوان کالای جنسی مورد استفاده قرار می گرفت. بخاطر دارم که چقدر فمینیست های آمریکایی از دیدن آگهی های انگلیسی وحشت زده می شدند. اکنون من دسترسی به آمار جامعی ندارم، ولی بر طبق مشاهدات شخص خود بر این عقیده ام که آگهی های تجارتی امروز کمتر از زن به مثابه ی کالایی برای تبلیغ فروش خود استفاده می کنند. در عوض مخاطب قرار دادن اقلیت های قومی، سیاهان و بیشتر از همه کودکان نسبتاً افزایش یافته است. (آمریکا در این مورد به مراتب از ما جلوتر است) مصرف کننده امروز کودک است نه زن خانه دار. آیا خروج زنان از صحنه ی آگهی تجارتی جزئی از پیروزی مبارزات فمینیستی حساب می شود یا قسمتی از پروسه ی پیچیده ای است که خارج از کنترل ما قرار گرفته است؟

با اینکه نمی خواهم مبارزاتمان را بی اعتبار کنم ولی در این فکرم که آیا در واقع تهاجم ما به پدیده ای نبود که خود در حال نابودی بود؟ آیا ما به یک ایدئولوژی نقدا از اعتبار افتاده یاری نمی رساندیم؟ ما در اواخر دهه ی شصت و اوایل دهه ی هفتاد، یعنی درست زمانی که بازار کار نیروی کار زنان را طلب می کرد، تصویر کالایی زن را مورد تهاجم قرار دادیم. این دقیقاً همان کدبانوی دهه ی پیش - که ناگزیر بود در زمینه ی تمیز تر شستن ظرفها و لباسها با دیگران رقابت کند - بود که اکنون مورد تقاضای کار نیمه وقت قرار می گرفت و بچه هایش می توانستند با اسباب بازیهای بیشتر و بیشتر فقدان مادر را جبران کنند. زنان دیگر کالای جنسی نبودند، بلکه کارگران خدماتی بشمار می آمدند. با حمله به نقش زن در جامعه ی مصرفی و متناظراً حمایت از افزایش استخدام زنان، شاید تغییری را که خود در حال شکل گیری بود، تأیید می کردیم.

در مرحله ی دوم جنبش، ما ایده آلیزه کردن زنان بوسیله ی سردان در قلمروهایی که مختص زنان است، یعنی خانه، تولید مثل و پرستاری از دیگران را مورد حمله قرار دادیم. این نوع "ترفع مقام"، همانند دیگر انواع ایده آلیزه

کردن بدرستی حاوی جنبه‌های منفی و تباہ‌کننده تلقی شد.

جالب است که پس از تهاجم به طرز فکری که زنان را به "مادران" ارتقا می‌داد، پس از جنگیدن و نشان دادن اینکه آنچه از مردان برآید از ما نیـز برمی‌آید، دریافتیم که برای تحقق درکمان از برابری نیاز داریم که آنهاکاری انجام دهند که ما می‌توانستیم انجام دهیم. بنابراین، مادری و خانه‌داری را که مورد داوری منفی قرار می‌گرفتند، ارزش دوباره بخشیدیم. و بدین ترتیب بوسیله‌ی خطاها، راهی را که برای کشف دوباره‌ی جنبه‌های مثبت مادری باز بود تصحیح کردیم. در کشف ارزشهای خودمان، حیطه‌های اجتماعی و روانی‌ای را که سنتا خاصی زنان بود، برای اشغال شدن از سوی مردان مناسب کردیم. زمانی که زنان به کار در خارج از خانه مشغول بودند، خانه عجلالتا جای مردان بود. بدین وسیله یک چرخش اجتماعی را تسهیل کردیم: وقتی قرار است زنان هرچه بیشتر شبیه مردان شوند، مردان نیز باید بیشتر شبیه زنان باشند؛ بقول آن اوکلی: "مردان و زنان زمانی که همسرانی برابر در خانه باشند، می‌توانند همسرانی برابر در خارج از خانه به حساب آیند." چنین پدیده‌ای برای طبقه‌ی متوسط پذیرفتنی بود و هست؛ مرد متخصمی که چهار روز در هفته کار می‌کرد، از امکاناتی مانند مرخصی برای بچه‌داری برخوردار نبود، یعنی می‌توانست با آسایش و لذت حقیقی بچه‌داری و خانه‌داری کند، و یازنی از همان طبقه، که نیمه وقت کار می‌کرد بدون اینکه هیچ نگرانی از وضع مالی خود داشته باشد، به آسانی پذیرای چنین پدیده‌ای شده بود. اما اوضاع و احوال یک زوج کارگر بسیار متفاوت بود: یک معدنچی بیکار و زنش که دستمزد بخورنمیری از کار نظافت و دفتری حاصلش می‌شد، مسائل دیگری داشتند. در تئوری، زنان به مثابه‌ی یک گروه یکپارچه می‌توانند فارغ از تعلق طبقاتیشان کارهای خدماتی همانندی انجام دهند، اما تاثیر این کارها متفاوت است. مهم‌تر از تسهیلی که ما در امر تبدیل زنان به نیروی کار و خارج ساختن آنها از رسم کهنه بعمل آوردیم، بنظر می‌رسد زنانگی سمت‌یافته به سوی مصرف، به راه خود ادامه می‌دهد.

ما با چالش ناروایی بر زنان - در محیط کار، به مثابه‌ی کالای جنسی، در آموزش - خود را با مردان مقایسه می‌کردیم. پس می‌توانستیم ارزشهای مجزا و مستقل خود را تأیید کنیم. ما برای اینکار اتحاد تازه خلق کردیم یا دوباره خلق

کردیم: زنان. در استدالات پیچیده‌مان در آغاز کار کوشیدیم تا دریا بیم که آیا ما می‌توانیم خود را طبقه‌بکاست، گروه اجتماعی یا غیره بنامیم. مسئله اینست که با اطلاق "خواهران" به خود، ما خود را بار دیگر به مثابه‌ی یک مقوله خلق کردیم. در سال ۱۹۶۲، زمانی که من شروع به کار روی مسائل زنان کردم، دسترسی به اطلاعات شاخص درباره‌ی مسئله‌ی تفاوت جنسی تقریباً غیر ممکن بود. بیاد دارم که ایـن مشکل بخصوص در زمینه‌ی آموزش وجود داشت. هر چیز بر طبق شاخص اقتصادی - اجتماعی گروه‌بندی شده بود. امروزه جریان بوضوح معکوس شده: پیدا کردن مطالبی که اختلاف زن و مرد را نشان می‌دهد ساده است ولی دسترسی به مطالبی پیرامون دستاوردها و جایگاههای طبقه‌ی اجتماعی دشوار است.

برای ساختن مفهومی که زنان را به مثابه‌ی یک مقوله‌ی واحد نشان دهد، ما موقعیتی را ترویج کردیم که به موجب آن، آنتاگونیسم طبقاتی کهن در دورانی از آشفتگی به چیز تازه‌ای بدل می‌شود. ما تمایز طبقاتی و نژادی زنان را می‌شناختیم، منتهی روی کاغذ؛ ما قادر نبودیم قاطعانه این تمایز را به محور و نقطه‌ی قانونی جنبش بدل کنیم. در نتیجه به ایدئولوژی‌ای که آن زمان بر طبقات اجتماعی هژمونی داشت یاری رساندیم و با وجود آوردن تقابل زن / مرد، مقوله‌ای خلق کردیم که تمایزات دیگر را زیر چتر پوشش این تقابل فراگیر پنهان می‌کرد و تغییر چهره می‌داد.

تلاش ما این بود که تفاوت‌های سنتی مابین زن و مرد را حذف کنیم و تا اندازه‌ای هم در این راه موفقیت داشتیم، اما در همین پروسه، ما خود باعث ایجاد تقابل عمده‌ای بین زن و مرد شدیم.

با برافراشتن پرچم تقابل بین جنس‌ها به مثابه‌ی تقابل مسلط، ما به تولید مفهوم ایدئولوژیک "جامعه‌ی بی طبقه" یاری رساندیم، و منظور از این "جامعه‌ی بی طبقه" عجلالتا می‌توانست جامعه‌ای باشد که در آن گذار به خطوط طبقاتی جدید، یا یک ترکیب طبقاتی جدید، هنوز کاملاً انسجام نیافته است. آن دوسوالی را که در ابتدای مقاله‌ام مطرح کردم هنوز در جای خود باقی هستند: مفهوم جایگاه تغییر یافته‌ی زنان در دو دهه‌ی اخیر چیست؟ و چه رابطه‌ای فمینیسم با این تغییر دارد؟ اگر درست است که بر طبق آمار اشتغال زنان به قیمت بیکاری مردان افزایش پیدا کرده است، علت و اثرات این پدیده چه هستند؟ در وهله‌ی اول بنظر می‌آید که اشتغال زنان باعث تنزل

سطح زندگی و امرار معاش شده است و در اثر آن فقر نوینی در شرایط زندگی خانواده‌ی طبقه‌ی کارگر سنتی سربرآورده است. با وجود قوانینی مانند «دستمزد مساوی» از نیروی کار زنان برای پایین آوردن دستمزد، افت شرایط کار و در کل کاستن از توقعات کارگران استفاده می‌شود؛ و فردا، وقتی که مردان دوباره کارهای تازه را از دست زنان گرفتند، حلزون پیشرفت، قدمی دیگر در گودال خود عقب خواهد نشست. سرانجام با استقرار قطعی کاریابی دوباره‌ی مردان، حلزون تلاش خود را برای حرکت به بالا، آغاز خواهد کرد و تا بحران بعدی بالا خواهد رفت. آیا حرکتی وجود ندارد که کمتر بگونه‌ای دوار پیش رود؟ آیا خطی پیشرونده در این فرآیند وجود دارد که کمتر به عقب بلغزد؟ آیا از طریق مارژینال بودن زنان و از آنجا انعطاف‌پذیری ما بشریت می‌تواند به عنوان یک هستی اجتماعی راهی همواره رو به صعود بپیماید؟ آیا این زنان هستند که آینده را به محاکمه می‌کشند؟ یک امکان، طردکننده‌ی امکان دیگر نیست.

بنظر می‌رسد هم جلوه‌ی پیش‌نگر و هم جنبه‌ی پیچیده‌ی فمینیسم منعکس‌کننده‌ی این دو امکانند. نخست باید آمار مربوط به تغییرات از نزدیک مورد بررسی قرار گیرند. تاریخ‌نگاران فمینیست خرده‌گیری به تصویری را که انگلس از افزایش اشتغال زنان در ۱۸۴۴ ترسیم کرد، آغاز کرده‌اند، و من امروز حتی در این مقاله می‌گویم تصویری بسازم که رنگهای اصلی آن تغییر چهره‌ی خویش را آغاز کرده‌اند. آمار مربوط به شرکت زنان در تولید خود موضوع تبعیض طبقاتی و جنسی قرار می‌گیرند.

در این آمار نیروی کار عظیم زنان طبقه‌ی کارگر و مهاجر نادیده گرفته می‌شود. منظور من در اینجا اشاره به کاربی‌مزد خانگی و بچه‌داری نیست، بلکه منظور کاری همراه با مزد اما غیررسمی است که ظاهراً «همیشگی» نیست و «اتفاقی» است و نیز اشاره‌ام به تولیدی است که در خانه^۱ انجام می‌گیرد و

۱- کار با دستمزد در خانه نوعی کار است که در دوده‌ی اخیر رواج پیدا کرده (بخصوص در میان زنان مهاجر). اغلب زنانی که با بخاطر کمبود مهد کودک و یا به خاطر اقامت غیرقانونی در انگلیس کار با دستمزد در خانه می‌کنند دچار وضعیت فوق‌العاده و خیمی هستند چون نه امنیت شغلی دارند و نه دارای امتیازات و امکانات استخدامی می‌باشند.

در هزاران شکل «کار بیرون از کارگاه» ظاهر می‌شود. بسیاری از زنان در انگلستان برای دستمزدی از این نوع کار می‌کنند. آیا افزایش شرکت زنان در تولید - که مورد ادعاست - پدیده‌ای است مختص طبقه‌ی متوسط که چتر هژمونی خود را روی دیگر زنان می‌گسترده و باعث نامرئی شدن آن می‌شود؟ آیا یکی از وظایف ناآگاهانه فمینیسم این بوده است که زن را از حجاب تاریخ بیرون آورد و او را به یک مزدگیر و نان‌آور مشروع در خانواده‌ای که مردش بیکار است، بدل کند؟ آیا ساختن یک مقوله‌ی فراگیر بنام «زن» ناظر بر این تلقی نادرست نیست که گویا ورود طبقه‌ی متوسط به تولید و خروج از آن - که خود امری پراکنده است - شامل همه‌ی طبقات می‌شود؟ آیا استدلال من در این مقاله نیز به دام پیش‌فرضه‌ای تحلیل طبقاتی یا تحلیل جنسی - که قصد تحلیل آنها را دارم - نیفتاده است؟ در سال ۱۹۷۰، درگیر فعالیت در گروه زنی بودم که قصد آن بررسی کمیت و ماهیت و شرایط «کار بیرون از کارگاه» زنانی بود که در حوزه‌ی شهر زندگی می‌کردند و مشغول به کار بودند. شروع فعالیت ما از محله‌ای در لندن بود که تمام اعضا، گروه سکونت داشتند. تحقیقات ما سبب کشف جمع وسیعی از زنان کارگر شد که کار آنان مانند قارچی در زیر زمین، کمتر به سطح زمین می‌روید و این مشروعیت را می‌یافت که قابل آمارگیری باشد. امروز ما آماری در سطح کل کشور درباره‌ی «کار خارج از کارگاه» داریم. نکته‌ی ظن‌آمیز دیگری در نتیجه‌ی تحقیقات ما این بود که وقتی در یک خانواده، زن شاغل به حساب می‌آمد، آن خانواده کمتر از کمک‌های دولتی برخوردار می‌شد.

آنچه می‌توانیم احتمالاً با در صدی از اطمینان بگوییم اینست که تعداد زنان مشغول به کار بطور مطلق و به نسبت مردان به مقدار وسیعی افزایش پیدا کرده است. همچنین، زنانی که سابقاً شغل‌های «نامرئی» داشتند، امروزه مواجه با تحولاتی هستند که شغل‌های «نامرئی» گذشته‌شان را «مرئی» کرده است. در عین حال می‌توان دید که تعداد زنان طبقه‌ی متوسط و میانه‌سال که نخستین بار پس از تولد کودکشان مشغول بکار می‌شوند، افزایش واقعی یافته است.

این کارها اکثراً شامل نگهداری از کودکان دیگران، دوخت لباس، پختن خوراک، تولید کالاهای زینتی و غیره می‌باشند. م

با نگاه به تاریخ فمینیسم، به نقاط عزیمت و توسعه‌ی ناموزونش طی ۳۰۰ سال اخیر می‌توان پرسید که آیا دوران شکوفایی فمینیسم با نوع ویژه‌ای از گذار اجتماعی و اقتصادی منطبق بوده است؟ با دوره‌ی گذاری که در آن، زنان موقتاً نقش پیش‌تاز را از طریق ورودشان، یا ورود اعلام‌شده‌شان در تولید ایفا کرده‌اند؟ امکان وجود چنین رابطه‌ای منطقی بنظر می‌آید. الیزابت کیدی استانتون^۱، فمینیست سرشناس پیش‌رفت زنان را نه در تولید، بلکه در رابطه‌ای جدید با توزیع، یعنی با مصرف، در عباراتی خطاب به زن خیالی یک نماینده‌ی کنگره چنین ترغیب می‌کرد:

"بروید بیرون و یک اجاق نو بخرید! هر چه نیاز دارید بخرید! وقتی که شوهرتان در واشنگتن است، شما خرید کنید! وقتی که برگشت و از عصبانیت از کوره در رفت، گوشه‌ای بنشینید و گریه کنید تا او نرم شود. بعدا که غذای لذیذی را که روی اجاق نو پخته‌اید بچشد، می‌فهمد که چه کار عاقلانه‌ای کرده‌اید. وقتی که او ببیند که چقدر کار در آشپزخانه‌ی جدید خوشحالتان کرده، او نیز با رضایت صورت حساب را خواهد پرداخت. تکرار می‌کنم: بروید بیرون و خرید کنید!" (۵)

فمینیسم از بورژوازی یا خرده‌بورژوازی سرچشمه می‌گیرد، یعنی از همان طبقه‌ی اجتماعی که به عنوان طبقه‌ی مسلط در جامعه‌ی سرمایه‌داری، ارزشهای خود را به جامعه به مثابه‌ی یک کل می‌بخشد. فمینیسم منافع ویژه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری را به مثابه‌ی منافع عام جلوه می‌دهد و زنان این جامعه را به مثابه‌ی "زن" باز می‌نمایاند. قصد من در ادامه‌ی چنین تعریفی این نیست که از فمینیسم کناره‌گیری کنم، بلکه یادآوری این نکته است که فمینیسم هنوز نتوانسته است محدودیت‌های ناشی از سرچشمه‌های خود را رفع و سپری کند. ما باید هر جنبش یا اندیشه‌ی رادیکال را به مثابه‌ی یک سیستم خطاری اولیه مورد استفاده قرار دهیم تا خود را از تغییراتی که نقدا در جریان هستند، آگاه سازیم. آیا ما به عنوان فمینیست در بحث و استدلال برای پایان بخشیدن به تقسیم کار براساس جنسیت، یعنی برای اثبات دوجنسی بودن جامعه، فرآیند رو به پیش سرمایه‌داری را تقویت نکردیم؟ فرآیندی که حاصل پیروزی‌اش تنها می‌توانست در سوسیالیسم مورد استفاده قرار گیرد؟

بسیاری استدلال کرده‌اند که روند سرمایه‌داری (که در واقع به کمونیسم مورد نظر مارکس و انگلس راه می‌برد) تمایز بین جنسها را تا نقطه‌ی ناپدیدشدن کاهش می‌دهد. لیوتار^۱ بر آن است که ایجاد یک بی‌تفاوتی اجتماعی - روانی نسبت به جنس (که خود ادای سهم ایدئولوژیک دیگری است، از جمله از سوی جنبش زنان) هدف غایی اقتصادی است که نقطه‌ی پایانی آن تنها حول گردش اشیاء مبادله‌ای سازمان یافته است.

قطعا محور اصلی نیت جنبش ما غلبه بر تضادی بود که دریافت شده و برجسته کرده بودیم؛ به عبارت دیگر نیت ما همانند کردن هر چه بیشتر مردان و زنان بود. موضع ما هر چه بود - چه به عنوان فمینیست‌های سوسیالیست که از سنتی مارکسیستی می‌آمدند (بیشتر در انگلیس) و چه به عنوان فمینیست‌های رادیکال (بیشتر در آمریکا) - دید ما نسبت به آینده تقسیم کار را در خانواده بهم ریخت، تقسیمات مبتنی بر نسل را از ساخت انداخت و وظایف خانوادگی مربوط به بازتولید و پرورش را به هزاران بدیل تقسیم کرد.

بهر حال من معتقد نیستم که ما درگیر پیش‌رفتی مستقیما رو به جلو و اجتناب‌ناپذیر بسوی جامعه‌ای نهایی هستیم که در آن تفاوت بین دو جنس مطرح نیست و در آن جنسیت نقش خنثایی دارد. دلیل اینکه زنان مقام سربازان پیشرو را در یک تحول اجتماعی بعهده دارند تنها این نیست که جامعه به مثابه‌ی یک کل "زنانه" و یا نسبت به تفاوت جنسی بی‌تفاوت شده است - اگر چه این تا حدی حقیقت دارد - ، بلکه به این دلیل نیز هست که ما به مثابه‌ی زنان، به لحاظ اجتماعی جایگاهی حاشیه‌ای و در نتیجه تغییرپذیر داریم.

بنظر من، ما در هر بحران ناشی از تغییر، این خنثی بودن نقش تمایز جنسی و این گردش بی‌پایان و بازی آزاد تمایزات گوناگون را در خیال می‌آوریم؛ و در هر دوره‌ی تشبیت، چیزی باید جای تقابلات تازه را پر کند. در دورانهایی که دگرگونی‌های اجتماعی حدت می‌یابند، مردان و زنان، منکرو مونث، بهم نزدیکتر می‌شوند؛ وحدتی تازه پدید می‌آید، مردی تازه، و چیزی

متفاوت باید در مقابل او قرار گیرد. باید یادآور شد که این وجه تمایز تازه بین جنس‌ها، عجالتاً "زن" نامیده می‌شود.

بنابراین بنظر من فمینیسم عبارت است از نتیجه‌ی ایدئولوژیک یک شرایط اقتصادی و اجتماعی معین. رادیکالیسم آن بازتاب‌دهنده‌ی ایدئولوژی واقعیت است که فمینیسم در نقاط حساس تغییر اجتماعی برجسته می‌شود. فمینیسم هم برانگیزاننده‌ی این تغییرات است و هم آنرا با تخیلی که فراتر از این وضع می‌رود، روبرو می‌سازد.

در دیدگاه‌های ما هیچ خطایی نبود؛ آنها تنها روند تغییری را که در راه بود منعکس کردند و باید هم می‌کردند، اما ما می‌بایست از آن آگاه می‌بودیم و (بخاطر انتقاد از خود می‌گویم) نبودیم. باز می‌توانیم به ۱۸۴۴ برگردیم. همانگونه که ماشین‌ها جایگزین کار طاقت‌فرسا شد، اینکه آسایش می‌تواند جایگزین کار طولانی یا هفتگی شود و اینکه تکنولوژی تازه و برابری جنس‌ها از شرایط یک جامعه‌ی طبقاتی رها شود، همه‌ی اینها تغییرات مثبتی است. دیدگاه ما این بود. ما به مثابه‌ی فمینیست‌ها آینده‌ی دیروز را دیدیم.

ترجمه‌ی: ماندانا هندسی

* مقاله‌ی فوق در کتابی با ویرایش جولیت میچلو و آن اوکلی با مشخصات زیر چاپ شده است:

Juliet Mitchell & Ann Oakley (ed.); *What is Feminism?*, Basil Blackwell Ltd., 1987

یادداشت‌ها

- 1-Umberto Eco, *The Name of the Rose* (Secker & Warburg, London 1983), 5.
- 2-Frederik Engels, *The Condition of the Working Class in England in 1844* (London 1952), 141.
- 3-Ibid., 145.
- 4-Ibid., 146.
- 5-Elizabeth Cady-Stanton, quoted in Rachel Bowlby, *Just Looking: Consumer Culture in Dreiser, Gissing and Zola* (Methuen, London 1985), 20.

نقد اسطوره ی کمونیسم کارگری

گرایش در حزب کمونیست ایران مدعی است که با طرح سلسله بحثهایی تحت عنوان "کمونیسم کارگری" خود را از گرایشهای دیگر درون حزب، از همه ی گرایشهای دیگر سوسیالیست در ایران از آغاز شکل گیری شان تا کنون، و از همه ی آنچه در تاریخ جهان خود را "جنبش کمونیستی" نامیده است، هم به لحاظ تئوریک و هم به لحاظ پیشنهاد یک سیاست عملی، متمایز می کند. این گرایش بر آن است که با طرح بحث "کمونیسم کارگری" سوسیالیسم در ایران به نقطه ی عطف تعیین کننده ای رسیده ^۱ و تا پیش از آن، هر آنچه تحت نام سوسیالیسم در ایران طرح می شده، چیزی جز "جنبش ناراضیان طبقات حاکم" ^۲ نبوده است. بلندپروازی کمونیسم کارگری تا آنجاست که خود را نقطه ی عطفی در تاریخ جهان می داند و بر آن است که با تولد آن، دست کم جنبش انقلابی برای تغییر وضع موجود جهان، به لحاظ تئوریک و پراتیک، باید بر پاشنه ی دیگری بگردد. این گرایش از اینکه ملای هموردطلبی اش در حزب کمونیست بی پاسخ مانده است گلایه دارد و ناگزیر سکوت مخاطبان را دلیل حقانیت خود بشمار می آورد. از سوی دیگر کمونیسم کارگری مدعی است که جدالی تئوریک برای "تغییر نگرش به جامعه و به تاریخ ... و به مارکسیسم به عنوان یک تئوری" نیز هست ^۳. بدین ترتیب کمونیسم کارگری در عین حال ادای سهمی است در نقد تئوری انتقادی درباره ی جامعه و از این زاویه می تواند، و باید، در بوته ی نقد و آزمون قرار گیرد.

تلاش من در نوشته ی حاضر اینست که توان تئوریک کمونیسم کارگری را در مقایسه با ادعاهایش بسنجم و در پایان نشان دهم که کمونیسم کارگری به

عنوان یک گرایش ایدئولوژیک در متن بحران تئوری انتقادی درباره ی جامعه، در سطح اجتماعی - تاریخی آن، حرف تازه ای برای گفتن ندارد؛ ولو آنکه با تغییر نقطه ی تاکید خود در جنبش انقلابی ایران، نسبت به گرایشهای نظری و احزاب و سازمانهای سیاسی دو دهه ی اخیر، طرح تازه ای بنظر آید. به اعتقاد من کمونیسم کارگری حرکتی است که بناگزیر نمی تواند گامی از نقطه ی عزیمت خود فراتر گذارد و در دومین گام با تناقضاتی روبروست که آنرا به نقطه ی آغاز باز می گرداند.

نقد مسئله ی محوری بحث کمونیسم کارگری در دو سطح با دشواریها و موانعی روبروست. در سطح نخست، باید آنرا از زیر آوار تبلیغات دستگاهها و رسانه های حزبی بیرون کشید و از جامعه ی عامیانه و گاه مبتذلی که مبلغان دیگر حزبی بر آن پوشانده اند برهنه کرد. یک نمونه کافی است تا نشان دهد چگونه بحث کمونیسم کارگری در بوق و کرنای تبلیغات حزبی از محتوا تهی می شود و به قالب دروغپردازی هایی ساده لوحانه درمی آید. "پیام" نشریه ی رادیوی این حزب می پرسد: "اگر طبقه ی کارگر در مقابل بوش و تاجروگورباچف و هلموت کلن [اشتباه چاپی! در متن] و میتران و ... ایستاده و می ایستد، چه کسی و چه چیزی جز مارکس و مارکسیسم زهبریشان می کند؟" ^۴ ایمن کاریکاتور آنقدر گویاست که نیاز به شرح ندارد.

من برای پرهیز از درگیری با این سطح از دشواریها و برای صرفه جویی در وقت خود و خوانندگان، یکسره آنها را کنار می گذارم و تنها خود را به نوشته های منصور حکمت محدود می کنم. اینکار چند حسن دارد. اول آنکه حکمت نظریه پرداز اصلی این بحث است و تقریباً همه ی اسناد اصلی آنرا او نوشته است. دوم آنکه، حکمت نویسنده ای است مطلع و جدی. در نوشته های او غالباً از استدلالات دلیخواهی خبری نیست و به دلیل همین التزامی که به ساختار منطقی استدلالات خود دارد، بحث با او آسان تر است. از سوی دیگر، حکمت عموماً از صراحت تئوریک برخوردار است و در نتیجه ناهنجاریها و تناقضاتی که در بحث او ظهور می کنند با وضوح بیشتری قابل رویت اند. او معمولاً جای خالی استدلال را با سکوت و یا حداکثر با گفتار قصار (که بیان دیگری برای سکوت است) پر می کند و جایی که ادعایی را نتواند مستدل کند به طرح آن کفایت می کند. اما سطح دیگر دشواریها و موانع با محدود شدن به نوشته های حکمت

برجای می‌ماند. زیرا در بحثهای او نیز کمونیسم کارگری مجبور می‌شود هزاران مشکل بی‌ربط (یا لا اقل بلاواسطه بی‌ربط) را هم پاسخ دهد. از مشکلات هواداران تبعیدی حزب در خارج از کشور تا مشکل فعالیت نظامی حزب در منطقه، از معضلات فرهنگی و سنتی اعضای حزب تا روابط فردی و خانوادگی بین آنها. از سوی دیگر کمونیسم کارگری در بحثهای حکمت، در بسیاری موارد مخاطبان مجهول دارد و گاه از سطح مصرف داخلی برای حزب بالاتر نمی‌رود؛ و همی اینها البته مانع از آن نیست که کمونیسم کارگری مدعی باشد "اساسی‌ترین پاسخ‌های عصر حاضر را داده است".^۵ به همین دلیل و به دلیل ناموزونی مسائلی که در بحثهای کمونیسم کارگری مطرح می‌شوند، باید کوشید که حتی در بحثهای حکمت نیز حلقه‌های مرکزی یا مسائل گرهی را به نحوی بیرون کشید.

من تلاش خواهم کرد از رهگذر نقدی که حکمت به "چپ پوپولیست"، "چپ غیر کارگری" و "گرایش مارکسیسم انقلابی" دارد، پرسشی (یا یکی از پرسشهای محوری‌ای) را که کمونیسم کارگری در پاسخ به آن شکل گرفته است ردیابی کنم و بر اساس آن نخست طرحی اجمالی از کمونیسم کارگری ارائه دهم. تنها پس از کنار گذاردن این حشو و زواید است که زمینه برای نقد مسائل گرهی کمونیسم کارگری فراهم خواهد شد.

نقد چپ غیر کارگری

برای آنکه برخی موانع تئوریک در این بحث دست و پا گیرمان نشود، فرض می‌گیریم که واژه‌هایی مثل "کارگر"، "طبقه کارگر"، "روشنفکر"، "پرولتاریا" و... نماینده مفاهیمی روشن با مرزهایی مشخص باشند و هر کدام به نوبه خویش بر مصداق‌های معین و غیرقابل مناقشه‌ای حکم کنند. بطوریکه وقتی مثلا از معلم یا دانشجو تحت عنوان "روشنفکر" سخن می‌گوییم، روشن باشد که منظور کسی است که در مرتبه تولید اجتماعی، کارگر نیست، اما خرده‌بورژوا و بورژوا هم نیست. من معترفم که در تحلیل نهایی، اتفاقا ناروشتی در حوزه‌ی اطلاق این مفاهیم، گره اصلی و ریشه‌ای مباحثی چون کمونیسم کارگری و مباحث دیگری از این دست است و رده‌بندی کردن افراد در "طبقه کارگر" یا در "قشر روشنفکر" در اینگونه بحثها، خود متکی به مفاهیم و

معیارهای دیگری چون "کار مولد" و "کار نامولد"، تفاوت "مزد" و "مخارج تولید"، تفاوت شرایط تولید و "هزینه‌های توزیع" و غیره است که از سوی نویسندگان و طراحان این مباحث طرح و روشن نشده است. با این وجود از آنجا که نقد من به کمونیسم کارگری در این نوشته، به قلمروی محدود می‌ماند که لازمه‌اش روشن ساختن این مفاهیم نیست، قرار دادن چنین فرضی مشکلی پدید نخواهد آورد.

نقد حکمت به جریانهایی که او آنها را "پوپولیست" یا "چپ رادیکال غیر کارگری" می‌نامد، علیرغم تفاوتی که بین آنها قایل است، اساسا به بافت این جریانها مربوط نیست. به عبارت دیگر، اگر چه ایراد حکمت یکی هم اینست که این جریانها بافتی غیر کارگری دارند، اما بهر حال حزب کمونیست کارگری را تنها مرکب از کارگران کمونیست نمی‌داند و کسانی را که حزب بلشویک را بخاطر حضور "عناصر ناراضی طبقات دیگر" در آن و "وجود انقلابیون فاقد خاستگاه فیزیکی کارگری در رهبری حزب"، حزب پرولتری نمی‌دانند مورد انتقاد قرار می‌دهد و این درک را نوعی "افراطی از اکونومیسم" می‌نامد.^۶ نقد حکمت در این زمینه حداکثر به تناسب اعضای پرولتر و غیرپرولتر (روشنفکر) حزب و به نقش هر یک از این عناصر و بویژه به رابطه‌ی آنها در چارچوب حزب محدود می‌ماند. آماج اصلی نقد حکمت درک این جریانها از يك سازمان سوسیالیستی یا حزب کمونیست و شیوه‌ی عملشان در سازمان یافتن و سامان بخشیدن به این حزب است. به عبارت دیگر معیار حکمت برای کارگری قلمداد کردن يك سازمان سیاسی، لزوما بافت کارگری آن نیست، بلکه نوع نگرش آن به پرولتاریا، جایگاه پرولتاریا در جامعه‌ی سرمایه‌داری، جنبش طبقاتی و سوسیالیستی پرولتاریا و جایگاه سازمان در مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریاست. حکمت معتقد است که چپ پوپولیست یا چپ غیر کارگری نتوانسته است به تعبیری که خود این چپ از رابطه با جنبش طبقه کارگر دارد، با این طبقه "پیوند یابد". به سخن دیگر، این جریان نتوانسته است علیرغم ادعایش، بیان سیاسی جنبش سوسیالیستی طبقه کارگر باشد. دلایلی که این چپ برای عدم موفقیت خود عنوان می‌کند، عمدتا از این قرارند که یا اختناق مانع "پیوند" شده است، یا نفوذ جریانهای مذهبی و فرمیست بر کارگران راه ارتباط را بسته است و یا سطح آگاهی کارگران این "پیوند"

را سد کرده است. حکمت مدعی است که هیچک از این دلایل علت اصلی نیستند. برهان او اینست که چگونه این موانع مانع از تشکیل یابی روشنفکران در سازمان‌های سیاسی نشده است و سوال او اینست که مگر کارگران چه "نقیصه‌ی مادرزادی" دارند که نتوانسته‌اند تحت شرایط فوق در حزب یا احزاب سیاسی خویش متشکل شوند؟^۷

حکمت در مقابل دلایل دیگری برای این "عدم پیوند" دارد. او معتقد است که این احزاب و سازمانها، از عضونمونه‌ی خویش‌الگوئی می‌سازند که برای کارگری که بطور واقعی در تولید اجتماعی شرکت دارد و بطور طبیعی در مبارزه برای بهبود شرایط خویش دخیل است، بیگانه است. به عبارت دیگر، کارگر برای آنکه بتواند در چنین سازمانی متشکل شود، اول باید از جایگاه خود به عنوان کارگر جدا شود و مثلاً به قواری یک چریک با همه‌ی مشخصات و ملزوماتش درآید.

اما ایراد پایه‌ای حکمت چیز دیگری است. مسئله‌ی اساسی عبارت است از درکی که چپ غیرکارگری از خودش، از مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر و از رابطه‌ی ایندو دارد. چپ غیرکارگری می‌خواهد براساس برنامه‌اش، بر اساس تئوری‌اش و خلاصه براساس آنچه که می‌پندارد یک جنبش سوسیالیستی باید باشد، این جنبش را بسازد. کسانی که می‌خواهند در ساختن این جنبش شرکت کنند، حول این برنامه یا تئوری جمع می‌شوند. مهم نیست که آنها چه پایگاه و خاستگاه طبقاتی دارند. مهم اینست که براساس آن طرح، این جنبش را بسازند. در یک کلام نقطه‌ی عزیمت، آن طرح و تصویری است که سازمان چپ غیرکارگری از جنبش سوسیالیستی می‌سازد. این ایراد اساسی در چپ رادیکال غیر کارگری - یا آنچه تحت نام "مارکسیسم انقلابی" با بنیانگذاران همین حزب کمونیست ایران و در مبارزه‌ی "صدپوپولیستی" شان شکل گرفت - برجسته و گویا می‌شود. زیرا این چپ دیگر مشکلات و حشو و زوائد جریان پوپولیستی را ندارد، دلمشغولی به مسائل جنبشهای اعتراضی طبقات و اقشار دیگر را از خود تکانده است و قصدش تنها ایجاد جنبش پراتیکی کارگری است. "مارکسیسم انقلابی" می‌خواهد یک جنبش پراتیکی و البته کارگری را بر مبنای تئوری مارکسیسم انقلابی سازمان دهد. بنظر حکمت این نگرش "وارونه" و "غیرتاریخی" است.^۸ دقیقاً از همین رو حکمت بین چپ پوپولیست و چپ

رادیکال غیر کارگری از یکسو و حزب توده از سوی دیگر تمایز قائل می‌شود و حزب توده را از این زاویه با درک غیروارونه‌ای که خود مدعی آنست نزدیکتر احساس می‌کند. زیرا حزب توده برخلاف چپ رادیکال "کانون و تسمه‌نقاله‌ی مبارزه‌ی اقشار واقعی در جامعه" بوده و "به عنوان یک سنت حزبی" به "جریان سندیکالیستی درون طبقه" اتکا داشته است.^۹ قصد من در اینجا بهیچ روی ارزیابی سیاسی دیدگاه حکمت نیست. تکلیف دیدگاه او نسبت به تئوری و پراتیک سیاسی حزب توده روشن است. غرض من تنها اشاره به مواردی است که بر مبنای آن بتوان زمینه‌ای برای ارائه‌ی یک طرح اجمالی از کمونیسم کارگری فراهم کرد. مسئله برجسته کردن این نکته است که از نظر حکمت نقطه عزیمت چپ غیرکارگری تئوری یا درک خویش از جنبش سوسیالیستی و مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریاست؛ به همین دلیل هم هرگاه بین گرایشهای مختلف آن اختلاف تئوریک پیش آید، هر یک دیگری را به بورژوا شدن متهم می‌کنند و "اختلاف نظر تئوریک برای بورژوا شدن کافی است."^{۱۰} دقیقاً در همین نقد، نقطه‌ی بن بست کمونیسم کارگری نیز نهفته است. زیرا، اگر معیار پرولتاری بودن یک حزب یا سازمان سیاسی، از درک و نظر آن نسبت به مبارزه طبقاتی پرولتاریا و جایگاه خود نسبت به آن استنتاج شود، طبیعی است که هر درک مغایر با آن منطقاً نمی‌تواند کماکان پرولتاری باشد. بیهوده نیست که گرایش کمونیسم کارگری نیز نهایتاً گرایشهای دیگر در حزب خود را بیان رفرمیسم و ناسیونالیسم بورژوایی قلمداد می‌کند. به این نکته که محور اصلی بحث ماست مکرراً باز خواهم گشت و آنرا در ارتباط با دلایل دیگری مبنی بر بن بست کمونیسم کارگری قرار خواهم داد.

بدین ترتیب می‌بینیم که مسئله‌ی کلیدی نقد کمونیسم کارگری به چپ تاکنونی، اساساً رابطه‌ی این چپ با مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا و درک آن از جایگاه این مبارزه است. بنابراین شاید بتوان پرسشی را که کمونیسم کارگری در پاسخ به آن ارکان خویش را پی می‌افکند، چنین صورتبندی کرد: بین تئوری و آن پراتیک اجتماعی که منشاء اجتماعی-تاریخی تئوری است، چه رابطه‌ای هست؟ و بنابراین، بین حاملان یک ایدئولوژی انقلابی و طبقه‌ای که قرار است عامل و ضامن تغییر انقلابی باشد و این ایدئولوژی با جایگاه اجتماعی و تاریخی آن خوانایی دارد، چه رابطه‌ای باید وجود داشته باشد تا آن تغییر عملی

شود و آن آرمان متحقق گردد؟^{۱۲}

تلاش کمونیسم کارگری پاسخگویی به این پرسش یا معضل قدیمی است و حاصل این تلاش — چنانکه خواهیم دید — از پاسخهای تاکنونی فراتر نمی‌رود. بنظر من آنچه در این تلاش ارزنده و شایسته‌ی توجه است، این است که کمونیسم کارگری می‌کوشد این پرسش را از طریق بهم ریختن قواره و صورتبندی سنتی آن پاسخ دهد و با نقد دوئالیسمی که گوهره‌ی این پرسش را می‌سازد، راه را برای حل آن هموار سازد. اما متأسفانه این تلاش دریچه‌ای تازه برای — بن بست نمی‌گشاید.

طرحی اجمالی از کمونیسم کارگری

بدین ترتیب کمونیسم کارگری را، با توجه به نقدی که به چپ تاکنونی دارد و با توجه به معضلی که در حل آن می‌کوشد، می‌توان در یک تصویر کلی چنین ترسیم کرد: کمونیسم کارگری در نخستین قدم اعتراف به این امر است که جنبش سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر، مستقل از جریانها، گرایشها و سازمانهایی که داعیه‌ی سازمان دادن به یک جنبش پراتیکی کارگری را دارند، وجود دارد. اعتراض سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر همزاد سرمایه‌داری است. از زمانیکه شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، شیوه‌ی تولید مبتنی بر کار مزدی هستی یافته، با مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر همراه بوده است. به همین دلیل، مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر، نتیجه‌ی حاصل گرایشهای مارکسیستی در درون این جنبش نیست، بلکه مقدم به آن است. کمونیسم کارگری برخلاف چپ تاکنونی قصد ندارد که براساس برنامه‌ی خود یک جنبش بسازد، بلکه قصد دارد جنبشی را که فی‌الحال موجود است، سازمان دهد. حرف حکمت این است که اگر می‌خواهید سازمانی سوسیالیستی بسازید، باید نخست وجود مستقل گرایشی سوسیالیستی در طبقه‌ی کارگر را به رسمیت بشناسید و آنگاه بکوشید که حزب یا سازمان این جریان باشید. به عبارت دیگر، جریانی که می‌خواهد به سوی طبقه‌ی کارگر حرکت کند باید آنرا "همانطور که هست" بشناسد و نه بر مبنای تجسمی که "طبقات دارا از کارگر و طبقه‌ی کارگر" ارائه می‌دهند.^{۱۳}

نخستین گام کمونیسم کارگری اینست که دیواری را که چپ تاکنونی

بین "مبارزه‌ی اقتصادی" طبقه‌ی کارگریا "مبارزه‌ی خودبخودی" این طبقه از یکسو و مبارزه‌ی سیاسی آن در قالب فعالیت احزاب و سازمانهای کمونیست و تحت نام جنبش کمونیستی از سوی دیگر کشیده است، فروبریزد. به عبارت دیگر نخستین گام اعتراف به این امر است که سوسیالیسم کارگری یک "حرکت زنده‌ی اعتراضی" است که "به موازات آنچه خود را جنبش کمونیستی" می‌نامد، "سیر خاص" خود را داشته است.^{۱۴} تلاش چنین برداشتی اینست که با قرار دادن عنصر سیاسی در متن و نهاد آنچه مبارزه‌ی اقتصادی نامیده می‌شود، دوئالیسمی را که به این رابطه تحمیل شده است، از میان بردارد. به همین دلیل عملاً مدعی می‌شود که جدایی و سیر خاص "سوسیالیسم کارگری"، مستقل از جنبش کمونیستی و به موازات آن، امری سرشتی برای مبارزه‌ی سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر نیست، و این جدایی در عین حال واقعی، به نحوی از سوی گرایشهایی که با نام "جنبش کمونیستی" هویت یافته‌اند، تحمیل شده است.

کمونیسم کارگری می‌خواهد به مثابه‌ی یک نقطه‌ی عطف، حرکت وارونه‌ای را آغاز کند و با عزیمت از سطح واقعی و موجود جنبش اعتراضی طبقه‌ی کارگر، و با حزبیت بخشیدن بدان، در واقع بیان سیاسی این جنبش باشد و تنها به این دلیل و با این روش، حزب کمونیست باشد. اما از سوی دیگر روشن است که این نخستین گامی است که کمونیسم کارگری برای کشیدن خط تمایز خود با گرایشهای دیگر باید بردارد. زیرا اگر کمونیسم کارگری به همین جا خلاصه شود، چیزی جز شکل وارونه‌ی چپ پوپولیست و غیر کارگری و یک تقلیل‌گرایی وارونه نخواهد بود؛ و این شکل هم، اتفاقاً از زمان شکل‌گیری سرمایه‌داری سنت و تاریخ خود را دارد: مبارزه‌ی روزمره و سندیکایی طبقه‌ی کارگر که به شهادت خود حکمت از چارچوب سرمایه‌داری فراتر نمی‌رود. بعلاوه، ممکن است طبقه‌ی کارگر، حتی در یک شرایط انقلابی مانند سالهای ۵۶ و ۵۷ در ایران، نتواند از افق بورژوازی و خرده‌بورژوازی فراتر رود؛ و این نیز چیزی است که حکمت خود بدان معترف است.^{۱۵}

بنابراین کمونیسم کارگری ناگزیر است برای تشخیص یافتن خود، گامی دیگر بردارد و یک قدم از نخستین گام جلوتر بگذارد. فی‌الواقع مشکل هم از همین جا آغاز می‌شود و این گرایش را وادار می‌کند به نقطه‌ی آغاز خود بازگردد. به همین دلیل من از کمونیسم کارگری تحت عنوان یک اسطوره یاد کرده‌ام.

اسطوره در این معنا که از زمان رویارویی جریانهای مارکسیستی با بحران، این تلاش همواره به انحای مختلف از سر گرفته شده و تاکنون بی نتیجه مانده است. کمونیسم کارگری در گام بعدی خود را چنین تعریف می کند: "ادامه ی تکامل جنبش اعترافی طبقه سطحی از توسعه ی اعتراض سوسیالیستی کارگر به عنوان یک طبقه ی متمایز اجتماعی" ۱۶۰

شرایط عینی و شرایط ذهنی

پیش از آنکه نشان دهم چرا این دومین گام در کمونیسم کارگری برداشتنی نیست و یا به زبان دیگر ناگزیر گامی است به عقب، لازم می بینم ابتدا درک حکمت را از سطحی از سوسیالیسم که کمونیسم کارگری نامیده می شود، مورد معاینه ی دقیقتری قرار دهم. زیرا سوسیالیستی خواندن مبارزه ی طبقه ی کارگر علیه سرمایه داری، پیش و پس از تولد مارکسیسم و پای گیری مبارزات طبقه ی کارگر تحت پرچم مارکسیسم (با هر روایتی)، بیشتر جنبه ی صوری دارد و دقیقا از همین رو حکمت ناگزیر شده است سطح معینی از این سوسیالیسم را کمونیسم کارگری بنامد. حکمت مجبور است همراه با مارکس و "مانیفست کمونیست" و "بهمراه انگلس" و "سوسیالیسم: تخیلی، علمی" اعتراف کند که سوسیالیسم می تواند تخیلی، خرده بورژوازی، فئودالی و ارتجاعی باشد و همین انواع سوسیالیسم که به لحاظ افق و انتظارات خود از طبقات غیرپرولتر مایه می گیرند، می توانند بوسیله ی خود کارگران حمل شوند و پرچم مبارزه ی آنها علیه سرمایه داری قرار گیرند ۱۷۰

از همین رو حکمت در جای دیگری کوشیده است با روشن کردن درک خود از شرایط سوبژکتیو (ذهنی) و شرایط ابژکتیو (عینی) انقلاب سوسیالیستی، معیاری نیز برای شناخت "سطح سوسیالیستی" ارائه دهد و من نیز با مراجعه به آن بحث خواهم کوشید هم مشکلی را که با مطرح شدن "سطحی از سوسیالیسم" پیش می آید طرح کنم و هم حلقه ی واسطه - و گم شده - در استدلال حکمت را بجویم.

حکمت در نقد دیدگاههای سازمان وحدت کمونیستی پیرامون شرایط انقلاب سوسیالیستی در ایران، در سلسله بحثهایی تحت عنوان "نگاهی به

آنا تومی لیبرالیسم چپ" ۱۸۰ بخوبی و بدرستی نشان می دهد که چگونه درک "وحدت کمونیستی" از شرایط ذهنی، از سوء تفاهمی که ترجمه ی واژه ی "سوبژکتیو" به زبان فارسی ایجاد می کند، فراتر نمی رود. واژه ی "سوبژکتیو" را در فارسی قاعدتا به "ذهنی" ترجمه کرده اند (در مقابل "عینی" برای واژه ی "ابژکتیو") و حکمت نشان می دهد که وحدت کمونیستی، شرایط ذهنی برای انقلاب سوسیالیستی را نهایتا تنها به "شعور" و "آگاهی" تقلیل می دهد. پروسه ی استدلال حکمت در این نقد در اینجا مورد نظر من نیست؛ قدم من بیشتر برجسته کردن درکی است که حکمت خود از شرایط عینی و ذهنی ارائه می دهد. از نظر او "وجود عینی طبقه ی کارگر، شکل گیری و گسترش مبارزات اعتراضی و خود بخودی کارگران که تاریخا به اشکال معینی از سازمان یابی تریدیونیونی در طبقه ی کارگر شکل داده است" جزو شرایط عینی اند. از نظر حکمت مبارزاتی که "با ابزارهای سازگار با موجودیت سرمایه، نظیر اتحادیه ها" صورت می گیرد، "تشکلهای تریدیونیونی و درجه ی سازمان یافتگی بورژوازی" طبقه ی کارگر نیز جزو شرایط عینی یک انقلاب سوسیالیستی محسوب می شوند. اعتراض حکمت به سازمان وحدت کمونیستی اینست که این سازمان وجود جنبش کارگری را "در سطوح مختلف" و "بدون هیچ حدومرزی" در شمار شرایط عینی انقلاب سوسیالیستی قرار می دهد و توجه ندارد که در این "سطوح مختلف"، "سطح سوسیالیستی" مبارزات طبقه ی کارگر دیگر جزو شرایط عینی نیست و در شمار شرایط ذهنی قرار دارد. بنابراین "سطح سوسیالیستی" جزو آن شرایطی قرار می گیرد که مربوطند به "اوضاع و احوال نظری و عملی پرولتاریای سوسیالیست"، به اینکه این پرولتاریا تا چه حد از "استحکام ایدئولوژیک" و سازمان یافتگی برخوردار است.

می توان نتیجه گرفت که از نظر حکمت، شرایط ذهنی را نباید تنها به "شعور" و "آگاهی" تقلیل داد و یکی از مهمترین عناصری که بایست در زمره ی شرایط ذهنی بحساب آورد، وجود سازمان سیاسی پرولتاریای سوسیالیست یا حزب کمونیست است. بزودی خواهیم دید که چگونه تلاش حکمت برای فراموش کردن "شعور" و "آگاهی" و خلاصه کردن شرایط ذهنی در وجود "حزب کمونیست"، دائما با شکست مواجه می شود و منطق قضیه او را عملا وامی دارد که دوباره به شعور و آگاهی، و به عبارت دیگر به تئوری

بازگردد.

تا اینجا دیدیم که همه‌ی اشکال مبارزه‌ی کارگران و همه‌ی قالب‌های سازمانیابی آنها را نمی‌توان جزو شرایط ذهنی یک انقلاب سوسیالیستی بحساب آورد و تنها "سطح سوسیالیستی" است که در این شمار قرار می‌گیرد. اما باید دید که چگونه باید این سطح را از سطوح دیگر جدا کرد و با چه معیاری می‌توان شکل معینی از سازمانیابی پرولتاریا را در ردیف شرایط ذهنی قرار داد. این نکته برای بحث ما دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای است، زیرا اشکال دیگر سازمانیابی یا مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر، بنا به نظر حکمت جزو شرایط عینی (ابژکتیو) یک انقلاب سوسیالیستی قرار دارند و با موجودیت سرمایه‌سازگاری ندارند. به همین دلیل نمی‌توانند در دومین گام کمونیسم کارگری، یعنی سازمان دادن یک حزب کمونیست کارگری براساس درکی که نخستین گام آن برمی‌دارد، سنگبنای مناسبی باشند و درست به همین دلیل حکمت ناگزیر شده است، کمونیسم کارگری را با سطح معینی از اعتراض سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر تعیین بخشد.

گام دوم: بازگشت

حکمت برای قائل شدن "حد و مرزی" بین سطوح مختلف مبارزات طبقه‌ی کارگر و جدا کردن سطح سوسیالیستی و شرایط ذهنی، البته معیاری ارائه می‌دهد. از نظر او "شرایط ذهنی تماما اوضاع و احوال آن نیروی فعاله‌ی اجتماعی است که می‌خواهد بر مبنای یک طرح آگاهانه داده‌های موجود را متحول کند."^{۱۹} بنابراین معیار تمایز وجود یک طرح آگاهانه و عمل کردن بر مبنای آن است. اما می‌توان پرسید که مگر سازمان‌های دیگر طبقه‌ی کارگر بر مبنای طرحی آگاهانه عمل نمی‌کنند؟ چه کسی گفته است که سندیکاها و احزاب رفرمیست طبقه‌ی کارگر طرحی آگاهانه ندارند و براساس آن عمل نمی‌کنند؟ مگر آنکه مدعی باشیم که منظور ما از طرحی آگاهانه، طرحی ویژه و آگاهی ویژه‌ای است که تشکل سیاسی مورد نظر ما دارد و آنها ندارند. بنابراین می‌بینیم که برای تعیین معیار تشخیص "سطح سوسیالیستی"، نه تنها باز هم باید به "آگاهی" و "شعور" بازگشت، بلکه حتی باید این آگاهی و شعور را نیز

از شکل عام خود به شکلی ویژه تقلیل داد. حکمت که کوشیده بود ثابت کند "وحدت کمونیستی" شرایط ذهنی را به "شعور" تقلیل می‌دهد، اینک خود ناگزیر شده است که معیار تشخیص شرایط ذهنی را نه تنها آگاهی و شعور، بلکه نوع ویژه‌ای از آن قرار دهد. چشم اسفندیار گام دوم کمونیسم کارگری همین‌جا رخ می‌کند. کمونیسم کارگری که در نخستین گام خود بر آن بود بجای عزیمت از یک برنامه و یک ایدئولوژی و سازمان دادن یک جنبش پراتیکی، باید از واقعیت و موجودیت اعتراض سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر حرکت کرد، اینک در دومین گام ناگزیر است برای تشخیص سطح سوسیالیستی از طرح آگاهانه یا به عبارت دیگر از برنامه و ایدئولوژی خویش عزیمت کند و به نقطه‌ی آغاز بازگردد. بیهوده نیست که حکمت بلافاصله پس از طرح دیدگاه انتقادی کمونیسم کارگری نسبت به "مارکسیسم انقلابی"، اعتراف می‌کند که "ما داریم دیدگاه و سیستم فکری و عملی معینی را در سطح اجتماعی طرح می‌کنیم تا نیروی مادی آن گسرد بیایند."^{۲۰}

شاید بنظر آید که این حرکت وارونه در گام دوم کمونیسم کارگری، تناقضی با گام نخست ندارد. بدین ترتیب که بگوییم: جنبش اعتراضی طبقه‌ی کارگر علیه سرمایه‌داری، با ظهور سرمایه‌داری آغاز شده است و همچنان ادامه دارد، اما "سطح سوسیالیستی" آن از زمانی شکل گرفته که براساس "طرح آگاهانه" (مارکسیسم) عمل کرده است. اما از آنجا که بطور واقعی همه‌ی سطوح مبارزات طبقه‌ی کارگر در طول تاریخ آن براساس آن طرح آگاهانه عمل نکرده، بایست پذیرفت که پس از پیدایش مارکسیسم، هم آن طرح آگاهانه وجود داشته و هم آن سطوح دیگر. به عبارت دیگر در زمانهای گوناگون، طبقه‌ی کارگر به مبارزه در سطوح دیگر مشغول بوده و افرادی (مارکسیستها، کمونیستها) که مسلح به آن "طرح آگاهانه" بوده‌اند، موفق نشده‌اند مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر را به این سطح ارتقاء دهند. یا، طبقه‌ی کارگر مبارزه‌ی خود را بر آن "طرح آگاهانه" مبتنی نکرده و آن افراد نیز - بنا به منطق قضیه - نتوانسته‌اند آنرا "سطح سوسیالیستی" بنامند و بناگزیر، در کنار یا "به موازات" آن جنبش غیر سوسیالیستی، کوشیده‌اند جنبش سوسیالیستی خود را بسازند و طبیعتاً هم اسمش را "جنبش کمونیستی" نهاده‌اند. روشن است که این پاسخ، بازگشتی غم‌انگیز به نقطه‌ی آغاز است.

با درکی که حکمت از شرایط عینی و شرایط ذهنی ارائه می‌دهد، ظهور این مشکل اجتناب ناپذیر است. حکمت بر آن است که مانع تحقق يك انقلاب سوسیالیستی در ایران، فقدان یا نآآمدگی شرایط یا عوامل عینی این انقلاب نیست. مشکل عبارت است از "عقب ماندگی عنصر ذهنی" ۲۱ در ضمن این مشکل فقط مربوط به شرایط و ملزومات انقلاب سوسیالیستی در ایران نیست. امروز در جهان، کمونیسم به بدیل اجتناب ناپذیر وضع موجود بدل شده است. هیچ زمانی مانند امروز شرایط عینی برای نجات بشر از چنگال ستم طبقاتی فراهم نبوده است و هیچ زمانی چون امروز، کمونیسم خود را به مثابه‌ی بدیلی "مبصر، اجتناب ناپذیر و قابل تحقق" به نمایش نگذاشته است. بسیار خوب. پس چرا این تحول جامه‌ی عمل نمی‌پوشد؟ پاسخ حکمت این است که يك "نیروی سیاسی سازمان یافته"، "غیبت مطلق" دارد. ۲۲

عیب این پاسخ و این "کشف جدید" تنها در این نیست که خیلی قدیمی است، بلکه عمدتاً در این است که همه‌ی ابهامات و گرفتاریهای این پاسخ قدیمی را ناگزیر با خود دارد. زمانیکه لنین نگرانی خود را درباره‌ی اوضاع انقلابی آلمان ۱۹۱۹ چنین بیان می‌کرد که در آنجا علیرغم شرایط انقلابی، يك حزب انقلابی وجود ندارد، منظور در واقع فقدان يك حزب نوع بلشویکی بود. چرا که در همان زمان هم حزب سوسیالیست وجود داشت و هم حزب کمونیست. مهمتر اینکه همه‌ی اعتراضات جناح چپ کمونیستها به این بود که چرا لنین و بلشویکها بر بلشویکی کردن حزب کمونیست آلمان اصرار می‌ورزند. جالب اینکه همین "کمونیسم چپ" که برای روشن کردن فصل تمایزش از "مارکسیسم نوع روسی" خود را "کمونیسم کارگری" می‌خواند، بنظر لنین به "بیماری کودکانی چپ‌روی" مبتلا بود. بحث من اینست که اگر قرار است شرایط ذهنی یا سطح سوسیالیستی را به "پرولتاریای سازمان یافته" ترجمه کنیم، این سازمان وجود داشت، اما نه بر اساس آن "طرحی" که بلشویسم "آگاهانه" تلقی‌اش کند. بهر حال شکست انقلاب آلمان را نمی‌توان تنها به حساب فقدان يك حزب انقلابی گذاشت، زیرا همانجا که این "حزب انقلابی" وجود داشت، به تنهایی مانع از شکست انقلاب نشد.

همچنین زمانیکه تروتسکی در ۱۹۳۸ ادعای حکمت را در سالهای پایانی قرن بیستم به وضوح و صراحت بیان می‌کرد و بر آن بود که امروز همه‌ی شرایط

عینی برای يك انقلاب سوسیالیستی مهیاست و فقط شرایط ذهنی مهیا نیست، و بحران سوسیالیسم را در بحران تاریخی رهبری پرولتاریا خلاصه می‌کرد، منظورش دقیقاً فقدان همان حزب انقلابی بود، یعنی آن سطح سوسیالیستی که این بار بر مبنای درک تروتسکی بر يك "طرح آگاهانه" مبتنی باشد. و گرنه، همان زمان حزب کمونیست شوروی با قدرت و سازمان یافتگی تحت رهبری استالین وجود داشت و صرفاً به این دلیل که بر آن "طرح آگاهانه" مبتنی نبود و با اصطلاح تروتسکی بوروکراتیزه شده بود، نمی‌شد آنرا "سطح سوسیالیستی" نامید. همچنین بین الملل سوم هنوز پا برجا بود و قاعدتاً نمی‌بایست نیازی به برپاداشتن يك انترناسیونال چهارم وجود می‌داشت. قصد من این نیست که چون حکمت حرف تروتسکی را بعد از پنجاه سال عیناً تکرار می‌کند، پس تروتسکیست است و باید تکفیرش کرد! حرف من این است که وقتی حکمت پاسخی را تکرار می‌کند که بنظر او به گرایشهای غیرکارگری در جنبش کارگری تعلق دارد، نباید انتظار داشته باشد که دیگران آنرا در عین حال به عنوان بدیل کمونیسم کارگری بپذیرند.

نکته‌ی کلیدی اینجاست که وقتی فقدان شرایط ذهنی به فقدان حزب انقلابی محدود شود، همواره این پیشفرض وجود دارد که يك تئوری انقلابی بنابر تعبیر و تفسیر مدعی وجود دارد و در آن تردیدی نیست. نتیجه اینکه همواره تئوری انقلابی بی‌هیچ اما و اگر موجود است، اما حزب انقلابی متکی بر این تئوری بوجود نمی‌آید. اتفاقاً همه‌ی اشکال قضیه در همین جاست. ما نمی‌توانیم بگوییم که سطح سوسیالیستی اعتراض کارگری و تئوری انقلابی هر دو نقداً موجودند، اما شرایط ذهنی انقلاب سوسیالیستی، یا "پرولتاریای سازمان یافته" غیبت مطلق دارد. همه‌ی مسئله اینست که چرا چنین است؟ اگر کمونیسم کارگری پاسخ بدهد که سازمان‌های سیاسی و احزاب "با اصطلاح پرولتری" نخواستند بیان سیاسی جنبش سوسیالیستی واقعاً موجود پرولتاریا باشند، چرا که درك غلطی از رابطه‌ی رهبری سیاسی مبارزات طبقه‌ی کارگر با سطوح مختلف مبارزاتی این طبقه دارند، در آنصورت بجای اول خود برگشته است. می‌توان از جایگاه کمونیسم کارگری پاسخ داد که بیان سیاسی مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر زمانی سوسیالیستی است که آن مبارزه خود به "سطح سوسیالیستی" ارتقاء یافته باشد و آن مبارزه زمانی بدان سطح رسیده که بر

"طرح آگاهانه" استوار باشد و چون بنا به نظر "ما" بر آن طرح متکی نیست، ما نمی‌توانیم بیان سیاسی سوسیالیستی آن باشیم. روشن است که می‌توانیم بیان سیاسی آن باشیم، اما باید از خیر "سوسیالیستی بودن" بگذریم. نتیجه اینکه بازهم "حزب انقلابی" یا شرایط ذهنی انقلاب سوسیالیستی وجود نخواهد داشت.

کمونیسم کارگری و نقش تئوری

این مشکل در گام دومی که کمونیسم کارگری باید بنا بر طرح حکمت بردارد آشکارتر می‌شود. بنظر او چپ غیرکارگری حرکت سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر را تا آنجا مقدور می‌داند که خود او سازمانش داده باشد. در مقابل کمونیسم کارگری از این نقطه عزیمت می‌کند که حرکت سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر وجود دارد و باید رفت و سازمانش داد. بنظر حکمت مارکس و انگلس هم همین کار را کرده‌اند، آنها نیز خود را سازمان دهندگان سوسیالیسمی کارگری که عملاً و مستقل از آنها وجود داشته، می‌دانسته‌اند. از طرف دیگر حکمت معتقد است که جنبش کارگری هیچوقت بدون رهبر نیست. چیه سازمان‌های سوسیالیستی رهبریش بکنند و چه نکنند. اما اینکه تا چه اندازه این رهبری واقعاً موجود، روشن است، چه خط معینی را پیش می‌برد و آیا بر "طرحی آگاهانه" مبتنی هست یا نه، معلوم نیست. بنظر حکمت اگر چه جنبش کارگری همواره از يك بافت رهبری برخوردار است، اما جریان سوسیالیسم کارگری - که مستقلاً موجود است - نه حزب دارد و نه برنامه و "در درون خود هزار و يك خط و ابهام" دارد.^{۲۵} پس چاره چیست و کمونیسم کارگری چه پاسخی دارد؟ حکمت می‌گوید: "ما" اول باید واقعیت مستقل جنبش سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر را به رسمیت بشناسیم. یعنی بپذیریم که در حال حاضر و بطور واقعی و عملی، يك گرایش سوسیالیسم و رادیکالیسم را در درون طبقه‌ی کارگر نمایندگی می‌کند. بعد ببینیم که این گرایش چقدر به "ما... نزدیک است" ^{۲۶}.

این طرح به عبارت روشن‌تر بدین معنی است که جنبش سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر وجود دارد، اما با آنکه سوسیالیستی است، بر "طرحی آگاهانه"

مبتنی نیست! در مقابل يك "ما" وجود دارد که اگر چه بر "طرحی آگاهانه" استوار است، اما کارگری نیست. حال این "ما" باید ببیند که آن گرایش چقدر به او "نزدیک" است. نخستین پرسشی که در اینجا می‌تواند پیش آید این است که معیار این نزدیکی چیست؟ و پاسخ مسلماً باید این باشد که آن جنبش چقدر با طرح و درکی که ما از مبارزه برای سوسیالیسم و از سوسیالیسم داریم نزدیک است. اگر این نزدیکی وجود نداشت، در آنصورت چاره‌ای نیست جز آنکه برویم و خودمان را جدا از آن گرایش تحت عنوان "جنبش کمونیستی" سازمان دهیم. یا اینکه اساساً عطای سوسیالیسم خود را به لقایش ببخشیم و بیان سیاسی همان جریانی شویم که به ما نزدیک نیست و به نظر "ما" از چارچوب سرمایه‌داری فراتر نمی‌رود. اما اگر این نزدیکی وجود داشت و ما حالا مجاز بودیم که به این گرایش حزبیت ببخشیم یا بقول حکمت با سازمان دادن به این سوسیالیسم کارگری به مثابه‌ی يك "حزب سیاسی مارکسیستی"، حزب کمونیست کارگری را بسازیم، در آنصورت مسلماً باید بدانیم که منظورمان از "مارکسیسم" چیست؟ به عبارت دیگر، اگر پراتیک کمونیسم کارگری - با اعتراف به وجود گرایش سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر - که به "ما" "نزدیک" است - تأمین شود، تئوریش هم باید حی و حاضر باشد. بنابراین مشکل بطور بلاواسطه به وجود درك معینی از آنچه "طرح آگاهانه" نامیده می‌شود و به عبارت صریح، به درك معینی از "مارکسیسم" تحویل می‌شود.

حکمت در این زمینه ابداً قصد پرده‌پوشی ندارد و می‌داند که کمونیسم کارگری نمی‌تواند جنبه‌ی نظری خود را مسکوت بگذارد. به همین دلیل آشکارا (و برخلاف آقای آذرین!) معتقد است که کمونیسم در عین حال "يك دیدگاه و يك مكتب" است.^{۲۵} و کمونیسم کارگری يك "چارچوب فکری" است، چارچوبی که "اساسی‌ترین پاسخهای عصر ما را داده است". حکمت می‌داند که "خط نداشتن و ناروشتن عنصر پیشرو را نمی‌توان با احاله کردن تصمیمات سیاسی به توده‌ی وسیع حل کرد" ^{۲۶} و بر آن است که حتی وجود شرایط ذهنی در قالب حزب انقلابی برای موفقیت سوسیالیسم کافی نیست. زیرا از نظر او فقدان آمادگی نظری بلشویکها در سالهای تعیین کننده‌ی دهه‌ی ۲۰ قرن حاضر در روسیه، یکی از عواملی است که باعث شکست انقلاب شده است. به همین دلیل بر اهمیت برخورداری از يك "دستگاه فکری و عملی منسجم" اصرار

می‌ورزد و (باز هم بر خلاف آقای آذرین!)^{۲۷} معتقد است که در شرایط کنونی جهان، یعنی در شرایطی که "سوسیالیسم بورژوایی" فرو می‌ریزد و مارکسیسم نیز در برابر سیل ویرانگر ایدئولوژی بورژوایی عقب می‌نشیند، باید افقی روشن و دستگاه فکری محکم و قدرتمندی داشت. از نظر او مقاومت در برابر این "جریان تخریب" بدون مسلح بودن به این "افق روشن و دستگاه فکری و نگرش محکم" یک "توهم پوچ" است.^{۲۸}

پس، نه در اینکه کمونیسم کارگری تئوری هم می‌خواهد تردیدی هست و نه در اهمیت جایگاه و نقش این تئوری. بسیار خوب. اما این تئوری چیست؟ حکمت پاسخ می‌دهد: مارکسیسم. مارکسیسم، همانطور که در "مانیفست" و "ایدئولوژی آلمانی" و "کاپیتال" و دیگر آثار "کلاسیکهای" مارکسیست آمده است. اما این مارکسیسم چگونه می‌تواند به لحاظ تئوریک وجه تمایز برای کمونیسم کارگری باشد؟ مگر غیر از این است که همه‌ی جریانها و گرایشهای سیاسی و تئوریک که خود را مارکسیست نامیده‌اند و می‌نامند، مدعی‌اند که تئوری‌شان مارکسیسم است، همانطور که در "مانیفست" و "آدمه است؟ مگر همه‌ی جریانهایی که شما "سوسیالیسم بورژوایی" می‌نامید و همه‌ی گرایشهایی که شما تحت نام "پوپولیسم" و "چپ غیرکارگری" و "فراکسیونهای بورژوازی بنام طبقه‌ی کارگر" رده‌بندی می‌کنید مدعی نیستند که تئوری‌شان مارکسیسم و پرچمشان مانیفست است؟ پس بسنده کردن به همین جا کافی نیست. مسئله مربوط می‌شود به روایت و درک شما از مراجعی که دیگران و رقیبان نیز هست.

حکمت می‌پذیرد که مسئله بر سر روایت است. او می‌داند که ادعای مبهمی از این دست که تئوری کمونیسم کارگری همان است که "از کلاسیکهای مارکسیسم مستفاد" می‌شود^{۲۹}، چیزی را روشن نمی‌کند. هم تعصبات "کلاسیکهای" مارکسیسم به تناسب جریانها و گرایشها از یک "کلاسیک" تا پنج و شش "کلاسیک" متغیر است! و هم همگی جریانها و گرایشها، آنطور که از کلاسیک‌هایشان "مستفاد" می‌شود، مارکسیست و کمونیست‌اند. بنابراین مسئله مربوط است به این یا آن "استنباط" و "تعبیر". حکمت حرفی ندارد که مسئله "تماما بر سر برداشت متفاوت" آنهاست و اینکه باید به "روایت درست" دست یافت.

تا اینجا حرف تازه‌ای در بین نیست. هر چه هست همان بازی کهنه و بی‌حاصل جستجو برای "مارکسیسم اصیل" است. با این وجود اگر حکمت و کمونیسم کارگری می‌گفت که این "مارکسیسم اصیل" چیست و می‌کوشید تا با توسل به معیارهایی که درستی یک تئوری را در قلمرو جامعه و تاریخ محسوس می‌زنند، ثابت کند که چرا این تئوری درست است یا بهتر و "اصیل" است، حرفی نبود. می‌شد آنرا در برابر انواع پر شمار "مارکسیسم اصیل" نهاد و قضاوت کرد. اشکال کار در اینجا است که حکمت از همانگویی پا را فراتر نمی‌گذارد. استدلال او را می‌توان چنین خلاصه کرد: تئوری کمونیسم کارگری عبارت است از مارکسیسم، این تئوری تنها روایت درست است چرا که روایت درستی است از مارکسیسم. یا به عبارت دیگر، تئوری کمونیسم کارگری، روایتی کارگری است از مارکسیسم، چرا که مارکسیسم همان کمونیسم کارگری است. این همانگویی شاید زمخت بنظر آید، اما فی الواقع حقیقت استدلال حکمت همین است. بنظر حکمت تفاوت کمونیسم کارگری با همه‌ی آنچه تا کنون بنام کمونیسم و مارکسیسم سخن گفته است، در این نیست که این یا آن برداشت معین را از مارکسیسم دارد که می‌توان آنرا در کنار برداشتهای دیگر نهاد و سنجید. مسئله اصلا قابل مقایسه نیست. فرق کمونیسم کارگری با بقیه در اینست که کمونیسم کارگری، کارگری است و بقیه نیستند. همین. کمونیسم کارگری حقیقت دارد و بقیه ندارند.

سرچشمه‌ی اینگونه استدلال بر می‌گردد به خود "مانیفست" و حکمت هم (همانند لنین در "چپ‌روی") حداکثر جز تکرار و اتکا کردن به متن "مانیفست" کاری انجام نمی‌دهد. ادعای "مانیفست کمونیست" اینست که کمونیستها حزبی در برابر یا در کنار احزاب دیگر پرولتری نیستند؛ فرق آنها با دیگر احزاب پرولتری این است که آنها مصالح مشترک کل پرولتاریا را مدنظر دارند. مزیت کمونیستها نیز بر توده‌ی پرولتاریا در اینست که کمونیستها "به شرایط و جریان و نتایج کلی جنبش پرولتری پی برده‌اند".

بنظر من، کسی که اینچنین بر اهمیت "افق روشن و دستگاه فکری منسجم" اصرار می‌ورزد، نباید خود را پشت "گفتاوردی" از مانیفست کمونیست پنهان کند و بار سنگین استدلالاتی را که غایب‌اند، بر دوش همین چند جمله بگذارد. حکمت در این مرحله با دشواریهای بسیاری روبروست که تقریباً درباره‌ی همه‌ی آنها سکوت می‌کند. مانیفست کمونیست تنها می‌تواند فصل

تمایز کمونیستها از "دیگر احزاب پرولتری" باشد، یعنی تفاوت کسانی که این پرچم را بدست گرفته‌اند از یکسو با کسانی که در جنبش کارگری پرچم دیگری دارند، از سوی دیگر، را روشن کند. حتی انگلس نیز می‌داند که "مانیفست" نمی‌تواند بلافاصله برنامه‌ی بین‌الملل اول باشد. زیرا در این بین‌الملل کسه برای "گرد آوردن و متحد ساختن نیروهای مبارز پرولتاریای اروپا و آمریکا" تشکیل شده، تریدیونیونهای انگلیسی و پیروان پرودن در فرانسه و بلژیک و ایتالیا و اسپانیا و لاسالینهای آلمان نیز حضور دارند و آنها مانیفست را برنامه‌ی خویش نمی‌دانند. اما اتکا به مانیفست نمی‌تواند وجه تمایزی برای فرق نهادن بین جریانهایی باشد که همه این پرچم را بدست دارند و همه "روایت" خود را اصیل تلقی می‌کنند. اینجا دیگر میدان "جنگ خدایان" نیست، بلکه آوردگاه فرقه‌ها و پیروان گوناگون "یک خدا" است. در اینجا، اگر قرار نباشد تن به خیالپردازی بسپاریم و از درون حجره‌ی خود تکلیف تاریخ پر نشیب و فراز گرایش‌ها و جنبشهایی را که بنام مارکسیسم سخن گفته‌اند و عمل کرده‌اند با چرخش قلمی یکسره کنیم، باید بپذیریم که قناعت به این یا آن عبارت مانیفست کمونیست گرهی از این کار عظیم نمی‌گشاید. در شرایطی که بعد از گذشت بیش از هفتاد سال از انقلاب اکتبر در روسیه، هنوز نزدیک‌ترین یاران شما، در حزب شما صادقانه اعتراف می‌کنند که "هنوز این جمع‌بندی برای ما وجود ندارد که بالاخره" از دو جریان اصلی در درون طبقه‌ی کارگر، "کدامیک خط صحیحی داشتند"، چگونه می‌توان تنها به این اعتبار که کمونیسم کارگری همان مانیفست کمونیست است، خط و مرزهای تئوریک را روشن و مشخص کرد؟

حکمت گلایه می‌کند که چرا باید "اعتماد معدنچی انگلیسی را که یکسال تمام با کل بورژوازی ۰۰۰ در افتاده ۰۰۰ جزو تاریخ یونیونیسم بنویسیم و یا جنبش کارگری در فلان کشور را جزو تاریخ آنارشیسم و آنارکوسندیکالیسم؟" پاسخ این پرسش را بیش از هر کس خود شما باید بدهید و اگر این پرسش پاسخ روشنی نمی‌یابد، بیش از هر چیز گناهی بگردن آشفتگی و ناروشنی خود شماست که پشت سکوت و پشت جملات قمار پنهان شده است. وقتی شما مبارزه در چارچوب اتحادیه‌ها را واجد ظرفیتهای معینی می‌دانید که با ابزاری موافق با موجودیت سرمایه صورت می‌گیرد، آیا چاره‌ی دیگری هم هست؟ وقتی کمونیسم کارگری در جدال لنین با اپوزیسیون

کارگری و در مقابله‌ی بلشویکها و سندیکاها با جنبش کمیته‌های کارخانه، در کنار لنین و بلشویکها می‌ایستد، آیا چاره‌ی دیگری هم جز این هست که این جنبش در تاریخ آنارشیسم و آنارکوسندیکالیسم نوشته شود؟^{۳۴} وقتی شما بر ممنوعیت تشکیل فراکسیونها در کنگره‌ی دهم حزب بلشویک، کسه در آن اپوزیسیون کارگری "تمامی یا اکثر جریانات چپ درون حزب را حول طرح متقابلی متحد" کرده بود^{۳۵}، به این دلیل مهر تایید می‌زنید که می‌خواست "بحثای لوکس درون حزبی را به پس از تثبیت دولت پرولتری" موکول کند^{۳۶}، آیا می‌شود بحثهای اپوزیسیون کارگری را در تاریخ کمونیسم کارگری نوشت؟ وقتی اکثریت عظیم پرولتاریای آلمان در ۱۹۲۳ نمی‌خواهد از شعار حزب کمونیست و بویژه جناح هوادار بلشویکها پیروی کند و قیامهای موضعی یکی پس از دیگری به خاک و خون کشیده می‌شود، کمونیسم کارگری در کدام جبهه می‌ایستد؟ در عوض، وقتی اکثریت پرولتاریای فرانسه در ۱۹۳۶ نمی‌خواهد به "جبهه‌ی خلق" و سازش با بورژوازی تن دهد و این بار از سوی حزب کمونیست هوادار بلشویکها به آرامش و به ترك اعتصاب دعوت می‌شود، کمونیسم کارگری در کجا موضع می‌گیرد؟

حکمت مدعی است که تفاوت بین "روایت‌ها" ناشی از "سوء تفاهم و یا اختلاف معرفتی" نیست، بلکه از آنروست که "مفسرین متفاوت و منفعت‌های اجتماعی متفاوت" وجود دارد.^{۳۷} بسیار خوب، گیریم که خود تئوری تفسیربردار نباشد (که هست)، و گیریم که روایت‌های مختلف بیان‌کننده‌ی منافع مفسرینی باشند که از جایگاه‌های بورژوایی، خرده‌بورژوایی و بهر حال غیر پرولتری بدان می‌نگرند، اما معیاری که این تمایز را روشن می‌کند کجاست؟ آیا این معیار با اتکا به جمع‌بندی تجربیات تاریخی و پراتیکی که بنام مارکسیسم صورت گرفته، یک معیار نظری است؟ در این صورت مشکل در عام‌ترین معنا، معرفتی است. و یا آنکه کارگری بودن تفسیر را از اقبال پرولتاریا نسبت به آن و از قدرت پاسخگویی‌اش به نیازهای فعلی (و نه آتی و غایی) پرولتاریا استنتاج می‌کنید؟ در آن صورت به شهادت بخش عظیمی از تاریخ جنبش پرولتری، رفرمیسم اصیل‌ترین روایت مارکسیستی است. تازه بگذریم از اینکه پرولتاریا اینجا و آنجا هم می‌تواند بوسیله‌ی شعار "پیش به سوی کارخانه‌ها" ی حزب نازی بسیج شود و سازمان‌های ناسیونال سوسیالیستی "هسته‌های کارخانه" را بسا

۴۰۰۰۰ عضو بوجود آورد، آنهم در شرایطی که "اپوزیسیون اتحادیه‌های کارگران انقلابی"، تنها ۲۰۰۰۰ عضو دارد.

بحث من اینست که اولاً شما نمی‌توانید همه‌ی تعبیرهای دیگر را جبراً تفسیر خودتان ناشی از منافع اجتماعی غیرکارگری معرفی کنید، یعنی، وجود تعابیر و تفاسیر مختلفی که همگی منافع بخشها یا گرایشهای مختلف پرولتری را نمایندگی کنند، ممکن است. ثانیاً، شما بالاخره باید برای تمیز تعابیر پرولتری و غیرپرولتری از یکدیگر، معیاری ارائه دهید. ثالثاً، صرف این ادعا که کمونیستها حقیقت تاریخ را می‌دانند، گذشته و حال و آینده‌ی آنها را می‌شناسند و از اینرو منافع پرولتاریا را مستقل از دیدگاههای مختلف واقعی در درون جنبش کارگری نمایندگی می‌کنند، دلیلی برای اثبات آن نیست. نه تنها دلیل نیست، بلکه تن سپردن به فلسفه‌ی تاریخ‌سوسی قدرگراست که در آن، بگفته‌ی خودتان، کمونیست کسی است که "علم‌تبعیت" از "قوانین"، "جداول" و "ضرورت"ها را آموخته باشد.^{۳۸} و رابعاً، فراموش نکنید که "آگاهی سوسیالیستی، به مقدار کافی برای مصرف کلیه‌ی انقلابات جهان قبلاً" بوجود نیامده است.^{۳۹} مارکسیسمی که "به مثابه‌ی تئوروی خدشه‌پذیر و بحران‌بردار نیست"^{۴۰}، دیگر یک تئوری نیست، بلکه وحشی منزل است.

خلاصه کنم: کمونیسم کارگری نمی‌خواهد از "برنامه" و "تئوروی" عزیمت کند و می‌خواهد سطح سوسیالیستی واقعا و عملاً موجود جنبش کارگری را سازمان دهد. اما برای شناخت این سطح سوسیالیستی ناگزیر است به "ایده‌های صحیح" و "روایت درست" تکیه کند. گام دوم بسوی نقطه‌ی آغاز برداشته شده است.

من با منصور حکمت موافقم که ایستادگی در برابر یاس و تسلیمی که حمله‌ی وسیع و همه‌جانبه‌ی ایدئولوژی بورژوازی تحمیل می‌کند و حرکت برخلاف جریان این تخریب و عقب‌نشینی، بدون مسلح بودن به "افق‌ی روشن و دستگاه فکری و نگرشی محکم و قدرتمند"^{۴۰} یک توهم پوچ است. تردید من در اینست که حکمت خود تا کجا چنین سخنی را باور دارد.

منابع و یادداشت‌ها

- ۱ - حکمت؛ "حزب در آستانه‌ی ششمین سال"، کمونیست، ۵۳، شهریور ۶۸، ص ۶۰.
 - ۲ - همانجا.
 - ۳ - همانجا، ص ۵.
 - ۴ - "شکست سوسیالیسم بورژوازی، شکست کمونیسم کارگری نیست"، پیام، ۶۰، دیماه ۶۸.
 - ۵ - حکمت؛ "در حاشیه‌ی گزارش اوضاع بین‌المللی"، بسوی سوسیالیسم، ۳، ص ۶۳.
 - ۶ - حکمت؛ "در حاشیه‌ی مباحثات اخیر سوئیزی و بتلهایم"، مارکسیسم و مسئله‌ی شوروی، ۱، ص ۱۱۴.
 - ۷ - حکمت؛ "حزب کمونیست و عضویت کارگری"، کمونیست، ۵۲، مردادماه ۶۸، ص ۶.
 - ۸ - حکمت؛ "تفاوت‌های ما"، بسوی سوسیالیسم، ۴، ص ۸۴.
- راستای دیگر نقد حکمت به چپ غیررادیکال درکی است که این چپ از برنامه دارد. حکمت معتقد است که چپ رادیکال پذیرش برنامه یا اعتقادات و اهداف را درواقع "پذیرش یک سیستم فکری غامض و پیچیده و مجموعه‌ای از کلمات قصار و..." می‌داند. (حکمت؛ "حزب کمونیست و عضویت کارگری"، کمونیست، ۵۲، مردادماه ۶۸، ص ۹) در برابر حکمت مدعی می‌شود که "متون کلاسیک مارکسیستی برای ترویج درمحافل کارگری حتی غالباً نیازی به ساده شدن ندارند" (همانجا، ص ۸). این گفته اگر تنها ادعایی اغراق‌آمیز و تلافی‌جویانه نباشد، خود می‌تواند موضوع بحث دیگری قرار گیرد که عجالتاً ناگزیریم از آن بگذریم. همین قدر کافی است که بگویم نادرستی این سخن حکمت روشن‌تر از آن است که نیازی به دلیل داشته باشد. آنها که با متون کلاسیک مارکسیستی آشنا هستند (از جمله خود ایشان) می‌دانند که چنین سخنی روا نیست. بهر حال تمایز بین بُرد ایدئولوژیک یک تئوری که می‌تواند واقعا هم نیاز به ساده شدن نداشته باشد، با خود آن تئوری نباید ما را به ادعاهای واهی وادارد.
- ۹ - حکمت؛ "حزب کمونیست و عضویت کارگری"، فوق‌الذکر، ص ۳.
 - ۱۰ - همانجا، ص ۵.
 - ۱۱ - همانجا، ص ۸.
 - ۱۲ - حکمت با تکیه بر اینکه "درک مکانیسم مبارزاتی طبقه‌ی کارگر و مکانیسم رابطه‌ی توده‌های طبقه و رهبران یکی از اجزای تعیین‌کننده‌ی بحث کمونیسم کارگری است" (حکمت / آذرین؛ "خطوط اصلی یک نقد سوسیالیستی به تجربه‌ی انقلاب کارگری در شوروی"، مارکسیسم و مسئله‌ی شوروی، ۳، ص ۸۰)، و با تأکید بر این مسئله که رابطه‌ی حزب و طبقه عبارت از رابطه‌ی دو قطب نیست که یکی به مثابه‌ی سازمان و حزب

"تجسم آگاهی، تشکل و انقلابی‌گری" باشد و دیگری "توده‌های کارگر ۰۰۰ در شکل اتمهای انسانی" را شامل شود" (حکمت؛ "درباره‌ی سیاست سازماندهی کارگری ما"، کمونیست، ۴۸، اسفند ماه ۶۷، ص ۷)، نشان می‌دهد که سنگبنای کمونیسم کارگری در کجا قرار گرفته است.

۱۳ - حکمت؛ "درباره‌ی سیاست سازماندهی کارگری ما"، فوق‌الذکر، ص ۶.

۱۴ - حکمت؛ "حزب کمونیست و عضویت کارگری"، کمونیست، ۵۱، تیرماه ۶۸، ص ۷.

۱۵ - "در انقلاب ۵۷ در ایران کارگران به عینه در مقاطعی تعیین کننده عملاً رهبری اعتراض توده‌ای را بدست گرفتند. اما همین کارگران افق مبارزاتی خود را چندان از دورنمای جناح چپ بورژوازی ایران فراتر نبردند و مشخصاً فاقد سیمای اجتماع‌سوی و سیاسی یک رهبری و نیروی سوسیالیست بودند." (حکمت / آذرین؛ "خطوط اصلی یک نقد سوسیالیستی ۰۰۰" فوق‌الذکر، ص ۲۳).

۱۶ - حکمت؛ "در حاشیه‌ی گزارش اوضاع بین‌المللی"، بسوی سوسیالیسم، ۳، ص ۷۲.

۱۷ - حکمت در بحث پیرامون درگیری‌های نظری گرایشهای مختلف پس از ۱۹۱۷ در روسیه، می‌نویسد: "بخشی از پرولتاریا، آرمانهای بورژوازی را به عنوان آرمانهای سوسیالیستی جا زد." (حکمت؛ "زمینه‌های انحراف و شکست انقلاب پرولتری در شوروی"، مارکسیسم و مسئله‌ی شوروی، ۱، ص ۴۱).

۱۸ - حکمت؛ "در نقد وحدت کمونیستی: نگاهی به آناتومی لیبرالیسم چپ"، بسوی سوسیالیسم، ۱، نقل قولهای بعدی از این متن گرفته شده‌اند.

۱۹ - همانجا، ص ۳۴.

۲۰ - حکمت؛ "تفاوتهای ما"، ص ۸۹.

۲۱ - حکمت؛ "در نقد وحدت کمونیستی ۰۰۰"، فوق‌الذکر، ص ۲۴.

۲۲ - حکمت؛ "اوضاع بین‌المللی و موقعیت کمونیسم"، بسوی سوسیالیسم، ۳، ص ۶. حکمت در جای دیگری از همین نوشته (ص ۲۵) "نقطه ضعف اساسی" را فقدان "انسانهای مناسب و احزاب مناسب" قلمداد می‌کند.

۲۳ - حکمت؛ "حزب کمونیست و عضویت کارگری"، کمونیست، ۵۱، تیرماه ۶۸، ص ۷.

۲۴ - حکمت؛ "درباره‌ی سیاست سازماندهی کارگری ما"، کمونیست، ۴۹، فروردین ۶۸، ص ۶.

۲۵ - حکمت؛ "تفاوتهای ما"، ص ۱۰.

۲۶ - حکمت؛ در: "زمینه‌های انحراف و شکست انقلاب پرولتری" فوق‌الذکر، ص ۵۲.

۲۷ - آذرین: "سیل فروپاشی سوسیالیسم بورژوایی بساط چپ رادیکال را با خود خواهد برد، و تنها راهی که می‌توان به سرعت از این مخمصه بیرون آمد و ارتباطی را با جامعه حفظ کرد اینست که در مقابل این امواج خودت را به مبارزه‌ی اقتصادی طبقه میخکوب کنی. این تنها عاملی است که مانع می‌شود تا همراه این جریانات سوسیالیستی در تحولات آتی از جامعه جaro شوی و به حاشیه رانده شوی." (آذرین؛ "سوسیالیسم در

جهان امروز: ترازنامه و چشم‌انداز"، بسوی سوسیالیسم، ۲، ص ۵۷).

۲۸ - حکمت؛ "در حاشیه‌ی گزارش اوضاع بین‌المللی ۰۰۰"، فوق‌الذکر، ص ۶۱ - ۶۰. همانجا حکمت می‌نویسد: "ما باید با یک دستگاه فکری و عملی منسجم به جنگ شرایط امروز برویم"، "دنیا با یک چارچوب فکری و عملی مناسب باشیم ۰۰۰ این چارچوب وجود دارد و آن کمونیسم کارگری است." (صص ۷۷ - ۷۶).

۲۹ - حکمت؛ "تفاوتهای ما"، ص ۱۱.

۳۰ - نگاه کنید به: حکمت؛ "تفاوتهای ما" (ص ۸۰) و حکمت؛ "در حاشیه‌ی گزارش اوضاع بین‌المللی"، فوق‌الذکر، ص ۷۴.

مسئله اینست که این "برداشت متفاوت" و این "روایت درست"، در عین حال روایتی "تحریف نشده" است. (حکمت؛ "اوضاع بین‌المللی و موقعیت کمونیسم"، فوق‌الذکر، ص ۲۴). حکمت می‌نویسد: "مبارزه‌ی همه‌جانبه‌ی ضد ریزبینیستی بدون تمییز دادن جریانات اصولی مارکسیستی از انواع و اقسام فراکسیونهایی که بورژوازی تحت نام کمونیسم تشکیل داده است، غیرممکن است" (حکمت؛ "یادداشت سردبیر"، بسوی سوسیالیسم، ۱، ص ۶). در این زمینه دیدگاه "دیالکتیکی" آقای ایرج آذرین بسیار جالب است. او از یکسو می‌نویسد: "چپ رادیکال ۰۰۰ ایده‌ها را سازنده‌ی جنبشها می‌داند و بنابراین با مشاهده‌ی این فروپاشی وسیع مدعی می‌شود علت اینست که این جریانات به ایده‌های صحیح وفادار نماندند، پس اکنون او باید در دفاعش از "ایده‌های صحیح" ممرتر شود." (آذرین؛ "سوسیالیسم در جهان امروز ۰۰۰"، فوق‌الذکر، ص ۴۸). در نتیجه او حکمت را بواسطه‌ی اصرارش بر "روایت درست" و "تحریف‌نشده" و "مارکسیسم اصیل" در ردیف همان کسانی می‌گذارد که مورد انتقاد کمونیسم کارگری‌اند. اما از سوی دیگر، خود نیز اصرار دارد که "کمونیسم کارگری طبعاً دفاع نظری از خلوص مارکسیسم ۰۰۰ است" (همانجا، چهار صفحه بعد!).

۳۱ - غلام‌کشاورز؛ در: "زمینه‌های انحراف و شکست انقلاب پرولتری"، فوق‌الذکر، ص ۴۶.

۳۲ - حکمت؛ "تفاوتهای ما"، ص ۴۱ - ۴۰.

۳۳ - بعلاوه، اعتصاب معدنچیان علیرغم همه‌ی قهرمانی‌ها و پایداری‌ها ———— در "صنفی‌گرایی و محدودنگری رهبری" محدود ماند. زیرا جنبش کارگری "تحت سلطه‌ی تریدیونیونیسم و فرمیسم ۰۰۰" بود. اسکار گیل، "این رادیکال‌ترین نماینده‌ی تریدیونیونیسم بریتانیا" بر آن بود که "ما باید مبارزه روی بازماندن معادن واشتغال را تا انتخابات آینده ادامه دهیم تا دولت [حزب] کارگر سرکار آید. این دولت در صنعت ما سرمایه‌گذاری کرده و آنرا رشد خواهد داد." این گفته "محتوای سیاسی و طبقاتی رادیکالیسم صوری" اسکار گیل را به وضوح نشان می‌دهد. در عین حال مسئله تنها مربوط به رهبری نیست. "رهبری اتحادیه طی یک همه‌پرسی از کلیه‌ی کارگران معدن خواست که تعهد نمایند هفته‌ای ۵۰ پنس برای تامین زندگی رفقای اخراجیشان

بپردازند. اکثریت معدنچیان، یعنی بخش بزرگی از آنها هم که در اعتصاب شرکت کرده بودند، به این همه‌پرسی رای منفی دادند. و این در شرایطی بود که حزب طبقه‌ی کارگر حاضر نشده بود بپذیرد که در صورت روی کار آمدن، کارگران اخراجی را بر سر کار بازگرداند. زیرا "این معدنچیان نه توسط قوانین محافظه‌کارانه، بلکه توسط قوانین جاری مملکت محکوم گشته بودند و حزب کارگر باید به "این قوانین احترام" بگذارد. (نگاه کنید به: فرهاد بشارت؛ "اعتصاب بزرگ معدنچیان و بحران سندیکالیسم در بریتانیا"، *پسوی سوسیالیسم*، ۲، صص ۱۸۲ - ۲۰۰ - ۲۰۵ - ۲۰۶).

۳۴ - دومین کنگره‌ی سراسری سندیکاها در ژانویه ۱۹۱۸ با اکثریت بلشویکها تشکیل شد. این کنگره در برابر آلترناتیو کمیته‌های کارخانه، به سندیکاها رای داد. بنظر *نسرین جلالی*، "جنبش کمیته‌های کارخانه یک حرکت اصیل کارگری در دل یک انقلاب عظیم اجتماعی بود. این جنبش از هیچ *مقابله‌ی بورژوازی* شکست نخورد، بلکه در متن یک انقلاب کارگری در قبال گرایشات دیگر در درون جنبش کارگری از توش و توان افتاد و بتدریج تحلیل رفت." (نگاه کنید به: *نسرین جلالی*؛ "جنبش کمیته‌های کارخانه در روسیه"، *مارکسیسم و مسئله‌ی شوروی*، ۳، صص ۱۱۲).

۳۵ - غلام کشاورز؛ "مختصری درباره‌ی اپوزیسیون درونی حزب بلشویک در دهه‌ی بیست"، *مارکسیسم و مسئله‌ی شوروی*، ۱، صص ۱۹۷.

۳۶ - حکمت؛ در: "مسائل گرهی در تحلیل شکست پرولتاریا در شوروی"، *مارکسیسم و مسئله‌ی شوروی*، ۲، صص ۲۹.

۳۷ - حکمت؛ "تفاوت‌های ما"، صص ۲۹.

البته در مواردی واقعا هم ناشی از "اختلاف معرفتی" است. حکمت خود خطاب به برخی از مخالفینش در حزب کمونیست می‌گوید: "۰۰۰ من مسئول این نیستم که برای کسی که سوسیالیسم را و نگرشش را از دکترا نی و از تاریخ مختصر گرفته، پاسخ‌های جدید پیدا کنم، بلکه جواب می‌دهم که این روایت‌های دست دوم و رقیق شده را کنار بگذار و برویکبار هم که شده نگاهی به ایدئولوژی آلمانی بینداز." (حکمت؛ "در حاشیه‌ی گزارش اوضاع بین‌المللی ۰۰۰"، فوق‌الذکر، صص ۷۴ - ۷۳).

۳۸ - حکمت؛ "در نقد وحدت کمونیستی ۰۰۰" (قسمت دوم)، *پسوی سوسیالیسم*، ۲، صص ۱۰۴. نقد فلسفی تاریخی که نقطه‌ی اتکای این ادعاست و ردپای آن در دیدگاه حکمت، کار جداگانه‌ای است و مجال دیگری می‌خواهد.

۳۹ - حکمت؛ "در نقد وحدت کمونیستی"، *پسوی سوسیالیسم*، ۱، صص ۲۸.

۴۰ - حکمت؛ "تفاوت‌های ما"، صص ۶.

روبرت کورتس

Robert Kurz

Die wahren Totengräber des Kapitalismus
werden erst heute geboren

گورکنان حقیقی سرمایه‌داری تازه امروز متولد می‌شوند

در شیوه‌ی قرائت جامعه‌شناسی گرایانه‌ی مارکسیسم سنتی "مسئله‌ی طبقات" چنان خام تصویر می‌شود که گویی در برابر رابطه‌ی ارزشی، مسئله‌ای مستقل و بدون پیش‌فرض است و "علت نهایی" مناسبات اجتماعی و همچنین مستقیماً آغازگاه هر گونه تئوری است. به این ترتیب نظریه‌ی مارکس برای بخش‌های بزرگی از چپ عمدتاً از این رو کهنه شده است که این نظریه به لحاظ تجربی اعتماد خود را نسبت به اسطوره‌ی خویش از "طبقه‌ی کارگر" از دست داده و از این رو دچار سردرگمی است. "طبقه‌ی کارگر"، این موجود ناشناخته، یا حرکتی نمی‌کند و یا دست‌کم در جهت دلخواه و مورد انتظار حرکت نمی‌کند؛ "بنابراین" آگاهی‌ای که هم به لحاظ سوژکتیو-نظری و هم به لحاظ تجربی و اثباتی به یک اندازه تقلیل یافته، دچار سردرگمی می‌شود و به جستجوی سوژه‌های تجربی دیگری برای رهایی اجتماعی می‌آغازد، گویی که چنین "حاملین اجتماعی" را می‌توان انتخاب نمود و مثل کالایی در حراج زمستانی، به بهایی ارزان خرید. در نتیجه چپ از طریق جستجوی حریصانه‌ی خود در بازار پرونق و ارزانی ایده‌ها و جنبش‌ها، کاشف هم شده [و پس از کاوش بسیار سوژه‌ی خویش را یافته] است؛ نام این اسطوره‌ی نوین و این موجود ناشناخته، جدید "جنبش‌های نوین اجتماعی" است؛ زیرا عمیقاً ناروشن است که ایمن مفهوم عجولانه‌ی سرهم‌بندی شده، چه معنایی باید داشته باشد، مهم اینست که آن اندام [بت نوپدید] که مورد پرستش است، می‌جنبد.

چنین است که وقتی نظریه‌پردازان بورژوازی این پرسش احمقانه را طرح می‌کنند که "آیا هنوز هم پرولتاریایی هست"، چپ دیگر چیز زیادی برای

گفتن ندارد، جز آنکه یا از سر بیچارگی به لکنت بیفتد و یا حتی چاپلوسانه آنها را تائید کند. طرح این پرسش، خودکنجکاوی منطقی عجیب و غریبی است، که برای جامعه‌شناسی‌گرایی نمونه‌وار می‌باشد، چرا که درواقع طبقه‌ی کارگر خود، عبارت است از سرمایه، یعنی عبارت است از موجودیت زنده و بازتولیدکننده‌ی آن. بنابراین طبقه‌ی کارگر نمی‌تواند بخودی خود [بدون ازبین رفتن سرمایه] "ناپدید" شود. در چنین پرسشهای پوچی - که شب آن با تغییراتی در میان چپ‌ها نیز در گشت و گذار است - آن عامیانه‌سازی جامعه‌شناسی‌گرایانه به وضوح عیان می‌شود که طبقه‌ی کارگر و سرمایه را نه چون یک اینهمانی با واسطه، نه به مثابه‌ی موجودیت اجتماعی یک رابطه در کل جامعه درک می‌کند، بلکه به مثابه‌ی موجودیت دو سوژه و دو مقوله‌ی اجتماعی که نسبت به هم خارجی بوده و هر یک از آنها می‌تواند کاملاً به تنهایی به هستی خود ادامه دهد.

همان بی‌معنایی و فقدان مفاهیم که در وراجی پیرامون "ناپدید شدن" طبقه کارگر وجود دارد، در تعریفی که "سوسیالیسم واقعاً موجود" از خود ارائه می‌دهد نیز یافت می‌شود، جایی که گویا پس از "خلع ید" از بورژوازی و "زوال" خیالی آن، همان طبقه‌ی کارگر معروف به تنهایی و یا حداکثر مزین به "متحدین" معروف آن، یعنی "دهقانان" و "روشنفکران" بجا می‌ماند. ایستادن جامعه‌شناسی‌گرایی که بطرزی باورنکردنی ناشیانه و ناهنجار است، تقریباً همانقدر به نظریه‌ی مارکس مربوط است که کتاب "سرمایه" به "وینتو" ربط دارد. در هر دو مورد، باد دمیدن در پیکر یک عنصر جزئی اجتماعی و تبدیل آن به یک کلیت کاذب، یک ناحقی توصیف‌ناپذیر است. همانطور که در صورت "ناپدید شدن" طبقه‌ی کارگر می‌بایست "سرمایه" نیز به همان میزان کم‌مایه و ناچیز شود، طبعاً در صورت "ناپدید شدن" بورژوازی نیز، می‌بایست پرولتاریا در مقام پرولتاریا مقدمات خروج از صحنه‌ی اجتماعی را فراهم کند.

البته در این سطح از مفهوم، پرولتاریا عجلتا چیزی نیست جز یک مقوله‌ی منطقی، اما مقوله‌ای منطقی که مقوله‌ی واقعی اجتماعی شدن سرمایه‌دارانه را نشان می‌دهد و بدون آن اصلاً هیچ چیز را نمی‌توان درک کرد. اما این مقوله‌ی منطقی باید بگونه‌ی دقیقتری - طبعاً به لحاظ تجربی نیز -

تعیین شود. این خواسته فوراً به استنتاج نادرست و رایج دیگری در اندیشه‌ی تئوریک چپ راه می‌برد. اگر طبقه‌ی کارگر موجودیت زنده‌ی خود سرمایه است، پس نمی‌تواند هم یک کمیت^۱ ثابت باشد که یکبار برای همیشه تعریف شده است، بلکه باید همگام با روند تاریخی کلیت یابی رابطه‌ی ارزشی تغییر یابد و همانگونه که بورژوازی کهن و سرمایه‌داری تکامل نیافته با مراحل بالاتر اجتماعی شدن سرمایه‌دارانه در تضاد افتاد، باید طبقه‌ی کارگر نیز با وجود واقعی خود در یک دوره‌ی در حال گذار از این روند، در تضاد قرار گیرد. اسطوره‌ی چپ از طبقه‌ی کارگر، از آنجا که از مفهوم منطقی آن استنتاج نشده و به این دلیل که راه تجربه‌را نیز بر خود بسته است، به یک شکل تاریخی معین از اشکال بروز تجربه‌ی اجتماعی سرمایه‌ی متغیر محدود است. اتفاقی نیست که این شکل بروز صرفاً تاریخی [طبقه‌ی کارگر] - شکلی که همزمان جنبش کارگری قدیمی را با اهداف دمکراتیک این جنبش که هنوز ضرورتاً برای سرمایه ذاتی بودند، حمل می‌کرد - بود که برای چپی بیرون آمده از این تاریخ و به لحاظ دمکراتیک محدود، با مفهوم طبقه‌ی کارگر بطور کلی خوانایی بلاواسطه دارد. سوسیال - دموکراتیسم موروثی کل چپ یا به شکل بروز تاریخی در حال گذاری که در آن، حامل اجتماعی با کفایتی برای ایدئولوژی فتیشیستی خود احساس می‌کند، چنگ می‌اندازد و یا می‌کوشد بهر شکلی جانشینی برای این حامل بیابد تا بتواند بوسیله‌ی قابلیت دموکراتیک آن باقی بماند.

بنابراین برای دستیابی به پیش‌فرضهای تعریف تجربی جدیدی از طبقه‌ی کارگر، باید در جستجوی آن اشکال بروز واقعی روند دگرگونی اجتماعی بود که سیستم دریافت حسی جامعه‌شناسی‌گرایانه را چنین درهم ریخته‌اند. طبقه‌ی کارگر سنتی، در معنایی که در مارکسیسم تاکنونی و دستگاه مختصات اجتماعی آن رایج است، واقعاً هم "ناپدید شدن" را آغاز کرده است، آنهم از چند جنبه‌ی مختلف و متضاد.

نخست آنکه طبقه‌ی کارگر به شکلی پارادکس‌گونه، دقیقاً از طریق عمومیت یافتن - به معنی فراگیر شدن کارمزدی - "ناپدید می‌شود"؛ عمومیت یافتنی که با فراگیری اجتماعی رابطه‌ی ارزشی همگام است. تشخیص

طبقه‌ی کارگر قدیمی و تعیین مرزهای آن تا اواسط قرن بیستم کار ساده‌ای بود، زیرا خود را از مقوله‌های اجتماعی مربوط به کار غیرمزدی^۱ بوضوح متمایز می‌کرد. تا آنجا که در کنار رابطه‌ی [مبتنی بر] سرمایه، سایه روشنهای بیشمار از روابط تولیدی ماقبل سرمایه‌داری به هستی خود ادامه می‌دادند و سرمایه خود به همین دلیل هنوز تا حد رسیدن به هویت کامل خود رشد نکرده بود، ظاهراً "روابط طبقاتی" ثابت و روشنی حاصل می‌شدند که البته تنها بیان یک مرحله‌ی تکاملی معین از رابطه‌ی ارزشی بودند. کارگر مزدبگیر عمدتاً با کارگری کارخانه یکسان بود؛ سرمایه‌دار در برابر او در مقام مالک و تصاحب‌کننده‌ی شخصی قرار می‌گرفت. همزمان در خارج از این رابطه، یونکرهای زمیندار به عنوان باقیمانده‌های طبقات فئودال به هستی خود ادامه می‌دادند؛ به همین شکل خرده‌بورژوازی متعلق به مرحله‌ی ماقبل سرمایه‌دارانه‌ی رابطه‌ی ارزشی نیز در بخش‌های بسیاری برجای مانده بود، نظیر دهقانان (که تا مدتی پس از آغاز قرن بیستم نیز در بسیاری از کشورهای سرمایه‌داری اکثریت جمعیت را تشکیل می‌دادند!)، پیشه‌وران، بازرگانان کوچک و غیره. کارمندان شاغل در دستگاه دولتی را نیز — که خود آن‌ها از بسیاری جوانب رنگ و روی فئودالی داشت — می‌شد به عنوان یک طبقه‌ی جداگانه به حساب آورد.

در این وضعیت طبقاتی می‌بایست ضرورتاً یک ترکیب سیاسی معین و پنهانی بوجود آید: تضاد بین کارگران و سرمایه‌داران — که هنوز باید آنرا تضادی بیرونی دانست — اینک تا حد کشاکش اصلی در درون جامعه رشد کرده بود، اما کشاکشی که با خودفریبی از سوی طرفین در مورد محتوای تاریخی آن همراه بود. بورژوازی به "خیانت به دموکراسی" و "اتحاد" با یونکرها و مولفه‌های فئودالی در دستگاه دولتی، گرایش داشت، گرایشی که طبعاً به‌وضوح‌ترین شکل خود در آلمان، این آخرین تازه وارد در دنیای سرمایه‌داری قرن ۱۹، مشاهده می‌شود. از سوی دیگر طبقه‌ی کارگر توانست پرچم دفاع از "دموکراسی کامل"، "دموکراتیزه کردن" و غیره را که بورژوازی بر زمین انداخته بود، بدست بگیرد و از این راه بکوشد با طبقات خرده‌بورژوا برای تحقق بخشیدن به این وظایف دموکراتیک "متحد شود"؛ در عین حال که

1-Nicht-Lohnarbeit

ایدئولوژی ارتجاعی خرده‌بورژوازی، که از اشکال بازتولید ماقبل سرمایه‌داری آن برخاسته بود، در برابر آن قرار داشت. خرده‌بورژوازی میان منافع دموکراتیکی که در موارد مشخصی از تضاد آن با سرمایه ناشی می‌شدند از یکسو، و هراس خود در برابر تمامیت "دموکراسی کامل" که در پس آن همزمان، و نه به ناحق، زوال خود را بومی‌کشد، از سوی دیگر "متزلزل بود".

اندیشه‌ی مارکسیسم سنتی در چارچوب این میدان نیروی سیاسی حرکت می‌کرد. در کشمکش‌های درونی و فراکسیونی مسئله تنها بر سر این بود که با کدام ابزار کمتر یا بیشتر رادیکال "دموکراتیزه کردن" می‌بایست بدست‌آید، و اشتیاق برای بجای هم گرفتن رادیکالیسم ابزار برقراری مناسبات بورژوایی با "سوسیالیسم"، تا چه اندازه بود. به این پرسش به تناسب کشورهای درجه‌ی رشد مناسبات سرمایه پاسخهای گوناگونی داده می‌شد: از زاویه‌ی وظایف دموکراتیک، در روسیه، بلشویسم "واقع‌بین‌تر" بود و در غرب سوسیال دموکراسی رفرمیست. سرشت محتوای واقعی [آنها]، که به لحاظ تاریخی تا حدود زیادی یکسان بود، به وسیله‌ی تضادهای شکل سیاسی، که خود بمسئله سیستم‌های سیاسی - ایدئولوژیک درآمد بودند، پوشیده می‌شد. اما به همان میزان که دموکراسی (نه در معنای دقیق لغوی، بلکه به معنای منطقی آن) به همراه فراگیر شدن رابطه‌ی ارزشی واقعاً مستقر می‌شد، ساختار اجتماعی‌گذار نیز، و همراه با آن میدان نیروها و دستگاه مختصات سیاسی متناسب با آن از میان می‌رفت. یونکرها، صرفنظر از بقایای عجیب و غریبی که از آنها بجای ماند، در مقام یک طبقه‌ی اجتماعی از بین رفتند و یا به عبارت دیگر از جانب مناسبات سرمایه جذب شدند؛ اما بورژوازی نیز در شکل وجودی قدیمی خود در مقام مالک و تصاحب‌کننده‌ی شخصی شروع به "ناپدید شدن" کرد، بورژوازی (همانگونه که به لحاظ مفهومی قبلاً توسط مارکس استنتاج شده بود) از سویی به یک کاست کوچک مرکب از بازنشستگان^۱ فاقد نفوذ سیاسی و اقتصادی و از سوی دیگر به شبکه‌ی وسیع و چندین شاخه‌ای از مدیران، که خود به لحاظ شکل "متکی به مزد" بودند، واقعاً تجزیه شد. درک چسب از سرشت غیرشخصی رابطه‌ی ارزشی چنان ناچیز بود که بخشا ناگزیر شد این

۱ - Rentner این واژه در معنای کهنه‌شده‌ی خود به معنای اجاره‌بگیر نیز هست - م

"پدیدارها" را به عنوان "ناپدید شدن سرمایه"، در معنای يك طبقه اجتماعی تعبیر کند. همچنین خرده بورژوازی قدیمی نیز متعاقبا "ناپدید" شد، یعنی تا حدی محدود و کوچک شد که دیگر فاقد اهمیت بود: نسبت اتکا به مزد در کشورهای کاملاً سرمایه داری شده پس از جنگ جهانی دوم به ۷۰ تا ۹۰ درصد می‌رسد. اما به این ترتیب آن ارتباط اختصاصی نیز که بین پرولتاریای کارخانه و [زندگی از طریق] اتکا به فرد برقرار بود، ملغی شد: روند سرمایه دارانه‌ی علمی کردن تولید اجتماعی در شکل ارزشی، در مراحل دائماً فزاینده، مقولات همواره جدیدتری از کار مزدی را از درون خود بوجود می‌آورد. بنابراین طبقه‌ی کارگر قدیمی به همان معنایی "ناپدید شد" که يك "جنگل" معین و محدود در اثر پوشیده شدن سراسر جهان از درختان، ناپدید می‌شود. اما آنطور که چپ به شکلی محافظه کارانه و فاقد مفاهیم، نمی‌خواهد از وظایف "دموکراتیک" کهنه دست بردارد و از این نظر اندیشه‌اش بگونه‌ای ارتجاعی هنوز بدنبال يك بافت تاریخی گذشته است، همینطور هم — یا در شکل مثبت آن، به مثابه‌ی يك پافشاری دگماتیک و یا در شکل منفی آن، به مثابه‌ی نفی بورژوازی طبقه‌ی کارگر بطور کلی — نمی‌خواهد شکل تجربی قدیمی مفهوم طبقه‌ی پرولتاریا را از کف بدهد.

دوم، آنکه طبقه‌ی کارگر به این معنی "ناپدید می‌شود" — که در درون چارچوب کار مزدی فراگیر شده، "کارگر مولد"، یعنی تولید کننده‌ای که بطور بلاواسطه مولد سرمایه است، یعنی بطور بلاواسطه سرمایه را و بنابراین اضافه ارزش را تولید می‌کند، در تناسب با توده‌ی مقولات گوناگون کار مزدی به شکل نسبی تقلیل می‌یابد و سرانجام مطلقاً شروع به کوچک شدن می‌کند. تا مدتی پس از آغاز موج رونق اقتصادی ناشی از فوردیسم در دوره‌ی پس از جنگ، قدر مطلق طبقه‌ی کارگر مولد سرمایه، رو به افزایش بود، حال آنکه درصد نسبی آن در همان زمان کاهش می‌یافت: اما امروز نقطه‌ی اوج این افزایش سپری شده و روند کاهش مطلق آن نیز آغاز شده است، روندی که به بدنبال اتوماتیزه شدن و کامپیوتریزه شدن تولید تشدید نیز خواهد شد.

چپ که کورکورانه رابطه‌ی ارزشی را پیش فرض گرفته بود، در بررسی‌اش پیرامون مقولات اجتماعی کار مزدی همیشه تنها به شکلی جامعه‌شناسی گرایانه محو جستجوی آن سوژه‌ی اجتماعی ممکن و یا خیالی بود، که می‌بایست آنرا

به لحاظ سیاسی [چون "زیبای خفته"] با بوسه‌ای بیدار نمود؛ در مشاجره پیرامون "کارمولد و کار غیرمولد" مسئله عمدتاً بر سر این بود که پس حالا دقیقاً در کجا باید به جستجوی حامل اجتماعی "حقیقی" برای تغییر و دگرگونی جامعه پرداخت. تا آنجا که این حامل اجتماعی اکیدا در گرو "کار مولد" به معنای تولید اجتماعی اضافه ارزش قرار داده شده بود، بنظر می‌رسید که به همراه کاهش نسبی و سرانجام به همراه کاهش مطلق آن، امید به انقلاب نیز تدریجاً از بین برود. تمامی نتایج گوناگونی که از این وضعیت گرفته شدند، همگی در چارچوب افق محدود جامعه‌شناسی‌گرایی باقی ماندند. نظریه پردازان بورژوا و فرمبست در این "ناپدید شدن" طبقه‌ی کارگر "واقعی"، نابودی هر ابتکار عمل انقلابی را نیز می‌دیدند؛ از سوی دیگر موضع صوری انقلابی به زحمت از این طریق مورد دفاع قرار می‌گرفت که توده‌ی کارمزدی غیرمولد سرمایه در معنای سطحی جامعه‌شناسی گرایانه‌ی آن، "سوژه‌ی انقلابی" قلمداد می‌شد.

تئوری منسجمی که روند کاهش نسبی و مطلق کار مزدی مولد سرمایه را با عطف به بازتولید عینی رابطه‌ی ارزشی — که بدور از چشم عاملین اجتماعی به انجام می‌رسد — بررسی کند، وجود نداشت. همچنین مارکسیسم سنتی و آکادمیک نیز مدتها بود که در تولیدات تئوریکش — در این مورد به پیروی از درک بورژوازی و پوزیتیویستی از تئوری — به "اقتصاددانان" و "جامعه‌شناسان" تجزیه شده بود؛ تجزیه‌ای که چیزی نیست جز بیان دیگری برای اینکه کلیت رابطه‌ی ارزشی دیگر به هیچ وجه دیده نمی‌شود. در حالیکه "اقتصاددانان" (آلتفاتر) در "اقتصاد سیاسی" استاد است، نه استادی علیه آن (بر مبنای ارزش بطور کلی و به مثابه‌ی پیش فرضی که در مورد آن دیگر تامل نمی‌شود، در بهترین حالت به بررسی صوری مکانیسم تنظیم اضافه ارزش می‌پردازند — و اقتصاددانان شوروی و آلمان شرقی نیز (که طبعاً "مجاز نیستند" فراتر از [دستگاه] غول‌آسای "تولید سوسیالیستی کالا" "بیندیشند) دقیقاً همین کار را می‌کنند. "جامعه‌شناسان" به اشکال تجربی موجودیت مقولات اجتماعی در همه‌ی سطوح می‌پردازند، بدون آنکه این نکته اصلاً در میدان دیدشان بگنجد که این مقولات

توسط رابطه‌ی ارزشی و حرکت عینی آن "وضع شده‌اند" این "علم" به جامعه تقریباً به همان شکلی می‌نگرد که یک سگ، خرید یک تکه سوسیس را به لحاظ تجربی درمی‌یابد، بدون آنکه مسئله‌ی عملکرد بازار حتی در یکی از سلولهای مغزش منعکس شود.

تنها جریانی که در بحث تئوریک، دست کم به طور غیرمستقیم، به ارتباط بین طبقه‌ی کارگر مولد سرمایه و رابطه‌ی ارزشی پرداخت، مقوله‌ی "کارگر جمعی مولد" (سرمایه) را در نظر داشت؛ البته همان هم از زاویه‌ی دید محدود جامعه‌شناسی گرایانه به کمک استنتاجاتی که به لحاظ سیاسی نقطه‌ی مقابل هم بودند (هابرماس^۲، کراال^۳) ادعا شد که کار علمی و دستگاههای آن (که شامل دانشگاهها و نهادهای آموزشی وابسته به دانشگاهها نیز می‌شود) امروزه بر خلاف موقعیتی که مارکس هنوز پیش روی خود داشت، مستقیماً در تولید اضافه ارزش وارد شده‌اند. این استدلال بر مبنای درک نادرستی از ماهیت ارزش استوار است؛ و این ماهیت به خودی خود، نه از سوی چپ قدیمی مورد بحث انتقادی قرار گرفته است و نه از سوی چپ نو، بلکه همواره تعریفی صرفاً انتزاعی و از پیش پرداخته شده، باقی مانده است. این علاقه‌ی اندک به درک مفهوم خودارزش‌بوسیله‌ی سرشت ابزارگرایانه‌ی آن روند تکوین تئوری قابل توضیح است که بشکلی مستقیم و بدون واسطه، سوژه، "روبا" و سپهر سیاسی را هدف قرار می‌دهد.

اما در پراتیک اجتماعی تنها آن کاری خود را به مثابه‌ی "ارزش" می‌نمایاند که در محصول نیز "مجدداً ظاهر شود". و برای آنکه این "ظاهر شدن مجدد" عملی شود، باید آن کار مربوط به طور روزمره در خود تولید به شکل مستقیم یا غیرمستقیم "در محصول" بازتولید شود. این امر اما در مورد کار علمی و آموزشی (یا به عبارت دیگر بطور کلی در مورد کار ایجاد امکانات زیرساختی اقتصادی) صدق نمی‌کند؛ و آنهم از دو جنبه. از سویی کار آموزشی عمومی و کار ایجاد امکانات زیرساختی، همانند بخش‌بزرگی از کار علمی، نه به طور مستقیم و نه به طور غیرمستقیم و به محصول یا ویژگی ارزش نیست، بلکه به طور بلاواسطه به سراسر جامعه مربوط می‌شود. این کار به شکلی

غیرویژه در تمامی محصولات به یک اندازه وارد شده و دقیقاً به همین دلیل به رابطه‌ی مبادله راه نمی‌یابد؛ کاری که بطور بلاواسطه به سراسر جامعه مربوط باشد، نمی‌تواند خود را در مقام "ارزش" یک محصول ویژه در برابر سایر محصولات "بنمایاند" و از اینرو نمی‌تواند به مثابه‌ی "ارزش مبادله" ظاهر شود. به این ترتیب گسترش کار آموزشی عمومی، کار علمی عمومی و کار عمومی برای ایجاد شبکه‌ی امکانات زیرساختی و همچنین اهمیت فزاینده‌شان برای بارآوری مادی کاملاً در خارج از رابطه‌ی ارزشی قرار می‌گیرد. از سوی دیگر کار علمی‌ای که به طور مستقیم یا غیرمستقیم خاص محصول باشد کاری نیست که از طریق تولید مثل خود را در فرآیند تولید دائماً بازتولید کند. این کار به دنبال کشف و کاربرد یک روال جدید از بین می‌رود؛ رشد بارآوری مادی ویژه‌ی یک پروسه‌ی کار معین که توسط این کار علمی بدست می‌آید، به هیچ وجه با "ظهور مجدد" این کار در مقام انتزاع اجتماعی ارزش در کالبد میلیون‌ها و میلیارد‌ها محصول - ظهوری که مقدار آن عملاً برابر صفر است - متناسب نیست. بنابراین باید میان "کارگر جمعی مولد"، در قلمرو کاری که خود را بطور روزمره بازتولید می‌کند و می‌تواند خود را به مثابه‌ی ارزش و اضافه ارزش "بنمایاند" و "کارگر جمعی اجتماعی" متعلق به دستگاه تدارکاتی عظیم روند علمی شدن، که در پس و بر فراز تولید واقعی بوجود آمده و در این مقام مولد سرمایه نیست، از سوی دیگر، تفاوت قائل شد. البته همین امر بیان کننده‌ی تضاد عمیق درونی رابطه‌ی ارزشی با مرزهای تاریخی خود آن است. مباحثات جامعه‌شناسی گرا - سیاست‌گرای چپ پیرامون مسئله‌ی "کار مولد" و "ناپدید شدن" طبقه‌ی کارگر قدیمی تقریباً به هیچ وجه متوجهی آن بُعد این مسئله که به تئوری بحران^۱ مربوط می‌شود، نشده است. اینکه روند سرمایه‌دارانه‌ی علمی شدن خود را تماماً مقولات جدیدی از کار مزدی غیر مولد سرمایه را می‌آفریند، معنای دیگری ندارد جز آنکه بازتولید عینی - مادی جامعه رشد نموده و از مرزهای رابطه‌ی ارزشی درمی‌گذرد و اینکه این پوسته باید شکسته شود. روند علمی شدن، که دائماً به پیش رانده می‌شود، از این نقش کاملاً بدور است که سرانجام مناسبات سرمایه‌ای را به یک مقدار کامل و ابدی تبدیل کند، بلکه برعکس این مناسبات را با پویایی پرشتابی به

سوی مرز مطلق آن می‌راند. هر قدر که طبقه‌ی کارگر مولد سرمایه "ناپدیدشود"، یعنی ابتدا بطور نسبی و سپس بطور مطلق شروع به کوچک شدن کند، به همان نسبت نیز باید شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در یسک بحران رفع ناپذیروارد شود، بحرانی که ما امروز در درون آن بسر می‌بریم. "ناپدید شدن" مقولات کار مزدی مولد سرمایه منطقاً با "ناپدید شدن" "جوهر ارزش" اینهمان است و بایست تنش‌های شدیدتری برای اشکال ارزشی مراودات اجتماعی ایجاد کند، تنش‌هایی که تا سرحد گسست افزایش می‌یابند. درست به این دلیل که دائماً کار تولیدی (مستقیم و غیرمستقیم) هر چه کمتری، می‌تواند توده‌ی هر چه بزرگتری از انسانها را به لحاظ مادی تغذیه و بازتولید کند، این بازتولید دیگر به مثابه‌ی بازتولیدی که شکل ارزشی داشته باشد، ممکن نیست. در سطح [معلول‌ها]، مرزهای این شکل، خود را در قرضهای دولتی دائماً روبه افزایشی نیز نشان می‌دهند که بحران آن، باید بحران اضافه انباشت را در ابعاد تاکنشون ناشناخته‌ای تشدید کند. هر چند در گذشته قرضهای دولتی تنها به مخارج خاص دولت در خارج از حوزه‌ی بازتولید اجتماعی و یا در حوزه‌ای فراتر از آن (هزینه‌ی دربار در دوران استبدادی و عمدتاً هزینه‌ی جنگ) مربوط می‌شد، اما امروز بازتولید اجتماعی بدون هزینه‌های دولتی مبتنی بر قرضهای فزاینده، درهمی شکند. نظریه‌ی کینز^۲ و نظریه‌ی پولی^۳ هر دو به یک اندازه در شناخت ماهیت قرضهای غیرقابل تحویل دولتی، که تنها به لحاظ مالی بیان‌کننده‌ی زوال تاریخی خود ارزش مبادله هستند، در اشتباهند.

تحت چنین شرایطی، بحران دیگر بحران گذرا در رابطه با یک روند گسترش صرفاً ادواری سرمایه نیست، روندی که امروز تازه به مرزهای تاریخی خود رسیده باشد. اما درست به همین دلیل نیز بحران دیگر صرفاً یک گسست، یک دوره‌ی تازه و یا یک "رعد" نسبتاً کوتاه مدت نیست، بلکه خود به یک روند تاریخی بدل شده است که [ابعاد] گسترش آن به لحاظ تجربی قابل محاسبه نیست. این دور (سیکل) هنوز ادامه دارد، اما اینک در چارچوب خود روند بحرانی فزاینده. در طی این روند، نه تنها به وضوح و چنان که امروز دیگر به چشم می‌آید، لحظاتی از فقر مطلق به کشورهای سرمایه‌داری مرکزی بازمی‌گردند،

— البته فقری که امروز دیگر، مانند قرن نوزدهم بطور بلاواسطه از روند کار بر نمی‌خیزد — بلکه برعکس بیان‌کننده‌ی مرز بازتولید در شکل ارزش، چنانچون است.

همزمان کل مقولات اجتماعی کارمزدی کاملاً دگرگون می‌شوند. طبقه‌ی کارگر در معنای قدیمی به یک معنای سوم، و نوین، نیز "ناپدید می‌شود". کار مزدی تنها فراگیر نمی‌شود و تنها در جهت روند کاهش بخش‌های کار مولد سرمایه گسترش نمی‌یابد. کار مزدی همزمان به اینسو گرایش دارد که مقولات اجتماعی را از افراد تجربی جدا کند. درجه‌ی رشدی که روند اجتماعی شدن سرمایه‌دارانه تاکنون بدان رسیده است، خود را ضمناً در این نکته نیز نمایان می‌کند که آن مقولات اجتماعی که تاکنون ظاهراً بشدت و به شکلی ارگانیک با گروههای معینی از اشخاص درهم‌تنیده بودند، اینک شروع به جدا شدن از آنها می‌کنند و هر چه بیشتر خود را صرفاً به مثابه‌ی مقولات مربوط به نقش‌های اجتماعی به نمایش می‌گذارند، مقولاتی که افراد تجربی در میان آنها شناورند. در اینجا لحظه‌ای از کمونیسم در شکل منفی نمایان می‌شود: الغای سیستم انعطاف‌ناپذیر تقسیم کار و سیستم اجتماعی. بنابراین طبقه‌ی کارگر سنتی به این معنی نیز "ناپدید می‌شود" که در چارچوب نظام فراگیر کار مزدی اجتماعی، هر چه کمتر می‌توان به اشخاص برای تمام عمرشان یک مقوله‌ی ثابت و معین نسبت داد. کار مزدی مولد سرمایه هنوز، هر چند که در یک سیر نزولی، موجود است، اما بنابر گرایش، دیگر کارگران مزدگیری وجود ندارند که در مقام افراد، منحصر و مادام‌العمر در نقشهای مولد سرمایه فعالیت داشته باشند. جابجایی از "واحدهای تولید کننده" به "بخش خدمات" و برعکس، در نتیجه‌ی تحرك اجباری هر چه بیشتر می‌شود. همین امر در مورد تمام عناصر دیگر سیستم اجتماعی و سیستم تقسیم کار در جامعه صدق می‌کند. همین امروز نیز آدم می‌تواند در طول عمر خود جایش را میان مقولات اجتماعی مانند کارگر کارخانه، آکادمیسین، دریافت‌کننده‌ی کمک اجتماعی، کارگر بخش خدمات یا کارگر بخش بازتولید، هنرمند و غیره عوض کند و یا آنکه همزمان به لحاظ موجودیت تجربی خود، حامل مقولات گوناگونی باشد. دانشجویان و دانشگاہیانی که بطور نیمه وقت و ربع وقت استخدام شده‌اند، همزمان در دفاتر [خدماتی] و در کارخانه‌ها در سطح غیر تخصصی به

شکل دراز مدت کار می‌کنند، برعکس هر چه بیشتر کارگران کارخانه‌ها و دفاتر خدماتی دوره‌های آموزشی غیرتخصصی و ثانوی رامی‌گذرانند و این امر به هیچ وجه تعویض مقوله‌ی اجتماعی درمعنای قدیمی "ارتقاء" و غیره را تضمین نمی‌کند. "شغل" ثابت به يك عنصر روبه مرگ تبدیل می‌شود. این دگرگونی از طریق بازتولید بلاواسطه در کار اجتماعی، همه‌ی "حوزه‌های دیگر زندگی" را نیز دربرمی‌گیرد: نقش زن و مرد، جنسیت، خانواده ۰۰۰ و همینطور هم فرهنگ روزمره و "نظام ایدئولوژیک ارزشها"، شخصیت‌های روانی اجتماعی، عادات و غیره.

اما این دگرگونی تازه، مدت نسبتاً کوتاهی است که آغاز شده است؛ مقولات و سرشته‌های ثابت قدیمی کماکان تا آینده‌ی قابل رویتی، در ابعادی گسترده وجود خواهند داشت. "تحرك" و "انعطاف‌پذیری"، که رسماً نیز مورد مطالبه و مورد مشاجره است - هر چند که از مشاجره‌ی سندیکایی در مورد "شرایط عادی کار" و حفظ رتبه‌ی اجتماعی هسته‌ی سنتی کارگری بسیار فراتر می‌رود - هنوز از جنبه‌ی مثبت به "ایجاد هویتی آگاهانه" برای يك "طبقه‌ی کارگر نوین" منجر نشده است، طبقه‌ی کارگری که در ضمن از زاویه‌ی تضاد سیاسی - هویتی با طبقه‌ی کارگر سنتی و اشکال بیان اجتماعی و نهادین آن نیز "نوین" باشد. چنین "طبقه‌ی کارگر نوینی" البته هیچ اشتراکی نیز با مصداق تائکونونی این مفهوم، آنطور که این مفهوم در شکل تقلیل یافته‌ی جامعه‌شناسی‌گرایانه‌ی تدوین تئوری، هم‌اینک رایج شده است (مالست^۱ و دیگران) ندارد. این شکل تدوین تئوری، خود هنوز در چارچوب مقولات جامد می‌اندیشد و از اینرو صرفاً به گسترش کمی جایگاه سنتی - صنفی - متخصصین علوم طبیعی، مهندسين و صنعتکاران و تبدیل‌شان به يك "طبقه" توجه دارد، بدون آنکه روند دگرگونی و روند بحران اقتصادی - اجتماعی را به مثابه‌ی يك کل در نظر داشته باشد. چنین نیست که تنها "قشر میانی" کار اجتماعی گسترش می‌یابد و مثلاً در طبقه‌ی کارگر سنتی ادغام شود، بلکه بطور کلی افراد از مقولات جامد يك سیستم تقسیم کار که در ساختار مادی - محتوایی خود تثبیت شده، "جدا می‌شوند"، آنهم به همان نسبتی که این سیستم به

ساختاری کاملاً "شبکه‌بندی شده" از بازتولیدی باپردازش هدایت شده - بدل می‌شود و نیروی کار انسانی به شکلی "انعطاف‌پذیر" دربرابر کل این سیستم قرار می‌گیرد. ابتدا در طی این دگرگونی است که آخرین باقیمانده‌های يك آگاهی هنوز عملاً "رسته‌ای" ناپدید می‌شود، درحالیکه همزمان، شکل ارزشی وارد مرحله‌ی نهایی و مطلق بحران خود می‌شود. به همین دلیل خوشبختانه دیگر حزب سوسیال دمکرات، این کشتی اوراق شده را نمیتوان به لحاظ تاریخی نیز دوباره به آب انداخت. "جنبش‌های نوین اجتماعی"، از این دیدگاه، چیزی نیستند جز پدیدارهای صرف دوران گذار يك تغییر هویت طبقه‌ی کارگر اجتماعی، تغییر هویتی که هنوز به ثمر نرسیده و پیامدهای انقلابی آن هنوز در تاریکی قرار دارند. تشکیل حزب سبزها - همانطور که از شهروند - سازی^۱ و پارلمانتاریزه کردن^۲ متداولشان، از تسلط جناح "واقع‌بینان" ۳ بر آنها و بطور کلی از موجودیتشان به عنوان نسخه بدل تغییر شکل یافته‌ی سوسیال دموکراتیسم قدیمی پیداست - هنوز بر روی کرانه‌ی قدیمی صورت گرفته است. نو رفرمیسم^۴ سبز - سوسیال‌دموکراتیک در حال حاضر از سوی انسانها و جنبش‌هایی حمل می‌شود که آینده‌ی اجتماعی و هویتی واقعی‌شان در چارچوب مناسبات ارزشی روبه مرگ، در حقیقت با این اشکال بیان سیاسی عامیانه‌ی بورژوازی - فتیشتی که هنوز به گذشته تعلق دارند، به هیچ وجه آشتی‌پذیر نیست.

از زاویه‌ی [تئوری] تیپ ایده‌آل می‌توان هم اینک مقولات اجتماعی قدیمی و جدید کار مزدی را به وضوح دربرابرهم قرار داد. انسانهای عضو طبقه‌ی کارگر قدیمی از هر نظر در موجودیت اجتماعی‌شان منجمد و "تثبیت شده‌اند". این انسانها "جهت‌گیری شغلی" دارند، به این معنی که دارای يك تخصص یا مهارت محدود و مادام‌العمر می‌باشند و یا به هر شکل دیگری، فعالیتی مخصص به خود دارند که سمتگیری آن نسبت به پراتیک کار خاص و بلاواسطه - شان (دقت، مهارت، دانش ویژه) حفظ می‌شود. اینان ضمناً به نقشی که بواسطه‌ی جنسیت‌شان بر آنها تحمیل شده و همچنین به شرایط خانوادگی و

شکل دراز مدت کار می‌کنند، برعکس هر چه بیشتر کارگران کارخانه‌ها و دفاتر خدماتی دوره‌های آموزشی غیرتخصصی و ثانوی رامی‌گذرانند و این امر به هیچ وجه تعویض مقوله‌ی اجتماعی درمعنای قدیمی "ارتقاء" و غیره را تضمین نمی‌کند. "شغل" ثابت به يك عنصر روبه مرگ تبدیل می‌شود. این دگرگونی از طریق بازتولید بلاواسطه در کار اجتماعی، همه‌ی "حوزه‌های دیگر زندگی" را نیز دربرمی‌گیرد: نقش زن و مرد، جنسیت، خانواده... و همینطور هم فرهنگ روزمره و "نظام ایدئولوژیک ارزشها"، شخصیت‌های روانی اجتماعی، عادات و غیره.

اما این دگرگونی تازه، مدت نسبتاً کوتاهی است که آغاز شده است؛ مقولات و سرشتهای ثابت قدیمی کماکان تا آینده‌ی قابل رویتی، در ابعادی گسترده وجود خواهند داشت. "تحرك" و "انعطاف‌پذیری"، که رسماً نیز مورد مطالبه و مورد مشاجره است - هر چند که از مشاجره‌ی سندیکایی در مورد "شرایط عادی کار" و حفظ رتبه‌ی اجتماعی هسته‌ی سنتی کارگری بسیار فراتر می‌رود - هنوز از جنبه‌ی مثبت به "ایجاد هویتی آگاهانه" برای يك "طبقه‌ی کارگر نوین" منجر نشده است، طبقه‌ی کارگری که در ضمن از زاویه‌ی تضاد سیاسی - هویتی با طبقه‌ی کارگر سنتی و اشکال بیان اجتماعی و نهادین آن نیز "نوین" باشد. چنین "طبقه‌ی کارگر نوینی" البته هیچ اشتراکی نیز با مصداق تاکنونی این مفهوم، آنطور که این مفهوم در شکل تقلیل یافته‌ی جامعه‌شناسی گرایانه‌ی تدوین تئوری، هم‌اینک رایج شده است (ماللت^۱ و دیگران) ندارد. این شکل تدوین تئوری، خود هنوز در چارچوب مقولات جامد می‌اندیشد و از اینرو صرفاً به گسترش کمی جایگاه سنتی - منفسی متخصصین علوم طبیعی، مهندسين و صنعتکاران و تبدیل‌شان به يك "طبقه" توجه دارد، بدون آنکه روند دگرگونی و روند بحران اقتصادی - اجتماعی را به مثابه‌ی يك کل در نظر داشته باشد. چنین نیست که تنها "قشر میانی" کار اجتماعی گسترش می‌یابد و مثلاً در طبقه‌ی کارگر سنتی ادغام‌شود، بلکه بطور کلی افراد از مقولات جامد يك سیستم تقسیم کار که در ساختار مادی - محتوایی خود تثبیت شده، "جدا می‌شوند"، آنهم به همان نسبتی که این سیستم به

ساختاری کاملاً "شبه‌بندی شده" از بازتولیدی با پردازش هدایت شده بدل می‌شود و نیروی کار انسانی به شکلی "انعطاف‌پذیر" در برابر کل این سیستم قرار می‌گیرد. ابتدا در طی این دگرگونی است که آخرین باقیمانده‌های يك آگاهی هنوز عملاً "رسته‌ای" ناپدید می‌شود، درحالی که همزمان، شکل ارزشی وارد مرحله‌ی نهایی و مطلق بحران خود می‌شود. به همین دلیل خوشبختانه دیگر حزب سوسیال دمکرات، این کشتی اوراق شده را نمیتوان به لحاظ تاریخی نیز دوباره به آب انداخت. "جنبش‌های نوین اجتماعی"، از این دیدگاه، چیزی نیستند جز پدیدارهای صرف دوران گذار يك تغییر هویت طبقه‌ی کارگر اجتماعی، تغییر هویتی که هنوز به ثمر نرسیده و پیامدهای انقلابی آن هنوز در تاریکی قرار دارند. تشکیل حزب سبزها - همانطور که از شهروند - سازی^۱ و پارلمان‌تاریزه کردن^۲ متداولشان، از تسلط جناح "واقع‌بینان" ۳ بر آنها و بطور کلی از موجودیتشان به عنوان نسخم بدل تغییر شکل یافته‌ی سوسیال دموکراتیسم قدیمی پیداست - هنوز بر روی کرانه‌ی قدیمی صورت گرفته است. نو رفرمیسم^۴ سبز - سوسیال دموکراتیک در حال حاضر از سوی انسانها و جنبش‌هایی حمل می‌شود که آینده‌ی اجتماعی و هویتی واقعی‌شان در چارچوب مناسبات ارزشی روبه مرگ، در حقیقت با این اشکال بیان سیاسی عامیانه‌ی بورژوازی - فتیشتیستی که هنوز به گذشته تعلق دارند، به هیچ وجه آشتی‌پذیر نیست.

از زاویه‌ی [تئوری] تیپ ایده‌آل می‌توان هم اینک مقولات اجتماعی قدیمی و جدید کار مزدی را به وضوح در برابر هم قرار داد. انسانهای عضو طبقه‌ی کارگر قدیمی از هر نظر در موجودیت اجتماعی‌شان منجمد و "تثبیت شده‌اند". این انسانها "جهت‌گیری شغلی" دارند، به این معنی که دارای يك تخصص یا مهارت محدود و مادام‌العمر می‌باشند و یا به هر شکل دیگری، فعالیتی ملخص به خود^۵ دارند که سمتگیری آن نسبت به پراتیک کار خاص و بلاواسطه - شان (دقت، مهارت، دانش ویژه) حفظ می‌شود. اینان ضمناً به نقشی که بواسطه‌ی جنسیت‌شان بر آنها تحمیل شده و همچنین به شرایط خانوادگی و

1-Verstaatsbürgerlichung

2-Parlamentarisierung

3-Realos

4-Neoreformismus

1-Mallet

همراه با آن به ازدواج و زندگی مشترك اجباری و دائمی زنجیر شده‌اند. این انسانها علاوه بر همه‌ی این تثبیت شدگی‌ها، دربند اشکال يك فرهنگ خاص ملی و طبقاتی و همین‌طور دربند وظایف سیاسی و سازمانی منطبق بر این ترکیب جامد نیز هستند (فرهنگ عضویت در انجمنهایی که مظهر طبقات و اقشار خاصی را بر خود دارند، سندیکاها، احزابی نظیر حزب سوسیال دمکرات و حزب کمونیست^۱ که اینان نیز خود سنتا وابستگی‌هایی از نوع وفاداری و همبستگی ایجاد می‌کنند).

از دیدگاه طبقه‌ی کارگر مزدگیر جدید و "انعطاف‌پذیر شده"، در این فرماسیون اجتماعی موضوع بر سر "چوخ بختیار" های پرولتری و عتیقه است که هستی و نظام ارزشی‌شان [امروز] بیش از اینها محل تردید واقع شده است. انسانهای عضو طبقه‌ی کارگر جدید به لحاظ محتوایی متحرک‌اند، بسوی شغل ویژه‌ای سمتگیری ندارند و تحت سیطره‌ی يك روند دائمی و متناوب کسب و (از نظر "قابل فروش بودن") از دست دادن تخصص قرار دارند، روندی که بر مبنای محتوای يك دانش وساطت شده و عمومی در سطح جامعه استوار است؛ این محتواها یا دیگر نسبت به پراتیک بلاواسطه‌ی کار، سمتگیری ندارند و یا سمتگیری‌شان دائما کاهش می‌یابد، زیرا روند علمی‌شدن هر دانش صرفاً عملی را، دقت و "مهارت" صرفاً، با سرعت هر چه بیشتری "از ارزش انداخته است". همگام و همسو با این انعطاف‌پذیری اقتصادی-اجتماعی، نقش ثابت و اجباری زن و مرد و وابستگی‌های خانوادگی نیز ملغی می‌شوند؛ زوال سیستم جامد خانواده، ازدیاد "مجردها" و اشاعه‌ی زندگی مشترك آزادانه، میل زنان به رهایی و پذیرفته شدن رابطه‌ی جنسی بین همجنسها پیامدهای اجتناب‌ناپذیر این دگرگونی عمومی بسوی انعطاف‌پذیری اجتماعی بطور کلی می‌باشند. همزمان، فرهنگ سیاسی و عادات منجمد نیز تجزیه می‌شود؛ افراد انعطاف‌پذیر جدید باید خود هویت فرهنگی و سیاسی خود را آگاهانه به چنگ آورند و دیگر آنرا، چون بره‌ای که آغوش را می‌یابد، همیشه بطور ساخته و پرداخته درپیش‌روی خود نمی‌یابند.

طبیعتاً اشتباه است که این مقابله‌ی تیپ‌های ایده‌آل را هم اینك يك

واقعیت بلاواسطه‌ی عمومیت یافته‌ی بینداریم. با این کار اما آن گرایش‌های اجتماعی اصلی که پروسه‌ی شکل‌گیری‌شان تاکنون بدور از چشم افراد^۱ تکوین می‌یابد، برملا می‌شوند. امروزه هر دو دستگاه مقولات اقتصادی-سیاسی بازتولید در هستی تجربی این افراد به اشکال بسیار متفاوتی درهم عجین شده‌اند. دقیقاً به همین دلیل است که روند فراگیر و انقلابی خودیابایی و هویت‌یابی طبقه‌ی کارگر جدید و "انعطاف‌پذیر شده" هنوز در نخستین مراحل جنینی و شکل نگرفته‌ی خود بسر می‌برد.

اشکال هستی و آگاهی جدید، درست به همین دلیل که هنوز شکل نگرفته‌اند، اما هم‌اینك بطرز دردناکی در تقابل دنیای اجتماعی که— "جهان‌بینی" ناشی از آن قرار می‌گیرند، در نخستین گام عمدتاً در شکل‌تبلور منفی خود دریافت می‌شوند و از اینرو موجب ترس، حرکات تدافعی، احساس کم‌کشتکی و واکنش‌های واپس‌گرا می‌شوند؛ و این چیزی است که به عنوان مثال از زاویه‌ی ایدئولوژیک خود را در بازگشت به ایدئولوژیهای ماقبل مارکسیستی رهایی، آزمایش‌هایی برای ایجاد رفرف در شیوه‌ی زندگی، عرفان طبیعت‌گرا و نقد نیروهای مولد و غیره بیان می‌کند.

این واپس‌گرایی در یکی از بدترین اشکال خود در نزد برخی جریانهای فمینیستی نمایان می‌شود که در قبال سیستم ویژه بر زنان دربی‌مفهومی‌کامل قرار گرفته‌اند. تئوری‌های گوناگون "پدرسالاری"، که عمدتاً رنـگد و روی اسطوره‌ای نیز دارند، مسئله را بجای آنکه حل کنند، پیچیده‌تر می‌کنند. ستم بر زنان و رهایی زنان (دومی نه به مثابه‌ی يك واقعیت تحقق یافته، بلکه به عنوان جنبش و اراده‌ای که از نظر تاریخی-اجتماعی قوام یافته) هر دو به يـك اندازه در جهان مدرن نتیجه‌ی تکوین و گسترش رابطه‌ی ارزشی و وساطت‌درونا متضاد آن با سیستم خویشاوندی خونی هستند. از بند کسبختگی ارزش ازیکسو بطرز هر چه فزاینده‌تری رابطه‌ی خویشاوندی خونی را در مقام شکل سازماندهی بازتولید اجتماعی تجزیه می‌کند، این شکل را بطرز هر چه فراگیرتری توسط شکل ارزش — که بطور انتزاعی اجتماعی کننده است — جایگزین می‌کند و از اینرا نیروها و سطوح تضاد را برای آزادی‌خواهی زنان هر چه بیشتر آزاد

می‌کند؛ زیرا از جمله اسطوره‌ها و تعبیرات نادرست از مناسبات ماقبل سرمایه‌داری این است که گویا در این مناسبات عناصری از آزادی زنان وجود داشته‌اند.^۱ از سوی دیگر اما رابطه‌ی ارزشی، رابطه‌ی خویشاوندی خونی را به هیچ وجه ملغی نمی‌کند، بلکه برعکس آن را به شکل امر خصوصی انتزاعی که ابتدا بطور سرمایه‌دارانه پایه‌گذاری شده، درمی‌آورد. خود این امر خصوصی انتزاعی، اساس وحدت بخش خود را در عمومیت انتزاعی دولت مدرن دارد. خانواده در مقام سپهر امر خصوصی (انتزاعی)، جدا از سپهر تولید و سپهر نهادهای اجتماعی، خود فرآورده‌ی پویایی تاریخی شکل ارزش است.

قالب امر خصوصی انتزاعی از زاویه‌ی تیپ ایده‌آل می‌بایست فرد مطلقاً تنها، موناد^۱ مطلق اجتماعی باشد. پویایی ارزش از بند گسیخته، [جامعه را] بسوی این وضعیت نیز می‌راند؛ و امروزه حتی این امر بطور فزاینده‌ای از نظر تجربی اثبات می‌شود. اما شکل ارزش بنا به طبیعت خود نمی‌تواند تمامی مراحل حیاتی بازتولید انسانی را به یک اندازه در خود بگیرد؛ این امر نه در مورد باقیمانده‌های کار خانگی — که به هیچ وجه توانایی اجتماعی شدن کامل را ندارند — ممکن است و نه پیش از هر چیز در مورد پرورش کودکان. بنابراین رابطه‌ی خویشاوندی خونی اصلاً نمی‌تواند توسط شکل ارزش کاملاً الفنا شود، بلکه باید نقش یک "لولا"، یعنی نقش یک مرجع همه‌جانبه‌ی وساطت و جذب را در اصطکاک‌های بیشمار درون رابطه‌ی ارزشی بازی کند و فشار اصلی آن حوزه‌های بازتولید را که تماماً به شکل ارزش قابل تحویل نیستند، برودش کشد. اما رابطه‌ی خویشاوندی خونی این نقش را صرفاً و بطور بلاواسطه در مقام رابطه‌ی خویشاوندی خونی بازی نمی‌کند، بلکه ایفا کننده‌ی این نقش در درون آن پوسته یا آن محفظه‌ی امر خصوصی انتزاعی است که ابتدا توسط شکل گسترده‌ی ارزش مستقر شده است. در درون این محفظه اما زن به شکل ویژه‌ای تحت ستم قرار می‌گیرد، چرا که اوست که بار کار بازتولید را که باز هم به گردن رابطه‌ی خویشاوندی خونی انداخته شده و اینک بدرون ایمن محفظه‌ی امر خصوصی انتزاعی پرتاب می‌شود، بدوش می‌کشد. این امر آنگاه که هیچ مردی بطور بلاواسطه در این رابطه حاضر نباشد نیز صادق است، مثلاً در

مورد "مادرانی که به تنهایی کودکان خود را پرورش می‌دهند"^۱ (طبعاً عکس آن نیز در موارد استثنائی که پدران کودکان خود را به تنهایی پرورش می‌دهند، صادق است).^۲ رابطه‌ی خویشاوندی خونی، دقیقاً آنگاه که جدا از همه‌ی سپهرهای دیگر بازتولید اقتصادی-اجتماعی کاملاً به پوسته‌ی امر خصوصی انتزاعی محدود شود، برای نخستین بار شکل تاریخی ناب خود را به مثابه‌ی رابطه‌ی ناب مادر و کودک (یا به عبارت دیگر رابطه‌ی پدر و مادر و کودک) یا رابطه‌ی ناب بین زن و مرد، بخود می‌گیرد؛ و این رابطه ایست که میان هم‌جنسها هم بازتولید می‌شود. در این شکل ناب، آن نقش‌های زن و مرد که به لحاظ تاریخی از مناسبات خویشاوندی خونی ناشی شده و تا به امروز حمل شده‌اند، تا حد تحمل‌ناپذیری پوچ و متروک می‌شود، تنشی که بار تسکین یافتن خود را در درجه‌ی اول بر دوش زنان می‌گذارد. بنابراین امر خصوصی انتزاعی ناشی از رابطه‌ی ارزشی — که از خارج توسط عمومیت انتزاعی دولت محاط شده و در کنار اجتماعی‌اش بوسیله‌ی شکل انتزاعی پولی وساطت می‌شود — خود را همزمان در پیکر خانواده به مثابه‌ی پیکر مناسبات تقلیل یافته و از اینرو خلوص یافته‌ی خویشاوندی خونی بازتولید می‌کند؛ مناسباتی که خوددائماً از طریق دینامیک "مونادین‌سازی"^۲ کامل [روند] اجتماعی شدن ارزش، تجزیه می‌شود و از این راه با مداخله‌ی مداوم عمومیت انتزاعی دولت رقابت می‌کند.

به این ترتیب پیداست که مناسبات ارزشی و مناسبات خویشاوندی خونی، از طریق خانواده به عنوان قالب امر خصوصی انتزاعی، به زیان زنان درهم‌گره خورده‌اند و این که باید بحران خانواده را به عنوان یک لحظه‌ی جزئی از خود بحران رابطه‌ی ارزشی درک نمود. رابطه‌ی ارزشی و مناسبات خویشاوندی خونی در جهان مدرن، دو "اصل" موازی و نسبت به هم خارجی نیستند که یکی از آنها به مثابه‌ی "پدرسالاری"، صرفاً کهنه‌تر و عمیق‌تر از دیگری باشد، بلکه این دو از طریق گره‌خوردنشان در یکدیگر هویتی را می‌سازند که تازه به شیوه‌ی سرمایه‌دارانه پایه‌گذاری شده و از اینرو نیز تنها

۱ - allein erziehende Mütter، اصطلاح حقوقی. به مادرانی می‌گویند که یا رسماً ازدواج نکرده و یا از شوهران خود جدا شده‌اند - م.

در مقام چنین هویتی و به مثابه‌ی يك كل می‌تواند رفع و سپری شود.^۱

ادعای بی‌ربط و خطرناك جریانات فمینیستی را، که منطق واقعی مناسبات را مستقیماً بر روی سر قرار داده‌اند، از این راه باید سنجید، آنها بجای انتقاد از آنچه در دستگاه ارزشگذاری جنبش کارگری قدیمی مثبت تلقی می‌شود، بطرز دیوانه‌واری مدعی طلب همان ارزشها برای زنان خانه‌دار نیز هستند (س. وِرلهوف^۱ و شرکا)؛ این فمینیسم بظاهر رادیکال، بجای آنکه منفی بودن و توان مخرب رابطه‌ی ارزشی را تشخیص دهد، درست به دام فتی‌شیسم مارکسیسم سنتی — که گمان می‌کنند آن را به نقد کشیده‌اند — می‌افتد و می‌خواهد اینك به فتی‌ش اجتماعی ارزش حتی در آنجایی هم اعتبار بخشد، که بنا بر منطق خود، اصلاً نمی‌تواند به مثابه‌ی مناسبات واقعی وجود داشته باشد. آنگاه برعکس بجای آنکه رابطه‌ی وساطت ارتجاعی و اقتصادی را که میان خویشاوندی خونی و عملکرد بیولوژیکی زن — که در چارچوب رابطه‌ی خویشاوندی خونی تدریجاً به نقش او تبدیل شده است — وجود دارد، و گره خوردن این دورا با رابطه‌ی ارزشی بر ملا کنند و به نقد کشند، خود این خویشاوندی را به دستگاه مختصات مثبت و رازآمیز شده‌ای برای هویت کاذب و واپس‌گرایی زن در برابر اصطکاکات نافهمیده‌ی درون رابطه‌ی ارزشی بدل می‌کنند. فمینیسم که ابتدا به میدان آمده بود تا زنان را از نقش بازدارنده‌ی بیولوژیکی مادری در مناسبات خویشاوندی خونی آزاد کند، به این ترتیب به سطح يك [تئوری] سترون مادری تنزل یافته و به دریچه‌ای برای نفوذ گرایش‌های ارتجاعی و غیرعقلانی به درون جنبش اجتماعی اپوزیسیون تبدیل شده است.

اما علیرغم همه‌ی اینها، موجودیت اجتماعی نوین کارمزدی "انعطاف‌پذیر شده" باید به خود - هویت بخشی مثبت، یعنی انقلابی خود دست پیدا کند و نه می‌تواند برای همیشه در ایدئولوژیهای واپس‌گرا درجا بزند و نه می‌تواند خود را به لحاظ اجتماعی به دامان الگوهای تعبیر وابسته به نهادهای کهنه بیاندازد. چنین است که مباحثات پیرامون "انعطاف‌پذیری" در بلاواسطه‌ترین سطوح سیاسی - اجتماعی و سیاست مزدی تاکنون عمدتاً مٌهر

موضع تدافعی سندیکاها را بر خود دارند، سندیکا‌هایی که حتی خجالت نمی‌کشند که رفتن به کلیسا در روزهای یکشنبه را به عنوان يك دليل در بحث وارد کنند. اما فی‌الواقع هم‌اینك میلیون‌ها انسان وجود دارند که برایشان "تقدس روزهای یکشنبه" همانقدر بی‌تفاوت است که تشریفات خسته‌کننده و کُشنده‌ی "زندگی خانوادگی" در روزهای تعطیل. در کار نیمه‌وقت و در سایر اشکال تقلیل "شرایط عادی کار" — که چه به لحاظ منطقی و چه به لحاظ عملی تنها از طریق نفی مناسبات خویشاوندی خونی در درون خانواده به عنوان قالب امر خصوصی انتزاعی امکان دارد — هم اینك از جانب میلیون‌ها نفر يك هسته‌ی مثبت دیده می‌شود، حال آن که سندیکا‌های سنتی نسبت به آن شك دارند و از آن بیزارند. اما درست به همین دلیل در شرایط کنونی، انعطاف‌پذیر نمودن کار اجتماعی در بنديك استراتژی سرمایه‌داری در جهت کوشش برای چیره شدن بر بحران انباشت قرار دارد؛ یکی از اهداف این استراتژی دستیابی به روابط کاری "فاقد تضمین" است. از این رو باید يك عنصر از روند خودیابی طبقه‌ی کارگر — مزدبگیر نوین در آینده بی‌شك يك بسیج اجتماعی در چارچوب [درك] مستقلی از انعطاف‌پذیر شدن باشد که از موضع مخالف سرمایه‌آنها را مثبت ارزیابی کند، تا از این طریق بتواند به اشکال نوینی از مبارزه‌ی طبقاتی دست یابد. در مقابل، موضع رسمی و متوسط سندیکاها بر علیه انعطاف‌پذیری، کار نیمه‌وقت و غیره کلاً ارتجاعی است. این موضع چیزی نیست جز تکرار ظریف‌تر و طرانه‌تر حمله به ماشین‌ها که در سطح بالاتری از اجتماعی شدن صورت می‌گیرد.

دستیابی به اشکال نوین و عالی‌تر مبارزه‌ی طبقاتی که سمتگیری آن بر علیه خود رابطه‌ی ارزشی باشد، با نهادهای کهنه و پوسیده‌ی طبقه‌ی کارگر قدیمی، که همین سندیکاها از بی‌تحرك‌ترین و عقب‌مانده‌ترین اشکال بیان‌کننده‌ی آنها، ممکن نیست. این مبارزه‌ی نوین تنها می‌تواند در مخالفت با بی‌رمقی نهادهای کهنه شعله‌ور شود. تمامیت سیستم فکری و سیستم سازمانی پوسیده‌ی طبقه‌ی کارگر قدیمی، و همراه با آن، سمتگیری‌های منفی، سیستم خانواده، شهروندی، دمکراتیسم فتی‌شیستی و همچنین هویت‌های ملی، محدودیت به اشکال حقوقی و غیره را باید از میان برداشت.

از جمله باقیمانده‌های يك گذشته‌ی رو به مرگ، که تدریجاً ارتجاعی

می‌شوند، جدایی نهادین "حزب" و "سندیکا" نیز هست؛ و این جدایی خودچیزی نیست جز موجودیت نهادی شده‌ی فتی‌شیسم کالایی در درون جنبش کارگری‌ای که دربندکار مزدی گرفتار است. در دوره‌ی بحران رابطه‌ی ارزشی و "تغییر موضع اجتماعی در ارزشیابی نوین ارزشها"، دیگر جدایی "اقتصاد" و "سیاست" معنایی ندارد؛ در این دوره، الگوی تجزیه‌ی فتی‌شیستی اجتماعی به "حوزه‌های" جداگانه، که باید توسط انقلاب کمونیستی به انجام رسد، نمایان می‌شود. طبقه‌ی کارگر مزدبگیر نوین و انعطاف‌پذیر با رسیدن به خود - هویت‌یابی مثبت خود، نه تنها از محدودیت نهادهای جنبش کارگری قدیمی، بلکه از اشکال مبارزاتی فتی‌شیستی و راست‌روانه‌ی آن نیز درخواهد گذشت. اعتماد "انعطاف‌پذیر" توده‌ای و عمومی بری از محدودیت سندیکایی به حوزه‌های اقتصادی - که دیگر احمقانه شده است - باید همانند اشکال دیگر فلج کردن زندگی عمومی در بازتولید سرمایه‌داری (خرابکاری، بایکوت)، تظاهرات توده‌ای تهاجمی و غیره، به ابزاری روزمره بدل شود.

اما شکل عمل رادیکال - چنان که امروز عمل‌گرایی ناپخته‌ی آتونوم‌ها^۱ ظاهراً می‌پندارد - به هیچ‌وجه در آغاز یک جنبش رادیکال قرار ندارد. ایده از عمل زاده نمی‌شود؛ برعکس است. دست‌اندازی انقلابی به بازتولید اجتماعی در ابتدا یک دست‌اندازی برنامه‌ای است، این دست‌اندازی تفهیم‌پذیر^۲ است و توسط یک تئوری انقلابی کنکرت حمل می‌شود؛ از این نظر تا به امروز هیچ رادیکالیسمی در آلمان فدرال و بطور کلی در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری وجود ندارد. روند خودیابی تئوریک - برنامه‌ای طبقه‌ی کارگر مزدبگیر انعطاف‌پذیر نوین به مثابه‌ی یک لحظه‌ی تعیین‌کننده و دگرگون‌سازنده در روند بحران جامعه، با شکل‌گیری خود آن طبقه همگام است؛ گورکنان حقیقی سرمایه‌داری تازه امروز متولد می‌شوند.

در تمام روند این بحران فزاینده و در حین تولد مجریان اجتماعی نوین یک الگوی واقعی بازتولید سرمایه‌داری، طبقه‌ی کارگر قدیمی - هر چند به شکل رو به کاهش و به مثابه‌ی یک لحظه‌ی تاریخی در حال گذار - به وجود

۱ - Autonomes جریان سیاسی در آلمان غربی که خود را مستقل از چپ رسمی می‌داند - م
2 - vermittlungsfähig

خود ادامه می‌دهد. این پیکر روبه‌زوال تجسم طبقه‌ی اجتماعی به هیچ روی نمی‌تواند از درون خود راهی برای برون شدن از بحران بیابد؛ همانگونه که مبارزات منزوی شده‌ی منطقه‌ای و حوزه‌ای کارگران زغال‌سنگ، فولادسازی و کشتی‌سازی در بخشهای گوناگون اروپا به وضوح نشان دادند، طبقه‌ی کارگر قدیمی در یک جنگ تدافعی، بعضاً بدلیل ناچاری و بعضاً بدلیل قطع امید، تنها به دفاع از هستی خود در مقام کارگر مزدبگیر بسنده خواهند کرد. این مبارزات ممکن است، همانطور که گروه اسکار جیل^۱ در معادن بسیار سازمان‌یافته‌ی شمال انگلیس و یا کارگران فولادسازی لوترینگن^۲ نشان دادند، در برخی مناطق با روحیه‌ای بسیار "جنگجویانه" انجام شوند، اما محتوا و برنامه‌ی این جنبش‌ها چنان افق محدودی داشتند و دارند که دیگر امیدی به آنها نیست. هیچ ایده‌ی کمونیستی رانمی‌توان - چنانکه شاید بخشی از سنت‌گرایان چپ (حزب کمونیست آلمان^۳ و غیره)، که خود به لحاظ تاریخی از افق دید محدودی برخوردارند، به آن امید بسته‌اند؛ سنت‌گرایی که در کشان از "کمونیسم" همانقدر تاریخا به کاغذ باطله بدل شده است که اشکال عمل و آگاهی فعالین سندیکاهای قدیمی - مستقیماً بدرون این جنبشهای صرفاً تدافعی که نسبت به سرمایه درونی‌اند، منتقل نمود (آنها هم تازه‌ایده‌ای که آدمی ابتدای بایست آن را داشته باشد!) - در زیر پرچمهای سنتی گلدوزی شده با آن زرق و برق اشرافی قرن نوزدهمی‌شان، اولین و آخرین حرف سندیکاها تنها گدایی حقیرانه‌ی کار خواهد بود؛ محدود به تشکلهای منفی، ملت، و امکان ادامه‌ی بقا در بازار جهانی، بازاری که خودبخود دیگر نمی‌تواند در شکل تاکنونی خود ادامه پیدا کند. عباراتی مانند "بی‌ضرر بودن به لحاظ اجتماعی" نشان‌دهنده‌ی وجود زبان برده‌هاست که تا به آخر نیز زبان ویژه‌ی کاسبکاران سابق پرولتری متعلق به فردیسم باقی خواهد ماند.

مع الوصف مبارزات تدافعی اجتماعی طبقه‌ی کارگر قدیمی و روبه‌مرگ می‌تواند در درازمدت از نظر استراتژیکی برای خود جایگاهی بیابد، اما نه به گونه‌ی قائم به ذات، بلکه حداکثر در چارچوب آرایش جنگی طبقه‌ی کارگر مزدبگیر و انعطاف‌پذیر شده‌ای که به خودآگاهی دست یافته و تا حدیک نیروی

1-Scargill

2-Lothringen

۳ - حزب کمونیست آلمان (غربی) که پس از جنگ جهانی دوم تاسیس شد - م

اجتماعی فعال و سازمان یافته رشد نموده باشد. جنبش‌های تدافعی این پیکر طبقاتی کهنه، شاید بتوانند در آینده در يك افق گسترده نقش "متحدین" را ایفا کنند، همان نقشی که برای خود جنبش کارگری قدیمی در گذشته، جنبش‌های دهقانان و خرده‌بورژواها ایفا می‌کردند. این خرده‌تاجرین کالای نیروی کار که به مشتی چوخ بختیار بدل شده‌اند، بعید است بتوانند روی صفحه‌ی شطرنج يك نبرد طبقاتی نوین در ورای مرزهای فتیشیستی درونی ارزش، نقشی بزرگ‌تر از نقش دهقانان به عهده بگیرند.

همین امر، البته با محدودیت‌هایی^۱، سرانجام در مورد جنبش‌های کارگری در "سوسیالیسم واقعا موجود" نیز صادق است. ایجاد يك انباشت اولیه‌ی متاخر که از خارج و به شکلی قهرآمیز به کشورهای پیرامونی غربی شوروی منتقل شد، در بحران رکود خود نه توانست پویایی دگرگون‌کننده‌ی رابطه‌ی ارزشی را از بند برهاند و نه يك بازتولید سوسیالیستی الغاء‌کننده‌ی ارزش را: به همراه ساختار صنعتی کهنه، آن پیکر طبقاتی اجتماعی کهنه نیز حفظ شد. طبقه‌ی کارگر سنتی در شکل اولیه و عقب‌مانده‌ی رابطه‌ی ارزشی که از خارج و به طرزی بوروکراتیک تنظیم می‌شود، خود را به گونه‌ای کنایه‌آمیز، کاملا بدور از خود-الغایی، در شکل موزه‌ای حفظ کرده و هنوز هم آن سیستم زندگی و سیستم فکری جامد را، که در غرب تجزیه‌شان تحت فشار روند فزاینده‌ی علمی‌شدن هم اینک آغاز شده است، به طرزی بلاانقطاع بازتولید می‌کنند. جنبش‌های کارگری در شرق تا مغز استخوانشان تحت این شرایط شکل گرفته‌اند و از اینرو در مقایسه با جنبش‌های کارگری دیگر رگه‌های مافوق محافظه‌کارانه، سنتا دمکراتیستی و سندیکایی دارند. کافی است آدمی نگاهی به این لیخ والسا^۲ و تیم فوتبالش بیندازد که از بچه‌هایی تشکیل شده که بند نافشان را با کاتولیسیم بریده‌اند. این جنبش‌های کارگری عهد‌بوقی شاید بتوانند در این نمایش آن نقش مدرنیزه کردن و دمکراتیزه کردن را که در غرب جنبش کارگری قدیمی و اینک رو به مرگ بازی کرده بود، به عهده بگیرند؛ هر چند که طبعاً نه بلاانقطاع. وحدتی تمام - اروپایی در چارچوب يك جنبش انقلابی اعتلا یابنده‌ی طبقه‌ی کارگر مزد بگیر و انعطاف پذیر شده‌ی

نوین غرب، تنها به همان مقیاسی ممکن است که به دنبال انکشاف موفقیت‌آمیز روند علمی شدن در مراحل بالاتر، در شرق نیز در ساختارهای اجتماعی شکاف ایجاد شود و جوانانی که هم اینک به لحاظ فرهنگی تحت نفوذ غرب قرار دارند، در شرق نیز در معنای کاملاً نوینی رهبری انقلابی را به عهده بگیرند.

دوران انقلابات به گذشته تعلق ندارد، بلکه به آینده متعلق است. با از میان رفتن "پارادایم"^۱ های اجتماعی-تاریخی جنبش تاریخی قدیمی، جاذبه‌ی انقلاب اکثراً و انقلابات جهان سوم برای همیشه از بین رفته است؛ انقلاب جهانی می‌بایست ضرورتاً به يك فاز نهانی عقب‌نشینی می‌کرد تا در مرحله‌ی نوینی از اجتماعی شدن سرمایه‌دارانه و بحران آن، يك حامل اجتماعی نوین نیز برای طبقه‌ی کارگر مزدگیر و شکل نوینی از تئوری و برنامه‌ی انقلابی به مرحله‌ی بلوغ رسد.

اگر اروپای کهن موفق شود انقلاب ناتمام در گذشتن از رابطه‌ی ارزشی را در دامان خود پیرواورد، شاید بتواند بار دیگر به خط مقدم جبهه‌ی پیشرفت بدل شود، جنبش‌های انتقالی را که با انقلاب فرانسه آغاز شده بود به اتمام رساند و از این راه "دین" خود را که هنوز از دوران استعماری بجا مانده، سرانجام ادا کند.

ترجمه: امیر هاشمی

■ نوشته‌ی فوق بخشی از کتاب روبرت گورتس با مشخصات زیر:

Robert Kurz; Auf Der Suche Nach Dem Verlorenen Sozialistischen Ziel (Manifest für die Erneuerung revolutionärer Theorie), Verlag Marxistische Kritik, Erlangen 1988.

هربرت مارکوزه

Herbert Marcuse

Triebtheorie und Freiheit

نظریه سائق و آزادی

I

خانمها و آقایان!

بحث پیرامون تئوری فروید از نقطه نظر علوم سیاسی و فلسفه نیازمند توجیه است - بیشتر به این خاطر که فروید همواره خصوصیت علمی طبیعی - تجربی کارش را مورد تأیید قرار داده است - این توجیه باید دربرگیرنده ی دوجنبه باشد: یکی اینکه نشان دهد که تئوری فروید بنا به دستگاه مفاهیم خود، برای طرح مسئله ی سیاسی باز و پذیرا است، یعنی درک بظاهر خالص زیست شناختی آن در اساس درکی اجتماعی-تاریخی است. این موضوع را می باید ایمن سخنرانی روشن سازد (۱). ثانیاً این توجیه می باید نشان دهد که تا چه اندازه از یک طرف روانشناسی امروز یک بخش مهم علوم سیاسی می باشد و از طرف دیگر تئوری سائق فروید - موضوع بحث حاضر - گرایشات تعیین کننده ی سیاست امروز را با مفاهیم - پوشیده ی - خود توضیح می دهد.

ما با دومین جنبه ی این توجیه آغاز می کنیم. قصد آن نیست که مفاهیم روانشناختی را وارد علوم سیاسی کنیم، یعنی روندهای سیاسی را روانشناسانه توضیح دهیم. این کار بدین معنی می بود که ما شالوده ریز را با آنچه شالوده ریزی شده توضیح دهیم. روانشناسی بیشتر می باید خود را در جلوه ی سیاسی نمایان کند؛ نه تنها بگونه ای که روان همواره بلاواسطه تر از جزئی اجتماعی - عمومی نمودار شود، نه تنها بگونه ای که منفرد شدن تقریباً معادل با بی سهمی، حتی با گناه اما همینطور [معادل] با اصل نفی، [و] انقلاب

احتمالی باشد، بلکه همینطور بگونه ای که عموم، که روان بخشی از آن است، هر چه کمتر "جامعه" و هر چه بیشتر "سیاست" باشد، یعنی جامعه ای مقهور حاکمیت و با هویت حاکمیت.

ما باید در همینجا ابتدا سعی کنیم "حاکمیت" را آنطور که منظوریان است تعریف کنیم، چرا که محتوای این مفهوم در تئوری سائق فروید مرکزیت دارد. حاکمیت همه در جاهایی موثر است که اهداف و مقاصد فرد و نحوه های تلاش و دستیابی به آنها، به فرد پیش داده شده و به مثابه ی پیش داده ها از سوی او انجام و عملی می شوند. حاکمیت می تواند بوسیله ی انسانها، بوسیله ی طبیعت، و بوسیله ی اشیاء عملی شود، حتی می تواند درونی باشد و از جانب فرد بر خود اعمال شود و در شکل خودمختاری نمایان گردد. این شکل از حاکمیت در تئوری سائق فروید نقش تعیین کننده ای بازی می کند: فرا-من^۱ سرمشق های صاحب اقتدار^۲ - پدر و قائم مقام او - را در خود می پذیرد و امر و نهی های آنها را به قوانینی برای خود، به وجدانش مبدل می سازد. تسلط بر سائق^۳ به صورت کار و عمل خود فرد درمی آید: خودمختاری.

اما بدین ترتیب بنظر می آید که آزادی به مفهومی غیرممکن بدل شود، چرا که هیچ چیز وجود ندارد که به نحوی از انحاء به فرد پیش داده نشده، و از پیش معین، نباشد. و در عمل، اگر قرار باشد تاریخ تاکنونی سر رشته ی این تعریف را بدست دهد، آزادی فقط می تواند در چارچوب حاکمیت تعریف شود. آزادی شکلی از حاکمیت است: آن شکلی است که در آن وسایل از پیش تعیین شده، نیازهای فرد را با حداقل ناخشنودی و انکار نفس ارضاء می نمایند. در این معنا، آزادی از ابتدا تا انتها تاریخی ست و درجه ی آن فقط به لحاظ تاریخی قابل تعیین است: هم توانائیا و نیازها و هم حداقل انکار نفس به تناسب مرحله ی رشد تمدن متفاوت اند و تحت انقیاد شرایط عینی می باشند. اما درست همین مشروط بودگی عینی-تاریخی، تمیز آزادی و حاکمیت را به فراسوی هر ارزشیابی صرفاً ذهنی^۴ می کشاند: وسایل کارپرداخته ی ارضاء نیاز در مرحله ی مشخص تمدن، همانند خود نیازها و توانائیهای انسانی، واقعیات و

1-Uber-Ich

2-autoritäre Vorbilder

3-Trieb

4-subjektiv

داده‌های اجتماعی هستند که در نیروهای تولید مادی و معنوی و در امکانات کاربرد آنها وجود دارند. يك تمدن می‌تواند این امکانات را به نفع ارضاء نیازهای فردی بکار گیرد - در این حالت تمدن بر آزادی استوار است. تحت شرایط مطلوب، حاکمیت به تقسیم عقلانی کار و تجربه تقلیل می‌یابد؛ آزادی و خوشبختی همگرا و همسو می‌شوند. یا اینکه [در حالت دیگر] ارضاء شخصی، خود به انقیاد يك نیاز اجتماعی درمی‌آید، که امکانات را محدود و منحرف می‌کند، در اینصورت نیازهای فردی و اجتماعی از هم دور و مجزا می‌شوند؛ [پس] تمدن از نوع حاکمانه‌ی آن است.

تمدن تاکنونی، تمدنی حاکمانه بود، تا آنجا که نیاز اجتماعی به تناسب منافع گروه‌های حاکم تعیین شده بود و این منافع، نیازهای دیگران و نحوه و حدود ارضاء آنها را تعیین می‌کرد. این تمدن ثروت اجتماعی را به جایی رسانده است که چشم‌پوشیها، صرف‌نظرها و بار و فشارهای تحمیل شده به افراد همواره غیرضروری‌تر و غیرعقلانی‌تر می‌نمایند، ناآزادی و ناعقلانیت، خود را به بارزترین وجه در انقیاد تشدید شده‌ی افراد تحت سیطره‌ی دستگاه غول‌آسای تولید و تقسیم نشان می‌دهد، در تهی‌شدن وقت آزاد از خصوصیت شخصی خود، در آمیزش نسبتاً غیرقابل تفکیک کار اجتماعی سازنده و [کار] ویرانگر و دقیقاً همین آمیزش، شرط بارآوری دائماً فزاینده و تسلط بر طبیعت است که برای افراد نیز - یا حداقل برای اکثریت آنها در کشورهای پیشرفته - زندگی همواره آسوده‌تری را می‌سازد. بدینگونه نابخردیت به صورت خرد اجتماعی درمی‌آید و به عام خردمند بدل می‌شود. بلحاظ روانشناسی - تنها جنبه‌ای که در اینجا مورد توجه است - اختلاف میان حاکمیت و آزادی تقلیل می‌یابد. فرد در اعماق خود، در ساختمان سائق‌هایش، ارزشها و رفتارهایی را بازتولید می‌کند که به حفظ حاکمیت خدمت می‌کنند، درحالیکه حاکمیت همواره کمتر خودمختار، کمتر "شخصی"، پیوسته عینی‌تر و عام‌تر می‌شود. آنچه در واقع حاکمیت می‌کند، دستگاه اقتصادی، سیاسی و فرهنگی‌ایست که بصورت يك واحد تفکیک‌ناپذیر درآمده و محصول کار اجتماعی است.

فرد از دیرباز حاکمیت را از درون خود بازتولید نموده است، و این بازتولید تا آنجا که حاکمیت، عموم را نمایندگی می‌کرده و رشد می‌داده است، خادم بقا و رشد خردمندانه‌ی فرد بوده است. عموم همیشه خود را در قربانی

کردن خوشبختی و آزادی بخش بزرگی از انسانها اعمال کرده است و همواره دربرگیرنده‌ی تضادی با خود بوده که در شکل و هیئت نیروهای سیاسی و فکری‌ای که در تکاپوی نوع دیگری از زندگی هستند، پدیدار شده است. آنچه شاخص مرحله‌ی کنونی است، آرام‌سازی این تضاد است: چیرگی بر تنش میان ثبوت^۱ - شکل موجود زندگی - و نفی آن؛ [یعنی] تضاد با این شکل زندگی، بنام آزادی بیشتر و تاریخا ممکن. امروزه آنجا که آرام‌سازی این تضاد تا دورترین نقطه پیش رفته است، امر ممکن، درست از سوی آنهایی که تحقق این مقادورات به دانش و خواست آنها وابسته بنظر می‌رسد، آنها که به تنهایی می‌توانستند این امکانات را به آنچه واقعا ممکن است، مبدل نمایند، بندرت شناخته و خواسته می‌شود. از نظر تکنیک پیشرفته‌ترین مراکز جهان امروز، جامعه بطور بی‌سابقه‌ای بصورت يك واحد یگانه در آمده است: آنچه امکانپذیر است، از سوی قدرتهایی تعریف و متحقق می‌شود که این واحد را برپا داشته‌اند؛ آینده قرار است در تملک آنها باقی بماند، و افراد می‌باید "آزادانه" این آینده را بخواهند و عملی‌کنند.

"آزادانه"، چرا که اجبار مستلزم تضاد است، تضادی که می‌تواند خود را در مقاومت بروز دهد. دولت تمام‌گرا^۲ تنها یکی از اشکال - شاید شکلی که اکنون کهنه شده - است که در آن مبارزه بر علیه امکان تاریخی آزادی صورت می‌پذیرد. شکل دیگر، یعنی شکل دمکراتیک دولت، ترور را کنار می‌گذارد، چرا که به اندازه‌ی کافی قوی و ثروتمند هست که خود را بدون آن نجات بخشد و بازتولید کند: در این شکل [از حاکمیت] اکثریت افراد عملاً از وضعیت بهتری برخوردارند. اما نه این موضوع، بلکه نحوه‌ای که آن حاکمیت نیروهای تولیدی موجودش را سازماندهی می‌کند و بکار می‌گیرد، گرایش تاریخی او را تعیین می‌کند: این حاکمیت نیز با وجود همه‌ی پیشرفت تکنیک، جامعه را در مرحله‌ی دست‌یافته متوقف نگاه می‌دارد و در کار مقابله با [وضعیت] تاریخا ممکن - اشکال نوین آزادی - است. در این مفهوم، عقلانیت این حاکمیت نیز بازپسگراست، گرچه با روشها و ابزارهای راحت‌تر و بی‌دردتری عمل می‌کند. اما اینکه این حاکمیت چنین عمل می‌کند، نباید از نظر دور داشت، که اینجاست

نیز آزادی بر علیه کمال خود، و واقعیت بر علیه امکان خود به بازی گرفته می شود. وقتی يك آزادی ممکن در برابر آزادی واقعی نهاده می شود و حتی آزادی واقعا موجود در پرتو آزادی ممکن دیده می شود، این امر مستلزم آنست که در مرحله ی کنونی تمدن، بسیاری مشقات، انکار نفس و کنترل که بر انسان اعمال می شوند، دیگر بوسیله ی اضطراب زندگی، تنازع بقا و فقر وضعف، قابل توجیه نیستند. جامعه توانایی آزاد کردن سائق ها را در سطح بالایی می داشت، بدون اینکه به میراثش لطمه ای وارد آورد یا ترقی اش را متوقف کند. جهت اساسی اینگونه آزاد سازی آنچنانکه در تئوری فروید آمده است، می توانست باز پس گیری بخش بزرگی از نیروی سائقه باشد که در کار خود بیگانه منحرف می شود و این نیرو را در جهت ارضا، نیازهای فرد که بگونه ای خود مختار و دستکاری نشده - رشد می یابند، آزاد سازد. این امر در عمل **والایش زدایی**^۱ هم می بود، اما **يـك** والایش زدایی که "ذهنی شده ترین" مظاهر نیروی انسانی را نیز - بجای نابود کردنشان - هر چه بیشتر بعنوان امکانات ارضا، سعادت مندانه طرح می نمود. در این صورت نتیجه چنین می شد: نه بازگشت به پیش تاریخ تمدن، بلکه تغییر بنیادی در محتوا و هدف تمدن، [یا] اصولا در محتوا و هدف ترقی. من سعی خواهم کرد این قضیه را در جای دیگر روشن کنم (۲)؛ اینجا تنها می خواهم اشاره کنم که تحقق این امکان، مستلزم تغییر اساسی در نهادهای اجتماعی تمدن است. بنابراین در تمدن موجود، این امکان به مثابه ی **يك** فاجعه جلوه می کند و مبارزه علیه آن بصورت **يك** ضرورت درمی آید؛ و بدینگونه نیروهایی که در جهت آن سیر می کنند، به حالت فلج درمی آیند.

در تئوری سائق فروید، این نحوه ی آرام سازی پویایی آزادی از نقطه نظر روانشناسی کشف و آشکار شده است: فروید مرزهای آن و ضرورت و پیامدهایش برای فرد را روشن نموده است. ما می خواهیم در اینجا آنرا با اصطلاحات نظریه ی سائق فروید - که از آنها فراتر رفته است - تزوار بیان کنیم.

در چارچوب تمدن، آنگونه که به مثابه ی واقعیت تاریخی انکشاف یافته است، آزادی فقط بر پایه ی ناآزادی، یعنی سرکوب سائقه امکان پذیر است. چرا که بنا به ساختار سائقه، هدف ارگانیسم لذت بردن است و تحت سلطه ی

اصل میل قرار دارد: سائقها در تکاپو هستند تا تنش به شیوه ای لذت بخش از میان برداشته شود و نیاز بگونه ای بی رنج ارضا گردد. بدین صورت سائقها بسوا در تقابل با تعویق ارضا، محدودیت و والایش میل و [همچنین در تقابل با] کار غیر لیبیدویی^۱ عمل می کنند. اما تمدن، والایش است: ارضایی معوق، با کنترل منظم و موجب بیزاری. "تنازع بقا"، "اضطراب زندگی" و همکاری موجب تحمیل انکار نفس و فشار در جهت امنیت، نظم و همزیستی می شوند. پیشرفت فرهنگی در تولید هر چه بیشتر آگاهانه تر لوازم فنی، مادی و فکری ترقی، و در کنار ناراضی تمدن بر وسایل ارضا، ریشه دارد. مانع ذاتی آزادی در [چارچوب] تمدن، ضرورت بدست آوردن و حفظ نیروی کار در ارگانیسم و دگرگون سازی آن از حالت فاعل-مفعول^۲ میل به حالت فاعل-مفعول کار است. این دگرگونی مضمون اجتماعی چیرگی **اصل واقعیت**^۳ بر **اصل میل** است؛ اصل واقعیت که از همان اوان کودکی، اصل حاکم بر فرآیندهای روانی است. ابتدا این تبدیل است - با زخم لا علاجش بر پیکر انسان - که او را جامعه پذیر و به همراه آن زندگی پذیر می کند، زیرا بدون همکاری مطمئن، بقا در محیط محدود و خصمانه غیر ممکن است. ابتدا این تبدیل کابوس گونه است که به معنای واقعی **يك** "بیگانگی" انسان از طبیعت - طبیعت از خود - است و او را لذت پذیر می کند: ابتدا سائق سرکوفته و مهار شده است که ارضا، خالما طبیعی نیاز را به سطح لذت احساس شده وفهم شده - به خوشبختی - ارتقاء می دهد.

اما از اینجا به بعد، هر چه خوشبختی هم وجود دارد، فقط خوشبختی جامعه پذیر است، و آزادی انسان بر زمینه ی ناآزادی رشد می کند، این بهم پیوستگی، بنابه تئوری فروید غیر قابل اجتناب و انحلال ناپذیر است. برای فهم این موضوع می باید تئوری فروید را بیشتر تعقیب کنیم؛ ما از متن موخر تئوری مزبور آنچنانکه بعد از سال ۱۹۲۰ تکوین یافته، عزیمت می کنیم. این نسخه، همان متن ماوراء روانشناختی، حتی ماوراء طبیعی است، اما شاید بهمین خاطر هم، آن نسخه - ایست که عمیق ترین و انقلابی ترین هسته ی تئوری فروید را دربردارد.

ارگانیسم تحت تاثیر دو سائق اصلی و بدوی رشد می یابد: سائقه های زندگی (جنسیت، که اکنون عمدتا بوسیله ی فروید **اروس**^۴ نامیده می شوند) و

سائقه‌ی مرگ، ویرانگری ۰ در حالیکه سائقه‌های زندگی در تکاپوی تلفیق مادی و زنده بصورت واحدهای هرچه بزرگتر و با عمرتر هستند، سائقه‌ی مرگ خواهان بازگشت به وضعیت فارغ از نیاز و از اینرو فارغ از درد پیش از تولد است و زندگی را بسمت نابودی، بسوی سقوط به حالت غیرآلی ماده می‌راند ۰ ارگانسیم، که مجهز به چنین ساختار متضادی از سائق است، خود را در محیطی می‌یابد که برای ارضاء بلاواسطه‌ی سائقه‌های زندگی خیلی فقیر و خصمانه است ۰ اروس، زندگی را تحت اصل میل می‌خواهد، در حالیکه محیط در تقابل با این هدف قرار دارد ۰ به محض اینکه سائقه‌های زندگی به انقیاد سائق مرگ درآیند (انقیادی که از آغاز تا پایان زندگی همزیست آن است)، محیط یک تعدیل اساسی در [ساختار] سائقه‌ها را تحمیل می‌کند: پاره‌ای از آنها از مسیر خود منحرف شده و یا در جهت اولیه‌شان مانع ایجاد می‌شود، پاره‌ای دیگر، به حیطه‌ی سائقهای خود منحصر شده و جهت‌شان تغییر می‌یابد (۳) ۰ حاصل این تعدیل ارضایی است منع شده، معوق و جانشین یافته، اما همینطور ارضایی است تامین شده، مفید و نسبتاً طولانی مدت ۰

بدینصورت پویایی روانی به مثابه‌ی نبرد دائمی میان سه قدرت اساسی جلوه‌گر می‌شود: اروس، سائق مرگ و جهان بیرون ۰ در تطابق با این سه قدرت اساسی، سه اصل اساسی وجود دارند که بنا به نظر فروید عملکرد دستگاه روانی را تعیین می‌کنند: اصل میل، اصل نیروانا و اصل واقعیت ۰ اصل میل خواهان گسترش نامحدود سائقه‌های زندگیست، اصل نیروانا، بازگشت به وضعیت عاری از درد پیش از تولد را طلب می‌کند، اصل واقعیت کلیت آن تعدیلهایی است که از سوی جهان بیرون بر سائقه‌ها تحمیل شده‌اند، "خرد" به مثابه‌ی خودواقعیت ۰ بنظر می‌آید که در پشت این تقسیم‌بندی سه‌گانه، یک تقسیم‌بندی دوگانه خود را نهان کرده باشد: اگر سائق مرگ به این خاطر که بیزاری، تنش و نیازمندی، در زندگی دست‌بالا را دارند، در تکاپوی نابودکردن زندگی باشد، در اینصورت اصل نیروانا نیز شکلی از اصل میل می‌تواند بود و سائق مرگ در نزدیکی خطرناکی با اروس قرار می‌گیرد ۰ از سوی دیگر بنظر می‌رسد که اروس، خود در طبیعت سائق مرگ سهم داشته باشد: فشار در جهت آرام‌سازی و جاودانه‌سازی لذت، در اروس نیز مقاومتی سائقه‌آمیز در برابر ظهورتنشهای مداوم نو ایجاد می‌کند، مقاومتی در مقابل از دست دادن یک وضعیت متعادل،

لذت بخش و دست یافته، که اگر زندگی - ستیزه‌منا باشد، حتما ایستا و از اینرو پیشرفت - ستیز است ۰ فروید وحدت و یگانگی اولیه‌ی ایندوسائق متقابل را عنوان کرده و از "طبیعت محافظه‌کار" مشترک آنان سخن گفته است، و از "ثقل درونی" و از "لختی" ۱ هرآنچه زندگیست سخن رانده است ۰ وی این تفکر را دوباره - می‌توان گفت با وحشت - از خود طرد نموده و به دوگانگی اروس و سائق مرگ، اصل میل و اصل نیروانا پایدار مانده است - با وجود اینکه او بارها مشکل یافتن سائقه‌هایی غیر از سائقهای بدوا لیبیدویی را در ارگانسیم مورد تاکید قرار داده است ۰ تلفیق موثر این دو سائقه اصلی است که زندگی را تعریف می‌کند: سائق مرگ، با اینکه به خدمت اروس مجبور شده است، انرژی خود را حفظ می‌کند ۰ تنها اینکه: این انرژی ویرانگر از سوی خود ارگانسیم منحرف و در شکل پرخاشگری اجتماعا مفید، بر علیه جهان بیرون - طبیعت و دشمنان مجاز - متوجه می‌شود، یا بعنوان وجدان، بعنوان اخلاقیات، از جانب فرا-من در جهت تسلط اجتماعا مفید بر سائقه‌های خود بکار گرفته می‌شود ۰

سائقهای ویرانگری در این شکل، به خدمت سائقهای زندگی درمی‌آیند ۰ اما این تنها در صورتی است که سائقهای زندگی بطور تعیین کننده‌ای مبدل شوند ۰ فروید بزرگترین بخش اثر خود را به تحلیل دگرگونیهای اروس اختصاص داده است، اینجا قرار است آن چیزی برجسته شود، که برای سرنوشت آزادی تعیین کننده است ۰ اروس بعنوان سائقه‌ی زندگی، جنسیت است، و جنسیت در کارکرد اولیه‌ی خود، "لذت بردن از نواحی بدن" است ۰ نه چیزی بیشتر و نه چیزی کمتر ۰ فروید با تاکید اضافه می‌کند: لذت بردنی که "دیرتر به خدمت تولید مثل در می‌آید" (۴) ۰ بدین ترتیب خلعت "چنددیس - عجب گونه" ۲ ای جنسیت نشان داده شده است: سائقها بنا به موضوع خود، در مقابل بدن خود و بدن بیگانه بی تفاوتند ۰ مهمتر اینکه، آنها بر قسمتهای مشخصی جا نگرفته‌اند و به کارکردهای مخصوصی محدود نیستند ۰ تقدم جنسیت تناسلی و بازتولید - که بعدها بصورت باز-تولید در آمیزش تک‌همسری درمی‌آید - بگونه‌ای حالت موخر دارد: آن محصول موخر اصل واقعیت است، یعنی بازده تاریخی جامعه‌ی انسانی در نبرد علیه اصل جامعه‌پذیر میل ۰ ارگانسیم بدوا (۵) در تمامیت خود و در تمامی فعالیتها

و روابطش، میدان بالقوه‌ی جنسیت است، و تحت استیلای اصل میل است. و درست به همین خاطر ارگانیسم می‌باید سکس زدوده^۱ شود تا بتواند در کنار آکنده از بی‌میلی فعال شود، و حتی با آن کار زندگی کند.

ما در اینجا تنها می‌توانیم دو مقطع مهم در پروسه‌ی سکس‌زدایی را که از سوی فروید تشریح شده است، برجسته کنیم؛ یکی: مسدود کردن "سائقهای" موسوم به "جزیی" ^۲، یعنی جنسیت پیش‌تناسلی- و غیرتناسلی^۳، که منشأ آن بدن به مثابه‌ی کل ناحیه‌ی اروگن^۴ است. این سائقها غیرمستقل می‌شوند و در حالت پیش-شکلی خود به خدمت تناسل^۵ درمی‌آیند، یا اینکه والایش می‌یابند و، در صورت مقاومت سرکوب می‌شوند و تحت عنوان انحرافات^۶ بحالت تابو درمی‌آیند؛ دوم: حسیت‌زدایی^۷ از جنسیت و موضوع آن در سایه‌ی "عشق" - بعبارتی تسلط اخلاقی بر اروس و تخفیف اروس. این یکی از بزرگ‌ترین و موثرترین فرآورده‌های جامعه‌ی متمدن است. هم اوست که خانواده‌ی پدرسالار- تک همسری را به "نطفه‌ی مستعد" جامعه مبدل می‌کند.

چیرگی و استیلا بر عقده‌ی ادیب [دراین پروسه] پیش‌شرط قرار دارد. این فرآیند، اروس که ابتدا فراگیر بود، به جنسیت-تناسلی و فرعیاتش^۸ تقلیل می‌یابد. کامجویی و عشق به سطح حداقل قابل پذیرش جامعه محدود می‌شود. اروس اکنون دیگر آن سائقه‌ی زندگی نیست، که درواقع تمام ارگانیسم را تحت نفوذ و کارگزاری خود دارد و می‌خواهد اصل صورتبخشی به محیط انسانی و طبیعی بشود؛ اروس اکنون بصورت امر خصوصی‌ای درآمده است که درروابط ضروری اجتماعی-روابط کاری- نه زمان و نه مکانی برایش وجود دارد و تنها به مثابه‌ی کارکرد بازتولید، "عمومی" می‌شود. سرکوب سائق شرط اساسی زندگی در جامعه‌ی متمدن می‌شود. می‌گوییم سرکوب، چرا که والایش نیز سرکوب است.

این تحول زیست‌شناختی-روانشناختی، اکنون تجربه‌ی اساسی هستی

1-desexualisiert

3-prä- und nichtgenital

5-Genitalität

7-Entsinnlichung

2-Partialtriebe

4-Erogen (شهوت‌زا)

6-Perversionen

8-Inzidenzen

انسانی و هدف زندگی انسانی را تعیین می‌کند. زندگی به مثابه‌ی نبرد با خود و با محیط تجربه می‌شود، تحمل می‌شود و تسخیر می‌شود. بی‌میلی و، نه میل، جوهر آنرا تشکیل می‌دهد؛ خوشنودی پاداش، فراغت، اتفاق و لحظه است؛ بهر صورت هدف هستی نیست. هدف بیشترکار است. و کار، عمدتاً کار از خود بیگانه است. فقط در موقعیت‌های ویژه‌ای است که انسان در پیشه‌ی خود "پرای خودش" کار می‌کند، و نیازهای والایش یافته و والایش نیافته‌ی خود را ارضا می‌کند؛ در حالت عادی، تمام روز را در کار ایفای یک نقش اجتماعی و از پیش تعیین شده است، در حالیکه خود-آغنائی- بهر حال منع شده‌ی - او، به اندک وقت آزاد محدود شده است. صورتبخشی اجتماعی به زمان، بلحاظ ساختی، از صورتبخشی سائقه-که در دوران کودکی انجام یافته- پیروی می‌کند: ابتدا محدودیت اروس است که محدود کردن وقت آزاد، یعنی وقت لذت بخش را به یک حداقل زمانی پس مانده‌ی کار تمام روز، ممکن می‌سازد. و تقسیم زمان، تقسیم خود وجود است به یک محتوای اصلی: "کار خود بیگانه"، و یک محتوای فرعی: "غیرکار"^۱.

اما شیوه‌ی صورتبخشی سائقها که از اصل میل خلع ید می‌کند، اخلاق را نیز - که در تمدن غربی همواره تعیین کننده‌تر شده است - ممکن می‌سازد. فرد، خود نفی فرهنگی اصل میل، انکار نفس و شور کار را بطور غریزی بازتولید می‌کند: در سائقهایی که به اجبار تعدیل یافته‌اند، قانونگذاری اجتماعی، بصورت قانونگذاری خود فرد درمی‌آید؛ ناآزادی ضروری، به مثابه‌ی حاصل خودمختاری وی و بدین ترتیب به مثابه‌ی آزادی جلوه می‌کند. اگر نظریه‌ی سائق فروید همینجا توقف می‌کرد، چیزی می‌بود در حد اثبات روانشناختی مفهوم ایده‌آلیستی آزادی، که واقعیات حاکمیت فرهنگی را [بگونه‌ای] فلسفی مستدل می‌کرد. این اصطلاح فلسفی، آزادی را در روند تقابل با میل تعیین می‌کند، بگونه‌ای که تسلط، و حتی سرکوب اهداف حسی سائق، به مثابه‌ی شرط امکان آزادی جلوه می‌کند. برای کانت آزادی، عمدتاً آزادی اخلاقی-درونی، معقول- است و به مثابه‌ی آن اجبار که: "انسان هر چه کمتر بلحاظ جسمی، و در مقابل هر چه بیشتر بلحاظ اخلاقی (تنها با در نظر آوردن وظیفه) بتواند ملزم شود، آزادتر است." (۶) عزیمت از قلمرو ضرورت به قلمرو آزادی، اینجا

1-Nicht-Arbeit

پیشرفت از اجبار جسمی به اجبار اخلاقیست؛ اما موضوع اجبار همان باقی می‌ماند: انسان بعنوان عضو "جهان مادی حسی" و الزام اخلاقی تنها [محدود به] اخلاق نیست، بلکه بنیادهای بسیار فیزیکی خود را دارد؛ از خانواده تا کارخانه و ارتش، همه به مثابه‌ی تجسم موثر اصل واقعیت فرد را در احاطه‌ی خود دارند. براین زمینه‌ی دوجانبه‌ی الزام اخلاقی، آزادی سیاسی شکوفا می‌شود: آزادی سیاسی از طریق نبردهای خونین خیابانی و جنگ، به حاکمیت استبدادی تحمیل می‌شود و در پرنسیب فردی و انکار نفس افراد، تأمین و برقرار می‌گردد و سکنی می‌گزیند. آنها آموخته‌اند که آزادی انتقال‌ناپذیرشان مکلف به وظایفیست، که از آن میان سرکوب سائق نقش عمده‌ای دارد. الزام اخلاقی و فیزیکی دارای یک وجه مشترک هستند: حاکمیت.

حاکمیت عقل عمومی در رشد و تکامل فرهنگی است. فروید در برسمیت شناختن آن، با اخلاق ایده‌آلیستی و سیاست بورژواالیی‌رالی اتحاد دارد. آزادی می‌باید در برگیرنده‌ی اجبار باشد: اضطراب زندگی، تنازع بقا و سرشت غیراخلاقی سائقها، سرکوب سائق را اجتناب‌ناپذیر می‌کنند؛ آلترناتیو، یا ترقی است یا بربریت. مجدداً باید بر آنچه برای فروید اساسی‌ترین دلیل بر ضرورت سرکوب سائق است، تأکید کرد: خواهش ذاتی اصل میل یا بعبارتی تجهیز بنیسه‌ای ارگانیسم برای آرامش، ارضا و صلح. "طبیعت محافظه‌کار" سائقها، آنها را به عمیق‌ترین معنا نامولد می‌کند؛ نامولد برای بارآوری بیگانه‌ایکه ترقی فرهنگی را به جلو می‌راند، آنچنان نامولد که حتی حفظ خود ارگانیسم هدف اولیه‌ی سائق نیست، مادامیکه این حفظ خود، آکنده از بیزاری است. در تئوری سائق فروید بعدها دیگر هیچ سائق مستقلی برای حفظ خود وجود ندارد؛ آنچه وجود دارد یا تجلی اروس است یا تجلی پرخاشگری. به همین خاطر، اگر قرار است نوع بشر در همزیستی فرهنگی رشد یابد، می‌باید بر نامولد بودن و محافظه‌کاری چیره شد: صلح و آرامش و اصل میل، بکار تنازع بقا نمی‌آیند؛ "برنامه‌ای که اصل میسل برای خوشبخت شدن به ما تحمیل می‌کند، قابل اجرا نیست." (۷)

تبدل تحمیلی سائق به بنیاد زیست‌شناختی ارگانیسم بدل می‌شود: بدین ترتیب تاریخ در ساختار سائق حکم می‌راند؛ تمدن، به طبیعت بسدل می‌شود، به محض اینکه فرد آموخته است، اصل واقعیت را از درون خود، سائق وار تأیید و بازتولید نماید. با محدود کردن اروس به جزئی از کارکرد جنسیت و با

سودمندسازی سائق ویرانگری، فرد بنا به طبیعت خود بصورت فاعل-مفعول کار اجتماعی-مفید درمی‌آید؛ کار تسلط بر طبیعت و انسان. تکنیک هم‌زائیده‌ی سرکوب است؛ مستعالی‌ترین دستاوردها برای تسهیل هستی انسان، هنوز ریشه در طبیعت مقهور و موجود انسانی و مرده و بی‌احساس دارند. "آزادی فردی، فرآورده‌ی تمدن نیست." (۸)

به محض آنکه جامعه‌ی متمدن پایه‌های خود را محکم کرد، تبدیل تحمیلی سائق زمینه‌ی روانشناختی یک حاکمیت سه‌جانبه را می‌سازد: یکی حاکمیت بر خود، بر طبیعت خود، بر سائقه‌های حسی‌ای که تنها طالب لذت و رضایت‌اند؛ دوم، حاکمیت بر کار فرآورده‌ی افراد منضبط و تحت سلطه؛ سوم حاکمیت بر طبیعت بیرونی: علم و تکنیک. و حاکمیت با چنین تقسیماتش، آزادی سه‌جانبه‌ی خاص خود را دارد: یکی آزادی از ضرورت ارضا، ناب سائق، آزادی در انکار نفس و بدین ترتیب آزادی در لذت قابل پذیرش اجتماع، آزادی اخلاقی؛ دوم آزادی از قهر خودسرانه و از هرج و مرج تنازع بقا، آزادی در جامعه با تقسیم کار، با حقوق و وظایف قانونی، آزادی سیاسی؛ سوم آزادی از قهر طبیعت، آزادی برای تغییر جهان بواسطه‌ی خرد انسانی، آزادی فکری.

عنصر روانی مشترک این آزادی سه‌جانبه، ناآزادی است: حاکمیت بر سائق‌های خود، که بوسیله‌ی جامعه بصورت طبیعی درمی‌آید و بنیادهای حاکمیت را ابدی می‌کند. اما ناآزادی فرهنگی نوع ویژه‌ای از سرکوب است: ناآزادی خردمندانه است، حاکمیت خردمندانه است. خردمندانه است تا آنجا که این هم‌اوست که صعود از جانور-انسان به موجود انسان، از طبیعت به تمدن را امکان‌پذیر می‌کند. اما هنگامی که تمدن سراپا شکوفا شده است آیا خردمند باقی می‌ماند؟

اینجا آن نقطه‌ایست که نظریه‌ی سائق فروید رشد و توسعه‌ی تمدن را به زیر سوال می‌برد. این مسئله در جریان کار روانکاوی و تجربیات کلینیکی - که راه را برای فروید بسوی تئوری گشود - مطرح گشت. بدین صورت تمدن در درون فرد و از جانب فرد به زیر سوال برده می‌شود. از جانب فرد بیمار و عصبی یا نژاد. بیماری، تقدیر فردی است، امر خصوصی است؛ در روانکاوی اما، امر خصوصی خود را به مثابه‌ی جزئیت تقدیر عمومی، به مثابه‌ی زخم کابوس-گونه‌ای آشکار می‌سازد که تبدیل تحمیلی سائق بر انسان وارد آورده است. پس

وقتی فروید می‌پرسد: تمدن از انسان چه ساخته است؟ تمدن را در تقابل [و قیاس] با ایده‌ی يك وضعیت "طبیعی" نمی‌نگرد، بلکه در تقابل و قیاس با نیازهای تاریخا رشد یابنده‌ی فرد و با امکانات ارضاء آنها^۱ هسته‌ی جواب فروید به این مسئله از سوی من مورد اشاره قرار گرفت^۲. هرچه تمدن بیشتر به پیش می‌تازد و هرچه دستگاهش برای توسعه و ارضاء نیازهای اجتماعی عظیم‌تر می‌شود، قربانیانی که برای حفظ ساختمان مطلوب سائق به فرد تحمیل می‌کند، آزار دهنده‌تر می‌شوند. تمزدن افزایش می‌یابد، چرا که پرخاشگری‌ای که می‌باید سرکوب شود، افزایش پیدا می‌کند. اما وقتی ما آزادیهای کنونی را با گذشته مقایسه می‌کنیم، این ادعایش از آنچه می‌باید سوال برانگیز می‌نماید. بدون شك اخلاق جنسی^۱ بسیار بیشتر از آنچه در قرن نوزدهم بود، بی‌قید و بست شده است؛ بدون شك ساختار اقتدار پدرسالارانه و به همراه آن خانواده به مثابه‌ی عامل تربیت و "اجتماعی‌سازی" فرد خیلی تضعیف شده است؛ بدون شك حقوق آزادی سیاسی^۲ در جهان غرب بسیار بیشتر از آنچه بوده‌اند، گسترش یافته‌اند، اگرچه جوهر دوره‌ی فاشیستی در آنان دوباره زنده است و رشد پرخاشگری هم که دیگر نیازی به اثبات ندارد. با اینهمه، پیوند عمده‌ی این واقعیات با پویایی سائق، آنچنانکه فروید مدعی است، به هیچ وجه واضح نیست، هنگامی که ما آزادیخواهی وسیع‌تر [در] اخلاق خصوصی و عمومی را مشاهده می‌کنیم. اما اگر ما طبقه‌بندیهای فروید را بطور مشخص‌تری در مورد وضعیت حاضر بکار بندیم، این وضعیت در پرتو دیگری ظاهر می‌شود.

II

خانمها و آقایان!

ما گفتیم که هرچه تمدن بیشتر به پیش می‌تازد، فشار قربانیان تحمیلی‌اش به افراد طاقت فرساتر می‌شود. اما بنظر می‌آید این قضیه در تضاد با وفور آزادیخواهی در وضعیت اجتماعی حاضر باشد. بگذارید تلاش کنیم،

وضعیت حاضر را از جنبه‌ی نظریه‌ی سائق فروید بنگریم. می‌خواهیم این موضوع را فقط بطور اجمالی در دو جهت مورد اشاره قرار دهیم، ابتدا در ارتباط با چیزگون کردن^۱ و اتوماتیک کردن^۲ من. بنا به نظریه‌ی سائق فروید، اصل واقعیت در آن فرآیندهایی غلبه می‌یابد، که میان او، من و فرا من، میان ناخودآگاه، خودآگاه و جهان بیرون در جریان‌اند. من، یا دقیق‌تر، بخش آگاه من، در نبرد دو جبهه‌ای و با اتحادها و پیوندهایی غالباً متغیر، در مقابل او و جهان بیرون قرار دارد. نبرد عمدتاً بر سر مقدار مجاز آزادی سائق است و بر سر تعدیل‌ها، و لایش‌ها و واپس‌زدنهایی است که می‌باید انجام گیرند. در این نبرد، من آگاه دارای نقشی هدایت‌کننده است: تصمیم در واقع تصمیم من است؛ من است که - حداقل در مورد عادی فرد بالغ - آقای مسئول فرآیندهای روانی است. در حاکمیت من، اکنون چیز اساسی تغییر یافته است. فرانس الکساندر^۳ خاطرنشان کرده است که من بعبارتی جسمی می‌شود و واکنش‌هایش به جهان بیرون و به خواش‌های او، همواره "خودکارتر" می‌شوند. واکنش‌های بلاواسطه و تقریباً جسمی - که در طی آنها، ادراک‌کننده، تفکر و حتی احساس نقش بسیار اندکی بازی می‌کنند - همواره بیشتر به جای فرآیندهای آگاهانه‌ی جدال می‌نشینند. بنظر می‌آید فضای آزادی که برای فرآیندهای روانی در اختیار فرد قرار دارد، بسیار محدودتر شده باشد؛ چیزی همچون يك روان فردی، با خواست‌ها و تصمیمات خاص خود، دیگر نمی‌تواند خود را شکوفا کند. فضا در اشغال نیروهای عمومی، اجتماعی است. این تنزل من - نسبتاً - خودمختار را می‌توان بلحاظ تجربی در اشارات پرخزده‌ی انسانها، و در بی‌حرکتی و انفعال مشغله‌ی وقت آزاد مشاهده نمود که همواره بصورت غیرقابل اجتناب‌تری، غیرشخصی، مرکزی و در معنای منفی آن عمومی می‌شود و به مثابه‌ی آن به کنترل درمی‌آید. این [تنزل] همپا و مطابق روانی^۴ برای [پدیده‌ی] چیرگی اجتماعی بر اپوزیسیون^۵، برای درماندگی نقد^۶، برای یکنواخت‌سازی تکنیکی^۷ و برای بسیج مستمر جمع^۸ است.

- 1-Verdinglichung 2-Automatisierung 3-Franz Alexander
4-psychische Korrelat 5-Bewältigung der Opposition
6-Ohnmacht der Kritik 7-technische Gleichschaltung
8-permanente Mobilisierung des Kollektivs

نکته‌ی دوم تقویت اقتدار بیرون از خانواده است. رشد و توسعه‌ی اجتماعی، که از فرد به مثابه‌ی فاعل اقتصادی خلع ید می‌کند، کارکرد فردگرایانه‌ی خانواده را نیز به نفع قدرتهای موثرتر، تا کمترین میزان کاهش داده است. نسل جوان، اصل واقعیت را کمتر بواسطه‌ی خانواده و بیشتر در بیرون خانواده می‌آموزد و واکنش‌ها و رفتارهای اجتماعا مفید را بیرون از محدوده‌ی حفاظت شده‌ی خانواده فرامی‌گیرد. پدر امروزی دیگر چندان نماینده‌ی پرتاثیر اصل واقعیت نیست، و از سویی دیگر بی‌قید و بستی در اخلاق جنسی چیرگی بر عقده‌ی ادیب را آسان می‌کند: نبرد علیه پدر اهمیت روانشناختی خود را به میزان زیادی از دست می‌دهد. اما بدین صورت قدرت حاکمیت تضعیف نشده، بلکه تقویت شده است. خانواده تا آنجا که امر خصوصی محسوب می‌شد، در مقابل قدرت عمومی قرار داشت، یا حداقل از آن متمایز بود؛ هر چه قدرت عمومی، خانواده را بیشتر تحت تسلط داشته، یعنی هر چه سرمشق‌ها و نمونه‌ها بیشتر از بیرون گرفته می‌شوند، اجتماعی کردن نسل جوان — به مثابه‌ی بخشی از قدرت عمومی — به نفع قدرت عمومی، یک شکل‌تسرو و منسجم‌تر می‌شود. اینجا نیز فضای روانی که می‌تواند میدان ظهور استقلاال و دیگر بودی باشد، محدود و اشغال می‌شود.

برای اینکه نقش تاریخی این تغییرات روانی را روشن کنیم، باید تلاش کنیم آنها را در کنار آشکال سیاسی حاضر بنگریم. روند اساسی‌ایکه این شکل و صورت را تعیین می‌کند، تحت عنوان دمکراسی توده‌ای توصیف شده است. ما بدون اینکه مجاز باشیم این مفهوم را مورد بحث قرار دهیم، می‌خواهیم مختصراً اجزاء اصلی آن را برشماریم: در دمکراسی توده‌ای عناصر واقعی سیاست دیگر افراد و گروههای فردی هویت دار نیستند، بلکه کلیت‌های یکرنگ شده، یکدست شده هستند که به مثابه‌ی دو واحد حاکمه نمودار می‌شوند: یکی در شکل و هیئت دستگاه عظیم تولید و توزیع در صنعت مدرن، و دیگری در هیئت توده‌ی خادم این دستگاه. اختیار بر این دستگاه، یا حتی بر قسمت‌های کلیدی آن، بخودی خود اختیار بر توده است، بدین صورت که اختیار بطور خودبخود از تقسیم کار — به مثابه‌ی حاصل فنی آن — نتیجه می‌شود، به مثابه‌ی امر عقلانی دستگاه عمل‌کننده‌ایکه تمام جامعه را دربر گرفته و حفظ می‌کنند. حاکمیت بدین صورت به مثابه‌ی کیفیت اجرائی پدیدار می‌شود، و این کیفیت، گروههای مختلف حافظ بخش‌های کلیدی دستگاه را — اعم از اقتصادی، سیاسی،

نظامی — به صورت یک مجتمع فنی — اجرائی (که نماینده‌ی کل است) بهم پیوند می‌دهد.

در برابرش، گروههای خادم دستگاه بصورت توده، بصورت خلق یکرنگ می‌شوند و با ضرورت تکنیکی به حالت مفعول مدیریت درمی‌آیند، حتی هنگامیکه با عنوان "دارنده‌ی حق حاکمیت"، قدرت را آزادانه نمایندگی و بطور دمکراتیک کنترل می‌نمایند.

این مجتمع فنی — اجرائی به مثابه‌ی بیان خرد عینی نمایان می‌شود، یعنی به مثابه‌ی قالبی که در آن این تمامیت خود را بازتولید می‌کند و گسترش می‌دهد. همه‌ی آزادیها از جانب آن پیش تعیین شده و شکل و صورت یافته‌اند؛ آنها کمتر در انقیاد قدرت سیاسی، و بیشتر تحت سیطره‌ی مطالبات عقلانی دستگاه قرار دارند. دستگاه، دربرگیرنده‌ی وجود خصوصی و عمومی افراد، دربرگیرنده‌ی صاحب اختیاران و تحت اختیارها، دربرگیرنده‌ی وقت کار و وقت آزاد، خدمت و فراغت، طبیعت و تمدن است. بدین ترتیب اما، دستگاه به درون شخص، به سائقهای او و به هوش و فکر او دست می‌برد، البته بگونه‌ای متفاوت با آنچه در مراحل پیشتر رشد اتفاق افتاده است: یعنی در درجه‌ی اول دیگر نه بعنوان قدرت خشن — بیرونی، شخصی یا طبیعی، نه حتی به عنوان تاثیر آزادی‌رقابت — اقتصاد — بلکه به عنوان خرد فنی کاملاً شی‌شده‌ای که به مثابه‌ی خرد تکنولوژیک کنترل مضاعف معقولانه و روشمند دارد و از این لحاظ توجیه شده است.

به همین دلیل توده‌ها دیگر محکومانی صرف نیستند، بلکه محکومانی هستند که دیگر مقابله نمی‌کنند، یا مقابله‌شان خود به مثابه‌ی تصحیحی قابل محاسبه و تاثیر و تغییرپذیر — که بهبودهایی در دستگاه ایجاد می‌کند — به درون قرار داده‌ها پذیرفته و تفسیر می‌شود. آنچه بیشتر زمانی فاعل سیاسی بود، مفعول شده است، و منافع متضاد و آشتی‌ناپذیر پیشین بنظر می‌آید به یک منفعت مشترک متحول شده باشد.

بدین صورت اما، صورت‌بندی سیاسی بطور کلی متحول شده است، دیگر در مقابل اشیاء و موضوعات هیچ فاعل مستقلی که به مثابه‌ی حکمران اهداف و

منافع قابل تعریف خود را تعقیب کند، وجود ندارد. حاکمیت گرایش به خنثی شدن و قابل تعویض شدن دارد، بدون اینکه بواسطه‌ی چنین تعویضی، کل، خود تغییر یابد؛ حاکمیت دیگر تنها مشروط است به استعداد و علاقه به حفظ و گسترش دستگاه به مثابه‌ی کل. اجازه بدهید مختصراً به بیان سیاسی آشکار این خنثی‌سازی اشاره کنم، شاید گفته‌ها مفهوم‌تر شوند: شبهه‌سازی^۱ افزایشدهی احزاب سیاسی‌ایکه در پیش متضاد بوده‌اند، [شبهه‌سازی] اهداف و استراتژیهای آنان - در کشورهای پیشرفته -، یکپارچه‌سازی^۲ افزایشدهی زبان و سمبلهای سیاسی، و سرانجام یکپارچه‌سازی فراملی و حتی فراقاره‌ای‌ایکه با وجود همه‌ی مقاومتها در حال غلبه است و در کشورهای با سیستمهای سیاسی بسیار متفاوت نیز در حال پیشروی است. آیا خنثی‌سازی تضادها و شبهه‌سازی بین‌المللی نهایتاً رابطه‌ی دو سیستم متقابل جهانی در دنیای غرب و شرق را نیز تعیین خواهد کرد؟ نشانه‌هایی وجود دارد که حاکی از این امر است.

این حاشیه‌پردازی سیاسی می‌تواند به روشن کردن نقش تاریخی پویایی روانی، که از سوی فروید کشف شده است، کمک کند. لنگه‌ی مقابل مجتمع‌سازی سیاسی، یکنواخت‌سازی^۳ ساختمان روانی است که بطور خلاصه در بالا مورد اشاره قرار گرفت: یکپارچه‌سازی من و فرامن، که بواسطه‌ی آن، من، جدال آزادانه با حاکمیت پدر را بلاواسطه به خرد اجتماعی واگذار می‌کند؛ کیفیت فنی - اجرائی حاکمیت، مطابق با اتوماتیک کردن و چیزگون کردن من است. در این حاکمیت کنش‌های آزاد به صورت واکنش‌های سنگ شده درمی‌آیند. اما من که صورتبخشی مستقل سائقه از وی سلب شده و تحت انقیاد فرا - من قرار دارد، هر چه بیشتر فاعل ویرانگری و هر چه کمتر فاعل اروس است. چرا که فرامن عامل اجتماعی سرکوب و مأمن ویرانگری اجتماعا مفید است که در روان ضبط و ثبت می‌شود. اینطور بنظر می‌آید اتمهای روانی جامعه‌ی حاضر خود به همان اندازه‌ی بارآوری اجتماعی، انفجاری باشند. در پشت خرد فنی - اجرائی یکپارچه‌سازی، خطر نابخردیت غالب پدیدار

است، با زبان فروید: سنگینی قربانیانی که تمدن موجود باید از افراد طلب کند.

تابوها ونهی سائقه‌ها که اساس بارآوری اجتماعی را می‌سازند، می‌باید به همراه افزایش بارآوری همواره با ترس بیشتری حفظ و نگهداری شوند؛ آیا می‌توانیم - از فروید فراتر رفته - بگوییم: به این خاطر که وسوسه‌ی لذت بردن از بارآوری فزاینده در آزادی و خوشبختی همواره قوی‌تر و همواره عاقلانه‌تر می‌شود؟ فروید بهر حال از "تقویت احساس گناه" در جریان پیشرفت تمدن و از افزایش آن "شاید تا به آن درجه‌ای که برای فرد به سختی تحمل‌پذیر است" (۹)، سخن می‌گوید و در این احساس گناه "بیان کشمکش دوپهلوا و بیان نبرد جاودانه‌ی میان اروس و سائق ویرانگری - مرگ" را می‌بیند. اینست آن نگرش انقلابی فروید: آن کشمکش که تعیین‌کننده‌ی سرنوشت تمدن است، کشمشی است میان واقعیت سرکوب و امکان تقریباً به همان اندازه واقعی از میان برداشتن آن، میان ترفیع اروس - که برای تمدن ضروریست - و سرکوفت به همان اندازه ضروری امیال آن، به میزانی که به همراه رشد فزاینده‌ی مکنات اجتماعی، رهاسازی اروس همواره قابل پیش‌بینی‌تر می‌شود. سرکوب آن نیز همواره شدیدتر می‌شود. و همینگونه که سرکوب، نیروی اروس برای دریندکشدن سائق مرگ را تضعیف می‌کند، به همینگونه به همراه آن زنجیرهای انرژی ویرانگر را می‌گسلد و پرخاشگری را به میزان غریبی آزاد می‌سازد، چیزی که مجدداً تشدید کنترل و دخل و تصرف آن را به ضرورت سیاسی تبدیل می‌کند.

این دیالکتیک تقدیری تمدن است، که بنا به نظر فروید چاره‌ناپذیر است؛ چاره‌ناپذیر همانند نبرد میان اروس و سائق مرگ، میان بارآوری و ویرانگری. اما اگر ما مجاز باشیم که در این نبرد، تضاد میان سرکوب اجتماعاً ضروری و امکان تاریخی از میان برداشتن آن را نیز ببینیم، آنگاه "احساس" فزاینده‌ی "گناه" از همان تضاد متأثر می‌شد: گناه، دیگر نه فقط در تداوم تأثیر تحریکات منع شده‌ی سائق - علیه پدر و برله مادر - قرار داشت، بلکه همینطور در پذیرش و حتی در رضایت دادن به سرکوب، یعنی در بکارگیری مجدد، درونی‌سازی و بت‌سازی از حاکمیت پدر به همراه آن حاکمیت بطور

1-Angleichung

2-Vereinheitlichung

3-Gleichschaltung

1-Ambivalenzkonflikt

2-Manipulation

کلی. آنچه در مراحل پیشتر تمدن - شاید - نه تنها يك ضرورت اجتماعی بلکه يك ضرورت زیست‌شناختی نیز بود که ادامه‌ی تکامل نوع انسان را تضمین می‌کرد، در اوج تمدن دیگر تنها يك "ضرورت" سیاسی اجتماعی برای حفظ وضعیت موجود است. منع زنا با محارم علت نخستین تاریخی و ساختاری برای يك رشته‌ی کامل از تابوها و فشارهایی بود که وجه مشخصه‌ی جامعه‌ی پدرسالار - تک‌همسری هستند. آنها انقیاد ارضا را به بارآوری ویرانگر و خود-تعالی بخش جاودانه نموده، و اروس را، [یعنی] سائقهای زندگی را بی‌دست و پا و فلج می‌کنند. از اینجاست، احساس گناه نسبت به يك آزادی خیانت دیده و از دست رفته.

تعریف تعارض فرهنگی از سوی فروید، به مثابه‌ی بیان نبرد جاودانه مابین اروس و سائق مرگ، نشانگر يك تضاد درونی در تئوری فروید است، که خود به مثابه‌ی تضاد ناب دربردارنده‌ی امکان حل و گشایش است؛ اگر چه این امکان از سوی روانکاوی تقریباً پس‌رانده شده است. فروید تاکید می‌کند "فرهنگ از يك محرك درونی شهوی تابعیت می‌کند که انسانها را بصورت يك توده‌ی درونا به هم پیوسته و متحد درمی‌آورد." (۱۱) اما اگر اینگونه است، چطور می‌تواند سرشت غیر اخلاقی و غیراجتماعی، حتی ضداخلاقی و ضداجتماعی اروس، آنگونه که همواره از سوی فروید تاکید شده است، درعین حال يك سرشت "فرهنگساز" باشد. چگونه می‌تواند خواهش ذاتی اصل میل که حتی از سائق حفظ خود نیز پرورزن‌تر است، و خصوصیت چند دیسه-عجب‌گونه‌ی جنسیت، محرك شهوی فرهنگ باشد؟ تقسیم دوطرف تضاد به لحاظ زمانی به دو مرحله‌ی پی‌درپی تکامل، هیچ کمکی نمی‌کند: فروید هر دو طرف تضاد را به سرشت اولیه‌ی اروس نسبت می‌دهد. ما باید بیشتر تضاد را مرکز توجه قرار داده و حل آن را در خودش بجوئیم.

وقتی فروید "هدف" "بهم‌پیوند دادن ماده‌ی آلی در واحدهای همواره بزرگتر" (۱۲) و "ایجاد و حفظ واحدهای هرچه بزرگتر" (۱۳) را به سائقهای جنسی نسبت می‌دهد، پس در این صورت این رانش در هر فرآیند حفظ حیات موثر است، از اتحاد نخستین سلولهای نطفه تا شکل‌گیری مجامع فرهنگی:

1-kulturschaffend

جامعه و ملت. این رانش تحت سیطره‌ی اصل میل قسار دارد: و همین خصوصیت چندگونه‌ی جنسیت است که فراتر از کارکرد تخم‌می‌ای که بدن محدود شده است، بسوی میل‌جویی بیشتر و وسیع‌تر تحریک می‌کند، بسوی ایجاد يك محیط لیبیدویی، یعنی محیطی سعادت‌مند. تمدن زاده‌ی میل است: این جمله با تمام تحریکش باید مورد تاکید قرار گیرد. فروید می‌نویسد: "آنچه در روابط اجتماعی انسانها حادث می‌شود، همان چیزی است که تحقیقات روانکاوی در مورد رشد لیبیدو در خود نشان داده است. لیبیدو به ارضا، نیازهای عمده‌ی زندگی تکیه کرده و افرادی که در آن ارضا، مشارکت دارند را به عنوان اولین موضوع‌های خود انتخاب می‌کند. و همانگونه که در مورد فرد، در رشد تمامی نوع انسان نیز، تنها عشق به عنوان عامل فرهنگی، به مفهوم يك گردش و تحول از خودخواهی به دیگرخواهی، موثر بوده است." (۱۴) این اروس است نه آگاهانه، سائق تجزیه نشده - به نیروی والايش یافته و والايش نیافته - است، که این تاثیر را باعث می‌شود. کار، که چنان سهم عمده‌ای در انسان شدن حیوان دارد، بدواً لیبیدویی است. فروید با تاکید عنوان می‌کند که هم عشق جنسی و هم عشق والايش یافته "به کار مشترک پیوند خورده است." (۱۵) انسان دست به کار می‌شود، چرا که در هنگام کار - و نه ابتدا بعد از کار - لذت می‌برد: کار بعنوان بازی تواناییهایش و ارضا، نیازهای زندگیش - نه وسیله‌ی زندگیش، بلکه خود زندگیش. انسان دست به کار پرورش طبیعت می‌شود و پرورش خود و همکاری را آغاز می‌کند، تا لذت‌جویی را تامین و جاودانه کند. گزاهایم این نظر را شاید به روشن‌ترین صورت نمایندگی و سعی در اثبات آن کرده است. اگر اینطور باشد، در درک فرویدی از رابطه‌ی میان تمدن و پویایی سائق تصحیحی تعیین‌کننده صورت می‌گیرد. دیگر تعارض اصل میل و اصل واقعیت نه به لحاظ زیست‌شناختی ضروری است و نه علاج‌پذیر، به عبارت دیگر، این تعارضی نیست که تنها از طریق تحول سرکوبگرانه‌ی سائق علاج‌پذیر باشد و در صورت چنین تصحیحی علاج و حل سرکوبگرانه، دیگر يك پروسه‌ی طبیعی-ادامه یافته در تاریخ نیست که از طریق "اضطرار" اجتناب‌ناپذیر "زندگیش"،

۱ - Agape عشق خدا به انسانها، بویژه به فقیران، ضعیفان و گناهکاران، که در

2-Geza Röhheim

مسیح تجسم می‌یابد؛ نوع دوستی، دشمن دوستی - م

ضعف و دژخویی تحمیل شده، بلکه بیشتر يك پروسه‌ی تاریخی - اجتماعی است که بصورت طبیعت درآمده است. تبدیل کابوس‌گونه‌ی ارگانیزم به آلت کار خودبیگانه، شرط و لازمه‌ی تمدن به معنای کلی آن نیست، بلکه شرط و لازمه‌ی تمدن به مثابه‌ی حاکمیت است، یعنی فرم مشخصی از تمدن. ناآزادی بنیادی، لازمه‌ی آزادی تمدن نمی‌بود، بلکه تنها لازمه‌ی آزادی فرهنگ سلطه‌گری می‌بود که در عمل عبارتست از فرهنگ موجود.

فروید در عمل سرنوشت سائقها را از سرنوشت حاکمیت استنتاج کرده است: فروید می‌گوید این استبداد پدر بدوی^۱ است، که رشد سائق را به جریان می‌اندازد و تمدن خردمند - سلطه‌گرا به لحاظ روانشناختی استوار می‌سازد، بدون اینکه، اما منشاء و ابتدای آن را در حاکمیت بدوی^۲ انکار کند. از زمان قیام پسران و برادران علیه پدر بدوی (۱۶) و برپایی مجدد و درونی‌سازی حاکمیت پدر، حاکمیت، مذهب و اخلاقیات درونا بهم پیوند خورده‌اند، بدین‌صورت که مذهب و اخلاقیات مدت و قانونمندی - "خرد" - حاکمیت را به لحاظ روانشناختی پی‌ریزی می‌کنند، اما همزمان، حاکمیت را عام می‌کنند. همانگونه که همه در گناه - قیام - سهیم‌اند، به همان صورت نیز همه می‌باید قربانی بدهند، همین‌طور آنهایی که اکنون در حاکمیت‌اند. سروران نیز همانند غلامان، خود را به انقیاد محدودیتهای ارضاء سائق - میل - می‌سپارند. اما به همان گونه که سرکوب سائق، هر غلامی را "سرور خانه‌ی خود" می‌کند، به همان صورت نیز سروران همه‌ی خانه‌ها را بازتولید می‌کند: در جریان سرکوب سائق، حاکمیت اجتماعی به مثابه‌ی خرد عام مستحکم می‌شود. این امر در سازماندهی کار صورت می‌پذیرد.

رشد حاکمیت بواسطه‌ی سازماندهی کار فرآیندی است که به حوزة اقتصاد سیاسی تعلق دارد، و نه به روانشناسی. اما پیش‌شرط‌های جسمی - روانی این رشد - که از سوی فروید کشف شده‌اند - امکان می‌دهند، مقطع فرضی‌ای مشخص شود، آنجا که تمدن سرکوبگر سائق به وجود تاریخا "خردمند" خودپایان می‌دهد و از بازتولید خرد تاریخی دست می‌کشد. برای روشن کردن این امکان می‌خواهیم عوامل اساسی در پویایی روانی را، تا آنجا که برای پروسه‌ی کار

تعیین‌کننده‌اند، بار دیگر بر شماریم: اول اینکه تعدیل سرکوبگرانه‌ی جنسیت، ارگانیزم را برای بکارگیری به مثابه‌ی ابزار کار ناراضی‌تمند، اما اجتماعاً مفید هموار می‌کند. دوم اینکه، وقتی کار، مشغله‌ی مادام‌العمر، یعنی وسیله‌ی عمومی زندگی می‌شود، جهت اولیه‌ی سائقه چنان تغییر می‌یابد که دیگر نه ارضاء، بلکه کاربرد از آن، محتوای زندگی را می‌سازد. سوم اینکه، به این شیوه، تمدن خود را بر سطوح همواره گسترده‌تری بازتولید می‌کند. نیروی والايش یافته و حاصله از جنسیت، همواره "نقدینه‌ی" روانی بیشتری برای بارآوری فزاینده‌ی کار فراهم می‌سازد. (ترقی تکنیکی). چهارم اینکه، بارآوری فزاینده‌ی کار سبب افزایش امکانات لذت شده و بدین‌ترتیب امکان واژگون شدن رابطه‌ی تحمیلی اجتماعی مابین کار و لذت، وقت کار و فراغت را فراهم می‌آورد. اما حاکمیتی که در روابط موجود بازتولید می‌شود، والايش را نیز بر سطح گسترده‌تری بازتولید می‌کند: اجناس لذت‌آفرین کالاهایی‌رامی‌مانند که لذتمندی‌شان، ادامه کاری در شرایط موجود را ایجاب می‌کند. ارضاء، يك محصول فرعی کار ناراضی‌بخش باقی می‌ماند. بارآوری فزاینده، خود به آن ضرورتی بدل می‌شود، که قرار بود رفع کند. پنجم اینکه، بدین‌صورت قربانیانی که افراد اجتماعی شده از زمان سرنگونی پدر بدوی متحمل شده‌اند، به میزانی که خرد آشکارا مفهوم خود را اشباع می‌کند و فقر و ضعف اولیه را از میان برمی‌دارد، همواره نابخردانه‌تر می‌شوند. و گناهی را که پسران و برادران قصد داشتند با بت‌سازی از پدر (مذهب و اخلاقیات) و درونی کردن او به کیفر رسانند، بدون جزا باقی می‌ماند، چرا که با برپایی مجدد پدریت - اگر چه در شکل و هیئت عمومیت خردمند - آرزوی (سرکوفته‌ی) نابود کردن آن نیز زنده باقی می‌ماند. آری هر چه این حاکمیت، در پرتو امکانات تاریخی آزادی، خصلت عتیقه‌ی خود را بیشتر برملا می‌کند، گناه پیوسته آزاردهنده‌تر می‌شود.

در این مرحله از رشد، دیگر ناآزادی، نه به مثابه‌ی شرط اساسی آزادی خردمندانه، بلکه به مثابه‌ی بند و زنجیر آزادی نمودار می‌شود. دست‌آوردهای تمدن سلطه‌گر ضرورت ناآزادی را زورمدارانه از میان برداشته‌اند: درجه‌ی دست یافته و حاصله‌ی سلطه بر طبیعت و مکنات اجتماعی، کاهش کار ناراضی‌بخش را تا به سطح يك حداقل، ممکن می‌سازد، کمیت به کیفیت متحول می‌شود، وقت آزاد می‌تواند محتوای زندگی شود و کار می‌تواند بصورت

بازی و مشغله‌ی آزاد استعداد‌های انسانی درآید. بدین صورت ساختار سرکوفته‌ی سائق نیز متلاشی می‌شد: نیروی سائقه که دیگر دربندکار نارضايت بخش نیست، آزاد می‌شد و به مثابه‌ی اروس در جهت عمومیت بخشیدن به روابط لیبیدویی و اعتلای يك تمدن لیبیدویی به جریان می‌افتاد. اما با این وجود که در پرتو این امکان، ضرورت سرکوب سائق نابخردانه می‌نماید، این ضرورت نه فقط ضرورت اجتماعی، بلکه ضرورت بیولوژیک باقی می‌ماند. چرا که سرکوب سائق، انکار نفس را در افراد بازتولید می‌کند، و دستگاه ارضا نیازی که افراد ساخته‌اند، آنان را به مثابه‌ی نیروی کار بازتولید می‌کند.

ما خاطرنشان کردیم که نظریه‌ی سائق فروید بنظر می‌آید در نگارش بنیادی خود لنگه‌ی مقابل مفهوم ایده‌آلیستی-اخلاقی آزادی را عرضه کند؛ با وجود مکانیکی-ماتریالیستی بودن اصطلاح روح نزد فروید، آزادی دربرگیرنده‌ی سرکوب خود، ناآزادی خود است، چرا که بدون این ناآزادی، انسان به سطح حیوان تنزل می‌کرد: "آزادی فردی فراورده‌ی تمدن نیست." و همان گونه که اخلاق ایده‌آلیستی، آزادی سرکوفته‌ی حسیت را به عنوان ساختار ذات شناختی تعبیر می‌کند و در آن "سرشت" آزادی انسان را می‌بیند، به همان گونه فروید، سرکوب سائق را به عنوان ضرورت فرهنگی-طبیعی توأم می‌نگرد: اضطراب زندگی، تنازع بقا و خصلت آنارشیستی سائقه‌ها، مرزهای غیرقابل عبوری برای آزادی ترسیم می‌کنند. ما اکنون می‌توانیم شباهت‌ها و مطابقت‌های بیشتری برشماریم. یکی دیگر از ارکان وجودی مفهوم ایده‌آلیستی آزادی، که به روشن‌ترین صورت در فلسفه‌ی وجودی بیان می‌شود، تراگذاری^۱ است: آزادی انسانی، امکان، حتی ضرورت، فرارفتن از هر وضعیت موجود وجود و نفی آن است، چرا که آن وضعیت، در برابر امکانات انسانها، خود به معنی سلبیت، مانع و "دیگربودگی" است. وجود انسانی با اصطلاح سارتر بصورت يك "طرح"^۲ جاودانه می‌نماید که هیچگاه به کمال، غنا و آرامش نخواهد رسید. تضاد میان در-خود^۳ و برای-خود^۴، هیچگاه نخواهد توانست در در-خود-و-برای-خود بودن واقعی حل شود. این سلبیت مفهوم آزادی، در نظریه‌ی سائق فروید

1-Transzendenz

3-an-sich

2-Projekt

4-für-sich

فروید بندی روانشناختی خود را می‌یابد.

این امر وقتی آشکار می‌شود که ما مجدداً به "طبیعت محافظه‌کار" سائقه‌ها که سبب بروز تعارض مادام‌العمر میان اصل میل و اصل واقعیت است، بیندیشیم: چرا که سائقه‌های اصلی عمدتاً ارضا، و جاودانگی میل را طلب می‌کنند. اما برآورده شدن این طلب، مرگ طبیعی و تاریخی انسان را معنی می‌دهد: طبیعی به مثابه‌ی وضعیت پیش از تولد، و تاریخی به مثابه‌ی وضعیت پیش از تمسک. والايش، تراگذاری روانشناختی است که دربردارنده‌ی آزادی فرهنگی است. نفی سلبیت، که خود منفی باقی می‌ماند، نه فقط از اینرو که سرکوب حسیات معنسی می‌دهد، بلکه هم از اینرو که خود را به مثابه‌ی تراگذاری جاودانه می‌کند: بارآوری خودراندنده‌ی انکار نفس. اما آنچه در اخلاق ایده‌آلیستی در ساختار ذات شناختی پوشیده است و در پوشش باقی می‌ماند و اینگونه تحت عنوان تاج انسانی تجلی می‌کند، در نزد فروید به مثابه‌ی زخم کابوس گونه نمودار می‌شود، به مثابه‌ی بیماری که شدیداً محتاج سلامتی است، بیماری که تمدن برای انسان ببار آورده است. نه آن روی سکه‌ی آزادی فرهنگی، بلکه منطق ذاتی آن عبارت است از ترس فزاینده، تنش و ویرانگری فزاینده و "ناخشنودی فرهنگ" که از سرکوب آرزوی خوشبختی و از قربانی امکان خوشبختی ریشه می‌گیرد؛ و هر چه که سخت‌تر باید تحت حاکمیت و کنترل قرار گیرد، همانقدر بیشتر تمدن در مسیر ترقی‌اش امکانات خوشبختی را دست‌یافتنی‌تر کرده و امکانات تحقق آنها را از اتویی به علم درآورده است.

بدین صورت فروید سلبیت واقعی آزادی را آشکار می‌کند و درحالی‌که از تجلی یافتن ایده‌آلیستی آزادی امتناع دارد، ایده‌ی يك آزادی دیگر و ممکن را حفظ می‌کند که بنا به آن، به همراه از میان رفتن سرکوب سیاسی، سرکوب سائق نیز از میان برداشته شده است، و این از میان برداشتن، در مفهوم حفاظت آن چیزی است که بواسطه‌ی سرکوبها فراورده و حاصل شده است. در نزد فروید از يك بازگشت به طبیعت یا انسان طبیعی هیچ سخنی نیست: فرآیند تمدن، بازگشت‌ناپذیر است. اگر سرکوب سائق بطور کلی به آن وسعتی از میان برداشته شود که رابطه‌ی موجود بین کار و لذت برگردان شود و والايش عتیقی انرژی شهوی پس گرفته شود، اگر حسیات و خرد، خوشبختی و آزادی اصلاً بتوانند هم‌نوا و یگانه بشوند، تنها در اوج رشد تمدن چنین امری

امکان پذیر است، آنجا که اضطراب زندگی اقلاً به لحاظ تکنیکی رفع شده است و نبرد با دیگر نبرد بر سر ابزار زندگی نیست. فروید بیش از اندازه نسبت به این امکان بدبین بود. این بدبینی او بیشتر از این جهت بود که او مدت‌ها پیش از بمب اتمی و هیدروژنی و پیش از بسیج همه گیر، که با دوره‌ی فاشیسم آغاز شد و آشکارا هنوز نقطه‌ی اوج خود را تجربه نکرده است، رابطه‌ی عمیق میان بارآوری فزاینده و ویرانگری فزاینده، میان سلطه‌ی فزاینده بر طبیعت و سلطه‌ی فزاینده بر انسان را درک کرده است. فروید دیده است، که هرچه ثروت اجتماعی - که می‌توانست نیازهای آزاد و بی‌دستبرد رشدیابنده‌ی انسان‌ها را ارضا کند - افزایش بیشتری می‌یابد، انسان‌ها پیوسته با وسایل بهتر و موثرتری مقهور و به کار گرفته می‌شوند. این شاید آخرین دلیل برای این ادعای فروید باشد که پیشرفت تمدن، احساس گناه را تا به میزان به سختی قابل تحملی افزایش داده است؛ احساس گناه به خاطر آرزوهای منع شده‌ی سائق، که علیرغم سالها سرکوب هنوز هم موثر هستند. فروید بر این نظر پایبند مانده است که این تکانش‌های منع شده و زنده‌ی سائق^۱ نهایتاً آنهایی هستند که علیه پدر و بسوی مادر جهت دارند؛ اما در اثر بعدی او، آنها همواره با صراحت بیشتری از هیئت اولیه‌ی بیولوژیک - روانشناختی خود بیرون می‌آیند. اینجا احساس گناه، بعنوان "بیان تعارض دویپلو، نبرد جاودانه میان اروس و سائق ویرانگری - یا مرگ" تعیین و تعریف می‌شود. (۱۷) و در یک اختصار معماگونه می‌آید: "آنچه از پدر آغاز شد، در توده تکمیل می‌شود." (۱۸) تمدن، هنگامی که انسانها را بصورت مجامع "درونا بهم پیوسته" درمی‌آورد، از "یک محرک درونی شهوی"، از میل تبعیت می‌کند. اما اروس به سائق مرگ - اصل میل به اصل نیروانا - بسته است. تعارض باید با جد و جهد از میان برداشته شود؛ و "مادامی که ایمن اجتماع، فقط فرم خانواده را می‌شناسد"، [تعارض]، خود را در عقده‌ی ادیب بروز می‌دهد. برای اینکه بتوان همه‌ی وسعت نگرش فروید را فهمید، باید در نظر مجسم کرد که در این تعارض، نیروها به چه صورت تقسیم شده‌اند. پدر، که پسر را از مادر محبوب منع می‌دارد، نماینده‌ی اروس است، که ارتجاع سائق مرگ را افسار می‌زند، و بدین صورت نماینده‌ی اروس سرکوبگر است که اصل

1-verbotene und lebendige Triebregungen

میل را به میل زندگی پذیرا و جامعه‌پذیر^۲ محدود می‌کند و بدین گونه انرژی ویرانگر را رها می‌سازد. هم ارز و مطابق آن (پدیده)، رابطه‌ی دویپلوی عشق و نفرت نسبت به پدر است. مادر، هدف اروس و سائق مرگ است؛ در پیس خواش جنسی، خواش بازگشت به وضعیت قبل از تولد نهفته است، وضعیت وحدت و یگانگی اولیه‌ی اصل میل و اصل نیروانا در این سوی اصل واقعیت و از همین رو وضعیتی بدون دویپلویی، لیبیدویی خالص. محرک شهوی تمدن دیگر از خانواده فراتر می‌رود و همواره مجامع بزرگتری را به هم پیوند می‌دهد، تعارض، خود را در "شکل‌هایی" تشدید می‌کند، "که به گذشته تعلق دارند": حاکمیت پدر و به همراه آن، تعارض دویپلو خود را پیروزمندان گسترش می‌دهد. در بلندای تمدن، این تعارض، درون توده و علیه توده که پدر را در خود ضبط کرده است، به بازی درمی‌آید. و هرچه حاکمیت عام‌تر باشد، ویرانگری حاصله عام‌تر است. نبرد میان اروس و سائق مرگ، مادام که رشد تمدن در شکل‌هایی حادث می‌شود که "به گذشته تعلق دارند"، ذاتی‌ترین خصلت رشد تمدن است.

دوباره این اندیشه‌ی فروید که بارها از سوی او عنوان شده است، مورد تاکید قرار می‌گیرد، اینکه تاریخ انسانیت هنوز هم تحت اقتدار نیروهای "عتیقه" است؛ اینکه پیش - تاریخ و تاریخ بدوی هنوز در ما موثر هستند. "بازگشت سرکوفته‌ها"، در مقاطع خطیر تاریخی حادث می‌شود: در تنفرو قیام علیه پدر، در معبود ساختن و برپایی دوباره‌ی حاکمیت پدر. محرک‌های شهوی تمدن، که در تکاپوی وحدت خوشبختی و آزادی هستند، هر بار دوباره مقهور حاکمیت می‌شوند و اعتراض در ویرانگری خفه می‌شود. فروید بندرت و با اکراه در این باره اظهار امیدواری کرده است که تمدن، آزادی را که در طول این همه زمان توانسته است موجودیت بخشد^۳، روزی بتواند متحقق کند^۴، و تمدن بر قوای عتیقه پیروز شود. [کتاب] "ناخشنودی‌های تمدن" با ایسن عبارت پایان می‌رسد: "انسانها اکنون در اقتدار بر نیروهای طبیعی به جای رسیده‌اند که به کمک آن به راحتی می‌توانند همدیگر را تا آخرین نفر ریشه‌کن کنند. آنها به این موضوع آگاهی دارند، و یک بخش عمده‌ی ناآرامی

2-gesellschaftsfähig

4-verwirklichen

1-lebensfähig

3-realisieren

کنونی‌شان، بدبختی‌شان و حالت ترس‌شان از اینجا ریشه می‌گیرد. و اکنون باید منتظر بود تا آن "نیروی آسمانی" دیگر - اروس جاودانه - به تکاپو افتد و در نبرد با حریف همانسان فنا ناپذیر خود، از خویش دفاع نماید. " (۱۹)

این متن در سال ۱۹۳۰ نوشته شده است. در یک ربع قرن که از آن زمان می‌گذرد، از یک مقاومت فزاینده، از عنقریب بودن آن آزادی سعادتمندانسهی اروس خلاق تمدن، حقیقتاً چیزی قابل لمس نبوده است. شاید هم ویرانگری فزاینده‌ای که همواره خود را خردمندانه‌تر تولید می‌کند، نشان این باشد که تمدن به مضاف یک فاجعه می‌رود که در حین فروریزی و سقوط، قوای عتیقه‌را نیز به اضمحلال می‌برد و بدین گونه راه را برای عروج به مرحله‌ای بالاتر آزاد می‌کند.

ترجمه‌ی: حمید هاشمی

یادداشتها

۱- "نظریه‌ی سائق و آزادی" و "ایده‌ی پیشرفت در پرتو روانکاوی" مقالاتی مستقل‌اند که برای هدفی خاص تدوین شده‌اند. این مقالات روایاتی ویژه از پروبلماتیکی هستند که در جای دیگر و از جنبه‌های دیگر مورد بحث قرار گرفته‌اند. مقایسه کنید با:

"Trieblehre und Freiheit", in: *Sociologica*, Bd. I der "Frankfurter Beiträge zur Soziologie", Frankfurt am Main 1955, S. 47ff., und *Eros and Civilization*, Boston 1955 (deutsch: *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt 1965)

2-Vgl. H. Marcuse, "Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse", S. 42ff.

۳- "قابلیت انعطاف" غرایز که پیشفرض این طرح است قاعدتاً باید نافی درکی باشد که مدعی است غرایز عناصر و اجزایی بیولوژیک و اساساً تغییرناپذیرند: تنها "انرژی" غرایز و - جزئاً - "محدودیت آنها به‌موضع خاص" در اساس بدون تغییر باقی می‌ماند.

4-S. Freud, "Abriss der Psychoanalyse", *Werke* Bd. XVII, S. 75.

۵- اصطلاح "بدوی" در مفهوم فروید معنای ساختاری - عملکردی، زمانی، رشدشناسی (ontogenetisch) و معنای نوع‌شناسی (phylogenetisch) را یکجا دارد. ساختار "بدوی" سائق، آن ساختاری است که در پیش‌تاریخ نوع انسان حاکمیت داشته است. و در جریان تاریخ متحول می‌شود و به مثابه‌ی شالوده در تاریخ فرد و نوع - به روشن‌ترین وجه در اوان کودکی - بصورت پیش‌آگاه (vorbewusst) و ناآگاه (unbewusst) موثر واقع می‌شود. این ایده که بشریت، در هیئت فردها و در هیئت عمومیت خود هنوز تحت اقتدار قدرتهای باستانی قرار دارد، از جنجالی‌ترین بینش‌های فروید است.

6-I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Einleitung, in: *Gesammelte Schrift-en* Bd. VI, Berlin 1907, S. 382. Anm.

7-S. Freud, "Das Unbehagen in der Kultur", *Werke* Bd. XIV, S. 442.

8-A. a. O., S. 455.

9-A. a. O., S. 493.

10-A. a. O., S. 492.

11-A. a. O.

12-S. Freud, "Jenseits des Lustprinzips", *Werke* Bd. XIII, S. 45.

13-S. Freud, "Abriss der Psychoanalyse", *Werke* Bd. XVII, S. 71.

■ نوشته‌ی فوق بخشی از کتاب هربرت مارکوزه با مشخصات زیر:

Herbert Marcuse, *Psychoanalyse und Politik*, 6. Aufl., Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main, 1980

- 14-S, Freud, "Massenpsychologie und Ich-Analyse", *Werke* Bd. XIII, S. 112.
- 15-A.a.O., S. 113.
- 16-Vgl. H. Marcuse, "Die Idee des Fortschritts im Lichte der Psychoanalyse", S. 43ff.
- 17-S. Freud, "Das Unbehagen in der Kultur", *Werke* Bd. XIV, S. 492.
- 18-A.a.O., S. 492f.
- 19-A.a.O., S. 506.

ماندانا هندسی

یادداشتی پیرامون کتاب ازدواج موقت در ایران

- * Law of Desire: Temporary Marriage in Iran
- * Shahla Haery
- * I.B. Touris & Co. Ltd. London 1990

آخوندی تفاوت بین ازدواج دائم و موقت را به شرح زیر تعریف کرد:

ازدواج دائم "مانند خریدن يك خانه است" در صورتیکه ازدواج موقت "مانند کرایه‌ی ماشین است". چنین مقایسه‌ای فرق این دو نوع ازدواج را به شیوه‌ای عامیانه روشن می‌سازد. ازدواج دائم (نکاح) قرارداد فروش يك کالا است که به موجب آن از یکسو مالکیت آن کالا (زن) کلاً و تماماً واگذار می‌شود و از سوی دیگر پول و یا مال زیادتری (مهریه) — بخصوص اگر زن (کالا) باکره (دست-نخورده) باشد — مبادله می‌گردد. ازدواج دائم از ارزش اجتماعی والاتر — بهره‌مند است. در مقابل، ازدواج موقت مسئولیت شخصی، اجتماعی و اخلاقی گرانی را در پی ندارد، چون مقصود اصلی از این ازدواج لذت جنسی است (برعکس ازدواج دائم که مقصود اصلی آن تولید مثل است) و شوهر موقت فقط حق استفاده از زن موقت خود را دارد (برخلاف ازدواج دائم که شوهر حقیق مالکیت زن خود را دارد). بنابراین از زوج‌های موقت توقع هم‌زیستی بوجود نمی‌آید.

شہلا حائری در "قانون غریزه" مقوله‌ی صیغه را از لابلای پستوهای زیارتخانه‌ها بیرون کشیده و ابعاد وسیع و متعدد آنرا به بحث می‌گذارد. وی

نشان می دهد که برخلاف دید حاکم بر روشنفکران ایرانی، ازدواج موقت (متعنه) مسئله ی ساده ای نیست. دیگر کافی نیست که آن را يك نوع فحشا تعریف کنیم زیرا با وجود تشابه های عینی که مابین فحشا و صیغه است، تفاوت های حقوقی و ذهنی این دو بسیارند. قانون اسلامی (شریعت) ازدواج موقت را مشروع میدانند در حالیکه فحشا، زنا به حساب می آید و غیر مشروع و غیر مجاز است. تفکر و دید اسلامی منکر وجود غریزه ی جنسی در زن یا مرد نیست. صریحا می گوید که زن و مرد بالغ هردو دارای چنین غریزه ای هستند. البته غریزه ی جنسی مردان از قرار مانند "آشفشان" شناخته شده در حالیکه زنان "قادر به کنترل غریزه ی خود هستند." مسئله ی اسلام نحوه ی ابراز غریزه ی جنسی است. تا زمانیکه این غریزه بر طبق اصول اسلامی و قوانین شرعی ابراز شود، اشکالی ندارد. پس بنابراین فحشا حرام و نامشروع است چون خارج از حیطه ی شرعی صورت می گیرد. فرزندان زن فاحشه نامشروع می باشند در صورتیکه فرزندان زن صیغه شده مشروع هستند و حق طلب خرجی از پدرشان دارند.

ازدواج موقت در موارد متفاوتی اتفاق می افتد: صیغه در زیارت، صیغه، نذری، صیغه در سفر، صیغه ارباب مرد با خدمتکار زن، صیغه آقائسی، صیغه برای اولادداشتن، صیغه برای کمک مالی دادن و حتی انواع و اقسام صیغه های غیرجنسی! از میان انواع صیغه، صیغه آقایی و صیغه های غیرجنسی توجه مرا جلب کرد. از قرار صیغه آقایی صیغه ای است که والدین، دختران و پسران نابالغ را صیغه می کنند تا زمانی که اینان بتوانند به عقد دائم یکدیگر در آیند. این نوع صیغه در زمان پهلوی بخصوص اجرا می شد چون سن قانونی ازدواج ابتدا ۱۵ و ۱۸ سال و سپس ۱۸ و ۲۰ سال برای زن و مرد جوان معین شده بود.

صیغه های غیر جنسی بشمارند. به عنوان مثال مرد بالغ می تواند برای محرم شدن با زنی، دختران نابالغ آن زن را صیغه کند، یا زن و مردی که هم سفر هستند، می توانند برای آزاد شدن از قید حجاب و دیگر قیود اخلاقی بوسیله ی صیغه محرم شوند و یا صیغه بالاسر آقا، که اجازه ی معاشرت به زن و مردی که نامزد هستند، می دهد و غیره...

قانون غریزه مطالعه ای فرهنگی و انتقادی است درباره ی ضوابط

اجتماعی ازدواج موقت در ایران، مطالعه ای که تا به امروز بطور جامعی صورت نگرفته بوده است. شهلا حائری بخش اصلی مطالعاتش را در ایران ماقبل و مابعد انقلاب انجام داده است و آن شامل گفتگوها و مصاحبه های خواندنی و بیشماری است که وی با اهل دین و یا با زنان و مردان عادی داشته است. موقعیتی که بندرت برای دیگر ایرانیانی که مقیم خارج هستند، پیش می آید، چون یا آشنایی چندانی با مذهب شیعه و نهادهای آن ندارند و یا بععلل سیاسی نمی توانند دست به چنین کاری بزنند. شهلا حائری بخاطر اینکه نواده ی آیت الله حائری است در اجتماع مذهبیون پذیرفته شده بود. البته با وجود داشتن این مزایا هنوز برایش ارتباط برقرار کردن با مردم عادی که اغلب شرم از صحبت در این باره داشته اند مشکل بوده است. این اشکال حتی بعد از انقلاب اسلامی، یعنی زمانی که رژیم به ترویج ازدواج موقت به صورت گسترده ای پرداخت، نیز وجود داشته است.

ازدواج موقت سیر پرحادثه ای را در تاریخ ایران طی کرده است. در زمان قاجار چنین ازدواجی در میان درباریان، اشراف و تجار بسیار رایج و مرسوم بوده است. شاهان قاجار در برخی از اوقات برای ارضاء امیال جنسی خود متوسل به صیغه ای اجباری می شدند. بعنوان مثال حکایتی است (ص ۸۲) از فتح علی شاه که شبی دختر محمد خان دولو را از خانه اش میدزدد، زیر عیایش مخفی می کند و او را بلافاصله صیغه ی خود می کند. سپس پیغامی برای پدرش می فرستد که شرح آن از این قرار است: "برطبق آداب دخترت را سرقت کردم. چرا تو در مقابل یکی از دختران مرا برای یکی از پسرانت سرقت نمی کنی؟"

در زمان پهلوی موقعیت چنین ازدواجی به مخاطره می افتد. شاهان پهلوی، بخصوص محمد رضا شاه، که قصد ساختن جامعه ای مدرن بر طبق الگوی غربی را داشتند، روی خوشی به این نوع ازدواج نشان نمی دهند (البته چون به خلوت می روند، آن کار دیگر می کنند). نتیجتا فرهنگ رایج در آن زمان ایسن نوع ازدواج را پوشیده و عقب مانده شناخته بود. پس از انقلاب و قدرت گیری حکومت اسلامی، نفس مسیحا به کالبد ازدواج موقت دمیده شد و آن را دوباره زنده کرد. در دهه ی اخیر رژیم اسلامی تبلیغ پیگیری برای ازدواج موقت کرده است. به جوانان دانشجوی و دانش آموز توصیه می شود که در دوران تحصیل ازدواج موقت کنند چون کم خرج تر است و مانع تحصیلاتشان نخواهد شد. در ضمن این روزها ازدواج موقت فقط در کوچه پس کوچه های قم و مشهد صورت

نمی‌گیرد بلکه در میان جوانان روشنفکر تهرانی نیز رواج پیدا کرده است. البته قوانین قصاص به رشد آن در این قشر کمک فراوان کرده است.

شهبلا حائری در "قانون غریزه" توانسته است در تصویری بسیار رایج که نزد مذهبیان و غیرمذهبیان معمول است، خلل وارد کند. بنابر این تصور زنان همواره و تنها به دلیل ضعف مالی راضی به "میغه می‌شوند" در صورتیکه مردان برای ارضای میل جنسی خود "میغه می‌کنند". "قانون غریزه" این حقیقت را فاش می‌کند که زنان نیز در بسیاری موارد بخاطر ارضای میل جنسی خود به ازدواج موقت تن در داده‌اند. بسیاری از زنان ازدواج موقت را بخاطر انعطاف‌پذیری‌اش به ازدواج دائم ترجیح می‌دهند. مضاف بر این، چون شرایط کنونی، طلاق برای زن ایرانی را بمراتب پیچیده‌تر و مشکل‌تر از سابق کرده است، ازدواج موقت می‌تواند آلترناتیو بهتری جلوه کند.

در خاتمه، شهبلا حائری از مطالعات وسیع خود این نتیجه را می‌گیرد که زنان میغه‌علی‌الخصوص مورد سوءاستفاده‌ی رسوم ازدواج موقت واقع می‌گردند. جامعه‌ای که از یک طرف ازدواج موقت را مشروع شناخته ولی از طرف دیگر فرهنگ و رسوم اخلاقی آن این نوع ازدواج را به خاطر نزدیک بودنش با فحشا تحقیر می‌کند، زن میغه شده را در موقعیت بغرنجی قرار می‌دهد. وی نشان می‌دهد که توصیه‌های بالا منبری علمای دین که آب طهارت بر روی این نوع ازدواج ریخته‌اند هنوز نتوانسته اذهان عموم را نسبت به ازدواج موقت روشن سازد. از سوی دیگر عدم آگاهی زنان نسبت به شرایط حقوقی میغه، امکان بیشتری را برای سوءاستفاده از آنها فراهم آورده است.

بنظر من می‌توان ازدواج موقت را میراثی از جامعه‌ی ماقبل سرمایه‌داری تعریف کرد یعنی زمانی که تعدد زوجات مابین اقشار بالای جامعه رواج داشته است. اما آیا در آن دوره، زنان نیز حق چند شوهر اختیار کردن داشتند؟ آیا تعدد زوجات و ازدواج موقت پدیده‌ای است اسلامی؟

بعضی از فمینیستهای عرب از جمله نوال السعداوی عقیده دارند که عربستان ماقبل اسلام و آنهم در پاره‌ای از قبائل عرب چند شوهری زنان مرسوم بوده است چون مطابق با سیستم مادرشاهی مرسوم در بین قبایل، فرزندان یک زن، صرفنظر از معلوم بودن یا نبودن هویت پدرانشان، برسمیت شناخته می‌شوند. ظهور اسلام کمک به انسجام پدرشاهی در سرتاسر عربستان

کرد و در نتیجه حق مطلق در ازدواج (دائم یا موقت) به مردان داده شد. ازدواج موقت در بین زرتشتیان ماقبل تصرف ایران بتوسط اعراب مسلمان رواج داشت. بنا به روایتی از آن زمان (ص ۱۸)، به مردی که ریاست خانواده را داشت، این حق داده شده بود که همسر یا دختر خود را موقتا به ازدواج رسمی مرد دیگری از قوم خود درآورد. البته در مورد ازدواج موقت همسر یک مرد با مرد دیگر مرد اول شوهر دائمی آن زن به حساب می‌آمده و فرزندش نیز متعلق به شوهر دائمیش بوده است.

"ازدواج موقت" مسئله‌ی اجتماعی و فرهنگی مهمی است که تاکنون کمتر بطور عمیق مورد بررسی و تحلیل روشنفکران و نویسندگان ایرانی قرار گرفته است.

کتاب "قانون غریزه" اولین اثر جامعی است که از نقطه‌نظر یک زن با مسئله‌ی ازدواج موقت در ایران برخورد کرده است.

خسرو الوندی

معرفی کتاب

* مارکسیسم و دیالکتیک

* لوچوکولتی، دیوید هیلل روبن، روی اجلی ولویی آلتوسر

* ترجمه: رضا سلحشور و شاهرخ حقیقی

* انتشارات نقد

تاکنون به دلیل عدم شناخت کافی چپ ایران از دیالکتیک مارکس در آثار متعدّدش شامل نقد دیالکتیک هگل، کانت، هگلی های جوان، پسرودن و سرانجام رسیدن به روشی در کاپیتال که خود آن را روش دیالکتیک می نامد، مقوله ی مارکسیسم و دیالکتیک آنچنان در بوته ی اجمال باقی مانده است که هنوز بعد از حداقل ۵ دهه مبارزه ی نظری در جنبش چپ ایران اگر از یسک فعال سیاسی چپ با آگاهی متوسط مارکسیستی سوال شود موضوع هژمونی سیاسی طبقه ی کارگر چه رابطه ای با فلسفه و دیالکتیک مارکسیستی دارد، بی هیچ تردیدی از دادن پاسخ عاجز خواهد ماند. ترجمه ی آثاری که توسط مارکسیستهای بعد از لنین بر سر اساسی ترین مبانی نظری فلسفه و رابطه ی آن با مارکسیسم نوشته شده، در این زمینه جایگاه ویژه ای می یابد. تاکنون به دلیل ضعف عمومی در ادراک از تئوری مارکسیستی، حاکم بودن گرایشات انحرافی در ابعاد مختلف بر جنبش کمونیستی ایران و نبود درکی صحیح از رابطه ی تئوری انقلابی و عمل انقلابی کمتر اقدامی جدی برای ترجمه ی منابع پایه ای مارکسیسم معاصر صورت گرفته است. "مارکسیسم و دیالکتیک" تلاشی است برای جوابگویی به يك بخش از نیاز مبرم چپ ایران برای شناخت از فلسفه، دیالکتیک و رابطه ی آن با مارکسیسم.

در این معرفی نامه کوشش شده است ضمن حفظ مفاهیم عمومی مقالات کتاب، به درک کلی مقوله ها و بحث های آن به عنوان يك پیش درآمد، یاری شود. مقالات این مجموعه به ترتیب عبارتند از:

۱- مارکسیسم و دیالکتیک؛ لوچوکولتی

بین "تقابل واقعی" و "تناقض دیالکتیکی" با وجودی که هر دو لحظه هایی از "تقابل" اند، تمایزی رادیکال وجود دارد: تقابل واقعی یا تضاد ناسازگار، تقابلی است بدون تناقض که در این حالت با منطق صوری نیز اختلافی ندارد. تقابل نوع دوم، "متناقض" است و سبب پدیدار شدن تقابل دیالکتیکی است. مارکسیست ها تاکنون چنین ادراک می کردند که این هر دو تقابل با هم تفاوت سرشتی ندارند، اما بنظر کولتی تقابل نوع اول تقابلی است غیر دیالکتیکی. عناصر تقابل دیالکتیکی یا "متناقض" دو سر تقابلی هستند که وجود یکی بدون دیگری معنا ندارد. قضیه: "الف، نالف است." فقط وقتی معنی دارد که هر دو سر تقابل وجود داشته باشند. معنی "نالف" بدون دانستن معنی "الف" غیر ممکن است. "الف" به مثابه ی نمایی از جنس واحد در "الف"، "نالف" در هر دو بخش قضیه حضور دارد. بیان فشرده ی وحدت ضدین به این قرار است: برای اینکه "الف" نافی "نالف" شود خود بایستی نالف باشد، با این توضیح می بینیم که هر دو سر قضیه منفی اند؛ اولی برای نفی دومی و بالعکس. ساختمان تقابل متناقض در درون يك وحدت یا يك "هم آغوشی" است که اعتبار "وحدت ضدین" می یابد. "مثلاً، دو سر تقابل منفی، غیرواقعی و نا- چیز" عناصر دیالکتیک افلاطونند. هگل با اشاره به افلاطون می نویسد: "مفهوم دیالکتیک حقیقی عبارتست از نشان دادن حرکت ضروری مقولات ناب بی آنکه در چیزی انحلال یابند". تقابل واقعی، تقابل بین "الف" و "نالف" نیست بلکه تقابل "الف" و "ب" است. در اینجا وحدتی به چشم نمی خورد. هم آغوشی به همدیگرستیزی متقابل می انجامد. سازگاری تضاد، در تقابل واقعی جای خود را به "ناسازگاری متقابل" و "ناسازگاری واقعی" می دهد. مارکس با این تعبیر که "کران های واقعی نمی توانند وساطت شوند، بدین دلیل که آنها کران واقعی اند، آنها به وساطت نیازی ندارند، زیرا سرشتشان کاملاً متقابل است. آنها چیز مشترکی با یکدیگر ندارند، به یکدیگر نیازمند نیستند، یکدیگر را کامل نمی کنند، یکی در درون خود حامل میلی،

نیازی پیش‌بینی‌ای نسبت به دیگری نیست. "سرشت يك" تقابل واقعی "را در تخالف با يك" تقابل دیالکتیکی "برجسته می‌کند.

به نظر کانت "تقابل یا منطقی، یعنی شامل تناقض است، یا واقعی است، یعنی از تناقض اجتناب می‌کند." دو عنصر که با نیرویی برابر جسم واحدی را در دو جهت مخالف به حرکت وامی‌دارند، نمو نه‌ای است از يك تقابل واقعی. این دو عنصر مانند دو محمول يك چیز واحد همدیگر را نقض نمی‌کنند، آنها در این حرکت به تعادل می‌رسند. هر دو قطب يك تقابل واقعی مثبت‌اند. در این بحث کانت اثبات می‌کند که نامگذاری مثبت و منفی کمیت‌ها در ریاضیات نادقیق است. کانت عنصر منفی را تنها در رابطه‌ی بین دو قطب يك تناقض ناظر می‌داند. با وجود این کانت معتقد است با دنبال کردن روش ریاضی در دو طرف يك رابطه‌ی متناقض، ضرورتاً يك طرف تناقض مثبت و طرف دیگر منفی نخواهد بود. بطور مثال اگر غروب، طلوع منفی و سقوط، صعود منفی باشد، قضیه عکس نیز لازم‌الصدق است، یعنی صعود، سقوط منفی و طلوع، نیز غروب منفی خواهد بود، در اینجا طلوع و غروب یا سقوط و صعود، هریک به نوبه‌ی خود مثبت‌اند.

بنظر کولتی، انگلس، پلخانیف، لوکاج، صرمائو، کارل کرش و سزار لویورینی با وجودی که مداوماً با اصطلاحات تناقض و تقابل سخن گفته‌اند، تصور روشنی از این موضوع ندارند. ضمن اینکه در اکثر قریب به اتفاق موارد مارکسیست‌ها حتی تردید نکرده‌اند دو نوع تقابل که از ریشه با هم متفاوتند، وجود دارد.

برای هگل دیالکتیک ایده‌ها، دیالکتیک ماده نیز هست. از یکسو ایده و ماده برای هگل جدایی‌ناپذیرند، از طرف دیگر هگل معتقد است، "ایده‌آلیسم فلسفه تنها عبارت از به رسمیت نشناختن امر متناهی به مثابه‌ی موجودیتی واقعی." "اینکه" متناهی" و "نامتناهی" خارج از وحدتشان واقعیت ندارند، يك اصل دیالکتیکی است. "متناهی" يك هستی واقعی نیست. قطب مقابلش "نامتناهی" نیز "تهی‌وفاقد موجودیت واقعی است" و باید درون خرد وایده وجود داشته باشد.

بحث متفکران آلمان شرقی بر سر اینکه علم (و علم مدرن) از دیالکتیک و قوانین چه طرفی می‌بندد به شکلی ناتمام شروع و بی‌انجام به پایان می‌رسد.

آزادکویچ منطق‌دان لهستانی به نقل از کتابش با عنوان "دیسه نمای منطق" با تاکید بر اصل عدم تناقض، امکان تقابل و تناقض دو گزاره را رد کرده و بعد در يك رشته استدلال به این نتیجه می‌رسد که اصل وحدت و مبارزه‌ی اضداد با اصل عدم تناقض ناسازگاری ندارد. دلاولیه در يك دریافت عمومی با "دیالکتیک ایده‌آلیستی تسویه حساب می‌کند و تلاش برای رهایی مارکسیسم از تقلیل‌یافتگی به يك رمان فلسفی و بازگردانیدن مارکسیسم به مجرای واقعی خود یعنی تحلیل سیاسی-اقتصادی جامعه و جهان مدرن را به عهده می‌گیرد." بحث‌های دلاولیه درباره‌ی دیالکتیک، تناقض و تضاد به منظور نشان دادن جایگاه واقعی کاپیتال، گروندریسه و تئوری‌های ارزش اضافه در تحلیل سرمایه‌داری مدرن است. دلاولیه سرانجام نتیجه می‌گیرد: "مارکسیسم می‌تواند کماکان به سخن گفتن از مبارزه‌ها و درگیری‌های عینی در طبیعت و جامعه ادامه دهد و در عین حال از منطق غیرمتناقض علم استفاده کند؛ و از آنهم بهتر، مارکسیسم بدین طریق می‌تواند علم باشد و خود، علم را عملی سازد." اما استنادات دلاولیه در تئوری فتیسیسم مارکس نمی‌تواند مبانی یا دلایلی بیابد. تئوری فتیسیسم که جزئی اساسی در برهان اقتصادی مارکس است گذشته از اهمیت استنتاجات علمی، شیوه‌ی برهانی منحصر به فردی دارد که در آن خود واقعیت سرمایه‌داری بیان می‌شود. دلاولیه مارکس را به عنوان يك دانشمند در نظر می‌گیرد، با این ملاحظه، تئوری بیگانگی و فتیسیسم از اهمیت اساسی خود می‌افتد، تئوری‌ای که تمامیت ارزش تلاش مارکس در آنست. دلاولیه نمی‌تواند تناظر بین مارکسیسم به مثابه‌ی تئوری علمی برای تحولات اجتماعی و مارکسیسم به مثابه‌ی تئوری انقلااب (مارکسیسم نقد اقتصاد سیاسی) را دریابد، در اینجا است که دلاولیه با محدودیت روبرو می‌شود.

بحران و تناقض در تئوری مارکس. "در نزد مارکس تناقضات سرمایه‌داری تناقضاتی دیالکتیکی‌اند. مارکس امکان وجود بحران را در جدایی پول و کالا می‌بیند. دوران یا دگردیسی کالا امکان انقراضی و جنینی بحران است، کران‌ها یا قطب‌های تقابل غیرقابل وساطت که دارای هستی‌ای واقعی و مستقل‌اند، عامل پدیدار شدن بحران‌اند." "این نتیجه آشکارا غلط است. زیرا همه‌ی واقعیت‌ها متناقض‌اند و سرمایه‌داری نیز که يك واقعیت است دارای تناقضاتی است واقعی. به نظر مارکس اما از آن رو که سرمایه‌داری واقعیتی وارونه و

واژگونه (بیگانگی، فتیشیسم) است، دارای تناقض است.^{۱۰}

۲- دیالکتیک: تناقض کولتی؛ روی اجلی

از نظر اجلی، کولتی در مقاله‌ی "مارکسیسم و دیالکتیک" یکی از مقولات عمده‌ی دیالکتیک یعنی تناقض را که علیرغم همه‌ی مرکزیت و اهمیتش بطور بدی ناروشن رها شده است به درستی به مثابه‌ی مفهومی مارکسیستی معرفی می‌کند، کولتی در پافشاری بر سرشت اساساً منطقی تناقض و بنابراین دیالکتیک برحق است.^{۱۱} او با پیروی از کانت تمایز بین "تقابل واقعی" و "تقابل منطقی" را حفظ می‌کند.^{۱۲} بنا به استدلال کولتی در واقعیت نمی‌تواند تناقض وجود داشته باشد اما با وجود این کولتی می‌پذیرد که به نظر مارکس در سرمایه‌داری تناقضاتی وجود دارد.^{۱۳} آنجا که کولتی ناگزیر باید واقعی بودن خشن و خونین سرمایه‌داری را بپذیرد با این تعریف که "سرمایه‌داری واقعیتی وارونه و ایستاده بر سر است، واقعیت فتیشیسم و بیگانگی است"،^{۱۴} به وجود دو مارکس اذعان می‌کند:

۱- مارکس دانشمند؛ بانی علم توصیفی، توضیحی، پیش‌بینی‌کننده و بی‌طرف.
۲- مارکس فیلسوف؛ که اگر سوسیالیسمی عرضه می‌کند، سوسیالیسم علمی نیست بلکه فلسفی است و "در رابطه با موضوع ارزشگذار است و ملتزم به عمل انقلابی و تغییر است."^{۱۵}

کولتی آنجا که تقابل دیالکتیکی (تناقض) را با تقابل واقعی متمایز می‌داند، با این استدلال که "تقابل متناقض لحظه‌ای است که در آن یک سر تناقض نمی‌تواند بدون دیگری وجود داشته باشد و همینطور برعکس (جاذبه‌ی متقابل اضداد)^{۱۶}" تناقض دیالکتیکی را با تناقض صوری، یگانه محسوب می‌کند.^{۱۷} او در تقابل واقعی عکس قضیه‌ی اول را می‌بیند: "در تقابل واقعی ما با حالتی از یک دافعه‌ی متقابل روبرو هستیم.^{۱۸} این نوع تقابل بجای آنکه تقابلی متضمن یا تجمع‌پذیر باشد، تقابلی مانعة‌الجمع است."^{۱۹} کولتی که تناقضات مکشوفه توسط مارکس در سرمایه‌داری را تناقضاتی تجمع‌پذیر می‌داند و ضمناً آنها را "تقابلات متناقض وارونه‌ای" بحساب می‌آورد، بر آن است که در صورت سرپا ایستادن واقعیت، آنها تبدیل به تناقضات واقعی یعنی تبدیل به تناقضات مانعة‌الجمع می‌شوند.^{۲۰} در این استدلال کولتی بنظر می‌رسد که در درک مارکس تقابلی دیالکتیکی یا متناقض وجود دارد، بین تقابل متناقض و

تقابل واقعی.^{۲۱} در صورتی که اگر تمایز کانتی‌ای که کولتی بین تقابل واقعی و متناقض قایل است، تقابلی واقعی باشد در نتیجه نظر مارکس و نه سرمایه‌داری متناقض است.^{۲۲} در چنین حالتی آیا دو مارکس کولتی مقابل هم قرار می‌گیرند؟ کولتی که مدعی است "اضداد متحدی" مثل خرید و فروش وجود دارند کسسه ویژه سرمایه‌داری‌اند، باید قبول کند که در سیستم‌های غیر سرمایه‌داری نیز چنین اضدادی موجودند.^{۲۳} معضل دیگر کولتی یگانه‌انگاشتن تناقض متقابل (اضداد متحد) در دیالکتیک و اضداد مانعة‌الجمع منطقی صوری است.^{۲۴}

به نظر اجلی، در اندیشه‌ی واقعی یک اظهار معمولاً اظهار دیگر را صرفاً با نفی آن نقض نمی‌کند، بلکه از این طریق که خود ادعایی مثبت است و ممکن است بسیاری از جنبه‌های دیدگاهی را که با آن کشاکش دارد حفظ کند، چنین عملی انجام می‌دهد.^{۲۵} همچنین اضافه بر گزاره‌ها، مقولاتی همانند آنها که وجودی بیانی و مفهومی دارند نیز می‌توانند دارای روابط منطقی باشند؛ چنین روابطی گذشته از اینکه ارزیاب حقیقت‌اند، روابط معنایی را هم حفظ می‌کنند و بر این اساس نه تنها دربرگیرنده‌ی حالات ذهنی (تئوری) بلکه دربرگیرنده‌ی فعالیت‌های عملی‌ای هستند که ویژه‌ی نوع آدمی است.^{۲۶}

نتیجه اینک، تناقض تنها مقوله‌ی درگیری یا تقابل منطقی نیست، برپایه‌ی مفهوم عام‌تر مقوله‌ی ناهمسازی، نه تنها کنش‌ها در برابر هم می‌ایستند بلکه موضوعات حتی در مرتبه‌ی گزاره‌ای مثل تئوری‌ها به شیوه‌ای با یکدیگر درگیر می‌شوند که از اینکه صرفاً متناقض باشند راحت کمتری دارند، روابط منطقی تا حد فعلیت یافتن در جریان فعالیت اجتماعی درون نهادها و ساختارهای اجتماعی می‌تواند جریان یابد، نمونه‌ی عملی آن، نقد الهیات به مثابه‌ی یک موضوع ذهنی به لحاظ تاریخی و اجتماعی حمله به کلیسا است.^{۲۷}

بنظر اجلی تناقضات در واقعیت وجود دارند، اما تناقضاتی تنها و منحصراً انسانی، و از آنجا که علوم اعم از طبیعی و اجتماعی محصولات انسانی واقعی‌اند تا همین حد باید دیالکتیکی باشند.^{۲۸} اما اگر به این استدلال که هر علمی چون موضوعش و یا واقعیت مورد مطالعه‌ی او واجد تناقضات است اکتفا شود در آن صورت علوم اجتماعی و نه طبیعی باید دیالکتیکی باشند.^{۲۹} این عدم تمایز در مقاله‌ی کولتی موجب می‌شود که تا روابط تناقض و واقعیت علوم اجتماعی تابعی در علوم طبیعی باشند.^{۳۰} به دنبال چنین استنتاجی، مارکسیسم

دیگر نه نقطه‌ی وحدت علم و سوسیالیسم، بلکه محل التقاط علم و سوسیالیزم می‌گردد.

۳- مارکسیسم و دیالکتیک: دیوید هیلل روبین

روبین می‌گوید در بحثی شامل دو بخش: اولاً تقلیل روش مارکس به انواع هگل‌گرایی را مردود نماید و در ثانی دیدگاه مارکس را درباره‌ی موضوعاتی که روش وابستگی (یا تحول) ضروری و ساختار ضروری می‌خواند، توضیح دهد و دست‌یافتنی کند. او پس از تکرار و تحلیل بحث مارکس در مقدمه‌ی عمومی به گروندریسه نتیجه می‌گیرد: مارکس در استدلال "همانی" تولید و مصرف خط تمایز اساسی دیالکتیک "مارکسی" و دیالکتیک "هگلی" را روشن می‌کند. او دست‌کم در مورد "همانی مشخص" موفق شده است که خود را از متافیزیک هگلی روح مطلق جدا کند. مارکس در این سیر استدلال خود همچنین علم مراحـل و مراتب ضروری تولید را پیش می‌نهد، و برخلاف هگل منتظر فلسفه نمی‌نشیند تا "فلسفه ضرورت و تکوین را برایش از خارج وارد کند."

فلسفه‌ی هگل نشان می‌دهد که همانی سوژه و ابژه چه اندازه برای هگل محوری است. تکوین سوژه به ابژه و ضرورت وابستگی ابژه به سوژه برای هگل تنها توسط روح مطلق و نقش فعالش درباره‌ی شدن جهان قابل شرح است. در خصوص همانی سوژه و ابژه، لوکاج بعنوان حاسـب‌ترین و تواناترین مارکسیست - به نظر دیوید هیلل روبین - در یکی از نوشته‌های آغازینش تحت عنوان: "شی‌شدگی و آگاهی پرولتاریا" برآنست که پرولتاریا می‌تواند سوژه / ابژه‌ی یگانه‌ی تاریخ شود، یعنی انحلال عملی یکی از تناقضات اندیشه‌ی بورژوازی. لوکاج در پایان بحثش نتیجه می‌گیرد: "... تلاش برای الغای سرشت واقعیت به مثابه‌ی امر واقع، برای قلب ماهیت و تبدیل عینیت به چیزی که بوسیله‌ی سوژه برنشانده می‌شود، قلب ماهیت آن در همانی سوژه و ابژه و در یک کلام بدل ساختن جوهر به سوژه، تنها نتیجه‌ی همانی سوژه و ابژه می‌تواند باشد." روبین در حاشیه‌ی نگرش‌اش به لوکاج، دیدگاه لوچوکولتی را مبنی بر اینکه "دیدگاه دیالکتیکی برای هگل درباره‌ی ماده ذاتا ایده‌آلیستی است." نقد کرده و نتیجه می‌گیرد: کولتی در نقدش به دیالکتیک ماده‌ی هگلی، آنجا که انگلس، پلخانیف و لنین را در ماتریالیسم دیالکتیکشان حاملین ایده‌آلیسم هگلی قلمداد می‌کند فاقد مستندات واضح برای ادعایش است.

روبین سپس با بحث پیرامون انواع ضرورت منطقی، فیزیکی، قراردادی و

واقعی نتیجه می‌گیرد که درک مارکس از ضرورت فیزیکی "دلالت‌های روشنی" در باره‌ی علم دربردارد که برای بررسی و توضیح در علم جامعه، مسلماً همان توضیح و نتایجی نیست که "در کلیتش، متناظراً در علوم طبیعی هم پذیرفتنی می‌باشد." او می‌افزاید: از آنجا که از نظر مارکس علم خود به گرایش‌های گسترده ضروری و ذاتی در چیزها می‌پردازد، بنابراین به آنها در پیوند و حرکت ضروری‌شان برخورد می‌کند. به عبارت دیگر، علم خود دیالکتیکی است و در نتیجه به مکمل دیالکتیکی خارجی‌ای - آنطور که در نزد هگل بدان نیاز دارد - محتاج نیست. در واقع آنچه برای هگل عبارت است از تغییری بین علم غیر دیالکتیکی و فلسفه‌ی دیالکتیکی، در نزد مارکس به تمایز بین ایدئولوژی یا توجیه‌گری غیر دیالکتیکی - که با جدا کردن چیزها از حرکتشان آنها را "جاودانه می‌کند" - و علم دیالکتیکی بدل می‌شود. مارکس با نقد آنهایی که بوسیله‌ی نتایج کلی گمراه می‌شوند و آنهایی که بنابراین عادت کرده‌اند، نتیجه بگیرند "سرمایه رابطه‌ی طبیعی جاودانه‌ای است"، بدیلی برای یک علم طرح می‌کند که همه چیز را در جایگاه و حدود تاریخی‌اش قرار می‌دهد، علمی که بیش از پیش وظیفه‌اش پژوهش پی‌آمدهای به لحاظ فیزیکی ضروری‌ایست که از ساختار و ترکیب آن مفردات تاریخی معین جاری می‌شود.

۴- تضاد و کثرت تعیین (تضاد و علیت ساختاری): لویی آلتوسر

آلتوسر در این نوشته اساساً به بحث پیرامون مسئله‌ی "وارونگی" دیالکتیک مارکس نسبت به هگل می‌پردازد. بنظر او، برخی برآنند که اگر فلسفه‌ی نظری به مثابه‌ی پوسته یا پوششی رازآمیز برای یک هسته ارزشمند - که همانا دیالکتیک است - به دور انداخته شود، آنگاه دیالکتیک حفظ می‌شود. در این بدور انداختن پوسته و حفظ کردن هسته ارزشمند، یعنی وارونه کردن دیالکتیک هگلی، دیالکتیک ماتریالیستی‌ای ظهور می‌کند که قبلاً توسط هگل بر روی سر ایستاده بود و اکنون بعداز عمل وارونه‌سازی و بیرون آمدن از پوسته‌ی رازآمیزش به دیالکتیک مارکسی بدل شده است. اما از دید آلتوسر دیالکتیک هگلی با عمل معجزه‌آسای بیرون کشیدن هسته از پوسته، از هگلی بودن دست نکشیده و مارکسی نشده است، بلکه جوهر دیالکتیک در خود دیالکتیک هگل موجود بوده است. مارکس خود در عبارت: "دیالکتیک در دستان هگل از یک رازآمیزی رنج می‌برد" از "جنبه‌ی رازآمیز کننده" یا

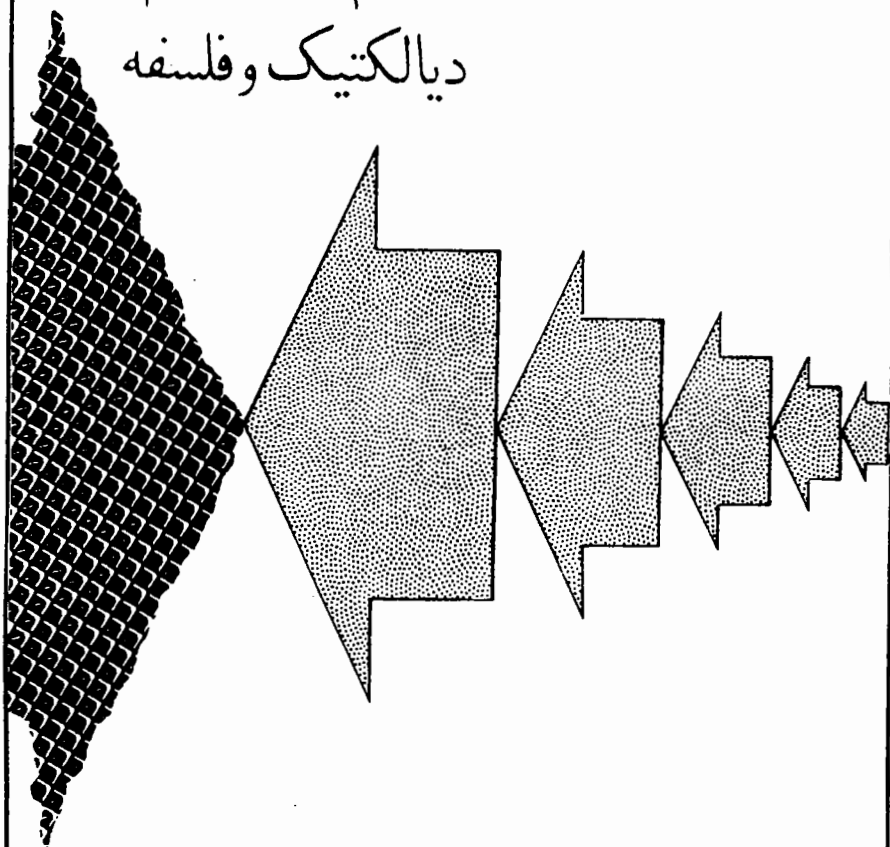
"از شکل رازآمیز شده" دیالکتیکی صحبت می‌کند و "هیأت عقلایی" دیالکتیک خود را با همین شکل رازآمیز شده‌ی دیالکتیک هگل مقابل قرار می‌دهد. اما دیالکتیکی که "پوسته و هسته‌ی جدایی‌ناپذیرش" هگلی هستند، تنها در یک جداسازی دگرگون شونده است که می‌تواند با بیرون کشیدن هسته از پوسته، دیالکتیکی رها شده از رازآمیزی را، متحقق کند. به نظر آلتوسر آنچه از دیالکتیک حائز اهمیت است و موضوع نگرش مارکس می‌باشد، ساختار ویژه‌ی دیالکتیک و سرشت دیالکتیک است. قصد مارکس نه وارونه کردن "معنای" دیالکتیک، بلکه تبدیل ساختارهای آنست. تفاوت دیالکتیکی عقلایی مارکسیستی با دیالکتیک "رازآمیز - رازآمیز شده - رازآمیز کننده" هگلی تفاوتی ریشه‌ای، جوهری و مربوط به ساختارهای مشخص دیالکتیک مارکسی است. بنظر آلتوسر تعبیر لنینیستی "ضعیف‌ترین حلقه" یک مثال مشخص برای مفهوم مارکسیستی تضاد است. "توان یک زنجیر مساوی با توان ضعیف‌ترین حلقه‌ی آنست." این استعاره‌ی لنین در معنای عملی عبارتست از اینکه حمله‌ی موفق به ضعیف‌ترین نقطه از یک مجموعه یا سیستم، تمامی سیستم را به مخاطره می‌اندازد، حتی اگر حمله کننده اوضاع مطلوبی نداشته باشد. در میان مجموعه عناصری که منجر به وقوع و پیروزی انقلاب روسیه شد، این نکته قابل اهمیت است که روسیه ضعیف‌ترین حلقه "زنجیره‌ی دولت‌های" امپریالیستی بود. روسیه در آن واحد هم عقب مانده‌ترین و هم پیشرفته‌ترین بود. این تضاد عظیم در شرایطی وقوع یافت که همه بشریت در موقعیت انقلابی قرار داشت و روسیه ضعیف‌ترین حلقه‌ی کشورهای امپریالیستی بود و لنین به درستی با کشف شرایط عینی انقلاب به متشکل کردن شرایط ذهنی آن یعنی حزب کمونیستی که هیچ حلقه‌ی ضعیفی در آن وجود نداشت و می‌توانست ضربه‌ی نهایی را به حلقه‌ی ضعیف زنجیر امپریالیستی وارد کند، پرداخت. این مثال روشنی است برای گفته‌ی مارکس و انگلس که معتقدند: "تاریخ از وجه بدش تحول می‌یابد." اینک چگونه می‌شود توده‌های از نظر طبقاتی متفاوت مردم (کارگران، دهقانان، خرده‌بورژوازی) را به مجموعه‌ی واحدی برای ضربه زدن بدل کرد و طبقات مسلط (آریستوکراتها، بورژوازی بزرگ، بورژوازی صنعتی، بورژوازی مالی) را که علیرغم اختلافاتشان آموخته‌اند متحد شوند، دچار پراکندگی کرد، موضوعی است که تنها در شرایطی که مجموعه‌ای وسیع از "تضادهای" کاملاً ناهمگون و

مختلف در عرصه‌ای واحد، نقش ایفاکنند، قابل توضیح است. تضاد عمومی تحت تاثیر لحظه‌هایی از ساخت کلی ترکیب اجتماعی قرار دارد و بوسیله‌ی سطوح و لحظات مختلف فرم‌اسیون اجتماعی‌ای که جان‌بخش این تضاد عمومی است تعیین می‌شود: از این رو تضاد را می‌توان در اساس ناشی از علیت ساختاری دانست. هگل در کتاب پدیدارشناسی ذهن، همچنین در فلسفه‌ی تاریخ از کثرت تعیین یا علیت ساختاری تنها به صورت ظاهری یاد می‌کند. اما با استناد به لنین و مارکس می‌توان گفت که تضاد در دو جهت می‌تواند دارای کثرت تعیین شود؛ یا در جهت بازدارندگی تاریخی که "مانعی واقعی" در راه عملکرد تضاد است (مانند آلمان زمان ویلهلم) و یا در جهت گسستی انقلابی (روسیه ۱۹۱۷). در هیچیک از این دو حالت تضاد به شکل محض و ساده ظاهر نشده، بلکه تضادی دارای کثرت تعیین (علیت ساختاری) است. جهان‌بینی هگل نسبت به تاریخ بطور عمومی توسط مارکس وارونه شده است. در حالی که هگل زندگی مادی و تاریخ مشخص همه‌ی اقوام را بوسیله‌ی دیالکتیک شعور توضیح می‌دهد، مارکس توضیح تاریخ را فقط از طریق زندگی مادی انسان‌ها ممکن می‌داند. اما مارکس تنها اصطلاحات و اجزای تفکر هگل از جامعه را عمیقاً تغییر نداده، بلکه رابطه‌ی بین این اجزاء را نیز تغییر داده است. به عبارت دیگر در این عمل دگرگون‌سازی هم اجزاء تشکیل دهنده و هم رابطه‌ی این اجزاء تغییر کرده‌اند. بسیاری از مفاهیم در نزد هگل صرفاً جنبه‌ی توصیفی دارند از قبیل "قلمرو نیازها"، "در حالی که مفاهیم پایه‌ای نزد مارکس عبارتند از درجه‌ی رشد و توسعه‌ی نیروهای مولد و موقعیت روابط تولید. چنین مفاهیمی را نزد هگل مطلقاً نمی‌توان سراغ گرفت. اختلاف مفاهیم بین مارکس و هگل در مورد مفهوم دولت بسیار روشن‌تر نمایان می‌شود؛ در نظر مارکس گذشته از اینکه دولت "واقعیت ایده" نیست، بلکه اساساً وسیله‌ی حاکمیت طبقه‌ی مسلط و استثمارگر است. در تعریفی که مارکس از دولت می‌دهد، تنها اجزای تشکیل‌دهنده‌ی تئوری هگل را تغییر نمی‌دهد، بلکه رابطه‌ی این اجزاء را نیز دگرگون می‌سازد. اجزاء تغییر یافته توسط مارکس عبارتند از ساخت و روستا. در نظر هگل نیز مشابه‌ی چنین رابطه‌هایی یافت می‌شود: برای هگل دولت "حقیقت" جامعه‌ی مدنی است و جامعه‌ی مدنی عَرَضی است از دولت که به یمن نیرنگ عقل در خود مستحیل شده است. اما این تصویر با

منتشر شد

کارل گُرش

مارکسیسم، ماتریالیسم،
دیالکتیک و فلسفه



ترجمه‌ی: حمید وارسته

درکی که مارکس از دولت ارائه می‌دهد تفاوت فاحشی دارد. از دید هگل، بقایای جامعه‌ی کهن به شکل خاطره یا جایگزینی نوب‌جای کهنه توضیح داده می‌شود، در حالی که در دیدگاه مارکس، گذشته (بقایا) واقعیتی است قویا مثبت، فعال و ساختمان یافته. بقایا (گذشته) باید بوسیله‌ی کثرت تعیین همه‌ی تضادهای همه‌ی عناصری که در تکوین جامعه نقش داشته‌اند موضوع تفکر قرار گیرد. جامعه‌ی جدید بعد از انقلاب خود می‌تواند ادامه‌ی حیات یا تجدید حیات عناصری از جامعه‌ی کهن را، هم از طریق شکل‌های جدید روبناهای خود و هم به علت "شرایط" مشخص ملی و جهانی تضمین کند. چنین شکلی از تجدید حیات عناصری از جامعه‌ی پیشین کاملاً برای دیالکتیک محروم از کثرت تعیین تصورناپذیر است.

نقد	۱
ش - والامنش توصیف، تبیین و نقد ماکس هورکهایمر تئوری سنتی و تئوری انتقادی امیر هاشمی عینت و ارزشگذاری در علوم اجتماعی کارل لویت ماکس وِبر و کارل مارکس (۱)	

نقد	۲
ش - والامنش شالوده‌های ماتریالیسم پراتیکی مارکس کارل مارکس تزهایی درباره‌ی فویرباخ روی باسکار ماتریالیسم ش - والامنش نقد ماتریالیستی به روایت آقای ایرج آذرین کارل کُرش چرا يك مارکسیست هستم؟ کارل لویت ماکس وِبر و کارل مارکس (۲)	