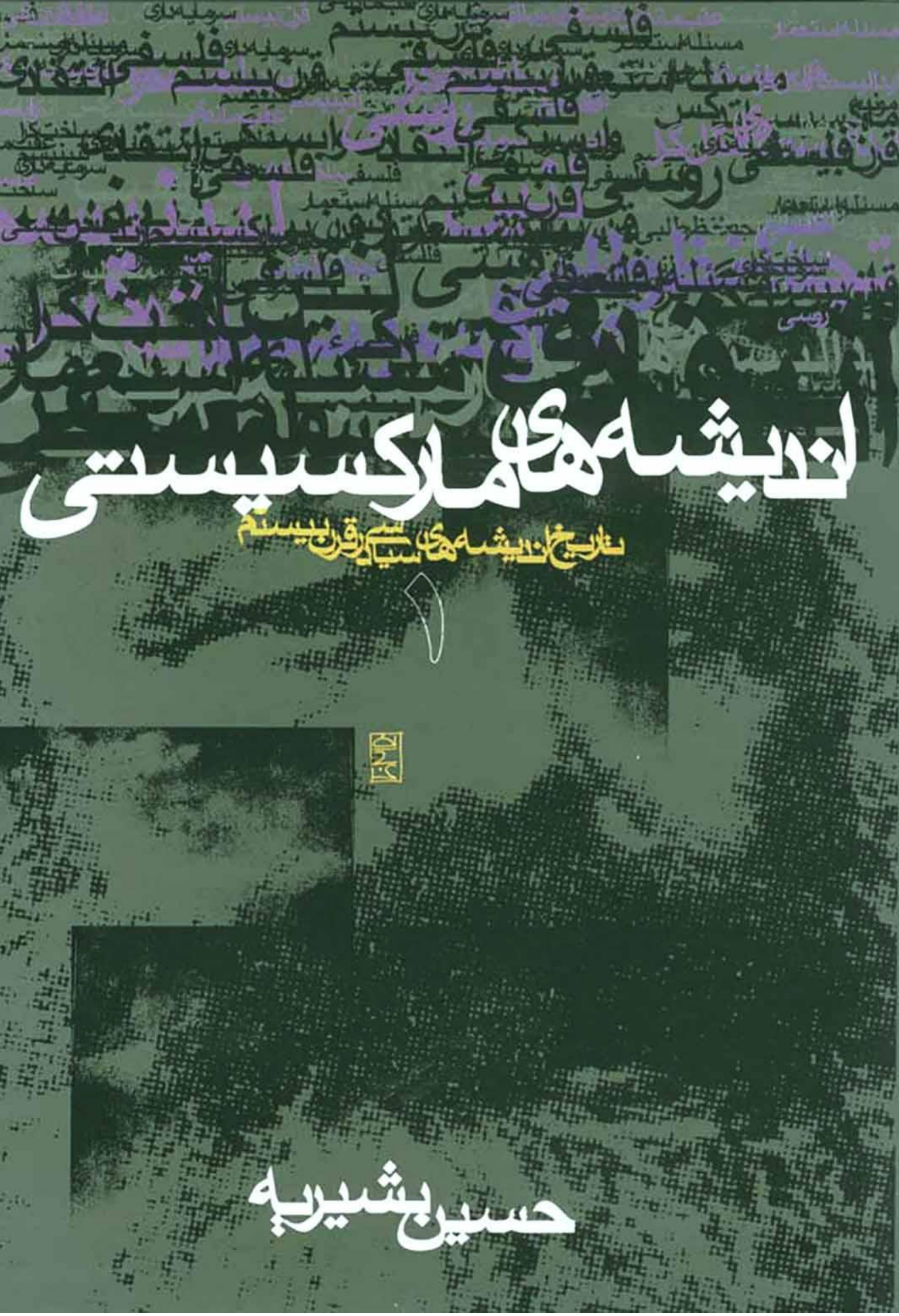




اندیشه‌های مارکسیستی

نثر: آیدین شاهی، مترجم: سید علی حسینی

۱۳۸۱

حسین بشیریه

حسین بشیریه

تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم



نشرنی

■ اندیشه‌های سیاسی مارکسیستی



نشرنی

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، کوی آشتیانی، شماره ۲۴
صندوق پستی ۵۵۶ — ۱۳۱۴۵، نشرنی تلفن ۵ و ۶۴۱۳۴۴۳

دکتر حسین بشیریه

تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم



اندیشه‌های مارکسیستی

• چاپ اول ۱۳۷۶ تهران • تعداد ۳۳۰۰ نسخه • لیتوگرافی عزال • چاپ مهارت

ISBN 964-312-270-0

شابک ۹۶۴_۳۱۲_۲۷۰_۰

EAN 9789643122706

ای.ای.ان. ۹۷۸۹۶۴۳۱۲۲۷۰۶

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است Printed in Iran

تقدیم به سیاوش بشیریہ

یادداشت

فصول این کتاب پیشتر از سال ۱۳۷۱ به بعد به صورت مقالات پی در پی در مجله اطلاعات سیاسی و اقتصادی منتشر شده بود. طبعاً به اقتضای شکل کتاب تغییراتی در آن مقالات داده شده است. با توجه به گستردگی دامنه اندیشه‌های سیاسی در سده بیستم، اندیشه‌های سیاسی مارکسیستی را در یک جلد و اندیشه‌های لیبرال دموکراتیک و محافظه‌کارانه را در جلدی دیگر می‌آوریم. فهرست اعلام این کتاب توسط دوست فاضلم آقای محمد پروری فراهم شده است.

حسین بشیریه

فهرست مطالب

مقدمه	۱۱
گفتار اول: مارکسیسم ارتدکس	۲۱
گفتار دوم: تجدیدنظر طلبی در مارکسیسم	۴۴
گفتار سوم: مارکسیسم انقلابی	۶۴
گفتار چهارم: لنین، لنینیسم و مارکسیسم روسی	۸۱
گفتار پنجم: مارکسیسم فلسفی و ایدآلیست‌های هگل‌گرا	۱۲۵
گفتار ششم: مارکسیسم انتقادی	۱۶۴
گفتار هفتم: مارکسیسم اکزیستانسیالیست	۲۳۹
گفتار هشتم: مارکسیسم ساخت‌گرا	۲۷۵
گفتار نهم: مارکسیسم و دولت سرمایه‌داری	۳۳۸
گفتار دهم: مارکسیسم و مسئله استعمار، وابستگی و عقب‌ماندگی	۳۶۹
جمع‌بندی مارکسیسم قرن بیستم	۴۰۰
فهرست راهنمای نامها	۴۲۵

مقدمه

اکنون که در واپسین سالهای سده بیستم به سومی‌بریم، اهمیت بازنگری به دستاوردهای فکری این سده هر چه بیشتر آشکار می‌گردد. سده بیستم عصر دگرگونیهای بنیادی در همه عرصه‌های زندگی انسان و از آن جمله عرصه زندگی سیاسی بوده است. در این قرن جهان شاهد وقوع جنگهای بزرگ، فروپاشی امپراتوریهای باقی مانده از سده پیش، گسترش بازار سرمایه‌داری در سطح جهان، پیدایش جنبش‌های انترناسیونالیستی، آگاهی فزاینده از شکاف رو به افزایش میان کشورهای پیشرفته صنعتی و کشورهای واپسمانده، پیدایش جنگ سرد ایدئولوژیک میان قطب‌های قدرت بین‌المللی، تأسیس سازمانهای جهانی و منطقه‌ای برای پیشگیری از تکرار جنگ‌های جهانی، وقوع انقلابهای بزرگ سیاسی و اجتماعی، ظهور و زوال کمونیسم دولتی، بحران و دگرگونی در نظام سرمایه‌داری، پیدایش ساختار دولت رفاهی، تحول از سرمایه‌داری صنعتی به سرمایه‌داری مالی، گسترش جنبش‌های کارگری، پیدایش واکنشهای ضد مدرنیسم در قالب توتالیتریزم راست و جنبش‌های فاشیستی، گسترش نیروی ناسیونالیسم و جنبش‌های ناسیونالیستی و استقلال‌طلب، پیدایش احزاب سیاسی توده‌ای و جنبش‌های بسیج جمعی در قالب ایدئولوژیهای سیاسی گوناگون، سیاسی‌تر شدن برخی نظامهای فکری و مذهبی قدیم در واکنش به مسائل عصر نو، قرار گرفتن جهان در آستانه موج سوم نوسازی و گسترش شتابان ابزارهای ارتباطی پیچیده، تغییر در شیوه زندگی مصرفی، رسوخ سکولاریسم در وجوه مختلف زندگی، رشد عقلانیت ابزاری و بوروکراتیزه شدن زندگی اجتماعی و سیاسی، دگرگونی در نموده‌های زندگی جنسی، گسترش جنبش‌های رهایی‌بخش زنان و غیره بوده است. از میان این همه تحولات، بی‌شک برخی از آنها هم روی تکوین و تطور اندیشه

سیاسی در قرن بیستم تأثیر بیشتری گذاشته و هم از آن تأثیر پذیرفته است. فرض ما این است که اندیشه‌های سیاسی در حول علائق عمده اجتماعی شکل می‌گیرد و خود بر آنها تأثیر می‌گذارد. به این معنی، اندیشه‌های سیاسی (احتمالاً برخلاف دستگاههای فلسفی) علوی و برین نیست و برای دریافت درست آنها باید دیالکتیک اندیشه و واقعیت را بررسی کرد. اندیشه‌های سیاسی در هر عصری حتی اگر یوتوپایی و انقلابی هم باشد تنها می‌تواند تا اندازه بسیار محدودی از حدود علائق آن عصر فراتر رود. حتی تصویر جامعه خیالی نمی‌تواند بیش از حد معینی از وضع موجود متفاوت باشد. مواد اولیه یوتوپاها نیز از وضعیت‌های موجود یا گذشته گرفته می‌شود. بدین سان کشمکش‌ها، علائق و صف‌بندیهای نیروهای اجتماعی و سیاسی در هر عصری در شکل‌گیری و تکوین اندیشه‌های سیاسی آن عصر نقش انکارناپذیری دارد. برای نمونه در قرن بیستم جنگهای جهانی، انقلاب در روسیه و ظهور فاشیسم در اروپا در تنوع بخشیدن به اندیشه‌های سیاسی قرن بسیار مؤثر و حتی خود «اندیشه‌زا» بوده است. در میان آثار عمده جنگ‌های جهانی در حوزه اندیشه سیاسی، به ویژه باید از گسترش علائق و اندیشه‌های ضد عقلانی، پیدایش گرایشهای عملی و پراگماتیستی، پرهیز از پرداختن نظامهای فکری جامع و فراگیر و گسترش اندیشه‌های نقادانه نام برد.

انقلاب روسیه زمینه‌های فکری حاصلخیزی برای پیدایش و گسترش تعابیر مختلف و متعارض از مارکسیسم ایجاد کرد. در واقع شناخت مارکسیسم قرن بیستم بدون توجه به تأثیر مناقشاتی که در پیرامون انقلاب روسیه پدید آمد، دشوار است. از سوی دیگر پیدایش بنگاههای تجاری بزرگ و انحصارات و سرمایه‌داری مالی، بازرگانان کوچک، خرده بورژوازی، طبقات کارگری و طبقات مستی را مورد تهدید قرار داد. پیدایش سندیکالیسم و فاشیسم بعنوان واکنش به چنین تحولاتی قابل توضیح است. همچنین تأثیر فاشیسم در پیدایش اندیشه‌های سیاسی ضد توتالیتاری در نیمه دوم قرن بیستم را نمی‌توان نادیده گرفت. در پی پیدایش فاشیسم و وقوع جنگ جهانی دوم خیل روشنفکران مهاجر آلمانی تحت تأثیر تجربه سنگین فاشیسم به بازاندیشی در میانی اندیشه‌های سیاسی رائج پرداختند و محصول قابل ملاحظه‌ای از اندیشه سیاسی ضد توتالیتاری به دست دادند.

در نظر گرفتن پیوند میان اندیشه‌های سیاسی و واقعیت‌ها و علائق اجتماعی در عین حال معیاری برای طبقه‌بندی کردن اندیشه‌ها به دست می‌دهد. نویسندگان دیگر در طبقه‌بندی اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم معمولاً معیارهای فلسفی، معرفت‌شناختی،

تاریخی و حتی جغرافیایی به کار برده‌اند.^۱

چنین معیارهایی گرچه ممکن است از جهت آسان‌سازی مطالعه آن اندیشه‌ها سودمند باشند، لیکن دریافتی صرفاً مبتنی بر تجزیه به معنای منطقی کلمه به دست می‌دهد و از ترکیب و یا یافتن روابط و متن عمومی اندیشه‌های سیاسی قرن قاصر است. برای به دست دادن طبقه‌بندی معناداری از این اندیشه‌ها در اینجا ما چهار محور اساسی را برگزیده‌ایم که رویهم رفته به نظر می‌رسد روشنگر ماهیت اندیشه‌ها باشد:

اول، تجزیه اندیشه‌ها براساس محور یوتوپایی یا ایدئولوژیک بودن به معنایی که کارل منهیم متفکر آلمانی در کتاب ایدئولوژی و یوتوپیا^۲ و دیگر آثار خود به کار گرفته است. دوم، چپ و راست بودن به مفهوم عمومی کلمه که در طی قرن بیستم از شاخص‌های عمده اندیشه‌ها و جنبش‌های سیاسی به شمار می‌رفته است. سوم، دموکراتیک یا اقتدارطلب بودن که ناظر بر چگونگی تنظیم سازمان جامعه و قدرت سیاسی و نوع رابطه و حدود اختیارات و وظائف فرد و حکومت در مقابل یکدیگر است و چهارم، رابطه اندیشه‌ها با علائق اجتماعی عمده که پایگاه اجتماعی و یا منبع حمایت از آن اندیشه‌ها به شمار می‌آید.

«منهیم» در کتاب مورد اشاره، اندیشه‌های سیاسی و تحول در آنها را تابعی از تحولات اجتماعی و اقتصادی و تاریخی می‌داند. به این معنا که «کلید فهم دگرگونی در اندیشه‌ها را باید در دگرگونیهای اجتماعی و سرنوشت طبقاتی که حامل آنها هستند، یافت»^۳ وی برای نشان دادن پیوند میان جهان اندیشه و زندگی گروههای اجتماعی به

۱. از جمله ر. ک. به:

D. A. Zoll, *Twentieth-Century Political Philosophy*. (Prentice Hall, N. J. 1974)

که برای طبقه‌بندی اندیشه‌ها ترکیبی از معیارهای روانشناختی، ایدئولوژیک و علمی به کار می‌برد؛

E. M. Burns, *Ideas in Conflict: The Political Theories of The Contemporary World*. (Norton, New York, 1960)

که اندیشه‌های سیاسی معاصر را به سه دسته اندیشه‌های لیبرال - دموکراتیک، جمع‌گرا و محافظه کار تقسیم کرده و اجزاء هر یک را بر حسب معیارهای سیاسی، علمی، حقوقی، ایدئولوژیک و غیره مشخص نموده است؛
M. Nomad, *Political Heretics*. (Michigan. U. P, 1963)

که اندیشه‌های سیاسی را بر حسب استراتژی پیشبرد اهداف مورد نظر تقسیم کرده است.

2. K. Mannheim, *Ideology and Utopia*. (London Routledge & Kegan Paul, 1960)

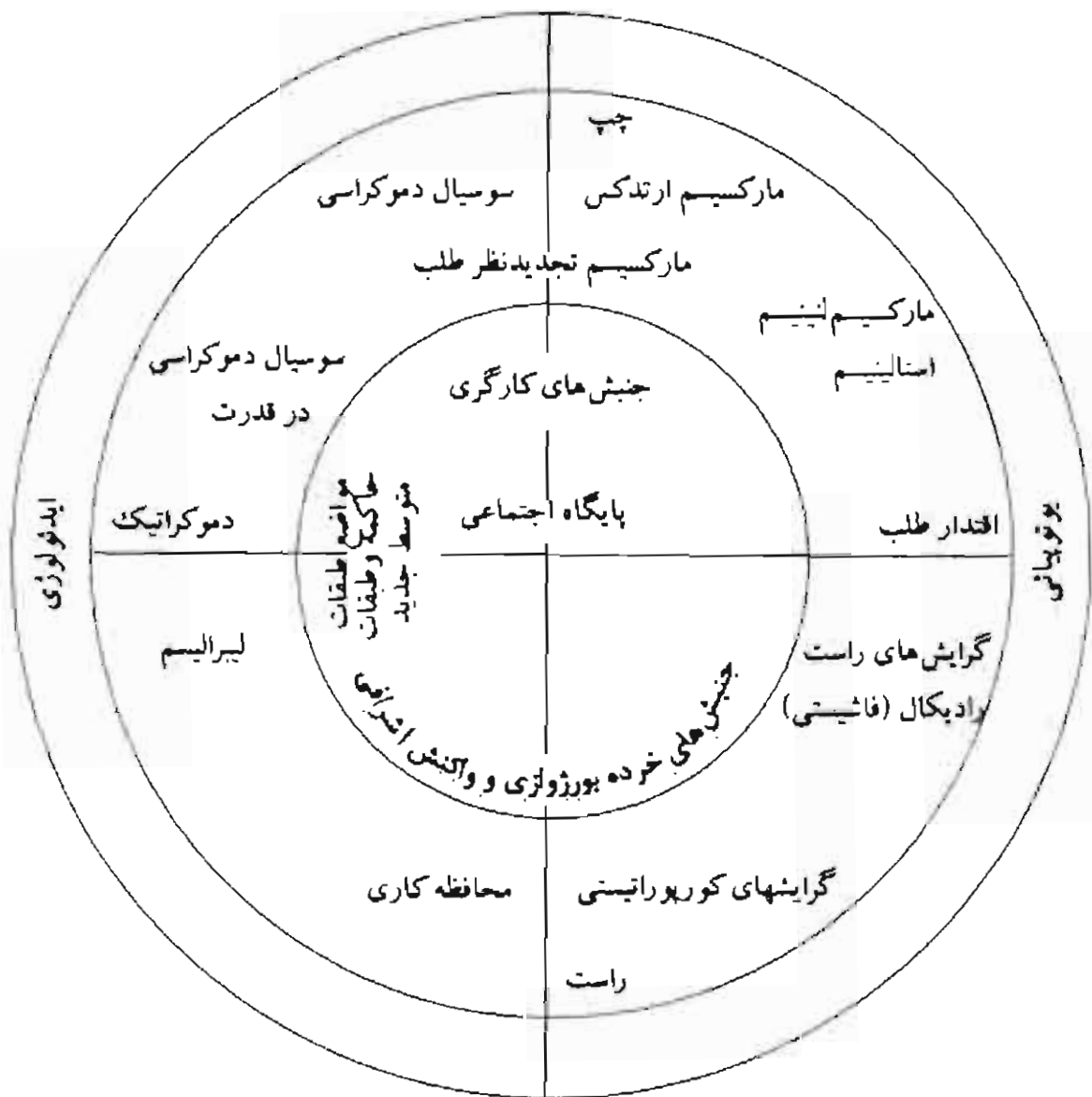
3. K. Mannheim, *Essays on Sociology and Social Psychology*. (Routledge & Kegan

بررسی اندیشه محافظه‌کاری به ویژه در آلمان پس از انقلاب فرانسه پرداخته است. به گمان او، اندیشه محافظه‌کارانه واکنش فکری به روند ویرانی جهان قدیم بود که در نتیجه پیدایش عقلگرایی و سرمایه‌داری شتاب گرفته بود. از همین رو حاملان اندیشه‌های محافظه‌کارانه گروه‌هایی بودند که خارج از فرآیند عقلانیت سرمایه‌دارانه قرار داشتند. «منهایم» در این رابطه به ویژه از خرده بورژوازی، دهقانان و اشراف یاد می‌کند. بدین سان محافظه‌کاری در واکنش به ویژگی‌های عصر روشنگری پدید آمد و با دستاوردهای آن از جمله اندیشه حقوق طبیعی، قرارداد اجتماعی و حاکمیت مردمی به مخالفت برخاست. «منهایم» در نتیجه‌گیری می‌گوید: «منازعه سیاسی، زیربنای ایدئولوژی و فلسفه است و اهداف و آرمانهای جهان‌بینی گروهی را شکل می‌دهد».^۱

به نظر او شرایط زیرت و تضاد منافع طبقات و گروه‌های مسلط و زیر سلطه موجب پیدایش گرایش‌های فکری متضادی می‌شود که وی از آنها به عنوان «ایدئولوژی و یوتوپیا» نام می‌برد. ایدئولوژی فرآورده طبقات حاکمه است و وضع موجود را توجیه می‌کند و ممکن است به صورت جهان‌بینی یک عصر درآید. در مقابل، یوتوپیا بیانگر آمال و آرزوهای طبقات زیر سلطه و فاقد قدرت است. ایدئولوژی عامل ایجاد ثبات سیاسی است در حالی که یوتوپیا زمینه فکری شورش و جنبش را فراهم می‌کند. به هر حال همه اشکال فکری، بازتاب شرایط وجودی بخش‌های مختلفی از جامعه در روند سازعه سیاسی و تاریخی آنها به شمار می‌رود. یوتوپیا ممکن است بازتاب خواستهای طبقات جدید تحت سلطه، یا طبقات در حال زوال باشد.

بر اساس تمیزی که «منهایم» میان ایدئولوژی و یوتوپیا داده است، می‌توان از یک دیدگاه اندیشه‌های سیاسی در سده بیستم را به دو طبقه عمده تقسیم کرد: یکی اندیشه‌های یوتوپایی یعنی آنهایی که عمدتاً در پی نفی و تغییر وضع موجود بوده و دیگر اندیشه‌های ایدئولوژیک که وضع موجود را به نحوی موخه جلوه می‌دهد. بدین سان اندیشه‌های متبلور در حول جنبش کارگری به طور کلی، به ویژه سوسیالیسم، سوسیال دموکراسی، سندیکالیسم و تا اندازه‌ای نیز آنارشیسم، به معنای مورد نظر یوتوپایی بوده است. براساس محور دوم طبقه‌بندی اندیشه‌های سیاسی، یعنی چپ یا راست بودن، می‌توان از اندیشه‌های یوتوپایی راستگرا نیز سخن گفت. اندیشه‌های راستگرای رادیکال به ویژه اندیشه‌های فاشیستی نیز اندیشه‌های یوتوپایی به شمار می‌رود که آمال و آرزوهای

جنبش‌های خرده بورژوازی و طبقات قدیم را نمایش می‌دهد. از مواضع اجتماعی خرده بورژوازی و طبقات قدیم و واکنش آنها در برابر انباشت سرمایه در دست بورژوازی بزرگ و گسترش مدرنیسم و سکولاریسم، گرایشهای فکری فاشیستی زاده شد. جنبش‌های یوتوپائی خرده بورژوازی هر چند به دلایل ساختاری کم دوامتر بوده، لیکن در قالب برخی اسطوره‌های نیرومند توانسته آرمانهای برخی دیگر از طبقات قدیمی را احیا کند. البته سرانجام خرده بورژوازی در مواردی تحت هژمونی طبقات قدیم ولیکن اغلب تحت هژمونی طبقات جدید قرار گرفت. به هر حال فاشیسم تنها یک جنبش سیاسی نبوده است بلکه گرایش پایداری در اندیشه سیاسی به شمار می‌رود که از مواضع اجتماعی خاصی بر می‌خیزد. رویهمرفته گروههای مبتنی بر این مواضع از مظاهر زندگی مدرن در رنج بوده و از همین رو همدستانی در میان طبقات قدیم به ویژه دهقانان نیز یافته‌اند. با این حال جنبش فکری راست رادیکال در مقایسه با جنبش فکری چپ رادیکال که مبتنی بر نهضت کارگری بوده، انسجام و دوام کمتری داشته است. اندیشه‌های متبلور در حول جنبش کارگری، آینده را در گرو پیروزی طبقه یا نیروی اجتماعی جدید و پیدایش انسان نوین و رها شده از بیگانگی با خویشتن می‌جست، در حالی که یوتوپای راستگرایی رادیکال در پی تجدید و توجیه علائق مادی یا معنوی برخی نیروهای اجتماعی در حال زوال بوده است. در عین حال اندیشه‌های راست رادیکال و اندیشه‌های محافظه کارانه به لحاظ نزدیکی مواضع گروههای اجتماعی حامی آنها پیوندی پنهانی و عمیق داشته و از این رو اندیشه‌های محافظه کارانه هم دارای پیچیدگیها و تنوعات خاص خود می‌باشد. از سوی دیگر، مظاهر اندیشه‌های «ایدئولوژیک» به معنای مورد نظر منهایم را می‌توان در لیبرال دموکراسی و انواعی از محافظه کاری و لیبرالیسم جدید یافت که منطبق با مواضع گروههای حاکمه و طبقات جدید در درون جامعه مدنی است. بدین سان بر اساس فرض اصلی ما اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم را نمی‌توان بدون توجه به علائق اجتماعی مربوط بدانها به خوبی دریافت. به ویژه نمی‌توان اندیشه‌هایی را که آشکارا گرایشهای عملی و سیاسی دارد بر حسب مفاهیم انتزاعی (چنانکه در طبقه‌بندیهای فلسفی صورت می‌گیرد) طبقه‌بندی کرد. برپایه معیارهای چهارگانه بالا می‌توان تصویری از «کهکشان» یا «جغرافیای» اندیشه سیاسی قرن بیستم به صورت زیر عرضه کرد:



در پایان این پیشگفتار باید مختصراً به بحث درباره مفهوم اندیشه سیاسی و تمیز آن از مفاهیم هم خانواده‌اش پردازیم. «ریمون آرون» نویسنده فرانسوی گفته است: «اندیشه سیاسی عبارت است از کوشش برای تعیین اهدافی که به اندازه معقولی احتمال تحقق دارد و نیز تعیین ابزارهایی که در حد معقولی می‌توان انتظار داشت موجب دستیابی به آن اهداف بشود».^۱ در تکمیل این تعریف باید گفت که اندیشمند سیاسی کسی نیست که صرفاً دارای مجموعه‌ای از آراء و اهداف باشد و ابزارهای رسیدن به آن هدفها را به دست دهد، بلکه باید بتواند درباره آراء و عقاید خود به شیوه‌ای عقلانی و منطقی استدلال کند تا حدی که اندیشه‌های او دیگر صرفاً آراء و ترجیحات شخصی به شمار

1. In. R. Pierce, *Contemporary French Political Thought*. (Oxford U. P. 1966) p.252.

نرود. مفهوم اندیشه سیاسی وقتی روشن تر می شود که آن را از مفاهیم دیگر به ویژه «فلسفه سیاسی»، «نظریه سیاسی» و «ایدئولوژی سیاسی» تمیز دهیم، هر چند میان آنها تداخل بسیاری وجود دارد و از همین روست که مفاهیم هم خانواده به شمار می آیند. فلسفه سیاسی، اغلب به شیوه ای انتزاعی باغایات حکومت و ابزارهای مناسب دستیابی به آنها و مالا با بهترین شکل حکومت ممکن سر و کار دارد. موضوعات اصلی فلسفه سیاسی را مباحثی چون چگونگی احراز حقیقت، عدالت، مبانی خیر و صلاح عمومی، لوازم آزادی و برابری، استوارکردن زندگی سیاسی بر اصول اخلاقی، دلیل و ضرورت وجود حکومت، دلائل اطاعت اتباع از قدرت و جز آن تشکیل می دهد. اندیشه سیاسی به معنای نوین کلمه نیز دارای علائق کم و بیش مشابهی است و از این رو بیشتر با فلسفه سیاسی قرابت دارد تا مثلاً با نظریه یا تئوری به معنای جدید. به این مفهوم، اندیشه سیاسی قرن بیستم در واقع دنباله فلسفه سیاسی قدیم است. اما از یک دیدگاه مهم میان آنها تفاوت وجود دارد و آن این که اندیشه سیاسی خصلتی عملگرایانه تر دارد و علائق انتزاعی تر فلسفه سیاسی از جمله بحث از دلائل و ضرورت و مبانی تکوین حکومت را کنار گذاشته است.^۱

تفاوت میان اندیشه سیاسی و نظریه سیاسی بسیار روشن تر است. نظریه پردازی سیاسی در قرن بیستم به پیروی از توسعه علوم دیگر پدید آمده است. در این گونه نظریه پردازی نیز روشهای اثباتی علوم به کار برده می شود. نظریه پردازی اثباتی و فارغ از گرایشهای آشکار ایدئولوژیک و فلسفی و خالی از عنصر تجویز و عمل و معطوف به تحلیل و تبیین محض، طبعاً اندیشه سیاسی به شمار نمی رود. برای نمونه، میان نظریاتی که درباره علل و زمینه های پیدایش و ماهیت جنبش های فکری فاشیستی عرضه می شود و خود اندیشه های فاشیستی که تصویری از جامعه مطلوب به دست می دهد، تفاوت ماهوی وجود دارد. اندیشه سیاسی گرچه ممکن است تا اندازه ای توصیفی یا تبیینی باشد، لیکن اصولاً هنجاری است یعنی با چگونگی مازمان دادن به زندگی سیاسی بر حسب اصول نظری یا اخلاقی ویژه ای سر و کار دارد. اندیشه سیاسی اخلاقاً دل نگران وضعیت بشری است و از این رو به ایدئولوژی سیاسی بسیار نزدیک تر است تا به نظریه سیاسی (یا به عبارت بهتر نظریه درباره پدیده های سیاسی که اغلب در حیطه جامعه شناسی سیاسی قرار می گیرد). در

1. A. Brecht, *Political Theory: The Foundations of Twentieth-Century Political Thought* (Princeton, 1959 - 1970) pp. 3-21.

مقابل، نظریه پرداز سیاسی ظاهراً بر «نسبت ارزشی» تأکید می‌کند. و گرچه ممکن است دردشناس باشد اما درمانگر نیست. «جان دیویی» فیلسوف آمریکائی گفته است: «بررسی مسائل انسانی همراه با سرزنش یا تأیید اخلاقی و بر حسب مفاهیمی مانند شرارت و حقانیت، احتمالاً بزرگترین مانع موجود بر سر راه توسعه روشهای درست در حوزه علم اجتماعی بوده است».^۱ به این معنا ممکن است اندیشه سیاسی مانع توسعه نظریه سیاسی باشد اما به هر حال وظیفه اندیشه سیاسی نه صرفاً توضیح علمی بلکه تغییر واقعیت همراه با سرزنش یا تأیید اخلاقی بوده است. از همین دیدگاه شاید بتوان گفت که مارکس نخستین متفکری بود که با بیان این که: «فلاسفه تاکنون جهان را به شیوه‌های مختلف صرفاً تعبیر کرده‌اند؛ موضوع این است که آن را تغییر دهیم»^۲، حوزه اندیشه سیاسی به معنای مدرن آن را روشن کرد. خلاصه آن که اندیشه سیاسی، برخلاف نظریه سیاسی، در پی یافتن قانونمندی پدیده‌ها و یا محدود به قواعد اثباتی علم نیست، هر چند محدود به قواعد منطق است. البته این گفته بدان معنی نیست که اندیشه سیاسی لزوماً با دستاوردهای نظریه و دانش سیاسی متعارض است. همچنین اندیشه‌های سیاسی برخلاف اغلب نظریه‌ها «کلیت» را موضوع بررسی خود قرار می‌دهد نه اجزاء را، و می‌کوشد پدیده‌های پراکنده را چنان باز نماید که گویی ضرورتاً میان آنها رابطه‌ای انداموار وجود دارد.^۳

میان اندیشه سیاسی و ایدئولوژی سیاسی^۴ نیز همسانیه‌ها و ناهمسانیهایی هست. ایدئولوژی‌های سیاسی به پیدایش تعهد و اطاعت در پیروان می‌انجامد، دارای کار ویژه‌های تبلیغاتی است، از اصول فکری اولیه‌ای برمی‌خیزد و باید به عنوان مجموعه حقایق مطلق و دگرگونی ناپذیر پذیرفته شود. اما اندیشه سیاسی گرچه در مواردی ایدئولوژیک است لیکن معطوف به شناخت نیز هست. ایدئولوژی سیاسی در پی جلب ایمان و اعتقاد است، در حالی که اندیشه سیاسی خواهان ایقان و تقاعد است. از این رو ایدئولوژیهای سیاسی با مذهب قرابت بیشتری دارد تا با فلسفه یا نظریه سیاسی و به ویژه می‌کوشد به منظور جلب پیروان، پیچیدگیهای واقعیت را انکار کرده و راه حل مشکلات را ساده جلوه دهد.

1. J. Dewey, *The Logic of Inquiry*. (New York, 1938) p.494, in Brecht p.8.

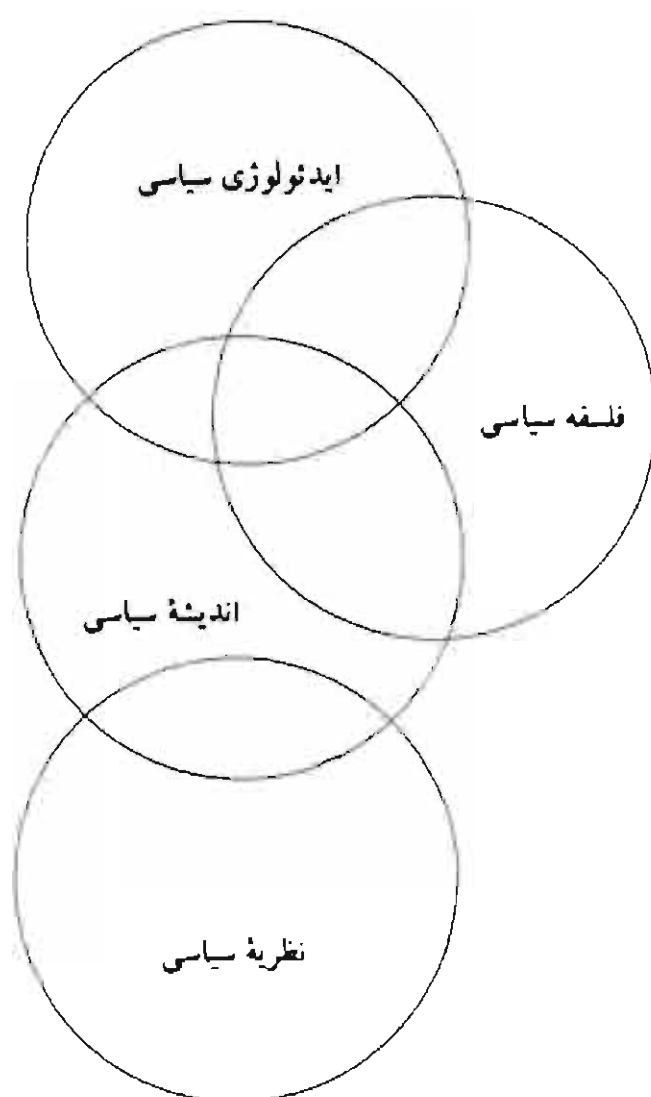
2. K. Marx, *Early Writings*, edited by L. Colletti, (Penguin Books, 1975) p.423.

3. See Zoll *op. cit.*, p.3.

۴. طبعاً میان این مفهوم رایج ایدئولوژی و مفهوم خاص مورد نظر «منهایم» تفاوت اساسی وجود دارد.

اندیشه، نظریه، فلسفه و ایدئولوژی سیاسی در حقیقت انواع مثالی است و در واقع همواره ترکیبی از آنها یافت می‌شود. مثلاً فاشیسم بیشتر ایدئولوژی است تا اندیشه و نظریه و فلسفه سیاسی؛ در مقابل، سوسیالیسم به عنوان ایدئولوژی عناصر نیرومندتری از اندیشه و نظریه (به معنای مارکسیستی آن) در بردارد. به این معنا اندیشهٔ سیاسی ناب وجود ندارد همچنانکه ایدئولوژی محض هم وجود ندارد زیرا در مقام دفاع یعنی هنگام مجادله و مناقشه باید دلایل و شواهدی برای اثبات اصول آن عرضه شود. بنابر آنچه گفته شد، تجزیه مقولات و تأکید بر یکی از آنها بیشتر به دلایل آکادمیک قابل توجیه است.

به طور خلاصه جریانهای فکری قرن بیستم در حوزهٔ سیاسی که در اینجا به عنوان اندیشهٔ سیاسی تعبیر شده، برخلاف مقولات مشابه مانند ایدئولوژی، فلسفه و نظریهٔ سیاسی به ترتیب عقلانی‌تر و استدلالی‌تر و منظم‌تر، عملگراتر و انضمامی‌تر و سرانجام متمایل به شناخت کلیت واقعیت اجتماعی و سیاسی و هنجاری‌تر و نقادتر است، قطع نظر از این که بر زندگی سیاسی تأثیری گذاشته باشد یا نه و قطع نظر از این که دایره برد و نفوذ آنها به محافل روشنفکری محدود باشد و یا توده‌های مردم را در برگیرد. اندیشه‌های سیاسی روی هم رفته در پی یافتن کارگزاری در تاریخ است و از همین رو ممکن است پیرامون آنها جنبش‌های سیاسی و اجتماعی پدید آید. روابط مقولات مورد نظر را می‌توان به صورت زیر نمایش داد:



مارکسیسم ارتدکس

بی‌شک مارکسیسم یکی از جنبش‌های فکری عمده قرن نوزدهم و بیستم به شمار می‌آید و در طی یک صد سال گذشته تأثیر گسترده‌ای بر تاریخ و اندیشه غربی و جهانی گذاشته است. انقلاب روسیه بر پایه تعبیری از مارکسیسم، به نوسازی و صنعتی کردن بخشی از جهان انجامید. در غرب نیز دولت رفاهی تا اندازه‌ای تحت تأثیر گسترش جنبش‌ها و اندیشه‌های سوسیالیستی و رادیکالی پدید آمد که خود از طریق مارکسیسم در قرن بیستم جان تازه‌ای گرفتند. به طور کلی مارکسیسم به معانی مختلف، تأثیر عمده‌ای در رادیکال کردن جو فکری قرن بیستم در سطح جهان گذاشته است. با این همه، در خصوص وحدت یا تعارض درونی و نیز محتوا و جوهر آن بین مارکسیست‌ها اختلاف نظر وجود داشته است، هر چند همگی به شیوه‌ای تعبیر خود از مارکسیسم را به آثار مارکس مستند می‌کنند و مدعی صواب و صحت آن تعبیر هستند. بدین سان در طی قرن بیستم انواع گوناگونی از مارکسیسم پدید آمد که در بیشتر موارد حتی از حدود مقصود خود مارکس نیز فراتر رفت. طبعاً از آنجا که نمی‌توان انواع گوناگون و متعارض مارکسیسم را حاصل جمع اندیشه‌های مارکس به شمار آورد. بنابراین مارکسیسم بسیار گسترده‌تر از اندیشه‌های مارکس است.^۱

۱. هدف بحث حاضر بررسی انجام درونی اندیشه‌های خود مارکس نیست؛ برای چنین بحثی می‌توان به منبع زیر مراجعه شود.

در واقع، مهمترین مکاتب‌های مارکسیستی قرن بیستم حاصل ترکیب وجوهی از اندیشه‌های مارکس و وجوهی از اندیشه اندیشمندان دیگر است. از جمله باید از ترکیب اندیشه‌های مارکس با نظریه‌های داروین، اسپینوزا، هگل، کانت و فروید نام برد. همچنین در برخی نحله‌های اندیشه مارکسیستی، مارکسیسم و منطق درونی آن از نقطه نظر مکاتب‌های فکری دیگر مانند پوزیتیویسم، نئوپوزیتیویسم، علم‌گرایی، ساختارنگاری، اگزستانسیالیسم و جز آن نگریسته شده است. مارکسیسم - لنینیسم به عنوان برداشت خاصی از اندیشه‌های مارکس که شناخت آن بدون توجه به تأثیرات تعیین کننده ملاحظات قدرت بر آن دشوار خواهد بود، به تعبیری تلفیق اندیشه‌های مارکس و «بلانکی» بوده است و از این رو از دیدگاه مارکسیست‌های ارتدکس که تفسیری پوزیتیویستی و دترمینیستی از مارکس ارائه می‌دادند، به عنوان «ماجراجویی» مورد انتقاد قرار می‌گرفت. بنابراین مکتب مارکسیسم در قرن بیستم در برگیرنده نحله‌های گوناگونی بوده است.



اصولاً اندیشه‌های مارکس در متن جنبش کارگری سوسیالیستی که به ویژه در نیمه دوم قرن نوزدهم به صورت یکی از مهمترین نیروهای سیاسی در غرب درآمده بود، پدیدار شد. این اندیشه‌ها در واقع جزئی از سنت سوسیال دموکراسی در آلمان بود و متقابلاً بر جنبش سوسیالیستی و کارگری قرن نوزدهم تأثیرات عمده‌ای باقی گذاشت لیکن این گفته بدان معنا نیست که مکتب «مارکسیسم» به عنوان مجموعه‌ای از جزئیات در این دوران شکل گرفته است. مارکسیسم به این معنا رویهمرفته محصول قرن بیستم بوده است. البته مارکس در زمان زندگی خود نخستین نمودهای «مارکسیسم» دگماتیک و دترمینیستی یا اکونومیستی را در اندیشه‌های «کارل کائوتسکی» ملاحظه کرد لیکن خود از چنین گرایشهایی کناره گرفت، هر چند آشکارا نیز جمع‌بندیهای دترمینیستی و جزمی اندیشه‌های خود به وسیله دیگران را نفی نکرد. نخستین جمع‌بندی «منظم» یعنی دترمینیستی و اکونومیستی نظرات مارکس در کتاب آنتی دورینگ یا تحت عنوان کامل‌تر انقلاب آقای اوژن دورینگ در علم اثر فریدریش انگلس در سال ۱۸۷۸ به دست داده شده. همین کتاب را باید اساس ارتدکسی و گرایش علمی و اثباتی در مارکسیسم دانست. انگلس در این کتاب به تنظیم نظریات مارکس و خودش در زمینه‌های فلسفه، طبیعت، علم و تاریخ پرداخت و بدین سان حیطه اندیشه‌های دیالکتیکی را در برگیرنده جهان مادی و طبیعی نیز دانست. هدف این کتاب چنانکه انگلس ادعا کرد، «نقد ماتریالیستی» کل دانش

موجود و عرضه قانون‌مندیهای عمده حوزه‌های اصلی اندیشه مارکستی یعنی «فلسفه، اقتصاد سیاسی و سوسیالیسم» بود. مهمترین تأثیر آنتی دورینگ در تکوین مارکسیسم دترمینیت و علم‌گرا را باید در کاربرد روش دیالکتیکی در مورد طبیعت و تلفیق طبیعت و تاریخ از نظر روش‌شناسی و معرفت‌شناسی دانست. از دیدگاه انگلس، دیالکتیک عمومی به عنوان «قانون تکامل طبیعت، تاریخ و اندیشه» عرضه شد.^۱

بدین سان ماهیت و کاربرد اساسی دیالکتیک (از دیدگاهی غیر ارتدکس) در اندیشه مارکسی لوث گردید. به ویژه مفاهیمی که مارکس در کتاب ایدئولوژی آلمانی (۱۸۴۶) در خصوص رابطه ذهن و عین و عملکرد نیروی کار مولد انسان به عنوان زیربنای تحول تاریخی عنوان کرده بود، در تعبیر انگلس به صورت قانون تبدیل کمیت به کیفیت و غیره نمودار می‌گردد. مارکس در کتاب نامبرده در مقابل نظریه ماتریالیست‌های فلسفی و «خام‌اندیش» استدلال کرده بود که انسان جهان واقع را در عین حال که از آن تأثیر می‌پذیرد، شکل می‌بخشد. کار انسان یعنی رابطه فعال و خلاق میان انسان و محیط مادی، زیربنای تحول تاریخی است. «تاریخ برخلاف آنچه ماتریالیست‌ها می‌گویند، مجموعه‌ای از حقایق مرده و منجمد نیست و نیز برخلاف آنچه ایدئالیست‌ها می‌گویند فعالیت تخیلی [روح] نیست. تاریخ عرصه کار انسان است ... در جایی که تأمل فلسفی پایان می‌یابد در همانجا یعنی در زندگی واقعی علم اثباتی آغاز می‌شود».^۲

باید به یاد داشت که ایدئولوژی آلمانی جزء آثار اومانیستی جوانی مارکس به شمار نمی‌رود بلکه اصول اندیشه ماتریالیسم تاریخی نخستین بار در همین کتاب عرضه می‌شود. از سوی دیگر از آنجا که مارکس خود یکی از فصل‌های کتاب آنتی دورینگ تحت عنوان «تاریخ نقادانه» را نوشته، به نظر می‌رسد که وی نیز دست کم در زمان نوشتن آن فصل دچار تحول فکری شده و از تأکیدی که پیشتر روی جامعه و تاریخ کرده بود، کاسته باشد. در همین زمان مارکس با تنظیم مبانی اکونومیستی اندیشه خود، بر بروز تضاد ساختاری و عینی میان نیروها و روابط تولید در شرایط سرمایه‌داری پیشرفته به عنوان پیش درآمد ضروری انقلاب سخن می‌گفت.^۳

1. F. Engels, *Anti-Duhring*. (Moscow 1959) p.193.

2. K. Marx, *The German Ideology*, (London 1965), p.39.

3. see A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*. (Cambridge U. P. London 1971) pp. 18-24.

پژوهش در اندیشه‌های مارکس که سرچشمه همه برداشت‌های گوناگون مارکسیستی بوده است، خود نیازمند کوشش جامع دیگری است که از حدود علائق نوشته حاضر بیرون است. به علاوه رویهمرفته پژوهش‌های جدی درباره اندیشه‌های خود مارکس کمیاب است. همچنین انتشار برخی دستنوشته‌های منتشر نشده در طی قرن بیستم، وجوه تازه‌ای از اندیشه مارکس را آشکار ساخته است. نخست با انتشار آثار دوره جوانی او که بعضاً به رؤیت انگلس نیز نرسیده بود، برداشت‌های ارتدکس از آن اندیشه‌ها مورد تجدید نظر قرار گرفت. به ویژه انتشار دستنوشته‌ها اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ در سال ۱۹۳۲، برداشت تازه‌ای از اندیشه‌های او را رواج بخشید. از سوی دیگر کتاب سرمایه به عنوان مهمترین اثر مارکس قرار بود نخستین بخش از شش پژوهش پیوسته در خصوص اقتصاد سیاسی باشد که هیچگاه تکمیل نشد و به علاوه بخشهای عمده‌ای از آن کتاب را انگلس بازنویسی یا بازسازی کرد. انگلس به ویژه گزندرسه در نقد اقتصاد سیاسی (۸-۱۸۵۷) را که بعدها منتشر شد نادیده گرفته بود. بدین شیوه بود که تعبیرهای ارتدکس و سنتی از اندیشه مارکس به عنوان متفکری اکونومیست در دهه‌های نخست قرن بیستم رواج یافت. اما به تدریج معلوم شد که اندیشه‌های مارکس را نمی‌توان با ایدئولوژیهای سیاسی گوناگونی که تحت عنوان مارکسیسم در قرن بیستم رواج یافت کلاً یکی و یکسان گرفت. در واقع مسئولیت اصلی ایجاد «مارکسیسم» به عهده انگلس بوده است. مارکسیسم بدین معنا در وجوه مختلف و متنوع خود پیش از حصول آگاهی کامل از برخی وجوه اساسی اندیشه مارکس تکوین و به عنوان ایدئولوژی سیاسی گسترش یافت. بهر حال تردیدی نیست که مارکسیسم ارتدکس و اندیشه‌های مهمترین نماینده آن یعنی «کارل کائوتسکی» زیر تأثیر مستقیم برداشت‌های انگلس شکل گرفته است.

کارل کائوتسکی (۱۸۵۴-۱۹۳۸)

کائوتسکی در سال ۱۸۵۴ در پراگ زاده شد و تحت تأثیر تجربه کمون پاریس (۱۸۷۱) به جنبش سوسیالیزم علاقه پیدا کرد و در سال ۱۸۷۵ به حزب سوسیال دموکرات اتریش پیوست. مدتی در دانشگاه وین تاریخ و حقوق خواند اما در سال ۱۸۸۰ به زوریخ رفت و در آنجا به کار انتشار نشریات سوسیالیستی پرداخت. کائوتسکی با همکاری «ادوارد برنشتاین» پدر تجدید نظر طلبی، در مارکسیسم و به ویژه به تشویق فریدریش انگلس به مطالعه آثار مارکس پرداخت. برداشت کائوتسکی از این آثار سخت

زیر تأثیر نگرش کتاب آنتی دورینگ قرار گرفت. کائوتسکی در سال ۱۸۸۳ یعنی سال مرگ مارکس مجله عصر نو (۱۸۸۳-۱۹۱۷) را منتشر کرد که به عنوان ارگان نظری حزب سوسیال دموکرات آلمان در نشر اندیشه‌های سوسیالیستی در سطح جهان نقش عمده‌ای بر عهده گرفت. وی در دهه ۱۸۹۰ به منظور کاربرد روش‌های مارکسیستی بر تحولات تاریخی آثاری منتشر کرد و به عنوان «سردمدار مارکسیم ارتدکس» شناخته شد.^۱ وی همچنین درباره یوتوپی «توماس مور»، ریشه‌های مسیحیت، تاریخ مبارزات طبقاتی در فرانسه و جنگ‌های دهقانی در آلمان مطالعاتی انجام داد.^۲ کائوتسکی در مقابل تجدیدنظر طلبی برنشتاین در مارکسیم از موضعی دفاعی واکنش نشان داد. در سالهای نخستین قرن بیستم با توجه به رو به وخامت رفتن اوضاع سیاسی در آلمان، کائوتسکی در کتابی با عنوان انقلاب اجتماعی (۱۹۰۲) یک استراتژی انقلابی برای کشور پیشنهاد کرد. اما بعدها به عنوان عضو جناح مارکسیست‌های میانه‌رو از موضع رادیکال انقلابی پیشین خود دست کشید و از سیاست اصلاح انقلابی تدریجی حمایت کرد. در همین سالها کائوتسکی همچنین در نشر آثار مارکس نقش عمده‌ای داشت. اتخاذ مواضع سیاه از جانب کائوتسکی در مخالفت آشکار او با بلشویسم به اوج خود رسید. در سال ۱۹۱۷ پس از پیوستن به حزب سوسیال دموکرات مستقل آلمان منصبی در وزارت خارجه احراز کرد. وی در سال ۱۹۲۴ به وین بازگشت و در ۱۹۲۷ مهمترین اثر خود یعنی برداشت ماتریالیستی تاریخ را در دو جلد نوشت. وی قبل از اشغال نظامی وین به آمستردام رفت و در همانجا در سال ۱۹۳۸ مرد. آخرین آثار نظری او عبارت بود از جنگ و دموکراسی (۱۹۳۲) و سوسیالیزم و جنگ (۱۹۳۷).

برداشت کائوتسکی از مارکسیم سخت زیر تأثیر تئوری تکامل داروین و نیز چنانکه بیشتر گفتیم نظریات انگلس به ویژه در آنتی دورینگ قرار داشت. به نظر کائوتسکی کتاب انگلس شرح کامل و صادقی از اصول عقاید مارکس بود که در دیالکتیک خود مبانی قانونمندی عمومی تکامل طبیعت و تاریخ و اندیشه را آشکار ساخته بود. بنابراین

1. S. Hook, *Marx and The Marxists*. (Van Nostrand Co, 1955) p.50.

۲. از آثار عمده او باید کتابهای زیر را نام برد:

منادیان سوسیالیسم نوین؛ بنیادهای مسیحیت، (ترجمه فارسی، انتشارات کتابهای جیبی، تهران ۱۳۵۸)، ترجمه عباسی میلانی؛ توماس مور و یوتوپیای او؛ انقلاب اجتماعی و قبضه قدرت؛ تفسیر ماتریالیستی تاریخ (مهم‌ترین اثر او در دو جلد) و انقلاب پرولتاریائی.

برای دستیابی به نظریه تاریخی مارکس بهترین شیوه، کاربرد اصول مکتب داروین بر تکامل جامعه است. بدین سان کائوتسکی تکامل اجتماعی و تاریخی را از چشم‌انداز تکامل طبیعی می‌نگریست و به شیوه خود انگلس برداشتی پوزیتیویستی از اندیشه تاریخی مارکس داشت. به نظر کائوتسکی، تکامل مفهوم اساسی و مشترک نظریه داروین و نظریه مارکس بود. از دیدگاه اثبات گرایانه کائوتسکی، اکونومیسم یا دترمینیسم جزء اساسی نظریه مارکس به شمار می‌رفت. با توجه به تأکید اساسی مارکسیسم ارتدکس بر این نظریه می‌توان سهم عمده کائوتسکی در ایجاد این مکتب را دریافت.

کائوتسکی در کتاب برداشت ماتریالیستی از تاریخ به تنظیم نظریات بازمانده از مارکس و انگلس پرداخت، برخی ایرادات وارده را پاسخ گفت و برخی ابهامات را توضیح داد. بر اساس استقلال کائوتسکی گرچه نقش اراده و عمل انسان را باید به نحوی پذیرفت، لیکن باید اساساً بر شرایط عینی اقتصادی تأکید کرد که تعیین‌کننده جهت و ماهیت اراده و عمل انسان است. آدیان همه جا به اعمالی چون جنگ و عبادت و عشق ورزیدن اشتغال دارند لیکن تفاوت میان نهادهای نظامی، مذهبی و خانوادگی به تفاوت در ساختار اقتصادی جوامع مختلف بستگی دارد.

کائوتسکی در تنظیم برنامه معروف «ارفورت» که در طی آن حزب سوسیال دموکرات آلمان در سال ۱۸۹۱ مارکسیسم را به عنوان ایدئولوژی رسمی خود پذیرفت، نقش مهمی داشت. برنامه «ارفورت» نظریات تاریخی مارکس در مورد گرایش‌های انباشت سرمایه، ضرورت تاریخی تحول جامعه بورژوایی و تبدیل مالکیت خصوصی به مالکیت اجتماعی وسایل تولید و مآلاً رهایی کل انسانیت از قیود مالکیت خصوصی را منعکس می‌ساخت. کائوتسکی قبل از مجادله‌اش با بلشویک‌ها، اجتماعی شدن مالکیت وسایل تولید را به معنی تحقق سوسیالیسم می‌دانست. اما بعد از پیروزی بلشویک‌ها و بروز مشاجره میان او و لنین معتقد شد که سوسیالیسم تنها با از میان رفتن کلیه انواع استثمار و ظلم تحقق تواند یافت. با این همه در برنامه «ارفورت» ذکری از انقلاب به عنوان وسیله دستیابی به اهداف سوسیالیسم به میان نیامد. کائوتسکی در این خصوص تنها تأکید می‌کرد که «اجتماعی کردن مالکیت وسایل تولید تنها به وسیله طبقه کارگر امکان پذیر است. طبقه کارگر نمی‌تواند بدون قبضه کردن قدرت موجب انتقال مالکیت وسایل تولید به کل جامعه گردد».^۱

← 1. K. Kautsky, *Das Erfurter Programm* (Stuttgart 1922) p.255, quoted by D.

بیشتر در سال ۱۸۸۱ کائوتسکی اعلام کرده بود: «وظیفه ما سازمان دادن به انقلاب نیست ... بلکه بهره‌برداری از آن است.» بنابراین وی مفهوم انقلاب را به معانی مختلفی به کار می‌برد: مثلاً در مشاجره با تجدیدنظر طلبان تأکید می‌کرد که حزب سوسیال دموکرات باید حزب انقلاب اجتماعی باشد «منظور انقلاب به معنی قیام مسلحانه نیست بلکه تنها به این معنی است که در صورتی که حزب قدرت سیاسی را به دست آورد، این قدرت را به منظور از میان برداشتن وجه تولید جامعه مستقر به کار خواهد برد.»^۱

با این همه کائوتسکی گاه در مقابل تجدیدنظر طلبان استدلال می‌کرد که تحول سیاسی در آلمان بدون وقوع انقلاب به معنی انتقال قدرت به نحوی خشونت‌آمیز، ممکن نیست. البته تا پیش از جنگ اول که آلمان رژیم نیمه مطلقه داشت و تحت سلطه طبقه ارجاعی یونکرها بود، کائوتسکی وقوع انقلاب را ضروری می‌دانست. اما پس از آنکه شکست آلمان در جنگ موجب سقوط طبقه حاکمه یونکر شد، وی موضعی اصلاح طلبانه همانند موضع «ادوارد برنشتاین» اتخاذ کرد. به طور کلی می‌توان گفت که با توجه به برداشت ساخت‌گرایانه، اکونومیستی و اثبات‌گرایانه کائوتسکی از دیالکتیک، انقلاب برای او تنها به معنی تحول وجه تولید بود. به عبارت دیگر کائوتسکی درباره شیوه قبضه کردن قدرت سیاسی به روشنی سخنی نگفت و یا به دقت رابطه میان انقلاب و اصلاح را روشن نکرد و به هر حال همواره مدافع انجام اصلاحات در نظام موجود بود و در این خصوص به برخی گفته‌های مارکس از جمله این گفته استناد می‌کرد: «دستیابی به قانون ده ساعت کار در روز ... یک پیروزی اصولی بود.»^۲

در واقع کائوتسکی بر آن بود که انقلابیون را نباید به صرف این که بکوشند از طریق اعمال فشار بر طبقه حاکمه برای انجام اصلاحات، مقدمات انتقال قدرت را فراهم کنند، «اصلاح طلب» قلمداد کرد.^۳

انگلس نیز گفته بود: «کار ما انقلابیون، ما واژگون کنندگان [وضع موجود] بیشتر با

Schuster, 'Karl Kautsky', *Marxism, Communism and Western Society*: Vol.5 pp.1-7. →

1. K. Kautsky, *Bernstein u. das Social Demokratische Programm*. (Stuttgart, 1899) p. 181. In Schuster p.2.

2. K. Marx and F. Engels, *Selected Works*. (Moscow 1969-70) Vol.1 p.383.

۳. این برداشت کائوتسکی خود مبتنی بر مقدمه ۱۸۹۵ انگلس بر «مبارزات طبقاتی در فرانسه» اثر مارکس بود که در آن از شیوه‌های قانونی مبارزه دفاع کرده است.

روشهای قانونی پیش می‌رود تا با روشهای غیر قانونی.^۱

با این حال می‌بایست این احتمال را نیز در نظر گرفت که مخالفین ممکن است تنها نظاره‌گر پیروزیهای تدریجی طبقه کارگر باقی نمانند و از خود واکنش خصمانه نشان دهند. از این رو کائوتسکی بر آن بود که سوسیال دموکراتها می‌باید در صورتی که مواجه با شیوه‌های خشونت‌آمیز طبقه حاکمه گردند، واکنشی متناسب از خود نشان دهند.

به نظر کائوتسکی وقوع انقلاب بیش از آنکه وظیفه طبقه کارگر یا انقلابیون باشد در واقع اجتناب‌ناپذیر است زیرا خواه ناخواه «عناصر انقلابی در بین مردم یعنی کسانی که در الغای نظام مستقر مالکیت نفعی دارند، رو به فزونی است».^۲

در ۱۹۰۹ کائوتسکی پیش‌بینی کرد که سه چهارم مردم آلمان به حزب سوسیال دموکرات رأی خواهند داد. وظیفه این حزب به نظر او آگاه کردن طبقه کارگر از اجتناب‌ناپذیری و ضرورت وقوع انقلاب اجتماعی بود. با این حال کائوتسکی برخلاف لنین طرفدار ایجاد حزب انقلابیون حرفه‌ای کوچک و بسته به عنوان تنها وسیله ممکن برای قبضه کردن و انتقال قدرت نبود. در واقع به نظر او آماده ساختن طبقه کارگر و حزب برای انقلاب اصلاً ضرورتی نداشت زیرا جامعه سرمایه‌داری از طریق تضادهای درونی‌اش شرایط روانی لازم برای تحقق جامعه سوسیالیستی را در درون طبقه کارگر خود به خود ایجاد می‌کند. آگاهی و آمادگی و توانایی طبقه کارگر تنها بستگی به مرحله تکامل نیروهای تولید دارد. بنابراین پرولتاریا باید از دست زدن به اعمال شتابزده و بی‌موقعی که ممکن است دستاوردها و سازمان آن را به مخاطره افکند، پرهیز کند. به نظر کائوتسکی مبارزه پرولتاریا علیه سرمایه‌داری مبارزه‌ای درازمدت و تدریجی خواهد بود و به صورت قیامی کوتاه مدت و ناگهانی ظاهر نخواهد شد. به هر حال به نظر کائوتسکی خطرناکترین زمان برای شروع مبارزه نهایی از جانب پرولتاریا، شرایط پس از خاتمه جنگهاست و جنگ «غیر عقلانی‌ترین» وسیله برای شروع انقلاب است زیرا در این شرایط معمولاً شمار مشکلات و مسائل اجتماعی فزونی می‌گیرد.^۳

به نظر کائوتسکی اهداف اصلی انقلاب سوسیالیستی آزادی سیاسی، برابری اقتصادی

1. In Hook, *op. cit.*, p.49.

2. K. Kautsky, *The Road to Power*. (Chicago, 1909) p.72, quoted by Schuster, *op. cit.*, p.3

3. K. Kautsky, *The Social Revolution and on the Morrow of The Social Revolution*. (London 1903).

و عدالت اجتماعی است. و تنها تصرف قدرت به وسیله اکثریت یعنی پرولتاریا می‌تواند لوازم تحقق این آمال را فراهم آورد. به این معنا انقلاب پرولتاریائی انقلابی اخلاقی نیز خواهد بود زیرا اخلاقیات پرولتاریایی را نمی‌توان از خواستهای انقلابی آن جدا کرد. با این همه از دیدگاه اکونومیستی کائوتسکی، تنها پیدایش شرایط مادی و اقتصادی مناسب می‌تواند زمینه انقلاب را فراهم آورد. بنابراین کائوتسکی بر مفهوم آمادگی و بلوغ تاریخی تأکید می‌کرد. و از بی‌صبری انقلابی حتی در شرایطی که توجیه اخلاقی داشته باشد انتقاد می‌نمود. وی نه تنها از انقلابیون سوسیالیست، که در پی تحمیل مدینه فاضله‌ای رویایی بر مردمی نامستعد بودند، انتقاد می‌کرد بلکه با انقلابیونی که از روی دلتنگی برای اوضاع گذشته در پی احیای آن بودند نیز مخالف بود. به نظر او هیچ وضع سیاسی و ایدئولوژیکی بدون وجود مبانی اقتصادی آن قابل دوام نخواهد بود. از همین رو، او میان احزاب انقلابی (از نظر مواضع) و احزابی که در پی ایجاد انقلاب بودند تمیز قائل می‌شد. به گمان کائوتسکی انقلاب به معنی واقعی و تاریخی کلمه را نمی‌توان ایجاد کرد و باید حدود ساختاری را همواره در نظر گرفت. «می‌دانیم که هدف ما تنها از طریق انقلاب به دست خواهد آمد. اما همچنین واقف هستیم که ایجاد این انقلاب به همان اندازه از حدود توانایی ما خارج است که جلوگیری آن از حدود توانایی مخالفان آن خارج است»^۱

بنابراین تعجیل در آنچه به خودی خود پدید خواهد آمد، معقول نیست. مبارزه طبقاتی به هر حال ادامه خواهد یافت. البته شیوه وقوع آن در هر برهه بستگی به سطح پیشرفت فرهنگی جامعه دارد. با این حال دترمینیسم کائوتسکی در واقع هیچگونه مبنایی برای تصمیم‌گیری سیاسی در عمل که لازمه بقای هر حزب و سازمانی است بدست نمی‌داد. به نظر او تنها تقویت و گسترش فرآیند دموکراسی در حال حاضر در جهت سیر تاریخ است. سوسیال دموکراتها باید بتوانند قدرت را از طریق انتخابات کسب کنند تا مورد حمایت طبقات کارگری قرار بگیرند. کائوتسکی در تأیید نظر خود عبارات زیر را که کارل مارکس در سخنرانی خود در سال ۱۸۷۲ در لاهه بیان کرده بود، ذکر می‌کرد: «می‌دانیم که قوانین و سنت‌ها و رسوم کشورهای گوناگون باید در نظر گرفته شود و انکار نمی‌کنیم که کشورهایی هستند مثل انگلستان، ایالات متحده آمریکا و حتی هلند که در آنها کارگران ممکن است از راههای مسالمت‌آمیز به آرمانهای خود دست یابند اما در

1. In Hook, *op.cit.*, p.51.

مورد همه کشورها این گفته صادق نیست.^۱

در درون حزب سوسیال دموکرات، کائوتسکی به تدریج به عنوان نماینده برجسته جناح میانه‌روی مارکسیست ظاهر شد. اختلافات درونی حزب بر سر مسائلی چون شرایط کاربرد اهرم اعتصاب کارگری و نتایج انقلاب ۱۹۰۵ در روسیه موجب پیدایش جناح چپ حزب سوسیال دموکرات به رهبری «رزا لوکزامبورگ» گردید. چنانکه بعداً خواهیم گفت، لوکزامبورگ از اصلاحات تنها به عنوان وسیله‌ای انقلابی برای تحریک توده‌ها حمایت می‌کرد. به نظر او تنها مبارزه انقلابی مستمر توده‌ای عظیم و واجد آگاهی طبقاتی می‌توانست به انتقال قدرت سیاسی از بورژوازی بینجامد. در عمل هم در سال ۱۹۱۰ سوسیال دموکراتها در واکنش به تعویق قانون انتخابات تظاهرات عظیم توده‌ای به راه انداختند. در مقابل لوکزامبورگ جناح چپ، کائوتسکی از استراتژی فرسایش تدریجی حمایت می‌کرد، که عملاً نیز حزب سوسیال دموکرات از آن پیروی می‌نمود. بدین مان کائوتسکی و لوکزامبورگ درگیر مشاجرات نظری شدند.

واکنش کائوتسکی نسبت به انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ در روسیه و مشاجرات او با لنین در تعیین خصوصیت مارکسیسم ارتدکس نقش عمده‌ای داشت. وی از تجزیه حزب سوسیال دموکرات کارگران روسیه در سال ۱۹۰۳ ناخشنود بود و از آغاز نسبت به بلشویکها واکنشی منفی نشان داد و از منشویکها حمایت کرد. وی البته از وقوع انقلابهای ۱۹۰۵ و فوریه ۱۹۱۷ در روسیه پشتیبانی کرد، ولی در ارزیابی انقلاب اکبر بر طبق نظریات اکونومیستی و پوزیتیویستی خودش، از لنین انتقاد می‌کرد که در پی ایجاد انقلابی است که ناقض تمام اصول مارکسیسم است. به نظر کائوتسکی روسیه از نظر مرحله توسعه اقتصادی هنوز واجد شرایط لازم ساختاری برای وقوع انقلاب سوسیالیستی نبود و بلشویکها به عبث می‌خواستند فرآیند اجتناب‌ناپذیر و ضروری تاریخ را به حکم زور جلو اندازند. به هر حال به نظر او بلشویسم در روسیه هیچگونه منامبستی با مارکسیسم سوسیالیسم نداشت.

مطابق نظر کائوتسکی انقلاب سوسیالیستی ضرورتاً در جوامعی اتفاق خواهد افتاد که در آنها سرمایه‌داری به اوج تکامل خود رسیده باشد. به نظر او اراده برای به وجود آوردن سوسیالیسم تنها در نتیجه پیدایش صنایع بزرگ ایجاد می‌شود. بنابراین کائوتسکی مخالف

1. K. Marx, 'Report to The Hague Congress', *The First International and After*. (Pelican Marx Library).

اندیشه رهبری گروه نخبگان انقلابی در رأس جنبش سوسیالیستی بود، در واقع این اندیشه که گروهی انقلابی حرفه‌ای ناگهان قدرت دولتی را به دست گیرند و سوسیالیسم را برای پرولتاریا به ارمغان آورند، بیشتر به اندیشه‌های «بلانکی» شباهت دارد تا به افکار مارکس. به گفته کائوتسکی: «توده‌ها را نمی‌توان به صورت مخفی سازمان داد. به علاوه یک سازمان مخفی نمی‌تواند دموکراتیک باشد. چنین سازمانی همواره به پیدایش دیکتاتوری فردی می‌انجامد.» کائوتسکی در انتقاد از بلشویسم سه کتاب نوشت که عبارتند از: *تروریسم و کمونیسم* (۱۹۱۹)؛ *از دموکراسی تا بردگی دولتی* (۱۹۲۱) و *بلشویسم در بن‌بست* (۱۹۳۰) وی در کتاب اخیر چنین نوشت: «متأسفانه آشکارا می‌بینیم که بلشویکها دچار اشتباه کامل شده‌اند. آنها در پی انجام کاری برآمدند که شرایط لازم برای انجام آن موجود نبود و در این راه به منظور دستیابی به امر غیر ممکن از طریق زور، به جای پیشبرد شرایط فکری و اخلاقی و اقتصادی توده‌های کارگر، بیش از حکومت‌تزاری و جنگ به آن طبقه آسیب رساندند.»^۱

بلشویسم در واقع گرایشهای دموکراتیک در اندیشه کائوتسکی را تشدید کرد. وی پیشتر در مشاجره با تجدیدنظر طلبان دموکراسی را بهترین وسیله برای آماده‌سازی طبقه کارگر در جهت انقلاب تلقی کرده بود. اما پس از انقلاب اکبر بر آن شد که دموکراسی خود به عنوان هدف، مورد نیاز جامعه سوسیالیستی پس از انقلاب نیز خواهد بود. بنابراین کائوتسکی مخالف انتقال قدرت حکومتی به شوراهای بود. انقلاب روسیه همچنین کائوتسکی را به بررسی مجدد مفهوم دیکتاتوری پرولتاریا کشاند. برخلاف بلشویکها، کائوتسکی استدلال می‌کرد که دیکتاتوری پرولتاریا در واقع دموکراسی را تقویت خواهد کرد زیرا مبتنی بر نظر اکثریت توده‌ها خواهد بود. از دیدگاه وی دیکتاتوری پرولتاریا چیزی جز استقرار پارلمانی نیرومند، که در آن سوسیالیست‌ها اکثریت داشته باشند، نبود. چنانکه مارکس نیز در رابطه با کمون پاریس گفته بود دیکتاتوری پرولتاریایی که به نیابت از جانب اکثریت مردم عمل کند، مغایر با دموکراسی نخواهد بود. به نظر کائوتسکی دیکتاتوری پرولتاریا در واقع وضعی اجتماعی است نه نوعی از حکومت.^۲

به نظر او در جامعه سوسیالیستی «افکار عمومی» مهمترین وسیله حفظ مبانی اخلاقی جامعه خواهد بود. در خصوص نهاد دولت وی بر آن بود که مارکس و انگلس در حقیقت

1. K. Kautsky, *Bolshevism at a Deadlock*. (London, 1931).

2. K. Kautsky, *Democratic order Dictatur?* (Berlin, 1918) p.29, in Schuster *op.cit.*, P.5.

خواستار تسخیر دولت بودند نه الغای آن. کائوتسکی در کتاب برداشت ماتریالیستی تاریخ حتی استدلال کرد که دولت دموکراتیک دیگر وسیله و ابزار طبقات بالا نیست زیرا برخلاف دولتهای ماقبل خود بر پایه نابرابری در حقوق استوار نشده است. البته این بدان معنا نبود که در این دولت طبقات از میان رفته‌اند. با این حال دولت دموکراتیک به نظر او فاقد خصلت طبقاتی است و استثمار، حتی وقتی دستگاه دولتی در خدمت آن باشد، جزئی از ماهیت دولت به شمار نمی‌رود. دولت دموکراتیک مدرن، دولت همه طبقات است نه کمیته اجرایی طبقه بورژوا. و حتی اگر نماینده این طبقه باشد این نمایندگی ناشی از ساخت و ماهیت و خصلت دولت مدرن نیست بلکه ناشی از وجود موانعی بر سر راه تحقق ماهیت و خصلت واقعی آن است. به علاوه کائوتسکی به ویژه پس از جنگ و استقرار دموکراسی در آلمان استدلال می‌کرد که در مرحله گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم به جای دیکتاتوری پرولتاریا در واقع حکومت ائتلافی و دموکراتیک بورژوازی و کارگران ایجاد می‌شود.

در همین رابطه یکی از اصول عقاید کائوتسکی، چنانکه اشاره شد، اعتقاد به جدائی - ناپذیر بودن سوسیالیسم از دموکراسی بود. گرچه مارکس و انگلس نیز در برخی موارد اخطار کرده بودند که نباید سوسیالیسم را با دولتی‌شدن اقتصاد یکی و یکسان گرفت، لیکن کائوتسکی به صراحت این نکته را به عنوان یکی از اصول نظریه خود عنوان می‌کرد. بنابراین سوسیالیسم به نوع مدیریت و میزان مشارکت کارگران در تعیین اهداف اقتصادی و آزادی فعالیت اتحادیه‌ای کارگری بستگی دارد. «سوسیالیسم به معنی رفاه و آزادی برای طبقه کارگر است. وقتی ملی کردن چنین هدفی داشته باشد باید از آن حمایت کرد ولی وقتی این هدف مورد نظر نباشد باید با آن مخالفت کرد». «دموکراسی کوتاه‌ترین مطمئن‌ترین و کم هزینه‌ترین راه وصول به سوسیالیسم است».^۱

وی همچنین در کتاب دیکتاتوری پرولتاریا (۱۹۱۸) نوشت: «از نظر ما سوسیالیسم بدون دموکراسی تصورناپذیر است. منظور از سوسیالیسم نه تنها سازمان اجتماعی تولید بلکه سازماندهی دموکراتیک جامعه نیز هست. سوسیالیسم بدون دموکراسی ممکن نیست».^۲

به نظر کائوتسکی ایدآل سوسیالیسم در اصل برخاسته از وضعیت روشنفکران طبقه

1. In Hook, op. cit., p.55.

2. K. Kautsky, *The Dictatorship of the Proletariat*, Manchester 1919.

متوسطی بود که در واکنش به پیامدهای ناگوار انقلاب صنعتی در پی ایجاد مبانی جامعه‌ای اخلاقی و فارغ از بلیهٔ استثمار بودند. پرولتاریا نیز در واقع چیزی جز حامل اخلاقی این آرمان نبود.

کائوتسکی میان چهار معنای لفظ عمومی «طبقه کارگر» تمیز می‌داد. نخست پرولتاریای مزد بگیر صنعتی، که دارای مهارت‌های کاری است و از نقش و مسئولیت‌های تاریخی خود آگاهی دارد. دوم، لومین پرولتاریا که گرچه قابل ترحم است لیکن چنان از نظر اخلاقی سست و ناتوان شده که اغلب آلت دست گروه‌های مرتجع می‌شود. سوم، توده‌های عظیمی که مارکس به عنوان «نوع رشد نیافته» پرولتاریا از آنها یاد می‌کرد، اما چنین توده‌هایی از نظر بلوغ و آگاهی سیاسی در سطح لومین پرولتاریا قرار دارند. «گدای کار» اند و کارفرمایان را روزی‌رسان خود می‌دانند. چهارم، «اشرافیت کارگری» یعنی پرولتاریای ماهری که تنها به بهره‌برداری از مهارت‌های شخصی به نفع خودش علاقمند است و به سرمایه‌داران احترام می‌گذارد. مارکس و کائوتسکی از آنها با تحقیر به عنوان پرولتاریای آمبورژوا یاد می‌کنند. با توجه به چنین تمایزات درونی طبعاً پرولتاریا وظیفه سخت و سنگینی از نظر ایجاد وحدت درونی و جلب حمایت دیگر طبقات تحت سلطه دارد. اما از نظر کائوتسکی و نیز مارکس، وظیفه پرولتاریا کسب رهبری اخلاقی از طریق کوشش‌های آموزشی است. طبعاً برخلاف مکتب بلانکیسم اعمال زور و کودتا نمی‌تواند در انجام این وظیفه نقشی داشته باشد.^۱

در همین جا تناقض اصلی اندیشه کائوتسکی آشکار می‌شود و آن اینکه اگر مفاهیم اخلاقی صرفاً بازتاب‌های روبنایی علائق اقتصادی است، هیچ معلوم نیست که چگونه مبارزه اخلاقی معنی پیدا می‌کند و یا توجیه اخلاقی خاصی برای پیروزی پرولتاریا لازم است. به عبارت دیگر آراء کائوتسکی متضمن برخی مضامین و فروض اخلاقی است که بر طبق نظریه ماتریالیسم تاریخی به معنای اکنونیمستی آن قابل تعبیر نیست. در واقع فرض می‌شود که فرآیندهای عینی و اقتصادی اجتناب ناپذیر در تاریخ، خود بخود ضامن پیشرفت آرمان‌های اخلاقی انسان نیز هست. به عبارت دیگر مطلوبیت و اجتناب ناپذیری

۱. به نظر ژوزف شوپتر اندیشه‌های کائوتسکی در عین حال متضمن «تمایلات عقلانی و مادی و خواسته‌های فراعقلانی» بود:

سوسیالیسم یکی و یکسان تلقی می‌شود.^۱

از سوی دیگر باید در نظر داشت که دوران حیات کائوتسکی دوران رواج و شیوع اندیشه‌های داروینیستی بود که «ضرورت طبیعی تکامل جامعه سرمایه‌داری» را توجیه می‌کرد. در این دوران در واقع کل مارکسیسم به واسطه پیوندی که بدین سان با داروینیسم یافت، در بین اهل تفکر و اندیشه سیاسی رواج پیدا کرد.

در یک ارزیابی کلی کائوتسکی در درون نهضت سوسیالیستی اوایل قرن بیستم، هم به عنوان نظریه‌پرداز و هم تا اندازه‌ای به عنوان یکی از رهبران فکری حزب سوسیال - دموکرات در آلمان نقش مهمی داشت، هر چند میان مواضع وی و مواضع حزبی تفاوت‌های عمده‌ای نیز مشاهده می‌شد. کائوتسکی تفسیر خود از اندیشه مارکس و گرایش اثبات‌گرایانه و «علمی» نیمه دوم قرن نوزدهم را به یکدیگر پیوند می‌زد و به هر حال به عنوان نماینده «خط میانه» در مارکسیسم این دوران نقش مهمی در گسترش جنبش کارگری سوسیال دموکراسی ایفا کرد. اندیشه‌های کائوتسکی نیز طبعاً در متن تحول عمومی در مارکسیسم که می‌بایست به هر تقدیر تحولات سیاسی و اجتماعی قرن بیستم را به نحوی توجیه کند و خود را با آن تطبیق دهد دچار تحول شد. وی به تدریج مواضع میانه‌ای اتخاذ کرد و از لحاظ نظری به مارکسیسم علمی «عامیانه» یا دگماتیک روی آورد و خود در نشر این تفسیر از مارکسیسم نقش مهمی ایفا کرد. «سوسیالیتهای همه کشورها نخست با کائوتسکی و از طریق او با مارکس آشنا شدند و گاهی هم حتی در مرحله بعد با خود مارکس آشنایی یافتند».^۲

در واقع مارکسیسم به معنای رایج در آن زمان تنها در نتیجه همکاری کائوتسکی و انگلس در سال‌های ۱۸۸۳-۱۸۹۵ پدیدار شد. به این معنی، کائوتسکی در عین حال محدودیت‌هایی در راه فهم نظریات مارکس ایجاد کرد. از طریق برداشت او بود که اصول ماتریالیسم تاریخی به عنوان اساس مارکسیسم رواج یافت، هر چند بعدها تعبیرهای دیگر از اندیشه‌های مارکس، چنین برداشتی را نفی کرد. در عین حال، باید در نظر داشت که کائوتسکی در اندیشه‌هایی که علیه بلشویسم عرضه کرد، از پیشروان فکری سوسیال دموکراسی کارگری نیز به شمار می‌رفت. دو نسل از مارکسیستهای اوایل قرن بیستم در

1. Hook, *op.cit.*, pp.56-7.

2. W. Blumenberg, *Kämpfer für die Freiheit* Berlin, 1959, p.95, quoted by Schuster *op. cit.*, p.6.

مکب کائوتسکی آموزش یافتند.

گئورگی پلخانیف (۱۸۵۶-۱۹۱۸)

یکی دیگر از مارکسیست‌های ارتدکس برجسته و نظریه‌پرداز عمده سوسیال دموکراسی مارکسیستی، گئورگی پلخانیف بود. وی در واقع بنیانگذار و مهمترین رهبر فکری جنبش سوسیال دموکراسی روسیه بود که بعدها به دو جناح منشویک و بلشویک تجزیه شد. پلخانیف بیشتر عضو فعال جنبش نارودینکی دهه ۱۸۷۰ در روسیه بود که در جستجوی راه میان‌بری به سوی سوسیالیسم فعالیت می‌کرد. وی از سال ۱۸۸۳ با گرایش به مارکسیسم و نشر آثاری دربارهٔ مباحث فلسفی مارکسیستی محبوبیتی در نزد روشنفکران روسیه پیدا کرد. لنین نیز از پیروان او بود. کائوتسکی، پلخانیف را مغز فلسفی جنبش سوسیالیستی می‌خواند. پلخانیف دربارهٔ برخی سائل فلسفی سیاسی در مارکسیسم مانند نقش فرد و اراده فردی در تاریخ به تفصیل بحث کرد و از اصول مارکسیسم در مقابل مخالفان و منتقدان آن سخت دفاع نمود. در طی مناقشات درونی حزب سوسیال دموکراتیک کارگران، پلخانیف نخست از لنین حمایت کرد لیکن سرانجام به مخالفت با او برخاست.

مسئله نقش فرد در تاریخ یکی از مهمترین مباحث مورد توجه پلخانیف بود. به نظر او نقش فرد و به ویژه خشونت فردی در واژگون‌سازی نظام مستقر ناچیز بود. در این خصوص که آیا اعمال فرد، در تعیین سیر حوادث بیش از نیروهای اجتماعی مؤثر است یا نه، پلخانیف بر آن بود که شرایط وقوع اعمال قهرمانانه فردی به هر حال ساخته خود قهرمان نیست. البته به نظر او نباید فرد را عامل غیر مؤثر و بی‌اهمیتی در فرآیند تاریخ قلمداد کرد. پیدایش مردی بزرگ خود در حکم تصادف است و گاه سرنوشت ملتها به حوادث و تصادفاتی بستگی پیدا می‌کند که می‌توان آنها را تصادف از نوع درجهٔ دوم خواند. به نظر پلخانیف تصادفهای از نوع درجهٔ دوم، تصادف محض نیست بلکه معلول عوامل خاصی بشمار می‌رود. در خصوص این گونه علل، وی بر آن بود که آثار و پیامدهای فعالیت مردان بزرگ یا قهرمانان را تنها می‌توان با اشاره به نیروهای اجتماعی زمانه آنها توضیح داد.^۱

نفوذ قهرمانان محدود به شرایط اجتماعی پیرامون آنهاست. به عبارت دیگر شرایط

1. G. Plekhanov, *The Role of the Individual in History*. (Moscow 1944) pp.30-35.

تاریخی و اجتماعی قهرمان را برمی‌گزینند و پلخائف طبق نظریه دترمینیستی خود بر آن بود که نیروهای اجتماعی هر عصری قهرمانان آن عصر را نیز تولید و گزینش می‌کنند. به این معنا قهرمانان و مردان بزرگ تنها ابزار نیروهای اجتماعی هستند و نقش «خارق‌العاده‌ای» ندارند. تاریخ هر عصری به وسیله نیروهای اجتماعی آن عصر رقم زده می‌شود نه به وسیله قهرمانان و مردان بزرگ به عنوان نیروهایی مستقل و جدا. به این معنا وجود افراد مختلف چیزی را در تاریخ تغییر نمی‌دهد. بدین سان پلخائف با تقلیل نقش فرد به نقش گروه‌ها و نیروهای اجتماعی «در آخرین تحلیل» تفسیری اکونومیستی و دترمینیستی از تاریخ ارائه می‌کند که در آن جز شیوه تولید و نیروهای اجتماعی برخاسته از آن چیز دیگری تعیین کننده نیست و اشخاص بزرگ و قهرمانان، هر چند هم برجسته باشند، مآلاً تنها جلودار نیروهای اجتماعی هستند. «علت نهایی روابط اجتماعی را باید در وضع نیروهای تولید یافت. این وضع تنها به این معنی وابسته به ویژگیهای افراد است که چنین افرادی ممکن است دارای استعداد بیشتر یا کمتری برای ایجاد پیشرفتهای فنی، کشف و اختراع باشند ... اما چنین ویژگیهای فردی نمی‌تواند روابط اقتصادی مستقر را که هماهنگ با وضعیت موجود نیروهای تولید است از میان بردارد، ویژگیهای شخصی افراد ممکن است آنها را کمتر یا بیشتر مستعد ارضای نیازهای اجتماعی برخاسته از روابط اقتصادی مستقر سازد. نیاز اجتماعی عاجل فرانسه در پایان قرن هجدهم از میان برداشتن نهادهای سیاسی منسوخ و ایجاد نهادهای هماهنگ با نظام اقتصادی مستقر بود. می‌توان فرض کرد که مردان برجسته‌ای مانند میرابو، روبسپیر و ناپلئون بیش از دیگران مستعد برآوردن این نیاز بوده‌اند. اما اگر مثلاً روبسپیر در ژانویه ۱۷۹۳ در نتیجه حادثه‌ای کشته شده بود، باز هم حوادث به همان سیر تاریخی خود ادامه می‌داد زیرا فرد دیگری جانشین او می‌شد ... [به واسطه ویژگیهای این فرد] حزب ژاکوبین شاید زودتر و شاید دیرتر اما به هر حال سقوط می‌کرد. زیرا گروه‌های اجتماعی حامی روبسپیر آمادگی حفظ قدرت سیاسی در دراز مدت را نداشتند.»^۱

خلاصه این که «افراد با نفوذ ممکن است به واسطه ویژگیهای خاص فکری و شخصی خودشان بتوانند خصوصیات جزئی حوادث و برخی از نتایج جزئی آنها را دگرگون کنند لیکن نمی‌توانند گرایش و روند آنها را که به وسیله نیروهای دیگر تعیین می‌شود، دگرگون سازند.»^۲

1. *Ibid.*, pp. 37-82. *Ibid.*, P. 41.

پلخائف به مباحث زیبایی شناختی و به ویژه کاربرد نظریه ماتریالیسم تاریخی بر چنین موضوعاتی نیز علاقه داشت. به نظر او می‌توان ارتباط و وابستگی کلی تاریخ هنر به تاریخ تحول اقتصادی را نشان داد به این معنی که پیدایش و تنوع و افول اشکال گوناگون هنری به وسیله شیوه تولید قابل توضیح است. مثلاً در هنر ابتدایی تصور امر زیبا برخاسته از تصور امر گرانبها است و امور و اشیاء گرانبها البته جزء اساسی زندگی اقتصادی به شمار می‌رود.

پلخائف نیز مانند کائوتسکی در خصوص شرایط انقلاب بر آن بود که پیدایش اقتصاد سرمایه‌داری کاملاً توسعه یافته شرط وقوع انقلاب سوسیالیستی و استقرار سوسیالیسم است. سوسیالیسم طبعاً نمی‌تواند در اقتصادی توسعه نیافته استقرار یابد. وی در سال ۱۸۸۴ اعلام کرد در صورتی که سوسیالیسم به زور ایجاد شود، به نحوی اجتناب ناپذیر به نظام سیاسی ناخوشایندی همانند امپراطوری چین یا استبداد تزاری خواهد انجامید.^۱

پلخائف علی‌رغم تعارضاتی که در اندیشه او در زمینه ضرورت فرآیندهای دموکراتیک مشاهده می‌شود، رویهمرفته بر آن بوده که تنها در نتیجه گسترش کامل حقوق دموکراتیک به کل جامعه، پرولتاریا نیز می‌تواند از حقوق خود برخوردار شود. وی حتی در سال ۱۹۱۷ بر آن بود که دموکراسی مفهوم اساسی و مرکزی مارکسیسم است و مارکسیسم غیر دموکراتیک معنا ندارد.

مارکسیسم ارتدکس و بین‌الملل سوسیالیستی

در پایان این بخش با توجه به نفوذ مارکسیسم ارتدکس در بین‌الملل دوم مختصری درباره تاریخ و اهمیت این جنبش باید گفت.^۲ این بحث تاریخی در عین حال زمینه‌های عینی برخی دیگر از تحولات فکری قرن بیستم از جمله سوسیال دموکراسی را نیز آماده می‌کند. مقدمتاً باید اشاره کرد که ریشه مفهوم «بین‌الملل سوسیالیستی» به عنوان سازمان نماینده جنبش بین‌المللی کارگران اصلاً به «انجمن بین‌المللی کارگران» باز می‌گردد که در سال ۱۸۶۴ در لندن تأسیس شد و بعدها به عنوان بین‌الملل اول معروف گردید. این

1. see Hook, *op.cit.*, p.61.

۲. این تاریخچه مبتنی بر منابع زیر است:

G, Haupt, 'Socialist International', *Marxism, Communism and Western Society*. Vol. 7, pp.457-474; J. Joll, *The Second International*. London 1955.

سازمان تحت نفوذ کارل مارکس قرار داشت و سرانجام در نتیجه اختلاف داخلی میان طرفداران مارکس و «پروودون» و «باکونین» از هم پاشید. هم هواداران و هم دشمنان بین‌الملل اول به نفوذ آن بر کمون پاریس اشاره کرده‌اند. در سال ۱۸۷۶ بین‌الملل اول از هم پاشید و وظیفه ادامه جنبش پرولتاریایی به عهده احزاب سوسیالیستی در سطح ملی افتاد. بین‌الملل دوم به عنوان ادامه کار انجمن بین‌المللی کارگران در زمینه رهایی طبقات کارگری در سطح جهان در سال ۱۸۷۹ در پی برگزاری دو کنگره سوسیالیستی در پاریس به منظور بزرگداشت یک صدمین سال سقوط زندان باستیل، تشکیل شد. کنگره‌های بین‌الملل دوم به صورت غیر رسمی تقریباً هر دو سال یکبار تشکیل می‌شد. کاربرد عناوین «بین‌الملل اول» و «بین‌الملل دوم» از سال ۱۹۱۴ در پنجاهمین سال بزرگداشت تأسیس انجمن بین‌المللی کارگران رایج شد. بین‌الملل دوم به یک معنا سازمان وحدت احزاب سوسیالیستی عضو کنگره بین‌المللی سوسیالیستی به شمار می‌رفت. وقوع جنگ اول جهانی نشان داد که جنبش بین‌المللی کارگری نمی‌تواند بر نیروهای جنگ طلب ناسیونالیستی چیره گردد. بنابراین معمولاً پایان کار بین‌الملل دوم مصادف با آغاز جنگ اول جهانی تلقی می‌شود. در واقع بین‌الملل دوم از آن پس در نتیجه اختلاف داخلی میان گرایش‌های ملی و بین‌المللی و نیز مناقشه بر سر انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ دچار شکاف درونی شد. «بین‌المللی» که در سال ۱۹۱۹ تجدید حیات یافت و تا سال ۱۹۴۰ به کار خود ادامه داد و «بین‌الملل سوسیالیستی و کارگری» خوانده می‌شد، ادامه بین‌الملل دوم بود و به همین عنوان نیز ناسیده می‌شد. در سال ۱۹۴۶ بار دیگر انترناسیونال به صورت کنفدراسیونی از احزاب سوسیالیستی به عنوان «کنفرانس سوسیالیستی بین‌المللی» ظاهر شد و از سال ۱۹۵۱ به بعد زیر نام انترناسیونال سوسیالیستی ادامه یافته است. (کمیترون یا انترناسیونال کمونیستی را بین‌الملل سوم می‌خواندند. احزاب و گروه‌های تروتسکیستی نیز از سال ۱۹۳۸ «بین‌الملل چهارم» را تشکیل دادند).

اما بین‌الملل دوم از دیدگاه ایدئولوژیک نماینده مارکسیسم ارتدکس بود، این بین‌الملل در زمانی تشکیل شد که همکاری جنبش‌های کارگری در کشورهای صنعتی به منظور دستیابی به اهداف اقتصادی و سیاسی آنها ضروری به نظر می‌رسید. با این حال اختلاف گرایش جنبش‌های نامبرده موجب پیدایش تعارضات مستمر در درون بین‌الملل گردید. به ویژه این که در پی از میان رفتن بین‌الملل اول جنبش‌های کارگری در کشورهای غربی به تدریج به احزاب سیاسی تبدیل می‌شد. از همین رو بین‌الملل دوم برخلاف

بین‌الملل اول از آغاز فدراسیون ضعیفی مرکب از احزاب سوسیالیستی ملی و در برگیرنده گرایشهای مختلف ایدئولوژیک بود و با توجه به حمایتی که از اصل ملیت و حق تعیین سرنوشت ملل به عمل می‌آورد، چندان توفیقی در تقویت گرایش انترناسیونالیسم به دست نیاورد. در نتیجه احزاب ملی در حفظ خودمختاری ایدئولوژیک و عملی خود پافشاری می‌کردند. اعضای بین‌الملل دوم به هر حال هدف خود را اجرای رسالت تاریخی پرولتاریا در خصوص ایجاد جامعه‌ای نوین می‌دانستند. تصوّر بین‌الملل دوم بر این بود که پرولتاریا دیگر «موضوع» تاریخ نیست بلکه اکنون به سازنده آن تبدیل شده است. اعضای بین‌الملل دوم انتظار داشتند که سرمایه‌داری حداکثر تا پایان قرن نوزدهم از هم فرو پاشد. در همین رابطه مشاجرات در زمینه استراتژی جنبش کارگری در درون بین‌الملل دوم پدیدار شد. در این دوران نظرات مارکسیستی ارتدکس و به ویژه کائوتسکی در خصوص مبارزه طبقاتی «قانونی» در بین سوسیال دموکراتها رواج یافت و با توجه به غلبه آنها بر بین‌الملل دوم، جناح‌های میانه‌رو احزاب سوسیال دموکرات در مبارزه با جناح‌های چپ و راست از این موقعیت بهره برگرفتند. به ویژه مبارزه با جناح‌های چپ در درون بین‌الملل دوم به عنوان مبارزه علیه آنارشیزم و خشونت طلبی عرضه می‌شد و در عوض از تشکیل احزاب سیاسی کارگری و مشارکت مسالمت آمیز در سیاست حمایت به عمل می‌آمد مآلاً در کنگره ۱۸۹۶ لندن برخی گروه‌های چپ و آنارشیزست اخراج شدند. بدینسان مارکسیسم ارتدکس بر بین‌الملل دوم سلطه یافت.

در نتیجه مشاجرات مربوط به تجدید نظر طلبی در جنبش سوسیال دموکراسی آلمان فعالیت‌های بین‌الملل دوم جهت تازه‌ای به خود گرفت.

تجدید نظر طلبان (چنانکه به تفصیل خواهیم گفت) در کنگره ۱۹۰۴ بین‌الملل در آمستردام شکست خوردند و اکثریت اعضا، اصل ضرورت مبارزه طبقاتی از نقطه نظر مارکسیسم ارتدکس را پذیرفتند. البته این به معنی حمایت از فراهم آوردن زمینه‌های انقلاب سوسیالیستی نبود بلکه در واقع بر طبق اصول مارکسیسم ارتدکس بر نظریه «واژگونی طبیعی و تدریجی سرمایه‌داری» تأکید شد. به عبارت دیگر «واژگون‌سازی» سرمایه‌داری به هیچ روی جزو برنامه صبر و انتظار جنبش کارگری به شمار نمی‌رفت. فعالیت‌های حزبی و انتخاباتی و پارلمانی تنها برنامه عملی و ممکن سوسیال دموکراسی محسوب می‌شد. تنها فرق جناح میانه‌رو مارکسیستی که بر بین‌الملل دوم سلطه داشت و جناح راست تجدید نظر طلب این بود که جناح میانه‌رو به ضرورت وقوع انقلاب به عنوان

هدف نهایی در آینده‌ای دوردست اعتقاد داشت.

با این همه بین‌الملل دوم به نیروی عمده‌ای در جنبش کارگری جهانی تبدیل شد. نخستین سالهای قرن بیستم نیز شاهد گسترش و افزایش اهمیت احزاب کارگری در کشورهای صنعتی بود. از همین رهگذر نیز اهمیت و نفوذ بین‌الملل دوم در آن سالها افزایش یافت. در همین زمان نیز برطبق تصمیمات کنگره ۱۹۰۰ در پاریس «دفتر بین‌الملل سوسیالیست» به عنوان بازوی اجرایی بین‌الملل در بروکسل تشکیل گردید. از همه مهتر نقش بین‌الملل در کوشش‌های ناموفق برای پیشگیری از وقوع جنگ در سطح اروپا و گسترش نظامی‌گری بود. بحث بر سر مسائل جنگ و صلح بر آتش اختلافات داخلی بین‌الملل به ویژه میان دو جناح فرانسوی و آلمانی و نیز میان تجدیدنظر طلبان، مارکسیست‌های ارتدکس و چپ انقلابی دامن زد. از این گذشته میان جناحهای اصلاح‌طلب و انقلابی سوسیال دموکراسی در درون بین‌الملل بر سر اصل خودمختاری احزاب عضو همواره مشاجره وجود داشت. جناح انقلابی بر آن بود که خودمختاری احزاب تنها به امور تاکتیکی محدود است و نمی‌تواند استراتژی کلی انقلاب را تحت تأثیر قرار دهد. جناح اصلاح‌طلب و به ویژه جنبش سوسیال دموکراسی آلمان بر حداکثر استقلال احزاب عضو پافشاری می‌کرد. با توجه به چنین اختلافاتی اجماع و وفاق اولیه به تدریج از دست رفت. به ویژه از کنگره ۱۹۰۷ در اشتوتگارت معلوم شد که گرایش‌های درونی بین‌الملل سازش‌ناپذیر است. به گفته «رزالوکزامبورگ» اختلاف اصلی میان «فرم اجتماعی یا انقلاب» بود که مواضع مارکسیستهای ارتدکس و رادیکال را از هم جدا می‌کرد. بدین سان علی‌رغم تلاش رهبران بین‌الملل در جهت حفظ وحدت درونی از ۱۹۱۲ به بعد بین‌الملل دوم رو به انحطاط رفت. سرانجام جنگ جهانی اول به کار بین‌الملل دوم پایان داد و کنگره‌ای که قرار بود در اوت ۱۹۱۴ در وین و یا در پاریس تشکیل شود برای همیشه به تعویق افتاد. در همان ماه مجالس قانونگذاری در آلمان و فرانسه با حمایت سوسیالیستها اعطای اعتبارات جنگی به دولت را تصویب کرد. اختلاف بین جناحهای میانه‌رو و افراطی در آنچه چیزی جز بقایای بین‌الملل دوم نبود، در طی جنگ ادامه یافت. جناح تندرو خواهان تبدیل جنگ امپریالیستی به جنگ داخلی ضد سرمایه‌داری بود، حال آنکه نمایندگان «بین‌الملل قدیم» و به ویژه کائوتسکی به عنوان سخنگوی ایشان هدف از تشکیل بین‌الملل سوسیالیستی را حفظ صلح می‌دانستند نه تشویق جنگ.

همین جناح نیز در سال ۱۹۱۷ «کنفرانس صلحی» در استکهلم به منظور عرضه پیشنهادهایی برای مذاکرات صلح آینده تشکیل داد. البته آنچه پس از جنگ اول جهانی به عنوان بین‌الملل سوسیالیستی ادامه یافت مبتنی بر مبانی و چشم‌اندازهای متفاوتی بود. اینک احزاب سوسیالیست در نتیجه تجربه ناکامی و بی‌قدرتی بین‌الملل دوم چندان تمایلی به همکاری نداشتند. گروه‌های چپ که خواهان بهره‌برداری از بحران ناشی از جنگ در جهت پیشبرد سوسیالیسم بودند، با احیای مجدد بین‌الملل دوم مخالفت می‌ورزیدند. نخستین کوشش برای ایجاد وحدت دوباره میان احزاب سوسیالیست در کنفرانس برن در سال ۱۹۱۹ انجام شد. پیروزی انقلاب اکبر در روسیه زمینه مناقشات تازه‌ای را در بین جناح‌ها و احزاب مختلف ایجاد کرد. اغلب احزاب سوسیالیست در این زمان مفهوم دموکراسی را به معنی ضد مطلق دیکتاتوری پرولتاریایی در تفسیر بلشویکی آن تعبیر کردند. با تشکیل دومین کنگره بین‌الملل کمونیست (کمینترن) در سال ۱۹۲۰، برخی احزاب سوسیالیست در پی ایجاد بین‌الملل سوسیالیستی جدیدی برآمدند. این بین‌الملل که تحت عنوان اتحادیه احزاب سوسیالیستی در ۱۹۲۱ در وین تشکیل شد و به «بین‌الملل ۲/۵» شهرت یافت، در پی ایجاد جبهه متحد همه احزاب کمونیست و سوسیالیست برآمد، براساس مواضع نظری این بین‌الملل شیوه‌های گوناگونی برای دستیابی به سوسیالیسم وجود داشت.

بر حسب این مواضع دیکتاتوری پرولتاریا با توجه به شرایط اجتماعی و تاریخی مختلف در کشورهای مختلف ممکن است اشکال و وجوه گوناگونی از جمله حکومت پارلمانی، حکومت شورایی و غیره به خود بگیرد. در پی کوشش‌های بین‌الملل وین در آوریل ۱۹۲۲ کنفرانس برلین با شرکت کمیته‌های اجرائی همه بین‌الملل‌های موجود (یعنی بقایای بین‌الملل دوم، بین‌الملل سوم یا کمونیست و بین‌الملل وین) تشکیل شد، بدون آنکه وحدتی واقعی و مؤثر به دست آید. در نتیجه مشاجرات و صف‌بندیهای داخلی مآلاً «بین‌الملل ۲/۵» با بقایای بین‌الملل دوم در سال ۱۹۲۳ ترکیب شد و بدین سان بین‌الملل سوسیالیستی و کارگری (LSI) پدید آمد. گرچه این بین‌الملل ادعا می‌کرد که دنباله بین‌الملل دوم است لیکن در عمل دگرگونی‌هایی در ایدئولوژی و گرایش فکری سوسیال دموکراسی به وجود آورد.

بی‌شک بین‌الملل جدید محصول شرایط تاریخی جدید بود. بین‌الملل سوسیالیستی و کارگری به عنوان مجموعه‌ای از احزاب سوسیالیستی از یک سو با «جامعه ملل» به عنوان

مجمعی بورژوازی و از سوی دیگر با انترناسیونال کمونیستی به عنوان دشمن سوسیالیسم رقابت می‌کرد. در عین حال بین‌الملل سوسیالیستی از درون دچار اختلاف گردید. ریشه اصلی این اختلاف را باید در حل شدن تدریجی احزاب سوسیالیستی در نظام قدرت کشورهای سرمایه‌داری جست. مارکسیست‌های جناح رادیکال از مواضع «انقلابی» حمایت می‌کردند و خواستار تغییر شیوه تولید سرمایه‌داری از طریق مبارزه طبقاتی مستمر بودند، هر چند تأکید می‌کردند که این مبارزه باید مسالمت‌آمیز و تدریجی باشد. از نظر این بین‌الملل انتخاب اصلی میان دموکراسی و دیکتاتوری بود نه میان سوسیالیسم و سرمایه‌داری.

با ظهور فاشیسم و گسترش بحران اقتصادی در دهه ۱۹۳۰ بین‌الملل سوسیالیستی در پی جلب نظر و همکاری انترناسیونال کمونیستی برآمد لیکن این کوشش به جایی نرسید و روابط خصمانه میان آن دو همچنان ادامه یافت. علاوه مشاجرات مربوط به وحدت یا انترناسیونال کمونیستی شکاف‌های درونی انترناسیونال سوسیالیستی را تشدید کرد. از سوی دیگر جنبش فاشیسم ضربات مهلکی بر احزاب سوسیالیستی عضو انترناسیونال وارد کرد. در شرایط بحرانی آغاز جنگ دوم بین‌الملل سوسیالیستی در خصوص حمایت از مواضع صلح‌طلبانه یا جنگ‌طلبانه کاملاً سر در گم شده بود و بین احزاب عضو اختلاف شدید در این زمینه پدید آمده بود. به علاوه احزاب عضو سرانجام در خصوص مشکل انتخاب میان علائق ملی و مواضع سوسیالیستی بین‌المللی جانب مصالح ملی را گرفتند و بدین سان انترناسیونال سوسیالیستی در سال ۱۹۴۰ به پایان کار خود رسید. کائوتسکی نیز دو سال پیش از آن مرده بود.^۱

به طور کلی در مارکسیسم ارتدکس خصلت دیالکتیکی تکامل تاریخی بر اساس تعامل ذهن و عین جای خود را به اندیشه تکامل طبیعی بر اساس قانونمندیهای طبیعی داد. مارکسیست‌های ارتدکس زیر تأثیر سنگین گسترش علوم طبیعی نظریه ماتریالیستی و

۱. پس از جنگ جهانی دوم، در سال ۱۹۵۱، انترناسیونال سوسیالیستی و کارگری بار دیگر تشکیل شد و این بار به رقابت با کمیترنم پرداخت و به عنوان سازمان حامی سوسیالیسم دموکراتیک در مقابل کمونیسم روسی عمل کرد و بسیاری از احزاب سوسیالیست کشورهای تازه به استقلال رسیده را نیز به عضویت پذیرفت. در این دوران، با توجه به شرایط تاریخی جدید، انترناسیونال سوسیالیستی، در مقایسه با دوران قبل از جنگ، از یکپارچگی کمتری برخوردار بود و بیشتر به عنوان مجمع ارتباطی اعضاء عمل می‌کرد.

پوزیتیویستی انگلس در آنتی دورینگ را وجه کامل تری از داروینسم در سطح جامعه می‌دانستند. در چنین تفسیر تکامل گرایانه‌ای از اندیشه‌های مارکس، دترمینیسم اقتصادی یا اکونومیسم به عنوان مجموعه‌ای از قوانین طبیعی و تغیرناپذیر مفهوم و مبنای اصلی مارکسیسم شناخته شد. بر این اساس تحول تاریخی و انقلاب حاصل عملکرد قوانین عینی و عمومی تاریخ تلقی شد که در آن آگاهی و ذهنیت و وجه معنا و هدف آدمی راهی ندارد. در واقع «استراتژی فرسایشی کائوتسکی» که در حقیقت استراتژی صبر و انتظار بود، از چنین برداشتی از تاریخ برمی‌خاست. بدین سان پراکسیس فرآیند کار انسان در تاریخ به عنوان محتوای اصلی اندیشه مارکس جای خود را به برداشتی ماتریالیستی و پوزیتیویستی از تحول تاریخی داد. در نتیجه در اوایل قرن بیستم مارکسیسم ارتدکس و مارکسیسم بین‌الملل دوم به عنوان نوعی نحله «اسکولاستیک» نوین و متضمن حقایق ازلی و غایی در صحنه اندیشه اروپایی نمودار شد. در عین حال باید در نظر داشت که مارکیتهای ارتدکس گرچه برخلاف بلشویکها و دیگران تعبیری دترمینیستی از اندیشه مارکس عرضه کردند لیکن همچنین برخلاف آنها مارکسیسم را اصولاً دموکراتیک می‌دانستند به این معنی که قوانین ماتریالیستی تاریخ به هر حال به سود پیشرفت دموکراسی به معنی کاهش نقش دولت و بوروکراسی دولتی عمل خواهد کرد.

تجدیدنظر طلبی در مارکسیسم

منظور از تجدیدنظر طلبی در تاریخ اندیشه‌های مارکسیستی در قرن بیستم، مجموعه کوششهای فکری در نقد مارکسیسم ارتدکس و ارائه تفسیر دیگری از مارکسیسم در جهت تطبیق آن با شرایط متحول سرمایه‌داری بوده است. در نتیجه مناقشه‌ای که میان منتقدین تجدیدنظر طلب و پیروان مارکسیسم ارتدکس در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در گرفت، تجدیدنظر طلبان به تدریج از برخی از وجوه عمده اندیشه مارکس فاصله گرفتند و در رد و نقد آنها به استدلال پرداختند. در واقع، اندیشه‌های تجدیدنظر طلبان در زمینه خصلت اصلاح طلبانه و دموکراتیک سوسیالیسم، بنیان فکری مواضع احزاب سوسیال دموکرات در غرب به شمار می‌رود. بستر تاریخی تجدیدنظر طلبی همانند مارکسیسم ارتدکس، جنبش سوسیال دموکراسی در آلمان بود. در این جنبش چنانکه پیشتر گفته‌ایم، مارکسیست‌های ارتدکس جناح میانه‌رو را تشکیل می‌دادند. در حالی که منتقدین تجدیدنظر طلب جناح راست محسوب می‌شدند، تجدیدنظر طلبان به اصلاح و تکامل تدریجی در امور جامعه و عدم ضرورت انقلاب سیاسی اعتقاد داشتند. بدین سان تجدیدنظر طلبی گرایشی راست در درون جنبش سوسیال دموکراسی اروپا بود. با این همه واژه تجدیدنظر طلبی همواره به دقت به کار برده نمی‌شد و گاه هواداران انقلاب زودرس در جامعه سرمایه‌داری آن واژه را بی‌پروا در مورد مارکسیستهای ارتدکس نیز به کار می‌بردند. از جمله لنین لفظ تجدیدنظر طلبی را بدین شیوه به کار می‌برد. کاربرد سیاسی

این لفظ به عنوان دشنام سیاسی همواره موجب لوث شدن معنای آن گردیده است.^۱ اما مکتب تجدیدنظر طلبی به مفهوم دقیق آن زاده اندیشه‌های ادوارد برنشتاین متفکر آلمانی و پیروان او بود. تجدیدنظر طلبان به این معنی هر گونه جزم‌گرایی در سوسیالیسم را کنار گذاشتند و اعلام کردند که سوسیالیسم با نظریه‌ها و عقاید و اندیشه‌های گوناگون قابل تلفیق است. بدین سان آنها برخلاف نحله‌های مختلف مارکستی به وجود رابطه ضروری میان مارکسیسم و سوسیالیسم اعتقادی نداشتند. از نظر ایدئولوژیک، تجدیدنظر طلبی به معنی تکامل تدریجی جامعه در جهت تحقق سوسیال دموکراسی در نظر و در عمل بود بنابراین تجدیدنظر طلبان اندیشه سرنگونی اجتناب ناپذیر نظام سرمایه‌داری را واهی خواندند و به طریق اولی پیش‌بینی مارکس در خصوص ضرورت دو قطبی شدن فزاینده جامعه سرمایه‌داری و پیدایش دو طبقه عمده متخاصم و فقر فزاینده طبقه پرولتاریا را در سرمایه‌داری پیشرفته رد کردند. به نظر آنها، همچنین مبارزه طبقاتی به معنی مکانیسم تحول تاریخی و گذار به سوسیالیسم به نحو فزاینده‌ای ضرورت و معنای خود را از دست می‌دهد و به همین دلیل انقلاب خشونت‌بار جای خود را به تحول و تکامل تدریجی جامعه سرمایه‌داری می‌سپارد. از همین رو در چشم تجدیدنظر طلبان دموکراسی پارلمانی نظامی پایدار و مستمر و غیر طبقاتی تلقی می‌شد. بدین سان، تجدیدنظر طلبی از مواضعی نظری به مقابله با مارکسیسم برخاست. در اینجا انتقادات تجدیدنظر طلبان و به ویژه ادوارد برنشتاین (۱۸۵۰ - ۱۹۳۲) به مارکسیسم ارتدکس و مناقشات ناشی از آنها در درون جنبش سوسیال دموکراسی و همچنین مواضع نظری و عملی تجدیدنظر طلبان را به اختصار بررسی می‌کنیم.

در اواخر قرن نوزدهم در آلمان مباحث مربوط به مواضع جنبش سوسیال دموکراسی و حزب سوسیال دموکرات با انتشار کتاب سوسیالیسم تکاملی (۱۸۹۹) اثر ادوارد

۱. حزب کمونیست شوروی در دهه ۱۹۵۰ عنوان تجدیدنظر طلبی را برای توصیف نظرات جنبش‌های مخالف در درون بلوک کمونیسم به کار می‌برد. این کار هیچ رابطه مستقیمی با مفهوم کلاسیک تجدیدنظر طلبی نداشت. آراء تجدیدنظر طلبانه به این معنا، از حدود دگم‌های رایج لنینیستی - استالینیستی فراتر رفته و به اندیشه خود مارکس و از آن طریق به اندیشه هگل باز می‌گشت. با این همه، تجدیدنظر طلبان متأخر نیز همانند تجدیدنظر طلبان اولیه خواهان استقرار سوسیالیسم دموکراتیک بودند. مارشال تیتو یکی از چهره‌های تجدیدنظر طلبی متأخر بود، هرچند او نیز مخالفان خود مانند میلوان جیلان نویسنده کتاب مشهور طبقه جدید را تجدیدنظر طلب می‌خواند.

برنشتاین جهت تازه‌ای یافت.^۱ برنشتاین تا آن زمان یکی از مارکسیستهای معتبر محسوب می‌شد و دوست نزدیک انگلس بود. بنابراین جنبش سوسیال دموکراسی نمی‌توانست آراء و انتقادات او را ناچیز بشمارد. پیشتر برخی از مباحثی که برنشتاین برانگیخته بود، بسته و گریخته در درون جنبش مزبور مطرح شده بود اما کتاب برنشتاین غلیان فکری قابل ملاحظه‌ای به دنبال آورد و در نتیجه پیروان بسیاری گرد وی جمع آمدند که به تدریج به عنوان «مارکسیستها»، «نقادان» و «فرصت طلبان» و سرانجام «تجدیدنظر طلبان» شهرت یافتند. آراء برنشتاین از جانب مارکسیستهایی چون کائوتسکی، پلخانف و رزا لوکزامبورگ مورد انتقاد شدید قرار گرفت و به ویژه لوکزامبورگ در مورد رساله اصلاح اجتماعی یا انقلاب؟ عقاید برنشتاین را انحراف از مارکسیسم و سوسیال دموکراسی خواند.

روی هم رفته تجدیدنظر طلبان گرچه اغلب از روشنفکران و دانشگاهیان آلمان بودند لیکن بیشتر به مسائل عملی و مشکلات اصلاح اجتماعی توجه داشتند تا به مسائل نظری و انتزاعی و در خصوص مسائل ارضی و دهقانی، اتحادیه‌های کارگری و اقتصاد و تجارت جهانی و غیره راه حل‌هایی پیشنهاد می‌کردند. با آنکه مواضع تجدیدنظر طلبان مورد انتقاد شدید جنبش سوسیال دموکراسی و حزب سوسیال دموکرات قرار داشت، لیکن در عمل خود حزب نیز رویه‌ای اصلاح طلبانه در پیش گرفت و در نتیجه نفوذ تجدیدنظر طلبان در درون جنبش افزایش یافت. البته برنشتاین به تدریج و طی مراحل متناوب از سنت مارکسیسم ارتدکس فاصله گرفت و به هر حال وی بیش از آنکه موجد اصول تجدیدنظر طلبی باشد، نماینده اندیشه‌های جریان فکری دموکراتیک در درون جنبش سوسیال دموکراسی بود.

حزب سوسیال دموکرات آلمان در اوائل قرن بیستم از هر حیث قوت گرفت و در نتیجه افزایش حمایت بخش‌های غیر کارگری جمعیت از آن، پیروزی نسبی در کسب امتیاز از حکومت و ضرورت سازش مقطعی با گروه‌های سیاسی دیگر، مواضع انقلابی خود را به تدریج کنار گذاشت و عملاً اصلاح طلب شد، هر چند از لحاظ نظری همچنان از انقلاب و خشونت دم می‌زد. ادوارد برنشتاین نخستین کسی بود که شکاف موجود میان عملکرد و نظریه حزب را به صراحت بیان کرد و خواهان تطبیق نظریه حزب

1. E. Bernstein, *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation*, (New York, 1961).

با عملکرد آن شد. برنشتاین در آغاز اندیشه‌های جنجال برانگیز خود را به نام ارائه چهره واقعی و راستین مارکس عنوان می‌کرد، لیکن بعدها که فاصله افکار او با مارکسیسم غیرقابل انکار گردید، آن ادعا را کنار گذاشت و علناً به نقد مارکسیسم پرداخت.

شیوه تجربه‌گرایانه و عمل‌گرایانه او هیچگونه مناسبتی با دگماتیسم حزبی نداشت. با این حال برنشتاین هم به علت دوستی نزدیک با انگلس و هم به خاطر حمایت همه جانبه جنبش اتحادیه‌های کارگری از او، از حزب اخراج نشد. به نظر رهبران این جنبش برنشتاین تصویری صادقانه و حقیقی از وضعیت واقعی جنبش سوسیال دموکراسی به دست می‌داد، هر چند این حقیقت تلخ بود.

مواضع نظری تجدیدنظر طلبان و به ویژه برنشتاین را می‌توان در سه مبحث کلی خلاصه کرد: یکی نقد نظریه بحران به عنوان جزئی از مارکسیسم ارتدکس؛ دوم نقد اصول و مبانی اساس مارکسیسم؛ و سوم مجادلات فلسفی میان مواضع نوکانتی تجدیدنظر-طلبان و مواضع اثبات‌گرایانه ارتدکس‌ها.

نقطه عزیمت نقد ادوارد برنشتاین بر مارکسیسم ارتدکس، انتقاد از نظریه فروپاشی نظام سرمایه‌داری بود که بر طبق آن به نظر مارکسیستهای ارتدکس سرمایه‌داری مآلاً به موجب تضادهای درونی خود از هم خواهد پاشید.^۱ برنشتاین به تدریج از این موضع به مواضع انتقادی تندتری رسید و برخی اصول اساسی «ماتریالیسم تاریخی» در اندیشه مارکس و انگلس را بی‌پایه خواند. به نظر برنشتاین الگو یا «پارادیم» اندیشه مارکس که مبین سرمایه‌داری قرن نوزدهم بود، با توجه به تحولات اساسی در ساخت طبقات اجتماعی و دولت پس از مارکس نیازمند حکم و اصلاح و تجدیدنظر شده است.

بر طبق نظریه مارکسیستی روند انباشت سرمایه در جامعه سرمایه‌داری پیشرفته مآلاً بحران‌زا بوده و موجب فروپاشی نظام سرمایه‌داری خواهد شد. به نظر برنشتاین پیشرفت سرمایه‌داری در اوایل قرن بیستم مؤید نظریه بحران اجتناب‌ناپذیر نبود.

برعکس، به نظر او تنها سرمایه‌داریهای جوان دستخوش بحران می‌گردند و هر چه نظام سرمایه‌داری تکامل یافته‌تر و جا افتاده‌تر می‌شود از گرایشهای بحرانی آن کاسته می‌شود. به نظر او، عدم وقوع بحران اقتصادی و رفاه اقتصادی فزاینده در اروپا مؤید

۱. مارکسیستهای ارتدکس در برنامه معروف ارفورت در سال ۱۸۹۱ گسترش شکاف‌های طبقاتی و تمرکز ثروت و افزایش فقر طبقات کارگری را پیش‌بینی کرده بودند. برنشتاین نظرات خود را با نقد این برنامه عنوان کرد.

چنین نظری بود. از دیدگاه برنشتاین، مارکس میان برخی ویژگیهای نظام سرمایه‌داری و بروز بحران در آن رابطه‌ای مکانیکی فرض کرده بود. نظریه مارکس در خصوص گرایش نزولی نرخ بهره در سرمایه‌داری متأخر و به کارگیری غیر معقول وسایل تولید در آن قابل تردید نیست لیکن نمی‌توان وقوع حتمی بحران اجتناب ناپذیر را از آن استنتاج کرد. به علاوه مارکس نقش عوامل دیگر به ویژه اراده دولتی در زمینه پیشگیری از وقوع بحران را در نظر نگرفته بود. همچنین به نظر برنشتاین فرآیند انباشت و تمرکز سرمایه برخلاف انتظار مارکس فرآیندی خرد کننده نیست و سرمایه متوسط و کوچک می‌تواند در رقابت با سرمایه بزرگ مقاومت کند و حتی با توجه به ماهیت پیچیده تقسیم کار در نظام سرمایه‌داری جایگاه خاص خود را حفظ نماید. طبع سرمایه‌داری معاصر ضرورتاً تمرکز فزاینده سرمایه در بخش کوچکی از جامعه را ایجاد نمی‌کند و بنابراین طبقات متوسط از میان نخواهند رفت بلکه برعکس چنانکه تجربه تحول سرمایه‌داری نشان داده است، بر شمار آنها افزوده نیز می‌شود. بنابراین، استدلال مارکسیسم ارتدکس در زمینه دوقطبی شدن جامعه به عنوان منشأ تحول و انقلاب از نظر تجربی و تاریخی قابل تأیید نیست و در واقع شمار سیکل‌های بحرانی در نظام سرمایه‌داری رو به کاهش می‌رود. به نظر برنشتاین پیچیدگی نظام تقسیم کار اجتماعی در سرمایه‌داری پیشرفته و افزایش کار ویژه‌ها و نقش‌ها، پیچیدگی بیشتری در ساخت گروه‌های اجتماعی ایجاد می‌کند. بنابراین برخلاف استدلال مارکسیستی، ساخت روابط طبقاتی در سرمایه‌داری پیشرفته به سوی دوگانگی یا سادگی گرایش ندارد (استدلال برنشتاین در این زمینه بی‌شبهت به نظر اندیشمندانی چون امیل دورکهایم و تالکوت پارسونز نیست). به نظر برنشتاین طبعاً طبقات متوسط رو به رشد جزئی از پرولتاریا به شمار نمی‌آیند و از سوی دیگر بخشی از طبقه پرولتاریا یا به اصطلاح «اشرافیت کارگری» به آنها پیوسته است.

برنشتاین در زمینه اقتصاد سیاسی مارکسیستی در کتاب سوسیالیسم تکاملی در پی نفی مهمترین اندیشه نظریه اقتصادی مارکس یعنی نظریه نشأت گرفتن ارزش از کاربرآمد. طبق این نظریه، ارزش کالا معادل ارزش کار انجام شده (کار زنده و کار مرده) برای تولید آن است. اما به نظر برنشتاین ارزش (مبادله‌ای) محصول کار کارگر تنها به وسیله واحدهای نیروی کار که برای تولید آن صرف شده تعیین نمی‌گردد. به عبارت دیگر ارزش کالا تنها به وسیله دستمزد معیشتی کارگران و ارزش اضافی که سرمایه‌داران تصاحب می‌کنند معین نمی‌شود، بلکه میزان تقاضا، مودمندی کالا، میزان پیچیدگی و

مهارت در کار کارگران و عامل تکنولوژی در تعیین ارزش کالا دخیل است. با این حال برنشتاین اذعان داشت که طبقه غیر فعال و غیر مولد سهم بیشتری از تولید اجتماعی را از طریق تصاحب ارزش اضافی به دست می‌آورد. به هر حال به نظر برنشتاین نظریه ارزش مبتنی بر کار مفهومی صرفاً «انتزاعی» بوده و ارزش مازاد و نظریه مربوط به آن قابل استنتاج از نظریه نشأت گرفتن ارزش از کار نیست بلکه اساسی واقعی و تجربی در جامعه دارد و خلاصه این که ارزش اضافی به وسیله چنین نظریه‌ای قابل تبیین نیست.^۱

برنشتاین از انتقاداتی که در سطح اقتصاد سیاسی و تحول سرمایه‌داری بر مارکسیسم ارتدکس وارد می‌کرد به تدریج به انتقاداتی اساسی‌تر نسبت به مبانی نگارش فلسفی آن رسید و حمله نظری همه جانبه‌ای بر آن کرد. البته وی آشنایی چندانی با ریشه‌های فلسفی مارکسیسم به ویژه دستگاه فلسفی هگل نداشت و بدون این گونه آشنایی طبعاً نمی‌توانست به اندیشه‌های مارکسیستی انتقادات اساسی وارد کند.^۲

از همین رو اظهارات برنشتاین در خصوص مفهوم اساسی دیالکتیک مبتنی بر عدم آشنایی لازم با ریشه‌ها و مبانی آن مفهوم بوده است. به نظر او دیالکتیک نمی‌تواند جانشین روش‌های علم تجربی مرسوم گردد و به هر حال هیچگونه ارتباطی با تحول جامعه به سوسیالیسم ندارد. با این حال، چنانکه پیشتر دیده‌ایم، در برداشت ارتدکس از مارکسیسم نیز مبانی دیالکتیکی اندیشه مارکس مورد بی‌توجهی قرار گرفته بود یا دست کم دیالکتیک جامعه در دیالکتیک طبیعت حل شده بود. بنابراین برنشتاین بر نحوه نگارش دگماتیک و اثبات‌گرایانه مارکسیست‌های ارتدکس حمله برد و از اندیشه وحدت نظریه و عمل در مارکسیسم بر ضد گرایش دترمینیستی دفاع کرد، هر چند انقلاب را لازمه این وحدت نمی‌دانست.

در واقع جهت اصلی انتقاد برنشتاین از مارکسیست‌های ارتدکس معطوف به اندیشه قانونمندی و حرکت مادی تاریخ است، هر چند انتقادات او بر «یک بعدی بودن برداشت ماتریالیستی از تاریخ» از چندان عمقی برخوردار نیست. به نظر او چنین دترمینیسمی به زیان علائق سوسیالیستی تمام می‌شود زیرا برداشت دیالکتیکی مارکس از حرکت تاریخ را که مبتنی بر دیالکتیک ذهن و عین است، نادیده می‌گیرد. به شیوه استدلال خود مارکس

1. Bernstein, *op.cit.*, pp.33-35.

2. G. Licktheim. *Marxism: An Historical and Critical Study*. (Routledge & Kegan Paul, London, 1961) pp. 289-290.

در ایدئولوژی آلمانی در زمینه نقش کار انسان در تاریخ تکوین جامعه به عنوان اساس دیالکتیک تاریخی، برنشتاین نیز بر نقش اساسی انسان و کار او بر توسعه جامعه و گسترش تسلط وی بر طبیعت تأکید می‌کرد. به عبارت دیگر برنشتاین بر استقلال نسبی روبنای فکری و اخلاقی و ایدئولوژیک نسبت به زیربنای مادی تأکید می‌کرد و بر آن بود که در جامعه سرمایه‌داری معاصر نقش و حیطه تأثیر عوامل روبنایی رو به افزایش و گسترش است. بدین سان، برنشتاین با نفی اندیشه هگلی غایت‌مند بودن تاریخ به شیوه‌ای اجتناب‌ناپذیر و از پیش تعیین شده و حرکت پرهیزناپذیر جامعه به سوی آن غایت و در نتیجه با نفی اندیشه مارکسیست‌های ارتدکس که سوسیالیسم را غایت اجتناب‌ناپذیر تاریخ تلقی می‌کردند، بر آن بود که سوسیالیسم را باید همچون غایتی اخلاقی و اختیاری تلقی کرد و اراده معطوف به ایجاد آن را تقویت نمود. به گفته خود او: «آنچه معمولاً غایت سوسیالیسم خوانده می‌شود از نظر من هیچ نیست حال آنکه حرکت [در جهت سوسیالیسم] همه چیز است.»^۱ بنابراین برنشتاین درست در نقطه مقابل مارکسیست‌های ارتدکسی مانند پلخانف از نقش اراده آزاد انسان در تکوین تاریخ دفاع می‌کرد و اندیشه فرجام‌گرایانه سوسیالیسم را به عنوان غایتی که ناگهان از طریق انقلابی خشونت‌بار تحقق می‌پذیرد مردود می‌دانست. سوسیالیسم بنابراین، این تنها یک فرآیند است نه یک غایت. به نظر برنشتاین مهم نیست که جنبش سوسیالیستی اصلاً به «اهداف غایی» خود (در صورت وجود چنین اهدافی) برسد، آن چه واجد اهمیت است این است که جنبش سوسیالیستی به عنوان یک فراگرد از طریق ایجاد شرایط مشارکت سیاسی و افزایش رفاه طبقات پایین به تدریج در عمل اجرا می‌شود.

برنشتاین به شیوه برخی مارکسیست‌های نسل بعد مانند آنتونیو گرامشی بر آن بود که سوسیالیسم به عنوان یک فلسفه زندگی بیشتر نیازمند ایمان و اعتقاد اخلاقی است تا مبانی مادی محکم و مشخص. در پرتو چنین برداشتی وی طبعاً ضرورت مبارزه طبقاتی، انقلاب سیاسی و پیدایش دیکتاتوری پرولتاریا را مورد تردید قرار می‌داد. به نظر او مبارزات طبقاتی در جامعه سرمایه‌داری به دلیل پیچیدگی‌های فزاینده ساختاری آن که پیشتر به آنها اشاره کردیم، روبه کاهش است و به هر تقدیر هر چند ممکن است به شکل کشمکش‌های عرضی و افقی در سطح جامعه تداوم یابد لیکن به عنوان کشمکش‌های طولی و عمودی و تاریخ ساز یا جهت بخش تاریخ اثری ندارد. به علاوه، مبارزات طبقاتی

در جامعه سرمایه‌داری هر چه بیشتر مسالمت‌جویانه می‌شود و در قالب نهادهای سیاسی مشخص ظاهر می‌گردد، با توجه به رابطه ذاتی مبارزه طبقاتی و انقلاب سیاسی در اندیشه مارکس و مارکسیست‌های ارتدکس، نفی ضرورت مبارزه طبقاتی در اندیشه برنشتاین به معنی نفی ضرورت وقوع انقلاب سیاسی خشونت‌بار به معنای کلاسیک آن است. به نظر برنشتاین حرکت متری در تاریخ نیازمند تضاد و تعارض از نوعی که در مبارزات طبقاتی و انقلابات سیاسی ظاهر می‌شود نیست بلکه تاریخ می‌تواند فارغ از تضاد به نحو تکاملی پیش برود. از دیدگاه او، کمونیسم مارکسیست‌های ارتدکس بیشتر یادآور جماعت‌های اولیه در سیر تکامل تمدن انسان است تا شبیه به جامعه مدرن با تمام ویژگی‌های اساسی آن که دستاورد سده‌های اخیر بوده است.

از لحاظ تحول در سرمایه‌داری، به نظر برنشتاین سازماندهی فزاینده طبقه کارگر در درون اتحادیه‌ها و آگاهی و فعالیت آن طبقه ممکن است برخلاف انتظار مارکسیست‌های ارتدکس از بیکاری و فقر فزاینده کارگران جلوگیری کند و در نتیجه بحران موعود در سرمایه‌داری پیشرفته رخ ننماید.

به نظر برنشتاین «افسانه انقلاب پرولتاریایی» مبتنی بر متافیزیک هگل بوده و ربطی با واقعیت اجتماعی ندارد. سوسیالیست‌ها با تکیه بر چنین افسانه‌ای به جای تکیه بر واقعیت‌های مربوط به ساخت اجتماعی و نیروهای سیاسی آن، تنها موضع خود را ست خواهند ساخت. چنانکه اشاره شد، به حکم واقعیت اجتماعی، شمار سرمایه‌داران روبه فزونی است و سرمایه تمایل به تمرکز ندارد.

سطح زندگی و دسمت‌د واقعی کارگران رو به بهبود است و هرچه به عمر سرمایه‌داری افزوده می‌شود قوام و دوام آن افزایش می‌یابد. به گفته برنشتاین: «این فرض که تحول جامعه مبین کاهش نسبی یا مطلق شمار اعضاء طبقات سرمایه‌دار است، درست نیست و این که می‌گویند آینده سوسیالیسم به تمرکز ثروت و تصاحب ارزش اضافی به وسیله گروه کوچکی از سرمایه‌داران بزرگ بستگی دارد، خرافه‌ای بیش نیست».^۱ برای رسیدن به سوسیالیسم، هم راههای درست و هم راههای نادرست وجود دارد؛ راهی که متضمن زحمت و رنج کمتر باشد راه بهتر و درست‌تری است. بنابراین جنبش سوسیالیستی و انگیزه ایجاد آن و پیدایش وجه تولید و توزیع جدید همگی مبتنی بر اصول «اخلاقی» است نه ضرورت اقتصادی. رشد سرمایه‌داری پیدایش سوسیالیسم را تنها ممکن می‌سازد

1. Bernstein, *op.cit.*, 35-6.

نه مطلوب آنچه سوسیالیسم را مطلوب می‌کند، انگیزه‌های اخلاقی و عدالت‌خواهانه است. از همین رو بود که برنشتاین اعتقاد داشت فلسفه کانت باید فلسفه مارکس را تکمیل کند.

کوشش سوسیالیست‌ها برای رسیدن به جامعه‌ای بهتر و عادلانه‌تر را تنها می‌توان به موجب انگیزه‌های اخلاقی توضیح داد نه نیروهای مادی یا علایق طبقاتی.^۱

سوسیالیسم دنباله طبیعی کوشش‌های اخلاقی انسان برای رهایی از بیداد و جهالت است. در زمینه مجادلات فلسفی، نخست باید به برداشت فلسفی یا معرفت‌شناختی برنشتاین از مارکسیسم اشاره کنیم. افول فلسفه ایدآلیستی هگل در آلمان و رواج و رونق اثبات‌گرایی در آن کشور در نیمه دوم قرن نوزدهم طبعاً روی مارکسیسم نیز اثر گذاشت. رویگردانی مارکسیست‌های ارتدکس از مبانی دیالکتیک مارکسیستی و گرایش آنها به پوزیتیویسم و داروینیسم، تصویری از مارکسیسم را رایج ساخت که به سهولت انتقاداتی از نوع انتقادات برنشتاین بر آن وارد بود. در متن چنین تصویری، برنشتاین و تجدیدنظر-طلبان دیگر، دیالکتیک را طبعاً به چیزی نمی‌گرفتند و آن را در واقع زائده ایدئولوژیک افکار مارکس تلقی می‌کردند. از این حیث میان تجدیدنظرطلبان و مارکسیست‌های ارتدکس تفاوتی وجود نداشت. چنانکه قبلاً دیده‌ایم، انگلس خود در غلبه یافتن نگرش‌های پوزیتیویستی بر نگرش دیالکتیکی در بین مارکسیست‌ها سهم عمده‌ای داشت. اما برنشتاین تحت تأثیر گرایش‌های فلسفه ایدآلیستی و به ویژه نوکانتی قرار داشت و از همین دیدگاه بود که اصول ماتریالیسم تاریخی را نفی می‌کرد و خواهان تجدیدنظر در تفسیر دترمینیستی تاریخ به شیوه ارتدکس‌ها بود. تجدیدنظرطلبی برنشتاین در مارکسیسم ارتدکس از همین جا آغاز می‌شد. به نظر او تفسیر مارکسیست‌های ارتدکس از اجتناب ناپذیر بودن پیدایش سوسیالیسم، مانع فعالیت و تصمیم‌گیری گروهی و حزبی در سطح سیاسی می‌شود و در نتیجه از هر گونه کوشش در جهت اصلاح اجتماعی ممانعت می‌کند. البته برنشتاین به طور منظم به تبیین نظری نقش اراده در اصلاح اجتماعی پرداخت و تنها به منظور مقابله با دترمینیسم تاریخی مارکسیست‌های ارتدکس به سنت سوسیالیسم اخلاقی و فلسفه ایدآلیستی روی آورد. از همین رو نگرش او را نگرشی والتاریستی خوانده‌اند. به طور کلی‌تر، نگرش او را باید بازگشتی به فلسفه اخلاق کانت به شیوه‌ای غیرفلسفی تلقی کرد. گرایش نوکانتی در مارکسیسم مبتنی بر ایجاد رابطه میان فلسفه کانت و سوسیالیسم

اخلاقی بوده است. در این گرایش سوسیالیسم به عنوان نتیجه مستقیم «امر مطلق نامشروط» (Categorical Imperative) تلقی می‌شود. گرایش فلسفی نوکانتی (Neo-Kantianism) در مقابل گسترش گرایشهای پوزیتیویستی و ماتریالیستی اواسط قرن نوزدهم و به منظور ترمیم اساسی لیبرالیسم در اواخر آن قرن در آلمان گسترش یافت. به نظر نوکانتیانی مانند «ارنست کاسیرر» و «آلبرت لانگه» وظیفه ضروری تلفیق علم جدید با فلسفه تنها از طریق تجدید تفکر انتقادی کانت ممکن است. نوکانتی‌ها از لحاظ گرایش سیاسی نئولیبرال و مخالف هر گونه رابطه قدرت و آمریت در سیاست و اخلاق بودند و از این دیدگاه وضع موجود را نقد می‌کردند. علم اثباتی، ترقی و تجدد به معنایی که مورد تمجید اثبات‌گرایان قرار گرفته بود، به نظر نوکانتی‌ها با لیبرالیسم راستین مابینت داشت. بنابراین گرایش بعضی از نوکانتی‌ها به سوسیالیسم نه به خاطر اعتقاد به ضرورت تاریخی یا علمی بودن آن، بلکه بر اساس اعتقاد به سودمندی آن برای تقویت مبانی اخلاقی جامعه در مقابل سرمایه‌داری و شیوه‌های علمی آن صورت گرفت. برخی از آنان تعبیرهای سوسیالیستی رادیکالی از فلسفه کانت عرضه کردند و برخی دیگر در درون جنبش سوسیال دموکراسی کوشیدند میان ایدآلیسم کانت و مارکسیسم الفتی ایجاد کنند. حتی عده‌ای استدلال می‌کردند که ایدآلیسم کانت را می‌توان جانشین ماتریالیسم مارکس کرد و در عین حال اندیشه‌های اصلی مارکس دربارهٔ جامعه و سیاست را حفظ نمود.^۱

روی هم رفته تجدیدنظرطلبان به درجات مختلف نوکانتی بودند. برنشتاین خود به تدریج گرایشهای نوکانتی محکمتری پیدا کرد. چنانکه پیشتر گفته‌ایم، مارکسیستهای ارتدکس در مقابل تجدیدنظرطلبان از مواضع «ماتریالیستی» دفاع می‌کردند و در مقابل تلفیقی که برنشتاین از مارکسیسم و فلسفه ایدآلیستی کانت عرضه می‌کرد، کائوتسکی مارکسیسم را با داروینسم در آمیخته بود.

البته پیروان گرایش نوکانتی تأکید می‌کردند که اندیشه ایشان ایجاد دگرگونی بنیادی در نظام سرمایه‌داری را غیرضروری نمی‌سازد. کوشش برای تلفیق فلسفه کانت با سوسیالیسم محدود به تجدید نظرطلبان و یا نوکانتیان پیرو سوسیال دموکراسی نبود بلکه برخی از مخالفان سرسخت تجدیدنظرطلبی در مارکسیسم، خود از هواداران فلسفه کانت بودند. همچنین برخی از سوسیال دموکراتهای نوکانتی نیز بر آن بودند که نمی‌توان اخلاقیات کانت را بنای سوسیالیسم قرار داد. از سوی دیگر بسیاری از تجدیدنظرطلبان

همچنان دارای گرایش‌های پوزیتیویستی سطحی بودند. در حقیقت پیدایش مکتب نوکانتی در اصل ربطی به اختلاف میان مارکسیستهای ارتدکس و تجدیدنظر طلب نداشت و همچنین ارتدکس‌ها در آغاز اهمیت احیاء اندیشه‌های کانتی را در نمی‌یافتند. تنها پلخائف اعلام داشت که فلسفه کانت فلسفه‌ای بورژوازی است و مانع مبارزه طبقاتی پرولتاریا می‌گردد. از همین رو، وی گرایش تجدیدنظر طلبان به فلسفه نوکانتی را از آغاز سرچشمه انحراف و افتادن به دام بورژوازی می‌دانست و آن را ضد ماتریالیسم تاریخی به شمار می‌آورد.^۱ به تدریج دیگر مارکسیستهای ارتدکس از تباین فلسفه نوکانتی با مارکسیسم آگاه شدند و به بحث درباره رابطه اخلاق و سوسیالیسم پرداختند. با این حال کارل کائوتسکی، مهمترین مارکسیست ارتدکس، اعلام داشت که نفی کامل نئوکانتیسم در درون چارچوب مفاهیم مارکسیسم ارتدکس امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر برنشتاین صرفاً به شیوه‌ای غیر فلسفی و غیر تئوریک به رابطه میان سوسیالیسم و نگرش اخلاقی نوکانتی می‌نگریست. چنانکه قبلاً اشاره شد، به نظر او مارکسیسم و اصول عقاید آن خصلتی اخلاقی دارد و دقیقاً بخاطر همین وجه اخلاقی مورد استقبال جنبش سوسیال دموکراسی قرار گرفته است و جاذبه سوسیالیسم بستگی به وجوه اخلاقی آن دارد نه چنانکه مارکسیستهای پوزیتیویست می‌انگارند به اجتناب ناپذیری آن در تاریخ. سوسیالیسم تنها به عنوان جنبشی اخلاقی می‌تواند پیش رود و به پیروزی برسد.

برنشتاین گرچه در آغاز تا اندازه‌ای تحت تأثیر گرایش پوزیتیویستی قرار داشت اما به تدریج اندیشه قوانین تاریخی را به سود اندیشه آزادی اراده و اختیار انسان کنار گذاشت. به نظر او با پیشرفت تاریخ، از حوزه ضرورت قانونمند تاریخی کاسته و بر حوزه انتخاب آزادانه و آگاهانه انسان افزوده می‌شود. به نظر برنشتاین سوسیالیسم خود متعلق به حوزه دوم است. سوسیالیسم به عنوان هدف تنها به این دلیل مطلوب است که اجتناب‌ناپذیر و ضروری نیست. به علاوه جاذبه سوسیالیسم در ارتباط آن با برخی وجوه اساسی نهاد انسان نهفته است. نمی‌توان ضرورت سوسیالیسم را از فرآیند تاریخ یا علم جامعه استنتاج کرد. حتی اگر علم پوزیتیویستی بتواند ضرورت سوسیالیسم را ثابت کند، باز نمی‌تواند مطلوبیت و برتری اخلاقی آن را اثبات نماید. بدین سان برنشتاین اعتبار کل مبانی سوسیالیسم «علمی» را نفی می‌کرد. به نظر او انسان، امروزه به اندازه کافی آزاد است تا خود را از چنبر ضرورت تاریخی برهاند. از این رو سوسیالیسم تنها به معنی گسترش حیطه

1. Ibid, pp.291-2.

آزادی‌هایی است که دموکراسی و لیبرالیسم ایجاد کرده است. به عبارت دیگر گذار معهود از ضرورت به آزادی، تابع قانون ضرورت تاریخی و ماتریالیسم نیست. بنابراین سوسیالیسم برخلاف نظر مارکسیست‌های ارتدکس نیازمند صبر و انتظار برای تحقق قوانین تاریخی نیست بلکه در نتیجه تشدید رفرم‌های انجام شده در جامعه سرمایه‌داری تحقق پیدا می‌کند. در مقابل، چنانکه به تفصیل دیده‌ایم، مارکسیست‌های ارتدکس استدلال می‌کردند که تحقق سوسیالیسم مستلزم تغییر طبقه حاکمه به طور کلی و تحول اساسی در سازماندهی قدرت و امتیازات اجتماعی و پیدایش مرحله جدیدی در تاریخ انسان است. به عبارت دیگر، مهم‌ترین ویژگی انقلاب سوسیالیستی را باید در خصلت طبقاتی آن جست. بنابراین از دیدگاه ارتدکس، تجدید نظر طلبان همچنان در دام «سوسیالیسم خیالی» مانده بودند. به نظر مارکسیست‌های ارتدکس علم عینی تاریخی می‌تواند منبع رهنمودهای اخلاقی و تجویزی باشد. ضرورت عینی و مطلوبیت اخلاقی در سوسیالیسم جمع می‌شود. در حقیقت استدلال آنها در زمینه این تلفیق توان مقابله با استدلال تجدید نظر طلبان در خصوص تجزیه آن دو را نداشت. تمیزی که مارکسیست‌های ارتدکس میان ضرورت و اخلاق، به منظور تلفیق نهایی آنها قائل می‌شدند، مآلاً مواضع نظری آنان را ست می‌کرد. تأکید نهایی آنان بر این که مارکسیسم به عنوان علم نیازمندن و یا در آمیخته با فلسفه اخلاق است، در حقیقت به معنی تأیید موضع تجدید نظر طلبان بود.

به عقیده تجدید نظر طلبان، علم به طور کلی و از آن جمله علم جامعه و سوسیالیسم علمی از آنجا که فاقد هر گونه انگیزه و گرایش ماوراء تبیینی است، نمی‌تواند غایات و اهداف زندگی انسان را از پیش معین کند و بدین سان جای اراده اخلاقی آدمی را بگیرد. تنها می‌توان به شیوه فلسفه کانت، سوسیالیسم را به عنوان مقوله‌ای از خرد عملی در نظر گرفت و آن را از حیطة ضرورت تاریخی به عرصه فعالیت آزادانه انسان برای دستیابی به جامعه مطلوب برکشید.

کشمکش فلسفی میان «ماتریالیسم علمی» مارکسیست‌های ارتدکس و «اید آلیسم» فلسفی تجدید نظر طلبان، کشمکشی آشتی ناپذیر و لاینحل بود و در واقع یکی از کشمکش‌های عمده جنبش سوسیالیسم در قرن بیستم را تشکیل می‌دهد.

آنچه در بالا گفته شد، انتقادات برنشتاین و تجدید نظر طلبان نسبت به وجوه مختلف مارکسیسم ارتدکس بود. حال باید دید چه اندیشه‌هایی مستقلاً به وسیله ایشان مطرح گردیده، هر چند چنانکه پیشتر اشاره کردیم تجدید نظر طلبان بیشتر در اندیشه اصلاح

عملی جامعه سرمایه‌داری بودند تا تفکر محض و انتزاعی. با این همه آنان پس از نفی اصول مارکسیسم ارتدکس در زمینه فروپاشی اجتناب ناپذیر سرمایه‌داری بواسطه بحرانهای ذاتی آن و نظریه مارکسیستی نشأت گرفتن ارزش کالا از کار و ارزش اضافی و بحران انباشت، نتوانستند مواضع مستقل و جداگانه نظری به ویژه در زمینه سیاستگذاری اقتصادی به دست دهند. پیشنهادهای آنان در زمینه ایجاد مبانی دولت رفاهی از طریق وضع بیمه‌های اجتماعی، حقوق بیکاری، برابری در مصرف و غیره، در جهت پیشبرد راه توسعه سرمایه‌دارانه و اصلاح کمبودهای آن بود و به هر حال چنین مواضعی در بین گروههای سیاسی بسیار رواج داشت. به عبارت بهتر، تجدیدنظر طلبان خواستار «سوسیالیزه» کردن سرمایه‌داری به نحوی تدریجی بودند، هر چند درباره شیوه دقیق اجرای این برنامه اختلاف نظر داشتند. ملی کردن، انتقال مالکیت به کمونها و ایجاد تعاونیها از جمله راههایی بود که پیشنهاد می‌شد. به هر حال تجدیدنظر طلبان بر آن بودند که باید به حل مسائل جاری و فوری سرمایه‌داری و تأمل درباره غایت و فرجام آن، اولویت داد. آنان همچنین برخلاف مارکسیستهای ارتدکس نسبت به حل مسئله ارضی و وضع دهقانان علاقمند بودند. به نظر تجدیدنظر طلبان، سوسیالیسم، می‌باید از علائق دهقانان کوچک به عنوان مالکان و کارگران کشاورزی دفاع کند. چنین مواضعی موجب بروز اختلاف در درون حزب سوسیال دموکرات میان تجدیدنظر طلبان و مارکسیستهای ارتدکس گردید و نهایتاً رد شد.

برخی از تجدیدنظر طلبان مانند «ادوارد داوید» (۱۸۶۲-۱۹۳۲) در مقابل ارتدکس‌هایی چون کائوتسکی استدلال می‌کردند که کشاورزی و صنعت تابع قوانین توسعه یکسانی نیست. به این معنی که صنعت ابزار گونه و مکانیکی و کشاورزی اندامواره و ارگانیک است و در درون بخش کشاورزی واحدهای کوچک بسیار بیش از واحدهای بزرگ توانایی ایجاد شرایط کشاورزی توسعه یافته را دارند. بنابراین جنبش سوسیال دموکراسی باید از تبدیل واحدهای بزرگ به واحدهای مالکیت خرده‌دهقانی حمایت کند. با این همه تجدیدنظر طلبان در زمینه مسائل ارضی و دهقانی مواضع نظری تازه‌ای نداشتند و به طور کلی در زمینه سیاستگذاری اجتماعی و اقتصادی نتوانستند اهداف نظری مشخصی عرضه کنند. البته کل جنبش سوسیال دموکراسی و حزب سوسیال دموکرات نیز وضع مشابهی داشت.

در زمینه نظریه سیاسی مهمترین موضع تجدیدنظر طلبان به توجیه نظری اصلاح طلبی

در مقابل انقلاب و قبضه خنونت آمیز قدرت سیاسی مربوط می‌شد. به نظر برنشتاین دموکراسی پارلمانی بهترین وسیله تأمین منافع و علائق طبقات کارگر بود. به این معنی، برنشتاین از نظریه پردازان عمده سوسیالیسم دموکراتیک به شمار می‌رود. در واقع برنشتاین نیز مانند کائوتسکی تحقق سوسیالیسم را بدون تحقق دموکراسی ناممکن می‌دانست. به گفته خود او: «دموکراسی در عین حال هم وسیله و هم هدف است؛ وسیله مبارزه برای دستیابی به سوسیالیسم است و همچنین چارچوبی که در آن سوسیالیسم تحقق می‌یابد».^۱

این نظر کاملاً در نقطه مقابل نظر فریدریش انگلس قرار داشت که در سال ۱۸۸۴ طی نامه‌ای به برنشتاین نوشته بود: «پرولتاریا نیز نیازمند اشکال دموکراتیک برای قبضه قدرت سیاسی است لیکن چنین اشکالی برای آن، مانند همه اشکال سیاسی، صرفاً وسیله است».^۲ به نظر برنشتاین دموکراتیزه شدن جامعه به صورت تدریجی و تکاملی ضرورت رهاسازی پرولتاریا به شیوه انقلابی را از میان می‌برد و آزادی طبقه کارگر از وضع پرولتری و رسیدن آن به وضع شهروندی را به ارمغان می‌آورد.^۳ با این همه، تجدیدنظر-طلبان تنها به طور کلی از مواضع اصلاح طلبی به شیوه سوسیال دموکراتیک حمایت می‌کردند و شکل خاص جامعه دموکراتیک مطلوب خود را به روشنی ترسیم نمی‌کردند. با توجه به تبیینی که سیان تفسیرهای مختلف از دموکراسی به ویژه دموکراسی ژاکوبینی یا اکثریتی و دموکراسی به معنی حکومت قانون و محدودیت قدرت در اندیشه سیاسی وجود دارد، رفع چنان ابهامی، دارای اهمیت اساسی است. از دیدگاه تجدیدنظرطلبان، سوسیال دموکراسی تدریجاً جای لیبرالیسم را می‌گیرد. به گفته برنشتاین: «سوسیال - دموکراسی نه تنها از نظر تداوم تاریخی بلکه همچنین از حیث ویژگیهای معنوی و ارث مشروع لیبرالیسم به عنوان یک جنبش تاریخی بزرگ است».^۴ به این معنی، سوسیال - دموکراسی لیبرالیسم را از میان بر نمی‌دارد بلکه تنها آن را توسعه می‌بخشد. ویژگیهای کلی سوسیال دموکراسی به عنوان نظام سیاسی مطلوب تجدیدنظر طلبان، غیر طبقاتی بودن حکومت، تضمین بیشترین میزان ممکن آزادی برای همگان و ایجاد برابری اجتماعی و

1. Bernstein, *op.cit.*, p.178.

2. Marx and Engels, "Selected Correspondance", (Moscow 1955) p.445.

3. Bernstein, *op.cit.*, p.148.

4. *Ibid.*, p.149.

اقتصادی بود.^۱ به نظر آنها حق رأی عمومی ضامن اصلی دیگر حقوق افراد و از جمله کارگران در نظام سوسیال دموکراسی است. به نظر برنشتاین دموکراسی می‌تواند استثمار را از میان بردارد، زیاده‌رویه‌های ناشی از رقابت را محدود کند و صنایع مورد بهره‌برداری بخش خصوصی را به مؤسسات عمومی تبدیل کند. وی به منظور رفع نارسائیهای نظام دموکراسی پارلمانی بر آن بود که اداره امور سیاسی و اقتصادی در سطح محلی و منطقه‌ای به سازمانهای خودمختار سپرده شود. همچنین از دیدگاه او گسترش تعاونیهای مصرف و خودمختاری اتحادیه‌های کارگری در زمینه اقتصادی لازمه گسترش قدرت جنبش کارگری در زندگی اقتصادی در سطح ملی به شمار می‌رفت. از سوی دیگر برنشتاین بر آن نبود که اجتماعی کردن کلیه وسایل تولید لازمه تحقق سوسیال دموکراسی است. بدین سان تجدیدنظرطلبان به طور کلی سازش و همکاری با احزاب بورژوازی را به منظور انجام اصلاحات سیاسی و اقتصادی در رأس برنامه خود قرار دادند.

در اینجا لازم است به اندیشه‌های یکی دیگر از تجدیدنظر طلبان برجسته یعنی «ژان ژورس» (Joures) (۱۸۵۹-۱۹۱۴) سوسیالیست فرانسوی اشاره کنیم. وی اعتقاد داشت: «مارکسیسم خود متضمن ابزارهای لازم برای تکمیل و تجدید خویش است».^۲ ژورس برخلاف برنشتاین که معتقد بود تحولات تاریخی برخی از اصول عقاید مارکس را بی‌اعتبار ساخته است، بر آن بود که این اصول از آغاز اساساً بی‌اعتبار بوده است. وی به ویژه در نفی ماتریالیسم استدلال می‌کرد که جهان چیزی بیش از ترکیب ماده و انرژی است و عنصری روحانی در بردارد که حافظ نظم و هماهنگی در جهان است. ژورس نیز ضرورت سوسیالیسم را اخلاقی می‌دانست نه اعتقادی یا تاریخی. به عبارت دیگر، سوسیالیسم لازمه تداوم حیات اجتماعی نیست بلکه شرط بهزیستی و بهروزی انسان است و از این رو خود بخود به وجود نمی‌آید بلکه باید ایجاد شود. همچنین سوسیالیسم تنها در عدم تمرکز و در رقابت اتحادیه‌ها و تعاونیها و سازمانهای مردمی تحقق تواند یافت نه در قالب «دولت». از این رو سوسیالیسم بدون عدم تمرکز ممکن نیست. هدف سوسیالیسم به نظر ژورس رهایی انسان از استبداد سیاسی و استثمار اقتصادی است. از آنجا که پرولتاریا بیش از طبقات دیگر گرفتار استبداد و استثمار است، رهایی آن سبب رهایی کل بشریت خواهد بود. رهایی کل بشریت متضمن این معنی است که همکاری طبقات مختلف اجتماع برپایه اصول عینی عدالت اجتماعی لازمه بهبود وضع بشر است. از همین رو،

1. *Ibid.*, p.143.2. Hook, *op.cit.*, p.70.

ژورس از مشارکت سوسیالیست‌ها در حکومت‌های بورژوایی حمایت می‌کرد. همچنین از نظر ژورس سوسیالیسم اصلاً به معنی «دموکراسی اقتصادی» است، به این معنی که کارگران باید مدیریت کارگاه را به دست گیرند یا سهم عمده‌ای در اداره اقتصادی داشته باشند.

به نظر ژورس تمدن سوسیالیستی نیازمند صلح عمومی و همه جانبه، هم در سطح ملتها و هم در سطح طبقات اجتماعی در درون جوامع خواهد بود. نمی‌توان سوسیالیسم را بر اساس اعمال زور و قدرت و سرکوب برپا داشت. وی شدیداً از هواداران خشونت، به ویژه سندیکالیست‌ها، که از اصل اعتصاب عمومی حمایت می‌کردند، انتقاد می‌کرد. به نظر ژورس، سوسیالیسم را ذاتاً نمی‌توان از طریق انقلاب سیاسی خشونت‌بار به رهبری اقلیتی از سارزان حزبی برقرار نمود. انقلاب سیاسی، به عنوان وسیله، هیچگونه تناسبی با سوسیالیسم به عنوان هدف ندارد. سوسیالیسم به طور کلی با استمرار رابطه آمرانه و اقتدارطلبانه منافات دارد. همچنین به نظر ژورس میان افول سرمایه‌داری و استقرار سوسیالیسم خط فاصل مشخص و بارزی وجود ندارد. سوسیالیسم، همانند سرمایه‌داری، در دوران تکوین خود نه به طور ناگهانی بلکه تنها آهسته آهسته نفوذ می‌کند. به نظر ژورس «انقلاب تدریجی سوسیالیستی» اجتناب‌ناپذیر است، لیکن این خود از طریق فعالیت آزادانه و کوشش گروههای اجتماعی متحقق می‌گردد. به این معنا، اصلاحات اجتماعی لازمه و وسیله انقلاب اجتماعی خواهد بود و از این رو باید از هرگونه جنبش و ایدئولوژی اصلاح طلب حمایت کرد. ژورس در ردّ نظریه ماتریالیسم تاریخی، تأکید می‌کرد که عناصر روبنایی گرچه متأثر از عوامل زیربنایی اقتصادی است، لیکن واجد منطق و تاریخ تکامل و تحول خاص خود می‌باشد و نمی‌توان آنها را به زیربنای مادی تقلیل داد. این اندیشه بعدها در طی قرن بیستم پیروان بسیاری در بین مکتب‌های دیگر مارکسیستی پیدا کرد. مهمترین اثر ژان ژورس تاریخ سوسیالیسم از ۱۷۸۹ تا ۱۹۰۰ است.^۱

در پایان، اشاره‌ای به مواضع تجدیدنظرطلبان درباره سیاست جهانی و ناسیونالیسم ضروری می‌نماید، هر چند چنین مواضعی همواره بر ضدّ مواضع مارکسیستهای ارتدکس اتخاذ نمی‌شد زیرا آنها غالباً در مورد مسائل سیاست جهانی موضع‌گیری نمی‌کردند. در این زمینه تجدیدنظرطلبان در واقع همان مواضع احزاب حاکم بورژوایی را اتخاذ کردند.

1. Ibid, pp.70-75.

مواضع حزب سوسیال دمکرات نیز در عمل با مواضع نظری تجدیدنظرطلبان منطبق بود. تجدیدنظرطلبان مواضع انترناسیونالیستی مارکسیستهای ارتدکس را غیر واقع بینانه و ناسازگار با واقعیت سیاست داخلی می‌دانستند. به این ترتیب، آنان مواضعی واقع‌گرایانه و عمل‌گرایانه نسبت به سیاست بین‌الملل در پیش گرفتند. برنشتاین بر آن بود که نمی‌توان همه انواع استعمار و امپریالیسم را یکسره محکوم کرد. وی نیز همانند خود مارکس بر آن بود که ورود تمدن برتر صنعتی از طریق استعمار به درون سرزمین‌های واپس مانده، فرآیندی ضروری بوده است. در بین مارکسیستهای ارتدکس، کارل کائوتسکی نیز در سوسیالیسم و استعمار (۱۹۰۷) از «استعمار عمرانگر» در مقابل «استعمار استثمارگر» دفاع کرده بود. به هر حال در شرایط رقابت فزاینده بین‌المللی، مواضع تجدیدنظر طلبان در مورد استعمار بر سیاست حزب سوسیال دموکرات مسلط شد. با این همه، برنشتاین مخالف استعمار و سیاست جهانی از نوع آلمانی بود زیرا چنین سیاستی به نظر او اساساً غیر دموکراتیک بود. البته تجدیدنظر طلبان دیگری بودند که از سیاست استعماری آلمان حمایت می‌کردند. انگلس در سال ۱۸۸۲ پیش‌بینی کرده بود که سوسیال دموکرات‌ها نمی‌توانند در مقابل احساسات ناسیونالیستی شدید ناشی از رقابت‌های سیاسی و نظامی بین‌المللی مقاومت کنند.^۱ مواضع سوسیال دموکرات‌ها، به ویژه تجدیدنظر طلبان، پیش از جنگ جهانی اول این پیش‌بینی را تأیید کرد. در خصوص موضوع اعتبارات جنگی در جنگ اول جهانی، جناح تجدیدنظر طلب سوسیال دموکراسی آشکارا از مواضع حکومت حمایت کرد. بدین سان، جنبش سوسیالیسم به نحو فزاینده‌ای تحت تأثیر تعیین‌کننده جنبش‌ها و احساسات ناسیونالیستی قرار گرفت.

از نظر بین‌المللی، رابطه تجدیدنظر طلبان با انترناسیونال سوسیالیستی نیز قابل توجه است. احزاب وابسته به بین‌الملل دوم کم و بیش تحت تأثیر جریان فکری تجدیدنظر - طلبی قرار گرفتند. در روسیه، «مارکسیستهای قانونی» مواضع تجدیدنظر طلبی را ترویج می‌کردند و مانند تجدیدنظر طلبان آلمانی از فلسفه نوکانتی متأثر بودند. آنها سرانجام از مارکسیسم کاملاً روی برتافتند.^۲ در اطریش، سوسیال دموکرات‌ها که ظاهراً از مواضع

1. Letter to Bebel, Dec. 22. 1882.

۲. از مهمترین تجدیدنظر طلبان روسی باید از توگان بارانوفسکی، بولگاکف و بردیائف نام برد:
R. Kindersley, *The First Russian Revisionists: A Study of Legal Marxism in Russia*
(Oxford, 1962).

مارکسیسم ارتدکس حمایت می‌کردند، عملاً به مواضع تجدیدنظر طلبان گروائیدند و بدین‌مان تلفیق قابل ملاحظه‌ای میان مواضع ارتدکس و تجدیدنظر طلبانه در مکتب مارکسیستی اطریش پدیدار شد. رهبران این مکتب مارکسیست‌های برجسته‌ای چون «ماکس آدلر»، «رودلف هیلفر دینگ»، «کارل رنر» و «توبوثر» بودند که همگی تحت تأثیر گرایش نوکانتی در مارکسیسم قرار داشتند. از سوی دیگر مارکسیست‌های ارتدکس در سطح بین‌الملل سوسیالیستی موفق شدند تا اندازه‌ای از رسمیت یافتن تجدیدنظر طلبی جلوگیری کنند. آنها در کنگره بین‌الملل ۱۹۰۰ در پاریس موضوع مشارکت جسته و گریخته سوسیالیست‌ها در حکومت‌های بورژوایی را به طور تئوریک پیش کشیدند. کنگره مزبور در طی قطعنامه خود اعلام کرد که چنین مشارکتی راه متعارف قبضه قدرت سیاسی بوسیله سوسیالیست‌ها نیست. بعدها در سال ۱۹۰۴ کنگره آمستردام در مقابل دفاع گروه تجدیدنظر طلب از ضرورت مشارکت احزاب سوسیالیست در ائتلاف حکومت‌های لیبرال، قطعنامه‌ای روشن و صریح در نفی مواضع تجدیدنظر طلبان صادر کرد. با این حال نفوذ اندیشه‌های تجدیدنظر طلبانه در درون جنبش سوسیالیستی همچنان گسترش یافت.^۱

بعد از جنگ اول، با انتقال منازعه ایدئولوژیک از سطح نزاع میان ارتدکس‌ها و تجدیدنظر طلبان به منازعه میان کمیت‌رن و بین‌الملل سوسیالیستی کارگران، مشاجرات مربوط به تجدیدنظر طلبی به معنی کلاسیک آن رو به افول رفت و حتی در آلمان تجدیدنظر طلبان هیچگونه تأثیر عملی بر سیاست نگذاشتند. پیروزی انقلاب در روسیه و رواج اندیشه‌های لنینیستی مشاجرات و مناقشات تازه‌ای برانگیخت که چندان مناسبی با مشاجرات پیشین نداشت. با این همه بحث درباره مواضع تجدیدنظر طلبانه در دهه ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ خارج از دستگاه حزبی در بین گروه‌های روشنفکری کوچکی که به نام «سوسیالیست‌های جوان» شهرت یافتند کم و بیش ادامه یافت. در این میان، مبانی فکری و نظری تجدیدنظر طلبی از طریق بازگشت به اندیشه‌های کانت و هگل و تشدید انتقاد از دترمینیسم اقتصادی مارکسیسم ارتدکس توسعه بیشتری یافت و به پیدایش نحله‌های جدیدی در مکتب مارکسیسم و به ویژه نحله مارکسیست‌های هگل‌گرا انجامید. همه این تلاش‌های فکری از جانب کمیت‌رن به عنوان «تجدیدنظر طلبی» مورد انتقاد قرار گرفت و محکوم شد.

1. C. Schorske, *German Social Democracy; 1905-1917: The Development of The Great Schism*. (New York, 1970).

به طور کلی تجدیدنظر طلبان نماینده جناح راست جنبش سوسیال دموکراسی در اروپا در دهه‌های نخستین قرن بیستم بودند. در توضیح ماهیت اجتماعی تجدیدنظر طلبی از همان آغاز تعبیرها و تفسیرهای گوناگونی وجود داشت. «رزالوکزامبورگ» چنانکه قبلاً اشاره شد، در «اصلاح اجتماعی یا انقلاب» تجدیدنظر طلبی را به عنوان جنبش اصلاح طلبی بورژوازی تعبیر کرد که طبعاً هیچگونه مناسبتی با انقلاب اجتماعی نداشت. لنین تجدیدنظر طلبی را جنبش «فرصت طلبان» و رهبران حزب قدرت طلب سوسیال دموکرات و حاصل تحولات نظام سرمایه داری در قرن بیستم می‌دانست که به نظر او در آن سرمایه داران از کاربرد روش‌های اجبارآمیز ناتوان شده و به شیوه‌های حیل گرانه روی آورده‌اند. به نظر لنین، پایگاه اجتماعی جنبش تجدیدنظر طلبی را باید در تکوین «اشرافیت کارگری» یافت که در نتیجه افزایش استثمار بین‌المللی و اسپریالیسم قوت گرفته است. از سوی دیگر، مفسرین غیر مارکسیست، تجدیدنظر طلبی را جنبش فکری نهضت کارگری دهه‌های اولیه قرن بیستم به طور کلی می‌دانند نه جنبش اقلیت «اشرافیت کارگری»؛ از همین رو این جنبش به سرعت گسترش یافت و در درون اتحادیه‌های کارگری نفوذ کرد. در واقع تجدیدنظر طلبی مبین خواست اکثریت اعضای جنبش سوسیال دموکراسی بود که در مقابل دترمینیسم مارکسیستهای ارتدکس و انتظار برای فرا رسیدن شرایط انتقالی، خواهان سیاستهای عملی و اصلاحی فوری بودند.^۱ کوشش اصلی برنشتاین معطوف به از میان برداشتن همین فاصله میان تئوری انقلاب و عمل سیاسی بود. وی راه از بین بردن این فاصله را در اوضاع و احوال آن روزگار، در اصلاح طلبی می‌دید. به عبارت دیگر، جنبش کارگری می‌بایست تئوری مارکسیستی را اجرا کند و گر نه سیاست «صبر و انتظار انقلابی» به شیوه ارتدکس‌ها همچون گذشته ادامه می‌یافت. از چنین دیدگاهی، تجدیدنظر طلبی واکنشی طبیعی در مقابل پیامدهای مارکسیسم ارتدکس برای جنبش کارگری و سوسیال دموکراسی به شمار می‌رفت. با این حال از لحاظ عملی، تجدیدنظر طلبان نتوانستند نفوذ گسترده‌ای در درون جنبش سوسیال دموکراسی به دست آورند. بدین سان، تباین میان نظریه و عمل سیاسی همچنان ادامه یافت و موجب تداوم انفعال سیاسی سوسیال دموکراسی در شرایط تکوین جنبش رادیکال فاشیسم از راست شد. برخی مفسران نیز بر آنند که ریشه‌های تجدیدنظر طلبی در واقع به اندیشه‌های خود

1. see: P. Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism: Edward Bernstein's Challenge to Marx* (New York 1962).

انگلس باز می‌گردد که در آثار دوره آخر عمر خود بر اهمیت سیاسی پیروزی در انتخابات و نقش عوامل غیر اقتصادی در فرآیند تاریخ تأکید کرده بود. برنشتاین، خود در نفی ضرورت اعمال خشونت برای قبضه کردن قدرت سیاسی، به مقدمه انگلس بر مبارزات طبقاتی در فرانسه از ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۰ اثر مارکس استناد می‌کرد که در آن اعلام شده بود که دیگر دوران سنگرهای خیابانی سپری شده است. با این حال برنشتاین به عنوان مهمترین متفکر تجدیدنظر طلبی بر آن بود که تحولات جدید در سرمایه‌داری، ضرورت اتخاذ مواضع فکری جدید را ایجاد کرده است.

به طور کلی از دیدگاه انتقادی، تحلیل‌ها و نتیجه‌گیریهای تجدیدنظر طلبان و به ویژه برنشتاین مبتنی بر اطلاعات و آمار محدودی بود و همین اطلاعات محدود به شیوه خاصی به سود نظریه تجدیدنظر طلبی تفسیر می‌شد. همچنین نظرات برنشتاین در خصوص نفی نظریه وقوع بحران در اقتصاد سرمایه‌داری شتابزده بوده و از آن پس نیز انطباقی با واقعیت تاریخ سرمایه‌داری در قرن بیستم نداشته است. از سوی دیگر، برنشتاین از مواضعی دفاع می‌کرد که به نحو فزاینده‌ای جزیی از ویژگیهای برجسته دولت مدرن در طی قرن بیستم شده است. در حقیقت شناخت خصایص دولت رفاهی و سابقه سوسیال دموکراسی معاصر بدون شناخت اندیشه‌های برنشتاین و تجدیدنظر طلبان دیگر امکان‌ناپذیر است. بدین سان، مارکسیسم از طریق تجدیدنظر طلبی بر زندگی سیاسی کشورهای اروپای غربی تأثیر قابل ملاحظه‌ای گذاشته است. در حقیقت، پیدایش تجدیدنظر طلبی در مقابل مارکسیسم ارتدکس، در شرایط اوایل قرن بیستم، به دلایل مختلف ضروری بوده بدون تجدیدنظر طلبی ایدئالهای مارکسیستی می‌بایست یا از طریق تحولات ساختاری‌کنند و درازمدتی که مارکسیستهای ارتدکس عنوان می‌کردند، یا از طریق انقلاب خشونت‌بار به شیوه‌ای که لنین در نظر داشت، اجرا می‌شد و هیچ یک از دو راه اخیر ربطی به فعالیت سیاسی به معنای مرسوم و معمولی آن نداشت. انقلاب ۱۹۱۷ روسیه نیز خود حاصل شرایط استثنایی و پیش‌بینی‌ناپذیر بود.

به طور کلی، تجدیدنظر طلبان در واکنش به گرایش انفعالی و دترمینیستی مارکسیستهای ارتدکس در پی آن بودند که بار دیگر وحدت از دست رفته میان نظریه و عمل در درون جنبش سوسیال دموکراسی را از طریق تطبیق نظریه با عمل برقرار سازند.

مارکسیسم انقلابی

پس از مارکسیستهای ارتدکس و تجدیدنظر طلبان که عمدتاً در حوزه سوسیال دموکراسی آلمان فعالیت فکری داشتند، سومین نسل مارکسیستهای اوایل قرن بیستم پیدا شدند که بعضاً در جناح چپ جنبش سوسیال دموکراسی فعالیت می‌کردند و دارای گرایش‌های انقلابی‌تری بودند. مارکسیستهای انقلابی تحت تأثیر تجربه سیاسی اوایل قرن به ویژه انقلاب ۱۹۰۵ در روسیه و دسته‌بندی و رقابت قدرتهای بزرگ امپریالیستی در صحنه بین‌المللی در مقام مقایسه با ارتدکس‌ها و تجدیدنظر طلبان، به صورت جدی‌تری به تفکر درباره مسئله بحران، انقلاب، جنگ و سلطه امپریالیستی پرداختند. برخی نویسندگان از آنها به عنوان «مارکسیستهای نسل انقلاب ۱۹۰۵» یاد کرده‌اند.^۱ مارکسیستهای انقلابی در حوزه اطیش، روسیه، ورشو و شرق آلمان فعال بودند. در شرایط متحول دهه‌های اولیه قرن بیستم و با فراهم شدن مقدمات جنگ جهانی اول، دفاع از اصلاح و رفرمیسم و ثبات سیاسی چندان توجهی جلب نمی‌کرد. از همین رو مارکسیستهای انقلابی به ویژه در مقابل تجدیدنظر طلبان به دفاع از خصلت اساساً انقلابی و خشونت‌آمیز مارکسیسم پرداختند و بر آن بودند که کل اروپا به زودی دستخوش تحولات انقلابی و خشونت‌بار گسترده خواهد شد. در واقع، آنها نسل جدیدی از مارکسیستها بودند که اندیشه‌های نسل قدیم مارکسیستهای ارتدکس را با توجه به شرایط متحول سیاسی و اجتماعی، رنگ و رویی انقلابی بخشیدند.

1. G.Lichtheim, *op.cit.*, p.302.

مارکسیستهای انقلابی این دوران به دو حوزه اصلی تقسیم می‌شدند: یکی حوزه آلمان-لهستان که مشهورترین اعضا آن رزالوکزامبورگ و لاینخت بودند؛ دوم حوزه وین یا مکتب اطریش که شامل متفکران عمده‌ای مانند کارل رنر، رودلف هیلفردینگ، اتوبوئر و ماکس آدلر بود.

در اینجا از حلقه مارکسیستهای انقلابی حوزه آلمان-لهستان، اندیشه‌های مهمترین و مشهورترین نماینده آن یعنی لوکزامبورگ را بررسی می‌کنیم و به متفکران مکتب اطریش نیز با توجه به میزان اهمیت نظریات سیاسی‌شان اشاره‌ای خواهیم کرد. رزالوکزامبورگ (۱۸۷۰-۱۹۱۹) مارکسیست لهستانی تبار، تحصیلات خود را در حقوق و اقتصاد در دانشگاه زوریخ به پایان رساند و در سال ۱۸۹۷ با نوشتن رساله‌ای درباره توسعه صنعتی در لهستان درجه دکتری گرفت. از نظر سیاسی وی هوادار سوسیالیسمی انقلابی، سازش - ناپذیر و مبتنی بر مبارزه طبقاتی با گرایشی بین‌المللی بود. لوکزامبورگ با تأکید بر انترناسیونالیسم سوسیالیستی از حزب سوسیالیست لهستان که مواضعی ناسیونالیستی در جهت کسب حق تعیین سرنوشت ملی اتخاذ کرده بود کناره گرفت و بجای آن در سال ۱۸۹۹ حزب سوسیال دموکراسی لهستان را تأسیس کرد. وی در واقع در دو فضای فکری می‌زیست: یکی فضای سوسیال دموکراسی آلمان و مسائل مربوط به آن یعنی مباحث نظری درباره انباشت سرمایه، اسپیالیسم، بحران جهان سرمایه‌داری و رقابت قدرتها؛ دیگری فضای روسیه و لهستان و مسائل عملی آن از قبیل انقلاب ۱۹۰۵، فعالیت سیاسی در فقدان شرایط عینی و غیره.

لوکزامبورگ به نمایندگی از جانب حزب سوسیال دموکراسی لهستان در کنگره‌های بین‌الملل دوم شرکت می‌کرد. وی در سال ۱۸۹۸ عضو حزب سوسیال دموکرات آلمان شد و از آن پس به عنوان یک آشوبگر انقلابی و سوسیالیست در آلمان فعالیت نمود و در قالب نماینده جناح چپ حزب به معارضة با تجدیدنظر طلبان پرداخت و در جزوه معروف رفرم اجتماعی یا انقلاب؟ (۱۸۹۹) بر آراء و نظرات برنشتاین تاخت و سپس در سال ۱۹۰۶ با انتشار جزوه اعتصاب عمومی از اعتصاب و اقدام جمعی به عنوان شکل اولیه انقلاب دفاع کرد. وی پس از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه که به خاطر مبارزه برای پیروزی آن مدتی در لهستان زندانی شده بود، در سال ۱۹۰۶ با لنین در فلاند ملاقات کرد. همکاری آن دو تا سال ۱۹۱۲ ادامه یافت. لوکزامبورگ در سال ۱۹۱۰ با جناح میانه‌رو حاکم در حزب سوسیال دموکرات به رهبری کائوتسکی اختلاف پیدا کرد و به

ویژه وقتی با آغاز جنگ اول حزب سوسیال دموکرات از مواضع ناسیونالیستی حکومت آلمان حمایت کرد، کاملاً از آن حزب نومید شد و فعالانه به تحریک مخالفان برضد جنگ و امپریالیسم پرداخت. وی در طی سالهای زندانی بودن، از ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۸، کتاب عمده خود تحت عنوان بحران در سوسیال دموکراسی آلمان^۱ (۱۹۱۶) را نوشت و در همان سالها با گروه انقلابی اسپارتاکوس همکاری می‌کرد. پس از رهایی از زندان در سال ۱۹۱۸، در مقالات خود از شوراها و کارگران و سربازان به عنوان ارگان اصلی انقلاب سوسیالیستی زودرس دفاع می‌کرد. جزوه‌ای که لوکزامبورگ تحت عنوان اهداف انجمن اسپارتاکوس نوشت به عنوان برنامه رسمی حزب کمونیست آلمان که در همان زمان تشکیل گردید، پذیرفته شد. سرانجام در طی انقلاب نافرجام ۱۹۱۸ آلمان، کمی پس از سرکوب قیام انقلابی برلین در ژانویه ۱۹۱۹، لوکزامبورگ به دست سربازان کشته شد.

نقش سیاسی لوکزامبورگ در جنبش‌های کارگری آلمان، روسیه و لهستان و اهمیت تاریخی او به عنوان یکی از مهمترین مارکسیستهای قرن بیستم، آثار انتقادی گسترده‌ای درباره او و نوشته‌هایش پدید آورده و همچنین تجدیدنظرهای او درباره نظریات اقتصادی مارکس و تعبیر خاص وی از مارکسیسم مباحثات گسترده‌ای ایجاد کرده است. در تعبیر مختلف از لوکزامبورگ به عنوان چهره برجسته تاریخ جنبش کارگری قرن بیستم، انقلابی افسانه‌ای، «رزای سرخ»، قهرمان سوسیالیسم، انقلابی انترناسیونالیستی و جز آن یاد شده است. اختلاف نظر درباره اهمیت اندیشه‌های لوکزامبورگ، به ویژه در مقایسه با لنین به عنوان مفسر «راستین» مارکسیسم انقلابی، در درون جنبش سوسیال دموکراسی بسیار گسترده بوده است. برخی میان مواضع آن دو هیچگونه تباین اساسی ندیده‌اند. در مقابل، استالینیست‌ها گرچه برای لوکزامبورگ به عنوان رهبر برجسته جنبش جهانی پرولتاریا احترام قائل بودند ولی اندیشه‌های او را در زمینه مسائل عمده‌ای چون روند انباشت سرمایه، مسئله ملی، نقش حزب و توده‌ها اشتباه و مخالف با تعبیر «راستین» لنینیستی از مارکسیسم قلمداد می‌کردند. اما لنین خود در ۱۹۲۲ در ارزیابی اندیشه‌های لوکزامبورگ اعلام داشت که وی علی‌رغم اشتباهاتش «عقاب» جنبش سوسیالیستی بوده است.^۲

استالین، لوکزامبورگ را پیشقراول تروتسکیسم و انحراف و اندیشه یوتویایی و

1. R. Luxemburg, *The Crisis in The German Social Democracy*. (New York, 1969).

2. Lenin, *Collected Works*, Vol.33, p.210.

منشویکی «انقلاب دائمی» می‌خواند.^۱ برخی هم لوکزامبورگیسم را به عنوان نوعی تجدیدنظرطلبی جدید تعبیر کرده‌اند. «هانا آرنت» متفکر معاصر آلمانی گفته است که لوکزامبورگ تنها شخصیتی رمانتیک و اخلاقی بود و اصولاً مارکسیست به شمار نمی‌آید.^۲ برخی دیگر هم او را بنیانگذار واقعی «کمونیسم دموکراتیک» به عنوان «راه سوم» یا مارکسیسم اومانیت و منزله از دگماتیسم حزبی از یک سو و فرصت‌طلبی تجدیدنظر طلبان از سوی دیگر خوانده‌اند و در این تعبیر، نقد لوکزامبورگ بر نظریه لنین در مورد حزب انقلابیون حرفه‌ای را مورد تأکید قرار داده‌اند. حتی برخی رژیم دوجبه‌چک در چکسلواکی را «لوکزامبورگیست» می‌خواندند. در جنبش‌های دانشجویی دهه‌های اخیر نیز نام رزالوکزامبورگ بار دیگر بر سر زبانها افتاد. رویهم رفته نمی‌توان اندیشه‌های لوکزامبورگ را دموکراتیک یا لنینیستی تلقی کرد و یا به عنوان مکتبی مستقل در درون مارکسیسم در نظر گرفت. گرچه وی بر «آزادی کسی که به صورتی متفاوت می‌اندیشد»^۳ تأکید می‌کرد، لیکن این آزادی را تنها برای «سوسیالیست‌ها» در نظر می‌گرفت و حداکثر این که تنوع کامل و واقعی عقاید را تنها پس از تحقق سوسیالیسم متصور می‌دانست. شعار معروف او در مقابله با دشمنان یعنی: «انگشت در چشمشان کنید و زانو بر سینه‌هایشان بگذارید» حاکی از عدم تساهل او نسبت به مخالفان بود. به علاوه در روشها و نگرشهای او تمایلات تروریستی نیز وجود داشت. لوکزامبورگ در مقایسه با لنین دارای سبانی نظری منظمی نبود و نیز چنانکه خواهیم دید، با توجه به این که وی «خودجوشی حوادث را قانون اساسی تاریخ»^۴ می‌دانست، نمی‌توان از لوکزامبورگیسم به عنوان مکتبی مشخص سخن گفت. با این همه، لوکزامبورگ هم از جهت عملی و هم از لحاظ نظری واجد اهمیت قابل ملاحظه‌ای در مارکسیسم قرن بیستم بوده است.

1. Stalin. *Works*, Vol.13, pp.93-5.

2. D. Howard. *The Marxian Legacy*. (Macmillan. London, 1977). p.60.

3. Luxemburg, *Rosa Luxemburg Speaks* (edited by M. Walters) New York, 1970, p.389.

4. H. Stuke. "Rosa Luxemburg", *Marxism, Communism and Western Society*. Vol.5. p.284.

نقطه نظرهای سیاسی و عملی

برخی لوکزامبورگ را «مهمترین مارکسیست قرن بیستم» خوانده‌اند.^۱ لیکن چنین تعبیری بیشتر در مورد زندگی سیاسی و عملی او صادق است زیرا روی هم رفته او نظریه جدیدی در سوسیالیسم عرضه نکرد و یا تعبیر تازه‌ای از اندیشه‌های مارکس بدست نداد و اصول عقاید مارکسیسم ارتدکس را بطور کلی پذیرفت. با این حال، لوکزامبورگ مارکسیسم را فاقد انسجام و کلیت و متضمن عناصری بی‌ربط و منسوخ تلقی می‌کرد. از لحاظ عملی وی آنچه را که در اندیشه مارکس ستاسب با انجام وظیفه فوری انقلاب سوسیالیستی تشخیص می‌داد، می‌پذیرفت. به عبارت دیگر، فوریت انقلاب سوسیالیستی معیار انتخاب اصول و نگرشهای مارکس بود. از سوی دیگر، وی همانند برخی تجدیدنظر طلبان، سوسیالیسم را به عنوان مجموعه‌ای از ارزشهای اخلاقی تلقی می‌کرد، نه ضرورتی ناشی از قواعد ماتریالیسم تاریخی، در حقیقت بی‌صبری و شتابزدگی و تأکید بر ضرورت اقدام فوری برای وصول به سوسیالیسم، مارکسیسم لوکزامبورگ را مارکسیسمی پراگماتیستی می‌ساخت (هر چند چنانکه بعداً خواهیم دید وی درست عکس چنین نظری را از لحاظ تئوریک مورد تأکید قرار داد). او مارکسیسم را به خدمت انقلاب فوری گرفت و به همین منظور در نظریه انقلاب مارکس تغییراتی اساسی داد. به نظر لوکزامبورگ انقلاب سوسیالیستی نیازمند شرایط ساختاری و اقتصادی نیست: «انقلاب سوسیالیستی و سقوط نظام سرمایه‌داری ناشی از بحرانی سیاسی خواهد بود نه بحرانی اقتصادی».^۲ البته وی سه عامل را برای فروپاشی نظام سرمایه‌داری و وقوع سوسیالیسم لازم می‌شمرد: ۱- هرج و مرج فزاینده و بحران در اقتصاد سرمایه‌داری، ۲- اجتماعی‌شدن روابط و روند تولید، ۳- افزایش خودآگاهی طبقاتی و سازماندهی طبقه پرولتاریا.^۳ از این میان در حقیقت او تنها عامل سوم را عاملی کارساز و اساسی تلقی می‌کرد و بر آن بود که می‌توان از طریق عمل ارادی و فعالیت سیاسی آن را ایجاد کرد. بدین سان لوکزامبورگ در نظریه انقلاب سوسیالیستی هر گونه اکونومیسم و دترمینیسم را کنار گذاشت. به نظر او صرف وجود طبقه وسیع و خودآگاه پرولتاریا به خودی خود حاکی از آمادگی اقتصادی و سیاسی برای سوسیالیسم و انتقال قدرت دولتی است.

1. *Ibid.*, p.275.2. *Stuke, op.cit.*, p.275.3. Luxemburg, "Social Reform and Revolution", in D.Howard, *Selected Political Writings of Rosa Luxemburg* (New York, 1971) p.57.

به نظر لوکزامبورگ، درست برعکس نظر مارکسیستهای ارتدکس، بلوغ شرایط و روابط اقتصادی و سیاسی و توسعه نیروهای تولیدی خود حاصل رشد خود آگاهی طبقاتی و نتیجه مبارزه طبقاتی خواهد بود. بنابراین، هیچگاه «تصرف قدرت سیاسی به وسیله طبقه کارگر «زودرس» نخواهد بود»^۱ پس باید جهت و گرایش منازعات در درون نظام سرمایه داری را شناخت و سپس از طریق مبارزه سیاسی آنها را به اوج خود رساند. به نظر لوکزامبورگ «عمل سیاسی» هر گونه نارسایی و نارسیدگی در شرایط عینی انقلاب را جبران می کند. بنابراین مویسالیست های کشورهای «عقب مانده» نباید به بهانه عقب ماندگی از فعالیت سیاسی دست بشویند. بدین سان، می توان مارکسیسم لوکزامبورگ را «تجدیدنظر چپگرایانه» در مقابل تجدیدنظر طلبی راستگرایانه برنشتاین و واکنشی نسبت بدان تلقی کرد. یکی از مباحث عمده در درون حزب سوسیال دموکرات آلمان، بحث بر سر شیوه عمل و نحوه برخورد با دولت سرمایه داری بود. لوکزامبورگ در این مباحث از ضرورت اعتصاب توده ای و عمل توده ای بجای شیوه های نفوذ پارلمانی حمایت می کرد: «حزب نمی تواند به صورتی قضا و قدری دست روی دست بگذارد و منتظر ظهور وضع انقلابی باشد».^۲ فرصت بزرگ و معهود انقلاب هیچگاه خود بخود پیدا نمی شود. البته مواضع لوکزامبورگ در حزب سوسیال دموکرات نفوذی پیدا نکرد و عمل و فعالیت توده ای هم تحقق پذیر به نظر نمی رسید. خود لوکزامبورگ به نارسایی فکری و بی حرکتی طبقه پرولتاریا اذعان داشت و از این رو، گاه از دشواری برقرار ساختن سوسیالیسم با توجه به روحیه طبقه کارگر سخن می گفت و با این حال توده را فقط وسیله اصلی تحقق انقلاب سوسیالیستی می دانست. به طور کلی مفهوم توده ها در اندیشه لوکزامبورگ خالی از هر گونه عنصر عینی و تحلیلی و جامعه شناسی و صرفاً سمبلی ایدئولوژیک و رمانتیک بود. توهم و افسانه فعالیت توده های فاقد سازمان، تأثیری مسحور کننده بر اندیشه لوکزامبورگ داشت. به نظر او پرولتاریا نمی توانست جز در قالب توده واجد «روح جمعی» ظاهر شود.^۳

به نظر لوکزامبورگ انقلاب واقعی خودجوش و خود انگیزه و حاصل غلیان توده ای است و نیازمند برنامه ریزی و تصمیم گیری و فعالیت حزبی نیست و تنها در

1. *Ibid.*, p.122.

2. Luxemburg "The Mass Strike" in Walters, *op.cit.*, p.200.

3. *Selected Political Writings*, p.306.

صورتی اتفاق می‌افتد که «شرایط تاریخی» آن آماده باشد. و این خود چنانکه خواهیم دید، یکی از وجوه تعارض اساسی در اندیشه او بود. بر این اساس، انتظار برای لحظات تاریخی عمل توده‌ای، محدودیتی بر عملگرایی و پراگماتیسم وی تحمیل می‌کرد. تنها پس از بروز جنبش توده‌ای است که وحدتی دیالکتیکی میان رهبری عقلانی و جنبش توده‌ای خود انگیزه به وجود می‌آید. جنبش توده‌ای را نمی‌توان ایجاد کرد بلکه تنها می‌توان آن را هدایت و سازماندهی نمود. مهمترین نمونه جنبش توده از نظر لوکزامبورگ در دوران حیات خود او شوراهای کارگری بودند که پس از جنگ اول در آلمان پیدا شدند. با این همه، از سوی دیگر به نظر او: «انقلاب سوسیالیستی یکباره پیروز نمی‌شود بلکه در طی دورانی طولانی و به کندی از مبارزات عظیم اجتماعی تکمیل خواهد شد».^۱ انقلاب سوسیالیستی، همانند انقلاب بورژوازی، فرآیندی کند و طولانی و پر زحمت خواهد بود زیرا تحولی از «پائین» است نه از «بالا». «تحقق عملی سوسیالیسم به عنوان نظامی اقتصادی، اجتماعی و حقوقی چیزی است که کاملاً در افق‌های مه‌آلود آینده پنهان است».^۲

به طور کلی، لوکزامبورگ به ویژه در برابر بلشویک‌ها و لنین از تر خودجوشی انقلاب در مقابل سازماندهی و از ضرورت اساسی شرکت توده‌ها در انقلاب سوسیالیستی در مقابل مرکزیت حزب، و نیز از ضرورت تکوین خودبخود و آگاهی طبقاتی در قالب شوراهای کارگری حمایت کرد و تجدیدنظر طلبی فرصت طلبان و بوروکراتیزه شدن حزب سوسیال دموکرات را مورد انتقاد قرار داد. به ویژه وی به جهان‌بینی و نگرش تجدیدنظر طلبان، که به عقیده او، به شیوه پوزیتیویستی واقعیت اجتماعی را همچون امری منجمد و منعقد می‌دیدند و از نقطه نظری فردی و غیر اجتماعی و غیر طبقاتی به جامعه می‌نگریستند، حمله برد. به نظر لوکزامبورگ چیزی به عنوان «واقعیت» خارجی یا عینی و شکل یافته در جامعه وجود ندارد. واقعیت همواره در پرتو ذهن و فعالیت جمعی یا پراکسیس خلق می‌شود و واقعیات را تنها می‌توان با درک کلیت آنها و روابط میان آنها باز شناخت.^۳ تغییر، حاصل شناخت و شناخت، حاصل تغییر است. بدین سان از این

1. "Mass Strike" in Walters, *op.cit.*, p.206.

2. "Rosa Luxemburg Speaks". p.390.

3. see G. Lukacs, "History and Class Consciousness". (London, Merlin Press 1971) chap.2.

دیدگاه، ماتریالیسم تاریخی و تحلیل عینی ساخت سرمایه‌داری چنانکه در کتاب سرمایه مارکس آمده است و حتی فرجام‌شناسی سوسیالیستی اعتبار خود را از دست می‌دهد. «الفبای سوسیالیسم به ما می‌آموزد که نظم سوسیالیستی عبارت از نوعی جامعه آرمانی شاعرانه نیست که پیشاپیش تصور شده باشد و بتوان از راههای مختلف و به شیوه‌های گوناگون به آن دست یافت. سوسیالیسم تنها تمایل تاریخی مبارزه طبقاتی است».^۱

در دراز مدت، تنها مبارزات طبقاتی از نظر تاریخی تعیین‌کننده هستند. البته «انسان تاریخ را به اراده خود نمی‌سازد اما با این حال آنرا می‌سازد. طبقه کارگر در فعالیت خود متکی به میزان بلوغ توسعه اجتماعی است لیکن توسعه اجتماعی خود بدون آن فعالیت صورت نمی‌پذیرد. طبقه کارگر هم نیروی برانگیزنده و علت و هم محصول و اثر آن است».^۲ بدین ترتیب، لوکزامبورگ علیرغم نظریه‌های اقتصادی که ذیلاً بررسی خواهیم کرد و علیرغم تأکیدش بر نظریه فروپاشی خودبخودی سرمایه‌داری، از لحاظ سیاسی و عملی به نحوی تعارض‌آسیر تأکید می‌کرد که سوسیالیسم به حکم ضرورت اقتصادی پیدا نمی‌شود (هر چند ممکن است فروپاشی سرمایه‌داری به حکم ضرورت اقتصادی تحقق یابد). تاریخ متضمن فرآیندی پیچیده‌تر و ذهنی‌تر است.

بطور کلی، لوکزامبورگ هر گونه جزم‌اندیشی (به شیوه مارکسیستهای ارتدکس) درباره ضرورت «پایان تاریخ» یا «غایت تاریخ» و گذار خطی و اجتناب‌ناپذیر از سرمایه‌داری به سوسیالیسم را اساساً مورد تردید قرار داد. به عبارت دیگر، اولویت عنصر «سیاست» و «ذهنیت» و «مبارزه» بر عامل اقتصادی، دست کم در بخشهایی از آثار لوکزامبورگ، بسیار بارز است. بنابراین اگر مارکسیسم را به عنوان نظریه‌ای تلقی کنیم که جامعه سرمایه‌داری را بر مبنای تعارضات موجود در زیربنای اقتصادی‌اش تحلیل می‌کند و چنین تعارضاتی را ضرورتاً موجب بحران و انقلاب می‌داند، در این صورت این بخش از نظریه میاسی - عملی لوکزامبورگ به هیچ معنای مهمی مارکسیستی نیست. بنابراین، نظریه‌پردازی انتزاعی بر مبنای آنچه که باید باشد، بی‌فایده است؛ نظریه‌پرداز باید با واقعیت عینی جنبش روبرو شود و به منظور نشان دادن ضعف‌ها و قدرت‌ها و امکانات و محدودیت‌های عینی آن نظریه‌پردازی کند.^۳ از همین رو بطور کلی لوکزامبورگ بر آن بود که شیوه عمل و نظریه‌لینیستی در مورد حزب نمی‌تواند به تحقق سوسیالیسم بینجامد

1. Quoted by Howard, "Marxian Legacy". p.48.

2. In *Ibid*, p.48.

3. *Ibid*, p.51.

زیرا: «مبتنی بر خود آگاهی طبقاتی خود جوش و مستقیم و بلافاصله توده‌ها نیست». برداشت لنینیستی تنها به «دیسپلین» و «وظیفه‌شناسی» می‌انجامد.^۱ چنانکه قبلاً گفتیم سوسیالیسم همچون پیدایش جامعه بورژوازی تنها یک فرآیند طولانی و کند تاریخی است از این رو لوکزامبورگ از «انقلاب طولانی» و بلوغ تدریجی توده‌ها در بوته مبارزات اجتماعی سخن می‌گفت.

به نظر او، با توجه به این که ویژگی اصلی انقلاب سوسیالیستی خصلت توده‌ای آن و حرکت از پائین است، انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه، علیرغم حضور ظاهری شوراهای کارگری، تنها «انقلابی بورژوازی» بود. جنبش سوسیالیستی تنها به شکل توده‌ای می‌تواند تجلی یابد.

با توجه به آنچه گفته شد، از نظر لوکزامبورگ، علی‌رغم کل نظریات سیاسی و عملی وی، هیچگونه نسخه‌ای نمی‌توان برای آینده پیچید، تنها می‌توان از امکانات و محدودیت‌ها سخن گفت.

در واقع انتقادات لوکزامبورگ به انقلاب روسیه و روش لنین، بیش از آنکه مبتنی بر واقعیات آن انقلاب باشد، بر توقعات یا توهمات خود او درباره نقش معهود توده‌ها در انقلاب مبتنی بود. با این حال، وی در رابطه با انقلاب اکبر بر آن بود که: «نمی‌توان از لنین و همکاران او انتظار داشت که تحت چنین شرایطی بهترین دموکراسی و اقتصاد سوسیالیستی را ایجاد کنند اما خطر اصلی وقتی شروع می‌شود که آنها وضع ناخواسته و ضروری را توفیقی به شمار آورند و همه تاکتیک‌ها و روش‌هایی را که واقعیت اجتناب‌ناپذیر بر آنها تحمیل می‌کند در قالب نظامی تئوریک عرضه کنند».^۲

نقطه نظرهای اقتصادی

گرچه لوکزامبورگ معتقد بود که انقلاب سوسیالیستی بیشتر تحولی است سیاسی تا اقتصادی، با این حال وی به نحو تعارض آمیزی برخلاف تجدیدنظر طلبان بر آن بود که قوانین حاکم بر فرآیند انباشت و تولید سرمایه به افول و سقوط اجتناب‌ناپذیر سرمایه‌داری حکم می‌کنند. از همین رو لوکزامبورگ در آغاز در معارضه با تجدیدنظر طلبان، نظریه بحران سرمایه‌داری در مارکسیسم را با توجه به تحول در سیستم تولید سرمایه‌داری و

1. Luxemburg, "Organizational Questions of Russian Social Democracy". quoted in

Ibid

2. Rosa Luxemburg Speaks, p.394.

پیدایش سرمایه انحصاری قابل تحقق می‌دانست. در سالهای بعد لوکزامبورگ چنین دیدگاهی را ناکافی و غیر قانع کننده یافت و به جستجوی توضیحی متقاعد کننده تر درباره روند انباشت و باز تولید سرمایه در نظام سرمایه‌داری پرداخت و به این منظور نظریه مارکس درباره انباشت سرمایه را در کتاب انباشت سرمایه^۱ مورد بررسی انتقادی قرار داد. به نظر لوکزامبورگ نظریه مارکس در این خصوص غیر قانع کننده و مبتنی بر فرضیات غیر قابل دفاع است. به این معنی که مارکس فرآیند انباشت سرمایه را تنها در درون نظام سرمایه‌داری در نظر می‌گیرد حال آنکه به نظر لوکزامبورگ تبیین انباشت سرمایه بوسیله نظریه باز تولید در درون اقتصاد سرمایه‌داری و فرض تداوم پایان ناپذیر وجه تولید سرمایه‌داری، دست کم از لحاظ نظری، غیر قابل دفاع است. ادامه انباشت سرمایه در درون «نظام بسته سرمایه‌داری» ممکن نیست. به نظر لوکزامبورگ نظریه مارکس در این خصوص که شیوه تولید سرمایه‌داری تنها شیوه عمده موجود است و طبقات اصلی جامعه از طبقه سرمایه‌دار و طبقه کارگر تحت استثمار تشکیل می‌شود، خصلتی غیر تاریخی، انتزاعی و غیر واقع بینانه دارد. شیوه تولید سرمایه‌داری بر طبق قاعده توسعه ناهمگون در یک زمان در کل جهان غلبه پیدا نمی‌کند و حتی در کشورهای سرمایه‌داری نیز غیر از طبقات اصلی طبقات دیگری نیز وجود دارند.

به نظر رزا لوکزامبورگ، شیوه تولید سرمایه‌داری متکی به نیازهای مصرفی طبقات دهقانی و خرده بورژوازی در درون کشورهای سرمایه‌داری و همچنین وابسته به نیازهای مصرفی در کشورهای دیگر است. بنابراین گسترش روابط ارگانیک میان شیوه تولید سرمایه‌داری و شیوه‌های تولید غیر سرمایه‌داری لازمه تداوم انباشت سرمایه در سرمایه‌داری است. از سوی دیگر، فروپاشی تدریجی شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه‌داری، نیروی کار و منابع لازم را در اختیار شیوه تولید جهانی سرمایه‌داری قرار می‌دهد.^۲ بدین سان توسعه فزاینده تولید در سرمایه‌داری و انباشت سرمایه به نحو تعارض آمیزی مستلزم تداوم شیوه‌های تولید غیر سرمایه‌داری است. «انباشت بلامانع سرمایه نیازمند وسایل تولید و نیروی کار کل جهان است و نمی‌تواند بدون منابع طبیعی و نیروی کار کل کشورها تحقق یابد.»^۳ انباشت سرمایه فرآیندی جهانی است نه ملی. بدین سان شیوه تولید سرمایه‌داری به صورتی تعارض آمیز هر چه بیشتر گسترش می‌یابد و موجب تضعیف

1. Luxemburg, *The Accumulation of Capital*. (New York, 1964).

2. *Ibid*, pp.18-19.

3. *Ibid*., p.365.

خود نیز می‌گردد زیرا توسعه سرمایه‌داری خود متکی به شیوه‌های تولید غیر سرمایه‌داری رو به زوالی است که عامل توسعه آن شیوه هستند. در نتیجه، نهایتاً انباشت سرمایه دیگر ناممکن می‌گردد.^۱

به نظر لوکزامبورگ در واقع ضعف قدرت خرید طبقات کارگر در شرایط تولید سرمایه‌داری، موجب اتکاء سرمایه‌داری به طبقات و شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه‌داری می‌شود. همین ضعف مانع از آن می‌گردد که مازاد تولید در درون نظام جذب شود و در نتیجه تولید ارزش مازاد در «درون» نظام سرمایه‌داری ناممکن می‌شود. خلاصه این که سرمایه‌داری تنها می‌تواند از طریق توسعه مستمر در درون وجوه تولید قدیم و جهانگیر - شدن، انباشت سرمایه را تداوم بخشد تا آنکه مآلاً با نظام بسته جهانی و با بن‌بست روبرو شود.

یکی از تبعات عمده نظریه لوکزامبورگ در مورد فرآیند انباشت سرمایه، نظرات او درباره نقش امپریالیسم نوین و علل پیدایش و تعارضات درونی آن است. به نظر او: «امپریالیسم روبنای سیاسی فرآیند انباشت جهانی سرمایه است. به عبارت دیگر، امپریالیسم مبین تقلای شیوه تولید سرمایه‌داری برای ادغام و سلطه بر شیوه‌های تولید غیرسرمایه‌داری است. امپریالیسم در عین حال به صورتی تعارض‌آمیز شیوه‌ای برای تطویل عمر سرمایه‌داری و وسیله تریع سرنگونی آن است. امپریالیسم به نحوی خشونت‌بار و بی‌رحمانه و اجتناب‌ناپذیر تمدنهای ماقبل سرمایه‌داری را در هم می‌شکند و در طی همین فرآیند به نحوی فزاینده پایه‌های انباشت سرمایه را نیز از هم می‌پاشد.»^۲

سرمایه‌داری در مرحله امپریالیستی انباشت سرمایه، شاهد تمرکز سرمایه مالی و سیستم بانکی و پیدایش انحصارات و کارتل‌ها می‌گردد. خلاصه این که امپریالیسم چیزی جز مرحله و شیوه خاصی برای انباشت سرمایه نیست. در مرحله امپریالیستی، ساخت اقتصادی سرمایه‌داری چندان دگرگون نمی‌شود بلکه قدرت و توان سیاسی آن در نتیجه از دست رفتن بازارها کاهش می‌یابد. از نظر لوکزامبورگ البته امپریالیسم آخرین مرحله سرمایه‌داری تلقی نمی‌شود بلکه عامل تشدید فرآیند انباشت سرمایه است. سرمایه‌داری در رقابت و مبارزه برای بدست آوردن آخرین فرصت‌های انباشت، موجب بروز انقلابات، بحرانها و جنگ‌های بین‌المللی می‌شود و در این رابطه از خشونت و وسایل

1. Ibid, p.21.

2. Ibid, p.446.

نظامی بهره می‌گیرد. امپریالیسم به عنوان آخرین مبارزه «رقابت‌آمیز» برای سلطه سرمایه‌داری بر جهان، توان و نیرویی خارق‌العاده، مقاومت ناپذیر و همه‌گیر دارد. آخرین موج بحران‌های ناشی از امپریالیسم در حلقه مرکزی یعنی در کشورهای عمده امپریالیست رخ می‌نماید که در نتیجه آن شیوه تولید سرمایه‌داری از هم خواهد پاشید.^۱

به نظر لوکزامبورگ، مارکسیسم اولیه فاقد نظریه‌ای در باب امپریالیسم و مرحله امپریالیستی انباشت سرمایه بوده است. بر طبق تفسیر او، انباشت سرمایه بر اساس نظرات مارکس می‌توانست بدون محدودیت و دائماً ادامه یابد. بنابراین فروپاشی خود بخودی در روند انباشت پدید نمی‌آید.

در واقع، لوکزامبورگ در نظریه انباشت، شیوه خاص انباشت سرمایه در طی قرنهای هجدهم و نوزدهم یعنی نفوذ شیوه تولید سرمایه‌داری در درون شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه‌داری را توضیح داده است. با این حال نمی‌توان از این تجربه تاریخی چنین نتیجه‌گیری کرد که سرمایه‌داری تنها از طریق استثمار شیوه‌های تولید غیر سرمایه‌داری به انباشت سرمایه می‌پردازد و توسعه می‌یابد. از همین دیدگاه مارکسیستهای حلقه اطریش در نقد نظریه لوکزامبورگ استدلال می‌کردند که انباشت سرمایه در تحت شرایطی ممکن است خود سامان و استمراردهنده خویش باشد و نیازی به فرم‌اسیونهای اجتماعی غیر سرمایه‌داری نداشته باشد.^۲

به هر حال نظریه انباشت و امپریالیسم و بحران سرمایه‌داری با مواضع سیاسی لوکزامبورگ هماهنگی نداشت. بر طبق این نظریه، بحران در سرمایه‌داری اجتناب ناپذیر و نیازمند طی مراحل عینی و ساختاری است که نمی‌توان آنها را با اراده انقلابی ایجاد کرد.

مرحله توسعه سرمایه‌داری در زمان لوکزامبورگ با توجه به قوت و گسترده‌گی وجوه تولید غیر سرمایه‌داری، به گفته خود او، مرحله‌ای چندان پیشرفته نبود. در نتیجه، مواضع سیاسی لوکزامبورگ قابل استنتاج از چنان مواضع نظری نیست. بر طبق نظریه اقتصادی او روند انباشت سرمایه باید عمر خود را طی کند و در این زمینه انقلاب سیاسی نقشی ندارد. به گفته خود او: «بدون اثبات اجتناب ناپذیری تاریخی و عینی، ضرورت موسیالیسم تنها از ملاحظه بی‌عدالتی جهان و اراده و خواست طبقات کارگر، به شیوه سوسیالیسم یوتوپائی قبل از مارکس، قابل استنتاج خواهد بود».

1. *Ibid.*, p.120.

2. see Lichtheim. *op.cit.*, pp. 311-40.

از سوی دیگر، لوکزامبورگ بر آن است که: «تشنجات اجتماعی و سیاسی همراه با بحرانهای دوری در اقتصاد، این تکلیف را بر جنبش بین‌المللی کارگران تحمیل می‌کند که پیش از آنکه کاملاً به پایان بنبستی که سرمایه خود ایجاد می‌کند، برسیم، بر علیه حکومت سرمایه قیام کنیم».^۱

با توجه به این ناهماهنگی میان مواضع انقلابی و نظریه اقتصادی، لوکزامبورگ در بسیاری موارد درستی نظریه خود در مورد بحران انباشت و امپریالیسم را مورد تردید قرار می‌دهد تا نقش «آگاهی اجتماعی» محفوظ بماند و مواضع انقلابی سیاسی مخدوش نشود. در مواردی نیز از نظریه مزبور صرفاً به عنوان گرایشی عمومی در سرمایه‌داری یاد می‌کند. در واقع لوکزامبورگ در نظر داشت هم مطلوبیت اخلاقی و هم ضرورت عینی و ساختاری سوسیالیسم را توجیه کند و به ویژه برخلاف مواضع نوکانتی تجدیدنظر طلبان، این مطلوبیت و ضرورت را یکسان تلقی می‌کرد.

با این همه، اراده‌گرایی و تاریخ‌گرایی در نظرات او دو موضع متعارض و سازش ناپذیر بوده است. از نظر وی، حلقه ارتباط میان این دو وجه نظری، کوشش برای تبدیل جنبش عینی به جنبش ذهنی به صورتی دیالکتیکی بود. لیکن ناهماهنگی و عدم انطباق میان مطلوبیت و ضرورت رفع نشدنی است و این مشکلی است که در اندیشه مارکسیستهای دیگر نیز وجود داشته است.

بطور کلی آنچه در نظریه ساختاری و اقتصادی لوکزامبورگ قابل تأکید است این اندیشه است که روند فروپاشی نظام سرمایه‌داری، همانند فرآیند فروپاشی نظام فئودالی، فرآیندی کند و طولانی و پرفراز و نشیب و همراه با حرکتهای زیگزاگی و پیشرفت‌ها و عقب‌نشینی‌هایی خواهد بود. به نظر او جنبش سوسیالیستی باید مکرراً شکست بخورد تا اینکه بتواند سرانجام جامعه جدید را پایه‌گذاری کند.^۲ جهانی شدن سرمایه‌داری در اوج خود نظام دولت ملی را منسوخ خواهد ساخت و جهان از نظر اقتصادی و فرهنگی یک کاسه خواهد شد. سوسیالیسم همچون زایمانی طبیعی تنها با گسترش کامل سرمایه‌داری در سطح جهان ممکن است پدید آید.

در ارزیابی کلی، باید گفت که بی‌شک اندیشه لوکزامبورگ متضمن دوگانگی و تعارض بود. مثلاً از یک سو پارلمانتاریسم را قدمی به سوی سوسیالیسم تلقی نمی‌کرد و از سوی دیگر بر آن بود که بدون دموکراسی پارلمانی وقوع انقلاب ناممکن خواهد بود

1. *Ibid.*, p.467.

2. Howard, *Marxian Legacy* p.63.

زیرا بدون آن امکان سازمانیابی طبقه کارگر وجود نخواهد داشت. از یک سو بر آن بود که بدون پیدایش ضرورت عینی فروپاشی سرمایه‌داری، انقلاب پیش نخواهد آمد و از سوی دیگر تأکید می‌کرد که تاریخ چیزی جز مبارزه طبقاتی نیست یعنی نمی‌توان تاریخ اقتصادی یا «زیربنایی» را از تاریخ مبارزات طبقاتی جدا دانست. بطور کلی در هر مورد، موضع اول ناشی از ارتدکسی نظری و موضع دوم ناشی از برخورد نظریه با عمل است. در نظر لوکزامبورگ از یک سو حفظ مواضع ارتدکسی در مقابل فرصت‌طلبان و تجدیدنظر طلبان به منظور اثبات ضرورت‌های ناشی از تعارضات کار و سرمایه ضروری می‌نمود و از سوی دیگر فعالیت و آگاهی طبقاتی لازمه حذف آن تعارضات تلقی می‌شد. از همین رو، وی از موضع ارتدکسی استدلال می‌کرد که: «اندیشه قبضه زودرس قدرت سیاسی، اندیشه عبثی است که از برداشتی مکانیکی درباره توسعه اجتماعی ناشی می‌شود و برای پیروزی مبارزه طبقاتی زمانی مشخص، خارج و مستقل از مبارزه طبقاتی تعیین می‌کند.»^۱ با این همه، لوکزامبورگ پس از آنکه تاریخ را با مبارزه طبقاتی یکی و یکسان تلقی می‌کند، باز هم بر نظریه فروپاشی خود بخودی سرمایه‌داری به موجب تحولات اقتصادی از بیرون تأکید می‌کند. چنین دیدگاه خطی و عینی درباره تکامل تاریخی، تاریخ را از مبارزه طبقاتی که ظاهراً عنصر اصلی تشکیل دهنده آن است، منفک می‌سازد.

تعارضات و دوگانگی‌های اندیشه لوکزامبورگ بی‌شک خود ناشی از واقعیت بیرونی یعنی عدم بلوغ سرمایه‌داری در آن زمان و عدم پیدایش بحران‌های اساسی در آن و در نتیجه فقدان مبانی عینی برای مبارزات طبقاتی بود. با توجه به همین وضع بود که لوکزامبورگ از هر جهت مواجه با شکست شد: نظریه او درباره خودجوشی توده‌ها و تاکتیک‌های انقلابی ناکام ماند و نظرات وی در رابطه با مشاجرات میان تجدیدنظر طلبان و ارتدکس‌ها و نیز درباره اعتصاب عمومی، مبارزه با میلیتاریسم و امپریالیسم، شیوه مبارزه پارلمانی، نقش حزب و اهمیت بین‌الملل سوسیالیستی در همه جا با بن‌بست روبرو شد.

مارکسیست‌های مکتب اطریش، دومین گروه عمده از مارکسیست‌های انقلابی نخستین دهه‌های قرن بیستم بودند. البته باید تأکید کرد که آنها تنها در مقام مقایسه با مارکسیست‌های ارتدکس و تجدیدنظر طلبان، انقلابی به شمار می‌رفتند و گرنه از لحاظ سیاسی در مقایسه با لوکزامبورگ چندان انقلابی نبودند. با توجه به این که محتوای سیاسی اندیشه آنها

1. Luxemburg, *Social Reform or Revolution*, p.123.

چندان قابل ملاحظه نیست در اینجا به طور گذرا اشاره‌ای به آنها می‌کنیم. کارل رنر، اتو بوئر، رودلف هیلفردینگ و ماکس آدلر از متفکران پرآوازه این مکتب به شمار می‌روند. البته در میان مارکیتهای مکتب اطریش اختلاف نظرات گوناگونی نیز وجود داشت هرچند همگی کم و بیش تحت تأثیر اندیشه‌های کائوتسکی قرار داشتند و در مقابل تجدیدنظرطلبان متحد بودند. بیشتر آنها با توجه به تغییر جو فکری در اواخر قرن نوزدهم در مخالفت با تمایلات رایج پوزیتیویستی، گرایشهایی فلسفی و انتقادی و نوکانتی پیدا کرده بودند. به نظر آنها، جزء اصلی فلسفه مارکس، نظریه‌ای جامعه‌شناختی بود که به نظر می‌رسید با فلسفه کانتی قابل جمع باشد. بر طبق استدلال آنها، اساس تحلیلهای مارکس کانتی بود زیرا از دیدگاه مارکس نیز جهان پدیده‌های اجتماعی صرفاً عینی و خارجی نیست بلکه از طریق ذهن انسان شناخته و آشکار می‌شود. جامعه از نظر مارکس کلّیتی از نیروهای مادی و ذهنی است و پراکسیس انسان در تاریخ، اهداف ذهن عقلانی یعنی فلسفه را متحقق می‌سازد.^۱

اندیشه‌های مکتب اطریش و به ویژه رودلف هیلفردینگ در حوزه اقتصاد، نسبت به اندیشه‌های فلسفی آن مکتب از اهمیتی بیشتر برخوردار بود. بهترین موضوع بحث در این حوزه، مسئله امپریالیسم بود. پیش از هیلفردینگ، اتو بوئر به نظریه پردازی درباره امپریالیسم پرداخته بود. چنانکه قبلاً دیده‌ایم، عنایت به این موضوع یکی از ویژگیهای نظریه مارکیستهای جدید به شمار می‌رفت. بر طبق نظریه امپریالیسم بوئر، رکودهای دوری در سرمایه‌داری، تمایل سرمایه به بدست آوردن حوزه‌های نفوذ مطمئن در شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه‌داری را تشدید می‌کند. در این رابطه، اتخاذ سیاستهای حمایت گمرکی از جانب کشورهای پیشرفته صنعتی، صدور کالاهای آنها به کشورهای عقب مانده را تسهیل می‌کند. به نظر او در هر گونه مبادله‌ای میان کشورهای صنعتی و غیر صنعتی تحت شرایط تجارت آزاد و عدم حمایت گمرکی، ارزش مازاد از سرزمین‌های عقب مانده استثمار می‌شود زیرا ساخت پیچیده و پیشرفته سرمایه در کشورهای پیشرفته صنعتی، قسمت عمده سود و مازاد را نصیب سرمایه‌داران این کشورها می‌سازد. توسعه سرمایه‌داری و تمرکز سرمایه صنعتی و مالی زمینه اصلی امپریالیسم است زیرا سرمایه متمرکز نیازمند بازارهای گسترده در سطح جهان و فرصت‌های فزاینده برای سرمایه‌گذاری جدید است. اقتصاد سرمایه‌داری تنها از طریق امپریالیسم جهانگیر می‌شود.

1. Lichtheim, pp.304-6.

به نظر بوئر، حتی طبقه کارگر در کشورهای صنعتی، در توسعه امپریالیستی سرمایه‌داری ذینفع می‌شود و به تدریج از مواضع «عقلانی» یعنی محاسبه سود و زیان خود به رشد سرمایه‌داری می‌نگرد. با این حال، عواقب عمده توسعه امپریالیستی سرمایه‌داری یعنی گسترش میلیتاریسم و گرایشهای خودکامانه و تضعیف دموکراسی، مواضع طبقات بالا را در مقابل طبقات پائین تقویت می‌کند. به نظر بوئر، جنبش سوسیال دموکراسی می‌بایست طبقات کارگری را در مقابل چنین خطرات سیاسی حفظ کند نه آنکه در اندیشه تأمین منافع مادی آنها باشد.^۱

رودلف هیلفردینگ (۱۸۷۶-۱۹۴۴) اقتصاددان آلمانی و یکی از اعضاء عمده مکتب مارکسیستی وین در سال ۱۹۱۰ با نوشتن کتاب سرمایه مالی: آخرین تحولات در سرمایه‌داری^۲ پرتو تازه‌ای بر مسائل مربوط به توسعه سرمایه‌داری و امپریالیسم افکند. به نظر هیلفردینگ، با تمرکز فزاینده سرمایه در کشورهای سرمایه‌داری و پیدایش و گسترش انحصارات، زمینه رقابت محدود می‌شود و طبقه بورژوازی صنعتی و مالی هر چه فشرده‌تر و منسجم‌تر می‌گردد. در نتیجه، کنترل سیاسی بر اقتصاد افزایش می‌یابد، هر چند خطوط منازعات طبقاتی در درون سرمایه‌داری به قوت خود باقی می‌ماند. در سرمایه‌داری سازمان یافته کوششهایی سیاسی به منظور تنظیم حوزه‌های تحت کنترل کارتل‌ها و تراستها انجام می‌شود. با گسترش تمایل به انحصار، حمایت گمرکی نیز افزایش می‌یابد و این خود تمایل انحصاری را تقویت می‌کند. انحصار نیازمند حمایت و تعرفه گمرکی است. در نتیجه، امکان رقابت سرمایه‌دارانه هر چه بیشتر کاهش می‌یابد و سرمایه کوچک تابع سرمایه بزرگ انحصاری می‌شود. بطور کلی کاهش زمینه‌های رقابت، پتانسیل تنش سیاسی را در سطح بین‌المللی افزایش می‌دهد، تحت شرایط سرمایه انحصاری و حمایت گمرکی بورژوازی کشورهای مختلف در پی استفاده انحصاری از بازارها و منابع مواد خام بین‌المللی بر می‌آیند. سرمایه انحصاری در داخل قیمت‌ها را به صورت انحصاری و غیر رقابتی افزایش می‌دهد و مازاد تولیدات خود را که به قیمت‌های انحصاری داخلی قابل فروش نیست به بازار جهانی سرازیر می‌کند. دولت‌های سازمان یافته انحصاری با تأکید بر سیاست حمایت گمرکی و حذف واردات و سلطه بر بازارهای خارجی زمینه جنگ اقتصادی و مآلاً سیاسی و نظامی را فراهم می‌کنند. بدین سان تمایلات میلیتاریستی در

1. *Ibid.*, pp. 307-10.

2. R. Hilferding, *Finance Capital* (1910), (London, Routledge and Kegan Paul, 1981.)

سطح جهان تقویت می‌شود.

بطور کلی متفکرانی چون لوکزامبورگ و هیلفردینگ تحلیل ناتمام مارکس درباره سرمایه‌داری و تمایلات آینده آن را در پرتو تحولات بعدی در شیوه تولید سرمایه‌داری توسعه بخشیدند و یا در آن تجدیدنظرهایی کردند.

مهمترین این تحولات به نظر آنها عبارت بود از تحول در شکل انباشت سرمایه در مرحله اسپریالیستی سرمایه‌داری، افول سرمایه‌داری رقابتی، سلطه اقتصادی شرکت‌های بزرگ و انحصاری و دخالت دولت در سازماندهی نظام اقتصاد سرمایه‌داری. هیلفردینگ مفهوم «سرمایه‌داری سازمان یافته» را برای توصیف این تحولات به کار برد. به نظر او، این گونه سرمایه‌داری با «اجتماعی کردن فزاینده اقتصاد» سرانجام مبانی اقتصادی لازم برای گذار تدریجی به سوسیالیسم را فراهم خواهد آورد. البته او نیز مانند لوکزامبورگ استدلال می‌کرد که این گذار سرانجام تنها بواسطه مبارزه سیاسی تحقق می‌پذیرد.

از سوی دیگر هیلفردینگ استدلال می‌کرد که در نتیجه رشد قدرت دولتی در سرمایه‌داری سازمان یافته، تمایلات توتالیتار در سرمایه‌داری متأخر افزایش می‌یابد.^۱ بطور خلاصه، تحلیل پدیده اسپریالیسم بوسیله هیلفردینگ و لوکزامبورگ مشاجرات نظری قابل ملاحظه‌ای در پایان دهه ۱۹۲۰ در این زمینه به وجود آورد که آیا نظریه فروپاشی سرمایه‌داری هنوز هم در عصر اسپریالیسم معتبر است یا نه. از نظر سیاست داخلی، مارکسیستهای انقلابی این دوران بر آن بودند که دولتهای دموکراتیک و پارلمانی دارای جوامع طبقاتی و مستعد بروز بحران هستند و سرانجام راه‌حلی که آنها برای تغییر عرضه می‌کردند، نه به شیوه مارکسیستهای ارتدکس صبر انقلابی برای عملکرد نهایی قوانین ضروری تغییر اجتماعی و نه به شیوه بلشویک‌ها در روسیه تغییر انقلابی فوری و زودرس بود.

1. Hilferding, "State Capitalism or Totalitarian State Economy" (1940) in *Modern Review*, Vol. 1, 1947.

لنین، لنینیسم و مارکسیسم روسی

ساخت دولت مطلقه روسیه در عصر رومانف (۱۹۱۷ - ۱۶۰۰)، با دولتهای مشابه در اروپای غربی تفاوتهای چشمگیری داشت. روسیه به دلایل مختلف تاریخی هیچگاه شاهد پیدایش طبقات اجتماعی نیرومند در مقابل دولت مطلقه نگردید. اشرافیت و بورژوازی روسیه از قدرت و استقلال و مصونیتی که اشرافیت و بورژوازی در اروپای غربی برخوردار بودند، بهره‌ای نداشت.

در نتیجه، در روسیه احتمال پیدایش تعارضات و تضادهای اجتماعی از نوعی که در غرب اروپا به برقراری دموکراسی انجامید، وجود نداشت. تعارض عمده جامعه روسیه میان اکثریت جمعیت دهقانی و طبقه حاکمه بوروکرات - زمیندار بود. تعارضات دیگری که در نظام دولت مطلقه روسیه پیدامد ناشی از آثار تمدن غربی و کوشش‌های اصلاح طلبانه دودمان رومانف بود. با توجه به همین تعارضات، مارکس و انگلس در مواردی از ضرورت فروپاشی زودرس استبداد روسیه سخن می‌گفتند. با این حال آن دو چنین تحول احتمالی را در ارتباط با جنبش و یا انقلاب سوسیالیستی مطرح نمی‌کردند. به نظر می‌رسید که روسیه در اواخر قرن نوزدهم برخی شرایط گذار به نوعی نظام مشروطه دموکراتیک از نوع غربی را به دست آورده بود. به ویژه سوسیال دموکراتهای آلمان و از آن جمله انگلس معتقد بودند که با توجه به ائتلاف نظامی روسیه و فرانسه علیه آلمان، با سرنگونی نظام تزار، گرایش نظامی دولت آلمان کاهش می‌یابد و در نتیجه فشار بر سوسیال دموکراسی کمتر می‌شود. با این حال، از سوی دیگر مارکس و انگلس در مقدمه مشترکشان بر طبع روسی «بیانیه کمونیست» در سال ۱۸۸۲ اظهار داشتند که: «اگر انقلاب

روسیه به عنوان علامتی برای آغاز انقلاب پرولتاریایی در غرب واقع شود، به نحوی که هر دو یکدیگر را تکمیل کنند، در آن صورت نظام مالکیت اشتراکی فعلی زمین در روسیه ممکن است به عنوان نقطه عزیمت تحول کمونیستی عمل کند.^۱

در درون روسیه، اختلاف نظر شدیدی میان سوسیال دموکراتهای مارکسیست و نارودنیکهای پوپولیست دربارهٔ چگونگی تحول اجتماعی در آن کشور جاری بود. نارودنیکها تحلیل مارکسیستی را در مورد ساخت اجتماعی روسیه صادق نمی‌دانستند. اختلاف نظر دو گروه بر سر این بود که آیا اصلاً روسیه قدم به راه توسعه سرمایه‌دارانه گذاشته است یا نه. نارودنیکها واقعیت پیشرفت سرمایه‌داری در روسیه را انکار می‌کردند. از سوی دیگر، به نظر سوسیال دموکراتهای مارکسیستی مانند پلخانف و آکسلرود، سرمایه‌داری در حال تخریب اقتصاد دهقانی روسیه بود و مقام اقتصادی عقب مانده روسیه را متحول می‌کرد. سرانجام در بین خود سوسیال دموکراتها نیز درباره تسریع روند سرمایه‌داری و نحوه برخورد با استبداد در روسیه اختلاف نظر پیدا شد و دو گروه بلشویک و منشویک پیدا شدند. در حالی که منشویکها از امکان وقوع انقلاب بورژوا - دموکراتیک در روسیه بر اساس اصول مارکسیسم ارتدکس سخن می‌گفتند، لنین به عنوان رهبر بلشویکها موضعی اتخاذ کرد که علیرغم نوسان و تنوع و تعارض آنها در طی زمان به نحوی پیدایش سرمایه‌داری در روسیه و تحولات آن را با احتمال انقلاب سوسیالیستی در اروپا پیوند می‌داد.

ولادیمیر ایلیچ (الیانف) لنین (۱۸۷۰ - ۱۹۲۴) مفسر رادیکال مارکسیسم و از رهبران عمدهٔ جنبش کارگری و سوسیال دموکراسی روسیه، رهبر جناح بلشویکی و انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه و بنیانگذار دولت کمونیستی در آن کشور بود. لنین اثر فکری و عملی گسترده‌ای بر اندیشه مارکسیستی قرن بیستم و بر جنبش کمونیستی و کارگری برجای گذاشت. مهمترین ویژگی اندیشه و عمل لنین را باید در توانایی او در زمینه تطبیق واقعیات و نهادهای سیاسی با تعبیر خودش از مارکسیسم و نیز از سوی دیگر تطبیق مارکسیسم با واقعیات و بحرانهای قرن بیستم دید. در نتیجه اندیشه و عمل او، سوسیالیسم دولتی در روسیه و برخی جوامع عقب مانده دهقانی که بر طبق نظریه مارکسیسم ارتدکس هیچگونه مناسبتی با تحقق سوسیالیسم نداشتند، ایجاد گردید. در روسیه، الگوی اقتدار

1. Marx and Engels, "Selected Works". vol. 1, p.24, quoted by Liktheim, *op.cit.*, p. 328.

مرکزی و تمرکز به عنوان ویژگی حزب انقلابی از دیدگاه لنین، سرانجام به صورت ویژگی عمده دولت سوسیالیستی درآمد و همین خود اساس استمرار نظام سوسیالیسم دولتی در روسیه بود و تا وقتی که الگوی قدرت لنینیستی که به وسیله استالین تکمیل شد، در روسیه اجرا می‌گردید، نظام سوسیالیستی ادامه یافت. میراث عمده اندیشه و عملکرد لنین، سوسیالیسم دولتی و حزبی اقتدار طلب بود که در کشورهای مشابه مانند چین، کوبا و یوگسلاوی به عنوان راه توسعه اقتصادی اتخاذ شد. با این همه، بطور کلی اندیشه‌های لنین بیشتر برای شرایط بحران و تحول انقلابی به عنوان استراتژی تناسب و جذابیت داشته است تا به عنوان شیوه حکومت در شرایط ثبات. از همین رو می‌توان گفت که همواره در شرایط تشنج سیاسی و اجتماعی بازگشت به اندیشه‌های لنین افزایش یافته است.

شرح حال

لنین از نوجوانی به مطالعه آثار مارکس پرداخت و با محافل انقلابی همکاری می‌کرد و به عنوان مارکسیست با «نارودنیکها» مشاجره داشت. وی در ۱۸۹۵ برای افزایش اطلاعات خود در زمینه مارکسیسم به دیدار پلخانف و کائوتسکی در خارج از روسیه رفت و پس از بازگشت به روسیه با همکاری مارتف که بعدها به عنوان یکی از رهبران منشویکها، مخالف لنین شد، سازمان «اتحاد برای مبارزه برای آزادی طبقه کارگر» را ایجاد کرد. وی در نتیجه این فعالیت‌ها دستگیر و به سه سال تبعید در سبیره محکوم شد. در همانجا بود که وی نخستین اثر عمده خود تحت عنوان پیدایش سرمایه‌داری در روسیه را نوشت.

پس از تبعید، به حزب سوسیال دموکرات کارگران سراسر روسیه پیوست و در صدد برآمد آن حزب را به صورت سازمان انقلابیون حرفه‌ای در آورد. در ۱۹۰۱ به اروپای غربی رفت و با همکاری مارکسیستهای قدیمی مانند پلخانف و مارتف مجله انقلابی «ایسکرا» (جرقه) را منتشر کرد. وی سازمان ایسکرا را به عنوان هسته مرکزی انقلابیون حرفه‌ای حزب تلقی می‌کرد. در کنگره دوم حزب سوسیال دموکراتیک کارگران در سال ۱۹۰۳، مارکسیستهای گروه ایسکرا در خصوص مسئله چگونگی سازماندهی حزب با هم اختلاف پیدا کردند. از آن پس گروه لنین به عنوان گروه اکثریت (بلشویکها) و مخالفان او به رهبری مارتف به عنوان گروه اقلیت (منشویکها) شناخته شدند. در آغاز انقلاب ۱۹۰۵ روسیه، لنین به منظور تقویت موضع بلشویکها در مقابل مخالفان، مشغول برگزاری کنگره سوم حزب در لندن بود. با آنکه وی و همکارانش در نوامبر همان سال به

روسیه رفتند، لیکن در اعتصابات و تشکیل شورای کارگری و قیام سلحانه مکو نقشی نداشتند. پس از شکست انقلاب، در حالی که منشویک‌ها در پی استفاده از فرصت‌های قانونی برای شرکت در انتخابات «دوما» بودند، لنین با گردآوری پول و سلاح در اندیشه قیامی سلحانه بود. پس از آن لنین فعالیت‌های خود را در خارج از کشور ادامه داد و در کنگره پنجم حزب که در ۱۹۰۷ در لندن تشکیل شد بر سر مسئله مشارکت در دوما جانب منشویک‌ها را گرفت اما سرانجام موفق شد در کنگره پراگ در سال ۱۹۱۲ منشویک‌ها را از حزب اخراج کند. حزب مستقل بلشویک به رهبری لنین از آن پس به تبلیغات و فعالیت در اتحادیه‌های کارگری در داخل روسیه پرداخت. اعضاء حزب بلشویک سازمان‌های زیرزمینی و غیر قانونی تشکیل دادند و بخصوص در درون اتحادیه‌های کارگری سن پترزبورگ نفوذ کردند.

در طی جنگ جهانی اول، لنین در سوئیس اقامت داشت. در این زمان وی رهبران بین‌الملل دوم به ویژه کائوتسکی را به انحراف و خیانت متهم کرد. پس از آغاز انقلاب فوریه ۱۹۱۷ روسیه، لنین به کمک مقامات آلمانی به کشور خود بازگشت و با حمایت از مبارزه انقلابی بنام شوراهای کارگری، با شعارهای «نان، زین، صلح»، «مرگ بر جنگ»، «قدرت برای شوراها» و «اصلاحات ارضی فوری» به مبارزه با دولت موقت کرنسکی پرداخت و حزب سوسیال دموکرات کارگران را به قیام سلحانه تحریک کرد. لنین در نظر داشت نخست در شوراهای کارگری به اکثریت دست یابد و سپس به قبضه قدرت بپردازد. اما در کنگره شوراها معلوم شد که بلشویک‌ها تنها از حمایت ۱۵٪ برخوردار بودند. پس از شکست شورش سلحانه ژوئیه ۱۹۱۷ لنین به فنلاند رفت و از آنجا هدایت عملیات را به عهده گرفت. سرانجام پس از قبضه شدن قدرت بوسیله بلشویک‌ها، لنین به عنوان صدر شورای کمیسارهای خلق، رهبری سیاسی را به دست گرفت. تحولات عمده دوران لنین جنگ داخلی، تأسیس بین‌الملل کمونیستی (کمیترن) بوسیله وی و چرخش سیاست اقتصادی از «کمونیسم جنگی» به «سیاست اقتصادی جدید» یعنی مجاز بودن فعالیت سرمایه‌دارانه در تجارت و صنعت و کشاورزی در سطح خرد بود. چنانکه بعداً خواهیم دید، رهبری عملی لنین درست در جهت عکس مفاهیمی بود که وی در مهمترین کتابش یعنی دولت و انقلاب مطرح کرده بود. در زمان رهبری او سازمان «چکا» یعنی کمیسیون مبارزه با ضد انقلاب که بعداً به پلیس سیاسی مخوفی تبدیل شد، تشکیل گردید؛ ارتش سرخ بعضاً با استخدام افسران تزاری سابق، به عنوان ارتشی حرفه‌ای

تشکیل شد؛ بوروکراسی عظیم تری از بوروکراسی تزاری بوجود آمد؛ شوراها مقهور قدرت دستگاه حزبی متمرکز و غیر دموکراتیک شدند؛ کنترل کارگران و صنایع جای خود را به کنترل دستگاههای مقتدر دولتی داد؛ و لنین خود از «اطاعت بی چون و چرای توده‌ها» از «اراده واحد رهبران کارگری» حمایت کرد.^۱ مخالفان به اتهام انحراف آنارشیستی و سندیکالیستی سرکوب شدند و شورش معروف «کرنشتاد» با بی‌رحمی در هم شکسته شد. درباره جنبش سوسیالیستی بین‌المللی، لنین پیشتر در «ترهای آوریل» از تشکیل بین‌الملل سوم سخن گفته بود. با وقوع انقلاب نافرجام ۱۹۱۸ در آلمان و پیدایش شوراهای کارگری در آن کشور، عزم لنین در تشکیل بین‌الملل سوم جزم‌تر شد و در اوائل ۱۹۱۹ کمینترن به رهبری لنین، تروتسکی و زینوویف تشکیل گردید و شمار بسیاری از گروههای سوسیالیست، آنارشیست و سندیکالیست را در بر گرفت. لنین از همان آغاز کوشید رهبری روسیه را در بین احزاب عضو تحکیم کند و در نتیجه شیوه سازمانی حزب بلشویک بر اعضا تحمیل شد و این خود موجب ایجاد تفرقه و چند دستگی در درون جنبش‌های سوسیالیستی اروپا گردید.

پس از مرگ لنین (ژانویه ۱۹۲۴) همه مدعیان قدرت در مسکو خود را «لنینیست» می‌خواندند. استالین در مراسم دفن لنین، به ایجاد کیش شخصیت گسترده‌ای بر حول افکار و اعمال وی پرداخت و بعداً در کتاب مسائل لنینیسم (۱۹۲۴) ادعا کرد که لنین مفهوم انقلاب پرولتاریایی و سوسیالیسم در یک کشور را ابداع کرده است از سوی دیگر، تروتسکی در رقابت با استالین و همکارانش، در کتاب درسهای اکبر (۵-۱۹۲۴) اظهار داشت که لنین نظریه انقلاب دائمی و بین‌المللی را پذیرفته بوده است. بنابراین استدلال، انقلاب در روسیه تنها می‌توانست در نتیجه پیروزی انقلاب سوسیالیستی در جهان تداوم یابد. تفسیر لنینیسم به عنوان «سوسیالیسم در یک کشور» به منظور توجیه سیاست صنعتی کردن سریع و اشتراکی کردن کشاورزی، تفسیر ملط در دوران استالین بود. استالین، چنانکه خواهیم دید، لنینیسم را به عنوان «مارکسیسم عصر امپریالیسم» تعریف می‌کرد. بنابراین، «لنینیسم» پس از لنین ایجاد شد.

زمینه تاریخی

فهم اندیشه‌های لنین نیازمند بررسی تاریخ جنبش و حزب سوسیال دموکراتیک کارگران

روسیه است. این حزب، نسبت به احزاب مشابه خود در کشورهای اروپای غربی، سرنوشت متفاوتی داشت به این معنی که مرکب از شماری از گروه‌های روشنفکری شهرهای بزرگ روسیه بود که با توجه به ماهیت سیاسی رژیم تزار مجبور بودند به صورت پنهانی و غیر قانونی فعالیت کنند. بحث آزاد درباره اهداف و آرمانهای سوسیال - دموکراسی روسیه تنها در خارج از کشور در بین مهاجران روسی امکان داشت. در چنین شرایطی، با توجه به شیوه برخورد رژیم تزار با نیروهای سیاسی مخالف، حزب سوسیال - دموکراتیک به نحوی فزاینده به افراط کشیده شد. روشنفکران تنها از طرق زیرزمینی و غیر قانونی با جنبش کارگری پیوند یافته بودند. تحت چنین شرایطی بود که اندیشه‌های لنین در مورد حزب سازمان یافته مخفی و عمل خشونت بار انقلابی، زمینه مساعدی پیدا می‌کرد. پس از سال ۱۹۰۷ تقریباً کل گروه انشعابی بلشویک در خارج از کشور مستقر بود، در حالی که منشویکها در داخل فعالیت داشتند. فعالیت در خارج از کشور و غیر قانونی بودن فعالیت‌های سیاسی در داخل، بر سرنوشت حزب بلشویک اثری تعیین کننده گذاشت. همچنین با توجه به شکاف موجود در جنبش سوسیال دموکراسی و فقدان روابط اندام‌وار آن با افکار عمومی، زمینه فعالیت سیاسی به معنای مورد نظر لنین تقویت می‌گردید. در حزب بلشویک مجال و جایی برای بحث‌های آزاد دموکراتیک و اجماع و اتفاق نظر وجود نداشت و چنین حزبی بود که در سال ۱۹۱۷ قدرت را قبضه کرد. بدین سان استبداد تزاری تا اندازه زیادی ماهیت جنبش انقلابی و به ویژه حزب بلشویک را پیشاپیش تعیین کرده بود.

حزب بلشویک لنین در مقابل دو نیروی رقیب قرار داشت: یکی حزب منشویک و دیگری جنبش شوراهای منشویکها بر آن بودند که باید شرایط اقتصادی انقلاب سوسیالیستی کاملاً مهیا شود تا بتوان به پیروزی سوسیالیسم امیدوار بود. به نظر آنها دگرگون ساختن روابط تولیدی سرمایه دارانه حاکم، از طرق غیر خشونت آمیز و کسب نفوذ در درون پارلمان، امکان پذیر بود. البته منشویکها در عین حال مسئله سرنگون سازی دستگاه تزاری را نادیده نمی گرفتند. از سوی دیگر، جنبش شوراهای کارگری خودجوش که در نتیجه انقلاب ۱۹۰۵ پیدا شده بود، با اندیشه تمرکزگرایی مورد نظر لنین و بلشویکها مخالف بود. در واقع جنبش شوراهای کارگری سن پترزبورگ در ۱۹۰۵ و شوراهای دهقانی در روستاها بدون مساعدت هر گونه حزب سیاسی پیش رفته بودند. با توجه به ضعف جامعه مدنی در روسیه، شوراهای کارگری سازمانهای قابل توجهی بودند

و احتمال داشت در شرایط انقلابی قدرت را به دست بگیرند. جنبش شوراهای تنها با حزب انقلابیون اجتماعی (اس آر‌ها) قدری ارتباط داشت، لیکن این حزب با توجه به سطح سازماندهی و تدارک تئوریک آن رقیب چندانی مهمی برای بلشویک‌ها به شمار نمی‌رفت. به هر حال اندیشه شوراهای با برداشت لنین از حزب سازمان یافته مخفی مرکب از انقلابیون حرفه‌ای مغایرت داشت. در هنگام وقوع انقلاب ۱۹۱۷، با تشکیل شوراهای کارگری خودجوش، بتدریج کنترل تولید اقتصادی به دست کارگران می‌افتاد. به نظر می‌رسد که انقلاب گرایشی سندیکالیستی یافته بود؛ بهر حال وضعیتی که در حال تکوین بود هیچگونه مناسبتی با سوسیالیسم دولتی نداشت. در روستاها، با تقسیم شدن اراضی بزرگ، سازمان سنتی تولید کشاورزی به صورت اشتراکی در حال تکوین بود. این وضعیتی بود که «اس آر‌ها» می‌توانستند در صورت داشتن آمادگی سازمانی و ایدئولوژیک لازم از آن بهره‌مند شوند و قدرت را به دست گیرند و بدینسان سرنوشت انقلاب در روسیه را احتمالاً به طور کامل دگرگون سازند. لیکن ضعف سازمانی و انگیزه ایدئولوژیک این حزب و احزاب دیگر زمینه را برای انتقال قدرت به بلشویک‌ها فراهم کرد. لنین در واقع شعار «اس آر‌ها» در مورد «زمین و صلح» را اتخاذ کرد و با استفاده از انجام سازمانی حزب بلشویک بر اوضاع مسلط شد. با تسلط بلشویک‌ها (به رغم برخی از آراء و اندیشه‌های پیشین لنین)، شیوه تمرکزگرایی در حزب به عنوان سازمان اساسی دولت سوسیالیستی در پیش گرفته شد. با توجه به این تجربه، پیدایش دولت تک حزبی و حزب تک رهبری و سلطه توتالیتری، امری طبیعی به نظر می‌رسید. پس از قبضه شدن قدرت بوسیله بلشویک‌ها، شوراهای کارگری منقاد و وابسته به حزب شدند. بجای آنکه شوراهای جانشین احزاب شوند، حزب حاکم جانشین شوراهای شد.

بدین مان گرایش سندیکالیستی انقلاب روسیه از میان برداشته شد. با گسترش بحران اقتصادی، لنین سوسیالیسم را به عنوان «سرمایه‌داری دولتی» در خدمت همه مردم معرفی کرد. پیدایش بوروکراسی عظیم دولتی به مقتضای برقراری سرمایه‌داری دولتی چیزی بود که لنین خود خطر آن را دریافته بود. تحقیر جنبش‌های توده‌ای خارج از حزب و تأکید بر سازمان حزبی در اندیشه لنین نیز راه را برای سلطه بوروکراسی متمرکز دولتی هموار می‌کرد.

مبانی اندیشه لنین: سازش مارکسیسم با واقعیتی نامأنوس

مهمترین مشکل فکری لنین به عنوان مارکسیستی روسی، سازش دادن تجربه تحولات

تاریخی روسیه به عنوان کشوری عقب مانده و دهقانی با مارکسیسم به عنوان نظریه بحران در جامعه سرمایه‌داری پیشرفته بود. لنین از یک سو شدیداً تحت تأثیر سنت فکری مارکس قرار داشت و از سوی دیگر با روسیه، با تمام خصوصیات آن به ویژه حکومت استبدادی ترار، فئودالیسم روسی و وضعیت خاص دهقانان در آن کشور، سروکار داشت و می‌بایست دست کم به عنوان متفکری معطوف به عمل، به گونه‌ای این دو را سازش دهد. با توجه به این تعارض و کوشش برای حل آن، می‌توان سه مرحله کم و بیش مشخص برای اندیشه لنین در نظر گرفت: (۱) مرحله اولیه که در طی آن از نقطه نظر اندیشه‌های مارکسیستی به روسیه می‌نگریست و در نتیجه بر ضرورت تحقق انقلاب بورژوا - دموکراتیک در آن کشور و عدم امکان دستیابی به سوسیالیسم تأکید می‌کرد؛ (۲) مرحله نوسان کامل در دوره میانه حیات فکری خود که در طی آن به گونه‌ای دو پهلو و ابهام‌آمیز از ترکیب انقلاب بورژوایی و انقلاب سوسیالیستی سخن می‌گفت؛ و (۳) سرانجام مرحله پایانی به ویژه پس از قبضه کردن قدرت در ۱۹۱۷ که در طی آن از نقطه نظر وضعیت و علائق خاص روسیه به مارکسیسم می‌نگریست و از همین جا بود که تجدید نظرهایی در مارکسیسم به عمل آورد. در مرحله اول، چنانکه در رساله «وظایف سوسیال دموکراتهای روسیه» (۱۸۹۸) کاملاً آشکار می‌شود، لنین منتظر وقوع انقلابی دموکراتیک در روسیه بود تا تزاریسم را از میان بردارد و زمینه را برای وقوع مبارزه طبقاتی میان بورژوازی و طبقه کارگر فراهم کند.

همچنین وی در رساله چه باید کرد که قبل از انشعاب بلشویکها و منشویکها بر ضد گرایش اکونومیستی مارکسیست‌های روسی نوشت، بار دیگر نظریه سال ۱۸۹۸ را مورد تأکید قرار داد و به نظر او سوسیال دموکراتها می‌بایست عمدتاً وارد مبارزه با ترار شوند. در این میان، عناصر آگاه به نظر او تنها انقلابیون روشنفکر و حرفه‌ای بودند که می‌بایست اختیار جنبش توده‌ای را به دست بگیرند و آگاهی لازم را بدان تزریق کنند. در این مرحله، اعتقاد راسخ لنین به اصول ماتریالیسم تاریخی هر گونه گرایش به تأثیر اراده انقلابی در تاریخ را محدود می‌کرد، از همین رو، وی همانند مارکسیستهای دیگر در آن دوران تأکید می‌کرد که روسیه آمادگی لازم را برای دستیابی به سوسیالیسم ندارد؛ میزان فعلی توسعه اقتصادی روسیه (شرایط عینی) و میزان آگاهی طبقاتی و سازماندهی توده‌های کارگری (شرایط ذهنی حاصل از شرایط عینی) رهایی فوری و کامل طبقه

کارگر را ناممکن می‌سازد»^۱

لنین پس از ۱۸۹۸، و به ویژه تحت تأثیر تجربه انقلاب ناموفق ۱۹۰۵، ترکیب ابهام آمیزی از اندیشه انقلاب بورژوازی و انقلاب پرولتاریایی در روسیه عرضه کرد. به نظر او، در این مرحله، از یک سو سرنگونی تزارسم موجب پیروزی قدرت بورژوازی و دموکراسی و گسترش سرمایه‌داری می‌گردید و از سوی دیگر تأکید می‌کرد که این انقلاب دموکراتیک را توده‌های کارگری و دهقانی می‌بایست بر ضد دولت تزار و مقاومت بورژوازی لیبرال پیش ببرند. نتیجه چنین انقلابی می‌بایست پیدایش «دیکتاتوری دموکراتیک و انقلابی پرولتاریا و دهقانان» باشد.^۲

مفهوم دیکتاتوری دموکراتیک کارگران و دهقانان که انقلاب بورژوازی را برخلاف خواست بورژوازی به شیوه‌ای رادیکال متحقق سازد، چنانکه برخی از مفسران لنین گفته‌اند، در حقیقت برداشتی «ژاکوبینی» از انقلاب بود.^۳ لنین همچنین در ۱۹۰۵ از تصورات شبه آنارشستی درباره اجرای کامل و فوری برنامه انقلاب سوسیالیستی در روسیه شدیداً انتقاد کرده بود. سرانجام در مرحله سوم، با پیداشدن فرصت عمل سیاسی، لنین ضمن اتخاذ نظریه لئون تروتسکی درباره «انقلاب دائمی» برخی مواضع خود را تغییر داد و در آوریل ۱۹۱۷ اعلام داشت که حزب بلشویک باید قدرت را به نام انقلاب پرولتاریایی قبضه کند. منظور اصلی و اولیه از نظریه انقلاب دائمی این بود که جنبش دهقانی به انقلاب بورژوازی و سرانجام به انقلاب پرولتاریائی تبدیل شود، یا به عبارت دیگر، جامعه روسیه که آستان دو انقلاب بود، هر دو را در یک زمان بوقوع برساند. بدین سان، لنین نظریه خود را با واقعیت پیدایش خود جوش شوراهای کارگری سازش داد و برای توجیه وجود آنها به تجربه کمون پاریس متوسل شد. طبعاً جنگ جهانی اول و تحولات سیاسی، مهمترین محرک او در تجدیدنظر در آراء پیشین به شمار می‌رفت. پس از ۱۹۱۷ بود که لنین مواضع «مانیفست کمونیست» درباره دیکتاتوری پرولتاریا را اتخاذ نمود و از احتمال گذار به سوسیالیسم در روسیه، پس از عبور از مرحله سرمایه‌داری دولتی دفاع کرد. چنانکه بعداً خواهیم دید، مارکسیسم روسی که براساس تفسیر اندیشه‌های لنین پدیدار شد، کل مارکسیسم را از نظر تجربه روسیه می‌نگریست و از اینجا بود که جایجایی موضوعی و

1. Quoted by S. Hook, *op.cit.*, p.81.

2. "Two Tactics of Social Democracy in Democratic Revolution", in *Collected Works*, vol. 9, pp. 77-88.

3. Lichtheim, *op.cit.*, p. 333ff.

مفهومی اساسی و گمراه‌کننده‌ای در «مارکسیسم» ایجاد شد. برخی از نظریات لنین درباره حلقه ضعیف سرمایه‌داری، امپریالیسم و جز آن، چنانکه خواهیم دید، نظریاتی مقطعی بود که برای توجیه تحولات سیاسی ضرورت می‌یافت. اینک با توجه به مراحل یاد شده، بهتر می‌توان اندیشه‌های مختلف لنین را دریافت.

اندیشه‌های فلسفی، اقتصادی و سیاسی لنین

نظریه فلسفی: لنین در آغاز چندان علاقه‌ای به سائل «فلسفی» مارکسیسم نداشت و در این خصوص خود را بر تعبیر انگلس و پلخائف متکی می‌کرد. لیکن مشاجرات فلسفی در درون جنبش مارکسیستی در روسیه وی را وادار به اتخاذ مواضع دفاعی در این خصوص کرد. به ویژه وی نسبت به کوشش‌های فکری همکار سابق خود بوگدانف در زمینه ترکیب مارکسیسم با مکتب «امپریو کریتیسیسم» ارنست ماخ از حلقه متفکران مکتب وین واکنش نشان داد و کتاب ماتریالیسم و امپریو کریتیسیسم^۱ (۱۹۰۸) را نوشت. در این اثر، لنین با انتقاد از نظریات هیوم و کانت و فلسفه تجربی، از معرفت‌شناسی رآلیستی یعنی وجود عینی و خارجی ماده و اعتبار معرفت‌شناختی دریافت حسی واقعیت مادی به عنوان اساس قطعیت علم دفاع کرد. ارنست ماخ در نظر داشت که از لحاظ معرفت‌شناسی بر دوگانگی ذهن دریافت‌کننده و عین دریافت شده غلبه کند و بدین سان نظریه متافیزیکی ماده را بی‌اعتبار سازد.

لنین در سالهای ۱۵-۱۹۱۴ با مطالعه آثار هگل، نوشته‌های پراکنده‌ای در زمینه فلسفه او از خود برجای گذاشت. تفسیر لنین از دیالکتیک هگل متأثر از تفسیر دیالکتیک طبیعت انگلس بود. به نظر لنین اساس فلسفه هگل را قانون وحدت اضداد تشکیل می‌دهد که قانون حاکم بر کل واقعیت طبیعی، تاریخ و ذهن است. بنابراین به نظر او هگل را نمی‌توان با توجه به شناختی عینی که از واقعیت تاریخی به دست می‌دهد، «ایدآلیست» نامید. مهمترین انتقادی که بر این بخش از نظریه لنین وارد شده این است که نظریه واقع‌گرایانه و ماتریالیستی شناخت در اندیشه او هیچگونه مناسبتی با اصل دیالکتیک در اندیشه مارکس به مفهوم تعامل ذهن و عین در تاریخ ندارد.^۲

نظریات اقتصادی: مهمترین نظریه اقتصادی لنین درباره ریشه‌های اقتصادی

1. *Materialism and Empiriocriticism*, in *Collected Works*. Vol. 14.

2. Lichtheim, p.331.

امپریالیسم، میلیتاریسم و ناسیونالیسم در اثر معروف او یعنی امپریالیسم: بالاترین مرحله سرمایه‌داری (۱۹۱۶) مطرح شد. در این اثر لنین تحت تأثیر نوشته‌های رودلف هیلفردینگ و جان هابسن درباره امپریالیسم، ویژگیهای مرحله تمرکز سرمایه یا سرمایه‌داری کامل یعنی تشکیل کارتل‌ها، اتحادیه‌های کارفرمایی، پیدایش طبقه مدیران و الیگارش‌های مالی و رقابت بین‌المللی بر سر مستعمرات را مورد بررسی قرار داد. به نظر لنین تضادهای مورد نظر مارکس که سرانجام به بحران سرمایه‌داری و فرآیند سوسیالیستی شدن تولید می‌انجامد، تنها با غلبه کامل شیوه تولید سرمایه‌داری پیدا خواهد شد. لنین در نوشته‌های اولیه‌اش مانند پیدایش سرمایه‌داری در روسیه (۱۹۰۵) نیز به این نکته اشاره کرده بود، اما در کتاب امپریالیسم تأکید کرد که سرمایه‌داری با نیل به مرحله سرمایه‌داری انحصاری که مشخصه‌اش سازماندهی برنامه‌ریزی شده تولید و توزیع در سطح جهان و از میان رفتن رقابت آزاد بازاری است، دیگر انطباقی با روبنای مالکیت خصوصی و مبادله آزاد کالاها نخواهد داشت. بنابراین تنها با در هم شکستن ساختار نهادی حافظ روابط طبقاتی، می‌توان به اجتماعی شدن فرآیند تولید دست یافت. به نظر او در این مرحله از توسعه سرمایه‌داری انگیزه توسعه امپریالیستی سرمایه‌داری در سطح جهان را نمی‌توان دیگر در کوشش سرمایه‌داران برای کسب بازار به شیوه دوران تجارت آزاد جستجو کرد بلکه کوشش برای کنترل مواد خام و بدست آوردن فرصت‌های سرمایه‌گذاری در مناطق اقتصادی امن مشخصه این دوران است. در نتیجه، سرمایه‌داران می‌توانند موقتاً از بحران ناشی از محدودیت بازار و فرصت‌های سرمایه‌گذاری داخلی که ناشی از فقر و ضعف اقتصادی طبقات پائین است، خلاص شوند. لنین برخلاف رهبران بین‌الملل دوم، ویژگیهای سرمایه‌داری در مرحله امپریالیستی آن را نافی نظریه مارکس در خصوص فروپاشی سرمایه‌داری به علت تعارضات درونی آن نمی‌داند. به نظر او امپریالیسم نه تنها تعارضات درونی سرمایه‌داری را کاهش نمی‌دهد، بلکه سرمایه‌داری را به نقطه سقوط محتومش نزدیک‌تر می‌سازد. سرمایه‌داری در مرحله امپریالیستی‌اش در واقع به اجتماعی شدن فرآیند تولید می‌انجامد.^۱

لنین هیچگاه تا سال ۱۹۱۷ استدلال نکرده بود که شرایط اقتصادی در روسیه می‌تواند زمینه‌گذار آن کشور به سوسیالیسم را پیش از دولتهای سرمایه‌داری اروپا آماده کند. برداشت رایج «والنتاریستی» از لنین که مورد قبول بسیاری از شارحان و مفسران

اندیشه او قرار گرفته است، تنها مبتنی بر برخی گفته‌های کلی و غیر دقیق لنین در زمان رهبری انقلاب بوده است. به گفته خود لنین: «گرچه شرایط عینی ناشی از جنگ اسپریالیستی موجب وقوع انقلابهای پرولتاریایی در همه کشورهای متمدن می‌گردد، اما تنها شرایط تصادفی تاریخی پرولتاریای روسیه را برای مدتی معین و شاید خیلی کوتاه در رأس جنبش قرار داده است. روسیه کشوری دهقانی و یکی از عقب‌مانده‌ترین کشورهای اروپایی است. سوسیالیسم نمی‌تواند در آنجا مستقیماً و بصورت فوری پیروز شود».^۱ همچنین وی در بسیاری از آثارش از سوسیالیسم به عنوان هدف فوری و قابل دستیابی سخن نمی‌گفت. او چنانکه قبلاً دیدیم، قدرت شورایی در روسیه را چیزی شبیه «کمون پاریس» یا «دیکتاتوری دموکراتیک کارگران و کشاورزان» و شکل موقتی دولت در دوران کشمکش انقلاب اجتماعی تلقی می‌کرد نه به عنوان «سوسیالیسم». به نظر او «انقلاب نارس» روسیه تنها با وقوع سریع انقلاب سوسیالیستی در کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته می‌توانست ادامه یابد. لنین همچنین در امپریالیسم: بالاترین مرحله سرمایه‌داری درصدد برآمد که دلایل تداوم نظام سرمایه‌داری، همزمان با افزایش رفاه عمومی و دستمزدهای کارگری را (که چنانکه قبلاً دیده‌ایم یکی از بانی انتقاد تجدیدنظر طلبان را تشکیل می‌داد) عرضه نماید. براساس نظریه کلاسیک مارکسیستی، نظام سرمایه‌داری به موجب افزایش کاربرد تکنولوژی پیشرفته در تولید، افزایش بازدهی نیروی کار و در نتیجه کاهش داده کار در کالا و گسترش بیکاری دچار بحران خواهد شد. لنین عدم وقوع بحران سرمایه‌داری را با توسل به پدیده امپریالیسم توضیح می‌داد، به این معنی که کشورهای سرمایه‌داری موفق شده‌اند از طریق سرمایه‌گذاری در مستعمرات و استثمار ارزش مازاد آن سرزمین‌ها و کاهش قیمت‌های داخلی، درآمد واقعی طبقه کارگر در کشورهای سرمایه‌داری را افزایش دهند. همچنین در نتیجه عملکرد امپریالیسم و بازار جهانی سرمایه‌داری کاهش معهود در نرخ بهره سرمایه به وقوع نمی‌پیوندد. در نتیجه درآمد و دستمزد و بهره با هم افزایش می‌یابد و بدین سان از طریق «رشوه» ای که دولتهای سرمایه‌دار به «اشرافیت کارگری» می‌دهند مانع رشد تعارضات طبقاتی می‌گردند. به این ترتیب، لبه تیغ استثمار متوجه مستعمرات می‌شود و مبارزه طبقاتی وجهی جهانی می‌یابد. بر طبق استدلال لنین، مرحله اول انقلاب ضدسرمایه‌داری باید بوسیله مستعمرات انجام گیرد تا جریان استثمار بین‌المللی قطع گردد. بدین سان انقلابهای ناسیونالیستی در

سرزمین‌های پیرامونی نقش تعیین کننده‌ای در بحران سرمایه‌داری و انقلاب سوسیالیستی ایفا می‌کنند. در نتیجه، بطور کلی اسپریالیسم بحران در سرمایه‌داری و وقوع انقلاب سوسیالیستی را به تعویق می‌اندازد.

لنین در مقاله‌ای که تحت عنوان «کودک صنعتی چپگرا و طرز فکر خرده بورژوازی» در سال ۱۹۱۸ نوشت، مرحله اقتصادی گذار همراه با سلطه طبقات کارگری در کشوری اساساً دهقانی و خرده بورژوازی را با عنوان «سرمایه‌داری دولتی» توصیف کرد. ویژگی این سرمایه‌داری، به نظر او، اعمال کنترل بر وسایل تولید و توزیع کالاهای کشاورزی بود نه «اجتماعی کردن روابط و وسائل تولید». ملی کردن صنایع در ۱۹۱۸ در واکنش به ضعف بخش خصوصی و آغاز جنگ داخلی، جزئی از همین «سرمایه‌داری دولتی» بود. البته جناح چپ حزب بعد از انقلاب خواستار اجتماعی کردن سریع و فوری وسایل تولید بود و لنین نیز تحت تأثیر همین جو رادیکال پس از انقلاب، در طی جنگ داخلی از برخی اقدامات مانند کنترل کامل بر توزیع کالاها حمایت کرد. لیکن پس از جنگ داخلی وقتی آشکار شد که انقلاب سوسیالیستی در اروپا فعلاً تحقق پذیر نیست و از سوی دیگر با توجه به اینکه اقدامات دوران «کمونیسم جنگی» موجب نارضایتی کارگران و دهقانان شده است، در زمینه داخلی سیاست جدید اقتصادی (نپ) و در صحنه بین‌المللی در کمیترون استراتژی جبهه متحد نیروهای خلقی را اتخاذ کرد. بنابراین هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ عملی به نظر می‌رسد که لنین در خصوص امکان گذار روسیه دهقانی و خرده بورژوازی به سوسیالیسم چندان دچار توهم نشده بود. به عبارت دیگر، مواضع نظری او چندان هم تحت تأثیر کسب قدرت سیاسی قرار نگرفت. لنین در مقاله‌ای تحت عنوان «مالیات جنسی» (۱۹۲۱) آشکار می‌سازد که اقدامات سیاسی و اقتصادی مربوط به «نپ» اقداماتی سنجیده و مبتنی بر مواضع نظری مستدل بوده‌اند و آشکارا اعلام نمود که انقلاب موجب تقویت خرده بورژوازی روستایی شده و با توجه به عدم وقوع انقلاب سوسیالیستی در اروپا به عنوان پشتوانه انقلاب روسیه، اتحاد با دهقانان برای حفظ نظام شورایی لازم است. همین ضرورت بود که نیاز به احیای نسبی نظام سرمایه‌داری را به منظور تأمین خواسته‌های دهقانان بوجود آورد. لنین آشکارا اقدامات دوران «کمونیسم جنگی» را به عنوان سوسیالیسم تلقی نمی‌کرد؛ به نظر او سوسیالیسم تنها در اقتصاد سرمایه‌داری کاملاً پیشرفته امکان تحقق پیدا می‌کند.

به نظر لنین، تضادهای ناشی از ترکیب و همزیستی عناصر فئودالی، خرده بورژوازی و

سرمایه‌داری دولتی در اقتصاد روسیه، تنها در طی زمان و با رشد صنعت حل خواهد شد. همچنین به نظر او بخش دولتی اقتصاد و یا دخالت دولت در اقتصاد، خود می‌تواند زمینه صنعتی شدن کشور را فراهم آورد و تنها در آن صورت گذار از «سرمایه‌داری دولتی» به سوسیالیسم ممکن می‌شود. منظور لنین از «سرمایه‌داری دولتی» نظارت دولت بر تعاونی‌های تولید و توزیع خرد، عقد قرارداد با کشورهای پیشرفته‌تر برای ایجاد صنایع جدید در روسیه و برق‌رسانی و نوسازی فنی در کشاورزی بود.

تنها با رشد و گسترش صنعت مبانی اقتصادی لازم برای گذار به سوسیالیسم ایجاد می‌شد. بدین سان چنانکه برخی از مفسران استدلال کرده‌اند،^۱ بلشویسم در روسیه وظیفه‌ای مشابه با انباشت اولیه سرمایه در وجه تولید سرمایه‌داری را به عهده گرفت به این معنی که مجبور شد در غیاب شرایط عینی لازم، خود در قالب سرمایه‌داری دولتی مورد نظر لنین دست به ایجاد شرایط عینی لازم برای تحقق سوسیالیسم بزند. به این ترتیب، به موجب جابجایی مفهومی که پیشتر ذکر شد، مارکسیسم از نظریه تضاد و بحران در وجه تولید سرمایه‌داری به نظریه‌ای درباره شیوه توسعه و نوسازی و انباشت سرمایه تبدیل شد.

نظریات سیاسی

لنین، برخلاف مارکسیستهای ارتدکس، در عمل چندان اهمیتی به نظریه اولویت اقتصاد بر سیاست و نظریه زیربنا و روبنا نمی‌داد. این گفته به ویژه درباره آثار متأخر او صادق است. بنابراین از یک دیدگاه آزاد، افکار او نیز تجدید نظری نسبت به اندیشه عملی مارکس به شمار می‌رفت. به نظر او سوسیالیسم به عنوان نتیجه خودجوش عمل طبقاتی حاصل نمی‌شود. آگاهی سیاسی و طبقاتی، محصول خودبخودی قوانین تکامل تاریخی و اقتصادی نیست. آگاهی سیاسی طبقاتی را تنها می‌توان با تزریق نظریه‌ای انقلابی توسط سازمانی انقلابی در توده‌ها ایجاد کرد. همچنین، سرمایه‌داری هیچگاه به خودی خود از هم فرو نمی‌پاشد و یا قدرت خود بخود به دامن سوسیالیست‌ها نمی‌افتد. فقر و بحران اجتماعی در سرمایه‌داری، به خودی خود جنبش سوسیالیستی را تقویت نمی‌کند. هیچ چیز به صورت خودبخودی اتفاق نمی‌افتد. بدون اراده انقلابی و سازماندهی، تاریخ به حرکت در نمی‌آید.

1. J. Kautsky, (ed.) *Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Communism*. (New York, Wiley, 1962).

حزب انقلابیون حرفه‌ای که منافع راستین طبقات کارگری را بهتر از خودشان تشخیص می‌دهد باید وظیفه سازماندهی و هدایت را به عهده گیرد. چنین حزبی نمی‌تواند به روی همه گونه افراد فرصت طلب و نفع‌جو باز باشد بلکه باید تنها انقلابیونی را در بر گیرد که جهت حرکت انقلابی تاریخ را در می‌یابند. لنین در جزوه چه باید کرد؟ (۱۹۰۲) تأکید می‌کرد که کارگران به خودی خود تنها می‌توانند به «آگاهی اتحادیه کارگری» یعنی آگاهی صنفی دست یابند؛ القاء آگاهی طبقاتی سوسیالیستی تنها کار حزب روشنفکران پیشرو خواهد بود. چنین حزبی می‌باید سازمانها و جنبش‌های توده را تحت نظارت خود داشته باشد و از طریق مبارزه قهرآساز و خشونت انقلابی، قدرت را قبضه کند، زیرا: «بدون شک انقلاب اجبارآمیزترین پدیده در جهان است. انقلاب عملی است که در آن بخشی از جمعیت اراده خود را بر بخش دیگر از طریق کاربرد مرنیزه و توپ و تفنگ تحمیل می‌کند».

از لحاظ اندیشه سیاسی، لنین در عین حال تحت تأثیر و سنت فکری انقلابی روسیه و اندیشه‌های کارل مارکس قرار داشت. گرایش فکری لنین به سازمان دهی و قبضه کردن قدرت از طریق گروه انقلابی منضبط و سازمان یافته، متأثر از جنبش نارودنیک‌های روسیه بود. بر اثر همین گرایش، لنین از مارکسیست‌های ارتدکس و اکونومیست و نیز از منشویک‌ها بخاطر بی‌توجهی به مسئله سازماندهی انقلابی انتقاد می‌کرد. برخی از منتقدین، از جمله لئون تروتسکی، لنین را به این دلیل دارای گرایش بلانکیستی (منسوب به لویی بلانکی انقلابی فرانسوی که معتقد به ایجاد انقلاب بوسیله گروه کوچک سازمان یافته بود) می‌دانستند. با این حال، لنین معتقد بود که حزب انقلابی تنها می‌تواند از طریق بسیج توده‌ها به قدرت برسد. در مشاجراتی که میان لنین، تروتسکی، لوکزامبورگ، مارتف و دیگران در اوایل قرن درگرفت منتقدین، لنین را به «ژاکوبینیسم» متهم می‌کردند و در مقابل، لنین مخالفان خود را «ژیروندیست‌ها» ی جنبش سوسیال دموکراسی می‌خواند. برخی دیگر لنین را هوادار اندیشه‌های آنارشیستی میخائیل باکونین می‌دانستند. به ویژه مارکسیست‌های مخالف او در سال ۱۹۱۷ وی را متهم می‌کردند که بدون تأمل و تحلیل مارکسیستی، دست به بسیج و تحریک توده‌ها زده است. گرچه لنین به گرایش «ژاکوبینی» خود مباحثات می‌کرد، لیکن چنانکه قبلاً اشاره شد، انتقاد رایج مارکسیستی از لنین در این خصوص که وی هوادار حذف مرحله سرمایه‌داری در روسیه و گذار بلاواسطه از فئودالیسم به موسیالیسم و استفاده از دهقانان بجای کارگران به عنوان طبقه انقلابی بود،

بی‌پایه است. اساساً تصور لنین این بود که یک انقلاب ضد فئودالی در روسیه ممکن است موجب تحریک انقلاب سوسیالیستی در اروپای غربی شود.

همین اندیشه را مارکس قبلاً عنوان کرده بود.^۱ در ارتباط با این موضوع، بستگی لنین با اندیشه‌های مارکس مورد بحث بسیار قرار گرفته است. قدر مسلم این است که لنین کوشید در سراسر حیات فکری و سیاسی خود نظریه مارکس را با شرایط خاص روسیه تطبیق دهد. در نتیجه وی تجدیدنظرهایی در برخی از آراء مارکس انجام داد، هر چند خود معتقد بود که این تغییرات به منظور تطبیق آن آراء با شرایط جدید ضروری است و به هر حال هم منافات ذاتی با اندیشه‌های مارکس ندارد. به ویژه، چنانکه دیدیم، برخلاف نظریه مارکس در مورد خودجوشی آگاهی طبقاتی، لنین بر ضرورت القاء آگاهی طبقاتی به درون طبقه کارگر بوسیله روشنفکران تأکید می‌کرد. به نظر مارکسیست‌هایی مانند پلخانف و مارتف، آگاهی طبقاتی حاصل مشارکت طبقه کارگر در مبارزه است لیکن به نظر لنین لازمه آموزش طبقه کارگر، استفاده از انضباط سازمانی و کنترل حزبی می‌باشد. به نظر منتقدین، لنین در نتیجه چنین تجدیدنظرهایی، حزب را جانشین طبقه و رهبر را جانشین حزب کرد. به نظر لنین با توجه به «بلوغ ایدئولوژیک» طبقه کارگر در روسیه و عقب ماندگی نسبی بورژوازی در آن کشور لازم بود که طبقه کارگر رهبری مبارزه انقلابی بر ضد فئودالیسم را به عهده گیرد. منشویک‌ها این نظر را می‌پذیرفتند لیکن معتقد بودند که پس از مبارزه، قدرت باید به بورژوازی واگذار شود اما لنین مدافع استقرار «سرمایه‌داری دولتی» به جای حکومت بورژوازی بود زیرا به نظر او سرمایه‌داری دولتی مبارزه کارگران برای رسیدن به سوسیالیسم را تقویت و هدایت می‌کرد. بدین سان، سرمایه‌داری دولتی به عنوان جانشین سرمایه‌داری بورژوایی نقشی تاریخی به عهده می‌گرفت.

مخالفان و منشویک‌ها این برداشت لنین را به درستی مخالف اندیشه مارکس می‌دانستند و به خطرات قبضه کردن بی‌موقع و زودرس قدرت، یعنی قبل از بلوغ شرایط عینی و اقتصادی، اشاره می‌کردند. به همین دلیل بود که لنین به «والنتاریسم» متهم شد.

شاید بتوان گفت که مهمترین و مناقشه‌انگیزترین بخش اندیشه‌های سیاسی لنین، نظریه او در باب انقلاب می‌باشد. چنانکه در بالا دیدیم، لنین در آغاز همانند بسیاری از مارکسیست‌های روسیه بر آن بود که روسیه در ابتدای کار شاهد انقلابی بورژوایی خواهد

1. Marx and Engels, *Selected Correspondence*. Moscow, 1955, p.412.

بود و تنها پس از آن که سرمایه‌داری به بلوغ کامل خود برسد گذار به سوسیالیسم ممکن خواهد شد. بنابراین طبقه کارگر نیز می‌باید همراه سایر طبقات برای دستیابی به آزادی و دموکراسی مبارزه کند و با توجه به ضعف بورژوازی، هدایت مبارزه دموکراتیک را به عهده گیرد. لنین به ویژه بر ضرورت اتحاد دهقانان و کارگران در این زمینه تأکید می‌کرد. البته وی برخلاف نارودنیکها که از تمایلات سوسیالیستی دهقانان سخن می‌گفتند، بر آن بود که دهقانان تنها دارای گرایش خرده بورژوازی هستند. آنان در مبارزه با سلطه زمین‌داران فئودال به منظور بدست آوردن مالکیت زمین، تنها می‌توانستند گرایشهای خرده سرمایه‌دارانه پیدا کنند. بنابراین لنین به منظور تحریک علائق سرمایه‌دارانه دهقانان متوسط، در سال ۱۹۰۵ از تقسیم اراضی میان دهقانان و نیز از ملی کردن زمین‌ها به شرط استفاده فردی دهقانان حمایت کرد. به نظر لنین، چنین تحوّل‌ی موجب پیدایش جامعه کشاورزی به شیوه آمریکایی می‌شد که به نظر او مترقی‌تر از نظام «سرمایه‌داری زمیندارانه‌ای» بود که در نتیجه اصلاحات اراضی استولپین در حال تکوین بود. بر همین اساس بود که لنین چنانکه اشاره شد در دو تاکتیک سوسیال دموکراسی در انقلاب دموکراتیک از دیکتاتوری انقلابی کارگران و دهقانان حمایت کرد. به هر حال، به نظر لنین، در دوران انقلاب بورژوا - دموکراتیک روسیه، به منظور حفظ برتری طبقه کارگر می‌بایست گرایش‌های ضدانقلابی و ضد دموکراتیک طبقات دیگر از طریق وضع قانون اساسی کاملاً دموکراتیک محدود شود. با این حال، لنین در طی انقلاب ۱۹۰۵ مفهوم «انقلاب دائمی» تروتسکی را به مفهومی که بعدها رواج پیدا کرد مورد تأکید قرار داد، به این معنی که انقلاب دموکراتیک در روسیه همراه با انقلاب سوسیالیستی در اروپای غربی به طور هم‌بسته به پیروزی سوسیالیسم یاری خواهند رساند. با این همه و برخلاف نظر بسیاری از مفسران و نیز همکاران لنین، وی پس از ۱۹۱۷ نظریه خود را در این مورد بخصوص تغییر نداد. وی در طی جنگ جهانی اول تأکید می‌کرد که تنها اروپای غربی ممکن است شاهد وقوع انقلاب سوسیالیستی شود و از همین رو بر آن بود که باید جنگ اسپریالیستی را به جنگ داخلی تبدیل کرد. وقتی انقلاب فوریه ۱۹۱۷ رخ داد، لنین آن را انگیزه‌ای برای وقوع انقلاب پرولتاریایی در اروپای غربی و انقلاب سوسیالیستی در سطح جهان تصور می‌کرد. وی در تظاهرات آوریل (۱۹۱۷) بار دیگر تأکید کرد که هدف انقلاب در روسیه، سوسیالیسم و مالکیت جمعی نیست. لنین گرچه تقاضای اصلاحات ارضی را خواستی خرده بورژوازی می‌دانست، لیکن بر آن بود که اصلاحات

ارضی موجب جلب حمایت دهقانان و قدرت شوراهاى کارگرى خواهد شد. وی دوران «کمونیسم جنگی» را چنانکه قبلاً گفتیم، تنها «سرمایه‌دارى دولتی» مى‌دانست نه سوسیالیسم و عنوان دولت سوسیالیستی عمدتاً به منظور تبلیغات سیاسى برای کارگران اروپای غربی به کاربرده مى‌شد. بنابراین ادعای استالین، چنانکه بعداً خواهیم دید، مبنی بر این که لنین از «سوسیالیسم در یک کشور» حمایت مى‌کرده، بی‌اساس است. به نظر لنین، سوسیالیسم ممکن است نخست در یک کشور پیدا شود و به عنوان الگوی انقلاب سوسیالیستی عمل کند، لیکن نمی‌تواند در درون مرزهای ملی به حیات خود ادامه دهد. به نظر او انقلاب روسیه صرفاً الگوی «دولت شورایی» را پیش روی پرولتاریای غرب قرار مى‌داد نه نمونه‌ای از سوسیالیسم را. در عین حال، لنین دولت برخاسته از انقلاب در روسیه را طبعاً دولتی بورژوایی نمی‌دانست. شاید عنوان دولت ژاکوبینی مناسب‌تر از دولت شورایی بود. به هر حال، لنین در دولت و انقلاب (۱۹۱۷) نظرات خود در مورد گذار انقلابی و تشکیل «دیکتاتوری پرولتاریائی» را شرح مى‌دهد. وی دموکراسی پارلمانی را به عنوان دولت مرحله گذار نفی مى‌کند زیرا به نظر او چنین دولتی در پس ظاهر دموکراتیک خود، متکی بر سلطه طبقاتی است. هدف جنبش انقلابی باید در هم شکستن دستگاه سرکوبگر دولت بورژوایی و تأسیس دولتی دموکراتیک همانند کمون پاریس در ۱۸۷۱ باشد که در آن قدرت قانون‌گذاری و قدرت اجرایی در دست سازمانهای کارگرى ادغام شود. به هر حال، این دولت مرحله گذار است و به نظر لنین ارتباطی با سوسیالیسم ندارد. البته در این دوران، برخی از ویژگیهای دولت قدیم ادامه مى‌یابد به ویژه «قانون بورژوائی» برای حفظ و حراست از مالکیت دولتی و توزیع محصول کار ضروری خواهد بود. تنها پس از این مرحله است که با تحقق سوسیالیسم، دولت به عنوان «سازمان اجبار» به تدریج مضمحل خواهد شد. با پیدایش شوراهاى کارگرى در ۱۹۱۷، لنین از آنها به عنوان الگوی دولت گذار سخن گفت و وضعیت تازه را با کمون پاریس مقایسه کرد و خواستار انتقال قدرت به شوراها شد. اما دیری نپایید که حفظ الگوی کمون پاریس، با توجه به شرایط، ناممکن شد و لنین در ۱۹۱۸ اعلام کرد که به علت تأخیر در وقوع انقلاب سوسیالیستی در اروپا، دولت شورایی مجبور است الگوی کمون پاریس را کنار بگذارد.

بعدها نیز لنین از الگوی دولت کمون پاریس در دولت و انقلاب، برای توجیه دولت حزبی متمرکز، سخنی به میان نیاورد، هر چند مخالفان و منتقدان، عملکرد دولت

بلشویکی و خود لنین را در مقایسه با آرمانهای دولت و انقلاب مورد سرزنش قرار دادند.

در واقع، لنین در دولت و انقلاب نظراتی را که در چه باید کرد؟ مطرح کرده بود، تعدیل می‌کند و بجای حزب انقلابیون حرفه‌ای، بر آگاهی توده‌ها انگشت می‌گذارد. به هر حال لنین پس از انقلاب دوباره بر حزب کمونیست به عنوان عامل ایجاد آگاهی طبقاتی تأکید کرد و با تحکیم قدرت حزب در ۱۹۲۱، علیه اتحادیه‌ها و شوراهای کارگری از آرمانهای دولت و انقلاب آشکارا فاصله گرفت و به اندیشه‌های چه باید کرد بازگشت. بدین سان، می‌توان اساس نظری دولتی را که بعد از انقلاب پدید آمد، در «چه باید کرد» یافت، نه در «دولت و انقلاب». به طور کلی لنین از لحاظ نظری همانند مارکسیستهای ارتدکس بر آن بود که فرآیند گسترش صنعت تحت شرایط اجتماعی و سیاسی نظام سرمایه‌داری، اساس واقعی وقوع انقلاب و سوسیالیسم خواهد بود. با وجود اتهاماتی که به لنین در مورد «التاریست» بودن وارد شده است، وی دست کم از لحاظ نظری در آغاز بر «اکونومیسم» به این معنا تأکید می‌کرد. لیکن از لحاظ عملی، درگیری لنین با مسائل روسیه به عنوان کشوری عمدتاً دهقانی و عقب مانده از لحاظ صنعتی، رای او را دگرگون ساخت. بدین سان بجای آگاهی خودجوش طبقاتی و یا دریافت آگاهانه بی‌عدالتی‌های ناشی از روابط تولید سرمایه‌داری سازماندهی، توطئه، فعالیت غیرقانونی، مبارزه برای قبضه کردن قدرت و سرکوب دشمنان مورد تأکید قرار گرفت. چنین ویژگی‌هایی، خود جزئی از روبنای ایدئولوژیک و سیاسی نظام‌های سرمایه‌داری و ماقبل سرمایه‌داری است. بدین سان، لنینسم همچنان گرفتار روبناهای ایدئولوژیک و سیاسی نظام سلطه قدیم باقی ماند و در نتیجه به آنها تداوم بخشید. از سوی دیگر، مارکسیسم که اساساً نظریه‌ای مربوط به فرآیند صنعتی شدن و بحرانهای ناشی از آن در نظام سرمایه‌داری بوده است، در چارچوب لنینسم به ایدئولوژی‌ای برای صنعتی کردن انباشت سرمایه به شیوه‌ای دیگر تبدیل شد. به عبارت دیگر، مشغله فکری عمده مارکس این بود که چگونه فرآیند صنعتی شدن در زیربنای تولیدی نظام سرمایه‌داری اثر می‌گذارد و از طریق دگرگون ساختن آن، روبناهای سیاسی و ایدئولوژیک را تغییر می‌دهد و در نتیجه سوسیالیسم رخ می‌نماید، در حالی که کاربرد اصلی مارکسیسم به عنوان ایدئولوژی در لنینسم، این بود که چگونه می‌توان کشوری عقب مانده را به راه صنعتی شدن کشاند. به این ترتیب، لنینسم در عمل سوء فهمی اساسی از مارکسیسم و به عبارت دیگر، تعبیری

مقطعی، موقتی و وارونه از مارکسیسم در شرایط خاص تاریخی بود. به اصطلاح رایج در مباحث مارکسیستی، مارکسیسم در لنینیسم بر روی سر قرار گرفت. لنینیست‌ها در روسیه، در دفاع اخلاقی از تعبیر خود از مارکسیسم، بار دیگر جزئی از روبنای نظام ایدئولوژیک قدیم یعنی زبان اتهام مذهبی را به کار گرفتند و عناوینی چون «خیانت»، «ارتداد»، «انحراف»، «ریا»، «توبه»، «بخشش» و جز آن را رایج ساختند.

مارکسیسم، در لنینیسم، به صورت ایدئولوژی توسعه و نوسازی درآمد و از این رو در نزد ملل عقب مانده‌تر از نظر صنعتی، جاذبه‌ای خاص پیدا کرد، حال آنکه مسائل مورد نظر مارکسیسم اصولاً می‌بایست خاطر جوامع پیشرفته‌تر را به خود مشغول می‌کرد.

مارکسیسم به عنوان ایدئولوژی صنعتی‌شدن و نوسازی و توسعه و تحول اجتماعی و فرهنگی، حاصل تجربه لنینیسم بوده است. به همین دلیل، لنینیسم به پیدایش نظریه‌ای درباره انقلاب در کشورهای عقب مانده و توسعه نیافته از لحاظ صنعتی انجامید که به تدریج نظریه اصلی مارکس درباره انقلاب در کشورهای پیشرفته صنعتی را زیر پر تو خود قرار داد. لنینیسم، مارکسیسم را به عنوان ایدئولوژی انقلاب کشورهای در حال توسعه درآورد. چنانکه لنین به کرات می‌گفت: «می‌توان نخست «مبنای تمدن» یعنی صنعت را بوجود آورد و سپس به سوسیالیسم دست یافت».^۱ بدین سان، نه تنها انقلاب بلکه توسعه اقتصادی نیز والتاریستی می‌شود. مارکسیسم به عنوان نظریه تبعات رهایی بخش فرآیند «صنعتی شدن»، در لنینیسم به نظریه رهایی از طریق «صنعتی کردن» تبدیل می‌گردد.

اندیشه‌های لنین، از آغاز، مشاجرات گسترده‌ای ایجاد کرد و در نتیجه تفسیرهای گوناگونی از آن شد. یکی از نخستین ارزیابی‌های اندیشه لنین به وسیله زینوویف، از رقبای سیاسی استالین در کتاب لنینیسم (۱۹۲۵) مطرح گردید. به نظر زینوویف، مهمترین دستاورد لنین در زمینه اندیشه مارکسیستی، نگرش وی نسبت به نقش دهقانان در انقلاب به ویژه در کشورهای غیر صنعتی بود. سیاست جدید اقتصادی لنین به نظر زینوویف پاسخ مناسبی به انتظاراتی بود که در نتیجه تقسیم زمین میان دهقانان در سالهای اولیه انقلاب پیدا شده بود. به نظر زینوویف، جوهر لنینیسم به عنوان نظریه انقلاب دهقانی را باید در حل مسئله ارضی و دهقانی یافت. نیکلای بوخارین، یکی از دیگر رقبای سیاسی لنین و ریازائف دانشمند مارکسیست روسی، در ارزیابی اندیشه‌های لنین بر آن بودند که در حالی که مارکسیسم نظریه‌ای درباره سوسیالیسم است، لنینیسم چیزی بیش از «پراکسیسم» و

روش کاربرد آن نظریه در شرایطی متفاوت نیست.

از جمله نقدهای عمده‌ای که درباره لنین نوشته شده است، اثر متفکر هلندی، آنتون پانکوک تحت عنوان لنین به عنوان فیلسوف (۱۹۳۸) است. به نظر پانکوک، لنین هیچگاه مفهوم ماتریالیسم تاریخی در اندیشه مارکس را به درستی در نیافت. وی انقلاب را تنها به عنوان روشنفکری بورژوا می‌توانست دریابد. حاصل انقلاب روسیه نیز چیزی جز سرمایه‌داری دولتی نبود. پانکوک بر اساس تحلیل نظرات فلسفی لنین در ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم به این نتیجه رسید که برداشت لنین از ماتریالیسم برداشتی ماقبل مارکسیستی و بورژوازی است. از دیدگاه نظریه سیاسی، در جامعه‌ای کشاورزی با حکومتی استبدادی نظیر روسیه در اوایل قرن بیستم، لنین نمی‌توانست به نتیجه دیگری دست یابد. وی تنها می‌توانست از موضع انقلابی بورژوازی به حکومت تزار حمله ببرد و به این منظور بر حزب کوچک توطئه‌گر انقلابی تکیه کرد. بعلاوه او می‌بایست با توجه به ساخت اجتماعی روسیه، از همان آغاز نقش بالقوه انقلابی دهقانان را در نظر بگیرد. به نظر پانکوک، ماتریالیسم لنین نه ماتریالیسم تاریخی بلکه ماتریالیسمی فلسفی و ضد مذهبی بود. به چنین دلایلی، از همان آغاز، خصلت مارکسیستی انقلاب در روسیه مورد تردید قرار گرفت. به نظر پانکوک: «مارکسیسم مورد ادعای لنین و حزب بلشویک چیزی جز یک افسانه نبود. لنین هیچگاه مارکسیسم واقعی را دریافت، بنابراین چگونه می‌توانست آن را به کار ببرد؟ وی سرمایه‌داری را تنها در شکل سرمایه‌داری استعماری شناخته بود و از انقلاب اجتماعی چیزی جز از میان برداشتن زمینداری بزرگ و حکومت تزار نمی‌دانست. نمی‌توان بلشویسم روسی را به خاطر ترک طریق مارکسیسم سرزنش کرد، زیرا هیچگاه در آن طریق قرار نگرفت».^۱

لنینیسم پس از لنین

«لنینیسم» به عنوان ایدئولوژی سیاسی، پس از مرگ لنین پدید آمد، به این معنی لنینیسم یا «مارکسیسم لنینیسم» در مقایسه با اندیشه‌های لنین که در بالا بررسی کردیم، دربرگیرنده افزوده‌ها، جانداختگی‌ها، گزینشها و دستکاریهای گوناگون بوده است. به عبارت بهتر، «لنینیسم» مجموعه‌ای از نوشته‌های دست‌چین شده لنین بود که برحسب مقتضیات زمان و شرایط سیاسی و امیال جانشینان او، همراه با تجدیدنظرهای مستمر، به عنوان اندیشه‌های

1. A. Pannekoek, *Lenin as Philosopher*. (New York 1948) p.71.

لنین عرضه می‌شد. چنان‌که پیشتر گفتیم، واضع لنینسم، استالین بود که مجموعه‌ای از گفتارهای لنین را بدون رعایت ترتیب و ارتباط زمانی، تحت نه عنوان کلی: ریشه‌های تاریخی، روش‌ها، نظریه، دیکتاتوری پرولتاریا، مسئله دهقانی، مسئله ملی، استراتژی و تاکتیک، حزب و شرایط انسجام کارگران، به نام «مبانی لنینسم» جمع‌آوری کرد.

در این جمع‌بندی، بسیاری از اندیشه‌های لنین حذف یا بصورت تلخیص شده و یا اغراق‌آمیز عرضه شد. لئون تروتسکی در اعتراض به چنین تحریفاتی اعلام داشت: «کتاب مسائل لنینسم استالین، مجموعه‌ای از زباله فکری و کوتاه‌بینی و مهمل‌گویی است».^۱ بدین سان، لنینسمی که استالین پدید آورد، به صورت نظریه رسمی در اتحاد شوروی درآمد. در مقابل، تعبیرهای دیگری که از اندیشه‌های لنین به وسیله کسانی چون تروتسکی، بوخارین و زینوویف عرضه شد، با شکست سیاسی آنها به دست استالین، به بوته فراموشی سپرده شد. میزان وفاداری «لنینسم» نه تنها به اندیشه‌های مارکس، بلکه به اندیشه‌های خود لنین، بعدها یکی از موضوعات مورد مشاجره میان مارکسیست‌ها شد. با این حال، از نظر تاریخی، نخستین کاربرد واژه «لنینسم» به سال ۱۹۰۴ باز می‌گردد که مارتف رهبر منشویک‌ها، حمله به نظریه لنین در مورد سازماندهی و حزب پیشرو را به عنوان حمله‌ای بر «لنینسم» توصیف کرد.

مهمترین عنصر «لنینسم» استالین، تأکید بر اقتدار حزب و انحصار قدرت در دست آن به عنوان تعیین‌کننده خط مشی عمومی نظام بود. استالین به این صورت مهمترین مسئله سازماندهی قدرت انقلابی را با نظریه لنین درآمیخت. اینک بجای رهبری حزب سازمان یافته انقلابی، باید رهبری دولت سازمان یافته انقلابی ظاهر می‌شد. از سوی دیگر، با از میان رفتن امیدهای مربوط به «انقلاب دائمی» به مفهوم بین‌المللی آن برطبق نظریه لئون تروتسکی - مهمترین رقیب استالین در دهه ۱۹۲۰ - حفظ سوسیالیسم و انقلاب در یک کشور تنها مشغله جدی ممکن در آن شرایط تلقی می‌شد. استالین از اندیشه «انقلاب دائمی» تنها مفهوم تکمیل انقلاب از پائین به وسیله انقلاب از بالا را برداشت می‌کرد. چنانکه قبلاً گفتیم، لنین خود درباره نحوه شکل‌گیری آینده انقلاب و سوسیالیسم به روشنی سخن نگفته بود. وی بر «سرمایه‌داری دولتی» به عنوان مقدمه سوسیالیسم تأکید می‌کرد. «سیاست اقتصادی جدید» جلوه‌ای از سرمایه‌داری دولتی به شمار می‌رفت. از

1. L. Trotsky, *Permanent Revolution*. (New York 1931), p.40.

سوی دیگر، لنین بر اساس ترسی که از خطرات گسترش بوروکراسی دولتی داشت، در مواردی از پیدایش نظام خود سامان و نامتمرکز کنترل اجتماعی، یا به تعبیری دیگر، از نوعی سندیکالیسم و همچنین در مواردی از تعاونی شدن اقتصاد به ویژه در حوزه کشاورزی و زندگی دهقانی حمایت کرده بود.^۱ در خصوص این که چه کسی باید دیکتاتوری پرولتاریا را اعمال کند، لنین هیچگاه (جز یک مورد) اعلام نکرد که حزب می باید چنین وظیفه ای را بر عهده گیرد. مارکسیم لنینسم، در تفسیر استالینیستی آن، از سه جزء عمده تشکیل می شد: ۱- بخش فلسفی شامل ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیک؛ ۲- بخش اقتصاد سیاسی شامل تحلیل وضعیت سرمایه داری و امپریالیسم؛ و ۳- بخش جنبشهای جهانی شامل تاکتیک ها و استراتژیهای جهانی سوسیالیسم و اشکال گوناگون جامعه سوسیالیستی.

استالین تا ۱۹۳۱، به نظر خودش، همه کوشش های فکری لازم را به منظور عرضه و تنظیم «اصول» جزمی و ثابت لنینسم انجام داده بود؛ به نظر او، پس از آن دیگر جایز نبود: «اصل ثابت شده ای مجدداً به صورت مسئله ای قابل بحث بیشتر در آید».^۲ بعلاوه، به نظر استالین، لنینسم او توضیحی کامل و کافی در مورد پدیده های مورد بحث و روابط آنها با یکدیگر عرضه می کرد و چارچوب ثابت و غیر قابل تجدیدنظری برای تحلیل پدیده ها و تحولات جدید به دست می داد. چنین بود که مارکسیم - لنینسم به صورت «اسکولاستیسم» قرن بیستم ظاهر شد. همچنین بر طبق برخی اندیشه های انگلس در دیالکتیک طبیعت اعلام شد که مارکسیم - لنینسم به عنوان علم فراگیر، در مورد همه علوم، خواه علوم طبیعی، انسانی و اجتماعی قابل کاربرد است.

بدین سان به شیوه ای پوزیتیویستی، کل علم واحد و یگانه اعلام می گردد. گرچه گفته می شود که شناخت، خصلتی تاریخی دارد و تاریخ به عنوان فرآیند حیات مادی انسان در طی روند خود اشکال مختلف شناخت را معین می سازد، لیکن از سوی دیگر ادعا می شود که مارکسیم - لنینسم غیر تاریخی است یعنی مبانی و خصال اساسی کل تاریخ را به شیوه ای هگلی در می یابد. بنابراین، مارکسیم - لنینسم در تعبیر استالینیستی، در مقابل هر شناخت دیگری که می باید به نحو اجتناب ناپذیری بازتاب علائق عصر تاریخی خاص و از همین رو ذاتاً نسبی باشد، شناختی سراسری و فراگیر تلقی می شود. می توان گفت که

1. *Collected Works*, vol.33, pp.467-75.

2. *Stalin, Leninism*, vol. II. (Moscow, 1933), p.394.

مارکسیسم-لنینیسم استالین، به صورت «ایدئولوژی» به مفهوم مارکسیستی آن نمودار می‌گردد: در این مفهوم، هر گونه ایدئولوژی کاذب است زیرا علائق خصوصی و محدود به عرصه تاریخی خاص را به عنوان علائق عمومی و غیر تاریخی قلمداد می‌کند.

مارکسیسم روسی

به طور کلی، تاریخ مارکسیسم روسی را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد: یکی دوران دهه ۱۹۲۰ یعنی عصر انقلاب و خوش بینی و بی‌تابی برای دگرگونی که در طی آن تنوع چشمگیری در تفسیرها و اندیشه‌های مارکسیستی ملاحظه می‌شد؛ دوم عصر استالین که در طی آن مارکسیسم ایدئولوژیک و رسمی روسیه که چیزی جز استالینیسم نبود، شکل گرفت؛ و سوم دوران استالین‌زدایی در زمان خروشچف و گورباچف که در طی آن کوششهایی برای واریسی و نقد میراث ایدئولوژیک عصر استالین به عمل آمد. البته میزان اندیشه سیاسی تولید شده در دهه ۱۹۲۰ بسیار گسترده‌تر از مارکسیسم رسمی در حال تکوین بود. مارکسیسم غیررسمی این دوران، حاصل اندیشه شماری از مورخان و فیلسوفان بود و حتی در عصر استالین به رغم سلطه تفسیر او از مارکسیسم، رگه‌هایی از مارکسیسم غیررسمی ادامه یافت. نویسندگان روسی در دهه ۱۹۲۰ مسائل نظری را بیشتر در رابطه با حل و فهم مشکلات و مسائل فوری مطرح می‌کردند. بیشتر این نویسندگان آشنایی چندانی با آثار مارکس و انگلس نداشتند. ماگروفسکی از نخستین اندیشمندان روسی در این دوران بود که کوشید مبنای مارکسیستی محکمی برای اندیشه سیاسی غیررسمی ایجاد کند و در مقاله‌ای که درباره «رآلیسم دیالکتیکی» در ۱۹۲۰ نوشت،^۱ نشان داد که مارکسیستهای روسی اغلب اشتباهاً اندیشه‌های هگل را بجای افکار مارکس گرفته‌اند. در همین مقاله همچنین معلوم شد که میان آراء مارکس و انگلس نیز تفاوت‌های نظری عمده‌ای وجود دارد و نیز باید اندیشه‌های مارکس جوان را از افکار دوران بلوغ فکری او تمیز داد.

همچنین نویسندگان این دوره تأکید می‌کردند که مارکس و انگلس تصویر روشنی از دوران انتقال به کمونیسم به دست نداده‌اند، بنابراین حکومت بلشویکی باید خود

1. Magerovskii, "Dialectical Realism as a Method of Cognition of Social Phenomena", in M. Jaworskyj (ed.), *Soviet Political Thought: An Anthology*. (Johns Hopkins Press, Baltimore, 1967).

مشخصات این دوران را روشن کند. شماری نیز بر آن بودند که اساساً طرح مسئله سوسیالیسم و دوران انتقال فعلاً به علت عقب ماندگی اقتصادی روسیه بیجاست. با این حال، نویسندگان دهه ۱۹۲۰ به درستی روش اقتصاد سیاسی مارکس اعتقاد داشتند و تأکید می کردند که این روش متضمن حقایق همیشگی در مورد شناخت غایی پدیده های اقتصادی است. اما کاربرد روش مارکسیستی توسط آنها برای مطالعه پدیده های مختلف، موجب پیدایش تعبیر و تفاسیر ضد و نقیض شد. در نتیجه، بحث مستمر و گسترده ای بین آنها درباره مسائل روش شناسی مارکس در گرفت و برخی بر نارسایی روش مارکس تأکید کردند. سرانجام، در آخر دهه، حل مسائل روش شناسی، به «فلاسفه رسمی» واگذار شد. مجادلات روش شناختی، به ویژه در مطالعات مربوط به دولت و حقوق و قانون پدید آمد. بحث از حقوق و دولت یکی از موضوعات اصلی اندیشه غیر رسمی روس بود زیرا می بایست تکلیف دولت و حقوق از نظر مارکسیستی روشن می شد. قرار بود کمونیسم به عنوان مطلوب ترین نظام از نظر اخلاقی و نیز به عنوان نظام پرهیزناپذیر از نظر تاریخی، مبتنی بر اصول و نهادهای کاملاً متفاوتی نسبت به نظامهای گذشته باشد. قرار بود کمونیسم، نظام بی طبقه و بی دولت باشد. نویسندگان این دوره بسیار امیدوار بودند که کمونیسم برابری کامل و آزادی راستین و وسایل تأمین حداکثر نیازهای مادی و معنوی آدمی را فراهم کند. حذف دولت و حقوق، شرط لازم تحقق چنین آرمانهایی تلقی می شد. در عین حال، حکومت جدید خود به رغم پایبندی به اصول جامعه کمونیستی، هر چه بیشتر از قانون و حقوق استفاده و مبانی دولت را تقویت می کرد و این خود موجب اغتشاش فکری نویسندگان روس می شد زیرا آنها امیدوار بودند که پس از اجتماعی شدن وسایل تولید، حقوق و دولت خود بخود از بین برود. در اواسط دهه ۱۹۲۰ استدلال می شد که گرچه قانون ذاتاً بورژوازی و شر است، اما برای پشت سر نهادن مرحله گذار به کمونیسم، شر لازمی است. برخی دیگر استدلال می کردند که نظام حقوقی و قانونی رومیه، ماهیتش متفاوت است زیرا در خدمت پرولتاریاست. همین نظر بعدها به نظر رسمی تبدیل شد. بیشتر نویسندگان این دوره از آنجا که نظرات مشخصی درباره حقوق و قانون در آثار مارکس و انگلس نمی یافتند، به منابع غربی مراجعه می کردند. در نتیجه، چند مکتب در این خصوص پیدا شد: مکتب جامعه شناسی حقوق، مکتب روانشناسانه حقوق و مکتب کار ویژه های اجتماعی حقوق (که متأثر از افکار لئون دوگی بود).

تحمیل همگونگی بر اندیشه سیاسی در اتحاد شوروی از اواخر دهه ۱۹۲۰ صورت

گرفت. اندیشه استالین در مورد حزب متمرکز، از نظر ایدئولوژیکی مستلزم تحمیل عقاید یکدست بر کل جامعه بود. در این خصوص وی در دسامبر ۱۹۲۹ در کنفرانس دانشجویان مارکسیست در مورد مسئله ارضی گفت: «اندیشه نظری هماهنگ با پیشرفتهای عملی ما نیست».^۱ منظور استالین این بود که اندیشه سیاسی و فلسفی و ایدئولوژیک غیررسمی باید با سیاستهای حزب هماهنگ شود. وی به نفوذ گرایش بورژوایی بر اندیشه سیاسی در روسیه حمله کرد. در ۱۹۲۱ «نخستین کنگره سراسری حقوقدانان مارکسیست» به منظور حل مسئله حقوق و دولت تشکیل شد تا اندیشه را با عمل هماهنگ سازد. البته منظور این بود که معلوم شود چه نظریه پردازانی تمایل به حمایت از ایدئولوژی حزب دارند یا چه کسانی را می‌توان ترغیب به این کار کرد و بالاخره چه گروهی را باید به عنوان دشمنان غیرقابل سازش شناسائی کرد. در آن کنفرانس، اندیشه‌های غیررسمی به عنوان اندیشه‌هایی انتراعی و بورژوایی و انحرافی مردود اعلام شد. تقریباً از همان زمان به بعد، رهبران حزب انحصار تعیین معنای راستین مارکسیسم را به دست گرفتند. نتیجه، توقف تقریباً کامل اندیشه غیررسمی بود. مسائل مورد بحث در دوران قبلی به کناری نهاده شد و «نقد از خود» در آثار این دوران رواج بسیار یافت. البته این محدودیت کاملاً موفقیت‌آمیز نبود. مثلاً آندری ویشینسکی معاون دادستان در ۱۹۳۷ اعلام داشت: «نویسندگان غیررسمی با تبلیغ تئوریهای مضر و ضدحزبی درباره اضمحلال دولت و قانون هنوز در پی خلع سلاح طبقه کارگر در برابر دشمنان آن و در پی تضعیف قدرت دولتی و سوسیالیستی هستند».^۲

در سال ۱۹۳۸ «نخستین کنفرانس دانشمندان کارگر - حقوقدان» تشکیل شد. در این کنفرانس ویشینسکی سخنگوی حزب بود و تقریباً هیچ نظر مخالفی ابراز نشد. هدف کنفرانس «تجزیه نظرات ضد مارکسیستی و ضد لنینیستی از نظریه مارکسیستی حقوق» بود. بعدها (۱۹۴۸) ویشینسکی اعلام کرد که نویسندگان غیررسمی و صاحب‌نظران غیر حزبی بقایای جامعه قدیم‌اند و تصفیه آنها به طور ساده و سریع ممکن نیست. در این دوران از «حقوق و قانون سوسیالیستی» سخن به میان آمد و نظریه قدیمی در این مورد که حقوق کلاً نهادی بورژوایی است، کنار گذاشته شد.

اصول مارکسیسم رسمی روسی را می‌توان در چند عنوان خلاصه کرد:

1. *Problems of Leninism*. (Moscow, 1954), p.389.

2. Jaworskyj, *op.cit.*, p.278.

۱- دیالکتیک. دیالکتیک تنها روش علمی دقیق و مبتنی بر احکام عینی و مطلقاً حقیقی تلقی می‌شد. در عین حال استدلال می‌شد که دیالکتیک هم نظریه پیشرفته شناخت و ادراک است، هم روش تحول انقلابی جوامع قدیم به جوامع جدید است، و هم روش آینده‌نگری و پیش‌بینی تحولات. به عبارت دیگر، هم روش علم، هم روش سیاست، هم روش تعیین و اجرای اهداف سیاسی، و هم روش پژوهش درباره پدیده‌هاست. روش علم در عین حال می‌تواند ایدئولوژی سیاسی هم باشد و ویژگی اصلی دیالکتیک، براساس مارکسیسم رسمی روسیه، در همین ترکیب علم و سیاست نهفته است. روش دیالکتیک در مقابل همه روشهای دیگر، به ویژه روش‌های هیوم، کانت، نوکانتی، هگلی، ماتریالیسم ابزاری، پوزیتیویسم کُنت، پراگماتیسم، امپریالیسم و اثباتگرایی منطقی قرار داده می‌شد.

بر اساس تفسیر رسمی، این روشها انتزاعی و صوری بودند و به ارزشهای کاذب و ذهنی نظر داشتند، در حالی که دیالکتیک، برعکس، اصول خود را از واقعیت زندگی می‌گیرد و ارزشهای آن عینی است. دیالکتیک در مارکسیسم رسمی روسیه شامل سه بحث اصلی ماتریالیسم فلسفی، ماتریالیسم دیالکتیکی و ماتریالیسم تاریخی می‌شد.

الف - ماتریالیسم فلسفی: ماتریالیسم فلسفی به عنوان جزئی از کلّ دیالکتیک، مبنای معرفت‌شناختی ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی به شمار می‌رفت. در بحث از ماتریالیسم فلسفی، نویسندگان روس به افکار انگلس به ویژه در آنتی دورینگ و نیز به تفاسیر آن بوسیله لنین و استالین استناد می‌کردند. این افکار در تفسیر رسمی به زبان فلسفی و سنگین هگلی بیان می‌شد. موضوع اصلی ماتریالیسم فلسفی، رابطه میان روح و ماده بود. در این خصوص نظرات انگلس و مارکس در مقابل نظرات دینی و هگلی گذاشته می‌شد که براساس آن‌ها، به موجب تفسیر رسمی، روح یا ایده سابق بر ماده تلقی می‌شد. براساس تفسیر رسمی، مفهوم دینی روح و مفهوم هگلی ایده، یکی تلقی می‌شدند و هر دو پدیده‌ای غیر مادی یعنی موجود در شکل اندیشه به شمار می‌رفتند. از این‌رو، مسئله اولویت روح بر ماده، به مسئله اولویت اندیشه بر ماده تبدیل شد. البته انگلس نیز مسئله را به همین صورت اولویت روح یا طبیعت مطرح کرده بود: «کسانی که می‌گویند روح پیش از طبیعت وجود داشته، ایدئالیست هستند و کسانی که طبیعت را اولی می‌دانند، متعلق به مکاتب مختلف ماتریالیسم‌اند.»^۱

براساس تفسیر رسمی، مارکس و انگلس و لنین و استالین چون ماده را سابق براندیشه می‌دانستند، ماتریالیست بودند (البته مسئله اولویت روح یا ماده اساساً در مباحث مذهبی پیدا شد و سپس به فلسفه ایدئالیستی راه یافت. انگلس نیز خود اذعان می‌کرد که مسئله اولویت را مذهب‌یون طرح کردند اما پاسخ روشنی بدان ندادند. چنانکه پیشتر اشاره شد، در اندیشه مارکس مسئله اصلی بصورت اولویت کار به عنوان ترکیب ذهن و عین مطرح شد نه به عنوان اولویت انتزاعی ذهن یا ماده. از سوی دیگر، انگلس دریافت فکر و ماده را موکول به پاسخ به مسئله اولویت زمانی می‌کرد و اشتباه اساسی وی و ایدئالیست‌ها نیز در همین بود).

به طور کلی، اندیشه اولویت ماده بر ذهن، اساس نظریه ماتریالیستی شناخت در تفسیر روسی مارکسیسم بود. براین اساس، وظیفه ذهن انسان در فرآیند ادراک و شناخت، انعکاس و بازتاب دادن، یا عرضه تصویری از واقعیت خارجی است. پس ذهن نه عنصری خلاق بلکه آئینه‌ای منفعل است که صرفاً واقعیت را منعکس می‌کند. البته فرض بر این است که ذهن واقعیت را به درستی منعکس می‌کند ولی این که چگونه می‌توان درستی انعکاس را ثابت کرد چندان معلوم نیست. از انگلس نقل می‌شود: «بدیهی است که محصولات مغز آدمی چون در آخرین تحلیل محصول طبیعت است، با بقیه طبیعت متعارض نبوده بلکه با آن هماهنگ است.»^۱ از آنجا که اندیشه‌های آدمی انعکاسات طبیعت است، قوانین حاکم بر رفتار انسان نیز از طبیعت ناشی می‌شود. در نتیجه، نظم اجتماعی ادامه نظم طبیعی است (البته در اندیشه مارکس در ایدئولوژی آلمانی، برعکس، نظم اجتماعی حاصل کار و خلاقیت آدمی در تاریخ است و قواعد و قوانین و اندیشه‌ها محصول فعالیت انسان است؛ بنابراین جامعه با طبیعت فرق دارد).

ب - ماتریالیسم دیالکتیکی: ماتریالیسم دیالکتیک در نظریه مارکسیسم رسمی روسیه، در واقع نظریه‌ای عمومی درباره طبیعت بود. طبیعت در این جا به معنای کلی شامل جهان مادی، جهان اجتماعی و جهان اندیشه تلقی می‌شد و بنابراین، جهان سیاست را نیز دربر می‌گرفت. در این برداشت، جهان طبیعی و اجتماعی و اندیشه هر سه اجزاء بهم پیوسته فرآیند عمومی حرکت و تکامل به شمار می‌رفتند. قانون حاکم بر این حرکت تکاملی و نیز بر اجزاء آن، قانون دیالکتیک بود. از نظر مارکسیسم روسیه، ماتریالیسم دیالکتیک پاسخ‌های علمی مربوط به ماهیت و حوزه عمل و رابطه این قانون با طبیعت و اجتماع و

اندیشه را به دست می‌داد. به نقل از انگلس در آنتی دورینگ گفته می‌شد که ماتریالیسم دیالکتیک: «علم قوانین عمومی حرکت و تکامل طبیعت، جامعه بشری و اندیشه است».^۱ نظریه پردازان روسی بر آن بودند که این علم بوسیله انگلس ایجاد و توسط لنین و استالین تکمیل شده است. بهر حال نظریه انگلس اساس مارکسیسم رسمی روسی به شمار می‌رفت. به نظر انگلس، قانون عمومی حرکت مبتنی بر دیالکتیک طبیعت است. وی این برداشت را از فلسفه آلمانی که در اندیشه هگل به کمال خود رسیده بود، برگرفت. کل فرآیند حرکت تکامل، فرآیندی غیر مکانیکی و کیفی است که از سطوح پائین به بالا حرکت می‌کند و فرآیندی خود پیش برنده است. قوانین طبیعی حاکم بر کل این فرآیند، از اراده و کنترل انسان استقلال دارند و به نظر انگلس، هگل این قوانین را کشف کرد ولی آنها را به خوبی دریافت. به تبعیت از هگل، انگلس بر آن بود که کل جهان طبیعی، تاریخی و فکری تحت عمل سه قانون قرار دارد:

۱) «قانون تحول کمیت به کیفیت و برعکس»^۲ یا قانون جهشی. این قانون در نفی قانون تکامل قدیمی که فرآیند تکامل را تدریجی می‌دانست، مطرح می‌شد. به نظر انگلس، فرآیند تکامل شاهد جهش‌های کیفی و تحول انقلابی کمیت به کیفیت و برعکس می‌باشد. به گفته انگلس، مثلاً هگل استدلال کرده بود که آب اندکی پائین‌تر از صفر درجه سانتیگراد ناگهان به یخ تبدیل می‌شود و بدین سان کیفیت تازه‌ای به دست می‌آید. انقلابات نیز تحولات ناگهانی در اجتماع محسوب می‌شوند و در واقع حوادثی طبیعی هستند نه اجتماعی و به موجب قوانین طبیعت تحقق می‌یابند.

۲) «قانون تداخل اضداد» یا همان قانون تضاد. به موجب این قانون، حرکت در نتیجه تضاد یا منازعه میان عناصر متضاد در طبیعت، در جامعه و در اندیشه ممکن می‌شود. در جامعه طبقات عناصر متضاد هستند و مبارزه طبقاتی شرط تکامل جامعه است و وقوع آن به حکم قانون طبیعت صورت می‌گیرد. در اندیشه و منطق صوری گفته می‌شود که محمول نمی‌تواند در عین حال متعلق و غیر متعلق به موضوع باشد. به نظر انگلس، قاعده عدم امکان تضاد منطقی بی اعتبار است زیرا منطبق با واقعیت عینی نیست. به نظر او: «تضاد به طور عینی در اشیاء و فرآیندها وجود دارد». پس تضادهای موجود در طبیعت، بر اساس

1. Engels, *op. cit.*, p. 194.

2. Engels, *Dialectics of Nature*. (Moscow, 1954), p.83.

نظریه ماتریالیسم فلسفی، باید در اندیشه منعکس شده باشد.

۳) «قانون نفی نفی» به عنوان قانون تکامل طبیعت، جامعه و اندیشه که «در جهان حیوانی و نباتی، در زمین‌شناسی، در ریاضیات، در تاریخ و در فلسفه صادق است». مثلاً در طبیعت نباتی، یک دانه جو خود را با رشد نفی می‌کند و سرانجام با تولید دانه جو تازه‌ای نفی خود را نفی می‌کند. در تاریخ، مراحل مختلف تکامل انسان هر یک دیگری را نفی می‌کند. در اندیشه، «ماتریالیسم طبیعی به وسیله ایدآلیسم نفی شد و ایدآلیسم به وسیله ماتریالیسم مدرن نفی شد».^۱ در مارکسیسم رسمی روسیه، چنانکه قبلاً اشاره شد، لنین در واقع بنیانگذار ماتریالیسم دیالکتیکی به شمار می‌آمد. وی در یادداشتهای فلسفی به تأیید نظریه انگلس و پاسخ به انتقادات وارده پرداخت. وی سه قانون انگلس را به عنوان قوانین جبری مسلط بر اعمال و افکار انسان پذیرفت. با این حال، لنین گاه از ماتریالیسم دیالکتیک به عنوان منطق و روش جدیدی یاد می‌کرد؛ قوانین دیالکتیکی در یادداشتهای فلسفی نه به عنوان قوانین طبیعت، بلکه به عنوان اصول منطق و روش‌شناخت برای تحقیق عرضه شدند. لنین در تفسیر قانون تضاد یا «تداخل اضداد» به عنوان مهمترین قانون دیالکتیک، مفهوم «نظریه وحدت اضداد» را از یک سو و «نظریه تعارض اضداد» را از سوی دیگر عرضه کرد. در نظریه لنین، قانون وحدت اضداد نقش عمده‌ای در فهم حرکت تکامل دارد: «دیالکتیک آموزه‌ای است که نشان می‌دهد که چگونه اضداد می‌توانند یکی و یکسان باشند و یا یکی و یکسان بشوند».^۲ شرط شناخت همه فرآیندها، شناخت آنها به عنوان وحدت اضداد است. در واقع اگر اضداد عامل حرکت هستند، پس باید با هم باشند و یکدیگر را نابود نکنند؛ حرکت طبقات متضاد در کنار یکدیگر در جامعه، شرط تکامل است وگرنه امحای یکی به وسیله دیگری به معنای پایان حرکت خواهد بود. (بوخارین همین نظریه وحدت اضداد را بکار برد و استالین وی را به فرصت‌طلبی به معنای ضرورت سازش منافع طبقاتی پرولتاریا و دهقانان متهم کرد و خود «تعارض اضداد» را شرط تکامل دانست، یعنی از میان بردن طبقه دهقان را). از سوی دیگر، لنین تحت تأثیر مارکس استدلال می‌کرد که تکامل در «تعارض» اضداد است و وحدت اضداد، مشروط، موقتی، گذرا و نسبی است. البته این دو تر در اندیشه لنین با یکدیگر متعارض بودند.



1. *Ibid*, pp. 190, 193.

2. In Jaworskyj, *op.cit*, p.14.

اگر تعارض اضداد مطلق و همیشگی است، در آن صورت مبارزه طبقاتی همیشگی است و بنابراین کمونیسم غیر قابل توجیه است.

استالین تعبیر خود از ماتریالیسم دیالکتیک را مبتنی بر نظرات کلاسیک و نیز تجربه پرولتاریا به عنوان طبقه حاکمه در روسیه می‌دانست. با استناد به همین تجربه بود که استالین در اصول دیالکتیک تجدید نظری اساسی کرد. وی برخلاف انگلس و لنین ماتریالیسم دیالکتیک را تقریباً بطور «صِرف» به عنوان یک روش می‌پذیرفت؛ نه به عنوان علم قوانین عمومی حرکت و تکامل طبیعت. به نظر استالین روش دیالکتیکی قابل اعمال در مورد جامعه و طبیعت هر دو بود. همچنین وی در تاریخ حزب کمونیست اتحاد شوروی (۱۹۳۸) ذکری از اصل نفی نفی به میان نیاورد و آن را به کلی کنار گذاشت. وی استدلال می‌کرد که ماتریالیسم دیالکتیک به عنوان روش، چهار ویژگی دارد:

۱) همه پدیده‌ها در جهان به هم مرتبط است. جهان «کل همبسته‌ای است که در آن اشیاء و پدیده‌ها به صورت انداموار پیوند دارند؛ وابسته به یکدیگرند و به وسیله یکدیگر تبیین می‌شوند».^۱ پس مطالعه هر پدیده به صورت مجزایی معنی خواهد بود و باید در ارتباط با پدیده‌های پیرامونی درک شود.

۲) طبیعت همواره در حرکت، در دگرگونی دائمی و تجدید و تکامل دائمی است. همواره چیزی می‌میرد و همواره چیز تازه‌ای پدید می‌آید. پس پدیده‌های طبیعی و اجتماعی را باید نه تنها از نقطه نظر ارتباط آنها با یکدیگر، بلکه همچنین از نقطه نظر حرکت و دگرگونی آنها مورد مطالعه قرار داد. استالین نتیجه می‌گرفت که دیالکتیک به آنچه در شرف تکوین و پیدایش است، بیش از آنچه موجود است، اهمیت می‌دهد. مثلاً در دهه ۱۸۸۰ مارکسیست‌ها بر پرولتاریا که نیروی کوچکی بود تأکید می‌کردند نه بر دهقانان، اما همان نیروی کوچک به نیروی سیاسی و تاریخی عمده‌ای تبدیل شد. «بنابراین به منظور پیشگیری از اشتباه در اتخاذ سیاست، همواره باید به جلو نگاه کرد نه به عقب».^۲

۳) قانون تبدیل کمیت به کیفیت یا قانون جهش. فرآیند تکامل فرآیندی است که در آن تحولات کمی به تحولات کیفی عمیق و اساسی می‌انجامد. بنابراین فرآیند تغییر، فرآیندی پیشرونده و متکامل است. براساس قوانین طبیعت هیچ چیز ایستا و تغییرناپذیر نیست و هیچ نظام اجتماعی هم ایستا نیست. انقلابات در جامعه نقش جهش را بازی

می‌کند.

۴) قانون تداخل اضداد یا قاعده تضاد، «براساس دیالکتیک، تضادهای داخلی در کلیه اشیاء و پدیده‌های طبیعت مستتر است زیرا همه آنها دارای ابعاد منفی و مثبت، و ابعاد میرا و بالنده است.» تضاد میان آنها محتوای اصلی تحوّل و تکامل را تشکیل می‌دهد.^۱

در دهه ۱۹۵۰ در رابطه با مجادله معروف زبان‌شناسی، ماتریالیسم دیالکتیک تا اندازه‌ای مورد تجدیدنظر قرار گرفت. مجادله بر سر این بود که آیا توسعه زبان نیز تابع قاعده تحول کمیّت به کیفیت است یا نه. استالین به این پرسش جواب منفی داد و به علاوه بر آن بود که این قاعده به طور کلی در مورد اتحاد شوروی غیر قابل کاربرد است. به نظر استالین تحول از زبانی به زبان دیگر نه نتیجه جهش و تخریب یک زبان و ایجاد زبانی دیگر به صورت ناگهانی و بی‌سابقه، بلکه نتیجه تحول تدریجی است. به نظر او، قاعده جهش، گاه اصلاً در مورد امور روبنائی یا زیربنائی صادق نیست.^۲ مثلاً به گفته خودش تحول از کشاورزی بورژوازی به کشاورزی اشتراکی در روسیه نه نتیجه یک جهش بلکه تحولی تدریجی بود. به نظر استالین جامعه شوروی دیگر تابع قوانین طبیعی نبود. انقلاب از بالا، مستقل از قوانین طبیعت و علیرغم آنها صورت می‌گرفت. پس قانون دیالکتیک مورد نظر انگلس که حاکم بر طبیعت، جامعه و اندیشه بود تابع قدرت دولت سوسیالیستی شده بود. همین نظرات استالین زمینه تجدیدنظر در قاعده تضاد را هم فراهم کرد. وی در کنگره هیجدهم حزب در سال ۱۹۳۹ به طور ضمنی پذیرفت که آن قانون در مورد اتحاد شوروی صادق نیست زیرا آن کشور دیگر واجد طبقات متخاصم نیست.

ماتریالیسم تاریخی

ماتریالیسم تاریخی به عنوان «علم قوانین عمومی توسعه و تکامل جامعه» تعریف می‌شد. به گفته لنین، ماتریالیسم «تسری ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم فلسفی به حوزه جامعه است.» اصول ماتریالیسم تاریخی در مارکسیسم رسمی روسیه عبارت بود از:

۱- تنوری ماتریالیستی تاریخ

مسئله اصلی این مبحث آن بود که آیا اعمال انسانی در تاریخ تصادفی و خودجوش و

1. *Ibid.*, p. 717.

2. *Marxism and Linguistics*. (New York 1951), p.11.

فردی است یا به وسیله عوامل و نیروهای عینی تعیین می‌شود. به عبارت دیگر، آیا انسان تاریخ خود را می‌سازد یا تاریخ به وسیله عوامل دیگری ساخته می‌شود؟ چنانکه پیشتر اشاره شد، مارکس در موارد بسیاری آشکارا نظریه فعالیت انسان در تاریخ به عنوان نیروی تعیین کننده را می‌پذیرفت. انگلس نیز بر آن بود: «تاریخ تکامل جامعه، به تحقیق، اساساً متفاوت از [تاریخ تکامل] طبیعت است ... در طبیعت تنها نیروها و عوامل کور ناآگاه بر یکدیگر تأثیر می‌گذارد ... در تاریخ جامعه برعکس عوامل و کارگزاران همگی از آگاهی برخوردارند، از روی قصد و تأمل یا شور و احساس عمل می‌کنند، عمل آنها به سوی اهداف مشخصی معطوف است، هیچ چیز بدون هدف و مقصود آگاهانه و بدون غایت در نظر گرفته شده، واقع نمی‌شود.» همچنین وی در دیالکتیک طبیعت می‌گوید: «هر چه انسانها از حیوانات دورتر می‌شوند بیشتر تاریخ خود را آگاهانه می‌سازند و تأثیر عوامل و نیروهای پیش‌بینی نشده و کنترل نشده کمتر می‌شود.»^۱ باز هم مارکس و انگلس در خانواده مقدس می‌گویند: «تاریخ هیچ کاری انجام نمی‌دهد ... بلکه انسانهای واقعی و زنده‌اند که عمل می‌کنند ... تاریخ چیزی بیش از فعالیت انسانها در تعقیب غایاتشان نیست.»

البته در آثار مارکس و انگلس اندیشه‌های دترمینیستی نیز به وفور یافت می‌شود. بهر حال آنچه در مارکسیسم روسیه مورد تأکید قرار گرفت، نظریه دترمینیستی بود که تاریخ را حاصل عوامل و نیروهای عینی تلقی می‌کند. البته برخلاف ماتریالیسم دیالکتیکی که به موجب آن فرآیند طبیعت بی‌انتهاست، ماتریالیسم تاریخی، فرآیند تاریخ را فرجام‌مند می‌پندارد. در فرجام تاریخ، یعنی در کمونیسم، دیگر اعمال فردی تحت انقیاد نیروها و قوانین طبیعی نخواهد بود بلکه این نیروها تحت انقیاد فرد درخواهد آمد. به گفته انگلس: «قوانین اعمال انسان که تاکنون در مقابل انسان همچون قوانین طبیعت بیگانه با وی ایستاده بود، از این پس بوسیله انسان با کمال آگاهی به کار برده خواهد شد ... بدینسان انسان از قلمرو ضرورت به عرصه آزادی قدم خواهد گذاشت.»^۲

۲- ضرورت و آزادی

این قضیه در مورد رابطه انسان و قوانین کلی طبیعت عنوان می‌شد. چنانکه دیدیم، براساس

1. *Dialectics of Nature*, p. 48.

2. *Socialism: Utopian and Scientific*. (New York 1935), p.45.

دیالکتیک همه چیز شامل جهان مادی، اجتماع و اندیشه، تابع قوانین طبیعت تلقی می‌شد. بر این اساس، تاریخ یعنی اعمال و افکار انسانی، به وسیله عوامل و نیروهای «طبیعی» تعیین می‌گردد. بنابراین انسان دچار ضرورت طبیعی است. پس انسان چگونه می‌تواند آزاد تلقی شود؟ براساس مارکسیسم رسمی روسیه، تبعیت رفتار انسان از قوانین «طبیعت» ناهماهنگ با اندیشه آزادی نیست. قوانین مزبور تنها تازمانی جبر و ضرورت کور به شمار می‌رود که انسان از سلطه آنها بر اعمال خویش آگاه نباشد. به محض این که انسان از این امر آگاهی یابد، آزاد می‌شود. بنابراین قوانینی که سابقاً بر اعمال او مسلط بود، تحت اراده او در می‌آید.

البته این آزادی تنها در پایان تاریخ به دست می‌آید. طبعاً این مفهوم از آزادی در مارکسیسم روسیه مفهومی فلسفی و متفاوت از مفهوم آزادی مدنی به معنای معمول بود. آزادی در مفهوم اخیر به رابطه فرد و قدرت سیاسی مربوط می‌شود اما آزادی «فلسفی» به رابطه انسان با قوانین طبیعت ارتباط پیدا می‌کند. این آزادی، آزادی «انسانیت» است نه آزادی فرد. اما آزادیهای فردی، به این معنای محدود و اجتماعی، از نظر مارکسیسم روسی واهی تلقی می‌شود. به نقل از انگلس گفته می‌شد: «آزادی سیاسی آزادی کاذبی است». بنابراین مارکسیسم روسیه تنها به آزادی «بشریت» به مفهوم اگزیستانسیالیستی آن می‌اندیشید و در آن بحثی از آزادیهای مدنی واقعی و سیاسی به میان نمی‌آمد. پس آزادی واقعی حتی در دیکتاتوری استالین هم وجود داشت! مآلاً چنانکه انگلس می‌گفت: «آزادی عبارت است از عمل بر وفق قوانین طبیعت و جامعه».

سوسیالیسم بر طبق آن قوانین به دست می‌آید و بنابراین عین آزادی است.

۳- زیربنا و روبنا

مفهوم زیربنا و روبنا به عنوان جزئی از ماتریالیسم تاریخی، اساس تفسیر اقتصادی جامعه به شمار می‌رفت. زیربنا به اقتصاد به طور کلی، و روبنا به سایر وجوه زندگی اطلاق می‌شد. بر طبق مارکسیسم رسمی روسیه، مارکس و انگلس نظریه روبنا و زیربنا را ایجاد کردند. البته درباره نحوه ارتباط زیربنا و روبنا اختلاف نظر پدید آمد و این اختلاف از تعابیر مختلف در گفته‌های مارکس و انگلس درباره آن رابطه ناشی می‌شد.

به گفته مارکس: «وجه تولید در زندگی مادی تعیین کننده خصلت عمومی فرآیندهای اجتماعی، سیاسی و روحانی زندگی است. آگاهی آدمیان، وجود ایشان را تعیین نمی‌کند

بلکه برعکس وجود اجتماعی ایشان آگاهی آنها را تعیین می‌کند.^۱ مارکس روبنا را اغلب با عنوان «ایدئولوژیک» توصیف می‌کرد تا نشان دهد که از نظر علیت و تعیین‌کنندگی مؤثر نیست. البته وی در موارد دیگر از «روابط تولید» به عنوان «ساخت اقتصادی جامعه»، زیربنای واقعی سخن می‌گفت. بعلاوه، همین روابط تولید را در عین حال به عنوان روابط حقوقی (جزء روبنا) توصیف کرده است.

انگلس نیز در آنتی دورینگ، «توضیح نهایی کل روبنا» را در زیربنای اقتصادی جستجو می‌کند.^۲ براساس این تعبیر، پدیده‌های روبنایی چون صرفاً بازتابهای ایدئولوژیک زیربناست، منفعل و بلااثر محسوب می‌شود. انگلس پس از مرگ مارکس رابطه میان روبنا و زیربنا را مورد تجدیدنظر قرار داد و در نامه مشهورش به فرانتس مرینگ (Mehring) در ژوئیه ۱۸۹۳ اذعان کرد که در اسناد علیت انحصاری به زیربنا دچار اشتباه شده است. به نظر او میان روبنا و زیربنا رابطه علی متقابل وجود دارد و این خود تا حدی به معنی نفی دترمینیسم اقتصادی بود. استالین نیز به عنوان بانی اصلی مارکسیسم روسی نظریه دترمینیستی را نفی می‌کرد و مارکسیست‌های ارتدکس را به علت پیروی از نظریه دترمینیستی مورد انتقاد قرار می‌داد. به نظر او، این نظریه به جبر اجتماعی و بی‌ارادگی می‌انجامد و توانایی تأثیر پدیده‌های روبنایی را انکار می‌کند و به ویژه تأثیر اندیشه‌های سیاسی و جنبش‌های اجتماعی را نادیده می‌گیرد. نظریه «نیروهای تولیدی» کائوتسکی، به نظر استالین نقش حزب و اهمیت آن را برای جنبش سوسیالیستی ندیده می‌گرفت. استالین، چنانکه قبلاً اشاره شد، در مقاله‌ای که در ارتباط با مجادله زبان‌شناختی در سال ۱۹۵۰ نوشت، نقش مستقل و حتی مهمتری به روبنا بخشید: «روبنا محصول زیربناست اما این بدان معنا نیست که تنها بازتاب زیربناست و منفعل، خنثی، بی‌تفاوت به سرنوشت زیربنا و طبقات و ماهیت نظام است. برعکس روبنا به محض پیدایش، به نیروئی سخت فعال تبدیل می‌شود و در شکل‌گیری زیربنا سخت مؤثر است و تمام تلاش خود را برای تکمیل نظام جدید و حذف زیربنا و طبقات قدیمی به کار می‌برد».^۳

تجدیدنظر استالین در این خصوص، هماهنگ با تجدیدنظرهایی بود که وی در قوانین دیالکتیکی به عمل آورد. به نظر او انسان تنها آلت دست نیروهای مادی و طبیعی

1. K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*. (Chicago, 1964), pp. 11-12.

2. Anri-Dühring p.41.

3. *Marxism and Linguistics*. p. 10.

نیت، بلکه موجودی فعال است و می‌تواند زندگی اجتماعی را بر وفق آمال خود سازمان دهد.

۴- ایدئولوژی

چنانکه دیدیم، براساس ماتریالیسم فلسفی یکی از وظائف ذهن آدمی بازتاب دادن واقعیت خارجی است. ذهن انسان خود جزئی از طبیعت است و آنرا به خوبی منعکس می‌کند.

از سوی دیگر، براساس نظریه زیربنا و روبنا، ذهن تنها توجیهات سلطه و استثمار را که در قالب ایدئولوژی ظاهر می‌شود منعکس می‌سازد و وظیفه انعکاس معرفت‌شناسانه آن تحت تأثیر این عامل مخدوش می‌شود. پس انعکاس واقعیت خارجی توسط ذهن، به این ترتیب خصلت ایدئولوژیک به خود می‌گیرد، به این معنی که تصویر واقعیت خارجی و اجتماعی در بازتابهای ایدئولوژیک ذهن همچون عکاسی به شکل وارونه ظاهر می‌شود. به نقل از مارکس: «در همه ایدئولوژیها، به طور کلی انسانها و شرایط آنها وارونه به نظر می‌رسند، همانند آنچه در تاریک خانه عکاسی مشاهده می‌کنیم.» منظور این است که علت به عنوان معلول و معلول به عنوان علت ظاهر می‌شود یا به عبارت دیگر روبنا به عنوان زیربنا جلوه می‌کند.^۱ در برخی شرایط اجتماعی، این گونه وارونگی در همه حوزه‌های زندگی انسان اتفاق می‌افتد. در اقتصاد بازاری و پولی، علت و معلول وارونه متجلی می‌شود. مارکس در کتاب سرمایه این قضیه را در مورد کالا مطرح می‌کند به این معنی که کالا نمونه‌ای از وارونه‌سازی علت و معلول است: کالا محصول کار است اما اقتصاددانان فرض می‌کنند که کالاها اساس فرآیند کار است. در نتیجه، کالا از کار مستقل محسوب می‌شود. انگلس منازعه میان طبقات را به عنوان نمونه می‌آورد. منازعه میان طبقات در شکل وارونه‌اش به صورت منازعه میان اصول سیاسی آشکار می‌گردد. همچنین اصول حقوقی جلوه وارونه واقعیت اقتصادی است یعنی بازتاب واقعیت روابط اقتصادی به صورت اصول حقوقی ظاهر می‌شود؛ در نتیجه حقوقدان تصور می‌کند که با اصول از پیش داده شده‌ای سروکار دارد حال آنکه اصول صرفاً بازتاب اقتصاد است. مذهب و فلسفه نیز به نظر انگلس مثالهای دیگری از ایدئولوژی است، به این معنی که ارتباط آنها با ساخت اقتصادی کلاً فراموش می‌شود. آیا این وارونه‌سازی اختیاری است یا

1. *The German Ideology*. (New York, 1960), p.14.

ضروری؟ در این خصوص مارکس و انگلس پاسخ‌های متعارضی می‌دادند. آنها در مواردی تأکید می‌کردند که وارونه‌نگری امری غیرارادی و ناآگاهانه است و انسان از تولید ایدئولوژی توسط خود آگاه نیست: «اگر در کل ایدئولوژی انسانها وارونه به نظر می‌رسند، این پدیده ناشی از فرآیندهای حیات تاریخی آنهاست، همچنانکه وارونه شدن اشیاء در شبکه چشم ناشی از فرآیند حیات فیزیکی آنهاست.»^۱ تصویر واقعیت در ذهن انسان وارونه می‌شود چون واقعیت خود معکوس است. ایدئولوژی به عنوان آگاهی وارونه ناشی از وضع اجتماعی و سیاسی موجود است زیرا این وضع موجود، خود جهانی وارونه است. زیربنای واقعی فی‌نفسه متناقض است:

«این واقعیت را که زیربنای مادی در مقابل خود قرار می‌گیرد، و حوزه مستقلى در آسمانها ایجاد می‌شود [یعنی ایدئولوژی]، تنها با این حقیقت می‌توان توضیح داد که مبنای مادی، خود متشت و متناقض است.»

از سوی دیگر، مارکس و انگلس در خصوص ماهیت «ایدئولوژیک» اندیشه‌های انسان نظر متعارضی نیز عرضه کرده بودند. براساس این نظر، وارونه‌سازی واقعیت از جانب انسان اختیاری است یعنی عملی عمدی و از روی فریب یا برای توجیه است. به نقل از ایدئولوژی آلمانی: «اندیشه‌های طبقه حاکمه در هر عصری اندیشه‌های حاکم است ... آنها به عنوان طبقه، همچون متفکران و مولدین اندیشه‌ها حکومت می‌کنند و بر تولید و توزیع اندیشه‌های عصر خود سلطه دارند.»^۲ همچنین مارکس و انگلس از بخشی از طبقه حاکمه سخن می‌گویند که وظیفه‌اش تولید توهمات است.^۳ این بخش منافع طبقه حاکمه را به عنوان منافع عمومی جا می‌زنند. همچنین در ایدئولوژی آلمانی از چگونگی تکوین ایدئولوژی کاذب سخن گفته می‌شود. طبقه حاکمه به اندیشه‌های خود کلیت می‌بخشد و آنها را چون تنها اندیشه‌های عقلانی و معتبر جلوه می‌دهد. ایدئولوژی کاذب مبتنی بر ایجاد توهمات آگاهانه و فریب است: «هر چه [آن اندیشه‌ها] بیشتر به عنوان اکاذیب محکوم شود و کمتر شناخت را اقتناع کند، با جزمیت بیشتری ابراز می‌شود و زبان جامعه هر چه بیشتر فریب‌آمیز و توجیه‌گرا می‌شود.» به هر حال، در نگرش مارکس و انگلس، ایدئولوژی خواه به طور ضروری و اجتناب‌ناپذیر و خواه به صورت اختیاری و فریب‌آمیز، واقعیت را وارونه جلوه می‌دهد. اما در مارکسیسم روسیه، مارکسیسم - لنینیسم

1. *Ibid.*, p. 14.

2. *Ibid.*, p. 39.

3. *Ibid.*, p. 40.

که ایدئولوژی دولت سوسیالیستی بود، به عنوان انعکاس عین واقعیت تاریخی تلقی می‌شد نه وارونه سازی آن. اصول اندیشه‌های مارکسیستی که اساساً به عنوان نقدی بر واقعیت موجود مطرح شده بود، در مارکسیسم رسمی روسیه به عنوان حقایق فراتاریخی و مافوق عقلانی مطرح گردید. مفاهیمی که در اصل محدود و مشروط به شرایط تاریخی بود، مفاهیم مطلق قلمداد گردید. منطق دیالکتیک مارکس در مارکسیسم روسی به منطقی صوری تبدیل شد و ایدئولوژی کمونیستی به عنوان انعکاس درست روابط اجتماعی «حقیقی» معرفی گردید. مارکسیسم روسیه در واقع میان ایدئولوژی علمی و غیر علمی فرق قائل می‌شد، لیکن علمی بودن یک ایدئولوژی را بر اساس شناخت عینی و اثباتی قابل تأیید نمی‌دانست. شناخت «پوزیتیویستی» تنها واقعیت را باز می‌نماید نه حقیقت را. علم عینی مانع فهم جوهر حقیقت می‌شود. تعیین این که حقیقت چیست، کار علم نیست بلکه وظیفه فرآیند تاریخی است که به نحو مرموزی حقیقت‌یاب و رهایی بخش به شمار می‌رود.

کلیسای پرولتاریایی استالین

با استقرار مارکسیسم - لنینیسم به عنوان اسکولاستیسیسم پرولتاریایی یا اصول مقدس کیش استالینیستی، همه عناصر مهم تشکیل دهنده سازمانها و سلسله مراتب و شیوه زندگی مذهبی در کیش استالین بازسازی شد. استالینیسم پدیده‌ای شبه مذهبی بود و کیش و کلیسای پرولتاریایی استالین دارای مؤسسان، مشرکان، کافران، قدیسان، مرتدان، نظام اعترافات و توبه و مجازات و پاداش خاص خود بود. استالین از طریق دستگاه تبلیغاتی خود در طی ۲۵ سال حکومت مطلقه بر اتحاد شوروی، افسانه و کیش شبه مذهبی نیرومندی بر حول شخصیت خود ایجاد کرد. افسانه پرداخته شده، ۵۰ سال زندگی استالین از تولد او در سال ۱۸۷۹ تا کب قدرت مطلق در سال ۱۹۲۸ را برمی‌گرفت. کیش شخصیت شبه مذهبی استالین و تبدیل شدن اعمال او به اسطوره‌های راز و رمزآمیز در طی دوران حکومتش تا سال ۱۹۵۳ بوسیله دستگاه تبلیغاتی، تکمیل کننده افسانه زندگی او پیش از ۱۹۲۸ بود. منظور از افسانه پردازی درباره زندگی استالین آن بود که او را از آغاز به عنوان شخصیتی انقلابی و مارکسیست و یکی از رهبران جنبش بلشویکی پیش از انقلاب و نظریه پردازی برجسته و یکی از رهبران اصلی انقلاب و فاتح جنگ داخلی و نزدیکترین یار لنین ترسیم کنند.

در طی دهه ۱۹۳۰، ستایش و پرستش رسمی استالین، به صورت مهمترین ویژگی حیات سیاسی روسیه درآمد. ابعاد این کیش، با اشتراکی کردن کشاورزی و صنعتی کردن کشور و پیروزی در جنگ جهانی دوم گسترش بی سابقه‌ای یافت. شهرها، کوهها و مناطق جغرافیایی با استفاده از نام استالین نامگذاری شد؛ تمثالها و پیکره‌های بسیاری از وی ساخته شد؛ محل تولد او در «گوری» واقع در گرجستان را با نصب حفاظ فولادی و شیشه‌ای بر روی آن به عنوان مکانی مقدس محفوظ داشتند؛ وی به عنوان حکیم و نابغه‌ای متبحر در شعب مختلف علوم از ژنتیک گرفته تا زیانشناسی مورد ستایش قرار گرفت؛ تصاویر استالین در حالی که کودکی را در آغوش گرفته بود، در همه جا دیده می‌شد و این در زمانی بود که کودکان دوازده ساله را نیز در اردوگاههای کار اجباری محبوس می‌کردند. افسانه‌پردازی پیرامون شخصیت استالین در سه اثر عمده انجام شد: یکی تاریخ سازمانهای بلشویکی در قفقاز (۱۹۳۶) اثر «بریا» که بعداً رئیس پلیس استالین شد؛ دوم تاریخ حزب کمونیست اتحاد شوروی (۱۹۳۸) که عمدتاً نوشته خود استالین بود؛ و سوم زندگینامه مختصر استالین (۱۹۴۷) اثر الکساندروف.

در مقابل، واقعیت شخصیت و زندگی استالین، در آثار داخلی منتشر شده قبل از پیدایش کیش استالین پرستی و نیز نوشته‌های فراریان ضد انقلاب روسی در خارج و سرانجام در آثاری که پس از مرگ استالین در دوران استالین زدایی منتشر گردید آشکار می‌شود.

کتاب مقدس کلیسای پرولتاریایی استالین مسائل لنینسم بود که مهمترین تعبیر استالین از مارکسیسم - لنینسم را در برداشت. به نظر شارحان مختلف، در واقع کار اصلی استالین ساده‌سازی یا عامیانه‌سازی اندیشه‌های مارکسیستی بود. از «ریازانف» نظریه پرداز معتبر مارکسیسم روسی نقل شده است که زمانی در عالم دوستی به استالین گفته بود تئوری پردازی کار او نیست و بهتر است خودش را مضحکه دیگران قرار ندهد.^۱ با این حال تنظیم مارکسیسم - لنینسم روسی کار اصلی استالین بود. بعلاوه وی درباره مائلی چون سوسیالیسم در یک کشور، نظریه اضمحلال تدریجی دولت، و ماتریالیسم تاریخی در آثار مختلف خود قلمفرسائی کرد.

چنانکه پیشتر اشاره شد، معروفترین نظریه استالین، نظریه سوسیالیسم در یک کشور بود که در طی سالهای ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۷ موضوع مشاجرات شدید وی با لئون تروتسکی

1. I. Deutscher, *Stalin: A Political Biography*. (New York, 1967), p.290.

مدافع نظریه انقلاب دائمی را تشکیل می‌داد. مفهوم سوسیالیسم در یک کشور، از مشاجرات دوران اولیه انقلاب پدید آمد که به موجب آنها استدلال می‌شد که انقلاب تنها در صورتی می‌تواند مصون باشد که جزئی از جنبش انقلابی جهانی را تشکیل دهد زیرا روسیه به علت عقب‌ماندگی، نمی‌تواند این راه را به تنهایی پیماید. با توجه به عدم وقوع انقلابی دیگر و اقوال جنبش انقلابی در سطح جهان، استالین استدلال کرد که عجلاناً می‌توان نظام سوسیالیستی را در روسیه ایجاد کرد. این نظر در مقابل نظریات روشنفکرانی چون تروتسکی، زینوویف و کامنف عرضه می‌شد. سرانجام استالین در فوریه ۱۹۳۱ به طور رسمی در یک سخنرانی در جمع مدیران صنعتی از نظریه سوسیالیسم در یک کشور، میهن‌پرستی روسی و خودکفایی اقتصادی دفاع کرد. وی اعلام داشت که روسیه حدود ۵۰ تا ۱۰۰ سال از کشورهای پیشرفته غربی عقب‌تر است و باید در طی ۱۰ سال این فاصله را طی کند.^۱ طبعاً تداوم سوسیالیسم روسی در جهانی پر از دشمنان سرمایه‌دار و امپریالیست به نظر استالین نیازمند تقویت دستگاه دولت سوسیالیستی بود. با توجه به تعارض این نظر با اضمحلال تدریجی دولت در جامعه کمونیستی بی‌طبقه، استالین استدلال می‌کرد که حفظ قدرت دولتی لازمه مقاومت در مقابل محاصره سوسیالیسم بوسیله سرمایه‌داری است. از دیدگاه نظری، با توجه به عدم وقوع انقلاب سوسیالیستی در کشورهای اروپایی، دو راه پیش روی شوروی قرار داشت، یکی حفظ قدرت خودش و در عین حال کوشش برای تشویق انقلاب در کشورهای دیگر از طریق کمیت‌رن، و دوم ایجاد میانی سوسیالیسم در اتحاد شوروی و حفظ روابط دوستانه با جنبش‌های انقلابی در جهان. لنین و تروتسکی طرفدار راه اول بودند اما استالین از راه دوم هواداری می‌کرد.

راه حل استالین برای ایجاد سوسیالیسم، صنعتی کردن شتابزده کشور همراه با اشتراکی کردن کشاورزی بود. استالین در پاسخ به این پرسش که «وقتی می‌گوئیم پیروزی سوسیالیسم در یک کشور ممکن است، منظور چیست؟» پاسخ می‌داد: «منظور این است که پرولتاریا با قبضه کردن قدرت در اتحاد شوروی می‌تواند جامعه‌ای کاملاً سوسیالیستی ایجاد کند.» تروتسکی مخالف چنین راه‌حلی بود. همچنین استالین در پاسخ به این پرسش که «وقتی می‌گوئیم پیروزی نهایی سوسیالیسم تنها در یک کشور غیرممکن است منظور چیست؟» پاسخ می‌داد: «منظور ما این است که اگر انقلاب حداقل در چندین کشور دیگر پیروز نشود هیچگونه مانع مطمئنی بر سر راه بازگشت رژیم بورژوایی وجود نخواهد

به نظر استالین، در این میان مهمترین وسیله همه سوسیالیست‌ها حفظ اتحاد شوروی به عنوان اولین سکوی پرتاب به سوی هدف نهائی بود. منافع کل پرولتاریا و نقش جهانی سوسیالیسم می‌بایست در خدمت نخستین دولت سوسیالیستی قرار گیرد. مثلاً حتی اعتصاب کارگرانی که در کارخانه‌ای خارج از اتحاد شوروی در جهان سرمایه‌داری برای آن کشور کالا تولید کنند، به نظر استالینیت‌ها غیرقابل دفاع بود. همچنین سوسیالیسم در یک کشور به معنای استالینی آن، متضمن ترک اصل برابری دستمزدها و تأکید بر نابرابری دستمزدها به منظور تشویق تولید، پیدایش کارفرمایی عظیم و مطلق یعنی دولت بجای کارفرمایان متعدد خصوصی، تبدیل کار آزاد به کار اجباری و پیدایش خودکامه‌ترین دستگاه سیاسی در تاریخ جهان بود. بر طبق استدلال استالین در کنگره هیجدهم حزب، با توجه به ایجاد سوسیالیسم در یک کشور، سازمان قدرت دولتی نیز می‌بایست تقویت شود. تنها با جهانی شدن سوسیالیسم، ضرورت تداوم دولت از میان می‌رود. با این حال استالین گرچه ضرورت وجود دولت را با دلایل مربوط به دفاع خارجی و مقاومت در مقابل «محاصره سوسیالیسم بوسیله سرمایه‌داران» توجیه می‌کرد، لیکن در عمل از دولت برای شدیدترین نوع سرکوب داخلی (از جمله حبس ۱۵ میلیون نفر در اردوگاههای کار اجباری) استفاده می‌نمود.^۲

در کلیسای شبه علمی و پرولتاریائی استالین، نظریه ماتریالیسم دیالکتیکی براساس برداشت مقدس مآبانه و دگماتیک حزب، به صورت مذهب رسمی دولت درآمد و از نظر ستولیان کلیسای پرولتاریائی، معیارهای اصلی قضاوت درباره کل امور جهان را فراهم آورد. فرض بر این بود که هیچ کس جز اعضاء حزب کمونیست و بویژه کمیته مرکزی نمی‌تواند دریافت درستی از جهان طبیعت و جامعه و انسان داشته باشد. هر تفسیر دیگری در حکم کفر و ارتداد تلقی می‌شد. کمیته مرکزی تعیین اصول صواب و خطا در هر شاخه از علم و دانش، از تاریخ و ادبیات و موسیقی و فلسفه گرفته تا زیست‌شناسی و فیزیک را منحصر به خود می‌دانست. حزب تعیین محتوای اعتقادات عامه را از حقوق خود می‌دانست و ضمانت اجرای این حقانیت، سرکوب در وجوه متنوع آن بود. دانش و هنر و علم در حوزه صلاحیت سازمانهای امنیتی دولت قرار گرفت و توتالیتاریسمی که در دوران لنین پیدا شد، در دوران استالین به اوج خود رسید. شخص استالین در جشن‌ها و مراسم

1. In S. Hook, *op. cit.*, pp. 109-110.2. *Ibid.*, p. 115.

رسمی مورد تمجید و ستایش قرار می‌گرفت و صفات خدای گونه به وی نسبت داده می‌شد. استالینسم بر ادعاهای معجزه آسایی استوار بود: از جمله ادعا می‌شد که سوسیالیسم در دهه ۱۹۳۰ در اتحاد شوروی تحقق یافته است، مردم شوروی به طور یکپارچه و متحد از بلشویسم حمایت می‌کنند، کمونیسم روسی دموکراتیک‌ترین نوع نظام سیاسی است زیرا قدرت سیاسی در شوراهای کارگری متمرکز گردیده است و غیره. البته با توجه به نوع وسایلی که دستگاه استالین برای ترویج عقاید و دعاوی خود به کار می‌برد (از جمله محاکمات کاذب، اعدامهای دسته جمعی و اردوگاههای مرگ) انتظار نمی‌رفت که اتباع شوروی به افسانه‌پردازیهای استالینیستی ایمان بیاورند. یکی از ویژگیهای بارز مارکسیسم استالینیستی، خودستایی آن، با وجود پیدایش شکاف فزاینده میان ایدئولوژی و واقعیت بود.

با توجه به عدم مناسبت اوضاع اجتماعی و اقتصادی روسیه با سوسیالیسم، دولت بلشویکی از همان آغاز مجبور به دلیل‌تراشی ایدئولوژیک برای قدرت سیاسی شد. اساس توتالیتریسم استالینیستی بر این ادعا استوار بود که به موجب مارکسیسم روسی، «قوانین عینی» از پیش داده شده‌ای راهنمای فرآیندهای حیات اجتماعی است و حکومت و حزب تنها وسیله اجرای چنین قوانینی هستند و مخالفان هم در محضر چنین قوانینی مورد داوری قرار می‌گیرند. چنانکه «هانا آرنت» در ریشه‌های توتالیتریسم توضیح داده است، توتالیتریسم حکومت خودکامه یا بی‌قانون نیست بلکه حکومت قوانین «کلی» است، یعنی قوانین از پیش داده شده‌ای که منبع آن طبیعت یا تاریخ و یا ... تلقی می‌شود و ربطی به قانون موضوعه قابل تغییر ندارد و عامل اجرای آن «ترور» است که موجب تخریب روابط انسانها و ویران سازی روابط انسان با واقعیت می‌گردد. نظام توتالیتریسم روسی و کلیسای پرولتاریایی استالین، بازیربنای نظری آن در مارکسیسم روسی، با تعدیل‌های جزئی و کم و بیش به صورتی دست نخورده تا فروپاشی اتحاد شوروی در نتیجه اصلاحات ضد استالینیستی گورباچف ادامه یافت.

پس از استالین زدائی محدود و کوتاه مدت دوران خروشچف که با سخنرانی «مخفی» وی در کنگره بیستم حزب در فوریه ۱۹۵۶ آغاز شد و تا سقوط او در اکتبر ۱۹۶۴ ادامه یافت و متضمن افشاگریهای بسیار محدود و دست چین شده بود، (و بهر حال در طی آن برخی از نویسندگان دهه ۱۹۲۰ مورد «اعاده حیثیت» قرار گرفتند) استالینسم بار دیگر در دوران برژنف احیا شد. استالین‌زدایی گسترده و عمیق دوران گورباچف،

سرانجام کلّ نظام را از هم پاشید. در یک ارزیابی کلی در کلیسای پرولتاریائی استالینسم، اسکولاستیسیسم شبه کلیسائی و لنینستی روسی جانشین عقل‌گرایی، تاریخ‌گرایی و نقد دیالکتیکی مارکسیسم شد. بهمین دلیل هم می‌توان استدلال کرد که شکست مارکسیسم روسی به معنی شکست کلیسای پرولتاریایی، شکست جزمیت و نگرش اسکولاستیک بوده است.

برخی از مفسران مانند «لژک کولاکوفسکی» مفسر برجسته لهستانی تبار معاصر و «آرتور کستر» نقاد مجاری، لنینسم - استالینسم را به یک نظام فکری شبه کلیسائی تعبیر کرده‌اند. در این دیدگاه، حزب و نهادهای اجتماعی برخاسته از کمونیسم با نهادها و مؤسسات کلیسائی و دستگاه فکری و ایدئولوژیک حزب با جزمیات کلیسائی مقایسه می‌شود. مثلاً «انتقاد از خود» در دیدگاه لنینستی با رسم اعتراف به گناهان در کلیسا قابل مقایسه است. بنابراین آثار عمیق فرهنگ اسلاوی و روحیات مذهبی و سابقه تاریخی روسیه در مارکسیسم روسی را نباید نادیده گرفت. چنانکه بعداً خواهیم دید، مارکسیستهای عمده قرن بیستم مانند «هربرت مارکوزه»، «یورگن هابرماس»، «تئودور آدورنو»، «ماکس هورکهایمر» و «اریش فروم»، مارکسیسم - لنینسم رسمی روسیه را انحرافی عمده در اندیشه مارکسیسم به شمار آورده‌اند.



چنانکه پیشتر گفتیم، مارکسیسم در اصل ایدئولوژی جنبش کارگری اروپا بود، اما در قالب لنینسم - استالینسم به صورت ایدئولوژی رسمی و محافظه کارانه طبقه حاکمه یعنی بوروکرات‌ها و مدیران دولتی در اتحاد شوروی درآمد. لنینسم - استالینسم به عنوان مارکسیسم رسمی روسیه، در واقع دیگر ایدئولوژی طبقه کارگر نبود بلکه در عمل و در نظر چه در درون اتحاد شوروی و چه در سطح جنبش جهانی کارگری به مانع عمده رشد جنبش کارگری تبدیل شد. استالینسم در صفوف جنبش کارگری در غرب شکاف انداخت و از همین رو یکی از زمینه‌های پیروزی فاشیسم را فراهم کرد.

براماس مواضع حزب کمونیست شوروی و کمیت‌رن، احزاب کمونیست دیگر کشورها می‌بایست در جهت ایجاد هماهنگی ایدئولوژیک با مسکو، از نفوذ سایر گروه‌ها و ایدئولوژی‌ها در درون جنبش کارگری کشورهای خود جلوگیری کنند. بویژه نفوذ احزاب و سازمانهای سوسیال دموکرات که گاه در انتخابات و حکومت‌های ائتلافی کشورهای غربی مشارکت می‌کردند می‌بایست از میان برده شود. احزاب سوسیال

دموکرات طبعاً احزاب جنبش کارگری بودند، با این حال استالین سوسیال دموکراسی را به عنوان «فاشیسم اجتماعی» یا «جناح میانه‌رو فاشیسم» مورد حمله قرار می‌داد. غلبه چنین نگرشی در درون احزاب کمونیست اروپایی مانع همکاری آنها با احزاب سوسیال دموکرات برضد فاشیسم شد. برعکس، در موارد بسیاری کمونیستهای آلمان با نازیها که دشمن عمده سوسیالیسم و جنبش کارگری بودند، همکاری کردند. حتی در زمان حکومت هیتلر، کمونیستهای آلمان، سوسیال دموکراتها را دشمن اصلی خود می‌دانستند. همچنین مقاومت سوسیال دموکراتهای اتریش در برابر سیاستهای فاشیستی رژیم دالفوس از جانب کمونیستهای آن کشور محکوم شد. تنها پس از آشکار شدن نیات هیتلر در حمله به روسیه بود که استالین مواضع خود را تغییر داد و نظریه سوسیال فاشیسم را کنار گذاشت و در کنگره هفتم کمیترن سیاست جبهه متحد خلقی را پیش کشید. با این حال سرانجام استالین به موجب شک و تردید عمیقی که نسبت به دولتهای غربی داشت در ۱۹۳۹ با هیتلر پیمان عدم تجاوز منعقد کرد و تا پیش از حمله آلمان به روسیه در ژوئن ۱۹۴۲ به انحاء مختلف از رژیم هیتلر در مقابل «امپریالیستهای غرب» حمایت کرد. همچنین پس از جنگ دوم، استالین با برقرار ساختن رژیم‌های وابسته در کشورهای اروپایی شرقی، احزاب سوسیالیست و جنبش‌های کارگری خودجوش در آن کشورها را سرکوب کرد.

مارکسیسم فلسفی و ایدالیست‌های هگل‌گرا

پیشگفتار

بی‌شک پیوند فکری میان هگل و مارکس یکی از پیچیده‌ترین مباحث فلسفه سیاسی قرن بیستم را تشکیل می‌دهد. بویژه تعبیر و شیوه بهره‌برداری مارکس از فلسفه هگل و نفی یا ابقای آن فلسفه در مارکسیسم، موضوع مشاجرات بسیاری بوده است. مارکسیسم ارتدکس بر آن بود که مارکس فلسفه هگل را «واژگون» ساخته، در حالی که مارکس در حقیقت آن فلسفه را تعبیر کرده بود. مارکسیستهای فلسفی قرن بیستم به سیاق تعبیر مارکس از فلسفه هگل، اندیشه‌های مارکس را به شیوه‌ای هگلی تعبیر کردند و با نفی مارکسیسم ارتدکس مبادی مارکسیسم فلسفی غرب را به وجود آوردند. یکی از ویژگیهای اصلی این شعبه از مارکسیسم، نقد اکونومیسم، پوزیتیویسم، علمگرایی و تکامل‌گرایی در مارکسیسم کلاسیک بوده است. چنانکه پیشتر دیده‌ایم، در نخستین دهه‌های قرن بیستم نظریه اکونومیستی ماتریالیسم تاریخی بر آن بود که پویایی نیروهای مادی به عنوان قانون اصلی حرکت در کل تاریخ به شیوه‌ای اجتناب‌ناپذیر سرانجام موجب گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم خواهد شد. شکست جنبش‌های انقلابی در دوران پس از جنگ جهانی اول در اروپا تردیدهایی در این خصوص ایجاد کرد. از آن پس مارکسیستهای فلسفی به منظور زدودن ابعاد اکونومیستی و رفع نارسائیهای مارکسیسم ارتدکس به بازسازی مارکسیسم در

قالب اید آلیسم هگلی پرداختند. کرش، گرامشی و لوکاچ به عنوان بنیانگذاران مارکسیسم غربی کوشیدند از طریق بکارگیری مقولات هگلی نظریه انتقادی و انقلابی مارکس را احیاء کنند. مارکسیستهای فلسفی همگی به شیوه‌های گوناگون به میراث استالینیستی لنین تاختند و سیاسی شدن مارکسیسم و تبدیل شدن آن به استراتژی و تاکتیک انقلاب سیاسی را مورد انتقاد قرار دادند. در اینجا پس از شرح تعبیر مارکس از فلسفه هگل به تعبیرهای هگلی اندیشه مارکس می‌پردازیم.

تعبیر رؤیای هگلی

چنانکه پیشتر دیده‌ایم، تعبیر و تفسیری که از اندیشه‌های مارکس در قرن نوزدهم رایج بود، آن را اساساً ضد فلسفی و ضداید آلیستی تلقی می‌کرد. در واقع مارکسیسم نقدی بر هرگونه گرایش متافیزیکی و فلسفی در سوسیالیسم به شمار می‌رفت. جنبش سوسیالیستی در اروپا مهمترین دستاورد مارکسیسم را کالبد شکافی زندگی اقتصادی و نفی گرایش‌های یوتویایی و آرمانهای اید آلیستی می‌دانست. نخستین مارکسیستهای اواخر قرن نوزدهم مارکس را اندیشمندی صرفاً «ماتریالیست» تلقی می‌کردند و از دیدگاه او هرگونه ملاحظات اید آلیستی را در توضیح تاریخ بی‌ربط می‌شمردند. براساس تفسیر صرفاً اقتصادی و مادی مارکسیسم، ایدئولوژی تنها روبنای منافع مادی به شمار می‌رفت و ضرورت مبارزه طبقه پرولتاریا برخاسته از بحرانهای عینی اقتصاد سرمایه‌داری محسوب می‌شد و هیچگونه ضرورت یا بُعد اخلاقی و اید آلیستی در بر نداشت. برای مثال، مارکسیستهای فرانسه در دهه ۱۸۸۰ که خود را «حزب شکم» می‌خواندند، هیچگونه ارزش یا استقلالی برای ایدئولوژی و اخلاق در برداشت مادی - پوزیتیویستی خود از مارکسیسم قائل نبودند. به نظر آنها مارکسیسم هرگونه اندیشه متافیزیکی و فلسفی و اخلاقی را به زباله‌دانی مهملات تاریخی سپرده بود.^۱

البته به یک معنای سطحی، برداشت «ماتریالیستی» از مارکسیسم در اواخر قرن نوزدهم مبنایی در اندیشه خود مارکس نیز داشت زیرا وی بر آن بود که از حوزه‌های روبنایی زندگی اجتماعی «افسون زدایی» کند یا به عبارت دیگر آنها را از حالت رمز بیرون آورد. به نظر او، در فراسوی ایدئولوژی و متافیزیک و فلسفه، فعالیت‌های مادی و

1. See: N. McInnes, *The Western Marxists*. (Library Press, New York, 1972), pp. 7-8.

عینی و نیروی کار انسان نهفته است. با این همه مارکسیست‌های اواخر قرن نوزدهم تأکید مارکس بر مبانی مادی و اقتصادی زندگی اجتماعی را، چنانکه گفتیم، به معنایی عامیانه گرفتند، زیرا مارکس هیچگاه عالم ایدئولوژی و فلسفه و متافیزیک را به عنوان زواید واقعیت مادی و اقتصادی نفی نمی‌کرد بلکه به نظر او فلسفه و متافیزیک به نحوی نمادین و رؤیاگونه بیانگر واقعیت مادی و زندگی اقتصادی بود و بنابراین نیاز به «تعبیر» داشت، به نظر مارکس، متافیزیک به نحوی ناخودآگاه و رؤیاگونه به امور واقعی و مادی نظر داشت. از همین رو فلسفه‌زدایی به نظر او کنارزدن لفافه‌های پندارگونه و افسون‌مانند فلسفی و متافیزیکی از پیکر واقعیت کار اجتماعی و مادی بود. وی افسانه‌سرایی فلسفی و ایدئولوژیک و متافیزیکی را نشانه بیماری جامعه و واژگونه‌بینی واقعیت می‌دانست.^۱

مارکس بر آن بود که فلسفه ایدئالیستی آلمان و به ویژه فلسفه هگل واقعیت را در قالب سبیل‌ها و نمادها نهان می‌کند و بنابراین باید از آن رمززدایی کرد و آن را به درستی «وارونه» ساخت. برخی از پیروان هگل در قرن نوزدهم بر آن بودند که وی معنای واقعی سخنان پیچیده و غامض متافیزیکی خود را که در حقیقت درباره زندگی اجتماعی بود، به خوبی درمی‌یافته لیکن چون اندیشه‌های واقعی‌اش ضد نظم اجتماعی بوده، از بیان آنها به روشنی پرهیز می‌کرده است. اما مارکس اعتقاد داشت که هگل در حقیقت نسبت به معنای واقعی اندیشه‌های خود، آگاهی نداشته لیکن تمثیل یا رمز بجا و درستی برای بیان واقعیت عرضه کرده است؛ وی با بیان سمبلیک و رؤیاگونه خود از واقعیت، جهان را بازگونه نمایش داده است. پس برای فهم معنای واقعی آن فلسفه باید رمز تمثیل را به دست آورد تا معمای متافیزیک حل شود.^۲

به نظر مارکس، هگل واقعیت جهان را از زاویه‌ای می‌دیده که اگر آن زاویه قدری اصلاح و تنظیم شود، واقعیت آشکار می‌گردد. هگل واقعیت را به صورت پدیده‌ای روحانی جلوه می‌داد تا آدمی در آن به راحتی زندگی کند. در فلسفه هگل عینیت ویژگی خشک و بی‌روح خود را از دست می‌دهد و به لفافه روح درمی‌آید و جزئی از وجود انسان و در واقع مخلوق او به شمار می‌رود. عینیات نیز جزئی از روح جهانی است و

1. See: D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx* (Macmillan, London, 1969).

2. See: L. Easton and K. Guddat (eds.) *Writings of The Young Marx on Philosophy and Society*, (Doubleday, New York, 1967).

فعالیت روح یا ذهن در فرآیند تاریخ هر چه آشکارتر می‌گردد. انسان خود در این فرآیند محمول روح است. بنابراین هگل جهان عینی را روحانی و قابل تحمل ساخته است. فلسفه هگل داستان فرآیند روح است. روح طبیعت و تاریخ را از خود آفرید و خود به شکل عینیات طبیعی و نهادهای تاریخی درآمد و بدین سان در مکان و در زمان توسعه یافت و از خود بیگانه شد. هدف روح آن بود که خود را بشناسد و به خود آگاهی برسد. پس درباره خود به شکل طبیعت و تاریخ به تأمل پرداخت. اما در بین پدیده‌های طبیعی و تاریخی تنها انسان می‌توانست ماهیت روحانی ناآگاه طبیعت و تاریخ را دریابد. پس روح در انسان به خود آگاهی مطلوب خویش می‌رسد. انسان باید جهان را به عنوان روح از خود بیگانه شده دریابد. روح خود از خود بیگانه خویش را باز در می‌یابد و بدین سان بر طبق دیالکتیک هگلی فرآیند بیرون بودگی روح به بیگانگی و سپس به نفی آن از طریق عمل شناخت می‌انجامد. خودشناسی روح در طی تاریخ افزون می‌شود و نهایت این فرآیند دستیابی روح به شناخت مطلق خویش است.^۱

از دیدگاه مارکس، کل داستان هگل در حقیقت درباره واقعیت اجتماعی است منتهی به زبانی مرموز بیان شده است. منظور از این تمثیل ایدئالیستی - متافیزیکی هگل در واقع چیزی جز کار انسان و تولید اقتصادی نیست. بنابراین، موضوع اصلی فلسفه هگل نه وجود بلکه فرآیند اجتماعی و تاریخی تولید بوده است. محرک این فرآیند نیز در واقع کار انسان است نه «روح». پس دیالکتیک هگل تنها شکل مرموزی از تعارض میان نیروها و روابط تولید را نشان می‌دهد. نیروهای تولید همان روح هگلی و روابط تولید نیز همان عینیت یافتگی روح یا از خود بیگانگی آن است. در فرآیند تاریخی، روابط تولیدی «نفی» می‌شود تا نیروهای تولید به تکامل خود ادامه دهد. مقاومت روابط تولید در مقابل تکامل نیروهای تولید موجب از خود بیگانگی انسان در فرآیند کار اجتماعی می‌گردد. اما در نظر مارکس جامعه آلمانی درست دچار چنین مقاومتی از جانب روابط تولید شده بود و فلسفه هگل نیز تنها مبین همین وضع یعنی واپس ماندگی فرآیند انباشت سرمایه در آلمان بود. بنابراین، هگل تصویر درست لیکن واژگونه‌ای از واقعیت به دست داده بود. وی همچنین راه‌هایی از این وضع و به ویژه شیوه از میان بردن متافیزیک از طریق الغای شرایط موجب آن را نشان داده بود. بدین سان هگل خود بند فلسفه را به آب داده بود، هر چند به نحوی وارونه اندیشه روح را به جای کار انسان نیروی مولد تاریخ خوانده بود.

1. See: J. Plamentaz, *Man and Society*. Vol. II. (Longmans, London, 1976) chap.3.

در واقع، مفهوم روح خود نشانهٔ بازایستادگی دیالکتیک نیروها و روابط تولید بود. بنابراین برخلاف آنچه مفسرین ماتریالیسم دیالکتیک بعدها به اشتباه بیان کردند، مقصود مارکس از اصلاح وارونه‌نگری هگل این نبود که به جای روح، ماده را قرار دهد. دیالکتیک مارکس در واقع تفسیری تاریخی از فلسفهٔ هگل بود نه تفسیری مادی.^۱ (با این همه هیچ یک از مارکسیست‌ها به اندیشهٔ تعبیر خواب فلسفه توجه نکرده‌اند.)

مفسرین مزبور همچنین استدلال می‌کردند که مارکس نظریه‌ای در باب شناخت‌شناسی به دست داده است بر این اساس که: اندیشه انعکاس واقعیت مادی است، حال آنکه مارکس هیچگونه نظریهٔ شناخت‌شناسانه‌ای عرضه نکرده بود. به ویژه لنین در اثبات این که اندیشه‌ها تصاویر اشیاء مادی هستند به سرمایهٔ مارکس استناد می‌کرد که گفته است: «از دیدگاه هگل، فرآیند فکری یعنی همان ایده، خالق واقعیت است؛ حال آنکه ایده چیزی جز امر مادی منعکس شده در ذهن نیست».^۲ در واقع مارکس این نکته را در رابطه با رمرزدایی از هگل گفته بود به این معنی که روح یا ایده به عنوان مفهومی متافیزیکی حاصل اختلال در وضع اقتصادی است، روح تنها استعاره و یا کنایه‌ای است از کار اجتماعی که به غلط در ذهن متافیزیکی به عنوان روح تجلی یافته است، به این دلیل که کار اجتماعی در نظامی که متافیزیک در صدد توجیه آن بود، از خود بیگانه بود. پس نظر مارکس در اینجا دربارهٔ شناخت نیست بلکه دربارهٔ علت «عدم شناخت» یا توهم و رؤیا است. یعنی این که کار اجتماعی در ذهن متافیزیکی به موجب توهم و خیال همچون روح تجلی یافته است. پس بازتاب‌های ایدئولوژیک واقعیت در ذهن متافیزیکی نادرست بوده است. منظور مارکس تنها همین بوده است نه اینکه نظریه‌ای در باب شناخت به عنوان انعکاس به دست دهد. فلسفه و متافیزیک به عنوان اندیشه بازتاب واقعیت نیست بلکه توهم یا برداشت مغشوش و مختل و رؤیاگونه‌ای از آن است. ایده همان واقعیت نیست بلکه کنایه‌ای نارسا از آن است که آن را کاملاً باز نمی‌نماید و یا بد می‌نماید. اما موهوماتی چون روح به هر حال بی‌پایه نیست، هر چند واقعیت را سروته و وارونه نشان می‌دهد و یا حقیقت را به صورت اشتباهی بیان می‌کند. بدین سان خیل بسیاری از مارکسیست‌ها نظریه

1. K. Marx, *Early Writings*, edited by L. Colletti (Penguin, 1977), pp. 243-257: "A Contribution To The Critique of Hegel's Philosophy of Right".

2. McInnes, *op.cit.*, p.40.

توهم در مارکس را در نیافتند و آنرا به جای نظریه شناخت و معرفت به کار بردند.^۱ در واقع مارکس در آغاز به عنوان یکی از «هگلیان جوان» راه‌رهایی از فلسفه را در متحقق ساختن آن جستجو می‌کرد به این معنی که می‌بایست از طریق عمل سیاسی خواسته‌های آن را به قالب واقعیت مادی درآورد. در این صورت با تحقق یافتن آرمانهای فلسفه، دیگر نیازی به فلسفه نخواهد بود. اما بعدها، چنانکه گفتیم، مارکس بر آن شد که فلسفه ایدئالیستی به عنوان اقتصاد وارونه و کج و معوج و نشانه عقب ماندگی نیروهای تولیدی باید ملغی گردد. «در جایی که تخیل پایان می‌یابد یعنی در زندگی، تنها در آنجا علم واقعی و اثباتی به عنوان بیان فعالیت عملی و فرآیند عملی تکامل انسانها آغاز می‌گردد».^۲

بازگشت فلسفه

در طی قرن بیستم، هم در واکنش به برداشت «ماتریالیسم خام اندیشه‌ها» اواخر قرن نوزدهم، و هم در پاسخ به نیازهای دیگر، کوشش‌های مختلفی برای «فلسفی کردن» مجدد مارکسیسم صورت گرفت. از همین رو ترکیبات مختلفی از مارکسیسم با فلسفه نئوکانتی، پراگماتیسم، اندیشه‌های هربرت اسپنسر، فلسفه اسپینوزا و فلسفه هگل عرضه شد. همچنین کمونیستهای روسیه چنانکه قبلاً دیده‌ایم با استفاده از «فلسفه طبیعت» قرن نوزدهم در اندیشه‌های هگل و شلینگ (Schelling) که از طریق فریدریش انگلس شاگرد شلینگ جانی تازه گرفته بود، «فلسفه» دیگری با عنوان «ماتریالیسم تاریخی و ماتریالیسم دیالکتیک» برای مارکسیسم ایجاد کردند. مارکسیستهای هگل‌گرای غربی به ویژه در واکنش به دو برداشت «عامیانه» ماتریالیستی و برداشت فلسفه طبیعت روسی، تفسیری هگل‌گرایانه از مارکسیسم عرضه کردند که به عنوان «مارکسیسم غرب» شناخته شده است. این تفسیر در واقع تفسیری روشنفکرانه از مارکسیسم بود و پیروان آن نیز خود را مارکسیست به معنای فلسفی کلمه می‌دانستند نه کمونیست. مارکسیستهای هگل‌گرای قرن بیستم، برخلاف خود مارکس، کوشیدند تا واقعیت اجتماعی را بار دیگر در لفافه فلسفه متافیزیک بپوشانند. ظاهراً می‌بایست به منظور رقابت با دیگر فلسفه‌های سیاسی قرن و به ویژه جهت جلب علاقه روشنفکرانی که از مارکسیسم روسی و برداشت صرفاً

1. M. Jawarsky, *Soviet Political Thought: An Anthology*, (Johns Hopkins, Baltimore, 1967), pp. 76-87.

2. Easton and Guddat, *op. cit.*, p. 415.

ماتریالیستی بیزاری می‌جستند، فلسفه‌ای برای مارکسیسم ساخته شود و یا به عبارتی مبادی فلسفی مارکسیسم نمایان شود. برخی از این متفکران به ویژه نقد مدرنیسم را با نقد سرمایه‌داری در اندیشه مارکس مشتبّه کردند و در مخالفت با مظاهر جامعه صنعتی و علمی مدرن (که مارکس از آن دفاع کرده بود) اندیشه‌های مارکس در مخالفت با سرمایه‌داری را دستاویز قرار دادند و وجوه مختلف جامعه صنعتی جدید و شیوه‌های همسان‌سازی فرهنگی و اجتماعی آنرا به انتقاد کشیدند.

کارل کُرش (۱۸۸۶-۱۹۶۱)

کُرش، مارکسیست برجسته آلمانی، در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در حقوق و اقتصاد و فلسفه تحصیل کرد و در بین سالهای ۱۹۱۲ و ۱۹۱۴ مطالعات خود را در لندن پی گرفت و در آنجا به انجمن سوسیالیست‌های فابین پیوست و تحت تأثیر سنت سندیکالیسم در آن کشور قرار گرفت و در نتیجه نسبت به نگرشهای غیر دموکراتیک بین‌الملل دوم دیدگاهی منفی یافت. پس از جنگ اول، کُرش به استادی دانشگاه ینا رسید. وی با برتولت برشت رابطه دوستی نزدیکی داشت و برشت او را استاد خود در مارکسیسم می‌دانت. برشت تحت تأثیر کُرش مانیفست کمونیست کارل مارکس را به شعر درآورد. در طی جنگ، کُرش عضو جناح چپ حزب سوسیال دموکراتیک آلمان شد و بعد از جنگ به حزب کمونیست آلمان پیوست و در جنبش شوراهای کارگری که پس از سرنگونی امپراتوری آلمان در شرایط انقلابی اوایل جمهوری وایمار گسترش یافته بود، شرکت کرد.

وی پس از به قدرت رسیدن هیتلر از آلمان به آمریکا رفت و در آن کشور به تدریس و تحقیق پرداخت و برای مدتی تحت تأثیر جو ی‌اس آرمیز تبعید از مارکسیسم دست شست. پس از جنگ اول کُرش از ایجاد نظام اقتصادی نوینی مبتنی بر شوراهای کارگری دفاع می‌کرد. وی در جزوه اجتماعی کردن تولید چیست؟ (۱۹۱۹) نظام اقتصادی مطلوب خود را با عنوان «خودمختاری صنعتی» توصیف کرد. در این نظام، هر بخش از اقتصاد به وسیله کمیته‌ای مرکب از نمایندگان تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان اداره می‌شود. در چنین نظامی وسایل تولید و همچنین نیروی کار اجتماعی شده و کارگران برحسب نیازشان مزد خواهند گرفت. با افول جنبش شوراهای و تحکیم نظام سرمایه‌داری در آلمان، کُرش به تحلیل وضع جنبش سوسیالیستی پرداخت. به نظر او، علت این افول نه

تنها فقدان سازماندهی انقلابی برای قبضه کردن قدرت، بلکه مهمتر از آن، فقدان شرایط فکری و فرهنگی و روانی بود. جنبش اسپارتاکوسی برلین در ۱۹۱۹ و جمهوری شوروی مونیخ در هم شکسته شد زیرا اعتقاد راسخی به امکان تحقق فوری سوسیالیسم در بین توده‌ها وجود نداشت. علت ناکامی انقلاب نوامبر ۱۹۱۸ در آلمان به نظر کرش عدم آمادگی فکری و ایدئولوژیک بود. البته کرش بر ضرورت حزب و اتحادیه‌های کارگری و شوراهای در جنبش انقلابی تأکید می‌کرد، لیکن بهر حال برخلاف لنینیست‌ها شوراهای را بهترین وسیله ایجاد آمادگی فکری و فرهنگی برای انقلاب می‌دانست. به نظر کرش نقطه دولت انقلابی و سوسیالیستی آینده را باید در شوراهای کارگری به عنوان مؤسسات خودجوش پرولتاریایی ایجاد کرد. با این حال وی درباره چگونگی سرنگون مازی دولت سرمایه‌داری و وسائل لازم برای انجام آن تحلیلی بدست نداد. کرش برخلاف لنینیست‌ها و تأکیدشان بر ضرورت و اهمیت سازمان انقلابی و حزب، نظریه‌ای درباره شرایط و زمینه‌های ذهنی انقلاب عرضه کرد و در این رابطه به انتقاد از مارکسیستهای ارتدکس پرداخت. به نظر کرش، همانند اتونوگرافی (چنانکه خواهیم دید)، یکی از وظائف اصلی انقلابیون، مبارزه ایدئولوژیک و فرهنگی یعنی مبارزه با طرز فکر بورژوازی است. شرط چنین مبارزه‌ای، نقد نگرشها و برداشت‌های مکانیکی و اکونومیستی مارکسیستهای ارتدکس است. رابطه میان وجه نظری و فکری و عمل انقلابی در نوشته‌های مختلف او از جمله عناصر برداشت مادی تاریخ و مارکسیسم و فلسفه مورد تأکید قرار گرفت. وی این مفهوم را با استناد به نظریات مارکس و انگلس و نیز هگل، گوته و شیلر نمایش می‌داد. به نظر کرش، مارکسیسم در قالب نظریات بین‌الملل دوم و ارتدکس‌ها دچار تباهی شده بود. وی در مهمترین اثر خود یعنی مارکسیسم و فلسفه^۱ (۱۹۲۳) استدلال می‌کند که نه مارکسیستهای ارتدکس و نه متفکران بورژوازی هیچیک رابطه عمیق میان ایدئالیسم دیالکتیکی هگل و ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس را در نیافته‌اند. به نظر کرش، مارکسیم فلسفه نیست بلکه جانشین فلسفه است. به نظر او فلسفه هگل به عنوان ایدئولوژی بورژوازی انقلابی وقتی از رونق افتاد که بورژوازی دیگر انقلابی نبود. همچنین مارکسیم بین‌الملل دوم خصلت انقلابی خود را از دست داده بود زیرا وحدت دیالکتیکی «نقد نظری» و عمل انقلابی به عنوان جوهر اندیشه مارکس را به فراموشی سپرده بود. به نظر کرش، در مارکسیسم ارتدکس، نظریه تنها به صورت بازتاب منفعلی از

1. K. Korsch, *Marxism and Philosophy*. (New Left Books, 1970).

عینیت و یا حداکثر به عنوان تحلیل ایستا و غیر دیالکتیکی واقعیت مستقر تلقی می‌شود. به نظر کرش، «بحران نظری» و «فلسفی» در درون مارکسیسم اوائل قرن بیستم را تنها می‌توان از طریق کاربرد روش ماتریالیستی اندیشه مارکس بر تاریخ نظریه مارکسیستی دریافت. به نظر او، لنین در شرایط انقلابی بعد از ۱۹۱۷ وحدت نظریه و عمل را دوباره برقرار ساخته بود، اما کرش معتقد بود که رابطه مارکسیسم و فلسفه را باید از نو دریافت. به نظر او، حوزه ایدئولوژیک در درون جامعه سرمایه‌داری واجد استقلال نسبی و دارای پیامدهای خاص خود است. ایدئولوژی بورژوایی هیچگاه به حکم تغییر شرایط عینی از میان نمی‌رود بلکه تنها باید از طریق مبارزه فکری و فلسفی با آن برخورد کرد.

حتی انقلاب سوسیالیستی و تغییر در نیروها و روابط تولید به خودی خود سلطه طرز فکر بورژوایی را از میان بر نمی‌دارد. دستگاه فکری و ایدئولوژیک جامعه بورژوایی، عنصری پایدار و مقاوم است. البته به نظر کرش صرف نقد نظری کافی نخواهد بود و روبنای فکری را تنها پس از درهم شکسته شدن زیربنای مادی، احتمالاً از طریق مبارزه فکری می‌توان در هم شکست. فلسفه ایدئالیستی و ایدئولوژی بورژوایی از پایه‌های استوار نظام سرمایه‌داری است.

واکنش مارکسیستهای ارتدکس و سوسیال دموکراتهای آلمان نسبت به کتاب مارکسیسم و فلسفه نوشته کرش بسیار خصمانه بود. کارل کائوتسکی استدلال کرد که بر خلاف نظر کرش و براساس مارکسیسم، انقلاب اجتماعی تنها در شرایط مکانی و زمانی بسیار خاصی ممکن است، حال آنکه از نظر کرش، مارکسیسم یکسره نظریه انقلاب است. همچنین کمیته‌ن در پنجمین کنگره جهانی خود در ۱۹۲۴، کرش را به تجدیدنظرطلبی فلسفی و ایدئالیسم متهم کرد. این در زمانی بود که کرش از اعضای برجسته حزب کمونیست آلمان محسوب می‌شد، و حزب مزبور هم زمینه را برای جنگ مسلحانه و انقلاب کمونیستی آماده می‌کرد. لیکن قیام اکتبر ۱۹۲۳ به رهبری حزب کمونیست به جایی نرسید و بعدها در فاصله ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۹ این حزب از عناصر چپ و انقلابی تصفیه شد و براساس ایدئولوژی استالینسم سازماندهی گردید. کرش مخالف سرسپردگی حزب کمونیست آلمان به مسکو بود و بویژه با تحلیل رهبران حزب درباره عدم امکان انقلاب در آن شرایط مخالفت می‌ورزید. در نتیجه، وی سرانجام در ۱۹۲۵ از مدیریت مجله انترناسیونال ارگان حزب کمونیست اخراج شد. در کنگره دهم آن حزب در ۱۹۲۵، خط بلشویکی و تمرکزگرایی مستولی گردید. براساس تحلیل رهبری

جدید حزب، نظام سرمایه‌داری جهانی در آن دوران دارای ثبات و تعادل نسبی شده بود و در وضع بحرانی به سر نمی‌برد. در مقابل، کرش و جناح رادیکال حزب بر آن بودند که شرایط و مقتضیات عینی لازم برای انقلاب در سرمایه‌داری وجود داشته و از این شرایط باید برای تحریک جنبش شوراهای کارگری بهره گرفت، بهمین دلیل وی از اتخاذ جبهه متحد و همکاری با حزب سوسیال دموکراتیک توسط حزب کمونیست انتقاد می‌کرد. کرش و طرفداران او مخالف سیاست جدید اقتصادی (نپ) لنین بودند و دولت شوروی را به عنوان «دیکتاتوری کولاکها» توصیف می‌کردند.

به نظر کرش، کمیت‌ترین چیزی جز آلت اجرای سیاست خارجی شوروی نبود و اتحاد شوروی با اتخاذ نظریه ثبات در سرمایه‌داری هر چه بیشتر خود را برای همکاری با نظام سرمایه‌داری غرب آماده می‌ساخت. چنین مواضعی حتی مورد حمله شدید لئون تروتسکی و گروه «مخالفان چپ» استالین نیز قرار گرفت. همچنین در پلنوم ششم کمیته مرکزی کمیت‌ترین بوخارین شدیداً به تحلیل کرش درباره کمیت‌ترین حمله کرد. زینوویف وی را به عنوان «خرده بورژوازی دیوانه» توصیف نمود. کرش سرانجام در ۱۹۲۶ از حزب اخراج شد و پس از دو سال فعالیت با گروه‌های مختلف چپ افراطی، کاملاً از فعالیت سازمان کناره گرفت. از ۱۹۲۸ به بعد وی به کار تدریس و نویسندگی پرداخت و سرانجام با پیروزی نازیها در ۱۹۳۳ از آلمان گریخت. از جمله آثار او در این دوران مقاله «ترهائی درباره هگل و انقلاب» بود که در آن استدلال کرد که فلسفه هگل اوج ایدئولوژی روشنفکری یعنی اوج طرز فکر بورژوازی بوده است. فلسفه هگل، به نظر کرش، در عین حال انقلابی و ضدانقلابی بود و مارکس و انگلس این ابهام در دیالکتیک هگل را در نظر ماتریالیستی خود باز تولید کرده بودند. در نتیجه، نظریه انقلاب پرولتاریائی در اندیشه مارکسیستی از درون نظریه انقلاب بورژوازی استنتاج شد و از همین رو از لحاظ شکل و محتوا هنوز رنگ و بوی نظریه انقلاب بورژوازی یعنی نظریه ژاکوبینی را در خود دارد. کرش در تبعید (نخت در دانمارک و سپس در آمریکا) در سال ۱۹۳۸ کتاب کارل مارکس را نوشت و در آن استدلال کرد که مارکسیسم نه تنها از درون فلسفه بورژوازی کلاسیک برخاسته بلکه نقطه عزیمت آن نیز نظریه اقتصادی کلاسیک بوده است. مارکسیسم حاصل بروز تعارضات درونی اندیشه بورژوازی در حوزه اقتصاد بوده است. به نظر کرش گرچه مارکس هیچگاه نتوانست خود را از بند اندیشه‌های فلسفی اولیه‌اش رها سازد لکن به تدریج از فلسفه به علم گرائید. البته کرش همواره بر

اهمیت بیشتر آثار متأخر مارکس نسبت به آثار اولیه‌اش تأکید می‌کرد، با این حال آنچه او را در جمع مارکسیست‌های هگل‌گرای قرن بیستم قرار می‌دهد این است که وی نظریه اقتصادی مارکس را صرفاً نظریه‌ای تحلیلی و اثباتی نمی‌دانست بلکه این نظریه به گمان وی در واقع نقد انقلابی نظام سرمایه‌داری بود.

به نظر کرش، مارکس در عین حال هم از حدود فلسفه هگل فراتر رفته و هم رابطه دیالکتیکی نظریه و عمل به عنوان ویژگی اصلی آن فلسفه را در قالب دیدگاهی ماتریالیستی حفظ کرده است. اما آنچه در اندیشه مارکس «علم اثباتی» است نیازی به مبادی فلسفی ندارد. بطور خلاصه کوشش‌های فکری کرش یکی از نخستین اقدامات نه چندان عمیق در زمینه هگلی کردن مارکسیسم در قرن بیستم بوده است. وی بر آن بود که مارکس نه تنها فلسفه را کنار نگذاشته، بلکه ماتریالیسم دیالکتیک خود اساماً به عنوان فلسفه‌ای تازه قابل فهم است. به نظر کرش، تأکید بر ایدئالیسم فلسفی مارکس می‌تواند نارسائیهای مارکسیسم سیاسی و حزبی از نوع لنینی آن را برطرف کند. در واقع کرش نظریه اولیه مارکس در مورد فلسفه هگل را به عنوان نقطه نظر اصلی مارکسیسم تلقی می‌کرد و آن این که نمی‌توان فلسفه را بدون تحقق بخشیدن به آن نفی کرد. کرش در واقع به دگماتیسم بی‌روح بلشویسم اعتراض می‌کرد که فلسفه را چیزی جز ایدئولوژی بورژوازی نمی‌دانست. به نظر وی، مارکسیسم حزبی و سیاسی لنین نمی‌توانست در درون تمدن غربی جذابیتهای پیداکند زیرا این تمدن به مسائل فرهنگی و اخلاقی بیشتر علاقمند است. به نظر کرش، هدف اصلی پرولتاریا، تحقق بخشیدن به آرمانهای فلسفه بوده یعنی اینکه طبق ایدئالیسم هگلی باید واقعیت را عقلانی ساخت.^۱

آنتونیو گرامشی (۱۸۹۱-۱۹۳۷)

گرامشی در جزیره ساردینی زاده شد و در دانشگاه تورین زبان‌شناسی خواند و در همین دوران با جنبش کارگری آن شهر صنعتی آشنایی یافت و در همان زمان به حزب سوسیالیست ایتالیا پیوست. در ۱۹۱۴ کار تحصیل را رها کرد و عملاً به فعالیت سیاسی و انقلابی پرداخت و در جنبش شوراهای کارگری تورین فعال شد و در ۱۹۱۷ به دبیری بخش تورین در حزب سوسیالیست انتخاب گردید. با پیدایش شکاف در حزب، در نتیجه اختلافات داخلی بین‌الملل دوم، گرامشی از مواضع لنین حمایت کرد بدون آنکه در آن

1. See: F. Halliday, Introduction to Korsch, *op.cit.*, pp.7-23.

زمان (با توجه به عدم ترجمه آثار لنین به زبان ایتالیایی) تفاوت مواضع خود در حمایت از شوراهای کارگری با مواضع لنین در حمایت از حزب کوچک انقلابیون را به روشنی دریافته باشد. در ۱۹۱۹ مجله نظم نو به عنوان ارگان جنبش شوراهای کارگری با کمک گرامشی و توگلیاتی (از رهبران بعدی حزب کمونیست ایتالیا) انتشار یافت و این مجله نماینده مواضع بین‌الملل سوم در درون حزب سوسیالیست بود. سرانجام در ۱۹۲۱ حزب سوسیالیست دچار انشعاب شد و گرامشی از تشکیل حزب کمونیست حمایت کرد و خود از بنیان آن بود. با این حال، گرامشی از آغاز شوراهای مرکز اصلی فعالیت انقلابی می‌دانست نه حزب به مفهوم لنینی آن را، و از همین رو برخی او را هوادار سندیکالیسم تلقی می‌کردند. بهر حال گرامشی نقش برجسته‌ای در حزب کمونیست داشت هر چند تأکید می‌کرد که حزب نمی‌تواند به تنهایی در مقابل رواج رو به گسترش فاشیسم مقاومت کند بلکه جنبش شوراهای کارگری باید وظیفه اصلی را در این میان به عهده گیرد. به نظر او، مظهر واقعی جنبش سوسیالیستی، شوراهای کارگری بودند نه احزاب سیاسی، و حزب کمونیست می‌بایست در حاشیه آن شوراهای عمل کند. طبعاً چنین مواضعی مورد استقبال کمینترن قرار نمی‌گرفت. در واکنش، کمینترن در کنگره پنجم خود مورخ ۱۹۲۴ در مسکو اعلام داشت که گسترش جنبش شوراهای کارگری پیش از انقلاب ناممکن است. گرامشی در همان سال به دیر کلی حزب کمونیست ایتالیا برگزیده شد و مبارزه بر ضد فاشیسم را در داخل و خارج پارلمان آغاز کرد. در نتیجه این فعالیتها، در نوامبر ۱۹۲۶ دستگیر شد و در محاکمه‌اش در ۱۹۲۸ به ۲۰ سال حبس محکوم گردید. گرامشی در زندان به نحو خارق‌العاده‌ای به فعالیت فکری خود ادامه داد و در فاصله ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۵، ۲۲ دفتر شامل ۳۰۰۰ صفحه درباره فلسفه، سیاست و ادبیات نوشت. این نوشته‌ها بعدها به عنوان یادداشت‌های زندان بعضاً چاپ و منتشر شد. محدودیت‌های زندگی در زندان وی را مجبور کرد که اغلب به زبانی استعاری و غامض سخن بگوید و یا خودش را سانسور کند. وی چند روز پس از آزادی از زندان (به علت تقلیل دوران محکومیتش) در آوریل ۱۹۳۷ در بیمارستان درگذشت.

اندیشه‌های سیاسی گرامشی، چنانکه اشاره شد، نخست در مجلات سوسیالیستی بویژه در نظم نو عنوان گردید. افکار سیاسی او به دلیل علائق گوناگونش از آغاز در آمیخته با اندیشه‌های مختلف درباره فرهنگ، فلسفه و ادبیات بود. وی به فلسفه ایدئالیستی «بندیتو کروچه» فیلسوف هگل‌گرای ایتالیا گرایش داشت. از نظر سیاسی مهمترین موضوع افکار

او واکنش نسبت به انقلاب روسیه بود. وی از همان آغاز بر شرایط فکری و روحی انقلاب تأکید می‌کرد. به نظر او مقدمه هر انقلابی تدارک و نفوذ فرهنگی و انتقاد و نشر اندیشه‌ها و عقاید است: انقلاب فرانسه با فعالیت فکری آغاز شد. به همین سان انقلاب سوسیالیستی هم نیازمند تدارک فرهنگی و فکری است نه صرفاً فعالیت سیاسی و نظامی؛ سازمانها و شوراهای کارگری وظیفه تدارک فرهنگی را به عهده دارند. طبعاً وقوع انقلاب در روسیه همراه با چنین تدارک فرهنگی نبود بلکه براساس نظریه لنین درباره فعالیت انقلابیون حرفه‌ای به پیروزی رسیده بود. با این حال گرامشی از انقلاب روسیه در مقابل مواضع مارکس‌های ارتدکسی مانند کائوتسکی حمایت می‌کرد. با این همه، گرامشی تأکید می‌کرد که انقلاب روسیه با توجه به شرایط خاص آن کشور، تنها یک استثنا بوده است، زیرا هیچگونه تدارک فرهنگی در بین توده‌ها در آن کشور صورت نگرفته بود و انقلاب کار اقلیتی از انقلابیون به شمار می‌رفت. حال که انقلاب بهر تقدیر صورت گرفته، برای پرهیز از دیکتاتوری اقلیت باید جنبش شوراهای کارگری قدرت سیاسی را به دست بگیرد. بنابراین، تصویری که گرامشی از جامعه سوسیالیستی به دست می‌دهد، برعکس تصویر لنینی، جامعه‌ای آزاد و غیرمتمرکز است که در آن قدرت در دست شوراهای خودمختار قرار دارد. البته گرامشی بر آن بود که باید روشهای بلشویکی را هم برای متحقق ساختن سوسیالیسم در اروپا بکار برد، لیکن نمی‌توان آینده سوسیالیسم را بر سبنای چنین روشها و تاکتیکهایی استوار ساخت.

همچنین روشهای حزبی و بلشویکی و لنینی باید در کنار سازمانها و نهادهای کارگری بکار برده شود. به نظر گرامشی، حزب و اتحادیه کارگری محصول جامعه سرمایه‌داری و بورژوازی است و نمی‌تواند ارکان سوسیالیسم را تشکیل دهد. تنها شوراها و سازمانهای تولیدکنندگان را می‌توان عناصری ذاتاً سوسیالیستی به شمار آورد. شورای تولیدکنندگان کارگاهها، بطور جداگانه، هم واحدهای اقتصادی و هم سیاسی است. بنابراین، لنینیسم نه به عنوان وسیله انقلاب و نه به عنوان هدف و محتوای سوسیالیسم کافی نیست و حتی ممکن است غرض از سوسیالیسم را نقض کند. طبعاً مواضع گرامشی با افزایش گرایش بلشویکی در درون حزب کمونیست ایتالیا، با گسترش سلطه کمینترن و با سرکوب شوراها در اتحاد شوروی منزوی می‌شد. بنابراین نوسان فکری او میان حزب و شورا، موجب بروز ابهاماتی در اندیشه وی گردید و بعدها حزب کمونیست ایتالیا و استالینیست‌ها از این ابهامات به سود خود بهره‌برداری کردند و تفاوت اساسی میان مواضع لنین و گرامشی را

انکار نمودند. بهر حال گرامشی نطفه دولت سوسیالیستی آینده را تنها در شورای کارگری موجود می‌دید و حزب را فقط وسیله‌ای هر چند ضروری ولیکن خطرناک برای قبضه قدرت سیاسی می‌دانست.

از دیدگاه فلسفی، گرامشی، چنانکه از یادداشتهای زندان برمی‌آید، در صدد بود همانند مارکس که فلسفه هگل را وارونه کرده بود، فلسفه «کروچه» را واژگون سازد و از آن طریق به ماتریالیسم واقعی دست یابد یعنی مارکسیسم را بازسازی و از نو زنده کند و آنرا از خصلت عامیانه و سیاست‌زده جاری‌اش رهایی بخشد. به عبارت دیگر، از مارکسیسم، فلسفه و فرهنگی توده‌ای همانند فرهنگ پروتستانی جنبش اصلاح دین و یا فلسفه روشنگری در فرانسه و یا رنسانس در ایتالیا بسازد. فرهنگی که به شیوه‌ای دیالکتیکی در عین حال متضمن سیاست و فلسفه باشد. بدین سان، گرامشی وظیفه اصلی خود را تلفیق مارکسیسم و ایدئالیسم به منظور تدارک فلسفه و فرهنگ انقلاب سوسیالیستی می‌دانست. در این باره که چرا مارکسیسم نیازمند تزریق خون جدیدی از ایدئالیسم است، گرامشی بر آن بود که مارکسیسم به معنایی که در دوران پس از پیروزی انقلاب در روسیه رواج یافته، دچار فساد شده و بیش از اندازه مکانیکی و ماتریالیستی گردیده است. مارکسیسم روسی به معنایی که در بخش پیش بررسی کردیم، مهمترین جلوه این فساد تلقی می‌شد. ماتریالیسم مکانیکی استالین جانشین دیالکتیک مارکس شده بود. بعلاوه، مارکسیسم در لنینیسم خصلتی کاملاً سیاسی و خالی از وجوه و عوامل فرهنگی و اخلاقی یافته بود؛ هر گونه تأثیری برای عامل فرهنگی و اخلاقی از نظر تعیین‌کنندگی در تحولات اجتماعی مورد انکار قرار می‌گرفت.

بدین سان، مارکسیسم روسی ایدئولوژی عامیانه و بسیج‌گرانه‌ای بیش نبود. انحراف مارکسیسم به نظر گرامشی از آنجا آغاز شده بود که لنین با تأکید بر عمل و سازماندهی و انقلاب مجبور شد به ساده‌سازی مارکسیسم بپردازد. بنابراین لنینیسم تا اندازه زیادی مشغول عامیانه‌سازی مارکسیسم بود. لنین میراث فلسفی مارکس را به نگرشی پراگماتیستی تبدیل کرد. عمل سیاسی، به نظر گرامشی، نیازمند ایدئالیسم فلسفی است، در حالی که لنینیسم به عنوان نگرشی ساده‌انگار عمق تکلیف فلسفی و فرهنگی را در نمی‌یابد. با این همه به نظر گرامشی نظریه عملگرایی مارکسیستی نیاز به فلسفه را از میان بر نداشته است. سیاست همواره دارای بُعدی فلسفی خواهد بود و بویژه وقوع هر انقلابی نیازمند آمادگی و تدارک فلسفی است. کسب آزادی واقعی از طریق تاکیکهای قبضه کردن قدرت سیاسی

به وسیله اقلیتی انقلابی به شیوه‌ای که لنینیست‌ها در نظر داشته‌اند، ممکن نیست. هر انقلابی با انقلاب در اندیشه‌ها و اخلاق در سطح توده‌ها آغاز می‌گردد. از دیدگاه گرامشی تحقق انقلاب مستلزم تحول در جهان‌بینی و پیدایش نظام فکری و اخلاق نوینی است. از این رو انقلاب اساساً تکلیفی فلسفی است. از همین رو مارکسیسم به نظر گرامشی باید به عنوان جنبش رفرماسیون جدید ظاهر شود نه به عنوان تاکتیک و استراتژی انقلاب سیاسی. با این حال تأکید گرامشی بر عنصر فلسفه و فرهنگ و ایدئولوژی در انقلاب به هیچ روی به معنی نفی ضرورت عمل سیاسی تحت رهبری حزب سازمان یافته نبود. به نظر گرامشی، نفی انضباط حزبی به معنای مورد نظر لنین و تأکید بر عنصر خودجوشی در انقلاب، تنها می‌تواند بهانه‌ای برای کناره‌گیری و بی‌تفاوتی سیاسی باشد. بویژه در شرایط بحرانی که فرصت‌های نادر برای انقلاب به دست می‌آید، بهره‌گیری از روش‌های لینی ضرورت حیاتی پیدا می‌کند. در غیر این صورت، معمولاً جنبش‌های راست‌گرا با تهیج افکار عمومی از شرایط فروپاشی نظم اجتماعی استفاده می‌کنند و قدرت را به دست می‌گیرند. اما خطر در این است که ممکن است حزب به عنوان ابزار قبضه کردن قدرت به «بوروکراسی بناپارتیستی» متمرکزی تبدیل گردد. همچنین گرامشی درباره حدودی که حزب می‌تواند پیشاپیش جنبش توده‌ای حرکت کند و علائق راستین و دراز مدت توده‌ها را در مقابل علائق کاذب و کوتاه مدت آنها تعیین نماید، تردید داشت. بهر حال حزب ابزار جنبش توده‌ای است و فلسفه آن جنبش را به عمل پیوند می‌دهد. از این رو به نظر گرامشی قبضه شدن قدرت سیاسی بوسیله لنین «حادثه‌ای فلسفی» بوده زیرا سرآغاز عملی ساختن مارکسیسم به عنوان فلسفه محبوب می‌شود. در حقیقت، هر فلسفه‌ای نوعی سیاست است و به حزب خاص خود نیاز دارد. ژاکوبین‌ها حزب فلسفه روشنگری فرانسه بودند و یا به گفته خود گرامشی «شهریار نو» در مفهوم ماکیاوولی آن به شمار می‌رفتند یعنی نماینده اراده‌ای جمعی و در شرف تحقق بودند. تحولات اجتماعی و انقلابی هم تنها با پیدایش «اراده جمعی» ممکن می‌شد. این اراده جمعی، زمینه اصلی پیدایش عصری نو، نظامی نو و تمدنی نو است.

بطور کلی در اندیشه گرامشی به روبنا اصالت و اهمیت بسیاری داده شده است و قوانین عینی تاریخی به درجه دوم اهمیت تنزل یافته است. دترمینیسم و اکونومیسم در اندیشه گرامشی مآلاً جایی ندارد. مارکسیسم ایدئالیستی و فلسفی گرامشی در حقیقت خالی از هر گونه بنیاد ماتریالیستی است و مواد تشکیل‌دهنده آن ایدئولوژی توده‌ای،

فلسفه ایدآلیستی و سازمان سیاسی حزب است. بدین سان، گرامشی ماتریالیسم مارکسیستی را بار دیگر در لباس ایدآلیسم فلسفی نمایان می‌سازد و در حقیقت اندیشه مارکس را که خود از هگل رمززدایی کرده بود دوباره مرموز و فلسفی می‌سازد و یا به عبارت بهتر مارکسیسم را روی سر قرار می‌دهد. گرامشی خود آشکارا بر آن بود که باید عناصر ماتریالیستی و رآلیستی مارکسیسم را زدود و از آن ایدآلیسمی انقلابی و تاریخی ساخت. قواعد عینی و وجه پوزیتیویستی و فرا تاریخی یا علمی اندیشه مارکس در نگرش گرامشی جای خود را به تاریخگرایی محض می‌دهد.

از دیدگاه گرامشی، کل اندیشه شامل اندیشه اجتماعی و علمی و از آن جمله مارکسیسم نیز زمانمند و گذراست زیرا متعلق به روبنای ایدئولوژیک است. کل علم نیز بدین سان ایدئولوژیک است. دیالکتیک تنها راجع به تاریخ و جامعه نیست بلکه طبیعت نیز چیزی جز تاریخ اجتماعی نیست و از این رو جزئی از دیالکتیک تاریخی است. «ماده را نمی‌توان فی نفسه مطالعه کرد بلکه تنها به عنوان مقوله‌ای که از لحاظ اجتماعی و تاریخی برای امر تولید سازمان یافته است، می‌توان بررسی نمود. از همین رو علم طبیعی نیز ذاتاً مقوله‌ای تاریخی است یعنی رابطه‌ای انسانی است».^۱

به طور خلاصه، گرامشی در واکنش به شکست شیوه‌های بلشویکی در غرب و به منظور مبارزه با استالینسم بر آن بود که باید بر عنصر فلسفی و ایدآلیستی در درون مارکسیسم تأکید کرد. به نظر او، این انتظار که تضادهای عینی به خودی خود موجب تحول سیاسی شوند، بیهوده است. مهمترین موانع انقلاب واقعی، موانع فلسفی و فرهنگی و ذهنی است. به نظر گرامشی، علت اصلی شکست جنبش سوسیالیستی در سطح جهان را باید در ماتریالیستی کردن بیش از اندازه مارکسیسم جستجو کرد. در واقع ماتریالیسم آفت و بیماری مارکسیسم روسی بوده است. از دیدگاه تاریخ‌گرای گرامشی، واقعیت اجتماعی صرفاً محصول ذهنیت تاریخی یک طبقه اجتماعی است و از این رو سخن گفتن از قوانین عینی در تاریخ بی‌معناست. گرامشی در واقع با نفی تصور کلاسیک دوگانگی زیربنا و روبنا، در پی احیای استقلال ایدئولوژی و فرهنگ بود. به نظر او، برای از میان برداشتن سلطه سرمایه‌داری، نخست باید در درون نهادهای فرهنگی و فکری جامعه مدنی رخنه کرد. برخلاف آنچه مارکس در آخرین تر خود درباره «فویرباخ» در مورد پایان کار فلسفه گفته است، وظیفه فلسفه هنوز پایان نیافته است. شاید روزی در آینده، در جامعه کاملاً

عقلانی شده، کل فلسفه ناپدید گردد. اما در دنیای واقعی دیکتاتوربهای سرمایه‌دارانه، تنها مبارزه واقعی میان فلسفه انقلابی و فلسفه ارتجاعی رخ می‌نماید.

مارکسیسم نیز تنها وقتی که به عنوان فلسفه حیات مورد پذیرش قرار گیرد، به صورت جنبشی توده‌ای در می‌آید. تحول از حوزه «روح» آغاز می‌شود. بدین سان، گرامشی در واکنش به گسترش جنبش و ایدئولوژی توده‌ای فاشیسم، در اندیشه تبدیل مارکسیسم به فلسفه یا ایدئولوژی بود.^۱

گئورگ لوکاج (۱۸۸۵ - ۱۹۷۱)

چنانکه دیدیم، کرش و گرامشی تنها به شیوه‌ای ظاهری به «فلسفی کردن» مارکسیسم پرداختند؛ هدف آنها بیشتر «سیاسی» بود. اما فلسفی کردن مارکسیسم به معنی دقیق کلمه تنها وقتی صورت می‌پذیرد که همانند تغییر تاریخی و اقتصادی مارکس در مورد روح هگلی، نیروی کار و طبقه کارگر در مارکسیسم نیز تعبیری هگلی پیدا کنند. این کاری بود که «گئورگ لوکاج» انجام داد.

لوکاج از مهمترین مارکسیستهای قرن بیستم به شمار می‌رود. وی از نظر سیاسی و فکری زندگی بسیار پرفراز و نشیبی را طی کرد. در جوانی گرایش‌های سندیکالیستی داشت اما مهمترین ویژگی فکری او در سراسر عمر تأکید بر ضرورت انقلاب فکری و فرهنگی ضد بورژوازی بود. در این رابطه وی کوشید با هگلی کردن مارکسیسم، آن را از وجوه ماتریالیستی بپراید و به عنوان برنامه‌ای برای انقلاب فکری و فرهنگی عرضه کند. با این حال، لوکاج بر آن بود که حزب کمونیست به مفهوم لنینی آن به علت عدم فعالیت خودجوش طبقه کارگر، کارگزار چنان انقلابی در فرهنگ و اندیشه خواهد بود. لوکاج در آغاز با استالینسم به مخالفت پرداخت لیکن در مقابل فاشیسم دوباره از آن دفاع کرد ولی سرانجام تجربه استالینسم را تجربه‌ای عبث و بیهوده از لحاظ دگرگونی فکری و فرهنگی توصیف کرد. وی در اواخر عمر از ضرورت رنسانس و انقلاب فرهنگی برای وصول به جامعه‌ای کاملاً انسانی سخن می‌گفت. مهمترین دوران خلاقیت فکری لوکاج، در دهه ۱۹۲۰ با بازگشت به هگل در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی رخ داد. گئورگ لوکاج در ۱۸۸۵ در بوداپست زاده شد. پدر او از بانکداران عمده شهر بود. لوکاج در آلمان درس خواند و بیشتر آثار خود را به آلمانی نوشت و شاگرد «گئورگ زیمل» و «ماکس وبر» بود.

وی در آغاز به نظریه زیبایی‌شناسی علاقه داشت و هنر را از دیدگاهی تاریخ‌گرا به عنوان پدیده‌ای زمانمند می‌نگریست. در جوانی از طریق نفوذ سندیکالیست‌های مجارستان تحت تأثیر آراء «ژرژ سورل» و سپس مارکس قرار گرفت. لوکاج در ۱۹۱۸ عضو حزب کمونیست مجارستان شد و با پیروزی رژیم کمونیستی «بلاکون» در ۱۹۱۹، به عنوان کمیسر فرهنگ و آموزش آن رژیم فعالیت کرد. پس از فروپاشی رژیم کمونیستی، لوکاج به وین گریخت و در تبعید درگیر کشمکش‌های داخلی حزب کمونیست شد.

نوشته‌های او در این دوران، بویژه تاریخ و آگاهی طبقاتی به عنوان آثار انحرافی و ضد لنینیستی از جانب رهبران دولت بلشویکی و کمیت‌رن مورد انتقاد شدید قرار گرفت و در نتیجه از حزب اخراج شد. در واکنش، لوکاج دست از فعالیت سیاسی کشید و به فعالیت فکری صرف روی آورد ولی با پیروزی هیتلر در آلمان به روسیه گریخت. وی پس از توبه از نظرات «ذهن‌گرایانه» خود از ۱۹۳۳ تا ۱۹۴۴ در مؤسسه فلسفه آکادمی علوم مسکو فعالیت داشت. با برقراری دولت کمونیستی در مجارستان بعد از جنگ دوم، لوکاج به بوداپست بازگشت و به عضویت پارلمان رسید و استاد زیبایی‌شناسی و فلسفه فرهنگ در دانشگاه بوداپست شد. در پایان عصر استالین، وی به انحراف به راست متهم شد و در ۱۹۵۱ از سیاست کناره گرفت و پس از مرگ استالین از گروه «ناگی» که جنبش انقلابی و ضد استالینیستی شوراهای کارگری در ۱۹۵۶ در مجارستان را هدایت کرد حمایت نمود. لوکاج خود عضو کمیته مرکزی حزب و وزیر فرهنگ در رژیم ناگی بود. پس از سرکوب انقلاب بوسیله اتحاد شوروی، لوکاج به رومانی تبعید شد و بعدها وقتی به مجارستان بازگشت، به مطالعات خود در زمینه زیبایی‌شناسی ادامه داد و در سال ۱۹۶۸ در نتیجه تعدیل مواضع حزب دوباره به عضویت پذیرفته شد.

گرچه آوازه لوکاج به عنوان یکی از معدود «فلاسفه» مارکسیست قرن بیستم مرهون کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی بوده است، اما او آثار عمده دیگری (در حدود ۳۰ کتاب و صدها مقاله) نیز نوشت که در آنها در پی تأسیس مبانی فلسفه زیبایی‌شناسی و هنر از دیدگاه مارکسیستی برآمد و به نقد ادبی پرداخت. آثار اولیه او در زمینه فلسفه هنر و ادبیات را جزء نخستین سرچشمه‌های اندیشه اگزیستانسیالیستی به شمار آورده‌اند. در این آثار، وی بر آن بوده است که ادبیات کوششی برای ابراز و آشکار ساختن روح غیر عقلانی در قالب واقعیت خشک و بیگانه است. البته لوکاج بعداً این آثار را «ارتجاعی» خواند. وی در آثار بعدی در زمینه فلسفه زیبایی‌شناسی و ادبیات و هنر بر عامل روابط

اجتماعی به عنوان مبنای جامعه‌شناسی هنر تأکید کرد، به نظر او، در هنر، شکل باید بوسیله محتوا تعیین شود و هنر انتزاعی و صوری خالی از معناست. محتوای هنر چیزی جز انسان در متن زندگی اجتماعی و تاریخی نمی‌تواند باشد. ادبیات و هنر باید پویا و دینامیک باشد و محتوای خود را در چشم‌اندازی تاریخی و واجد جهت و حرکت و در حال انتقال و گذار نشان دهد. هنر باید مهمترین حرکت تاریخی هر دوران را در خود نمایش دهد.^۱

گئورگ لوکاچ در تاریخ اندیشه سیاسی قرن بیستم چهره برجسته‌ای است. به ویژه کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی او به عنوان یکی از مهمترین آثار ضدمارکسیسم ارتدکس تأثیر به‌سزایی بر فلسفه سیاسی معاصر باقی گذاشته و مبدأ مارکسیسم غربی به شمار رفته است. لوکاچ نخستین اندیشمندی بود که استدلال کرد که می‌توان نظریه تاریخی مارکس را به عنوان جلوه‌ای از دیالکتیک فلسفی هگل تعبیر کرد. از لحاظ تاریخ اندیشه سیاسی در قرن بیستم نیز کشف تفاوت کیفی عمده‌ای که میان آثار انگلس و دیگر مارکسیست‌ها از یک سو، و مارکس از سوی دیگر، بعدها بیشتر آشکار شد، مرهون لوکاچ بود. به طور کلی، لوکاچ برداشت مارکسیسم ارتدکس از دیالکتیک به عنوان مجموعه قوانینی در مورد طبیعت، و نیز اندیشه اکونومیسم به معنی نشأت گرفتن کل زندگی اجتماعی و فکری از زندگی اقتصادی را رد کرد. چنانکه لوکاچ خود بعدها تأکید کرد، کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی متعلق به آن سنت فکری در درون مارکسیسم است که با «ریشه‌های بود شناختی» اندیشه‌های مارکسیستی سروکار دارد و مارکسیسم را صرفاً به عنوان نظریه یا فلسفه جامعه تلقی می‌کند نه طبیعت.^۲ لوکاچ، با اتخاذ چنین نظری، در واقع به اساس اکونومیسم ضربه‌ای بنیادی وارد کرد. همچنین احیای دیالکتیک هگل ضربه سختی بر تجدیدنظرطلبی در اوایل قرن بیستم فرود آورد. تجدیدنظرطلبانی همچون «ادوارد برنشتاین» از موضع دفاع از علم در پی حذف بقایای فلسفه هگل در اندیشه مارکس بودند، در حالی که لوکاچ استدلال می‌کرد که بازگشت به سنت انقلابی مارکس، مستلزم بازگشت به دیالکتیک هگلی است. در اندیشه لوکاچ کلیت به شیوه‌ای هگلی در مرکز نظام فکری قرار گرفته و بدین سان اولویت اقتصاد نفی می‌شود: «تفاوت اساسی میان

1. G. Lukacs, *The Meaning of Contemporary Realism*. Trans. by J. Mander (London. 1963).

2. G. Lukacs, *History and Class Consciousness*. Trans. by R. Livingstone (Merlin Press, London, 1971) p. xvi.

مارکسیسم و علم بورژوایی، از نقطه نظر کلیت است نه در اولویت عوامل و انگیزه‌های اقتصادی».^۱ لوکاج حتی در ارزیابی سراسر انتقاد آمیزی که در سال ۱۹۶۷ از کتاب خود نوشت، تأکید داشت: «بی شک یکی از دستاوردهای بزرگ تاریخ و آگاهی طبقاتی بیان دوباره مقوله کلیت و موقعیت مرکزی آن در سراسر آثار مارکس بود که از جانب «علم گرایی» سوسیال دموکراتهای فرصت طلب مورد حمله قرار گرفته بود».^۲

از لحاظ سیر مراحل فکری، لوکاج در جوانی به شیوه‌ای ایده آلیستی خواستار شورش توده‌ای بر ضد ارزشهای اخلاقی و هنری جامعه بورژوایی مدرن بود. به نظر لوکاج سرمایه‌داری زندگی روحی انسان را تباه ساخته و از این رو می‌بایست از میان برود. هدف انقلاب به نظر او بیشتر ایجاد فرهنگی جدید به جای فرهنگ بورژوایی بود تا تغییر در روابط تولیدی. به نظر او سیاست وسیله، و فرهنگ هدف است. ضدیت با سرمایه‌داری و ماتریالیسم و علم گرایی و تمدن صنعتی در اندیشه‌های دوران جوانی لوکاج درهم می‌آمیزد. به نظر لوکاج پرولتاریا می‌بایست وظیفه برقراری ارزشهای والاتر و اخلاق و هنر ضد بورژوایی را به عهده بگیرد. برای رسیدن به چنین فرهنگ و اخلاقی، می‌بایست کل فرهنگ و اخلاق را از بند اقتصاد و روابط تولیدی رها کرد. در حقیقت تقلیل فعالیت و زندگی اقتصادی به حداقل، از طریق اشتراکی کردن آن و در واقع ایجاد زندگی درویشانه و ریاضت کشانه در کمونیسم، به نظر لوکاج شرط اصلی بهبود اخلاقی و فرهنگی آدمی است. سیاست و اقتصاد باید در خدمت فرهنگ قرار گیرد. چنین نگرشی طبعاً با اندیشه ماتریالیسم تاریخی در نزد مارکسیستهای ارتدکس و لنینیست‌ها بسیار فاصله داشت. از دیدگاه لوکاج، وظیفه انقلاب آن بود که عملکرد ماتریالیسم تاریخی (یعنی تعیین ایدئولوژی و فرهنگ بوسیله اقتصاد) را برای همیشه متوقف سازد. سوسیالیسم چیزی جز تحول و نو سازی در فرهنگ و اخلاق نیست و از این رو اولویت و اهمیت اقتصاد و تولید را از میان خواهد برد. سوسیالیسم به مفهوم مورد نظر مارکس یعنی صنعتی کردن فزاینده و رهایی انسان از کار از خود بیگانه در جامعه کاملاً صنعتی شده (همراه با دیدگاه خوش بینانه‌ای که نسبت به جامعه صنعتی و رشد نیروهای تولیدی در اندیشه مارکس دیده می‌شد)، در دیدگاه لوکاج جایی نداشت. با این حال، لوکاج پرولتاریا و جنبش شوراهای خودجوش کارگری را عامل اجرای انقلاب فرهنگی به شمار می‌آورد و در این رابطه از مواضع سندیکالیستی دفاع می‌کرد. انقلاب، حادثه فرهنگی یکپارچه‌ای

1. *Ibid.*, p. xx.2. *Ibid.*, p. xx.

است که در نتیجه فعالیت یک طبقه اجتماعی ممکن می‌گردد و فعالیت حزب مخفی پیشروان انقلابی به معنای لنینیستی نمی‌تواند در این زمینه مؤثر باشد. از همین رو لوکاچ در آغاز نسبت به انقلاب روسیه خوش‌بین نبود. به نظر او جنبش انقلابی هدایت شده بوسیله حزب انقلابیون تنها موجب تفرقه و ایجاد هراس در درون پرولتاریا می‌شد. به نظر او، با وجود شوراهای کارگری نیازی به حزب وجود نداشت. لوکاچ، علیرغم انتقادات شدید لنین، بر اولویت شوراهای کارگری بر حزب کمونیست در تاریخ و آگاهی طبقاتی تأکید کرد. شوراهای کارگری می‌بایست جای دولت را بگیرند. با این همه، لوکاچ در آثار دهه ۱۹۲۰ به صورت تعارض‌آمیزی هم از اولویت شوراها و هم از اهمیت حزب به معنای لنینی آن دفاع می‌کرد. حل این تعارض یکی از اشتغالات فکری عمده لوکاچ در نوشته‌های بعدیش را تشکیل می‌دهد.

تأکیدی که لوکاچ بر اولویت فرهنگ بر اقتصاد در انقلاب سوسیالیستی و همچنین بر اولویت شوراها بر حزب می‌کرد، طبعاً با مارکسیسم رایج در دهه ۱۹۲۰ تباین اساسی داشت. وی در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی به حل تعارضات ظاهری در اندیشه خود می‌پردازد و به این منظور به بازاندیشی کل مارکسیسم به شیوه‌ای هگلی روی می‌آورد. به عبارت دیگر، لوکاچ پیش از آنکه آثار فلسفی دوران جوانی مارکس کشف شود (در ۱۹۲۷) عناصر فلسفی و ایدآلیستی و هگلی اندیشه وی را در آثار متأخرش بویژه کتاب سرمایه یافته بود. مهمترین این عناصر به نظر او «دیالکتیک کلیت» بود و سهم عمده لوکاچ در مارکسیسم قرن بیستم در بازیابی این مفهوم نهفته است. از دیدگاه لوکاچ، به نظر مارکس طبقه حاکمه در هر عصری، از راه زور و سلطه و ایدئولوژی کاذب، محصولات اجتماعی خود را به عنوان پدیده‌های طبیعی «جا می‌زند» لکن خود تصور می‌کند که این پدیده‌ها در حقیقت طبیعی و ازلی است. طبقه سرمایه‌دار، از طریق علم اقتصاد، جهان اجتماعی و روابط تولیدی، مصنوع و مخلوق خود را به عنوان وضعیت عینی و طبیعی و همیشگی قلمداد می‌کند. اما پرولتاریا به عنوان طبقه تحت سلطه، در می‌یابد که سرمایه‌داری طبیعی نیست و علم اقتصاد بورژوازی نیز تنها مبنی وضعی گذرا و تاریخی است. از این طریق پرولتاریا در می‌یابد که کل جهان اجتماعی مخلوق انسان است و خود می‌تواند آنچه را که می‌خواهد بیافریند. از این رو، در پرولتاریا نظریه و عملکرد کاملاً با هم انطباق آگاهانه پیدا می‌کند. انسان در درون طبقه می‌تواند تاریخ و جامعه را آنچنانکه می‌خواهد بسازد، بدون آنکه قوانین عینی اثباتی و یا ماتریالیستی ممانعتی ایجاد کند. بدین

سان، حدی بر اختیار طبقاتی نیست. چنین نظری، تنها با فرض ایجاد یا تغییر کل ابعاد واقعیت، در عین حال و بطور همزمان می‌تواند معنی پیدا کند. اگر قرار باشد که بخشی از واقعیت از حیطه تغییر دور بماند، در این صورت آن بخش دارای قوانین عینی و طبیعی خود خواهد بود لیکن اگر قرار است انسان سرنوشت و تاریخ خود را رقم بزند، باید بتواند کلیت را دگرگون سازد: کلیت اجتماعی واقعیتی یگانه و همبسته است و تنها این کلیت می‌تواند موضوع علم راستین قرار گیرد و چنین علمی چیزی جز علم تاریخ یعنی علم دگرگوئیهای همه جانبه در کلیت اجتماعی نیست. کلیت از نظر ساختاری اجزاء را تعیین می‌کند و برای تغییر اجزاء باید کلیت را دگرگون ساخت. بعلاوه کلیت اجتماعی مقوله‌ای سیال است که در درون آن هیچ چیز ایستا و ساکن نیست و هیچ چیز از قوانین جزئی خاص خود تبعیت نمی‌کند. کلیت اجتماعی البته چیزی جز مجموعه اعمال انسان و روابط انسانی نیست. علوم مربوط به اجزاء، علوم کاذب‌اند. در درون کلیت، دیالکتیکی همه جانبه جاری است. در عین حال، هیچ بخشی از جامعه را نمی‌توان به سیاق علوم بورژوازی، طبیعی و از پیش داده شده فرض کرد. تاریخ مجموعه‌ای از کلیت‌های متحول و سیال است و هر کلیتی در هر مرحله تاریخی محصول طبقه حاکم در آن عصر است. طبقه حاکمه نمی‌خواهد که طبقات تحت سلطه کلیت و دیالکتیک درونی آن را دریابند زیرا چنین دریافتی به تکوین دیدگاهی انقلابی می‌انجامد. در چنین دریافتی است که ناپایداری و سیلان نظم اجتماعی آشکار می‌گردد. طبقه حاکمه همواره به طبقات تحت سلطه القاء می‌کند که دست کم بخش‌هایی از نظام اجتماعی ساخته طبقه حاکمه نیست بلکه امری طبیعی و تابع قوانین طبیعی است و چنین قوانینی عام و ماوراء تاریخی است. اجزاء مختلف جامعه مثل ساخت حکومت یا نظام اقتصادی و یا سیستم خانواده و فرهنگ، به عنوان مجموعه‌ای از اعمال و روابط انسانی، یعنی آنچه در واقع هست ظاهر نمی‌شود بلکه ساختهایی قدیمی، شیئی گونه، جا افتاده و مستمر قلمداد می‌گردد. چنین تصویری مسوانعی برای تغییر کلیت ایجاد می‌کند. از اینجاست که پدیده شیئی گونگی (Reification - Verdinglichung) پیش می‌آید. اقتصاد فعالیت و روابط انسانی را به صورت شیئی یعنی در قالب کالاهای تابع قوانین به اصطلاح طبیعی نمودار می‌سازد. امر شیئی گونه، غیر قابل تغییر و خارج از میدان عمل انقلابی قلمداد می‌شود. وقتی ما از چنین دیدگاه شیئی انگاری به جامعه نگاه کنیم، باید وضع موجود را به عنوان وضعیتی طبیعی و همیشگی بپذیریم. تنها وقتی می‌توانیم خود را از قید شیئی انگاری جامعه‌رهایی بخشیم که

به آن به عنوان کلیتی دیالکتیکی و سیال بنگریم. در جامعه همه چیز زمانمند و تاریخی و ساخته شده است و در نتیجه قابل تغییر است. کلیت فعالیت‌های سیال و همبسته و متداخل که کل تاریخ را تشکیل می‌دهد «پراکسیس» است. عنصر مسلط در این کل، عمل طبقه حاکمه است. لیکن در تاریخ تاکنون طبقات بالا قدرت خود را ناآگاهانه اعمال کرده‌اند یعنی در نیافته‌اند که جهان اجتماعی حاصل فعالیت خود آنهاست نه محصول طبیعت.

انسان در طی تاریخ فارغ از قوانین طبیعی و علمی سرنوشت خود را رقم زده است؛ تاریخ چیزی جز فعالیت انسان‌هایی که تحت سلطه و هدایت طبقه حاکمه‌ای قرار داشته‌اند نیست؛ انسان بدون آنکه آگاه باشد، تاریخ خود را ساخته است لیکن اگر پرولتاریا یعنی طبقات تحت سلطه، نظام اجتماعی مصنوع خویش را برقرار کنند در آن صورت ضرورتاً از عمل خود آگاه خواهند بود.

البته پرولتاریا نمی‌تواند شیوه زندگی ناخواسته و تحت سلطه خود را در نظام سرمایه‌داری برقرار سازد، مگر آنکه نخست خود را به عنوان طبقه کارگر جامعه سرمایه‌داری در هم بشکند و آگاهانه به علائق تاریخی و دراز مدت خود بیندیشد تا بتواند نظامی جدید بیافریند که در آن پرولتاریا به واسطه نفی خودش دیگر نمی‌تواند طبقه‌ای را تحت سلطه درآورد و یا به استناد قوانین طبیعی فریب دهد. در این صورت، انسان برای اولین بار تاریخ خود را آگاهانه می‌سازد. در این صورت انسان عاقل و معقول تاریخ یعنی سازنده و نیز ماده تشکیل‌دهنده تاریخ خواهد بود. بدین سان، تاریخ در وحدت عاقل و معقول به آگاهی می‌رسد. البته، همین وحدت، هدف اصلی ایدئالیسم آلمانی بود. فاعل عملی که کل واقعیت انضمامی محصول آن است، مآلاً به خود آگاهی می‌رسد. چنانکه گفتیم، همواره طبقه‌ای به عنوان فاعل ناخود آگاه عمل خلاقیت تاریخ در کار بوده است. اما اینک این فاعل در قالب طبقات تحت سلطه در جامعه سرمایه‌داری به خود آگاهی کامل می‌رسد.

در این عمل خلاق دیگر هیچ چیز خارجی، برین، ماوراء تاریخی، جبری، تابع قوانین طبیعی و شئی گونه نخواهد بود. در مقابل، به نظر لوکاج، در کلیت مورد نظر هگل یعنی در تاریخ جهانی فاعل به عنوان عنصری حال و آزاد ظاهر نمی‌شود زیرا روح جهانی که در فلسفه هگل در قالب ملتها ظاهر می‌گردد، برین و علوی است یعنی خود موضوع سازندگی فاعل تاریخ نمی‌تواند باشد.^۱

بدین سان، از دیدگاه هگلی لوکاچ، دیالکتیک به معنی وحدت ذهن و عین در جامعه تلقی می‌شد. وقتی انسانها درباره امور و نهادهای جامعه آگاهی پیدا می‌کنند یا با آنها رابطه‌ای برقرار می‌سازند، چنین رابطه‌ای با رابطه‌ای که آنها با اشیاء مادی برقرار می‌کنند از لحاظ کیفی متفاوت است؛ امور، نهادها و واقعیات اجتماعی در حقیقت ذهن عینیت یافته یا روح از خود بیگانه‌اند. «حیات‌ترین رابطه متقابل، رابطه دیالکتیکی میان ذهن و عین در فرآیند تاریخی [است] ... در متافیزیک به طور کلی «عین» دست نخورده و تغییر نیافته باقی می‌ماند.»^۱ اما در واقع از نقطه نظر دیالکتیک ذهن و عین یا عاقل و معقول هر دو، اجزاء یا «دقایقی» از یک واقعیت کلی هستند و رابطه میان آنها طبعاً و ضرورتاً متقابل یا دیالکتیکی است. «تنها از چنین دیدگاهی که وقایع پراکنده زندگی اجتماعی را وجوه همبسته فرآیند تاریخی می‌داند و آنها را در کلیت جمع می‌کند، شناخت نسبت به وقایع ممکن است به شناخت واقعیت تبدیل شود ... کلیت، باز تولید نظری واقعیت است.»^۲ لوکاچ از زبان مارکس تأکید می‌کند: «خامی و پوچی ثئوریک را باید در تمایلی فکری جست که روابط بی‌واسطه و دلخواه میان اشیایی ایجاد می‌کند که در درون وحدتی اندامواره، به یکدیگر تعلق دارند.» همچنین گفته مارکس مبنی بر اینکه «روابط تولید هر جامعه‌ای کلی را تشکیل می‌دهد که نقطه عزیمت روش‌شناسی و کلید فهم تاریخی روابط اجتماعی است.» اما در مقابل در مارکسیسم اکونومیست عامیانه «روش دیالکتیکی و همراه با آن برتری روش‌شناختی کلیت بر وجوه منفرد از میان رفت؛ [در نتیجه] اجزاء از یافتن جایگاه خود در درون کل محروم شدند و در عوض کل به عنوان مفهومی غیر علمی طرد و یا به عنوان صرف مجموعه‌ای از اجزاء ضایع و تباه شد.»^۳ بدین سان، لوکاچ بر مفهوم کلیت به عنوان «حقیقت» و تنها موضوع شناخت تأکید می‌کرد. کل مقوله‌ای وحدت‌دار و فارغ از تاریخ است. لوکاچ برخلاف مارکس که دیالکتیک «غیر روایی» را کار مولد نهادهای عینی می‌دانست، بر آن بود که کار اجتماعی همان کل است و نهادهای اجتماعی بدان عینیت می‌بخشند لیکن چون مانع رشد آن می‌گردند، به تدریج کنار زده می‌شوند. نهادها به عنوان اجزاء کل موضوع واقعی شناخت نیستند. کار اجتماعی، به عنوان کل، نامتناهی است لیکن نهادهای نماینده آن متناهی‌اند. چنانکه گفتیم، علوم جزئی که موضوع آنها چنین نهادهایی است، مانند جامعه‌شناسی و علم سیاست و جز آن، علوم

1. Lukacs, *History and Class Consciousness*, p.iii.

2. *Ibid*, p. 8.

3. *Ibid*, p. 9.

کاذبی است زیرا در چنین علومی واقعیت کلی سیال شئی گونه می‌شود. در مقابل، تنها علم راستین علمی است که به کل یا پراکسیس کار اجتماعی به عنوان «مقوله اساسی واقعیت» تعلق می‌گیرد. این پراکسیس تنها واقعیت تاریخی و اجتماعی است. از نظر لوکاچ، برخلاف مارکس، از خود بیگانگی ناهماهنگی میان نیروها و روابط تولید نیست بلکه وضعیتی بود شناختی است که در آن کل به اجزاء بخش شده است. اما سرانجام همه اجزاء در کلیت پراکسیس که همپایه روح هگلی است وحدت می‌یابد. کل تاکنون ناخودآگاه بوده است و این به معنی مصیبت پراکسیس کار اجتماعی است. لیکن این مصیبت نیز همانند رنجهای روح در فلسفه هگل به سر خواهد آمد. روی هم رفته، حقیقت به عنوان کل، امری تجربی نیست که یافته شود بلکه چیزی است که باید با همکاری اندیشه و کار ساخته شود.

چنانکه اشاره کردیم، یکی از مهمترین مباحث تاریخ و آگاهی طبقاتی مسئله از خودبیگانگی است که ریشه‌های آن طبعاً به فلسفه هگل باز می‌گردد و لوکاچ نیز آنرا برحسب مقولات فلسفه هگلی تعبیر می‌کند. بنای فلسفی این مفهوم، وحدت عین و ذهن است که در فرآیند تاریخ تحقق می‌یابد. با این حال باید به تفاوت برداشت لوکاچ با برداشت هگلی اشاره‌ای کرد. چنانکه بعدها لوکاچ در نقد نظریات خود توضیح داد، در فلسفه هگل از خودبیگانگی به شکلی صرفاً منطقی و فلسفی ظاهر می‌شود، به این معنی که آخرین مرحله روح از طریق الغای از خودبیگانگی و بازگشت به خودآگاهی در فلسفه حاصل می‌گردد و بدین سان ذهن و عین وحدت می‌یابند. در مقابل، در اندیشه لوکاچ از خود بیگانگی فرآیندی اجتماعی و تاریخی است و با به خودآگاهی رسیدن بخش پرولتاریایی جامعه، ذهن و عین در تاریخ وحدت می‌یابند. به عبارت دیگر، رابطه دیالکتیکی ذهن و عین بیش از هر چیز در مورد پرولتاریا آشکار می‌شود، زیرا سرمایه‌داری بخش پرولتاریایی جامعه را به نیروی کار و کالای اقتصادی صرف تقلیل داده است اما پرولتاریا می‌تواند از طریق کسب آگاهی طبقاتی خود را به عنوان کالا بشناسد و قوانین به اصطلاح طبیعی و تغییرناپذیر اقتصاد را دریابد و ساخت سرمایه‌داری را متحول سازد. در خودآگاهی بخش پرولتاریایی جامعه، تاریخ به خودآگاهی می‌رسد و امکان از میان رفتن از خود بیگانگی فراهم می‌گردد. در حقیقت لوکاچ در تاریخ و آگاهی طبقاتی، مفهوم بیگانگی را به معنای هگلی عینیت یافتگی (Objectification) می‌گیرد ولی آن را در نقد وضعیت انسان در شرایط جامعه سرمایه‌داری به کار می‌برد. با این همه از دیدگاه

فلسفی، عینیت‌یافتگی پدیده‌ای قابل حذف از زندگی اجتماعی نیست و تنها وقتی که اشکال عینیت یافته در جامعه موجب تعارض میان ذات و زندگی روزمره انسان می‌شود، می‌توان از حالت از خود بیگانگی سخن گفت.^۱

همچنین باید به تفاوت برداشت لوکاچ با برداشت مارکس اشاره‌ای کرد. چنانکه پیشتر گفتیم، مارکس فلسفه هگل در این خصوص را که روح در جهان عینیات از خود بیگانه می‌شود، به این صورت تعبیر می‌کرد که کار انسان مولد کالاها و نهادهاست و کالا مظهر از خود بیگانگی کار است و هرگاه نیروهای تولید گرفتار روابط تولیدی فرسوده‌ای شوند، توقفی در فرآیند تاریخ پیش می‌آید. لیکن از نظر مارکس این توقف وضعیتی تجربی یا عینی و محدود به زمان بود. وی بعدها واژه از خودبیگانگی را برای توصیف این توقف کنار گذاشت و بجای آن از تضاد میان نیروها و روابط تولید سخن گفت.^۲ اما لوکاچ بار دیگر مفهوم از خودبیگانگی به معنای بالا و یا توقف در پیشرفت روابط تولیدی را به عنوان وضعیت بود شناختی کل زندگی اجتماعی تعبیر کرد و از شیئی‌گونگی (از خود بیگانگی کار اجتماعی) و رنج روح در جامعه نو سخن به میان آورد. همین برداشت یکی از مبانی اساسی کل مارکسیسم فلسفی قرن بیستم را تشکیل داده و تحلیل انتقادی جامعه نو به وسیله مارکسیستهای دیگر بر اساس آن صورت گرفته است. بدین سان ایدآلیست‌های هگل‌گرایی چون لوکاچ به نام مارکسیسم به جامعه صنعتی مدرن و مظاهر گوناگون آن تاختند و آن را مظهر شیئی‌گونگی، عینیت‌یافتگی، از خودبیگانگی و عقلانیت ابزاری یافتند و از آن به عنوان «تراژدی انسانی» سخن گفتند.

از هگل تا لنین

بطور کلی لوکاچ در مقابل مارکسیسم ارتدکس که در چارچوب نگرش پوزیتیویستی و طبیعت‌گرای انگلس باقی مانده بود، مارکسیسم را در چارچوبی عمیقاً ایدآلیستی جای می‌دهد. برخلاف نگرش پوزیتیویستی مارکسیسم ارتدکس، اندیشه دیالکتیک کلیت در نزد لوکاچ مبتنی بر فرض امکان انقلاب دائمی در کلیت، قطع نظر از عملکرد قوانین ماتریالیستی تاریخی است. با این همه تجربه شکست جنبش‌های کارگری و عدم وقوع انقلابهای پرولتاریائی در اروپا با تصویری که لوکاچ از رسالت پرولتاریا به دست می‌داد، طبعاً سازش نداشت. حتی طبقه پرولتاریا اصلاً نسبت به نقش تاریخ ساز خود، آگاهی هم

1. *Ibid.*, p. xxiv.

2. McInnes, *op.cit.*, pp.28-31.

پیدا نکرد و در عوض همچنان به دنبال منافع گذرا و «کاذب» خود بود. پاسخ لوکاکچ به این مشکل این بود که اصولاً نظریه اجتماعی درباره خود آگاهی نزدیک و روزمره بازیگران اجتماعی نیست بلکه به وضعیتی نظر دارد که در آن چنان بازیگرانی علائق و منافع واقعی خود را کاملاً باز شناخته باشند. حال اگر شناخت نسبت به منافع راستین حاصل نگردد، حزب به شیوهٔ لنینیستی باید وظیفه تأمین چنین شناختی را انجام دهد. در اینجا است که گذار از هگل به لنین صورت می‌گیرد. در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی از یک سو نظریه خودجوشی جنبش توده‌ای و از سوی دیگر، نظریه لنینیستی حزب پیشرو مورد تأکید قرار می‌گیرد. در واقع لوکاکچ به تدریج از مواضع خودجوش به شیوهٔ نظریهٔ لوکزامبورگ به مواضع لنینیستی متمایل می‌گردد و در این مواضع گاه از لنین هم افراطی‌تر می‌شود. به عبارت دیگر، لوکاکچ نظریه لنین را تا نهایت منطقی خود پیش می‌برد. در این برداشت طبقه کارگر نمی‌تواند به فعالیت‌های خود جهت نبخشد و می‌بایست بازشناسی علائق راستین خود را به گروه کوچکی از روشنفکران پیشرو که جهت و معنی رمز تاریخ را دریافته‌اند و در حزب کمونیست گرد آمده‌اند واگذارد. حزب کمونیست می‌تواند حتی در صورتی که کل طبقه کارگر رسالت خود را انجام ندهد در مقابل آن بایستد. طبعاً ضرورت انجام چنین هدایتی مستلزم تمرکز و سازماندهی منضبط حزبی است. تنها حزب کمونیست معنای آزادی واقعی را که مناسبتی با آزادیهای فردی بورژوازی ندارد، در می‌یابد و آن را متحقق می‌سازد. حزب از طبقه کارگر جداست و به صورت مستقل عمل می‌کند. در واقع نتیجهٔ نهایی دستگاه فلسفی گسترده‌ای که لوکاکچ با تلفیق آراء هگل و مارکس ایجاد می‌کند، تأیید مواضع لنین است. با این همه چنانکه پیشتر اشاره شد، لوکاکچ در ۱۹۲۴ مورد انتقاد شدید کمیترون قرار گرفت و از افکار خودش شدیداً انتقاد کرد و به مدت ۴۰ سال از انتشار مجدد کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی جلوگیری نمود. علت اصلی طرد شدن لوکاکچ، حمایت او از مواضع خودجوش جنبش کارگری به شیوه ایدئالیستی لوکزامبورگ در مقابل مواضع لنین بود، آن هم در شرایطی که انقلاب در آلمان و اروپا با شکست مواجه شده بود. به علاوه کمیترون و مسکو نگران آن بودند که انتشار کتابی مانند تاریخ و آگاهی طبقاتی این تصور را ایجاد کند که در مقابل مارکسیسم ساده‌انگار روسیه، مارکسیسم پیچیده‌تر و فلسفی‌تری وجود دارد که دیالکتیک طبیعت به عنوان اساس مارکسیسم را نمی‌پذیرد. بار دیگر لوکاکچ در سال ۱۹۲۹ مورد انتقاد شدید کمیترون و مسکو قرار گرفت. در آن سال لوکاکچ تحت نام مستعار «بلوم»، «ترهای بلوم» را

در حزب کمونیست غیرقانونی مجارستان مطرح کرد. به موجب این ترها، وی از ایجاد خط جبهه متحد خلقی و وحدت کل نیروهای دموکراتیک در مقابل پیشرفت فاشیسم و مبارزه برای دموکراسی حمایت کرد. کمینترن ترهای بلوم را به عنوان اندیشه‌های انحرافی و ضدلنینی توصیف کرد (البته بعدها در ۱۹۳۵ حزب کمونیست روسیه و کمینترن خود خط جبهه متحد خلقی را اتخاذ کردند). در مقابل، لوکاج باز از مواضع خود دست کشید و به «انتقاد از خود» پرداخت و از آن پس بویژه بعد از فرار از آلمان نازی و اقامت در مسکو در مقابل استالینسم تسلیم شد، هر چند بعدها ادعا کرد که در آن دوران به فعالیت‌های فکری ضداستالینستی خود ادامه می‌داده است. بهر حال در آن دوران لوکاج کل نظریاتی را که قبلاً با استدلال رد کرده بود (از جمله دیالکتیک طبیعت و نظریه شناخت لنینستی) ظاهراً پذیرفت. بعد از جنگ دوم با به قدرت رسیدن کمونیست‌های استالینست در مجارستان، لوکاج به عمق محافظه‌کاری در غلتید.

با این همه، ردپای گرایش‌های ضداستالینستی بویژه در آثار ادبی او در این دوران دیده می‌شود. به همین دلیل وی در این دوران به اتهام دفاع از فرهنگ و ادبیات بورژوازی محکوم شد. استدلال لوکاج این بود که جامعه پیشرفته از نظر اقتصادی به طور همزمان لزوماً در ادبیات و هنر نیز پیشرفت نمی‌کند. این گفته طبعاً خوشایند استالینست‌ها نبود. به گفته لوکاج: «مارکسیسم لنینسم در بین ایدئولوژی‌ها همچون هیمالیات اما این بدان معنی نیست که خرگوشی که در کوهستان زندگی می‌کند بزرگتر از فیل است که در دشت به سر می‌برد».^۱ بویژه پس از مرگ استالین، لوکاج در اظهار نظرات واقعی خود صریح‌تر شد و وجود الگویی سوسیالیستی برای فرهنگی برتر و والاتر را انکار کرد و ماده اصلی تشکیل دهنده سوسیالیسم موجود را مجموعه‌ای از تبلیغات و احساسات رمانتیک خواند. به نظر او، فرهنگ طبقه کارگر فرهنگی بی‌رنگ و رو و تهی است و هنر و فرهنگی که در اتحاد شوروی پیدا شده در حقیقت چیزی جز همان فرهنگ نیست که به زور سلاح بر کل جامعه تحمیل گردیده است.

فرهنگ توده‌ها فرهنگی پست و خردبین است که در مقابل هنر و فرهنگ بورژوازی رنگ و رویی ندارد، هر چند فرهنگ و ادب غربی نیز مدتهاست دچار تباهی شده است. لوکاج در پایان عمر نیز همچنان هدف اصلی انقلاب را تحول در فرهنگ می‌دانست. لیکن به نظر او دیگر طبقه کارگر نمی‌توانست انقلاب معهود را به انجام برساند. بنابراین

می‌بایست مجری دیگری برای انقلاب در فرهنگ یافت. بعلاوه به نظر لوکاچ با توجه به تجدید حیات چشمگیر سرمایه‌داری در نیمه دوم قرن بیستم، همهٔ ماسعی سوسیالیسم به هدر رفته و با توجه به تحولات اخیر در جامعه صنعتی معاصر، گذشته از استثمار نیروی کار، حتی زمان فراغت فرد را نیز استثمار می‌کند. سرمایه‌داری معاصر مانع اصلی رشد فرهنگی است و تنها ارمغان آن مصرف فزاینده است. رهایی از این شرایط اقتصادی و فرهنگی جدید نیازمند «لنین جدیدی» است که علائق راستین توده‌ها را بازشناسد و طغیانی اساسی بر ضد جامعه صنعتی مدرن (چه کمونیستی چه سرمایه‌داری) به راه اندازد.

روی هم رفته، احیای تفکر دیالکتیکی در مارکسیسم قرن بیستم مروهون اندیشه‌های لوکاچ بوده است. براساس تحلیل «لوسین گلدمن» (۱۹۷۰-۱۹۱۳) یکی از متفکرین نو مارکسیست عمدهٔ قرن بیستم، از لحاظ تاریخی، تفکر دیالکتیکی اصولاً در دورانی پدید آمد که اروپا دستخوش آخرین امواج انقلاب بورژوازی بود. اما پس از ۱۸۴۸ و قبضه شدن قدرت به وسیله ناپلئون سوم، جامعه سرمایه‌داری استقرار یافت و در نتیجه در حوزه اندیشه نیز شیوه‌های تفکر اثبات‌گرایانه مسلط شد. از همین رو در فاصله مرگ مارکس و انتشار تاریخ و آگاهی طبقاتی تقریباً همه مارکسیست‌ها پوزیتیویست شده بودند. کائوتسکی مارکس را با داروین مقایسه می‌کرد؛ پلخانف مارکسیسم را از سنخ تفکر اسپینوزایی و ماتریالیسم مکانیکی قرن هیجدهم می‌دانست و متفکران مکتب اتریش از دیدگاهی نوکانتی به مارکسیسم می‌نگریستند. در آثار این دوران به پیوند میان اندیشه مارکس و هگل اصلاً توجهی نمی‌شد و فرض بر این بود که مارکس فلسفه هگل را برای همیشه «واژگون» کرده است، در حالی که مارکس فلسفه هگل را تنها «تعبیر» کرده بود. در دوران مورد نظر، کتابهایی چون آنتی دورینگ و دیالکتیک طبیعت انگلس که گرایش پوزیتیویستی و ضد دیالکتیکی داشت، بسیار بیش از آثار خود مارکس بر اندیشه سوسیالیست‌ها تأثیر گذاشت. از سوی دیگر، احیای تفکر دیالکتیکی و گرایش به فلسفه هگل در دورانی از تحولات سریع سیاسی و اجتماعی از انقلاب ۱۹۱۷ به بعد صورت گرفت.^۱

اندیشه‌های اصلی لوکاچ در سه مفهوم کلی خلاصه می‌شود:

1. L. Goldmann, "Reflections on History and Class Consciousness", in *Aspects of History and Class Consciousness*, edited by I. Meszaros, (Routledge & Kegan Paul, London, 1971) pp. 65-68.

۱. وحدت دیالکتیکی عین و ذهن در جامعه؛
۲. امکان رفع از خود بیگانگی در تاریخ از طریق گسترش آگاهی پرولتاریایی؛
۳. مفهوم حقیقت به عنوان کلیتی هگلی که همواره در حال شدن است و در آینده به دست خواهد آمد.

بدین سان، در اندیشه هگلی لوکاچ، به طور کلی مبنای عینی و مادی پراکسیس تاریخی یعنی فرآیند کار و تولید، جلوه‌ای فلسفی و ایدئالستی می‌یابد. در واقع براساس چنین برداشت انتزاعی و ایدئالستی پراکسیس کار مادی و عینی به عنوان فرآیندی تاریخی نفی می‌شود و در عوض هر گونه عملی در فرآیند تولید مادی مبین جلوه‌ای از کنش‌های فرجام‌شناسانه فرآیند کار به شمار می‌رود.^۱

چنانکه گفتیم، لوکاچ بعدها چندین بار استدلال هگلی کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی را بی‌پایه خواند و اعلام کرد که دیگر بدان اعتقادی ندارد و به برخی مواضع مارکسیسم ارتدکس بازگشت. نقد لوکاچ از تاریخ و آگاهی طبقاتی در مقدمه مفصل چاپ سال ۱۹۶۷ آن کتاب آمده است. در این مقدمه، لوکاچ با نفی تحلیل پیشین خود از طبیعت به عنوان مقوله‌ای اجتماعی، به برداشت مادی از طبیعت باز می‌گردد و استدلال می‌کند که ارزش دادن بیش از اندازه به مقولات اجتماعی در دیالکتیک از نظر روش‌شناسی، به کار ویژه‌های شناخت‌شناسانه آنها خدشه وارد می‌کند و مبانی مادی مارکسیسم را از میان می‌برد. در نتیجه «عنصر کار به عنوان عامل واسطه میان جامعه و طبیعت نادیده گرفته شده و عینیت بود شناختی طبیعت و تعامل میان کار از دیدگاهی واقعاً ماتریالیستی و تکامل انسانها محو می‌شود. همچنین استثمار سرمایه‌دارانه، خصلت عینی خود را از دست داده و تضادهای سرمایه‌داری و شیوه انقلابی شدن پرولتاریا به نحوی ذهن‌گرایانه تعبیر می‌شود».^۲

بهر حال، بی‌شک برخی از مطالب تاریخ و آگاهی طبقاتی مبتنی بر نظراتی بود که حتی با واقعیت‌های دهه‌های نخست قرن بیستم هم انطباق نداشت. مثلاً لوکاچ معتقد بود که کتاب خود را در آستانه سرنگونی سرمایه‌داری نوشته است، حال آن که هواداران و مخالفان لوکاچ هر دو درباره موهوم بودن این دسته از نظریات او همداستان بوده‌اند.

1. E. J. Hobsbaum, "Class Consciousness in History," in *Ibid.*, pp.5-21.

2. Lukacs, "History and Class Consciousness", p.xviii.

بنابراین، نادرستی نظریات سیاسی و سازمانی لوکاچ از همان دوران نیز آشکار بود.^۱ لیکن تعبیر هگلی مارکسیسم، گرچه چنانکه دیده‌ایم، به اصطلاح مارکس تعبیری رؤیایگونه از واقعیت تاریخی به دست می‌داد (در مقابل مارکس که در پی عرضه تعبیری واقعی از رؤیای هگل بود)، بهر حال ثمراتی به بار آورد و اهمیت واقعی و پایدار اندیشه لوکاچ را باید بیش از هر چیز در دستاوردهای روش‌شناختی و فلسفی آن یافت که در اینجا به آن اشاره می‌کنیم.

نقطه عزیمت اصلی تحلیل لوکاچ از نظر دستاوردهای پاینده‌تر اندیشه او که خودبازگشتی آشکار به هگل به شمار می‌رود، بررسی اندیشه «ذهن جمعی»^۲ است. به نظر لوکاچ، طبقات اجتماعی تنها اذهان تاریخی هستند و یا باید آنها را چنین تعبیر کرد. آگاهی طبقاتی طبعاً ماوراء آگاهی فردی است و خصلتی تاریخی دارد. پیشتر، چنانکه می‌دانیم، فلسفه‌های گوناگون عصر پیدایش و تسلط بورژوازی از جمله راسیونالیسم، تجربه‌گرایی و آئین اثبات، ذهن را به عنوان حامل اندیشه، دارای خصلتی فردی می‌دانستند یا این که حداکثر از مقوله فلسفی ذهن یا نفس برین یا ماورا تاریخی سخن می‌گفتند. بطور کلی از لحاظ تاریخ اندیشه، مسئله آگاهی جمعی یکی از مهمترین مسائل فلسفه سیاسی غرب در طی دو قرن گذشته بوده است. پیشتر هگل به عنوان مهمترین متفکر نظام بخش فلسفه تاریخ از «نیرنگ عقل» سخن گفته بود که در مقابل طرحهای خودخواهانه و محدود افراد (به عنوان حاملان ذهن فردی) روندی عینی و تاریخی ایجاد می‌کند که آشکارا از گرایش‌های ذهنی مندرج در اراده‌های فردی مجزاست. از چنین دیدگاهی، آگاهی فردی و جمعی به عنوان وحدت دیالکتیکی پویایی تصور شده‌اند. در پی این مسئله اساسی، یکی از مهمترین پرسشهای فلسفی معاصر قرار داشت و آن مشکل اعتبار تجربه بود. فلسفه همواره دانش برخاسته از تجربه صرفاً فردی را نارسا تلقی کرده است. حتی در حوزه ادبیات و هنر نیز هدف هنرمند هیچگاه صرفاً محدود به ضبط برداشتهای فردی نیست. بنابراین هدف اساسی شناخت واقعی (ورای تجربه حسی) در صورتی که بر حسب مقولات آگاهی جمعی تنظیم نشود، نامشخص باقی می‌ماند. اما

1. Goldmann, *op.cit* pp.68-71.

۲. بخش زیر مبتنی بر این منابع است:

"Preface To The New Edition (1967)" and "Class Consciousness" in Lukacs. "History and Class Consciousness"; Goldmann, *op. cit.*, pp.71-77; Meszaros, *op.cit.*, Introduction.

آگاهی جمعی نیز خود مفهومی تاریخی است. مشکل اصلی شناخت، در نسبت دادن اعتبار کلی به تجربه واقعی و محدود و زمانمند فردی بوده است. تا وقتی که امر کلی یا معقول در مقابل یا مغایر تجربه عملی فردی تلقی شود، مشکل بالا ظاهراً لاینحل به نظر می‌رسد. اما پیدایش مفهوم آگاهی جمعی متحول از نظر تاریخی حلال این مشکل بود. از نظر لوکاچ فرضیهٔ خصلت فردی ذهن با تجربه معمولی زندگی ناسازگار است. به عبارت بهتر، فرض وجود ذهن فردی، فرض گمراه‌کننده‌ای است و خود به عنوان ایدئولوژی محصول ذهن جمعی است. زندگی عملی آگاهانه آدمیان متضمن ذهن جمعی است و بدین‌سان آگاهی نیز مقوله‌ای جمعی است. هر فرد در طی زندگی روزانه خود جزئی از شمار بسیار اذهان ماوراء فردی متفاوت و متغیر به شمار می‌رود. با این حال، ناپایداری اذهان جمعی مطلق نیست. برخی اذهان جمعی دارای جایگاهی کم و بیش پایدار است. همکاران در هر حرفه‌ای ذهنی ماوراء فردی به وجود می‌آورند که شماری از اعمال آنها را در بر می‌گیرد. اذهان جمعی یا ماوراء فردی، در سطوح خانواده، گروه‌ها و طبقات اجتماعی پدید می‌آید. در این میان، طبقه اجتماعی (نه صرفاً به عنوان مقوله‌ای اقتصادی بلکه به عنوان مقوله‌ای ذهنی و فلسفی) از اهمیت ویژه برخوردار است، زیرا تنها فاعل یا ذهن جمعی و ماوراء فردی است که آگاهی و عمل آن معطوف به سازماندهی مجموعه روابط انسانی است یعنی یا معطوف به نگهداری آن روابط و یا دگرگون کردن آنها به شیوه‌ای اساسی است. بدین معنا، طبقات اجتماعی، فاعل عمل تاریخی هستند. همچنین در سطح آگاهی، طبقات فاعل و موجد جهان اندیشه یعنی مجموعه آثار فلسفی و ادبی هر عصر به شمار می‌روند. البته فرد، نخست در سطح زندگی فردی که متشکل از مجموعه‌ای از امیال و خواهش‌هاست زندگی می‌کند. اما این امیال و خواهشها در نتیجه تعارض با مقتضیات زندگی اجتماعی تحول می‌یابد یعنی تعدیل یا سرکوب می‌شود. امیال و خواهشها متعلق به ناخودآگاه فردی است، لیکن فرد در سطح دیگری نیز زندگی می‌کند و آن زندگی آگاهانه است و زندگی آگاهانه هر فرد ترکیب «خاصی» از اذهان جمعی است. بدین‌سان، در سطح زندگی آگاهانه هیچگونه فردیتی به معنای متعارف این واژه وجود ندارد. ذهنیت و آگاهی فردی از مآخذهای فکری جمعی بسیار گوناگونی برگرفته شده است. مآخت اجتماعی فکر فردی را می‌توان در چارچوب جامعه‌شناسی گروه‌بندی‌های اجتماعی بررسی کرد. موضوع جامعه‌شناسی تاریخی یا به عبارت بهتر تاریخ جامعه‌شناختی کشف رابطه میان فرآیندهای تاریخی گوناگون در سطوح مختلف و

اذهان تاریخی یعنی طبقات اجتماعی است و این خود متضمن دگرگونی اساسی در چشم‌اندازها و روشهای علوم اجتماعی است. طبقه، بدین سان، به عنوان ذهن در تاریخ آشکار می‌گردد.

جایگاه ذهن ماوراء فردی (جمعیت و عینی) به عنوان موضوع تاریخ جامعه‌شناسانه اساساً متفاوت از جایگاه ذهن فردی است. مهمترین تفاوت، وحدت ذهن و عین یا حامل و محمول اندیشه و عمل در مورد ذهن جمعیت است. به عنوان نمونه چنین وحدتی می‌توان از فلسفه دکارت به عنوان ذهن جمعیت شأن (یا «طبقه») سوم فرانسه قبل از انقلاب نام برد. مارکسیسم نیز وحدت ذهن و عین پرولتاریا، یا عاقل و معقول تاریخی است. اما در فلسفه‌های فردگرا یا معطوف به ذهن فردی، میان ذهن فردی و جهان عینی دوگانگی و رابطه‌ای ایستا فرض می‌شود. از این رو، در این فلسفه‌ها میان داوری درباره امر واقع و داوریهای ارزشی هیچگونه ارتباط ضروری تصور نمی‌شود. دوگانگی ذهن و عین یا عاقل و معقول در فلسفه‌های فردی در دوگانگی‌های اندیشه و عمل، داوریهای توصیفی و تجویزی و غیره بازتاب می‌یابد. اما با گذار از حوزه فردی به حوزه ذهن جمعیت، همه دوگانگی‌های مطلق جای خود را به یگانگی بنیادی می‌دهد. در رابطه با دوگانگی ذهن و عین، از نقطه نظر ذهن جمعیت، دیگر ضرورت بازگشت به مقوله ذهن برین، به معنایی که گفتیم، نفی می‌شود زیرا اذهان ماوراء فردی در عمل روابط اجتماعی و نهادها و هنجارها و مقولات ذهنی را آفریده است. در این صورت، مطالعه عین یا موضوع، در عین حال شناخت تحول بخش ذهن جمعیت نسبت به خویش به شمار می‌رود و این دوبا یکدیگر وحدت می‌یابد. همچنین با ورود به حوزه ذهن جمعیت، دوگانگی میان آگاهی و عمل از میان می‌رود. در سطح گروه‌بندی اجتماعی نیز همین دوگانگی تصور ناپذیر می‌شود، زیرا آگاهی جمعیت گروه (برخلاف فرد) همواره متضمن رابطه‌ای با رفتار عملی آن است. لوکاج اهمیت رفع این دوگانگی را در حوزه فعالیت فرهنگی نیز مورد بررسی قرار داد. به نظر او فرض وجود ارتباط ضروری میان زندگی هنرمند یا ادیب و ساختار آثار او (از دیدگاه ذهن فردی) بسیار دشوار خواهد بود، در حالی که اثبات وجود رابطه‌ای ضروری میان ساخت آثار هنرمند و ذهنیت جمعیت یک طبقه در عصری خاص بسیار آسان‌تر است. بدین سان، دوگانگی‌های حاکم بر تفکر فردگرایانه و اثباتی فاقد اعتبار است. وحدت نسبی ذهن و عین، اندیشه و عمل و دیگر دوگانگی‌ها اساس مفهوم کلیت در فلسفه لوکاج است که چنانکه قبلاً دیدیم یکی از مهمترین مفاهیم اندیشه او به شمار می‌رود. بطور کلی

کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی اثر مهم گئورگ لوکاج نقد اساسی مبانی فلسفی گرایشهای پوزیتیویستی در اندیشه مارکسیستی بود. اندیشه تاریخ‌گرایانه مارکس، هم در ماتریالیسم خام‌اندیشانه قرن نوزدهم، و هم در ماتریالیسم پوزیتیویستی روسی، بد فهمیده شده بود. چنین گرایشهایی «تعبیر خواب» فلسفه هگل توسط مارکس را در نیافته بود؛ مارکس هگل را نفی نکرده بود بلکه تنها فلسفه او را تعبیر کرده بود. لوکاج در تاریخ و آگاهی طبقاتی دیالکتیک تاریخی در اندیشه مارکس را به نمایش گذاشت و خصلت پوزیتیویستی و ماتریالیستی برداشتهای اکونومیستی رایج را بر ملا کرد. مهمترین ویژگی این برداشتها طبعاً حذف بررسی آگاهی جمعی از علائق نظری آنها بود. با این همه، حتی قطع نظر از حوزه تفکر مارکسیستی، اندیشه لوکاج و به ویژه بحث او درباره آگاهی جمعی حائز اهمیت فراوان در فلسفه و جامعه‌شناسی قرن بیستم بوده است.

ارنست بلوخ

بلوخ از روشنفکران عمده دوران جنگ جهانی اول، از طرفداران حفظ صلح و دوست و همفکر نزدیک گئورگ لوکاج بود. وی در دوران جنگ به سوی تبعید شد و پس از پیروزی انقلاب اکبر روسیه به فعالیت شدید سیاسی روی آورد. بلوخ پس از شکست آلمان به کشور خود بازگشت و در فعالیتهای انقلابی سالهای ۲۳-۱۹۱۸ شرکت کرد. وی در همین سالها دو اثر عمده خود یعنی روح یوتوپایی (۱۹۱۸) و توماس مونتر: فقیه انقلاب (۱۹۲۱) را نوشت. کرش، لوکاج و بلوخ هر سه با هم و تقریباً به صورت همزمان دست به هگلی کردن مارکسیسم زدند اما هر یک سرنوشتی جداگانه یافتند. کرش در مواضع خودپافشاری کرد و از حزب اخراج شد؛ لوکاج به «انتقاد از خود» تن در داد و تسلیم حزب شد؛ اما بلوخ هرگز به حزب کمونیست نیوست و از مشاجرات و مخاطرات زندگی حزبی مصون ماند. با این همه، وی از حکومت استالین و سیاستهای کمیترون و «محاکمات» مسکو (۸-۱۹۳۶) دفاع کرد و با تأیید حزب کمونیست شوروی به استادی دانشگاه لایپزیک در آلمان شرقی سابق رسید. بلوخ پس از به قدرت رسیدن هیتلر در ۱۹۳۳ به آمریکا رفت و در آنجا دو جلد اول از اثر عمده سه جلدی خود یعنی اصل امید را نوشت. وی پس از بازگشت به آلمان شرقی در ۱۹۴۸ همچنان از حزب کمونیست دفاع کرد لکن در دهه ۱۹۵۰ به علت ابراز نظریات غیر ارتدکس از جانب حزب طرد شد و در سال ۱۹۵۷ به عنوان تجدیدنظرطلب شناخته و آثارش ممنوع

گردید. بلوخ در ۱۹۶۱ به آلمان پناهنده شد و در دانشگاه توینگن به تدریس پرداخت. ارنست بلوخ خود را به عنوان فیلسوفی مارکسیست عنوان می‌کرد. به نظر او الغای فلسفه به مفهوم مورد نظر مارکس تنها شامل فلسفه تخیل‌آمیز می‌شد نه کل فلسفه. به علاوه مارکس نظریات دیالکتیکی خود درباره روبنا و آگاهی و ایدئولوژی را روشن و منظم نساخته بود. در سال ۱۹۲۳ بلوخ مقاله مفصلی در نقد و بررسی کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاچ تحت عنوان فعالیت و یوتوپیا نوشت. در این نوشته وی موضع جداگانه و مشخص خود در درون مکتب مارکسیسم را مشخص ساخت. به نظر بلوخ، نظریه تاریخی پرولتاریا به عنوان وحدت عاقل و معقول چنان عرضه گردیده که به طور طبیعی به پذیرش مواضع لنینی و استالینی می‌انجامد، در حالی که چنین استنتاجی ضروری نیست. بلوخ و لوکاچ زمینه فکری مشترکی در فلسفه ایدئالیستی آلمان داشتند و بلوخ در مقاله مذکور مواضع اصلی لوکاچ در زمینه شیئی‌انگاری، مفهوم کلیت و مسخ فرهنگ را به صورت تأیید‌آمیزی بازگو می‌کند. اما در نقد لوکاچ، بلوخ بر آن است که وی تاریخ را یک بُعدی و دارای گرایش خطی می‌بیند در حالی که تاریخ، در واقعیت، نظام بسته و از پیش تعیین‌شده‌ای نیست که یک جا بوسیله عامل آگاهی ادراک شود. در تاریخ وحدت و یکپارچگی وجود ندارد. تاریخ آهنگ و آوازی مرکب از چندین ریتم^۱ متفاوت است که شامل بُعد هنری، مذهبی، فلسفی و اقتصادی است. به عبارت دیگر، تاریخ کنسرت واحدی نیست بلکه مجموعه‌ای ناموزون از تک نوازیهای ناهماهنگ است. به نظر بلوخ کوشش برای برقراری یوتوپیا به صورت فعلیت مستقر به شیوه لوکاچ به اسطوره‌پردازی حول مفهوم وحدت عاقل و معقول در تاریخ می‌انجامد. حتی اگر بپذیریم که کل تاریخ گذشته را ما (به عنوان طبقات اجتماعی) به صورت ناخودآگاه ساخته‌ایم و اینک می‌توانیم با خود آگاهی آن را بسازیم و با این بازسازی یوتوپیا را متحقق سازیم، مشکل مقاومت و تداوم آنچه به صورت ناخودآگاه ساخته‌ایم و به شکل ساختار شیئی‌گونه درآمده است، باقی می‌ماند. فلسفه تاریخ لوکاچ با شتابی بیش از اندازه پیش می‌رود و به سهولت اعجاب‌آوری راه‌حل‌ها جای مشکلات و مسائل حل‌نشده یا تحلیل‌نشده را می‌گیرد. به نظر بلوخ مفهوم کلیت در نظر لوکاچ باید از طریق مفهوم «فضا» مشخص و محدود شود؛ منظور از فضا ظهور سطوح مختلف وحدت عین و ذهن در فرآیند تاریخ است. از چنین دیدگاهی، فعلیت و یوتوپیا تداخل خواهد داشت و با یکدیگر ظاهر خواهد شد. بلوخ بر

1. Polyrhythmic Formation.

آن بود که یک نظریه هیچگاه کامل و پایان یافته نخواهد شد به این معنی که کل واقعیت را باز تولید نماید.^۱

بلوخ پیدایش فاشیسم را در سایه مفهوم «تاریخ به عنوان صورت‌بندی چند ریتمی» توضیح داد.

مطابق تحلیل او طبقات متوسط مستقیماً در تولید نقشی ندارند و میان آنها و فرآیند تولید «فاصله‌ای غیر منطقی» پدید می‌آید که در درون آن انواع و اقسام گرایش‌های خیال‌پردازانه و نگرش‌ها و خواسته‌های رمزآمیز پیدا می‌شود. چنین طبقاتی در مقابل ناملایمات اقتصادی واکنش‌هایی مشابه واکنش طبقات دیگر نشان نمی‌دهند زیرا آنها در درون بقایایی از گذشته به سر می‌برند که هنوز برایشان معنی‌دار است. چنین بقایایی در آلمان که هیچگاه شاهد وقوع انقلاب بورژوازی نبوده و وجود تولید و اندیشه غیر سرمایه‌دارانه در آن تداوم یافته، نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. در نتیجه، وجود چنین «ریتم‌های» گوناگون و ناموزون در آهنگ تاریخ است که برخلاف انتظار لوکاچ وحدت عاقل و معقول در تاریخ رخ نمی‌نماید و در عوض فاشیسم به عنوان صورت‌بندی اجتماعی آشکار می‌شود. بلوخ در این رابطه در میراث زمان ما (۱۹۳۵) دو نوع تضاد را از هم تمیز می‌دهد: یکی «تضادهای معاصر» یا تضادهای درونی یک وجه تولید مثل تضاد میان نیروها و روابط تولید در یک فرمایشون اجتماعی یا میان موقعیت طبقه پرولتاریا به عنوان طبقه مولد ثروت و موقعیت همان طبقه به عنوان طبقه‌ای تحت سلطه؛ دوم «تضادهای غیر معاصر» یا تضادهای موجود میان دو یا چند وجه تولید که مظهری از خصلت چندریتمی آهنگ تاریخ است. خرده بورژوازی و دهقانان و خرده بوروکراتهای برخاسته از آن طبقات به عنوان پایگاه اجتماعی فاشیسم، زمان حال را به شیوه گذشته می‌گذرانند و نمی‌توانند شیوه زیست خود را دگرگون کنند. آرمانهای آن طبقات دیگر مقبول نیست و عمارات فکری آنها در حال فروپاشی است. آنها در درون «خشم تخلیه نشده‌ای» به سر می‌برند که بلوخ از آن به عنوان «تضاد غیر معاصر» ذهنی سخن می‌گوید. این وضعیت به نظر بلوخ «ایدئولوژی کاذب» نیست زیرا منطبق با «تضاد غیر معاصر» عینی است که برخاسته از تداوم نیم بند روابط و اشکال تولید و روبناهای قدیمی است. پیدایش چنین وضعیتی به نظر بلوخ خاص آلمان نیست بلکه جزئی از سیر پیشرفت سرمایه‌داری بطور کلی است. تداوم این بقایا و «تضادهای عینی غیر معاصر» بستر مناسبی برای تکوین

فلسفه‌های یوتوپایی است؛ که از «گذشته‌های بهره‌برداری نشده» الهام می‌گیرد. به نظر بلوخ، بنابراین تاریخ برخلاف نظر لوکاخ در برابر یک راه قرار نگرفته بلکه مواجه با دو راه است، یکی راهی که از حل تضادهای معاصر (در درون یک وجه تولید) پیدا می‌شود و دیگری راهی که از نحوه حل تضادهای غیر معاصر پیش می‌آید. تحقق سوسیالیسم به مفهوم مورد نظر مارکس مستلزم حل همزمان تضادهای معاصر و غیر معاصر است. بروز تضادهای معاصر تضادهای غیر معاصر را فعال می‌سازد. مبارزه پرولتاریایی می‌تواند تضادهای غیر معاصر را به صورت مثبت یا منفی زنده کند. بهر حال دیالکتیک مبارزه در درون تاریخ چند ریتمی، باید مجموعه تضادهایی که کلیت را می‌سازد در برگیرد. نادیده گرفتن این امر، ریشه ناتوانی کمونیستها در پیشگیری از پیدایش فاشیسم بوده است.

«اساس تضاد غیر معاصر قصه زیبا و تحقق نیافته‌ای درباره روزگاران زیبای گذشته یا درباره راز نامکشوف هستی رمزآمیز کهن است. برخی از وجوه چنین گذشته‌ای هنوز زنده است، اما برخی دیگر از وجوه آن هرگز به طور مادی در گذشته هم متحقق نبوده است».^۱ بدین سان، براساس نظر بلوخ، آهنگ چند ریتمی تاریخ ضامن پیدایش کنسرتی در پایان تاریخ نیست.

«تغییرات بسیاری در جهان اتفاق افتاده است. از فتح روم تا ظهور چنگیزخان و تا پیدایش بربرهای جدید. اما تغییر قابل ستایش و بطریق اولی دستیابی به بهشت آزادی، تنها براساس شناخت و معرفت مطلوب حاصل می‌شود».^۲

بلوخ در مهمترین اثر خود روح یوتوپائی با ترکیب نظریه ماتریالیستی با نظریه ایدئالیستی، برداشت خاص خود از مارکسیسم را عرضه کرده است.^۳ طبق نظریه ماتریالیستی، انسان در جامعه مبتنی بر ارزش مبادله‌ای از خود بیگانه می‌شود و تنها به عنوان ابزار اجرای قوانین مربوط به ارزش مبادله‌ای ظاهر می‌گردد. انسان در کل تاریخ گذشته تنها عین یا موضوع بوده است نه ذهن یا حامل. طبق نظریه ایدئالیستی، بلوخ تأکید می‌کند

1. *Ibid.*, P. 78.

2. *Ibid.*, P. 82.

۳. تلخیص زیر مبتنی بر این منابع است:

T. Adorno. "Bloch's Traces: The Philosophy of Kitsch" in *New Left Review*, No. 121, May-June 1980, pp. 49-62; S. Radnoti, "Bloch and Lukacs: Two Radical Critics in a God-Forsaken World", in *Telos*, No. 25, Fall 1975, pp. 155-164; Howard, *op. cit.*, chap. 4.

که خود عینی و موجود، خود مطلوبی که برای ما منظور شده نیست. نفس یا خود متافیزیکی و مطلوب، همچون خانه‌ای است که به آن احساس تعلق کنیم و در آن اثری از جلوه‌های گوناگون از خود بیگانگی نباشد. در مقابل نفس اجتماعی موجود، باید نفس متافیزیکی ایجاد شود. به عبارت هگلی، واقعیت باید عقلانی شود. بدین مان به نظر بلوخ کل واقعیت ضرورت ندارد و در حقیقت مقوله‌ای از افسانه و توهم است. با این همه، بلوخ میان متناهی و نامتناهی، عارضی و جوهری و واقع و عقلانی مرزی قائل نیست. وی مرز میان حوزه آگاهی و امر فی‌نفسه به تعبیر کانتی آن را در می‌نوردد. به نظر او تنها ایدئولوژی وجود چنین مرزی را القاء می‌کند. تصور وجود چنین مرزهایی مبنی تسلیم جامعه و ایدئولوژی بورژوازی در مقابل جهان شیئی گونه‌ای است که خود به وجود آورده است. جهان شیئی گونه، جهان «کالا» است. در واقع تقبیح کل واقعیت تاریخی و عشق به رهایی از آن و وصول به حوزه نفس متافیزیکی، بلوخ را بر آن می‌دارد که مرز موجود میان امر عارضی و امر جوهری را که پیش‌فرض اصلی فلسفه ایدئالیتی آلمان است کنار بگذارد و تفاوت بودشناختی میان آن دو را انکار کند. وجود ظاهری و عارضی، به طور بالقوه معطوف به امر مطلق است.

باید آنچه را که بالقوه است بالفعل کرد. بلوخ به علم اجتماعی رایج که تنها وظیفه اندیشه و تفکر را بازسازی کامل واقعیت بطور ذهنی قلمداد می‌کند، می‌تازد. در فرآیند تاریخ نه تنها روبناها دگرگون می‌شود بلکه زیربنا نیز همچون تم‌های اصلی در برخی از انواع موسیقی متحول می‌گردد. به شیوه دیالکتیک هگلی، تعیین حدود در عین حال به معنی فرارفتن از آن است. اگر عقل بخواهد خود را به متناهی محدود کند، باید از پیش نامتناهی را بشناسد تا براساس آن شناخت، متناهی و محدود را تعیین کند. بنابراین، چنین برداشتی صرفاً ایدئالیتی نیست بلکه ماتریالیستی نیز هست زیرا حدود متناهی را در نظر می‌گیرد. گرچه بلوخ چنانکه اشاره شد، مرز کانتی میان واقعیت و حقیقت را انکار می‌کند، لیکن با این حال برخلاف هگل بر وجود تفاوت میان امر حال و امر مستعلی و برین تأکید می‌کند. بلوخ در عین حال هم ماتریالیست و هم ایدئالیت است. تاریخ صرفاً به حکم خرده ریزهایی از معنا که در واقعیت حال هست، معنی پیدا نمی‌کند. بلوخ از «سرزمین متافیزیکی» به عنوان حوزه جانشین واقعیت سخن می‌گوید، با این حال امر برین و مستعلی در اندیشه بلوخ خصلتی سکیولار و «فضا» مانند دارد و حوزه‌های سمبلیک را تشکیل می‌دهد: «این فضا به نظر من همواره در پیرامون ماست، حتی وقتی ما تنها لبه‌های آن را

مارکسیسم فلسفی و ایدئالیست‌های مگال‌گرا ۱۶۳

احساس می‌کنیم و دیگر ظلمت بی‌کران شب را نمی‌فهمیم».^۱ این فضای علوی، فضای یوتوپیاست. تاریخ جهان تا به امروز تاریخ حقیقت نبوده است یعنی تاریخ آن فضای برین نبوده است.

فلسفه بلوخ در واقع نوعی «الهیات» و متافیزیک مارکسیستی است که نسبت به شیئی - انگاری جهان اجتماعی اعتراض می‌کند. با این همه، در اندیشه بلوخ برخلاف لوکاچ هیچگاه سازش و وحدت کامل عین و ذهن قابل انتظار نیست زیرا هیچ عینیتی نیست که کل ذهنیت را بدون تعارض در برگیرد. بعلاوه سازش کامل و وحدت مطلق عین و ذهن ساخت شیئی‌گونه تازه‌ای به همراه می‌آورد، حال آنکه به نظر بلوخ شیئی‌گونگی را باید به طور مستمر در هم شکست.

1. Quoted by Adorno. *op. cit.*, p. 59.

مارکسیسم انتقادی

پیشگفتار

چنانکه در بخش پیش گفتیم، شکست جنبشها و انقلابهای کارگری و پیدایش و پیروزی جنبشهای فاشیستی در اروپا پس از جنگ جهانی اول، برخی از اندیشمندان مارکسیست را به این فکر انداخت که احتمالاً تاریخ بر پایه کارکرد نیروهای عینی به جنبش در نمی آید و از این رو شاید کژوی و کاستی بنیادینی در اندیشه مارکسیسم ارتدکس وجود داشته باشد. اندیشمندان مکتب فرانکفورت نیز همانند کرش، گرامشی و لوکاچ، شکست جنبش کارگری و پیروزی فاشیسم در اروپا را نشانه‌ای از زوال مارکسیسم و نیاز به بازسازی آن از راه بازگشت به فلسفه هگل می‌دانستند. مارکسیسم فرانکفورتی نیز مانند مارکسیسم لوکاچ و در واقع همانند اندیشه خود مارکس، بازخوانی تازه‌ای از فلسفه هگل بود. بدین سان بخش بزرگی از اندیشه مارکسیستی سده بیستم نتیجه بازگشت به سنت فلسفی هگل بوده است. اندیشه بنیادین فلسفه هگل یعنی این که می‌باید واقعیت را عقلانی ساخت، اساس این بخش از اندیشه سیاسی قرن بیستم است. مارکسیستهای فلسفی قرن بیستم در واقع زیر تأثیر نارسایی مارکسیسم به عنوان جنبش سیاسی - اجتماعی، تعبیر خود مارکس از هگل را نارسا یافتند و برای دستیابی به تعبیری سودمندتر از نظر پاسخگویی به مسائل جنبش سوسیالیسم، به هگل بازگشتند. چنانکه پیشتر اشاره شد، مارکس نیز خود به زبانی هگلی سرمایه‌داری را مظهر خواستهای کاذب یا مظهر نفی خواستهای اساسی و راستین انسان

می‌دانست و برای وقوع انقلاب درهم شکستن «بُت کالا»^۱ را لازم می‌شمرد. چنانکه پیشتر دیده‌ایم، لوکاچ وضعیت پتهای کالایی در سرمایه‌داری را در حقیقت همان وضعیت «عینی شدن روح» در فلسفه هگل تلقی می‌کرد. با توجه به تداوم این وضعیت و عدم وقوع انقلاب سوسیالیستی، بسیاری از متفکران مارکسیست چنین نتیجه‌گیری کردند که احتمالاً بحران در سرمایه‌داری و وقوع انقلاب سوسیالیستی باید تابع قواعد دیگری غیر از قواعد مورد نظر مارکسیستهای ارتدکس باشد. شاید بتوان این قواعد تازه را با بازخوانی دوباره فلسفه هگل به دست آورد. بطور خلاصه، ضعف و افول جنبش سوسیالیسم بین‌المللی، تفرقه در درون جنبش کارگری و جذب و حل بخشی از طبقه کارگر در درون فرهنگ و ایدئولوژی بورژوازی و در نتیجه غلبه علائق کاذب بر خواسته‌های راستین و تاریخی آن طبقه نیازمند توضیح بر اساس تفسیری نوین بود. در تفسیر فلسفی مارکسیسم به طور کلی، به عکس روش مارکس که از فلسفه هگل تعبیری ماتریالیستی و تاریخی کرده بود، نظریه ماتریالیستی و تاریخی خود مارکس به صورت ایدئالیستی و هگلی تعبیر می‌شود. به همین سان، مارکسیسم فلسفی، انقلاب فرهنگی ضد صنعتی و ضد جامعه مدرن را بر انقلاب ضد سرمایه‌داری به معنای مورد نظر مارکس ترجیح می‌دهد. به این ترتیب، صنعت و علم مدرن نیز بنام سرمایه‌داری مورد حمله قرار می‌گیرد.

در حقیقت گرایش ضد علمی (ضد اثباتی) و ضد صنعتی در مارکسیسم فلسفی، گرایش عمده و نیازمند توضیحی تطبیقی در مقایسه با آراء مارکس است.

کارل مارکس گرچه آشکارا نسبت به نظام سرمایه‌داری بدبین بود و مهمترین موضوع آثار خود را تبیین چگونگی زوال آن در نتیجه تعارضات و تضادهای اجتماعی می‌دانست، لیکن نسبت به علم به مفهوم اثباتی آن و صنعت و مدرنیسم اعتراضی نداشت، بلکه برعکس، رهایی انسان از رنج بیهوده را حاصل گسترش توانائیهای وی در زمینه تکنولوژی و علم می‌دانست. همین خوشبینی نسبت به علم و صنعت در نسله‌های مارکسیسم ارتدکس و تجدیدنظر طلب و بویژه مارکسیسم روسی تداوم یافت. در مقابل، مارکسیسم فلسفی قرن بیستم نقد مارکس نسبت به سرمایه‌داری را به صنعت و علم و تکنولوژی جدید نیز تسری داد و نسبت به آنها دیدگاهی خصومت‌آمیز اتخاذ کرد. در نتیجه، میراث عصر روشنگری اروپا در درون اندیشه‌های اولیه مارکسیستی یعنی تمجید از

1. Commodity Fetishism.

علم و صنعت مدرن به عنوان عنصری بیگانه نفی گردید. شورش برضد مدرنیسم، صنعت و تکنولوژی یکی از ویژگیهای مارکسیسم فلسفی قرن بیستم بوده است. درباره زمینه اجتماعی گسترش چنین اندیشه‌هایی بویژه در میان جوانان و روشنفکران در دهه ۱۹۶۰، نظرات متفاوتی عرضه شده است. به نظر برخی چنین گرایشهایی ناشی از شباهت موقعیت اجتماعی روشنفکران و جوانان در سرمایه‌داری پیشرفته با موقعیت کارگران صنعتی در اوایل عصر صنعت است. مطابق این تفسیر، روشنفکران در جایگاه تاریخی کارگران قرار گرفته‌اند و مخالفت آنها با صنعت و علم مدرن قابل مقایسه با جنبشهای «ماشین شکنان» در بین کارگران صنعتی در اوایل عصر صنعت است.^۱ اما مارکسیستهای فلسفی مبانی تفسیر ضد علمی و ضد صنعتی خود را به گمان خویش در آثار جوانی مارکس یافته بودند، هر چند چنین استنادی خود مورد مناقشه بسیار قرار گرفته است، زیرا آثار اولیه مارکس بیشتر آثاری «اومانیستی» هستند که در آنها از کار انسان به عنوان جامع ذهن و عین در مقابل نهادهای اجتماعی شیئی‌شده و بیگانه‌شده بویژه سرمایه که کار متراکم است بحث می‌شود. مفهوم کلی از خود بیگانگی در آثار مذکور این است که آنچه آدمی بر اثر کار خلاق خود برای بهبود زندگی خویش می‌سازد، به اشیاء مستقلی تبدیل می‌شود که بر زندگی انسانها حاکم می‌گردد. دولت و بازار و کالا و سرمایه و مذهب بدین سان بر واقعیت سیال و متحول حیات اجتماعی که همان کار خلاق و زیست جمعی انسانهاست، مسلط می‌شود. بنابراین، طبعاً شیئی‌گونگی یکی از مباحث اصلی آثار اولیه مارکس بود. اما از دیدگاه مارکس، شیئی‌گونگی زندگی اجتماعی وضعیتی دائمی تلقی نمی‌شد بلکه به نظر او همه نهادهای اجتماعی به عنوان مظهر کار مولد انسان پدیده‌هایی گذرا و قابل نفی هستند نه ازلی و ابدی یا «ساختاری». به نظر مارکس، روش دیالکتیکی به عنوان تعارض پراکسیس و شیئی‌گشتگی نه تنها موجب فهم جوهر واقعیت موجود (سرمایه، صنعت و مذهب) می‌شود بلکه کلید فهم چگونگی نفی و زوال آن واقعیت را نیز به دست می‌دهد. اما مارکس این نگرش را نگرشی اساساً علمی می‌دانست. به گفته او: «تنها وقتی تأمل فلسفی به پایان می‌رسد، در زندگی واقعی علم اثباتی و واقعی آغاز می‌گردد».^۲ اما در مارکسیسم فلسفی قرن بیستم، مفهوم شیئی‌گونگی و تقابل کار و واقعیت بیگانه شده تعبیری

1. McInnes. *The Western Marxist* (New York: Library Press, 1972), pp. 170-172.

2. Marx, *The German Ideology*. (1846). Vol. 1, Pt. i, sect A. quoted by T. Bottomore, *Readings in Marxist Sociology*. (London, 1983) p.18.

ایدآلیستی می‌یابد، به این معنی که چون کل واقعیت خارجی تنها، کار منجمد شده است و در حقیقت نهادهای خارجی در زیر پوسته منعقد شده خود همان کار ساری و جاری هستند، بنابراین علم نسبت به نهادها و ساخت‌های موقتاً منعقد شده، علمی کاذب است. علم اثباتی تنها علم اشیاء منجمد و منعقد شده است در حالی که شناخت کار، به عنوان کلیت سیال و پویا، تنها به وسیله روش دیالکتیکی ممکن می‌شود. علوم اثباتی، در حقیقت، خود مظهري از شیئی‌شدگی واقعیت سیال و پویا و توجیه‌کننده و نگهبان آن هستند. در جامعه همه چیز ساخته و پرداخته کار انسان است و سخن گفتن از امور طبیعی و ازلی و ساختاری به شیوه علوم پوزیتیویستی ما را از حقیقت به دور می‌دارد. در حقیقت، کل نهادهای اجتماعی ابزارهایی هستند که می‌توان آنها را به دلخواه دگرگون ساخت.

مارکس طبعاً وضعیت عینیت‌یافتگی را با وضعیت از خودبیگانگی یکسان نمی‌گرفت، در حالی که از دیدگاه مارکسیم فلسفی میان این دو وضعیت تمیزی داده نمی‌شود. از این دیدگاه، واقعیت شیئی شده در علوم اجتماعی پوزیتیویستی، واقعیتی بیگانه، ناشفاف و خارجی نموده می‌شود که دیگر خصلت ابزاری برای برآورد نیازهای ما را از دست داده و بر ما مستولی و مسلط گردیده است. این وضعیت، در عین حال، وضعیت از خودبیگانگی و شیئی‌شدگی است. رهایی از این وضعیت، نیازمند شناخت دیالکتیکی و بازگرداندن نهادهای اجتماعی به غایت اصلی خود یعنی ابزار گونگی آنها برای برآورد نیازهای انسانی است. تنها در این صورت واقعیت نهادهای اجتماعی شفاف می‌شود و با ما یگانه می‌گردد. علوم اجتماعی اثباتی، برعکس، هر چیز موجود و از پیش داده شده را به عنوان امور ازلی و ابدی می‌پذیرند؛ ساختار جامعه همچون ساخت لایه‌های زمین‌شناسی قدیم و منجمد می‌نماید؛ تغییر و انقلاب اساسی ناممکن تلقی می‌شود. بنابراین، علم خود مظهري از شیئی‌شدگی است. به عبارت بهتر، علوم اجتماعی پوزیتیویستی در حقیقت ایدئولوژی شیئی شده است زیرا واقعیت شیئی شده را چنانکه هست باز می‌نماید. تکنولوژی و فن جدید نیز در خدمت چنین علمی قرار دارد و موجب تحکیم وضعیت شیئی شده می‌شود و عامل سلطه نظام مستقر است. بنابراین، علوم اجتماعی اثباتی و فنون و تکنولوژی، همچون واقعیت شیئی شده خارجی، اساساً سرکوب‌گرند. و مانع تصور «جهان مطلوب» می‌گردند و امکان رهایی را نابود می‌کنند. منطق علوم اثباتی، منطق صوری است که قضایایش خالی از عنصر زمان و مکان است و وقتی در مورد جامعه به کار برده شود، آن را همچون مجموعه‌ای از روابط و اجزاء ازلی باز می‌نماید در حالی که دیالکتیک به

عنوان منطق واقعیت اجتماعی، جامعه را پدیده‌ای پویا و سیال می‌داند و در نتیجه، «قضایای» منطق دیالکتیک فارغ از زمان و مکان نیست. بنابراین، آنچه به عنوان عقل سلیم و رایج تلقی می‌شود نیز نمونه‌ای از شیئی شدگی و عامل سلطه است. هر علم و منطق و عقلی که جامعه را پدیده‌ای ثابت و متضمن ساخت و کار ویژه‌های ایستا تلقی کند، نسبت به خصلت تاریخی و پویای نهادهای اجتماعی غافل مانده است. طبعاً چنین برداشتی با دیدگاه مثبت مارکس نسبت به کل علم و تکنولوژی به عنوان عامل سلطه انسان بر طبیعت و رهایی غائی انسان از رنج‌های بیهوده تولید کاربر، چندان مناسبتی ندارد. در واقع، در نظریه مارکس، علم هیچگاه به عنوان جزئی از روبنا ظاهر نمی‌شود بلکه متعلق به زیربناست. «صنعت مدرن علم را به صورت نیروی مولدی مجزا از نیروی کار در می‌آورد و آن را در خدمت سرمایه قرار می‌دهد». همچنین با توجه به چنین نقش زیربنائی علم است که فلسفه و الهیات و اخلاقیات یک عصر علمی نسبت به عصری غیر علمی تکامل می‌یابد.^۱ بعلاوه، از دیدگاه مارکس میان صنعت و علم با سرمایه‌داری پیوستگی ذاتی وجود ندارد. پس از زوال یا سرنگونی سرمایه‌داری، علم و تکنولوژی به شیوه‌ای مطلوب‌تر مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد.^۲ برعکس، در نزد بسیاری از مارکسیست‌های فلسفی و ایدئالیست قرن بیستم، میان سرمایه‌داری و علم و تکنولوژی رابطه‌ای ذاتی تصور می‌شود. شیئی‌شدگی واقعیت زنده و سیال در مفاهیم علمی و عقلی و بزرگی علم اثباتی است. بدین سان، اوج شیئی‌شدگی در عینگرایی علمی و عقلی یعنی در پوزیتیویسم ظاهر می‌شود. موضوعات چنین علمی تنها «بُتهای» اندیشه بورژوایی است. بنابراین، علم پوزیتیویستی نمی‌تواند کلیت سیال یا «پراکسیس» را دریابد. دیالکتیک نظر به حرکت دارد، در حالی که علم اثباتی به شیئی‌شدگی واقعیت می‌پردازد. چنانکه خواهیم دید نظریه‌های هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه در این زمینه به طور کلی ریشه در آراء اولیه گئورگ لوکاچ دارند که نخستین مارکسیست فلسفی بود.

یکی از مفاهیم اصلی در مارکسیسم فلسفی، چنانکه پیشتر اشاره شد، تمیز علائق کاذب از علائق راستین است. عامل رهایی در تاریخ یعنی پرولتاریا ممکن است هنوز نسبت به منافع واقعی و تاریخی خود، آگاه نشده باشد. به طور کلی، جهان در دو سطح به سر می‌برد: یکی در سطح پدیده‌های ظاهری، خواستهای کاذب و تمایلات روزمره و

1. J. Plamentaz, *Man and Society*. Vol. II. (Longmans, London, 1963), pp.290-92.

2. McInnes, *op. cit.*, pp.178-79.

دیگری در سطح خواسته‌های راستین و جوهری که هدف اصلی کل فرآیند تاریخ را تشکیل می‌دهد. به همین سان، آگاهی راستین با آگاهی روزمره تجربی تفاوت اساسی دارد. آگاهی راستین در حقیقت همپایه ذهن عینی هگلی است. تنها در صورتی که پرولتاریا موقعیت تاریخی و کلی فرآیند اجتماعی را دریابد، آگاهی راستین پیدا می‌کند. آگاهی راستین خواستی است که در نتیجه چنان شناختی به دست می‌آید. وقتی چنین شناخت و چنین آگاهی راستینی در دست نیست، نیروی دیگری باید کار شناخت علائق راستین را به عهده بگیرد. تنها در دوگانگی دیالکتیکی ذات و ظاهر است که مسائل اصلی جنبش پرولتاریایی یعنی تباین ظاهری میان حزب روشنفکران و توده‌ها قابل رفع است. جهان راستین، جهانی است در پرده و نهان از دیدگاه ظاهربینان یعنی کسانی که در بند علائق روزمره هستند. تنها زمانی که با دخالت روشن‌بینان این پرده برافند، عین و ذهن وحدت کامل می‌یابند.

نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت

مکتب «نظریه انتقادی» یا مکتب فرانکفورت که از با نفوذترین مکاتب فکری قرن بیستم بوده است. از مشاجرات فکری بر سر هگل، مارکس و فروید در بین اندیشمندانی پیدا شد که در «مؤسسه پژوهشهای اجتماعی» گردآمده بودند.

این مؤسسه در سال ۱۹۳۰ تأسیس شد و در واقع ادامه مؤسسه‌ای وابسته به دانشگاه فرانکفورت بود که در سال ۱۹۲۳ به منظور پژوهش در اندیشه‌های مارکسیستی در شرایط ضعف و افول جنبش‌های کارگری و عدم وقوع انقلاب‌های سوسیالیستی در دوران پس از جنگ اول ایجاد گردیده بود. بتدریج مکتب فرانکفورت به نقد فرهنگ و شیوه فکر بورژوایی و فرآیند عقلانیت جامعه نو روی آورد و در نتیجه از تحلیل‌های اقتصادی سیاسی و تاریخی به شیوه خود مارکس فاصله گرفت. تا سال ۱۹۳۳، یعنی سال به قدرت رسیدن هیتلر، پژوهش‌های مکتب فرانکفورت گرایش مارکسیستی آشکاری نداشت، لیکن پیروزی فاشیسم به عنوان مظهري از سرمایه‌داری متأخر به نظر اصحاب آن مکتب، انگیزه تازه و نیرومندی برای تحلیل‌های اجتماعی به سبک خاص مکتب فرانکفورت بوجود آورد. در بین سالهای ۱۹۳۳ تا ۱۹۵۰ اغلب اندیشمندان مکتب فرانکفورت در حال تبعید در آمریکا زندگی می‌کردند. در آن دوران، موضوع اصلی آثار مکتب، نقد فلسفی سرمایه‌داری، علم اثباتی و فرهنگ بورژوایی بود اما پس از بازگشت اعضاء

مؤسسه به فرانکفورت، علائق زیبایی‌شناختی و فلسفی «تئودور آدورنو» بر خط فکری مکتب مسلط شد.

مهمترین اندیشمندان مکتب نظریه انتقادی، «ماکس هورکهایمر»، «تئودور آدورنو»، «هربرت مارکوزه» و «والتر بنیامین» بودند. به طور کلی از دیدگاه نظریه انتقادی، جامعه به شیوه‌ای هگلی به عنوان نظامی تلقی می‌شود که در آن افراد در پی علائق و منافع خاص خود ضرورتاً به وابستگی متقابل، تقسیم کار، تولید کالایی با نظام مبادله، کار مزدوری، تمرکز دیوانی و دولتی و به طور کلی عقل‌ابزاری هدایت می‌شوند. چنین نظامی از دیدگاه نظریه انتقادی ذاتاً متمایل به بحران است. نتیجه چنین نظامی مثله کردن تمامیت وجود انسان و سرکوب خواسته‌های راستین اوست که بویژه در عصر «سرمایه‌داری سازمان یافته» از طریق مستهلک ساختن انرژیهای شهوی و لیسیدویی انسان به اوج پرخاشگری و سرکوب می‌انجامد.

اندیشمندان مکتب فرانکفورت نقد اساسی «لوکاچ» درباره علم اثباتی، شیئی‌گونه‌نگی و شیئی‌انگاری و نقطه نظر کلیت را گسترش دادند. از این رو نقد هر گونه علم اثباتی نسبت به واقعیت پویا و متحول پراکیس تاریخی جزء ذاتی نظریه انتقادی به شمار می‌رود. علم اثباتی نه تنها شناختی نارسا و ناقص درباره صورتهای شیئی گشته واقعیت پویای عمل انسان در تاریخ به دست می‌دهد بلکه با مطلق‌نمایی وضعیت شیئی‌شدگی موقت در قالب احکام منطق صوری از نظام سلطه اجتماعی در عصر سرمایه‌داری دفاع می‌کند. همه متفکران مکتب فرانکفورت به شیوه هگلیان جوان در نفی پوزیتیویسم به اندیشه فلسفی عقل به عنوان توانایی ادراک ذات واقعیت اجتماعی یعنی پراکیس تاریخی انسان و نیز به عنوان ملاک نقد واقعیت باز می‌گردند. عقل در مفهوم هگلی آن، رابطه‌ای ذاتی با آزادی دارد. در دیدگاه دیالکتیکی نظریه انتقادی، جهان واقع مجموعه‌ای از نمودهای متعارض، متحول و متکامل است که در شرایط ایستایی تاریخ مانند شرایط عصر سرمایه‌داری متأخر از دیدگاه علم اثباتی همچون مجموعه‌ای از صورتهای شیئی‌گونه به نظر می‌رسد. اما دیدگاه دیالکتیکی، به محتوای متحول تاریخ (همچون مفهوم روح در فلسفه هگل و کار در اندیشه مارکس) نظر دارد. مفاهیم برداشت دیالکتیکی از نفس فرآیند پیچیده و متحول واقعیت اجتماعی برگرفته می‌شوند در حالی که علم اثباتی تنها واقعیت عقلانیت ابزاری و تکنولوژیک را در ذهن باز تولید می‌کند. بنابراین علم اثباتی و تفکر بورژوازی همراه با سلطه عقلانیت ابزاری مانع‌رهایی است. سلطه موجود در جامعه

سرمایه‌داری پیشرفته دیگر سلطه طبقاتی نیست و به علت دگرگونی در ساخت و آگاهی طبقات اصلی جامعه به واسطه رشد سلطه عقل‌انیزاری، طبقات اجتماعی وابسته به نظام اقتصادی، دیگر عامل‌رهایی و دگرگونی به شمار نمی‌روند و طبقات پائین هم در حفظ سلطه دستگاه موجود ذینفع شده‌اند.

ماکس هورکهایمر (۱۸۹۵-۱۹۷۱)

هورکهایمر نظریه خود را «نظریه انتقادی» می‌خواند و منظور از آن در نوشته‌های اولیه او همان مارکسیسم بود لیکن بعدها کاربرد این عنوان به وی امکان داد تا از حدّ تفسیر اکونومیستی مارکسیسم فراتر رود و تفسیر دیگری از آن به دست دهد و همچنین خود را از قید و بند وابستگی به حزب کمونیست و طبقه پرولتاریا رها نگه دارد. به هر حال مارکسیسم هورکهایمر از آغاز مارکسیسمی روشنفکرانه و مستقل از مارکسیسم سیاسی رایج بود و از همین رو نهایتاً به نفی برخی از اصول مارکسیسم انجامید.

نظریه انتقادی هورکهایمر، با اندیشه اصلی مارکس یعنی انقلاب اجتماعی مناسبتی نداشت و حتی می‌توان گفت که رنگ و بویی از مسیحیت در خود داشت به این معنی که امکان رسیدن به سعادت کامل را نفی می‌کرد (همانند اصل گناه اولیه در مسیحیت) و بر آن بود که فرهنگ امروز انسان حاصل گذشته تاریخی محنت است. از سوی دیگر شناخت خیر عالی و حقیقت مطلق امکان‌پذیر نیست، هر چند دیکتاتورها چنین ادعایی را برای توجیه قدرت خود مطرح می‌کنند (معادل اصل عدم جواز تصویر خداوند در مسیحیت).

از دیدگاه هورکهایمر، وظائف اصلی «نظریه انتقادی» در نتیجه بحران در نظریه مارکسیستی رایج و نیز در نظریه بورژوازی ایجاد شده بود. ظاهراً وی بیشتر در پی بررسی بحران در علم بورژوازی یا اثباتی بود و این بررسی انتقادی را از دیدگاهی مارکسیستی انجام می‌داد. به نظر هورکهایمر، نقش و جایگاه علم اثباتی در تقسیم کار نظام سرمایه‌دارانه سرشت آن را تعیین می‌کند. تحت چنین محدودیت‌هایی علم بورژوازی (در مقابل نظریه انتقادی) صرفاً به گردآوری و تحلیل «داده‌ها» به صورت تجربی می‌پردازد و با نیازهای واقعی انسان سروکاری ندارد.

هورکهایمر در آثار اولیه خود آئین اصالت اثبات و بویژه برداشت مکتب وین در خصوص یگانگی علم و وحدت روشهای علوم طبیعی و علوم اجتماعی را مورد انتقاد

قرار داد. در آئین اثباتی حلقه وین، براساس اندیشه‌های «ارنست ماخ» و مکتب امپریوکریتیسم استدلال می‌شد که کل امور و وقایع جهان مجموعه همبسته‌ای از حیات است و بنابراین میان محسوسات فیزیکی و روانشناسی تمایزی وجود ندارد. انبوه حیات به این معنی موضوع علم یگانه بشری است. متفکران مکتب وین می‌کوشیدند تا علم را از همه عناصر متافیزیکی تجزیه کنند و با نفی همه پرسشهای فلسفی و اخلاقی، حوزه علم را شامل بر کل حوزه حقیقت اعلام کنند. متافیزیک از آن رو مردود است که احکام آن کلاً بی‌معناست یعنی امکان اثبات درستی و نادرستی آنها در تجربه وجود ندارد. حلقه وین همچنین منکر وجود اخلاق برین و فراتاریخی بودند و هر گونه کوشش برای شناسایی حوزه ارزشها و خواسته‌های راستین و ماوراء تجربی را نفی می‌کردند. هورکهایمر انتقاداتی را که لوکاج بر آئین اصالت اثبات وارد کرده بود بسط داد و اندیشه «فلسفه اجتماعی» را به عنوان منبع اصلی پرسشهایی که باید در علوم اجتماعی مطرح گردد، پیش کشید. به نظر او «فلسفه اجتماعی» چارچوب معرفت شناختی تامی است که در آن کلیت و روابط نهفته در آن بررسی می‌شود. از چنین دیدگاهی، هورکهایمر بر آن بود که میان شیوه فکر و وضعیت گروه‌های اجتماعی پیوند نزدیکی وجود دارد؛ بر این اساس ریشه پوزیتیویسم را باید در ارتباط با پیدایش و تسلط بورژوازی توضیح داد. به نظر هورکهایمر، امپریسیسم نوین کلاً متعلق به جهان در حال گذار لیبرالیسم است. وی بر آن بود که پوزیتیویسم، به عنوان نظریه شناخت، انسان را در ردیف وقایع و اشیاء طبیعی و ثابت قرار می‌دهد و بدین سان تمایز اساسی میان پدیده‌های انسانی و طبیعی را محو می‌سازد. همچنین پوزیتیویسم خواسته‌ها و نیازهای حقیقی و روزمره را از هم تمیز نمی‌دهد. به عبارت دیگر، آئین اثبات میان امر واقع و ارزش جدایی مطلق قائل می‌شود و بدین سان علم و شناخت را از علائق و خواسته‌های راستین آدمی تجزیه می‌کند.^۱

به طور کلی هورکهایمر میان نظر یا نگرش سنتی و نگرش نقادانه تمیز می‌داد. نگرش سنتی همان نگرش علوم طبیعی و پوزیتیویستی است که در علوم اجتماعی رواج یافته است. در مقابل، نگرش نقادانه اساساً نگرشی هگلی و دیالکتیکی است که پدیده‌های اجتماعی را عینی، ساختاری و از پیش داده شده تلقی نمی‌کند و روش تبیین حقایق عینی از نقطه نظر اثباتی و خارجی را مردود می‌شمارد. نگرش سنتی، مفاهیم اجتماعی را به

1. Max Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, trans. by M.O'Connell, (Herder & Herder, New York, 1972), pp. 160-62.

شکلی غیر تضاد آمیز و ایستا طبقه بندی می کند حال آنکه نگرش انتقادی با بهره گیری از روش دیالکتیک، مفاهیم خود را از متن فرآیند متحول پراکیس تاریخی استنتاج می کند. از دیدگاه هورکهایمر، نگرش سنتی مبین کارکرد اجتماعی دانشمندان و حکمای سنتی در درون نظام تقسیم کار اجتماعی بوده است که پیوند روشن و آشکاری با فعالیت اجتماعی به عنوان پراکیس تاریخی نداشته است. برعکس، فعالیت فکری اندیشمندان نقاد برخلاف دانشمندان سنتی و بورژوازی کارکردی اجتماعی دارد و جزئی از فرآیند پراکیس تاریخی است، به این معنی که با علائق و خواسته های راستین انسان پیوند دارد. اندیشمندان نقاد صرفاً وضعیت عینی تاریخی را توصیف نمی کند بلکه خود نیرویی در درون آن وضعیت برای ایجاد دگرگونی است.^۱

به نظر هورکهایمر، البته علم بورژوازی تجربی زمانی دارای نقش و خصلتی متری بوده لیکن بعدها این نقش دگرگون شده است. نفع بورژوازی در آن بود که علم صرفاً توجه خود را معطوف به داده های تجربی نماید. علم تجربی نمی تواند امور ذاتی و راستین را از امور عارضی و کاذب باز شناسد و اساساً غیر تاریخی است و مهمتر از همه این که متضمن دیدگاه کلیت نیست. علم تجربی صرفاً به «بودن» نظر دارد نه به «شدن». در نتیجه، واقعیت اجتماعی مجموعه ای از فرآیندهای مکرر و پیچیده و ثابت تلقی می شود و اجزاء و کار ویژه های اصلی نظام اجتماعی مستمر و پایدار به شمار می آیند. علم بورژوازی وقتی دچار بحران می شود که جهان اجتماعی متحول و پویا را همچون تصویری ایستا و راکد می بیند. علمای بورژوازی گرچه ممکن است از این بحران آگاه باشند، لیکن نسبت به ریشه های آن واقف نیستند. ریشه بحران علم بورژوازی را از دیدگاه هورکهایمر باید در بحران جامعه بورژوازی جستجو کرد. علم بورژوازی نمی تواند نظریه ای در باب جامعه به دست دهد که تعارضات و تضادها و فضاها و بحرانی آن را باز نماید. چنین علمی چون صرفاً به داده های تجربی توجه دارد، از پیش بینی تحولات قاصر است. علم اجتماعی راستین از دیدگاه هورکهایمر می باید توانایی پیش بینی داشته باشد. عنصر آینده نگری از عناصر اصلی و اساسی هر علمی است و توانایی پیش بینی در علم اجتماعی منوط به توانایی شناخت شرایط متحول است. البته تاریخ یکسره حاصل عمل آگاهانه انسان نیست و یا انسان تاریخ را چنانکه دلخواه اوست نقش نمی بندد لیکن با توجه به این که جهان، اجتماع و تاریخ حاصل و بازتاب کار اجتماعی انسان است و بخش مهمی از تاریخ حاصل عمل

آگاهانه ماست، بنابراین امکان پیش‌بینی در علوم اجتماعی وجود دارد.

هر چه این بخش از تاریخ گسترش بیشتری پیدا کند، توانایی پیش‌بینی نیز افزایش می‌یابد. هر چه جامعه بیشتر تابع تصمیم‌گیریه‌ای عقلانی ما باشد یعنی عقلانی‌تر شود، آزادتر است و در چنین جامعه‌ای پیش‌بینی کامل طبعاً میسر می‌شود. خلاصه این که آزادی کامل انسان با سلطه کامل وی بر طبیعت بیرونی و درونی از طریق تصمیم‌گیری عقلانی حاصل می‌گردد. بدین سان وظائف سیاست و علوم اجتماعی یکی می‌شود: «کوشش جامعه‌شناسان به منظور پیش‌بینی درست، به کوشش سیاسی به منظور متحقق ساختن جامعه عقلانی تبدیل می‌گردد».^۱

تنها فهم فلسفی کلیت موجب شناخت معنای وجود اجتماعی ما می‌شود. تعارض ظاهری میان فرد و کلیت، ساخته علم بورژوازی است. همچنانکه مارکس هم در دیباچه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی استدلال کرده بود، فرد انگاری انسان از مصنوعات تاریخی ایدئولوژی بورژوازی است.

هورکهایمر در سخنرانی افتتاحی مکتب فرانکفورت تحت عنوان «وضعیت کنونی فلسفه اجتماعی و وظائف مؤسسه تحقیقات اجتماعی» استدلال می‌کند که منظور از نقد گرایش اثباتی در علم این نیست که علم می‌باید خود را از علائق فلسفی رها سازد، بلکه کاملاً برعکس، باید برداشت فلسفی را در درون پژوهشهای تجربی و عینی خود تعبیه کند. در پژوهشهایی از این قبیل نباید نقطه نظر کلیت را به هر حال از دست داد. تنها در سایه مسائل اصلی و اساسی فلسفه است که پژوهشهای تجربی ممکن است معنی پیدا کند. علم تجربی و اثباتی تخصصی به جزئی‌نگری و پراکنده‌سازی گرایش دارد. تنها کلیت جامعه قابل شناخت واقعی است. در پشت انبوه حوادث و داده‌های پراکنده و آشفته، نیروهای فعالی وجود دارد که علم اثباتی از ادراک آنها ناتوان است. تقسیم کار در نظام سرمایه‌داری، خود موجب تقسیم حوزه‌های علم و تخصصی‌شدن علوم گردیده به نحوی که کلیت مسئله و شناخت آن ناممکن شده است. علم اجتماعی واقعی تنها می‌تواند کلیت را موضوع خود قرار دهد. چنین کلیتی متضمن نیروهای پویا و فعالی است که می‌بایست بوسیله نظریه پرداز اجتماعی ادراک شود. کار علم اجتماعی صرفاً جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات در مورد حوادث و وقایع ظاهری نیست. از دیدگاه هورکهایمر، شناخت جامعه نیازمند تدوین نظریه جدیدی است که بتواند ذات را از ظاهر تمیز دهد. در علوم

1. Quoted by D. Howard, *The Marxian Legacy*. (Macmillan, London, 1977), p.95.

اجتماعی، تجزیه عامل و موضوع شناخت میسر نیست. حوادث و وقایع و داده‌های جزئی بخشی از یک کلیت سیال است و بویژه مفهوم علیت به معنی اثباتی و سنتی کلمه، در بحث از جامعه مصداق واقعی ندارد. پدیده‌های اجتماعی، پدیده‌هایی همیشه ناتمام، متحول و به عبارت بهتر تاریخی هستند. از همین رو امکان وجود یک نظریه اجتماعی کامل و مشرف و همه جانبه منتفی است. به نظر هورکهایمر، در شرایط «انقلابی» ظهور بورژوازی، صرف بررسی اثباتی و تجربی برای بیان واقعیت کفایت می‌کرد. اما با استقرار شرایط ثبات و رکود اجتماعی - سیاسی و با تسلط بورژوازی در نظام سرمایه‌داری، دیگر دیدگاه اثباتی کفایت نمی‌کند بلکه باید به نقطه نظر کلیت دیالکتیک باز گردیم. اما دیالکتیک کلیت در دیدگاه هورکهایمر تحت تأثیر سنت ایدئالیسم هگلی متضمن حقیقتی استعلایی است که از دیدگاه تاریخی انگاری یکسره قابل توضیح نیست. یکی از اجزاء اصلی نظریه انتقادی هورکهایمر و دیگر متفکران مکتب فرانکفورت، همین تأکید بر استعلا و فرارفتن از نیت تاریخی به سوی نقطه نظر کلیتی تحقق یافته است. در اندیشه «مارکوزه»، چنانکه خواهیم دید، خواستهای راستین معادل چنین کلیتی است و نیل به آنها طبعاً مستلزم پذیرش دیدگاهی استعلایی و غیرتاریخی انگار است. از دیدگاه هورکهایمر، در آثار اولیه او نیروهای فعال و ذاتی جامعه را باید همچنانکه مارکس تأکید می‌کرد در درون ساخت تولیدی جستجو کرد.

در پرتو این ساخت، همه جزئیات و داده‌ها قابل تبیین می‌شود. با این حال ساخت تولیدی جامعه همواره متضمن عنصر عقلانی محدودی است و مجموعه نیازهای آدمی را برآورده نمی‌سازد. اما وظیفه نظریه انتقادی این است که میزان عقلانیت و عدم عقلانیت نظام اجتماعی را نشان دهد و بجای نهادهای نامعقول، نهادهای عقلانی بگذارد. از دیدگاه نظریه انتقادی، به شیوه هگل، واقعیت تنها اندکی عقلانی است ولیکن باید یکسره عقلانی شود. با این حال واقعیت نسبت به نظریه امری خارجی نیست که بتوان از خارج بر آن عمل کرد و آن را دگرگون ساخت. دوگانگی‌های واقعیت و نظریه، جزئی و کلی، ذهن و عین و غیره تنها در علم اثباتی بورژوایی قابل پذیرش است. از دیدگاه دیالکتیک کلیت اولین اقدام در تغییر واقعیت، دگرگون کردن نحوه نگرش به آن است.^۱

اولویتی که هورکهایمر بویژه در آثار اولیه‌اش به اقتصاد می‌بخشد، با مفهوم اولویت زیربنا بر روبنا در مارکسیسم ارتدکس تفاوت اساسی دارد. هورکهایمر مانند مارکس کار

1. Horkheimer, *op. cit.*, pp. 251-3.

انسان را مولد کل اشکال حیات تاریخی می‌داند، و اولویت «اقتصاد» در نظریه او، خصیصه اومانستی و تاریخی دارد. کار انسان تعیین کننده است، نه ساخت تولیدی یا کالا یا تکنولوژی، یا نیروهای تولیدی که همگی خود حاصل کار انسان است. در مارکسیسم ارتدکس، چنانکه قبلاً دیده‌ایم، قضیه تا اندازه‌ای معکوس می‌شود به این معنی که نیروهای تولیدی و تکنولوژی که خود محصول کار انسان است به عنوان تعیین کننده روابط تولید و شرایط کار و نهادهای اجتماعی تعبیر می‌شود. به این معنی می‌توان استدلال کرد که مارکسیسم ارتدکس انحرافی اساسی نسبت به اندیشه مارکس بود. (یعنی در آن بجای کار متضمن ذهنیت در اندیشه مارکس شیئی عینی تعیین کننده تلقی می‌شود). از نقطه نظر دیالکتیک کلیت «امر اقتصادی» مفهومی گسترده‌تر از آن چیزی است که در دیدگاه مارکسیسم ارتدکس زیربنای اقتصادی خوانده می‌شود. انسانها از این دیدگاه در شبکه‌ای از روابط تولیدی و اقتصادی به سر می‌برند که فرآیندهای اجتماعی را باز تولید می‌کند. مفهوم گسترده‌تر اقتصاد در نظریه انتقادی متضمن فرآیندهایی چون باز تولید فرهنگ و جامعه‌پذیری است.

به هر حال، از دیدگاه نظریه انتقادی فرآیند تاریخی باز تولید اجتماعی متضمن عنصری از عقلانیت است که با این حال به نحو کامل شکوفا نگردیده و یا تحقق نیافته است. نظریه انتقادی وظیفه‌ای ذاتی در کمال بخشی و عقلانی کردن واقعیت دارد. نظریه انتقادی نمی‌تواند مانند نظریه سنتی فرض جدایی عامل و موضوع شناخت را بپذیرد، بلکه داوریه‌ای عامل شناخت در نظریه انتقادی، یعنی نقاد اجتماعی بر موضوع شناخت اثر می‌گذارد. وظیفه نظریه انتقادی تنها شناخت نیست بلکه پیشبرد و تکمیل عقلانیتی است که در فرآیند باز تولید اجتماعی به نحوی نارماتیک نهفته است. به نظر هورکهایمر، همین خواست تکمیل عقلانیت واقعیت و یا خواست آزادی راستین از دیدگاه نظریه انتقادی باید جهت‌بخش طرحهای تحقیقاتی در علوم اجتماعی باشد.

تفاوت اساسی میان نظریه سنتی و نظریه انتقادی، تفاوت در موضوع شناخت نیست بلکه تفاوت در عامل شناخت است. نظریه پرداز انتقادی به واقعیت اجتماعی به عنوان پدیده‌ای تاریخی می‌نگرد و خود را در آن درگیر و جزئی از آن می‌داند. بنابراین نظریه انتقادی برخلاف نظریه سنتی مجموعه‌ای از احکام و قضایا نیست بلکه اساساً نوعی نگرش به واقعیت اجتماعی است. نمی‌توان نظریه انتقادی را همچون نظریه سنتی از متن واقعیت جدا کرد. از نقطه نظر سیاسی، هورکهایمر مخالف آن بود که نظریه پرداز انتقادی

خود را حتی در خدمت منافع طبقه پرولتاریا قرار دهد زیرا اگر آن طبقه به حقیقت دست یافته باشد در آن صورت دیگر نیازی به نظریه انتقادی نخواهد بود و یا اینکه در آن صورت نقش نظریه انتقادی همانند نظریه سنتی تنها انعکاس واقعیت خواهد بود نه دگرگون ساختن آن. تمجید از پرولتاریا یا هر نیروی دیگری ذهن را منفعل می‌کند و نیروهای مورد تمجید را ناتوان‌تر می‌سازد. به هر حال کار روشنفکران تمجید از عقلانیت ناقص موجود نیست بلکه کوشش در جهت بازسازی کلیت در عقلانیت است. نظریه انتقادی باید خود عامل تغییر باشد. از سوی دیگر به نظر هورکهایمر وجود و بلوغ پرولتاریا ضامن پیروزی نظریه انتقادی در دستیابی به اهداف خود نیست. در واقع از نظر هورکهایمر هیچ طبقه‌ای کارگرار نظریه انتقادی نیست. «تمایل بسوی جامعه عقلانی که امروزه ظاهراً تنها در حوزه خیال موجود است، در حقیقت در هر انسانی نهفته است. منظور از این گفته تسلی خاطر نیست زیرا تحقق امور ممکن به منازعات تاریخی بستگی دارد.»^۱ پرولتاریا تنها جلوه‌ای از محتوای مادی مفهوم ایدئالیستی عقل است.

بطور خلاصه، به موجب نظریه انتقادی هورکهایمر، هر آنچه کاملاً با معیارهای عقل منطبق نیست، باید مورد انتقاد قرار گیرد. شرایط اجتماعی خود برای بالفعل شدن عقل محدودیت‌هایی ایجاد می‌کند. در واقع ظهور نظریه انتقادی ناشی از نارسایی و ناتمامی فرآیند عقلانیت در تاریخ است. غایات اصلی نظریه انتقادی، عقل و آزادی است. مبارزات اجتماعی به طور کلی در جهت تحقق این غایات به وقوع می‌پیوندد و فلسفه و نظریه انتقادی خود جزئی از این مبارزات به شمار می‌رود. از همین رو نفس نظریه انتقادی خود دارای پیامدهای واقعی و اجتماعی است. حقیقت غایی یا عقلانیت از حد فعلیت حاضر فراتر می‌رود. محدودیت عنصر عقلانیت در واقعیت تنها با توجه به چنین حقیقتی آشکار می‌گردد. با در نظر داشتن این حقیقت است که اصولاً امکان نقد و انتقاد ایجاد می‌شود. وظیفه نظریه انتقادی بحث از تکالیف آینده است نه توصیف امر واقع. باید فضاها را تغییر بازشناسی شود.

دولت اقتدار طلب

هورکهایمر در تبیین در ایالات متحده، مقاله مهمی درباره ابعاد سیاسی نظریه انتقادی

1. *Ibid*, p.251.

نوشت و اصول اساسی آن نظریه را به صورت آشکارتری بیان کرد.^۱ در این اثر وی به توجیه نقش و اهمیت نظریه انتقادی از دیدگاه سیاسی پرداخت. از چنین دیدگاهی می‌توان گفت که مقاله دولت اقتدار طلب مهمترین و جامع‌ترین اثر سیاسی هورکهایمر است. در این اثر خوش‌بینی اولیه هورکهایمر نسبت به عقلانی شدن جهان و دستیابی به حقیقت و آزادی با بدبینی عمیقی در می‌آمیزد که ویژگی کل آثار بعدی اوست.

هورکهایمر در دولت اقتدار طلب چنین استدلال می‌کند که همه پیش‌بینی‌های مارکس در مورد جامعه سرمایه‌داری به حقیقت پیوسته است: «داده کار در کالا کاهش یافته، دولت به سرمایه‌دار کل تبدیل گردیده، بورژوازی دچار تفرقه شده و نظام دولت اقتدار طلب سلطه کامل به دست آورده است. بدین سان ظاهراً می‌بایستی شرایط انقلاب و فروپاشی سرمایه‌داری فراهم شده باشد، لیکن در واقع دولت اقتدار طلب سرمایه‌داری فضاهای تازه‌ای برای رشد سلطه سرمایه‌دارانه ایجاد کرده و دولت رفاهی رضایتمندی کاذبی در بین توده‌ها به وجود آورده است. طبقه کارگر و سازمانهای آن دیگر نیروی رهایی‌بخش به شمار نمی‌روند زیرا در درون ساخت دولت ادغام شده‌اند.» به علاوه، به نظر هورکهایمر پیدایش «اتاتیسم» یا سوسیالیسم دولتی در روسیه گرایش به سوی دولت اقتدار طلب را هر چه بیشتر تقویت کرد. در سوسیالیسم دولتی روسیه تولید کنندگان همچنان مزدبگیر باقی ماندند. به نظر هورکهایمر، ریشه‌های دولت رفاهی اقتدار طلب معاصر را باید در «دموکراسی ژاکوینی» روبسیر پس از انقلاب فرانسه جست که نطفه دولت رفاهی تمرکزگرا را ایجاد کرد. ترمیدور انقلاب فرانسه تنها وقفه موقت و کوتاهی در این سیر اصلی بود. در عصر دولت اقتدار طلب هر گونه امید به انقلاب از بین رفته است. جنبش‌های انقلابی بوروکراتیزه شده و تابع عقلانیت سرمایه‌دارانه و ابزارگرایانه گردیده‌اند و بجای انقلاب به دنبال امتیازات سیاسی می‌روند و بدین سان جو محافظه کارانه‌ای بر کل زندگی سیاسی مستولی شده است. خلاصه این که شرایط اجتماعی موجود در جهان ضامن هیچگونه خوش بینی نیست. سلطه بوروکراسی و ابزار در همه نظام‌های سیاسی، صرف نظر از ایدئولوژی آنها، برقرار است. دموکراسی و لیبرالیسم نسبت به فاشیسم یا بلشویسم رجحان ماهوی ندارد. هورکهایمر در آغاز بر آن بود که سرمایه‌داری دولتی و دولت اقتدار طلب ملاً ناکارآمد است و خود شرایط فروپاشی

1. "Authoritaerer Staat" in *Horkheimer, Gesellschaft in Uebergang* (Frankfurt, 1972), summary in Howard. *op.cit.*, pp.109-115.

خویش را فراهم می‌آورد و سلطه بوروکراتیک سرانجام علی‌رغم توسل به تبلیغات و بسیج دائمی، مشروعیت خود را از دست می‌دهد. با این حال، به نظر هورکهایمر از سوی دیگر هیچگونه ضمانت ساختاری برای فروپاشی سرمایه‌داری وجود ندارد؛ وقوع انقلاب تنها و تنها به حکم اراده انقلابیون صورت خواهد گرفت. «برای انقلابیون، جهان همواره آمادگی لازم برای انقلاب را دارد»^۱ البته ضعف و عدم مشروعیت سلطه بوروکراتیک می‌تواند به تکوین چنین اراده‌ای مدد برساند. بدین سان هر گونه قانونمندی تاریخی به معنایی که در مارکسیسم کلاسیک عنوان می‌شد، نفی می‌گردد. به نظر هورکهایمر، حتی مارکسیسم خود در تکوین دولت بوروکراتیک نقش عمده‌ای داشته است.

سخن گفتن از سیر خطی تاریخ و مراحل مختلف آن، و از انقلاب به عنوان عامل اجتناب‌ناپذیر گذار از مرحله‌ای به مرحله دیگر، چیزی جز تأیید اندیشه پوزیتیویستی «اگوست کنت» در مورد ترقی تاریخی نیست. انقلاب به این معنی، چیزی جز ترقی و تداوم وضع گذشته منتها به شیوه‌های دیگر نخواهد بود. نتیجه چنین مبری در تاریخ به حکم عقلانیت اثبات‌گرایانه در عمل تعایل به پیدایش ساخت دولت اقتدار طلب است. سلطه دولت و جامعه اقتدار طلب واقعیت اساسی جهان معاصر است و از همین رو هدف نهایی انقلاب باید از بین بردن ساخت و منطق سلطه باشد. بر طبق تحلیل هورکهایمر، نیاز به رهبری و حزب و ایدئولوژی بازتاب نیاز به امنیت است و نیاز به امنیت موجب پیدایش سلطه می‌شود. همین سلطه‌گری و سلطه‌جویی در لنینیسم و استالینیسم هم غالب بوده است. تحول واقعی به معنی «توسعه» نیست بلکه به معنای «خیزش»، «گت» و «گذار ناگهانی» است. نظام سلطه مانع عمده گسترش عقلانیت است.

با این حال به نظر هورکهایمر وظیفه اصلی نظریه انتقادی نقد جامعه موجود است نه ترسیم نظام جانشین و بهتر. بعلاوه هیچگونه ضرورت تاریخی در آینده قابل اثبات نیست. چنانکه گفتیم، سخن گفتن از هر گونه ضرورتی به معنای نادیده گرفتن عنصر اراده است. انقلاب هیچگونه ضرورت مادی و عینی ندارد. طبعاً هدف انقلاب بازسازی ساخت سلطه به شیوه‌ای دیگر نخواهد بود. سخن گفتن از امکان چنین انقلابی، تنها اختیاری است که در جامعه اقتدارزده برای ما باقی مانده است. چنین برداشتی از انقلاب ممکن است یوتوپایی بنماید، اما از دیدگاه هورکهایمر با توجه به شرایط موجود یوتوپا نقش بنیادی و تازه‌ای می‌یابد. بازوال مبانی عینی انقلاب تنها چیزی که باقی مانده عنصر اندیشه و تخیل است.

1. Howard, *op. cit.*, p. 112.

مضمون و محتوای چنین خیال و اندیشه‌ای «چیزی است که هر کس آن را می‌شناسد لیکن خود را از شناختن آن باز می‌دارد».^۱ چنین شناختی تنها در نظریه انتقادی آشکار می‌شود. نظام سلطه در جامعه معاصر حتی امید به یوتوپیا و اندیشه آزادی را هم کشته است. اما گرچه عنصر آزادیخواهی در انسان ممکن است خاموش و سرکوب شود لیکن در اعماق جان او زنده باقی خواهد ماند. از آنجا که هیچگاه نمی‌توان به طور کامل مانع اندیشیدن شد و فلاسفه و اندیشه‌گران را ریشه‌کن کرد، تخم آزادی همواره در اندیشه مکنون خواهد ماند. از آنجا که نمی‌توان اندیشیدن را از میان برد، طلب آزادی را نیز نمی‌توان سرکوب کرد. «اندیشیدن خود نشانه مقاومت در مقابل فریب خوردن است. اندیشه، ضد فرمانبرداری و سلطه‌پذیری است».^۲ جنبش انقلابی آینده در درون چنین طلب پایداری برای یوتوپیا و آزادی پیدا خواهد شد. طبعاً عقلانیت نظام سرمایه‌داری و دولت اقتدار طلب و جامعه سلطه زده کنونی مناسبتی با آزادی ندارد. «تا زمانی که تاریخ جهان به شیوه عقلانی و منطقی خود تداوم می‌یابد، نمی‌تواند سرشت راستین انسان را متحقق سازد».^۳ در حقیقت نظریه انتقادی هورکهایمر نظریه‌ای درباره انقلاب نیست بلکه نظریه‌ای برای انقلاب است. او گرچه بر آن بود که عنصر عقلانی در جهان شیئی‌گونه مصنوع انسان بهر حال عامل اتصال ما به عقل غایی است، لیکن چنین عنصری خود شکلی از سلطه است و عقلانیت به عنوان سلطه ظاهر می‌شود. هورکهایمر در واقع در پی زدودن مارکسیم از هر گونه عنصر عقلانیت علمی و اثباتی بود. نظریه انتقادی طبعاً به این معنی نظریه‌ای علمی و اثباتی نیست که درباره موضوعی خارجی و بیگانه بیندیشد بلکه خود به عنوان آنچه باید در آینده باشد، موضوع خویش است. عنصر اولیه این آیندگی در هر فردی نهفته است. در جهانی که در آن سلطه ابراری حاکم است تنها نظریه انتقادی می‌تواند رهایی بخش باشد. با این حال چنانکه ذکر شد نظریه انتقادی را نمی‌توان مانند نظریه سنتی تنظیم و تدوین کرد و آموخت بلکه تنها می‌توان آن را اجرا کرد. البته اندیشه مارکسیم به عنوان نظریه انتقادی و نه به عنوان نظریه علمی، چنانکه قبلاً دیده‌ایم، نخست در آثار خود مارکس ظاهر می‌شود، هر چند مارکس نیز خود تا اندازه‌ای تحت تأثیر عملگرایی قرن نوزدهم قرار داشت. اما چنانکه دیده‌ایم، در مارکسیم ارتدکس تعبیر دیالکتیکی پراکسیس تاریخ جای خود را یکسره به نظریه‌ای علمی و اثباتی داد و

1. *Ibid.*, p. 113.2. *Ibid.*, p. 114.3. *Ibid.*, p. 114.

موضوع کار یعنی نیروهای تولید به عنوان فاعل تاریخ معرفی شد. هورکهایمر در واکنش به همین وارونه‌سازی مارکسیسم بود که به احیای مارکسیسم به عنوان نظریه انتقادی پرداخت. براساس برداشت هورکهایمر، تاریخ تحت انضباط قواعد عینی نیست بلکه مجموعه‌ای از «لحظه‌های انفجار آمیز» است. نظریه انتقادی خود عامل تخریب و تغییر تلقی می‌شود. هدف از شناخت واقعیت اجتماعی، صرف شناخت نیست بلکه تغییر آن است. نظریه انتقادی در درون موضوع بررسی خود جهت و آینده و معنایی می‌یابد، در حالی که در مقابل، نظریه پرداز سنتی موضوع و واقعیت را در سایه جهات و اهداف و معانی مورد نظر خود می‌شناسد. در جهان سلطه بوروکراتیک، عقل در خدمت سلطه درآمده و توانائیهای رهائی‌بخش خود را از دست داده است. عقل بدین سان شیئی گونه و ابزاری شده است. اما گرایش عقل در جهت آزادی و رهایی نهفته و مکنون است و وظیفه نظریه پرداز انتقادی این است که چنین گرایشی را دریابد و فعال سازد.

هورکهایمر در سالهای آخر عمر ظاهراً به محافظه‌کاری و بدبینی عمیقی دچار شده بود. این گرایش بویژه از اشاره فراوان او به اندیشه‌های «شوپنهاور» در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ نمایان می‌شود. برخی مفسران اندیشه‌های هورکهایمر گسترش گرایش صرفاً انتقادی و غیر علمی در نظریه انتقادی و اندیشه‌های وی را به افزایش اهمیت افکار شوپنهاور در هورکهایمر مربوط می‌دانند.^۱ هورکهایمر خود گرایش به افکار بدبینانه شوپنهاور را ناشی از عدم امکان ترکیب نظریه و عمل در جهان می‌داند. در حقیقت بدبینی اجتماعی از دیدگاه او تنها عامل حفظ آگاهی انتقادی در مقابل سلطه فراگیر عقل تکنولوژیک و سرمایه‌دارانه تلقی می‌شد. شرایط جدید جامعه صنعتی زمینه هرگونه امید و خوشبینی نسبت به امکان رهایی انسان از شیئی‌گونه‌نگی را از میان برده است. لیکن در آخرین تحلیل، بدبینی هورکهایمر بدبینی ایدوارانه‌ای است، به این معنی که در متن خوشبینی اساسی و گسترده‌ای قرار دارد و به عنوان عامل نقد مستمر عمل می‌کند. بدبینی لازمه نقد است. بدبینی شوپنهاور نسبت به هرگونه دخالت عقل در تاریخ، در اندیشه هورکهایمر به صورت بدبینی نسبت به سلطه عقلانی و ابزاری ظاهر می‌شود. وی نیز مانند شوپنهاور عقلانیت کاذب واقعیت را مورد حمله قرار می‌داد.

در واقع اندیشه‌های هورکهایمر در این زمینه به یک اندازه موهون افکار مارکس و

1. G. Raulet, "What Good is Schopenhauer? Remarks on Horkheimer's Pessimism", *Telos*, Winter 1979-80, No. 42. pp. 98-106.

شوپنهاور است. به عبارت دیگر، ترکیبی از نگرش خوش‌بینانه مارکس و دیدگاه بدبینانه شوپنهاور به شمار می‌رود. اما در اندیشه هورکهایمر بدبینی نظری با خوش‌بینی عملی در هم می‌آمیزد. به نظر او بدبینی انتقادآمیز دینی است که همه ما نسبت به بشریت داریم و نظریه انتقادی هیچگاه نمی‌تواند با واقعیت کنار بیاید. در واقع بدبینی هورکهایمر مانند بدبینی شوپنهاور تنها به معنی نقد فلاسفه‌ای است که نظم جهانی را عقلانی می‌دانند. هورکهایمر با توسل به شوپنهاور، در واقع هگل را به عنوان «بن بستی در نظریه پردازی» نفی می‌کند. از دیدگاه هورکهایمر رشد عقلانیت مواجه با موانع عمده‌ای چون نظام سرمایه‌داری، دولت اقتدار طلب و مارکسیسم روسیه شده است. نظریه انتقادی با توسل به فلسفه شوپنهاور عقلانیت سرمایه‌داری و سوسیالیسم دولتی هر دو را نفی می‌کند؛ لیکن برخلاف شوپنهاور امکان عقلانی شدن آن را مردود نمی‌داند بلکه در واقع بر ضرورت آن برای رهایی تأکید می‌کند. در واقع بدبینی نظریه انتقادی مبین موضعی نظری است که نقد عقلانیت ایجاب می‌کند. عقلانیت جامعه معاصر تنها تصویر وارونه اقتصاد سرمایه‌داری است.^۱ چنین عقلانیتی ناشی از توسعه عقل آلی و فنی است. نظریه انتقادی با حمله به چنین عقلانیتی در واقع به هر گونه شناخت علمی و علمی نیز می‌تازد. نظریه سنتی تا جایی که به عمل و تغییر مربوط می‌شود بلااثر است و تنها می‌تواند عمل یا پراکسیس را پس از انجام شدن آن در شکل شناخت عقلانی دریابد. در عمل، نیروهای غیرعقلانی و ناخودآگاه فعال هستند و این نیروها در دایره توان شناخت عقلی و تجربیدی قرار نمی‌گیرند. با این همه نقد عقلانیت در اندیشه هورکهایمر متضمن پیامدهای غیرعقلانی اجتناب‌ناپذیر برای نظریه انتقادی نیست همچنانکه نقد خوش‌بینی در این نظریه معطوف به خوش‌بینی عقلانی به مفهوم محدودی است که پیامدهای ضرورتاً بدبینانه‌ای به دنبال نمی‌آورد. نقد عقلانیت نیز نتایج ضرورتاً بدبینانه‌ای به همراه ندارد و طبعاً به پذیرش غیر عقلانیت نمی‌انجامد. هورکهایمر صراحتاً بر آنگونه بدبینی تاریخی که مبتنی بر فلسفه شوپنهاور است و تحول تاریخی را واهی و زمان و تاریخ را تکرار حال و حال را متضمن همه امور ذاتی می‌داند انتقاد وارد می‌کند.

نظریه انتقادی به گمان هورکهایمر به صورتی نفی اندیشه جامعه آرمانی را تصویر می‌کند یعنی با نقد ویژگیهای جامعه موجود تصویری از جامعه مطلوب به ذهن می‌آورد. بدین سان فلسفه عصر روشنگری و فلسفه شوپنهاور در اندیشه هورکهایمر به تلفیق غیر

1. Horkheimer, *op. cit.*, pp. 10-13.

تعارض آمیز خوش‌بینی و بدبینی می‌انجامد. بدین سان در حقیقت بدبینی هورکهایمر الهام بخش خوش‌بینی تازه‌ای است. به عبارت دیگر، بدبینی نظری فهم خوش‌بینی عملی را ممکن می‌سازد. از نظرگاه هورکهایمر بدبین بودن در نظریه به معنی نفی هر گونه متافیزیک منجمله متافیزیک علم و تکنولوژی مدرن است. نظریه انتقادی به آنچه نیست و ممکن است باشد، علاقمند است نه به آنچه هست. جهان از خود بیگانه و مبتنی بر سلطه موجود درباره عدم امکان «شدن» و تحول اساسی توهم‌زایی می‌کند. اما براساس نقد عقلانیت، باید شکاف میان نظریه و عمل را به عنوان محصول توهمات برخاسته از عقلانیت ابزاری موجود تلقی کنیم. بنابراین، برخلاف تصور رایج، بدبینی هورکهایمر در سالهای آخر عمر از نوع بدبینی شوپنهاور نبود بلکه اساساً الهام بخش خوش‌بینی نسبت به تحول و انقلاب اساسی بود.

بطور کلی در اندیشه هورکهایمر نظریه انتقادی در مقابل هر گونه نظریه‌پردازی درباره جامعه بویژه نوپوزیتیویستی قرار می‌گیرد که از دیدگاه وی جوهر جامعه را در نمی‌یابد و مآلاً به صورت ابزاری در دست نظام تولیدی در می‌آید. هورکهایمر مبنای این نگرش علمی را در درون تاریخ فلسفه در پیدایش نوع خاصی از عقل جستجو می‌کرد که خود را صرفاً به عنوان «عقل آلی» در می‌یابد. این عقلانیت بویژه در وجه تولید سرمایه‌دارانه رشد همه جانبه‌ای پیدا کرده است. عقلانیت عصر روشنگری که بورژوازی را به قدرت رساند خود موجب انجماد و ایستایی تاریخی گشته است.

تئودور آدورنو (۱۹۰۳-۱۹۶۹)

آدورنو به عنوان همکار و همفکر هورکهایمر نظریه انتقادی را در حوزه جامعه‌شناسی، فلسفه و نقد فرهنگی و ادبی و هنری غنای بیشتری بخشید. وی در عین حال تحلیل اساسی مارکس در مورد جامعه سرمایه‌داری و نظریه ارزش را مورد تأکید قرار می‌داد: «قانونی که به موجب آن سرنوشت بشریت رقم می‌خورد قانون مبادله است. ارزش مبادله‌ای در مقایسه با ارزش استفاده‌ای پدیده‌ای مصنوعی است که بر حیطه خواسته‌های انسانی حکومت می‌کند». نظام اجتماعی برخاسته از این فرآیند ارزش مبادله‌ای در شکل کامل آن، همان جامعه سرمایه‌داری بورژوایی است. هر نظریه‌ای که گرایش اثباتی داشته باشد ویژگی اصلی جامعه بورژوایی را مبتنی بر اصل و رابطه مبادله باز تولید می‌کند و «مفهوم» و مصداق را به زور سازش می‌دهد و هر آنچه را که در درون نظام به مناسبت مقتضای

منطق آن ننگنجد سرکوب می‌کند.^۱

آدورنو نگرش فلسفی اولیه خود را «دیالکتیک منفی» می‌خواند که منظور از آن نقد هر گونه دیدگاه فلسفی و نظریه اجتماعی به عنوان نقطه عزیمت مطلق و اساس تفکر آدمی بود. وی بویژه منکر امکان وجود نظریه‌ای در باب تاریخ بود. با این حال میان اندیشه‌های آدورنو و هورکهایمر شباهت‌های اساسی وجود داشت و کتاب دیالکتیک روشنگری حاصل همکاری فکری آن دو بود. در این کتاب، چنانکه در بررسی اندیشه هورکهایمر اشاره شد، تاریخ تمدن به شیوه‌ای اساساً «وبری» به عنوان پیشرفت سلطه عقلانیت ابزاری تعبیر می‌شود. این سلطه در طی فرآیند باز تولید اجتماعی در حوزه اندیشه (علم) و عمل اجتماعی بازتاب می‌یابد. جامعه صنعتی مدرن به واسطه شناخت کاذبی که حاصل اشاعه فلسفه علم اثباتی است، دچار افت فرهنگی گسترده‌ای شده است. آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشنگری با برداشتی دیالکتیکی فاشیسم را که زمینه‌پرداز افسانه گرایی و اندیشه ضدعقلانی است دقیقاً نتیجه همان فرآیند عقلانیت ابزاری در عصر سرمایه‌داری می‌دانند. به نظر آن دو، پیدایش جامعه سرکوبگر و ویرانگر که امکان آزادی و رهایی انسان را به حداقل کاهش می‌دهد، محصول همان نیرووهایی است که عصر روشنگری به ارمغان آورده است. فاشیسم به عنوان اوج توسعه جامعه مدرن، تصادفی تاریخی و یا نتیجه تداوم بقایای ایدئولوژی اشرافی در درون جامعه و دولت صنعتی مدرن نیست. به عبارت دیگر، فاشیسم ضدمدرنیسم نیست بلکه ادامه طبیعی آن است. نیروهای عصر روشنگری که با گسترش سلطه عقل بر طبیعت قوت می‌گیرد. در اوج پیشرفت خود نیروهای خودشکنی ایجاد می‌کند که در قالب فاشیسم تبلور می‌یابد. در فرآیند روشنگری، به عنوان نگرشی عقلانی نسبت به جهان، ذهن آدمی خود را از طبیعت تمیز می‌دهد و بر طبیعت سلطه می‌یابد، اما این رابطه زیربنایی ذهن با طبیعت، در سطح روبنای فرهنگی ضایعاتی به بار می‌آورد. در این فرآیند، مقولات انتزاعی اندیشه جانشین جهان بلاواسطه پراکسیس تاریخی می‌شود.

ارزش مبادله‌ای جای ارزش استفاده را می‌گیرد و جهان اجتماعی یکسره دستخوش قوانین عینی اثباتی و عام پنداشته می‌شود. به شیوه دیالکتیک هگلی، سلطه بر طبیعت بیرونی، به قیمت انکار طبیعت درونی انسان به دست می‌آید. عقلانیت ابزاری سلطه بر طبیعت مانع شکوفائی ذهنیت به عنوان کارگزار اصلی پراکسیس تاریخی می‌شود. رهایی

1. Cf. Bottomore. *The Frankfurt School* (Tavistock, London, 1984), pp.31-32.

از منطق سلطه مستلزم شناسایی حوزه ذهن به عنوان چنین کارگزاری است لیکن به علت سلطه صنعت فرهنگی، ذهنیت حتی نمی‌تواند دستاوردهای ترقی‌بخشی را هم تسخیر کند. بدین سان تمایل مسلط در فرآیند تاریخ مدرن تمایل به شیئی‌انگاری همه جانبه است. به عبارت دیگر سلطه ارزش مبادله‌ای در سطح زیربنا با «کالایی شدن» کل روبنا همراه است.^۱

آدورنو و هورکهایمر در یکی دیگر از نوشته‌های مشترک خود «صنعت فرهنگ» را به عنوان یکی از مهمترین ویژگیهای عصر سلطه عقلانیت ابزاری توصیف کردند. در عصر سرمایه‌داری متأخر، تلفیق فرهنگ با سرگرمی و بازی، فرهنگ توده‌ای منحنی بوجود آورده است. مصرف‌کنندگان صنعت فرهنگی در حقیقت چاره‌ای ندارند زیرا در ورای افق واقعیت محسوس چیزی نمی‌بینند. کارکرد اصلی صنعت فرهنگی، در عصر سرمایه‌داری پیشرفته، از میان برداشتن هر گونه امکان مخالفت اساسی با ساخت سلطه مستقر است. جامعه‌ای که در چنین صنعت فرهنگی در غلتیده باشد، هرگونه نیروی رهایی‌بخش را از دست می‌دهد.^۲

آدورنو در نظریه معرفت‌شناختی خود بر «نقد متقابل کلی و جزئی» یا مفهوم و مصداق تأکید می‌کند. به این معنی که باید دید آیا مفهوم حق مصداق را ادا می‌کند و آیا مصداق مفهوم خود را اجرا می‌کند یا نه. برای نمونه، به نظر آدورنو مفهوم جامعه (مدنی) که در برداشتهای علوم اجتماعی اثباتی مجموعه‌ای از ساختها و کارکردها و نقشهای ثابت تلقی می‌شود، از لحاظ تاریخی در «شأن سوم» جامعه فرانسه پیش از انقلاب ریشه داشته و خود ذاتاً مفهومی تاریخی و نقادانه است زیرا اصولاً در تضاد با سلطه دولتی معنی پیدا می‌کند و وعده آزادی و خرسندی فرد در مقابل سلطه سیاسی را در خود نهان دارد حال آن که «جامعه» در جامعه‌شناسی معاصر از همه این مضامین و گرایشها خالی است و گویی مقوله‌ای خارجی و عاری از مقاصد و ارزشهای آدمی است. همچنین، جامعه معاصر به عنوان مصداق، به امیدها و وعده‌های مفهوم جامعه وفادار نبوده است. از دیدگاه نظریه انتقادی نمی‌توان با یکسان شمردن مفهوم جامعه با جامعه موجود و مستقر جهت و محتوای تاریخی آن مفهوم را زدود. علم اجتماعی باید چنین مفاهیم جهت‌دار و معناداری را موضوع مطالعه خود قرار دهد. در این صورت نه تنها محدودیت واقعیت بازشناخته

1. T. Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (Herder & Herder, New York, 1972). Passim.

2. *Ibid.*, pp. 120-160.

می‌شود بلکه افقهای بهبود و دگرگونی نیز روشن می‌گردد. جامعه، برخلاف دیدگاه علم اثباتی، مفهومی تاریخی و معنی‌دار است که هم در واقعیت جای دارد و هم از یکی شدن با آن می‌گریزد. همچنین عناصر فرهنگی حاوی مفاهیمی است که از حد شکل فعلی آن عناصر فراتر می‌رود و نقد واقعیت زندگی اجتماعی را در بردارد. دفاع آدورنو از «مفهوم» پرولتاریا نیز به همین دلیل است. چنین مفاهیمی گزارشی از «بهشت» در بر دارد. حتی اگر بررسی واقعیت ساخت طبقاتی جامعه سرمایه‌داری نشان دهد که طبقه کارگر دیگر موجودیت خود را از دست داده و یا بر طبق نظرات برخی تجدیدنظر طلبان یا مارکسیستهای نو، دیگر توان انقلابی لازم برای تغییر جامعه سرمایه‌داری را ندارد، هیچ یک از این دلایل موجب نفی اهمیت مفهوم پرولتاریا به عنوان مفهومی رهایی‌بخش نمی‌شود. براساس نظریه انتقادی آدورنو، مصداق باید مسئول مفهوم باشد. همچنانکه جامعه موجود باید مسئول نقصان خود در برابر مفهوم اصلی جامعه باشد، طبقات کارگر نیز باید مسئول مفهوم پرولتاریا به معنای اصلی مورد نظر مارکس باشند. بدین سان، اندیشمند نقاد واقعیت را که در دیدگاه پوزیتیویستی به صورتی غیر تضادآمیز و غیرنقدانه تصویر می‌شود، در رقابت با مفهوم آرمانی قرار می‌دهد. تنها بدین شیوه است که امکان دگرگونی و بهبود مورد شناسایی قرار می‌گیرد.^۱ با این حال دیالکتیک منفی آدورنو صرفاً نظریه‌ای نقادانه و خالی از تصور مثبت نسبت به جامعه مطلوب آینده است. به نظر آدورنو، ترسیم جامعه‌ی جانشین جامعه‌ی موجود، از نظر شناخت‌شناسی ممکن نیست زیرا چنین کاری مستلزم پذیرش نقطه عزیمتی مطلق در اندیشه و تصور جهان به عنوان مجموعه‌ای از امور و اشیاء تجربی و عینی است.^۲

اساسی‌ترین مفهوم اندیشه آدورنو، مفهوم همه‌گیر شدن فرآیند شیئی‌شدگی و شیئی‌گونگی است که نهایتاً از پیدایش هر گونه جنبش و اندیشه و نیروی رهایی‌بخش در جامعه سرمایه‌داری جلوگیری می‌کند. چنانکه پیشتر اشاره شد، از دیدگاه آدورنو فاشیسم اوج فرآیند شیئی‌گشتگی و ایستائی فرآیند پراکسیس تاریخی بود. اما فاشیسم تنها وجه درونی جهان سرمایه‌داری پیشرفته را باز می‌نمود. پس از عصر فاشیسم نیز فرآیند عقلانیت ابزاری به قوت خود پیش می‌رود. در چنین شرایطی امکان عمل سیاسی از جانب

1. A. Honneth, "Communication and Reconciliation: Habermas, Critique of Adorno", *Telos*, Spring 1979, No. 39, pp. 45-61.

2. Bottomore. *op. cit.*, pp. 31-32.

نیروهایی که در ساخت تولید مستقر هستند متفی است. البته چنانکه در بالا دیدیم، آدورنو از مفاهیم نظری به صورتی مستقل از علائق و منافع اجتماعی خاص به عنوان راهنما به سوی جامعه مطلوب دفاع می‌کرد و چنان مفاهیمی را اساس آگاهی انتقادآمیز به مثابه شکل نوینی از آگاهی انقلابی می‌دانست. البته تکوین چنین آگاهی‌های بخشی با مانع عمده فرآیند عقل و سلطه ابزاری مواجه است. تنها اشکال پراکنده‌ای از نگرش و آگاهی هنری و زیبایی‌شناختی می‌تواند در برابر این فرآیند ایستادگی کند. فلسفه نقاد، با توجه به فرآیند کلی شیئی‌گونگی در جامعه مدرن، تنها می‌تواند به زیبایی‌شناسی و هنر به عنوان دریچه‌هایی بسوی رهایی امید داشته باشد. هنر راستین دارای توان ویرانگری و بنیان‌کنی در مقابل شیئی‌گشتگی جهان است. از این نظر هنر در مقابل علم اثباتی و عینی قرار می‌گیرد زیرا شکل والاتری از شناخت نب به غایات پراکسی تاریخی است و ذاتاً به سوی جستجوی حقیقت و تحقق خواسته‌های راستین جهت‌گیری شده است. شیوه برخورد هنرستد راستین با واقعیت ناقص موجود متضمن نظرات و پیشنهادهایی درباره آینده مطلوب است. هنر مشحون از عنصر آیندگی است. برعکس چنانکه می‌دانیم علم اثباتی تنها واقعیت موجود را چنانکه هست باز می‌نماید. نظریه انتقادی می‌تواند به وسیله نگرش زیبایی‌شناسانه، همه‌گیر شدن عقلانیت ابزاری براساس اقتصاد کالایی سرمایه‌داری را به منظور ایجاد تغییر اساسی در آن به تصویر بکشد. در حال حاضر نگرش زیبایی‌شناختی در سطح فردی می‌تواند به پیدایش عقلانیتی معارض با وضعیت شیئی‌گونگی بینجامد. طبعاً عامه مردم از چنین نگرشی برخوردار نیستند و بنابراین امکان رهایی دور از دسترس است. هنر به عنوان صورت وحدت عین و ذهن در خارج از حوزه ضرورت قرار دارد و از استبداد همه‌گیر عصر روشنگری و سلطه عقلانیت ابزاری می‌گریزد. هنرمند زیبایی‌شناس به درون خود پناه می‌برد تا در پرتو خلوص و وضوح عنصر هنری، آگاهی اثباتی و شیئی‌گونه جهان واقع و تیرگی و وحشت اشیاء را نفی کند.^۱ همچنین به نظر آدورنو، حفظ ارزش و آزادی محدود انسان در جهان شیئی‌گشته کالایی، از طریق احیای آرزوهای مذهبی ممکن است. مهمترین پیام آگاهی مذهبی این است که جهان واقع نمودی خارجی است و مظهر حقیقت غایی نیست. چنین برداشتی خود جوهر نظریه انتقادی را تشکیل می‌دهد.

1. R. Berman, "Adorno, Marxism and Art", *Telos*, Winter 1977-78, No. 34 pp. 157-166.

نظریه آدورنو درباره «مذهب»

آیا در عصر زندگی تک بُعدی، ابزاری و شیئی گونه معاصر، که حاصل فرآیند عقلانیت ابزاری و کالاپرستی است، مذهب می‌تواند به عنوان نیرویی رهایی بخش عمل کند و پناهگاهی در مقابل موج یکسان‌سازی ابزاری به شمار آید؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان آرزوی آزادی و رهایی از خواستهای کاذب و تحقق خواستهای راستین را که یکی از اندیشه‌های اصلی نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت است، در مذهب یافت؟ طبعاً مذهب را در دو معنا می‌توان دریافت یکی به عنوان تجربه‌ای ذهنی و اخلاقی که در متن حوادث و تجربیات زندگی «اول شخص» (یعنی «من») دریافتنی است؛ دوم مظاهر جمعی این تجربه احساسی که در درون نهادها و سازمانها تعین می‌یابد و بدین سان وضعیت لحظه خاص تعین یافتن و نهادمندشدن مذهب، منجمد و ابدی یا شیئی گونه می‌شود. روابط اجتماعی حاکم در زمان تعین یافتگی نهادی طبعاً از آن پس به صورتی ثابت باز تولید می‌گردد. از اینجا برمی‌آید که مقصود از مذهب به عنوان نیروی رهایی بخش و کارگزار گذار تاریخی در اندیشه برخی از اندیشمندان رادیکال قرن بیستم ناظر به معنای اول است. تنها در چنین معنایی است که مذهب ممکن است به عنوان واکنشی نسبت به نارسائیه‌ها و شکستهای تجدد و عقلانیت تکنولوژیک و راه‌گریز از آن بسوی یوتوپیا تصور شود. آدورنو در بحث از فلسفه مذهب به هگل بازگشت لیکن در حالیکه هدف فلسفه هگل در این زمینه تلفیق مذهب و عقل و رستگاری و روشنگری بود، آدورنو مرز میان آگاهی مذهبی و غیرمذهبی را حفظ کرد و تأکید او در نهایت بر آگاهی سکیولار بود. بر طبق فلسفه هگل در پدیده‌شناسی روح، مذهب خود آگاهی مثال مطلق است و با این حال نمی‌توان خداوند را جدا از روح ذهنی انسانیت دریافت. بنابراین زیربنای مذهب در فلسفه هگل رابطه میان روح نامتناهی خداوند و ذهن محدود و متناهی انسان است. از دیدگاه هگلی هیچکس به اندازه شخص بی‌مذهب از روح بشریت دور نیست و حتی نفرت از مذهب متضمن اشتغال خاطر نسبت به آن است. مسئله مهم، به هر حال، رابطه میان آگاهی و ذهن محدود و نامحدود است.

آگاهی اجتماعی و سیاسی و هنری و نیز تجربه ما از مطلق در درون چنین رابطه‌ای شکل می‌گیرد. بنابراین از دیدگاه هگلی، لازمه سازش میان ایمان و عقل این است که فلسفه معطوف به چنین رابطه‌ای باشد. آدورنو برعکس، بر این رابطه تأکید نمی‌کرد. البته او بر آن بود که آگاهی مذهبی در شکل سکیولار آن، در هنر و موسیقی مدرن به زندگی

خود ادامه می‌دهد اما این آگاهی به جهانی دیگر متفاوت از جهان موجود که مرکب از تاریخ و طبیعت است، نظر دارد.

پیشتر، از دیدگاه ماتریالیست‌هایی چون «فویرباخ»، مذهب مظهر جدایی انسانیت از خویشتن یا از خودیگانگی تلقی می‌شد. آدورنو در واقع به بُعد مثبت چنین قرآیندی توجه داشت. به نظر او، مذهب در آگاهی از توانایی ما برای درگذشتن از مرز محدودیت‌ها و سلطه بر تعارضات موجود میان طبیعت واقعی و طبیعت حقیقی در جهت دستیابی به آزادی و رهایی راستین تجلی می‌یابد. به زبان هگلی، بنابراین مذهب نفی نفی خود آگاهی است. البته موضوع این آگاهی مذهبی در اندیشه آدورنو، خداوند و مطلق یا کلیت دیگری نیست بلکه آگاهی مذهبی مجاری دیگری می‌یابد. به نظر آدورنو، کلیت در جامعه سرمایه‌داری معاصر همان اصل سلطه ابزاری انسان بر طبیعت و بر خویشتن است که در نهایت همچون مطلق نمودار می‌شود. از آنجا که این کلیت تباه و غیرحقانی است، آگاهی مذهبی می‌تواند تنها در ناچیزترین و کوچکترین جزئیات حیات اجتماعی تداوم یابد، یعنی در آنچه هگل در مقابل کلی و مطلق، «وجود بی‌مورد» (Lazy Existence) می‌خواند.

در عرصه کلیت، متافیزیک و الهیات تنها می‌توانند به عنوان دنباله عقل عینی و ابزاری عمل کنند. نظریه آدورنو درباره کار ویژه و نتایج اجتماعی آگاهی مذهبی، کوششی بود در جهت تعبیر نیروهای رهایی بخش در درون چارچوبی که نظریه انتقادی هورکهایمر به دست داده بود. هورکهایمر استدلال می‌کرد که سردی در روابط انسانی بهای سنگینی است که ما مجبوریم در مقابل رشد عقلانیت تکنولوژیک پردازیم. آدورنو این سردی را ویژگی انحصاری زیست و ذهنیت بورژوازی می‌داند. در مقابل این اصل سردی بورژوازی، اصل گرمی مسیحایی یعنی آگاهی رهایی بخش مذهبی قرار دارد. این آگاهی مذهبی و گرمی مسیحایی دریچه‌ای است به روی یوتوپیا و جهان نو، براساس این آگاهی مذهبی است که نقد جامعه و دولت و هنر و فلسفه و علم و تکنولوژی معاصر ممکن می‌گردد. سیاستی که خالی از این عنصر آگاهی مذهبی است، هرچند هم که ماهرانه باشد، در تحلیل نهایی چیزی جز تجارت محض نیست. آگاهی مذهبی در ورای کل اعمال انسانی قرار دارد. البته الهیات آدورنو درباره وجود خدا و علم به او نیست بلکه تنها نکته مهم و اصلی آن این است که جهان و علائق تشکیل دهنده آن چیزی جز نمودهای سرگرم کننده و فریبنده نیستند.

هگل پیشتر بر آن بود که درونمایه‌های اصلی الهیات مسیحی مثل تثلیث، رستگاری بازگشت حضرت مسیح و غیره را که در حال زوال و اضمحلال هستند باید از طریق تعبیر و تفسیر مجدد از شکل مرموزشان خارج ساخت و معنایی دیالکتیکی به آنها بخشید. آدورنو نیز بر آن بود که درونمایه‌های الهیات مسیحی می‌بایستی از شکل آگاهی مذهبی سنتی خارج شده و جزئی از آگاهی‌های رهایی بخش جامعه عقل زده معاصر شود. به نظر آدورنو امروزه دیگر دفاع از وحی و الهام همانند گذشته ممکن نیست. در گذشته، کشیشان از تعلیمات دینی در مقابل جملات عقل آزمونگر و نقاد دفاع می‌کردند ولیکن در این کار به اصول همان عقل متوسل می‌شدند. از سوی دیگر وابستگان به کلیسا در جامعه سرمایه‌داری بورژوازی در جهت تثبیت این جامعه از طریق تبلیغ مذهب وحی و الهام می‌کوشند لیکن در حقیقت عامه مردم در این گیرودار از لحاظ دینی دچار گیجی و سردرگمی بیکرانی شده‌اند. در عین حال، البته نیاز فرد به داشتن جهت در این آشفته بازار معنوی وی را به دامن مذهب سنتی باز می‌گرداند، لیکن به نظر آدورنو نباید این نیاز به «خانمان» داشتن را با احساس نیاز برای دریافت حقیقت یکی و یکسان گرفت. بازگشت به مذهب در نتیجه این احساس سرخوردگی و بی‌معنایی و از روی احساس نیاز به جهت داشتن، اقدامی مستی است و عنصر رهایی‌بخش مورد نظر آدورنو را در آن نمی‌توان یافت. حتی چنین گریزی از «آزادی» و گسیختگی از دنیای نو و بازگشت به امنیت سنت، چنانکه «هانا آرنه» و «اریش فروم» نشان داده‌اند، خود ممکن است زمینه گسترش سلطه به شکل توتالیتاریسم شود. آگاهی مذهبی مورد نظر آدورنو که رهایی‌بخش است از سنخ دیگری است. بازگشت به مذهب از روی سرخوردگی از مدرنیسم و جهان نو کوششی غیر عقلانی نیز هست. چنانکه گفتیم هگل در نظر داشت عقلانی بودن مذهب را نشان دهد و جوهر الهام و وحی را از طریق پیوند آن به دامن عقلانیت محفوظ دارد. در مقابل، به نظر آدورنو، وابستگان به کلیسا در جامعه سرمایه‌داری در صدد هستند از طریق انکار اندیشه عقلانی، وحی و الهام را پاسبانی کنند. به نظر آدورنو توضیحی که در این باره می‌توان داد این است که متألهان و فقهای مسیحی معاصر نسبت به اسلاف خود در قرون هیجدهم و نوزدهم ایمان و اعتقاد کمتری به اعتبار جزئیات مورد قبول خود دارند. قربانی کردن عقل در جامعه سرمایه‌داری متأخر با تضعیف زمینه عقلانیت، به افزایش توان دستگاه‌های سلطه می‌انجامد و گریز از چنین سلطه‌ای تنها از طریق اندیشه درونی ممکن است. عقل باید خود حیطه طبیعی خویش را بشناسد. آدورنو در واقع در صدد بود مغز

اندیشه سکیولار را در پوسته فکر مذهبی جای دهد. به نظر او تعالی جویی مذهبی و غیر عقلانی در سرمایه‌داری متأخر، تنها مسکنی برای دردمندیهای اجتماعی در جامعه بورژوازی است. تعالی جویی ارتجاعی مبتنی بر تصور دوگانگی مطلق جهان است لیکن فرد در هر دو بخش احساس ویرانی می‌کند. ترس نهفته در این احساس در اضطرابات تعالی جویانه بازتاب می‌یابد. گرایش به مذهب، به هر دلیل دیگری جز به دلیل محتوای جوهری آن، (از جمله به دلیل سرخوردگی اجتماعی) موجب تضعیف احساس مذهبی می‌شود. مذهب یون مسیحی در جامعه معاصر از اضطرابات ناشی از شرایط اجتماعی و سیاسی و یا بین‌المللی به سود خود بهره می‌گیرند و این خود دلیل بر واماندگی باطنی آنهاست زیرا بدین وسیله با دنیوی کردن دعوت دینی مآلاً جذابیت خود را از دست می‌دهند. از سوی دیگر شکاف میان مذهب مستی و علم مدرن مطرح است. مذهب الهامی گذشته منطبق بر شرایط اجتماعی و اقتصادی خاصی بود که دیگر وجود ندارد. نظریه انتقادی تنها می‌تواند به مطلق بیندیشد و در گفتگو از مطلق تنها می‌توان گفت که جهان موجود و علائق آن نسبی یعنی غیرالهی و نامطلوب است. از دیدگاه آدورنو فلسفه چیزی نیست جز اندیشیدن درباره همه چیز از دیدگاه رهایی از جزئیت و نسبییت و دستیابی به مطلق از چشم‌انداز مطلق. جهان موجود از خود بیگانه و از جادو رفته و با خود متعارض است. آگاهی ما نیز خود دچار این بیگانگی و تعارض می‌گردد و در نتیجه از واقعیت بیگانه و متعارض جامعه خلاصی ندارد. مذهب غیررستگاریخواه بورژوازی، یعنی مذهب مبتنی بر عادت نیز بر همین گونه آگاهی استوار است. تنها آگاهی رستگاریخواه، رهایی‌بخش است و بدون تصور حقیقی که در درون این آگاهی نهفته است، رهایی و رستگاری از علائق روزمره ناممکن خواهد بود.^۱

در اینجا بهتر است برای دریافت جایگاه نظریه آدورنو درباره «مذهب»، اشاره‌ای به تفسیر «فویرباخ» و «مارکس» بکنیم. فویرباخ بر آن بود که خداشناسی در واقع انسانشناسی است و مذهب، خود آگاهی عینیت یافته انسان است. روح مطلق تنها فراقکنی خصال مطلوب آدمی است. خداوند مظهر همه کمالاتی است که انسان می‌شناسد لیکن نمی‌تواند آنها را جامعه واقعیت ببوشاند. از دیدگاه فویرباخ خداوند و مذهب نه تنها مظهر کل کمالات مطلوب و فراقکننده انسان بلکه همچنین پناهگاه آدمی در مقابل درد و رنج و

1. R. J. Siebert, "Adorno's Theory of Religion" *Telos*, Winter 1983-84. No.58. pp. 108-114.

مصیبت وضعیت بشری در جهان است. در مقابل درد و رنج واقعی، مذهب جهان آرمانی را تصویر می‌کند. چنانکه پیشتر اشاره کردیم، دیدگاه آدورنو درباره مذهب همان نظریه فویرباخ منتها در وجه تراژیک آن است. مذهب دریچه‌ای به سوی یوتوپیاست و از این جهت مطلوب است که ما را از این «خود» کاذب و ناقص و خواهان علائق روزمره بیگانه می‌کند. دیدگاه مارکس نیز درباره مذهب اساساً متأثر از نظریه فویرباخ بود هرچند وی برخلاف فویرباخ بجای مسئله بودشناختی وضعیت بشری به نقش اجتماعی آگاهی مذهبی توجه داشت. همچنین مارکس بجای فرد، جامعه را عامل فرافکنی می‌دانت و ریشه‌های این فرافکنی را نه در روح فردی و وضعیت انباشتختی بلکه در وضعیت اجتماعی و سیاسی جستجو می‌کرد. جامعه غیرعادلانه و غیرانسانی، مذهب را به عنوان عامل تسلی انسان و توجیه چنان جامعه‌ای ایجاد می‌کند. به ادعای مارکس، انسان به مذهب نیاز دارد تا زندگی ناخوش آیند خود را قابل تحمل سازد و بدون مذهب، ادامه حیات در دنیای واقعی موجود ناممکن است. از دیدگاه مارکس مذهب دلدیرین وجه دنیایی ناخوش آیند و غم‌انگیز است: «درد و رنج مذهبی در عین حال جلوه درد و رنج واقعی و اعتراضی بر ضد درد و رنج واقعی است. مذهب آه و ناله خلق ستم‌دیده است، قلب دنیایی بی‌قلب و روح وضعیتی بی‌روح است.»^۱ مذهب عامل مسکن و آرام‌بخش در جهانی پر درد و رنج است. هرچه جهان پر درد تروبی روح‌تر شود، مذهب روحانی‌تر و علوی‌تر می‌شود و چاره‌نهایی دردهای انسان را در جهانی دیگر دست‌یافتنی می‌داند. لذت مذهبی در مقابل آلام دنیای واقع مسکنی بی‌نظیر است و محروم کردن انسان از این دوا آرام‌بخش، تا زمانی که دنیای واقع چنین است «غیرانسانی» است. «بنابراین نقد مذهب شکل اولیه توسعه نیافته نقد وادی درد و رنجی است که مذهب تنها بازتابی از آن است ... بدین سان نقد آسمانها به نقد زمین، نقد مذهب به نقد حق، و نقد الهیات به نقد سیاست تبدیل می‌شود.» کار ویژه مذهب از دیدگاه آدورنو به عنوان گریزگاهی از دنیای علائق کاذب شباهتی اساسی با برداشت مارکس از آگاهی مذهبی در دنیای دردمند داشت. اما تفاوت اساسی میان دیدگاههای کلی آن دو در این بود که مارکس انتظار داشت پرولتاریا با عمل انقلابی خود شرایط کار از خود بیگانه و روابط اجتماعی سبتی بر ارزش مبادله‌ای را به عنوان ریشه کل از خود بیگانگی انسان از میان بردارد. اما از دیدگاه آدورنو، با توجه به زوال نظریه و عمل پرولتاریا، مذهب به مفهوم خاص مورد نظر او ممکن است بار دیگر تصویر جامعه آرمانی

1. Marx and Engels, *On Religion*. (Moscow, 1962), p.42.

را در جهانی شیئی شده و از خود بیگانه در پیش چشم ما زنده نگه دارد. از دیدگاه آدورنو باید کار ویژه آرام‌بخش سنتی مذهب را دگرگون کرد و به آن جهتی آرمانیابانه بخشید.

والتر بنیامین

والتر بنیامین از چهره‌های بارز اندیشه مارکسیستی ایدآلیستی در فاصله دو جنگ جهانی بود. وی گرایش‌های فکری گوناگونی در زیبایی‌شناسی، مارکسیسم و الهیات داشت. با این حال آثار او مجموعه فکری هماهنگی از این گرایش‌های گوناگون به دست نمی‌دهد. اندیشه‌های بنیامین در حقیقت به شکل مجموعه‌ای از تعارضات ظاهر می‌گردد و چنین تلفیق ناهماهنگی از اندیشه‌های گوناگون تا پایان عمر بنیامین در آثار وی همچنان مشهود بود. یکی از ویژگی‌های اصلی اندیشه وی تفسیر وجوه ایدآلیستی فلسفه مارکسیسم به زبانی مذهبی و رازناک بوده و همین خود فهم اندیشه او را در کلیت آن دشوار ساخته است.

مفهوم مرکزی اندیشه بنیامین رستگاری یا رهایی از جهان واقع است که در مقابل اصلاح و بهبود بخشی قرار می‌گیرد. همه نظریات گوناگون بنیامین بر حول این مفهوم اصلی سامان یافته است. اندیشه بنیامین را می‌توان به عنوان «رادیکالیسم معاد شناختی» تعبیر کرد و سه تجربه تاریخی در تکوین چنین گرایشی در بنیامین مؤثر واقع شده بود. نخست سرخوردگی از اندیشه «عصر ترقی به معنایی که در دوران روشنگری پدید آمده بود؛ دوم یأس و نومیدی ناشی از وقوع جنگ جهانی اول؛ و سوم انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷ که نخست از دیدگاه بنیامین حاکی از طلوع عصر جدیدی در تاریخ بشریت بود ولیکن وی به تدریج نسبت به نتایج آن انقلاب نیز بدبین و سرخورده شد. بنیامین مانند بسیاری از اندیشمندان معاصر خود تحت چنین تجربه‌هایی حاضر نبود اندیشه اصلاح جهان را بپذیرد. وی از تخریب کلیت جهان بورژوایی برای رهایی دفاع می‌کرد. ترکیب ماتریالیسم تاریخی با مسیح‌گرایی مذهبی، مهمترین کوشش فکری او به این منظور بود. عنصر رهایی‌بخش در این میان در نوشته‌های بنیامین گاه به شکلی حال در تاریخ ظاهر می‌شود و گاه در وجهی مستعلی و فراتاریخی. از دیدگاه بنیامین، فلسفه تاریخ به عنوان تاریخ رهایی و رستگاری تلقی می‌شود. در این میان وظیفه روشنفکر نقاد یا اندیشمند ماتریالیست جلوگیری از فنا و زوال و یا فراموش شدن چشم‌اندازهای بسیار محدود استعلاگرایانه‌ای است که از برکت وجود خود تاریخ را متبرک ساخته است. بنیامین چنین روشی را به عنوان «دیالکتیک ایستا» توصیف می‌کرد. منظور او نفی نگرش عصر

روشنگری نسبت به مفهوم ترقی تاریخی بود. چنین نگرشی به نظر بنیامین تنها رشته بی‌پایانی از تحولات کمی‌وبی‌معنایی را ترسیم می‌کند که در واقع زمان بر آنهانی گذرد در چنین فرآیندی «ویرانه‌ها بر ویرانه‌ها توده می‌شود». برعکس، روش «دیالکتیک ایستا» توجه خود را به آن نقاط و برهه‌های اساسی تاریخ معطوف می‌کند که خصلت استعلایی دارد. چشم‌اندازهای استعلاگرایانه در تاریخ در واقع موضوع زیبایی‌شناسی به‌شمار می‌رود.^۱

بحث از کار ویژه‌ها و شرایط اجتماعی هنر و ادبیات از مباحث اصلی زیبایی‌شناسی بنیامین بود. اندیشه بنیامین درباره وظیفه اجتماعی هنر سه مرحله مشخص را پشت سر گذاشت. در مرحله اولیه تصور می‌شود که کار هنری در خدمت عمل مذهبی‌رهایی و رستگاری قرار دارد و بنابراین در بُعد صرفاً زیبایی‌شناختی‌اش بررسی نمی‌گردد. بنیامین در آغاز وجود عنصر زیبایی‌شناختی را که در هنر و ادبیات جاری است، دال بر از خودبیگانگی کامل می‌داند. در مرحله دوم وی به کار ویژه‌های سیاسی هنر و ادبیات علاقه پیدا کرد. در این زیبایی‌شناسی سیاسی، به نظر بنیامین زندگی تحت تأثیر آثار سیاسی شده هنری که احساسات و اندیشه‌ها را برضد گرایش توتالیتری فاشیسم بسیج می‌کند، تحول خواهد یافت. چنین است نقش کار هنری در عصر سلطه مکانیکی. هنر از لحاظ سیاسی طلایه‌دار عصر‌رهایی و آزادی است. عنصر هنری، در عصر سلطه ماشینی، عنصری شفاف‌بخش و رهایی‌بخش است. در مرحله سوم، بنیامین بر محدودیت‌های دو دوره قبل فائق آمد و از پتانسیل رهایی بخش «تجسمات دیالکتیکی» به وجه کامل بهره‌برداری کرد. نظریه تجسمات دیالکتیکی مبتنی بر این عقیده بود که بر ویرانه‌های عصر روشنگری و تجدد و ترقی، در درون «آگاهی یا ذهن جمعی»، «تجسمات آرزومندانه»^۲ ای پیدا می‌شود که طلایه‌دار عصر و نظم نوین است. در عین حال این تجسمات خیالی و آرزومندانه مآلاً بازگشتی است به عناصری از گذشته ماقبل «تمدن» یا عصر حکومت اصل لذت که در طی تاریخ تمدن در ناخودآگاه جمعی انسان به صورت ذخیره باقی مانده است. این گونه تجسمات جمعی و ناخودآگاه در حقیقت تجسمات آرزومندانه‌ای درباره جامعه بی‌طبقه است و در فرآیند تقابل و سنازه جامعه قدیم و جدید از وضعیت نهفتگی و خفتگی بیرون می‌آید. بدین سان بنیامین از مشاهده ویرانه‌های مدرنیسم و ترقی به این نتیجه می‌رسد که میان یوتوپیا و عصر ماقبل تمدن شباهتهای بسیاری وجود دارد و همین

1. R. Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. (Columbia U.P. New York, 1982). pp. 48-50.

2. Wish-images.

شباهتها خود به نظر بنیامین مهمترین انگیزه برای جستجوی یوتوپیا یا جامعه بی طبقه است. اینک با توجه به نیروهای تولیدی عظیم و گسترده‌ای که نظام سرمایه‌داری به ارمغان آورده است، تحقق یوتوپیا امری ممکن گردیده است. با این حال دستیابی به حوزه آزادی هنوز مواجه با موانع عمده‌ای است که ناشی از روابط تولید در درون نظام سرمایه‌داری است. اینک رؤیای یوتوپیا دیگر صرفاً یک رؤیانیست بلکه جلوه‌های تحقق آن به وفور در عصر حاضر یافت می‌شود. تنهایی بایست این اجزاء پراکنده را در جامعه عقلانی گرد هم آورد.^۱

هربرت مارکوزه (۱۸۹۸-۱۹۸۹)

فلسفه سیاسی هربرت مارکوزه مفسر مارکسیست هگلی و اندیشمند انقلابی آلمانی تبار نیز پاسخی است فلسفی به ناکامی جنبش‌های سوسیالیستی و نهضت‌های کارگری در اروپا و پیروزی فاشیسم و فقدان هرگونه نیروی اجتماعی رهایی‌بخش در جامعه سرمایه‌داری و نیز ناتوانی حزب کمونیست در «ظاهر کردن» تصویر یوتوپایی که مدتهاست در تاریک‌خانه فلسفه ایدآلیستی و مارکسیستی باقی مانده است. اندیشه‌های مارکوزه بویژه در متن تاریخی فاشیسم و واکنش نسبت به آن قابل فهم است. وی با بازگشت به فلسفه هگل در پی درافکندن بنیادی نو برای انقلاب بود. به نظر مارکوزه، به طور کلی فلسفه ایدآلیستی بعد انقلابی و جوهری اندیشه هگل را نادیده گرفته است در حالی که وظیفه بازسازی عقلانی جامعه با عمل مستمر چیزی است که به نظر مارکوزه مستقیماً از اندیشه ذات در فلسفه هگل برمی‌خیزد. نقطه عزیمت اندیشه سیاسی مارکوزه تصور دو سطح از حیات اجتماعی به شیوه هگلی است: یکی سطح خواسته‌های کاذب و روزمره و دیگری سطح علائق و آگاهی راستین تاریخی. بدین سان ظاهر و ذات اجزاء تضادی واقعی هستند که از درون ساخت اجتماعی برمی‌خیزد. ذات آدمی و اشیاء در درون ساخت نمودار می‌شود اما واقعیت راستین انسانها و اشیاء در شکلی «بد» و «تباه» ظاهر می‌گردد. در عین حال، امکان نفی این تباهی و تحقق امر ممکن و مطلوب در تاریخ پدید می‌آید.^۲ به نظر مارکوزه، سوسیالیسم در واقع نظریه‌ای درباره خواسته‌های راستین بشری به عنوان نیروی حرکت بخش تاریخ است که در مقابل جهان علائق گذرا و روزمره و ایدئولوژیهای ناشی از آن قرار می‌گیرد. آنچه از دیدگاه مارکوزه به عنوان سوسیالیسم مهم است، همین

1. *Ibid.*, pp. 175-6.

2. H. Marcuse, *Negations*. (London, 1968), pp. 66-70.

خواستهای راستین است و طبقهٔ پرولتاریا و حزب کمونیست در این میان تنها ابزارهایی هستند و اصالتی از خود ندارند. جهان بدون آن علائق و خواستهای راستین، جهانی تک بُعدی است، جهان خواستهای پیش پا افتاده، علائق گذرا و خور و خواب و نوش و شهوت است. اما ما، از جهان علائق راستین، تصویر لازم را در تاریک خانهٔ فلسفه داریم و تنها باید آنرا ظاهر کنیم.

خواستهای راستین همواره خارج از فرآیند تاریخ نخواهد ماند و سرانجام میان ذهن و عین وحدت مطلوب برقرار خواهد شد. انقلاب راستین انقلابی خواهد بود که در آن جهان روشن خواست‌ها و سرشت راستین آدمی تحقق یابد و چنین تحولی نیز تنها از راه انقلاب ممکن خواهد شد. انقلاب مورد نظر مارکوزه، چیزی شبیه به گذار به مدینهٔ فاضله و شناخت مثل در فلسفهٔ افلاطون است.

مراحل مختلف اندیشهٔ مارکوزه به تطور عوامل و ابزارهای تحقق خواستهای راستین مربوط می‌شود. وی پس از پیروزی نازیها در آلمان اعلام کرد که جنبش طبقهٔ کارگر به عنوان کارگزار انتقال به جهان ذاتی، توانایی خود را از دست داده و شکست خورده است ولیکن از هیچگونه عامل اجرای دیگری سخن به میان نیاورد. به نظر او، کارگران که قرار بود نمایندهٔ جهان علائق راستین باشند، دیگر خود نمی‌توانستند میان علائق راستین و کاذب تشخیص دهند.^۱ طبقهٔ کارگر و جامعه به طور کلی در لذات کاذب و روزمره نظام سرمایه‌داری غرق می‌شوند و تصور می‌کنند که به راستی رستگار و خرسنداند. اما به نظر مارکوزه در چنین آشفته بازار فردگرایی لیبرالی باید افراد یا احزاب یا روشنفکرانی در مقابل جهان ذات و غایت احساس مسئولیت کنند. جوهر مشترک چنین کارگرانی به هر حال «عقل» است که کارگزار اصلی است و آنچه از دیدگاه عقل راستین و رضایت‌بخش است، می‌باید در جهان واقع متحقق شود. جهان بار دیگر باید براماس مقتضیات عقل بازسازی شود. طبعاً وقتی جنبش کارگری درهم شکسته و حزب کمونیست سرکوب شده است می‌بایست وظیفهٔ آنها را کارگزار دیگری برعهده بگیرد.

بدین‌سان، در واقع مارکوزه از سطح تحلیل طبقاتی فرامی‌رود و طبقهٔ پرولتاریا در اندیشه او به عنوان نفس انسان و مظهر عقل ظاهر می‌گردد. بعلاوه، مارکوزه در این تعبیر تحت تأثیر آثار جوانی مارکس قرار داشت که به تازگی کشف و منتشر شده بود. بررسی «ذات» انسان به صورت انتزاعی و «اومانیستی»، چنانکه پیشتر گفتیم، موضوع اصلی آثار

جوانی مارکس را تشکیل می‌دهد. در اندیشه مارکوزه نیز به تدریج جنبش کارگری در جنبشی ایدآلیستی و اومانیتی حل می‌شود. به عبارت دیگر، خواسته‌های راستین طبقه پرولتاریا به عنوان عامل حرکت تاریخ به صورت هسته اصلی محفوظ می‌ماند، اما جنبش کارگری و پرولتاریایی و حزب کمونیست به عنوان پوسته رها می‌شود. از دیدگاه مارکوزه، روح هگلی حال در انسان در خواسته‌های کاذب و گذرای جامعه سرمایه‌داری از خود بیگانه شده است. مارکوزه پس از آنکه در ایالات متحده آمریکا اقامت گزید، با حفظ نظریه اصلی خود، تحت تأثیر محیط اجتماعی آمریکا تغییراتی در نظرات خویش در خصوص شیوه تحقق آن به عمل آورد. به ویژه، تأثیرات روانکاوی فرویدی بر اندیشه مارکوزه در این دوره بسیار آشکار است. اینک خواسته‌های راستین انسان که زمانی در طبقه کارگر و حزب کمونیست و عقل هگلی متجلی شده بود، در عشق به معنای فرویدی آن بازتاب می‌یابد: از دیدگاه مارکوزه، آگاهی راستین (نسبت به خواسته‌های راستین) در واقع نوعی ناخودآگاه به معنای فرویدی آن است. به عبارت دیگر، خواسته‌های واقعی انسان در ناخودآگاه او جای دارد و تا وقتی به خودآگاه پیوندند، هیچگونه انقلابی خواه بوسیله جنبش توده‌ای یا حزب کمونیست یا هر وسیله دیگری ممکن نخواهد بود. دستگاه‌های ایدئولوژیک نظام سرمایه‌داری چنان عمل می‌کنند که خواسته‌های کاذب و تباه جای خواسته‌های راستین را می‌گیرد. اینک پس از توصیف رشته اصلی اندیشه مارکوزه، به بررسی مختصر آثار مراحل مختلف فکری او می‌پردازیم.^۱

به نظر مارکوزه در کتاب نفی‌ها (مجموعه‌ای از نخستین نوشته‌های او در دهه ۱۹۳۰)، نقد مهمترین هدف تفکر فلسفی است و نقد به این عنوان تنها وقتی ممکن می‌شود که ملاکی برای نقد و ارزیابی امر واقع در دست داشته باشیم. شرط آغاز تفکر فلسفی به معنی تفکر انتقادآمیز، تصور وجود دو حوزه واقع یا بالفعل و مطلوب یا بالقوه است. این دو حوزه در فلسفه معادل حوزه امور ذاتی و حوزه امور موجود است. تصور تباین ذات و ظاهر، مبنای اساسی تفکر فلسفی بوده است. بود و نمود مسئله اصلی فلسفه از

۱. برای جمع‌بندی نسبتاً کامل و انتقادآمیزی از اندیشه مارکوزه به زبان فارسی ر.ک. به: الدر مک اینتایر، مارکوزه، ترجمه دکتر حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۵۲.

به نظر نگارنده، قسمت عمده انتقادات مک اینتایر بر اندیشه مارکوزه از نقطه نظر علوم اجتماعی اثباتی رایج و منطق صوری مطرح شده است که نگرش اساسی دیالکتیک هگلی و مفهوم پراکسی تاریخی و شینی‌گونگی جهان را به درستی در نمی‌یابد.

افلاطون به بعد بوده است لیکن امروزه مکاتبی مانند پدیدارشناسی و بویژه اصالت اثبات این دوگانگی یا تباین را به کلی انکار کرده‌است. مکتب اثبات‌گرایی اساساً حوزه امور ذاتی را از حوزه امور موجود تمیز نمی‌دهد و جز واقعیات محسوس موجود سطح دیگری از هستی را نمی‌بیند. در مقابل، به نظر مارکوزه، مارکسیسم تمایز اساسی میان بود و نمود را حفظ می‌کند و میان خواسته‌های کاذب و خواسته‌های راستین تمیز می‌دهد. از این دیدگاه، هر نمودی تنها در پرتو بود قابل شناسایی و ارزیابی است. ذات یا بود و یا علائق راستین در طی زمان هرچه بیشتر تحقق خواهد یافت. با توجه به چنان علائقی است که می‌توان وضع موجود و علائق معمول را مورد نقد قرار داد. تاریخ دارای گرایش مثبتی است و ایستانیست. ذات مبین کل علائق عقلانی و کمال مطلوب انسان است که در انسان طبیعی به مفهوم روسوئی آن یعنی در طبیعت کاملاً تکامل یافته انسان نمودار خواهد شد. نظریه انتقادی بویژه وقتی ضرورت پیدا می‌کند که تباین موردنظر میان علائق راستین و کاذب نفی گردد یا نادیده گرفته شود. بویژه در نگرش اثباتی طبقه بورژوازی حاکم در عصر سرمایه‌داری چنین وضعی پیش آمده است. اثبات‌گرایی سیر گونه کمال جویی در انسان را نفی می‌کند و بورژوازی با توسل با ایستادنگاری وضع موجود سلطه خود را در همه وجوه حیات فردی سرایت می‌بخشد. فرآیند کار یا پراکسیس انسان در تاریخ دارای جهت و تکامل‌پذیر است. بورژوازی زمانی به عنوان خلاق‌ترین بخش جامعه بشری، تصور جهان سرمایه‌داری لیبرال را خلق و آنرا عینیت بخشید. در صورتی که جهان بورژوایی را آخرین منزل تاریخ ندانیم و باز هم امکان پیدایش نیروئی به عنوان فعال‌ترین بخش جامعه بشری را بپذیریم که توانائی تصویر و عینیت بخشیدن به جهان روابط اجتماعی دیگری را دارد، در آن صورت مهمترین وظیفه، نقد واقعیت خواهد بود.

به نظر مارکوزه، علم و فلسفه بورژوایی توانایی عقلانی نقد را که تنها زمینه‌رهایی در جامعه موجود است، از میان می‌برد. به نظر او، فلسفه قدیم دست کم حوزه حقیقت را در ورای حوزه واقعیت روزمره شناسایی می‌کرد، هر چند آن را دور از دسترس فهم عامه می‌دانست. علم و فلسفه بورژوایی مدرن، برعکس، تنها یک لایه از واقعیت را می‌بیند و به کمک منطق صوری که از ابزارهای عمده فکری آن است، واقعیت سلطه اجتماعی را چنانکه هست باز تولید می‌کند و بدین‌سان موجب تداوم آن می‌گردد. منطق صوری، منطق ثبات و نظم و سلطه و شیئی‌گونگی است. منطق صوری را نمی‌توان برای بازشناسی درست پدیده‌های اجتماعی که زمانمند و متغیر هستند، به کار گرفت زیرا چنین منطقی

مقولات و مفاهیم ایستا و منظم را بر تاریخ و واقعیت پویا تحمیل می‌کند. در مقابل، منطق دیالکتیک از آنجا که موضوعات مورد بحث خود را در قالب مقولات و مفاهیم منظم منعکس نمی‌کند بهتر می‌تواند آنها را باز نماید. منطق صوری نمی‌تواند کاملاً نسبت به موضوع یا محتوای طرف باشد و یا صرفاً به عنوان قواعد اندیشیدن دربارهٔ امور تلقی شود زیرا چارچوبهای فکری منطق صوری پیشاپیش زاویهٔ نگرش ما را تعیین می‌کند و تنها موضوعاتی فهم می‌شود که قابل گنجاندن در درون مقولات و چارچوبهای نامبرده باشد. در نتیجه، فرآیند تاریخ و کار یا پراکسیس کلاً از دیدهٔ عقل دور می‌ماند. اثبات‌گرایی در علم بورژوازی مبتنی بر چنین منطقی است. علم اثباتی از لحاظ نظری و عملی در خدمت سلطهٔ تکنولوژیک در جامعهٔ صنعتی معاصر قرار دارد و آن را توجیه و باز تولید می‌کند. علم اثباتی در جامعه معاصر بازتاب و تصویری از نظام سلطهٔ اجتماعی است و در واقع نمی‌تواند هم جز آن باشد. در حقیقت، علم و شناخت اثباتی یکی از ابزارهای تداوم چنین سلطه‌ای است. بدین سان، مارکوزه بر کل مکتب پوزیتیویسم و بویژه اصالت اثبات منطقی حلقهٔ وین می‌تاخت.

یکی از ویژگیهای اندیشه مارکوزه، بهره‌گیری از روانکاوی فروید به منظور تکمیل و رفع نارسائیهای مارکسیسم بود. مهمترین تلاش فکری او در این زمینه، در کتاب عشق و تمدن^۱ آشکار می‌شود. نارسایی مارکسیسم، به نظر مارکوزه، بویژه مربوط به ناتوانیهای طبقهٔ کارگر صنعتی از حیث کسب آگاهی انقلابی لازم برای گذار به سوسیالیسم است. با آنکه در سرمایه‌داری پیشرفته شرایط عینی و ساختاری مربوط به فرآیند انباشت سرمایه و کاهش نرخ سود و گسترش همکاری پیش می‌آید، لیکن همراه با آن، آگاهی انقلابی لازم در درون پرولتاریا تکوین نمی‌یابد. به نظر مارکوزه، شکل آگاهی کارگران لزوماً با تغییرات مادی تغییر نخواهد کرد. مثلاً در شرایط بحران بزرگ ۱۹۲۹-۳۲ در غرب، همهٔ شرایط عینی لازم برای گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم پیدا شده بود، لیکن طبقهٔ کارگر آمادگی ذهنی لازم برای این تحول را نداشت. نوع آگاهی، خود مانع عمدهٔ تحول بود. برای رفع این مشکل، مارکوزه به فروید مراجعه می‌کند. چنانکه می‌دانیم، برطبق روانکاوی فروید انگیزه‌های غریزی انسان در فرآیند تکوین تمدن و نیز در فرایند تکوین شخصیت فردی محدود و مهار می‌گردد. تمدن به طور کلی به موجب چنین محدودیت و سرکوبی قوام می‌یابد. براساس روانکاوی فروید، هم میان آزادی و خرسندی و هم میان

1. H. Marcuse, *Eros and Civilization*. (Boston, 1955).

میل جنسی و تمدن تعارض هست. آزادی که به معنی رهایی از غرایز سرکش نفسانی است، موجب سرکوب لذت می‌شود و از این رو با خرسندی سنافات دارد. شادی و لذت بی‌مهار مغایر آزادی عقلانی است. به همین دلیل، میان میل جنسی و تکوین تمدن انسانی از دیدگاه فروید تعارض وجود دارد. استدلال اصلی مارکوزه در نفی تعارضات موردنظر فروید این است که کشمکش میان اصل لذت و اصل آزادی به معنایی که گفتیم و بطور کلی میان میل جنسی و تمدن و فرهنگ جزء ذات انسان نیست بلکه خصلتی تاریخی و زمانمند دارد و در نتیجه می‌توان نظامی را در نظر گرفت که در آن خواسته‌های جنسی سرکوب شده انسان کاملاً ارضا شود و بر پایه چنین ارضایی نظم نوینی در جهان پدیدار گردد؛ برخلاف فروید که چنین ارضایی را عامل تخریب تمدن و فرهنگ می‌داند. به نظر مارکوزه، سرکوب لذات و شادی از حد «سرکوب ضروری» فراتر رفته و به سرکوب غیرضروری انجامیده است. بویژه نوع سلطه اجتماعی و توزیع منابع اقتصادی سرچشمه سرکوب غیرضروری است. بقاء تمدن نیازمند این همه سرکوب نیست. سرکوب میل جنسی فرد و اصل لذت، برخلاف آنچه فروید می‌گوید، تنها به حکم اصل واقعیت صرف و ساده صورت نمی‌گیرد بلکه در پشت این اصل، سلطه در شکل تاریخی خاص آن قرار دارد. بدین سان، سرکوب غریزه جنسی به میزان موجود ضرورت ندارد. یکی از مظاهر اصلی رهایی و آزادی انسان، آزادی از سرکوب غیرضروری در خصوص زندگی جنسی است. بارهایی زندگی جنسی انسان از قید تمدن سلطه‌آزیز که آن را صرفاً در جهت تولیدمثل هدایت می‌کند، حیات جنسی انسان تمامیت و معنای زیبایی‌شناختی ناب خود را دوباره به دست خواهد آورد. زندگی جنسی تنها در متن زیبایی‌شناسی معنای راستین خود را به دست می‌آورد. به نظر مارکوزه، سرکوب در سطح فردی بازتابی از سرکوب در سطح جمعی یعنی در مقیاس بشریت در طی تاریخ است: «سیر تکامل هر فرد، لب و خلاصه تاریخ نژاد انسان است ... استقرار اصل واقعیت به جای اصل لذت ... در سراسر تاریخ بشریت و نیز سرگذشت [زندگی] هر فرد، تکرار می‌شود.»^۱ سرکوب بشریت در تاریخ، در تمام دقایق خود در مقیاس فردی آشکار می‌شود. تاریخ کودکی در فرد همانند وقایع ماقبل تاریخ تمدن است که در آن، با سرکوب اصل لذت، تمدن با محرمات و تابوها و نهادها و قوانین بنیادی آن شکل می‌گیرد. با این همه، لذت‌جویی انسان در عصر تمدن سرکوبگر همچنان در ضمیر باطن او زنده باقی می‌ماند و بویژه در

رؤیاهای آثار هنری ظاهر می‌شود. تصوّر رهائی از سلطه و بازگشت به اصل لذت و تصویر جامعه آرمانی فارغ از سلطه، در پندار انسان آشکار می‌گردد. در چنین جامعه‌ای، سرکوب غیر ضروری دیگر وجود نخواهد داشت. ریشه یوتوپیا، بدین سان، ضرورتاً در پندار است. مارکوزه در کتاب انسان یک بُعدی^۱ که یکی از مهمترین آثار انتقادی اوست، آسیب‌هایی را که جامعه سرمایه‌داری صنعتی بر توانایی نقد یا تفکر منفی به عنوان رسالت اصلی نظریه انتقادی و عامل رهایی وارد کرده است، بررسی می‌کند: «پیشرفت فنی، چون به صورت نظام تامی از تسلط و هماهنگ‌سازی درآید، صورتهائی از زندگی (و قدرت) پدید می‌آورد که ظاهراً نیروهای مخالف نظام را [با خود نظام] سازگار می‌کند و هرگونه اعتراضی را که به نام امیدهای تاریخی آزادی از رنج و تسلط صورت گیرد شکست می‌دهد یا باطل می‌کند.»^۲ نیروهای رهایی بخش در جامعه صنعتی مدرن به نحو فزاینده‌ای در حال نابودی هستند. دیگر چندان نیروی مخالفی باقی نمانده است. یکی از علل این تحول، گسترش رفاه و بهبود مادی است که جامعه پیشرفته را در برگرفته است. اما این رفاه کاذب تنها در خدمت برآوردن نیازها و خواسته‌های کاذب افراد است. نیازهای کاذب، همان نیازهایی است که طبقات حاکمه به عنوان خواسته‌های واقعی توده از طریق ایدئولوژی کاذب بر آنها تحمیل می‌کنند. بعلاوه، چنانکه دیدیم، در جامعه موجود افراد دیگر توان تشخیص مصالح راستین خود را از دست داده و کاملاً مسخ شده‌اند بنابراین قاعدتاً بایستی گروهی از روشنفکران آن مصالح را بازشناسند.

جامعه مصرفی و رفاهی معاصر، با برآوردن نیازها و خواسته‌های کاذب و تحمیل شده بر افراد مانع نقد و انتقاد می‌گردد و محیطی توتالتر از لحاظ فکری و ارزشی ایجاد می‌کند. افکار عمومی و رسانه‌های گروهی ابزارهای ایجاد چنین محیطی هستند. در چنین نظام سلطه همه‌گیری، طبعاً نمی‌توان بازم این توهم را در سرپرورد که طبقه کارگر طبقه‌ای انقلابی است. سعادت و رفاه و شادی موجود به هر حال کاذب است و آزادی واقعی را به همراه نیاورده است و تنها به عنوان زائده اقتصاد و دولت سرمایه‌داری تحقق یافته است. در چنین جامعه‌ای، شیوه آزادانه ارضاء میل جنسی بیشترین فاصله را با برآوردن نیازهای زیبایی‌شناختی پیدا کرده است زیرا این شیوه هم تنها ابزاری برای تداوم سلطه و حکومت خواسته‌های کاذب است. تأمین نیازهای جنسی هیچگاه چه در جامعه سنتی و چه

1. H. Marcuse, *One-dimensional Man*. (Boston, 1964).

۲. مکتب اینتایر، ص ۱۰۴.

در جامعه مصرفی امروز قرین خواستهای راستین زیبایی‌شناختی انسان نبوده است. به طور کلی در جامعه صنعتی معاصر، با توجه به سلطه رفاه کاذب، زمینه مبارزه طبقاتی از میان رفته است. به همین دلیل، منازعه فکری و ایدئولوژیک نیز در چنین جامعه‌ای دیگر امکان نخواهد یافت. لیبرالیسم خود متضمن نوع دیگری از توتالیتریسم است که تصور هرگونه نظم متفاوت و ایدئالی را در هم می‌شکند و سلطه وضع موجود را به شیوه‌های ظریف و گوناگون تحکیم می‌کند. فرهنگ لیبرالی نیز به نظر مارکوزه فرهنگ سرکوبگری است و مانع از نقد اساسی وضع موجود می‌گردد. از این رو، از دیدگاه مارکوزه، میان رژیم‌های لیبرال و توتالیتز فرق ماهوی و اساسی وجود ندارد و همه آنها از «مُدن ضاله» به شمار می‌روند. در هیچ یک از این مُدن نیرویی رهایی‌بخش باقی نمانده که ما را به جهان عقلانی «مدینه فاضله» مارکوزه رهنمون گردد.

مارکوزه در گفتاری درباره رهایی^۱ (۱۹۶۹) تصویر مدینه فاضله خود را به گونه روشن‌تری ترسیم کرد. بازسازی جامعه به صورت عقلانی و احیای علائق و خواستهای راستین انسان، نیازمند سرکوب خواستهای کاذب و روزمره است. چنین طرحی البته با اقدام توده‌ای متحقق نمی‌گردد زیرا توده‌ها خود دستخوش علائق کاذب شده و مانع انقلاب‌اند. تنها گروه‌ها و روشنفکرانی که در متن جامعه و علائق آن در نغلتیده‌اند و در حاشیه به سر می‌برند ممکن است علائق راستین را دریابند و بکوشند جنبشی به سوی تحقق آن به راه اندازند. چنین گروه‌هایی باید از بخش‌ها و طبقاتی از جامعه برای مقصود خود بهره‌گیرند که مانند خودشان در متن روابط استثمارگری جامعه ادغام نشده‌اند. به نظر مارکوزه، جنبش‌های دانشجویی از این جمله است. چنین جنبش‌هایی مظهر گسست کامل از اقتصاد و سیاست و فرهنگ حاکم و نمونه‌اعلای «حاشیه‌نشینی» است. مسئله اصلی و پایه انقلاب آینده، انفصال کامل از چنین اقتصاد و سیاست و فرهنگی است و ماهیت گروه‌های منفصل چندان اهمیتی از نظر مارکوزه ندارد. طبقاً از نظر مارکوزه اکثریت مردم گمراه، خودباخته، کنش‌پذیر و غیرقابل اعتماد هستند و در دام علائق غیرعقلانی روزمره و کاذب گرفتار شده‌اند و در نتیجه باید بوسیله انقلابیون واقعی رهانیده شوند.

نظریات روانشناسانه مارکوزه در گفتاری درباره رهایی بویژه از جانب پیروان جوان و دانشجوی او مورد سوء تعبیر قرار گرفت. چنانکه پیشتر گفتیم، مارکوزه برای تقویت نظریه عمومی و اصلی خود از روانکاوی فروید بهره‌برداری می‌کرد، لیکن میان نظریه او

1. H. Marcuse, *An Essay on Liberation*. (Boston, 1969).

و نظریه روانکاوی رابطه‌ای درونی وجود نداشت. شرط نیل به «انسان کامل» و «رضایتمندی همه جانبه انسان»، در جهان خواستهای واقعی از جمله نیازمند از میان رفتن سرکوب جنسی نیز هست که در نتیجه عملکرد جهان خواستهای کاذب و نظام سرمایه‌داری بر فرد اعمال می‌گردد. تحقق انسان کامل، چنانکه مارکوزه آن را به تصویر می‌کشد، ربطی به عشق جنسی رایج در جهان سرمایه‌داری ندارد. زندگی عشقی انسان نیز باید از بند خواستهای جنسی روزمره و گذرا رها گردد تا این که از زمره خواستهای راستین آدمی که زیبایی‌شناختی و فلسفی است، درآید. استفاده مارکوزه از روانکاوی فرویدی در بین جنبش‌های جوانان توهماتی درباره حمایت او از بی‌پروایی در زندگی جنسی ایجاد کرد. جهان خواستهای راستین انسان همچون جهان مثل افلاطونی است که در آن شال زیبایی از جمله خیرات اعلی است. زیبایی، به عنوان موضوع هنر، به طور کلی بخش عمده‌ای از جهان خواستهای راستین را دربر می‌گیرد. جهان، از یک زاویه دید، سراسر زیبایی است و احساس و دریافت آن برخی از عمیق‌ترین و معنوی‌ترین خواستهای انسان را خرسند می‌سازد. زندگی در جهان نیازهای کاذب مادی و جنسی، طبعاً ما را از چنان احساس و دریافتی ناتوان می‌سازد. بازسازی جامعه همچون «اثری هنری» ما را به جهان زیبای خواستهای راستین نزدیک می‌کند. هنر و زیبایی، بدین سان، بخش‌های عمده‌ای از جهان خواستهای راستین را در بر می‌گیرد. نگرش‌های علمی و اثباتی رایج در جهان سرمایه‌داری چنین کلّیتی را مثله می‌کند و توانایی شناخت عرصه زیبایی را سرکوب می‌سازد. «عقل سرکوبگر»، عقل پوزیتیویستی و ابزاری جهان سرمایه‌داریست. اجزاء جهان کاذب عبارت است از سرمایه‌داری، شیئی‌گونی، شیئی‌انگاری، ابزارانگاری، ابزارسالاری (تکنولوژی)، ابزارگونی، علم پوزیتیویستی و اثباتی، صنعت، صنعت فرهنگی و دموکراسی رایج.

مارکوزه در مقاله‌ای در باب تساهل در جوامع صنعتی معاصر^۱ تحمل و تساهل رایج در این جوامع را در واقع فریبگرانه و سرکوبگر آزادی واقعی توصیف کرده است. بیان عقاید مخالف در این جوامع آزاد است اما آزادی بیان عقاید در مقابل سلطه همه‌گیر اثری ندارد. همچنین انسان در جامعه معاصر و حتی در دموکراسیها مواجه با راهها و اختیارات واقعاً متفاوتی نیست و نقد اساسی جامعه مجال پیدا نمی‌کند. آزادی بیان تنها موجب ادامه

1. H. Marcuse, "Repressive Tolerance" in R. Wolff et al, *A critique of Pure Tolerance*. (Boston, 1969).

سلطه است زیرا به رواج عقایدی می‌انجامد که بر جامعه مسلط است. در مقابل، جامعه معاصر نسبت به نقد راستین و اساسی نامتساهل و سرکوبگر است و از انتقاد عقلانی و ایجاد تصور جامعه‌ای دیگر جلوگیری می‌کند.

نقد مارکوزه از جامعه صنعتی مدرن، تنها درباره نظام سرمایه‌داری پیشرفته نبود بلکه وی در کتاب مارکسیسم شوروی^۱ نقد همه‌جانبه‌ای نیز از سوسیالیسم دولتی به عمل آورد. به نظر مارکوزه، در اتحاد شوروی واقعیات اجتماعی با مارکسیسم نظری انطباق داده نشد، بلکه برعکس، «مارکسیسم» به نحو فزاینده‌ای تسلیم واقعیات جامعه روسی گردید. مارکسیسم در روسیه از آئین انقلابی به ملکی محافظه‌کارانه تغییر شکل داد. حتی برخلاف اندیشه مارکسیسم ارتدکس و مورد قبول مارکسیستهای روسی، دولت در اتحاد شوروی به عنوان عامل اساسی دگرگونی اجتماعی و اقتصادی ظاهر شد. بوروکراسی دولتی در جامعه شوروی نماینده منافع اقتصادی و اجتماعی گروه‌های خاصی بود. به نظر مارکوزه، مارکسیسم روسیه اندیشه‌های اصلی مارکس را بد تعبیر می‌کرد. مثلاً در حالی که مارکس گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم را گذار از ضرورت به آزادی می‌دانست، استالینسم در روسیه براساس منطق دیالکتیک صرفاً عینی و مادی خود، انتقال از ضرورت به آزادی را نیز تابع قوانین عینی و ضروری می‌دانست. چنین اندیشه‌هایی، به هر حال، دست کم ریشه در آثار انگلس داشته است. همچنین، به نظر مارکوزه، مارکسیسم نمی‌تواند مسئولیت همه تحولاتی را که در اتحاد شوروی پیش آمده پذیرد. به عقیده مارکوزه، بویژه در شرایط گذار و انتقال و انقلاب، از اهمیت عوامل زیربنایی و اقتصادی و ساختاری در تعیین مسیر تحولات کاسته می‌شود و بر عکس وزن و اهمیت عوامل روبنایی و ذهنی و ارادی فزونی می‌گیرد. در چنین شرایطی سخن گفتن از زیربنا و روبنا در واقع چندان معنایی نخواهد داشت. بحث از چنین شرایطی جزء مباحث ذاتی مارکسیسم است و برای حفظ تحلیل درست مارکسیستی باید از مارکسیسم ساختاری و مادی رویگردان شد. «اگر از ضرورت اجتناب ناپذیر حاکم بر تکامل سرمایه‌داری نتیجه بگیریم که ضرورتی مشابه در مورد انتقال به سوسیالیسم نیز در کار است، معنای نظریه مارکس را به کلی مسخ کرده‌ایم».^۲

1. H. Marcuse, *Soviet Marxism*. (New York, 1958).

۲. به نقل از مک ابتایر، پیشین، ص ۶۲.

جنبش چپ نو

مارکسیم فلسفی اندیشمندانی چون «مارکوزه» و «لوکاچ» که مبتنی بر اندیشه هگلی کلیت و امکان انقلاب در کلیت بود، در ترکیب با نظریه «والتاریسم» به شیوه لنینی و نظریه خودجوشی توده‌ای به سبک «لوکزامبورگ»، جنبش سیاسی «چپ نو» در دهه ۱۹۶۰ را در غرب به وجود آورد. مارکوزه یکی از مهمترین رهبران فکری این جنبش بود. استنتاج نهایی مارکسیم هگلی مارکوزه این بود: «آنچه بدیهی است این است که امروزه هر شکلی از جامعه و هر تغییری در محیط طبیعی و فنی امکانی واقعی است که جایگاه خود را در تاریخ دارد. امروزه ما می‌توانیم جهان را به دوزخ تبدیل کنیم و یا آن را در جهت مخالف هدایت کنیم. بدین سان به پایان یوتوپیا می‌رسیم یعنی پایان نظریاتی که در گذشته به منظور نفی شرایط خاص تاریخ اجتماعی به یوتوپیا متوسل شده بود».^۱

این گفته مارکوزه در حقیقت مبین روح جنبش‌های چپ در دهه ۱۹۶۰ بود. البته جنبش چپ نو آمیزه‌ای از اندیشه‌های عملگرایانه‌ای بود که از منابع مختلف فکری ریشه می‌گرفت. مهمترین جلوه عملی جنبش فکری چپ نو، شورش ماه مه ۱۹۶۸ بویژه در فرانسه بود. این جنبش موجب شگفتی بسیاری از مارکسیست‌ها و سوسیالیست‌ها شد زیرا نشان داد که پیدایش وضعیت انقلابی در جوامع صنعتی پیشرفته در شرایط آرامش و ثبات سیاسی و رفاه اقتصادی نیز ممکن است. البته جنبش چپ نو به پیروزی نرسید هر چند در فرانسه موجب ترلزول رژیم ژنرال دوگل گردید. مهمترین نیروی این جنبش، دانشجویان و روشنفکران بودند. روند بسیج نیروهای شورشی دو مرحله داشت که هر دو، هم برای حکومت و هم برای احزاب مخالف، غیرقابل انتظار بود در مرحله نخست، در اوایل ماه مه، دانشجویان پاریس بسیج شدند و بویژه محله روشنفکرانشین «کارتیه لاتن» سمبل شورش شد. جنبش توده‌ای دانشجویان بزودی سراسر پاریس را در برگرفت و مورد حمایت قابل ملاحظه مردم واقع شد. بویژه نقش صاحبان حرفه‌های آزاد و طبقه متوسط جدید در حمایت از جنبش بسیار بارز بود. ناتوانی حکومت در مقابل جنبش، موجب گسترش آن در شهرستانها بویژه در میان طبقه کارگر گردید. در مرحله دوم شورش که از نیمه دوم ماه مه آغاز شد، گسترده‌ترین اعتصاب عمومی خودجوش در تاریخ فرانسه به وقوع پیوست. جنبش کارگری از حد کنترل اتحادیه‌های کارگری و حزب کمونیست که بر نیرومندترین فدراسیون اتحادیه‌های کارگری کنترل داشت، فراتر رفت و به جنبشی

1. McLanes, *op. cit.*, p. 153.

خودجوش و مردمی تبدیل گردید که ناگزیر در پایان راه مواجه با خشونت دولت دوگل شد. در حقیقت، جنبش ماه مه در فرانسه در مرحله دوم خود شکل جنبشی انقلابی پیدا کرد و در نتیجه اقدام مستقیم حکومت را برانگیخت و ارتش وارد صحنه شد.

گرچه حزب کمونیست فرانسه در ایجاد شورش توده‌ای نقشی نداشت لیکن این شورش احتمال قبضه شدن قدرت بوسیله کمونیست‌ها را بسیار افزایش داد و همین خود واکنش دولت محافظه کار گلیست را تشدید کرد. حزب کمونیست خود در جریان‌های ماه مه نفوذ داشت لیکن خواستهای جنبش توده‌ای در زمینه کنترل صنایع از حدود انتظارات رهبران فراتر می‌رفت. از سوی دیگر، جنبش دانشجویی در مرحله اولیه شورش نسبت به حزب کمونیست و شیوه‌های عمل آن بسیار بدبین بود و آن را نیرویی محافظه کار تلقی می‌کرد. در مقابل، حزب کمونیست شورشگری دانشجویان را به عنوان عامل تقویت حکومت دوگل ارزیابی می‌کرد و خواستار قبضه کردن قدرت براساس خواستهای طبقه کارگر بود. افکار عمومی در پاریس نیز هر چه نسبت به دولت دوگل بدبین تر می‌شد، به حمایت از حزب کمونیست گرایش بیشتری می‌یافت تا به جنبش توده‌ای دانشجویان و روشنفکران. دولت دوگل، در واکنش به نفوذ رو به گسترش کمونیست‌ها، از خطر «انقلاب سرخ» سخن می‌گفت، هرچند در واقع حزب کمونیست در اندیشه جنبش انقلابی برای سرنگون کردن سرمایه داری نبود و حتی به درستی موقعیت انقلابی را در نیافته بود و به دنبال جنبش توده‌ای حرکت می‌کرد. در واقع، حزب کمونیست هیچگونه کنترلی بر اوضاع نداشت و جنبش توده‌ای را برحسب اندیشه‌های مناسب با دوران ثبات تحلیل می‌کرد و می‌کوشید نفوذ خود را درون جنبش کارگری در مقابل چپگرایان افراطی حفظ کند. به هر حال، حزب کمونیست چه در تحریک و هدایت جنبش توده‌ای و چه در مقابله با واکنش سرکوبگرانه حکومت دوگل ابتکار عمل را در دست نداشت.^۱ از سوی دیگر، اهداف اصلی جنبش ماه مه نیز روشن نبود و همین خود احتمال سرنگون سازی حکومت را کاهش می‌داد. از دیدگاه شورشیان ماه مه، دشمن، «کلیت نظام» بود: «دشمن دیگر یک فرد مانند پادشاه یا یک مقوله اجتماعی مانند بورژوازی نیست. دشمن کلیت اشکال غیرشخصی، عقلانی شده، و بوروکراتیک قدرت اجتماعی - اقتصادی است.»^۲ دشمن اصلی نه فرد یا نهاد سیاسی یا طبقه اقتصادی، بلکه

1. E. J. Hobsbaum, *Revolutionaries: Contemporary Essays*. (London: Quartet Books, 1977) "May 1968", pp. 234-244).

2. *Ibid.*, p. 241.

کلّیت وضع شیئی گونگی و از خود بیگانگی جهان است. بنابراین، مبارزهٔ اصلی نیز نه مبارزه‌ای سیاسی یا اقتصادی، بلکه مبارزه‌ای کلی است.

از دیدگاه چپ نو، به طور کلی عمل سیاسی برای متحقق ساختن یوتوپیا در هر شرایطی ممکن است. بنابراین، نظریهٔ مارکسیسم ارتدکس، اکونومیسم، و دترمینیسم تنها مانع عمل انقلابی است. پذیرش قوانین اکونومیستی و پوزیتیویستی به معنی تسلیم در برابر وضعیت شیئی‌گونه و یا شیئی‌انگاری، وضعیتی حقیقتاً سیال و دگرگونی‌پذیر است. پذیرش وضع موجود به عنوان ساختهای از پیش داده شده و عینی و اثباتی یعنی انکار خصلت پویا، با خود ستاقض و سیال، واقعیتی است که تنها انقلاب دائمی از شکل‌پذیری و شیئی‌گونه شدن آن جلوگیری خواهد کرد. هرگونه نظریه‌ای که ساختها و بنیادهای واقعی و تغییرناپذیر را به عنوان فرض اصلی خود بپذیرد، مانع عمل انقلابی است. به مجرد این که آگاه شویم که جهان اجتماعی شیئی‌گونه جهانی است که ما پیشتر به طور ناخودآگاه ساخته‌ایم و اینک می‌توانیم از روی آگاهی کامل آن را آنچنان که می‌خواهیم بازسازی کنیم، تکلیف نظریه‌پردازی جای خود را به تکلیف عمل انقلابی می‌دهد. به گفتهٔ «سی. رایت میلز»: «دیگر مجبور نیستیم سرنوشت تاریخی خود را بپذیریم. این نظام‌ها را می‌توان دگرگون کرد. می‌توان سرنوشت را مغلوب کرد.»^۱

تفاوت چشمگیر مارکسیسم اکونومیست و مارکسیسم ایدآلیست و هگل‌گرا در این جا به خوبی نمایان می‌شود. تحقق وحدت عین و ذهن در مارکسیسم فلسفی چپ نو، اینک تنها نیازمند عمل سیاسی است زیرا آگاهی لازم در این باره قبلاً از طریق فلسفه به دست آمده است و بنابراین دیگر نیازی به فلسفه و نظریه‌پردازی نیست. براساس چنین استدلالی است که مارکسیسم فلسفی و اندیشمندانه یکباره به نظریه‌ای صرفاً عملگرا تبدیل می‌شود. این تحول اساسی در افکار نمایندگان عمده جنبش سیاسی چپ نو بویژه «فرانتس فانون»، «رزی دبره» و «چگوارا» به انحاء مختلف ظاهر می‌شود. تأکید آنها بر ضرورت انقلاب به عنوان تکلیفی فوری، بی‌نیازی به بلوغ شرایط عینی، خطر سیاست صبر و انتظار انقلابی برای پیدایش شرایط مناسب، جدانبودن اندیشه از عمل و اولویت تجربهٔ انقلابی بر تأملات انقلابی، همگی ناشی از همان تحول اساسی در اندیشه است. به نظر می‌رسد که سرانجام گرایش هگلی در مارکسیسم و تأکید آن بر ضرورت عقلانی کردن واقعیت به عنوان تکلیف انقلابی، به والتاریسم و نفی هرگونه دترمینیسم می‌انجامد.

در جنبش چپ جدید، دیگر حزب، شورا و حتی طبقه کارگر به عنوان عامل رهایی تلقی نمی‌شود. در اندیشه کسانی چون «دبره»، «رایت میلز» و «مارکوزه»، مفهوم طبقه کارگر به عنوان نیروی تاریخی رهایی‌بخش مفهومی منسوخ و مربوط به شرایط اولیه تکوین سرمایه‌داری به شمار می‌رود. در سرمایه‌داری صنعتی و سازمان یافته معاصر که طبقه کارگر و احزاب کمونیست را نیز در خود بلعیده است، نیروی رهایی‌بخش را باید در درون حوزه‌ها و گروه‌هایی جستجو کرد که با نظم و وضع موجود رابطه انداموار همه جانبه ندارند. از دیدگاه جنبش چپ نو، کل پروتئاریا به «اشرافیت کارگری» تحول یافته است. احزاب کمونیست دیگر انقلابی نیستند بلکه جزیی از وضع موجوداند. به همین سان، دولت‌های تحت سلطه احزاب کمونیست مدتهاست که پتانسیل انقلابی خود را از دست داده و با وضع موجود در جامعه شیئی گونه صنعتی ساخته‌اند. ضدیت با اندیشه لنینیستی حزب در کل سنت چپ نو بسیار آشکار است. «کوهن - بندیت» از رهبران جنبش ماه مه ۱۹۶۸ در فرانسه، اعلام کرد: «فعالیت انقلابی به طور کلی، جمعی و مستلزم سیزانی از سازمان‌دهی است اما آنچه غیر قابل پذیرش است نیاز به حزب است. برای آن که جنبشی انقلابی به پیروزی برسد، هیچ شکلی از سازمان‌دهی نباید جریان خودجوش آن را سد کند».^۱ دنیای فعالیت حزبی، دنیای فاسدی است و هیچ گونه انقلاب واقعی در اثر فعالیت احزاب سیاسی ایجاد نمی‌شود. طبقه کارگر نیز در درون جامعه مصرفی تک بُعدی جذب و حل گردیده و آرمانهای خود را با کالاهای مصرفی معاوضه کرده است. با توجه به یکدست شدن جامعه سرمایه‌داری، برخورد چپ نو با آن تنها به شکل نفی کلیت می‌تواند ظاهر شود. واقعیت، سراسر غیر عقلانی شده است. به گفته مارکوزه: «مخالفت [چپ نو با نظام مستقر] شورشی جنسی، اخلاقی، فکری و سیاسی است و به این معنی مخالفتی کلی است که معطوف به کلیت نظام است».^۲ چنانکه قبلاً گفتیم، علم پوزیتیویستی و مطالعه اجزای پراکنده بدون توجه به کلیت، علمی کاذب است که موضوع آن جهان اجتماعی شیئی شده است. علوم اجتماعی پوزیتیویستی اساساً مبتنی بر اشتباهی شناخت‌شناسانه است، به این معنی که جهان اجتماعی را شیئی گونه تلقی می‌کند. چنین علومی اساساً محافظه کار است زیرا وضعیت شیئی شده موجود را امری ازلی تلقی می‌کنند حاصل کار انسان و قابل دگرگونی دائم. شرط فهم و تغییر جامعه، نفی شیئی‌گونگی واقعیات اجتماعی به عنوان اموری تابع قوانین «علمی» است. علم امروز دیالکتیک کل را در نمی‌یابد

1. *Ibid.*, p. 156.2. *Ibid.*, p. 157.

و به اجزاء واقعیت همچون ساختهای سنگواره می‌نگرد که ذات دگرگونی ناپذیری دارد. اما از آنجا که جامعه را ماساخته‌ایم، هیچ‌گونه قانون‌عینی و خارجی بر آن حاکم نیست. «از دیدگاه چپ نو، تنها راه مقابله با سیستم مستقر، برخوردی سیستماتیک و همه‌جانبه، تنها راه مطالعه آن شیوه دیالکتیکی، و تنها هدف این مطالعه نفی کامل و همه‌جانبه آن به سود نظامی یکسره نوین است.»^۱ کل نظام اجتماعی موجود موجد ستیزه و کار از خود بیگانه و سلطه است، بنابراین هدف می‌باید تغییر کلیت باشد. راه‌حل‌های تدریجی و اصلاحی در حالی که تمامیت و قدرت کل را حفظ می‌کند، می‌کوشد تغییراتی جزئی در برخی از اجزاء وارد کند. به این معنا، مفهوم رایج «توسعه» در علوم پوزیتیویستی غربی، اصولاً توسعه بخشیدن به وضع موجود است (از طریق تکمیل کردن یا تکامل بخشیدن به آن)، نه تغییر بنیادها و برقرار ساختن اساسی نو. به این معنا، می‌توان استدلال کرد که مفهوم توسعه، درست در مقابل مفهوم انقلاب قرار دارد. سلطه جهان شیئی شده و جهان بُت‌های کالایی، تنها سلطه‌ای اقتصادی یا سیاسی نیست بلکه سلطه‌ای فرهنگی و روحی و جنسی نیز هست، زیرا معیارهای زندگی فرهنگی بوسیله معیارهای زندگی اقتصادی تبیین می‌شود.

در جهان بُت‌های کالایی، همه انسانها وسیله و خادم اشیاء هستند. اصل سامان بخش جهان بُت‌های کالایی، یعنی ابزارانگاری انسان و شیئی‌انگاری جهان روابط اجتماعی، در همه زمینه‌ها نفوذ می‌کند و کلیتی یکپارچه به وجود می‌آورد. در پس این جهان سنگواره، جهانی از روابط راستین انسانی نهفته است که هیچ‌گاه در عالم واقع از پرده‌پندار فلسفی بیرون نیفتاده و از قوه به فعل نگراییده است. سرمایه‌داری تنها نقطه اوج ابزارانگاری و شیئی‌گونگی پایداری است که تاریخ انسان را رقم زده است. تنها انقلاب راستین هم انقلابی است که موجب درهم شکستن بُت‌های کالایی سیاسی و جنسی و روانی شود. به گفته مارکوزه، در نتیجه چنین انقلابی «تجربه اساساً نوین هستی، وجود انسان را بطور کلی دگرگون می‌سازد.»^۲ همچنانکه «پارادیم» حیات انسان با گذار از وضع طبیعی به وضع مدنی دگرگون می‌شود، چنین انقلابی نیز تغییری «پارادیمی» به همراه می‌آورد.

انقلاب وضع مدنی، اساساً انقلابی موجد مالکیت و خانواده و دولت و سلطه بود، حال آنکه انقلاب سوسیالیستی طغیانی بر ضد کل شیئی‌انگاری انسان و روابط اجتماعی خواهد بود. کلیت مستقر را باید در هر فرصتی که دست دهد و در هر نقطه‌ای که ممکن باشد درهم شکست. بسیاری از نمایندگان چپ نو، «رژمی دیره» و «چگوارا»، مبارزه با

1. *Ibid.*, p. 158.2. *Ibid.*, p. 159.

کلّیت را در برداشتی ساده‌دلانه به معنی مبارزه در سطح جهان یا مبارزه بین‌المللی برای رهایی کلّ بشریت به کار برده‌اند. گرایش انترناسیونالیستی از این نوع، یکی از نتایج غیرمستقیم مارکسیسم هگلی مارکوزه بوده است. جنبش چپ نو در افکار «فانون»، «چگوارا» و «دبره» نیز در حرکات روشنفکری و دانشجویی، مبارزه با کلّیت را همچنین مستلزم کاربرد خشونت انقلابی در سطح کلان تلقی می‌کرد. نفی کامل، تنها برخورد درست نسبت به کلّیت همبسته و درهم تنیده جامعه سرمایه‌داری است. بدین سان، در حالی که کلّ زیربنای مارکسیسم فلسفی غرب از «گرش» و «لوکاج» گرفته تا «گرامشی» و «مارکوزه» اعتراضی فرهنگی نسبت به مارکسیسم اکونومیست و ارتدکس و شیوه‌های نظامی و سیاسی و حزبی مبارزه در لنینیسم بود، اینک مارکسیسم فلسفی خود گرایش به مبارزه خشونت‌آمیز در جنبش چپ نو را تجدید می‌کرد. نیروی محوّل نظم مستقر و موجد جامعه جدید، نیرویی درونی نیست زیرا جامعه موجود به نظر مارکوزه هر گونه نیروی رهایی بخش درونی را به واسطه یکپارچگی و عدم تضاد درونی خود فاسد می‌کند. به عبارت دیگر، چنین جامعه‌ای «فضایی» درونی برای تغییر ندارد؛ تنها درهم شکن کلّیت آن است که چنین فضایی را ایجاد می‌کند. توجیه توسل به روش‌های خشونت‌بار چریکی و خشونت سازمان یافته و شورش‌های خودجوش، یکی از نتایج پذیرش چنین موضعی است. بدین سان، بار دیگر در جنبش چپ نو بر فعالیت و آگاهی سیاسی اقلیتهای روشنفکری به شیوه لنین تأکید می‌شود. روشنفکران در حقیقت از آن جامعه خود نیستند، بلکه نیرویی بیرونی به شمار می‌روند و از آنجا که به علائق جامعه مستقر آلوده نشده‌اند، می‌توانند کلّیت را ببینند و آن را نفی کنند به گفته «رژیه دبره»، گروه انقلابی «موتور کوچکی است که موتور بزرگ توده‌ها را به حرکت درمی‌آورد».^۱ بعلاوه، گرایشهای رایج در میان روشنفکران انقلابی مانند ضدیت با زندگی شهری و صنعتی، روستاگرایی، اقتدارگریزی، انزواطلبی و توده‌گرایی مورد تأکید بسیاری از نمایان جنبش چپ نو قرار گرفت، هر چند این گرایشها بیشتر تحت تأثیر شرایط متحول اجتماعی پس از جنگ جهانی دوم گسترش یافته بود تا تحت تأثیر سنت مارکسیسم هگلی و فلسفی. ستایش از دهقانان به عنوان نیروی رهایی بخش در جامعه آلوده شهری و صنعتی، در افکار کسانی چون «چگوارا» و «دبره» و «فانون» فراوان یافت می‌شود.

برخی از آرمانهای آنارشیسم کلاسیک، بویژه عدم تمرکز و دموکراسی مستقیم

شورایی نیز بر اندیشه جنبش چپ نو مؤثر بود. همچنین آرمانهای چپ نو با برخی نظرات «گرامشی» و «لوکزامبورگ» درباره اهمیت شوراهای خودجوش شباهت داشت. برطبق نظر این جنبش، همچنان که از دیدگاه اقتصادی استثمار می‌باید از میان برود، از نظر سیاسی نیز باید هر گونه رابطه غیر مستقیم وساطت و نمایندگی میان فرد و قدرت سیاسی در جامعه آرمانی بر طرف شود. از دیدگاه اقتصادی، جامعه موجود «جامعه‌ای مصرفی» است یعنی در آن اغلب مصرف کنندگان تولید کننده نیستند، حال آنکه در جامعه آرمانی هر مصرف کننده‌ای تولید کننده نیز خواهد بود. جنبش چپ نو بویژه در دهه ۱۹۶۰ در بین دانشجویان و جوانان و نیز اقلیتهای نژادی در کشورهای اروپایی و آمریکایی نفوذ داشت. واکنش همه احزاب کمونیست چه در اروپای شرقی و چه در اروپای غربی نسبت به این جنبش، خصمانه بود. کمونیستها در همه جا جنبش چپ نو را جنبشی ضد روشنفکری و خیالپردازانه و یوتویایی توصیف می‌کردند. بویژه اندیشه‌های «مارکوزه» به عنوان آمیزه‌ای از فلسفه‌های ماقبل مارکسیستی و رمانتیک و بی‌ربط به تجربه جنبش‌های کارگری توصیف شده است.^۱

یورگن هابرماس

«هابرماس» اندیشه‌های خود را اساساً در درون چارچوب نظریه انتقادی «هورکهایمر» در باب ضرورت ایجاد پیوند میان علوم اجتماعی و آرمانهای رهایی انسان عرضه کرده است.^۲ در حقیقت «هابرماس» در پی اجرای نظریه انتقادی به عنوان برنامه پژوهشی برآمده است و در نظر داشته این نظریه را از بن‌بست‌های ظاهری آن در اندیشه «آدورنو» و «هورکهایمر» رهایی بخشد و بویژه به این منظور اندیشه شیئی‌گویی اجتناب‌ناپذیر در جامعه سرمایه‌داری را مورد تردید قرار داده است. از همین رو «هابرماس» نیز متعلق به سنت مارکسیسم فلسفی و هگلی قرن بیستم است و نظریه انتقادی در اندیشه او به اوج پیشرفت خود رسیده است. نهایتاً اندیشه «هابرماس» به ترمیم و بازسازی عمده‌ای در

۱. مک اینتایر، پیشین، صص ۲۶-۳۶.

۲. در جمع بندی اندیشه‌های هابرماس از منابع زیر استفاده شده است:

- R. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*. - (MIT Press, Cambridge, Mas.1985);
M. Pusey, *Jürgen Habermas*. (London: Tavistock, 1987). D. Howard, *The Marxian Legacy*. (London: Macmillan 1977), pp. 118-152.

مارکسیسم می‌انجامد. هدف عمده این بازسازی، رفع موانع ناشی از تحولات تاریخی اخیر بر سر راه توسعه و تکامل مارکسیسم است. با این حال میزان وابستگی «هابرماس» به نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت همواره مورد مشاجره بوده است. از نظر سیاسی، گرچه او در آغاز از جنبش دانشجویی چپ نو حمایت می‌کرد، لکن از گرایش‌های ضدفکری آن بزودی مرخورده شد. در حقیقت «هابرماس» در ادامه مباحث مکتب فرانکفورت در پی یافتن محملی تازه برای گذر از وضعیت شیئی‌گونه موجود در سرمایه‌داری بوده است. وی بر اساس استدلال‌ات «آدورنو» و «هورکهایمر» در کتاب دیالکتیک روشنگری درباره نقش علم در سرمایه‌داری پیشرفته و آثار منفی فرآیند عقلانیت و ترقی، به بحث درباره ماهیت و منطق علوم اجتماعی و مظاهر غیرعقلانی آن در سیاست‌گذاری پرداخته است. مهمترین موضوع علاقه اولیه او «بدل عقلانیت» در جامعه سرمایه‌داری مبتنی بر سلطه شیئی‌گونه بود. از نظر معرفت‌شناسی، «هابرماس» در آثار اولیه خود آئین اثبات را به طور کلی مورد انتقاد قرار داده و در برابر آن از نگرش دیالکتیکی شناخت دفاع کرده است. بر این اساس از دیدگاه وی علم اجتماعی مربوط به جهانی است که انسان خود ایجاد کرده است و از این رو نمی‌توان روش‌های عینی و بی‌تفاوت علوم طبیعی را برای شناخت اجتماعی به کار گرفت. «هابرماس» به ویژه از تفکیکی که نگرش اثباتی میان «حقایق» و انتخاب ارزشی قایل می‌شود، انتقاد می‌کند. براساس چنین تفکیکی، در یک سو قوانین تجربی و عینی پدیده‌های اجتماعی قرار دارد که همانند قوانین طبیعی است و در سوی دیگر قواعد مربوط به انتخاب و تصمیم و عمل آدمیان که خارج از قلمرو شناخت علمی است و داوری درباره آنها نه تابع قوانین علمی، بلکه مآلاً مبتنی بر تصمیمات دلخواهانه است. اما به نظر «هابرماس» پذیرش علم و تعهد نسبت بدان به این معنا، خود تصمیمی است مبتنی بر «ایمان به عقل». اعتبار احکام و فرضیه‌های علمی - تجربی به این ترتیب خود وابسته به معیارهای ارزیابی نتایج عمل است و این معیارها از پیش در متن روابط تفاهمی و ذهنی متقابل گزینش و اتخاذ شده‌اند. بنابراین جدائی و دوگانگی واقعیت و ارزش از قبل از میان رفته است زیرا هم قضاوت‌های علمی و هم داوریه‌های ارزشی هر دو مبتنی بر «پیش فهم»‌های پذیرفته شده از نظر اجتماعی هستند. پس بایستی این توهم را از میان برد که می‌توانیم نقطه نظری اتخاذ کنیم که به نحوی خارج از حوزه تاریخ و جامعه و فرهنگ باشد؛ هیچ نقطه نظر خارجی نیست که عینیت را کاملاً تضمین کند.^۱

1. T. Bottomore, *The Frankfurt School*. (London: Tavistock, 1984), pp. 55-57.

این مباحث در کتاب شناخت و علائق انسانی (۱۹۶۸) مطرح شده که بازاندیشی عمده‌ای در مبانی معرفت مارکسیستی به شمار می‌رود. در اینجا «هابرماس» میان «منطق کار» و «منطق ارتباط» تمیز می‌دهد: منطق کار عبارت است از عمل عقلانی و هدفمند فرد روی جهان خارجی که متضمن رابطه تکفردی میان ذهن و عین یا رابطه تک ذهنی^۱ است. منطق ارتباط در مقابل، ناظر بر ارتباط متقابل و چند جانبه اذهان انسانی است که متضمن مفاهیم و «گفتمان» درباره احکام معطوف به حقیقت است و منطق دو جانبه یا دو ذهنی^۲ دارد. تبعات این اندیشه اصلی بعدها در آثار دیگر «هابرماس» به طور کامل آشکار می‌شود. بحث اصلی شناخت و علائق اساسی در نظریه شناخت یا معرفت است.

در آن کتاب، «هابرماس» به تفصیل به نقد نگرش اثباتی و عرضه نظریه شناخت خود می‌پردازد. در پاسخ به این پرسش اساسی که شناخت معتبر چگونه حاصل می‌شود، وی حصول شناخت معتبر را تنها وقتی ممکن می‌داند که علم جایگاه درست خود را باز یابد. به نظر «هابرماس» نگرش اثباتی با گذاشتن فلسفه علم به جای نظریه شناخت، علم و شناخت را یکسره یکسان قلمداد کرده است. بدین سان، عقل زندانی علم جدید به معنای اثباتی آن شده است؛ آئین اثبات، عقل را مثله و جهان اجتماعی را به خرده ریزهای پراکنده داده‌های تجربی تبدیل کرده است. در نگرش اثباتی به ویژه تأکید بر آن است که ذهن به عنوان شناسنده خلاق بایستی حتی‌الامکان از موضوع علم تجزیه گردد. اما از نظر «هابرماس»، شناخت هم به وسیله موضوعات تجربه و هم به وسیله مقولات و مفاهیم پیشینی که ذهن شناسنده وارد عمل تفکر می‌سازد، تعیین می‌گردد. این مفاهیم و مقولات مشتقات تجربه نیستند بلکه خود تجربه را شکل می‌دهند. اما برخلاف «کانت»، «هابرماس» استدلال می‌کند که ذهن شناسنده و واجد مقولات پیشینی، ذهنی اجتماعی است. شناخت و تفهم برحسب این مقولات به صورت اجتماعی تنظیم می‌گردد و در هر لحظه تحت تأثیر تجربه تاریخی قرار دارد. بنابراین شناخت کلاً به واسطه تجربه اجتماعی حاصل می‌شود. فرآیندهای شناخت مبتنی بر الگوهای کلام و روابط تفاهمی و ارتباط ذهنی روزانه آدمیان است. پس شناخت در این رابطه خلاق ذهن اجتماعی با جهان تبلور می‌یابد؛ به عبارت دیگر، ما در عین حال در فکر و در عمل جهان را خلق و کشف می‌کنیم.

هابرماس در شناخت و علائق انسانی در پی ایجاد ارتباط میان شناخت و علائق اصلی نوع بشر است تا مبانی و انواع شناخت را روشن سازد. ذهن انسان در سایه سه دسته از

علائق «شناخت پرداز» شناخت حاصل می‌کند. به این معنی سه نوع شناخت قابل تمیز است و هر یک از این‌ها مبتنی بر علائقی است که موجد شناخت خاصی است. علائق نوع اول علائق تکنیکی است که مبتنی بر نیروهای تولید یا کار و نیازهای مادی انسان است و قلمرو شناخت و علم تجربی را به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر علاقه کلی ما به سلطه ابزاری بر طبیعت عامل «شناخت پرداز» علوم طبیعی و تجربی است. با توجه به همین ارتباط میان علائق ما و شناخت علمی است که «هابرماس» از نگرش اثباتی انتقاد می‌کند، به این معنی که مبنائی برای بودشناسی جهانی کاملاً خارجی که شناخت را به صورت کاملاً عینی ایجاد کند وجود ندارد. بنابراین «هابرماس» نظریه تناظری حقیقت (Correspondance Theory of Truth) را رد می‌کند. براساس این نظریه، حقیقت هر حکم را باید در تناظر آن با ما به ازائی در جهان خارج یافت. «هابرماس» این نظریه را عامل اصلی تقویت نگرش اثباتی می‌داند. برعکس، وی معتقد است که آنچه ما درباره طبیعت می‌دانیم همواره به وسیله نگرش ادراکی ما محدود می‌گردد. در حوزه علوم طبیعی نگرش ما اساساً فایده‌گرایانه است؛ یعنی این که ما طبیعت را بر حسب علائق خود به کاربرد آن به عنوان ابزار تصور می‌کنیم. علائق نوع دوم، علائق عملی انسان به درک روابط تفاهمی و ذهنی میان افراد و گروه‌های اجتماعی است که بر ویژگی زبان در نوع انسان تکیه دارد. این علائق حوزه شناخت تاریخی - تأویلی (hermeneutics) را تشکیل می‌دهد. برای ادراک این علائق باید نگرش اثباتی را کنار گذاشت زیرا در این نگرش افراد در رده اشیاء طبیعی گذاشته شده و به وسیله ذهنی مستقل فهم می‌شوند. برعکس، «هابرماس» بر آن است که جهان تجربی دقیقاً به این معنی «عینی» است که در میان اذهان مختلف مشترک است. به این معنا فهم ما در مطالعات اجتماعی مفروض بر وجود فهم پیشاپیش جهان ذهنیت است.

علائق نوع سوم، علائق آزادیخواهانه و رهائی‌بخش است که حوزه شناخت نقاد را ایجاد می‌کند. در تجربه روزمره، همواره جزئی از ذهن ما می‌کوشد میان قدرت و حقیقت تمیز دهد و به ورای افسانه‌ها و توهمات حافظ قدرت در جامعه نفوذ کند. «علوم انتقادی» به این معنی معطوف به رهائی انسان از نمادهای منجمد قدرت سازمان یافته است. علائق رهائی‌بخش آدمی موجب ورود شناخت رهائی‌بخش در دو حوزه دیگر شناخت می‌شود. وظیفه تفکر نقاد این است که علم را دوباره در خدمت عقلانیت بشری قرار دهد. به این ترتیب در نظریه شناخت «هابرماس» سه شکل اصلی شناخت متناظر با سه ویژگی اصلی

زندگی اجتماعی انسان یعنی کار، ارتباط یا زبان و سلطه است. چنانکه آشکار است، جدا کردن این سه نوع شناخت به منظور نفی ادعای انحصاری علم تجربی و اثباتی به اعتبار و درستی است. با نگاهی اجمالی به فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی تاریخی «هابرماس» بهتر می‌توان برخی از ابعاد نظریه انتقادی او را دریافت.^۱

نتایج سیاسی کوشش فلسفی «هابرماس» در شناخت و علائق انسانی در مباحث او درباره مسائل مشروعیت سیاسی ظاهر می‌شود. این مباحث در کتاب مسائل مشروعیت در سرمایه‌داری متأخر (۱۹۷۳) منتشر شد که تحت عنوان بحران مشروعیت^۲ به زبان انگلیسی ترجمه شده است. این کتاب سه بخش اصلی دارد. در بخش اول، «هابرماس» با بهره‌گیری از روش نظریه سیستم‌ها مفهوم بحران را توضیح می‌دهد. در این رابطه میان بحران در یک ارگانیزم و بحران جامعه تفاوتی اساسی وجود دارد. ارگانیزم کاملاً از محیط پیرامون خود متمایز است و بحران در آن ناظر بر ادامه یا قطع پیوند میان آن دو است. اما در مورد جامعه، مفهوم بحران منتج از موضعی نظری است که چنین استتاجی را ممکن می‌سازد. از همین رو توصیف تغییر اجتماعی به عنوان بحران، متکی به اتخاذ چنان موضعی است. بر همین اساس «هابرماس» از دیدگاه بحران نظریه‌ای درباره تکامل اجتماعی عرضه می‌کند. مقصود از این نظریه، چنانکه خواهیم دید، کشف اشکال گوناگون عمل ارتباطی انسان در تاریخ است. در بخش دوم کتاب، «هابرماس» تبعات تحلیل‌های گوناگون درباره بحران در سرمایه‌داری متأخر را بررسی می‌کند. به نظر او، نیاز به مشروعیت و یا خلأ مشروعیت مهمترین مسئله جامعه مدرن است. این بحران در جامعه سرمایه‌داری از طریق دگرگونی در ساخت طبقاتی و رابطه دولت با سرمایه قابل حل است. در بخش سوم کتاب، امکان چنین تحولی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

هابرماس «سرمایه‌داری متأخر» را با افزایش نقش سازماندهی و دخالت دولت در کل حوزه‌های حیات اجتماعی توصیف می‌کند. تمرکز سرمایه، فعالیت شرکتهای چند ملیتی و گسترش کنترل بر بازار از زمینه‌های پیدایش سرمایه‌داری متأخر است. کاهش حوزه خصوصی زندگی و تقلیل نقش بازار به عنوان مکانیزم توزیع منابع، اشکال تازه‌ای از رفتارهای جمعی به همراه می‌آورد. کاربرد فزاینده علم و تکنولوژی در فرآیند تولید،

1. Pusey, *op. cit.*, pp. 20-27.

2. J. Habermas, *Legitimation Crisis*, trans. T. Mc Carthy, (Boston: Beacon Press, 1975).

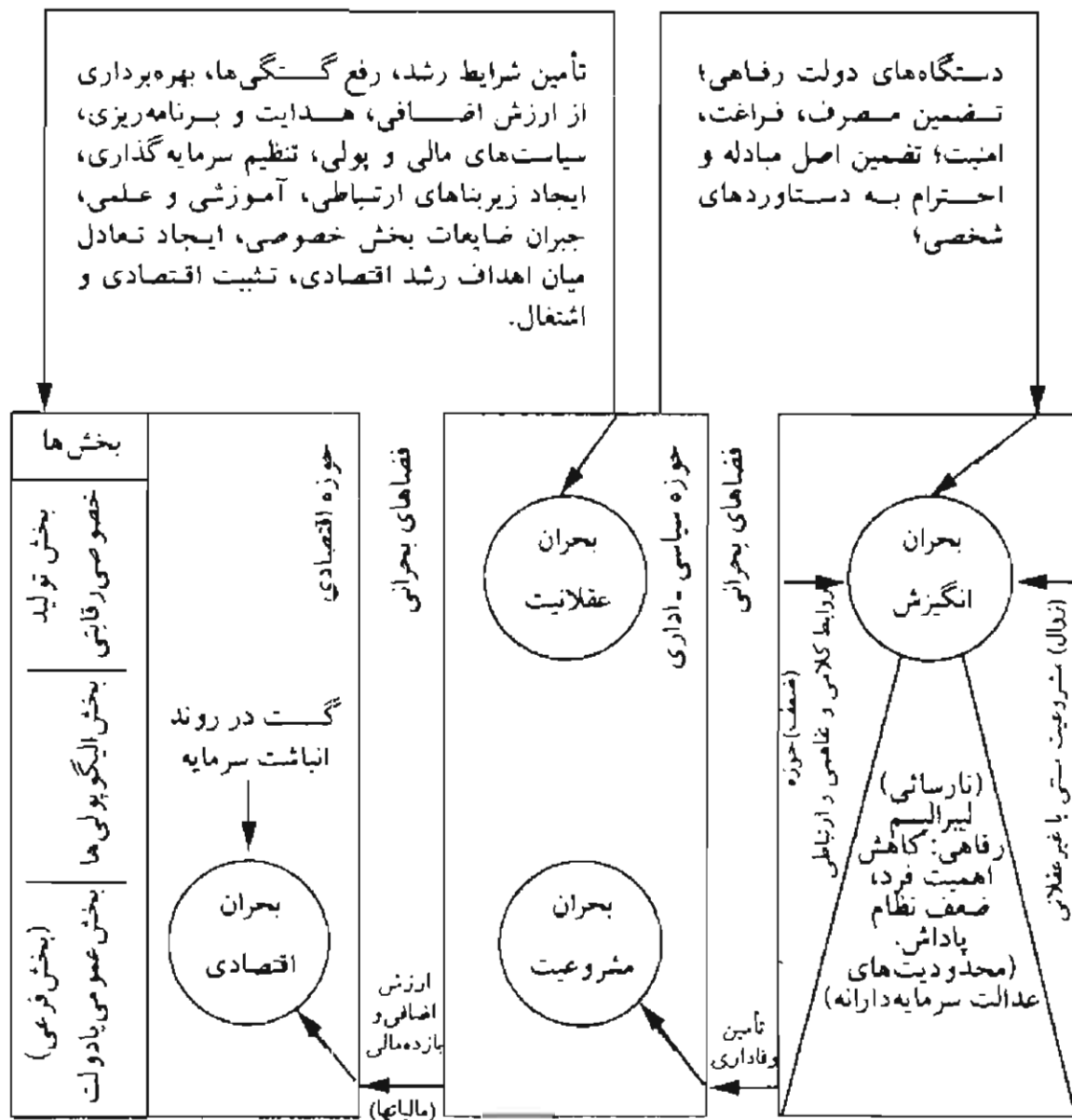
دگرگونی‌هایی در روند کار به وجود می‌آورد و بر میزان سوددهی و سرمایه‌گذاری بنگاههای اقتصادی بزرگ و حکومت تأثیر می‌گذارد و مسائل اجتماعی نوینی ایجاد می‌کند که از طریق نظام دموکراسی سنتی قابل حل نیست. فرآیندهای جامعه‌پذیری و باز تولید فرهنگی تحت تأثیر گسترش وسایل ارتباطی و امکانات آموزشی شتاب می‌گیرد. به منظور فهم‌نظری این تحولات در جامعه صنعتی نوین، «هابرماس» بر اساس نظریه سیستمها، سه حوزه اصلی پیدایش بحران را مشخص می‌کند: یکی حوزه اقتصادی، دوم حوزه سیاسی و سوم حوزه اجتماعی - فرهنگی. بحرانها از درون هر یک از این حوزه‌ها و یا از درون روابط میان آنها پدید می‌آید. چهار بحران عمده قابل تشخیص است: بحران حوزه یا سیستم اقتصادی؛ بحران عقلانیت (در حوزه اداری - سیاسی جامعه)؛ بحران مشروعیت و بحران انگیزش.

در جامعه سرمایه‌داری سازمان یافته، اصل سامان بخش جامعه دچار تحول گردیده است. در سرمایه‌داری لیبرال، رابطه سرمایه و کار اصل سامان بخش بود و تعارض میان مالکیت خصوصی و تولید جمعی به نوبه خود موجب تضعیف آن اصل می‌گردید. اما در جامعه سرمایه‌داری سازمان یافته، به علت ضرورت تطبیق تصمیمات سیاسی با مقتضیات دانش و فن نوین، علم و تکنولوژی به عنوان ایدئولوژی ظاهر گردیده است. دولت سرمایه‌داری مدرن با دخالت در اقتصاد و فرهنگ و جامعه در واکنش به گسست‌های کارکردی نظام سرمایه‌داری نقش مستقیمی در روند استثمار پیدا کرده است. استثمار از طریق دستگاه سیاسی نیازمند تبیین و توجیه است. هدف اصلی مباحث «هابرماس» در جامعه‌شناسی سیاسی سرمایه‌داری پیشرفته، یافتن «فضاهای» تغییر احتمالی و تمایلات بحرانی است که ساختهای اساسی جامعه وقوعشان را ممکن می‌سازد. به نظر «هابرماس»، مفهوم سنتی انقلاب در چنین نظامی دیگر معنای خود را از دست داده است و اینک تنها می‌توان از بحران محول (Transforming Crisis) سخن گفت. بحران در هر حوزه وقتی پیدا می‌شود که آن حوزه نتواند کارکردهای مورد انتظار را انجام دهد. مثلاً هدف از ایدئولوژی، پنهان کردن ماهیت اجبارآمیز دولت، و یا به عبارت رایج، مشروع سازی آن است. بحران ایدئولوژیک یا بحران مشروعیت وقتی پیدا می‌شود که این کار ویژه انجام نشود و ماهیت اجبارآمیز و خصلت خصوصی ساخت دولت آشکار شود. بحرانهای جامعه سرمایه‌داری پیشرفته با یکدیگر ارتباط دارند. حل بحران در یک حوزه، تعارضات را به درون حوزه‌های دیگر منتقل می‌کند. مثلاً حل بحران انباشت سرمایه در حوزه

اقتصادی از طریق کمکهای مالی دولت موجب تقلیل منابع رفاهی می‌شود و نهایتاً بحران انگیزش و کسری مشروعیت را به دنبال می‌آورد. از سوی دیگر کوشش برای رفع کسری مشروعیت از طریق گسترش دستگاه رفاهی مشکلاتی در حوزه روند انباشت سرمایه خصوصی ایجاد می‌کند. دولت مدرن بدین سان در کارکردهای خود دچار تعارض شده است. از یک سو باید تداوم انباشت سرمایه خصوصی را تضمین کند و از سوی دیگر از طریق ایدئولوژی و دستگاه رفاهی وفاداری عمومی را جلب نماید. با توجه به این که سیستم اقتصادی از سه بخش تولید خصوصی رقابتی، بخش الیگوپولیها و بخش عمومی تشکیل شده، تعارضات کارکردی دولت افزایش می‌یابد. دولت مدرن به منظور جلوگیری از بحران اقتصادی (گست در روند انباشت سرمایه) بخشی از هزینه‌های تولید را بر اساس ملاحظات غیر اقتصادی تقبل می‌کند. در حقیقت تعارضات طبقاتی منشاء اصلی تعارض در کارکردها و وظائف دولت مدرن است. پایه‌های ایدئولوژیک دولت مدرن در حوزه اجتماعی - فرهنگی، در دو عرصه قابل بررسی است یکی عرصه ارزشهای سنتی مانند ارزشهای فرهنگی و مذهبی و شئوناتی (مشروعیت سنتی) که به سرعت در نتیجه حمله عقلانیت ابزاری در حال زوال است، دیگری عرصه ارزشهای مدرن مثل خواست امنیت، رفاه، فراغت، مصرف. ایدئولوژی رفاه‌گرایی لیبرالیسم، به عنوان چارچوب عرصه ارزشهای مدرن، بر اصولی چون اصالت موفقیت و دستاورد شخصی، فردگرایی و ارزش مبادله‌ای استوار است. اما در سرمایه‌داری پیشرفته، این اصول به واسطه تغییر روابط دولت و اقتصاد، تعارض فزاینده در کارکردهای دولت، ضعف بازار در تضمین فایده فعالیت فردی، ضعف نظام بوروکراتیک در تضمین فایده تحصیلات و مهارت‌های درجه بالا و گسترش بخش‌هایی از جمعیت که خارج از حوزه روابط مبادله‌ای پاداش‌هایی دریافت می‌کنند (Rentier Sections) (مثل دانشجویان، دریافت‌کنندگان خدمات رفاهی دولتی و غیره) تضعیف گردیده و در نتیجه زمینه بحران انگیزش گسترش یافته است. تاکنون وسایل اصلی ایجاد انگیزش وفاداری و اطاعت در مردم نسبت به دولت، گذشته از اجبار و اعمال زور، یا سنت به طور کلی (یعنی حوزه مشروعیت غیرعقلانی) و یا تأمین رفاه (حوزه مشروعیت بوروکراتیک) بوده است. در جامعه صنعتی مدرن، کاربرد این وسایل مواجه با مشکلاتی شده و با توجه به تحولات آموزش، شمار افرادی که خواهان توجیه عقلی (معطوف به علائق و مصالح راستین که به حکم عقل قابل دفاع باشند) رو به افزایش است. عقلانیت ابزاری نمی‌تواند از بروز بحران انگیزش و مشروعیت جلوگیری کند. در

این نقطه است که بحث «هابرماس» دربارهٔ بحران مشروعیت به بحث او در اثر عمده دیگرش یعنی ارتباط و تکامل جامعه (۱۹۷۹)^۱ ارتباط پیدا می‌کند. مفاهیم و گفتار به عنوان ابزارهای عقلانیت فرهنگی، معطوف به وضعیت کلامی آرمانی هستند و این وضعیت راه‌حلی است برای خروج از بحران اساسی و فراگیر «مشروعیت». مبحث تداخل بحران‌ها در ساخت دولت مدرن در نظر «هابرماس» را می‌توان به شکل نمودار زیر نمایش داد:

سرمایه‌داری سازمان‌یافته



1. J. Habermas, *Communication and the Evolution of Society*. trans. T. McCarthy (London: Heinemann, 1979).

«هابرماس» با توصیف این بحرانها، در واقع در پی توضیح آن بخش از خصوصیات ساختاری جامعه سرمایه‌داری پیشرفته است که ظاهراً در پیش‌بینی‌های مارکسیستی مطرح نشده بود. براساس تحلیل «هابرماس»، بحرانهای اقتصادی و اداری - سیاسی عامل فروپاشی جامعه نخواهد بود. برعکس بحرانهای مشروعیت و انگیزش که به هویت و همبستگی نظام اجتماعی مربوط می‌شود، عامل اصلی فروپاشی نظم اجتماعی است. بحران اقتصادی سرمایه‌داری لیبرال، در نتیجه تداوم تواناییهای موجد مشروعیت، انگیزش و هویت آن نظام بی‌اثر شد و در نتیجه آن نظام از هم نپاشید. «هابرماس» در تحلیل سرمایه‌داری متأخر چهار بحران نامبرده را بررسی می‌کند. وی تضاد اساسی اقتصادی را که مارکس به عنوان «قانون تمایل نرخ سود به تنزل» مطرح کرده بود، به عنوان فرض اصلی می‌پذیرد. با توجه به قوت این قانون، نظام اقتصادی مجبور است به منظور حل مشکلات خود به حوزه اداری - سیاسی یعنی دولت متوسل شود. از نظر تاریخی، به نظر می‌رسد که این اقدام دست کم موقتاً همراه با توفیق بوده باشد. تداوم دولت رفاهی در غرب خود حاکی از توفیق نسبی در این زمینه است. کاهش تمایلات بحرانی در اقتصاد را می‌توان به این صورت توضیح داد که دولت حدود قوانین اساسی اقتصاد را از طریق دخالت خود تا اندازه‌ای درهم شکسته است هر چند این قوانین در تحلیل نهایی تعیین کننده است. دولت به صورت کارگزار برنامه‌ریزی سرمایه انحصاری درآمده است. البته دولت از استقلال و آزادی نسبی محدودی برخوردار است زیرا دخالت آن در اقتصاد، قوانین اقتصادی را تا اندازه‌ای دگرگون ساخته است. در همین نقطه دخالت دولت در اقتصاد است که، چنانکه دیدیم، امکان پیدایش بحران عقلانیت پیش می‌آید. این بحران یا نتیجه تضاد منافع گروههای سرمایه‌دار است که استقلال نسبی و آزادی محدود دولت را مخدوش می‌سازد، یا به این علت پیش می‌آید که دولت به منظور اجرای کار ویژه‌های اقتصادی خود می‌باید فعالیت‌هایی انجام دهد که احتمالاً به حال کل سیستم سودمند نیست (مثلاً اقدامات رفاهی، تأسیس ساختهای زیربنایی و جز آن). در هر دو صورت، دولت می‌باید اعمال خود را توجیه کند و به این منظور می‌باید یا از طریق هزینه‌های عمومی بیشتر نارضایتی موجود را از میان بردارد یا اینکه ایدئولوژی جدیدی غیر از ایدئولوژی لیبرالیسم که مناسب شرایط سرمایه‌داری بازار آزاد باشد، عرضه کند. راه حل اول بر بار مالی دولت می‌افزاید و به سیاسی کردن بخش‌های غیرسیاسی زندگی اجتماعی می‌انجامد. راه حل دوم نیز مشکلاتی در زمینه انگیزش به همراه می‌آورد، زیرا دولت می‌باید

ایدئولوژی جدیدی تدوین کند که با اشکال سنتی و مقبول حیات سیاسی نامأنوس خواهد بود. در واقع «هابرماس» واژه «متأخر» را وقتی در توصیف سرمایه‌داری به کار می‌برد که آن نظام به منظور خلاصی از بحرانهای نامبرده همه راه‌حل‌های ممکن را آزمایش کرده باشد. بویژه با پیدایش بحرانهای مشروعیت و انگیزش، نظام اجتماعی دچار «بحران» محوّل می‌گردد. در اینجا می‌توان شباهت اساسی مباحث «هابرماس» را که در لفافه نظریه پیش‌پا افتاده فونکسیونالیسم و تئوری سیستم‌ها عرضه شده با بحث مارکسیستهای فلسفی پیشین بویژه «گرامشی» درباره اهمیت روبناهای فرهنگی و ایدئولوژیک در دوام یا زوال نظام سرمایه‌داری مشاهده کرد. البته همه نظامهای اجتماعی دچار بحرانهای مشروعیت می‌شوند و به نحوی برای رفع آنها می‌کوشند. جوامع ابتدائی براساس نظام خویشاوندی یا مذهب سازمان یافته بودند که حافظ نظام اجتماعی بود. اصل سامان بخش سرمایه‌داری بازار آزاد، مشروعیت اصول دموکراسی و برابری حقوقی افراد در بازار بود. اما چنانکه گفتیم، در سرمایه‌داری سازمان‌یافته امروزی، این شکل مشروعیت دیگر جاذبه خود را از دست داده است. مشروعیت هم در حوزه نظام اداری - سیاسی و هم در حوزه نظام اجتماعی - فرهنگی ظاهر می‌شود؛ به عبارت دیگر مبین رابطه دو سیستم فرعی نامبرده است. در سرمایه‌داری پیشرفته، ضرورت دخالت دولت در اقتصاد مشکلاتی را در زمینه مشروعیت سیاسی موجب می‌شود.

دولت خود به عنوان سرمایه‌دار و سرمایه‌گذار می‌باید دموکراتیک باشد و وفاداری مردم را از طریق تشویق مشارکت سیاسی و اقتصادی به دست آورد. بویژه گروههایی که در نتیجه تداوم جامعه طبقاتی در وضعیت نامطلوبی هستند، باید احساس مشارکت کنند. در واقع در چنین دولتی اختلافات طبقاتی هرگونه خصلت غیر سیاسی را که احتمالاً در گذشته دارا بوده، از دست می‌دهد. در شرایط رفاه و بهبود اقتصادی دولت می‌تواند از طریق اقدامات رفاهی وفاداری و مشروعیت لازم را به دست آورد. اما در شرایط بحران اقتصادی، بیکاری و تورم، دولت می‌باید برای اقدام در زمینه افزایش مالیاتها، محدودسازی دستمزدها و غیره باز هم از حمایت و وفاداری شهروندان برخوردار باشد. اما طبعاً در چنین شرایط بحرانی تواناییهای مالی دولت محدود می‌گردد. در نتیجه، اعتماد و وفاداری نسبت به دولت هم کاهش می‌یابد. در چنین شرایطی دولت که دیگر نمی‌تواند وفاداری مورد نیاز را از طریق هزینه‌های مالی به دست آورد، می‌باید به صرف «هزینه‌های ایدئولوژیک» پردازد. وظیفه دولت در رفع بحران تنها به اقدام اقتصادی محدود

نمی‌شود. دولت نه تنها به منظور تضمین تقاضا و سود و تکمیل سرمایه گذاری خصوصی به عنوان جانشین بازار عمل می‌کند، بلکه بر نظام آموزشی و فرآیند تبدیل علم به تکنولوژی نیز نظارت می‌کند و رفع ضایعات محیط زیستی نظام سرمایه‌داری را نیز به عهده می‌گیرد. کارکردهای دولت طبعاً کارکردهای عمومی و بی‌طرفانه‌ای نیست بلکه حاکی از وابستگی آن به نظامی طبقاتی است. از همین رو، دولت باید به منظور کسب وفاداری و مشروعیت، ایدئولوژی‌ای تدوین کند که بر وابستگی ساختاری آن به سرمایه سرپوش بگذارد. توانایی دولت در جلب وفاداری و کسب مشروعیت، از نگاهی دیگر، به معنی توانایی برای ایجاد انگیزش در افراد است. به عبارت دیگر، بحران مشروعیت و بحران انگیزش چنانکه دیدیم دو وجه یک واقعیت است. بحران انگیزش وقتی پدید می‌آید که بازده سیستم اجتماعی - فرهنگی برای دولت و برای نظام کار اجتماعی نامناسب باشد. از سوی دیگر، علت پیدایش بحران انگیزش ممکن است ایجاد تغییر در نظامهای اقتصادی و سیاسی باشد به نحوی که ساخت انگیزشی سیستم اجتماعی - فرهنگی موجود تناسب و هماهنگی خود را از دست بدهد. بهر حال، به نظر «هابرماس»، انگیزش مبتنی بر ساخته‌های ارزشی و جهان‌بینی مستقلی است که منطقی جداگانه نسبت به نظام اقتصادی و سیاسی دارد (به عبارت دیگر استقلال روبناهای فکری و ایدئولوژیک نسبت به فرآیند حیات اجتماعی). بطور کلی، «هابرماس» چهار جزء را در ساختار انگیزشی بحران زده مشخص می‌کند:

۱. بازسازی ناپذیری سنت؛ ۲. تضعیف اصل کار و کوشش فردی بواسطه ساخت اجتماعی سرمایه‌داری متأخر؛ ۳. تخریب الگوهای انگیزشی حوزه خصوصی زندگی؛ ۴. ضرورت تداوم سنت به رغم آنچه گفته شد. بطور کلی، ساخت انگیزشی قابل دستکاری می‌شود. «کالایی» شدن روابط شخصی، افزایش نقش بوروکراسی سیاسی در کل حیات اجتماعی و تجاری شدن فرهنگ و سیاست از ویژگیهای بحران است. تخصصی شدن علم موجب تخریب هر گونه تصور درباره کلیت جامعه و روابط اجتماعی می‌گردد. همچنین در این شرایط بحرانی، هنر مدرن که ذاتاً به عنوان راهی به سوی سعادت غایی شناخته می‌شود، در واکنش به تجاری شدن فزاینده خود به انزوا می‌گراید و غیر قابل فهم می‌شود. نسبی شدن اخلاقیات یکی از ویژگیهای مهم بحران مشروعیت و انگیزش است. بجای رضایت‌مندی ناشی از کار و کوشش فردی در سرمایه‌داری اولیه، کار و کوشش بی‌پاداش، پاداش بی‌کار و کوشش، مشاغل پوچ و بی‌معنا و اوقات فراغت پدید آمده

است. این وضعیت بحرانی، مجالی برای منطق ارتباط و عمل ارتباطی باقی نمی‌گذارد و نتیجه آن، از هم گسیختگی و از خود بیگانگی در مقیاسی وسیع و عمیق است. گسیختگی و آشفته‌گی هنجاری محصول این وضع است. اما از نظر «هابرماس» بحران انگیزشی بحران اساسی سرمایه‌داری پیشرفته نیست. در واقع همه بحرانها در بحران اساسی و مرکزی مشروعیت خلاصه می‌شود.

نگرش انتقادی و نظریه تکاملی

«هابرماس» نگرش انتقادی خود را بر اساس ترمیم و بازسازی نظریات «مارکس»، «وبر»، «لوکاچ» و مکعب فرانکفورت تدوین کرده است. در این نگرش نو نیز مفهوم عقلانیت مفهومی اساسی و مرکزی است، هر چند به شیوه‌ای پیچیده‌تر از آنچه در نزد «وبر» و مکعب فرانکفورت یافت می‌شود عرضه می‌گردد. همچنین مفهوم عقل و عقلانیت در اندیشه «هابرماس» به عنوان زمینه عمومی تاریخ تلقی می‌شود و بنابراین با مفهوم هگلی عقل که عبارت از توانائی خلاقیت روح یا ذهنی تاریخ ساز است، تفاوت اساسی دارد.^۱

«هابرماس» به ترمیم و بازسازی نظریه مارکس برای تطبیق آن با مقتضیات نگرش انتقادی نو پرداخته است. در بین نحله‌های عمده مارکسیستی غرب در حال حاضر، یعنی مارکسیسم ضد فلسفی متفکرین انگلیسی، مارکسیسم نئوارتدکس یا علمی اندیشمندان فرانسوی و مارکسیسم اومانیستی که اساساً سنتی آلمانی است، اندیشه «هابرماس» به نحله سوم تعلق دارد.

به نظر «هابرماس» دو نحله اول اثباتگر است. در «مارکسیسم هابرماس»، دو اندیشه اساسی مارکسیسم علمی و ارتدکس یعنی تئوری ارزش کار و اندیشه طبقه رها شده است. آنچه «هابرماس» از «مارکس» بازسازی می‌کند این است که «مارکس» در پی تحلیل سازمان قدرتی بود که عقل را سرکوب می‌کند اما به نظر «هابرماس» این عقل با هر عمل فهم و تفاهم و همزیستی و ارتباط انسانی جان تازه‌ای می‌گیرد و رشد می‌کند. پس هدف

۱. این مباحث بیشتر در آثار زیر مطرح شده است:

- *Communication and the Evolution of Society; Towards a Rational Society: Student Protest, Science and Politics.* (London, Heinemann, 1971); *Moral Consciousness and Communicative Action.* (Polity Press 1990)

«هابرماس» نیز آزادسازی پتانسیل عقل از چنگال اشکال باز تولید اجتماعی است. «هابرماس» در بازسازی «مارکس» در پی آن است که در درون میراث مارکسیستی، تئوری فرهنگ و شناخت را به نحوی تعبیر کند که به شیوه اثباتی به روندهای زیربنایی یا اقتصادی تقلیل داده نشود. بر این اساس، «هابرماس» مقولات مارکسیستی را برای نگرش انتقادی خود بازسازی می‌کند. به نظر او، کار، مفهوم اصلی اندیشه مارکس، خود مقوله‌ای معرفت‌شناسانه است زیرا از طریق آن ما طبیعت را می‌شناسیم. نیروهای تولید نیز شکلی از رشد شناخت آدمی هستند. بنابراین باید کل فرآیند تاریخ را به عنوان رشد توانائیهای شناخت و یادگیری، یعنی رشد عقل بازسازی کنیم. «هابرماس» در مقابل مارکسیسم ارتدکس استدلال می‌کند که قانون، مذهب و اخلاق صرفاً به این دلیل که بازتابهای ثانوی وجوه تولیداند، فاقد تاریخ نیستند. به نظر او، چنانکه خواهیم دید، «حوزه نرماتو» جامعه براساس منطق درونی خودش حرکت می‌کند.^۱

اساسی‌ترین ویژگی نگرش انتقادی «هابرماس»، بازسازی نظریه عقلانی شدن جهان در اندیشه «وبر» است. در این بازسازی، «هابرماس» در کنار برداشت معروف «وبر» از عقلانیت ابزاری که تصویری از «قفص آهنین» جامعه نوین است، مفهوم عقلانیت ارتباطی (Communicative rationality) را عرضه می‌کند که اساساً فرآیندی فرهنگی و مبتنی بر پیشرفت اندیشه‌ها براساس منطق درونی خود آنهاست. طبق تعبیر «هابرماس»، اصل مفهوم عقلانیت در اندیشه «وبر» در جامعه‌شناسی مذهب آشکار می‌گردد، نه چنانکه مشهور شده است، در جامعه‌شناسی بوروکراسی و دولت.

فرآیند عقلانیت فرهنگی، برخلاف عقلانیت ساختاری یا ابزاری، فرآیندی رهایی‌بخش است. به نظر «هابرماس»، در اندیشه «وبر»، فرآیند رشد عقلانیت به صورت نامتجانس بیان شده است، به این معنی که نیمه اول آن، فرآیند عقلانیت فرهنگی است که ریشه در عقلانی شدن مذهب دارد و با نیمه دوم فرآیند عقلانیت که عقلانیت ابزاری و بوروکراتیک است نامتجانس است. نیمه اول فرآیند، متضمن افسون‌زادگی و عقلانیت مثبت است که از اواخر قرون میانه آغاز شد و تا قرن هیجدهم ادامه یافت. مراحل اصلی این نیمه اول یا نیمه فرهنگی فرآیند عقلانیت، یکی پیدایش اخلاق پروتستان، دوم جدائی حوزه‌های علم و مذهب و هنر، و سوم پیدایش نظام حقوقی مدرن است. در اندیشه «وبر» این نیمه اول ناتمام رها می‌شود و او به طور ناگهانی دنباله فرآیند عقلانیت

1. Pusey, *op. cit.*, pp. 27-30

را در عقلانیت ابزاری و بوروکراتیک پی می‌گیرد که فرآیندی است منفی و تیره و تار که به از دست رفتن معنا و آزادی می‌انجامد. اینک عقلانیت در ساختار دولت و اقتصاد آشکار می‌گردد و فرآیندی اساساً غیر فرهنگی و غیرذهنی است. به نظر «هابرماس»، از نوشته‌های «وبر» چنین برمی‌آید که نیمه اول فرآیند در نیمه دوم محو و نابود می‌گردد. به این معنی، چنانکه دیدیم، برداشت مکب فرانکفورت از فرآیند عقلانیت به نیمه ساختاری آن محدود بود.^۱

«هابرماس» با ترمیم و بازسازی نظریه «وبر» به دو فرآیند عقلانیت می‌رسد که یکی فرآیند فرهنگی است که در اندیشه «وبر» نیمه کاره مانده بود، و دیگری فرآیند ابزاری در حوزه دولت و اقتصاد است که «وبر» مآلاً بر آن تأکید کرده بود. «هابرماس» اساساً در پی توضیح ادامه فرآیند اول است و در عین حال میان این دو فرآیند رابطه‌ای دیالکتیکی می‌بیند و آن را «دیالکتیک مدرنیسم» می‌خواند.

از نظر «هابرماس» تحول جامعه در طی دو فرآیند خطی و نیز از طریق دیالکتیک ساخت و فرهنگ صورت می‌گیرد. فرآیند فرهنگی، دست کم به صورت بالقوه، ادامه می‌یابد و بنابراین برخلاف نظر «وبر» مرچشمه‌های اخلاقی و فرهنگی عمل اجتماعی خشک نمی‌شود. اما از این دو فرآیند، فرآیند ساختاری یا ابزاری نیرومند و سرکوبگر است در حالی که فرآیند فرهنگی کم رنگ، سرکوب شده و بالقوه است.^۲

ساختهای اقتصادی و اجتماعی از یک سو، و آگاهی و اخلاق و فرهنگ از سوی دیگر، در درون «جهان زیست» (Life - World) که یکی از مفاهیم اساسی آثار بعدی «هابرماس» است، تداخل می‌کند. «جهان زیست» زیربنای جهان‌بینی و مجموعه‌ای از تعاریف و مفاهیم پذیرفته شده جهان است که به اعمال و روابط روزانه ما انسجام و جهت می‌بخشد. رابطه «جهان زیست» با جهان بینی، مثل رابطه ناخود آگاه و خود آگاه در آثار «فروید» است. نمی‌توان از «جهان زیست» خارج شد و خارج از آن تفکر کرد زیرا «جهان زیست» حدود افق عمل و آگاهی اجتماعی را تعیین می‌کند. دیالکتیک فرآیند فرهنگ و اخلاق و آگاهی از یک سو، و عقلانیت اقتصادی و اجتماعی از سوی دیگر، در «جهان زیست» آشکار می‌گردد. پس کل تحول جامعه به معنی عقلانی شدن «جهان زیست» یعنی هم فرهنگ و هم ساختار است. با پیشرفت فرآیند عقلانی شدن «جهان زیست»، ارزیابی انتقادی به تدریج جای عناصر جزمی فرهنگ سستی را می‌گیرد و امکان تفاهم عقلانی

1. *Ibid.*, pp. 29-32.

2. *Ibid.*, pp. 47-57.

بیشتر فراهم می‌آید و در نتیجه، فرآیند عقلانیت فرهنگی پیش می‌رود. البته در قرن بیستم، فرآیند فرهنگی به علت سلطه قدرت سیاسی و اقتصادی، با موانع بزرگی مواجه شده است و تأثیر غیرعقلانی و سرکوبگر فرآیند عقلانیت ساختاری به پیدایش «آگاهی و فرهنگ ابزاری» انجامیده است.

در این عصر، شیوه فکر اثباتی، تفاهم و ارتباط عقلانی را تضعیف می‌کند و آگاهی ابزاری هر چه بیشتر به درون «جامعه مدنی» که باید حیطه ارتباط و تفاهم و رابطه ذهنی و عقلانی باشد، هجوم می‌برد. روابط قدرت، شبکه اجتماعی ارتباط و عقلانیت تفاهمی را مورد تهدید قرار می‌دهد. اعمال زور، دستکاری جهان بینی‌ها و تغییر اجتماعی اجبارآمیز، همگی به ساخت‌های ارتباطی و تفاهمی جامعه آسیب می‌رساند، در حالی که شرط جامعه سالم و عقلانی، قوت ساخت‌های مشترک ارتباط و تفاهم است. «هابرماس» کراراً تأکید می‌کند که سادۀ عقلانی و عقل ارتباطی تنها در شرایطی که جامعه فارغ از زور و اجبار دلبخواهانه باشد، امکان می‌یابد.

«هابرماس» در تئوری عمل تفاهمی (Communicative action) دو مفهوم «جهان زیست» و «سیستم» را در تقابل با یکدیگر قرار می‌دهد. «جهان زیست» حصه روابط سمبلیک و ساخت‌های نرماتو و جهان معنا و عمل ارتباطی و تفاهمی و اجماع و توافق و رابطه ذهنی است. در مقابل، عناصر اصلی سیستم را قدرت و پول تشکیل می‌دهد. در عصر سرمایه‌داری متأخر، حوزه‌های وسیعی از «جهان زیست» در درون سیستم مستحیل و برحسب سیستم اقتصادی و نظام قدرت بازسازی شده است. «سیستم»، همان فرآیند عقلانیت ابزاری است که حوزه‌های عمده‌ای از «جهان زیست» را تسخیر کرده است. مسلط شدن حوزه «جهان زیست» بر حوزه «سیستم» شیئی گونه، مستلزم تفاهمی ساختن آن سیستم است. اما در جهان سرمایه‌داری، پول و قدرت اصل سازمان بخش «سیستم» و «جهان زیست» است. سلطه «سیستم» بر «جهان زیست» باز تولید فرهنگی و سمبلیک جامعه را به خطر می‌اندازد و جامعه را بیمار می‌کند. مثلاً حل شدن فرد در سیستم دولت رفاهی سرمایه‌داری پیشرفته، اذهان فعال را به اشیاء وابسته تبدیل می‌کند و به استقلال و سلامت فرد آسیب می‌رساند. «هابرماس» در واقع به سبک «هگل» می‌گوید که واقعیت باید عقلانی شود و قدرت باید در عقل حل گردد. حاصل وضعیت فعلی سلطه «سیستم» بر «جهان زیست»، از دست رفتن معنا، ترزل هویت جمعی، بی‌هنجاری، بیگانگی و شیئی -

گونگی جامعه است.^۱

از نظر «هابرماس»، گسترش و استقلال «جهان زیست» و توسعه حوزه عقلانیت فرهنگی مستلزم رشد توانائی تفاهم و ارتباط (communicative competence) است. از این طریق، آزاد شدن پتانسیل عقل مندرج در عمل تفاهمی و ارتباطی فرآیند اصلی تاریخ جهان را تشکیل می‌دهد و به عقلانی شدن «جهان زیست» می‌انجامد. سلامت جامعه در گرو گسترش توانائی تفاهم است، چنانکه در روان درمانی فردی نیز بیمار به تدریج توانائی ارتباط بیشتری پیدا می‌کند. به این معنی که قادر می‌شود اطلاعات سرکوب شده در ناخودآگاه را به خودآگاه بیاورد و در نتیجه نظارت عقلانی بیشتری بر تصورات و واکنش‌ها و امیال خود پیدا کند. در روان درمانی، اعاده سلامت به معنی تجدید توانائی ارتباط است. در این روند، به تدریج انگیزه‌های ناخودآگاه تسلیم قدرت کلام و زبان می‌شود. مثلاً ممکن است در ذهن فرد مفهومی سمبلیک معنای شخصی و خصوصی پیدا کند و در نتیجه به صورت نشانه بیماری آشکار گردد. درمان به معنی انتقال مضمونی خصوصی به درون زبان تفاهم عمومی است. بنابراین بهبود روانی حرکتی است به سوی جهان و زبان عمومی که در آن تجربه خصوصی و سرکوب شده قابل انتقال و ارتباط و تفاهم می‌گردد و با ذخایر گسترده معانی موجود در روابط کلامی ارتباط پیدا می‌کند. جامعه ناسالم نیز وضعیتی همانند وضع بیمار روانی دارد. همان گونه که بیماری فرد در کاربرد نابهنجار زبان و کلام آشکار می‌گردد، بیماری جامعه نیز در کمبود ارتباط و تفاهم براساس معانی و زبان مشترک نمودار می‌شود. از اینجا «هابرماس» به مفهوم ارتباط و تفاهم کامل یا «وضعیت کلامی ایده‌آل» (ideal speech situation) می‌رسد. اندیشه «وضعیت کلامی ایده‌آل» ضرورتاً در هر ساخت کلامی به صورت بالقوه مندرج است زیرا کلام اصولاً به سوی اندیشه حقیقت جهت‌گیری شده است. وضعیت کلامی ایده‌آل وضعیتی است که در آن اختلافات و منازعات به صورت عقلانی و از طریق ارتباط و تفاهمی که کاملاً خالی از عنصر اجبار است، حل می‌شود. زبان و مهارت‌های ارتباطی لازمه ایجاد جهانی عقلانی است و هر چه توانائی کلام و ارتباط بیشتر باشد جامعه سالم‌تر است. به نظر «هابرماس» کلام سه وظیفه ادا می‌کند: یکی ایجاد ارتباط میان اذهان (intersubjective relations)؛ دوم، ایجاد ارتباط با پدیده‌ها و اشیاء خارجی؛ و سوم، بیان حالات و تجربیات ذهنی متکلم. عقلانی‌ترین شکل تفاهم و ارتباط در عملی آشکار

1. Ibid., pp. 105-110.

می‌شود که معطوف به رسیدن به تفاهم در این ابعاد سه‌گانه باشد. دستیابی به توافق، غایت ذاتی کلام آدمی است. نفس عمل سخن گفتن به وجود حوزه‌ای اشاره دارد که در آن ارتباط کاملاً آزاد و فارغ از سلطه ممکن خواهد بود. بنابراین فرجام سخن گفتن آزادی است.^۱

«هابرماس» با بازسازی نظریات «مارکس» و «وبر» و عرضه اندیشه عقلانیت و عمل تفاهمی به شیوه‌ای که گفتیم اندیشه‌های مکتب فرانکفورت را نیز بالتبع بازسازی کرده است. دیدیم که مکتب فرانکفورت به شیوه‌ای اساساً وبری ویزگیهای اصلی جامعه مدرن را عقلانیت ابزاری، شیئی‌گونی، آگاهی کاذب و از دست رفتن معنا و آزادی می‌داند. در اندیشه متفکران مکتب فرانکفورت، فرآیند تمدن چنان دچار شیئی‌گونی می‌گردد که نهایتاً هرگونه پیشرفتی در ماوراء وضعیت موجود، چه در شکل آگاهی طبقاتی و چه در شکل پیدایش عوامل ساختاری محل سرمایه‌داری، مواجه با شکست می‌شود. به نظر آنها، در کنار فرآیند ابزاری شدن، فرآیند دیگری چون روشنگری فرهنگی یا عمل رهائی‌بخش پدید نمی‌آید. در بازسازی مکتب فرانکفورت، «هابرماس» به نقد اندیشه دیالکتیک منفی آن مکتب پرداخته است که به نظر او فاقد هر گونه معیار هنجاری برای نقد جامعه است. دیالکتیک منفی فرانکفورتیان، از دیدگاه «هابرماس»، به نفی و طرد همه ابعاد مثبت و موفقیت‌های نهادهای بورژوازی می‌انجامد و مآلاً نمی‌تواند رد پای عقل را در عصر عقلانیت ابزاری پیدا کند. به نظر «هابرماس»، وظیفه نگرش انتقادی آن است که دقیقاً جایگاههای شیئی‌گونی و عقلانیت ابزاری و نیز فضاهائی را که هنوز دستخوش این فرآیند نگردیده‌اند، پیدا کند. از این رو، «هابرماس» در مقابل مفهوم عقلانیت ابزاری همه‌گیر، اندیشه فرآیند مثبت و رهائی‌بخش «عقل ارتباطی و تفاهمی» را پیش می‌کشد. در این خصوص، چنانکه اشاره کردیم، «هابرماس» دو نوع عمل تاریخی یعنی کار و عمل ارتباطی (زبان) را از هم جدا می‌کند. در حالی که عقلانیت در حوزه طبیعت از توانائیهای ابزاری کار اجتماعی ریشه می‌گیرد، عقلانیت در حوزه اجتماع تابع الگوهای ارتباط ذهنی متقابل است. به نظر «هابرماس»، مفهوم عقلانیت در اندیشه «آدورنو» آسزه‌ای نامعتبر از دو بُعد عمل تاریخی مجزاست. برخلاف نظر تک بُعدی «آدورنو»، «هابرماس» تاریخ را فرآیندی می‌داند که در آن هم ساختارهای عمل ارتباطی و تفاهمی و هم عمل ابزاری توسعه می‌یابد. فرآیند تمدن،

برخی اشکال عمل ارتباطی را سرکوب می‌کند. اما نقد عقلانیت ابزاری تنها از دیدگاه عمل تفاهمی و ارتباطی ممکن می‌گردد.

عقلانی‌شدن در بُعد دوم، یعنی در حوزه عمل ارتباطی، نه تنها به شیئی گونگی نمی‌انجامد بلکه موجب رهائی از آن می‌گردد. بنابراین تفاوت اساسی «هابرماس» و متفکران مکب فرانکفورت به امکان عمل سیاسی مربوط می‌شود. «هابرماس» گرچه واقعیت جذب و حل طبقه کارگر در جامعه سرمایه‌داری نوین را می‌پذیرد، اما فعالیت سیاسی در حوزه عمل تفاهمی و ارتباطی را ممکن می‌داند. به گمان او سلطه سیاسی عصر تکنولوژی را می‌توان از طریق سازمان دادن به فضاهاى دست نخورده اعمالی که در حوزه روابط ذهنی و تفاهمی شکل می‌گیرد، به مبارزه طلبید.

«هابرماس» بر آن است که چیزی شبیه مفهوم مقاوم «آدورنو» در سطح کلام و زبان‌شناسائی کرده است.

در آینده تعادل نیروها میان «جهان زیست» و «سیستم» بستگی به گسترش گرایش موجود در عمل ارتباطی به ایجاد حوزه مبادله و تفاهم عقلانی فارغ از سلطه دارد.^۱ از آنجا که گرایشهای بحرانی جامعه سرمایه‌داری متأخر با بحرانهایی که «مارکس» برای سرمایه‌داری پیشرفته پیش‌بینی کرده بود متفاوت است، بنابراین نظریه انتقادی لازم برای تحلیل آن بحرانها نیز باید متفاوت باشد. به همین منظور، «هابرماس» نظریه انتقادی مکب فرانکفورت را به نحوی بازسازی می‌کند که ضمن متحقق ساختن کمال مطلوب مارکستی بتواند تحلیلی جامع‌تر از جامعه صنعتی مدرن به دست دهد. در چنین جامعه‌ای، چنانکه دیدیم، بحران دیگر صرفاً مثل بحرانهای جامعه سرمایه‌داری لیبرال (که مورد نظر «مارکس» بود) اقتصادی نیست بلکه بحرانهای انگیزش و مشروعیت را در بر می‌گیرد. در سرمایه‌داری لیبرال، مکانیسم بازار آزاد نه تنها امر تولید بلکه امر توزیع اجتماعی قدرت را سامان می‌داد. به نظر «هابرماس»، نظریه «مارکس» نظریه انتقادی چنین جامعه‌ای بود. اما با توجه به شرایط نوین جامعه سرمایه‌داری متأخر، نظریه انتقادی کامل‌تری مورد نیاز است.

به عقیده «هابرماس»، «ماتریالیسم تاریخی» به عنوان چنین نظریه‌ای «توضیحی درباره فرآیند تکامل اجتماعی به دست می‌دهد، فرآیندی چنان فراگیر و جامع که نه تنها فرآیند پیشرفت خود نظریه را در بر می‌گیرد بلکه شامل زمینه اعمال و اجرای آن نظریه نیز

هست. نظریه [انتقادی] شرایطی را فراهم می‌کند که تحت آن خوداندیشی تاریخ نوع بشر از لحاظ عینی ممکن می‌شود و در عین حال کارگزاری که باید به مدد آن نظریه، خود آگاهی خویش را و نقش رهایی‌بخش خویش را در فرآیند تاریخ دریابد، مشخص می‌گردد.^۱ اقتصاد سرمایه‌داری لیبرال تا وقتی که «متعادل» بود، نابرابریهای اجتماعی و سیاسی ناشی از نظام مبادله بازاری را توجیه می‌کرد. اما بحران در جامعه سرمایه‌داری متأخر چنانکه دیدیم کل نظام (شامل حوزه‌های اقتصادی - سیاسی - اداری و اجتماعی - فرهنگی) را در بر می‌گیرد. بحران مشروعیت بویژه نمودار مستقلى از گرایشهای عمومی بحرانی است.

نظریه انتقادی «هابرماس» ادامه استدلال اصلی مکب فرانکفورت در این زمینه است که نقد اقتصاد سیاسی به شیوه مارکستی، در جامعه سرمایه‌داری صنعتی و مدرن امروز باید به شکل نقد عقل ابزاری ظاهر شود. اما «هابرماس» در عین حال از حد این نظریه فراتر می‌رود. چنانکه دیده‌ایم، «هورکهایمر» و «آدورنو» بر آن بودند که کار انسان همچنانکه در فرآیند تاریخ بر طبیعت فائق می‌آید، در عین حال جوهر درونی خودش را از دست می‌دهد و زیر سلطه جهان شیئی شده قرار می‌گیرد. در نتیجه، شیئی‌گشتگی نه تنها ویژگی جهان عینی خارج است؛ بلکه ذهن یا کارگزار تاریخی را نیز در خود فرو می‌برد. تأکید بر شیئی‌گشتگی فراگیر و اجتناب‌ناپذیر، چنانکه دیده‌ایم، زمینه بدبینی و نومیدی سیاسی اصحاب مکب فرانکفورت بود. «هابرماس» در کوشش‌های فکری اولیه خود بر آن بود که با بازگشت به مفهوم کار مولد، آن گونه که در اندیشه «مارکس» مطرح شده بود، می‌توان راه‌حلی برای شیئی‌گشتگی فراگیر از نظر سیاسی فراهم آورد. اما به نظر «هابرماس» تفسیر «مارکس» از روح در فلسفه «هگل» به عنوان کار قابل قبول نبود. «مارکس» استدلال می‌کرد که محتوای واقعی و ارزشمند فلسفه «هگل» درباره کار انسان در تاریخ یا پراکسیس است؛ «هگل» انسان واقعی و عینی را محصول کار خودش می‌داند. اما به نظر «هابرماس»، «مارکس» دو حوزه نیروها و روابط تولید را که خود از هم تمیز داده بود، باز با هم خلط می‌کرد. به نظر «هابرماس» این دو حوزه یعنی حوزه کار (نیروهای تولید) و حوزه ارتباط اجتماعی (روابط تولید) تابع دو منطق یا عقلانیت جداگانه‌اند. چنانکه دیدیم، حوزه اول حوزه‌ای است «تک منطقی» و عقلانیت آن

1. J. Habermas, *Theory and Practice*. tr. T. McCarthy, (Boston: Beacon Press 1973).
quoted by Howard, *op. cit.*, p.127.

عقلانیتی ابزاری معطوف به هدف (به معنای وبری آن) است، در حالی که حوزه ارتباط اجتماعی حوزه روابط ذهنی میان افراد انسانی است و منطق آن مبتنی بر ذهنیت و عقلانیتی دو جانبه است که در آن، دیگری شیئی نیست بلکه ذهن است. عقلانیت حوزه روابط تولید عقلانیتی ارتباطی، کلامی و رهایی‌بخش است. به طور کلی حوزه نیروهای تولید یا کار حوزه عمل ابزاری و حوزه روابط تولید یا ارتباط اجتماعی حوزه عمل ارتباطی و تفاهمی است. تمیز این دو حوزه از یکدیگر مهمترین دستاورد فکری «هابرماس» بوده است و اهمیت کامل آنها در بحث‌های وی درباره فرآیند عقلانیت در تاریخ آشکار می‌شود. حوزه عمل ارتباطی و تفاهمی، حوزه ساختهای هنجاری و ارزشی است که جهان زیست اجتماعی ما را تشکیل می‌دهد. (ضمناً «هابرماس» با تفکیک این دو حوزه تعبیر فلسفه «هگل» به وسیله «مارکس» به عنوان تاریخ کار ابزاری انسان را رد می‌کند و نشان می‌دهد که اهمیت حوزه ارتباطی و تفاهمی (روابط تولید) در این تفسیر به اندازه کافی مورد توجه قرار نگرفته است).

به نظر «هابرماس»، ناهنجاری اجتماعی (در حوزه روابط تولید) تصادفی و فاقد مبنای ادراکی نیست بلکه در ساخت‌های کلامی ریشه دارد. در موقعیت‌های روابط کلامی گویندگان و شنوندگان کاملاً برخوردار از توانائی تفاهم و ارتباط فرض می‌شوند. کلام متضمن هنجارهای کلی درباره محتوای خود و موقعیت شخص گوینده است. هنجار کلی نهفته در کلام با نخستین کلماتی که بیان می‌کنیم فعال می‌شود و این خود ویژگی کلی انسان به عنوان موجود ناطق است. تفاهم و ترابط بدون چنین هنجاری ناممکن می‌شود. در همه روابط گفتاری چنین هنجاری مندرج است اما در «وضعیت کلامی آرمانی» منطق و توانایی و عقلانیت ارتباطی و تفاهمی به کمال خود خواهد رسید. به گفته او: «وضعیت کلامی آرمانی نه یک پدیده عینی تجربی و نه ساخته ذهن است بلکه قضیه‌ای اجتناب‌ناپذیر است که در همه روابط گفتاری متقابلاً مفروض است. گرچه این فرض می‌تواند خلاف واقع را نشان دهد لیکن لازم نیست [همواره تصویری از ضد واقعیت ناقص باشد]. اما حتی اگر آن را به عنوان تصویری از «ضد واقع»^۱ به کار ببریم، باز هم کار ویژه عملی مؤثری در فرآیند ارتباط کلامی خواهد داشت»^۲ هیچ وضعیت خاص

1. Counter-Factual

2. J. Habermas. *Festschrift für Walter Schuitz* (Neske Verlag, 1973) p. 258, quoted by Howard, *op. cit.*, p.316.

تاریخی-اجتماعی با وضعیت کلامی آرمانی انطباق ندارد زیرا این وضعیت تصویری از جهان مطلوب است؛ «آرزویی استعلایی» است که در عین حال راهنمای تکامل به سوی ارتباط عقلانی است. بدین سان «هابرماس» راه‌گریز از شیئی گشتگی فراگیر را که فرض اصلی مکاتب فرانکفورت بود، در وضعیت کلامی ایده‌آل نشان می‌دهد و در نتیجه می‌کوشد تا نظریه انتقادی را از بن‌بستی که بدان گرفتار آمده بود، وارهاند. تنها در متن روابط تفاهمی و کلامی است که فرد می‌تواند امکان یا عدم امکان عمومی شدن علائق خاص خود را دریابد، همچنان که بر اساس تحلیل مارکستی، علائق خاص پرولتاریا تنها در جامعه‌ای بی‌طبقه خصلتی عمومی پیدا می‌کند. اما این علائق عمومی و کلی چگونه حاصل می‌شود؟ مشکل اصلی، در تشکیل علائق عمومی از درون علائق جزئی و فردی است. همچنین نمی‌توان علائق کلی و عمومی را از درون مفهوم قرار داد اجتماعی استخراج کرد. ذهنیت تک‌منطقی (در حوزه کار یا نیروهای تولید) هیچگاه نمی‌تواند به هنجاری کلی و عمومی دست یابد. هنجارهای حاکم بر فعالیت ارتباطی و تفاهمی ما می‌بایست پیش از آنکه بوسیله ذهن فردی اجرا شود، وجود داشته باشد. پس فرض انعقاد قرارداد اجتماعی میان افراد در شرایط قبل از جامعه مدنی به منظور وضع هنجارهای عام و کلی باطل است. فرد بدون هنجارهای کلی و عام حتی نمی‌تواند به فردیت خاص خود دست یابد. همه معانی در حوزه عمل ارتباطی پدید می‌آید. فرد به معنایی که در اندیشه لیبرالی مطرح می‌شود وجود ندارد. چنانکه می‌دانیم «مارکس» هم تأکید می‌کرد که فردانگاری انسان جزء روبنای ایدئولوژیک عصر سرمایه‌داری بورژوازی است. و اما مشکل اصلی، تبدیل علائق خصوصی (یا کاذب) به علائق کلی و عمومی (یا راستین) (که در اندیشه «مارکس» از طریق تغییر ماهیت بورژوازی و خصوصی جامعه مدنی به خصلتی عمومی و کلی قابل حل تلقی می‌شد، و «لنین» حزب انقلابیون را عامل اجرای آن می‌دانست) به نظر «هابرماس» همچنان مشکلی سیاسی است. حوزه زندگی سیاسی را نمی‌توان به عنوان صرف روبنای روابط تولیدی قلمداد کرد. تأکید «هابرماس» بر نقش امر کلی و عمومی که در وضعیت کلامی آرمانی تظاهر خواهد کرد، معطوف به جنبه سیاسی قضیه است. برای آنکه بتوان راه حلی یافت باید پیش از هر چیز از دام تقلیل حیات سیاسی به زیربناهایی پیدا کنیم. رسیدن به علائق عام و راستین تنها نتیجه شرایط کلامی و روابط گفتاری نیست بلکه نیازمند مذاکره و سازش است.^۱ اما راه حل دقیق تبدیل علائق خاص به علائق عام

1. Howard, p. 133.

چيست؟ آیا علائق عام و راستین را باید از روی مقتضیات «نهاد بشر»، فرآیند «مترقی» تاریخ، آرمانهای حقوقی و قانونی و نظایر آن یافت؟ این پرسشی است که مآلاً در اندیشه «هورکهایمر» و «مارکوزه» بی پاسخ می ماند. به نظر «هابرماس» نقش نظریه انتقادی در این میان این است که روابط گفتاری میان گروههای واجد اختلاف در علائق و منافع را به منظور یافتن علائق عمومیت پذیر تشویق کند. وضعیت کلامی، هدف افزایش توانائی‌های ذهن فردی است نه افزایش پیچیدگیهای نظام اجتماعی. به عبارت دیگر، هدف، پیشبرد عقلانیتی کلامی و عملی است که از حدود عقلانیت اداری معطوف به هدف فرا می رود. از نظر علائق رهایی و آزادی، عقلانیت جامعه مدنی بر عقلانیت دولت برتری دارد. عقلانیتی که بر دولت و بوروکراسی مایه می افکند عقلانیت فردی را در هم می شکند. عمومیت پذیری علائق جزئی جهت اصلی پراکسیس است. به نظر «هابرماس» در کتاب شناخت و علائق انسانی، چنانکه قبلاً گفتیم، تکامل اجتماعی دارای سه بُعد است: یکی تکامل نیروهای تولیدی که از طریق علم و تکنولوژی مستمراً مرزهای جهان واقع را توسعه می بخشد؛ دوم، اشکال سامان بخش ارتباط و تفاهم اجتماعی که به دوام و بقاء جامعه در هر مرحله خاص نظارت دارد؛ و سوم، آموزش رهایی بخش که در شکل نقد ایدئولوژی و کوشش برای تأمین مشروعیت عقلانی تجلی می یابد و به عبارت دیگر جهت گیری فعالیت و عمل بسوی حقیقت است. بُعد سوم جزء جدایی ناپذیر هر گونه نظریه انتقادی است. «هابرماس» الگوی تفکیک شده‌ای از جامعه را در نظر دارد که در آن هر سطح یا بُعد منطبق با نوع خاصی از ادعای حقیقت است. به عبارت دیگر، عمل ابزاری، عمل تفاهمی و ارتباطی و عمل رهایی بخش هر یک نیازمند چارچوب نظری خاص خود است. تقلیل این سه بُعد یعنی تحویل آنها به یک بُعد، موجب نادیده گرفته شدن امکان پراکسیس در فرآیند تاریخ می گردد. سه شکل فعالیت معطوف به حقیقت انسان به سه دسته از علائق شناختی و ادراکی پیوند دارد. «هابرماس» محدودیت‌های هر یک را از نظر معرفت شناسی باز می نماید. آنچه از استدلال کلی «هابرماس» در شناخت و علائق انسانی مهم است این است که چون علائق شناختی ریشه در اجتماع دارد، بنیاد نهایی معرفت شناسی، نظریه اجتماعی است. معرفت به وساطت تاریخ میسر می شود. نظریه اجتماعی می باید مبتنی بر جهت گیری بسوی حقیقت باشد و به کمک نظریه‌ای در باب تکامل تاریخی از وابستگی به داده‌های منفرد و روزمره وارهانیده شود. وجوب نظریه تکامل اجتماعی در این است که پراکسیس جمعی انسان در تاریخ را که گسیخته و تصادفی

نیست بلکه معطوف به حقیقت است، ممکن سازد. بدون چنین نظریه‌ای، شناخت تاریخی و نظری فرآیند تاریخ ناممکن می‌شد و تاریخ تنها مجموعه‌ای از حوادث پراکنده به شمار می‌رفت و جایی برای عقل‌گفتاری انسان به عنوان کارگزار تاریخی باقی نمی‌ماند. نفس امکان وجود نظریه انتقادی تکامل اجتماعی که معطوف به جهان هنجاری حقیقت است دلیل بر غلبه خط و رشته تکامل تاریخی بر هرج و مرج حوادث پراکنده است. نظریه انتقادی تکامل تاریخی معطوف به حقیقتی است که از حد قضایای معتبر و صحیح و صحت و اعتبار چنین قضایایی فرامی‌رود. «حقیقت» از عنصری بین‌الذهانی تشکیل می‌گردد که در عمل کلام ظاهر می‌شود، معتبر بودن و حقیقی بودن دو ادعای متفاوت است. صحت و اعتبار حکمی به محض حصول توافق بر سر چارچوب عینی قضاوت قابل اثبات یا نفی است، اما اثبات یا نفی حقیقت حکمی نیازمند داوری بین‌الذهانی از طریق مشارکت گفتاری و تفاهمی همه کسانی است که بالقوه درگیرند. به عبارت دیگر، حکم حقیقی باید عمومیت‌پذیر باشد. قضیه صحت و اعتبار جزئی است و متعلق به حوزه عمل تک منطق و یکجانبه است در حالیکه قضیه حقیقت به ساخت مجموعه قواعد عام در متن منطق گفتاری و تفاهمی ارتباط دارد. قواعد حاکم بر صحت و اعتبار بر روابط میان تحلیل‌گر و امر تحلیل شده ناظر است در حالی که قواعد حقیقت باید مورد قبول همگان باشد. چنین قواعدی مبنای استعلایی پراکسیس انسان در تاریخ است. نظریه تکاملی مطلوب «هابرماس» معطوف به قواعد از نوع اخیر است^۱ نظریه گفتاری حقیقت (discursive Theory of Truth) در مقابل هر نظریه تناظری قرار می‌گیرد. به موجب آن نظریه، حقیقت مبتنی بر اجماع همه جانبه درباره صحت و اعتبار حکم است و از وضعیت کلامی مبتنی بر برابری و خالی از اختلال بر می‌خیزد. در این نظریه، حقیقت هم به عنوان مقوله کلی وجود دارد و هم برای کسب اعتبار و صحت عینی خود متکی بر اذهان خاص فردی است. چنین حقیقتی مبنای بازسازی نظریه انتقادی در اندیشه «هابرماس» و تعبیر تازه او از آن بوده است. حقیقت تاکنون در تاریخ گذشته کاملاً به دست نیامده است زیرا کل تاریخ گذشته مبتنی بر ارتباط کلامی ناقص و مختل بوده است. در مقابل، ارتباط کلامی و تفاهمی کامل مقوله‌ای کلی است که راهنمای فرآیند تکاملی نوع انسان است و وظیفه اذهان جزئی دستیابی به آن چیزی است که در اشکال زندگی

1. Habermas, *Theory and Practice*. pp. 16-18.

عملی آنها بعضاً نهفته است.^۱

کارگزار انقلاب

بطور کلی «حقیقت» و بازتاب آن در نظریه انتقادی یعنی «مشرعیت»، هر دو متکی بر زبان و کلام و یا وضعیت ترابطی و تفاهمی نامخدوش است. این وضعیت به عنوان تصویری از خلاف واقع گرفته می‌شود که بر اساس آن می‌توان واقعیت را نقد کرد. اساس آنچه «هابرماس» پراکسیولوژی می‌خواند همین مفهوم است. کلام و زبان را باید در متن نظریه تکامل تحلیل کرد. «حقیقت» که محصول اجماع و وضعیت کلامی آرمانی است اساس وجوه سه‌گانه تکامل است. در وجه اول، یعنی در وجه نیروهای تولیدی و حوزه کار ابزاری، تقلیل پیچیدگیهای طبیعت خارج در نتیجه عمل ابزاری غایت حقیقی است. در وجه دوم، یعنی در حوزه تفاهم و ارتباط ذهنی یا حوزه عمل کلامی و ارتباطی، غایت حقیقی نه در رفع پیچیدگیها به شیوه وجه اول بلکه افزایش پیچیدگیهای جامعه مدنی است که آزادی و امکانات اجتماعی بیشتری برای فرد ایجاد می‌کند. در وجه سوم، یعنی در حوزه آموزش رهایی‌بخش و نقاد از طریق نقد ایدئولوژی، افق‌های رهایی به شیوه‌ای مستمر تصویر می‌شود. در وجه سوم، تکالیف و وظائف سیاسی برای رهایی و نقاط ضعف و شکنندگی نظام سرمایه‌داری موجود نمودار می‌شود. در واقع کل نظریه «هابرماس» سرانجام متکی بر همین وجه رهایی‌بخش است. بدین سان «هابرماس» ضرورت ترک پژوهشهای تجربی و صرفاً اثباتی درباره «ساختهای» جامعه سرمایه‌داری را توجیه می‌کند.

از همین رو، از نظر «هابرماس» فلسفه مارکسیستی دارای سه وظیفه عمده است: نخست این که باید برای بهره‌برداری از دستاوردهای علوم طبیعی و اجتماعی نظریه‌ای پردازد بدون آنکه در دام پوزیتیویسم و گرایش اثباتی آن علوم در غلتد؛ دوم این که باید هم در علم و هم در عمل از عقل به عنوان معیار حقیقت دفاع کند؛ و سوم و مهمتر از همه این که باید ظاهر عینی و ازلی و ساختی و شیئی‌گونه‌ای را که اندیشه و ایدئولوژی و نهادهای جامعه سرمایه‌داری به خود گرفته‌اند، به منظور بازنمایی راه یوتوپیا، بر ملا سازد. بنابراین، وظیفه فلسفه وظیفه‌ای جزئی در کنار علوم نیست؛ فلسفه «جهان بینی» نیست بلکه ادعای شناخت حقیقت کلیت را دارد.

1. *Ibid*, pp. 43-45.

نظریه اجتماعی که مبتنی بر معیارهای حقیقت‌گفتاری و تفاهمی است، نخست باید در سایه آن معیارها حال و روزگار ما را چنانکه هست باز نماید. بدین سان، خود - اندیشی انتقادی در خصوص اشکال خاص و جزئی حیات و عمل اجتماعی میسر می‌شود. نظریه انتقادی با در نظر داشتن کلیت، نقدی بر ساختها و علائق جزئی به عمل می‌آورد و چنانکه مفصلاً گفتیم عملکردی مشابه عملکرد روانکاوی «فروید» دارد به این معنی که وضعیت تک منطقی ابزاری را کنار می‌گذارد و وضعیت کلامی و گفتاری افراد اجتماع را که روابط تفاهمی و بین‌الذهانی آنها دچار محدودیتهایی گردیده است، «درمان» می‌کند.

نظریه انتقادی وظیفه هر فردی است و محدود به «دانشمندان علوم اجتماعی» نیست. بازسازی تاریخ تکاملی و عقلی نوع بشر در تحلیل نهایی بوسیله تک تک افراد تحقق‌پذیر است. فعالیت انتقادی و روشنگرانه نظریه‌پرداز اجتماعی به نظر «هابرماس» ذاتاً متضمن نتایج سیاسی است. از همین روست که نظریه انتقادی جایگاهی در «درون» تاریخ تکامل عقلانیت دارد.

برداشت «هابرماس» از حوزه سیاسی برداشتی اساساً هگلی است. از دیدگاه هگل وظائفی که امروزه وظایف دولت رفاهی محسوب می‌گردد، متعلق به «جامعه مدنی» است که حوزه علائق خصوصی و جزئی به شمار می‌رود. در مقابل، دولت به معنای درست کلمه، حوزه «سیاسی» یا امر عمومی و کلی انضمامی است. حوزه سیاسی به عنوان حوزه علائق کلی چیزی فراتر از حوزه اداری و اقتصادی یعنی حوزه‌های علائق جزئی است. از دیدگاه «هابرماس» نیز سیاست «باید» حوزه کلی انضمامی یا علائق عمومیت‌پذیر باشد. از همین روست که مفهوم مشروعیت در اندیشه او مفهومی اساسی است. افراد علائق کلی را که متقدم بر ایشان است، بازپردازی می‌کنند. این علائق کلی، چنانکه دیده‌ایم، موضوع بحث اصلی «هابرماس» درباره فرآیند تکامل است. نظر «هابرماس» درباره گفت‌وگو به عنوان راه‌حل مسائل مربوط به حقیقت و اعتبار و رسیدن به علائق کلی نیز نظریه سیاسی وی را تشکیل می‌دهد. البته مشکل اصلی، چنانکه ذکر شد، تشخیص علائق کلی و انضمامی در حوزه سیاست است. در همین رابطه، مسئله کارگزاران انقلاب و شیوه سازماندهی به آن مطرح می‌شود. تفکیک اساسی «هابرماس» میان کار و ارتباط و اشکال منطقی خاص هر یک، حاکی از این است که علائق کلی و عمومی می‌باید در حوزه ارتباطی و تفاهمی تشکیل شود.

«هابرماس» بر آن است که تنها بر اساس چنین تفکیکی است که می‌توان درباره

نهادهای سیاسی به عنوان حوزه کلی و عمومی، نظریه پرداخت. البته در عالم واقع نهادهای اجتماعی - سیاسی در عین حال حوزه کار و حوزه ارتباط و تابع منطق ابزاری و منطق ارتباطی هستند. اما در نظریه «هابرماس» زبان و کلام پارادایم اساسی رابطه میان علائق جزئی و کلی است. تنها در حوزه کلام و عقل ارتباطی امکان گذار از علائق جزئی و دریافت علائق عقلانی و کلی ممکن می‌گردد. «کلی انضمامی زبانی» و یا «وضعیت کلامی آرمانی» در اینجا مفهوم اساسی است.

مظاهری از تجلی و نهادمندشدن عقل ارتباطی و گفتمانی را می‌توان در تمدن یونانی و در عصر رنسانس و در بازاندیشی‌های عصر جدید دید. وضعیت کلامی آرمانی تنها رابطه‌ای روحی میان افراد نیست بلکه رابطه‌ایست واقعی در جهانی پیچیده و پرنهاد. ظاهراً «هابرماس» بر آن است که کل نوع بشر کارگزار انقلاب کلامی و تفاهمی است. طبعاً نظریه پرولتاریا به عنوان کارگزار انقلابی و عامل عمومیت بخشی به علائق طبقاتی در اندیشه «هابرماس» جایی ندارد. در واقع عامل پراکسیس تاریخی یعنی جانشین بورژوازی که زمانی خلاق‌ترین بخش جامعه بشری بود، مشخص نشده است. همین عمومیت کارگزار انقلابی و عامل پراکسیس تاریخی، قطعاً از سودمندی نظریه «هابرماس» می‌کاهد. ساختهای نهادی فرآیند تفاهم کلامی و گفتاری مشخص نیست و از همین رو راه حل «هابرماس» سرانجام فاقد خصلت سیاسی روشنی است. او در مواردی تغییر نظام آموزشی را مهمتر از عمل سیاسی می‌داند. باید برای تغییر کل نظام سرمایه‌داری متأخر از روبنای ایدئولوژیک آغاز کرد. در این زمینه میان «هابرماس» و «گرامشی» شباهتی هست. اما «گرامشی» برای ایجاد این دگرگونی از وسایلی چون شوراهای کارگری و حزب و سندیکا سخن می‌گفت در حالی که در اندیشه «هابرماس»، نظریه ارتباطی جامعه و ایجاد وضعیت کلامی آرمانی کارگزاری پیدا نمی‌کند. از این رو شاید بتوان گفت که به رغم ظاهر، نظریه «هابرماس» نسبت به نظریه «هورکهایمر» از لحاظ تعیین کارگزار دگرگونی انقلابی، پیشرفت قابل ملاحظه‌ای به شمار نمی‌آید. علائق راستین و کلی در نظریه «هابرماس» موضوع عقل تفاهمی و ارتباطی و کلامی است و چنین علائقی هسته اصلی مارکسیسم فلسفی و فلسفه به طور کلی را تشکیل می‌دهد. سیاست نیز در اندیشه «هابرماس» به عنوان عرصه تحقق علائق کلی و عقل ارتباطی کاشف آن علائق تلقی می‌شود و طبعاً با مفهوم «بورژوازی» سیاست به عنوان اداره علائق و منافع روزمره و گردآوری و تلفیق و پردازش آنها در «سیستم سیاسی» و خلاصه به عنوان دولت ضامن

رفاه نسبتی ندارد. اما تحول سیاسی در آینده از نظر «هابرماس» در گرو پراکسیس هیچ طبقه یا کارگزار گروهی مشخصی نیست. براساس منطق مارکسیستی به طور کلی عرصه ارتباطی (روابط تولید) جهانی است محصول عامل کار (یا نیروهای تولید). از دیدگاه خود «مارکس»، در سرمایه‌داری پیشرفته از میان طبقات موجود تنها علائق طبقاتی پرولتاریا هماهنگ با تصور جهان روبنایی متفاوتی است و در نتیجه پرولتاریا، به عنوان مظهر عالی خلاقیت انسان در عصر صنعت پیشرفته، پوسته جهان شیئی‌گونه را در هم می‌شکند و در نتیجه وحدت ذهن و عین تحقق می‌یابد. اما در اندیشه «هابرماس» گرچه محصول نهایی پراکسیس انقلابی فرقی با محصول عمل پرولتاریایی مورد نظر «مارکس» ندارد، لیکن شیوه کار یا پراکسیس انسان برای دستیابی به آن محصول روشن نیست.

مارکسیسم فلسفی به طور کلی میان عقلانیت بوروکراتیک، تکنوکراتیک و اقتصادی جامعه مستقر که در نهادهای خارجی و عینی و شیئی‌گونه متجلی می‌گردد و موضوع علوم اثباتی است، و عقلانیت ذهنی و درونی و فرهنگی تمایزی بسیار اساسی قائل می‌شود. با توجه به معیارهای عقلانیت به مفهوم اخیر، عقلانیت نهادی و ابزاری در حقیقت عین عدم عقلانیت است. عقلانیت جوامع سبتی بر سلطه، عقلانیتی کوتاه بین و مکانیکی است که به عدم عقلانیتی فراگیر می‌انجامد. در درون چنین جامعه‌ای هر عنصر و رابطه جزئی، عقلانی است لیکن کلیت نامعقول است. همچنین هر گونه کوشش تدریجی و جزئی و اصلاحی به منظور تکمیل و ارتقاء سطح عقلانیت جامعه بوروکراتیک مستقر، موجب حفظ کلیت نظام می‌شود که با توجه به معیارهای عقلانیت راستین سراسر نامعقول است. وضعیت موجود را تنها در سطح کلیت می‌توان تغییر داد و البته برخی مانند «هورکهایمر» و «آدورنو» بر آن شدند که گرچه کل بی‌معنا و نامعقول است، لیکن نمی‌توان در این باره چاره‌ای اساسی اندیشید. «مارکوزه» و «هابرماس» بر عکس به دنبال وسائل برای تبدیل واقعیت به عقلانیت بوده‌اند. عقلانیت اقتصادی جامعه سرمایه‌داری و صنعتی تواناییهای عقلانی انسان را بسیار محدود ساخته است به نحوی که گویی عقلانیت، اساساً خصلت نهادهای بیرونی و روابط کالایی است. عقلانیت اقتصادی در جوامع سرمایه‌داری و در جوامع دارای اقتصاد سوسیالیستی دولتی اساساً جوهری یگانه دارند. مارکسیستهای فلسفی قرن بیستم به یک اندازه به عقلانیت اقتصاد برنامه‌ریزی شده به سبک استالینی و عقلانیت سرمایه‌دارانه غرب تاخته‌اند. در واقع به نظر آنها کمونیسم در قرن بیستم تنها در هیأت عقلانیت اقتصادی ظاهر شده است و در زمینه عقلانیت ذهنی و فرهنگی هیچگونه

دستاوردی نداشته است. کمونیسمی که در ذیل مقوله کلی عقلانیت اقتصادی قرار می‌گیرد، ممکن است زمینه‌های عقلانیت ابزاری و بوروکراتیک را گسترش داده باشد، لیکن به هیچ روی نمی‌توان کمونیسم قرن بیستم را انقلابی فرهنگی به معنای مورد نظر مارکس جوان به شمار آورد. شیشگونگی جامعه صنعتی معاصر، ترجمان عقلانیت ابزاری حاکم است.

مارکسیسم اگزیستانسیالیست

پیشگفتار

چنانکه پیشتر دیده‌ایم، پارادایم مارکسیسم ارتدکس بعد از جنگ جهانی اول دیگر نمی‌توانست تحولاتی چون پیدایش فاشیسم، ضعف و زوال جنبش‌های کارگری و تجدید سازمان دولت سرمایه‌داری را توضیح دهد. تعبیرهای گوناگون مارکسیسم فلسفی و ایدئالیت در واکنش به این تحولات و به منظور ترمیم و بازسازی پارادایم ارتدکس عرضه شد.

پس از جنگ جهانی دوم نیز سرخوردگی نسل جوان، از میراث گذشته و ظهور موج جدیدی از نارضایتی روشنفکری زمینه آمیزش مارکسیسم با برخی فلسفه‌های دیگر را آماده ساخت. پیوند میان مارکسیسم و فلسفه اگزیستانسیالیسم در آثار متفکران وجودگرایی چون «ژان پل سارتر» و «موریس مرلوپونتی» نمونه برجسته‌ای از چنین آمیزشی بوده است. کشور فرانسه مرکز فکری تلفیق مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم بوده است. به طور کلی در دهه ۱۹۳۰ در فرانسه، تحت تأثیر گسترش علائق فلسفی به هگل و نیز رونق یافتن پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم آلمانی در آن کشور، اقبال فکری تازه‌ای نسبت به مارکسیسم پیدا شد. کشف آثار فلسفی و اومانیستی جوانی مارکس نیز در این خصوص مؤثر بود. یکی از کوشش‌های عمده اولیه در آمیزش مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم را باید در نوشته‌های «آلکساندر کوزو» (A. Kojève) مفسر فلسفه هگل یافت که آثار اولیه مارکس را به منظور تفهیم و توضیح پدیدارشناسی روح هگل به کار برد. همچنین در آثار «هانری لافور» (H. Lefebvre)، مارکیست برجسته فرانسوی

می‌توان نشانه‌های بسیاری از تعبیر و تفسیر اگزیستانسیالیستی اندیشه مارکس یافت. اما مارکسیسم اگزیستانسیالیستی بویژه محصول فکر «سارتر» و «مرلوپونتی» بوده است. این تعبیر از مارکسیسم نیز همانند تفسیر «هورکهایمر» و «مارکوزه» تعبیری روشنفکر پسند بوده است. اگزیستانسیالیسم خود به عنوان یکی از جریانهای فکری عمده در قرن بیستم با تأکید بر مفاهیمی چون اختیار و آزادی عمل انسان و اهمیت پراکسیس انسانی با بخش‌هایی از مارکسیسم اومانیستی و فلسفی هم‌نوایی داشته است. از سوی دیگر، برخی از اصول اساسی اگزیستانسیالیسم مانند پوچ‌انگاری فرآیندهای تاریخ و تأکید بر عنصر ذهنیت و فردیت، نسبتی با مارکسیسم نداشته است. در اینجا پس از طرح کلیاتی در توضیح فلسفه اگزیستانسیالیسم به بحث از مارکسیسم وجودگرای «ژان پل سارتر» و «موریس مرلو - پونتی» می‌پردازیم.

کلیاتی درباره اگزیستانسیالیسم

فلسفه اگزیستانسیالیسم واکنشی به کل فلسفه‌های جوهرگرا مانند فلسفه افلاطون و هگل است که قائل به وجود جوهرها و ماهیت و صورتهای از پیش داده شده‌ای برای انسان و اجتماع است و در عوض وجود را در مورد انسان بر آنها مقدم می‌داند. به عبارت دیگر اگزیستانسیالیسم در مقابل هرگونه فلسفه‌ای قرار می‌گیرد که قائل به وجود طرح و نقشه و مشیت از پیش تعیین شده‌ای برای انسان باشد، خواه فلسفه‌های دینی یا عقلی. چنانکه می‌دانیم در فلسفه افلاطون وجود نه تنها جوهر را کامل نمی‌کند بلکه همواره نشانه نقص و نارسایی است و موجب تزلزل و انحطاط جوهرها می‌گردد. دنیای وجود یا دنیای اشباح در مقابل جهان شل حقیر و نارساست.

به نظر افلاطون «وجود واقعی» متعلق به عالم مُثُل است نه عالم موجودات محسوس. به عبارت دیگر آنچه وجود دارد واقعیت ندارد و آنچه واقعیت دارد وجود ندارد. مُثُل همان جوهرها یا نمونه‌های از پیش داده شده، کامل و تغییرناپذیرند و انسان واقعی در حدود آنها سیر می‌کند و نوسان دارد. در فلسفه مسیحیت جوهرهای دنیای مُثُل جای خود را به عقل الهی داد. به گفته یکی از متألهین: «اگر عقل [انسان] تصویری از یک موجود بی‌عیب و نقص نمی‌داشت چگونه ممکن بود درباره عیب و نقص اشیاء رأی دهد».^۱

۱. پل فولیکه، اگزیستانسیالیسم، ترجمه ایرج پورباقر، کتافروشی نایید اصمهان، چاپ دوم، ۱۳۴۳،

ارسطو نیز بجای **عالم مُثُل** از صورت در مقابل «هیولی» سخن می‌گفت. فلسفه‌ها و نظریاتی که به سیاق فلسفه ارسطو در پی یافتن قوانین کلی و ضروری امور بوده نیز به نحوی بر مشیت و سرنوشت از پیش تعیین شده تأکید می‌کرده است. موضوع علم از این نظر کلیات و ضروریات است. از قرن نوزدهم به بعد نیز پوزیتیویسم به عنوان گرایش اصلی در علم اجتماعی تنظیم قوانین کلی و ضروری حاکم بر تاریخ را به عنوان هدف علم مطرح کرد. عقلانیت، عینیت، موجبیت و ضرورت مفاهیم اصلی کل نظریه‌های علمی بوده است، اگزیستانسیالیسم از آغاز اعتراضی به همه این مفاهیم بود. اگزیستانسیالیست‌ها به طور کلی بر آن بوده‌اند که نمی‌توان ویژگی و بی‌همتایی و تمامیت انضمامی وجود در هر مورد خاص را در چارچوب جوهرها یا صورتها و یا قوانین عام و کلی (اعم از روانشناختی، جامعه‌شناختی، فلسفی و دینی) شناخت. به گفته «گابریل مارسل»: «موضوع تفکر اگزیستانسیالیست آن وحدت تجزیه نشدنی است که میان وجود و فرد موجود برقرار است».^۱ برداشت اگزیستانسیالیستی وقتی پیدا می‌شود که فرد در نتیجه مشاهده وجود دچار شگفتی و حیرت شود. از نقطه نظر اگزیستانسیالیستی، میان «وجود» و «بودن» تفاوت بسیار است؛ وجود، عمل مؤثر و سازنده و تحقق بخشیدن به امور ممکن و همان اختیار و انتخاب است. «ولیکن نباید تصور کرد که هر آدمی از این برتری برخوردار است، واقعاً وجود دارد. چه بسیار کسانی که به گفته «هایدگر» با توده مردم کشانیده می‌شوند و حق‌گزینش را از خود سلب می‌کنند. این دسته البته به قول طرفداران وجود، دارای وجود واقعی نیستند ... فقط کسی وجود حقیقی دارد که اختیار‌گزینش داشته باشد».^۲ وجود، بودن نیست بلکه «بیشتر بودن» است. فرق اصلی انسان با اشیاء و حیوانات همین است که در او وجود یعنی عمل و اختیار بر جوهر و ماهیت برتری و تقدم دارد. جهان خارج فی‌نفسه پدیده بی‌معنی و عبث و بیهوده‌ای است که تنها انسان معنا و جهتی بر آن بار می‌کند. انسان ماهیت خود و جهان خویش را پیوسته از طریق عمل مختار خود می‌آفریند. با این حال در این امر آفرینش هیچ الگو و نمونه‌ای پیشاپیش در مقابل انسان قرار ندارد و دشواری اخلاقی یا فاجعه اختیار و عمل آزاد انسان از همین جا پدید می‌آید. تاریخ بر اساس هیچ الگوی از پیش داده شده‌ای حرکت نمی‌کند بلکه محصول مفاجئه و عمل خودجوش انسان است. در حقیقت، احساس اگزیستانسیالیستی از ینشی برمی‌خیزد که در بین مردمان عمدتاً نادر است و تنها اندکی از آنان ممکن است بدان برسند. احساس

وجود یعنی احساس اختیار و عمل نامحدود. چنانکه «سیمون دوبوار» می‌گوید: «حدود و ثغور یک عمل را نمی‌توان محصور نمود و عملی را که در حین انجام آن هستیم نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم».^۱

از نظرگاه اگزیستانسیالیستی، وضعیت اختیارآمیز بشر با این همه وضعیت دردناک و پر مسئولیتی است زیرا انسان باید بدون داشتن اصول پیشینی یا الگوهای از پیش تعیین شده یعنی بدون توجه به جوهرها، دست به انتخاب و تصمیم‌گیری بزند. از همین جا خصلت اضطراب‌آمیز و دلهره‌انگیز وجود و اختیار ناشی می‌شود. انسان در ورطه وجود در افکنده شده و خود باید تکلیف خود را روشن کند. انسان خود باید بر بیهودگی زندگی غلبه کند و ارزشهای مطلوب خود را بر آن بار نماید. زندگی ما دستخوش اعمال و تصمیمات و انتخابهای بی‌سابقه است، از این‌رو انسان خود «جوهر» خویش را انتخاب می‌کند. اختیار و آزادی انسان برخلاف تصور رایج نه امری ارادی بلکه «غریزی» و اجتناب‌ناپذیر است. انسان مجبور به آزادبودن است. البته انسان تقاضای تولد خود را مطرح نمی‌کند اما به سبب روشی که در برابر آن اتخاذ می‌کند می‌تواند ادعا کند که تولدش نیز در اختیار او بوده است: «پس ایوب نیز وقتی که در زجر و شکنجه و سوسه شیطان و آزمایش آسمانی روی کثافت خود می‌لولید و فریاد می‌زد: «چرا در شکم مادرم از بین نرفتم؟» ... تولد خود را خود برگزیده بود چه اگر چنین نمی‌بود و به دنیا نمی‌آمد نمی‌توانست به روز تولد خود لعن بفرستد».^۲ از دیدگاه اگزیستانسیالیستی «اختیار انسان، اختیار گزیدن است و نه اختیار نگزیدن. خود نگزیدن نیز در واقع همان گزیدن نگزیدن است».^۳

به گفته «سارتر»، انسان مجبور است که هم برای خود و هم برای جز خود تصمیم بگیرد و از این‌رو دچار احساس دغدغه و خلجان می‌شود. در واقع هر یک از اعمال ماکل جهان و جایگاه انسان در آن را به خطر می‌اندازد.^۴ انتخابهای انسان براساس ارزشها صورت نمی‌گیرد بلکه ارزشها خود به موجب انتخاب ایجاد می‌شوند. به گفته «سارتر»، جهان امر «درخوده»‌ای است که فاقد علت و جهت و معناست و چیزی «اضافی» و عبث است و دور از نظر آگاهی و عمل انسان در هرج و مرج محض و بیهوده‌ای به سر می‌برد. تنها جهان با معنی و هدف جهان «برای من» است. بنابراین انسان با وجود و حضور خود

۱. همان، صص ۵۵-۵۶.

۲. همان، ص ۷۵.

۳. همان، ص ۹۵.

۴. همان، ص ۷۶.

دنیا و مافیها را خلق می‌کند. آگاهی انسان خالق جهان است. و جهان «برای من» جهانی است در اختیار عمل انسان. تنها جهان موجود و معنی‌دار جهانی است که ما ساخته‌ایم. جهان در واقع محصول حضور و آگاهی و وجود عمل مختار انسان است. ما نه تنها با عمل خود جهان را می‌سازیم بلکه با آگاهی خود هستی را می‌آفرینیم. هیچ چیز پیش از انسان و عمل آگاهانه او وجود ندارد. امور و اشیاء جهان در حضور انسان آگاه جان می‌گیرد و پر و بال پیدا می‌کند. جهان بی‌معناست، لیکن باید بدان معنا بخشید. حقیقت اساساً بنیادی سوژکتیو و ذهنی دارد. انسان بر حسب اسیال و خواستهای خود به توده تیره و تاریک جهان خارجی شکل می‌بخشد. وضعیت وجودی هر کس پایه تصورات وی درباره حقیقت است. معانی، هنجارها و ارزش‌ها وابسته به تجربه حیاتی فرد هستند. ریشه اعتقادات انسان را باید در یأس و نوسیدی او جست. در جهان بی‌معنا، انسان را از اعتقاد گریزی نیست. با این حال، انسان در پراکسیس وجودی خود از آزادی فلسفی کامل برخوردار است که ویژگی بی‌همتای انسان است و از آنجا که لازمه تحقق آزادی، انتخاب و عمل در جهانی بی‌معناست، آزادی سرچشمه رنج آدمی است. «رنه دکارت» می‌گفت: «انسان حد متوسط میان بودن و نیستی است». «ژان پل سارتر» عنوان کتاب اصلی و معروف خود را از همین جمله گرفت.

مبانی اگزیستانسیالیسم «سارتر»

«ژان پل سارتر» از نظر فلسفی تحت تأثیر اگزیستانسیالیسم «هایدگر» و پدیدارشناسی «هوسرل» قرار داشت و به طور کلی تأثیر حوزه فلسفی آلمان بر اندیشه او نیرومند بود. اندیشه‌های «سارتر» هم به صورت انتراعی در کتابهای فلسفی و هم به صورت ساده‌تر در داستانها و نمایشنامه‌های او مطرح شده است. از آثار عمده او باید از تعالی از نفس (۱۹۳۴)، طرحی درباره تئوری هیجانات (۱۹۳۵)، پندار (۱۹۳۶)، روانشناسی پدیدارشناختی تخیل (۱۹۳۵-۴۰)، تهوع (۱۹۳۷)، بودن و نیستی (۱۹۴۳)، مگسها (۱۹۴۳)، خانه بسته (۱۹۴۳)، راههای آزادی (چهار جلد - ۲۴ - ۱۹۴۱)، اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر (۱۹۴۵)، مرده‌های بی‌کفن و دفن (۱۹۴۵)، بودلیر (۱۹۴۶)، ادبیات چیست؟ (۱۹۴۷)، ژنه قدیس (۵۲-۱۹۵۰)، لوسیفر و پیشکوت (۱۹۵۱)، کمونیست‌ها و صلح (۵۴-۱۹۵۲)، قضیه هانری مارتن (۱۹۵۳)، نکراسوف (۱۹۵۵)، گوشه‌نشین آلونا (۱۹۵۹)، نقد خرد دیالکتیکی (۱۹۶۲)، کلمات

(۱۹۶۳)، و احمق خانواده (۲-۱۹۷۱) نام برد.^۱

داستانها و نمایشنامه‌های فلسفی «سارتر» سبب عمده شهرت او بود. در این آثار، وی تعبیرهای لیبرالی از آزادی به معنی رها بودن و فارغ بودن از اجبار خارجی را مورد حمله قرار داده و مفهوم آزادی وجودی انسان به معنی مشارکت در تکوین جهان را مطرح کرده است. شخصیت‌ها در داستانها و نمایشنامه‌های «سارتر» دچار اضطرابها و هیچانهای وجودی هستند و در مقابل جهان «غیریت» تیره و تاری قرار دارند. «سارتر» در لفافه داستان، هرگونه طرح ضروری و از پیش تعیین شده هستی فرد انسان را چه از نوع ایدآلیستی و چه از نوع ساختاری آن نفی می‌کند و در مقابل، از عالم سراسر امکان وجود انسان سخن می‌گوید. اگرستانسیالیسم «سارتر»، به معنی نفی هرگونه دترمینیسم است. عالم امکان، عالم آزادی انسان است. جهان عین و عرصه آزادی است. مسئولیت انسان از آزادی او ناشی می‌شود. در مورد اشیاء ماهیت آنها بر وجودشان تقدم دارد زیرا شیئی مصنوع نخست صورتی در ذهن انسان است. با اعتقاد به وجود خداوند هم ماهیت انسان بر وجودش مقدم می‌شود چون در آن صورت انسان نخست صورتی است در ذهن خداوند. اما اگرستانسیالیسم «سارتر» با نفی صورت اولیه انسان، وجود او را بر ماهیتش مقدم می‌داند. این تقدم تنها خاص انسان است. ماهیت انسان برآمده از وجود اوست. انسان محصول عمل خویشتن است. معنایی ذاتی در امور جهان نیست و تنها انسان است که به همه چیز معنا می‌بخشد. هر کس فی‌نفسه جهانی است و خود باید معنای زندگی خویش را

۱. عمده آثار سارتر که به فارسی ترجمه شده عبارتند از: هستی و نیستی، عنایت الله شکیابور، نشر شهریار بی‌تا؛ اگرستانسیالیسم یا اصالت بشر، مصطفی رحیمی، مروارید، ۱۳۵۴؛ آنچه من هستم، مصطفی رحیمی، آگاه، ۱۳۵۷؛ نهوع، جلال‌الدین اعلم، امیرکبیر، ۱۳۵۵؛ اندیشه‌ها و انسان، فرج الله ناصری، فرمند ۱۳۴۸؛ ادبیات چیست؟، ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، انتشارات زمان؛ عذاب روح، علی امین‌نیا، بی‌تا؛ بی‌تا؛ طرحی درباره تئوری هیجانات، عباسپور تمیجانی، مروارید، ۱۳۵۶؛ شیطان و خدا، ابوالحسن نجفی، زمان، ۱۳۵۷؛ سن عقل، محمود جزایری، امیرکبیر، ۱۳۵۴؛ رئالیسم در ادبیات و هنر، هوشنگ ظاهری، پیام، ۱۳۴۰؛ روسپی بزرگوار، عبدالحسین نوشتین، نشر سحوری، ۱۳۵۷؛ روانکاوی وجودی، احمد سعادت‌نژاد، نیل ۱۳۵۳؛ دیوار، پرویز شکیب، شهریار، بی‌تا؛ دستهای آلوده، جلال آل احمد، رواق، ۱۳۵۷؛ جنگ شکر در کوبا، جهانگیر انکاری، ۱۳۵۷؛ کلمات، حسینقلی جواهرچی، کاوه، ۱۳۴۴؛ نکراسوف، قاسم صنعوی، پیام، ۱۳۵۰؛ مگها، سیماکوبان، مازیار، ۱۳۵۳؛ مرده‌های بی‌کفن و دفن، ترجمه محسن لاله‌ای، بی‌تا، ۱۳۴۹؛ گوشه‌نشین آثونا، ابوالحسن نجفی، نیل، ۱۳۵۲.

دریابد. از اینجاست که «سارتر» بر مسئولیت، تعهد، تکلیف و مشارکت فرد تأکید می‌کند. جهان به حکم عمل انسان آستن تازگی‌های ناشناخته و پیش‌بینی ناپذیر است و بنابراین تقدیر و سرنوشتی در کار نیست و آگاهانه یا ناآگاهانه ما جهان را می‌سازیم. گرایش اصلی داستانها و نمایشنامه‌های «سارتر» بیدارکردن چنین آگاهی و احساسی در خواننده است. بویژه آزادی و مسئولیت انسان در دوره‌های شدت و مصیبت ظاهر می‌شود. «سارتر» در این آثار نه تنها بر تقدیرگرایی و اندیشه بیچارگی و گرفتاری انسان در چنبر تاریخ و طبیعت تاخته است، بلکه عقاید و باورهایی که به صورتی فریبکارانه انسان را در مقابل مصائب و آلام تسکین می‌دهد و از شدت احساس مصیبت در نزد او می‌کاهد و تمامیت رودررویی انسان با بلیه و فاجعه را مخدوش می‌کند، مورد حمله قرار داده است. اگزیستانسیالیسم «سارتر» فلسفه‌ای ساختارستیز و ساختارشکن است که در آن هر گونه طرح مقدر و معلوم که ماهیت جهان و انسان را پیشاپیش تعیین کند، نفی می‌شود. «سارتر» به جای ساختهای متصلب که متضمن پیش‌آگاهی و نوعی علم الهی و جبر طبیعی است، از سیلان عمل و آزادی و مسئولیت سخن می‌گوید. شخصیت‌ها در داستانها و نمایشنامه‌های سارتر از پیش گرفتار مشیت و طرح مشخصی نیستند. سارتر در کتاب ادبیات چیست؟ استدلال کرده است که اندیشه مشیت و تقدیر و عدم آزادی انسان در لباس تازه خود به صورت ایدئولوژی بورژوازی در قرن نوزدهم ظاهر شده و دوباره از آن طریق بر ادبیات ملط گردیده است. تقدیرگرایی بورژوازی با ساخت سلطه سیاسی در جامعه سرمایه‌داری هم‌نواست. این برداشت «سارتر» با اندیشه‌های مارکسیست‌های نوینی مانند «لوکاچ» و «مارکوزه» و «هورکهایمر» درباره ساخت شیئی‌گونه جهان بورژوازی و تأثیر آن بر فرهنگ و اندیشه همانند است. شباهت اصلی را البته باید میان اندیشه پراکسیس در خود مارکس و فلسفه اگزیستانسیالیسم جست. از سوی دیگر، البته اندیشه «سارتر» درست در نقطه مقابل اندیشه‌های دترمینیستی و اکونویستی مارکسیستهای ارتدکس قرار می‌گیرد. «سارتر» در نمایشنامه مگسها انسان را در مقابل خدایان قرار می‌دهد. اورستس به ژوپتر می‌گوید: «تو خدایی و من آزادم، ما هر دو تنهاییم و در احساس اضطراب شریک هستیم ... انسان آزاد است و حیات بشر در آن سوی نومیدی آغاز می‌گردد».^۱ انسان به موجب آزادی خود ارزشهای اخلاقی را ساخته است و شرط اصلی آزادی نیز رهیدن از امر و نهی خدایان است. «سارتر» با نفی تقدیر و سرنوشت و هرگونه دترمینیسم، آینده انسان و

جهان را آبتن امور بدیع و نامعلوم می‌داند. اما آزادی انسان در عین حال بار مسئولیتی است: «آزادی بشر طوق لعنتی است که بر گردن او نهاده شده است اما همین قید و لعنت منشأ علو و شرافت اوست».^۱ به موجب این آزادی، هر کس اخلاقیات خود را وضع می‌کند و در عالم اخلاق هیچ میزان خارجی نیست که از چشم‌انداز آن بتوان اخلاق و ارزشهای افراد را مورد داوری قرار داد. تنها معیار این است که فرد باید به اخلاق و ارزشهایی که خود خلق کرده است وفادار باشد. بعلاوه، هیچ‌گونه قضاوت ماهوی و مثبت یا منفی درباره «طبع انسان» نمی‌توان کرد، زیرا اولین اصل اگزیستانسیالیسم نفی فرض وجود طبع کلی و از پیش تعیین شده برای آدمیان است.

ریشه‌های فلسفی بحث «سارتر» درباره اختیار در کتاب بودن و نیستی پیچیده و مفصل است. در آنجا وی از لحاظ فلسفی از دو نوع وجود سخن گفته است: یکی وجود لئفه یا آگاهی که جز متعلق خود محتوایی دیگر ندارد و دیگری وجود فی‌نفسه یا متعلقات آگاهی. میان این دو وجود همواره خلأی هست که حیطة امکان آزادی و اختیار را فراهم می‌آورد. تنها در رابطه با وجود لئفه یا آگاهی، مسئله نیستی یا عدم پیش می‌آید. عدم در حیطة وجود فی‌نفسه قرار ندارد. وجود لئفه یا آگاهی انسان عدم را وارد می‌کند و از این رو میان اختیار و آزادی انسان با اصل نیستی پیوند مهمی هست.

«نستی ما را وادار می‌کند که یک نحوه عمل را بر نحوه دیگر ترجیح دهیم و از آنجا که آینده باز و نامحدود است، هنگامی که به آینده می‌نگریم با نستی روبرو می‌شویم و در مقابل چنین خلأی طبعاً احساس وحشت و اضطراب می‌کنیم و همین وحشت و اضطرابی که عدم را بر ما عیان می‌سازد، خود دلیل بر حریت ماست ... اختیار وجهی ممکن به منزله نفی و نابودی دیگر وجوه ممکن است».^۲ نستی خلأی در پیرامون وجود لئفه یا آگاهی است و آن وجود را از وجود لئفه جدا می‌سازد. عدم و نستی زمینه اصلی آزادی و احساس اضطراب و وحشت است. بر این اساس انسان نه آن است که هست، بلکه آن است که نیست، زیرا هیچ چیز از پیش معلوم نیست. انسان به عنوان وجود لئفه عدم را نابود می‌کند، هر چند خود او آن را در هستی وارد کرده است. «سارتر» از وجه دیگری از وجود نیز سخن گفته است که «وجود برای دیگری» است و این خود یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم در فلسفه اگزیستانسیالیستی اوست. وقتی وجود لئفه خود را وجودی فی‌نفسه می‌بیند که موضوع وجود لئفه یا آگاهی دیگران است، چنین وجهی

نمایان می‌گردد. وجود فرد به عنوان موجود فی نفسه یا عینی در نظر خودش تنها از طریق دیگران ادراک می‌شود. هر کس خود را از دیدگاه دیگران می‌بیند زیرا جزئی از عینیات مشهود دیگران است. دیگری میانجی فرد با خود اوست. نظاره کردن افراد بر یکدیگر آنها را شیئی گونه و متصلب می‌سازد و آزادی آنها را از میان می‌برد. به نظر «سارتر» کل روابط و پیوندهای موجود میان افراد در ذیل این مقوله قرار می‌گیرد و از این رو منازعه‌آمیز است. «دیگری» مشکل اصلی من است. «بودن با دیگران دوزخ است». در روابط اجتماعی بطور مداوم ذهنیت به عینیت تبدیل می‌گردد و نتیجه، پیدایش جهان اجتماعی شیئی گونه، تیره و تار و لزج و تهوع‌آور است. انسان به عنوان وجود لنفسه، دائماً در طلب وجود فی نفسه است تا آزادی خود را متحقق سازد. فرد در روابط گوناگون خود از خود فراتر می‌رود و دائماً از حالت ناظر به حالت مورد نظر بودن انتقال می‌یابد. آزادی هر کس مستلزم نفی آزادی دیگری است و هر فرد حدی برای آزادی دیگری به شمار می‌رود و به هر حال آن آزادی را محدود می‌سازد. انسان می‌تواند یا از دیگری فراتر رود یا این که بگذارد دیگری از او فراتر رود. از نقطه نظر «جهان برای من» دیگران مانند سایر چیزها وجود خود را مرهون آگاهی «من» هستند، لیکن دیگران نیز دارای «جهان برای خود» هستند و از چشم‌انداز خود «من» را چون دیگری به وجود می‌آورند. هر کسی در نزد دیگری ابزار گونه، بیهوده و اضافی است و از این رو کل روابط افراد با یکدیگر همواره متضمن ناکامی و تیرگی است.

در فلسفه روانشناختی «سارتر»، جهان از دریچه آگاهی فردی نگریسته می‌شود. در حقیقت سوژکتیویسم «سارتر» نوعی «اصالت من» (solipsism) است. آگاهی و شناخت تنها نسبت به نفس صورت می‌گیرد و شناخت واقعی دیگری ناممکن است. هر گونه آگاهی از دیگری او را به «ابژه» تبدیل می‌کند. از این رو روابط انسانی «بدلی» و کاذب (inauthentic) هستند. انتخاب به عنوان اوج آزادی تنها می‌تواند بر برداشتی «اصالت من» از واقعیت استوار باشد. بطور خلاصه اگزیستانسیالیسم «سارتر» از آغاز فلسفه‌ای اجتماعی بود که جایگاه انسان در جهان و شیوه برخورد وی با آن را توضیح می‌داد. به موجب آن هر هستی و عملی به وضعیت وجودی انسان و ذهنیت او اشاره دارد. اگزیستانسیالیسم «فلسفه انسان» است که در مقابل «فلسفه اشیاء» عرضه می‌شود. انسان موجودی ذاتاً آزاد است که اسیر طبیعت یا مرنوشت و یا مقتضیات عینی نیست بلکه طبع و نهاد خود را نیز می‌سازد و دگرگون می‌کند. صحبت از طبع ثابت و طبیعی انسان سخن

بیهوده‌ای است. آزادی و اختیار و انتخاب ویژگی وجود انسان است. به عبارتی تنها عذاب انتخاب و اختیار در سرنوشت آدمی نهفته است؛ انسان مجبور به انتخاب و آزادی مسئولیت است. به نظر «سارتر»، عدم، منشاء اصلی آزادی و اختیار آدمی است. از اینجا است که آدمی یکسره تنهاست و به خود واگذاشته شده است. نقش تصمیم و عمل هر فردی بر عرصه جهان باقی می‌ماند. فرد هم برای خود و هم برای دیگران تصمیم می‌گیرد: پیامدهای هر تصمیم و عمل فردی همچون موجی سراسر اجتماع را در می‌نوردد. «انسان محکوم به آزاد بودن است. محکوم است زیرا خود را نیافریده و با این حال آزاد است و از لحظه‌ای که در این جهان افکنده می‌شود مسئول هر عملی است که انجام می‌دهد».

اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم

ارتباط میان مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم ارتباطی ظریف و مبتنی بر برداشت خاصی از مارکسیسم بوده است. بی‌شک مارکسیسم اومانیستی، کلیت‌گرا و فلسفی، بسیار بیش از مارکسیسم پوزیتیویست و ارتدکس با اگزیستانسیالیسم نسبت دارد. چنانکه دیده‌ایم، نقش انسان، ذهنیت، پراکسیس و عمل انسانی و «نیروهای تولید» در مارکسیسم اومانیستی و فلسفی بر نقش اشیاء و عینیت و «روابط تولید» اولویت داده می‌شود. به موجب این برداشت، حدود پراکسیس انسان از پیش تعیین نشده و تابع مقتضیات خارجی تلقی نمی‌شود. البته انسان باید از شرایط تاریخی یا شیئی گشتگی که حاصل پراکسیس قبلی اوست، آگاهی داشته باشد تا بتواند از آن فرارود. از دیدگاه مارکسیستهای فلسفی و اومانیست، چنانکه قبلاً دیده‌ایم، مارکس از طریق مفهوم از خود بیگانگی، جهان شیئی - گشته و وضعیت‌های عینی تاریخی را بار دیگر به اصل خود یعنی عمل انسان تحویل کرد. بر این اساس انسان همواره می‌تواند با نفی هر گونه مانع خارجی دوباره آزادی و مسئولیت کامل خود در بازسازی سرنوشت خویش را اعلام بدارد. البته تأکید بر عنصر آزادی و ذهنیت انسان به معنی نفی این حقیقت نیست که آنچه انسان در گذشته ساخته ضرورتها و محدودیت‌هایی بر عمل او بار می‌کند. پراکسیس و شیئی گشتگی همواره با یکدیگر در ستیزند. بنابراین، نمی‌توان عینیت جهان شیئی گشته را یکسره در ذهنیت و آزادی پراکسیس انسان حل کرد و نیز نمی‌توان عنصر ذهنیت را همواره در چنبر قوانین عینی تاریخ گرفتار به شمار آورد. از دیدگاه مارکسیستی، کار انسان خود به عنوان ترکیب ذهن و

عین عامل خلاق در تاریخ است. جهان اشیاء و نمودها یا عینیت بازتاب پراکسیس یا عمل انسان در تاریخ است. همین عینیت زمینه‌ی شیئی‌گشتگی و از خود بیگانگی است. فرآیند پراکسیس انسان در هر زمان از طریق «انقلاب» پوسته‌ی جهان شیئی شده و فرم‌اسیون پیشین را در هم می‌شکند و از درون خرابه‌های آن جهان، جهان عینی دیگری (روابط تولید، ساخت دولت و ایدئولوژی) می‌آفریند. جهان عینیات در هر عصری به نظر طبقات حاکمه پدیده‌ای ازلی و ابدی و ساختاری می‌نماید حال آنکه در حقیقت پوسته‌ی متصلب و خشکیده شده‌ایست که در زیر آن کار انسان به عنوان ماده‌ی اصلی تشکیل دهنده‌ی کل پدیده‌های اجتماعی ساری و جاری است. میان فرآیند پراکسیس تاریخی و جهان شیئی‌گشته یا به عبارت رایج‌تر میان نیروهای تولید و روابط تولید زمانی تضاد پیش می‌آید که فرآیند پراکسیس پیشتر رفته باشد در حالی که جهان متصلب اشیاء و نهادها در برابر آن مقاومت کند. حوزه‌ی پراکسیس یا نیروهای تولید حوزه‌ی «حرکت» و حوزه‌ی جهان شیئی‌گشته و روبناها حوزه‌ی «مقاومت» است. اما همواره مغز متحرک و بالنده، پوسته‌ی خشکیده را در هم می‌شکند و بار دیگر از درون آن فرم‌اسیون اجتماعی تازه‌ای پدید می‌آید. در هر دوره تاریخی بخشی از جامعه به عنوان مظهر خلاقیت و پراکسیس انسان و یا به عنوان خلاق‌ترین و سازنده‌ترین بخش جامعه این تحول را متحقق می‌سازد. گاه بورژوازی و گاه پرولتاریا نماینده‌ی کمال توانایی انسان در کار و خلاقیت و تغییر طبیعت هستند و هر یک جهان عینی خاص خود را می‌آفرینند. از این‌رو، مفهوم کار و کارگر در اندیشه‌ی مارکس به طبقه کارگر صنعتی در عصر سرمایه‌داری محدود نمی‌شود؛ بورژوازی نیز در زمان شکوفایی و سازندگی خود، به عنوان طبقه‌ی واجد بیشترین انرژی تولیدی در زمینه‌های مادی و فرهنگی، «طبقه کارگر» یعنی عامل پراکسیس بود. بدین سان، تاریخ عرصه آزادی و عمل و پراکسیس انسان و آفرینش و تخریب جهان‌های عینی متوالی است. پس انسان در عرصه تاریخ به عنوان «سوژه» یا کارگزار اخلاق ظاهر می‌شود. در نظر گرفتن جهان نهادهای عینی و متصلب نمی‌تواند مانع آگاهی انسان از مسئولیت و جایگاه خود به عنوان «سوژه» تاریخ باشد. هر چه بیشتر بر این گرایش اومانیستی و فلسفی در مارکسیسم تأکید کنیم، به حوزه اگزیستانسیالیسم نزدیکتر می‌شویم. بدین سان، انسان «ابژه» یا موضوع و یا محصول شرایط زیستی، تاریخی و قوانین عینی و مکانیکی نیست. انسان در فرآیند دیالکتیک با عمل خود عینیت را می‌آفریند و آن را دگرگون می‌کند و از نو به سازندگی می‌پردازد. تاریخ عرصه اختیار آدمی است. از چنین دیدگاهی، زیربنا و

روبنا در مفهوم مارکسیسم ارتدکس هر دو محصول پراکسیس و کار انسان است. بدین سان، مارکسیسم فلسفی گرایش فزاینده‌ای به ایدآلیسم پیدا می‌کند. چنانکه گفتیم، فلسفه اگزیستانسیالیسم نیز مسئله ذهنیت (subjectivity) در تاریخ را به عنوان مسئله اساسی طرح می‌کند، هر چند روش آن در این خصوص «ذهنگرایانه» نیست. از این دیدگاه، انسان در هر زمانی از حدودی که طبیعت و جامعه بر او وضع می‌کند فراتر می‌رود و این خود ویژگی وجود انسان است. انسان با گذار از حوزه امور (طبیعی، افسانه‌ای و الهامی) از پیش داده شده به حوزه تردید و پرسش و عمل و مسئولیت، آزادی خود را نشان می‌دهد. تعارض‌های تاریخی و اجتماعی، زمینه آزادی و عمل و پراکسیس انسان را فراهم می‌کند. تنها وقتی دو وضعیت به صورتی تعارض‌آمیز در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، انتخاب ممکن می‌شود. تعارضات و بحرانهای اجتماعی و تاریخی با انتخابهای فردی درآمیخته است. شورش در مقابل امر مستقر، والاترین نشانه اختیار انسان است. بدین سان، از سوی دیگر، از عرصه مارکسیسم فلسفی به وادی اگزیستانسیالیسم گام می‌گذاریم. گذار از وضع پذیرش نهادهای مستقر و از پیش تشکیل یافته به حوزه آگاهی از مسئولیت و خلاقیت فردی و تجربه شخصی تعارض و تحول تعارض‌آمیز جامعه، هر فرد را در مقابل وضع موجود قرار می‌دهد و آزادی وی را از قوه به فعل در می‌آورد. در اگزیستانسیالیسم آزادی ذهن و عمل و اخلاق فردی هم در مقابل حوزه ذهن ماورایی و هم در مقابل حوزه عین ماورایی قرار می‌گیرد. جامعه و اخلاق و سنت و فرهنگ آن حوزه عینیت شیئی - گونه‌ای است که از دیدگاه پوزیتیویسم مستقل از حوزه آزادی و خلاقیت ذهنی و اخلاق فردی تلقی می‌شود، همچنانکه روح یا خداوند به عنوان «سوژه» تاریخ در فلسفه‌های ایدآلیستی، حیطه‌ای ماورایی به شمار می‌رود.

در فلسفه‌های ایدآلیستی، ذهن فردی در کلیت روح یا فرآیند ذهنی تاریخ غرق می‌شود و استقلال و توانایی عمل خود را از دست می‌دهد همچنانکه در دیدگاههای پوزیتیویستی یا عینی‌انگار، عینیت فراگیر ذهن فردی را در خود فرو می‌بلعد. اما چنانکه دیده‌ایم، اگزیستانسیالیسم هر گونه مفهوم کلیت عقلانی را کنار می‌گذارد. و از اینجا است که یکی از مهمترین تفاوت‌های موجود میان مارکسیسم هگل گرای متفکرانی مانند «لوکاج» و مارکسیسم اگزیستانسیالیست آشکار می‌شود. در اگزیستانسیالیسم در مقابل فلسفه هگل، فرد به عنوان موجود بی‌نظیر جای کلیت عقلانی و تاریخی را می‌گیرد. نزاع معروف «سورن کی یرکه گارد» با فلسفه هگل نیز از چنین تفاوت دیدگاهی ناشی می‌شد.

البته از سوی دیگر میان مارکسیستهای هگل‌گرایی چون «لوکاج» و اگزیستانسیالیست‌هایی چون «سارتر» از نظر تأکید بر عامل پراکسیس، چنانکه دیده‌ایم، همانندی هست. با این همه، شباهت اساسی مارکسیم (اومانیستی) و اگزیستانسیالیسم در این است که هیچیک نظریهٔ واقعیت عینی موجود نیستند. در چنین نظریه‌ای، آگاهی و ذهنیت بازتاب واقعیت به شمار می‌رود و در نتیجه در واقع نادیده گرفته می‌شود. هم در مارکسیم اومانیستی و هم در اگزیستانسیالیسم، آگاهی و عمل یا پراکسیس انسانی بنیاد واقعی است و هر چند در محصولات عمل گذشته آدمی گرفتار است، لیکن در جریان تاریخ از حد آن فراتر می‌رود و جهان اجتماع را بازسازی می‌کند. به طور کلی در فلسفهٔ اگزیستانسیالیستی، کلی‌گرایی عقلانی که با تقلیل آگاهی به معرفت و شناخت بیرونی، عامل فرد به عنوان «سوژه» و ذهنیت را نادیده می‌گیرد، رد می‌شود. تأکید بر عنصر ذهنیت فردی از این نظر مهم است که نمی‌توان آگاهی ذهنیت را با محصول عملی آن یکی و یکسان گرفت زیرا آگاهی از طریق عمل از خود فرامی‌رود. ذهنیت را به هر حال باید بر حسب عمل شناخت، نه بر حسب واقعیت. وجود خود عمل است و یا به گفتهٔ سارتر: «وجود داشتن یعنی ساختن خویش». تأکید بر اهمیت فرد و آزادی و استقلال عملی و اخلاقی او از اینجاست. فرد انسان محصول عمل خویش است. ذهن کارگزار انسان همواره به موجب خواست دستیابی به مطلوب خود، از خودش فراتر می‌رود. با این همه، باید خاطر نشان ساخت که درحالی که در اغلب فلسفه‌های اگزیستانسیالیستی عمل و پراکسیس و ذهن فردی به عنوان کارگزار موجد ارزشها مورد تأکید قرار می‌گیرد، در مارکسیم به طور کلی پراکسیس در ذهنیت جمعی واجد اهمیت است. چنانکه خواهیم دید، «سارتر» با گرایش آشکار به مارکسیم تأکید اصلی خود را از فرد به گروه اجتماعی منتقل کرد.

چنانکه در بالا اشاره شد، «سارتر» در بحث از روابط انسانی در کتاب بودن و نیستی بر آن بود که «دیگری» حدی بر آزادی فرد است و رابطهٔ میان افراد خود آگاه، در هر صورت موجب منازعه است و به ناکامی می‌انجامد. نهایتاً هر فرد برای دیگری جز ابزاری نیست. «سارتر» در برخی دیگر از نوشته‌های خود بویژه اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر (۱۹۴۵) از این نظر اصلی کلاً عدول می‌کند و استدلال می‌نماید که فرد در صورتی می‌تواند آزادی خود را در نظر بگیرد که به همان میزان آزادی دیگری را هم در نظر گرفته باشد. بنابراین آزادی هر فرد منوط به آزادی دیگری است، زیرا هر انتخاب فردی

در واقع انتخابی کلی و برای همگان است. نتیجه اعمال هر فرد چون موجی خیزان دامنگیر همگان می‌گردد. در نتیجه هر فرد برای اعمالی که انجام می‌دهد در نزد همگان یا دیگران مسئول است. همین احساس مسئولیت است که در این آثار به نظر «سارتر» زمینه اصلی اضطراب ذاتی آدمی به شمار می‌رود.^۱ در واقع چنین چرخشی زمینه استقبال تمام عیار «سارتر» از سوسیالیسم را فراهم کرد. وی پس از ۱۹۴۴ اشتغال خاطر کاملی نسبت به سوسیالیسم پیدا کرده و از امکان پیدایش جامعه بدون طبقه سخن می‌گفت. از سوی دیگر مباحث او در بودن و نیستی در خصوص ضدیت با اصالت ماهیت در فلسفه و تأکید بر اصالت وجود و آزادی انسان در ساختن خویش زمینه لازم برای پذیرش تعبیری انسان‌گرایانه از مارکسیسم را فراهم ساخته بود. البته «سارتر» نسبت به حزب کمونیست فرانسه نظر خوبی نداشت لیکن پشتیبانی از آن را برای پیشبرد سوسیالیسم ضروری می‌دانست و از همین رو از حزب و مواضع اتحاد شوروی سرسختانه حمایت می‌کرد.

چرخش کامل فکری سارتر به مارکسیسم، با نوشتن کتاب نقد خرد دیالکتیکی^۲ (۱۹۶۰) به کمال خود رسید. در این کتاب، برخلاف کتاب بودن و نیستی، به جای فرد، گروه اجتماعی و روابط جمعی محور بررسی است. هدف «سارتر» در این کتاب جمع کردن مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم است. وی حتی اگزیستانسیالیسم را فرعی از مارکسیسم می‌شمرد. «سارتر» مارکسیسم را فلسفه اصلی زمانه می‌دانست لیکن با این حال معتقد بود مارکسیسم به صورت رایج آن نیازمند تزریق خون تازه‌ای از اگزیستانسیالیسم است. وی به تعبیر ارتدکسی مارکسیسم اکونومیست و دترمینیست می‌تاخت. به نظر او مارکسیسم هیچگونه تجانسی با نظریه ماتریالیسم دترمینیستی و اکونومیستی تاریخ ندارد و یکسره نظریه پراکسی و عمل و آزادی انسان در تاریخ است. زیربنا و روبنا هر دو ساخته و پرداخته کار و پراکسی انسان است. به طور کلی نقد خرد دیالکتیکی در رابطه با بحث روابط میان افراد، عدول قابل ملاحظه‌ای از مباحث بودن و نیستی به شمار می‌رود. استدلال اصلی «سارتر» در اینجا این است که انسان تنها در فردیت تخصص‌آمیز به سر نمی‌برد بلکه در زندگی گروهی نیز وارد می‌شود و از این رو وی مفصلاً مکانیسم‌های تکوین گروه را بررسی می‌کند. روابط خصومت‌آمیز افراد وضعی دائمی نیست و بنا بر استدلال کتاب نقد خرد دیالکتیکی اصولاً ناشی از اصل کمبود در جامعه است و به همین

۱. رک به: کرنتن، فصل ۸.

2. J-P. Sarter. *Critique of Dialectical Reason*. (New Left Books, 1976).

دلیل، ذاتی و ضروری به شمار نمی‌رود. موضوع اصلی استدلال کتاب نقد خرد دیالکتیکی این است که جهان اجتماع مخلوق پراکسیس جمعی انسانهاست هر چند این فرآیند همچنان متضمن خصلتهای تراژیک فلسفه اگزیستانسیالیستی «سارتر» است. بطور کلی تأکید فلسفی «سارتر» بر آزادی و عمل انسان او را به مارکسیسم نزدیک ساخت. به نظر او انسان ذاتاً آزاد را باز هم می‌توان (از نظر سیاسی - اجتماعی) آزاد کرد، زیرا آزادی انسان از این دو جهت متفاوت است.

مارکسیسم «سارتر»

«سارتر» در کتاب نقد خرد دیالکتیکی^۱ آنچه را که به عنوان عقل دیالکتیکی در سنت مارکسیسم - لنینیسم عنوان گردیده مورد نقد قرار می‌دهد. وی از یک سو حوزه اعتبار خرد دیالکتیکی را مشخص می‌کند و از سوی دیگر شرایط تحقق و امکان عقل دیالکتیکی را از لحاظ بود شناختی طرح می‌نماید. چنانکه می‌دانیم از نقطه نظر اگزیستانسیالیستی، بودشناسی شرط مقدم شناخت‌شناسی است. در این کتاب «سارتر» از طریق نقد و بازسازی مارکسیسم در صدد بازگشت به برخی علائق اصلی اگزیستانسیالیستی پیشین خود و توسعه و تجدیدنظر در آنها است. در اینجا «سارتر» از نقطه نظر مارکسیستی اگزیستانسیالیسم را تنها یک ایدئولوژی تاریخمند تلقی می‌کند. نقد خرد دیالکتیکی در عین حال کوششی بود برای حل برخی مسائل فلسفی اگزیستانسیالیسم «سارتر» به وجهی که در اثر عمده او یعنی بودن و نیستی مطرح شده بود. در کتاب اخیر، در واقع مسئله چگونگی وجود «ذهن کارگزار جمعی» حل نشده باقی مانده بود. به این معنی که هر

۱. بخش اول این کتاب در ارتباط با مسائل جهان کمونیسم در سال ۱۹۵۷ برای درج در یک مجله لهستانی نوشته شده بود. در بخشهای دیگر سارتر تحت تأثیر مسئله استعمار الجزایر قرار داشت. قرار بود دنباله مطالب نقد خرد دیالکتیکی به عنوان جلد دوم نوشته شود اما سارتر در ۱۹۷۱ انصراف خود را از نوشتن جلد دوم اعلام داشت - به این دلیل که پیش از مرگش دیگر فرصت نوشتن نداشت. در جمع‌بندی مارکسیسم سارتر از منابع زیر استفاده شده است:

D. Howard, *The Marxian Legacy*. (Macmillan, London, 1977) pp. 153-185; R. Garaudy, *Marxism in the Twentieth Century*. (Charles Scriber's Sons, New York, 1970), pp. 76-105; G. Lichtheim, *Marxism in Modern France*. (Columbia University Press, 1966).

کارگزار منفرد تنها می‌تواند بودن کارگزار منفرد دیگری را نفی کند؛ بنابراین ذهن جمعی فعال و بهم پیوسته (به مفهومی که در تاریخ و آگاهی طبقاتی لوکاج دیدیم) در اگزیستانسیالیسم سارتری توضیحی نداشت. همچنین، چنانکه پیشتر گفتیم، «سارتر» در بودن و نیستی جهان مادی را همچون توده‌ای تیره و تاریک توصیف کرده بود که با شفافیت عمل و وجود کارگزار تبیینی آشکار داشت. از نقطه نظر اولیه «سارتر» جهان مادی خارجی تنها موضوع انفعالی عمل نفی کننده کارگزار فردی بود و هیچگونه نقش فعالی میان کارگزاران جهان اجتماع نداشت. «سارتر» در نقد خرد دیالکتیکی در عین حال که از نقطه نظر مارکسیستی به تأمل درباره برخی مسائل اگزیستانسیالیستی پرداخت، به بنیاد مارکسیسم ارتدکس و بویژه به نظریه دیالکتیک طبیعت و ماتریالیسم و اکونومیسم حمله برد. هدف عمده «سارتر» در نقد خرد دیالکتیکی این است که بنیادی بود شناختی برای مارکسیسم به دست دهد. به همین دلیل است که او به نقد مبانی معرفت شناختی مارکسیسم علمی و پوزیتیویست و ارتدکس می‌پردازد. به عبارت دیگر «سارتر» در پی توضیح این نکته عمده است که اساس جهان اجتماعی مبتنی بر عمل و مسئولیت و خواست انسانی است. خصلت خاص و بی نظیر تجربه اجتماعی را نمی‌توان از طریق تنظیم نظریات جامعه شناختی مجرد شناخت. آنچه به عنوان امور خارجی تلقی می‌شود تنها محصول عمل خاص کارگزاری خاص است. تنها ذهنی غیر دیالکتیکی جهان ظواهر خارجی و ثابت را باور می‌کند و بویژه طبقه حاکمه استثمارگر همواره دارای چنین ذهنیتی است. کار یا پراکسیس انسان، ماده خلاق و سیال حیات اجتماعی است؛ بنابراین نظریات «عینی انگار» (یا پوزیتیویستی) که میان ذهن کارگزار و «عین خارجی» تمایز قائل می‌شود و جهان عینی خارجی را خالی از هر گونه عنصر ذهنیت و معنا می‌بیند، محصول شرایط خاص تاریخی است و به هر حال مانع شناخت عالم اجتماع می‌شود. «سارتر» نیز انتقادات کسانی چون «لوکاج» و «هورکهایمر» بر «عینی انگاری» جهان واقع را تکرار می‌کند. به نظر «سارتر» نیز ماتریالیسم، اکونومیسم و عینی انگاری درک نظری را قربانی بررسیهای کمی می‌کنند. وقتی ما عنصر انسانی را از عالم واقع حذف کنیم، دیگر آن عالم فهم پذیر نخواهد بود. علم کمی تنها ما را با سطح خارجی پدیده‌های شئی گشته آشنا می‌سازد.

به نظر «سارتر»، اکونومیسم در مارکسیسم ارتدکس نیز معطوف به سنجش و بررسی کمی بوده است. فرض عملکرد قوانین عینی و مادی فارغ از دخالت اراده آدمی (مانند قانون کاهش سرمایه متغیر و افزایش سرمایه ثابت، یا قانون گرایش نزولی سود) به خودی

خود به معنی نفی خصلت دیالکتیکی تاریخ و جامعه و انسان است. جهان مادی خارجی، وضعیت ساختاری از پیش داده شده‌ای نیست؛ و تنها به این دلیل بوسیلهٔ ما قابل ادراک است که ما خود آن را تولید کرده‌ایم. وجه تولید تنها به این دلیل زیربنای جامعه است که کار انسان (پراکسیس) زیربنای وجه تولید است. به نظر «سارتر»، مارکسیستهای ارتدکس با حرکت از نقطهٔ عزیمت تقسیم کار اجتماعی و نادیده گرفتن از خود بیگانگی کار به عنوان منشأ مالکیت خصوصی و کلّ نهادهای اجتماعی، در واقع تفسیری نادرست به دست داده‌اند که به موجب آن نظامی مکانیکی و ناشی از طبیعت، یعنی تقسیم کار، سرنوشت جامعه و انسان را تعیین می‌کند. در این گونه تفاسیر، پراکسیس تاریخی خود مقید به قواعد مکانیکی - طبیعی می‌گردد. اما در مقابل، دیالکتیک با تاریخ «غیر طبیعی» یعنی مسئلهٔ نفی و از خود بیگانگی سر و کار دارد که بدون آن، نفس امکان وجود جهان اجتماع از میان می‌رود. تفسیر مکانیکی - طبیعی مارکسیسم ارتدکس با تأکید بر تقسیم کار طبیعی و تبعات آن به دترمینیسمی می‌انجامد که در آن اثری از فعل و ذهن کارگزار انسان نیست و به تبع آن سوسیالیسم نیز تحولی مکانیکی و طبیعی در عالم اشیاء تاریخی تلقی می‌شود نه در عالم ذهن و کار و پراکسیس انسان. مارکسیستهای ارتدکس اغلب به پیروی از اندیشهٔ دیالکتیک طبیعت در آثار «انگلس»، چنانکه در بخش‌های پیش دیده‌ایم، قائل به دوگانگی ذهن و عین شدند؛ در دیدگاه آنها عامل شناسایی ناظر بی‌طرفی است که در باب جهانی متشکل از اشیاء می‌اندیشد و با پیش فرض اساسی جدایی عین و ذهن اجزایی از جهان مشیی‌گشته و گسیخته را در بررسیهای خود باز تولید می‌نماید. دیالکتیک در این برداشت، نه به معنی روابط متقابل ذهن و عین، بلکه به معنای قواعد درونی طبیعت تلقی می‌شود. بنابراین دیالکتیک طبیعت خالی از هر گونه عنصر ذهنی است.

«سارتر» مستقیماً به نظریات انگلس در دیالکتیک طبیعت حمله می‌کند. به نظر «سارتر» عقل دیالکتیکی تنها در عالم اجتماع و تاریخ به معنای درست آن متصور است، حال آنکه «انگلس» با انتقال دیالکتیک از جامعه به طبیعت آن را کلاً مسخ کرده است. با این حال، به نظر «سارتر»، نفس نظریات مارکسیستهای ارتدکس در رابطه با دیالکتیک طبیعت باید به عنوان محصول نوع خاصی از فعالیت و کار انسان تلقی شود.

استدلای عینی‌انگار، پوزیتیویستی و اکونومیستی کوششی ناقص برای دریافت حقیقت عالم اجتماع است که کلیت عالم اجتماع را تمام شده و عینیت یافته یا شیشی شده می‌پندارد و عامل ذهن کارگزار اجتماعی را نادیده می‌گذارد. در چنین برداشتی، عالم

اجتماع برای همیشه مجموعه‌ای از اشیاء بدون اراده و ذهنیت و مصون از تأثیرات تحول بخش پراکسیس تلقی می‌شود. انسان ناظری خارجی است که بر واقعیتی سنگواره نظاره می‌کند.

از دیدگاه «سارتر» طبعاً جامعه حوزه عقل دیالکتیکی است. دیالکتیک ناظر بر روابط متقابل «خود» و «دیگری» یا کارگزار شناسایی و کارپذیر شناسایی است. انسان، به نظر «سارتر»، هم دیالکتیک را می‌سازد و هم آن را تجزیه می‌کند و همین دو ویژگی است که با هم عقل دیالکتیکی را به عنوان عقل تاریخی مطرح می‌کند. همچنین، دیالکتیک هم در سطح جمع یا در سطح تاریخی و هم در سطح زندگی فردی جاری است. دیالکتیک هم قانون فرآیندی کلی است که وجود اجتماعات و روند تاریخ را توضیح می‌دهد و هم محصول کار و عمل میلیون‌ها فرد انسانی است که مجموعه اعمالشان جامعه را شکل می‌بخشد. بنابراین، دیالکتیک هم نتیجه عمل و هم مقدمه عمل است. «سارتر» این دوگانگی را «ساخت انعکاسی» می‌نامد که در آن هم عمل و هم وضعیت عمل دیالکتیکی تلقی می‌شود.^۱ جامعه در متن تاریخ قرار دارد، یا به عبارت بهتر همان تاریخ است. از یک سو ساخت‌های جامعه محصول اعمال فردی است و از سوی دیگر اعمال فردی تنها به شرط فهم متن اجتماعی آنها قابل فهم می‌شود. اما رابطه میان اعمال فردی و ساختارهای اجتماعی رابطه‌ی دوری نیست. دیالکتیک کلیت انضمامی محصول مجموعه اعمال فردی کلیت بخش است. بدین‌سان، در نگرش دیالکتیکی «سارتر» باید از ساده‌ترین و انتزاعی‌ترین ساختهای جامعه به مراحل کلی‌تر و نهایتاً به جامعه تاریخی به مفهوم انضمامی آن برسیم که در آن کل پیچیدگیها در نظر گرفته می‌شود. به طور کلی «سارتر» در مارکسیسم اگزیستانسیالیستی خود در مقابل ایدآلیسم، به شیوه انتقادی که مارکس بر «هگل» وارد کرد، بر مقلوب‌سازی جایگاه ذهن و عین می‌تازد و از نقطه عزیمت فرد و عمل فردی، اشکال انضمامی جامعه انسانی را بازسازی می‌نماید. «سارتر» رابطه عمل فردی و ساختار اجتماعی به عنوان فرآیندی دیالکتیکی را به شیوه‌ای هگلی تبیین می‌کند. هر یک از مراحل پیچیدگی ساختار اجتماعی بر اساس اصول مرحله پیشین فهمیده می‌شود. به یاری دیالکتیک می‌توان عقلاً به سطوح پیشرفته‌تر و پیچیده‌تر ساختار اجتماعی رسید. اصول مراحل پیشین همچون روح در فلسفه هگل در مراحل بالاتر متعین‌تر و انضمامی‌تر می‌شود. در این فرآیند، انسان اساس واقعی است و با ساختارهای

1. Sartre, *op. cit.*, pp. 130-40.

تجربی روابط تعیین کننده متقابلی دارد. براساس دیالکتیک اگزیستانسیالیستی «سارتر»، مفهوم حقیقی ثابت و تغییرناپذیر و از پیش داده شده که بوسیله ذهن خارجی شناساگر شناخته شود بی معنی است؛ در عوض، حقیقت مفهومی درونزاد و محصول دیالکتیک به شمار می‌رود.

در نظر سارتر، انسان و پراکسیس بلاواسطه و بسیط او، زمینه واقعی دیالکتیک تلقی می‌شود. فرآیند دیالکتیکی جامعه و تاریخ، بلاواسطه و مستقیم از پراکسیس بسیط و انتزاعی انسان آغاز می‌شود و به کلیت روابط عملی وی با دیگران و ساختارهای پیچیده عمل یعنی اجتماع می‌رسد. انسان به عنوان کارگزار تاریخی، مطلق انضمامی فلسفه اگزیستانسیالیستی سارتر است.^۱ نقطه عزیمت دیالکتیک، رابطه بودنشناختی متقابل میان فرد و جهان پیرامون اوست.

در حقیقت با هر فردی، تاریخ دیگری آغاز می‌شود. در این رابطه بودن شناختی است که پراکسیس فردی و جهان پیرامون او از طریق کناکشی کلی به یکدیگر معنا می‌بخشند. انسان به عنوان موجودی انداموار، وابسته به جهان خارجی غیر اندامواری است که به منظور تأمین بقای فرد «درونی» می‌شود. بدین سان فرد یا موجود آلی به مقتضای نیازهای خود به واقعیت نامتعین و درهم برهم جهان غیرانداموار وحدت و معنا می‌بخشد و آن را برای «مصرف» خود آماده می‌سازد. رابطه میان فرد و عالم اشیاء رابطه‌ای دوری و دیالکتیکی است. انسان روابط درونی خود با جهان خارج را «بیرونی» می‌سازد و بدین سان خصلت خارجی آن را نفی می‌کند. در نتیجه، انسان به عنوان «موجودی حاضر در جهان»، و جهان تنها به عنوان «موجودی برای انسان» معنی پیدا می‌کند.^۲ با تمام این نیت، جهان خارج دستخوش وضعیت انکارناپذیری است که سارتر از آن به عنوان اصل «ندرت» سخن می‌گوید. رابطه درونی فرد با جهان خارج بر حسب نیازهای او بدان ساخت و نظم می‌بخشد لیکن نمی‌تواند اصل «ندرت» را زائل سازد. ظاهراً ندرت طبیعی هیچگاه از میان نخواهد رفت زیرا با از میان رفتن آن پراکسیس تاریخی انسان نیز بی معنا خواهد بود و به پایان خواهد رسید. در حقیقت روند تکامل اجتماعی ما خود روندی ندرت‌زا و ندرت افزاست. با هر نیاز جدید ندرت تازه‌ای پیدا می‌شود. به موجب اصل روابط متقابل دیالکتیکی، واقعیت بیرونی ندرت در فرد درونی می‌شود. درونی شدن ندرت، مفهوم نفی یا نیستی را به شیوه‌ای که از نظر دیالکتیکی قابل فهم است در ذهن

1. *Ibid.*, pp.142-50.

2. *Ibid.*, pp.165-74.

کارگزار یا فرد انسانی استوار می‌سازد. سارتر با طرح دیالکتیک ندرت مادی در نقد خرد دیالکتیکی تعبیر اگزیستانسیالیستی خود از جهان مادی به عنوان جهانی تیره و تاریک و مظهر «غیر» را مورد تجدیدنظر قرار می‌دهد و نقش آن جهان را در تحول تاریخی جامعه بشری بررسی می‌کند. اصولاً برقراری روابط اجتماعی در چنین جهانی ممکن است. ندرت به عنوان محمل ارتباط فرد با جهان مادی، خود به ساخت عینی آن تبدیل می‌شود. روابط اجتماعی مستقر در متن چنین ساختاری روابطی منازعه‌آمیز خواهد بود. در جهان تابع اصل ندرت، رابطه برادری ممکن نیست و فرد همواره در جوار «اغیار» به سر می‌برد. «غیر» برای «خود» موجودی دشمن صفت و تهدید کننده است. از اینجا است که منازعه و نفی و نیستی وارد حوزه روابط انسانی می‌شود.^۱ علت و ریشه این منازعه، تقسیم کار یا شکافهای طبقاتی نیست؛ چنین اموری از نظر سارتر فاقد خصلت دیالکتیکی است. تعبیر سارتر از ریشه کشمکش اجتماعی تعبیری بود شناختی است. فرد در جهان اجتماع بر حسب مقاصد و نیت خود روی جهان مادی کار می‌کند و آن را تصاحب یا نفی یا دگرگون می‌نماید. جهان مادی نقش خواستها و طرحها و نیت افراد را می‌پذیرد. به عبارت دیگر، فرد با عمل خود رد پا و نقش خویش را بر جهان مادی باقی می‌گذارد و تاریخ و زندگی اجتماعی، مجموعه چنین نقش‌هایی است. در مقابل، جهان خارجی مادی نیز طرحها و نیت و اعمال فردی را از طریق «خزانه نقش‌های پیشین»، یعنی تاریخ و نهادهای اجتماعی، تحت تأثیر قرار می‌دهد. هر مرحله از تکامل جهان، حدودی بر تکامل مرحله بعدی وضع می‌کند. بدین سان، جهان مادی یکسره منفعل و کارپذیر نیست بلکه در عین حال فعال و کارگزار است. پراکسیس جهان مادی خود نتیجه مجموعه پراکسیس یا اعمال فردی است. هر طرح و عمل فردی که در جهان مادی نقش می‌بندد، دوباره بازتاب پیدا می‌کند. جهان مادی بدین سان حیطه «آنتی پراکسیس» است؛ کارگزار آن، نه هیچ فرد خاص بلکه همگاند. به عبارت دیگر، جهان مادی عرصه «عمل انفعالی» یا «عمل بی‌حرکت» (practico-inert) است. جهان خارجی محصول پراکسیس مجموعه افراد است لیکن خصلت خارجی و کارپذیر آن موجب انجماد و تیرگی پراکسیس فردی می‌گردد. واکنش فعالانه حوزه «عمل انفعالی» در جهان مادی سرچشمه از خودبیگانگی یا شیئی گشتگی است. محصول عمل هر یک از ما از حدود و چارچوب نیت ما فراتر می‌رود و خود را بر ما تحمیل می‌کند و ما را دیگر از آن گریزی نیست. هر کس گرفتار محصول عمل خارج از حدود

1. *Ibid*, pp. 207-10.

نیت خود و نیز گرفتار محصول اعمال دیگری است. هر یک از ما به «غیر»، به دیگری تبدیل می‌شویم. هر کس طرح و عمل دیگری را تغییر می‌دهد و در عین حال بوسیله آن تغییر می‌یابد. «غیریت» (alterité) یا دیگر بودگی از اعمال انسانها به اشیاء و از اشیاء به اعمال انسانها سرایت می‌کند. بدین سان، حوزه «عمل انفعالی بدون کارگزار جهان مادی» جهان منجمد و منعقد غیریت یا دیگر بودگی پراکسیس است که هر یک از افراد به عنوان «غیر» تولید می‌کند و غیریت را گسترش می‌بخشد. این حوزه، همان حوزه حیات اجتماعی یا حوزه ساختارهایی است که نسبت به پراکسیس فرد روئایی به شمار می‌رود. چنین حوزه‌ای مبین تحول دیالکتیکی انسان به عنوان عامل پراکسیس است. محصولات بی‌شمار مادی و معنوی پراکسیس جمعی فرد، به موجب تحلیل دیالکتیکی سارتر، هم تولیدات انسان و هم تولیدکننده او است. بر اساس همین تحلیل و منطق، انسان نیز، هم محصول و هم تولید کننده است. انسان تا آنجا که متأثر از حوزه «عمل انفعالی جهان خارجی» است دیگر به مفهوم بودشناختی کلمه، عامل آزاد پراکسیس نیست؛ خرد انسانی تا اندازه‌ای به وسیله «غیر» غیر انسانی تعیین می‌شود. به نظر سارتر، این به معنای نفی کارگزاری انسان نیست بلکه خود حاکی از پیشرفتی تاریخی است، زیرا بدین سان انسان تحت تأثیر حوزه پراکسیس مرکب و انباشته شده حوزه جهان خارج قرار می‌گیرد و بعضاً از خود بیگانه و شیئی گونه و نسبت به خود غیر می‌شود. از دیدگاه سارتر، وضعیت از خود بیگانگی تنها با درک وضعیت پراکسیس کاملاً آزاد فرد قابل درک است. به عبارت دیگر، سارتر از خود بیگانگی و عدم آزادی را بر حسب معیارهای پراکسیس آزاد توضیح می‌دهد و این خود امکان‌رهایی درونی را در مقابل‌رهایی از بیرون ملحوظ می‌دارد. از این نظر، مارکسیسم سارتر نه تنها با مارکسیسم ارتدکس بلکه با مارکسیم مکتب فرانکفورت تفاوت اساسی دارد.^۱

در جهان عمل انفعالی یا عمل بی‌حرکت که چیزی معادل حوزه روح عینی در فلسفه هگل است و دارای انفعالی فعال است، فرد به عنوان فعالی منفعل به سر می‌برد که تحت کنترل غیری که با افراد مشابه به صورت یکسان رفتار می‌کند، قرار دارد. در برخی رفتارهای جمعی (مثل مسافرت گروهی از افراد با اتوبوس) افراد دارای وحدت در هدف هستند لیکن طرحها و خواسته‌های مختلفی دارند. در این گونه اعمال جمعی، فردیت و هویت و شخصیت فرد جایی ندارد. برای هر فرد، افراد دیگر «غیر» هستند؛ هر کس مثل

دیگری است و دیگران وی را دیگری می‌دانند.

در رابطه غیریت، یکی می‌تواند بر «دیگری» تا آن حد اثر بگذارد که خودش را به عنوان دیگری تلقی کند و یا خود را «بیرون بیفکند». در این رابطه هر کس با دیگران همانند دیگری رفتار می‌کند و در رفتار خود با دیگران خود را همچون دیگری برای خود می‌انگارد. سارتر این نوع رابطه را «عقلانیت ارقامی» (serial rationality) می‌نامد. مثلاً فرد در بازار (که جزئی از عرصه عمل انفعالی یا بی‌حرکت است) با دیگران مانند دیگری برای خود رفتار می‌کند. در این رابطه هر فرد به عنوان رقمی از یک سلسله «وضعیت عینی» (عرصه عمل انفعالی) را بررسی می‌کند و اعمال خود را برحسب مقتضیات آن تنظیم می‌نماید. بدین سان در مقابل عرصه‌ای مانند بازار، دولت، هنر و نظائر آن طرح و مشیت فردی همان طرح و مشیت عرصه عمل انفعالی است که یک «دیگری» یا شیئی است و دیگر بودگی یا غیریت آن چیز سرنوشت عمل ما را تعیین می‌کند. غیریت افراد در یک رابطه نسبت به یکدیگر، آنها را جزء مجموعه یا سلسله واحدی در می‌آورد که جزئی از عالم عمل انفعالی تعیین کرده است. دیگر بودگی اجزاء این عالم، زمینه دیگر بودن افراد نسبت به یکدیگر است.^۱ در کلاس درس، در صف اتوبوس، در سالن غذاخوری و غیره هر کس یک رقم از مجموعه است. وحدت ارقامی به معنی رابطه دیگری با دیگری است. فرد گمان می‌برد که در اعمال و انتخابهای خود آزاد است حال آنکه دستخوش مقتضیات نهادهای اجتماعی است. تحلیل دیالکتیکی باید ماهیت و ساخت چنین روابطی را توضیح دهد تا امکان رهایی و آزادی از «از خود بیگانگی» و اسارت در دست اشیاء فراهم آید. منظور سارتر از توصیف عقلانیت عمل ارقامی و بیگانه از خود، مآلاً ارائه امکان رهایی اجتماعی است.

سارتر مقابل عمل و اجتماع ارقامی، از «گروه» به عنوان وحدت عمل و طرح و پراکسیس همبسته بحث می‌کند. در رابطه رقمی، ساخت اساسی، رابطه غیریت یا دیگر بودگی است، حال آنکه ساخت اساسی گروه رابطه یگانگی و خودبودگی است. گروه کوششی است برای ایجاد یک کلیت اجتماعی خودمختار و از این رو مظهر کارگزار جمعی است (در مقابل وحدت رقمی که مظهر کارپذیر جمعی است). یکی از سئوالهایی که سارتر برای نشان دادن فرآیند گذار از وحدت رقمی یا سریالی به عمل گروهی یا کارگزاری جمعی می‌آورد، مثال روند انقلاب فرانسه در مقایسه با جامعه پیش از انقلاب

1. *Ibid*, pp. 330-348.

است. جمعیت فرانسه پیش از انقلاب مجموعه ارقام یک سریال است. انقلاب با پیدایش گروه خودمختار فعال آغاز می‌شود و توده‌های پراکنده جمعیت به گروه تبدیل می‌شوند و به سوی باستیل حرکت می‌کنند. در فرآیند پراکسیسی که اینگونه آغاز می‌گردد، برخلاف رابطه سریالی، دیگر فرد خود را در دیگری نمی‌بیند زیرا در پراکسیس، «دیگری» وجود ندارد. دیگر از انفعالِ فعال فرد به عنوان رقمی از سریال خبری نیست.

پس از آنکه گروه که در آغاز وسیله انجام هدفی خارجی مانند سرنگون‌سازی رژیم است به هدف خود می‌رسد و وظیفه‌اش انجام می‌گیرد، خطر بازگشت به وضعیت سریالی و انفعال پیدا می‌شود. دیگر عمل و نیروی وحدت‌بخشی وجود ندارد. اینک محصول عمل جمعی به عنوان یادبود گذشته ظاهر می‌گردد. برای حفظ وحدت گروه و بسیج آن، هدف تازه و ترس تازه‌ای لازم است. در واکنش به این ترس تازه، گروه تصمیم می‌گیرد سازمان و وحدت خود را حفظ کند، لیکن سرانجام وضعیت سریالی باز می‌گردد، زیرا بسیج افراد در گروه برای همیشه ممکن نیست. تنها راهی که باقی می‌ماند ادای سوگند وفاداری (به عنوان سمبل همبستگی‌های مختلف) است. در این سوگند، هر کس کارگزار جمعی را بر خود اولویت می‌بخشد و بدین سان فرد به کارپذیر گروهی تبدیل می‌شود و آزادی فردی به آزادی گروه محدود می‌گردد. بدین سان، گروه از صورت ابزار برای رسیدن به هدفی خارجی در می‌آید و به هدفی فی‌نفسه تبدیل می‌شود. براساس این سوگند وفاداری و همبستگی گروهی است که نهادسازی، ترور و خشونت و محاکمه خیانت‌کاران و تصفیه مخالفان پدید می‌آید.^۱ سرانجام گروه نیز همانند فرد نمی‌تواند از چنبره حوزه عمل انفعالی بی‌حرکت بگریزد و بدین سان دستخوش وضعیت انفعال سریالی می‌شود حال آنکه در آغاز، هدف از تشکیل آن این بوده که حوزه پراکسیس آزاد فردی را جانشین حوزه عمل انفعالی بی‌حرکت سازد. در نهایت، افراد صاحب اراده و آزادی وجودی مبنای دیالکتیک مورد نظر سارتر هستند. گروه به عنوان عمل معنا پیدا می‌کند؛ گروه عملی تولید می‌کند و با این مظهر خارجی شناخته می‌شود. به عبارت دیگر، گروه صرفاً قائم به عمل است. عمل گروهی در نظر هر عضو به عنوان محصول پراکسیس مشترک ظاهر می‌شود. گروه نمی‌تواند دارای همان جایگاه بودشناسانه‌ای باشد که در پراکسیس خود مدعی آن است. در هر جماعت و گروهی یک خلاء داخلی یا فضای خالی وجود دارد.^۲ گروه مجری پراکسیس و عمل در یک لحظه تاریخی ظاهر می‌شود و

1. *Ibid*, pp.439-450.

2. *Ibid*, pp. 567-70.

پس از آن تنها نتیجهٔ پراکسیس گروهی باقی می‌ماند و هر فرد خود را به آن نتیجه وامی‌بندد. به عبارت دیگر، پس از آن لحظه تاریخی، گروه نیز خود قائم بر حاصل عمل خویش می‌گردد و حیات خود را از دست می‌دهد. جامعه‌پذیری و هنجارپذیری تنها پس از آنکه گروه به عنوان موجودی پویا می‌میرد، آغاز می‌شود؛ یعنی گروه عامل پراکسیس، به نهاد تبدیل می‌گردد. نهادینگی پراکسیس گروهی به معنی «نیستی» گروه است. وقتی گروه به عنوان عامل پراکسیس روبه افول می‌رود و پراکسیس آن به صورت نهاد یا شیئی ظاهر می‌گردد، رابطه هر فرد با گروه دوباره به رابطه مریالی و غیریت تبدیل می‌شود. اینک وضعیت فرد در گروه، وضعیت تعلق است نه عمل و بدین سان رابطهٔ دیگر بودگی باز می‌گردد. وظیفهٔ نهاد برآمده از پراکسیس گروهی سرانجام صرفاً حفظ وجود چیزی است که از میان رفته است. چنین است سرنوشت پراکسیس گروهی در تاریخ که خود در هر زمان سرنوشت تاریخ را رقم می‌زند. وقتی گروه که در آغاز یا در فرآیند پراکسیس خود وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی بوده است، پس از نهادینه شدن، خود به هدفی تبدیل می‌شود و باید خود را حفظ کند؛ هر فرد در درون گروه دو وضعیت پیدا می‌کند: یکی وضعیت «خودی» یعنی اینکه فرد همچنان دیگر اعضاء را با خود یکسان می‌شمارد و هدف کل گروه را هدف خود می‌داند. و دوم وضعیت «دیگری»، به این معنی که هر فرد برای دیگری، دیگری است که باید وفاداریش نسبت به کل گروه واریسی شود. وقتی گروه به هدف تبدیل شود، اعضاء به وسیله تبدیل می‌گردند و بدین سان فرآیند بوروکراتیزه شدن زندگی اجتماعی به کمال خود می‌رسد. بطور کلی کارگزار گروهی به کارپذیر گروهی مبدل می‌شود و گروه خود را نه به عنوان پراکسیس یا عمل بلکه به عنوان نهاد یا شیئی می‌نگرد. در واقع، مارتز با این تحلیل روی یکی از مهمترین فرآیندهای زندگی تاریخی - اجتماعی انسان انگشت گذاشته است.

برای نمونه، سارتر دستگاه فکری خود را در مورد جنبش طبقهٔ کارگر به کار می‌برد. طبقهٔ کارگر به عنوان مجموعه‌ای «سریالی» از گروههای پراکنده در حوزهٔ عمل انفعالی و بی‌حرکت قرار دارد، لیکن تحت شرایط خاصی بسیج کارگری صورت می‌گیرد و جنبش به وجود می‌آید. در این تحول، در همان زمان که جنبش گروه پیدا می‌شود، رهبر نیز به وجود می‌آید. رهبر و جنبش یکدیگر را ایجاد می‌کنند. در نقطهٔ آغاز جنبش هر کس رهبر است. پس از آنکه هدف جنبش حاصل شد و دوباره وضعیت «سریالی» گذشته بازگشت، رهبر به حاکم تبدیل می‌شود. از آن پس وظیفهٔ او حفظ وحدت نهادی گروه

است. اما چنین وحدت نهادینه شده‌ای دیگر نمایانگر پراکسیس گروهی نیست بلکه ساختاری شیئی‌گونه است که خودش را هدف خویش می‌داند. در این روند، وضعیت رهبر دگرگون می‌شود. در آغاز رهبر نمایانگر گروه کارگزاران جمعی به عنوان پدیده‌ای «همه خودی» بوده است، حال آنکه پس از نهادینگی جنبش، افراد مظهر رهبر می‌شوند و رهبر به حاکم تبدیل می‌گردد. بدین سان، استالین جانشین جنبش کارگری می‌شود و رابطه حزب یا دولت با اعضاء یا توده‌ها بار دیگر به رابطه سریالی تبدیل می‌گردد. به عبارت دیگر، رابطه «همه خودی» به رابطه «غیریت» بدل می‌شود. در چنین وضعی، دولت یا حزب برخاسته از جنبش ممکن است افکار عمومی را به خود جلب کند و هواداران جدید را در درون خود پذیرد. هواداران و متعهدان نسبت به چنین حزب یا دولتی غیر هواداران را «دیگران» تلقی می‌کنند و خود را در فضای باقی مانده از رابطه «همه خودی»، حقیقت و هدف تحقق یافته جنبش می‌دانند. اما اینک جنبش که اساساً در پی از میان برداشتن «غیریت» و برقراری «همه خودی» بود به دولتی انجامیده است که خود مبتنی بر رابطه سریالی است، و رابطه عمده و غالب در آن، رابطه غیریت است. حزب و دولت به نحو فزاینده‌ای برای فرد متعهد و هوادار به غیر تبدیل می‌شود.^۱ در واقع، لحظه جنبش یا پراکسیس که در آن رابطه «همه خودی» کامل برقرار می‌شود و رهبر و پیرو از هم جدا نیستند، لحظه کوتاهی در تاریخ است. لحظه پراکسیس لحظه اقتدار و آمریت نیست بلکه لحظه عمل و تعامل است؛ لحظه پراکسیس لحظه انقلاب است و انقلاب پراکسیسی است که کارگزار همه خودی را به وجود می‌آورد. اما فرآیند هر انقلابی از رابطه همه خودی به رابطه غیریت (قدرت) می‌گراید. بدین سان، انقلاب به عنوان عمل و پراکسیس فعال، جزئی از حوزه عمل انفعالی بی حرکت می‌شود و نیروهای تفرقه‌انگیز حوزه عمل انفعالی مانع پراکسیس جمعی گروههای اجتماعی می‌گردد. در زندگی روزمره و با «ثبات»، بواسطه سلطه روابط «سریالی»، هر فرد همچون رقمی در یک سریال منفک و مجزا به سر می‌برد و خود را به موجب برداشت دیگران که خود همانند دیگران فکر می‌کنند، تعریف می‌کند. هر کس غیر خود است و مانند غیری عمل می‌کند که خودش غیر از خود است.

چنین است مکانیسم تداوم سلطه ایدئولوژی طبقه حاکمه. در این وضعیت تکلیف انقلابیون آگاه چیست؟ چگونه افراد سریال شده به همه خودی می‌گرایند و گروه

1. *Ibid*, pp. 630-45.

می‌شوند؟ ظاهراً به نظر سارتر طی چنین مرحله‌ای نیازمند دخالت بلامقدمه انقلابیون نیست. انقلابیون تنها در شرایط انفکاک سریالی افراد ممکن است نقش و وظیفه‌ای مجزا داشته باشند. ضرورت وجود انقلابیون، مانند ضرورت حزب انقلابی است: از آنجا که بازگشت به شرایط گسیختگی سریالی پس از دوران جنبش «همه خودی» به نحوی پرهیزناپذیر صورت می‌گیرد، حزب باید به عنوان خاطره دوران جنبش باقی بماند. همچنین حزب انقلابی می‌تواند فواصل لحظات پراکسیس انقلابی را کوتاه‌تر سازد. فرد انقلابی، تنها وقتی پراکسیس انقلابی شروع شد، نقش فعال پیدا می‌کند. وضعیت تفرق سریالی باید بخودی خود از هم بپاشد. عمل و دخالت انقلابیون و روشنفکران برای ایجاد جنبش ممکن نیست. روشنفکران و انقلابیون به هیچ وجه نمی‌توانند وصول به لحظه درهم شکستن وضعیت سریالی و آغاز فرآیند پراکسیس جمعی را تضمین کنند. انقلابیون و روشنفکران تنها پس از واقعه وارد می‌شوند یا حداکثر از راه توسل به برخی اقدامات خشنونت‌بار ممکن است تنها، بیگانگی و ایستائی و شیئی‌گشتگی وضع موجود را نشان دهند، نه این که فرآیند عمل جمعی را به راه اندازند. تمایزی که سارتر میان دوران ثبات و تفرقه سریالی با دوران پراکسیس قائل می‌شود تمایزی مطلق است. در این فاصله، طبقه کارگر در انفعال کامل به سر می‌برد. سارتر در رابطه با مشاجرات لنینیست‌ها در خصوص ضرورت عمل حزبی برای تحریک طبقه کارگر به عمل انقلابی و مناقشات هواداران لوکزامبورگ درباره ضرورت خودجوشی عمل انقلابی استدلال می‌کند که چنانچه طبقه کارگر به مرحله گروهی و یا «همه خودی» رسیده باشد، حزب تنها هنگامی می‌تواند در تحریک آن به عمل مؤثر افتد که خود با گروه منطبق باشد یعنی نسبت به آن غیر نباشد. هر گونه عنصر غیریت در رابطه حزب با طبقه، به معنای بازگشت طبقه به وضعیت سریالی و فروپاشی پراکسیس جمعی است. نهادینگی و تثبیت گروه عامل پراکسیس موجب گسترش روابط سریالی با گروه‌های دیگر می‌شود و این خود اساس سلطه سیاسی در جامعه بورژوایی است. گروه نهادینه شده باید اقداماتی برای جلوگیری از افتادن به حالت بی‌عملی و رکود در پیش گیرد. در نتیجه، اعضاء باید خود را تابع اراده چنین گروهی قرار دهند. همسان‌سازی و همنوایی، الگوی گروه نهادینه شده است. بنابراین ترور و تصفیه افراد ناهمنوا، پیامد طبیعی چنین فرآیندی است. از دیدگاه سارتر، گروه عامل پراکسیس بیش از افراد به عنوان اجزاء پراکنده یا سریالی به حقیقت نزدیک می‌شود. فرد در درون گروه بهتر از فرد به تنهایی و در حالت انزوا، در فرآیند پراکسیس قرار می‌گیرد. پراکسیس

اصولاً فرآیندی جمعی است نه فردی. فرد به مفهوم اگزیستانسیالیستی آن سرانجام از دیدگاه سارتر (برخلاف دیدگاه کتاب بودن و نیستی) تنها در درون گروه به فردیت و آزادی و کارگزاری کامل خود می‌رسد، هر چند تعلقات گروهی، خود محدودیتهایی بر فردیت و آزادی فرد تحمیل می‌کند. همچنین ساختهای جهان عینی یا حوزه عمل انفعالی بی‌حرکت به عنوان «توده‌ای تیره و تار و هولناک» یا به عنوان «ضرورت مادی»، حوزه طرحها و اعمال یا پراکسیس را محدود می‌سازد. «ماده اصلی» عالم اجتماع، فرد عامل پراکسیس است که زیربنای دیالکتیک به شمار می‌رود. با این حال به نظر سارتر اگر فرض کنیم که کل عالم اجتماع یکسره پراکسیس است، در آن صورت دچار ایدآلیسمی غیر قابل توجیه می‌شویم. باید پذیرفت که جهان مادی تیره و تاری به عنوان حوزه غیریت وجود دارد که از فرد عامل پراکسیس جداست و با این حال باید از لحاظ نظری به طور «شفاف» شناخته شود. چنین جهانی حوزه انفعال فعال است در مقابل حوزه پراکسیس فرد و جمع که حوزه فعالیت منفعل است. با همه این احوال، به نظر سارتر از دیدگاه اگزیستانسیالیستی، اصالت و اولویت آزادی انسان نفی نمی‌شود. در حقیقت آزادی انسان درست در مقابل چنین جهان مادی تیره و تاری معنا پیدا می‌کند. هر مرحله‌ای از این جهان ساخته و پرداخته نسل از انسانهاست، لیکن به عنوان مانعی در پیش روی نسل دیگر ظاهر می‌شود و آزادی نسلهای جوانتر در نحوه برخورد با میراث نسلهای پیشین آشکار می‌گردد. ذهن شناساگر فرد با جهان عینی خارجی پیوند می‌خورد و جهان عینی خارجی در روند تکوین ذهنیت و آگاهی فردی و جمعی جذب می‌شود و بدین سان پراکسیس به وقوع می‌پیوندد. بنابراین، حوزه عمل انفعالی و بی‌حرکت و حوزه پراکسیس فرد و جمع در تقابل با یکدیگر قرار نمی‌گیرند. سارتر هیچگاه وحدت بی‌طی میان این دو قائل نمی‌شود یا به عبارت دیگر هیچگاه دوگانگی آن دو حوزه را نادیده نمی‌گیرد. پراکسیس، طرح و عمل، حرکتی ذهنی از عینیت به عینیت است و خود نماینده وحدت سیال عینیت و ذهنیت است. بدین سان، حوزه ذهنیت جزء ذاتی حوزه عینیت به شمار می‌آید.^۱ وحدت عین و ذهن، هم در حوزه پراکسیس و هم در حوزه عمل انفعالی بی‌حرکت (جهان شیئی‌گونه) ظاهر می‌شود. تنها تفاوت عمده دو حوزه در این است که طرحها و اندیشه‌های آزاد تنها در حوزه پراکسیس پیدا می‌شوند که خود البته محدود به حدود و مقتضیات جهان عمل انفعالی بی‌حرکت یا عینی است. با این حال طرح و اندیشه فردی به

1. *Ibid.*, pp. 60-70.

معنی عمل آگاهانه و آزادانه فرد برای فرارفتن از حدود و محدودیت‌های جهان عینی خارجی، به معنای اگزیستانسیالیستی آن نیست. پراکسیس هیچگاه کاملاً ذهنی نیست. نه آزادی محض به مفهوم کلاسیک اگزیستانسیالیستی، و نه جهان عینی خارجی محض در مفهوم پوزیتیویستی آن، هیچیک نمایانگر واقعیت امر نیستند. در نقد خرد دیالکتیکی، دیالکتیک از سطح فردی به سطح گروهی کشیده شده است. گروه و پراکسیس گروهی بجای فرد و پراکسیس فردی در سطح تعیین تاریخی به عامل پراکسیس در جهان عمل منفعل تبدیل می‌شود. دیالکتیک به مفهوم انضمامی آن، در پراکسیس جمعی گروه ظاهر می‌گردد.^۱

به طور کلی مارکسیسم سارتر بخشی است محدود به دیالکتیک جمعی در درون جامعه و با سطح زندگی سیاسی یا دولت ارتباط پیدا نمی‌کند. گروه عامل پراکسیس تحت محدودیت‌های ناشی از جامعه مدنی دست به ترور و سرکوب می‌زند و نهادینه می‌شود. تحلیل سیاسی سارتر، برخلاف هگل و مارکس، در درون حوزه جامعه مدنی یعنی حوزه‌ای که کاملاً غیرسیاسی است، صورت می‌گیرد و در نتیجه نمی‌تواند حوزه دولت را توضیح دهد. از همین رو، نظریه سارتر مآلاً نظریه‌ای اخلاقی درباره آزادی و انتخاب فردی است و در خصوص نهادهای مبتنی بر ذهنیت جمعی (ذهن عینی) توضیحی نمی‌دهد. بعلاوه، بحث اصلی سارتر مآلاً همچنان درباره آزادی علوی و فراتاریخی انسان است که سرانجام به نحوی در عالم واقع نیز تجلی می‌یابد. باز هم در اندیشه سارتر، فلسفه بر عمل اگزیستانسیالیستی غالب است. به عبارت دیگر، آزادی و پراکسیس در اندیشه سارتر ابزارهایی برای توضیح امور هستند نه چیزی که بتوان و یا باید در جهت پیشبردش کوشید. از همین روست که نظریه دیالکتیکی سارتر مآلاً نظریه‌ای در باب سیاست نیست و حوزه سیاسی نیز مآلاً در درون حوزه عمل انفعالی گنجانده شده است.^۲ میان دو اثر عمده سارتر یعنی بودن و نیستی و نقد خرد دیالکتیکی بیست و پنج سال فاصله بود و سارتر نیز خود اذعان داشت که در این مدت برخی اندیشه‌های او که در کتاب اول مطرح شده بود دچار تحول گردیده است، با این حال بی‌شک رشته‌های پیوند و استمرار میان آن دو کتاب بسیار نیرومند است. بویژه تأکید بر فرد و آزادی غیر تاریخی و متافیزیکی فرد همواره یکی از ویژگی‌های ثابت فلسفه سارتر باقی ماند. براساس چنین برداشتی فرد مطلقاً آزاد است و آزادی، خود را به عنوان تنها هدف عرضه می‌کند. انسان

1. *Ibid.*, pp. 640-45.

2. Howard, *op. cit.*, pp. 176-185.

همواره و در هر زمان در حال نبرد برای آزادی است. همچنین در فلسفه سارتر همواره تأکید بر پراکسیس یا عامل «تشکیل دهنده» موجب بی‌توجهی به محصول پراکسیس یا جهان «تشکیل یافته» شده است. سارتر در بودن و نیستی پس از اثبات وجود آزادی در کارگزار فردی (cogito) کل روابط انسانی را به «نظاره کردن بر یکدیگر» تحویل کرده بود که منظور از آن رابطه میان «خود» و «دیگری» است؛ در نتیجه هر «سوزهای» به «ابژه» تبدیل می‌شود. نگاه یکی بر دیگری وی را به شیئی یا موضوع شناسایی تبدیل می‌کند. بدین سان، هر موجود لنفسه‌ای فی‌نفسه می‌شود و جهان اجتماع شیئی‌گونه می‌گردد. اما در نقد خرد دیالکتیکی گرچه وی کوشیده عناصر انتزاعی و فردگرایانه فلسفه اگزیستانسیالیستی خود را تعدیل کند، لیکن در آنجا نیز روابط گروهی و اجتماعی سرانجام مجموعه‌ای از روابط فردی است. فرد همچنان بنیاد گروه است و تاریخ نیز همچنان مجموعه‌ای از طرحها و مقاصد فردی است. چیزی نظیر ذهن جمعی «لوکاچ» به عنوان کارگزار پراکسیس تاریخی، در نقد خرد دیالکتیکی یافت نمی‌شود. به نظر سارتر، باز هم ساخت دیالکتیکی عمل فردی تنها بنیاد واقعی دیالکتیک تاریخی است. به طور کلی مسئله گذار از فرد به جمع و از خود به دیگری، مشکل عمده‌ای در فلسفه اگزیستانسیالیسم بوده است؛ در واقع اگر نقطه عزیمت ما «من وجودی» باشد، انتقال از خود به دیگری ناممکن است و سارتر هم در بودن و نیستی امکان این گذار را نفی و استدلال کرده که هر نقطه نگرشی که ما در خصوص دیگری اتخاذ کنیم به معنی نقض آزادی وی خواهد بود. مثلاً برخورد آزادمنشانه ما با دیگری موجب می‌گردد که وی اجباراً در فضای فکری آزادمنشانه‌ای گرفتار شود و در نتیجه امکان ابراز خصال غیر آزادمنشانه‌ای را که می‌توانست در فضای فکری غیر آزادمنشانه از خود ظاهر سازد، از دست بدهد. بنابراین بر طبق منطق بودن و نیستی گرچه نقطه عزیمت ذهن کارگزار فردی است، لیکن رفتن به فراسوی آن ناممکن است؛ حال آنکه در مارکسیسم ذهن کارگزار اصولاً خصلت جمعی دارد و در قالب طبقه ظاهر می‌شود. از این نقطه نظر مارکسیستی فرد تنها در قالب جمع و روابط اجتماعی از خود آگاه می‌گردد. ذهنیت از دیدگاه مارکسیستی جمعی است و در نتیجه ارتباط اذهان حاصل می‌شود. هیچ اندیشه و ذهنیتی کاملاً فردی نیست. خود آگاه شدن، خود متضمن و مسبوق به وجود زبان جمعی است و زبان خود پدیده‌ای گروهی است. فرد انسانی خود مجموعه‌ای از روابط است. فرد وقتی با خود می‌اندیشد ضرورتاً با دیگری است و بدین سان از خود فرامی‌رود. در واقع از خود آگاه

بودن به معنی فاصله گرفتن از خود است. دیگران پیشاپیش در خود خانه دارند. زاهد گوشه‌نشین، رامشگر تکنواز و زندانی انفرادی همگی در اندیشه و عمل خود همنشین دیگرانند. اصولاً تصور وجود دیگران شرط آگاهی از خود است بنابراین تفاوت عمده‌ای که همچنان میان مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم سارتر باقی می‌ماند این است که نفس‌شناساگر (cogito) منزوی و در خود فرو رفته که نقطه عزیمت اگزیستانسیالیسم است، نقطه عزیمت مارکسیسم نیست. از دیدگاه مارکسیسم، از آغاز فرد جمع است و دیگران پیشاپیش در ذهنیت فرد حضور دارند. کار نیز فرآیندی جمعی است که از طریق آن فرد از حد خود بودن فرامی‌رود. این گونه فرارفتن و استعلا (transcendence) خود تعیین‌کننده‌ترین ویژگی انسان است. با دیگری بودن درخود، متضمن عنصر عمل، جهت‌گیری و انتخاب است. آزادی ناشی از امکان در نظر داشتن چند عمل ممکن است. به این معنا، فرارفتن از خود خصلت وجودی انسان است و خود نقطه آغاز دیالکتیک را تشکیل می‌دهد.^۱

موریس مرلوپونتی (۱۹۰۸-۱۹۶۱)

«مرلوپونتی» فیلسوف برجسته پدیدارشناس، اندیشمند و ادیب فرانسوی در فلسفه تحصیل کرد و در ۱۹۴۵ استاد فلسفه دانشگاه لیون، در ۱۹۴۹ استاد فلسفه دانشگاه سوربون و در ۱۹۵۲ استاد کرسی فلسفه کالج دو فرانس شد و در سالهای ۵۲-۱۹۴۵ با «ژان پل سارتر» همکاری فکری داشت. وی آثار عمده‌ای چون ساختار و رفتار (۱۹۴۲)، پدیدارشناسی ادراک (۱۹۴۵)، اومانیسم و هراس (۱۹۴۷)، کشفهای دیالکتیک (۱۹۵۵) و امور آشکار و امور پنهان را از خود بجای گذاشت. مرلوپونتی در سال ۱۹۴۷ به بررسی مسائل سیاسی و اجتماعی روی آورد و نخستین مجموعه مقالات مارکستی خود یعنی اومانیسم و هراس را در دفاع از کمونیسم و نقد لیبرالیسم غربی نوشت.

دومین مجموعه مقالات مارکستی وی یعنی کشفهای دیالکتیک در سال ۱۹۵۵ منتشر شد. در کتاب اخیر وی مواضع خود را تغییر داد و از مارکسیسم نه به عنوان آخرین فلسفه بلکه به عنوان «متدولوژی» دفاع کرد. «مرلوپونتی» یکی از چهره‌های برجسته جهان اندیشه در قرن بیستم به شمار می‌رود. بعلاوه وی در انگیزش مهم‌ترین مسائل مورد بحث

1. See R. Garoudy, *op. cit.*, pp. 89-96.

در حیات فکری کشور فرانسه در قرن بیستم نقش عمده‌ای داشته است.^۱ بطو کلی «مرلو - پونتی» به عنوان فیلسوفی اگزیستانسیالیست بر آن بود که فلسفه راستین، بازآموزی مشاهده جهان به عنوان ادراک «بودن» به جای حکایت و روایت «بودن» است. در آخرین تحلیل، امر انضمامی مبنای اساسی فلسفه است. وی در نقد مارکسیستهای ارتدکس و لنینیست بر آن بود که جنبش انقلابی خود ابزارهای لازم برای تحقق خویش را ایجاد می‌کند. به نظر «مرلوپونتی» اساس گرایش انقلابی نه نظریه بلکه احساس تلخی و بیزاری است که به تئوری خاص خود نیاز دارد. وی سیاست را وسیله‌ای در خدمت اخلاق تلقی می‌کرد و از مارکستی «بدون توهم، کاملاً قابل آزمایش و اختیاری» سخن می‌گفت. به طور کلی وی در جستجوی سیاسی بود که پاسخگوی مقتضیات فلسفه باشد.

«مرلوپونتی» به مقوله پراکسی تاریخی در مارکسیسم و اندیشه مارکس به عنوان فلسفه‌ای که تحقق (یعنی نقطه پایانی) فلسفه است جلب شده بود و این مباحث را در پرتو دیالکتیک فلسفه و سیاست مورد بررسی قرار می‌داد. مسئله اصلی از نظر مرلو - پونتی این بود که مارکسیسم به عنوان نظریه به ایدئولوژی تبدیل شده است. نظریه مارکستی به نظر او نظریه‌ای اومانستی است و در جستجوی برقراری جامعه‌ای نوین است که در آن افراد با یکدیگر به عنوان اشخاص انسانی رابطه خواهند داشت نه به عنوان اشیاء و وسایل. به نظر «مرلوپونتی» مشکل اصلی سیاست در این است که همه انسانها «شخص» (یعنی کارگزار واجد ذهنیت) هستند ولی با این حال با یکدیگر به عنوان شیئی رفتار می‌کنند. لیرالسم نیز علی‌رغم همه ادعاهای خود این مسئله را حل نکرده و نقد مارکس در خصوص فریبکاری و دورویی آن بجاست. مارکسیست - لنینیست‌ها نیز نه تنها این مشکل اصلی سیاست را حل نکردند بلکه بر وخامت آن افزودند. به نظر «مرلوپونتی»، همه کوشش فکری کارل مارکس معطوف به حل همین مشکل اصلی سیاست بود و از همین دیدگاه باید دوباره میراث مارکسیسم راستین را بازبینی نمود. فساد کمونیسم موجود به این معنی نیست که نقد مارکس درباره ملطه و سیاست اعتبار خود را از دست داده است.

۱. در جمع‌بندی اندیشه‌های مرلو - پونتی از منابع زیر استفاده شده است:

Howard, *op. cit.*, pp. 189-221; D. Howard, "Ambiguous Radicalism: Merleau-Ponty's Interrogation of Political Thought", in *The Horizons of the Flesh*, edited by G. Gillan (Illinois U.P. 1973); Lichtheim, *op. cit.*

از دیدگاه «مرلوپونتی» رابطه میان زیربنا و روبنا یعنی میان اقتصاد و ایدئولوژی به صورتی که در مارکسیسم ارتدکس تصور می‌شود رابطه‌ای غیرقابل فهم است زیرا ایدئولوژی کاملاً ذهنی و اقتصاد کاملاً عینی تلقی می‌شود و در نتیجه روابط متقابل آنها در فرآیند کلی تاریخ قطع می‌گردد. به نظر او رابطه میان این دو حوزه را می‌توان از طریق مفهوم اگزستانسیالیستی پراکسیس برقرار کرد و به این منظور باید پراکسیس را در درون تاریخ تصور نمود. به نظر «مرلوپونتی»، مارکسیسم نه فلسفه ذهن و نه فلسفه عین بلکه فلسفه پراکسیس تاریخی است. مارکسیسم، تاریخ و شیوه اندیشه انسان را براساس وجه تولید مادی و شیوه کار استوار نمی‌سازد بلکه اساس واقعی از نظر مارکسیسم «وجه زیستی یا وجودی» یا روابط بین انسانی است. به عبارت دیگر تاریخ پراکسیس، اساس و زیربنای کل دستگاههای سمبولیک است.

تاریخ، عقلانیت عدم عقلانیت یا قاعده احتمال و تصادف است. مراحل تاریخی به همین دلیل از پیش معلوم نیست زیرا مراحل پراکسیس وجودی انسان از پیش روشن نشده است. عمل و پراکسیس سیاسی انسان نیز جزئی از پراکسیس کلی است و در متن تاریخ قرار دارد؛ عمل و انتخاب سیاسی همواره انتخابی تاریخی است. مهمترین مسئله از دیدگاه مارکسیسم، یافتن منطق تاریخ است تا بتوان براساس آن منطق، دگرگونی مطلوب را به طور آگاهانه در آن ایجاد کرد. با یافتن معنا و منطق تاریخ، حدود کلی مسیر آینده آن روشن می‌شود. تنها با شناخت منطق تاریخ است که پرولتاریا به عنوان «طبقه کلی» می‌تواند انسان را از تنگنای آن رهایی بخشد.

اما به نظر «مرلو - پونتی» مارکسیسم موجود در عمل یا استالینسم کل این منطق را تحریف کرده، به این معنی که پراکسیس تاریخی به صرف عمل سیاسی تبدیل شد و تاریخ به عنوان عقلانیت عدم عقلانیت به حوزه ضرورت ستافیزیکی بدل گردید، حال آنکه در اندیشه خود مارکس، پراکسیس چیزی است که به صورت خودجوش در نتیجه مجموعه اعمالی که انسانها در رابطه با یکدیگر و با طبیعت انجام می‌دهند، شکل می‌گیرد. پراکسیس با عمل (پراکسیس) فرق دارد زیرا براساس پیش اندیشی کل فرآیند به اصطلاح ضروری تاریخ صورت نمی‌گیرد بلکه خودجوش و غیرآگاهانه است. در اینجا در واقع «مرلو - پونتی» بر اندیشه «لوکاج» و همفکران او انتقاد وارد می‌کند که بر آن بودند که وقتی ما به شیوه هگلی در می‌یابیم که جهان اجتماع تاکنون محصول عمل ناخود آگاهانه ما بوده است، اینک می‌توانیم آن جهان را به صورتی آگاهانه بازسازی کنیم. این منطق

پراکتیک سیاسی همان منطق استالینیستی است. پراکتیک سیاسی آگاهانه (برخلاف پراکتیک) مبتنی بر این فرض است که کارگزار به طور کامل حوزه عینی اجرای عمل خود یعنی کل عرصه تاریخ را می‌شناسد. چنین برداشتی، برداشت شیئی گونه‌ای از تاریخ و پراکتیک تاریخی است، حال آنکه تاریخ شیئی ممتد شناخته شده‌ای نیست که بتوان باتوجه به مرحله «پیشرفته‌تر» مراحل «نازل‌تر» آن را اصلاح کرد یا مورد داوری قرار داد. تاریخ و پراکتیک تاریخی، امور از پیش داده شده و تعیین شده‌ای نیست و مارکس نیز خود پیش‌اندیشی را ناممکن می‌دانست. پراکتیک تاریخی فرآیندی است برای فهمیدن نه برای عمل کردن. کمونیسم موجود در عمل این مفهوم «فلسفی» را به مفهومی عملی تبدیل کرد. به عبارت بهتر، مارکسیسم درباره ناخودآگاه تاریخ است حال آنکه استالینیسم به صورت تحریف آمیزی از آن به عنوان دانش و عمل خودآگاه تاریخ تعبیر کرده است. بدین سان مارکسیسم به عنوان دانشی تاریخی به طرحی خیالی برای تغییر تاریخ بوسیله حزب کمونیست تبدیل می‌شود، یعنی از «عینیت» به «ذهنیت» بدل می‌گردد و در نتیجه نسبت به آینده ادعای علم مطلق می‌کند. از همین جاست که مارکسیسم به ایدئولوژی تبدیل می‌شود و تاریخ حق و تاریخ باطل از هم متمایز می‌گردد و در نتیجه تاریخ پدیده‌ای سراسر عقلانی و پیش‌بینی‌پذیر تلقی می‌شود و «تاریخ غیر عقلانی» حداکثر زائده‌ای ناچیز از تاریخ عقلانی به شمار می‌آید. در استالینیسم، نظریه تاریخی مارکس به نظریه عمل سیاسی در متن تاریخی از پیش تعیین شده تبدیل می‌شود. بجای آنکه فلسفه تاریخی مارکس سیاست را به عنوان حوزه‌ای از پراکتیک توضیح دهد، سیاست، فلسفه تاریخی مارکس را به ایدئولوژی تبدیل می‌کند. به عبارت دیگر، مقتضیات و ضرورت‌های عمل سیاسی فلسفه پراکتیک را به فلسفه‌ای پراگماتیستی تبدیل نموده است و در نتیجه مارکسیسم دچار انحرافی عظیم گردیده است. گویی که نیروهای عمده آینده تاریخ از پیش در حوزه اندیشه به انجام و پیروزی رسیده‌اند و تنها به تأیید زمانی نیازمندند. اما تاریخی که پیشاپیش معلوم باشد، دیگر تاریخ نیست. جوهر تاریخ در ناشناخته ماندن آن است و مارکسیسم دقیقاً به پراکتیک زیربنایی چنین تاریخی نظر دارد. در حقیقت تاریخ معلوم، تاریخ بوجی است. از اینجاست که «مرلپونتی» مفهوم تاریخ به عنوان «منطق در درون احتمال» را به دست می‌آورد. فرق فلسفه «پراکتیک» مارکس با اندیشه «پراکتیک» سیاسی نزد لنین و استالین مانند فرق زبان‌شناسی و زبان است. همچنان که زبان‌شناسی نظریه معنا و شرایط وجود زبان و بیان است، نظریه پراکتیک نیز نظریه‌ای درباره معنا و شرایط

تحقق عمل تاریخی است. فرق فلسفه و سیاست هم مانند چنین فرقی است. اینک مارکسیسم خود جزئی از تاریخی شده است که معنایش را دانش پراکسیس مارکسیستی باید توضیح بدهد. به نظر «مرلوپونتی» مارکسیست‌هایی مانند «لوکاچ» گمان دارند که پایان تاریخ به شیوه‌ای هگلی قابل تصور است و از آن نقطه نظر دربارهٔ اوضاع فعلی داوری می‌کنند. بدین سان معنای تاریخ به عنوان روابط جاری بین انسانها مخدوش می‌شود و کل تاریخ به عنوان یک موجود زندهٔ ارگانیك و واجد اجزاء که سرانجام تکمیل خواهد شد، تصویر می‌گردد. اما مارکسیسم وقتی از فلسفه و نظریهٔ پراکسیس و تاریخ به پراکسیس سیاسی تبدیل می‌شود که نقطه‌ای از تاریخ به عنوان نقطهٔ عزیمت مطلق و ملاک داوری پذیرفته شود. «لوکاچ» پرولتاریا را به عنوان وحدت ذهن و عین در تاریخ مظهر پایان تاریخ می‌داند و از آن نقطهٔ عزیمت در تاریخ به کل تاریخ می‌نگریست و بی‌جهت هم نبود که از حزب به مفهوم لنینی به عنوان مظهر ذهن فراتاریخی سخن می‌گفت. در مقابل، به نظر «مرلوپونتی»، جوهر مارکسیسم در نفی هر گونه نقطهٔ عزیمت مطلق یا طرح کلی و در بسته‌ای از تاریخ نهفته است. از دیدگاه چنین تاریخ بسته‌ای، انقلاب یکبار و برای همیشه به تضادهای تاریخی خاتمه می‌بخشد و پراکسیس به پایان می‌رسد. پراکسیس پرولتاریایی پیش از آنکه شناخت نسبت به آن حاصل شود، ظاهراً وجود داشته است و اینک باید پرولتاریا از طریق القاءات حزبی به خود آگاهی کامل برسد، چنین است مبنای کمونیسم حزبی. از این دیدگاه، تاریخ تنها در قالب حزب کمونیست تجلی می‌یابد. آنچه حزب برای پرولتاریا تشخیص می‌دهد مصلحت واقعی آن طبقه تلقی می‌شود و پرولتاریا سیاستهای حزب کمونیست را مظهر خواسته‌های خود می‌داند. عاقبت هم چنانکه پیشتر دیده‌ایم «لوکاچ» از طریق «هگل» به لنین می‌رسد. از چنین دیدگاهی حزب در جایگاهی در فرآیند تاریخی قرار دارد که از چشم‌انداز آن همه چیز را درمی‌یابد. به این ترتیب، تاریخ و فلسفه، از دیدگاه «لوکاچ» و همفکرانش، در حزب وحدت می‌یابند و حزب با عرضهٔ تفسیری در بسته از تاریخ و حرکت آن، خود را بجای پرولتاریا و عامل پراکسیس (نه پراکسیس) جا می‌زند، حال آنکه صرفاً عامل پراکسیس است.

از دیدگاه «مرلوپونتی»، در مارکسیسم انقلابی، سیاسی و لنینیستی توقع از سیاست برای اجرای اهداف فلسفه به ناحق بالا رفته است. همه انتظار دارند سیاست مشکل‌گشا باشد؛ ظاهراً با پیروزی سیاسی پرولتاریا همهٔ مشکلات حل می‌شود. اما وقتی از چنین دیدگاهی مشاهده می‌شود که هیچگونه اثری از جنبش پرولتاریایی عمده در جهان نیست

و با این که طبقه کارگر برای همیشه در چنبر مصرف‌زدگی جامعه سرمایه‌داری بورژوازی در غلته است، آنگاه چنین نتیجه گرفته می‌شود که مارکسیسم اثر و معنا و کارکرد خود را از دست داده است. براساس این برداشت، مارکسیسم قائم به وجود پراکتیس سیاسی پرولتاریا شده و بدون آن دیگر معنایی نخواهد داشت. در این برداشت، مارکسیسم به عنوان دانش پراکتیس تاریخی جایگاهی ندارد. به نظر «مرلوپونتی» چنین برداشتی، برداشت عامیانه‌ای از مارکسیسم است که تنها در صورت وجود جنبشها و دولتهای کارگری و کمونیستی، مارکسیسم را قابل توجه می‌داند و با شکست چنین جنبشها و دولتهایی آن را خاتمه یافته می‌انگارد. اما مارکسیسم به عنوان دانش پراکتیس تاریخی نمی‌تواند با قاطعیت درباره هیچ مرحله‌ای از تاریخ سخن بگوید و آن را در هیچ مرحله‌ای خاتمه یافته اعلام بدارد. حرکت پرفراز و نشیب تاریخ در جهات گوناگون و یا حرکت غیر خطی تاریخ، سببیتی با مارکسیسم به عنوان دانش پراکتیس ندارد، هر چند طبعاً با مارکسیسم - لنینیسم به عنوان پراکتیس انقلابی در تعارض قرار می‌گیرد.

«فضاهای تاریخی» گوناگون و پیش‌بینی ناپذیری پیش روی پراکتیس انسان قرار دارد. نمایشخانه تاریخ تنها برای نمایش یک نمایشنامه ساخته نشده است و همه نمایشنامه‌های نمایشخانه تاریخ هنوز نوشته نشده است. مارکسیسم به عنوان علم پراکتیس تاریخی با تصور پایان‌پذیری تاریخ در کمونیسم مابینت دارد. درباره پویایی پراکتیس تاریخی انسان هیچ تحلیل قطعی و نهایی نمی‌توان به دست داد. از دیدگاه «مرلوپونتی» بازاندیشی درباره مارکسیسم به شیوه‌ای متفاوت از شیوه مارکسیسم انقلابی لنین و مارکسیسم هگلی «لوکاج» (که ضمناً هر دو سرنوشت واحدی پیدا می‌کنند) نیازمند طرح سطح تازه‌ای از بودشناسی است که در آن جهان نه یکسره عقلانی و نه سراسر غیر عقلانی است. مارکسیسم انقلابی وقتی تاریخ را به عنوان حاصل عمل عقلانی طبقات اجتماعی تلقی می‌کند، از نیروها و عوامل تاریخی غیر عقلانی، انضباط ناپذیر و غیر قابل پیش‌بینی غافل می‌ماند.

تاریخ بافت پیچیده و درهم‌تنیده‌ای از عقلانیت و غیر عقلانیت است. در اینجا تأثیر نظریات «ماکس وبر» آشکار است.

«مرلوپونتی» در کشفهای دیالکتیک به اوج چنین اندیشه‌هایی در نقد مارکسیسم رایج رسید. از نظر او، تاریخ حوزه دیگری از طبیعت نیست که تابع قوانین علی و کلی تغییرناپذیر و ابدی باشد. ترکیب معنا و بی‌معنایی و عقل و بی‌عقلی و ضابطه و تضاد

خمیر مایه تاریخ است. تاریخ فرآیندی متراکم، تیره و در هم تنیده و چند لایه است. «مرلوپونتی» با نقد مارکسیسم رایج در واقع تفسیر تازه‌ای از آن به دست داد. در این تفسیر، وی بر عناصر عدم قاطعیت، انتخاب و وجود چشم‌اندازهای مختلف و گوناگون تاریخی تأکید کرد و تاریخ پراکسیس را مهمترین موضوع مورد مطالعه مارکسیسم به شمار آورد.

به نظر او، نمی‌توان تاریخ آینده را به عنوان فضایی بسته یا تحولی خطی تصور کرد. فرقی که «مرلوپونتی» میان پراکسیس و پراکسیس قائل شده، برای شناخت ماهیت اندیشه و جنبش مارکسیستی در قرن بیستم اساسی است. به نظر او، خلط این دو مقوله موجب انحراف مارکسیسم از دانش به ایدئولوژی شده است. «مرلوپونتی» علی‌رغم نفی مارکسیسم پرولتاریایی و انقلاب، بر آن بود که در عصر حاضر به هر حال نمی‌توان در غیاب کامل مارکس درباره مسائل اجتماعی و تاریخی اندیشید. مهمترین دستاورد اندیشه مارکس به نظر «مرلوپونتی» این است که شمّ درک شرایط و عمل سیاسی خاص از نظر تاریخی را به دست می‌دهد و روشن می‌سازد که سیاست حوزه عمل و انتخاب است و هر عمل و انتخابی کاملاً بی‌سابقه است یعنی تبعات هیچ عمل و انتخابی را نمی‌توان پیشاپیش محاسبه کرد. در مشاجراتی که «مرلوپونتی» با «ژان پل سارتر» داشت بر آن بود که «سارتر» با ارائه تصویری در بسته و جزمی از مارکسیسم، جوهر تاریخی آن را نیافته است، در حالی که به نظر «مرلوپونتی» احساس «سنگینی تاریخ» و اهمیت فعالیت و خلاقیت عمل انسانی مهمترین احساسی است که از مطالعه تاریخ از چشم‌انداز مارکسیستی به دست می‌آید.

مارکسیسم ساخت‌گرا

پیشگفتار

چنانکه پیشتر دیده‌ایم، یکی از ویژگی‌های اصلی مارکسیسم غربی در قرن بیستم از «لوکاچ» و «گرامشی» گرفته تا «هورکهایمر» و «آدورنو»، نقد اکونومیسم و دترمینیسم و دیالکتیک طبیعت در مارکسیسم ارتدکس بوده است. اگر بپذیریم که اکونومیسم مهم‌ترین مفهوم مارکسیسم ارتدکس بوده، مارکسیسم غربی ضربه‌ای اساسی بر این مفهوم وارد ساخته است.

براساس اصول تکامل‌گرایانه مارکسیسم قدیم، حرکت نیروهای تولید می‌بایست به عنوان کارگزار اصلی در تاریخ عمل کند و به گونه‌ای گریزناپذیر به پیدایش وجه تولید سوسیالیستی در سطح جهان بینجامد. لیکن تحولات دهه‌های نخستین سده بیستم نشان داد که چنین تصویری زودرس است. شکست جنبشهای انقلابی پس از جنگ جهانی اول و تحکیم پایه‌های سرمایه‌داری غربی پس از جنگ جهانی دوم، مارکیتهای غربی را بر آن داشت تا تعبیر تکامل‌گرایانه و اکونومیستی را به کناری نهاده و نظریه مارکیستی را با توجه به دگرگونیهای سده بیستم بازسازی کنند. تفاوتی که میان نگرشهای مختلف مارکسیسم غربی قرن بیستم وجود داشته، نتیجه شیوه‌های گوناگون نقد و بازسازی مارکسیسم بوده است. چنانکه دیده‌ایم، «لوکاچ» و «گرامشی» کوشیدند نظریه انقلابی مارکس را از طریق بهره‌برداری دوباره از اندیشه‌های «هگل» بازسازی کنند. چنین کوششهایی واکنشهای مخالفت‌آمیزی در میان برخی اندیشمندان مارکسیست برانگیخت که از آن جمله باید به آراء «لویی آلتوسر» و «نیکوس پولاتزاس»، مارکیتهای

«ساخت‌گرای» حوزه فرانسه پردازیم. «آلتوسر» خود به عنوان بنیانگذار این نگرش در تفسیر تاریخ نظریه مارکسیستی، کل مارکسیسم فلسفی، ایدآلیستی، هگلی و اگزیستانسیالیستی غرب را بازتاب کج‌روی‌های اومانیستی و تاریخ‌انگارانه در سنت مارکسیسم دانسته است. مسئله اصلی سنت «آلتوسر» در فرانسه، بازاندیشی درباره روابط میان زیربنا و روبنا بوده است. مارکسیسم آلتوسری مدعی است که براساس آثار دوران پختگی «مارکس» بویژه کتاب سرمایه به بازاندیشی در مارکسیسم پرداخته است. آلتوسر و پیروان او در دهه ۱۹۶۰ کوشیدند از طریق «بازخوانی» کتاب سرمایه نظریه علمی مارکسیسم را بازسازی و از آن دفاع کنند. هدف آنها دفاع از مارکس در مقابل مارکسیستهای انسانگرایی مانند اصحاب مکتب فرانکفورت بود که آثار جوانی مارکس را اساس انتقادات خود نسبت به مارکسیسم رایج قرار داده بودند. گروه‌های مارکسیستی بسیاری مورد انتقاد مارکسیستهای آلتوسری قرار گرفتند که از آن جمله باید از هواداران «مارکس جوان» نام برد که با استفاده از آثار جوانی «مارکس» انتقاداتی اومانیستی و ضد کمونیستی بر مارکسیسم وارد می‌کردند. اصحاب مکتب فرانکفورت که تحت تأثیر تجربه فاشیسم دیدگاه بسیار بدبینانه‌ای درباره تحول تاریخ پیدا کرده بودند و همچنین مارکسیستهای اگزیستانسیالیستی مانند «ژان پل سارتر» مورد انتقاد قرار گرفتند. به نظر مارکسیستهای ساخت‌گرا، ایراد مشترک همه این مارکسیستها آن بود که اهمیت «کالبد شکافی جامعه بورژوازی» را در نمی‌یافتند؛ با همه این احوال نباید بازسازی مارکسیستهای ساخت‌گرا از ماتریالیسم تاریخی را با اکونومیسم که خود از موضوعات عمده مورد نقد آنها بوده است، اشتباه کرد.

یکی از کانون‌های اصلی مباحث مارکسیستهای ساخت‌گرا را مبحث دولت و رابطه آن با طبقات اجتماعی تشکیل می‌داده است و این خود چرخش قابل ملاحظه‌ای در گرایش‌های مارکسیسم قرن بیستم به شمار می‌آید. با آنکه مباحثی اساسی درباره دولت سرمایه‌داری و رابطه آن با طبقات اجتماعی در آثار مارکس وجود دارد، اما مارکسیستهای اولیه تحت تأثیر جنبش کارگری و سوسیالیستی بیش از آنکه درباره ساخت دولت سرمایه‌داری تأمل کنند به انقلاب و شرایط وقوع آن می‌اندیشیدند. با پیدایش ساخت دولت رفاهی و نقش اساسی دخالت دولتی در حفظ ثبات نظام سرمایه‌داری، برخی مارکسیستهای غربی تأکید خود را از انقلاب به ساخت دولت منتقل کردند و به بحث در مورد ساخت و پویایی دولت سرمایه‌داری پرداختند. در سایه این مباحث، اندیشه‌های اولیه

مارکس دربارهٔ ابزار انگاری دولت (Instrumentalism) یا استقلال نسبی آن نسبت به طبقات مسلط بار دیگر مورد شرح و نقد قرار گرفت. بویژه در این مباحث بر تحول نقش دولت سرمایه‌داری از حیث تاریخی تأکید شد.

پیش از آن، چنانکه قبلاً دیده‌ایم، بحث از دولت در بین مارکسیستها به حدود علائق لنینیستی محدود شده بود یعنی این که از دولت در رابطه با نحوهٔ سازماندهی عمل انقلابی به منظور قبضه کردن قدرت سیاسی بحث می‌شد. بدین سان، نظرات تحلیلی «کارل مارکس» دربارهٔ اقتصاد سیاسی دولت سرمایه‌داری در حاشیهٔ مباحث اصلی بحران سرمایه‌داری و انقلاب سوسیالیستی مطرح می‌شد. «مارکس»، دو موضع نظری نسبت به ماهیت دولت مدرن عنوان کرده بود. یکی نظریهٔ ابزارانگاری دولت در آثاری مانند دیباچه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی و مانیفست کمونیست که به موجب آن دولت ابزار و خدمتگزار طبقهٔ مسلط و فاقد هرگونه استقلال عملی نسبت به آن است، و دیگری نظریهٔ استقلال نسبی دولت در آثاری مانند هجدهم برومر لویی بناپارت که به موجب آن، در شرایط گذار و استثنایی، دولت به عنوان مجموعه‌ای از دستگاههای اداری پیچیده از طبقهٔ مسلط استقلال عمل نسبی پیدا می‌کند.

بعد از «مارکس»، علی‌رغم تداوم فرم‌اسیون اجتماعی سرمایه‌داری بطور کلی، نهادها و روابط این صورت‌مندی نه تنها از حیث کمیت بلکه از لحاظ کیفیت و ماهیت دچار تحول شد. در نتیجه، نمی‌توان گفت که دولت سرمایه‌داری باز هم همان نقش‌ها و کار ویژه‌ها را منتها در مقیاسی از نظر کمی گسترده‌تر و پیچیده‌تر انجام می‌دهد. از همین رو مارکسیستهای معاصر با آنکه خطوط کلی تحلیل‌های «مارکس» در خصوص ابزارانگاری دولت به عنوان قاعدهٔ کلی، و استقلال نسبی برخی دولتها به عنوان موارد استثنایی را حفظ کرده‌اند، لیکن مجبور شده‌اند روابط دولت و ساخت اجتماعی در شرایط خاص کنونی را از چشم‌انداز گسترده‌تری بنگرند و از حدود بحث نقش به طور کلی در جامعه سرمایه‌داری فراتر روند.

تنها بحث قابل ذکر که پیش از این در بین مارکسیستهای اولیه دربارهٔ دولت صورت گرفته بود، چنان که قبلاً دیده‌ایم، بحث «لنین» در کتاب دولت و انقلاب بود. از دیدگاه «لنین» دولت دستگاه سرکوب یک طبقه بوسیله طبقهٔ دیگر تلقی می‌شد. بنابراین «لنین» می‌خواست نظریهٔ ابزارانگاری دولت در اندیشهٔ «مارکس» را با تحلیل نقش نیروهای سرکوب در حفظ قدرت طبقهٔ بورژوازی اثبات کند. به نظر «لنین» دولت سرمایه‌داری از

این نظر که کاملاً تحت سلطه بورژوازی است، اصلاح ناپذیر است و همچنین نمی‌تواند وسیله اصلاح اجتماعی باشد. روی هم رفته تحلیلی که «لنین» درباره دولت به دست داد ساده‌انگارانه و غیر جامعه‌شناختی بود و بیشتر بر ضرورت در هم شکستن ساخت دولت سرمایه‌داری تأکید می‌کرد. بعلاوه، نظریه «لنین» درباره دولت سرمایه‌داری در حال فروپاشی بود نه دولت نیرومندی که پس از جنگ جهانی دوم شکل گرفت. حتی از دیدگاه انقلابیون سوسیالیست، مسئله مهم در آن زمان این بود که می‌بایست ماهیت اجتماعی دولت سرمایه‌داری را پیش از اقدام به در هم شکستن آن به خوبی شناخت. بویژه تحلیل نقش دولت در حفظ سلطه فرهنگی و نیز در فرآیند انباشت سرمایه از طریق دخالت در اقتصاد از اهمیتی اساسی برخوردار بوده است. بنابراین، واقعیت‌های سیاسی پس از جنگ دوم جهانی یعنی محوشدن چشم‌انداز انقلاب‌های سوسیالیستی و نیرو گرفتن ساخت دولتهای سرمایه‌داری چرخشی عمده در اندیشه مارکسیستی معاصر ایجاد کرد. واکنش‌هایی که نسبت به این واقعیت‌ها صورت گرفت طبعاً متفاوت بود. چنان که دیده‌ایم، مارکسیستهای مکتب فرانکفورت بیشتر به مباحثی نظیر فقدان یا افول نیروهای رهایی‌بخش در جامعه صنعتی سرمایه‌داری و امکان یافتن افق‌های تازه و نیروهای دیگر برای رهایی پرداختند و تحلیلی از ساخت دولت سرمایه‌داری و رابطه آن با نیروهای جامعه مدنی به دست ندادند. رویهم‌رفته در خط اصلی اندیشه مارکسیستی تا دهه ۱۹۶۰ توجه چندانی به مسئله مهم بوروکراسی و دستگاه دولت نمی‌شد. تنها اندیشمند عمده مارکسیستی که پس از «لنین» بار دیگر از چشم‌اندازی همانند چشم‌انداز «مارکس» مسئله دولت و رابطه آن با جامعه را پیش کشید، «گرامشی» بود که هژمونی فرهنگی دولت و تأثیر نیروهای فرهنگی - اجتماعی ماقبل سرمایه‌داری را بر وجه تولید سرمایه‌داری بررسی کرد. با این حال تحلیل «گرامشی» از دولت مدرن تحلیل همه جانبه‌ای نبود. بعلاوه، تحولاتی که در طی قرن بیستم در رابطه میان دولت و نیروهای جامعه مدنی پیش آمد، نیازمند چشم‌اندازهای نظری تازه‌ای بود. طرح نظری جامع‌تر درباره تحول دولت و روابط آن با جامعه مدنی به شناخت دقیق‌تر فرآیندهای انباشت سرمایه، تعارضات درون طبقات، افزایش تقسیم کار در درون طبقه بالا، تنوع سرمایه و سلطه ایدئولوژیک طبقه سرمایه‌دار نیاز داشت. مارکسیستها در غیاب هر گونه جنبش سیاسی و واقعی در درون نظام سرمایه‌داری و زوال افق‌های انقلاب می‌توانستند با حوصله بیشتر شرایط ثبات و ساخت دولت را بررسی کنند. در حقیقت مارکسیسم ساختگرا کوششی نظری برای کاربرد نظریه

مارکسیم در مورد شرایط سیاسی و فقدان نیروهای کارگزار تاریخی در نیمه قرن بیستم بوده است. بدینسان، مارکسیم ساخت‌گرای دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ محصول دوران افول جنبش‌های انقلابی بوده است. در نتیجه، بطور کلی می‌توان گفت که فاصله میان نظریه و عمل در مارکسیم معاصر بیش از هر دوران دیگری افزایش یافته است. به تعبیری، جدایی نظر و عمل در علوم بورژوایی دامنگیر مارکسیم نیز شده و تخصص‌گرایی در حوزه‌های مختلف اندیشه مارکسیستی افزایش یافته است. با این همه، از سوی دیگر، زمینه برای بحث‌های تاریخی و انضمامی و مشخص به جای بحث‌های کلی و غیر تاریخی گذشته درباره ساخت و کار ویژه‌های دولت و روابط آن با جامعه مدنی آماده گردیده است. البته چنانکه قبلاً دیده‌ایم اندیشمندان مکتب فرانکفورت تحت تأثیر تجربه دولتهای فاشیستی به تأمل درباره «دولت اقتدار طلب» و «دولت توتالتر» پرداخته بودند لیکن به اندازه کافی به بررسی روابط دولت و جامعه مدنی توجه نشان نداده بودند. روی هم رفته، بی‌توجهی متفکران مکتب فرانکفورت به اقتصاد سیاسی موجب گردید که اشکال مختلف دولت و همچنین روابط میان آنها و نیروهای اجتماعی نادیده گرفته شود. در مقابل، بحث از رابطه دولت و طبقات اجتماعی یکی از کانونهای اصلی بحث مارکسیستهای ساخت‌گرا بوده است. با این حال مشکل مارکسیستهای ساخت‌گرا این بود که بدون آنکه در دام ابزارانگاری مطلق دولت، به شیوه مارکسیستهای ارتدکس بیفتند و دولت را صرفاً روبنایی بشمارند، ثابت کنند که دولت سرمایه‌داری مدافع و حافظ نظام سرمایه‌داری است و هنوز هم طبقه سرمایه‌دار قدرت سیاسی را در جوامع غربی در دست دارد. چنین استدلالی طبعاً نه تنها در مقابل مارکسیم ارتدکس بلکه در رد نظریات رایج پلورالیستی در غرب نیز عرضه می‌شد. مارکسیم ساخت‌گرا از لحاظ روش‌شناسی تحت تأثیر مکتب اصالت ساخت بود که در دهه ۱۹۶۰ در فرانسه رواج گسترده ای داشت. بنابراین، پیش از بررسی آن لازم است اشاره‌ای به مکتب اصالت ساخت بکنیم.

اشاره‌ای کلی به مکتب اصالت ساخت

مکتب اصالت ساخت به ویژه در فرانسه عمدتاً با ساخت اندیشه و زبان سروکار داشته است و باید این ویژگی را در تقابل با مکتب اصالت ساخت در سنت آمریکایی که بیشتر ناظر بر روابط اجتماعی است در نظر داشت. در اصالت ساخت آمریکایی علمای اجتماعی به شیوه‌ای تجربی توجه خود را بر رفتار و روابط افراد متمرکز می‌کنند تا از آن

راه ساخت جامعه را دریابند، در حالی که در اصالت ساخت به سبک فرانسوی، هدف کشف ساختها از روی زبان و اندیشه مردم است. دو چهره برجسته این مکتب در فرانسه یعنی «کلودلوی استروس» و «میشل فوکو» گرچه در زمینه‌های مختلفی کار کرده‌اند لیکن از این نظر همانندی‌های بسیاری دارند. اصالت ساختار در حوزه زبان، چنانکه «نوام چامسکی» استدلال می‌کند، بر وجود دستور زبان اساسی و مشترک در میان همه زبانهای انسانی تأکید می‌کند. به نظر «چامسکی» همه زبان‌ها یعنی همه روشهای تفهیم و تفاهم میان انسانها دارای خصال مشترک و همانندی هستند. درک این ساخت مشترک به معنی برداشتن گامی بسیار اساسی در راه انسانشناسی خواهد بود. ساخت زبان، خود تجربه عملی ما را مشخص و محدود می‌سازد. «چامسکی» در پی نشان دادن ساخت اندیشه و ادراک بوده است. از آنجا که شیوه فهم ما درباره جهان بر شیوه عمل ما اثر می‌گذارد، شناخت عمل و رفتار اجتماعی مستلزم شناخت قواعد زبان و اندیشه خواهد بود.^۱ «ژان پیازه»، روانشناس سوئیسی، اصالت ساختار را به عنوان کوشش برای شناخت «مجموعه قواعد خودسامان» تعریف کرده است. به گفته او: «عناصر یک ساخت تابع قواعد است و بر حسب این قواعد است که ساخت مشخص می‌شود».^۲

«لوی استروس»، استاد انسانشناسی اجتماعی، از بنیانگذاران نحله اصالت ساخت در انسانشناسی به شمار می‌آید. نخستین اثر عمده او یعنی ساختهای اولیه خویشاوندی (۱۹۴۹) موجب اشتهارش در این زمینه شد. وی بعدها شیوه اصالت ساختی خود را از حوزه خویشاوندی به حوزه تحلیل اسطوره و شناخت ساخت حکایات و داستانها گسترش داد. به نظر او، الگوهای مشترکی در اندیشه انسان به طور کلی وجود دارد که بویژه در اساطیر یافت می‌شود. به نظر «لوی استروس»، فرآیندهای اندیشه، فرآیندهای مرکزی و محوری حیات انسان است. از دیدگاه او، اندیشه‌های مردم از اجتماعات آنها نشأت نمی‌گیرد، بلکه برعکس، اجتماعات اشکال گوناگون تحقق فرآیندهای فکری یکسان است. زندگی اجتماعی، حتی در ساده‌ترین شکل آن، پیشاپیش متضمن فعالیتی فکری است و ویژگیهای صوری این فعالیت را نمی‌توان طبعاً بازتاب سازمان اجتماعی دانست. در ورای حیات اجتماعی طرحی فکری وجود دارد که زیربنای آن است. در

1. N. Chomsky, *Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought*. (New York, Harper & Row, 1966).

2. J. Piaget, *Structuralism*. (London, Routledge and Kegan Paul, 1971), p.7.

نتیجه، «لوی استروس» در کل آثار خود در پی کشف مقولات فکری کلی و تحلیل اسطوره‌ها بر حسب آن تحولات بوده است. مضمون سیاسی انسانشناسی اجتماعی «لوی استروس» این است که با فرض محدودیتهای ساختاری نیرومندی که در برابر امکان تحول و تغییر انسان و جامعه وجود دارد، اندیشه «انقلاب» منتفی است. ساخت‌های فکری انسان هیچگاه دگرگون نمی‌شود؛ در نتیجه، ساخت رفتار و عمل یا به طور کلی اجتماعات بشری نیز همواره یکسان خواهد بود. بدین سان، تاریخ تأثیری بر ساختهای فکری (اجتماعی) باقی نمی‌گذارد. از این دیدگاه، تاریخ نه تکاملی و نه دوری بلکه کلاً «منتفی» است.^۱ از همین نظر، ترکیب اصالت ساختار با مارکسیم در نظر اول بسیار غریب می‌نماید، زیرا مارکسیم گرچه برای هر فرم‌اسیون اجتماعی «ساختی» قائل است لیکن وحدت ساخت اندیشه و اجتماعات بشری در سراسر تاریخ را نمی‌پذیرد.

«میشل فوکو» (۱۹۸۴-۱۹۲۹)، یکی دیگر از چهره‌های برجسته در انسانشناسی اصالت ساختی فرانسه، به شیوه خاص خود مباحثی چون دیوانگی، شکنجه و زندان را با بحث‌هایی درباره ساخت شناخت و فلسفه و روانشناسی درآمیخت. مارکسیستهایی چون «پولانزاس» مستقیماً تحت تأثیر آراء وی قرار گرفتند. نظریات «فوکو» نیز درباره ساخت زبان و اندیشه است. «فوکو» در اثر عمده خود تحت عنوان دیوانگی و تمدن: تاریخ جنون در عصر جزء به تفحص درباره شیوه تفکر و نظر مردم درباره دیوانگی و تحول چشمگیر در آن از قرون میانه تاکنون به گونه‌ای که در افسانه‌ها و آثار مختلف ادبی و هنری ظاهر می‌شود، پرداخت. به نظر «فوکو»، زندان و آسایشگاه روانی پدیده‌های دنیای مدرن است. در قرون گذشته شکنجه و شلاق‌زدن و اعدام در ملأ عام مهمترین ابزارهای دولت برای تأمین و تضمین نظم اجتماعی بود. بعدها تبعید رایج شد و این تنبیه هم شامل حال بزهکاران و هم مجانین می‌شد. به نظر «فوکو»، پیدایش بیمارستانهای روانی و کاهش مجازات اعدام مبین تغییری در شیوه اعمال قدرت در جامعه است. به نظر او، بیمارستانهای روانی هم مانند دیگر نهادهای عمده جهان مدرن مثل کارخانه‌های صنعتی و مدارس جدید مبین تحمیل انضباط تازه‌ای است. «فوکو» در روش کار خود بر «قرائت متون» به منظور کشف ساختارهای شناخت آدمی تأکید می‌کرد. به نظر او، شیوه خاص فهم و دریافت ما درباره جهان، تعیین‌کننده خصلت خاص یک عصر است و این خصلت خود شیوه اعمال قدرت را تعیین می‌کند. از دیدگاه ساختاری «فوکو»، سیاستمداران،

صاحب منصبان و اصحاب قدرت و نظایر آنان به طور عمدی و آگاهانه نهادهای لازم برای تأمین و تضمین امتیازات و حفظ مواضع خود را ایجاد نمی‌کنند بلکه اعمال افراد بطور کلی در هر عصری برآمده از نظرگاه رایج در آن عصر است. به سخن دیگر، ساخت عمل تابع ساخت اندیشه است. مثلاً در اوایل قرن نوزدهم یکباره در همه جا دیوانگان و بزهکاران را به یک شیوه حبس می‌کردند در حالی که با پیدایش نظرگاه «علمی - حقوقی» عصر جدید این برخورد دگرگون شد. «فوکو» در آثار عمده دیگر خود از جمله نظم اشیاء: دیرینه‌شناسی علوم انسانی و دیرینه‌شناسی شناخت به همین شیوه اصالت ساختاری مفهوم ایستمه یا نظرگاه معروف یک عصر تاریخی را پیش کشید. ایستمه مدرن، به نظر «فوکو» در اواخر قرن هجدهم با گرایش زبان به سوی عینیت خارجی پدیدار شده و به هر حال خو نیز ایستمه‌ای موقت و گذراست. «فوکو» در تحلیلهای خود بر جهان کلمات و اندیشه‌ها تأکید بسیار داشت و به نحوی نهادهای اجتماعی را از این اندیشه‌ها استخراج می‌کرد. ساخت زیرین یا زیربنا در انسانشناسی اجتماعی «فوکو» نیز ساخت فکری است.^۱

مارکسیسم و اصالت ساخت

براساس مکتب اصالت ساخت، به طور کلی افراد اغلب برخلاف خواست خود در درون تنگناها و شیوه‌های کنش محدود شده‌ای قرار دارند. «کارل مارکس» خود از نظام سرمایه‌داری بدین شیوه سخن می‌گفت؛ در نظام سرمایه‌داری حتی خود سرمایه‌داران قطع نظر از خواستهایشان می‌بایست طبق منطق ساختار اقتصادی و تنگنای آن به استثمار نیروی کار و افزایش ارزش مازاد پردازند. به گفته «مارکس»: «سرمایه‌داری هر فرد سرمایه‌دار را مطیع قوانین تولید سرمایه‌دارانه می‌سازد که همچون قوانین الزام آور خارجی عمل می‌کند.»^۲ بورژوازی و پرولتاریا هر دو گرفتار ساختارهای جامعه سرمایه‌داری هستند و هیچ‌یک به موجب خواست و اراده خود عمل نمی‌کنند. موقعیت‌هایی که افراد در درون ساخت اجتماعی اشغال می‌کنند آنها را به اتخاذ شیوه‌های گوناگون عمل وامی‌دارد. بنابراین ساخت محدودیت‌ساز است. «مارکس» در جمله‌ای معروف تأکید می‌کند که: «انسانها خود تاریخ خویش را می‌سازند اما نه به شیوه‌ای که دلخواه آنهاست و نه تحت

1. H. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. (London, Harvester Wheatsheaf, 1982). 2. Capital, vol II, (London, 1930), p. 651.

شرایطی که خود برگزیده‌اند.» «کارل مارکس» بویژه در آثار دوران آخر حیات خود به نگرش ساختاری گرایش کامل یافت. در آثار دوره جوانی او، چنانکه دیده‌ایم، گرایش اومانستی به پراکسیس تاریخی انسان غالب بود. چنانکه برخی از مارکسیستهای اصالت ساختی مانند «آلتوسر» استدلال کرده‌اند، میان این دو دوران از زندگی فکری «مارکس» گستی شناخت‌شناسانه وجود دارد. قطع نظر از این که آثار جوانی «مارکس» خود تا چه اندازه متضمن رگه اصالت ساختی است، بی‌تردید این رگه در آثار متأخر او بسیار آشکارتر شده است. در این آثار کارگزاری و پراکسیس جای خود را به دترمینیسم ساختها می‌دهد و بطور کلی کارگزار پراکسیس در درون چارچوبها و تنگناهای ساختی عمل می‌کند. بنابراین، برخلاف مارکسیستهای فلسفی، اومانست، هگلی و انتقادی که بر آثار جوانی مارکس تأکید کرده‌اند، مارکسیستهای اصالت ساختی بیشتر به آثار دوران آخر عمر او نظر داشته‌اند. اصالت ساخت در اندیشه خود «مارکس» با تأکید بر نکاتی چون اهمیت و اولویت شرایط عینی نسبت به خواستهای ذهنی و تأثیر جبری و اجتناب‌ناپذیر آن شرایط و ضرورت بناکردن علم اجتماعی براساس آنها روشن می‌شود. با این حال باید در نظر داشت که نیروی اجتناب‌ناپذیر و تعیین‌کننده ساخت در مقابل اراده آدمی، از دیدگاه «مارکس» گرچه عینی و الزام‌آور تلقی می‌شود لیکن به عنوان عامل محدودیت بخش و «شخصیت شکن» آدمی نامطلوب هم به شمار می‌رود. این گونه قضاوت اخلاقی درباره ساختها، البته در مارکسیسم اصالت ساختی معاصر آشکار و چشمگیر نیست. در اندیشه «مارکس» تداوم و تصلب ساختها «وضعیت طبیعی» نیست بلکه نشانه‌ای از شیئی‌گشتگی و از خود بیگانگی است. از این‌رو اندیشه انقلابی «مارکس» اندیشه «ساخت شکنی» است. سرنگونی ساختهای سرمایه‌داری و پیدایش سوسیالیسم به معنی پایان ضرورت‌های اصالت ساختی و سرآغاز آزادی و آگاهی و تعیین‌کنندگی اراده انسان خواهد بود. چنانکه «آلوین گلدنر» می‌گوید: «اصالت ساخت مارکس توصیفی جامعه‌شناختی است که از نقطه نظر نقد جامعه صورت می‌گیرد و استقلال عمل و کارگزاری انسان را به عنوان ارزشی اساسی می‌پذیرد و هدفش رهانیدن افراد از بند ساختهای اراده شکن است.»^۱

مارکسیستهای ساخت‌گرا، بر عکس «مارکس»، نه از دیدگاهی اخلاقی و انقلابی بلکه از نقطه نظری جامعه‌شناختی به ساختهای جامعه و روابط آن با دولت می‌نگرند. چنانکه گفتیم، شرایط ثبات ساختاری نظام سرمایه‌داری پس از جنگ جهانی دوم و ضرورت

1. A. Gouldner, *The Two Marxisms*. (London, Macmillan), 1980, pp.93-4.

مطالعه آن شرایط از دیدگاه جامعه‌شناختی مارکسیستی، در تکوین این نگرش نقش عمده‌ای داشته است. از چنین دیدگاهی نظام سرمایه‌داری، ساختاری است که بدون طرح و اراده طبقات مسلط تکوین یافته است. در هر ساختاری روابطی ضروری و عینی در کار است که به گفته «مارکس»: «قبل از این که ما در موقعیتی قرار بگیریم که آنها را تعیین کنیم، تا اندازه‌ای پیشاپیش شکل گرفته است».^۱ نیروهای تعیین کننده در درون ساختهای خود جامعه قرار دارد و ساختهای جامعه لزوماً هماهنگ با خواست و طرح هیچ گروه یا طبقه‌ای نیست. رهبران و مقامات و صاحبان قدرت در جامعه نیز خود تحت تأثیر نیروهای ساختی قرار دارند و در معنای والتاریستی کلمه، تعیین کننده و کارگزار نیستند. دولت و حکومت تنها کرسی و جایگاهی در درون شبکه پیچیده ساخت جامعه محسوب می‌شود. ساخت قدرت در جامعه کارگزار آزادی نیست که خواستهای عقلانی را تعقیب کند بلکه تابع مقتضیات ساختهای کلی است. «اعمال» صاحبان قدرت نیز عمل مستقیم و ابتدا به ساکن نیست بلکه تنها عملکرد نیروهای ساختی را که اغلب ناخواسته و ناشناخته است «وساطت» می‌کند. مفهوم وساطت (mediation) یکی از مفاهیم اساسی در منطق اصالت ساخت است. با توجه به منطق ساختها، هیچ عملی یا عملکردی غیرضروری و بی‌جهت نیست. حدود توانایی قدرت سیاسی خود بوسیله ساختها تعیین می‌گردد و از این رو به موجب اصالت ساخت افسانه اصالت و تعیین کنندگی قدرت سیاسی بر ملا می‌شود. قدرتمندان نیز خود تابع قدرت ساختها هستند. بدین سان، قدرت سیاسی صرفاً «مامای» قدرت اجتماعی است.

اصالت ساخت و مسئله زیربنا و روبنا

مسئله اصالت ساخت پیوند نزدیکی با مهمترین مسئله مارکسیسم یعنی مسئله زیربنا و روبنا دارد و در واقع تفسیر خاصی از این مسئله است. زیربنا و روبنا مورد تعبیرهای مختلف قرار گرفته است. پرسش مهم این است که آیا زیربنا که متشکل از نیروها و روابط تولید است تنها شامل ساخت اقتصادی است یا اینکه برخی از آنچه را معمولاً روبنا به شمار می‌آید، در برمی‌گیرد. به عبارت دیگر آیا روابط تولید گسترده‌تر از صرف ساخت اقتصادی است؟ اغلب عنوان می‌شود که محتوای اصلی ماتریالیسم تاریخی «مارکس» این است که روابط تولیدی زیربناست و سیاست و حقوق و ایدئولوژی روبنا به شمار می‌رود. البته این

1. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. (New York, 1976), p.145.

مهمترین تمثیل یا الگویی است که در آثار «مارکس» یافت می‌شود، هر چند برای توصیف روابط میان اقتصاد، سیاست و آگاهی تمثیل‌های دیگری نیز در آثار او به کار رفته است. مهم‌ترین تمثیل‌هایی که دربارهٔ رابطهٔ زیربنا و روبنا در مارکسیم عنوان شده، عبارت است از تمثیل بازتاب یا تعیین‌کنندگی یک‌جانبه؛ تمثیل دیالکتیکی یا تعیین‌کنندگی دو‌جانبه؛ و تمثیل کلیت یا تعیین‌کنندگی همه‌جانبه. فهم نظریات «آلتوسر» و بقیهٔ اصحاب اصالت ساخت‌مستلزم یافتن جایگاه آن در درون این تعبیر مختلف است. «مارکس» خود در دیباچه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی استدلال کرد که: «انسانها در فرآیند تولید اجتماعی زیست خود ضرورتاً در درون روابطی وارد می‌شوند که مستقل از ارادهٔ آنهاست یعنی روابط تولیدی که متناسب با مرحلهٔ خاصی در فرآیند تکامل نیروی تولید مادی است. مجموعهٔ این روابط، ساخت اقتصادی جامعه، یعنی بنیاد واقعی را تشکیل می‌دهد که براساس آنها روبنای حقوقی و سیاسی پدید می‌آید و اشکال خاصی از آگاهی اجتماعی با آنها تطابق دارد.»^۱ تمثیل زیربنا و روبنا در اندیشهٔ «مارکس» از یک نظر الگویی برای تبیین روابط اجزاء جامعه است، نه آنکه زیربنا و روبنا به نحوی قطعی و همیشگی در ساختهای واقعی جامعه وجود داشته باشد. بعلاوه، «مارکس» از مفهوم «تطابق» مثلاً میان اشکال آگاهی و ساخت اقتصادی جامعه سخن می‌گوید که مفهومی نه دترمینیستی بلکه کارکردی است. همچنین وی استدلال می‌کند که از درون هر شکل تولید مادی، ساخت اجتماعی خاصی «پیدا می‌شود» که تعیین‌کنندهٔ دولت و شکل آگاهی است. در بسیاری موارد «مارکس» سازمان اجتماعی را زیربنای دولت و روبناهای ایدئولوژیک تلقی کرده است. چنین مفاهیمی طبعاً موجب ارائه شدن تفسیرهای گوناگونی از تمثیل زیربنا - روبنا در اندیشهٔ «مارکس» شده است. «مارکس» همچنین در اثر مذکور اغلب از سه سطح سخن می‌گوید: یکی نیروهای تولید مادی، دوم رابطه تولید، و سوم روبنای اجتماعی. میان نیروهای تولید و روابط تولید از یک سو و روابط تولید و روبنای اجتماعی از سوی دیگر نوعی رابطه تعیین‌کنندگی وجود دارد. تغییر روابط تولید دیر یا زود به تغییر کل روبنا می‌انجامد.^۲ روابط تولید بدین سان نسبت به سیاست و ایدئولوژی از لحاظ علیت اولویت دارند. روابط زیربنایی دولت روابط تولیداند که طبعاً به وسیله قدرت دولتی

1. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*. (London, 1971), P. 20-21.

2. *Ibid.*, p.21.

ایجاد نمی‌شود بلکه قدرت دولتی خود محصول آنهاست.^۱

«مارکس» در دیگر آثار خود البته از روابط دو جانبه و چند جانبه میان نیروهای تولیدی، روابط تولیدی و روبناهای سیاسی - ایدئولوژیک بارها سخن گفته است. با این حال روابط میان آنها روابط تعامل است یعنی روبنا بر زیربنا عمل می‌کند لیکن آن را تعیین نمی‌کند. طبعاً تعیین‌کنندگی را باید از تعامل تمیز داد. روابط تولیدی همچون پایه‌های بنایی است که روبنا بر آنها قرار دارد. به همین دلیل روابط تولید پیش از پیدایش تحول در ساخت سیاسی متحول می‌گردد. نیروهای تولیدی پیش از روابط تولیدی و روابط تولیدی پیش از دولت و ایدئولوژی دگرگون می‌شود.

«مارکس» در سایر آثار خود تمثیل‌های دیگری برای تبیین تعیین‌کنندگی روابط تولید به عنوان زیربنا نسبت به روبنا به کاربرد و از جمله از تمثیل «رویش» استفاده کرد و اظهار داشت که دولت و ایدئولوژی همچون گیاهی ریشه در زمین صورتبندی اجتماعی دارد. بعلاوه، «مارکس» از تمثیل «سایه و بازتاب» بهره گرفته و شرایط سیاسی را بازتاب یا سایه‌ای از جامعه مدنی می‌داند.^۲ همچنین مفهوم تناظر و هماهنگی میان اجزاء در آثار دیگر «مارکس» برای نشان دادن تعلق اجزای مختلف در درون یک وجه تولید به کار رفته است. برخی از این تمثیل‌ها بویژه تمثیل بازتاب و تظاهر بیش از تمثیل‌های دیگر برای روبنا خصلتی انفعالی القاء می‌کند.

در حقیقت، «مارکس» می‌خواست به نحوی هم «تعیین‌کنندگی» زیربنا نسبت به روبنا و هم «تعامل» میان آن دو را بوسیله تمثیل‌های گوناگون روشن سازد. مثلاً دولت طبعاً روی اقتصاد به صورت بسیار مؤثری «عمل» می‌کند لیکن به هر حال ساخت «تعیین‌کننده» ماهیت دولت همان روابط تولید اقتصادی است. عدم تمیز میان این دو رابطه معمولاً موجب انتقادات ناوارد شده است. برداشتهای عامیانه نیز در چنین خلط مبحثی ریشه داشته است.

تمثیل‌های گوناگونی که «مارکس» برای بیان رابطه زیربنا و روبنا به کار برده، زمینه تعبیرهای گوناگونی از آن رابطه را بوجود آورده که از آن جمله باید اجمالاً از تعبیر رابطه یک جانبه، دوجانبه، و چند جانبه سخن گفت. به عبارت دیگر تمثیل زیربنا و روبنا در دو شکل یک جانبه و دوجانبه مطرح شده است و تعبیر سوم مبتنی بر تمثیل دیگری

1. Marx, *The German Ideology* in CW, vol. 5, p.57.

2. Marx, *The Poverty of Philosophy*, Moscow, 1973, p. 156.

است که در آثار «مارکس» یافت می‌شود و آن تمثیل عمدتاً قرن نوزدهمی جامعه به عنوان ارگانیزم است.^۱ جامعه به عنوان کلیتی ارگانیک نیز اساس تفسیر مارکسیستهای اصالت ساختی مانند «آلتوسر» را تشکیل می‌دهد. در برداشت ارتدکس یا اکونومیستی و یک‌جانبه یا «تقلیل‌گرا» (reductionist)، چنانکه پیشتر هم دیده‌ایم، اقتصاد، دولت وایدئولوژی به عنوان عناصری مجزا و دارای روابط بیرونی با یکدیگر در نظر گرفته می‌شود. این عناصر در «بیرون» یکدیگر قرار گرفته، حال آنکه در برداشت ارگانیک، چنانکه خواهیم دید، هیچ عنصر و جزئی بیرونی و فی‌نفسه کامل نیست و تنها می‌توان آن را بر حسب کلیت و «داخلیت» فهمید، یا به عبارت دیگر، کل مجموعه‌ای از روابط درونی است. در برداشت یک‌جانبه و دترمینیستی، اقتصاد یا روابط تولیدی عنصر محرک کل جامعه است و تغییر آن تغییرات مشابهی در روبنا ایجاد می‌کند و روبنا هیچگونه اثر تعیین‌کننده‌ای بر زیربنا ندارد. همچنین در این برداشت زیربنا نسبت به روبنا به نحوی اولویت زمانی دارد. چنین تفسیری از تمثیل زیربنا و روبنا در اندیشه «مارکس»، به تفسیر رایج در مارکسیسم تبدیل شد.

تفسیر دوجانبه یا دیالکتیکی تمثیل زیربنا و روبنا در واقع نخستین بار بوسیله «انگلس» مطرح شد. در این برداشت نیز زیربنا و روبنا مجزا و دارای روابط خارجی نسبت به یکدیگر تلقی می‌شود، با این تفاوت که روبنا دارای نقش تاریخی فعال و مهمی است هر چند «در آخرین تحلیل اقتصاد تعیین‌کننده است.» «انگلس» برداشت یک‌جانبه و تقلیل‌گرایانه را سوء تعبیری از اندیشه «مارکس» می‌داند. به نظر او حتی اگر ایدئولوژی از نظر تاریخی به طور مستقل تکوین نیافته باشد، باز هم نمی‌توان به این دلیل نقش و تأثیر آن را نادیده گرفت. به نظر «انگلس»، میان اقتصاد و ایدئولوژی رابطه‌ای متقابل یا دیالکتیکی وجود دارد. خلاصه اینکه روبنا بر زیربنا نفوذ و تأثیر دارد، هر چند زیربنا محرک اصلی در تاریخ است. همچنین به نظر «انگلس» سیاست صرفاً بازتاب انفعالی زیربنای اقتصادی نیست بلکه اشکال سیاسی و حقوقی بر مبارزات تاریخی اثر می‌گذارد. دولت خود می‌تواند مسیر توسعه اقتصادی را دگرگون سازد. همچنین به نظر «انگلس»

۱. کارل دویچ در کتاب اعصاب حکومت استدلال کرده است که مبنای نظریه‌پردازی در علوم اجتماعی اساساً کاربرد تمثیل از یک حوزه به حوزه دیگر است.
ر.ک. به:

نظام حقوقی و قانونی نیز تا اندازه‌ای دارای استقلال نسبت به ساخت اقتصادی است. به ویژه جزئیات سیاسی و ایدئولوژیک و حقوقی روبنا را نمی‌توان بوسیله زیربنای اقتصادی توضیح داد و خود این جزئیات بر زیربنا نیز اثر می‌گذارد. به نظر «انگلس» خود «مارکس» نیز در تحلیل‌های تاریخی‌اش تمثیل زیربنا و روبنا را به صورت دیالکتیکی به کار برده بود. در برخی موارد مثل روسیه و پروس، «مارکس» به تصریح بر نقش اجتماعی دولت تأکید کرده است. با این همه به نظر «انگلس» رابطه متقابل دیالکتیکی میان زیربنا و روبنا رابطه متوازی نبوده بلکه زیربنا روی هم رفته نیرومندتر و مؤثرتر است و در «تحلیل نهائی» تعیین کننده به شمار می‌رود و به هر حال شناسایی تأثیر عملی ساختهای سیاسی و ایدئولوژیک به معنی انکار این اصل اساسی نیست که نهادهای روبنایی در زیربنا ریشه دارد. با این حال، «انگلس» توضیح روشنی درباره «تعیین کنندگی زیربنا در آخرین تحلیل» و یا «اولویت» آن نسبت به روبنا نمی‌دهد.^۱

در برخی موارد، چنانکه گفتیم، «مارکس» به جای تمثیل زیربنا و روبنا از تمثیل ارگانسیم بهره گرفته و جامعه را به شبه کلیتی انداموار تلقی کرده است. در اینجا زیربنا و روبنا اجزاء مجزا و واجد روابط بیرونی نیست و تنها به صورت جزئی از یک کل واحد عمل می‌کند. البته همه اجزاء کل دارای وزن و اهمیت یکسانی نیست و بویژه در درون کل ارگانسیم جامعه، روابط تولیدی جایگاهی حیاتی و تعیین کننده دارد. به عبارت دیگر، در درون کل انداموار، باز هم تمثیل زیربنا و روبنا به شکلی معنی دارتر باقی می‌ماند. در اینجا زیربنا و روبنا به صورت ارگانیک با هم ارتباط دارد و یا از پیش متضمن یکدیگر است. البته گاه منظور «مارکس» از تمثیل ارگانیک جامعه تنها بیان این مطلب است که جامعه نیز مانند هر ارگانسیم دیگری دستخوش دگرگونی است و پدیده‌ای منجمد، نیست، گاه نیز تمثیل ارگانیک را تنها برای بیان روابط انداموار میان اجزاء مختلف حوزه اقتصاد به کار می‌برد نه روابط میان زیربنا و روبنای سیاسی و ایدئولوژیک. به هر حال، ظاهراً تفاوت عمده‌ای میان تفسیر دیالکتیکی دو جانبه و تفسیر ارگانیک چند جانبه وجود ندارد، زیرا در هر دو صورت فرض بر این است که روبنا نقش فعالی دارد و لکن زیربنا از نظر تعیین کنندگی و علیت دارای اولویت است. در دیدگاه ارگانیک فرض بر این است که زیربنا و روبنا ساختهای جداگانه‌ای نیست، یا روبنا بازتاب و انعکاس زیربنا نیست بلکه این دو دارای روابط «درونی» است نه بیرونی. قانون و حقوق بازتاب نظام اقتصادی نیست

1. Marx and Engels. *Selected Correspondence*. (Moscow, 1975), pp.393-402.

بلکه جزئی از نظام اقتصادی است و با آن رابطه درونی دارد. به عبارت دیگر، حقوق خود هیئت بخش نظام اقتصادی است. سیاست در مواردی روبنایی و در مواردی جزء زیربناست و تنها در درون دیدگاه ارگانیسمی است که می‌توان این موارد را مشخص کرد. در نظامهای اجتماعی ماقبل سرمایه‌داری روبناهای مذهبی، حقوقی، سیاسی و خویشاوندی از عناصر تعیین کننده و هیئت بخش وجه تولید بود. به سخن دیگر، در این گونه فرم‌اسیونهای اجتماعی، برخلاف فرم‌اسیون اجتماعی سرمایه‌داری، مکانیسم استثمار خود جزء روبنای حقوقی - سیاسی است و در آنها کنترل منابع قدرت سیاسی همپایه کنترل وسایل تولید در فرم‌اسیون سرمایه‌داری به شمار می‌رود. در نظام سرمایه‌داری «اجبار اقتصادی» در فرآیند استثمار جای «اجبار غیر اقتصادی» را گرفته است.^۱

تبعات نظری تمثیل ارگانیک، به هر حال برای تفسیر زیربنا و روبنا حتی به شکلی که در درون این تمثیل حفظ شده، زیانبار است. در صورتی که بدون تومل به «روبا» نتوانیم «زیربنا» را مشخص کنیم، طبعاً هر گونه ادعایی در خصوص اصل تمیز اجزاء برحسب تعیین کنندگی و اولویت بی‌معنی خواهد شد و هیچ دلیلی برای اولویت ساخت یا زیربنای اقتصادی و تأکید بیشتر بر آن در درون کل ارگانیک وجود نخواهد داشت. در نتیجه، چنان که برخی منتقدان استدلال کرده‌اند، ممکن است گفته شود که اخلاق و حقوق و اشکال آگاهی محصول روابط تولید نیست بلکه خود بخشی از اجزاء تشکیل دهنده آن است. به عبارت دیگر، اصلاً نمی‌توان زیربنا را به طور مستقل و جدا از عناصر روبنایی تصور کرد. ما معمولاً روابط تولیدی یا زیربنا را برحسب مقولات روبنایی تعریف می‌کنیم.

بعلاوه، چنان که اشاره شد، ممکن است در شرایط خاص تاریخی مثلاً فرم‌اسیونهای اجتماعی ماقبل سرمایه‌داری، نقش عوامل زیربنایی مانند سنت، شیوه سازماندهی سیاسی و خویشاوندی بیش از آنچه روابط تولیدی بر آنها تأثیر گذارد، نسبت به آن روابط تعیین کننده یا محدود کننده باشد. «مارکس» شناسانی مانند «جان پلامناتر» فیلسوف انگلیسی با طرح چنین مباحثی در واقع اساس ماتریالیسم تاریخی را مورد ایراد قرار داده‌اند. باید در نظر داشت که چنین ایراداتی تنها از چشم‌انداز رابطه یکجانبه زیربنا و روبنا قابل طرح

۱. مبحث تمثیل‌های سه گانه در اندیشه مارکس در آثار زیر مَقْصَلاً مطرح شده است:

M. Rader, *Marx's Interpretation of History*. (New York, 1979).

S. Rigby, *Marxism and History*. (Manchester U.P. 1987).

است. نظر به اهمیت انتقادات «پلاماتر» در رابطه با الگوی زیربنا - روبنا که در اینجا مورد بحث است، اشاره مفصل‌تری به آن سودمند خواهد بود.

مسئله مهمی که «پلاماتر» مطرح می‌کند این است که در اندیشه «مارکس» از چهار مقوله عمده مذکور در عباراتی که در بالا از دیباچه‌ای بر نقد اقتصاد سیاسی نقل کردیم، یعنی نیروهای تولیدی، روابط تولیدی، نهادهای اجتماعی و اشکال آگاهی، کدام تعیین کننده است. اختلاف نظر اصلی برخی از مفسران «مارکس» در خصوص تعیین کنندگی نیروهای تولید و یا روابط تولید بوده است. در عبارات نقل شده، «مارکس» ظاهراً عامل دوم را به عنوان «بنیاد واقعی» در نظر داشته است. طبق استدلال «پلاماتر» تعیین کننده دانستن روابط تولیدی تنها وقتی معنا پیدا می‌کند که روابط تولید تا حدی از نیروهای تولید مادی استقلال داشته یا خود در برگیرنده اجزاء بیشتری باشد. به عبارت دیگر، روابط تولید بازتاب صرف و ساده نیروهای تولیدی نباشد بلکه حتی خود بر آن اثر بگذارد. اما «مارکس» در آثار خود گاه نیروهای تولیدی و گاه روابط تولیدی را به عنوان عامل تعیین کننده کل زندگی اجتماعی در نظر داشته است. وی گاهی روابط تولیدی را معلول نیروهای تولیدی دانسته و گاه نیز روابط تولیدی را چیزی بیش از نیروهای تولیدی تلقی کرده است. در واقع «مارکس» در بررسی تحولات اجتماعی واقعی بیشتر روابط تولیدی را به عنوان عامل اساسی در نظر داشته است. مثلاً در تحول از فئودالیته به سرمایه‌داری تجاری، نیروهای تولید یا تکنولوژی تغییر نمی‌کند، آنچه تغییر می‌کند روابط حقوقی است.

به نظر «پلاماتر»، اگر روابط تولیدی عامل اساسی به شمار آید، خصلت ماتریالیستی مارکسیسم که در نظریات اکونومیستی مورد تأکید قرار می‌گیرد، تضعیف می‌شود. البته «مارکس» در جمع‌بندیهای نظری خود نیروهای تولید را عنصر تعیین کننده تلقی کرده است، ولی در تحلیل‌های تاریخی تأکید بر روابط تولیدی را به عنوان عامل اساسی در عمل ضروری یافته است. در صورتی که این روابط اساسی تلقی شود، باید به وسیله عوامل دیگری جز نیروهای تولید محدود گردد و این عوامل به نظر «پلاماتر» چیزی جز سنت و اخلاق و حقوق نتواند بود. البته تولید مادی به یک معنا اساسی تعیین کننده است. شیوه تولید در جامعه انسانی شیوه رفتارهای دیگر را تعیین می‌کند. تولید مادی به ویژه به این معنا اساسی است که نیاز به وجود رفتارها و فعالیتهای دیگر را ایجاد می‌کند. هر جا تولید مادی هست، نیاز به وجود قواعد مالکیت و دولت سازمان یافته پیش می‌آید. اما

نوع تولید، نوع دقیق این قواعد و سازمانها را تعیین نمی‌کند بلکه تنها نیاز به پیدایش «نوعی» از آنها را به وجود می‌آورد. بنابراین «پلالماتر» در رابطه میان تولید مادی و روابط تولیدی دو مفهوم را عنوان می‌کند: یکی مفهوم رابطه تعیین و دیگری مفهوم رابطه «استلزام». تولید مستلزم وجود نوعی از قواعد مالکیت و سازمان قدرت سیاسی است و بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که انواع گوناگونی از قواعد حقوقی و سازمان دولتی ممکن است متعلق به شیوه خاصی از تولید باشد. مهمترین مسئله‌ای که در اینجا پیش می‌آید این است که ریشه تنوعات تاریخی روبنا چیست و چگونه انواع گوناگون روابط تولیدی متعلق به یک شیوه تولید پدید می‌آید.

بنابر استدلال «پلالماتر» مصداق مفهوم روابط تولید در اندیشه «مارکس» همواره روشن نیست. گاه منظور از این روابط اشکال مختلف همکاری در فرآیند تولید است و گاه روابطی (حقوقی) است که در نتیجه وجود تولید مادی نیاز بدانها پیدا می‌شود. «مارکس» استدلال می‌کرد که روابط تولیدی گرچه بازتاب فرآیند تولید مادی است، لیکن نهایتاً به «محدودیت» هایی در راه پیشرفت آن تبدیل می‌شود، زیرا شیوه تولید همواره در حال دگرگونی است. همچنین وی بر آن بود که روابط و اشکال مالکیت مظهر حقوقی «روابط تولیدی» است. بنابراین، به نظر «پلالماتر»، می‌توان نتیجه گرفت که منظور از روابط تولیدی همان روابطی است که در نتیجه وجود تولید مادی نیاز به آنها پیدا می‌شود، زیرا اشکال مختلف همکاری در فرآیند تولید طبعاً نمی‌تواند موانع و محدودیتهایی بر سر راه توسعه تولید مادی ایجاد کند. طبق استدلال «پلالماتر» اگر روابط تولیدی را به معنای روابطی بگیریم که در نتیجه جریان تولید مادی نیاز بدانها ایجاد می‌شود، یعنی همان روابطی که به گفته «مارکس» مظهر حقوقی آنها اشکال مختلف مالکیت است، باز هم دشواریهایی پیش می‌آید. به این معنی که چرا باید گفت روابط مالکیت مظهر حقوقی آن روابط است و چرا آن روابط را اصولاً روابط مالکیت حقوقی نخوانیم. «مارکس» در تحلیل‌های تاریخی خود همواره از روابط تولید چنان سخن می‌گوید که گویی همان روابط مالکیت حقوقی است و روابط تولیدی همان چیزی است که «مارکس» خود آنها را «اساس واقعی» نامیده است. به نظر «پلالماتر»، دلیل این که «مارکس» روابط مالکیت را مظهر حقوقی روابط تولیدی می‌داند این است که در نظر دارد حقوق را از ساخت روابط تولیدی جامعه جدا کند. از این رو روابط حقوقی را متعلق به روبنا و روابط تولید را «اساس واقعی» آنها به شمار می‌آورد.

به نظر «پلامناتر»، در واقع نمی‌توان روابط تولیدی را جز به عنوان ادعاهای مردم نسبت به یکدیگر یعنی مجموعه حقوق و تکالیف تعریف کرد، که جزئی از حقوق، به معنای قواعد آمرانه رفتار است، و حقوق به این معنا خود شامل قانون و سنت‌های اجتماعی در جوامع فاقد نظام حقوقی به معنای متعارف است. از سوی دیگر، تنوع نظام‌های حقوق مالکیت آنقدر زیاد است که نمی‌توان گفت این تنوعات به وسیله شیوه تولید مادی تعیین می‌شود؛ شیوه تولید مادی خود تنها مستلزم وجود «نوعی» از آن نظام‌هاست. تناقضی که در اینجا با توجه به گفته‌های «مارکس» پیش می‌آید این است که شیوه‌های تولید و روابط تولید «باهم» روابط تولید را تعیین می‌کند. برای نمونه، شیوه تولید سرمایه‌داری تعیین کننده روابط تولید سرمایه‌دارانه است، اما آنچه نفس نوع تولید سرمایه‌دارانه را مشخص می‌کند، همان روابط مالکیت است. بدین سان، روابط حقوقی مآلاً جزئی از شیوه تولید به شمار می‌رود. به عبارت دیگر، روابط مالکیت نه تنها همان روابط تولیدی است بلکه خود جزئی از شیوه تولید مادی است و وسیله سازمان دادن به آن و چون به عنوان مجموعه پیچیده‌ای از حقوق و رسوم و سنت‌ها قبل از پیدایش جامعه طبقاتی وجود داشته است، بنابراین خصلت طبقاتی یا تاریخی ندارد. «مارکس» خود گفته است که در پیدایش سرمایه‌داری، روابط مالکیت تأثیر عمده‌ای بر شیوه‌ها و روشهای تولید باقی می‌گذارد. روی هم رفته، روابط تولیدی به واسطه تنوعات تاریخی‌شان (مانند تنوع فئودالیت، شیوه تولید آسیائی و سرواز) تنها تا اندازه‌ای به وسیله نیروهای تولید مادی تعیین می‌شود و به همان دلیل تنوع تاریخی بر آنها اثر می‌گذارد و در عین حال ضرورتاً بخشی از ویژگیهای خود را از نهادهای سیاسی و اجتماعی و اشکال آگاهی می‌گیرد. بدین سان، نظام حقوقی جزئی اساسی از نیروها و روابط تولید به شمار می‌آید و در درون یک شیوه تولید انواع گوناگونی از روابط مالکیت ممکن است، پدید آید.

بنابر استدلال «پلامناتر»، قواعد «حقوقی» به طور کلی شامل قواعد اخلاقی فاقد ضمانت اجرا، رسوم و سنن دارای ضمانت اجرا و قانون به، معنای ویژه کلمه است. در جوامع ابتدائی، قواعد اخلاقی و رسوم و سنن کم و بیش یکسان است. «مارکس» خود قواعد اخلاقی و عادات و رسوم را در درون «روبن» جای نداده است. طبق استدلال پیشین، اگر روابط تولیدی همان قواعد حقوقی باشد، در آن صورت قواعد اخلاقی و رسوم و عادات نیز جزئی از همان روابط به شمار خواهد رفت، چون همگی از یک سنخ است. در جامعه ابتدائی که هنوز در آن قانون پیدا نشده، رسوم و عادات، روابط تولید یا

به گفته «مارکس» مظهر حقوقی روابط تولید است. طبعاً رسوم و عادات جامعه ماقبل طبقاتی را نباید طبقاتی شمرد. حتی بدون وجود چنین قواعدی نمی‌توان توضیح داد که جامعه اصلاً چگونه طبقاتی می‌شود؛ عادات و رسوم مربوط به مالکیت زمینه تقسیم جامعه به طبقات محسوب می‌شود.

«مارکس» کل اخلاق را اخلاق طبقاتی نمی‌داند. در جوامع ابتدائی و قبائل بی‌طبقه هم طبعاً اخلاق و رسوم وجود دارد. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که در جوامع طبقاتی غیر از اخلاق طبقاتی اخلاق غیر طبقاتی هم وجود دارد که بدین معنا متعلق به روبنا نیست. البته ممکن است با توسعه و تکامل جامعه طبقاتی بسیاری از رسوم و اخلاقیات «طبقاتی» شود. بدین سان، دست‌کم بخشی از اخلاق و رسوم و حقوق غیر طبقاتی، جزئی از روابط تولید به شمار می‌رود. پس در جامعه طبقاتی همه قواعد و قوانین و رسوم طبقاتی نیست و برخی از آنها در خدمت منافع و مصالح عمومی قرار دارد و بدین ترتیب حکومت صرفاً مجری قوانین طبقاتی نیست، هر چند پیدایش قانون به مفهوم ویژه آن نشانه پیدایش جوامع طبقاتی و واجد حکومت است.^۱

به طور کلی، براساس تفسیر «پلامناتز»، بخش اساسی یا تعیین‌کننده جامعه حقوق و اخلاق و رسوم و عادات را نیز در بر می‌گیرد؛ آنچه پیش از پیدایش جامعه طبقاتی وجود داشته اساسی و تعیین‌کننده است و اخلاق و رسوم غیر طبقاتی از آن جمله است. بدین مان مفهوم «مقوله اساسی» بسیار وسیع‌تر از روابط اقتصادی است. در نتیجه، ساختار حکومت نیز، هم به وسیله ساختار اقتصادی و هم به واسطه الگوهای اخلاقی و سنتی کهن تعیین می‌گردد.

چنانکه مشاهده می‌کنیم، تناقضاتی که «پلامناتز» در نظریه مارکستی دیده است تنها در صورتی قابل تصور است که تمثیل «ساختمانی» زیربنا - روبنا را حفظ کنیم. مکتب اصالت ساخت با کاربرد تمثیل انداموارگی در پی حل چنین تناقضاتی بوده است.

برخی دیگر از شارحان «مارکس» نیز در مقابل این گونه ایرادها در مقام پاسخگویی برآمده‌اند. مثلاً «موریس گودلیر»، مارکسیست ساختگرا، در مطالعات انسانشناسی مارکستی خود معنای زیربنا و روبنا را در پرتو اولویت خویشاوندی و مذهب و سیاست در نظام‌های اجتماعی ابتدائی مورد تجدیدنظر قرار داده است. به نظر او، وقتی می‌گوئیم مثلاً مذهب در چنین نظام‌هایی عنصر مسلط بوده، به این معنی است که مذهب به عنوان

1. J. Plamenatz, *Man and Society*. Vol. II, (Longman, London, 1963). pp.269-293.

روابط تولید عمل می‌کرده یا «کار ویژه» مذهب در این موارد زیربنایی بوده است. هر نهاد اجتماعی ممکن است کار ویژه‌های زیربنایی و روبنایی داشته باشد. در نظام سرمایه‌داری، اقتصاد کار ویژه‌های زیربنایی دارد. در مقابل، در جوامع ماقبل سرمایه‌داری نظام خویشاوندی یا مذهب ممکن است هم به عنوان روابط تولید و هم به عنوان ایدئولوژی عمل کند. بنابراین، به نظر «گودلیر» نباید زیربنا و روبنا را به عنوان حوزه‌های نهادی یا ساختی مجزایی تصور کرد زیرا در این صورت مشکل اولویت و تداخل همیشه باقی می‌ماند. اما اگر زیربنا و روبنا را برحسب کار ویژه‌ها (functions) تعبیر کنیم، در آن صورت تداخل نهادی مشکلی برای تمثیل اصلی زیربنا ایجاد نمی‌کند. بنابراین، کل نهادها و ساختارهایی که در تفسیرهای پیشین از زیربنا و روبنا، روبنایی محسوب می‌شود برحسب کار ویژه روبنایی نیست. به همین قیاس، باید نتیجه گرفت که در نظام سرمایه‌داری هم روابط و اشکال حقوقی عناصر هیئت بخش اصلی روابط تولید سرمایه‌دارانه است.^۱

چنانکه ملاحظه می‌کنیم، مبحث اولویت و تداخل زیربنا و روبنا پیچیدگی‌های بی‌پایانی ایجاد کرده است. به ویژه تأکید بر تداخل آن دو اساس ماتریالیسم را مست می‌کند. اگر تفسیر جدایی کارکردی زیربنا و روبنا را بپذیریم، در آن صورت نمی‌توان لزوماً برای حوزه اقتصاد نقش زیربنایی و تعیین‌کننده‌ای قائل شد. مثلاً، در استبداد شرقی، دولت صرفاً محصول و بازتاب نظام اقتصادی نبود بلکه به واسطه نقشی که در استعمار ارزش اضافی داشت، خود جزء تعیین‌کننده و هیئت بخش روابط تولید اقتصادی بود. خلاصه این که روابط تولید یا زیربنا ممکن است اصلاً اقتصادی نباشد. اولویت روابط تولید یش از اولویت اقتصاد معنی می‌دهد و روابط تولید ممکن است متشکل از آن حوزه‌ای باشد که در تفسیر قدیمی روبنا به شمار می‌رود. البته باید یادآوری کرد که طرح مباحث مربوط به فراماسیونهای اجتماعی ماقبل سرمایه‌داری و مسئله اولویت اقتصاد به عنوان زیربنا در آنها بوده است که موجب طرح انتقادات و ایرادات اساسی از قضیه زیربنا و روبنا شده است و گرنه خود «مارکس» در بحث از اقتصاد به عنوان زیربنا به فراماسیونهای اجتماعی سرمایه‌دارانه نظر داشت و شارحان و منتقدان هم بطور کلی این مطلب را می‌پذیرند که دست کم در سرمایه‌داری زیربنا یا روابط تولیدی را باید در حوزه اقتصادی جست.

1. M. Godelier "Infrastructures, Society and History", in *New Left Review*, n. 112, Nov-Dec. 1978.

اینک در متن مباحث کلی بالا نظریات مارکسیستهای ساخت‌گرا معنای روشن‌تری پیدا می‌کند.

لونی آلتوسر

«آلتوسر» نماینده عمده نحله اصالت ساخت در مارکسیسم معاصر بوده است که در برابر مارکسیسم ارتدکس، مارکسیسم رسمی عصر استالین، و مارکسیسم فلسفی و هگلی مارکسیستهای غرب قرار دارد. اندیشه‌های او در فرانسه واکنش‌های نامساعدی در حزب کمونیست و در بین مارکسیست - لنینیست‌ها ایجاد کرد. آلتوسر در واقع نه مارکسیست ارتدکس، نه تجدیدنظر طلب، نه سوسیال - دموکرات و نه استالینیست بود بلکه ادعا می‌کرد که نظریه مارکسیستی را به پایه علمی که به نظر او خالی از هر گونه جریان یا عنصر ایدئولوژیک است، برگشیده است. در اینجا نظریات آلتوسر را زیر چهار عنوان جمع‌بندی می‌کنیم: یکی مسئله گسست معرفت‌شناختی در اندیشه مارکس؛ دوم مشاجره آلتوسر با دیگر نحله‌های مارکسیستی؛ سوم نظریات ساخت‌گرایانه او؛ و چهارم مباحث او درباره دولت و ایدئولوژی.

پروبلماتیک و گسست شناخت‌شناسانه

چنانکه آلتوسر خودش در مقدمه کتاب برای مارکس می‌گوید، هدف او این بوده که در شرایط افول استالینیسم و ظهور اومانیسم مارکسیستی در دو زمینه از لحاظ نظری «دخالت» کند تا خط تمایزی میان نظریه مارکسیستی و گرایشهای ایدئولوژیک که نسبت بدان بیگانه‌اند و لیکن آن را در برگرفته‌اند، بکشد. نخست این که هدف او تمیز نظریه مارکسیستی از «سوبرکتیویسم» فلسفی در اشکال گوناگون آن، از امپریالیسم گرفته تا تاریخی‌انگاری، اراده‌گرایی و پراکسیس‌گرایی، بود تا اهمیت نظریه مارکسیستی در مبارزه طبقاتی به عنوان «عمل نظری» آشکار شود. به طور کلی هدف آلتوسر در این زمینه هگل‌زدایی از مارکس بوده است. دوم این که آلتوسر در نظر داشت خط تمایزی میان مبانی نظری علم تاریخ مارکسیستی و مفاهیم ایدئالیستی ماقبل مارکسیستی که مبنای تفسیرهای اومانیستی از مارکس است بکشد تا به گفته خودش «گسست شناخت‌شناسانه» موجود در اندیشه مارکس و به ویژه در کتاب سرمایه را باز نماید. به نظر آلتوسر در حقیقت دو گفتمان (Discourse) متفاوت در اندیشه مارکس وجود دارد، یکی گفتمان

اومانستی (که در آن مباحثی چون نوع انسان و از خود بیگانگی مطرح می‌شود) و دوم گفتمان علمی.

بدین شیوه، آلتوسر در پی تجزیه کامل آثار جوانی مارکس از آثار متأخر او بود. به نظر او، نگریستن به نظریه مارکستی از دریچه آثار جوانی به شیوه مارکسیستهای هگلی و فلسفی مانع فهم گسست معرفت‌شناختی مارکس می‌گردد. هدف کلی آلتوسر، بدین سان، تجزیه نظریه علمی از ایدئولوژی بوده است. به نظر آلتوسر، سطح نظریه مارکسیستی با سطح «ایدئولوژی‌های» چون مذهب، اخلاق، ایدئولوژی سیاسی و غیره که حوزه عینی اجتماع را اشغال می‌کند، تفاوت اساسی دارد. از همین روست که مارکسیسم از دیدگاه آلتوسر، به معنی دقیق کلمه، متضمن گسست معرفت‌شناسانه است. مارکسیسم ایدئولوژی نیست بلکه علم ایدئولوژی است. مارکسیسم علم تاریخ فرم‌اسیونهای اجتماعی است.

«همچنان که طالس جهان ریاضیات را به عنوان موضوع شناخت علمی کشف کرد، یا گالیله جهان طبیعت فیزیکی را موضوع شناخت علمی قرار داد، مارکس جهان تاریخ را برای شناخت علمی کشف کرد.»^۱ از این دیدگاه، مسئله اصلی از نظر آلتوسر این است که چگونگی و زمان زایش علم مارکسیستی را کشف کنیم و این مسئله خود به طرح مسئله مهم دیگری می‌انجامد که به ارتباط مارکس با آثار جوانی وی و از آن طریق با فلسفه هگل مربوط می‌شود.

بحث آلتوسر درباره ارتباط میان فلسفه‌های هگل و مارکس وی را به طرح این پرسش رهنمون شد که آیا می‌توان «گسستگی شناخت‌شناسانه» در تکامل فکری مارکس یافت که حاکی از پیدایش برداشتی تازه از فلسفه باشد، و دیگر این که جایگاه این گسست در سیر اندیشه مارکس در کجاست. از این نظر تحلیل آثار جوانی مارکس برای آلتوسر اهمیت نظری تازه‌ای پیدا کرد. آلتوسر به این منظور شیوه خود مارکس در مورد تاریخ فرم‌اسیونهای اجتماعی را در خصوص تاریخ فرم‌اسیونهای فکری و نظری به کار برد تا با نیل به نظریه‌ای درباره تاریخ فرم‌اسیونهای نظری، مسئله گسست معرفت‌شناختی در مارکس را توضیح دهد. آلتوسر به این منظور مفهوم پروبلماتیک (problematic) را از اندیشه «ژاک مارتن» و مفهوم گسست معرفت‌شناسانه را از اندیشه «گاستن باشلار» (Bachelard) فیلسوف علم فرانسوی وام گرفت. منظور از مفهوم پروبلماتیک،

«وحدت خاص یک فرامسیون نظری» است و به عبارت دیگر، پروبلماتیک «مجموعه سؤالاتی است که حاکم و ناظر بر پاسخ‌های داده شده است»^۱، و مقصود از گسست معرفت‌شناسانه تحول در هر پروبلماتیک به سوی تأسیس سازمان نظری و علمی جدید است. آلتوسر با تکیه بر این دو مفهوم سیر اندیشه مارکس را بررسی می‌کند و به نتایج زیر دست می‌یابد:

در آثار مارکس «گسست معرفت‌شناختی» قاطعی وجود دارد که در کتاب ایدئولوژی آلمانی ظاهر می‌شود. این کتاب را مارکس در نقد آراء فلسفی پیشین خود نوشت. این گسست به صورتی مبهم در قالب زبان فلسفی مارکس در تزهایی درباره فویرباخ ظاهر گردیده بود. چنین گسست شناخت‌شناسانه‌ای دو حوزه نظری را به یکدیگر پیوند داده است: یکی فلسفه مارکسیستی که با فلسفه‌های ایدئولوژیک پیشین نسبتی ندارد و در قالب «ماتریالیسم تاریخی» ظاهر می‌شود؛ و دیگری علم مارکسیستی جدید که علم تاریخ است و به عنوان «ماتریالیسم دیالکتیکی» عرضه می‌شود. تأسیس نظریه علمی تاریخ به خودی خود به معنی انقلابی نظری در فلسفه است. فلسفه جدید، خود مندرج در علم جدید مارکسیستی است. لیکن تقلیل فلسفه به علم در وجه پوزیتیویستی آن تأثیری سرنوشت‌ساز در تاریخ اندیشه مارکسیستی در قرن بیستم داشته است.

به نظر آلتوسر، این گسست معرفت‌شناختی دوره «ایدئولوژیک» در اندیشه مارکس را از دوره «علمی» جدا می‌سازد. دوران علمی نیز از دو بخش تشکیل شده است: یکی دوره گذار و دیگری دوره پختگی و بلوغ. به عبارت دیگر، رگه‌هایی از گفتمان اول در گفتمان دوم ادامه یافته است. به نظر آلتوسر حتی در گروندریسه و جلد اول سرمایه می‌توان بقایای گفتمان ایدئالیستی را یافت.^۲

آلتوسر ایدئولوژی آلمانی و تزهایی درباره فویرباخ را آثار دوره گسست در اندیشه مارکس می‌داند. آثاری چون بیانیه کمونیستی و فقر فلسفه نیز متعلق به دوران گذار (۱۸۴۵-۱۸۵۷) به سوی گسست کامل شناخت‌شناسانه در نظریه علمی تاریخ و در فلسفه است. به نظر آلتوسر، پروبلماتیک مارکس در آثار جوانی، برخلاف آنچه در

1. *Ibid.*, p. 67.

2. Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*. (London, 1971), p.90.

(ارجوع کنید به: لین و فلسفه و سه مقاله دیگر در فلسفه مارکسیستی، ترجمه جواد طباطبائی، انتشارات بهروز، ۱۳۵۸).

مارکسیسم قرن بیستم شایع شده است، هگلی نیست بلکه مبتنی بر فلسفه کانت و فیخته است. پس از آن، مارکس در آثار دوره گت، پروبلماتیک انسان‌شناسانه فویرباخ را به عنوان چارچوب اندیشه خود پذیرفته است. بنابراین، مارکس جوان هیچگاه هگلی نبوده. تنها اثر مارکس که متأثر از پروبلماتیک هگلی است، دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی (۱۸۴۴) است که در آنها مارکس می‌کوشد در درون همان پروبلماتیک، ایدآلیسم هگلی را واژگونه سازد و به شیوه فویرباخ ماتریالیسم خام‌اندیشانه‌ای از آن استخراج کند. به هر حال، گت نظری و معرفت‌شناختی با پروبلماتیک گذشته به شیوه‌ای که در ایدئولوژی آلمانی ظاهر می‌شود، کار فکری دشواری است که بعضاً نیازمند کلمات و مفاهیم جدیدی است. در نتیجه، از آنجا که در ایدئولوژی آلمانی همان لغات و مفاهیم فلسفی قدیم برای ایجاد گت معرفت‌شناختی به کار برده شده، احتمال سوء تعبیر آن به عنوان کوشش فکری پوزیتیویستی و یا برداشتی اومانستی پیدا شده است. همچنین، نقدهای فویرباخی مارکس بر فلسفه هگل در آثاری مانند خانواده مقدس، نقد فلسفه حق هگل و دست‌نوشته‌های فلسفی - اقتصادی را نباید با نقدهای مارکستی از فلسفه هگل خلط کرد. به نظر آلتوسر، یافتن نقطه گت معرفت‌شناختی مارکس از پروبلماتیک کانت، فیخته، هگل و فویرباخ در تعیین ماهیت علمی اندیشه مارکستی نقشی اساسی دارد. خاصیت و تمامیت نظریه مارکستی را باید در این گسست شناخت‌شناسانه جست. به نظر آلتوسر، مارکس در آثار جوانی خود صرفاً اندیشه ذات و جوهر انسان را جانشین ایده مطلق هگلی کرده بود. اما در آثار پس از گسست معرفت‌شناختی، به اندیشه جوهر انسان به عنوان «مجموعه‌ای از روابط اجتماعی» رسیده و با به کارگیری مفاهیمی مانند نیروها و روابط تولید بدون آنکه نیازی به بازگشت به اندیشه کارگزار یا ذهن تاریخی داشته باشد، تاریخ را توضیح داده است. «کارگزاران واقعی ... نه افراد واقعی بلکه روابط تولید هستند که جایگاهها و کار ویژه‌ها را تعیین می‌کنند.»^۱ بدین سان، تفسیر آلتوسر از مارکس، تفسیری ضد اومانستی و غیرتاریخی بود.

آلتوسر، همراه با اومانیسیم و ایدآلیسم، امپریالیسم را نیز در آثار جوانی مارکس بازشناسی و نفی می‌کند. از دیدگاه آلتوسر، امپریالیسم به معنی ایجاد تقابل میان عین و ذهن و انتراعی و انضمامی است. امپریالیسم امکان درک و دریافت مستقیم و غیرفلسفی جهان واقع را می‌پذیرد. آلتوسر امپریالیسم را به عنوان «شناخت به مفهوم انتراع جوهر

1. L. Althusser and E. Balibar, *Reading Capital* (London 1975), p.180.

عینیات خارجی به وسیله ذهن شناسایی‌گر^۱ تعریف می‌کند.

به نظر آلتوسر، امپریالیسم مبتنی بر سه فرض زیر است: (۱) نقطه عزیمت علم و واقعیت عینی و انضمامی مشهود و خارجی است؛ (۲) علم محصول استخراج جوهر عینیت خارجی از طریق انتزاع است؛ و (۳) به منظور ارائه جوهر استخراج شده از عینیت انضمامی، چارچوبها و الگوهای تنظیم می‌شود. در مقابل، آلتوسر در بازخوانی سرمایه برای مارکس استدلال می‌کند که میان فرآیندهای عینی و فرآیندهای فکری و نظری فاصله و گسست کاملی وجود دارد و علم و دانش کاملاً در حوزه فرآیندهای فکری واقع است. کار فکری و نظری از ماده اولیه‌ای آغاز می‌گردد و فرآیندی تولیدی است که در آن ماده خام مذکور به علم تبدیل می‌شود. اما این ماده خام، امر عینی انضمامی نیست بلکه عبارت است از نظریات و مفاهیم و اطلاعات موجود در حوزه مورد نظر. بنابراین، هر مفهوم علمی مانند وجه تولید سرمایه‌داری محصول تصمیم و انتزاع و تجرید واقعیات جوامع سرمایه‌داری نیست بلکه محصول عمل نظری است. علم بنابراین هیچگونه ربطی به مقابله و معادله امور واقعی و امور نظری ندارد. به نظر آلتوسر، از نقطه نظر معرفت‌شناختی، امور عینی انضمامی تجربی یا داده‌های بیرونی وجود ندارد. هیچ داده خارجی موضوع علم قرار نمی‌گیرد زیرا آنچه به عنوان حقایق و امور عینی ظاهر می‌شود، ذاتاً محصول عمل نظری یا عمل ایدئولوژیک است که تحت شرایط خاصی انجام می‌پذیرد. بنابراین، داده‌ها و حقایقی وجود ندارد، بلکه تولید می‌شود. آنچه مهم است، عمل نظری یا تولید علمی امور واقع و نظریات است و این خود نیازمند کار نظری است نه ایدئولوژی امپریستی غیرنظری.

در حقیقت، آلتوسر به شیوه‌ای کانتی بر آن بود که وظیفه فلسفه، خلق مفاهیمی است که پیش شرط شناخت باشد نه آنکه خود جزئی از موضوع عینی مورد شناخت را تشکیل دهد. بنابراین، باید موضوع شناخت را از امر فی نفسه و موضوع واقعی تمیز داد. به نظر آلتوسر: «شناخت ... روی موضوع واقعی کار نمی‌کند بلکه روی ماده خام خاصی کار می‌کند که «موضوع» شناخت به معنی خاص آن را تشکیل می‌دهد و از عین و موضوع واقعی مجزاست».^۲ آلتوسر شناخت به این معنی را «کار نظری» می‌خواند. شناخت، «کار» خلاق و فعالی است: «کار هر گونه روند تغییر یک ماده خام خاص به یک محصول

1. *Ibid.*, p. 35.

2. *Ibid.*, p. 43.

خاص است که به وسیلهٔ عمل انسان با بهره‌برداری از وسایل خاص انجام می‌شود.^۱ به این معنی، عمل شناخت به مثابهٔ کار تولیدی و ایجاد تغییر است.

از دیدگاه آلتوسر، اجزاء کار علمی یا شناخت عبارت است از:

(۱) مواد خام یعنی مفاهیم و اندیشه‌ها؛ (۲) وسایل تولید نظری یعنی پروبلماتیک‌ها و چارچوبهای شناخت؛ (۳) حصول «کلی یا انضمامی در اندیشه» که شناختی از انضمامی واقعی به دست می‌دهد. فلسفهٔ مارکستی یا ماتریالیسم دیالکتیک «نظریهٔ کار نظری» است.^۲ کاربرد این فلسفه بر جامعه، ماتریالیسم تاریخی را تشکیل می‌دهد.

نفی ژدانوویسم

در مقابل گرایش فلسفی در مارکسیسم غرب، گرایش اصالت مابختی آلتوسر مآلاً به نفی وجود کارگزار تاریخی یا کارگزار انقلاب و هر گونه سوژکتیویسم می‌انجامد. به نظر آلتوسر، ریشهٔ اصلی ایدئولوژی بورژوازی را باید در این مفهوم جست که «انسان سوژه تاریخ است». بدین سان، آلتوسر در مقابل کل برداشتهای فلسفی در مارکسیسم جبهه‌گیری می‌کرد. از نظر تاریخی، کوششهای فکری آلتوسر در واکنش به تحولات بعد از کنگرهٔ بیستم حزب کمونیست اتحاد شوروی تکوین یافت. در این دوران، مارکسیسم رسمی بین‌الملل سوم دچار بحرانی بزرگ شده بود زیرا استالین زدایی راه را برای گسترش گرایشهای لیبرالی باز می‌کرد. در این گرایشها، بازگشتی محسوس به مفاهیم آثار جوانی مارکس مانند جوهر انسان، آزادی و از خود بیگانگی دیده می‌شد. آلتوسر مجموعهٔ این گرایشها را «اومانیم مارکستی» می‌خواند.

مارکسیسم اومانیتی نه تنها از جانب روشنفکران، بلکه حتی از سوی برخی محافل در احزاب کمونیست نیز مورد حمایت قرار گرفت. به نظر آلتوسر، تفسیر اومانیتی و فلسفی مارکسیسم مغایر با جوهر اندیشهٔ ماتریالیستی است. وی به منظور پیش‌گیری از آثار ناخوشایند چنین گرایشهای خواستار «تجدید ارتدکسی» بود. به طور کلی، مارکسیسم اومانیتی به نظر آلتوسر «پدیده‌ای ایدئولوژیک» است که آثار نظری آن مانع شناخت علمی می‌شود.

به طور کلی اندیشه‌های آلتوسر به گونهٔ استعاری در واکنش به «ژدانوویسم» یا استالینیسم روشنفکرانه مطرح شد. منظور از ژدانوویسم (Zhdanovism ; Zhdanovschina)

1. *For Marx* p. 166.

2. *Ibid*, p. 183.

سیاست سرکوب فرهنگی اتحاد شوروی در دوران ۱۹۵۳-۱۹۴۸ بود که توسط کمیته مرکزی حزب کمونیست در سال ۱۹۴۶ به ابتکار «آندری ژدانف» (۱۸۹۶-۱۹۴۸) سخنگوی فرهنگی استالین و دبیر حزب بر ضد هر گونه گرایش غربی و بورژوازی در ادبیات، هنر، فلسفه و علوم در اتحاد شوروی اتخاذ شد. هدف کلی این سیاست جلوگیری از «هجوم فرهنگی غرب و انقیاد شوروی» در برابر آن بود. به نظر آلتوسر، ژدانوویسم به عنوان «علم پرولتاریایی» استالینیستی، توتالیتاریانسم در بُعد فرهنگی آن بود که فلسفه و علم مارکستی را در خدمت مصالح سیاسی قرار می‌داد. نقطه عزیمت کل اندیشه آلتوسر و تمیزی که او میان دقایق گوناگون ساخت (دقایق اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک در وجه تولید سرمایه‌داری) و نیز میان علم و ایدئولوژی می‌دهد، در همین جاست. به عقیده آلتوسر، نظریات مارکستی روشنفکران غرب مانند «لوکاچ»، «گرامشی» و «کائوتسکی» همگی مظاهر مختلف کلی‌گرایی ژدانوویسم است. آلتوسر، هم اکونومیسم و هم تاریخی‌انگاری و هم اراده‌گرایی اومانیستی (از نوع اگزیستانسیالیستی آن) را نفی می‌کند. همه این اندیشه‌ها از یک سنخ است که در دو جناح انحرافی چپ و راست ظاهر می‌گردد. به نظر او، اومانیسم (در مارکسیسم فلسفی) مبتنی بر نظریه‌ایست که در عین حال واقعیت روابط بازاری را تضمین می‌کند و از دیدگاه پنهان می‌دارد.

از دیدگاه آلتوسر، کل گرایشهای ژدانوویستی حاکی از انحراف تئوریک یا فقدان تئوری و «علم» است و تنها محتوای آنها ایدئولوژیک است. در مقابل، وی کوشید از طریق بازگشت مجدد به مارکس، جوهر عقلانی نظریه مارکستی و جایگاه تاریخی آن را باز یابد. چنانکه اشاره شد، به نظر آلتوسر، جایگاه اصلی نظریه مارکستی را باید به عنوان «عمل نظری» شناخت که با انواع دیگر عمل تفاوت اساسی دارد. تئوری، حوزه‌ای خاص خود دارد که مصون از فراز و نشیب سیاست‌بازیهای حزبی است.^۱

مارکسیسم رسمی روسیه یا استالینیسم از چنین دیدگاهی مورد انتقاد آلتوسر قرار گرفت. به نظر او، در استالینیسم نیروهای تولیدی به زیان روابط تولید توسعه یافته و استالینیسم مظهر عمده انحراف اصلی در مارکسیسم یعنی اکونومیسم بوده است. طبق استدلال آلتوسر، اکونومیسم یک ایدئولوژی بورژوایی است که از طریق اندیشه کسانی

1. B. Singer, "Review of Jacques Ramciere, *La Lecon d'Althusser*, Paris 1974" in *Telos*, n. 25, 1975, pp.224-233.

چون کائوتسکی در بین‌الملل دوم سوسیالیستی رخنه کرد و استالینسم نیز میراث غیرمستقیم بین‌الملل دوم بود. به نظر او انحراف اکونومیستی و انحراف اومانیستی در مارکسیسم دو روی یک سکه بوده است. مارکسیسم در دست استالینسم به ایدئولوژی در بسته و متعصبانه‌ای تبدیل شده بود. دگماتیسم روسی فاقد هر گونه «فرهنگ نظری» بود و همین خصلت به دیگر احزاب کمونیست هم سرایت کرد. به نظر آلتوسر، مارکسیسم به عنوان سنتی روشنفکرانه در شکل دگماتیک و روسی خود به صورت سنتی غیرروشنفکرانه درآمده بود. به عقیده او بدون نقش روشنفکران، چنانکه لنین هم می‌گفت، ایدئولوژی خودجوش طبقه کارگر تنها به سوسیالیسم یوتوپائی و آنارشیزم و سندیکالیسم می‌انجامد. از دیدگاه آلتوسر، سوسیالیسم مارکسیستی از آنجا که مستلزم کارنظری و فکری زیادی برای برقراری جامعه مطلوب است، نیازمند روشنفکران خواهد بود. مارکسیسم صرفاً یک آئین سیاسی نیست، بلکه «حوزه نظری تخصصی عمیقی است که برای توسعه و تکامل علم جامعه ضرورت دارد».^۱ در مقابل، او مارکسیست‌ها را در سنت استالینیستی نظریه پرداز نمی‌داند بلکه آنان را کسانی می‌شناخت که به سیاستمدار تبدیل شده بودند. مارکس واقعی نیز قالب تهی کرده بود و در هیئت اندیشه‌های دیگران بویژه هگل، هوسرل و کانت ظاهر می‌شد. بدین سان، فلسفه و نظریه در مارکسیسم قربانی سیاست و انقلاب شده بود. اندیشه مارکس در ترهایی درباره فویرباخ به نحوی تعبیر می‌شد که گویی دیگر کار فلسفه به پایان رسیده است یا پرولتاریا و انقلاب با متحقق ساختن خواستهای فلسفه در شرف پایان دادن به آن است. بدین سان، راه برای یکسره سیاسی شدن مارکسیسم کاملاً هموار شد. برخی دیگر از مارکسیست‌ها با اعلام پایان فلسفه به دام پوزیتیویسم افتادند و با تمسک به برخی اندیشه‌های پوزیتیویستی مارکس در ایدئولوژی آلمانی، ایدئولوژیهای فلسفی را پشت سر گذاشتند تا «واقعیت اثباتی» را بی‌پیرایه درک کنند، اما چنین پشت کردن به فلسفه و ایدئولوژی خود خطر عمده‌ای برای فهم درست واقعیت اثباتی بود.

به طور خلاصه، مارکسیسم در روسیه به ایدئولوژی صرف تبدیل شده بود. آلتوسر در تمیز میان علم و ایدئولوژی بر آن بود که ایدئولوژی همبسته یا دنباله عینی ساختارهاست، در حالی که علم از ساختارها و به طریق اولی از ایدئولوژی مستقل است. از دیدگاه او، تنها «دانشمند» (در مقابل ایدئولوژی پرداز) می‌تواند توهمات را که دامنگیر

«کارگزاران» ساخت است در هم بشکنند. بدین سان، علم و نظر و تئوری و فلسفه به عنوان علم‌العلوم واجد جایگاه ممتازی است. دانشمندان، در مقابل ایدئولوگ، از حدود ساخت فرا می‌رود و به جهان علم و نظر دست می‌یابد. البته، کوشش آلتوسر برای دستیابی به نظریه مارکسیستی، در واقع کوششی است برای دستیابی به نظریه سیاست مارکسیستی و نه نظریه‌ای صرفاً علمی. هدف این بود که سیاستی روشنفکرانه و نظری جانشین ژدانوویسم حزب کمونیست شود. به نظر آلتوسر تا آن زمان سیاست حزبی بر نظریه سبقت گرفته بود، لیکن می‌بایست نظریه را از قید و بند مواضع حزبی رهایی بخشید. از همین رو، وی مورد شک و تردید حزب کمونیست قرار گرفت و سرانجام مجبور شد از آراء خود در مقابل حزب انتقاد کند (با این مضمون که مهمترین ایراد وارد بر او این بوده که می‌خواسته فلسفه را خارج از کنترل سیاست قرار دهد، حال آنکه از نقطه نظر ژدانوویستی فلسفه می‌بایست در خدمت سیاست باشد).

تئوری‌گرایی آلتوسر همچنین با عملگرایی جنبش دانشجویی چپ فرانسه در تعارض بود. آلتوسر جنبش دانشجویی را خطری برای حوزه نظری تلقی می‌کرد، زیرا به عقیده او جنبشها به طور کلی نظریه را تابع ملاحظات سیاسی می‌سازند و با تهیج و بسیج عوام عرصه را بر اندیشمندان و دانشمندان تنگ می‌کنند. از دید آلتوسر، از لحاظ مسئله شناخت و نقش آن در باز تولید قدرت، مبارزه اصلی مبارزه‌ایست میان علم و ایدئولوژی. از نظر او می‌بایست انسجام نظریه علمی مارکس را در مقابل هر گونه تجدیدنظرطلبی و التقاط‌گرایی ناشی از ملاحظات سیاسی و ایدئولوژیک حفظ کرد. از دیدگاه آلتوسر، علم وابسته به هیچ یک از دقایق ساخت یا مظاهر سازمانی آن نیست و از آنجا که علم به این معنی کار روشنفکران است، در نتیجه دیگر لازم نیست که روشنفکران مثل گذشته به عنوان «خرده بورژوازی» احساس گناه کنند و خود را تنها اعضا درجه دوم حزب پرولتاریا به شمار آورند. برعکس، روشنفکران سرمدار نظریه و علم مارکسیستی هستند. بدین سان، دانش و دانشمندان بر ایدئولوژی اولویت می‌یابد. از این دیدگاه، جنبش دانشجویی ماه مه ۱۹۶۸ در فرانسه مبتنی بر دانش پرولتاریایی نبود. اما شکست این جنبش آلتوسر را واداشت که زیر عنوان انتقاد از خود تعدیلی در علم‌گرایی خویش به عمل آورد و سرانجام اعلام کند که فلسفه باید به جانبداری پردازد لیکن باز هم این جانبداری به معنی هواداری از موقعیت دانشمندان در جامعه سرمایه‌داری است. به نظر آلتوسر، دانشمندان در جامعه سرمایه‌داری با توجه به آنچه تولید و عرضه می‌کنند به طور طبیعی

می‌خواهند به شیوه‌ای ماتریالیستی بیندیشند، حال آنکه در جامعه‌ای به سر می‌برند که گرفتار ایدآلیسم بورژوازی است. فلسفه باید از گرایش طبیعی دانشمندان در مقابل این گونه ایدآلیسم پامداری کند. با این همه، باز هم باید از علم در مقابل کسانی که از آن بهره‌برداری سیاسی نابجا می‌کنند، دفاع کرد.

به طور کلی نقد آلتوسر بر اکونومیسیم در استالینیسیم صرفاً نقدی نظری باقی ماند و با نقدهای مشابه از استالینیسیم بویژه نقد نئومائوئیستی که در آن از انضباط شدید در تقسیم کار و سلسله مراتب بوروکراسی و تمرکز در دستگاه برنامه‌ریزی و آثار سرکوبگرانه آن برای طبقه کارگر سخن به میان می‌آمد، نبی نداشت. از همین روست که برخی از منتقدان آراء آلتوسر را به عنوان نوعی «ارتدکسی جدید» یا نواستالینیسیم توصیف کرده‌اند.^۱

ساختها و تعیین‌کنندگی سراسری

مهمترین بخش نظریه آلتوسر در دو اثر عمده او یعنی بازخوانی سرمایه (همراه با بالیار) و برای مارکس مطرح شده است.

آلتوسر، در بازخوانی سرمایه، به منظور تعیین ویژگیهای وجه تولید سرمایه‌داری، به بازسازی مفاهیم اساسی کتاب سرمایه پرداخت و کوشید تضادهای درونی مقولات اقتصادی جامعه بورژوازی را باز نماید. هدف اصلی آلتوسر در این کتاب نقد مفهوم نیروهای تولید بود که مفهوم مرکزی ماتریالیسم تاریخی به شمار می‌رود. به نظر آلتوسر، نیروهای تولید را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن زمینه تأثیر و عملکردشان به نحو رضایت‌بخشی بررسی کرد. انتقاد آلتوسر در این زمینه معطوف به تأکیدی است که انگلس در کتاب آنتی دورینگ بر پیشرفت نیروهای تولید به عنوان عامل اصلی تحول کرده بود. با پیشرفت نیروهای تولیدی، میان مالکیت خصوصی و فرآیند جمعی تولید یا «عقلانیت کارخانه» تضاد پیش می‌آید.

با این حال، الگوی توسعه نیروهای تولیدی به این صورت مصداقی در فرآیند توسعه اقتصاد سرمایه‌داری در غرب پیدا نکرد و عقلانیت کارخانه همراه با مالکیت خصوصی وسایل تولید از قرن نوزدهم به بعد ادامه یافت. با توجه به این واقعیت است که آلتوسر به بازبینی و نقد نظریه توسعه نیروهای تولید می‌پردازد. به نظر آلتوسر، تکامل و توسعه

1. Singer, *op. cit.*, p. 233.

نیروهای تولید در جامعه سرمایه‌داری، برخلاف نظر انگلس، تنها مرحله خاصی در فرآیند کلی تکامل و توسعه نیست بلکه باید آن را بر حسب تابعیت کار از سرمایه و اشکال مختلف این تابعیت یعنی تابعیت صوری یا تولید ارزش مازاد مطلق و تابعیت واقعی یا تولید ارزش مازاد نسبی بررسی کرد.

فهم نظری مالکیت خصوصی و تولید کالایی نیازمند ملاحظه وجه تولیدی است که خصلت و شکل و آهنگ تحول و ساخت آن را تعیین می‌کند. آلتوسر، سرمایه را به عنوان منبع تولید مفاهیم کلی برای تنظیم نظریه تاریخ و بنای نظری تحلیل تمام وجوه تولید و فرم‌اسیونهای اجتماعی مورد بازبینی قرار می‌دهد.

وی ماتریالیسم تاریخی را نظریه‌ای عمومی درباره جامعه می‌داند و در این خصوص در مقابل لوکاخ و اصحاب مکتب فرانکفورت قرار می‌گیرد که نفس مقولات اقتصادی جامعه بورژوازی را بازتابی از خصلت خاص این جامعه می‌شمردند و این مقولات را درباره سایر جوامع قابل کاربرد نمی‌دانستند. چنین مارکسیستهای، ماتریالیسم تاریخی به عنوان قانونمندی کلی را مورد تردید قرار داده و هر گونه نظریه عمومی درباره تاریخ و اشکال اجتماعی و وجوه تولید را رد می‌کردند. به نظر آنها، همه نظریه‌های عمومی تنها مقولات و روابط خاص جامعه سرمایه‌داری را کلی و عمومی می‌سازند و آنها را بر صورتبندیهای اجتماعی دیگر تعمیم می‌دهند. از این دیدگاه، تکامل نیروهای تولیدی را که در وجه تولید سرمایه‌داری فرآیندی ضروری است، نمی‌توان به عنوان قانون کلی حرکت تمام صورتبندیهای اجتماعی تلقی کرد. به عبارت دیگر، زیربنای اقتصادی که در وجه تولید سرمایه‌داری کلیتی است که نسبت به آن سایر اشکال و فرآیندهای اجتماعی به طور کلی وابسته تلقی می‌شود، به این معنا در جوامع غیرسرمایه‌داری یا ماقبل سرمایه‌داری وجود ندارد. ایدئولوژی و مذهب و سیاست و دولت تنها در وجه تولید سرمایه‌داری روبنا به شمار می‌رود و نمی‌توان این قضیه را به دیگر وجوه تولید تعمیم داد. تنها در فرم‌اسیون اجتماعی سرمایه‌داری است که روابط وابستگی زیربنایی و روبنایی میان اقتصاد، سیاست و ایدئولوژی برقرار است.

خلاصه این که، قوانین حاکم بر وجه تولید سرمایه‌داری حاکم بر کل وجوه تولید نیست.

البته، آلتوسر برخی تفاوت‌های عمده میان وجوه تولید سرمایه‌داری و ماقبل سرمایه‌داری را در نظر داشت اما می‌کوشید نقد تاریخی انگاران (Historicist)

ماتریالیسم تاریخی از دیدگاه مارکسیسم غربی را با طرح مجدد عمومیت ماتریالیسم تاریخی پاسخ گوید. طبق استدلال او، کار ویژه تعیین‌کنندگی اجزاء در کلیه وجوه تولید در حوزه اقتصاد قرار دارد، لیکن تنها در نظام سرمایه‌داری است که این حوزه در عین حال عنصر مسلط کلیت اجتماع و «عنصر تعیین‌کننده در آخرین تحلیل» است.

آلتوسر به منظور نفی نسیت ماتریالیسم تاریخی و عرضه روشی عام برای تحلیل وجوه تولید، تمثیل کل اندامواره را بر تمثیل زیربنا-روپنا در اشکال گوناگون آن ترجیح می‌داد و می‌کوشید در درون این تمثیل تفسیری غیر دترمینیستی و غیراکونومیستی (به معنای رابطه تعیین‌کنندگی یکجانبه) درباره «اولویت عنصر اقتصادی» به دست دهد. در تفسیر او «تعیین‌کنندگی عنصر اقتصادی در آخرین تحلیل» معنای دقیق‌تر و روشن‌تری پیدا می‌کند.

به نظر آلتوسر، جامعه «کل سلسله مراتبی اندامواره» است؛ وی این مفهوم را در مقابل مفهوم «کلیت بازتولیدکننده» در مارکسیسم اکونومیست قرار می‌داد که در آن مجموعه پدیده‌ها و روابط اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی و ایدئولوژیک تشکیل - دهنده حیات اجتماعی در یک عصر، براساس «اصل وحدت درونی» تحلیل می‌شود. هر یک از این عناصر به عنوان جزئی از یک کلیت واحد بازتولیدکننده تضادی اصلی است که آثار آن در سراسر سطوح کلیت اجتماعی منعکس می‌شود. مثلاً در مارکسیسم کلاسیک و اکونومیست گفته می‌شود که تضاد اصلی میان نیروهای تولیدی بالنده و روابط تولیدی ایستا در سراسر سطوح جامعه بازتولید می‌شود. در برداشت خود آلتوسر از جامعه به عنوان «کل سلسله مراتبی اندامواره» یا «وحدت ساختاری مرکب»، سطوح مختلف جامعه یک تضاد اصلی و مرکزی را بازتولید نمی‌کند یا بازتاب نمی‌دهد. فرماسیون اجتماعی به عنوان وحدت مرکب یک کل ساختاری متضمن سطوح یا دقایقی است که مجزا و دارای «استقلال نسبی» هستند و در درون چنان وحدت ساختی پیچیده‌ای همزیستی دارند و به موجب موارد تعیین‌کنندگی خاصی در هم تنیده شده‌اند.^۱

از دیدگاه آلتوسر، دو سطح کار نظری وجود دارد؛ یکی نظریه وجوه تولید مختلف؛ هر وجه تولیدی متشکل از ترکیب سازمان‌یافته‌ای از سه «دقیقه» اصلی یعنی ساختهای اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک است؛ دوم مفهوم «عینیت واقعی» - انضمامی، یعنی نظریه هر گونه فرماسیون اجتماعی که در آن همواره دو یا چند وجه تولیدی یافت می‌شود

و نیز در آن روابط سلطه و تابعیت میان وجوه مختلف تولید قابل بررسی است. در هر فرمایشون اجتماعی، از لحاظ کار نظری، اول سه سطح یا ساخت یا «دقیقه» مختلف یافت می‌شود. «وحدت جامعه حاصل نوع خاص پیچیدگی آن است که سه دقیقه یا جزء را در نظر می‌آورد و می‌توان آنها را به پیروی از انگلس به نحو ساده‌ای به اجزاء یا سطوح اقتصاد، سیاست و ایدئولوژی تقلیل داد»^۱ این سطوح یا ساختها را نباید به عنوان جوهرهای جداگانه خاصی در نظر گرفت که با یکدیگر روابط بیرونی برقرار می‌کنند، بلکه آنها ترکیب سازمان‌یافته‌ای را تشکیل می‌دهند که در آن هر یک متضمن و مستلزم دو ساخت دیگر است. فرمایشون اجتماعی به عنوان مجموعه‌ای از اشکال و ساختهای اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک درهم تنیده، متضمن باز تولید شرایط وجود خویش است. دقایق سه گانه به عنوان شرط تداوم یکدیگر عمل می‌کنند؛ هر ساختی شرایط وجودی خود را در ساختهای دیگر می‌یابد. موضوع اصلی، مطالعه ساختها و شرایط آنهاست، نه زیر بنا و روبنا. هر صورتبندی اجتماعی خاص، بی‌اندازه پیچیده است. بنابراین، آلتوسر هر گونه نظریه اکونومیستی را به این معنی که تغییرات در زیربنای اقتصادی مولد تغییرات مشابه در روبناست، رد می‌کند. لذا نظریه تکامل تاریخی مارکسیسم ارتدکس به معنی حرکت جوامع به سوی جامعه بی‌طبقه در نتیجه تحول در زیربنای اقتصادی منتفی است.

از دیدگاه آلتوسر، هر یک از سه سطح یا ساخت اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک در هر وجه تولیدی دارای اثر بخشی و استقلال نسبی خاص خود است و می‌توان درباره هر یک جداگانه نظریه پردازی کرد.

میان سطح یا دقیقه اقتصادی و سایر سطوح هیچگونه رابطه تعیین‌کنندگی ساده‌ای وجود ندارد، زیرا هر یک از سطوح دارای تعارضات داخلی و تاریخ تکامل و تحول خاص خویش است و این تعارضات و تحولات در هر سطح را نمی‌توان به تضاد مرکزی واحدی تقلیل داد. در اینجا است که مفهوم اصلی «تعیین‌کنندگی سراسری» (Overdetermination) آلتوسر معنی می‌دهد:

«آثار [ساخت] خارج از ساخت قرار ندارد؛ عنصر یا چیزی پیشینی نیست که ساخت در آن وارد شود و نقش خود را بر آن بزند. برعکس، ساخت در آثار خود حال است؛ به مفهوم اسپینوزایی، علت در معلولهای خود حال است و وجود کلی ساخت مرکب از آثار

1. For Marx p. 232.

آن است.^۱ هر یک از سه دقیقه یا سطح مذکور دارای آهنگ تحول خاص خویش است. آلتوسر رابطه پیچیده و ناهمگون میان این سه سطح را «تلاقی تاریخی» (Conjuncture) می‌نامد. هر تلاقی یا موقعیت تاریخی به صورت سراسری تعیین شده (Overdetermined) است، زیرا هر یک از سطوح در تعیین ساخت کلی نقش دارد و در عین حال بوسیله آن ساخت تعیین می‌شود. البته تعیین کنندگی هر یک از سه سطح همواره یکسان نیست و استقلال اجزاء همواره نسبی است.

هر موقعیت تاریخی خاص (Historical Conjunction) به وسیله مجموعه آثار هر یک از سطوح کلیت تعیین می‌شود. مثلاً یک موقعیت تاریخی خاص انقلابی را نمی‌توان صرفاً به تضاد میان نیروها و روابط تولید تقلیل داد. سطوح سه گانه اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک هر یک دارای اثر بخشی خاص خود است و برای باز تولید فرم‌اسیون اجتماعی ضرورت دارد و در عین حال تعیین کننده و تعیین شده است. بنابراین، سیاست و ایدئولوژی صرفاً بازتاب زیربنای اقتصادی از پیش مستقر شده‌ای نیست، زیرا خود، آن زیربنا را هیئت می‌بخشد یا به عبارت دیگر، هر مجموعه تاریخی خاصی از روابط تولیدی به عنوان شرط وجود خود، پیشاپیش متضمن و مستلزم وجود روبنای سیاسی و حقوقی و ایدئولوژیک است. سطح یا دقیقه اقتصادی هیچ گاه به طور خالص و تنها فعال نیست. «روبناها هیچگاه وقتی اعلیحضرت اقتصاد در شاهراه دیالکتیک قدم می‌گذارد، محترمانه متفرق نمی‌شوند. از اولین تا آخرین لحظه، زمان دیرپا و آخرین تحلیل» [در تعیین کنندگی اقتصاد] هیچگاه فرا نمی‌رسد.^۲ با این همه، از دیدگاه آلتوسر گرچه هر سطح از کل «استقلال نسبی» دارد، لیکن سطح اقتصادی حوزه و سطحی است که در آخرین تحلیل شیوه سازمان‌یابی و درهم تنیدگی کل سطوح در درون کلیت ساختاری مرکب را تعیین می‌کند. تعیین کنندگی سطح اقتصادی در دو شکل ظاهر می‌شود. اولاً سطح یا دقیقه اقتصادی تعیین می‌کند که کدام یک از سطوح یا دقایق سه گانه متحقق خواهد شد. مثلاً در جوامع بی طبقه اولیه، روابط تولید خاص مستقر در آنها ضرورتی برای وجود سطح سیاسی یا دولت ایجاد نمی‌کند. دوم این که سطح اقتصادی تعیین می‌کند که کدام یک از سطوح یا دقایق سه گانه در درون کل «ملط» خواهد بود.^۳ بنابراین، گرچه ساخت اقتصادی همواره «تعیین کننده» است، لیکن همواره در درون

1. *Reading Capital*, p. 188.2. Althusser, *For Marx*, p. 113.3. *Reading Capital*, pp. 177-8.

فرماسیون اجتماعی، «سلط» نیست. ساخت اقتصادی تعیین می‌کند که کدام ساخت در درون یک وجه تولیدی ساخت مسلط باشد و این ساخت مسلط ممکن است خود ساخت اقتصادی یا ساخت سیاسی یا ساخت ایدئولوژیک باشد. مارکس نیز خود در کتاب سرمایه گفته بود که در قرون وسطی مذهب و در جهان باستان سیاست عنصر مسلط بوده؛ اما وجه تولید و معیشت در هر مورد دلیل تسلط مذهب و سیاست را توضیح می‌دهد یعنی آن سلطه را تعیین می‌کند.^۱ بنابراین، باید میان مفاهیم «سلطه» و «تعیین‌کنندگی» تمیز داد. مثلاً در عصر فئودالیته ساخت اقتصادی به عنوان عنصر تعیین‌کننده در آخرین تحلیل، سلطه ساخت سیاسی در فرماسیون اجتماعی را که ناشی از شکل و فرآیند استثمار و تصاحب ارزش اضافی است، تعیین می‌کند. بنابراین، اقتصاد یا وجه تولید به معنای اخص و محدود، به باز تولید شرایط سیاسی و ایدئولوژیک تداوم خودش می‌انجامد و این عناصر را به ساخت مسلط تبدیل می‌کند. به نظر آلتوسر، در جوامع ماقبل سرمایه‌داری گرچه استثمار در شکل تولید کالایی ظاهر نمی‌شود و عنصری غیر از عنصر اقتصادی نقش مسلط را در فرماسیون اجتماعی دارد؛ لیکن همین ساخت مسلط را باید به وسیله عامل اقتصاد توضیح داد. اقتصاد تعیین‌کننده است، هر چند ممکن است عنصر مسلط نباشد. مثلاً در فئودالیته، چون دهقانان خود مالک وسایل تولید خویش بودند، کار اضافی یا ارزش مازاد به صورت اجاره فئودالی تنها از طریق قدرت سیاسی و حقوقی واساها قابل حصول بود، نه به دلیل تملک وسایل تولید به وسیله آنها. لذا، در قرون وسطی، سیاست عنصر مسلط در فرماسیون اجتماعی بود زیرا ضامن باز تولید سلطه و روابط طبقاتی به شمار می‌رفت لیکن به هر حال اقتصاد یا روابط تولیدی فئودالی، به وجهی که ذکر شد، تعیین می‌کرد که عنصر سیاسی می‌باید عنصر مسلط در فرآیند استثمار باشد. در مقابل، در اقتصاد سرمایه‌داری، به علت استثمار ارزش اضافی از طرق اقتصادی و مالکیت وسایل تولید در دست سرمایه‌داران، «عنصر اقتصادی هم عنصر تعیین‌کننده و هم عنصر مسلط است». بنابراین، گرچه هر سطح دارای استقلال نسبی است، اما تأثیر آن بستگی به اشکال خاص وابستگی سطوح در درون کل دارد و این اشکال در آخرین تحلیل بوسیله سطح اقتصادی تعیین می‌شود. سرمایه‌داری نخستین فرماسیون اجتماعی در تاریخ است که در آن ساخت اقتصادی هم ساخت تعیین‌کننده و هم ساخت مسلط است.

اتین بالیبار نیز در همان کتاب بازخوانی سرمایه به شیوه آلتوسر به منظور اثبات ترکیب

سلطه و تعیین‌کنندگی اقتصاد در آخرین تحلیل، به مقایسهٔ وجوه تولید فتودالی و سرمایه‌داری پرداخته است. دلیل «اقتصادی» سلطهٔ ساخت «سیاسی - حقوقی» در جامعه فتودالی، در مقابل سلطهٔ اقتصاد در سرمایه‌داری را باید در عدم تلاقی کار لازم و اضافی در نظام فتودالی و تلاقی آن دو در نظام سرمایه‌داری جست. در وجه تولید سرمایه‌داری این دو هم از نظر زمان و هم از نظر مکان با یکدیگر تلاقی می‌کنند و این خود از ویژگی‌های ذاتی وجه تولید سرمایه‌داری است. به سخن دیگر، این تصادم و تلاقی خود نتیجهٔ چگونگی ترکیب عوامل فرآیند تولیدی خاص وجه تولید سرمایه‌داری است. بدین ترتیب، شکل رابطه میان طبقات اجتماعی در نظام سرمایه‌داری هم کاملاً اقتصادی است. در مقابل، در نظام فتودالی، گسستی میان آن دو فرآیند وجود داشت که ذاتی آن وجه تولید بود.^۱

دولت، سیاست و ایدئولوژی

با توجه به این که آلتوسر وجه تولید را مرکب از سه ساخت یا سطح مجزای داند و به نظر او هر یک از آنها ممکن است با وجود تعیین‌کنندگی ساخت اقتصادی در آخرین تحلیل، بسته به نوع وجه تولیدی، «ساخت مسلط» باشند، گرایش اصلی نظریهٔ او ضد اکونومیستی است. در نتیجه، وی برای سیاست و دولت و ایدئولوژی نسبت به ساخت اقتصادی استقلال نسبی قائل است. آلتوسر، همانند گرامشی، وجه ایدئولوژیک عمده‌ای برای ساخت دولت در نظر می‌گیرد. این وجه، ضامن باز تولید روابط تولیدی در سطح ایدئولوژیک است.

بحث مفصل از ایدئولوژی و رابطهٔ آن با علم در مقالهٔ معروف آلتوسر تحت عنوان ایدئولوژی و دستگاه ایدئولوژیک دولت عرضه شد. در این مقاله، ایدئولوژی برخلاف تحلیل‌های رایج، نه به عنوان «ضد علم» نه به عنوان «ضمیمهٔ عینی ساخت» و نه به عنوان «بازتاب انتزاعی شرایط مادی» بلکه به عنوان مجموعه‌ای از قدرتهای مادی تلقی می‌شود. ایدئولوژی به نظر آلتوسر دارای وجود و واقعیتی مادی است و در دستگاهها و اشکال و عملکردهای عینی ظاهر می‌شود. «در مبارزهٔ سیاسی، ایدئولوژیک و فلسفی، کلمات در حکم اسلحه، مواد بی‌حس‌کننده و مواد سمی هستند. گاه ممکن است که کل مبارزه

طبقاتی در منازعه میان دو کلمه خلاصه شود.^۱ ایدئولوژی و دستگاه ایدئولوژیک به عنوان نیروی مادی بر فرد اثر می‌گذارد. عقاید و ایدئولوژی فرد عبارت است از: «اعمال مادی او که در فرآیندهای مادی تعیین شده به وسیله دستگاههای مادی ایدئولوژیک مندرج است و محصول همان دستگاههاست.»^۲ در اینجا آلتوسر درست در مقابل انگریستانسیالیسم سارتر جبهه‌گیری کرده است. دستگاههای ایدئولوژیک مادی، عملکرد فرد را محدود و مشروط می‌سازد. ایدئولوژی افراد را به عنوان «موضوع»، سوژه یا کارگزار فرضی خود قرار می‌دهد. افراد خود را به دلخواه مطیع یک ایدئولوژی می‌سازند و دستگاههای ایدئولوژیک به طور کلی دارای کار ویژه باز تولید روابط تولیداند. ساخت حاکم روابط تولید و اندیشه‌ها و ایدئولوژیهای باز تولید کننده آن، چارچوب عملی فردی را تعیین می‌کند. بدین سان، جامعه و تاریخ دارای ساخت بسته‌ای است. ایدئولوژی طبقه حاکمه تنها به این علت که قدرت سیاسی در دست آن طبقه است به ایدئولوژی حاکم تبدیل نمی‌شود بلکه فرآیندهای جامعه‌پذیری در درون دستگاههای ایدئولوژیک در این زمینه مهمترین عامل است. طبقه حاکمه طبقه‌ای است که دستگاههای ایدئولوژیک دولتی را در دست دارد. بیشترین جلوه مبارزه طبقاتی در درون دستگاههای ایدئولوژیک ظاهر می‌شود. مهمترین پایه قدرت طبقه حاکمه هم نه دستگاههای اجبار بلکه همان دستگاههای ایدئولوژیک است. هر وجه تولید و فرم‌اسیون اجتماعی می‌بایست شرایط تولید خود را از لحاظ ایدئولوژیک باز تولید کند. در هر صورتبندی اجتماعی، نظام تقسیم کار می‌بایست هر روزه باز تولید و حفظ شود.

در نظام سرمایه‌داری، دستگاههای آموزشی مهمترین وسیله باز تولید نظام تقسیم کار شده‌اند.^۳ نظام آموزشی بدین سان نه تنها روابط تولیدوارزشها و هنجارهای آن بلکه نظام تقسیم کار اجتماعی و سلسله مراتب مربوط به آن را باز تولید می‌کند. با فنی‌تر شدن نظام آموزشی خصلت بازتولیدکنندگی آن نظام بارزتر می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، نفس باز تولید مهارتهای نیروی کار و نظام تقسیم کار اجتماعی در قالب باز تولید ایدئولوژیک صورت می‌گیرد.

از دیدگاه آلتوسر، روبنای حقوقی - سیاسی یعنی دولت نیز نقش مهمی در باز تولید روابط تولید دارد. بطور کلی آلتوسر دستگاههای دولتی را به دو بخش ایدئولوژیک و

1. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. p. 24.

2. *Ibid*, p. 169.

3. *Ibid*, p. 132.

سرکوبگر تقسیم کرده است. سرکوب و ایدئولوژی هم در فرآیند تولید به طور کلی و هم در سطح روبنای حقوقی و سیاسی ضامن باز تولید روابط تولیداند. نظام مدرسی، به عنوان یکی از مهمترین نهادهای دستگاه ایدئولوژیک دولت، هم در بازتولید نظام تقسیم اجتماعی نیروی کار و هم در باز تولید روابط تولید دارای مهمترین نقش است. بدین سان، دستگاه ایدئولوژیک آموزش دولتی در نظام سرمایه‌داری پیشرفته، دستگاه ایدئولوژیک دولتی «مسلط» است. دستگاههای سرکوب دولتی در جوامع مدرن به نظر آلتوسر نقش سنتی خود یعنی جلوگیری از بروز مبارزات طبقاتی و تضمین تداوم فرآیند استثمار و تأمین منافع طبقه حاکمه را ایفاء می‌کنند. دستگاههای سرکوب دولتی شامل دستگاه اداری، ارتش، پلیس و دادگاههاست. دستگاههای ایدئولوژیک دولتی عبارت است از دستگاههای آموزشی، دستگاههای ایدئولوژیک خانواده، دستگاههای حقوقی، دستگاههای حزبی، دستگاههای اتحادیه‌ها و دستگاههای ارتباط جمعی. لازم به تأکید است که آلتوسر همه این دستگاهها را اجزاء دستگاههای ایدئولوژیک دولتی می‌داند، هر چند آنها عمدتاً خصوصی هستند.^۱ در حقیقت، به نظر او تمایز میان حوزه عمومی و خصوصی تمایزی است که از حقوق بورژوازی ناشی شده است. به هر حال چنین دستگاههایی کار ویژه‌های سیاسی و دولتی دارد و به صورت جزئی نقش سرکوبگرانه نیز ایفاء می‌کند. در هر صورت، اعمال کنترل بر قدرت دولتی توسط طبقه مسلط نیازمند اعمال سلطه بر دستگاههای ایدئولوژی دولتی است. در اندیشه آلتوسر، دستگاههای ایدئولوژیک دولتی همپایه هژمونی جامعه مدنی در اندیشه گرامشی است. آلتوسر در حقیقت نظریه گرامشی درباره تداخل دولت و جامعه مدنی در صورتبندی اجتماعی سرمایه‌داری را بسط داده است.

به نظر آلتوسر، اعمال کنترل طبقه حاکمه جدید بر دستگاههای ایدئولوژیک دولت، در مقایسه با دستگاههای سرکوب، دشوارتر و کندتر است و به همین دلیل درهم شکن سلطه در دستگاههای ایدئولوژیک نیز دشوارتر است تا در دستگاههای سرکوب دولتی. به طور کلی، مارکسیسم آلتوسر، مارکسیسمی ضد اومانستی و ضد فلسفی به مفهوم هگلی آن بود. از دیدگاه اصالت ساختی آلتوسر: «ساخت روابط تولید جایگاه و کار ویژه‌های کارگزاران تولید را تعیین می‌کند که خود هرگز چیزی بیش از اشغال کنندگان این جایگاهها و حاملان این کار ویژه‌ها نیستند. بنابراین کارگزاران واقعی، چنین اشغال

1. *Ibid*, pp.143-147.

کنندگان و حاملان یا «افراد واقعی» نیستند بلکه آنچه کارگزار واقعی است، روند توزیع و تعیین جایگاهها و کارویژه‌هاست.^۱ ساخت اجتماعی بدین سان فاقد سوژه یا کارگزار است و تنها مجموعه‌ای از فرآیندهای عینی است. انسان، سوژه تاریخ یا کارگزار پراکسیس تاریخی نیست بلکه تنها «حامل» روابط ساختی به شمار می‌رود. برعکس، تنها روابط تولید کارگزار و سوژه تاریخ است. مفهوم تاریخ به عنوان فرآیندی بدون کارگزار یکی از تبعات عمده نظریه ساخت‌گرایانه آلتوسر بوده است. «فلسفه مارکسیستی باید مقوله ایدآلیستی «ذهن کارگزار» به عنوان منشاء، جوهر و علت کلیه تعینات «عین» خارجی را کنار بگذارد.»^۲ از نقطه نظر آلتوسری، کارگزاران اجتماعی چیزی جز «حاملان» مباحثهای اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک نیستند. بدین سان، مآلاً از نظر آلتوسر پراکسیس یا فعالیت سیاسی طبقات اجتماعی نقشی ایفاء نمی‌کند. تأکید آلتوسر بر ساخت، تا حدی به بهای بی‌توجهی به تاریخ و تجربه اجتماعی تمام می‌شود.

در حقیقت، نظریه آلتوسر به عنوان واکنشی نسبت به مارکسیسم اومانستی و نقش پراکسیس تاریخی، طبعاً چنین نتیجه‌ای را به همراه می‌آورد. با این حال، از سوی دیگر نظریه آلتوسر ضربه‌ای اساسی بر تقلیل‌گرایی اقتصادی رایج در مارکسیسم وارد کرد و سطح مباحثات روش‌شناختی در اندیشه مارکسیستی را بسیار بالا برد و از نظر سیاسی انواع گوناگون مبارزه در درون هر یک از ساختها یا سطوح اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک را توجیه کرد.

به طور کلی، اندیشه آلتوسر موجب توجه دوباره به آثار متأخر مارکس به ویژه کتاب سرمایه شد.

نیکوس پولاتزاس (۱۹۷۹-۱۹۳۶)

پولاتزاس، نظریه‌پرداز برجسته مارکسیسم در یونان زاده شد و در جنبش دانشجویان یونانی در دهه ۱۹۵۰ فعالیت داشت. پس از تحصیل در حقوق به فرانسه رفت و در آنجا عضو حزب کمونیست یونان شد و پس از ۱۹۶۸ و کودتای سرهنگان یونانی فعالیت خود را در حزب ادامه داد. وی به اندیشه‌های ژان پل سارتر علاقه داشت و از این طریق بود که با مارکسیسم آشنا شد. پولاتزاس در رساله دکتری‌اش که در زمینه فلسفه حقوق

1. *Reading Capital* p.180.

2. Althusser, *Essays in Self-Criticism*. (London, 1976), p.96.

بود، استدلال خود را براساس نظریات گئورگ لوکاچ و لوسین گلدمن بنا کرد. پس از آن وی به مطالعه آثار گرامشی پرداخت. یکی از مقالات اولیه پولاتزاس در مجله اعصار جدید ژان پل سارتر و مرلوپونتی، توجه آلتوسر را به وی جلب کرد. پولاتزاس همراه با ایتن بالیار جزء گروه مارکسیستهای آلتوسری فرانسه به شمار می‌آمد. آثار عمده پولاتزاس در زمینه نظریه مارکسیستی بویژه درباره طبقات اجتماعی، قدرت سیاسی و دولت بوده است.

خصلت سیاسی تحلیل‌های پولاتزاس در بین مارکسیستهای معاصر بسیار چشمگیر است. همچنین پولاتزاس با بررسی علوم سیاسی غربی رایج از نقطه نظر مارکسیستی توجه علمای سیاسی غربی را به خود جلب کرد.

مشاجرات او با رالف میلیند بر سر ماهیت دولت سرمایه‌داری به صورت یکی از مباحث کلاسیک نظریه پردازی در این زمینه درآمده است. از آثار عمده او باید از قدرت سیاسی و طبقات اجتماعی، طبقات در سرمایه‌داری معاصر، دولت، قدرت، سوسیالیسم، فاشیسم و دیکتاتوری و بحران دیکتاتورها نام برد.^۱

۱. آثار عمده او که به زبان انگلیسی ترجمه شده، عبارت است از:

Political Power and Social Classes. (1968) (London, NLB. 1974).

Class in Contemporary Capitalism. (London, NLB. 1975).

State, Power, Socialism. (1978). (London, NLB. 1980).

Fascism and Dictatorship. (London, 1979).

The Crisis of Dictatorships: Portugal, Greece and Spain. (London, 1976).

در جمع‌بندی اندیشه‌های پولاتزاس علاوه از منابع زیر استفاده شده است:

- M. Carnoy, *The State and Political Theory*. (Princeton U.P. 1984). chap. 4.
- A. Carter, *Marx: A Radical Critique*. (Wheatshaf Books, 1988). chap. 5.
- S. Rig by, *Marxism and History*. (Manchester U.P. 1987).
- J. Urry, "Social Theory", P. Dunleavy, "Political Theory", in *Developing Contemporary Marxism*, edited by Z. Branski and J. Short, (Mac Millan, 1985).
- D. Held, *Political Theory and the Modern State*. (Polity Press, 1989).
- E. Olin - Wright, *Class, Crisis and the State*. (London, NLB, 1978), chap. 2.
- S. Hall, "The Legacy of Nicos Poulantzas", *New Left Review*, n. 119, 1980.

از پولاتزاس آثار زیر به فارسی ترجمه شده است:

- نیکوس پولاتزاس، بحران دیکتاتورها. ترجمه مه‌راب معینی، تهران انتشارات ارمغان - یاشار، ۱۳۵۹.
 - نیکوس پولاتزاس، فاشیسم و دیکتاتوری. ترجمه دکتر احسان، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۰.

به طور کلی، پولانزاس کوشید اندیشه‌های ساخت‌گرایانه آلتوسر را در تحلیل طبقات اجتماعی و رابطه آنها با دولت به کار بگیرد. آثار پولانزاس بسیار نظری و غامض است. در این آثار، وی در پی نقد و نفی برداشتهای اکونومیستی از دولت سرمایه‌داری به عنوان ابزار طبقه مسلط و تبیین نظری استقلال نسبی آن در رابطه با ساخت اقتصادی برآمد. تحلیل دولت به شیوه‌ای غیر اکونومیستی مهمترین سهم نظری پولانزاس در مارکسیم قرن بیستم بوده است. در آثار پولانزاس، دولت نقش فعال خود را به عنوان عامل انسجام و بازتولید فرم‌اسیون اجتماعی به دست می‌آورد. در همین جا باید خاطر نشان ساخت که پولانزاس در تحلیل‌های سیاسی خود مارکسیم را با برخی مفاهیم اساسی مکتب اصالت کارکرد (فونکسیونالیسم) در آمیخته است. از همین رو، مشکل اصلی نظریه او، همانند نظریات فونکسیونالیستی، ناتوانی در توضیح و تبیین نظری دگرگونی و پویایی در فرم‌اسیون اجتماعی بوده است. بدین سان، در مقایسه با دیگر نحله‌های مارکسیم قرن بیستم، پولانزاس گرچه از یک سو هر گونه «تقلیل‌گرایی» اقتصادی را نفی می‌کند، اما از سوی دیگر نقش آگاهی و «سوژه» را نیز در تحلیل طبقات و دولت نادیده می‌گیرد. تأکید پولانزاس بر بازتولید طبقات اجتماعی در سطح ایدئولوژیک، ربطی به خود آگاهی طبقاتی ندارد. وی از ایدئولوژی به عنوان یک «عمل مادی» سخن می‌گوید. به طور کلی مارکسیم پولانزاس همانند مارکسیم آلتوسر در مقابل گرایشهای اکونومیستی، ایدئالیستی و اگرستانسیالیستی در مارکسیم قرن بیستم قرار می‌گیرد.

با آنکه نیکوس پولانزاس کوشید نظریات ساخت‌گرایانه آلتوسر را در مورد سیاست، طبقات اجتماعی و دولت به کار برد، لیکن چرخشهای نظری محسوسی در آثار او وجود دارد. اثر مهم اولیه او یعنی قدرت سیاسی و طبقات اجتماعی به نحو روشنی ساخت‌گرایانه است، در حالی که وی در آخرین اثر خود یعنی دولت، قدرت، سوسیالیسم، تأکید بیشتری روی نقش عمل نیروهای اجتماعی دارد. مبحث اصلی اثر اول، تحلیل رابطه دولت با طبقات اجتماعی است. دولت در درون ساختها و منازعات طبقاتی جای دارد و تداوم ساختهای زیربنایی را تضمین می‌کند. به این ترتیب، دولت ساختی منفعل نیست بلکه کارویژه‌هایی اساسی ایفا می‌کند. به طور کلی دولت ساختار طبقاتی جامعه را باز تولید می‌کند. در واقع از نظر پولانزاس دولت تجلی مشخص روابط طبقاتی حوزه

اقتصادی در سطح حوزه سیاسی است. بدین سان، ساخت اقتصادی و روابط طبقاتی، شکل و ماهیت و نحوه کارکرد دولت را تعیین می‌کند. هر وجه تولیدی یا ساخت اقتصادی دارای نوع دولت ویژه خویش است. طبق تفکیکی که آلتوسر میان سه دقیقه یا حوزه اقتصاد، سیاست و ایدئولوژی قائل شد، پولانزاس برای حوزه سیاسی یا دولت استقلال نسبی قائل است. دولت برای آنکه بتواند به عنوان دستگاه طبقاتی، ساخت تولیدی را باز تولید و تداوم آن را تضمین کند، نیازمند میزانی استقلال نسبت به طبقات و منازعه طبقاتی است.

با این حال، «گروه مستولی» یا هژمونیک در درون بلوک قدرت از دولت برای سازماندهی و ایجاد وحدت در طبقه حاکمه استفاده می‌کند. مبارزه طبقات اجتماعی تحت سلطه هم بر ساخت دولت اثر می‌گذارد، منتها این تأثیر از طریق روابط طبقاتی کلی در حوزه تولید بروز می‌کند، نه درون دولت. به طور خلاصه، در اثر اول، دولت تنها عرصه و جایگاه گروه هژمونیک در سازماندهی به قدرت طبقه مسلط است و به اجزا پراکنده طبقه حاکمه وحدت می‌بخشد و با این عمل طبقات تحت سلطه را منزوی و متفرق می‌سازد.

کتاب قدرت سیاسی و طبقات اجتماعی مبتنی بر مفاهیم اصلی نظریه آلتوسر است و طبقات اجتماعی و دولت را در درون چارچوب نظریه آلتوسر درباره علیت ساختاری و «تعیین کنندگی سراسری» بررسی می‌کند. طبقات اجتماعی به عنوان محصولات پیچیده از پیش تعیین شده وحدت سطوح مختلف ساخت تعریف می‌شوند. البته در این چارچوب به تأثیر سازنده مبارزه طبقاتی نیز اعتنا شده است. بدین سان، ساختگرایی افراطی آلتوسر در نوشته‌های پولانزاس تا اندازه‌ای تعدیل می‌گردد. در نظریه آلتوسر گرچه اغلب از مبارزه طبقاتی سخن می‌رود، لیکن عمل طبقات اجتماعی مآلاً جزء ذاتی نظریه او به شمار نمی‌آید. به همین دلیل است که از همان آغاز، نوسانی میان تأکید بر ساخت و بر پراکسیس در اندیشه پولانزاس دیده می‌شد. این نوسان در دیگر آثار او نیز مشهود است. در قدرت سیاسی و طبقات اجتماعی هر بحث در درون دو چارچوب مطرح می‌شود. به عبارت دیگر، هر عنصر یک بار به عنوان محصول ساخت و بار دیگر به عنوان محصول عمل ظاهر می‌گردد. به هر حال، این کتاب از نظر تئوریک در زمینه جامعه‌شناسی سیاسی مارکستی متضمن مباحث ابداعی در رابطه با دولت مدرن و استقلال نسبی آن است. بویژه نقش دولت در سازماندهی بلوک قدرت و درهم شکستن سازمان طبقات تحت

سلطه و عرضه مفهوم «مصلحت عمومی» به جای مبارزه طبقاتی مورد استفاده قرار گرفته است.

چرخش نظری پولانزاس در رابطه با دولت بویژه در کتاب دولت، قدرت، سوسیالیسم ظاهر می‌شود. در اینجا پولانزاس به جای تأثیر ساختهای تولیدی و اقتصادی، بر تأثیر مبارزه طبقاتی در صورتبندی دولت تأکید می‌کند. از این دیدگاه، دولت اساساً «ساخت» نیست بلکه مجموعه‌ای از روابط است که تحت تأثیر مبارزه طبقاتی شکل می‌گیرد. بعلاوه منازعات طبقاتی ممکن است در درون دستگاههای دولت ادامه یابد. همین مسئله خود قضیه استقلال نسبی دولت را پیچیده‌تر می‌سازد. در اینجا نقش عمل و پراکسیس نیروها و جنبش‌های اجتماعی در شکل‌گیری دولت آشکار می‌شود. بدین سان در آثار متأخر پولانزاس، دولت خود جایگاه وقوع منازعات و مبارزات طبقاتی برای قدرت سیاسی است. بنابراین در آثار او دولت نخست به عنوان جایگاه «سلطه» طبقاتی و سپس به عنوان جایگاه «مبارزه» طبقاتی بررسی می‌شود. بدین سان دوتئوریه دولت در اندیشه پولانزاس وجود دارد. تئوریه دولت به عنوان عرصه سلطه طبقاتی شباهت زیادی به تفسیرهای مارکسیسم کلاسیک دارد، در حالی که تئوریه دولت به عنوان عرصه منازعه طبقاتی بدیع‌تر است.

دولت به عنوان جایگاه سلطه طبقاتی

استدلال اصلی پولانزاس در کتاب قدرت سیاسی و طبقات اجتماعی این است که دولت جزئی از روابط را در سطح سیاسی باز تولید می‌کند. از این نظر، وضع سیاسی طبقه کارگر یعنی تفرقه و شکاف بین کارگران نتیجه نحوه عمل ساخت دولت است نه آنکه مقتضای ساخت تولیدی باشد. در حقیقت، ساخت تولیدی سرمایه‌داری ذاتاً متمایل به اجتماعی کردن فرآیند تولید و گسترش روابط جمعی در میان کارگران است. بدین سان، دولت نقش اساسی را در تفرقه سیاسی طبقه کارگر در جامعه سرمایه‌داری ایفا می‌کند. با این حال دولت اساساً باز تولید کننده است. جدایی کارگران از وسایل تولید در سطح ساخت اقتصادی، خود متضمن برقراری ساختی دولتی است که به نوبه خود فرآیند کار را تحت انضباط در می‌آورد. بدین ترتیب، رابطه ساخت اقتصادی با دولت (چنانکه در تئوریه آلتوسر دیده‌ایم) رابطه «تعیین‌کنندگی» است و از درون همین رابطه، رابطه «سلطه» عملی و اعمال قدرت، دولت نسبت به طبقات تحت سلطه پدید می‌آید. در نتیجه، دولت

از تداوم مبارزه طبقاتی جلوگیری می‌کند. ساخت اقتصادی، نحوه تکوین و جایگاه طبقات اجتماعی را تعیین می‌کند؛ در مقابل، ساخت سیاسی یا دولت، موقعیت و سازماندهی سیاسی طبقات اجتماعی را مشخص می‌سازد.

سازمان‌یابی طبقات بالا و بی‌سازمانی طبقات پائین، نتیجه عملکرد ساخت قدرت دولتی است. ساختهای دولتی گرچه خود به وسیله فرآیند تولیدی تعیین می‌شود، لیکن (در حقیقت بهمان دلیل) از منازعه و آگاهی طبقاتی جلوگیری می‌کند. دولت اعضاء یک طبقه اجتماعی را از طریق عمل سیاسی و ایدئولوژیک خود همچون افرادی مجزا و منفرد (به عنوان شهروندان) جلوه می‌دهد، حال آنکه نظام تولید اقتصادی ذاتاً «افراد» را به درون جایگاه طبقاتی و جمعی آنان سوق می‌دهد. ساخت سیاسی و ایدئولوژیک دولت، گسترش رقابت در میان اعضاء یک طبقه و کاهش منازعه میان طبقات را تشویق می‌نماید. بدین‌سان، دولت به عنوان مظهر مصلحت عمومی ظاهر می‌شود. با این حال دولت از دیدگاه پولانزاس عرصه سلطه طبقه ملط اجتماعی است هر چند خود از طریق تشویق رقابت در میان اعضاء آن طبقه در سطح اقتصادی در سلب ماهیت طبقاتی آن می‌کوشد. به نظر پولانزاس، مبارزه طبقاتی در سطح سیاسی دارای استقلال نسبی از مبارزه طبقاتی در سطح اقتصادی است و مبارزه اخیر را از دیده نهان می‌دارد. مبارزه طبقاتی در سطح سیاسی، تفرق طبقاتی در سطح اقتصادی را به وحدت طبقاتی سرمایه‌داران در سطح سیاسی تبدیل می‌کند که به نوبه خود تداوم سلطه طبقاتی در سطح اقتصادی را تضمین می‌نماید. دولت وحدتی را که در سطح اقتصادی درهم می‌شکند در سطح سیاسی بازسازی می‌کند. بدین‌سان، طبقه ملط به عنوان مظهر مصلحت عمومی و ملی ظاهر می‌گردد.^۱

به طور کلی پولانزاس در کتاب قدرت سیاسی و طبقات اجتماعی استدلال می‌کند که در نتیجه دخالتی که دولت در روند مبارزه طبقاتی در سطح اقتصادی می‌کند، روند مبارزه طبقاتی در سطح دولت (که از مبارزه طبقاتی در سطح اقتصادی استقلال نسبی دارد) تحت سلطه طبقه ملط قرار می‌گیرد. در اینجا است که مفاهیم اصلی بلوک قدرت و هژمونی وارد می‌شود. اجزاء طبقه ملط (Class Fractions) در بلوک قدرت ظاهر می‌گردد.^۲ کارویژه بلوک قدرت، ایجاد وحدت میان اجزاء طبقه ملط و بازسازی «طبقه

1. *Political Power and Social Classes*. pp.44-50, 115-117, 125-137.

2. *Ibid*, pp.84-5.

حاکمه» ای است که دولت را در دست دارد. منافع این طبقه از طریق فرآیندهای ایدئولوژیک به عنوان منافع و مصالح عمومی باز نموده می‌شود. در نتیجه، سلطه سیاسی به صورت سلطه طبقاتی ظاهر نمی‌شود و چنین به نظر می‌رسد که اصلاً اختلاف و منازعه طبقاتی در کار نیست. چنین وضعی به دلیل «هژمونی» طبقه مسلط پیش می‌آید. هژمونی، استیلا و سلطه ایدئولوژیک است که از ساخت سلطه کلی طبقه حاکمه تجزیه‌ناپذیر است. طبقه مسلط طبقه‌ای است که دارای هژمونی باشد؛ هژمونی ایدئولوژیک و سلطه یا قدرت سیاسی طبقه حاکمه بهم پیوسته است. در درون یک ساخت اقتصادی، سلطه طبقه مسلط، در سطح سیاسی به صورت قدرت سیاسی و در سطح ایدئولوژیک به صورت هژمونی ایدئولوژیک ظاهر می‌شود. هژمونی ایدئولوژیک بدون قدرت سیاسی و قدرت سیاسی بدون هژمونی ایدئولوژیک ممکن نیست، هر یک وجهی از وحدت ساخت است. کار ویژه ایدئولوژی حفظ انسجام و باز تولید کلیت ساخت و از آن جمله سلطه طبقاتی است. از دیدگاه پولانزاس حوزه ایدئولوژی خود جزئی از حوزه مبارزه طبقاتی و مظهر سلطه طبقاتی به شمار می‌رود. طبقات تحت سلطه در درون ایدئولوژی ملط زیست می‌کنند. ایدئولوژی ملط ضرورتاً ایدئولوژی طبقه ملط در یک زمان خاص نیست لیکن ایدئولوژی ملط در درون فرماسیون اجتماعی در حوزه سیاسی یا دولت به خدمت طبقه ملط در می‌آید. ایدئولوژی جزئی از مبارزه طبقاتی است زیرا بر سلطه و استثمار طبقاتی سرپوش می‌گذارد و با نفی وجود مبارزه و منازعه طبقاتی در حفظ همبستگی نظام اجتماعی مؤثر است. طبقه مستولی در بلوک قدرت، به وسیله ایدئولوژی، خود را مظهر مصلحت عامه و می‌نماید و حمایت طبقات تحت سلطه را به دست می‌آورد. بنابراین ایدئولوژی یکی از مهمترین ابزارهای بازتولید روابط و سلطه اجتماعی است.^۱

پولانزاس مفهوم هژمونی و قدرت سیاسی را از هم تمیز می‌دهد. طبقه یا پاره طبقه مستولی در درون بلوک قدرت که به طبقات و خرده طبقات مسلط وحدت می‌بخشد و منافع اقتصادی خود را به عنوان مصالح سیاسی کل بلوک قدرت معرفی می‌کند، ممکن است قدرت دولتی را در دست داشته باشد اما از سوی دیگر ممکن است قدرت دولتی در دست طبقه یا خرده طبقه‌ای غیر هژمونیک قرار گیرد. در شرایطی حتی ممکن است طبقه یا خرده طبقه «حاکم» (از نظر سیاسی) جزئی از بلوک قدرت نباشد. در برخی برهه‌ها از

1. Ibid, pp.195-221.

تاریخ، رژیم‌های فاشیستی خرده بورژوازی که اصلاً جزئی از بلوک قدرت نیست قدرت دولتی را در دست می‌گیرد. چنین طبقه حاکمی تنها «مُنشی» طبقه راجد هژمونی در بلوک قدرت به شمار می‌رود.

بلوک قدرت به عنوان مجمع سیاسی خرده طبقات مسلط، مجری ایدئولوژی مسلط است، به این معنی که آن را در قالب دستگاههای ایدئولوژیک متبلور می‌سازد. چنین دستگاههایی (چنانکه در اندیشه آلتوسر دیدیم) ایدئولوژی مسلط را نشر و بسط می‌دهند و از آن طریق سلطه طبقاتی را باز تولید می‌کنند.^۱

از دیدگاه پولانزاس در کتاب قدرت سیاسی و طبقات اجتماعی بطور کلی دولت گرچه عموماً تحت سلطه طبقه یا خرده طبقه راجد هژمونی قرار دارد، لیکن مستقیماً نماینده منافع اقتصادی طبقات عضو بلوک قدرت نیست بلکه تنها نماینده منافع سیاسی آنهاست و به مبارزات سیاسی آنها وحدت و سازمان می‌بخشد و رقابت و چند دستگی میان آنها را کاهش می‌دهد و در عین حال به رقابت و چند دستگی درونی، میان طبقات تحت سلطه دامن می‌زند. بنابراین دولت طبعاً به عنوان عرصه سلطه طبقاتی، محصول مبارزه طبقاتی در درون جامعه مدنی است؛ مبارزه طبقاتی دیگر در درون عرصه دولت صورت نمی‌گیرد. البته دولت بر شکل‌گیری مبارزات طبقاتی در درون جامعه مدنی اثر می‌گذارد. از آنجا که دولت به عنوان عرصه سلطه طبقات مسلط تکوین می‌یابد، طبقات تحت سلطه بر عملکرد آن تأثیری ندارند. از همین رو، اتخاذ سیاستهایی به سود طبقات تحت سلطه یا سلب برخی از امتیازات اقتصادی طبقات مسلط، سلطه و قدرت سیاسی این طبقات را به خطر نمی‌اندازد. بدین سان رابطه قدرت در حوزه سیاسی با رابطه قدرت در حوزه اقتصادی تناظر کامل ندارد و این معنای استقلال نسبی دولت است. اعطای امتیازاتی به طبقات تحت سلطه، گرچه ممکن است در کوتاه مدت به زیان منافع «اقتصادی» طبقات مسلط باشد، لیکن در درازمدت به سود علائق و مصالح سیاسی این طبقات تمام می‌شود. قدرت سیاسی طبقات مسلط از این طریق خدشه‌ای نمی‌بیند. از این دیدگاه، دولت طبعاً ابزار صرف و ساده‌ای در دست طبقات مسلط نیست. بعلاوه، اعطای چنان امتیازاتی به سازمان و وحدت طبقات تحت سلطه آسیب می‌رساند. در حقیقت، هر زمان امکان مبارزات سیاسی طبقات تحت سلطه افزایش یابد، اتخاذ چنین تدابیری تنها راه حفظ سلطه طبقات مسلط خواهد بود. بدین سان، نه تنها سلطه طبقاتی تضعیف نمی‌شود بلکه تقویت

دولت به عنوان عرصه مبارزه طبقاتی

پولانتزاس در کتابهای طبقات در سرمایه‌داری معاصر (۱۹۷۵) و دولت، قدرت، سوسیالیسم (۱۹۸۷)، نظریه اولیه خود درباره دولت به عنوان عرصه سلطه طبقاتی و واجد استقلال از منازعات طبقاتی جامعه مدنی را تغییر داد و استدلال کرد که دولت هر چند در صدد است از طریق مداخله در تعارضات و منازعات جامعه مدنی منافع طبقات مسلط را نمایندگی و پاسداری کند و در نتیجه این مداخله طبقات تحت سلطه را دچار تفرقه می‌سازد و سرانجام خود را از طریق هژمونی ایدئولوژیک مشروعیت می‌بخشد، اما در عین حال و در جریان انجام این کار ویژه، مبارزات طبقاتی را به درون خود می‌کشانند. استقلال نسبی دولت تنها به این معنی نیست که دولت در شکل‌دهی منازعات طبقاتی جامعه مدنی نقش مهمی ایفا می‌کند، بلکه معنای دیگر استقلال نسبی و در واقع یکی از تبعات اصلی آن این است که مبارزه طبقاتی در درون دولت تداوم می‌یابد. در نتیجه، ممکن است بخش‌هایی از طبقات تحت سلطه قدرت سیاسی را به دست گیرند و در کار ویژه اصلی دولت یعنی بازتولید سلطه طبقات مسلط اختلال ایجاد کنند. حتی ممکن است تداوم مبارزه طبقاتی در درون دولت، سرانجام دولت را به جایی بکشاند که روابط تولید در جامعه مدنی را رأساً دگرگون سازد. این چرخش چشمگیر در اندیشه پولانتزاس تا اندازه زیادی تحت تأثیر انتقادات وارده بر نظریات اولیه او صورت پذیرفت. به ویژه مشاجرات پولانتزاس و رالف میلیند نویسنده مارکسیست انگلیسی و صاحب اثر معروف دولت در جامعه سرمایه‌داری (۱۹۶۹)^۲ در این میان مؤثر بود. این مشاجرات و انتقادات در حول چارچوب نظری این اثر صورت گرفت و در مجله چاپ نو در سالهای ۱۹۶۹ و ۱۹۷۰ انعکاس یافت.^۳

رالف میلیند در کتاب نامبرده در تحلیل دولت در جامعه سرمایه‌داری به مقابله با

1. *Ibid.*, pp.255-274.

2. R. Miliband. *The State in Capitalist Society*, (London, 1969).

3. Poulantzas, "The Problem of the Capitalist State". *New Left Review*, 1969. No.58. pp. 67-78; Miliband, "The Capitalist State: Reply to Nicos Poulantzas", *New Left Review*, 1970. No. 59.

نظریه راجع در جامعه‌شناسی سیاسی غرب یعنی نظریه «پلورالیسم» یا تکثیر منابع و گروه‌های قدرت برخاست. وی در مقابل این گونه نظریات که دولت را در درون منافع و علائق گوناگون جامعه مدنی داور بی‌طرفی می‌دانند، با بهره‌گیری از آمار و اطلاعات تجربی در مورد کشورهای سرمایه‌داری معاصر نشان می‌دهد که در این جوامع طبقه مسلطی وجود دارد که وسایل تولید را در اختیار خود داشته و با مهمترین نهادهای سیاسی جامعه یعنی ارتش، احزاب سیاسی و رسانه‌های گروهی دارای روابط بسیار نزدیک و نیرومندی است. بر طبق تحلیل میلیبند، شمار نمایندگان این طبقه در سناصب حساس و اساسی دولت مدرن بسیار بیش از شمار نمایندگان دیگر طبقات است. همچنین میلیبند بر نقش دولت در بازتولید جامعه طبقاتی تأکید می‌کند. به طور کلی، بر طبق استدلال او اغلب کسانی که مواضع قدرت دولتی را اشغال می‌کنند از همان طبقه هستند که قدرت اقتصادی را در دست دارد. به همین دلیل است که دولت نماینده منافع طبقه مسلط است. اما به نظر پولانزاس، میلیبند از درون پروبلماتیک نظریات امپریستی غربی خارجی نشده و فاقد مواضع معرفت‌شناختی و پروبلماتیک متفاوتی بوده است. به عبارت دیگر، میلیبند در درون چارچوب‌های علم سیاست بورژوازی به نظریات پلورالیستی پاسخ داده است. به نظر پولانزاس، طبقات اجتماعی و دولت برخلاف تحلیل میلیبند، ساختارهایی عینی هستند و نمی‌توان آنها را به روابط اشخاص و «الیت»ها تقلیل داد. در این صورت، نهایتاً به تعبیری ابزارانگاران (instrumentalist) از رابطه دولت و طبقه مسلط می‌رسیم. در چنین برداشتی، از مکانیسم‌هایی سخن به میان می‌آید که به وسیله آنها طبقه مسلط بر دستگاه دولتی اعمال نفوذ می‌کند. استفاده از اتحادیه‌های کارفرمایی، تأمین منابع مالی احزاب محافظه‌کار و اشغال مناصب سیاسی و حقوقی از جمله چنین مکانیسم‌هایی است. اما به نظر پولانزاس مشارکت مستقیم و شخصی اعضاء طبقات مسلط در دستگاه دولتی، دلیل اساسی وابستگی دولت به آن طبقات نیست. مشارکت علت وابستگی دولت به طبقات مسلط نیست بلکه معلول آن وابستگی است. علت اساسی، علتی مآختراری است. به گفته پولانزاس: «رابطه میان طبقه بورژوا و دولت رابطه‌ای عینی است. این بدان معنی است که اگر کار ویژه دولت در یک فرمایشون اجتماعی معین با منافع طبقه مسلط در آن فرمایشون انطباق دارد، علت این انطباق را باید در کل نظام جست. شرکت مستقیم اعضاء طبقه حاکمه در دستگاه دولت نه علت بلکه معلول انطباق ساختاری و عینی (میان کار

ویژه‌های دولت و منافع طبقه مسلط) است، بعلاوه این معلول اتفاقی و احتمالی است.^۱ از همین رو، پایگاه اجتماعی صاحبان قدرت سیاسی ربطی به ماهیت طبقاتی دولت ندارد. حتی ممکن است منافع طبقه مسلط وقتی به بهترین شیوه تأمین شود که قدرت سیاسی در دست طبقاتی غیر از طبقه مسلط باشد. دولت به هر حال منافع طبقه مسلط را تأمین می‌کند حتی اگر از نظر پرسنلی و پایگاه اجتماعی میان دارندگان قدرت سیاسی و طبقه مسلط نسبتی وجود نداشته باشد. خلاصه، دولت را نمی‌توان به روابط شخصی اعضاء طبقه مسلط و دستگاههای دولتی تقلیل داد. پولانزاس بر عکس میلیند، نه بر کارگزاران قدرت سیاسی بلکه بر جایگاه قدرت دولتی در درون ساخت کلی فرمسیون اجتماعی تأکید می‌کند. بدین سان، پولانزاس به نوعی دترمینیسم ساختاری و اجتناب‌ناپذیر می‌رسد که در آن کارگزاران قدرت سیاسی به نوعی ابزار منفعل و مقید به ساختها تبدیل می‌شوند. از چنین دیدگاهی تفاوت‌های مهمی که میان رژیم‌های سیاسی گوناگون از نظر حقوق و آزادیهای مدنی وجود دارد و همچنین نقش طبقات تحت سلطه در احراز آنها، نادیده گرفته می‌شود.

در اثر چنین انتقادات و مشاجراتی بود که پولانزاس مواضع ساخت‌گرایانه خود را در آثار بعدیش تعدیل کرد و به تحلیل و نقش مبارزات طبقاتی در ساخت دولت علاقمند شد. برداشت شدیداً ساخت‌گرایانه اولیه پولانزاس که در آن دولت و عملکرد آن به وسیله ساخت اقتصادی تعیین می‌گردید، با برخی برداشتهای ارتدکس شباهت داشت. در این برداشت، دولت به عنوان مظهر سلطه طبقاتی و رای مبارزات طبقاتی تصور می‌شود. دولت تنها هژمونی طبقات مسلط را بازتولید می‌کند و در انجام این وظیفه به وسیله ماهیت طبقاتی خودش محدود می‌شود. در نهایت، دولت به عنوان اصل سازمانبخش فرمسیون اجتماعی تلقی می‌گردد. «دولت در درون ساختهای مختلفی که در نتیجه توسعه ناهمگون ناهماهنگ شده‌اند، کار ویژه ایجاد انسجام و همبستگی میان سطوح گوناگون فرمسیون اجتماعی را بر عهده دارد».^۲

اما در آثار متأخر پولانزاس، دولت هم به عنوان محصول و هم به عنوان عرصه مبارزات طبقاتی ظاهر می‌شود. دولت به عنوان مجموعه‌ای از دستگاههای حافظ و ضامن وحدت و همبستگی نظام اجتماعی است و روابط سلطه طبقاتی را بازتولید می‌کند.

1. "The Problem of the Capitalist State" p.73.

2. *Political Power and Social Classes*, p.44.

طبقات اجتماعی، هم در رابطه با نظام اقتصادی و هم در رابطه با دستگاههای دولتی، مشخص می‌شوند. از این نظر طبقات اجتماعی و مبارزه طبقاتی جزئی از روابط سیاسی و ایدئولوژیک هم هستند. پولانزاس براساس تفکیک سه حوزه اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک در مارکسیسم ساختگرای آلتوسری، طبقات اجتماعی و مبارزه طبقاتی را جزئی از هر سه حوزه می‌داند. دستگاههای دولتی جلوه گاه عینی روابط ایدئولوژیک و سیاسی هستند و به همین دلیل چیزی جز تراکم روابط و مبارزات طبقاتی نیستند. به عبارت دیگر، روابط و منازعات طبقاتی در درون دولت ساری و جاری است. طبقات اجتماعی تنها «گروههای فشار» خصوصی نیستند که بر حول دستگاه «عمومی» دولت به منظور اعمال نفوذ گرد آمده باشند، بلکه دولت خود به عنوان مؤسسه‌ای طبقاتی چیزی جز تراکم مبارزات و روابط طبقاتی نیست. قدرت دستگاههای دولتی ذاتی نیست بلکه ناشی از قدرت طبقاتی است. به سخن دیگر، قدرت سیاسی چیزی جز روابط طبقاتی نیست و دولت، به عنوان مؤسسه قدرت سیاسی، تجلی و تجسم چنین روابطی است. به طور خلاصه، دولت «رابطه» است نه ذات مستقل. از همین رو، قدرت و آمریت و سلسله مراتب در سطح سیاسی محصول طبقات اجتماعی است. مبارزه طبقاتی و دولت قابل تجزیه از یکدیگر نیستند و دولت و قدرت پرتو مبارزات طبقاتی به شمار می‌رود. به طور کلی دولت «تراکم روابط اقتصادی» است.

اما دولت به معنایی که گفته شد، در عین حال نماینده منافع طبقات مسلط است. نفس ظهور و تراکم روابط طبقاتی در درون دولت مستلزم چنین تعبیری از رابطه آن با طبقات مسلط است. دولت به عنوان مجموعه‌ای از دستگاهها ظاهراً از ساخت اجتماعی - اقتصادی مجزا است و از همین رو به نظر می‌رسد که از طبقات مسلط استقلال نسبی داشته باشد. این استقلال نسبی ظاهری ناشی از خصلت اساسی سرمایه‌داری است که میان حوزه سیاسی / عمومی و اقتصادی / خصوصی به شیوه‌ای کاذب خط تمیزی کشیده است. دولت در جامعه سرمایه‌داری به عنوان مظهر «دموکراسی» سیاسی می‌باید ظاهراً نسبت به طبقات مسلط استقلال داشته باشد، هر چند در واقع نماینده منافع بلوک قدرت است و در تضعیف و تجزیه طبقات تحت سلطه می‌کوشد. دولت در جامعه سرمایه‌داری می‌باید به ظاهر استقلال داشته باشد تا بتواند منافع طبقات مسلط را پاسداری کند و به سلطه بلوک قدرت وحدت و سازمان ببخشد. از آنجا که مبارزه طبقاتی تنها در حوزه اقتصادی جریان ندارد بلکه محل اصلی وقوع آن در حوزه سیاسی است، دولت خود محل و موضوع

مبارزات طبقاتی است.^۱

پولانزاس میان دو دسته از دستگاههای دولتی فرق قائل می‌شود: یکی دستگاههای ایدئولوژیک دولتی (به شیوه آلتوسر) که ظاهراً «خصوصی» به نظر می‌رسند (مانند مدارس، کلیسا، رسانه‌های گروهی) و دیگری دستگاههای اجبارآمیز و سرکوبگرانه دولتی. با این حال، چنانکه پیشتر اشاره شد، دستگاههای اخیر مجزا از دستگاههای ایدئولوژیک نیستند بلکه در متنی از ایدئولوژی قرار دارند. دستگاههای اجبارآمیز مجری خشونت مشروع در جامعه‌اند. برخی از دستگاههای دولتی میان این دو حوزه از دستگاهها در حال نوساندن. مثلاً ارتش گاه به عنوان قوه اجرایی به صورت دستگاه حزبی - ایدئولوژیک در می‌آید و گاه در دولت «بورژوایی» صرفاً به عنوان دستگاه اجبارآمیز عمل می‌کند. دستگاه دادگستری نیز ترکیبی از دستگاههای ایدئولوژیک و دستگاههای اجبار و سرکوب است.

اما دولت سرمایه‌داری تنها دارای کارویژه‌ها و چهره‌های اجبارآمیز و ایدئولوژیک نیست بلکه نقشی «مثبت» هم در فرآیند اقتصاد ایفا می‌کند. به این معنی که عامل اصلی فرآیند بازتولید است و از طریق ایجاد تفرقه در بین طبقات تحت سلطه فرآیند تداوم انباشت سرمایه خصوصی را تضمین می‌کند. با این حال میان این کار ویژه و کار ویژه تأمین مشروعیت ایدئولوژیک تعارضاتی پیدا می‌شود.^۲

کارویژه‌های اصلی دولت بطور کلی عبارت است از کارویژه‌های اجبارآمیز، ایدئولوژیک و اقتصادی. همه این کارویژه‌ها در متن مبارزات طبقاتی اجرا می‌شود و از همین رو دولت جزئی از روابط و منازعات طبقاتی است.

سنتر تحلیلهای پولانزاس در مورد دولت و منازعه طبقاتی در آخرین اثر او یعنی دولت، قدرت، سوسیالیسم ظاهر شد. پولانزاس در این اثر اندیشه جدایی ظاهری حوزه‌های اقتصادی و سیاسی را تحت چهار مقوله بررسی کرده است: یکی مفهوم جدایی فرآیندهای فکری از فرآیندهای تولیدی، دوم فردی‌سازی شهروندان، سوم مفهوم قانون و چهارم مفهوم عضویت در ملت. این‌ها شیوه‌های اصلی استار مبارزه طبقاتی در حوزه اقتصادی به وسیله دولت است. دولت از طریق چنین مکانیسم‌هایی، طبقه کارگر را از فرآیند مبارزه بر مر تصرف و مایل تولید جدا می‌سازد و با ایجاد تفرقه در درون طبقات

1. *Classes in Contemporary Capitalism*. pp.156-179.

2. *Ibid.*, pp. 28-34.

تحت سلطه، روابط تولید سرمایه‌داری را بازتولید می‌کند. از این رو دولت تنها واضع و مجری قوانین حامی مالکیت و روابط سرمایه‌دارانه نیست بلکه از طریق مکانیزم‌های ناسبرده شرایط انباشت و کنترل سرمایه توسط طبقات مسلط را تضمین و تأمین می‌کند. کار ویژه اصلی مکانیزم‌های مورد نظر، انتقال منازعه و کشمکش از حوزه اقتصادی به حوزه سیاسی است. از این طریق حوزه سیاسی ظاهراً از حوزه اقتصادی منفک و مستقل می‌شود.

در نظام سرمایه‌داری، تقسیم کار اجتماعی کار فکری و کار بدنی به موجب جدایی تکنولوژی و فرآیند کار پیش می‌آید. در این نظام، کار فکری یا علم و تکنولوژی به منظور توجیه و مشروع‌سازی قدرت سیاسی به کار گرفته می‌شود و از این رو میان علم و دانش و قدرت و سلطه سیاسی رابطه اندامواری برقرار می‌گردد. دولت فرآیند جدایی میان کار فکری و کار بدنی را در خود بازتولید می‌نماید. در نتیجه، علم در خدمت قدرت قرار می‌گیرد. دولت خود محصول تقسیم کار فکری و بدنی است و آن را به نوبه خود بازتولید می‌کند. دولت انحصار علم را در دست دارد و آن را از مصرف توده‌ای و کار بدنی مجزا می‌سازد. ایدئولوژی سیاسی - حقوقی بورژوازی از این طریق به عنوان مجموعه‌ای از حقایق علمی و فنی و تخصصی عرضه می‌گردد. دولت علم و دانش را در خدمت قدرت خود می‌گیرد؛ بنابراین علما و دانشمندان چیزی جز کارگزاران دولت و سلطه دولتی نیستند. خلاصه این که علم و تحقیق و دانش جامعه طبقاتی محدود به منافع و مصالح دولت طبقاتی است. در چنین جامعه‌ای تولید و کاربرد علم و دانش به فرآیندی سیاسی تبدیل شده است. علم مورد استفاده دولت، ابزاری است برای تحکیم ایدئولوژی مسلط. دولت از طریق تأمین منابع مالی روشنفکران حدود کار علمی را تعیین می‌کند. بدین سان علم از ایدئولوژی جدا نیست.

روشنفکران و ایدئولوگ‌ها کارگزاران اصلی دولت سرمایه‌داری مدرن هستند. روشنفکران مدرن تمایل و افری به مستقرشدن در حریم قدرت پیدا کرده‌اند. تقسیم کار فکری تحت سیطره دولت صورت می‌گیرد. بدین سان هژمونی طبقه مسلط از طریق بُعد ایدئولوژیک و علمی دولت تأمین می‌شود. به نظر پولاتزاس، کاربرد علم و دانش و ایدئولوژی به وسیله دولت خود جزئی از مبارزه طبقاتی است و به حفظ هژمونی طبقه مسلط کمک می‌کند. به طور کلی علم و تکنولوژی در جامعه سرمایه‌داری جزئی از

ساخت قدرت است.^۱

یکی دیگر از کارویژه‌های اصلی دولت سرمایه‌داری مدرن، «فردی سازی» است که از طریق نظام حقوقی و ایدئولوژی بورژوازی صورت می‌گیرد. دولت اعضاء طبقات، خواه سرمایه‌داران و خواه کارگران را از متن زندگی جمعی و موقعیت مبارزه طبقاتی آنها در سطح تولید اقتصادی تجزیه و «تفرید» می‌کند. هر عضو طبقه‌ای به صورت مجرد به عنوان شهروند و فرد تلقی می‌شود. بدین سان، «افراد» از متن طبقات خود منفک می‌شوند و در فرآیند تولید با دیگر اعضاء طبقه خود رقابت می‌کنند. افراد مجزا و منفرد سپس در حوزه سیاسی به عنوان شهروندان یک کشور بطور انتزاعی جمع می‌شوند. بدین سان، دولت خود را نماینده خواست کلی اعضاء طبقات مختلف می‌شمارد. منافع طبقات در حوزه اقتصادی بازتاب نمی‌یابد. دولت در این میان عامل «وساطت» است، به این معنی که در حالی که طبقه کارگر را از نظر سیاسی متفرق و تضعیف می‌کند، اعضاء طبقات مسلط را بار دیگر در سطح سیاسی از «تفرق شهروندانه» به وحدت طبقاتی سوق می‌دهد. دولت، بدین سان، به نفع طبقات مسلط عمل می‌کند. فردی سازی طبقات کارگری همچنان ادامه می‌یابد زیرا این فرآیند اساساً ناشی از جدایی کارگران از وسایل تولید اقتصادی است. با این حال چنانکه بولانزاس در آخرین اثر خود تأکید کرده است، دولت تنها انعکاسی از نظام تقسیم کار سرمایه‌دارانه نیست بلکه خود از طریق بازتولید وضع جدافتادگی کارگر از وسایل تولید، یعنی فردیت طبقاتی خود، نقش مؤثری در سازماندهی تقسیم کار اجتماعی ایفا می‌کند.

دستگاه دولت این کار را از طریق دستگاه ایدئولوژیک خود انجام می‌دهد. از این طریق خصلت طبقاتی روابط اجتماعی استار می‌گردد و جدافتادگی و تفرقه اعضاء طبقات کارگری بازتولید می‌شود. به طور کلی اعمال قدرت دولتی موجب تجزیه افراد از عرصه جمعی روابط طبقاتی آنها می‌گردد و به شهروندسازی و یکسان‌سازی و فردسازی می‌انجامد. همین افراد و شهروندان انتزاعی، اجزاء دولت کلی را تشکیل می‌دهند. گرچه بدین سان دیگر فرد در بطن روابط طبقاتی خود قرار ندارد از این رو تهدیدی به شمار نمی‌رود یا حدی بر قدرت دولتی ایجاد نمی‌کند، لیکن در شکل انتزاع شده خود در درون ساخت دولت ملی به عنوان فرد از حقوقی برخوردار می‌شود که در چارچوب دموکراسی پارلمانی ابزاری در مبارزه طبقاتی سیاسی به حساب می‌آید. از آنجا که دولت

در طی فرآیند این استحاله اساسی، فرد را واجد حق و منبع قدرت و حاکمیت به شمار می‌آورد؛ دموکراسی پارلمانی به عرصه مبارزه سیاسی (و نه اقتصادی) تبدیل می‌گردد.^۱ بحث پولانزاس در خصوص فردی‌سازی اعضای طبقات، با بحث او در مورد کار - ویژه‌های قانون پیوند نزدیک دارد. قانون و حقوق، چارچوب صوری همبستگی «افرادی» است که از حوزه تولید تجزیه شده‌اند. قانون حوزه سیاسی این همبستگی مجدد را تعیین می‌کند. به طور کلی قانون و نظام حقوقی جایگاه «فرد شهروند» را در درون دولت ملی مشخص می‌سازد. قانون در دولت سرمایه‌داری تفاوت‌های موجود میان افراد طبقات را تشریح می‌کند. به ویژه، قانون بر فردسازی و یکسان‌سازی افراد تأکید می‌کند. افراد گرچه از جهاتی متفاوتند، اما از چشم قانون در درون دولت، همگون و منفرد هستند. قانون و حقوق با فردی‌سازی، مبارزه طبقاتی را از حوزه اقتصادی به حوزه سیاسی انتقال می‌دهد و در نتیجه مبارزه بر سر وسایل تولید به مبارزه بر سر دستگاه دولتی و وسایل اداره تبدیل می‌شود. گرچه این فرآیند به منظور ایجاد امکان منازعه میان بخش‌های مختلف طبقه مسلط تعبیه می‌شود، لیکن سرانجام فرصتی هم برای مبارزه طبقات تحت سلطه در چارچوب دموکراسی پارلمانی فراهم می‌آورد. از این رو قانون می‌تواند امکان نمایش قدرت طبقات تحت سلطه را فراهم سازد. نظام حقوقی از یک دیدگاه، نمایشگر دستاوردهای سیاسی طبقات تحت سلطه است. با این حال قانون و حقوق گرچه امکان مبارزه سیاسی در درون دولت را فراهم می‌آورد، لیکن به خودی خود امکان اعمال قدرت خشونت‌بار بر طبقات مسلط را محدود می‌سازد.

بحث اصلی پولانزاس درباره قانون و حقوق به عنوان جزئی از انحصار خشونت فیزیکی در دست دولت مطرح می‌شود. نقش باز تولید کننده قانون در دولت سرمایه‌داری، به نظر پولانزاس از کارویژه اجبار و سرکوب دولتی جدایی‌ناپذیر است. چنانکه قبلاً دیدیم، دستگاه‌های سرکوب و دستگاه‌های ایدئولوژیک، از دیدگاه پولانزاس، در هم آمیخته‌اند. از این رو اطاعت و اجبار و مشروعیت و سلطه جدایی‌ناپذیرند. بدین سان، قانون و حقوق تنها جزئی از دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت نیست. از نظر پولانزاس، ایدئولوژی و اجبار و دستگاه‌های اجرای آن دو کار ویژه مکمل یکدیگرند. در واقع از نظر او اجبار به دو نوع بخش می‌شود: اجبار ابزاری و اجبار ایدئولوژیک. ایدئولوژی و زور به طور توانمند به کار می‌رود. دولت انحصار اجبار

1. *Ibid.*, pp. 63-75.

مشروع را در دست دارد، و سلطهٔ سیاسی مبتنی بر تکنیکهای اجبار و «اجماع» است. بدین سان، حقوق و قانون خود مظهر اجبار اجماع‌آمیز است.^۱

مفهوم حقوق در نظریهٔ دولت پولانزاس، با مفهوم «ملت» پیوند نزدیک دارد. دولت اعضاء فردی شدهٔ طبقات اجتماعی را در ملت گرد هم می‌آورد. از این رو دولت سرمایه‌داری اساساً دولتی «ملی» است و در پی ایجاد وحدت ملی است. به نظر پولانزاس، ملت صرفاً به منظور ایجاد وحدت بازار داخلی به عنوان لازمهٔ گسترش سرمایه‌داری و قدرت طبقهٔ بورژوا پدید نیامده است. به نظر او، ملت دو بُعد اساسی دارد: یکی بُعد سرزمین یا چارچوب مکانی و دیگری بُعد سنت یا چارچوب تاریخی. سرزمین ملی فضای تازه‌ای است که در آن کارگران جدا افتاده از وسایل تولید و فاقد «سرزمین» گرد هم آورده می‌شوند و بازتولید سرمایه و مبادلهٔ کالا صورت می‌گیرد. دستگاههای دولتی این فضای جدید را متجسم می‌سازند. ملت از این رو جوهر دولت سرمایه‌داری است. دولت می‌باید در درون فضا یا سرزمین ملت کارگرانی را که در نتیجهٔ تولید سرمایه‌دارانه «بی‌سرزمین» شده‌اند، وحدت و «سرزمین» ببخشد. سرزمین مانند حقوق و قانون نقش وحدت و یکسان‌سازی دارد. فرآیند فردی‌سازی افراد و فرآیند وحدت بخشی به آنها در درون ملت توأمان است. دولت در این فرآیند بازار ملی واحدی را تأسیس و برقرار می‌کند.

پیدایش ملت به معنی پیدایش «داخلیتی» است که مورد نیاز دولت سرمایه‌داری است. به طور کلی مفهوم ملتی که در دولت سرمایه‌داری پدید می‌آید و متضمن سرزمین و سنت است، نوعی وحدت بخشی در درون چارچوب جدیدی از فضا و زمان به افرادی است که در نتیجهٔ تولید سرمایه‌دارانه از هم گسیخته و به طبقات تقسیم شده‌اند. در درون چنین وحدتی طبقات تحت سلطه و افراد گسیخته بر آگاهی فردی تازه یافته (ملت) و اشتراک در آن تأکید می‌کنند. بدین سان، افراد در درون فضا و سرزمینی مشترک و زمان و سنتی یگانه و نظام حقوقی واحدی جای می‌گیرند.^۲

به طور کلی از دیدگاه پولانزاس، تولید سرمایه‌دارانه کارگران را مجزا و متفرق می‌سازد؛ در مقابل، دولت از طریق مکانیسم‌های چهارگانهٔ مذکور، افراد را در درون ملت و سنت و نظام حقوقی و ایدئولوژی واحدی از نو همبسته می‌سازد. با این حال، همبستگی جدید در درون مبارزه طبقاتی صورت می‌گیرد و دولت خود محصول این مبارزه است.

1. *Ibid.*, pp. 76-92.

2. *Ibid.*, pp. 93-120.

دولت سرمایه‌داری حدود منازعه اجزاء طبقه مسلط را تعیین می‌کند و طبقات تحت سلطه «منفرد شده» را در درون ملت و نظام حقوقی جذب می‌کند. با این حال، دولت عرصه وقوع منازعات طبقاتی است و خود به وسیله آن منازعه شکل و سازمان می‌گیرد. در همین فرآیند ایجاد همبستگی جدید از طریق مکانیسم‌های یاد شده، تضادهایی نیز در درون دولت به عنوان عرصه منازعات طبقاتی پیش می‌آید. چنین تضادهایی ناشی از رابطه دستگاه‌های دولتی با طبقات مسلط و با منازعات طبقات تحت سلطه است. در رابطه با طبقات مسلط، به نظر پولانزاس دولت نقش سازمان بخشی و ایجاد وحدت دارد. به عبارت دیگر، دولت منافع درازمدت بلوک قدرت را پاسداری می‌کند. شرط ایفای چنین نقشی برای دولت، داشتن استقلال نسبی از بخش‌های مختلف طبقه مسلط است. از همین روست که پولانزاس دولت را صرفاً به عنوان «رابطه» منازعات میان طبقات و خرده طبقات تلقی می‌کند. به همین دلیل، تعارضات و منازعات طبقاتی در درون ساخت دولت تداوم می‌یابد. به عبارت دیگر، تعارضات طبقاتی نسبت به ساخت دولت «بیرونی» نیست بلکه استخوانبندی دولت را تشکیل می‌دهد. بخش‌های مختلف بلوک قدرت تنها در صورتی سهمی از سلطه سیاسی دارند که در ساخت دولت شریک باشند. نقش سازمان بخشی دولت تنها در صورت وجود چنان تعارضاتی در بطن ساخت دولت ممکن می‌گردد. این نقش خود ناشی از وجود تعارضات طبقاتی در درون دولت است. دولت سرمایه‌داری در درجه اول تعارضات در درون بخش‌های مختلف بلوک قدرت را مجاز می‌دارد. این بخش‌ها و اجزاء و تعارضات خود را در درون ساخت دولت حل می‌کنند و حل چنین تعارضاتی زمینه اصلی سیاستگذاری دولتی را تشکیل می‌دهد. با این حال در هر زمان در درون دولت، جزئی از بلوک قدرت یا طبقات مسلط، سلطه دارد و سیاستهای عمومی دولتی در آن زمان در جهت تأمین منافع آن جزء قرار می‌گیرد.

وحدت کلی در درون دولت محصول مجموعه پیچیده‌ای از روابط سلطه و آمریت در بین دستگاه‌های مختلف دولتی است. با این حال اعمال سلطه بر دستگاه‌های دولتی به وسیله بخش مستولی بلوک قدرت ممکن است همراه با مقاومت بخش‌های دیگر بلوک قدرت باشد که در دیگر دستگاه‌ها و شاخه‌های دولت سلطه دارند. منازعه طبقاتی در درون دولت نه تنها بر سر کل قدرت دولتی بلکه همچنین در بین دستگاه‌های مختلف دولت جاری است. اختلافات درون بلوک قدرت در ساخت دولت بازتاب می‌یابد. دولت به سخن دیگر «عمارتی» نیست که بوسیله یک نیروی سیاسی تسخیر شود بلکه «میدان

نبرد» است.^۱

در رابطه با طبقات تحت سلطه، دولت می‌کوشد منازعات و کشمکش‌های میان آن طبقات و بلوک قدرت را حل کند. تعارضات و منازعات میان بلوک قدرت و طبقات تحت سلطه نسبت به دولت «بیرونی» نیست. چنین تعارضاتی ذاتاً سیاسی است و در درون دولت صورت می‌گیرد. ساخت دولت خود متضمن توجه به حضور مبارزات طبقات پائین در عرصه سیاسی است در حقیقت نقش اساسی دولت، میانجیگری بین طبقات مسلط و تحت سلطه است و ساخت قدرت دولتی به همین منظور تکوین می‌یابد. همین، خود نشانگر خصلت طبقاتی است. طبقات تحت سلطه البته باید به هر حال به عنوان طبقات تحت سلطه در ساخت دولت حضور داشته باشند. خلاصه این که تعارضات طبقات مسلط و طبقات تحت سلطه به «وساطت» ساخت دولت صورت می‌گیرد.

از سوی دیگر، در میان بخش‌های مختلف بلوک قدرت در خصوص شیوه برخورد با طبقات تحت سلطه ضرورتاً توافق نظر وجود ندارد. چنین عدم توافقی در تعارضات درونی دولت میان دستگاهها و بخش‌های مختلف بازتاب می‌یابد.^۲

به طور کلی، دولت از آنجا که جایگاه اصلی وقوع مبارزه طبقاتی است، در کار - ویژه‌های خود دچار تعارض می‌گردد. دولت جایگاهی است که در آن طبقه مسلط به خود در رابطه‌اش با طبقات تحت سلطه وحدت و مازمان می‌بخشد. از همین روست که دولت در حین حال که عرصه مبارزات طبقاتی است، حافظ هژمونی طبقه مسلط نیز هست. دولت در حقیقت عرصه اعمال قدرت طبقات اجتماعی است و قدرت ذاتی و از آن خود ندارد.

بنابراین شکل و کارویژه‌های دولت تحت تأثیر مبارزات طبقاتی و نقش خود دولت در آن مبارزات تعیین می‌شود. براساس آخرین تحلیل‌های پولانزاس، انتقال مبارزه طبقاتی از حوزه سیاسی، آن مبارزه را به صورت ویژگی تعیین‌کننده دولت در می‌آورد. شکل و کار ویژه دولت نه بوسیله روابط اقتصادی طبقاتی بلکه بوسیله جلوه تاریخی آن روابط در شکل مبارزه تعیین می‌گردد. از همین رو، طبقات تحت سلطه نیز در شکل دهی دولت مؤثرند، هر چند بخش هژمونیک بلوک قدرت دولت را در جهت منافع سرمایه به خدمت می‌گیرد.

1. *Ibid.*, pp. 123-139.

2. *Ibid.*, pp. 140-145.

تعیین ساختاری طبقات اجتماعی

چنانکه اشاره شد، بحث از حدود و مرزهای طبقات اجتماعی در سرمایه‌داری از مباحث عمده پولاتزاس است که بویژه در کتاب طبقات در سرمایه‌داری معاصر مطرح می‌گردد. پولاتزاس در این کتاب مشکل اصلی تعریف و تعیین ساختاری طبقات اجتماعی در سرمایه‌داری پیشرفته را مورد بررسی قرار داده است. تحلیل پولاتزاس در این خصوص به طور کلی مبتنی بر سه فرض اساسی است: یکی این که طبقات رانمی‌توان خارج از فرآیند مبارزه طبقاتی تعریف کرد. به این تعبیر طبقات ساختهای ایستا یا جایگاههای مشخصی در ساخت ایستای جامعه نیستند. به نظر پولاتزاس: «طبقات در عین حال متضمن تعارضات طبقاتی و مبارزه طبقاتی هستند. نمی‌توان گفت که طبقات اول وجود دارند و سپس وارد مبارزه طبقاتی می‌شوند. طبقات اجتماعی همان اعمال طبقاتی یعنی مبارزه طبقاتی هستند و تنها می‌توان آنها را در تعارض با یکدیگر تعریف کرد.»^۱ به سخن دیگر، طبقات و مبارزه طبقاتی جزئی از خصلت تضاد آسیر روابط اجتماعی را تشکیل می‌دهند که خصلت اصلی تقسیم اجتماعی کار به شمار می‌رود. خلاصه این که، طبقات اجتماعی به صورت ایستا وجود ندارند بلکه در عمل تعارض آسیر وجود می‌یابند و بنابراین طبقات خارج از مبارزه طبقاتی موجود نیستند.

دوم این که، طبقات اجتماعی به موقعیت‌های عینی در درون فرآیند تولید اجتماعی کار اشاره دارند. به نظر پولاتزاس، موقعیت‌های عینی مورد نظر، مستقل از اراده طبقات اجتماعی به عنوان کارگزاران عمل هستند. نباید تحلیل چنین موقعیت‌های طبقاتی عینی را با تحلیل اعضاء طبقاتی که آن موقعیت‌ها را اشغال می‌کنند، خلط کرد. موقعیت‌های ساختاری و عینی یاد شده به طور مستقل از کارگزاران یعنی افرادی که در درون آن موقعیت‌ها قرار می‌گیرند، در فرآیند تقسیم کار اجتماعی باز تولید می‌شوند. پولاتزاس چنین بازتولیدی را به عنوان «تعیین‌شدگی ساختاری طبقه» توصیف می‌کند. به طور کلی برای تعریف طبقات اجتماعی باید موقعیت‌های عینی ساختاری در درون روابط اجتماعی تعارض آسیر را بازساخت.

سوم این که، طبقات نه تنها در سطح اقتصادی بلکه همچنین در سطوح سیاسی و ایدئولوژیک «به طور ساختاری تعیین می‌شوند». به سخن دیگر، نه تنها موقعیت عینی اقتصادی کارگزاران (طبقات) اجتماعی نقش عمده‌ای در تعیین و ایجاد آنها دارد، بلکه

موقعیت آن کارگزاران در روابط ایدئولوژیک و سیاسی سلطه نیز به همان اندازه مهم است. از دیدگاه پولانزاس، روابط سیاسی و ایدئولوژیک، خود جزئی از تعیین‌شدگی ساختاری طبقه است. موقعیت عینی طبقاتی تنها نتیجه موقعیت اقتصادی در درون روابط تولید نیست بلکه نتیجه موقعیت کارگزاران در درون روابط سلطه سیاسی و ایدئولوژیک نیز هست. خلاصه این که عوامل سیاسی و ایدئولوژیک جزء عوامل سازنده و تشکیل‌دهنده طبقه به هر مفهومی (حتی در مفهوم طبقه در خود) است. به طور کلی، از دیدگاه پولانزاس، معیارهای تعیین حدود طبقات معیارهای اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک است که موقعیت عینی طبقات در درون تقسیم کار اجتماعی را تعیین می‌کند.^۱

پولانزاس از چنین دیدگاهی، وضع طبقاتی خرده بورژوازی جدید، طبقه کارگر و بورژوازی را بررسی کرده است. بر طبق تحلیل او، خرده بورژوازی جدید در فرآیند رشد سرمایه‌داری به تدریج جانشین خرده بورژوازی سنتی شده است. خرده بورژوازی جدید، شامل کارمندان و صاحبان حرفه‌های جدید می‌شود. به نظر پولانزاس تعیین مرزهای طبقاتی میان خرده بورژوازی جدید و طبقه کارگر در سرمایه‌داری پیشرفته مسئله‌ای اساسی است. خرده بورژوازی جدید از حیث اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک از طبقه کارگر مجزا می‌شود. از نظر اقتصادی، خرده بورژوازی جدید، کار غیر مولد انجام می‌دهد در حالی که طبقه کارگر کار مولد عرضه می‌کند. از نظر سیاسی، خرده بورژوازی جدید برخلاف کارگران تحت سرپرستی و نظارت سرکوبگرانه قرار ندارد. از نظر ایدئولوژیک، خرده بورژوازی جدید کار فکری انجام می‌دهد در حالی که کارگران کار بدنی انجام می‌دهند. خرده بورژوازی جدید از جهات مهمی دنباله خرده بورژوازی سنتی است، بویژه از نظر ایدئولوژیک. به این معنی که هر دو طبقه با وجود این که متعلق به دو وجه تولید متفاوت هستند، نسبت به مبارزه طبقاتی اصلی در جامعه مواضع یکسانی اتخاذ می‌کنند. در نتیجه این وضع، وحدت ایدئولوژیک میان خرده بورژوازی سنتی و مدرن پیش می‌آید و از همین روست که می‌توان آن دو را افراد یک طبقه دانست. به عبارت دیگر، این دو طبقه از لحاظ ایدئولوژی یک طبقه واحد را تشکیل می‌دهند. عناصر اصلی این ایدئولوژی عبارت است از: فردگرایی، اصلاح‌گرایی و قدرت پرستی. واهمه در غلتیدن به وضع پرولتاریایی، خرده بورژوازی را بر آن می‌دارد تا بر هویت شخصی و پیشرفت فردی تأکید کند. خرده بورژوازی همچنین به طور کلی نسبت به نظام

1. *Ibid.*, pp. 14-24.

سرمایه‌داری نگرشی اصلاح طلبانه دارد و رفاه حال خود را در چنین اصلاحی می‌جوید. قدرت‌پرستی و قدرت طلبی مهمترین ویژگی سیاسی خرده بورژوازی است که از موقعیت بینابینی و شکننده آن در فاصله طبقات اصلی ناشی می‌شود.^۱

نکته مهم این است که خرده بورژوازی جدید را باید از طبقه کارگر صنعتی تمیز داد. برطبق مفاهیم اصلی نظریه پولانزاس، چنانکه اشاره کردیم، این تمیز در سه حوزه اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک ضرورت می‌یابد. تمیز میان کار مولد و کار غیرمولد از نظر اقتصادی به عنوان شاخص طبقه کارگر از خرده بورژوازی جدید این نتیجه را در پی می‌آورد که کار مزدی معیار طبقه کارگر نیست. از همین رو، به نظر او، همه مزدبگیران کارگر محسوب نمی‌شوند، زیرا کل مزدبگیران در کار مولد درگیر نیستند. منظور پولانزاس از کار مولد کاری است که مولد ارزش مازاد مادی و کالایی است و در عین حال مبانی روابط استثماری را بازتولید می‌کند.^۲ با توجه به این تعریف، مزدبگیرانی که کار غیرمولد انجام می‌دهند خارج از طبقه کارگر قرار می‌گیرند زیرا اساساً خارج از رابطه اصلی استثماری در جامعه سرمایه‌داری هستند. خرده بورژوازی جدید هر چند جزء بورژوازی نیست لیکن سهمی هم در تولید ارزشی ندارد و استثمار نمی‌شود.

با این حال، براساس عوامل سیاسی «تعیین ساختاری طبقه»، بخش‌هایی از مزدبگیرانی که کار مولد انجام می‌دهند، مانند سرکارگران، از رده طبقه کارگر خارج می‌شوند. طبعاً در فرآیند تولید مادی، کار سرکارگران کار مولد است زیرا عامل ایجاد هماهنگی و همبستگی در کار تولیدی است. لیکن از لحاظ سیاسی و سلطه اجتماعی جایگاه اجتماعی سرکارگران در درون موقعیت سلطه سیاسی سرمایه بر کار قرار می‌گیرد. این موقعیت روابط سیاسی میان طبقات اصلی را در فرآیند تولید مادی بازتولید می‌کند. بدین سان، گرچه در حوزه اقتصادی، وضع «اشرافیت کارگری» موقعیتی استثمار شده است، اما از لحاظ سیاسی در سازمان سلطه اجتماعی جزئی از وضع طبقه مسلط به شمار می‌آید. به عبارت ساده‌تر، نقش‌هایی که این بخش از کارگران در حوزه‌های اقتصادی و سیاسی ایفا می‌کنند، متفاوت است. از همین رو، پولانزاس آنان را خارج از طبقه کارگر تلقی می‌کند. خرده بورژوازی جدید به طور کلی خود تحت سلطه بورژوازی است، لیکن بر طبقه کارگر مسلط است و از همین رو خارج از فرآیند استثماری اصلی جامعه

1. *Ibid.*, pp. 285-299.

2. *Ibid.*, pp. 209-216.

قرار دارد.^۱

از نظر ایدئولوژیک، طبقاً طبقه کارگر تحت سلطه قرار دارد و این خود ناشی از تقسیم کار بدنی و فکری است. خرده بورژوازی جدید در فرآیند تولید مادی کار فکری انجام می‌دهد و به سلطه سرمایه بر کار مشروعیت ایدئولوژیک می‌بخشد. بدین سان جدایی کارگران از فرآیند برنامه‌ریزی و اداره در امر تولید توجیه می‌شود. «کارگران فکری» یعنی کارشناسان و متخصصان در فرآیند تولید، سلطه ایدئولوژیک سرمایه را اعمال می‌کنند و بنابراین طبقه جزئی از طبقه کارگر به شمار نمی‌آیند. بدین سان، معیار ایدئولوژیک نقش مهمی در تعیین مواضع طبقاتی ایفا می‌کند. کارشناسان و متخصصان فنی گرچه خود از مزدگیران مولد هستند، لیکن از لحاظ ایدئولوژیک موقعیت مسلطی نسبت به طبقه کارگر دارند و از همین رو جزئی از خرده بورژوازی جدید به شمار می‌روند. بطور کلی تقسیم کار بدنی و فکری در تعیین موقعیت طبقاتی کل «کارگران فکری» مهم است. از سوی دیگر کار فکری نیز خود تحت سلطه ایدئولوژیک سرمایه قرار دارد.^۲

پولانزاس در بحث از «تعیین ساختاری بورژوازی» بیشتر بر عامل اقتصادی تأکید کرده است تا بر عوامل سیاسی و ایدئولوژیک. بورژوازی برحسب مالکیت «اقتصادی» (عینی نه حقوقی) وسایل تولید و سلطه عملی بر آنها تعریف می‌شود نه برحسب مقوله حقوقی مالکیت. بورژوازی کنترل واقعی وسایل تولید را در اختیار دارد و می‌تواند شیوه عملی بهره‌برداری از آن را تعیین کند. این کنترل واقعی ضرورتاً انطباقی با مالکیت حقوقی ندارد. مالکیت حقوقی عنصری روبنایی است.

گرچه چارچوبهای حقوقی در سطح روبنا معمولاً مالکیت و کنترل واقعی و عینی و محلی را تضمین می‌کند، اما ممکن است اشکال مالکیت حقوقی با مالکیت اقتصادی واقعی هماهنگ و منطبق نباشند. به هر حال در نظام سرمایه‌داری مالکیت اقتصادی و واقعی وسایل تولید همراه با تصرف عملی آنها و کنترل شیوه بهره‌برداری از آنهاست.

در سرمایه‌داری، بورژوازی هم مالکیت اقتصادی و هم کنترل عملی وسایل تولید را در دست دارد. در زمینه چنین بحثی است که پولانزاس مسئله جایگاه طبقاتی مدیران را مطرح می‌کند. به نظر پولانزاس از آنجا که این طبقه کارویژه‌های سرمایه‌داران را انجام می‌دهد بنابراین دارای همان جایگاه و موقعیت طبقاتی است و قطع نظر از وضعیت

1. *Ibid.*, pp. 225-230.

2. *Ibid.*, pp. 230-250.

حقوقی مالکیت، جزئی از بورژوازی به شمار می‌رود. به عبارت دیگر، هر گروهی که در موقعیت و جایگاه ساختاری طبقه سرمایه‌دار قرار گیرد و کارویژه‌های آن طبقه را انجام دهد، جزء آن طبقه به شمار می‌رود. کارویژه‌های عمده‌ای که طبقه مدیران انجام می‌دهند، یعنی تعیین نحوه بهره‌برداری از وسایل تولید و هدایت فرآیند کار مولد، با مالکیت عینی و اقتصادی و کنترل واقعی وسایل تولید همبسته است و چنانکه گفتیم بورژوازی برحسب مقولات اخیر تعریف می‌شود.^۱

پولانزاس از امکان جدایی مالکیت اقتصادی وسایل تولید و کنترل آنها بویژه در سرمایه‌داری انحصاری پیشرفته سخن گفته است. با پیشرفت فرآیند تمرکز و انباشت سرمایه و پیدایش سرمایه‌داری انحصاری، کنترل عملی طبقه مدیران بر وسایل تولید (بدون مالکیت اقتصادی) افزایش می‌یابد. با این حال پولانزاس استدلال می‌کند که فرآیند جدایی مورد نظر، به این معنی نیست که کنترل عملی وسایل تولید از جایگاه ساختاری سرمایه جدا شده باشد. طبقات چیزی جز موقعیت‌ها و جایگاه‌های ساختاری طبقاتی نیستند و طبقه سرمایه‌دار نیز یکی از این موقعیت‌هاست. فرآیند «جدایی» مزبور تنها حاکی از این است که کارویژه‌های موقعیت طبقاتی، تعیین‌کننده جایگاه طبقه مدیران در درون روابط طبقاتی است.^۲

پولانزاس همچنین در کتاب طبقات در سرمایه‌داری معاصر منازعات درون طبقه‌ای را به شیوه‌ای منظم تحلیل می‌کند و تفاوت آنها را با منازعات میان طبقات بررسی می‌نماید. یکی از مفاهیم اصلی تحلیل پولانزاس مفهوم «پاره طبقه» یا «خرده طبقه» است. «پاره طبقه» بخشی از یک طبقه است که دارای علائق مشخص بوده و این علائق را سازماندهی می‌نماید و گروه یا حزب مخصوص خود را به منظور انتقال خواست‌ها و علائق خویش به دولت ایجاد می‌کند. شکافهای موجود میان سرمایه‌داران انحصاری و سایر اجزاء بورژوازی، یا میان سرمایه تجاری، سرمایه صنعتی و سرمایه مالی، پاره طبقه‌های متعددی پدید می‌آورد.^۳ پولانزاس همچنین از «اقشار یا لایه‌های طبقه» (class strata) سخن می‌گوید. منظور او از این مفهوم شکافهای نسبتاً گذرا و ناشی از شرایط خاص تاریخی در درون طبقه است. لایه‌های طبقاتی بنابراین نمی‌تواند سازمانهای سیاسی خاص و مستقل خود را ایجاد کند. منازعات میان این لایه‌ها از حیث تأثیر بر سازمان سیاسی کل طبقه،

1. *Ibid*, pp. 175-185.2. *Ibid*, pp. 116-130.3. *Ibid*, Part II.

واجد اهمیت است. تقسیم کار بدنی به ماهر، نیمه ماهر یا غیر ماهر که ناشی از شرایط خاص تاریخی است، لایه‌های طبقاتی خاصی در درون طبقه کارگر به وجود می‌آورد. در برخی از طبقات اجتماعی نیز «دسته‌بندیهای اجتماعی» خاصی وجود دارد که مواضع آنها بر شرایط تولید استوار نیست و ارتباطی به نزاع سرمایه و کار ندارد. ارتش، بوروکراسی، و روحانیت را می‌توان از این گونه دسته‌بندیها تلقی کرد. جهت اصلی تحلیلهای پولانزاس در این زمینه‌ها از لحاظ سیاسی عرضه نظریه پیچیده‌تری درباره روابط میان دولت و «بلوک قدرت» بوده است. چنانکه پیشتر دیده‌ایم، بلوک قدرت مرکب از طبقات و پاره طبقه‌های مختلفی است که تحت هژمونی پاره طبقه‌ای از طبقه بورژوازی قرار دارند.

مارکسیسم و دولت سرمایه‌داری

پیشگفتار

تحولاتی که به ویژه پس از جنگ جهانی دوم بر اثر پیدایش ساخت دولت رفاهی و دخالت گسترده دولت در اقتصاد در نظام سرمایه‌داری پدید آمد، نیازمند توجیه نظری در چارچوب مارکسیسم بود. بخصوص می‌بایست نقش عامل سیاسی یعنی سازمان قدرت دولتی در این میان مورد تأکید قرار گیرد زیرا استمرار و توسعه و تکامل سرمایه‌داری پس از جنگ جهانی دوم دیگر تنها ناشی از عملکرد روابط تولیدی بازار نبود بلکه عنصر «روبنایی» دولت در تداوم زیربنای اقتصادی نقشی مهم و زیربنایی پیدا می‌کرد. گسترش انحصارات و بوروکراسی دولتی ویژگی آشکار «سرمایه‌داری متأخر» بوده است. چنین تحولاتی در درون نظریه ساده ابزارانگاران دولت بطور کامل قابل تبیین نبود. در درون ساخت دولت رفاهی کاملاً آشکار بود که دولت را نمی‌توان صرفاً به عنوان کمیته اجرایی سرمایه مالی انحصاری به شمار آورد. نقش «فعال» دولت در درون منطق نظریه ابزارانگاری نمی‌گنجد. بدین‌سان، از یک سو پیدایش ساخت دولت رفاهی و تحول کیفی کارویژه‌های دولتی ضرورت تحلیل نظری دولت را پیش آورد؛ از سوی دیگر شکست دولت رفاهی در حل بحرانهای سرمایه‌داری و زوال تدریجی آن بار دیگر ساخت دولت سرمایه‌داری را در مرکز نظریه پردازی مارکسیستی قرار داد.

بحران اقتصاد سرمایه‌داری که از اوایل دهه ۱۹۷۰ آغاز گردید، زمینه‌های افول و زوال ساخت دولت رفاهی را فراهم آورد. دولت رفاهی به عنوان راه حل بحران رکود دهه ۱۹۳۰ پیدا شده بود، لیکن ظاهراً دیگر نمی‌توانست در دراز مدت از بروز بحران

مجدد در سرمایه‌داری جلوگیری کند. این دولت می‌کوشید از طریق دخالت در اقتصاد در عین حال بحران انباشت سرمایه و بحران مشروعیت دموکراتیک خود را حل کند لیکن ظاهراً حل این دو بحران به طور همزمان ناممکن از کار درآمد. (با توجه به این ناتوانی دولت، «لیبرالهای نو» یا «محافظه‌کاران نو» از بسط دستگاه مداخله‌گر دولت و «دولت بزرگ» و «نامعقول» انتقاد کرده و اندیشه «دولت کوچک» و خصوصی کردن اقتصاد را پیش کشیده‌اند.) به طور کلی گسترش و بسط نقش دولت و احراز کارویژه‌های زیربنایی بوسیله آن در عصر دولت رفاهی، و سپس ناتوانی و افول چنین دولتی، زمینه پیدایش و عرضه تحلیل‌های جامعه‌شناختی در اندیشه مارکسیستی درباره ساخت دولت را فراهم آورده است. روی هم رفته در این تحلیل‌های مارکسیستی ناتوانی و تعارضات درونی دولت در سرمایه‌داری پیشرفته ناشی از بحران اساسی انباشت سرمایه، تداوم مبارزه طبقاتی در حوزه تولید و احراز کارویژه‌های متعارض به وسیله دولت تلقی شده است. بدین سان، جامعه‌شناسی مارکسیستی معاصر در پی تنظیم نظریه‌ای جامع در باب دولت و رابطه آن با طبقات و روابط طبقاتی برآمده است. در این برداشتها به طور کلی تلقی دولت به عنوان ابزار صرف و ساده‌ای در دست طبقه مسلط به کناری نهاده شده و در عوض بر روابط پیچیده و مشخص تاریخی میان آن دو تأکید می‌گردد. از چنین دیدگاهی، دولت در تنگناهای ناشی از تعارضات و روابط طبقاتی و مشکلات روند انباشت سرمایه گرفتار شده است. این گونه نظریات مارکسیستی به سه گروه قابل تقسیم است:^۱

۱) نظریه استقلال دولت به عنوان کارگزار قدرت که روابط تولید سرمایه‌داری را به صورتی مستقل و مجزا از نفوذ آگاهانه هر طبقه بازتولید می‌کند. از این دسته، نظریه «کلاوس اوفه» (C. Offe) جامعه‌شناس مارکسیست آلمانی و «آلن ولف» (A. Wolfe)

1. M. Carnoy, *The State and Political Theory*. (Princeton, 1984) pp. 250-257.

در تهیه این بخش از فصل‌های پنجم و هشتم کتاب فوق و از منابع زیر بهره‌برداری شده است:
- R. Jessop, "Recent Theories of the Capitalist State" *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 1, 1977: 353-373. - D. Gold, C. Lo, E. Olin - Wright, "Recent Developments in Marxist Theories of the State" *Monthly Review*, Vol. 27, 1975, nos. 5,6. - B. Frankel, "On the State of the State: Marxist Theories of the State after Leninism." *Theory and Society*, Vol. 7, nos. 1,2, 1979. - P. Dunleavy, "Political Theory" in *Developing Contemporary Marxism*, edited by Z. Baranski and J. Short, (London. Macmillan, 1985).

نظریه پرداز آمریکایی معاصر قابل طرح است.

در این نظریه، دولت داور مستقلی در منازعه طبقاتی است. استقلال دولت ناشی از این واقعیت است که طبقات سرمایه دار و کارگر نمی توانند به خودشان به عنوان طبقه سازمان بدهند. در مقابل، دولت مسئولیت سازماندهی فرآیند انباشت سرمایه را به عهده دارد ولی این کار را در چارچوبی که ضرورت جلب مشروعیت طبقات کارگری ایجاد می کند، انجام می دهد. از همین رو بحران سرمایه داری همان بحران دولتی است زیرا دولت وظیفه بازتولید را بر عهده دارد یا بازتولید عمده در درون دولت صورت می گیرد. دولت در این فرآیند با دو کار ویژه متعارض یعنی تضمین تداوم فرآیند انباشت سرمایه خصوصی و تأمین مشروعیت دموکراتیک رودر روست. تعارضات درونی دولت ناشی از تعارض میان این دو کار ویژه است. به طور کلی، پیدایش دولت رفاهی مبنی تأکید بر کار و ویژه تأمین مشروعیت دموکراتیک و گرایش به خصوصی سازی مبنی تأکید بر کار - ویژه تضمین تداوم فرآیند انباشت سرمایه خصوصی بوده است. با فرض استقلال عمل دولت در سازماندهی به طبقات و در چرخش های سیاسی خود، در این نظریه استدلال می شود که مبارزه طبقاتی نقش تعیین کننده ای در تصمیم گیری های دولتی در این خصوص ندارد. خلاصه، در نظریه «استقلال دولت» بر کار و ویژه های اجتماعی و اقتصادی (مشروعیت و انباشت سرمایه)، علائق و مصالح درونی و «صنفی» کارگزاران دولتی و ایجاد آگاهی و سازمان طبقاتی طبقه سرمایه دار در درون دولت و به وسیله دولت تأکید می شود. ۲) نظریه «منطق سرمایه» یا «نظریه مشتق انگاران» که مدعی است تعارضات سرمایه داری بویژه گرایش تنزلی نرخ سود، شکل دولت و تعارضات درونی آن را تعیین می کند. از این جمله، نظریه «یواکیم هرش» (J. Hirsch) از مارکسیستهای مکتب «اقتصاد سیاسی» آلمان و «جیمز اوکانر» (O'Connor) در آمریکا قابل طرح است.

براساس این نظریه، مهمترین ویژگی فرآیند انباشت در سرمایه داری، تمایل نرخ سود به تنزل است. استثمار ارزش مازاد و کاهش سود، خود مبنی منازعه طبقاتی است. دولت سرمایه داری در واکنش به این گرایش تنزلی سود شکل می گیرد و می باید در مقابل تمایل مزبور موانعی ایجاد کند و تداوم انباشت سرمایه را با وجود گرایش طبیعی آن به بحران، تضمین نماید. بدین سان، شکل کار و ویژه ها و بحرانهای دولت سرمایه داری کاملاً «مشتق» از بحران عمومی سرمایه داری است. این بحران ناشی از رشد توان تولیدی و کارآیی سرمایه است. برخی از نویسندگان مانند «جیمز اوکانر»، چنانکه خواهیم دید، بحران را

ناشی از نقصان در توان تولیدی و کارآیی سرمایه می‌دانند. براساس این نظر، چنین بحرانی به شکل «بحران مالی» دولت ظاهر می‌شود. به طور خلاصه، در نظریه «منطق سرمایه» بر بحرانهای خاص و تاریخی دولت سرمایه‌داری که ناشی از بحرانهای عمومی اقتصاد و گرایش سود به تنزل است، و نقش اقتصادی دولت در حل بحران تأکید می‌شود. (۳) نظریه مبارزه طبقاتی که دولت را محصول روند مبارزه طبقاتی می‌داند و بویژه نقش مبارزه طبقات تحت سلطه در تعیین شکل دولت را در نظر می‌گیرد. نظریات «اریک اولین رایت» جامعه‌شناس مارکسیست آمریکایی در این رابطه قابل طرح است. در این نظر، عامل پویا و دینامیک در فرم‌اسیون اجتماعی، مبارزه طبقاتی است. دولت باید ظاهراً از طبقه مسلط استقلال نسبی داشته باشد تا بتواند مشروعیت خود را به عنوان نهادی «مستقل» حفظ کند. همین «استقلال نسبی» موجب انتقال مبارزه طبقاتی از حوزه تولید به درون دولت می‌شود. با انتقال مبارزه طبقاتی به درون دستگاههای دولتی، امکان قبضه کردن قدرت دولتی به وسیله طبقات تحت سلطه پدید می‌آید. در این صورت، کار - ویژه بازتولید روابط طبقاتی به وسیله دولت دچار اختلال می‌شود.

در این نظریه دولت در عین حال هم نماینده منافع طبقه مسلط است و هم عرصه وقوع مبارزه طبقاتی. به طور کلی در این نظریه بر تعارضات طبقاتی در درون جامعه مدنی و نقش آن در تحولات اقتصادی و سیاسی و پیدایش بحران و واکنش دولت به بحران تأکید می‌گردد.

«اوفه» و نظریه «مستقل انگاری» دولت

«کلاوس اوفه»^۱ به منظور تبیین نقش فعال دولت در سرمایه‌داری پیشرفته، به نظریه‌ای درباره دولت پرداخته است که مبتنی بر ترکیبی از نظرات مارکسیستی قرن بیستم و نظریات «ماکس وبر» درباره بوروکراسی دولتی است. به نظر «اوفه»، دولت مرکب از نهادها و سازمانهای بوروکراتیک و هنجارهایی رسمی و غیررسمی است و بر حوزه‌های

1. C. Offe, "Advanced Capitalism and the Welfare State", *Politics and Society*, Summer, 1972; 479-88; Offe, "The Capitalist State and the Problem of Policy Formation" in L. Lindberg et al. *Stress and Contradiction in Modern Capitalism*. (Lexington, 1973); Offe, "Political Authority and Class Structures: An Analysis of Late Capitalist Societies". *International Journal of Sociology*, Vol ii, no 1; C. Offe and V. Ronge "Theses on the Theory of the State" in C. Offe, *Contradictions of the Welfare State*. (London 1984).

عمومی و خصوصی جامعه کنترل دارد. دولت مدعی داشتن اقتدار مشروع و انحصار کاربرد نیروهای اجبار است و از همین رو دارای سیزان قابل ملاحظه‌ای استقلال نسبی است. بوروکراسی دولتی به صورت میانجی و داور مستقلی در رابطه با مبارزات طبقاتی جاری در فرآیند انباشت سرمایه عمل می‌کند. البته، نقش دآوری و میانجیگری دولت در منازعات طبقاتی، خود متضمن تعارضاتی است و در نتیجه همین تعارضات است که دولت دچار بحران و بویژه بحران مشروعیت می‌شود. اعمال کارویژه‌های متعارض به وسیله دولت، منشأ اصلی چنین بحرانی است. در نظریه «اوفه» میان کارویژه‌های گوناگون دستگاه دولتی و اجزاء یا نیروهای مختلف جامعه روابطی وجود دارد. روی هم رفته «اوفه» برخلاف مارکیستهای ساختگرا، بیشتر روی کارویژه‌های اقتصادی دولت مدرن در رابطه با تضمین تداوم فرآیند انباشت سرمایه تأکید می‌کند تا بر کارویژه‌های ایدئولوژیک و اجبار آسیر آن. به طور کلی از دیدگاه «اوفه» دولت در جوامع سرمایه‌داری در واکنش به بحرانهای دوری ناشی از تضاد اساسی نظام سرمایه‌داری یعنی تضاد میان فرآیند اجتماعی شدن تولید و مالکیت خصوصی وسایل تولید یا استثمار ارزش اضافی توسط طبقه سرمایه‌دار تحول می‌یابد. بر اثر این بحرانها، هم نظام اقتصاد بازاری دچار تحول می‌شود و به ایجاد انحصارات تمایل پیدا می‌کند و هم نقش دولت در تنظیم و هدایت اقتصاد افزایش می‌یابد. دولت حلال بحرانهای سرمایه‌داری است. از همین رو، از دیدگاه «اوفه» بررسی رابطه دولت با طبقه اجتماعی و شیوه تضمین و حراست از منافع آن طبقه به وسیله دولتی که ظاهراً از لحاظ طبقاتی بی‌طرف است، به عنوان مهم‌ترین مسئله در تحلیل ماهیت اجتماعی دولت مطرح می‌شود. اما در عین حال، ضرورت بازتولید روابط تولید سرمایه‌دارانه محدودیت‌هایی بر توانایی دولت برای حل بحران وضع می‌کند.

نظریه «اوفه» در مورد رابطه دولت با طبقه مسلط نه نظریه‌ای ابزارانگارانه و نه نظریه‌ای ساختگرایانه است. به عقیده او نظریات ابزارانگارانه دولت تنها بر نفوذ سازمانهای اقتصادی و اجتماعی طبقه مسلط بر نهادهای حکومتی تأکید می‌کند و چنین نفوذی را ابزار اصلی کنترل دولت به وسیله آن طبقه می‌داند. از سوی دیگر، نظریات ساختگرایانه بر محدودیت ساختاری و ناتوانی دستگاههای دولتی و انفعال آنها در مقابل فعالیت طبقه مسلط انگشت می‌گذارد. به نظر «اوفه»، هم نظریات ابزارانگارانه و هم نظریات ساختگرایانه، دولت را نهادی منفعل می‌پندارد که از خود ابتکار عمل ندارد بلکه اعمال آن به وسیله طبقه اجتماعی مسلط تعیین می‌گردد. خلاصه این که دولت نهادی فاقد اراده

و استقلال عمل تلقی می‌شود. براساس چنین نظریاتی، سیاستهای دولتی بازتاب مستقیم منافع طبقه سرمایه‌دار است. اما از دیدگاه «اوفه» تنوع منافع سرمایه و رقابت میان آنها مانع از آن می‌گردد که منافع طبقه مسلط به صورت درستی و «معقول» در سیاستهای دولتی بازتاب یابد. از این دیدگاه، هر سیاست خاص دولتی البته ممکن است در جهت منفعت طبقاتی جزئی و خاص باشد لیکن نمی‌تواند منافع کلی یک طبقه را تأمین کند. به هر حال سیاست‌هایی هم که به نفع طبقه مسلط وضع می‌گردد لزوماً محصول اعمال نفوذ سازمانهای آن طبقه نیست. همچنین، به نظر «اوفه»، نظریات ابزارانگاران و ساختگرایان ماهیت رابطه قدرت سیاسی را به درستی در نمی‌یابند. او میان مازمان تولید سرمایه‌دارانه و دولت، از لحاظ ماهیت قدرت، سنخیت و تجانسی نمی‌بیند. سازمان اقتصادی و سازمان سیاسی ماهیتاً متفاوت و مستقل‌اند. نه مکمل یکدیگر. همین امر خود مبنای استقلال نسبی دولت در نظریه «اوفه» را تشکیل می‌دهد. با توجه به این عدم تجانس ماهوی میان دولت و سازمان تولید سرمایه‌داری نمی‌توان به درستی از خصلت و ماهیت سرمایه‌دارانه دولت سخن گفت. دولت صرفاً نیروی سازمانبخش سرمایه‌داری نیست. با این حال، نهادهای دولتی را نمی‌توان از نهادهای اقتصادی و غیر میاسی یا خصوصی به سهولت جدا کرد. بر اساس برداشت «اوفه»، دولت مجموعه‌ای از صور حقوقی و نهادی است که کل فرآیندها و تعاملات جاری در جامعه را در بر می‌گیرد. از همین رو، به نظر او منافع طبقه مسلط در آن دسته از سیاستها و اعمال دولتی به بهترین نحو تأمین می‌گردد که اتخاذ آنها نتیجه اعمال نفوذ گروهها و سازمانهای طبقه حاکمه نباشد بلکه به موجب فرآیندهای صوری و رسمی سازمان بوروکراسی دولتی اتخاذ شده باشد. اعمال نفوذ از جانب چنان گروههایی نه تنها به سود کل طبقه مسلط تمام نمی‌شود، بلکه با ایجاد تضادها و تعارضاتی، آن منافع را به خطر می‌اندازد و چنین تضادهایی از حسن اجرای نقش میانجیگرانه دولت در حل بحرانهای سرمایه‌داری جلوگیری می‌کند. بدین سان، «اوفه» برخلاف اغلب نظریه‌های مارکسیستی دولت، به ساخت دولت در مقابل طبقه مسلط قدر و بهای بیشتری می‌دهد. «مصلحت دولت» در تضمین تداوم فرآیند انباشت سرمایه نهفته است. به گفته «اوفه»: «مصلحت» خاص دولتی ناشی از ائتلاف بخشی از حکومت با طبقات خاصی که به فرآیند انباشت علاقمندند، یا ناشی از قدرت سیامی طبقه سرمایه‌دار که روی متصدیان قدرت دولتی در جهت تضمین منافع طبقاتی خود اعمال فشار نماید، نیست.^۱

1. "Theses on the Theory of the State". p. 140.

مسئله عمده‌ای که در اینجا مطرح می‌شود این است که بالاخره در اثر چه مکانیسم‌هایی هماهنگی موجود میان ساخت دولت و منافع طبقه ملط پدید می‌آید و چگونه پیشاپیش موفقیت اعمال نفوذ گروه‌های طبقه ملط بر دولت تضمین می‌گردد. به نظر «اوفه»، نهادهای دولتی در جامعه سرمایه‌داری حمایت از منافع خاص را «گزینش» می‌کنند که با فرآیند استثمار ارزش اضافی در دست طبقه سرمایه‌دار هماهنگ باشد. چنین گزینشی نه محصول سلطه ابزاری طبقه ملط بر دولت و نه نتیجه محدودیت‌هایی است که وجه تولید بر اعمال و سیاست‌های دولتی وضع می‌کند. بلکه دولت در جامعه سرمایه‌داری ضرورتاً شرایطی ایجاد می‌کند که بتواند خود را بازتولید نماید و به همین دلیل دست به گزینش منافع خاصی می‌زند. بدین سان، دولت عنصری واجد اراده و فعال و گزینشگر است و برای تداوم خود برخی از منافع را بر برخی دیگر ترجیح می‌دهد. در این نکته مهم گسست آشکاری نسبت به نظریات ابزارانگاران و ساختگرایان مشاهده می‌شود. با این حال، دولت می‌باید به منظور تضمین تداوم و بازتولید خود شرایطی را بپذیرد، از جمله این که دولت نمی‌تواند بر تولید کنترل داشته باشد، انباشت سرمایه در بخش خصوصی تداوم می‌یابد و دولت نمی‌تواند نقش عمده‌ای در فرآیند عملی آن ایفا کند. به علاوه، کارگزاران دستگاه‌های دولتی از لحاظ معیشتی، خود متکی به منابعی هستند که از انباشت سرمایه خصوصی به دست می‌آید. وضع مالیات بر سود سرمایه و دستمزدها، وسیله تأمین منابع مالی حکومت است. بنابراین، دولت نمی‌تواند بدون تداوم فرآیند انباشت سرمایه خصوصی تداوم یابد. از همین رو، سیاست‌گذاری دولتی تحت تأثیر ملاحظات مربوط به تضمین تداوم انباشت سرمایه قرار می‌گیرد. در نتیجه، دولت می‌باید شرایط لازم برای انباشت سرمایه خصوصی را تأمین کند. تنها از این طریق است که منابع مالی لازم به دست دولت می‌رسد. دولت می‌بایست هر گونه خطری که روند انباشت سرمایه را تهدید کند به ویژه خطرانی را که طبقات کارگری از طریق عمل جمعی خود ایجاد می‌کنند از میان بردارد. همچنین دولت به منظور تضمین تداوم خود می‌باید به نمادهائی متوسل شود که ماهیت آن را به عنوان دولت طبقاتی و سرمایه‌دارانه پوشیده نگهدارد؛ تنها در این صورت است که دولت می‌تواند به عنوان دولت سرمایه‌داری عمل کند. وجود دولت سرمایه‌دارانه مستلزم نفی ماهیت آن دولت از طریق کاربرد شعارها و سمبل‌های دموکراتیک و مشارکت آمیز است. «اوفه» ویژگی‌های اصلی دولت مدرن را در چهار مورد زیر خلاصه می‌کند:

(۱) عدم فعالیت دولت در فرآیند انباشت سرمایه؛

(۲) انجام کارویژه‌های ضروری برای تداوم انباشت؛

(۳) وابستگی دولت به فرآیند انباشت؛

(۴) کارویژه دولت در استوار و انکار سه ویژگی فوق.^۱

بدین سان، به طور کلی دولت قدرت خود را به شیوه‌ای به کار می‌برد که شرایط کلی لازم برای تداوم انباشت سرمایه خصوصی را تأمین کند در عین حال خود را به عنوان دولتی «کلی» و غیرطبقاتی قلمداد نماید.

چنانکه اشاره شد، از دیدگاه «اوفه» نقش داوری دولت در منازعات طبقاتی متضمن تعارضاتی است و در نتیجه همین تعارضات است که دولت دچار بحران می‌شود. اعمال کار ویژه‌های متعارض به وسیله دولت منشأ چنین بحرانی است. میان کارویژه‌های دستگاه دولت و اجزاء جامعه تناظری وجود دارد. جامعه سرمایه‌داری معاصر از چهار بخش تشکیل شده است: (۱) بخش خصوصی رقابتی؛ (۲) بخش خصوصی انحصاری؛ (۳) بخش کارگری؛ و (۴) بخش دولتی. به عبارت دیگر، «اوفه» اجزاء جامعه را برحسب تسلط روابط بازاری به مفهوم سنتی (بخش رقابتی)، روابط بازاری جدید (بخش انحصاری) و روابط غیر بازاری یا غیر مبادله‌ای (بخش دولتی) تفکیک می‌کند. از نظر سیاسی، سخن گفتن از انواع مختلف سرمایه رقابتی و سرمایه انحصاری سودمندتر از تقسیم سرمایه به اجزاء تجاری، مالی و صنعتی است زیرا چنین اجزایی معمولاً با هم ترکیب می‌شود. بخش انحصاری معمولاً دارای بازارهای فروش سازمان‌یافته، تولید سرمایه‌بر، فعالیت‌های بین‌المللی و سطح بالایی از دستمزدهاست. در مقابل، بخش‌های رقابتی و دولتی، کاربر و از نظر فنی تا اندازه‌ای توسعه نیافته‌اند. واحدهای بخش رقابتی چندان قدرتی در تعیین یکجانبه قیمت‌ها ندارند و وابسته به فرآیند انباشت سرمایه انحصاری هستند و در نتیجه وجود موانع فنی و اداری نمی‌توانند از حدود فعالیت‌های ملی فراتر روند. شرایط کار و دستمزدها هم در این بخش‌ها متفاوت است. در بخش رقابتی معمولاً سطح دستمزدها و شرایط کار و فعالیت‌های سازمانی نامطلوب است. در بخش دولتی، کارگران اغلب تابع شرایط بازار آزاد نیستند، حال آنکه در بخش خصوصی، کار جزئی از ترکیب ارگانیک سرمایه است. به طور کلی وضع سیاسی، ایدئولوژیک و اقتصادی کارگران در سه بخش رقابتی، انحصاری و دولتی یکسان نیست. در بخش دولتی فرآیند تولید برحسب مورد به وسیله نیروهای بازاری یا نوبازاری (قراردادهای انحصار دولتی) و یا امریه‌های سیاسی

1. "The Capitalist State and the Problem of Policy Formation" p. 144.

(مثل تضمین تولید یا فروش در واحدهای تولیدی) تعیین می‌شود. به نظر «اوفه»، افزایش بی‌تناسب نیروی کار در بخش دولتی، خطرانی برای فرم‌اسیون اجتماعی سرمایه‌داری ایجاد می‌کند. بخش انحصاری معمولاً با اتحادیه‌های بزرگ کارگری به سازش می‌رسد زیرا دارای توانایی افزایش دستمزدها خارج از عرصه بازار آزاد است. با رشد انحصارات، خدمات بخش کارگری بهبود یافته است. از سوی دیگر، عملکرد بخش انحصاری از عوامل اصلی تشدید تقاضا برای فروش دستمزدها در بخش دولتی و در نتیجه تداوم تورم و بحران مالی در دستگاه دولتی بوده است. به طور کلی وضع عمومی کار و دستمزد در بخش‌های رقابتی و انحصاری بر وضع کارگران در بخش دولتی اثر می‌گذارد. به طور کلی از دیدگاه «اوفه»، در هر یک از بخش‌های مزبور اشکالی از تولید اجتماعی و روابط تولیدی حاکم است و دولت مدرن در چنبر تضادها و تعارضات میان این چهار بخش گرفتار است. دولت باید در عین حال فرآیند انباشت سرمایه خصوصی را تضمین کند و به عنوان داور بی‌طرف در منازعات طبقاتی جلوه نماید. با این حال، کنترل فرآیند عملی انباشت سرمایه از دست سازمان دولت خارج است. دولت به واسطه عوامل مهمی چون تأثیر چارچوب نظام دموکراسی که چارچوب ایدئولوژیک عملکرد دولت است، مقتضیات ناشی از تداوم فرآیند انباشت سرمایه، تضمین آزادی سرمایه‌گذاری خصوصی، ضرورت جلب حمایت عامه از طریق سیاستهای رفاهی و نیاز به تأمین منابع مالی حکومت، با فشارهای متعارضی روبرو می‌شود. دولت باید تداوم فرآیند انباشت سرمایه خصوصی را بدون آنکه مضیقه‌ای برای بخش خصوصی و نظام بازار آزاد فراهم کند، تضمین نماید. اما دخالت دولت در اقتصاد سرمایه‌داری، فرآیندی با خود متناقض است زیرا چنین دخالتی به مبانی سنتی مشروعیت کل نظام یعنی فردگرایی و رقابت و لیبرالیسم آسیب می‌رساند. به طور کلی، دولت در سرمایه‌داری سازمان یافته با سیاسی کردن وجه تولید سرمایه‌داری، برخلاف انتظار، موجب بی‌ثباتی فرم‌اسیون اجتماعی سرمایه‌داری شده است. چنین دولتی از یک سو به علت آن که مالکیت اساماً خصوصی است نمی‌تواند معیارهای سیاسی را به طور کامل در سازماندهی تولید اقتصادی به کار ببرد و از سوی دیگر قدرت سیاسی این دولت عمدتاً متکی به مالیات بر سرمایه خصوصی است.

دولت در واقع متکی به منابعی است که خود مآلاً کنترلی بر آنها ندارد و از همین روست که در تضمین تداوم فرآیند انباشت سرمایه خصوصی ذینفع می‌شود. بدین سان، ماهیت قدرت سیاسی به صورت تعارض آمیزی به وسیله دو عامل متعارض

یعنی قواعد ایدئولوژیک مشروعیت در دموکراسی، و مقتضیات مادی فرآیند انباشت سرمایه خصوصی تعیین می‌شود. دموکراسی صورت دولت، و انباشت سرمایه محتوای عملی دولت را تشکیل می‌دهد و این مهمترین تعارض در دولت سرمایه‌داری است. به حکم چنین تعارضی است که دولت می‌باید فرآیند انباشت سرمایه خصوصی را تضمین کند بدون آنکه آن را سیاسی سازد.

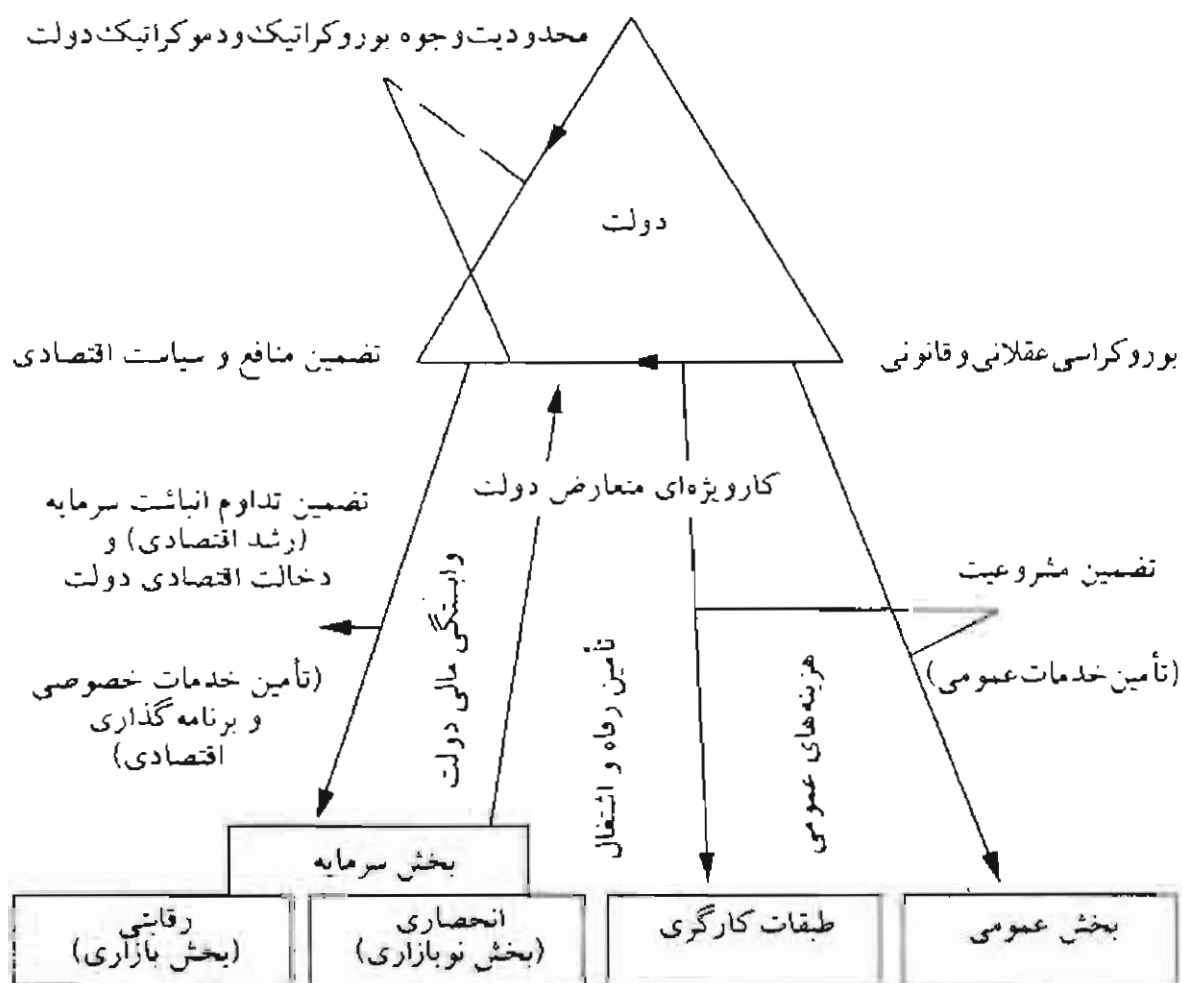
بدین سان، دولت در وجه تولید سرمایه‌داری پیشرفته در مقایسه با سرمایه‌داری اولیه دچار تعارضات اساسی در اجرای کار ویژه‌های خود شده است. در سرمایه‌داری قدیم، بازار نقش دوگانه‌ای داشت زیرا هم مکانیسم اصلی هدایت کل فرمسیون اجتماعی بود و هم مبنای روابط قدرت و آمرت سیاسی به شمار می‌رفت. در نتیجه، حوزه تولید فارغ از دخالت و سلطه سیاسی بود. جامعه سرمایه‌داری اولیه روابط طبقاتی را بدین سان غیر طبقاتی می‌ساخت. رابطه کار و سرمایه در آن وجه تولید به صورت «آشکار» رابطه‌ای سیاسی نبود. در نتیجه، بحرانهای اقتصادی در سرمایه‌داری اولیه همچون حوادثی طبیعی به نظر می‌رسید. اما در سرمایه‌داری پیشرفته دولت آشکارا نقش زیربنایی سامانبخشی پیدا کرده است و لذا اقتصاد سرمایه‌داری «سیاسی» شده است. در عصر دولت رفاهی، نظارت سیاسی دولت جانشین عملکرد مستقل بازار شد. خلاصه این که شناخت روابط کار و سرمایه در حوزه تولید برای فهم سرشت سرمایه‌داری پیشرفته کافی نیست. در نتیجه این تحول عرصه مبارزات طبقاتی نیز دگرگون می‌شود زیرا در چنین شرایطی طبعاً مبارزه طبقاتی بر سر قبضه کردن قدرت سیاسی و کنترل منابع دولت صورت می‌گیرد. اینک به جای کارخانه‌ها در سرمایه‌داری اولیه، دولت به صورت سیدان مبارزات طبقاتی درمی‌آید. به طور کلی مشکل اصلی دولت در سرمایه‌داری معاصر «ایجاد تعادل میان کار - ویژه‌های ضروری» آن است. به نظر «اوفه»، چنین دولتی دارای سه چهره یا سه منطق در سیاستگذاری است: یکی منطق بوروکراتیک - عقلانی که ناظر بر اداره بی طرفانه و عقلانی امور و تأمین کارآیی بر طبق نوع آرمانی بوروکراسی مورد نظر «ماکس وبر» است؛ دوم منطق تضمین همبستگی ایدئولوژیک براساس اصول دموکراسی که در جامعه معاصر بواسطه رفاهی شدن ایدئولوژی و مشروعیت مستلزم تأمین خدمات رفاهی است؛ و سوم منطق سیاستگذاری اقتصادی به منظور تضمین تداوم فرآیند انباشت سرمایه خصوصی. تداخل و تراحم این سه منطق مانع از انجام منظم کارویژه‌های دولت می‌گردد. منطق بوروکراتیک - عقلانی بر اصول و قواعد ثابت استوار است و نمی‌تواند انعطاف

لازم را نسبت به سیاستهایی که مبتنی بر منطق دیگری است نشان دهد؛ در غیر این صورت، منطق مزبور خود نقض می‌شود به این صورت که دولت در عمل جانب منافع و گروههایی را می‌گیرد که جلب حمایت آنها لازمه تداوم کل نظام است. در نتیجه، میان دولت و منافع مزبور روابط غیر رسمی پیچیده‌ای پدید می‌آید که بر طبق منطق بوروکراتیک قابل فهم نیست. همچنین منطق تضمین مشروعیت دموکراتیک براساس تأمین رفاه عمومی سرانجام نقض می‌شود زیرا چهره دموکراتیک دولت همواره سطحی از تقاضای مشارکت عمومی ایجاد می‌کند که امکان برآوردن آن در درون ساخت دولتی که مقید به ملاحظات انباشت سرمایه خصوصی است، وجود ندارد. بنابراین، دولت نمی‌تواند در سیاستگذاریهای عملی خود منطق‌های بوروکراتیک و دموکراتیک را اجرا کند. بوروکراسی عقلانی مدرن به نحو فزاینده‌ای به صورت پدیده‌ای زائد درمی‌آید زیرا در پیشبرد اهدافی که خارج از چارچوب صلاحیت بوروکراسی عقلانی تعیین می‌شود (یعنی تضمین انباشت سرمایه خصوصی) دچار محدودیت‌های اساسی می‌گردد. تأمین خدمات برای بخش‌های سازمان یافته طبقه کارگر به وسیله بوروکراسی دولتی با دیگر کارویژه‌های دولتی تعارض پیدا می‌کند.

بحث مارکسیستی درباره بوروکراسی بحث تازه‌ای است که «اوفه» مطرح کرده است. در گذشته، همواره از نظر مباحث «ماکس وبر» به بوروکراسی نگریسته می‌شد. اما با گسترش نقش اقتصادی بوروکراسی دولتی تحلیل ماهیت آن از نقطه نظر اقتصاد سیاسی اهمیت اساسی می‌یابد. از چنین نقطه نظری، «اوفه» نظریه بوروکراسی عقلانی «ماکس وبر» را مورد انتقاد شدید قرار داده است. به عقیده وی، این نظریه توضیحی درباره شیوه عملکرد دستگاه دولت مدرن نمی‌دهد. دولت سرمایه‌داری مدرن در بخش عمده‌ای از فعالیتهای تولیدی و توزیعی خود تابع عقلانیت تکنیکی مورد نظر «وبر» نیست. بسیاری از کارویژه‌های بوروکراسی دولتی مبتنی بر «ارزش استفاده» است نه «ارزش مبادله». بویژه فعالیتهای دولت در زمینه خدمات رفاهی و عمومی از منطق ارزش مبادله‌ای پیروی نمی‌کند. عقلانیت معطوف به هدف حاکم در بخش خصوصی بر سیاستگذاری بخش دولتی حاکم نیست. بخش دولتی، برخلاف بخش خصوصی، دچار ورشکستگی نمی‌شود، هر چند ممکن است در نتیجه تصمیم‌گیریهای نامعقول نابسامانی اجتماعی به وجود آورد، در بخش دولتی هدف یش از آنکه کسب سود باشد، کسب مشروعیت است و در نتیجه، برای پرهیز از بحران، دولت می‌باید افزایش قابل ملاحظه‌ای در خدمات مبتنی بر

«ارزش استفاده» ایجاد کند. بخش خصوصی به طور کلی با خدمات مبتنی بر ارزش استفاده در بخش عمومی مخالف است زیرا آنها را ناموافق با منطق ارزش مبادله‌ای در سرمایه‌داری می‌یابد. بنابراین، منازعه میان منطق بوروکراسی و منطق سرمایه یکی از تعارضات اصلی سرمایه‌داری متأخر بوده است. دولت سرمایه‌داری، اقتصاد مبادله‌ای را هم باز تولید و هم نفی می‌کند، بنابراین صرفاً ابزار تأمین منافع طبقه سرمایه‌دار نیست. افزایش تولید مبتنی بر ارزش مبادله‌ای در دولت سرمایه‌داری معاصر مبنای ارزش مبادله‌ای را تهدید می‌کند همچنانکه در یک اقتصاد سوسیالیستی مبتنی بر «ارزش استفاده»، رشد تولید مبادله‌ای خطر ناک خواهد بود. محدودیت‌های کارکردی و تعارض در کارویژه‌ها و منطق‌های سه‌گانه دولت در نظریه «اوفه» را می‌توان به صورت زیر نمایش داد.

ایدئولوژی و مشروعیت دموکراتیک



چنانکه در بالا اشاره شد، ضرورت بازتولید روابط سرمایه‌دارانه به وسیله دولت محدودیت‌هایی بر توانایی‌های آن برای حل بحرانها برقرار می‌کند. محدودیت توانایی دولت ناشی از تعارضاتی است که میان کارویژه‌های مختلف دولت وجود دارد. به ویژه، تعارض میان کارویژه تضمین تداوم فرآیند انباشت سرمایه خصوصی (کارویژه اقتصادی) و کارویژه تأمین مشروعیت (کارویژه ایدئولوژیک) توانایی دولت را محدود می‌سازد. از یک سو، دولت نمی‌تواند نقش عمده‌ای در فرآیند تولید داشته باشد، لکن از سوی دیگر، باید از نظر مالی متکی به منابع ناشی از فرآیند تولید باشد و همچنین تداوم فرآیند انباشت سرمایه خصوصی را تضمین کند. از یک سو، دولت می‌بایست با بکارگیری نمادهای دموکراتیک ماهیت طبقاتی و سرمایه‌دارانه خود را نفی کند و از سوی دیگر می‌باید به منظور تضمین بازتولید خود به «گزینه» برخی منافع خاص طبقاتی و ترجیح آنها بر برخی دیگر پردازد. سیاستگذاری دولتی مستلزم کوشش در حل چنین تعارضاتی است. در حقیقت، سیاستگذاری چیزی جز ایجاد موازنه میان این وجود متعارض نیست. چنانکه دیدیم، کارگزاران دستگاه دولتی خود به منظور تضمین مصلحت دولت که همان بازتولید ساخت دولتی است، نفعی «صنفي» در حل چنین تعارضاتی دارند. بدین سان، سیاستگذاری دولتی کوشش برای ایجاد «تعادلی پویا» میان وجوه متعارض مذکور است. چنانکه گفتیم، در این میان نقش دولت سرمایه‌داری در تضمین تداوم فرآیند انباشت سرمایه خصوصی نقشی اساسی و تعیین کننده است. از همین رو، در سرمایه‌داری پیشرفته، عنصر ظاهراً روبنایی دولت کارویژه‌ای زیربنایی ایفا می‌کند. دولت در سرمایه‌داری متأخر رابطه‌ارگانیکی با فرآیند انباشت سرمایه پیدا کرده است. انباشت سرمایه خصوصی در حقیقت به نحوی به کارویژه‌ای عمومی و دولتی تبدیل می‌گردد. در سرمایه‌داری متأخر روابط تولید «سیاسی» می‌شود، به گونه‌ای که انباشت سرمایه خصوصی تنها به موجب وساطت سیاسی دولت ممکن می‌شود. بدین معنا، سیاست نقشی زیربنایی احراز می‌کند. تعارض میان مقتضیات انباشت و مقتضیات کسب مشروعیت دموکراتیک عمده‌ترین تعارض درونی دولت به شمار می‌آید. دولت می‌باید از یک سو اشتغال کامل نیروی کار را تأمین و تضمین نماید و از سوی دیگر از نرخ سود سرمایه حمایت لازم را به عمل آورد تا تداوم سرمایه‌گذاری خصوصی و رشد اقتصادی تضمین گردد. دولت در سرمایه‌داری متأخر نمی‌تواند به آسانی میان اهداف عمده سیاستگذاری اقتصادی یعنی تثبیت اقتصادی (جلوگیری از تورم)، رشد اقتصادی (افزایش تولید ملی و تداوم فرآیند

انباشت سرمایه) و تأمین اشتغال کامل تعادل برقرار کند. میان این اهداف تعارضات اجتناب‌ناپذیری وجود دارد و هیچ راه حل نهایی و قطعی در میان نیست. حل بحران در یک حوزه موجب انتقال بحران به حوزه دیگری می‌شود.

بحران وقتی پدید می‌آید که مشکلاتی در فرآیند انباشت سرمایه بروز کند یعنی سرمایه‌گذاری خصوصی نقصان یابد. چنین بحرانی بحران انباشت است اما ممکن است بحران در حوزه مشروعیت ایدئولوژیک نیز بروز نماید و آن وقتی است که سیاستهای توزیعی و رفاهی در جلب مشروعیت برای دولت شکست می‌خورد. بنابراین، دولت در افزایش اشتغال نیروی کار و افزایش سرمایه‌گذاری بخش خصوصی نفع «صنفي» و «خصوصی» دارد. دولت وقتی در فرآیند سیاستگذاری می‌کوشد تعارض میان کار - ویژه‌های مختلف خود را حل کند و منافع سرمایه و کار را در عین حال تضمین نماید، در حقیقت می‌کوشد مشکلات خودش به عنوان مجموعه‌ای از نهادها را حل و بقا و تداوم خود را تضمین نماید. چنانکه دیدیم، دولت به هر حال در زمینه ایجاد سازش میان اهداف متعارض خود گرفتار دشواریهای لاینحلی می‌شود. از یک سو در درون نظام بازاری تعاملی اجتناب‌ناپذیر به سوی انحصارگرایی و ادغام و ترکیب سرمایه‌ها وجود دارد. در نتیجه، همواره مشکل بیکاری و عدم اشتغال نیروی کار به نحوی فزاینده پیش می‌آید. با شدت یافتن گرایش‌های انحصاری رشد سرمایه‌داری مستلزم سرمایه‌گذاری در مقیاس بسیار گسترده خواهد بود که خود «هزینه‌های اجتماعی» قابل ملاحظه‌ای به همراه دارد. در این میان، دولت می‌باید ضمن تأمین مجاری لازم برای سرمایه‌گذاری، زیانها یا هزینه‌های اجتماعی ناشی از سرمایه‌گذاری‌های هنگفت را جبران نماید و همچنین مشکل عدم اشتغال ناشی از گرایش‌های انحصاری در اقتصاد را تا حدی از طریق تأمین حقوق و مستمری بیکاری حل کند. چنین ضرورت‌هایی بار مالی سنگینی برای دولت ایجاد می‌کند و طبعاً چنانکه دیدیم منابع مالی لازم باید از طریق تضمین تداوم فرآیند انباشت سرمایه تأمین گردد. و اما از لحاظ انباشت سرمایه، عدم کاربرد کامل سرمایه و نیروی کار خطر عمده‌ای به شمار می‌آید. سیزان بالایی از عدم اشتغال در شرایطی که نیروی کار از نظر سیاسی سازمان یافته باشد، خطری برای مشروعیت ایدئولوژیک دولت ایجاد می‌کند. از همین رو، دولت حساسیت فزاینده‌ای نسبت به وضع نیروی کار پیدا می‌کند. با توجه به نقش زیربنایی دولت در فرآیند انباشت سرمایه، هر گونه بحران اقتصادی بلافاصله به بحرانی سیاسی تبدیل می‌گردد. چنانکه دیده‌ایم، نفع «صنفي» دولت در تضمین تداوم

فرآیند انباشت سرمایه و جلوگیری از وقوع بحران در آن فرآیند نهفته است. نقش اقتصادی دولت از همین‌رو اساساً نقشی سیاسی است.

چنانکه قبلاً اشاره شد، به نظر «اوفه» میان سازمان اقتصادی و سازمان سیاسی سختی و تجنس کامل وجود ندارد. لذا دولت اصولاً نمی‌تواند جانشین سازمان اقتصادی شود و فرآیند انباشت سرمایه را رأساً هدایت کند. در عوض، دولت به منظور سازش دادن وجوه متعارض خود می‌تواند دو دسته «استراتژی» به کار گیرد:

یکی استراتژی یا سیاست توزیعی و دیگری سیاست تولیدی. در استراتژی اول که اساساً سیاسی است، دولت شرایط تداوم انباشت سرمایه را از نظر سیاسی با کاربرد قدرت سیاسی تضمین می‌کند. وضع مالیات، اتخاذ سیاستهای پولی و مالی و قانونگذاری ابزارهای عمده این استراتژی سیاسی است. استراتژی یا سیاست تولیدی دولت مستلزم دخالت عینی حکومت در فرآیند تولید به منظور حفظ روند انباشت سرمایه است. این استراتژی وقتی اتخاذ می‌شود که طبقه سرمایه‌دار نتواند شرایط استثمار و انباشت سرمایه را به نحو کامل تأمین کند و در نتیجه تولید کالایی و انباشت سرمایه دچار نقصان شود. دولت از طریق سیاستهای تولیدی نقصان و کمبود در سرمایه متغیر و سرمایه ثابت را جبران می‌کند و بدین وسیله از نظام بازاری «پشتیبانی» می‌نماید. برخلاف استراتژی توزیعی که مبتنی بر قواعد و روشهای «سیاسی» و بوروکراتیک است، استراتژی تولیدی مبتنی بر قواعد مشخصی نیست. به ویژه شیوه عمل یا منطق بوروکراتیک دولتی هیچگونه تناسبی با استراتژی تولیدی ندارد. هدف، میزان، شیوه تولید و نحوه تأمین منابع مالی در امر تولید دولتی را نمی‌توان تابع مقتضیات و منطق و سلطه بوروکراتیک ساخت. سیاستگذاری و فعالیت تولیدی دولت سرمایه‌داری به نظر «اوفه» نیازمند چارچوب عملی دیگری جز چارچوبهای بوروکراتیک است. «اوفه» در این رابطه از دو راه حل سخن می‌گوید که تحقق هر دو سرانجام ناممکن می‌نماید. یکی این که دولت در زمینه فعالیت‌های تولیدی خود شکل و چارچوب یک بنگاه اقتصادی را پیدا کند. مشکل در این مورد این است که انتخاب اهداف تولیدی در بنگاه‌های اقتصادی مآلاً تحت تأثیر نیروهای بازاری صورت می‌گیرد و چنین چیزی در مورد فعالیت تولیدی دولت متصور نیست. دولت برخلاف بنگاه اقتصادی به وسیله مجموعه‌ای از علائق متعارض احاطه شده است. راه حل دومی که «اوفه» مطرح می‌کند این است که فرآیند تولید بوسیله نظام سیاسی سیار نامتمرکز تنظیم گردد. مشکل این است که در چنین صورتی دولت دیگر

نمی‌تواند به عنوان دولت سرمایه‌داری عمل کند و تمرکز لازم در فرآیند سیاستگذاری و تصمیم‌گیری دستخوش فشارهای گوناگونی از هر سو می‌شود.

با توجه به عدم امکان دو راه حل مذکور و خصلت بوروکراتیک اجتناب‌ناپذیر دولت، به نظر «اوفه» دولت سرانجام از اجرای کارویژه‌های تولیدی لازم برای تضمین تداوم فرآیند انباشت سرمایه عاجز می‌ماند. دولت سرمایه‌داری علی‌رغم کوشش مداوم به منظور ایجاد سازش میان مقتضیات انباشت سرمایه و مشروعیت ایدئولوژیک، همواره گرفتار «تعدد منطق» باقی می‌ماند و نمی‌تواند تعارض موجود میان کارویژه‌ها و چهره‌های مختلف خود را برطرف سازد و همبستگی و تعادل نظام را حفظ کند. بنابراین، دولت سرمایه‌داری که مبتنی بر ایدئولوژی دموکراتیک و دستگاه سلسله مراتب بوروکراتیک است، همواره دچار تعارضی چاره‌ناپذیر خواهد بود. دولت سرمایه‌داری نمی‌تواند راه‌حلی دائمی و نهایی برای بحرانهای خود پیدا کند. این دولت گرچه بر طبق «مصلحت صنفی» خود به منظور حفظ و بازتولید روابط تولید سرمایه‌داری در فرآیند انباشت سرمایه دخالت می‌کند، لیکن در عین حال مواجه با واکنش طبقات مخالف دخالت اقتصادی دولت و فشارها و تقاضاهای فزاینده طبقات کارگری و خواسته‌های رفاهی جمعیت می‌گردد. حفظ مشروعیت ایدئولوژیک همراه و همزمان با تضمین فرآیند انباشت سرمایه ناممکن است. دولت سرمایه‌داری با وجود کوشش‌های اصلاح‌طلبانه خود، به موجب تعارضاتی که در آنها گرفتار آمده است، هیچگاه نمی‌تواند به نقطه تعادل و ثبات برسد. به نظر «اوفه» هیچ دولت سرمایه‌داری نتوانسته است میان دو کارویژه متعارض تضمین انباشت سرمایه و تأمین مشروعیت سازش ایجاد کند.

«واقعیت دولت سرمایه‌داری را بنابراین می‌توان به بهترین وجه به عنوان واقعیت کوششی غیر واقع‌بینانه توصیف کرد. هیچ روشی در سیاستگذاری وجود ندارد که این کوشش را واقع‌بینانه‌تر سازد».^۱ برنامه‌ریزی بوروکراتیک به وسیله چنین دولتی سرانجام محدودی دارد و این حدود را میزان و شدت مبارزه طبقاتی تعیین می‌کند. البته چنانکه پیشتر اشاره شد، به نظر «اوفه» وجه تولید سرمایه‌داری چه در مراحل اولیه و چه در مرحله پیشرفته خود، هیچگاه صرفاً مبتنی بر روابط مبادله‌ای نبوده است. برخلاف دیدگاه اندیشمندان مکب فرانکفورت، در سرمایه‌داری پیشرفته و حتی در مرحله انحصاری آن، کل روابط اجتماعی دستخوش «بتوارگی کالایی» نمی‌شود. حوزه‌هایی مانند خانواده و نظام

حقوقی، عناصری از روابط اجتماعی غیر مبادله‌ای را به عنوان حوزه‌های هنجاری جامعه حفظ می‌کنند، هر چند بی‌شک این حوزه‌ها خود نسبت به دوران ماقبل سرمایه‌داری دچار تحولاتی شده‌اند. به علاوه، سرمایه‌داری هم همراه خود برخی شعارهای ایدئولوژیک غیر مبادله‌ای مانند برابری در حقوق طبیعی را به ارمغان آورده است و بنایی برای تداوم مبانی ارزش استفاده ایجاد کرده است. تعارض ناشی از این منطق دوگانه بیش از هر جای دیگر در درون دولت ظاهر می‌شود که مجبور است به سیاستهای مغایر با سلطه سرمایه‌دارانه تن در دهد. با این حال با مادی و رفاهی شدن فرایند ایدئولوژی و مشروعیت، حمایت عامه در گرو تداوم انباشت سرمایه خصوصی است. در درون ایدئولوژی دولتی هم تعارض وجود دارد زیرا این ایدئولوژی در عین حال متضمن عناصر ماقبل سرمایه‌دارانه و عناصر بورژوازی مبتنی بر ارزش مبادله است. تضمین مشروعیت دولتی خود نیازمند بسیج عناصر ایدئولوژیک ماقبل سرمایه‌دارانه است و دولت مجبور می‌شود درگیر و دار تعارضات میان انباشت سرمایه و مشروعیت به چنین بسیجی متوسل شود. نوسان افراطی به هر سو، برای ثبات دولت خطرناک است. بسط دولت رفاهی در وجه تولید سرمایه‌داری اختلالاتی برای فرآیند انباشت و سرمایه ایجاد می‌کند. به هر حال، دولتهای سرمایه‌داری نمی‌توانند در برنامه‌ریزی و دخالت اقتصادی از حدود خاصی فراتر روند. از سوی دیگر، خصوصی‌سازی اقتصاد به رغم برخی جاذبه‌های آن، با توجه به این که عامل رضایت خاطر عامه مردم تنها رفاه اقتصادی نیست، برای مشروعیت دولتی خطر آفرین است. دولت سرمایه‌داری نمی‌تواند سرانجام روابط مبتنی بر ارزش مبادله، روابط کالایی و به حداکثر رسانی سود را به روابط غیر مبادله‌ای مبتنی بر ارزش استفاده بدون تعارض با هم جمع کند. «آلن ولف» در حدود مشروعیت: تضادهای سیاسی سرمایه‌داری متأخر^۱ تحلیل مارکسیستی مشابهی با تحلیل‌های «اوفه» درباره پویایی ساخت دولت در سرمایه‌داری پیشرفته و بحرانهای سیاسی و ایدئولوژیک آن به ویژه در مورد دولت آمریکا به دست داده است. بر طبق تحلیل «ولف»، دولت در سرمایه‌داری متأخر مواجه با تعارضات و تضادهایی است که از حوزه مبارزه طبقاتی و فرآیند انباشت سرمایه ناشی می‌شود. کوشش‌های دولت برای حل چنین تعارضاتی مذبوحانه است و سرانجام به تشدید همان تعارضات می‌انجامد. دولت در سرمایه‌داری متأخر به نحوی فزاینده با قدرت انتخاب و ابتکار

1. A. Wolfe. *The Limits of Legitimacy: Political Contradictions of Late Capitalism*. (New York, Free Press 1977).

عمل کمتری روبرو می‌گردد. مهمترین تعارضی که دولت گرفتار آن است تعارضی است که میان مقتضیات انباشت سرمایه یا توسعه سرمایه‌داری از یک‌سو و مقتضیات دموکراسی و مشارکت سیاسی از سوی دیگر پیش می‌آید. دولت رفاهی در واکنش به چنین تضاد و بحرانی پیداشد، لیکن از حل آن عاجز ماند و این هم تنها راه حل عمده‌ای بود که ساخت سیاسی می‌توانست در قبال بحران انتخاب کند. تعارض میان سرمایه‌داری و دموکراسی یکی از مظاهر اصلی منازعه طبقاتی در حوزه تولید است. دولت رفاهی ترکیبی از تأمین رفاه و سرکوب سیاسی برای جلوگیری از تداوم مبارزه طبقاتی یا حفظ «تعالی» نیروهای طبقاتی» بوده است. اما بر طبق استدلال «ولف»، ساخت وجه تولید سرمایه‌داری ذاتاً متضمن تمایلی اساسی به ایجاد «بحران منع انباشت سرمایه» (disaccumulation crisis of) است.

موج دوم بحران رکود اقتصادی در قرن بیستم که از اواخر دهه ۱۹۷۰ آغاز شد، نشانه عمده‌ای از این گرایش اساسی است. دولت باید به شیوه‌های گوناگون به هر تقدیر در حل بحران بکوشد. بحران اقتصادی در سطح تولید وقتی به درون ساخت دولت انتقال یابد به بحرانی سیاسی و ایدئولوژیک تبدیل می‌شود. بحران انباشت و بحران مشروعیت یکدیگر را تشدید می‌کنند. ناتوانی دولت در پایبندی واقعی به اصول دموکراسی از یک سو، و در تضمین تداوم انباشت سرمایه از سوی دیگر، زمینه بحران مشروعیت را فراهم می‌آورد. دولت به منظور اعاده مشروعیت خود، به فریبکاری ایدئولوژیک روی می‌آورد و طبقاً طبقه سرمایه‌دار نیز به حفظ مشروعیت دولت علاقمند است. به این منظور، دولت که عرصه مبارزه طبقاتی است خود را فراتر از مبارزه طبقات جلوه می‌دهد. در شرایط بحران و شدت یافتن تعارض میان خواسته‌های طبقاتی، دولت تقویت می‌گردد و همچون هدفی فی نفسه ظاهر می‌شود یا به گفته ولف «شیئی گونه» می‌گردد. منظور «ولف» از شیئی گشتگی دولت، ظهور آن به عنوان عرصه‌ای فراطبقاتی (یعنی دولت رفاهی) در شرایط منازعه اجتماعی و ضرورت حفظ مشروعیت و حراست از ایدئولوژی دموکراسی است. دولت در وضع شیئی گشتگی نقش اقتصادی فزاینده‌ای به دست می‌آورد. عکس وضع شیئی گشتگی، وضع «کناره‌گیری» دولت از مداخله اقتصادی است که حاکی از عدم امکان تداوم «شیئی گشتگی» دولت است. در نتیجه، هواداری از «دولت گسترده» جای خود را به هواداری از «دولت کوچک» می‌دهد و «خصوصی سازی» اقتصادی جای دخالت گسترده در اقتصاد را می‌گیرد. سیاست خصوصی سازی نشانه فرسایش دولت در چنین تعارضات جامعه سرمایه‌داری و توجیه مجدد دولت طبقاتی

است. در نظریه «استعفای دولت» از حوزه اقتصاد در ترد محافظه کاران نو و لیبرالیهای نو، دخالت اقتصادی دولت عامل اصلی بحران در سرمایه‌داری معرفی می‌شود. در عوض باید بر تواناییهای تعادل بخش بازار آزاد تکیه کرد. فرسایش نقش دولت به عنوان میانجی منازعات طبقاتی در سرمایه‌داری متأخر و محدودیت راههای انتخابی که پیش روی دولت قرار دارد، موجب ایجاد تردید درباره نفس امکان تداوم دولت می‌گردد که شاهد نقصان وفاداری عمومی جمعیت و کاهش مشروعیت خویش است. همزمان با این تحول، طبقه ملط نیز به نحو فزاینده‌ای نسبت به دموکراسی بدبین می‌شود. بدین سان، سرمایه‌داری در تعارض با دموکراسی قرار می‌گیرد و بر آن فائق می‌آید. به نظر «ولف»، سیاست خصوصی‌سازی در حقیقت به معنی کاهش دخالت دولت در اقتصاد نیست، بلکه به موجب آن نوع دخالت دولت دگرگون می‌شود. به عبارت دیگر، خصوصی‌سازی از نظر «ولف» به معنی بازگشت به لیبرالیسم کلاسیک نیست بلکه ایجاد نوعی کورپوراتیسم یا ساخت فاشیست گونه است. عناصر اصلی تشکیل دهنده کورپوراتیسم نوین در غرب عبارت است از: سلطه انحصارات خصوصی و همکاری نزدیک آنها با دولت، همکاری اتحادیه‌های کارگری در اجرای سیاست اقتصادی تثبیت دستمزدها، «سیاست زدایی» جامعه و اهمیت یافتن نقش احزاب سیاسی در بسط انفعال و بی‌تفاوتی سیاسی در جامعه. با این حال، به نظر «ولف» حتی در عصر سرمایه‌داری کورپوراتیستی باز هم «رؤیاهای دموکراتیک» جامعه که همواره عامل ایجاد بحران در دولت سرمایه‌داری و موجب چرخش سیاستهای آن بوده است، از میان نخواهد رفت. چنین رؤیاهایی تنها منابع اعتراض موجود نسبت به دولت سرمایه‌داری کورپوراتیستی را تشکیل می‌دهد.

نظریه «منطق سرمایه» یا «مشتق‌انگاری دولت»

مشتق‌انگاران به منظور تبیین نقش و جایگاه دولت در نظام سرمایه‌داری متأخر، به منطق تحولات سرمایه و نرخ سود براساس نظریات مارکس متوسل شده‌اند. براساس این دیدگاه، بطور کلی ضرورت دولت از وجود رقابت میان انواع سرمایه و سرمایه‌داران استنتاج می‌شود. کارویژه دولت بازتولید سرمایه به طور کلی، تنظیم روابط کار و سرمایه، بسط سرمایه ملی در بازار جهانی، سرمایه‌گذاری زیربنایی و تضمین تداوم و توسعه سرمایه‌داری از طریق اتخاذ سیاستهای مالی و پولی است. برخی از این نظریه پردازان بویژه «یواکیم هرش» تأکید می‌کنند که منشاء دولت سرمایه‌داری را باید در رابطه کارمزد

و سرمایه جست. از این دیدگاه، در نتیجه مبارزات طبقاتی کارگری نرخ سود کاهش می‌یابد و در نتیجه دولت مجبور می‌شود به منظور جبران کاهش نرخ سود در اقتصاد دخالت کند. با این حال دخالت دولت در اقتصاد سرمایه‌داری متضمن تعارضاتی است که ضرورتاً در درون دولت بازتولید می‌شود. بواسطه همین تعارضات، دولت نمی‌تواند به‌طور کامل بر سرمایه کنترل داشته باشد. از چنین دیدگاهی، مشکل اصلی در تحلیل نظری دولت حفظ جدایی ظاهری میان حوزه سیاسی و حوزه اقتصادی است. به نظر «هرش»^۱ روابط سیاسی از روابط اقتصادی «مشتق» می‌شود و بنابراین نمی‌توان حوزه روابط سیاسی را به عنوان موضوع خاص و جداگانه علم سیاست تلقی کرد. حوزه اقتصادی مصدر و بنیاد حوزه سیاسی است و البته مارکس، هم در دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی (۱۸۴۴) و هم در سرمایه بر اقتصاددانان که حوزه اقتصاد را به صورت متزاع و مجزا از جامعه و روابط طبقاتی و «سیاست» تصور می‌کردند، انتقاد وارد کرد. به نظر مارکس در دست‌نوشته‌ها، فرض امکان بررسی روابط اقتصادی به صورت انتراع شده از کل روابط اجتماعی که اساس اقتصاد سیاسی کلاسیک را تشکیل می‌داد، نادرست است. مقولاتی چون کالا، قیمت، بازار و پول تنها اشکالی از روابط اجتماعی است؛ هر پدیده اقتصادی در درجه اول اجتماعی است.^۲ از دیدگاه «مشتق‌انگاران» هم تحلیل دولت را می‌بایست از نقطه عزیمت تحلیل روابط اقتصادی یعنی فرآیند انباشت سرمایه آغاز کرد. کار ویژه‌ها و شیوه کارکرد دستگاه دولتی از ساخت متحول روابط سرمایه مشتق و منتج می‌شود. به نظر مشتق‌انگاران، منبع اصلی نظریه سیاسی دولت به طور کلی و دولت سرمایه‌داری بالاخص را باید در همان نقدی که مارکس در دست‌نوشته‌ها بر تجزیه اقتصاد از جامعه در نظریات کلاسیک وارد کرده است، جستجو کرد. نظریات مشتق‌انگاران در نقد نظریه «مستقل‌انگاری» و به ویژه نظریه «اوفه» مطرح گردیده است. تأکید بر فرآیند انباشت سرمایه به عنوان عاملی اساسی در فهم کارویژه‌ها و شیوه کارکرد دولت در نظریه مشتق‌انگاران به معنی تأکید بر کارویژه اقتصادی دولت سرمایه‌داری است که معطوف به جلوگیری از

1. J. Hirsch, "The State Apparatus and Social Reproduction: Elements of a Theory of the Bourgeois State", in *State and Capital: A Marxist Debate*, edited by J. Holloway and S. Picciotto. (London, 1978).

2. see. A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*. (Cambridge U. P. 1971). pp. 10-15.

سقوط نرخ سود و توزیع ارزش اضافی میان انواع گوناگون سرمایه است. این مهمترین کار ویژه دولت مدرن سرمایه‌داری است.

از دیدگاه «هرش»، محدودیتها و توانائیهای دولت را تنها می‌توان به وسیله تحلیل و بررسی رابطه میان دولت و تضادهای موجود در فرآیند انباشت سرمایه توضیح داد. بویژه در این ارتباط باید به بررسی ماهیت متحول فرآیند انباشت و تحول در شیوه استثمار طبقات کارگری پرداخت. به طور خلاصه، «استنتاج شکل دولت از تضادهای جامعه سرمایه‌داری» عصاره دیدگاه «مشتق‌انگاران» را تشکیل می‌دهد. فهم اشکال سیاسی، مستلزم فهم روابط اجتماعی وجه تولید سرمایه‌داری است. روابط اجتماعی در وجه تولید سرمایه‌داری در یک عرصه به عنوان روابط اقتصادی، و در عرصه دیگر به عنوان روابط سیاسی ظاهر می‌شود. بنابراین، دیدگاه مشتق‌انگاران با دیدگاه کلاسیک درباره رابطه میان زیربنای اقتصادی و روبنای سیاسی تفاوتی اساسی دارد. سیاست بازتاب زیربنای اقتصادی و روابط تولیدی نیست بلکه عین آن روابط است. بنابراین، موضوع اصلی علم سیاست همان روابط اجتماعی جاری در هر وجه تولید است. از همین رو، نظریه دولت نیز باید از تحلیل ساخت جامعه سرمایه‌داری استنتاج شود. بدین سان، دولت بورژوازی شکل تاریخی خاصی از استثمار و سلطه طبقاتی است. به طور مشخص، از دیدگاه «هرش»، شکل تاریخی خاص دولت بورژوازی مدرن ناشی از ضرورت تجزیه روابط قدرت و اجبار از فرآیند تولید است. تضادهای مندرج در فرآیند تولید سرمایه‌دارانه که اساس دولت را تشکیل می‌دهد، تعارضاتی ظاهری در شکل و عملکرد دولت به وجود می‌آورد. به هر حال، دولت به عنوان مظهری بوروکراتیک ظاهراً از نظر طبقاتی بی‌طرف می‌نماید و تا وقتی اساس بازتولید و انباشت سرمایه به خطر نیفتد بی‌نیاز از اعمال زور است. تداوم دولت به عنوان شکل خاصی از روابط اجتماعی مندرج در وجه تولید به بازتولید فرآیند انباشت سرمایه بستگی دارد. از این حیث توانایی عمل دولت به طور ساختاری محدود و مقید به ضرورت تداوم فرآیند انباشت است. از دیدگاه «هرش»، فرآیند انباشت سرمایه تابع تمایل تنزلی نرخ سود است و این خود مبین تضادهای مندرج در فرآیند انباشت است. شکل و توانایی دولت به عنوان روابط اجتماعی وجه تولید، نیز تابع گرایش تنزلی نرخ سود است. در مقابل این گرایش، دولت مجبور است واکنش‌هایی نشان دهد و از تنزل نرخ سود جلوگیری کند. اما دولت با توجه به ماهیت «غیر اقتصادی» خود، تنها می‌تواند مواضعی منفعلانه نسبت به فرآیند انباشت پیش بگیرد و از همین رو تضادهای

مندرج در فرآیند انباشت را به شیوه‌ای واکنشی «وساطت» می‌کند. از این‌رو، سیاستگذاری دولت به طور کلی محصول چنین واکنشی نسبت به فرآیند انباشت سرمایه است. بنابراین، از این دیدگاه، برخلاف دیدگاه‌های برخی از مارکسیست‌ها، شکل خاص دولت منتج از ضرورت برقراری و تضمین «مصلحت عمومی» طبقه سرمایه‌دار و ایجاد وحدت بین اجزاء آن طبقه نیست. دستگاه دولتی، برعکس، تضادهای جامعه سرمایه‌داری را به نحوی پویا بازتولید می‌کند. اما به هر حال دولت مشتق و منفعل است و فاقد توانایی‌گرینش منافع است که «اوفه» به آن نسبت می‌دهد. برخلاف دیدگاه‌های ابزارگرایانه ارتدکس، به نظر «هرش»، دولت با توجه به آنچه گفته شد نه تنها با منافع طبقات کارگری بلکه با منافع گروه‌هایی از طبقه سرمایه‌دار نیز برخورد پیدا می‌کند. بنابراین، کارویژه‌ها و عملکرد دولت در متن تعارض مستمر میان منافع طبقاتی تکوین می‌یابد. به عبارت دیگر، فعالیت و عملکرد دولت بازتاب خواست آگاهانه طبقه مسلط و کوشش برای ایجاد وحدت در درون آن طبقه نیست بلکه انعکاس تعارضات مقطعی منافع نیروهای اجتماعی است. با این حال شرط تداوم دولت بورژوایی این است که خود را برتر و فراتر از فرآیند قرار دهد و در عین حال شرایط عمومی فرآیند بازتولید سرمایه‌دارانه را تضمین کند. بدین‌سان، دولت حتی وقتی طبقه مسلط بر آن اعمال نفوذ نکند، به عنوان دولتی طبقاتی عمل می‌کند. کارویژه اصلی دولت یعنی تضمین بازتولید، دلیل اصلی خصلت طبقاتی آن است.

از دیدگاه «هرش»، فرآیند بازتولید سرمایه‌دارانه ذاتاً متضمن کار ویژه‌هایی عمومی است که انجام آنها از عهده سرمایه‌های خصوصی بر نمی‌آید بلکه وظیفه دولت است. چنین کارویژه‌هایی را می‌توان با تحلیل فرآیند بازتولید سرمایه‌دارانه و شرایط روابط متحول طبقاتی به صورتی مشخص و تاریخی، دریافت. ضرورت دخالت دولت در اقتصاد سرمایه‌داری با رجوع به این کارویژه‌ها توضیح داده می‌شود. در فرآیند تولید سرمایه‌دارانه موانعی بر سر راه ارزش‌زایی سرمایه پیش می‌آید که منجر به بحران می‌شود. چنین بحرانی زمینه لازم را برای دخالت دولت به منظور تأمین فرآیند بازتولید فراهم می‌کند. چنان که در بالا اشاره شد، از دیدگاه «هرش»، ویژگی و شکل و عملکرد دولت بورژوایی تابع گرایش نزولی نرخ سود است که خود ناشی از مبارزه میان طبقات اصلی جامعه است. با این حال سرمایه گرچه تمایل به نزول دارد ولیکن از هم نمی‌پاشد زیرا عواملی که موجب تنزل نرخ سود می‌شود از سوی دیگر به صورتی تعارض‌آمیز موانعی

بر سر راه چنین تنزلی ایجاد می‌کند. به ویژه افزایش در میزان مولد بودن نیروی کار بواسطه کاربرد تکنولوژی پیشرفته‌تر در این زمینه مؤثر است. کوششهای سرمایه‌داران و کارگران برای کاهش یا افزایش سطح دستمزدها نیز تأثیر دارد. بدین سان، روند تحول و پیشرفت سرمایه‌داری تابع قواعد خشک و از پیش تعیین شده‌ای نیست، بلکه تابع شیوه عملکرد و نیروها و طبقاتی است که درگیر مبارزه و منازعه هستند. با این حال، تمایل به سوی بحران و فروپاشی ناشی از قوانین حاکم بر فرم‌اسیون سرمایه‌داری است و چنین قوانینی مبتنی بر شیوه سازماندهی تولید و روابط استثماری در سرمایه‌داری می‌باشد. از دیدگاه «هرش»، در کوشش‌های سرمایه برای مقابله با تمایل عمومی سرمایه‌داری به بحران و فروپاشی، دولت نقش مهم و عمده‌ای ایفا می‌کند. سرمایه می‌باید برای مقابله با بحران و احتمال فروپاشی به بازسازی تولید و روابط استثماری بپردازد. رشد علمی و گسترش بین‌المللی سرمایه از جمله لوازم چنین کاری است.

به طور کلی، از دیدگاه «هرش»، مداخله‌گری دولت سرمایه‌داری برای مقابله با تمایلات بحرانی منتج از قوانین حاکم بر سیر تحول سرمایه‌داری است لیکن همین قوانین خود محصول عمل طبقات و نیروهای اجتماعی است. سلطه سیاسی طبقه سرمایه‌دار در سطح روابط اجتماعی متلزم دخالت دستگاه دولت در جهت تضمین فرآیند بازتولید اقتصادی و تداوم انباشت سرمایه است. دخالت دولت خود اشکال گوناگونی پیدا می‌کند. در یک مرحله، دولت کل جمعیت را وابسته به فرآیند انباشت سرمایه خصوصی می‌سازد و در مرحله‌ای دیگر، در ایجاد تمرکز سرمایه و بسط بازار سرمایه‌داری بین‌المللی نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. در مرحله بعدی، دولت به منظور جلوگیری از بحران سرمایه‌داری در پیشبرد علم تولیدی و تکنولوژی دخالت می‌کند. بنابراین، کارویژه‌ها و عملکرد دستگاه دولتی تنها با تحلیل شرایط قطعی و تاریخی مبارزه طبقاتی به شیوه معنی‌داری روشن می‌گردد. به نظر «هرش»، استنتاج کارویژه‌های عینی دستگاه دولتی از «قوانین عام» سرمایه‌داری، روشنگر شیوه عملکرد دولت نخواهد بود. کارویژه‌های دولت، بدین سان، بوسیله تحول در روابط وجه تولید سرمایه‌داری تعیین می‌گردد. به همین دلیل، «هرش» مهمترین تحولات در سرمایه‌داری و کارویژه‌ها و نقش‌های دولت در هر مرحله را بررسی می‌کند. به همین مفهوم است که شکل و کارویژه دولت مشتق از روابط اجتماعی سرمایه‌داری تلقی می‌شود. نقش مداخله‌گرانه دولت در نیمه قرن بیستم شدت گرفت. اما به نظر «هرش» به هر حال دخالت دولت در زمینه تأمین و تضمین بازتولید سرمایه پر از تعارض

است زیرا از یک سو موجب ناخرسندی بخشی از سرمایه‌می‌شود و مقاومت کل سرمایه در مقابل گسترش سهم دولت در تولید ملی را به همراه می‌آورد و از سوی دیگر، افزایش مالیاتها و فشارهای تورمی روی دستمزدها، حساسیت طبقات کارگری را بر ضد دولت رفاهی برمی‌انگیزد. تحت چنین شرایط تعارض آسیری، تضمین فرآیند انباشت به نحوی فراینده لازمه حفظ بنیاد مادی دولت می‌گردد. از دیدگاه «هرش»، دولت بورژوازی گرچه نمی‌تواند به طبقه مسلط سرمایه‌دار وحدت ببخشد، لیکن در فرآیند بحرانی بازتولید اقتصادی و اجتماعی، نقش مداخله‌گرانه‌ای بازی می‌کند. از طریق این مداخله‌گری، تضادهای مندرج در سرمایه موقتاً برطرف می‌شود. بدین سان، دولت، از نظر «هرش» داور و واسطه‌ای منفعل است و فعالیت‌های آن را تنها می‌توان در متن تحول مبارزات طبقاتی دریافت. در مراحل مختلف فرآیند توسعه سرمایه‌داری، دستگاه دولتی واکنش‌های گوناگونی نسبت به تضادهای مندرج در آن فرآیند نشان می‌دهد و از همین رو، چنانکه دیدیم، کارویژه‌های دولتی در طی این فرآیند دچار تحول می‌شود. به طور کلی، دخالت دولت در اقتصاد از دیدگاه «هرش»، از نفس قوانین حاکم بر فرآیند انباشت سرمایه مشتق می‌شود. با توجه به این قوانین می‌توان تحول در شیوه دخالت دولت در طی زمان در واکنش به تحول در فرآیند بازتولید و انباشت را دریافت. دولت بدین سان مدیر و حلال بحرانهاست و بنابراین فهم اهمیت نقش و کارویژه دولت مستلزم فهم تحول ماهیت بحرانهاست. خلاصه این که کارویژه‌های دولت اموری ساختاری نیست بلکه تاریخی است، به این معنی که جزئی از تاریخ بحرانها در سیر تحول جامعه سرمایه‌داری به شمار می‌رود. از همین روست که نظریه «مشتق‌انگاران» در مقابل نظریه «مستقل‌انگاران» قرار می‌گیرد. از دیدگاه «مشتق‌انگاران»، نخست باید قوانین حاکم بر سیر تحول سرمایه‌داری را دریافت و سپس آثار آن را بر شکل و کارویژه دولت بررسی کرد. تحول اشکال و کار - ویژه‌های دولت تابع تحول فرآیند توسعه سرمایه‌داری است. انتقادی که مشتق‌انگاران بر نظریات مستقل‌انگاران چون «اوفه» وارد می‌کنند، این است که گرچه آنها نیز بر ضرورت تضمین تداوم فرآیند انباشت سرمایه به وسیله دولت تأکید می‌کنند، لیکن تحول و تغییر شکل و کارویژه‌های دولت را که خود محصول تحول توسعه سرمایه‌داری است، در نظر نمی‌گیرند. از چنین دیدگاهی، برخلاف نظر «اوفه»، «دولت» موضوع اصلی نظریه دولت نیست بلکه دولت تنها نسبت به بحرانهای انباشت سرمایه در روابط طبقاتی واکنش نشان می‌دهد و از همین رو این بحرانها و روابط موضوع اصلی نظریه دولت می‌باشد.

فرآیند انباشت سرمایه را نیز خود باید بر حسب منازعات طبقاتی توضیح داد.

«اوکانر»

«جیمز اوکانر»^۱ جامعه‌شناس سیاسی مارکسیست آمریکایی، همانند «اوفه» و «هرش» تحلیلی از دولت آمریکایی از نقطه‌نظر مبارزه طبقاتی و «منطق سرمایه» عرضه کرده است. اما به نظر «اوکانر»، برخلاف نظریه مشتق‌انگار که وظیفه اصلی دولت را در جلوگیری از تمایل تنزلی نرخ سود می‌داند، بحران اقتصادی سرمایه‌داری آمریکا ناشی از نقصان در قدرت تولید سرمایه است و بحران دولت رابطه‌ای دیالکتیکی با بحران عمومی اقتصاد دارد. به نظر «اوکانر»، دخالت فزاینده دولت در اقتصاد در عصر سرمایه‌داری دولت رفاهی، در عین حال که برای توسعه سرمایه‌داری ضرورت دارد متضمن تعارضاتی اساسی است. دولت در آمریکا به منظور تأمین دو هدف عمده خود یعنی تضمین تداوم فرآیند انباشت سرمایه و جلب مشروعیت سیاسی عامه نقش عمده‌ای در گردآوری و هزینه کردن منابع مالی گسترده دارد. چنین نقشی متضمن تعارضاتی است، به این معنی که از یک سو میان اخذ مالیات به منظور تضمین تداوم انباشت سرمایه و مقتضیات مربوط به جلب مشروعیت سیاسی تعارض پیش می‌آید و از سوی دیگر تعارضات فرآیند تولید در دستگاه‌های دولتی بازتولید می‌شود. به نظر «اوکانر»، در عین حال که ماهیت دولت سرمایه‌داری مشتق از مقتضیات حاکم بر فرآیند انباشت سرمایه است، دولت با دخالت خود در آن فرآیند، منازعه طبقاتی را از سطح زیربنا به سطح روبنا می‌کشد. به عبارت دیگر، در عصر دولت رفاهی، احراز نقش زیربنایی فزاینده‌ای به وسیله دولت و در نتیجه، تداخل زیربنا و روبنا، موجب گردیده است که مبارزه طبقاتی از حوزه تولید به حوزه دولت کشیده شود. در این فرآیند، شکل مبارزات طبقاتی دچار تحول می‌گردد. مباحث دولت لیبرالی در آمریکا در فرآیند تولید و انباشت سرمایه به طور مستقیم درگیر نیست بلکه نقش اقتصادی خود را از طریق سیاست‌های مالی و مالیاتی انجام می‌دهد. دولت به منظور مساعدت به انباشت سرمایه خصوصی، همچنین جبران ضایعات اجتماعی سرمایه‌داری، اقدامات مالی گوناگونی به عمل می‌آورد. لیکن در نفس چنین اقداماتی هم تعارضاتی نهفته است. دولت به منظور کنترل منازعه طبقاتی، از طریق تنظیم روابط میان بخش‌های مختلف سرمایه و همچنین میان سرمایه و نیروی کار عمل می‌کند و در این زمینه

1. J. O'Connor, *The Fiscal Crisis of the State*. (New York, st. Martin's Press, 1973).

متحمل هزینه‌هایی می‌شود که منشاء بحرانهای مالی دولت به شمار می‌رود دولت، هم در زمینه ساعدت به فرآیند انباشت سرمایه خصوصی (مانند ساختن شاهراه‌ها و دیگر سرمایه‌گذاریهای عمومی و زیربنایی)، و هم در زمینه جبران «هزینه‌های اجتماعی» آن فرآیند (مانند آلودگی محیط زیست)، منابعی هزینه می‌کند. چنین هزینه‌هایی از طریق مالیاتها تأمین می‌گردد و در قالب اقدامات عمومی ظاهر می‌شود.

به نظر «اوکانر»، هزینه‌هایی هم که دولت برای حفظ ثبات نظام سرمایه‌داری جهانی و ایجاد محیط بین‌المللی امن برای سرمایه‌گذاری و همچنین برای حفظ نظم داخلی و تأمین منابع مالی لازم برای نیروهای سرکوب صرف می‌کند، جزئی از «هزینه‌های اجتماعی» فرآیند تولید و انباشت سرمایه‌داری است. هزینه‌های نظامی برای حراست از سرمایه‌گذاری در خارج و حفظ استیلای سرمایه در داخل ضرورت دارد. امپریالیسم اقتصادی لازمه تداوم انباشت سرمایه ملی و حل موقتی منازعه میان کار و سرمایه در داخل است. سیاست رفاه داخلی ضامن میلیتاریسم امپریالیستی در خارج است و میلیتاریسم، در مقابل، ضامن تداوم رفاه داخلی است. گسترش هزینه‌های نظامی، به این معنا، یکی از مظاهر تداخل فزاینده زیربنای اقتصادی و روبنای سیاسی در ایالات متحده به شمار می‌رود. افزایش بار مالی دولت در این مقیاس وسیع تعارضاتی به همراه می‌آورد. دولت می‌باید منابع مالی مورد نظر را از مالیاتهای عمومی تأمین کند. در نهایت، طبقه کارگر متحمل هزینه‌های لازم برای تضمین تداوم انباشت سرمایه می‌شود. مقاومت در مقابل مالیاتهای فزاینده از جانب طبقات کارگری موجب تشدید بحران مالی دولت می‌گردد و به نظر «اوکانر»، دولت سرمایه‌داری متأخر، خواه ناخواه، سرانجام با چنین مقاومتی روبرو می‌گردد. به واسطه چنین مقاومتی، در درون بخش عمومی یعنی بوروکراسی دولتی نیز برای تأمین سطح قابل قبولی از زندگی مقاومتیایی بروز می‌کند. در مقابل، دولت به منظور تأمین چنین سطحی از زندگی تنها می‌تواند به صورت تعارض آمیز مالیاتها را افزایش دهد. چنین تعارضاتی طبعاً موجب تفرقه درونی کل طبقات کارگری به ویژه کارگران بخش عمومی و خصوصی می‌گردد. مآلاً تعارض میان کارگران و کارمندان بخش عمومی و دولت تعارضی میان نیروی کار و سرمایه خصوصی به شمار می‌رود.

به طور کلی، از دیدگاه «اوکانر»، دولت در سرمایه‌داری متأخر نقش فعالی در تحریف و تغییر ماهیت مبارزه طبقاتی پیدا کرده است. در نتیجه، مبارزه طبقاتی به سطح روبنا انتقال می‌یابد. دولت رفاهی به طور کلی مبارزه طبقاتی را به سطح روبنا انتقال می‌دهد.

«اریک اولین رایت»

بررسی نقش مبارزات و منازعات نیروهای اجتماعی و طبقاتی بر ساخت و سیاستهای دولت، موضوع اصلی کتاب طبقه، بحران و دولت^۱ اثر عمده «اولین رایت» را تشکیل می‌دهد. براساس نظریه وی، برخلاف نظر «اوفه»، تضادهای درونی دولت سرمایه‌داری محصول منازعه میان فرآیند انباشت سرمایه و وظیفه دولت در تضمین تداوم آن از یک سو، و فشارهای ناشی از ایدئولوژی و مشروعیت دموکراتیک دستگاه دولتی از سوی دیگر نیست بلکه از منازعه طبقات و گروههای اجتماعی در حوزه تولید و دولت برمی‌خیزد. «اولین رایت» ساخت دولت در سرمایه‌داری پیشرفته را با توجه به تحول نیروها و روابط تولید بررسی می‌کند. این تحول، خود نتیجه مبارزات طبقاتی است و در اثر این مبارزات است که فرآیند انباشت سرمایه دچار اختلال می‌گردد و شکل آن دگرگون می‌شود. در این تغییر شکل، دولت نقش مهمی ایفا می‌کند. به نظر «اولین رایت»، در عصر سرمایه‌داری انحصاری، رشد سیاسی طبقه کارگر همراه با «کاهش تقاضای مؤثر» اختلالاتی در فرآیند انباشت ایجاد می‌کند. دولت در نتیجه باید از طریق ملاحظات خود تقاضای مؤثر را تأمین کند. تعارضات موجود میان کارویژه‌های دولتی تضمین انباشت و تضمین مشروعیت به تورم و رکود اقتصادی و افزایش هزینه‌های بازتولید کل سیستم می‌انجامد. رشد سرمایه‌داری انحصاری و بین‌المللی شدن سرمایه چنین تمایلات بحرانی را تشدید می‌کند. در اثر چنین بحرانهایی، دولت می‌باید از حد مداخله به منظور تنظیم تقاضای مؤثر فراتر رود و عملاً در فرآیند تولید مداخله و مشارکت کند و سیاستهایی در جهت افزایش کارآیی و تولید پیش گیرد. نتیجه چنین فرآیندهایی، پیدایش ساخت «دولت سرمایه‌داری سرکوبگر» است. به نظر «اولین رایت»، در کوتاه مدت پاسخ دولت نسبت به مسئله افزایش هزینه‌های بازتولید در عصر سرمایه‌داری انحصاری به صورت کنترل گرایش‌های کینزی در اقتصاد، کاهش هزینه‌های عمومی، لغو برنامه‌های رفاهی و تشویق سیاست خصوصی‌سازی ظاهر خواهد شد اما در درازمدت راه‌حل نهایی، دخالت مستقیم و عملی دولت در فرآیند تولید خواهد بود. با گسترش چنین دخالتی، مبارزات طبقاتی در سطح تولیدی به مبارزات سیاسی تبدیل خواهد شد و در نتیجه ماهیت طبقاتی مداخله اقتصادی دولت نیز بر ملامی گردد. بنابراین، گرایش به سوی «کورپوراتیسم» و اشکال اقتدارآسیر دولت در سرمایه‌داری پیشرفته در درازمدت قابل پیش‌بینی است. روی هم رفته، نظریه «اولین رایت»

1. E. Olin-Wright, *Class, Crisis and the State*. (London, NLB, 1978).

«اولین رایت» در درون مقوله کلی تعیین‌کنندگی، در مفهوم دیالکتیکی آن، شش وجه یا رابطه مندرج در تصویر بالا را مشخص ساخته و به شرح زیر توضیح داده است:

(۱) وجه تحدید ساختاری: در این وجه تعیین‌کنندگی، یک ساخت اجتماعی حدودی برقرار می‌کند که در درون آن، ساخت یا فرآیند دیگری ممکن است به اشکال مختلف پدید آید. رابطه وجه تولید با دولت از این نوع است زیرا هر ساخت اقتصادی ضرورت پیدایش نوعی دولت را ایجاب می‌کند لیکن اشکال گوناگون و در عین حال محدودی از دولت ممکن است در درون چنین ضرورت ساختاری پیدا شود. این که چرا بین شقوق ممکن سرانجام یکی تحقق می‌یابد، بستگی به وجه دوم تعیین‌کنندگی دارد.

(۲) گزینش: گزینش عبارت است از تأثیر عواملی که شق مستحق شده را از درون شقوقی که از نظر ساختار امکان وقوع دارد، برمی‌گزیند. مثلاً سطح سازمان‌یابی و مبارزه طبقاتی طبقات تحت سلطه در میزان دموکراتیک شدن دولت سرمایه‌داری مؤثر است. آنچه این گزینش را در عمل ممکن می‌سازد، رابطه مندرج میان عوامل گزینش و حدود ساختاری است که به وجه سوم مربوط می‌شود.

(۳) بازتولید: در این وجه از تعیین‌کنندگی، ساخت بازتولید کننده مانع از آن می‌شود که ساخت بازتولید شده به شیوه‌ای بنیادی دگرگون شود. دولت از طریق فرآیند انباشت سرمایه، ساخت اقتصادی را بازتولید می‌کند. سه وجه مذکور در بالا، استمرار و تداوم در فرامسیون اجتماعی را توضیح می‌دهد. در مقابل، سه وجه تعیین‌کنندگی زیر برای توضیح دگرگونی صورتبندی اجتماعی مناسب بیشتری دارد.

(۴) حدود هماهنگی کارکردی: در این وجه، ساخت بازتولید کننده باتوجه به تعارضاتی که در درون ساخت بازتولید شونده در نتیجه مبارزه طبقاتی پیدا شده، نمی‌تواند آن ساخت را بدون تعارض بازتولید نماید بلکه می‌باید تعارضات درونی آن را نیز بازتولید کند. در نتیجه این بازتولید، ساخت بازتولید کننده خود دچار تعارض و تضاد می‌شود.

(۵) ایجاد تغییر: در این وجه، دگرگونی به صورت کامل و بدون بروز تعارض از ساختی به ساخت دیگر منتقل می‌شود و در نتیجه، بازتولید به حداقل می‌رسد. ایجاد تغییر، کارویژه اصلی مبارزات نیروهای اجتماعی و طبقاتی است. اما ممکن است ایجاد تغییر به شکل غیر مستقیم یا به «وساطت» انجام گیرد.

(۶) وساطت: در این وجه، عاملی به عنوان واسطه بر نوع رابطه میان دو ساخت اثر

می‌گذارد. مثلاً مبارزه طبقاتی بر فرآیند بازتولید ساخت اقتصادی به وسیله ساخت دولت اثر می‌گذارد.

بدین سان، به نظر «اولین رایت»، تأثیر مبارزه طبقاتی بر ساخت اقتصادی، ساخت دولت و سیاستهای دولتی به صورتی پیچیده از طریق شش وجه تعیین‌کنندگی بالا ظاهر می‌شود. با توجه به شبکه روابط پیچیده‌ای که پیدا می‌شود، رابطه مبارزه و منازعه طبقاتی با ساخت دولت رابطه مستقیم و ساده‌ای نیست و در درون حدود ساختاری خاصی صورت می‌یابد.

نقش مبارزه طبقاتی اغلب به شکل «گزینش» یا «وساطت» در سطح دولت ظاهر می‌شود.



علی‌رغم ظاهر آکادمیک و علمی نظریات بالا، خصلت سیاسی و انقلابی کم و بیش پنهانی در آنها وجود دارد که آنها را بارشته‌های اصلی اندیشه مارکسیستی به عنوان اندیشه تغییر انقلابی پیوند می‌دهد. تفاوت عمده در این است که نظریات مذکور در شرایط تاریخی و اجتماعی متفاوتی نسبت به دهه‌های اولیه قرن بیستم تنظیم و عرضه شده است. بر اثر این شرایط، نظریات مارکسیستی اولیه که بر اندیشه سرنگونسازی دولت سرمایه‌داری از طریق انقلاب تأکید می‌کرد، جای خود را به نظریاتی داد که بر تضادها و بحرانهای دولت سرمایه‌داری و شیوه تشدید آنها تأکید می‌کند. با توجه به گسترش نقش دولت در اقتصاد سرمایه‌داری در عصر دولت رفاهی و کارویژه آن در بازتولید نظام سرمایه‌داری، تأکید بر تضادها و بحرانهای درونی دولت از نقطه نظر سیاسی و انقلابی بجا به نظر می‌رسد. به همان دلیل، دولت خود به عنوان مرکز و عرصه مبارزات طبقاتی ظاهر می‌شود. براساس چنین نظریاتی بحران در فرآیند انباشت سرمایه در حوزه اقتصاد به بحرانی در حوزه دولت تبدیل می‌شود. دولت می‌بایست از تمایل سود به تنزل به نحوی جلوگیری کند و در عین حال، از طریق اقدامات رفاهی، مشروعیت خود در نظر طبقات تحت سلطه را تضمین نماید. ضمناً (براساس برخی از این نظریات) مبارزه طبقاتی در حوزه تولید بحران اقتصادی را تشدید می‌کند و بر ضرورت دخالت در فرآیند انباشت می‌افزاید. دولت در انجام کارویژه‌های متعارض خود یعنی تضمین مشروعیت و تداوم انباشت سرمایه خصوصی، سرانجام دچار تعارض می‌شود. حدود جولان دولت در زمینه سیاستهای اقتصادی محدود است و تقریباً به نوسان میان سیاستهای دولت رفاهی و

خصوصی‌سازی منحصر می‌شود. به هر حال دولت نمی‌تواند خود را مآلاً از چنبر بحران‌هایی که در نظام تولید سرمایه‌دارانه ریشه دارد، برهاند و از همین روست که در معرض فروپاشی احتمالی قرار دارد. براساس برخی از این نظریات، می‌توان با استفاده از چنین فرصتهایی نقش دولت در بازتولید روابط طبقاتی را تقلیل داد و بر تضادهای موجود میان دولت و طبقه سرمایه‌دار افزود. تشدید تضادهای طبقاتی که در درون دولت جریان دارد ممکن است به چنین هدفی کمک کند. افزایش فشار سازمانهای توده‌ای بر دولت می‌تواند از وابستگی آن به طبقه سرمایه‌دار بکاهد. به طور کلی، در این نظریات، اندیشه انقلاب از بیرون و مبارزه طبقاتی در حوزه تولید، به اندیشه بحران درونی دولت و امکان فروپاشی آن و تداوم مبارزه طبقاتی در حوزه سیاسی تبدیل می‌شود.

مارکسیسم و مسئله استعمار، وابستگی و عقب ماندگی در کشورهای پیرامونی

پیشگفتار

چنان که تاکنون به روشنی دیده‌ایم، مارکسیسم اصلاً جنبشی فکری بود که در حاشیهٔ نهضت‌های کارگری و سوسیالیستی کشورهای صنعتی پدید آمد و از آن پس نیز به مسائل عمده این کشورها از قبیل نحوهٔ تکامل نظام سرمایه‌داری، بحرانهای اقتصادی فرمسیون سرمایه‌داری، طبقات و جنبش‌های طبقاتی در جامعهٔ صنعتی، ماهیت دولت در سرمایه‌داری، چگونگی گذار به سوسیالیسم و غیره علاقمند بوده است. گسترش علائق مارکسیسم نسبت به مسائل کشورهای ماقبل سرمایه‌داری صنعتی مانند وابستگی و عقب‌ماندگی، بیشتر محصول تجدیدنظرها و تأثیر تحولات سیاسی و بین‌المللی بر دستگاه فکری مارکسیسم بوده است. بویژه، وقتی مارکسیستهای کشورهای عقب‌مانده‌تری مانند روسیه و چین کوشیدند برای مشکل عقب‌ماندگی و ضرورت تحول کشورهای خود پاسخ و توضیحی نظری از درون اندیشه‌های مارکسیستی پیدا کنند، تفسیرهای تازه‌ای پدید آمد که به مسائلی چون واپس‌ماندگی اقتصادی، استعمار، امپریالیسم و وابستگی پاسخهای مارکسیستی می‌داد. برخی از چنین تفسیرهایی به لحاظ

فاصله نظری قابل ملاحظه‌ای که از مارکسیسم کلاسیک گرفته، به عنوان نومارکسیسم شناخته شده است. در این گونه تفسیرها، بحث از طبقات اجتماعی و دولت در کشورهای حاشیه سرمایه‌داری صنعتی به صورت جزئی از بحث درباره نظام اقتصادی جهانی درمی‌آید. از چنین دیدگاهی، با توجه به این که رابطه استثماری به واسطه نظام سرمایه‌داری به رابطه‌ای جهانی تبدیل شده است، تضادهای طبقاتی داخلی نسبت به تضادهای بین‌المللی، فرعی به شمار می‌رود. از همین رو، نقطه عزیمت هر گونه حرکت و پویایی و انقلاب را باید در تحول این گونه روابط و تضادهای جهانی جستجو کرد.

مارکس در رابطه با استعمار و تأثیر آن بر کشورهای آسیائی مطالب روی هم رفته خوش بینانه‌ای مطرح کرد. البته وی تنها در خصوص استعمار در رابطه با هندوستان و ایرلند اظهار نظر کرده است. به نظر مارکس و انگلس، استعمار نسبت به ایرلند آثار ویرانگری داشته، اما مارکس تأکید می‌کند که سرمایه‌داری انگلیسی از طریق استعمار عامل تغییر مثبتی برای جامعه راکد و ایستای هندوستان بوده است. از دید مارکس جوامع آسیائی به طور کلی فاقد توانایی تغییر خود از درون بوده‌اند و از همین رو قرن‌ها در شرایط رکود و ایستایی به سر برده‌اند. شیوه تولید آسیائی و استبداد شرقی با توجه به ویژگیهای اصلی آن یعنی کمبود آب، ضرورت نظارت مرکزی به آبرسانی، تکوین بوروکراسی دولتی گسترده و نقش زیربنایی حکومت، مانع از تکوین طبقات مستقل اشرافی و بورژوازی می‌شد. به علت ضعف طبقات اجتماعی در مقابل دولت، در این گونه جوامع امکان مبارزه طبقاتی وجود نداشت و از همین رو کشورهای آسیائی تا پیش از استعمار فاقد تاریخ و تحول اجتماعی بودند و در این جوامع، پس از گذار از مرحله کمونیسم اولیه، هیچگونه تحول ساختاری اتفاق نیفتاد. تحولات سیاسی و دست به دست شدن قدرت میان قبایل، همچون رعد و برقی در آسمان، تأثیری بر ساختارهای اجتماعی و اقتصادی باقی نمی‌گذاشت. به طور کلی، سلطه سراسری دولت مرکزی در آسیا مانع از پیدایش طبقات اجتماعی، مالکیت خصوصی و شبکه ارتباطی از نوعی شد که در فتودالیه غرب مجال بروز یافت و موجب گذار به نظام سرمایه‌داری شد. در آسیا، از اشراف موروثی و مستقل و از بورژوازی نیرومند و شهرهای خودمختار به شیوه اروپای غربی خبری نبود. بدین سان، هیچگونه کارگزاری برای تغییر از درون جوامع آسیائی پیدا نشد. از این رو، به نظر مارکس، استعمار نقش چنین کارگزاری را ایفا می‌کرد. به عقیده او استعمار انگلستان در هندوستان دو وظیفه اساسی داشت: یکی تخریب جامعه آسیائی و

دیگری تأسیس بنیاد جامعه غربی که مقدمه پیدایش جامعه بورژوازی و تکوین پروتاریایی انقلاب از درون آن به شمار می‌رفت. مارکس به عنوان یکی از متفکران «مدرنیست» قرن نوزدهم بر این اعتقاد بود که سرانجام مبانی جامعه راکد آسیایی فرو می‌پاشد و آسیا نیز خواه ناخواه به آستانه عصر سرمایه‌داری و صنعت گام می‌گذارد. سرمایه‌داری به عنوان نیروی انقلابی و تحول‌بخش نمی‌تواند در حدود مرزهای ملی محدود گردد بلکه ضرورتاً به نظامی جهانگیر تبدیل می‌شود. سرمایه‌داری تنها از طریق استعمار می‌توانست در کشورهایی مانند هندوستان نیروهای تولید تجاری و صنعتی لازم برای تحول و گذار را فراهم آورد.^۱

با این همه، مارکس به ویژه در کتاب سرمایه بر اثرات مخرب و ویرانگر استعمار انگلستان بر هندوستان آشکارا تأکید می‌کند. به نظر او، استعمار موانع ساختاری عمده‌ای برای توسعه هندوستان ایجاد کرد. به ویژه نوعی تقسیم کار بین‌المللی پدید آمد که به نفع کشورهای صنعتی عمل کرد و بخشی از جهان را به مرکز تولید کشاورزی و تأمین منابع برای مناطق صنعتی تبدیل نمود. بعلاوه، استثمار منابع و سرمایه هندی موجب اختلال در اقتصاد آن کشور گردید.^۲

مارکس تحلیل اخیر در خصوص اثرات و تبعات استعمار را در مورد ایرلند نیز به کار برد. به نظر مارکس و انگلس در رساله ایرلند و مسئله ایرلند، استعمار، اقتصاد ایرلند را تابع و وابسته اقتصاد انگلستان ساخت و ایرلند را به زائده زراعی اقتصاد صنعتی انگلیس تبدیل کرد. در نتیجه، جامعه استعمار شده ایرلند به جامعه‌ای عقب مانده بدل شد و از پیشرفت صنعتی بازماند. مارکس می‌نویسد طبقات حاکمه انگلستان از ایرلند به عنوان «منبع تأمین مواد خام»، «بازار فروش کالاهای صنعتی»، «مأمین سرمایه‌گذاری خارجی»، «عرضه‌کننده نیروی کار ارزان قیمت و رقیب طبقه کارگر انگلیس» استفاده می‌کردند.

بدین سان، استعمار موجب پس رفت و عقب‌افتادن اقتصاد ایرلند شد و از همین رو مارکس و انگلس راه حل مسئله ایرلند را از میان برداشتن سلطه استعماری انگلستان بر آن کشور می‌دانستند. به طور کلی، استعمار هیچگونه پیامد مثبتی برای ایرلند نداشت. بدین سان، با توجه به نظریه مارکس در مورد ایرلند باید پذیرفت که ریشه کلی نظریات

1. see Marx and Engels, *On Colonialism: Selections*. (London 1972).

2. K. Marx. *Capital* vol. I, p.425.

وابستگی و توسعه نیافتگی به تحلیل‌های خود مارکس باز می‌گردد.^۱

چنانکه پیشتر به تفصیل دیده‌ایم، لنین اشارات اجمالی مارکس به استعمار و عقب‌ماندگی را در کتاب امپریالیسم، بالاترین مرحله سرمایه‌داری (۱۹۱۷) بسط داد. لنین نیز مانند مارکسیستهای کلاسیک به مسئله بحران و انقلاب در سرمایه‌داریهای پیشرفته علاقه داشت، لیکن تأخیر در وقوع این تحولات، توجه او را به مکانیسم‌های بقا و تداوم سرمایه‌داری در سطح بین‌المللی جلب کرد. به نظر او، امپریالیسم یکی از مراحل ضروری تکامل سرمایه‌داری است. در مرحله سرمایه‌داری رقابتی، کشورهای صنعتی به صدور کالا علاقه داشتند اما با پیدایش انحصارات و سلطه سرمایه مالی، انباشت سرمایه اضافی به کاهش نرخ سود انجامید و ضرورت صادر کردن سرمایه به مناطق عقب‌مانده را پیش آورد. در عصر امپریالیسم، سرمایه اضافی به منظور افزایش سود در این گونه مناطق سرمایه‌گذاری می‌شود، زیرا در مناطق عقب‌مانده مواد خام ارزان و فراوان است، دستمزدها نازل است و امکان سوددهی سرمایه بالاست. در نتیجه، امپریالیسم موجب ضمیمه شدن اقتصادهای عقب‌مانده کشاورزی به اقتصاد پیشرفته صنعتی می‌شود. (با این حال لنین عقب‌ماندگی روسیه را تنها نتیجه سلطه بازار جهانی نمی‌داند. به نظر او، دو عامل دیگر در این مورد دخیل بود: یکی ضعف بورژوازی روسیه هم از نظر عددی و هم از نظر انباشت سرمایه، و دیگری تداوم ساختهای ماقبل سرمایه‌دارانه.)^۲ به هر حال، نظریه لنین درباره عملکرد امپریالیسم به عنوان عامل تداوم جریان استثمار بین‌المللی، پیامدهای نظری چندی داشته است: (۱) امپریالیسم موجب تثبیت موقت نظام سرمایه‌داری و تعویق انقلاب سوسیالیستی می‌گردد زیرا با انتقال منابع و سرمایه‌های مناطق عقب‌مانده به کشورهای صنعتی، از شدت استثمار طبقات پائین در آن کشورها می‌کاهد و امنیت اقتصادی و رفاهی نسبی برای طبقات پائین ایجاد می‌کند و در نتیجه موجب افول تضادهای طبقاتی در درون کشورهای صنعتی می‌شود و به رشد «فرصت طلبی» در میان طبقات کارگری می‌انجامد؛ (۲) تضاد از صحنه بین‌المللی انتقال می‌یابد و فرآیند استثمار بین‌المللی مردم مناطق عقب‌مانده را در برابر کشورهای استعمارگر صنعتی قرار می‌دهد؛ (۳) نخستین گام در هر گونه تحول جهانی و به ویژه قدم اول برای تسهیل شرایط به منظور تحقق انقلاب سوسیالیستی در کشورهای صنعتی، بریدن جریان استثمار بین‌المللی است. از

1. Marx and Engels, *Ireland and the Irish Question*. (New York, 1972).

2. Lenin, *The Development of Capitalism in Russia*. (Moscow, 1957).

این‌رو، انقلاب‌های ناسیونالیستی و ضدامپریالیستی در مناطق عقب‌افتاده گامی بزرگ به سوی توسعه اقتصادی در مناطق عقب‌مانده و وقوع انقلاب‌های سوسیالیستی در کشورهای صنعتی خواهد بود؛ (از همین‌رو کمیترون از خط مشی انقلاب‌های ملی بورژوازی در کشورهای تحت سلطه بر ضد امپریالیسم حمایت می‌کرد). (۴) در دوران سرمایه‌داری امپریالیستی امکان وقوع انقلاب تنها در «حلقه‌های ضعیف» سرمایه‌داری وجود دارد زیرا حلقه‌های نیرومند با استثمار منابع کشورهای عقب‌مانده می‌توانند تضادهای درونی خود را به تعویق اندازند.

به طور کلی، نظریات لنین زمینه اصلی بحث‌های مارکسیستی و نومارکسیستی درباره تبعات استعمار و امپریالیسم، عقب‌ماندگی و وابستگی در کشورهای پیرامونی، ماهیت ناسیونالیسم و مبارزات طبقاتی و سرنوشت اجتماعی دولت در این کشورها را به وجود آورده است. البته لنین بیشتر به مسائل کشورهای صنعتی توجه داشت و تحول در کشورهای عقب‌مانده را به مثابه مکانیسمی برای تحول در سرمایه‌داری صنعتی می‌نگریست و به همین دلیل شرایط موجود در کشورهای عقب‌مانده و استثمار شده را به دقت بررسی نکرد. در مقابل، مائو در چین در سایه نظرات اصلی لنین تفسیری «جهان سومی» از مارکسیسم ارائه کرد که محتوای اصلی آن ناسیونالیسم، تضادهای فراطبقاتی بین‌المللی و ضدیت با امپریالیسم بود. در اینجا، نخست مارکسیسم مائوئیستی و پس نظریات برخی از مارکسیست‌ها و شبه مارکسیست‌ها را در حول مسائل استعمار، امپریالیسم، عقب‌ماندگی، وابستگی و ماهیت مبارزه طبقاتی و دولت در کشورهای در حال توسعه بررسی می‌کنیم.

مائو و حزب کمونیست چین از آغاز با مسئله نفوذ امپریالیسم و توضیح نظری آن در قالب مارکسیسم مواجه بودند. همچنین، انقلاب چین مهمترین اهداف خود را در رفع وابستگی و استثمار بین‌المللی می‌دید. به نظر مائو، دولتهای چین پس از انقلاب مشروطیت ۱۹۱۱ و طبقات اجتماعی حامی آن دولتها، وابسته به امپریالیسم بودند و از همین‌رو وی به جای تأکید بر مبارزه طبقاتی در درون، بر منازعه میان ملتهای تحت سلطه و کشورهای مسلط تأکید کرد. بدین سان، مارکسیسم مائو از آغاز مارکسیسمی غیر طبقاتی و «ناسیونالیستی» بود. به نظر مائو، گرچه دولت کومینتانگ دشمن انقلاب بود، لیکن می‌بایست تضاد اصلی را در منازعه میان چین با امپریالیسم یافت. همچنین پس از حمله ژاپن به چین، جنگ خارجی به عنوان تضاد اصلی، بر مبارزه با طبقات ضد انقلاب داخلی

به عنوان تضاد فرعی، اولویت یافت. به نظر مائو، می‌بایست موضع طبقات داخلی را از لحاظ حمایت از امپریالیسم یا مخالفت با آن ارزیابی کرد. بخش‌های ضد امپریالیست بورژوازی، جزئی از نیروهای انقلاب محسوب می‌شوند. بنابراین انقلاب در چین اساساً طبقاتی نیست بلکه «ملی» است. (این دیدگاه مبتنی بر نظریهٔ انترناسیونال سوم بود که انقلاب در کشورهای تحت سلطه را اساساً ضد امپریالیستی می‌دانست و همهٔ طبقات اجتماعی را جزء نیروهای انقلاب به شمار می‌آورد.) به موجب همین دیدگاه بود که حزب کمونیست تا سال ۱۹۲۷ با کومیتانگ همکاری کرد و بار دیگر با حملهٔ ژاپن به چین خط مشی جبههٔ متحد یا «اتحاد ضد امپریالیستی با بورژوازی ملی» را از سر گرفت. براساس نظریهٔ مائو، انقلاب اجتماعی تنها از طریق رهایی ملی از استثمار بین‌المللی ممکن بود. پس از جنگ با ژاپن، مبارزهٔ داخلی به تضاد اصلی تبدیل شد. از دید مائو، دولت کومیتانگ متکی به حمایت امپریالیست‌ها بود و بورژوازی بزرگ چین کارگزار سلطهٔ امپریالیسم به شمار می‌رفت.

مهمترین اصول اندیشهٔ سیاسی مائو را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

انقلاب دهقانی: مائو، به ویژه پس از ۱۹۲۷، در پی تطبیق مارکسیسم به عنوان ایدئولوژی انقلاب با شرایط خاص تاریخی چین برآمد. از همین‌رو، برخلاف لنین که دهقانان را تنها به عنوان یکی از نیروهای حامی انقلاب پرولتاریایی تلقی کرده بود، استدلال می‌کرد که در شرایط خاص چین، طبقهٔ دهقان انقلاب را رهبری خواهد کرد. مائو حتی بر آن بود که حزب کمونیست به عنوان رهبر انقلاب می‌تواند از درون طبقهٔ دهقان پدید آید. بنابراین، مائوئیسم کلاً خصلتی غیر پرولتاریایی و دهقانی یافت. پیش از ۱۹۲۷، مائو به عنوان «مارکسیست ارتدکس» اهمیتی برای دهقانان قائل نبود و پرولتاریای صنعتی را نیروی عمدهٔ انقلاب می‌دانست.^۱ اما اقامت وی در سالهای ۱۹۲۶ و ۱۹۲۷ در مناطق روستایی هونان به وی آموخت که شرایط اجتماعی چین انطباقی با نظریهٔ مارکسیسم ارتدکس ندارد. حاصل مشاهدات او در مقالهٔ معروفی تحت عنوان گزارشی دربارهٔ بررسی جنبش دهقانی هونان در مارس ۱۹۲۷ در مجلهٔ حزب کمونیست منتشر شد. پس از سرکوب کمونیست‌ها به وسیلهٔ حکومت کومیتانگ، حزب کمونیست در بسیج دهقانی مصمم‌تر شد.

مائو استدلال می‌کرد که با توجه به این که چین کشوری کشاورزی و نیمه مستعمره و

1. Mao, *Selected Works* Vol. 1 (Peking 1961-65) p. 19.

در معرض مطامع امپریالیستهاست، الگوی انقلاب روسیه در مورد آن قابل کاربرد نیست.^۱ وی در ضرورت تطبیق مارکسیسم با شرایط خاص چین استدلال می‌کرد: «مارکسیسم دور افتاده از شرایط چین، مارکسیسمی انتزاعی و میان تهی است. کاربرد مارکسیسم در پرتو شرایط خاص جامعه چین مهمترین مسئله‌ای است که پیش روی حزب قرار دارد.»^۲

مفهوم تضاد: مائو در دو مقاله فلسفی خود یعنی درباره عمل و درباره تضاد به طرح مسائل نظری پرداخت. وی تحت تأثیر شرایط اجتماعی و سیاسی چین و همچنین با اثرپذیری از اعتقاد رایج به اصالت عمل در فرهنگ چینی،^۳ بر آن بود که عمل مهمترین و بهترین معیار درستی هر نظریه است. عمل، خود سرچشمه نظر و علم است و علم از طریق عمل بسط و تکامل می‌یابد. مائو به مارکسیسم به عنوان «نظریه‌ای عملی» می‌نگریست و همواره بر وحدت عمل و نظر تأکید می‌کرد. به نظر او، مارکسیسم فاقد مبانی متافیزیکی و فلسفی است و تنها اندیشه عمل است. به گفته او: «مارکستها فعالیت تولیدی انسان را مهمترین فعالیت عملی او و تعیین‌کننده دیگر فعالیتهاش می‌دانند... مارکسیسم بر وابستگی نظریه به عمل، تأکید می‌کند. حقیقت هر علم و هر نظری به نتیجه عینی و عملی آن بستگی دارد نه به مبانی ذهنی آن. تنها عمل اجتماعی معیار حقیقت است.»^۴

مائو در مقاله درباره تضاد استدلال می‌کند که تضاد صرفاً در درون امور و پدیده‌ها مندرج نیست، بلکه تغییر در شکل تضاد موجب تغییر پدیده‌ها هم می‌گردد. به نظر او، «دیالکتیک اشیاء» عبارت از قانون حرکت و پویایی تاریخی است که به موجب آن اضداد همواره یکدیگر را تکمیل می‌کنند، به یکدیگر تبدیل می‌شوند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. با حل اضداد در یکدیگر، به پدیده‌های کامل‌تری می‌رسیم. سوسیالیسم نیز نه در نتیجه گسست کامل تاریخی، بلکه بواسطه ترکیب تاریخی ناشی از قانون تضاد پدید خواهد آمد. مائو همچنین در مقاله درباره تضاد استدلال می‌کند که باید در مقابل مکاتبی که اشیاء و امور را مجزا از یکدیگر و ایستا می‌پندارند، مکتب دیالکتیک را قرار داد که به موجب آن «تکامل هر چیز را باید در حرکت درونی و ضروری آن جست. عامل اصلی

1. *Ibid.*, vol. i, p.118.

2. *Ibid.*, vol. II, p.209.

3. see D. McLellon, *Marxism after Marx* (London 1979), p.200.

4. Mao, *Selected Works*, vol. I, pp.295, 297.

حرکت و توسعه هر امری خصلت تعارض‌آمیز درونی آن است.^۱ هر پدیده‌ای دارای چند تضاد است، لیکن از میان آنها، یک تضاد، تضاد اصلی است که بر سیر تکوین آن پدیده و دیگر تضادهای آن اثر می‌گذارد. (مثلاً در چین تضاد با امپریالیسم تضاد اصلی و تضاد با کومینتانگ تضاد فرعی بود).

مائو همچنین بر اولویت عناصر روبنایی در شرایط استثنایی تأکید می‌کند: «وقتی نیروهای تولیدی نمی‌توانند بدون تغییر در روابط تولید تکامل یابند، در آن صورت تغییر در روابط تولید نقش اصلی و تعیین‌کننده پیدا می‌کند.»^۲ مائو حتی در حوزه توسعه اقتصادی هم بر تأثیر تعیین‌کننده روبناها انگشت می‌گذارد. به نظر او، انقلاب در حوزه عقاید و ارزشها، خود می‌تواند به توسعه اقتصادی مدد برساند. تحول در حوزه روبنا نه تنها می‌تواند به طور موازی با تحول در حوزه زیربنا پیش رود، بلکه ممکن است از آن پیشی بگیرد و بر تحول آن نیز اثر بگذارد. از همین رو، مائو در شعار معروف خود همواره تأکید می‌کرد که «سیاست در مقام فرماندهی است.» در همین رابطه، وی در نقد کتاب مسائل اقتصادی سوسیالیسم در اتحاد شوروی اثر استالین می‌نویسد: «از آغاز تا پایان این کتاب، استالین نامی از روبنا به میان نمی‌آورد. او اشیاء را می‌بیند نه اشخاص را.»^۳

جنگ به عنوان عالی‌ترین شکل انقلاب: از لحاظ تاکتیکی، مائو جنگ و به ویژه جنگ چریکی را وسیله تحقق انقلاب می‌داند. به نظر او، جنگ عالی‌ترین شکل انقلاب است و انقلاب در جنگ به اوج خود می‌رسد. برنامه‌ریزی، تمرکز قوا و وارد کردن ضربات ناگهانی از اصول جنگ انقلابی به شیوه تهاجمی است. اندیشه جنگ چریکی مردمی که بعدها در ادبیات مارکستی در قرن بیستم رواج یافت، از افکار مائو ریشه می‌گیرد.

«قبضه کردن قدرت به صورت مسلحانه و فیصله‌دادن مسائل از طریق جنگ، وظیفه اصلی و عالی‌ترین شکل انقلاب است.»^۴ طبعاً اندیشه‌های مائو در این زمینه تحت شرایط تاریخی دهه ۱۹۳۰ و مبارزه با حکومت کومینتانگ و ارتش مهاجم ژاپن تکوین یافت. وی بر آن بود که انقلاب نیازمند اعمال زور است «قدرت سیاسی از درون لوله تفنگ در می‌آید.»^۵

1. *Ibid.*, p. 313.2. *Ibid.*, p.336.3. In McLellon, *op.cit.*, p.233.4. *Ibid.*, vol. II, p.219.5. *Ibid.*, vol. II, p.224.

به طور کلی، اندیشهٔ مائو از واقعیات تاریخی چین در قرن بیستم تأثیر پذیرفته و از آنها قابل تفکیک نیست. مسایلی چون عقب‌ماندگی اقتصادی، نفوذ امپریالیسم، سلطهٔ طبقات زمیندار و جنگ‌سالار و جمعیت عظیم دهقانی در اندیشه‌های مائو انعکاس آشکار پیدا می‌کنند. بویژه، مائوئیسم در شرایط چین اندیشه‌های مارکستی را از محتوای مبارزهٔ طبقاتی و اجتماعی آن تهی ساخت و آن را به شکل جنبش ناسیونالیستی و ضدامپریالیستی کشوری عقب‌مانده عرضه کرد. مائو به همهٔ طبقات به عنوان همدستان بالقوهٔ طبقهٔ کارگر می‌نگریست. از چنان دیدگاهی، دشمن اصلی، امپریالیسم بود نه فئودالیسم یا سرمایه‌داری، بنابراین نیروهای انقلاب متشکل از اتحاد ناسیونالیستی همهٔ طبقات است. بدین‌سان، کشورهای امپریالیستی شامل طبقات کارگری در آنها دشمن اصلی همهٔ طبقات اجتماعی در کشورهای وابسته و مستعمره تلقی می‌شوند. مائوئیسم به طور کلی خصلتی ناسیونالیستی دارد و در آن، «توده‌ها» جای طبقات اجتماعی را می‌گیرند.^۱

نظریهٔ وابستگی

به طور کلی، نظریهٔ وابستگی در واکنش به نظریات تکامل‌گرایانه و فونکسیونالیستی نوسازی و توسعهٔ سیاسی که پس از جنگ جهانی دوم بویژه در آمریکا مطرح گردید، عرضه شد. براساس این گونه نظریات که در چارچوب جامعه‌شناسی فونکسیونالیستی تالکوت پارسونز جامعه‌شناس آمریکایی بیان می‌گردید، کشورهای تازه استقلال یافته و سستی آسیایی و آفریقایی به تدریج فرآیند تجدید یا مدرنیسم را طی خواهند کرد و با تحوّل اقتصادی و بسیج اجتماعی به دموکراسی پارلمانی از نوع غربی آن خواهند رسید.^۲ در این دیدگاه، جامعهٔ عقب‌مانده به عنوان جامعهٔ سستی و جامعهٔ پیشرفته به عنوان جامعهٔ مدرن تلقی می‌شود. اما از دیدگاه انتقادی نظریهٔ وابستگی، عقب‌ماندگی وضعی سستی نیست بلکه توسعه‌یافتگی و عقب‌ماندگی هر دو وضعی «مدرن» هستند. عقب‌ماندگی و

1. see J. Kautsky, (ed). *Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Communism*. (New York, 1979), ch. I.

۲. دو اثر معروف گابریل آلموند چنین دیدگاهی را به عنوان «نظریهٔ اولیه» نوسازی به دست می‌دهد: G. Almond (ed.) *Politics of Developing Countries*. (New York, 1956); *Comparative Politics: A Developmental Approach*. (New York, 1962).

توسعه هر دو با هم پدید آمده‌اند و برای فهم چگونگی پیدایش آن دو باید به نظام اقتصاد جهانی مراجعه کرد. هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان خارج از متن این نظام به درستی فهمید و وضع عقب‌ماندگی محصول ادغام اقتصادهای مناطق عقب‌مانده امروزی در درون نظام سرمایه‌داری جهانی بوده است. از این رو، عقب‌ماندگی و توسعه‌یافتگی لازم و ملزوم یکدیگر بوده‌اند. به عبارتی، عقب‌ماندگی (یا به اصطلاح جامعه‌سنّتی) وضع کودکی جوامع نیست که آن را پشت سرگذارند و به دوران بلوغ و توسعه برسند. جوامع صنعتی غرب هیچگاه «عقب مانده» نبودند یعنی مورد استثمار بین‌المللی قرار نداشتند. جوامع «سنّتی» ماقبل پیدایش نظام سرمایه‌داری جهانی را نیز نمی‌توان به مفهوم معنی‌داری عقب مانده تلقی کرد. عقب‌ماندگی، وضع کودکی جوامع نیست بلکه وضع بیماری آنهاست و این بیماری هم «مزمن» (یا نتیجه عوامل داخلی) نیست بلکه بر اثر پیدایش بازار جهانی عارض شده است. بنابراین، توسعه‌یافتگی حالتی مدرن است و به جای جوامع سنّتی، امروز باید از جوامع عقب‌افتاده سخن گفت. نظریه پردازان وابستگی نیز مانند اسلاف خود بر این بودند که تنها راه رهایی از عقب‌ماندگی مدرن، انقلاب سوسیالیستی است؛ لیکن برخلاف نظرات لنین، مائو و کمینترن اعتقاد نداشتند که بورژوازی بتواند در این انقلاب نقشی داشته باشد، زیرا بورژوازی در این کشورها وابسته به امپریالیسم است. نظریه پردازان وابستگی به طور کلی چارچوبها و مفاهیم علم اقتصاد رایج را برای توضیح و تبیین تاریخ تحولات اقتصادی کشورهای عقب مانده نارسا می‌دانند. از دیدگاه آنها، به ویژه نظریه سنّتی تجارت بین‌المللی که بازرگانی آزاد بین‌المللی را موجب توزیع منافع حاصله از رشد تولیدی در اقتصاد جهانی به کشورهای تولیدکننده مواد خام می‌داند، مبین عکس فرآیندهای واقعی در اقتصاد جهانی است. براساس این تحلیل بود که «مفهوم مرکز» و «پیرامون» برای توضیح شرایط اقتصادی و سازماندهی نیروی کار و تولید در کشورهای صنعتی یا متروپل و کشورهای عرضه‌کننده مواد خام به کار گرفته شد.

پل باران: گرچه آندره گوندرو فرانک نویسنده آلمانی‌تباری که در دهه ۱۹۶۰ تاریخ تحولات اقتصادی برخی کشورهای آمریکای لاتین را در چارچوب نظریه وابستگی تبیین کرد به عنوان سرشناس‌ترین چهره مکاتب وابستگی شناخته شده است، لیکن اصول نظریه وابستگی را پیش از او پل باران در کتاب اقتصادی سیاسی رشد (۱۹۵۷) مطرح کرده بود.

باران کوشید از دیدگاهی مارکسیستی، نارسایی تصورات شبه علمی متداولی را که

ناشی از علم اقتصاد رایج بود و برای تبیین رشد یا عدم رشد اقتصادی به کار برده می‌شد، اثبات نماید. استدلال اصلی باران این است که شیوهٔ دخول سرمایه‌داری جهانی به درون اقتصادهای عقب مانده مانع از تحقق شرایط رشد اقتصادی به مفهوم کلاسیک آن در این کشورها شده است. استقرار روابط سرمایه‌داری در این کشورها موجب رکود اقتصادی و عقب‌ماندگی اجتماعی گردیده است. چنین وضعی نتیجهٔ تصرف و استثمار ارزش مازاد تولید شده در اقتصادهای استعماری بوده است. به نظر باران، توسعهٔ شتابان و ناگهانی سرمایه‌داری صنعتی در غرب نیز نتیجهٔ استثمار و استثمار بین‌المللی و تخریب نظامهای اقتصادی ماقبل سرمایه‌داری در جهت منافع سرمایه‌داری بوده است. پل باران استدلال خود را از طریق بررسی شواهد تاریخی اثبات می‌کند.

براساس استدلال پل باران، پیش از پیدایش وضع توسعه‌یافتگی و توسعه نیافتگی در قرون اخیر، همهٔ کشورهای جهان در شرایط کم و بیش مشابهی به سر می‌بردند. وجه تولید و نظام اجتماعی و سیاسی فتودالی در همه جا برقرار بود. البته تفاوتی در حوزهٔ روبناها بویژه ساخت سیاسی میان نظام‌های فتودالی وجود داشت. استبداد شرقی و نظام غیر متمرکز فتودالیه در غرب تفاوتی آشکاری داشت. اما به هر حال، وجه تولید یعنی استثمار مازاد تولید کشاورزی در همهٔ نظام‌های اجتماعی یکسان و مشترک بود. فروپاشی این وجه تولید در همه جا در نتیجهٔ سه عامل عمده صورت گرفت:

(۱) شورشهای دهقانی در نتیجهٔ فشارهای جامعهٔ فتودالی و پیدایش نیروی کار آزاد؛
(۲) رشد و توسعهٔ شهرها و طبقات تاجر پیشه و صنعتگر؛ و (۳) تجاری شدن کشاورزی و انباشت سرمایهٔ اولیه در دست بورژوازی نوپا. این تحولات روی هم رفته موجب زوال فتودالیه شد. در اروپا، انباشت سرمایهٔ تجاری اولیه به دو دلیل شتاب بیشتری پیدا کرد: یکی موقعیت جغرافیایی و توسعهٔ زودرس کشتیرانی و گسترش راههای دریایی در نتیجهٔ اکتشافات جغرافیایی، و دوم ضعف منابع کانی و طبیعی اروپا که موجب توجه و دست‌اندازی اروپائیان به منابع سرزمین‌های غنی شد. با گرایش سرمایهٔ تجاری اولیه به سوی صنعت و پیدایش بورژوازی صنعتگر، انقلابات سیاسی به وقوع پیوست و تحولاتی اساسی در ساخت دولت و طبقهٔ حاکمه در اروپا پیدا شد.

از دیدگاه پل باران، رشد اقتصادی اروپای غربی نمی‌بایست منطقی‌اً مغایر با رشد اقتصادی مناطق دیگر جهان باشد. در همان دوران، در مناطقی مثل روسیه و جنوب شرق اروپا انباشت سرمایهٔ تجاری و توسعهٔ کارگاههای صنعتی مشهود بود. اما در عمل، اروپای

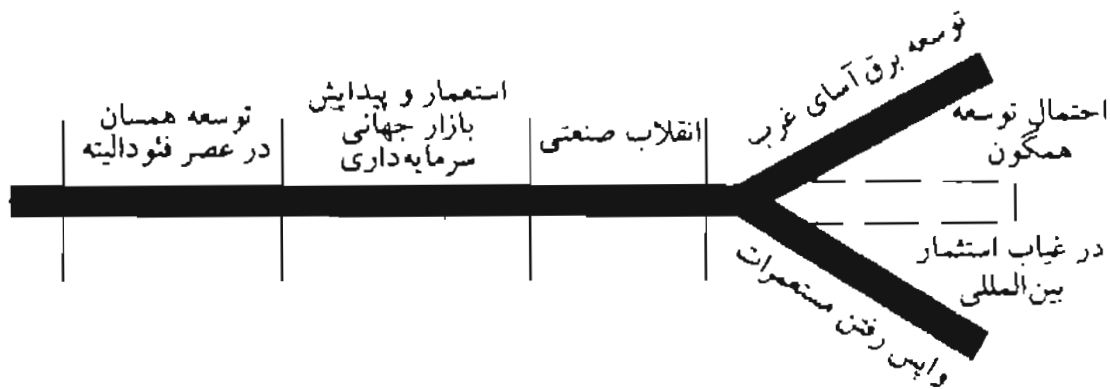
غربی با شتابی هر چه بیشتر از دیگر مناطق جلو افتاد و این تحول ناشی از نوع روابط آن منطقه با دیگر مناطق جهان بود. روابط اروپائیان با مناطق دیگر به دو صورت شکل گرفت: یکی سکنی گرفتن در مناطق عمدتاً خالی از سکنه مانند آمریکا و استرالیا که این مناطق از آغاز شاهد توسعه سرمایه‌دارانه و در واقع زائده‌ای از سرمایه‌داری تجاری اروپای غربی شد. دوم، استعمار و استثمار مناطق مسکونی در آسیا و آفریقا که دارای فرهنگ و ساخت اقتصادی خاص خود بود. هدف اروپائیان در این مناطق نه سکونت بلکه انتقال ثروت بود. استعمار و استثمار در هر دو شکل بر شتاب انباشت سرمایه در اروپای غربی به نحو بی‌سابقه‌ای افزود. فرآیند استثمار جهانی، سیر تکامل درونی و طبیعی مستعمرات آسیایی و آفریقایی به موجب قوانین پویش مادی تاریخی را مختل کرد. با پیداشدن نظام تقسیم کار جهانی، هر منطقه‌ای موظف به تولید کالای خاصی شد و در نتیجه، اقتصاد متعادل مستعمرات جدید دچار اختلال گردید. صادرات و واردات که در اقتصادهای گذشته جنبه حاشیه‌ای و حتی تجمعی داشت، به رابطه اصلی اقتصاد بین‌المللی تبدیل گردید. افزایش واردات غربی موجب ورشکستگی صنایع بومی مستعمرات شد. سرمایه‌داری جهانی اقتصادهای ماقبل سرمایه‌داری را به نحوی پیرایش کرد که به صورتی مکمل برآورنده نیازهای بازار جهانی باشند. رخنه روابط پولی و بازاری در اقتصادهای معیشتی، نوعی سرمایه‌داری وابسته ایجاد کرد. از یک سو، شرایط برای پیدایش روابط تولیدی سرمایه‌داری فراهم شد ولی از سوی دیگر، غارت مازاد اقتصادی، از پیدایش شرایط توسعه جلوگیری کرد.

پل باران برای اثبات نظریه خود، دو مورد تاریخی یعنی هندوستان و ژاپن را مقایسه کرده است. به موجب شواهد تاریخی، هندوستان در قرن هیجدهم از لحاظ توسعه شیوه‌ها و روشهای تولیدی و تجاری هم سطح سایر کشورهای جهان بود. مردم هند انرژی صنعتی فراوانی داشتند و به شهادت برخی ناظران از شایستگی لازم برای انباشت ثروت و سرمایه برخوردار بودند. اما از آغاز فعالیت کمپانی هند شرقی، اوضاع دگرگون شد. براساس یک برآورد، در فاصله سالهای ۱۷۵۰ و ۱۸۲۰، ثروتی معادل ۵۰۰ تا ۱۰۰۰ میلیون پوند از هندوستان به انگلستان سرازیر شد. همچنین در دهه‌های نخست قرن بیستم حدود ۱۰٪ از تولید ناخالص ملی انگلستان از هندوستان تأمین می‌شد. درست در دوران چپاول هند بود که انقلاب صنعتی در انگلستان به شکوفایی رسید. قبل از آن، دستگاههای بافندگی در انگلستان و هندوستان شبیه هم بودند. از سوی دیگر، با ورود

کالاهای انگلیسی، صنایع هند ورشکسته شد و اقتصاد آن کشور به نحو فزاینده‌ای به تولید مواد خام متکی گردید. تعرفه‌های سنگینی نیز بر واردات منوجات هند به انگلیس بسته شد. انگلستان با وضع مالیات ارضی سنگین بر زمینداران و بر دهقانان هندی، قسمت عمدهٔ مازاد اقتصادی را تصرف می‌کرد. بدین‌سان، استعمار، هندوستان را از نظر اقتصادی به عقب برد.

در مقابل، ژاپن که از بلای استعمار جان سالم به در برده بود، توانست پویش مادی و طبیعی خود را طی کند. قبل از عصر استعمار بین‌المللی، ژاپن نیز در شرایطی مشابه شرایط حاکم هند و چین و کشورهای دیگر به سر می‌برد. آن کشور نظام اقتصادی و سیاسی فئودالی و جامعهٔ طبقاتی بسته‌ای داشت و طبقهٔ نظامی سامورایی قسمت عمدهٔ مازاد اقتصادی را مصرف می‌کرد. اما در عین حال روند انباشت سرمایهٔ تجاری قابل ملاحظه‌ای، علی‌رغم موانعی که دولت فئودالی بر سر راه تجارت ایجاد کرده بود، جریان داشت. رشد سرمایه‌داری و تجارت از اسباب عمدهٔ انقلاب مسیحی در سال ۱۸۶۸ بود که سرآغاز انباشت سرمایهٔ صنعتی در ژاپن به شمار می‌رود. از آنجا که ژاپن برخلاف اروپای غربی به منابع خارجی برای استعمار دسترسی نداشت، انباشت سرمایه در آن کشور از طریق تشدید استعمار روستاها صورت گرفت. دولت سرمایه‌داری جدید با حفظ روابط فئودالی در روستاها و تشدید استعمار دهقانان از طریق طبقهٔ زمینداران جدید، زمینهٔ انباشت سرمایهٔ هنگفتی را فراهم کرد. به ویژه تجاری شدن کشاورزی ژاپن و صدور کالاهای کشاورزی آن کشور به خارج، منبع اصلی این سرمایه را تشکیل می‌داد. بدین‌سان، ژاپن تنها کشور آسیایی بود که از وابستگی به امپریالیسم و سرمایه‌داری جهانی جان به در برد و مستقلاً توسعه یافت. فقر منابع معدنی و طبیعی ژاپن و رقابت دولتهای امپریالیست، در رهیدن آن کشور از چنگال استعمار مؤثر بود. به نظر پل باران، امکان داشت بدون سلطهٔ سرمایه‌داری و امپریالیسم غرب، کشورهای دیگر نیز راه ژاپن را بپیمایند و به توسعه برسند. اما در شرایط وابستگی و توسعه نیافتگی، راه حلی که پیش روی کشورها وجود دارد نه در انباشت سرمایهٔ داخلی و نه در افزایش توانائیهای نیروی کار انسانی بلکه در انقلاب سوسیالیستی نهفته است.^۱ استدلال اصلی پل باران را می‌توان به صورت زیر نمایش داد:

۱. پل باران، اقتصاد سیاسی رشد. ترجمهٔ کاوه آزادمنش، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹، فصول ۵، ۶، ۷.



آندره گوندرفرانک

گوندرفرانک در سال ۱۹۲۹ در برلین آلمان، زاده شد و پس از به قدرت رسیدن هیتلر در سال ۱۹۳۳ همراه با خانواده خود به سوئیس و سپس به ایالات متحده آمریکا رفت. وی در پی علائق علمی خود سالها در کشورهای مختلف آمریکای لاتین و بویژه در شیلی زندگی کرد اما پس از کودتای پینوشه به اروپا بازگشت.

فرانک در دانشگاه شیکاگو اقتصاد خواند لیکن در آغاز از دیدگاه «اقتصاد بورژوازی» به مسئله عقب‌ماندگی می‌نگریست و آن را نتیجه عواملی چون کمبود سرمایه داخلی و تداوم نهادهای سنتی می‌دانست. وی بعدها در طی تحقیق و تدریس در کشورهای آمریکای لاتین به دیدگاه دیگری دست یافت. یکی از عوامل مؤثر بر چرخش فکری فرانک، انقلاب ۱۹۵۹ در کوبا بود. برخلاف نظریات کلاسیک، انقلابیون کوبا تأکید می‌کردند که بورژوازی ملی به لحاظ وابستگی اندامواری که با امپریالیسم و سرمایه‌داری جهانی دارد، نمی‌تواند نقش مرفعی و سازنده‌ای در انقلاب داشته باشد. به عبارت دیگر، توسعه انقلابی همراه با تداوم وابستگی ممکن نیست. فرانک در یکی از مقالات اولیه خود تحت عنوان جامعه‌شناسی توسعه و توسعه نیافتگی جامعه‌شناسی (۱۹۶۷) بر نگرشهای جامعه‌شناسانه رایج نسبت به مسئله توسعه و توسعه نیافتگی تاخت. به ویژه نظریات نوسازی اولیه و تصویر دو وضع ایستای جامعه سنتی و جامعه مدرن به شیوه نظریه فونکسیونالیستی تالکوت پارسونز و گذار رمزآمیز و اجتناب‌ناپذیر از یک وضع به وضع دیگر مورد انتقاد فرانک قرار گرفت. به نظر او، معیارهایی مانند گرایش عاطفی، سلطه معیارهای حسب و نسبی و جزءگرایی به عنوان ویژگیهای عمده «جامعه سنتی» در «جامعه مدرن» هم یافت می‌شود و بر عکس، ویژگیهای منسوب به جامعه مدرن مانند نفع‌گرایی، کلی‌گرایی و تأکید بر شایستگی و استحقاق فردی در جوامع سنتی نیز

موجود است.^۱ بویژه نظریه توسعه اقتصادی پنج مرحله‌ای والت وایتمن روستو که در کتاب مراحل رشد اقتصادی: بیانیه‌ای غیر کمونیستی (۱۹۶۲) به عنوان راهی پیشنهادی برای توسعه کشورهای توسعه نیافته مطرح شده بود، مورد انتقاد شدید فرانک قرار گرفت.

روستو در این کتاب از پنج مرحله در روند توسعه اقتصادی چنین کشورهای سخنی گفته بود: یکی مرحله جامعه سنتی، دوم کسب آمادگی برای خیز اقتصادی، سوم خیز اقتصادی، چهارم پیشرفت به سوی بلوغ و پنجم عصر مصرف توده‌ای. در این دوره‌بندی، روستو به طور انتراعی مراحل توسعه غرب را به عنوان مراحل اجتناب‌ناپذیر برای وقوع توسعه اقتصادی در دیگر مناطق جهان عنوان می‌کرد. از دیدگاه فرانک، نظریاتی شبیه نظریه روستو توضیحی بر واقعیت به شمار نمی‌آید. دیگر جامعه سنتی به مفهوم مورد نظر روستو وجود ندارد بلکه چنین جوامعی در اقتصاد سرمایه‌داری جهانی ادغام شده و ویژگیهای مدرنی به دست آورده‌اند که مهمترین آنها توسعه نیافتگی است. مهمترین اشکال چنین نظریاتی این است که وابستگی متقابل میان جهان توسعه یافته و جهان توسعه نیافته را در نمی‌یابند. در حقیقت، جهان پیشرفته صنعتی به طور مجزا توسعه نیافته بلکه با ادغام اقتصادهای دیگر در درون خود از قرن پانزدهم به بعد توسعه پیدا کرده است. از همین روست که توسعه و توسعه‌نیافتگی لازم و ملزوم یکدیگر و هر دو وضعی جدید است. امروزه دیگر باید به جای سخن گفتن از جوامع سنتی، از جوامع وابسته و «واپس - ماندگی یافته» سخن گفت.

فرانک در نخستین کتاب خود تحت عنوان سرمایه‌داری و توسعه‌نیافتگی در آمریکای لاتین: موارد تاریخی شیلی و برزیل (۱۹۶۷)، پیدایش تاریخی توسعه‌نیافتگی در عصر سرمایه‌داری جهانی را توضیح می‌دهد. وی در این کتاب بررسیهای خود را با نقد دیدگاههای «دوگانه انگار» (Dualist) در خصوص توسعه‌نیافتگی آغاز کرده است. در گذشته، برخی نویسندگان و اقتصاددانان مفهوم دوگانگی را برای توضیح اقتصاد کشورهای در حال توسعه به کار گرفته بودند به ویژه آرتور لویس در کتاب نظریه رشد

۱. انتقادات مشابهی بر نظریه مدرنیسم به این معنی از جانب برخی نویسندگان در دهه ۱۹۶۰ صورت گرفت که امروزه تحت عنوان مکتب تجدیدنظر طلبی در مدرنیسم و نوسازی مطرح می‌شود. ر.ک. به V. Randall and R. Theobald, *Political Change and Underdevelopment* (London 1982) ch. 2,3.

اقتصادی (۱۹۵۵). براساس این برداشت، جوامع دوگانه از دو بخش مجزا تشکیل شده‌اند، یکی بخش پویا و مدرن سرمایه‌دارانه و دیگری بخش ایستا و سنتی و روستایی و معیشتی. مشکل اصلی، از نظر دوگانه‌انگاران، فقدان رابطه میان این دو بخش و راه‌حل توسعه‌نیافتگی در ایجاد ارتباط میان آن دو و بسط خصوصیات بخش اول به بخش دوم است. بنابراین، از همین دیدگاه، مسئله عقب‌ماندگی و توسعه‌نیافتگی و نیز راه حل آن مسئله‌ای بومی و داخلی است. برعکس، به نظر فرانک، امکان انزوای اقتصاد معیشتی از اقتصاد سرمایه‌داری چه در سطح ملی و چه در سطح جهانی وجود ندارد. اقتصاد جهانی دارای متروپل و اقماری است و در درون هر اقتصاد ملی نیز متروپل و پیرامون‌هایی وجود دارد. نظام اقتصاد جهانی شبکه پیوسته‌ای از چنین متروپل‌ها و اقماری است. بدین سان (جز اقتصادهای سوسیالیستی موجود در آن زمان) هیچ اقتصادی در جهان نیست که در درون این شبکه ادغام نشده باشد. ویژگی ساختاری اصلی این شبکه، خصلت انحصاری سلطه متروپل بر اقمار خویش است که مکانیسم استثمار مازاد اقتصادی هر بخش پیرامونی به وسیله متروپل ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی مربوطه را فراهم می‌کند. برآیند کلی این جریان انتقال ارزش مازاد از کشورهای پیرامونی به مراکز سرمایه‌داری جهانی است. از همین رو کلید فهم توسعه‌نیافتگی هر کشور را باید در روابط تاریخی آن با چنین مراکزی جستجو کرد. در مورد برزیل، فرانک خود ریشه توسعه‌نیافتگی آن کشور را در روابط اقتصادی و تجاری آن با نظام‌های اقتصادی اروپا جستجو می‌کند.

پس از استقرار استعمار پرتغال، به تدریج منابع مختلف برزیل مورد شناسایی و بهره‌برداری قرار گرفت. در قرن شانزدهم، مزارع شکر با استفاده از نیروی کاربرندگان تأسیس شد و تا قرن هفدهم پر رونق بود و بخش عمده‌ای از منبع مازاد استثمار شده را تشکیل می‌داد. در قرن هجدهم، کشف طلا و الماس به موج تازه‌ای از استثمار دامن زد. در پایان قرن هجدهم، تحولات بین‌المللی، تقاضا برای برنج، کاکائو و پنبه شمال برزیل را افزایش داد. مناطق صنعتی استثمارشده بعدها به صورت توسعه‌نیافته‌ترین و عقب افتاده‌ترین مناطق برزیل درآمد. پس از کسب استقلال سیاسی در سال ۱۸۲۲ نیز روند ادغام فزاینده اقتصاد برزیل در نظام سرمایه‌داری جهانی که در آن زمان تحت سلطه انگلستان بود، ادامه یافت. تحمیل سیاست تجارت آزاد بر برزیل، همراه با رکود اقتصادی در اواسط قرن نوزدهم، توسعه‌نیافتگی آن کشور را تشدید کرد. در نتیجه، برزیل به صورت صادرکننده صرف مواد اولیه درآمد. در اواخر قرن نوزدهم، تقاضای بین‌المللی

فزاینده برای قهوه، موج تازه‌ای از استثمار را ایجاد کرد و بهره‌برداری از قهوه به تدریج در دست شرکت‌های خارجی قرار گرفت. به طور کلی، هر منطقه غنی و پرمنبعی که مورد استثمار متروپل قرار گرفت، دچار توسعه نیافتگی شد. تنها در طی جنگ جهانی اول با تضعیف روابط اقتصادی برزیل با کشورهای متروپل بود که حرکتی به سوی توسعه صنعتی در آن کشور پدید آمد لیکن با احیای این روابط در دهه ۱۹۲۰ صنعت داخلی آسیب دید و وابستگی مالی و اقتصادی برزیل به سرمایه‌داری جهانی به ویژه ایالات متحده آمریکا ابعاد تازه‌ای یافت. ساخت دولت برزیل در این دوران نماینده بورژوازی تجاری و ارضی وابسته به متروپل بود. بحران اقتصادی سال ۱۹۲۹ به قیمت بین‌المللی قهوه آسیب رساند و به استقرار حکومت وارگاس منجر شد که نماینده بورژوازی صنعتی بود و ظاهراً با سلطه سرمایه متروپل مخالفت داشت. لیکن امکان انقلابی واقعی وجود نداشت و بورژوازی صنعتی تنها خواستار شرکت در بلوک قدرت بود. البته سیاست دولت جدید در جهت حمایت از قیمت محصولات داخلی، حمایت گمرکی و سیاست جایگزین‌سازی واردات جریان داشت و اختلال موقتی در روابط با متروپل ظاهراً فرصتی برای توسعه اقتصادی مستقل ایجاد کرد. اما این فرصت بسیار محدود بود و تنها در تولید کالاهای مصرفی تحولی پدید آمد و به هر حال رشته‌های وابستگی اساسی برزیل به اقتصاد سرمایه‌داری جهانی گسیخته نشد.

این رشته‌ها تنها تا اندازه‌ای ضعیف شد و در نتیجه این وضع بود که دولت وارگاس توانست تا اندازه‌ای از سلطه بورژوازی وابسته استقلال عمل پیدا کند. پس از جنگ دوم، با احیای نظام سرمایه‌داری جهانی، قدرت بورژوازی صنعتی ملی برزیل دیگر قابل دوام نبود. حکومت برزیل در دهه ۱۹۵۰ سرمایه خارجی را بر سرمایه داخلی ترجیح می‌داد و زمینه ادغام مجدد و کامل اقتصاد برزیل در سرمایه‌داری جهانی را فراهم کرد. کودتای نظامی ۱۹۶۴ امید هر گونه مقاومت و فعالیت بورژوازی ملی (در قالب دولت گولارت) برضد این وضع را از میان برداشت و موجب ادغام کامل اقتصاد برزیل در اقتصاد آمریکا شد. ضمناً بورژوازی «ملی» خود از این رابطه وابستگی سود می‌برد و از همین رو نمی‌توانست جزئی از نیروهای انقلاب ضدامپریالیستی باشد.

فرانک در یکی دیگر از آثار عمده خود تحت عنوان انباشت وابسته و توسعه نیافتگی (۱۹۷۸) استدلال کرد که فرآیند تاریخی انباشت سرمایه در سطح جهان می‌باید نقطه عزیمت هر گونه بررسی درباره سطوح مختلف توسعه باشد. وی در این کتاب نقش جهان

وابسته را در فرآیند انباشت سرمایه جهانی در طی پانصد سال گذشته بررسی کرده است. در این فرآیند هر منطقه‌ای از جهان که منابع بیشتری داشت، سهم بیشتری در انباشت سرمایه جهانی ایفا کرد و در نتیجه دچار توسعه نیافتگی یا «در خود فرو رفتگی منفی» (negative involution) شد (در برابر در خود فرو رفتگی مثبت که اشاره به قطع رابطه اقتصاد محلی با اقتصاد ستروپل و توسعه درونی مستقل دارد). در مناطقی که از نظر منابع طبیعی فقیر بود، روابط استثماری با ستروپل برقرار نگردید و در نتیجه «وجه تولید توسعه نیافتگی» پیدا نشد. «عامل اصلی توسعه نیافتگی در حال حاضر نه وضع فیزیکی بلکه ساخت اجتماعی است که مناطق توسعه نیافته از (سالهای طلایی) رونق صادرات به ارث برده‌اند.»^۱

ارزش منابع در هر منطقه‌ای بوسیله اقتصاد جهانی و نیازهای آن تعیین می‌شود و بهره‌برداری از منابع بر سرنوشت اقتصادی کشورهای تحت استثمار آثار تعیین‌کننده‌ای باقی می‌گذارد. در این مناطق وجه تولیدی به نحوی تعدیل شده که مناسب با فرآیند انباشت سرمایه در ستروپل باشد. برعکس، هر جا نیاز و توجه ستروپل به منابع محلی اندک بوده، امکان توسعه مستقل پیدا شده است.

با این حال، با افزایش کاربرد تکنولوژی پیشرفته در اواسط قرن بیستم، تقسیم کار بین‌المللی پیدا شد که توسعه صنعتی بخشهایی از مناطق توسعه نیافته را ایجاب می‌کرد. در این تقسیم کار جدید، می‌بایست نوع واردات این مناطق از کشورهای پیشرفته تغییر کند یعنی واردات کالاهای سرمایه‌ای و تکنولوژی جای واردات کالاهای مصرفی را بگیرد. همچنین، تولید برخی کالاهای سرمایه‌ای به این کشورها واگذار گردید و در نتیجه این تحول بود که «کشورهای در حال صنعتی شدن جدید» (NICs) پیدا شدند.

فرانک در رابطه با سیاست جایگزینی واردات بر آن است که کوشش در جهت توسعه اقتصادی براساس چنین سیاستی موجب پیدایش بازار داخلی در این کشورها نمی‌شود زیرا دیگر هیچ بازاری داخلی نیست. اقتصاد چنین کشورهایی به هر حال متکی بر صادرات موادی است که با هزینه کردن دستمزدهای حداقل و معیشتی تولید می‌شود و معطوف به بازار جهانی است. دستمزد یکی از عوامل تولید است که می‌باید به حداقل کاهش داده شود، نه آنکه به عنوان منبع قدرت خرید در بازار داخلی افزایش یابد. ارزش

1. A. G. Frank, *Dependent Accumulation and Underdevelopment*. (New York, Monthly Review Press, 1978) p. 23.

مازاد تولید شده در «پیرامون» بجای آن که در خدمت بسط بازار داخلی قرار بگیرد، عمدتاً به «مرکز» راه پیدا می‌کند و بقیه آن صرف تجملات طبقات انگلی می‌شود که متحد سرمایه انحصاری مسلط بر بازار جهانی هستند.

در رابطه با ماهیت اجتماعی دولت در کشورهای پیرامونی و وابسته به سرمایه‌داری جهانی اگر بخواهیم دو نظریه مارکس درباره دولت و رابطه آن با طبقه مسلط، یعنی نظریه ابزارگونگی دولت (instrumentalism) و نظریه استقلال نسبی دولت را به روابط دولت پیرامونی با طبقات مسلط سرمایه‌دار در سطح بین‌المللی بسط دهیم، باید گفت که فرانک بر ابزارگونگی دولت پیرامونی نسبت به بورژوازی جهانی تأکید می‌کند. دولت پیرامونی ابزار اجرای نقش وابسته و مکمل اقتصاد پیرامونی در درون تقسیم کار جهانی سرمایه‌داری است. به نظر فرانک، فرآیند انباشت سرمایه و تقسیم کار بین‌المللی عامل اصلی تعیین‌کننده نقش و شکل دولت در جهان سوم است. بدین سان، دولت پیرامونی به گونه‌ای ساختاری در حدود ساخت اقتصاد سرمایه‌داری جهانی مقید و محدود است و از همین رو فاقد هر گونه استقلال معنی‌دار است. (مقایسه کنید با نظریات ساختگرایی پولانزاس درباره رابطه دولت با طبقات مسلط داخلی). براساس دیدگاه فرانک، بورژوازیهای پیرامونی طبقات ضعیفی هستند و از همین رو گرچه دولت پیرامونی نسبت به بورژوازی مسلط بین‌المللی حالتی ابزار گونه دارد لیکن نسبت به طبقات مسلط داخلی خود دارای استقلال نسبی است. به هر حال مهمترین ویژگی دولت پیرامونی وابستگی و ابزارگونگی آن نسبت به بورژوازی و سرمایه جهانی و دولتهای متروپل است. مهمترین ویژگی دولت پیرامونی حرکت در جهت اصلاح و نوسازی جامعه و اقتصاد خود در جهت هماهنگ سازی بیشتر آن با فرآیند انباشت سرمایه جهانی است. چنین اصلاحاتی لازمه ادغام کامل اقتصادهای محلی در نظام اقتصاد بین‌المللی است و این اصلاحات در دورانی صورت می‌گیرد که به هر حال اقتصاد محلی عمدتاً مبتنی بر صادرات مواد خام به بازار بین‌المللی باشد. در نتیجه این اصلاحات تحولاتی در بهره‌برداری از معادن، ساختن شاهراهها و خط آهن و نظائر آن صورت می‌گیرد. نقش دولت پیرامونی افزایش دادن دسترسی سرمایه‌های متروپل به منابع داخلی و انجام اصلاحات اجتماعی و اقتصادی به منظور تأمین نیروی کار آزاد یا نیمه آزاد برای تولید کالاهای صادراتی است. بدین سان، اقتصاد محلی به صورت عمقی در اقتصاد متروپل ادغام می‌شود. در نتیجه، بورژوازی محلی به نحو فزاینده‌ای به فرآیند انباشت سرمایه

جهانی وابسته می‌گردد و واسطه وابستگی ساخت دولت پیرامونی است. از همین‌رو، دولت باید هر گونه مانعی را در راه این ارتباط و وابستگی سرکوب کند و بدین سان در فرآیند «پیدایش توسعه نیافتگی» نقشی بنیادی احراز می‌نماید. با این حال، به نظر فرانک، در این زمینه درجات و تنوعاتی وجود دارد. کشورهایی که وسایل تولیدی اصلی آنها در حوزه صادرات در مالکیت سرمایه‌داران خارجی قرار می‌گیرد، در نتیجه از بورژوازی ضعیف‌تر و روند انباشت سرمایه داخلی کندتری برخوردار می‌شوند تا کشورهایی که در آنها وسایل تولید کالاهای صادراتی در مالکیت بورژوازی ملی باقی می‌ماند. با این همه، از دیدگاه فرانک، چنین تفاوت‌هایی با توجه به فرآیند اصلی توسعه وابسته و نقش دولت پیرامونی در آن، ثانوی است. در نتیجه این فرآیند اصلی، اقتصادهای جهان سوم از هر گونه امکان و فرصتی برای انباشت سرمایه محروم مانده‌اند. بورژوازی محلی ارزش مازاد تولید شده به وسیله طبقات دهقانی و کارگری را به متروپل سرازیر می‌کند. از دیدگاه فرانک، گرایش به اقتدارطلبی در دولتهای پیرامونی چیزی جز واکنش طبیعی بورژوازی‌های ضعیف محلی نسبت به بحران انباشت سرمایه در سطح جهان و رقابت‌های درون طبقاتی و بین طبقاتی برای بهره‌برداری از نظام تقسیم کار جهانی نیست. فشار ناشی از بورژوازیها و دولتهای متروپل به منظور تشدید استثمار مازاد اقتصادی کشورهای جهان سوم، اتخاذ سیاستهای جدیدی را در این جهت (از جمله سیاستهای نظامی) ایجاب می‌کند. بسط نظامیگری در جهان سوم وسیله‌ای برای حفظ و افزایش روند استثمار مازاد اقتصادی است. بحران انباشت سرمایه جهانی مستلزم تشدید این روند و از آن طریق مستلزم تمرکز سلطه سیاسی است. بدین سان، اقتدارگرایی در مناطق توسعه نیافته واکنش ضروری نسبت به بحران انباشت جهانی است.^۱

اندیشه‌های گوندرفرانک درباره وابستگی و توسعه و توسعه‌نیافتگی در طول دهه ۱۹۷۰ تحت تأثیر تحولات سیاسی دستخوش دگرگونیهایی شد. وی در آثار اولیه خود به طور کلی استدلال کرده بود که کشورهای پیرامونی برای نیل به توسعه اقتصادی باید از سیستم سرمایه‌داری جهانی قطع پیوند (delink) کرده و به سوسیالیسم داخلی متکی بر خود روی آورند. اما وی بعدها به ابهام نظر خود درخصوص چگونگی پیشبرد و سازماندهی توسعه اقتصادی پس از وقوع انقلاب سوسیالیستی اذعان نمود و به نقد نظرات

1. A. G. Frank, "Economic Crisis and the State in the Third World", Paper Presented at East Anglia University, n. 30, 1979.

خود پرداخت. انتقادات عمده‌ای که فرانک بر نظریه سابق خود وارد کرد از این قرار است:

(۱) نظریه وابستگی هرگز روشن نساخته است که چگونه می‌توان وابستگی را ریشه کن کرد؛

(۲) نظریه وابستگی به رغم گرایشهای ضد ارتدکسی خود باز هم بر آن است که توسعه می‌باید در چارچوب دولت ملی تحقق یابد. و همچنین توسعه نیافتگی در همین چارچوب رفع گردد؛

(۳) نظریه وابستگی مانند نظریه ارتدکسی توسعه در غرب بر این باور است که توسعه اقتصادی از طریق انباشت سرمایه داخلی حاصل می‌شود و هیچگونه رویه دیگری برای توسعه عرضه نمی‌کند.^۱

براساس نظریات متأخر گوندرفرانک، توسعه نیافتگی به واسطه وابستگی، تنها جزئی از کل نظام اقتصاد سرمایه‌داری جهان را تشکیل می‌دهد. از این‌رو، وی در آثار اخیر خود به تحلیل نظام سرمایه‌داری جهانی در وجهی کلی‌تر پرداخته است.

فرانک در سایه همین چرخش فکری خود در کنفرانسی در رم در سپتامبر ۱۹۷۲ استدلال کرد که جهان وارد بحران تازه‌ای شده و کشورهای سوسیالیستی در آستانه جذب و حل شدن در نظام سرمایه‌داری جهانی قرار گرفته‌اند. به نظر او، دیگر نه نظریه وابستگی بلکه تحلیل بحران جهانی انباشت سرمایه باید در دستور کار نظریه پردازان اقتصاد سیاسی قرار گیرد.

وی از آن پس وقت خود را صرف مطالعه این موضوع کرد و کتاب‌های عمده بحران در اقتصاد جهانی (۱۹۸۰)، بحران در جهان سوم (۱۹۸۱)، تأملاتی درباره بحران اقتصادی (۱۹۸۱) و فراز و نشیبهای بحران جهانی (۱۹۸۲) را نوشت. فرانک در رابطه با تبعات سیاسی بحران جهانی انباشت سرمایه استدلال کرده است که سیاستهای اقتصادی نئوکلاسیک در واکنش به همین بحران در دهه ۱۹۸۰ در سراسر جهان اتخاذ شده است. ریگانیسم و تاجریسم اوج رواج چنین سیاستهایی در غرب بود.

در بسیاری از کشورهای آمریکای لاتین و سپس در اتحاد شوروی و چین کمونیست نیز چنین سیاستی اتخاذ شد. همچنین براساس همین سیاست بود که الگوی رشد مبتنی بر

1. A. G. Frank, *The Development Alternatives*, vol. X, n.3. Sep. 1990, Special Issue, pp. 5-72.

صادرات در کشورهای در حال صنعتی‌شدن آسیای جنوب شرقی در پیش گرفته شد. واکنش جهان سوم نسبت به بحران اقتصادی جهانی افزایش صادرات بود. به نظر فرانک هرگاه کشورهای متروپل دچار بحران می‌شوند، استثمار کشورهای جهان سوم افزایش می‌یابد. در طی دهه ۱۹۸۰، بر طبق برآورد فرانک، هر ساله «کشورهای شمال» «کشورهای جنوب» را به میزان ۱۰۰ میلیارد دلار استثمار کرده‌اند.^۱

فرانک تحلیل خود درباره بحران انباشت سرمایه جهانی را در مورد کشورهای سوسیالیستی نیز به کاربرد و استدلال کرد که این کشورها یارای مقاومت در مقابل این بحران را ندارند. وی انقلابات سال ۱۹۸۹ در اروپای شرقی را نتیجه بحران اقتصادی و رکود جهانی می‌داند. بحران اقتصادی در کشورهای سوسیالیستی اروپای شرقی که سرانجام آنها را به نابودی کشاند از یک سو نتیجه تشدید روند رشد داخلی به وسیله دستگاه حکومت و از سوی دیگر حاصل ورود بحران اقتصادی و تورم از غرب از طریق سیاست رشد مبتنی بر واردات آن کشورها در دهه ۱۹۷۰ بود. در نتیجه، مصونیت نظامهای سوسیالیستی در مقابل نابسامانیهای نظام سرمایه‌داری جهانی از بین رفت و سیکل‌های رکود سرمایه‌دارانه به درون آنها راه یافت. در سال ۱۹۸۸ فرانک اعلام داشت: «در این باره تردیدی نیست که کشورهای سوسیالیستی به سرعت در حال جذب و حل شدن در تقسیم کار جهانی سرمایه‌داری هستند...»

کشورهای سوسیالیستی نتوانسته‌اند برای خود یا برای جهان سوم تقسیم کار و بازاری نیرومند به عنوان بدیلی در مقابل تقسیم کار سرمایه‌داری جهانی به وجود آورند.^۲ فرانک در آثار متأخر خود از دیدگاه بدبینانه استدلال می‌کند که از لحاظ تاریخی همواره برخی مناطق در جهان دارای مواضع مسلط و مرکزی بوده‌اند و همیشه توسعه جهان به صورت ناموزون پیش رفته است. به عبارت دیگر، توسعه یکپارچه و هماهنگ در سطح جهان ناممکن است. در عصر حاضر نیز تخصص ملی یا منطقه‌ای ضروری شده و به حکم تقسیم کار بین‌المللی هیچ کشوری نمی‌تواند در همه زمینه‌ها وضع ممتازی داشته باشد. به هر حال سیاست توسعه از طریق قطع پیوند با نظام جهانی غیر عملی است. در حقیقت خطر اصلی برای کشورهای در حال توسعه را باید در قطع پیوند ناخواسته با فرآیند انباشت جهانی یافت که موجب حاشیه‌ای شدن آنها می‌گردد. این خطر وقتی پیش می‌آید که تقاضای بازار جهانی برای منابع چنین کشورهایی به پایان برسد یا به

1. *Ibid.*, p. 47.2. *Ibid.*, p. 53.

عبارت دیگر چنین کشورهایی حتی استثمار هم نشوند و دیگر نتوانند در تقسیم کار بین‌المللی شرکت کنند. به نظر فرانک، چنین وضعی اجتناب‌ناپذیر و تغییرناپذیر است. در حقیقت کوشش برای تغییر نظام تقسیم کار جهانی موجود، رؤیائی بیش نیست، همچنان که ایجاد نظام تقسیم کار سوسیالیستی در درون نظام سرمایه‌داری بین‌المللی آرزویی بیش نبوده است. عدالت و کارآیی در نظام اقتصادی غیرقابل جمع است. سوسیالیسم نیز در عمل تنها به عنوان «سوسیالیسم توسعه» یعنی استراتژی انباشت سرمایه تحقق یافت و مشکل بی‌عدالتی را حل نکرد. بدین سان، از دیدگاه گوندرفرانک، سوسیالیسم که زمانی تنها راه ترکیب عدالت و کارآیی اقتصادی تصور می‌شد، چیزی جز یک «توهم قدیمی» نیست.

امانوئل والرستین

والرستین یکی دیگر از نظریه‌پردازان عمده سیستم سرمایه‌داری جهانی است که نظریاتی مشابه نظریات گوندرفرانک عرضه کرده است و به همین دلیل در اینجا مختصراً به آنها اشاره می‌کنیم. والرستین در اثر عمده خود یعنی نظام نوین جهانی: کشاورزی سرمایه‌دارانه و ریشه‌های اقتصاد جهانی اروپایی در قرن شانزدهم^۱ استدلال می‌کند که نظام جهانی از قرن شانزدهم به بعد وارد عصر سرمایه‌داری شده است. به نظر او نمی‌توان توسعه نیافتگی را در درون هیچ واحد جغرافیایی خاصی مانند دولت ملی دریافت بلکه این پدیده را تنها می‌توان در رابطه با فراز و نشیب‌های اقتصاد جهانی به عنوان کلی واحد درک کرد. اقتصاد جهانی به دو بخش «مرکز» و «پیرامون» تقسیم می‌شود. صنعت و بانکداری ویژگی اصلی اقتصادهای مرکزی و کشاورزی ویژگی عمده اقتصادهای پیرامونی است. در فاصله این دو نوع اقتصاد، اقتصادهای نیمه پیرامونی هم وجود دارند و در ارتباط تجاری با مرکز و پیرامون هستند. مازاد اقتصادی از پیرامون به مرکز منتقل می‌شود. عامل حفظ رابطه استثماری میان مرکز و پیرامون تنها نظام تقسیم کار اقتصادی بین‌المللی نیست بلکه ساخت قدرت سیاسی نیز در این میان نقش اساسی دارد. اقتصادهای مرکزی می‌توانند ساختهای دولتی نیرومندی ایجاد کنند، در حالی که اقتصادهای پیرامونی دارای ساخت دولتی ضعیفی هستند که نمی‌تواند بر روابط اقتصادی بین‌المللی خود اعمال کنترل نماید. گروههای حاکم در کشورهای پیرامونی خواه ناخواه در امر انتقال مازاد اقتصادی به مرکز

1. E. Wallerstein, *The Modern World System*. (New York, 1974).

همکاری می‌کنند. دولت پیرامونی تنها بازتاب انفعالی اقتصاد بین‌المللی است. به نظر والرستین، امروزه در سطح جهان چیزی جز نظام اقتصاد سرمایه‌داری حاکم نیست و همچنان که در این سطح دیگر نظام اقتصاد فئودالی وجود ندارد، به همین سان نمی‌توان از وجود نظام سوسیالیستی در سطح اقتصاد جهانی سخن گفت.

انتقادات بر نظریه وابستگی

نظریات اولیه گوندرفرانک و دیگر نظریه‌پردازان درباره وابستگی، توسعه نیافتگی و عقب‌ماندگی مورد انتقاداتی قرار گرفته که زمینه را برای عرضه نظریات پیچیده‌تری درباره دولت و طبقات اجتماعی در کشورهای در حال توسعه از نقطه نظر تحلیل‌های مارکسیستی فراهم ساخته است. از جمله مهمترین این انتقادات، عدم توجه کافی نظریه وابستگی به حوزه سیاست و حکومت و تلقی آن حوزه در کشورهای در حال توسعه به عنوان زائده‌ای بر پیکر نظام سرمایه‌داری جهانی بوده است. در نتیجه این عدم توجه اهمیت ساخت دولت و مبارزات نیروهای درونی و نقش طبقات اجتماعی در این کشورها به دست فراموشی سپرده می‌شود و درجات تنوع در وابستگی و توسعه نیافتگی کشورهای مورد نظر نادیده می‌ماند. از دیدگاه منتقدین، تصویر دوگانه توسعه‌یافتگی و توسعه نیافتگی نمی‌تواند اشکال گوناگون فراماسیونهای اجتماعی و درجات «توسعه وابسته» در کشورهای در حال توسعه را توضیح دهد. چارچوب کلی وابستگی، تنوعات ملی بسیاری را نادیده می‌گذارد و برخی اثرات مثبت رابطه میان مرکز و پیرامون را برای توسعه صنعتی شدن کشورهای در حال توسعه و همچنین امکان توسعه سرمایه‌دارانه مستقل برخی از آن کشورها را از قلم می‌اندازد. در برخی از این کشورها، انباشت سرمایه ملی قابل ملاحظه‌ای صورت گرفته و دولت ملی در این فرآیند نقش نمایانی داشته است. بنابراین، مقولات کلی اقتصاد وابسته و دولت پیرامونی چندان راهگشا نیست. براساس این انتقادات، می‌باید دولتهای پیرامونی تنها بازتاب منافع بورژوازی بین‌المللی نیست بلکه می‌باید مجموعه‌ای از منافع و مصالح نیروهای مختلف داخلی را منعکس نماید. هر چند همچنان می‌توان فشارهای ساختاری ناشی از ادغام کشورهای پیرامونی در نظام سرمایه‌داری بین‌المللی را در نظر گرفت، لیکن پس از تأثیرگذاری این عوامل بر ساخت‌های داخلی، چنین ساختهایی به نوبه خود تأثیرات خاص و تعیین‌کننده‌ای باقی می‌گذارد. از همین رو بررسی ماهیت و روابط نیروها و طبقات اجتماعی مختلف درونی

در هر مورد ضرورت می‌یابد، به ویژه نقش بورژوازی ملی را باید در نظر گرفت. در برخی کشورهای پیرامونی بورژوازی ملی توانسته است پایگاه محکمی در اقتصاد ملی به دست بیاورد و از طریق دولت ملی بر سرمایه بین‌المللی فشارهایی در جهت منافع خود وارد سازد.

بررسی میزان قوت بورژوازیهای ملی و سابقهٔ انباشت سرمایه داخلی در کشورهای مختلف از این نظر ضرورت می‌یابد. بعلاوه، رابطهٔ دولت پیرامونی هم با دولت متروپل به آن سادگی که فرانک می‌پندارد، نیست. در برخی موارد دولت پیرامونی تحت فشار بورژوازی ملی سرمایه بین‌المللی را وادار می‌سازد تا امتیازاتی به نفع سرمایه محلی بدهد. بعلاوه، دولت پیرامونی تنها واسطهٔ سرمایه ملی و بین‌المللی نیست بلکه در رابطه با انباشت سرمایه محلی در درازمدت و کنترل اقتصاد ملی ذینفع و ذیعلاقه است. در برخی کشورها انباشت سرمایه داخلی تا جایی پیش رفته است که منافع بورژوازی ملی را با منافع بورژوازی متروپل در تعارض قرار داده است. بنابراین، براساس این گونه نظرات اقتصادی باید تاریخ تکوین و گسترش بورژوازی ملی و توانائی آن در انباشت سرمایه را در هر مورد خاص تاریخی به طور جداگانه بررسی کرد. محدودیت‌هایی که دولتهای پیرامونی بر فعالیت سرمایه بین‌المللی وضع می‌کنند نیز در این خصوص قابل مطالعه است. به طور کلی در درون سلطهٔ کلی سرمایه بین‌المللی باید حدود امکان مانور و جولان دولتهای پیرامونی و بورژوازیهای ملی را به دقت بررسی کرد. همچنین برخلاف نظریات کسانی چون والرستین که اقتصادهای پیرامونی را دارای ساخت دولتی ضعیف می‌دانند، به موجب نظرات منتقدان اولاً دولتهای نیرومند قرن شانزدهم در مرکز واقع نشده بودند بلکه در اقتصادهای پیرامونی قرار داشتند و ثانیاً در کشورهای در حال توسعهٔ امروز هم ساخت دولت اقتدار طلب بوروکراتیک به هیچ روی نادر نیست. برعکس، به نظر می‌رسد که در آغاز فرآیند انباشت سرمایه، پیدایش ساخت دولت نیرومند و اقتدار طلب ضرورت می‌یابد. دولت مطلقهٔ اروپایی نیز در اوان فرآیند انباشت سرمایه تکوین یافت.^۱

اینک پس از ذکر کلیات بالا در نقد نظریهٔ وابستگی، به چند مورد نقد مشخص در این زمینه اشاره می‌کنیم.

۱. چنین انتقاداتی از جمله در اثر عمدهٔ زیر مطرح شده است:

P. Evans, *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State and Local Capital in Brazil* (Princeton, 1979).

کاردوزو و فالتو: یکی از آثار عمده‌ای که در نقد نظریه وابستگی و توسعه نیافتگی به رشته تحریر درآمده است، کتاب وابستگی و توسعه در آمریکای لاتین^۱ نوشته فرناندو کاردوزو و اترو فالتو است. هدف اصلی این کتاب بررسی نقش نیروهای اجتماعی و سیاسی محلی در درون چارچوب کلی وابستگی است.

این دو نویسنده از دیدگاه وابستگی ساختاری پیرامون به مرکز، به بررسی روابط پیچیده میان اقتصاد بین‌المللی، دولت ملی و ائتلاف طبقات اجتماعی در درون دولت ملی می‌پردازند. از دیدگاه آنان، دولت پیرامونی به هیچ روی کارگزار منفعل سرمایه خارجی نیست بلکه دستگاه سلطه‌ای است که به صورت دیالکتیکی با عوامل بین‌المللی ارتباط دارد. بدین سان فرآیندهای داخلی و خارجی سلطه سیاسی در هم تنیده است. بعلاوه، در فرآیند توسعه اقتصادی کشورهای آمریکای لاتین باید نقش بورژوازی تجاری و صنعتی و همچنین «بخش خلقی» جامعه را در نظر گرفت. در این کشورها نیاز دولت به ترکیب توسعه اقتصادی و ثبات سیاسی از یک سو و فشار و وزن طبقات اجتماعی در روند توسعه، اشکال گوناگونی از ائتلاف نیروها ایجاد کرده است. این دو نویسنده از سه راه توسعه متفاوت در مورد کشورهای آمریکای لاتین سخن می‌گویند. این تفاوت ناشی از میزان منابع طبیعی کشورها، میزان حضور سرمایه خارجی، شیوه جهت‌گیری نیروی طبقات محلی نسبت به سرمایه بین‌المللی، شیوه سازماندهی به دولت بوسیله طبقات داخلی، میزان قوت بورژوازی، و برهه تاریخی ادغام کشور پیرامونی در مرکز است. راه اول توسعه، راه آرژانتین است که در آن پیش از بحران رکود دهه ۱۹۳۰ کشاورزی تجاری و بورژوازی صادرکننده کالاهای کشاورزی در مقیاس قابل ملاحظه‌ای پیدا شده بود. وجود همین بخش صادراتی، مقدمه ایجاد بخش صنعتی و مالی را فراهم کرد. بدین سان، بورژوازی ملی نسبتاً نیرومندی در آرژانتین پیدا شد. راه دوم توسعه در آمریکای لاتین، راه برزیل بوده است که برعکس آرژانتین شاهد پیدایش بورژوازی ملی نیرومندی نبود. در نتیجه، وقتی سیاست جایگزینی واردات اتخاذ شد قدرت همچنان در دست الیگارشی زمیندار سنتی باقی مانده بود. بدین سان، با توجه به ضعف بورژوازی ملی، دولت نقش نمایانی در روند صنعتی کردن کشور به عهده گرفت و بخش عمومی را وسعت بسیاری بخشید. گروههایی که پس از سال ۱۹۳۰ قدرت را به دست گرفتند، در

1. Cardoso, F. and Falleto, E. *Dependency and Development in Latin America*. (Berkeley, 1979).

امر صنعتی کردن کشور بیشتر تحت تأثیر ملاحظات سیاسی بودند تا ملاحظات اقتصادی. در همین دوران، سیاست تعرفه حمایتی برای پشتیبانی از صنایع داخلی وضع شد. نوع سوّم فرآیند توسعه در آمریکای لاتین، برحسب استدلال کاردوزو و فالتو، در شیلی و مکزیک اتفاق افتاد. در این راه، «بخش خلقی سازمان نیافته» به جای بورژوازی ملی وظیفه مقابله با سلطه سرمایه خارجی را به عهده گرفت و در عین حال دولت با توسل به بیع توده‌ای، سیاست توسعه صنعتی را به پیش برد. به طور کلی، کتاب کاردوزو و فالتو با طرح درجات و انواع توسعه صنعتی در کشورهای آمریکای لاتین و نقش نیروها و طبقات اجتماعی و دولت پیرامونی در آن فرآیند، نقد بجایی بر گرایش کلی‌نگر و یکسان‌انگار نظریات وابستگی وارده کرده است.

از چنین دیدگاهی، دولت پیرامونی در متن مبارزات طبقاتی محلی قرار می‌گیرد و از این رو احتمال تأثیرگذاری جنبشهای اجتماعی و دموکراتیک در جهت دموکراتیزه کردن ساخت دولت در نظر گرفته می‌شود. بدین سان، دولت پیرامونی نه به عنوان مظهر سلطه بورژوازی بین‌المللی بلکه به عنوان عرصه مبارزات طبقاتی ظاهر می‌گردد. در نتیجه این مبارزات، «ساخت» دولت در معرض تحولات «تاریخی» قرار می‌گیرد. بدین سان، از نظر کاردوزو و فالتو، مراحل توسعه و ساخت‌های اجتماعی و سیاسی کشورهای پیرامونی قابل استنتاج از «منطق انباشت سرمایه جهانی»، نیست، هر چند سلطه اقتصادی متروپل و نظام سرمایه‌داری جهانی بر مناطق پیرامونی هم به طور عمومی و کلی قابل انکار نیست. از دیدگاه آنان، نظام سلطه جهانی تنها از طریق اعمال نیروهای اجتماعی محلی به عنوان یک واقعیت داخلی بازتولید می‌شود. به عبارت دیگر، روندهای عمومی سرمایه‌داری جهانی به روابط عینی آشکار میان نیروها و طبقات اجتماعی و دولت در پیرامون تبدیل می‌شود. از همین رو اقتصاد سیاسی باید مفاهیم لازم برای نشان دادن چگونگی این تبدیل را تنظیم کند. کاردوزو و فالتو اندیشه رکود دائمی اقتصادهای پیرامونی به علت محدودیت بازار (نظر فرانک) را رد می‌کنند. به نظر آنان با صنعتی‌شدن این کشورها، شکاف در درآمدها افزایش می‌یابد و دستمزدهای بالا سبب برای توسعه بازار داخلی ایجاد می‌کند. در نتیجه، برخلاف نظر فرانک، دستمزدها در حد معیشتی باقی نمی‌ماند. با این حال به نظر آن دو توسعه سرمایه‌دارانه در پیرامون نمی‌تواند عیناً مشابه با فرآیند توسعه‌ای باشد که در مرکز اتفاق افتاد زیرا پیرامون در چارچوب سرمایه‌داری بین‌المللی قرار دارد. در واقع، پیرامون مکانیسمی برای بسط سرمایه‌داری جهانی است و از همین رو

در سطح جهانی از نظر اهمیت همپایه کشورهای مرکزی است. شیوه صف‌بندی نیروها و طبقات اجتماعی در کشورهای پیرامونی هم از نقطه نظر توسعه سرمایه‌داری در آن کشورها و هم از نقطه نظر توسعه سرمایه‌داری در کل جهان دارای اهمیت است. دولت پیرامونی مکانیسمی برای تصرف و استثمار منابع است و از این گذشته وسیله عمده‌ای برای تحکیم استیلای بورژوازی به شمار می‌رود. با این حال، بازتاب تبعات سیاسی سلطه اقتصاد جهانی در کشورهای پیرامونی بستگی به نوع ساخت و مبارزه طبقاتی در هر کشور دارد. از دیدگاه کاردوزو و فالتو، نظام سرمایه‌داری جهانی ساختی است که در درون آن، بسته به شرایط اجتماعی سیاسی محلی، چندین راه انتخاب ممکن است پیدا شود. تحول در آن نظام از طریق بحران، این ساخت و چارچوب را دگرگون می‌کند و بر امکان انتخاب راههای مختلف تأثیر می‌گذارد. واکنش هر کشور پیرامونی به تحول در شرایط بین‌المللی بستگی به ساخت و مبارزه طبقاتی و نوع سلطه سیاسی در آن کشور دارد. همین واکنش‌ها نیز خود روی ساخت اقتصاد جهانی اثر می‌گذارد. دولتهای پیرامونی بدین سان در متنی از مبارزات طبقاتی قرار گرفته و محدود و مقید به بحرانها و تحولات نظام بین‌المللی هستند و می‌باید در این متن به انباشت سرمایه از طریق درآمدهای ناشی از صادرات پردازند. از همین‌رو، ویژگی راه صنعتی شدن هر کشور پیرامونی بستگی به نحوه ترکیب نقش دولت با نقش بورژوازی محلی دارد.

انتقادات مارکسیستی بر نظریه وابستگی

در اینجا لازم است به برخی تحلیلهای انتقادی اشاره کنیم که از نقطه نظر مارکسیستی درباره طبقات و دولت در کشورهای سرمایه‌داری غیر صنعتی یا نیمه صنعتی مطرح شده و امکان توسعه سرمایه‌دارانه در پیرامون یا دست کم تداوم وجوه تولید ماقبل سرمایه‌دارانه در آن کشورها را در نظر می‌گیرد. در این رابطه بویژه بحث از ابزار گونگی یا استقلال دولت نسبت به طبقات اجتماعی در این گونه کشورها به صورت بحث عمده‌ای درآمده و از حد مسئله رابطه دولت پیرامونی با بورژوازی بین‌المللی فرارفته است. همچنین در این گونه تحلیلهای تأکید می‌شود که (برخلاف نظریه وابستگی) بسط سرمایه‌داری در نظام‌های اقتصادی پیرامونی وجوه تولید سرمایه‌دارانه را کاملاً از میان برنمی‌دارد بلکه آنها را به نحوی تعدیل می‌کند که متناسب با مقتضیات وجوه تولید سرمایه‌داری شوند. حتی وجوه تولید سرمایه‌داری می‌تواند برخی از ابعاد وجوه تولید ماقبل سرمایه‌دارانه را تشدید و

«بازسازی» کند. در نتیجه، چندین وجه تولید با ساختهای طبقاتی و ایدئولوژیک خاص خود در کشورهای پیرامونی همزیستی پیدا می‌کنند. بدین سان، در این گونه مطالعات بر نقش طبقات اجتماعی و کشورهای پیرامونی و ساخت دولت در آنها تأکید می‌شود. نقش طبقات اجتماعی بویژه بورژوازی ملی، کارگران و دهقانان، خصوصاً از نقطه نظر انباشت سرمایه ملی از طریق وقوع انقلاب بورژوازی - سوسیالیستی و قطع وابستگی، مورد توجه قرار گرفته است.

یکی از مطالعات مهم در این زمینه، مقاله ارنستو لاکلاو نویسنده شیلیایی تحت عنوان فتودالیسم و سرمایه‌داری در آمریکای لاتین^۱ (۱۹۷۱) است که از نقطه نظر ساخت سیاسی و طبقاتی درونی انتقاداتی بر نظریات وابستگی وارد کرده است. مشاجراتی که در آن دوران میان مارکسیستهای آمریکای لاتین وجود داشت بر سر این بود که آیا آن منطقه هنوز گرفتار ساختهای فتودالی است و بنابراین باید ابتدا در آن انقلاب بورژوازی بوقوع پیوندد یا این که بر طبق استدلال گوندرفرانک، دارای ساختی سراسر سرمایه‌دارانه است و از همین رو برای وقوع انقلاب سوسیالیستی آمادگی دارد. به عبارت دیگر، مشاجره در این بود که آیا آنچه را گوندرفرانک «پیرامون سرمایه‌داری» خوانده، اساساً سرمایه‌دارانه است یا فتودالی. از دیدگاه لاکلاو، پیدایش وجه تولید سرمایه‌داری فی نفسه متضمن حذف وجوه تولید ماقبل سرمایه‌دارانه نیست. نخست این که برخلاف استدلال گوندرفرانک، به نظر لاکلاو سرمایه‌داری از قرن شانزدهم تسلط نیافته است زیرا سرمایه‌داری صرفاً به معنی تولید برای کسب سود در بازار نیست بلکه چنانکه مارکس خود تأکید می‌کند، ویژگی اساسی سرمایه‌داری پیدایش «نیروی کار آزاد» بوده است. براساس این تعریف، سرمایه‌داری نه در اروپای قرن شانزدهم پدید آمده و نه در کشورهای پیرامونی قرن بیستم پیدا شده است. در اروپای قرن شانزدهم گرچه طبقه تجاری نیرومندی وجود داشت، لیکن استعمار ارزش مازاد از طریق نیروی کار صورت می‌گرفت که اساساً ماقبل سرمایه‌دارانه و فتودالی بود. بنابراین، تولید برای بازار ممکن است همراه با اشکال کار ماقبل سرمایه‌دارانه باشد.

به نظر لاکلاو، در آمریکای لاتین نیز چنین وضعی وجود دارد یعنی اشکال مختلف نیروی کار غیر آزاد با روابط سرمایه‌دارانه در تولید همراه بوده است. به نظر او وضع

1. E. Laclau, "Feudalism and Capitalism in Latin America". *New Left Review*, No. 67, 1971, pp. 19-38.

آمریکای لاتین شبیه وضعی است که در اروپای شرقی قرن شانزدهم پیدا شد و انگلس از آن به عنوان «موج دوم سرواژه» سخن می‌گفت. در آن قرن، زمینداران تاجرپیشه به منظور افزایش تولید برای صادرات تعهدات فئودالی دهقانان را تشدید کردند. همین وضع به درجات مختلفی در کشورهای آمریکای لاتین پدید آمده است. نتیجه این وضع از نظر سیاسی این است که گذشته از نمایندگان سرمایه‌کشور متروپل، طبقات فئودالی و شبه فئودالی و بورژوازی ملی در کشورهای پیرامونی بر ساخت دولت تأثیر می‌گذارند و در مورد هر کشور ائتلاف خاصی از این طبقات دارای سلطه است. پیچیدگی ترکیب اجتماعی طبقات ملط در کشورهای پیرامونی پدیده‌ای است که از نظر نظریه‌پردازان وابستگی نادیده مانده بود. بدین سان، در کنار بسط علائق مارکسیستها نسبت به ساخت دولت در کشورهای سرمایه‌داری مرکزی، ساخت دولت در کشورهای پیرامونی نیز مورد توجه قرار گرفت. یکی از نقاط مشترک بیشتر این نویسندگان این است که با توجه به ضعف بورژوازی ملی و «استقلال نسبی» دولت از طبقات اجتماعی، ساخت سیاسی در کشورهای پیرامونی کار ویژه اصلی بورژوازی درگذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری را بر عهده می‌گیرد.

یکی دیگر از مطالعات اولیه در این زمینه، مقاله حمزه علوی نویسنده پاکستانی تحت عنوان دولت در جوامع تازه استقلال یافته (۱۹۷۲)^۱ بود. علوی با تمرکز بر مورد پاکستان از ۱۹۴۷ به بعد، استدلال می‌کند که دولت در چنین جوامعی بسیار بیش از آنچه در نظریه «بنایار تسم» و استقلال نسبی دولت در اندیشه مارکس مطرح شده دارای استقلال از طبقات اقتصادی ملط است. به نظر او، این طبقات از سه جزء عمده و مجزا یعنی زمینداران، بورژوازی ملی و بورژوازی کمپرادور تشکیل شده‌اند و دارای اختلاف منافع کوتاه‌مدت با یکدیگر هستند. دولت منافع دراز مدت آنها را تأمین می‌کند لیکن در این کار، به عنوان ابزار هیچ یک از آنها عمل نمی‌نماید.

به نظر علوی، وجود تولید ماقبل سرمایه‌دارانه در کشورهای پیرامونی تحت تأثیر سرمایه‌داری جهانی تغییر شکل می‌یابد. و به عنوان جزئی درونی از «سرمایه‌داری پیرامونی» تداوم پیدا می‌کند. از همین رو، زمینداران در این کشورها دیگر فئودال محسوب نمی‌شوند بلکه به عنوان دارندگان مالکیت ارضی سرمایه‌دارانه به استثمار

کشاورزان می‌پردازند. بورژوازی ملی در این کشورها، به سرعت خصلت «ملی» خود را از دست می‌دهد و به نحو فزاینده‌ای به بورژوازی متروپل وابسته می‌شود. در واقع، بورژوازی متروپل از استقلال نسبی دولت اقتدار طلب در کشورهای پیرامونی سود می‌برد. به هر حال، این سه طبقه اجزاء طبقه مسلط واحدی به شمار نمی‌روند بلکه در واقع در این کشورها سه طبقه حاکمه مجزا وجود دارد. در سرمایه‌داریهای پیرامونی، برخلاف سرمایه‌داریهای مرکزی، نقش‌های اقتصادی این سه طبقه مکمل یکدیگر نیست بلکه با یکدیگر در کوتاه مدت تعارض هم دارد. همین تعارضات است که موجب استقلال نسبی دولت می‌گردد. بعلاوه، دولت در کشورهای تازه استقلال یافته وارث دستگاه اداری - نظامی گسترده‌ای است که از دوران استعمار بر جا مانده است. بنابراین، ساخت دولت در این کشورها نسبت به ساخت جامعه «بیش از حد توسعه یافته» است. با توجه به ضعف بورژوازی ملی دولت می‌باید بخش عمده‌ای از مازاد اقتصادی را تصرف و در راه توسعه اقتصادی هزینه کند. بنابراین، به طور کلی دولت در این گونه جوامع به دلایل مختلف دارای استقلال نسبی در مقابل سه طبقه حاکمه است.

جمع‌بندی مارکسیسم قرن بیستم

۱- ریشه‌های اختلاف

چنانکه در بخش‌های پیش دیده‌ایم، اندیشه‌های کارل مارکس در قرن بیستم مورد تعبیرهای گوناگونی قرار گرفته است. این تعبیرها خود تا اندازه‌ای در ابهامات موجود در اندیشه مارکس ریشه دارد و تا اندازه‌ای نیز حاصل تأثیر تحولات و مسائل اجتماعی و سیاسی قرن بیستم بر مفسران آن اندیشه بوده است. مارکس بر آن بود که مجموعه روابط تولید در هر عصری زیربنایی را تشکیل می‌دهد که براساس آنها روبناهای سیاسی و ایدئولوژیک قرار می‌گیرد. منظور از روابط تولید، شیوه سازماندهی به تولید اجتماعی و وسایل و ابزارهای لازم برای آن است. اما در هر عصری سرانجام نیروهای تولید از روابط تولید پیشتر می‌رود و در نتیجه، تضاد و انقلاب اجتماعی رخ می‌دهد. در عصر سرمایه‌داری نیز وقتی نیروهای تولید به عالی‌ترین وجه توسعه و تکامل خود در درون روابط تولید مستقر برسند، جامعه بورژوازی در نتیجه وقوع سلسله‌ای از انقلابات فرو خواهد ریخت و زمینه برای پیدایش صورتبندی تاریخی جدیدی به نام سوسیالیسم فراهم خواهد آمد.

اما عوامل چندی موجب ابهام اندیشه مارکس در نزد اندیشمندان قرن بیستم شد. نخست این که بخش بزرگی از دستنوشته‌های مارکس به صورتی پراکنده باقی مانده بود و به ویژه انتشار آثار جوانی او برای نخستین بار در دهه ۱۹۳۰ زمینه‌های بسیاری برای تفسیرهای متفاوت از اندیشه او فراهم آورد. با انتشار این آثار معلوم شد که اندیشه‌های مارکس در طول حیات او دچار تحول گردیده و از نوعی اومانیزم فلسفی به نوعی تاریخگرایی و ساختگرایی متمایل شده است. بعلاوه، مارکس خود تحت تأثیر سنتهای

فکری پراکنده و مجزایی چون فلسفه دیالکتیکی هگل، عملگرایی و اثباتگرایی قرن نوزدهم، سنت تاریخی سوسیالیسم فرانسه و تجربه‌گرایی در سنت اقتصاد سیاسی انگلستان قرار داشت. همچنین، وقتی جنبش‌های سیاسی سوسیالیستی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم آراء و اندیشه‌های پیچیده مارکس را برای مصرف سیاسی خود در فرمولهای ساده‌ای خلاصه کردند و تعبیری کاملاً عملگرایانه از آنها به دست دادند، زمینه اختلاف در تعبیر گسترده‌تر شد و رفته‌رفته تعبیرهای علمی - تاریخی، فلسفی و سیاسی - انقلابی گوناگونی عرضه شد. برخی اتهامات نیز در درون نظریه‌های مارکس موجب اختلاف نظر میان پیروان او شد مثلاً در رابطه با چگونگی فروپاشی نظام سرمایه‌داری این اتهام پیش آمد که آیا تمایل نرخ سود به تنزل موجب سقوط سرمایه‌داری خواهد شد یا تولید کالاها بالاتر از حد نیازهای مصرفی علت اساسی خواهد بود. همچنین مارکس در برخی آثار خود بر فرآیند اجتناب‌ناپذیر تقسیم جامعه مین دو طبقه یا دو قطب عمده و نابودی اقشار سیانی سخن می‌گفت، حال آن که در برخی دیگر به ویژه در کتاب نظریات درباره ارزش اضافی در مورد رشد طبقات متوسط و بخش‌های خدماتی غیر مولد پژوهش‌های روشنی عرضه کرد. به عنوان نمونه دیگر، گرچه مارکس به پیروان خود اعلام داشت که «مثله، تفسیر جهان نیست بلکه تغییر آن است» اما به دقت کارگزاران این تغییر را مشخص ساخت. از همین‌رو، زمینه برای پیشنهاد کارگزاران تاریخی گوناگون، از انقلابیون حرفه‌ای لینن گرفته تا جنبش خودجوش مورد نظر لوکزامبورگ و شوراهای کارگری گرامشی، آماده بود. همچنین، تأکید مارکس بر مفاهیمی چون پراکسیس و از خود - بیگانگی در آثار جوانی، و گرایش او به بررسی ساختها در آثار پیری، زمینه اختلافات فلسفی‌تری را ایجاد می‌کرد که در قرن بیستم بویژه در تعبیر گوناگون مارکسیستهای هگل‌گرا (لوکاچ و مکتب فرانکفورت) و مارکسیستهای ساختگرا (آلتوسر) بازتاب یافت. تأثیر تحولات و مسائل تاریخی در تغییر «پارادایم» اندیشه مارکسیستی در قرن بیستم نیز بسیار مشهود بوده است. در نتیجه این تأثیر، «مارکسیم» قرن بیستم از حدود اندیشه‌های خود مارکس بسیار فراتر رفته است. همه مارکسیستها به گونه‌ای مدعی فهم درست اندیشه‌های اصلی مارکس هستند و این خود البته حاکی از تعبیرپذیری و تا اندازه‌ای عدم قطعیت خود آن اندیشه‌هاست. بدین سان، «مارکسیم» قرن بیستم را نمی‌توان جمع‌بندی اندیشه‌های مارکس تلقی کرد، بلکه گرایش‌های مختلف مارکسیستی خود محصول تاریخی جداگانه‌ای است که از تعبیر آن اندیشه‌ها تحت شرایط خاص

تاریخی حاصل شده است. بدین سان، تبدیل شدن مارکسیسم از علم به ایدئولوژی و فلسفه در قرن بیستم نتیجه تأثیرات تاریخی بر آن اندیشه‌هاست.

رشته‌های پیوندی هم که میان اندیشه‌های مارکس و مارکسیسم قرن بیستم وجود دارد، از دریچه تعبیرهای خاص و تاریخی می‌گذرد و بدین ترتیب تحلیل‌های عینی در رد یا اثبات وجود آنها نامربوط و بی‌ثمر خواهد بود. بنابراین، آنچه شایسته تحلیل و بررسی است، عوامل تاریخی است که در تحول اندیشه و پیدایش تعبیر گوناگون مؤثر بوده است. تحت تأثیر همین شرایط و عوامل تاریخی بود که مارکسیسم با مکاتب‌های فکری دیگر در آمیخت. ترکیب مارکسیسم با داروینیسم (در اندیشه‌های کائوتسکی)، با مکتب نوکاتی (در مکتب مارکسیسم اتریش)، با رادیکالیزم انقلابیون روسیه (در اندیشه‌های لنین)، با نظریات فروید (در مکتب فرانکفورت)، با اگریتانیالیسم، با ساختگرایی، با پوزیتیویسم و حتی با پراگماتیسم آمریکایی، هر یک محصول شرایط تاریخی خاصی بوده است. همچنین، استفاده از «مارکسیسم» به عنوان ایدئولوژی جنبش سوسیالیستی در سرمایه‌داریهای پیشرفته، به عنوان ایدئولوژی نوسازی و توسعه صنعتی در کشورهای عقب مانده، به عنوان ایدئولوژی انقلاب در کشورهای جهان سوم و به عنوان روش علم اجتماعی در برخی دانشگاه‌های غربی، محصول تأثیر عوامل تاریخی بوده است.

بدین سان، «مارکسیسم» قرن بیستم محصول ترکیباتی از برخی اجزاء نظریه مارکس با پاره‌ای نظریات و مکاتب فکری دیگر بوده است. نخستین کوششی که برای عرضه مارکسیسم به عنوان یک دستگاه فکری منظم انجام شد، کتاب آنتی دورینگ (۱۸۷۸) اثر انگلس بود. همین کتاب اساس تعبیر پوزیتیویستی و عملگرایانه و ارتدکس را فراهم آورد. بدین سان، مارکسیسم به عنوان «مکتب»، محصول کار انگلس بود. در نتیجه اصول و سبادی دیالکتیک تاریخی و ماتریالیسم تاریخی به عنوان روش شناخت کل مسائل فلسفی، علمی و تاریخی به صورت جزییات مکتب و جهان‌بینی مارکسیستی عرضه شد. در حقیقت، انگلس اندیشه‌های عمده مارکس در زمینه اقتصاد سیاسی و نقش کار انسان در تحول تاریخی را به عنوان جزیی از یک دستگاه فکری سراسری و گسترده‌تر به کار برد. وی اندیشه دیالکتیک را که در نظر مارکس اساساً در رابطه با تاریخ و جامعه و نقش انسان در آن مطرح شده بود، به عرصه طبیعت بی‌جان نیز تری داد. تعبیر انگلس از اندیشه‌های مارکس، با توجه به شرایط اواخر قرن نوزدهم شدیداً متأثر از عملگرایی پوزیتیویستی بود. به گمان او، می‌توان در مورد تاریخ و جامعه هم مانند حوزه فیزیک، تحت عنوان

دیالکتیک، به قوانین عام و جامع و نظریات عمومی دست یافت. گرچه مارکس یکی از فصول کتاب آنتی دورینگ تحت عنوان «تاریخ انتقادی» را خود تنظیم کرد، لیکن تردیدی نیست که پوزیتیویسم و عملگرایی و دیالکتیک اشیاء در نظریه انگلس تطابقی با سیاق کار تاریخی و سیاسی مارکس بویژه در آثار جوانی او نداشته است. با این حال، از سوی دیگر تردیدی نیست که رشته عملگرایی پوزیتیویستی و تکامل‌گرایی در بافت کلی اندیشه مارکس از سال ۱۸۴۸ به بعد نیرومندتر و نمایان‌تر شده بوده است. در نتیجه وی تأکید بیشتری بر اهمیت ساختهای زیربنایی و سازمان اجتماعی و ضرورت کشف قوانین حاکم بر آنها می‌کرده است.

ریشه اندیشه‌های مارکسیستهای ارتدکس بویژه افکار کائوتسکی، در برداشتهای انگلس قرار داشت. تفسیرهای اقتصادگرایانه کائوتسکی از نظریات مارکس به مدت بیست سال بر جنبش سوسیال دموکراسی اروپا تسلط یافت و همین تفسیرها بر بین‌الملل دوم سوسیالیستی نیز سایه افکند. مارکسیسم کائوتسکی، قائل به تحول و سقوط اجتناب‌ناپذیر و جبری و قانونمند نظام سرمایه‌داری و رویش سوسیالیسم به شیوه‌ای خودبخودی و طبیعی بود. در واقع، کائوتسکی سخت تحت تأثیر داروینیسم اجتماعی رایج در اواخر قرن نوزدهم قرار داشت و از همین‌رو نظریه «تکامل طبیعی» را جانشین اندیشه دیالکتیک ساخت. کائوتسکی خود اندیشه‌های مارکس و انگلس را نوعی داروینیسم می‌دانست که اساس آن مبتنی بر اندیشه تعیین‌کنندگی سراسری زیربنای اقتصادی است و در آن جایی برای عنصر اراده و عمل سیاسی و انقلابی وجود ندارد. بدین سان، تحلیل‌های مارکس در خصوص سرمایه‌داری غرب، به صورت قانون سراسری تاریخ عرضه شد. در واقع، «مکتب» مارکسیسم به مفهوم رایج آن، محصول تفسیرهای کائوتسکی بود که مارکسیسم را «روش خاصی برای کسب شناخت» می‌دانست و در آن اثری از اندیشه اساسی مارکسیسم به عنوان نظریه و عمل مبارزه طبقاتی باقی نمانده بود. با سقوط بین‌الملل دوم، مارکسیسم اقتصادگرا و عملگونه کائوتسکی مورد حمله تجدیدنظرطلبان قرار گرفت. به ویژه برنشتاین بر آن بود که باید از طریق هماهنگ‌سازی نظریه و عمل، وحدت نظریه و عمل را در درون جنبش سوسیالیستی اعاده کرد، زیرا مارکسیستهای ارتدکس گرچه در نظر الفاظ انقلابی به کار می‌بردند، لیکن در عمل اصلاح طلب بودند. از دید برنشتاین، سرمایه‌داری توانایی از سر گذراندن بحرانها را دارا بود و از همین‌رو نظریه اجتناب‌ناپذیری و جبر اقتصادی نمی‌توانست واقعیت تجربی را

توضیح دهد. در واقع، برنشتاین با رد وحدت ضرورت و مطلوبیت، برداشت ماتریالیستی تاریخ را مردود اعلام کرد و برداشت مکانیکی انگلس از زیربنا و روبنا را نادرست خواند. به نظر او، ضرورت سوسیالیسم را نمی‌توان از علم ماتریالیسم تاریخی استنتاج کرد؛ تنها می‌توان مطلوبیت سوسیالیسم را از خواست و اراده اخلاقی استنباط نمود. همین برداشت، اساس گرایشهای نوکانتی از اندیشه مارکس را تشکیل می‌داد که سوسیالیسم را از حوزه ضرورت تاریخی (یا «عقل نظری») به حوزه عمل اخلاقی و آگاهی به منظور دستیابی به عدالت («عقلی عملی») کشاند.

از سوی دیگر، مارکسیسم اقتصادگرایی کائوتسکی و ارتدکس‌ها، مورد نقد انقلابی «چپگرایانی» چون لوکزامبورگ هم قرار گرفت که اندیشه انقلاب به عنوان پدیده‌ای جبری و طبیعی را کنار گذاشتند و عمل انقلابی آگاهانه را لازمه وقوع انقلاب تلقی کردند. با گسترش نفوذ فکری رادیکالهای انقلابی و همچنین مارکسیستهای حلقه اتریش پس از جنگ جهانی اول، مارکسیسم تکامل‌گرای کائوتسکی رو به افول گذاشت. تأکید بر اهمیت امپریالیسم در این دوران توسط مارکسیستهای مذکور تردیدهایی اساسی در مورد نظریه «سقوط» خودبخودی سرمایه‌داری در نتیجه تکامل نیروهای تولیدی ایجاد می‌کرد.

مهمترین واکنش در برابر مارکسیسم ارتدکس، در برداشتهای لنین ظاهر شد. وی تفسیری سراسر «سیاسی» و عملگرا از مارکسیسم به دست داد. گرچه لنین منظومه جامعی از «جهان بینی» مارکسیستی عرضه نکرد، لیکن مقدمات چنین کوششی را برای لنینیستهای روسیه فراهم آورد. لنینیسم یا مارکسیسم لنینیسم در روسیه به نحوی که به تدریج تنظیم شد، خود محصول فکری و ایدئولوژیک شرایط تاریخی و جغرافیایی خاصی بود و تصویری نظری از اوضاع و احوال اجتماعی روسیه و تلاش انقلاب برای نوسازی جامعه‌ای عقب مانده به دست می‌داد. در حقیقت، کمونیسم روسیه، کمونیسم «ماقبل صنعت» بود نه «مابعد صنعت»، چنان که مارکس انتظار داشت. بدین سان، اجزاء پراکنده و گزینش شده‌ای از آراء مارکس و انگلس و لنین به مقتضای نیازهای ایدئولوژیک نظام شوروی گردآوری و به صورت دستگاه فکری جامعی عرضه شد. همین مجموعه، اساس «استالینیسم» را تشکیل می‌داد و به همین عنوان نیز خوانده می‌شد. جهان بینی مارکسیسم - لنینیسم - استالینیسم در نظر و در عمل، ترکیبی از تجربیات سیاسی، تاریخی و فکری گسترده‌ای بود که از حدود اندیشه‌های مارکس بسیار فراتر می‌رفت. کمونیسم روسی از

یک سو به شیوه‌ای مذهبی مدعی شناخت حقیقت مطلق و نهایی بود و از سوی دیگر، آرمانها و ایدآلهای کمونیستی به شیوهٔ صلحت‌اندیشانه به نحوی فزاینده تابع مقتضیات سیاسی و منافع گروههای حاکم می‌شد. بدین‌سان، شکافی ژرف میان نظر و عمل پدید آمد.

اگر لنینیسم تجدیدنظری در مارکسیسم به شمار آید، مائوئیسم این تجدیدنظر را در رابطه با مسائل جامعه‌ای عقب‌مانده تکمیل کرده است. مائوئیسم اصولاً به عنوان استراتژی توسعهٔ مناطق عقب‌مانده و «ماقبل صنعت» ظهور کرد و بدین ترتیب کاربرد «مارکسیسم» به عنوان مائوئیسم در خصوص شرایط اجتماعی جامعه‌ای چون جامعهٔ چین چندان اثری از مارکسیسم به صورتی که در اروپا پدید آمده بود، باقی نمی‌گذاشت. مارکسیسم مائو آسیرهٔ درهمی از برخی عناصر پراکنده و دست چین شده از آراء لنین و سنت‌های فکری و اخلاقی چین بود و در قالب مفاهیم بسیار کلی و اخلاقی عرضه می‌شد. بدین‌سان، تحلیل مارکسیستی قدرت و جامعه جای خود را به تجویز اخلاقی می‌داد. در این فرآیند، کارگزاران تحول تاریخی نیز عوض می‌شدند و دهقانان در جامعه‌ای عقب‌مانده، جای طبقهٔ کارگر در جامعه‌ای کاملاً صنعتی شده را می‌گرفتند. در واقع، لنینیسم تنها دیباچه‌ای بر مارکسیسم مائو به شمار می‌رفت زیرا در مائوئیسم حتی مفهوم حزب یشقراولان انقلاب پرولتاریائی نیز جای خود را به مفهوم انقلاب دهقانی می‌داد. در لنینیسم و مائوئیسم، دیگر انقلاب ناشی از تکامل اجتماعی و صنعتی نبود بلکه تکامل اجتماعی و صنعتی محصول انقلاب تلقی می‌شد. به عبارت دیگر، مارکسیسم به جای آن که (از نظر مارکس) از خود بیگانگی ناشی از تقسیم کار صنعتی را از میان بردارد، در اندیشه‌های استالینیستی و مائوئیستی به وسیله‌ای برای ایجاد چنین تقسیم‌کاری تبدیل گردید. سوسیالیسم که قرار بود به عنوان نتیجهٔ تحول صنعتی ظاهر شود، اینک به صورت مقدمهٔ آن عرضه می‌شد. بدین‌سان، مارکسیسم کاملاً قلب و معکوس شد. در مائوئیسم، دیالکتیک مارکسیستی که قرار بود به حل تضادهای اجتماعی بینجامد، خود به علم شناخت تضادهای موجود تبدیل گردید. در زمینهٔ سیاسی، نقش حزب در تهیهٔ مقدمات انقلاب به ارتش واگذار شد. در نتیجه، نظریه‌های نظامی و استراتژیک نیز جای نظریه‌های حزبی و سیاسی را گرفت. مائوئیسم چیزی جز نظریه و عمل جنگ چریکی نبود. طرفین جنگ نیز طبقات اجتماعی نبودند، بلکه «فقر» و «اغنیاء» بودند. همچنین، تضاد طبقاتی جای خود را به تضاد ملی میان مستعمرات یا «روستاهای جهان» و قدرتهای

امپریالیست یا «شهرهای جهان» سپرد. اگر از دیدگاه مارکس قرار بود با از میان رفتن «بت پرستی کالائی»، انسان از حالت از خودبیگانگی‌رهایی یابد و به وحدت طبیعی خود بازگردد، اینک در استالینسم، مائوئیسم و توتالیتریسم به طور کلی نظام حزبی از طریق «اصلاح فکری» و «بازآموزی» در سلولهای زندان یا جامعه، وظیفه «وحدت بخشی» به فرد را برعهده می‌گرفت. به طور کلی در لنینسم، استالینسم و مائوئیسم، مارکسیسم به ایدئولوژی‌نوسازی و توسعه اقتصادی و اجتماعی تبدیل شد و در این فرآیند به صورت جزئی از روبنای ایدئولوژیک روند صنعتی شدن بخشی از جهان عقب‌مانده ظاهر گردید.

اگر یکی از تجلیات عمده اندیشه مارکسیستی در قرن بیستم بدین گونه به صورت ایدئولوژی سیاسی ظاهر شد، تجلی عمده دیگر آن کاملاً رنگ و روی روشنفکرانه داشت. با تغییر شرایط سیاسی و اجتماعی پس از جنگ جهانی اول، کوششهای نظری عمده‌ای برای احیای اندیشه‌های کارل مارکس از سوی برخی اندیشمندان در غرب صورت گرفت. رکود جنبش کارگری در طول جنگ جهانی اول و سپس پیروزی جنبش‌های فاشیستی از جمله انگیزه‌های چنین کوششهایی بود. در آن دوران، برداشتهای نارسای مارکسیستهای ارتدکس و اقتصادگرا از اندیشه دیالکتیکی مارکس، سبب اصلی افول جنبش‌های سوسیالیستی به شمار می‌آمد. نه تنها اندیشه تکامل‌گرایی، بلکه برداشتهای لنیستی از دیالکتیک طبیعت و جامعه، به عنوان برداشتهایی متافیزیکی مورد حمله قرار گرفت. مارکسیسم غرب از درون چنین انتقاداتی پدید آمد. نقد دیالکتیک ماتریالیستی، تحلیل ایدئولوژی و از خود بیگانگی و شیئی‌گشتگی و تأکید بر نقش عناصر روبنایی، مهمترین مشغله‌های فکری مارکسیسم غرب را تشکیل می‌داد. تحت تأثیر تجربه فاشیسم و ضرورت تحلیل آن، برخی از مارکسیستهای غرب به ایجاد پیوندی میان اقتصاد سیاسی مارکس و روانکاوی فروید روی آوردند. گئورگ لوکاچ بنیانگذار مارکسیسم غرب بود. وی تفسیری هگلی از اندیشه انقلابی مارکس به دست داد و دیالکتیک مارکس را قرینه ماتریالیستی دیالکتیک ایدئالیستی هگل شمرد. در همان دوران، کارل گرش از تبدیل اندیشه انقلابی مارکس به «متافیزیک تکامل» در دست مارکسیستهای ارتدکس انتقاد می‌کرد. به نظر او، هر گونه کوشش برای یکسان‌انگاری قوانین حرکت طبیعت و جامعه به تفکر «متافیزیکی» می‌انجامد. آنتونیو گرامشی نیز، تحت تأثیر سنت ضد دترمینیستی مارکسیسم ایتالیا، تفسیری غیر جزمی و «روبنایی» از مارکسیسم عرضه کرد.

وی با نقی «اقتصادگرایی» و تعبیر جزمی و دترمینیستی رابطهٔ زیربنا و روبنا، بر آن بود که می‌باید با توجه به شرایط عینی تاریخی و ملی دست به ایجاد نظام اخلاقی و فرهنگی نوینی زد و از این طریق برای انقلاب «تدارک فرهنگی» دید.

مارکسیسم مکتب فرانکفورت، تحت تأثیر شرایط تاریخی، در فاصلهٔ دو جنگ جهانی پیدا شد. «نظریهٔ انتقادی» این مکتب، محصول آمیزش‌های گوناگونی میان اندیشه‌های هگل، مارکس و فروید بود. از دیدگاه این مکتب، تولید کالایی، استثمار، سلطهٔ دیوانی و عقل ابزاری در سرمایه‌داری سازمان یافتهٔ مدرن، از طریق جذب انرژی‌های لیبیدوئی به پیدایش پرخاشگری در مقیاسی گسترده می‌انجامد. بدین سان، عشق و آزادی در جهان شیئی گونهٔ سرمایه‌داری می‌میرد و سرنوشت انسان یکسره به وسیلهٔ «قانون مبادله» و «ارزش مبادله‌ای» رقم زده می‌شود. هربرت مارکوزه در آثار مختلف خود کوشید تا دستاوردهای مهم نظریات فروید را با مارکسیسم درآمیزد. به نظر او، با توجه به افزایش چشمگیر تولید اقتصادی، اصولاً می‌توان سازمان اجتماعی سرکوب جنسی را از میان برداشت، لیکن جامعهٔ صنعتی سلطه‌گر مانع از رهایی نیروهای لیبیدوئی می‌شود. هابرماس، از سوی دیگر، راه رهایی از سلطهٔ سرمایه‌داری و عقل ابزاری را در گسترش «عرصهٔ عمومی» و بسط «کنش‌های ارتباطی و تفاهمی» جستجو می‌کرد. او نیز در این زمینه از روانکاوی و شیوه‌های روان درمانی فرویدی متأثر بوده است.

گرایش به فلسفهٔ هگل در مارکسیسم قرن بیستم، گذشته از آلمان در فرانسه نیز نیرومند بود. مارکسیسم مدرن فرانسه در دههٔ ۱۹۳۰ تحت تأثیر گرایش به هگل و همچنین به پدیدارشناسی و اگزیستانسیالیسم آلمانی شکل گرفت. ترکیب اگزیستانسیالیسم و مارکسیسم بویژه در آثار سارتر و مرلوپونتی زمینهٔ تکوین انسانشناسی مارکسیستی را فراهم آورد. اگزیستانسیالیسم مارکسیستی همانند مکتب فرانکفورت به شیئی‌انگاری انسان در جامعهٔ صنعتی اعتراض می‌کرد. یکی دیگر از گرایش‌های با نفوذ در اندیشهٔ مارکسیستی قرن بیستم، نظریهٔ مارکسیسم ساختگرا بود که در دههٔ ۱۹۶۰ در فرانسه پدیدار شد. شرایط تاریخی خاصی که زمینهٔ پیدایش این گرایش را فراهم آورد، ثبات نسبی ساختهای جامعهٔ سرمایه‌داری و دولت رفاهی در غرب بود.

مارکسیستهای ساختگرا کوشیدند اندیشهٔ مارکسیستی را با مقتضیات جامعهٔ سرمایه‌داری سازمان یافته و فقدان نیروهای انقلابی هماهنگ سازند. با توجه به سلطهٔ نظریهٔ عمومی مآخترگرایی در فرانسه، در حوزه‌های گوناگونی چون زبان‌شناسی،

روان‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی، پیدایش تعبیری ساختگرایانه از مارکسیسم نیز قابل انتظار بود. آلتوسر، به عنوان مهمترین نماینده این گرایش، از یک سو مارکسیسم فلسفی و اومانستی اندیشمندانی چون لوکاچ و سارتر و اصحاب مکتب فرانکفورت که انسان یا کار انسان را سوژه و کارگزار تاریخی می‌دانستند، و از سوی دیگر نظریات اکونومیستی را که برای حوزه ایدئولوژی و سیاست نقش تعیین‌کننده‌ای قائل نبود، مورد انتقاد قرار داد. به نظر او، اندیشه مارکس متضمن برداشتی علمی از تاریخ است اما کشف آن نیازمند بازسازی مفاهیم اصلی اندیشه مارکس به شیوه‌ای فلسفی است. به نظر آلتوسر، اندیشه مارکس در همین زمینه متضمن «گست معرفت‌شناسانه» است.

در انگلستان و ایالات متحده نیز مارکسیسم عمدتاً به عنوان نگرش علمی و چارچوب تحلیلی در زمینه مطالعات تاریخی و تاریخ اقتصادی به کار گرفته شد. مثلاً آر. اچ. تونی (R. H. Tawney) مورخ بزرگ انگلیسی، نگرش‌های مسیحی و تحلیل‌های مارکسیستی را در آثار خود درهم آمیخت، و همچنین هارولد لاسکی (H. Lasky) که از رهبران فکری عمده سوسیالیسم انگلیسی بود، به ترکیب سنت فلسفی اصالت‌فایده انگلیسی با مارکسیسم روی آورد. دو نویسنده مارکس‌گرای دیگر در انگلستان، یعنی کریستوفر هیل (C. Hill) و اریک هابزبوم (E. Hobsbawm)، نگرش مارکسیستی را برای تبیین تاریخ انقلاب انگلستان و تاریخ طبقاتی انگلیس به کار برده‌اند. همچنین، در انگلستان دو مجله معروف New Left Review (چپ جدید) و Socialist Registrar (دوره‌نگار سوسیالیست)، تحلیل مارکسیستی را برای تبیین مسائل اقتصادی تاریخی به کار گرفته‌اند. بدین‌سان، مارکسیسم در انگلستان گرایش اساساً دانشگاهی یافته است.

در مقابل، در ایالات متحده آمریکا، روی هم رفته تحلیل‌های مارکسیستی به محافل دانشگاهی هم راه نیافت. در دوران بحران بزرگ و «سیاست جدید» روزولت، گرایش به شیوه تحلیل مارکسیستی اندکی قوت گرفت. نمونه عمده این جریان، آثار سیدنی هوک (S. Hook) شارح و مفسر مشهور مارکسیسم است. به ویژه در دوران «مک کارتیسم»، جاذبه علمی مارکسیسم رو به زوال رفت اما پس از آن گرایش به تحلیل‌های مارکسیستی کمی افزایش یافت. انتشار کتاب سرآمدان قدرت اثر سی. رایت میلز در زمینه جامعه طبقاتی و تمرکز قدرت سیاسی و اقتصادی در یک طبقه در آمریکا، در پیدایش آن گرایش بسیار مؤثر بود. در دهه ۱۹۶۰ برخی مجلات چپگرا در ایالات متحده به ویژه Monthly Review (مجله ماهانه) و Dissent (اختلاف نظر) به تحلیل اقتصادی

سرمایه‌داری آمریکا و بحرانهای آن از دیدگاه مارکسیستی پرداختند. همچنین، آثار عمده‌ای توسط مارکس‌گرایان آمریکایی بویژه پل باران (P. Baran)، پل سوئیزی (P. Sweezy)، و موریس داب (M. Dobb) در زمینه سلطه بورژوازی جهانی و گرایشهای بحرانی در سرمایه‌داری نوشته شد.

بطور کلی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ جاذبه فکری یا روشنفکرانه مارکسیسم در غرب افزایش چشمگیری پیدا کرد. در این دوران شمار کتابهایی که از چشم‌انداز مارکس به تحلیل تاریخ و جامعه می‌پرداختند فزونی یافت. این وضع در زمانی پیش آمد که جنبش‌های کارگری مارکسیستی و جنبش کارگری به طور کلی در وضع چندان خوشایندی نبود و همچنین احزاب کمونیست غرب در حال سازش با نظامهای مستقر و دست کشیدن از مواضع انقلابی خود بودند. بعلاوه، در این دوران سرمایه‌داری غرب نه تنها بحرانی نبود بلکه توانسته بود در پرتو سازمان دولت رفاهی و دخالت گسترده در اقتصاد، ثبات و سر و سامان نسبی به دست آورد. چنین گرایش فزاینده‌ای به کمونیسم در عین حال همراه با تجزیه مارکسیسم و طرد برخی از اجزاء آن بود. همین دوران، شاهد بحران کمونیسم در شرق بود که پس از جریان استالین‌زدایی و بازاندیشی در معانی کمونیسم پیش آمده بود. به طور کلی در نتیجه گرایش علمی جدید به مارکسیسم، نفوذ اندیشه مارکسیستی در علوم اجتماعی و بویژه در جامعه‌شناسی افزایش یافت. حتی بعضی از نویسندگان، مارکسیسم را اساساً نوعی جامعه‌شناسی تلقی کردند که در برابر دستگاههای فکری دیگر مانند جامعه‌شناسی وبر و دورکهایم قرار داشته و آنها را مورد سؤال قرار داده است.^۱ گرایش به مارکسیسم به عنوان «برنامه پژوهشی» یا چارچوب نظری در حوزه‌های مختلفی مانند مطالعات تاریخی، فرهنگی و ادبی قابل مشاهده است. به طور کلی این نوع «مارکسیسم دانشگاهی» ربطی با کمونیسم، سوسیالیسم و فعالیتهای حزبی نداشته و به طور کلی از دایره سیاست خارج بوده است. برخی از نویسندگان مانند ژرژ سورل، ماکس آدلر و ژرژ گوروویچ مبانی اساسی مارکسیسم به عنوان جامعه‌شناسی را بیشتر روشن ساخته بودند. از چنین دیدگاهی، مارکسیسم در بُعد جامعه‌شناختی آن خواه ناخواه جزئی از سنت علوم اجتماعی شده است و بسیاری از نویسندگان آگاهانه یا ناآگاهانه چارچوبهای جامعه‌شناختی آن را در مطالعات خود به کار برده‌اند. در این گونه مطالعات، مفهوم «تعیین‌کنندگی» وجه تولید نسبت به کل روابط اجتماعی به عنوان مفهومی اساسی

1. T. Bottomore, *Marxist Sociology*, (London, 1975).

به کار رفته است.^۱

همچنین، برخی از نویسندگان نظریه مارکس و انگلس درباره فرهنگ و ایدئولوژی را به نحوی که در کتاب ایدئولوژی آلمانی عرضه شده بود، در زمینه زیبایی‌شناسی، زبان‌شناسی، معرفت‌شناسی، نقد ادبی، و جامعه‌شناسی ایدئولوژی و فرهنگ به کار برده‌اند. مباحث اولیه لوکاچ در زمینه واقع‌گرایی در ادبیات و نظریه زیبایی‌شناسی و آثار آدورنو و بنیامین در زمینه هنر و مطالعات گرامشی درباره کارویژه‌های روشنفکران، زمینه پیرایش «گرایش فرهنگی» در مارکسیسم را فراهم کرد. به علاوه، جنبش ساختگرایی در دهه ۱۹۶۰ انگیزه‌های تازه‌ای برای مطالعات فرهنگی و ادبی در مارکسیسم پدید آورد. در این خصوص، آثار برجسته لوسین گلدمن در زمینه خلاقیت ادبی و جامعه‌شناسی رمان نامبردار است.^۲

در این گونه تحلیلها، استدلال می‌شود که سلطه طبقاتی عمدتاً از طریق تسلط ایدئولوژیک حفظ می‌شود. در زمینه جامعه‌شناسی علم نیز، چنان که دیده‌ایم، پژوهشهایی از نظر مارکسیستی در رابطه با عرصه اجتماعی علم و علم و تکنولوژی به عنوان ایدئولوژی انجام شده است.^۳

۲- مسئله استناد به مارکس

مهمترین پرسشی که پس از بررسی مکاتب گوناگون مارکسیستی پیش می‌آید این است که آیا باز هم می‌توان از یک تفسیر معتبر و واقعی از مارکسیسم سخن گفت. در حقیقت مارکسیسم در قرن بیستم از ستهای فکری و شرایط محلی و مسائل و تحولات تاریخی مختلف تأثیر پذیرفته و انواع گوناگونی از آن پدید آمده است. گرچه همه این تنوعات با هسته مرکزی اندیشه مارکس پیوند دارد، لیکن ستهای فکری و تحولات تاریخی آن هسته را به اشکال گوناگون باز نموده است. به طور کلی، یکی از مشکلات، نه تنها در تعبیر و تفسیر مارکسیسم، بلکه در شرح و تعبیر هر مکتب یا اندیشه دیگری این است که گمان می‌رود معنای نوشته‌های نویسندگان را باید در منظور و مقصود واقعی آنها یافت یا

1. T. Bottomore and P. Goode (eds.), *Readings in Marxist Sociology*. (Oxford, 1988), Parts I & II.

2. L. Goldman, *Method in the Sociology of Literature*. (Oxford, 1981).

3. J. Habermas, *Knowledge and Human Interests*. (London, 1972).

باید به دنبال «منظور واقعی» آنها رفت. بعلاوه، گمان می‌رود که اندیشه‌های نویسنده کاملاً وحدت و همبستگی دارد و کار منتقد کشف آن وحدت و یکپارچگی است. اما حتی اگر بتوان «مقصود واقعی» نویسنده را هم بازسازی و بازشناسی کرد، باز نمی‌توان آن معنا و مقصود را مشتمل بر کل معنا و مقصود مندرج در نوشته‌های نویسنده دانست. در واقع، معنای یک نوشته را نمی‌توان به مقصود نویسنده آن محدود کرد. در حقیقت معنای هر نوشته‌ای امر «عینی» یا واقعی نهفته‌ای نیست که باید آن را کشف کرد بلکه محصول شیوه بازخوانی آثار نویسنده است. بدین سان، وقتی نه بر نویسنده و مقصود واقعی او، بلکه بر خواننده و دریافت خاص او تأکید می‌کنیم، احتمال تعبیر و تفاسیر چندگانه و گوناگونی پیش می‌آید که همگی ربطی با معنای موردنظر و مقصود نویسنده دارد. به همین سان، آثار مارکس همچون آثار هر نویسنده دیگری کلیت تام و تمام و در بسته‌ای نیست که حاوی مقاصد واقعی او باشد. اهمیت آثار او را در واقع باید در معانی و مقاصد مختلفی که از آنها می‌توان برگرفت، یافت. چنان‌که آلتوسر استدلال کرده است با «قرائت‌های» گوناگون می‌توان به چندین مارکس رسید.^۱ از همین روست که اندیشه‌های بسیار متنوعی از اندیشه‌های لنین گرفته تا هورکهایمر و هابرماس را در ذیل اندیشه کلی مارکسیسم می‌آوریم. در این جاست که نقش علائق تاریخی و تحولات اجتماعی در تکوین تعبیرهای گوناگون آشکار می‌شود. بنابراین مارکسیسم قرن بیستم نتیجه انواعی از «قرائت‌های» مختلف است که هر یک آثار مارکس را به نحو خاصی درک می‌کنند و با توجه به ماهیت اندیشه‌های مارکس نمی‌توان برخی از آنها را بیش از برخی دیگر کاملاً منطبق با «هسته مرکزی» اندیشه یا «مقاصد واقعی» او دانست.

بدین سان، مارکسیسم‌های قرن بیستم خود محصولاتی قرن بیستمی است.

با این حال، آنچه گفتیم بدان معنا نیست که اندیشه مارکس به صورت بی‌حد و مرزی تعبیرپذیر و فاقد هسته‌ای مرکزی است. در اینجا استدلال ما این است که اندیشه‌های مارکس اساساً گرایشی دموکراتیک دارد و پیدایش نظام‌های سیاسی توتالیتار در قرن بیستم به اسم مارکسیسم محصول تعبیرهای نارسا و ناروا از آن اندیشه‌ها بوده است. به طور کلی، نظریه پراکسیس، هسته مرکزی مارکسیسم را تشکیل می‌داده است، به این معنی که مارکسیسم مسائل مورد توجه خود را از متن تمدن صنعتی سرمایه‌داری مدرن برگرفته و راهمایی برای حل آنها عرضه کرده است. مسئله عملی مارکسیسم از آغاز این بوده است

1. L. Althusser & E. Balibar, *Reading Capital*, (London, 1975), pp.24-30.

که چگونه می‌توان نیروی کار مولد در جامعه صنعتی را از محدودیت‌هایی که سازمان اقتصاد سرمایه‌داری بر آن وضع می‌کند، رهانید. از اینجا است که مسئله انقلاب و کارگزار انقلاب در قالب پرولتاریا پدیدار می‌شود. هدف انقلاب تصرف وسایل تولید به وسیله تولیدکنندگان بوده است.

از همین رو، سوسیالیسم هدفی عملی است که شرایط تاریخی ناشی از توسعه نیروهای تولیدی، آن را اقتضا می‌کند. بنابراین، به طور کلی، مارکسیسم نظریه عملی است که معطوف به گسترش آزادی در درون تمدن صنعتی بوده است. در نتیجه، سوسیالیسم به عنوان امکانی عملی در درون شرایط عینی تاریخ که محصول تکامل نیروهای تولیدی است، مطرح می‌شود. از این رو، تصور سوسیالیسم به عنوان «گست مطلق» یا هزاره موعود، ربطی با برداشت مارکس نداشته است. مارکسیسم مارکس نظریه عملی است که معطوف به آزادسازی انسان در عصر تمدن صنعتی است. همین نظریه عملی تغییر جهان گرچه از درون سنت فلسفی خاصی برآمده بود، اما دیگر فلسفه به مفهوم قدیم به شمار نمی‌رفت. اما از آنجا که هر عملی نیازمند فلسفه‌ای است، بلافاصله ضرورت فلسفه و نظریه پردازی در درون علم عملی مارکسیسم آشکار می‌شود. گفته معروف مارکس در تریبونی درباره فوری‌باخ که: «تا امروز فلاسفه جهان را تنها توضیح داده‌اند اما مسئله تغییر جهان است»، میان توضیح و تغییر تفاوتی اساسی قائل شده است. اما صرف نظر از این مسئله که فلسفه و نظرپردازی خود عمل و مقدمه تغییر است، تغییر نیز نیازمند نظرپردازی و فلسفه است. مارکس خود در همانجا عنصر ذهنیت فعال و انتقادی را به عنوان جوهر درونی عمل عینی یا تغییر جهان وارد می‌کند و دیالکتیک دقیقاً بیان چنین معنایی است (برخلاف دیالکتیک طبیعت و اشیاء در برداشت انگلس). در حالی که برداشت انگلس اساس مارکسیسم روسیه را تشکیل می‌داد، مارکسیسم فلسفی غرب کوشید تا دیالکتیک را دوباره به حوزه عمل انسانی و تاریخ انسان بازگرداند. از این دیدگاه، فلسفه ربط مستقیمی با عمل اجتماعی دارد زیرا مهمترین مسائل جاری در هر دوران را باز می‌نماید. بنابراین «فلسفه» مارکسیستی نه فلسفه به مفهوم متافیزیک و بودشناسی، بلکه فلسفه تغییر عملی جهان است و امکانات عینی و موانع آن را در هر دوران تاریخی معین می‌کند. در همین جا تفاوت اساسی در معنا و جایگاه «فلسفه مارکسیستی» با آنچه به این نام به عنوان جزئی از روبنا و ایدئولوژی گروه‌های حاکم در «سوسیالیسم بوروکراتیک» قرن بیستم ظاهر شده، آشکار می‌گردد. به طور کلی، از دیدگاه مارکس وظیفه تئوری صرفاً تعبیر و توضیح

دگرگونیها نیست بلکه خود باید در این زمینه مؤثر و فعال باشد. گرچه مارکس به صرف تحلیل روندهای تاریخی و شرایط ساختاری تحولات اجتماعی قطعاً علاقمند بود؛ اما «عمل نظری» را تنها در تحلیل و توضیح دگرگونیهای اجتماعی نمی‌دید بلکه برای آن نقشی اساساً «رهایی بخش» قائل بود. جامعه از دیدگاه مارکس نه مجموعه‌ای از ساختهای عینی «قانونمند» بلکه ترکیبی از ذهن و عین و عرصهٔ عمل و کار و دیالکتیک انسان تلقی می‌شود. بدین‌سان، در تعبیر ساختگرایانه به شیوهٔ دیالکتیک اشیاء، این وجه نظر مارکس نادیده گذاشته شده است. برعکس، وقتی تاریخ به عنوان «پراکسیس» تعبیر می‌شود، در آن صورت ذهنیت و انگیزه‌های عمل و نیازهای کارگزاران تاریخی و مقاصد و معانی عمل انسانی به عنوان مهمترین موضوعات بررسی مطرح می‌شود و خصلت «اومانستی» اندیشهٔ مارکس آشکار می‌گردد. دیگر انسان و جامعه و تاریخ او موضوع قوانین مبهم دیالکتیک اشیاء تلقی نمی‌شود و سرانجام خصلت مکانیکی و «غیر انسانی» چنین برداشتی بر ملا می‌گردد.

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که سوسیالیسم مارکس به عنوان یک برنامهٔ عمل سیاسی، به معنای دموکراتیزه کردن سراسری جامعه است. سوسیالیسم باید نه تنها به عنوان عصر آزادی به مفهوم سیاسی و اجتماعی آن، بلکه همچنین در مفهوم فلسفی آن ادراک شود، به این معنی که تابعیت از ضرورت‌های ساختاری به حکم ماتریالیسم تاریخی که خصلت جامعهٔ ماقبل سوسیالیستی و نشان دهندهٔ از خودبیگانگی سراسری انسان است می‌باید جای خود را به آزادی و آگاهی در بازسازی سراسری جامعه بدهد. از دیدگاه مارکس، دموکراسی و سوسیالیسم دو غایت متفاوت نیستند که بتوان برای هر یک جداگانه مبارزه کرد یا یکی را بر دیگری ترجیح داد؛ بلکه سوسیالیسم محتوای اجتماعی دموکراسی تکامل یافته است. سوسیالیسم تنها بر حسب مفاهیم دموکراتیک و دموکراسی تنها بر حسب مفاهیم سوسیالیستی قابل تعریف و تعبیر است. مارکس خود بر کسانی که سوسیالیسم را نقطهٔ مقابل دموکراسی می‌دانستند می‌تاخت و جنبش‌های سوسیالیستی و کارگری زمان خود (مثل جنبش چارلیست‌ها در انگلستان) را معطوف به تکمیل نهاد دموکراسی سیاسی می‌دانست و انتقادات سوسیالیست‌های ضد حقوق و نهادهای بورژوازی را ارتجاعی می‌خواند.^۱ دموکراسی و حقوق و آزادیهای دموکراتیک

1. H. Draper, "Marx on Democratic Forms of Government", in *The Socialist Registrar*, edited by R. Millband and J. Saville, (London, 1974), pp.101-124.

از جمله عناصر اصلی ستري بود که کلاً در شکل سوسیالیسم ظاهر می‌شد. تقلیل قدرت دستگاه اجرائی دولت و افزایش قدرت نهادهای نمایندگی مردمی از مهمترین خواسته‌های مارکس و انگلس در طی انقلاب ۱۸۴۸ و پس از آن در آلمان بود.

مارکس در نقد بوروکراسی جامع‌القوای آلمان می‌نویسد در چنین وضعی «بدون اجازه مقامات دولتی نه می‌توان زیست، نه می‌توان مُرد، نه می‌توان ازدواج کرد، نه می‌توان نامه نوشت، نه می‌توان فکر کرد، نه می‌توان چیزی چاپ کرد، نه کار و مشغله‌ای گرفت، نه آموزش داد، نه آموزش دید، نه انجمنی برگزار کرد، نه کارخانه‌ای ساخت، نه مهاجرات کرد».^۱ وی همچنین در نوشته‌هایش به نحوی پراکنده در رابطه با تحولات سیاسی فرانسه و پروس بر نقض حقوق دموکراتیک بویژه نقض آزادی بیان، محدودیت در حق رأی، شرط مالکیت در حق انتخاب، ایجاد مجلس دوم برای محدود کردن حق مالکیت عامه مردم، جلوگیری از تظاهرات و گردهم‌آیی‌ها و جز آن تاخت و از «حداقل حکومت»^۲ دفاع کرد.

به طور کلی مارکس برای دموکراسی دو وجه قائل بود: یکی کاربرد اشکال و نهادهای دموکراتیک توسط طبقات مسلط به عنوان وسیله‌ای برای ایجاد توهم مشارکت در بین عامه مردم و تحکیم قدرت اقتصادی و سیاسی آن طبقات و دیگری دموکراسی به مفهومی که محصول مبارزات طبقات پایین بود. به نظر او، می‌بایست دموکراسی از شکل صوری آن به نحوی بسط و تکامل یابد که به شیوه‌ای محتوایی سراسر جامعه را در بر بگیرد. آزادی دموکراتیک وقتی کاملاً تحقق می‌یابد که «دولت از شکل ارگانی که بر جامعه سلطه اعمال می‌کند درآید و کاملاً تابع و مطیع جامعه شود».^۳ «سوسیالیسم» در پرتو این نظر معنای کاملاً متفاوتی می‌یابد.

از دیدگاه مارکس و انگلس، در جامعه سوسیالیستی مطلوب، دیگر به بسیاری از نهادهای دولتی نیازی نخواهد بود. آنان میان «حکومت کردن» (به مفهوم سلطه طبقاتی) و «اداره کردن جامعه» به نحوی مبهم تمیز می‌دادند. گرایش ضد دولتی آنان تا اندازه زیادی رنگ و بوی آنارشیستی داشت. در سوسیالیسم از دولت به مفهوم رایج آن چیزی جز مدیریت امور عمومی باقی نمی‌ماند، هر چند در سوسیالیسم دولت باید در وهله اول چنان نیرومند و متمرکز باشد که بتواند بقایای جامعه قدیم را از میان بردارد، لیکن پس از آن

1. Quoted in *Ibid.*, p. 114.

2. *Ibid.*, p. 119.

3. *Ibid.*, p. 122.

مرحله باید به صرف اداره امور عمومی تقلیل یابد. برداشت مارکس از وضع نهایی بسیار شبیه برداشت آنارشیست‌ها درباره جامعه بی‌دولت بود. بدین‌سان، اندیشه‌های مارکس یکی از رگه‌های اصلی سنت دموکراسی اجتماعی در قرن نوزدهم بود که با توتالیتریانسم قرن بیستم نسبتی ندارد.

۳- اهمیت و جایگاه مارکسیسم پس از فروپاشی اتحاد شوروی

فروپاشی اتحاد شوروی و بلوک کمونیستی در شرق اروپا واکنش‌های گوناگونی را برانگیخته است. از یک سو، ایدئولوژیهای رقیب کمونیسم شوروی، بویژه لیبرالیسم سرمایه‌دارانه در غرب، این تحولات را نشانه‌ای از حقانیت مواضع فکری خود و بطلان اندیشه کمونیسم و نادرستی نظریات مارکسیستی به طور کلی تلقی می‌کنند. از سوی دیگر، سوسیالیست‌ها در بیشتر کشورها دچار آشفتگی فکری شده‌اند و اغلب از توضیح این تحولات عاجز مانده‌اند. البته هنوز هم برخی بویژه در بین استالینیست‌ها و هواداران کمونیسم به شیوه‌ای که در اتحاد شوروی معمول بود، به گونه‌ای امیدوارند بحرانهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی شرق اروپا زمینه را برای بازگشت به گذشته فراهم آورد. نحل‌های دیگر مارکسیستی بویژه در غرب نیز چنین وانمود می‌کنند که چون تجربه کمونیسم در اتحاد شوروی از آغاز ربطی به اندیشه مارکسیستی نداشته است، بنابراین فروپاشی اتحاد شوروی از اهمیت نظری چندانی برخوردار نیست. به نظر آنها، تحلیل‌های روزنامه‌نگارانه، به نادرست فروپاشی اتحاد شوروی را معادل افول و زوال اندیشه مارکسیستی و سوسیالیستی قلمداد می‌کنند. برطبق چنین نظری، مارکسیسم به عنوان یک دستگاه فکری ماهیثاً قابل زوال نیست و صحت و اعتبار آن ربطی به دوام یا زوال نظامهای سیاسی ندارد. چنان که عدم تحقق مدینه فاضله افلاطون دلیلی بر بطلان و بی‌اعتباری فلسفه ایدئالیستی افلاطون نبوده است، پیدایش و زوال نظام سیاسی خاصی به نام مارکسیسم هم ربطی به اعتبار نظری مارکسیسم ندارد. به نظر آنها، آنچه در اتحاد شوروی اتفاق افتاده، اساساً مغایر با اصول اندیشه سوسیالیستی کارل مارکس بوده، زیرا اولاً به جای آن که دولت برطبق نظر مارکس به سوی اضمحلال تدریجی پیش برود، اتحاد شوروی شاهد پیدایش یکی از بزرگترین دستگاههای دولت بوروکراتیک شده بود؛ دوم این که به جای پیدایش نظام اقتصاد سوسیالیستی و مالکیت اجتماعی بر وسایل تولید، اقتصاد مالکیت دولتی و برنامه‌ریزی متمرکز در اتحاد شوروی پدید آمده بود؛

سوم این که اتحاد شوروی ایدئولوژی مارکسیسم را به عنوان ایدئولوژی نو سازی، به منظور نو سازی جامعه‌ای عقب مانده به کار گرفته بود، چنان که کشورهای رو به توسعه دیگر ایدئولوژی ناسیونالیسم را به عنوان ایدئولوژی توسعه اقتصادی به کار گرفتند؛ چهارم این که نظام توتالیتریسم استالینیستی که در اتحاد شوروی تسلط یافت شباهت آشکاری با نظام استبدادی و اسپریالیستی روسیه تزاری داشت؛ و پنجم این که در اتحاد شوروی شوراهای کارگری به زودی بوسیله حزب سرکوب شدند و در عوض طبقه حاکمه جدیدی مرکب از مدیران و فن سالاران بر جامعه استیلا یافت.

به طور کلی، جز استالینیست‌ها، تقریباً همه سوسیالیست‌ها بر آنند که نظام استالینیستی اتحاد شوروی ایرادات اساسی داشته، از آرمانهای سوسیالیسم دموکراتیک بسیار دور افتاده و خصلتی ملی و اسپریالیستی یافته بوده است. تحلیل‌های روزنامه نگارانه درباره دلایل فروپاشی اتحاد شوروی معمولاً بر خصلت هیأت حاکمه و اشتباهات سیاسی آن تأکید می‌کند، اما بی تردید عوامل ساختاری و طبقاتی عمده‌ای وجود داشته که آن نظام را دچار ضعف اساسی کرده بود. در این رابطه باید میان دوران اولیه پیروزی جنبش بلشویکی و رهبری لنین با دوران «ضد انقلابی» استالین تمیز داد. بی شک انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه عمده‌ترین انقلابی کارگری و دهقانی بود و به حکومت شوراهای کارگری انجامید، لیکن حزب بلشویک و شوراهای کارگری در نتیجه حرکت «ضد انقلاب» به رهبری استالین که سرانجام در دهه ۱۹۳۰ سلطه سراسری یافت، شکست خورد. البته «ضد انقلاب» استالینیستی به معنی احیای سرمایه‌داری نبود بلکه از طریق ملی کردن وسایل تولید به پیدایش یک طبقه حاکمه جدید انجامید. مالکیت دولتی بر وسایل تولید تحت نظام اقتصاد برنامه‌ریزی شده و انحصارات دولتی و کنترل بر توزیع کالاها پایه قدرت طبقه حاکمه جدید را تشکیل می‌داد. بدین سان، به جای دولت کارگری، دولت بوروکراتیک طبقه مدیران برقرار گردید. به طور کلی دو جریان در انقلاب روسیه وجود داشت، یکی گرایش کارگری و دیگر گرایش حزبی و روشنفکری و همین گرایش اخیر بود که به سلطه بوروکراتیک مدیران در قالب ایدئولوژی «سوسیالیسم در یک کشور» استالین انجامید و به تدریج با کشورهای سرمایه‌داری از در سازش درآمد.

از نظر اقتصادی، نظام برنامه‌ریزی متمرکزی که طبقه مدیران استالینیست مستقر ساختند، ضعف‌های عمده‌ای داشت و همین ضعف‌ها به رکود اقتصادی دوران برژنف انجامید. از آن زمان بود که طبقه حاکمه شوروی به منظور حل مشکلات خود، به صورت

پنهان یا آشکار به سرمایه‌داری‌های غرب نزدیک‌تر شد و راه‌حل مشکلات خود را در این نزدیکی جست. این گرایش در دوران گورباچف به اوج خود رسید و سرانجام به احیاء و اعاده تدریجی سرمایه‌داری انجامید. در واقع، بخشهای عمده‌ای از همان طبقات مدیران اینک در چارچوب نظام اقتصاد نیمه سرمایه‌داری همچنان به سلطه خود ادامه می‌دهند. بنابراین، فروپاشی اتحاد شوروی همانند شکست یک اعتصاب کارگری یا سرکوب یک اتحادیه کارگری نمی‌تواند موجب بی‌اعتباری مارکسیسم یا سوسیالیسم شود.^۱

از سوی دیگر، آنان که به مارکسیسم به عنوان یک نظریه علمی و جامعه‌شناختی می‌نگرند، بر آنند که مهمترین موضوع نظریه مارکسیسم هنوز به جای خود باقی است و آن بحران سرمایه‌داری جهانی است. از چنین دیدگاهی، موضوع اصلی اندیشه‌های مارکس بررسی بحرانها و تضادهای سرمایه‌داری و روند جهانی شدن سرمایه بوده است. از این رو دقیقاً با فروپاشی نظام اتحاد شوروی، مارکسیسم سرانجام از جنبه ایدئولوژی سیاسی امکان خلاصی پیدا می‌کند و تحلیلهای طبقاتی، اقتصادی و بین‌المللی مارکسیستی از نو امکان طرح می‌یابد. از این دیدگاه، در شرایط نوین جهانی بهتر می‌توان به تحلیل تضادهای درونی سرمایه‌داری و اسپریالیسم بر حسب مقولات اندیشه مارکسیستی پرداخت زیرا مارکسیسم طرح یک جامعه خیالی نیست که باید بر واقعیت موجود تحمیل شود بلکه شیوه‌ای برای تحلیل علمی تاریخ و بویژه تاریخ سرمایه‌داری است و اینک سرمایه‌داری بر طبق پیش‌بینی مارکس در اقصی نقاط عالم رخنه کرده و بازاری جهانی به وجود آورده و روند انباشت سرمایه در شکل انحصارات شرکتهای چند ملیتی به مدارج کاملاً بی‌سابقه‌ای رسیده است. همراه با این فرآیند، مبارزات طبقاتی در سطح جهانی اشکال تازه‌ای پیدا می‌کند. همچنین طبقات سرمایه‌داری در غرب فعالیت تازه‌ای بر ضد نظام دولت رفاهی و دموکراسی اقتصادی آغاز کرده و در قالب نئولیبرالیسم و خصوصی‌سازی اقتصاد مواضع خود را بار دیگر کاملاً مستحکم ساخته‌اند. یکی از آثار این تحولات، رشد عدم اشتغال، تنزل سطح زندگی در میان طبقات پائین و بروز آشوبهای کارگری در بیشتر کشورهای سرمایه‌داری در واکنش به آن بوده است.

چنان که می‌دانیم تحلیل مارکس درباره سیر نظام سرمایه‌داری ناتمام ماند، اما متفکران مارکسیست براساس همان تحلیل تعبیری در مورد گرایش‌های عمده در درون سرمایه‌داری

1. B. Sheppard, "The Relevance of Marxism", in *Links: International Journal of Socialist Renewal*, n. 3, Oct-Dec. 1994, pp. 3-16.

به دست داده‌اند. به طور کلی چهار نگرش عمده در بین مارکسیست‌ها در این زمینه پیدا شده است.^۱ نخستین برداشت در این مورد به وسیله هیلفردینگ در کتاب سرمایه مالی عرضه شد. به نظر هیلفردینگ، ویژگی اصلی سرمایه‌داری قرن بیستم یا «سرمایه‌داری سازمان یافته»، افول سرمایه‌داری رقابتی، افزایش سلطه شرکت‌های بزرگ و دخالت سازمان یافته دولت در اقتصاد بوده است. اما سرمایه‌داری به علت همین خصوصیات موجب «اجتماعی» شدن اقتصاد و پیدایش مبانی اقتصادی لازم برای گذار به سوسیالیسم می‌شود. با پیدایش این مبانی، شرایط برای مبارزات میاسی فراهم می‌گردد. نظریه هیلفردینگ درباره سرنوشت سرمایه‌داری مورد انتقاداتی قرار گرفت. به ویژه نیکلای بوخارین اندیشه گذار تدریجی به سوی سوسیالیسم به موجب اجتماعی شدن فرآیندهای نظام سرمایه‌داری را مورد انتقاد قرار داد و از نظریه سقوط سرمایه‌داری و تحول انقلابی دفاع کرد، به این معنی که «سرمایه‌داری دولتی» جدید نمی‌تواند بحران‌های اقتصادی نظام سرمایه‌داری را ریشه کن کند و مانع از سقوط آن شود. بنابراین وی در مقابل نظریه هیلفردینگ درباره «تثبیت سرمایه‌داری» نظریه بحران و فروپاشی را عنوان کرد. سومین دیدگاه عمده درباره سرنوشت نظام سرمایه‌داری را نویسندگانی چون پل باران و پل سوئیزی مطرح و بر اثرات پیدایش انحصارات تأکید کرده‌اند. براساس این نظر، گرایش انحصاری در سرمایه‌داری، روند انباشت سرمایه را کند و مختل می‌سازد و موجب پیدایش گرایش به سوی رکود می‌شود. لازمه گذار به سوسیالیسم، حل رکود از طریق کاربرد عقلانی و برنامه‌ریزی شده مازاد تولید است. برخی دیگر از نویسندگان بر نقش اقتصادی دولت در سرمایه‌داری معاصر تأکید کرده و آن را موجب تضعیف گرایش به بحران و سقوط سرمایه‌داری و عامل ایجاد مبانی مادی سوسیالیسم از طریق اجتماعی کردن روند تولید دانسته‌اند. اخیراً افول دولت رفاهی در بسیاری کشورهای غربی و گرایش به خصوصی‌سازی تحت عنوان سیاست‌های نئولیبرالیستی تحولات قابل ملاحظه‌ای در سرمایه‌داری ایجاد کرده است. با کاهش نقش آشکار دولت در اقتصاد سرمایه‌داری از یک سو و بین‌المللی شدن بی‌مابقت سرمایه از سوی دیگر، زمینه‌های تازه‌ای برای تأمل درباره سرنوشت نظام سرمایه‌داری از نظر تحلیل‌های مارکسیستی فراهم آمده است. مهمترین مبحث در این زمینه از نظر مارکسیستی مبحث بحران است و با توجه به مباحثی که درباره بحران سرمایه‌داری رایج است، در پایان چارچوب‌های اصلی آن مبحث را

1. T. Bottomere and P. Goode, *op. cit.*, pp. 235-7.

بررسی می‌کنیم.

تاریخ سرمایه‌داری مشحون از تحولات تکنولوژیک، فراز و نشیب‌های اقتصادی و رشد و رکود متناوب بوده است.^۱ از دیدگاه مارکسیستی، یکی از عوامل عمده این تحولات، «بحران» است. بحرانها به این مفهوم خاص، راه‌حل موقتی و ناگهانی تضادهای موجود در روند انباشت سرمایه است. در نظریه مارکسیستی بحران، روند انباشت سرمایه متضمن تضادهایی است، به این معنی که رشد نیروهای تولید و تکنولوژی موانعی برای ادامه خود این فرآیند ایجاد می‌کند. این وضع بحرانی به صورت گذرا از طریق تجدید ساخت سرمایه موانع مذکور را از میان برمی‌دارد و در نتیجه روند انباشت دوباره از سر گرفته می‌شود و باز هم زمینه برای بحرانهای آینده فراهم می‌گردد. از چنین دیدگاهی، رشد و بحران در مقابل یکدیگر قرار ندارند بلکه اجزاء پدیده واحدی هستند که همان روند انباشت سرمایه است. بحران به این معنی نتیجه رشد است و خود لازمه تداوم آن است و به این ترتیب دارای کارویژه مثبتی است.

بحرانها گسست‌هایی در فرآیند انباشت سرمایه است. در چنین شرایطی شرکتها نمی‌توانند کل تولیدات خود را بفروشند یا کارگران را در استخدام خود نگهدارند. به طور مشخص‌تر، بحران ممکن است در حوزه «سرمایه پولی» (وجود پول و اعتبارات)، «سرمایه مولد» (کارخانه، تجهیزات و کارگران) یا «سرمایه کالایی» (کالاهای سودآور) اتفاق بیفتد و به ترتیب به صورت بحران مالی، تنزل یا افت دراز مدت (slump) یا رکود (recession) ظاهر شود. البته بحران در هر حوزه‌ای اتفاق بیفتد به حوزه‌های دیگر نیز منتقل می‌شود. با این حال هر یک از این بحرانها برای خود ویژگیهایی دارد.

بحران مالی و اعتباری در سطح ملی، همواره در سرمایه‌داری مقدمه بحرانهای عمومی‌تر تنزل و رکود بوده است. مثلاً در بحران بزرگ ۱۹۲۹ در آمریکا گرایش سرمایه‌داران از سرمایه مولد و کالایی به سرمایه پولی و پول نقد موجب ورشکستگی برخی بانکها شد و سقوط مالی را به همراه آورد. این نوع بحرانها در سطح ملی در کشورهای سرمایه‌داری به واسطه دخالت بانکهای مرکزی دیگر به شدت گذشته به وقوع نمی‌پیوندد لیکن در دهه ۱۹۷۰ خطر سقوط مالی در سطح بین‌المللی پیدا شد، زیرا مالیه

۱. مباحث زیر تلخیصی از منبع زیر است:

R. Smith, "Crisis Theory", in *Developing Contemporary Marxism*, edited by Z. Baranski and J. Short, (London, Memillan, 1985), pp. 11-29.

بین‌المللی فاقد نظام بانک مرکزی است. سقوط برخی از بانکها در آلمان، انگلستان، آمریکا و کشورهای دیگر در سالهای ۷۵-۱۹۷۴ مشکلات عمده‌ای در سطح مالیه بین‌المللی ایجاد کرد. بحران مالی بین‌المللی در ابعاد دیگری در دهه ۱۹۸۰ ادامه یافت. یکی از ابعاد عمده این وضع، بدهکاری مالی برخی کشورهای جهان سوم مانند مکزیک و برزیل بود. در رابطه با بحرانهای تنزل باید گفت که بی‌شک تاریخ سرمایه‌داری شاهد دوره‌های درازمدت رشد و رکود دوری بوده است. دوره‌های تنزل نسبی از اواخر قرن نوزدهم تا اواخر قرن بیستم شامل «افت بزرگ» سالهای ۱۸۷۰ تا ۱۸۹۶، دوران افت و رکود اقتصادی سالهای ۱۹۲۰ تا ۱۹۳۹ و افت دهه ۱۹۷۰ به بعد بوده است. زمینه اصلی پیدایش حالت‌های افت و تنزل را باید در این واقعیت جست که اشکال سازماندهی و ساختار سرمایه ثابت موجود، مانعی برای تغییر و تحول می‌شود. بحران، اشکال قدیم را منسوخ می‌سازد و زمینه را برای پیدایش اشکال جدید فراهم می‌کند. در هر مرحله‌ای در فاصله دو دوران افت و بحران نوعی صنعت با شیوه سازماندهی خاص و شیوه کار خاصی سلطه دارد و بحران افت موجب انتقال به نوعی دیگر از منابع با شیوه سازماندهی، تمرکز سرمایه و نحوه تقسیم کار بین‌المللی متفاوتی می‌شود. در نتیجه بحران دهه ۱۹۷۰ صنایع قدیمی در مراکز صنعتی جهان مواجه با موانع رشد شد و به تدریج به کشورهای در حال صنعتی شدن جدید در آسیا و آمریکای لاتین منتقل گردید. اشکال قدیم مدیریت و سازماندهی کار نیز در این میان متحول می‌شود و همراه آن تکنولوژی و صنایع جدید الکترونیکی در مراکز صنعتی قدیم جهان استیلا می‌یابد. در خلال چنین نقل و انتقالهایی طبعاً ورشکستگی و عدم اشتغال به نحوی غیرقابل کنترل و پیش‌بینی رخ می‌نماید. بدین سان، بحران افت مبین رشد نهایی در یک حوزه تولیدی خاص با تکنولوژی و شیوه کار خاص و احتمالاً در منطقه خاصی از جهان است و خود نیز وسیله‌ای برای گذار به حوزه تولیدی دیگر با تکنولوژی و شیوه سازماندهی جدیدی است. مارکس و انگلس خود در مانیفست کمونیست این تحول را به زبانی استعاری چنین توضیح می‌دهند که نیروهای تولید یعنی کار و سرمایه در هر مرحله بر ضد شرایط تولید طغیان می‌کنند و جامعه بورژوازی دیگر نمی‌تواند ثروت و سرمایه‌ای را که خود ایجاد کرده در حدود روابط مالکیت موجود حفظ کند.

در توضیح بحرانهای رکود باید گفت که در دوره‌های ثبات یعنی در فواصل بحرانهای افت نیز روند انباشت سرمایه فراز و نشیب‌هایی دارد. مثلاً از بعد از جنگ جهانی دوم تا

بحران دهه ۱۹۷۰ فراز و نشیب‌های سه تا ۵ ساله در نرخ رشد، سودآوری سرمایه، اشتغال و سرمایه‌گذاری مشاهده شده است.^۱ این فراز و نشیب‌ها و نوسانات «رکودهای دوری» سرمایه‌داری به شمار می‌رود. دوره‌های رشد موجب تشویق سرمایه‌گذاری می‌شود و دوره‌های رکود سرمایه‌ناکارا را از میدان بیرون کرده و موجب کاهش هزینه‌های تولید و تقلیل قدرت نیروی کار می‌گردد. در حقیقت، نوسانات، کارویژه تصحیح‌کننده‌ای دارد.

به طور کلی از دیدگاه مارکسیستی، روند انباشت سرمایه خود موانعی برای توسعه بیشتر خویش ایجاد می‌کند و این موانع موجب پیدایش بحران می‌شود و بحران نیز به نوبه خود موقتاً موانع را از میان برمی‌دارد. از این دیدگاه، عامل ایجاد اختلال و بحران در هر یک از سه حوزه مذکور کاهش نرخ سود است. هر عاملی که در درون فرآیند انباشت سرمایه موجب کاهش سود شود، کل آن فرآیند را مختل و بحران زده می‌سازد. روند انباشت سرمایه بر طبق استدلال بالا خود مآلاً موجب کاهش نرخ سود سرمایه می‌شود. این فرآیند از سه طریق صورت می‌گیرد: (۱) بحران در فرآیند مبادله؛ (۲) بحران در فرآیند توزیع؛ (۳) بحران در فرآیند تولید.

در رابطه با فرآیند مبادله مشکل این است که سرمایه‌داران طبقاً به امید سود سرمایه‌گذاری می‌کنند لیکن چون سرمایه‌داری همواره ضامن سوددهی سرمایه نیست، به هیچ وجه نمی‌توان تضمین کرد که میزان مطلوب سرمایه‌گذاری صورت پذیرد. در نتیجه، در برخی حوزه‌ها سرمایه‌گذاری نقصان می‌یابد و بحران از طریق جهت بخشی تازه به سرمایه و کسب سود بیشتر از راه سرمایه‌گذاری‌های تازه حل می‌شود. در رابطه با فرآیند توزیع، با رشد سرمایه‌گذاری و انباشت، عدم اشتغال از میان می‌رود؛ در نتیجه دستمزدها بالا می‌رود و سود کاهش می‌یابد و به تبع آن سرمایه‌گذاری کم می‌شود و به واسطه آن بیکاری افزایش پیدا می‌کند و با کاهش قدرت طبقه کارگر نرخ استثمار و نرخ بهره افزایش می‌یابد و روند انباشت از سرگرفته می‌شود. بدین‌سان، این حوزه نیز موجد بحرانهای متناوب است. در حوزه تولید، مکانیزه شدن فزاینده فرآیند تولید موجب کاهش نرخ سود می‌گردد. در هر میزان مشخصی از ارزش مازاد تولیدشده، هر چه سرمایه‌گذاری (ثابت) بیشتر باشد، نرخ سود کاهش می‌یابد. مکانیزه شدن تولید نرخ سود را پائین می‌آورد و روند انباشت را متوقف می‌سازد اما در خلال همین بحران نرخ استثمار افزایش

می‌یابد، هزینه تولید وسایل تولید کاهش پیدا می‌کند و سرمایه جهت تازه‌ای می‌یابد و بدین سان دوباره روند انباشت از سر گرفته می‌شود.

توسعه مستمر سرمایه‌داری نیازمند وجود منابع و مواد خام ارزان قیمت، نیروی کار مطیع و بازارهای فروش است. بحران نهایی به این دلیل اتفاق می‌افتد که سرمایه‌داری فاقد مکانیسم‌های ضروری برای تضمین شرایط لازم در جهت تداوم و توسعه خویش است. سرانجام، سرمایه‌گذاری و سودآوری تنزل می‌یابد و بحران سراسری می‌شود. سرمایه‌داری همواره از طریق رشد و بحران در حال تحول است. تعداد بحرانها و طول مدت لازم برای جهت‌گیری مجدد سرمایه بستگی به نوع موانعی دارد که بر سر راه تداوم انباشت سرمایه پیش می‌آید. مثلاً تنزل در رشد بازده و افزایش بیکاری، دستمزدهای واقعی را پائین می‌برد اما اثر اندکی در ساخت سرمایه ثابت باقی می‌گذارد. به هر حال، جهت‌گیری کامل مجدد سرمایه مدتهای دراز طول می‌کشد و این جهت‌گیری خود مستلزم تجدید ساختهای اجتماعی نیز هست زیرا سرمایه خود رابطه‌ای اجتماعی است. ساخت اجتماعی انباشت سرمایه شامل نظام روابط کار، نظارت دولتی، سیستم مالی ملی و بین‌المللی رایج و نظام حقوقی حافظ آن است.

به طور خلاصه، شرایط مختلف لازم برای رشد سرمایه‌داری در نتیجه پیشرفت روند انباشت دچار اختلال می‌گردد و از طریق بحران دوری بازسازی می‌شود. هر چه موانع موجود بر سر راه انباشت بزرگتر باشد، جهت‌گیری مجدد سرمایه طولانی‌تر می‌شود. بدین سان، بحران جزء ذاتی فرآیند سرمایه‌داری است. روند انباشت سرمایه شرایط لازم برای تداوم خود را از بین می‌برد و این موجب تنزل نرخ سود و پیدایش بحران می‌گردد. طول بحران بستگی به مدت زمان لازم برای جهت‌گیری مجدد سرمایه دارد. از این نظر روند انباشت در سرمایه‌داری پر از فراز و نشیب است.

در آنچه گفته شد، مارکسیستهای مختلف وحدت نظر دارند اما درباره تبعات و نتایج کلی این واقعیات بین آنها اختلاف نظر هست.

برخی برآنند که سرمایه‌داری نیز به عنوان یک فرماسیون تاریخی گذراست و نمی‌توان آن را آخرین فرماسیون اجتماعی تلقی کرد. به نظر آنان، بحران سرانجام این نظام را اساساً دگرگون خواهد ساخت. پاره‌ای دیگر هنوز بر توانایی دولت در جلوگیری از پیدایش عدم تعادل و حل بحرانها و تضمین تداوم انباشت سرمایه تأکید دارند. واقعیت این است که نظام سرمایه‌داری از یک سو نظامی بحران‌زاست و نمی‌تواند فراز و

نشیب‌ها و گست‌های اجتناب‌ناپذیر در روند انباشت سرمایه را از میان بردارد و در عین حال از سوی دیگر نظام مقاومی است و در برابر بحرانها راه‌حلهایی دست و پا می‌کند. دخالت دولت در اقتصاد یکی از راه‌حلهای عمده بوده است، اما چنانکه در بخش‌های گذشته دیده‌ایم، نقش دولت در این خصوص خالی از تعارض نیست بلکه دولت در این فرآیند مجبور به ایفای کارویژه‌های متعارض می‌گردد. تعارض میان بخش‌های مختلف سرمایه برای تسلط بر بازارها و منابع و همچنین منازعه میان طبقات اجتماعی بر سر سازماندهی تولید و توزیع از عوامل مهم پیدایش تعارض در کارویژه‌های دولت است. در نتیجه دولت میان‌گرایش به نوعی سیاست رفاهی و نوعی خصوصی‌سازی در حال نوسان قرار می‌گیرد. به طور کلی‌تر، تعارض اساسی میان شرایط اجتماعی تولید و تصرف خصوصی ارزش مازاد، دولت را از ایجاد شرایط توسعه تدریجی و هماهنگ عاجز می‌سازد. بدین سان، مهمترین مسئله‌ای که مارکس بدان پرداخت یعنی مسئله روند تحول و تضادهای نظام سرمایه‌داری هنوز مسئله حادّی است و حادث‌تر هم شده است و در غیاب مارکس نمی‌توان به درستی درباره آن اندیشید؛ بنابراین بحث اصلی مارکس کهنه و منسوخ نشده است.

فهرست راهنمای نامها

آدلر، ماکس ۶۱، ۶۵، ۷۸، ۴۰۹	۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹
آدورنو، تئودور ۱۲۳، ۱۷۰، ۱۸۳، ۱۸۴	۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۸
۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰	۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۳۴
۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۷	۱۳۸، ۱۴۲، ۱۵۲، ۱۵۸، ۲۶۳، ۲۷۱
۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۷، ۲۷۵، ۴۱۰	۲۹۵، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۷۶، ۴۰۹، ۴۱۶
آرنت، مانا ۶۷، ۱۲۲، ۱۹۰	افلاطون ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۴۰، ۴۱۵
آرون، ریمون ۱۶	الکساندروف ۱۱۹
آکملرود ۸۲	انگلس، فریدریش ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶
آلتوسر، لویی ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۳، ۲۸۵	۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۴۳، ۴۶
۲۸۷، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹	۴۷، ۵۲، ۵۷، ۶۰، ۶۳، ۷۱، ۹۰، ۹۱
۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵	۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹
۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱	۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵
۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷	۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۴۳
۳۱۸، ۳۲۰، ۳۲۴، ۳۲۵، ۴۰۱، ۴۰۸	۱۵۰، ۱۵۳، ۲۰۴، ۲۵۵، ۲۸۷، ۲۸۸
۴۱۱	۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۸۰
ارسطو ۲۴۱	۳۸۱، ۳۸۴، ۳۹۸، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳
اسپنسر، هربرت ۱۳۰	۴۰۴، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴
اسپینوزا ۲۲، ۱۳۰، ۱۵۳، ۳۰۷	۴۲۰
استالین ۶۶، ۷۳، ۸۵، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲	اورتس ۲۴۵

اوفه، کلاوس ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳	بوگدانف ۹۰
۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹	پارسونز، تالکوت ۴۸، ۳۷۷، ۳۸۲
۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۶۱	پانکوک، آنتون ۱۰۱
۳۶۲، ۳۶۴	پرودون ۳۸
اوکانر، جیمز ۳۴۰، ۳۶۲، ۳۶۳	پلامانز، جان ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲
اولین رایت، اریک ۳۴۱، ۳۶۴، ۳۶۵	۲۹۳
ایوب ۲۴۲	پلخانف گشورگی ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۴۶، ۵۰
باران، هل ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۱، ۴۰۹، ۴۱۸	۱۵۴، ۸۲، ۸۳، ۹۰، ۹۱، ۹۶، ۱۵۳
باشلار، گاستن ۲۹۶	پولانزاس، نیکوس ۲۷۵، ۲۸۱، ۳۱۳، ۳۱۴
باکونین، میخائیل ۳۸، ۹۵	۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰
بالبیار، اتین ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۱۴	۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶
برژنف ۱۲۲، ۴۱۶	۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲
برشت، برتولت ۱۳۱	۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۸۷
برنشتاین، ادوارد ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۴۵، ۴۶	پیازده، ژان ۲۸۰
۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴	پنوشه ۳۸۲
۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۹	تروتسکی، لئون ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۹۵، ۹۷
۱۴۳، ۴۰۳، ۴۰۴	۱۰۲، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۳۴
بریا ۱۱۹	تزار ۳۱، ۳۷، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۸۹
بلاکون ۱۴۲	۴۱۶، ۱۰۱
بلانکی، لویی ۲۲، ۳۱، ۹۵	توگلیاتی ۱۳۶
بلوخ، ارنست ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱	توننی، آر. اچ ۴۰۸
۱۶۲، ۱۶۳	چامسکی، نوآم ۲۸۰
بلوم ۱۵۱، ۱۵۲	چگوارا ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰
بندیت، کوهن ۲۰۸	چنگیزخان ۱۶۱
بنیامین، والتر ۱۷۰، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵	خروشچف ۱۰۴، ۱۲۲
بوئر، اتو ۶۱، ۶۵، ۷۸، ۷۹	داب، موریس ۴۰۹
بوخارین، نیکلای ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۳۴	داروین، چارلز ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۱۵۳
۴۱۸	دالفوس ۱۲۴

داوید، ادوارد ۵۶	۴۰۸، ۴۰۷، ۳۱۴، ۳۱۳
دبره، رژی ۱۷۱، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰	شلینگ ۱۳۰
دکارت، رنه ۷۶، ۱۵۷، ۲۴۳	شوپنهاور ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳
دوبچک ۶۷	شیلر ۱۳۲
دوبوار، سیمون ۲۴۲	طالس ۲۹۶
دورکهایم امیل ۴۸، ۴۰۹	علوی، حمزه ۳۹۸
دورینگ، اوژن ۲۲	فالتو، انزو ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶
دوگل ۲۰۵، ۲۰۶	فانون، فرانتس ۲۰۷، ۲۱۰
دوگی، لئون ۱۰۵	فروم، اریش ۱۲۳، ۱۹۰
دیویی، جان ۱۸	فروید، زیگموند ۲۲، ۱۶۹، ۲۰۰، ۲۰۲
رنر، کارل ۶۱، ۶۵، ۷۸	۲۲۴، ۲۳۵، ۴۰۲، ۴۰۳
روسیپر ۳۶، ۱۷۸	فوکو، میشل ۲۸۰، ۲۸۱
روزولت ۴۰۸	فریر، باخ ۱۴۰، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۹۷
روستو، والت وایتمن ۳۸۳	۲۹۸، ۳۰۲، ۴۱۲
رومانف ۸۱	فیخته ۲۹۸
ریازانف ۱۰۰، ۱۱۹	کائوتسکی، کارل ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷
زیمل، گئورگ ۱۴۱	۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵
زینوویف ۸۵، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۲۰، ۱۳۴	۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۶، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷
ژدائف، آندری ۳۰۱	۶۰، ۶۵، ۷۸، ۸۳، ۸۴، ۱۱۵، ۱۳۳
ژوپیتز ۲۴۵	۱۳۴، ۱۵۳، ۳۰۱، ۳۰۲، ۴۰۲، ۴۰۳
ژورس، ژان ۵۸، ۵۹	۴۰۴
سوئیزی، پل ۴۰۹، ۴۱۸	کاردوزو، فرناندو ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶
سورل، ژرژ ۱۴۲	کاسیرر، ارنست ۵۳
سارتر، ژان پل ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۳	کامنف ۱۲۰
۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۱	کانت ۲۲، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۶۱، ۹۰
۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷	۱۰۷، ۲۱۳، ۲۹۸، ۳۰۲
۲۵۸، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۴، ۲۶۵	کرش ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵
۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۴، ۲۷۶، ۳۱۱	۱۴۱، ۱۵۸، ۱۶۴، ۲۱۰، ۴۰۶

کرنسکی ۸۴	لنین، ۹، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۵، ۴۴، ۶۲، ۶۳
کروچه، بندیتو ۱۳۸، ۱۳۶	۶۵، ۶۶، ۶۷، ۷۰، ۷۲، ۸۲، ۸۳، ۸۴
کستر، آرتور ۱۲۳	۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲
کنت، اگوست ۱۰۷، ۱۷۹	۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰
کوزو، آلکساندر ۲۳۹	۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹
کولاکوفسکی، لژک ۱۲۳	۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱
کومیتانگ، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۶	۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶
کی برکه گارد، سورن ۲۵۰	۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۱
گالیه ۲۹۶	۱۵۳، ۲۱۰، ۲۳۱، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳
گرامشی، آنتونیو ۵۰، ۱۲۶، ۱۳۲، ۱۳۵	۲۷۷، ۲۷۸، ۳۰۲، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴
۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱	۳۷۸، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۱
۱۶۴، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۰، ۲۳۶، ۲۷۵	۴۱۶
۲۷۸، ۳۰۱، ۳۱۲، ۳۱۴، ۴۰۱، ۴۰۶	لوئیس، آرتور ۳۸۳
۴۱۰	لوکاج ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵
گلدمن، لوسین ۱۵۳، ۳۱۴، ۴۱۰	۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲
گلدنر، آلوین ۲۸۳	۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸
گونه ۱۳۲	۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵
گودلیر، موریس ۲۹۳، ۲۹۴	۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۲، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۲۲
گورباچف، میخائیل ۱۰۴، ۱۲۲، ۴۱۷	۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۶۷، ۲۷۰
گوروچ، ژرژ ۴۰۹	۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۵، ۳۰۱، ۳۰۵، ۳۱۴
گولارت ۳۸۵	۴۰۱، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۰
گوندرفرانک، آندره ۳۷۸، ۳۸۲، ۳۸۸	لوکزامبورگ، رزا ۳۰، ۴۰، ۴۶، ۶۲، ۶۵
۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۷	۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳
لاسکی، هارولد ۴۰۸	۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۹۵، ۱۵۱
لاکلائو، ارنستو ۳۹۷	۲۰۵، ۲۱۱، ۲۶۴، ۴۰۱، ۴۰۴
لانگه، آلبرت ۵۳	لوی استروس، کلود ۲۸۰، ۲۸۱
لایبخت ۶۵	مانر ۳۰۴، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷
لفور، هانری ۲۳۹	۳۷۸، ۴۰۵، ۴۰۶

فهرست راهنمای نامها ۴۲۹

ماخ، ارنست ۱۷۲	۳۵۶، ۳۵۷، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۸۷
مارتف ۸۳، ۹۵، ۹۶، ۱۰۲	۳۹۷، ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳
مارتن، ژاک ۲۹۶	۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹
مارسل، گابریل ۲۴۱	۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵
مارکس ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶	۴۱۷، ۴۲۰، ۴۲۳
۲۷، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۸، ۴۳	مارکوزه، هربرت ۱۲۳، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۵
۴۴، ۴۵، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳	۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰
۵۸، ۶۰، ۶۳، ۶۶، ۶۸، ۷۱، ۷۳، ۷۵	۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۸
۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۴	۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۴۰
۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴	۲۴۵، ۴۰۷
۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۱۴	ماگروفسکی ۱۰۴
۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۶	مزلوپوتی، سوریس ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۶۸
۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲	۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴
۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱	۳۱۴، ۴۰۷
۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹	مرینگ، فرانتس ۱۱۵
۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۵۹	منهایم، کارل ۱۳
۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹	مور، توماس ۲۵
۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸	میرابر، ۳۶
۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۹۱	میلیند، رالف ۳۱۴، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳
۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۱۹، ۲۲۲	ناپلئون ۳۶
۲۲۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱	ناپلئون سوم ۱۵۳
۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۴۸	ناگی ۱۴۲
۲۴۹، ۲۵۶، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱	وارگاس ۳۸۵
۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲	والرستین، امانوئل ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳
۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸	ویر، ماکس ۱۴۱، ۲۷۳، ۳۴۱، ۳۴۷، ۳۴۸
۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴	ولف، آلن ۳۳۹، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶
۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰	ویشینسکی، آندری ۱۰۶
۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۹، ۳۱۳	هابرماس، یورگن ۱۲۳، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳

۴۳۰ تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم

۲۳۰، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۵۰، ۲۵۱	۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰
۲۵۶، ۲۵۹، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۹۵	۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶
۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۲، ۴۰۱، ۴۰۶، ۴۰۷	۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲
هورکهایمر ۱۲۳، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲	۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۴۰۷
۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸	۴۱۱
۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴	هابزبوم، اریک ۴۰۸
۱۸۵، ۱۸۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۲۹، ۲۳۲	هابسن، جان ۹۱
۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۵۴، ۲۷۵	هایدگر، ۲۴۱، ۲۴۳
۴۱۱	هرش، یواکیم ۳۴۰، ۳۵۶
هوسرل ۲۴۳، ۳۰۲	هگل ۹، ۲۲، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۶۱، ۹۰، ۱۰۴
هوک، سیدنی ۴۰۸	۱۰۹، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹
هیتلر ۱۲۴، ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۵۸، ۱۶۹، ۳۸۲	۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۸
هیلقردینگ، رودلف ۶۱، ۶۵، ۷۸، ۷۹	۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰
۸۰، ۹۱، ۴۱۸	۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۲، ۱۶۴
هیل، کریستوفر ۴۰۸	۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۵، ۱۸۲، ۱۸۸
هیوم ۹۰، ۱۰۷	۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۵، ۲۰۷، ۲۲۵، ۲۲۹

نشر نی منتشر کرده است:

□ فرهنگ لغات و اصطلاحات سیاسی
دکتر مهدی نوروزی

□ تأملاتی در حکومت انتخابی
جان استوارت میل
ترجمه دکتر علی رامین

□ شرح و نقدی بر فلسفه سیاسی و اجتماعی هگل
جان پلاماتز
ترجمه دکتر حسین بشیریه

□ مروری بر اندیشه و آثار آرتوکوستلر
ولف میز
ترجمه کاوه بیات - رامین کریمیان

□ نظریه‌های دولت
اندرو وینست
ترجمه دکتر حسین بشیریه

□ یورگن هابرماس: نقد در حوزه عمومی
رابرت هولاب
ترجمه دکتر حسین بشیریه

□ پدیده‌شناسی

ژان فرانسوا لیوتار

ترجمه عبدالکریم رشیدیان

□ میشل فوکو: درآمدی بر ساختگرایی و هرمنیوتیک

هربرت ال. دریفوس - پول رابینو

ترجمه دکتر حسین بشیریه

□ مقدمه‌ای بر اقتصاد سیاسی

دکتر احمد سیف

□ پیمایش در تحقیقات اجتماعی

وی. ای. د واس

ترجمه هوشنگ نایی