

دانشگاه پاریس - سپتامبر ۱۹۹۵

کنگرهء بین المللی

مارکس

(جلد نوم)



مارکسیسم پس از صد سال
کارنامهء انتقادی و دورنمای آینده

Actuel
Marx Confrontation

لژیست و پیکار

مجموعهء مقالات

ویژهء کنگرهء بین المللی مارکس (۱۹۹۵)
برگرفته از انتشارات اکتوئل مارکس

ترجمهء جمعی

جلد دوم

با همکاری نشریهء فرانسوی اکتوئل مارکس
به اهتمام و ویراستاری تراب حق شناس و حبیب ساعی

همراه با يك بخش

ویژهء سمیر امین

شهریور ۱۳۷۷ - سپتامبر ۱۹۹۸

تیراژ هزار نسخه

بها: معادل ۱۵ مارک آلمان، ۵۰ فرانک فرانسه یا ۱۰ دلار آمریکا + هزینه پست،

انتشارات اندیشه و پیکار

ANDEESHEH va PEYKAR PUBLICATIONS

Postfach 600132

60331 Frankfurt

Germany

فهرست

- ۳ - پیشگفتار
- مارکس، کریستف کلمب و انقلاب اکتبر
- ۹ از دومینیکو لوسوردو .. ترجمهء حق شناس - ساعی
- آیا بحران کشورهای سوسیالیستی به معنی شکست مارکسیسم است؟
- ۴۱ از کاترین ساماری .. ترجمهء بهزاد مشیری
- کار یعنی آزادی
- از ژنویو فریس .. ترجمهء زهره ستوده، مونا پرهیزگار ۵۷
- چگونه می توان از شر مارکسیسم خلاص شد؟
- از ژان ماری ونسان .. ترجمهء بهروز افشین ۷۱
- مارکس (موقتاً) مغلوب انواع پوپولیسم شده، است
- از رنه گالیسو .. ترجمهء حق شناس - ساعی ۸۹
- تغییر کیفی در سرمایه داری، بازنگری در مارکسیسم؟
- از ژرار دومینیل - دومینیک لوی .. ترجمهء فرزاد سرمدی ۱۰۹
- کار نورانساز است
- از ژاک بیده .. ترجمهء حق شناس - ساعی ۱۲۷
- شیوه تولید روشنفکری
- از آنیس و آگور کاپیتانی .. ترجمهء حق شناس - ساعی ۱۴۷
- هنر، واقعیت و اتوپی
- از ژان مارک لاشو .. ترجمهء حق شناس - ساعی ۱۶۳

بخش ویژه سمیر امین

- آیا پروژه ای چینی وجود دارد؟

از سمیر امین .. ترجمهء تقی مقدم ۲۱۳

- مروری دیگر بر مسأله گذار سوسیالیستی

از سمیر امین..... ترجمه پرویز شاهین فر ۲۲۷

- دیداری با سمیر امین حبیب ساعی ۲۶۷

- و در باره «فوروم جهان سوم» (ضمیمهء مصاحبه) ۳۱۹

- واژه نامه ۳۳۳

- فراخوان برگزاری کنگرهء بین المللی مارکس (۲)

پیشگفتار جلد دوم

رگ رگ است این آب شیرین و آب شور
در خلاق می رود تا نفخ صور
(مولوی)

در پیشگفتار مجموعهء اول از ترجمهء مقالات **کنگرهء بین المللی مارکس** که دو سال پیش منتشر شد نوشته بودیم: «امیدواریم این گام ضروری آغازی باشد برای تقویت و بسط کارگاه بین المللی اندیشه در راه آزادی-برابری، در راه کمونیسم». در ادامهء همین راه، مجموعهء دوم نیز فراهم آمد و اینک ملاحظاتی چند، همچون نشانه هایی در راه که فکر می کنیم باید پی گرفت و رهروان هرچه پرشمارتر بهتر.

* برای کسانی که به تغییر جهان و خروج از چهارچوب سرمایه داری می اندیشند و این اندیشه و کردار را برای بشریت سرنوشت ساز می دانند، پرداختن و کنکاش در آثار مارکس و گنجینهء غنی دستاوردهای نظری و عملی مارکسیسم و جنبش کارگری و کمونیستی و نقد و آموختن از آن ها، به گمان ما دارای اهمیتی درجهء اول است.

* امید روشن و قاطع به آینده ای بهتر، به آینده ای هرچه کمتر آلوده به انواع ستم، به جهانی مبنی بر آزادی-برابری ممکن است کاذب به نظر برسد و همچون ناکجاآبادی دست نیافتنی، نوعی سراب، تصور گردد و شکست ها و مصائبی که طی يك قرن اخیر پیش آمده چه بسا سایهء سنگین یأس را چنان بر اذهان افکنده باشد که تنها راه «معقول» را تسلیم در برابر نظام سرمایه داری ببینند و با ریزه خواری از خوان یغمای آن خویش را خوشبخت پندارند و تلاش برای مبارزه با سرمایه داری را تلاش مذبحخانه به شمار آورند. اما اگر داو بشریت امروز را رهایی از تمدن سرمایه داری و آفرینش تمدنی دیگر، تمدن سوسیالیستی بدانیم، تمدنی که هنوز پا به عرصهء وجود ننهاده است، کار را سترگ تر از آن خواهیم دید که تلاش های گذشته را شکست راه سوسیالیسم و

«پیروزی سرمایه داری» بینگاریم. این همان فضیلت اوتوپی از نوع مورد نظر ارنست بلوخ است که باید بدان روی آورد.

* اگر واقعاً آنطور که تکرار می کردیم و بر پیشانی مقالات می نوشتیم مارکسیسم راهنمای عمل است، نه دگم، پس، چه هراسی از زیر سؤال بردن ترها و احکام آن می توان داشت؟ تنها با روحیه و روش نقادانه مارکس است که می توان از او فراتر رفت و مارکسیسم را تکامل داد. تلقی مارکسیسم به عنوان دگم و وحی مُنزل باعث جمود وحشتناک بسیاری از مبارزان شده و آن ها را پس از يك دوره بن بست و تعصب، به پوچی و انفعال و حتی پیوستن به دشمنان اندیشه و عمل چپ کشانده است. درست مثل مؤمنان به يك دین که اگر در کوچکترین حکم تردید کردند کل بنای ایمانشان فرو می ریزد، مؤمنین «مارکسیست» نیز با دیدن علامت سؤال روی یکی از به اصطلاح احکام، به هراس می افتند و اگر جبر زمانه و سیلی های واقعیت آن ها را از اغمای ایدئولوژیک به هوش آورد، خود را «کافر به مارکسیسم» پنداشته، این بار آسوده خاطر به دشنام گویی به آن می پردازند و دم به دم از آن تبری می جویند که «من دیگر مارکسیست نیستم» یا «ما مارکسیسم را طلاق دادیم»؛ واکنشی روانی که رقت انگیز بودنش از لحظه اول به چشم می زند و مضحک بودنش. این هم یکی دیگر از عواقب دین تلقی کردن مارکسیسم است. بگذریم که اگر کسی دارای ذهنیت جزم گرا باشد، چیز دیگری را دین و مذهب خود خواهد کرد، از تعصب ایرانی گری یا خانوادگی یا ... تجملات زندگی مصرفی.

* جنبش چپ به دلایل متعدد تاریخی، سیاسی و اجتماعی، بیشتر حول يك مشی سیاسی شکل گرفته است تا حول يك نظریه استوار و قوام گرفته. مارکسیستی؛ چنانکه در نگرش خود به انقلاب، بیشتر به وجه کسب قدرت اتکاء دارد تا وجه انباشتی آن. در نتیجه، بحث اساسی چپ همیشه حول وظایف مستقیماً سیاسی معطوف به مسأله قدرت سیر می کرده و به جوانب تئوریک مارکسیسم کم بها داده شده است.

از نظر ما بر عکس، به وجه انباشتی هر تغییری باید توجه داشت. اینجا ست که مداخله سیاسی نباید صرفاً از دریچه کسب قدرت نگریسته شود. نمی توان در جامعه ای تأثیر گذار بدون آنکه به انباشتی مولد در جهت تغییر دست زد بدون آنکه زمینه های فکری تغییر و تحول را آنچنان به پیش برد که در لحظه ای از

انباشت فکری، تاریخ و حرکت توده ای با آن عجین گردد، از آن تغذیه کند و ترکیب دیالکتیکی شان مضمون تغییر جامعه را بسازد. بدینسان است که تئوری به نیرویی مادی تبدیل می شود.

موقعیت تاریخی جامعه ما بیش از آن که نیازمند مضمون دقیق یک تئوری پیشتان برای نیل به اهداف مستقیم سیاسی باشد، به کارکرد تئوری های متباین و متنوع نیاز دارد؛ هم به خاطر نتیجه عملی و مشخص چنین مباحثی و آنچه وجه اثباتی آن ها را می سازد و هم به خصوص از این لحاظ که روال صحیح و ریشه دار رسیدن به پاسخ را به ما نشان می دهد و از همینجاست ضرورت پلورالیسم و تسامح و گوش دادن به دیگری و آموختن حتی از کسی که خودی تلقی نمی شود، به خصوص در عرصه چپ.

* جنبش ما سال ها در جست و جوی کیمیای «برنامه» بوده است و تلاش آن بیشتر مصروف مضمون چنین برنامه ای گشته است تا ایجاد فضا و مناسبات برای بحث های زنده و خلاق و دائمی و این تا حدی به مشخصات تاریخی جنبش ما بر می گردد، یعنی جایی که شدت فشار و خفقان آنچنان است و درهای زندان آنچنان سنگین که همهء کوشش ها به نحوی غریزی معطوف به یافتن «کلید» می شود و کسی در این اندیشه نیست که اگر در را گشودم چه خواهد شد؟ و بدین ترتیب، هریار که کسی «کاف» کلید را به خیال خود یافت، فریاد کنان همه را به سمت «آزادی» فرا می خواند. دریغ که این فراخوان ها بیشتر به مسلخ منتهی می شوند تا به سرزمین آزادی. جنبش ما بدین ترتیب، به جنگلی می ماند که به طور منظم و در فواصل هرچه کوتاه تر دچار حریق می شود. در اوضاعی که این انقطاع تجربه پدید آورده، جنبش ما نتوانسته است قوام تئوریک بیابد که خود شرط یافتن هر کلیدی ست. تنها در جریان قوام گرفتن ناشی از کثرت گرایی تئوریک است که می توان اصول بحث و مبارزه نظری غنابخش و آزاد را یافت.

* امروز در سطح بین المللی با شکوفایی دوبارهء مارکسیسم رو به روییم. مارکسیسمی که هزار بار به خاکش سپرده اند امروز نه تنها به زیستن ادامه می دهد، بلکه گویی پس از مرگ پدر ناخوانده و مستبدش از نو شکوفا می گردد و به راستی همچون درخت کهنسالی ست که از همه سو نیرو می گیرد و شاخه می گسترد. عرصه ای نیست از آنچه قلمرو جامعه و تفکر تلقی می شود که مارکسیسم

بدان دست نبرده باشد تا از خمیره آن مایه بگیرد و بدین سان است که عرصه هایی نو بر این تنومند کهنسال مزید می گردد.

* به گمان ما مطالبی از آن دست که در کنگرهء بین المللی مارکس و کنگره ها و سمینار های مشابه در اروپا و آمریکا برپا می شود، علی رغم آنکه بیشتر در حوزه علمی و دانشگاهی ست، برای جنبش چپ در ایران بسیار ارزشمند و توجه به آن ها ضروری ست. غنای تئوریک مارکسیستی متعلق به همین سرزمین ها و مبارزات طبقاتی و فکری جاری در آن ها ست. این مباحث که به تحلیل اوضاع کنونی جهان و تلاش برای یافتن بدیل اختصاص یافته وقتی در اختیار فارسی زبانانی قرار گیرد که خود را در تجربه خویشتن نیازمند چنین پرسش ها و مباحثی یافته اند آنان را برای اندیشیدن به بدیل مناسب برای جامعه ای مانند ایران یاری خواهد داد.

* چپ ایران با همه تنوع خویش که خواستار آزادی از ستم سرمایه بوده، نزدیک به یک قرن است که با اندیشه های سوسیالیستی کما بیش آشنا ست و در راه فهم و ترویج و تبلیغ و تطبیق آن تلاش ها کرده و علی رغم ضعف های فراوان باید اذعان داشت که هزاران انسان دردمند و فرزانه جانشان را صمیمانه در راه این تمدن نوین نثار کرده اند. بیشترین سرکوب ها و سرکوفت ها و طردها و زندان ها و اعدام ها نصیب اینان بوده است. شاید وقت آن رسیده باشد که این جریان که ظاهراً در روند حوادث تأثیرش را محدود انگاشته اند خود را به مثابه یک جریان ریشه دار اجتماعی و فکری یعنی به مثابه یک سنت بنگرد. جویبارهای سوسیالیستی ایران که می توانند با توجه به سرچشمه تاریخی، خویش را مزدکیان و قرمطیان امروز بنامند باید شایستگی آن را در خود بیابند که کثرتگرایی نظری را تجربه کرده، سنتی پرقوام و ریشه دار را در عرصهء مارکسیسم پی ریزند.

* * *

جلد دوم از ترجمهء مقالات کنگرهء بین المللی مارکس اینک پیش روی شما ست و هیچ نیازی به توضیح و اوضحات در بارهء مطالب آن نیست. تنها خاطر نشان می کنیم که کار ترجمه و تطبیق و ویراستاری با همکاری دوستان متعددی (از کشورهای مختلف) صورت گرفته که کار و ملاحظاتهمان برای ما ارزش بسیار

داشته است و همینجا از آنان تشکر می‌کنیم. واضح است که بدون همکاری داوطلبانه و بی‌دریغ دوستانی که در ترجمه مقالات ما را یاری داده‌اند، تهیه این مجموعه بدین شکل میسر نمی‌گشت.

از نشریات مترقی و یا وابسته به سازمان‌های چاپ نیز که کتاب «کنگره بین المللی مارکس» را معرفی و یا نقد کردند و بدین وسیله ما را یاری دادند تا کار خود را واقع‌بینانه‌تر بنگریم، سپاسگزار می‌کنیم.

همچنین ما از یاری مادی و معنوی دوستان و رفقای برخوردار بوده‌ایم که سال‌ها ست اهتمام و توجه‌اندیشه و پیکار را به بحران جنبش کمونیستی ارج می‌نهند و ما را با انتقادات و پیشنهادهایشان دلگرمی می‌بخشند.

در مورد واژه‌ها و اصطلاحات، معادل‌هایی را به کار برده‌ایم که به نظرمان جا افتاده بوده، خواه به روش «واژه‌یابی» رواج یافته باشد (مانند داو در برابر enjeu) و خواه به روش «واژه‌سازی» (مانند گفتمان در برابر discours). چه در سبک کار و چه در تهیه واژه‌نامه آخر کتاب (که هر دو جلد را در بر می‌گیرد)، مترجم و ویراستار البته بر پایه درک و گزینش و سلیقه خود عمل کرده‌اند اما همواره به اصول علمی کار ترجمه و کارهایی که استادان این رشته انجام داده‌اند توجه داشته و خویش را مدیون آنان می‌دانند.

تراب حق شناس و حبیب ساعی

مارکس، کریستف کلمب و انقلاب اکتبر

دومینیکو لوسوردو (*)

۱- ماتریالیسم تاریخی و تحلیل انقلاب‌ها

زمانی که کارنامه تاریخی حضور مارکس در قرن حاضر را بررسی می‌کنیم، غالباً با مفاهیم دوگانه مارکسیسم شرقی/ مارکسیسم غربی، یا مارکسیسم قرن بیستم/ مارکسیسم مبدأ (که باید آن را دوباره از آن خود کرد و توشه راه آینده ساخت) سر و کار داریم. نتیجه در هر دو مورد یکی است، زیرا مرزبندی چه مکانی باشد و چه زمانی، تاریخ واقعی نفوذ آن اندیشه پرداز بزرگ انقلابی (که صحنه بروز آن در درجه اول، شرق است و قرن بیستم) در تقابل با مفهوم «اصیل» آن قرار می‌گیرد. چنین رهیافتی جوهر اصلی آموزش‌های مارکس و انگلس را بلافاصله از بین می‌برد. آن‌ها همواره بر این امر تأکید می‌کردند که تئوری انقلابی به برکت رو در رویی با حرکت واقعی تاریخی رشد می‌کند و هرگز تردیدی به خود راه نمی‌دادند که خود را دست کم به لحاظ تئوریک، مدیون تجربه هرچند البته کوتاه و متناقض کمون پاریس بدانند. اما امروز، گویا برخوردی برعکس رایج است، یعنی چندین دهه از یک مرحله به ویژه فشرده تاریخی، از انقلاب اکتبر تا انقلاب‌های چین، کوبا و غیره را باید به رده ابهامات پیش پا افتاده تنزل داد، رده ای که نسبت به آن تئوری انقلابی و «اصیلی» که یکبار و برای همیشه در متون [کلاسیک] بایگانی شده نه معنائی دارد و نه اهمیتی! و گویا کافی ست آن متون را دوباره کشف و مورد تأمل قرار داد تا مسأله حل گردد! با وجود این، مانیفست حزب کمونیست «این یا آن اصلاحگر جهان» را به ریشخند می‌گیرد که مدعی ست آئین نجات بخش خود را در تقابل با تاریخ زمینی و ناسوتی، در تقابل با «حرکت تاریخی ای که پیش چشمانمان جریان دارد» قرار داده است (۱). بی‌فایده نیست تحلیل انگلس در باره گرایش اساسی سوسیالیسم تخیلی را یادآوری کنیم: در

تحلیل نهائی، به نظر می‌رسد که این سوسیالیسم در سیمای پیامبری ظاهر می‌شود که حقایق جاودانه‌ای را بیان و حتی موعظه می‌کند، حقایقی که وی مدعی است بر اساس آن‌ها انسانیت را از اشتباهات، تناقضات، کشمکش‌ها و دردهایی که در آن‌ها غوطه‌ور شده نجات می‌دهد. در این چشم‌انداز، تطور تاریخی واقعی همچون ثمره غفلت از حقیقت نجات بخشی که پیامبر به درستی آشکار کرده است ظاهر می‌شود؛ توگویی اگر این پیامبر چند قرن پیش تر ظهور می‌کرد، بشریت از قرن‌ها اشتباهات و آلام به دور می‌ماند (مجموعه آثار مارکس - انگلس، به فرانسوی، ج ۱۹، ص ۲-۱۹۱). امروزه نیز چنین موعظه‌هایی را [که مارکس و انگلس به آن‌ها برخورد می‌کنند] می‌شنویم. کسانی که چنین موعظه‌هایی می‌کنند همین روشنفکران نئو اتوپیست هستند که از نظرشان درس کاپیتال و متن‌های مقدس، اگر به شکل صحیح و اصیلی که بالاخره الهام و فهم شده بود، درک می‌شد، بشریت را نه چند قرن، آنطور که در مثال انگلس آمده، دست کم ده‌ها سال از ماجراها و آلام در امان نگه می‌داشت. بدین ترتیب است که می‌بینیم تئوری‌ای که خود را ماتریالیستی و تاریخی تعریف می‌کرد، به حقیقتی حکیمانه و جاودانه بدل گشته که بایست آن را از آلودگی دنیوی و مادی به دور داشت.

هم امکان‌پذیر است و هم ضروری که رهیافتی کاملاً متفاوت را در پیش گیریم و آن اینکه داوری در باره دو اندیشه پرداز بزرگ و انقلابی را از سرگذشت موفقیت خارق‌العاده آنان جدا نکنیم. باید از انقلابی آغاز کنیم که از آنان الهام گرفته بود، یعنی از انقلاب اکتبر. آیا این انقلاب یک شکست بود؟ شکی نیست اهدافی که پی گرفته و اعلام شد به انجام نرسید. کافی ست به لنین و رهبران انترناسیونال کمونیستی بیندیشیم که در همان زمان طرح جمهوری شوروی جهانی را در سر داشتند که در تحلیل نهایی با از بین رفتن طبقات، دولت‌ها، ملت‌ها، بازار و ادیان همراه می‌شد. اما نه تنها به چنین هدفی نزدیک نشده ایم، بلکه هرگز در این سمت حرکت نکرده ایم، هرگز نتوانسته ایم در این سمت حرکت کنیم. پس آیا با شکستی آشکار و همه‌جانبه رو به روییم؟ واقعیت این است که وجود فاصله بین برنامه‌ها و نتایج خاص هر انقلابی ست. ژاکوبین‌های فرانسوی شهر یا مدینه (polis) باستانی را نه تحقق بخشیدند و نه احیاء کردند؛ انقلابیون آمریکا جامعه خرد کشاورزان و خرد تولیدکنندگان را نتوانستند پدید آورند که در آن نه قطب بندی

بین ثروت و فقر وجود داشته باشد و نه ارتش دائمی و نه قدرت مرکزی نیرومند؛ پاکدینان (puritains) انگلیسی جامعه انجیلی را که به نحوی اسطوره مانند در ذهن خود شکل داده بودند نتوانستند دوباره زنده کنند. سرگذشت کریستف کلمب که به جست و جوی هند عزیزت کرد، اما آمریکا را کشف نمود استعاره ای است که می تواند برای فهم دیالکتیک عینی فرایندهای انقلابی به کار آید. اتفاقاً این مارکس و انگلس هستند که بر این نکته تأکید می ورزند: آنان در تحلیل خود از انقلاب فرانسه و انگلستان، نه از آگاهی ذهنی قهرمانان آن انقلاب ها یا ایدئولوگ هایی که آن ها را آرزو کرده یا از نظر ایدئولوژیک تدارک دیده اند، بلکه از بررسی تضادهای عینی ای که آن انقلاب ها را برانگیخته، حرکت می کنند؛ از بررسی خصایص واقعی حوزه سیاسی - اجتماعی ای که توسط زیر و زبر شدن های محقق شده کشف یا روزآمد شده اند؛ بنا بر این، هر دو نظریه پرداز ماتریالیسم تاریخی بر فاصله بین پروژه ذهنی و نتیجه عینی تأکید می ورزند و سرانجام دلایل و ضرورت وجود چنین فاصله ای را توضیح می دهند. چرا باید در قبال انقلاب اکتبر برخورد دیگری داشته باشیم؟ کسانی که در ارزیابی از آن، خود را به مقایسه آن انقلاب با برنامه سوسیالیستی و کمونیستی مارکس و انگلس، آنطور که در آگاهی رهبران بلشویک حضور داشته، محدود می کنند، آموزش آن دو آموزگار در عرصه ماتریالیسم تاریخی را نادیده گرفته تباه می کنند، هرچند خود را ملهم از آنان بدانند. روش شناسی ای که مارکس و انگلس تدوین کرده اند باید بر انقلابی که از نظریه آنان الهام گرفته است نیز پیاده شود.

۲- انقلاب اکتبر و سقوط رژیم کهن

با اطلاعی که به حد کافی از بافت تضادهای عینی که در اساس انقلاب بلشویکی اکتبر وجود داشته در دست داریم، ببینیم نوآوری های عمده ای که از آن حاصل شده کدام اند. در مرحله نخست، انهدام قطعی رژیم کهن که هنوز سخت جانی می کرد: یک سال پس از سقوط سلسله رومانف، خاندان هوهنزولرن [۱۷۰۱-۱۹۱۸] (و سلسله های کوچکی که در مناطق مختلف امپراتوری ویلهلم حکومت می کردند) و سلسله هابسبورگ سقوط می کنند؛ وزنه سیاسی و

اجتماعی اشرافیت زمیندار که در کشورهای مختلف غربی، از جمله انگلستان، اعمال می شد و تا آن زمان انحصار و سرکردگی مجلس اعیان را در این کشور در دست داشت، از بین می رود یا اعتبار خود را شدیداً از دست می دهد. تحولات و زیر و زبر شدن های انقلابی روسیه در ۱۹۱۷، همچنین مرحله مهمی ست در برآمد انتخابات عمومی، که در آن زمان نه هنوز در فرانسه پیروز شده بود (زیرا زنان حق رأی نداشتند) و نه، بدتر از آن، در انگلستان و ایالات متحده که محدودیت های مالیاتی یا نژادی حقوق سیاسی همچنان محسوس بود. و سرانجام در مورد «حقوق اجتماعی و اقتصادی»، هایک (Hayek) معتقد است که تئوریزه شدن و پیشرفت نسبی آن ها در غرب، ناشی از نفوذ «انقلاب مارکسیستی روسیه» است؛ نفوذی که به اعتقاد وی شوم و مضر بود.

اما این انقلاب، پایان یک دوره را رقم می زند، به خصوص آنجا که فراخوانی خطاب به بردگان مستعمرات صادر می شود که آنان را تشویق به گسستن زنجیرهایشان می نماید. این بردگان نه تنها از حقوق خویش محروم بودند بلکه همچون نیرویی برای بیگاری، و به عنوان گوشت دم توپ در جریان جنگ بین قدرت های امپریالیستی از ۱۹۱۴ به بعد، به کار گرفته می شدند. تصادفی نیست که طیفی وسیع، از جمله نویسندگانی چون اسوالد اشپنگلر (Oswald Spengler) آلمانی و لوتروپ استودارد (Lothrop Stoddard) آمریکایی، روسیهء بلشویکی را بیگانه از «بشریت سفید پوست» و بخشی جدایی ناپذیر از «مجموعهء نفوس رنگین پوست کرهء زمین» و یا «برآمد امواج مردمان رنگین پوست» توصیف می کردند (گفتنی ست که استودارد به سرعت اعتبار بین المللی کسب کرد و مورد تمجید دو رئیس جمهور آمریکا قرار گرفت).

ستم استعماری نسبت به کسانی که هربرت کلارک هوور (Herbert Clark Hoover)، رئیس جمهور آمریکا، و غرب لیبرال به طور کلی، آنان را به راحتی «نژادهای پست» می نامند، با رفتاری تکبر آمیز و حاکی از تحقیر همراه است. جزئیاتی هست که از کشتارها هم پرمعناتر است. در سرزمین های ربوده شده از چین، بر سردر باشگاه ها و باغ های اختصاصی نوشته شده بود «ورود سگ ها و چینی ها ممنوع». در هند، حتی در ۱۹۱۹، پس از کشتار آرمیتسار («کشتار

انسان‌هایی بی دفاع که حتی امکان آن نداشتند خود را از حمله بی رحمانه سربازان در امان دارند» دولت انگلیس به «تنبیه عمومی» بسنده نمی‌کند: «اقدام بیش از همه تحقیرکننده این بود که هر هندی وقتی از کوچه معینی از شهر می‌گذشت که در آن دوشیزه شروود (Sherwood)، پزشک میسیونر، در جریان شورش مورد حمله قرار گرفته بود، می‌بایست چهار دست و پا راه برود». تحقیر ناشی از اجبار به چهار دست و پا خزیدن جهت به خانه برگشتن یا از آن خارج شدن - برای اشخاص متعددی که در آن کوچه سکونت داشتند - نه فراموش شدنی بود نه بخشودنی...» (۳) در قلب جهان سرمایه‌داری، در ایالات متحده «نژادهای پست» نه تنها از حقوق سیاسی خود، بلکه غالباً حتی از ابتدائی‌ترین حقوق مدنی خویش نیز محروم اند: سیاه‌پوستان که زیر یوغ تبعیض نژادی و مناسبات کار شبه‌بردگی قرار دارند غالباً قربانی کشتار دسته‌جمعی و زجر کشی هستند. از اینجا است که می‌توان فهمید چرا توجه سیاه‌پوستان تا این اندازه به فراخوان بلشویک‌ها، این «مرتدان نژاد سفید» جلب می‌شود. استودارد که در بالا از وی یاد کردیم بلشویک‌ها را «مرتدان نژاد سفید» می‌نامید و از اینکه برخی از شعارها حتی در «مناطق سیاه‌پوستان ایالات متحده» نفوذ می‌کند در عذاب بود.

فاشیسم-نازیسم همچون حرکتی واکنشی - و آنهم واکنش افراطی - به فراخوان بلشویک‌ها ست و تصادفی نیست اگر فاشیسم - هرچند در اشکال مختلف - در سه کشوری چیره می‌شود که با دیر رسیدن بر سر سفره استعمار، آزمندی‌های خویش را ارضاء نشده و خود را مستقیماً در معرض جنبش فزاینده ضد استعماری می‌بینند. چنین است که ژاپن «فضای حیاتی» خود را در چین جست و جو می‌کند، ایتالیا در اتیوپی، آلبانی و غیره، آلمان در اروپای غربی و بالکان. در آستانه شروع رسمی جنگ جهانی دوم، حتی پیش از حمله به لهستان و اتحاد شوروی، هیتلر چکسلواکی را تجزیه می‌کند و صریحاً می‌گوید که بوهم - مورای «تحت الحمایه» رایش سوم است. نه تنها همان زبان و نهادهای سنت استعماری صریحاً به کار برده می‌شود، بلکه دامنه اعمال آن‌ها تا اروپای شرقی گسترش می‌یابد. فاشیسم-نازیسم که مصمم است جنبش‌رهایی بخش‌برندگان مستعمرات را به عقب براند، چاره‌ای ندارد جز آنکه تمایز بین نژادهای «برتر» و «پست‌تر» را که خاص سنت استعماری ست، روزآمد کرده و هرچه عمیق‌تر دوباره

پیاده کند. ایدئولوگ های حزب نازی یا طرفدارانش سیاه پوستان، یهودیان و نیز «بومیان» اروپای شرقی (همانطور که هیتلر بارها آنان را چنین تعریف می کرد) از نژادهای برتر «شمال اروپا»، «آریایی» یا غربی طرد می کردند. (خصلت به ویژه بی رحمانه و وحشیانه، حمله به شرق اروپا عملاً نشان می دهد که این حمله از همان آغاز به صورت یک جنگ استعماری برنامه ریزی شده بوده و در درون آن، همانطور که کارل اشمیت شرح می دهد، هنجارهای سنتی حقوق عمومی اروپایی (JUS publicum europeum) (۳) اعتبار و ارزشی ندارد.) بنا بر این، به خوبی می توان فهمید که چرا در جریان مبارزه با فاشیسم و نازیسم چنان مقاومتی رشد کرد که طیف بسیار وسیعی از کشورهای اروپایی و غیر اروپایی را در بر گرفت (مانند فرانسه، یونان، یوگسلاوی، آلبانی، چکسلواکی، روسیه، چین) و می دانیم که شمار قابل توجهی از آنان، در خارج از اروپا و حتی در اروپا، کل کشور یا بخشی از آن در موقعیت کشورهای مستعمره بوده یا قرار گرفتند. همچنین می توان فهمید که چرا یک جنبش نیرومند برای رهایی خلق های مستعمرات فوراً با آن مقاومت پیوند می خورد و طی چند ده سال گسترش می یابد. رهایی «نژادهای پست» در کشورهای سرمایه داری مادر نیز به همان نحو پیش می رود: در ایالات متحده، طی سال های ۶۰ و ۷۰ این قرن است که آخرین هنجارهایی که سیاه پوستان را از حقوق سیاسی محروم می کرد، تبعیض نژادی را برقرار می نمود، برای اختلاط نژادها مجازات مقرر می داشت، miscegenation (نژاد آمیزی)، ازدواج و روابط جنسی مختلط را بدین عنوان که خلوص و تفوق نژاد سفید را تهدید می کند، به کیفر محکوم می کرد، ملغی می گردد.

بنا بر این می توان گفت قاره جدیدی که توسط انقلاب اکتبر کشف شد همانا انسان بود با ماهیت انسانی اش، بدور از هرگونه تبعیض مبتنی بر نژاد، دارایی یا جنس، یعنی فرد انسان در مفهوم جهان شمولش که از حقوق اقتصادی و اجتماعی نیز برخوردار است. شکی نیست که این نتیجه گیری برای کلیه کسانی که معمولاً فردگرایی را مترادف با سنت لیبرالی می بینند حیرت انگیز خواهد بود. اما جالب است که تاریخ کشورهایایی که در آن ها سنت لیبرالی قویاً ریشه دار است به نحوی کاملاً تنگاتنگ با تاریخ استقرار برده داری پیوند دارد. توضیح اینکه یکی از

نخستین اقدامات در عرصه سیاست بین‌المللی انگلستان لیبرال پس از انقلاب باشکوه ۱۸۹-۱۶۸۸، این بود که با صلح اوترخت [۱۷۱۳]، انحصار تجارت بردگان (Asiento) را از دست اسپانیا بیرون آورد. همانطور که می‌دانیم در ایالات متحده تنها در ۱۸۶۵ بود که بردگی سیاه‌پوستان ملغی اعلام شد و حتی پس از این تاریخ تا روزگاری دراز، سیاه‌پوستان زیر یوغ اشکالی از سرواژ و نیمه سرواژ بسر می‌بردند. قوانین سخت‌ترد از جامعه که مشخصه سنت لیبرالی ست و از بروز فرد انسان جهان شمول ممانعت می‌کند توسط موج انقلابی ژاکوبینی-بلشویکی مورد بحث و گفت و گو قرار گرفت. چه کسی بهتر بیانگر «فردگرایی» ست؟ ژاکوبین سیاهپوست، توسن لوورتور (Toussaint Louverture)، که با جدی گرفتن و استناد به اعلامیه حقوق بشر، انقلاب بردگان را در سن دومینیک رهبری می‌کند و می‌گوید: «هیچ انسانی، چه سرخپوست باشد، چه سیاه و چه سفید، نمی‌تواند در تملکِ هم‌نوع خود باشد» و یا ناپلئون بناپارت که کودتایش دست کم در اوایل امر مورد استقبال و حمایت لیبرال‌های فرانسه قرار گرفت و کوشید بردگی را دوباره مطرح کند و می‌گوید: «من طرفدار سفید پوست‌ها هستم، چون خودم سفید هستم؛ من جز این دلیل دیگری ندارم و لی همین بهترین دلیل است»؟ (۴). کدام یک «فردگرایی» را بهتر بیان می‌کنند: لنین با فراخوانی که به «برندگان مستعمرات» داد که زنجیرها شان را بگسلند، یا جان استوارت میل (Mill) و شاگردانش در انگلستان و فرانسه که «اطاعت مطلق» را برای «نژادهای» به اصطلاح «حقیر» تئوریزه می‌کنند؟

اگر دوره‌ای که با انقلاب اکتبر آغاز شده به دوره بحران دموکراسی تقلیل داده شود بدین معنا ست که خلق‌های استعمار زده، سیاه‌پوستان شهرهای بزرگ سرمایه‌داری، زنان، همه‌مطرودان سنت لیبرالی دوباره به عنوان کمیتی ناچیز تلقی شوند. این بدان معنی است که بخواهیم تاریخ را که گرچه استعمارزدایی از آن هرگز به پایان نرسیده، از نو به استعمار درآوریم.

۳- قاره سیاسی - اجتماعی نوین و مرزهای نامطمئن آن

ولی آیا فرد جهان شمول می‌تواند - در چارچوب یک جامعه سرمایه‌داری که

در آن رفرم رخ داده - کلیت قاره سیاسی - اجتماعی جدیدی را که توسط انقلاب اکتبر کشف شد از آن خود کند؟ آیا طرح های کمونیستی و سوسیالیستی، که به نحوی قاطعانه در تغییر چهره جهان سهم داشته اند، با همان سرنوشتی رو به رو هستند که شهر آرمانی (polis) مورد نظر ژاکوبین ها؟ اینگونه نتیجه گیری را باید به دقت مورد توجه قرار داد. در سال ۱۹۶۹ لورنس استون (Lawrence Stone)، مورخ و جامعه شناس، بر این بود که رژیم های تمام خواه (توتالیتر) در اروپای شرقی به خاطر بارِ ضمنیِ مدرن سازی که در درون خویش دارند و تحرك عظیمی که در نظام مدرسه و آموزش پدید آورده اند محکوم به انحطاط و زوال هستند و می افزود که گشایش دروازه های آموزش به روی توده های خلق که قبلاً از آن محروم بوده اند، و ارضاء نسبی نخستین نیازهای ضروری آنان باعث شکل گیری نوعی از جامعه مدنی شده است که دیگر نمی تواند آن پوشش سیاسی سربی خفقان آور را تحمل کند. با قبول چنین فرضیه ای، می توان گفت که در اروپای شرقی دیالکتیکی بسط یافته است که با آنچه در فرانسه شکل گرفت و به ترمیدور (۵) انجامید شباهت دارد. همینکه وظیفه تاریخی نابود کردن رژیم کهنه در سطح ملی و جهانی به پایان رسید، نوبت به خودِ واقعیتی می رسد که به یمن ژاکوبنیسم و بلشویسم به ظهور رسیده است و [دوره] وحشت و تمام خواهی را همچون چیزی سطحی و دست و پاگیر از پیش پا می روید.

با وجود این، چنین فرضیه ای قانع کننده به نظر نمی رسد. باید توجه کرده باشیم که ما با فرایندی تاریخی سر و کار داریم که تا پایان آن راهی دراز در پیش است. نتایجی که در پی انقلاب اکتبر به بار آمده امروز به طور جدی زیر سؤال است. مسلم است که نمی توان از احیای رژیم کهنه در تمام وجوه آن سخن گفت و ادعای تاج و تخت که از سوی نوادگان سلسله هابسبورگ و ساووا (Savoie) یا سلسله های دیگر عنوان شود، محکوم به شکست به نظر می رسد. اما در عرصه های دیگر، فرایند احیای گذشته بسیار جدی تر است. دلیل این امر در درجه اول، اعاده حیثیت آشکاری است که امروزه از استعمار صورت می گیرد. نیویورک تایمز با درج مقاله ای از پل جانسون، مورخ مشهور لیبرال و محافظه کار، از شادی در پوست نمی گنجد و مقاله اش را با چنین عنوانی آغاز می کند: «سرانجام وقت

بازگشتِ استعمار فرارسید». [کارل] پوپر از غرب می‌خواهد که «صلح متمدنانه» خود را از طریق سلسله جنگ‌هایی مانند جنگ خلیج، به کشورهای که «بسیار شتابزده و بسیار سهل و ساده آزاد کرده ایم» تحمیل کند: «زیرا مثل یک مهد کودک، آن‌ها را نمی‌توان به حال خود رها کرد». درست مانند زمان کیپلینگ (۶) خلق‌های جهان سوم دوباره همچون نیمه بچه - نیمه شیطان نگرسته می‌شوند. پوپر فیلسوف لیبرالی که از این پس به درجه‌ای ریزن فرهنگی ستاد فرماندهی «غرب» ارتقاء یافته، معتقد است آنجا که خلق‌ها نشان دهند شورشی و شیطان‌اند غرب حق و وظیفه دارد که به نام تمدن و صلح بر ضد آنان جنگ صلیبی و جنگ مقدس به راه اندازد. تصادفی نیست که سقوط اتحاد شوروی همزمان با جنگ خلیج رخ می‌دهد؛ قهرمانان این جنگ نیز اکنون معترف‌اند که آن‌ها را «کلیه قدرت‌های صنعتی» که قاطعانه مصمم بودند نفت را به قیمت نازل نگه دارند دامن زدند و از این طریق «به این فرضیه که بحران نفتی دیگری بتواند از خیز گسترش یابنده سرمایه‌داری غرب ممانعت کند پایان دادند» (مقاله E. Scalfari در روزنامه Repubblica - ایتالیا - ۲۶-۲۷ ژانویه ۱۹۹۲): جنگی که در طی آن ایالات متحده «در نابود کردن عراقی‌های در حال فرار و بی‌سلاح» هیچ تردیدی به خود راه نداد (G. Bocca در ریپوبلیکا، ۶ فوریه ۱۹۹۲). در مطبوعات مهم بین‌المللی می‌توان از بمباران این یا آن پایتخت در خاور میانه یا در کشورهای جنوب توسط آمریکا مطلع شد که بر پایه برخی نظرخواهی‌ها یا انتخابات انجام شده، بی‌آنکه چنین اخباری هیچ خشم و نفرتی برانگیزد. عملیات نابودسازی و بارش مرگ بر سر وحشیان را همچون تکخال تبلیغاتی نشان می‌دهند: و این ابتکاری ست که می‌توانست قند در دل گوبلز آب کند! فاش شدن مطالعاتی که ستاد ارتش آمریکا در باره امکان استفاده از بمب اتمی علیه عراق در دست داشته چندان جنجالی بر نمی‌انگیزد (حال آنکه به نظر می‌رسد که سلاح‌های نو و اسرار آمیزی در این جنگ آزمایش شده که آثار آن‌ها روی خود سربازان آمریکایی دیده می‌شود).

از سوی دیگر، ساموئل هانتینگتون در نشریه ای نزدیک به وزارت خارجه آمریکا یعنی Foreign Affairs، روابط بین‌المللی امروز را همچون «نزاع تمدن‌ها» (clash of civilisations) که در عین حال نزاع بین

”kin-countries” یعنی بین موجودیت هایی که در آخرین تحلیل با تعلق های قبیلگی شان تعریف می شوند (۷)، تفسیر می کند. پس، دیگر جایی برای فردگرایی وجود ندارد. قهقرا در عمل نیز، حتی رسماً، از طریق الغاء حقوق اقتصادی و اجتماعی، آشکارا دیده می شود. از اینجا ست که بهتر می توان فهمید چرا کتاب هایی که «از نظر علمی» ثابت می کنند سیاه پوستان در مقایسه با سفید پوستان پست ترند و از ضریب هوشی کمتری برخوردارند با موفقیت فراوان رو به رو می شوند. نابودی دولت اجتماعی و طرح «مسأله اجتماعی» همچون مسأله ساده حفظ نظم عمومی که باید با آن از طریق پلیس و زندان رو به رو شد، همه این ها ضرورتاً همراه است با «نژادی کردن» و واخورده کردن و به اتلاف کشاندن همه کسانی که علیرغم توسعه شگرف نیروهای مولده، محکوم به فلاکت و به حاشیه رانده شدن می باشند. اگر در ایالات متحده، این سیاه پوستان اند که لبه تیز حمله به سوی آنان است، در ایتالیا کسی مانند جیانفرانکو میگیو پیدا می شود که تمام تلاش خود را به کار می برد تا آثار ویرانگر و درمان ناپذیر گرما را بر «انگل های جنوب» چه در ایتالیا و چه در سراسر کره زمین نشان دهد.

بنا بر این، برای قاره نوین سیاسی-اجتماعی این خطر وجود دارد که حتی پیش از آنکه به طور کامل کشف و تسخیر گردد توسط برآمد موج ضد انقلابی بلعیده شود. و این دلیل دیگری ست بر لزوم تأمل در باره شکل بندی واقعی چنین قاره ای.

۴- «استبداد آسیایی» و تمام خواهی

تا کنون از تحولات درونی کشور نوینی که از انقلاب اکتبر زاده شد تقریباً سخن نگفته ایم. رژیم را که سرانجام در اتحاد شوروی مستقر شد چگونه تعریف کنیم؟ گاه سؤال را چنین پاسخ می دهند که این جلوه ای ساده از «استبداد آسیایی» یا شرقی ست. چنین نظری از تمام نیروی رهایی بخشی که توسط انقلاب بلشویکی اکتبر و دیگر انقلاب های ملهم از کمونیسم بسط یافته به کلی غافل است؛ چنین نظری این واقعیت را سهل انگارانه نادیده می گیرد که اگر بسیاری از کشورهای جهان سوم توانسته اند استبداد شرقی یا استبدادی را که غرب برآنان

تحمیل کرده به لرزه درآوردند، صرفاً به یمن موج انقلابی ای ست که از انقلاب روسیه آغاز شد؛ چنین نظری بدین نکته توجه نمی کند که یکی از روشن بین ترین و سرسخت ترین منتقدان کهنه گرای آسیایی درست خود لنین است که حمایت مکرر این یا آن قدرت بزرگ را از رژیم های سیاسی ای که می خواهند چنین کهنه گرای را حفظ کنند افشا می کند. (امروز نیز پادشاهی سعودی برای حفظ بقای خود به که می تواند تکیه کند؟). حتی اگر منحصرأ تحولات درونی اتحاد شوروی را در نظر بگیریم، چنانکه دیدیم، لورنس استون اثر مدرن ساز رژیم کمونیستی را مورد تأکید قرار می داد. و اما در باره دوره استالین، حاکمیت رعب و وحشت تنها يك روی سکه را نشان می دهد. روی دیگر را در داده ها و ارقامی می توان خلاصه کرد که توسط نویسندگانی ارائه شده که کسی نمی تواند در باره آن ها تردید روا دارد: «برنامه پنجساله پنجم برای آموزش و پرورش نمایانگر تلاش سازمان یافته ای در مبارزه با بیسوادی ست»؛ ابتکارات بعدی در زمینه تحصیلات و مدارس «نسل جدیدی از کارگران متخصص، تکنیسین ها و مدیرانی که از نظر فنی آموزش یافته اند» می پروراند. بین سال های تحصیلی ۱۹۲۸-۱۹۲۷ و ۱۹۳۳-۱۹۳۲ جمعیت دانشگاه ها و مؤسسات عالی از ۱۶۰ هزار به ۴۷۰ هزار نفر و درصد دانشجویان برآمده از خانواده های کارگری از يك چهارم به يك دوم رسید. «شهرهای جدیدی تأسیس و شهرهای قدیمی نوسازی شد»؛ ظهور مجتمع های جدید غول پیکر صنعتی با تحرکی عظیم و عمودی همراه است که شاهد «صعود شهروندان ماهر و بلند پرواز برآمده از خانواده های کارگری و دهقانی به مدارج عالی نوین اجتماعی ست» (۸). طی همین سال ها، از جمله در نتیجه يك سرکوب خشن و سراسری، «ده ها هزار تن از استخانیست ها به مدیریت کارگاه ها رسیدند»، چنانکه می توان همین نوع تحرك عظیم عمودی را در نیروهای مسلح دید (۹). اگر آمیزه ای از توحش - وجود گولاك های وسیع - و پیشرفت پرهیجان و ارتقاء اجتماعی ای که دوره استالینی را خصلت بندی می کند در نظر بگیریم، از این دوره هیچ نمی فهمیم. به دشواری می توان چنین آمیزه ای را به نحوی یکسان و فقط زیر عنوان استبداد آسیایی یا شرقی گنجانند.

اما این تز به ویژه آنجا دچار خطا می شود که تاریخ اتحاد شوروی را از زمینه بین المللی آن جدا می کند. دستگاه وحشت و ترور استالینی خیلی بیش از

آنکه به سنت آسیایی مقدم بر آن برگردد، به تمام خواهی و توتالیتاریسمی مربوط می شود که از شروع دومین مرحله از جنگ سی ساله [۱۶۴۸-۱۶۳۰ ر.ک. به Atlas historique Ed. 1991, p. 249] در سطحی جهانی بسط می یابد، زمانی که حتی در کشورهای لیبرال، برای دولت (به گفته ماکس وبر) «اختیارات «مشروعی» در حیات و ممت و آزادی» افراد قائل شدند؛ برای اثبات این مدعا می توان به بسیج سراسری، دادگاه های نظامی، جوخه های اعدام و کشتار جمعی و تار و مار کردن اهالی اشاره کرد. به ویژه باید در باره این آخرین اقدام درنگ کرد که ستاد فرماندهی ایتالیای لیبرال وسیعاً بدان متوسل می شود و اصل مسئولیت فردی را از بین می برد. آنچه در ایالات متحده می گذرد از این نظر آموزنده است. پس از [بمباران] پرل هاربر [توسط نیروهای ژاپن]، روزولت، رئیس جمهور آمریکا، شهروندان آمریکایی ژاپنی تبار (از جمله زنان و کودکان) را در اردوگاه های جمعی زندانی کرد، نه به خاطر آنکه خلافی مرتکب شده بودند، بلکه صرفاً به خاطر آنکه در نتیجه تعلق قومی شان به آنان بدگمان بودند (بازهم شاهد الغاء مسئولیت فردی هستیم، امری که یکی از عناصر تشکیل دهنده تمام خواهی ست). حتی در ۱۹۵۰ با تصویب قانون مک کاران (Mac Carran Act)، تأسیس شش اردوگاه جمعی در مناطق مختلف کشور به منظور حبس زندانیان سیاسی مجاز شمرده می شود. در بین کسانی که پرچمدار این قانون بودند نام چند تن به چشم می خورد که بعداً مشهور شدند و به ریاست جمهوری ایالات متحده رسیدند، یعنی کندی، نیکسون و جانسون. پدیده شخصی کردن قدرت نیز می تواند در یک چشم انداز مقایسه ای مورد توجه قرار گیرد. فرانکلین روزولت در پی بحران بزرگ [اوایل سال های ۱۹۳۰] به ریاست جمهوری رسید و بلافاصله به اختیارات بسیار وسیعی دست یافت و چهار بار پیاپی به ریاست جمهوری برگزیده شد (هرچند در آغاز دوره چهارم درگذشت).

رژیم شوروی در جریان جنگ جهانی اول پا به عرصه وجود می گذارد، جنگی که بسیج و نظامی شدن را بر تمام جمعیت هر کشور، حتی در کشورهایی که سنت نیرومند لیبرالی دارند و از موقعیت جغرافیایی نسبتاً مطمئنی (از نظر حمایت دریا یا اقیانوس) برخوردار هستند، تحمیل می کند. رژیم شوروی در چنین وضعی مجبور است با موقعیتی دائماً استثنائی رو به رو باشد. اگر به سال های بین

۱۹۱۷ تا ۱۹۵۳ (سالی که در آن استالین مرد) توجه کنیم، در خواهیم یافت که چهره این دوره را دست کم چهار یا پنج جنگ و دو انقلاب مشخص می کند. در غرب، حمله آلمان در زمان ویلهلم دوم (تا زمان انعقاد صلح برست لیتوفسک) تجاوزهایی در پی داشت که ابتدا ناشی از آنتانت [توافق سه جانبه بین فرانسه، انگلستان و روسیه تزاری] بود و سپس تجاوز آلمان هیتلری و بالاخره جنگ سرد که وجود خود را در کشمکش های محلی نشان می داد و در هر لحظه ممکن بود به جنگی داغ تبدیل شود که نه تنها ممکن بود ابعادی بزرگ به خود گیرد، بلکه پای استفاده از بمب اتمی را نیز به میان بکشد. در شرق، ژاپن را می بینیم (ژاپنی ها تنها در ۱۹۲۲ از سیبری و در ۱۹۲۵ از ساخالین عقب نشینی کردند) که منچوری را اشغال می کند و به تحریکات نظامی ای دست می زند که مرزهای اتحاد شوروی را تهدید می نماید. شوروی از ۱۹۳۸ و ۱۹۳۹، حتی پیش از آغاز رسمی جنگ جهانی دوم، در کشمکش های مرزی به مقیاس وسیعی درگیر شده است. علاوه بر این، مسأله بر سر جنگ هایی ست همه جانبه چه از این لحاظ که از قبل اعلام نشده اند (هم آنتانت و هم رایش سوم به همین نحو عمل می کنند) و چه از این نظر که با جنگ داخلی و قصد اعلام شده تجاوزگران به واژگون کردن رژیم موجود مربوط اند: کارزار هیتلر حتی صریحاً ریشه کن کردن Untermenschen (مادون انسان های) شرقی را منظور نظر داشت. اکنون باید به این جنگ ها، انقلاب ها را نیز بیفزاییم، یعنی غیر از انقلاب اکتبر ۱۹۱۷، کلکتیویزه کردن و صنعتی کردن روستاها که از ۱۹۲۹ شروع شد و بسط یافت و خود انقلابی از بالا محسوب می شود. دیکتاتوری لنین و استالین که خصلت های مختلفی دارند، اساساً به شرایط جنگ همه جانبه و حالت استثنائی دائمی که اتحاد شوروی در آن قرار داشت مربوط اند (یعنی کشوری کم توسعه و بدون سنت لیبرالی).

۵- «سرمایه داری انحصاری دولتی»

و «سوسیالیسم واقعاً موجود»

اما مضمون اجتماعی رژیمی که پس از انقلاب اکتبر مستقر شد چیست؟ امروز بیش از هر زمان دیگر، جریانات چپ، می کوشند با طرح «سرمایه داری انحصاری

دولتی» از پاسخ به این سؤال طفره روند. دشواری های خاص چنین مقوله ای را کنار بگذاریم، یعنی اینکه این مقوله تا کجا با مقوله بازار سرمایه داری سازگار است؟ شایان اهمیت زیادی ست که تأکید کنیم این تز کشمکش های عظیمی را که جهان سرمایه داری در کلیت خود کوشید از طریق آن ها اتحاد شوروی را خفه کند، صرفاً به ابهامات ساده ای تقلیل می دهد. اگر ده ها و صدها میلیون انسانی که معتقد بودند برای مبارزه در راه سوسیالیسم یا بر ضد آن وارد عمل شده اند، اگر دولت ها، احزاب و جنبش های مختلف نوشته های کسانی مانند مثلاً روساندا روساندا (۹) یا نویسندگان دیگری را که می کوشند ثابت کنند انقلاب بلشویکی هیچ کاری جز گشودن فصل تازه ای در تاریخ سرمایه داری نکرده است خوانده بودند، ده ها کشمکش عظیم رخ نمی داد. یکبار دیگر، چهره مورخ یا فیلسوف (به معنای مارکسی آن) جای خود را به چهره پیامبر داده است.

آری، هیچ دشوار نیست در اتحاد شوروی یا در کشورهایی که هنوز مدعی سوسیالیسم هستند، همه آنچه را که سوسیالیستی نیست نشان دهیم، از جمله در زمینه مناسبات اقتصادی و اجتماعی. اما باید خاطر نشان کنیم که در تصور مارکس، سوسیالیسم چیزی ست تلفیقی و دورگه، بدین معنا که علیرغم تسخیر قدرت سیاسی توسط طبقه کارگر که مصمم ست کمونیسم را تحقق بخشد، «حقوق بورژوایی» همچنان در آنجا به حیات خود ادامه می دهد و تقسیم کار و اجرت آن (rétribution) را تنظیم می کند (مجموعه آثار، ج. ۱۹، ص ۲۱-۲۰). بدین ترتیب، در اوضاع به ویژه مساعد نیز، و حتی در اوضاعی غیر واقعی که در نقد برنامه گوتا فرض شده (جمعی کردن بلافاصله ابزار تولید در کشورهای عمده سرمایه داری، و در شرایطی که از هرگونه فشار خارجی و کشمکش بین المللی دور اند)، هیچ جایی برای «خلوص» سوسیالیسم وجود ندارد؛ و حتی لازم نیست اضافه کنیم که هرچه کشور مورد نظر عقب افتاده تر و زمینه بین المللی نامناسب تر و فاجعه آمیز تر باشد گذار به سوی [وضع] نو پیچیده تر و پرپیچ و تاب تر خواهد بود. لنین و مائو خود تأکید می کنند که در اتحاد شوروی و چین، گذار همراه با دوام عناصری ست که نه تنها سرمایه دارانه بلکه پیش - سرمایه دارانه است. حیرت کردن از این امر بدین معنا ست که فرق بین انقلاب سوسیالیستی و انقلاب بورژوایی را در نیافته باشیم. لنین تأکید می کند که انقلاب بورژوایی «از فئودالیسم

زاده می شود»، بدین معنا که حتی پیش از تسخیر قدرت توسط بورژوازی، «در درون رژیم کهنه رفته رفته سازمان های اقتصادی نوینی به وجود می آیند که به تدریج تمام جنبه های جامعه فئودالی را تحول می بخشند». به طوری که بورژوازی پیروزمند «هیچ وظیفه ای در پیش رو ندارد جز درهم شکستن، به دور افکندن و گسستن تمام زنجیره های جامعه کهنه»، به نحوی که بعداً باعث برانگیختن «توسعه سرمایه داری» شود. برعکس، انقلاب سوسیالیستی در «وضع کاملاً متفاوت» بسر می برد: «این انقلاب مناسبات اجتماعی [نوین] و از پیش آماده ای را به ارث نمی برد» [کروشه در نقل قول از لوسوردو است]، و بنابر این مسأله گذار «از مناسبات کهنه سرمایه داری به مناسبات سوسیالیستی نمی تواند مطرح باشد» مگر زمانی که پیروزی سیاسی تحقق یافته باشد. باید به تاریخی که لنین این تأمل مهم را بیان کرده (مارس ۱۹۱۸) توجه داشت: تنها چند ماه از انقلاب اکتبر می گذشت و امید به گسترش دامنه حریق انقلابی در غرب و در پیشرفته ترین کشورهای سرمایه داری هنوز کاملاً زنده بود. با وجود این، لنین مصرانه بر ویژگی ها و دشواری های انقلاب سوسیالیستی تأکید می کند که رسالت آن عبارت است از وارد کردن مناسبات اجتماعی نوین، به دشواری و تدریج، در محیطی که به کلی از آن ها بیگانه است. این امر بدین معنا است که طی یک دوره کامل تاریخی، که در لحظه معین هنوز طول مدت آن روشن نیست، اشکال مالکیت و اقتصاد کاملاً نامتجانس همزیستی می نمایند. اگر امور بدین قرار باشد، می توان فهمید کسانی که گمان می برند می توان تاریخی را که با انقلاب اکتبر آغاز شده همچون فصل ویژه ای از سرمایه داری به شمار آورد، و می کوشند فهرستی از امور غیر سوسیالیستی اتحاد شوروی تنظیم کنند، موضعشان چقدر مکتبی (اسکولاستیک) و جزم اندیشانه است. عنوان سرمایه داری انحصاری دولتی که [برخی] همچون ورد لعنت بر زبان دارند چیزی جز تکرار و همانگویی نیست: مرحله گذار مرحله گذار است، و بنا بر این عناصر سرمایه دارانه را با خود حمل می کند.

مسئله اگر مرحله تاریخی ای که با انقلاب اکتبر آغاز شده با تعریف کمونیسم در «ایدئولوژی آلمانی» مقایسه کنیم (یعنی امکان صبح شکار کردن، بعد از ظهر ماهی گرفتن، غروب دامداری کردن، پس از شام به نقد [هنری] پرداختن، بنا به میل و مزاج خود، بی آنکه هرگز نه شکارچی باشی، نه ماهیگیر و نه منتقد [هنری])

(۱۰)، می بینیم که بین آندو چندین سال نوری فاصله وجود دارد، فاصله نه تنها از کمونیسیم بلکه حتی از مرحله گذار سوسیالیستی که بایست به کمونیسیم منتهی شود و در نتیجه می بایست به نحوی این مناسبات اجتماعی کاملاً نوین را از قبل در خود حمل کند، مناسباتی که رسالت تحقق آن ها را بر عهده دارد. اما با این کار، استفاده ای غیر انتقادی از اتوپی به عمل می آید بدین معنا که اتوپی اکنون و امر واقعاً ممکن، در تقابل با آن، به چیزی تقلیل می یابد که جز یک توده بی شکل و فاقد ارزش نیست.

باز هم یکبار دیگر، رهیافت ماتریالیستی مسائلی که مورد بررسی ماست ایجاب می کند که نه تنها تاریخ واقعی را نباید بنا بر یک تعریف پرطمطراق و تقدیس شده از سوسیالیسم و کمونیسیم بدور انداخت، بلکه بهتر آن است که درباره اوضاع و منظومه تاریخی مشخصی که چنین تعریف پرطمطراقی را از رژیم اجتماعی مطلوب برانگیخته یا ممکن کرده به تأمل بنشینیم. در اینجا می توان از انگلس کمک گرفت که وقتی کارنامه انقلاب های انگلیس و فرانسه را بررسی می کند می نویسد: «برای آنکه این پیروزی های بورژوازی، که نضج یافته و آماده برداشت بود، بتواند قطعی گردد، انقلاب بایست بسیار از هدف فراتر می رفت... به نظر می رسد که این یکی از قوانین تکامل جامعه بورژوازی است.» (۱۱). دلیل ندارد که روش شناسی ماتریالیستی را که مارکس و انگلس از انقلاب ها الهام گرفته و تدوین کرده اند در باره انقلابی که ملهم از خود آن ها ست پیاده نکنیم. حقیقت این است که هر انقلابی مایل است خود را به عنوان آخرین انقلاب، و حتی به مثابه راه حل تمام تضادها و بنا بر این همچون پایان تاریخ معرفی کند. باید اتوپی زوال دولت، دین، بازار و هر شکل از تقسیم کار را دوباره در چنین زمینه ای جای داد. اما تأکید بر فاصله بین آگاهی ذهنی پیشوایان انقلاب و نظام اجتماعی ای که آن ها تولید کرده اند یک چیز است و تقلیل نظام نوین اجتماعی یا طلیعه آن به نظام سرمایه داری از پیش موجود چیزی دیگر. تأکید بر تفاوتی که جامعه محصول انقلاب فرانسه و وحشت و ارباب ژاکوبینی را از شهر آرمانی (polis) [دولت - شهر یونان باستان] جدا می کند یک چیز است و تأکید بر یکسانی جامعه پسا انقلابی با رژیم کهنه چیزی دیگر.

به نظر می رسد هدف از توسل به مقوله سرمایه داری دولتی بیشتر انکار

فرآیند تاریخی مشخص باشد تا توضیح آن، به گونه ای که متنوع ترین واقعیات سیاسی و خشن ترین کشمکش ها در شبی که همه رنگ ها سیاه اند یکسان و ناپدید شوند. در تاریخ مدرن، پشت سر گذاردن مفهوم موروثی دولت (که به نحوی وراثتی قابل انتقال است و بنا به خواست مالک، مثل هر ملک خصوصی تکه تکه شدنی ست) نقطه عطفی به شمار می رود. اما چه باید گفت درباره اندیشمندی که با تکیه زدن بر دوام و حتی تقویت دولت در عصر مدرن، و بر این اساس که فرد همچنان مطیع دستگاه قدرتی ست که بر او مسلط است، تزی را ارائه کند که بر مبنای آن گویا به رغم غروب جامعه فئودالی و ناپدید شدن مفهوم موروثی دولت هیچ چیز تازه ای زیر آسمان رخ نداده است؟ در واقع، این غروب تحولات عظیمی را با خود به همراه می آورد؛ اگر از يك سو شیخ غول آسای لویاتان (۱۶) را (با به منصفه ظهور رساندن بیم و وحشتی نوین ناشی از يك قدرت سیاسی دارای نیرو و ظرفیت کنترلی تا آن زمان ناشناخته) به یاد می آورد، ولی از سوی دیگر، از پیشفرض تأیید چهره مدرن فرد، و پیشفرض انسان دارنده حقوق و خواستار به کرسی نشاندن اراده خویش در تعیین واقعیت سیاسی حکایت می کند. اگر نمی خواهیم در حد نقطه نظر صوفیانه هیچ تازه ای زیر آسمان وجود ندارد باقی بمانیم، شایسته است به جست و جوی تحولات، خطرات نوین (گسترش جدید لویاتان) و امکاناتی نوین برای رهایی بپردازیم که ظهور يك به اصطلاح سرمایه داری انحصاری دولتی به همراه دارد: حتی اگر قرار باشد این سرمایه داری مناسبات قدرت را در درون کارخانه دست نخورده باقی گذارد، نفس پشت سر گذاردن مالکیت خصوصی ابزار تولید، بازتولید خویش به عنوان يك طبقه اجتماعی را برای بورژوازی دشوارتر می سازد، مضافاً بر اینکه در این صورت، خطر يك قدرت سیاسی را چون وزنه ای بر گرده خویش احساس می کند، قدرتی که از این پس حق و وظیفه کنترل ابزار تولید برای او به رسمیت شناخته شده است.

۶- «توجیه گری»، رهیافت ایدئولوژیک

و تحلیل تاریخی مشخص

بی معنا ست اگر بخواهیم به طور ماقبل (a priori)، رعب و وحشت گولاک

را از مانیفست حزب کمونیست استنتاج کنیم (امری که ایدئولوژی مسلط امروز بسیار به آن دل بسته است). اما طرز برخورد [نیروی] چپ که در عین تأیید کارنامه مبتلا به یکجانبه نگری [یا سیاه سیاه، یا سفید سفید] قرن بیستم به این بسنده می کند که از بیگناهی مارکس و انگلس (و البته خودش نیز!) دفاع کند، نه تنها بی معنا، بلکه غیر مسؤولانه است. چنین برخوردی حتی به لحظات اوج سنت لیبرالی توجه نمی کند. آنجا که، در ۱۷۸۷، در آستانه تصویب قانون اساسی جدید فدرال، [آلکساندر] هامیلتون (۱۳) شرح می دهد که محدودیت قدرت [مطلقه] و حکومت مبتنی بر قوانین، تنها در دو کشور جزیره ای توانسته برقرار گردد، که دریا آن ها را از تهدید قدرت های رقیب در امان می دارد. اگر طرح اتحاد شکست بخورد، و اگر بر ویرانه های آن نظامی از دولت ها سر برآورد که با آنچه در اروپا وجود دارد شبیه است، در آمریکا نیز پدیده ارتش دائمی، یک قدرت مرکزی نیرومند و حتی استبداد مطلق پدید خواهد آمد (مجله ایتالیایی ال فدرالیستا، شماره ۸). می توان به این نویسنده لیبرال ایراد گرفت که در باره برخی از بندهای قانون اساسی که آزادی های آمریکایی را از همان ابتدا به نحوی تبعیض آمیز مطرح می کند (سیاه پوستان و سرخپوستان در برابر قدرت مطلقه از حمایت قانون برخوردار نیستند) سکوت کرده است، اما مسلماً برخلاف لیبرال های معاصر به طرد ایدئولوژیک نمی پردازد. ایالات متحده و اتحاد شوروی را به نحوی ساده انگارانه با هم مقایسه کردن، آنطور که اینان می کنند، از نظر هامیلتون به معنای آن است که آنان از فهم واقعیت تاریخی و جغرافیایی (ژئوپلیتیک) مشخص بویی نبرده اند. اما مقایسه جمهوری آمریکای شمالی، که در آن سوی اقیانوس اطلس در امان به سر می برد، با اتحاد شوروی که با جنگ داخلی یا مداخله نظامی خارجی تهدید می شود، از دید هامیلتون جز جنون ایدئولوژیک محض چیز دیگری نخواهد بود.

اکنون روی تحلیل های آدام اسمیت درنگ کنیم. وی در درس هایی در باره رویه قضائی چنین اظهار نظر می کند که برده داری را تحت یک «حکومت استبدادی» آسانتر می توان ملغی کرد تا تحت یک «حکومت آزاد»، که در آن «همه قوانین توسط اربابان آن ها [برده ها] وضع می شود، اربابانی که هرگز نخواهند گذاشت مقرراتی تصویب گردد که برایشان زیان آور باشد». در واقع، بردگی تنها ده ها سال بعد و به دنبال یک جنگ خونین و یک دیکتاتوری نظامی که از سوی

اتحاد به ایالت های انفصال طلب و طرفدار برده داری تحمیل شد ملغی گردید. در برخورد به اروپای شرقی، اسمیث ملاحظهء مشابهی در بارهء بردگی نوع سرواژ (servitude de la glèbe) مطرح می کند که الغای آن نیز به نظر می رسد با پیشفرض مداخلهء «مستبدانه» قدرت سیاسی مرکزی، علیه خان هایی همراه است که غالباً شعارهای لیبرالی سر می دادند، اما به هرحال، با کنترل نهادهای نمایندگی «آزاد» قدرت آن را داشتند که هرگونه طرح رهایی دهقانان را با بن بست مواجه سازند. همهء این ها ما را به اندیشه در بارهء تاریخ «سوسیالیسم واقعاً موجود» سوق می دهد. واقع گرایی آدام اسمیث مرز بین آزادی و سرکوب را به صورت معضلی در می آورد. از ۱۸۶۱ تا ۱۸۶۵ پرچم آزادی در ایالات متحده بر دوش کیست؟ آیا بر دوش لینکلن است که Habeas corpus (تضمین احترام به آزادی فردی) را ملغی می کند، خدمت نظام وظیفه را مقرر می دارد و برای سرکوب شورش بزرگی که در پی این تصمیم برپا شده نیروی ارتش را به نیویورک می فرستد و قیام را با اعمال رعب و وحشت سرکوب می کند؟ یا بر دوش ایالت های جنوب که با استناد به جان لاک، و به نام حق و خودمختاری و حفظ هویت فرهنگی و ملی شان ادعای دولت مرکزی را جهت مداخله در این شکل خاص از مالکیت خصوصی یعنی بردگی، ظالمانه دانسته آن را رد می کردند؟

کتاب درس هایی در بارهء رویهء قضائی در برخورد به بردگی، چه در معنای دقیق آن و چه به مفهوم سرواژ، به این نتیجه گیری غریب می رسد: «آزادی انسان آزاد علت ستم وسیع بر بردگان است. و از آنجا که اینان بخش بزرگ جمعیت را تشکیل می دهند، در کشوری که این نهاد برقرار شده هرکس بهره ای از انسانیت برده باشد خواستار آزادی نخواهد بود». برای حجت و برهان لیبرالی امروز چه افتضاحی از این بالاتر که آدام اسمیت [حتی] به صورت غیر مستقیم برای «دولت استبدادی» رجحان قایل شود و آن را تنها نیرویی بداند که نابودی نهاد برده داری و سرواژ در ید قدرت اوست؟ برای داوری در بارهء تاریخی که با انقلاب اکتبر آغاز شد، باید کشمکش های مصیبت بار بین المللی و داخلی آن دوران را در نظر گرفت. به دو مثال بسنده می کنیم: در مناطق آسیایی، طرح های مربوط به رهایی زنان که توسط دولت تازه پای اتحاد شوروی مطرح گردید با خشونت وحشیانهء دار و دسته های فئودال مواجه شد که مصمم بودند به هر وسیلهء ممکن، وضع زنان را همچنان

در انقیاد و شبه انقیاد نگه دارند. این نمونه ای از يك موقعیت تاریخی مشخص و معین است که در آن پیشفرض آزادی زن وجود مشت آهنینی ست که خود را بر يك جامعه مدنی عقب مانده تحمیل کند. مثال دیگر اینکه: انقلاب اکتبر موج جدیدی از آشوب «یهود ستیزی» در روسیه بر می انگیزد که به کشتاری خونین می انجامد. برای مبارزه با این آشوب، قدرت نوپای شوروی به تبلیغاتی گسترده دست می زند (لنین روی صفحه گرامافون نطقی ضبط کرد تا پیام به گوش میلیون ها بیسواد نیز برسد)، اما همزمان با آن، قوانینی بسیار خشن و حتی رعب انگیز صادر می کند. یکبار دیگر، دست کم در نخستین سال های رژیم جدید، ضامن آزادی و حتی ادامه حیات یهودیان مشت آهنینی ست که از آنان در برابر جامعه مدنی دفاع می کند.

آنچه گفتیم شاید ، به خصوص از دید برخی از چپ ها ، نوعی «توجیه گری» به نظر آید. اما در این باره جالب است به برخورد مارکس به انقلاب فرانسه توجه کنیم. می توان از نوشته های مارکس نوعی ضدتاریخ انگلستان لیبرال را استخراج کرد که امروز نیز سفسطه بازی تالمون (۱۴) آن را با اصرار تمام و به نحوی یکسویه در نقطهء مقابل فرانسهء انقلابی و ژاکوبینی قرار می دهد. در واقع، انگلستان برعکس گفتهء تالمون کشوری ست که در آن اشکال برده داری کار همچنان در نیمهء قرن نوزدهم وجود دارد (مجموعهء آثار مارکس انگلس ج. ۲۳، ص ۷۶۳)، و طبقهء حاکم بر آن در برخورد به ایرلند، سیاستی بی رحمانه و تروریستی و «غیر قابل تصور در اروپا» را اعمال می کند، سیاستی که معادل آن را تنها نزد «مغول ها» می توان یافت (مجموعهء آثار، ج. ۱۶، ص ۵۵۲). خود گلاستون، افتخار انگلستان لیبرال، سرکردهء «تروریسم پلیسی» ای ست که بخش ایرلندی انترناسیونال کارگری را زیر ضربه می گیرد (مجموعهء آثار، ج. ۱۸، ص ۱۳۶). از سوی دیگر، صفحاتی از نوشته های مارکس که به ترسیم چارچوب تاریخی مشخصی پرداخته که در آن ها وحشت و ارباب ژاکوبینی اعمال شده (جنگ وانده (۱۵)، مداخلهء ارتش های ضد انقلابی و غیره) برای همگان شناخته شده است؛ و نیازی نیست یادآوری کنیم که آن اندیشه پرداز انقلابی بزرگ، در همان مسیر هگل، چه نفرتی از اشک تمساح اخلاق گرایانه داشته و آن را بیان کرده است. آیا این برخوردی «توجیه گرانه» است؟ «توجیه گری» این است که صرفاً و به

نحوی مکانیکی و بر اساس يك مضمون تاریخی معین (تضادهای عینی و خشونت حریف) دست به استنتاج يك رفتار سیاسی بزنیم؛ این به معنای نفی لحظه انتخاب بین بدیل‌های موجود است و بنا بر این، نفی مسئولیت ذهنی. مارکس پس از تحلیل چارچوب تاریخی واقعی، تأکید می‌کند که وحشت و ارباب ژاکوبینی محصول عدم انطباق طرح سیاسی ژاکوبین‌ها و موقعیت تاریخی موجود نیز هست. روبسپیر و دیگران با پی‌گیری اتوپی تخیلی بازسازی شهر آرمانی (polis) یونان باستان به يك مخاطره جوییِ دونکیشوت-مانند دست می‌زنند، مخاطره جویی که می‌پندارد می‌تواند از طریق خشونت هرچیزی را که با الگو و اتوپی او سازگار نیست از بین ببرد، اما با وجود این، همان چیزها سرانجام و به نحوی ناگزیر از مناسبات اقتصادی و اجتماعی نوین سر بر می‌آورند، مناسباتی که به کلی با آنچه در شهر باستانی وجود داشت و [انقلابیون فرانسه] با شور فراوان از آن الهام می‌گرفتند تفاوت دارد. بدین معنی، در ترور و وحشت ژاکوبینی، به نسبت وضعیت عینی، نوعی افراط در خشونت دیده می‌شود و برخورد انتقادی مارکس مبنی بر محکومیت آن روشن و بی‌چون و چرا است: وی بارها بر نقاط ضعف، اوهام و خیالات واهی ایدئولوژی ژاکوبین‌ها تأکید می‌کند که به نوبه خود زاده صاف و ساده دیوانگی فردی نیست، بلکه به زمینه تاریخی گسترده تری مربوط می‌شود. این درست به دلیل آگاهی از چارچوب عینی بود که مارکس توانست ضعف طرح ژاکوبینی را با دقت و ژرف نگری تشخیص دهد؛ ژرفایی که توضیح اخلاق‌گرایانه آن را نمی‌بیند و به این بسنده می‌کند که روبسپیر و سن ژوست را همچون ددمنشانی تشنه خون معرفی نماید.

همین رهیافت، هرچند در باره يك وضعیت تاریخی مسلماً متفاوت به کار گرفته شده، اما برای تحلیل آن دیالکتیکی که از انقلاب اکتبر به بعد بسط یافته نیز می‌تواند کارایی داشته باشد. پس بحث نه بر سر از بین بردن لحظه انتخاب، بلکه بر سر قرار دادن آن است در يك زمینه تاریخی مشخص، یعنی نه در فضائی فاقد مقاومت، درگیری و تضاد، بلکه در زمینه ای که به نحوی مصیبت بار مشخص است. زمانی که با انتخاب‌های انحرافی و فاجعه آمیزی رو به رو می‌شویم که بدیل‌های واقعی را از بین برده‌اند، آیا ضروری نیست در باره ایدئولوژی ای که این انتخاب‌ها را الهام بخشیده یا مشروط کرده‌اند به تأمل بنشینیم و ببینیم این

ایدئولوژی به چه نحوی با این حالت استثنائی رو به رو شده است، آیا موجب کوتاه شدن آن گشته یا برعکس آن را بیهوده طولانی کرده است؟

۷- بازخوانی قرن بیستم، بازخوانی کمونیسم،

بازخوانی مارکس و انگلس

آگاهی ذهنی گردانندگان انقلاب اکتبر و دولتمردانی که آن را پی گرفتند، بدین معناست که خود تئوری مارکس و انگلس نیز به بحث گذارده شود. در پرتو این معیار روش شناسانه، اکنون می‌کوشیم کارنامه‌ای از «سوسیالیسم واقعاً موجود» با عزیمت از انقلاب دوم رسم کنیم، یعنی از انقلابی که وضع استثنائی ۱۹۱۷ و وضع جنگ جهانی دوم را در تنها یک دوره تاریخی به هم پیوسته با هم جوش می‌دهد. آیا انقلابی که در ۱۹۲۹ آغاز شد ضرورت داشت؟ از نظر استالین در این باره هیچ شکی نیست، زیرا او تعرض جدیدی را از سوی جهان سرمایه‌داری اجتناب‌ناپذیر می‌دانست. این نظری است که طی آن سال‌ها وسیعاً شیوع داشت؛ وقتی دادگاه ویژه گرامشی را محکوم کرد، وی اقدامات فاشیسم را برای تدارک جنگ افشا و محکوم می‌نمود؛ از سوی دیگر، مارشال فرانسوی فوش، پس از امضای معاهده ورسای اظهار می‌دارد: «این صلح نیست، یک آتش بس بیست ساله است». (۱۶). همچنین باید خاطر نشان کرد که برخی از مورخین مشهور آمریکایی که در باره شان سوءظنی وجود ندارد امروز معتقدند که اتحاد شوروی تنها به یمن جمعی [کلکتیویزه] کردن کشاورزی و صنعتی کردن که قبلاً به اجرا در آمده بودند، توانست با آزمون تجاوز هیتلر مقابله کند. بنا بر این، بیش از آنکه تصمیم به آغاز این انقلاب دوم نیاز به تأمل داشته باشد باید بر چگونگی انجام آن تأمل کرد. تنها کافی نیست بگوییم که این انقلاب از بالا تحمیل شده، بلکه باید ایدئولوژی‌ای که آن را به وجود آورد و همراهی کرد به بحث و بررسی گذارد: به نظر شمار زیادی از بلشویک‌ها، رابطه بین شهر و روستا همچون رابطه بین اروپا و آسیا یا بین تمدن و توحش است (تمدنی که قبل از انقلاب اکتبر و به طور سنتی با شهر سرمایه‌داری منطبق بود، پس از آن با شهر سوسیالیستی یکی تلقی می‌شود). حتی پیش از آنکه صنعتی کردن اجباری روستاها به اجرا در آید، یک

اقتصاددان نزدیک به اپوزیسیون تروتسکیست، به نام پره ئو براژنسکی (Preobrazenskij) آن را با فرآیند انباشت اولیه سرمایه داری مقایسه می کند و به نظر می رسد «استثمار» نوعی «مستعمره» در درون مرزهای اتحاد شوروی را به مثابه شرط توسعه صنعت سوسیالیستی اعلام می دارد، یعنی مستعمره ای که اهالی آن را اقلیت های ملی ای تشکیل می دهند که به دین خویش و «تاریک اندیشی» خود دل بسته اند. بدین ترتیب، انقلاب دوم که در مسکو زاده شد، چهره نوعی جنگ استعماری را دارد، با همه فجایع چنین جنگ هایی. در این لحظه است که جو اردوگاه های زندان و مرگ ابعاد بی حد و حصری به خود می گیرد و نه تنها همه طبقات اجتماعی، بلکه حتی همه ملیت ها را نیز شامل می شود.

شکی نیست که چنین فجایعی پای مسؤلیت رهبران شوروی را شدیداً به میان می کشد. این امر هرچند اساسی ست، اما این فقط نصف حقیقت است و مسؤلیت دیگران را نباید فراموش کرد. بلافاصله پس از انقلاب اکتبر، روزا لوکزامبورگ آرمان های ملی «خلق های فاقد تاریخ»، «اجساد گنبدیده ای که از گورهای چند صدساله بر می خیزند» (۱۷) را به ریشخند می گیرد. عبارت نخست را انگلس در مقالاتی به کار برده است که برای روزنامه «رنانی نو، به سردبیری مارکس می نوشت. این دو اندیشمند بزرگ انقلابی نتوانستند به مسأله ملی تا به پایان فکر کنند و لذا در آثار آنان کشف رد پای نوعی بینش استعماری به مثابه صادر کردن تمدن، دشوار نیست؛ بینشی که خاص لیبرالیسم آن زمان بود و بنا بر آن باید تمدن را از جمله از طریق روش های کاربر و خشن به سرزمین هایی برد که در آن ها خلق های عقب مانده یا «فاقد تاریخ» سکونت دارند.

تراژدی کامبوج، کشوری که تازه یک مبارزه آزادی بخش ملی درخشان را پشت سر گذارده بود، در بی اعتبار کردن چهره سوسیالیسم سهم مهمی داشت. با رادیکالیزه کردن هرچه بیشتر گرایش هایی که در جریان انقلاب فرهنگی چین پدید آمده بود، پل پت به آنجا می رسد که می خواهد جامعه ای کمونیستی برپا کند که در آن نه بازار باشد و نه پول. و ماجرا به کشتاری موحش می انجامد. در اینجا اگر صرفاً رهبران خمرهای سرخ را متهم کنیم دچار اشتباه شده ایم. کار آنان مسبوق به سنتی دیرینه است. به چیزی بیندیشیم که «کمونیسم جنگی» نام گرفت و

بلافاصله در پی انقلاب اکتبر بروز کرد. لنین در متنی که در اکتبر ۱۹۲۱ نوشته به یک انتقاد از خود نسبی می پردازد و اعتراف می کند که در این قضیه، آنچه باید زیر سؤال برد صرفاً «مسائل فوری که دارای خصلت نظامی هستند» نبوده، بلکه «این اشتباه» نیز هست «که بخواهیم مستقیماً به یک تولید و یک توزیع بر مبنای کمونیستی گذار کنیم. ما تصمیم گرفتیم که دهقانان به یاری نظام برداشت ها، نان لازم ما را تأمین کنند، و ما هم به نوبه خود، نان را در مؤسسات و کارخانه ها توزیع کنیم. بدین ترتیب، تولید و توزیعی با خصلت کمونیستی به دست آوریم». استالین با انتشار *مسائل اقتصادی سوسیالیسم* در سال ۱۹۵۲، جدلی دارد با «برخی از رفقا» که «معتقدند حزب پس از آنکه قدرت را به دست گرفت و وسائل تولید را در کشور ملی کرد، با حفظ تولید کالایی دچار اشتباه شد. آن ها گمان می کنند که حزب باید تولید کالایی را از بین می برد.» کسانی که چنین چیزی را خواستارند طرفدار نوعی ارتدکسی «مارکسیستی» هستند که نوعی کمونیسم را می ستاید که به نحوی افسانه ای تغییر شکل یافته باشد.

سرانجام تضاد آشکار بین یک فلسفهء تاریخ که غایت خویش را زوال دولت و کلیه اشکال قدرت سیاسی اعلام می کند و واقعیت یک حزب-دولت که با روشی ارباب آمیز اعمال قدرت می نماید در فروپاشی ای که در اروپای شرقی رخ داد نقش مهمی ایفا کرد. بین این دو جنبه، مسلم است که یک رابطه تضاد و در عین حال یک همدستی سری وجود دارد. اگر دولت فی نفسه محکوم به زوال است، چه معنی دارد که با تحمل مشقت بسیار در فرآیند ساختمان یک دولت سوسیالیستی مبتنی بر حقوق گام بگذاریم؟ تصادفی نیست که بلافاصله پس از انقلاب اکتبر، نمایندگان سوسیالیست های انقلابی (اس ار ها) اعلام می کنند که «ایدهء قانون اساسی ایده ای بورژوایی ست» بدین معنی که غیر ممکن است بر چنین پایه هایی از حالت استثنائی به یک هنجار قانونمند گذر کرد، هنجاری که از پیش به عنوان «بورژوایی» بودن محکوم شده است؛ و خودِ حالت استثنائی هم که به هیچ رو نمی تواند تحت قاعده ای درآید. این نتیجه ای ست که مارکس و انگلس به نحوی متناقض پیش بینی کرده بودند، آنجا که در عین تأکید بر زوال دولت، یا زوال آن «به معنای سیاسی کنونی» (دو عبارتی که به هیچ رو معادل یکدیگر نیستند و این نوسان شاهدهی ست بر یک تردید درونی)، دست کم در یک مورد اظهار نظر می کنند

که ضد-اقتدارگرایی در حالت افراطی اش با ناممکن کردن هر تصمیم مبتنی بر قواعد عمومی و اجماع و کنترل دموکراتیک، سرانجام در واقع، راه را برای اعمال یک قدرت خودسرانه توسط اقلیتی کوچک مهیا می‌سازد، یعنی بدین ترتیب آنچه به اصطلاح ضد-اقتدارگرایی نامیده می‌شود وارونه شده به صورت «کمونیسم سربازخانه ای» در می‌آید (مجموعه آثار مارکس انگلس، ج. ۱۸، ص. ۴۲۵). انتظار زوال دولت، آنطور که ظهور مهدی را انتظار می‌کشند، نقشی زیانبار نیز در سطحی دیگر ایفا کرده است. بدون یک بخش کمابیش وسیع خدمات و اقتصاد دولتی (خواه عمومی، خواه اجتماعی شده، خواه تحت کنترل دولت) که نحوه کارکرد آن تعیین کننده خواهد بود نمی‌توان به یک جامعه سوسیالیستی اندیشید. راه حل این مسأله می‌تواند به اسطوره آنارشستی ظهور «انسان نوین» واگذار شود، انسان نوینی که خود به خود با جمع یکی می‌شود، بی‌آنکه تضادها و کشمکش‌های بین خصوصی و عمومی، و یا بین دو فرد یا بین دو گروه اجتماعی هرگز بروز کند (واضح است که در اینجا سر و کار ما با عرفی کردن «موهبت الاهی» ست که قانون را زائد می‌سازد)؛ یا اینکه [گویا] راه حل را در سیستمی از قواعد و انگیزش‌ها (مادی یا معنوی) و کنترل‌هایی که شفافیت و کارایی و بارآوری بخش [دولتی] را تأمین می‌کنند و نیز در صلاحیت حرفه‌ای و درستکاری کارکنانش باید سراغ گرفت. اما این‌ها همه توسط نوعی پدیده‌شناسی قدرت (آنارشستی) که محل استقرار سلطه و ستم را انحصاراً در دولت، در قدرت مرکزی، در هنجار عمومی تعریف می‌کند به امری دشوار و حتی ناممکن تبدیل می‌شود. بدین نحو است که دیالکتیک جامعه سرمایه‌داری، آنطور که مارکس شرح و بسط می‌دهد، به صورتی واژگونه در آمد: یعنی در «سوسیالیسم واقعاً موجود» هرج و مرج در کارگاه [فابریک] با اشاعه ارباب و وحشت در جامعه مدنی منطبق بود، ارباب و وحشتی که همپای ناپدید شدن حالت استثنائی و بی‌اعتبار شدن فلسفه تاریخ که برآمد کمونیسم، ناپدید شدن دولت و هویت‌های ملی و بازار و غیره را نوید می‌داد، بیش از پیش تحمل‌ناپذیر می‌شد.

می‌توانیم به عنوان نتیجه‌گیری بگوییم که سه انگیزه بحران «سوسیالیسم واقعاً موجود» [کلکتیویزه کردن اجباری روستاها (۱۹۲۹)، مسأله ملی و تئوری زوال دولت] صرفاً ناشی از مسؤولیت‌های سنگین ذهنی رهبران کمونیست نیست،

بلکه همانطور که دیدیم، از سه ضعف خطیر تئوریک مارکس و انگلس نیز نشأت می‌گیرد [رابطه استعمار و تمدن، تأثیر آن بر مسأله ملی و ابهام در مسأله زوال دولت]. بین این سه ضعف، رابطه ای تنگاتنگ وجود دارد. در هر سه مورد، اتوپی غیر انتقادی یک جامعه بدون کشمکش مازادی نیز پدید آورده است از خشونت دولتی و ستم ملی. بر همین نکته آخر کمی درنگ کنیم. انتظار پشت سر گذاشتن فوری مرزها و خود هویت های ملی، بلافاصله پس از سقوط سرمایه داری، با مرور زمان تبدیل به یک ایدئولوژی شوونیستی شده است. به خصوص به تز برژنف بیندیشیم که برای کشورهای که عضو جامعه سوسیالیستی بین المللی بودند حاکمیت محدود را تئوریزه می کرد مبنی بر اینکه از آن پس، عناصر عضو آن با ویژگی هاشان در یک موجودیت حل شوند. اندکی به خطیرترین لحظات بحران و بی اعتباری «سوسیالیسم واقعاً موجود» توجه کنیم: ۱۹۴۸ (گسست بین اتحاد شوروی و یوگسلاوی)؛ ۱۹۵۶ (تجاوز به مجارستان)؛ ۱۹۶۸ (تجاوز به چکسلواکی)؛ ۱۹۸۱ (اعلام حکومت نظامی در لهستان به عنوان پیش گیری از امکان مداخله «برادرانه» اتحاد شوروی و برای متوقف کردن جنبش اپوزیسیون، جنبشی که از نفوذ وسیعی برخوردار بود از جمله بدین خاطر که بر احساس هویت ملی که توسط برادر بزرگ پایمال شده بود اصرار می ورزید). نقطه اشتراک این بحران ها مرکزی بودن مسأله ملی در همه آن هاست. تصادفی نیست که انحلال اردوگاه سوسیالیستی از مناطق پیرامونی آن امپراتوری آغاز شد، یعنی از کشورهایی که مدت ها بود دیگر نمی توانستند محدودیت حاکمیت را که بر آنان تحمیل می شد تاب بیاورند؛ در درون اتحاد شوروی نیز، پیش از «کودتای» مبهم و مرموز اوت ۱۹۹۱، فشاری که برای سقوط نهایی تعیین کننده بود از آشوب کشورهای بالتیک رسید که سوسیالیسم را در سال ۱۹۴۰-۱۹۳۹ به آن ها صادر کرده بودند؛ به یک معنی، می توان گفت مسأله ملی همانطور که در پیروزی انقلاب اکتبر نقش مهمی ایفا کرد (ملیت های تحت ستم استبداد تزاری و روسیه بزرگ در آن سهم زیادی داشتند) و به همان سان، که این دوره تاریخی را گشود پایان آن را نیز رقم زد.

بینش هایی که مارکسیسم اولیه و غربی را در برابر مارکسیسم شرقی قرن بیستم قرار داده و آن را اصل و شایسته توجه می دانند در اینجا همه بی ثباتی و بی پایگی خود را بر ملا می کنند. بیش از مارکس و انگلس، نزد لنین است که

درك دقيق تر و ژرف تر مسألهء ملی را به عنوان عامل اصلی تشكيل دهندهء مسألهء دموکراتیک، می توان یافت (اصل حق تعیین سرنوشت یعنی اجرای دموکراسی در پهنهء بین المللی). پس از فاجعهء مجارستان، مائو (ر.ک. به در بارهء ده گزارش بزرگ) اتحاد شوروی را متهم می کند که با سیاست صنعتی کردن اجباری روابط خود را هم با دهقانان و هم با اقلیت های قومی به تباهی کشانده است. پس از سقوط اتحاد شوروی، فیدل کاسترو اظهار داشت: «ما سوسیالیست ها با دست کم گرفتن قدرت ناسیونالیسم و مذهب اشتباه بزرگی مرتکب شده ایم» (مذهب عامل تشكيل دهندهء هویت ملی ست یا می تواند باشد، چنانکه مذهب کاتولیک در لهستان چنین است). اینکه نمایندگان جهان سوم، از جمله در اوضاعی که سخن از حاکمیت سوسیالیسم در میان است، بر اهمیت مسألهء ملی تأکید ورزند امری ست قابل فهم (زیرا آن ها هستند که قربانی به اصطلاح جهان گرایی یا «انترناسیونالیسم» قدرت های بزرگ استعماری بوده اند). همین امر در بارهء دولتمردانی که از جنبش کمونیستی دور شده بودند نیز صدق می کند. هرچند آن ها دست کم در ابتدا به انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ و حاصل آن علاقه فراوان داشتند. پس از تجاوز شوروی به مجارستان، نهر و اظهار می دارد: «حوادث ۱۹۵۶ ثابت می کند که کمونیسم، اگر از خارج تحمیل شود، قابل دوام نیست. منظوم این است که کمونیسم اگر با احساسات ملی عموم در تقابل قرار گیرد، پذیرفته نخواهد شد» (۱۸). برعکس، مارکسیسم غربی، بیشتر نشان داده است که گوشش بدهکار این مسأله نیست، هرچند البته در این باره استثناهایی وجود دارد (مقدم بر همه گرامشی ست که درس لنین را به خوبی به کار گرفت).

آنچه باید رهبران و دولتمردان کمونیست را به خاطر آن سرزنش کرد نه بی وفایی، به مارکس و انگلس بلکه وفاداری افراطی به آنان است: استالین (و به طریق اولی تروتسکی) در رو در رویی با مسألهء ملی و دهقانی بیشتر «مارکسیست» بود تا «لنینیست»؛ خطرترین اشتباه او در زمینهء تئوریک این نیست که زوال دولت و بازار را به آیندهء نامعلوم موکول کرده است، بلکه آنجا ست که نتوانسته این بینش اتوپیایی را از جامعهء پسا-سرمایه داری حقیقتاً به بحث و گفتگو بگذارد. چنین بود که او نتوانست راه را بر دیالکتیک زیانباری ببرند (و حتی خود به آن دامن زد) که بر پایهء آن در «سوسیالیسم واقعاً موجود»، ارتدکسی «مارکسیستی»

به نوعی اراده‌گرایی تبدیل می‌شود که در درون خویش باری از قهر سمج و بیهوده به همراه دارد. پیروان تئوری بازگشت به مارکس، با دل‌بستگی دگماتیک به یک اتوپی غیر انتقادی، برای جبران فروپاشی‌ای که در شرق رخ داد همان چیزی را ارائه می‌دهند که یکی از علل قطعی آن فروپاشی بود. و نیز از همینجا است که تلاش‌هایی که برای ساختمان جامعه‌ای پسا-سرمایه‌داری و هنوز در حال شدن که در کشورهای مثل کوبا، چین، کره، ویتنام به عمل می‌آید که البته سر در گم است و نتیجه‌اش غیر قابل پیش‌بینی، فوراً به عنوان زیرفصل‌های تاریخ سرمایه‌داری برچسب می‌زنند.

هیچ‌شکی وجود ندارد که برای درک واقعیت کنونی سرمایه‌داری، نه به لنین یا مائو بلکه باید به مارکس مراجعه کرد. به اوست که باید برای درک واقعیت هزینه‌های فزاینده اجتماعی ناشی از تملک خصوصی رشد نیروهای مولد روی آورد. تحلیل‌های درخشان کاپیتال در باره افزایش شدت کار و استثمار ناشی از توسعه تکنولوژیک سرمایه‌داری از وضع کنونی ما سخن می‌گوید، از غرب سرمایه‌داری‌ای که در اروپای شرقی هم پیروز شده است و وزنه‌اش را می‌توان در کشورهای که هنوز ادعای سوسیالیسم دارند به شدت احساس کرد. طی یک دوره تاریخی، تحلیل مارکس نه تنها برای سرمایه‌داری به معنای اخص کلمه، بلکه برای هر آنچه در هر گذار به سوی یک جامعه متفاوت، به ناچار سرمایه‌دارانه است، همچنان آئینه انتقادی خواهد بود. اما اگر از این نقطه عزیمت کنیم که تاریخ واقعی‌ای را که از اکتبر ۱۹۱۷ آغاز شده فاقد معنا و بی اعتبار بدانیم مرتکب دو اشتباه شده ایم: نخست اینکه کلیت تضادهای نظام سرمایه‌داری جهانی را به تضاد کار و سرمایه تقلیل داده ایم؛ و با این کار نظام را بزرگ کرده، جوانب دیگرش را نادیده گرفته ایم، یعنی ستم سرمایه‌داری بر کشورهای ضعیف‌تر (به ویژه اگر دارای مواد خام باشند) گرایش به خفه کردن هر گونه طرح جامعه‌پسا-سرمایه‌داری به هر وسیله که ممکن باشد، و نیز رقابت برای کسب هژمونی بین قدرت‌های بزرگ؛ و دوم اینکه با محو کردن تاریخ واقعی بدین نحو، مفهوم زمان در تحقیق علمی را با مفهوم زمان در عمل سیاسی، زمان طولانی یک شیوه تولید را با مراحل مشخص یک سیاست‌رهایی بخش که در یک زمینه تاریخی مشخص وجود دارد خلط مبحث کرده ایم. اندیشیدن به طور واقعی به سوسیالیسم

یا کمونیسم به معنای اندیشیدن به انقلاب اکتبر و تاریخ واقعی قرن بیستم است و نیز بازاندیشی مارکس و انگلس؛ بدون این آزمون انتقادی ممکن نیست بتوان محتوای رهایی بخش تئوری آنان را دوباره امروزین کرد.

ترجمهء حق شناس و ساعی

یادداشت:

* Domenico Losurdo ایتالیایی ست، متولد ۱۹۴۱ و استاد فلسفه در دانشگاه Urbino در ایتالیا. وی ریاست «انجمن بین المللی فلسفهء دیالکتیکی» را نیز به عهده دارد. موضوع آثار وی فلسفهء سیاسی آلمانی (کانت، هگل، مارکس) و تاریخ تفسیرهای این فلسفه است، بر پایهء روش شناسی ای که هرگز از دلالت مفاهیمی که زمینهء سیاسی و فرهنگی تدوین آن مفاهیم و بازخوانی متعاقب آن ها را تشکیل می دهند جدا نیست. آثارش به زبان های متعددی ترجمه شده که ما در زیر از آنچه به فرانسوی ترجمه و منتشر شده است نام می بریم:

- 1- Hegel et les libéraux (هگل و لیبرال ها) , PUF, Paris.
- 2-Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant (خودسانسوری و سازش در اندیشهء سیاسی کانت) Presses Universitaires de Lille.
- 3- Hegel et la catastrophe allemande (هگل و فاجعهء آلمانی) , Albin Michel, Paris.
- 4- Heidegger et l'idéologie de la guerre (هایدگر و ایدئولوژی جنگ) PUF, Actuel Marx, Paris.

و پاورقی ها:

- 1- M. E. W., IV, 474-475;
و به زبان فرانسوی، مارکس - انگلس: مانیفست حزب کمونیست، پاریس، انتشارات سوسیال، ۱۹۷۲، دوزبانه، ص ۶۹.
- ۲- ر. ک. به نهرو، زندگی نامهء سیاسی.
- Cf. M. Brecher, Nehru. A political Biography (1959).
- ۳- اصطلاح لاتینی، معادل فرانسوی droit public européen به معنای حقوق عمومی اروپایی. سابقاً در جنگ هایی که در اروپا صورت می گرفت طبق سنت شوالیه

گری از قواعدی تبعیت می کردند که به عنوان حقوق عمومی اروپایی شناخته می شد، حال آنکه در جنگ با مستعمرات چنین قواعدی رعایت نمی گشت. م.
۴- به نقل از:

F. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, Paris, PUF, 1992, p. 282.

۵- اشاره است به حوادث «روز نهم از ماه ترمیدور (مطابق ۲۷ ژوئیه ۱۷۹۴) که سقوط روبسپیر، انحلال مجلس کنوانسیون و برآمد ارتجاع ترمیدوری علیه نیروهای انقلابی را در پی داشت...» (فرهنگ روبیر، ج. ۲) - م.

۶- رودیارد کیپلینگ (Kipling) داستان پرداز و شاعر انگلیسی (۱۸۶۵-۱۹۳۶). وی در اشعار و داستان هایش به ویژه در «کتاب جنگل و کیم» سیاست استعماری انگلستان را آشکار ساخت. وی در ۱۹۰۷ جایزه ادبی نوبل گرفت (فرهنگ معین ج. ۶).
۷- جمله آخر بنا بر تصحیحی که مؤلف در اختیار ما گذارده ترجمه شد. م.

8- R. C. Tucker, *Stalin in power. The Revolution from above, 1928-1941*, New -York-London, Norton, 1990, pp. 201, 102 et 324.

8- R. Medvedev, *lo stalinismo. Origini storia conseguenze*, tr. it., Milan, Mondadori, 1977, p. 404.

۹- خانم روسانا روساندا، مدیر مجله بحث و اندیشه مارکسیستی در ایتالیا به نام المانیستو. م.

۱۰- مجموعه آثار مارکس انگلس به زبان فرانسه، ج. سوم، ص ۳۳، و نیز

Marx Engels, *L'Idéologie Allemande*, Paris, Editions sociales, 1968, p. 63.

11- M.E.W. XXII, 301; Trad. franç. F. Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Editions sociales, Paris, 1962, p. 36.

۱۲- Léviathan هیولایی که نامش در تورات (کتاب ایوب) آمده و نام او در ادبیات اروپایی برای بیان شیئی عظیم و هیولا مستعمل است (فرهنگ معین، ج. ۶). م.

۱۳- Alexander Hamilton سیاستمدار آمریکایی (۱۸۰۴-۱۷۵۷)، معاون جرج واشنگتن، رئیس حزب فدرالیست و از کسانی که قانون اساسی آمریکا از آنان الهام گرفته است (با استفاده از فرهنگ روبیر). م.

۱۴- Talmon (تالمون) مورخ و محقق در تاریخ اندیشه ها و نویسنده کتابی به انگلیسی تحت عنوان «ریشه های دموکراسی تمام خواه» - م.

- ۱۵- جنگ واندۀ (Vendée): شورش ضد انقلابی در ناحیۀ واندۀ واقع در غرب فرانسه به سرکردگی اشراف و بر ضد نظام جمهوری (مارس ۱۷۹۳).
- 16- Cité par H. Kissinger, *Diplomacy*, New-York, Simon & Schuster, 1994, pp. 250.
- 17- Cité par R. Rosdolsky, *Friedrich Engels und das problem der "geschichtlosen Völker"*. in *Archiv für Socialgeschichte*, IV Bd., 1964, p. 143, note.
- (انگلس و مسألۀ خلق های بدون تاریخ در آرشیو تاریخ اجتماعی)
- 18- M. Brecher, *Nehru. A political Biography*,
(م. بریچر: نهری، زندگی نامۀ سیاسی، ترجمۀ ایتالیایی، ص ۴۷)

آیا بحران کشورهای به اصطلاح سوسیالیستی به معنای شکست مارکسیسم است؟

کاترین ساماری (*)

فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و رژیم های کمونیستی اروپای شرقی عموماً در خود این کشورها و نقاط دیگر به مثابه بحران سوسیالیسم تلقی شده است. در حالی که تغییرات ساختاری ای که این کشورها متحمل شده اند سیر قهقرایی اجتماعی چشمگیری را برای اکثریت مردم آن به بار آورده و می آورد، به نظرمی رسد که افق ممکن دیگری جز سرمایه داری - حتی اگر وحشیانه باشد - برای آن ها متصور نیست. بی شک در برخورد به شرکت های چند ملیتی و قدرت مداخله صندوق بین المللی پول در اقتصادهایی که وام های خارجی شان هرچه بیشتر می شود، سوالات استراتژیک نوینی مطرح است. فشارهای لیبرالیسم مسلط با قدرت اعمال می گردد. مقاومت ها در برابر این سرمایه داری که بیش از پیش جهانی شده، در مقیاس صرفاً محلی و ملی، هرچه کمتر مؤثر واقع می شود. اما اگر این مقاومت ها بیانی هماهنگ، در شکل یک بدیل سوسیالیستی نمی یابند، بدین خاطر هم هست که ضربات ناشی از شکست بر اذهان سنگینی می کند.

آیا این بحران صرفاً تاوان بلشویسم بدوی ای ست که مارکس می توانست آن را در ردیف سوسیالیسم های تخیلی جای دهد؟ و یا طبق ادعای کسانی که سرمایه داری را پایان تاریخ قلمداد می کنند، خود پروژه رهایی بخش مارکسیستی ست که خصلت تخیلی خویش را آشکار کرده است؟ نهایتاً برای مارکسیست ها، از هر نحله ای که باشند، این امکان به وجود آمده که به نحوی تعددگرایانه به استقبال درس هایی بروند که از این تجربه به دست آمده، تجربه ای که مارکس در اختیار نداشته است. این همان کاری ست که ما باید شروع کنیم. می توانیم با وارو کردن آن پروبلماتیک مشهور بگوییم: مارکسیست ها به طرق

گوناگون سعی کردند دنیا را تغییر دهند، باید اکنون بتوان آن را تفسیر کرد، آنهم با توجه به این شکست‌ها. آنوقت است که پروژه سوسیالیستی همه‌توانایی‌ها را باز خواهد یافت.

برای آنکه بتوان در این کار همه چیز را «روی دایره ریخت» باید از اکتبر ۱۹۱۷ آغاز کرد. بدیهی است که وسوسه انگیز - و به هر حال مشروع است - که فکر کنیم استالینسم و به دنبال آن شکست شوروی و کشورهای به اصطلاح سوسیالیستی بهایی بوده که برای حرکت اراده‌گرایانه (بلشویک‌ها) در گسست از سرمایه‌داری در شرایط نارس پرداخته شده است. اگر این را بپذیریم، باید انقلاب اکتبر را که ناقض قوانین «مارکسیسم علمی» بوده تخیل‌گرا قلمداد کنیم. به عبارت دیگر، طبق چنین پرویلماتیکی، مارکس باید در صفوف منشویک‌ها جای گیرد. این رهیافت چنان بینشی را از ماتریالیسم تاریخی به مارکس نسبت می‌دهد که طبق آن، روسیه برای آنکه یک انقلاب سوسیالیستی را در دستور روز قرار دهد بایستی منتظر نیل به بالاترین مرحله پیشرفت سرمایه‌داری می‌شد. ما این نقطه نظرها را امروزه در تفسیرهای «عقلانی» تاریخ که تئوریسین‌های مارکسیسم تحلیلی (analytique) از آن دفاع می‌کنند می‌یابیم. منظورم اشاره به بحث بسیار مهمی است که دانیل بن سعید در آخرین اثرش، «مارکس ناسازگار» (Daniel Bensaïd: Marx, l'intempestif, Ed. Fayard, 1995) با این جریان به پیش می‌برد (به ویژه با ژ. الستر J. Elster و گ. کوهن G. Cohen) (۱). بحث و جدل از صفحات مشهور مقدمه ۱۸۵۹ بر «شمه‌ای در نقد اقتصاد سیاسی» آغاز می‌شود: «انسان‌ها در جریان تولید اجتماعی نیازهایشان وارد مناسبات معین و ضروری‌ای می‌شوند که مستقل از اراده‌شان است، یعنی روابط تولیدی‌ای که مربوط می‌شود به درجه‌ای معین از رشد نیروهای مولده مادی (...). کمی بعد تر می‌افزاید: «یک صورتبندی اجتماعی هرگز قبل از آنکه همه نیروهای تولیدی قادر به پیشرفت در درون آن رشد کنند ناپدید نمی‌شود. هرگز مناسبات جدید و پیشرفته‌تر جایگزین قدیمی‌ها نمی‌گردند، مگر آنکه شرایط وجود مادی این مناسبات در دنیای کهن شکوفا شده باشند. به همین دلیل جامعه همیشه وظایفی را در دستور کار قرار می‌دهد که قادر به حل آن باشد، چرا که اگر از نزدیک در آن

نظر افکنیم در می یابیم که وظیفه خود فقط در آنجا ظهور می کند که شرایط مادی برای حل آن مهیا شده و یا حد اقل در شرف فراهم شدن باشد» این متن همراه با متونی دیگر برای تدوین نوعی «تئوری تاریخ» که به مارکس نسبت داده می شود، به کار گرفته شده است، تئوری ای تاریخی که نه تنها در تواتر شیوه های تولیدی به طریقی جبری و تکخطی، بلکه همچنین در تکامل صورتبندی های اجتماعی سرمایه داری نوعی هنجار را القاء می کند. دانیل بن سعید به این برداشت از اندیشهء مارکس معترض است و یادآور می شود که «پاسخ مارکس به «ورا زاسولویچ» (Vera Zassoulitch) در بارهء بهنگام بودن سوسیالیسم در روسیه بر دو عنصر تکیه می کند: وجود نوعی مالکیت کشاورزی که هنوز اشتراکی ست و ترکیب پیشرفت سرمایه داری روس با توسعهء سرمایه دارانهء جهانی نیروهای مولد»، «قرهای آوریل» لنین یا «تئوری انقلاب مداوم» تروتسکی (که استالین آن را به صورت کاریکاتور درآورد) نه در گسست از این رهیافت مارکسی، بلکه برعکس در راستای آن نوشته شده است. چنین رهیافتی سرمایه داری را به مثابهء سیستمی جهانی مبتنی بر سلسله مراتب تلقی می کند که در پیرامون خویش تضادهای خاصی می آفریند و نه سیستمی که در آن صورتبندی های اجتماعی طوری کنار هم قرار گرفته اند که گویا همگی تواتر مراحل تاریخی پیشرفت را به یکسان می گذرانند. به همین خاطر مسائل استراتژیکی مطرح شده برای روسیه همان بوده که اغلب کشورهای پیرامونی سرمایه داری هستند در مقابل آن قرار گرفته و امروزه نیز با آن دست به گریبان اند. این مسائل، نه ناشی از دیدگاه های ذهنی گرایانه، بلکه توسط خود جنبش های اجتماعی مطرح می شوند و همچنین توسط ضعف ساختاری طبقات مسلط این کشورها و بنابراین اشکال به ویژه دیکتاتوری تسلط شان. - این ها همه ناشی از تبعیت صورتبندی های اجتماعی عقب مانده از سرمایهء خارجی ست.

تغییر عظیمی چون انقلاب اکتبر و سپس به زیر سؤال رفتن سلطهء سرمایه داری در جهان پیرامونی، یعنی در حدود یک سوم کرهء زمین را نمی توان فقط با قدرت سادهء ایده ها توضیح داد، - و بدتر از آن اینکه بگوییم این ایده ها را اقلیت های کوچک اراده گرا نمایندگی می کردند. ریشه های این تحولات را در تضادهای عمیق اجتماعی و نه در کودتاها، باید جست و جو کرد - اگرچه نقش عوامل

سیاسی را هم باید در این فرآیند ها در نظر گرفت. فاجعه و یا تناقض بزرگ این زیر و زبر شدن ها در این است که آن ها در صورتبندی هایی اجتماعی به وقوع پیوستند که در مقایسه با کشورهای مرکزی سرمایه داری، انقلاب سوسیالیستی به مثابه کسب قدرت، در آن ها «آسان تر» بود، اما به پایان رساندن آن از زاویه ساختمان سوسیالیسم بسی مشکل تر. آیا شورش ها و مبارزات رهایی بخش تا زمانی که «ضمانتی» برای موفقیت ندارند باید فرو نشانده شوند و یا برعکس، به عاملی مشوق برای سایر مبارزات در نقاط دیگر تبدیل گردند؟ در وهله اول، با توجه به این مسأله است که باید انتخاب بلشویک ها را مورد قضاوت قرار داد. با پذیرش صحت این انتخاب، تحلیل خود را ادامه می دهیم.

با وجود آنکه به طرز روشنی می توان اذعان کرد که هر مضمون تاریخی و اجتماعی-اقتصادی معین الزامات خود را دارا است، هیچ چیز ما را وادار نمی کند که بگوییم آنچه بر سر انقلاب اکتبر آمد امری اجتناب ناپذیر - و یا تنها راه ممکن بوده است. در واقع، بحث بر سر انقلاب اکتبر به این سؤال بر نمی گردد که بدانیم آیا در کشوری وسیعاً عقب مانده چون روسیه، سوسیالیسم بلافاصله تحقق پذیر بوده است و از آن هم بدتر «تنها در یک کشور» (آنطور که استالین ادعا می کرد). بلشویک ها که اتحاد شوروی را سوسیالیستی نمی دانستند، با این مسأله برخوردی متفاوت داشتند. لنین و یارانش با برداشت های جدیدی که از نوشته های مارکس می کردند اتحاد شوروی را «جامعه ای در حال گذار به سوسیالیسم» تلقی می کردند. انقلاب که هدف هایش سوسیالیستی بود، در «ضعیف ترین حلقه» سرمایه داری جهانی به پیروزی رسید، انقلابی که محصول تضادهای عمیق سرمایه داری پیشرفته ای بود که سرمایه اش را به مناطق پیرامونی اش صادر می کرد. در چنین وضعیتی، انقلاب می بایست هم خود را در برابر سرمایه داری که محیط خصمانه ای به وجود آورده و از نظر قدرت تولیدی به مراتب جلوتر از شوروی آن روز بود حفظ کند و هم در عین رابطه با این سرمایه داری به جلب سرمایه هایش مبادرت نماید - و تازه این مهم را نیز زیر کنترل دولتی انجام دهد که هدفش تغییر سوسیالیستی جامعه می بود. این هدف به انقلاب های سوسیالیستی دیگری البته در درجه اول در کشورهای توسعه یافته نیاز داشت. همچنین کاهش فاصله بارآوری کار (productivité) نسبت به کشورهای

سرمایه داری توسعه یافته ضرورتی حیاتی بود و گرنه همانطور که تروتسکی می گفت: سرمایه داری [در روسیه] نه از طریق هجوم ارتش های بورژوازی، بلکه با قدرت کالاهای سرمایه داری دوباره برپا می شد - بحثی که هنوز هم چقدر امروزی ست...

بنا بر این، مسأله این نیست که به مشکلاتی کم بها دهیم که سطح [پایین] رشد در اتحاد شوروی بر سر راه سوسیالیسم ایجاد می کرد، بلکه همچنان که دانیل بن سعید می گوید: «توضیحی الکن خواهد بود اگر علت ظهور [پدیده] استالینیسیم را به ناپختگی شرایط تاریخی تقلیل دهیم، ... چنین توضیحی هرگونه صحت و ضرورت بحث استراتژیک بر سر کسب قدرت در ۱۹۱۷، بر سر فرصت های فراهم آمده در انقلاب ۱۹۲۳ آلمان، بر سر معنای نپ (NEP) و بر سر سیاست های متفاوت اقتصادی قابل طرح را نفی کرده، به نوعی قدرگرایی مکانیستی در می غلتد». به عبارت دیگر، چنین توضیحی امکان اینکه در یک سطح رشد معین، یعنی سطح رشد اتحاد شوروی در آن وقت، آن ها می توانستند یا بتوان به مناسبات اجتماعی دیگری جز بوروکراتیسم، سرکوب هر نوع ابتکار، ممنوعیت همه اشکال سندیکایی مستقل، برنامه ریزی اداری بیش از حد متمرکز - و همه تحت دیکتاتوری حزب واحد - توسل جست منتفی می کند. بنا بر این بی فایده است که حتی در جاهای دیگر چیز دیگری را به تجربه بگذاریم... با اینهمه تجربه یوگسلاوی در همان محدوده خود، طی سال های ۱۹۵۰-۱۹۶۰ امکان تجربه و کارایی گزینش های دیگر را نشان داد. می توان (و بایستی) به نوبه خویش خودگردانی یوگسلاوی را مورد مطالعه انتقادی قرار داد تا هم بحران آن را درک کرد و هم فهمید که - در شرایط معین - چه مناسبات اجتماعی-سیاسی دیگری می توانست ظرفیت هایش را به طور کامل بروز دهد (۲). آیا این ها فقط پرداخته های مابعدی ذهن (idées a posteriori) هستند یا در آن دوران یک جنبش اجتماعی هم حامل آن ها بوده است؟ در این صورت در مورد این تندپیچ های تاریخ چون قیام شوراهای کارگری در لهستان و مجارستان در ۱۹۵۶ که توسط تانک های شوروی به مجرای عادی بازگردانده شدند یا سرکوب گردیدند چه می توان گفت؟ در باره قلع و قمع بهار پراگ و ژوئن ۱۹۶۸ در یوگسلاوی که دانشجویان خواستار خودگردانی در همه سطوح از پایین تا بالا و پایان امتیازات بوروکراتیک و مبارزه

علیه «بورژوازی سرخ» ... بودند چه می توان گفت؟ در باره اثرات ضرب شست زئرال یاروزلسکی در لهستان علیه سندیکای همبستگی چه می توان گفت؟ بن بست ها و تضییقات ناشی از بوروکراتیسم برنامه ریزی و دولت باعث تغذیه جنبش های رهایی طلبانه ای شد که سرکوب شدند. این ها هیچ ربطی با قدرگرایی نیروهای مولده نارس ندارند...

به علاوه، علیرغم این سرکوب، کاهش فاصله سطح زندگی بین این کشورها و کشورهای پیشرفته سرمایه داری، تقریباً تا اواسط سال های ۱۹۷۰ و پیشرفت های عظیم اجتماعی و فرهنگی که حاصل آمد نشان می دهد که انتخاب بلشویک ها اتویک نبوده است: امکان راه رشدی غیر سرمایه دارانه وجود داشته و می توانسته کارا هم باشد. اما چرا این شکست نهایی پیش آمد؟ غیر از نبود حلقه ارتباطی در میان کشورهای پیشرفته - که به نوبه خود تفسیر خاص می طلبد - سرچشمه بحران آن ها را نباید در میان «ایده ها»، بلکه در مناسبات تولیدی این جوامع و رابطه شان با نظام سیاسی جست و جو کرد.

آیا باید این شکلبندی های اجتماعی را که به چنین پیشرفت هایی نائل آمده اند «سوسیالیستی» بنامیم؟ و ارزیابی مان این باشد که اتحاد شوروی آموزش های مارکس را، در اصل، پیاده می کرده است؟ این همان چیزی ست که استالین در سال های ۱۹۳۰ بعد از فاجعه اشتراکی کردن های اجباری و برقراری سازمان برنامه ریزی متمرکز اعلام کرد - اقدامات اقتصادی-اجتماعی ای که در راستای تصفیه بلشویک های قدیمی بود ادامه داد و حزب کمونیست اتحاد شوروی را به صورت حزب/دولت درآورد... در دوره برژنف، پس از سرکوب بهار پراگ و در چارچوب تحجری که خصوصیتش تمرکز قدرت در دست سالمندان (gérontocratie) شوروی بود، «به طور رسمی» از «سوسیالیسم پیشرفته» صحبت می شد (چیزی که امروزه دوران پایانی آن را دوران رکود می نامند...).

مسئله بر سر نفی دستاوردهای اجتماعی کسب شده در این رژیم ها نیست - هرچند خود این دستاوردها آنچنان ضایع شده اند و بهای سیاسی و اخلاقی که به ازای آن ها پرداخته شده آنقدر گزاف بوده که در دهه ۱۹۸۰ مردم اروپای شرقی فکر می کردند با خصوصی کردن و برقراری «بازار حقیقی» سرمایه داری، نه تنها

چیزی ندارند که از دست دهند، بلکه «کارایی و دموکراسی...» هم به دست خواهند آورد.

اما با گفتن اینکه این رژیم‌ها به نوعی «سوسیالیستی» (هرچند تغییر شکل داده و بوروکراتیک) بوده‌اند، خود را از تفسیر مارکسیستی شکست محروم کرده، با این کار پروژه سوسیالیستی را به نفع معیارهای صوری (برنامه بت وارده شده (fétichisé): الغاء مالکیت خصوصی...) از محتوا تهی کرده و یا به آنچه این رژیم‌ها در باره خود می‌گفتند اعتماد کرده ایم در حالی که آن‌ها هر اعتراضی را سرکوب می‌کردند به ویژه اعتراضاتی که به نام مارکسیسم علیه مارکسیسم - لنینیسم رسمی - که به صورت مذهب دولت درآمد بود، انجام می‌شد. حتی اگر بپذیریم که بحث لغوی ثانوی ست - امری که چندان هم بدیهی نیست - اصل مطلب را باید بپذیریم که با صورت بندی های اجتماعی ای سر و کار داریم که با فرایند اضمحلال طبقات، رهاسازی کارگران از قید از خود بیگانگی و با زوال دولت هیچ ربطی ندارند. همچنان که مارکس «در پس بازار» روابط اجتماعی و تضادهای سرمایه داری را افشا نمود، می‌توان «در پس برنامه» به اصطلاح سوسیالیستی (وسپس در جایی که بازار به اصطلاح سوسیالیستی رایج شد، در پس این بازار) روابط ستمگرانه اجتماعی (ستم جنسی، ستم ملی) و اشکال خاص بهره‌کشی بوروکراتیک را عریان کرد. در اینجا به علل عمیق حیف و میل‌های فزاینده و رفتارهای «عقلانی» کارگران و کارمندان از خود بیگانه پی می‌بریم که سرچشمه بحران همه جانبه و بی‌کفایتی در این سیستم بودند.

اتحاد شوروی و کشورهای به اصطلاح سوسیالیستی - با هر نامی که توصیف شوند - جوامعی بوده‌اند که روابط اجتماعی شان آن‌ها را از سوسیالیسم (به عوض نزدیک کردن) دور می‌ساخته است: اگر این واقعیت را در نظر نگیریم، نمی‌توانیم شکنندگی کنونی آن‌ها را در فرایند احیاء [سرمایه داری] دریابیم. این واقعیتی ست که خود را در موارد زیر نشان می‌دهد: از خود بیگانگی کارگران توسط برنامه ریزی بوروکراتیک یا «بازار سوسیالیستی»؛ نبود دموکراسی سوسیالیستی که اجازه دهد مردم مسؤول کار خود و نتایج حاصل از آن باشند؛ سرکوب هر نوع اتحادیه صنفی و ابتکار سیاسی و یا اجتماعی مستقل؛ سرکوب هر گونه جنبشی که به دفاع از حقوق ملی برخیزد به نام «برادری بین خلق‌ها» یا

«انترناسیونالیسم پرولتری»؛ و در مورد یوگوسلاوی، که تجربه ای پربار بود، خفه کردن خودگردانی از طریق انحصار قدرت سیاسی در یک بلوک و نیز از طریق محدود کردن افق دید آن به محلی گرایی؛ بالاخره در همه جا، تبلور قدرت بوروکراتیک به صورت قشر/ کاست اجتماعی که با انحصار قدرت حزبی به دفاع از منافع ویژه اش پرداخته؛ رشد بی حد و حصر و حضور همه جانبه حزب/ دولت ... این سیاست ها نه تنها در مقابل جنبش‌های رهایی بخش قرار می‌گرفت، بلکه در *اندهان آسیب‌هایی* پدید آورده که همه به آن‌ها کم بها داده ایم. وضعیت واقعی این کشورها به مرور زمان به اصلی‌ترین دلیل مخالفین کمونیسم تبدیل شده است. ابزار امپریالیسم در پراگ نه ناتو، بلکه پیمان ورشو بود. آنچه دست کم منبع الهام مردم بود همان «دموکراسی صوری» یعنی بورژوازی بود...

مسئله در اینجا بحثی لغوی، ثانوی و آکادمیک نیست؛ بلکه درست بحث بر سر این است که بدانیم آیا بدیل سوسیالیستی در مقابل سرمایه داری به آزمون درآمده و به شکست انجامیده است و یا باید آن را هنوز ابداع کرد. مسئله به ویژه این است که باید علت اساسی شکست این جوامع را - هر نامی که به آن‌ها الصاق شود - در رقابت تاریخی با سرمایه داری بررسی و تفسیر کرد. مگر نه این است که علت شکست این بود که دقیقاً ساز و کارها و مناسباتی اجتماعی که سرمایه داری را به سبک خویش «مولد» ساخته اند به زیر سؤال برده شد، بدون آنکه سرچشمه بدیل کارآمد آن یعنی «عامل انسانی» - زدودن از خود بیگانگی کار، دموکراسی فردی و جمعی در کلیه جنبه‌های زندگی روزمره - بر پا گردد؟ حال آنکه تنها چنین چیزی می‌توانست از حیف و میل جلوگیری کند (با توجه به ارضاء نیازمندی‌ها)، هزینه‌ها را کاهش دهد (بی آنکه در مورد مخارجی که کیفیت‌ها و مسئولیت‌ها را ارتقاء می‌دهد یعنی موجب تعلق خاطر افراد به اهداف سوسیالیستی می‌گردد خست نشان داده شود). بر خلاف این منطق، رفرم‌های برنامه ریزی بوروکراتیک هرگز حزب واحد و «اندیشه واحد» و سرکوب همراه با آن را به زیر سؤال نکشیدند. آن‌ها تنها در جست و جوی آن بودند که با احیاء نسبی معیارها و ساز و کارهای رقابتی و با سوار شدن بر دوش کارگران، به رقابت با سرمایه داری در میدان خودش بپردازند و این جز شکست نتیجه ای نمی‌توانست به بار آورد.

بدیهی ست که در این مراجعه انتقادی، نه تنها سرکوب اعمال شده توسط رژیم استالینی و واقعیت رژیم های پس از او، بلکه تمام اشتباهات مارکسیست ها، بلشویک ها، لنین و تروتسکی در زمان خودشان - و هر آنچه را که در شکست نقشی ایفا کرده است باید دقیقاً بازبینی کرد. اگر امروز لحن جدل های لنین و نیز نوشته های تروتسکی در باره «نظامی کردن سنديکاها» را دو باره بخوانیم، و اگر به ممنوعیت فراکسیون ها و سرکوب کرونشتاد... توجه کنیم، می بینیم چه چیز به آنان که می خواهند هر طرح انقلابی را به گور بسپارند اجازه می دهد بگویند استالین را می توان در لنین و تروتسکی - و بالاخره در «مارکسیسم علمی» و «حقایق» آن باید یافت...

انزوای ابتدایی انقلاب اکتبر، از کف رفتن بسیاری از پیشگامان آن در جنگ داخلی، احاطه شدن در جو خصومت آمیز سرمایه داری، عقب ماندگی کشور، نبود تجربه ... این ها همه دگرذیسی حزب کمونیست به یک دستگاه پلیسی دولت را تسهیل کرد و جنبش بین المللی کمونیستی را به عاملی تبعی برای دفاع از دژ محاصره شده تبدیل نمود... اپوزیسیون چپ برای دست زدن به مخالفت موفقیت آمیز علیه استالینیسم با مشکلات زیادی رو به رو بود، مضافاً بر اینکه خود او با مجموعه حزب بلشویک، پلورالیسم سیاسی را به نام دفاع از انقلاب از بین برده بود. از این رو، از ممنوع کردن احزاب «بورژوایی» تا متهم نمودن سایر احزاب به «عمال بورژوازی» فاصله چندانی نبود. این بود مسیری که مدام طی شد و حتی گرایش های درونی حزب به اصطلاح پیشرو نیز مشمول این اتهام شدند. با این کار، همانطور که روزا لوکزامبورگ آن را پیشتر به نقد کشیده بود، انقلاب به سرعت از شرایط اساسی برای حفظ و رشد خودجوشی کارگران اعم از زن و مرد، محروم ماند. چنان که از هرگونه نیروی بازبینی - یعنی ساز و کاری که قادر به انتقاد و اصلاح خطا باشد نیز بی نصیب گردید. اشتباهات غیر قابل اجتناب اند و سوسیالیسم هرگز بر اساس «مدلی» از پیش ساخته، حتی اگر بتوان به رهنمودهایی هم مجهز شد، برپا نمی گردد. این تنش های اجتماعی اند که بیانگر نارضایتی ها هستند و اشتباهات را خاطر نشان می سازند. جلوگیری از ابراز آن ها سرانجام به انفجارهای گرانبار منجر می شود. سرکوب به عنوان پاسخی به

این درگیری‌ها باعث تغییر جهت‌های پی‌درپی و دور باطل رفرم‌ها می‌شود. رفرم‌هایی که هنوز آغاز نشده توسط تصفیه مخالفان و طرفداران جریانی که پیش از این مسلط بوده از بالا قطع می‌گردد و «حقایق رسمی» دیروز جای خود را به دگم‌های جدید می‌سپارد. خلاصه با نظم و ترتیبی رو به روییم که تداوم تفکر انتقادی و جریان آموزش از طریق آزمون و خطا را نابود می‌کند و هیچ‌گونه شانسی برای تشویق ابتکارات باقی نمی‌گذارد و بدین ترتیب تمامی امکاناتی که تحول سوسیالیستی را به فرآیندی حقیقتاً «توده‌ای» تبدیل می‌کند از بین می‌برد. به هنگام بررسی ترانزنامه‌ها و چرخش تاریخی بزرگ، کاری کنیم که تجربه‌های آموخته و آن‌هایی که می‌توانیم بیاموزیم، در خدمت از سر گذراندن بحران سوسیالیسم قرار گیرد.

من نتیجه‌گیری از بحث را روی یک مسأله متمرکز می‌کنم که در همه‌ی عرصه‌های جامعه ریشه دوانده است و آن ابداع مفصل‌بندی ست بین برنامه/بازار/دموکراسی.

تحت تأثیر شکست «مدل شوروی»، امروزه خطر این است که برنامه را با برنامه ریزی بوروکراتیک و عواقب شومش یکی گرفته آن را کنار بگذارند و اعتقاد به یک تنظیم‌کننده کالایی را به جای آن قرار دهند و یا برعکس، در مقابل ضایعات لیبرالیسم، پروژه‌های خودگردانی را کنار زده و به شدت به «دولت سالاری» بازگردند. وسوسه‌ی نو-استالینی هنوز در روسیه قوی است و می‌تواند با نوعی حسرت بر گذشته (نوستالژی) مورد حمایت مردم قرار گیرد، حتی اگر هیچ‌گونه هماهنگی و ظرفیت بازگشت به نظم قدیمی وجود نداشته باشد. در جاهای دیگر، کارگران با عقب‌نشینی و توسل به اشکال زره-زره شده (atomisées) مالکیت کارکنان، می‌خواهند در مقابل نظم سرمایه‌داری ای که [سیاست] خصوصی کردن خواهان تحمیل آن است از خود دفاع کنند، چنانکه دیروز تصور می‌شد که خودگردانی غیر متمرکز می‌تواند [کارگران را] حد اقل از الزامات برنامه ریزی بوروکراتیک مصون دارد. نه تنها نباید از صحت تحلیل‌های از خود بیگانگی ناشی از مکانیسم‌های بازار چشم‌پوشید، بلکه باید این تحلیل‌ها را به عرصه از خود بیگانگی ناشی از برنامه ریزی دولنگرا نیز که به طور بوروکراتیک تعیین و تحمیل

می شود، کشاند. اما این را هم باید باور داشت که نه بازار و نه برنامه ریزی کل تولید (که توسط یک مرکز در همه جا حضور دارد)، نمی تواند تنظیم کننده یک اقتصاد سوسیالیستی باشند.

بایستی بحث را روی روال منظمی انداخت - بدین معنا که دآوری در باره وسایل (برنامه ریزی، بازار و اشکال مختلف مالکیت) را به تبعیت از هدف ها (رهایی اجتماعی و برآوردن نیازها) درآوریم، هدف هایی که با تکیه بر آن ها بتوان تنظیم کننده های سیستم را یافت...

مارکس از «مشارکت تولید کنندگان مستقیم» که «بدون گذر از بازار» به ارزیابی نیازهایشان می پردازند صحبت می کند. هیچ «مقیاس زمان کار اجتماعاً لازمی» که معیارهای طبقاتی را در بر نگیرد نمی تواند وجود داشته باشد. در جامعه ای که به کارگران - اعم از زن و مرد - نه به عنوان شیء و کالا، بلکه به عنوان موجودات انسانی می نگرند، آنچه «گران» است و آنچه به عنوان «نیازهای برآوردنی» ارزیابی می شود با آنچه در جامعه سرمایه داری توسط قیمت تولید و قیمت بازار بیان می گردد، الزاماً و قطعاً فرق دارد؛ همچنانکه به لحاظ کیفی پربارتر از آن است که بتوان از طریق واقعی ترین رقابت های کالایی بین مؤسسات خودگردان آن را نشان داد: هیچ بازار «سوسیالیستی» نمی تواند «به طور عقلانی» (یعنی از نظر کسانی که از آن بهره مند می گردند) زمان کار و آموزش و یا شرایط کار و تفریح... «اجتماعاً لازم» را به وسیله قیمت ها تعیین کند. هیچ شکلی از نظام قیمت ها نشان نمی دهد که روابط بین انسان ها و روابط با محیط زیست چگونه است و یا همبستگی های اجتماعی که خرج های دارای اولویت و رد تکنولوژی زیان آور را موجه می سازند کدام اند. مناسب ترین گزینش هایی را که با اتکاء به انتخاب های اخلاقی (éthiques) انجام گرفته اند نمی توانیم در هیچ نوع تابع تولیدی «که به طور علمی فراهم آمده» و یا در هیچ تابلو تعادل عمومی بیابیم...

مارکس هیچ نسخه ای برای سازماندهی واقعی اقتصاد و جامعه نمی دهد و نمی خواهد بدهد... از آنجا که اندیشه از خلأ وحشت دارد، رهنمودهای سوسیالیستی او تبدیل به نسخه های حاضر و آماده شد. مارکسیست ها دیدگاهی در زمینه اقتصاد سوسیالیستی رواج دادند که «به طور علمی» برنامه ریزی شده و

«بدون گذر از بازار» همچون يك ماشين عظيم كار می کند. عظمت واحدهای تولیدی به حساب گرایشی عقلانی در سرمایه داری و تمرکز انحصار گرایانه اش گذارده شد و خود زمینهء مناسبی برای برنامه ریزی سوسیالیستی فراهم آورد. اولین مرحلهء «سرمایه داری دولتی» تحت کنترل دولت کارگری که توسط لنین تدوین شده بود چنین رهیافتی را با خود حمل می کرد. الحاق فضاهاى هرچه وسیع تر و ماوراء ملی به برنامهء تمرکز یافته می بایست حذف حاکمیت مستقل جمهوری های وابسته را به نام این «عقلانیت» اقتصادی توجیه نماید. و به همین ترتیب، زیر سؤال رفتن تولید کوچک کالایی به نفع اشتراکی کردن اجباری و سرانجام حذف هرگونه ابتکار غیر متمرکز نیز «توجیه» می گردید... در مقابل بوروکراتیسم افراطی استالینی، انتقاد بر عدم وجود دموکراسی متمرکز شده بود، با این فرض کم و بیش واضح که همان سیستم با مجهز شدن به دموکراسی اجازه می دهد که اطلاعات مفید فراهم آید (اطلاعاتی که توسط بوروکرات ها طبق منافعشان مخفی می گردید). اما این فرضیه که با اطلاعات خوب اولیه و کارکرد تولیدی تعیین شده می توان اهداف های برنامه ریزی شده را کنترل کرد، امروزه به لحاظ تئوریک باطل است. تئوری هرج و مرج (chaos) نشان می دهد که جبرگرایی و علوم به اصطلاح دقیقه با پیشگویی جور در نمی آیند. به علاوه تحلیل های گوناگون روابط اجتماعی یعنی آمار گیری منابع، تعیین هدف ها تا اجرای تصمیم ها و کنترل آن ها نشان می دهد که تا چه حد خواست برنامه ریزی همه جانبه به بن بست می انجامد، حتی اگر مسیری دموکراتیک طی کرده باشد. همه چیز را برنامه ریزی کردن نه ممکن است و نه خوشبختانه برای ارضاء نیازها ضروری ست. سرانجام ورای پیوستن آزاد افراد و جماعت ها و مردمی که در مشارکت با یکدیگرند، ورای تکنولوژی و تخصص های موجود و ورای انتخاب مسیرهای توسعه ای که بدیل باشند (کدام اولویت ها و کدام آهنگ کار و کدام تأمین اجتماعی ...؟)، هیچ انتخاب «عقلانی» وجود ندارد.

رهنمودهای مارکس که در این زمینه به هیچ وجه کهنه نشده، کمبودهایی را که در این تجارب وجود دارد به ما نشان می دهد: داوری مستقیم و سازماندهی آن ها که ذینفع اند، از اولین تا آخرین مرحله، چه قبل [از تولید] و چه بعد از آن، برای آنکه بتوانند شرایط تولید را بسنجند و برنامه و بازار را کنترل و «اجتماعی کنند».

توهمی در باره اینکه می توان و باید همه چیز را پیش بینی کرد نباید داشت؛ اما باید تصمیم گیری در باره تقدم نیازهای برآوردنی و برنامه ریزی برای تخصیص منابع لازم را به طور دموکراتیک انجام داد؛ نباید باور کرد که بازار می تواند و باید تنظیم کننده يك اقتصاد سوسیالیستی باشد، ولی در عین حال نمی بایستی همهء ساز و کار های کالایی را حذف کرد. می توان شاخص هایی را که بازار به دست می دهد به حساب آورد، ولی در نهایت هزینه ها و نیازها را باید با ادغام معیارها و مکانیسم های غیر کالایی (و در واقع روابط اجتماعی) در آن ها ارزیابی نمود... بدین معنا که دست آخر، داوری را باید به عهدهء دموکراسی مستقیم کارگران و مصرف کنندگان - اعم از زن و مرد - گذارد.

مارکس می گفت حتی پیشرفته ترین دموکراسی های بورژوایی، هنوز يك دیکتاتوری بورژوازی و يك «دموکراسی صوری» ست و باید این مفهوم صحیح را [به خصوص] در زمانی که دموکراسی در يك اقتصاد بازار سرمایه داری با پارلمانتاریسم یکی گرفته می شود دوباره گوشزد کرد. این يك «دموکراسی صوری» ست زیرا انتخاب های اصلی جامعه، یعنی آن هایی که بر شیوهء زندگی، شرایط کار و روابط بین موجودات انسانی اثر می گذارند - در خارج از حوزهء انتخابات و مکانیسم های سیاسی - در پس بازار انجام می گیرند... این دموکراسی همچنین «رسمی» ست، زیرا در پس معادلهء يك فرد مساوی ست با يك فرد، مالکیت خصوصی ابزار تولید و در نتیجه طبقات اجتماعی و نابرابری و طرد قرار دارد - که روابط کالایی آن ها را می پوشاند و بازتولید می کند. بدیهی ست که این امر حقیقت دارد و در مقابل، این هم راست است که وسیع ترین دموکراسی سوسیالیستی نیز يك دیکتاتوری ست، «دیکتاتوری پرولتاریا» علیه بورژوازی - که در معنای جوهری اش باید در آن طبقات اجتماعی به تدریج اضمحلال یافته و دیدگاه رهایی اجتماعی بر دیدگاه سود غلبه یابد... اما آیا این بدان معنا ست که باید احزاب «بورژوایی» و لابد به تبع آن «گرایش های بورژوایی» و «خرده بورژوایی» نیز در درون احزاب کارگری ممنوع شوند؟ «دموکراسی بورژوایی» و حقوق «صوری» آن مثل حق رأی، تعدد احزاب، پارلمانتاریسم، تفکیک قوا، و غیره ملغی گردند؟ اگر دیکتاتوری بازار و حاکمیت بلامنازع معیارهای سود حذف شوند، این دموکراسی «پارلمانی»، این تعدد احزاب سیاسی می تواند یکی از عناصر

دموکراسی سوسیالیستی باشد. چنین دموکراسی ای نباید به انتخابات و احزاب تقلیل یابد، بلکه باید به درون همهء تصمیم گیری ها و گزینش های مهم جامعه، زندگی روزمره، سازماندهی کار و تفریح و کنترل کیفیت مصرف و در کلیهء شوون زندگی نفوذ نماید...

برای همین است که دموکراسی مستقیم برای پروژهء سوسیالیستی رهایی بخش، دارای اهمیت اساسی ست. اما نسخهء ساده ای برای به اجرا درآوردن آن توسط کسانی که در آن ذینفع اند وجود ندارد. اینان افرادی هستند اعم از زن و مرد، کارگران، مصرف کنندگان، تجمع های محلی و ملی... که باید امکانات بیان منافع فردی و جمعی شان را دارا باشند. تجربهء یوگوسلاوی نشان می دهد که خودگردانی برای مؤثر بودن باید همراه باکیفیت های متعددی باشد که به تصمیم گیری یاری رسانند (یعنی تعددگرایی سیاسی و تعدد گرایی متخصصین)؛ همچنین خودگردانی باید بر حسب اینکه چه مشکلی را می خواهد حل کند «فضا» (یا افق) خودش را بیابد، مثلاً کارگاه، محله، بخش، ناحیه یا شاخه حرفه ای، فضای ملی و فراملی. دموکراسی همچنین مستلزم ظرفیت کنترل است و در نتیجه مستلزم آموزش و کارآموزی، اوقات فراغت مناسب، حق انواع سازمانیابی و آزادی های فردی و جمعی نیز هست.

اگر مفهوم مارکسیسم «علمی» معنایی داشته باشد، در تقابلی ست که با «سوسیالیسم تخیلی»، در ایجاد امکان پشت سر گذاردن سرمایه داری (و یا هر جامعهء دیگر) بر پایهء تحلیل مشخص تضادها و روابط اجتماعی شان، دارا ست - و یقیناً نه با واگذاری ظرفیت و حق انتخاب به احزاب «مارکسیستی-لنینیستی» به جای آن ها که ذینفع اند. مسألهء دیگر لزوم ارزیابی و تصریح هرچه بیشتر گزینش بدیل ها، با توجه به منافع و هزینه هایشان است که با تضمین تداوم آگاهی سیاسی اجازه دهد که از تاریخ و تجارب انباشته شده درس گرفته شود و بالاخره لزوم بسط و گسترش ظرفیت تحلیل توسط يك سازمان سیاسی ملی و بین المللی ست که در مبارزه برای رهایی ریشه دوانده باشد؛ سازمانی که نقش يك «روشنفکر جمعی» را ایفا می کند. مارکسیسم در این سطح تعهدی سیاسی ست که باید خود را به ابزار لازم برای نیل به هدف هایش مجهز کند؛ اهدافی که تحقق آن ها در گرو تعددگرایی و آزادی اندیشه هاست.

ترجمهء بهزاد مشیری

یادداشت مترجم:

* – Cathrine Samary استاد دانشگاه در فرانسه و نویسندهء آثاری از جمله: «تلاشی یوگوسلاوی. پرسش هایی که اروپا باید پاسخ دهد»
“La déchirure yougoslave. Questions pour l’Europe”,
l’Harmattan, 1994.

و پاورقی ها:

1- Cohen Gerry A. : Karl Marx’s Theory of History, Clarendon Press, Oxford, 1978.

Cohen Gerry A. : History, Labour and Freedom, Clarendon Press, Oxford, 1988.

Elster Jon, Making sense of Marx, Cambridge U. P., 1985.

Elster Jon, Le laboureur et ses enfants, Ed. de Minuit, 1987.

۲- برای آنکه چنین تجربه ای از دست نرفته باشد، من تلاش کردم این کار را انجام دهم و اصلاحات مختلف یوگوسلاوی را از انقلاب تا بحران سال های ۱۹۸۰ در کتابم «بازار در مقابل خودگردانی - تجربهء یوگوسلاوی» بررسی کرده ام:

Le marché face à l’autogestion - l’expérience yougoslave
(Paris, 1986, Publisud/La Brèche)

کار یعنی آزادی

ژنویو فرس (*)

می توان اینطور شروع کرد: در قرن نوزدهم، درست زمانی که کار به منزله فعالیت شرافتمندانه درآمد، در ماهیت کار زنان شك و تردید آغاز شد. علی رغم بدیهی بودن سابقه دیرین زنان در کار، علی رغم تصویرهایی که از کار پرمشقت و بی وقفه زنان در خانه و خارج از آن در اذهان بوده، چه در خانه داری و چه در کشاورزی، پیشه وری و صنعت، کسانی با قیافه ای دلسوزانه می پرسیدند آیا باید اجازه داد که زنان به کارخانه بروند، یا برعکس، باید برخی حرفه ها را بر آنان ممنوع کرد و از پرداختن آنان به بعضی ازمشاغل مانع شد؟

خدا مردان و زنان را به بندگی در برابر کار محکوم کرده بود یعنی بندگی انسان برای تأمین نان خویش با عرق جبین. می دانیم که با مرگ خدا، تصور جدیدی توانست مطرح شود که پرودن شدیداً از آن حمایت می کرد، یعنی تصور کاری که باعث رهایی از اشکالی از بندگی در وضعیت انسانی می گردد و به او شرافت می بخشد، هرچند کارگر این امتیاز را به بهای استثمار شدن کسب می کند. اگر درست است که قرن نوزدهم حامل این تعبیر نوین از کار انسانی ست، قابل توجه است که بدانیم موجودیت زنان در این تاریخ به سهولت مردان احراز نشده است. چرا که در اینجا دو بینش متضاد در مقابل یکدیگر قرار می گیرند، یکی اوتوپی ای که کار زنان را به مثابه يك حق و يك ایدال و به مثابه آزادی ای نوین می داند (چنانکه فلورا تریستان (۱) و طرفداران سن سیمون (۲) و فوریه (۳) می گویند) و دیگری که مربوط است به واقعیتی کشمکش آمیز و آن اینکه کار زنان به همان نسبت که بسیار گسترده و بدیهی ست معضل نیز هست (نقطه برجسته تقابل بین نظرات مارکسیست ها و پرودنی ها در انترناسیونال اول).

این دو بینش افراطی، رؤیایی و واقعی، هنوز بحث های امروزی را حول این

عبارت بسیار شگفت آور پیش می کشد که «آیا زن کار می کند یا کار نمی کند» و آزادی (محتمل) انتخاب از يك سو و فداکردن (بالقوه) خانواده از سوی دیگر را داراست یا نه. به گفته ژوان اسکات (۴) قرن نوزدهم زن کارگر را به مثابه يك معضل تثبیت کرده است؛ منظور نه کار زنان است، که هیچ تازگی نداشت، بلکه کارگر زن. حال آنکه طی این مدت، مرد کارگر، علی رغم استثمار سرمایه داری شرافت اجتماعی کسب کرده است. تلاقی این دو نکته تفسیر می طلبد.

زن کارگر يك معضل است زیرا کار زنان برای تعریف موجود معاصر که زن امروزی ست داوی اساسی به شمار می رود. چنین است اتویی دیرپای فمینیسمی (از نوع فمینیسم من) که هنوز، علی رغم برخی بحث های جاری، معتقد است که «کار یعنی آزادی». این نکته ای اساسی ست، زیرا «معضل زن کارگر» عبور از دو عرصه تأمل به هم پیوسته را مفروض دارد، یکی عرصه تقسیم کار، کار طبیعی و کار اجتماعی، و دیگری عرصه خانواده که با تهدید از هم پاشیدگی به نفع جامعه ای از زنان در معرض انحلال فرض می شود. حال آنکه امروز زنان بیش از هر زمان دیگر خواستار «کار کردن» اند و ظاهراً هتك حرمتی رخ نداده و سلامت خانواده هم دچار خطری نیست.

در نتیجه پیشنهاد می کنم این دو عرصه را مرور کنیم و در پرتو بحث تئوریک تقسیم کار و در پرتو گفتمان خیالی پایان خانواده به «زن کارگر» مجدداً بیندیشیم. شاید پس از این بررسی، بتوان تشخیصی را که در ابتدای بحث مطرح کردم بهتر درك کرد و آن اینکه کار زنان چیزی ست بین آرزوی آزادی و ضرورت معاش، بین واقعیتی برجسته و انبوه و خیالاتی که به همان نسبت واقعی است.

تقسیم جنسی کار

امروزه، از تقسیم جنسی کار اینطور فهمیده می شود که وظایف حرفه ای یا خانگی بین مردان و زنان به گونه ای نابرابر تقسیم شده است، همچون موقعیتی اجتماعی که در آن فرض بر سرکردگی و سلطه مردان بر زنان است. لازم به یادآوری نیست که تقسیم کار می تواند خیلی ساده به معنی سازماندهی مساوات جویانه کار و توزیع منصفانه نقش ها و وظایف باشد. مسلم است که هنوز می

توان گفت چنین توزیع عادلانه ای بین مردان و زنان وجود ندارد. تقسیم جنسی کار به معنی دو امر بسیار متمایز است، یکی تقسیم طبیعی که همان تقسیم بازتولید [مثل] است و دیگری تقسیم اجتماعی که همان تقسیم تولید است. این دو تقسیم را نمی توان روی هم ریخت. سهم مارکس و انگلس از این نظر بسیار عظیم است، زیرا از همان نخستین آثارشان به تقسیم کار بر اساس نخستین تقسیم عمل جنسی و بازتولید [مثل] می اندیشند؛ آنجا که بازتولید به همان اندازه بازتولید مثل است که بازتولید نیروی کار. اینکه تقسیم کار اولیه ای وجود داشته باشد که تقسیم کارهای ثانوی یعنی اجتماعی بر آن استوار باشد، ایجاب می کند که روی آن درنگ کنیم. در واقع، این تشخیص مارکس و انگلس، که برخلاف آنچه به نظر می رسد به هیچ رو تشخیص پیش پا افتاده ای نیست، تصور نوینی ست در قرن نوزدهم.

در اینجا اشاره کوتاهی می کنیم به این مسأله از دیدگاه افلاطون و ارسطو از یک سو و هانا آرننت از سوی دیگر. افلاطون در کتاب جمهوریت (جلد دوم) به مسأله تقسیم کار می پردازد تا نشان دهد که شهر (cité) چگونه با این تقسیم کار بنا می شود، اما در تأمل خویش بازتولید [مثل] را کار تلقی نمی کند. ارسطو هم هرچند در کتاب اقتصادیات از «توزیع کار» و به ویژه در کتاب سیاست ها از «اداره خانواده» سخن می گوید تشخیص اش گذرا می ماند و جای چندان برای تفسیر باقی نمی گذارد. در واقع، کار خانگی بسیار بیش از آنکه به نقش زن برگردد، به مجموعه وظایف برده مربوط می شود و بدین ترتیب، تولید فرزندان با نظام تولیدی ناهمخوان است. از این رهگذر روشن می شود که هیچ شباهتی بین بازتولید و تولید برقرار نبوده و چنین شباهتی را باید ایده ای مدرن به شمار آورد. ولی می دانیم که واژه شباهت ضعیف است، و حتی در دوران ما یعنی از قرن نوزدهم به بعد نادرست می باشد، زیرا زن کارگر دقیقاً به این دلیل به صورت معضل در می آید، که در این دوران بین خصوصی و عمومی، بین خانواده و کار تقابل برقرار شد. با اینهمه هانا آرننت، در کتابش وضعیت انسان مدرن، همانند متفکرین عهد باستان، همچنان از تقسیم کار بین جنس ها، تقسیم اجتماعی و تقسیم طبیعی غافل است و همچنان به برده به مثابه تنها کارگر بازتولید کننده زندگی می اندیشد. باید توجه داشت که هانا آرننت در تأمل خود، با عزیمت از قرن

بیستم است که می تواند به درستی بر استحاله قرن نوزدهم یعنی اتویی تصورِ پایان تقسیم طبیعی کار بین جنس ها صحنه بگذارد و باید اعتراف کرد که این اتویی حیرت انگیزی ست.

در واقع، جدا از مسأله تولید مثل که بعداً بدان خواهیم پرداخت، عصر صنعتی خَلطی بین حوزه های تولید و حوزه بازتولید پدید می آورد، خَلطی که می تواند رسالت طبیعی زنان را به پرورش فرزندان و خانه داری مورد شك و تردید قرار دهد. همچنین خَلطی که شاید در سده های پیشین واقعیت اقتصاد مبتنی بر خانواده بود ولی در عصر صنعتی که عصر دموکراتیک نیز هست رنگی کاملاً متفاوت به خود می گیرد. ضرورت کار در برابر مزد به عنوان وسیله تأمین معاش و همچنین خواست دست یابی به تحصیلات و مشاغل به نظر می رسد که در نقطه مقابل کار خانگی (domestique) و خانوادگی (familial) قرار می گیرد. در واقع، این وظیفه همسری و مادری ست که از حالت ناگزیر بودن خارج می شود. بدین ترتیب، خَلط بین حوزه های خانگی و عمومی، که در جای خود بسیار خاص و از یکدیگر متمایز اند، در اینجا به معنای این اتویی فمینیستی ست که فکر می کند می توان نخستین تقسیم طبیعی کار را نادیده گرفت و آن را از بین برد. مضافاً بر اینکه این اتویی کاملاً از اتویی انگلس که تصریح می کرد ناپدید شدن کار خانگی در درون خانواده امکانپذیر است متمایز می باشد.

آیا بازهم خواهیم گفت «کار یعنی آزادی»؟ این عبارت بیش از یک قرن به طرق مختلف در حمایت از رهایی یا تحمیل بندگی به کار گرفته شده است. عبارتی که در مورد زنان چه از نظر امرار معاش و چه از نظر امر رهایی درست و بجا بوده است. اینکه تقسیم طبیعی کار زیر سؤال برده شده، در هر دو حال، مبنای آزادی نوینی را نشان می دهد و اینکه همزمان، کار برای زنان (همانطور که برای مردان) به مثابه واقعیتی مثبت رخ نماید این تصور را تقویت می کند. اما به همین دلیل اختلاف آنجا بروز می کند که آزادی زنان و غلبه مرد تضادی ظاهری را شکل می دهد.

یادآوری چند نکته تاریخی ضروری ست، یادآوری گفتمان مخالف با کار زنان به طور کلی، به منظور حفظ حرفه هایی که انحصاراً مختص مردان است (لابد چون حروف چینی)، زیر سؤال بردن قوانین محدود کننده (به اصطلاح قوانین

حمایت) مثلاً علیه شبکاری زنان، تکرار عبارت مشهور پرودن «کدبانو یا معشوقه» که به آن عبارت «و نه به هیچ وجه خدمتکار» را اضافه می کنند تا به روشنی بگویند که کار مزدوری (travail mercenaire) و کار در برابر مزد (travail salarié) را نمی پذیرند. این یادآوری های تاریخی می تواند به خوبی نشان دهد که قطب مثبت کار مردانه در نقطهء مقابل قطب منفی کار زنانه قرار دارد.

هانا آرنت می نویسد که انسان مدرن بسیار بیش از آنکه حیوانی عقلانی باشد حیوانی زحمتکش است و اضافه می کند که در عهد باستان عقل را وجه تمایز آشکار حیوان از انسان می دانستند، حال آنکه در عصر مدرن کار معیار انسانیت است. کار دیگر بلای الهی نیست و همو می گوید که مارکس فیلسوف کار است. و اما تکلیف زنان چه شد؟ در کل تاریخ غرب زنان را به عنوان حیوان عقلانی نپذیرفته اند حال آنکه به نظر من آن ها هم حیوان عقلانی و هم زحمتکش هستند. زنان را نه کامل عقل، بل ناقص عقل به شمار می آورند، محدودیت هایی در کار بر آنان تحمیل می کنند و تحت عنوان حمایت از آنان (که جای تأمل دارد) برای مشارکت آنان در امر تولید شروطی می تراشند.

با توجه به آنچه گذشت معلوم می شود که در اینجا تخطی و تجاوزی هست و اینکه چرا من از اتویی سخن می گویم. از قرن گذشته تا به حال، تمام نیروی زنان مصروف گسترش عرصهء فعالیتشان شده است، چه در مبارزه با ممنوعیت ها و چه در بی اعتنایی به شروطی که برایشان محدود کننده است. نتیجه اینکه امروزه زنان، علی رغم دشواری های بیشتری که در مقایسه با مردان برای بقاء در بازار کار با آن مواجه اند، همچنان به ارادهء خویش جهت پرداختن به شغل یا فعالیتی در برابر مزد یا يك حرفه پافشاری می کنند. از سی سال پیش، علی رغم بحران، شمار زنانی که «کار می کنند» یعنی شغلی دارند (به تعبیرمارگریت ماروانی)(۵) دائماً رو به افزایش است.

اگر به خاطر بیاوریم که زن همواره کار کرده است، می فهمیم که چرا عصر صنعتی (و دموکراتیک) به کار همچون يك حق می نگرد (منجمله از نظر لزوم تأمین معیشت). فوریه و فلورا تریستان، در نقدشان بر حقوق بشر بر حق کار زنان پای می فشارند. فلورا تریستان زن را «شريك» مرد می خواست. علاوه بر این، زن

تنها، این مقوله قرن نوزدهم، هم هست که همانقدر در گفتمان‌ها مهم بود که در واقعیت اجتماعی. زن تنها بدون کمک مرد، همسر یا پدر، زندگی‌اش را تأمین می‌کند؛ زن تنها برای ادامه حیات اقتصادی و معیشتی خود کار می‌کند. آن‌هایی که مخالف کار کردن زنان هستند می‌پذیرند که در باره زن تنها استثنا قائل شوند. بعدها این مارکس بود که قاطعانه گفت رهایی زنان از طریق کار به دست می‌آید و بدین ترتیب آن استثنا را عمومیت بخشید. لذا به اختیار و صلاحیت زن در امر معاش، استقلال بالقوه فرد هم افزوده می‌شود.

بدین ترتیب، آزادی توسط کار نه به معنای تولید انسانی، خلاقیت، یا آنچه هانا آرنست اثر می‌نامید، بلکه درست به معنای فرد و صلاحیت و اختیارات او یعنی به معنای سوژه است.

بنا بر این، تاریخ زنان همان تاریخ مردان نیست، یا به عبارت دیگر، تاریخ جنسیت دارد. تاریخ کار زنان در دو قرن گذشته متمایز است. آنجا که کار نشانه‌ای برای مرد به عنوان آقا و ارباب خویش شد، و در نتیجه، کار بین آزادی و از خود بیگانگی مرد بسط یافت، برای زن در کلیه حالات یک فتح بود، فتح تأمین معیشت بدون وابستگی، فتح اختیاراتی که حامل استقلال مدنی و سیاسی بود. اگر زنان در تنش بین کار رهایی بخش و کار از خود بیگانه کننده بسر می‌برند، این تنش در درجه اول نه در درون فضای تولید، آنطور که برای مردان روی می‌دهد، بلکه بین تولید و بازتولید ایجاد می‌شود. اکنون می‌رسم به نکته دوم بحثم؛ ولی قبلاً مایلم اضافه کنم حال که تاریخ مردان و زنان یکی نیست، تمایز قائل شدن بین آن‌ها ایجاب می‌کند خاطر نشان کنیم که تاریخ زنان، چه در تحلیل‌ها و چه در ارزش‌ها، چقدر بر خلاف جریان حرکت کرده است. ابعاد این نتیجه‌گیری را باید دریافت.

تولید و بازتولید

برخی خواهند گفت که همیشه بدیهی بوده که تاریخ زنان تاریخی ویژه است. از آنجا که کار در کانون خانواده (foyer) به عهده زنان بوده، کار در برابر مزد چیزی جز در تقابل با فعالیت خانگی نبوده است. چنین است تصویری که با پایان

گرفتن اقتصاد مبتنی بر خانواده بروز می کند. حال آنکه درست در همان زمانی که در قرن نوزدهم کانون خانواده را از محیط کار متمایز می کنند، به کانون خانواده با تردید می نگرند. زنان کار خانه و فرزند را رها می کنند، برای آنکه به کارخانه روند، استخدام شوند. آن ها آرزوی پزشک و وکیل دعاوی شدن را در ذهن می پروراندند. کانون خانواده که تازه شکل گرفته بود، در معرض خطری که در بالا شرح داده شد قرار می گیرد، خطر ناشی از پایان تقسیم طبیعی کار. جدایی دقیق تولید و بازتولید و همچنین اعمال فشار برای ترجیح دادن به بازتولید، آنطور که می گویند به منظور آن است که مانع انحلال خانواده شود و حتی مانع از ایجاد جامعه زنان گردد.

بد نیست در اینجا درنگی روی اوهام مردانه بکنیم: این ترس عظیم از پایان خانواده، همراه با تصویر اسفناک بچه های به حال خود رها شده که به طور ضمنی حاکی از فساد زنان بود، دیری نپایید. امروز همه می دانند که روی هم رفته، خانواده در وضعیت خوبی بسر می برد. اما اوهام مردانه که از افلاطون تا مارکس جامعه زنان را حقیقتاً از جامعه اموال جدا نمی کند، علی رغم همه آنچه نویسندگان ما بگویند، این معنا را می دهد که زن کالایی ست در گردش که مبادله می شود. اینکه مارکس بگوید این ترس بورژوازی واقعیتی ست برای پرولتاریا، تغییری در مسأله نمی دهد: ایده جامعه زنان به خودی خود موقعیت زن را به عنوان سوژه از بین می برد و فرض را بر این می گذارد که زن صاحب اختیار آزادی خود نیست. بدین ترتیب، اوضاع تحمیل شده بر کار زنان را به نحو دیگری می توان فهمید، بدین معنا که آن اوضاع در جهت کنترل و مهار کردن زنان به کار می رود. قبل از برابری جنس ها، آزادی زن است که مورد مناقشه است. بعد به این نکته بازخواهم گشت.

اما همگان پایان خانواده را به یکسان تصویر نکرده اند. برای این است که مثلاً در مارکسیسم به اظهارات متناقضی بر می خوریم: يك جا می گویند جامعه نیازها و وظایف خانواده را بر عهده می گیرد و بر عکس در جای دیگر تأسف می خورند که سرمایه باعث ویرانی خانواده می گردد. این تضاد آنقدرها هم مهم نیست زیرا مسأله اساسی این وضع جدید اتوپیک است که می تواند آنطور که فوریه گفته است بیان گردد: اگر برای تقسیم جنسی پایانی هست، پس تمایز بین

تولید و بازتولید قطعی نیست. بر این پایه است که فوریه می گوید سه چهارم زنان شایستگی ویژه ای برای خانه داری ندارند و رقابت سالم بین جنس ها به نفع همه خواهد بود، یعنی همان «قانون تقابل مسابقه ای (contraste émulatif)».

چنین بود اتویی. باید پذیرفت که واقعیت امروز در سطح بسیار پایین تری قرار دارد: از يك سو پرداختن به کار خانگی، خانه (ménage) و کانون خانواده (foyer)، همچنان عمدتاً فعالیت زناانه است. مارگرت ماروانی یادآوری می کند که دو مدل شغلی روی هم قرار می گیرد، یا انتخاب متناوب در زمان بین شغل و کار خانه یا انباشت یکی و انباشت دیگری. و این حالت آخری است که از این پس جنبه غالب دارد. از سوی دیگر رز ماری لاگرو خاطر نشان می کند که رقابت به طور حقیقی رخ نداده است (۶). شاید زنان کمتر ترس یا رؤیا از پایان گرفتن خانواده در خویش منعکس کرده اند تا از امتزاج ناگزیر تولید و بازتولید در زندگی شان.

می ماند اینکه به جایگاه فضای بازتولید، خانه، کانون خانواده، خانواده، یا باز هم کار خانگی بیندیشیم. دو تحلیل را که در دو قطب مخالف قرار دارند در نظر بگیریم، یکی تحلیل پرودن که حسنش روشن بودن آن است و دیگری تحلیل فمینیست های معاصر که خواست های مصرانه شان پروبلماتیک مارکسیستی را عمق بخشیده است.

پرودن با عدم پذیرش کار زنان امیدوار بود که زن را از امور اقتصادی کسر کند. زن نمی توانست مالک تولیدش باشد بلکه خود ملک به شمار می رفت. و ملک معهذاً به معنای کالا نبود. به این دلیل است که تنها می توانست خانه دار یا معشوقه باشد. اگر تولید کننده نبود، اما مصرف کننده بود. من این مخالفت ها را که پرودن بیان کرده از این رو یادآوری می کنم که علی رغم کاریکاتوری بودنشان - از نظر من - مسأله جالبی را پیش می کشند که عبارت است از تعریف کار بازتولید. از تقابل تولید و بازتولید توانستیم، چنانکه در بالا گفتم، تشابهی از نظر کارکرد استنباط کنیم. مقایسه این دو تقسیم کار بر فرض تحلیل این تشابه استوار است. حال آنکه اگر کار را در مقابل عدم کار بگذاریم (يك زن «کار می کند یا کار نمی کند»)، به تقابل کاملاً متفاوتی می رسیم که عبارت است از تقابل فعال و

غیر فعال، و این امر همانقدر یادآور تقابل بین شهروند فعال و شهروند منفعل است که در قرن هیجدهم بین کار ثمربخش (fertile) و کار بی ثمر تمایز قائل می شدند. بنا بر این، زنان را در خارج از حوزه اقتصادی قرار دادن، از دیدگاه این سنت، به معنای نفی کار خانگی زنان نیست، بلکه بیشتر نفی اقتصاد خانگی است. اینجاست که تحلیل های فمینیستی معیارها را زیر و رو کرد. با در نظر گرفتن تشابه بین تولید و بازتولید، تحلیل های مزبور نشان می دادند که مسأله اساسی رایگان بودن کار خانگی است. هدف تحلیل این نبود که بگوید راه حل این است که برای این کار حقوقی مقرر شود. هدف تحلیلی که آزادی زنان را در نظر داشت، و من در بالا شرح دادم این نبود. این تحلیل به این به اصطلاح امکان انتخاب که به زنان عرضه می شود (و امروز هم از نو سیاستمداران مطرح می کنند) ظنین بود. هدف عبارت از این بود که ژرفای تشابه بین تولید و بازتولید را آشکار کند. کریستین دلفی تعبیر کار خانه را بر کار خانگی ترجیح داده (۷) و از این رهگذر خاطر نشان کرده است که مسأله نه بر سر یک وظیفه بلکه یک رابطه تولیدی است. کولت گیومن هم می گوید باید از شیوه تولید سخن گفت (۸). دانیل شابو و دومینیک فوزه رولاس بر «رابطه اجتماعی» که در درون فعالیت خانگی نهفته تأکید می ورزند (۹).

تمام این تحلیل ها و نیز تحلیل های دیگر، خواسته اند به بازتولید در تقابل با تولید بیندیشند. وانگهی تشابه بیش از یک مقایسه بود زیرا الگوی شیوه تولید به بحث انتقال یافته بود. می توان گفت که این تحلیل ها در میراث مارکسیسم جای گرفته اند و مارکسیسم را به کار می گیرند و بهتر در آن غور می کنند و آن را تکمیل می کنند. بدین ترتیب، تشابه بین تولید و بازتولید به تحقق پیوسته بود.

و اما من، هیچ مانعی نمی بینم که دوباره از فوریه (Fourier) و از یک مفصلبندی (و نه کنار هم چیدن یا تشابه) بین تولید و بازتولید آغاز کنم. مفصلبندی ای که محتوایش دقیقاً این است که تقسیم بین دو حوزه را متوقف کند، تقسیمی که می پندارند به سان «مسأله زن کارگر» یک امر ساختگی است یا یک تصور عمدی. خلاصه اینکه من بیشتر به گردشی که بین فضاهای خصوصی و عمومی باز تولید و تولید حاکم است توجه دارم تا به رو در رویی یا انطباق آن ها. بدین ترتیب است که کار زنان به نحو دیگری به فکر در می آید زیرا تقابل بین دو حوزه و جمود نتایج

آن متوقف می‌گردد. آیا همانند مارکس خواهیم گفت که هرکاری مولد است و زندگی کردن و کار برای زندگی کردن هر دو یک چیز است؟ یا اینکه بیشتر با هانا آرنهت همنظر خواهیم بود که کار و زندگی دو فرآیند مثمر ثمر هستند، که این خود تأملی را در باره تکامل انسانی به تحلیل تولید خواهد افزود؛ وانگهی تولید و مثمر ثمر بودن امروز بیش از هر زمان دیگر با تکنولوژی‌های نوین بازتولید مربوط اند. این تکنولوژی‌های نوین بازتولید به نام «تولید موجود زنده» نیز موسوم اند.

اما رابطه جاری بین دو فضا، آنگاه که مسأله به زنان مربوط می‌شود، به طور خاص مصداق دارد. مارگرت ماروانی نشان می‌دهد که دستیابی به شغل برای یک زن وابسته به موقعیت خانگی است. بنا بر این، زندگی کار را متعین می‌کند. همچنین زمانی که موضوع بر عکس باشد، یعنی موقعیت خانگی در رابطه با شغل مورد تأمل و اندیشه قرار گیرد، زمانی که موضوع مربوط به پرداخت حقوق در ازای مادر بودن یا توسعه مشاغل خانوادگی باشد، ناممکن بودن تفکیک این کارها از خدمتی که بدان پیوسته است حاکی از موقعیتی خلط شده و درهم آمیخته می‌باشد. وقتی من در باره خدمت در خانه (خدمت و نه کار) تحقیق می‌کردم، متحیر بودم که چگونه یک کار معین، یعنی کار خانگی را برخی شغلی در برابر حقوق می‌دانند و برخی دیگر مدعی اند که این یک رسالت است و در هر دو حال، این کار به عنوان خدمت تعریف می‌شود (۱۰). همانطور که می‌دانید شمار این شغل‌ها امروزه زیاد شده و از تولد تا مرگ، از کودکی تا پیری با افرادی که ما باشیم همراه است. در باره این تیمار زندگی که هم منشأ شغل و هم غیر شغل است چه فکری باید کرد؟ اینجا است که می‌بینیم از رو در روی تولید و بازتولید فاصله داریم.

اما تکلیف آزادی چه می‌شود؟ در پرتو دو توضیحی که دادم، به آزادی زنان بر می‌خوریم چه از نقطه نظر عرصه تولید و چه از نقطه نظر عرصه بازتولید. در واقع، در پرتو توضیح نخست، آزادی از جنبه تقسیم طبیعی کار به مثابه اتویی خودنمایی می‌کند و از جنبه یک فرد سوژه همچون یک ضرورت و ایدآل. اما در پرتو توضیح دوم، از آنجا که در مورد سوژه، و در اینجا سوژه - زن، تفکیک دو حوزه تولید و بازتولید امکان ندارد آزادی امری الزامی است؛ زندگی کردن و کار کردن بی‌چون و چرا در وجود یک زن در هم می‌آمیزند. همه این‌ها، می‌تواند به

نحوی واکنشی، در باره خود مردان هم بازاندیشی شود. ولی اینجا مجال آن نیست.

و ملاحظه آخر اینکه واژه آزادی، ایده آزادی در اینجا عامدانه به کار گرفته شده است. منظور من حمایت از هیچ نوع لیبرالیسم نیست و به نظرم امکان ندارد که در این باره ابهامی پیش آید ولی به نظرم می رسد که امروزه برای زنان لازم است بین آنچه به برابری و آنچه به آزادی مربوط می شود، تمایز قائل شوند. مسلم است که برابری اصل نخستین یک دموکراسی ست و برابری سوژه - شهروندها، مردان و زنان، ضرورت درجه اول را داراست. با وجود این، برابری بر پایه حیوان عقلانی، آنجا که زن و مرد عین یکدیگر اند، شکل می گیرد. بر عکس، حیوان زحمتکش زمانی که مرد باشد یا زن عین هم نیستند زیرا تفاوت های جسمی را نمی توان به حساب نیاورد. نه مثلاً از لحاظ تفاوت اندام ها یا نیروی جسمی، بلکه تفاوت در برابر حیات و بازتولید آن. مفصلبندی بین تولید و بازتولید دیدن تفاوت را الزامی می کند. بنا بر این، همینکه پای تفاوت به میان آمد آزادی زن در معرض کنترل یا تسخیر قرار می گیرد. آزادی داوی ست در رابطه بین مردان و زنان، زیرا مردان از آزادی زنان می ترسند و زنان می دانند که باید آزاد باشند تا برابر گردند. بدین ترتیب است که آزادی و برابری دست در دست یکدیگر دارند یعنی در حوزه کار، با آزادی ست که برابری ساخته می شود.

ترجمه زهره ستوده و مونا پرهیزکار

یادداشت:

* Genviève Fraisse مسؤول پژوهش های فلسفی در مرکز ملی تحقیقات علمی فرانسه (CNRS) و نویسنده کتاب «تفاوت جنس ها»
La différence des sexes, PUF, 1996
و آثاری دیگر که به برخی از آن ها در همین یادداشت ها اشاره شده است (مترجم).

وپاوقی ها:

۱- فلورا تریستان، سیاستمدار فرانسوی (پاریس ۱۸۰۳-۱۸۴۴)، دختر یک اشراف زاده پرویی و از مادری فرانسوی بود. وی یکی از بنیانگذاران فمینیسم در

فرانسه است که برای کسب حق طلاق و حق عشق آزاد مبارزه می کرد. غیر از کتاب «سرگردانی زنی مطرود» (۱۸۳۸)، کتاب «وحدت کارگری» را (در ۱۸۴۳) منتشر کرد. (برگرفته از فرهنگ روبر، جلد ۲ - اعلام) - م.

۲- Saint Simon کلود هانری سن سیمون (۱۷۶۰-۱۸۲۵) فیلسوف و نویسنده فرانسوی، پیشوای مکتب سیاسی و اجتماعی سن سیمونیان و یکی از بزرگان سوسیالیسم تخیلی و از منتقدین رژیم بورژوازی. - م.

۳- Fourier شارل فوریه (۱۷۷۲-۱۸۳۷) فیلسوف فرانسوی و از بزرگان سوسیالیسم تخیلی. - م.

۴- به مقاله ژوان اسکات تحت عنوان «زن کارگر» مندرج در کتاب چند جلدی تاریخ زنان در غرب (اثر ژرژ دویی و میشل پرو)، انتشارات پلون، ۱۹۹۱، جلد چهارم، زیر نظر ژانویو فرس و میشل پرو مراجعه شود. همچنین به کتاب لویییز تیلی و ژوان اسکات تحت عنوان: زنان، کار و خانواده، پاریس انتشارات ریواژ، ۱۹۸۷. همچنین کاترین بلوندین: کار و فضیلت، زنان در خانه: نوعی فریفتاری انقلاب صنعتی، پاریس، پایو، ۱۹۸۲.

Joan Scott, "La travailleuse", Histoire des femmes en Occident, (G. Duby, M. Perrot), Paris, Plon, 1991, tome IV, sous la direction de Geneviève Fraisse et Michelle Perrot. Voir aussi: Louise A. Tilly et Joan Scott, Les femmes, le travail et la famille, Paris Rivages, 1987, et Katherine Blunden, Le travail et la vertu, Femmes au foyer: une mystification de la révolution industrielle, Paris, Payot, 1982.

۵- مارگرت ماروانی، راستی چه کسی از کار زنان می ترسد؟ پاریس، سیروس، ۱۹۸۵؛ جامعه شناسی شغل (با همکاری امانوئل رنو) انتشارات لادکوررت، ۱۹۹۳.

Margaret Maruani, Mais qui a peur du travail des femmes?, Paris, Syros, 1985; Sociologie de l'emploi, (en coll. avec E. Reynaud), La découverte, 1993.

۶- رز - ماری لاگراو، «رهایی تحت قیمومت»، تاریخ زنان در غرب، یاد شده، ج. ۵، زیر نظر فرانسواز تیبو.

Rose-Marie Lagrave, "Une émancipation sous tutelle", Histoire des femmes en Occident, op. cit, tome V, sous la direction de F. Thébaud.

۷- کریستین دلفی: «کارخانه یا کار خانگی» در زنان در جامعه کالایی، زیر نظر آندره میشل، پاریس، انتشارات دانشگاهی فرانسه، ۱۹۷۸.

Christine Delphy, "Travail ménager ou travail domestique", Les femmes dans la société marchande, sous la direction d'Andrée Michel, Paris, PUF, 1978.

۸- کولت گیومن: «اعمال قدرت و ایدهء طبیعت، تملك زنان»، مسائل فمینیستی، شمارهء ۲ و ۳، ۱۹۷۸.

Colette Guillaumin, "Pratique du pouvoir et idée de Nature, l'appropriation des femmes", Questions féministes, n° 2 et n° 3, 1978.

۹- دانیل شایو-ریشتر، دومینیک فوژه رولاس شووه بل، فرانسواز سونتوناکس: مکان و زمان کار خانگی، پاریس، کتابفروشی مریدین، ۱۹۸۵.

Danielle Chabaud-Rychter, Dominique Fougeyrollas-Schewebel, Françoise Sonthonnax, Espace et temps du travail domestique, Paris, Librairie des Méridiens, 1985.

۱۰- ژنویو فرس: زنان سراپا دست، رساله ای در باب خدمت خانگی، پاریس، انتشارات سوی، ۱۹۷۹.

Geneviève Fraisse, Femmes toutes mains, essai sur le service domestique, Paris, Le Seuil, 1979.

چگونه می توان از شر مارکسیسم

خلاص شد؟

ژان ماری ونسان (*)

میشل فوکو در مصاحبهء خود با یوشیموتو، فیلسوف ژاپنی (که در ژوئیه ۱۹۸۷ منتشر شده) به طور بسیار جدی این سؤال تحریک آمیز را طرح می کند که: چگونه می توان از شر مارکسیسم خلاص شد؟ البته منظور او از چنین حرفی بریدن از تفکر انتقادی یا پیوستن به کسانی که قصد آشتی با نظم موجود را دارند نیست. او به ویژه می خواهد در بارهء موانعی که مارکسیسم می تواند در فرآیند رهایی و آزادی به وجود آورد، کند و کاو نماید. با چنین درکی ست که او سه ایراد عمده به مارکسیسم می گیرد: نخست آنکه با خفه کردن تجارب متعدد و با به خاموشی کشاندن موضوعات گویای بیشمار، قدرت تخیل و خلاقیت سیاسی را دچار فقر می کند. دوم آنکه مارکسیسم را به استفاده از نوعی پیامبرگونهگی سرشار از اجبار متهم می کند که افق آینده را تیره و تار می سازد و سوم آنکه بر موارد جامد و سرکوبگری انگشت می گذارد که مارکسیسم در مفاهیم حزب و دولت با خود حمل می کند.

در برابر چنین حملات گسترده و جامعی، این وسوسه را پیدا می کنی که نشان بدهی مارکسیسم هرگز یکپارچه نبوده و حتی همیشه با انشعاب ها و ارتدادها مواجه بوده و یا به گفتهء ارنست بلوخ، همواره در درونش جریان های گرم و جریان های سرد وجود داشته است. اما فوکو یقیناً شخصی نبود که این را نداند. آنچه در این مصاحبه مورد نظر اوست شیوه های متفاوت بروز مارکسیسم در واقعیت اجتماعی و سیاسی ست. آنچه را که وی در ورای متون، نكوهش می کند عبارت است از جهتگیری ها، عملکردها و نهادهایی که مبارزات ستم دیده ها و استثمار شده ها را متوقف می سازد. او نمی گوید که باید مارکس را کنار گذاشت، بلکه می گوید باید از مارکسیسم، يك ارزیابی تاریخی به عمل آورد. آنچه منظور اوست

نه نثار لعنت و نفرین های تازه علیه مارکسیسم یا مارکسیسم ها و تکفیر آن ها ست، بلکه تشخیص دقیق نقشی ست که مجموعه سیاسی-فرهنگی مارکسیسم در تحرك و دینامیسم جامعه‌ی (sociétale) ایفا کرده است. به این دلیل است که باید در نظر داشت که در پشت نخستین سؤال فوکو، سؤال دومی نهفته است و آن اینکه چرا باید از دست مارکسیسم خلاص شد؟ دلائل عمیقی که ما را وادار می‌دارد با مجموعه سیاسی-فرهنگی مارکسیسم تصفیه حساب کنیم کدام اند؟ این سؤال مضمونی را که مستقیماً اخلاقی باشد تداعی نمی‌کند و بیشتر، شکلی ست برای نشان دادن لزوم تحلیل عمیق مارکسیسم در واقعیت گونه‌گون آن. برخوردی که فوکو پیشنهاد می‌کند نه به منظور محو مارکسیسم از تاریخ و عطای آن را به لقایش بخشیدن، بلکه واداشتن آن به خدمت به دنیای امروز است از طریق کار ساخت شکنی (déconstruction) که بر روی آن انجام می‌دهیم.

وظیفه ای را که باید انجام داد هم انتقادی و هم سازنده است، یعنی باید شرایط ظهور يك منظومه جدید سیاسی-فرهنگی ای را فراهم کرد که بردی مثبت داشته باشد. در حال حاضر از سمتگیری در این راستا بسیار دوریم. بسیاری از کسانی که خود را وابسته به مارکسیسم می‌دانستند امروز آن را راحت و به طور علنی تحقیر کرده، خود را به خاطر داشتن اعتقاد بدان مقصر می‌شمارند. کسان دیگری هم هستند که هنوز خود را مارکسیست می‌دانند و تلاش دارند آنچه هم اکنون در «متون مارکسیستی» غیر قابل دفاع و منسوخ می‌دانند رها کرده به توجیه خویش پردازند. باید صریحاً گفت که این سردرگمی راه را برای نفی صریح گذشته ای که مهر مارکسیسم بر آن خورده باز می‌گذارد، آنهم تحت پوشش شیطانی جلوه دادن و تاریخی کردن کاذب آن با هدفی بسیار روشن. این هدف عبارت است از اعلام پایان تاریخ و معرفی جامعه کنونی به مثابه افقی که از آن نمی‌توان فراتر رفت. از نظر آنان باید بتوان مارکسیسم را - در اشکال مختلفش - به عنوان يك کژراهه از مدرنیت، و دقیق تر بگوییم به مثابه رشد افراطی، افسار گسیخته و انگلی گرایش به دیوانسالاری و سپردن همه چیز به دست دولت در دنیای امروز به حساب آورد. در واقع، گویا مارکسیسم نتیجه تلاقی گرایش ضد سرمایه دارانه مکتبی برخی گروه های روشنفکری و گرایش غریزی ضد سرمایه دارانه توده های کارگر می باشد. فرنسوا فوره در کتاب «گذشته يك توهم» (۱) در

توضیح تکوین مارکسیسم، به نحوی پر معنی، به [حس] نفرت از بورژوا و و اکنش های وسیعاً نامعقول و حتی غیر عقلانی ناشی از آن، اهمیت بسیار زیادی می دهد، امری که راه را برای او باز می گذارد تا تمام وزنه نقدانه اثر مارکس و ماجرای خارق العاده فکری وی یعنی نقد اقتصاد سیاسی را نادیده بگیرد.

ولی بدیهی ست آنان که می خواهند هر آزمون منصفانه و انتقادی از مارکسیسم، به مثابه مجموعه سیاسی-فرهنگی، را ممنوع یا منسوخ کنند، به ویژه مضمون استبدادی و مفاصد مستبدانه ناشی از آن را پیش می کشند. از شباهت های انکار ناپذیر بین اعمال فاشیست ها و نازی ها و کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» استفاده می کنند تا تفاوت های عمده ای که رژیم های فاشیستی را از کشورهای مدعی کمونیسم جدا می سازد محو کنند. آن ها از انزجاری که کشتارهای دو طرف (گولاگ، آشویتز) بر می انگیزد به ویژه همچون وسیله ای استفاده می کنند تا بینش هایی ساده انگارانه را جایگزین تحلیل ضروری ای کنند که باید از دینامیسم ناهمگون اجتماعی و سیاسی دو طرف به عمل آورد. بدین ترتیب، نازیسم و کمونیسم نوع شوروی را دست کم به خاطر تمایلی که به نابودی دموکراسی پارلمانی داشته اند، همچون برادران دوقلو معرفی می نمایند و از این رهگذر، کشمکش های قرن بیستم را به مبارزه در راه حفظ دموکراسی تقلیل می دهند. آیا لازم است یادآوری کنیم که مشخصه فاشیسم و نازیسم نه تنها مخالفت با دموکراسی، بلکه علاوه بر آن، دشمنی اساسی شان با جنبش کارگری بود! پس از آنکه آنان به قدرت رسیدند، نخستین قربانی آن ها در واقعیت امر مبارزان و مسؤولان سوسیالیست، کمونیست، فعالین سندیکاها و اعضای سازمان های کارگری بودند. یقیناً می توان خاطر نشان کرد که اتحاد شوروی استالینی، به هنگام پیمان با آلمان، در همکاری با آلمان هیتلری تردیدی به خود راه نداد و نیز پس از پیروزی سال های ۴۵-۴۶ رژیم های مستبدانه دیوانسالار در اروپای شرقی برپا کرد. اما این را هم نباید فراموش کرد که پیکار ضد فاشیستی میلیون ها سوسیالیست و کمونیست در گسترش حوزه حقوق دموکراتیک در اروپای غربی پس از جنگ جهانی دوم سهم مهمی داشت.

لذا این نادرست است که می گویند کمونیسم به عنوان بخشی از مجموعه سیاسی-فرهنگی مارکسیسم صرفاً عواقب استبدادی به بار آورده است. پس از

انقلاب اکتبر، کمونیست‌ها همچون سوسیالیست‌ها به خصوص در یک جنبش اصلاحات اجتماعی بسیار گسترده و ایجاد تدریجی دولت رفاه شرکت کردند که ما تحولات اجتماعی پدیده‌ای را مدیون آن هستیم. در واقع، گسترش و تعمیق بیمه‌های اجتماعی علیه بیماری، به هنگام سوانح و محرومیت از کار، برخورد اقشار مزدبَر و به طور کلی اقشار مردمی را نسبت به زندگی عمیقاً تغییر داده است. وقتی از حد اقلی از امنیت اجتماعی برخوردار باشیم کمتر بازچیه دست‌حوادث می‌شویم و در برابر زور، چه در محیط کار و چه خارج از آن، مقاومت بسیار بیشتری از خود نشان خواهیم داد. همچنین سطح زندگی بهتر، شرایط زیست مناسب‌تری (مسکن، ایاب و ذهاب، آموزش و پرورش و غیره) را خواستاریم. درست است که بسیاری از منتقدان از ذکر این نکته غافل‌نمانده‌اند که دولت رفاه مبتنی‌ست بر یک مصالحه اجتماعی و ادغام سازمان‌های کارگری در نهادهای اجتماعی. ولی باید این را هم به خوبی دید که این مصالحه بدون مبارزه حاصل نشده و سیاست‌های مبتنی بر گسترش حقوق اجتماعی نیز تاحدی عکس‌العمل موج‌تکان‌دهنده انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ است (در هراس از گسترش انقلاب پس از دو جنگ جهانی). بدین معنی، دولت رفاه که به هیچ‌رو ناشی از تحول «طبیعی» سرمایه‌داری نیست، خود نتیجه تغییرات عمیقی‌ست که به دنبال مبارزه طبقات در مناسبات مزدبَری (اشکال مزد، گسترش مزد غیر مستقیم) پدید آمده است، هر قدر هم که این مبارزه طبقات همچون شعاع نور با عبور از منشوری که سازمان‌های جنبش کارگری‌ست تغییر شکل داده و شکسته شده باشد.

آنچه بر عکس، می‌توان بر سازمان‌های ملهم از مارکسیسم خرده‌گرفت این است که آن‌ها نتوانسته‌اند این مصالحه را تا آنجا امتداد دهند که با عزیمت از یک پویایی نوین در مبارزه، خود رابطه مزدبَری و مناسبات کار را زیر سؤال برند. این سازمان‌ها در بازی‌نهادها که دولت بر آن مسلط است غرق شده، چنین وانمود می‌کنند که گویی مصالحه [اجتماعی] خود به خود قابل تحول بوده و قادر است از محدودیت‌های خود فراتر رود. به عبارت دیگر آن‌ها ادعا می‌کنند که تحول اجتماعی را به ساز و کارهای نمایندگی سیاسی و اجتماعی به سرپرستی دولت و سازماندهی قدرت‌ها توسط آن محدود می‌نمایند. آن‌ها بدین ترتیب به نیروهایی حافظ نظام تبدیل شده‌اند که اهتمامی به واژگونی مناسبات قدرت در

درون جامعه (روابط کار، روابط مبتنی بر جنسیت و غیره) نداشته و یا دیگر ندارند. حتی احزاب کمونیست که به خاطر وفاداری شان به دولت شوروی هرگز به طور کامل در این بازی وارد نشدند حقیقتاً از این محدوده فراتر نرفتند. این امر جای تعجبی هم ندارد. زیرا اتحاد شوروی در نظم جهانی جذب شده بود و علی رغم کشمکش با ایالات متحده و دیگر کشورهای غربی، می کوشید روابطش را با آن ها تنظیم کند. توازن وحشت (نیروی بازدارنده اتمی) برای هرکدام از دو بلوک به منزله ضمانتی بود که منطقه نفوذ هرکدام را از حمله مستقیم شریک/ رقیب مصون می داشت، در عین آنکه دو ابرقدرت از آزادی عمل نسبی برای رقابت با یکدیگر و ایجاد تغییراتی در توازن قوا در زمینه مسابقه تسلیحاتی و رشد اقتصادی و کسب نفوذ در جهان سوم برخوردار بودند. بنا بر این، آنچه حاکم بود نه ایستایی، بلکه نوعی پویایی وضع موجود اقتصادی و اجتماعی در سطح جهانی بود که باید اذعان داشت آشکارا تحت سلطه آمریکا قرار داشت. اتحاد شوروی قواعد بازی ای را به رسمیت می شناخت که مهار آن را، به ویژه در عرصه اقتصادی، حقیقتاً در دست نداشت و سرانجام تنها می توانست بازنده از این بازی خارج شود و احزاب کمونیست را با مشکلاتی فزاینده درگیر سازد.

به همین دلیل گزافه گویی ست اگر درگیری های متقابل جنگ سرد (به ویژه پس از مرگ استالین) را به مبارزه بین دشمنانی تعبیر کنیم که هیچ چیز مشترکی ندارند. اتحاد شوروی و کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» مذاق خود را در واقع با اشتباهی مصرف گرایی غربی تنظیم کرده حتی ادعا کردند که به تدریج به سطح زندگی غرب می رسند. در چنین وضعی عملکرد مستبدانه آنان در بسیج سیاسی اعتبار و تأثیر خود را شدیداً از دست داد. آیا به کارگیری روش ها و تکنولوژی کشورهای غربی برای جبران عقب ماندگی با هدف نیل به شیوه زندگی مشابه آنان به معنای پذیرش تلویحی برتری شان نبود؟ چنین تقلیدی چیزی نبود مگر به شك و تردید انداختن توده های وسیع مردم در اساس دورنمای «کمونیسم» به مثابه سیستمی که می بایست از بن با سرمایه داری متفاوت باشد. در نتیجه، رژیم های «سوسیالیسم واقعاً موجود» روش هایی کاملاً متناقض درپیش گرفتند، از یک سو بر اصالت خود در مقابل دموکراسی های غربی پای می فشردند و در این راه از اعمال اختناق در صورت لزوم ابا نکردند و از سوی دیگر با امتیاز دادن روز

به روز به توده ها و با بستن قراردادهای اقتصادی با غرب (قرض) و با فساد (نمونه اش اواخر دوره برژنف) خویش را کم کم در برابر حریف خلع سلاح کردند. این امر، سرانجام، چیزی جز يك دغلبازی نبود که در آن طرفداران صادق «سوسیالیسم واقعاً موجود» جز باخت نصیبی نداشتند، خود هرچه بیشتر در بحران فرو می رفتند و فرصت طلبان بازهم فاسدتر می شدند. درست وقتی که رفرم برای ادامه حیات ضروری بود، «سوسیالیسم واقعاً موجود» غیر قابل رفرم گشته بود.

این فروشکست که در نگاه اول بهت آور می نماید و کشورهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» پس از ده ها سال بدان دچار شدند، این پرسش را برای مان مطرح می کند که آیا آن ها واقعاً از دنیای کهن که می پنداشتند آن را پشت سر گذارده اند عمیقاً گسسته بوده اند یا نه. انقلاب اکتبر با توجه به شرکت وسیع توده ها در آن (چه در شهر و چه در روستا)، مسلماً بیش از يك ضرب شست یا کودتای بلانکیستی بود، اما این نکته را نباید نادیده گرفت که این انقلاب عناصری از «انقلاب منفعل» را (اگر بخواهیم اصطلاحی را در اینجا به کار بریم که در اصل، مدیون گرامشی هستیم) در بطن خود حمل می کرد. قیومت حزب بر شوراها به سرعت هرگونه اختیار را از آن ها گرفته و نظامی شدن فرایندهای اجتماعی در جریان يك جنگ داخلی بسیار خونین، به کلی توسعه انقلابی آینده را متوقف ساخت. مضافاً بر آنکه بنیادی ترین معیار برای موفقیت انقلاب از دید رهبران بلشویسم انحصار قدرت دولتی در دست آنان بود که آن ها را از دیدن آثار ویرانگر برخی از اعمالشان ناتوان می کرد. انحصارات دولتی، تیلوریسم، انضباط کار و تبعیت از احکام صادر شده از بالا که میراث «کمونیسم جنگی» بود، جملگی به ابزار ساختمان سوسیالیسم تبدیل شد و به عبارت دیگر، کارگرانی که قرار بود معماران اصلی ساختمان سوسیالیسم باشند صرفاً به عناصر منفعلی تبدیل شدند که این روند بر آنان تکیه می زد. بلشویک ها و در رأس آن ها لنین فکر می کردند که می توانند این تضاد را از طریق يك انقلاب فرهنگی حل کنند و به تدریج از کارگران منفعل مدیران فعال بسازند، حال آنکه اگر انقلابی فرهنگی هم در کار بوده انقلاب بوروکراتیکی از کار درآمد که حزب و تمام نهادهای موازی آن را قبضه کرده، اهمیت سیستم رهبری و فرماندهی را به اوج خود رساند و به همان

میزان، کارگران را به تبعیت از خود کشاند. کمونیسم استالینی که همان کمونیسم برنامه ریزی سریع و انقلاب از بالا در شهرها و روستاها بود، در واقع تلاش کرد سیستمی دست نیافتنی از کار و از فعالیت بیافریند که در آن خود به خودی بودن هم مطرود باشد و هم در جهت اهدافی که به افراد تحمیل می شود مطلوب! قرار بود اجبارهای دولتی، هم با انگیزه های معنوی مشوق عمل (منفعت عامه، ساختمان سوسیالیسم) همراه شود و هم با مشوق های مادی؛ اما مشوق های معنوی با امتیازات ویژه یک قشر ممتاز (نومانکلاتورا) و تازه به دوران رسیده و بی ملاحظه خوانایی نداشت و مشوق های مادی نیز چون تأثیر چندانی روی سطح زندگی واقعی نداشت کمتر قانع کننده بود. کارگران مزدبدر در نظام «سوسیالیسم واقعاً موجود» مجبور بودند نیروی کار خود را در شرایط اغلب غیر متعارف (بازار کاری که برنامه ریزی بر آن نقاب زده و یا بعضاً آن را انکار کرده است) و غیر عقلانی (منفعت ناشی از مقام و جایگاه، عدم تناسب بین خدمات انجام شده و مزد دریافتی) بفروشند و نیروی کار خود را به ارزش تبدیل کنند.

در این چارچوب، با این ناسازه رو به رو بودیم که نهادها و ساختارهای «سوسیالیسم واقعاً موجود» به مقابله با قوانین سرمایه داری بر می خاستند، بی آنکه قوانین دیگری جایگزین آن ها نمایند و چشم اندازی واقعی برای پشت سر گذاردن آن ها بگشایند. بنا براین، آنچه باید زیر سؤال برد نه «اتوپی تمام خواهانه» کمونیسم، بلکه بیش از آن، «اتوپی مجردی» است که مضمون آن همان سرمایه داری ست بدون «عیوب» و «مزایایش». «سوسیالیسم واقعاً موجود» در اساس خود، بازتولید انحرافی دنیایی بود که خود ادعای گورکنی آن را داشت اما قادر نبود از افق آن فراتر رود. ایدئولوژی آن یعنی مارکسیسم لنینیسم، نه از شیوه های تفکری که گمان می برد ناقد آن ها است حقیقتاً گسسته بود، نه از متفکرین بورژوازی وابسته به دنیای موجود و نه از مارکسیسم رفرمیستی احزاب سوسیالیست. مارکسیسم لنینیسم کلیه خصوصیات «ولتان شائونگ» (۲) را داشت که دنیا را در مقایسه با تصورات غیر انتقادی و خود به خودی که در برخی از لایه های جامعه وجود دارند مجموعه ای از تصورات ثابت و از پیش حاصل شده می پندارد. بدون تردید «مارکسیسم لنینیسم» ساختمانی دکماتیک با هدف توجیه یک نظام قدرت بود، اما از این هم فراتر، یک سلسله از بینش های غیر انتقادی را در

باره پراتیک‌های اجتماعی و آینده‌جامعه‌سازمان می‌داد، به پرستش‌کار و صنعت‌گرایی می‌پرداخت و همزمان نوعی مهدویت‌پرولتری مذهبی‌گونه را ترویج می‌کرد. و از این رهگذر مناسبات کار را با محبوس کردن بخش بزرگی از فعالیت‌های انسانی در قید فرآیند کالایی کردن و ارزش‌گذاری به صورت بتواره درآورده، آن را مسخ می‌کرد، بدون آنکه به پیامدهای محبوس کردن پراتیک‌ها در مناسبات مزدبری (به ویژه آنکه تمام توان‌کنشی [زحمتکش‌ان را] به سوی رابطه نیروی کار-کالا سمت می‌دهد) توجه کند. از دیدگاه «مارکسیست‌لنینیست‌ها» روابط اجتماعی پیشاپیش بر پایه ای اثباتی و خوش‌بینانه قرار داشت به دلیل آنکه کارگران برای دفاع از نیروی کار خویش دست به دست هم می‌دادند و برای اثبات وجود خود در عرصه سیاسی متشکل می‌شدند. آن‌ها گره خوردن مناسبات تبعیت و قدرت را که احاد افراد وابسته به اقشار استثمار شده ممکن است در آن گرفتار باشند یعنی اشکال تبعیت و انقیاد که موانع عمده‌ای در راه پراتیک‌های آزاد شده هستند همچنان در پرده ابهام و تاریکی‌رها می‌کردند. این امر به نوعی بدین معنا بود که از پیش، فرض کنیم انواع کنش‌های فردی و جمعی به هیچ‌رو مسأله‌ساز (پروبلماتیک) نبوده و نمی‌بایست آن‌ها خود طی فرایندهایی پیچیده تحول یابند.

مارکسیسم لنینیسم (و پیش از آن، مارکسیسم انترناسیونال دوم) تحت تأثیر همین عدم شناخت، در نهایت، چیزی جز نوسان‌های دائمی بین مدیریت ایدئولوژیک حال حاضر و پروژه پردازی‌های کور برای آینده نبود و لذا تنها می‌توانست تکرار همان واقعیت اجتماعی‌ای باشد که در آن عمل می‌کرد و در نتیجه در همان چیزی که خیال می‌کرد آن را افشاء می‌کند سهیم بود. بدین علت کافی نیست که امروز بخواهیم مارکسیسم یا مارکسیسم‌ها را از زوآندشان بیالاییم، بلکه ضروری‌ست هر چند به نظر برخی توهین به مقدسات باشد، آن‌ها را به مثابه عواملی که در بازتولید روابط اجتماعی معاصر نقش دارند مورد انتقاد قرار دهیم. امروز «سوسیالیسم واقعاً موجود» ارزیابی‌ست رو به زوال و می‌توان این تمایل را داشت که آن را امری سپری شده و ناظر به گذشته تلقی کرد. حال آنکه چنین نیست، زیرا اشکال انحلال «سوسیالیسم واقعاً موجود» و در رابطه متقابل با آن، «مارکسیسم» یا «مارکسیسم‌ها»، همچنان در بازسازی جوامع امروزی یا

شکل‌گیری دوباره آن‌ها در مقیاس بین‌المللی سهیم‌اند. مجموعه سیاسی - فرهنگی در حال احتضار مارکسیسم (جنبش نهادی شده، ایدئولوژی و غیره) باید در پیوند خود با گذشته یا گسست از آن تحلیل و انتقاد شود تا همه آنچه را که هم‌اکنون نیز به آن امکان می‌دهد که افق را تاریک کند و بر آینده اثر منفی بگذارد بتوان روشن ساخت. در آستانه هزاره سوم، بی‌فایده نیست از خود پرسیم که آیا اندیشه انتقادی خود را وا می‌نهد که در تأسف و یاد «روزگاران خوش گذشته» (بی‌گناهی از دست رفته دوران نخستین جنبش کارگری) و در نوعی اعتراض اخلاقی‌ای که در مبارزه با سرمایه‌داری هرچه درنده‌تر ناتوان است غرق شود، یا آنکه برعکس، خواهد کوشید به عنوان یکی از اجزاء متشکله فرآیندهای اجتماعی و فرهنگی امروز، بر گذشته، حال و آینده پرتوهای نوینی بیفکند.

شاید این وظیفه ساده‌ای به نظر برسد، اما چنین نبوده و مسأله بر سر پاک روبیدن گذشته نیست زیرا دست مارکسیست‌ها هرگز از طرح مباحث انتقادی تند و نوید بخش در متنوع‌ترین زمینه‌ها خالی نبوده است. مارکسیست‌ها در این قرن رد پاهای ژرفی برجا گذاشته‌اند. این امر غالباً به زبان گشودن‌ها، به الهام‌های تدوین‌ناشده‌ای می‌ماند که در عین حال این شایستگی را دارد که از گفتمان‌های بیش از حد بسته و بیش از حد هم‌رنگ جماعت گسست می‌کنند، و از این مزیت بزرگ برخوردارند که به عرصه‌های غیر منتظره‌ای رهنمون می‌شوند. اندیشه انتقادی عزلت نمی‌شناسد، به خصوص که به یاد داشته باشیم که مارکس می‌تواند یک مرجع بزرگ و یک یاری‌دهنده بزرگ علیه مارکسیسم باشد. پیش از این، در آغاز قرن، ژرژ سورل که توسط دگماتیسم مارکسیست‌های «ارتدکس» (راست‌گیش) عقب‌رانده شده بود، برای خروج از بن‌بست سیاسی و تئوریک، نوعی «بازگشت به مارکس» را پیشنهاد می‌کرد. اما نباید دچار اشتباه شویم، اگر باید به آثار مارکس برگشت، نه به این دلیل است که پیش از طرح سؤالات نوین جواب‌های حاضر و آماده برای ما داشته باشد، و نه اینکه چارچوب غیر قابل‌تغییر و اطمینان‌بخشی جهت مراجعه بدان به ما عرضه کند. آثار مارکس را باید با بت‌شکنی و بی‌احترامی و بدون دادن امتیازی ویژه بدان مورد پرسش قرار داد. در حقیقت، مارکس را نمی‌توان به طور کامل از گمراهی‌های مارکسیسم مبرا

دانست. همانطور که آدورنو می گوید در آثار مارکس می توان نوعی «پوزیتویسم پنهان» را مشاهده کرد که خود را در برخی موارد به صورت پربها دادن به شناخت علمی نشان می دهد و نیز در گرایش به تبدیل کار به مثابه نوعی مرجع «طبیعی» برای تئوری ارزش (در حالی که در مواردی دیگر آن را به عنوان یک رابطه اجتماعی تحلیل می کند). این برای مارکسیست ها نقطهء عزیمتی وسوسه انگیز بود که سوسیالیسم علمی بنا کنند و طبقهء کارگر را که کار ارائه می دهد به عاملی تبدیل کنند که دارای رسالت تغییر جامعه علیه طفیلی گری سرمایه داران است. بدین ترتیب، به سهولت، می شد یک طبقهء استثمار شده و سرشار از استعدادهای بالقوه (سرشار از کار به عنوان فعالیت) را در برابر یک طبقهء استثمارگر بدون آتیه قرار داد.

به این علت است که در صورت لزوم باید از مارکس علیه خود او استفاده کرد، یعنی علیه مارکس به عنوان تئوری پرداز سنتی، آن مارکسی را قرار دهیم که نمی خواهد یک تئوری آئین مانند بسازد، بلکه قصد دارد با پرداختن به نقد اقتصاد سیاسی راه های نوینی برای تدوین تئوری بیابد. می دانیم که او هرگز نتوانست این کار سترگ را در نقطه ای تثبیت کند زیرا هرچه او جلو می رفت، خود این کار نیز در اهدافش و در عرصه های پیاده شدنش جایگاه خویش را تغییر می داد. فعالیت انتقادی مارکس با لرزش های پیاپی، به دامنه وظایفی که باید به انجام می رساند و ضرورت تعمیق کار تحریبی خویش پی می برد. در ژانویه ۱۸۴۵ مارکس نوعی «نقد سیاست و اقتصاد» را طرح ریزی می کند که خواستار گسست از تکبر روشنفکرانه هگلی های جوان و رابطه اشرف منشانه آنان با توده ها و واقعیت اجتماعی ست. از نظر مارکس، تئوری فراتر از آنچه باید نقد کند قرار ندارد و از طریق پرسش کردن و تأمل در اعمال خویش در چارچوب روابط اجتماعی ست که تئوری می تواند به شناخت های غیر مأنوس و مختل کننده دست یابد. هدف نقد دادن سمت و سوی مجدد به فعالیت های فکری ست به منظور آنکه این فعالیت ها دیگر زندانی تکرار، یعنی زندانی بازتولید روابط اجتماعی باقی نمانند. نقد باید از دادهء اجتماعی فاصله بگیرد، نه برای آنکه آن را انکار یا بی قدر کند، بل برای آنکه دوگانگی (یا دورویی) آن را روشن کند، دوگانگی یا دورویی ای که می توان گفت در آن واحد هم رابطه اند هم تصور، هم جمود و هم تحرك. روابط بین عوامل

انسانی در تصویری که آن‌ها از آن روابط دارند به پایان نمی‌رسد، چنانکه تصورات هم روابط اجتماعی را به نحوی وفادارانه منعکس نمی‌کنند. بنا بر این، نقد باید بی‌وقفه خود را در این بازی قایم‌باشک، در این سایه روشن تجربه، در این فاصله‌ها درگیر سازد، نه برای آنکه مدعی پایان دادن به آن باشد، بل بدین منظور که فاصله را در خود پراتیک‌های اجتماعی وارد کند. فرایندیت (processualité) فکری باید همچنین به ثبت بودن خویش در فرایندیت اجتماعی آگاه بوده بی‌آنکه ادعای آن را داشته باشد که کلید واقعیت را در دست دارد. کار نقد نه کاری ست که هدف از آن مهار و تسلط باشد (آنطور که منظور هگل بود)، بل کاری ست جهت گشودن فضاها و مداخله و بازتابندگی در ثوابت (fixités) امور اجتماعی. البته این تنها در صورتی ممکن است که نقد از مناقشات نپرهیزد، بلکه برعکس مضامین متناقض آن‌ها را در مد نظر گیرد تا خطوط نیروی تقابل را بین سلطه‌گران و آنان که تحت سلطه اند، بین استثمارگران و آنان که تحت استثمارند از یکدیگر تشخیص دهد. بدین معنی، عمل تئوریک نقد، از دیدگاه مارکس، تخریب اثباتیت (positivité) امر اجتماعی ست، تخریب آنچه روابط سلطه و سرکوب را عادی و معمولی می‌کند و تخریب بدیهیت روزمره و تکراری آنها.

پیدا ست که نقد اقتصاد سیاسی، بدین مفهوم، نمی‌تواند به نقد تئوری‌های اقتصاد سیاسی، و در اینجا اقتصاد سیاسی کلاسیک، محدود بماند. این نقد، در نخستین گام، منطق تصورات موجود در فعالیت‌های اقتصادی را برجسته می‌کند، یعنی منطق روابط بین موضوع‌های تولید اجتماعی و تصویری که عوامل انسانی این تولید از آن دارند. از همان زمان تدوین گروندریسه و شمه‌ای در نقد اقتصاد سیاسی، مارکس با پیاده و تفکیک کردن دستگاه مقوله‌ای اقتصاد سیاسی، نشان می‌دهد که تصورات جزو مؤلفه‌های موضوعات اقتصادی هستند و اینکه تصورات از نظر اجتماعی بسط می‌یابند زیرا صرفاً به تولید شناخت‌های مفید جهت تولید کالاها و سرمایه‌ها نمی‌پردازند، بلکه در سازماندهی ادغام عوامل انسانی در فرایند تولید و گردش نیز سهیم اند. این تصورات با چسباندن خود به موضوعات اجتماعی‌ای که از پیشفرض‌های خود بریده شده‌اند و چسبیدن به فعالیت‌های خصوصی شده (مصرف فردی نیروی کار)، در عین حال

هم سوء فهم تولید می کنند و هم به جای امر اجتماعاً معین، طبیعت نمائی مصنوعی. آن ها به یمن حرکت کالا و سرمایه در فرآیند ارزش یابی جاری شده و جان می گیرند و به «اشکال عینی اندیشه» تبدیل می شوند. در نتیجه، نقد اقتصاد سیاسی نقد اثباتی بودن سرمایه و اشکال فعالیتی ست که به آن مربوط اند. و این امر بدین معنا ست که این نقد اساساً عبارت است از نقد اثباتی بودن اقتصاد مستقل شدن آن از دیگر پراتیک ها. این نقد تنها تاریخی کردن مقولات اقتصادی نیست، بلکه با عزیمت از مناسبات اجتماعی که فراتر از تحلیل حرکت های سرمایه تعیین یافته اند اصول و قواعد بنای آن مقولات اقتصادی را روشن می کند.

اگر بگوییم کسانی که مدعی ادامه راه مارکس بوده اند غالباً نتایج این مفهوم دقیق، اما باز، از نقد اقتصاد سیاسی را درک نکرده اند چندان اشتباه آمیز نیست. اما نتایج مزبور برد زیادی دارند: نقد اقتصاد، در نهایت، جز مرحله ای به سوی نقد اعمال و اشکال اجتماعی نیست. اگر توضیحات مارکس را در باره نیروی کار دنبال کنیم به خوبی می بینیم که مزدبران مجبور بوده اند شماری از حالات و شروط را برای نحوه زندگی، شکل عمل و آموزش خود بپذیرند تا سپس بتوانند نیروی خود را در بازار بفروشند. آن ها باید زندگی شان را به نحوی عقلانی به پیش برند یعنی الزامات را در درون خود جذب کنند و از یک برنامه ریزی دقیق زمانی (ساعات کار، زمان ایاب و ذهاب، زمان استراحت، زمان تفریح) تبعیت کنند. همچنین طبق این امر الزامی و اساسی، باید روابط خاصی را با همسر، خانواده، همکاران و همسایه ها رعایت کنند و به عنوان تأمین کننده نیروی کار، خویش را تولید و بازتولید نمایند. زندگی افراد مهر منطق ارزش یابی بر خود دارد و اشکال زندگی (آنچه بر فرد گذشته است و زندگی روزمره او) خود را با اشکال ارزش یعنی با حرکت «آنچه اجتماعی ست» (به گفته مارکس)، با حرکت انباشت سرمایه و نیز با جا به جایی تولید اجتماعی در مکان و زمان منطبق می کند. خود تولید نمادین (سمبولیک) به این پویایی همه جا حاضر ارزش آغشته است، حتی آنجا که چیز دیگری غیر از ارزشگذاری، به معنی اخص کلمه، را جست و جو می کند. در واقع، روابط انسان ها با عینیت [به طور کلی] و روابطی که با ذهنیتشان دارند همینطور روابط ذهنی بین خودشان هرگز نمی تواند به طور کامل از شیفتگی ارزش (بتوارگی کالا و نوع خاصی از نحوه مصرف) و از نوع خاصی ارتباط با

جهان (تملك، تصرف و غيره) و با جامعه (صحنه ای که در آن سوژه‌ها به اثبات خویش می‌پردازند) که از آن ناشی می‌شود خلاصی یابد. وقتی از حوزه ارزشگذاری خارج می‌شویم حالت یا قالب آن را وسیعاً حفظ می‌کنیم، با ارزیابی مثبت یا منفی، یعنی با طبقه‌بندی موجودات و اشیاء در عملمان بر طبق معیارهای خاص تمایز و تفاوت گذاری.

نقد اقتصاد سیاسی هزار فرسنگ با «اقتصاد گرایی» فاصله دارد. این نتیجه گیری که پس از هر بررسی آثار مارکس، حتی اگر چندان جدی و آگاهانه هم نباشد، قطعیت خود را نشان می‌دهد هرگونه تصور از تحول اجتماعی را که صرفاً با تحولات اقتصادی و با تغییراتی که در روابط مالکیت پدید آید تعریف شود باطل می‌کند. کمونیسم نه برنامه ریزی ست، نه دولتی کردن، نه مزد بری دولتی، بلکه در واقعیت امر عبارت است از تحول شرایط کنش و خود کنش. از این نقطه نظر، مناسبات مبتنی بر قدرت و سلطه که به طور روزمره جاری ست و اغلب مارکسیست‌ها به نحوی حیرت انگیز از آن بی‌خبرند، اهمیت عمده ای کسب می‌کند. مناسبات کار و مناسبات در عرصه بازارها در واقع مستقل از روابط قدرتی نیستند که بین افراد، گروه‌ها و جنس‌ها متبلور شده است. البته به گفته مارکس، پدیده‌های سلطه، گذشته از فشار بر جسم و روح، از تکنولوژی و اتوماتیسم‌های اجتماعی ناشی از حرکت سرمایه (که می‌توان آن را سلطه سیستمی نامید) می‌گذرد. ولی نباید فراموش کرد که تبعیت از فرایندهای «عینی» تکنولوژی و از قدرت‌های بی‌نام ارزشگذاری [وجود] افرادی را پیشفرض دارد که در ساز و کارهای مقرراتی چند جانبه گنجانده شده و از نظر ابتدایی‌ترین سطح روابط اجتماعی در شرایط تبعیت قرار داده شده‌اند. چون توزیع قدرت در خانواده، مدرسه، مؤسسات به نحو نامتقارنی صورت گرفته است سرمایه می‌تواند نفوذ خود را در کل جامعه بگستراند. قدرت‌ها و سلطه خارج از روابط اجتماعی نیستند و نمی‌توانند باشند، آن‌ها حتی سیمان اساسی آن روابط‌اند. و اگر، همانطور که میشل فوکو به خوبی نشان داده است، قدرت به مرگ سپردن هرچه نادرتر شده و خود را به صورت قدرت بر زندگی نمایان می‌سازد، چیزی از نتایج دائمی سلطه‌ای که ایجاد می‌کنند نمی‌کاهد. به عبارت دیگر، هیچ تحول حقیقی اجتماعی نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر آنکه تحول مؤثری در مناسبات قدرت و سلطه‌ای که در جامعه پراکنده

است رخ دهد.

با وجود این، وقتی سؤال را بدین نحو طرح کنیم فوراً با واقعیت سترگ دولت و نقش آن در جامعه رو به رو خواهیم شد. در واقع، نباید دولت را همچون نوعی اندام غول آسا دید که از خارج خود را بر مناسبات اجتماعی تحمیل می کند، بلکه آن را درست همچون مجموعه ای از دستگاه های سلطه باید دید که با قدرت های نهفته در مناسبات اجتماعی در مصلبندی ست و حفظ آن را تضمین می کند. دولت با تکیه بر نوعی سازماندهی سیستماتیک [اعمال] قهر، بر مناسبات اجتماعی قفل می زند، سازمانی که با امکانات خصوصی سلطه مدارا می کند و امکانات دیگر را کنار می زند. خود می گوید که کدام قهر مشروع است و آن را مدام تکرار می کند (و منظورش قهری ست که خود اعمال می کند یا اعمال آن را به گروه های اجتماعی مسلط وا گذار می نماید). بنا بر این، ماشین سرکوبگری ست که میداند چگونه از خود دفاع کند و چگونه، همانطور که مارکس بارها خاطر نشان کرده است، خود را بازتولید نماید. اما دولت فقط این نیست، زیرا دولت تأمین کننده خدمات برای بسیاری از اقشار جامعه نیز هست. دولت سرپرستی بهداشت عمومی، آموزش و پرورش، حمل و نقل و ارتباطات را بر عهده دارد و مقرراتی وضع می کند تا افراد و گروه های اجتماعی بتوانند وضع خود را نسبت به یکدیگر تعیین کنند و غیره. خلاصه اینکه دولت فعالیت های مشترکی را سازمان می دهد و برای آن ها چارچوبی تعیین می کند تا آن ها علی رغم وزنه فعالیت های خصوصی بتوانند در آن بسط یابند و روشن است که يك جامعه مدرن هر قدر هم که فاقد پیچیدگی باشد نمی تواند بدون دولت به حیات خود ادامه دهد. البته نمی توان گفت که اقدامات آن به نفع همگان و به منظور برقراری عدالت صورت می گیرد. دولت در اصل، به زورمندان نزدیک تر است تا ضعیفان، بیشتر متمایل به حمایت از منافع سرمایه داران است تا مزدبران (مگر در برخی از موارد)، ولی این امر نباید این حقیقت را پنهان دارد که دخالت های آن غالباً مسائل را حل می کند. در سایه حاکمیت دولتی، در واقع فعالیت نهادهای بوروکراتیک است که رشد می کند؛ نهادهایی که خصلتشان شایستگی ویژه آن هاست و توانایی شان به اینکه از امکاناتی که در اختیار دارند (تا اندازه ای) به نحوی عقلانی استفاده کنند تا عدم توازن های اجتماعی را جبران نمایند.

باید اضافه کرد که بخش مهمی از جامعه می تواند نمایندگی سیاسی خود را در چارچوب دموکراسی پارلمانی بیابد و کمابیش مستقیماً در دستگاه های سلطه و نیز در نهادهای بوروکراتیک شرکت کند. آثار سلطه از این رهگذر به ویژه در نتیجه رقابت برای اشغال بالاترین مقامات دولتی و رو در رویی استراتژی ها و سمتگیری های دولتی، تعدیل می شود. این امر بدین معنا نیست که مشارکت دموکراتیک بسیار گسترده بوده و مناسبات قدرت در جامعه اساساً تغییر کرده باشد، ولی بیان سیاستی ست که، به نحوی بدون شك محدود، خارج از حوزه دولتی اتخاذ شده یعنی سیاستی غیر خودکامانه. این سیاست، به نحوی انکار ناپذیر، همچنان دوپهلوی باقی می ماند و البته تحت نظارت شدید قرار دارد: دستگاه های سلطه آماده آن نیستند که زیر سؤال برده شوند و می کوشند نهادهای بوروکراتیک را در حالت تبعیت دائمی نگه دارند. اما نمی توان به صورتی عمل کرد که گویی نمایندگی و سیاست های نمایندگی وجود ندارد. مارکس دوران پختگی کاملاً بدین امر آگاه است و لذا نسبت به راهی که باید پیمود تردید بسیار از خود نشان می دهد. ملاحظه می کنیم که گاهی آرزو می کند عناصر نطفه ای سیاست دموکراتیک چنان توسعه یابد که راه را برای تحول مسالمت آمیز جامعه بگشاید و زمانی دیگر تصریح می کند که باید ماشین دولتی را درهم شکست و به جای دیکتاتوری بورژوازی، دیکتاتوری پرولتاریا (دولتی رو به زوال) برقرار کرد. اما با این کار، دو پرسش کاملاً عمده را پیش نمی کشد. پرسش نخست اینکه شرایط توسعه سیاست ضد خودکامگی چیست و اینکه این سیاست، به طور مشخص، چه وسایلی را می تواند به کار برد تا قدرت سرکوبگر را در جامعه به تحلیل برده و پیوندهای آن را از دستگاه های سلطه از هم بگسلد. کوتاه سخن، مسأله بر سر این است که ببینیم سیاست بالقوه دموکراتیک چگونه می تواند چیزی بیش از یک بازی تکراری نمایندگی باشد و ظرفیت های کنشی را که تا کنون در بند بوده آزاد نماید. و پرسش دوم اینکه چه ابزارهایی را باید به منظور خنثی کردن دستگاه های سلطه به کار گرفت. اگر برای تصرف بالاترین مقامات دولتی از ابزارهایی شبیه ماشین دولتی (نظیر بسیج از نوع نظامی) استفاده کنیم بر خلاف آنچه اساسی ست یعنی شکوفایی سیاست دموکراتیک حرکت کرده ایم. به اضافه، با ورود در این راه، امکان حذف اولویت دستگاه های سلطه (چه قدیمی و چه جدید) نسبت به دستگاه

ها و نهادهای خدمت به مردم را که شرط مقدماتی برای تحول و برای به حد اقل رساندن خشونت سازمان یافته در روابط اجتماعی ست از دست می دهیم. در این زمینه باید آشکارا با ژرف نگری بیشتر نگریم و در برابر بتوارگی دولت نباید تسلیم شد، چیزی که مارکس هم خود را به طور کامل از آن رها نکرد، هرچند هرگز بیش از حد به تصرف قدرت دولتی بها نداد.

جهان، پس از فروپاشی «سوسیالیسم واقعاً موجود»، بر خلاف آنچه بسیاری شتابزده بر زبان راندند، از جهانی که در آن دموکراسی، حقوق بشر و صلح برقرار باشد، بسیار دور است، و بیش از پیش، جهانی ست از بی نظمی به صورت سیستم درآمده، جهانی از بربریت و از سرگشتگی. نمی توان در این جهان پیرو سیاست برخی از دانشمندان پسا مدرنیست بود که معتقدند «هر چیزی روا ست» و «این که اهمیتی ندارد»، یا مثل آنان در آشفته بازار روایت های اجتماعی ناهمگون و بدآوا ساده انگارانه آزادی را جست. این جهان برعکس، تلاش های تئوریک نوینی را در جهت تدوین مفاهیم ایجاب می کند تا آنچه را که جریان دارد درک کنیم و به ابزارهای کنش دست یابیم. و در اینجا ست که با رقیبی رو به رو می شویم که نباید از مواجهه آشکار با آن هراس داشت. رقیبی که به ویژه هرگونه اندیشیدن به چیزی فراتر از جامعه کنونی را ممنوع می شمارد. منظور ما در اینجا همان منظومه قدیمی سیاسی فرهنگی ضد مارکسیسم است. این منظومه به اشکال متعددی رخ می نماید ولی در حال حاضر اساساً به مثابه یک ایدئولوژی تسلیم خود را نشان می دهد و مناسبات سرمایه دارانه را بدینگونه می ستاید که علی رغم پیامدهای ویرانگر خود، همچنان کم زیان ترین مناسبات ممکن است. مارکس را نفی می کنند و به عنوان اینکه متعلق به قرن ۱۹ است وی را به یک دوره تاریخی معین نسبت می دهند، از جنایات کسانی که خویش را به مارکس منسوب داشته اند با چنان افراط و تکرار بی حدی سخن می گویند که هراس شان را از این امر نشان می دهد که مبادا آنچه می گویند مرده، حقیقتاً نمرده باشد. ظاهراً برای ضد مارکسیست ها حقیقتاً بیش از حد وحشت انگیز خواهد بود که دریابند به افق صلح آمیز جامعه بشری، که دستیابی بدان غیر ممکن تلقی می شود، می توان نزدیک شد و در نهایت، می توان بدون گذار از مسیر شوم بازارهای مالی و جنگ های منطقه ای نیز زیست. ضد مارکسیسم، در اساس خود، نوعی جنون، نوعی

توطئه گری دائمی از طریق باطل السحر روشنفکری و سیاسی ست برای دفع خطرات و بیم های مفروضِ يك زندگی از نوع دیگر. وقتی کردار و سرنوشت خود را به وجود سلطه و ستم پیوند می زنیم، به خصوص مایل نیستیم با بی منطقی منطمان مواجه شویم. همچنین نمی خواهیم گفته شود که ادامه فاجعه آمیز تاریخ می تواند متوقف گردد. به این دلیل است که احتضار مارکسیسم، این خصمی که چنین بی آزار شده است، می تواند برای اندیشه انتقادی امری پرشگون باشد، مشروط به اینکه این اندیشه بدانند چگونه از دام «حماسه های عظیم» و عدالت باوری های اینجهانی که مدعی ست کلیدهای آینده ای تابناک را عطا می کند پرهیزد. این تحول تنها می تواند چند جانبه باشد و پرشمار، و بر دوش هزاران تغییر کیفی در پراتیک ها و در روابط اجتماعی سوار؛ در غیر این صورت تحولی وجود نخواهد داشت.

ترجمه بهروز افشین

یادداشت:

* – Jean-Marie Vincent پروفیسور علوم سیاسی در دانشگاه پاریس ۸ و مدیر مجله Futur antérieur. از آثار وی موارد زیر را نام می بریم:

«فتیشیسم و جامعه»

Fétichisme et société, Anthropos, 1973;

«مارکسیسم و سیاست»

Les marxismes et la politique, Anthropos, 1975;

«نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت»

La théorie critique de l'école de Francfort, Galilée, 1976;

«نقد کار»

Critique du travail, PUF, 1987.

پاورقی ها:

1- François Furet, Le passé d'une illusion.

۲- Weltanschauung (از دو واژه آلمانی Welt = دنیا و Schauung =

شهود، احساس کمابیش دقیق نسبت به چیزی که نمی توان موجودیتش را ثابت کرد،

چیزی که هنوز وجود ندارد): بینش متافیزیکی از جهان، نهفته در برداشتی که از جهان داریم. (فرهنگ روبر) - م.

مارکس (موقتاً) مغلوب انواع پوپولیسم

شده است

از رنه گالیسو (*)

از قرن نوزدهم تا بیستم، دو خط نزولی تاریخی بر خلاف پروژه پردازشی مارکس حرکت کرده است: یکی نیرو گرفتن و پیروزی ظاهری انواع ناسیونالیسم و دیگری به تحلیل رفتن جنبش کارگری.

تغییراتی ارگانیک در درون جوامع و نیز تغییراتی در روابط بین المللی در نتیجه مبارزات و جنگ های ملی و از خلال درگیری های ناسیونالیستی انجام گرفته است. ما کماکان منتظر سوسیالیسم هستیم؛ بگذریم که به روال همین کنگره نه صحبت از انقلاب خاصی در میان است و نه بدیلی برای سرمایه داری. جنگ ۱۹۱۴ که تا حدی شتابزده آن را امپریالیستی ارزیابی کردند، قبل از هر چیز نزاع قدرت ها و انواع ناسیونالیسم بود؛ این جنگ از آن رو جهانی شد که امپراتوری آمریکا به صحنه آمد. این امپریالیسم آمریکایی بود و لذا مشخصه ملی داشت. جنگ دوم جهانی را ضد فاشیستی می دانند. درست است، اما با گفتن ضد فاشیسم فراموش می کنند که انواع فاشیسم افراطی ترین انواع ناسیونالیسم هستند و به خصوص ناسیونال سوسیالیسم ناسیونالیسمی دولتی که به پاکسازی ملی دست می یازد.

علاوه بر این، مقاومت در برابر فاشیسم و تحولات پس از جنگ، در پرتو شور و هیجان ملی و به نام خلق (peuple) و حتی به نام عالی ترین طبقه ملی که منظور طبقه کارگر باشد، انجام گرفته است. کمونیسم هم خود ملی و وطن پرست از آب در آمد و همراه با آن، مارکسیسم سنتی حاکم نیز همینطور. جنگ خلیج همین اواخر سرسختی این ناسیونالیسم های دولتی را به یادمان آورد. هنگامی که از بازگشت پوپولیسم صحبت می شود برخی خود را حیرت زده نشان می دهند. تو گویی ما آن را پشت سر گذارده ایم. مگر نه این است که انواع پوپولیسم حتی آن

ها که مذهبی اند خود انواعی هستند از ناسیونالیسم‌ها و ایدئولوژی‌های پاکسازی قومی؟ واکنش‌های تدافعی نیز خود از گونه‌های دفاع ملی ست که ولو جمهوری خواهانه باشد به سختی می‌تواند در برابر بدترین ارتجاع‌های ناسیونالیستی پاسخ مناسب از خود بروز دهد. جنبش کارگری، یا بهتر است بگوییم، آنچه از آن به جا مانده توان آن ندارد که پا را از قلمرو ملی فراتر گذارد. جنبش کارگری در بحران به سر می‌برد و حضور ما خود گواه آن است. اگر به تریبون و سالن این کنگره هم نگاه کنیم می‌بینیم که کنگره‌ای ست از مبارزان بازنشسته، نوعی پارلمان عریض و طویلِ روشنفکرانی که به نام طبقه‌کارگر به هذیان و پیشگویی مشغول اند. حال آنکه بحث در باره جنبش کارگری موضوع هیچیک از جلسات نبود و تنها در یکی از بحث‌های جانبی بود که بدون پیش‌بینی قبلی، پای طبقه‌کارگر، آنهم طبقه‌کارگر فرانسه، به میان کشیده شد. گویا مارکسیست‌ها با واقعیت‌های اجتماعی یا بهتر بگوییم با تغییر آن‌ها کاری ندارند (با عرض معذرت از لنین).

این امر مانع از آن نیست که مارکس، بنا بر آنچه در مانیفست آمده، در برابر خلق که موضوع تاریخی ناسیونالیسم و کلیه تاریخ‌هایی ست که الزاماً ناسیونالیستی هستند، موضوع تاریخی دیگری یعنی مبارزه طبقاتی و برای دوران معاصر پرولتاریا را مطرح کند. انترناسیونال اول به هنگام تأسیس نه تنها رهایی کارگران به دست خویش، بلکه الغاء مزدببری را شعار خود قرار داد. امروز که همگی ما در عصر حاکمیت فراگیرِ مناسبات مزدببری به سر می‌بریم، با اینکه می‌دانیم این مزدببری از هر سو توسط بی‌ثباتی‌های مزد تهدید می‌شود، چه کسی جرأت دارد خواستار الغاء مناسبات مزدببری شود؟ این بحران جنبش کارگری ست که تحلیل رفتن طبقه‌کارگر را به نمایش می‌گذارد.

همچنین جنبش‌های اجتماعی، دیگر مدل کارگری سرمایه‌داری صنعتی یا انسان فولادکار، معدنچی یا کارگر «حرفه‌ای» را که برای ما به قیمت تشبیه هر جنبش اجتماعی به جنبش کارگری تمام می‌شد به عنوان سرمشق پیشاروی خود ندارند. جنبش‌های اجتماعی نوین از این خلط مبحث خلاصی یافته‌اند. با اینکه این جنبش‌ها با انجمن‌گرایی نوپا که مدام موجودیت خود را از سر می‌گیرد دچار بی‌ثباتی‌اند، اما به مثابه جنبشی که خواستار برابری اجتماعی از طریق

برابری حقوق است، به وضوح تعمیم مزدبری و کاهش جنبش کارگری را نشان می دهند. جنبش های نوین اجتماعی همچنین نشانه ای هستند از فراملی شدن در عمل که زیر پوشش پیروزی ظاهری انواع ناسیونالیسم ممکن است بر مبارزه طبقاتی و در بین طبقات کارگری چیره شوند.

۱- پیروزی ملی. آنجا که مارکس، هم به دولت و هم به ستم های قومی (communautaires) کم بها می دهد:

در تاریخ انواع مارکسیسم تنها يك استثنا وجود دارد که در آن به مسأله ملی جداً توجه شده و آن هم موضع مارکسیسم اتریشی و اتوبوئر (Otto Bauer) است. وی در اثر سترگ خود که در ۲۶ سالگی نوشته با بررسی و درس گرفتن از انقلاب های ۱۹۰۵ که در ۱۹۱۷ و پس از آن مجدداً فوران کردند، زمانه ظهور ملت های بی تاریخ را اعلام می کند. به نظر وی قرن بیستم که از ۱۹۰۵ آغاز می شود بر خط آتشی سیر می کند که مشخصاً عبارت است از مبارزات رهایی بخش ملی. مانیفست سقوط مرزهای ملی را که هنوز زمان آن فرا نرسیده و متعلق به آینده است اعلام می کرد. آنچه در این مورد می توان گفت این است که مارکس به دولت و وزنه اقتصادی و اجتماعی آن که در نتیجه توسعه دولت ملی حاصل می شود به طور مداوم کم بها می دهد. کاپیتال به خاطر نقدی که بر اقتصاد سیاسی لیبرال دارد کتاب مهمی در زمینه مبادله آزاد است به حدی که بنا به گفته سمیر امین در جلسه افتتاحی کنگره، فهم اجرای قانون ارزش را در مقیاس جهانی دشوار می سازد.

در واقع، برخلاف نظر مارکس، دولت های ملی به صورت پدیده ای جهانی در می آیند و نیز بر خلاف انترناسیونالیسم تقابل بین ملی ها و خارجی ها همگانی می شود. اینکه غالباً و به گزاف از جهانی شدن سرمایه داری سخن می گویند از عمق تاریخی برخوردار نیست. جهانی شدن سرمایه داری نه مال امروز است و نه متعلق به قرن بیستم، بلکه به سرمایه داری تجاری و استعماری ای بر می گردد که چند قرن پیش از سرمایه داری صنعتی قرن نوزدهم وجود داشته است و امروز با

تجدید تمرکز سودها و حتی غیر سرزمینی کردن آن [تمرکز]، استقرار تولید در مناطق معین و شیوه های کنترل مالی را به شکل نوینی توسعه می بخشد. اما این سلطه جهانی شدن از مداخله دولت می گذرد و از طریق مناسبات بین دولت های ملی پیاده می شود. مارکس هنوز ظرفیت سرمایه داری دولتی را نمی شناسد. بوخارین علیه کائوتسکی ادعا می کند که سرمایه داری دولتی، این روی دیگر سکه امپریالیسم، جز به معنای جنگ نیست؛ حال آنکه سرمایه داری دولتی هم صلح پدید می آورد و هم جنگ، مثلاً صلح آمریکایی کنونی که بر فجایع جنگ های محلی استوار است.

آنچه در قرن بیستم جدید است این نوع دیگر از جهانی شدن، یعنی جهانی شدن دولت ملی است. برای نخستین بار در تاریخ، سراسر جهان زیر پوشش تنها یک نظام بین الدولی ست و امروز تقسیم زمین و دریاها بر پایه مدل واحد دیگری به پایان می رسد. هر دولتی خود را ملی تعریف می کند. زمان زیادی لازم بوده است تا دولت های کلان (macro-Etats) به محدوده قلمرو خویش برسند و به زمان بازم بیشتر نیاز هست تا جمعیت های خود را ملی کنند، امری که هنوز به پایان نرسیده است. برای دولت های خرد (micro-Etats) نیز چنین است. نگاه کنید به جیبوتی، جزایر کومور (قمر) و تقسیم ملی جزیره های تی.

قرن بیستم با پیروزی چشمگیر و شاید با آغاز پایان این بالکانیزه کردن ملی و جهانی رقم خورده است. این بالکانیزه کردن از طریق جنگ ها عملی شده است. بالکانیزه کردن اروپا به دنبال جنگ جهانی اول صورت گرفت که تقسیم استعماری را نیز از نو به انجام رساند. بالکانیزه کردن پس از جنگ جهانی دوم (۱۹۴۵) با مبارزات رهایی بخش ملی و استعمار زدایی گسترش می یابد. تلاشی بلوک سوسیالیستی و اتحاد شوروی و تجزیه فدراسیون یوگسلاوی نیز می تواند به عنوان بالکانیزاسیون ملی تحلیل شود که توسط فروپاشی سانترالیسم کمونیستی دولتی صورت گرفته چنانکه گاه به سانترالیسم کاملاً ناسیونالیستی نیز تبدیل شده است. گاه زود فراموش می شود که این بین چین و ویتنام بود که نخستین جنگ بین دولت های ناسیونالیسم کمونیستی رخ داد.

بدین ترتیب است که ما به پایان این جهانی شدن و این سرزمینی کردن ملی می رسیم. دوره جنگ های آزادی ملی، تقریباً از ۱۹۷۵ به بعد و پایان جنگ

ویتنام، خاتمه یافته؛ جنبش آزادی بخش ملی فلسطین که ناتمام مانده جهت بازکردن جایی برای خود، در يك گوشه از نقشه ای که مرزهای بین دولت ها را ترسیم می کند با دشواری فراوان رو به روست. پایان تقسیم جهان بین دولت های ملی دست کم دو نتیجه داشته است. یکی اینکه اقلیت های ملی به دام دولت های ملی افتاده اند. این اقلیت ها یا در داخل [کشورها] با ناسیونالیسمی مسلط مواجه اند که بسیار آسان به تقلید از آن تن می دهند و به ضد ناسیونالیسمی فاقد دولت در می افتند. و یا اینکه بین دولت های متعدد تقسیم شده اند و عمل آن ها در بازی روابط بین دولت ها و بند و بست های حمایت آمیز دولتی گرفتار بوده و همواره با این خطر مواجه اند که قربانی همدستی مجدد بین دولت ها شوند. نتیجه دیگر مربوط به اولویتِ هویت ملی (یعنی چیزی که اگر ویژگی منحصر به فرد هویت نباشد یکی از جلوه های بارز آن است)، عبارت است از تغییر شکلِ درگیری های اجتماعی به منازعات قومی؛ که نژادپرستی ناسیونالیستی بر این انتقال متکی ست. بدین ترتیب در عرصه علوم اجتماعی، یعنی دست کم برای کسانی که به درک عمیق مسأله ملی دلبسته اند چه به اریک هابس باوم (۱) ارجاع دهند، چه به ماکسیم رودنسون (۲)، چه به ارنست گلنر (۳) یا امثال آنان، به نوعی همگرایی در درک تاریخی ناسیونالیسم می رسیم. ناسیونالیسم این ادعای سترگ را دارد که سرزمین، دولت و جماعت (communauté) را به یکدیگر پیوند می دهد و جماعت را خلق (peuple) معرفی می کند و اینکه هویت فردی هم از رهگذر این هویت یابی جمعی به دست می آید. بدین ترتیب سوژه جمعی یعنی خلق را باز می یابیم که ایدئولوژی ملی آن را به تاریخ می بخشد. گرایش، خطر و افراط تمامگرا (totalitaire) در همینجا نهفته است که به ارتکاب پاکسازی قومی می انجامد. تعریف استالین، که عوامل [تعریف ملت] را به نحوی آموزشی جمع بندی می کند ملت (nation) را به جماعت ربط می دهد زیرا آن را از اتوبوئر به وام می گیرد، اما در مارکسیسم سنتی برای جماعت تعریفی جز بدوی یا روستایی وجود ندارد. درست است که استالین از جماعت تاریخی ثابت سخن می گوید اما جماعت چگونه می تواند بدون دولت ثابت باشد (دولتی که استالین بی آنکه آثار ماکس وبر را خوانده باشد به نیروی آن واقف است، نیرویی که بیش از آنکه سمبلیک باشد خشن است).

مارکس، بر خلاف استالین، به دولت کم بها می دهد. به این امر نوعی کم بها دادن به ستم های قومی را نیز باید افزود هرچند موضع وی همواره چنین نبوده است. مارکس جوان به وضوح می گوید که رهایی جماعت در رهایی از دین آغاز می شود و از بورژوازی به خاطر گسستن این روابط پرستش آمیز تجلیل می کند. اما این جنبش زنان است که با اندیشه روشن و نافذ خود کارگاه سترگی می گشاید که موضوع بازتولید اجتماعی را از طریق تسلیم و اطاعت از جماعت مورد تأمل قرار می دهد. هویت مبتنی بر انتساب به یک جماعت برای این است که مناسبات سلطه را که تضمین کننده محافظه کاری اجتماعی است و نیز بازتولید مناسبات طبقاتی را ابقاء کند. در روابط اجتماعی و روابط بین ذهنیت ها این هنجارهای قومی اند که مسلط اند. این هنجارها نابرابرانه اند، هم روابط نابرابر قدرت را حفظ می کنند و هم نابرابری اجتماعی را.

حال آنکه در دوران معاصر ما، دین ملی، دین ارجحیت و تقدس تا حد فداکاری به اصطلاح متعالی یعنی مردن و به عبارت دیگر کشتن دیگران به خاطر میهن، به همان امر مقدس خانواده می پیوندند، یعنی خویشاوندی و رابطه خونی که آن را بیشرمانه موجب داشتن حق ملیت می شناسند و دین پدر را به عنوان رمز اطاعت از خداوند معرفی می کنند. بدین ترتیب است که اتحاد هنجارهای ملی و هنجارهای خانوادگی، نظم موروثی و نظم بی چون و چرای پرستش ملی نیرو می گیرد آنهم نیروی قانون. تنها استدلالی که برای از سرگیری آزمایش های هسته ای [فرانسه] مطرح شده و تکرار گردیده چیزی جز مصالح عالیّه ملت نیست. اما چرا عالیّه؟ تنها چند اسقف در فرانسه جرأت کردند علیه این بیان افسونگرانه به پا خیزند و مصالح عالیّه بشریت را در برابر آن مطرح کردند و بدین نحو ادعای ناسیونالیستی دائر بر مقدم و مقدس شمردن یک امر به اصطلاح ملی را افشا نمودند. آنچه در اینجا در معرض تهدید قرار گرفته نه یک اعتقاد دینی بلکه بشریت است. بشریت، این نوع بشر که شاید تنها موضوع تاریخی، موضوع جمعی انسانیت-خلق و به معنای فردی شده فاعل تاریخ خویش که پژواک آن سهم از انسانیت است که در هر کسی ست. آیا مارکس با رو در روی یکدیگر قرار دادن پرولتاریا و خلق، این سوژه تاریخی را بد به کار نگرفته است؟ این است آنچه تاریخ پر افت و خیز جنبش کارگری پیش رویمان می گذارد.

۲- بحران جنبش کارگری: ملی شدن کارگری و تغییر موضع روشنفکران

تعمیم جهانی دولت ملی با تحول عملکرد آن به عنوان چارچوب جامعه همراه است زیرا جامعه‌ها بر اساس ملت‌ها تقسیم شده‌اند. این تحول که شبیه آن چیزی است که در ایالات متحده رخ داد، با نقایص ویژه خود و زیر سؤال بردن برخی از مزایای کارفرمایان، تحول دولت است به مثابه دولت ملی اجتماعی. اگر دو بحران جهانی را با یکدیگر مقایسه کنیم، این رشد ظرفیت جهت مدیریت اجتماعی را آشکارا می‌توان دید. به قدرت رسیدن هیتلر - یا آنطور که نام واقعی و معنا دار آنست - روی کار آمدن ناسیونال سوسیالیسم را البته کمی عجولانه، به این امر نسبت می‌دهند که آلمان در جمهوری وایمار علیرغم آنکه دولت رفاه بر سر کار بود، ۳ میلیون بیکار داشت. از ۱۹۷۳ به بعد، دولت‌های سرمایه‌داری پیشرفته‌تر اتلانتیک که اروپا نامیده می‌شوند با شمار چندین میلیونی بیکاران مواجه‌اند و این دولت ملی است که از طریق برخی اقدامات اجتماعی به هر تقدیر تلاش می‌کند تا بی‌ثباتی را جبران کند. آیا تا کنون با تظاهرات بیکاران رو به رو شده ایم؟^(۴)

بدین ترتیب است که دولت ملی که با مرکزیت (centralité) و نه با مرکز گرای (centralisme) به سبک فرانسه، تعریف می‌شود بخش بزرگی از مرکزیت اقتصادی خود را از دست داده است و بدین دلیل که دیگر «تصمیمات» عمده به او تعلق ندارد مرکزیت سیاسی خود را نیز از دست داده اما این همه مانع از آن نیست که تکبر خود را همچنان حفظ کند. بازهم به مثال شیراک و آزمایش‌های هسته‌ای توجه کنید که آنچه برای وی باقی می‌ماند مرکزیت پلیس و کنترل اجتماعی است، چنانکه کل سیاست به کنترل و مدیریت مهاجرت خلاصه شده است. دولت ملی اجتماعی گرایش به این دارد که به دولتی صنفی تبدیل شود آنهم به طور مضاعف. این دولت از درون، محل ساخت و پاخت و نقطه فشار اقشار حرفه‌ای و جالب است که در آن از «دست‌آوردهای اجتماعی» دفاع می‌شود و از آن هم بالاتر وسیله‌ای است برای قطعه‌قطعه کردن مشاغل به زیان سندیکالیسم. در

[کمیته های] هماهنگی (۵) نمونه هایی از ناپختگی و سادگی به چشم می خورد اما آن ها همچنین نیز نشانه وجود تفرقه در سلسله مراتب یا در جایگاه های اجتماعی هستند و نیز گواهی هستند بر عدم استقلال [تشکل ها] از دولت ملی که همچنان توان و ظرفیت خود را در اعمال نفوذ و دست اندازی اجتماعی حفظ کرده است. علاوه بر این، دولت ملی وظیفه دارد فشاری را که از ناحیه گروه های فشار (لویی ها) متحمل می شود به مناسبات بین دولت ها منتقل سازد. در این کار منطق آن عبارت است از اینکه غرامت هایی به چنگ آورد تا بتواند به عملکرد درونی خود که عبارت است از آرامسازی محافظه کارانه اجتماعی باز گردد. چنین است وضع اتحادیه اروپا که در غیاب یک مناسبات اجتماعی، دولت های ملی متشکل در آن، هم خود را کماکان مصروف پلیس اجتماعی می کنند.

دیر زمانی ست که در باره فراملی شدن اقتصادی، کار تحقیقی فراوان صورت می گیرد و این کارها جز در جهت تراکم و تعدد، روزآمد نشده و به تکرار مکررات اکتفا می گردد. پژوهش ها در باره آنچه بحران دولت-ملت، زوال سیاسی آن و صنف گرایی نوین می نامند پیش می رود. اما معمولاً آثار فراملی شدن فرهنگی را که از قبل وجود داشته و در نتیجه مهاجرت تشدید شده فراموش می کنند. دولت ملی، جز در لاف میهن پرستی زدن، مدت هاست که مرکزیت فرهنگی خود را از دست داده است. فرهنگ شهری و جهان وطنی و یکسان و شبیه هم شدن که در بین شهرهای بزرگ جهان وجود دارد و هرچه بیشتر بر اساس نسل ها عمل می کند در یک آمیزش فرهنگی توده ای، آنهم در توده های شهری که اکثریت جمعیت را تشکیل می دهند مجسم می شود. عکس العمل های ناسیونالیسم و نژادپرستی به این التقاط فرهنگی فراملی ست که پاسخ می دهند.

فرهنگ ملی که از میان برخیزد، ایدئولوژی ملی می ماند که به کوی و برزن هجوم می برد، دعوا راه می افتد، اصل و نسب های متفاوت به رخ کشیده می شود و بر اساس نژاد بین افراد خط کشی می گردد: فحش های ناموسی رایج می شود. قهر ناسیونالیستی هنگامی که قهر اجتماعی را حیله گرانه اقتباس می کند، هنگامی که فقر اقتصادی و فرهنگی و نیز فقر جنسی را که ناشی از چیزی ست که باید آن را پرولتریزه شدن شهری نامید مشکلی قومی وانمود می کند، واقعاً ارتجاعی ست. طبقات کارگری در این پرولتریزه شدن که اکثریت را فراگرفته، در

رنج و عذاب به سر می برند و یا به حاشیه رانده شدن اجتماعی آن ها را در خود غرق می کند. این امر همچنین با این واقعیت مربوط است که طبقه بندی اجتماعی بیشتر به وساطت دستمزد اجتماعی انجام می گیرد تا به وساطت تولید. پس این طبقه بندی اجتماعی به آنچه همچنان دولت ملی اجتماعی ست وابسته می ماند. ما باید دست به کاری بزنیم که مارکس قادر به انجام آن نبود یعنی نه تنها فراموشی شدن تولید و کار را تحلیل کنیم (امری که در شرف انجام است هرچند جدید نیست) بلکه از این هم فراتر، دولتی شدن جامعه و پرولتریزه شدن از حاشیه به سمت مرکز را بررسی کنیم. و این مشخصاً چیزی ست که مارکسیسم خود را از آن معاف می دارد؛ مارکسیسم یعنی ادعای جزمی دین-مانندی که روزگاری دراز به نام پرولتاریا سخن می گفت و به آرمان و باز هم بیشتر به حزب «او» [پرولتاریا] تقلیل یافت و امروز دیگر از آن سخن نمی گوید تو گویی آرمان از میان رخت بر بسته است. برای آنکه خویش را از تغییرات اجتماعی تاریخی برکنار نگه داریم آسان تر این است که گرایش به جامعه شناسی و تاریخی گری را محاکمه کنیم. در ادامه گفتار پری آندرسون در روز افتتاح کنگره می خواهیم بیفزایم که علیرغم تشتت جهانی، که بیداد می کند و در بطن یک پرولتریزه شدن فراگیر، طبقهء کارگر کمیاب شده است. این رقیق شدن که بیشتر در کار کارگری ست تا در تولید، باعث شده است که عمل طبقاتی در قطب کارگری به تحلیل رود حال آنکه برای بورژواها و در نتیجه بورژوازی چنین نیست زیرا این طبقه مانند هر طبقه ای که در حالت دفاع اجتماعی به سر می برد، در آگاهی و عمل مبارزهء طبقاتی، خود را هشیار و بیدار نگه می دارد.

واضح است که بر این یادآوری دائر بر عقب نشینی طبقهء کارگر باید ملاحظاتی را افزود که مربوط می شود به استفادهء حد اکثر از قطعه قطعه شدن مشاغل و جایگزینی نیروی کار با کار خانگی سیاه (غیر قانونی)، یعنی کار زن ها یا مهاجران، از قومیت های گوناگون که با کنترات های درجهء دوم از هم تفکیک شده اند و همچنین انتقال به سوی منابع مزد ارزان، و باز استفاده از نیروی کار زنان و حتی کار کودکان. به علاوه، این قطعه قطعه کردن مشاغل که به نحوی نابرابرانه اما مکمل عمل می کند با استفادهء بی حساب از اشکال بی ثباتی کار و مزد آن گسترده تر می شود؛ این بی ثباتی کار را با ایجاد کارهای مصنوعی در

رشته خدمات و مواجب اجتماعی-دولتی بیکاری می پوشانند. سرمایه داری معاصر آنقدر نیرومند است که کلیه ادوار سرمایه داری را که تا کنون وجود داشته امروز در سراسر جهان همعصر گردانیده است، از سرمایه داری وحشی گرفته تا سرمایه داری تجاری و بانکی، سرمایه داری پیشا-صنعتی و پدر سالار، سرمایه داری صنعتگرا و رباخوار، سرمایه داری رانت بگیر و احتکاری، سرمایه داری مالی و صاحب تکنیک و کارایی، که در عین حال سهامدار درجه اول دولت تکنوکرات، دولتی که ابزارهای دانش را در دست دارد نیز هست. باید آدم مثل ارنست ماندل بسیار خوش بین باشد تا سرمایه داری معاصر را متأخر (tardif) بداند؛ مورخان می دانند که شیوه های تولیدی عمری چند صد ساله دارند و در ازای دوره های استثنایی بسیار کوتاه انقلاب، ضد انقلاب ها باعث دوام رژیم ها شده اند، رژیم هایی که خود از يك انقلاب زاده شده اند. بحران جنبش کارگری ما را جدأ و امی دارد که از ایده آلیسم مارکسیستی و همزاد جامعه شناسانه آن حتی اگر اتوپی انقلاب پرولتری باشد، گسست کنیم.

دست کم تا امروز، تاریخ جنبش کارگری بر خلاف جهتی می رود که مانیفست فراخوان داده است؛ این تاریخ چیزی نیست مگر تاریخ غیر عملی بودن انترناسیونالیسم. این امر بدین معنا نیست که اقدامات و لحظاتی [از درک انترناسیونالیستی] در خلال توالی و رقابت انترناسیونال های کارگری وجود نداشته، ولی پایان کار به اینجا که می بینیم کشیده است: جنبش های کارگری همه ملی هستند و به نوعی به دولتشان وابسته اند و با چنان موضع حمایتگرانه ملی و با گفتمانی مبتنی بر مشروعیت ملی به خواست های اجتماعی پاسخ می دهند که آبشخوری مگر آب گندیده ناسیونالیسم ندارد. مبتنی ست بر مشروعیت ملی. در اینجا نیز پوپولیسم پیروز می شود؛ نه فقط طبقه کارگر به بهترین وجه، ملی تلقی می گردد، بلکه زحمتکشانش - در خلط و ابهام معنای ملی خلق حاکم بر سرنوشت خویش به جای خلق می نشیند، آنهم در اوضاعی که این اصل سیاسی یعنی حاکمیت خلق تقدس الهی به خود گرفته و به معنای اجتماعی خلق رنجبر فهمیده می شود؛ خلقی که نیروی توده ای ملت را به مثابه تجسمی جمعی می سازد. بدین ترتیب، خلق پیکره ای افسانه ای می یابد.

کافی ست به خاطر داشته باشیم که جنبش کارگری تا آغاز قرن بیستم از

آزادی نقل و انتقال جانبداری می‌کرد و وارونه شدن موضعگیری‌ها مربوط است به قرن بیستم که در عرصه حقوق و در عمل بین اهالی یک کشور و خارجی‌ان تضاد قائل می‌شود و به سازمان‌های کارگری تحمیل می‌گردد و از این هم فراتر رفته جزئی از اساسنامه آنان می‌شود. سندیکاها تقریباً همگی، پس از ۱۹۴۵، مانند دولت از کار در چارچوب ملی دفاع می‌کنند و طرفدار آن‌اند که مهاجرت اگر نه متوقف، محدود گردد؛ این حمایتگری [ملی] بین استثمار [کارگران قانونی] و طرد کارگران غیر قانونی خط فاصل می‌کشد. این مثال نمونه آشکاری است از جذب کارگران در دولت ملی که هم فرجام تاریخ طبقات کارگر را رقم می‌زند و هم فرجام تاریخ خاص به اصطلاح جنبش متشکل کارگری یعنی احزاب و سندیکاها را.

در آغاز، اگر آغازی در کار باشد، در دوره مانیفست، طبقات کارگر مورد تبعیض بودند و در حاشیه جامعه قرار داشتند و از این هم فراتر در چارچوب ملی به رسمیت شناخته نمی‌شدند؛ و بدین ترتیب کارگران «آدم‌های بی‌وطن» به شمار می‌آمدند؛ این در باره مهاجران‌کنده شده از روستاها درست بود؛ اما این اصطلاح شامل اقلیت‌های ملی که دولت را نمایندۀ خود نمی‌دانستند و صف مخالفین را تشکیل می‌دادند یا جمهوری خواهانی که در عین حال وطن پرست بودند نیز می‌شد. مبارزه طبقاتی مستقیم بود؛ کارفرمایان یا بهتر بگوییم مباشران آن‌ها را می‌شد به درک واصل کرد؛ درگیری‌ها مستقیم و آشکار بود. امروزه مبارزه طبقاتی با واسطه صورت می‌گیرد؛ تابع دخالت دولت و موکول به مذاکرات سه جانبه با مشارکت و هماهنگی کارفرما، سندیکا و مأموران دولتی است یا منوط است به معاهده‌های جمعی و مصوبات هر شاخه [ی اقتصادی] که زیر چتر قوانین اجتماعی قرار دارد. چنین است که جذب (انترگرسیون) در ابتدا منفی - به گفته دیته گرو (Dieter Groh) - به جذب مضاعف آنان توسط دولت تبدیل می‌گردد؛ جذبی مضاعف که اولاً در سطح منافع و درآمد قرار دارد و از طریق حقوق و «دستاوردهای اجتماعی»، طبقه کارگر را در موقعیت بستانکار اجتماعی قرار داده و به این ترتیب، او را به دولت ملی اجتماعی پیوند می‌زند و ثانیاً از طریق پیوستن سیاسی کارگران به ایدئولوژی ملی.

این ملی کردن طبقات و ملی کردن جنبش کارگری با سرعتی نابرابر رخ می‌دهد: سندیکاها معمولاً به دلیل اقتصادی مقدم بر احزاب قرار می‌گیرند و

سازماندهی کارگری در حیطة (mouvance) سندیکایی به صورت امری نمونه در می آید. این تحول خود را آشکارا در دو مرحله نشان می دهد: یکی سوسیالیسم ملی که به جنگ ناسیونالیستی ۱۹۱۴ وارد می شود و پس از آن هم مسلط می ماند، و دیگری نقطه عطف کمونیستی ۱۹۳۵-۱۹۳۶، که هرچند نقطه عطف استراتژیک اتحاد شوروی و بدین عنوان نقطه عطف ضد فاشیستی محسوب می شود، اما یک ضد فاشیسم میهن پرستانه است. جبهه خلقی را نیز می توان جبهه میهن پرستانه و جبهه ملی نامید و فرمول ۱۹۴۱ هم همین بود. گفتمان جنبش کارگری با تاریخ ملی جفت می شود و طبقه و خلق را با هم مخلوط می کند. با وجود این، اسطوره سازی از پرولتاریا، به ویژه برای روشنفکران که خود را چراغ راهنمای پرولتاریا می انگارند و نیز برای دیوانسالاری اداری جنبش کارگری توسط سندیکاها و احزاب ادامه می یابد تا به طرح جایگزینی برسد که عبارت است از خط انقلابی پرولتری بدون کارگران.

ایدئولوژی بر جامعه شناسی پیروز می شود، اما از این هم فراتر در اپوزیسیون، خط ناسیونالیستی منفعت ملی با منفعت کارگران و در مدیریت اجتماعی سوسیالیست های رفرمیست، زیاده روی کمونیستی پیروز می شود. ناسیونال کمونیسم دموکراسی های خلقی را رهبری می کند. دوام اتحاد شوروی را چگونه می توان توضیح داد (چرا که آنچه توضیح می خواهد دوام آن است نه سقوط آن). به همین نحو موفقیت های دولت های ملی کمونیستی نیز توضیح می خواهد، به هر حال، احزاب کمونیستی، هرچند نه به طور مساوی، پایه هایی داشتند و دولت سوسیال-کمونیستی هوادارانی. چگونه می توان آیندو را توضیح داد جز از طریق استمرار اعتماد مردم تحت تأثیر «جنگ کبیر میهنی» یعنی جنگ خلق و در کلیت آن و سهمی که کمونیست ها در مقاومت ملی ایفا کردند که البته بنا بر کیش ناسیونالیستی تجلیلی مبالغه آمیز از آن به عمل آمد. جنبش کارگری و احزاب علی البدل آن تنها زمانی اهمیت تاریخی به دست آوردند که خود را با ناسیونالیسم غالب تطبیق دادند و به رفرمیست ها یا انواع طرفداران سوسیالیسم یا کمونیسم دولتی بدل شدند و یا از طریق مبارزات رهایی بخش خود را با مبانی اقلیت ها هماهنگ کردند.

اما مسأله از این هم عام تر و تئوریک تر است. مبارزه طبقاتی از وساطت

دولت ملی می‌گذرد و بدین ترتیب، مبارزات اجتماعی تابعی از مبارزات سیاسی گردیده که بر محور ملی می‌چرخد و دنیای کارگری در آن سهیم شده و با اقدام سیاسی به ویژه از طریق مبارزه برای استقرار حق رأی عمومی و انتخابات، جایگاه و حقوق خویش را به دست آورده است؛ از این طریق و بر پایه این خط تبعیض بین خودی‌ها و خارجی‌ها است که دنیای کارگری نیز به امری ملی تبدیل شده است؛ این خط تبعیض، در نتیجه شامل حقوق بشر نیز می‌شود. برای آنکه شهروند باشی باید خودی به دنیا بیایی و نه خارجی. پس این پیوندها عمیق اند و دست کم از قرن نوزدهم و بیستم که جدا کردن شهروندی از تابعیت ملی با محظوریت رو به رو است، جست و جوی دموکراسی در چارچوب ملی محبوس مانده است. بگذارید خودمانی‌تر و از زبان هگل و مارکس بگوییم آیا این آگاهی ملی به مثابه آگاهی سیاسی نیست که جانشین آگاهی طبقاتی می‌شود؟ یا به تعبیر دیگر، آیا طبقه کارگر جز از طریق آگاهی ملی به صورت طبقه برای خود در می‌آید؟ در غیر این صورت، طبقه کارگر به صورت طبقه در خود باقی می‌ماند و در واقع، در چنین حالتی، تنها چیزی که وجود دارد تشتت طبقات کارگر است. امروزه پرولتریزه شدن وسیع، در مقیاس جهانی امری واقعی است اما قطعه قطعه شدن کار و به تحلیل رفتن [طبقه] کارگر را می‌پوشاند. طبقه کارگر در ورطه وابستگی، مستمندی یا در وجه منفی کمک‌ها و مواجبات دولتی اجتماعی گرفتار است. پرولتریزه شدن بسط می‌یابد اما در ناآگاهی طبقاتی، مگر برای بورژواهایی که به برتری طبقاتی خود آگاهی روشنی دارند (و روشنفکران هم از این دسته‌اند) آن‌هایی که به تهدیدهای اجتماعی علیه نظم [موجود] در بی‌نظمی مستقر آگاه‌اند.

در پایان این روند ملی شدن جنبش کارگری و این پیروزی پوپولیستی، احزاب و همچنین سندیکاها کارگری زندانی دولت ملی باقی می‌مانند، درست مانند کسانی در خانه خویش محبوس‌اند. فراموشی شدن در جریان است و بورژوازی آن را به عمل در می‌آورد؛ نسل‌های جوان گواه فراموشی شدن و آمیزش فرهنگی‌اند، اما سندیکالیسم و چپ‌جانبدار به نحوی خفتبار ملی مانده است به حدی که به احیاء کیش جمهوری پرداخته و به کارزار مدنی جهت بازسازی حافظه [ملی] ملحق شده است. آیا آنچه اماکن حافظه می‌نامیم چیزی جز [نماد] دولتی است که از طریق بناهای یادبود عمومی پیشینه خود را ملی می‌سازد؟

باید حالت معلق ماندن را که در جنبش اجتماعی بروز کرده یا بهتر بگوییم معلق ماندنی که جنبش کارگری را، که دیگر مدل نیست، از جنبش های اجتماعی - ولو ناپیگیر - جدا می کند درک کنیم. تغییر ناگهانی در مه ۶۸ رخ داد که در پوشش جنبش کارگری بر صحنه ظاهر شد و به زبان خشک آن سخن گفت، اما جنبش دانشجویان و جوانانی بود که گویی برای نخستین بار غیرملی بودند. کنگره حاضر، بدون آنکه اعتراف کند، آیا نمی کوشد که به طور معکوس و با کنار گذاشتن جنبش کارگری از این تغییر پایه ای طفره رود و به جای آن الاهیات اخلاقی فقهای را بگذارد که صاحب اختیار و مفسر مارکسیسم اند؟ من عنوان سخنرانی ام را چیزی انتخاب کرده بودم که پذیرفته نشد و آن این بود: «جنبش کارگری از بین رفته اما قیومت عالیه مارکسیستی برجا مانده است». همین ماجرا نشان دهنده تغییر موضع روشنفکران است.

اما، روشنفکران، آنطور که پی یر بوردیو از ماکس وبر برداشت کرده، طبقه ای را تشکیل می دهند بر اساس موضع گیری، و این موضع گیری در قبال طبقات مسلط و یا طبقات کارگری است که با تاریخ جنبش کارگری تلاقی می کند و در آن مشارکت می جوید تا آنجا که با دیکته کردن اهداف خود جنبش کارگری را آگاهی دهد یا آنطور که امروز می بینیم از آن جدا گردد. وقتی من از روشنفکران حرف می زدم بنا بر تمایلی خودستایانه، نخبه گرایانه و خود بزرگ بینانه، صرفاً روشنفکران به سبک فرانسه را منظور ندارم، بلکه منظورم دست کم این دو دسته از روشنفکرانی است که با تاریخ جنبش کارگری و با تاریخ انواع مارکسیسم رابطه ای دارند. ارنست گِلنر فرهنگ کلان و خرد را که فرهنگ فرادست و فرودست نیز هست از یکدیگر متمایز می داند. در برابر روشنفکران فرادست که حرفشان را می زنند و کاری می کنند که دیگران هم از آن ها حرف بزنند روشنفکرانی از نوع دیگر هم هستند که فراموش می شوند، روشنفکرانی که خود بر پایه جنبش های اجتماعی شکل می گیرند و در تمام پیامدها چه نیک باشند و چه بد با آن جنبش ها همراه اند برای آنکه مبارزات برابری جویانه و مشارکت در فداکاری و پیشبرد امر رهایی توسط جنبش کارگری به بهترین نحو انجام شود. این روشنفکران فرودست نوعی گرایش ضد روشنفکری مخرب را تغذیه می کنند که در صورت به قدرت رسیدن، تا آنجا پیش رود که به نحوی فاجعه آمیز به انتقام از خفت ها و محرومیت

هائش برخیزد و علیه روشنفکری و در جهت «تصفیه فیزیکی» روشنفکران دست به ترور زند. تاریخ اجتماعی باید تاریخ استالینیسیم و کمونیسم و تاریخ انواع ناسیونالیسم را همچون یک تراژدی اجتماعی روشنفکران بنویسد.

این روشنفکران که محصول خود جنبش کارگری اند از مبارزه جویی سندیکایی و سیاسی سر بر می آورند؛ همین روشنفکران اند که این سندیکاها، این احزاب و جناح ها و گروه های اپوزیسیون را تشکیل می دهند، که در اغلب اوقات «خرده روشنفکرانی» به آن ملحق می شوند. خرده روشنفکران متعلق به مشاغل روشنفکری، معلمین، پرولتاریای روشنفکر و به قول کائوتسکی حرفه ای های زبان، چرا که زبان ابزار آن ها ست برای کسب موفقیت و ابزار ما ست که اینجا مییم. در چنین جایی ست که در عین حال، هم شاهد منبعی از انقلابیون حرفه ای و هم شاهد بوروکراسی نهادی شده سندیکایی و جانبدار هستیم، که نقش مخزنی برای نومانکلاتورها را بازی می کند. از این ها گذشته، باید روشنفکران وابسته به خانواده های اشرافی و بورژوا را نیز به این جمع اضافه کرد، یعنی کسانی که از جمله به دلایل جامعه شناسانه هرگز دولت را رها نمی کنند. این روشنفکران که گرامشی آنان را روشنفکران ارگانیک می نامد، کادرهای روشنفکر جنبش های اجتماعی اند که در برابر، در رقابت، و در رابطه با روشنفکران ارگانیک دولتی مسلط و رهبری کننده، یعنی روشنفکران عمده ای که مدارس عالی درجه یک آنان را «بازتولید» می کند، قرار دارند.

برای آنکه از این بحث شماتیک فراتر رویم باید پرسید که آیا این دو دسته کادرهای روشنفکر، زمانی که مشخصاً جنبش های اجتماعی و دولت ملی تغییر می کنند جنبش های اجتماعی و دولتی را که به آن وابسته اند تعویض نمی کنند. امروز جنبش های نوین اجتماعی روشنفکران خود را دارند و گاه جز همین ها کس دیگری نیست؛ یعنی دانشجویان مراحل مختلف تحصیلی هستند که سخنگوی این جماعت ها می شوند. از جنبش های مبتنی بر انجمن ها نیز نوعی روشنفکر مبارز سر بر می آورد. روشنفکران پرولترنما می توانند ارگانیک شوند و تا حدی به صورت کادر برای جنبش های اجتماعی درآیند، همانطور که روشنفکران غیر نهادی هم کماکان و در همه درجات وجود دارند که در اقلیت اند زیرا بر خلاف جریان حرکت می کنند.

اما برای تاریخ انواع ناسیونالیسم و جنبش سوسیالیستی سرنوشت روشن فکر ارگانیک دولتی ست که اهمیت دارد. یک جنبش ملی می تواند به مثابه تسخیر دولت توسط سیاسی ترین روشن فکران تعریف شود، یعنی روشن فکرانی که از طبقه اقتصادی خود ریشه کن شده یا در طبقه نامناسب اقتصادی قرار گرفتن را با تعیین جایگاه طبقاتی خاص خود توسط دولت جبران می کنند، حال آنکه روشن فکر دولتی سنتی در معلق زدن کم و کسری از خود نشان نمی دهد. مبارزات استقلال طلبانه و انواع ناسیونالیسم در جهان سوم به ما یادآوری می کنند که به نام خلق است که روشن فکران عمده روشن فکر ارگانیک دولتی و روشن فکر دولت ملی هستند. اعتراض همچنان از ناحیه روشن فکرانی ست که خواهان قدرت دولتی هستند و یک دولت انحصار طلب ملی [در مقابل خود دارند]، این روشن فکران بعضاً از اقشار رنجبر اند که یا در نتیجه اخلاق مذهبی یا با ابزار قرار دادن مذهب به تحرك افتاده اند.

در جوامع سرمایه داری نوع اتلانتیک که بر خلاف دولت لیبرال، دولت ملی اجتماعی را از طریق سازش توسعه داده اند جذب ارگانیک روشن فکران با پیروی از تغییر مقیاس دولت امروزی ادامه دارد. دولت ملی ای که برای استقرار صلح اجتماعی سیاست عدم تمرکز را پیاده می کند یعنی شبکه های تشکلات دولتی را تا سطح شهرداری ها و محلات پایین می آورد، به همان اندازه بیشتر به روشن فکرانی ثانوی که کارکنان اجتماعی و سازمانگران فرهنگی [باشند] نیازمند است. اما تمرکز مجدد قطب بندی اقتصادی و سیاسی که از چارچوب ملی فراتر رود به برگزیدگانی نیاز دارد که به تعبیر رایج در مدرسه علوم سیاسی، آن ها را چند جانبه و متخصص می نامند. اتحادیه اروپا به وفور این نوع گذار به دولت دانشوران و فن سالاران (تکنوکرات ها) را نمایندگی می کند و در خدمت روشن فکران ارگانیکی ست که چند برابر شده اند و گاه پیشینه فعالیت در سندیکاها دارند و عموماً فارغ التحصیل «مدارس عالی» اند و در بروکسل و استراسبورگ یا فرانکفورت که مقر عالی یک مرکزیت مشترک است گزارش ها و پروژه ها را جلا می دهند. این کادرهای روشن فکران دولتی با همه طمطراقی که دارند حتی زمانی که خود از جنبش های اجتماعی برآمده باشند، در برابر این جنبش ها موضعی متزلزل می گیرند؛ جنبش هایی که و لو به صورت منقطع و

محدود به برخی از اقشار حرفه ای، همواره ادامه دارند. در چنین حالتی ست که این روشنفکران می بینند ماشین برنامه ریزی شان کار نمی کند و با مانعی رو به رو ست که خودشان (و البته رسانه های گروهی) آن را طرد می نامند؛ تعجبی هم ندارد چرا که آن ها واقعیت روابط اجتماعی را از بینش خود طرد کرده اند. آن ها می کوشند با گفتمان پدرسالارانه ای که طالب همبستگی شهروندی و پیوند اجتماعی ست بر آزمون هول انگیزی سرپوش نهند که عبارت است از پرولتریزه شدن شهری و تضادهای مبارزات اجتماعی.

روشنفکران مارکسیست در آن واحد خود را از یک سو محروم از جنبش کارگری می یابند و از سوی دیگر در معرض وسوسهء ملحق شدن به روشنفکران دستگاه حاکم (establishment) که دانش و رسانه های گروهی را در اختیار دارند؛ آن ها از اینکه خود را مطیع دگماتیسم مارکسیستی لنینیستی کرده بودند ابراز توبه و ندامت می کنند و اعلام می نمایند که به اخلاق مبتنی بر حق باز گشته اند تا فضیلت را به مارکسیسم باز گردانند. زمانی که صرفاً مجموعه ای از متون و اسناد سنتی مارکسیسم وجود دارد که توسط فقهای مارکسیسم و به نفع آن ها مورد استفاده قرار می گیرد، آیا صحبت از وجود مارکسیسم چیزی جز تظاهر است؟

تئوری موسوم به مارکسیستی بر پایهء پروژه پردازشی انقلاب پرولتری بنا شده است. به یک معنا، این تئوری عمیقاً با جنبش کارگری پیوند دارد زیرا غایتمندی مبارزهء طبقاتی را به این جنبش عرضه کرده است و روشنفکران مارکسیست به درجات مختلف بخشی از فعالین روشنفکر در عمل کارگری ادا کرده اند، بی آنکه از جایگزین پرولتاریا شدن خودداری ورزند. اسطوره سازی از پرولتاریا کار آن هاست، به طوریکه در مبارزات طبقاتی امروز و در جهانی شدن پرولتری، دیگر او را باز نمی شناسند. مسأله این است که بدانیم آیا به یک موضوع (سوژهء) تاریخی که محصول تکامل گرایی قرن نوزدهم است نیاز داریم یا نه، یعنی مثل همان نقشی که خلق (peuple) برای رمانتیسم ملی و برای کلیه انواع ناسیونالیسم داشت که مانیفست به آن ها پاسخ می دهد. این پوپولیسم آنقدر فساد و خرابی به بار آورد که به بدترین ارتجاع های امروزی انجامید از جمله به خاطر نشستن به جای پرولتاریا. این مسأله - که پری آندرسون در جلسهء افتتاحیهء کنگره آن را معلق

گذاشت - همچنان باقی ست که بین ارتجاع و جنبش کدامیک را باید برگزید؟ اما جنبشی که به معنای گسست از درخود فرو رفتن ملی و فرقه ای ست، و تنها موضوع (سوژه) آن نوع انسان، یعنی همان سوژه [سرود] انترناسیونال است، از آن فلسفه تاریخ نیز که این سوژه های اسطوره ای را به ما داده است گسست می کند.

تنها مارکسیسمی که من می شناسم، یا تنها بازگشت به مارکس، عبارت است از رهیافت انتقادی به مناسبات اجتماعی. لازم به یادآوری نیست که مارکس صریحاً از مناسبات اجتماعی تولید و مبادله سخن می گوید و هرگز، مگر از روی تصادف لفظی، از هیچ گونه جوهرگرایی تولید، کار، چیزی بر زبان نمی آورد. او پس از گسست از دوره جوانی فلسفی اش و تجربه جنبش های اجتماعی از جوهر گرایی پرولتاریا نیز گسست می کند. آنچه وجود دارد مناسبات اجتماعی ست، آنهم مناسباتی نابرابر، فرایندها و پراتیک های تغییر روابط اجتماعی، فضاها و مکان های رابطه ای فعل و انفعالات و ارتباطات. یعنی زنان و مردانی که با یکدیگر مناسبات اجتماعی دارند و روابط ذهنی بین آن ها (intersubjectives) کما بیش آزاد شده است با هنجارهای جمعی درگیر اند. مارکسیسمی که من می شناسم بازیابی معنای نقد اجتماعی ست که معنای اندیشه مارکس بوده، معنای نقد و معنای جنبشی که رهایی اجتماعی کسانی را در دستور دارد که هیچ وسیله ای برای گذران زندگی جز کار خویش ندارند، معنای رهایی از هنجارهای فرقه ای که خود مدخلی ست بر وجود ذهنی و اجتماعی شده. زمان همچنان زمان نقد اجتماعی ست و به عمل در آوردن تغییر مناسبات اجتماعی.

ترجمهء حق شناس و ساعی

یادداشت:

* - René Gallissot ، استاد دانشگاه پاریس ۸ و مدیر نشریهء انسان و جامعه (L'Homme et la Société).

وپاورقی ها:

۱- Eric Hobsbawm مورخ و اقتصاددان انگلیسی، متولد ۱۹۱۷ در اسکندریه

(مصر). نویسنده اثری سه جلدی در باره انقلاب صنعتی و پیامدهای اقتصادی و اجتماعی آن:

- عصر انقلابات از ۱۷۸۹ تا ۱۸۴۸ (چاپ ۱۹۶۲)،

- عصر سرمایه از ۱۸۴۸ تا ۱۸۷۵ (چاپ ۱۹۷۵)،

- عصر امپراتوری ها از ۱۸۷۵ تا ۱۹۱۴ (چاپ ۱۹۸۷).

وی همچنین به مطالعه و بررسی اسطوره ها و واقعیت های مربوط به ناسیونالیسم پرداخته است: (ملت ها و ناسیونالیسم از ۱۷۸۰ به بعد - چاپ ۱۹۹۰). (برگرفته از لاروس IN EXTENSO چاپ ۱۹۹۷) م.

۲- Maxime Rodinson جامعه شناس و شرق شناس، متولد ۱۹۱۵ در پاریس، مدیر مطالعات در مدرسه عملی مطالعات عالی (سوربن). از آثار وی برخی به فارسی ترجمه شده مانند کتاب «عرب و اسرائیل» ترجمه رضا براهنی، انتشارات خوارزمی و نیز کتاب «محمد» (Mohomet, 1961)

و اینک چند کتاب دیگر از او:

- Islam et capitalisme, 1966.
- Israel et le refus arabe, 1968.
- Peuple juif ou problème juif, 1981.

۳- Ernest Gellner، مردم شناس انگلیسی که در باره پُرپُرهای کوهستان های اطلس علیا (مراکش) پژوهش کرده و ساز و کار بخش بخش شدگی (segmentarité) را توضیح داده است. وی آثار متعددی در زمینه مردم شناسی جهان اسلامی نوشته و نیز اثری در باره جامعه شناسی ملت. رجوع شود به:

Saints of the Atlas, 1969; (قدیسان اطلس)

Muslim Society, 1981; (جامعه مسلمانان)

Nations et nationalisme, 1983. (ملت ها و ملی گرایی)

(برگرفته از فرهنگ رویر - ج. ۲) - (م.)

۴- از زمانی که سخنان فوق ایراد شده (اوایل اکتبر ۹۵) تا امروز، یعنی کمتر از سه سال، نه تنها اعتصابات و تظاهرات عظیم و میلیونی کارگری در فرانسه رخ داده (نوامبر - دسامبر ۹۵) و حتی بر تحولات سیاسی اثر گذارده (روی کار آمدن ائتلاف احزاب چپ - مه ۹۷)، بلکه انجمن ها و جنبش های متشکل از بیکاران، مطرودان و حامیان آنان به

صورت پدیده ای اجتماعی در آمده و در کنار سندیکاها از سوی دولت به رسمیت شناخته شده اند. وجود این جنبش های بیکاران ظاهراً ممکن است نافی سخنان رنه گالیسو برداشت شود، اما باید توجه داشت که این جنبش ها عمدتاً نه در چارچوب جنبش کارگری و تشکل های آنان (سندیکاها و ...)، بلکه دقیقاً از طرف انجمن هایی صورت گرفت که گالیسو بر بالندگی آن ها انگشت می گذارد. اضافه می کنیم که مهمترین این انجمن های خودجوش توده ای، یکی (Agir contre le chômage) AC! است که تظاهرات و آکسیون های وسیع بیکاران را در سال ۹۷ سازماندهی کرد و دیگری (DAL Droit au logement) که برای مشکل بی خانمان ها مبارزه می کند و از طریق یک سلسله ابتکارات توده ای به اشغال خانه ها و آپارتمان های خالی از سکنه در پاریس و شهرهای دیگر می پردازد. این اقدامات هرچند «غیر قانونی» ست اما به خاطر بحران و فشار توده ای، با آن مدارا می شود. (در باره این جنبش ها و انجمن ها و نیز در باره جنبشی که از حقوق خارجیان محروم از اجازه اقامت جانبداری می کند رجوع شود به دو مقاله از دانیل بن سعید، ترجمه ت. حق شناس مندرج در آرش شماره ۶۰).

از سوی دیگر، غیر از نشریه Futur antérieur به مدیریت ژان-ماری ونسان (از همکاران اکتوئل مارکس) که شماره ۳۴-۳۳ خود (۱۹۹۶) را در ۳۰۰ صفحه به تظاهرات و اعتصابات کارگری ۹۵ اختصاص داد، اکتوئل مارکس نیز علاوه بر برگزاری یک سمینار در باره جنبش کارگری و اجتماعی، یکی از شماره های خود را (تحت عنوان Faire mouvement) مختص همین جنبش منتشر کرده است. (م.)

۵- از آنجا که سندیکاها در کشوری مانند فرانسه بخشی از مناسبات حاکم هستند، و به ویژه با کادرهای رهبری و کارمندان ثابت و دیوانسالاری خود، هرچه کمتر منافع کارکنان و به خصوص حقوق بگیران جزء را نمایندگی می کنند، غالباً با اعتراض و گاه با شورش پایه های خود رو به رو هستند. در سال های اخیر، نخستین بار در زمستان ۱۹۸۶ کارگران راه آهن منطقه پاریس، بر خلاف نظر رهبران سندیکاها به ایجاد کمیته های هماهنگی جهت اعتصاب و ... دست زدند. در عرصه مبارزات کارگری، هم اکنون کمیته های هماهنگی به صورت یک نیروی موازی در برابر سندیکاهای رسمی عمل می کند و تا کنون چندین بار توانسته است رادیکالیسم خود را حتی بر سندیکاهای رسمی تحمیل کرده آن ها را به دنبال خود بکشد. (م.)

تغییر کیفی در سرمایه داری؟

بازنگری در مارکسیسم؟

ژرار دومینیل، دومینیک له وی (*)

مقدمه

رادیکالترین نقد مارکسیسم آن نقدی نیست که از مارکسیسم یک نظام تئوریکي مربوط به گذشته می سازد. این نقد ارزش توضیحی تحلیل های مارکس را به چارچوب انقلاب صنعتی در انگلستان و یا در کشورهای اصلی صنعتی محدود می کند و از مارکس نظریه پرداز اتوپی ای می سازد که تاریخ سرانجام پرمدعائی اش را به اثبات رسانده است. اما این نقد احتمالاً مؤثرترین نقد در باره مارکسیسم باشد، زیرا با ظاهری بی طرفانه از یک سو، جایگاهی به مارکس در آرامگاه متفکرین بزرگ اعطا می کند ولی از طرف دیگر، برد نقادانه و انقلابی پیام وی را پیش پا افتاده جلوه می دهد. انکار این امر که سرمایه داری در معرض تغییرات کیفی عمیقی قرار گرفته، بی معناست. با وجود این، مسأله این است که ورای خیال پردازی های بسیار ساده انگارانه، محتوای این تغییرات را درک کرده و یا دقیق تر بگوییم آن را تجزیه و تحلیل کنیم. ما در اینجا از تزی دوگانه دفاع خواهیم کرد:

۱- نخستین ایده ای که از بررسی این تغییرات می توان به خاطر سپرد تنوع بسیار زیاد آن ها در زمینه های رقابت، تکنیک و توزیع، ساخت طبقاتی، دولت و غیره می باشد. با وجود این، می بینیم که در مجموعه این تغییرات کیفی، همیشه یک عنصر مثل ترجیح بند بروز می کند و آن ظهور طبقات جدید مزدبر یعنی کارها و کارکنان است. ما فکر می کنیم که این مضمونی ست وحدت بخش، با اهمیتی درجه اول. داوهای سیاسی تحلیل این طبقات جدید به حدی ست که همیشه به

صورت موضوعی حساس و حتی خطرناک ظاهر شده و به بهانه الزامات فوری تر، مورد توجه قرار نگرفته است. می توان امیدوار بود که دوران سکتاریسم ها به سر آمده و وقت آن رسیده باشد که جایگاهی را که این مبحث باید از دیرزمان اشغال می کرد به آن داده، آن را در صف مقدم قرار دهیم.

۲- ایده دوم اینکه تحلیل مارکسیستی، بسیار بیش از آنچه غالباً تصور می رود، تحلیلی ست کاملاً امروزی و بازنگری های انجام شده، اغلب به گونه ای شتابزده به امور بارزی پرداخته اند که به آن ها بیش از اندازه فضائل نوآورانه اعطا می شد. تداوم ماهیت سرمایه دارانه روابط تولیدی در استمرار مجموعه ای از ساز و کار ها و «قوانین» شکل می گیرد که در عین حال، ابزار ضروری برای تحلیل نظام های اقتصادی ما و به طور اعم جوامع ما می باشند. اضافه کنیم که به محض اینکه به قلمرو مباحث جدید نزدیک شویم، اصول بنیادی آنچه مرسوم بود ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی خوانده شود، همچون رهنمودهای بسیار ارزشمندی نمایان خواهند شد.

در شرح این تزاها که در سطور زیر خواهد آمد به این سه عرصه از سیستم های اقتصادی بیشتر می پردازیم: رقابت، تکنیک و توزیع، و سرانجام طبقات و دولت. مأخذ و مرجع مشخص ما در این بررسی، اقتصاد ایالات متحده آمریکا از زمان جنگ انفصال به بعد خواهد بود (۱).

تئوری متروک؟

نخستین زمینه ای که در آن تحلیل مارکسیستی با مشکل رو به رو شد مسأله رقابت است. مارکس و کلاسیک ها خواسته اند مرحله ای رقابتی را در سرمایه داری تشریح و تئوریزه کنند که در آن، بنگاه های خرد متعلق به صاحبانی که آن ها نیز خرد هستند در بازارها به مقابله با یکدیگر بر می خیزند و تئوری گرایش برابری نرخ سود جزء لاینفک این چارچوب نهادی ست. گفته می شود که پس از این مرحله نخستین، مرحله ای انحصاری آمده که در آن بنگاه های بزرگ اقتصادی بر بازارها حکمفرما هستند و فرض بر این است که قانون خود را بر بازار تحمیل می کنند. سابقه این سنت به هیلفردینگ و لنین می رسد و تا امروز

نزد بخش نسبتاً وسیعی از اقتصاددانان غیر ارتدکس مثل پل باران و پل سوئیزی در [کتاب] سرمایه داری انحصاری (۲)، و حزب کمونیست فرانسه در [کتاب] سرمایه داری انحصاری دولتی (۳)، یا مکتب رگولاسیون در [نظریه] رگولاسیون انحصاری، کاملاً زنده و معتبر بر جای مانده است.

دومین زمینه ای که در آن تحلیل مارکسیستی به دیده انتقادی مورد توجه قرار گرفته، تحلیل از تغییرات تکنیکی، گرایش های توزیع و خصوصاً قانون مشهور گرایش نزولی نرخ سود است. اگر از بحث هایی که این گرایش را توضیح می دهند صرف نظر کنیم، سؤال عمده به صحت و سقم این تز بر می گردد و آن اینکه اندازه گیری های تجربی نرخ سود چنین گرایشی را آشکار می سازند یا خیر. از دیرزمان، سنتی به خصوص در ایالات متحده وجود دارد که گرایش نزولی نرخ سود را مستقیماً تأیید می کند. تلاش های پژوهشگران هرچه باشد، اعتبار تز مارکس همواره با همان ملاحظه مواجه می شود. ایالات متحده با نرخ سودی خیلی بالا، از جنگ جهانی دوم سر بر آورد. بدین ترتیب، تحلیل هایی که ما توانسته ایم به عمل آوریم ما را به تشخیص سه مرحله در تحول تدریجی سرمایه داری آمریکا از پایان جنگ های انفصال به بعد، یعنی حدوداً از آخرین دهه های قرن ۱۹ تا نیمه اول و دوم قرن ۲۰، رهنمون شده است. در مرحله نخست، گرایش نرخ سود رو به نزول است؛ در نیمه دوم قرن بیستم نیز جریان مشابهی وجود دارد؛ برعکس، از آغاز قرن تا سال های ۵۰ نرخ سود به نحوی بسیار محسوس افزایش می یابد. بنا بر این، مراحل اول و سوم به یکدیگر شبیه اند و خصالت هایی دارند که مارکس فرض گرفته بود ولی نیمه اول قرن این حالت را ندارد. در مجموع این دوره تقریباً ۱۲۰ ساله، گرایش نرخ سود تقریباً افقی بوده است. این ملاحظات باعث شد که شماری از مارکسیست های غیر ارتدکس پروپلماتیک گرایش های تاریخی را، با توجه به اینکه غالباً به نحوی دگماتیک مطرح شده بودند، حتی گاه با خشونت رها کنند.

سومین زمینه اعتراض به صحت [نقد] مارکسیسم علیه سرمایه داری معاصر مربوط است به ساختار طبقاتی جوامع ما. با تأکیدهای مشهور آغاز مانیفست همگان آشنا هستیم، آنجا که مارکس تصویری سهل از تناقض های سرمایه داری ارائه می دهد و اینکه تضاد سرمایه داران - پروولترها هرچه بیشتر کل ساختار

اجتماعی را فرا می‌گیرد. با وجود این، از پایان قرن [گذشته]، گروه‌های جدیدی از مزدبران ظاهر می‌شدند که در سلسله مراتب مزدبری در سطحی کمابیش بالا قرار داشتند (۴). این طبقات متوسط جدید بی‌وقفه برای مارکسیسم مشکلاتی فراهم می‌آورند. آن‌ها را چه باید نامید؟ چه خرده بورژوازی جدید، چه پرولترهای جدید، به هر حال، آن‌ها در دو قالبی که می‌خواهند جایشان دهند نمی‌گنجند. برای غیر مارکسیست‌ها افزایش افراد این طبقات دلیلی ساده و قانع‌کننده محسوب می‌شود دال بر انحلال تعارض‌های اجتماعی به نفع طیفی مستمر از مزدبران.

به موازات این تحولات، دخالت دولتی، در زمینه‌های تعیین سیاست اقتصاد کلان، سیاست صنعتی، تجهیزات عمومی و تحقیقات، رشدی فزاینده داشت. بازار و ابتکارات خصوصی هرچه محدودتر شد دولت به تدریج زمینه‌های وسیعی از فعالیت‌های اجتماعی مثل آموزش و پرورش یا بهداشت را به عهده گرفت و نظام‌های تأمین اجتماعی برپا گشت. اکنون ببینیم «شکاف اجتماعی» سرمایه‌داری به کجا رسید؟ هرچند که گسترش بحران از آغاز سال‌های ۱۹۷۰، به آرام کردن توهمات سال‌های ۱۹۶۰ وسیعاً کمک کرد.

اگر از تحلیلی که مارکس در باره سرمایه‌داری ارائه داده، تئوری رقابت، قوانین توسعه تاریخی، طبقات و دولت سرمایه را برداریم، از آن تحلیل چه می‌ماند؟

کادرها و کارکنان در قلب تغییرات کیفی

کادرها و کارکنان در قلب تمام تغییراتی که ذکر کردیم جای دارند و بنا بر این در مرکز بسیاری از پرسش‌هایی قرار دارند که به دوام ارزش توضیحی تحلیل مارکسیستی از سرمایه‌داری مربوط می‌شود. این موضوع در برخورد به تغییر اشکال ساخت طبقاتی به ویژه آشکار می‌شود. طبقات متوسط که وجود آن‌ها تعارض شدید بین سرمایه‌داران و پرولترها را زیرسؤال می‌برد، نه قشرهای مالکان خرد، بلکه گروه‌های جدید مزدبر بخش‌های خصوصی و عمومی هستند. رابطه بین رشد این گروه‌ها و گسترش دخالت دولت به آسانی قابل درک است.

همچنین پیوند آن‌ها با اشکال جدید رقابت بسیار مستقیم است زیرا بنگاه‌های بزرگ بخش تولیدی و نهادهای عظیم مالی، همگی به وسیله مجموعه‌های وسیع کادرها و کارکنان اداره می‌شوند.

پایان قرن نوزدهم شاهد انقلابی حقیقی در ایالات متحده آمریکا بود که یکی از نشانه‌های اساسی آن ظهور بنگاه‌های بزرگ مدرنی بود که توسط سلسله مراتب وسیعی از کادرها و کارکنان اداره می‌شدند. این تحول که قبل از جنگ انفصال در وجود راه آهن و تلگراف خلاصه می‌شد باید به تدریج به کل صنایع و بازرگانی گسترش می‌یافت تا آنجا که بین این دو نوعی ادغام به وجود آورد. این تحول را بسیاری از مورخان به ویژه آلفرد چاندلر (A. Chandler) شرح داده‌اند. این دوره‌های چند ده ساله به عنوان سال‌های بحران رقابت نیز معروف‌اند. پیش از اینکه تسلط قطعی شرکت‌های بزرگ برقرار شود، در مرحله نخست شاهد تشکیل شبکه‌ای از کارتل‌ها و تراست‌ها هستیم. در رأس این بنای اقتصادی، سرمایه‌داران مالی بزرگی قرار داشتند که چهره‌های مشهور آن‌ها مورگان و راکفلر بودند. این حرکت در جریان خروج از رکود سال‌های ۱۸۹۰ به نقطه اوج خود رسید. مبدأ تاریخی قوانین ضد تراست نیز از همین دوره شروع شده است که سرانجام در سال ۱۸۹۰ در سطح فدرال به قانون شرمان (Sherman Act) منجر گردید. این تحول نقش مدیران حقوق بگیر را به شدت تقویت کرد و به همین دلیل این تحول تحت عنوان انقلاب مدیریتی شناخته شد.

رابطه بین این انقلاب مدیریتی، تسریع توسعه تکنیکی و گرایش‌های توزیع در خور توضیحات وسیع‌تری می‌باشد. همانطور که قبلاً گفته شد، سیمای تاریخی نرخ سود دستخوش نوسانات بسیار بوده است: در پایان قرن نوزدهم نرخ سود رو به کاهش بوده، طی نیمه اول قرن بیستم بالا رفته و دوباره از نو در نیمه دوم قرن حاضر پایین آمده است. وقتی نرخ سود را با دیگر مشخصه‌های متغیر دگرگونی تکنیکی و توزیع (بارآوری کار و بارآوری سرمایه، ترکیب سرمایه، مزد) مقایسه کنیم می‌بینیم که این دوره بندی در تمام متغیرها مصداق دارد (۵). دوره‌های اول و سوم را می‌توان به همان نحوی که مارکس توصیف کرده تعریف کرد، اما دوره دوم کاملاً مستثناست. این دوره مخصوصاً متأثر از بالا رفتن بارآوری سرمایه،

بالا رفتن بسیار سریع بارآوری کار، همراه با افزایشی خفیف در ترکیب فنی می باشد و این امر برخلاف تحلیلی ست که مارکس از تغییر فنی به دست می داد. در واقع می دانیم که مارکس گرایش به نزول نرخ سود را به وجه قویاً سرمایه دارانه پیشرفت فنی پیوند می داد (به نسبت نیاز به تولید یا کار، نیاز به سرمایه هرچه بیشتر می شود).

تفسیر ما از این نوسانات دوره اول قرن بیستم این است که این نوسانات نیز خود با انقلاب مدیریتی پیوند دارند. این انقلاب به تمام جنبه های بنگاه یعنی تولید، بازاریابی، تحقیقات، اداره کردن انبار و خزانه داری، و به خصوص سازماندهی کارگاه و تکنیک سرایت کرده است. عمدتاً در این عرصه اخیر یعنی تکنیک است که می توان منشأ معکوس شدن گرایش ها را که اشاره کردیم یافت. بارزترین مثال برای این سازماندهی مجدد تولید و تغییر شکل به هم پیوسته تکنیک، زنجیر مونتاژ است. ماشین مستقیماً طوری ساخته شده بود که به کار گیری مستمر و فشرده آن توسط کارگران تضمین باشد؛ حتی شاید صحیح تر باشد تصریح کنیم که ماشین از کار به طور دائم «استفاده کرده» و بخش مهمی از آن را «مصرف» می کند. ماشین قویاً بارآوری کار را بهبود می بخشد ولی رابطه سرمایه - کار را افزایش نمی دهد و یا کم افزایش می دهد. ماشین که همه ظواهر مکانیزاسیون را داراست از مشخصه سنتی آن که عبارت است از سنگین کردن بار سرمایه اجتناب می کند(۶).

تاریخ نیمه اول قرن بیستم تاریخ به دوران بلوغ رسیدن این سازماندهی نوین و سرایت آن به بخش های عمده اقتصاد است. این سازماندهی نوین نتیجه کار سلسله مراتب نوین مدیریتی حقوق بگیرانه است.

این انقلاب مدیریتی در گذرگاه قرن ۱۹ به ۲۰، چنین نبود که تمام عرصه های زندگی اقتصادی را به یک نسبت تحت تأثیر قرار دهد و می توان دو موج پیاپی را در آن به نحوی نسبتاً شماتیک تمیز داد. نوع اول به تغییر شکل بنگاه مربوط است. این موج در پایان قرن [نوزدهم] برپا می شود و مرحله حاد فراگیر شدن آن حدوداً نیم قرن جریان داشته است. تغییر شکل های دولت، چه مربوط به کنترل ثبات اقتصاد کلان باشد و چه مربوط به بر عهده گرفتن زمینه های وسیع فعالیت اقتصادی و اجتماعی، بعدها رخ داد. بحران سال ۱۹۲۹، رکود اقتصادی سال

های ۳۰ و جنگ دوم جهانی، نقش اصلی محرک تغییرات را بازی کردند (۷).

قوانین سرمایه داری

با در نظر گرفتن همه این تغییر شکل ها باید از خود پرسید آیا اقتصادهای ما همچنان خصلتی سرمایه دارانه دارند؟ وانگهی این پرسش به نحوی تفکیک ناپذیر پرسش دیگری را به همراه می آورد و آن اینکه آیا ارزش توضیحی ابزار تئوریک مارکسیستی همچنان پا برجا است؟ آیا قوانین سرمایه داری، قوانین رقابت (و همینطور قانون بازدهی برابر سرمایه ها) و قوانین گرایشی همچنان معتبرند؟ آیا طبقه سرمایه دار قدرت خود را حفظ کرده است؟

در مرکز تحلیل مارکسیستی از رقابت (که اساساً همان تحلیل کلاسیک ها ست) سرمایه و مفهوم تحرك سرمایه نهفته است که بنا بر تفاوت های بازدهی کارکردشان به این یا آن سو جهت گیری می کند. اگر این تحرك از بین برود این تحلیل ارزش توضیحی خود را از دست خواهد داد. معهذا روشن است چارچوبی که در گذار به قرن بیستم برپا می شود و به ویژه ساختارهای نوین مالی که پدید می آیند، مترادف با عدم تحرك سرمایه (یا خود تأمین مالی) نیستند. برعکس، مسیر این نوآوری ها، برپا کردن سیستم عظیمی برای گردآوری سرمایه ها، ردیابی فرصت های مناسب سود و ظرفیت سرمایه گذاری مبالغی هنگفت در بخش هایی ست که دارای چشم اندازهای پرجذبه می باشند. تحرك سرمایه در این فرآیند نه تنها تضعیف نشده بلکه تقویت هم می گردد. بر پایه این نظر، باید از خطائی که تنها یک وجه این فرآیند را می بیند پرهیز کرد، یعنی خطائی که با حفظ تصویر بنگاه بزرگ، سرمایه دار بزرگ را فراموش می کند. حالتی دیگر از این اشتباه این است که تنها کادرهای حقوق بگیر بنگاه های بزرگ را ببینیم و از سرمایه کاملاً غافل بمانیم و برای این مدیران اهداف جدیدی به لحاظ رشد و سهم در بازار قائل شویم و نه سود و غیره.

سرمایه داری مدرن نظامی ست از بنگاه های بزرگی که به وسیله گروه های بزرگ و بانک ها تأمین مالی می شود و همگی آن ها نیز توسط ستادهای [مدیریت] حقوق بگیران اداره می شوند. کارآیی مجموعه این دستگاه و مکانیسم نهادی

مضعاف است، چه از نظر اداره این شرکت ها به طور خاص و چه از نظر مالی. تحلیل مارکسیستی رقابت و قیمت های تولید ارزش توضیحی خود را در مقابل این سیستم کاملاً حفظ کرده است. در این سیستم شرکت ها در سطح بازارهای ملی و بین المللی به شدت با یکدیگر در رقابت اند و گروه های بزرگ مالی در به چنگ آوردن فرصت های تحصیل سود با یکدیگر در جدال به سر می برند. تئوری کلاسیک رقابت هیچ چیز از صحت واقعی (factuelle) اش را از دست نداده، بلکه بر عکس، کاربرد خود را حفظ کرده است. اقتصادی که از انقلاب مدیریتی سر برآورده، رقابتی ست و نرخ های سود متوسط شاخه های مختلف همواره متمایل اند حول یک ارزش مشترک بچرخند. کوتاه سخن اینکه «قانون بنیادین رقابت سرمایه داری» (به تعبیر مارکس) همواره بر این سیستم حکمفرمایی می کند.

از نقطه نظر بحث دوام گرایش های تاریخی سرمایه داری، بجاست که به مسأله مربوط به تفسیر تشابه ها و تفاوت های بین سه مرحله ذکر شده بپردازیم. پایان قرن نوزدهم و نیمه دوم قرن بیستم با دو پارادایم اجتماعی - اقتصادی متمایز تطابق دارد. یکی میراث انقلاب صنعتی و دیگری نمونه نوعی سرمایه داری مبتنی بر مدیریت که توانسته است به یمن یک سازماندهی مجدد و کامل بنگاه، به طور ریشه ای در سرمایه صرفه جویی کند. جریان تغییرات تکنیکی که در این دو دوره به وقوع می پیوندد و روابط بین متغیرهای اصلی، به طور اعم، با یکدیگر مشابه اند و مؤید خصلت هایی هستند که مارکس بیان کرده است. آنچه به دوران میانی، خصلتی استثنائی می بخشد (مخصوصاً بالا رفتن نرخ سود) این است که این دوران معرف دوره گذار بین دو پارادایم یاد شده است و نه اینکه نشانه خواص پارادایم مدیریتی باشد. این امر همزمان حاکی از خصلت انتقالی آن و نیز حاکی از این است که قوانین سرمایه داری، طی نیمه دوم قرن بیستم، که گذار انجام گرفته، از نو وارد عمل شده اند.

در تفسیر این پدیده ها و این دوره بندی، مجموعه ابزار متشکل از مفاهیم و قوانین مارکسیستی نقشی تعیین کننده دارد و امکان می دهد که خصلت های هر دو دوره را بشناسیم و در همان حال ما را در مسیر تفسیری از دوره نیمه اول قرن بیستم قرار می دهد. تحلیل مارکسیستی گرایش های سرمایه داری، با تکیه

بر رابطه بین پیشرفت بارآوری و افزایش خصلت سرمایه دارانه تکنیک و تشخیص واژگونی موقتی گرایش ها، به صورتی خیلی طبیعی، نفی این خصلت ها را که انقلاب مدیریتی موقتاً حامل آن بود فراهم می آورد.

بازگشت به مفاهیم و قوانین مارکسیستی اهمیت فراوانی دارد. مفهوم قانون گرایشی امکان می دهد که به صورتی کاملاً بدیع به تفسیر بحران های بزرگ ساختاری پایان دو قرن اخیر (و بحران ۱۹۲۹) و اشکال ظهور آن ها نزدیک شویم یعنی شدت نوساناتی که بر حسب شرایط رخ می دهد، بیکاری ساختاری، تورم ساختاری، کند شدن رشد بارآوری کار و کند شدن رشد مزد واقعی، کسری های بودجه و غیره. در بطن بحران معاصر، سقوط نرخ سود نهفته است. هرچند اساساً موضوع عبارت است از تغییر جهت آرام و تدریجی گرایش نزولی نرخ سود، ولی در پایان سال های ۱۹۶۰، به علت سیاست های اعمال شده این تنزل به شدت به وقوع پیوسته است. اما نشان دادن دقیق تر روابط بین کاهش درآمد شرکت ها و عواقب شومی که توضیح دادیم از چارچوب این بررسی خارج است.

چه در چارچوب های حقوقی تابع فرآیندهای رقابت و چه در کنترل ثبات اقتصاد کلان، دولت همواره وظایفی همسان را که برای عملکرد صحیح سیستم ضروری ست بر عهده می گیرد - و این مستقل از عملکردهای سنتی اش که اساسی ترند می باشد یعنی آنچه مربوط است به حفظ روابط تولیدی (حقوق مالکیت، حفظ نظم و غیره). در اینجا نه تنها با ضعیف شدن این عملکردها رو به رو نیستیم، بلکه برعکس، شاهد هرچه پیچیده تر شدن دخالت های دولت می باشیم. این ملاحظات در جهت تداوم خصلت های سرمایه دارانه اقتصادهای ما ست و ما را رهنمون می شود که با ارجاع به يك مرحله مدیریتی سرمایه داری به تدقیق مفهوم انقلاب مدیریتی بپردازیم، منظور نه انحلال روابط تولیدی سرمایه دارانه بلکه دگرذیسی آن است.

پویایی تضادهای درونی

تجدید پیوند با میراث مارکسیسم همچنین می تواند فرایندهایی را نشان دهد که موجب تغییرات می شوند و در اینجا عرصه ای شناخته شده از دیالکتیک را باز

می یابیم که خصلت درونی این تحولات را خاطر نشان می کند یعنی توسعه سیستم تحت تأثیر تضادهای درونی اش.

تحلیل رقابت، تغییر تکنیکی و ساختار طبقاتی همگی به نوعی دگرذیسی سرمایه داری، در گذار قرن نوزدهم به بیستم مربوط می شود که آن را انقلاب مدیریتی توصیف کردیم. این تغییر شکل ها در موقعیت تاریخی ویژه ای، در مرحله ای از تنزل شدید نرخ سود و تراکم بحران های مهم و پایدار روی می دهد. این امر اتفاقی نیست و کاهش بازدهی سرمایه و مشکلات وابسته به آن، در واقع، شرایط تاریخی ورود به مرحله جدید سرمایه داری را به وجود آورده اند.

از این نقطه نظر، تشابه بین دو بحران پایانی قرن های نوزدهم و بیستم این فکر را القاء می کند که شاید گرایش های فعلی این توان را داشته باشند که همچون قرن پیش، دگرذیسی هایی را به همان اهمیت به وجود آورند. مشکل کار این است که بتوان ماهیت این دگرذیسی ها را تحلیل کرد. در وهله اول می توان به تحولاتی اندیشید که مشابه آن ها را انقلاب مدیریتی پدید آورد. برآمد موجی از پیشرفت فنی حامل افزایش بارآوری سرمایه و استقرار مجدد نرخ سود شاید از نو اثرات معجزه آمیز داشته باشد. این برآمد موجب افزایش مجدد حقوق و دستمزدها، بارآوری کار، انباشت و اشتغال گردیده، و نیز بی ثباتی اقتصاد کلان را کاهش می دهد. اما هیچ تضمینی نیست که تاریخ تکرار شود و نقداً این گرایش ها در آمار و ارقام مشهود نیست. همچنین می توان تحولاتی را با ماهیتی دیگر تصور کرد، برای مثال، فراتر از چارچوب بنگاه، تقویت شبکه های خصوصی و عمومی سازماندهی تحقیقات، در مسیرهایی که هزینه ها را کاهش و کارایی را افزایش می دهد. بدین سان ظرفیت جدیدی در ایجاد تغییر تکنیکی پیشینی (ex ante) می تواند ایجاد شود که از افزایش پیش پرداخت، به صورت سرمایه، که وبال گردن تغییر تکنیکی می باشد جلوگیری خواهد شد. همزمان، فرایندهای جدید کنترل دستمزد نیز شاید بتواند در حفظ نرخ سود سهیم بوده و از پایین آمدن آن جلوگیری کند.

مثال دیگر برای این دیالکتیک تضادهای درونی را، در ظهور کنترل اجتماعی ثبات اقتصاد کلان می بینیم، یعنی تکمیل نهادهای پولی و سیاست ها [ی]

اقتصادی]. ما تزی را که سه ملاحظه زیر را با هم در پیوند قرار می دهد بی ثباتی گرایشی می خوانیم: ۱) گرایشی وجود دارد به سوی افزایش عوامل بی ثبات کننده در اقتصاد: به ویژه، [انواع شیوه های] تکمیل مدیریت خصوصی، زیرا آن ها مترادف قدرت بیشتری در واکنش از سوی بنگاه ها هستند (به خصوص در آنچه مربوط می شود به انطباق تولید با عدم تعادل های عرضه و تقاضا)؛ ۲) این تحول با مقابله پیشرفت هایی رو به رو می شود که در سازوکارها و نهادهای مسؤول ثبات رخ داده است، (یعنی سیاست ها، سازماندهی و کنترل نظام بانکی، و غیره)؛ ۳) این پیشرفت ها صرفاً در پاسخ به جلوه های عدم تعادل، یعنی بحران ها تحقق یافته اند. تمام تاریخ نظام پولی آمریکا می تواند تجسم این تز محسوب شود. هر بحرانی تغییری کیفی به دنبال داشته است. نیروهای محرک آن از ابتدا عمدتاً خصوصی بوده اند، هرچند تا زمان برپایی خزانه داری فدرال در سال ۱۹۱۳ این کار را جمعاً انجام می دادند. لیکن پیدایش بانک مرکزی موجب آن نشد که این فرایند که تا به امروز ادامه یافته، متوقف گردد. مثال عمده آن مسلماً بحران ۱۹۲۹ می باشد که منشأ دگردیسی های نوینی در چارچوب های نهادی بوده است - کماکان طبق همان طرحی که از بحران به رفرم می رود. مثال جدید تر آن تغییر شکل سیاست پولی در سال ۱۹۷۹ می باشد که به دنبال تشدید تورم رخ داد.

همچنین بعضی عناصر ماتریالیسم تاریخی، کمک های گرانبهایی در شیوه درک ما از تغییر در سطحی کلی تر و در جنبه های اقتصادی، جامعه شناسی و سیاسی آن فراهم می آورد: به ویژه رابطه تنگاتنگی که ماتریالیسم تاریخی بین روابط تولیدی، ساخت طبقاتی و دولت برقرار می کند. سرمایه داری آمریکا وارد مرحله جدیدی می شود و در بزنگاه گذر به قرن بیستم، یک انقلاب را از سر می گذراند و این امر در تغییر شکل بنگاه ها، در تحول سرمایه دار، در تغییر شکل رقابت، در تغییر شکل گرایش های تاریخی تکنیک و توزیع تجلی می یابد. بحث بر سر یک دگردیسی حقیقی مناسبات تولید در درون خود سرمایه داری ست. این دگردیسی از تغییر شکلی که همراه آن در ساختار طبقاتی ایجاد می شود جدایی ناپذیر می باشد. در پس این بینش، تحلیلی از دولت در رابطه ای که با ساختار طبقاتی دارد چهره می نماید. آنچه این توهم را به وجود می آورد که گویا تئوری

دولت منسوخ شده دشواری اندیشیدن به ساختار طبقاتی جوامع ما ست و نه دگرذیسی خود [آن] نهاد، اما ما وارد این بحث نمی شویم.

سرانجام اینکه ماتریالیسم تاریخی به ما می آموزد که تاریخ جهتدار است. بر خلاف نظرات لیبرال ها که رجعت به فردگرایی لجام گسیخته را ترویج می کنند، تحلیل این تحولات فرآیند دیگری را آشکار می سازد که عبارت است از فرآیند تاریخی اجتماعی شدن (سوسیالیزاسیون). این فرآیند در ظهور کارگر جمعی در درون بنگاه ها، در توسعهء مجتمع های بزرگ صنعتی یا مالی، در استقرار نوع جدیدی از روابط دارای تعاون بیشتر بین بنگاه ها (مثلاً در فرآیندهای اجتماعی شدن تحقیقات)، در زمینهء مالی توسط گسترش شبکه های ملی و بین المللی، در پیشرفت سیاست ها و غیره خود را نشان می دهد. بدیهی ست که این اجتماعی شدن محدودیت های خود را دارد و همواره به صورتی متضاد عمل می کند. سیاستمداران بین اهداف اقتصاد کلان خود و احترام به ابتکارات خصوصی در کشاکش اند؛ پیشرفت های مدیریت معلول جایگزینی جمعی سرمایه دار است که در درون آن سلسله مراتب نیرومندی بازتولید می شود. بدین جهت است که این اجتماعی شدن به صورت خود به خودی به سوسیالیسم (به جامعهء بی طبقه) منتهی نمی گردد!

به تغییر کیفی بیندیشیم

اگر خود را به شناسایی خصلت عمدتاً سرمایه دارانهء روابط تولیدی معاصر محدود کنیم، بیش از نیمی از راه را نپیموده ایم. پس تغییر شکل ها را نیز باید تحلیل کرد. در وهلهء اول تمرکز خود را روی مسألهء ساختار طبقاتی می گذاریم(۸).

می دانیم که مارکس تغییر شکل هایی را که در مؤسسات مدرن به نقطهء اوج خود می رسند در کاپیتال تحلیل کرده است. جدایی مالکیت و مدیریت نخستین جنبهء این تکامل را تعریف می کند. وظایف سرمایه داری توسط یک فرد، سرمایه دار فعال، به عهده گرفته می شود، در حالی که پیش پرداخت سرمایه به وسیلهء گروهی وسیع تر از صاحبان سرمایه ها تأمین می شود که مارکس متمایل است آن

ها را به عنوان وام دهندگان ساده مشخص کند. بر این پایه است که دگرپرسی دومی مطرح می شود که عبارت است از انتقال وظایف فرد سرمایه دار فعال به عنوان سازمان دهنده و صاحب اختیار، به سمت گروه های کادرها و کارکنان حقوق بگیر.

این تحلیل به صورتی نسبتاً پیچیده با تمایز بین کارگران تولیدی و کارگران غیر تولیدی که یکی از عناصر پایه ای تئوری ارزش پذیری سرمایه می باشد (استخراج ارزش اضافی) ارتباط پیدا می کند. اما موقعیت گروه های جدید همواره دوپهلوی باقی می ماند. آن ها به عنوان اداره کنندگان سرمایه، این وظایف سرمایه دارانه را دستجمعی اجرا می کنند و این چیزی است که آن ها را از تولید کنندگان دور می کند. اما در همین حال، این مدیران به عنوان حقوق بگیر، مستخدمین «سرمایه» هستند و این آن ها را به کارگران نزدیک می کند. مضافاً بر اینکه هرم طبقه بندی مشاغل آنقدر بلند است - از مستخدمین دون پایه شروع شده و تا کادری بالایی می رود - که مشکل بتوان از مرزبندی بین آن ها چشم پوشی کرد.

تا زمانی که این گروه ها به عنوان زائده ای عجیب مطرح می شدند، مسأله جایگاه طبقاتی آنان در درجه دوم اهمیت قرار می گرفت. [اما] اهمیت بارزی که به مرور کسب کردند در ترکیب با رشد کارمندان بخش عمومی که با این گروه ها خویشاوند هستند، این اهمال کاری را بیش از پیش تأسف آور می کرد. در این مجادله، این گروه ها تمام موقعیت هایی را که یک ترکیب بندی ساده اجازه می داد احراز کردند و زمانی که به مثابه یک کل در نظر گرفته می شدند به آن ها متناوباً به عنوان پرولترهای جدید یا خرده بورژواهای جدید نگریسته می شد. ولی زمانی که به مثابه اجزاء دیده می شدند مرزبندی در سلسله مراتب عموماً آنچنان بالا قرار داده می شد که مدیران بزرگ و سرمایه دارها را یکجا گرد می آورد.

به نظر ما کلید تفسیر این مجموعه مبهم و پویایی تاریخی آن، از طریق به رسمیت شناختن ظهور تضاد طبقاتی جدیدی در درون این گروه ها امکانپذیر است. از اولین مراحل این تغییر شکل ها، انتقال وظایف سرمایه دارانه به این گروه های حقوق بگیر به صورتی متعارض انجام گرفته است، یعنی امور به اصطلاح اشرافی در رأس سلسله مراتب متمرکز شده است و امور اجرائی به پایه واگذار شده که

این تقسیم بندی صرفاً از الزامات اجرائی برنخاسته، بلکه جنبه اجتماعی و سیاسی دارد. این تقسیم بندی به وسیله فرمول رایج کادرها و کارکنان، بالنسبه خوب بیان شده است. پیچیدگی ساختار طبقاتی جوامع ما از روی هم قرار گرفتن دو تضاد ناشی می شود، از يك سو تقابل سنتی میان سرمایه داران و پرولترها و از سوی دیگر تقابل در درون گروه های جدید. بر این مبنا ست که گروه بندی های متنوع و جدایی هایی که در زیر تصورات و تحلیل های تئوریک ما هستند می توانند درک شوند.

برای تشریح آسانتر این پیشنهاد از چهار نماد استفاده خواهیم کرد:

$K =$ سرمایه داران / $C =$ کادرها / $E =$ کارمندان / $T =$ کارگران مولد:

۱- بینش اول ارجحیت را بر جدایی بین کارگران مولد و مجموع سه گروه دیگر قرار می دهد: $K+C+E/T$. این بینش با کارگر مولد به عنوان عضو طبقه استثمار شده برخورد خاصی می کند و هنوز هم در جامعه سرمایه داری معاصر با اهمیت است، به ویژه از نقطه نظر جامعه شناسی و سیاسی (برای مثال، ارجاع به يك حزب کارگری).

۲- بر عکس بینش اول، می توان این مرز را بر انتهای دیگر صورت مسأله قرار داد و سرمایه داران را از دیگر گروه ها جدا کرد:

$K/ C+E+T$. این بینش مالکین را (همچون انگل ها) منزوی می کند و آن ها را در مقابل گروه های دیگر قرار می دهد (کارگران حقیقی). این مرزبندی از نظر سیاسی اهمیت بسیاری دارد، زیرا پایه استدلال را بر همبستگی کارگران قرار می دهد.

۳- بینش دیگر $K/C+E/T$ ، بر تشابه بین گروه های میانی، یقه سفیدها، $C+E$ ، پافشاری می کند و آن ها را در آن واحد از مالکان و کارگران مولد متمایز می کند. این بینش در محل های کار و از نظر جامعه شناسی در روابط اجتماعی و فرهنگی مهم است.

۴- بالاخره می توان ارجحیت را بر جدایی میان چهار گروه مذکور، یعنی بین دو گروه اول و دو گروه دوم قرار داد: $K+C/E+T$. این تضادی ست بین صاحبان سرمایه و کسانی که به اسم آن ها سرمایه را اداره می کنند از يك سو، و مجریان،

کارمندان و کارگران مولد (که شرایط اجتماعی - اقتصادی آن ها مشابه یکدیگر است) از سوی دیگر. اهمیت این تقابل، به ویژه نسبت به گروه اول که در بالا یاد کردیم، بی وقفه افزایش می یابد که تقابلی ست در تمام زمینه ها.

تقابل های اول و دوم به تضاد مارکسیستی سنتی یعنی بورژوازی/ پرولتاریا نزدیک تر هستند. در این تقابل همامسأله لایه های میانی به نوعی نادیده گرفته شده است. سومین نقطه نظر که بر آنچه متحد کننده دو گروه میانی ست پافشاری می نماید در راستای تحلیلی ست که مارکس از انتقال وظایف سرمایه دارانه به کارمندان ارائه می داد. آخرین مطالعه این صورت بندی پیچیده دو تضاد زیر را با هم ترکیب می نماید، از یک طرف بورژوازی/ پرولتاریا، و از طرف دیگر تضادی که منطبق است با قطب بندی وظایف در درون گروه های جدید، یعنی میان حوزه مدیریت و مجریان: کارها/ کارمندان.

علی رغم تأکید مجدد بر تداوم قوانین ذاتی تولید سرمایه دارانه، می توان از خود پرسید که دیالکتیک های مشابه با آنچه در برخورد به ساختار طبقاتی تشریح شده تا چه اندازه، ولو هنوز به شکل جنینی باشد، هم اکنون در کار اند؟ و این امر بر می گردد به اینکه از خود بپرسیم آیا قوانین رقابت یا گرایش های تاریخی هم اکنون علانمی دال بر پشت سر گذارده شدن دارند یا نه؟ اشاره ما در اینجا نه به دوره های تعلیق موقتی، مثل بحران رقابت در پایان قرن نوزدهم، و یا واژگونی گرایش نرخ سود در نیمه اول قرن بیستم، بلکه به نطفه های نوعی دگرذیسی ست که ارزش توضیحی این قوانین را دیر یا زود، از اعتبار خواهد انداخت. این روال ما را به سوی نظر مبتنی بر نوعی دگرذیسی روابط تولیدی می کشاند، اما باید به خوبی فهمید که این دگرذیسی در ورای سرمایه داری قرار دارد.

در باره این مضامین می توان قدرت تخیل خود را به کار انداخت، اما باید محتاط بود و قضیه را در اینجا مشروط نگریم. ادامه افزایش حجم بنگاه ها و گسترش شبکه های تأمین هزینه مالی می تواند پیش درآمد ادغام فرآیندهای تولید و تأمین مالی باشد و پیامد این ادغام می تواند منجر به نفی ابزارهای سرمایه دارانه برای هماهنگ کردن اعمال فردی توسط بازار گردد. به جای پاسخ هایی که نهادهای سرمایه دارانه رقیب به تفاوت های سودآوری می دهند می توان شاهد استراتژی های هرچه فراگیرتر و تقریباً برنامه ریزی کننده بود که از اضمحلال

ارزش توضیحی تئوری رقابت حکایت می کنند. آنچه به گرایش ها، دگرذیسی های تغییر تکنیک و تعیین دستمزدها مربوط می شود و ما آن ها را در بخش پیشین به عنوان پاسخ های بالقوه به بحران ساختاری کنونی طرح کردیم، عمیقاً روابط بین متغیرها (بارآوری، ترکیب سرمایه، دستمزد، نرخ سود) را زیر سؤال می برند و همچنین می توانند حاکی از زوال ارزش توضیحی یک نظام تئوریک و ظهور دینامیسم نوینی باشند که باید در این حال، تئوری آن را تدوین کرد. با وجود این، در همینجا به این بحث ناظر به آینده خاتمه می دهیم.

کدام تجدید نظر؟

مسئله درجه «تجدید نظری» که دگرذیسی های سرمایه داری ایجاب می کند، مسلماً پاسخی مبنی بر کمیت ندارد. حتی این پیشنهاد که باید تاحد معینی تجدید نظر کرد نیز مورد قبول همگان نیست. همانند کلیه موضوعگیری های مصالحه جویانه، این مسئله تنها زمانی معنا می دهد که محتوایش مشخص شود. ما جانبدار میراث تئوریک مارکسیسم - که موضوع بحث ما ست - هستیم، به دو دلیل:

- ۱- اولاً، مجموعه ای ست از تحلیل های کاملاً ویژه که کلیدهای فهم جوانبی اساسی از سرمایه داری معاصر را به دست می دهد: تئوری رقابت، گرایش های تاریخی تکنیک و توزیع و نیز تحلیل نقش دولت ذکر شد. این تئوری ها می توانند برای تدوین، قالب بخشیدن و به مثابه پشتوانه ای برای کارهای تجربی به کار آیند. از این دیدگاه، مفهوم تجدید نظر به کلی نامناسب است، چرا که مسئله بر سر آن است که مبانی را دوباره از آن خود کرده مجدداً دست به کار شویم.
 - ۲- در دیگر زمینه ها، بازگشت به منابع مارکسیسم جنبه «متدولوژیک تری» به خود می گیرد و بحث بر سر این است که دو باره به اصول اساسی دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی مجهز شویم و آن را در تحلیل تاریخ و وضع معاصر سرمایه داری جهانی به کارگیریم. باید در آن واحد محتوا - وجوه مختلف و وحدت - و پویایی تاریخی این تغییر شکل ها را درک کنیم.
- به نظر ما مسئله تعیین کننده، در هر دو حالت، عبارت است از مسئله کادرها

و کارمندان در سرمایه داری. قضیه چه مربوط باشد به رقابت، گرایش های تاریخی، ثبات اقتصاد کلان، طبقات یا دولت، این، [کادرها و کارمندان] هستند که سر نخ تحلیل ها را به ما می دهند. ترس از تجدید نظر طلبی نباید عامل طفره رفتن از بحث شود. آینده مارکسیسم به این امر وابسته است.

ترجمه فرزاد سرمدی

یادداشت‌ها:

* Gérard Duménil، مدیر تحقیقات در CNRS «مرکز ملی تحقیقات علمی»

(فرانسه) است. از آثار وی:

«Le concept de loi économique dans "Le Capital"»

(مفهوم قانون اقتصادی در «کاپیتال» با پیشگفتاری از لویی آلتوسر، پاریس، ماسپرو،

۱۹۷۸؛

Marx et Keynes face à la crise, Economica, 1977;

(مارکس و کینز و برخورد آن ها به بحران)

و با همکاری دومینیک لوی:

The Economics of the Profit Rate: Competition, Crises and Historical Tendencies in Capitalism, Edward Elgar Publishing, 1993.

(اقتصاد نرخ سود: رقابت، بحران ها و گرایش های تاریخی در سرمایه داری).

* Dominique Lévy، اقتصاددان و مدیر تحقیقات در CEPREMAP، وی با

همکاری ژرار دومینیل یک پروبلماتیک مارکسیستی را در چارچوب روش شناسی مدرن علوم اقتصادی برای تحلیل تاریخ ایالات متحده و مسائل معاصر اقتصاد سرمایه داری به کار گرفته است (ر. ک. به کتاب مشترک او با ژ. دومینیل یاد شده).

و پاورقی ها:

۱- در این بررسی از تحلیل های تئوریک و تجربی ای که در کتاب زیر آمده سود

جسته ایم:

Duménil G., Lévy D., The Economics of the Profit Rate Competition, Crises, and Historical Tendencies in Capitalism, Edward Elgar Publishing, 1993.

۲- می توان مراجعه کرد به کتاب سرمایه / انحصاری اثر پل باران و پل سوئیژی

- ترجمهء مهدی قراچه داغی، انتشارات علم، تهران ۱۳۵۸. (مترجم)
- 3- *Traité marxiste d'économie politique, Capitalisme monopoliste d'Etat*, Editions Sociales, Paris 1971 (2 volumes).
- ۴- رد پای این امر را در آثار مارکس می توان یافت.
- ۵- به استثنای سهم سود که همواره نسبتاً ثابت مانده است.
- ۶- بالا رفتن نرخ متوسط سود را نمی توان با تشدید خصلت انحصاری اقتصاد آمریکا، که پل باران و پل سوئیزی ادعا می کنند توضیح داد. تغییر هایی که در رقابت پدید می آید فقط انتقال سود را توضیح می دهد.
- ۷- وانگهی بین هر دو جنبهء این فرآیندها، رابطه ای وجود دارد، زیرا در ایالات متحده، تأمین مالی دولت « گول پیکر» بعد از جنگ، تا حد زیادی توسط سود شرکت ها صورت می گیرد، سودهایی که پس از جنگ مجدداً برقرار شده اند.
- ۸- این تحلیل ارائهء مجدد نظراتی ست که در نوشته های زیر آمده است:
- Duménil G., *La position de classe des cadres et employés; la fonction capitaliste parcellaire*, (موقعیت طبقاتی کادرها و کارکنان، کارکرد قطعه قطعه ای سرمایه دارانه)
- Presses Universitaires de Grenoble, 1975, et Duménil G.,
- Levy D., "The Emergence and functions of Managerial and Clerical Personnel in Marx's Capital", pp. 61-81, dans Garston N., *Bureaucracy Three Paradigms*, (ظهور و کارکرد کارکنان مدیریتی و کیش و آئینی در کاپیتال مارکس)
- Kluwer Academic Publishers, 1994. (سه پارادایم دیوانسالاری)

کار دورانسان است

ژاک بیده (*)

آیا ما در نقطه عطف يك دورهء تاریخی قرار گرفته ایم؟ آیا امروز وضعیت کار آنقدر واژگونه شده که خود مفهوم کار نیز زیر سؤال رفته است؟ هدف من این است که این مسأله را با تعقیب و ادامهء تحلیل هایی که در دو کتاب (1985, Klincksieck) *Que faire du Capital?* (با کاپیتال چه باید کرد؟) و (1990, PUF) *Théorie de la modernité* (نظریهء مدرنیت) ارائه کرده ام بررسی کنم و این را با مراجعه به نظری که میشل فرسنه (Michel Freyssenet) مطرح کرده و نیز با توجه به پروبلماتیکی که ژان-ماری ونسان بسط داده انجام خواهم داد.

تزی من این است که عصر ما تحت سلطهء «شکل-کار مدرن» (بخش سوم) است، عصری که دارد سپری می شود و به سوی نوعی «پسامدرنیت» (بخش چهارم) می رود. اما پیش از آنکه اصطلاحات را تعریف کنم باید دو رشته از مفاهیم را که از سنت مارکسی نشأت گرفته اند از نو تدوین کنم: یکی فرایند کار (بخش اول) و دیگری کار مجرد (بخش دوم).

بخش اول: کار به مثابهء «شیوهء» («mode») فعالیت

و به مثابهء «طرز» («régime») فعالیت

۱- کار به طور کلی

کار، مانند زبان، يك مقولهء انسان شناسانهء عام ست که بدون آن نه فرایند شکل گیری انسان فهم شدنی ست و نه ویژگی انسان. به نظر من، کار يك «شیوهء فعالیت» را مشخص می کند که خصلت آن عبارت است از جست و جوی نتیجه ای

خصلت از آنجاست که کار بدین ترتیب شرایط بعدی مداخله انسان در محیط زیست و در نتیجه در کل زندگی اجتماعی را بی وقفه تغییر می دهد. این به هیچ وجه بدین معنا نیست که جوامع قدیمی به معضل کار به عنوان «مرکز» می اندیشیدند و حول آن خود را سازمان می دادند.

ضمناً بگوییم که مطالعه خوب آثار مارکس مطالعه ای ساختمان وار (architectonique) نیست که از استعاره کمک گیرد تا نشان دهد که همه چیز بر «پایه» استوار است، بلکه رهیافتی سیستمی ست که بر اساس آن نمی توان به یک تکنولوژی (یک مجموعه از «نیروهای مولد») نگریست مگر در یک اقتصاد، یعنی در رابطه اش با «مناسبات اجتماعی» معین تولید (تمک و سازماندهی کار)، و اینکه نمی توان اقتصادی را مستقل از دیگر روابط اجتماعی (سیاسی، حقوقی، ایدئولوژیک) که با خود جامعه ای را می سازند درک کرد، یعنی منطق اجتماعی فراگیر و معینی وجود دارد، با تضادهایش، تنظیم هایش و دینامیسم خاصش. پراگم را ببندیم.

۲- شکل-کار

اصطلاح نوع (type)، به تعبیر مورد نظر ماکس وبر، می توانست در اینجا مناسب باشد، ولی من ترجیح می دهم از واژه «شیوه» استفاده کنم. زیرا این مقوله انسان شناسانه از کار که در جریان شکل گیری انسان تأیید می شود همان مقوله متعلق به نوع متمایزی از فعالیت نیست، بلکه یک منطق است، منطق اقتصاد که در ابتدا، جز به نحوی گنجدید در منطق های دیگر، ظاهر نمی شود، یعنی زمان کار از آغاز امر با زمان دیگر فعالیت ها در هم آمیخته است. درست همانگونه که امروز، همچنان در زندگی خانگی وجود دارد، یعنی جایی که - همانطور که می دانیم- «زمان لازم» برای انجام کارهای خانه، خرید مایحتاج و آشپزی یک مشغولیت و بنا بر این یک مقوله درست و بجا ست. از تلاقی یا تداخل زمانی تجربی (آمپیریک) کار با دیگر فعالیت ها، نمی شود این ایده را استنباط کرد که عدم تلاقی مفهومی آن قبل از عصر مدرن درست و بجا نباشد.

اگر کار فعالیت نیست که کاملاً از دیگر فعالیت ها جداشده باشد، به ویژه ناشی از این است که کار «اجتماعاً تقسیم شده» است. نه تنها یکی برای دیگری کار می کند، بلکه برخی برخی دیگر را به کار می کشند تا در کمترین زمان ممکن نتیجه ای را به دست آورند. همیشه جامعه است که تحت اشکالی که به لحاظ ساختاری متنوع اند اعضای خود را به کار فرا می خواند، بر می انگیزد، مجبور می کند و در عین حال دلایل کار کردن را در اختیارشان می گذارد. کار به طور کلی، به مثابه منطبق صرفه جویی در زمان، نه تنها یک منطق اجتماعی است، بلکه یک رابطه اجتماعی نیز هست. این رابطه از آنجا که مفصلی است بین رابطه معنی و رابطه الزام، باید آن را سیاسی نامید. من چنین رابطه اجتماعی را، به این عنوان که واحدی است برای این بعد اقتصادی و این بعد سیاسی، «شکل-کار» می نامم.

باید بدین معنی، تعریف مشهوری را که مارکس از «کار به طور کلی» به مثابه فعل و انفعال بین کارگر، طبیعت و ابزار تولید در آغاز فصل ۷ از کتاب کاپیتال ارائه کرده در دو مورد تکمیل کرد. از یک طرف، صرفه جویی زمانی ناظر بر این شیوه از فعالیت انسانی است و از سوی دیگر باید این شیوه را همچون رابطه «سیاسی» درک کرد. مضافاً بر این می توان نشان داد که این دو مورد نتیجه پروپلماتیک مارکس است و اینکه تحلیل هایی که خود را منسوب به این پروپلماتیک می دانند به محض آنکه این دو مورد را نادیده بگیرند به انحراف می افتند.

۳- ابداع کار

هرچند کار را باید به عنوان یک مقوله انسان شناسانه عمومی در نظر گرفت، ولی کار، به درستی، همچون یک مقوله ویژه مدرن مطرح شده و حتی از «ابداع کار» سخن به میان آمده است. این تعبیر از میشل فرسنه است که رابطه مزدببری سرمایه داری را مظهر واقعیتی می داند که به نحوی نسبتاً ویژه، مدرن است یعنی کار خود را از دیگر فعالیت ها مجزا می کند. در واقع اصطلاح «کار» به معنایی که امروز به آن می دهند از اینجا ناشی می شود، یعنی وقتی کار می کنیم هیچ کاری

غیر از آن نمی‌کنیم. به عبارت کلی‌تر، می‌گوییم مدرنیت خصلت خود را از جدایی بین حوزه اقتصادی و دیگر حوزه‌های زندگی اجتماعی می‌گیرد. این عبارت‌های موجز از نظر تئوریک کاملاً مناسب نیستند. از یک سو، وجود فعالیت‌هایی که به طور خاص با زحمت همراه اند یقیناً از دیرزمان وجود دارند و از سوی دیگر، بنگاه مدرن - چنانکه می‌دانیم - یک مکان سیاسی، فرهنگی و غیره نیز هست. پس بدین ترتیب، فرآیند استقلال‌یابی کار همواره نسبی بوده و این، چنانکه گفتیم، از این نظر است که کار یک «رابطه اجتماعی» است. با وجود این، مفهوم ابداع کار بر مسأله‌ای حقیقی انگشت می‌گذارد. اما تمام مسأله این است که بدانیم به چه معنی و تا چه حدی کار، در عصر مدرن، هم خود را مجزا کرده و هم مرکزی شده است.

به نظر می‌رسد که پیش رفتن در این زمینه، یعنی در زمینه «ابداع کار»، موکول به دو شرط است. اولاً باید پذیرفت که در چنین حالتی، از کار به عنوان «شیوه فعالیت»، به معنای انسان‌شناسانه-کلی که در بالا برای این اصطلاح مطرح کردم، سخن نمی‌گوییم، بلکه از آن به عنوان یک «طرز فعالیت»، یعنی همچون نوع فعالیتی که به نحوی (کما بیش) انحصاری تحت نظارت این شیوه قرار دارد یعنی تحت نظارت منطق خاص خودش، منطق صرفه‌جویی در زمان، سخن می‌گوییم. این است آنچه به نظر من، دست کم تا آنجا که این طرز فعالیت عمومیت یافته و جایگاهی ممتاز در زندگی اجتماعی پیدا کرده، به طور خاص مدرن است. ثانیاً باید به نحوه تسلط کامل این طرز فعالیت بر جامعه مدرن اندیشید و این وظیفه‌ای است بی‌نهایت خطیر و در عین حال اجتناب‌ناپذیر؛ و این موکول به بررسی دوباره و بازتدوین مجموعه‌ای از مفاهیم با منشأ مارکسی در برخورد به مقوله کار «مجرد» است.

بخش دوم: کار مجرد و منطق «تجربید»

۱- رهیافت «فرانکفورتی»

در اینجا مایلم به ادامه بحثی بپردازم که از سال‌ها پیش در برخورد به

تفسیری از تئوری مارکس که آن را «فرانکفورتی» می نامم آغاز کرده ام؛ تفسیری که به نظر من امروز با توان بیشتری از نو جریان یافته و به نحوی بسیار بارآور از نظر تئوریک و سیاسی توسط ژان ماری ونسان بیان شده است. اگر بخواهیم بسیار ساده بیان کنیم می توان گفت که ویژگی این تفسیر، در مقایسه با رایج ترین نوع مارکسیسم، این است که تحلیل و انتقاد از سرمایه داری را کمتر بر مرحله استثمار (به معنای تصاحب ثروت به دست آمده از کار توسط سرمایه) متمرکز می کند تا بر منطق تولید سرمایه داری، به مثابه منطق «مجرد» سود، و به مثابه تجرید در مقایسه با تولیدی که هم از معنا و فایده ای حقیقی برخوردار است و هم حفاظت از طبیعت را در مد نظر دارد. بدین معنا، تحلیل را کمتر بر آنچه مارکس رابطه «به ویژه سرمایه دارانه»، یعنی استحصال ارزش اضافی، می نامد متمرکز می کند تا بر رابطه کالایی. خلاصه آنکه این تفسیر در عین توجه به جنبه دیگر، (نگاه کنید به نقد او از کار مزدوری)، تأکید را بر نقد کالایی شدن می گذارد که با نقد دیوان سالاری نیز همراه است.

این رهیافت «فرانکفورتی» به وضوح فایده مهمی در بر دارد و با فعلی ترین تضادهای سیستم که در واقع به نظر می رسد امروزه کمتر خود را صرفاً بین «سرمایه» و «کار» (طبقه کارگر) نشان می دهند، خوانایی دارد، یعنی با مفهوم اخص استحصال ارزش اضافی. نه اینکه استثمار متوقف شده باشد بلکه بر عکس، استثمار در چارچوب گسترده تری جای دارد: شاید بتوان گفت که تضاد بین سرمایه و کل جمعیت است. بدین معنا که نه تنها بخشی از جمعیت دیگر توانایی آن را ندارد که موقعیت «کارگر» به خود گیرد، بلکه از این فراتر، به نظر می رسد که محتوای مادی و فرهنگی کار و تمدن دستخوش یک منطق ویرانگر کالایی شده است که چیزی جز نئولیبرالیسم نیست و با خود فلاکت، قحطی و گرسنگی، بیکاری و طبیعت کشی (écothanasie) به همراه دارد. بدین معنا، تفسیر «فرانکفورتی» طبعاً امروز در زیست-محیطی سیاسی ادامه می یابد. ژ. اوکونور (J. O'Connor) انتقاد خود را حول «تضاد دوم» سرمایه سازمان می دهد که به تضاد نخست (یعنی تضاد استثمار) اضافه می شود و مربوط است به منطق سود به مثابه نابود کننده معنا (معنای جماعت ها، معنای «شهر نشینی» (urbanité)) و زندگی. مارکسیسم رایج چه در انترناسیونال دوم و چه

سوم این مسائل را نادیده نمی گرفت اما چون آن ها را اساساً از «نقطه نظر طبقهء کارگر» یعنی از نقطه نظر «تضاد نخست» می نگریست جایگاه آن ها را فرو می کاست.

فایده این تفسیر علاوه بر این، این است که چشم اندازی را می گشاید که موفقیت خود را در فرایندی قائم بذات از پیشرفته ترین اشکال سرمایه داری می جوید و آن اینکه تولید امروزه نه تنها مشارکت هوشمندانهء کارگران را طلب می کند، بلکه پای یک تدوین علمی در اشکال متعدد را به میان می کشد که مناسبات سرمایه داری را دچار نابسامانی می کند و منطق تجرید را تضعیف می نماید. این تفسیر روابط همکاری مستقیم، برقراری ارتباط، وجود شبکه ها و تعاون را مفروض می گیرد. این نوع طرح مسأله که در مضمون «خرد / ذهنیت عمومی» (général intellect) خلاصه می شود راه را می گشاید تا درس های پروبلماتیک های کنش ارتباطی به نحوی انتقادی استخراج گردد. این تفسیر در برابر منطق کالایی بدیلی ارائه می دهد که با آنچه مارکسیسم کلاسیک پیشنهاد می کرد، یعنی برنامه ریزی، یکی نیست. این تفسیر نه بازار را نفی می کند و نه برنامه را. بلکه در جست و جوی راه هایی ست که آن ها را به تبعیت از اشکالی تعاونی، گفتمانی درآورد که خود حرکت تکنیک-علم اقتضا می کند. ملاحظه خواهیم کرد که در این نکتهء اخیر درست در چارچوب سنت مارکسی قدم بر می داریم که با استناد به ماتریالیسم تاریخی، پراتیک سیاست انقلابی را بر آزمون شرایط خیزش «نیروهای مولد» (و در اینجا تکنیکی-علمی) استوار می سازد، آنجا که این خیزش می رود تا روابط تولیدی را وقتی به صورت مانع درآمده از هم بگسلد.

کاملاً طبیعی ست که این رهیافت با رهیافت های دیگر که از گرامشی، مکتب تنظیم (رگولاسیون)، هابرماس، سیستم جهانی (والرشتاین) و ... نشأت گرفته اند ارتباط برقرار کند و به نظر می رسد که بدین ترتیب با ظهور گفتمان نوینی رو به رو هستیم که در بیان آنچه ذهن چپ رادیکال را به خود مشغول کرده توانایی بیشتری دارد، یعنی قدرت بازسازی وسیعی دارد که جزمی نیست، اما به حد کافی دارای انسجام هست که آن را بتوان نئومارکسیسم نامید. پروبلماتیکی که من تحت عنوان «تئوری مدرنیت» مطرح می کنم به ویژه این هدف را در چشم انداز خویش دارد که چارچوب مفهومی عامی برای این مجموعه به دست دهد.

با وجود این، به نظر می‌رسد که رهیافت فرانکفورتی حاوی برخی تردیدها است آنجا که ندانسته است چگونه به نحوی رضایت بخش مبارزه (عادلانۀ) خود علیه اقتصادگرایی مارکسیسم عامیانه را به پیش برد. این رهیافت به گمان من همان راه حل نسبتاً مسأله برانگیز مفاهیم نخستین را تکرار کرده است. لذا اگر مایلیم از سنت های مختلف مارکسیستی بهترین درس ها را استخراج کنیم و آن ها را با نیازهای تئوریک مدرنی که آن ها نیز به همان اندازه اهمیت دارند در پیوندی مفصلی قرار دهیم، شایسته است به همین مفاهیم - که من در دو کتاب یاد شده به آن ها پرداخته ام - برگردیم. ضروری است که هر دو رهیافت «کلاسیک» و «فرانکفورتی» را که از یکدیگر تفکیک ناپذیرند، با هم به نحوی مناسب به کار گیریم. دومی را نمی توان بدون نقصانی خطیر جایگزین اولی کرد، یعنی گذاشتن پروبلماطیک «شکل-ارزش» به جای «ارزش-کار» (که به طور خاص نظریهء مارکسی سرمایه بر آن استوار است). اما روشن کردن این نکته مستلزم آن است که در تجرید تئوریک از این جلوتر رویم و به آن لحظه ای بپردازیم که همهء این مفاهیم به ریشهء مشترک خود بر می گردند.

۲- تجرید واقعی

مارکس ارزش را به «خرج (dépense) نیروی کار» ارجاع می دهد. خرج بدین ترتیب، همچون مفهومی ته نشین شده ظاهر می گردد که آنچه را پس از تجرید کار مشخص از شکل معین کار به جا می ماند نشان می دهد. اما این تجرید به معنای بی توجهی ساده به محتوای خاص نیست. این تجرید این امر را نشان می دهد که مستقل از محتویات خاص، یک محتوای مشترک کار وجود دارد که عبارت است از خرج نیروی انسانی به منظور تولید.

همینجا تدقیق کنیم که این مفهوم از «خرج نیروی کار» نه جنبهء فیزیولوژیک دارد و نه ربطی به کار یدی. بماند که کار یدی وجود خارجی ندارد. برای مثال، یک کارگر کشاورزی فرانسوی را در قرن نوزدهم در نظر بگیریم. دشوارترین مسألهء فنی یافتن جایگزین برای نیروی بدنی اش نبوده، بلکه یافتن جایگزینی برای نیروی

فکری اش بوده است (و قبل از همه برای دستش که در هر ثانیه می اندیشد). مسأله ساده کردن وظایف بوده تا با ترکیب مجدد آن ها به عملیاتی تبدیل شوند که آنقدر ساده باشند که بتوانند توسط ماشین ها انجام گیرند و در عین حال کارآمد باشند. بالا رفتن حیرت انگیز قدرت ماشینی در ابتدای امر و حجیم کردن هرچه بیشتر کارها نتیجه به حساب نیاوردن نیروی فکری زندهء کارگر بود. به تعبیر ضرب المثل معروف: عقل که نباشد جان [تن] در عذاب است (و افزودن عقل بر جان بسیار به کندی صورت گرفت). امروز ربات (Robot) را جایگزین کارگر فنی کردن مسأله ای ست مربوط به هوش مصنوعی. پس، مفهوم «خرج نیروی کار» رابطه ای با تخیل «کار یدی» ندارد. و به همین دلیل است که این مفهوم همهء طراوت تئوریک خود را زمانی که کار کاملاً فکری شده است ننگه می دارد.

دلیل آن این است که مفهوم عام کار، آنطور که در ماتریالیسم تاریخی آمده، چنانکه می دانیم، عبارت است از کار اجتماعی، نه صرفاً به معنای تقسیم فنی کار، بلکه به معنای یک رابطهء اجتماعی تولید. در هر جامعه ای انگیزهء کار هر کس فوایدی ست که برای دیگران دارد. و به محض اینکه وسایل کار قوام معینی یافتند خود به داوی تبدیل می شوند برای این فرایند بسیج کار. کسی که دارندهء وسایل کار است یا آن ها را کنترل می کند از همین طریق این اختیار را نیز داراست که دیگری را به نفع خود به کار بگمارد. بدین ترتیب، وی در عملکرد بسیج نیروی کار اجتماعی یا در عملکرد اعمال مستقیم یا غیر مستقیم قدرت روی کار «متخصص» می شود.

بنا بر این، خرج و مصرف (به معنای فعال بسیج) نیروی کار یک زوج مفهومی جدایی ناپذیر به وجود می آورند و از این طریق است که سنت مارکسی همچنان حرفی برای گفتن دارد. بخشی از کار در واقع، به سمت غایت هایی که نمی توان آن ها را صرفاً ارزش استفادهء (usage) اجتماعی توصیف کرد بسیج شده (زیرا این غایت ها مختص کسی ست که قدرت اقتصادی را اعمال می کند) و با شرایط حفظ این قدرت قطب بندی شده است. این مسأله از ابتدا از استحصال (extorsion) یک مازاد کار فراتر می رود. بدین معنا که نه تنها به تقسیم محصول مربوط است، بلکه به ماهیت، استفادهء ممکن و معنای آنچه تولید شده و در نتیجه به شرایط اجبار و معنایی که تولید در آن شرایط انجام می شود نیز

مربوط است.

به نظر من بدین معنا (یعنی به معنای منطق اجتماعی ای که چنین استنباط شده باشد) است که می توان از يك تجرید «واقعی» سخن گفت. این مفهوم که از برخی مقاطع نسبتاً ناروشن کاپیتال گرفته شده، به گمانم غالباً به نحوی غیر قابل قبول به کار برده می شود تا این ایده را مطرح کند که گویا - در سرمایه داری به خاطر منطق سود - نوعی «تبدیل کار مشخص به کار مجرد» وجود دارد. به نظر من نمی توان تصور کرد که بین اعضای چنین زوجی «تبدیلی» در کار باشد. بدین معنا که کار همواره و مطلقاً مشخص باقی خواهد ماند. اما اگر مقصود از آن يك منطق اجتماعی باشد که بر پایه آن نفوذی واقعی بر عاملان، چه به عنوان تولید کننده و چه به عنوان مصرف کننده، اعمال می شود، این نامگذاری مشروع است.

یادآوری کنیم که «تجرید واقعی» به معنای نبود يك غایت نیست. بدین معنا که تجرید نشان دهنده این است که غایت (تحمیل شده) از خرج نیروی کار حفظ شرایط اعمال مصرف-بسیج آن است. پس این تمایل به تجرید نه منحصرأً مشخص کننده خصلت سرمایه داری بدین عنوان است، نه «فرایند تولید کاپیتالیستی» را بیان می کند، در حالی که «فرایند کار به طور کلی» که در بالا مطرح شد در نقطه مقابل این قرار می گیرد. این تقابل یکی از نقاط قوت شرحی ست که مارکس ارائه می دهد. هرچند چنانکه دیدیم نقطه ضعفی نیز دارد و آن اینکه فرایند تولید به طور کلی، مگر زمانی که به عنوان فرایند تکنیکی خالص، تصور و ایده آلیزه شود، تولیدی ست در شرایط تقسیم اجتماعی کار و بنا بر این «بسیجی» ست که به محض آنکه ابزار تولید قوام گیرد، در چارچوب مناسبات طبقاتی اعمال می شود. آیا برای مثال، روشن نیست که کار يك برده در معادن عهد باستان نیز به سوی غایت هایی «مجرد» بدین معنی، سمتگیری داشته است؟ هرگونه استحصال مازاد کار، تا آنجا که داو آن بازتولید مناسبات طبقاتی ست متوجه این ثروت مجرد است که عبارت است از ارزش به مثابه «ترجمان یا روی دیگر خرج»: «بسیج» کار دیگری. بدین معنا که استعمال نیروهای کار و تصرف شرایط این استعمال را هدف می گیرد.

۳- بازار مختص سرمایه داری نیست

بنا بر این جالب توجه این است که ببینیم کار مجرد به چه نحو خاصی در سرمایه داری رخ می نماید. در واقع، سرمایه داری حدت خاصی به تجرید کار می بخشد که مسلماً ناشی از این است که ارزش در روابط مبادله، شکل پول به خود می گیرد که با تجرید آن متناسب است. این امر نه تنها نشان می دهد که ارزش بیان مناسبی برای خویش در پول می یابد، بلکه همچنین در رابطه کالایی به طور کلی، از آنجا که پای پول به میان می آید، می تواند خود را همچون منطق مجرد تثبیت کند. با وجود این، اگر بخواهیم یک منطق تجرید را هدف قرار دهیم، این روابط سرمایه دارانه است که باید مقصر شمرد و نه روابط کالایی در ذات خویش. زیرا در واقع، این ساخت سرمایه دارانه است که به نحوی رادیکال تر از اشکال اجتماعی پیشین، به دارندگان ابزار تولید امکان می دهد تا کاری را که هدفش انباشت «ارزش فی نفسه» در دستهایشان است به غایت خود برسانند، یعنی به آنان این توان را می بخشد که کار شخص دیگری را بسیج کنند. رابطه مبتنی بر رقابت به هر سرمایه داری تحمیل می کند که بیش از رقیب خود سود برد، بدین معنا که سود برای او به صورت یک غایت ویژه در می آید. در سرمایه داری این غایتمندی بر مجموعه فرایند کار حاکم است، زیرا این فرایند به طور کامل کالایی ست، و بنا بر این، کاملاً تحت سیستم رقابت قرار دارد، در حالی که در روابط طبقاتی پیشین، زحمتکش در مقیاس مشخصی برای خود تولید می کند، یعنی با غایت های کار خویش رابطه ای مستقیم دارد.

اما در اینجا ملاحظه تعیین کننده ای هست که از ابتدا انگیزه پژوهش من بوده است و آن اینکه «تجرید واقعی» را نه در نفس روابط کالایی، بلکه در روابط کالایی سرمایه دارانه است که می توان تحلیل کرد. دلیلش این است که رابطه (تولید و مبادله) کالایی - که باید همچون «عام» ترین رابطه از شکل اجتماعی سرمایه داری تحلیل شود - در ماهیت خود یک رابطه طبقاتی نیست. بازار فی نفسه یک رابطه تولیدی ست، نه یک رابطه طبقاتی و بنا بر این، بار «تجرید واقعی» را با خود ندارد. بازار نمی تواند اعمال قدرت طبقاتی و منطق یک قدرت طبقاتی را

به مثابه قدرتی که به نفع خویش نیروی کار را بسیج می کند، تعریف کند. و این ملاحظه ای است که باید بر بحث در باره مفاهیم «سرمایه داری» و «سوسیالیسم» حاکم باشد، یعنی توجه به رابطه بازار و سرمایه داری. یا باید سوسیالیسم را به مثابه شکلی از جامعه بدون بازار تصور کرد یا باید پذیرفت که آن را طوری تعریف کنیم که در آن بازار دیگر خصلت های «منطق تجرید» را بیان نکند. اما در حقیقت، روابط کالایی را، نه در عمل و نه در مفهوم، به سادگی نمی توان از روابط سرمایه دارانه منفصل کرد.

«تفوق» سرمایه داری در مقایسه با اشکال اجتماعی پیش از آن، در ظرفیت بی نهایت بیشتر آن برای برانگیختن کار مولد ارزش استعمال است و همینطور اینکه ملازم با آن، کار مولد را از استعمال اجتماعی (معنا، فایده مندی) منحرف کند، آن را به ویژه از طریق ایجاد نیازهای کاذب و مصنوعی و با بی اعتنایی به پی آمدهای زیست محیطی، به سوی غایت هایی سمت و سو دهد که ناظر بر حفظ روابط طبقاتی باشد. اعمال قدرت اقتصادی بنا بر منطق فرار به جلو در فاجعه ای که کره زمین را در خود گرفته به صورت یک غایت در می آید. اما بجاست به درس هایی که این امر در بر دارد توجه کنیم که بت وارگی رابطه کالایی رابطه بین کارهای انسانی را می پوشاند و بت وارگی ناشی از رابطه سرمایه دارانه رابطه بین اجرای کار، به کار گماردن و غایت های تحمیل شده بر کار را می پوشاند؛ بدین معنا که (و در اینجا فراتر از آنچه ماکس وبر می گفت) در «محاسبه خالص» سود چیزی وجود دارد که محاسبه شده است، چیزی که عبارت است از سیطره بر نیروی کارآمد کار و ابزارهای کار کشیدن از آن نیرو.

۴- «شکل-ارزش» کار و نظریه «کار-استعمال» ارزش

از این لحاظ، به گمانم در سنت «فرانکفورتی» همزمان با تمرکز مجدد و بسیار بارآوری که بر مسائل مربوط به منطق کالایی-سرمایه دارانه انجام شده، عنصری وجود دارد که حوزه مفهومی کار-ارزش را متلاشی می کند و آن را از بارآوری مناسب باز می دارد و مانع از آن می شود که کار تئوریک و سیاسی ای که این

حوزه حامل آن است به نتیجه برسد. این مشکلات را در کتاب اخیر پی یر سلامه و تران هایک تحت عنوان مدخلی بر اقتصاد مارکس Introduction à l'économie de Marx (La Découverte, 1993) می بینیم. من در اینجا تنها روی یک مشکل درنگ می کنم، روی این ایده که مفهوم (notion) «شکل-ارزش کار» گویا آن دریافت (concept) مناسبی است که باید در مرکز تحلیل قرار گیرد و جایگزین دریافتی گردد که «عامیانه» ارزیابی شده یعنی «ارزش-کار». «شکل-ارزش» همچون شکلی اجتماعی تعریف شده که بر کالاها به عنوان فرآورده هایی تأثیر می گذارد که هدف از تولید آن ها استعمال اجتماعی نیست، بلکه همچون پشتوانه ای هستند برای ارزش یابی سرمایه، بنا بر منظوری صرفاً کمی و در جهانی که فعالیت انسانی در انقیاد عقلانیت محاسبه خالص سودآوری است. این درست است، اما دقیقاً همینجاست که با پروبلماتیک «ارزش-کار» رو به روئیم، دست کم به آن شکلی که به نظر من باید درک شود.

زیرا از این لحاظ - اگر بخواهیم عنصر نیرومند و گریز ناپذیر سنت مارکسی را حفظ کنیم - بهتر است از یک تئوری «ارزش-کار-استعمال» یا «ارزش-کار-فایده» سخن بگوییم. کار به عنوان شیوه فعالیت در رابطه ای که بین تلاش یا خرجی که اقتضا می کند - (به تعبیر ی. شوارتز) «استعمال خویش» توأم با رنج - و نتیجه ای که اجتماعاً به لحاظ استعمال محصول، مناسب است معنا می دهد. این رابطه که در منطق سود باز می شود یا کش می آید، درست همان رابطه ای است که مفهوم مارکسی ارزش-کار را تعریف می کند و فقط به شرطی «ارزش» است که خرج مقتضای آن منجر به محصولی گردد که استعمال اجتماعی دارد. رهیافت فرانکفورتی متمایل به رها کردن این مفهوم است. یا به عبارت دیگر مفهوم «انسان شناسانه» ارزش را نقض می کند؛ و بر این موضع می ایستد که ارزش یک شکل اجتماعی خاص از روابط کالایی است. بنا براین ارزش را توسط «شکل-ارزش» و شکل-ارزش را توسط بازار و بازار را توسط منطق خالص سود تعریف می کند.

حال آنکه به گمان من این امر امکان نمی دهد که بتوان به نحوی نتیجه بخش به بدیلی برای سرمایه داری اندیشید و دست کم از نظر مفهومی، بیشتر به پلید جلوه دادن روابط کالایی منتهی می شود تا به مفهوم کنترل بازار (نتیجه تناقض آمیز

این رهیافت آن است که با همان پلید جلوه دادنی رو به رو می شویم که در نوعی مارکسیسم تاریخی انجام می شد و روابط برنامه ریزی شده را بر روابط کالایی ترجیح می داد). به گمان من باید مسأله را از این ایده مورد بررسی مجدد قرار داد که مفهوم مبارزه طبقاتی مفهوم چیزی ست که بین خرج و معنای اجتماعی تولید رخ می دهد یعنی «تجرید واقعی» آنگاه و به میزانی به شکست منجر می شود که کسانی که کارشان «به لحاظ تجربیدی» هدفمند گشته است [یعنی کارگران با هدف مجرد سود به کار کشیده می شوند] بتوانند نوعی فایده اجتماعی حقیقی، نوعی محتوای فرهنگی اصیل بر تولید تحمیل کنند، امری که جز از طریق مبارزات و فرایندهای تاریخی گاه با گسست و گاه با استقرار بطی، قابل تصور نیست.

به عبارت دیگر، اگر آنطور که هگل می گوید، مالکیت اشیاء چیزی نیست جز توان به کارگیری آن ها، پس مالکیت خصوصی یا دولتی وسایل تولید - و منطق سودی که از آن ناشی می شود - نیز محدود است به نسبت ماهیت محصول و همچنین استعمال دستگاه تولید توسط قدرت فعالین اجتماعی که می توانند اهداف و هنجارهای اجتماعی را بر تولید تحمیل کنند. «دومین» تضاد سرمایه داری، تضادی که محتوای آن نه به استحصال [ارزش اضافی] بلکه سمتگیری و شکلی ست که به تولید داده می شود، عرصه دوم مبارزه طبقات را تشکیل می دهد، عرصه ای به وسعت کل فضای زندگی اجتماعی. نکته دیگری که در کنار تمام دلشغولی های سنتی که «جنبش کارگری» با خود داشته با آن رو به رو می شویم، عبارت است از ضرورت نوعی تلاقی بین آنچه در دینامیسم خرد / ذهنیت عمومی (intellect général) جوانه می زند از یک طرف و آنچه از نگرانی های زیست-محیطی بر می خیزد، از طرف دیگر، یعنی استفاده انسانی از کره زمین.

اما اگر بخواهیم درست به این موضوع برخورد کنیم، به نظر می رسد که باید مسأله سلطه طبقاتی را آنطور که ویژه عصر مدرن است در تمام وسعتش مطرح کنیم و لازمه این کار این است که اکنون به موضوعی برگردیم که در نکته اول تحلیل شده است، یعنی «ابداع کار» به عنوان ابداعی مدرن و همین طور به موضوع مرکزیت کار به مثابه خصیصه مدرنیت.

بخش سوم: مدرنیت و شکل-کار

روشن است که مسأله «تجربید» صرفاً در محدوده رابطه کالایی عمل نمی کند. سنت فرانکفورتی که خوب به این نکته توجه کرده، با استناد به ماکس وبر، انتقاد از بازار را با انتقاد از دیوانسالاری همراه کرده است. اما به نحو مناسبی رابطه بین ایندو را مستدل نکرده و در نتیجه نتوانسته است به نحو روشنی بدیل رضایت بخشی ارائه کند. به نظرم بررسی امور را باید با مراجعه مجدد به اصول آغاز کرد. در همین راستا تزی را ارائه می کنم که مضمون آن چنین است: سلطه طبقاتی در عصر مدرن از طریق هژمونی نوعی «شکل-کار» می گذرد.

این هژمونی مدرن کار که از طریق آن، کار دورانساز می شود، به نظر من، تنها باید در چارچوب یک تئوری «فراساختاری» مدرنیت فهمیده شود. اگر آنطور که من مطرح می کنم، روابط طبقاتی مدرن، به این عنوان که بر استثمار انسان آزاد پایه گذاری شده، باید به قراردادی اجتماعی بازگشت داده شود و به عنوان تعاون فهمیده شود؛ پس باید لزوماً به دو شکل ابتدایی و قطبی هماهنگی قراردادی کار نیز که عبارتند از بازار و سازمان (برنامه) بازگشت داده شود. مسأله تئوریک عمده مسأله ماهیت این بازگشت است که نه به سوی آخرین مدارج است، نه به سوی یک اساس و نه به سوی یک پوشش ایدئولوژیک. من آن را در مفهومی پیشنهادی تحت عنوان فراساختار بسط می دهم. از آنجا که رابطه ای اصلی بین قرارداد (یا جایگاه «آزادی-برابری») و زوج تنازع آمیز برنامه/بازار وجود دارد، این فراساختار خصلت مدرنیت را بیان می کند. دستگاه تئوریکی که من پیشنهاد می کنم، طبعاً نمی تواند در چند جمله خلاصه شود و برای توضیح بیشتر خواننده را به کتاب اخیرم مراجعه می دهم.

تزی من در رابطه با مسائلی که در اینجا مورد نظر ما ست، این است که مشخصه هژمونیک «کار» در جامعه «مدرن» مربوط به این است که این جامعه، در ساخت اجتماعی-سیاسی اش، بر پایه این شکل-کار-مدرن، که به عنوان مدرن، ویژگی اش مفصلبندی عملی (به معنای دوگانه این اصطلاح) این دو بُعد است شکل می گیرد: یکی سازمان به صورت ماقبل (a priori) و دیگری بازار به

صورت مابعدی (a posteriori). هریک از مفاهیمی که به کار می‌برم (قرارداد، ساخت و غیره) طبعاً با مجموعه نظریه‌ای که آن‌ها با هم می‌سازند، تعریف می‌شود و من در اینجا تنها یک جنبه آن را بررسی می‌کنم که عبارت است از آن جنبه‌ای که تئوری توسط آن پای نوعی مفهوم شکل-کار را به میان می‌کشد. در اینجا موضوع گسترش مفهوم کار به هر نوع فعالیت را کنار می‌گذارم. این گسترش از یک طرف لازمه جهانشمول شدن رابطه کالایی و پول است. عمومیت یافتن رابطه سرمایه داری باعث می‌شود که آنچه سودآور است «مولد» (مولد ارزش اضافی) باشد و این، بدین معنی نیز هست که در اینجا عقلانیت ویژه کار اعمال می‌شود: عقلانیت مبتنی بر حد اقل زمان کار که به منظور نتیجه مطلوب، و در اینجا انباشت سود، در برابرش مزد پرداخت می‌شود. بنا بر این، هر نوع فعالیت که در برابرش مزد پرداخت می‌شود، هر ماهیتی که داشته باشد، طرز (رژیم) کار بر آن اعمال می‌گردد. به هماهنگی کالایی، از سوی دیگر هماهنگی سازمانی اضافه می‌شود (و آیندو به نحوی پیچیده با هم مخلوط می‌گردند، نگاه کنید به مطالعات مربوط به اقتصاد سازمان‌ها و اقتصاد عهدنامه‌ها. این به معنای اصل دیگر تقید (astreinte) اجتماعی کار نیز هست. امری که مستلزم توسعه مشابه تئوری ارزش و «تجرید» است (که برنامه تئوریک وسیع و دشوار اما ناگزیری است).

اما این گسترش، این تعمیم کار به مثابه طرز فعالیت صرفاً نشان دهنده چیزی است که کار توسط آن دوران‌ساز می‌شود. و مسأله اساسی، مسأله‌ای که به مدرنیت به این عنوان بر می‌گردد، عبارت است از مسأله مفصل‌بندی بین قراردادیت، کار و سلطه. اگر «شکل-کار-مدرن» با این خصلت «قراردادی» که روی دیگر سکه تقید است تعریف می‌شود، این [شکل-کار-مدرن] در مدرنیت آنجا که این دو شیوه هماهنگی کار دو شکل قراردادیت-سلطه در سطح اجتماعی اند هژمونیک است. مشارکت قراردادی بین اشخاص آزاد و برابر که بلافاصله همچون ارتباط مستقیم پنداشته می‌شود در واقع، لزوماً در سطح یک جامعه (از آنجا که این جامعه به معنای تعاون است) در بازار و برنامه تحقق می‌یابد: دو شکل قطبی هماهنگی اقتصادی عبارت اند از دو بُعد همبسته و متناقض قراردادیت اجتماعی. چنانکه دو اصل سلطه مدرن طبقاتی نیز هستند. قراردادیت بین افرادی بازار در

واقع به تصرف خصوصی ابزار تولید منجر می شود و قراردادیت مرکزی به تصرف دولتی. دو شکل مرتبط هماهنگی عقلانی کار دو شیوه اند که بر پایه آن ها «قراردادیت به ضد خود تبدیل می شود». جوامع گوناگون مدرن این دو امکان قطبی را به انحاء گوناگون به یکدیگر پیوند می زنند. رابطه این ساختارهای سلطه طبقاتی با «فراساختار» قراردادی، به نظر من، تنها چیزی است که امکان می دهد حرکت عام جامعه مدرن را به اندیشه در آوریم.

بنا بر این، «تئوری عامی» را پیشنهاد می کنم که عبارت است از یک تئوری طبقات و مبارزه طبقاتی در جامعه مدرن، که بر نقد قرارداد مبتنی است. این نقدی است که به اعتقاد من، البته هگل آغاز کرده و مارکس آن را بسیار پیش تر برده است، هرچند در چارچوبی هنوز جزئی و محدود. این، مجموعه نظام طبقاتی است که در اینجا به شکل قراردادی نسبت داده می شود (چنانکه به پیشفرض-مفروض اش). آیا باید خاطر نشان کنم که تز من هیچ ربطی به آنچه مطلوب لیبرال ها است ندارد، بلکه برعکس، نفس نابود گرایی مدرن را با مناسبات مدرن طبقاتی و این ها را با قالب (matrice) «قراردادی» پیوند می زند. تنها روی سه نکته که غالباً بد فهمیده شده تأکید می کنم. تئوری فراساختار قصد آن ندارد که جایگزین تئوری ساختار طبقاتی شود: بر عکس، زمینه تئوریک آن را تولید می کند. به بازار در مقابل برنامه و خودگردانی رجحان نمی دهد، بلکه بر عکس: زیرا در برنامه، گفتمانیت (discursivité) بیشتری وجود دارد تا در بازار، و باز هم بیشتر، این گفتمانیت در تعاون مستقیم یا در شبکه ها موجود است. این تئوری با تئوری «نظام جهان»، نظامی که - همانگونه که می دانیم - با چند قراردادیت در مرکز و بردگی بسیار در مناطق پیرامونی رقم خورده است نیز رقابتی ندارد: تئوری نظام جهانی بر عکس، تئوری فراساختاری را پیشفرض دارد (من این نکته اخیر را در مقاله ای که قرار است همراه با چند مقاله دیگر زیر نظر ژرژ لابیگا، تحت عنوان Nouveaux espaces politiques (فضاهای جدید سیاسی) توسط انتشارات لارماتان منتشر شود بسط خواهم داد).

به نظر من، پارادیگم کار در مدرنیت به این مفهوم، دارای هژمونی است. این هژمونی بسیار دورتر از آن حدی می رود که به [بحث] از آنچه «ابداع» کار، به معنای تعمیم آن به عنوان یک طرز کار، یا «خود مختار سازی» مدرن حوزه کار، یا

حتی «مرکزیت» کار مربوط می شود: شکل-کار در نتیجه ارتباط متقابلی که بین اشکال هم‌آهنگی اقتصادی (بازار/برنامه)، قراردادیت (مرکزی و بین الافراد) و سلطه (سرمایه دارانه/دولتی) در عصر جدید برقرار می شود، همان شکل-کاری ست که در کلیت خود، بر جامعه تسلط دارد و این از آنجاست که بر فراساختار و بنا بر این بر ساختارهای جامعه و دینامیسم کلی آن نیز تأثیر می گذارد. به این دلیل است که «شکل-کار-مدرن» دورانساز است.

بخش چهارم: فراتر از شکل-کار مدرن

«ابداع» کار مسلماً چیزی از «افسون زدایی جهان» (désenchantement du monde) در خود دارد، آنجا که این ابداع همان فرایندی ست که آنچه در یک فعالیت واحد، صرفاً شیوه ای مخلوط با شیوه های دیگر (منطقی در پیوند با منطق های دیگر) بود، می تواند توسط آن فرایند، خود به تنهایی ناظر به آن فعالیت باشد و آن [ابداع] را تعریف کند. افسون زدایی زمانی به اوج خود می رسد که این طرز از نظر اجتماعی فایق گردد، یعنی زمانی که اشکال هم‌آهنگی اقتصادی کل اجتماعیت (socialité) را تعیین کرده یا تحت الشعاع قرار دهد. بدین نحو است که باید موضوع «افسون زدایی» را بررسی کرد اگر می خواهیم از دام های نیهیلیسم احتراز کنیم. در واقع، بین رهیافت مارکسی و رهیافت وبری دو اختلاف هست. پروپلماتیک وبری «عقلانیت بر اساس غایت»، دست کم در سطحی ترین برداشت از آن، عبارت است از مفصلبندی خالص وسیله ها با یک غایت به طور کلی. پروپلماتیک ارزش-کار به نحوی مضاعف تعین یافته است. از یک طرف، از جنبه غایت، پروپلماتیک به عنوان «ارزش استعمال» تعیین می شود، جایی که همانقدر معنا در آن نهفته است که فایده مندی؛ بدین معنا که همواره و از قبل، به عنوان ارزش توصیف شده است (به معنای چیزی که می ارزد)، و بدین نحو نمایانگر کیفیت ارزش است، کیفیت در معرض نقد عمومی بودن. از طرف دیگر، از جنبه وسایل، مفهوم «خرج نیروی کار»، چنانکه دیدیم نمی تواند به عنوان مقوله ای «فیزیولوژیک» درک شود که نیروی انسانی را در فضای ابزاری طبیعت به

دیگر نیروهای طبیعت، نسبت دهد (چنین اشتباهی را نزد کسانی می یابیم که تصور می کنند این مفهوم متروک شده است). «خرج نیروی کار» بر عکس، «وسیله» عام را ترسیم می کند، وسیله همه وسایل، که این ویژگی را دارد که با غایت وارد رابطه ای شود که از رابطه ابزاری-وسیله-غایت فراتر می رود: این رابطه دیگر رابطه معنایی ست که در «خود را برای این غایت خرج کردن» وجود دارد. بدین ترتیب، کار به عنوان «شیوه فعالیت» چیز دیگری ست غیر از «عقلانیت بر اساس غایت».

و درست با حرکت از کار، و مشخص تر بگوییم با حرکت از تعمیم کار به مثابه طرز است که باید به موضوع افسون زدایی پرداخت. فهم این مطلب در بیانی جز آنچه این سقوط اسطوره شناسانه در عقلانیت ابزاری به دست می دهد ممکن می گردد، سقوطی که در آن هیچ طرحی برای معنا متصور نیست. طرز کار خصلت های کار را به عنوان شیوه فعالیت ملغی نمی کند. حتی در منطق سود (منطق «تجربید»، در مقابل ارزش استعمال)، موضوع ارزش غایت کار همچنان زنده و برای عموم همواره مطرح باقی می ماند، هم از درون توسط آنان که برای آن [غایت] خود را خرج می کنند یا خرج می شوند، و هم از بیرون توسط کسانی که جهان اشیاء به منظور آنان تولید می شود یا از آنان دریغ می گردد و نیز به آنان که در هر حال مضمون زیست-محیطی ناشی از آن را متحمل می گردند.

اما امکان طرح سؤال، آغاز این پیکار و به پایان بردن آن بستگی به ظرفیت طرف های ذینفع دارد که بخواهند به عنوان فعالین اجتماعی به سطحی که انجام این وظیفه ایجاب می کند ارتقاء یابند.

حال آنکه اگر شکل-کار مدرن دورانساز است، محدوده های مدرنیت و افق نوعی پسا-مدرنیت، به معنای خاص کلمه، را نیز ترسیم می کند، یعنی دورانی که نوعی منطق اجتماعی بر آن غالب است که در آن «شکل-کار-مدرن» دیگر غلبه ندارد.

در چنین دورانی، از نظر تاریخی از [خصلت] تعیین کننده کار چیزی کم نمی شود. برعکس: تحول شرایط تولید تبدیل به هدفی می شود که هشیارانه تر دنبال می گردد. با وجود این، به يك معنا [کار] دیگر اجتماعاً مرکزی نمی ماند. شخص ممکن است در کار شکوفا شود در صورتی که بتواند در فعالیت های دیگر، وسایل

این شکوفایی را بیابد و به همان نسبت نیز در این دیگر فعالیت ها خود را شکوفا و محقق می کند. این مشروط است به اینکه شکل-کار-مدرن با توان های بالقوه «ساختاری» (یعنی طبقاتی) سلطه و تجرید که متعلق به آن [شکل-کار-مدرن] هستند دیگر غالب نباشد.

چنین چشم اندازی طبعاً موکول به شرایط مختلف است و مشخصاً وظایف نوینی را تعیین می کند تا به اهدافی برسد که می توان آن ها را در دو بیان به هم پیوسته ترسیم کرد. از یک طرف، اینکه کاهش چشم گیر زمان کار راه را برای فعالیت های دیگری باز کند تا رابطه بین خود را به نحو دیگری غیر از شکل-کار هماهنگ کنند. و از طرف دیگر اینکه بعد علمی ارتباطاتی تولید که از این پس در شکل-کار دچار تنگنا ست رشد کند. به این شرط است که نوعی همگنشی رشد می کند که توان بالقوه بتوارگی، استثمار و دستکاری ملازم «شکل-کار-مدرن» (و همینطور ملازم رابطه کالایی-سازمانی) را که بر جامعه معاصر غالب است تضعیف می کند.

اما برای این کار، باید بتوان از «خرد/ذهنیت عمومی» (général intellect) (یا خرد ژنرال) سخن گفت به همان معنا و عنوانی که از ژنرال زمستان^(۱)، می توان گفت. یعنی مانند سخن گفتن از این هزار گانه، بی نام و هزار چهره که هیچ رئیس یا شعاری نمی تواند آن ها را یکجا گرد آورد و می داند که چگونه قدرت و وزن خود را در پروژه ای بیابد که از هزاران ابتکار همسوی یکدیگر فراهم گشته که ماهیت اشیاء با همهء سختگیری خویش نمی تواند آن را الزامی نماید، ولی سببیت زمانه آن را اقتضا می کند. آنگاه است که دوران دیگری فراخواهد رسید.

ترجمهء حق شناس و ساعی

یادداشت‌ها:

* Jacques Bidet، استاد فلسفه در دانشگاه پاریس ۱۰ (نانتتر)، از آثار وی: «با کاپیتال چه باید کرد؟»، «مارکس و بازار» و «تئوری مدرنیت»...
^۱ - اشاره است به لشکر کشتی ناپلئون به روسیه و شکست او در فصل زمستان. بازی با کلمات général intellect (خرد عمومی) و Général Hiver (ژنرال زمستان) - م.

تزهایی در بارهء شیوهء تولید روشنفکری

آنپس و گابور کاپیتانی(*)

۱- نقطهء عزیمت ما، بر خلاف نقد پسامدرن، این نگرش است که تئوری شکل بندی اجتماعی، تئوری شیوه های تولید از شمار پربار ترین نظرات در آثار مارکس است. عمق تحلیلی که مارکس و چند تن از شاگردانش از سرمایه داری ارائه داده اند - تحلیلی که عموماً صحتش پذیرفته شده - دقیقاً از این واقعیت ناشی می شود که جامعهء صنعتی مدرن را که مبتنی بر بازتولید گسترده است، در متن فرآیندی تاریخی جای داده، شکل بندی و جایگاه خاص آن را در رشد و بالندگی نوع بشر مشخص می سازند. بدین ترتیب، آشکار می شود که این شکل بندی نیز ابدی نبوده و مارکسیسم در بارهء جوهر جامعه ای که جایگزین سرمایه داری خواهد شد و شرایط تکوین آن به تأمل می پردازد.

۲- تز دوم ما این است که مارکس زمانی که طبقهء کارگر را به مثابهء عامل (سوژه) امکانات نوین در نظر می گیرد اساساً در اشتباه است. اشتباه او - با توجه به جنبش کارگری ضد سرمایه داری زمانه اش و با در نظر داشتن تضاد همیشگی منافع کارگری با سرمایه - کاملاً قابل فهم است، اما فرض يك تحول سوسیالیستی که با انقلاب پرولتری و طبقهء کارگر رهبری شود، مارکس و شاگردانش را با همین تئوری شکل بندی [اجتماعی] در تضاد قرار می دهد. واقع، بنا بر شرح دیالکتیکی جوامع طبقاتی که جایگاه شکل بندی ها را از پویایی تعارض های طبقاتی استخراج می کند، طبقهء کارگر - یا به عبارت دقیق تر پرولتاریا به معنای مارکسی کلمه - خود جزیی از سرمایه داری است، یکی از عوامل درونی آن است، و به این عنوان، حفظ شیوهء تولید سرمایه داری مهمترین مصلحت او است (۱)، همان طوری که برای دهقانان زمان فئودالیسم نیز ایدال این

نبود که فنووالیسم را سرنگون کنند - رهبران شورش های دهقانی، در صورت پیروزی، به شاهان جدید فنووال تبدیل می شدند. (در باره شکل بندی های اجتماعی پیشین [پیش از سرمایه داری] توضیحاتی که از جانب مارکسیست ها داده شده، متفقاً مؤید چنین امری ست، حال آنکه برعکس، آن ها تلاش می کنند با به کارگیری انواع ترفندهای نظری مثل «طبقه برای خود»، « آگاهی طبقاتی که از بیرون می آید»، و غیره - ثابت کنند که طبقهء کارگر از این قاعده مستثنا ست.)

۳- بدیل حقیقی - همانطور که در شکل گیری هرگونه شیوهء تولید شاهدیم - عبارت است از سازماندهی جدید تولید. [در حالت سرمایه داری]، این سازماندهی جدید مبتنی ست بر اصولی غیر از فایده و رقابت، که ما کوشیده ایم تعریفی از جوهر آن به دست دهیم (بی آنکه اصطلاحاتی وضع کنیم که در مقایسه با آنچه نویسندگان دیگر به کار می برند اساساً جدید باشد) و بدین سان آن را «شیوهء تولید روشنفکری» می نامیم. در واقع، وقایع نیمهء دوم قرن بیستم به نحوی چشمگیر به ما نشان می دهند که توضیحاتی که مارکس و شاگردانش در بارهء ظهور شکل بندی های نوین داده اند همچنان معتبر و کارا ست و این - برخلاف آن فرمول استثنائی که مارکس و شاگردانش [در حالت سرمایه داری] فرض گرفته اند و بر اساس آن پیش بینی می شود که يك انقلاب سیاسی می تواند شرایطی زیربنایی را برای يك شیوهء تولید جدید ایجاد کند - بر پایهء همان اصولی عمل می کند که همواره بر ظهور شکل بندی های نوین اجتماعی ناظر بوده است: عملکردهای محافظت از خویش که از سوی کهنه انجام می شود خود ساختارهای جهان نوین را می آفریند و تحکیم می بخشد و سپس نقش هرچه مسلط تری را برای آن ها فراهم می نماید (۲).

۴- تا اینجا ما عملاً همان استدلال هایی را پی گرفته ایم که کنراد و سزلی در کتابشان («راه روشنفکران به سوی قدرت طبقاتی») آورده اند و ما این گفته را قبول داریم که مارکسیسم با نفی سرمایه داری و عزیمت از چشم انداز آینده، ایدئولوژی مناسب طبقهء کارگر نیست، بلکه ایدئولوژی روشنفکران و تولید کنندگان فکری ست. ما در تز خویش مایلیم عقیده ای بر خلاف این اثر بنیادین ارائه دهیم.

به نظر ما سز زلنی و کنراد از شباهت شکل گیری سرمایه داری [و تولید روشنفکری] در زمینه ای استفاده می کنند که حقیقتاً معتبر نیست. در سطور بعد نشان خواهیم داد که تولید روشنفکری به عنوان قدرت طبقاتی، معنایی ندارد و شکل گیری آن واقعاً مستلزم یک جامعه «بدون طبقه» است. برداشت آن ها همچنان تحت تأثیر برداشت استالینی (و گاه مارکسی) از جامعه است که پیش از هر چیز بر جنبه های سیاسی و مربوط به قدرت تأکید می ورزد (۳). جوهر [نظام] نوین نه در تصرف و اعمال قدرت توسط یک گروه اجتماعی مشخص، بلکه برعکس، در سازماندهی تولید بر پایه های نوین و در همیاری نمونه وار (پارادایگماتیک) روابط زندگی روزمره است (۴).

۵- ما کوشیده ایم پیشروی شیوه تولید روشنفکری را در قرن بیستم در مقالات منتشره در مجله *Eszmélet* (و نیز در *آکتوئل مارکس*) تحلیل کنیم. ما در آنجا علائم و نشانه های این گرایش را - که در زیر فهرست وار می آید - ذکر کرده ایم (فهرستی که نباید پایان یافته تلقی شود):

- افزایش ارزش مجدد و دائمی نقش ابتکارات و ارزش اضافی نسبی منتج از آن (به فراخور افزایش موانع در برابر بالا رفتن ارزش اضافی مطلق)؛
- اهمیت فزاینده جنبه های فکری، حتی در زمینه فعالیت های سنتاً یدی؛
- کاهش دائمی نسبت کارگران یدی به نفع کارگران فکری (ظهور یک پرولتاریای انگلی - به معنای باستانی کلمه - از طریق گسترش بیکاری، شبیه آنچه در طبقه کارگر رخ داد، هنگامی که دهقانان با محروم شدن از زمین از قید آن رهایی یافتند)؛
- ارزش یافتن اطلاعات به زیان ایدآل سود سرمایه و تولد ارتباطات جهانی کامپیوتری؛
- بروز علائم دائمی بحران که افول نهائی پارادایگم فردگرایانه را (که دست کم ۴۰۰ سال و برخی از عناصر آن ۸۰۰ سال سابقه داشته است) اعلام می کنند؛
- پیشروی امر فردی چه در تولید و چه در مصرف، به زیان موجودیت توده صنعتی، بدون اینکه این امر نکته پیشین را نقض کند.

۶- بر پایه تفسیری که ما داریم، پدیده های سیاسی متعددی را در نیمه دوم قرن بیستم می توان همچون تعریفی تدریجی و کورمال تلقی کرد که پارادایم جدید از خودش ارائه می دهد. جنبش های دانشجویان در سال ۱۹۶۸ هنوز می کوشیدند تضاد منافع خود را با سرمایه از طریق نوعی بی خیالی و تهور که با رفتار خرابکاران قابل مقایسه بود بیان کنند (آن ها حتی به سبک ۱۹۱۷ لباس می پوشیدند، حال آنکه اهداف نهفته جنبش آنان با آن لحظه تاریخی نقاط واقعاً مشترک چندانی نداشت)؛ سبزه ها با کمی آگاهی بیشتر، به رغم آنکه به جوهر تولید روشنفکری واقعاً پی نبرده اند، با حمله بردن به یکی از عناصر روح الگوی سرمایه داری یعنی سلطه فایده گرایی (utilitarisme)، در نقطه مقابل آن قرار می گیرند. (در مورد آن ها، چرخش در پارادایم مشهود است: از خلال آرمان ایجاد توازن زیست محیطی، اصول کیفیت و نیاز - که با تولید روشنفکری متناسب است - در نقطه مقابل جامعه صنعتی و بازار قرار می گیرد که مبتنی بر اصول رقابت و سود است.) همچنین می توان به عنوان یک نشانه ثانوی خاطر نشان کرد که رقابت احزاب، مثل رقابت بازار ذخائر خود را هرچه بیشتر به پایان می رساند و به نظر می رسد که اشکال مدرن تر و جذاب تر عمل سیاسی را در جنبش هایی می توان یافت که از این پس دیگر نه حول منافع گروهی فراتر از افراد، بلکه منطبق با نیازهای شخصی و دقیق تر بگوییم با عناصری از آن نیازها که با یکدیگر حرکتی هماهنگ دارند، متشکل می شوند.

۷- بدیهی ست که نویسندگان پدیده های نو را به اشکالی متفاوت تفسیر می کنند، اما، بوردیو و هابر ماس با اینکه عناوین گوناگونی به پارادایم جدید می دهند، در واقع از یک چیز سخن می گویند. «انحطاط جهان غرب» صریحاً به معنای انحطاط دنیای سرمایه داری ست، و پدیده های نوین، از علوم «عصر جدید» (new age) گرفته تا امکان نوین دموکراسی مستقیم که از طریق کامپیوتر تأمین می شود خواهند توانست در اوضاعی که هم اکنون غیر قابل پیش بینی ست، در مناسبات یک شکل بندی نوین اجتماعی مستقر شوند (هرچند - بنا به برخی سناریوهای بدبینانه - شکل بندی وضع جدید به حذف «رم» سرمایه داری توسط بربرها خواهد انجامید و کار را از جهاتی، در سطحی پایین تر، از سر خواهد

گرفت). آن‌ها که وضع جدید را به عنوان «جامعه اطلاعاتی» تعریف می‌کنند، صرفاً عنصر تکنیکی - تکنولوژیکی پدیده‌های نوین را می‌گیرند و این احتمال را حفظ می‌کنند که این پدیده‌ها بتوانند در چارچوب‌های سرمایه‌دارانه تحقق یابند (و این وضع می‌تواند همچنان تا چندی دیگر ادامه داشته باشد).

با وجود این، ما فکر می‌کنیم ماهیت تغییراتی که در جریان است صرفاً تکنیکی نبوده، و با تغییر اجتماعی جهانشمولی رو به رو هستیم که مقدمات اخلاقی نوین، مقولات فلسفی نوین و نوعی جهان بینی را پدید می‌آورد که جایگزین سلطه سرمایه خواهد شد، سرمایه‌ای که به تدریج برای تولید روشنفکری به صورت امری بیهوده در می‌آید. منطق تولید روشنفکری به کلی از منطق فایده‌گرای سرمایه‌دار متفاوت است: محصول فکری، در شکل ایدئال‌ش، با مصرف از میان نمی‌رود، و حتی در نتیجه مصرف افزایش می‌یابد؛ محصول فکری ماهیتاً با انحصار در تضاد است، و برای توسعه یافتن نیازمند آن است که به تصرف کسان زیادی درآید؛ محصول فکری نه از تقاضا، بلکه از نیازهای افراد ناشی می‌شود؛ بدیهی است که این خصایص در جامعه‌ای که بر پایه نیازها و همبستگی بنا شده باشد، نظیر جامعه‌ای که در آثار پیش‌ترس مارکس تشریح شده است، آزادانه تر و هماهنگ‌تر با طبیعتشان می‌توانند شکوفا شوند تا در چارچوب یک تولید سرمایه‌دارانه.

۸- هر شیوه تولیدی نوین، با تولد اشکال نوینی از تولید، در گوشه‌ای از جامعه، ظاهر می‌شود که بنا به خصلت‌های ساختاری‌شان اشاعه می‌یابند. این ظرفیت ناشی از این واقعیت است که ساختار آن‌ها مستعد آن است که به یک اصل نوین سازمان‌دهنده بدل شود و بدین طریق دلالت و معنای تازه‌ای برای عناصر مختلف هستی اجتماعی فراهم کند. این امر عموماً نه فقط از طریق تولد یک عنصر نوین، بلکه توسط یک برخورد، یک سنتز از عناصر نوین متعدد یا کارکرد نوینی از آن‌ها تحقق می‌یابد. در جریان شکل‌گیری سرمایه‌داری، انباشت سرمایه (که باعث ظهور سرمایه‌های مالی و آفرینش شکل نوینی از تولید گردید) و صنعت کارخانه‌ای چنین نقشی داشتند: نظام نوین سازمان اجتماعی، یعنی سرمایه‌داری توانست از تلاقی این دو عنصر زاده شود.

یکی از عواملی که در شکل‌گیری شیوه تولید روشنفکری نقش دارد، خود علم اجتماعی است. علم اجتماعی، از زمانی که به خصلت ایدئولوژیکی خود وقوف می‌یابد، و به‌یمن همین وقوف، شیوه تولید را متعین می‌کند. آثار مارکس و شاگردانش نخستین ظهور این شیوه تولیدی بدین معنا است. این آثار با «افشاء» [همه] محصولات فکری تاریخ، تئوری‌ها و ایدئولوژی‌ها به مثابه ایدئولوژی، و اثبات اینکه این‌ها بازتاب فرآیندهای اقتصادی-اجتماعی هستند برای علوم اجتماعی، تئوری‌ها و ایدئولوژی‌ها این قابلیت را فراهم کردند که در فرآیندهای اقتصادی - اجتماعی تأثیر بگذارند. بدین ترتیب، آن‌ها [علوم و تئوری‌ها] از بازتاب دهنده‌های ساده یعنی ایدئولوژی‌هایی که توسط مناسبات اقتصادی اجتماعی تعین یافته‌اند فراتر رفته، و امکان می‌یابند که در آن‌ها مداخله آگاهانه و جهت‌دار کنند (همان‌طور که حاکمیت اقتصاد جامعه بورژوازی و شرط آن، یعنی رهایی اقتصاد از قیود فئودالی، با وقوف به تعین «زنجیر شده» اقتصاد در درون ساختار فئودالی تحقق یافت). نخستین اقدامات شیوه تولید روشنفکری نشانه‌های دخالتگری (و نشانه‌های تحول علوم اجتماعی به یک نیروی مستقل و مؤسس) هستند. مضمون این اقدامات ابداع آگاهانه و جهت‌دار شکل‌بندی‌های اجتماعی، با عزیمت از اهداف علمی - تئوریک - ایدئولوژیک است. تجربه «سوسیالیسم» را باید نخستین نتیجه آن شمرد، تجربه‌ای که از بسیاری جهات زودرس بوده است. (خصلت‌های غیر عقلانی مختلفی که در سوسیالیسم دولتی شاهد بوده‌ایم دقیقاً بدین سبب است که ساخت جامعه توسط ایدئولوژی و صرفاً ایدئولوژی معین شده بود. اینکه کارکرد اقتصاد - به جای آنکه توسط فعالین اقتصادی تعیین گردد - توسط نقطه نظرهایی معین شود که «کلیت جامعه» آن‌ها را به لحاظ ایدئولوژیک تعریف کرده نیز ناشی از نقش ایدئولوژی به عنوان بنیانگذار است، و می‌توان بعینه دید که دستگاهی که بر ابزارهای تولید اعمال کنترل می‌کند بسیار بیشتر خواهان آن است که تا حد ممکن اختیارات خود را گسترش دهد - و بنا بر این، ایدئولوژی را حاکم کند - تا اینکه توسعه‌ای را محقق کند که از اجبارهای عقلانی اقتصاد و غیره ناشی می‌شود). این «سوسیالیسم» که فاقد شرایط متعدد شیوه نوین تولید است شکلی غیر عقلانی و محکوم به شکست می‌باشد و از آن چیزی باقی نمی‌ماند مگر نقطه مشترکی که با شکلی پیشرفته‌تر دارا

ست، یعنی نقش مسلط علم اجتماعی - نقش مسلط ایدئولوژی - در تعیین اجتماعی. معهدا، با ورود برنامه مارکسی به صحنه، امکان نوینی پیدا شد، و شکل‌بندی اجتماعی حاکم یعنی سرمایه داری بدون تأخیر آن را به آزمایش گذارد که مثال های آن را می توان در «ناسیونال - سوسیالیسم» و در لیبرالیسم ایدئولوژیک مسلط پس از جنگ جهانی دوم مشاهده کرد: آزمون هایی که در نظر دارند ابزارهای شیوه نوین تولید - یعنی نقشی که ایدئولوژی به عنوان تغییر دهنده جامعه دارد - را به منظور حفظ چارچوب های کهنه به کار گیرند.

با وجود این، نقش تأسیس کننده ایدئولوژی و علم اجتماعی، تنها یکی از عوامل شیوه نوین تولید است. عامل دیگری که در درون سرمایه داری مسلط رشد می کند ناشی از نسبت فزاینده عامل فکری ست در تولید از نقطه نظر اقتصادی: این پدیده که در نفس منطق تولید سنتی سرمایه جریانی دارد به متلاشی شدن چارچوب های قدیمی مناسبات تولیدی می انجامد - برای مثال، مناسبات صنعت کارخانه ای و موجودیت اجتماعی شهرهای بزرگ که در خور آن صنعت سازمان یافته بود. (ما در ترهای ۷-۵ خود به این پدیده اشاره کردیم.) این امر نشان می دهد که سرمایه می کوشد این دو عامل را به هر قیمتی شده از یکدیگر دور کند. شیوه نوین تولید نمی تواند مسلط شود مگر درحالی که این دو عنصر تلاقی کنند، همانطور که پیروزی سرمایه داری بدون تلاقی صنعت و سرمایه مالی تحقق نمی یافت.

۹- نقش مقدم ایدئولوژی البته می تواند به اشکال دیگری غیر از شکل واحد و یک تکه ای که تا کنون شناخته شده آشکار شود، یعنی برعکس، ما باید توجه کنیم که در حالت عادی شیوه تولید روشنفکری، جامعه توسط علم اجتماعی به نحوی سازماندهی شده است که این شیوه تولید را گسترش دهد، بدین ترتیب، [این شیوه تولید] به شکلی از تولید بدل می شود که عموماً و به طور انبوه به اجرا در می آید و بنا بر این الزاماً تعددگرا خواهد بود. غیر ممکن است که شیوه نوین تولید را بر اساس ساخت شیوه های پیش از آن فهمید و آن را از قوانین اقتصاد یا سیاست استخراج کرد (آنطور که مارکس به هنگام تشریح سرمایه داری انجام داد). برعکس، باید به تحلیل منظم (سیستماتیک) بنیاد های شکل بندی و کارکرد

نظام اطلاعات و نمادها، یعنی پایه های مسلط جامعه پرداخت، زیرا در جهان شیوه نوین تولید اقتصاد، سیاست و غیره به این نظام بستگی دارند؛ درست مثل نظام های پیشین، در سرمایه داری نظام اقتصادی حاکم است، یا در فنودالیسم [مناسبات] مبتنی بر بندگی رعیت در برابر ارباب؛ به عبارت دیگر در نظام ها [ی اجتماعی] روابط میان مدارج گوناگون و وابستگی ها تعیین کننده اند؛ در مورد سرمایه داری، نظام اقتصادی تعیین کننده کارکرد سیاست، روابط شخصی، یا فرآورده های ایدئولوژیک است، حال آنکه در فنودالیسم امکانات سیاسی، ایدئولوژیک یا اقتصادی از وابستگی های فنودالی ناشی می گردد. در شیوه تولید روشنفکری، نظام نمادین علم اجتماعی-تئوری-ایدئولوژی نقطه عزیمتی ست برای تفسیر کلیه قلمرو های دیگر (۵).

۱۰- برای فهم تئوریک خصلت های شیوه تولید روشنفکری (که مستلزم کاری معنوی ست)، تفسیر مقوله ذهن نیز ناگزیر می نماید. در شرحی که هگل ارائه می دهد برخی از عناصر هرآینه از اهمیت عظیمی برخوردارند: (۱) تأمل در باره خویش (این یک خصلت اساسی ست که تولید مادی را که بر موضوع (ابژه) بیرونی خویش متمرکز است، از تولید فکری متمایز می کند)؛ (۲) این واقعیت که جهان شناخته شده، به شکل «نشان و رد» در ذهن تراکم می یابد، نقش مقدم اطلاعات را که باید به عنوان واحد پایه ای ارزیابی کنیم به ما یادآوری می نماید، همانطور که ما نقش روابط مالی را در شیوه تولید سرمایه داری مقدم ارزیابی می کنیم؛ (۳) جوهر مادی ذهن حرکت آن است، که از یک سو دارای نقش تغییر دهنده پارادایم در پهنه فلسفی ست، برخلاف دریافت اتمی - موندشناسانه علوم که توسط جامعه صنعتی - تولید کننده ابژه ها تعیین می یابد، [دریافتی که] در عصر بورژوازی، با علمی که بر فیزیک اجسام متمرکز اند و انسان شناسی ای که بر فرد متمرکز است تسلط دارد؛ از سوی دیگر پیشفرض این حرکت سازماندهی جامعه است: الف) حول تولید تغییرات و نه تولید ابژه ها؛ ب) حول مناسبات و نه افراد؛ پ) حول شناخت زیبایی شناسانه و علمی جامعه که حرکت های معنوی را تحلیل و درگون می کند، و نه حول علوم طبیعی که جهان ابژه ها را مطالعه و بررسی می نماید.

۱۱- اینکه جامعه مبتنی بر شیوه تولید روشنفکری سرانجام به صورت مسلط در آید مشروط به عوامل متعددی است که دو مورد از مهمترین آن ها احتمالاً موارد زیر باشند: نخست اینکه موقعیت تولید روشنفکری در بخش بزرگی از جهان بسیار ضعیف است (به رغم اینکه ممکن است حتی در این جوامع، به یمن بلند پروازی های رهایی بخش تولید تشدید شده روشنفکری سریع تر به پیش رفت تا با تلاش هایی که اقتصاد بازار برای «جبران» [عقب ماندگی] به کار می برد)؛ دوم اینکه اغلب تولید کنندگان فکری هنوز به نقش خاص خویش وقوف نیافته اند و اهداف خویش را تابع جاه طلبی های دیگران، به خصوص جاه طلبی های سرمایه و طبقه کارگر می کنند (۶). از این پدیده وقایع زیر نتیجه می شود: مسلم است که غالب روشنفکران، در سراسر دنیا خود را در خدمت تبلیغ ایدئولوژی حفاظت از خویش سرمایه قرار داده اند: به عنوان تولید کننده به سرمایه خدمت می کنند، فعالیت های آنان امروز نیز به سود سرمایه است، هدف های آن ها نیز در اندرون جهان سرمایه باقی می ماند. و جای هیچ تعجیبی هم نیست؛ داعیه اولیه بورژوازی سرمایه دار در حالی که هنوز زودرس بود نیز مشتمل بود بر خواست به دست آوردن مقامات و قلمروهای اشرافیت، ادغام شدن در نظام فئودالی، حتی در دوره ای که سرمایه او پشتوانه عمده طبقات حاکم فئودال محسوب می شد. (روشنفکران امروز نیز خواستار ثروتمند شدن اند، متعهد می شوند که آزادی رقابت را توصیه کنند، اما به انحصار تمایل دارند: آن ها اصل رقابت را از آن خود می کنند و فرآورده های فکری خویش را پنهان می دارند یا با آن ها به داد و ستد می پردازند و غیره.) از سوی دیگر، فقدان «آگاهی [به نقش خویش]» باعث «آگاهی کاذب» دیگری می شود، متعلق به روشنفکرانی که گمان می کنند وظیفه آن ها خدمت به طبقه کارگر است (۷). اینکه جوامع موسوم به سوسیالیستی محکوم به شکست بودند تا حدی به دلیل زیر است: از آنجا که آن ها دیکتاتوری هایی سیاسی بودند که برای خدمت به پرولتاریا ساخته و پرداخته شده بودند، نتوانستند کادرهای شایسته ای برای شیوه تولید روشنفکری بشوند، با وجود این، ما فکر می کنیم که سزلینی و دیگران حق دارند بگویند که قدرت در آن جوامع توسط روشنفکران، یعنی تولید کنندگان فکری اعمال شده و اینکه اقدامات زیادی درست

به دلیل کمک به توسعه تولید روشنفکری انجام گرفته است. («آموزش، آموزش، آموزش، آموزش» - شعار لنین، که بجا و نابجا نقل می شد، برنامه های مدرنیزاسیون، و غیره حاکی از این بود. در این کشورهای موسوم به سوسیالیستی شاهد نوعی «اضافه تولید» روشنفکری نیز در مقایسه با هنجار های سرمایه داری هستیم - امروز بازگشت به سرمایه داری می کوشد این امتیاز، این چند دستاورد اجتماعی را که تحقق نسبی «اصل نیازها» بود به قهقرا برگرداند.) ما این امکان را نداریم که دوباره و در جزئیات به این تحلیل بپردازیم که چگونه و چرا کشورهای موسوم به سوسیالیستی ناکام ماندند: شکست آن ها همانقدر گریز ناپذیر بود که شکست دولت-شهر های رونسانس، که می کوشیدند پارادایم سرمایه دارانه، پارادایمی را که برفراز جامعه شناور بود به نحوی زودرس و آمیخته با عناصر فئودالی تحقق بخشند، دلیل آن هم این است که سرمایه داری کردن روستا اصلاً وجود نداشت و صرفاً توسط ضد انقلاب سیاسی در دوره باروک (baroque) تحقق یافت. نظیر این فرآیند، مرحله ای ست از شکل گیری شیوه تولید روشنفکری که ما امروز در آن به سر می بریم، مرحله ای که این شیوه، در چارچوب های بازسازی سیاسی سرمایه داری، ساختارهای تولیدی تعیین کننده را کسب می کند (صنعت در رژیم های به اصطلاح سوسیالیستی [سابق] از یک طرف بر یک شیوه کارکرد کارخانه ای تکیه دارد و از طرف دیگر بر محور سود مختص جوامع سرمایه داری متمرکز است. به این ترتیب، ادغام آن در ساخت سرمایه داری حاکم در سطح جهانی، یعنی در ساختی که به تولید روشنفکری ارج می نهد از ارزش تولید کشورهای «سوسیالیستی» کاسته و تلاش آنان را برای جبران [عقب ماندگی] به شکست کشانده است) (۸).

۱۲- غالب شدن شیوه تولید روشنفکری فقط زمان لازم دارد، اما چقدر، کسی نمی داند. نشانه های خوش بینانه وجود دارد: دانشوران با انکار هرگونه ایده انحصار یا سود، آخرین اکتشافات را از طریق شبکه های کامپیوتری رد و بدل می کنند، اندیشمندان پسامدرن به جای «من» (ego)هایی «با ماهیت مبتنی بر وجدان» و متعلق به عصر مدرن، از «افرادی مستقل، دارای ماهیت مبتنی بر ذهنیت و مسؤول دیگران» (۹) سخن به میان می آورند.

شیوه تولید روشنفکری بدیلی ست برای شیوه تولید سرمایه داری زیرا، درست مانند آن، از نیرویی محرك برخوردار است. این نیروی محرك برای یکی میل به سود است و برای دیگری، میل به شناخت. تعریف های شایسته از ایدآل های شیوه تولید روشنفکری لزوماً به اتوپیکری نمی انجامد. وقتی سخن از «جامعه اشتراکی»، «اصل کیفیت»، «خودمختاری»، «میل به شناختن»، و غیره در میان است، نباید، آنطور که در دوره مهدویت سوسیالیسم فکر می کردند، پنداشت که منظور جامعه ای ست بدون نزاع، شاعرانه و شریف که جایگزین سرمایه داری خواهد شد. خیلی ساده، منظور جامعه ای ست که بر پایه اصول دیگری بنا شده، بی آنکه آن جامعه بیان تحقق هماهنگ آن اصول باشد؛ همانطور که سرمایه داری ایدآل های پایه ای خود، یعنی اصول آزادی، برابری یا اصل فردیت را بی وقفه لگدمال می کند، به رغم آنکه بدون شك بر همین پایه ها سازمان یافته است.

ماهیت متناقضی که ویژه هر جامعه ای ست در شیوه تولید روشنفکری نیز مصداق دارد. منشأ تناقض این است که تولید روشنفکری، همانطور که شکل افراطی آن در سوسیالیسم دولتی به خوبی نشان داده است، همیشه بیان نوعی عقلانی کردن است (از این هم فراتر، خود فراگیر کردن عقلانی کردن است، زیرا شیوه تولید روشنفکری رشد یافته - برخلاف عقل گرایی های پیشین، مثلاً عقل گرایی اقتصادی بورژوازی - عرصه را برای تلاش های متعددی از عقلانی کردن باز می گذارد). با وجود این، هر کوششی برای عقلانی کردن بی وقفه با مقاومت جامعه رو به رو می شود، دلیل آن هم این است که هرگونه عقلانی کردن کوششی ست که تعمیم یک جنبه جزئی را در مد نظر دارد، و هرچه این کوشش برای گسترش دادن این جنبه جزئی به دیگر بخش های جامعه قوی تر باشد، غیر عقلانیت نتایج مهم تر خواهد بود. (این خصلتی ست که در همان سوسیالیسم دولتی هم کاملاً مشهود بود، با وجود آنکه نمی توان [در آنجا] از تعدد گرایی غنی ویژه عقلانیت سخن گفت، زیرا تولید روشنفکری هنوز فعالیتی نبود که در جامعه رایج باشد، بلکه اراده یکپارچه ای بود که از سوی یک مرکز واحد تحمیل می شد؛ حال آنکه خصوصیت عقلانی کردن منحصر به فرد و یکپارچه به غیر عقلانی کردن منتهی می شود همانطور که کوشش های عقلانی کردن تعددگرا با همین خطر تهدید می شوند.) اما این نباید ترسی برانگیزد: هیچ جامعه انسانی وجود ندارد

که به این یا آن نحو به غیر عقلانیت راه نبرد، که در تناقض با اصول خود نباشد؛ این نتیجه ذات انسانی ست، زیرا انسان موجودی ست که ویژگی ژانر (genre) و وحدت نوع آن از تفاوت و مقاومت افرادی که این نوع را تشکیل می دهند در برابر آن وحدت ناشی می گردد. به نظر می رسد که شیوه تولید روشنفکری امروز از امتیاز بیشتری برخوردار است تا شیوه های پیشین، [زیرا] این شیوه به نسبتی که کوشش های عقلانی کردن را متعدد می کند، غیر عقلانیت را نیز متعدد می کند (این درست همان خصلتی بود که پیش از این در سوسیالیسم دولتی به شکل کمبود، به گونه ای سلبی وجود داشت) و بنا بر این، خود را منعطف تر از دیگر جوامعی نشان می دهد که در پی آمدهای غیر عقلانی یک عقلانیت مسلط منجمد شده بودند و تنها پیروزی انقلاب یک شکل بندی جدید اجتماعی می توانست آن را از میان بردارد و غیر عقلانیت های دیگری را جایگزین آن کند.

۱۳- شیوه تولید [جدید] زمانی مسلط خواهد شد که اصول آن در کلیه سطوح زندگی اجتماعی، پارادیگم سرمایه داری را عقب زده خود جایگزین آن شود. باید توجه کنیم که سرمایه برای آنکه سلطه خود را تأمین کند نیازمند طرفدارانی در درون طبقه فئودال مسلط بود: افراد درک کرده بودند که اگر سرمایه دار هم باشند بیش تر به نفعشان است تا فقط آریستوکرات بمانند (این احتمال بدیلی را که کارگران در آن سلطه داشته باشند نفی می کند، در حالی که تولید کننده فکری شدن گرایش تقریباً عامی ست در درون طبقه مسلط سرمایه دار).

۱۴- همان طور که شیوه تولید روشنفکری در چارچوب مناسبات سرمایه داری تحول پیدا می کند، مبارزه دو پارادیگم در تمام لحظات موجودیت اجتماعی محسوس است. این دو پارادیگم در عمق وجود هریک از ما با یکدیگر درگیرند، کلیه تصمیمات ما در خدمت این یا آن عمل می کنند: یا در محافظت از کهنه، یا در گسترش نو. طبقه کارگر کلاسیک موضوع (بژه) این پیکار است، زیرا کارگر نمی خواهد و نمی تواند بخواهد که برای ابد کارگر بماند (یعنی از یک سو محروم از بخشی از ارزشی که تولید می کند و لذا استثمار شده، و از سوی دیگر مجبور به کاریدی و بنا بر این، دچار محدودیت در شکوفایی) (۱۰).

برعکس، اگر بخواهد ارتقاء یابد، پیشروی اش می تواند یا با بورژوا شدن، ثروت اندوزی و سرانجام شریک شدن در سود سرمایه تحقق یابد، یا از طریق پیشروی فکری و چند برابر کردن لحظات فکری کار (۱۱).
از این دو کدامیک برگزیده خواهد شد؟ در قرن بیست و یکم مسأله پایه ای این است.

ترجمهء حق شناس و ساعی

یادداشت:

* Agnès et Gabor Kapitany در بوداپست (مجارستان) مجلهء Eszemelet (زندگی ذهن) را که يك نشریهء تئوریک چپ است منتشر می کنند.

وپاورقی ها:

۱- به منظور مستدل کردن این نظر می توانیم به عنوان مثال به مقاومت شدیدی اشاره کنیم که پرولتاریای کشورهای سرمایه داری پیشرفته در مقابل تلاش سبزها (به قصد یافتن يك بدیل حقیقی برای تولید سرمایه دارانه) از خود نشان می دهند - آن هم به بهانهء حفظ مشاغل شان. اگر به داعیه های موفقیتی توجه کنیم که «آگاهی پرولتری نمونه وار» ابراز می دارد، شاهد همان ایدآل های بورژوایی نمونه وار خواهیم بود؛ این را می توان در برخی از خطوط جهان بینی و عمل «دیکتاتوری های پرولتری» که موقتاً به پیروزی رسیدند مشاهده نمود؛ سرمایه داری که جامعهء [تولید] نعم اجتماعی ست همین پدیده را به کار گرفت تا «مبارزهء طبقاتی کلاسیک» را خنثی کند و به همین دلیل است که «پرولتاریای مارکس» طی سه دههء آخر قرن بیستم به تحلیل رفته و به «جهان سوم» نقل مکان کرده است.

۲- معمولاً جنبش های سیاسی تنها کاری که می کنند امحاء واپسین موانعی ست که بر سر راه مناسبات پیروزمند قرار دارد، زیرا سیاست کندتر از جامعه واکنش نشان می دهد. پرسش برای فهم اینکه آیا انقلاب علیه ساز و کارهای سیاسی-دولتی که مصرانه از اوضاع کهنه دفاع می کنند لازم است یا نه، پرسشی ست تاریحاً تصادفی و ثانوی. پرستش «مارکسیستی» انقلاب (همانطور که دیگران نیز ثابت کرده اند)، از يك سو، به آن تحسین آیین ماندنی بر می گردد که مبتنی بر زیبایی شناسی ست و به نتیجه گیری هایی منتهی می شود که با تاریخ همخوانی ندارد، تحسینی که رمانتیسیم قرن گذشته در قبال

ژاکوبین‌ها از خود نشان می‌داد. از سوی دیگر [پرستش مارکسیستی انقلاب] عنصری ست در تکوین ایدئولوژیک رژیم با شالوده‌ء صرفاً سیاسی که نوعی محافظه‌کاری سیاسی را نمایندگی می‌کند، به ویژه از نوع استالینی‌اش، به منظور آنکه به خویش مشروعیتی بعدی ببخشد.

۳- تضاد بنیادی دیگر مارکس و شاگردانش درست آنجا ست که فکر می‌کنند می‌توان توسط از خود بیگانه‌ترین شکل هستی، یعنی عمل سیاسی، به جامعه‌ء غیر از خود بیگانه که با برداشتشان از آینده تصویر کرده‌اند، رسید. آن‌ها بدین طریق ایدآل خویش، یعنی «انسان همه‌جانبه» را به سوی جهانی دوردست و اتوپیایی که هرگز دست‌یافتنی نیست، روانه می‌کنند.

۴- ممکن نیست شیوه‌ء تولید را به عنوان بخش لاینفک قدرت و مبارزه‌ء طبقات (آنطور که مانیفست کمونیستی مارکس و نیز استدلال گروه سرزنی و منتقدان آن‌ها پیشنهاد می‌کنند) تلقی کرد، بر عکس، رابطه‌ء طبقاتی صرفاً عنصری ست از یک شیوه‌ء تولیدی.

۵- با تأکید بر اینکه سوسیالیسم چیزی جز شکلی بدوی از شیوه‌ء تولید روشنفکری نیست، ولی با وجود این یکی از اشکال آن محسوب می‌شود، کلیه‌ء خصلت‌هایی از آن که ناشی از محیط سرمایه‌داری و شرایط پیشا سرمایه‌داری نباشند نیز باید با عزیمت از تعینی که اقتصاد و جامعه از علم اجتماعی - ایدئولوژی می‌پذیرند استخراج و تحلیل گردند.

۶- روشنفکران، به مثابه‌ء سوژه‌های عمده‌ء تولید ایدئولوژی، در معرض خطری دوگانه قرار دارند: ۱- ممکن است در نتیجه‌ء محدود نگری، در وضع موجود خود (بی‌آنکه بدان بیندیشند) دچار سکون و انجماد شوند و بدین قرار به ستایشگران [وضع موجود] بدل گردند (و لذا از نظر تولید روشنفکری غیر مولد شوند)؛ ۲- [ممکن است] با مطلق انگاشتن ارزش انتقاد از خود، خویش را تابع نیروهای دیگر کنند (آن‌ها «نارودنیک» - دوستان خلق - «پیکارگران پرولتاریا»، یا برعکس، سخنگوی بورژوازی ملی یا بین‌المللی می‌شوند)؛ در نتیجه، خود را بنا به عملکرد مناسبات مسلط تعریف می‌کنند، بی‌آنکه به خود بیندیشند. (برای تولید روشنفکری، آن‌ها تولید کننده‌اند، اما تولید کنندگانی غیر مستقل، و در این حالت، خود شیوه‌ء تولید روشنفکری به یک موجودیت محدود، به تابع شیوه‌ء دیگری از تولید تقلیل می‌یابد.) برای روشنفکران، تولید کنندگان فکری، راه حل متوازن عبارت است از حفظ موقعیتی که از ذهنیت دارند، که بنا بر این، به نام خویش و به عنوان روشنفکر، کنش از خود نشان می‌دهند و به دگرگونی انتقادی مناسبات موجود

دست می‌زنند (چیزی که عبارت است از خود تولید روشنفکری).

تولید روشنفکری همواره در جریان تاریخ وجود داشته ولی هرگز از تبعیت شیوه تولید مسلط نتوانسته فرار کند، مگر در دوره‌های شکل‌گیری اشکال نوین جامعه. استقرار این اشکال جدید جامعه، برای مثال، انسان‌گرایی رنسانس، ظاهراً عملی مستقلانه از سوی روشنفکران است: خود روشنفکران هم ظاهراً نیروی یک جنبش مستقل اند که بعداً به تبعیت نیروهایی در خواهند آمد که رهبری شیوه تولیدی را در دست دارند که مسلط شده است (فرآیندی که با انقلاب بورژوازی قابل مقایسه است، آنجا که بورژوا خویش را بعداً از شهروند روشنفکر متمایز می‌سازد تا وی را به رده دوم براند). این امر ثابت می‌کند که جوهر تولید روشنفکری در تغییر انقلابی مناسبات اجتماعی نهفته است ([تولید روشنفکری] می‌تواند به منظوره‌های دیگری به کار رود ولی عرصه و قلمرو آن همین است)، و از همینجا است که مسلط شدن شیوه تولید روشنفکری جامعه‌ای را بر پای می‌دارد که اصل (پرنسیپ) کارکرد آن عبارت است از انقلاب چند مرکزی و به این معنا «دائمی»، با عزیمت از اقشار اجتماعی متفاوت، و بنا بر این، تغییر مستمر مناسبات اجتماعی، که به صورت فعالیت روزمره افراد درآمده است.

۷- سومین «آگاهی کاذب» این است که [روشنفکران] خود را طبقه‌ای علیحده و در تقابل با تولید کنندگان غیر فکری بنگرند: این امر به وضوح در ایدئولوژی‌هایی بازتاب دارد که در آن‌ها روشنفکر می‌کوشد از طریق ایجاد تقابل بین «آگاهی روزمره - آگاهی تئوریک» برتری فعالیت خود را موجه سازد. این تقابل مثلاً برای فعالیت «مکتب بوداپست» از همان دوره‌های نخست که تحت تأثیر لوکاچ بود و بعد دوره مائوئیستی و سرانجام زمانی که در برابر لیبرالیسم سر فرود آورد عنصری پایه‌ای محسوب می‌شود.

۸- تشریح انتقادی سوسیالیسم دولتی تا کنون یا نقدهای سیاست‌شناسانه بوده (با تحلیل تعیین‌ها، مراحل سیاسی، و به ویژه منافع گروه‌هایی که به این شکل بندی منجر می‌شده‌اند)، یا نقد‌هایی بر ایدئولوژی (برای آنکه ببینند این اوضاع ناشی از کدام عامل یا تضاد مارکسیسم است)، یا سرانجام، استدلالات اقتصادی بوده (برای آنکه تعیین گردد غیاب کدام شرایط اقتصادی یا کدام شرایط توسعه منشأ این کژی و مسخ بوده است). اما این تشریحات انتقادی نمی‌کوشند دریابند کدام نیروهای اجتماعی (توجه کنید! نیروها، نه ضعف‌ها یا منافع خودخواهانه) از خلال عناصر جدیدی از این شکل بندی بیان می‌شوند که نمایانگر عقب ماندگی از سرمایه‌داری نیستند. آن‌ها همچنین نمی‌کوشند این پدیده را در زمینه تاریخی وسیع‌تری قرار دهند. تئوری شیوه تولید

روشنفکری ممکن است بتواند این ضعف را جبران کند.

۹- سزیلاگی آکوس، «موضوع بدون راز هوس».

Szilagyi Akos: A vagy titoktalan tárgya:

- ۱۰- این امر در باره «جهان سوم» نیز صادق است که بیش از پیش در سرمایه داری ای که به نظامی جهانی بدل شده نقش پرولتاریا را بازی می کند.
- ۱۱- این نکته اهمیت شکلی را که این شریک شدن [در سود سرمایه] به خود می گیرد نشان می دهد: داشتن سهام یا خودگردانی. تفاوت تعیین کننده در سرانجام کار است: مسأله این است که آیا واحد تولیدی خودگردان در بازار جهانی سرمایه داری ادغام خواهد شد (تجربه ها معمولاً به همین نحو به ناکامی می انجامند) یا در اقتصادی که وجه روشنفکری در آن غالب و مبتنی بر نیازها ست. (با توجه به اینکه چنین اقتصادی تا کنون هرگز وجود نداشته، کسانی که به شدت از خود گردانی انتقاد می کنند، به رغم تلاش هاشان، نتوانسته اند ثابت کنند که این شیوه محال است و زیانبار.)

زیبایی‌شناسی و نقد فرهنگ

هنر، واقعیت و اوتوپیی

ژان مارک لاشو (*)

قبل از هرچیز تصریح کنیم که در متون و مراجع مارکسیسم به شالوده‌هایی برخورد نمی‌کنیم که به ما امکان دهد زیبایی‌شناسی مارکسیستی را به عنوان یک نظام تدوین کنیم. با وجود این، همانطور که ژاک لینهارت تأکید می‌کند (۱)، نمی‌توانیم به این بهانه که «نیاکان مارکسیسم تنها به طور حاشیه‌ای به مسأله هنر پرداخته‌اند» مارکسیسم را در این باره به بی‌صلاحیتی متهم کنیم. بنا بر این تنها کاری که برای مان امکان‌پذیر است تفسیر و رو در رویی با رهیافت‌هایی از هنر و ادبیات (۲) است که، از نقطه نظر مارکسیستی یا متمایل به مارکسیسم، مفاهیم و روش‌شناسی‌های تعیین‌کننده‌ای را برای تأمل در باره فرآیند خلاقیت و درک آثار هنری و نیز درباره بازیگران حوزه هنری-ادبی عرضه می‌کنند. چنین است که داوهای بنیادینی پدیدار می‌شوند، که شایسته بحث‌اند، به خصوص آنجا که مسأله به وضعیت و عملکرد (های) تولیدها یا به مناسبات (منازعه آمیز؟) بین هنر و جامعه بر می‌گردد. بدین معنا، شماری از جدل‌ها (مربوط به روابط بین آوانگارد [پیشگام]‌های هنری و پیشگام سیاسی، مسأله واقع‌گرایی، خودمختاری (نسبی؟) هنر، قدرت انتقادی و پیشگویانه آثار [هنری] ...)، که موقعیت‌های هنری و همچنین سیاسی و اخلاقی را طی قرن بیستم موزون می‌کنند، همچنان بنیادین و امروزی باقی می‌مانند؛ زیرا به طور عمده هنوز این جدل‌ها در بسیاری از مباحث عمل می‌کنند، مثلاً در بحث پیرامون پایان تاریخ و خصلت منسوخ هرگونه چشم انداز اوتوپیک و تقابل بین یک میراث ضروری از مدرنیت و انحلال‌گریز ناپذیر نویدها (محدودیت‌ها و شکست‌ها) ی آن در عصر پسامدرنیت.

این‌ها ست چند نکته پراکنده که ما مایلیم، با بازبینی برخی متون اساسی، در اینجا مطرح کنیم (۳).

آثار مارکس و انگلس به ندرت صفحاتی را به ما عرضه می‌کنند که به هنر و ادبیات اختصاص یافته باشد. بنا بر این، چه بسا مخاطره آمیز باشد اگر بخواهیم از این «جرعه‌ها» آموزش‌هایی قطعی استخراج کنیم یا از آن‌ها بیشتر، تلاش کنیم نوعی الگوی هنری بر اساس آن‌ها پی‌بریزیم.

با وجود این، باید این نکته مهم را خاطر نشان کرد که کارل مارکس در ایدئولوژی آلمانی تأکید می‌کند که در باره آثار هنری نمی‌توان به تأمل و اندیشه نشست، بدون توجه به رابطه (یا روابط) شان با واقعیت تاریخی و اجتماعی که شاهد زایش (و سپس ادامه) موجودیت آن‌هاست. اما در مقدمه اش بر مبانی نقد اقتصاد سیاسی این امر را نسبی تلقی می‌کند، زیرا می‌پذیرد که «بین تحول هنر به طور کلی و تحول جامعه، نابرابری‌هایی وجود دارد» (۴). هنر، به عنوان روینا، می‌تواند از دینامیسم ویژه‌ای برخوردار باشد که با زیربنا رابطه‌ای پیچیده (متضاد؟) برقرار می‌کند. هیچکس «به عنوان تنها مرجع» نمی‌تواند علت وجودی فرآورده‌های هنری و انواع موجودیت آن‌ها را توضیح دهد؛ امری که به خصوص اجازه می‌دهد به سؤال در باره ماهیت بدیع لذتی (ابدی؟) بپردازیم که یک شکل هنری ندارد و دیگر روابط مستقیمی با جامعه‌ء زمان ما در ما ایجاد نمی‌کند (مارکس هنر یونانی را مثال می‌زند).

به همین نحو، باید خاطر نشان کرد که وقتی انگلس به تولید ادبی توجه می‌کند، طبعاً پروبلماتیک نگارش رئالیستی [واقع‌گرایانه] را پیش می‌کشد، اما بدون آنکه رئالیسم را به «قانون» بدل سازد. در رویارویی هنر با واقعیت محدود و مشخص شده، بحث در باره مضامین مطروحه («تیبیک»، «صداقت واقع‌گرایانه»، «گرایش» در ادبیات ...) در دگماتیسمی غرق نمی‌شود که خصوصیت بیان هنری و ادبی را به مخاطره اندازد.

گئورگ پلخانف با کنار گذاردن برخورد محتاطانه مارکس و انگلس، تأملات خویش را در چارچوب تقابل ماتریالیسم و ایدئالیسم (رئالیسم/ضد رئالیسم در

حوزه هنری) قرار داده، در کتاب هنر و زندگی اجتماعی، دریافتی مکانیستی را بسط می دهد. وی در برخورد به آثار [هنری]، برای «محتوای ایدئولوژیکشان» (که فرم را تابع آن می دانست) ارجحیت قائل می شود و معیاری برای داوری تعیین می کند که با خصلت منجمد و غیر انتقادیش فقط می تواند به صورت امری انحصاری درآید که یا تأیید مطلق [یک اثر] را مشروعیت بخشد و یا برعکس، محکومیت بی چون و چرای آن را (۵). وقتی این چشم انداز در پیوندی مفصلی با این ضرورت قرار گیرد که هنر باید بازتاب امر واقعی باشد (پلخانف صریحاً از «تجلیات زندگی» سخن می گوید، و به طور ضمنی ایده یک کلیت را به میان می کشد که یک اثر از طریق آن به ایفای «رسالت» خویش می پردازد)، و نیز در پیوند با مفهوم انحطاط (اشاره به این ایده که هنر محصول یک طبقه در حال انحطاط به طوری اجتناب ناپذیر از واقعیت می گریزد)، این خطر بزرگ وجود دارد که شالوده یک هنر قاعده مند و بنا بر این بهنجار ریخته شود. پلخانف خود در این باره نمونه ای به دست می دهد، زیرا با تأکید بر انحطاط طبقه بورژوا، هنر مدرن (در اینجا منظور کوبیسم و فوتوریسم است) را «بیگانه از هر آنچه در زندگی اجتماعی جریان دارد» و محکوم «به تکرار سترون آزمون های شخصی که هیچ سودی در بر ندارد و تکرار خیالبافی های بیمارگونه» تحلیل می کند (۶). انسجام و هماهنگی آثاری را که بر اساس قواعد نوعی رئالیسم بنا شده اند که نیروی خود را از بطن جنبش تسخیرکننده یک طبقه اجتماعی می گیرد (اسطوره عصر طلایی هنری و ادبی)، رو در روی از هم پاشیدگی و ناهماوایی آثاری قرار می دهد که فرآورده دوره انحطاط همان طبقه اند. بدین ترتیب، ظاهراً تکلیف مسأله استقلال هنر روشن شده است!

مسئولین سیاست فرهنگی ای که پس از انقلاب پیروزمند اکتبر ۱۹۱۷ به اجرا گذارده شد میراث از این نگاه دوگانه (نسبی و محتاطانه در نظر مارکس و انگلس، سیستماتیک و سخت و منجمد در نظر پلخانف) می بردند.

نه لندن، نه آناتولی لوناچارسکی (کمیسر خلق در آموزش و پرورش تا سال ۱۹۲۹)، و نه تروتسکی، با توجه به بسیج همه جانبه ای که برای بنای جامعه سوسیالیستی جریان داشت، با توجه به غرق شدن شان در ضرورت های مدیریت قلمرو هنری و ادبی (مدیریتی که در کشاکش خواست های متعارض یعنی حفظ

میراث [ملی] از يك طرف، و روبیدن گذشته از طرف دیگر قرار داشت) و با توجه به جدل های فراوانی (از جمله بر سر مضامینی مانند فرهنگ ملی، فرهنگ پرولتری، ادبیات حزبی، پوپولیسم، میراث فرهنگی ...) (۷) که در آن ها درگیر بودند، هیچ کدام، فرصت لازم را برای تدوین استدلالات مشروح جهت پی افکندن احتمالی يك تئوری مارکسیستی هنر و ادبیات، در اختیار نداشتند.

در پژواک (مسخ شده؟) این اصل هگلی که می گوید هنر از «محتوای حقیقی» امر واقعی پرده بر می گیرد، به نظر می رسد که تئوری بازتاب در مداخلات لنین و لوناچارسکی جایگاهی تعیین کننده دارد. در واقع، لنین در متنی تحت عنوان «تولستوی، آئینه انقلاب روسیه» (۱۹۰۸) تأیید می کند که واقعیت تناقض آمیز قرن نوزدهم در آثار این رمان نویس روس مشهود است؛ علاوه بر این، لنین بین تضادهایی که در آثار تولستوی عمل می کند و تضادهای عینی جامعه روسیه قرابت آشکاری قائل می شود. آیا از دیدگاه لنینیستی، هنر بازتاب (کامل؟) اوضاع تاریخی، اقتصادی و اجتماعی يك دوره معین است؟ آیا لنین با برخورد محتاطانه مارکس حاکی از وجود فاصله ای بین بیان هنری (که زاده تخیل آدمی ست) و زیربنا (که هنر ماده خویش را از آن می گیرد) مرزبندی می کند؟

موضع لوناچارسکی صراحت بیشتری دارد: هنر «آئینه» ای ست که وظیفه اش برداشتن نقاب است و فرآیند تحول آن را باید در منظر تحول جامعه نگریست (که با دور صعود، اوج و افول يك طبقه اجتماعی تعیین می شود). این چارچوب تئوریک به او امکان می دهد کمبودهای هنر را در يك مرحله انحطاط مد نظر قرار دهد: «تلاشی (هنر) آغاز می شود و هنرمند یکسره به فرم می پردازد، یا به جست و جوی کارهای عجیب و هذیان گونه بر می آید و یا در این یا آن جنبه از هنرش به مبالغه می پردازد» (۸). لوناچارسکی در تزهایی در باره مسائل نقد مارکسیستی (تحریر شده در ۱۹۲۸) منظور خود را دقیقاً بیان می کند؛ او اولویت محتوا را بر فرم می پذیرد (۹)، و آنگاه که فرم را به عنوان «شیئی در خود» می نگرد، بدین منظور است که بلافاصله بگوید اثر مورد نظر خارج از واقعیت جای دارد و حتی چه بسا از معنا تهی باشد (۱۰). با وجود این، خاطرنشان کنیم که لوناچارسکی هیچ فرم خاصی را به عنوان هنجار الزامی بر نمی افرازد. برعکس، برآشفته از هنر تکراری و هرگونه فرمالیسم، آرزو میکند مضامین تازه ای پیدا

شود تا ظهور فرم های تازه ای را ایجاد نماید. این برخورد نشان دهنده آن است که چطور کسی که لنین وی را دوستانه به خاطر «تمایل به فوتوریسم سرزنش» می کند، می تواند با شعر مایاکوفسکی به وجد درآید — «نور و حرارتی که یک شاعر باید بپراکند اشعه و انرژی ای ست که می تواند به شیئی زنده تبدیل شود» (۱۱) — و همواره خواستار آن باشد که شرایطی بیافریند که در آن بین هنر و انقلاب ادغامی واقعی و پویا رخ دهد (۱۲).

در مورد تروتسکی اگر می بینیم که به برخی از آثار [هنری] برخوردی سخت انتقادی دارد (ناقد باریک بینی که سازش نکند به معنای آن نیست که سانسورچی باشد)، اگر او آفرینندگان آثار هنری را در برابر یک انتخاب می گذارد که فرآیند انقلاب را یا حمایت کنند یا در مقابل آن بایستند، در همان زمان «آزادی کامل خودمختاریت» را برای هنرمندان مطالبه می کند با این آرزو که انقلاب، به تعبیر موریس نادو (۱۳)، «کلیه ابتکارها» را بر انگیزد. تروتسکی، بر خلاف لنین و لوناچارسکی، در باره رابطه بین هنر و زندگی اجتماعی محتاط است. در نظر او، مسلماً این رابطه خود را نمایان می کند ولی از مشخص کردن ماهیت دقیق آن خودداری می نماید (۱۴). وی در ادامه استدلال خود، محتوای یک اثر را (که به یک مفهوم اجتماعی بر می گردد) با موضوعش دارای یک هویت نمی داند و این ایده را می پذیرد که یک فرم می تواند از نوعی استقلال نسبی در رشد خویش برخوردار باشد (که البته قاعده‌تاً از اشکال پیشین به طور کامل مجزا نیست). وی به همین نحو رابطه شکل / محتوا را به مثابه رابطه ای که «با شکل نوین تعیین می گردد» تعریف می کند، شکلی که خود ضرورتی ست که ریشه هایش امر اجتماعی را می پیماید. در تبعید، انتقاداتش به قدرت دیوانسالاران استالینی، در باره هنر و ادبیات، شدت می گیرد. در مقاله ای به سال ۱۹۳۸ تحت عنوان «هنر و انقلاب»، اثر هنری را با معیار «اعتراضش به واقعیت» و جسارتش در مقابل محافظه کاری های موجود می سنجد. هنر در دوره انقلابی باید این ویژگی را حراست کند و نباید مسخ شود. این برداشت در بیانیه ای که به امضای تروتسکی، دیه گو ریورا و آندره برتون تحت عنوان در دفاع از هنر انقلابی مستقل در ۲۵ ژوئیه همان سال منتشر شده تلطیف گشته است. در این بیانیه، هنر به مثابه «تجلی کمابیش خود به خودی ضرورت» و در تقابل با حاکمیت توحش فهمیده شده

است: «بهتر آنست که به موهبت الهام که مزیت هر هنرمند معتبر است اعتماد کرد که آغازی ست برای حل (بالقوه) وخیم ترین تناقض های زمانه اش و راهنمایی ست که اندیشهء معاصرانش را به سوی عاجل بودن برپایی يك نظم نوین سمت و سو می دهد» (۱۵). بدین معنا، تروتسکی نقش رهایی بخش رجوع به امر تخیلی (imaginaire) را که به فوران امیال، نویدهای انقلابی و آزادی بخش یاری می رساند به رسمیت می شناسد: «ما خواستار استقلال هنریم برای انقلاب، خواستار انقلابیم برای آزادی قطعی هنر» (۱۶).

بی چون و چرا، صرف نظر از خشونت گفت و گوهای تئوریک، سال های نخستین انقلاب شوروی با جوششی خلاق رقم خورده است که می تواند این فکر را در ما پدید آورد که بین اهدافی که پیشتازان هنری دنبال می کرده اند و اهدافی که پیشتازان سیاسی خواستار آن بوده اند واقعاً کششی متقابل وجود داشته است. هنرمندان در پشتیبانی مشخص از فرآیند تحول جامعه تردیدی روا نمی دارند و می خواهند از طریق تحقیقاتشان و از طریق تعهدشان در ساختن انسان نوین و دنیای نوین شرکت کنند. آنچه آنان جست و جو می کنند نه آنست که هنر را در خدمت قدرت انقلابی بگذارند، بلکه، همینجا و اکنون، اوتوپی يك وحدت پیونده را تحقق بخشند که توانایی های هنر و توانایی های زندگی در حال شدن را یکی کند (خواست تئوریزه کردن و به عمل درآوردن يك هنر فراگیر نشان ویژهء این جست و جو ست). و این آیا همان منظور مایاکوفسکی نیست وقتی اعلام می کرد که بحث بر سر این است که «آینده را از وحل بیرون کشیم»؛ متأسفانه خیلی زود، به ویژه پس از درگذشت لنین، قدرت حاکم (با خیانت به رؤیایی که تا کنون آن را تغذیه می کرد) اقدامات و حرکت های جسورانهء تولید هنری که محدودیت های تحمیل شده از سوی مرکزیت سیاسی را به چالش می طلبد (و در عمل انحرافات آن را با انگشت اتهام نشان می داد) هرچه کم تر تحمل می نمود. در پی يك دوره آزادی مغشوش، مقدمات چارچوبه ای خشک مستقر شد و به تدریج، غنای پرتلاطم و نوآورانهء دورهء شادکامی انقلابی را به بینوایی کشاند. چهره های برجستهء آتش فشان هنری و ادبی خود را به کناره گیری و سکوت مجبور دیدند. برای آنان که به فراخوان انقلاب پاسخ آری دادند و مرزهای نامحدود قاره ای بکر را (نه در درون برج عاج خویش بلکه در جست و جوی تماس با توده ها) کاویدند تا آن را فتح

کنند، دورهء تجربه غالباً به تراژدی ختم شد (خودکشی، زندان ...).

در ۱۹۳۴ رئالیسم سوسیالیستی همچون یک دگم مستقر شد. بنا بر اصول آندره ژدانف، هنرمند باید «زندگی را بشناسد تا بتواند به طرزی راستین آن را در آثار خود بنمایاند، نمایاندنی نه اسکولاستیک و مرده، نه صرفاً همچون «واقعیت عینی»، بلکه نمایاندن واقعیت در رشد انقلابی اش» (۱۷). امروز که جمله پردازای های این «فرمان» را می خوانیم اگر آن را با تولیدهای «مجاز و رسمی» اتحاد شوروی، یا بعد، با تولیدهای کشورهای به اصطلاح سوسیالیستی مقایسه کنیم، تنها می توانیم لبخند بزنینم. در واقع، آثار رئالیسم سوسیالیستی در ایدالیسم (موهوم و دروغینی) محبوس اند و از هر گونه رئالیسمی بسیار دور (۱۸). لذا از این پس، هنرمندان و نویسندگان در «سندیکاها» بی وادار به ثبت نام شدند که مستقیماً زیر کنترل حزب بود و معیارهایی بر آفرینش آثار تحمیل گردید (عمدتاً در زمینه نقاشی، مجسمه سازی، ادبیات، سینما؛ البته لگام زدن بر موسیقی از بقیه دشوارتر بود). اگر وقیح و دردآور نبود می شد به این خندید که آفرینندگان آثار هنری به ازای همهء این ها، مشمول الطاف استالین می شدند و به آنان لقب (چه عرض کنم؟! «مهندسان روح آدمی» داده می شد.

۲

در آلمان، در نخستین سال های جمهوری وایمار، در ۱۹۳۳، و سپس در چهارچوب مبارزهء ضد فاشیستی، مشاجرات مهمی جریان داشت (۱۹). گئورگ لوکاک، فیلسوف مجار (که نفوذش را در آثار شماری از اندیشمندان، از جمله آثار ماکس رافائل و لوسین گلدمن می توان دید) طی سال های ۲۰، جدل های بسیاری علیه طرفداران ادبیات پرولتری داشت (این ادبیات به خاطر خصلت شدیداً سنگین آن مورد انتقاد بود زیرا هیچ گونه فرم هنری را که نوعی «فاصله گیری» از واقعیت را ممکن سازد نمی پذیرفت). وی فعالانه در بحث هایی شرکت جست که بین روشنفکران آلمانی پراکنده در خارج جریان داشت، یعنی آن هایی که پس از پیروزی نازیسم اجباراً در تبعید مانده بودند. لوکاک در مخالفت با نظراتی

که برتولت برشت و ارنست بلوخ (از مشهورترین مداخله‌گران در این بحث‌ها) مطرح می‌نمودند، شدیداً به اکسپرسیونیسم می‌تازد (۲۰) و جانبداری از رئالیسم در هنر و ادبیات را مجدداً به مثابه‌ی یک معضل پیش می‌کشد. (۲۱).

لوکاچ با طرح برداشت خود از «رئالیسم بزرگ» معتقد است که «آنچه مؤسس است نه گرایش به سوی یک واقعیتِ بلافصل و بدیهی، بلکه گرایشی ست عینی، و به همین دلیل بادوام و جوهری، یعنی آنچه مؤسس است انسان است در رابطه چند شکلی اش با واقعیت» (۲۲). با اتکاء بر دیالکتیک عام و خاص، ارجاع به رئالیسم باید زمینه را برای به حرکت انداختن انسانی فراگیر آماده کند که توسط حضور او کلیت واقعیت آشکار می‌شود. هنر از تجربه «به رسمیت شناختن وجه ناسوتی چیزها» پشتیبانی می‌کند و بدین ترتیب، تخیل (mimesis) لوکاچ از نوعی تداعی تغذیه شده، این خواست را در خواننده (یا تماشاگر) بر می‌انگیزد که چهره خویشتن و جهان را با ژرفای بیشتری بشناسد؛ بنا بر این، تخیل لوکاچ نه تصور مستقیم و نه بیان ساده امر واقعی است [در باره تخیل ر. ک. به «توضیحات» در پایان مقاله]. اثر هنری «در حد اکثر بسط امکاناتی که در آن نهفته است معنا می‌یابد، در این تصور نهایی آخرین نهایت‌ها است که همزمان، نقطه اوج و محدوده‌های کلیت انسان و کلیت زمانه او مشخص می‌شوند» (۲۳).

نیکولاس ترتولیان با مطالعه آخرین نوشته‌های لوکاچ خاطر نشان می‌کند که بازتاب هنری (بازتاب زندگی روزمره، از نظر لوکاچ، سرچشمه بازتاب علمی و بازتاب زیبایی‌شناسانه است) دارای خصوصیتی دوگانه است: «همانطور که شناخت خویشتن به نحوی گریزناپذیر مبتنی بر فرض شناخت حوادث عینی است که در شکل دادن به شخصیت سهیم بوده‌اند، به همان نحو، تخیل زیبایی‌شناسانه پای حضور واقعیت عینی و نیز حضور حرکت ذاتی (auto-mouvement) ذهنیت را در یک واحد تخریب‌ناپذیر به میان می‌کشد» (۲۴).

زیبایی‌شناسی لوکاچ که بر پایه مقولات اساسی دیالکتیک مارکسیستی، یعنی جوهر (درونیت فرایند) و پدیده (جنبه بیرونی همان فرایند) بنا شده بر این باور است که اگر به سطح اشیاء بسنده کنیم، صرفاً خویشتن را از امکان کشف واقعیت ذاتی (حقیقت؟) محروم کرده‌ایم. و چنین است که «رئالیسم بزرگ» تلاش می‌کند هم از انتقال مکانیکی [و الگو برداری] و هم از تجرید فرار کند. در نتیجه، به هنر و

ادبیات این رسالت محول می‌گردد که آن نحوه ای را که واقعیت عینی شکل می‌گیرد از آن خود کنند (بدین معنا که هدف این پراتیک‌ها آشکار کردن و کنار زدن نقاب‌هاست). مسلم است که لوکاچ خصوصیت امر زیبایی‌شناسانه را می‌پذیرد: «این کار دوگانه باعث ایجاد بلاواسطگی نوینی می‌شود، با وساطت مجاز، سطحی مجازی از زندگی، که به رغم اینکه هر لحظه امکان می‌دهد که جوهر را به روشنی حدس زد (امری که در بلاواسطگی زندگی روزمره صدق نمی‌کند) ولی بازهم، همچون بلاواسطگی، همچون سطح زندگی آشکار می‌شود» (۲۵). اما لوکاچ با اظهار این نکته که اثر هنری «کامل» از طریق یک ساخت تمام شده و هماهنگ خودنمایی می‌کند، به نظر می‌رسد که زیبایی‌شناسی ارسطویی را «مجدداً زنده و فعال می‌کند». همچنین با اتکاء به هگل است (هگلی که هنر در نظرش به روح مطلق برگشت می‌کند) که لوکاچ تصریح می‌نماید که اثر هنری به توسعه اجتماعی - تاریخی جامعه بر می‌گردد، هنری که آگاه است و چشم به آینده دارد. لوکاچ در رمان تاریخی، قاطعانه اظهار می‌دارد که هنر باید «تمامیت یک مرحله از تکامل تاریخی جامعه انسانی را» به نحوی بارز بنمایاند، و [می‌افزاید] که «جامعه انسانی نمی‌تواند در تمامیت خویش نمایانده شود، مگر آنکه مبناها و جهان‌اشیائی که آن را احاطه کرده اند (و همین جهان است که موضوع فعالیت آن را می‌سازد)، به همین نحو نمایانده شده باشد» (۲۶).

لوکاچ، طبق این طرح و با الگو گرفتن از آثار رمان‌نویسان رئالیست قرن نوزدهم، برای آن تولیدات هنری که حاوی شخصیت‌هایی هستند که چرخ و دنده‌های متناقض جامعه را عیان می‌سازند، در برابر مثلاً ناتورالیسم، ارجحیت قائل می‌شود. در نظری، نویسنده رئالیست تماشاگر نیست، بلکه باید با پرده برداری از کلیت امر واقعی، در درون واقعیت مشخص در حال حرکت «غورکند». او همچنین به ذهنی‌گرایی (و حتی گرایش منحنی و بیمارگونه) چیزی که آن را صورتگرایی (فورمالیسم) پیشتازانه می‌نامد انتقاد می‌کند؛ این صورتگرایی که هیچ ربطی به واقعیت ندارد، در واقع در جست و جوی چیزی ست خارج از جهان. وی در مقاله «روایت کردن یا توصیف کردن؟» (۲۷) اظهار می‌دارد که «بدون درک و دریافتی از جهان نه از آن می‌توان روایتی درست داشت و نه ترکیبی درست، ساخته و پرداخته، متنوع و جامع از آن بنا کرد». لوکاچ همزمان «جامعه‌شناسی‌گرایی

عامیانه» (بیرونیتِ نگاهی که به جهان می شود، فقر کاریکاتورگونهء زندگی درونی شخصیت های ...) را که در رئالیسم سوسیالیستی هست و میراث کلاسیک را انکار می کند و به غیر تاریخی بودن می رسد زیر سؤال می برد و می نویسد: «بدین ترتیب، در رمان ها، انسان نوین نه همچون کسی که صاحب اختیار چیزها ست، بلکه همچون ضمیمهء آن ها و به عنوان عاملی انسانی متعلق به يك طبیعت بیجان که تصویری باشکوه از آن ترسیم شده، پدیدار می گردد» (۲۸).

برتولت برشت تحت تأثیر آراء کارل کورش (که در کتاب مارکسیسم و فلسفه تئوری بازتاب را به عنوان يك قهقراى ماقبل مارکسیستی معرفی می کند)، نوعی دریافت انتقادی از رئالیسم را در برابر لوکاچ پیش می کشد. فراتر از هرگونه بازتاب، وی نوشتاری را واقعگرا (رئالیستی) و مداخله گر (و به تعبیر «تری تیاکوف» عمل کننده) می داند که فعالانه در پیکاری شرکت می کند که خواستار دگرگونی واقعیتی ست که نهادی شده و آنچه را که هست و در جریان زاده شدن است نمایندگی می کند. «باید واقعیت را از طریق صورتگری آن» [فرم به آن دادن] مورد انتقاد قرار داد، باید به نحوی رئالیستی از آن انتقاد کرد. این عنصر انتقاد است که از نظر دیالکتیسین تعیین کننده است و در آن است که تعهد جای دارد» (۲۹).

زیبایی شناسی برشت واقعیت دیالکتیکی را که وحدت دهندهء شکل يك اثر با محتوای آن است تدقیق می کند. در نظر برشت، شکل به محتوا «تعلق دارد». «شکل يك اثر هنری چیزی جز سازمان کامل محتوا نیست و بنا بر این، ارزش آن به طور کامل به این محتوا وابسته است» (۳۰). اگر برشت این خطر را قائل است که شکل تکاملی مستقل یابد و به «شکل خالص» تبدیل شود، و اگر در برابر احتمال اراده گرایی فرمی (formel)، هشیاری از خود نشان می دهد، به همان نسبت، دریافت لوکاچ را، که به نظر او، فرم را از محتوا جدا می کند و اشکال کهنه را بر محتواهای نو تحمیل می نماید و از دریافت دیالکتیکی چشم فرو می پوشد محکوم می کند. در نوشته های برشت دو سمتگیری نمایان است: یکی اینکه يك محتوای خاص شکل خاصی را اقتضا کند و دیگر اینکه فرم بر محتوا تأثیر گذارد و آن را کمابیش قابل رؤیت و کمابیش کارآمد سازد.

در کشمکش با يك واقعیت پیچیده، متناقض و پرتلاطم، نوشتار رئالیستی نمی

تواند یکدست باشد. مراجعه به اشکال منجمد و متحجر به معنای محروم کردن خویش از امکان های نزدیک شدن به امر واقعی، واریسی آن و بالاخره بر آن تأثیر گذاردن است. او به سخنان لوکاچ چنین پاسخ می دهد که «این، واقعیت است که اعتبار [یا عدم اعتبار] شکل ها را به ما نشان می دهد، نه زیبایی شناسی و نه حتی زیبایی شناسی رئالیسم» (۳۱). برشت با تأیید قدرت افسانه پردازانه عرصهء تخیل، و خصلت تفریحی و لذت بخش تجربهء زیبایی شناسانه، اظهار می دارد که مسألهء رئالیسم به یک داو صرفاً زیبایی شناسانه محدود نمی ماند. از نظر او، رئالیسم بررسی نیروهای محرک یک جامعه است؛ نیروهایی که توسط آفرینندهء [هنری] به سوی آینده ای که باید (ابداع و ساخته شود) به حرکت درآمده اند. برشت در رد نسخه هایی که لوکاچ پیچیده می گوید: «اگر جهان را صرفاً به عنوان چیزی که در روان (psyché) ما بازتاب یافته است تشریح کنیم، یا روان انسان صرفاً چیزی باشد که جهان در آن بازتاب می یابد، نه انسان را قابل رؤیت کرده ایم و نه جهان را». خلاقیت هنری، یعنی عریان کردن آنچه ما را احاطه کرده و آنچه خود هستیم، وظیفهء مبرمی ست که از نظر برشت، صرف نظر از ظاهر امر، به جست و جوی حقیقت می ماند. پرسش کردن از واقعیت، در واقع، به معنای امکان بیان آزادانهء خواست ها و آرزوها ست. بنا بر این، لذت زیبایی شناسانه با میل زیستن به کمال و فارغ از اجبار پیوند دارد.

از هنرمند انتظار می رود که قاطعانه رهسپار راه های آینده شود، «چیزهای غیر معمول و جسورانه» تولید کند. با وجود این، برشت زمانی که مفهوم هنر «توده ای» را در بحث وارد می کند، خود را مقید می داند نوعی رئالیسم را پیش بکشد که افشاگر و براندازندهء عقاید مسلط باشد. در نتیجه، دو امکان برای هنرمندان و نویسندگان وجود دارد: یا بپذیرند که هنر ابزار سلطه باشد (یعنی به نوعی نخبه گرایی خوش سلیقه و شیک بیفتند) یا سرنوشت آن را به طرد شدگان بسپارند (یعنی در جنبش سیاسی کردن هنر شرکت کنند). هنر «می تواند انسان ها را به مستی، به اوهام و به معجزات بسپارد، یا جهان را از آن انسان ها کند و گستردهء دانش باشد» (۳۲).

هنر هرگز بی طرف نیست، زیرا روابطی که با امور سیاسی برقرار می کند تعیین کننده اند. اثر واقعاً رزمنده آن اثری ست که پرتوهای حقیقت را در درون

خویش دارا ست. و بدین نحو است که خود را به مثابه سلاحی برای آموزش و مبارزه عیان می کند، از ماهیت امور پرده بر می گیرد و امکانات موجود را برای تغییر آن ها را نشان می دهد. با اتکاء به این برنامه است که برشت، در برابر الگوی لوکاچ تعریف رئالیسم را «تنها به يك معنى» و بر اساس نمونه های محدودی که از تاریخ هنری و ادبی برگرفته شده حقیر و مسخره می داند. «چنین رئالیسمی را از نویسندگان زنده خواستن، مانند آن است که مصرانه از کسی بخواهیم که شانه ای داشته باشد با عرض ۷۵ سانتی متر، ریش يك متری و چشم های براق، بی آنکه به او بگوییم اینهمه را از کجا می تواند بخرد» (۳۳). از نظر وی، کارایی سیاسی هنر به این بستگی دارد.

ارنست بلوخ، به نوبه خود، از تعریفی که لوکاچ از کلیت ارائه می دهد و از درکی که مدافع تحول تك خطی تاریخ است، انتقاد می کند. بلوخ در برابر این درك، که در نظر او از بقایای کلاسیسیسم است، کلیت را به عنوان فرآیندی که تضادهای خاص خویش را در درون خود دارد، در مد نظر میگیرد. در حالی که لوکاچ بر ارائه و تصور يك واقعیت منسجم تأکید می ورزد، بلوخ در زیبایی شناسی خود، ایدهء واقعیتی را وارد می کند که به دلیل گسسته بودن در هم شکسته است. در واقع، از دید وی، برخورد لوکاچ از مفهومی که واقعیت در ایدئالیسم آلمانی دارد هنجار می سازد، درست همانطور که به استمرار تاریخی طوری می اندیشد که گویی با آهنگ تعاقب مراحل (برآمد / افول) موزون می گردد. رئالیسم بلوخ، علاوه بر امر واقعی، حاوی عناصری اوتوپیک می باشد، یعنی آنچه باید فرا رسد، که امر واقعی (در نطفه) با خود حمل می کند. بلوخ ایدهء وجود يك واقعیت منسجم را نمی پذیرد و ترجیح می دهد از واقعیتی در سطوح متعدد سخن بگوید. به این دلیل است که اووه اوپولکا (Uwe Opolka) نتیجه گرفته می نویسد که در متن زمانمندی سه جانبه ای که واقعیت در نظر بلوخ دارد، «رابطه بین گذشته، حال و آینده ایستا نیست و با هر دوره تغییر می کند. علاوه بر این، در این فرایند زمانمند ناپیوسته و ناهمگن، اثر هنری نیز یکباره و برای همیشه توسط دوره ای که در آن ظهور می کند تعیین نمی یابد» (۳۴). آنچه وحدت و کلیت اثر هنری را تأمین می کند تحقق آینده است به گونه ای که در آن اثر تجسم می یابد. رئالیسم در اینجا پیشروی به سوی امر «نه هنوز واقعی» را در بر می گیرد. هدفی را که باید بدان رسید، یعنی

«امر ممکن» را نشان می دهد و آن را در يك «ایدال رئالیستی» (به تعبیر ارنست بلوخ، فیلسوف روح اوتوپی و امید همچون اصل)، که امید هنری را آزاد می کند، به شکل در می آورد.

بلوخ تأسف می خورد که چرا لوکاچ در قبال این نیروی اوتوپیایی - «دورنمای اوتوپیایی هر هنر والا» - که در درون اثر هنری عمل می کند، حساسیت نشان نمی دهد. به بیان دیگر، چرا لوکاچ امر «نه هنوز آگاه» را که اثر ممکن است بروز دهد نادیده می گیرد. این اثر حامل عناصری می تواند باشد از چیزی که هنوز رخ نداده است، از واقعیتی عینی و نوین (و از اینجا است خصلت پیش بینانه آن). بدین معنا، بلوخ وجود اشکال سازمان ویژه زیبایی شناسانه را می پذیرد. آنچه به اثر [هنری] معنا می بخشد محتوا نیست؛ بلکه سازمان خاص این محتوا است که پرمعناست. بلوخ همچنین به آنچه آن را «شکل های خرد» می نامد توجه دارد، شکل هایی که «به ویژه آنچه می خواهیم باشیم و آنچه در زندگی کسر داریم و خوشبختی شایگان را حفظ می کند» (۳۵). مشاخره با لوکاچ به ویژه پیرامون به کارگیری فن کولاژ و مونتاژ قوام گرفت که در کلیه هنرها از پایان دهه اول این قرن مشهود بود (۳۶).

نظریه «پیش ظهور» (pré-apparître) که بلوخ مطرح کرده، با بیان امکانات به انجام رساندن آینده، نظریه ای تشویق کننده است که موجب فعال کردن مجدد پراکسیس انقلابی ست. از دیدگاه بلوخ، تئوری بازتاب به پناه جستن در بلافصلیت و تجرید می انجامد. چنین بازتاب (دگماتیکی) از واقعیت زیربنائی، به نظر وی، مترادف است با کرختی در بی عملی و با غرق شدن در تأمل کانتی. هنر به مثابه اوتوپی باید اشکال بدیعی را بیافریند. گرت یوئه دینگ (Gert Ueding) با تحلیل این «پیش ظهور»، تأکید می کند که «فعالیت نابغه نه تنها مزیدی با خود دارد که شکل هایی را می آفریند، بلکه چیز دیگری نیز به همراه دارد که تغییر ایجاد می کند، یعنی يك جریان فعالیت و يك رؤیای بیداری که معانی ای را در خود نهفته دارند که برخی از آن ها در جهان در بین خواب و بیداری به سر می برند در حالی که معانی دیگر صرفاً هنوز در خواب اند» (۳۷).

اثر هنری با عزیمت از واقعیت تجربی رشد و نمو می کند و از آن در می گذرد.

رؤیای بیداری که آن [اثر هنری] را به ارمغان می آورد، به آن، بین تجسم و عدم تجسم، موجودیتی مشخص می بخشد. این در واقع، دم تخیل است که با «دامن زدن» به عوامل متعدد «آنچه هنوز اینجا نیست» تنفس او [اثر] را گرما و حیات می بخشد. خارج از قلمرو نهادی شده اثر هنری چون «قطعه ای بعدی» بروز می کند. اثر که در برابر هرگونه حصار می شورد، بین ویرانگی و پایان گیری موقت، به پاره ها و قطعات ارج می نهد. بدین ترتیب به «قطعات واقعیت که از خلال آن ها فرآیند همیشه باز جریان می یابد و به نحوی دیالکتیکی به سوی اشکال قطعه شدگی دیگر به پیش می رود امکان می دهد تا [آن قطعات واقعیت] رخ دهند» (۳۸). با عبوری شهاب گونه و خستگی ناپذیر مخاطبان خود را بر می انگیزد تا آزادی خاص خویش را ابداع کنند. تجربه زیبایی شناسانه این مخاطبان را به جایی سوق می دهد که در آن مبالغه و افسانه پردازی بیان نوعی پیش ظهور واقعیت اند، پیش ظهوری که به معنای واقعیت در متن يك الهام پویا ست» (۳۹).

اوتوپوی هنری و ادبی يك اوتوپوی مشخص است، زیرا در لباس تصویر معنا یافته است و لذا در متن فضائی نشان دادنی ست که به نحوی دیالکتیکی به روی کشمکش گشوده شده که حوزه زیبایی شناسانه را در برابر حوزه زندگی قرار می دهد. اثر به مظهر تعلق دارد، اما مظهري که در انتظار محقق شدن است؛ «هنر يك آزمایشگاه است، اما جشن امکانات به اجرا در آمده و بدیل هایی که در درونش به آزمون درآمده اند نیز هست، در اینجا است که اجرا هم درست مانند نتیجه، به عنوان توهمی مبنادار به نظر می رسد، یعنی همچون پیش ظهور جهانی تمام و کمال» (۴۰).

۳

در فرانسه، از آنجا که گردهم آیی نیروها برای دفاع از فرهنگ و سپس برای مقاومت ضد فاشیستی در دستور روز بوده، رئالیسم سوسیالیستی مسأله ای ست که از اولویت برخوردار نیست، و مبهم و مواج باقی می ماند («آنتوان بلوایه» اثر پل نیزان یا «ناقوس های بعل» اثر لویی آراگون را گاه چنین «برچسبی» می زنند)

(۴۱).

از نظر آراگون، رئالیسم به «تشریح صاف و ساده» تقلیل نمی یابد و قبل از هرچیز یک مبارزه است. او در سخنرانی ای که در سال ۱۹۳۷ تحت عنوان «رئالیسم سوسیالیستی و رئالیسم فرانسه» ایراد کرد، تعهد رئالیستی را با «روحیه ای» یکی می داند، که مبتنی ست بر دریافتی از جهان که حاضر نیست «از روی طبیعت» نقاشی کند. یک اثر هنری زاده خواست و کار یک انسان واقعی ست، خواست و کاری که با واقعیت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی یک دوره تاریخاً متعین پیوند دارند؛ یک اثر هنری رد پای موجودیت آن واقعیت ها و روابط مخاصمه آمیزشان را همواره در درون خود دارا ست؛ اثر هنری «نتیجه» این مبارزه [بین] عناصر متناقض یک جهان و یک جامعه در یک انسان است، و [نتیجه] این مبارزه بین خود تضادهای این انسان است» (۴۲). نوآوری و اصالت این نطق دفاعی نه از پذیرش پرشور و احترام آمیز میراث گذشته (که آراگون زمانی که تاریخ «رئالیسم شاعرانه» (۴۳) را تدوین می کرد، آن را در ۱۹۵۴ دوباره بسط داد)، بلکه از صبغه ناسیونالیستی اش ناشی می شود، آنجا که می گوید: رئالیسم سوسیالیستی «تنها زمانی در هر کشور ارزش جهانشمول خود را پیدا خواهد کرد که در واقعیت های خاص و ملی خاکی که از آن برآمده ریشه فرو برده باشد» (۴۴). با این سخنان، آراگون، با «فرامین» ژدانفی و نیز با تدوین یک روش نگارش انتزاعی مرزبندی می کند. او با تأکید بر اینکه رئالیسم عبارت است از «رئالیسم یک دوره و یک جامعه معین»، می کوشد یک تئوری زنده و در جنب و جوش و پیچیده را تعریف کند که هدف اساسی آن تأمین صبورانه «پیروزی انسان آتی» است.

از زیر و بم های مبارزه سیاسی کمونیست های فرانسه که بگذریم، آراگون بعدها نیز استدلالات خود را انکار نمی کند. پس از شوک ناشی از کنگره ۲۲ حزب کمونیست اتحاد شوروی، در سال های ۶۰ حتی علناً به موضع ۱۹۳۰ خود بر می گردد (وی در متنی تحت عنوان «نقاشی در چالش» (۴۵) از کارهای ماکس ارنست (Max Ernst) و جان هارتفیلد (John Heartfield) تمجید می کرد) و بر «دری پنهانی و رو به جهان» تأکید می نمود که آثار کولاژیستی «آدولف هوف مایستر» آن را می گشود. رئالیسم سوسیالیستی از نظر وی تنها با پذیرش یک تخیل فارغ از اجبار و ارتقاء «تنوع» و «آزادی» ابزار های خویش می تواند به

حیات خود ادامه دهد(۴۶).

روژه گارودی (فیلسوف «رسمی» حزب طی سال های دراز)، سخنان مارکس در باره جامعه آینده سرشار از آفرینندگان را به عنوان موضع خود تکرار می کند (تخصص کار هنری و ادبی، که نتیجه تقسیم کار بود، در جامعه آینده به فنا سپرده می شود) وی معتقد است که اثر هنری نمی تواند از زاویه «غایت بی غایت» کانت (که با مربوط کردن کار با امر سوادمند و هنر با امر تفننی، پای دو جفت متعارض/مکمل را به میان می کشد) فهمیده شود. «هنر تنها در صورتی هنر است که در اکتشاف و ساختن ممکنات نوین انسان نقشی خاص ایفا کند. هنر شناخت است زیرا آفرینش است»(۴۷).

وقتی گارودی «سیر» آراگون را از سوررئالیسم به رئالیسم، با گسست وی از نظم موجود از یکسو و کوبیدن راه برای امکانات بکر از سوی دیگر تحلیل می کند چنین معنایی را در مد نظر دارد. در این کنش دوگانه، یعنی نفی و ساختن، هنر مولد می شود، چون «دنیای انسان به معنای هرچه دنیا فاقد آن است و هرچه آن را مورد اعتراض قرار می دهد نیز هست»(۴۸) هنر دست اندر کار تحقق آرزوها و امیدهای بشری ست. بنا بر این، وظیفه رئالیسم راززدایی از واقعیت جاری است و بیدار کردن خواست دگرگونه زیستن. گارودی با تأمل در آثار کافکا «لحظات کشف امر واقعی توسط او را نشان می دهد، یعنی تضادها و جنبشی که در خود دارد، آنچه کم دارد و پشت سر گذاردن آن را ضروری می سازد»(۴۹). رئالیسم، به مثابه یک نظام باز، در حالت تهاجمی قرار دارد زیرا در کنار امر واقعی که هم اکنون حاضر است موزون نشده است و قطعات جدا جدای واقعیت را که هنوز نهادی نشده گرد می آورد. تصرف آنچه به صورت قطعات مجزا اعلام می شود (و از پیش حاضر است) به معنای «تقدیرزدایی از آینده است». اگر برای رئالیسم هیچ عملکردی جز بازتاب واقعیت بلاواسطه محسوس قائل نشویم معادل آن است که قدرت اتوپیکش را از آن حذف کنیم و خصوصیت آینده نگرانه اش را انکار کنیم. «امر واقعی، زمانی که انسان را در بر گیرد دیگر فقط خودش نیست، بلکه هرچیزی که انسان فاقد آن است، هرآنچه او هنوز باید بشود نیز هست، یعنی آنچه رؤیاهای انسان ها و اسطوره های خلق ها خمیرمایه آن اند»(۵۰).

گارودی نوعی زیبایی شناسی را تدوین می کند که بر پویایی پیامبرگونه هنر،

بر خصلتِ متعالی و برینِ آن استوار شده است. از آنجا که هنر ناقد است، از آنجا که هنر نخستین تصویرهای يك امر واقعی متفاوت را ارائه می دهد و از آنجا که هنر به معنای آن است که هر داده ای جز يك «گذر» نیست، مخاطبش انسان هایی هستند که در جست و جوی آزادی خویش و در انتظار نوعی زندگی فارغ از موانع، به تغییر و تعیین سرنوشتشان فراخوانده شده اند.

از نظر پی یر دکس (Pierre Daix) (که او را «روح» نشریهء *Lettres françaises* می شناسند - و این پرسش را پیش می کشد که «حقیقتِ بینش چیست؟ واقعیت سرانجام چیست؟) مشعل رئالیسم را هنر مدرن به دست گرفته است. و از این هم فراتر، مشروعیتِ يك هنر پیشگام (به شرط آنکه دیگر يك پیشگام در «شکل» را در مقابلِ يك پیشگام در «محتوا» قرار ندهیم) بر امکانی مبتنی ست که بدان شکل می بخشد به منظور آنکه از «هنری که رایج و مقبول شده [ولی] برای بیان آخرین تحولاتِ واقعیت رسا نیست» فراتر رود (۵۱). رئالیسم هنرِ مدرنِ اصالت و چالاکي خود را با رهایی از داغ و نشان های گذشته، با نوسازی اشکالِ باطل و ناکارآمد به دست می آورد. رئالیسم خلاق که زاده گسستی ست که نور را از کهنه جدا می کند در قلبِ مدرنیت عمل می کند و اثر می گذارد. هنر اشکالی را متناسبِ چالش ها و ضرورت های زمانه اش تولید می کند. نوآوری های هنری و ادبی قرن ما از پژمردگی و مرگ هنر جلوگیری می کند. هنر قرن بیستم که از مدرنیت جدایی ناپذیر است، به نظر پی یر دکس هنری ست «که الگوی آن ساختنِ معادلی پویا از امر واقعی ست».

در حاشیهء حزب، هانری لوفور در تئوری خویش در بارهء تصورات، برای یادآوری، استناد و شکل گیریِ تصویرهای مولد اولویت قائل می شود. تصور زیبایی شناسانه باید به سوی چیزی گرایش یابد که او آن را «حضور در غیاب» می نامد. اثرِ يك بازی ست؛ و همیشه چیزی بیشتر است، و چیزی دیگر. اثرِ هنری واقعیت را به گونهء دیگری بنا می نهد؛ «اثر جایگزینِ امر واقعی می شود، آن را جا به جا می کند و به نظر می رسد آن را ایجاد می نماید». اثر واقعیتهای متفاوت را به نمایش می گذارد، خود را بر روی آنچه موجود است قرار می دهد: «هر اثری حاوی يك اتویی ست؛ مکانِ يك لامکان است. اثر تضادهای امر واقعی را بیان نمی

کند ولی با پشت سر گذاشتن شان، با حل شان در خیال واقعی، آن‌ها را نشان می‌دهد» (۵۲). اثر که باز است و چشم اندازه‌های بی‌شمار آن را در نور دیده اند و با حرکت‌های پویا به تلاطم درآمده است اکتشاف امکانات است، مخاطره است. لحظات متعددی در آن [اثر] با یکدیگر همزیستی می‌کنند: «لحظه شکل» (که از طریق آن، اثر انسجام خود را به دست می‌آورد)، «لحظه اجتماعی» و «لحظه فرا-اجتماعی» (که به آن امکان می‌دهند مواد و مصالح و نیازها را استخراج کند نیازهایی که «گاه تا ملزومات سیاسی پیش می‌روند») و «لحظه اوتوپایی» (که ما را به «درون شهری» می‌برد، شهر اوتوپوی). هنرمند به کاویدن شرایط امر ممکن مبادرت می‌ورزد، بدون آنکه این نکته را پنهان دارد که در برابرش مقاومت‌هایی قد بر می‌افرازند که با منجمد شدن و سفت و سخت گردیدن به صورت موانعی در می‌آیند، به صورت امور واقعی ناممکن. در عرصه تخیلی که هنرمند می‌آفریند امکانات بالقوه نزدیک و دور به حیات خود ادامه می‌دهند؛ «او نوعی آزادی یا سرنوشت، نوعی خرد یا نفی خرد (dérailson) را تعریف می‌کند»، او نوعی کمال و شکوفایی را فراافکنی می‌کند».

اوتوپوی، از نظر لوفور، به اجرا گذاردن و دست به کار تغییر جهان شدن از هم اکنون است؛ خواستی که البته نامتعیین است، اما غالباً و بیش از حد، از جمله توسط مارکسیسم که مدعی آن است، به گمراهی انداخته شده و متروک مانده. در تصور زیبایی‌شناسانه، از طریق وساطت، یک واقعیت موقتی/ ناپایدار مستقر می‌شود که در درون آن، نفی به انکار کردن و تخریب بسنده نمی‌کند، بلکه باقی مانده‌ها را که اینجا و آنجا در تحرك اند تصرف می‌کند و آن‌ها را به «نیروهای بالقوه ای برای فراتر رفتن» تبدیل می‌نماید و بدین نحو، رابطه حضور و غیاب را در جنب و جوش نگه می‌دارد. «هنر از خلال مرحله حادثش، یعنی از خلال بحران ریشه ای اش بروز می‌کند ... همچون: آفرینش حالت (effet) ها، تصورات کهنه، پراتیک‌های اجتماعی، ابداع اشکال، مشارکت تعیین کننده در طبیعت ثانوی» (۵۳). آیا این همان «امکانات بالقوه» متعدد که اثر [هنری] آن‌ها را به صحنه می‌آورد نیستند که ما باید آن‌ها را تسخیر کنیم؟

۴

زیبایی شناس مارکسیست اتریشی، ارنست فیشر در کتاب پرشور و هیجان خود تحت عنوان «ستایش از تخیل» علیه تضعیف قدرت تخیل در جوامع ما می‌شورد. وی معتقد است که این قدرت، یک قدرت «تصور» است و تعیین کننده، زیرا صاحب نقشی محرک در فرآیند تحول انسان و جهانی ست که او می‌سازد. تخیل نه تنها اجازه می‌دهد که امر واقعی موجود در بر گرفته و درک شود، بلکه از طریق تخیل، آینده است که ترسیم می‌گردد. «امر ممکن، به عنوان واقعیتی هنوز بی‌شکل، ماده ای ست که بر پایه آن رؤیاهایی، خدایان و ابزارهایی، اشباح و ابتکاراتی، اسطوره ها و ساز و کارهایی در سر می‌پرورانیم: این است مواد و مصالح پایان ناپذیر عرصه تخیل» (۵۴). تخیل چون با آزادی پیوند دارد، از نظر فیشر، منطقاً مورد سوء ظن «قدرت های مسلط» است. وجود از خود بیگانگی در جوامع صنعتی پیشرفته و اینکه موقعیت انسان توسط آن تعریف می‌شود (در زندگی روزمره، در سرگرمی ها و علایقش ...)، اراده هنری بدون سازشی را ضروری می‌سازد که نقاب از چهره این واقعیت کاذب برگردد و آن را افشاء کند، اراده ای که با علل بتوارگی اشیاء و موجودات شدیداً به مبارزه برخیزد. هنر برای ایفای رسالت خویش باید بتواند مقولات زیبایی شناسانه غیر کارآمد را عقب بزند و سلاح های مناسب را صیقل دهد.

از بین چالش هایی که، در یک دوره گسست از گذشته، بر هنر تحمیل می‌شوند، فیشر چالش «فاصله» را در مد نظر قرار می‌دهد. با پایان دوره بورژوازی، دره وسیعی که اثر هنری را از تماشاگر جدا می‌کند زیر سؤال می‌رود. خصوصیت هنر مدرن در این است که مشارکت ضروری تماشاگران را طلب می‌کند که (مجدداً) فعال و صاحب اختیار تخیل و خرد خویش شده اند. هنرمند مدرن جویای مداخله مردم است، و این مداخله را دامن می‌زند، زیرا آگاهانه یا ناخودآگاه، به این نکته واقف است که تأثیر مثبت اثر هنری مشروط به این مداخله است. حال چه مضمون آن مخاطب قرار دادن صرف باشد، چه تکان دادن، چه نگران ساختن. هنر تخیل مخاطبان را بر می‌انگیزد، آن‌ها را به از سرگرفتن

حیات و دست زدن به کنش و می دارد و به آنجا سوق می دهد که «واقعیت همه جانبه را از آن خود کنند»، «واقعیتی که توسط امر ممکن، یعنی امر هنوز تحقق نیافته، تکمیل می شود». چنین است که هنر با نزدیک شدن به زندگی، نیروی خویش را باز می یابد و مشخصاً «آنچه هست» را غنا می بخشد (۵۵). هنر مدرن، برای تحقق طرحش، ناگزیر است اشکال نوینی را به تجربه بگذارد. فیشر بر غنای این نوآوری ها (حتی در حالت شکست) تأکید می ورزد، در حالی که هرگونه تلاش برای تحت قاعده درآوردن تردیدها و جست و جوها را رد می کند. خصوصیت هنر و ادبیات در این نهفته است که آن ها نمی توانند در حاشیه مبارزه ای قرار گیرند که «برای انسانیت مسأله بود و نبود است». بدین معنی هرگونه تولیدی «متعهد» است، بی آنکه این امر بدین معنی باشد که گویای خط یا شعاری سیاسی ست.

فیشر می نویسد: جست و جوی واقعیت توسط شاعر «در لحظات زیر و زبر شدن های بزرگ ...» حدت و تیزی می یابد و نیز «در برخورد به نشانه هایی که تفسیرشان دشوار است و آینده از طریق آن ها ما را تهدید یا به سوی خود جلب می کند» (۵۶). اما آیا واقعیت می گذارد که به آسانی کشفش کنند و به آن نزدیک شوند؟ وانگهی، مگر واقعیت چه چیز را می پوشاند؟ انسان چه رابطه ای با آن برقرار می کند؟ «از دست رفتن واقعیت» که فرآیند آن، به نظر فیشر، از زمان رمانتیسم به بعد مستقر می شود، آیا امروز، در حالی که در جوامع ما وقایع، اطلاعات و «دانش های تخصصی» بر همه جا مسلط اند، به صورت امری پیروزمند درنیامده است؟ در يك کلام، آیا هنوز می توان «جهان را دید» یا اینکه ناگزیریم به دیدن سطح آن بسنده کنیم؟

«خواست» امور را سر بزنگاه دیدن، نه در نتیجه شان بلکه در فرآیندشان، نه در «قشر سرد شده شان» بلکه در جوش و حرکت سوزانشان، همچنین طرد يك تعمیم خشن به نفع تلاش برای دادن استحکامی مادی به واقعیت، از طریق تمرکز بر برخی ساختارها، برخی فرآیندها، برخی دگرپرسی های معین، بین بسیاری از هنرمندان و نویسندگان زمانه ما مشترک است» (۵۷). به عبارت دیگر، آنچه خصلت هنر و ادبیات معاصر را مشخص می کند تلاش هایی ست که به منظور ساختن «زبانی از واقعیت» صورت می گیرد، زبانی که شایسته «گفتن» حقیقت امروزین آن [واقعیت] باشد. تخیل بازهم قدرتی طفره ناپذیر تفسیر می شود که بدون آن هیچ

«اراده ای» به ثمر نمی رسد. با عمل-مداخله تخیل، حریم واقعیت ساکن می شکند و دنیای تکراری روزمره با خشونت رو به رو می گردد؛ تنها تخیل است که می تواند ما را به آن سوی امر واقعی «تهی از واقعیت» سوق دهد. «چیزی را که عادت از واقعیت تهی کرده است، امر برخلاف عادت آن را از جا برخواهد کند، خواه به صورت فاجعه نمایان شود، خواه اوتوپی» (۵۸).

مفهوم «تقابل» (contraste) به فیشر رخصت می دهد که اندیشه خود را بسط دهد. «تقابل» مداخله می کند تا در پس پشت آنچه هست چیزی را که می تواند باشد، آشکار کند و تا نامرئی را مرئی کند. تقابل، در عین آنکه به قلمرو رؤیا تعلق دارد (زیرا فاصله بین امر واقعی «معین» و واقعیت حقیقی را در می نوردد و «ارزیابی» می کند)، در زمینه هنر با «جوهر واقعیت» ارتباط دارد. تحقق بخشیدن به «تقابل» ایجاب می کند که آفریننده اثر روش ها و فونونی را ابداع کند. هر فن و روش نوآورانه شایسته توجه است. روشی که سمت و سویش کشف واقعیت باشد، نباید فی نفسه مورد داوری قرار گیرد؛ فقط نتیجه ای که آن روش بدان منتهی می شود - یعنی اثر - به ما نظری اجمالی از ظرفیت آن روش برای نیل به واقعیت زنده ارائه می دهد و همچنین بیانگر امکانات آن است برای آنکه ما را در «پیشاپیش» توهماتی سوق دهد که جهان ما به عنوان امر واقعی به ما «عرضه می کند». فیشر در اینجا خویش را از دریافتی انتزاعی و دگماتیک، شماتیک و رعب افکن از رئالیسم در هنر و ادبیات رها می کند. هنر، از آنجا که در جست و جوی امر واقعی ست، «بسیار بیش از یک روبنای ایدئولوژیک» است. بدین ترتیب، اثر هنری بازتاب ساده زندگی اجتماعی نیست؛ هنرمند، در مسیر کار خویش و با ابزارهایی که به کار می گیرد امور واقعی ناشناخته و طبقه بندی نشده را امروزینه می کند. «اثر هنری همانقدر که به مجموعه «سبک زندگی»، به پیمان ها و به پیمان شکنی ها، به سنت ها و به اوتوپی ها وابسته است، به جنبش درونی هنر پایبند است» (۵۹). البته فیشر پافشاری می کند که باید به «پاره هایی» از واقعیت که در آثار هنری تجلی می کند اندیشید؛ و این چیزی ست که وی را به کم بها دادن به برخی تولیدات هنری (مثلاً تولیدهای هنر پوپ - pop art) [ر. ک. به توضیح آخر مقاله] و داوری سخت در باره آن ها می کشاند. با وجود این، درک وی، از آنجا که مارکسیسم را از رفتار سرد و تقلیل دهنده اش خلاص می کند، مثبت است.

در بحث او هیچ چیزِ تمام و به طور قطعی بسته شده وجود ندارد. انسان و جهان واقعیاتی در حال حرکت و کامل نشده هستند و صیرورتی دارند که باید دوایر و حلقه های آن را شناخت. بنا بر این، فیشر زنده را بر بیجان، غیر مسلم را بر مسلم، نامحتمل را بر محتمل ترجیح می دهد. در این چارچوب، آیا جست و جوی واقعیت معادل آن نیست که امکانات بنای این آینده را آزاد سازد، بدیل هایی را پیشنهاد کند و مسیرهایی را بگشاید که به «ملك و پادشاهی آزادی» می انجامد؟ هنر و ادبیات که با آنچه می تواند رخ دهد در ارتباط اند، و در درون خویش انرژی ای نهفته دارند که آنان را به سوی آنچه هنوز نیست پرتاب می کند، وظیفه شان غلبه بر خودکار بودن زندگی روزمره است، یعنی تصویرهایی را ترسیم کنند از جهانی فراتر از هرج و مرج بلافصلی که در آن به سر می بریم. وی با نوشتن این نکته که «چیزی که دیگر نمی تواند تصور شود، معهذاً می تواند به نمایش در آید»، مسئولیت انتخاب شکل را به عهده خود آفرینندگان آثار می نهد. اگر حوزه های هنری گذشته برای امروز مؤثر نیست، اگر «رنالیسم تاریخی» دیگر قادر به ایفای رسالت خویش نیست، اگر کلیت جهان قابل دسترسی نیست، به عهده آن ها ست که ابزارهایی بکر فراهم آورند و به گزینش های جدید متعهد شوند. آن ها باید «خود اشیاء را به سخن گفتن وادارند، به ابژه ها گونه ای ذهنیت ببخشند، آن ها را به شدت از جا برکنند و سرانجام، جهانی را که با زبان، نشانه و تمثیل منجمد شده انسانی کنند» (۶۰).

هنر، به خاطر خصوصیتش، به خاطر آنکه در قبال هرآنچه قطعی و یقینی عرضه شده برخورد ظنین و انتقادی دارد؛ همچنین به خاطر آنکه در قبال هرآنچه با بزرگ هماهنگی مزین شده است و در قبال هرآنچه خود را همچون کلیتی دست نیافتنی علم می کند با بدگمانی می نگرد، نقشی منحصر به فرد ایفا می کند و به «دفاع مشروع از بشریت» می پردازد. در دوره ای شدیداً پرآشوب که هرچیزی می تواند ناگهان تغییر کند، آیا هنر و ادبیات به فضا و مأمنی تبدیل نخواهند شد که مقاومت و امید انسان، که حال و آینده اش در معرض تهدید قرار گرفته، به نحوی سازنده بدان پناه برند؟ آیا در همین دوره نیست که مدرنیت هنری و ادبی صیرورت خاص خویش را اعلام می کند؟ با «شورش علیه انفعال مخاطبان، با تلاش چندجانبه برای آنکه مصرف کننده هنر به بازیگر بدل گردد، حتی اگر مستلزم این

باشد که نخست در هیجان و هرج و مرج انجام شود، هنر متعهد، هنری که از هر تعهدی فاصله گرفته، ممکن است بتواند به ترکیب و سنتز غیر منتظره ای دست یابد، چنانکه پیش از این، دیونیسیاک و آپولینین در تراژدی یونان بدان دست یافتند» (۶۱).

۵

در حول و حوش مکتب فرانکفورت (۶۲) نوعی ریشه نگری انتقادی - با انگیزه‌ء رد فاشیسم و استالینیسیم - بروز می کند که «چشم انداز خوش بینانه و یکسویه ای را که در مارکسیسم در باره تکامل جهان حاکم بود» (۶۳) زیر سؤال می برد؛ امری که در زمینه‌ء اندیشه زیبایی شناسانه بی تأثیر نیست. پیش از پرداختن به آراء آدورنو و مارکوزه، جا دارد سطور پراکنده ای را به آثار والتر بنیامین اختصاص دهیم.

بلوخ با مد نظر قرار دادن نوعی راه حل محتمل (تجلی اوتویی مثبت) بینشی «خوش بینانه» را بر می گزیند، بینشی که در بر گیرنده همهء ممکناتی ست که در متن فرآیندی که تحول تاریخی جهان را باعث می شود در کار اند. اندیشه‌ء او، در عین جذب عناصر «فعال» گذشته، خود را، از جمله با قرار گرفتن در موضع «انتظار» (که به اشتباه بی حرکت به نظر می رسد)، به درون آنچه هنوز رخ نداده فرا می افکند. آیا والتر بنیامین با ارائه نوعی فلسفهء تاریخ «نسبتاً» منفی، در حالت «عقب نشینی» ست؟ البته او در کتاب "Zentral Park" اظهار می دارد که سیر تاریخ «تحت مفهوم فاجعه نمایان می شود» (۶۴)؛ همچنین در کتاب تزهایی در باره فلسفهء تاریخ (۱۹۴۰)، به نظر می رسد که امکان یک پیشرفت واقعی تاریخی را مورد شک و تردید قرار می دهد، هرچند بر لحظاتی استثنائی انگشت می گذارد که، گهگاه، مسیر تاریخی جهان را قطع می کنند یعنی واقعیت غیر قابل پیش بینی یک «توقف مسیحائی صیوروت» که «راه خروج از مسیر هم‌آهنگ تاریخ را با شبیخون می گشاید» (۶۵). اما آیا همزمان، تصریح نمی کند که رغبت بودلر - به «فلک را از گردش بازداشتن» - البته مثل «خشونتش، ناشکیبایی اش و خشمش»

امری امروزین است؟(۶۶)؛ آیا این وظیفه و رسالت را برای ما تعیین نمی کند که «تاریخ را برخلاف مسیرش بکاویم(۶۷)؟ در واقع، همانطور که میکائیل لویی(۶۸) پیشنهاد می کند آیا ما نمی توانیم فلسفهء تاریخ والتر بنیامین را حامل ضرورتی دوگانه، یکی ضرورت تأمین «بازسازی انسجام درهم ریختهء جهان مادی» و دیگری تأمین «رهایی مسیحایی بشریت» درک کنیم؟

اکنون درنگی می کنیم روی دو بحث که والتر بنیامین در آن ها، صریح تر از موارد دیگر، با نگاهی سیاسی به مسائل زیبایی شناسانه نگریسته است(۶۹).

والتر بنیامین در مقالهء «نویسنده به مثابهء تولید کننده» تأکید می کند که «گرایش سیاسی و درست یک اثر شامل کیفیت ادبی اش نیز هست، زیرا گرایش ادبی اش را شامل می شود»(۷۰). وی با این سخن، در برابر مباحث گرایش/کیفیت، شکل/عمق، رهیافتی دیالکتیکی ارائه می کند، یعنی اثر را در «مضمون اجتماعی زنده» جای می دهد. پس، جایگاه و «عملکرد» اثر در متن روابط تولیدی ست که باید مورد مطالعه قرار گیرند. به نظر پاسکال مایار اثر بدین ترتیب «با آنچه تولید می کند، با آنچه قادر است تغییر دهد تعریف می شود»(۷۱). بنیامین با درک امکان طرح مسائل هنر و ادبیات از دیدگاه ماتریالیستی، ما را فرا می خواند که در بارهء تکنیک ادبی به تأمل پردازیم. به نظر وی، از آنجا که تکنیک ها و رشد نیروهای محرک جامعه به هم مربوط اند، اشکال و انواع ادبی جامد و غیر متحرک نیستند. «در گذشته، همیشه رمان وجود نداشته، و الزاماً هم در آینده وجود نخواهد داشت؛ تراژدی، حماسه های بزرگ هم همیشه وجود نداشته ...»(۷۲). به همین نحو، دربارهء نقش نویسنده (و روشنفکر به طور کلی) ست که باید دوباره اندیشید. بنیامین با پیش کشیدن سخنان ترتیاکوف، و با درنگ بر خواست دادائیست ها - دائر بر «به آزمون گذاردن» صحت و اصالت هنر از طریق تأکید بر اینکه «کوچکترین چیز اصیل از زندگی روزمره بیش از یک نقاشی با ما سخن می گوید»(۷۳) -، اظهار می دارد که هر گرایشی، هرچند انقلابی باشد، باید خویش را به فرمول «رفتاری که باید خود را با آن تطبیق داد» مجهز کند. تئاتر حماسی به سبک برشت، با زیر سؤال بردن دستگاه صحنه پردازی که از هر تغییر و تبدیلی ممانعت می کند، هم خود را مصروف آن می نماید که از «اوضاع موجود» و وضعیت روزمرهء واقعیت پرده برگیرد. هدف تئاتر برشت «نه انتقال احساسات به

مخاطب، حتی اگر مسأله مورد نظر احساسات مربوط به شورش باشد، بلکه وادار کردن اوست به تأمل در باره وضعیت‌ای که در آن می‌زید با حفظ فاصله‌ای انتقادی و به نحوی مستمر» (۷۴). جانبداری مورد نظر برشت بدین معنا فهمیده می‌شود که او می‌خواهد به مخاطبان عملکردی مولد بدهد، عملکردی از تسلط دیالکتیکی یک واقعیت مشخص، که نیرو و خواست دگرگون‌کننده آن‌ها خواهد توانست روی آن استوار شده ریشه بگیرد.

با پیش کشیدن بحث در باره پدیده قابلیت بازتولید فنی اثر هنری، بنیامین تأثیر این تحول تاریخی موزون را بر سنت‌های مربوط به شکل مطالعه می‌کند. با وجود این، آفرینش تکنیک‌های نوین بازتولید طی قرن هاست که این پروپلماتیک را امروزی می‌کند؛ به خصوص که این نوآوری‌ها با ابداع فن عکاسی که موقعیت و خصلت اثر هنری را دگرگون می‌کند تسریع می‌گردد. از نظر بنیامین، بازتولید آنچه را که وی «اینجا و اکنون» آن می‌نامد، یعنی خصلت منحصر به فرد آن را زیر سؤال می‌برد. به همین نحو، مسأله صحت و سندیت اثر، که به ثبت مبدائی آن مربوط است، امری منسوخ است زیرا بازتولید می‌تواند قسمتی از واقعیت را «که هر بینش طبیعی از آن غفلت می‌کند» عریان نماید و اثر هنری را به فراسوی شرایط مادی و تاریخی حدوث آن برده به نحوی آن را امروزی می‌کند؛ «در عصر تکنیک‌های بازتولید، آنچه در اثر هنری بدان دست می‌یابیم عبارت است از تجلی (aura) و هاله محیط بر آن» (۷۵). به موازات تغییر ساختارهای اجتماعی، این نحوه‌های درک و احساس است که تغییر می‌کنند. تجلی و هاله اثر «این منحصر به فردی که از دور می‌آید، هر قدر هم که به آن نزدیک باشیم» (۷۶) وابسته به آئینی است که مبنای آن است. توده‌ها، با مداخله خویش و با اصرار به نزدیک شدن هرچه بیشتر به اثر، دقیقاً عملکرد آئینی این اثر را نابود می‌کنند، «و این یعنی هم‌تراز کردن واقعیت با توده‌ها و توده‌ها با واقعیت». بنیامین با تأکید بر نقش رهایی بخش قابلیت بازتولید، نشان می‌دهد که اثر هنری «از این پس، بر شکل دیگری از پراکسیس، یعنی سیاست استوار می‌شود» (۷۷). زمانی که «ارزش نمایش» بر «ارزش فرهنگی» چیره شود، خود کارکرد اثر هنری ست که واژگونه شده است. اثر دیگر غیر قابل دسترسی نیست، تکثیر آن اجازه می‌دهد که بهتر بتوان آن را درک کرد، از آن خود نمود، در آن دستکاری کرد و آن را مشخصاً

زنده ساخت. اثر که هالهء محافظش را از دست داده باشد، خود در قلب واقعیت به جنب و جوش در می آید. پراتیک های عکاسی و سینماگری، در اندیشهء والتر بنیامین، نمادهای این جهش اند و نشان می دهند که هنر تا چه پایه، دیگر اسیر قلمرو «ظاهر آراسته» نیست. «برای انسان امروز، تصویری که سینما از امر واقعی ارائه می دهد بی نهایت معنادارتر است، زیرا اگر تصویر به جنبه ای از اشیاء که از هر دستگاهی می گریزد، دسترسی می یابد... موفقیت اش صرفاً به این دلیل است که دستگاه هایی را به کار می برد که هرچه متمرکزتر در دل این واقعیت نفوذ می کنند» (۷۸). در درز و شکاف هایی که کار دوربین فیلمبرداری ما را غوطه ور می کند، امر ساده و پیش پا افتاده بعد دیگری به خود می گیرد. فضای روزمره ما وسعت می گیرد، جنبش های ناشناخته بر ما پدید می شوند و ماده ساختارهایش را که محرمانه پنهان داشته بود، پیش چشم ما برهنه می کند. از نظر بنیامین، این، تجربهء «ناخودآگاه غریزی» ست که به ما عرضه می شود؛ و برماست که از آستانه آن، این گذرگاهی که تا کنون ممنوع بوده، درگذریم (۷۹). بدین معناست که هنر به مقتضیات عمدهء کارکردش پاسخ می دهد، یعنی برانگیختن خواستی که گشایش به سوی آینده را یاری می دهد، .

فراتر از این دو اثر [یاد شده] که در مقایسه با پیچیدگی مجموعهء آثار بنیامین (فلسفه، نقد ادبی ...) جایگاه ویژه ای دارند، قدرت اندیشهء والتر بنیامین در پی ریزی یک زیبایی شناسی ضد تماشاگری و غیر بتواریگی ست. بنیامین با اشاره به ضرورت گذر از تصویر رؤیایی به تصویر دیالکتیکی، بر تأسیس و تشکیل اثر به مثابهء «خلأی» - که باید برای پرکردن آن تلاش کنیم - تأکید می ورزد؛ اثری که در بطن آن، لحظات تاریخی (قدیم و جدید) تبلور می یابند و عناصری «مخلوط شده با یکدیگر» (در برابر هر پی آمد تأسف بر گذشته) تکان های پی در پی برخوانند انگیخت. در متن تجربهء زیبایی شناسانه، بنیامین شراره های مستی ناشی از «مدارج بیداری» را پی می گیرد (بعدها آدورنو از آن ها به «خطوط گریز» تعبیر کرد)، مدارجی که در تصویر دیالکتیکی جای دارند و «گذرگاه های» بی شمار توسط آن ها گشوده می شود. همانطور که برونو تاگل می نویسد نکته بر سر این است که «تصویرهای رؤیایی را در برگیریم، آن ها را به عنوان مفاهیم اسطوره ای حل کنیم تا به حوزهء تاریخ نایل آییم» (۸۰). تصویر دیالکتیکی که در صحنهء

تاریخی با خشونت مداخله نمی کند، نه تقلید (بازتاب جهان) است و نه نهایت (و لو دیالکتیکی باشد)؛ بلکه يك منظومه است. البته هرچیزی تکرار می شود، اما هر چیز قابل نجات است. و لازمه اش این است که (همچنان؟) چیزی درخور حفظ کردن وجود داشته باشد (۸۱)؟

تئودور آدورنو در کتاب *تئوری زیبایی شناسی*، برای هنر وظیفه ای انتقادی، فعال در بطن تاریخ، قائل می شود، زیرا - در دنیای شیئی شده - ایدهء مشخص آزادی را همچون امکان دوام می بخشد (به یاد می آورد). وی تأکید می کند که «ابژهء هنر اثر است که توسط او تولید شده و عناصر واقعیت تجربی را در درون خود دارد، آن ها را جا به جا می کند، متلاشی و تجزیه می نماید و طبق قانون خاص خویش بازسازی می کند. تنها با این استحاله است (و نه با عکس برداری ای که همیشه به هر حال مسخ کننده می باشد)، که هنر آنچه را که به واقعیت تجربی تعلق دارد یعنی ظهور ذات نهفته اش و ترس بجایی که در برابر این ذات دیو سیرت دارد، به آن می دهد. اولویت ابژه از دید زیبایی شناسانه تنها در خصلت هنر به مثابهء نگارش فاقد آگاهی تاریخ بیان می شود، یادآوری آنچه در زیر نهان است، آنچه عقب رانده شده و آنچه احتمالاً ممکن باشد» (۸۲).

آثار هنری معتبر (که متمایز از تولیداتی هستند که واقعاً ماهیت هنری نداشته، کالا یا مواد مصرفی محسوب می شوند) در فرایندی از «نفی تعین یافته»، در نقطهء مقابل واقعیت سلطهء فراگیر، و در مقابل تصور کاذبی که ایدئولوژی اثباتی از آن به دست می دهد، جای می گیرند. بدین معنا، هنر ناگزیر به موفقیت است، تا بدون هیچ سازشی در برابر يك موقعیت از خود بیگانه کننده، آن «دیگر» ی بشود. با وجود این، اگر آدورنو چنین وظیفه ای اتوپیایی برای هنر قائل می شود، برعکس، حق هنر را بر اتوپی انکار می کند تا هنر نتواند به اتوپی خیانت کند؛ علت این است که هنر آنچه را که غیر قابل بیان است «جز با [نشان دادن] سلبیت مطلق این تصویر» نمی تواند بیان کند.

هنر در متن دنیایی که مطیع اصل فایده مندی ست و در آن پدید می آید، به این دلیل از واقعیت موجود متمایز است که دارای «چیزی ست» که از ساز و کار «تولید - بازتولید» آن «خارج است». اما بدین معنا نیست که در جایی غیر قابل تعریف، بیرون از امر مقرر (که از قضا آن را مورد انتقاد هم قرار می دهد) جای داشته

باشد. خصلت متفاوت (اوتوپیايي) هنر در همین امر آشکار می شود که اثر هنری «این وحدت شکل را دریافت می کند، آن را تفکیک می کند و دوباره می سازد» (۸۳). این کار که در اثر هنری جاری ست (موفقیت آن) - یعنی «ساختن آن دیگری با عزیمت از امر همیشه مشابه» - به آن امکان می دهد چیزی را آزاد کند که آدورنو آن را «مضمون حقیقت» می نامد. در واقع، هنر با «واقعیت یکتا» شدن، از خلال عینی شدن خویش، واقعیت را مورد اعتراض قرار می دهد.

از طریق لحظهء شکل است که هنر می تواند خود را در نقطهء مقابل جهان مقرر قرار دهد. شکل که با محتوا جفت و جور شده - «شکل زیبایی شناسانه همان محتوای ته نشین شده است» (۸۴) - عزلت ناپذیر می باشد. آدورنو با برگرفتن جامهء ایدالیستی از ایدهء شکل، از بحث سنتی شکل/محتوا دور می شود. از نظر وی، هنر و زندگی از طریق شکل به نحوی رادیکال رو در روی هم می ایستند. «شکل - هراندازه هم که متعارض و درهم شکسته باشد - انسجام پدیده هایی ست که منشأ انسانی دارند - و از طریق آن است که هر اثر هنری که موفق شود، از یک باشندهء صرف جدا می شود» (۸۵). در اینجا بر «انسجام معنا» تأکید می کنیم، که یکی از موارد مهمی ست که زیبایی شناسی آدورنویی بدان اهتمام می ورزد (و از همینجا ست اکراهی که در قبال اشکال شکسته و پراکنده از خود نشان می دهد). اثری که از این ضرورت طفره برود (معنا را انکار کند) وحدتش آسیب می بیند (درهم خرد می شود؟). در بیان نفی، و توسط آن، باید دوباره معنایی شکل گیرد که بر وحدت نوینی استوار باشد که عبارت است از نقد بی معنایی. «نقد معنا هرچند موجب ناپدید شدن وحدت و حتی همخوانی شده، اما آثاری از آن ها برجای می ماند. آنتی تز معین هر اثر در قبال واقعیت تجربی مستلزم انسجام آن است» (۸۶). به عبارت دیگر (مارکوزه نیز عیناً به همین معنا سخن می گوید)، از طریق شکل است که اثر به انتقاد می پردازد. شکل است که به اثر (به تعبیر مارک جیمنز) «زبان جدلی» (۸۷) می بخشد. شکل، به عنوان ترکیب «غیر خشونت آمیز عوامل پراکنده» نسبت به بلافصل بودن امر مستقر نوعی وساطت را انجام می دهد؛ امری که به هنر امکان می دهد تولید کنندهء شناخت باشد (و این با توجه به دوری گزینی آن از امر واقعی و موقعیت «در حال عقب نشینی» آن متناقض است).

از آنجا که تناقضات امر واقعی حضور دارند و در شکل زیبا شناسانه در حال

کنش اند، اثر [هنری] به عرصهء سلبیت مربوط می شود. در این چشم انداز، آدورنو هرگونه مبارزه با صورتگرایی (فرمالیسم) را رد و تکذیب کرده (آیا منظور لوکاچ نیست؟)، هنری را که مدعی یک محتوای انقلابی باشد یعنی هنر رئالیسم سوسیالیستی را محکوم می کند. آدورنو در یک جملهء موجز و تحریک کننده تصریح می کند که مرگ هنر را بر موفقیت یک هنر فریبکارانه ترجیح می دهد (چون این هنر هیچ مزیتی بر هنر توده ای و هنر برای توده ها ندارد). «آثار هنری تضادها را به عنوان یک کل، و موقعیت مخاصمه آمیز را به عنوان یک کلیت نشان می دهند. تنها وساطت و نه جانبداری مستقیم آن آثار است که به آن ها امکان می دهد به یمن بیان، در فراسوی این وضعیت متعارض قرار گیرند» (۸۸).

در واقع، آن آثاری از براترین قدرت انتقادی برخوردارند که مستقیماً قابل نفوذ نبوده و معما آمیزند، یعنی کمتر از همه «قابلیت برقراری ارتباط» را دارا هستند. بدین نحو است که در اندیشهء آدورنو، پایه های یکی شدن شکل و محتوا، علیه زیبایی شناسی هگلی و زیبایی شناسی مارکسیسم راست کیش (ارتدکس) تدوین می شود. «هرچه در آثار هنری بروز می کند به طور بالقوه همانگونه که محتوا ست شکل هم هست، حال آنکه شکل همچنان همان چیزی باقی می ماند که بروز کننده خود را بدان تعریف می کند و محتوا همان چیزی باقی می ماند که خود را تعریف می کند» (۸۹). یادآوری کنیم که مسألهء مواد مورد استفاده را آدورنو هرگز فراموش نکرده است. بدین دلیل است که می نویسد محتوای یک تابلو «صرفاً به آن چیزی که نشان می دهد محدود نشده، بلکه شامل همهء عناصر رنگ، ساختارها و روابط ... که در آن است نیز می گردد» (۹۰).

از نظر آدورنو، اگر هنر در زندگی بورژوایی جذب شده به نام بیهودگی و سبکی آن است (که نحوهء دیگری ست از به انقیاد درآوردن آن). در برابر امر بیهوده و سبک، در برابر مکمل روحی مطبوع (در واقع، در برابر سرگرمی ها)، هنر جدیت را قرار می دهد، نه تنها از این لحاظ که خود را آزادی در درون عدم آزادی بیان می کند، بلکه همچنین از آنجا که برای خویش این نقش را قائل است که نشان دهد سازش بین تضادها غیر ممکن است. «هنر بین وقار و شادی نوسان می کند زیرا به نحوی از واقعیت گریخته ولی در عین حال، بدان آغشته است. هنر جز از طریق این تنش وجود ندارد» (۹۱). شادی (یا وقار) هنر منتج از فرآیندی تصور می شود

که خود با جنبش واقعی جامعه ای که در آن وجود دارد در ارتباط است. آدورنو با اثبات اینکه این ارتباط وابسته به دینامیسم تاریخی ست می تواند آنچه را که این ارتباط از زمانه ما با خویش دارد مشخص کند. از یک طرف، شادی هنر به نظر او یک معضل، و حتی پس از واقعیت بی رحمانه آشویتز، امری محال است؛ و از طرف دیگر به نظر وی، این شادی در کنار شادی کاذب و فاقد حقیقتی که صنعت فرهنگی پخش می کند کاملاً نابجا ست. بنا بر این، از نظر او دو سؤال تعیین کننده است: آیا هنر موظف نیست به نفع تعمیق یک رفتار اندیشیده، از شادی چشم بپوشد؟ و آیا شادی هنر، اگر دوام یابد، تغییر شکل نداده تا مثلاً چهره «استهزای خنده یا نومیدی» به خود گیرد، آنطور که در تئاتر بکت شاهدیم؟

هنر معاصر، در نظر آدورنو، خارج از این بدیل قرار می گیرد؛ این امر با ازهم گسیختگی ها و تردیدهایی که بر دنیای واقعی سنگینی می کند بی ارتباط نیست، دنیایی که در آن شادمانی دست نیافتنی و اندوه مسخره آمیز بنماید. «هنری که در ناشناخته به پیش می رود، تنها هنری که هنوز ممکن باشد، نه شاد است نه با وقار؛ اما حالت سومی ست که از نگاه ها پوشیده مانده، تو گویی در عدم غوطه ور شده که آثار هنری پیشرفته چهره های آن را ترسیم می کنند» (۹۲).

هربرت مارکوزه که به زنده کردن روابط هنر/واقعیت، به نشان دادن آفاق خصوصیت زیبایی شناسانه و روابط این خصوصیت با پراکسیس اجتماعی پایبند است، معتقد است که اثر هنری به عنوان حاصل فعالیت اندیشه خیال آفرین، «محتوای کلیشه ای از خود بیگانگی» را فاش می کند و بنا بر این، بر موانع لذت و آزادی می شورد. این «امتناع بزرگ» در برابر سلطه اصل بازدهی و در برابر سرکوب غرایز. در درون حوزه «زیبایی شناسانه - اروتیک» (esthétique-érotique) (صرفاً در همین حوزه؟) با نیروی تمام بیان می شود. مارکوزه تلاش می کند این بیان را با مبارزه انقلابی پیوند داده به آن معنایی تاریخی بخشد. اما چگونه باید به مفصلبندی بین اعتراض شاعرانه و عمل سیاسی اندیشید؟ مارکوزه با به کارگیری «مفهوم انقلاب فرهنگی»، با توجهی که به نیروی بالقوه سیاسی و براندازنده هنر نشان می دهد (زبان مسلط را عزل کردن و آفرینش زبانی دیگر)، موضعی اتخاذ می کند که به نظر دوپهلوی می رسد.. در واقع، چگونه می توان «دریافت زیبایی شناسانه و تماشاگری تجربه هنری» را حفظ کرد

و در عین حال، این «فرض» را فهمید که «تجربه» هنری بتواند عاملی در تغییر جامعه شود» (۹۳). چگونه ایده ضرورت تخریب کارکرد تاریخی هنر (که سرسپرده ایدالیسم بوده و «عاملی در ثبات جامعه» سرکوبگر...) را می توان با مخالفت همزمان با انحلال کامل برخی ارزش های زیبایی شناسانه (با زیر سؤال بردن اصولی که ضد هنر و غیر هنر بر آن ها استوار اند) به یکدیگر ربط داد؟ مارکوزه با طرح مجدد بحث های سال های ۲۰-۳۰، خود را در این دوگانگی قرار می دهد. وی به این دلیل به لوکاچ انتقاد می کند که نمی توان از یک اثر هنری خواست که از کلیت واقعیت پرده برگیرد، اما آراء کسانی مانند بلوخ، برشت و بنیامین را نیز نقد می کند، زیرا آن ها معتقدند «گشایش» شکل ممکن است این محال بودن را علاج کند. به همین نحو، رهیافت او به سوررئالیسم خود گویا ست، آنجا که معتقد است: این جنبش در غیاب یک برخورد واقعی با یک طبقه انقلابی محکوم به شکست بوده است. پس چگونه باید هنر را به عنوان «سلاح مبارزه طبقات» و «قادر به در هم شکستن ذهنیت حاکم» درک کرد؟ این تحلیل از یک پیوند (تحقق نیافته) بین سوررئالیسم و انقلاب به او امکان می دهد تا به وضوح بیان کند که عقلانیت هنر چیست: «هنر نمی تواند محتوای رادیکال خود را جز از طریق یک فرآیند دوگانه تغییر شکل و تصعید انتقال دهد» (۹۴). بنا بر این، عقلانی کردن هنر در حفظ نوعی ارتباط بین دنیای بیرون و دنیای اثر و نیز در یادآوری نوعی آزادسازی ممکن بیان می شود. این خصلت عقلانی اثر وضع را برای روزآمد کردن عواملی آماده می کند که تا کنون پنهان بوده اند و در ساختمان جهان زیباشناسانه، و «دنیای شکل ها» سهم ایفا می کنند. ظرفیت خلاقانه در «ابلاغ» ساحت سراپا «فرورئالیستی»، فروعقلانی، و انطباق آن با ناهمخوانی بین جهان موجود تجربه و جهان ممکن، شرط نخستین برای بیان نیروی بالقوه سیاسی هنر است» (۹۵). از آنجا که اختلاف بین مصلحت عام و مصلحت خاص نمی تواند از میان برداشته شود، هنر، از نظر مارکوزه، باید بیانگر مصلحت عام باشد، و این ایجاب می کند که من مداخله گر در اثر هنری تغییر شکل دهد و تصعید یابد. هنر با جذب شدن در امور روزمره نظم را واژگونه می کند («فاصله گرفتن از درون»); اما، امکانات این واژگونهگی صرفاً به رشد خودش بستگی ندارد، رشد جامعه نیز طفره ناپذیر است. به همین نحو، به نظر نمی رسد که امروز دیگر جنجال هنری

مشخصاً مولد باشد: «واضح است جامعه ای که به آسانی قتل عام را بپذیرد، در برابر جنجال هنری نیز مصونیت کامل دارد» (۹۶).

در کتاب *ساحت زیبایی شناسانه*، مارکوزه نقد خود از زیبایی شناسی مارکسیستی «راست کیش» (ارتدکس) را تدقیق می کند. این تأمل حول سه محور عمده می چرخد.

این تأمل اولاً بیان رد و نفی درک یک اثر به مثابه مفهوم جهان یا بیانگر منافع یک طبقه اجتماعی ست. مارکوزه با استناد به پیشنهادهای لوسین گلدمن (۹۷) تأیید می کند که هنر نه برای یک طبقه اجتماعی، بلکه برای یک مجموعه انسانی وجود دارد که نمی تواند در مورد نیاز (خواست) عام خود به رهایی سکوت کند (آشتی غیر قابل تصور بین دیونیسوس و آپولون [ر. ک. به «توضیحات» در پایان مقاله] این اعتقاد وی را تقویت می کند که هنر دارای این ساحت عام و ابدی ست). بنا بر این، «تفسیر کردن کیفیت و حقیقت یک اثر هنری بنا بر کلیت مناسبات تولیدی حاکم» (۹۸) مردود است. مارکوزه در مخالفت با دکماتیسم نوعی ماتریالیسم تاریخی عامیانه، اظهار می دارد که اثر همانقدر ذهنیت را مخاطب قرار می دهد که عینیت را. «اثر هنری نه «صرفاً» به اعتبار شکلش، بلکه به دلیل آن که محتوایش به شکل تبدیل شده اصیل و حقیقی ست» (۹۹). وقتی مارکوزه می گوید که دیگری بودن هنر به آن عملکردی در عرصه شناخت می بخشد (و بیانی را تقویت می کند که جز در گستره زیبایی شناسانه رسانش پذیر نیست) به بلوغ نزدیک می شود و در مقابل لوکاچ و برشت قرار می گیرد که از نظر آن ها فراگیر بودن مناسبات اجتماعی همان واقعیت است (پس مارکوزه امکان نزدیک شدن به اثر هنری را نه برای تئوری اجتماعی قائل است و نه برای فلسفه - نظر آدورنو). البته مارکوزه وجود محدودیت ها را که به طور عینی در برابر خود مختاری کامل هنر موانعی ایجاد می کنند نفی نمی کند؛ اما با وجود این، محدودیت های مزبور، نمی توانند به عنوان معیار انحصاری ارزش «سیاسی» اثر به کار روند. «معیارهای خصلت پیشروانه هنر جز توسط خود اثر در مجموعه آن، توسط آنچه می گوید و نحوه ای که آن را می گوید، نمی تواند فراهم آید» (۱۰۰).

دوم اینکه تز استقلال نسبی هنر مورد تأیید است. مارکوزه می نویسد: «در خود هنر است که من نیروی بالقوه سیاسی آن را می یابم، یعنی در شکل فی نفسه

زیبایی شناسانه آن» (۱۰۱). مارکوزه این عملکرد را از طریق زیر و زیر شدن ها که به امور مربوط به سبک و فن آوری هنری بر می گردد می فهمد (و اکسپرسیونیسم و سوررالیسم را مثال می زند)، و نیز از طریق افشاگری هایی که نیرنگ های واقعیت را هدف قرار می دهند و به تغییر واقعیت شتاب می بخشند. با وجود این، وی نفوذ ساختارهای اجتماعی را برای توانمندی های انقلابی اثر به شدت تعیین کننده تلقی می کند. «این شرایط تاریخی در اثر حضور دارند، در زبانش، در تصویر سازی اش ... به صراحت یا همچون زمینه و افق» (۱۰۲). پس، این «محتوای به شکل تبدیل شده» (منتج از تنشی که بر قرب رابطه بین واقعیت جهان و حقیقت هنر نظارت دارد) است که، به عقیده او، به اثر نیروی انقلابی اش را می بخشد. مارکوزه با پذیرش رابطه تنگاتنگ بین هنر و واقعیت و با طرح قدرت آزاد کننده هنر پروپلماتیک را پیچیده کرده نشان می دهد که وضعیت اثر منشأ قدرتمندی آن است. به عبارت دیگر، شکل زیبایی شناسانه همچون جایی است که این تضاد در آن عمل می کند و هم جایی که حل می شود. «شکل زیبایی شناسانه - ولو به شکل دیالکتیکی - در نقطه مقابل محتوا قرار نمی گیرد. در اثر هنری، شکل محتوا می شود و محتوا شکل» (۱۰۳). ماده پایه ای اثر توسط شکل تصعید می یابد، بلافصل بودن خود را از دست می دهد و کیفیتی دیگر به دست می آورد. بدین معنا، شکل زیبایی شناسانه نوعی نقد از امر موجود را ارتقاء می دهد. «تصعید زیبایی شناسانه رؤیاهای شادی و غم را آزاد می کند و اعتباری می بخشد» (۱۰۴). تخیل از طریق «فاصله ایجاد کردن واژگونی آگاهی را نمایندگی می کند». سرانجام در جوانب خصلت انتقادی اثر، اتوپی ای که در آن است («نوید آزاد شدن») گسترش می یابد. هنر از چیزی به ما خبر می دهد که نمی توانیم آن را بطور بلافصل کشف کنیم. اثر با افشای زشتی امر واقعی، امید واقعیتی نوین را (اما این واقعیت نوین حتمی و ناگزیر نیست، زیرا مارکوزه از ایدئولوژی مبنی بر یک پیشرفت تک خطی فاصله می گیرد) که خود نمی تواند با اتکاء به نیروهای خاص خویش بزایاند، نوید می دهد. «تخیل همچنان تصور واقعیت است و این انقیاد در برابر آنچه در هنر اتوپیایی ست مقاومت می کند: رنج و فقدان آزادی هنوز در خالص ترین تصویرهای خوشبختی و آزادی بازتاب دارند؛ خود این تصویرها نیز، اعتراضی علیه واقعیت را که در آن نابود شده اند در خود نهفته

دارند» (۱۰۵). جوهر حقیقت هنری در گسستی نهفته است که هنر را از واقعیت مستقر جدا می کند، یعنی در این استقلال که هنر از خلال به شکل در آمدن به دست آورده است. مارکوزه چنین نتیجه می گیرد که برای هنر، «چشم پوشی از شکل زیبایی شناسانه یعنی از خود سلب مسؤلیت کردن. سلب مسؤلیتی که هنر از خود شکلی که توسط آن می تواند این واقعیت دیگر، یعنی جهان امید، را در درون واقعیت مستقر بیافریند محروم می دارد» (۱۰۶).

در برابر راست کیشی مارکسیستی (و نیز در برابر آن ها که طرفدار غیر-هنر و عامل بدان هستند) مارکوزه از [مفهوم] زیبا اعاده حیثیت می کند. از نظر وی، زیبایی پایبند نوعی دلواپسی بورژوایی نیست؛ زیبایی می تواند رادیکال و ترقی خواهانه باشد. مارکوزه معتقد است که هنر از طریق «تصویرهای آزاد کننده از تبعیت مرگ، زبانی رهایی بخش ارائه می کند و لذا [مفهوم] زیبا را به چهره ارس [الهه عشق جنسی] پیوند می دهد. دقیق تر بگوییم، در دیالکتیک اثبات/ نفی ای که به جست و جوی [مفهوم] زیبا یاری می دهد نوعی روان پالایی آشتی دهنده آغاز می شود: «ارس و تاناتوس (غریزه مرگ) صرفاً مخالف یکدیگر نیستند، بلکه به یکدیگر عشق می ورزند» (۱۰۷). هنر عرصه هواپرستی (sensualité) را اشغال می کند، خاطره (خاطرات) و وعده (ها) را در هم می آمیزد و نوعی قدرت شناخت دارد. «هنر با مخالفت با بتوارگی نیروهای مولد، با مخالفت با ادامه بردگی افراد توسط شرایط عینی ... هدف نهائی همه انقلاب ها را نمایندگی می کند: آزادی و خوشبختی افراد» (۱۰۸).

در پایان این بررسی مختصر (در یک مطالعه جامع باید با دقت تمام، از جمله، آثار زیر را بازخوانی کرد: آثار آنتونیو گرامشی، آرنولد هاوزر، لوسین گلدمن، نیکوس هاجینی کولائو، پیترو ویس، لویی آلتوسر ...) بد نیست چند داو کنونی را، به عنوان پیش درآمد، مطرح کنیم.

آیا مطالبه نوعی استقلال (نسبی) هنر الزاماً به معنای عدم تعهد آن است؟ در کتاب «پیرامون استقلال و دگر سالاری هنر» (۱۰۹) نیکولا ترتولیان می نویسد: «انرژی مستقل هنر تنها در کار براندازی قدرت های سرکوبگر و ایدئولوژی های فریفتار می تواند بسط یابد: اما، برای آنکه در این امر موفق شود، باید رنج ها و بدبختی های انسان را بر عهده بگیرد بی آنکه هراس از این داشته باشد که مبادا

استقلالش به تباهی کشیده شود». یادآوری کنیم که از دید آدورنو، اثر هنری رد و نشانه های امور تاریخی و اجتماعی را که در آن ها آفریده شده، در خود «ادغام می کند». اما، وی در همان حال، هنری را که به الزامات یک تعهد اراده گرایانه تسلیم شود، و حتی به گفته تروتولیان، «هر مفهوم اثباتی از ایده دگر سالاری» را به شدت محکوم می کند و به دفاع پرشور از نوعی استقلال همه جانبه هنر می پردازد. آدورنو در کتاب نظریه زیبایی شناسی، اظهار می دارد که «کلیه آثار به طور ماقبلی (a priori) جدلی هستند؛ لذا، حضور این رسالت منفی را، حتی در آثاری که دارای گرایش اثباتی هستند، می پذیرد. وی در مقاله «تعهد یا استقلال هنری» (۱۹۶۲)، فکر خود را، به ویژه علیه تعریف سارتر از تعهد تدقیق می کند و آن را «تأیید توخالی» آزادی می نامد، زیرا این تعریف اثر هنری را به صریح یک «فراخوان» تقلیل می دهد. هنر به ارائه آلترناتیو نمی پردازد، بلکه در مقابل رویکرد جهان که کماکان انسان را تهدید می کند مقاومت می نماید، مقاومتی که از طریق شکل هنری انجام می دهد و نه از هیچ طریق دیگر» (۱۱۰). به عبارت دیگر، ضرورت انتخاب، در نظریه سارتر، قاعدتاً به زمینه عقیده بر می گردد. در همان حال، آدورنو می کوشد با عزیمت از آثار برشت (به رغم آن که این آثار از «فردی کردن زیبایی شناسی» سارتر فرا تر می رود) ثابت کند که «حقیقت سیاسی» همواره نوعی تقلیل زیبایی شناسانه و بنا بر این، نوعی کاریکاتور برنامه سیاسی ارائه شده را در بر دارد. «جدی ترین حجت علیه تعهد این است که درست ترین مقصود وقتی خود را به تماشا بگذارد، و از این هم بالاتر، وقتی به همین هدف بزرگ شود، نتیجه معکوس می دهد» (۱۱۱). انتقاد آدورنو به تعهد از چیزی غیر قابل تفکیک است که خود وی آن را ماهیت ژرف اثر هنری می داند، یعنی هنر «در حقیقت ذاتی و تأثیر انقلابی اش». از آنجا که «حقیقت مکنون در محتوای» یک اثر عملاً «ارزشی از موقعیت اجتماعی» ست (۱۱۲)، این اثر در برابر وضع موجود - و به دلیل آنکه دعوایی که اولی علیه دومی اقامه می کند عینی ست - اساساً افشاگرانه است.

ارزیابی مجدد مفهوم تعهد (و حل معضل رابطه هنر با سیاست؟) آیا باعث آن نمی شود که سخنان «پردراگ مات وجه ویچ» را به نحوی پویا مورد توجه قرار دهیم که می گوید: «در کلیه مواردی که سطح واقعیت و گزینش ویژه ای را که [این

واقعیت] منظور دارد اگر بدیل تعهد/ عدم تعهد را از قبل روشن نکنیم دلالت خود را از دست می دهد: به عبارت دیگر، این بدیل، وزنه‌ی یک تعین اجتماعی یا خلاقانه، و از آن هم کم تر معنای یک معیار ارزش را ندارد» (۱۱۳). بدین ترتیب، مفهوم تعهد که از نظر آندره برتون مترادف «بندگی» ست، آیا تداعی رهبر مآبانه خود را از دست می دهد و آیا دیگر سوء ظنی بر نمی انگیزد (بی اعتمادی موجهی که از واقعیت مصیبت بار برخی پراتیک ها در قرن بیستم ناشی می شود)؟ و در این حالت، آیا ضروری نخواهد بود که دیالکتیک پیچیده نزدیکی و دوری اثر هنری از امر واقعی را در نظر گیریم، صرفاً به «تعیین فاصله» ی آن با امر واقعی اکتفا نکنیم، توان سلبی و ایجابی آن را درک کرده، نیروی اتوپیک آن را آشکار کنیم؟ همچنین آیا ضروری نخواهد بود که ناتوانی هنر را به رسمیت بشناسیم (چرا که در واقعیت تغییری حقیقی پدید نمی آورد)، در عین آنکه می پذیریم در قلب فعالیت خلاقانه جای دارد که با جهش های تاریخ رو در رو می شود و از امکاناتی پرده برمی گیرد که انسان برای زندگی به گونه ای دیگر، در جهانی متفاوت و در جهت کسب آزادی خویش دارا ست؟

اما در این روزگار دشوار، که یک فکر مسلط یگانه خواه (unitaire) - با دستاویز قرار دادن فرو ریختن دیوارها و با استفاده از این امر که نشانه های تعبیه شده در راه موقتاً از دیده پنهان شده اند - اعلام می کند که پایان تاریخ فرا رسیده و ارزش ها (به اجبار اجماع) همه در یک ردیف قرار دارند، به نظر می رسد که مسحور خلاً بودن (جایی که بی تفاوتی پاسخ به وقاحت و کلبیت (cynisme) تلقی می شود) بر ضرورت معنا دادن غلبه دارد (به هر معنا و حتی افتادن به بی معنایی). بنا بر این، تو گویی به لاقیدی در قبال امر بلافصل تکراری، پوچی اندیشیدن به هرگونه مقاومت، پوچی هرگونه جست و جوی راه خروج (هرچند مخاطره جویانه و فرضی باشد) نیز اضافه می شود. بدین ترتیب، هنر بایست در عزای از دست دادن موضوع (ابژه) اش باشد (و از همینجا ست مباحث فراوان در باره بحران آن و بحث های انفعالی و خالی از شور در باره نقد (۱۱۴)؛ و اتهاماتی که به تلاش های تجربی مدرنیت زده می شود (مثل تمام گرایی و تروریسم) مشروعیت پیدا خواهند کرد. لازمه تسلیم نشدن به این نظریه فلج کننده این است که همراه با یورگن هابرماس معتقد باشیم که مدرنیت «پروژه ای

ست ناتمام». اینجا ست که، مسؤولیت ما دو چندان می شود. شکست داستان های بزرگ را در نظر گرفتن، بی هیچ ضعف و سستی سرگردانی های نوعی پیشگامی را (که توانست خود را مطلق بینگارد) تحلیل کردن و به خصوص به نقدِ گفتمان های «استالینی» که هنر (و لذا انسان و تاریخش) را تحقیر می کرد نشست، به معنای آن است که به بازخوانی فعالانه رؤیاهایی بپردازیم که در گشت و گذار بوده و این پروژه اتوپیایی را بنا کرده اند، به معنای آن است که از نو با شور و شعور به هنری بپردازیم که به روی جهان (به روی ممکن ها و ناممکن هایش) باز است. و بنا به چشم اندازی که کوستاس آکسلوس ترسیم کرده، «به پیشروی ادامه دادن... پیشدستی کردن. همیشه از نو آغاز کردن» (۱۱۵).

اگر گفته ژیلبر لاسکو درست است که «نخستین وظیفه هنرمند ویران کردن و حذف کردن است؛ اگر «علاوه بر آن» دنباله ای داشت چه بهتر، وگرنه هیچ» (۱۱۶)، باید ببینیم که هنرمند از طریق کار تولیدی اش (که مخاطبان آثارش آن را ادامه می دهند) بناهای ترک خورده اکنون را به لرزه در می آورد و قدرت تولیدی بی نظمی موجود را، که به عدم تعادل و گیجی وابسته است، فرو می افکند. اگر جامعه ها برای آرامش ناشی از سکون امتیاز قائل می شوند و سر در لاک هویتی بی روح فرو می برند، هنر، برعکس، جنبشی دائمی ست و فراخوانی به قبول خطرهای تغییر؛ همان چیزی که ژان فرانسوا لیوتار با تفسیر امید مورد نظر ارنست بلوخ «به مثابه تثبیت آنچه خود را تثبیت می کند» تأیید می نماید (۱۱۷). مقاومت انسان، اصرار وی به زیستن، از نظر ارنست بلوخ، در واقع ثابت می کند که «یک روح حقیقی از اتوپی در کُنه جان ما ست» (۱۱۸) که به ما امکان می دهد محدودیت هایی را عقب بزنیم که چهره مان را درهم می شکنند و آفاق مُلک آزادی را به تصور درآوریم. آیا همین تجربه نامحدود (تحقق زدایی از جهان در نظر لیوتار) نیست که یک هنر زنده ما را بدان فرا می خواند؟ مایکل دوفرین خاطر نشان می کند که «هرجا آفریدن [به معنای] بازی کردن است، هرجا که بازی سیستم را دچار اختلال می کند و مناسبات سلطه و قطعیت های ایدئولوژیک توجیه کننده آن ها را در جایی به لرزه در می آورد، هنر به سیاست بدل می شود» (۱۱۹). لیوتار در «یادداشت هایی در باره عملکرد انتقادی اثر» (۱۹۷۰) عملکرد هنر را چنین به نمایش می گذارد: بارز کردن کلیه تلاش هایی که خواستار تدوین مشخص نوعی

«شبه مذهب» هستند و افشای آن‌ها به سان امری ایدئولوژیک. این عملکرد نه به مثابه تدارک انقلاب (از طریق دامن زدن به آن)، بلکه «به گونه ای بلافصل انقلابی» درک می‌شود. اثر را نباید وسیله ای، در خدمت یک هدف (به خصوص سیاسی) تلقی کرد. اثر عمل‌کننده است، زیرا در درون آن کردارها-گسست‌ها شکل می‌گیرد و به واژگونی انتقادی می‌انجامد: «مهم این نیست که گفتمانی تولید کنیم که دارای قوام باشد، بلکه بیشتر مسأله بر سر تولید «چهره‌هایی» در واقعیت است» (۱۲۰). باید به جای فراگیرنده و ساخته شده، خرد و تکه تکه، در هم شکسته را گذارد، و نامطمئن، نامتعین، (آیا این همان پراکندگی به معنای مورد نظر دریدا است؟) ... یعنی تراشه‌های پرشمار به انجام نرسیده را. پس، اتویی هنر شورشی را نباید با هنری اشتباه گرفت که به ما نوید می‌دهد که «اشتباه ناتوانی را به این یقین اطمینان بخش» بدل می‌کند «که تاریخ را از نو در دست می‌گیریم» (۱۲۱). هنر با شورشی نگه داشتن نیروی ناظر به آینده و بالنده انسان، با کشاندن آن به پیچ و خم‌های «نویدهای آزادی» (۱۲۲)، آیا نه این است که از روحیه شورش تفکیک ناپذیر است؟

ترجمهء حق شناس و ساعی

یادداشت:

* – Jean-Marc Lachaud فیلسوف، دانشیار در رشتهء زیبایی شناسی (دانشگاه بوردو ۳ و پاریس ۱). کتاب‌ها و مقالات متعددی در بارهء مسائل زیبایی شناسانه قرن بیستم و کسانی که در این موضوع تألیفاتی دارند نوشته است، از جمله:
Marxisme et philosophie de l'art, Anthropos, 1989;
B. Brecht, G. Lukacs, questions sur le réalisme, Anthropos, 1989;
Présence(s) de W. Benjamin, Université de Bordeaux 3, 1994.
و تألیفات دیگری که به برخی از آن‌ها در همین مقاله بدان‌ها اشاره شده است. م.

پاورقی‌ها:

1- Jacques LEENHARDT, in Esthétique et marxisme
(زیبایی شناسی و مارکسیسم), ouvrage collectif, Paris, UGE, 1974,

p. 215.

۲- یادآوری کنیم که در مطالعات مارکسیستی متعددی که صورت گرفته بیشتر به حوزه ادبیات پرداخته اند (آیا بررسی آثار نقاشی یا موسیقی از نقطه نظر مارکسیستی امر دشوارتری است؟).

۳- برای تحلیل های مشروح تر رجوع شود به اثر زیر از نگارنده:

Marxisme et philosophie de l'art (Paris, Anthropos, 1985)

و نیز کتاب:

Michel LEQUENNE, Marxisme et esthétique (Paris, La Brèche, 1984).

4- Karl Marx, Fondements de la critique de l'économie politique, volume 1, trad. R. Dangeville, Paris, Anthropos, 1968, p. 41.

[و یا گروندریسه، مبانی نقد اقتصاد سیاسی، جلد اول، ترجمه باقر پرهام، احمد تدین، انتشارات آگاه، تهران، بهار ۱۳۶۳، ص ۳۷] م.

۵- وی می نویسد: «هرچه اجرا بهتر به مقصود پاسخ دهد، هرچه شکل اثر هنری بهتر به ایده خود جواب دهد، اثر هنری موفق تر است. این است يك داوری عینی».

(Plékhanov, L'art et la vie sociale, trad. G. Batault-Plékhanov, Paris, Editions Sociales, 1975, p. 75).

۶- همانجا، ص ۶۷.

۷- خواندن متن هایی از لنین که به زبان فرانسوی تحت عنوان در باره هنر و ادبیات گردآوری شده (برگزیده در سه جلد، پاریس UGE، ۱۹۷۵) برای فهم مباحثی که در آن دوره مطرح بوده و درک موضعگیری قدرت حاکم در شوروی حائز اهمیت است. همچنین مراجعه شود به تحلیل هایی که در دو کتاب زیر آمده است: «انقلاب و ضد انقلاب فرهنگی در اتحاد شوروی»

- François Champarnaud, Révolution et contre-révolution culturelles en Union Soviétique, Paris, Anthropos, 1975.

و «لنین، هنر و انقلاب»

- Jean-Michel Palmier, Lénine, l'art et la révolution, Paris, Payot, 1975.

۸- آناتولی لوناچارسکی: «مارکسیسم و هنر» (۱۹۲۸) به نقل از کتاب

Champarnaud F. یاد شده، ص ۴۷۲.

- ۹- وی می نویسد: «... در هر شاهکاری، شکل توسط محتوا تعیین می شود»، به نقل از کتاب F. Champarnaud یاد شده، ص ۴۵۹.
- ۱۰- و چنین نتیجه می گیرد: «شکل یک اثر معین باید با ایده ها، با محتوا در یک کل تجزیه ناپذیر ادغام شود» (همانجا، ص ۴۶۲).
- ۱۱- آناتولی لوناچارسکی، کتاب F. Champarnaud یاد شده، ص ۲۲۰.
- ۱۲- لوناچارسکی صرف نظر از تأملات یا سلیقهء شخصی، در عملکرد سیاسی از اتخاذ هر گونه تصمیم مستبدانه اجتناب ورزید.
- ۱۳- Maurice NADEAU در «مقدمه» بر کتاب تروتسکی: ادبیات و انقلاب، پاریس، UGE، ۱۹۷۴، ص ۱۹.
- ۱۴- تروتسکی به این گفته بسنده می کند که «هنر به طور مستقیم یا غیر مستقیم زندگی انسان ها را باز می تاباند، انسان هایی که حوادث را پدید می آرند یا در آن می زیند».
- 15- André BRETON, et Rivera Diego, Pour un art révolutionnaire indépendant (25 juillet 1938), in Trotsky L. op. cit., pp. 495-496.
- ۱۶- همانجا، ص ۵۰۰.
- 17- Andreï JDANOV, Sur la littérature, la philosophie et la musique, Paris, Ed. de la Nouvelle Critique, 1950, p. 8.
- ۱۸- در بارهء رئالیسم سوسیالیستی ای «که به اجرا درآمده»، خواننده می تواند به کتاب های زیر مراجعه کند:
- (در Jean PERUS, A la recherche d'une esthétique socialiste
- (جست و جوی یک زیبایی شناسی سوسیالیستی) (1917-1934), Paris, Ed. du CNRS, 1986;
- Régine ROBIN, Le réalisme socialiste. Une esthétique impossible (رئالیسم سوسیالیستی، یک زیبایی شناسی ناممکن) Paris, Payot, 1986.
- ۱۹- مراجعه شود به مقاله ای از مؤلف: «مارکسیسم و زیبایی شناسی در آلمان طی سال های ۱۹۲۰» مندرج در:
- Weimar, Le tournant esthétique, sous la direction de Gérard Raulet et Josef Fürnkäs, Paris, Anthropos, 1989, pp. 27-44.
- ۲۰- ر. ک. به مقاله نگارنده:

“E. Bloch, G. Lukacs: regard sur l’Expressionisme” (Bloch-Almanach, n° 8, 1989, pp. 87-114).

۲۱- ر. ک. به بررسی نگارنده:

B. Brecht, G. Lukacs, questions sur le réalisme (Paris, Anthropos, 1981; seconde édition revue et augmentée, 1989).

22- G. Lukacs, “Il y va du réalisme” (رتالیسم به این زنده است) (1938), in Lukacs G. Problèmes du réalisme, trad. C. Prévost et J. Guégan, Paris, L’Arche, 1975, p. 262.

23- Georg LUKACS, “Préface”, in Lukacs G. Balzac et le réalisme français, trad. P. Laveau, Paris, F. Maspéro, 1973, p. 9.

24- Nicolas TERTULIAN, Georg Lukacs, Paris, Ed. du Sycomore, 1980, p. 190.

25- G. Lukacs, “Il y va du réalisme”, op. cit., p. 254.

26- G. Lukacs, Roman historique, trad. R. Sailley, Paris, Payot, 1965, pp. 100-101.

27- G. Lukacs, “Raconter ou décrire?”, International Literature, n° 2, 1936, in Lukacs G, Problème du réalisme, op. cit., p. 162.

۲۸- همانجا، ص ۱۷۳.

29- Bertolt BRECHT, “Sur le programme des écrivains soviétiques” (در باره برنامه نویسندگان شوروی) (1938), in Brecht B., Ecrits sur la littérature et l’art (نوشتارهایی در باب ادبیات و هنر), volume 3, trad. B. Lortholary, Paris, L’Arche, 1970, p. 74.

30- Bertolt Brecht, “Les arts et la révolution” (هنرها و انقلاب) (1948-1956), in Brecht B., Ecrits sur la littérature et l’art, volume 3, op. cit., p. 153.

31- Bertolt BRECHT, “Ampleur et variété du registre de l’écriture réaliste” (وسعت و تنوع سطح نوشتار رئالیستی) (1938), in Brecht B., Ecrits sur la littérature et l’art, volume 2, trad. A. Gisselbrecht, Paris, L’Arche, 1970, p. 140.

32- Bertolt BRECHT, “Popularité et réalisme” (محبوبیت نزد مردم و رئالیسم) (1938), in Brecht B., op. cit., p. 117.

33- Bertolt BRECHT, "Sur le réalisme", in Brecht B., op. cit., p. 112.

34- Uwe OPOLKA, "Héritage et réalisme - Ernst Bloch dans le débat sur l'expressionnisme (میراث و رئالیسم - ارنست بلوخ در بحث پیرامون اکسپرسیونیسم) (1937-1938), trad. A. -M. Lang et G. Raulet, in Utopie - marxisme selon Ernst Bloch, ouvrage collectif sous la direction de G. Raulet, Paris, Payot, 1976, p. 90.

35- Ernst BLOCH, Héritage de ce temps (میراث این زمان), trad. J. Lacoste, Paris, Payot, 1978, p. 162.

36- J. M. Lachaud, "Ernst BLOCH, G. LUKACS: une approche divergente des pratiques du montage en art et en littérature"

(رهیافتی واگرا در پراتیک های مونتاژ در هنر و ادبیات) (in Lukacs, Bloch: raison et utopie, ouvrage collectif sous la direction de M. Löwy, Paris, L'Homme et la société n° 79-82/ L'Harmattan, 1987, pp. 25-32;

و نیز اثر دیگری از نگارنده:

"Des pratiques collagistes, ou de la nécessité d'éprouver le pêle-mêle des possibles"

(در باره پراتیک های کولاژ یا در ضرورت آزمون درهم برهمی های ممکنات)

(in montages-collages, ouvrage collectif sous la direction de B. Rougé, Pau, Presses Universitaires de Pau, 1993, 105-113).

37- Gert UEDING, "L'art comme utopie. Remarques sur l'esthétique du pré-apparaître chez E. Bloch",

(هنر به مثابه اوتوپیی، ملاحظاتی در باب زیبایی شناسی پیش ظهور در اندیشهء

ارنست بلوخ)

trad. C. Piron-Audard et G. Raulet, in Utopie-marxisme selon Ernst Bloch, op. cit., p. 78.

38- Ernst BLOCH, Le principe Espérance, (امید همچون اصل) tome 1, trad. F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1976, p. 267.

۳۹- همانجا، ص ۲۵۹.

۴۰- همانجا، ص ۲۶۱.

۴۱- اما فراموش نکنیم که گسست بین سوررئالیست ها و حزب کمونیست فرانسه در نوعی خشونت لفظی به پایان رسید (خودکشی رنه کرول (René Crevel) نشانگر آن است که آشتی (مجدد) آندو غیر ممکن بود). همچنین یادآوری کنیم که پس از مرگ

استالین و در پی انتشار پرترهء او اثر پیکاسو در نشریهء *Lettres françaises* (که زیر نظر آراگون منتشر می شد)، رهبری حزب کمونیست فرانسه جنجال بزرگی به راه انداخت. برای نیل به دیدی جامع از روابط بین حزب و هنرمندان، نویسندگان و روشنفکران، خواننده می تواند به کتاب زیر مراجعه کند:

Jean-Pierre Bernard, *Le P. C. F. et la question littéraire 1921-1939* (Grenble, PUG, 1972).

42- Louis ARAGON, "Réalisme socialiste et réalisme français" (1938), in Aragon L., *Ecrits sur l'art moderne*, Paris, Flammarion, 1981, p. 56.

43- Louis ARAGON, "Intervention au deuxième congrès des Ecrivains soviétiques" (décembre 1954), in Aragon L., *J'abats mon jeu* (دستم را رو می کنم) Paris, EFR, 1959, pp. 181-195.

۴۴- همانجا، ص ۶۳.

45- Louis ARAGON, "La peinture au défit" (1930), in Aragon L., *Ecrits sur l'art moderne*, op. cit., pp. 27-47.

46- Louis ARAGON, "Adolf Hoffmeister et la beauté d'aujourd'hui" (1960), in Aragon L., op. cit., pp. 188-193.

47- Roger GARAUDY, cité in Serge PEROTTINO, *Garaudy*, Seghers, 1974, p. 39.

48- Roger GARAUDY, *D'un réalisme sans rivages*, Paris, Plon, 1964, p. 157. (از رآلیسمی بی کران)

۴۹- همانجا، ص ۲۱۸.

۵۰- همانجا، ص ۲۵۰.

51- Pierre DAIX, *Nouvelle critique et art moderne*, Seuil, 1968, p. 187.

52- Henri LEFEBVRE, *La présence et l'absence*, Paris, Casterman, 1980, p. 203.

۵۳- همانجا، ص ۲۴۴.

54- Ernst FISCHER, "Eloge de l'imagination", trad. J.-L. LEBRAVE, in Fischer E., *Le marxisme et l'art*, Paris, Spartacus, n°21, 1970, p. 144.

۵۵- همانجا، ص ۲۰۲.

56- Ernst FISCHER, "A la recherche de la réalité", trad. J.-L. Lebrave, in Fischer E., *Le Marxisme et l'art*, op. cit., p. 219.

۵۷- همانجا، ص ۲۲۴.

۵۸- همانجا، ص ۲۴۵.

۵۹- همانجا، ص ۲۶۶.

۶۰- همانجا، ص ۲۷۲.

۶۱- همانجا، ص ۲۷۷.

۶۲- برای آنکه نمایی از روابط بین مارکسیسم و تئورسین های مکتب فرانکفورت در دست داشته باشید، ر. ک. به:

Paul-Laurent ASSOUN, et Gérard RAULET, *Marxisme et théorie critique*, Paris, Payot, 1978.

63- Michel LEQUENNE, *Marxisme et esthétique*, op. cit., p. 54.

64- Walter BENJAMIN, "Zentral Park", trad. J. Lacoste, *Revue d'Esthétique*, n°1, 1981, p. 13.

65- Walter BENJAMIN, *Thèses sur la philosophie de l'histoire* (1940), in Benjamin W., *Essais 2*, trad. M. de Gandillac, Paris, Denoël-Gonthier, 1983, p. 206.

66- Walter BENJAMIN, "Zentral Park", op. cit., p. 16.

67- Walter BENJAMIN, *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 199.

68- Michaël LÖWY, "W. Benjamin critique du progrès: à la recherche de l'expérience perdue",

(والتر بنیامین ناقد نظریه پیشرفت؛ در جست و جوی تجربه ای از دست رفته)

in Benjamin à Paris, ouvrage collectif, Paris, Ed. du Cerf, 1986, p. 639.

۶۹- ر. ک. به فصل «هنر در خدمت سیاست» (L'art au service de la

politique) در کتاب زیر:

Rochlitz Rainer, *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*,

(افسون زدایی از هنر، فلسفه والتر بنیامین) Paris, Gallimard, 1992, pp. 134-209.

70- Walter BENJAMIN, "L'auteur comme producteur" (1934), in Benjamin W., *Essais sur B. Brecht*, trad. P. Lavau, Paris, F. Maspéro, 1969, p. 109.

71- Pascal MAILLARD, "Lecture de W. Benjamin", in *Critique de la Théorie critique*, ouvrage collectif sous la direction de

Henri Meschonnic, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 1985, p. 130.

72- Walter BENJAMIN, "L'auteur comme producteur", op.cit., p. 111.

۷۳- همانجا، ص ۱۱۸.

۷۴- همانجا، ص ۱۲۶.

75- Walter BENJAMIN, "L'Oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique" (اثر هنری در دوره قابلیت بازتولید فنی) (1936), in Benjamin W., Essais 2, op. cit., p. 92.

۷۶- همانجا، ص ۹۴.

۷۷- همانجا، ص ۹۸.

۷۸- همانجا، ص ۱۱۳.

۷۹- در باره مستی ناشی از تجربه ای که وی «تصویرهای دیالکتیکی» می نامد، ر.

ک. به مقاله نگارنده تحت عنوان «بنیامین و سوررئالیسم» مندرج در:

Présence(s) de Walter Benjamin, ouvrage collectif sous la direction de Jean-Marc Lachaud, Bordeaux, Publications du Service culturel de l'Université de Bordeaux III, 1994, pp. 83-95.

80- Bruno TACKELS, Walter Benjamin, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1992, p. 109.

۸۱- در باره فلسفه تاریخ بنیامینی و «اسطوره فرشته» که به آن قوام می بخشد، ر.

ک. برای مثال، به متن زیر:

Gerschom Scholem, Benjamin et son ange (trad. Ph. Ivernel, Paris, Payot/ Rivages, 1995).

82- Theodor W. ADORNO, Théorie esthétique, trad. M. Jimenez, Paris, Klincksieck, 1974, p. 342.

83- Theodor W. ADORNO, Autour de la Théorie esthétique, trad. M. Jimenez, et E. Kaufholz, Paris, Klincksieck, 1976, pp. 80-81.

84- Theodor W. ADORNO, Théorie esthétique, op. cit., p. 14.

۸۵- همانجا، ص ۱۹۷.

۸۶- همانجا، ص ۲۱۰.

87- Marc JIMNEZ, Adorno, Art, idéologie, et idéologie de l'art, Paris, UGE, 1973, p. 202.

88- Theodor W. ADORNO, Autour de la Théorie esthétique,

op. cit., p. 96.

89-Theodor W. ADORNO, *Théorie esthétique*, op. cit., p. 195.

90- Theodor W. ADORNO, *Autour de la Théorie esthétique*, op. cit., p. 141.

91-Theodor W. ADORNO, *Notes sur la littérature*, trad. S. Muller, Paris, Flammarion, 1984, p. 431.

۹۲- همانجا، ص ۴۳۶.

93- Mario PERNIOLA, *L'aliénation artistique*, trad. A. Harstein, Paris, UGE, 1977, pp. 222-23.

94- Herbert MARCUSE, "Sur le surréalisme et la révolution", *Bulletin de liaison surréaliste*, n° 6, avril 1973, p. 24.

در شماره ۷ این مجله (دسامبر ۱۹۷۳) Jacques Abeille به مارکوزه پاسخ می دهد و تشخیص وی دائر بر شکست سوررالیسم را رد می کند و به ویژه از مارکوزه می پرسد که آیا او سیاست را «رقیب هنر» می شناسد.

۹۵- همانجا، ص ۲۵.

۹۶- همانجا، ص ۲۷.

۹۷- در کتاب *Pour une sociologie du roman* (جامعه شناسی رمان)،

لوسین گلدمن ادغام پرولتاریا را در بطن جامعهء کاپیتالیستی تحلیل می کند. وی بدین ترتیب، برای زیبایی شناسی مارکسیستی این پرسش اساسی را مطرح می کند که آیا می توان همیشه شکل های خلاقیت را «به آگاهی - گیرم ممکن یک گروه اجتماعی خاص» همواره وابسته دانست (ص ۴۴).

98- Herbert MARCUSE, *La dimension esthétique*, trad. D. Coste, Paris, Seuil, 1979, p. 9.

۹۹- همانجا، ص ۲۲. ۱۰۰- همانجا، ص ۳۳.

۱۰۱- همانجا، ص ۹. ۱۰۲- همانجا، ص ۱۲.

۱۰۳- همانجا، ص ۵۳. ۱۰۴- همانجا، ص ۵۶.

۱۰۵- همانجا، ص ۵۹. ۱۰۶- همانجا، ص ۶۳.

۱۰۷- همانجا، ص ۷۹. ۱۰۸- همانجا، ص ۷۹-۸۰.

109- Nicolas TERTULIAN, "Sur l'autonomie et l'hétéronomie de l'art", *Revue d'Esthétique*, n° 2-3", 1976, pp.110-140.

110- Théodor W. ADORNO, "Engagement ou autonomie

artistique”, in Th. W. ADORNO, Notes sur la littérature, op. cit., p. 289.

۱۱۱- همانجا، ص ۲۹۲.

112- Marc JIMENEZ, “Théorie critique et théorie de l’art”, Revue d’esthétique, n° 1, 1975, p. 146.

113- Predrag MATVEJEVITCH, “L’engagement et l’événement” (1972), in P. MATVEJEVITCH, Pour une poétique de l’événement, trad. Paris, UGE, 1979, p. 306.

۱۱۴- در مقاله مفیدی که اخیراً مارک جیمنز نوشته: (نقد. بحران هنر یا اجماع

فرهنگی،

Marc Jimenez, La critique. Crise de l’art ou consensus culturel, Paris, Klincksieck, 1995)

مؤلف چنین اظهار نظر می کند: «در زمانه ای که آزادی (که این چنین گران در گذشته به دست آمده)، اینقدر در معرض حمله است، و در زمانه ای که حسرت بر یقین های گذشته این چنین با چهره ای کاذب سر بر می آورند، آنچه کم داریم - به تعبیر Thierry de Duve - نه «رهایی» ست، نه استقلال. آنچه کم داریم خود «پروژه» است پروژه زیبایی شناسانه و پروژه سیاسی» (ص ۱۵۶).

115- Kostas AXELOS, “Prolégomènes fragmentaires à la pensée anticipatrice”,

(تمهیداتی پراکنده بر اندیشه پیشی گیرنده) in Arguments 3: Les intellectuels/ La pensée anticipatrice, recueil d’articles, Paris, UGE, 1978, p. 282.

116- Gilbert LASCAULT, “L’art contemporain et la ‘vieille taupe’”,

(هنر معاصر و آن <عجوزه>.) in Art et contestation, ouvrage collectif, Bruxelles, La Connaissance, 1968, p. 63.

117- Jean-François LYOTARD, “Puissance des traces, ou contribution de Bloch à une histoire païenne”,

(قدرت ردپاها، یا سهم بلوخ در نوعی تاریخ شرک آمیز) in Utopie -marxisme selon Ernst BLOCH, op. cit., p. 58.

118- Ernst BLOCH, L’Esprit de l’utopie, (روح اوتوپیی) trad. A. M. Lang, Paris, Gallimard, 1977, p. 305.

119- Mikel DUFRENNE, Art et politique, Paris, UGE, 1974, p. 269.

120-Jean-François LYOTARD, “Notes sur la fonction critique

de l'oeuvre",

(یادداشت هایی در باره عملکرد انتقادی اثر) in J.-F. Lyotard, *Dérive à partir de Marx et Freud*, Paris, UGE, 1973, p. 235.

121- Alain JOUFFROY, "Que faire de l'art?",

(با هنر چه باید کرد؟) in *Art et contestation*, op. cit., p. 178.

122- Olivier REVAULT d'ALLONNES, *La création artistique et les promesses de la liberté*,

(خلاقیت هنری و نویدهای آزادی) Paris, Klincksieck, 1973.

توضیحات:

- تخییل (مربوط به ص ۱۷۰)، در فرهنگ معین به معنای به خیال انداختن و در کتاب «موسیقی شعر» (نوشته دکتر م. ر. شفیع کدکنی، تهران، نشر آگه، ۱۳۷۶) در برابر mimesis (در واژه نامه) ذکر شده است. مؤلف در ص ۳۷ می نویسد: «... این اصل آشنایی زدایی که در استتیک صورتگران روسی در مرکز بحث قرار می گیرد، بیان دیگری ست از همان اصل «تخییل» که امثال خواجه طوسی و دیگران در فلسفه التذان از آثار هنری مطرح کرده اند...» همچنین ر. ک. به تخییل و موسیقی در نظر فارابی ص ۳۲۶ از کتاب «موسیقی شعر».

- pop art (مربوط به ص ۱۸۳)، مخفف popular art، جنبشی هنری ست که در اواخر سال های ۱۹۵۰ به عنوان واکنشی در قبال هنر آبستره، در آمریکای شمالی به وجود آمد. از نظر «هنر پوپ» همه آن چیزهایی که در ایالات متحده دکور روزمره شهروندان است مانند آنچه در خیابان ها، بر دیوارها، در مغازه ها و در کتاب های مصور کودکان دیده می شود واقعیتی ست که به نحوی زنده پیش پا افتاده و مبتذل است و تجسم زندگی آمریکایی ست. این سری آثار از دید طرفداران هنر پوپ، هنر به شمار می رود. از نمایندگان این هنر می توان از Rauschenberg و Andy Warhol نام برد. (ر. ک. به

Joseph-Emile MULLER, Frank ELGAR, *La peinture moderne*, Ed. Fernand Hozan, Paris, 1986, pp. 50-53.

- Dionysos et Apollon (مربوط به ص ۱۹۴): در فرهنگ یونان، دیونیسوس

خدای جشن‌ها، سرخوشی‌ها و بیان‌روشنایی، شادمانی و غریزه بود. آپولون سوییۀ دیگر فرهنگ یونانی، نمایندهٔ مرزها و محدوده‌ها ست. هنر یونانی بیانگر هر دو انرژی دیونیسوسی و آپولونی ست. برای توضیح بیشتر ر. ک. به کتاب «حقیقت و زیبایی» نوشتهٔ بابک احمدی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۵.

آیا پروژه ای چینی وجود دارد؟ (*)

سمیرامین

چین، بر خلاف شوروی و اروپای شرقی، در جهانی که بحران وجه مشخصه آن است، از توسعه اقتصادی بالنده ای برخوردار بوده که با بهبود شرایط زندگی جمعیت آن و نظم اجتماعی و سیاسی ثابتی همراه است. بنا بر این، توضیح و تحلیل علل داخلی و خارجی این وضعیت واجد اهمیت است. برای مشخص کردن وجه ممیزه این وضعیت، که در تاریخ چین ریشه دارد، مهم است از آغاز فرایند انقلاب، مقایسه ای با اتحاد شوروی به عمل آید. چنین مقایسه ای واقعیات تاریخی مربوط به طبقات اجتماعی و منطقه های اقتصادی-اجتماعی را که به درک شالوده فلسفی مدل چینی یاری می رساند، آشکار خواهد ساخت. [در این مقال] مهم ترین خصلت های معاصر ادغام مجدد این کشور در بازار جهانی نیز نشان داده خواهد شد که این نیز به درک گرایش عمومی پروژه فعلی و سمنگیری های آتی آن و همچنین فهم تضادها و کشمکش های آتی ناشی از آن یاری خواهد کرد. چین شوک درمانی نئولیبرالی را که در کشورهای اروپای شرقی به کار گرفته شده مرود می شمارد. این کشور کنترل کامل دولت و حزب را بر مناسبات خارجی و نیز فرایند عدم تمرکز مالکیت عمومی، و نظام قیمت ها را برگزیده است که عقلانی کردن بازار را از طریق برنامه در مد نظر قرار می دهد. هدف مجموعه این اقدامات، عدالت اجتماعی بهتر و تأمین نوعی تعادل بین مناطق گوناگون است.

از پانزده سال پیش، چین وارد دوره ای از رشد اقتصادی شتابان - سالیانه ۱۰ درصد - شده که در مقیاس کشوری با ۱۲۰۰ میلیون جمعیت، آشکارا همه تعادل های بین المللی دنیا را می رود که تغییر دهد. به علاوه این تحول درست در زمانی روی داده که غرب سرمایه دار (و به تبع آن بخش قابل توجهی از جهان سوم) دچار رکود دیرپایی ست، در حالی که کشورهای دنیای سابق شوروی وارد دور تکامل معکوسی شده که پایان آن نامعلوم است.

بنا بر این، این سؤال مطرح است که آنچه عموماً راه سرمایه داری چین پس از مائو نامیده می شود، چرا چنین نتایج ظاهراً سریع و درخشانی داده، در حالی که روی آوری اروپای شرقی و شوروی سابق به سرمایه داری چنین دردناک بوده و دارای کارایی ناچیزی است؟ چرا ساختارهای جهش چین معاصر با ساختارهایی که در عصر جهش استالینی می شد مشاهده کرد، اینقدر متفاوت است؟

عناصری که برای پاسخ به این سؤالات باید در نظر گرفت دارای ماهیتی متفاوت بوده و در سطوح مختلفی جای می گیرند؛ برخی مستقیماً به سیاست های اقتصادی بلافاصله مربوط می شوند که توسط نیروهای سیاسی دست اندر کار به اجرا در می آیند و برخی دیگر با استعانت به ژئوپلیتیک. در واقع، نظام جهانی خود به دو بخش تقسیم شده است. کشورهای واقع در بخشی که می توان نیمه غربی آن نامید، تمام قاره آمریکا، تمام اروپا (از اقیانوس اطلس تا ولادی وستک)، تمام آفریقا و تمام آسیای غربی را در بر می گیرد و از بیست و پنج سال پیش تا کنون به درجات گوناگون دچار بحران است. در مقابل، شرق، منظور تمام آسیای شرقی (ژاپن، چین، کره، تایوان به اضافه سراسر آسیای جنوب شرقی) در بحران نیست. بلکه بر عکس، در حالی که بحران در غرب، به مفهوم وسیعی که در بالا آمد، تعمیق می گردید، آسیای شرقی به مرحله رشد بسیار سریع وارد شد. بی تردید، به استثنای ژاپن که به نظر می رسد به نوبه خود وارد بحران می شود، آسیای شرقی همچنان به رشد ادامه خواهد داد. بنا بر این می توان این پرسش را مطرح کرد که آیا بین این تقابل و تقابلی که بین تحولات و جهش های اروپای شرقی از یک سو، و چین از سوی دیگر به چشم می خورد، رابطه ای موجود است؟

در آغاز، یک رشته پرسش های مربوط به مقایسه مفاهیم سیاسی و اقتصادی خاص دنیای شوروی سابق و چین پس از مائو را مطرح می سازم. این مقایسه را در بیان قاطع زیر خلاصه می کنم: در اروپای شرقی (و شوروی سابق) هیچ درکی از تغییر و تحولات کیفی که در پیش گرفته شده وجود ندارد. از هیچ پروژه ای برای جامعه خبری نیست. البته در این کشورها ایدئولوژی وجود دارد، ایدئولوژی سرمایه داری مبتذل، ولی پروژه منسجمی که خواهان استقرار جامعه نوینی، حتی سرمایه دارانه، در جنبه های متنوع آن باشد، وجود ندارد. بر عکس، در چین پروژه کاملاً منسجمی موجود است. به نظر من محققاً نه یک پروژه

سوسیالیستی، بلکه پروژه ای است که من آن را سرمایه داری ملی و اجتماعی می نامم. چپ سوسیالیست در چین تلاش می کند که پروژه قدرت حاکمه کنونی را به گونه ای شکل دهد که در گذار درازمدت سوسیالیستی بگنجد.

از واژه ملی، پروژه ای را منظور دارم که بر این باور عمیق متکی است که ادغام در نظام جهانی هرگز مسالمت آمیز نبوده، بلکه همیشه با خشونت و کشمکش همراه است. کل طبقه رهبران چینی و حتی بالاتر از آن، جامعه چین به طور کلی بر این باور است. مثلاً چینی ها ابداً به گفتمانی از نوع گورباچفی باور ندارند که در زمان وی گسترش یافت و ظاهراً بخش مهمی از طبقه رهبران و سیاستمداران اروپای شرقی بدان گرویدند. در واقع، طبق این گفتمان، بین منطق گسترش سرمایه داری در مقیاس جهانی و منطق ادخال کشورهای مختلف در این گسترش، نوعی همگرایی طبیعی وجود دارد. در نقطه مقابل، طبقه رهبری چین، ایالات متحده را تنها حریف می بیند حریفی که پا به پای موفقیت های چین جری تر خواهد شد. در این باره باید نظریه مشهور هانتینگتون (جدال تمدن ها) را به یاد آورد که در آن ایدئولوگ مزبور می کوشد آن سیاست آمریکایی را که خواهان ضد چینی شدن هرچه آشکارتر است توجیه کند، با این استدلال که اگر چین تهدید کننده است به خاطر نمونه سوسیالیسم اش نیست، بلکه صرفاً به دلیل قدرت سترگ اقتصادی و بالنده آن است.

در ارتباط با پویایی رشد اقتصادی چین و بدون وارد شدن به جزئیات شناخته شده آن، مقدماتاً یادآوری می کنم که نرخ های رشد آن شگفت آور و در برخی موارد به ضرر رشد دراز مدت است. به نظر من فهم این مطلب واجد اهمیت است که بر خلاف آنچه غالباً می گویند چنین رشدی اساساً از طریق صادرات حاصل نشده است. برای سال های دهه ۸۰، رشد صادرات ۱۱/۵ درصد در سال، در مقابل ۹/۷ درصد رشد تولید ناخالص داخلی بوده است. در حالی که در کشورهایی که توسط بانک جهانی «موفق» تلقی شده «زیرا به فرآورده های صادراتی اولویت داده اند»، نرخ رشد صادرات عموماً دوبرابر تولید ناخالص داخلی بوده است.

رشد اقتصادی چین دارای خصلت های دیگری نیز می باشد که در تقابل با رشد خاص سایر کشورهای جهان سوم است. تورم در چین (۵/۸) در صد برای

سال های دهه ۸۰) در مقایسه با متوسط نرخ تورم در کل جهان سوم ضعیف است (نرخ متوسط سالانه برای کشورهای فقیر تا ۱۴/۹ در صد و برای کشورهای دارای درآمد متوسط که غالباً از سوی بانک جهانی به عنوان نمونه معرفی می شوند به طور ثابت ۷۳ در صد در سال است. به همین ترتیب، بدهکاری خارجی چین به نسبت سایر مناطق جهان سوم بسیار نازل است. به یقین در چین، سهم بازپرداخت (سرویس) وام های خارجی نسبت به درآمدهای حاصل از صادرات از ۴/۶ در صد در سال ۱۹۸۰ به ۹/۸ در صد در سال ۱۹۹۰ رسیده است ولی این درصد ها به ترتیب برای هند ۹/۱ در صد و ۲۶/۴ در صد، برای سایر کشورهای فقیر ۱۱/۴ و ۲۷/۴ در صد، و برای کشورهای دارای درآمد متوسط ۲۶/۱ در صد و ۲۳/۱ در صد بوده است.

داده های کلی بالا به یقین موفقیت پروژه چینی توسعه را در مقایسه با دیگر کشورها نشان می دهد بدون آنکه هنوز تعیین ماهیت آن را (سرمایه داری یا سوسیالیستی) اجازه دهد و یا صحبتی از چشم انداز و محدودیت های تاریخی ممکن در میان باشد.

اکنون به مقایسه چین و شوروی برگردیم. بی چون و چرا در اینجا عوامل مشترکی یافت می شود که حاصل میراث مشترکی ست، میراثی که انترناسیونال سوم (بلشویسم، مارکسیسم-لنینیسم) پدید آورده است؛ اما تفاوت هایی نیز موجود است که ناشی از شرایط تاریخی توسعه دو حزب کمونیست و دو انقلاب است. در روسیه از ۱۹۱۷ به بعد، مسأله مرکزی که بحث ها حول آن دور می زده اتحاد کارگران و دهقانان بوده است، اتحادی که شرط و وسیله تکامل نیروهای مولده ست و احتمالاً چشم انداز نوعی ساختمان سوسیالیسم را در مد نظر دارد. محتوای اجتماعی این توفیق احتمالی و چشم اندازهایی که می توانست بگشاید یا ببندد بیش از نفس موفقیت یا شکست مدرنیزاسیون یک کشور عقب مانده با اکثریت جمعیت دهقانی، به پاسخ به این مسأله بستگی داشت. باری، همانگونه که از مدت ها پیش می توانستیم شاهد باشیم، انتخابی که در نهایت از ۱۹۳۰ به بعد و بر پایه شکیلی از اشتراکی کردن صورت گرفت که به از هم گسیختن این اتحاد انجامید، نه تنها به امیدهای یک چشم انداز سوسیالیستی پایان بخشید (از طریق تحکیم حکومتی خودکامه به مثابه شالوده احیاء طبقه ای خواستار بورژوا شدن)،

بلکه احتمالاً حتی امکانات توسعه نیروهای مولده را محدود کرد. این انتخاب نامیمون که در نوشته های پیشین نظرم را در باره آن بیان کرده ام محصول ایدئولوژی کارگزرده - ضد دهقانی - و میراث تاریخ طبقه کارگر اروپای غربی بورژوا (و انترناسیونال دوم) است که لنین هم قبول داشت (گرچه لنین از طریق اتحاد با سوسیالیست های انقلابی (اس-آر ها) که در روستاهای روسیه در ۱۹۱۷ مسلط بودند، آثار چنین نظریه ای را اصلاح کرد) و استالین آن را از سر گرفت. مورد چین بسیار متفاوت است. در اصل، حزب کمونیست در چین، همانطور که در روسیه، بیشتر روشنفکرگراست تا کارگری و در اوضاعی عمل می کند که طبقه کارگر هنوز در اقلیت است. اما در هر دو مورد این احزاب روشنفکرگرا قادر بوده اند طبقه کارگر را بسیج کرده، نفوذ زیادی بر آن اعمال کنند. ولی تفاوت دو حزب مزبور در این است که در حالی که حزب کمونیست روسیه قبل از ۱۹۱۷ حمایت روستا را به دست نیاورد، جنگی که از ۱۹۳۰ در روستاهای چین جریان یافت به حزب کمونیست چین اجازه داد که حمایت روستا را جلب کند. به همین ترتیب، انقلاب چین بعدها و علیرغم پستی و بلندی هایی که از ۱۹۴۹ تا امروز خصلت تحولات آن را نشان می دهد، مسأله «اتحاد کارگران و دهقانان» را بهتر از جاهای دیگر و به ویژه شوروی و باعواقب سوء کمتری حل کرده است. در چین رابطه مبادله داخلی بین کشاورزی و صنعت هرگز تحولات فاحشه آمیزی را که مشخصه تاریخ شورویست به خود ندیده است.

تفاوت مهم دیگری نیز دو انقلاب را از یکدیگر متمایز می سازد. انقلاب روسیه بورژوازی را به کلی نابود کرده بود، اما درمورد چین قضیه متفاوت است. جنگ علیه امپریالیسم ژاپن باعث شد که حزب کمونیست از سال های دهه ۱۹۳۰ به بعد توان زیادی برای جذب همه نیروهای مقاومت ملی از جمله بورژوازی به دست آورد. این عامل بیش از هر عامل دیگری انگیزه پیوستن گسترده روشنفکران و بورژوازی به حزب کمونیست بوده است.

جفت و جور شدن مجموعه این عوامل تاریخیست که نیرویی را به وجود آورد که تبلور پرورده یک جامعه مدرنیست، ملی و اجتماعی در چین است. در اینجا واژه ملی از باری مثبت برخوردار است نه تنها به خاطر آنکه متضمن دیدی واقعگرا (یعنی ضد امپریالیست) از سرمایه داری جهانی واقعاً موجود است، بلکه

بدان جهت که ساختار مشروعیت قدرت را بر پایه‌هایی که متضمن مسؤولیت اجتماعی آن است مطرح می‌سازد. در اینجا واژه سوسیالیسم را به کار نمی‌برم، زیرا به نظرم این مفهوم متضمن تغییر ریشه‌ای مناسبات تولیدی و روابط اجتماعی به گونه‌ای است که مارکس تحلیل کرده است، بلکه می‌گویم اجتماعی به مفهومی که توسعه بر شالوده نوعی همبستگی واقعی اجتماعی قرار دارد که حاصل سیاست‌های سیستماتیک است که می‌توان آن را عدالت اجتماعی (اشتغال، خدمات اجتماعی، بازتوزیع درآمدها و غیره) نامید. پروژه ملی و اجتماعی چین در این زمینه اندکی با پروژه‌های سوسیال دموکرات‌ها در غرب مشابهت دارد.

این دلمشغولی توضیح دهنده آنست که تئوری لیبرالی فقط جذابیت محدودی در چین اعمال می‌کند. در آنجا کسی بر این باور ابلهانه نیست که بازار به طور طبیعی همه مسائل را حل می‌کند. در اینجا با ناسازه (پارادوکس) بامزه‌ای رو به روییم: جایی که حضور بورژوازی قوی تر است، (مانند چین) ایدئولوژی لیبرالی با سهولت کمتری پذیرفته می‌شود تا جایی که بورژوازی آن ضعیف تر است (مانند اروپای شرقی)! ولی به نظر من، این ناسازه ظاهری است زیرا تفاوت موجود به طور طبیعی از طریق مفصلبندی ایدئولوژی-طبقات و منافع واقعی اجتماعی توضیح داده می‌شود. در واقع، به همین ترتیب، در آسیای شرقی سرمایه داری (جایی که سرمایه داری قوی تر است) ایدئولوژی لیبرالی فقط نیمه-پذیرفته است، در حالی که در مناطقی از جهان سوم که بورژوازی بیشتر نزار و محقر می‌باشد، خود را به کلی تحمیل کرده است.

علیرغم آنچه گفته شد، نمی‌توان مخرج مشترک آن‌ها را نادیده گرفت. به طور کلی، این مخرج مشترک نه تنها میراث انترناسیونال سوم، بلکه در ورای آن، میراث تمام جنبش کارگری اروپا، به ویژه مارکسیسم تاریخی و انترناسیونال دوم (قبل از ۱۹۱۷) است. به کرات یادآور شده‌ام که انگلس با نقد چنین مفاهیمی از جنبش کارگری، نتیجه می‌گرفت که از این جنبش‌ها بیشتر ساختمان نوعی سرمایه داری بدون سرمایه دار مستفاد می‌گردد، تا ساختمان کمونیسم. مفاهیم مربوط به خنثی بودن تکنیک‌ها و فنون تولیدی، مربوط به نقش پیشاهنگ حزب، و مربوط به مناسبات دولت-حزب-طبقه-خلق و بسیاری چیزهای دیگر، از جمله چنین میراث

مشترکی ست. شوروی آن را هرگز زیر سؤال نبرد. مائو با انقلاب فرهنگی، لاقلاً در باره دو نکته اساسی زیر کوشید چنین کند: خنثی بودن تکنولوژی ها مورد نفی قرار گرفت و حزب خودکامه همچون قلعه ای که در آن بورژوازی دوباره شکل می گیرد، معرفی گشت. اما انقلاب فرهنگی شکست خورد زیرا ظاهراً در کشف و ایجاد آن عامل اجتماعی که قادر به هدایت کنش آن باشد توفیق نیافت و به جای آن مقوله ناروشن جوانان را نشانند.

چین پس از مائو گرچه به نسبت هدف های سوسیالیستی مائو عقب نشست، ولی به پروژه ملی و اجتماعی پایبند ماند بی آنکه توهم زیادی در باره بازار و سرمایه داری جهانی، داشته باشد.

بنا بر این، وقتی گفته می شود (مثلاً توسط بانک جهانی و وسائل ارتباط جمعی مسلط) که موفقیت چین از ۱۹۸۰ به بعد، حاصل چشم پوشی از سوسیالیسم است که به آن اجازه خروج از رکود مائوئیستی و غیره را داد، نه تنها به نحو وهن آمیزی ساده انگاری می کنند، بلکه خود را از درک دلایل واقعی این موفقیت نیز محروم می سازند. زیرا بدون زیربنای اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیکی که در طول سی سال مائوئیسم (۱۹۵۰-۱۹۸۰) ساخته شده، ماهیت شتاب رشد اقتصادی پانزده سال اخیر به سختی قابل درک است؛ چرا که وقتی از رشد حرف می زنیم، چیزی جز شتاب رشد مورد نظر نیست.

نرخ رشد تولید ناخالص داخلی چین در همان دوره ۱۹۵۷ - ۱۹۷۵، ۵/۳ درصد یعنی ۳/۳ درصد تولید ناخالص داخلی سرانه (در مقابل کمتر از ۲ درصد برای بقیه جهان سوم) بوده است. باز در همین دوره، چین بالاترین رکورد نرخ رشد صنایع سبک (۱۱/۲ درصد) و صنایع سنگین (۸/۳ درصد) را داشته و ساختارهایی اجتماعی را برپا کرده است که توزیع درآمد را به نحوی فوق العاده بهتر (یعنی کمتر غیر قانونی) از هند و آفریقا و آمریکای لاتین تضمین نموده است. بدون تحقق آنچه انجام شده، معجزه معاصر غیر قابل تصور بوده است. از سوی دیگر، هند گرچه سرمایه داری و دروازه هایش به روی نظام جهانی بیش از چین گشوده بوده است، درست به خاطر آنکه از بازسازی های مشابهی برخوردار نبوده، در همه عرصه ها از لحاظ کارایی و عدالت اجتماعی یا استقلال بدتر بوده و همچنان بدتر است.

چین دنگ سیائو پنگ گرچه مصمم است در سیستم جهانی ادغام شود، ولی به طور قاطع، شوک درمانی مشهوری را که بی تردید می توان در سه اصطلاح زیر خلاصه کرد، مردود شمرده است: خصوصی کردنِ مبالغه آمیز، آزادی بدون قید و شرط بازار و گشایش بدون کنترل دروازه ها به روی خارج. اروپای شرقی که طبقه رهبری آن از نومانکلاتورای سابق است به شوک درمانی متوسل شد و به طوری که می دانیم به نوعی سیر قهقرایی دچار شده که خلاصی از آن بدین آسانی ها میسر نیست. چین گرچه به دلیل حفظ ظاهر در مقابل کشورهای خارج، همیشه آن را به زبان نمی آورد ولی شوک درمانی را رد کرده است.

خصوصی کردن به سبک چینی، در واقع، نوعی عدم تمرکز اموال عمومی ست. در حالی که در ۱۹۸۱ هنوز دولت نقش مسلط داشته (نسبت توزیع اموال: دولت ۷۸ درصد، تعاونی ها ۲۱ درصد و بخش خصوصی ناچیز)، در ۱۹۹۰ سهم دولت به ۵/۵ درصد تقلیل یافته است، اما این تقلیل بیشتر به نفع مالکیت مجتمع هاست (ایالات، شهرها، گروه بندی های سندیکایی، تعاونی ها: ۳۵/۷ درصد) تا به نفع مالکیت خصوصی که سهم آن از ۵/۴ درصد تجاوز نمی کند.

نظام قیمت ها اصل رقابت در بازار (و در نتیجه آزادی) را برای بنگاه اقتصادی در تعیین قیمت های عرضه، با اصل برنامه ریزی (تعیین خودکامانه قیمت یا مداخله سازمان های دولتی در بازار) به نحوی کما بیش عقلانی تلفیق می کند (هرچند همیشه موفق نمی شود). در اینجا نیز در حالی که در ۱۹۷۸ نظامی به سبک شوروی نقش مسلط داشت (گرچه نظام چینی هرگز به اندازه شوروی افراطی نبود و همیشه عرضه و تقاضای بازار وسیعاً در نظر گرفته می شد)، از ۱۹۹۰ نظام آزادی قیمت ها بر نیمی از بازار محصولات کشاورزی و صنعتی مصرفی حاکم گردید (ولی تنها به ۳۶ درصد از آنچه به تجهیزات و مواد اولیه مربوط است).

بر حسب فرمول معمول در چین، چهار مدرنیزاسیون (که آن را چوئن لای فرموله کرد) توسط سیاست موسوم به سه مثبت که به عدالت اجتماعی، تعادل منطقه ای و کنترل مناسبات با خارج مربوط می گردد به اجرا درآمد. باید پذیرفت که سیاست های به اجرا درآمده در این سه عرصه تا به امروز کما بیش مؤثر بوده است.

۱- مسلماً در چین، نوکیسه‌هایی یافت می‌شوند که گاهی (ونه همیشه) ثروت آن‌ها وابسته به ابتکارات اقتصادی با بازدهی زیاد است، چنانکه مسلماً نابرابری‌های جدیدی هستند که به سختی می‌توان آن‌ها را به عنوان کارایی اقتصادی توجیه کرد (مثلاً تفاوت بین حقوق کادرهای مؤسسات خصوصی که با سرمایه‌های خارجی شریک‌اند، با سایر بخش‌ها)، با این حال - از طریق منطق قیمت‌ها و مرزها - یک ساختار وسیع چند بعدی کماکان وجود دارد که بازتوزیع عظیم درآمدها را در مقیاس ۱۲۰۰ میلیون جمعیت که معادلی در هیچیک از اقتصادهای جهان ندارد، تأمین می‌کند. نتیجه را می‌توان به چشم دید: علیرغم همه مشکلات و فقر کشور، در چین فقرای جدید وجود ندارد، یا در هر حال به آن صورتی که در جهان سوم سرمایه‌داری، چه با رشد اقتصادی و چه بدون آن، شاهدش هستیم، و یا در کشورهای اروپای شرقی می‌بینیم که شمار فقرا دم‌افزون است، در چین یافت نمی‌شود.

۲- از سوی دیگر، در چین در قبال تهدیدی که توسعه نابرابر مناطق متوجه آینده یکپارچگی کشور می‌کند آگاهی زیادی وجود دارد. مسأله صرفاً به آگاهی هم ختم نمی‌شود. به برکت تمرکز امکانات که هنوز دارای اهمیت است (مثل بودجه دولت که قابل چشم‌پوشی نیست) سیاست‌هایی به کار گرفته شده است با این هدف که بین وابستگی متقابل جدید میان مناطق ساحلی دارای رشد بالا [از یک سو] و مناطق داخلی کشور [از سوی دیگر] مفصل‌بندی ایجاد کند. از جمله می‌توان از منطقه‌های شانگهای نام برد که به طور سیستماتیک این سیاست‌ها را اعمال کرده، از این طریق انتظار دارد که سراسر چین داخلی مرکزی را تا سه چوآن در خود ادغام کند. در نقطه مقابل، منطقه آموی-کانتون بیشتر معطوف به صادرات (export oriented) است. این سیاست‌ها لاقلاً بعضاً کارآمد است. زیرا حتی یک ایالت چینی، ولو در بین فقیرترین آن‌ها نمی‌توان یافت که در آن نرخ رشد مثبت نباشد و حتی بالاتر از نرخ رشد جمعیت. بدیهی است که پیشرفت این نواحی در مقایسه با نرخ رشد ۲۰ یا ۲۵ درصدی مناطقی که به آن‌ها ارجحیت داده شده ناچیز است.

۳- سومین مثبت مربوط به گشایش به سوی خارج است که دولت آن را همچنان به نحوی معقول کنترل می‌کند. در واقع، هرکسی نمی‌تواند آزادانه

هرچیزی را به چین وارد کند. وقتی ایالات متحده چین را به تقلب در مقررات گات متهم می کند چیزی جعل نکرده است. وقتی نمی توان به طور رسمی ناعادلانه بودن قواعد و مقررات مورد نظر را رد کرد، آشکارا این سؤال مطرح است که آیا طفره رفتن از مقررات مزبور، تا حد امکان، عادلانه نیست؟

با وجود این، به سهم خود مایلیم مورد چهارمی، آنهم یک منفی بزرگ به سه مثبتی که در بالا آمد اضافه کنیم: به نظر می رسد طبقهء مسلط متقاعد باشد که هدف های تعریف شده در سه مثبت مورد نظر می تواند بدون مداخلهء مستقل طبقات مردمی و تنها به صرف عملکرد درست حزب-دولت به همان گونه ای که ساخته شده است، قابل تحقق باشد. به سهم خود اعتقاد داریم همانگونه که تاریخ اتحاد شوروی به خوبی نشان داده، در اینجا توهمی بزرگ نهفته است.

برای بازگشت به پرسشی که در ابتدا مطرح کردیم، شاید اکنون به ابزار لازم مجهز شده باشیم: آیا پروژه ای چینی وجود دارد؟ ماهیت اجتماعی آن چیست؟ (سرمایه داری؟ سوسیالیستی؟ مرحله ای در راه سوسیالیسم؟)، و چه مفصلبندی با اقتصاد جهانی و منطقه ای دارد؟

آری، طبقهء مسلط چین پروژه ای دارد. من به سهم خود با به حساب آوردن سه مثبت و یک منفی مذکور، آن را پروژهء ملی و اجتماعی می نامم. اکنون ببینیم تناقضات، مشکلات، احتمال توفیق و مخاطرات شکست آن کدام اند و چشم انداز آینده آن چیست؟

بنا بر نوعی سنت، مسائل چین در قالب کشمکش های منطقه ای تحلیل می گردد و به ترتیبی می توانیم مناطق و شیوه های تولیدی آن (و در نتیجه طبقات مسلط محلی) را به هم ربط دهیم: شمال فنودال و بوروکراتیک، شانگهای سرمایه داری ملی و کانتون کمپرادور. پروژهء چینی که در حال اجرا ست، با حفظ نقش هدایتگر بوروکراسی حزب-دولت، بین سه بخش مزبور وابستگی ایجاد می کند. اینکه برای همیشه بتواند چنین نقشی را ایفا کند مسلم نیست. آیا بورژوازی ملی، از طریق همدستی با بوروکرات های کاسبکار فاسد و نفوذ در دستگاه دولتی موفق خواهد شد که دولت را به دولت خود تبدیل کند؟ آیا به حاشیه رانده شدن مداخلهء مستقل طبقات مردمی به گونه ای نیست که تحول به سمت اشکال صریحتر سرمایه داری را تسهیل کند؟

می‌توان سناریوی تحول نامطبوع تری را نیز به تصور آورد. اگر تشدید نابرابری در توسعه مناطق همچنان بسط یابد، آیا این امر پایه‌ای از هم پاشیدن کشور خواهد بود؟ (و این چیزی است که طی تاریخ طولانی چین اتفاق افتاده و نباید آن را فراموش کرد.) در این صورت می‌توان جنوبی را در نظر آورد که حول کانتون-هنگ کنگ-تایوان تشکیل شده و به روی اقیانوس آرام و چینی‌های ماوراء بحار که وسیعاً دارای روحیه کمپرادوری اند گشوده است. آیا چین مرکزی شانگهای-ووهان مکمل یا رقیب این منطقه، خواهد بود؟ می‌توان تصور کرد که ایالات شمال غربی نقش حاشیه‌ای پیدا کنند و [مناطقى مثل] تبت و سین کیانگ استقلال یابند. و این در حالی است که پروژه تجزیه چین در دستور روز قرار دارد: این امر در تقویم سیاست ایالات متحده و ژاپن ثبت شده است زیرا برای آن‌ها وجود چین به مثابه قدرتی عظیم (حتی اگر سرمایه‌داری باشد)، چشم اندازی ست غیر قابل قبول.

آشکار است که چین یکپارچه یا تکه تکه شده در مجموعه آسیای شرقی و فراتر از آن در اقتصاد جهانی، نقش‌های متفاوتی ایفا خواهد کرد. در حالت اول [یکپارچگی]، چین به یک قطب عظیم جذاب تبدیل خواهد شد و در حالت دوم، ایالات آن به یقین در رشد پویای اقتصادی یک منطقه مشارکت خواهند کرد ولی در مقیاس کلی، وزنه‌ای در مقابل سرکردگی ایالات متحده نخواهند بود.

اما می‌توان تحولی را تصور نمود که بیشتر به نفع پیشرفت سوسیالیسم در چین و در جهان باشد. وانگهی، مقامات رسمی چین نیز پروژه خود را نه سرمایه‌داری (حتی ملی)، بلکه سوسیالیسم بازار می‌نامند. در اینجا آنچه مهم است نه تحقیق عمیق در باره ذهنیت افراد مورد نظر (صداقت آنان و غیره) است و نه پرداختن به گفتمان معنا شناسانه یا متافیزیک در باره تعریف سوسیالیسم.

مایلم روش تحلیل متفاوتی را پیشنهاد کنم که از یک سو بر مبارزات اجتماعی، سیاسی و ایدئولوژیکی - که در خود چین گسترش می‌یابد - تأکید دارد و از سوی دیگر بحث را به عرصه تبادل نظر در باره چالش‌های گذار دراز مدت سرمایه‌داری جهانی به سوسیالیسم جهانی می‌کشاند.

هیچ دلیلی وجود ندارد که دینامیسم مبارزاتی‌ای را که در چین در حال گسترش است به طور سیستماتیک نادیده بگیریم. بدون تردید آشکارترین وقایع، به

ویژه در دید ناظر خارجی، بیشتر مربوط است به برآمد بورژوازی: افتضاحات، ثروت اندوزی، فساد، شراکت با سرمایه خارجی، انحطاط اخلاقی یا فرهنگی و غیره. نکته دیگر آنکه وسائل ارتباط جمعی بین المللی موضعگیری هایی را که مطلوب دموکراسی سیاسی به مفهوم رایج در غرب است (یعنی حقوق بشر، چند حزبی) شدیداً بزرگ می کنند. در اینجا شاید بتوان گفت که چنین خواستی به این شکل جز به معدودی از افراد مربوط نمی شود؛ زیرا به نظر نمی رسد که بورژوازی چین (همانند بورژوازی سایر کشورهای آسیای شرقی سرمایه داری به طور کلی) خواهان دموکراسی باشد، در حالی که ظاهراً مباحثات و فعالیت های خلقی در عرصه های متفاوت حقوق و مزایای اجتماعی و گاهی در زمینه پیشرفته تر چشم انداز دموکراسی سوسیالیستی جریان دارد. آنچه اساسی ست به عقیده من چیزی ست که در این عرصه ها می گذرد.

با وجود این، نمی توان به همین قدر اکتفا نمود. مایلم بگویم که بحث در باره آینده سوسیالیسم در چین نمی تواند از بحث در باره چشم انداز جهان مجزا باشد. سنت انترناسیونال ۳ به شیوه خود شرایط این چالش را تعریف نمود و با تئوری ساختمان سوسیالیسم در یک کشور و در یک دوره تاریخی کوتاه به آن پاسخ گفت. تاریخ نشان داد که این ساختمان در ماهیت خود لااقل دوپهلوی است و نیز کاملاً قابل بازگشت. بنا بر این من پیشنهاد کردم که بحث بر سر گذار دراز مدت سرمایه داری جهانی به سوسیالیسم جهانی (گذاری در معیار قرون) از سر گرفته شود و شرایط آن مجدداً تعریف گردد. سخن بر سر این است که گذار طولانی را نه به عنوان دوره ای که با کنار هم قرار گرفتن (جغرافیایی) نظام های اجتماعی متفاوت مشخص می گردد، بلکه همچون دوره ای باید در نظر گرفت که وجه مشخصه آن کشمکش های داخلی در هر یک از جوامع، بین عناصری از سیستم که عقلایی بودن خود را در منطق سرمایه داری می یابند و عناصر دیگری که در جهت پیشرفت معیارهایی دیگر از عقلانیت اجتماعی، با ماهیت سوسیالیستی، عمل می کنند. تقریباً به همان شیوه ای که سرمایه داری، قبل از آنکه پوسته فئودالیسم را به دور اندازد، در آن توسعه یافت، سوسیالیسم نیز در یک دوره طولانی اولیه در بطن سرمایه داری توسعه خواهد یافت. آشکار است که در این چشم انداز، پروژه های سوسیالیسم بازار - از جمله چینی - (هرچند نظر

ما در باره انتخاب واژه‌ها رضایت بخش نباشد) ابعاد جالبی خواهند یافت.
ترجمهء تقی مقدم

* برگرفته از فصلنامه Alternatives Sud جلد سوم ۱۹۹۶، انتشارات L'Harmattan (پاریس)، کانون سه قاره (بلژیک). این نشریه با اکتوئل مارکس همکاری دارد.

یادداشت‌مؤلف:

اطلاعات آماری مأخوذ است از گزارش‌های سالانه بانک جهانی (۱۹۸۳ و ۱۹۹۱):
از مرکز آمار دولتی (State Statistical Bureau) سال ۱۹۹۱ صص. ۳۳، ۵۵ و
۷۹؛ از نوشتهء P. Li تحت عنوان Price Reform... (در پکن ریویو دورهء ۳۵
شماره ۱۸ سال ۹۲، ص ۱۷): و از کتاب Nolan and Doing تحت عنوان:
The Chinese Economy, Camb. Polity Press, 1990, p. 143.

تحلیلی که من اینجا ارائه می‌دهم و در نوامبر ۱۹۹۴ به نگارش در آمده کاملاً مستقل
تدوین شده است و با نظرات Lin Chun در کتاب Situating China, UNAM, Mexico, 1994
در چند نکتهء محوری انطباق دارد.

در این مقاله من اشاره کرده ام:

- به تز «جدال فرهنگ‌ها با یکدیگر» که آن را در الاهرام هفتگی، شماره ۲۵۳،
دسامبر ۱۹۹۵، قاهره، تحت عنوان «به سوی یک نظریهء رهایی بخش» (Towards a
Theory of Liberation) نقد کرده ام.

- به مباحثی که به ریشه‌های شوروی‌گرایی اختصاص داده ام و به تئوری گذار
سوسیالیستی. در این باره ر.ک. به کتاب

Itinéraire intellectuel, L'Harmattan, Paris, 1993, pp.

161-182.

- به سناریوهای گوناگونی که به آیندهء آسیای شرقی اختصاص دارند. برای اطلاع
بیشتر ر.ک. به مقالهء «در مصاف با جهانی شدن»، [کنگرهء بین المللی مارکس، ۱۹۹۵،
ترجمهء فارسی، انتشارات اندیشه و پیکار، ۱۹۹۶].

مروری دیگر بر مسألهء گذار

سوسیالیستی(*)

سمیر امین

سقوط دیوار برلین، از بین رفتن اتحاد شوروی و سوسیالیسم واقعاً موجود، استقرار سرمایه داری وحشی در اروپای شرقی، نتایج فاجعه باری که نئولیبرالیسم در کشورهای جهان سوم به بار آورده و جهانی شدن اقتصاد، نه تنها موضوعیت و میرم بودن گذار به سوسیالیسم را منتفی نکرده بلکه طرح آن را از هر زمان دیگری برای بشریت بدیهی تر و لازم تر کرده است. بحث گذار سوسیالیستی بسته نشده، بلکه بر عکس، در دستور روز قرار دارد و کار ما این است که در وهله اول نشان دهیم که چه برداشتی از سرمایه داری واقعاً موجود و خصوصیات آن داریم تا بتوانیم برداشت خود را از سوسیالیسم طرح کنیم و ببینیم چه نوع گذار به سوسیالیسم را می توان خواستار بود. نظام سرمایه داری درگیر سه تضاد بنیادی است که به دلیل همین تضادها باید از آن فراتر رفت. اولاً نوعی رابطه تولیدی اساسی سرمایه داری که از یکسو ویژگی از خودبیگانگی کارگران و از سوی دیگر جایگاه قوانین اقتصادی خاص سرمایه داری را مشخص می کند. ثانیاً نوعی قطب بندی بی سابقه در سطح جهانی، ثالثاً نوعی ناتوانی در پایان بخشیدن به تخریب منابع طبیعی در مقیاسی که آینده بشریت را تهدید می کند. همچنین سه برداشت از سوسیالیسم هست که گذار واقعی طرح آن ها را در دستور قرار داده است: اولاً گذار مسالمت آمیز به سوسیالیسم، ثانیاً انقلاب جهانی، ثالثاً ساختمان سوسیالیسم در کشورهای آزاد شده. بر خلاف نظر مارکس که سوسیالیسم و سرمایه داری را به مثابه دو نظام ناهمخوان و ناتوان از همزیستی با یکدیگر تلقی می کرد و گذار یکی به دیگری را در کشورهای صنعتی سریع و همزمان می دید، آیا نباید این گذار را به صورت فرآیندی در نظر آورد که طی آن دو نظام برای مدتی طولانی، شاید قرن ها، با یکدیگر همزیستی می کنند، درست همانطور که سرمایه داری طی سه قرن با فئودالیسم همزیستی کرد؟ چه در کشورهای سرمایه داری، چه در کشورهایی که این گذار را در ۱۹۱۷ آغاز کردند و چه

آن‌ها که هنوز آن را تجربه می‌کنند عناصری موجود است که امکان طرح این‌تر را می‌دهد. یک سلسله از جنبش‌های معاصر در «جنوب»، همچنانکه در «شمال»، می‌توانند نطفه‌های این‌گذار باشند.

بحث پیرامون‌گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم می‌تواند با تأکید بر این امر بدیهی بسیار پیش‌پا افتاده آغاز شود که برداشت‌های ما از این‌گذار بستگی به برداشت‌های ما از ماهیت سرمایه‌داری و سوسیالیسم دارد. با توجه به این امر، از آنچه بعداً می‌آید معلوم می‌شود که در باره آنچه جوهر سرمایه‌داری و آنتی‌تر آن، سوسیالیسم را تعریف می‌کند - حتی اگر بحث را صرفاً به چپ تاریخی مدعی سوسیالیسم و حتی فقط به اردوی مارکسیسم تاریخی منحصر کنیم - توافق نظر چندانی وجود ندارد. لذا بدیهی است که برداشت آن‌ها از روش‌های فراتر رفتن از سرمایه‌داری شدیداً آن‌ها را از یکدیگر متمایز می‌کند. کافی است نظری به اختلاف برداشت بین سوسیال‌دمکرات‌های غرب، بلشویک‌ها، مائوئیست‌ها و بخش رادیکال جنبش مردمی ضد امپریالیستی در کشورهای جهان سوم بیفکنیم. اینجا فقط به برشمردن جریان‌هایی بسنده کرده ایم که اگر نه هم اکنون، دست کم در گذشته، نیروی تاریخی مهمی بوده‌اند.

به این استنباط ابتدایی، من استنباط دیگری را که به همان اندازه پیش‌پا افتاده است اضافه می‌کنم که تاریخ نه تنها اعتبار این احکام گوناگون را در باره‌گذار تأیید نکرده، بلکه بیشتر بی‌اعتباری آن‌ها را نشان داده است: همین فرسایش دولت رفاه (Welfare State) سوسیال‌دموکرات‌ها، فروپاشی نظام‌های شوروی، ترک مائوئیسم در چین، کمپرادوری شدن دوباره جهان سوم را در نظر بیاوریم. وانگهی تاریخ همواره به پیش می‌رود، سرمایه‌داری تحول می‌یابد و تغییر می‌کند. لذا در محاسبه تغییرات کیفی مهم احتمالی سرمایه‌داری، مثلاً همین تغییرات ناشی از جهانی شدن نوین، از پیش مسلم نیست که خود تعاریف مربوط به سرمایه‌داری نیازی به بازبینی نداشته باشد.

الف. شیوه تولید سرمایه‌داری، سرمایه‌داری جهانی واقعاً موجود، سه

تضاد بنیادی نظام

امروز سرمایه داری با سه تضاد بنیادی تعریف و مشخص می شود. این تضادها از این لحاظ اساسی هستند که نظام حتی نمی تواند فراتر رفتن از آن ها را تصور کند. بعداً خواهیم دید که جریانات تاریخی مارکسیسم و سوسیالیسم تا چه حد (یا حدودی) با نظرات مطروحه در اینجا موافق بوده اند. این کار زمینه را برای فهم، ارزیابی و بحث و فحص برداشت هایی فراهم می کند که جریانات تاریخی گوناگون از سوسیالیسم و گذار به آن، در نظر و عمل بسط داده اند.

این سه خصلت بنیادی به طور موجز عبارت اند از:

۱- نوعی رابطه تولیدی اساسی (رابطه سرمایه داری) که از یک سو جایگاه ویژه از خود بیگانگی کارگران و از سوی دیگر جایگاه قوانین اقتصادی خاص سرمایه داری را مشخص می کند.

۲- نوعی قطب بندی بی سابقه در مقیاس جهانی.

۳- نوعی ناتوانی در پایان بخشیدن به تخریب منابع طبیعی در مقیاسی که آینده بشریت را تهدید می کند.

۱- از خود بیگانگی اقتصادگرایانه

نخستین این خصلت ها در واقع همان است که کلیه مارکسیست ها، صرف نظر از تعلق شان به این یا آن جریان، با آن مسأله ای ندارند، چونکه اصل تعریف شیوه تولید سرمایه داری را به دست می دهد. ولی علیرغم این مخرج مشترک اصولی، به محض آنکه چگونگی روابط تولیدی مربوطه، ارزش و قانون ارزش، روابط بین کشمکش طبقاتی و قوانین اقتصادی، روابطی که این زیربنای اقتصادی با روبنای ایدئولوژیک و غیره برقرار می کند تدقیق شود، دامنه اختلاف نظر در درون خود مارکسیسم و به طریق اولی در درون مجموعه چپ ضد سرمایه داری آشکار می شود.

برای توضیح این نکته، در اینجا چند برداشت اساسی را مثال می آورم.

۱- صرفاً با انقلاب صنعتی ست که رابطه تولید سرمایه داری شکل کامل شده به خود می گیرد، یعنی از زمانی که مالکیت سرمایه داری که کار مزدوری را استثمار می کند، به مالکیت ابزار تولید که خود محصول کار است (کارخانه ها) تبدیل می شود و بدین ترتیب وسیعاً از اشکال پیشین مالکیت منفک می گردد، اشکالی که بر دستیابی به ابزار طبیعی کار (زمین) حاکم اند. اگر به گذشته بنگریم دوران پیش از این جهش کیفی در توسعه نیروهای مولد را (در حدود سال ۱۸۰۰) شاید بتوان دوره گذار (به اصطلاح مرکانتالیستی) به سرمایه داری تلقی کرد.

۲- این رابطه تولیدی سرمایه داری کامل شده چارچوبه لازم را به وجود می آورد که در درون آن ارزش و قانون ارزش بسط می یابد. در این حال، به نظر می رسد که جامعه در جوف یک رشته از بازارهای تو در تو سازمان می یابد که مجموعاً یک بازار تعمیم یافته یکپارچه و سه بعدی (بازار محصولات، بازار کار، بازار سرمایه ها) را تشکیل می دهند.

۳- بازارهای یادشده ظاهراً به تنهایی و به خودی خود عمل می کنند. پس به نظر می رسد تحرکی که ایجاد می کنند تابع قوانینی مستقل از اراده بشر است که در جامعه همانگونه عمل می نمایند که قوانین طبیعی در طبیعت. این قوانین اقتصادی به نیروهای عینی تبدیل می شوند. این کیفیت نوین - نوین از این لحاظ که فقط از زمانی که سرمایه داری شکل کامل شده خود را می یابد قوانین اقتصادی عینی حاکم بر بازتولید اجتماعی به وجود می آید - از خودبیگانگی اقتصادگرایانه ویژه دنیای مدرن را مشخص می کند (که من آن را در مقابل از خودبیگانگی متافیزیکی ای قرار می دهم که بر کارکرد جوامع طبقاتی مبتنی بر خراج (tributaires) حاکم است که قبل از سرمایه داری بوده اند). من این ویژگی را اینطور بیان می کنم که قانون ارزش صرفاً بر بازتولید نظام اقتصادی سرمایه داری حاکم نیست، بلکه در آن بر تمام وجوه حیات اجتماعی حکومت دارد.

۴- در این چارچوبه است که از خودبیگانگی کارگر قرار می گیرد؛ آنهم به مثابه تجلی نیاز کارکرد از خودبیگانگی اقتصادگرایانه که در عرصه تنظیم بازار کار عمل می کند. فروشنده نیروی کار، خود نیز باید در زیر سلطه قوانینی عینی امرار معاش کند که از اختیار او خارج است.

۵- روابط بین پایه اقتصادی، اداره سیاسی جامعه و اشکال ایدئولوژیکی که نیروهای اجتماعی برای تبیین خود به کار می برند نیز در این چارچوبه قرار می گیرند. سرمایه داری نظامی اجتماعی ست که سازمان حیات سیاسی را از سازمان اقتصادی جدا می کند؛ سازمانی اقتصادی که به نحوی خودمختار و توسط خویش کارکرد دارد. این جدایی همچنین ابداعی ست در تاریخ، زیرا نظام (مبتنی بر خراج) قبلی با ادغام مدارج (instances) و تبعیت اقتصاد از سیاست تعریف می شود. من این واژگونی نقش ها را اینطور بیان کرده ام که در شیوه مبتنی بر خراج، قدرت بر ثروت حاکم است. حال آنکه بر عکس، در شیوه سرمایه داری ثروت بر قدرت حکومت می کند. جایگزینی از خودبیگانگی متافیزیکی (یعنی جایگزینی سلطه مفاهیمی که امکان بازتولید قدرت را فراهم می سازد) با از خودبیگانگی اقتصادی (و از خودبیگانگی کار) ملازم این واژگونی ست. جدایی مدارج اقتصادی و سیاسی همچنین شرط تشکیل نظام های سیاسی مدرن، از جمله دموکراسی بورژوازی ست.

این توضیح مختصر به تنهایی و به آسانی دامنه اختلاف نظر پیرامون این مسأله مسلماً اساسی را که سرمایه داری چیست نشان می دهد. در حالی که مفاهیم پیشنهادی ما تأکید را بر گسست کیفی ای می گذارد که سرمایه داری را در تقابل با نظام های پیشین نشان می دهد، بینشی کاملاً مخالف وجود دارد که از تعاریف عام مدارج مشترک تمام جوامع (از قبیل پایه اقتصادی، روابط تولیدی، دولت، طبقات و سیاست، روبنای ایدئولوژیک) حرکت می کند و کارکرد مفصلبندی این مدارج را از این جامعه به جامعه دیگر به یک نحو تحلیل می نماید (مثلاً می گوید: پایه اقتصادی به یک نحو بر کل تاریخ حاکم است و همواره تابع قوانین عینی ست و یا روبنا همواره محل انعکاس مقتضیات بازتولید پایه است و غیره). پس، نتیجه این بینش همچنین این خواهد بود که اهمیتی را که مفاهیم از خودبیگانگی اقتصادگرا (و از خودبیگانگی کار) در سخنان من دارد کاهش دهد. من که رسم ندارم این ایده را بپذیرم که وجود مرجعی برای صدور گواهی نامه مارکسیسم اصیل به نحوی از انحاء مفید فایده ای باشد (که بر عکس آن را خطرناک می بینم)، این احکام متفاوت را در عرصه مارکس شناسی مورد بحث قرار نمی دهم. من صرفاً این امر را که می کوشم بعداً توضیح داده شود مطرح

می‌کنم که برداشت‌هایی که آشکارا با توضیح مختصر پنج نکته‌ی من متفاوت اند، در چپ تاریخی ضد سرمایه‌داری مسلط بوده و هستند و نه تنها در جریان‌های مسلط مارکسیسم تاریخی انترناسیونال سوم (بدون شک، منظور جریان شوروی ست و نه آن‌جایی که مائوئیسم نمایندگی می‌کرد یا می‌خواست دست کم تاحدی نمایندگی کند)، بلکه به طریق اولی در سوسیال‌دموکراسی غربی و جناح رادیکال پوپولیسم ضد امپریالیستی کشورهای پیرامونی، یعنی در این دو نیروی اصلی دیگری که تا حدی و یا دست کم بر اساس هدف‌های اعلام شده‌شان ضد نظام هستند.

باری، تعریف ما از جامعه‌ی بی‌طبقه و اولییتی که می‌تواند یا باید به عنوان هدف مبارزه پیشنهاد شود کاملاً به این مربوط می‌شود که چه برداشتی از سرمایه‌داری داریم. این برداشت‌ها تأثیری تعیین‌کننده بر استراتژی‌هایی دارد که ما جهت‌گذار و نیل به سوسیالیسم مورد نظر تدوین می‌کنیم (اگر هدف مبارزات را چنین بنامیم). بعداً خواهیم دید که تقلیل سوسیالیسم به مفهومی مبتذل از سرمایه‌داری بدون سرمایه‌داران تجلی‌بینشی ست که من در اینجا نقد می‌کنم. همچنین خواهیم دید که کلیه استراتژی‌های گذار که تاریخ واقعی مطرح کرده است (از جمله تدریج‌گرایی سوسیال‌دموکراسی از برنشتاین به بعد، انقلاب جهانی سوسیال‌دموکراسی انقلابی و بعدها انقلاب جهانی تروتسکیسم، ساختمان سوسیالیسم انترناسیونال سوم، انقلاب بی‌وقفه مرحله به مرحله مائوئیسم، سوسیالیسم بازار مارکسیست‌های طرفدار خودگردانی، آنارشیزم‌ها، سوسیالیست‌ها و دیگران، همچنین هواداران تیتو و چین پس از مائو و بالاخره راه‌های [رشد] غیر سرمایه‌داری که پیش از این برای کشورهای جهان سوم پیشنهاد می‌شد) ورای اختلاف نظرهای عمیق خویش، همگی عناصری از یک مخرج مشترک را دارند که بدون مراجعه به سرچشمه برداشت‌های آنان از سرمایه‌داری و سوسیالیسم نمی‌توان آن‌ها را کشف کرد.

۲- قطب‌بندی جهانی

با پرداختن به دومین ویژگی سرمایه داری خواهیم دید که در این زمینه، عدم توافق‌ها از این هم برجسته‌تر است. در تاریخ بشر هرگز اختلاف سطح در توسعه نیروهای مولد یعنی در بارآوری کار اجتماعی، به حدی که در سرمایه داری شاهد آنیم، سترگ نبوده است. اگر در سال ۱۸۰۰ اختلاف سطح در آنچه می‌توان به صورت تولید مادی سرانه اندازه‌گیری کرد در بیشتر کشورهای که تازه از مراحل اولیه توسعه خارج می‌شدند ۱ به ۲ بود، این نسبت امروزه ۱ به ۵۰ و حتی بیشتر است. به علاوه در حالی که گرایش مسلط دراز مدت در دوره قدیم جبران عقب ماندگی بود (مثلاً اروپای حدود سال ۱۰۰۰ که هنوز دچار بربریت بود، عقب ماندگی خود را نسبت به آسیا در فاصله این تاریخ تا ۱۵۰۰ جبران می‌کند) بر عکس، از زمانی که سرمایه داری مسلط شده، این گرایش در جهت وخامت روز افزون است. ناسازه آشکار است. زیرا گفتمان ایدئولوژیک حاکم تأکید را بر جهانی شدنی می‌گذارد که مدرنیزاسیون باب آن را گشوده و نیز بر امکان بالقوه تسریع رشدی که جهانی شدن برای جوامع عقب مانده پیش آورده است.

در مقابل امری به این عظمت، اندیشه لیبرالی به هیچ وجه قانع کننده نیست. این اندیشه در جریان های مسلط خود، دو گفتمان اصلی کاملاً متضاد را پا به پای هم حفظ می‌کند و ظاهراً بدون آنکه این تضاد خاطرش را آزرده کند. از یک سو این حرف را همچنان تکرار می‌کنند که جهانی شدن سرمایه داری به همگان فرصت توسعه می‌دهد (این همان مضمون اصلی گفتمان اقتصاد متعارف است). از سوی دیگر، ناگزیر است این امر به هر حال عجیب را توضیح دهد که این فرصت چرا هرگز واقعاً مورد استفاده قرار نگرفته است (و فاصله مدام در حال افزایش است). در اینجا اندیشه [لیبرالی] به گفتمانی متوسل می‌شود که در آن تعقل اقتصادی کاملاً غایب است. استدلال بر خصلت های به اصطلاح ویژه فرهنگ ها، مذاهب و حتی اقوام گوناگون استوار است (کلمه قوم به جای کلمه نژاد به کار می‌رود که پس از افراط کاری هایی که به نام آن صورت گرفت و بر همه آشکار است کنار گذاشته شد).

جریانات فکری ضد سرمایه داری می‌توانستند در مقابل، امر رسوای قطب بندی روز افزون جهانی را که ملازم گسترش سرمایه است به حساب بستنکار خود بگذارند. برای این کار، آن‌ها می‌بایست دقیقاً توجه خود را معطوف به رابطه بین

قطبی شدن و سرمایه داری بنمایند و نظریه ای در باره این رابطه ارائه دهند. آن ها عموماً چنین کاری نکرده اند و یا آنکه به گمان خود چنین کاری را انجام داده اند ولی به نحوی و با دلایلی که به نظر من بسیار جای چون و چرا دارد.

اندیشه اجتماعی، نظیر علم همواره و با کمال خوشوقتی، ناتمام باقی خواهد ماند و ماتریالیسم تاریخی از این قاعده برکنار نیست. در مقابل مسأله بسیار کلی قوانین تکامل اجتماعی، ماتریالیسم تاریخی الهام بخش احکام متباینی بوده است. پاره ای از این احکام تأکید را بر قوانین عامی می گذارند که گویا برای تمام جوامع معتبرند و پاره ای دیگر بر عکس، بر خصایص ویژه ای که احیاناً مسیرهای متفاوتی را تحمیل می کنند. دلیلی که این تباین ها را ممکن می سازد این است که هنوز تا پرداخت نظریه مفصلبندی مدارج مختلف راه درازی در پیش است: به نظر من در حالی که مارکسیسم یک تئوری منسجم و جامع در باره شیوه تولید سرمایه داری پدید آورده است، در عرصه تئوری قدرت و فرهنگ، تحلیل هایی به همان اندازه قانع کننده به دست نداده است.

همچنین عده ای موفق شدند کارکرد مدارج را در چنان مفصلبندی قرار دهند که این کارکرد تاریخی جهان شمول ایجاد کند (تاریخ مراحل پنجگانه: کمونیسم ابتدایی، برده داری، فئودالیته، سرمایه داری، سوسیالیسم مسلماً ارائه تاریخ به شکلی کاریکاتوروار است). عده ای دیگر این کار را به نحوی انجام دادند که عقب ماندگی ها، گره ها و بن بست های احتمالی را تبیین کند، مثلاً در باره تئوری شیوه تولید آسیایی، در عین آنکه هر دو دسته به آنچه خود هسته اصلی متد مارکسیستی می دانستند وفادار بودند. من به نوبه خود نوعی فرارفت از کشمکش این دو مکتب اروپا محور را پیشنهاد کرده ام که عبارت است از ارائه یک تئوری تکامل که شامل سه مرحله جماعتی (communautaire)، شیوه مبتنی بر خراج و شیوه سرمایه داری است. پس نباید از ظهور اختلاف نظرهایی چنین پر دامنه هنگام طرح همین مسأله - یعنی مسأله ای که پای مفصلبندی مدارج را به میان می کشد - در عرصه ای محدودتر نظیر عرصه ای که توسط قطبی شدن در دوران جدید تعیین می گردد، دچار تعجب شد. در اینجا گرایش مسلط به نظر من همواره حد اقل اهمیت پدیده را دست کم گرفته است. به چه دلیل؟

برای پاسخ به این سؤال، باید به فلسفه روشنگری، به تکوین ایدئولوژی اصالت

عقل مدرن (بورژوازی) و بالاخره به تکوین ایدئولوژی جنبش کارگری و سوسیالیستی، از جمله مارکسیسم، برگشت. این تاریخ عبارت است از تاریخ بیان قاطع نوعی خوش بینی که باید به پیروزی عقل و در نتیجه پیشرفت، یعنی به محور تدریجی عقب ماندگی های احتمالی عده ای نسبت به دیگران - یعنی وضعیتی بر خلاف قطبی شدن - بینجامد. اندیشه بورژوازی، همانطور که در بالا متذکر شدم، در همینجا متوقف شده است. اقتصاددزگی او تجلی خام خود را در نظریه های اقتصادی توسعه می یابد که فرض آن ها بر این است که هرگاه انتخاب صحیح در این زمینه [اقتصاد] صورت گیرد، امور دیگر یعنی سیاست و فرهنگ طبعاً بر آن منطبق می شود (و یا می تواند بر آن منطبق شود).

اما مارکس نیز همراه با سوسیالیسم زمان خود در این خوش بینی سهیم است. آیا همو نیست که می گوید قانون ارزش پس از خروج از جعبه «پاندر» (۱)، به نیرویی غیر قابل مقاومت تبدیل می شود که تمام مقاومت هایی را که به مرور زمان شکل گرفته است در هم می شکند: نه ملت ها، نه دولت ها، نه ایدئولوژی ها و سیاست و نه حتی مذاهب یارای آن ندارند که با آثار مخرب (این نیرو دهقانان و پیشه وران را نابود می کند، تمام طبقات مردمی را به فروشندگان نیروی کار تبدیل می کند و غیره) و در عین حال مترقی (رهایی نیروهای مولده و فرد) آن مقابله کنند. بنا بر این، توسعه نابرابر، قطبی شدن، اختلاف سطح روز افزون جز حوادثی گذرا نیستند؛ گرایش مسلط، دیر یا زود، خود را در جریان گسترش جهانی سرمایه داری تحمیل خواهد کرد و در سطح جهانی جامعه یکپارچه و واحدی ایجاد خواهد کرد که تنها بر یک تضاد اجتماعی استوار است که بورژواها و پرولترها را در مقابل یکدیگر قرار می دهد. بدین ترتیب، تو گویی سرمایه داری شرایط پشت سر گذاشته شدن خویش را توسط انقلاب سوسیالیستی جهانی فراهم می آورد. پس در این فاصله تاریخ سرمایه داری عبارت خواهد بود از تبعیت کلیه مدارج زندگی اجتماعی از مقتضیات یکجانبه بسط اقتصاد آن. آیا در این سخنان، گفتمان نئولبرال های امروزی را در دفاع از بازار باز نمی شناسیم؟

اگر خواننده آثار مارکس تصویری را که در اینجا ارائه شده به درستی کاریکاتوری می بیند، به عقیده من، آن تصویر از مارکس که در مارکسیسم تاریخی یعنی در انترناسیونال ۲ و ۳ جا افتاد نیز کمتر از این کاریکاتوری نبود.

برای به حساب آوردن این دغدغه قطبی شدن روز افزون تصحیحاتی صورت گرفته ولی این تصحیحات آن نظریه اساسی را زیر سؤال نمی برد که بنا بر آن، قوانین انباشت می بایست در نهایت، این قطبی شدن را از بین ببرد. مهم ترین این تصحیحات عمده توسط لنین صورت گرفت که با تنظیم یک نظریه در باره امپریالیسم، امر قطبی شدن را به تحولات اخیر سرمایه داری که از حدود ۱۸۸۰ به دوران انحصارات پا گذاشته نسبت داد.

تردید در این دگم و جایگزینی آن با فرضیه معکوس (یعنی اگر قطبی شدن حاصل گسترش سرمایه داری باشد نه حاصل مقاومت در مقابل آن گسترش، آنوقت چه؟) پدیده ای کاملاً تازه است. این فرضیه از همان آغاز پژوهش های من در سال های ۱۹۵۰، همواره خط راهنمای من بوده، چنانکه خط راهنمای مکتب معروف به وابستگی در آمریکای لاتین و مکتب اقتصاد-جهان نیز بوده است. گمان می کنم، دستاوردهای این یا آن پژوهش، مخرج مشترک ها و اختلافات به حد کافی مورد توجه قرار گرفته و تکرارشان در اینجا لازم نیست. اما آنچه برای موضوع کار ما اهمیت دارد اذعان به این امر است که این ها چیزی جز موضعگیری های نظری روشن فکران نیست و نتوانسته است با ارائه یک استخوانبندی ایدئولوژیک، جنبش های اجتماعی تاریخی را در بر گیرد، هرچند پاره هایی از این نظرات اینجا و آنجا در گفتمان سیاسی انتقاد چپ از شوروی گرای و یا در گفتمان های جنبش های رهایی بخش ملی رادیکال مورد اقتباس قرار گرفته است. این رابطه موضوع دیگری ست و به عرصه ای که ما در اینجا برای خود تعیین کرده ایم ربطی ندارد.

همانطور که خواهیم دید، از آنجا که پاسخ ضمنی به مسأله قطبی شدن در برداشت های مربوط به انقلاب و ساختمان سوسیالیسم نقش قاطعی ایفا کرده است، اگر قرار باشد برداشت متفاوت و جدیدی از گذار به سوسیالیسم را جایگزین این برداشت ها که زمانشان دیگر سپری شده (یا ورشکسته شده اند) کنیم، به نظر من، ضروری ست که جوهر اساسی تئوری پیشنهادی در باره قطبی شدن سرمایه داری تدقیق شود. من این کار را در اینجا در حد نتایجی که فعلاً در این زمینه به آن ها رسیده ام انجام می دهم، بدون آنکه به تاریخ تکوین آن ها و یا رابطه شان با نظریات مکاتب فوق الذکر بپردازم.

پس قطبی شدن محصول کارکرد خود قانون ارزش است که در مقیاس جهانی

عمل می کند. این گفته مستلزم قبول سلطه امر اقتصادی در نظام سرمایه داری است، درست برعکس نظام های قبل از آن. همین سلطه است که من در بالا هنگام تشریح نخستین خصلت بنیادی تعیین کننده سرمایه داری ذکر کردم. مارکسیسم تاریخی نیز این تز سلطه امر اقتصادی را پذیرفت، لیکن یا از آن نتیجه ای گرفت که تاریخ آن را تکذیب کرده است - و آن عبارت است از اینکه گرایش متجانس کننده نهایتاً باید بر گرایش موجد قطبی شدن غلبه کند - و یا هنگامی که واقعیت قطبی شدن را می پذیرفت آن را با فرضی مغایر با فرض سلطه امر اقتصادی، یعنی از طریق مقاومت موفقیت آمیز امر سیاسی یا امر فرهنگی تبیین می کرد. پس، اشتباه مارکسیسم تاریخی کجاست؟

من این اشتباه را اینطور تبیین کرده ام که مارکسیسم تاریخی بین قانون ارزش در شکل عام و مجرد آن، که سرمایه داری را به مثابه شیوه تولید مشخص می کند و قانون ارزش جهانی شده که شکل مشخص این قانون در پیوند با گسترش جهانی سرمایه داری است (که من آن را سرمایه داری واقعاً موجود می نامم) خلط مبحث می کند. شکل نخست متضمن ادغام بازار در تمام وجوه آن می باشد، حال آنکه شکل دوم حاوی خصلت مثله شده بازار جهانی است که نیروی کار را در بر نمی گیرد. در حالی که مارکسیسم تاریخی، به این ترتیب، گسترش جهانی سرمایه داری را با گسترش شیوه تولید سرمایه داری در مقیاس جهانی یکی می گرفت. مفاهیمی که من ساخته و پیشنهاد کرده ام امکان تمایز آن ها را از یکدیگر فراهم می سازد. در این حالت به آسانی می توان نشان داد که عملکرد قانون ارزش جهانی شده به تنهایی موجب قطب بندی می شود، یعنی می توان ملاحظه کرد که قطب بندی از زمانی که سرمایه داری شکل کامل خود را یافته ذاتی آن بوده است (و نه محصول تحولات مشخص کننده یک مرحله اخیر آن یعنی امپریالیسم) و اینکه قطبی شدن توسط قوانین انباشت سرمایه داری تبیین می شود نه به خاطر مقاومت در مقابل این انباشت به دلایل سیاسی یا فرهنگی. قانون ارزش جهانی شده حتی امکان می دهد تا در تبیین واقعیات از این هم بیشتر برویم زیرا کاملاً خصلت های ویژه مناطق پیرامونی سرمایه داری را در مد نظر می گیرد، از جمله: از هم گسیختگی نظام تولیدی (بر خلاف خصلت خودمدار و متمرکز آن در مناطق مرکزی)، وابستگی، بازتولید اشکال تولیدی قدیمی که مسخ شده و به

تبعیت منطق‌های انباشت در آمده است (برخلاف نابودی این اشکال که در مرکز مسلط است)، عدم تطابق نظام سیاسی مدرن - یعنی نظام دولت قانون و دموکراسی بورژوازی و غیره - در کشورهای پیرامونی و ویژگی‌های دیگر. این قانون مقاومت‌های سیاسی و فرهنگی را نیز در مد نظر می‌گیرد که نه تنها بقایای گذشته نیستند، بلکه واکنش‌هایی هستند در مقابل چالش‌های ناشی از قطبی شدن جهانی.

با وجود این، عقایدی که در اینجا تشریح شده چیزی جز صرف عقیده نیست. جنبش ضد سرمایه داری واقعی کاری به آن‌ها ندارد. لذا گذار به نحوی طرح شده که در آن همواره نظریات غلط و دستکاری‌های پراگماتیک در کنار هم قرار می‌گیرند. تئوری مطرح می‌کرد که سرمایه داری با گسترش خویش شرایط یک انقلاب سوسیالیستی جهانی را فراهم می‌کند. یا دست کم، اگر تصور کنیم که تمام خلق‌های جهان، هنگامی که زمان انقلاب فرا می‌رسد، هنوز به سطح پیشرفته‌ترین مناطق جهان نرسیده‌اند، این انقلاب در کلیه کشورهای مرکزی پیشرفته رخ می‌دهد و کشورهای پیرامونی را به دنبال خود می‌کشد و به علاوه باعث جبران عقب ماندگی آن‌ها با آهنگی می‌شود که در مقایسه با دوران سرمایه داری سریع‌تر است. به بیان دیگر انقلاب در کشورهای مرکزی انتخاب دوم است و انتخاب حد اکثر همان انقلاب جهانی است.

مگر به یاد نداریم که چگونه لنین پس از آنکه انقلاب در حلقه ضعیف (روسیه) آغاز شده بود انتظار می‌کشید که انقلاب اروپا به یاریش بشتابد؟ همچنین بدیهی است که بینش سوسیال دموکراسی از ترقیات که انباشت آن در کشورهای مرکزی باید نهایتاً به سوسیالیسم منجر شود - و در آن صورت نیز کشورهای پیرامونی را به دنبال خود بکشد - ماهیتاً تفاوتی با این درک از جنبش ندارد. با وجود این، در واقعیت امر، زیر سؤال بردن نظم سرمایه داری مطابق این شمای نظری صورت نگرفته، یعنی بر عکس، انقلاب در کشورهای پیرامونی شروع شد و در همانجا محبوس ماند. آنگاه دست به کار تعدیل و تطبیق با واقعیت شدند و از طریق تئوری ساختمان سوسیالیسم برای این تعدیل مشروعیت نظری دست و پا کردند. این تئوری که با برجسب لنینسم آغاز شد توسط مائو و تئوری انقلاب بی وقفه و مرحله ای او (که خویشاوندی اش با تئوری انقلاب مداوم تروتسکی و حتی تا حدی لنین

آشکار است) بسط یافت. حتی گمان کرده اند که می توانند دامنه اعتبار این شکل گذار به سوسیالیسم را از طریق ضمیمه کردن جوامع برآمده از انقلاب رهایی بخش ملی، با برجسب راه [رشد] غیر سرمایه داری و غیره گسترش دهند.

۳- اتلاف ثروت های طبیعی

سومین خصلت بنیادی ویژه سرمایه داری مربوط می شود به تخریب پایه طبیعی تولید اجتماعی که محاسبه اقتصادی شاخص این نظام بر آن استوار است. در این مورد وسوسه می شوم که نقل قولی از مارکس بکنم (کاپیتال، کتاب اول، فصل ۱۵، آخرین جمله بند ۱۰، انتشارات Sociales، پاریس، ترجمه ژوزف روا که مارکس آن را بازبینی کرده، ص ۱۸۲): «تولید سرمایه داری تکنیک و ترکیب فرایند تولید اجتماعی را جز از طریق فرسودن همزمان دو منبعی که هر ثروتی از آن ها سرچشمه می گیرد یعنی زمین و کارگر گسترش نمی دهد».

جمله ای عالی که در ۱۸۶۳ نوشته شده و باید هواداران محیط زیست ما را متقاعد کند که آن ها کاری جز کشف مجدد مارکس نکرده اند، مارکسی که هرگز آثارش را نخوانده اند. بسیار مایه خوشوقتی ست که آنچه باید از مدت ها پیش بدیهی انگاشته می شد، اکنون سرانجام در دوران ما از نو کشف می شود.

بنا بر این، مارکس فهمیده بود که این رشد حیرت انگیز تولید مادی که قبل از سرمایه داری در تاریخ نظیر نداشته تاحدی بر تخریب ثروت های طبیعی تکیه دارد و از این طریق آینده جامعه را در گرو خود نگه می دارد و به مخاطره می اندازد. شیگه تو تسورو (Shigeto Tsuru) اقتصاددان مارکسیست ژاپنی حدود ۳۰ سال قبل پیشنهاد کرده بود که محاسبه محصول ناخالص داخلی (PIB) و رشد آن با توجه به این عامل منفی تصحیح شود. البته به حرف او وقعی ننهادند. خود من این بحث را از نو پیش کشیدم و محاسبه اقتصادی مبتنی بر مفهومی از زمان را که کوتاه تر از آن است که بتوان آن را عقلانی دانست از اساس مورد انتقاد قرار دادم. در واقع، عقلانیت اقتصادی سرمایه داری (و یا آنطور که امروز می گویند بازار) از لحاظ منافع دراز مدت بشریت غیر عقلانی ست، بگذریم از مضمون

اجتماعی و در نتیجه آثار اجتماعی استثمار کار و برکنار داشتن اقشار وسیعی از جمعیت از هرگونه مشارکت در تولید مورد نظر.

ولی اینجا نیز بحث صرفاً از ایده هایی است که هیچ نفوذی بر آگاهی اجتماعی متشکل ندارند. زیرا واقعیت این است که جنبش کارگری در غرب، قدرت شوراها در شرق، جنبش های آزادی بخش ملی در جنوب، همگی در ستایشی واحد از رشد نیروهای مولده که در عمل حدی برای آن متصور نیست سهم اند و حتی امروز جنبش های طرفدار محیط زیست که به این امر یاری می رسانند که ارزیابی از ابعاد مخرب رشد بالاخره در دستور روز قرار گیرد، باز هم از برقرار کردن رابطه بین این معلول و علتش ابا دارند، بی تردید به این دلیل که زیر سؤال بردن نفس مفهوم عقلانیت بازار سرمایه داری هراس انگیز است.

توجه دوباره به محاسبه ثروت های طبیعی کره زمین مستلزم ابداع سیستم محاسبه اقتصادی ای غیر از سیستم مبتنی بر زمان کوتاه بازدهی سرمایه می باشد، امری که به نوبه خود نیازمند تمدن سیاسی و فرهنگی دیگری است. ما باید بتوانیم بر اساس زمان طولانی محاسبه کنیم، همان کاری که مردمان دهقان می کردند و هم خود را مصروف حفظ و حتی بهبود سرمایه ارضی خود در جهت مصالح نسل های آینده می نمودند. زیرا کاملاً بدیهی است که اگر از همان آغاز، تصمیمات به توصیه کارشناسان بانک جهانی گرفته می شد بشریت هنوز از غارهای خود بیرون نیامده بود. نه بهبود خاک، نه ساختمان راه آهن فراقاره ای، نه هیچیک از ابتکارات بزرگی که سرنوشت بشریت را تغییر داده اند نمی توانستند با معیارهای مربوط به «نقدینگی قابل سرمایه گذاری مجدد» (cash flow) که با آن طمطراق در هاروارد به عنوان آخرین دستاورد علوم اجتماعی(!) تدریس می شود قابل توجه نیست. با وجود این، بسیار بدیهی است که بشریت همواره در محدوده معرفت علمی خود عمل کرده است. بنا بر این، ادعا نمی کنیم انتخاب هایی که [قبلاً] مبنای این ابتکارات بوده از لحاظ حفظ محیط و شرایط طبیعی توسعه آینده همواره کارآمد بوده اند. به هیچ وجه چنین نیست؛ ولی این هست که سرمایه داری برای این عنصر تازه و سیستماتیک - یعنی محاسبه کوتاه مدت - اولویت مطلق قائل شده است که عامل قطعی تخریب شرایط مورد بحث است.

۴- و اکنون چند تضاد دیگر...

جهان معاصر مسلماً تنها با سه خصلتی که در اینجا ذکر شد مشخص نمی‌شود، گرچه به نظر من این سه خصلت صرفاً ابداعاتی اساسی ست که سرمایه‌داری در تقابل با نظام‌های پیشین وارد کرده است. ولی جهان معاصر وارث خصلت‌هایی نیز هست که در آن‌ها با پیشینیان خود شریک است و پاره‌ای از این خصلت‌ها برای درک دوران ما، نقد آن و طرح ریزی راه‌پشت سر گذاردن آن کمتر هم تعیین‌کننده نیست. منظور من در اینجا مخصوصاً پدرسالاری ست. به نظر من در واقع بدیهی ست که در دوران ما دیگر نمی‌توان به هیچگونه تأمل جدی مثلاً در باره قدرت، بدون توجه به میزان تأثیر پدرسالاری در این زمینه دست زد. بعداً خواهیم دید که جنبش اجتماعی - در صورتی که زندانی مرزهای تنگی بماند که او را از نقد رادیکال همه‌ی خصلت‌های اساسی جامعه باز دارد - نمی‌تواند آن اتوپی خلاق ضروری را در مخیله‌ی خود تصور کند، خواه آن اتوپی را سوسیالیسم بنامیم یا چیز دیگر. من نشان خواهم داد که نیروهای ضد سیستم - یعنی ضد سرمایه‌داری - که تا کنون عملاً بر صحنه مسلط بوده‌اند و تغییرات مهمی را بر جهان و بر خود سرمایه‌داری تحمیل کرده‌اند، چون در درون این مرزها محبوس مانده‌اند، سوسیالیسم را جز به صورت معادل نوعی سرمایه‌داری بدون سرمایه‌دار تصور نکرده‌اند.

ب. تاریخ پایان ندارد و سرمایه‌داری را باید پشت سر گذاشت

تداوم ابدی گسترش سرمایه‌داری امری غیر قابل تصور است. رشد تصاعدی که همانا انعکاس بربریت این حرکت است، همانطور که والرشتاین گوشزد کرده است، به رشد سرطانی می‌ماند که ضرورتاً به مرگ منجر می‌شود. در این فاصله تداوم این گسترش لزوماً موجب توحش روز افزون بشریت می‌شود، زیرا از یک سو بر از خودبیگانگی اقتصادگرا و نیز بر از خودبیگانگی کار و از سوی دیگر بر قطبی شدن جهانی استوار است.

خصوصیتِ نخستِ جامعه را از حد اقل کنترل بر آینده خویش محروم می کند، زیرا مسئولیت تصمیم گیری به عهده انواع اتوماتیسم بازار گذارده شده است. این امر مسلماً مفهومی حیات اجتماعی را از بین می برد. پس نه این امر جای تعجب دارد که دموکراسی سیاسی عاری از هرگونه کارایی باشد و بحران آن موجب تقلیل امکان بسط و غنای آن شود و نه این امر که مردم گاهی اوقات در پاسخ به این تفویض اراده، به اسرار شناخت ناپذیری پناه برند که انواع بنیادگرایی مذهبی، فرقه ها و اشکال گوناگون داعیه های موسوم به طایفه ای، یعنی غریزه ای (instinctuelle)، پیش می کشند. خصوصیت دوم این وضعیت در ساختمان جهانی متجلی می شود که بیش از پیش به یک آپارتاید فراگیر می ماند.

پس امروز بیش از هر زمان دیگر، بدیل همان است که روزالوکزامبورگ بیان کرده بود: یا سوسیالیسم یا بربریت. و اگر سرمایه داری پشت سرگذارده نشود و خود پایانی بر تاریخ باشد، نتیجه ای جز خاتمه دادن به ماجرای بشر روی زمین از طریق نوعی خودکشی دستجمعی و یا خودنابودسازی ناآگاهانه بشریت ندارد. اگر سرمایه داری را با فاصله ای که هنوز میسر نیست و با این فرض خوش بینانه نگاه کنیم که عقل بشر بسط خودنابود کننده آن را متوقف کرده، این نظام به صورت پرانرژی در جریان تاریخ، [یعنی] دوره انباشت ظاهر خواهد شد، انباشتی دوگانه: انباشت ابزار مادی (شناخت علمی، کارایی فنی، وسایل تولید و عمل) که امکان مهار نیروهای طبیعی را به میزانی غیر قابل مقایسه با آنچه تا این زمان به دست آمده بود فراهم می سازد، که می تواند یک سطح زندگی قابل قبول را تأمین نماید و دیگری انباشت وسایل فکری و معنوی (معارف و وسایل ارتباطی، آزادی فرد، دموکراسی) لازم برای فرارفتن از سرمایه داری. البته این مهار نیروهای طبیعی همچنان مفهومی نسبی ست که در عین ایجاد امکان فرارفتن از آنچه فقر و بیماری و غیره نامیده می شود، همواره محدود می ماند. نه مرگ، نه نگرانی، نه تردید در [نتایج] تصمیمات، نه احتمال خطر هیچیک از بین نمی رود. به این جهت است که موجود بشری واجد جنبه های گوناگون باقی می ماند، یعنی در عین اینکه حیوان اجتماعی و موجود فردی ست، حیوانی متافیزیک نیز هست. مسلماً نقش و سائل فکری و معنوی وابسته به پیشرفت مادی - دست کم تا حدی ناشی از همین

پیشرفت - دوگانه باقی می ماند، به این معنا که دانش می تواند هم در خدمت خیر قرار گیرد و هم در خدمت شر و اعمال آزادی توسط افراد و جوامع در عین حال هم وظیفه است و هم حق. ولی خوش بین باشیم و فرض کنیم که عقل در این میانه برنده خواهد شد. در آن صورت، مسأله سیاسی مشخص تعریف بدیل (سوسیالیسم) و استراتژی های کارآمد برای رسیدن به هدف مطرح می شود.

پ. گذار مسألت آمیز به سوسیالیسم، انقلاب جهانی ساختمان سوسیالیسم در کشورهای آزاد شده: سه مفهوم از سوسیالیسم و گذار که باید زیر سؤال برد:

مارکس به تعریف اثباتی از خصایص جامعه بی طبقه - کمونیسم - اهتمام نورزیده است. و از آنجا که هدف تحلیل او پرده برداشتن از خصلت های عمیق سرمایه داری بود که پشت ظواهر ملموس پنهان شده اند، صرفاً ممکن بود با حرکت از آن تحلیل ها و از طریق برهان خلف، به خصلت های این هدف [کمونیسم] دست یافت، نه چیزی بیشتر. او به این نیز اهتمام نورزیده است که یک استراتژی گذار و ساختمان سوسیالیسم را ارائه نماید. علی الاصول، کمونیسم از نظر او محصول جنبش پرولتاریا بود، نه فرمولی که از بیرون وارد شده باشد، آنطور که سوسیالیست های تخیلی مطرح می کردند. پس توجه می بایست منحصراً به استراتژی های مبارزه علیه سرمایه داری معطوف می شد.

با وجود این، طولی نکشید که تاریخ از طریق تجربه واقعی و مشخص کمون پاریس، اولین پاسخ را به مسأله سوسیالیسم ارائه کرد. مارکس نمی توانست این فصل از تاریخ را نادیده بگیرد. برعکس، او فوراً آن را مورد تأمل قرار داد تا از آن چند نتیجه مهم بگیرد: از جمله در مورد مفهوم دولت پرولتری، دیکتاتوری دموکراتیک این دولت و زوال آن. درس هایی که لنین در آستانه انقلاب روسیه [اکتبر]، در کتاب دولت و انقلاب، آن ها را سرمشق قرار می دهد ولی بعد متوجه می شود که اجرای نتایج آن ها در عمل میسر نیست. وقایع - واقعیت سرسخت - او را وادار می کرد تا چوب را در جهت مخالف خم کند.

در هر صورت، شکست کمون پاریس می‌بایست جنبش کارگری اروپا را که در انترناسیونال ۲ پا گرفت، به مسیر دیگری بیندازد. در درون این انترناسیونال، دو خط مشی در مقابل هم قرار داشت، یکی که به نام رویونیسم برنشتاینی معروف است سرانجام در جنبش سوسیال دموکراسی برنده می‌شود، دیگری با حفظ مضمون انقلاب سوسیالیستی در انترناسیونال دوم رو به افول می‌رود تا در انترناسیونال ۳ دوباره متولد شود ولی این بار در شرایط تاریخی کاملاً متفاوتی با آنچه انقلابیون قبل از ۱۹۱۴ می‌پنداشتند.

با نظریات پیشنهادی رویونیسم برنشتاینی به حد کافی آشنا هستیم و در اینجا لزومی به بازگشت به آن‌ها نیست. در این باره آنچه امروز به نظر من اهمیت دارد این است که مفهوم جامعه سوسیالیستی - یعنی هدف تکامل مورد نظر - در واقع، مفهوم نوعی سرمایه داری بدون سرمایه داران بود. وانگهی این تعبیر برای نخستین بار توسط انگلس برای توصیف کل پروژه سوسیال دموکراسی آلمان به کار رفت. بر خلاف سوسیالیست‌های تخیلی که مرغ خیال را بیش از حد پرواز داده بودند و همه چیز را در تمدن دوران ما - کار، خانواده، رابطه بین دو جنس، قدرت - زیر سؤال برده بودند، سوسیال دموکرات‌ها هیچ تصور کاملاً نوی در سر نداشتند. تقریباً همه چیز نظم سرمایه داری حفظ می‌شد از ستایش نیروهای مولد گرفته تا وسایلی که برای ارضای اشتهای بی‌کران آن‌ها به کار می‌رفت - از قبیل سازماندهی و انضباط، سلسله مراتب و تقسیم کار. توگویی حرف آن‌ها اینست که در همین جهت، با تقلیل حیف و میل ناشی از مالکیت خصوصی (هرج و مرج تولید) از این هم بهتر عمل می‌کنیم. سوسیالیسم صرفاً به جایگزین کردن مالکیت سرمایه داران با مالکیت دولتی بسنده می‌کرد. آیا انحصارات چنین زمینه‌ای را فراهم نکرده بودند؟ برای جست‌زدن به درون سوسیالیسم کافی بود آن‌ها را ملی کنند. کل این بینش است که باید آن را سرمایه داری بدون سرمایه داران نامید.

باری، این مدل فقط مدل هواداران تکامل تدریجی و نرم به سمت هدف نبود، بلکه بر بینش انقلابیون نیز حاکم بود. آیا خود لنین تمرکز (بوروکراتیک) مدیریت را که انحصارات (مثلاً پست در آلمان) اعمال می‌کردند تحسین نمی‌کرد؟ بنا براین، این مدل می‌توانست به دو صورت وجود داشته باشد: یکی به صورت سوسیالیسم بازار که در آن مؤسسات - که همگی متعلق به دولت، سازمان‌های محلی و تعاونی

ها می باشند - همچنان کم و بیش آزادانه به خرید و فروش عوامل تولید (از جمله کار) و تولید خود ادامه می دهند و دیگری به صورت سوسیالیسم دولتی که در آن این مؤسسات - که به همان نحو همگی در تملک دولت و تعاونی ها هستند - از دستورات یک برنامه به غایت متمرکز اطاعت می کنند. تفاوت ایندو مهم و واقعی ست ولی مخرج مشترک آن ها را از بین نمی برد.

برگردیم به مدل تکامل تدریجی. منظور من این نیست که اهمیت آنچه را که سوسیال دموکراسی نه فقط برای منافع بلافاصله طبقات مردمی، بلکه حتی در چشم انداز دورتر، یعنی پشت سر گذاشتن منطق های اخص سرمایه داری صورت داده نمی کنم. دولت رفاه که طرح آن بعد از جنگ جهانی دوم در تمام مراکز سرمایه داری تحمیل شد و تعمیم یافت، صرفاً یک سازش تاریخی بین سرمایه و کار نبود (سازشی که در شرایط کشورهای مربوطه و در اوضاع و احوال آن دوران، امکان کسب حقوقی اجتماعی را می داد که تا آن زمان در عملکرد سرمایه داری ناشناخته بود)، بلکه مشروعیت منطق های اجتماعی غیر از منطق های برآمده از بازدهی سرمایه داری به طور اخص را مطرح می کرد.

بماند که پیشرفت های تحقق یافته توسط سوسیال دموکراسی، نه محصول انحصاری توسعه نیروهای سازمان یافته خودش می باشد (آنطور که دستگاه های سیاسی آن ممکن است ادعا کنند) و نه محصول شرایط و نیازهای عینی بازتولید سرمایه (آنطور که یک برداشت بسیار اقتصادی گاه مطرح می کند)؛ بلکه همچنین دست کم تا حدی محصول توازن قوای اجتماعی کاملاً بی سابقه ای ست که در تاریخ جامعه سرمایه داری بر اثر شکست فاشیسم و پیروزی اتحاد شوروی به نفع طبقه کارگر به وجود آمده است، یعنی به این جهت که بینش دیگر از گذار یعنی بینش راه انقلابی نیز پس از جنگ جهانی دوم به همان اندازه مطرح بود.

به این ترتیب، طبعاً ناگزیریم که به رویه دیگر این بینش از سوسیالیسم و استراتژی های نیل به آن که راه انقلابی توصیه می کند بپردازیم. این چشم انداز مدت زمانی در درون انترناسیونال دوم، در چارچوب جریان های اقلیتی که تحمل می شدند ولی همواره ناتوان بودند به حیات خود ادامه داده بود. چگونه می توانست چنین نباشد در حالی که آنچه این جریان ها پیشنهاد می کردند تفاوت چندانی با سرمایه داری بدون سرمایه داران دیگران نداشت؟ پس چرا برای

رسیدن به يك هدف واحد راه خشونت آمیز را ترجیح دهیم در حالی که همه چیز دال بر این است که می توان به نرمی و به تدریج به آن نایل شد؟ با یادآوری آنچه پیش از این گفتیم اضافه می کنم که انقلاب جهانی مورد نظر در واقع به انقلاب کشورهای مرکز (اروپای متمدن یعنی آلمان، فرانسه، انگلیس، اتریش، مجارستان، هلند، بلژیک، ایتالیا ...) تبدیل می شد که کشورهای پیرامونی عقب مانده و مستعمرات را به دنبال خود می کشاند.

درک انقلابی از گذر به سوسیالیسم که در جنبش کارگری اروپا در اقلیت بود، در حاشیه این قاره، در روسیه برای خود جا باز می کرد. ولی در اینجا، از ۱۹۰۵ به بعد، ابهامات و تعدد گرایش ها در جنبش ضد نظام حاکم پدیدار می شود: انقلاب برای يك دموکراسی بورژوایی، انقلاب برای يك اصلاحات ارضی رادیکال به دست دهقانان شورشی، یا انقلاب برای يك جامعه سوسیالیستی؟ این تعدد گرایش ها نه تنها عامل تضعیف جنبش نبود، بلکه بر عکس، موجب قدرت آن می شد. در اینجا حتی بینش از سوسیالیسم، هرچند به يك محفل کوچک نیمه روشنفکری، نیمه کارگری محدود می شد، از طرز فکر حقیر سرمایه داری ترمیم شده با مالکیت دولتی - که در جاهای دیگر غلبه داشت - فراتر می رفت. آهنگ اتوپی سحرانگیز قدیم در اینجا با آثار ارتدکس ملهم از سنت کارگری اروپا (یعنی سنت اخیر همان سوسیال دموکراسی!) به هم می آمیخت. پس در آغاز، پروژه عبارت نبود از پروژه سوسیالیسم دولتی، یعنی نوعی سرمایه داری بدون سرمایه داران. در اکتبر ۱۹۱۷ این پروژه ناگهان به يك ممکن تاریخی تبدیل شد. بدون آگاهی از اینکه این نه آن جرقه ای ست که دشت را به آتش کشد و نه نخستین انفجار در حلقهء ضعیف زنجیر که می بایست با سرعت در کشورهای پیشرفته تر پیروی گردد. این پروژه در آن دوران بر این حقیقت آگاه نیست که در واقع بیانگر يك نیروی دیگر ضد نظام مسلط است، یعنی آن نیرویی که امتناع خلق های کشورهای پیرامونی نظام را از تسلیم به مقتضیات قطبی شدن سرمایه داری نمایندگی می کند.

بدین ترتیب، از انقلاب جهانی به ساختمان سوسیالیسم در يك کشور می رسیم. واقعیات آن را ایجاب می کند. سرزنشی که می تواند متوجه استالین باشد این نیست که چرا چنین انتخابی کرده است. بدیلی دیگر وجود نداشت. در آن زمان تئوری می گفت: یا انقلاب جهانی یا هیچ. تنها چاره ای که برای روس ها می ماند

این بود که دست به خودکشی بزنند زیرا روزی به يك انقلاب جهانی معتقد بوده اند که دیگر در دستور روز قرار نداشت. اما به خاطر چیز دیگری می شد او را سرزنش کرد. اول آنکه در افق محدود رئالیسم سوسیال دموکراسی باقی مانده و یا به آن بازگشته و چیزی جز این سرمایه داری بدون سرمایه داران در تصور نداشته است. پس آرمانخواهان ۱۹۱۷ به نفع واقع بینانی کنار گذاشته شدند که در اوضاع و احوال دیگر، انترناسیونال دوم آن ها را از خود تلقی می کرد. این تحول تمام تحولات دیگر را به دنبال خود می کشید: وظیفه اساسی عبارت بود از جبران عقب ماندگی یعنی تسریع آهنگ انباشت. کل پروژه سوسیالیستی در خدمت این وظیفه قرار گرفت، حتی اگر به قیمت از دست رفتن جوهر این پروژه تمام شود. بدین ترتیب، استثمار دهقانان متشکل در تعاونی های تحت کنترل دولت در خدمت تأمین مالی انباشت اولیه به اصطلاح سوسیالیستی قرار می گرفت. این گسست ائتلاف مردمی کارگران و دهقانان که پیروزی انقلاب را میسر ساخته بود راه را برای دیکتاتوری مستبدانه ای به نام پرولتاریا گشود، بوروکراسی را از هرگونه کنترل آزاد کرد و به این ترتیب زمینه را برای سمتگیری به نفع سوسیالیسم دولتی (برنامه ریزی آمرانه *autoritaire*) فراهم نمود.

بنا بر این، بحث باید متوجه ماهیت و دلایل این گزینش ها باشد. آیا می شد کار دیگری کرد؟ آیا باید سریع تر به طرف کمونیسم دموکراتیک و حتی زوال دولت و غیره حرکت می شد؟ و یا باید کندتر می رفتند و سازش با سرمایه داری را مانند زمان NEP تمدید می کردند؟ و یا به نحو دیگری حرکت می کردند یعنی سریع تر در مواردی و کندتر در موارد دیگر؟

سمتگیری به نفع ساختمان سوسیالیسم در يك کشور هرگز برای کمونیسم چینی مسأله ساز نبوده است. این کمونیسم از همان آغاز برای انجام انقلاب در چین متشکل می شد و منتظر آن نبود که پیروزی وی توسط انقلاب پرولترهای ژاپن و ایالات متحده که بایست به کمک خلق چین بیایند تا او را در فائق آمدن بر عقب ماندگی یاری دهند تحکیم گردد. بنا بر این، کمونیسم چینی دوران تردیدهایی را که در سال های نخست ملازم انقلاب روس بود به خود ندید. برعکس، مائوئیسم از ابتدا، ضرورت و امکان ساختمان سوسیالیسم را در يك کشور عقب مانده، توسط انقلاب بی وقفه مرحله ای اعلام می کرد؛ انقلابی که با انجام اصلاحات ماهیتاً

بورژوازی (نظیر اصلاحات ارضی) ولی تحت رهبری پرولتاریا به انقلاب سوسیالیستی منجر می شود و در اینجا نیز مانند روسیه با دولتی کردن مالکیت و سازماندهی تعاونی های روستایی مترادف است. حتی اگر این تغییرات در چین بهتر - یا با بدی کمتری - از اتحاد شوروی انجام شد (و نظر من این است) ماهیتاً با تغییرات ملهم از سرمایه داری بدون سرمایه داران تفاوت اساسی ندارد. در اینجا است که مائوئیسم - پس از رسیدن به این نتیجه که گویا در اتحاد شوروی سرمایه داری را بنا می کنند نه سوسیالیسم را - این سؤال را مطرح کرد که آیا راهی غیر از آنچه اتحاد شوروی در پیش گرفته ضروری و ممکن هست یا نه. پس مائوئیسم خواست به گونه ای دیگر پیش رود، در بعضی زمینه ها آهسته تر حرکت کند و در برخی دیگر سریع تر. آهسته تر از لحاظ آهنگ انباشت، تا اتحاد کارگران-دهقانان از هم نپاشد؛ سریع تر در جنبه های دیگر، زیرا این خواست راه را برای انتقاد از دگم بی طرف بودن تکنولوژی باز می کرد که برای موفقیت مدل سرمایه داری بدون سرمایه داران جنبه حیاتی داشت. بنا بر این، در زمینه های زیر سریع تر حرکت کردند: در زمینه آیدئولوژی کمونیستی (دلیل سمتگیری به سوی انقلاب فرهنگی همین است) و در زمینه سازماندهی قدرت سیاسی (امری که مائوئیسم قول داد ولی عمل نکرد).

البته این هست که مدل شوروی ساختمان سوسیالیسم و تلاش مائوئیسم برای آنکه مسیر دیگری برای آن شکل دهد سرانجام هردو شکست خورد. من در اینجا به علل و مراحل فرایند فرسایش و فروپاشی مدل شوروی و همچنین به دلایل کنار گذاشته شدن پروژه مائوئیستی از سال ۱۹۸۰ به بعد بر نمی گردم. امروز عمده این است که از آن ها درس های جدی بگیریم: تاریخ نشان داده است که ساختمان سوسیالیسم مورد بحث بازگشت ناپذیر نیست و در نتیجه، دولت سالاری (Etatisme) - چیزی که من زمانی آن را شیوه تولید شوروی نامیدم - و یا سرمایه داری بدون سرمایه داران، نه مدل های پایدار، بلکه گذاری پرهرج و مرج و پر کشمکش را به وجود می آورند که می توانند یا به تدریج و به آهستگی به سوی سوسیالیسم تحول کنند (بعداً به شرایط لازم برای اینکه این تحول مساعد بتواند دنبال شود بر می گردم) یا به سرمایه داری تمام و کمال یعنی سرمایه داری با سرمایه داران منتهی شوند (امری که امروز در مورد اتحاد شوروی سابق و اروپای

شرقی مصداق دارد).

موارد شکست سوسیالیسم منحصر به این‌ها نیست. تاریخ با سایر برداشت‌ها از سوسیالیسم نیز بهتر از این رفتار نکرده است. انواع نسخه برداری از مدل شوروی، چه کم و بیش مطابق با اصل (نظیر ویتنام و کوبا) و یا آزادتر (مانند سوسیالیسم‌های آفریقا و آسیا) حتی قبل از آنکه نظم در مسکو فرو ریزد از بین رفتند (عجالتاً جز تا حدی در دو مورد نخست). اما سوسیالیسم دولت رفاه غربی نیز که به نظر می‌رسید برای همیشه در وجدان و واقعیت اجتماعی ریشه دوانده است، به نوبه خود در اثر فروپاشی مدل شوروی متزلزل شده است. فعلاً دور، دور هجوم نئولیبرالیسم است که قصد دارد ساعت غرب را به عقب بکشد و تا کنون موفقیت‌هایی هم داشته است.

شکست‌هایی چنین جدی و عمومی مسلماً حتی فکر سوسیالیسم را زیر سؤال می‌برد. آیا این همان ناکجاآباد معروف دست نیافتنی است؟ آیا بشریت محکوم به نابودسازی خویش توسط سرمایه داری پایان تاریخ است؟ بعداً به این مسأله اساسی بر می‌گردیم.

ولی در عین حال، فروپاشی شوروی گرایشی و کنار گذاشته شدن مائوئیسم، به طور قطعی، به جنبه دیگری از مفهوم گذار - که تا کنون غلبه داشت - نقطه پایان گذارد. گذار مترادف بود با رقابت شدیداً خصمانه یا صلح آمیز، از طریق همزیستی مسالمت آمیز بین دو نظام اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که در دو بلوک دولتی (چیزی که از همان سال ۱۹۴۸ ژدانف آن را دو اردوگاه می‌نامید) تجسم می‌یافتند. این دوران بسر آمده است و حالا این سؤال مطرح می‌شود که در جهان امروزی ما مبارزه بین سوسیالیسم و سرمایه داری به چه معناست؟

ت. بازگشت به مسأله سوسیالیسم

سوسیالیسم هیچ معنایی ندارد، مگر آنکه بتواند تمدنی غیر از آنچه سرمایه به وجود آورده ارائه کند، یعنی در صورتی که بتواند تضادهای بزرگ جهان معاصر را که در بالا معرفی شد، نقض کند. در یک جمله بسیار موجز می‌توانم بگویم که

سوسیالیسم باید بر تمدنی بنا شود:

(۱) رها از خودبستگی اقتصادگرایانه و از خودبستگی کار؛

(۲) رها از مرد سالاری؛

(۳) مسلط بر رابطه خود با طبیعت؛

(۴) گسترده دموکراسی تا فراسوی محدودیت های تحمیل شده ناشی از

جدایی عرصه های مدیریت اقتصادی و سیاسی؛

(۵) جهانی شده بر پایه و در چارچوبی که دیگر موجب قطب بندی نشود، بلکه بر

عکس به آن خاتمه دهد.

اگر هدف این باشد، بلافاصله از آن نتیجه ای می گیریم که به نظر من برای استراتژی های مبارزه در راه سوسیالیسم در جهان کنونی تعیین کننده است. این استراتژی ها باید از بین چالش های عمده ای که خلق ها امروزه با آن ها مواجه اند به چهار چالش زیر فیصله دهد:

(۱) **چالش بازار**: مسأله نه بر سر این است که هرگونه اقتصاد بازار به طور اصولی طرد شود و به جای آن يك برنامه ریزی عمومی متمرکز و بوروکراتیک بنشیند (بگذریم که در واقع، این برنامه ریزی هیچ خصلت سوسیالیستی هم نداشته است)، نه اینکه بازتولید اجتماعی تابع الزامات بازار گردد (آنطور که ایدئولوژی مسلط و سیاستی که به نام آن اعمال می شود مطرح می کند)؛ بلکه بحث بر سر تصریح اهداف و ابزاری (حقوقی، اداری، سازمانی، اجتماعی و سیاسی) است که امکان مهار بازار را فراهم آورد و آن را در خدمت بازتولیدی اجتماعی قرار دهد که پیشرفت اجتماعی (اشتغال کامل، بیشترین حد برابری ممکن و غیره) را تأمین کند. در این چارچوب، مشارکت صور گوناگون مالکیت - خصوصی و عمومی، دولتی و تعاونی و غیره - مسلماً تا مدتی طولانی هنوز الزامی است.

(۲) **چالش اقتصاد-جهان**: بحث بر سر احتراز از مباحث انحرافی است؛ یا باید ادغام در نظام جهانی را پذیرفت و صرفاً در صدد بهبود موقعیت خود در سلسله مراتبی برآمد که این نظام سازمان می دهد؛ یا به طور قطعی از آن خارج شد و به جای آن بحث پیرامون الزامات واقعی و طفره ناپذیری را پیش کشید که جهانی شدن، امروزه به سیاست های مستقل توسعه اجتماعی، ملی و مردمی تحمیل می کند. به عبارت دیگر، بحث بر سر استفاده از موقعیت هایی است که این امکان را

فراهم کند که رابطه داخل و خارج معکوس شود، تطابق یکجانبه با الزامات خارجی طرد گردد و این نظام جهانی باشد که اجباراً خود را با مقتضیات توسعه ویژه ما تطبیق دهد. آنچه من آن را قطع ارتباط (déconnexion) می نامم، دقیقاً یکی از عرصه های عمده عمل برای اجرای اصلاحات رادیکال ضروری را مشخص می کند.

۳) چالش دموکراسی: بحث نه بر سر این است که در اشکال دموکراسی بورژوازی (به اصطلاح لیبرالی) معاصر غایت تاریخ را ببینیم و نه آنکه عملکرد پوپولیسم را به جای آن بگذاریم. بحث بر سر تقویت دموکراسی سیاسی (حقوق اساسی انسان، آزادی ها، کثرت گرایی (پلورالیسم)، دولت قانون) از طریق تعریف مشخص حقوق اجتماعی (حق کار، کنترل تصمیم گیری اقتصادی و غیره) است که دقیقاً قواعد مهار کردن بازار را مشخص می کند.

۴) چالش کثرت گرایی ملی و فرهنگی: بحث نه بر سر این است که يك اجتماع (communauté) متجانس و یکدست و یا مدعی تجانس و یکدستی (نظیر ملت یا قوم یا اجتماع مذهبی) به چارچوبه انحصاری ضروری برای اعمال قدرت تبدیل شود و نه آنکه این امر را انکار کنیم که کثرت گرایی در این زمینه ها مستلزم آن است که قدرت دموکراتیک به ویژگی ها و تفاوت ها احترام بگذارد. سازماندهی همزیستی و مرآمده اجتماع های بسیار متفاوت از یکدیگر، در چارچوبه وسیع ترین فضای سیاسی ممکن، باید هدف استراتژی های آزادی بخش باشد. همانطور که می توان ملاحظه کرد وسعت میدان استقلال عملی که نیروهای توده ای می توانند و باید به نفع خود فراهم کنند و همچنین دامنه اصلاحات رادیکالی که می تواند در چارچوبه آن ها به اجرا درآید به شرایط محلی و جهانی وابسته است. این بر عهده مبارزات مردمی ست که به تدریج دامنه این میدان را گسترش دهند.

استراتژی های عمل مؤثر که آنچه را در اینجا شرح داده شد جدی بگیرند و به عنوان تشکیل دهنده چالش هایی تلقی کنند که باید به مصافشان رفت، مستلزم آن است که در چشم انداز تمدنی قرار گیرند که خود پیشرفتی کیفی باشد و مرزهای سرمایه داری را نقض کند.

من دیگر به این بُعد ایدئولوژیک بنیادی پروژه بر نمی گردم، زیرا گمان می کنم

که در سطور فوق ضمن طرح انتقاد (به نظر من مارکسیستی) خودمان از سرمایه داری و تلاش های تاریخی جهت پشت سر گذاشتن آن، به اندازه کافی تصریح شده است. من صرفاً روی یگانگی تحلیل لازمی تأکید می کنم که قادر باشد مقتضیات دموکراسی، مقتضیات لغو جدایی امور سیاسی و اقتصادی، مقتضیات کنترل تصمیم گیری ناظر به ملاحظات درازمدت و مقتضیات جهانی شدن را یکجا در قالب مجموعه ای متجانس بریزد.

بحث بر سر یک ایدئولوژی و یک فرهنگ با داعیه جهانشمولی است. احیاناً خواننده در اینجا بار دیگر با خصومت همیشگی من در قبال فرهنگ گرایی ای رو به رو می شود که دقیقاً متضمن رد چشم انداز جهانشمول و هواداری از یک به اصطلاح تنوع شدید می باشد تا حدی که برای توسعه جوامع گوناگون مسیرهای متفاوتی قائل است. من تمام این دعوت های مبتنی بر قوم گرایی یا تنوع مذهبی را که امروزه مد شده و به نظر من عمیقاً ارتجاعی ست رد کرده ام. زیرا این دعوت ها در مقایسه با آنچه سرمایه داری پیش از این در جهت امر جهانشمول انجام داده نوعی پسرفت می باشد. وانگهی جهانی شدنی که سرمایه داری تحمیل کرده صرفاً عبارت از جهانی شدن تکنولوژی، مبادلات تجاری و وابستگی های متقابل جغرافیای استراتژیک که نظامیان خوب به آن واردند نیست، بلکه جهانی شدن فرهنگی نیز هست. به این دلیل است که من فرهنگ مسلط در سطح جهانی را به مثابه فرهنگ سرمایه داری تحلیل کرده ام و نه به عنوان فرهنگ غرب (که از نظر تاریخی اروپایی و مسیحی ست).

این درست است که جهانی شدن سرمایه دارانه واجد جنبه های منفی شدید - ناشی از قطبی شدنی که در آن گسترش می یابد - می باشد، ولی جنبه های مثبتی نیز داراست (آزادی فرد و جامعه) که هرچند هنوز در نطفه اند و ناتمام مانده و در نتیجه مقتضیات منطق حاکم سرمایه مسخ شده اند ولی در هر صورت هم اکنون وجود دارند. آثار منفی قطبی شدن خود صرفاً به امور اقتصادی مربوط نمی شود (تقابل ملت های غنی و ملت های فقیر)، بلکه ضرورتاً مکمل خود را در تقابل [بین] دموکراسی سیاسی [از یکسو] و دموکراتیزه شدن ناممکن [از سوی دیگر] می یابد و سرانجام در تقابل با نخوت غرب و اغتشاش عصبی فرهنگ سرمایه دارانه و بیان آشکار (اروپایی و مسیحی) آن.

این جنبه های منفی جهانی شدن سرمایه داری را نمی توان با بازگشت به ازمنه قدیم و به تنوع بیان های ایدئولوژیک در جوامعی که (اگر باز از واژه های خودم استفاده کنم) دنیای مبتنی بر خراج را تشکیل می دادند، از بین برد. آن ها را فقط با پیش رفتن در راه ساختمان یک فرهنگ سوسیالیستی جهانشمول می توان از میان برداشت.

گمان می کنم تصریح این امر بیهوده باشد که جهانشمولیت پروژه مترادف با تحویل به مخرج مشترک نیست. این گرایش همان گرایش جهانشمول سرمایه داری ست - کواکولا برای همه و کینه قومی و مذهبی هم همراهش. این غیر از گرایش جهانشمول سوسیالیستی ست که ضرورتاً توسط مشارکت تمام خلق ها و با عزیمت از آن ساخته می شود؛ خلق هایی که تنوع خود را به عنصر غنا بخش پروژه مشترک تبدیل می کنند.

با نگاه مجدد به تلاش های تاریخی جهت فراتر رفتن از سرمایه داری، و بازخوانی آن به لحاظ بینشی که نسبت به فرهنگ جهانشمول دارند، من بر این نظر نیستم که سهم آن ها ناچیز یا مسخره بوده است. به هیچ وجه چنین نیست. جامعه ای که توسط سوسیال دموکراسی در غرب ساخته شده مسلماً نفرت انگیز ترین جامعه ای نیست که می شناسیم. بر عکس، از همه پیشرفته تر، دوست داشتنی تر و انسانی تر است، اگرچه این قضاوتی ست از درون یعنی مبنی بر فراموش کردن اینکه از بیرون، یعنی از کشورهای پیرامونی، این جامعه اغلب و شدیداً وابسته به رفتار امپریالیستی تمام و کمال به نظر می آید. مضافاً بر اینکه اگر جوامع سوسیالیسم واقعاً موجود از پاره ای جنبه ها از خصلت های نفرت انگیز مبرا نبوده اند. در عین حال، همین ها جوامعی هستند که در نگاه از بیرون، دست و دل بازترین حامیان پیکار ضدفاشیستی و پشتیبانان آزادی ملی خلق های کشورهای پیرامونی بوده اند. آنچه تحقق بخشیده اند و در ستون بستانکار آن ها قرار می گیرد نادیده گرفتنی نیست و به پیشرفت های اقتصادی و مادی منحصر نمی شود. یوگسلاوی تیتو بر خصومت های عناصر متشکله قومی خویش فائق آمده بود. چینی ها خیلی بهتر از هندی ها زندگی می کنند، سرمایه داری وحشی در روسیه [امروز] نه تنها از نظر اوضاع مادی که بر اکثریت مردم تحمیل می کند خشن تر است، بلکه حتی ضامنی برای دموکراسی هم نیست. رژیم های نوکمپرادوری

کنونی جهان سوم از بسیاری جهات بدتر از رژیم های پوپولیستی ماقبل خود هستند. از اینگونه مثال ها بی نهایت می توان پیدا کرد.

این واقعیات نشان می دهند که پروژه سرمایه داری بدون سرمایه داران - چه نسخه سوسیال دموکراتیک سوسیالیسم بازار و چه نسخه سوسیالیسم دولتی آن - محصولی بی اهمیت و پوچ نبوده است. در واقع، از میان مترقی ترین پدیده هایی که ایدئولوژی بورژوایی ایجاد کرده این پروژه حکم نقطه پایان را دارد. دوران ما به طور کلی انقلاب فرانسه را چندان خوش ندارد و از آن هم کمتر، ژاکوبینیسم را که نهایت پیشرفت آن بود. مد ارتجاعی امروزه عبارت است از ستایش ویزگی های قومی و طایفه ای (communautaire) و نفرت از جهانشمولی. معهد ژاکوبینیسم نمایانگر پیشروی به فراسوی مقتضیات ساده استقرار قدرت بورژوایی بود.

ژاکوبینیسم به مثابه بیان مشترک آمال - هرچند تخیلی - خلق های آن دوران و بازتاب پیشاهنگ عصر روشنگری، ایده جمهوری شهروندان را ابداع کرده بود (جمهوری شهروندان و نه جمهوری صرفاً بورژواها که یک رأی گیری محدود، یک بنایارت یا سلطان دوراندیش بدون هیچگونه رأی گیری آن را وسیعاً ارضاء می کرد؛ امری که تاریخ بعداً آن را در فرانسه و در کل اروپای قرن ۱۹ می رفت که ثابت کند). ژاکوبینیسم حتی کشف کرده بود که لیبرالیسم اقتصادی (یعنی بازار که امروز مد شده) دشمن دموکراسی ست. سرمایه داری بدون سرمایه داران بیان متأخر این منطق فراتر رفتن از سرمایه داری ست، بیانی ناقص و شکننده. بیانی که گمان می رفت خود توسط دستاورد نقادانه بنیادین مارکسیسم پشت سر گذاشته شده است. این بیان قهراً مستلزم مداخله نیرومند دولت، سازمان دهنده عقلانیت با بردی فراگیر می باشد، مداخله ای که به نوبه خود در دوران ما یعنی در دوران هجوم ارتجاعی همه جانبه ضد دولت مد روز نیست.

دولتگرایی مرکانتالیستی (کلبر (۲) هرگز در فرانسه فراموش نشده است)، دولتگرایی بیسمارک (دولت پروسی هگلی)، دولتگرایی روسیه (وارث دولت خودکامه تزاری)، دولتگرایی مائو (وارث امپراتوری میانه) و غیره را بی حساب و کتاب در هم آمیخته، یکجا و به نحوی سطحی محکوم کردند. ولی دولت شهروندان را با چه چیزی می خواهند جایگزین کنند؟ با ملت قومی، با اجتماع مذهبی در ترکیب با

بازار بدون دولت؟ یعنی با توحشی تام و تمام که نفرت متقابلِ جوامع مورد بحث آن ماکمل آن است. این را هم باید یادآوری کرد که این نظر نیز خود یک اتوپی است، اما اتوپی ای ارتجاعی، درست به این دلیل که ضد جهانشمولی است، حال آنکه سرمایه داری که مورد قبول و حتی توصیه‌ء این نظر است خود جهانی شدن را تحمیل می کند.

پس اگر بدیل جهانی شدن وحشیانه سرمایه داری همانا ساختمان جهانی شدنی سوسیالیستی و متمدنانه است، راه وصول به آن لزوماً طولانی خواهد بود زیرا بحث بر سر بنای یک تمدن نوین است. ایرادی که می توان به پروژهء تاریخی ساختمان سوسیالیسم که در اینجا مورد تحلیل و نقد قرار گرفته وارد کرد دقیقاً این است که این وظیفه را به انجام چند رفرم - و لو مهم - و عمدتاً به لغو مالکیت خصوصی تقلیل داده است. انقلاب روسیه پس از راهجویی های سال های ۲۰، سرانجام با خاتمه دادن به NEP و اتخاذ تصمیم اشتراکی کردن در سال ۱۹۳۰ به ساختمان مذکور پرداخت. شش سال بعد، استالین پایان ساختمان سوسیالیسم را اعلام کرد. در ۱۹۴۹ ارتش خلق وارد پکن شد، در ۱۹۵۲ اصلاحات ارضی و بلافاصله به دنبال آن اشتراکی کردن آغاز گردید و در سال ۱۹۵۷ در اینجا نیز پایان ساختمان سوسیالیسم اعلام شد! امروز من می گویم که ظاهراً باید بدیهی به نظر می رسید که یک تمدن نوین در عرض ۵ یا ۱۰ سال ساخته نمی شود.

در گذار طولانی ای که در اینجا مورد بررسی قرار خواهیم داد، طرح استراتژی های مراحل ضروری لازم است. در این کار ما با عناصری از تجربیات گذشته برخورد می کنیم که می توانند در پرتو چشم اندازی نوین جایی برای خود بیابند. برخی نظرات سوسیال دموکراسی پیگیر و سوسیالیسم بازار احیاناً می توانند جزء عناصر این استراتژی های مرحله ای باشند. اما به چه شرط؟ همین را بحث کنیم.

ث. چند پیشنهاد اولیه برای دریافتی نوین از گذار

ملاحظات فوق مرا به این نتیجه گیری عمده رسانده که من آن را مستقیماً در

زیر مطرح می‌کنم: نظریه‌ای که بر طبق آن سوسیالیسم نمی‌تواند در درون سرمایه‌داری نظیر سرمایه‌داری در درون فئودالیسم پا بگیرد و سپس با ترکاندن پوسته‌اش خود را از آن رهایی بخشد باید نسبی تلقی گردد.

در نتیجه به همان نحو که سه قرن مرکانتالیسم (۱۵۰۰-۱۸۰۰) نمودار گذاری طولانی از فئودالیسم به سرمایه‌داری می‌بود که در طی آن دو نظام در عین کشمکش همزیستی داشتند ما هم احیاناً می‌توانیم شاهد گذاری طولانی از سرمایه‌داری جهانی به سوسیالیسم جهانی باشیم که در طی آن این دو منطق - منطقی که بر انباشت سرمایه حاکم است و منطقی که از نیازهای اجتماعی ناسازگار با این انباشت ناشی می‌شود - در عین کشمکش همزیستی خواهند داشت.

اذعان می‌کنم که این بینش همان بینش مارکس نیست که فکر می‌کرد سرمایه‌داری ابتدا رسالت تاریخی خود را سریعاً انجام خواهد داد - رسالت ادغام تمام جوامع روی کره زمین در یک نظام اجتماعی واحد و تقلیل تدریجی تمام تضادها به تنها یک تضاد عمده بین آن‌ها، تضادی که بر اساس یک نظام اقتصادی نسبتاً متجانس در کشمکش بین بورژوازی و پرولتاریا تجلی می‌کند - سپس، به همین صورت، عبور کل بشریت را به جامعه نوین بدون طبقه در مدت زمان تاریخی نسبتاً کوتاه تدارک می‌بیند. به بیان دیگر، مارکس سرمایه‌داری و سوسیالیسم را به صورت دو نظام در نظر می‌آورد که با دیوار چین از یکدیگر جدا شده‌اند، دیواری که می‌توان آن را انقلاب سوسیالیستی نامید؛ دو نظام ناهمخوان، ناتوان از همزیستی - و لو با کشمکش - در درون یک جامعه واحد. البته این بینش همزیستی کشمکش‌آمیز دو دسته از جوامع را که دسته‌ای هنوز سرمایه‌دار هستند و دسته‌ای تازه سوسیالیست شده، در مدت زمان معینی منتفی نمی‌دانست، به شرطی که این مدت زمان نسبتاً کوتاه باشد، چونکه سوسیالیسم کمال یافته فقط می‌تواند جهانی باشد.

تحلیل سرمایه‌داری واقعاً موجود که من پیشنهاد کرده‌ام این دیوار چین را از بین می‌برد و برعکس، تأکید را بر کشمکش منطق‌های سرمایه‌داری و ضد سرمایه‌داری می‌گذارد که عملاً در درون جهان سرمایه‌داری واقعاً موجود در کار است؛ جهانی که بنا بر این مترادف با شیوه تولید سرمایه‌داری در مقیاس جهانی

نیست. این جهان همچنین به معنای شایع و رایج که مشخص را از مجرد متمایز می‌سازد، و نظام واقعی را از شکل ایدئال آن جدا می‌کند، زیرا اولی همیشه بسیار پیچیده تر از دومی ست. مترادف نبودن باید به معنایی وسیع تر باشد و با دو بُعد فهمیده شود. بُعد اول از این امر ناشی می‌شود که شیوه تولید سرمایه داری خالص نمی‌تواند واقعاً وجود داشته باشد، بدین معنا که سرمایه داری فقط به این شرط عملکرد دارد که نیروهای ضد نظام به آن مجال فائق آمدن بر تضاد ذاتیش را بدهند. بُعد دوم از این امر ناشی می‌شود که سرمایه داری جهانی، از آنجا که بر اثر گسترش خود خصلت قطبی کردن دارد، بی وقفه نیروهایی ضد نظام به وجود می‌آورد که در مقابل این قطبی شدن قد علم می‌کنند.

با توجه به بُعد اول کشمکش منطق‌های سیستمی و ضد سیستمی، مدت هاست که من با تحلیل دینامیسم شیوه تولید سرمایه داری، به این نتیجه رسیده‌ام که بازتولید وسیع میسر نیست، مگر آنکه دستمزدهای واقعی نیز به موازات بارآوری افزایش یابد. حال آنکه منطق یکجانبه تفوق سرمایه اقتضا دارد که چنین نباشد و به این دلیل، سرمایه داری در معرض رکودی مداوم است که ممکن است آن را به نظامی محال تبدیل کند. فائق آمدن بر این تضاد غیر معقول یا در گرو وقایع بیرون از منطق اقتصادی سرمایه داری ست (من در این مورد، تقارن هریک از مراحل عمده اعتلای سرمایه داری را با وقایعی مانند جنگ‌های انقلاب و امپراتوری، وحدت آلمان و ایتالیا، استعمار، انقلاب‌های تکنولوژیک پی در پی و غیره نشان داده‌ام) یا دقیقاً در اثر منطق ضد سیستمی مبارزه طبقات امکان پذیر می‌گردد که از طریق آن، طبقه کارگر (و نیز سایر بخش‌های تولید کنندگان، نظیر دهقانان) افزایش دستمزدها را تحمیل می‌کند. این دیالکتیک که منطق انباشت و منطق اجتماعی توزیع درآمد را به یکدیگر وابسته می‌کند و در دوران انحصارات و نظام‌های تولیدی ملی خودمدار (autocentré) (از ۱۹۲۰ تا ۱۹۷۰) با سازش تاریخی دولت رفاه به اوج خود رسید، امروزه به دلیل جهانی شدن که خصلت خودمدار سیستم‌های تولیدی ملی را تحلیل برده است و همچنین به دلیل تضعیف موضع طبقات زحمتکش در موازنه سیاسی عمومی، دچار بحران است و این در حالی ست که خود انباشت سرمایه داری نیز دستخوش بحران می‌باشد.

بُعد دوم کشمکش منطق‌ها محصول ضروری همین تضاد بنیادی اول است.

نظام های سرمایه داری ملی مورد تهدید در مبارزه خود با منطق های ضد سیستمی که طبقات استثمار شده بدان دامن می زنند، به گسترش خارجی پناه می برند و به این ترتیب، جهانی شدن قطبی کننده را به وجود می آورند. ضمن این گسترش، سرمایه مسلط آنچه را در کشورهای مرکزی پیشرفته تر خود از دست می دهد جبران می کند از این طریق که اشکال پیش سرمایه داری موجود در آن مناطق را که بر سر راه خود می یابد به انقیاد خویش در می آورد (نه آنکه از بین ببرد) و بدین نحو مناطق عقب مانده را پیرامونی کرده آن ها را تابع منطق خود می سازد. در نتیجه، این گسترش یک جهان نامتجانس را به وجود می آورد. سرمایه داری جهانی از آغاز، این عدم تجانس را به ارث نمی برد، بلکه آن را می آفریند و بی وقفه به نفع خود بازآفرینی می کند. قانون انباشت که مارکس آن را در مفهوم روند افزایش فقر بیان می کند (که در کشورهای مرکزی پیشرفته تخفیف یافته یا حتی از بین رفته است) در مقیاس نظام جهانی کاملاً واقعیت دارد. ولی در این سطح، یعنی در سطح سرمایه داری واقعاً موجود، قانون انباشت دیگر نه در چارچوبه شیوه تولید سرمایه داری خالص، بلکه در چارچوبه مجموعه صورتبندی های مرکزی و پیرامونی که تشکیل دهنده آن [سرمایه داری واقعاً موجود] هستند عمل می کند. این قطبی شدن - فقیر شدن - از طرف خلق هایی که قربانی آن هستند، طبعاً نه پذیرفتنی ست نه پذیرفته. همانطور که در کشورهای مرکزی، طبقه کارگر گرایش ضد سیستمی اش را با مبارزات خود بیان می کند، همانطور هم خلق های کشورهای پیرامونی با مبارزات خود (مبارزات رهایی بخش ملی یا انقلاب های سوسیالیستی) گرایش ضد سیستمی خود را ابراز می دارند. در این چشم انداز نظری می توان تاریخ سرمایه داری را به صورت مراحل پی در پی بازخوانی کرد که در آن گاه منطق یکجانبه سرمایه داری برنده می شود - و در نتیجه، نظام گسترشی جهانی شده می یابد - و گاه شورش ضد سیستمی مناطق پیرامونی آن را وادار به عقب نشینی می کند. من مطرح کرده ام که قرن ۱۹ را باید همچون مرحله ای طولانی از نوع اول و قرن ۲۰ را از ۱۹۱۷ تا ۱۹۹۰، از نوع دوم دانست.

مسئله ای که جا دارد در این مرحله از بررسی خود مطرح کنیم از این قرار است: حال که سرمایه داری این قابلیت خارق العاده تطابق با مقتضیات نیروهای

ضد سیستمی را که از توسعه خود آن ناشی می شوند داراست، چرا این نظام نتواند تا ابد دوام یابد؟ اگر این دینامیسم توالی مراحل را کاملاً بسط دهیم و تصور کنیم که مراحل زیر پی در پی فرا می رسند: افزایش درآمد کار به موازات بارآوری مناطق مرکزی و پس از آن توقف این مراحل؛ مراحل انقیاد کشورهای پیرامونی به منطق گسترش سرمایه داری جهانی و پس از آن طرد این مراحل، و در نتیجه پسرفت قطبی شدن، شاید سرانجام ناظر آن باشیم که جهان بر اساس سرمایه داری ای که تدریجاً به رشدی کم و بیش متوازن دست یافته است یکدست می شود. در این حالت می شد گفت که در دراز مدت حق با مارکس بوده است: قانون انباشت جهان را یکدست می کند.

اگر جواب به سؤال فوق این است که نظام نمی تواند بدین نحو به این چالش پاسخ دهد درست به این دلیل است که تا کنون به این صورت به آن پاسخ نداده است. در واقع، قطبی شدن تحت تأثیر نیروهای ضد سیستمی ای که آن را طرد می کنند تدریجاً تخفیف نیافته بلکه تشدید هم شده است. به همین نحو، هرچند درآمد حاصل از کار عملاً در کشورهای مرکزی و در دراز مدت با آهنگ رشد بارآوری افزایش یافته است، آثار از خودبیگانگی کار نه تنها به تدریج تخفیف نیافته، بلکه برعکس، همانطور که بحران کار در جهان معاصر گواهی می دهد شدت فزاینده ای نیز پیدا کرده است. به عبارت دیگر، نظام تنها در صورتی می توانست به حرکت بی پایان خود - صرف نظر از اینکه آیا این حرکت به دلیل سومین تضاد سرمایه داری (تخریب پایه طبیعی) امکانپذیر هست یا نه - ادامه دهد که در جریان این بسط تاریخی، سه تضاد عمده اش به تدریج تخفیف می یافتند، حال آنکه هر سه تشدید شده اند. در نتیجه نظام به طور قطعی محکوم به این است که هرچه بیشتر تحمل ناپذیر و انفجارآمیز شود.

اگر می گوئیم نظام تحمل ناپذیر و انفجار آمیز است به این معنا نیست که با پاسخ عقلانی، یعنی سوسیالیسم - که گویا می تواند به مثابه یک نیروی طبیعی مطرح شود - این نظام پشت سر گذاشته خواهد شد. پس اینجا می توان به مطلبی بازگشت که من حدود ۲۰ سال پیش در باره دینامیسم پشت سر گذاردن نظام هایی که تاریحاً سپری شده اند مطرح می کردم و در این سؤال خلاصه می شد که انقلاب یا انحطاط؟ در این سؤال، انقلاب عبارت بود از فرایندی تاریخی

(فرایندی که اشکال تکامل‌گرای رادیکال را نیز کنار نمی‌گذارد) که در طی آن آگاهی‌روشنی از اهداف تحول توسط نیروهای اجتماعی که پیکار علیه نظام سپری شده را به پیش می‌برند بیان می‌شود. نمونه‌ای که می‌آوردم نمونه‌گذر از نظام‌های اروپایی قبل از انقلاب کبیر فرانسه به مدرنیت سرمایه‌داری بود. در مقابل، در غیاب چنین مداخله‌آگاهی‌ایدئولوژیک و اراده‌سیاسی که بدینگونه پروژه‌ای از جامعه‌نوین را تعریف کنند، تحول صرفاً کورکورانه و در ابهام به پیش می‌رود، امری که در اکثر موارد به اشکالی منجر می‌شود که می‌توان آن‌ها را منحنی‌نامید؛ همانند گذر از عهد باستان به فئودالیسم اروپایی که بر ویرانه‌های امپراتوری منحنی روم راهی برای خود گشود.

در اینجا می‌توان این سؤال بجا را مطرح کرد که آیا سرمایه‌داری توسط اعمال روشن‌بینانه‌ای که پروژه‌دیگری از جامعه (یعنی سوسیالیستی) را ارائه کنند پشت سر گذاشته خواهد شد یا توسط نتایج تصادفی‌پیکارهای جزئی با هزار انگیزه‌متفاوت‌ویژه، پیکارهایی که به همین دلیل لزوماً نه تنها مکمل یکدیگر نیستند، بلکه بر عکس، در اکثر موارد در مقابل یکدیگر قرار دارند. از لحاظ اصولی، راه/انحطاط را هرگز نمی‌توان منتفی دانست. معه‌ذا در مورد ما، با توجه به ظرفیت‌های تخریبی‌عظیمی که در اختیار نظام‌های جدید قرار دارد - و به هیچوجه با ظرفیت‌های شناخته‌شده پیشین قابل‌مقایسه نیست - این راه شدیداً خطر آن را در بر دارد که به خود تخریبی و آنچه من آن را خودکشی‌دستجمعی می‌نامم منجر شود.

لذا چاره‌ای نیست جز آنکه، همانطور که گرامشی توصیه می‌کرد، برای خوشبینی‌اراده‌جایی باز کنیم. این بدان معناست که باید پیکار کرد تا جنبش اجتماعی به اعتراض و امتناع در مقابل جنبه‌های غیر قابل‌قبول سرمایه‌داری واقعاً موجود و نیز به یک آگاهی‌روشن‌بینانه و استراتژی مناسب مجهز شود. من به خود اجازه نمی‌دهم که در اینجا این برنامه‌عمل را (که ناگزیر جهانی ست) ارائه‌دهم. من به دعوت به بحث و به ارائه‌چند تأمل ابتدائی در این مورد اکتفا می‌کنم.

دوران این سردرگمی عمومی که ما در آن به سر می‌بریم طولانی نخواهد بود. واقعیات نشان داده است که طرح مدیریت جامعه جهانی همچون اداره یک

فروشگاه بزرگ طرحی ست پوچ: این پروژه در اندک زمانی نهایت فاجعه را به بار آورد و جوامع را در بن بست رکود و پسرفتی تحمل ناپذیر گرفتار کرد. نخوت گفتمان نئولیبرالی از تک و تا افتاده است. حتی در شماری از کشورهای اروپای شرقی، احزاب کمونیست سابق - خوب یا بد - از طریق صندوق های رأی دوباره به قدرت رسیده اند. در فرانسه اعتراضات عظیم مردمی دسامبر ۱۹۹۵ - اولین اعتراض در اروپا که به خود جرأت داد تا با روشن بینی، تمام مفاهیم بنیادی گفتمان نئولیبرالی را رد کند - بیانگر احتمال تغییر عقاید در سراسر اروپا است؛ در شماری از کشورهای جهان سوم (برزیل، مکزیک، کره، فیلیپین، آفریقای جنوبی) جنبش های ضد سیستمی، مردمی و دموکراتیک پیشرفت هایی کرده اند و حتی شاید به طرف موفقیت به پیش می روند. اما به موازات آن، آوای خوش پاسخ های موهوم و جنایتکارانه همچنان بخش بزرگی از جنبش های مردمی را مسحور خود کرده است. تاجر محافظه کاران جدید و فاشیست ها، درغلتیدن به هذیان قوم گرایی، شوینیسم عزلت جویی ناسیونالیستی تنگ نظرانه، و نیز افتادن به بیراهه بنیادگرایی مذهبی در پاسخ به عدم مشروعیت قدرت های موجود از واقعیات زمانه ما هستند. ما به سمت مواجهه قهرآمیز راست و چپ در حرکتیم. چپ نوین می تواند نبرد را در بسیاری از کشورهای شمال و جنوب ببرد، ولی به شرطی که دوباره گرد استراتژی های مناسبی متبلور شود که در نهایت روشن بینی در راستای پروژه جامعه بدیل سوسیالیستی قرار داشته باشند. در زیر، من شرایط این تبلور را در موقعیت های گوناگون بررسی می کنم.

تا جایی که به کشورهای پیرامونی، به طور کلی، مربوط می شود، من چند سالی ست که مرحله ای را پیشنهاد کرده و آن را مرحله اتحاد ملی توده ای و دموکراتیک نامیده ام. بدون آنکه به جزئیات این پیشنهاد پردازم چهار خصوصیت اصلی آن را یادآوری می کنم. اولاً تعریف مجدد سیاست های اقتصادی و اجتماعی ضد کمپرادوری، و بنا بر این ملی، بدین معنا که واقعیت کشمکش بین اهداف آن ها از یک طرف، و منطق های مسلط گسترش سرمایه داری جهانی شده را از طرف دیگر اذعان کند. ثانیاً شناسایی نیروهای اجتماعی ای که در کاربست این سیاست ها نفع مشترکی دارند و همزمان، شناسایی کشمکش هایی که این نیروهای اجتماعی را در مقابل یکدیگر قرار می دهد (تضادهای درون خلقی). ثالثاً

ایجاد اشکال سازماندهی دموکراتیک که امکان فیصله‌ء این کشمکش‌های درون خلقی و انجام پیکار مشترک علیه دشمن داخلی و خارجی را فراهم کند. رابعاً تقویت جبهه‌های داخلی از طریق پیگیری پیکاری در سطح منطقه‌ای و جهانی که قادر باشد نظام سراسری جهانی را به انطباق با نیازهای خود وادار کند (درست عکس آنچه نظام جهانی می‌خواهد که همانا انطباق یکجانبه با نیازهای جهانی شدن سرمایه دارانه ست).

به نظر من، هم اکنون در این زمینه نظراتی هست که با سپری کردن مرحله‌ء جنینی، به تدریج بحث‌های روشنفکری را پشت سر می‌گذارند تا به نیروی مادی تبدیل شوند. حزب کار در برزیل، اپوزیسیون PRI در مکزیک - متشکل از اپوزیسیون دموکرات و جنبش زاپاتیست - نیروهای دموکراتیک توده‌ای فعال در کره و فیلیپین و جاهای دیگر، ائتلاف کنگره‌ء ملی آفریقا (ANC) و حزب کمونیست و کوزاتو در آفریقای جنوبی (علیرغم آنکه دولت ناشی از این ائتلاف به تزه‌های لیبرالی‌ای پیوسته است که توسط نیروهای مسلط در جهان و حزب ناسیونالیست داخل کشور ترویج می‌شود) هم اکنون موقعیت‌هایی را به وجود آورده‌اند که در آن‌ها مجال واقعی برای عمل چپ که منسجم و پیگیر باشد گشوده می‌شود.

من همچنین پیشنهاد کرده‌ام که با همین درایت، چشم اندازه‌های سیاست‌نویان چین تحلیل شود. در اینجا از یک سو تأکید بر خصلت‌های مثبت سمتگیری ملی و مردمی بعد از مائو ست (سه خصلت مثبت: مهار روابط خارجی، بازتوزیع اجتماعی درآمدها و تقویت این سیاست که ایالات مکمل یکدیگر باشند) و از سوی دیگر تأکید بر ضعف‌های این سمتگیری (خصلت چهارم، یک منفی بزرگ: فقدان مفهوم دموکراسی و تداوم میراث انترناسیونال سوم از درک حزب - دولت). این تضادها امکانات تحولی‌متباینی را به وجود می‌آورند به طوری که یا محتوای ملی و بورژوازی این پروژه در جهت جبران عقب ماندگی و تبدیل چین به یک قدرت بزرگ سرمایه داری تقویت می‌شود، یا آنکه استراتژی‌های دشمن (ژاپن، ایالات متحده) پیروز می‌شود و چین را تجزیه می‌کند و یا آنکه این پروژه با موفقیت در آنچه خود رسماً سوسیالیسم بازار می‌نامد جا می‌افتد. در این صورت این فرمول، هرچند قطعی نیست (البته با توجه به دریافتی از سوسیالیسم که من در اینجا از آن دفاع

کرده ام)، ولی می‌تواند یک مرحله استراتژیک مثبت از گذار طولانی را تشکیل دهد.

موقعیت در کشورهای مرکزی سرمایه‌داری خصلت‌های ویژه آشکاری را نشان می‌دهد که به علاوه در اروپا، آمریکای شمالی و ژاپن هم یکسان نیستند. یک مخرج مشترک وسیع احتمالاً محصول همزمان فرسودگی احزاب تاریخی چپ (سوسیال‌دموکراسی و احزاب کمونیست) و انفجار اشکال جدید جنبش اجتماعی (که فمینیسم و طرفداری از محیط زیست احتمالاً مهمترین آن‌ها هستند، به علاوه جنبش‌های قومی و غیره و جنبش‌های احیاء مذهبی) می‌باشد. تعدادی از این جنبش‌ها به صورت احزاب سیاسی پارلمانی متبلور شده‌اند مانند سبزها در برخی از کشورهای اروپایی، بدون آنکه بتوان متقاعد شد که اینان در این کشورها نماینده نیرویی نوین در صحنه باشند (من در بالا از موضع خجولانه سبزها صحبت کردم که از محکوم کردن سرمایه‌داری امتناع می‌ورزند). جنبش‌های دیگر حتی می‌توانند از تهاجم راست حمایت کنند. ولی پاره‌ای - بیش از همه فمینیسم، تمایلی بی‌چون و چرا ترقی خواهانه دارند زیرا علی‌الاصول به یکی از ارتجاعی‌ترین خصلت‌های جامعه ما هجوم می‌برند. در بحث‌های مستند، نقطه نظرهای موافق با این جنبش‌ها در مقابل نقطه نظرهای وابسته به اشکال سازمانی سیاسی تر و جامع‌تر قرار گرفته‌اند. این امر هم گوشزد شده است (و به نظر من کاملاً بجا) که مه ۱۹۶۸ در تاریخ جوامع سرمایه‌داری پیشرفته یک نقطه عطف تاریخی است، زیرا به اعتراض علیه از خودبیگانگی کار بعدی می‌بخشد با چنان عمقی که از آن زمان تا کنون هرگز از دست نداده است.

به عقیده من از لحاظی که در اینجا مورد نظر ماست، عمده این است که بدانیم آیا مجموعه نیروهایی که در جامعه مدنی غربی چپ را نمایندگی می‌کنند - نظیر احزاب، سندیکاها، جنبش‌ها - قادر هستند پروژه‌ای از یک جامعه نوین را ایجاد کنند که برای طرح استراتژی‌هایی با مراحل مناسب الزامی است. برای اروپا، آن محور مرکزی که تحولات در این جهت مثبت لازم حول آن متبلور خواهند شد و یا در این کار شکست خواهند خورد همانا پروژه اروپا است. آیا عمده‌ترین جریان‌های چپ اروپایی، همچنان زندانی بینش راست، دائر بر اروپا-بازار مشترک، خواهند ماند یا موفق به ایجاد یک پروژه سیاسی و اجتماعی همه‌جانبه و

مترقی خواهند شد؟ مسلماً موقعیت در ایالات متحده و ژاپن غیر از این است. در ایالات متحده سیستم دو قطبی که رویارویی انتخاباتی جمهوری خواه/دموکرات آن را تحمیل می کند، هنوز رو به کهنگی نگذاشته است و در ژاپن سیستم عملاً تک حزبی محافظه کارانه، علیرغم نشانه های انحطاطی که در آن ظاهر شده به نظر نمی رسد که راه را برای بدیل دیگری باز گذاشته باشد.

در هر صورت با فرض مساعدترین حالت که چپ های نوین، به صورتی که اینجا مطرح می شود، متبلور گردند، این مسأله هنوز به جای خود باقی ست که آیا عملیاتی که آن ها می توانند با موفقیت صورت دهند صرفاً انطباق هایی را به سرمایه داری تحمیل می کند که هرچند مسلماً آن را تغییر می دهد ولی جوهر آن را حفظ می کند و در نتیجه موفق به واژگون کردن حرکت تضادهای آن که تشدید می یابد نخواهد شد و یا اینکه این عملیات دقیقاً جهت گرایش را وارونه می کنند. در چنین حالتی ست که می توان گفت نظام شروع به غلتیدن به سمت سوسیالیسم کرده و یک گسست کیفی در جهت گذار طولانی به سوسیالیسم رخ داده است.

ترجمه پرویز شاهین فر

یادداشتها:

* - برگرفته از فصلنامه Alternatives Sud از انتشارات Centre Tricontinental در بلژیک و انتشارات L'Harmattan در پاریس، جلد سوم (۱۹۹۶).

۱- Pandore نام نخستین زنی که «ولکن» آفرید و «مینرو» ربه النوع عقل او را جان بخشید و به همه لطاف و هنرها بیاراست و ژوپیتتر صندوقچه ای بدو هدیه داد که همه بدی ها در آن پنهان بود و سپس او را به سرزمین «اپی مته» - نخستین مرد فرستاد، و او با پاندر ازدواج کرد. اپی مته آن صندوقچه شوم را بگشود و بدی ها و عیب ها که در آن نهفته بود - در جهان پراکنده شد، و در آن صندوقچه جز امید چیزی نماند. پاندر نزد یونانیان به منزله حوای اقوام سامی ست (اساطیر). «فرهنگ معین، ج. ۵، اعلام).

۲- Jean-Baptiste COLBERT سیاستمدار فرانسوی (۱۶۱۹ تا ۱۶۸۳). وزیر

لویی ۱۴ و طرف اعتماد وی. کلبر با سیاست حمایت، صنعت و بازرگانی فرانسه را پیشرفت داد. وی معتقد بود که برای افزایش ثروت باید به تقویت صنعت در داخله کشور پرداخت، زیرا کشاورزی تابع آب و هوا و عوامل جوی ست و از قدرت بشر بیرون است، در صورتی که صنعت در اختیار انسان می باشد. وی مالیات سنگینی بر کشاورزان بست، ولی از کشورهای دیگر کارشناسان صنعتی به فرانسه آورد و کارگاه های دولتی را توسعه داد. کلبر سازمان های امور مالی، قضاوت و دریانوردی را تجدید کرد و وضع آن ها را بهبود بخشید و صندوقی برای افراد از کار افتاده دایر ساخت. کلبر موجب پیشرفت بسیار «کمپانی هند شرقی» شد و ادبیات و هنر را هم رونق داد. وی به عضویت «آکادمی فرانسه» پذیرفته شد و در سال ۱۶۶۳ «شورا» بی ایجاد کرد که به «آکادمی کمیته ها» تبدیل شد. کلبر در سال ۱۶۶۶ «آکادمی علوم» و در ۱۶۶۷ رصد خانه را بنیاد نهاد. وی از سال ۱۶۷۱ با هزینه های زیاد دربار مخالفت کرد و در نتیجه نفوذ و اعتبار خود را از دست داد و در حالی که مورد ناسپاسی لویی قرار گرفته بود در گذشت (فرهنگ معین، ج. ۶، اعلام).

دیداری با سمیر امین

(پاریس، ۱۱ دسامبر ۱۹۹۷)

* بیش از چهل سال است که موضوع کار و تحقیق و تألیفات شما مسائل سیاسی و اقتصادی به ویژه در رابطه با امپریالیسم و توسعه در سطح جهانی ست و به این مسائل به خصوص از نقطه نظر «جنوب» می‌نگرید. نام شما برای خوانندگان ایرانی نا آشنا نیست، زیرا برخی از آثار و مقالات شما به فارسی ترجمه شده است. با اینهمه باید پذیرفت که این شناخت به شدت به پیشفرضی آغشته است که محیط دانشگاهی در باره شما رایج کرده است. منظور صفت tiers-mondiste (جهان سوم گرا) ست که به شما می‌دهند. برای مثال، در آخرین چاپ فرهنگ اقتصادی (انتشارات Nathan, 1996) در یک طرح کلی که از نحله های مهم اقتصادی به دست داده، نحله یا جریان «جهان سوم گرا» را به شما منسوب کرده است. اما به هر حال، چنین موضعی از سوی برخی از فعالین جنبش چپ در ایران، عجیب است، زیرا در نهایت برای یک جهان سومی که ما باشیم، ظاهراً جهان سوم گرا بودن بیشترین تمجید است تا اتهام. اما پیشفرض رایج در بخشی از چپ از جای دیگری آب می‌خورد. برای کسانی که در درک منجمد ماتریالیسم تاریخی به روال استالین و شوروی غوطه ور اند، هر نوآوری و تلاش برای نقد مستقل در قبال طرح سنتی، نوعی کفر محسوب می‌گردد. تئوری شما در باره امپریالیسم و خود تعریفی که از مرکز و پیرامون ارائه می‌دهید کافی بوده تا اذهانی را که کاملاً به نوعی انترناسیونالیسم ساده نگر و مجرد دل بسته بوده اند دچار تشویش سازد.

منتقدین به نظرات شما می‌گفتند: اگر در برخورد به مسأله استعمار باید علاوه بر تضادهای طبقاتی، به مفهوم مرکز و پیرامون هم توجه داشت، آیا این بدین معنا نخواهد بود که طبقه کارگر مرکز در استعمار خلق های جنوب سهیم است؟ و اگر چنین است، تکلیف انترناسیونالیسم پرولتری چه می‌شود؟ اما روال خود آن ها این بود که از این سوالات طفره روند و تزهایی را که چنین سوالاتی را بر می‌انگیزد کنار بگذارند.

انگیزه این دیدار و مصاحبه آن است که توجه روشن فکران، محققین و به ویژه مبارزان ایرانی را به مسائل ویژه «جنوب» جلب کنیم تا احیاناً اوضاعی فراهم گردد که

آن‌ها بتوانند در چهارچوب فوروم جهان سوم (Forum du Tiers-Monde) شرکت فعالی داشته باشند.

اما پیش از پرداختن به معرفی فوروم جهان سوم و اهداف آن و نقشی که احیاناً روشنفکران و محققین ایرانی می‌توانند در آن ایفا کنند، اگر موافق باشید اشاره‌ای داشته باشیم به کارهای تئوریک و نظرات شما:

در سال ۱۹۳۱ در قاهره به دنیا آمده‌اید، از پدری مصری و مادری فرانسوی که هر دو پزشک بوده‌اند. دوره دبیرستان را در پورت سعید در مدرسه‌ای فرانسوی گذرانده‌اید. در سال ۱۹۴۷ برای تحصیلات دانشگاهی به فرانسه آمده و در ۱۹۵۷ تز دکترای اقتصاد خود را در مورد «انباشت سرمایه و رشد نیافتگی» نوشته‌اید. این‌ت‌ز البته بعدها، در سال ۱۹۷۰، تحت عنوان «انباشت در مقیاس جهانی» چاپ شده است. نظر شما از ابتدا این بوده که گسترش جهانی سرمایه‌داری خود به خود تولید کننده رشد نیافتگی است و اینکه رشد نیافتگی در کشورهای پیرامونی محصول نوعی عقب‌افتادگی در رشد سرمایه‌داری نبوده بلکه آن روی سکه رشد در مرکز است. ممکن است این نظر محوری را برای ما شرح دهید؟

سمیر امین: بسیار خوب. فکر می‌کنم شما به نحوی کاملاً درست و خلاصه مرا معرفی کردید. به اتهام «جهان سوم گرایی» که به من نسبت می‌دهند بعداً باز می‌گردم و می‌گویم که چرا درست نیست و همین‌طور به تضاد احتمالی بین درک مرکز و مناطق پیرامونی که با درک به اصطلاح سنتی تضاد اساسی طبقات که ویژگی سرمایه‌داری در تمام مناطق مرکزی یا پیرامونی است، برخورد می‌کنم.

چرا شرق عقب افتاد؟

من از سؤالی حرکت کردم که فکر می‌کنم چندان ویژه من نبود، بلکه سؤال همه مصری‌های نسل من بود و می‌توانم بگویم یقیناً سؤال همه شرقی‌ها بود که به نظر من می‌توان بدون هیچ دشواری ایرانی‌ها را نیز در آن جا داد و همین‌طور هندی‌ها، چینی‌ها و عرب‌ها و خیلی‌های دیگر. سؤال این بود که چطور شده است که مناطق ما که طی هزاران سال (در مقایسه با اروپا که در آن زمان ناشناخته بود) در رشد تمدن پیشگام بوده‌اند، ناگهان توسط ابداع سرمایه‌داری در اروپا و سپس گسترش آن — از اروپا به جاهای دیگر و با فتوحات استعماری

و حتی نیمه استعماری — طی چند سده گذشته از کاروان عقب افتاده اند؟ چطور شده است که این گام به جلو را جوامع ما، زودتر، یعنی حتی پیش از اروپائیان، بر نداشتند و سرمایه داری را تولید نکردند؟ چطور شده است که جوامع ما در مرحله ای از رشد خود درجا زده اند و اروپا از آن ها سبقت گرفته است؟ این بود سؤال من، سؤالی سیاسی - فرهنگی که برای همه ما در مناطق مان و از مدت ها پیش مطرح بوده است. دست کم از قرن نوزدهم این سؤال در مرکز تأمل شرقی ها قرار داشته است.

من مارکسیست بودم و امروز هم هستم. در آن دوره متعلق به جریان کمونیستی همان زمان بودم. در جواب به این سؤال، یکی دو پاسخ تئوریک داشتیم که متضاد نیز بودند، اما به هر حال، اینجا و آنجا مطرح می شدند: یکی تئوری پیشرفت جهانشمول که مضمونش این بود که این مسیر پیشرفت گویا الزاماً و در تمام جوامع دنیا مراحل واحدی را طی می کند یعنی همان برده داری، فنوئالیسم، سرمایه داری و سپس طبعاً سوسیالیسم. این توالی خیلی دست و پا گیر بود. زیرا این سؤال مطرح می شد که چه شده که ما در عصر به اصطلاح فنوئالی مدتی به این درازی درجا زده باشیم، در حالی که اروپایی ها همین دوره فنوئالی را در فاصله نسبتاً کوتاهی طی کرده و به سرمایه داری رسیده اند؟ خوب، در مقابل این تئوری، تز دیگری داشتیم که آن هم مارکسیستی بود و حتی از برخی متون مارکس استخراج شده بود: تز شیوه تولید آسیایی. این تز چند مشخصه داشت که تدقیق هم نشده بود. برخی از آن برداشتی تکنولوژیست داشتند، منظور تز هیدرولیک است [یعنی اهمیت درجه اول را به آب و تقسیم آب دادن در آسیا]. اما برداشت برخی دیگر فرهنگی - مذهبی بود و تأکید را بر ویژگی های مذاهب می گذاشت. در این عرصه می توان از برنیه (۱) نام برد که خیلی قبل، حتی قبل از مارکسیسم آن را مطرح کرده و بر مارکس تأثیر گذارده بود. در تأیید این تز از انگلس هم می توان نام برد. کسان دیگری هم در بحث از شیوه تولید، از جماعت (همبود) های روستایی [ر. ک. به توضیح آخر مصاحبه] هم نام می بردند، همبودهایی که نوعی استبداد - برده داری فراگیر بر آن حاکم بود پس می بینیم که از این شیوه تولید به اصطلاح آسیایی درک ها و تعاریف مختلفی ارائه می شده است.

بنا بر این گویا دو راه برای پیشرفت و تکامل وجود داشته است: یکی راهی

که به سرمایه داری گشوده می شده، آن هم از طریق یک تکامل ویژه، یعنی برده داری (اما برده داری یونانی-رومی) و سپس فنودالیسم (اما این بار فنودالیسم اروپایی) و بالاخره سرمایه داری. این مسیری خاص بوده که ویژگی هایی داشته مبتنی بر درکی بسیار زودرس از مالکیت خصوصی، درک خاصی از عقل و از دموکراسی هلنی-یونانی؛ و شاید حتی نزد برخی، درک ها و ویژگی هایی مثلاً مربوط به مسیحیت، به مثابه برخی سنت هایی که به یونان بر می گشته است. خوب این مسیر یک شاهراه بوده یعنی راه رشد سریع. در مقابل، راه دیگری که به همان شیوه های آسیایی منجر شده، و بهتر بگوییم از همان آغاز در آن فرو رفته است.

این تز [یعنی وجود دو راه اروپایی و آسیایی] مرا قانع نمی کرد، همانطور که احتمالاً بسیاری دیگر را، چون به نظر ما خیلی خودخواهانه و مغرورانه بود. این تز از نظر بسیاری از شرقی ها تزی اروپا-محور بود و از همان ابتدا، یعنی از زمان برده داری یونانی - رومی، به اروپا در برابر تمدن های شرقی نوعی برتری می داد. در نتیجه من به این مطلب پرداختم و می شود گفت که این خط راهنمای همه کارهای من از ۳۰-۴۰ سال پیش، یعنی از زمان تز دکترایم [۱۹۵۷] تا به امروز بوده است. این تکامل ظاهراً واگرا چرا پیش آمده و چگونه به گسترش سرمایه داری جهان مدرن شکل داده است و سرانجام به چه منجر می شود؟

بسیار خوب، در اینجا نمی خواهم وارد جزئیات شوم. در باره سیر (اگر بتوان گفت) تاریخی آثارم، تفکراتم، گام هایم به پیش و به پس، نقدها و انتقاد از خودهایم در کتابی که به فرانسه، انگلیسی و عربی منتشر شده سخن گفته ام. عنوان فرانسوی کتاب *Itinéraire intellectuel* (مسیر فکری) ست و به انگلیسی *Rereading the Postwar Period* (بازخوانی دوران پس از جنگ جهانی دوم) و به عربی «سیره ذاتیه فکریه» (اتوبیوگرافی فکری) ست. در این کتاب کوشیده ام آثارم را دوباره مرور کنم و بینم که مسأله را در قبال چالش های هر یک از مراحل پی در پی دوران پس از جنگ جهانی دوم چگونه تدریجاً مطرح کرده ام. چون من از شمار کسانی هستم که معتقدند ایده ها در یک ظرف بسته، در یک تفکر فردی یا حتی در میان یک گروه روشنفکری که مشغول مطالعه آثار خود هستند و متقابلاً آثار یکدیگر را مطالعه و نقد می کنند، رشد نکرده، بلکه در پیوند با چالش

هایی هستند که تکامل نبردهای سیاسی و اجتماعی فراویشان قرار می دهد. به ویژه که، از شما چه پنهان، شخصاً روحیه کسی را دارم که معتقد به مبارزه است و در نتیجه بحث حول این مسائل تئوریک فقط از این زاویه برایم جالب توجه بود که تحلیل ما را از چالش هایی که با آن ها رو به رو بودیم روشن می ساخت و نشان می داد که چگونه باید به آن ها پاسخ داد و چه استراتژی باید در برابرشان اتخاذ نمود. به نظرم، یک استراتژی تنها زمانی می تواند مستحکم و جدی باشد که به تکامل تاریخی و مسائلی که این تکامل برای جامعه ایجاد می کند توجه کرده و آن ها را در محاسبات خود بگنجانند.

خوب، حالا از پایان شروع می کنم چون هم ساده تر است و هم روشنتر. من به این نظر رسیده ام که سرمایه داری به مثابه یک نظام جهانی از ابتدا و در جوهر خود قطبی کننده بوده است. منظورم از قطبی کننده این است که [این نظام] رشدی نابرابر را موجب می گردد که می توان آن را در واژگان مرکز/پیرامون و تضاد مرکز/پیرامون خلاصه کرد؛ یعنی رشد نابرابر از آغاز وجود داشته و قطبی کردن محصول ذاتی منطق سرمایه داری است. این قطبی کردن محصول شرایط و اوضاعی کما بیش ثانوی که اینجا و آنجا در جهت تسریع یا کند کردن رشد تاریخی عمل کند نیست. البته شرایط ثانوی و مشخص متعدد اند و وجود دارند، اما من به این درک رسیده ام که این خود منطق ذاتی سرمایه داری است که قطبی کننده است، مستقل از اوضاع و شرایطی که مزید شده و نتایج را کند یا تشدید می نماید. اما چرا؟

سرمایه داری چون شیوه تولید و چون نظام جهانی

تقریباً از ده سال پیش این دلیل ساده را، که به نحو ساده ای هم بیان می شود، فهمیده ام؛ اما زمان درازی لازم بود تا به این نتیجه برسم: مسأله این است که باید به دقت میان سرمایه داری به مثابه شیوه تولید، و سرمایه داری به مثابه یک نظام جهانی تمایز قائل شد: سرمایه داری به مثابه شیوه تولید، یعنی در عالی ترین سطح انتزاع، شیوه ای است مبتنی بر آنچه می توان بازار یکپارچه تعمیم یافته نامید و اصطلاح رایج اقتصاد بازار هم از همینجا می آید. بازار تعمیم یافته

یعنی بازار یکپارچه - البته نه الزاماً کامل، زیرا این بازار می تواند دارای چند قطب محدود (۲) باشد - ابتدا در سطح محصولات که کالایی می گردند، یعنی همان کالایی شدن تولید اجتماعی، سپس بازار یکپارچه سرمایه، یعنی مالکیت اختصاصی (privative) وسائل تولید، خود به شیئی کالایی شده تبدیل می شود، یعنی موضوع تملکی می گردد که در گردش است و این شامل همه عناصری که با سرمایه همراه هستند، یعنی در آن ادغام شده اند، نظیر تکنولوژی ها، سازمان های فنی تولید و غیره نیز می گردد. و سرانجام بازار یکپارچه کار، یعنی اینکه در سطح یک بازار، کار آزاد گشته و آزادانه به فروش رسد، شکل کارمزدوری مسلط شده باشد و کارگران آزادانه تغییر مکان دهند.

شیوه تولید سرمایه داری منجر به این بازار یکپارچه در تمام ابعاد آن می گردد، یعنی در سه بعد بازار محصولات، بازار سرمایه و بازار کار؛ و اگر نظری به شکل گیری کشورهای سرمایه داری توسعه یافته یا توسعه نیافته بیندازیم، این نظریه به طور کلی، از نظر تاریخی صحیح است. این کشورها، دیر یا زود و کمابیش، به صورت بازار یکپارچه در سه بعد آن شکل گرفته اند. بدین معنا که [سرمایه داری] به اصطلاح مرزهای درونی ای را که در سازمان های پیشین تولید می توانست وجود داشته باشد منحل کرد و بدین نحو، امکان گردش آزاد کالاها را فراهم نموده و جامعه را همراه با بازار آزاد سرمایه در درون مرزهای دولت به سوی کالایی شدن محصولات اجتماعی سوق داد و نیز بازار آزاد کار در درون مرزهای دولت. پس در مجموع می توان گفت که انگلستان یا فرانسه یا ایالات متحده و حتی بعد تر ایران و مصر بر اساس شیوه تولید سرمایه داری به مثابه بازار های ملی و در درون مرزهای دولت سیاسی شکل گرفته اند، بازارهایی یکپارچه یا کمابیش یکپارچه و هرچه یکپارچه تر در سه بعد آن.

*** پس به نظر شما مارکس از آنجا که بر این وجه از مسأله تکیه می کند، به وجه**

قطبی کننده سرمایه کم بها می دهد؟

سمیرامین: بله. زیرا از همینجا لغزشی ساده رخ داد و گسترش جهانی

سرمایه داری همان گسترش شیوه تولید سرمایه داری در مقیاس جهانی تصور شد.

* یعنی نوعی کنار هم قرار گرفتن نظام های سرمایه داری ملی؟

سمیر امین: بله. تو گویی کمابیش همان مدل بازتولید می شود و نظام جهانی چیزی نخواهد بود جز مجموعهء (گیرم هندسی) این نظام های ملی؛ در حالی که برعکس، اگر سرمایه داری را به مثابهء نظامی جهانی در نظر بگیریم، یعنی به مثابهء نظامی که در آن مناسبات تولید، در واقع تقریباً، بر تمام جوامع دنیای معاصر یا دنیای مدرن حاکم است؛ اگر این گسترش را در نظر بگیریم خواهیم دید که به ادغام تدریجی و هرچه فشرده تر بازار متکی ست، بازار به مثابهء بازار جهانی کالاها؛ البته نه بدین معنا که موانع و گمرک و غیره وجود ندارد، بلکه بدین معنا که تمایل به سوی جهانی شدن تولید کالایی ست. از طرف دیگر، سمت و سوی این گسترش این است که مرحله به مرحله به مثابهء بازار جهانی سرمایه ها تعمیق یابد، یعنی همان جهانی شدن بازار سرمایه ها و آنچه با خود از تکنولوژی و غیره به همراه دارد.

اما اگر به بازار کار توجه کنیم خواهیم دید که این بازار کاملاً قطعه قطعه باقی مانده و توسط مرزهای سیاسی به بخش های مختلف تقسیم شده است. می دانیم که در تاریخ مدرن مهاجرت هایی رخ داده است، از جمله مهاجرت های غیر ارادی مانند انتقال بردگان به آمریکا، یا مهاجرت های ارادی به آمریکا، یا مهاجرت های جدیدتر کارگران جهان سوم، یا حتی در درون کشورهای مرکز، مهاجرت از مناطق فقیرتر به مناطق غنی تر، یا از يك کشور به کشور دیگر. اما این مهاجرت ها همواره به طریقی بسیار دقیق و از نزدیک توسط قدرت های سیاسی کشورهای غنی که قطب مهاجرت بوده اند کنترل شده و محدود مانده است. این مهاجرت ها - حتی اگر در برخی از این کشورها مشکلاتی ایجاد کرده است - در مقایسه با حجم کار موجود در مقیاس جهانی جز قطره ای در دریا نیست. پس بازار کار قطعه قطعه باقی مانده است. باری من این خصلت بازار کار را دلیل «ناقص و مثله بودن» بازار جهانی خوانده ام، یعنی بازاری که صرفاً در دو بعد خود تمایل هرچه بیشتر به جهانی بودن دارد و نه در هر سه بعد خود. همین خصلت «ناقص بودن» بازار جهانی، فی نفسه قطعی بودن را ایجاد می کند - یعنی این فرضیه به خودی خود موجب رشد نابرابر مناطق نسبت به یکدیگر می گردد.

* چون مبادله نابرابر ایجاد می‌کند؟

سمیر امین: برای اینکه از جمله موجب مبادله نابرابر است، اما علاوه بر آن موجب خیلی چیزهای دیگر هم هست و عدم تعادل های اساسی ای را ایجاد می‌کند که تعمیق و گسترش می‌یابند و توسعه نابرابر را باعث می‌شوند. بله این است تزی که به آن رسیده ام. البته به کندی. از جمله به این دلیل که مارکسیسم تاریخی یا مارکسیسم (و این نقد من است به آن) به مثابه جریان واقعاً موجود در مقیاس تاریخی، به نظرم یا همواره به این بعد قطبی کننده نظام سرمایه داری به عنوان یک نظام جهانی کم بها داده و یا اصلاً آن را ندیده و به تأخیرها و عقب ماندگی ها نسبت داده یا به تز شیوه تولید آسیایی یا به استعمار یا در مرحله های بعدی و مدرن تر سرمایه داری به امپریالیسم منسوب داشته است، یعنی به دلایلی با ماهیت های گوناگون و نه به قوانین ذاتی انباشت سرمایه.

خوب چند مثال بزنیم: متن مشهور مارکس را در باره هند به یاد بیاوریم. در آنجا مارکس معتقد بود که انگلیسی ها سرمایه داری را وارد هند کردند. اما هند در آینده نزدیک به برکت رشد سرمایه داری خود، ده بار و صد بار، از انگلستان پر اهمیت تر خواهد شد. خب، امروز هنوز چنین چیزی محقق نشده است. پس در اینجا مسأله ای هست، گیری هست. می دانیم که نزد شخصیتی مثل مارکس، همیشه می توان طرفه ها و دقایق بسیار یافت، اما به هر حال، این متن هم وجود دارد. باز به عنوان نمونه، زمانی که لنین با الهام از هابسون و هیلفردینگ خصلت های نوین سرمایه داری را با [تئوری] امپریالیسم نشان می دهد، (یعنی آنچه را همراه با هابسون و هیلفردینگ، از پایان قرن نوزدهم به بعد امپریالیسم می نامد که عبارت است از شکل گیری انحصارات در کشورهای سرمایه داری پیشرفته، استعمار، به انقیاد در آوردن دیگران، تقسیم جهان بین انحصارات و ...) بلافاصله از این مجموعه نتیجه ای سیاسی استخراج می کند و آن این است که حلقه های ضعیفی در این زنجیره موجود است و به دلایل متعدد، روسیه ۱۹۱۷ نمایانگر یکی از این حلقه های ضعیف است و انقلاب از این حلقه ضعیف آغاز می گردد. اما او می اندیشد که این صرفاً جرقه ای است که آتش به دشت زده و به سرعت انتقال یافته و در مقیاس جهانی، یا دست کم در برخی از کشورهای سرمایه داری پیشرفته شعله ور می گردد. تجربه و تاریخ نشان داده اند که آتش به دشت افتاد

اما بیشتر به سوی شرق و جنوب رفت تا رو به غرب. این آتش در کشورهای بازهم بیشتر پیرامونی، یعنی پیرامونی تر از روسیه ۱۹۱۷، شعله ور شد یعنی ابتدا در چین و سپس در جاهای دیگر و در شکلی به نظرم تخفیف یافته در جنبش های رهایی بخش ملی، با انواعی از رادیکالیسم که در جهان سوم، خصوصاً در آفریقا و آسیا، کمابیش پر اهمیت اند. خوب، من از خود می پرسیدم چیزی که لنین در سرمایه داری به عنوان امری جدید می دید یعنی مشخصاً انحصارات، آیا واقعاً چیز جدیدی ست یا اینکه صرفاً ظاهری جدید برای امری قدیمی ست؟ و شروع کردم به تأمل، که در ابتدا تأملی بر یک واقعه بدیهی بود، و البته امور بدیهی می تواند چشم را چنان خیره کند که آدم خود پدیده را هم نبیند.

بله، در واقع، تا انقلاب صنعتی یعنی تا پایان قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم، اگر نه در سطح همه دنیا، دست کم در ۸۰ در صد جمعیت جهان (یعنی اروپا، شمال آمریکا و ژاپن از یک طرف، و کشورهای اسلامی، هندی ها، چینی ها و چند خلق دیگر از طرف دیگر) تفاوت بارآوری متوسط (اگر به زبان اقتصاد حرف بزنیم) میان دو بخش مزبور بسیار ضعیف بود. مثلاً اقتصاددانان برجسته ای هستند که می گویند تا قرن ۱۷-۱۸، سطح بارآوری کار روستایی - زراعی در چین بالاتر از اروپا بود و احتمالاً در بسیاری از کارگاه های مانوفاکتور پیشه وری در حد مساوی یا بالاتر بود. می دانیم که دنیای شرق عربی - اسلامی، یعنی عرب، ایرانی و عثمانی، دست کم تا قرن سیزدهم از نظر بارآوری تولید برابر با غرب یا حتی برتر از آن بوده اند. در ۱۷۰۰ با وجود آنکه این منطقه جهان طی چندین قرن در وضع نسبتاً رو به انحطاطی بود تفاوت بارآوری در مقایسه با غرب بسیار ناچیز بود، یعنی نسبت تولید سرانه این مناطق به غرب، نسبت ۱ بود به یک و ۲دهم. البته می شود بر سر ارقام چانه زد. بگوییم ۱ به ۲، حتی ۱ به ۳. این نسبت در فردای جنگ جهانی دوم به میزان ۱ به ۳۰ رسید و این افزایش نه از ۱۸۸۰ بلکه از ۱۷۸۰ یعنی از زمان انقلاب صنعتی، یعنی قبل از پیدایش انحصارات، آغاز گشته و طی قرن ۱۹ همواره افزایش یافت، به طوری که در حدود ۱۹۵۰، چنانکه گفتیم، به رابطه ۱ به ۳۰ و امروز به رابطه ۱ به ۶۰ رسیده است، یعنی قطبی شدن در تاریخ سرمایه داری امری ست ادامه دار و دائم، دائم از زمان انقلاب صنعتی، یعنی از زمانی که سرمایه داری شکل کامل خود را یافت. خوب، این امر

باعث شد فکر کنم که قطبی شدن يك حادثهء جدید تاریخ در ارتباط با انحصارات و امپریالیسم نبوده، بلکه بدین معنا امری بسیار قدیمی تر است.

باری، از اینجا به بررسی گذار فنئودالیسم (منظورم در اینجا فنئودالیسم اروپایی ست) به سرمایه داری اروپایی رسیدم، یعنی يك دورهء سه قرنی از زمان رنسانس (بگوئیم از حدود ۱۵۰۰)، پروتستانتیسم و ...، و پس از آن بلافاصله دورهء روشنگری که در قرن ۱۷ و ۱۸ بسط یافت و منجر به يك سلسله از انقلاب های بورژوازی گشت یعنی از قدیمی ترین آن ها گرفته که انقلاب مناطق متحد (Provinces unies) هلند در قرن هفدهم (۱۶۱۹) است، سپس انقلاب انگلستان در پایان قرن ۱۷ یعنی دقیقاً در ۱۶۸۸ و بعد انقلاب ایالات متحده و استقلال آمریکا در ۱۷۷۶ و سرانجام انقلاب فرانسه که احتمالاً از همه رادیکال تر بود، چون از همه متأخرتر (۱۷۸۹) و از نظر برد سیاسی پر معناتر بوده است. خوب، اگر بخواهیم به این دوران دراز مرکانتالیسم که سه قرن طول کشید نگاه کنیم، چگونه باید آن را تعریف و خصلت آن را تعیین کرد؟

در اینجا بی درنگ به مواضع جریان معروف به «اقتصاد - جهان» امانوئل والرشتاین (۴) و هم نظران او جلب شدم، هرچند بر يك سلسله از مواضع خود باقی ماندم که الزاماً به طور دقیق و در تمام نکات مشابه آن ها نبود و حتی بعضاً انتقادی محسوب می شد. منظورم این است که آن ها این دوران را سرمایه داری می نامند و آغاز آن را از رنسانس می بینند. اما من این دوره را گذار از فنئودالیسم به سرمایه داری می نامم، گذار مرکانتالیستی. این گذار را می توان از چند زاویه مشاهده کرد، اولاً از زاویهء داخلی، یعنی از نقطه نظر ویژهء جوامع اروپایی. در این باره تحقیقات زیادی از سوی مارکسیست ها و حتی از خود مارکس در دست است. این تحقیقات، خیلی پیش از من نشان داده اند که در این دوره سلطنت مطلقه نوعی سازش است میان قدرت فنئودالی اربابان زمیندار از يك طرف، و قدرت بورژوازی جدید در حال نضج (که در چارچوب فنئودالیسم بسط می یابد و سلطنت از آن به نحوی حفاظت می کند) از طرف دیگر. سلطنت مطلقه تعادل میان این دو را برقرار می سازد.

در عرصهء فلسفه، تفکر، مذهب و حتی تجدید نظر در مذهب نیز می توان همین خصلت گذار را مشاهده کرد. می بینیم که چطور آن مسألهء قدیمی (که طی

قرون وسطی چه در اروپا و چه در جهان اسلامی مطرح بود و شاید همچنان در جهان اسلامی به عنوان مسأله مطرح باشد) یعنی آشتی میان عقل و ایمان به حال خود رها شد و جای خود را به مسأله ای نوین یعنی رابطه عقل و رهایی داد. رابطه عقل و رهایی به معنای کنار زدن سؤال متافیزیکی نه الزاماً به قصد از میان بردن آن، بلکه کنار زدن آن از عرصه پرسش در رابطه با عقل؛ یعنی جدا کردن عرصه ایمان از عرصه عقل؛ و حتی همانطور که گفتم تجدید نظرهایی در درون خود برداشت مذهبی، مثل آنچه پروتستانتیسم در مسیحیت نماینده آن بود که کاتولیسیسم را مجبور کرد خود را متحول کرده و برداشتی از خود ارائه دهد که بیانگر تفکر روشنگری باشد.

بسیار خوب، این روند منجر به این تز مارکس و مارکسیست ها شد که فکر می کنم به لحاظ بنیادی صحیح است و آن اینکه سرمایه داری و بورژوازی در بطن جامعه فئودالی رشد کرده دست آخر پوخته آن را منفجر می کنند و از طریق انقلاب ها قدرت سیاسی موجود را واژگون کرده و قدرت سیاسی خود را به جای آن می نشانند. بورژوازی ایدئولوژی مختص خویش، اشکال جدید دولت، درک های سیاسی و فرهنگی نوین و حتی دموکراسی خود را (که به رغم محدودیت هایی که داشته، جدید محسوب می شود) به همراه می آورد و این پایه های گسترش سرمایه داری ست که با انقلاب صنعتی به اوج خود رسیده شکل کاملی می یابد. این از نظر درونی بود، اما مرکانتالیسم را به مثابه دوران گذار سرمایه داری جهانی نیز می توان نگریست که از نظر ما اهمیت بسیار دارد زیرا دلایل شکست تاریخی مان را به ما می فهماند.

من معتقدم و این را اخیراً هم نوشته ام که در گذشته، ما چیزی داشتیم که می توان آن را نظامی جهانی نامید، دست کم، نظام جهانی دنیای قدیم. به آمریکای پیش از کریستف کلمب کاری ندارم که هرچند اهالی آن احتمالاً از مهاجرین آسیایی بوده اند، اما به هر حال، بعدها نسبتاً تک افتاده بود. آفریقا، آسیا و اروپا متشکل از حوزه های فرهنگی بود: حوزه چینی، هندویی، اسلامی و مسیحی. این حوزه ها با یکدیگر نه تنها از طریق روابط مبادله — که البته به خیلی قدیم بر می گردد، مثلاً در مورد جاده ابریشم صحبت از ۵۰۰ سال پیش از میلاد و حتی قبل تر است — بلکه توسط جنبش های مذهبی و تکنولوژیک در

ارتباط بودند، انتقال تکنولوژی ها، انتقال شناخت، انتقال اندیشه های فلسفی و حتی انتقال مذاهب. بدون این روابط نمی توان توضیح داد که مسیحیت، اسلام یا بودایی گری چنین مسافت هایی پیموده باشند. پس، این يك نظام بود یا نظام هایی که يك نظام را تشکیل می دادند. من يك خصلت اصلی و عمومی برای آن پیشنهاد کرده ام، یعنی شکل عمومی يك شیوه تولیدی که اشکال بسیار متنوعی به خود می گیرد و آن نظام مبتنی بر خراج [système tributaire] است، یعنی نظامی که در آن طبقه حاکم از طبقه تحت سلطه خراجی دریافت می کند که به لحاظ سیاسی و در بسیاری از مواقع، از طریق مذهب توجیه شده است.

*** این همان چیزی است که شما آن را از خود بیگانگی متافیزیکی می نامید؟**

سمیرامین: دقیقاً. از طریق يك شیوه تولید مبتنی بر خراج. اما این مناطق یا حوزه ها یا جوامع مبتنی بر خراج با یکدیگر در ارتباط هستند، روابطی که حول سه قطب تمدن، که در آن ها سطح نیروهای مولده نسبتاً بالا است، سازمان یافته اند یعنی چین، هند و خاور میانه. منظور از خاور میانه آن منطقه جغرافیایی است که در آغاز، پنج طرف ذینفع اصلی را شامل می شود: مصر، سرزمین پارس، بین النهرین، یونان و ساحل فنیقیه و ... توجه کنید که یونان را در اینجا قرار می دهم، زیرا فکر می کنم تعلق جغرافیایی یونان به اروپا خصلتی مصنوعی است.

باری، سخن از يك مجموعه است، مجموعه ای که از چندین قطب تشکیل شده که طی هزاران سال به شکلی خودمختار بسر می برند و بالاخره پس از شکل گیری و نضج، از زمان اسکندر نسبتاً وحدت می یابند؛ این وحدت فقط توسط فتح نظامی حاصل نمی شود، چون داریوش نیز قبلاً فتوحات نظامی بسیاری کرده بود. فتح نظامی اسکندر هم دیری نمی پاید، بلکه وحدت به شکل گیری هلنیسم ربط پیدا می کند. یعنی فرهنگی - دست کم در سطح طبقه یا طبقات حاکم - متشکل از عناصری بسیار شناخته شده که به خوبی می توان دید از چه منابعی تغذیه کرده است: از زردشت، از مصر باستان، از خط فنیقی، از کل میراث ارسطو و غیره یعنی یونان؛ و سنتز و ترکیبی است از همه این ها. پس ما در اینجا سه قطب داشتیم. ویژگی قطب ما یعنی شرق این بود که جنبه چهار راه و مرکز داشت، یعنی تنها منطقه ای در جهان بود که با دیگر مناطق در ارتباط بود، با هند، با

چین، و نیز با مناطق پیرامونی، به معنای مناطق بربر (وحشی) یعنی اروپای فراسوی یونان، آفریقا و شاید به سمت جنوب شرق آسیا و دیگر نقاط. و این، آن عاملی ست که نفوذ اسلام را در این مناطق دوردست توضیح می دهد. همانطور که گفتم تا قبل از ۱۵۰۰ و حتی تا مدت ها پس از آن، تفاوت مهمی در بارآوری سیستم ها وجود نداشت.

حال اگر با این مقدمات به مرکانتالیسم به مثابه دوران سه قرن گذار در مقیاس جهانی توجه کنیم، می بینیم که طی آن، نظام کهن روابط متقابل دنیای قدیم به نحوی سیستماتیک نابود می شود و اروپایی ها نظام نوینی می سازند که بر دنیای مدرن تسلط می یابد. ابتدا آمریکا را تسخیر کرده و آن را به مثابه منطقه پیرامونی اصلی در خدمت رشد مرکانتالیستی اروپای آتلانتیک در می آورند. آن ها با برقرار کردن مالکیت خود بر دریاها نظام کهن را نابود کردند و به نفع خود با کشورهای شرق تماس برقرار نمودند. از این زمان، این کشورها خودمختاری و رابطه ای را که میان خود داشتند از دست دادند. اروپا سپس با هند تماس برقرار کرد و نسبتاً به سرعت آن را از نظر سیاسی فتح کرد. سپس نوبت به چین رسید و دنیای اسلام، ایران، عثمانی، جنوب شرق آسیا و غیره... پس می بینیم که با یک اضمحلال کامل رو به رو هستیم؛ اضمحلالی که قدرت های دریایی آن را به مثابه سیاست سیستماتیک پیاده می کنند، یعنی در درجه اول، پرتقال و بلافاصله هلند و سپس توسط دو قدرت اصلی بزرگ فرانسه و انگلیس که درگیر نبردی شدند که سرانجام انگلیس از آن پیروز بیرون آمد.

اضمحلال دنیای کهن و از میان رفتن ارتباطات متقابلی که دنیاهای مبتنی بر خراج با یکدیگر داشتند و استقرار نظام جدید، نطفه های تضاد و تقابل مدرن مرکز/ پیرامون است. کاملاً شگفت انگیز است که ببینیم تا چه حد مرکزهایی که در زمان انقلاب صنعتی وجود داشت تقریباً لایتغیر باقی مانده است، یعنی مراکز تاریخی از محدوده اروپا بیرون نرفته اند.. البته ممکن است کاملاً روشن نباشد که مرز شرقی آن را کجا باید کشید، آیا روسیه شامل آن می گردد یا نه (زیرا بحث بر سر خصلت نیمه پیرامونی روسیه کاملاً موجه است)؛ اما کماکان اروپا مرکز است، سپس آمریکای شمالی به معنای اخص کلمه یعنی ایالات متحده و کانادا. بسیار بعد از این است که با یک معجزه رو به رو می شویم یعنی با تنها کشوری که خارج

از جهان مزبور وارد آن شده است یعنی ژاپن. برعکس، تمام آمریکای لاتین، جزایر آنتیل، کل آفریقا، خاور میانه، مسلمان، آسیای هندی و چینی تبدیل به مناطق پیرامونی گشته و به همان شکل باقی مانده و از آن وضعیت خارج نشده اند. یعنی اگر به روند قطبی شدن نگاه کنیم می بینیم این روندی که از نسبت ۱ به ۳، به نسبت ۱ به ۳۰ و حالا به نسبت ۱ به ۶۰ رسیده است همواره به سود مناطقی محدود و همیشه همان مناطق انجام شده است. البته ممکن است بر سر اینکه مرز شمال و جنوب دقیقاً از کجا می گذرد، کمی بالاتر یا پایین تر از فلان کشور است، باید از میان ایتالیا بگذرد یا کمی جنوبی تر، بحث ها کرد، اما این ها جزئیات است. این ها مرا به وضوح به این نتیجه رساند که قطبی شدن در جریان گذار مرکانتالیستی آغاز گشته و از زمان انقلاب صنعتی بسط یافته است.

اشکال مختلف قطبی شدن

تشخیص امر فوق بدین معنا نیست که قطبی شدن اشکال پی در پی و خاصی پیدا نکرده و همواره بدون تغییر باقی مانده است. شکل مسلط آن از زمان انقلاب صنعتی تا زمان مدرن، یعنی تا دوره پس از جنگ جهانی دوم، تقابل بین مناطق صنعتی شده و مناطق صنعتی نشده بود؛ یعنی [تمرکز و] انحصار صنایع صرفاً در مراکز تاریخی اروپا، آمریکای شمالی و ژاپن، و تقابلهشان با باقی کشورها. این بود شکل مسلط آن، اما در عین حال در خود اشکال دیگری را نیز در بر داشت. مثلاً اشکال استعماری در آفریقا، بخشی از آسیا یعنی هند و جنوب شرقی آسیا یا حتی نیمه استعماری مثلاً در امپراتوری عثمانی و ایران و چین. همینطور اشکال وابستگی در آمریکای لاتین که از ابتدای قرن نوزدهم و قبل از آنکه استعمار از راه برسد مستقل بود.

بدین ترتیب، ما با نوعی تقسیم کار بین المللی رو به روییم که بر تقابل بسیار آشکاری استوار است: از یک سو اقتصادهای خود-مرکز (autocentrées) در کشورهای مرکزی مسلط که با فواصل زمانی شامل ایالات متحده، انگلستان، فرانسه و آلمان می شود و از طرف دیگر تخصص بین المللی کشورهای پیرامونی تحت سلطه در تولید مواد اولیه. از طریق همه این هاست که با آنچه گفتید یعنی با

مبادلهء نابرابر که یکی از اشکال اصلی کارکرد این قطبی شدن است رو به رو می شویم.

اما تنها مبادلهء نابرابر در کار نبود، کمی بعد صدور سرمایه پیش آمد از طریق وام های دولتی (dettes publiques). همانطور که می دانید امپراتوری عثمانی، ایران، چین و نیز آمریکای لاتین همگی قربانی این سیاست بازی های مالی شدند؛ همینطور صدور سرمایه جهت بهره کشی از معادن در مقیاس وسیع، و این هم به خیلی قدیم باز می گردد: مثلاً در مورد ایران به ۱۹۰۷ و ماجرای شرکت نفتی انگلیس و ایران آن دوره و غیره ... واضح است که این اشکال، پس از جنگ جهانی دوم رو به نابودی اند؛ البته نه توسط منطق ذاتی و درونی سرمایه داری، بلکه توسط فوران های انقلابی در مقابله با پیامدهای قطبی شدن. اکنون بر این روند مروری بکنیم: یعنی بر انقلاب روسیه، انقلاب چین، انقلاب های معروف به آزادی بخش ملی در کشورهای جهان سوم. نخستین این انقلاب ها، انقلاب روسیه است در ۱۹۱۷، اما به خصوص پس از جنگ جهانی دوم است که این روند تشدید می شود توسط انقلاب چین در ۱۹۴۹ و انقلاب ها و استقلالی که کشورهای آسیایی و آفریقایی از طریق جنبش های آزادی بخش ملی به دست می آورند. هرکدام از این کشورها برنامه هایی دارند که از دیگران متمایز است. یعنی محتوای اجتماعی این برنامه ها بنا بر شرایط محلی آن ها با یکدیگر اختلاف دارد، اما با وجود این، یک مخرج مشترک فوق العاده دارند که گویای وظایف تاریخی و حقانیت تاریخی آن ها است. همگی متفق القول اند که «می خواهیم عقب ماندگی خود را جبران کنیم، می خواهیم از توسعه نیافتگی خارج شویم». آن ها می خواهند مثل دیگران شوند، مثل مراکز سرمایه داری. حال چه از همان راه سرمایه داری، چه از راه دیگری که سوسیالیستی باشد، چه به نام استقلال ملی که از ناسیونالیسم گذر کند چه از هر طریق دیگری، برای پیشرفت اجتماعی و غیره. اما یک امر قطعی ست و آن این است که کلیهء انقلاب های قرن بیستم متعلق به خلق هایی ست که قربانیان قطبی شدن جهانی هستند و بُعد اصلی این انقلاب ها اعتراض به قطبی شدن جهانی ست و خواستشان تخفیف یا حتی محو آن. در واقع، مارکسیسم تاریخی یا سنتی با چشم بستن بر این بُعد قطبی کننده، با ندیدن و آگاه نشدن از آن، به خطا افتاد و خود را در بن بست یافت و نتوانست

اهمیت مسأله را درک کند. در اینجا باز می‌گردم به سؤالی که مطرح کردید در مورد رابطه (یا مفصل‌بندی) میان مبارزه طبقاتی و قطبی شدن در مقیاس جهانی و در کارکرد نظام سرمایه داری به مثابه نظامی جهانی. واضح است که قطبی شدن تنها بُعد سرمایه داری نیست. من هرگز چنین چیزی نگفته‌ام و حتی تدقیق می‌کنم که بُعد یا خصلت اساسی سرمایه داری را باید در همان شیوه تولید سرمایه داری جست، یعنی همان از خود بیگانگی کار، از خود بیگانگی اقتصادگرایانه، یعنی کار مزدوری از خود بیگانه شده و غیره. این ژرفای مسأله است و بر این پایه است که کلیه طبقات، دست کم اصلی‌ترین آن‌ها یعنی طبقات مدرن شکل گرفته‌اند، با هم برخورد می‌کنند و در اینجا است که کشمکش کار و سرمایه ظاهر می‌شود و تجسم می‌یابد. این تضاد اساسی اگرچه پنهان نیست، اما کارکرد دارد و بنیادی است اما تضاد عمده نیست. تضاد عمده آن تضادی است که نیرومندترین جنبش‌های سیاسی خواستار تحول را بر می‌انگیزد: تضاد عمده تضاد مرکز/پیرامون است. در اثبات این نظر می‌گویم که حتی انقلاب‌های اصطلاحاً سوسیالیستی، یعنی انقلاب‌هایی را که بُعدی سوسیالیستی داشتند باید در چارچوب تقابل مرکز/پیرامون بررسی کرد. البته نمی‌خواهم بگویم که بلشویک‌ها دورنمای سوسیالیستی از آنچه خواهان انجام آن بودند نداشتند، به هیچ وجه! اما نیروهایی که دست به انقلاب زدند، یعنی خلق‌های روس یا خلق‌های شوروی و مسائلی که برای آن‌ها مطرح شد، همه را باید در ارتباط با مسائل قطبی شدن بررسی نمود. این مسائل نه تنها در درجه اول اهمیت قرار داشتند، بلکه عملاً همه جوانب دیگر طرح را تحت الشعاع قرار دادند.

ما با همین مسأله در چین و در کشورهای آسیایی و آفریقایی که از انقلاب‌های آزادی‌بخش گذشتند رو به رو می‌شویم در اشکالی که به واسطه نقش بورژوازی یا شکل‌بندی خاص طبقاتی شان، ممکن بود رادیکالیسم شان کمابیش تخفیف یافته باشد. پس ما باید این دو وجه تضاد را [کار و سرمایه - مرکز و پیرامون] در رابطه و مفصل‌بندی با یکدیگر قرار دهیم. بدین عنوان است که من خود را «جهان سوم‌گرا» تلقی نمی‌کنم و این دید را مورد انتقاد قرار می‌دهم. این نکته ای بود راجع به سؤالی که مطرح کردید و توضیح می‌دهم که:

جهان سوم‌گرایی جریانی غربی بود، جریانی دست‌چپی یا وابسته به بخشی

از چپ به ویژه چپ افراطی یا جوانانی که با شور و شوق تمام از انقلاب ها و شورش های کشورهای پیرامونی جانبداری می کردند. آن ها که از نبود دورنما در مراکز سرمایه داری خسته شده بودند تصور می کردند که کشورهای پیرامونی واقعاً به سوی برپایی سوسیالیسم رهسپار اند، یعنی می روند تا نه تنها عقب ماندگی شان را جبران کنند، بلکه واقعاً چیز دیگری، چیز نوینی برپا کنند. آن ها ابتدا به سمت اتحاد شوروی جلب شدند، بعد نوبت به چین و مائوئیسم رسید. همچنین در مقیاسی محدودتر به رادیکالیسم یا ظاهر رادیکال جنبشهای آزادیبخش ملی روی آوردند، رادیکالیسمی که نه تنها در اشکال سیاسی و به اصطلاح لائیک مثل ناصریسم در نواحی ما، یا به صورت جریان های دیگر، بلکه همچنین در اشکال فرهنگی مثل اسلام گرایی که مدعی بود چیز دیگری خواهد ساخت، بروز می کرد. بنا بر این، جهان سوم گرایی ایده یا توهمی بود که غربی ها داشتند دال بر اینکه دنیای فردا با حرکت از کشورهای پیرامونی بنا خواهد شد.

البته شرقی هایی هم پیدا شدند که به این باور افتادند و در بین آن ها بزرگانی چون مائو هم بودند با تئوری محاصره شهرها از طریق روستاها در مقیاس جهانی. به طوری که ما می شدیم نماینده روستاها و غرب نماینده شهرها، به نوعی مثلاً سمبولیک! اما من در سطح و حوزه دیگری می ایستم، در سطح جهانی، جهانگرایی؛ من می خواهم جهان را از جنوب نگاه کنیم، نه به معنای تقابل جنوب و شمال، بلکه دیدن جهان از نقطه نظر جنوب و یافتن مفصلبندی لازم میان مبارزات طبقاتی و تقابل مرکز/ پیرامون.

باری، نمی دانم فصل پایانی و نتیجه گیری کتاب من «چالش های جهانی شدن» (۵) را دیده اید یا نه. در آنجا مسأله گذار دوباره مطرح شده است و منطقاً در آن بخش می گنجد، یعنی اینکه کجای کار هستیم و چه باید کرد.

ماتریالیسم تاریخی بدون ماتریالیسم دیالکتیک

و جایگاه مارکس

* بعد به این مسأله خواهیم رسید. اما قبل از آن اگر اجازه بدهید سؤال دیگری مطرح شود: مسأله ای که واقعاً توجه را جلب می کند این است که شما همیشه از

ماتریالیسم تاریخی حرکت می‌کند. ماتریالیسم تاریخی در اندیشه شما اهمیت ریشه ای دارد؛ اما برعکس، ماتریالیسم دیالکتیک را رد می‌کنید. یعنی ماتریالیسم دیالکتیک به عنوان یک تئوری جامع، تئوری شناخت با هدف دستیابی به یک حقیقت عینی، فلسفی و غیره. به طور کلی، شما نافی چنین نظری هستید. آیا ممکن است این تز را کمی باز کنید. چون بین مارکسیست‌ها خیلی غیر محتمل است که ماتریالیسم دیالکتیک نفی شود اما ماتریالیسم تاریخی پذیرفته شود.

سمیرامین: بله، تز من در این زمینه یک تمایز را رعایت می‌کند که جنبه اساسی دارد و آن تمایزی است میان علوم طبیعی و اندیشه اجتماعی. دقت کنید که حتی تعبیر علوم اجتماعی را به کار نمی‌برم و تعبیر اندیشه اجتماعی را ترجیح می‌دهم.

در علوم طبیعی، بشر به درجات گوناگون نظاره گر است، خارج از موضوع است؛ البته بعضی اوقات نظاره گری است که در موضوع مورد مشاهده دخالت می‌کند، اما همواره نسبتاً نظاره گر است، خارج از آن است و در نتیجه می‌تواند از طریق تجربه، استدلال و ساختمان تئوریک قوانینی را که خارج از او در طبیعت عمل می‌کند بفهمد و احیاناً آن‌ها را خوب یا بد به خدمت بگیرد. برعکس، آنچه علوم اجتماعی می‌نامند مجموعه ای از خرده ریزهای ناهمگون از تأملات، مشاهدات و غیره است. البته مشاهداتی که سعی می‌شود از روشی علمی پیروی کند، یعنی با این خواست همراه است که کمی از موضوع فاصله بگیرد، درکی عینی داشته باشد، وقایع را بشناسد و به آن‌ها اهمیت در خور بدهد. به هر حال، مجموعه ای است ناهمگون از مشاهدات در باره کارکرد جوامع انسانی. اما در کارکرد جوامع انسانی، بشر بنا به تعریف، صرفاً نظاره گر نیست، بلکه بازیگر نیز هست. او خود را مورد مشاهده قرار می‌دهد، او به نیروهای خارج از خود نمی‌نگرد، موش‌ها یا ستارگان را مشاهده نمی‌کند، بلکه جامعه انسانی را در همه سطوح آن بررسی می‌نماید. حال چه از طریق روانشناسی باشد، چه جامعه شناسی یا کارکرد اقتصاد و غیره... در این زمینه نمی‌توان نظاره گر را از موضوع مورد مشاهده جدا کرد.

خوب، در اینجا باید چند نکته را یادآور شوم: نکته اول اینکه باید این دو مطلب را به نحوی بسیار دقیق از هم تمیز داد. از نظر من، و تا جایی که می

شناسم، ماتریالیسم تاریخی تا امروز پیشرفته ترین و غنی ترین تلاشی ست که برای تحلیل کارکرد جوامع از لابلای تاریخ آن ها انجام گرفته است. این تحلیل باید از نقطه نظری صورت گیرد که در آن واحد هم درونی باشد، هم انتقادی و هم تا جای ممکن علمی. به دلیلی که قبلاً توضیح دادم این نقطه نظر نمی تواند بیرونی باشد چون فقط خدا ممکن است جوامع بشری را از بیرون بنگرد. واضح است که این تلاش، یعنی ماتریالیسم تاریخی هرگز پایان یافته تلقی نمی شود و همیشه در جریان است. گفتم که این نقطه نظر باید تا آنجا که ممکن است علمی باشد. منظورم را از واژه علمی توضیح می دهم، یعنی خواست های خود را به جای واقعیت نگذاشتن، از توهمات ایدئولوژیک که واقعیت را توسط ایدئولوژی یا نظام های نظری مذهبی و غیره توضیح می دهد اجتناب کردن، و نیز از نظام های شبه علمی، یعنی نظام هایی که بخشی از واقعیت را می گیرند و با حرکت از آن ها تئوری های عمومی می سازند دوری جستن، آنطور که در تئوری نژادپرستی و داروینیسیم اجتماعی می بینیم و غیره.

غناي اصطلاح ماتریالیسم تاریخی از آنجا ست که برخوردش دقیقاً برعکس چنین روشی ست. ماتریالیستی ست زیرا جامعه را همچون يك ماده عینی موجود می نگرد و تاریخی ست زیرا خود آن جامعه را محصول تاریخ موجودات انسانی می داند. پس ماتریالیسم تاریخی تلاشی ست برای یافتن قوانین حاکم بر جامعه انسانی. البته می توان بر سر واژه قانون بحث کرد، اینکه آیا این واژه مناسب است یا نه؟ اما به هر حال، باید توجه داشت که «قانون» مصطلح در ماتریالیسم تاریخی، یعنی «قانون» ناظر بر جامعه، با قوانین ناظر بر طبیعت کاملاً فرق دارد و اصلاً دارای جایگاه شناخت شناسانه متفاوتی هستند.

اما ماتریالیسم دیالکتیک مدعی ست که برای کشف احتمالی قوانین مشترک ناظر بر طبیعت و جامعه تلاش می کند. من در اینجا می گویم: نه! حرکت کردن از این انگیزه خطائی اساسی ست، اغتشاشی اساسی ست. به همین جهت من آن را کاملاً مردود می شمارم. شکی نیست که می توان در باره منشأ این ماتریالیسم دیالکتیک بحث کرد؛ آیا ابداع انگلس است؟ آیا مارکس آن را تأیید کرده بوده است یا نه؟ این مسأله جالبی ست برای مارکس شناسی، اما حتی اگر این تز متعلق به مارکس هم بود، باز مسأله من نبود. من نمی فهمم به چه دلیل ما مجبور بودیم

تمام نظریات او را از جزء و کل بپذیریم... دستاورد او در عرصه ماتریالیسم تاریخی، به خودی خود، به مثابه دستاوردی کاملاً مثبت کافی است. بنا بر این، من ماتریالیسم دیالکتیک را مردود می‌شمارم و حتی فراتر از آن معتقدم که تلاش برای یکی دیدن ایندو [طبیعت و جامعه] بسیار شبیه متافیزیک‌های بزرگ مذهبی است که می‌خواهند کائنات، آفرینش جهان، طبیعت در تمام تنوع آن و جامعه را یکجا توضیح دهند، با قوانین و قواعدی که خدای مورد نظر به جامعه دیکته می‌کند تا جامعه را بر اساس آن رهبری کند یا اینکه جامعه خود را بر اساس آن سازمان دهد. هرچند این توضیح به زبان ما در رده اسطوره‌شناسی است اما خیلی شبیه تلفیق ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی است با این فرق که به جای یک سنتز اسطوره‌شناسانه، سنتزی شبه علمی قرار می‌گیرد یعنی بخش‌هایی از علوم طبیعی و بخش‌هایی از شبه علم اجتماع. اما این حاوی همان خطرات است و به این دلیل است که من فکر می‌کنم این متافیزیک یعنی دیامات (Diamat) معروف واقعاً به شکل یک مذهب و تعلیمات دینی تبدیل شده است با همه آنچه با خود به همراه می‌آورد. بلافاصله حضرات قوانین آن را کشف کردند و به ترتیب شمردند و به نحوی خیلی بسته، این قوانین جای بینش‌های جهان‌شناسانه دیگر از نوع مسیحی، اسلامی، هندویی یا صاحبان دیگر بینش‌های متافیزیک نشست. البته این درکی است که در سنت روشنگری جای دارد. روشنگری نیز بشریت را بخشی از طبیعت می‌دید و تلاش می‌کرد قوانین ناظر بر آن را کشف کند و فکر می‌کرد در این راه موفق شده، یعنی قوانین ناظر بر طبیعت را که همان قوانین خرد هستند کشف کرده است، قوانینی که از نظر روشنگری امکان می‌داد که یک نظام اجتماعی متکی بر خرد و در تضاد با نظام نابخردانه قبلی مستقر گردد. از نظر روشنگری این نظام تا ابد خواهد پایید و بنا بر این، روشنگری درکی است مبتنی بر مفهوم پایان تاریخ.

مسئله دیگری که باید بدان پرداخت این است که این قوانین یا شبه قوانین یا قانون‌نماهای ناظر بر جامعه کدام اند؟ در اینجا دو سه نکته را باید متذکر شد: نخست اینکه دنیای مدرن، جامعه مدرن یا جامعه سرمایه‌داری تحت حاکمیت قوانین اقتصادی است. این نه یک اختراع است نه یک بینش توهم‌آمیز. این جامعه واقعاً تحت سلطه قوانین اقتصادی قرار دارد که به مثابه نیروهای بیرون

از اراده بشر به آن تحمیل می‌گردد، حال چه اراده افراد باشد، چه طبقات و چه بشریت. به طور کلی، این قوانین نیرویی ست از بیرون، مثل گفتمان بازار که خارج از اراده بشر بر جامعه تحمیل می‌گردد. چرا چنین است؟ اگر این سؤال را از یکی از هموطنان ایرانی یا مصری قرن دوازدهم می‌کردیم یا از یک اروپایی همان زمان، حتی اگر یک تاجر ونیزی بود، و از او می‌پرسیدیم «چه چیز بر جهان حکم می‌راند؟» مسلماً پاسخ نمی‌داد «بازار»! بلکه مثلاً می‌گفت «دین یا خدا» حال چه خدای مسیحیت، چه الله یا هر چیز دیگر. او ممکن بود بگوید «بزرگان و قدرتمندان بر جهان حکومت می‌کنند» یعنی خان‌ها، پاپ، خلیفه، شاهان، امپراتوران ... به هرحال چیزی می‌گفت از این دست و هرگز ممکن نبود پای بازار را به میان بکشد. اگر همین سؤال را از دانشمندان عصر روشنگری می‌کردیم که «چه چیز بر جهان حکم می‌راند؟» آن‌ها احتمالاً می‌گفتند چیزی کریه و مبتذل، کشیش‌ها، تارک اندیشان، و به این سؤال که «چه چیز باید بر دنیا حکومت کند؟» پاسخ می‌دادند: «خرد» تا نصب العین همگان قرار گیرد. خب، و حالا در اینجا خرد همان بازار است، یعنی چیزی ست مدرن. این واقعیت واقعیست ست مدرن و به نظر من عظمت مارکس در این است که این را دریافت. من به همین خاطر خود را مارکسیست می‌دانم. زمانی که او به کتاب «سرمایه» عنوان ثانوی «نقد اقتصاد سیاسی» را می‌دهد باید واژه نقد را در مفهوم قوی آن فهمید، به مفهوم فلسفی مارکس. یعنی او نمی‌گوید: «بفرمایید، این هم یک جزوه خوب اقتصادی که جزوه های قبلی را که توسط یک استاد بد نوشته شده بود کنار می‌زند» بلکه او می‌گوید: «این است دلیل اینکه جامعه بدین نحو حکومت می‌شود. من راز این جامعه را بر ملا می‌کنم، نقاب آن را کنار می‌زنم. آنچه بر جامعه حکومت می‌کند از خود بیگانگی کالایی ست، رابطه استثماری در کار مزدوری ست». تصادفی نیست که فصل اول کاپیتال، با تحلیل کالا، کالای بت شده آغاز می‌شود و از خود بیگانگی کار جایگاهی چنین مرکزی دارد. این است کشف مارکس و این گسستی کیفی ست میان شیوه تولید در اشکال متنوع ماقبل سرمایه داری و شیوه تولید سرمایه داری. دقت شود که وقتی از اشکال پیشین سرمایه داری صحبت می‌کنم عمداً از واژگان شیوه تولید در شکل مفرد آن استفاده می‌کنم، زیرا به رغم اشکال گوناگون، با یک شیوه تولید رو به رو هستیم و آن شیوه تولید مبتنی بر خراج

است. شیوه تولید سرمایه داری با برش انقلاب صنعتی پیش می آید، برشی که توسط مرکانتالیسم فراهم شده بود، برش صریح انقلاب صنعتی. در شیوه تولید مبتنی بر خراج، در دنیای مبتنی بر خراج، این سیاست است که حکومت می کند و اقتصاد را تحت تبعیت خود دارد. به این مفهوم می توان از يك تركيب فشرده که چنین بیان کرده ایم استفاده کرد: «قدرت سرچشمه ثروت است» یعنی کسی غنی ست که مثلاً پادشاه ایران است، یعنی در آن دوره، امپراتوری پارس. بازرگان بودن، ثروتمند بودن نیست. البته بازرگانان ثروتمند هم پیدا می شوند اما کسی غنی ست که قدرت دارد. این قدرت است که امکان خراج گیری می دهد، پس باید به این قدرت مشروعیت بخشید. خراجی که دریافت می شود کاملاً شفاف است. خلق یا خلق ها می دانند که به این یا آن نحو به دولت خراج می دهند. در نتیجه قدرت باید برای گرفتن خراج مشروع باشد. باید به خود مشروعیتی ببخشد که فقط می تواند از نوع متافیزیکی باشد، یعنی شرايطی که در آن عدم تساوی و تفسیر آن همچون يك واقعیت اجتماعی مطرح باشد، واقعیتی متکی بر نظمی که از طبیعت منشأ گرفته باشد یا از مذهب؛ توجیهی در باره منشأ قدرت که به هیچ رو نتواند توسط جنبش های انقلابی زیر سؤال برود. این است مشروعیت. اما سرمایه داری این نوع حاکمیت را برعکس و واژگونه می کند و اقتصاد را در جایگاه رهبری قرار می دهد و از این لحظه به بعد، ثروت سرچشمه قدرت می گردد. سرمایه دار است که به طبقه حاکم تبدیل می شود، با تمام انحرافات که ممکن است به همراه بیاورد. مشروعیت این نظام از خود بیگانگی اقتصادگرا ست. این از خود بیگانگی ممکن است مبتذل ترین اشکال را به خود بگیرد. مثلاً اینکه گفته شود «بازار همهء مسائل بشریت را حل می کند» و یا ممکن است اشکال پیچیده تر و تر و تمیزتری به خود بگیرد مثلاً بگویند «بازار بیان خرد است و خرد در اینجا فردگرایی ست». به بیان دیگر، این رو در رویی اراده های فردی در بازار است که نتیجه ای می دهد که بهترین نتیجهء ممکن است در بهترین دنیای ممکن، دست کم از نظر تمایلی.

عظمت مارکس در این است که این واژگونی را نشان داد. بنا بر این، این اقتصاد است که با سرمایه داری مسلط می گردد و به این دلیل، بُعد اقتصادی در اندیشهء اجتماعی شکل حاکم پیدا می کند.

*** امری که همیشه الزاماً وجود نداشته و در آینده نیز چنین نخواهد بود، چرا که شما از مسلط بودن وجه فرهنگی تحت حاکمیت سوسیالیسم صحبت می کنید.**

سمیر امین: بله. به هیچ رو در گذشته چنین نبوده است و در آینده نیز چنین نخواهد بود. پس این نکته اول بود، یعنی گسستی کیفی. این گسست کیفی ما را از تعمیم های مرسوم دگماتیک (که من بسیار نسبت بدان با دید انتقادی می نگرم) باز می دارد، تعمیم های تقریباً بچگانهء مارکسیسم مدرسه ای که بنا بر آن ما گویا نیروهای مولده داریم، روابط تولیدی، طبقات، ایدئولوژی و همه این ها در شکل بندی مشابهی در کل تاریخ قرار دارند. بعد مسأله فقط به این خلاصه می شود که ببینیم مثلاً در ایران عصر داریوش نیروهای مولده در چه سطحی بوده اند، مناسبات تولیدی چه بوده، طبقات کدام بوده اند و ... همان طرح، همان ایدئولوژی و غیره. ایدئولوژی ای که در نتیجه چیزی نیست جز همان انعکاس نیروهای مولده و غیره... این دگماتیسم فراتاریخی ست.

*** از این نقطه نظر است که شما به بینش آلتوسری فراتعین ایراد دارید؟**

سمیر امین: منظورم درکی ست که گویا جوامع در تمام طول تاریخ به یک نحو عمل می کنند. من می گویم که گسستی کیفی پیش می آید. نوعی واژگونی در مناسبات. ساده تر بگویم: واژگونی در مناسبات سیاسی، سیاست به معنای وسیع کلمه، مفهومی که از یک سو دربرگیرنده عنصر ایدئولوژیک فرهنگی ست و از سوی دیگر اقتصادی. این واژگونی انقلاب بورژوازی ست، انقلاب عظیم بورژوازی، و عظمت مارکس به نظر من در این است که این را فهمید. این برداشت من است از مطالعه ام در بارهء مارکس و البته آنقدر مغرور نیستم که مدعی شوم این تنها برداشت درستی ست که از مارکس می توان داشت. اما به هر حال، این درک من است و فکر می کنم عظمت او در اینجا ست. بسیار خوب، پس این نکته اول بود.

نکته دوم این است که اگر به مدارج گوناگون [اجتماعی] نگاه کنیم می بینیم که آن ها همواره وجود داشته اند، یعنی به هر جامعه ای می توان از زوایای گوناگون نگریست: می توان آن را از زاویهء رشد نیروهای مولده نگاه کرد، اینکه در کار کشاورزی از چه ابزاری استفاده می کنند، زمین را با گاو شخم می زنند یا با تراکتور، در تولید از چکش و قیچی استفاده می کنند یا از انرژی مهار شده،

انرژی برقی و ماشین آلات؟ این می شود سطح رشد نیروهای مولده. می توان جامعه را از زاویه اقتصاد آن نگریست، یعنی وسعت اقتصاد معیشتی، روابط کالایی، رقابت در مناسبات کالایی و غیره. می توان از زاویه سازماندهی قدرت به آن نگریست. حال، چه قدرت سیاسی در اشکال گوناگون آن، چه قدرت اجتماعی که می توان در آن شکل خانواده (وجود یا عدم پدر سالاری و ...)، سازماندهی حرفه ها و طبقه بندی احتمالی آن ها، کاست ها و همه این چیزها را گنجانند. می توان به آن از نقطه نظر بینش ویژه اش نگاه کرد، یعنی ایدئولوژی، از جمله مذاهب ... زیرا می توان به این دنیا مثلاً به عنوان دنیای اسلامی، یا کنفوسیوسی و غیره نگاه کرد. این هم یکی از ابعاد واقعی آن است. خوب، پس می بینیم که مدارج گوناگونی موجود اند. حال، دو تز داریم: یکی معتقد است این مدارج همیشه در یک رابطه قرار دارند، مثل یک نظام؛ و تز دیگر که من به آن معتقدم و می گوید: هرکدام از این مدارج منطق خود را دارند و باید این منطق ها را در سطح و در کارکرد خود این مدارج یافت. مثلاً در برخورد به جامعه سرمایه داری، در درجه اول یک منطق اقتصادی داریم که به زبان رایج منطق بازار یا رقابت در بازار نامیده می شود و به زبانی اندکی دقیق تر، منطق انباشت سرمایه.

در برخورد به این نکته هم دستاورد مارکس نبوغ آمیز است. البته فکر نمی کنم او سیستم را به گونه ای که امروز کارکرد دارد تشریح کرده باشد، اما خصلت های اساسی و لایتغیر آن را تحلیل کرده است، یعنی چیزی که مجموعاً آن را قانون ارزش می نامیم و این ابداع اوست. در همین جامعه سرمایه داری مدارج دیگری نیز وجود دارد. تز من این است که ما در عرصه اندیشه اجتماعی، یعنی مشخصاً در عرصه کارکرد دیگر مدارج بسیار عقب مانده هستیم. مثلاً زمانی که از قدرت سیاسی صحبت می کنیم به راستی چه می گوئیم؟ در واقع نمی دانیم کارکرد آن چیست. برای مثال، احتمالاً می دانیم که نهادهای سیاسی چگونه کار می کنند، اما چرای آن را نمی دانیم. منطق درونی قدرت سیاسی چیست؟ در این عرصه ما تئوری نیرومندی نداریم. جسته و گریخته چیزهایی هست، نظیر آنچه «اندیشه فرویدی-مارکسیستی» (Freudo-marxisme) در باره ارتباط مثلاً پدرسالاری و بازتولید اشکال سلطه و قهر می گوید، امری که در تعریف قدرت اساسی ست. فمینیسم هم در این عرصه کارهای زیادی کرده است. این ها بی

تردید عناصر جالب و مهمی هستند، اما ما تئوری ای در باره قدرت نداریم که استحکام تئوری اقتصادی مارکس را دارا باشد. من معتقدم نه ماتریالیسم تاریخی و مارکسیسم چنین تئوری ای تولید کرده اند، نه اندیشه بورژوایی. یک مثال گویا به نظرم می رسد که این روزها در فرانسه مطرح است، یعنی این ماجرای نفرت انگیز «کتاب سیاه کمونیسم» (۶) که احمقانه است، بسیار احمقانه است. به این دلیل که می گویند رژیم هایی که خود را کمونیست نامیدند بسیاری را زندانی و نابود کرده اند، گولاک ها، جنگ هایی که توسط این نظام ها برافروخته شده و ... و کشتگان را بر می شمارند و همه را به ایده کمونیسم نسبت می دهند! اگر اینطور باشد در پاسخ این ها می توان گفت که در تاریخ سرمایه داری چه قتل عام ها که نشد، از قتل عام سرخ پوستان آمریکا، به بردگی گرفتن آفریقایی ها، قتل عام استرالیایی ها به معنای کامل کلمه و از آن هم بدتر کشتار اهالی تاسمانی که به دست مؤمنان مسیحی صورت گرفت، جنگ های مستعمراتی وحشتناک که به آدم کشی های بی شمار منجر گشت، جنگ های میان کشورهای سرمایه داری که به ارقام میلیونی یکدیگر را با رضایت خاطر از دم تیغ گذراندند. همه این کشته ها را جمع بزنیم و به گردن دموکراسی بورژوایی، فکر روشنگری، و حتی خود مسیحیت بیندازیم چرا که مسبب این جنایات خود را مسیحی می دانستند و در نتیجه مسؤول همان مسیحیت است؛ حتی می توان به همین منوال گفت که خود شخص مسیح مسؤول هیتلر است، زیرا هیتلر در سرزمینی مسیحی به دنیا آمده است. خوب، این روال نگرش، این مسأله را که قدرت خود یکی از مدارج است که قواعد و قوانین کارکرد خود را دارد زیر پرده ای از سکوت پنهان می کند. یعنی این نگرش نمی فهمد که مسؤول این جنایات قدرت است، چه در کمونیسم و چه در سرمایه داری... می توانیم حتی رژیم های کشورهای خودمان را هم مثال بزنیم و متهم کنیم که در طول تاریخ چه قتل و غارت ها که مرتکب شده اند. این منطق قدرت است و نه منطق مجموعه نظام. این کتاب [کتاب سیاه کمونیسم] کارکرد قدرت را کاملاً کتمان می کند. این را به خوبی می دانیم و وارد بدیهیات شدن است که بگوییم قدرت برای خود مشروعیت یا شبه مشروعیت دست و پا می کند. برای تحقق تمایلاتش می تواند خود را به هیأت مارکسیسم درآورد یا خود را به چهره یک دموکرات بزرگ کند یا مسلمان یا مسیحی یا هر چیز دیگر، تا بتواند به

عنوان يك قدرت عمل کند، حال چه قدرت آیت الله ها در ایران باشد چه قدرت دیکتاتورهای غیر نظامی در ترکیه، یا قدرت دموکرات ها در غرب یا دیوانسالاران به اصطلاح کمونیست در اینجا و آنجا. آن ها همه به عنوان قدرت عمل می کنند. اما این همه بدین معنا نیست که ما واقعاً کارکرد آن را بشناسیم. البته در سطح جامعه منطق های دیگری نیز عمل می کنند، اما بی تردید، قدرت منطق خاص خود را دارا ست که ما فقط اندکی از آن می دانیم. سیاست شناسی در این زمینه، دست کم در مقیاسی سطحی امکان می دهد درک کنیم که يك نوع مشخص از دولت چگونه عمل می کند. می دانیم که در بسیاری از اوقات دولت ها چگونه اقتصاد را به تبعیت از منطق خود وادار می کنند. من همچنین فکر می کنم که در عرصه های بزرگ ایدئولوژیک نیز منطق های درونی ای وجود دارد. يك منطق درونی مختص دوران روشنگری بوده است، يك منطق درونی مختص مارکسیسم، یا منطق درونی مذاهب اسلام، مسیحیت ... و فلسفه های بزرگ کنفوسیوسی، هلنی و غیره. گفتم که به نظرم چیزهایی آموخته ایم و معتقد نیستم که به کلی دچار جهل هستیم. اما این ها نکته هایی جسته و گریخته از شناخت هستند. ما تئوری کامل و مستحکمی در باره مذاهب نداریم. گذشته از برخی بدیهیات مثل اینکه مذهب به نیازهایی اساسی پاسخ می دهد، به پرسش های معطوف به مرگ که برای انسان مطرح می شود، یا چیزهایی از این قبیل. اما جز این بدیهیات چیز درستی نمی دانیم و این ها همه منطق های درونی دارند.

من معتقدم در سطح جوامع، میان این منطق ها درگیری و کشمکش وجود دارد. اگر مشخصاً جامعهء مدرنی را در نظر بگیریم مثلاً جامعه ای سرمایه داری در جهان اسلامی، در اینجا از يك سو يك منطق اقتصادی داریم که سرمایه داری ست، آنهم در این مثال، از نوع ضعیف، کمپرادوری و تبعی آن. اما به هر حال منطق اقتصادی سرمایه داری ست؛ از سوی دیگر، يك منطق قدرت سیاسی داریم و چون مثال مورد نظر ما يك جامعهء اسلامی ست، در آن درک و برداشت از اسلام نیز اهمیت دارد. بنا بر این، ما با این منطق ها طرف هستیم، منطق هایی که متفاوت اند و ضرورتاً همگرا نیستند. تزی که معتقد است آن ها به صورتی خود به خودی و ضرورتاً همگرا هستند یا ما را بلافاصله به سوی همان مارکسیسم سطح پایین و مبتدل می کشاند که می گوید چون اقتصاد بورژوایی ست همیشه با

شرایطی یکسان رو به رو هستیم یا به خزعبلات فلسفهء تاریخ از این دست که نابرابری در طبع انسانی ست، قدرت خبیث است و الخ. به نظر من بین منطق ها ضرورتاً همگرایی وجود ندارد و حتی ممکن است با منطق هایی رو به رو باشیم که با هم هیچ خوانایی نداشته باشند. اما جامعه نیازمند انسجام است. اگر جامعه ای انسجامش را از دست بدهد، که ممکن است گاهی رخ دهد، در بحران فرو می رود، بحرانی وحشتناک که آن را مجبور می کند از طریق تسلط بخشیدن به یکی از منطق ها بر بحران و عدم انسجام فائق آید و به درجه ای از انسجام دست پیدا کند. ممکن است به منطق اقتصاد تسلط بخشد، این همان چیزی ست که در کشورهای سرمایه داری پیشرفته، گفتمان روزمرهء قدرت به ما پیشنهاد می کند: «خود را با نیازهای بازار و رقابت وفق دهید» و این منطق مسلط است. ممکن است منطق مسلط اسلام باشد و باید اقتصاد، سیاست، سازماندهی سیاسی و قدرت رابه تبعیت از منطق خود، یا آن نوعی که فهمیده می شود، درآورد.

پس کاملاً ممکن است که با درگیری میان منطق های مدارج گوناگون رو به رو شویم. این درگیری ممکن است اسفبار باشد، یعنی تاریخ را مسدود سازد، یا ممکن است باز باشد و به روی ابداع عرصهء تخیل اجتماعی (l'imaginaire social) گشوده شود. فکر می کنم این چیزی ست که در اروپای عصر روشنگری، با پایان فنئودالیسم رخ داد. در تاریخ کشورهای خودمان نیز شاهد لحظات و مراحل مشابهی بوده ایم. گشایش هایی که در جریان آن ها منطق ها به نوعی کارکرد داشته اند که به پیشرفت های چشمگیر انجامیده اند. این ها لحظات و مراحل درخشان تمدن است. در عین حال، باید پذیرفت که لحظات و مراحل اسفبار و ناگوار هم داشته ایم، یعنی مواقعی که درگیری و کشمکش منطق ها آینده را مسدود کرده است. فکر می کنم این چیزی ست که در کشورهای مسلمان معاصر پیش آمده است. ما شاهد یکی از این انسدادها هستیم که ناشی از حاکمیت برداشت خاصی ست از منطق دینی و در اینجا اسلام.

این فرضیه، یا بهتر بگوییم، این روشی که پیشنهاد می کنم يك مزیت دارد و مضرت های بسیار. مزیت آن این است که آزادی را احیاء می کند، یعنی به ما می گوید که تاریخ از قبل، برنامه ریزی شده نیست و ما نمی دانیم به کجا راه می برد؛

چرا که از خلال تضادها، از خلال عمل موجودات انسانی، طبقات، دولت ها، ملت ها، خلق ها و غیره است که تاریخ به پیش می رود، از عملکرد و انتخاب هایشان است که تاریخ ساخته می شود. تاریخ به طور بالقوه بی نهایت به این انتخاب ها وابسته است و بدین عنوان این تز نوید دهنده آزادی ست و عرصه آن را می گشاید. اما به همراه آزادی، مخاطرات هم سر می رسد. ایندو جدایی ناپذیر هستند. ما شاهراهی ترسیم شده که به سوی یک ترقی ایدال برود سراغ نداریم، چرا که در این حالت، دیگر نیازی به اقدام نبود. کافی بود منتظر شویم تا قانون ترقی به لحاظ عینی بالاخره تفوق یابد. هستند کسانی که به چنین قانونی از ترقی باور دارند در عین حال که مبارزه هم می کنند! باید از آن ها پرسید اگر چنین قانونی وجود دارد پس چرا مبارزه می کنید؟ حقیقت این است که باید مبارزه کرد زیرا هیچ یقینی دال بر اینکه بدون وساطت عملی انسان ها بتوان به پیشرفت نائل شد وجود ندارد. آزادی و مخاطره با هم می آیند. این بود نکته ای که می خواستم در پاسخ به مسأله فراتعین و فروتعین ذکر کنم.

گذار به سوسیالیسم

*** حال به مسأله گذار بپردازیم. شما معتقدید که ضعف درک مارکسیستی از گذار سوسیالیستی در سادگی آن بوده است. در زمان مارکس، همانطور که اشاره کردید دورنما به این شکل بوده است که گویا جوامع سرمایه داری ملی در کنار هم قرار خواهند گرفت و نوعی سرمایه داری خالص ایجاد خواهند کرد، امری که می دانیم هرگز پیش نیامده است. این رشد همگون جوامع سرمایه داری باید امکان وجود یک پرولتاریای متشکل، و در نتیجه انترناسیونالیسم پرولتاری را می داد که شرایط انقلاب جهانی را می بایست فراهم سازد. پس این عامل همگونی موتور انقلاب محسوب می شد. با پیدایش امپریالیسم و در تئوری لنینی چنین نقشی بر عهده جنگ بود، یعنی تصور می شد که در مقابل جنگ، مردم به سمت انقلاب می روند. اما امروز با توجه به پیچیدگی رشد سرمایه داری و خصلت قطبی کننده آن که شما توضیح دادید، این عامل همگونی کاملاً شکسته می شود. پس اینجا مسأله خصلت سرمایه داری در کشورهای پیرامونی مطرح می شود و نیز این امر که رشد نابرابر امکان گذار را، دست کم آنطور که تصور می شد، فراهم نمی سازد. اینجا ست که شما تئوری قطع ارتباط (déconnexion) را مطرح می**

کنید. علاوه بر این شما معتقدید تلاش هایی که پس از جنگ جهانی دوم در این راستا انجام شده است، یعنی کینزیانیسم (keynesianism) در غرب، شوروی گرایی (soviétisme) اروپائش-رق-تهد-وس-م-گ-رای-ی (développementalisme) در کشورهای که در آن ها انقلاب رهایی بخش ملی به وقوع پیوسته است همگی شکست خورده اند، یعنی همگی در جهت قطبی شدن جهانی پیش رفته اند. پس کماکان، مسأله گذار در غیاب عامل همگونی مطرح است. آنوقت چگونه می توان گذار را تحقق بخشید؟

سمیرامین: مسأله بزرگ ما همین است و من در این مورد به خود اجازه نمی دهم نسخه برای کسی بنویسم. اما سؤالاتی دارم که برای بحثی جدی مفید خواهد بود، چه بحث در بین جریانات چپ و چه در سطح عمومی، یعنی همه جا. سؤالات من این ها است:

من از نقد مارکسیسم تاریخی آغاز می کنم، تکرار می کنم مارکسیسم تاریخی. قصد من این نیست که مارکس شناس باشم و از هر بند و هر خط و هر پاراگراف نوشته های مارکس دفاع کنم یا از مارکس و یا از او و انگلس و لنین و مائو حل المسائل مشکلاتمان را انتظار داشته باشم، آنطور که برخی مؤمنین می کوشند با خواندن قرآن اسرار آینده را دریابند. خیر! من به حد کافی برای مارکس احترام قائل هستم و فکر می کنم او آنقدر بزرگ است که نیازی به چنین برخورد مذهبی ندارد.

مارکسیسم تاریخی البته با مارکس آغاز شد، اما اینکه مارکسیست ها، جنبش کارگری و جنبش بین المللی چگونه آراء مارکس را فهمیدند بحث دیگری است که اهمیت آن از خود آثار مارکس کمتر نیست. یکی از ضعف های مارکس و شاید مهمترین ضعف او این بود که وجه قطبی کننده سرمایه داری را که ذاتی آن است ندید و در نتیجه نسبت به نقش تاریخی سرمایه داری به طرز مفرطی خوش بین بود. البته می توان گفت که به خصوص در زمان او، این امر واضحی نبود. اما به هر حال، مارکس فکر می کرد که گسترش جهان سرمایه داری مترادف گسترش شیوه تولید سرمایه داری در مقیاس جهانی بوده و در نتیجه، سرمایه داری بازارها را در تمام ابعاد آن در خود ادغام می کند.

* یعنی در سه بُعدی که از آن ها نام بردید؟

سمیر امین: بله، و به خصوص بازار کار. به همین دلیل است که مارکس می گوید پرولتاریا میهن ندارد؛ که می گوید سرمایه داری تمام تمایزات را از میان بر می دارد از جمله ملیت ها، مذاهب ... و از همه این ها جز اسمی باقی نمی ماند. سرمایه داری فقط يك قاعده می شناسد و آن قاعده بازار، پول و روابط تولیدی ست. مارکس بورژوازی را خیلی انقلابی تر از آنچه از آب در آمد، یعنی خود را تاریخاً نشان داد، تصور می کرد. مارکس می پنداشت که سرمایه داری تا به اینجا پیش می رود. من می گویم که در بحثی جدلی (پلمیک) می توان در برابر نئولیبرال ها به مجادله برخاست که شما مشتی دروغگو هستید. خود را آزادیخواه می دانید و از جهانی شدن حرف می زنید، از گشایش تجارت آزاد و گشایش حرکت سرمایه ها سخن می گوئید؛ اما نوبت به حرکت انسان ها که می رسد سکوت می کنید و آن را نمی پذیرید و استدلال خود را زیر پا می گذارید. اگر به راستی منطق خود را قبول داشتید، آنطور که مارکس چنین تصویری از شما داشت، جرأت می کردید و تا اینجا پیش می رفتید. اما جرأت نخواهید کرد، هرگز جرأت نکرده اید و نمی کنید و حد اقل در آینده قابل پیش بینی هم جرأت نخواهید کرد که چنین کنید.

پس مارکس به این نقش انقلابی بورژوازی پریها داده بود و فکر می کنم تصور مارکس این بود که بورژوازی تا حدی در این کار موفق خواهد شد. البته مارکس مثل هر شخصیت برجسته ای با رعایت تفاوت های ظریف معنائی قلم بر کاغذ می گذاشت، اما فکر می کنم معتقد بود که بورژوازی شرایط چنین همگونی و انسجامی را به نوعی ایجاد خواهد کرد و از همینجا ست که می بینیم مثلاً از برخی موارد استعماری، بیجا تمجید می کند منظور او در واقع این است که درست است که استعمار بسیار خشن و وحشی ست، اما امکان چنین تکاملی را می دهد و از اینجا ست که حرکت سرمایه داری جهانی را به سوسیالیسم جهانی محقق می سازد؛ اما چگونه؟ در اینجا بحثی درگیر شد بر سر آنکه این امر از طریق اصلاحات حاصل می گردد یا از طریق انقلاب؟ این بحث اولین رفرمیسم است، یعنی برنشتاین و شرکاء، بحثی که بعد با لنین درگرفت. این برداشت که می توان آن را امپریالیستی یا اروپا-محور نامید به استعمار به دیده مثبت می نگریست و نوعی همگونی در دورنما داشت و معتقد به حرکت تدریجی به سمت سوسیالیسم

جهانی بود. یکی از اشکال افراطی همین بینش بود که خودِ انحصارات را به نحوی آغاز سوسیالیسم تلقی می کرد، چرا که گویا کافی بود آن ها ملی شوند تا به سوسیالیسم برسیم. انحصارات به مالکیت تمرکز می بخشید، همه سرمایه داران متوسط زائد را از میان بر می دارد و مالکیت را به پدیده ای انتزاعی که در دست گروه های بزرگ است تبدیل می کند: کافی ست که از آن ها سلب مالکیت شود، همان «سلب مالکیت از سلب مالکیت کنندگان» تا به سوسیالیسم برسیم.

بسیار خوب، اما بینش دیگر که لنین حامل آن بود می گفت خیر! این رشد رشدی نابرابر است. اما لنین تا به انتها نمی رود. به نظر او این رشد از ابتدا نابرابر نبوده است، بلکه بعداً نابرابر شده است، یعنی از ۱۸۸۰، با ظهور پدیده جدید امپریالیسم. و چون این رشد نابرابر است حلقه های ضعیفی ایجاد می کند یعنی کشورهایی که در نوعی بن بست به سر می برند مثل روسیه؛ مضافاً بر آنکه این کشورها با امپریالیست هایی طرف هستند که جنبه ملی داشته مثل انگلستان، فرانسه، آلمان و غیره که در تعارض خشن با یکدیگر قرار دارند، تعارضی که به جنگ منجر می گردد. بنا بر این طرح و پروژه انقلاب از حلقه ضعیف آغاز می گردد، اما به سرعت شیوع یافته و انقلاب جهانی در دستور روز قرار می گیرد. فکر می کنم درک لنین چنین چیزی بود و انتقادی هم نمی تواند متوجه او باشد. او در ۱۹۲۴ درگذشت و نمی توان گفت که اگر مثلاً تا ۱۹۵۰ زنده بود کماکان همان نظر را می داشت. متأسفانه تا ۱۹۵۰ زنده نماند و نظرش تا همین حدی که می شناسیم باقی ماند.

انتقاد من به تروتسکیسم این است که به این نظر لنینیستی که تروتسکی هم البته در آن شریک است و نظر مشترک بلشویسم آن دوره محسوب می شود، کماکان دلبسته مانده و آن را همچون نوعی آیه آسمانی لایتغیر تصور می کند، یعنی اینکه باید دست به انقلاب جهانی زد.

باری، انقلاب هایی در کشورهای پیرامونی رخ داد. نخستین این انقلاب ها [اکتبر] بدین امید بود که به سرعت انقلاب های دیگر اروپایی در پی آن صورت گیرد. اما انقلاب چین، همانطور که در متنی نوشته ام، در انتظار کسی ننشست و چنین توهماتی به خود راه نداد. انقلاب چین منتظر ننشست که پرولتاریای آمریکا یا ژاپن به کمک او بشتابند؛ انقلاب های آزادی بخش ملی هم، در کشورهای ما،

اگر بتوان گفت [از نظر چشم امید نداشتن به دیگران] از آن هم فراتر رفتند، چون بنا بر تعریف ملی گرا بودند. برای آن ها اصلاً این سؤال مطرح نشد که آیا طبقه کارگر کشورهای غربی به نفع آن ها در تاریخ نقشی ایفا خواهد کرد یا نه! بنا بر این، ما عملاً با طرح دیگری رو به رو شدیم. این انقلاب ها چه رادیکال مثل انقلاب روسیه یا چین، چه کمتر رادیکال یا اصلاً غیر رادیکال مثل کشورهای جهان سوم ما، در مقابل يك مسأله واقعی قرار گرفتند و آن مسأله اقتصاد و نیازهای جامعه ای توسعه نیافته و به زیان ساده عقب مانده و عقب افتاده بود. این حقیقتی انکار ناپذیر است. وظیفه آن ها این بود که در عین تلاش برای آنکه احیاناً چیز دیگری، مثلاً سوسیالیسم، بسازند، عقب ماندگی خود را جبران کنند، نیروهای مولده را رشد دهند و غیره. به این ترتیب و بر این اساس بود که تئوری ساختمان سوسیالیسم در يك کشور جا افتاد. یعنی افتخار ساختمان سوسیالیسم نصیب يك کشور هم می توانست بشود. مردم این کشورها گفتند: «ما منتظر انقلاب جهانی نمی نشینیم و خود دست به کار ساختمان سوسیالیسم می شویم».

آنچه برای من تعجب آور است جذابیت و موفقیتی ست که این تئوری در ابتدای امر کسب نمود. باید فهمید که این يك تز احمقانه استالین نبود، بلکه نظر همه بود. چه کمونیست ها، چه سوسیالیست ها و چه مائوئیست ها و چه هواداران انقلاب رهایی بخش ملی. همگی توافق داشتند که می توان در جهت ساختمان سوسیالیسم پیش رفت؛ حال يك کشور یا چند کشور، به تنهایی یا احیاناً با کمک متقابل یکدیگر، کمتر یا بیشتر بنا به درجه قوت و ضعفشان... آنچه مهم است این است که می توان در این جهت پیش رفت.

اما وقایع بر واقع گرایی این تئوری مهر ابطال زد.. چیزی که با گذشت زمان شاهدش بودیم این بود که آنچه آن ها تدریجاً ساختند سرمایه داری بود. بدین معنا که وظیفه جبران عقب ماندگی ابعاد دیگر پروژه را که احیاناً وجود داشت یعنی ساختمان جامعه ای دیگر، جامعه بدون طبقه و غیره محو کرد. این امر منجر به نوعی سوسیالیسم شد که بر آن نام «سرمایه داری بدون سرمایه داران» گذاشته ام؛ جامعه ای که تقریباً به صورتی طبیعی به «سرمایه داری با سرمایه داران» منتهی گشت. انقلاب اکتبر نه سوسیالیسم بلکه يك سرمایه داری را ساخت. همینطور انقلاب چین که در ساختمان سرمایه داری موفق شد و نه در ساختمان

سوسیالیسم. اگر چین در لحظه کنونی قدم های بلندی [در راه صنعتی شدن] بر می دارد و آهنگ رشدی تقریباً دوبرابر هند دارد، از آنجا ست که انقلاب چین به وقوع پیوست و در انقلاب آزادی بخش ملی هند نه شاهد رادیکالیسم و نه وسعت انقلاب چین بودیم. پس می بینیم که این انقلاب ها بیانگر لحظه خاصی هستند. آن ها به مصاف حقیقی چیزی رفتند که در مقابل این جوامع تاریخی قرار داشت، یعنی همان جبران عقب ماندگی. هرچند این درست است که در اشکالی به این امر پرداختند که بسیاری از جنبه های قطعی و تعیین کننده سرمایه داری را بازتولید کرد، چه در عرصه سازماندهی کار، چه در زمینه از خود بیگانگی کالایی، حتی زمانی که به اصطلاح صحبت از نفی بازار بود و غیره؛ چنانکه بسیاری از خصلت های اساسی سرمایه داری نیز بازتولید شد.

*** در این ردیف، آیا می توان بحث خنثی نبودن تکنیک را هم ذکر کرد؟**

سمیرامین: بله این عوامل را هم می توان ذکر کرد. باری با نوعی کسب آگاهی نسبت به این امر [بازتولید سرمایه داری]، تلاش هایی شد برای حرکت کردن در جهت عکس این مسیر، و من از این بابت، مائوئیسم را بسیار تحسین می کنم، همانطور که مارکس را تحسین می کنم. تلاش هایی شد، مثلاً زمانی که مائو انقلاب فرهنگی را در چین به راه انداخت. منظور او این بود که «آنچه شوروی در حال ساختن آن است یا فکر می کند که می سازد سوسیالیسم نیست، سرمایه داری ست، هم اکنون نیز سرمایه داری ست. آنچه من و شما، کمونیست های چین، در حال ساختن آن هستیم و آن را سوسیالیسم می نامیم در واقع سرمایه داری ست. خواهید دید که سرمایه داری ست. پس باید اهداف کیفی را در سرلوحه کارمان قرار دهیم». البته برای این کار شاید شعار مناسبی را انتخاب نکرد. منظورم شعار: «آنچه باید رهبری را در دست داشته باشد سیاست است، نه اقتصاد»، سیاست و سپس انقلاب. تصادفی نیست که انقلاب هم فرهنگی ست. منظور او (بدون آنکه خیلی ساده کرده باشم چون ممکن است اینطور تلقی شود) متحول کردن بشر است و بنای سوسیالیسم در يك کشور از طریق این تحول. من این تلاش مائو را [در زمینه انقلاب فرهنگی] چنین می فهمم، اما از این فرایند چه درسی می توان گرفت؟

اولاً نمی توان در انتظار این نشست که سرمایه داری جهان را یکدست و همگون سازد تا بعد انقلاب سوسیالیستی یا تکامل در جهت سوسیالیسم در مقیاسی جهانی حاصل شود. سرمایه داری احتمالاً هرگز جهان را یکدست نخواهد کرد.

ثانیاً نمی توان امیدوار بود که با عزیمت از بخشی از مناطق آزاد شده کشورهای عقب مانده، هم عقب ماندگی را جبران کرد و هم در عین حال چیز دیگری را ساخت که سوسیالیسم باشد.

ثالثاً و در اینجا ست که غرب وارد صحنه می شود. ما نمی توانیم و نباید تصور کنیم که در غرب هیچ خبری نیست. به هیچ وجه. مخالفت با از خود بیگانگی کالایی که یکی از ابعاد اساسی، یا اصلاً اساسی ترین بُعد سرمایه داری ست، در غرب بسیار قوی تر است تا مثلاً در روسیه یا در ایران یا مصر؛ و بسیار قوی تر است از چین، خیلی قوی تر. در کشورهای عقب مانده هنوز این نیاز [به مصرف] وجود دارد. آن ها می گویند: «کاش ما هم مثل آن ها به کالاها دسترسی داشتیم». اما در غرب، از جنبش ۱۹۶۸ به بعد، چنین نیست. نباید شورش ۶۸ را دست کم گرفت. این شورش هرچند به جوانان، محافظ دانشجویی و روشنفکری محدود بود، اما تأثیر آن امروز نیز در کل جامعه مشهود است و در جوامع غربی دائمی ست و اشکال گوناگونی به خود می گیرد: آنجا که مضمونش مثلاً نپذیرفتن اشکال کار از خود بیگانه و غیر مشروع دانستن آن است؛ یا در عرصه های دیگر که پیشرفت هایی داشته مانند دفاع از حیثیت و حقوق زنان (فمینیسم) و دفاع از محیط زیست (اکولوژی)، حتی اگر تنها بخش هایی از اهدافشان در این موارد تحقق یافته باشد. بنا بر این می بینیم که نظام حاکم از جبهه های گوناگون زیر ضربه قرار می گیرد. اما سؤال من این است که آیا ممکن است و می توان نوعی همگرایی میان این حملات تصور کرد؟ و در نتیجه، آیا می توان منطق حاکم بر نظام سرمایه داری را در مقیاس جهانی با حرکت از نقاط مختلف زیر سؤال برد؟ یعنی هم منطق بازار، هم بازار ناقص و مثله شده یعنی بازار قطبی کننده را؟

واضح است که گذار به سوسیالیسم را به این شکل دیدن کاملاً از سنت سوسیالیسم تاریخی متمایز است، چه سنت انترناسیونال دوم یا سوم، چه ماؤئیسم و چه جنبش های رهایی بخش ملی که شکل خفیف تر آن است. این درک

دیدن گذار است به نحوه ای دیگر.

چرا نشود گذار از سرمایه داری جهانی و قطبی کننده به سوسیالیسم و کمونیسم جهانی را گذاری درازمدت و طولانی تصور کرد، مثل گذار مرکانتالیستی یعنی گذار فنوئالیسم به سرمایه داری که سه قرن به درازا کشید؟ اما در مرکانتالیسم چه چیز را شاهد بودیم؟ اینکه منطق هایی در کار بودند که در تقابل با یکدیگر قرار داشتند: چه در سطح اقتصاد، یعنی منطق اربابی در مقابل منطق بورژوازی؛ چه در سطح فرهنگی یعنی مذهب در مقابل رفرم مذهبی، لائیسیت، روشنگری، خرد و غیره. این ها بودند منطق هایی که با یکدیگر در تقابل بودند. خوب، چرا گذار به سوسیالیسم را گذاری درازمدت در نظر نگیریم که در طی آن منطق هایی که با یکدیگر درگیرند عمل می کنند، یعنی منطق های بازتولید مناسبات تولیدی سرمایه داری (یعنی همان هایی که در جلو صحنه قرار داده می شوند به طوری که گویی جایگاهی انحصاری داشته و حاکم هستند و همه چیز باید از آن ها فرمان برد) در تضاد با منطق های ضد سیستمی، غیر سرمایه داری و ضد سرمایه داری که در بخش هایی وجود دارند. چرا فکر نکنیم که وجود این منطق های درگیر با یکدیگر خصلت اساسی گذاری درازمدت است؟

ممکن است به این نظر دو پاسخ داده شود: اول اینکه سرمایه داری ثابت کرده است که قدرت انعطاف غیر قابل تصویری دارد، خود را با خیلی چیزها وفق می دهد و اگر به زبان رایج بگوییم، آن ها را از آن خود می کند. در نتیجه شما می توانید منطق هایی داشته باشید که فقط ظاهراً ضد سرمایه داری باشند، مثل منطق فمینیسم، اکولوژی، آزادی ملی، استقلال ملی، حتی مالکیت عمومی، بیمه های اجتماعی. سرمایه داری ثابت کرده است که می تواند این منطق ها را جذب کرده و خیلی خوب به کار خود ادامه دهد. پس، چرا تا ابد این وضع ادامه نیابد؟ بله، این تز بسیار جذابی ست. تزی که می گوید سرمایه داری ابدی ست، دقیقاً به این دلیل که توانایی جذب کردن منطق های گوناگون حتی منطق های ضد خود را دارا ست. اما من معتقدم چنین نیست. اگر در واقع، به سه تضاد اساسی سرمایه داری توجه کنیم یعنی از خود بیگانگی کالایی، قطبی کردن و نابودی منابع و پایه های طبیعی، خواهیم دید که این سه تضاد در گذشته و حال سیری فزاینده داشته و در آینده نیز خواهند داشت.

از خود بیگانگی کالایی، کالایی شدن در کشورهای خودمان، یعنی کشورهای توسعه نیافته، بخش های هرچه بیشتری از زندگی اجتماعی را فرا می گیرد. قطبی شدن ادامه دارد. هرچند تلاش هایی صورت گرفته که مدتی آن را کاهش داده، اما این تلاش ها هم تحت سلطهء مناسبات حاکم قرار گرفته جذب و نابود گردیده یا به جای خود نشانده شده اند. منطق نابودی منابع و شالوده های طبیعی نیز همچنان ادامه دارد. این منطق نتیجهء آن است که خرد سرمایه داری خردی ست که در کوتاه مدت عمل می کند، یعنی خرد مالی، خرد محاسباتی که از چند دهم ثانیه در احتکار مالی و بورس آغاز می شود و به ۵، ۱۰، یا ۱۵ سال یعنی افق حد اکثر سرمایه گذاری های گروه های بزرگ صنعتی ختم می گردد. این زمانی ست بسیار کوتاه، و طبیعی ست که چنین منطقی همیشه نابود کنندهء منابع و شالوده های طبیعی باشد. اما امروز این منطق به طرز بسیار خطرناکی نابود کننده گشته و دنیا را جدأ تهدید می کند. پس، این سه تضاد به طرز فزاینده ای تشدید می شوند.

از امروز نمی توان گفت که لحظهء گسست در کجای این گذار دراز مدت قرار دارد، جز با توسل به فالگیری و کف بینی! این لحظهء گسست، همانطور که همیشه در تاریخ پیش می آید، فقط به صورتی مابعدی (a posteriori) قابل شناسایی ست و آن لحظه ای خواهد بود که در آن تمایلات سمت و سوی خود را عوض کنند، یعنی لحظه ای که در آن تمایل به ابداع اشکالی از کار که نافی از خود بیگانگی باشند، تمایل به کاهش روند نابودی منابع و پایه های طبیعی و تمایل به کاهش قطب بندی نقش مسلط یابند، در چنین زمانی ست که می توان گفت وارد سوسیالیسم شده ایم. اما با همین مختصر توضیحات، می توان دید که در تعریف چنین طرحی، مسأله این نیست که چه کسی قدرت سیاسی را در اختیار دارد، یا کدام قاعدهء تکنیک اقتصادی مدیریت به کار گرفته می شود. ما با طرح تمدنی نوین رو به رو خواهیم بود: طرحی فرهنگی. و به این مفهوم است که معتقدم در کمونیسم، یعنی جامعهء آتی، فرهنگ در ستاد رهبری قرار خواهد داشت. منظوم فرهنگ به مثابهء ویژگی ها یا تفاوت های فرهنگی که از گذشته به ارث رسیده، نیست. واضح است که بشر تاریخی دارد و این تاریخ ویژگی هایی را شکل بخشیده است، مثل تفاوت های فرهنگی که همیشه هستند و در شکل مجموعه ای

از تمایزات ظاهر می شوند، تمایزاتی نه فقط مذهبی، بلکه همچنین ملی. ما یک فرهنگ فرانسوی داریم، زیرا زبانی فرانسوی داریم، فرهنگ آلمانی به یمن زبان آلمانی موجودیت دارد، ملت ها هستند و اقوام، حالا هر نامی بر آن ها بگذاریم، این ها تفاوت هایی هستند که از گذشته به ما به ارث رسیده اند.

منظور من در اینجا تفاوت هایی است از نوعی دیگر، یعنی کثرت گرایی، تعدد در ساختمان آینده این فرهنگ آتی. این امری است کاملاً جدا و نسخه حاضر و آماده ای برای آن در جایی یافت نمی شود، نه در اسلام، نه در مسیحیت، نه در سرمایه داری، نه در روشنگری، نه در نبوغ فرانسوی یا آلمانی؛ برعکس، این کثرت و تعدد را باید در آینده بیابیم و نه در گذشته، با تمام احترامی که می توان برای تنوع فرهنگی موروثی گذشته قائل بود. مسلماً مسأله این نیست که با دست زدن به روش های پلیسی یا ارباب چیزی را نفی و نابود کرد، اما باید فهمید که این تمایزات گذشته نیستند که آینده را خواهند ساخت. آینده باید بر اساس نوع دیگری از کثرت ساخته شود و این چیزی نیست مگر یک طرح و پروژه فرهنگی. از این زاویه است که فکر کردم باید دوباره به مسأله ساختمان سوسیالیسم برگردیم. به مرور زمان [درك سنتی از ساختمان سوسیالیسم] تقریباً به نظرم توهین آمیز می رسد و برای این مدعا دو مثال می زنم:

۱۹۳۰: کلکتیویزاسیون در اتحاد شوروی آغاز می گردد و در ۱۹۳۶ ماجرا پایان یافته تلقی شده، قانون اساسی جدیدی که به اصطلاح دموکراتیک ترین قانون اساسی دنیا است (چه مزاحی!) تدوین و تصویب می گردد و استالین اعلام می کند که سوسیالیسم ساخته شد، یعنی جمعاً ۶ سال برای ساختمان تمدنی نوین!

۱۹۵۲: آغاز اصلاحات ارضی و کلکتیویزاسیون در چین و در ۱۹۵۷ تمام! یک گام بزرگ به پیش و مائو و کمونیست های چین اعلام می کنند که سوسیالیسم ساخته شد، یعنی در عرض ۵ سال!

خوب، من می پرسم چه جای تعجبی است که جوامع روسیه و چین بهترین نمونه یک فرهنگ جذاب و نوین نباشند (بگذاریم که قرار بود فرهنگ آن ها به خاطر سوسیالیسم بی نهایت جذاب باشد)؟! اما این امر غیر مترقبه ای نیست! مگر می

توان سوسیالیسم را این چنین برپا کرد؟

برعکس، من معتقدم که گذار طولانی مدت و دراز خواهد بود، با درگیری و کشمکش درونی؛ و همین کشمکش درونی ست که در رشد خود زاینده خیلی چیزهاست. آنچه در ابتدای امر مطرح است ابداع گونه ای از رشد نیروهای مولده است که متمایز از نوع رشد قبلی باشد، که منابع و پایه های طبیعی را نابود نسازد، که گونه ای از کار را تولید کند که از خود بیگانگی از آن زدوده شده باشد. فکر می کنم که امروزه عناصری از این امر موجود است. سپس یافتن اشکالی از مدیریت جهانی این نظام مطرح است، مدیریتی که قطبی شدن را کاهش دهد و فضائی واقعی ایجاد کند که عقب ماندگی به این مفهوم جبران گردد و البته ابداع اشکالی از مدیریت سیاسی، از جمله در عرصه قدرت لازم است، خصوصاً اینکه قدرت در این گذار دراز مدت به سرعت و خود به خود محو نخواهد شد.

من در برخورد به این فرایند و به این ابداع های ضروری برای آینده است که کثرتگرا هستم، یعنی معتقدم که این فرایند می تواند از جویبارهایی تغذیه شود که سرچشمه هایش بسیار دور بوده و بسیار متنوع باشند. من فکر نمی کنم (البته در اینجا باید در انتخاب کلمات وسواس به خرج دهم، چرا که نمی خواهم انواع بنیادگرایان مذهبی را تقویت کنم) که حتی اعتقاد مذهبی الزاماً مانعی در این جهت باشد یا دستاوردی در این کثرتگرایی به همراه نداشته باشد. منظورم صرف اعتقاد مذهبی ست نه بنیادگرایی یعنی جایی که مذهب را نهادی می کنند و آن را پاسخگوی همه مسائل می پندارند.

پس جویبارهای گوناگون با مبداهای متنوع باید این کثرتگرایی را تغذیه کنند، روشنگری، مفهوم خرد، ماتریالیسم تاریخی باز تأکید می کنم که این کثرتگرایی نه از آنگونه ای ست که به استحکام بخشیدن به تمایزهای موروث تاریخی منجر گردد، بلکه برعکس، نوعی کثرتگرایی ست مبتنی بر ابداع جدید آن چیزی که کاستوریادیس (۷) آن را عرصه تخیل اجتماعی می نامد.

فکر می کنم زمان آن رسیده است که کل چپ در مقیاس جهانی و تمام کسان، از زن و مرد، که قربانیان این سرمایه داری واقعاً موجود هستند، کسانی که فکر می کنند بازار هیچ معجزه ای با خود ندارد و هرگز نداشته است و نمی تواند از خودبیگانگی، قطبی شدن و نابودی منابع و پایه های طبیعی را کاهش

دهد، بلکه آن را تشدید می کند، به این بحث بپردازند که چگونه باید از این وضعیت در مقیاس جهانی خارج شد. این مهم مسلماً با یک ورد جادویی، به روال تروتسکیستی، که «زنده باد انقلاب جهانی!» تحقق نمی یابد. این گذاری ست دراز مدت و پرکشش و در نتیجه باید حوزه های درگیری را شناسایی کرده و بر بستر آن از نیروهایی حمایت نمود که می خواهند منطق های حاکم را خم کرده مسیر دیگری بر آن تحمیل کنند.

*** بسیار خوب، اگر بحث شما را درست فهمیده باشم، در این گذارِ درازمدت ممکن است شاهد خیلی چیزها باشیم حتی اشکال و شیوه های تولیدی دیگر. اگر مثلاً به اهمیت عناصری مانند آموزش، روشنفکران و نقش فزاینده فرهنگ توجه کنیم، آیا نمی توان تئوری های مربوط به شیوه تولید روشنفکری یا شیوه تولید کادرها و ... و چیزهایی از این دست را ممکن شمرد؟**

سمیر امین: برای من همه این مباحث باز تلقی می شوند؛ اما فکر می کنم باید از استفاده های خیلی سهل از مفاهیمی مثل شیوه تولید اجتناب ورزید، چرا که این ها مسائل بسیار پیچیده ای هستند. سعی نکنیم، نه من، نه شما، نه دیگران که به آن سوالات پاسخ ها یا نسخه های فوری بدهیم. من از این می ترسم که سخن گفتن از شیوه تولید فلان و بهمان، صرفاً ترفندهایی باشد برای طفره رفتن از مشکلات، از طریق توضیحات شتابزده. اما به هر حال، بحث باز است و این ها پرسش هایی واقعی هستند.

تئوری قطع ارتباط

*** سؤال دیگر مربوط می شود به پیاده کردن و تعریف عملی یک سیاست مبنی بر قطع ارتباط (déconnexion).**

سمیر امین: در کتاب «مسیر فکری» تلاش کرده ام تا حدودی سیر تأملاتم را در باره آنچه قطع ارتباط نامیده ام بیان کنم. اولاً من این اصطلاح را ابداع نکرده ام. ثانیاً در بیان اندیشه های اجتماعی همیشه از واژه ها و مفاهیم زبان جاری سود می جویم و این هم نقطه ضعف و هم نقطه قوتی ست. اصطلاح قطع ارتباط هم از همینجا به وام گرفته شده است. فیزیکدان ها غالباً واژه یا فرمولی ریاضی

ابداع می کنند یا اگر اتفاقاً از واژه ای مربوط به زبان جاری سود جویند (مثلاً از واژه مکانیک)، به آن معنای بسیار دقیقی می دهند؛ اما در اندیشه اجتماعی، واژه و مفهومی که از زبان جاری به عاریت می گیریم ممکن است مبهم و دوپهلوی باقی بماند و حتی موجب بحث های کاذب شود. فکر می کنم اصطلاح قطع ارتباط از این نوع است و شاید اصطلاح مناسبی نباشد؛ زیرا در یک برخورد شتابزده ممکن است انزوا (autarcie) (۸) برداشت شود و در مواردی نیز چنین شده است، یعنی نوعی استراتژی را القاء کند که می گوید این نظام جهانی، این دنیا مناسب من نیست، پس من ارتباط خود را با آن قطع می کنم، از آن خارج می شوم، و اگر ممکن باشد به کره مریخ مهاجرت می کنم، یا می روم و در جایی به عزت می نشینم. این می شود در لاک خود فرو رفتن و انزوای اقتصادی یا فرهنگی، یا سیاسی، حال هر اسمی بر آن بگذاریم. اصطلاح قطع ارتباط ممکن است چنین چیزی را القا کند. من اصلاً قصد نداشتم چنین محتوایی به آن بدهم. به هر حال، من تعریف نسبتاً بلندی از آن ارائه داده ام، که مضمونش این است: نظام قطبی کننده نظامی ست استوار بر [ضرورت] انطباق مدام و یکجانبه ای که بر کشورهای پیرامونی تحمیل می گردد. کشورهای پیرامونی خود را انطباق می دهند یا انطباق داده می شوند یا بهتر است بگوییم انطباق می یابند. آن ها بنا بر نیازهای بازتولید قطبی کننده منطبق می شوند. من این تعبیر «انطباق یکجانبه» را در سال ۱۹۵۷ مطرح کردم، یعنی خیلی قبل از آنکه بانک جهانی از انطباق ساختاری سخن بگوید، یعنی ۳۵ سال قبل از آن.

اما ما به مفهوم دیگری از انطباق نیاز داریم و قطع ارتباط چنین مفهومی ست، یعنی شکلی که در آن انواع مناسبات بیرونی ما — از اقتصادی گرفته تا سیاسی و فرهنگی و تکنولوژیک و نظامی و غیره، که یک کل واحد را می سازند — از اولویت منطق درونی ما تبعیت کند. حال چه این تحول به جبران عقب ماندگی بسنده کند و چه علاوه بر آن، آغاز حرکت به سوی شیوه های سازماندهی نوین و متفاوت باشد، به هر حال، این تبعیت رابطه خارجی از منطق درونی را من قطع ارتباط نامیده ام، یعنی دیگران را مجبور به انطباق کنیم، قدرتمندان را وادار کنیم خود را با ما انطباق دهند. به این مفهوم، قطع ارتباط همیشه مفهومی پراگماتیک و نسبی ست و بستگی به توازن قوا دارد. حال چند مثال می زنم:

در يك سياست مبنی بر قطع ارتباط ممکن است يك بُعد نظامی وجود داشته باشد. این حالتِ شوروی بود که تا زمانی که وجود داشت در زمینه تکنولوژی نظامی، با ابرقدرت نظامی دیگر در رقابت بسر می برد و در ظرفیت خود برای رقابت دچار محدودیت هایی بود. به این مفهوم شوروی به نوعی سیاست قطع ارتباط در زمینه نظامی دست می زد. می توان به مثال های فرهنگی قطع ارتباط توجه کرد. مثلاً به اصطلاح شیوه های سازماندهی نوین، ایدئولوژی جدید، زبان های جدید و غیره. ممکن است قطع ارتباط ابعاد اقتصادی داشته باشد، یعنی ساختمان اقتصادهای مدرن، صنعتی شده و خود محور، و این بود پروژه سوسیالیسم تاریخی و رهایی ملی، اقتصادهایی که انزواطلب نیستند. حتی به يك معنی، پروژه ای مثل پروژه شاه در ایران، رو به مدرنیته بود، یعنی مثلاً ساختن ایران به مثابه قدرتی سرمایه داری، اما خودمحور و مدرنیته شده توسط صنعتی کردن. پس حتی شاید بتوان گفت که به مفهومی در طرح قطع ارتباط بگنجد. البته آن ها هرگز به چنین مفهومی معترف نبودند و خود او هم چنین چیزی نگفت، چرا که این تعبیر متعلق به چپ بود و به زبان او نمی آمد. همه این ها فقط برای آن است که بگویم ممکن است قطع ارتباط را به مثابه طیف وسیعی از سیاست ها دید که از ساختمان سرمایه داری خودمحور، در عین ارتباط چند جانبه، شروع می گردد و در بهترین حالت است که با سوسیالیسم عجین می شود. مسأله این است که دیگران وادار به انطباق شوند. منظور از قطع ارتباط چنین چیزی ست.

لحظه تاریخی فعلی لحظه تهاجم علیه [سیاست] قطع ارتباط است. هدف منحل کردن تجربیات قطع ارتباط در زمان گذشته و تحمیل منطق های یکجانبه جهانی شدن لیبرالی ست. به نظر من نباید از شرایط فعلی به این نتیجه رسید که قطع ارتباط از دستور روز خارج شده است. یقیناً قطع ارتباط دوباره مطرح خواهد شد، اما در شکلی نوین. پس زمانی که از قطع ارتباط بدین مفهوم سخن می گویم آن را مختص کشورهای سوسیالیستی یا حتی جهان سوم نمی دانم.

*** البته که نه، چون شما حتی از سیاست جامعه اقتصادی اروپا (CEE) در**

زمینه کشاورزی به مثابه سیاستی مبنی بر قطع ارتباط نام می برید.

سمیرامین: بله. دقیقاً. من جامعه اقتصادی اروپا را در زمینه سیاست

کشاورزی مثال زده ام، یا مثلاً آنچه سیاست دولت رفاه بود یعنی دولت های ملی با سیاست های ملی، انگلستان، فرانسه، آلمان ...

*** اما مسأله ای که مطرح می شود این است که چگونه می شود سیاستی مبنی بر قطع ارتباط، به هر شکل که باشد، اتخاذ نمود و آن را پیاده کرد، بدون آنکه چنین سیاستی در عین حال، «طبقه جدید» و مسائل آن را ایجاد کند؟ چگونه می توان سیاستی را تصور کرد که در جهت قطع ارتباط رود بدون آنکه حاملین آن خود عملاً به يك طبقه جدید استثمارگر تبدیل شوند؟**

سمیرامین: یقیناً من برای این مسأله نسخه ای در دست ندارم و فکر می کنم که اصلاً خطرناک است که به دنبال نسخه ای باشیم. باید بفهمیم که آزادی مساوی ست با مخاطره؛ یعنی اگر در جهت آزادی مبارزه می کنیم در عین حال، در هر لحظه خطرهایی می کنیم و از آن جمله است خطری که به ظهور طبقه جدید مربوط می شود، خطری که دائمی ست. به اعتقاد من باید به خرد مبارزات اجتماعی اعتماد کرد.

فوروم جهان سوم

*** حال به فوروم (Forum du Tiers-Monde) بپردازیم: اگر اجازه بدهید من چند سؤال را یکجا مطرح کنم تا به آن ها یکجا پاسخ دهید. شما از ابتدای فعالیت تئوریک خود موضعی بسیار انتقادی در برخورد به سرمایه داری و جهانی شدن آن داشته اید و نیز در قبال کشورهای پیشرفته و برخوردشان با کشورهای تحت سلطه. اما به موازات این برخورد حاکی از مخالفت و مبارزه جویی در مواضع تئوریک، در برخورد عملی شما نوعی آمپیریسم و پراگماتیسم حس می شود. مثلاً به رغم نظرات انتقادی، شما شخصاً در برنامه های معطوف به توسعه شرکت می جوید. ما این امر را در مصر و نیز در دیگر کشورهای آفریقا و در چارچوب انستیتوی رشد اقتصادی و برنامه ریزی آفریقا (IDEP) شاهدیم. این انستیتور را سازمان ملل برپا کرده و شما از سال ۱۹۷۰ تا ۱۹۸۰ ریاست آن را برعهده داشته اید. سؤال اول این است که هدف شما از این برخورد دوگانه چه بوده است؟**

فوروم جهان سوم در سال ۷۳ در سانتیاگو (شیلی) در زمان سالوادور آلنده پایه

ریزی شد. در واقع، تحقیقات شما در چارچوب هرچه بیشتر با موانع اداری روبه روشد و شما فوروم را برای ادامه دادن به آن تحقیقات ایجاد کردید. دولت سوئد در زمان اولاف پاله نقش نسبتاً مهمی در این جهت ایفا کرد و موجب شد که فوروم از نظر مالی روی پای خود بایستد. سؤال دوم سؤالی عمومی ست مربوط به نقش و وظیفه فوروم جهان سوم و نوع سازماندهی آن.

سمیرامین: این معرفی از چگونگی ایجاد فوروم جهان سوم مجموعاً صحیح است هرچند در برخورد به نقش شخص من مبالغه آمیز به نظر می رسد. خوشبختانه من تنها نبودم و گرنه کار ما تداومی نمی یافت. البته من این کارها را کرده ام ولی من یکی بودم بین خیلی های دیگر که حول این مسائل در هر مرحله بحث می کردیم که چه باید کرد و چنین و چنان. فوروم نتیجه یک کار جمعی ست که من مسؤولیت اصلی هماهنگی آن را بر عهده داشته ام.

آنچه در ابتدای صحبت گفتم نظرات شخصی من است و نه نظرات فوروم، زیرا فوروم یک نظر ندارد، بلکه نظرات گوناگون در آن وجود دارد. هرکس نظر خود را دارا ست و گاهی جریانات مختلف همزیستی دارند و به بحث می پردازند. بله، اما مجموعاً آنچه گفتید صحیح است. این یک بخش مطلب. اما مطلب دیگر که شما هم بدان اشاره کردید و من در کتاب «مسیر فکری» ذکر کرده ام این است که من روحیه ای مبارزه جویانه دارم، یعنی هرگز خودم را مثل یک روشنفکر نمی بینم که در برج عاجی در پاریس یا جای دیگر در یک کتابخانه بنشیند و خود را با جنبش های خواستار تغییر در نیامیزد. به این مفهوم و چون شهروندی از جهان سوم هستم همواره فکر کرده ام که اگر نیرویی در جهت زیر سؤال بردن سرمایه داری و برخورد به داوهای بزرگی که با آن ها رو به رو هستیم برخیزد، وظیفه اخص من کمک رساندن به آن است به هر وسیله ممکن. بنا بر این، هرگز در برابر چنین وظیفه ای بهانه جویی نکرده ام. البته این امر تا بدانجا نمی رود که خود را در خدمت یک دولت قرار دهم، چرا که این کار با روحیاتم در تضاد است. اما اینکه با کسانی که در یک دولت یا قدرت کار می کنند همکاری کنم، چرا. البته گاهی به من خرده گرفته اند که بعدها فلان دولت چه عملکردی داشته است. می شود به چنین خرده گیری هایی پاسخ داد که من هر وقت عملکرد یک دولت قابل تأیید نبوده است بلافاصله از آن فاصله گرفته ام. به هر حال، این خرده گیری ها مهم نیست. تا

کنون این طور بوده است، بعد از این هم به همین روال ادامه می‌دهم یعنی منتظر نمی‌نشینم تا به حکم نمی‌دانم کدام معجزه، دولت عالی و بی‌نظیری پیدا شود و بعد بگویم خوب، حالا وارد عمل شوم! اگر مبارزه‌ای در جریان باشد که به نظرم برسد در جهت صحیحی پیش می‌رود — البته ممکن است اشتباه بکنم — دلیلی نمی‌بینم که از آن پشتیبانی نکنم.

پس فکر می‌کنم که باید این خطرات را پذیرفت. بدین شکل بود که ما فوروم جهان سوم را بنا کردیم و همانطور که نام آن گواهی می‌دهد یک فوروم، یعنی یک چهار راه است که هدف از آن دامن زدن به یک بحث جدی و غنی ست و زنده نگاه داشتن چنین بحثی. این بحث هم صرفاً تئوریک نیست، زیرا هدف فوروم این است که پلی باشد بین تئوری و جنبش، بین جنبش‌ها و تحلیل؛ بدون اینکه تحلیل را تقدیس کند و آن را در خطه‌های خدایان، یعنی کسانی که به تئوری‌های بزرگ می‌پردازند قرار دهد یا فکر کند جنبش چیز مبتذلی ست و از آن آدم‌های عادی. و نه اینکه از آن طرف بیفتد و بینشی ایدآل از جنبش داشته باشد، یعنی فکر کند که جنبش خود همه چیز می‌تواند بیافریند و تفکر و تأمل و تحلیل هیچ اهمیتی ندارد. هدف فوروم تلاش برای حفظ یک گفت‌وگوی مداوم، یک جریان دوجانبه و دائمی میان آندوست.

لازمه چنین امری این است که جنبش در تمام ابعاد آن در نظر گرفته شود. هرگاه جنبش با منطق نظام که منطق سرمایه‌داری واقعاً موجود است در کشمکش قرار گیرد، تحلیل باید به کمک بشتابد و جنبش را از افق‌های گوناگون تغذیه کند: ماتریالیسم تاریخی، تحلیل اقتصادی - سیاسی، تحلیل اقتصاد - جهان، جریان‌های ایدئولوژیک و فلسفی گوناگون ... بحث به روی همه این افق‌ها باز است و می‌توانند مطرح شوند. ممکن است جریان‌هایی از انترناسیونالیسم حرکت کنند یا از خرد یا از روشنگری، یا حتی برخی کسان، از اعتقادات مذهبی خود. این را اصلاً نباید کنار زد. مثلاً تصور کنید جریان‌های ابعاد فرهنگی، ملی یا مذهبی را با نظر تأیید بنگرد. هیچ ایرادی ندارد. فوروم یک فوروم، یک چهار راه است و بنا بر این، باید روشن باشد که همه نظر‌ها می‌توانند مطرح باشند. من در واقع، دو نقش ایفا می‌کنم: زمانی که متنی را می‌نویسم نظر خودم را می‌نویسم، اما زمانی که هماهنگی گروهی در چارچوب فوروم را بر عهده دارم صرفاً به این کار می‌پردازم

و نباید چیز دیگری تصور کرد. همهء اعضای فوروم نظر خود را دارند و شاگرد مدرسه نیستند که از کسی پیروی کنند.

بسیار خوب، پس در درجهء اول این يك فوروم است. ما عمداً از فورومی برای جهان سوم آغاز کردیم. این البته از نوعی حساسیت شدید ناسیونالیستی نبود که مثلاً فکر کنیم غرب دشمن است و اینکه همه شان پلید اند و چیزی ندارند که ما از آن ها بیاموزیم. اما فکر کردیم که اگر این بحث را در عرصهء جهانی آغاز کنیم، طبق معمول در حجم کمی تولیدات غرب — که همیشه هم از نظر کیفی چشمگیر نیست — غرق می شویم. زیر فشار مد روز و خیلی چیزهایی که از شمال می آید و بیان سلطهء آن است قرار می گیریم. پس ابتدا از خودمان آغاز کنیم، یعنی کسانی از جهان سوم. بعد، با توجه به داو هایی که جهانی شدن در برابرمان قرار می دهد، نفس این مطلب که پروژه های سوسیالیستی یا اصطلاحاً سوسیالیستی و پروژه های آزادی ملی آنطور که بودند همه نفس های آخر خود را می کشیدند، یا فرو می ریختند یا تحلیل می رفتند، و این که ما در دوره ای از جهانی شدن قرار داریم که ایدئولوژی لیبرال و نیروهای سرمایه یعنی شمال و همان مراکز تاریخی سه گانه مسلط هستند، به این نتیجه رسیدیم، یعنی نه فقط من بلکه همهء مسؤولین فعالیت های فوروم، متقاعد شدیم که کار کردن با دیگران، یعنی کسانی از شمال، شاید به زحمتش بیرزد و بدین ترتیب، فوروم جهانی بدیل ها ایجاد شد.

*** شما از مناطق جغرافیایی گوناگون صحبت کردید، جهان را به چند منطقهء جغرافیایی گوناگون تقسیم کرده اید؟ گویا در رابطه با ایران و ترکیه و جمهوری های آسیایی شوروی سابق طرحی داشته اید؟**

سمیر امین: خوب، به سازمان ویژهء فوروم جهان سوم بر می گردیم: در آغاز، فوروم حول سه منطقهء بزرگ، بنا به منطقی جغرافیایی سازماندهی شد، یعنی آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین. این امر از نظر دلایل عملی هم مطلوب بود. ما می توانستیم يك هماهنگ کنندهء کل داشته باشیم (که در اینجا به دلایل عملی این مسؤولیت به شخص من سپرده شد) و هماهنگ کنندگان منطقه ای. دلایل زبانی هم نقش خود را بازی می کردند چرا که ممکن است در ارتباطات، از زبان هایی استفاده شود که الزاماً یکی نبوده و منطقه به منطقه متفاوت باشند. بعدها این

بینش منطقه ای صیقل خورد، زیرا مثلاً ما آمریکای لاتین و کارائیب را یکی در نظر گرفته بودیم، حال آنکه در کارائیب زبان انگلیسی رواج دارد و در نتیجه به طور نسبی از آمریکای لاتین متمایز است... در آفریقا، نیمی از آن به لحاظ تعداد جمعیت به دنیای عرب تعلق دارد، یعنی آفریقای شمالی و نمی توان آن را از یک سوم دیگر جهان عرب (به لحاظ جمعیتی) یعنی از جهان عرب آسیای غربی تفکیک کرد. از طرف دیگر ابزار زبانی را نیز باید در نظر داشت. مثلاً در این مورد آخر، عربی زبان رایج همه کشورهای عرب است، یا عمدتاً انگلیسی و فرانسوی برای آفریقای سیاه. بعد به آسیا می رسیم که قاره ای ست عظیم: آسیا به وضوح و تقریباً به صورتی خود به خودی به سه منطقه بزرگ، خیلی بزرگ تقسیم شد: ۱- شبه قاره هند، ۲- آسیای شرقی، ۳- آسیای جنوب شرقی.

۱- شبه قاره هند عملاً همان هند است، زیرا ما بقی بجز پاکستان — که بعداً جداگانه بدان خواهم پرداخت — به نسبت هند کشورهای نسبتاً کوچک محسوب می شوند، یعنی مشخصاً بنگلادش، سریلانکا و نپال. هرچند بنگلادش ۱۰۰ میلیون نفر جمعیت دارد. از طرف دیگر در شبه قاره هند ما یک زبان کار مشترک داشتیم که انگلیسی بود و با فرهنگی نسبتاً مشترک یعنی هندویی رو به رو هستیم. بماند که بنگلادش مسلمان است و در سریلانکا و نپال بودایی ها هم هستند، اما کلاً فرهنگ حاکم در منطقه هندویی ست. به این دلایل، هند یکی از مناطق سه گانه ما را تشکیل داد.

۲- آسیای شرقی، یعنی آسیای کنفوسیوسی: منظور بخشی ست از آسیا با سنت چینی، آسیای غیر ژاپنی یعنی چین، تایوان، دو کره، ویتنام و ...
۳- آسیای جنوب شرقی که از نظر جمعیت بسیار وسیع است و متنوع، و شامل تایلند، مالزی، اندونزی، فیلیپین و برمه می شود که خیلی از یکدیگر متمایز اند به اضافه کشورهای کوچکتری مثل کامبوج، لائوس و غیره.

ما چنین تقسیم سه گانه ای را تصور کرده بودیم و در جریان کار، در شبکه های ارتباطی فوروم نیز چنین دیدی تدریجاً جا افتاد. اما یک منطقه آسیا هاشور خورده باقی ماند، یعنی آسیای مرکزی و غربی. چرا؟ به دلایل گوناگون که هیچ جنبه فلسفی ندارد! اولاً ترکیه کماکان و همواره خود را اروپایی می داند. نمی دانم به چه جهت، اما به هر حال این طور است. به رغم آنکه در جایگاه کشور

پیرامونی قرار دارد، از زمان آتاتورك و شاید حتی از قبل یعنی از زمان عثمانی، این بینش حاکم است. البته هم در فوروم جهان سوم و هم در فوروم بدیل جهانی، روشنفکران ترك حضور دارند و هستهء فعالی که از کیفیت خوبی برخوردار است تشکیل می دهند. اخیراً در آنکارا فورومی در بارهء ترکیهء خاور میانه برگزار کردند...

بعد می رسیم به آسیای مرکزی شوروی سابق. تا زمان فروپاشی اتحاد شوروی چنین منطقه ای وجود خارجی نداشت و جزو اتحاد به شمار می رفت. پس می ماند ایران، افغانستان و احیاناً پاکستان. ایران بایست هستهء اصلی دیگری محسوب شود. اما عملاً چیزی از آغاز فعالیت فوروم نگذشته بود که جمهوری اسلامی به قدرت رسید، و این امر مناسبات با ایران را دشوار کرد. از طرف دیگر افغانستان هم گرفتار جنگی شد که پایانی برای آن متصور نیست و دیگر نمی شود فهمید که امروز کشوری به این نام وجود دارد یا نه. پاکستان هم به رغم آنکه به نظر من همان هندی های مسلمان هستند اما نمی خواهند خود را چنین تعریف کنند و خود را مسلمانان آسیای مرکزی یا آسیای غربی یا نمی دانم چه، می دانند. بنا بر این، برای فوروم این وظیفه مطرح است که در این منطقهء آسیا شعبهء خود را تشکیل دهد و روشنفکران ایرانی می توانند در این زمینه نقش خود را ایفا کنند.

*** ما سؤال های بسیار دیگری داریم اما جنبهء ثانوی دارند. آیا مایلید نکتهء دیگری**

به صحبت اضافه کنید؟

سمیر امین: خیر. فکر می کنم تقریباً به همه چیز پرداختیم. من خیلی مایلیم که متن فارسی این مصاحبه به نحوی میان ایرانیان پخش شود.
(مصاحبه کننده و مترجم: حبیب ساعی)

یادداشت مترجم:

۱- برنیه (François Bernier) پزشك و سیاح فرانسوی (۱۶۸۸-۱۶۲۰). وی چند سال در هند پزشك اورنگ زیب (پادشاه مقتدر سلسلهء تیموریان هند) بود. پس از بازگشت به فرانسه شرحی از سفرهای خود در شرق منتشر کرد و بدین طریق راه را بر

شرق شناسی گشود (فرهنگ روبر، ج. ۲، اعلام).

۲- در برابر oligopolistique «چندک - فروشنده ای» (واژه نامه آشوری) یا «چندک - قطبی»، یا «دارای چند قطب معدود» شاید بتوان گفت.

۳- و یا به تعبیر دیگر: روشن نگری (ر. ک، به کتاب روشن نگری چیست؟، حاوی مقالاتی از کانت و دیگران، گردآوری «ارهارد بار» و به ترجمه سیروس آریان پور، انتشارات آگاه، تهران ۱۳۷۶).

۴- Immanuel Wallerstein مورخ، جامعه شناس و اقتصاددان آمریکایی، که در حال حاضر مدیریت «مرکز فرناند برودل» را در دانشگاه دولتی نیویورک به عهده دارد. از جمله آثار او ست: «نظام جهان از قرن پانزدهم تا امروز»، «بحران، کدام بحران؟»، «سرمایه داری تاریخی»، مشارکت در تألیف کتاب «بازخوانی آثار برودل» و کتاب «نژاد، ملت، طبقه» همراه با اتی ین بالیبار (Etienne Balibar).

5- Samir AMIN, Les défis de la mondialisation, L'Harmattan, Paris 1996.

6- Stephane Courtois, Le Livre noir du communisme, Robert Laffont, Paris, 1997.

برای نقد و بررسی این کتاب می توان مراجعه کرد به لوموند دیپلوماتیک، دسامبر ۱۹۹۷ (حاوی مقالاتی از ژیل پرو، سرژ حلیمی، موریس لوموان و میشل دریفوس)، و نیز جزوه ای در ۲۸ صفحه از دانیل بن سعید که به عنوان ضمیمه نشریه Rouge ارگان Ligue Communiste Révolutionnaire (LCR) شماره ۱۷۵۵ منتشر شده است.

۷- کورنلیوس کاستریادیس (Cornelius Castoriadis) فیلسوف، روانکاو و جامعه شناس یونانی تبار فرانسوی (۱۹۹۷-۱۹۲۲) که همراه با Claude Lefort مجله سوسیالیسم یا توحش را منتشر می کرد و به نقد جامعه بوروکراتیک و مارکسیسم شوروی می پرداخت.

۸- در برابر واژه فرانسوی autarcie (یا autarchy انگلیسی) معمولاً خودکفائی (یا خودبسی در واژه نامه آشوری) می گذارند؛ ولی چون در متن، از این واژه معنای صرفاً منفی آن منظور بود واژه انزوا را مناسب تر دیدیم. همچنین ر. ک. به فرهنگ روبر.

توضیحات:

- (مربوط به ص ۲۶۹) در بارهء جماعت (همیود) ر. ك. به كتاب «در تاریکی هزاره ها» از ایرج اسکندری، چاپ خارج از کشور، پاییز ۱۳۶۳، بدون نام ناشر.

فوروم جهان سوم

و معرفی مختصر این سازمان

فوروم جهان سوم (Third World Forum) يك انجمن بين المللی مستقل و مهم است و شاید در نوع خود، مهم ترین و فعال ترین انجمن باشد، با حدود هزار عضو فعال، یعنی تقریباً برای هر يك از مناطق آسیا، آفریقا و آمریکای لاتین ۳۰۰ نفر.

۱- منشأ فوروم و سازماندهی آن

* جمعی از دانشمندان علوم اجتماعی کشورهای جهان سوم در آوریل ۱۹۷۳ در شهر سانتیاگو (شیلی) با یکدیگر ملاقات کردند تا برخی از عوامل داخلی و خارجی را که در ایجاد موقعیت بحرانی کنونی جهان سوم دخیل هستند مورد بررسی قرار دهند، یعنی نابرابری اساسی اکثریت افراد بشر از نظر دستیابی به فرصت های زندگی، فقر همه جانبه، سوء تغذیه و محرومیت عمومی از ارضای نیازهای اولیه مادی، فرهنگی، سیاسی و زیست-محیطی، روابط سلطه گرانه و اختلاف های فزاینده در سطح ملی و بین المللی، و ادامه وابستگی حتی در عرصه آراء و عقاید.

* نشست افتتاحی فوروم در سال ۱۹۷۵ در کراچی برگزار شد.

* شبکه های فوروم جهان سوم در حال حاضر در چهارچوب های منطقه ای

زیر سازمان یافته اند:

- آمریکای لاتین و کارائیب

- آفریقا و خاور میانه عربی

- آسیای جنوبی

- آسیای جنوب شرقی

- شرق آسیا (چین، تایوان و دو کره).

در نظر است منطقهء ششمی نیز تشکیل شود که آسیای غربی غیر عربی یعنی ترکیه، ایران، افغانستان، پاکستان و کشورهای آسیای مرکزی شوروی سابق را در بر گیرد.

دفتر فوروم جهان سوم در داکار [سنگال] که در سال ۱۹۸۰ تأسیس شده دو وظیفه را به عهده دارد:

الف - مسؤول مستقیم اجرای برنامه های منطقهء آفریقا - خاور میانه است (و بدین ترتیب کل آفریقای سیاه و جهان عرب را در بر می گیرد).

ب - هماهنگ کنندهء برنامه ای کلی است که مناطق یاد شده را می پوشاند، در حالی که اجرای آن برنامه ها تحت مسؤولیت مستقیم هماهنگ کنندگان منطقه ای است. لذا این برنامه های منطقه ای اجزاء ضروری برنامهء واحد کل جهان سوم هستند.

* اعضای شبکه های فوروم جهان سوم که در هر یک از مناطق یاد شده عمل می کنند، در واقع، عضو فوروم به شمار می روند.

مجمع عمومی از کلیهء اعضای منطقه تشکیل می شود و دارای اختیارات نهائی برای حل و فصل کلیهء امور خود می باشد. مجمع مدیر دفتر را تعیین می کند و او کلیهء وظایف لازم را بر عهده می گیرد تا فعالیت های سازمان به جریان افتد یعنی مشورت با اعضاء به منظور طرح و تهیهء برنامه ها، سازماندهی و پیگیری اجرای آن ها، مذاکره با آژانس هایی که اجرای برنامه را از نظر مالی به عهده گرفته اند، امضای اسناد مالی مربوطه و به کار انداختن حساب های مناسب بانکی.

دفتر فوروم جهان سوم در داکار در ژوئن ۱۹۸۰ افتتاح شد و مجمع عمومی آن تا کنون چهار بار تشکیل شده است. در دسامبر ۱۹۸۰، در مه ۱۹۸۵، در دسامبر ۱۹۹۰ و در فوریهء ۱۹۹۴. پروفیسور سمیر امین مدیریت دفتر و دکتر برنارد فونو چویگوا (Dr. Bernard Founou-Tchuigoua) مدیریت بخش پژوهش را عهده دار هستند.

۲- اهداف و مقاصد

فوروم جهان سوم که مرکز و دفتر آفریقایی آن در داکار قرار دارد يك انجمن بین المللی غیر انتفاعی ست که حدود ۱۰۰۰ نفر از روشنفکران آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین را در بر می گیرد. هدف آن سازماندهی بحث و گفتگو و پیشبرد تحلیل های انتقادی و ترویج شکلی از توسعه است که با آن اشکالی از توسعه که خود به خود در چارچوب منافع نیرومندترین شرکای نظام کنونی جهان قرار می گیرند، تفاوت داشته باشد.

هرچند سال های ۱۹۶۰ با این امید بزرگ مشخص می شد که شاهد آغاز يك فرآیند برگشت ناپذیر توسعه در جهان سوم باشیم، اما دوره ما دوره توهم زدایی ست. توسعه در بسیاری از جاها به بن بست رسیده، تئوری آن در وضعیت بحرانی ست و ایدئولوژی اش در معرض تردید. فوروم جهان سوم کار خود را با این ملاحظه آغاز می کند که گفتگو در باره سمنگیری های مختلف ممکن در چارچوب محدود گرایش های اقتصاد کلان صرفاً به نتایج عمومی ای می انجامد که تقریباً از پیش به خوبی معلوم است و لذا این نکته را باید در تحلیل همه ابعاد مسأله اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی «منظور کرد» و گنجانند و سپس دوباره آن سمنگیری ها را در چارچوب محلی و کنش و واکنش آن ها در عرصه جهانی قرار داد. در شرایط حاضر، فوروم در زیر سؤال بردن انحصار «شمال» بر تأملات تئوریک در باره سازماندهی جهان و اثرات متضاد و مؤلفه های جغرافیایی آن مشارکت دارد.

با شرکت در بحث پیرامون چشم اندازهای توسعه در سطح مناطق مختلف جهان سوم و تحول نظام جهانی، فوروم بر بحران های میان مدت و دراز مدت تأکید می ورزد. فوروم از این ملاحظه آغاز می کند که سیاست های به اصطلاح تعدیل ساختاری کوتاه مدت که توسط نهادهای نظام جهانی تحمیل می شود، در بهترین حالت به صرفه جویی در بودجه می انجامد و غالباً مشکلات توسعه نیافتگی را به ویژه در بُعد اجتماعی تشدید می کند. در تحلیل نهایی، این سیاست ها با محدود کردن امکان تحرك برای سمنگیری های مختلف، گرایش های درازمدت را در جهت معینی سوق می دهند.

برای غلبه بر ورشکستگی توسعه و بر بحران تئوری آن، فوروم جهان سوم پروژه توسعه ای «از نوع دیگر» را به بحث می گذارد، پروژه سیاسی يك جهان

چند مرکزی که نتوان آن را به سه یا پنج «غول» تقلیل داد که خود را جایگزین جهانی می دانند که دو ابر قدرت نظامی در رأس آن قرار داشتند و همچنان جهان سوم را به حاشیه می رانند؛ بلکه جهانی اصیل و چند مرکزی که حدی واقعی را از توسعه به آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین عرضه کند. تفاوت های عمیق بین این مناطق که البته به توسعه اقتصادی نابرابر آن ها مربوط می شود و نیز به سمتگیری های اجتماعی و ریشه های فرهنگی آن ها، مسلماً انواعی از الگوهای مکمل توسعه را الزامی می سازد که نمی توان آن ها را به یک «نسخه پیچی» برای سراسر جهان تنزل داد.

در پیوند با همین مسأله، فوروم در تدوین پروژه ای شرکت دارد که هدف از آن عبارت است از پرداختن همزمان به حل «مسأله توسعه»، تضمین صلح و امنیت جهانی و پیشرفت عمومی دموکراسی سیاسی و اجتماعی.

۲- شیوه کار و چگونگی تأمین بودجه

* طی ۱۷ سال گذشته (۱۹۹۷-۱۹۸۰) فوروم جهان سوم سمپوزیوم ها و نشست هایی برگزار کرده تا پژوهش ها و دستاورد های شبکه های خود را به بحث بگذارد. در این دیدارها ۲۵۰۰ مطلب مورد بحث قرار گرفته است. بخشی از این مطالب چاپ و منتشر شده است که بالغ بر حدود ۷۰ کتاب می شود، به زبان فرانسوی یا انگلیسی که دو زبان عمده کار ما هستند.

خصوصیت برنامه هایی که طی سال ها در فوروم تدوین شده اند از سمتگیری دوگانه آن ها ناشی می شود که از یک طرف آن ها را از دیگر برنامه ها - که غالباً بیش از حد سنتی اند - متمایز می سازد و از طرف دیگر هدفی را دنبال می کنند که عبارت است از برداشت انتقادی از مفاهیم و سیاست های توسعه.

الف - فوروم جهان سوم درست از همان ابتدا سمتگیری به سوی یک رهیافت منسجم اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی را برگزید که معمولاً با عناوین «بسیار رشته ای»، «چند رشته ای»، «میان رشته ای» یا «فرارشته ای» تعریف می شود.

ب - فوروم جهان سوم با در نظر گرفتن هر منطقه قید مطالعه به عنوان یکی

از مناطقی که در نظام جهانی ادغام شده است سمتگیری روش شناسانه ای را پشتوانه کار خود قرار داد. به عبارت دیگر بر اساس سمتگیری روش شناسانه، واحد عمده تحلیل، بیش از آن که یکی از اجزاء جغرافیایی تشکیل دهنده آن، مثلاً کشور یا مناطق باشد، همچنان نظام جهانی ست. البته این بدین معنا نیست که ویژگی های عینی خاص هر جامعه (کشور یا منطقه) و هرکدام از لحظات تغییر را باید نادیده گرفت، بلکه صرفاً بدین معنا ست که این ویژگی ها تنها در ارتباط با نظام جهانی معنای کامل خود را افاده می کنند. امروز، همزمان با سخنان پرمطراق راجع به «الزامات گریز ناپذیر بازار جهانی» که بر گفتمان رایج مسلط است، ممکن است این سمتگیری حاکم به نظر برسد، حال آنکه ۱۵ سال پیش که گروه های کار فوروم جهان سوم تأملات خویش را آغاز کردند، این امر حقیقتاً بسیار کم فهمیده شده بود و نگرش پیشگامی بود که پذیرفته نمی شد.

این سمتگیری نشان می دهد که تحلیل خاص کشورهای مناطق ما مستقیماً باید در کل «جهان سوم» گنجانده شود که خود آن یکی از مؤلفه های نظام جهانی ست. تفاوت های موجود در درون جهان سوم («جهان چهارمی شدن» برخی از آن ها، ظهور کشورهای تازه صنعتی شده، تبلور روابط منطقه ای شده شمال - جنوب و غیره) از ابتدا در درون دینامیسم نظام جهانی قرار داشت. این سمتگیری همچنین نشان می داد که به تحول خود نظام جهانی توجه خاصی مبذول شده، خصلت های کیفی نوینی بروز کرده و اشکال جدیدی از قطب بندی پدیدار شده است (انحصارات تکنولوژیک همراه با انقلاب تکنولوژیک جاری، جهانی شدن سرمایه مالی، تشدید ارتباطات و رسانه های گروهی، کنترل تسلیحات دارای قدرت تخریبی انبوه و غیره). به عبارت دیگر، همانطور که در برنامه اصلی فوروم جهان سوم مشخص شده، نظر بر این بود که «جهان از دید جنوب نگرین شده» بیش از آنکه «جنوب در جهان دیده شود». اینجا نیز فوروم برخوردار پیشگامانه ای برگزید که سرعت تغییراتی که دوره پس از جنگ دوم جهانی (۱۹۹۰-۱۹۴۵) را رقم زده، صحت آن را تأیید می کند.

* هدف اصلی فعالیت های فوروم جهان سوم این است که هرچه سیستماتیک تر بحث و گفتگوهای جدی را در باره راه های برون رفت و گزینش های بدیل سازماندهی کند. بحث ها بنا بر طبیعت خویش همواره سیاسی اند آنهم به معنای

درست و کامل کلمه. دستیابی بدین هدف دال بر این است که کار تحقیق علمی به خودی خود يك غایت نیست، بلکه بیشتر راه ورودیِ مطلوبی ست برای بحث های جدی، و اینکه باید از معیارهای عالی آکادمیک فراتر رفت و به سطحی رسید که معنا و پیامدهای احتمالی ای را که پژوهش ها بدان رسیده درک کرد. این امر همچنین به نوبه خود دال بر این است که نظام ارزش ها، بینش های ایدئولوژیک و پیشداوری ها را باید دوباره بررسی کرد و با روش ها و برخوردهای علمی، کنش های متقابل بین آن ها را درک کرد.

فوروم جهان سوم با حفظ این هدف اصلی، به تدریج روشی ابتکاری و غیر معمول را به کار گرفته و بسط داده است. در واقع، ما خیلی زود دریافتیم که برگزاری يك «سمپوزیوم» معمولی را، که در آن ۲۰ نفر یا بیشتر شرکت کنند و هر يك «نوشته» ای عرضه دارند، نمی توان به عنوان کارآمدترین راه تعمیق بحث تلقی کرد (صرف نظر از هزینه هایی که چنین جلساتی به همراه دارد). در عوض، فوروم جهان سوم گروه های کوچک کار («گروه ضربت») را در باره موضوعات معین سازماندهی می کند. این گروه ها معمولاً از يك هماهنگ کننده (که تقریباً ۳۰ تا ۵۰ درصد از وقت سالانه او وقف این کار می شود) و چهار تا شش عضو شرکت کننده (که ۱۰ تا ۲۰ درصد وقت خویش را صرف این کار می کنند) تشکیل می شوند. وظیفه گروه کار تولید يك «فایل» [تهیه يك پرونده یا نوشته] است روی موضوع مورد نظر، یعنی فراتر از نظر خودشان (که البته همیشه از آن استقبال می شود)، یعنی وضعیت و شکلی از مسأله مورد بحث که مواضع و استدلال های گوناگون را یکجا گرد می آورد. این نوشته (که معمولاً ۲۰۰ صفحه یا بیشتر را در بر می گیرد) پس از آنکه بین يك گروه ۲۰ تا ۳۰ نفره به بحث گذاشته شد و به منظور آنکه نظرات و تمایلات گوناگون را بنمایاند برگزیده می شود، سپس نوبت به پژوهش بیشتر، عمل و تصمیم گیری می رسد تا نوشته مزبور به صورت تنها سندی درآید که مورد بحث قرار خواهد گرفت. مدتی پیش از بحث، نوشته توزیع می شود و بعد از آنکه ملاحظات رسید جلسه بحث به نحو احسن سازماندهی شده برگزار می گردد.

فرآورده مشترک چنین روشی معمولاً مقالات و کتاب هایی هستند (که به طور فردی یا در يك گروه کوچک تهیه شده) و همچنین علاوه بر آن، بحث هایی که در

جمع های وسیع تر با شرکت کنندگانی در سطوح مختلف، جلسات سمینار و غیره برگزار می شوند.

برای ما کاملاً محسوس است که این روشی ست کارآمد که بسیاری از بحث های فوروم جهان سوم را با موفقیت روبه رو کرده و تأثیر بالقوه آن ها را تقویت نموده است.

* تأمین مالی فوروم جهان سوم غیر متمرکز است، بدین معنا که هر منطقه، همانطور که در بالا توضیح داده شد، برای تأمین مالی خویش راه هایی می جوید. بنا براین، ما در اینجا به گزارشی که دفتر داکار در باره هماهنگی عمومی و (اساساً) برای فعالیت های منطقه داده بسنده می کنیم:

فوروم جهان سوم از سال ۱۹۸۰ تا ۱۹۹۷ (۱۷ سال) چهار میلیون و نهصد و شصت هزار دلار آمریکا دریافت کرده است. مهم ترین تأمین کنندگان عبارت اند از: سوئد (Sarec)، نروژ (Norwegian Int. Cop.)، فنلاند (Finnida)، هلند (وزارت همکاری های بین المللی)، کانادا (IDRC, ICAF, CDPDD (Alternatives، ایتالیا (وزارت همکاری)، اتحادیه اروپا (بروکسل) و از خانواده ملل متحد (توکیو) و مشارکت های کوچک تر از کریستیان اید (لندن)، UNDP، یونسکو و فرانکوفونی ACCT (پاریس).

در حالی که فعالیت های آفریقایی فوروم جهان سوم گاه در رابطه مشترک با دیگر نهادهای بین المللی از خانواده ملل متحد مانند UNITAR (نیویورک)، UNU (توکیو)، UNRISD (ژنو) قرار داشته، فوروم جهان سوم تنها از UNU (توکیو) کمک مالی دریافت کرده است.

علاوه بر این، فوروم جهان سوم از برخی کمک ها (مانند تأمین هزینه های سفر که توسط نهادهای دیگر تأمین شده) برخوردار بوده که می تواند در حدود ۵۰ هزار دلار در سال تخمین زده شود.

با توجه به حجم فعالیت ها (تعداد اعضای فعال، کارگاه ها و سمینارها) وهزینه تولیدات خود (۲۵۰۰ بحث و مقاله، ۷۵ کتاب) مبلغی که فوروم خرج کرده در واقع بسیار اندک است و تقریباً با هر پروژه مشابهی قابل مقایسه می باشد.

محاسبه نشان می دهد که هزینه برای هر صفحه منتشر شده فقط ۴۰ دلار آمریکایی است.

دلایل پایین بودن هزینه فراوان است:

الف - خواست ما این بوده است که ثابت کنیم که مشارکت در بحث ها با رعایت بدیل هایی که در مورد مسائل مهمی که برای آینده انتخاب شده (مانند جهانی شدن، وابستگی های متقابل نابرابر، دموکراتیزه کردن، قابلیت دوام، خودمختاری و استحکام ملی، توسعه ارشادی مردمی) لزوماً هزینه های هنگفتی به بار نمی آورد.

ب - حق الزحمه در مقایسه با آنچه معمولاً نهادهای بین المللی می پردازند اندک است. اعضای فعال فوروم جهان سوم روشنفکرانی متعهد اند که به خاطر اهمیتی که برای مشارکت در فعالیت های فوروم جهان سوم قائل اند به سوی آن جلب شده اند نه به خاطر امکانات مالی ای که این سازمان قدرت تأمین اش را ندارد.

پ - دیدارها و نشست ها حتی الامکان در اماکن ارزان قیمت (ونه در هتل های لوکس) برگزار می شود.

ت - دو هماهنگ کننده اصلی دفتر آفریقا، یعنی سمیر امین (مدیر) و برنارد فونو - چویگوا (مدیر پژوهش ها) برای کار خود از سازمان حقوقی دریافت نمی دارند و هزینه شان را خود تأمین می کنند.

بیانیه

وقت آنست که مسیر تاریخ را اصلاح کنیم

وقت آنست که مسیر تاریخ را اصلاح کنیم. آینده بشریت در خطر است. پیشرفت های علمی و فنی و بالاترین دستاوردهای دانش بشری باعث تقویت امتیازات و تن آسایی يك اقلیت است. این کارهای عظیم و خارق العاده به جای آن که سعادت همگانی را به ارمغان آورند، تعدادی بی شمار از موجودات انسانی را در هم می شکنند، به حاشیه می رانند و طرد می کنند. دستیابی به منابع طبیعی، به ویژه در «جنوب»، در انحصار همان تعداد اندک است و در معرض باجگیری های سیاسی و تهدید جنگ. وقت آنست که مسیر تاریخ را اصلاح کنیم.

وقت آنست که اقتصاد را به خدمت خلق های جهان در آوریم

اقتصاد کالاهای و خدمات را عمدتاً برای يك اقلیت فراهم می کند. اقتصاد در شکل معاصر خود اکثریت نوع انسان را به سوی يك زندگی نکبت بار بخور و نمیر می راند و حتی حق حیات صدها میلیون نفر را انکار می کند. منطق آن، که محصول سرمایه داری نئولیبرال است، نابرابری های نفرت بار را تحکیم و تسریع می کند. ایمان به خصلت خود تنظیم کننده بازار، اقتصاد را به تحکیم قدرت اقتصادی ثروتمندان سوق می دهد و بر شمار بینوایان به طور تصاعدی می افزاید. وقت آنست که اقتصاد به خدمت خلق های جهان درآید.

وقت آنست که دیوار بین «شمال» و «جنوب» را در هم بشکنیم

انحصار دانش، انحصار پژوهش های علمی، انحصار تولید پیشرفته، انحصار اعتبار و اطلاعات، که همگی در چنگ مؤسسات بین المللی ست، نوعی قطبی شدن بی وقفه را هم در سطح جهانی و هم در درون هر کشور به وجود می آورد. فراوان اند خلق هایی که در سراسر جهان گرفتار الگوهای توسعه ای هستند که از نظر فرهنگی ویرانگر، از نظر مادی ناپایدار، و از نظر اقتصادی تبعیت آور است، نه یارای تعیین مراحل تحول خویش و پایه ریزی رشد خود دارند و نه برای نسل های جوان تر آموزشی مهیا می کنند. وقت آنست که دیوار بین «شمال» و «جنوب» را در

هم بشکنیم.

وقت آنست که با بحران تمدن مان برخورد کنیم

مرز های فردگرایی، دنیای بسته مصرف، تفوق مولد گرایی - و برای بسیاری، مبارزه به ستوه آورنده برای کسب نان روزانه - افق های وسیع تر بشریت یعنی حق زندگی آزاد از ستم و استثمار، حق برخورداری از فرصت های برابر، عدالت اجتماعی، صلح، رضایت خاطر روحی و احساس همبستگی را تیره و تار می سازد. وقت آنست که با بحران تمدن مان برخورد کنیم.

وقت آنست که از پذیرش دیکتاتوری پول سر باز زنیم

تمرکز قدرت اقتصادی در دست شرکت های فراملیتی حق حاکمیت دولت ها را تضعیف و حتی نابود می کند. دموکراسی را، چه در درون هر یک از کشورها و چه در سطح جهانی، تهدید می کند. سلطه سرمایه های مالی توازن پولی جهان را بیش از پیش به مخاطره می افکند. دولت ها را به باندهای مافیایی تبدیل می کند. منابع پنهان انباشت سرمایه دارانه یعنی قاچاق مواد مخدر، تجارت اسلحه و بردگی کودکان، را بازتولید می کند. وقت آنست که از پذیرش دیکتاتوری پول سر باز زنیم.

وقت آنست که به جای نومیادی امید بنشانیم

در حالی که قیمت کالاهای انبار شده سر به فلک می زند، کارگران را اخراج می کنند. وقتی مصرف انبوه جای خود را به بازارهای لوکس نخبگان بدهد رکورد رقابت به حد عالی خود رسیده است. وقتی اقشار فقیر چند برابر می شوند شاخص های اقتصاد کلان نشانه های مثبت از خود بروز می دهند. مؤسسات اقتصادی بین المللی با چرب زبانی دولت ها را مجبور می کنند تا سیاست تعدیل ساختاری را دنبال کنند، شکاف بین طبقات اجتماعی را هرچه گسترده تر کنند و کشمکش های اجتماعی فزاینده را دامن زنند. کمک های انسانی بین المللی به آن ها که به نومیادی کامل سقوط کرده اند با قطره چکان داده می شود. وقت آنست که به جای نومیادی امید بنشانیم.

وقت آنست که دولت را بازسازی و دموکراتیزه کنیم

برنامه تجزیه و تفکیک دولت، تنزل کارکردهای آن، کش رفتن از منابع آن و خصوصی کردن های سراسری باعث می شود که بخش عمومی روحیه خود را از دست بدهد، نظام های آموزشی و بهداشتی تضعیف شوند و سرانجام از طریق منافع اقتصادی خصوصی دولت دچار فرسودگی گردد. جهانی شدن نئولیبرالی بین دولت و مردم جدایی می افکند و فساد و رشوه خواری را به نحوی بی سابقه دامن می زند. دولت ابزار سرکوبگری می شود که از امتیازات عده ای انگشت شمار حراست می کند. وقت آنست که دولت را بازسازی و دموکراتیزه کنیم.

وقت آنست که شهروندی را دوباره بیافرینیم

میلیون ها نفر به دلیل مهاجر بودن از رأی دادن محروم اند؛ بیش از میلیون ها نفر از فرط خشم و نومییدی نمی توانند رأی دهند، زیرا احزاب در بحران اند و یا به این دلیل که مردم خود را ناتوان و از زندگی سیاسی مطرود احساس می کنند. انتخابات با اعمال نفوذ و فریبکاری غالباً مسخ می شوند. ولی دموکراسی چیزی بیش از انتخابات است. دموکراسی به معنای مشارکت در هر سطح از زندگی اقتصادی، سیاسی و فرهنگی ست. وقت آنست که شهروندی را دوباره بیافرینیم.

وقت آنست که ارزش های جمعی را نجات دهیم

مدرنیته که نولیبرالیسم با خود به همراه می آورد، فرهنگ های موجود را تخریب و یا عمیقاً فاسد کرده است. همبستگی ها را گسسته و باورها را در هم شکسته است. در عوض، دستاوردهای فردی مبتنی بر موفقیت های اقتصادی را ستایش می کند. مدرنیته بیش از آنکه رهایی را برای جهان به ارمغان آورد، در تربیت [اجتماعی] بحران به وجود می آورد، آتش خشونت اجتماعی را دامن می زند و جنبش های انزواطلبانه ای را پدید می آورد که رهایی خویش و امنیت و مصونیت را در هویت سیاسی-ناسیونالیستی، قومی و مذهبی جست و جو می کنند. وقت آنست که ارزش های جمعی را نجات دهیم.

وقت آنست که مبارزات اجتماعی را جهانی کنیم

در کلیه این موارد، آنچه را باید سرزنش کرد تنها بین المللی شدن اقتصاد نیست که خود می تواند مرحله شگرفی به پیش در مبادلات مادی، اجتماعی و فرهنگی بین انسان ها باشد، بلکه شکل نئولیبرالی آن است که برای قربانیان بیکاری، برای جوانانی که از آینده خویش هراسناک اند، برای کارگرانی که دروازه های نظام تولید به رویشان بسته است و برای ملت هایی که در معرض سیاست تعدیل ساختاری، عدم تنظیم (درگولاسیون) کار، تضعیف نظام های بیمه اجتماعی و نابودی شبکه های کمک به بینوایان قرار دارند، به صورت کابوسی درآمده است. وقت آنست که مبارزات اجتماعی را جهانی کنیم.

وقت آنست که مقاومت مردمی را بنا کنیم

در سراسر جهان، خلق ها مقاومت را سازمان می دهند، به مبارزات اجتماعی دست می زنند و بدیل هایی می آفرینند. زنان، مردان، کودکان، بیکاران، مطرودان و ستمدیدگان، کارگران، دهقانان بدون زمین، جماعت هایی که از نژادپرستی آزار می بینند، سکنه شهرها که به فقر کشانده شده اند، خلق های بومی، دانشجویان، روشنفکران، مهاجران، کسبه خرده پا، بی خانمان ها، طبقات متوسط - شهروندان - رو به زوال، همگی بر حیثیت خویش پای می فشارند، احترام به حقوق انسانی و میراث های طبیعی شان را خواستارند و همبستگی خود را با دیگران نشان می دهند. برخی جان خود را در راه این آرمان ها فدا می کنند؛ دیگرانی برای زندگی روز به روز خود قهرمانی ها از خود نشان می دهند؛ برخی بر پایه مطالعه موقعیت های مشخص، دانش جدیدی می آفرینند؛ برخی اشکال اقتصادی نوینی را می آزمایند؛ برخی سیاستی از نوع جدید را پی می ریزند و برخی فرهنگی نوین ابداع می کنند. وقت آنست که مقاومت مردمی را بنا کنیم.

وقت اندیشیدن، اندیشه ای خلاق و جهانی فرا رسیده است

تحلیل صادقانه و پژوهشگرانه پیامدهای اقتصادی، اجتماعی، زیست - محیطی، سیاسی و فرهنگی کنونی تنها می تواند عدم مشروعیت این پدیده را ثابت

کند که به عنوان الگوی پیشرفت در جهان رخ نموده است. جست و جوی توازن بین ابتکارات شخصی و پیگیری اهداف جمعی - که بر پایه ستایش از تنوع انسانی و خلاقیت استوار است - باید راه را بر الگوهای نوین بگشاید. مطالعاتی که روی بخش های گسترش یابنده غیر بازاری، روی فنون بارآوری تولید که به سلامت کسانی که آن ها را به کار می گیرند آسیب نمی زند و روی سازماندهی ماهیت کار صورت می گیرد، به ایجاد اشکالی از سازماندهی که انسانی تر باشد یاری خواهد رساند. وقت اندیشیدن، اندیشه ای خلاق و جهانی فرا رسیده است.

اینک زمان بازسازی و گسترش دموکراسی فرا رسیده است

دموکراسی دیگر صرفاً هدفی برای سازماندهی جوامع نیست. کلید درست کارکردن جماعت ها، جنبش های اجتماعی و احزاب سیاسی، کسب و کارها، نهادها، ملت ها و هیأت های بین المللی نیز هست. تجربه به تدریج نشان داده است که دموکراسی سهمی اساسی در احترام به منافع توده ای و حفاظت از امنیت ملی و بین المللی ست. با ارج نهادن به فضاهای باز برای همه فرهنگ ها - نه از سر منت، بلکه به این دلیل که آن ها موهبت های بشری را بازتاب می دهند - می توانیم گرایش به خزیدن به درون پیله منافع کوتاه بینانه شخصی و عزلت گزینی در هویت های سیاسی را وارونه کنیم. وجود دولت های دموکراتیک، با صلاحیت و شفاف پایه ای تلقی می شود برای آنکه آن ها توان خود را برای تنظیم مرمت نمایند. گروه بندی های اقتصادی و سیاسی منطقه ای بر این پایه که هر یک مکمل دیگری باشد پاسخ های زنده و کارآمدی هستند به نیازهای واقعی مردم و بدیلی ضروری در برابر جهانی شدن نئولیبرالی. تقویت و دموکراتیزه کردن نهادهای منطقه ای و بین المللی الزامی واقعگرایانه است. این یک شرط پیشرفت در قانون بین المللی و تنظیم گریزناپذیر روابط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در سطح جهانی ست، به ویژه در زمینه سرمایه مالی، اخذ مالیات، مهاجرت، اطلاعات و خلع سلاح. اینک زمان بازسازی و گسترش دموکراسی فرا رسیده است.

اینک وقت عمل فرا رسیده است

بدین دلیل است که امضا کنندگان این بیانیه از ایجاد **فوروم جهانی بدیل ها** (World Forum for Alternatives) پشتیبانی می کنند. در این لحظه ما نیازمند ایجاد شبکه ای از افراد متعهد، سازمان های مردمی، جنبش های اجتماعی و مراکز پژوهشی هستیم. وقت آن رسیده است که يك «فوروم فوروم ها» برپا کنیم و سازمان های موجود در سراسر جهان را گردهم آوریم. به منظور آنکه با هم فکر و کار کنند، از مبارزات اجتماعی که مظهر امید به آینده است پشتیبانی کنند، مشوق ایجاد بدیل های زنده و ماندنی در برابر جهانی شدن نئولیبرالی باشند، در نتایج مطالعه و تجربه سهیم باشند و آن ها را در همه جا بپراکنند. این ها وظایفی ست مبرم. ما معتقدیم می توان بدیل های زنده و دموکراتیکی ایجاد کرد که به هویت و حیثیت هر فرد انسانی احترام بگذارد.

ما از شما دعوت می کنیم که این بیانیه را امضاء کرده به فوروم بپیوندید و جنبش ها و نهادهایی را که چنین ایدآل هایی دارند و شما عضو آن ها هستید به فوروم بیاورید.

وقت آنست که مسیر تاریخ را اصلاح کنیم.

متن فوق از روی اسناد فوروم (متن انگلیسی) ترجمه شده است.
علاقه مندان می توانند از طرق زیر با فوروم تماس بگیرند.

F. T. M. - T. W. F.
FORUM DU TIERS MONDE - THIRD WORLD FORUM
Bureau Africain - African Office
BP 3501 DAKAR SENEGAL
TEL 221.21.11.44 / 23.37.60
E-MAIL ftm @ syfed.refer.sn

کنگرهء دوم بین المللی مارکس

سرمایه داری: نقدها، مقاومت ها، بدیل ها
مرکز ملی تحقیقات علمی فرانسه، مؤسسهء ایتالیایی
مطالعات فلسفی، انتشارات دانشگاهی فرانسه

دانشگاه پاریس - ۱ (سوربن)، و پاریس ۱۰ (نانتر)
۳۰ سپتامبر - ۳ اکتبر ۱۹۹۸

فراخوان

در ادامهء کنگرهء بین المللی مارکس که ۵۰۰ پژوهشگر را در سپتامبر ۱۹۹۵ در پاریس گرد آورد، هدف از این دیدار دوم عبارت است از تحلیل اوضاع جاری جهان، دگرگونی های جامعهء معاصر - از سطح فردی گرفته تا سطح جهانی-، مبارزاتی که هم اکنون جریان دارد، انقلاب های فنی و فرهنگی، چشم اندازهای رهائی که در آن پدید می آیند. جهانی شدن. بحران دولت-ملت ها. انتقال حاکمیت. برآمد شرکت های چند ملیتی و نهادهای بین المللی یا فراملی. به بردگی کشیدن مناطق پیرامونی. تصاحب و تخریب کرهء زمین. مهاجرت ها. گرایش عمومی به تمرکز در شهرها. بیکاری. اشکال نوین سلطه. بحران در امر سیاسی.

استناد به مارکس، که همچنان نقادانه و در پیوند با دیگر مؤلفه های فرهنگ مدرن صورت می گیرد، دلالتی دوگانه را دارا ست. استناد به مارکس هم از این رو ست که اندیشه وی آنجا که نقشی عمده ایفا کرده، یعنی در زمینه نقد سرمایه داری، مستقیماً قابل به کارگیری ست. و هم از سوی دیگر، بیشتر دارای ارزشی نمادین است، زیرا سنت های برآمده از مارکسیسم و سوسیالیسم را با دیگر خطوط و شیوه های تحلیلی و نقد اجتماعی، مانند فمینیسم، زیست محیطی، کثرت گرایی فرهنگی و روحیه علمی عموماً به اتحاد و همگرایی فرا می خواند.

کنگره دوم بین المللی مارکس می کوشد دو شرط را رعایت کند:

از يك سو، مانند کنگره نخست، بر پایه همکاری کثرت گرایانه بین شمار فراوانی از نشریات و نهادها اداره خواهد شد. آن ها مضامین مشخصی را که امروزین می دانند مطرح می کنند و ما انتظار داریم که آن ها بر اساس خط مشی ای که مبنی بر ارتباط و تداخل رشته های مختلف است کار خود را به پیش برند، مرزهای از پیش برپا شده را عقب برانند، بین تحلیل تجربی، مقتضیات تئوریک و ارزیابی سیاسی پیوندی مفصلی بر قرار سازند.

از سوی دیگر، ما خواستار آنیم که به مجموعه قلمروهای مهم علم اجتماعی، و مفهوم جامعه و تاریخ برخورد کنیم، یعنی درک همه جانبه حیات فکری آنطور که در هر رشته ای وجود دارد، با مقتضیاتش، مشروعیت هایش، مجموعه روش ها و اصولش. لذا، این کنگره دوم، نیز در رشته های مهمی سازماندهی شده که در چارچوب قطب های علمی تخصصی جای می گیرند: فلسفه (آندره توزل)، حقوق (مونیک شومیلیه-ژاندرو، یان مولیه-بوتان)، اقتصاد (ژرار دومینیل، دومینیک لوی)، جامعه شناسی (ژان لوژکین)، تاریخ (سرژ ولیکو)، مطالعات مارکسیستی (والری سروس، اُستاش کو و لاکیس)، علوم سیاسی (رنه موریو، میشل واکالولیس)، فرهنگ (ژان مارک لاشو).

واژه نامه

A

abstentionnisme	امتناع گرایی
acteurs sociaux	بازیگران صحنه فعالیت اجتماعی
action	کردار، کنش
activité	فعالیت
actualité	امروزین بودن
actuel	امروزین، کنونی
ajustement	تعدیل، انطباق
alternative	بدیل
aménagement	توسعهء مناطق، آمایش
anachronique	نابهنگام
angoisse	اضطراب
antinomie	تناقض، جدلی الطرفين
apologie	مداحی، ستایش
appartenance	تعلق
approche	رهیافت
architectonique	ساختمان
وار	
articulation	مفصلبندی
articulé	دارای پیوند مفصلی
association	انجمن، جامعه، مشارکت
assurance sociale	بیمهء اجتماعی
astreinte	تقید (مقایسه شود با <i>contrainte</i>)
aura	تجلی، هاله
austérité	ریاضت کشی اقتصادی
autocentré	خود مدار، خودمركز
autoritaire	آمرانه، اقتدارگرا
autoritarisme	اقتدارگرایی

C

catégorie	مقوله
central	مرکزی
centricité	مرکزیت (مرکز داشتن)
centrique	مرکزدار
communautaire	جماعتی، طایفه ای
communauté	اجتماع، جماعت یا همبود (مقایسه شود با société)
comprendre	فهمیدن
concept	مفهوم
conception	مفهوم، دریافت
conjonction	تلاقی - اقتران
connaissance	شناخت
connaître	شناختن
consensus	اجماع
consistance	پیگیری، پایایی، قوام
consommer	مصرف کردن (مقایسه شود با dépenser)
contractuel	قراردادی
contractualité	قراردادیت
contractualisme	قراردادگرایی
contrat	قرارداد
contradiction	تضاد (مقایسه شود با antinomie, paradoxe)
contrainte	اجبار (مقایسه شود با astreinte)
convergence	همگرایی
coopération	همکاری،
coopération associative	تعاون
coordination	همکاری مشارکتی
crainte	هماهنگی
(la) critique	هراس
(le) critique	نقد، انتقاد
croissance	ناقد، منتقد
D	رشد

déconnexion	قطع ارتباط
déconstruction	ساخت شکنی
défi	مصاف، چالش
délocalisation	جابجایی (تولید)
démocratie participative	دموکراسی مشارکتی
dépenser	خرج کردن (توجه شود به فرق آن با consommer)
déplacement	انتقال
déploiement	بسط
dérégulation	نظم زدایی
déréglementation	حذف مقررات
développement	توسعه
développement inégal	توسعه نابرابر
devenir	شدن، صیرورت
diachronique	در تعاقب تاریخی، زمان-سپار (مقایسه شود با anachronique و
	synchronique)
(la) dynamique	تحرك، دینامیسم
discours	گفتار، گفتمان،
discursif	گفتاری، گفتمانی
discursivité	گفتمانیّت
divergence	واگرایی
doctrinaire	جزمی
domination	تسلط، سلطه
E	
écodéveloppement	توسعه با توجه به محیط زیست، بوم - رشدی
entreprise	بنگاه (اقتصادی)
épistémologie	شناخت شناسی
ethnie	قوم
ethnicité	قومیت
ethnographie	قوم نگاری
ethnologie	قوم شناسی

écologie	اکولوژی، حفظ محیط زیست
effondrement	فروپاشی
enjeu	(توجه شود به واژه داوطلب)، آنچه بر سر آن دعواست
داو	
erreur	اشتباه (مقایسه شود با <i>faute</i>)
eschatologique	فرجام شناسانه
espace	فضا/مکان
espace consensuel	فضایی که بر آن اجماع حاکم است
essentiellement	ذاتاً
éthique	علم اخلاق، اتیکی
évolution	تکامل، تحول
expansion	گسترش
extorsion	استحصال [ارزش اضافی]
F	
factuel	واقعی
faute	خطا
faux	غلط، نادرست
fin	غایت
finalité	غایتمندی
foncière	متعلق به زمین، ارضی
fonctionnement	کارکرد
fondamentalement	اساساً، از اساس
féminisme	فمینیسم
fétichisme	بت وارگی، فتیشیسم
firme	شرکت
formation	شکل بندی، صورت بندی
formalisme	شکل گرایی، صورت گرایی
forme	شکل، صورت

G	
vie générique	زندگی نوعی
géopolitique	ژئوپلیتیک، جغرافیای سیاسی
H	
historien	مورخ، تاریخدان
historiographe	تاریخنگار
hominisation	فرآیند شکل‌گیری انسان
hypercapitalisme	سرمایه‌داری افراطی
hypothèse	فرضیه
hypothétique	مبتنی بر فرضیه
I	
idée	ایده، فکر
idéal	ایده‌ای
ignorer	بی‌خبر بودن از (مقایسه شود با négliger)
imagination	قدرت تخیل
imaginaire	تخیلی، عرصه‌تخیل
implosion	فروشکست
individu	فرد
individualisme	فردگرایی
individualité	فردیت
individuation	تفرد
informationnel	اطلاعاتی
inquiétude	نگرانی، دلهره
institué	مقرر
institut	مؤسسه
institution	نهاد
institutionnalisé	نهادین، نهادی شده
inter-individuel (contrat ...)	(قرارداد) بین‌افراد
intrinsèque	ذاتی

juste درست، عادلانه

L

libéral لیبرال

libertaire آزاده

liberté آزادی

légal قانونی

légitime مشروع

M

macropouvoir قدرت کلان

management مدیریت

marchandisation کالایی کردن (یا شدن)

marxien مارکسی (نظری نه عیناً نقل از مارکس، بلکه مبتنی بر نظرات او)

messianique مسیحائی

messianisme مهدویت

méta-structure فراساختار

méta-structurel فراساختاری

modèle مدل

moment لحظه، حالت

morale اخلاق، اخلاقی

mutation تغییر کیفی، جهش

média رسانه های گروهی، (جمع medium به معنای واسطه، میانجی)

métempsychose تناسخ

N

négliger غفلت کردن از

néolibéralisme نئو لیبرالیسم

néomarxisme نئومارکسیسم

nihilisme نیهیلیسم، پوچگرایی

notion مفهوم (مقایسه شود با concept و conception)

nuance (تفاوت ظریف (در معنا)

O

objectivité عینیت
ontologie هستی‌شناسی
orthodoxie اصول‌گرایی، سنتی، ارتدکسی

P

paradigme پارادایم
paradoxe تناقض، ناسازه، پارادوکس
participatif مشارکتی
passage عبور، گذر
pensée فکر، اندیشه
peur ترس
philologique متن‌شناسانه
philosophie analytique فلسفه تحلیلی
pluralisme تعدد‌گرایی، کثرت‌گرایی (سیاسی)
politisation سیاسی‌کردن
polémique جدل، پلمیک
postmodernité پسا-مدرنیته
pratique عمل، کردار (مقایسه شود با l'agir و action و پراکسیس)
praxis پراکسیس
principalement عمدتاً
problématique مسئله‌ساز، مسئله‌برانگیز، پروبلماتیک
problème مسأله، معضل
procédure روند
procéssus فرایند، پروسه
profondément عمیقاً
progressisme پیشرفت‌گرایی
projection پروژه‌پردازی، فرافکنی

prospective	بررسی اوضاع آتی
protection sociale	تأمین اجتماعی
R	
radical	رادیکال
radicalisation	رادیکالیزه کردن (یا شدن)
rapport salarial	رابطهٔ مزدبری، مناسبات مبنی بر دستمزد
rationalisme	عقل گرایی
rationalité	عقلانیت
reconnaître	بازشناختن، به رسمیت شناختن
réalité	واقعیت
réel	واقعی
le réel	امر واقعی
réflexivité	منعکس شدن...، بازتابندگی
régionalisme	منطقه گرایی
régulation	تنظیم، رگولاسیون (و نیز مکتبی در اقتصاد)
S	
salarié	حقوق بگیر، مزدبر
(travail) salarié	(کار) مزدوری
savoir	دانستن (مقایسه شود با <i>comprendre, connaître</i>)
société	جامعه
social	اجتماعی
socialité	اجتماعیت
sociétal	جامعگی
sociologie de la pratique	جامعه شناسی کردار
soutenable	قابل دفاع، موجه
spacialisation	استقرار فضا/مکانی
spatio-temporel	مکان-زمانی
sphère	حوزه، سپهر
statut	وضع، حالت

structure de parenté	ساخت خویشاوندی
stylistique	سبکی، سبک آورانہ
subjectivisme	ذهن گرایی
subjectivité	ذهنیت، ذهن انگاری
sublimation	تصعید
supranational	فراملی، مافوق ملی
sur-Etat	فرا-دولت، فوق دولت
symbole	سمبل، نماد
synchronique	همزمان
synthèse	سنتز، ترکیب
systémique	سیستمی
T	
téléologique	غایت شناسانه
temporalité	زمانندی
temporaire	موقتی
temporel	زمانی
temps	زمان
terreur	ارعاب
territorial	بومی/سرزمینی
théologie de la libération	الهیات رهایی بخش
théorie	نظریه، تئوری
transition	گذار، انتقال
tributaire	مبتنی بر خراج
U	
(valeur d')usage	(ارزش) استعمال
utile	مفید
utilité	فایده مندی
utilisation	کاربرد

utopie

اتوپیی، آرمانشهر

V

valorisation

ارزش یابی

vrai

حقیقی

vérité

حقیقت

Le Congrès Marx International (I) s'est tenu à Paris en septembre 1995 à l'initiative de la revue Actuel Marx. La revue Andeesheh va Peykar (Pensée et Combat) publie en 2 volumes un ensemble de textes présentés lors de ce congrès, traduits en persan.

Le présent volume (2) contient les communications suivantes:

Domenico Losurdo, Marx, Christophe Colomb et la Révolution d'Octobre

Catherine Samary, La crise des sociétés dites socialistes est-elle un échec du marxisme?

Genviève Fraisse, Le travail, c'est la liberté

Jean-Marie Vincent, Comment se débarrasser du marxisme?

René Gallissot, Marx vaincu (provisoirement) par les populismes

Gérard Duménil et Dominique Lévy, Mutation du capitalisme, Révision du marxisme?

Jacques Bidet, Le travail fait époque

Agnès et Gabor Kapitany, Du mode de production intellectuel

Jean-Marc Lachaud, Art, réalité et utopie

Samir Amin

Y a-t-il un projet chinois?

Retour sur le problème de la transition socialiste

Notre entretien avec Samir Amin (décembre 1997)

Forum du Tiers Monde