

شماره ۲۷ اقتصاد و سیاسی

آبان ۱۴۰۲



با همکاری
کیانوش بوستانی، خسرو پارسا،
احمد سیف، آزاده شعبانی،
علی رها، سعید رهنما،
امین زرگرنژاد، عاطفه صفری،
خسرو صادقی بروجنی، کاوه
قریشی، یوسف کهن، کانال
تلگرامی «ما حیوانات»،
ماهان مباشر، شیما مقدسی،
کامران نیری،...



نشریه‌ی نقد اقتصاد سیاسی به انتشار ماهانه‌ی گزیده‌ی مقالاتی اختصاص دارد که در سایت نقد اقتصاد سیاسی منتشر شده است. سایت نقد اقتصاد سیاسی با هدف ترویج علوم اجتماعی و نظری دگراندیش به زبان فارسی از مهرماه ۱۳۹۱ آغاز به کار کرد. همکاری کلیه‌ی نویسندگان و مترجمان سایت داوطلبانه است.

www.pecritique.com

همکاران این شماره (به ترتیب الفبا):

کیانوش بوستانی، خسرو پارسا، احمد سیف، آزاده شعبانی، علی رها، سعید رهنما، امین زرگرنژاد، عاطفه صفری، خسرو صادقی بروجنی، کاوه قریشی، یوسف کهن، کانال تلگرامی «ما حیوانات»، ماهان مباشر، شیما مقدسی، کامران نیری،...

فهرست مطالب

انسان باشیم و انسان بمانیم / خسرو پارسا / ۳
حالا چه باید کرد؟ / یوسف کهن / ۹
کردها و رسانه‌های جریان اصلی: از «راهزن» تا «سوژه‌های رمانتیزه‌ی انقلاب» /
کاوه قریشی / ۱۵

غزه‌ی ازهم‌گسیخته / برایان باربر / ۲۷
خیزش در فلسطین / طارق علی / ۳۵
نظرات مقدماتی درباره‌ی پاتک اکتبر حماس / ژیلبر اشکار / ۴۱
«مدار صفردرجه»ی خاورمیانه / خسرو صادقی بروجنی / ۴۷
در غزه و اسرائیل؛ در جانب کودکان باش، نه تفنگ‌ها / نائومی کلاین / ۵۳
به رسمیت شناختن نا-مردم / نوام چامسکی / ۵۷
خشم انتخابی و مسئولیت جمعی / یانیس واروفاکیس / ۶۳
خط انفصال واقعی در منازعه‌ی اسرائیل و فلسطین / اسلاوی ژیژک / ۷۱
اسرائیل چه‌گونه مقاومت دموکراتیک فلسطین را سرکوب کرد؟ / دانیل تیلور / ۷۷
آیا زمان ایده‌ی یک دولت دموکراتیک سکولار در فلسطین فرارسیده است؟ /
غاده کرمی / ۸۵

زنگ‌های بریکس برای که به صدا در می‌آیند؟ / آنا پالاسیو / ترجمه‌ی
احمد سیف / ۹۹

تنگنای واقعی اقتصاد چین / دانیل گروس / ترجمه‌ی احمد سیف / ۱۰۵
هوش مصنوعی؛ سود در مقابل آزادی / ریچارد ولف / ترجمه‌ی خسرو
صادقی بروجنی / ۱۱۵

اخلاق در تفکر مارکسی / سعید رهنما / ۱۱۷
جمهوری‌خواهی و سلطه‌ی سرمایه / مارک لوسونز و سیلارد یوناس توت /
ترجمه‌ی کیانوش بوستانی / ۱۵۳

نظریه‌های اخیر دولت سرمایه‌داری / باب جسوپ / ترجمه‌ی شیما مقدسی / ۱۷۹
مفهوم «دموکراسی حقیقی» در اندیشه‌ی مارکس / علی رها / ۲۱

سلطه و رهایی: بازآفرینی نقد / دانیل بنسون / ترجمه‌ی عاطفه صفری و
آزاده شعبانی / ۲۵۵

درآمدی بر مفهوم «استثمار» / اریک آلین رایت / ترجمه‌ی امین زرگرنژاد / ۲۸۵
کارل مارکس و ادبیات جهان / جان مرهافر / ۲۹۳
هرمنوتیک مارکسیستی فردریک جیمسون / کورنل وست / ترجمه‌ی
ماهان مباشر / ۲۹۹

آیا مارکس یک سوسیالیست زیست‌بوم‌گرا بود؟ / کامران نیری / ۳۳۵
سوسیالیسم و چالش آزادی حیوانات / پرسش و پاسخ با کریستین اشتاخ، مارکو
مائوریتزی و داریو مانی / ۳۵۱

<https://pecritique.com/>

تقد اقتصاد سیاسی

انسان باشیم و انسان بمانیم درباره‌ی موج جدید افغان‌ستیزی

خسرو پارسا



AFP

موج افغان‌ستیزی در هفته‌های اخیر اوج تازه‌ای گرفته است.

در سال‌های اولیه‌ی افزایش زیاد تعداد مهاجران افغانی پس از ظهور مجاهدین و طالبان، زمینه‌ی هراس از این مسئله به‌وجود آمده بود. عکس‌العمل عده‌ای انتساب هر نوع بزه و جنایت به افغان‌ها بود. این موج در مقابل واقعیت فروکش کرد. افغان‌ها با تلاش و کار سخت و قناعت و درست‌کاری این موج را نشان‌دادند. و گرچه گهگاه بزه و جنایتی موجب ستیزه‌جویی می‌شد ولی در مقابل واقعیت فروکش می‌کرد.

پس از به قدرت رسیدن مجدد طالبان مسلم بود که تعداد پناهندگان افزایش یابد. که یافت. و باز معلوم بود که موج افغان‌ستیزی مجدداً شدت بگیرد. که متأسفانه گرفت. این بار اما به علل مختلف این موج شدت بسیار گرفته و نگران‌کننده شده است.

در علل این تشدید افغان‌هراسی دلایل متعددی در رسانه‌های رسمی و مجازی و ماهواره‌ها نوشته و گفته شده است. و به‌عنوان توجیه این هراس از مثال‌های متعددی استفاده شده که جالب است. یک جوان افغان پیراهن طالبان به تن داشت. بنابراین حتماً «نفوذی» طالبان بوده است. در یک زایشگاه مشخص تعداد نوزادان افغان از ایرانی‌ها بسیار بیشتر بوده است بنابراین به‌زودی جمعیت افغان‌ها بیشتر از ایرانی‌ها می‌شود که این خود نمونه‌ای از علم روش‌مند آمارگیری را نشان می‌دهد! و غیره.

من متخصص مسائل مهاجرت و نکات له و علیه آن نیستم. به‌قدر کافی کارشناسان در این موارد گفته‌اند و نوشته‌اند. اما برای چه کسانی؟ ظاهراً نه برای کسانی که از پیش تصمیم خود را گرفته‌اند و نیاز به مطالعه یا شنیدن نظر دیگران ندارند و به‌دلایلی ترجیح می‌دهند در حلقه‌ی هراس‌افکنان باقی بمانند. از این می‌گذریم.

در برابر این نوع افراد، تعداد زیادی از مردم به‌طور فردی یا جمعی کمر همت در یاری و توجه به پناهندگان بسته‌اند. دیدن و شنیدن کارهای این انسان‌ها شورانگیز و امیدوارکننده است. از این نیز می‌گذریم.

در موج افغان‌هراسی اخیر دو عامل جدید وجود دارد، یکی عامل تبلیغ و ایجاد تشنج از ترس به‌وجود آمدن یک «لشکر جرّار» جدید است. گرچه در موج اول که این ترس هم وجود نداشت و بیگانه‌ستیزان نمی‌توانستند به آن متوسل شوند و صرفاً به انتساب بزه‌کاری به افغانی‌ها متوسل می‌شدند (که به‌مرور نفی شد) ولی این بهانه‌ی جدید اضافه شده است. گویی لشکرهای جرّار کم‌اند! جوان افغان که پیراهن طالبان

پوشیده بود دلیل قطعی و مثبت این ادعاست. اگر شاهد دیگری وجود دارد این افراد از نشان دادن آن به ما دریغ کرده‌اند. به‌رحال، این رفتار نوعی خودزنی است. از توهم پیدایش لشکر جرّار می‌ترسیم ولی از آنجا که قادر نیستیم سیاست حاکمیت را تغییر دهیم با رفتار خود زمینه‌ی دشمنی و عناد را بیشتر می‌کنیم. سعی می‌کنیم یک لشکر بسازیم.

و بالاخره مسئله‌ی گرفتن کار از دست ایرانیان است. من برخلاف این افراد که ظاهراً همزمان همه‌چیز را می‌دانند به‌نظر کارشناسان باور دارم. آنها می‌گویند چنین نیست. آنها می‌گویند سهم کارها و خدماتی که این پناهندگان ارائه می‌دهند در تولید ملی بسیار بیشتر از مصرفی است که می‌کنند. آنها می‌گویند نه تنها بسیاری از کارهای آنان را ایرانیان نمی‌کنند یا دست‌کم به آن جدیت نمی‌کنند، بلکه با منع افغان‌ها از کار، تورم و گرانی سرسام‌آور می‌شود. باز هم بگذریم.

* * *

اما قصد من در این نوشته‌ی کوتاه نکته‌ی دیگریست. قصد من نه محاسبه بر مبنای «سیاست دولتی» یا «منافع ملی»، بلکه برحسب تصویری است که ما از خود و دیگران داریم. ما که هستیم و که می‌خواهیم باشیم.

آیا با کودکی که به او فلفل می‌دهیم و از او فیلم می‌گیریم، آیا با کودک زباله‌گردی که او را در زباله‌دانی می‌اندازیم و قهقهه می‌زنیم چه می‌خواهیم بکنیم.

آیا با ترساندن همین کودک زباله‌گرد (که بیشتر هم افغان‌ها هستند)، توهین به او و ضرب‌و‌شتم او به کجا می‌خواهیم برسیم. قطعاً به انسانیت نخواهیم رسید. ما بیش از آن که او را تحقیر کنیم به خود بد کرده‌ایم. قصد من تکیه بر کمک به پناهندگان و رنجوران نیست. کمک به خودمان است تا از دایره‌ی انسانیت بیرون نرویم. من نه معلم اخلاق هستم نه اخلاق خودم بی‌عیب و نقص است ولی آن قدر می‌دانم که هر فرد و هر جمع می‌تواند و وظیفه دارد که روی دیگران و اجتماع تأثیر بگذارد. حرکات نادرست

فردی ما یک اجتماع را منحرف می‌کند. درست نیست. ما نمی‌خواهیم جامعه‌ای درنده و هیولوار باشیم.

تفکر فاشیستی از همین جاها شروع می‌شود و به تدریج نضج می‌گیرد. در آلمان هم به همین صورت شروع شد. ما نمی‌خواهیم جامعه‌ی فاشیستی داشته باشیم.

در تمام طول تاریخ انسان‌ها در اثر تغییر شرایط اقلیم و زیست مهاجرت کرده‌اند. عده‌ای که خود را نژاد برتر آریایی می‌دانند بهتر است به یاد بیاورند که آریایی‌ها خود قومی مهاجر و مهاجم بوده‌اند. و این به‌خودی خود نه خوب است و نه بد. هنگامی که شرایط زیست تنگ می‌شود طبیعی‌ترین راه مهاجرت است. مرزها بعد از انسان‌ها، و آن‌هم در ادوار اخیر، به‌وجود آمدند. قالب‌های پیش‌ساخته‌ای مقرر نشده بودند تا انسان‌ها در آن قرار گیرند.

هم‌اکنون در کشور ما و در دیگر نقاط جهان مسائل اقلیمی موجب مهاجرت‌های جمعی داخلی (و یا خارجی) می‌شود.

آن کوتاه‌بینانی که نه مسائل داخلی ایران را می‌بینند و نه نگاه می‌کنند که این مسئله‌ی مهاجرت (که امروزه به آن پناهندگی می‌گویند) نه مسئله‌ی ما بلکه مسئله‌ی همه‌ی جهان است آیا واقعاً تصور می‌کنند با بدرفتاری با افغان‌ها مسئله‌ی ایران حل می‌شود؟ آیا می‌توان این قدر نادان بود؟

آیا مسائلی که دولت طالبان برای ایران به‌وجود آورده است ربطی به این پناهندگان دارد؟ آیا دولت طالبان را نماینده‌ی مردم افغانستان می‌دانیم که خود از دست آنها، از گرسنگی و تشنگی و جنگ فرار می‌کنند.

من حیرت می‌کنم که برخی از کسانی که در زندگی شخصی خود رفتار مناسبی داشته‌اند در مورد این مسئله به‌کلی از آن طرف بام افتاده‌اند. حیرت‌انگیز است. این افراد به‌نظر من صرفاً در دام بیگانه‌هراسی افتاده‌اند و این تقصیر ماست.

ما به علل مختلف ماه‌ها و سال‌ها در روشنگری کوتاهی کرده‌ایم. غفلت بزرگ کرده‌ایم. حواس‌مان جای دیگری بوده است و این باید تصحیح شود. ما باید با کسانی که در دام افتاده‌اند بحث کنیم. روشنگری کنیم و آنها را به‌کلی از دست رفته تلقی نکنیم.

در جامعه‌ی سیاست‌زده‌ی ایران همه‌چیز به‌سرعت «سیاسی» می‌شود. گرچه ما کسانی را که بر این مبانی تصمیم شخصی می‌گیرند ملامت می‌کنیم ولی می‌دانیم و به تجربه دریافته‌ایم که به‌جز کسانی که «ضداجتماعی» هستند و یا منافع شخصی دارند، سایرین را می‌توان مجاب کرد که نه صرفاً به‌خاطر افغان‌ها بلکه بخاطر نجات انسانیت خود به مسائل به نوع دیگری بنگرند.

ما و من نوعی در توهّم تغییر سیاست حکام نیستیم. ولی می‌توانیم نسبت به مردمی که نزدیک به پنجاه سال است تحت اشغال و بمباران بوده‌اند قدری مهربان‌تر باشیم. همدل باشیم. ابرقدرت‌ها و عده‌ای مزدور تحت عنوان کمک، دهه‌ها آنها را کشتند، فریب دادند و سپس بی‌شرمانه فرار کردند و مردم را در دست شیاطین رها کردند. کسانی از ما که خود تجربه‌ی بیگانه‌بودن در کشورهای غربی را داشته‌اند از یادآوری توهین‌هایی که به آنها شده است خشمگین می‌شوند. ولی باین همه برخی خود نسبت به پناهندگانی که از استیصال به ما روی آورده‌اند بدتر می‌کنیم. «چشم‌آبی‌ها و موبورها» بد می‌کنند به‌خودشان می‌رسند و به‌ما بی‌اعتنایی می‌کنند ولی ما صرفاً به‌خاطر «آینده‌نگری» با پناهندگان دشمنی می‌کنیم! طفل معصوم بی‌اطلاع! کدام آینده، کدام آینده‌نگری. من هم اکنون خود به‌صورت دیوی درمی‌آیم. از قالب انسان بیرون می‌آیم. نکند پناهندگان در آینده به‌من بد کنند. طفلک بیچاره! اگر تو آینده‌نگر بودی به این روز نمی‌افتادی! تو این را از کجا می‌گویی. چقدر در «پیش‌بینی»های گذشته موفق بوده‌ای. تو می‌خواهی قصاص قبل از جنایت بکنی چون «همه‌چیزدان» هستی. و یا چون سردسته‌هایت چنین می‌گویند. سردسته‌هایی که از موفقیت به کهکشان رسیده‌اند!

یک لحظه تصور کن که آلمان هیتلری جمع‌کثیری را مجبور به پناهنده شدن به کشورهای مجاور کرده است. تو در آن کشور هم‌جوار هستی. آیا چه می‌کنی؟ پناه می‌دهی یا دشمنی می‌کنی؟ طالبان اگر بدتر از هیتلر نباشد بهتر نیست. به‌هوش باش! هنگامی که در یک اتوبوس می‌بینی یک نوجوان علقه مضعه‌ی ایرانی به جمع افغان‌ها حمله می‌کند و دشنام می‌گوید که عرض‌اندام کرده باشد و دیگران چیزی نمی‌گویند، هنگامی که چند کودک افغان که در زیر چتر محبت یک ایرانی محیطی

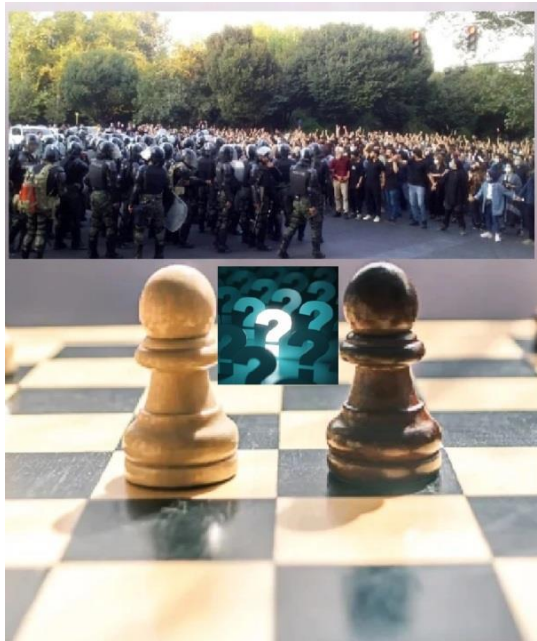
برای زندگی یافته بودند اکنون دارند از ترس به خود می‌لرزند. هنگامی که اوباش ایرانی پدر و فرزند افغانستانی را تا سرحد اغماء می‌زنند ولی چون طرف آنها افغان است آنها را رها می‌کنند و تو با آنکه شاهد هستی چیزی نمی‌گویی لشکر جرّار همان تویی تو. دست محبتی که به سر فرزندت می‌کشی از روی عادت و عرف است. از روی عشق و انسانیت نیست وگرنه نمی‌توان آن قدر دورو بود. آنقدر من و تو کرد.

تولستوی می‌گوید وقتی درد خود را حس می‌کنی زنده‌ای ولی زمانی که درد دیگری را حس می‌کنی انسان هستی. ما انسانیم و می‌خواهیم انسان بمانیم. دست کم برای کمک به خودمان به به افغان‌ها کمک کنیم.

<https://pecritique.com/>

حالا چه باید کرد؟

یوسف کهن



نوشتار حاضر در نظر دارد بر شالوده‌ی مباحثاتِ طرح‌شده در مقاله‌ی «جنبش ژینا، یک سال بعد: ژئوپلیتیک، دولت و طبقه» - به قلم پرویز صداقت - سؤالی را بنشانند که پس از خوانش این مقاله، در ذهن نقش می‌بندد: «حالا باید چه کار کرد؟»

مقدمه

مقاله‌ی یادشده از سه زاویه به ارزیابی خیزش ژینا می‌پردازد: شرایط و ویژگی‌های ژئوپلیتیکی، خصوصیات دولت (حاکمیت) و آرایش قوای طبقاتی. در بررسی عوامل ژئوپلیتیکی و بین‌المللی، از قطب‌بندی‌های جدیدی اسم برده می‌شود که در حال شکل‌گیری هستند. قرار است از این مدخل به فرصت‌ها، موانع و تهدیدهایی پرداخته شود که این صف‌بندی‌ها بر سر راه این خیزش قرار دادند. در ارزیابی نهایی استنتاج می‌شود که بی‌نظمی‌های ناشی از این قطب‌بندی‌ها بیش از آن‌که به نفع جنبش‌های اجتماعی به‌طور اعم و جنبش ژینا به‌طور اخص باشند عمدتاً به نفع «نظام‌های سیاسی و رهبران ارتجاعی» بوده‌اند. به‌علاوه تأکید می‌شود که تا آن‌وقت که «بحران انقلابی به سطح شکل‌گیری قدرتِ دوگانه نرسیده باشد، به‌طور کلی حاکمیت مستقر قادر است بیشترین بهره را از این شرایط ببرد».

به این معنی نویسنده دو وظیفه را به‌منظور تداوم و تحکیم خیزش خاطر نشان می‌کند: ۱- تحلیل فعال و دائم از تحولات بین‌المللی و ژئوپلیتیکی جاری برای تشخیص موانع و فرصت‌ها و پیش‌برد بهتر جنبش ۲- تعمیق و تقویت جدال طبقاتی تا به آن سطح که یک قدرتِ دوگانه شکل بگیرد و جامعه وارد فاز موسوم به بحران انقلابی شود. در بحث حول «دولت» یا حاکمیت، نویسنده با توسل به آمار و ارقام نشان می‌دهد که اقتصاد ایران دچار انسداد کامل است که «ریشه در روابطِ قدرتی دارد که... در سال‌های بعد از انقلاب ۱۳۵۷ شکل گرفت... و از آن‌جا که حاکمیت... نه‌تنها به گشایشی دست نزده بلکه فضا را هرچه تنگ‌تر و محدودتر کرده، این انسداد اقتصادی به‌سرعت با استیلای روحیه‌ی انسداد سیاسی و اجتماعی همراه شد» که از سویی به فوران خیزش‌های اعتراضی انجامید و از سوی دیگر به رویکرد اشخاص به راه‌کارهای «فردی

حالا چه باید کرد؟

برای گریز از وضع مسدود موجود یا تخفیف بی‌آمدهای این انسداد بر زندگی فردی - از جمله جلوگیری از بارداری، سقط جنین و مهاجرت از کشور - منتهی شده است. مقاله با تأکید بر ناتوانی و بی‌میلی دولت^۱ برای حل این معضلات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی تصریح می‌کند که «همین امر باعث شد که از اواسط دهه‌ی ۱۳۹۰ شاهد چیرگی ذهنیت انقلابی بر کنش‌های اعتراضی شدیم یعنی ذهنیتی که بازتاب تعمیق درخواست "دگرگونی سیاسی" و مطالبات به‌اصطلاح "ساختار شکنانه" است». به این معنی نویسنده بر وظیفه‌ی دیگری انگشت می‌گذارد که همانا «تدارک دگرگونی» است.

در بحث حول «طبقات»، نویسنده با جدا کردن حساب لایه‌ها و اقشاری که به «بهره‌وران از رانت» یا اصطلاحاً «آقازاده‌ها»، نولیبرال‌ها، لایه‌های خاکستری معروفند، خاطر نشان می‌کند که «در این جنبش شاهد حضور همزمان مرکز و حاشیه... و نیز پراکندگی جغرافیایی اعتراضات... بودیم که نشان‌دهنده‌ی دامنه‌ی گسترده‌ی ناراضیاتی از وضع موجود در میان تمامی طبقات اجتماعی» است. به‌علاوه تأکید می‌کند که «در این جنبش... شاهد همراهی اعتراضات خیابانی با اعتصابات... در شبکه‌ی خرده‌فروشی بودیم» که با «اعتصابات صنعتی همراه نبود» که دلیلش «قراردادهای کوتاه‌مدت... و وضعیت شکننده و متزلزل» کارگران، «فقدان سازمان‌های مستقل» و «ضرورت طرح مطالباتی حول عدالت اجتماعی برای همراهی بیشتر [این] طبقات جامعه... برای همراهی با اعتراضات عمومی است».

به این معنی نویسنده سه وظیفه‌ی دیگر را به وظایف پیشین اضافه می‌کند: ۱- مبارزه برای تغییر شرایط قراردادهای کاری ۲- تلاش برای تأسیس تشکل‌های مدافع حقوق کارگران و ۳- تدوین منشوری از مطالبات عدالت‌خواهانه. در خاتمه نویسنده ضمن تأکید بر این امر که خیزش ژینا تغییری «در موازنه‌ی قوا میان جنبش و حاکمیت» پدید نیاورده و تا زمانی که تغییر تأثیرگذاری در ژئوپلتیک

^۱ البته در ریشه‌یابی این ناتوانی و بی‌میلی، نویسنده به شکل‌گیری طبقه‌ی حاکمه‌ای اشاره می‌کند که با «بهره‌مندی از رانت»، در حاکمیت ادغام شده و منافعش را در تداوم وضعیت موجود می‌بیند.

جهانی و منطقه‌ای صورت نگیرد و «شکافی در طبقه‌ی حاکم و سازوبرگ‌های سرکوب» آن پیدا نشود، و «پیوند اندام‌واری میان جنبش‌های طبقاتی و محیط‌زیستی با جنبش ژینا» شکل نگیرد، «نمی‌توان انتظار پیشروی خارق‌العاده‌ای از جنبش داشت».

حال سؤالات پیش‌روی این‌هاست: چه عناصری قرار است کدام‌یک از وظایف برشمرده‌شده‌ی فوق را انجام دهند؟ با چه روی کرد و راه‌کاری؟

نوشتار حاضر در ادامه قصد دارد صرفاً به نخستین وظیفه‌ی مورد اشاره‌ی نویسنده - یعنی تحلیل فعال و دائم از تحولات بین‌المللی و ژئوپلیتیکی، به‌منظور تشخیص موانع و فرصت‌ها، ترسیم چشم‌اندازها و اتخاذ تاکتیک‌های شایسته برای پیش‌برد جنبش - بپردازد.

تحولات ژئوپلیتیکی و جنبش اعتراضی

تحولات ژئوپلیتیکی پیچیده‌ای که در جهان و به‌ویژه خاورمیانه در جریان است، تأثیرات تعیین‌کننده‌ای بر حیات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی‌مان می‌گذارد. جنبش اعتراضی‌ای که تدارک یک انقلاب را در چشم‌انداز خود دارد، نمی‌تواند نسبت به این تحولات بی‌تفاوت باشد. بررسی، ارزیابی و تحلیل این رخدادها، محتاج تلاش طاقت‌فرسا و شبانه‌روزی فعالان جنبش انقلابی است که خود را در گروه‌های مختلف کاری - اقتصادی، اجتماعی و سیاسی - سازمان داده‌اند. این یک وظیفه‌ی بدیع و استثنایی نیست که گویا صرفاً بر دوش فعالان جنبش انقلابی ایران سنگینی می‌کند. این جزو وظایف تاریخی و دائمی فعالان این جنبش بوده‌است. برای نمونه، وقتی که در سال ۱۸۵۷ اولین بحران اقتصادی از راه رسید، مارکس روش کارش را تغییر داد و به جای رفتن به کتابخانه‌ی موزه‌ی بریتانیا، در اتاق خانهاش نشست و اوقات طاقت‌فرسایی را صرف تجزیه و تحلیل این رخداد کرد:

«به‌طور معمول تا ساعت چهار صبح به‌سختی کار می‌کنم. این کار در واقع در دو حوزه است: نخست، تبیین خطوط کلی اقتصاد سیاسی (به‌خاطر بهره‌برداری بهینه‌ی عموم ضرورت دارد که تا ریشه‌ی مسئله بروم. برای رهاشدن خودم از شر این کابوس هم لازم است). دوم، بحران کنونی. در کنار مقالاتی که برای تریبون می‌نویسم، مشغول جمع‌آوری

حالا چه باید کرد؟

سند و مدرک حول بحران هستیم که واقعاً وقت زیادی می‌برد. فکر کنم یک وقتی در حدودهای بهار باید مشترکاً جزوه‌ای در این باره بیرون بدهیم تا به مردم آلمان خاطرنشان کنیم که هنوز بر سر همان موضعی که بودیم، هستیم و خواهیم بود. من نوشتن سه کتاب حجیم را که به وضعیت انگلستان، آلمان و فرانسه اختصاص دارند را شروع کرده‌ام. مطالب مربوط به امریکا در تریبیون موجود هستند که بعداً می‌شود

جمع‌آوری کرد.»^۲

متأسفانه جنبش انقلابی عصر حاضر از داشتن امثال مارکس بی‌بهره است، اما از حضور پرکار اندیشمندان و فعالان اجتماعی بسیار زیادی بهره‌مند است که به‌مثابه وجدان‌های بیدار، مشغول رصد کردن حوادث هستند. ترجمه و پخش و تأمل و نقد بر آثار اینان می‌تواند به فعالان جنبش‌های اجتماعی کمک کنند تا سیاست‌ها، روی کردها و تاکتیک‌های‌شان را در هماهنگی با سیر تحولات اتخاذ کنند. تشخیص به‌موقع فرصت‌ها، موانعی و شکاف‌هایی که در کشاکش این تحولات پیدا می‌شوند، می‌تواند نقش حیاتی و تعیین‌کننده‌ای در پیشبرد جنبش بازی کند.

با این پیش‌درآمد می‌توان این پیشنهاد را به کارگروه‌ها داد تا بیان تلاش‌های خود را در طول یک‌ساله که خیزش ژینا در جریان بود، فهرست کنند. برای مثال کارگروهی که وظیفه‌ی رصد کردن تحولات اقتصادی را به‌عهده می‌گیرد، عنوان و تالیف‌ها و ترجمه‌هایی را که به تأثیر تحولات اقتصادی - در جهان، منطقه و ایران - بر خیزش ژینا اختصاص داشتند را گزارش کند. و به همین سیاق، سایر گروه‌های کار گزارش‌های خود را پیرامون نقش و تأثیر تحولات سیاسی و اجتماعی در منطقه و جهان بر خیزش ژینا ارائه بدهند.

طبیعتاً تا پیش از انتشار چنین گزارشی نمی‌توان قضاوتی حول میزان توفیق یا عدم‌توفیق‌مان داشت. اما گمان شخصی من آن است که متأسفانه هنوز موفق نشده‌ایم

^۲ به نقل از نامه مارکس به انگلس (۱۸ دسامبر ۱۸۵۷)، برداشت از مجموعه آثار مارکس-انگلس (انگلیسی)، جلد ۴۰، صفحات ۲۲۴-۲۲۵

که چنین کارگروه‌هایی را سازمان بدهیم. بیان کارمان در رابطه با ارزیابی تاثیرات تحولات ژئوپلتیکی بر خیزش ژینا نیز به گمانم چندان رضایت‌بخش نمی‌آید. طبعاً برای رفع این نقیصه باید چاره‌اندیشی کرد. پلت‌فرم «نقد اقتصاد سیاسی» کانون مناسبی برای آغازیدن و شکل دادن به چنین کارگروه‌هایی است. واقفم که این پلت‌فرم حوزه‌های کار و فعالیت گسترده‌ای را فراهم کرده است اما در این حوزه‌ها اشخاص به‌طور منفرد و ناهماهنگ مشغول به کار هستند. ضرورت تاریخی ایجاب می‌کند که این فعالیت‌های نظری پراکنده، متفرق با همکاری و هماهنگی به پیش برود؛ آن‌هم در راستای پاسخ‌گویی به وظایفی که بالاتر فهرست شده‌اند.

<https://pecritique.com/>

کردها و رسانه‌های جریان اصلی: از «راهزن» تا «سوژه‌های رمانتیزه‌ی انقلاب»

کاوه قریشی



mage credit: Salar Arkan - ارکان

حمله‌ی تلافی‌جویانه‌ی حزب کارگران کردستان (پ ک ک) به وزارت کشور ترکیه در آنکارا بار دیگر به رسانه‌های جریان اصلی فرصت داد که تصویری مخدوش از کردستان و جنبش‌گرد ارائه دهند. مسئولان و «متخصصان» این رسانه‌ها بلافاصله بعد از انتشار خبر این حمله دست به کار شدند، واژگان و اصطلاحات دیکته‌شده را روی میز گذاشته و با قید انواع «فهرست‌های تروریستی» و گزارش آن حمله به‌عنوان یک «عمل انتحاری» و قید «تجزیه‌طلب» بودن‌گردهای باکور، اظهارات امنیتی‌ترین مقامات ترکیه را به تیتراژ اول گزارش‌های خود تبدیل کردند.

بسیاری از این گزارش‌ها، کلیشه‌های ۲۰ سال گذشته در این زمینه را تکرار کردند. خبرگزاری رویترز در [گزارش](#) خود ادعا کرد که در جریان «تنش میان پ ک ک و ترکیه بیش از ۴۰ هزار نفر کشته شده‌اند. (۱ اکتبر ۲۰۲۳)» همین خبرگزاری ۱۶ سال پیش نیز ادعای مشابهی در یکی دیگر از [گزارش‌های](#) مرتبط خود نقل کرده بود (۱۳ نوامبر ۲۰۰۷). روزنامه‌ی انگلیسی‌زبان گاردین نیز در پوشش خبر این حمله (۱ اکتبر ۲۰۲۳)، مسولیت آن را به عهده‌ی سازمان تاک (TAK¹) گذاشت و بلافاصله آن را پ ک ک نسبت داد، آن‌هم در شرایطی که تاک سال‌هاست منحل شده و خود پ ک ک هم رسماً در بیانیه‌ای مسولیت حمله‌ی آنکارا را به عهده گرفت. در بیانیه‌ی شاخه‌ی نظامی پ ک ک مشخصاً اشاره شده که این عملیات از جمله به تلافی کشته شدن فرماندهی «گردان جاودانگان» و سیاست‌های ضد‌گرد آک‌پارتی و اردوغان سازماندهی شده است. بسیاری از ناظران معتقدند که این حمله پاسخی به ترور رهبران ارشد و میانی‌گرد در روزآوا و باشوور است. بنا به برخی گزارش‌ها طی سال گذشته دست‌کم ۵ چهره‌ی ارشد فمینیست و ده‌ها عضو و کادر و رهبر میانی بر اثر حملات هوشمند زمینی و هوایی ترور شده‌اند. این حجم از ترورهای هدفمند تنها با ترورهای فاعل مجهول در دهه‌ی ۸۰ میلادی ترکیه قابل‌مقایسه است. با این حال اکثریت مطلق رسانه‌های جریان اصلی

¹ سازمان تاک TAK یا «شاهین‌های آزاد کردستان» یک گروه مسلح‌گرد بود که در سال ۲۰۱۶ مسولیت برخی حملات به اهداف نظامی در ترکیه را به عهده گرفت. رسانه‌های جریان اصلی این گروه را به پ ک ک نسبت دادند. پ ک ک این اتهام را نمی‌پذیرد. برخی ناظران سیاسی کردستان آن زمان گفتند که تاک یک شاخه‌ی رادیکال منشعب از پ ک ک است. تاک از سال ۲۰۱۶ به این سو فعالیت نداشته و به نظر می‌آید که منحل شده است.

بدون کوچک‌ترین اشاره به این سابقه، بدون توجه ادبی به ساختار و چینش واژه‌ها در بیانیه پ ک ک و بدون ذکر زمینه‌هایی که حداقل با ارزش‌های لیبرالی خود آنها منطبق باشد، با «تروریستی» خواندن حمله‌ی روز ۱ اکتبر، تلاش کردند تصویری ارتجاعی و انسان‌زدایی‌شده از جامعه‌ی کردستان نشان دهند.

کارل مای؛ «از دل کردستان وحشی»

واقعیت این است که جز دوره‌ی کوتاهی در اوج انقلاب روزآوا، رویکرد غالب رسانه‌های جریان اصلی و بخش زیادی از رسانه‌های بدیل به مسأله‌ی گرد و جامعه‌ی کردستان، رویکردی کلنیالیستی (استعماری)، شرق‌شناسانه (اورینتالیستی) (ولو در موارد زیادی ایجابی) بوده است. درک روزنامه‌نگاران و خبرنگاران بنگاه‌های بزرگ و کوچک رسانه‌ای و چندرسانه‌ای از این مسأله ریشه در تصورات شرق‌شناسان کارکشته‌ای مثل «کارل مای (۱۸۴۲ - ۱۹۱۲)» دارد. در بسیاری از دانشنامه‌های قدیمی اروپایی (قرن ۱۸ و ۱۹ و حتی اوایل قرن ۲۰) گُردها به‌عنوان گروهی کوه‌نشین، خشن و راهزن تصور شده‌اند. اما مهم‌ترین تصویر به اصطلاح غربی‌ها از گُردها مربوط به کتاب فانتزی کارل مای با نام عجیب و غریب «از دل (میان) کردستان وحشی^۲» است. این کتاب که در سال ۱۸۹۲ منتشر و بعدها یک فیلم سینمایی هم بر اساس آن ساخته شد، در یک فضای خیالی کردستان را به قول اسلاوی ژیزک به‌عنوان «سرزمین جنگ‌های وحشیانه قبیله‌ای، صداقت بدوی و احساس شرافت، اما آمیخته با خرافات، خیانت و جنگ‌های بی‌رحمانه‌ی دائمی»^۳ ترسیم می‌کند. این کتاب که از قضا در میان حجم وسیع آثار مای با استقبال چشمگیری روبرو شد، الزاماً تصویری منفی از گُردها و کردستان به نمایش نمی‌گذارد اما ساختار شرق‌شناسانه و خیرخواهانه‌ی کتاب تصویر منفعلانه و وارونه‌ای از جامعه‌ی کرد به دست می‌دهد. این کتاب که به‌سرعت به مبنای

^۲ عنوان این اصلی کتاب «Durchs wilde Kurdistan» است که ترجمه لفظ به لفظ آن عبارتی شبیه «از دل کردستان وحشی» است.

^۳ [Institut kurde de paris](https://doi.org/10.1017/S0022278X19000000) (2019), Slavoj Zizek: European leftists are rejecting the Kurds over their reliance on the US. It

شکل‌گیری تصویر انسان مدرن اروپایی از گُردها دامن زد، سر از کارگاه‌های انسان‌شناسی درآورد و به مبنای کار نسلی از آنها تبدیل شد.

حلیچه و سؤال‌های ممنوعه؛ بمب‌ها از کجا آمدند؟

این تصویر غالب کشورهای شمال جهانی از گُردها و کردستان تا اواخر دهه‌ی ۸۰ میلادی قرن بیستم بود؛ تصویر کاریکاتوری از «دیگری وحشی» تمدن اروپایی. این تصویر، تا زمان حمله‌ی شیمیایی صدام حسین، دیکتاتور سابق عراق برای کشتار جمعی و نسل‌کشی گُردها تصویر مسلط رسانه‌های شمال جهانی از گُردها بود. تبعات حمله‌ی شیمیایی صدام به کردستان و قتل عامل ۵۰۰۰ نفر طی تنها چند دقیقه در روز ۱۶ مارس ۱۹۸۸، گُردها را بار دیگر به مرکز رسانه‌های جهانی و اروپایی تبدیل کرد، این‌بار به‌عنوان یکی از «نخستین قربانیان بمب شیمیایی»، به عنوان مردمانی بی‌دولت که قربانی تبعیض، بی‌عدالتی و کشتار جمعی هستند.

در آن زمان، دیاسپورای گُردها هنوز جایی در رسانه‌های اروپایی نداشت و در واقع این روزنامه‌نگاران کم‌تر آشنا به کردستان بودند که از منظر خود کشتار جمعی و حمله‌ی شیمیایی را گزارش می‌کردند. حتی در میان رسانه‌های منطقه‌ای نیز خبرنگار صدای و سیمای جمهوری اسلامی به همراه چند خبرنگار بین‌المللی نخستین گروه‌هایی بودند که بلافاصله بعد از حمله وارد حلیچه شدند. این گزارش‌ها بیشتر در مذمت رژیم صدام حسین بود که با رابطه‌اش با غرب تنش‌آلود شده بود و در آنها کم‌ترین اشاره‌ای به «خاستگاه بمب‌های شیمیایی» و نقد حکومت‌های غربی وجود نداشت.

در این بازنمایی رسانه‌ای کم‌وبیش متناقض، غیر مستقیم به شهروندان غربی توصیه می‌شد با گُردهای مهاجری که بستگانشان را در این فاجعه از دست داده‌اند همدردی کنند. طرفه که بسیاری از «روشنفکران گُردها» که آن‌زمان پنهانده در غرب بودند از تجربه‌ی مشابه خود و تغییر نحوه‌ی رفتار اطرافیان و همسایه‌ها سخن گفتند؛ از یک همدردی بورژوازی که بیشتر آزاردهنده بود تا تسلی‌بخش. در خلق این تصویر غربی‌ها تنها نبودند. برخی از روشنفکران و چهره‌های رسانه‌ای غیرغربی هم مانند ادوارد سعید، روشنفکر عرب با حضور در رسانه‌های جریان اصلی از طریق ایجاد تردید در بمباران شیمیایی، از ناسیونالیسم عرب که آن‌زمان در حزب بعث تبلور یافته بود، دفاع کردند.

او چندبار در مورد حلبچه اظهار نظر کرد. سعید از جمله به نشریه‌ی «بررسی کتاب لندن» گفت: «این ادعا که عراق به شهروندان خود گاز زده است بارها تکرار شده است. این در بهترین حالت نامشخص است.»⁴

حمله‌ی شیمیایی حلبچه در آمدی بود بر نسل‌کشی کردها که تازه آغاز شده بود. از سال ۱۹۸۸ تا سال ۱۹۹۲ در مجموع طی ۸ رشته عملیات، ۱۸۲ هزار کُرد به دست صدام حسین و پسرعمومی او (علی شیمیایی) نسل‌کشی شدند. نسل‌کشی کردها با عناوین جعلی «قتل‌عام» یا «کشتار جمعی» بار دیگر وارد رسانه‌های جریان اصلی غربی شد. این بار نیز تصویری که از کردها ارائه می‌شد، تصویر «قربانی» بود. با این تفاوت که همزمان با آن تلاش می‌شد مبارزه‌ی کردها علیه بعثیسم و نظام صدام حسین به نوعی «تجزیه‌طلبی» و «یاغی‌گری» تقلیل یابد تا به این ترتیب به صورت غیرمستقیم نسل‌کشی آنها نیز توجیه شده باشد. واقعیت این است که حلبچه و انفال تنها مسأله‌ی کردها نبود، بلکه از حیث لجستیکی، سازوکار جدیدی برای امحا و پاکسازی بشریت با سرمنشاء تکنیکی غربی بود. با این حال، نقش حکومت‌های غربی در ساخت و فروش سلاح‌های شیمیایی ممنوعه به صدام حسین هرگز به مسأله و موضوع رسانه‌های کشورهای تولیدکننده‌ی مستقیم یا تولیدکننده‌ی قطعات سلاح‌های شیمیایی بدل نگشت.

«از دل کردستان آزاد»

البته همواره استثناهایی هستند که تن به شرایط تحمیلی جریان اصلی قدرت و رسانه ندهد. در همان دوره (۱۹۸۰) خبرنگارانی مانند هلا شلومبرگر، خبرنگار آلمانی با سفر به قسمت‌های مختلف کردستان، به‌ویژه روزهای که مستقیماً با انقلاب ۱۳۵۷ ایران درگیر بود، کتابی نوشت که به نظر می‌آمد عنوان آن کناهی که به کتاب تخیلی

⁴ Rudaw (2013), "Leftist Intellectuals and the Kurds: The Cases of Edward Said, Hamid Dabashi and Tariq Ali."

«کارل مای» باشد: «از دل کردستان آزاد».⁵ هرچند با رویکردی سنجشگرانه می‌توان رد شرق‌شناسی و اروپا محوری را در همین کتاب هم دنبال کرد. با این حال عنوان این کتاب به‌عنوان بازتاب‌دهنده‌ی مستقیم نظر رهبران و چهره‌های سیاسی کردستان، نویدی بود برای احتمال تغییر تصویر برساخته‌ی کارل مای. در همین دوره (۱۹۸۰) به واسطه‌ی انقلاب ایران توجه برخی خبرنگاران و گزارشگران حقوق بشر به شرایط کردستان جلب شد. اگرچه در مواردی مانند فدراسیون بین‌المللی حقوق بشر، گزارش جامعی⁶ از وضعیت گُردهای روژه‌لات به‌ویژه در مهاباد و نزدیکی مهاباد ارائه شد اما به اندازه‌ای نبود که بتواند تصویر غالب رسانه‌ای گُردها را دگرگون کند. در این دوره، حضور رهبران سیاسی چندزبانه در میان احزاب و سازمان‌های سیاسی کردستان در جلب توجه رسانه‌ای بی‌نقش نبود. چهره‌های مثل عبدالرحمن قاسلمو، امیر حسنیور، احمد اسکندری و عزیز ماملی در این دوره تلاش کردند دست‌کم در گزارش مستقیم وضعیت به رسانه‌های بین‌المللی ایفای نقش کنند.

اوجالان؛ مجرم‌سازی از گُردها و مسأله‌ی گُرْد

حدود یک دهه بعد، درست زمانی که تصور می‌رفت نگاه رسانه‌های جریان اصلی به مسأله‌ی گُرْد تغییر کرده، «رسوایی نایروبی» نه تنها آن‌طور که انتظار می‌رفت به حقانیت گُردها منجر نشد، بلکه برعکس به عاملی دیگری برای خدشه‌دار کردن چهره‌ی گُردها نزد افکار عمومی جهان بدل شد.

در فوریه ۱۹۹۹، همزمان با بازداشت عبدالله اوجالان، رهبر زندانی حزب کارگران کردستان (پ‌ک‌ک) در اروپا و چندماه بعد ربودن او در نایروبی به کمک سرویس‌های

⁵ Hella Schlumberger (1980), *Durchs freie Kurdistan. Erlebnisse in einem vertrauten Land*, CBertelsmann, printed in Germany.

⁶ فدراسیون بین‌المللی حقوق بشر در سال ۱۹۸۳ با انتشار یک گزارش تحقیقی از نقض حقوق بشر در روژه‌لات کردستان بعد انقلاب سال ۱۳۵۷، به بررسی اعداد ۵۹ زندانی مهابادی در ارومیه، بازداشت و شکنجه زندانیان و همچنین نحوه برخورد متقابل حکومت مرکزی و حزب دمکرات کردستان ایران با زندانیان یکدیگر پرداخته است. ترجمه‌ی فارسی این گزارش، همان زمان از جمله در نشریه‌ی فارسی زبان «الفبا» به سردبیری غلامحسین ساعدی منتشر شده است.

اطلاعاتی غربی و منطقه‌ای، کردها بار دیگر به مرکز رسانه‌های کشورهای شمال جهانی و به‌ویژه روزنامه‌های اروپایی تبدیل شدند. در این تصویر جدید، کردها در هلند منتظر نشستن هواپیمای حامل اوجالان هستند تا رستگاری او را پس از چند ماه جنجال و جابجایی جشن بگیرند. اما اوجالان با همراهی سفیر یونان به سمت یک هواپیمای مشابه متعلق به میلیاردی ترک بدرقه می‌شود تا به عوض فرودگاه لاهه در فرودگاهی ناشناس در ترکیه فرود آید. اوجالان در این لحظه دست و چشم بسته در چنگ گروهی از افسران ارشد جاسوسی امنیتی بین‌المللی بود. او به شکل بزدلان‌های ربوده و بازداشت شده بود. این رسوایی، که جزئیات تصویری دولت‌پسند آن به صورت زنده از همین رسانه‌ها پخش شد، به خشم کردها در اروپا دامن زد، به طوری که در صدها شهر اروپایی به خیابان آمدند و در مواردی با خشونت به مغازه‌های ترک‌های ناسیونالیست و به دفاتر دیپلماتیک کشورهای اسرائیل و... حمله کردند. این اعتراض مشروع، هرچند رادیکال، به رسانه‌های جریان اصلی اروپا اجازه داد که بار دیگر با برگشت به تصویر دانشنامه‌ای «کارل مای»، کردها را اقلیتی وحشی، یاغی و مخل آسایش و امنیت عمومی توصیف کنند. کار به جایی رسید که در رسانه‌های آلمانی اعتراضات کردها را با عملیات بادرمانهوف⁷ در دهه‌ی ۷۰ میلادی مقایسه کردند. هفته‌نامه‌ی اشپیگل از جنگ کردها

⁷ فراکسیون ارتش سرخ (Red Army Faction) با نام مخفف راف (RAF)، است حرکت عمدتاً مسلحانه‌ی این گروه که در آغاز به «بادر ماینهوف» نیز معروف بود، در جریان جنبش دانشجویی آلمان در سال ۱۹۷۰ از سوی برخی از فعالان دانشجویی مانند آندریاس بادر Andreas Baader، گودرورزن انیس Gudrun Ensslin و هرست مالر Horst Mahler و اولریکه ماینهوف Ulrike Meinhof پایه‌گذاری و تا سال ۱۹۹۸ فعال بود. این گروه چپ رادیکال که به جنگ چریکی شهری معتقد بود، در طول حیات خود و در دوره‌های مختلف در میان جوانان و دانشجویان طرفداران زیادی داشت. بادرمانهوف یا راف از سوی حکومت آلمان به عنوان یک «گروه تروریستی» شناخته می‌شد. بریتا بولر، از جمله وکلای اوجالان در زمان اقامت رهبر پک‌ک در آلمان از سوی رسانه‌ها به دلیل عضویت در یک گروه دانشجویی که به «راف» نزدیک بوده، به شدت مورد حمله قرار گرفت. او در کتاب خود با عنوان «سفرهای بی‌سرنجام یک رهبر» تأیید می‌کند که در جوانی به راف گرایش داشته، هرچند فعالیت‌های خشونت‌بار آنها را تأیید نکرده است.

در آلمان خبر داد⁸ و روزنامه‌ی هلندی از خطر اقلیت کُرد برای امنیت اروپا سخن گفت.⁹ کم‌تر رسانه‌ای از بازداشت‌های گسترده‌ی دیاسپورای کُردی و کشته شدن چندین معترض از جمله در برلین و جلوی سفارت اسرائیل گزارش دادند. تصویری که رسانه‌های اروپایی در این دوره از کُردها ارائه دادند به اساسی برای تبعیض و به حاشیه راندن آنها از جوامع مختلفی بود که بعضاً در آنجا به دنیا آمده بودند. در این دوره، دیوار بی‌اعتمادی عظیمی میان کُردها و جامعه‌ی اروپایی ایجاد شد. در همان سال‌ها، دو رهبر برجسته‌ی کُرد در وین (عبدالرحمن قاسملو، جولای ۱۹۸۹) و برلین (صادق شرفکندی، ۱۷ سپتامبر ۱۹۹۲) ترور شدند اما به‌ویژه دولت اتریش با مامشات با تروریست‌ها و بازگرداندن آنها به ایران، زمینه‌ی ترورهای بیشتر در این کشورها را فراهم آوردند. اگرچه دستگاه قضایی آلمان محکمه‌ای برای این ترورها تشکیل و مقامت حکومت ایران را محکوم کرد اما طبق گزارش‌های متعدد دولت آلمان تمایلی به دادخواهی در این زمینه نداشته است و بعد از دادگاه معروف میکونوس هم عذر قضا و دادستان‌های مستقل را خواست. با این حال، به ندرت یک خبرنگار غربی سراغ این رسوایی‌های سیاسی رفته و از آنها گزارش تهیه کرده است. این موضع درباره‌ی قتل سکینه جانسز در ژانویه ۲۰۱۳ هم عیناً تکرار شد تا به امروز نیز تحقیق مستقل قابل‌ذکری از طرف غربی در مورد ترور ۳ فمینیست در وسط پاریس انجام نشده است.¹⁰

⁸ Der Spiegel: Kurden-Krieg in Deutschland, published on Aug 8, 1999.

⁹ بریتا بؤلر Britta Böhrer، گه‌شته بئ ناکامه‌کانی سهر کرده‌یه‌ک، وهرگ نیرانی له ه‌وله‌ندییه‌وه، رئا‌ک‌هوت ئیسماعیل. ل ۲۸۷.

¹⁰ سکینه جانسز، از بنیانگذارن بک‌ک به همراه فیدان دوغان و لیلیا سویلمز دو فمینیست و مبارز دیگر کُرد روز ۹ ژانویه ۲۰۱۳ در آپارتمانی در خیابان لافایت پاریس ترور شدند. دولت ترکیه متهم اصلی این ترور است. این پرونده همچنان در فرانسه باز است با گذشت ۱۰ سال از این رسوایی، کمترین مقاله و تحقیق و گزارش در مورد آن منتشر شده است.

داعش: جنگجوی خوب

حدود یک دهه بعد از ربودن اوجالان و اعتراضات وسیع کردها اروپا، هیولای داعش و تشدید حملات آنها در کشورهای اروپایی بار دیگر توجه‌ها را به مساله گرد و به سازمان‌های گردی جلب کرد. بعد از اشغال موصل و رقه از سوی داعش در عراق و سوریه و فرار نیروهای حکومتی، این نیروهای پیشمرگه‌ی باشور کردستان و نیروهای گریلای روژآوا بودند که با تسلط بر سنگرهای خالی شده، مانع از گسترش جنگ، کشتار و نسل‌کشی شدند. آنها (و در سوریه متحدان عرب‌شان) در هر دو کشور عراق و سوریه نقشی تعیین‌کننده و نهایی در شکست این هیولای چندسر داشتند. این موضوع بار دیگر کردها را این بار به صورتی کاملاً متفاوت در مرکز اخبار و رسانه‌های اروپایی قرار داد. در این دوره نسل سوم دیاسپورای گردی با تسلط بر زبان کشورهای مقصد، رأساً دست به بازنمایی خود زدند. در این دوره، تصویر کردها به صورت متناقضی بازنمایی شد. تصویر آنها در رسانه‌های غربی ناگهان از یک «راهزن» یا «قربانی» به «یاغی» و سپس به «جنگجوی خوب» تغییر یافت. «کردهای ایزدی» به نماد نسل‌کشی و کردهای عراق و سوریه در چارچوب «ائتلاف ضد داعش»¹¹ به‌عنوان تنها نیروی مقاومت علیه داعش معرفی شدند. در همین دوره تلاش شد از طرق بازنمایی کاپیتالیستی و کالایی اعضای یگان‌های مدافع زنان، به عوض توجه به نقش تعیین‌کننده‌ی مسأله‌ی رهایی زن و تجربه‌ی یک انقلاب فمینیستی، چهره‌ای رمانتیک از تحولات روژآوا و حضور زنان ارائه شود. این تصویر که در رابطه‌ای متقابل با سیاست دولت‌های غربی بود نهایتاً در ساحت دیپلماسی به شکل حمایت لجستیکی غربی‌ها از پیشمرگه و گریلا ترجمه شد. اگرچه در همین دوره چهره‌ی کردها در رسانه‌های بدیل به‌عنوان پاسخی مترقی به پیچیدگی‌های سیاسی خاورمیانه و جهان در حال ترسیم بود، اما تصویر غالب همچنان

¹¹ ائتلافی که بین آمریکا و متحدانش برای جنگ علیه داعش در سوریه و عراق تشکیل شد. بعد از شکست‌های متعدد این ائتلاف، آنها خواهان حمایت و همکاری با کردها شدند. یگان‌های مدافع خلق در روژآوا تحت نام نیروهای سوریه دمکراتیک (Syrian Democratic Forces - SDF) و نیروی پیشمرگه باشور کردستان تحت همین نام، اعضای این ائتلاف بودند.

رمانتیزه کردن انقلاب و «گُردهای جنگجو»یی بود که می‌توانند «ما(غربی‌های سفید)» را از «خطر هیولای داعش» حفظ کنند.

انقلاب ژن ژیان آزادی: مهسا یا ژینا؟

حدود ۱۰ سال بعد از آغاز و ۵ سال بعد از پایان عملی داعش، گُردها این بار از جانب روژه‌لات در پی قتل ژینا امینی در اداره پلیس و شعار نام‌آشنای «ژن ژیان آزادی» وارد رسانه‌های غربی شدند. در این دوره نیز در بسیاری مواقع این خود گُردها بودند که اعتراضات چندین‌ماهه کردستان و ایران را روایت کردند، اما رفته‌رفته ابتکار عمل روایت ایران به خبرنگاران تحریریه‌ها و به «روزنامه‌نگاران ایرانی» سپرده شد. رسانه‌های جریان اصلی جهانی در این دوره که تا کنون هم ادامه دارد، با نادیده گرفتن خاستگاه گُردهی این انقلاب و سابقه تاریخی شعار «ژن، ژیان، نژادی» و حتی انکار نام گُردهی ژینا امینی، از نام شبه‌استعماری او یعنی «مهسا امینی» استفاده می‌کنند. تداوم استفاده از «مهسا» به عوض «ژینا» با توجیه «هشتگ» می‌تواند مصداقی تاریخی برای ابتذال رسانه‌های جریان اصلی باشد. اگر ژینا امینی یک بار به دلیل قوانین ایران و سیاست‌های گُردستیزانه اجازه زیستن به نام «ژینا» را نداشت، طبق منطق شبه‌استعماری رسانه‌های جریان اصلی، اجازه‌ی مردن به همین نام را ندارد. با این حال، از آنجا که جنبه‌ی گُردهی این مسأله قابل انکار نیست، در دسته‌ای از این گزارش‌ها، برای حفظ «بی‌طرفی» به خاستگاه گُردهی «مهسا امینی» یا محل زندگی او «استان کردستان» اشاره‌های کوتاهی می‌شود.

کولبر به مثابه قاچاقچی

در سال‌های گذشته، برخی از رسانه‌های غربی تا حدودی هم به پدیده‌ی کولبری در مرزهای کردستان توجهاتی نشان داده‌اند اما به عوض تأکید بر حقوق بنیادین و حیاتی این افراد و پافشاری بر ضرورت برقراری دادگاهی عادلانه برای قتل سالانه حداقل ۱۰۰ کولبر، که نوعی نسل‌کشی خاموش است، از طریق «قاچاقچی» نامیدن آن یا با

اشاره به حضور احزاب کُرد در منطقه، در حال جرم‌انگاری و توجیه این کشتار هستند¹². داستان کولبری در این رسانه‌ها به شکلی بریده و همراستا با روایت دولتی نقل می‌شود. حتی در بسیاری از این گزارش‌ها با ترجمه اسم کولبر، این پدیده را از همه بار تاریخی آن تهی می‌کنند.

فهم مسأله‌ی کُرد در چارچوب دولت

کُردها با وجود این‌که در عراق و سوریه به ترتیب به نوعی اتونومی و خودمدیریتی دست یافته‌اند اما کماکان از سوی جامعه‌ی جهانی به عنوان بازیگران دولتی مستقل دیده نمی‌شوند و همین باعث شده که در روابط بین‌الملل وجه‌المعامله‌ی دولت‌های محل سکونتشان قرار بگیرند. در عین حال که در دو کشور دیگر تحت نظام‌های تک‌ملتی¹³ قرار دارند. نظم دولت-ملت اروپایی هم مبتنی بر تعامل با دولت‌های ملی است و از این جهت اولویت آنها رعایت اصل «تمامیت ارضی» و جلب رضایت دولت ملت‌هاست نه مخالفان آنها. رسانه‌های غربی هم که حالا بیش از زمان دیگری تابعی از سیاست‌گذاری‌های حکومتی و روابط بین‌الملل هستند مسأله کُردها را صرفاً در چارچوب آن دولت‌ها می‌فهمند.

مبارزات آلترناتیو و فرادولتی بخش بزرگی از کُردها، بدیل‌های جهانشمول آنها، مشروط کردن همه‌ی فرم‌های آزادی به آزادی زنان، تأکید بنیادین بر اکوسیستم و خطر نابودی محیط زیست، احترام به تنوع و برابری، به‌ویژه برابری جنیستی، تأکید بر آموزش

¹² نگاه کنید به گزارش روزنامه آلمانی Tagesspiegel با تیتر *Wie kurdische Lastenträger ihr Leben beim Schmuggel im Iran riskieren* که در شماره روز ۱۴ آگوست سال ۲۰۲۳ منتشر شده است.

¹³ «تُرک بودن» به مثابه یک موقعیت نژادی جزو اصول بنیادین و اصلی قانون اساسی ترکیه است. نه تنها سال‌ها زبان کُردی در این کشور ممنوع بود، بلکه تا سال ۲۰۱۳ حروف W، Q، X و W به دلیل اینک بخشی از الفبای کُردی بودند در کل ترکیه ممنوع بود. در سال ۲۰۰۷ شهردار یکی از شهرهای منطقه‌ی کردنشین ترکیه به علت نوشتن تبریک نوروز با حرف W دادگاهی شد. دو سال بعد ۲۰ تن از شهروندان کُرد ترکیه به همین جرم محاکمه شدند.

غیردولتی و رهایی‌بخش، تلاش برای همزیستی مسالمت‌آمیز مردمان جهان، مبارزه برای کسب توافق مردمی و دموکراتیک، تلاش برای تمرکززدایی از قدرت، تنها بخشی از جنبه‌های مبارزاتی است که گُردها و همپیمانان آنها در بخش‌های مختلف کردستان پیش گرفته‌اند. رسانه‌های جریان اصلی، که شاهرآه آنها از کشورهای شمال جهانی می‌گذرد، اگر بخواهند تصویری از واقعی از گُردها ارائه دهند، باید با گذار از کلیشه کارل مای، «قربانی‌سازی» و «مجرم‌سازی» مساله گُردها، آنها را به عنوان یک سوژه و یک بدیل سیاسی به رسمیت بشناسند.

‡نسخه‌ی کوتاه‌تر مقاله‌ی بالا در شماره روز ۲۳ سپتامبر ۲۰۲۳ روزنامه آلمانی «نویس دوچلند Neues Deutschland» و ترجمه‌ی اسپانیایی آن در وبسایت Rojava Azadi منتشر شده است.

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

غزه‌ی از هم گسیخته

برایان باربر^۱



MAHMUD HAMS / AFP via GETTY IMAGES

^۱ استاد ممتاز دانشگاه تنسی

جنگ و به‌واقع نسل‌کشی ارتش اسرائیل در غزه بازتاب گسترده‌ای در افکار عمومی جهانیان داشته است. تظاهرات و اعتراضات ضدجنگ نه تنها خاورمیانه که کم‌وبیش سرتاسر جهان را درنوشته است. از معترضانی که در سرتاسر خاورمیانه و پایتخت‌های اروپایی مخالف جنگ غزه‌اند تا یهودیان صلح‌طلبی که با تقاضای آتش‌بس در غزه کنگره‌ی امریکا را تصرف می‌کنند. با این همه، به نظر می‌رسد افکار عمومی ایرانیان چندان با مردم غزه همدردی نشان نداده‌اند. البته شاهد چند رشته تظاهرات بوده‌ایم اما همه با سازمان‌یابی متمرکز دولتی. دلایل این امر چیست؟

تبیین دقیق دلایل این رویکرد مستلزم مطالعات و پیمایش‌های تفصیلی است، اما به‌طور کلی می‌توان (بدون ترتیب و اولویت‌بندی) روی عواملی از این دست متمرکز شد: چیرگی منطق «دشمن دشمن من دوست من است» بر بخشی از افکار عمومی، تعریف جنگ کنونی به‌عنوان منازعه‌ی حماس - اسرائیل، پیوند حماس با حاکمیت و پای‌بندی آن به اسلام سیاسی در شرایط مخالفت روزافزون بخش هرچه بزرگ‌تری از مردم با سیاست‌های حاکم و گرایش به سکولاریسم، مخالفت افکار عمومی با به‌اصطلاح جنگ‌های نیابتی در منطقه، صورت‌بندی مسأله‌ی فلسطین به‌عنوان جنگ مذهبی، سببیت و وحشیگری موجود در حملات اولیه‌ی حماس، پروپاگاندا‌ی سوگیرانه‌ی جریان‌های راست افراطی و رسانه‌های جریان اصلی اپوزیسیون به نفع اسرائیل،...

نکته‌ی قابل‌تأکید توجه به مخاطرات چیرگی چنین نگاهی است. چنین نگاهی به زیان جنبش‌های دموکراتیک و عدالت‌خواه داخلی است چراکه:

اولاً تصویری مغلوب و تحریف‌شده از روابط حاکم بر مناسبات ژئوپلیتیک دولت‌ها و قدرت‌های کوچک و بزرگ جهانی و منطقه‌ای و راهبردها و اهداف آن‌ها ارائه می‌کند. این تصویر تحریف‌شده نیز به‌نوبه‌ی خود به درکی نادرست از واقعیت‌های جهانی شکل می‌دهد و به دستور کار ناقص و یا نادرست جنبش‌های مردمی در عرصه‌ی عمل منتهی می‌شود. در کشاکش جهان بحران‌زده‌ی کنونی، قدرت‌های جهانی و منطقه‌ای به دنبال منافع سیاسی و اقتصادی خود در این رقابت‌های نفس‌گیر هستند. اگر هم در مقاطعی این منافع با منافع مردم همسویی ظاهری داشته باشد، چنان‌که تاریخ بارها و بارها

نشان داده، در درازمدت و افق تاریخی این جنبش‌های مردمی هستند که در تبنای با سایر قدرت‌ها فدا می‌شوند.

ثانیاً جنبش‌های دموکراتیک و عدالت‌خواه داخلی را از همراهی مؤثر بخشی از افکار عمومی منطقه‌ای و جهانی و به‌ویژه همبستگی‌های منطقه‌ای که برون‌رفت از بسیاری از بحران‌های کنونی مستلزم شکل‌گیری مؤثر آن است، محروم می‌کند. بحران‌های امروز ما اغلب در سطوح محلی قابل حل نیست و بعضاً ماهیتی فراملی دارند و حل آن‌ها نیازمند کوشش‌هایی فراتر از کشور خاص است و به همبستگی و همراهی مؤثر منطقه‌ای نیاز دارد. منافع مردم هر کشور خاص در نهایت در گرو شکل‌گیری همبستگی‌های مؤثر منطقه‌ای میان جنبش‌های طبقاتی، ملی، زنان و تمامی فرودستان خواهد بود. در غیر این صورت، آنچه از دل خاورمیانه‌ی بحران‌زده‌ی کنونی زاده می‌شود و تحکیم می‌یابد انواع دولت‌ها و جنبش‌های راست‌گرای افراطی است که این بحران‌ها را تعمیق می‌بخشند.

این‌ها مخاطراتی است که باید بیشتر مورد توجه قرار بگیرد. «نقد اقتصاد

سیاسی»

قرار بود دوشنبه‌ی گذشته به غزه بروم. این دیدار، در ادامه‌ی سلسله اقامت‌های سالانه‌ی چند هفته‌ای یا چندماهه‌ی من طی سه دهه‌ی گذشته به‌عنوان روان‌شناس اجتماعی برای مطالعه روی جوانان و خانواده‌ها بود. چیز اصلی که از آن تلاش آموختم این است که به‌رغم هزینه‌ها و آسیب‌های وحشتناک، فرد همیشه برای برخورداری از هویت، کرامت، وطن و حقوق اولیه‌ی انسانی و آزادی مبارزه خواهد کرد.

روشن است که در پی حمله‌ی سرسام‌آور حماس در روز شنبه هفتم اکتبر و پاسخ ارتش اسرائیل که حتی قبل از تهاجم زمینی اعلام شده، کل شهرک‌ها و محله‌های شهر غزه را ویران کرده بود، این سفر را لغو کردم.

روایت غالب که اکنون با قدرت در جریان است این است که حمله‌ی ۷ اکتبر بی‌دلیل و یهودستیزانه بود، داستانی که بسترهای وقوع این حادثه را نادیده می‌گیرد.

این امر نیم‌قرن تلاش فلسطینی‌ها را برای رهایی از مجازات کنترل نظامی اسرائیل نادیده می‌گیرد. در این جا برخی نکات مرتبط با این بستر، ویژه‌ی غزه ارائه می‌شود. غزه - اصطلاحی که اغلب مترادف با نوار غزه استفاده می‌شود - در جنگ شش روزه‌ی ۱۹۶۷ (همراه با کرانه‌ی باختری، بیت‌المقدس شرقی، بلندی‌های جولان و سینا) توسط نیروهای اسرائیلی فتح شد. اسرائیل غزه را ضمیمه‌ی خود نکرد و ساکنان آن را شهروند خود نکرد. مانند صحرای سینا هم غزه را به مصر پس نداد. در عوض، اسرائیل به‌طور رسمی غزه را به‌عنوان سرزمینی اشغالی در کنترل ارتش خود تعیین کرد. اسرائیل به‌جای تشویق توسعه‌ی اقتصادی این سرزمین، به‌طور نظام‌مند آن را از طریق فرایند «توسعه‌زدایی» تضعیف کرد. اصطلاح «توسعه‌زدایی» را همکارم سارا ابداع کرد که این تضعیف عامدانه را به‌طور کامل مستند کرده است.

از آن زمان تاکنون اسرائیل کنترل نظامی بر غزه را تشدید کرده است. در برابر این کنترل بود که اولین «انتفاضه» (در عربی به معنای خیزش) ۲۰ سال بعد در سال ۱۹۸۷ فوران کرد و شش سال به طول انجامید. کمپین پرتاب سنگ علیه چیپ‌ها و تانک‌های اسرائیلی که عمدتاً توسط جوانان هدایت می‌شد، ابتدا در غزه آغاز شد. این قیام به تعبیر خود اسرائیلی‌ها با «مشت آهنین» ارتش اسرائیل مواجه شد که به نیروی نامتناسب خود می‌بالد. در طی آن جنبش، بیش از ۸۰ درصد از خانه‌ها مورد حمله قرار گرفت، معمولاً در ساعات اولیه‌ی صبح سربازانی که به والدین توهین می‌کردند جوانی را که دیده شده بود در حال پرتاب سنگ بوده، می‌ربودند. به دستور [اسحق] رابین وزیر دفاع وقت، اکثریت بزرگی از مردان جوان (و بسیاری از زنان) گزارش دادند که مورد آزار کلامی، ضرب و شتم یا لگد، در معرض تیراندازی با گاز اشک‌آور، بیش از ۲۵ درصد اصابت گلوله، زندانی، شکنجه و شکستن عمدی بازوهای پرتاب‌کننده‌ی آنها با باتوم‌های نظامی قرار گرفته‌اند. این سابقه توسط تیم‌های تحقیقاتی من و دیگران به‌خوبی مستند شده است.

وقتی در سال ۱۹۹۶ روی غزه تأمل کردم، ۳۰ درصد از نوار غزه، از جمله حاصلخیزترین سرزمین غزه، به‌طور کامل در سکونت چند هزار شهرک‌نشین یهودی است. با عبور از کنار این شهرک‌های به‌شدت تحت حفاظت در جاده‌های خشک،

می‌توانیم چمن‌های زمردی درخشان را ببینیم که با آب شیرین چاه‌های عمیقی که فقط شهرک‌نشینان و نه غزه‌ای‌ها اجازه‌ی حفر آن را داشتند، سخاوتمندانه آبیاری می‌شوند. غزه‌ای‌ها محدود به استفاده از آب لایه‌ی بالایی آبخوان بودند که از قبل به شدت شور شده بود. همچنین شخصاً شاهد صحنه‌های تکان‌دهنده‌ی تحقیر فلسطینی‌ها بودم. صحنه‌ای که هرگز فراموش نخواهم کرد این بود که گروهی از مردان فلسطینی دستبند زده را از اتوبوس بیرون می‌کشیدند، سربازانی کاملاً مسلح که قدشان چندان بلندتر از تفنگ‌هایشان نبود و از پسران آن مردان بزرگ‌تر نبودند، آنان را وادار کردند روی زمین سنگی زانو بزنند و برسر مردان فریاد می‌کشیدند و آن‌ها را سگ خطاب می‌کردند.

تبلیغات گمراه‌کننده‌ای شده که خروج شهرک‌نشینان و سربازان توسط اسرائیل در سال ۲۰۰۵ هدیه‌ای به غزه‌ای‌ها بود، سخاوتی که با آن باید جامعه‌ای موفق ایجاد می‌کردند. این به‌رغم ممانعت (مستمر) اسرائیل از اجازه به احداث فرودگاه، یا بندر دریایی، یا توانایی صادرات کالاها و محصولات‌شان، یا آزادی شهروندان و تجارتش برای سفر به خارج از نوار غزه است. در عوض، این عقب‌نشینی یک تصمیم استراتژیک برای گسترش، نه کاهش، کنترل سرزمین فلسطین از طریق انتقال پرسنل و تجهیزات نظامی از غزه برای ترویج شهرک‌سازی در کرانه‌ی باختری بود.

عقب‌نشینی نظامی از غزه صرفاً آرایش مجدد نیرو در مرزها بود. ارتش اسرائیل مرز زمینی را با حصارها و دیوارهایی محصور کرد که تجهیزات پیشرفته‌ی شناسایی، برج‌های تک‌تیرانداز و سنگرهای مسلح از آن حفاظت می‌کرد. من بارها در نزدیکی آن حصار بوده‌ام، یعنی در فاصله‌ی ۱۰۰ یاردی [حدود ۹۰ متری] آن، در فاصله‌ی ای که هر کسی در خطر شلیک از سوی تک‌تیراندازان قرار دارد. نیروی دریایی اسرائیل در ساحل دریا گشت‌زنی می‌کند و ماهیگیری را که یکی از فعالیت‌های اقتصادهای اصلی غزه است، به نوارهای هرچه باریک‌تری محدود می‌سازد. اسرائیل شبکه‌ی اینترنت را کنترل می‌کند و به‌طور مداوم منطقه را با پهپادها زیر نظر دارد. تمامی ورودی و خروجی از نوار و عبور هر گونه کالای تجاری و بشردوستانه تحت کنترل است.

نیاز من (و نیز همگان) به داشتن مجوز از ارتش اسرائیل برای ورود به غزه گواهی بر این کنترل مستمر است، و زمانی که اسرائیل در پاسخ به حمله‌ی حماس، به سادگی تمامی آب، سوخت، مواد غذایی و پزشکی را قطع می‌کند این کنترل از همیشه گسترده‌تر است.

حماس تا سال ۱۹۸۷ وجود نداشت و در آن زمان برای شکستن وحدت فلسطینی‌ها که در نخستین «انتفاضه» آشکار شد، اسرائیل تشکیل آن را ترغیب می‌کرد. نزدیک به ۱۰ سال بعد، زمانی که اقامت من در غزه شروع شد، فقط یک گروه حاشیه‌ای بود. جوانانی که من را در پیاده‌روی در غزه همراهی می‌کردند، به‌آرامی به طرفداران حماس به‌عنوان «دیوانه‌های ریشو» اشاره می‌کردند.

حماس در سال ۲۰۰۶ وارد سیاست شد. من شاهد شوک غزه از پیروزی آن‌ها بودم. تقریباً همه برای من توضیح دادند که این انتخابی از سر ناامیدی بود. در آن زمان، دولت عرفات - تشکیلات خودگردان فلسطین که به‌عنوان بخشی از بیانیه‌ی اصول اسلو تشکیل شد و به انتفاضه‌ی اول در سال ۱۹۹۳ پایان داد - به مدت ۱۳ سال در قدرت بود. به دلیل فساد این تشکیلات و امتناع اسرائیل از پابندی به توافق گسترش خودمختاری فلسطین، مردم شاهد هیچ بهبودی در کیفیت زندگی خود نبودند. زمان رهبری جدید فرارسید و تنها گزینه حماس بود.

اسرائیل، تشکیلات خودگردان فلسطین و تقریباً تمام قدرت‌های غربی، به‌ویژه ایالات متحده، به‌جای همکاری با دولت جدید و منتخب قانونی، بلافاصله تحریم کامل کالایی و تدارکاتی را که هنوز پابرجاست، به‌راه انداختند.

زمان‌بندی و دلایل حمله‌ی حماس شبیه دلایلی است که به وقوع انتفاضه‌ی اول منجر شد: به‌حاشیه راندگی و بی‌اعتنایی مطلق. مجموعه‌ای از عوامل، از جمله قصد آشکار دولت راست افراطی اسرائیل برای الحاق کرانه‌ی باختری، حملات روزافزون شهرک‌نشینان کرانه‌ی باختری به فلسطینیان، تداوم هتک حرمت به اماکن مقدس اسلامی، و سلسله توافقی‌های «صلح» انجام شده و در دست انجام با کشورهای حوزه‌ی خلیج‌فارس که هیچ‌یک از آنها توافق را مشروط به رفتار عادلانه با فلسطینی‌ها نکرده است؛ همه شاهدی بر آن هستند. همه‌ی این‌ها بر شرایط وخیم زندگی در غزه انباشته

شد: نرخ وحشتناک فقر و بیکاری، فقدان تقریباً کامل آب آشامیدنی، و مراقبت ناکافی بسیار ناامیدکننده‌ی پزشکی. اکثریت قریب به اتفاق جمعیت غزه هرگز نتوانسته‌اند پا را از این نوار ۵×۲۵ مایلی بیرون بگذارند.

نکوهش روش‌های وحشتناک حماس کار آسانی است. خودم یک بار توسط هوادارانش تعقیب شدم و نزدیک بود با لوله‌های فلزی زنگ‌زده کتک بخورم. اما حتی اگر نتانياهو در مأموریت (البته ناممکن) فعلی خود یعنی کشتن همه‌ی اعضای حماس موفق شود، هیچ کمکی به صلح نخواهد کرد. صلح تنها زمانی اتفاق می‌افتد که میلیون‌ها فلسطینی در نوار غزه، اورشلیم شرقی و کرانه‌ی باختری از کرامت، فرصت و حقوقی انسانی برخوردار شوند که همه‌ی انسان‌ها شایسته آن هستند.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.counterpunch.org/2023/10/19/gaza-interrupted/>

<https://www.pecritiue.com>

فقد اقتصاد سیاسی

خیزش در فلسطین

طارق علی



Majdi Fathi-NurPhoto via Getty Images

در دسامبر ۱۹۸۷، انتفاضه‌ی جدیدی در فلسطین ظهور یافت که اسرائیل و همچنین سرآمدان جهان عرب را لرزاند. چند هفته بعد، نزار قبانی، شاعر بزرگ و قدیمی سوری تبار، «سه‌گانه‌ی کودکان سنگ‌ها» را نوشت. در این نوشته، او نسل قدیمی رهبران فلسطینی را مورد سرزنش قرار می‌دهد، نسلی که امروز توسط تشکیلات خودگردان فلسطین که فاسد و همدست دشمن است، نمایندگی می‌شود. این شعر در بسیاری از کافه‌های فلسطینی خوانده و دکلمه شده است:

کودکانِ سنگ‌ها
 اوراق‌مان را دور ریخته‌اند
 بر رخت‌هامان جوهر پاشیده‌اند
 ابتذال متون پیشین را به سخره گرفته‌اند ...
 ای کودکان غزه
 به اخبار ما توجه نکنید
 به ما گوش نسپارید
 ما اهل حسابگری خشک و بی‌روحیم
 اهل جمع و تفریق
 مبارزه‌تان را پیش ببرید و ما را کنار بگذارید
 ما مرده و بی‌گوریم
 یتیمانی بی‌چشم.
 کودکان غزه
 به نوشته‌های ما ارجاع ندهید
 شبیه ما نباشید.
 ما بت‌های شماییم
 ما را نپرستید.
 ای خلق دیوانه‌ی غزه،
 هزاران درود بر دیوانگان
 عصر عقلانیت سیاسی دیر زمانی‌ست که رخت پرسته است

پس به ما دیوانگی بیاموزید ...

از آن زمان تاکنون، مردم فلسطین به طرق مختلف تلاش کرده‌اند شکلی از حق تعیین سرنوشت معناداری را به دست بیاورند. به آنها گفتند «از خشونت بپرهیزید». آنها اینکار را انجام دادند تا زمانیکه با خشونت اسرائیل مواجه شدند. میان فلسطینی‌های دیاسپورا و آنهایی که در فلسطین بودند، کمپین «انزوا، عدم سرمایه‌گذاری، و تحریم اسرائیل»^۱ مورد حمایت گسترده‌ای قرار گرفت: جنبشی به‌تمامی صلح‌آمیز که توجه بسیاری در بین هنرمندان، دانشگاهیان، اتحادیه‌ها و برخی دولت‌ها به دست آورد. پاسخ آمریکا و خانواده‌اش ناتو تلاش برای جرم‌انگاری از این جنبش در اروپا و آمریکای شمالی بود. آنها با کمک گروه‌های لابی‌گر صهیونیست مدعی شدند که منزوی کردن اسرائیل اقدامی «یهودستیزانه» است. واکنش آنها بسیار مؤثر واقع شده است. در بریتانیا، حزب کارگر کی‌یر استارمر^۲ هر نوع اشاره‌ای به «آپارتاید اسرائیلی» در کنفرانس ملی آتی آن را منع کرده است. چپ‌گرایان حزب کارگر به‌خاطر ترس از بیرون رانده شدن در قبال این موضوع سکوت اختیار کرده‌اند. این وضعیت بسیار تأسفبرانگیز است. در ضمن، اکثر حکومت‌های عرب همراه با ترکیه و مصر تسلیم‌ناشنگتن شده‌اند. عربستان سعودی، با میانجیگری کاخ سفید، در حال مذاکره برای به رسمیت‌شناختن اسرائیل است. به‌نظر میرسد که انزوای بین‌المللی مردم فلسطین در حال افزایش است. مقاومت صلح‌آمیز راه به جایی نبرده است.

در طول این مدت، نیروهای دفاعی اسرائیل^۳ با خاطری آسوده به فلسطینی‌ها حمله کرده و آنها را کشته‌اند، در حالی که دولت‌های اسرائیلی یکی پس از دیگری تلاش کرده‌اند هر امیدی به وجود دولت مستقل را نابود کنند. اخیراً، چندی از ژنرال‌های نیروهای دفاعی اسرائیل و عوامل موساد اذعان کرده‌اند که آنچه در فلسطین رخ می‌دهد برابر با «جنایات جنگی» است. اما آنها شجاعت بیان این حرف‌ها را تنها پس از

1 Boycott, Divestment, and Sanctions

2 Keir Starmer's Labour Party

3 IDF

بازنشستگی‌شان به دست آوردند. زمانی که در حال خدمت بودند، تمام قد از ساکنان فاشیست مناطق اشغالی حمایت کردند. وقتی آنها خانه‌های فلسطینی‌ها را می‌سوزاندند، مزارع زیتون‌شان را نابود می‌کردند، در چاه‌هایشان سیمان می‌ریختند، به فلسطینی‌ها حمله می‌کردند و آنها را با شعار «مرگ بر عرب‌ها» از خانه‌هایشان بیرون می‌کردند، به تماشا ایستادند. رهبران غرب هم عملی مشابه انجام دادند، همان‌هایی که اجازه دادند تمام این اتفاقات رخ دهد بدون اینکه لب تر کنند. به قول نزار قبانی، عصر عقلانیت سیاسی دیر زمانی ست که رخت بر بسته است.

سپس، رهبری منتخب در غزه شروع به حمله‌ی متقابل می‌کند. آنها از زندان بدون سقف فرار و از مرز جنوبی اسرائیل عبور کرده و بر اهداف نظامی و جمعیت شهرک‌نشین حمله کرده‌اند. ناگهان فلسطینی‌ها در صدر اخبار جهانی قرار گرفته‌اند. روزنامه‌نگاران غربی از مقاومت آنها شوکه و وحشت زده شده‌اند. اما چرا آنها نباید مقاومت کنند؟ آنها بهتر از هر کس دیگری می‌دانند که دولت راستگری اسرائیل با کمک آمریکا و اتحادیه‌ی اروپا به‌طور تبهکارانه‌ای انتقام خواهد گرفت. با این حال، آنها حاضر نیستید نظاره‌گر کشتار یا اخراج تدریجی مردمانشان توسط نتانیاهو و مجرمانی که در کابینه‌ی او هستند، باشند. آنها می‌دانند که عوامل فاشیست دولت اسرائیل هیچ تردیدی در کشتار دسته‌جمعی مردم عرب نخواهند داشت. و آنها می‌دانند که باید در مقابل این عمل به هر روش ممکن مقاومت کرد. فلسطینی‌ها در ابتدای امسال شاهد تظاهراتی در تل‌آویو بودند و متوجه شدند که افرادی که برای «دفاع از حقوق مدنی» اعتراض می‌کردند هیچ اهمیتی به حقوق همسایگان اشغال‌شده‌شان نمی‌دادند. در نتیجه، تصمیم گرفتند خودشان دست به اقدام بزنند.

آیا فلسطینیان حق دارند در برابر تهاجم بی‌وقفه‌ای که بر آنها تحمیل می‌شود مقاومت کنند؟ قطعاً. هیچ نوع برابری اخلاقی، سیاسی یا نظامی بین دو طرف وجود ندارد. اسرائیل یک کشور هسته‌ای است و تا بن دندان توسط آمریکا مسلح شده است. وجود این کشور مورد تهدید قرار نگرفته است. فلسطینی‌ها، زمینشان و زندگی‌شان است که مورد تهدید است. ظاهراً تمدن غربی مایل است نابودی فلسطینی‌ها را تماشا کند. اما فلسطینی‌ها در برابر استعمارگران قیام کرده‌اند.

پیوند با منبع اصلی:

<https://newleftreview.org/sidecar/posts/uprising-in-palestine>

<https://www.pecritiue.com>

فکر اقتصاد سیاسی

نظرات مقدماتی درباره‌ی پاتک اکتبر حماس

ژیلبر اشکار



Mahmud Hams - AFP via Getty Images

پاتک حماس علیه اسرائیل در هفتم اکتبر ۲۰۲۳، یک روز پس از پنجاهمین سالگرد دیگر حمله‌ی غافلگیرانه‌ی اعراب به اسرائیل - جنگ اکتبر ۱۹۷۳ - شاهکار چشمگیرتری از جنگ نخست است. در حالی که پنجاه سال پیش، دو دولت عربی مصر و سوریه برای بازپس‌گیری سرزمین‌هایی که اسرائیل شش سال پیش از آن در جنگ ژوئن ۱۹۶۷ آنها را تصرف کرده بود، به جنگی متعارف دست زدند، پاتک جدیدی که حماس به آن دست زد، جسارت داوود کتاب مقدس را در مبارزه با جالوت غول‌پیکر تداعی می‌کند. جنگجویان حماس با ترکیبی از وسایل ابتدایی هوایی، دریایی و زمینی - معادل زنجیر داوود - به تهاجم شگفت‌انگیز و بسیار جسورانه‌ای در سرتاسر منطقه‌ی مرزی بین نوار غزه و کشور اسرائیل مبادرت کردند.

به همان شکل که اعتمادبه‌نفس نخوت‌آمیز اسرائیل در مواجهه با همسایگان عرب خود در سال ۱۹۷۳ از دست رفت، امنیت و مصونیت از مجازاتی که اسرائیل در برخورد با مردم فلسطین و مبارزه با چریک‌های فلسطینی بدیهی تلقی می‌کرد، به‌شدت و به‌طور بازگشت‌ناپذیری آسیب دیده است. از این زاویه، پاتک اکتبر حماس به مردم و دولت اسرائیل یادآورد قدرتمندی از آسیب‌پذیری آنها و از این واقعیت است که هیچ امنیتی بدون صلح و هیچ صلحی بدون عدالت نمی‌تواند وجود داشته باشد.

در مورد تصمیم حماس برای راه‌اندازی چنین عملیات گسترده‌ای علیه دولت اسرائیل هرطور فکر کنیم، بازهم قطعاً به انتقام‌جویی گسترده و خونبار دولت اسرائیل دامن می‌زند و محرک تلاش اسرائیل برای محو حماس و متحدانش از نوار غزه با تحمیل هزینه‌ای بسیار سنگینی بر روی غیرنظامیان است. واقعیت این است که این پاتک تاکنون و بدون تردید ضربه‌ی سنگینی به نخوت تحمل‌ناپذیر دولت نژادپرست راست افراطی اسرائیل و این باورشان وارد کرده است که اسرائیل می‌تواند در عین آزار مردم فلسطین و تحمیل «نکبه» (فاجعه‌ی) طولانی‌مدت خلع‌پد ارضی، پاکسازی قومی و آپارتاید، به وضعیت همزیستی «عادی» با محیط منطقه‌ای خود برسد.

برخلاف واکنش‌های خاموش دولت‌های غربی به حملات وحشیانه‌ی اسرائیل علیه فلسطینی‌ها، شتاب شدید دولت‌های غربی (و دولت اوکراین که باید از مبارزه‌ی مشروع

علیه اشغالگران خارجی آگاه‌تر باشد) در اعلام همبستگی با اسرائیل، قابل تحمل نیست. پرچم اسرائیل در شامگاه هفتم اکتبر بر روی دروازه‌ی براندنبرگ برلین به اهتزاز درآمد که نشانی حقیرانه از همبستگی با دولت اسرائیل است و نمونه‌ی متعارف تلاشی با جهت‌گیری نادرست از سوی آلمان برای رستگاری از جنایات نازی‌ها علیه یهودیان اروپایی، با تأیید جنایات اسرائیل علیه فلسطینیان، است. این موضع‌گیری زمانی اسفناک‌تر می‌شود که دولت اسرائیل متشکل از طیف وسیعی از نیروهای راست افراطی یهودی، شامل افرادی است که مورخ اسرائیلی برجسته‌ی هولوکاست از توصیف آنها در [هاآرتص](#) به‌عنوان نئونازی‌ها دریغ نکرد!

تلاش برای «تحلیل» حمله‌ی حماس به‌عنوان توطئه‌ی ایران برای از بین بردن نزدیکی بین پادشاهی سعودی و دولت اسرائیل با پشتیبانی آمریکا، به همان اندازه تحقیرآمیز است. حتی اگر این درست باشد که تهران به‌جای استفاده از این نزدیکی برای تقویت ادعای انحصار خود در مقابل صهیونیسم، می‌خواهد این نزدیکی را از مسیر خود منحرف کند که در واقع فرضیه‌ی بسیار بحث‌برانگیزی است، این امر انکار عاملیت فلسطین به‌مدد تئوری توطئه و دقیقاً معادل همان کاری است که حکومت‌های ستمگر در برابر شورش‌های مردمی انجام می‌دهند. براساس این نظر، زمینه‌های کافی برای قیام مردم ستمدیده علیه ظلم و ستم بر آنها وجود ندارد و هرگونه حرکتی لزوماً از دست‌های پنهان برخی دولت‌های خارجی الهام گرفته است.

هرکس که با آنچه مردم فلسطین طی دهه‌ها تحمل کرده‌اند، آشنا باشد و از زندان روبرازی که نوار غزه از زمان اشغال آن در سال ۱۹۶۷ و سپس تخلیه‌ی آن توسط نیروهای اسرائیلی در سال ۲۰۰۵، به آن تبدیل شده است، آگاه باشد (زندانی که به‌طور ادواری هدف آسان قاتلان اسرائیلی است)، به‌راحتی می‌تواند دریابد که تنها دلیل این‌که چنین اقدامات شبه‌نومیدانه‌ی شجاعانه‌ای مانند عملیات اخیر حماس بیشتر اتفاق نمی‌افتد، عدم تناسب نظامی عظیم بین داوود فلسطینی و جالوت اسرائیلی است. آخرین پاتک غزه به‌واقع [قیام گتوی ورشو](#) در سال ۱۹۴۳ را به یاد می‌آورد.

شکی نیست که این فصل جدید با هزینه‌های وحشتناکی برای فلسطینی‌ها به‌طور کلی، ساکنان غزه به‌طور خاص و به‌ویژه حماس، به پایان خواهد رسید - بسیار بیش از هزینه‌ای که اسرائیلی‌ها متحمل شدند، همان‌طور که در هر دور جنگ بین اسرائیل و فلسطینی‌ها همواره این وضعیت حاکم بوده است. اگرچه فهم منطق «دیگر بس است» در پشت پاتک حماس دشوار نیست، باید بسیار تردید داشت که فراتر از ضربه به اعتماد به نفس اسرائیل که در بالا به آن اشاره شد، به پیشبرد آرمان فلسطین کمکی کند. این دستاوردی با هزینه‌ای بسیار نامتناسب برای فلسطینی‌ها است.

این ایده که چنین عملیاتی، هر قدر هم چشمگیر باشد، می‌تواند به «پیروزی» نائل شود، تنها می‌تواند از نوع مذهبی تفکر جادو و جنبل‌ناشی می‌شود که ویژگی جنبش‌های بنیادگرایی مانند حماس است. پخش ویدئویی که رهبری جنبش را در صبح روز هفتم اکتبر در حال شکرگزاری از خداوند نشان می‌دهد، به‌خوبی نشان‌دهنده‌ی این تفکر است. اما متأسفانه، هیچ جادویی نمی‌تواند واقعیت برتری عظیم نظامی اسرائیل را تغییر دهد: نتیجه‌ی جنگ جاری جدید اسرائیل علیه غزه قطعاً ویرانگر خواهد بود.

حملات ۱۱ سپتامبر به نیویورک و واشنگتن ضربه‌ای چشمگیر به نخوت ایالات متحده وارد کرد. در نهایت، اما به‌شدت بر محبوبیت جورج دبلیو بوش افزود و او را قادر ساخت تا ۱۸ ماه بعد به اشغال عراق که در آرزوی آن بود، دست بزند. به همین ترتیب، پاتک اکتبر حماس تاکنون موفق شده بار دیگر در اجتماع و جامعه‌ی سیاسی اسرائیل که قبلاً عمیقاً دچار شکاف شده بود، وحدت ایجاد کند و به بنیامین نتانیاهو امکان می‌دهد تا وحشیانه‌ترین برنامه‌های خود را برای ایجاد وحشت گسترده در میان فلسطینی‌ها برای سرعت بخشیدن به آوارگی اجباری آنها اجرا کند.

از سوی دیگر، اگر رهبری حماس به حزب‌الله لبنان - و ایران که پشتیبان آن است - اتکا کرده که در مرحله‌ای به جنگی بپیوندند که واقعاً موجودیت اسرائیل را به خطر اندازد، به شرط‌بندی واقعاً خطرناکی دست زده است. زیرا نه تنها دور از ذهن است که حزب‌الله خطر بزرگ وارد شدن به یک جنگ جدید با اسرائیل را بپذیرد، بلکه وضعیتی

از این دست، اگر چنین اتفاقی بیفتد، به شکل اجتناب‌ناپذیری اسرائیل را وامی‌دارد تا به قدرت ویرانگر عظیم خود (که شامل تسلیحات هسته‌ای است) روی آورد و بدین ترتیب فاجعه‌ای با ابعاد تاریخی پدید آورد.

تنها راه واقعاً کارآمد مبارزه برای مردم فلسطین، در برابر ستمگری که از نظر تجهیزات نظامی بسیار برتر است، انتخاب میدانی است که در آن بتوانند این برتری را دور بزنند. اوج اثربخشی مبارزاتی فلسطینی‌ها در سال ۱۹۸۸ در جریان نخستین انتفاضه به دست آمد که در آن فلسطینی‌ها آگاهانه از استفاده از ابزارهای خشونت‌آمیز اجتناب کردند. این کار به یک بحران اخلاقی عمیق در اجتماع و جامعه‌ی سیاسی اسرائیل، از جمله در نیروهای مسلح آن منجر شد، و عاملی کلیدی بود که به مذاکرات رهبران اسرائیل، اسحاق رابین و شیمون پرز با یاسر عرفات برسر توافق‌نامه‌ی اسلو در سال ۱۹۹۳ انجامید - هر چند این توافقنامه‌ها به دلیل افراط رهبر فلسطین در توهم‌های آرزومندانه، کاستی‌هایی داشت.

مبارزه‌ی فلسطین باید در درجه اول بر کنشگری سیاسی توده‌ای علیه ظلم، اشغال و گسترش شهرک‌نشینی-استعماری اسرائیل تکیه کند. مقاومت زیرزمینی مسلحانه‌ی جدید با سازماندهی به دست جوانان فلسطینی در جنین یا نابلس می‌تواند کمک مؤثری به جنبش توده‌ای مردم باشد، مشروط بر این‌که بر اساس اولویت مبارزات سیاسی باشد و به‌گونه‌ای طراحی شود که به این مبارزات انگیزه دهد. حمایت منطقه‌ای که مردم فلسطین باید بر آن تکیه کنند، حمایت از جانب دولت‌های جبار نیست، بلکه حمایت از جانب مردمی است که علیه این رژیم‌های ستمگر می‌جنگند. چشم‌انداز بالقوه‌ی واقعی برای آزادی فلسطین در همین‌جا نهفته است، که لازم است با رهایی خود جامعه‌ی اسرائیل از منطق صهیونیسم همراه شود؛ منطقی که به‌ناگزیر منجر به فروغلتیدن هرچه گسترده‌تر جامعه‌ی سیاسی اسرائیل به سمت راست افراطی شده است.

پیوند با منبع اصلی

<https://gilbert-achcar.net/on-hamas-october-offensive>

«مدار صفر درجه»ی خاور میانه^۱

خسرو صادقی بروجنی



MOHAMMED SABER-EPA-SHUTTERSTOCK

^۱ «مدار صفر درجه» نام رمان سه جلدی از احمد محمود است. محمود در گفتگو با لیلی گلستان در کتاب «حکایت حال» در مورد این نام‌گذاری گفته بود: «وقتی می‌گوییم مدار صفر درجه مراد، قطب شمال یا جنوب است، یعنی نقطه‌ای که مدام دور خودش می‌گردد و سرد است و تار و یخ زده ...».

طرفداران حقوق مردم فلسطین در مورد تاریخ شکل‌گیری اسرائیل کم‌وبیش توافق دارند؛ تاریخی که شامل نظامی‌گری، اشغال، نژادپرستی، سرکوب، حذف، آدم‌کشی، دیوارکشی و ایجاد یک زندان بزرگ و ... است. پس برای اثبات این موارد نیازی به قلم‌فرسایی نیست. چه رسد به نمودارهای مقایسه‌ای در مورد تعداد کودکان و زنان و غیرنظامیان کشته شده و خانه‌های خراب شده، یا بیان این‌که آن‌چه امروز شاهد آن هستیم بی‌شبهت به شورش زندانیان محبوس در بزرگ‌ترین زندان روباز جهان نیست. زندانیانی که کارد به استخوان‌شان رسیده و در شورش خشمگینانه‌ی خود ممکن است تر و خشک را هم با هم بسوزانند. وقتی ۲ میلیون انسان را با دیواری بتنی در ۳۶۰ کیلومتر مربع محصور کنید، رفت‌وآمدهایشان را به‌دقت زیر نظر بگیرید، هر وقت خواستید از آب و برق و مواد غذایی محروم‌شان کنید و هر از چند گاهی از زمین و هوا آن‌ها را به رگبار گلوله ببندید، آتش خشمی را شعله‌ور کرده‌اید که هر لحظه ممکن است خرمن شما را هم بسوزاند. آن‌چه امروز در سرزمین فلسطین شاهدیم فقط شمه‌ای از همان زبانی است که سال‌ها اسرائیلی‌ها به فلسطینی‌ها آموخته‌اند: زبان زور.

برخورد چپ با پدیده‌ها «تاریخی» و «دیپالکتیکی» است. یعنی قرار است که این‌گونه باشد. آن‌چه این نیروی فکری و سیاسی را از دیگران متمایز می‌کند نه نقل‌قول‌های آیه‌وار از مارکس و لنین و ... بلکه روش دیپالکتیکی تحلیل برهم‌کنش نیروهای سیاسی و طبقاتی حاضر در میدان و نقش تاریخی آنان است.

هر دو طرف منازعه‌ی اسرائیل و حماس دارای تاریخی هستند. اگر چه در مورد تاریخ اسرائیل دست‌کم در میان طرفداران حقوق مردم فلسطین اختلاف‌نظر جدی وجود ندارد، اما در مورد طرف مقابل چنین نیست، چراکه ادعایش «مقاومت» است. مقاومت علیه همه‌ی مواردی که گفته شد. نیروهای مقاومت مثل حماس در نوار غزه و حزب الله در جنوب لبنان دارای ایدئولوژی اسلامی و در ارتباط با کشورهای دیگر خاورمیانه‌اند. در گذشته‌ی نه چندان دور، نیروهای ملی، چپ و سکولار نیروهای اصلی مقاومت مردم فلسطین علیه اشغالگری و سرکوب بودند اما تقریباً تمامی آن‌ها با همکاری امپریالیسم و نیروهای اسلام‌گرای مذکور از معادله‌ی مقاومت حذف و سرکوب شدند.

تکلیف رسانه‌های جریان اصلی روشن است. متفق‌القول با کوری تاریخی‌شان چشم بر جنایت‌های اسرائیل در همه‌ی این دهه‌ها بسته و فلسطینیان را «شروع‌کننده» می‌دانند و محکوم می‌کنند. اما جست‌وجویی ابتدایی در رسانه‌های بدیل که طرفدار حقوق مردم فلسطین هستند نشان می‌دهد اکثریت قریب به اتفاق آن‌ها به بهانه‌ی مبارزه و مقاومت علیه اشغالگری اسرائیل، بدون اشاره به ماهیت حماس، در طرف او ایستاده و فراموش کرده‌اند که حماس زائده‌هایی از نیروهای دست راستی اسرائیل و سیاست‌های کلی امپریالیسم و سرمایه‌داری برای به انزوا بردن گروه‌های ملی، چپ و سکولار بوده است.

«رابرت درایفوس» در کتاب «بازی شیطانی» به پیشینه‌ی شکل‌گیری جنبش مقاومت اسلامی (حماس)، رابطه‌ی آن با دیگر گروه‌های مقاومت و موضع‌شان در مورد نزاع و صلح با اسرائیل می‌پردازد و پرده از واقعیت‌هایی برمی‌دارد که دانستن هر یک از آن‌ها هم می‌تواند تصویر گسترده‌تری از روابط نیروهای سیاسی حاضر در میدان منازعه پیش روی‌مان قرار دهد و هم موجب شود صرفاً به اصل «ضدیت با اسرائیل» اکتفا نکنیم و در این مسیر از ارائه‌ی تحلیل تقلیل‌گرایانه بپرهیزیم.

وی به نقل از «چارلز فریمن، دیپلمات کارآزموده‌ی ایالات متحده و سفیر پیشین آمریکا در عربستان» می‌نویسد: «حماس را اسرائیل پدید آورد. این نقشه‌ی «شین بت» (سازمان امنیت ملی اسرائیل) بود که می‌پنداشت حماس می‌تواند سازمان آزادیبخش فلسطین را به حاشیه براند». آن‌ها برای به حاشیه راندن گروه‌های مقاومت که ماهیت ملی، سکولار و چپ داشتند دست به قمار خطرناکی زدند. قمار از آن جنس که در کشورهای دیگر خاورمیانه برای ایجاد «کمر بند سبز» برای جلوگیری از «نفوذ کمونیسم» صورت گرفت و از دل آن نیروهای سیاسی بنیادگرای مذهبی سربرآورد. نیرووهایی که بعدها خاری در چشم بانیان جهانی خود شدند.

«رهبران اسرائیل می‌پنداشتند که این چنین، نخست تروریست‌های سازمان آزادیبخش فلسطین را از سر راه بر می‌دارند و سپس حماس را ... تروریست‌های اسلامی را چون رگباری که به‌ناگاه فرو می‌ریزد و آن‌گاه باز می‌ایستند، می‌پنداشتند. هدف آن‌ها شکست ناسیونالیسم عربی به وسیله‌ی افراطیون مذهبی بود» درایفوس با تأکید بر این

که «حماس با خشونت‌گرایی در تلاش برای نشان دادن برتری‌اش بر سازمان آزادیبخش فلسطین بوده است» با اشاره به گزارش‌هایی در مورد جزئیات رابطه‌ی نیروهای مقاومت در فلسطین می‌نویسد «هرچه گفتگوهای صلح حزب کارگر اسرائیل و یاسر عرفات برای صلح پیش‌تر می‌رفت، حماس بیش‌تر به خشونت دست می‌یازید. هنگامی که سران سازمان آزادیبخش فلسطین در فوریه‌ی ۱۹۹۰ ترور چندین توریست در مصر را تقبیح کردند، گروه‌هایی از حماس سوار بر اتومبیل در خیابان‌های شهرهای بزرگ فلسطین با بلندگو آن کشتار را ستودند و سازمان آزادیبخش فلسطین را به باد انتقاد گرفتند. در حالی که حماس در کنار دیگر سازمان‌های اسلامی مانند جهاد اسلامی فلسطین و حزب‌الله مذاکره با اسرائیل را رد می‌کردند، راست‌گرایان اسرائیل نیز به رهبری "بنیامین نتانیاهو" و "آریل شارون" در حزب لیکود، اساساً با دادن امتیاز به فلسطینی‌ها از سوی اسحاق رابین، شیمون پرز و ایهود باراک مخالفت می‌کردند. از ۱۹۹۳، مخالفت حزب لیکود و حماس با گفتگوهای صلح و برانگیختن فضا برای هر دو سودمند می‌افتاد، **آن‌ها دست‌های یکدیگر را می‌شستند.**» [تأکید از من است]

به باور درایفوس همین گروه‌های اسلامی که با حمایت آمریکا و اسرائیل برای مقابله با سازمان آزادیبخش فلسطین، ناسیونالیسم عربی و سکولاریسم در خاورمیانه شکل گرفتند پس از پیروزی «انقلاب اسلامی» در ایران به سان «شمشیر دو دم که می‌تواند با غرب بستیزد» عمل کردند. همانند کاری که در افغانستان صورت گرفت؛ تقویت گروه‌های بنیادگرای اسلامی برای مقابله با دولت چپ‌گرای مورد حمایت شوروی و پس از آن دهه‌ها جنگ و بی‌ثباتی سیاسی.

حماس هم‌اکنون از نظر سیاسی و اقتصادی در جایگاهی قرار دارد که عنوان «کاسبان اشغال» برای آن‌ها تداعی‌گر قشری از فعالان اقتصادی و سیاسی است که نه فقط از کمک اقتصادی کشورهای دیگر و اشغال‌گری اسرائیل نفع اقتصادی می‌برد بلکه تدام اقتدار سیاسی‌شان در میان گروه‌های مقاومت منوط به وجود تضاد عمده و اصلی «اسرائیل- فلسطین» است و در صورت حل این موضوع و مطرح شدن حقوق دموکراتیک مردم بیم آن می‌رود که تجربه‌ی دیگر کشورهای خاورمیانه را تکرار کند.

«آدام هنیه» استاد مطالعات توسعه و عضو بنیانگذار مرکز مطالعات فلسطین در دانشگاه سواس روابط سیاسی و اقتصادی حماس را در کتاب خود^۲ واکاوی کرده است. او با بیان این که «نباید ماهیت حکمرانی حماس را نادیده بگیریم» می‌نویسد: «از زمان به قدرت رسیدن حماس در این منطقه، حماس حکومتی سرکوبگر و در خدمت خود ایجاد کرده است. حماس بسیاری از اعضای گروه‌های مخالف (از جمله چپ) را شکنجه کرده و کشته است. به‌علاوه، هنجارهای اجتماعی محافظه‌کارانه راه، به‌ویژه علیه زنان، وضع کرده است». وی معتقد است حماس از نظر سیاسی «عمدتاً به حامی وضع موجود تبدیل شده است» و در زمینه‌ی اقتصادی هم «منبع مهم قدرت حماس تجارت سودآور و گسترش تونلی است که در نوار غزه وجود دارد ... این تجارت زمینه‌ی مادی را برای ظهور طبقه‌ای از کارآفرینان مرتبط با حکومت حماس مهیا می‌کند و همچنین مشوقی است برای حماس تا در حفظ ترتیبات موجود بکوشد». به گفته‌ی هنیه «به نظر می‌رسد به‌رغم تلاش‌های دوره‌ای برای بستن تونل‌ها، تا زمانی که حماس سلطه‌ی سیاسی خود را بر مردم و فعالیت‌های اقتصادی مقاومت حفظ کند اسرائیل هم از این ترتیبات جایگزین به میزان زیادی راضی است»

اگر این واقعیت‌ها و برهم‌کنش نیروهای حاضر در میدان منازعه در نظر گرفته نشود دفاع مشروع از فلسطین و قهر ملتی در بند، فقط به تلفات انسانی بیشتر منتهی می‌شود و به نفع آمریکا و اسرائیل، بهانه‌ای برای سرکوب بیشتر مردم فلسطین و لبنان خواهد بود. بنابراین نیرویی که بخشی از مشکل است و خود دهه‌ها از این مشکل منتفع شده است نمی‌تواند در راه نیل به راه حل مشکل گام مثبتی بردارد.

^۲ تبار خیزش (مسائل سرمایه‌داری معاصر در خاورمیانه)، آدام هنیه، ترجمه‌ی لادن احمدیان هروی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۴۰۱.

<https://pecritique.com/>

تقد اقتصاد سیاسی

در غزه و اسرائیل در جانب کودکان باش، نه تفنگ‌ها

نائومی کلاین



Bashar Taleb-AFP-Getty Images

شب را در نور شمع و اشک با دوست عزیزی سپری کردم. دوستی که تازه فهمیده بود یکی از اعضای نزدیک خانواده‌اش در میان کسانی بوده که در اسرائیل قتل‌عام شده‌اند. برای حفظ حریم خصوصی‌اش، از آن کیبوتص نام نمی‌برم. با این حال، آری تردیدی نیست که یک قتل‌عام بود.

سعی کردیم قتل این عضو خانواده - این غیرنظامی با دو کودک - را برای فرزندانمان توضیح دهیم. سعی کردیم این کار را به گونه‌ای انجام دهیم که قلب‌های جوان‌شان آکنده از ترس و نفرت از مرتکبان جنایت نشود. خیلی سخت بود، اما می‌شد. برای ما بزرگ‌سالان این واقعیت سخت‌تر است که برخی از رفقای فرضی ما در میان چپ‌ها، در تمایل برای تجلیل از این نماد قدرتمند گریز فلسطینی‌ها از زندان روبرازی به نام غزه گریخته‌اند - که مردم تحت اشغال حق هر کاری دارند - قتل‌عام غیرنظامیان اسرائیلی را همچنان کم‌اهمیت جلوه می‌دهند و حتی در برخی موارد افراطی آن را جشن می‌گیرند.

در واقع این جلوه‌های بی‌رحمانه هدیه‌ای به صهیونیسم ستیزه‌جو است، زیرا اعتقاد اصلی و راهبری‌کننده‌شان را منظم‌اً پشتیبانی و باز تأیید می‌کند: این اعتقاد که جهان غیریهودی از یهودیان متنفر بوده و همیشه متنفر خواهد بود - ببینید، حتی چپ‌گرایان هم که برای همه دل می‌سوزانند، برای قاتلان ما عذر و بهانه می‌آورند و فکر می‌کنند که کودکان و پیرزنان یهودی صرفاً به دلیل زندگی در اسرائیل مستحق مرگ بودند.

برای مؤمنان صهیونیست (که من از آنها نیستم)، نفرت از یهودیان دلیل اصلی این است که چرا اسرائیل باید به عنوان یک دژ مسلح به سلاح هسته‌ای وجود داشته باشد. در این جهان بینی، یهودستیزی نیرویی ازلی است که نمی‌توان آن را تضعیف کرد یا با آن مواجه شد. صهیونیسم به ما می‌گوید که جهان همیشه به وقت نیازمان به ما پشت خواهد کرد، درست همانطور که در زمان هولوکاست چنین کرد. از همین رو، ط‌تنها واکنش قابل‌تصور به هریک از این تهدیدات و همه‌ی آن‌ها قهر است.

یکسان کردن غزه با خاک توسط اسرائیل که در روزهای آینده شدت خواهد گرفت، آخرین تجلی به‌غایت وحشتناک این ایدئولوژی است. مسئولیت این جنایت‌های مجازات دسته‌جمعی تنها برعهده‌ی مرتکبان و حامیان مالی و نظامی‌شان در خارج از کشور است. اما همه‌ی ما باید دریابیم که چگونه به آن پایان بخشیم.

در جانب کودکان باش، نه تفنگ‌ها

پس چگونه به مصاف این ایدئولوژی خشونت‌آمیز برویم؟ تا اندازه‌ای باید اذعان کنیم که وقتی افرادی که ادعا می‌کنند با نژادپرستی و فاشیسم مخالفان کشتار یهودیان اسرائیلی در خانه‌هایشان را جشن می‌گیرند، بسیاری از یهودیان آن را به‌عنوان یهودستیزی تجربه می‌کنند. و یهودستیزی (علاوه بر آن که نفرت‌انگیز است) چیزی است که به صهیونیسم ستیزه‌جو نیرو می‌بخشد.

چه چیزی می‌تواند قدرت آن را کاهش دهد، مقداری از نیروی آن را تخلیه کند؟ همبستگی حقیقی. آن انسان دوستی که تمامی مردم از اقوام و مذاهب مختلف را وحدت می‌بخشد. مخالفت قاطع با همه‌ی اشکال نفرت مبتنی بر هویت، از جمله یهودستیزی. چپ انترناسیونال ریشه در ارزش‌هایی دارد که همواره در جانب کودکان می‌ایستد، نه تفنگ‌ها. فرقی نمی‌کند تفنگ چه کسی و کودک چه کسی باشد. چپی که از نظر اخلاقی تزلزل‌ناپذیر است و این تزلزل‌ناپذیری را با یکسان شمردن اشغالگر و اشغال‌شده اشتباه نمی‌گیرد. عشق بورز.

مطمئناً ارزش آزمودن دارد. در این زمانه‌ی سخت، من مایل‌م بخشی از چنین چپی باشم.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.theguardian.com/commentisfree/2023/oct/11/why-are-some-of-the-left-celebrating-the-killings-of-israeli-jews>

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

به رسمیت شناختن نا-مردم

نوام چامسکی

ترجمه‌ی ارژنگ آفاجری



Mohammed Talatene/dpa

«اگر یک فرد انسان واحد یک بود

آیا باز یک با یک برابر بود؟»

خسرو گلسرخی، چند دهه پیش‌تر در شعری این پرسش را مطرح و در ادامه با به‌تصویر کشیدن بی‌عدالتی‌ها و ناراستی‌های اجتماعی در قالب پرسش و پاسخ معلم در کلاس درس با دانش‌آموزانش، سرانجام از زبان معلم «ناله‌آسا» پاسخ داد که: «یک با یک برابر نیست».

جنگ کنونی غزه و حساسیت بسیار بیشتر رسانه‌های جریان اصلی و به تبع آن افکار عمومی نسبت به جنایات حماس در مقایسه با جنایات اسرائیل گواهی از نابرابری انسان‌های واحد می‌دهد. معیارهای دوگانه به‌روشنی نشان‌گر نابرابریِ برابرها در جامعه‌ی امروز است. انسان ندار و انسان دارا، انسان غیرسفید و انسان سفید، زن و مرد، انسان مرکز و انسان حاشیه،...

چامسکی به تأسی از جرج اورول در اشاره به این نابرابری‌ها از «نا-مردم» سخن می‌گوید؛ از آنان که به رسمیت شناخته نمی‌شود. امروز مردم و نا-مردم را در تصویر نابرابر کودک اسرائیلی و فلسطینی قربانی در جنگ می‌بینیم. قربانیان بی‌نام‌ونشان، زندانیان بی‌نام‌ونشان، و مردم بی‌نام‌ونشان: نا-مردمی که به دنیا می‌آیند، گرسنگی می‌کشند، آواره می‌شوند، زندان و شکنجه را تجربه می‌کنند و گمنام می‌میرند.

چامسکی مقاله‌ی حاضر را در سال ۲۰۱۲ نوشت و ترجمه‌ی فارسی آن را به‌مناسبت جنایت‌ها و نسل‌کشی اسرائیل در غزه منتشر می‌کنیم. (نقد اقتصاد سیاسی)

در پانزدهم ژوئن، سه ماه بعد از این‌که ناتو بمباران لیبی را آغاز کرد، اتحادیه‌ی آفریقا موضع خود نسبت به حمله، در واقع بمباران لیبی توسط متجاوزان سنتی امپراتوری‌ها، را به شورای امنیت سازمان ملل متحد اعلام کرد: فرانسه و بریتانیا توسط ایالات متحده که مقدمات حمله را هماهنگ کرده بود، به همراه چند کشور حاشیه‌ای به آن پیوستند.

باید به یاد آورد که دو مداخله صورت گرفت. نخستین آن، تحت قطعنامه‌ی ۱۹۷۳ شورای امنیت سازمان ملل مصوب ۱۷ مارس، برای تعیین منطقه‌ی پرواز ممنوع،

آتش‌بس و اقداماتی برای محافظت از غیرنظامیان بود. پس از مدت کوتاهی، در حالی که سه‌گانه‌ی امپراتوری به‌عنوان نیروی هوایی به ارتش شورشیان پیوست، آن مداخله کنار گذاشته شد.

در آغاز بمباران، اتحادیه‌ی آفریقا به تلاش‌هایی دست زد تا با دیپلماسی و مذاکره بتواند از بروز فاجعه‌ای انسانی در لیبی جلوگیری کند. طی یک ماه، کشورهای بریکس (برزیل، روسیه، هند، چین، آفریقای جنوبی) و کشورهای دیگر، شامل ترکیه که نیروی اصلی منطقه‌ای ناتو بود، به اتحادیه‌ی آفریقا ملحق شدند.

در واقع، سه‌گانه‌ی امپراتوری در حملاتش کاملاً تنها مانده بود؛ حملاتی که همان جبار دمدمی‌مزاجی را معدوم کرده بود که تا زمانی که او را سودمند می‌دانستند از او حمایت می‌کردند. آنان در پی رژیم‌های مطیع خواسته‌های غرب برای کنترل منابع غنی لیبی و احتمالاً عرضه‌ی پایگاهی در آفریقا برای آفریکام (فرماندهی نظامی آمریکا در آفریقا) بودند که تاکنون در اشتوتگارت محدود است.

کسی نمی‌داند تلاش‌های صلح‌طلبانه‌ی نسبی در قطعنامه‌ی ۱۹۷۳ سازمان ملل که اکثر کشورهای جهان از آن حمایت کردند، چقدر احتمال داشت در جلوگیری از خسارات جانی وحشتناک و ویرانی‌هایی که در لیبی رخ داده، موفق باشد.

در پانزدهم ژوئن، اتحادیه‌ی آفریقا به شورای امنیت اطلاع داد که «نادیده‌انگاری اتحادیه‌ی آفریقا در طول سه ماه و ادامه‌ی بمباران سرزمین مقدس آفریقا خودسرانه، خودپسندانه و فتنه‌گرانه بوده است». به دنبال آن، اتحادیه‌ی آفریقا طرحی را برای مذاکرات و سیاست‌گذاری در لیبی توسط نیروهایش، همراه با اقدامات دیگری برای مصالحه ارائه کرد؛ که بی‌نتیجه بود.

اتحادیه زمینه‌ی نگرانی‌هایش را نیز این‌طور به شورای امنیت اعلام کرد: «حق حاکمیت، وسیله‌ای برای رهایی مردمان آفریقا بوده است؛ مردمانی که بعد از قرن‌ها اسارت محصول تجارت برده و استعمار و استعمار نو، ساختن مسیرهای تحول‌خواهی را در اغلب کشورهای آفریقایی آغاز کرده‌اند. از این رو تجاوزهای بی‌محابا به حق حاکمیت کشورهای آفریقایی، زخم‌های تازه‌ای بر سرنوشت مردمان آفریقا ایجاد می‌کند.»

این مطالبه‌ی آفریقا در نشریه‌ی هندی «فرانت‌لاین» در دسترس است، اما در غرب غالباً شنیده نشد. هیچ تعجبی ندارد: آفریقایی‌ها، چنان‌که جورج اورول آنانی را که مستحق ورود به تاریخ نمی‌داند می‌نامد، «نا-مردم» هستند.

در دوازدهم مارس، اتحادیه‌ی عرب با حمایت از قطعنامه‌ی ۱۹۷۳ سازمان ملل متحد به جایگاه «مردم» نائل شد. اما این افتخار خیلی زود با خودداری این اتحادیه از حمایت از بمباران بعدی لیبی توسط غرب، زائل شد.

در دهم آوریل، اتحادیه‌ی عرب نیز با درخواست از سازمان ملل برای ایجاد منطقه‌ی پرواز ممنوع بر فراز غزه و نیز رفع محاصره‌ی این منطقه به دست اسرائیل عملاً نادیده انگاشته شد و به [گروه] «نا-مردم» بازگردانده شد.

با عقل سلیم هم جور درمی‌آید. فلسطینی‌ها نمونه‌ی اولیه‌ی «نا-مردم» هستند که عموماً می‌شناسیم. شماره‌ی نوامبر/ دسامبر دومه‌نامه‌ی «فارین آفرز» را که با دو مقاله درباره‌ی مناقشه‌ی فلسطین-اسرائیل منتشر شده ملاحظه کنید.

مقاله‌ی نخست، نوشته‌ی مقامات اسرائیلی، یوسف کوپرواسر و شالوم لیپنر، تداوم مناقشه با فلسطینیان در راستای امتناع از به رسمیت شناختن اسرائیل به عنوان یک دولت یهودی را سرزنش کرد (با رعایت آداب دیپلماتیک: تنها دولت‌ها به رسمیت شناخته می‌شوند، و نه بخش‌های متمایز درون آن‌ها).

در مقاله‌ی دوم، پژوهشگر آمریکایی رونالد ر. کریز، مسئله را به اشغال اسرائیل مرتبط دانست. عنوان فرعی مقاله چنین بود: «اشغالگری چگونه در حال نابودی ملت است.» کدام ملت؟ البته که اسرائیل با پا گذاشتن بر گرده‌ی «نا-مردم» صدمه دید.

یک تصویر دیگر: در ماه اکتبر، خبرگزاری‌ها آزادی «گیلعاد شلیط» را در بوق و کرنا کردند؛ سربازی اسرائیلی که توسط حماس دستگیر شده بود. مقاله‌ای در مجله‌ی «نیویورک تایمز» به مصائب خانواده‌اش اختصاص داده شد. شلیط در ازای معاوضه با صدها تن از «نا-مردمان» آزاد شده بود، کسانی که جدا از این‌که آزادی‌شان می‌توانست به ضرر اسرائیل باشد یا نه، درباره‌شان بسیار کم می‌دانستیم.

ما درباره‌ی آن صدها بازداشت‌شده‌ی دیگری هم که در زندان‌های اسرائیل برای مدت‌های طولانی بدون هیچ اتهامی بازداشت بودند، هیچ نمی‌دانستیم.

در میان زندانی‌های بی‌نام‌ونشان، دو برادر به نام‌های اُسامه و مصطفی ابومُعمر بودند؛ غیرنظامی‌هایی که در ۲۴ ژوئن ۲۰۰۶ در حمله به غزه توسط نیروهای اسرائیلی روده شده بودند؛ درست یک روز قبل از این که شلیط دستگیر شود. این دو برادر بعداً در سیستم زندان‌های اسرائیل «ناپدید» شدند.

هر نظری هم که در مورد اسارت یک سرباز در حمله‌ای نظامی داشته باشیم، باز هم رُبودن شهروندان، آشکارا و باختلاف، جنایت جدی دیگریست؛ البته مگر این که آن‌ها صرفاً «نا-مردم» باشند.

بی‌تردید این جنایات با بسیار جنایت دیگر، از جمله حملات بی‌شمار به بادیه‌نشینان صحرای النقب، ساکنان جنوب اسرائیل، قابل قیاس نیست.

آنان تحت برنامه‌ی تازه‌طراحی‌شده‌ای برای نابودی ده‌ها قصبه‌ی بادیه‌نشین که پیش‌تر به آنجا کوچ داده شده بودند، دوباره اخراج شدند؛ البته از سر خیرخواهی! کابینه‌ی اسرائیل توضیح داد که ده شهرک یهودی‌نشین را «برای جذب جمعیت جدید برای [اصحرای] النقب» فراهم کرده است؛ اقدامی برای جایگزینی «نا-مردم» با مردمان دارای مشروعیت. چه کسی حق اعتراض داشت؟

گونه‌های غریب نام-مردم را در همه‌جا می‌یابید، حتی در ایالات متحده: در زندان‌هایی که رسوایی بین‌المللی‌اند، در آشپزخانه‌های رستوران‌ها و در زاغه‌های روبه‌زوال.

اما مثال‌ها گمراه‌کننده‌اند. کل جمعیت جهان بر لبه‌ی یک مفاک می‌لغزد. روزانه به ما یادآوری‌هایی می‌شود، حتی از طریق حوادث بسیار کوچک. فی‌المثل، ماه پیش، وقتی جمهوری خواهان در مجلس نمایندگان آمریکا در یک تشکیلات تقریباً کم‌هزینه را تخته کردند که کارش پژوهش در مورد دلایل تغییرات شدید آب‌وهوایی سال ۲۰۱۱ و کمک به پیش‌بینی‌های بهتر بود.

جمهوری خواهان ترسیدند که مبدا این قضیه به پروپاگاندا در مورد گرمایش زمین دامن بزنند. براساس مرام‌نامه‌ای که نامزدهای نمایندگی آن چه سال‌ها پیش یک حزب سیاسی معتبر بود، قرائت می‌کردند این یک «نا-مسئله» تلقی شد.

بیچاره این گونه‌های اندوه‌بار.

پیوند با منبع اصلی:

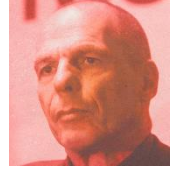
<https://chomsky.info/20120107-2/>

<https://www.pecritiue.com>

فقد اقتصاد سياسي

خشم انتخابی و مسؤلیت جمعی

یانیس واروفاکیس



اشاره:

یانیس واروفاکیس طی یک برنامه‌ی زنده‌ی ویدیویی از فاجعه‌ای که هم‌اکنون در غزه رخ می‌دهد صحبت و به ضرورتِ مسئولیتِ جمعی - افراد و دولت‌ها - برای پایان دادن به این وضعیت وحشتناک اشاره کرد.

او همچنین توضیح داد که چرا حمله‌ی اخیر حماس به اسرائیل را محکوم نخواهد کرد، تحلیلی تاریخی در مورد مبارزات فلسطینی ارائه و بر این امر تأکید کرد که لازم است یکبار برای همیشه به این آپارتاید پایان بدهیم. خلاصه‌ی صحبت‌های وی را می‌خوانیم.

مسئولیت جمعی

از نمونه‌ی دیگری از ظرفیت بشریت برای فرو افتادن در بی‌اخلاقی و در مغاکی غیرانسانی صحبت می‌کنیم. درست زمانی که فکر می‌کردیم بدترین کار را انجام داده‌ایم، ما خودمان را با توانایی انجام کارهای بدتر غافلگیر کردیم. در اینجا باید بر کلمه‌ی «ما» تأکید کنیم.

خیلی طبیعی است. قصد ندارم که در این‌جا جانب یک طرف را بگیرم. وقتی شاهد درگیری‌های شرورانه‌ای مانند چیزی هستیم که در اسرائیل و فلسطین رخ می‌دهد، کاملاً طبیعی است که تمایل به جانبداری داشته باشیم. اما دامنه، گستردگی و سرشت طولانی‌مدت این تراژدی باید اذهان ما را به خود معطوف کند و باید درباره‌ی مسئولیت جمعی خود در قبال آنچه می‌گذرد صحبت کنیم.

ممکن است برخی شنیده باشید که اخیراً وقتی در برلین بودم، در مصاحبه‌ای از محکوم کردن حماس خودداری کردم. و همانطور که می‌توان تصور کرد، طبیعتاً تنها موجی از انتقاد از سوءرفتار را ایجاد کرد. تردیدی نیست که اگر من یکی از بازدیدکنندگان آن جشنواره‌ی موسیقی در نزدیکی حصار جداکننده‌ی غزه از اسرائیل [...] بودم و ستیزه‌جویان غزه سر می‌رسیدند، شک ندارم که مرا به ضرب گلوله می‌کشتند. شکی نیست که حتی ممکن بود مرا گروگان بگیرند. آن صحنه‌ها وحشیانه

است هیچ توجیهی نمی‌تواند داشته باشد. و مطلقاً هیچ راهی برای موجه نشان دادن آن وجود ندارد.

اما من قصد ندارم حمله‌ی حماس به اسرائیل را محکوم کنم. کسانی که از من و شما و دیگران می‌خواهند بساط کشتاری را که حماس راه انداخت محکوم کنیم، اصرار دارند که از دست دادن هر انسان، هر اندام قطع شده، هر چشم کور شده، حتی هر انگشت شکسته شده تراژدی است حتی ما باید خودمان را در قبال آن مسئول بدانیم، در عمل آنها از ما می‌خواهند که طرف اسرائیل را بگیریم. این کاری است که هرگز انجام نخواهم داد. از طرف خودم صحبت می‌کنم. دقیقاً چه کسانی‌اند که از ما می‌خواهند حماس را محکوم کنیم؟

بیا بید صریح باشیم. اینها همان کسانی‌اند که وقتی اسرائیل، ارتش و سربازان اسرائیل، روزنامه‌نگاران غیرمسلح را می‌کشند، پرستاران، پزشکان و کودکان را می‌کشند، آن را نادیده می‌گیرند. آن‌ها فقط وقتی قربانیان اسرائیلی باشند، به یاد قوانین بین‌المللی می‌افتند، سازمان ملل و منشور آن را به یاد می‌آورند، آن‌ها کنوانسیون ژنو در مورد جنایات جنگی را تنها زمانی به یاد می‌آورند که قربانیان اسرائیلی باشند. وقتی فلسطینی‌ها قربانی هستند، منشور سازمان ملل، حقوق بین‌الملل، کنوانسیون ژنو، همه‌ی اینها، از ذهن‌شان دور می‌شود.

خشم انتخابی

افرادی که در واقع اصرار دارند که ما باید حماس را محکوم کنیم، همان افرادی هستند که از قربانی شدن و گروگانگیری زنان و کودکان خشمگین هستند. خب، من خشمگین هستم، اما آیا آنها از این که سال‌هاست زنان و کودکان در زندان‌های اسرائیل نگهداری می‌شوند، خشمگین‌اند؟ در این موارد، خشم آنها کجا بود؟ آن‌ها همان مردمی هستند که از تحقیر هر روز و هر شب فلسطینی‌های کرانه‌ی باختری رود اردن به دست رژیم آپارتایدی بسیار بدتر از آپارتاید افریقای جنوبی حمایت می‌کنند، یا حداقل با آن تسامح می‌کنند.

این چیزی نیست که من به‌عنوان حامی فلسطین بگویم. این را تامیر پارادو اعتراف کرده است. تامیر پارادو مدیر سابق موساد است. این چیزی است که آبراهام بـلـرگ، رئیس سابق پارلمان اسرائیل می‌گوید، این چیزی است که بـلـنی موریس، مورخ مشهور اسرائیلی، و بیش از ۲۰۰۰ شخصیت عمومی اسرائیل، که برخی از آنها تابعیت ایالات متحده دارند، می‌گویند. آنان بیانیه‌ای عمومی را امضا کردند که اعلام می‌کرد فلسطینی‌ها تحت رژیم آپارتاید زندگی می‌کنند. آنانی که اصرار دارند ما باید حماس را محکوم کنیم، همان کسانی هستند که هر بار که شهرک‌نشینان قاتل در سرزمین‌های اشغالی فلسطین بیداد می‌کنند و به میل خود فلسطینی‌ها را می‌کشند، چشمان خود را می‌بندند.

آنها همان افرادی هستند که وقتی مقامات اسرائیل به‌طور غیرقانونی فلسطینی‌ها را از محله‌های اورشلیم شرقی بیرون می‌کنند، مشغول آب در هاون کوبیدن هستند. این افراد نسل‌ها در آنجا زندگی کرده‌اند. آنها را بیرون می‌اندازند، اخراج می‌کنند و براساس حق بازگشت یهودیان، اما نه فلسطینی‌ها، خانه‌هایشان را به افرادی که برای اولین بار به اسرائیل آمده‌اند، تحویل می‌دهند.

آنها همان کسانی هستند که درست همین الان اعلام جنگ اسرائیل علیه غزه را که اتفاقاً یک کشور نیست، بدون هیچ انتقادی می‌پذیرند. آنها هرگز اجازه نداشتند دولت داشته باشند. پس این اعلام جنگ، نه علیه دولت، بلکه علیه مردم اشغال‌شده‌ای است که همان ارتش ده‌ها سال است آنها را ترور می‌کند و به گرسنگی می‌کشانند، همان دولتی که اعلام کرد یک میلیون کودکی را که در غزه زندگی می‌کنند مجازات خواهد کرد تا بدون برق، بدون غذا، بدون آب زندگی کنند، و دائماً بمباران شوند. همان افرادی که می‌توانند از ما بخواهند حماس را محکوم کنیم، فکر می‌کنند که اشکالی ندارد، این اقدامی مشروع از سوی مجریان آپارتاید اسرائیل است.

بزرگ‌ترین زندان روباز جهان

همین افرادی که از ما می‌خواهند حماس را محکوم کنیم، از فلسطینی‌های غزه می‌خواهند که سلاح‌های خود را به زمین بگذارند و بی‌سروصدا به بزرگ‌ترین زندان روباز جهان بازگردند. تا چه کارکنند؟ برگردند به غزه؟ به چی؟ به زندگی؟

شما نمی‌توانید در غزه زندگی کنید. زندگی در غزه غیرممکن است. کاری که می‌توانید انجام دهید این است که زندگی گیاهی داشته باشید. شما می‌توانید به نوعی در غزه وجود داشته باشید. این قبل از نوبت جدید تراژدی پایان‌ناپذیر فلسطینیان در غزه بود. بنابراین می‌خواهند که آن‌ها سلاح‌های خود را زمین بگذارند، مشکلی ایجاد نکنند، و تحت محاصره، تحت محاصره‌ی ارتشی که ده‌ها سال است آنها را گرسنگی می‌کشاند، و مثل آب خوردن به آنها شلیک می‌کنند، به آرامی بمیرند.

آنها سلاح‌های متفاوت خود را آزمایش می‌کنند. این سلاح‌ها را روی آنها امتحان می‌کنند. چندین دهه است که این کار را انجام می‌دهند. نه، ما حماس را محکوم نخواهیم کرد، حتی اگر آنچه را که آنها انجام داده‌اند وحشیانه بدانیم. هرچند شک ندارم که اگر در غزه بودم، احتمالاً به‌عنوان ملحد، به‌عنوان فمینیست، به‌عنوان مخالف بنیادگرایی، به‌عنوان حامی بزرگ مبارزه‌ی بسیار طولانی یهودیان علیه یهودستیزی، احتمالاً در فهرست ترور قرار می‌گرفتم.

فکر می‌کنم می‌توانستم یکی از اهداف حماس باشم، اما حماس را محکوم نمی‌کنم، همان‌طور که اوکراینی‌ها را محکوم نمی‌کنم. یا یمنی‌ها یا سوری‌هایی را که وقتی خانه‌هایشان مورد تهاجم ارتش بریتانیا قرار گرفت، جنگیدند، ولو آن‌که من در خیلی چیزها با آنها مخالف باشم، ولو آن‌که در دفاع از جان خود، سرزمین‌ها، روستاها و محله‌هایشان، به کارهای وحشتناکی دست بزنند.

پس بیاید در این مورد کاملاً شفاف باشیم. هیچ چیز قتل عمد، تجاوز، معلول کردن را به‌ویژه در مورد افراد غیرنظامی توجیه نمی‌کند. همان چیزی را که قبلاً گفتم تکرار می‌کنم، از دست دادن هر انسان، هر اندام قطع شده، حتی شکستن یا جراحت وارد کردن بر یک انگشت کوچک و بی‌اهمیت، یک تراژدی است. در این مورد، ما، اروپایی‌ها و آمریکایی‌ها که شاهد حمایت دولت‌های متبوع خود از ساختن شرایطی به دست

اسرائیل بودیم که به این جنایات، و مهم‌تر از همه جنایت بزرگ آپارتاید، منجر می‌شود باید مسئولیت خودمان و مسئولیت هر فرد را در نظر بگیریم.

من دهه‌هاست تمام تلاشم را برای حمایت از آرمان فلسطین انجام داده‌ام. روشن است که این کار را به اندازه‌ی کافی انجام نداده‌ام. پس بیایید به‌درستی مسئولیت‌پذیر باشیم، می‌توانیم؟ بیایید مسئولیت خود را در قبال یهودیان، بادیه‌نشینان، فلسطینیان، مسیحیان و مسلمانانی که در آن سرزمین زندگی می‌کنند، بپذیریم. معنی آن چیست؟ امروز، به‌ویژه در این برهه، جدی گرفتن مسئولیت خود چه معنایی دارد؟ آیا این به معنای محکومیت طوطی‌وار حماس است، مانند محکومیت دولت‌های ما این‌جا در اروپا که حتی دستی را که در حال خفه کردن ملت فلسطین بوده و آن را به ورطه‌ی ناامیدی کشانده، اندک مجازاتی نکرده است؟

درس‌هایی از گذشته

برخی به من می‌گویند، با اسلحه و بمب، هیچ راه‌حلی وجود نخواهد داشت. یاسر عرفات را به یاد آورید که اسلحه‌هایش را زمین گذاشت؟ مقامات سازمان آزادی‌بخش فلسطین را به یاد آورید که به امید فرایند صلح معاهدات اسلو را امضا کردند؟ اسرائیل با آنها چه طور رفتار کرد؟ خب، ما می‌دانیم که آنها چگونه با عرفات رفتار کردند. ما می‌دانیم که آنها چگونه فتح، تشکیلات خودگردان فلسطین را تحقیر کردند. ما می‌دانیم که دولت اسرائیل عملاً حماس را در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ ایجاد کرد. کتاب فوق‌العاده‌ی ایلان پاپه در این مورد را بخوانید که دولت اسرائیل تا حد زیادی از حماس در غزه حمایت کرد تا خصمی برای ساف و به‌ویژه شخص یاسر عرفات پدید آورد.

پس بیایید هیچ کدام از اینها را نداشته باشیم. دولت آپارتاید اسرائیل مصمم است کسانی را که اسلحه‌ی خود را زمین می‌گذارند سرکوب کند و مصمم است کسانی را که اسلحه‌ی خود را زمین نمی‌گذارند سرکوب کند. دولت آپارتاید اسرائیل به‌تمامی به دنبال حصارکشی و به قفس انداختن فلسطینی‌ها تا زمانی است که یا با مرگی آرام بمیرند یا مهاجرت کنند.

این نسل‌کشی، اشغال و آپارتاید محض است.

پیوند با ویدیوی صحبت‌ها

https://www.youtube.com/watch?v=i-ZXE۲۴uiW^&source=ve_path=OTY۲MTQ&feature=emb_imp_woyt

<https://www.pecritiue.com>

فکر اقتصاد سیاسی

خط انفصال واقعی در منازعه‌ی اسرائیل و فلسطین

اسلاوی ژیتک



ترجمه‌ی امین زرگرنژاد



Mohamed Zaanoun - AFP via Getty

اشاره: این متن در تاریخ ۱۳ اکتبر ۲۰۲۳ و هفت روز پس از حمله‌ی ناگهانی حماس به اسرائیل و در فضای این روزهای آغازین جنگ نوشته شده است.

درحالی‌که اقدامات هولناک تروریستی حماس باید بی‌قیدوشرط محکوم شود، نباید آنچه را که به‌واقع در سرزمین مقدس^۱ محل نزاع است اشتباه گرفت. مسئله انتخاب یک جناح تندرو یا جناح دیگر نیست؛ مسئله انتخاب بین بنیادگرایان هر دو طرف و تمام کسانی است که کماکان به امکان همزیستی مسالمت‌آمیز باور دارند.

توحشی که حماس علیه اسرائیل به راه انداخت باید بی‌قیدوشرط و بی‌هیچ «اما» و «اگر» محکوم شود. کشتار، تجاوز و ربودن غیرنظامیان از روستاها، کیبوتص‌ها و یک جشنواره‌ی موسیقی، کشتاری جمعی بود و تصدیق می‌کند که هدف سراسر حماس نابودی کشور اسرائیل و تمام اسرائیلی‌هاست. با این‌همه، این وضعیت توجه به بستر تاریخی را ضروری می‌کند. چنین توجهی نه برای هر گونه توجیه [عمل حماس]، بلکه برای شفافیت راه درست پیش رو ضرورت دارد.

نخستین ملاحظه، ناامیدی مطلق است که سرشت‌نمای زندگی اکثر فلسطینی‌هاست. موجی از حملات انتحاری انفرادی حدود یک دهه پیش در خیابان‌های اورشلیم را به یاد بیاوریم. یک فرد فلسطینی عادی به یک یهودی نزدیک می‌شد، چاقویی می‌کشید و قربانی را می‌زد، با اینکه خیلی خوب می‌دانست که بی‌درنگ او را خواهند کُشت. نه پیامی در این اقدامات «تروریستی» وجود داشت، نه فریادهای «آزادی فلسطین!» و نه تشکیلات بزرگی پشت آنها بود. آنها صرفاً اقدامات انفرادی ناشی از ناامیدی خشونت‌بار بودند.

اوضاع زمانی وخیم‌تر شد که بنیامین نتانیاهو با اتحاد با احزاب راست افراطی همسو با شهرک‌نشینان تندرو که به‌صراحت خواهان تصاحب و الحاق اراضی فلسطینی در کرانه‌ی باختری‌اند، دولت جدیدی تشکیل داد. ایتامار بن‌گویر^۲ وزیر امنیت داخلی

1. The Holy Land

2. Itamar Ben-Gvir

جدید اسرائیل معتقد است که: «حق من، حق زلم، حق فرزندانم برای جابه‌جایی آزادانه [در کرانه‌ی باختری]،^۳ مهم‌تر از چنین حقی برای اعراب است.» این کسی است که پیش از این به دلیل ارتباط با احزاب عرب‌ستیز افراطی از خدمت نظامی کنار گذاشته شده بود؛ احزابی که به دنبال کشتار اعراب در شهر الخلیل (حبرون) در سال ۱۹۹۴ به‌عنوان سازمان‌های تروریستی معرفی شده بودند.

اسرائیل پس از مدت‌ها لاف‌زنی درباره‌ی موقعیت خود به‌عنوان تنها دموکراسی خاورمیانه، تحت دولت کنونی نتانیاهو در حال بدل شدن به کشور و دولتی دینی است. در سیاهه‌ی «اصول بنیادی» دولت کنونی قید شده است که: «یهودیان حقی انحصاری و خدشه‌ناپذیر بر تمام بخش‌های سرزمین تاریخی اسرائیل^۴ دارند. دولت شهرک‌سازی و اسکان‌پذیری را در تمام بخش‌های سرزمین تاریخی اسرائیل (از الجلیل تا صحرای النقب و از بلندی‌های جولان و یهودیه تا سامریه) ترویج و توسعه خواهد داد.» در مواجهه با چنین میثاق‌ها و تعهداتی، ملامت فلسطینی‌ها به خاطر امتناع از مذاکره با اسرائیل مضحک است. با برنامه‌ی رسمی خود دولت فعلی، مذاکرات دیگر فاقد موضوعیت‌اند.

برخی از نظریه‌پردازان توطئه‌مصراانه تأکید می‌کنند که دولت نتانیاهو با توجه به قابلیت‌های تجسس و جمع‌آوری اطلاعات امنیتی اسرائیل در غزه، آگاه بوده که حمله‌ای در شرف وقوع است. با این حال گرچه این حمله یقیناً در خدمت منافع اسرائیلی‌های تندرویی قرار می‌گیرد که اکنون در قدرت‌اند، اما همزمان ادعای نتانیاهو که خود را «آقای امنیتی» می‌داند با این حمله زیر سؤال می‌رود.

به‌هر حال فهمیدن مخالفت هر دو طرف - حماس و دولت ملی‌گرای افراطی اسرائیل - با هر گزینه‌ی صلحی دشوار نیست. هر دو طرف متعهدند که تا سرحد مرگ همدیگر را لت و پار کنند.

^۳. قلاب افزوده‌ی متن اصلی است. م

4. The Land of Israel

حمله‌ی حماس مصادف با تنش‌های جدی در داخل اسرائیل بود که به دلیل تلاش‌های دولت ننانیاهو برای کاهش اختیارات قوه‌ی قضائیه پدید آمده است. بدین ترتیب کشور در وضعیتی دوپاره است که در یک سوی آن بنیادگرایان ملی‌گرایی قرار دارند که در پی از بین بردن نهادهای دموکراتیک هستند، و در سوی دیگر جنبشی در جامعه‌ی مدنی جریان دارد که از این تهدید آگاه است اما رغبتی هم به اتحاد با فلسطینی‌های میانه‌روتر ندارد.

حالا بحران و چالش مربوط به قانون اساسی متوقف شده و دولت وحدت ملی اعلام شده است. این حکایتی آشنا و دیرینه است که به لطف دشمن خارجی مشترک، شکاف‌های عمیق و ریشه‌ای داخلی ناگهان از بین بروند.

آیا برای دستیابی به صلح و وحدت در داخل باید خصمی خارجی وجود داشته باشد؟ چگونه می‌توان این چرخه‌ی معیوب را درهم شکست؟

ایهود اولمرت نخست‌وزیر پیشین اسرائیل خاطر نشان می‌کند که راه درست پیش رو مبارزه با حماس و همزمان نزدیکی به فلسطینی‌هایی است که یهودی‌ستیز نیستند و برای مذاکره آماده‌اند. برخلاف ادعای ملی‌گرایان افراطی اسرائیلی، چنین افرادی وجود دارند. در ۱۰ سپتامبر امسال امضای بیش از صد تن از دانشگاهیان و روشنفکران فلسطینی پای نامه‌ی سرگشاده‌ای قرار گرفت که در آن آمده بود: «هرگونه تلاش برای کوچک‌نمایی، تحریف یا توجیه یهودی‌ستیزی، جنایت نازی‌ها علیه بشریت یا تجدیدنظر تاریخی نسبت به هولوکاست را قاطعانه رد می‌کنیم.»

هنگامی که تصدیق کنیم تمامی اسرائیلی‌ها ملی‌گرایان متعصب نیستند و تمامی فلسطینی‌ها یهودی‌ستیزان متعصب نیستند، می‌توانیم بر ناامیدی‌ها و سردرگمی‌هایی که منجر به طغیان‌های شرارت‌بار می‌شود صحنه بگذاریم. ما می‌توانیم شباهت عجیب بین فلسطینی‌هایی که از وطن‌شان محروم‌اند و یهودیانی که تاریخ‌شان حاکی از تجربه‌ی مشابه است را دریابیم.

همسانی مشابهی برای اصطلاح «تروریسم» صدق می‌کند. در دوره‌ی مبارزه‌ی یهودیان علیه قوای نظامی بریتانیا در فلسطین، «تروریست» بار معنایی مثبتی داشت. در اواخر دهه‌ی ۱۹۴۰ روزنامه‌های آمریکایی یک آگهی تبلیغاتی با عنوان «نامه به

تروریست‌های فلسطین» منتشر کردند که در آن بن هکت^۵ فیلمنامه‌نویس هالیوودی نوشت: «دوستان شجاع من. ممکن است آنچه برای تان می‌نویسم را باور نکنید زیرا در حال حاضر هوا بسی سم‌آلود است. یهودیان آمریکا کنار شما ایستاده‌اند.»

در پس تمام مجادلات امروزی که چه کسی تروریست محسوب می‌شود، انبوهی از اعراب فلسطینی وجود دارند که دهه‌هاست در وضعیت برزخی زندگی می‌کنند. آنها کیست‌اند و کدام سرزمین از آن آنهاست؟ آیا آنها ساکنان «راضی اشغالی»، «کرانه‌ی باختری»، «یهودیه و سامریه»، یا... کشور فلسطین هستند که توسط ۱۳۹ کشور به رسمیت شناخته شده و از سال ۲۰۱۲ کشور ناظر غیرعضو سازمان ملل متحد بوده است؟ باین حال اسرائیل، که قلمرو موجود را تحت کنترل دارد، با فلسطینی‌ها مانند مهاجران موقت برخورد می‌کند و آنها را مانعی در برابر برپایی کشوری «متعارف» (که متشکل از یهودیان به‌عنوان تنها بومیان راستین باشد) قلمداد می‌کند. با فلسطینی‌ها عمیقاً به‌عنوان یک مشکل برخورد می‌شود. دولت اسرائیل هرگز دست خود را به‌سوی آنها دراز نکرده است تا به آنها اندکی امید بدهد و نقش آنها را در کشوری که زندگی می‌کنند واقعاً مشخص کند.

حماس و اسرائیل دو روی یک سکه‌اند. مسئله انتخاب یک جناح تندرو یا جناح دیگر نیست؛ مسئله انتخاب بین بنیادگرایان و تمام کسانی است که کماکان به امکان همزیستی مسالمت‌آمیز باور دارند. هیچ مصالحه و سازشی بین افراطی‌های فلسطینی و اسرائیلی ممکن نیست و با دفاع تمام‌عیار از حقوق فلسطینی‌ها که دوشادوش تعهدی راسخ به پیکار علیه یهودی‌ستیزی قرار می‌گیرد، باید با آن افراطی‌ها مبارزه کرد.

شاید آرمان‌گرایانه و خیال‌پردازانه به نظر برسد اما این دو مبارزه دو بخش از یک پیکره‌اند. ما می‌توانیم و باید بی‌قیدوشرط از حق دفاع از خود اسرائیل در برابر حملات تروریستی حمایت کنیم. اما همزمان باید با شرایط واقعاً وخیم و یأس‌آوری که فلسطینی‌ها در غزه و اراضی اشغالی با آن مواجه‌اند بی‌قیدوشرط ابراز همدردی کنیم.

5. Ben Hecht

آنهایی که فکر می‌کنند این موضع آغشته به «تناقض» است، کسانی هستند که عملاً به مانع‌افکنی در قبال راه‌حلی برای برون‌رفت مشغول‌اند.

پیوند با متن اصلی

Slavoj Žižek (2023), "[The Real Dividing Line in Israel-Palestine](https://www.project-syndicate.org/commentary/israel-palestine-hamas-and-hardliners-against-peace-by-slavoj-zizek-2023-10)", Project Syndicate. Available from: <https://www.project-syndicate.org/commentary/israel-palestine-hamas-and-hardliners-against-peace-by-slavoj-zizek-2023-10> [Accessed 14 Oct 2023]

<https://www.pecritiue.com>

فقد اقتصاد سياسي

اسرائيل چه گونه مقاومت دموکراتیک فلسطين را سرکوب کرد؟

دانیل تیلور



ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی



مقاومت فلسطینی بی‌عیب‌ونقص چگونه خواهد بود؟ لیبرال‌های غربی ممکن است دوست داشته باشند به اشکالی از کنشگری توجه کنند که به وجدان فردی و حقوق مالکیت احترام می‌گذارد: برای مثال، درخواست‌ها و تحریم‌هایی توسط مصرف‌کننده. سوسیالیست‌ها بدون شک چیزی مبتنی بر همبستگی طبقه‌ی کارگر، اعتصابات و بسیج فرافرقه‌ای توده‌ای را ترجیح می‌دهند. اسرائیل در مواجهه با چنین مخالفتی که از نظر اخلاقی بی‌عیب‌ونقص و از نظر استراتژیک مناسب است، چه خواهد کرد؟

نباید تعجب کنیم. چراکه قبل از تأسیس اسرائیل، صهیونیست‌ها به طور سیستماتیک کوشیدند توسعه‌ی چنین مقاومتی را سرکوب کنند. آن‌ها رهبران فعال خشونت‌پرهیز را دستگیر کردند و به قتل رساندند، اقتصاد فلسطین را تغییر شکل دادند تا جنبش کارگری آن را متلاشی کنند، فرایندهای انتخاباتی دموکراتیک را مختل کردند و اکثر فلسطینی‌ها را تحت حکومتی پلیسی قرار دادند که سازمان‌دهی سیاسی عادی تقریباً در آن غیرممکن است. دولت‌های پیاپی اسرائیل به‌طور سیستماتیک تلاش کرده‌اند تا مخالفت دموکراتیک گسترده را با سیاست‌های پاکسازی قومی و دزدی زمین از بین ببرند.

پیشگامان اسرائیل در دهه‌ی ۱۹۳۰ به مسأله‌ی فعالیت اتحادیه‌ی کارگری حساس بودند. اتحادیه‌های کارگری می‌توانند نقطه‌ی طبیعی همبستگی دموکراتیک بین یهودیان و فلسطینیان باشند. کارگران یهودی از طریق سازماندهی جمعی در محیط کار می‌توانند مطالبات و خواسته‌های رفقای فلسطینی خود را درک کنند. رهبران سیاسی جنبش صهیونیستی این احتمال و خطراتی را که برای پروژه‌ی آن‌ها در پی داشت درک کردند. بنابراین از فعالیت آن‌ها جلوگیری کردند.

رهبران صهیونیست اتحادیه‌های یهودی برای «کار عبری» مبارزه کردند: برای اخراج کارگران عرب و جایگزینی نیروی کار منحصراً یهودی. اکثر کارگران یهودی در این ساختارهای نژادپرستانه‌ی اتحادیه سازماندهی شدند که همبستگی با فلسطینی‌ها در محل کار را عملاً غیرممکن می‌کرد. هدف صهیونیست‌ها از همان ابتدا جلوگیری از توسعه‌ی همبستگی سازمانی بین فلسطینی‌ها و یهودیان و حذف فلسطینی‌ها از بخش‌های اقتصادی قدرتمند بود که می‌توانستند اعتصابات مؤثری علیه ظلم صهیونیست‌ها ترتیب دهند. پاکسازی قومی نیروی کار اولین گام در پاکسازی قومی

خود فلسطین بود. بنابراین، به لطف شوونیسیم نژادی اتحادیه‌های صهیونیستی، همبستگی گسترده‌ی اتحادیه‌های کارگری یهودی-فلسطینی تقریباً غیرممکن شد. با وجود این، نسل‌های فلسطینی اتحادیه‌های کارگری را که برای مقاومت در برابر تهاجم و اشغال مبارزه می‌کردند، ساختند و بازسازی کردند. در دهه‌ی ۱۹۵۰، فلسطینیان در کرانه‌ی باختری- که در آن زمان تحت حاکمیت اردن بودند- با وجود آزار و اذیت توسط سلطنت اردن، اتحادیه‌های کارگری قدرتمندی را سازماندهی کردند. زمانی که اسرائیل در سال ۱۹۶۷ به کرانه‌ی باختری و غزه حمله کرد، اشغالگران نظامی، سرکوب اتحادیه‌های کارگری را تشدید کردند. اتحادیه‌های کارگری عملاً در اورشلیم حذف شد زیرا فعالان برجسته‌ای مانند «میشل سنداحه» (Michel Sindaha) و «محمد جادالله» (Muhammad Jadallah) بازداشت یا تبعید شدند و بودجه‌ی اتحادیه‌های کارگری مسدود شد. ارتش اسرائیل اتحادیه‌های کارگری کرانه‌ی باختری را در هم شکست و تعداد اتحادیه‌های فعال در اورشلیم از سیزده به سه اتحادیه سقوط کرد.

«یوست آر. هیلترمن» (Joost R. Hiltermann) در کتاب خود درباره‌ی ریشه‌های انتفاضه‌ی اول می‌نویسد: «هیچ نشانه‌ای وجود ندارد مبنی بر اینکه مقامات نظامی قدرت بالقوه‌ی جنبش اتحادیه را همواره دست‌کم گرفته‌اند، و بنابراین آن‌ها اقدامات زیادی برای جلوگیری از "عملکرد عادی" اتحادیه‌ها انجام داده‌اند». وی اشاره کرد: «کنشگران اتحادیه‌های کارگری در سراسر دهه‌ی ۱۹۷۰ بازداشت و تبعید شدند و اعضای اتحادیه‌ها در تلاشی آشکار برای جلوگیری از جلب حمایت توده‌ای از اتحادیه‌ها، آشکار و نهان مورد آزار، اذیت و تهدید قرار گرفتند».

اخراج کنشگران فلسطینی محدود به رهبران اتحادیه‌های کارگری نبود. اسرائیلی‌ها با استفاده از قوانین اضطراری مربوط به اشغال فلسطین توسط استعمار بریتانیا، یک دهه پس از حمله به سرزمین‌های اشغالی در سال ۱۹۶۷ بیش از هزار فلسطینی را اخراج کردند. بر اساس مطالعه‌ی A. M. Lesch، با این اخراج، در چند سال اول اشغال، جرگه‌ی کنشگران مسالمت‌جو «نابود شد». سازمان‌دهندگان اعتراضات علیه

الحاق اورشلیم شرقی به اسرائیل و فعالان در درخواست‌ها و اعتصاب‌ها علیه تغییرات در نظام‌های مذهبی، آموزشی و حقوقی، برای اخراج معرفی شدند. همانطور که «رامی خوری» (Rami Khouri) در سال ۱۹۷۷ استدلال کرد، اخراج دقیقاً برای اشغالگران اسرائیلی مفید بود زیرا «از رشد یک رهبری سیاسی بدیل، طبیعی و صریح که بتواند حقوق و خواسته‌های سیاسی عرب کرانه‌ی باختری و غزه را بیان کند، جلوگیری می‌کند». معلمان به دلیل کمک به سازماندهی تظاهرات با دانش‌آموزان خود و شهردار رام‌الله به دلیل اعتراض به تخریب یک خانه اخراج شدند. هنگامی که فعالان کرانه‌ی باختری طوماری ترتیب دادند که سازمان آزادیبخش فلسطین را به عنوان نماینده‌ی خود به رسمیت شناخت، سازمان‌دهندگان آن اخراج شدند. کل قبایل و خانواده‌ها در اعمال مجازات جمعی تبعید شدند.

صدها تبعیدی را مجبور کردند با پای پیاده روانه‌ی بیابان شوند. یکی از قربانیان این اقدام به یاد می‌آورد: «به ما دستبند و چشم‌بند زده بودند و پاهایمان را با زنجیر بسته بودند». پس از ساعت‌ها راندگی، زندانیان را در منطقه‌ی متروکه‌ای که اسرائیل را از اردن جدا می‌کرد، پیاده کردند:

«ما در جاده بودیم و اطرافمان را بیابان احاطه کرده بود. افسری آمد و با صدایی تهدیدآمیز به ما دستور داد: "همین الان به سمت شرق بروید" و به تپه‌های شنی بیابان بی‌پایان اشاره کرد. "هرکس برگردد تیرباران خواهد شد. هر کس بعد از یک ماه، یک سال یا هر زمان دیگری برگردد باید بداند اینجا فقط مرگ در انتظار اوست". در شرق، شن‌های سوزان بیابان منتظر ما بودند... در گرمای وحشتناک ظهر شروع کردیم به قدم زدن بدون اینکه بدانیم قدم‌هایمان ما را به کجا می‌برد... وقتی به امان (پایتخت اردن) رسیدیم پاهایمان ورم کرده بود. پوست سر تراشیده‌ام به خاطر آفتاب کنده شده بود. صحرا یک کابوس بود»

کنشگرانی مانند «فیصل الحسینی» (Faisal-al-Husseini)، که کارگروه غیرخشونت‌آمیز مقابله با «مشت آهنین» را برای آگاهی بخشی در مورد اخراج‌ها راه‌اندازی کردند، سال‌ها بدون اتهام تحت سیاست «بازداشت اداری» زندانی شدند. قانون اشغالگران به پلیس این اجازه را می‌دهد که هرگونه تجمع سه نفر یا بیشتر را یک اقدام

جنایتکارانه‌ی بالقوه تلقی کند و هزاران فلسطینی به دلیل سازماندهی چنین «تجمعات غیرقانونی» دستگیر و زندانی شده‌اند.

در همین حال، دولت اسرائیل نسخه‌ی جدیدی از سیاست «کار عبری» را توسعه داده است: طرد دائمی فلسطینی‌ها از اقتصاد مولد. اسرائیل نمی‌توانست به‌طور کامل فلسطینیان را از طبقه‌ی کارگر خود حذف کند. اما می‌توانست - و چنین کرد - این کارگران تازه «جذب شده» را از اتحادیه‌های کارگری خود حذف کند و آن‌ها را به سمت مشاغل کم‌درآمد سوق دهد. اما مشاغل کم‌درآمد همچنان امکان سازماندهی کارگران را ایجاد می‌کند. بنابراین، سرزمین‌های تازه فتح شده‌ی اسرائیل در غزه و کرانه‌ی باختری، به معنای واقعی کلمه از فضای اقتصاد جدا شده بود.

کارگران غزه از سال ۲۰۰۷ به طور کامل از تعامل با اقتصاد اسرائیل محروم شده‌اند. محاصره به‌حدی مخرب بوده که حدود ۵۰ درصد از کارگران غزه بیکار هستند. کشاورزی و صنعت کرانه‌ی باختری، تحت اشغال عملاً از بین رفته است و کارگران آن باید در کنار حملات نیمه‌رسمی، مسمومیت‌ها و خرابکاری که توسط شهرک‌نشینان اسرائیلی انجام می‌شود، در شبکه‌ای از پست‌های بازرسی و مجوزهای نظامی در حال تغییر فعالیت کنند. از آن جایی که یک اقتصاد موازی «شهرک‌نشین» یهودی - برتری طلب در زمین‌های غصبی در اطراف آن‌ها ایجاد شده، قدرت اقتصادی‌شان و بنابراین قدرت اقدامات اتحادیه‌های کارگری، تقریباً به صفر رسیده است.

حق رأی در شرایط اشغال وجود ندارد. آخرین انتخابات در تشکیلات موسوم به خودگردان فلسطین در سال ۲۰۰۶ برگزار شد. در طول مبارزات انتخاباتی، نامزدها و مبارزانی که مشروعیت اسرائیل را به رسمیت نمی‌شناختند دستگیر و در «بازداشت اداری» قرار گرفتند. نتایج منجر به افزایش حمایت از معدود احزاب فلسطینی شد که از پذیرش اشغال خودداری کردند - از جمله حماس. از آن زمان به بعد، هیچ انتخابات واقعی اجازه‌ی برگزاری ندارد.

فلسطینیان در رویارویی با سرکوب نظامی همه‌ی راه‌های عادی مقاومت سیاسی - اقدام اتحادیه‌های کارگری، سازمان‌دهی سیاسی، اعتراض و حتی طومارها - مجبورند به دنبال همبستگی بین‌المللی باشند. اما حتی ملایم‌ترین و لیبرال‌ترین ابراز همبستگی با

فلسطینی‌ها با سرکوب و حتی ممنوعیت اسرائیل و متحدان «دموکراتیک» آن در خارج از کشور روبرو هستند. قانون اسرائیل می‌گوید هر کسی که خواستار تحریم اسرائیل شد، می‌تواند برای غرامت مدنی تحت پیگرد قرار گیرد: زمانی که دو فعال نیوزیلندی «اُرد» اخوانده‌ی نیوزیلندی را متقاعد کردند تا کنسرت خود را در تل‌آویو لغو کند، سه نوجوان اسرائیلی به دلیل «آسیب‌های عاطفی» با موفقیت از آن‌ها شکایت کردند. این شکایت توسط دادگاه‌های اسرائیل تأیید شد و نیوزیلندی‌ها مسئول پرداخت ده‌ها هزار دلار شدند.

گرچه احتمالاً مضحک به نظر برسد، این قانون به این معنی است که هر فلسطینی در اسرائیل که با موفقیت برای تحریم مسالمت‌آمیز، کاملاً در محدوده گفت‌وگوهای سیاسی لیبرال استدلال می‌کند، با خطر جریمه‌های مالی ویرانگر روبرو می‌شود. قوانین اسرائیل از ورود خارجی‌های طرفدار این تحریم به خاک اسرائیل جلوگیری می‌کند. قوانین ضدتحریم توسط متحدان غربی اسرائیل در حال گسترش است: ۳۵ ایالت ایالات متحده قوانینی برای محدود کردن تحریم اسرائیل دارند، و بریتانیا در حال بررسی قانونی است که به‌طور کامل نهادهایی مانند شوراهای محلی و دانشگاه‌ها را از شرکت در این تحریم‌ها منع می‌کند.

سرکوب، اثر مورد نظر خود را داشته است. در مواجهه با ارباب، بسیاری از بوروکرات‌های فلسطینی سازش کرده و تسلیم شده‌اند. به‌اصطلاح «رهبران» تشکیلات خودگردان فلسطین گتوی خود را به لطف یک توافق فاسد با اسرائیل اداره می‌کنند، بنابراین آن‌ها به عنوان مجریان بلافصل اشغالگری اسرائیل عمل کرده و فعالانی را که برای وضعیت غیرقابل تحمل موجود تهدید به شمار می‌روند، مرعوب و زندانی می‌کنند. در آن شرایط، جای تعجب نیست که حماس با وجود روش‌های ناامیدکننده‌اش، حمایت‌هایی پیدا کند. اما حماس فقط پس از آن مطرح شد که دولت اسرائیل به‌طور سیستماتیک تلاش کرد تا هر شکل دیگری از مقاومت آشکار فلسطین را سرکوب کند. به‌رغم سرکوبی که به‌طور طبیعی ناشی از اشغال نظامی و غصب زمین است، جای شگفتی دارد که فلسطینی‌ها به سازماندهی برخی از خارق‌العاده‌ترین کارزارهای نافرمانی مدنی توده‌ای در جهان ادامه داده‌اند. اعتصابات عمومی جنبش کارگری فلسطین که شاهد تاریخ مدرن آن از سال ۱۹۷۶ تا ۲۰۲۱ بوده‌ایم، باعث شرمساری

مهم‌ترین اقدامات اتحادیه‌های کارگری است که در شرایط بسیار راحت‌تری فعالیت می‌کنند. راهپیمایی‌های اعتراضی فلسطینی‌ها، از تظاهرات‌های کوچک‌تر در دیوار جدایی کرانه‌ی باختری گرفته تا راهپیمایی‌های بزرگ بازگشت غزه در سال‌های ۲۰۱۸ و ۲۰۱۹، اوج‌های قهرمانانه جنبش حقوق مدنی ایالات متحده در دهه ۱۹۶۰ را به یاد می‌آورند - فقط راهپیمایان فلسطینی هستند که به سمت پایگاه‌های تک‌تیرانداز نظامی می‌روند که در حالت عادی به جمعیت شلیک می‌کنند.

استقامت و تسلیم‌ناپذیری جنبش فلسطین برای توضیح واقعیت زندگی تحت اشغال، احقاق حقوق‌شان و توسعه‌ی روش‌های جدید برای ایجاد همبستگی بین‌المللی، تنها می‌تواند مورد احترام باشد. ما که با وحشت روزانه‌ی ارتش اسرائیل روبرو نیستیم، وظیفه داریم با این شجاعت هماهنگ شویم و جنبش آزادی فلسطین را تقویت کنیم.

پیوند با متن اصلی:

Daniel Taylor (2023), How Israel strangles Palestine's democratic resistance, Redflag, available from: <https://redflag.org.au/article/how-israel-strangles-palestines-democratic-resistance>

آیا زمان ایده‌ی یک دولت دموکراتیک سکولار در فلسطین فرار سیده است؟

غاده کرمی^۱



Banksy

^۱ روشنفکر و نویسنده‌ی فلسطینی

اشاره

آیا هدف مبارزه‌ی فلسطینی‌ها باید یک راه‌حل دو دولتی باشد که در آن اسرائیل به قلمرویی که پیش از الحاق بخش دیگر سرزمین فلسطین در سال ۱۹۶۷ اشغال کرده بود بازگردد و یک دولت فلسطینی در بخش باقی‌مانده پدید آید یا باید یک دولت کاملاً جدید تشکیل شود که در آن تمام ساکنان آن منطقه اعم از مسلمانان و مسیحیان و یهودیان و... بتوانند بار دیگر در کنار هم زندگی کنند، همان‌گونه که در منطقه‌ی فلسطین تاریخی پیش از ایجاد دولت اسرائیل می‌زیستند؟

در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ عده‌ی از انقلابیون فلسطینی و اسرائیلی توافق کردند که راهگشای بحران ایجاد یک «فلسطین دموکراتیک و سکولار» است. این خواست از جانب رهبری در هر دو سوی پذیرفته نشد و مسکوت ماند. با این همه، برخی از برجسته‌ترین روشنفکران فلسطینی مانند ادوارد سعید از راه‌حل یک دولت برای تمامی ساکنان سرزمین تاریخی فلسطین دفاع می‌کردند. غاده کرمی، روشنفکر و نویسنده‌ی فلسطینی از مدافعان این ایده است و کتاب «یک دولت: تنها آینده‌ی دموکراتیک برای فلسطین و اسرائیل» (نشر پلوتو، ۲۰۲۳) به تفصیل از آن دفاع می‌کند. در مقاله‌ی حاضر که به مناسبت بحران و نسل‌کشی کنونی در منطقه‌ی غزه ترجمه و منتشر کرده‌ایم، وی به اختصار مزایای این تز در مقایسه با تز «دو دولت» را شرح می‌دهد. (نقد اقتصاد سیاسی)

مقدمه

طی دو دهه‌ی گذشته، ایده‌ی راه‌حل دو کشوری به موضوعی دائمی در گفتمان مناقشه‌ی فلسطین و اسرائیل تبدیل شده است. در سال ۱۹۹۳، زمانی که توافق‌نامه‌ی اسلو امضا شد، این دیدگاه حاکم بود که تشکیل یک کشور مستقل فلسطینی نیاز به گذشت زمان دارد. اگرچه توافق‌نامه هرگز به‌صراحت چنین نگفت - در واقع به سرانجام خاصی اشاره نکرد - اما اکثر فلسطینی‌ها و دیگران را از این دیدگاه منصرف نکرد. اکنون پس از گذشت نزدیک به ۹ سال و علی‌رغم تغییراتی در صحنه‌ی واقعیت، موضع رسمی فلسطین در قبال یک کشور مستقل ثابت مانده است. پشتیبانی اروپا و ایالات متحده،

آیا زمان ایده‌ی یک دولت دموکراتیک سکولار در فلسطین فرارسیده است؟

حداقل به صورت شفاهی، این موضع را تقویت کرده و اکنون نمایانگر دیدگاه تثبیت شده‌ای در مورد هدف نهایی آرمان‌های فلسطین است.

تاریخ دولت فلسطینی با تصمیم شورای ملی فلسطین (PNC) در سال ۱۹۷۴ مبنی بر ایجاد یک «اقتدار» فلسطینی در هر بخش آزاد شده از سرزمین فلسطین آغاز می‌شود. بعداً این به معنای تشکیل دولت تعریف شد و از آن زمان تاکنون، رهبری فلسطین همواره به دنبال ایجاد دولتی مستقل در کرانه‌ی باختری و غزه به پایتختی بیت‌المقدس شرقی بوده است. اتحادیه‌ی عرب در سال ۱۹۷۶ «فلسطین» را به‌عنوان یک کشور عضو پذیرفت. در نوامبر ۱۹۸۸، نشست شورای ملی فلسطین در الجزایر رسماً وجود دو کشور جداگانه، اسرائیل و فلسطین جدید را پذیرفت. در سال ۱۹۹۷، یاسر عرفات اعلام کرد که سازمان آزادیبخش فلسطین در چهارم مه ۱۹۹۹ تشکیل یک کشور مستقل فلسطینی را اعلام خواهد کرد. اگرچه این اتفاق هرگز رخ نداد، اما از آن زمان این موضع را تکرار کرد. اگرچه مرزهای دقیق دولت پیشنهادی مشخص نشده است، با وجود شایعاتی که از مذاکرات کمپ دیوید و تابا در سال‌های ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۱ منتشر شد، ایده‌ی وجود چنین نهادی «در کنار اسرائیل» قوت گرفته است. به نظر می‌رسد که حتی در اسرائیل نیز پذیرش ضمنی این ایده وجود دارد. اگرچه هرگز هیچ‌گونه تأیید رسمی اسرائیل از تشکیل کشور فلسطین وجود نداشته است، احتمالاً شاهد پذیرشی از روی اکره نسبت به این امر هستیم. در نتیجه، ایده‌ی دو دولت به‌عنوان راه‌حل ترجیحی برای مناقشه، چنان مسلط شده است که همه‌ی احتمالات دیگر را حذف می‌کند. با این حال، حمله‌ی نظامی کنونی اسرائیل به فلسطینی‌ها و تشکیل کانتون‌ها و استعمار بی‌امان اسرائیل در سرزمین فلسطین، بازنگری این موضع را ضروری کرده است. آیا تشکیل کشور فلسطین در شرایط امروز امکان‌پذیر است؟

راه‌حل دو دولت

صرف‌نظر از این‌که این راه‌حل از نظر سیاسی منطقی یا مطلوب باشد، نگاهی به آخرین نقشه‌ی سرزمین‌های اشغالی نشان می‌دهد که ممکن است تحقق آن بر اساس دلایل ساده‌ی لجستیکی ناممکن باشد. کرانه‌ی باختری امروز شهرک‌های یهودی‌نشین

که شهرک‌های فلسطینی را احاطه کرده و آنها را از یکدیگر جدا می‌کنند، جاده‌های فرعی که برای استفاده‌ی انحصاری اسرائیلی‌ها ساخته شده‌اند و حتی بیشتر سرزمین فلسطین را تجزیه می‌کنند، در همه جا مشاهده می‌شود. بیش از ۱۸۰ هزار نفر شهرک‌نشین یهودی و بیش از ۲۰۰ هزار نفر جمعیت یهودی در اورشلیم شرقی و اطراف آن، در سرزمین کرانه‌ی باختری و غزه با فلسطینیان سهمی‌اند. هیچ‌گونه پیوستگی سرزمینی بین مناطق فلسطینی در کرانه‌ی باختری که از یکدیگر جدا شده‌اند، با غزه و بیت المقدس وجود ندارد.

اگر سکونت‌گاه‌های [یهودیان] حفظ شوند، آن‌گاه هر کشور فلسطینی پیش‌بینی‌شده، سرزمین معناداری برای استقرار نخواهد داشت. کمبود منابع طبیعی و انقطاع اقتصادی که در حال حاضر مبتلابه مناطق فلسطینی است این مشکل را بغرنج‌تر می‌کند. سی سال اشغال اسرائیل که منابع را از ساکنان فلسطینی به شهرک‌نشینان منتقل می‌کند، و همچنین سیاست اسرائیل در بستن غزه و کرانه‌ی باختری از سال ۱۹۹۳ سبب‌ساز این امر است. مناطق فلسطینی از بیکاری بالا (بیش از ۵۰ درصد در غزه، بیش از ۳۰ درصد در کرانه‌ی باختری)، محدودیت‌های تجاری، شالوده‌ی صنعتی توسعه‌نیافته و منابع طبیعی ناچیز رنج می‌برند. هر کشور فلسطینی که بر این بنیاد تشکیل شود، از نظر اقتصادی قابل‌اتکا نیست و تنها با تزریق عظیم میلیاردها دلار کمک می‌تواند زنده بماند.

دیدگاه اسرائیل در مورد حل و فصل نهایی، چیزی برای آرزوهای فلسطینی‌ها برای ایجاد کشوری برای خود باقی نمی‌گذارد. اسرائیل بخش اعظم زمین‌ها را حفظ خواهد کرد و تمام منابع را کنترل می‌کند. اورشلیم شرقی همیشه بخشی از «پایتخت متحد» اسرائیل باقی خواهد ماند. تاکنون هیچ طرحی از سوی اسرائیل به فلسطینیان سرزمین کافی برای یک کشور قابل‌دوام ارائه نکرده است. بدون حذف کامل شهرک‌ها و عقب‌نشینی اسرائیل از بیت‌المقدس شرقی، فرمولی که تاکنون برای تشکیل کشور فلسطینی در سراسر کرانه‌ی باختری و غزه تا مرزهای ۱۹۶۷ با بیت‌المقدس شرقی به‌عنوان پایتخت آن مطرح شده بود، اصلاً قابل تحقق نیست. برای تحقق بخشیدن به هدف دو کشور، باید فرض کرد که یا اسرائیل داوطلبانه از شهرک‌سازی‌ها و بیت‌المقدس شرقی کناره‌گیری کند یا یک سازمان خارجی مایل است اسرائیل را برای انجام این کار

آیا زمان ایده‌ی یک دولت دموکراتیک سکولار در فلسطین فرارسیده است؟

تحت فشار قرار دهد. هیچ یک از این گزینه‌ها در حال حاضر ارائه نشده است و در هر صورت، مشکلات عملی تخلیه‌ی همه‌ی شهرک‌نشینان، و جدا شدن آن از سرزمین کرانه‌ی باختری، از نظر امنیت، آب و زیرساخت‌ها آن قدر دشوار خواهد بود که از هر نظر دولت اسرائیل را نسبت به انجام این کار بی‌میل کند.

راه‌حل یک دولت

به همین دلایل، تشکیل یک کشور فلسطینی آن‌طور که تصور شده است، امکان‌پذیر نیست و در وضعیت موجود حتی جداسازی فیزیکی دو ملت نیز به‌سختی قابل حصول است. با توجه به این شرایط، کنار گذاشتن راه‌حل دو دولتی به نفع یک دولت که هر دو ملت را شامل شود، بدیل بدیهی آن است. تاریخچه‌ی راه‌حل دولت واحد در طرف فلسطینی در واقع به چند دهه پیش‌تر بازمی‌گردد. پیشنهاد ایجاد آنچه که در آن زمان یک دولت دموکراتیک سکولار در فلسطین نامیده می‌شد برای اولین بار در سال ۱۹۶۹ توسط جناح چپ ساف، جبهه‌ی دموکراتیک برای آزادی فلسطین، ارائه شد و به‌طور رسمی در نسخه‌ی اصلاح شده‌ی «دولت دموکراتیک فلسطین» در نشست شورای ملی فلسطین به تصویب رسید. اما به جز چند استثنا، این پیشنهاد را هر دو طرف رد کردند. اسرائیلی‌ها آن را صرفاً دستورالعملی برای نابودی خود و فلسطینی‌ها آن را امتیازی غیر قابل‌قبول به دشمن می‌دانستند. هیچ یک از طرفین هیچ‌گاه این پیشنهاد را دنبال نکرد و پس از سال ۱۹۷۴ بی‌سروصدا کنار گذاشته شد، زیرا گزینه‌ی دولت کرانه‌ی باختری به تدریج پدیدار شد.

در دوره‌های اخیر و در مواجهه با بن‌بست سیاسی کنونی، ایده‌ی یک کشور برای هر دو مردم در میان تعداد اندکی از اسرائیلی‌ها و فلسطینی‌های چپ‌گرا، هرچند از دیدگاه‌ها و انگیزه‌های متفاوت، دوباره مطرح شده است. بحث بر سر این است که این دولت چه شکلی باید داشته باشد، خواه دومیته باشد یا سکولار و دموکراتیک. دومیته‌گرایی ایده‌ی جدیدی در تفکر اسرائیلی نیست. در طول دهه‌های ۱۹۳۰ و ۴۰، صهیونیست‌های روشنفکر اروپایی مانند مارتین بوبر، جودا مگنس و آرتور روپین، علاقه‌ی زیادی به ایجاد یک کشور دو ملیتی در فلسطین داشتند که در آن هر دو

جامعه بتوانند با هم زندگی کنند. برخی از صهیونیست‌ها زندگی با اعراب را در ترتیبات کانتون‌سازی بر اساس مدل سوئیس پیشنهاد کردند. این امر به یهودیان در مناطقی که در آن زندگی می‌کردند خودگردانی می‌داد و بقیه‌ی کشور به کانتون‌های خودگردان مسیحی و مسلمان تقسیم می‌شد.

برخی فلسطینیان با ایده‌ی کانتون‌سازی موافق بودند، زیرا فکر می‌کردند می‌تواند راهی برای توقف جاه‌طلبی‌های صهیونیست‌ها برای ایجاد یک کشور یهودی در فلسطین باشد. اما اکثریت قریب به اتفاق با دولیت‌گرایی به هر شکلی که باشد مخالف بودند، زیرا به اقلیت خارجی که هیچ حقی بر کشور نداشتند، سهمی مساوی از فلسطین می‌بخشید و آنها را قادر می‌ساخت تا هدف صهیونیستی خود را برای سلطه دنبال کنند. در سمت یهودی، طرفداران دو ملیت‌گرایی کماکان یک اقلیت کوچک و بی‌اثر ماندند و در سال ۱۹۴۸ زمانی که اسرائیل به‌عنوان یک کشور یهودی تأسیس شد، ایده‌های آنها جایگزین شد. این گفتمان سپس متوقف شد، اما بار دیگر در میان چند صهیونیست چپ مدرن امروزی که به دولیت‌گرایی علاقه‌مندند، دوباره مطرح شد.

در یک دولت دولیتی، یهودیان و فلسطینی‌ها به‌عنوان اجتماعات مجزا در یک ترتیبات فدرال همزیستی خواهند داشت. هر مردمی به‌طور مستقل امور خود را اداره می‌کند و حق قانونی استفاده از زبان، مذهب و سنت‌هایشان تضمین می‌شود. هر دو در یک مجلس واحد در دولت شرکت خواهند کرد که به موضوعاتی با اهمیت فراتر از جوامع مستقل، دفاع، منابع، اقتصاد و جز آن مربوط می‌شود. چنین دولتی را می‌توان براساس ساختار کانتونی سوئیس یا ترتیبات دولیتی بلژیک الگوبرداری کرد. در مورد فلسطین/اسرائیل، ساختار کانتونی بر اساس الگوی جمعیتی فعلی کشور است که در آن مناطق پرجمعیت عرب‌نشین مانند جلیل به کانتون‌های عربی تبدیل می‌شوند، و مناطق یهودی مانند تل‌آویو به کانتون‌های یهودی تبدیل می‌شوند و غیره. این امر باعث می‌شود که برخی از مسائل عملی حل شود، به‌عنوان مثال، ترکیب دقیق و اختیارات مجلس، اعمال حق بازگشت برای یهودیان و اعراب و نظایر آن.

با این همه، بحث هنوز جدید است و در طرف فلسطینی، فراتر از شمار اندکی از افراد، از جمله عزمی بشاره، عضو کنست و ادوارد سعید برجسته‌ترین آنها هستند، هنوز گسترش نیافته است. اما حداقل به‌طور ضمنی در این پیشنهادها به رسمیت شناخته

آیا زمان ایده‌ی یک دولت دموکراتیک سکولار در فلسطین فرارسیده است؟

می‌شود که اسرائیل در واقع چیزی شبیه به یک کشور دومی‌تبی است، زیرا یک پنجم جمعیت فعلی آن در داخل خط سبز را عرب‌های فلسطینی تشکیل می‌دهند. از سوی دیگر، دولت سکولار دموکراتیک، سیاست هر فرد یک رأی را بدون ارجاع به قومیت یا عقیده در نظر می‌گیرد. هدف آن ایجاد یک جامعه‌ی متکثر عادلانه براساس الگوی دموکراتیک غربی است و با نظم جوامع جداگانه مخالف است. این ایده طرفداران بسیار کم‌تری دارد و، صرف‌نظر از یهودیان ضدصهیونیست مانند پروفیسور ایلان پاپه در دانشگاه حیفا، دیگرانی مانند من هستند که اکثراً فلسطینی‌اند.

مخالفت‌ها با راه‌حل یک دولت

صرف‌نظر از این‌که کدام سیستم انتخاب شود، بعید است که راه‌حل تک‌دولتی در میان توده‌های فلسطینی یا اسرائیلی مقبولیت پیدا کند. در حال حاضر، چندین استدلال علیه آن ارائه شده است:

نخست آن‌که گفته می‌شود که یهودیان اسرائیلی و فلسطینی‌ها هیچ‌گاه ادغام را نخواهند پذیرفتند. بنابراین در انتخاب میان جدایی و فتح نظامی توسط یک طرف، جدایی احتمال انسانی‌تری است.

اما آیا این پیش‌فرض درست است؟ در واقع، نمونه‌های زیادی در تاریخ جهان از ادغام بین مردمانی وجود دارد که قبل از حل یک درگیری، کاملاً آشتی‌ناپذیر به نظر می‌رسیدند. شاید مرتبط‌ترین نمونه، هرچند هنوز شکننده، آفریقای جنوبی باشد. انگلستان پس از جنگ داخلی یکی دیگر از موارد است. هرگز نباید فراموش کرد که بیش از نیمی از جمعیت یهودی اسرائیل از کشورهای عربی آمده‌اند، جایی که آنها نسبتاً به‌خوبی ادغام شده بودند. اگرچه اکثر این افراد اکنون به زبان عبری صحبت می‌کنند و خود را اسرائیلی می‌دانند، اما عناصر قوی فرهنگ عربی خود را حفظ کرده‌اند و اخیراً آشکار از آن تجلیل می‌کنند.

ثانیاً، اشاره می‌شود که اسرائیل قدرت نظامی آن را دارد تا هر کاری را که دوست دارد انجام دهد. در این شرایط، فلسطینی‌ها باید آنچه را که می‌توانند به دست آورند و زندگی کنند تا بازهم بجنگند.

ممکن است این فلسفه‌ی واقع‌گرایانه‌ای باشد، اما فلسطینی‌ها تمایلی به تسلیم نشان نمی‌دهند. آنان علی‌رغم ضعف نظامی‌شان، همچنان به مبارزه‌ی خود ادامه می‌دهند، همان‌طور که در انتفاضه‌ی کنونی می‌بینیم زیرا آنها درک می‌کنند که قدرت نظامی تنها شکل قدرت نیست. استدلالی اخلاقی علیه تسلیم شدن به بی‌عدالتی وجود دارد و این در وجدان فلسطین تثبیت شده است. به نظر می‌رسد که تحولات اخیر در صحنه‌ی بین‌المللی این موضع را تأیید کرده است. هر معامله‌ای که این استدلال اخلاقی را نادیده بگیرد، چندان دوام نخواهد آورد.

ثالثاً، استدلال می‌شود که اگرچه راه‌حل دو کشوری اصلاً کامل نیست، اما راه‌حلی به پیش ارائه می‌کند که بعداً می‌تواند به چیز عادلانه‌تری تبدیل شود - مثلاً یک فدراسیون یا یک اتحادیه‌ی اقتصادی. دیگران آن را به‌عنوان اولین گام منتهی به راه‌حل یک دولت می‌دانند. بسیاری این موضع را اتخاذ می‌کنند زیرا معتقدند رویارویی مستقیم با صهیونیسم با توجه به توازن قوای کنونی بی‌اثر خواهد بود. آنها فکر می‌کنند که بگذارید صهیونیسم در برابر نفوذ واقعیت جمعیتی و اقتصادی زوال یابد.

اکنون حمله نکردن به صهیونیسم صرفاً برای آینده دردسر ایجاد می‌کند. عدم تعادل قدرت بین اسرائیل و یک کشور فلسطینی تضمین می‌کند که «تحولات بیشتر» همیشه به نفع اسرائیل و به ضرر فلسطین باشد. در چارچوب ماهیت اساساً نژادپرستانه‌ی صهیونیسم، نمی‌توانم تصور کنم که راه‌حل دو کشوری به هر شکلی از برابری بین این دو کشور منجر شود.

رابعاً، طرفداران یک دولت واحد متهم به انحراف توان و توجه از چیزی که قابل دستیابی است (دو دولت) به نفع چیزی که اتوپیایی و ناممکن است (یک دولت) می‌شوند.

در صورتی که راه‌حل دو دولت یا از نظر عملی امکان‌پذیر و یا از نظر اصولی مطلوب باشد، این اعتراض را می‌توان موجه دانست.

خامساً، استدلال می‌شود که ایجاد یک دولت واحد موانع بزرگی را ایجاد می‌کند. چگونه می‌شود؟ آیا یهودیان مانند فلسطینیان «حق بازگشت» خواهند داشت؟ ماهیت دولت ترکیبی که ظهور خواهد کرد چه خواهد بود و چگونه بقیه‌ی جهان عرب آن را خواهند پذیرفت؟ آیا عمدتاً عرب با سویه‌ی یهودی است یا برعکس؟

آیا زمان ایده‌ی یک دولت دموکراتیک سکولار در فلسطین فرارسیده است؟

پاسخ به این پرسش‌ها دشوار است. هیچ سابقه‌ی تاریخی واقعی وجود ندارد که بتوان از آن برای راهنمایی استفاده کرد. واقعیت این است که وقتی اولین و سخت‌ترین گام، یعنی تصمیم برای ایجاد یک کشور واحد، برداشته شود با چنین مسائلی مواجه خواهیم شد. پس از رسیدن به آن، بقیه را باید از طریق بحث و تجربه حل کرد. بیهوده است اگر وانمود کنیم که پروژه‌ی صهیونیستی در فلسطین مشکل بزرگی برای منطقه ایجاد نکرده است. مقابله با عواقب آن آسان نخواهد بود، اما این نمی‌تواند دلیلی برای تلاش نکردن، یا کمک به بقای صهیونیسم از طریق حمایت از تداوم یک کشور یهودی باشد.

دولت‌گرایی و حق بازگشت

در چارچوب راه‌حل دولت واحد، روشن است که پیشنهاد دولت دوملیتی کم‌تر ناپذیرفتنی است، زیرا می‌توان آن را به گونه‌ای طراحی کرد که راه‌حل دو دولتی را به نفع طرف قوی‌تر بازسازی کند. اما از دیدگاه فلسطینی‌ها، برای این که دولت‌گرایی عادلانه باشد و نه این که صرفاً صورت‌بندی کنونی هژمونی اسرائیل را تکرار کند، باید حق بازگشت آوارگان فلسطینی به کشور و بازگرداندن زمین و منابع به‌سرقت رفته از آن‌ها را فراهم کند. قانون بازگشت یهودیان باید لغو شود و دولت دوملیتی باید در راستای خطوط غیرصهیونیستی پیکربندی شود، زیرا این ماهیت انحصاری و تبعیض‌آمیز صهیونیسم بود که مشکل اصلی را ایجاد کرد. سامی اسموچا، جامعه‌شناس برجسته‌ی اسرائیلی، که از دهه‌ی ۱۹۷۰ پیمایش‌های متعددی در مورد جامعه‌ی یهودی انجام داد، مشاهده کرده است که عموم یهودیان در اسرائیل «هم نژادپرست و هم انعطاف‌ناپذیر» بودند و همین امر باعث تداوم درگیری یهودی-عربی شد. با این حال، با توجه به افکار عمومی کنونی اسرائیل، که در آن دولت‌گرایی به هر شکلی از حداقل حمایت برخوردار است، این بحث تا حدودی آکادمیک است.

دولت سکولار دموکراتیک

می‌توان انتظار داشت که ایده‌ی دولت سکولار در حال حاضر طرفداران کم‌شماری را به خود جذب کند. زیرا عملاً پایان صهیونیسم را به همراه خواهد داشت و اسرائیلی‌ها را وادار می‌کند تا سرزمینی را که منحصراً یهودی می‌دانند با غیریهودیان به اشتراک بگذارند. برای فلسطینی‌ها هم خیلی بهتر نیست، زیرا برای آنها به معنای پایان رؤیای یک کشور مستقل فلسطینی است که برایشان آشنا و تا همین اواخر دست‌یافتنی به نظر می‌رسید. چشم‌انداز زندگی با اسرائیلی‌ها، پس از ده‌ها سال نفرت و حمله‌ی کنونی اسرائیل، غیرقابل‌قبول به نظر می‌رسد. و با این حال، اکنون چه بدیلی برای راه‌حل تک‌دولتی وجود دارد؟ از طنز روزگار، این سیاست‌های الحاقی دولت اسرائیل در سرزمین‌های اشغالی است که گزینه‌ی دو کشور را از بین برده است. با تکه‌تکه کردن کرانه‌ی باختری که تا این حد مؤثر بوده، آنها اطمینان حاصل کردند که هیچ کشور جداگانه‌ای نمی‌تواند در آنجا وجود داشته باشد و بنابراین بدیل تک‌دولتی را امکان‌پذیر کردند. در نتیجه، گزینه‌ی تشکیل کشور فلسطین دیگر امکان‌پذیر نیست.

از دیدگاه فلسطینی‌ها، این راه‌حل حتی مطلوب نیست. راه‌حل دو‌کشوری، ولو آن که امکان‌پذیر باشد، برای فلسطینیان بی‌ثبات و در نهایت ناپذیرفتنی خواهد بود. این راه‌حل، در بهترین حالت یک واحد کوچک‌شده، مسلماً غیرنظامی و به لحاظ اقتصادی وابسته در یک پنجم سرزمین اصلی‌شان به آنها خواهد داد (حتی اگر به آن‌ها کل کرانه‌ی باختری، غزه و اورشلیم شرقی پیشنهاد شود، این‌ها تنها ۲۳ درصد از سرزمین فلسطین را تشکیل می‌دهد). این سرزمین نمی‌تواند ۴ میلیون آواره‌ی فلسطینی را جذب کند و به هر امیدی به حق آنها برای بازگشت به خانه‌های اصلی خود پایان می‌دهد. جدی‌تر از همه، این امر می‌تواند مهر تأییدی بر ادعای صهیونیست‌ها بر فلسطین به‌عنوان سرزمین انحصاری یهودیان باشد که هیچ فلسطینی هرگز آن را نپذیرفته است.

احساس بی‌عدالتی فلسطینی‌ها که اساساً ناشی از دست دادن میهن و سلب حق بازگشت به آن است، با ترتیبات نابرابر دو کشور جبران نخواهد شد. و اگر بی‌عدالتی حل نشده باقی بماند، منبع بی‌ثباتی و عامل «تروریسم» در منطقه خواهد بود. کسی انکار نمی‌کند که موانع بزرگی بر سر راه اجرای راه‌حل تک‌دولتی در اسرائیل/فلسطین

آیا زمان ایده‌ی یک دولت دموکراتیک سکولار در فلسطین فرارسیده است؟

وجود خواهد داشت. گذشته را نیز نمی‌توان معکوس کرد، اما حتی در این مرحله‌ی دیرهنگام، راه‌حلی که امکان تقسیم عادلانه‌ی کل سرزمین بین دو ملت و بازگرداندن پناهندگان به کشور را فراهم کند، به ایجاد پایه‌های آینده‌ای باثبات کمک خواهد کرد. با توجه به ساختار کنونی اسرائیل و اراضی اشغالی که در همه‌ی موارد به‌جز نام دولتی است، سیاست رسمی دولتی غیرقابل‌تصور نیست. حتی ممکن است در نهایت راه را برای دولت دموکراتیک سکولار در فلسطین تاریخی هموار کند. این ممکن است در حال حاضر آرمان‌شهری به نظر برسد، اما آیا این بیش از اقدام صهیونیست‌ها برای ساختن یک کشور یهودی در کشوری دیگر چنین است؟

پیوند با منبع اصلی:

http://www.miftah.org/Display.cfm?DocId=۱۶۹۰&CategoryId=۸&fbclid=IwAR۲Ojopg_rN۲KfaHF۸IrFZ۱N۷Ch۴۷Mi-Ph-BjK۵۷۷qhFB۵BhaRdZHr۷Bk۲M

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

زنگ‌های بریکس برای که به صدا درمی آیند؟

آنا پالاسیو



ترجمه‌ی احمد سیف



تازه‌ترین نشست گروه بریکس را نشست دورانی‌ساز تعبیر کرده‌اند که می‌تواند اساس مناسبات بین‌المللی را تغییر بدهد. البته این نشست چنین دستاوردی نداشت ولی این که شکوه از نظام کنونی تا به این درجه در میان کشورها شایع است و این همه کشور هم هستند که حاضرند نظم موجود را به چالش بگیرند، باید برای غرب هشدار باشد.

نشست اخیر بریکس که رهبران برزیل، روسیه، هندوستان، چین و افریقای جنوبی را در یک‌جا جمع کرد رویدادی ارزیابی شد که می‌تواند ساختار مناسبات بین‌المللی را تغییر بدهد. برخی آن را با کنفرانس باندونگ در ۱۹۵۵ شبیه دانستند که پایه‌ی جنبش غیرمتمهدها را بنانهاد درحالی که دیگران مدعی اند که شاهد شکل‌گیری شیوه‌ی بدیلی از حاکمیت جهانی هستیم که با جهان چندقطبی بیشتر جور درمی‌آید. ولی آن‌چه که این نشست نشان داد این است که شکوه‌های مشابه به ایجاد دورنمای مشابه منتهی نمی‌شود.

به نظر می‌رسد که تصمیم این بلوک برای پذیرفتن شش عضو تازه، آرژانتین، مصر، اتیوپی، ایران، عربستان سعودی، و امارات متحده‌ی عربی پیش‌بینی‌های مبنی بر بازسازی نظم جهانی را تأیید می‌کند. از آن گذشته ادعا می‌شود که ۴۰ کشور دیگر هم مشتاق‌اند که به بریکس بپیوندند اگرچه هیچ‌گاه فهرست واقعی این کشورها منتشر نشده است.

ولی تصمیم به گسترش اعضا همانند کوشش برای دلارزدایی درواقع شبیه چیدن میوه‌های در دسترس است. ولی وقتی به چالش‌های متعدد و حاد جهانی می‌رسیم که به عکس‌العمل فوری نیازمندند، این نشست هیچ راه‌حلی ارائه نکرده است. و البته انتظار می‌رود که این وضع ادامه یابد. در نهایت بریکس، تقریباً همیشه بیشتر محلی برای صدور بیانیه است تا تغییر محتوی و هر عضوی هم از آن استفاده می‌کند تا اهداف خود را به پیش ببرد. در بریکس بزرگ‌تر با اعضای که اختلافات بیشتری دارند به نتیجه رسیدن درباره‌ی مسائل اساسی و حاد دشوارتر می‌شود.

زنگ‌های بریکس برای که به صدا درمی‌آیند؟

از افریقای جنوبی شروع می‌کنیم که میزبان این نشست بود. نه تنها این کشور را از نشست کشورهای گروه ۷ کنار گذاشتند بلکه به خاطر موضع‌گیری خنثی درباره‌ی جنگ اوکراین مورد انتقاد قرار گرفت و امریکا حتی مدعی شد که به روسیه سلاح و مهمات فرستاده است. سیریل رامافوسا، رئیس‌جمهور افریقای جنوبی یکشنبه‌ی گذشته در یک سخنرانی متذکر شد «بعضی از منتقدین ما حمایت مستقیم و علنی از انتخاب‌های سیاسی و ایدئولوژیک خود را طلب می‌کنند» و ادامه داد ما سعی می‌کنیم «در این رقابت بین قدرت‌های جهانی درگیر نشویم».

در ضمن رامافوسا سعی کرد بر مناسبات بیشتر افریقای جنوبی با چین تأکید کند و افزود این مناسبات دو طرفه‌ی ما «تقریباً هم‌سن و سال دموکراسی ماست». ولی بزرگ‌ترین شریک تجاری افریقای جنوبی آن گونه که رامافوسا مدعی شد چین نیست بلکه اتحادیه‌ی اروپاست و تجارت افریقای جنوبی با اتحادیه‌ی اروپا و امریکا از تجارت افریقای جنوبی با دیگر اعضای بریکس بیشتر است. برای افریقای جنوبی بریکس در واقع سکوی مناسبی است تا رهبری خود در افریقا را تبلیغ کند.

چین همیشه همین طرح را برای بریکس داشته است که از جمله با ارایه‌ی الگوی متفاوتی از حاکمیت جهانی از آن به‌عنوان وسیله‌ای برای بیشتر کردن نفوذ ژئوپلتیک خود استفاده کند. به این منظور این نشست اهمیت فراوانی دارد. اگرچه رسیدن به توافق با ژاپن، کره‌ی جنوبی و امریکا برای گسترش همکاری‌های امنیتی و اقتصادی چندان دور نیست ولی این نشست هم این فرصت را به چین داده است تا دورنمای خود از بریکس را به‌عنوان بدیلی در برابر کشورهای گروه ۷ به رهبری رئیس‌جمهور شی جین پینگ ارایه کند.

امکان زیادی وجود دارد که اعضای بریکس با بعضی از مسائل کم‌اهمیت ارایه شده به‌وسیله‌ی چین، از جمله «سیاست‌های یک‌جانبه و حمایتی» مثل تحریم تجاری موافقت کنند. حتی در حوزه‌هایی که اختلاف دارند، ممکن

است چین بتواند از قدرت اقتصادی خود استفاده کند - تولید ناخالص داخلی چین ۷۹٪ تولید ناخالص داخلی کشورهای بریکس است - تا دیگر اعضا را به توافق وادارد. ناگفته نماند که چین عمده‌ترین مبلغ بیشتر کردن تعداد اعضا بود، حرکتی که تا این اواخر به غیر از روسیه دیگر اعضای بریکس با آن موافقت چندانی نداشتند.

برای کرملین هم بریکس در واقع وسیله‌ی بسیار مؤثری برای جلوگیری از انزوای بین‌المللی روسیه است. رئیس‌جمهور روسیه ولادیمیر پوتین که از طریق آن‌لاین در نشست مشارکت داشت - برای این که با دستور دادگاه بین‌المللی توقیف‌اش نکنند - از این موقعیت برای تبلیغ برنامه‌اش در جنگ اوکراین استفاده کرد. به‌طور کلی روسیه هم مثل چین امیدوار است که بریکس در برابر نهادها و تشکیلات غربی‌ها بدیل مناسبی باشد.

البته همه‌ی اعضای بریکس این دورنما را ندارند. هندوستان که درگیر اختلاف مرزی کهنه با چین است می‌خواهد که بخش جنوبی جهان را در سطح جهانی نمایندگی و توسعه‌ی اقتصادی را تشویق کند. در عین حال هندوستان مایل است که یک سیاست خارجی مستقل هم داشته باشد. به همین خاطر است که هندوستان در توافق امنیتی چهارگانه با استرالیا، ژاپن و امریکا وارد شد که در واقع به ائتلاف نظامی بسیار شبیه است. عضو دیگر بریکس که دموکراسی نیم‌بندی دارد، برزیل هم ترجیح می‌دهد که به‌طور جدی غیرمتعهد باشد و به‌عنوان یک نیروی توازن‌بخش در مسائل دیپلماتیک عمل کند.

این منافع و دورنماهای متفاوت از همان آغاز کار در بریکس وجود داشت. همان‌گونه که جیم اونیل - کسی که واژه‌ی بریکس را در ۲۰۰۱ ابداع کرد - در ۲۰۲۱ نوشت «بیش از ایجاد بانک بریکس که اکنون به نام بانک جدید توسعه نامیده می‌شود که سالی یک‌بار هم جلسه دارند، به سختی می‌توان روی آن چه‌که گروه انجام داده دست گذاشت». در این دو سال گذشته هم اتفاق خاصی نیفتاده است و بعید است افزودن تعدادی عضو

زنگ‌های بریکس برای که به صدا درمی‌آیند؟

جدید به یکدستی گروه کمک کند، چه رسد به این که باعث شود که تأثیرگذاری‌اش بیشتر شود.

در این تازه‌ترین نشست ممکن است درباره‌ی موضوعات مهمی چون ایجاد یک واحد پولی مشترک بین کشورهای عضو بریکس و یا توافق گندم در دریای سیاه که روسیه اخیراً با عجله آن را پیش کشید بحث‌هایی شده باشد. ولی همان‌طور که عادت نشست‌های بریکس است بیانیه‌ی پایانی نشست دربرگیرنده‌ی عبارات زیبایی زیادی است از جمله «چندجانبه‌نگری فراگیر» و «رشد بیشتر برای همه‌ی طرف‌های درگیر» ولی به غیر از این شعارها درواقع چیز دیگری ندارد. انتقاد از نظم جهانی به‌مراتب ساده و سهل‌تر از کوشش برای ایجاد یک نظم نوین جهانی است.

ولو آن‌که نشست بریکس بیانگر مرگ نظم موجود جهانی نباشد ولی نشان می‌دهد که شکوه و شکایت از بعضی وجوه این نظم موجود به چه میزان گسترش یافته و مشترک شده است. هم‌چنین نشان داد که بعضی از کشورها چقدر مشتاق‌اند که این نظم موجود را به چالش بگیرند. غرب باید این علامت‌های هشداردهنده را جدی بگیرد.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.project-syndicate.org/commentary/brics-summit-divergent-interests-undermine-impact-by-ana-palacio-2023-08>

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

تنگنای واقعی اقتصاد چین

دانیل گروس



ترجمه‌ی احمد سیف



اگر پس‌انداز در چین در سطح فعلی ادامه یابد، حدود ۴۰٪ تولید ناخالص داخلی، ولی میزان سرمایه‌گذاری به ۳۰٪ کاهش یابد، ضروری است که برای حفظ تعادل در اقتصاد چین، یک مازاد تجارتي معادل ۱۰٪ تولید ناخالص داخلی حفظ شود. این میزان حدوداً ۲ تریلیون دلار است و آن قدر هست که روی توازن پس‌انداز و سرمایه‌گذاری در اقتصاد جهان اثر بگذارد.

کاهش ادامه‌دار میزان رشد اقتصادی در چین به تبیین‌های گوناگونی منتهی شده است. ولی پیش‌نگری‌ها در یک نکته مشترک‌اند درحالی که آمارهای کوتاه‌مدت متغیرند - میزان رشد سالانه با میراث سیاست کووید صفر مخدوش شده است و اغلب ناظران هم معتقدند که کاهش ادامه‌دار رشد اقتصادی در چین تداوم خواهد یافت. صندوق بین‌المللی پول، برای نمونه، معتقد است که میزان رشد سالانه برای ۲۰۲۴ به ۴.۵٪ و تا پایان این دهه به ۳٪ می‌رسد که اگرچه از میزان رشد دیگر اقتصادهای پیشرفته بیشتر است ولی درمقایسه با یک دهه قبل و رشد دورقمی افت چشمگیری است. ولی رشد تنها بخشی از این روایت است.

البته تمرکز بیش از حد روی مقوله‌ی رشد قابل‌درک است. برای چندین دهه سهم چین در رشد اقتصاد جهانی قابل‌توجه بوده است. به‌علاوه‌ی اندازه‌ی اقتصاد چین - یک عامل تعیین‌کننده‌ی توان چین برای گسترش امکانات نظامی - توازن قوای چین با رقیب اصلی‌اش، ایالات متحده، را تعیین خواهد کرد. وقتی رشد تنها کانال و حتی احتمالاً عمده‌ترین کانالی نیست که از آن طریق اقتصاد چین بر بقیه‌ی دنیا اثر می‌گذارد. توازن بین پس‌انداز و سرمایه‌گذاری هم مهم و احتمالاً حتی مهم‌تر است.

یکی از مشخصه‌های عمده‌ی اقتصاد چین این است که میزان پس‌انداز و سرمایه‌گذاری در آن بسیار بالاست، یعنی از ۴۰٪ تولید ناخالص داخلی هم بیشتر است. این میزان درواقع دو برابر میزان پس‌انداز و سرمایه‌گذاری در اتحادیه‌ی اروپا و در ایالات متحده‌ی امریکاست و حتی از میزانش در کشورهای آسیای جنوب شرقی که این نرخ‌ها در آن‌ها بالاست، برای نمونه در ژاپن و کره‌ی جنوبی، هم بیشتر است.

سرمایه‌گذاری به‌ویژه در زیرساخت‌های با کیفیت بالا یکی از مقدمات اساسی رشد سریع اقتصادی در چین بوده است. چین بزرگ‌ترین شبکه‌ی قطار سریع‌السیر را در کم‌ترین مدت ایجاد کرد. امروزه حتی شهرهای متوسط چین هم قطار زیرزمینی دارند.

مقایسه‌ی فرودگاه‌های کهن سال امریکا و اروپا با فرودگاه‌های به‌روز و متعدد و نوساز چین به‌راستی سرشکستگی دارد.

ولی همان‌طور که کنت روگاف استاد دانشگاه هاروارد متذکر شد بازده این نوع سرمایه‌گذاری‌ها کاهنده است. بهترین شاهد این قضیه هم وضعیت ناهنجار بخش ساختمان در چین است. در یک دهه‌ی گذشته آن‌قدر خانه در چین ساخته شد که میزان متوسط ۴۰ مترمربع فضا به ازای هر نفر- یعنی آن‌چه در آلمان و ژاپن داریم- به دست آمده است. به سخن دیگر، چین همانند یک اقتصاد پیشرفته تقاضا برای مسکن را حتی قبل از این که سطح درآمدهای فردی به آن میزان برسد، برآورده است.

این امر به‌شدت امکان سرمایه‌گذاری برای افزودن بر درآمدها را محدود می‌کند. در این وضعیت خانه‌سازی بیشتر در واقع موجب ظهور شهرهای خالی از سکنه، ولی نوساز بیشتری می‌شود. و نظر به این که این موجودی خانه‌ها و زیرساخت‌ها به‌طور کلی زندگی طولانی‌مدت‌تری دارند این وضعیت در آینده‌ی نزدیک تغییر نخواهد کرد. تردیدی نیست که دولت چین احتمالاً راهی پیدا می‌کند که به حمایت خود از بخش ساختمان ادامه بدهد از جمله یافتن پروژه‌های زیرساختی که حداقل به‌ظاهر ارزشمند باشند- به‌عنوان نمونه گسترش زیرساخت‌ها در مناطق فقیر و روستایی ولی با این همه انتظار این است که میزان سرمایه‌گذاری روند کاهنده خواهد داشت.

ژاپن چند سال پیش با مشکل مشابهی روبرو شد. وقتی در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ حباب قیمتی در بخش مسکن ترکیب دولت کوشید با انتقال منابع قابل توجه به بخش زیرساخت از رکودی خیلی جدی جلوگیری کند. وقتی بخش عمده‌ای از جاده‌های تازه به مقصدی ختم نشدند و در نتیجه پس از چند سال و هزینه‌های بسیار زیاد دولت این برنامه را متوقف کرد.

در چین عکس‌العمل به سرمایه‌گذاری کم‌تر ممکن است ساده باشد. چینی‌ها می‌توانند مصرف‌شان را بیشتر کنند ولی فراموش نکنید که نرخ پس‌انداز در چین به شکل فوق‌العاده‌ای زیاد است و با وجود کوشش مقامات دولتی در دهه‌ی گذشته برای تشویق مصرف در داخل به‌عنوان قوه‌ی محرک رشد اقتصادی، در همان سطح حیرت‌آور

باقی مانده است. در نتیجه افزایش قابل توجه در مصرف در آینده‌ی نزدیک بسیار بعید است.

ورای مصرف، چین می‌تواند پس‌اندازها را به سرمایه‌گذاری در منابع انرژی تجدیدپذیر - انرژی خورشیدی و یا بادی هدایت کند. ولی تا به همین جا، چین بیشتر از امریکا و اروپا در این حوزه‌ها سرمایه‌گذاری می‌کند - سرمایه‌گذاری سالیانه‌ی چین ۳۰۰ میلیارد دلار است - در نتیجه توانایی بخش انرژی چین برای جذب مقدار بیشتری از پس‌انداز چین محدود است.

در کنار سرمایه‌گذاری کاهنده پس‌انداز فوق‌العاده در چین می‌تواند از طریق مازاد تجارتي چین برای بقیه‌ی دنیا مشکل‌زا باشد. این مازادها در چین در مقایسه با دیگر کشورهای که مازاد پس‌انداز دارند - مثل آلمان و ژاپن - به خاطر اندازه‌ی مازاد و اندازه‌ی اقتصاد، حتی بیشتر است. اگر پس‌انداز در سطح بسیار بالای کنونی باقی بماند - یعنی ۴۰٪ از تولید ناخالص داخلی ولی سرمایه‌گذاری به ۳۰٪ تولید ناخالص داخلی کاهش یابد - که البته هنوز سرمایه‌گذاری قابل توجهی است ولی برای این که تعادل اقتصادی حفظ شود، چین یک مازاد تجارتي معادل ۱۰٪ تولید ناخالص داخلی خواهد داشت. حالا که قرار است به‌زودی تولید ناخالص داخلی چین به حد ۲۰ تریلیون دلار برسد، این یعنی میزان مازاد هم ۲ تریلیون دلار خواهد بود. این مقدار مازاد چندین برابر مازادی است که در گذشته ژاپن و آلمان داشته‌اند و به اندازه‌ی بزرگ است که توازن و تعادل پس‌انداز/سرمایه‌گذاری را در دنیا بهم بزند.

یکی از پی‌آمدهای جانبی مازاد پس‌انداز چین که اتفاقاً بی‌ضرر است اعمال فشار منفی بر روی نرخ بهره است ولی خطر بزرگ‌تری که وجود دارد این است که مازاد روزافزون حساب‌های جاری چین بر تمایلی که به حمایت از صنایع داخلی در مقابل رقابت چینی‌ها شکل گرفته می‌افزاید.

البته که ممکن است این‌گونه نشود. چون با سرمایه‌گذاری چینی‌ها در صنایع باتری‌سازی، پانل‌های خورشیدی و ماشین‌های برقی، صادرکنندگان چینی به‌یقین دست‌بالا را در صنایع شدیداً سرمایه‌طلب صنایع به‌اصطلاح سبز به‌دست آورده‌اند. اروپا و امریکا به واردات ارزان آن‌چه برای صنایع به‌اصطلاح سبز لازم است برای کاستن از هزینه‌های سیاست‌های بهداشت محیط زیستی خود خوش‌آمد خواهند گفت. ولی در

شرایط ژئوپلتیک تقابل طلبانه‌ای که وجود دارد بعید است این گونه بشود. به این ترتیب، ما می‌توانیم شاهد سیاست‌های حمایتی بیشتری باشیم که اگرچه باعث می‌شود هزینه‌ها افزایش یابند ولی برای کاستن از میزان پس‌انداز در چین اثری نخواهند داشت.

پیوند با منبع اصلی:

<https://www.project-syndicate.org/commentary/china-slowing-growth-excess-savings-declining-investment-by-daniel-gros-2023-09>

<https://pecritique.com/>

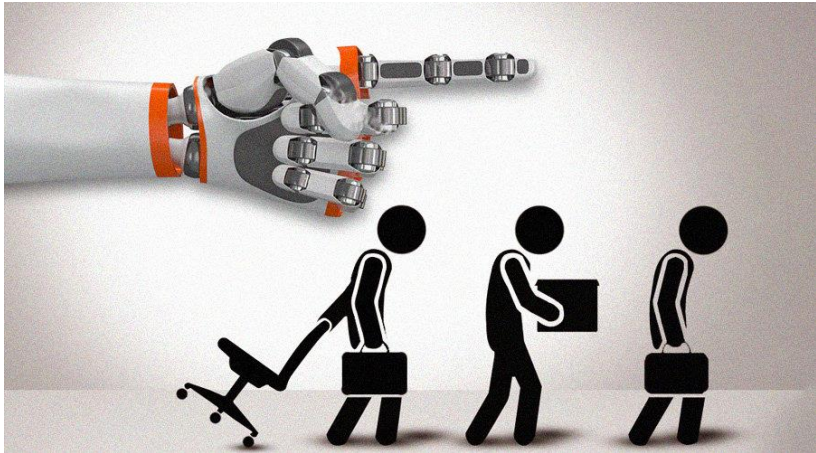
نقد اقتصاد سیاسی

هوش مصنوعی؛ سود در برابر آزادی

ریچارد ولف



ترجمه‌ی خسرو صادقی بروجنی



منتقدان سرمایه‌داری بالذاته با فناوری مخالف و یا موافق نیستند. چراکه فناوری نه به ذات خود بلکه بنابر استفاده‌ای که از آن می‌شود و نیروهایی که آن را کنترل می‌کنند و به آن جهت می‌دهند می‌تواند مثبت یا منفی باشد. مانند دینامیتی که هم می‌تواند جان میلیون‌ها کارگر را در کار ساخت تونل نجات دهد و یا پلی را ویران کند که قربانیان آن همان کارگران از کار برگشته‌ی تونل هستند. ریچارد ولف، نویسنده‌ی که پیش‌تر کتاب «دموکراسی در محل کار» را نوشته معتقد است در نظام سودمحوری که کارگران در مورد اینکه یک کالا یا خدمات «کی، کجا و چگونه» تولید می‌شود هیچ کنترل و قدرتی ندارند، هوش مصنوعی هم به تقویت سلطه‌پذیری آن‌ها کمک می‌کند. با این حال امیدوارانه ابزار هوش مصنوعی را برای تغییر مناسبات سرمایه‌دارانه‌ی کارفرما- کارکن در جهت افزایش اوقات فراغت کارکنان سازمان یافته در تعاونی‌های کارگری مؤثر می‌داند. (م)

هوش مصنوعی (AI) یک فرصت سودآور برای سرمایه‌داران اما انتخابی حیاتی برای طبقه‌ی کارگر است. از آنجایی که طبقه‌ی کارگر اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهد، این انتخاب حیاتی با کل جامعه سروکار دارد. این همان فرصت سود/انتخاب اجتماعی است که با معرفی رباتیک، رایانه و در واقع با اکثر پیشرفت‌های فنی در طول تاریخ سرمایه‌داری ارائه شد. در سرمایه‌داری، کارفرمایان- و نه کارمندان- هستند که تصمیم می‌گیرند چه زمانی، کجا و چگونه فناوری‌های جدید را به کار بگیرند. تصمیمات کارفرمایان عمدتاً به این بستگی دارد که آیا فناوری‌های جدید بر سود آن‌ها تأثیر می‌گذارد یا نه.

اگر فناوری‌های جدید کارفرمایان را قادر سازد تا به طور سودآوری ماشین‌آلات را جایگزین کارگران مزدی کنند، این تغییر را اعمال خواهند کرد. کارفرمایان مسئولیت کمی در قبال کارگران آواره شده، خانواده‌های آن‌ها، محله‌ها، اجتماعات یا دولت‌ها در مورد عواقب فراوان از دست دادن مشاغل دارند، یا اصلاً مسئولیتی ندارند. اگر هزینه‌ی بیکاری برای جامعه ۱۰۰ در نظر گرفته شود در حالی که سود حاصل از سود کارفرمایان ۵۰ است، فناوری جدید اجرا می‌شود. از آنجایی که منطق سود بر تصمیم کارفرمایان حاکم است، فناوری جدید ارائه می‌شود، مهم نیست که این سود در مقایسه با زیانی

که جامعه متحمل می‌شود چه میزان کم باشد. سرمایه‌داری همیشه اینگونه عمل کرده است.

یک مثال ساده‌ی محاسباتی می‌تواند نکته‌ی کلیدی را نشان دهد. فرض کنید هوش مصنوعی بهره‌وری برخی از کارمندان را دو برابر کند. در همان مدت کار، آن‌ها دو برابر قبل از استفاده از هوش مصنوعی تولید می‌کنند. کارفرمایی که از هوش مصنوعی بهره می‌گیرد نیمی از کارمندان خود را اخراج می‌کند. سپس چنین کارفرمایی همان ستانده‌ی قبل از معرفی هوش مصنوعی را از ۵۰ درصد باقیمانده‌ی کارمندان خود دریافت خواهند کرد. برای ساده نگه داشتن مثال ما، فرض کنیم آن کارفرمایان همان ستانده را به همان قیمت قبلی بفروشند. درآمد حاصل از آن‌ها نیز به همین ترتیب خواهد بود. استفاده از هوش مصنوعی باعث صرفه‌جویی ۵۰ درصدی کارفرمایان از کل صورت‌حساب‌های دستمزد قبلی آن‌ها می‌شود (هزینه‌ی اجرای هوش مصنوعی کمتر است) و این پس‌انداز توسط کارفرمایان به عنوان سود اضافی برای آن‌ها حفظ می‌شود. این سود افزوده شده انگیزه‌ی مؤثر کارفرما برای پیاده‌سازی هوش مصنوعی است.

اگر برای لحظه‌ای تصور کنیم که کارمندان قدرتی را دارند که سرمایه‌داری منحصراً به کارفرمایان تفویض کرده‌اند، آن‌ها استفاده از هوش مصنوعی را به روشی کاملاً متفاوت انتخاب می‌کنند. در صورت استفاده‌ی کارمندان از هوش مصنوعی، آن‌ها هیچ‌کس را اخراج نمی‌کردند، اما در عوض روزهای کاری همه‌ی کارمندان را ۵۰ درصد کاهش می‌دادند و دستمزدشان را ثابت نگه می‌داشتند. یک بار دیگر با ساده نگه داشتن مثال ما، این منجر به همان ستانده قبل از استفاده از هوش مصنوعی می‌شود، و همان قیمت برای کالاها یا خدمات و جریان درآمد حاصل می‌شود. حاشیه‌ی سود پس از استفاده از هوش مصنوعی مانند قبل باقی می‌ماند (منهای هزینه‌ی اجرای فناوری). ۵۰ درصد از روزهای کاری قبلی کارکنان که اکنون صرف اوقات فراغت آن‌ها می‌شود، مزیتی است که به دست می‌آورند. این اوقات فراغت - آزادی از کار - انگیزه‌ی آن‌ها برای استفاده متفاوت از هوش مصنوعی نسبت به کارفرمایان است.

یکی از روش‌های استفاده از هوش مصنوعی برای عده‌ی معدودی سودآور است، در حالی که روش دیگر به بسیاری از افراد، اوقات فراغت/آزادی اعطا می‌کند. سرمایه‌داری به روش کارفرمایان پاداش می‌دهد و در نتیجه آن را تشویق می‌کند. دموکراسی راه دوم را مدنظر دارد. خود این فناوری دارای هر دو جنبه است و می‌توان به هر دو نحو از آن استفاده کرد.

بنابراین به‌رغم این که این روزها خیلی‌ها می‌نویسند یا می‌گویند که هوش مصنوعی میلیون‌ها شغل را از بین می‌برد و میلیون‌ها نفر را بیکار می‌کند، این نظر مطلقاً اشتباه است. فناوری این کار را نمی‌کند. در عوض، این سیستم سرمایه‌داری است که شرکت‌ها را در قالب کارفرمایان در مقابل کارکنان سازمان‌دهی می‌کند و در نتیجه از پیشرفت فناوری برای افزایش سود استفاده می‌کند، نه افزایش اوقات فراغت کارکنان.

مشتاقان در طول تاریخ، اکثر پیشرفت‌های فنی عمده را به دلیل ویژگی‌های «صرفه‌جویی در کار» ستایش می‌کردند. معرفی فناوری‌های جدید، کار کم‌تر، مشقت کم‌تر و تحقیر کم‌تر نیروی کار را به همراه داشت. معنای مفهومی این بود که «ما» - همه‌ی مردم - سود می‌بریم. البته، بدون شک، سود اضافی سرمایه‌داران از پیشرفت‌های فنی، اوقات فراغت بیشتری برای آن‌ها به ارمغان آورد. با این حال، اکثر کارمندان عمدتاً از اوقات فراغت افزوده شده توسط فناوری‌های جدید محروم شدند. سیستم سودمحور سرمایه‌داری علت اصلی این محرومیت بود.

امروز ما با همان داستان قدیمی سرمایه‌داری روبرو هستیم. استفاده از هوش مصنوعی می‌تواند اوقات فراغت بسیار بیشتری را برای طبقه‌ی کارگر تضمین کند، اما سرمایه‌داری در عوض هوش مصنوعی را تابع سودجویی خود می‌کند. سیاستمداران بر چشم انداز ترسناک مشاغل از دست‌رفته به دلیل هوش مصنوعی اشک تماش می‌ریزند. صاحب‌نظران تخمین می‌زنند که در صورت استفاده از هوش مصنوعی، چند میلیون شغل از بین می‌رود. لیبرال‌های ساده‌لوح برنامه‌های دولتی جدیدی را ابداع می‌کنند که هدف آن کاهش یا فرونشاندن تأثیر هوش مصنوعی بر اشتغال است. بار دیگر، توافق ناکفته این است که نه در مورد این که مشکل خود سرمایه‌داری است پرسش کنیم و نه امکان تغییر سیستم را به‌عنوان راه‌حل مشکل را دنبال کنیم.

در اقتصادی مبتنی بر تعاونی‌های کارگری، کارکنان به صورت جمعی کارفرمای خود خواهند بود. ساختار اصلی سرمایه‌داری از شرکت‌ها -سیستم کارفرما در مقابل کارکن- دیگر غالب نخواهد بود. در این صورت پیاده‌سازی فناوری تصمیمی جمعی است که به صورت دموکراتیک به دست می‌آید. با نبود تقسیم‌بندی سرمایه‌دارانه‌ی کارفرما در مقابل کارکن، برای مثال تصمیم‌گیری در مورد زمان، مکان و نحوه‌ی استفاده از هوش مصنوعی وظیفه و مسئولیت کارکنان به عنوان یک کل جمعی خواهد بود. آن‌ها ممکن است در میان اهداف استفاده از هوش مصنوعی سودآوری شرکت را هم در نظر بگیرند اما مطمئناً مزیت اوقات فراغتی را هم که هوش مصنوعی امکان آن را فراهم می‌کند به حساب می‌آورند. تعاونی‌های کارگری تصمیماتی می‌گیرند که با تصمیمات شرکت‌های سرمایه‌داری متفاوت است. نظام‌های اقتصادی مختلف بر جوامعی که در آن‌ها فعالیت می‌کنند تأثیر می‌گذارند و به آن‌ها شکل می‌دهند.

در سرتاسر تاریخ سرمایه‌داری، کارفرمایان و ایدئولوگ‌های آن‌ها یاد گرفتند چگونه به بهترین نحو از تغییرات فنی که می‌تواند سود را افزایش دهد، دفاع کنند. آن‌ها این تغییرات را به‌عنوان پیشرفت‌هایی در نبوغ انسانی ستودند که شایسته است همه از آن‌ها حمایت کنند. افرادی که به دلیل این پیشرفت‌های فنی آسیب دیدند، به عنوان «بهای برای پیشرفت اجتماعی» طرد شدند. اگر کسانی که رنج می‌کشیدند به مقابله می‌پرداختند، به دلیل رفتاری ضد اجتماعی محکوم شده و اغلب جرم‌انگاری می‌شدند. مانند پیشرفت‌های فناوری قبلی، هوش مصنوعی هم موضوعات جدید و هم موضوعات بحث‌برانگیز قدیمی را در دستورکار جامعه قرار می‌دهد. اهمیت هوش مصنوعی به کسب بهره‌وری بیشتر و تهدید مشاغل محدود نمی‌شود. هوش مصنوعی همچنین تصمیم اجتماعی برای حفظ تقسیم‌بندی کارفرما-کارکن به عنوان سازمان اصلی شرکت‌ها را به چالش می‌کشد. در گذشته‌ی سرمایه‌داری، فقط کارفرمایان تصمیماتی می‌گرفتند که کارکنان مجبور بودند آن‌ها را بپذیرند و با نتایج‌شان زندگی کنند. شاید با هوش مصنوعی، کارکنان خواستار اتخاذ این تصمیمات از طریق تغییر سیستمی فراتر از سرمایه‌داری به سوی بدیل مبتنی بر تعاونی کارگری شوند.

پیوند با منبع اصلی:

https://www.rdwolff.com/ai_profit_vs_freedom

<https://www.pecritiue.com>

فکر اقتصاد سیاسی

اخلاق در تفکر مارکسی

سعید رهنما



برای هایده مغیثی



اخلاق و اخلاقیات بخش مهمی از مباحث فلسفه را به خود اختصاص می‌دهد. برخورد مارکسی به اخلاق اگر نه به‌تمامی متفاوت از برخورد‌های سنتی و لیبرال، ویژگی‌ها و دوگانگی‌ها و چندگانگی‌های خود را داراست. پاره‌ای به‌غلط مدعی‌اند که مارکس اصولاً به مسئله‌ی اخلاق یا بی‌توجه بود و یا نظرات متناقضی را در این زمینه طرح کرد. نوشته‌ی حاضر به بررسی این ادعا می‌پردازد. ابتدا به‌طور خلاصه به پاره‌ای از مفاهیم و نظریه‌های متفاوت فلسفه‌ی اخلاق اشاره خواهد شد، و پس از مروری بر مبانی فلسفه‌ی اخلاقی مارکس و پاره‌ای نقدها، بر اهمیت مسئله‌ی اخلاق و اخلاق‌مندی و ضرورت توجه به آن در مبارزه‌ی سوسیالیستی امروز تأکید خواهد شد.^۱

مبحث پیچیده‌ی اخلاق (ethics) در طول زمان در نظریه‌های فلسفی مختلف و در مذاهب گوناگون به درجات مختلف مطرح بوده و به‌طور مداوم بسط یافته است. ابعاد نظری آن جنبه‌های وسیع و متنوعی را دربر می‌گیرد: از جمله فرا-اخلاق‌شناسی

^۱ برای نگارش این مقاله علاوه بر منابعی که جداگانه به آن‌ها اشاره شده، از منابع زیر استفاده شده است. در آثاری که در متن به آن‌ها اشاره شده، هر جا که ترجمه‌ی فارسی موجود بوده، به آن نیز ارجاع داده شده است:

- Rodney G. Peffer, (1990), *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton University Press.
- Paul Blackledge, (2008), "Marxism and Ethics", *International Socialism*, 2.
- Eugene Kamenka (1962), *The Ethical Foundation of Marxism*, Routledge & Kegan Paul.
- Allen W. Wood, (1984), "Marxism and Morality", in Arthur Caplan and Bruce Jennings, (eds.) *Darwin, Marx and Freud*, Plenum Press.
- Kai Nielson and Steven Patten, (eds.) (1981), *Marx and Morality*, in *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7.
- Robert Tucker, (1961), *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press.
- William L. MacBride, (1975), "The Concept of Justice in Marx, Engels and Others", in *Ethics*, vol. 85/3.
- Karl Kautsky, (1914), *Ethics and the Materialist Conception of History*, Charles H. Kerr.
- Philip J. Kain, (1988), *Marx and Ethics*, Oxford University Press.
- Kenan Malik, (2015) *The Quest for a Moral Compass: A Global History of Ethics*, Melville House.

(meta-ethics) یا اخلاقیاتِ علمِ اخلاق -- که به شناخت‌شناسی اخلاق (moral epistemology) و هستی‌شناسی اخلاق (moral ontology) مربوط است؛ اخلاق‌شناسی حقوقی (nomothetics)؛ نیز اخلاقیاتِ هنجاری (normative ethics) که به جنبه‌های انضمامی کاربرد اخلاق در اعمال انسانی تکیه دارد، و اخلاق‌مندی (morality) یا نیک‌رفتاری.

پاره‌ای از این نظریه‌ها برای ارزیابی این که آیا عملی اخلاقی است یا نه، بر نتیجه‌ی عمل و قصد آن تأکید داشته که به‌عنوان اخلاقیاتِ پیامدگرا یا نتیجه-محور (consequential ethics) یا غایت‌گرا (teleological ethics)، و یا شکل افراطی آن، فایده‌باور (utilitarian ethics)، با تفاوت‌هایی مابین آن‌ها، شناخته می‌شوند. اما پاره‌ای بر اخلاقی بودنِ خودِ عمل، مستقل از نتیجه‌ی حاصل از آن باور دارند که به‌عنوان اخلاقیاتِ قاعده-محور یا تکلیف-باور یا وظیفه‌باور (deontological ethics) معروف‌اند.

دو مفهوم «اتیکس» و «مورال» یا «مورالیتی» که گاه به صورت مترادف به‌عنوان «اخلاق» به کار گرفته می‌شوند، با هم متفاوت‌اند. «اتیکس» به قواعد و نظریه‌ی عام و انتزاعی و همه‌شمول اخلاق مربوط است که فراتر از شرایط زمانی و مکانی است، و در نوشته‌ی حاضر به‌عنوان اخلاق یا اخلاقیات به آن اشاره می‌شود. اما «مورالیتی» به‌عنوان شکلی از آگاهی اجتماعی که رفتارِ مردمان را در جنبه‌های مختلف زندگی تنظیم می‌کند، مفهومی است مشخص، انضمامی و متفاوت در فرهنگ‌ها و زمانه‌های مختلف، و در این‌جا به‌عنوان اخلاق‌مندی یا نیک‌کرداری از آن یاد می‌شود. مورالیتی که هم وجهی اثباتی (تشویق نیک‌کرداری) و هم وجهی سلبی (منع بدکرداری) دارد، مفاهیم متعددی را دربر می‌گیرد که یافتن معادل‌های فارسی برای آن‌ها مشکل است. برای نمونه در زبان انگلیسی تفکیکِ مورال از «غیر مورال» (nonmoral) (یا نا اخلاق)، مقوله‌هایی که به اخلاق مربوط نیستند -- از جمله ارزش‌هایی همچون زیباشناسی -- را داریم. (در زیر بیشتر به این تفاوت‌ها پرداخته خواهد شد.) مفهوم متضاد «مورال» یا بدکرداری، معناهای چندگانه‌ای دارد. برای نمونه (unmoral) به معنی نداشتن درک

اخلاقی، (immoral) ردِ آگاهانه‌ی اصول اخلاقی، و (amoral) بی‌توجهی به اصول اخلاقی ضمن وقوف به آن اصول.

بحث اخلاق به دوگانگی واقعیت/ارزش (Fact/Value) نیز مربوط است، دو امری که هم از یکدیگر متفاوت اند و هم مرتبط با یکدیگرند. «واقعیت» با آنچه که «هست» سروکار دارد، ایجابی و توصیفی است و از طریق بررسی تجربی قابل تبیین است. «ارزش»، با «باید» سر و کار دارد، هنجاری و تجویزی است و در حوزه‌ی فلسفی ارزش‌شناسی (axiology) مورد بررسی قرار می‌گیرد. اخلاق و اخلاق‌مندی با آن که به این حوزه تعلق دارد، با توجه به متحول بودن آن و تغییراتی که در آن صورت می‌گیرد، به حوزه اول نیز ربط می‌یابد.

اخلاقیاتِ پیشامارکسی

تاریخ فلسفه‌ی اخلاق به دوران یونان باستان و پس از پیروزی در جنگ با ایران بازمی‌گردد. با این پیروزی، یونان به‌ویژه آتن به مرکز تجاری جهان آن زمان تبدیل شد و با سلطه بر دریاها و کسب ثروت، کشور و مردم آن دچار تحولات سریعی شدند که تمامی روابط سنتی و کردار و نحوه‌ی انجام معامله‌های مردمان را دگرگون ساخت.^۲ تا این مقطع فلسفه‌ی یونانی عمدتاً بر فلسفه‌ی طبیعی و مطالعه‌ی طبیعت و جهان فیزیکی استوار بود، و پس از آن فلسفه به ماهیت معنوی انسان و اخلاق‌مندی پرداخت. فلسفه‌ی طبیعی از جمله به بررسی رابطه‌ی علت و معلول در رابطه با طبیعت محدود بود، و فلسفه‌ی اخلاق به خواست، هدف‌ها و وظیفه و کردار انسان می‌پرداخت.

ارسطو، که مارکس او را بزرگ‌ترین متفکر دوران باستان می‌نامید، برخلاف فلسفه‌ی مدرن نیکی را به معنی سرکوب خواست‌ها و آرزوهای نمی‌دید، بلکه اخلاقیاتِ ناتورالیستی او ایده‌ی نیکی را به ارضای نیازها و آرزوهای انسان مرتبط می‌ساخت. او «یودمونیای» (Eudaimonia) یا ترکیبی از شادی، خوشبختی، و خودشکوفایی یا

²<https://perpus.wildanfauzy.com/Karl%20Kautsky/Ethics%20and%20The%20Materialist%20Conception%20of%20History.pdf>

شادزیستی را بخشی از ذات و طبیعت انسان می‌دانست، و فضیلت را در کیفیت‌هایی می‌دید که بتواند فرد را در جماعت شکوفا سازد. اما از آن‌جا که ارسطو بر این باور بود که انسان‌ها تنها در جماعت‌ها شکوفا می‌شوند، و انسان را «حیوان سیاسی» تعریف می‌کرد، ارتباط مستقیمی بین سیاست و اخلاق قائل بود؛ این پرسش که انسان چگونه شکوفا می‌شود، مستقیماً به پرسش دیگری می‌رسد که چه شکل از جماعت سیاسی و اجتماعی می‌تواند شکوفایی انسان را به بهترین وجهی فراهم آورد.^۳ با ظهور مذاهب چندخدایی و سپس تک‌خدایی تا عصر روشنگری (و حتی تا مدت‌ها بعد از آن) فلسفه‌ی اخلاق بیشتر در حوزه‌ی خداشناسی و مذهب مورد بحث بود.

در بغداد در قرن نهم از دوران خلیفه مأمون و پس از آن مباحث فلسفی و اخلاقی در میان عقل‌باوران اسلامی مطرح شد. فیلسوفانی چون **الکندی** آرا و افکار فلاسفه‌ی یونانی را مورد بررسی قرار دادند. در قرون دهم و یازدهم علاوه بر متفکران عرب از جمله **ابوالعلا معری**، متفکران ایرانی، از **رازی** و **فارابی** گرفته یا **ابن سینا** با تأکید بر عقل و عقلانیت، جنبه‌های مختلف فلسفه‌ی یونانی را تحلیل و به‌کار گرفتند. به دنبال آن‌ها در قرن دوازدهم در اندلس فیلسوفانی از جمله **ابن رشد** و **ابن عربی** نقش بسیار مهمی در انتقال فلسفه‌ی یونانی به فیلسوفان اروپایی داشتند. **ابن طفیل** مؤلف **رمان مسحورکننده‌ی «حی بن یقظان»** که از اولین رمان‌های فلسفی جهان است و بعدها به لاتین ترجمه شد، تأثیر مهمی در مباحث فلسفی، عقلانی، اخلاقی و ضد خرافاتی داشت.

در عصر روشنگری در قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی، که به‌نوعی گذار بشر از دوران نابالغی و عصر تعقل به حساب می‌آید، نظریه‌های متعدد اخلاق از سوی فلاسفه‌ی گوناگون، از **هابز**، **اسپینوزا** و **مونتسکیو** گرفته تا **روسو**، **لاک**، **هیوم** و **کانت**، عرضه شد. هابز با تأکید بر کمیابی (**scarcity**) بر این باور بود که غریزه‌ی طبیعی انسان حفظ ایمنی خویش است و در شرایط کمبودهای مادی افراد برای دسترسی به منابع محدود با یکدیگر درگیر می‌شوند، و نیکوکاری و بدکاری در رابطه با این انگیزه‌ی خود-ایمنی

³ Paul Blackledge, (2008)

قابل تعریف است. بنابراین تأمین منافع شخصی امری طبیعی است. بسیاری از نظریه‌های فلسفی تلاش کردند که راه‌حلی برای دنیایی متشکل از افراد خودخواه و خودپرست (egoistic) پیدا کنند.

کانت بر این باور بود که اخلاق مستلزم کاربرد عقل برای غالب آمدن به این رقابت طبیعی و حفظ احترام متقابل است، و بر این تأکید داشت که اخلاق مانع خودخواهی فردی است. کانت قطعاً از پرنفوذترین فیلسوفان در عرصه‌ی فلسفه‌ی اخلاق بود. او با اتکا به مفهوم مشهور خود، «دستور مطلق» (categorical imperative) بر اصل اخلاقی همه‌شمولی تأکید می‌کرد که مبتنی بر احترام به دیگران بود و مستقل از نتیجه‌ی عمل و به‌رغم خواست‌های طبیعی فرد، در هر شرایطی می‌بایست رعایت شود. به این ترتیب رفتار اخلاقی مستلزم سرکوب خواست‌های طبیعی که خودخواهانه و فردگرایانه تلقی می‌شوند، بود. وی هر عمل و کردار بی‌اخلاقی را غیرعقلانی می‌دانست، و از نظر او دستور مطلق چیزی جز اراده‌ی خودآیین فرد نبود. در دوران کانت درک مسلط فلسفه‌ی اخلاق عمدتاً نتیجه-محور، پیامد-گرا و غایت-گرا بود. کانت در مقابل آن درک‌ها و نیز درک‌های مذهبی از اخلاق، دید اخلاقی قاعده-محور، وظیفه‌باور «دئوتولوژیک» خود را مطرح کرد. او در کتاب معروف خود، *بنیان مابعدالطبیعه‌ی اخلاق*^۴، تأکید می‌کند که قوانین اخلاق باید با ضرورت مطلق و به‌طور عام برای همه‌ی آفریدگان خردمند معتبر باشد. درستی عمل با اصلی که شخص بر اساس آن تصمیم می‌گیرد، تعیین می‌شود. کانت اراده‌ی نیک، یا اراده‌ای را که بر اساس قانون اخلاق و فلسفه‌ی اخلاق عمل می‌کند، والاترین ارزش اخلاقی می‌دانست. بر این اساس از نظر او در هیچ شرایطی و به هیچ دلیلی نباید عملی عاری از اخلاق انجام داد. تأکید او بر این بود که عمل هر فرد باید بر مبنای این تصور انجام شود که آن عمل به یک «قانون همگانی» تبدیل خواهد شد. وی مثال‌های فراوانی را طرح می‌کند، از جمله آن که در هیچ شرایطی نباید دروغ گفت، یا فریب داد؛ اگر کسی بخواهد پولی از شخص دیگری

4 Immanuel Kant, (1956), *Foundations of The Metaphysics of Morals*, Bobbs-Merrill.

امانوئل کانت، (۱۳۹۴)، *مابعدالطبیعه اخلاق: گفتاری در حکمت کردار*، ترجمه حمید عنایت، علی

قیصری، انتشارات خوارزمی

قرض کند بی آن که قصد باز پس دادن آن را داشته باشد، و بپذیرد که این امر به یک قانون همگانی تبدیل می‌شود، با تناقضی روبرو خواهد شد چرا که در آن صورت هیچ کس به دیگری قرض نخواهد داد. به طور کلی فلسفه‌ی اخلاقی کانت، با تکیه به فرد-محوری به شیوه‌ای مطلق‌گرا، بر اخلاق قاعده-محور یا تکلیف-باور ناب استوار بود.

هگل بین اتیکس و مورالیته تفاوت قائل بود.^۵ مورالیته را اخلاق فردی می‌دید که فرد بر اساس تعقل، وجدان و احساس خود به آن عمل می‌کند، و اتیکس یا «زندگی اخلاقی» (نظام عقلانی نهادهای اجتماعی)^۶ را هنجارهایی می‌دید که در قالب عادات و نهادهای جامعه تجسم می‌یابد. دولت ایده‌آل او بر پایه‌ی مدل جمهور افلاطونی استوار بود. نظریه‌ی اخلاق او در طول زمان تحول یافت و از جمله متأثر از فلسفه‌ی یونان و کانت، با انتقادهایی از هر دو، بود. از دیدگاه او هر جامعه‌ای نیاز به اتیکس و نظامی از هنجارهای پذیرفته شده از سوی افراد آن جامعه دارد. مورالیته‌ی عقلانی متضمن چنین هنجارهایی است، و منافع فردی به تنهایی قادر به حفظ انسجام جامعه نخواهد بود. از نظر او اتیکس مدرن برخلاف اتیکس باستانی (یونانی) باید ویژگی‌های خاصی داشته باشد، از جمله جامعه‌ی مدنی در آن با استقلالی نسبی عمل می‌کند، و اعضای فرهیخته‌ی جامعه نیندیشیده از هنجارها و نهادهای جامعه پیروی نمی‌کنند.^۷

مارکس و مسئله‌ی اخلاق

بسیاری از مفسران فلسفه‌ی اخلاقی مارکس به درستی به تحولات نظری او در این زمینه اشاره دارند. راندی پفر^۸ که براساس بررسی آثار مارکس در مقاطع مختلف، مفصل‌ترین مرور این تحولات را ارائه داده، آن‌ها را در چند مرحله طرح کرده است.

^۵ G. W. F. Hegel, (2008), *Hegel, Elements of the Philosophy of Right*, edited by Allen W. Wood, Cambridge University Press, pp. 62-63, 189-191.

^۶ مقدمه‌ی آلن وود بر کتاب هگل، زیر نویس پیشین. ص xii

^۷ Michael Inwood, (1992), *A Hegel Dictionary*, Blackwell.

^۸ Rodney. G. Peffer, (1990), pp. 35-79.

یوجین کامنکا^۹ نیز مرحله‌بندی کمابیش مشابهی را از دیدی انتقادی طرح کرده است. فیلیپ کین^{۱۰} نیز به مرحله‌بندی تحول نظرات مارکس در مورد اخلاق می‌پردازد. در نوشته‌ی حاضر علاوه بر منابع دیگر از جمله آثار مربوطه‌ی خود مارکس (و انگلس) عمدتاً از این سه منبع مهم به ویژه اثر رادنی پفر استفاده شده است.

آثار آغازین، (۱۸۴۱-۱۸۴۴) که خود به مقاطع مختلفی قابل تقسیم است. در دوره‌ی «لیبرالیسم رادیکال» (۱۸۴۱-۱۸۴۳)، مارکس به‌عنوان یک ژورنالیست رادیکال که برای نشریات اپوزیسیون آلمان مقاله می‌نوشت، مشکلی در طرح مباحث اخلاق و اخلاق‌مندی و قضاوت اخلاقی نداشت، و مورالیتی را از زاویه‌ی «درونی» در ارتباط با گفتمان انسانی طرح می‌کرد. اولین نوشته‌اش در این زمینه «ظاهرانظریه‌ی درباره‌ی فرمان سانسور پروس»^{۱۱} است که ضمن محکوم کردن سانسور، این کار را «نقض ... تقدس و مصونیت اعتقاد ذهنی» اعلام کرد، و وضع چنین قوانینی را ناشی از «بی‌اخلاقی» و «وجدان پلید» و نافه نظرات «بزرگان اخلاق چون کانت، فیخته و اسپینوزا...» دانست. وی بر ضرورت جدایی و استقلال اخلاق از مذهب که اولی مبتنی بر «خود-آیینی» (autonomy) و دومی «دگر-آیینی» (heteronomy) است تکیه داشت. در نوشته‌ی دیگرش «درباره‌ی قانون پیشنهادی طلاق» با تأکید بیشتری بر لزوم جدایی اخلاق از مذهب می‌پردازد، و مابین «پیروی آگاهانه از نیروهای اخلاقی-طبیعی» و «فرمان‌بری ناآگاهانه از یک قدرت فرا-اخلاقی و ماوراءطبیعی» تفکیک قائل می‌شود. این نه به معنی پیروی مارکس از فلسفه‌ی طبیعی، بلکه تأکید او بر «پیروی آگاهانه» و «خود-آیین» فرد در انتخاب اصول اخلاقی است، و از این نظر عناصری از تفکر کانتی را به همراه دارد. مارکس در این مقطع تأکیدهای هنجاری متعددی را در زمینه‌ی حقوق بشر و شهروندان از جمله آزادی تفکر و مطبوعات و حتی مشارکت فعال و برابر شهروندان طرح می‌کند. او که هنوز هگلی است، برخلاف هگل که فعلیت

⁹ Eugene Kamenka (1962).

¹⁰ Philip J. Kain, (1988).

¹¹ Karl Marx, (1842),

<https://www.connexions.org/CxArchive/MIA/marx/works/1842/02/10.htm>

بخشیدن به آزادی را از سوی دولت و عقلانیت بوروکراسی میسر می‌دید، تأکید بر دموکراسی داشت. او در همان مقاله‌ی ضد سانسور می‌نویسد، «در یک دولت اخلاقی، نظری دولت تابعی از اعضای [جامعه] اش است...» یا در مقاله‌ی مربوط به قانون طلاق، می‌نویسد «رابطه‌ی اخلاقی... زمانی وجود خواهد داشت که قانون بیان آگاهانه‌ی اراده‌ی مردم باشد و توسط آن‌ها خلق شده باشد.»

در مقطع دوم، «اومانیسیم انقلابی» (نیمه‌ی دوم ۱۸۴۳)، در نقد فلسفه‌ی حق هگل^{۱۲} که ناتمام ماند و تنها بخشی از آن به‌عنوان «مقدمه» در زمان حیات او منتشر شد، و «درباره‌ی مسئله‌ی یهود»^{۱۳} و نامه‌ها به آرنولد روگه، ضمن ادامه‌ی پاره‌ای از تأکیدهای قبلی، تغییراتی را در مواضع هنجاری مارکس و نیز در روش تغییر اجتماعی شاهدیم. مارکس در این مقطع هنوز متأثر از اومانیسیم فویرباخ است. در «نقد فلسفه‌ی حق هگل» که به جنبه‌های مختلف فلسفه‌ی سیاسی هگل و از طریق آن به نقد نهادهای سیاسی آن زمان، می‌پردازد که از بحث ما خارج است،^{۱۴} از جمله رابطه‌ی سیاست و اقتصاد، نقد رادیکال دولت مدرن و طرح «دموکراسی حقیقی» موردنظر خود را تشریح می‌کند. همچنین در این اثر، زمینه‌های اولیه‌ی درک او از مسئله‌ی بیگانگی شکل می‌گیرد، و باز به مسئله‌ی مذهب می‌پردازد. در مقدمه‌ی نقد می‌نویسد، «نقد مذهب با این آموزه به پایان می‌رسد که ذات باری تعالی برای انسان [خود] انسان است... با این امر مطلق به پایان می‌رسد که تمامی شرایطی که انسان را به موجودی سرافکنده شده، برده شده، رها شده و تحقیر شده تبدیل کرده، برچیده شوند - شرایطی که به بهترین وجهی از سوی مردی فرانسوی بیان شد که هنگام اعلام قانون مالیات بر سگ، گفت

12 Karl Marx, (1843),
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/ch01.htm>

13 Karl Marx, (1843)b,
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/>

14 نگاه کنید به نوشته کمال خسروی، «در باره‌ی 'نقد فلسفه حق هگل'، نقد اقتصاد سیاسی

<https://pecritique.com/2015/09/28/E2%80%8C%درباره>

مارکس -D9%90%ی-حق-هگل E2%80%8C%فلسفه

ای سگ‌های بدبخت، آن‌ها می‌خواهند با شما همان طور رفتار کنند که با انسان‌ها رفتار می‌کنند!»!

در زمینه‌ی روش تغییر اجتماعی، در نامه به روگه، ضمن ادامه‌ی تأکید بر ضرورت نقد فلسفی، این نقد را «نقد بی‌رحمانه‌ی هر آنچه موجود است» می‌داند. اما کمی بعد در نقد فلسفه‌ی حق می‌نویسد که «نقد دیگر به خودی خود هدف نیست، بلکه صرفاً وسیله است... سلاح نقد نمی‌تواند جایگزین نقد از طریق سلاح شود. نیروی مادی تنها با نیروی مادی سرنگون می‌شود...»

در «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» در نقد برونو باور که معتقد بود یهودیان برای رهایی سیاسی باید مذهب خود را که همخوانی با بیانیه‌ی فرانسوی حقوق انسان (بشر) ندارد کنار گذارند، مارکس با تحلیل نقادانه‌ی بیانیه توضیح می‌دهد که برونو باور تفاوت بین رهایی سیاسی و رهایی انسان را درک نمی‌کند، و تأثیر نابرابری‌های اقتصادی بر آزادی سیاسی را نمی‌بیند. این بحثی است که زمینه‌ی نقدهای بعدی مارکس بر جامعه‌ی سرمایه‌داری را فراهم می‌آورد. رادنی پفر به‌درستی اشاره می‌کند که در این مقطع نظرات اخلاقی مارکس عمدتاً بر کرامت انسانی و نه ارضای خواست‌ها و آرزوها استوار است، و از این نظر بیشتر قاعده‌محور (دئونتولوژیک) بود تا فایده‌باور (یوتیلیتارین).

در مقطع بعدی دوران اولیه و شروع «مارکسیسم آغازین» (۱۸۴۴)، مارکس پس از انتقال به پاریس و گریز از سانسور پروس، همراه با مطالعات بیشتر در عرصه‌ی اقتصاد سیاسی، به‌طور مشخص‌تری به نقد نظام سرمایه‌داری و شکل‌بخشیدن به نظریه‌ی ماتریالیسم تاریخی خود پرداخت. دست‌نوشته‌های *اقتصادی و فلسفی ۱۵۱۸۴۴* بیانگر حضور مشخص دیدگاه‌های کمونیستی در نظریه‌ی هنجاری مارکس و توضیحات امپریک او در مورد امکان تحقق، و حتی «اجتناب‌ناپذیری» آن است. کمونیسم را از جمله جامعه‌ای طرح می‌کند که از مالکیت خصوصی و خودبیگانگی انسان فراتر رفته،

15 Karl Marx, (1959) *The Economic and Philosophical Manuscript of 1844*, Progress Publishers.

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/preface.htm>

کارل مارکس، (۱۳۷۸)، دست‌نوشته‌های *اقتصادی و فلسفی*، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، انتشارات آگاه

و در آن کار با دستمزدهای یکسانی پرداخت می‌شود که از طرف جامعه به‌عنوان سرمایه‌دار عام تأمین می‌شود، و بازگشت کامل آدمی به خویشتن به‌عنوان موجودی اجتماعی را سبب می‌گردد. مفهوم بیگانگی و ارزش‌های مرتبط با آن از جمله آزادی به مثابه خود-آیینی، مفهوم کلیدی اخلاق اومانیستی مارکس در این مقطع است. مارکس دیگر به‌طور مشخص از واژه‌های مورال و اتیکس استفاده نمی‌کند، و اخلاقیات او به‌طور ضمنی در قالب مفهوم بیگانگی، و واژه‌های مربوط به بینواسازی، فلاکت، و تحقیر «انسان» در جامعه‌ی سرمایه‌داری بیان می‌شود. می‌خوانیم که کارگر در جامعه‌ی سرمایه‌داری خود را تنها در نقش‌های حیوانی‌اش یعنی خوردن، آشامیدن، و تولیدمثل، آزاد می‌بیند، و در این نقش‌های انسانی خود را چیزی جز حیوان نمی‌بیند. بر این اساس نتیجه می‌گیرد که در جامعه‌ی سرمایه‌داری، «آن‌چه که حیوان است، انسان می‌شود، و آن‌چه که انسان است، حیوان می‌شود». در همین اثر به شکل قاطع‌تری به نقد ایده‌آلیسم هگل می‌پردازد.

یوجین کامنکا در *مبانی اخلاقی مارکسیسم*^{۱۶} در بخش «اخلاق اولیه‌ی مارکس» به نکات دیگری نیز می‌پردازد. از جمله به مفهوم آزادی و اصول اخلاقی از دیدگاه مارکس و تفکیک او از نیکی و بدی برپایه‌ی تفکیک بین خودآیینی و وابستگی، و نیز مفاهیمی از جمله کرامت انسانی اشاره می‌کند. زنده‌ترین مفهوم برای مارکس جوان «بندگی» بود. مارکس اما به‌سرعت از این مرحله عبور می‌کند و به قول کامنکا بعد از ۱۸۴۴ مارکس دیگر به ماهیت آزادی کاری نداشت و توجهش به تحولاتی بود که بتواند زمینه‌ی دستیابی به آن را فراهم آورد. در مقطع بعدی، «مارکس در مسیر کمونیسم» تحولات نظر مارکس در مورد فلسفه، نقد سیاست و اقتصاد، بیگانگی‌سازی انسان در نظام سرمایه‌داری، و طرح زمینه‌های چگونگی استقرار جامعه‌ی کمونیستی، و رادیکال‌تر شدن خود مارکس را شاهدیم. در فضای اختناق پروس و فشار به روزنامه‌ها و فشار روزنامه‌ها به نویسندگان، مارکس از *راینیشه زایتونگ* استعفا می‌دهد و در نامه به روگه می‌نویسد «نارواست که آدمی به کار بنده‌وار ادامه دهد، حتی اگر آن کار در خدمت

¹⁶ Eugene Kamenka (1962).

آزادی باشد...» مارکس خصوصیت‌های مثبت انسان از جمله صداقت، آزادی، حس همکاری را قوی‌تر از خصوصیت‌های منفی از جمله طمع، بیشینه‌سازی ایمنی، و راحت‌طلبی می‌دید. با آن که خصوصیت‌های منفی را تا حدی دست‌کم می‌گیرد، اما به‌درستی بر آن باور است که پلیدی‌ها قادر نیستند که کاملاً بر نیکی‌ها غلبه کنند. درنوشته‌اش «دربارهی مسئله‌ی یهود» مفهوم آزادی در شرایط سلطه‌ی مالکیت خصوصی را پر از تناقض می‌بیند. اشاره می‌کند که در این شرایط «حق آزادی انسان نه بر اساس مرتبط ساختن انسان با انسان، بلکه بر پایه‌ی جداسازی انسان از انسان استوار است... حق مالکیت خصوصی انسان... حق حفظ منافع فردی است... اجازه می‌دهد که هر انسان، نه تحقق خود، بلکه محدودیت آزادی خود را بیابد... ایمنی، تضمین خودپرستی است.»

آثار دوران گذار، (۱۸۴۴-۱۸۴۷)

در فاصله‌ی مابین آثار دوران اولیه و آثار دوران بلوغ، مجموعه آثاری هستند از جمله «خانواده‌ی مقدس»^{۱۷} و «ایدئولوژی آلمانی»^{۱۸} که مشترکاً با انگلس نوشته شد و به قول خودش برای تعیین تکلیف با وجدان فلسفی قبلی خود بود. «تزهایی درباره‌ی فوئرباخ»، و «فقر فلسفه» نیز در این مقطع نوشته شدند. «خانواده‌ی مقدس» با آن که عمدتاً پلمیکی بر علیه برونو باور و دیگر هگلی‌های جوان است، اما زمینه‌هایی از درک اخلاقی مارکس را در این مقطع نشان می‌دهد. از جمله به‌طور مشخص تری ضمن تشریح وضعیت اجتماعی «غیر انسانی» پرولتاریا، توضیح می‌دهد که چرا و چگونه پرولتاریا این شرایط سرکوب‌گر را برمی‌اندازد و جامعه‌ی بهتری را برپا می‌کند. در این اثر، می‌خوانیم،

17 Karl Marx, (1956) *The Holy Family*,
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/holy-family/index.htm>

<https://kaffeketab.ir> / خانواده-مقدس / ترجمه تیرداد نیکی

18 Karl Marx, (1936) *The German Ideology*,
<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/>

«... پرولتاریا می‌تواند و باید خود را رها سازد. اما نمی‌تواند خود را رها سازد مگر آن که شرایط زندگی خود را براندازد. نمی‌تواند شرایط زندگی خود را براندازد، بی‌آن که تمامی شرایط اجتماعی غیر انسانی امروز را که در وضعیت خودش خلاصه می‌شود، براندازد... [پرولتاریا] به لحاظ تاریخی ناچار است که چنین کند...»

در «ایدئولوژی آلمانی» که اثری به مراتب مهم‌تر است و دیدگاه ماتریالیسم تاریخی و تحول اجتماعی مارکس را به شکل سیستماتیک‌تری طرح می‌کند، بیشتر و بیشتر بنیان نظریه‌ی هنجاری خود را بر شکل‌گیری جامعه‌ی کمونیستی قرار می‌دهد، هرچند که طرحی ساده و خوش خیالانه را در نظر دارد. از جمله می‌خوانیم که کمونیسم این امکان را فراهم می‌کند که بتوان «... کاری را امروز و کار دیگری را فردا انجام داد، صبح شکار کرد، بعدازظهر ماهی‌گیری کرد، و عصر به پرورش احشام مشغول شد، و پس از شام به نقد نشست... بی‌آن که شکارچی، ماهی‌گیر، چوپان، یا مُنقد باشد.» در این اثر مفهوم ترکیبی «خود-کنشی» (self-activity) را به کار می‌گیرد که ترکیبی از فعالیت آزاد یا خود-مختار (self-determined) با فعالیت خلاق یا خود-واقعیت بخشی (self-realizing) است. در این شرایط که مبتنی بر حذف مالکیت خصوصی است، فرد به فرد کامل، «افراد منزوی» به «افراد متحد» تحول می‌یابند. هدف جامعه‌ای است که در آن امکان خود-کنشی، یعنی فعالیتی که از سوی نیروهای خارج از فرد کنترل نمی‌شود، و تابع تقسیم کار نیست، فراهم آید، و افراد متحد با همیاری با یکدیگر تولید اجتماعی را اداره کنند. علاوه بر آزادی به‌مثابه خود-آیینی، مارکس تأکیدهای بیشتری بر جماعت انسانی (human community) دارد، می‌خوانیم «... تنها در جماعت، آزادی فردی ممکن است». از نظر او تنها جامعه‌ای که قادر است چنین شرایطی را فراهم آورد، جامعه‌ی کمونیستی است، و تنها طبقه‌ای که انگیزه و توان خلق چنین جامعه‌ای را دارد، طبقه‌ی کارگر است.

آثار دوران آخر (۱۸۴۸-۱۸۸۳)

مارکس و انگلس بین سال‌های ۱۸۴۷ تا ۱۸۵۰ درگیر فعالیت‌های مستقیم سیاسی و انقلابی بودند. اولین پیش‌نویس مانیفست اتحادیه‌ی کمونیستی تحت عنوان «اصول کمونیسم» توسط انگلس، «مانیفست کمونیست» مارکس و انگلس و سخنرانی‌های مارکس برای کارگران کمونیست، «کار مزدی و سرمایه»، مواضع سیاسی و نظری آن‌ها را در این مقطع مطرح کرد. پس از شکست انقلاب‌های ۱۸۴۸-۱۸۵۰ اروپا، مارکس و انگلس وقت خود را صرف تحلیل و نظریه‌پردازی این رویدادها کردند. «جنگ داخلی در فرانسه»، «هجده برومر لئوی بناپارت» مارکس، و «جنگ دهقانی در آلمان» و «انقلاب و ضد انقلاب در آلمان» انگلس نمونه‌های برجسته‌ی این تحلیل‌های نظری و سیاسی بودند. پس از این دوران در آثار عمده‌ی مارکس، «گروندریسه»، «سهمی در نقد اقتصاد سیاسی»، «نظریه‌های ارزش اضافی» و مجله‌های «سرمایه»، جنبه‌های مختلف اقتصاد سیاسی و نظریه‌ی ارزش کار طرح می‌شوند.

پاره‌ای مدعی‌اند که مارکس از این مقطع دیگر به مباحث اخلاق و اخلاقیات نپرداخته و آن‌ها را کنار گذاشته. درست است که این آثار، به استثنای «گروندریسه»،^{۱۹} کم‌تر به مسائل فلسفی بیگانگی پرداخته و بیشتر به ویرانگری سرمایه‌داری و چگونگی تقابل با آن می‌پردازد، اما می‌توان تداوم نظرات مراحل قبلی را در آن‌ها دید. از تحولات نظری مهم در این مقطع، تفکیک مفهوم «نیروی کار» از «کار» است که با دقت بیشتری فروش این کالا، تولید ارزش اضافی، تصاحب آن و بیگانه‌سازی کارگر از محصول کارش را تشریح می‌کند. در «گروندریسه» مشابه «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی» -- و در مواردی فراتر از آن -- به انواع مقوله‌های بیگانگی پرداخته می‌شود؛ بیگانگی محصول تولید شده، بیگانگی فعالیت تولیدی، بیگانگی فرد از دیگر افراد، و بیگانگی فرد از خود، و به‌طور کل توضیح شرایطی است که اصل آزادی به مثابه خود-آیینی را نقض می‌کند.

19 Karl Marx, (2015) *Grundrisse*,

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/grundrisse.pdf>

کارل مارکس (۱۳۸۵) گروندریسه، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، انتشارات آگاه.
سعید رهنما (۲۰۱۰) روش‌شناسی مارکس و کارپایه اقتصاد سیاسی مارکسی، انتشارات پگاه.

تشریح می‌کند که در جامعه‌ی کمونیستی زمینه‌های این بیگانگی از میان برداشته می‌شود. از تأکیدهای مهم، مسئله‌ی تقسیم زمان فعالیت‌های تولیدی و غیر تولیدی کارگر، کاهش آن و تأثیرش بر خود-واقعیت‌بخشی انسان است. در «گروندریسه» از جمله اشاره می‌کند که هر اندازه که جامعه زمان کمتری را صرف تولید گندم، دامداری و امثال آن کند، زمان بیشتری برای دیگر شکل‌های تولید، اعم از مادی و فکری به دست می‌آورد. بعداً در جلد اول «سرمایه»^{۲۰} می‌خوانیم که در جامعه‌ی سرمایه‌داری وقت فراغت تنها نصیب یک طبقه می‌شود و زمان زندگی طبقه‌ی کارگر به‌تمامی صرف کار می‌شود. اما در جامعه پسا سرمایه داری با توجه به شدت و بهره‌وری کار و تقسیم کار برابر میان تمامی اعضای توانمند جامعه، زمانی را که جامعه صرف تولید مادی می‌کند کوتاه‌تر، و زمان برای توسعه‌ی آزاد ذهنی و اجتماعی فرد افزایش می‌یابد. مارکس اگر قبلاً خود-واقعیت‌بخشی را در تولید آزاد می‌دید، در جلد سوم «سرمایه» تحقق کامل آن را در فعالیت‌های خلاقانه‌ی زمان فراغت می‌بیند. در آن جا بحث تفکیک زمانی روزانه کار را به‌طور مشخص‌تری طرح می‌کند و زمانی که صرف تولید مادی می‌شود تحت عنوان «قلمرو ضرورت» (realm of necessity) و فعالیت‌های خارج از آن و دوران فراغت را «قلمرو آزادی» (realm of freedom) «قلمرو راستین آزادی، رشد نیروهای انسانی به‌عنوان غایتی در خود، [که البته] تنها بر بنیاد قلمرو ضرورت شکوفا می‌شود.» می‌نامد، و کاهش کار روزانه را پیش‌شرط اساسی قلمداد می‌کند.^{۲۱}

در این دوران پخته‌ترین آثار خود، مارکس عمدتاً بر مهم‌ترین ارزش مورد نظرش یعنی انسان رهاشده از استثمار در دوران پسا سرمایه‌داری تکیه دارد؛ آنچه که در جلد اول «سرمایه» انسان یا «فرد کاملاً تکامل یافته» می‌نامد، -- فردی که آماده‌ی انجام

20 Karl Marx, (1983), *Capital Vol. I*, Progress Publishers, P. 496

کارل مارکس، (۱۳۸۶) سرمایه جلد اول، ترجمه حسن مرتضوی، انتشارات آگاه، ص ۵۶۸

21 Karl Marx, (1983), *Capital, Vol. III*, Progress Publishers, Ch. 48

کارل مارکس، (۱۳۹۲) سرمایه جلد سوم، ترجمه حسن مرتضوی، انتشارات لاهیتا، ص ۸۲۸

22 Karl Marx, (1983), *Capital Vol. I*, P. 488

کارهای متفاوت و روبرو شدن با هر تغییری در تولید است، و نیروهای طبیعی و کسب‌کرده‌ی خود را با آزادی عمل به کار می‌گیرد. مارکس با نفی کلیت نظام سرمایه‌داری، دیگر اشاره‌ای به مورالیتی و اخلاق‌مندی در این نظام ندارد. در ۱۸۶۴ در زمینه‌ی بیانیه‌ی آغاز اولین اجلاس انجمن بین‌المللی کارگران،^{۲۳} (بین‌الملل اول)، به انگلس نوشت که در آخر مجبور شدم عباراتی در مورد وظیفه، حق، عدالت و اخلاق‌مندی (مورال) را سرهم کنم، «اما طوری نوشتم که بی‌ضرر باشد.» تأکید او بر گذر از جامعه‌ی سرمایه‌داری و استفاده از دستاوردهای این دوران برای نیل به جامعه‌ی پسامسرمایه‌داری بود. در نقدی بی‌رحمانه و با قیاسی تند و تیز می‌نویسد، «زمانی که انقلاب عظیم اجتماعی بر دستاوردهای دوران بورژوازی، بازار جهانی و نیروهای مدرن تولید مسلط شود و آنها را تحت کنترل پیشرفته‌ترین مردمان قرار دهد، تنها در آن زمان است که پیشرفت بشر دیگر شباهتی با آن بُت هندو نخواهد داشت که شراب‌اش را فقط در جمجمه‌های کشته‌ها می‌نوشید.»^{۲۴}

مارکس «حقوق برابر» و «توزیع عادلانه» را نه‌تنها در جامعه سرمایه‌داری، بلکه حتی برای فاز اول جامعه‌ی پسامسرمایه‌داری نیز ممکن نمی‌داند. در «نقد برنامه‌ی گوتا» که بعداً به آن باز خواهیم گشت، اشاره دارد که چون در فاز اول هر کس به حد توانش (کاری که انجام داده) از وسایل مصرفی جامعه بهره‌مند می‌شود، و افراد توان‌های جسمی و ذهنی متفاوتی دارند، «حق برابر» کماکان با محدودیت مواجه است و در این جا «حق برابر، حق نابرابر مبتنی بر کار نابرابر است.» می‌نویسد که «حق، هیچ‌گاه

کارل مارکس، (۱۳۸۶) سرمایه جلد اول.

23 Karl Marx, (1864) "Inaugural Address of the Working Men's Association", [https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=Karl+Marx,+\(\)+\"Inaugural+Adress+of+the+Working+Men`s+Association&ie=UTF-8&oe=UTF-8](https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=Karl+Marx,+()+\)

کارل مارکس، (۱۳۶۷)، «پیام آغاز به کار جامعه‌ی بین‌المللی کارگران»، ترجمه: فرهاد بشارت / نشریه کمونیست آرگان حزب کمونیست ایران / سال پنجم، شماره ۲، صص ۲۶-۲۳

24 Karl Marx, (1990), *New York Daily Tribune*, 25 June, 1853, in Rodney Peffer, (1990).

نمی‌تواند بالاتر از ساخت اقتصادی جامعه و توسعه‌ی فرهنگی تأثیر پذیرفته از آن، قرار گیرد.» از نظر او تنها در زمانی که در فاز بالایی «چشمه‌های ثروت تعاونی با وفور بیشتری جاری می‌شوند»، جامعه به تمامی از افق محدود «حق» بورژوازی گذر می‌کند، و شعار «از هرکس به حد توانش به هرکس به حد نیازش» (عبارتی که مارکس از لویی بلان، سوسیالیست بزرگ فرانسوی، گرفت) بر پرچم‌هایش حک می‌شود.^{۲۵}

کامنکا در «اخلاق و مارکس بالغ» مراحل تحول دید مادی تاریخ، ماتریالیسم تاریخی و نقد اخلاقیات را تشریح می‌کند. اشاراتی که اخلاق باید بیانگر منافع مشترک جامعه باشد، تأکید بر این که در جامعه‌ی طبقاتی اخلاق منافع یک طبقه‌ی خاص را تامین می‌کند، و این که تنها در جامعه‌ی عقلانی عاری از طبقه است که منافع فردی و اجتماعی درهم آمیخته می‌شوند. اما با دیدی انتقادی هیچ یک از این توضیحات را کافی نمی‌داند و معتقد است که مسئله‌ی اخلاق در دوران مارکس بالغ به‌طور مشخص طرح نشده و همین امر سبب شده که پیروانش هر یک به نام او تصور خود از اخلاق را عرضه کنند.

فیلیپ کین هم به این تحولات اشاره دارد و معتقد است که اخلاق مندی مورد نظر مارکس در آغاز نظیر ارسطو بر ذات تکیه داشت و بر آن بود که آن را با اخلاق مندی کانتی نزدیک کند.^{۲۶} در اواسط دهه‌ی ۱۸۴۰ اخلاق را مغایر با نظریه‌ی ماتریالیسم تاریخی می‌دید، اما در دوران آخر زندگی بر این عقیده بود که اخلاق مندی را، فراتر از محدودیت‌هایی که برای انسان فراهم می‌آورد، به زمینه‌ای برای همبستگی انسان‌ها مبدل سازد.

به‌طور کل، مارکس در مسیر تحولات نظری و مبارزات سیاسی‌اش، مسئله‌ی اخلاق را در نظر داشت، اما هر چه که به طرح نظرات پخته‌تر و

25

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1875/gotha/ch01.htm>
 فارسی انتشارات <http://www.nashr.de/1/marx/nagdeBarnameyeGota.pdf>

پژواک

26 Philip J. Kain, (1988).

پیچیده‌تر خود می‌رسید، اخلاق را بیشتر در رابطه با نقد جامعه‌ی سرمایه‌داری و ضرورت رهایی کامل انسان و استقرار نظامی که بتواند چنین شرایطی را ایجاد کند و تحقق اخلاق اجتماعی را فراهم آورد، طرح می‌کرد؛ یعنی جامعه‌ی پسا سرمایه‌داری و کمونیستی. نقد او از سرمایه‌داری، نقد اخلاقی نیز هست، و جامعه‌ی مطلوب و مورد نظرش هم، که در آن توسعه‌ی آزاد هر فرد شرط توسعه‌ی همگان است، بنیانی اخلاقی دارد. برابری خواهی و تکیه بر آزادی به‌مثابه خودآیینی انسان از اخلاقی‌ترین خواسته‌هاست. پُل بلک‌لیج با تأکید بر یافتن ارزش‌های اخلاقی که با ایده‌های سوسیالیستی هم‌خوانی دارد، به‌درستی اشاره می‌کند که موضوع اصلی نظریه‌ی اخلاقی مارکس، تحقق آزادی انسان است، آزادی‌ای که از طریق مبارزه‌ی جمعی بر پایه‌ی همبستگی استوار است و فردگرایی و خودپرستی را به چالش می‌کشد.^{۲۷} با این حال برخورد مارکس با اخلاق کمبودها و مسائلی دارد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

برخوردها به نظر اخلاق مارکس

با اشاراتی که به تحول نظر مارکس شد، فلسفه‌ی اخلاقی او را در کدام دسته از نظریه‌های اخلاقی می‌توان جا داد؟ آیا یک نظریه‌ی پی‌آمدگرا و غایت‌گرا است، و یا وظیفه‌باور است؟ آیا ترکیبی از آن‌هاست، و یا اصولاً در هیچ یک از فلسفه‌های اخلاقی نمی‌گنجد؟ نظرات در این زمینه فراوان‌اند، و امکان مرور همه‌ی آن‌ها در یک مقاله نیست و من تنها به پاره‌ای از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنم. تردیدی نیست که بیشترین و راحت‌ترین برخورد به این نظرات قرار دادن دید مارکس در مقوله‌ی دیدگاه پی‌آمدگرا و نتیجه‌باور است، چرا که برکنار از دیدگاه‌های اولیه‌اش، تأکید عمده‌ی او بر نفی نظام سرمایه‌داری است که بنیانش بر استثمار و بی‌اخلاقی استوار است، و تلاش برای استقرار جامعه‌ای است عاری از استثمار و بیگانگی که بتواند تحقق اخلاق اجتماعی واقعی را میسر سازد.

27 Paul Blackledge (2008).

بزرگان سوسیالیسم بعد از مارکس نیز با تفاوت‌های زیاد با یکدیگر کمابیش همین نظر پی‌آمدگرا را منتقل می‌کردند. برکنار از **برنشتاین** که بین نظرات مارکس و کانت شباهت‌های زیادی می‌دید، انگلس و کائوتسکی نیز کمابیش برداشتی پی‌آمدگرا از مارکس را طرح می‌کردند.

انگلس البته، برخلاف نظرات متداولی که بر علیه او طرح می‌شود، همان‌طور که کی نیلسن به‌درستی اشاره دارد حتی بیشتر از مارکس به اخلاق و مورالیته پرداخت.^{۲۸} هرچند که به شکل زمخت‌تری درک دترمینیستی و تقلیل‌افراطی اخلاقیات طبقاتی را طرح می‌کرد. او در *آنتی‌دورینگ* اشاره می‌کند سه طبقه‌ی جامعه‌ی مدرن، اشرافیت فئودال، بورژوازی، و پرولتاریا هر کدام مورالیته‌ی خود را دارند، بنابراین انسان آگاهانه یا ناآگاهانه ایده‌های اخلاقی خود را از روابط عملی و روابط اقتصادی که موقعیت طبقاتی‌شان بر آن استوار شده، کسب می‌کنند. انگلس می‌گوید این سه نوع اخلاق بیانگر سه مرحله‌ی توسعه‌ی اقتصادی است و تأکید می‌کند که ما با هر تلاشی که بخواهد یک جزم اخلاقی نهایی، ازلی و غیر قابل‌تغییر را تحمیل کند مخالفت می‌کنیم. وی می‌گوید تنها اخلاقیات انسانی واقعی زمانی عملی است که ستیز طبقاتی از بین رفته باشد. تمام نظریه‌های اخلاقی گذشته محصول مرحله‌ی اقتصادی معینی بوده که جامعه به آن دست یافته، و اخلاق همیشه یک اخلاق طبقاتی بوده تا منافع و سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم را توجیه کند. (البته این برخورد در مانیفست کمونیست هم قبلاً طرح شده بود مبنی بر این‌که طبقه‌ی کارگر، حقوق، اخلاقیات و مذهب را مشابه بسیاری دیگر از تعصبات بورژوازی می‌بیند که در پشت آن بسیاری منافع بورژوازی نهفته است.) انگلس به دورینگ ایراد می‌گیرد که او در میانه‌ی جامعه‌ی طبقاتی کهن و در آستانه‌ی انقلاب اجتماعی، می‌خواهد اخلاقیات ازلی را مستقل از واقعیت‌های زمان و تحولات بر جامعه‌ی بی‌طبقه‌ی آینده تحمیل کند.^{۲۹}

²⁸ Kai Nielsen, (1983), "Engels on Morality and Moral Theorizing", in *Studies in Soviet Thought*, 26.

²⁹ Robert Tucker, (ed.) (1978) *Marx-Engels Reader*. W.W. Norton and Co, pp.725-727.

در میان بزرگان اولیه‌ی سوسیالیست، **کائوتسکی** تنها کسی است که در زمینه‌ی اخلاق کتاب نوشت، که متأسفانه نظیر دیگر کارهایش به‌خاطر «مردت» بودن ترجمه یا خواننده نشده است! در ۱۹۰۶ به دنبال دعوای درون‌حزبی و اختلاف‌ها با سردبیران به پیش، و نیز نگرانی از نفوذ فزاینده‌ی درک کانتی از اخلاق، فرصت می‌یابد تا کتاب مهم خود *اخلاقیات و درک مادی تاریخ*³⁰ را بنویسد. در پیشگفتار این کتاب می‌گوید. «درک مادی تاریخ نه تنها از این نظر حائز اهمیت است که تاریخ را به نسبت آن‌چه که بوده به وجه بهتری تعریف می‌کند، بلکه به ما کمک می‌کند که تاریخ را از آن‌چه که تاکنون بوده، بهتر سازیم. این دومی از اولی مهم‌تر است. همان‌گونه که پراتیک ما پیشرفت می‌کند، دانش نظری ما رشد می‌کند، و در پیشرفت پراتیک ما، پیشرفت نظری ما ثابت می‌شود. هیچ درکی در جهان در حد والای فلسفه‌ی کردار (deed) همچون ماتریالیسم دیالکتیک نبوده است.» کائوتسکی با تکیه بر ضرورت کردار نیک اضافه می‌کند که «ما نه تنها در پژوهش بلکه در کردار خود بر برتری فلسفه‌مان تکیه می‌کنیم.»³¹ (تأکیدها از من است). برکنار از این، کائوتسکی نیز نظر مشابهی نظیر انگلس در رابطه‌ی اخلاق با طبقات اجتماعی دارد. در کتاب خود به دنبال تأثیر پیروزی یونان بر ایران، به ظهور سه نوع اخلاقیات طبقاتی اشاره می‌کند؛ اخلاق اپیکوری که منافع مالکان خصوصی را نمایندگی می‌کرد، اخلاق افلاطونی یا نو-افلاطونی که بخشی از اشرافی را که در کنترل تولید نقشی نداشتند نمایندگی می‌کرد، و اخلاق رواقی که نمایندگی سایر طبقات را بر عهده داشت.

لنین در مورد اخلاق چندان ننوشت. اولین بار در ۱۸۹۵ در پلمیک خود درباره‌ی نارودنیک‌ها (پوپولیست‌ها) از جمله به مسئله‌ی اخلاق و «اخلاقیات خرده‌بورژوایی» پرداخت، و آن را «اخلاق بی‌روح» خواند که نقش مبارزه‌ی طبقاتی در جامعه را انکار می‌کند، و نقل قولی از وِرْمِر سومبارت را که گفته بود «در مارکسیسم از اول تا آخر

30 Karl Kautsky, (1914), *Ethics and the Materialist Conception of History*.

<https://perpus.wildanfauzy.com/Karl%20Kautsky/Ethics%20and%20The%20Materialist%20Conception%20of%20History.pdf>

31 همان‌جا، ص ۶

ذره‌ای اخلاق نمی‌توان دید» مورد تأیید قرار می‌دهد. (پاره ای به غلط این جمله را به خودِ لنین منتسب کرده اند.) لنین توضیح می‌دهد که در این‌جا «نظرگاه اخلاقی» تابع «اصلی‌علیت» است که در عمل همان مبارزه‌ی طبقاتی است.^{۳۲} سال‌ها بعد در کنگره‌ی سراسری اتحادیه‌ی جوانان کمونیست در ۱۹۲۰ در سخنرانی تحت عنوان «وظایف اتحادیه‌های جوانان» تأکید می‌کند که هدف آموزش جوانان اشباع کردن آن‌ها با «اخلاقیات کمونیستی» است. و این اخلاقیات را نه منتج از فرمان الهی، بلکه «اخلاقی که تابع منافع مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریا است» طرح می‌کند. او سؤال می‌کند که آیا چیزی به‌نام اخلاق کمونیستی داریم، و می‌گوید که برخلاف آن‌ها که می‌گویند کمونیست‌ها اخلاق را رد می‌کنند، ما به اخلاق کمونیستی باور داریم. ما اخلاقیات بورژوازی را که اخلاق را برپایه‌ی فرامین الهی قرار می‌دهد رد می‌کنیم. ما هر گونه اخلاق‌مندی فرا-انسانی و فرا-اخلاقی را رد می‌کنیم. اخلاقیات کمونیستی در خدمت مبارزه و اتحاد کارگران علیه استثمار است.^{۳۳}

تروتسکی با تأکید بر تفاوت‌های اخلاقی سوسیالیست‌ها با لیبرال‌ها در رساله‌ی معروف خود، «اخلاق‌مندی آن‌ها و ما» می‌نویسد هر آن که نخواهد به آموزه‌های پیامبران دلخوش کند، باید بپذیرد که اخلاقیات محصول توسعه‌ی اجتماعی‌اند. او اشاره می‌کند که طبقه‌ی حاکم هدف‌های خود را بر جامعه تحمیل می‌کند و آن را آن‌چنان معمولی و عادی‌سازی می‌کند که هر وسیله‌ای که مغایر آن باشد، «خلافِ اخلاق» به نظر آید. تروتسکی اضافه می‌کند که طبقه‌ی سرمایه‌دار بدون اعمال زور امکان ادامه‌ی حیات ندارد و با توسل به «اخلاق» است که موقعیت خود را مستحکم می‌کند. در مورد وسیله و هدف می‌گوید، ضمن آن که هدف وسیله را توجیه می‌کند، اما خود هدف نیز باید موجه باشد. وی تأکید می‌کند که دیدگاه مارکسیستی که بیانگر منافع تاریخی

32 V. I. Lenin (1895), *The Economic Content of Narodism and the Criticism of it in Mr. Struve's Book*, in *Lenin Collected Works*, Volume 1. Progress Publishers

33 V. I. Lenin, (1971), "The Tasks of the Youth Leagues", *Selected Works in one Volume*, International Publishers. Pp. 607-620.
<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1920/oct/02.htm>

پرولتاریا است، در صورتی هدفی موجه است که به افزودن قدرت انسان بر طبیعت بینجامد و قدرت انسان بر انسان را ملغی سازد. تروتسکی می‌گوید که ماتریالیسم دیالکتیک دوگانه‌ی وسیله و هدف را نمی‌شناسد. هدف مستقیماً از جنبش تاریخی جاری می‌شود. وسیله‌ها تابع هدف‌اند، اما خود هدف بلافاصله وسیله‌ای برای نیل به هدف بعدی می‌شود.^{۳۴}

به‌طور کلی، چنین دیدگاه‌های نتیجه‌باور و پی‌آمدگرا از اخلاق مارکسی، افکار مسلط بر تمامی جنبش‌های سوسیالیستی بوده‌اند. علاوه بر رهبران جنبش‌های سوسیالیستی گذشته، پاره‌ای از نظریه پردازان متأخر نیز مارکس را یک فایده‌باور (پوتیلیتاریان) قلمداد می‌کنند. از آن جمله‌اند آلن بوکانان که اشاره می‌کند که از نظر مارکس علت ارجح بودن کمونیسم به سرمایه‌داری، توانایی آن به تأمین نیازهای اساسی و غیر اساسی انسانی است.^{۳۵} (بوکانان این نتیجه‌گیری را در رابطه با تحول نظری مارکس در مورد ماهیت انسان طرح می‌کند که بعداً به آن خواهیم پرداخت).

اما نظریه‌پردازان مهمی نیز هستند که دید اخلاقی مارکس را وظیفه‌باور و یا ترکیبی از وظیفه‌باوری ارزیابی کرده‌اند. از جمله سیدنی هوک در کتاب خود در جهت درک کارل مارکس، تعبیری انقلابی بر این نظر تکیه می‌کند.^{۳۶} یوجین کامنکا با دیدی انتقادی با تفکیک مارکس از انگلس و این ادعا که انگلس مبانی اخلاق مارکسی را تحریف کرده، مارکس را فایده‌باور نمی‌داند. رادنی پفر نیز از جمله کسانی است که

³⁴ Leon Trotsky, (1938), "Their Morals and Ours, *The New International*, Vol. IV, No. 6.

<https://www.marxists.org/archive/trotsky/1938/morals/morals.htm>

ترجمه فارسی نشر کارگری سوسیالیستی

<https://www.marxists.org/farsi/archive/trotsky/works/1938/akhlag4.pdf>

³⁵ Allen E. Buchanan, (1982), *Marx and Justice, The Radical Critique of Liberalism*, Rowman and Littlefield, cited in Peffer (1990).

³⁶ Sidney Hook, (1933), *Towards understanding of Karl Marx, A Revolutionary Interpretation*, John Day Company.

مارکس را یک وظیفه‌باور یا وظیفه‌باوری ترکیبی می‌داند. این نظریه‌پردازان از جمله تأکیدهای مارکس بر کرامت انسانی، آزادی، و خودآیینی را از مهم‌ترین «ارزش‌های مارکس قلمداد کرده‌اند. پاره‌ای نیز بر تشابه نظرات مارکس با فلسفه‌ی ارسطویی اشاره دارند. **کنان مالیک** اشاره می‌کند، مارکس برابر است با ارسطو منهای اشرافیت به‌علاوه‌ی تحول تاریخی.

مارکسیست‌های «اومانیست» با تکیه به نوشته‌های اولیه‌ی مارکس به‌ویژه «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴»، بر عاملیت انسان و ذهن‌انگاری تکیه و از جمله بر اخلاق و آزادی‌های فردی تأکید داشته‌اند. این دیدگاه عمدتاً با «مکتب پراکسیس» مارکسیست‌های یوگسلاوی در ۱۹۶۴، و مجموعه‌ی «سمپوزیوم بین‌المللی سوسیالیست اومانیست» که **اریش فروم** در ۱۹۶۵ با مشارکت جمع وسیعی از نظریه‌پردازان از جمله **رایا دونایفسکایا، هربرت مارکوزه، توماس باتامور** و دیگران تدارک دید، آغاز شد و ادامه یافت. مقابله با دیدگاه‌های ارتدوکس، عکس‌العمل به تجارب شوروی به‌ویژه در دوران استالین، و نیز نقد نظرات ساختارگرایانه‌ی آلتوسر و دیگران، از جمله جنبه‌های مهم دیدگاه‌های این گروه از مارکسیست‌ها بوده است.

پاره‌ای **مارکسیست‌های «تحلیلی» (آنالیتیک)** و «گزینش عقلانی» در ارتباط با مفهوم «فردباوری روش‌شناختی» (methodological individualism) به نظر مارکس برخورد کرده‌اند که امکان پرداختن به تمامی جنبه‌های آن در این مقاله نیست. این مفهوم وبری که توسط شومپیتر رایج شد و در طول زمان جمع وسیعی از نظریه‌پردازان دست راستی از جمله پوپر، هایک، پارسونز و بسیاری دیگر آن را با تأکیدهای گوناگون بسط دادند، مورد توجه و کاربرد مارکسیست‌هایی از جمله **یان الستر**^{۳۷} قرار گرفت که همراه با دیگر مارکسیست‌های تحلیلی از جمله **جی. ا.**

37 Jan Elster, (1986), *An Introduction to Karl Marx*, Cambridge University press.

گه‌ن ۳۸ و جان رومر،^{۳۹} به جنبه‌هایی از دید ماتریالیسم تاریخی مارکس انتقاد داشتند. تأکید دیدگاه «فردباوری روش‌شناختی» در بررسی کلیت اجتماعی، بر عمل آگاهانه و عقلانی فرد استوار است، و می‌توان آن را در مقابل «کل‌باوری روش‌شناختی» یا «هولیسیم» که رفتار فرد را تنها در رابطه با کلیت اجتماعی می‌بیند، قرار داد. پاره‌ای نیز فردباوری روش‌شناختی را معادل «تمیسیم»، که سابقه‌ی بسیار طولانی‌تری دارد و تکیه‌اش تنها بر فرد بوده، می‌دانند که چندان دقیق نیست، چرا که اولی اجتماع و تأثیر آن بر فرد را به‌تمامی نادیده نمی‌گیرد. اگر دیگر بحث‌های تعدادی از این دسته از مارکسیست‌ها در نقد متد مارکس -- از جمله ردِ متدولوژی کل‌نگر، نقد به‌اصطلاح آن‌ها متد «کارکردی» (فونکسیونال) پدیده‌های اجتماعی، و ردِ به‌اصطلاح تقلیل دیالکتیکی -- را کنار گذاریم، ضرورت تأکید بیشتر آن‌ها بر نقش فرد در قالب تحلیل تحول اجتماعی واجد ارزش است.

نظریه‌پردازانی نیز بر این باور هستند که مارکس اصولاً هیچ نظریه‌ی اخلاق ندارد. از جمله آلن وود، کانت‌شناس، هگل‌شناس، و مارکس‌شناس معروف در نوشته‌ی خود «اخلاق-ناباوری مارکس»^{۴۰} و کتاب‌اش «کارل مارکس» می‌نویسد که نظریه‌های هنجاری مارکس نظریه‌ی اخلاق‌مند و مورال نیستند و خواست‌های او تماماً در مقوله‌ی «نااخلاق» یا نااخلاق‌مند (نن‌مورال) قرار می‌گیرد. او ادعا می‌کند با آنکه مارکس دیدگاه‌های هنجاری را طرح می‌کند، اما ماهیتاً این دیدگاه‌ها را نمی‌توان اخلاق‌مند قلمداد کرد و حتی تأکیدهای مارکس بر بیگانگی و خود-تحقق‌بخشی انسان، نه در مقوله‌ی اخلاق‌مندی که در نااخلاق‌مندی قرار می‌گیرند. وود در کتاب خود، تفکیک اخلاق‌مندی و نااخلاق‌مندی را تشریح می‌کند: «اخلاق‌مندی» (مورال) به نیکی و

38 G. A. Cohen, (1978), *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton University Press.

39 John Roemer, (1982), *A General Theory of Exploitation and Class*, Harvard University Press.

40 Allen W. Wood, (1986), "Marx Immoralism", in *Marx en Perspective*, and Allen Wood, (1981), *Karl Marx*, Routledge and Kegan Paul, cited in Peffer (1990).

پلیدی رفتار و مفاهیمی از جمله تقوی، حق، عدالت، انجام (یا عدم انجام) وظیفه، و داشتن (یا نداشتن) فضایل اخلاقی مربوط است، و «نا اخلاق مندی» خواست‌ها و اعمالی را شامل می‌شود که قصدی برای نیکی و بدی ندارند، از جمله لذت، شادی، زیباشناسی، و همه‌ی چیزهایی که برای خود و مردم مطلوب می‌دانیم. (کمابیش مشابه تفکیک کانت بین «مورال» و «نچرال» یا «فیزیکال»، یا بین نیکی و بهزیستی که وود به آن اشاره دارد.) آلن وود می‌گوید که نقد مارکس از سرمایه‌داری بر این باور استوار است که این نظام بسیاری از نیکی‌های نااخلاق‌مند از جمله خود-تحقق‌سازی، ایمنی، سلامت جسمانی، راحتی، جمع‌زیستی، و آزادی را عقیم می‌سازد، و نتیجه می‌گیرد که محکوم کردن سرمایه‌داری از سوی مارکس بر این باور متکی است که این نظام قادر نیست هیچ یک از این خواست‌ها را تأمین کند، و به همین دلیل جامعه‌ی سوسیالیستی مورد نظرش نیز برتر است که می‌تواند این نیازها را تأمین کند. وی می‌گوید که مارکس در هیچ جا ادعا نکرده که این خواست‌ها به‌خاطر آن که «حق» مردم است، و یا «عدالت» حکم می‌کند، باید برای مردمان تأمین شود. وود همچنین از جمله اشاره دارد که اخلاق مندی باید بی‌طرف باشد و مارکس و مارکسیست‌ها در مورد منافع طبقات مختلف بی‌طرف نیستند.

کم نبوده دیگرانی که ادعا کرده‌اند که مارکس (و انگلس) اصولاً از آغاز به مسئله‌ی اخلاق بی‌توجه بودند. از همان آغاز کسانی از جمله **ورنر سومبارت**، -- اقتصاددان معروف آلمانی و در آغاز مارکسیست که انگلس درباره‌ی او گفته بود تنها اقتصاددانی است که سرمایه مارکس را خوب درک کرد -- نوشت که «تفاوت مارکسیسم با دیگر نظام‌های سوسیالیستی در تمایل ضد اخلاقی آن است».^{۴۱} و همان عبارت معروف را که لنین هم به آن اشاره دارد که نقل بسیاری محافل بوده و در بالا به آن اشاره شد - که «در سرتاسر مارکسیسم، از ابتدا تا انتها، ذره‌ای اخلاق وجود ندارد...» -- را طرح کرد. بسیاری دیگر به این جمله‌ی *مانیفست* عطف می‌کنند که «حقیقت‌هایی ابدی همچون آزادی، عدالت و امثال آن وجود دارند... اما کمونیسیم حقیقت‌های ابدی، همه‌ی

41 Werner Sombart, cited in Tucker (1961), p. 12.

مذهب‌ها را، همه‌ی اخلاقیات را بر می‌اندازد...»، و نتیجه می‌گیرند که در مارکسیسم اخلاق وجود ندارد.

برکنار از نظریه‌پردازان ترقی‌خواه، دشمنان سوسیالیسم نیز به راحتی و با زمختی همه‌ی سوسیالیست‌ها را متهم به بی‌توجهی به اخلاق و پی‌گیری سیاست «هدف وسیله را توجیه می‌کند»، متهم کرده و می‌کنند. همان سیاستی که پروتستان‌ها و پاره‌ای کاتولیک‌ها به جزوئیت‌ها نسبت می‌دادند، کاتولیک‌هایی که خود با قاطعیت و بی‌رحمی بیشتری همین سیاست را پی‌گیری می‌کردند. تردیدی نیست که نمونه‌های بسیاری از کاربرد این طرز تفکر از سوی طرف داران سوسیالیسم در کار بوده و هست، اما مبتنی بر درکی نادرست از مارکس استوار است، و تعمیم آن به تمامی سوسیالیست‌ها نادرست است.

ایرادها، تناقض‌ها و کمبودها

نتیجه‌گیری از بحث‌های بالا و انبوه بحث‌های دیگری که متأسفانه به خاطر پیش‌گیری از طولانی‌تر شدن در این نوشته به آن‌ها اشاره نکرده‌ام، کار ساده‌ای نیست. تردیدی نیست که اگر به‌غلط به نوشته‌های مارکس همچون احکام مذهبی (canonical) نگاه شود، مسائل و ایرادات زیادی را می‌توان یافت، اما با نگاهی باز و توسل به همان متد مارکسی، می‌توان ادراک کلی او را در زمینه‌ی مسئله‌ی اخلاق و اخلاق‌مندی مورد تأیید قرار داد، و همزمان کمبودها و ابهامات آن را به بحث و نقد کشید. من در این جا به چند مورد مهم بسنده می‌کنم:

اجتناب‌ناپذیری سقوط نزدیک سرمایه‌داری

خوش‌بینی بیش از حد مارکس در مورد اجتناب‌ناپذیری سقوط سرمایه‌داری و استقرار قریب‌الوقوع سوسیالیسم بر کسی پوشیده نیست. با این حال، او چندان به توصیف و تشریح جامعه‌ی ایده‌آل موردنظرش نپرداخت، نمی‌خواست و نمی‌توانست بپردازد. تنها پاره‌ای تصورات خود را در مورد جامعه‌ی کمونیستی آزاد و خودآیین -- جامعه‌ای که از جمله «فرد کاملاً تکامل‌یافته» و رهاشده از بیگانگی، آماده‌ی انجام

کارهای متفاوت است و نیروهای طبیعی و کسب‌شده‌ی خود را با آزادی عمل به کار می‌گیرد -- در نوشته‌های مختلف بیان کرد. چند سال قبل از پایان زندگی اش بود که در نقد بسیار زیبا و شیوا، اما نه چندان بی‌مسئله‌ی خود، از «برنامه گوتا»ی سوسیالیست‌های آلمان، نیل به این جامعه‌ی ایده‌آل را در دو «فاز» به‌طور خلاصه طرح کرد؛ جامعه‌ای که از بطن جامعه‌ی کهن سرمایه‌داری بیرون آمده و از هر جهت، از نظر «اقتصادی، اخلاقی، و فکری» جامعه‌ای متفاوت است، اما کماکان آثاری از جامعه‌ی کهن را با خود به همراه دارد که در «فاز اول» از طریق استقرار «دیکتاتوری پرولتاریا» برطرف می‌شوند، و زمینه را برای «فاز بالایی جامعه‌ی کمونیستی» فراهم می‌آید.

مارکس نیز چگونگی سقوط نظام سرمایه‌داری را، به‌جز تأکیدهایش بر شیوه‌های انقلابی و در مواردی با شیوه‌های پارلماناریستی که در جاهای دیگر به آن‌ها پرداخته‌ام^{۴۲} به‌طور مشخص طرح نمی‌کند. پاره‌ای به‌غلط مارکس را به درترمینیسم تکنولوژیک متهم کرده‌اند و این که به باور او سرمایه‌داری به‌خاطر تضادهای ساختاری‌اش خودبه‌خود نابود خواهد شد، حال آن که مارکس بر نقش عاملین این تغییر و «گورکن»های این نظام، یعنی طبقه‌ی کارگر تأکید داشته است. از زمان مانیفست کمونیست تا جلد اول سرمایه تأکیدهای مکرر او را می‌بینیم که سرمایه‌داری هر اندازه که پیشرفت می‌کند، استثمار طبقه‌ی کارگر را که آن هم مدام در حال رشد است، افزایش می‌دهد، و این طبقه که به فقر و فلاکت بیشتری کشانده می‌شود، خود را قوی‌تر و سازمان‌یافته‌تر کرده و سرانجام سرمایه‌داری را شکست می‌دهد.

اما واقعیت به شکل دیگری رقم خورد؛ سرمایه‌داری به‌رغم همه‌ی تضادهای ساختاری و بحران‌هایش بی‌وقفه به پیشروی و گسترش ادامه داد، و شکل‌های متنوع فوردریسم، پسافوردریسم، و شیوه‌های تنظیم کینزی و سرانجام نو-لیبرالی را عرضه کرد. اما طبقه‌ی کارگر در آن شکل سنتی‌اش به دلایل گوناگون رشد کمی و کیفی پیش‌بینی شده را تجربه نکرد، و ضعیف و ضعیف‌تر شد. «سرمایه‌داری آشفته و ناپایدار» پیش‌بینی

^{۴۲}، انتشارات آگاه. سعید رهنما، (۱۳۹۷) *بازخوانی انقلاب‌های قرن بیستم*

سعید رهنما، (۱۴۰۱) *بازخوانی جنبش‌های رفرمیستی سوسیالیستی*، انتشارات سرای بامداد

شده در مانیفست به نوعی به «سرمایه‌داری سازمان‌یافته» در سطح جهانی تحول یافت، ظهور طبقه‌ی متوسط جدید با نقش‌های مهم و دوگانه‌اش ساختار طبقاتی پیچیده‌تری را ایجاد کرد. به جای «یکسانی» پیش‌بینی شده برای طبقه‌ی کارگر، این طبقه «چندپاره» شد. انترناسیونالیسم مورد انتظار مبتنی بر «کارگران میهن ندارند» با ملی‌گرایی‌های افراطی و جنگ‌های جهانی مخرب به نفع استعمارگران و امپریالیست‌ها مواجه شد. سلطه‌ی فزاینده‌ی فرهنگ سرمایه‌دارانه به جای «خانواده‌ی سرخ»، انسان نو-لیبرال «هومو نئولیبرالوس» را عرضه کرد، و بسیاری دلایل دیگر.^{۴۳} مجموعه‌ی این عوامل سبب شد که سقوط اجتناب‌ناپذیر سرمایه‌داری طولانی و طولانی‌تر شود، و شکل‌های مبارزاتی به‌مراتب پیچیده‌تری بر علیه این نظام را بطلبد. حال سؤال این است که در این فرایند طولانی باید کماکان مسئله‌ی اخلاق را به دوران پس‌اسرمایه‌داری موکول کرد و هرگونه «اخلاق بورژوازی» را محکوم نمود؟ در پایان به این سؤال بازمی‌گردم.

«ماهیت انسان» و «موجود نوعی»

مفهوم «ماهیت انسان» از مفاهیم کلیدی مباحث فلسفه‌ی اخلاق بوده و درک‌های گوناگونی از آن مطرح بوده است. فیلسوفانی که دیدی خوشبینانه به «ماهیت بشر» و امکان هم‌آهنگ‌سازی منافع بشر داشتند، نظیر لاک، اسمیت و تا حدی میل، بر این باور بودند که امکان سازگاری و پیشرفت در شرایطی میسر است که بخش‌های قابل توجهی از زندگی خصوصی از مداخله‌ی دولت و هر مرجع دیگری در امان باشد. اما هابز و هم‌فکران محافظه‌کارش که باور داشتند که انسان‌ها به‌خاطر کمیابی و نایابی منابع لازم برای زندگی در رقابت با یکدیگر به جان هم می‌افتند، بر این باور تکیه می‌کردند که برای پیش‌گیری از درگیری انسان‌ها برای حفظ منافع خود، نوعی کنترل مرکزی لازم است و حیطه‌های خصوصی باید محدود شوند.

43 Saeed Rahnama, (2022), "Lessons of Socialist Reformisms", in *Socialism and Democracy*, Vol. 35, Nos. 2-3,

مارکس، همان‌طور که اشاره شد خصوصیت‌های مثبت انسان را قوی‌تر از خصوصیت‌های منفی‌اش می‌دید، اما به‌طور کل کم‌تر از مفهوم «ماهیت انسان» استفاده می‌کرد و عمدتاً مفهوم فوئرباخ «موجودِ نوعی» (species-being) را به کار می‌برد. در «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴» ذات انسان را به‌عنوان حیوان رمه‌ای و «نوعی» مطرح کرد.^{۴۴} در «تزهایی درباره‌ی فوئرباخ» درک سنتی نوع انسان را که در فرد تجسم می‌یابد به نقد کشید، و بر این تأکید کرد که ماهیت انسان توسط کلیت روابط اجتماعی شکل می‌گیرد.^{۴۵} البته همان‌طور که نورمن گراس در کتاب مهم خود، «مارکس و ماهیت انسان: بازاندیشی یک افسانه»^{۴۶} توضیح می‌دهد، پاره‌ای با برداشت نادرست از تز ششم فوئرباخ، مدعی نفی ماهیت انسان از سوی مارکس شده‌اند. مارکس در آثار بعدی خود نیز به‌طور جسته و گریخته از این مفهوم استفاده می‌کند، هر چند که در گروندریسه که باز مبحث بیگانگی با تفصیل‌های بیشتری مورد بررسی قرار می‌گیرد، چندان به این مفهوم نمی‌پردازد.^{۴۷} مارکس به‌درستی ذات انسان را ثابت، دائمی و همگانی نمی‌دید، بلکه آن را در ارتباط با صورت‌بندی اجتماعی-تاریخی مشخص، متغیر می‌دانست. در مواردی از مفهوم «ماهیت پروه‌ای» (Protean) انسان، یا ماهیتی شکل‌پذیر و متغیر، استفاده می‌کند. («پروتئوس»، خدای یونانی دریاها و رودها، بیانگر تغییر شکل است).

نکته‌ی مهم دیگر در بحث مارکس در مورد انسان به‌مثابه «موجودِ نوعی» در این است که از نظر او انسان ضمن آن که یکتا و بی‌همتا است، اما این یکتایی را نه صرفِ تفکر و آگاهی او، بلکه تولیدِ آزاد و آگاهانه‌اش شکل می‌دهد. از این‌رو کارِ آزاد را سازنده‌ی

44 Karl Marx, (1959) *The Economic and Philosophical Manuscript*.

کارل مارکس، (۱۳۷۸)، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی، صص ۱۳۱-۱۴۱

45 Karl Marx, (1984) *Theses on Feuerbach*, in David McMillan, *Karl Marx Selected Writings*, Oxford University Press. Thesis 6, p. 157.

46 Norman Geras, (1985), *Marx and Human Nature: Reflection of a Legend*, Penguin Random House.

زندگیِ فعالِ «موجودِ نوعی» می‌داند، اما جامعه‌ی سرمایه‌داری امکان تحققِ این موجودیتِ نوعی را سلب می‌کند و بیگانگی انسان را سبب می‌شود. تردیدی نیست که انسان ماهیتِ مشخص و ثابتی - جز در سطحی کلی در مقایسه‌ی آن با سایر موجوداتِ زنده، حیوانات و نباتات - ندارد، و این ماهیت متغیر محصول شرایط محیطی - اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی - است که در آن قرار دارد، اما تأکید بیش از حد بر شرایط محیطی این تصور را به بار می‌آورد، که گویا با تغییر ساختارها ناگهان ماهیت انسان هم عوض می‌شود.

فرد/جماعت

در نظریه‌های مختلف، دو افراط را در رابطه با فرد/فردیت و جمع/جماعت می‌توان مشاهده کرد؛ دیدی اتمیستی بر فرد و فردگرایی، و دیدِ دیگر تنها بر جمع و جماعت تأکید دارد. تحلیل مارکس در این زمینه نیز بسیار پیچیده است، و از جمله به مسئله‌ی آزادی و خود-تصمیمی و خود-آیینی فرد مربوط می‌شود؛ گرایش به خودآیینی‌ای که به باور پاره‌ای به ماهیتِ ذات انسان باز می‌گردد، یا به باور دیگری، به اراده‌ی عقلانی فرد متکی است. این خودآیینی و هم‌چنین آزادی -- در هر دو مفهوم «آزادی منفی» (از)، و «آزادی مثبت» (برای) که آیزایا برلین به آن‌ها اشاره دارد،^{۴۸} در دید مارکس وجود دارد. اما همان‌طور که قبلاً اشاره شد، تأکید او بر این بود که این آزادی در نظامی مبتنی بر مالکیت خصوصی، که حاصل آن بیگانگی فرد از جامعه، از محصول کار، و از خودش است، تحقق پیدا نمی‌کند.

برخوردها به نظرات مارکس در مورد فرد بسیار متفاوت است. پاره‌ای به‌غلط او را کلکتیویست (collectivist) خوانده‌اند، حال آن که نظریه‌پردازانی از جمله دی. بی. اف تاکر در کتابش «مارکسیسم و فردباوری»، برعکس او را به‌عنوان «فردباور اخلاقی»

⁴⁸ Isaiah Berlin (1969), "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press.

https://cactus.utahtech.edu/green/B_Readings/I_Berlin%20Two%20Concepts%20of%20Liberty.pdf

(ethical individualist) توصیف کرده‌اند.⁴⁹ پاره‌ای بحث‌های «فردباوریِ روش‌شناختی» در مقابل «کُل‌گراییِ روش‌شناختی» که قبلاً به آن اشاره شد نیز به این بحث مربوط می‌شود. با این حال، می‌توان گفت که تأکید بیش از حد بر جمع و جماعت و تکیه‌ی بیش از حد به تأثیر ساختارها و صورت‌بندی‌های اجتماعی، سبب شد که مارکس به اندازه‌ی کافی به فرد و تفاوت‌های فردی نپردازد. به‌علاوه مارکس این تصور را الغا می‌کرد که صرفِ همبستگی کارگران سببِ رفعِ خودخواهی و خودپرستی می‌شود. او (همراه انگلس) در نقدِ ماکس استررنر که مدعی بود هرگونه تلاش برای مقابله با خودمحوری و خودپرستی انسان، شکل دیگری از مورالیسم اقتدارگرا را برقرار می‌سازد، می‌گوید که فردگراییِ خودپرستانه در دنیای مدرن محصول جامعه‌ی سرمایه‌داری است، اما از آن‌جا که همبستگی نیاز واقعی کارگران است، هیچ نیازی به تحمیل نظر جامعه بر آن‌ها نخواهد بود، و اعلام کرد که کمونیست‌ها موعظه‌ی اخلاقی نمی‌کنند.⁵⁰

«وفور» و «کمیایی»

همان‌طور که قبلاً اشاره شد، پاره‌ای فلاسفه با تأکید بر «کمیایی‌ها» بر این باور بودند که گزینه‌ی طبیعی انسان حفظ ایمنی خویش است و در شرایط کمبودهای مادی افراد برای دسترسی به منابع محدود با یکدیگر درگیر می‌شوند، و بسیاری از فلاسفه تلاش کردند که راه‌حلی برای دنیایی متشکل از افراد خودخواه و خودپرست پیدا کنند. تأکید و تصورِ مارکس از جامعه‌ی موردنظر و ایده‌آل‌اش، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم بر «وفور» استوار است. این قطعاً یکی از پر مسئله‌ترین نظرات او است. در این‌جا نیازی به پرداختن به «فاز بالایی» جامعه‌ی پس‌سرمایه‌داری نیست، جامعه‌ی ایده‌آلی که بسیار از زمانه‌ی امروزی ما به دور است، و جز برای پاره‌ای که در ذهن خود به نوعی

49 D. B. F. Tucker, (1980), *Marxism and Individualism*, St. Marin, in Peffer.

50 Karl Marx, Fredrich Engels, (1987), *German Ideology*, in Paul Blackledge, (2008).

آخرت‌شناسی (eschatology) مارکسی باور دارند، نمی‌تواند در دستور کار عملی امروز مبارزین سوسیالیست قرار گیرد، ایده‌آلی است که بشر ترقی‌خواه باید در جهت آن و دستیابی به آن تلاش کند. تمام تأکیدها باید بر «فاز پایینی» آن هم با واقع‌بینی و تجدیدنظرهای لازم همراه باشد. با این حال ذکر چند جنبه درباره‌ی فاز بالایی که به بحث حاضر مربوط می‌شود، ضروری است.

فاز بالایی (هر کس به حد نیازش) که خود مارکس هم به فوران چشمه‌های ثروت تعاونی اشاره دارد، مستلزم وفور بی‌انتهاست و مسئله‌ی کمیابی منابع را در نظر ندارد. حتی اگر فرض حضور انسان‌های کامل و تکامل‌یافته‌ای که در آن زمان به دور از هرگونه خودخواهی و خودپرستی در جماعت‌های یکسان و برابر زندگی می‌کنند تردیدی به خود راه ندهیم، باز آن جامعه با کمیابی‌های متعددی همراه است. درست است که در نظام سرمایه‌داری امروز، ائتلاف منابع وحشتناک است، و زندگی افسارگسیخته‌ی ثروتمندان و ریخت‌وپاش‌های آن‌ها، تسلیحات نظامی و جنگ‌ها، و فرهنگ مصرف‌زده‌ی حاکم، بخش عظیمی از منابع مادی، مالی و انسانی را تلف می‌کند، اما به‌رغم حذف مفروض آن‌ها، ارتقای سطح زندگی اکثریت جمعیت، از تأمین مسکن، غذا، پوشاک گرفته تا آموزش، بهداشت و تفریح برای همگان، و گسترش «قلمرو آزادی» به نسبت «قلمرو ضرورت» که در بالا به آن اشاره شد، مستلزم وجود منابع بسیار وسیعی است، که هرچند هم به‌فراوانی عرضه شوند، نمی‌تواند هم‌زمان پاسخ‌گوی همه‌ی نیازهای فزاینده باشد. مسائل محیط‌زیستی، کمیابی‌های آبی و مبارزه با انواع آلودگی‌ها که قاعدتاً یک جامعه‌ی بسیار پیشرفته به آن‌ها توجه دارد، خود بر مسئله‌ی کمیابی‌ها می‌افزاید. در هر نظامی نیازها نامحدود، و منابع محدودند، و از این‌رو اولویت‌بخشی به نیازها و تخصیص منابع برای تأمین آن نیازها و تنظیم‌های گوناگون برای استفاده‌ی بهینه از منابع مطرح می‌شود. این واقعیت تبعات نظری دیگری هم دارد، و برخلاف جامعه‌ی غیر سلسله‌مراتبی و خودآیین مورد انتظار، نوعی نهادهای سلسله‌مراتبی، هرچند محدود، دموکراتیک و مشارکتی، برای تعیین اولویت‌ها و تخصیص منابع محدود به نیازهای نامحدود، لازم خواهد بود.

به‌علاوه، اگر جامعه‌ی کمونیستی آینده برابری انسان‌ها را وعده می‌دهد، نمی‌تواند چنین وعده‌ای را برای برابری مناطق و حوزه‌های اقلیمی مختلف مطرح کند. مناطق جغرافیایی که مردمان مختلف در آن پراکنده‌اند، امکانات طبیعی و منابع متفاوتی دارند، و مناطقی فقیرتر از مناطق دیگرند، و از این رو مراجع و نهادهایی برای ایجاد تعادل و تأمین امکانات برابر برای ساکنان همه‌ی مناطق ضروری است. ابعاد وسیع این پروژه‌ی جهانی نیز نظم و ترتیب منطقه‌ای و جهانی وسیعی را می‌طلبد. بنابراین حتی در فاز بالایی هم نوعی دولت، حال با هر نامی که بر آن گذاشته شود، در کار خواهد بود. این نیز خود تبعات دیگری را به همراه دارد، از جمله بر امکان مورد انتظار آزادی کامل (منفی و مثبت) فرد و خودآیینی بی‌قید و شرط او تأثیر می‌گذارد. این نیز خود تبعات دیگری دارد... واقعیت این است که بشر در هر حال با محدودیت‌های متعددی مواجه خواهد بود که ناچار است در قالب آن بهینه‌یابی کند، و نمی‌توان به شکلی ایده‌آلیستی و رمانتیک جامعه‌ای عاری از هر گونه محدودیت و تضاد، و سرشار از هم‌نوایی، همسازی، و هم‌آهنگی، را در نظر داشت. در همان جامعه‌ی ایده‌آل هم باز مسئله‌ی اخلاق و اخلاقیات به شکل‌های دیگر با درجات کم‌تری مطرح خواهد بود.

بزرگ‌ترین معما، و در ظاهر تناقض بحث اخلاق مارکسی در این است که اخلاق در جامعه‌ی سرمایه‌داری که خود بر پایه‌ی بی‌اخلاقی استوار است نمی‌تواند مطرح باشد. در فاز پایینی جامعه‌ی پس‌سرمایه‌داری نیز، به‌خاطر وجود بقایای مانده از جامعه‌ی کهن و نابرابری‌ها، چندان مصداق نمی‌یابد، و در فاز بالایی که تمام شرایط برای آزادی و خودآیینی فرد کامل و عاری از بیگانگی فراهم می‌آید، دیگر موردی برای مباحث اخلاق و اخلاق‌مندی باقی نمی‌ماند. با این حال مباحث اخلاق با ویژگی‌هایی که در بالا اشاره شد، بخشی از فلسفه‌ی مارکسی را به خود اختصاص می‌دهد.

به‌طور خلاصه، می‌توان گفت که مارکس اخلاق را رد نمی‌کرد، اما آن را نه امری ثابت و پایدار که بر بالای جامعه قرار گرفته، بلکه به‌عنوان امری تاریخی

و متغیر، و محصول توسعه‌ی اجتماعی می‌دید. او بر این باور بود که تأکیدهای فلسفه‌ی اخلاقی لیبرال در رابطه با رفتار اخلاقی فرد در جامعه‌ای که خود به‌خاطر استثمار انسان از انسان و بیگانه‌سازی فرد بر بنیان بی‌اخلاقی استوار است، را نمی‌توان جدی گرفت. ولی در این واقعیت شک نیست که همان‌طور که اشاره شد، مارکس به‌طور مشخص به مسئله‌ی اخلاق و نقدِ مشخصِ نظرات فیلسوفانِ اخلاق نپرداخت، و از آن‌جا که سقوطِ سرمایه‌داری را اجتناب‌ناپذیر و قریب‌الوقوع می‌دید، مسائل اخلاق و اخلاق‌مندی در نظام سرمایه‌داری را به‌حد کافی مورد تجزیه و تحلیل قرار نداد، و پاره‌ای از نظراتش در مورد جامعه‌ی پساکامیونالیستی نیز عاری از مسئله نبود. مجموعه‌ی این عوامل زمینه را برای برداشت‌های نادرست از سوی بسیاری از پیروانش باز گذاشت.

ضرورتِ امروزیِ اخلاق

بی‌آن‌که کوچک‌ترین تردیدی در بی‌اخلاقی‌های حاکم در جامعه‌ی امروز سرمایه‌داری به‌خود راه دهیم، سؤال اساسی این است که آیا سوسیالیست‌ها در فرایند طولانی گذار به سوسیالیسم و جامعه‌ی پساکامیونالیستی می‌توانند به مسئله‌ی اخلاق و اخلاق‌مندی بی‌توجه و نسبت به آن بی‌تفاوت باشند؟ پاسخ واضح به این سؤال منفی است، و از قضا در عصری که بی‌اخلاقی در تمام عرصه‌های زندگی فرد و جامعه بیداد می‌کند، نولیبرالیسم و فردگرایی به ایدئولوژی حاکم جهانی تبدیل شده، بنیادگرایانِ گوناگون بزرگ‌ترین دستاوردهای فرهنگی بشر را به مخاطره انداخته‌اند، و فساد، دزدی، دروغ و خودپرستی گسترش وسیعی یافته، مبارزه‌ی اخلاقی نیروهای ترقی‌خواه، هم‌زمان با مبارزات سیاسی از هر جهت ضروری است.

سوسیالیست‌ها در عمل انسان‌های اخلاق‌مندی بوده‌اند، آنان برای آزادی، عدالت، و «حقوق» کارگران و دیگر زحمتکشان مبارزه کرده و می‌کنند، و از همین رو بیش از هر نیروی سیاسی دیگری صدمه دیده و می‌بینند. اما طرفه آن که بسیاری از آنان با اتکا به برداشت‌های پاره‌ای از پیروان گذشته‌ی مارکس، و خوانش نادرستِ نظراتِ مارکس، اخلاق و اخلاق‌مندی را بورژوازی، خرده‌بورژوازی و انحرافی می‌دانسته‌اند، و بر

این باور بوده‌اند که با سقوط سرمایه‌داری، بی‌اخلاقی‌ها هم از بین می‌روند، و از این رو پرداختن به اخلاق در دوران سرمایه‌داری را چیزی جز اتلاف وقت نمی‌دانند. چنین برخوردی غافل از این واقعیت هستند که نیل به سوسیالیسم علاوه بر وجود انسان‌های مبارز، به انسان‌های باورمند و پای‌بند به اخلاق نیاز دارد.

به‌علاوه، بسیاری از چپ‌ها با برخوردی صرفاً نتیجه‌باور تنها بر هدف نهایی تکیه می‌کنند، و از این رو در عمل هر وسیله‌ای که نزدیکی به هدف را تسهیل کند، توجیه‌پذیر می‌دانند. در این جا این سؤال مطرح می‌شود که آیا نیروهای ترقی‌خواه هم می‌توانند همان وسیله‌ها و روش‌های عاری از اخلاقی را که راست‌گرایان افراطی، فاشیست‌ها، و بنیادگرایان به کار گرفته و می‌گیرند، مورد استفاده قرار دهند؟ در عمل چپ‌ها در جهان از بزرگ‌ترین مبارزان علیه فاشیسم، راست‌گرایان افراطی، استعمارگران، و واپس‌گرایان بوده و استراتژی‌ها و تاکتیک‌های جنایت‌کارانه‌ی آن‌ها را محکوم کرده‌اند، هر چند که متأسفانه در نقاط مختلف جهان کم نبوده مواردی که سوسیالیست‌ها با هدف‌های متفاوت، رویه‌های غیراخلاقی، ضداخلاقی و حتی جنایت‌کارانه‌ی مشابهی را به کار گرفتند، و به ایده‌ی سوسیالیسم ضربه زدند. چپ علاوه بر ایده و هدف و نتیجه باید در کردار و رفتار نیز متفاوت باشد، و ضمن «نتیجه‌باوری» اخلاقی به «وظیفه‌باوری» اخلاقی نیز پای‌بند باشد.

گسترش اخلاق هم در سطح جامعه، هم در سطح تشکل، و هم در سطح فردی مطرح است. در سطح جامعه، هم زمان با دیگر عرصه‌های مبارزاتی، مبارزه با بی‌اخلاقی‌های رو به گسترش و بالا بردن سطح آگاهی اجتماعی که از پیش شرط‌های مهم گذار به سوی جامعه‌ی پسا سرمایه‌داری است، نقشی اساسی دارد. اخلاق درون‌سازمانی، درون احزاب، اتحادیه‌ها، شوراهای تشکل‌های دموکراتیک مردمی مانع از تباهی و فساد درون‌سازمانی، که نمونه‌های فراوانی از آن‌ها را دیده‌ایم، می‌شود. در سطح فردی نیز وظیفه‌ی یک سوسیالیست متعهد روشن است، و مسئول نظرات و رفتارهای گذشته و حال خود است.

چپ ایران، نظیر دیگر چپ‌های جهان با همان دوگانگی متناقض در عمل و نظر مواجه بوده و هست. مرور و بررسی نظرات سازمان‌ها و شخصیت‌های چپ ایران در این زمینه به نوشته‌ی جداگانه‌ای نیاز دارد، هر چند که نوشته‌ها و گفته‌های زیادی را از سوی جریان‌ها و شخصیت‌های چپ کشورمان در زمینه‌ی اخلاق، نمی‌توان یافت. با نگاهی گذرا به نوشته‌ها و گفته‌های موجود در سایت‌های پاره‌ای از جریان‌های چپ که به مسئله‌ی اخلاق پرداخته‌اند، به راحتی می‌توان دید که در اغلب موارد کمابیش همان برداشت‌هایی است که چپ‌نیازی به اخلاق ندارد، حتی نمی‌تواند به حقوق بشر هم باور داشته باشد. در این زمینه زیاد می‌توان گفت و باید گفت، از جمله باید دید که کدام یک از ۳۰ ماده‌ی اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر^{۵۱} که از قضا چپ‌بیش از هر جریان دیگری در راهِ اغلبِ آن‌ها مبارزه کرده، مانعی برای مبارزه در راه نیل به سوسیالیسم است. باید امیدوار بود که بحث اخلاق به‌طور جدی‌تری از جانب چپ‌پی‌گیری شود.

51 https://bashariyat.org/?page_id=183

<https://www.pecritiue.com>

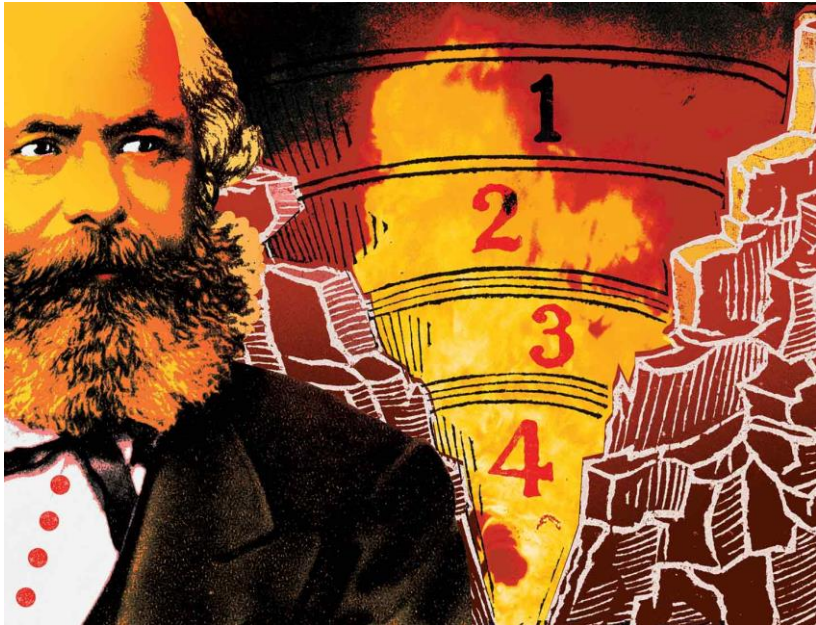
تقدیر اقتصاد سیاسی

جمهوری خواهی و سلطه‌ی سرمایه

مارک لوسونز، سیلارد یوناس توت



ترجمه‌ی کیانوش بوستانی



چکیده

این مقاله مروری است بر پروژه‌ی جمهوری‌خواهی چپ معاصر. این پروژه بر دو پایه قرار گرفته است و ما هر دو پایه را به ترتیب بررسی خواهیم کرد. پایه‌ی اول خوانشی نو از تاریخ است. این خوانش از یک‌سو بیان می‌دارد که برخلاف برخی مفروضات مقبول، جمهوری‌خواهی از یک جریان چپ، حتی رادیکال برخوردار است. از سوی دیگر، بر مبنای این خوانش نویسندگان و جنبش‌های متعددی که خود را جمهوری‌خواه نمی‌دانند، در واقع مشخصه‌های اندیشه جمهوری‌خواهانه را به کار می‌گیرند. پایه‌ی دوم این پروژه جنبه‌ی هنجاری (normative) دارد. این جنبه در واقع تلاشی است از سوی فیلسوفان سیاسی که نشان دهد یک ویژگی در نظریه جمهوری‌خواهی وجود دارد که تمام گرایش‌های چپ و حتی رادیکال از آن آغاز کرده‌اند. نخست ما تلاش داریم تا نشان دهیم حساسیت جمهوری‌خواهان به نقش نابرابری‌های گسترده‌ی قدرت در تحدید آزادی، مبنایی هنجاری برای بسط نقدی مشخصاً جمهوری‌خواهانه از سرمایه و سرمایه‌داری فراهم می‌کند. در این مقاله مختصراً استدلال‌های اصلی به نفع دعاوی فوق را بررسی می‌کنیم و در جمع بندی به چالش‌های بالقوه‌ای می‌پردازیم که پروژه‌ی جمهوری‌خواهی چپ با آن روبرو است.

اصطلاحات کلیدی: جمهوری‌خواهی، سلطه، سوسیالیسم، مارکس، اتحادیه‌های

صنفا

مقدمه

جمهوری‌خواهی سنتی غنی و متنوع است. ارتباط این سنت به نخبه‌گرایی و حتی سیاست آریستوکراتیک بر کسی پوشیده نیست. می‌توانید سیسرو و پاتریسین‌های جمهوری‌خواه روم، و برخی انقلابیون انگلیسی، را در نظر بگیرید. همچنین می‌توانید پدران بنیانگذار آمریکا را هم در سنت جمهوری‌خواه بدانید. اما آنچه کم‌تر شناخته شده است، وجود سنت جمهوری‌خواهی «چپ» است. سنتی که می‌توانیم پلبین‌های رومی، ماکیاولی، روسو، مارکس و برخی اتحادیه‌های کارگری قرن نوزدهم آمریکا و جاهای دیگر را در آن جا بدهیم. در واقع، حداقل در دوران مدرن، بسیاری در این سنت

چپ، زبان جمهوری‌خواهی را نه فقط برای هدفی سیاسی بلکه نقدی رادیکال بر سرمایه‌داری، تغییر شرایط کار و نظایر آن به کار بسته‌اند. اگر بناست آزادی به دست آید یقیناً «اقتصاد هم باید مانند دولت در ید مردم باشد» (لوید ۱۸۳-۱۹۶۳). اما چگونه چنین چیزی ممکن است؟ چگونه سنتی که مشهور به نخبه‌گرایی است می‌تواند همچون سلاحی علیه سرمایه به کار گرفته شود؟ چه چیز در سنت جمهوری‌خواهی است که می‌تواند این پدیده را توضیح دهد؟

در سال‌های گذشته تلاش گسترده‌ای برای پاسخ به این سؤالات صورت گرفته است. نویسندگانی همچون آلکس گورویچ، برونو لئوپولد، جیمز مالدون، کارما نبولسی، تام اوشی، مایکل تامپسون، نیکولاس وروسالیس و استیوارت وایت تلاش کرده‌اند به این پرسش پاسخ بدهند. در این مقاله طرحی مختصر از کلیت پروژه‌ی این نویسندگان ارائه می‌کنیم. ابتدا با بررسی جریان اصلی تاریخ‌نگاری معاصر خطوط کلی آنچه پیش از هر چیز تحت عنوان جمهوری‌خواهی شناخته می‌شود را طرح می‌کنیم و به این موضوع می‌پردازیم که چپ چه نفعی از آن می‌تواند ببرد. در دومین و سومین بخش، دو نامزد شناخته شده‌ای را که می‌توان برای «جمهوری‌خواهی ضد سرمایه‌داری» در نظر گرفت و پیش از این هم از آن‌ها نام بردیم یعنی اتحادیه‌های کارگری و کارل مارکس را مختصراً معرفی می‌کنیم. در بخش چهارم به سطح هنجاری موضوع می‌پردازیم و دل‌نگرانی‌های محتمل جمهوری‌خواهان نسبت به سرمایه‌داری را به بحث می‌گذاریم. اساس این دل‌نگرانی به مشخصه‌ی سرمایه‌داری به‌عنوان نظامی بر مبنای روابط سلطه‌گرانه‌ی قدرت بازمی‌گردد. بر این اساس جمهوری‌خواهانی که به طور کلی در تقابل با روابط سلطه قرار دارند، باید در مقابل سرمایه‌داری هم قرار بگیرند. در بخش پنجم و پایانی، پروژه‌ی جمهوری‌خواهی چپ را در چارچوب وسیع‌تر گفتگمانی آن قرار می‌دهم و این پرسش را مطرح می‌کنیم که آیا چپ معاصر می‌تواند دستاوردی از احیای جمهوری‌خواهی داشته باشد و این که آیا این احیا چنانکه برخی می‌گویند سوبه‌ای جدلی علیه به‌اصطلاح جریان اصلی لیبرالیسم دارد؟

۱- جمهوری خواهی چیست؟

پس جمهوری خواهی چیست؟ جمهوری خواهی معاصر، به‌عنوان سنتی که به دنبال احیای تاریخ هزار ساله‌ی خود است، در نقطه‌ای از قرن نوزدهم به محاق رفت و راه را برای لیبرالیسم، محافظه‌کاری و سوسیالیسم باز کرد. در نتیجه این عقب‌نشینی به موضوعی برای پژوهش‌های تاریخی هم بدل شد. به زبان ساده، جمهوری خواهی همچون شکل ابتدایی لیبرالیسم و نه سنتی با ویژگی‌های خود-بنیاد (*sui generis*) شناخته می‌شد. اما چنین ادعایی به شکلی جدی از دهه‌های ۱۹۷۰ و ۸۰ به پرسش کشیده شده است. مورخ مکتب کمبریج، جی پوکوک، شاگردانش همچون کوئنتین اسکینر از کسانی بودند که به چالش با این پیش‌فرض پرداختند. به باور آن‌ها یک سنت مشخص جمهوری خواهی وجود دارد که می‌توان نام‌هایی همچون ارسطو، سیسرو، برادران گروچوس، لیوی، پلیبیوس، ماکیاولی، انقلابیون انگلیسی و آمریکایی و حامیان انقلاب مثل هرینگتون، سیدنی، میلتون، پدران بنیانگذار آمریکا، منتسکیو، روسو و هانا آرنت را در آن تشخیص داد. این فهرست همچنان می‌تواند بزرگ‌تر و بزرگ‌تر شود. پیروان (و در نهایت منتقدین) اسکینر رویکرد خود به جمهوری خواهی را بر این مبنا قرار داده‌اند که این سنت می‌تواند متفکران و جنبش‌های دیگری را هم دربر بگیرد: جنبش‌های مساوات‌طلبان^۱ و دیگر مشربان،^۲ لاک، اسپینوزا، هگل، مارکس و حتی هایک. (ایروینگ ۲۰۲۰؛ لئوپولد ۲۰۲۰؛ بوهمن ۲۰۱۰؛ پروخونیک ۲۰۰۴؛ هرولد ۲۰۱۳) چه نقطه‌ی مشترکی بین همه‌ی این متفکران وجود دارد که می‌تواند همه آن‌ها را به یک سنت پیوند بزند؟ به باور اسکینر، پتیت و دیگران، نقطه‌ی مشترک تمام آن‌ها در این نکته است که نظم سلسله‌مراتبی، نابرابری گسترده در قدرت یا آنطور که به طور

1 Levellers

طرفداران جنبشی سیاسی طی جنگ داخلی انگلیستان که بر حاکمیت مردمی و گسترش حق رأی و برابری در پیشگاه قانون و تسامح مذهبی تأکید می‌کرد.

2 Diggers

دیگر مشرب گروهی از کشاورزان انگلیسی به رهبری ویسنتلی از آن رو دیگر یا حفار نامیده می‌شدند که به سال ۱۶۴۹ کوشیده بودند اراضی مشاع را به زیر کشت ببرند بی آن که هیچ سهمی به زمین‌داران محلی بدهند و هدفشان از این کار اصلاح نظم اجتماعی مستقر بود.

کلی سلطه نامیده می‌شود، خود آزادی را هدف قرار می‌دهد. این نکته‌ای است که لیبرال‌ها هرگز نخواهند پذیرفت. در باور آن‌ها آزادی نیازمند مصونیت، نه مقابل سلطه بلکه تنها در برابر دخالت بیرونی است. نزد لیبرال‌ها مانع مشخص آزادی، قانون است (که مداخله می‌کند، اجازه می‌دهد، ممنوع می‌گرداند و تحریم می‌کند).. اما باور جمهوری‌خواهان چنین چیزی نیست. آن‌ها معتقدند دخالت (بگوییم قانون) به خودی خود ضرورتاً مانعی در برابر آزادی نیست، بلکه اگر قانون ایجاد سلطه کند، برای مثال اگر فرایند قانون‌گذاری تحت سلطه‌ی یک گروه نخبه باشد و اگر همگان قدرت برابر نداشته باشند یا صدای برابر نداشته باشند، آن‌گاه مانعی در برابر آزادی ایجاد شده است. با وجود این، اگر همگان صدایی برابر، فارغ از طبیعت مداخله‌گر قانون، داشته باشند، آن‌گاه قانون در واقع نه مانعی در برابر آزادی بلکه بیان اراده‌ی خود-بنیاد جامعه‌ی سیاسی است.

حساسیت به نقشی که سلسله‌مراتب در محدود کردن آزادی دارد، همچنین اساس اهمیت جمهوری‌خواهی را برای چپ تشکیل می‌دهد. عنصر دیگری که جمهوری‌خواهی را جذاب می‌کند امکان بالقوه‌ای است که ظاهراً برای دموکراسی پدید می‌آورد. (نگاه کنید به لئوپولد، نبوشی، وایت ۲۰۲۰) جمهوری‌خواهان معاصر به روال اجتماع‌باوران ۲۰ یا ۳۰ سال گذشته، مفهوم لیبرالی آزادی را مقصر بحران در فضیلت مدنی، اجتماع، و ارزش‌های دموکراتیک می‌دانند. به‌طور خلاصه می‌توان گفت آزادی لیبرالی به دلیل عدم حساسیت به سلطه، در نهایت نمی‌تواند مبنایی برای هیچ کدام از این ارزش‌ها باشد. از نگاهی منطقی اصل عدم‌مداخله‌ی لیبرالی در نظریه، نیازی به دموکراسی ندارد. دیکتاتوری روشن‌اندیش هم می‌تواند اصل عدم‌مداخله‌ی لیبرالی را فراهم کند. پس چرا به فضیلت مدنی و اجتماعی نیاز داریم؟ به هر رو اصل عدم‌سلطه، متفاوت است. شکل ویژه‌ای از روابط قدرت که از نظریه‌ی جمهوری‌خواهی برداشت می‌شود، بدون صدای برابر برای همگان قابل دسترسی نیست. بنابراین این رویکرد منطقاً به دموکراسی و در نهایت به اتخاذ موضعی کمال‌گرا در پاسخ به پرسش ایجاد بستری برای فضیلت هم وصل می‌شود. به جز مسائل مربوط به سلطه، جمهوری‌خواهان چپ معاصر عموماً نتایجی از این مفروضات هم می‌گیرند. آن‌ها استدلال می‌کنند که در عمل،

جمهوری‌خواهی ابزاری سودمند برای اثبات سیاست‌های چپ سنتی همچون دموکراسی در محیط کار هم هست. اما این نکته‌ای است که ما در این مقاله وارد جزئیات آن نمی‌شویم. تمرکز ما بر عنصر سلطه خواهد بود.

۲. رادیکال‌سازی میراث: جمهوری‌خواهی کارگری در قرن نوزدهم

از منابع تاریخی چه چیزی می‌توانیم به دست بیاوریم؟ برای بسط خطوط یک جمهوری‌خواهی کارگری جدید، و یا هر نوع دیگری از مخالفت با سرمایه، جمهوری‌خواهان مدرن باید از شر برخی مرده‌ریگ‌های تاریخی خلاص شوند. جمهوری‌خواهی جریان نخبه‌گرا و آریستوکرات قدرتمندس دارد که به رم و یونان باستان بازمی‌گردد. بر اساس این جریان تنها آنانی صاحب حق و سرور خود (Sui juris) تلقی می‌شوند که مجبور به انجام کاری نیستند که ناشی از اراده‌ی خودشان نباشد؛ بنابراین نه برده طبیعی (slave by nature) نه فرد آزادی که به بردگی درآمده است (slave by habit). اما استقلال «انسان دارای فراغت» (لئو استراوس) که موجب فعالیت‌آزادش در حیات عمومی می‌شد، خودش وابستگی گسترده به بردگان را پیش‌فرض می‌گرفت. این نگاه از زمان یالوس و سیسرو تا قرن نوزدهم از سوی کسانی که خود را جمهوری‌خواه می‌دانستند، طبیعی قلمداد می‌شد. «فراغت» نیازمند ثروت بود و این به معنای عدم وجود اجبار به کار برای فرد تلقی می‌شد. ثروت عموماً ثروت ناشی از مالکیت زمین دانسته می‌شد اما زمین‌نیازمند کسانی بود که بر روی آن کار کنند و اگر بنا نبود خود نجیب‌زادگان بر زمین کار کنند، دیگر چه کسی جز برده می‌بایست این کار را به دوش بکشد؟ باز هم باید تأکید کنیم که استدلالی از این دست عموماً طبیعی تلقی می‌شد.

البته باید گفت که جریان نخبه‌گرا، تنها رویکرد جمهوری‌خواهی نبود و حتی درون این جریان هم گونه‌هایی بدیل وجود داشت. به یک معنا در مقام مقایسه، تمام انقلاب‌های مدرنی که به تقابل با سلطنت مطلق یا حکومت استعماری برخاستند، هسته‌ای جمهوری‌خواه یا حتی چپ داشتند. رزا لوکزامبورگ حتی تا آنجا پیشرفت که گفت: «هر سوسیالیستی طبیعتاً یک جمهوری‌خواه است» (به نقل از مولدون، ۲۰۱۹، ۴) همچنین این موضوع هم حقیقت دارد که تمام اشکال پیش‌سرمایه‌دارانه‌ی ثروت،

بهره‌گیری پولی یا تجارت، هم گاهی مورد نقد جمهوری‌خواهانه واقع شده‌اند، هر چند این نقد به واسطه‌ی مخالفت با فساد و زندگی تجملی صورت گرفته است. فضیلت و تجارت از نظر جمهوری‌خواهان در تضاد با یکدیگر قرار داشتند. اما آنچه برای ما بیشتر اهمیت دارد آن شکل از ایده و عمل جمهوری‌خواهانه است که به نوعی در تقابل با خود سرمایه قرار می‌گیرد، چه به شکل جنبش کارگری (Arbeiterbewegung) یا به‌مثابه‌ی نقد اشکال انتزاعی سرمایه در دوران پختگی سرمایه‌داری.

در سطحی بیشتر نظری، جمهوری‌خواهان کارگری مثل جنبش شوالیه‌های کارگر^۳ در راهی قدم گذاشتند که پیش از آن‌ها بسیاری دیگر در دوران مدرن، حتی جمهوری‌خواهان هوادار بازار آزاد، رفتند: همگانی‌سازی آزادی جمهوری‌خواهانه. اما چنین تلاشی ساده نبود. اگر آزادی در آن زمان نیازمند میزانی از ثروت بود، بگذریم از زمان فراغت، به راه‌حلی عملی برای دسترسی همگانی به آنچه پیش از آن برده‌داری برای عده‌ای اندک فراهم کرده بود، نیاز بود. (گورویچ ۲۰۱۵)

راه‌حل آنان «جمهورکردن کارگران» بود. در عمل این راه‌حل همانی است که سوسیالیست‌های قدیمی در آن زمان «اجتماعی کردن» می‌خواندند: مالکیت کارگران بر ابزار تولید، برابری اموال و چیزهایی نظیر این‌ها. با وجود این، استدلال جمهوری‌خواهان برای توجیه این کار مشخصه‌ای متفاوت داشت. در این معنا، آنچه در کار مزدی قابل قبول نبود، خصلتی بود که منجر به محدودیت بر آزادی می‌شد: کارگران مزدبگیر و صاحبان سرمایه در رابطه‌ی قدرتی نابرابر نسبت به هم بودند که بر اساس آن دومی بر اولی سلطه پیدا می‌کرد. بنابراین کار مزدی هرچند داوطلبانه بود اما تنها نوع جدیدی از برده‌داری تلقی می‌شد، ابزار سلطه‌ی اقتصادی و بردگی. کارگران وادار به امضای قرارداد با کارفرمایان می‌شوند چرا که نیازهای اقتصادی آنان را وادار به فروش نیروی کارشان می‌کند. همان‌طور که جرج مک‌نیل می‌گوید: «کارگران امضا می‌کنند اما رضایت نمی‌دهند، آن‌ها تن می‌دهند اما موافقت نمی‌کنند» (به نقل از گورویچ

3 Knights of Labour

فدراسیون کارگری در آمریکا در اواخر قرن نوزدهم و به‌ویژه در دهه‌ی ۱۸۸۰ از جمله برای هشت ساعت کار روزانه مبارزه می‌کرد

۲۰۲۰). بنابراین کارگران تنها در معنای ظاهری آزادند و البته نتیجه‌ی تمام این فرایند کنترل نابرابر بر فعالیت تولیدی (کارگران باید اطاعت کنند)، استثمار و نظایر آن است. تمامی این‌ها به مسئله‌ی سلطه ختم می‌شود.

جمهوری خواهان کارگری ضرورتاً منطق بنیادی حداکثرسازی سود از سوی سرمایه را نقد نکردند. آنها تنها به این امید بودند که در جامعه‌ی مشترک‌المنافع مبتنی بر همیاری، «کارگر و سرمایه‌دار یکی می‌شوند» و اموال مصادره‌کنندگان، بدون خلاصی از خود منطق انتزاعی ارزش-افزایی سرمایه، مصادره می‌شوند. آن‌ها تأکید را به جای سازوکار اجتماعی انتزاعی، بر طبقات وابسته و برده شده قرار می‌دهند. به بیان دیگر آن‌ها سلطه را به‌مثابه رابطه‌ای طبقاتی (*Klassenbeziehung*) همچون سلطه‌ی فردی یا گروهی سرمایه‌داران خودخواه و حتی ظالم می‌بینند، که در تقابل با ارزش‌های اخلاقی والاتر و اخلاق کاری آن‌ها قرار دارد، اما اشکال ساختاری‌تر قدرت را نادیده می‌گیرند.

آیا مارکس جمهوری خواه بود؟

با وجود این، همان‌گونه که بیشتر اشاره کردیم، بازتفسیر مداوم سنت جمهوری خواهی از سوی مورخان تنها شامل تلاش‌ها برای شناخت سویه‌ی «چپ» نیست، بلکه تلاش برای اشاره به رویکرد جمهوری خواهانی هم هست که می‌توان گفت چندان جمهوری خواه شناخته نمی‌شوند، جمهوری خواهانی که خود نمی‌دانند یا نمی‌دانستند که در واقع چه هستند. نامزدهای احتمالی بسیار هستند: لاک، اسپینوزا، هگل. اما مهم‌ترین چهره برای چپ در این موضوع، مثل همیشه، کارل مارکس است. کوئنتین اسکینر، معتقد است مارکس وقتی می‌خواهد از بردگی مزدی، از خودبیگانگی یا دیکتاتوری پرولتاریا سخن بگوید، واژگان نو-رومی (یا جمهوری خواهانه) را به کار می‌گیرد. (مارشال-اسکینر، ۲۰۲۰) اکنون به طور گسترده این باور وجود دارد که مارکس نه تنها از زبان نو-رومی استفاده کرد، بلکه از گونه‌های مشخصی از جمهوری خواهی کارگری قرن هجدهم و نوزدهم آمریکا، انگلستان و فرانسه، الهام گرفته است. برای مثال او از آثار توماس همیلتون، یک سرهنگ سابق، و بنابراین با واسطه از

آثار توماس اسکیدمور و سنت اوتنی نیز استفاده کرد. (گروپچ ۲۰۲۰؛ هانت ۱۹۷۴: ایزاک ۱۹۹۰)

علاوه بر این، همان‌گونه که نورمن آرتور فیشر تأکید می‌کند، مارکس از پژوهش‌های هنری مورگان درباره‌ی جمهوری‌خواهی رومی و یونانی و همین‌طور تحقیقات او درباره‌ی اشکال ساده‌تر دموکراسی قبیله‌ای بهره برده است. (فیشر، ۲۰۱۵: ۳۲-۳۰). این پرسش پیش می‌آید که آیا می‌توانیم مارکس را به‌عنوان یک ماهیتاً جمهوری‌خواه رادیکال (یا شاید یک «اجتماع‌باور آلمانی» (German communitarian))، حداقل در مراحل از اندیشه‌اش، بشناسیم. بعضی این ادعا را مطرح کرده‌اند که مارکس بر آثار متفکران جمهوری‌خواه کلاسیک هم اتکا کرده بود. کسانی مثل ماکیاوولی، مدافع فضیلت مدنی، روسو مدافع خود-حکومتی غیر نمایندگی جمهور مردم و البته هگل که بر اخلاق عمومی جامعه (Sittlichkeit) تأکید داشت. (تامپسون ۲۰۱۵، ۱۲-۱) تفاسیر دقیق و با جزئیات بر این ادعا انگشت‌شمارند. دو نمونه‌ی مهم از این تفاسیر مطالعات ویلیام کلر رابرتز و برونو لئوپلد هستند. رابرتز تلاش می‌کند تا نقد مارکس بر نقش سلطه‌گرانه و محدود کننده‌ی سرمایه برای آزادی را نشان دهد. (رابرتز ۲۰۱۷) در نتیجه بر این موضوع تأکید می‌شود که مارکس با تأکید بر اهمیت قدرت استثمارگر و سودافزایی در سرمایه‌داری، به‌وضوح رابطه‌ی کار مزدی را نوعی بردگی توصیف می‌کند: «برده‌ی رومی به زنجیر کشیده می‌شد و کارگر مزدبگیر با رشته‌هایی نامرئی به مالک خود بسته شده است. استقلال کارگر در ظاهر با تغییر مدام فرد کارفرما و داستان حقوقی قرارداد، حفظ می‌شود» (مارکس ۱۹۷۷، ۷۱۹). اما رابرتز به نکته‌ی دیگری هم می‌پردازد او می‌گوید که در واقع نقد مارکس بر نیروهای انتزاعی‌تر سلطه جنبه‌ی جمهوری‌خواهانه هم در خود دارد؛ یعنی نقد منطق حداکثرسازی سود که به‌یکسان بر سرمایه‌دار و کارگر مزدی مسلط است. شاید بتوان گفت که حتی تحلیل بت‌وارگی کالا خود روایتی از سلطه‌ی غیر شخصی در معنایی جمهوری‌خواهانه است و به همین شکل تحلیل شی‌ء‌وارگی، که در آن جنبه‌های انتزاعی ارزش به‌غلط به‌عنوان ارزش ذاتی چیزها نمایانده می‌شود، رویکردی جمهوری‌خواهانه در خود دارد. (رابرتز ۲۰۱۷، ۸۵-۵۲).

از سوی دیگر لئوپولد تمرکز اصلی خود را بر واژگان و ارزش‌های دموکراتیک آثار مارکس قرار می‌دهد. حقیقت این است که مارکس نقد برنده‌ای بر جمهوری‌های مدرن بورژوازی به خاطر آنچه بی‌توجهی آنان به رهایی اجتماعی می‌دانست، وارد می‌کرد. علاوه بر لئوپولد، نویسندگان دیگری، برای مثال ایزاک، به این موضوع پرداخته‌اند که مارکس به‌وضوح منتقد ناپهنگامی و مسخره‌گی احیای «آداب رومی»، توخالی بودن ارج‌گذاری فضیلت‌های عمومی قدیم (یا نقد فساد از منظر جمهوری خواهی) و ناتوانی همه‌ی این‌ها در روبرو شدن با جامعه‌ی بازارمحور مدرن، مبارزه‌ی طبقاتی و اشکال «بردگی رهایی یافته» بود (ایزاک ۱۹۹۰). مارکس بر این نکته تأکید می‌کرد که در یک جمهوری صرفاً سیاسی، همانگونه که از سوی جمهوری خواهان کلاسیک به تصویر کشیده شده بود، رفاه مادی زیرسیستم‌هایی به‌جز سیاست (اقتصاد، نظم حقوقی و نظایر آن) تضمین نشده و چنین دولتی به‌سادگی ناتوان از روبرو شدن با نیروهای انتزاعی و عناصر تعیین‌بخش ساختاری در جامعه‌ی سرمایه‌داری است. به زبان ساده، مارکس در نقد خود، ایدئولوژی جمهوری خواهی و وطن‌دوستی سیاسی (برای مثال هگلی‌های جوان) را پر از اوهام می‌دید و آنان را از چشم‌انداز رهایی بشر به‌طور کلی به نقد می‌کشید. او تأکید می‌کرد که در جمهوری بورژوازی، هنوز طبقه‌ای مسلط و همچنین یک بوروکراسی برای تداوم آن وجود دارد.

لئوپولد استدلال می‌کند که مارکس همزمان، نقدی با مشخصه‌های جمهوری خواهانه از این جمهوری‌ها ارائه می‌کند. یک سمت قضیه این است که مارکس به‌عنوان نویسنده سیاسی در جوانی، تمام اشکال سلطنت و امتیازات مستقر را رد می‌کرد و از ایده‌های سیاسی همچون حاکمیت عمومی و حق رأی همگانی حمایت می‌کرد اما از سوی دیگر، آنگونه که لئوپولد می‌گوید، نظریه‌ی ایجابی او او هم حاوی عناصر جمهوری خواهانه است. لئوپولد در دفاع از این استدلال خود به جزوه‌ی مشهور کمون پاریس اشاره می‌کند. در این اثر به‌وضوح از یک «جمهوری واقعی»، یک «جمهوری اجتماعی» دفاع می‌کند. جایی که در آن مقامات در دوران کوتاهی بر سر کار می‌مانند و به‌سادگی می‌توانند عزل شوند، جایی که قوه‌ی قانون‌گذاری دست بالا را دارد و بخش‌های اجرایی (مثل پلیس و ارتش) و نمایندگی تحت کنترل مردم هستند. بنابراین لئوپولد معتقد

است این عنصر دموکراسی‌خواهانه است که به نظریه‌ی ایجابی مارکس هم شکلی جمهوری‌خواهانه می‌دهد.

چه نتیجه‌ای از این همه می‌توان گرفت که البته برای بحث امروز به کار بیاید؟ در بخش جمع‌بندی مختصراً به این موضوع باز می‌گردیم اما ما با پرسش پیچیده‌ای روبرو هستیم. برای مثال آیا مارکس، هم‌گام با آرنت، در تلاش برای پایان بخشیدن به اندیشه‌ی سیاسی غربی نبود بلکه برعکس تلاش می‌کرد تا بر بستری از رویکرد جمهوری‌خواهانه، سرمایه‌داری را به نقد بکشد؟ آیا او سعی داشت تا در تقابل با دیگر اشکال جمهوری‌خواهی، صورتبندی‌ای از جمهوری‌خواهی سرخ یا اجتماعی ارائه کند؟ یا آیا پرداختن او به جمهوری‌خواهی و نتیجتاً دموکراسی تنها وجهی تاکتیکی داشت؟ (ماگر ۱۹۸۴، هونت ۲۰۱۷، ۴۵، ۱۳۰-۱۲۰، ۱۳۶-۱۳۵، ۱۷۱-۱۷۰).

اشکال سلطه‌ی سرمایه‌داری: انضمامی و انتزاعی

اما اگر از بحث درباره‌ی تاریخ بگذریم، جمهوری‌خواهی چپ معاصر، پروژه‌ای هنجاری (normative) هم هست. در این بخش به این جنبه‌ی جمهوری‌خواهی چپ می‌پردازیم. برای یادآوری، موافقان این پروژه، البته به بیان‌های مختلف، معتقدند دلیل اصلی اینکه جمهوری‌خواهان باید سرمایه‌داری را مورد توجه قرار دهند، این است که مشخصه‌ی این نظام اجتماعی روابط قدرت سلطه‌گر است. بنابراین اگر جمهوری‌خواهان در کلام و خواسته‌هایشان برای محدود کردن تمام اشکال سلطه صادق باشند، باید نه تنها اشکال عمومی سلطه (مربوط به عرصه‌ی دولت)، بلکه اشکال خصوصی و اقتصادی آن را هم به نقد بکشند. اما این گفته دقیقاً به چه معناست؟ ما دغدغه‌های جمهوری‌خواهان را به دو دسته‌ی ممکن تقسیم می‌کنیم: از یک سو مسئله‌ی سلطه‌ی انضمامی و در سویی دیگر مسئله‌ی شکل انتزاعی‌تر سلطه. ما هر دو این مسائل را به ترتیب به بحث گذاشته و راه حل‌های ممکن را که جمهوری‌خواهان برای مقابله با آن‌ها طرح می‌کنند، بررسی می‌کنیم. اما این انواع مختلف سلطه چه هستند؟ اول، جمهوری‌خواهان چپ از روابط انضمامی درون خود محیط کار صحبت

می‌کنند. این روابط مشخصاً سلطه‌گرانه است به این معنی که نسبت قدرت بین کارفرما و کارکن چنان نامتوازن است که دومی ممکن است شغلش را به خاطر اظهار نظری در فیس‌بوک از دست بدهد. به همین منوال، عدم ارائه‌ی ابزار ایمنی مناسب از سوی کارفرما یا زمان لازم برای رفتن به دستشویی هم در همین روابط نامتقارن ریشه دارد. اما چنین مواردی قطعاً از جنس پیامدها هستند. مسئله‌ی اساسی این است: در شرکت‌های خصوصی قدرتی که در ساختار سازمان‌دهی شده‌ی محیط کار اعمال می‌شود، همواره کم‌وبیش نامتقارن است و به همین دلیل کارگر مزدی همیشه در ید قدرت رؤسایش قرار دارد. ابزار تولید مایملک کارگران نیست. خود فرایند کار تحت نظارت و قانون‌گذاری کسانی است که در سلسله‌مراتب کارخانه در جایگاه‌های بالاتری قرار دارند. محصول کاری که از سوی کارگر تولید شده به شکل «ماهیتی بیگانه» در می‌آید. در نهایت می‌توان گفت که منافع کار بیرون کشیده می‌شود و بنابراین، در این حالت با استثمار یکجانبه، سلطه‌ی استثماری و مبادله‌ی نابرابر و یکجانبه روبرو هستیم. الزامات و بردگی در بستر «دولت خصوصی» موکداً در شکل دستورات شخصی و رابطه‌ی شخصی متجسد شده است. (وود، ۲۰۱۶؛ آرنسون، ۲۰۱۶؛ رومتر، ۱۹۸۲؛ ریمن، ۱۸۷، ۳-۴۱) اکثر جمهوری‌خواهان معاصر چپ مشکل سلطه در محل کار را با دموکراسی در محیط کار یا مشروط‌سازی قانونی (constitutionalism) محیط کار و ترکیبی از هر دو حل می‌کنند. بر این اساس آنان به نفع حق رای کارگران در امور شرکت یا حمایت‌های قانونی از منافع کارگران موضع‌گیری می‌کنند. (دگر ۲۰۶۶؛ گروبیچ ۲۰۱۶؛ گونزالس ریکوی؛ مک‌ایور ۲۰۰۹؛ پتیت ۲۰۰۶؛ هسیه ۲۰۰۵؛ اندرسون ۲۰۰۵). دومین شکل سلطه‌ی انضمامی، بدون آنکه خود روابط درون محیط کار را در نظر بگیریم، زمانی است که توزیع منابع در بازار شدیداً نابرابر است. با توجه به این شرایط، قرارداد کار هرگز نمی‌تواند منصفانه تلقی شود: کارفرمایان و سرمایه‌داران دست بسیار بالاتری نسبت به آنانی که در جستجوی کار هستند، دارند. این شرایط منجر به دستمزد پایین، و شرایط پرخطر بدون ترتیبات جبرانی و نظایر این‌ها در محیط کاری شود (تامپسون ۲۰۱۳، ۲۸۷؛ وروسالیس ۲۰۱۶). علاوه بر این، برخی جمهوری‌خواهان از این هم فراتر می‌روند و می‌گویند حتی اگر قراردادی هم در کار نباشد، نابرابری دسترسی به منابع در بازار حتی می‌تواند به ضرر آزادی باشد. بر اساس استدلال وروسالیس، اگر این

نابرابری‌ها چنان شدید باشد که برخی از خود سرمایه‌گذاران بنا به دلخواه خود شرایط مبادله را کنترل کنند، آنگاه دلیلی کافی برای این ادعا که شرایط سلطه برقرار است، در دست داریم. (وروسالیس ۲۰۲۰) در هر شکل نه دموکراسی در محیط کار و نه مشروط سازی قانونی نمی‌توانند مشکل را حل کنند. بنابراین، جمهوری‌خواهان چپ چندین راه‌حل را ارائه می‌کنند: مداخله‌ی دولتی، بازتوزیع، درآمد پایه، و حتی رادیکال‌تر، لغو مالکیت خصوصی.

سوم، بسیاری از جمهوری‌خواهان بر این باورند که سلطه می‌تواند شکل انتزاعی‌تری هم داشته باشد. آنچه واضح است، در سرمایه‌داری تمام بازیگران، فقیر و ثروتمند، کارگر و سرمایه‌دار، به یکسان تحت تاثیر منطق انتزاعی سود-افزایی هستند. به گفته‌ی مارکس روابط سرمایه‌دارانه، سرمایه‌دار را به اندازه‌ی ک قطب مخالف خود به بند بردگی می‌کشد. (مارکس ۱۹۷۷، ۹۹۰) به همین دلیل است که متفکرانی مثل رابرتز این استدلال را طرح می‌کنند که کارگر مزدی «برده‌ی یک برده» است (رابرتز ۲۰۱۷، ۱۰۳). فارغ از رفتار عاملان انضمامی، تمایلات عاملی ساختاری و نظم فرصت‌ها (لووت ۲۰۱۰؛ رحمان ۲۰۱۷، ۴۹-۴۷؛ شوپرت؛ ۲۰۱۵ ۴۴۵-۴۴۰) می‌توانند به صورتی پیشینی، به‌عنوان عواملی که در خدمت منطق انتزاعی خود-ارزش‌افزایی و بازتولید ارزش در سرمایه‌داری به مثابه هدفی در خود، شرایط وابستگی و بردگی تعریف شوند. بر اساس صورت‌بندی موشه پوستون از تحلیل مارکس، «شکل سلطه‌ی اجتماعی که مشخصه‌ی سرمایه‌داری است در تحلیل نهایی، نه کارکردی از مالکیت خصوصی‌ست و نه تملک محصول اضافی تولید یا تملک ابزار تولید از سوی سرمایه‌دار، بلکه ریشه در خود شکل ارزش ثروت دارد، شکلی از ثروت اجتماعی که در شکل ساختاری بیگانه و قدرتی سلطه‌گر در برابر کار زنده (کارگران) قرار می‌گیرد» (پوستون ۱۹۹۳، ۳۰) به همین شکل، رابرت کورز در اثر خود، *سلطه بدون سوژه*، به ما می‌گوید: «حتی حاکمان هم تحت حکومت هستند». در عمل، آنها هرگز نه برای رفاه یا نیازهای خود بلکه برای چیزی که به‌سادگی استعلایی است، حکومت می‌کنند. به همین دلیل همواره به خود صدمه می‌زنند و در نهایت چیزی بیگانه و مشخصاً بی‌مایه به چنگ می‌آورند. ثروتی که مدعی‌اند تصاحب کرده‌اند، به چیزی که دست‌وپایشان را قطع می‌کند تبدیل می‌شود. (کورز ۲۰۲۰)

بر اساس چارچوب نظری کورز، عینیت ساختاری سلطه، از سوژه‌های موجود فراتر می‌رود و این وضع وقتی که سلطه‌ی انسان بر انسان، بیش از پیش بی‌اهمیت می‌شود به حقیقتی در سرمایه‌داری پیش‌رفته بدل می‌شود. کورز به دقت مفهوم تاریخ گذشته‌ی سلطه نزد بورژوازی روشن‌اندیش را از مفهوم انتزاعی سلطه که بهتر وضعیت قرن بیست‌ویک را نشان می‌دهد تفکیک می‌کند. در این مفهوم انتزاعی، روابط سرمایه‌داری بیش از پیش بی‌سوژه و خودکار می‌شود.

منطق حداکثرسازی سود ساخته‌ی طبقه‌ی حاکم نیست، بلکه برعکس سرمایه، آنگونه که رابرت کورز آن را توصیف می‌کند، «سوژه‌ای خودکار» است. (کورز ۲۰۲۰؛ تامپسون ۲۰۱۵، ۲۸۷). جمهوری خواهان چپ میانه‌رو می‌خواهند این مشکل را از طریق دخالت دولت، بازتوزیع و ایجاد طرح حداقل درآمد، حل‌وفصل کنند (بیرنهام، کاساساس ۲۰۰۸). تمامی این سازوکارها برای رهایی از کار و معافیت از ضرورت نیاز به حداکثرسازی سود به کار می‌افتند. رادیکال‌ها قدمی جلوتر می‌روند و ادعا می‌کنند مادامی که مالکیت خصوصی در اقتصاد هست، سلطه بر جای خود باقی می‌ماند (وروسالیس ۲۰۱۹، ۱۱-۵). برخی معتقدند آزادی جمهوری خواهانه واقعی تنها در سوسیالیسم به دست می‌آید (اوشی ۲۰۱۹، ۹-۸). رادیکال‌ها معتقدند نظام اجتماعی مطلوب قطعاً نه با تبدیل شدن کارگر به سرمایه‌دار بلکه در گسست از سرمایه محقق می‌شود (در غیر این صورت گردن‌نهادن به ارزش انتزاعی سر جای خود می‌ماند). همانگونه که وروسالیس می‌گوید: «سلطه‌ی سرمایه‌داری به شکل قابل‌تصور می‌تواند پس از ازمیان رفتن سرمایه‌داران باقی بماند.» (وروسالیس ۲۰۱۳، ۱۵۷)

چهارم و در نهایت، چپ‌گرایان دائماً این نکته را گوشزد می‌کنند که سلطه ممکن است شکلی ایدئولوژیک هم داشته باشد. این موضوعی است که در میان نویسندگان نظریه‌ی مارکسیستی بسیار طرح شده است (ایگلتن ۱۹۹۱؛ ژیزک ۱۹۹۴) برای اهداف ما در این مقاله، باید به این پرسش مهم بپردازیم که آیا هرگز این شکل از سلطه به‌عنوان صورتی انضمامی یا انتزاعی مورد بحث قرار گرفته است. آیا طبقه‌ی حاکم است که ایدئولوژی را تلقین می‌کند؟ یا ایدئولوژی پدیده‌ای است که به اشکال دیگر بازتولید می‌شود؟ موضوع هر چه باشد، نکته‌ی حیاتی این است: در جامعه سرمایه‌داری از طریق رشته‌ای از کنش‌های نظام‌یافته و عادت شده، انسان دسته‌ای از دیدگاه‌ها را درونی

می‌کند که به دفاع از سلسله‌مراتب منتهی می‌شود (تامپسون ۲۰۱۵، ۶-۲۸۴ مولدون ۲۰۱۹، ۲۰۲۰). این فرایند سودها و زیان‌های خود را دارد. سود اصلی آن این است که انسان‌ها را در قالب اعضای دارای کارکرد در جامعه در کنار هم قرار می‌دهد. زیان این فرایند این است که ظرفیت مشروع‌سازی استثمار و سلسله‌مراتب را دارد و سرمایه‌داری را به شکلی طبیعی و نه پدیده‌ای تاریخی بازنمایی می‌کند. سلطه‌ی ایدئولوژیک به دو شیوه می‌تواند به شکل سلطه‌ی کامل فهمیده شود. از یک سو انسان کنترل کامل ندارد. در واقع، بسیاری کنترل اندکی بر فرایندی که در آن نگاه‌های مسلط شکل گرفته و بازآموزی می‌شوند، دارند. و از دیگر سو نتیجه‌ی کل فرایند دقیقاً تقویت سلسله‌مراتب و تضعیف امکان مخالفت با آن است.

به طور خلاصه، اگر بخواهیم از منظری هنجاری به موضوع پردازیم، منتقدان جمهوری خواه سرمایه‌داری معاصران و قدیمی‌ها به دو دسته از چیزها تمایل دارند. از یکسو اذعان می‌کنند که سلطه‌ی انضمامی در محل کار، بازار و احیاناً در عرصه‌ی ایدئولوژیک وجود دارد. و از سوی دیگر برخی از آنان معتقدند که شکلی از سلطه‌ی انتزاعی هم وجود دارد. یقیناً چنین چیزهایی به شکلی مستقل از هم بیان می‌شوند. در نهایت آنها نه فقط از سوی جمهوری خواهان بلکه همواره بوده و هستند. همان طور که گوروویچ نشان می‌دهد بسیاری از جمهوری خواهان کارگری برای مثال تنها به این دلیل روابط سرمایه‌داری را محکوم می‌کنند که منجر به بردگی در محیط کار می‌شود (گوروویچ، ۲۰۱۵) آنها تنها می‌خواهند سلطه‌ی سرمایه‌داران و رؤسا را با مالکیت جمعی جایگزین کنند. آن‌ها بروز انضمامی اراده‌ی خودسرانه را نقد می‌کنند و توجه چندانی به عوامل ساختاری ندارند. از سوی دیگر، نقد سلطه‌ی انتزاعی می‌تواند بدون نقد اشکال مختلف سلطه‌ی انضمامی به خوبی کار کند. ممکن است کسی به سادگی این نکته را مفروض بگیرد که منطق خودسارزش‌افزایی سرمایه می‌تواند علی‌رغم شکل‌گیری صورتی از همیاری کارگری برجا بماند. در عین حال کسی هم می‌تواند به این نتیجه برسد که (و این روی دیگر همان سکه است) محیط‌های کار سرمایه‌داری می‌تواند اهداف آنان را بدون دخالت خودسرانه از هر شکلی محقق کند. البته این دو چشم‌انداز ضرورتاً نباید از هم جدا باشند. برعکس، آنها می‌تواند در یک روش به‌دقت طراحی شده با

یکدیگر ترکیب شوند. برای مثال می‌توان گفت عدم‌تقارن در محیط کار خود توسط صورتبندی ساختاری قدرت تعیین می‌شود. یا در شکلی عام‌تر می‌توان به این نتیجه رسید که وابستگی ساختاری کارگر مزدی، در قرارداد کار به شکلی شخصی از بردگی برای کارفرما ترجمه می‌شود (گوروچ ۲۰۲۰).

۵. چه کاربردی برای چپ دارد؟ کدام ابزار جدلی علیه لیبرالیسم؟

اما تمام این‌ها امروزه به چه کار چپ می‌آید؟ نباید فراموش کنیم تمام پروژه‌ای که در این مقاله طرحی از آن را ارائه کردیم در گفتمانی وسیع‌تر جا می‌گیرد. این گفتمان چپی است که تلاش می‌کند راه خود را بیابد، ابزارهای مختلف نظری از دیالکتیک هگلی تا اشکالی از نقد درون‌ماندگار و نظایر آن را به آزمون می‌گذارد. پروژه‌ی جمهوری‌خواهی ضد سرمایه‌داری تنها پرده‌ای جدید از این مناظره‌ی طولانی است. بنابراین این پروژه به چه کاری می‌آید؟ البته پاسخ دقیق به این پرسش بعداً روشن خواهد شد. اما در حال حاضر ما استدلال‌هایی به سود آن و نقدهایی احتمالی بر آن را طرح می‌کنیم. البته یافته‌های تاریخی خود می‌توانند طبیعتی دگرگون‌کننده داشته باشند. کلماتی که در زبان عمومی استفاده می‌شود می‌توانند معانی جدیدی پیدا کنند. یا به بیان دقیق‌تر ابهام ابتدایی آنان می‌تواند دوباره به آن‌ها بازگردد. کشف «مارکس جمهوری‌خواه» یا «جمهوری‌خواهی کارگری»، می‌تواند برای چپ مفید باشد تا جایی که به‌طور بالقوه روایتی را تضعیف می‌کند که سنت بزرگ جمهوری‌خواهی را تنها متعلق به جریان اصلی (بگوئیم سرمایه‌داری) می‌داند و نه به دشمنان سرمایه‌داری

با این همه شاید رابطه‌ی جمهوری‌خواهی و چپ سوسیالیستی نه فقط از منظر تاریخی، بلکه در سطحی هنجاری هم قابل دفاع باشد. این دو در اصول با هم تضاد ندارند. در واقع همان‌طور که مالدون نشان می‌دهد این دو بسیار هم قابل تطبیق هستند. دلیل اصلی این موضوع محتوای ضد سلسله‌مراتب و ضد سلطه‌ی جمهوری‌خواهی است که در نهایت می‌تواند رادیکال شده و به سلاخی برای مقابله با شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، دولت بورژوازی و بسیاری چیزهای دیگر بدل شود. مقاله‌ی مالدون مثالی خوبی از امکان کمک گرفتن از جمهوری‌خواهی در سطحی هنجاری است. این همان معضلی است که چپ با آن دست‌وپنجه نرم کرده است. به جای وضع

موجود چه باید کرد؟ چه چیزی باید جایگزین دموکراسی سرمایه‌داری شود؟ جمهوری‌خواهی دست‌کم یک پاسخ ممکن به این پرسش را فراهم کرده است: هر جامعه‌ی پسا-سرمایه‌داری باید دولت داشته باشد، اگرچه یک دولت سوسیالیستی. دولتی که باید دموکراتیک کنترل شود، موقعیت ارتش را از آن بگیرد، و برای شهروندانش فرصت مشارکت در نهادهای مختلف خود-حکمرانی، مالکیت واقعی بر زندگی‌شان و مصونیت از مغزشویی ایدئولوژیک و چیزهای دیگر نظیر این فراهم کند. با این حال تمام آنچه گفته شد از نظر چپ (رادیکال) بسیار عادی است. البته این بدان معنی نیست که تمام آن‌ها برای همه پذیرفته شده باشد. تنها می‌توان گفت که این رویکرها به خوبی شناخته و وسیعاً پذیرفته شده است. هر جا که جمهوری‌خواهان پیشنهادی بدیل ارائه می‌کنند، چندان درگیر پیشنهادهای عملی نیستند، بلکه به دنبال ارائه استدلال‌هایی برای توجیه آن‌ها هستند. جمهوری‌خواهان چپ در عمل نشان می‌دهند که مشکل اساسی سرمایه‌داری مشخصه‌ی محدودسازی آزادی در آن است. علاوه بر این، دلیل ترجیح برخی کنش‌های سوسیالیستی که پیش از این به آن اشاره کردیم، دقیقاً توانایی آن‌ها برای تقویت خود آزادی است. پس چه؟ آیا این‌ها را می‌توان چندان اصیل دانست؟ شاید در سطحی انتزاعی‌تر چنین باشد. اما اگر عملاً در نظر بگیریم، در سطحی مشخص چنین نیست. انتقاد ویژه‌ی برخی چپ‌گرایان شاید این باشد که اگر هنجار جمهوری‌خواهانه توضیح دهد که چرا بعضی از کنش‌هایی که پیش از این در سطحی وسیع پذیرفته شده است، به حق و درست تلقی می‌شوند پس آن‌ها نمی‌توانند پیشرفت عمده‌ای را به وجود بیاورند.

حتی مشکلات جدی‌تری هم می‌تواند به وجود آید. چگونه ارتباط جمهوری‌خواهی و چپ نزدیک شود که چپ رد پرنگی به‌جا گذارد؟ آیا مسئله همان‌طور که استوارت وایت می‌گوید تفاوت جمهوری‌خواهی چپ از راست، تنها در این است که چپ نتایج درستی از مبانی جمهوری‌خواهی می‌گیرد و در نیمه‌ی راه متوقف نمی‌شود؟ (وایت ۲۰۱۱، ۵۷۹-۵۶۱) آیا تفاوت به واقع این است که برخلاف میانه‌روها که سلطه را تنها در سپهر عمومی (دولت) نقد می‌کنند، چپ خواست رفع سلطه را علاوه بر سپهر عمومی برای سپهر خصوصی هم مطرح می‌کند؟ این مسئله چندان روشن نیست. دلایل خوبی

وجود دارد که روابط بازار، هرگز نباید روابط سلطه تلقی شود (پتیت ۲۰۰۶، ۱۳۱-۱۴۹). بنابراین، شاید آنانی که تمام‌قد از جمهوری‌خواهی طرفدار بازار دفاع می‌کنند (یکی از آنان شاید هاید باشد) در دفاع خود ضرورتاً دچار تناقض نیستند بلکه به راه‌حل چپ به‌عنوان روشی که به ایده‌آل‌شان خدمت می‌کند، باور ندارند (ایروینگ ۲۰۲۰). به بیان دیگر، در باور آن‌ها اینگونه نیست که گونه‌ای از سلطه پذیرفتنی و گونه‌ای دیگر نیست، بلکه معتقدند، سیاست‌های مدافع بازار بسیار بهتر از مداخله‌ی دولتی (لغو مالکیت خصوصی به کنار) می‌تواند سلطه در معنای کلی آن را کاهش دهد. ممکن است در این نظر خطایی نهفته باشد اما چنین نظری رویکرد آنان را به‌عنوان جمهوری‌خواه دچار تناقض نمی‌کند. بلکه تنها می‌توان گفت آن‌ها دچار خطا در توصیف واقعیت هستند. اگر آن‌ها به راستی دچار خطا باشند، پس تمام مدافعان بازار، اعم از لیبرال و محافظه‌کار دچار خطا هستند. اما شواهد بسیار کمی در این‌باره وجود دارد. ابهام در شواهد تجربی بر همگان روشن است و این دلیلی روشن برای تداوم گفتگو درباره‌ی سیاست اقتصادی است. بنابراین بسیار دور از واقعیت است که ادعا کنیم، تنها شکل بدون تناقض جمهوری‌خواهی نزد چپ‌ها وجود دارد.

باید در ذهن داشته باشیم که پروژه‌ی جمهوری‌خواهی چپ در گفتمان دیگری هم جا می‌گیرد. این گفتمان همان احیای جمهوری‌خواهی است که ابتدا به شکل نقد لیبرالیسم ظهور کرد. بنابراین آنچه جمهوری‌خواهان چپ باید نشان دهند تنها این نیست که موضع‌شان می‌تواند به اهداف سوسیالیستی برسد، بلکه باید توان آن در تحقق تمام آنچه هر نوع جمهوری‌خواهی به دنبال آن است را اثبات کنند. البته آنچه ما در ذهن داریم، ساخت بدیلی در برابر به اصطلاح جریان اصلی لیبرالیسم است. تحقق این هدف ممکن است چندان راحت نباشد. به هر حال، در سطح تاریخی به هیچ وجه روشن نیست که سنت جمهوری‌خواهی از لیبرالیسم به چپ نزدیک‌تر است. از آغاز قرن بیستم، جریان قدرتمندی در لیبرالیسم به وجود آمد که از مالکیت عمومی حقوق کامل کارگران، بازتوزیع و چیزهایی نظیر این‌ها دفاع می‌کرد.

از تاریخ که بگذریم، مشکل، خود را در سطحی هنجاری هم نشان می‌دهد. زیرا این ادعا چندان روشن نیست که لیبرالیسم، چنانکه گفته شده است، کاملاً نسبت به تأثیر محدودکننده‌ی سلسله‌مراتب بر آزادی بی‌تفاوت است. منصف اگر باشیم، لیبرال‌ها

درواقع باور دارند که خود آزادی نیازی به غیاب چنین سلسله‌مراتبی ندارد. اما آن‌ها باور ندارند، یا شاید به‌ندرت باور دارند، که بهره‌مندشدن از آزادی نیز به غیاب چنین نابرابری‌هایی نیازی ندارد. رالز به‌روشنی این مسئله را مطرح می‌کند. به هر رو این تمام نکته‌ای است که بستر جایگیری اصل برابری را در کنار اصل آزادی در نظریه‌های عدالت لیبرال‌ها فراهم می‌کند. این حقیقت است که برخی نظریه‌های برابری که مفهوم بازتوزیع را محور کار خود قرار می‌دهند به مسئله‌ی سلطه بی‌تفاوت هستند اما همه چنین نیستند. نظریه‌های لیبرالی که از مفاهیم رابطه‌ای (Relational) در آثار خود بهره می‌برند، کسانی مثل ساموئل شفلر، الیزابت اندرسون و دیگران به مسئله سلطه توجه می‌کنند و بی‌شک این خبر خوبی برای جمهوری خواهان چپ‌گرا نیست. این نکته نشان می‌دهد که از منظر جدلی، پروژه‌ای که آنان مدعی‌اند محتوایی ضد سلسله‌مراتبی دارد و این سودمندی اصلی آن برای جمهوری خواهی در معنای عام است، در واقع سودی ندارد. این چیزی است که در واقع سر آن می‌توانند به راحتی به توافقی با بسیاری از لیبرال‌های معاصر برسند. علاوه بر این، اگر نقد مارکس از نظم سلسله‌مراتبی، او را جمهوری خواه می‌کند، با همان نگاه می‌تواند او را به‌عنوان لیبرال هم معرفی کند. این گفته ممکن است نتیجه‌گیری‌ای عجیب به نظر برسد. بنابراین اگر جمهوری خواهان چپ بنا دارند به جای صرفاً جذاب کردن جنبه‌های هنجاری، ابزار جدلی مفهوم‌پردازی خود را تقویت و حفظ کنند باید نشان دهند که در لیبرالیسم ویژگی‌ای وجود دارد که آن را به‌وضوح با نقد نظم سلسله‌مراتبی، ناسازگار می‌کند. به بیان دیگر ویژگی‌ای که مفهوم رابطه‌ای برابری را در واقع نا-لیبرال می‌کند. ما در حال حاضر موردی را سراغ نداریم که چنین تلاشی را نشان دهد. پس وظیفه‌ی اثبات آن بر عهده‌ی جمهوری خواهان سوسیالیست باقی می‌ماند.

منابع

- Anderson, Elizabeth. 2005. "Equality and Freedom in the Workplace: Recovering Republican Insights." *Social Philosophy and Policy* 31 (2): 48-69.
- Arneson, Richard. 2016. "Exploitation, Domination, Competitive Markets, and Unfair Division." *Southern Journal of Philosophy* 54: 9-30.
- Bohman, James. 2010. "Is Hegel a Republican? Pippin, Recognition, and Domination in the Philosophy of Right." *Inquiry* 53 (5): 435-449.
- Breen, Keith. 2015. "Freedom, Republicanism, and Workplace Democracy." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18: 470-485.
- Dagger, Richard. 2006. "Neo-republicanism and the civic economy." *Politics, philosophy & economics*, 5 (2): 151-173.
- Eagleton, Terry. 1991. *Ideology*. London: Verso.
- Fischer, Norman Arthur. 2015. "Marxist Ethics of Republican Democracy." In *Marxist ethics within western political theory*, 21–107. New York: Palgrave MacMillan.
- Gonzalez-Ricoy, Iñigo. 2014. "The Republican Case for Workplace Democracy." *Social Theory and Practice*, 40: 232-254.
- Gourevitch, Alex. 2015. *From Slavery to the Cooperative Commonwealth*,

Cambridge: Cambridge University Press.

Gourevitch, Alex. 2016. "Quitting Work but Not the Job: Liberty and the Right to

Strike." *Perspectives on Politics* 14 (2): 307–323.

Gourevitch, Alex. 2020. "Wage-Slavery and Republican Liberty." *Jacobin*,

August 10, 2020. [https://www.jacobinmag.com/2013/02/wage-slavery-and-](https://www.jacobinmag.com/2013/02/wage-slavery-and-republican-liberty/)

[republican-liberty/](https://www.jacobinmag.com/2013/02/wage-slavery-and-republican-liberty/).

Herold, Aaron L. 2013. "Spinoza's liberal republicanism and the challenge of

revealed religion." *Political Research Quarterly* 67 (2): 239-252.

Honneth, Axel, *Die Idee des Sozialismus, Versuch einer Aktualisierung*. Berlin:

Suhrkamp Verlag.

Hsieh, Nien-hê. 2005. "Rawlsian justice and workplace republicanism." *Social*

Theory and Practice 31 (1): 115–142.

Hunt, Richard N. 1974. *The Political Ideas of Marx and Engels*. Vol I. *Marxism*

and *Totalitarian Democracy, 1818–1850*, Pittsburgh: University of Pittsburgh

Press.

Irving, Sean. 2020. *Hayek's Market Republicanism*. London: Routledge.

Isaac, Jeffrey C. 1990. "The Lion's Skin of Politics: Marx on Republicanism," *Polity*

22 (3): 461-488.

- Kurz, Robert. 2020. "Domination without a subject (part one)." Libcom, August 10, 2020. <https://libcom.org/library/domination-without-subject-part-one-robert-kurz>.
- Leipold, Bruno. 2020. "Marx's Social Republic." In *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*, edited by Bruno Leipold, Karma Nabulsi, and Stuart White, 172-193. Oxford: Oxford University Press.
- Leipold, Bruno, Karma Nabulsi, and Stuart White. 2020. "Introduction. Radical Republicanism and Popular Sovereignty." In *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*, edited by Bruno Leipold, Karma Nabulsi, and Stuart White, 1-19. Oxford: Oxford University Press.
- Lloyd, Henry Demarest. 1963. *Wealth against the Commonwealth*. New Jersey: Prentice Hall Inc.
- Lovett, Frank, 2010. *A General Theory of Domination and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Mager, Wolfgang. 1984. "Republik." In *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 5. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1984: 549–651.

Marshall, Richard, and Quentin Skinner. 2020. "Liberty, Liberalism and

Surveillance: a historic overview." *Opendemocracy*, August 10, 2020. <https://>

[www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/liberty-liberalism-and-](https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/liberty-liberalism-and-surveillance-historic-overview/)

[surveillance-historic-overview/](https://www.opendemocracy.net/en/opendemocracyuk/liberty-liberalism-and-surveillance-historic-overview/).

Marx, Karl. 1977. *Capital*, vol. 1. New York: Vintage.

McIvor, Martin. 2009. "Republicanism, Socialism and the Renewal of the Left." In

Search of Social Democracy: Responses to Crisis and Modernisation, edited by

John Callaghan, Nina Fishman, Ben Jackson, and Martin McIvor. Manchester,

252-266. Manchester University Press.

Muldoon, James. 2019. "A Socialist Republican Theory of Freedom and

Government." *European Journal of Political Theory* 0 (0): 1-21.

DOI:

[10.1177/1474885119847606](https://doi.org/10.1177/1474885119847606)

O'Shea, Tom. 2019. "Socialist republicanism." *Political Theory* 0 (0): 1-25.

Pettit, Philip. 2006. "Freedom in the market." *Politics, Philosophy & Economics* 5

(2): 131-149.

Pocock, John. 1975. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University

Press.

- Pollard, Sidney. 1963. "Factory Discipline in the Industrial Revolution." *Economic History Review* 16: 254–271.
- Postone, Moishe. 1993. *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prokhovnik, Raia. 2004. *Spinoza and Republicanism*. London: Palgrave.
- Rahman, K. Sabeel. 2017. "Democracy against domination: Contesting economic power in progressive and neorepublican political theory." *Contemporary Political Theory* 16: 41–64.
- Reiman, Jeffrey. 1987. "Exploitation, Force, and the Moral Assessment of Capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen." *Philosophy and Public Affairs* 16: 3-41.
- Roberts William, Clare. 2017. *Marx's Inferno. The Political Theory of Capital*. Princeton: Princeton University Press.
- Roemer, John. 1982. *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ryan, Alan. 2015. "Liberalism 1900-1940." In *The Cambridge Companion to Liberalism*, edited by Steven Wall, 59-84. Cambridge: Cambridge University Press.

- Schuppert, Fabian. 2015. "Non-domination, non-alienation and social equality: towards a republican understanding of equality." *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18 (4): 440–455.
- Thompson, Michael J. 2013. "Reconstructing republican freedom: A critique of the neo-republican concept of freedom as non-domination." *Philosophy and Social Criticism* 39 (3): 277-298.
- Thompson, Michael J. 2015. "The two faces of domination in republican political theory." *European Journal of Political Theory* (0): 1–21. DOI: 10.1177/1474885115580352
- Vrousalis, Nicholas. 2013. "Exploitation, Vulnerability, and Social Domination." *Philosophy & Public Affairs* 41 (2): 131-157.
- Vrousalis, Nicholas. 2016. "Exploitation as Domination: A Response to Arneson." *Southern Journal of Philosophy* 54 (4): 527-538. <https://doi/abs/10.1111/sjp.12199>
- Vrousalis, Nicholas. 2019. "Workplace Democracy Implies Economic Democracy." *Journal of Social Philosophy* 0 (0): 1-21.
- Vrousalis, Nicholas. 2020. "How exploiters dominate." Taylor & Francis Online,

10 August 2020,

<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00346764.20>

19.1618483.

White, Stuart. 2011. "The republican critique of capitalism." *Critical Review of*

International Social and Political Philosophy 14 (5): 561-579.

Wood, Allen. 2016. "Unjust Exploitation." *Southern Journal of Philosophy* 54

(S1): 92-108.

Žižek, Slavoj, ed. 1994. *Mapping Ideology*. London: Verso.

<https://www.pecritiue.com>

نقد اقتصاد سیاسی

نظریه‌های اخیر دولت سرمایه‌داری

باب جسوپ



ترجمه‌ی شیما مقدسی



پول‌گرایان، کینزی‌ها و مارکسیست‌ها علی‌رغم مفروضات و اصول تبیینی بسیار متفاوت‌شان، در مورد ماهیت و پیامد مداخله‌ی دولت در اقتصادهای سرمایه‌داری، دغدغه‌ی مشترکی دارند. باین‌حال، برخلاف بررسی نیروهای بازار، این خود دولت است که به‌عنوان حوزه‌ی تحلیل به‌شکل عجیبی نادیده گرفته شده است.^۱ این امر در مورد نظریه‌هایی که نقش فعال دولت را پیش‌فرض قرار می‌دهند درست به‌اندازه‌ی نظریه‌هایی که نقش محدودتر دولت را پیش‌فرض قرار می‌دهند، صادق است. در واقع، اگرچه مارکسیست‌ها برای مدت‌ها مدعی شناختی ویژه از اهمیت استراتژیک دولت در مبارزات طبقاتی بوده‌اند، اما تنها در دهه‌ی ۱۹۷۰ است که دولت را به‌مثابه‌ی یک مسأله در اقتصاد سیاسی بازنشاسایی کرده‌اند. مباحثه‌ی حاصل، از انتزاعی‌ترین مسائل روش‌شناختی تا اختصاصی‌ترین مسائل تاریخی را در بر گرفته و فرضیه‌ها و بینش‌های متنوعی را ایجاد کرده است. متأسفانه صحت دارد که بسیاری از مباحثات مارکسیستی مبهم و اغلب برای کسانی که در دیگر سنت‌ها فعالیت دارند دست‌نیافتنی و/یا غیرضروری هستند. اما، این بحث در غیاب هرگونه ارزیابی مجدد مشابه از دولت، شایسته‌ی بررسی گسترده‌تری است. علاوه بر این، از آنجایی که مارکسیسم از دیرباز به دولت و همچنین تولید و مبادله توجه داشته است، مطمئناً شایسته‌ی این ارزیابی‌ست که یک رویکرد یکپارچه تا چه‌اندازه می‌تواند تحلیل اقتصادی را روشن سازد. چنین تحقیقی در زمانه‌ی کنونی، در عصر مداخله‌ی فزاینده‌ی دولت برای بازسازی سیستم مالی و صنعتی و در تداوم بحران اقتصادی جهانی، به شکل ویژه‌ای ضرورت دارد.

باید تأکید کرد که بررسی حاضر، به خود اقتصاد مارکسیستی آن‌طور که باید نمی‌پردازد. در عوض، تمرکز آن روی برخی از نظریه‌های مارکسیستی اخیر در مورد دولت سرمایه‌داری است. همچنین به جای خلق رویکردی جدید، این نظریه‌ها را به‌سادگی و بر پایه‌ی معیارهایی معین مورد سنجش قرار می‌دهد؛ معیارهایی عام مانند

^۱ در نوشتن این تحقیق از بحث و گفت‌وگو با همکاران و دانشجویان دانشگاه‌های اسکس و کمبریج و با اعضای کنفرانس اقتصاددانان سوسیالیست بهره‌مند شدم. به‌ویژه از مایکل بست، جان هالووی، ارنستو لاکلاو، جان اوری، هارولد ولپ، تونی وودویس و سردبیران مجله‌ی اقتصاد کمبریج تشکر می‌کنم. با وجود این، مسئولیت شکل نهایی استدلال‌ها بر عهده من است.

انسجام منطقی و تعیین تئوریک، و همچنین معیارهای مشخص‌تری مربوط به ارزیابی نظریه‌های مارکسیستی. مورد دوم را می‌توان مختصراً این‌گونه بیان کرد: یک نظریه‌ی مارکسیستی درباره دولت سرمایه‌داری زمانی کامل و بسنده است که: (الف) مبتنی بر ویژگی‌های خاص سرمایه‌داری به‌عنوان شیوه‌ی تولید باشد، (ب) در فرایند انباشت سرمایه، نقشی محوری به مبارزات طبقاتی نسبت دهد، (ج) روابط بین ویژگی‌های سیاسی و اقتصادی جامعه را برقرار کند بدون این‌که یکی از آن‌ها به دیگری تقلیل داده شده و یا به‌مثابه امری کاملاً مستقل و خودمختار تلقی شود، (د) اجازه دهد تا تفاوت‌های تاریخی و ملی در تمامی قُرم‌ها و کارکردهای دولت در جوامع سرمایه‌داری وجود داشته باشد، و (ه) اجازه دهد طبقات غیرسرمایه‌دار و نیروهای غیرطبقاتی در تعیین سرشت دولت و نیز اعمال قدرت دولتی نفوذ داشته باشند. برای توجیه انتخاب این معیارهای خاص، ممکن است این بحث پیش از آغاز خود منحرف شود؛ امید است همان‌طور که پیش می‌رویم، رابطه و اهمیت آن‌ها نیز آشکار شوند.

مقاله با مروری کوتاه بر رویکرد مارکس و دیگر نظریه‌پردازان مارکسیست کلاسیک به دولت سرمایه‌داری آغاز می‌شود. چندین موضوع مختلف در آثار آن‌ها مشخص و محاسن و معایب آنها در نظر گرفته شده است. این موضوعات چارچوبی را برای ارزیابی تحولات اخیر فراهم می‌کند. سپس برخی از تغییرات در مضامین متون کلاسیک به دلیل عدم موفقیت در پیشبرد نظریه‌ی مارکسیستی دولت مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد. در همین مسیر، به بخش محوری مقاله می‌رسیم که به نظریه‌های اخیر دولت سرمایه‌داری می‌پردازد، همان نظریه‌ها که در پرتو معیارهای ما ارزیابی شده‌اند. این مقاله با برخی اظهارات کلی در مورد تحلیل‌های مارکسیستی از قدرت دولتی در جوامع سرمایه‌داری و نیز پیامدهای آن‌ها برای سایر رویکردهای نظری به پایان می‌رسد.

متون کلاسیک در مورد دولت

معمولاً گفته می‌شود که مارکس هرگز تحلیلی نظری از دولت سرمایه‌داری ارائه نکرد که با گستره و دقت موشکافانه‌ی کتاب سرمایه مطابقت داشته باشد. کار مارکس در مورد دولت شامل مجموعه‌ای پراکنده و غیرنظام‌مند از اندیشه‌های فلسفی، تاریخ

معاصر، روزنامه‌نگاری و اظهارات ضمنی است. بنابراین، جای تعجب نیست که مارکس به‌ندرت مستقیماً بر روابط پیچیده‌ی میان سازوبرگ دولتی،^۲ قدرت دولتی، انباشت سرمایه و پیش‌شرط‌های اجتماعی آن تمرکز می‌کند. اما این موضوع در مورد دیگر نظریه‌پردازان مارکسیست کلاسیک همچون انگلس، لنین، تروتسکی و گرامشی کم‌تر گفته می‌شود. زیرا، این افراد اگرچه نظرات تیزبینانه‌ی مختلفی در مورد دولت به صورت عام، موارد تاریخی به صورت خاص و نیز ماهیت سلطه‌ی ایدئولوژیک ارائه می‌دهند، اما آن‌ها هم با مسأله‌ی حیاتی فرم‌های متفاوت دولت سرمایه‌داری و میزان بسندگی آن‌ها برای تداوم انباشت در موقعیت‌های مختلف، روبه‌رو نمی‌شوند. در واقع، تا جایی که در متون کلاسیک بر این مسأله تمرکز می‌شود، از روش‌های ناسازگاری برای آن انجام نشده است. حداقل شش رویکرد مختلف در این‌باره وجود دارد و با این‌که اغلب این رویکردها کمابیش با درجاتی از مطابقت و صلاحیت متقابل به هم پیوند خورده‌اند، اما مستلزم مفروضات نظری، اصول تبیین و مفاهیم سیاسی متفاوتی هستند. بنابراین پیش از آن‌که بتوان در مورد رویکرد کلاسیک به‌مثابه امری جامع، نتایجی کلی صادر کرد، بایستی آن‌ها را جداگانه مورد بررسی قرار داد.

(۱) مارکس در اصل با دولت مدرن (حداقل در مورد دولت پروس در قرن ۱۹) به‌عنوان یک نهاد انگلی^۳ برخورد می‌کرد؛ دولتی که هیچ‌گونه نقش بنیادینی در تولید و یا بازتولید اقتصادی نداشت. از نظر او، مشخصه‌ی حکومت دموکراتیک وحدت ذاتی دولت و مردم است، حال آن‌که دولت مدرن بیانگر تضادهای آشتی‌ناپذیری است که ریشه در خودخواهی جامعه‌ی مدنی دارد. در این زمینه، دولت و مقامات آن به جای بازنمایی منافع مشترک، بیش‌تر مایل به استثمار و سرکوب جامعه‌ی مدنی به‌نمابندگی از گروه‌های بخش‌بخش خاص هستند. در واقع، مارکس استدلال می‌کند همان‌طور که سازمان‌های شرکتی طبقه‌ی سرمایه‌دار و پیشه‌وران ماهر را قادر می‌سازد تا از منافع مادی خود دفاع کنند، دولت نیز در راستای مبارزه‌ی مقامات برای پیشرفت خودشان، به مایملک خصوصی بدل می‌شود (مارکس ۱۹۷۰: به‌ویژه ۴۴-۵۴؛ همچنین رجوع

2 State Apparatus

3 Parasitic

کنید به هانت (۱۹۷۵: ۱۲۴). این دیدگاه در نقد نظریه‌های سیاسی هگل و درست زمانی که مارکس جوان هنوز به اندیشه‌های سیاسی رادیکال لیبرال متعهد بود تشریح شد. نه زمانی که مارکس مفهوم سرمایه‌داری به‌مثابه شیوهی تولید را بسط داده بود و می‌توانست ویژگی‌های خاص دولت سرمایه‌داری را شناسایی کند (آلتوسر ۱۹۶۹: ۴۹-۸۶؛ ۱۹۷۶، ۱۵۱-۱۶۱؛ ماندل ۱۹۷۱: ۵۲-۶۷). پس از آن، اگرچه مارکس اندیشه‌های اساسی در مورد فرم دولت پارلمانی مدرن و تمایز آن از جامعه‌ی مدنی را حفظ کرد، اما به جای آن که دولت را بیرونی و انگلی تلقی کند، آن را جزئی ضروری از سیستم سلطه‌ی طبقاتی در نظر گرفت. با این حال، دیدگاه اخیر را کماکان می‌توان در آثار بعدی او در مورد استبداد شرقی یافت، آنجا که مارکس گاهی با شیوهی تولید آسیایی همچون ماهیت اشتراکی برخورد می‌کند و با دولت آسیایی همچون بدنه‌ای انگلی بر فراز جامعه (به‌ویژه به مارکس ۱۹۷۳ مراجعه کنید). اگرچه این مفهوم که دولت مدرن اساساً دولت انگلی است هنوز هم در محافل آنارشیستی برقرار است، اما خود مارکس م‌ زمان چندانی به آن قائل نبود.

۲) مارکس همچنین دولت و قدرت دولتی را به‌مثابه پی‌پدیده‌هایی^۴ (یعنی بازتاب‌های ظاهری ساده) از نظام روابط مالکیت و مبارزات طبقاتی اقتصادی ناشی از آن مورد بحث قرار می‌دهد. این دیدگاه بازهم عمدتاً به نوشته‌های قبلی محدود می‌شود، اما گه‌گاه در آثار بعدی او ظاهر شده و اغلب در تحلیل‌های مارکسیستی جدیدتر به چشم می‌خورد. این امر به‌ویژه در اظهارنظرهای اولیه‌ی مارکس درباره‌ی قانون (که در آن روابط حقوقی صرفاً به‌عنوان تجلی‌گر روابط اجتماعی تولید مورد بررسی قرار می‌گیرند) مشهود است، اما در تحلیل‌های کلی‌تر از نهادهای سیاسی نیز نمود می‌یابد. متداول‌ترین نمونه با استناد به این رویکرد، پیش‌گفتار ۱۸۵۹ «سهمی در نقد اقتصاد سیاسی» است. به نظر می‌رسد که در این پیش‌گفتار، قانون و سیاست به‌مثابه روبنایی بر پایه‌ی زیربنای اقتصادی در نظر گرفته شده‌اند تا روابط مالکیت به‌عنوان نمود حقوقی روابط تولید بررسی شوند و انقلاب بر پایه‌ی تضاد فزاینده میان نیروها و روابط تولید

4 Epiphenomena

استوار شود. به‌طور کلی، این رویکرد ساختار دولت را همچون پی‌پدیدارهایی از پایگاه اقتصادی خودکفا و خودمکمل در نظر می‌گیرد. و از آن‌جایی که طبقات در مناسبات اقتصادی محض تعریف می‌شوند، اعمال قدرت دولتی همچون پی‌پدیدارهایی از مبارزه‌ی اقتصادی است. این رویکرد همچنین دلالت بر این دارد که میان روابط حقوقی-سیاسی و روابط اقتصادی، انطباقی تمام‌عیار و همسان و با اغماض، نوعی «تقدم» یا «تأخر» وجود دارد. بدین ترتیب تأثیر دولت را به یک دگرذیسی زمان‌مند ساده از توسعه‌ی اقتصادی (که معمولاً برحسب رشد نیروهای تولیدی در نظر گرفته می‌شود) و مبارزه‌ی طبقاتی اقتصادی (که معمولاً از منظر مبارزه بر سر توزیع محصول لحاظ می‌شود) تقلیل می‌دهد. بنابراین، اگرچه مداخله‌ی دولت می‌تواند توسعه‌ی اقتصادی را تسریع یا منع کند، اما درنهایت مورد دوم همیشه تعیین‌کننده است (به‌ویژه رجوع کنید به انگلس ۱۹۵۴: ۲۵۳-۴ و مارکس و انگلس ۱۹۷۵: ۳۹۲-۴).

۳) رویکرد رایج دیگر، دولت را *عامل انسجام* در یک جامعه‌ی مفروض (معین) می‌داند. این دیدگاه امروزه بیش‌تر با پولانتزاس^۵ شناسایی می‌شود اما در متون کلاسیک هم مشهود است. بنابراین انگلس دولت را همچون نهادی می‌بیند که پا جای پای استثمار اقتصادی می‌گذارد. طبق استدلال انگلس، کارکرد دولت این است که نزاع آنتاگونیستی میان طبقات را از طریق سرکوب و اعطای امتیازات تنظیم کند، و در نتیجه مبارزه‌ی طبقاتی را بدون خدشه وارد کردن به استیلا‌ی متداوم طبقه‌ی حاکم و نیز بازتولید شیوه‌ی تولید مسلط، تعدیل کند (انگلس ۱۹۴۲: ۱۵۴-۱۶۳). لنین در چندین مورد همین دیدگاه را اتخاذ می‌کند (لنین: ۱۹۷۰). بوخارین^۶ نیز جامعه را همچون یک نظام تعادل‌ناپایدار تلقی می‌کند که در آن دولت به‌مثابه عاملی «تنظیم‌گر» عمل می‌کند و گرامشی، علی‌رغم این‌که موضع مکانیستی کم‌تری داشت، در چندین موقعیت استدلال کمابیش مشابهی اتخاذ کرد (بوخارین ۱۹۶۹: ۱۵۰-۴؛ گرامشی ۱۹۷۱: ۷۶-۲۰۶).

5 Nicos Poulantzas

6 Nikolai Bukharin

مشکلات اصلی این رویکرد دوگانه‌اند. اول این که این رویکرد قادر نیست سرشت دولت را همچون عاملی برای انسجام مشخص کند و/یا ابزارهایی را که دولت به واسطه‌ی آن‌ها این کارکرد را تحقق می‌بخشد، تعیین کند. از این‌رو، دولت در شرایط کاربردی تعریف شده و شامل هر نهادی است که به این همبستگی کمک می‌کند (به‌ویژه رجوع کنید به پولانزاس ۱۹۷۳: ۴۴-۵۰). شرح ماهیت طبقاتی دولت از این طریق غیرممکن است. در واقع، فارغ از این که به سمت چه نتایج انقلابی‌ای می‌رویم، این دیدگاه مهم است که دولت می‌تواند با ایفای نقشی بی‌طرفانه و میانجی‌گرانه، تضاد طبقاتی را به «آشتی» برساند. دوم، حتی اگر بتوان سازوکار همبستگی و محدودیت‌های آن را مشخص کرد، پدیداری بحران‌های انقلابی و گذار از یک دوره به دوره‌ی دیگر را به‌سختی می‌توان شرح داد. بر همین مبنا، این قسم رویکرد مشخصاً کافی نیست و باید با ارجاع به دیدگاه‌های دیگر تکمیل و تقویت شود.

۴) دولت به‌مثابه‌ی یک ابزار حاکمیت طبقاتی نیز دیده می‌شود. این رایج‌ترین رویکرد است و به طور خاص در تفاسیر مارکسیسم-لنینیسم مشهود است. یک مشکل اساسی، گرایش به فرضی است که دولت را همچون ابزاری بی‌طرف (خنثی) می‌داند؛ دولتی که می‌تواند با تمهیدات و اثربخشی برابر توسط هر طبقه یا نیروی اجتماعی مورد استفاده قرار گیرد. این رویکرد همچنین در شرایطی با مشکلاتی مواجه می‌شود، این که طبقه‌ی مسلط اقتصادی، پست‌ها و جایگاه‌های کلیدی سازوکار دولتی را پر نمی‌کند (همان‌طور که خود مارکس در مورد طبقه‌ی اشراف زمین‌دار که به نمایندگی از طبقه‌ی سرمایه‌دار در بریتانیای قرن نوزدهم حکومت می‌کرد، استناد کرد). مشابه این مشکل زمانی رخ می‌دهد که دولت به دلیل تعادل کمابیش موقت در مبارزه‌ی طبقاتی، میزان قابل‌توجهی از استقلال طبقه سرمایه‌دار را به دست می‌آورد. ادعا می‌شود که این وضعیت در دولت‌های مطلقه (خودکامه)‌ای همچون امپراتوری دوم فرانسه به رهبری لوئی بناپارت و رایش آلمان به رهبری بیسمارک رخ داده است. در هیچ یک از این دو مورد نمی‌توان شفاف‌سازی کرد که چگونه دولت به‌عنوان ابزاری برای حاکمیت طبقاتی باقی می‌ماند، حتی اگر طبقه‌ی حاکم سرمایه‌دار هیچ‌گونه کنترل بلاواسطه‌ای بر آن

نداشته باشد. مشابه این مشکل، در بررسی «قدرت دوگانه»^۷ در موقعیت‌های انقلابی و در تحلیل تحول میان شیوه‌های مختلف تولید رخ می‌دهد.

۵) رویکردِ دیگر در متون کلاسیک مارکسیستی، مشابه رویکرد مطالعات نهادی ارتدکس در جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و علوم سیاسی است. رویکردی که در آن دولت به‌عنوان مجموعه‌ای از نهادها تلقی می‌شود و هیچ فرض کلی در مورد ویژگی طبقاتی آن وجود ندارد. دولت همچون یک «قدرت عمومی» در نظر گرفته می‌شود که در مرحله‌ای معین از تقسیم کار (که معمولاً با ظهور یک شیوه‌ی تولید، مبتنی بر استثمار یک طبقه توسط طبقه‌ی دیگر شناسایی می‌شود) توسعه می‌یابد و این امر، با ظهور یک نظام ناهمگن حکومت همراه است، نظامی که در انحصار مقاماتی است که در امور اداری و/یا سرکوب تخصص دارند. این موضوع در آثار انگلس (۱۹۴۲) و لینن (۱۹۷۰) مشهود است. این می‌تواند ایرادات وارده به رویکردهایی که بررسی شد را بپذیرد و در عین حال، پرسش در مورد میزان بسندگی آن‌ها در موقعیت‌های ویژه را بی‌پاسخ واگذارد. به این معنا که عملکردها، پیامدها و سرشت طبقاتی دولت را نمی‌توان از پیش تعیین کرد، بلکه این امر به روابط بین ساختار نهادی آن و مبارزه‌ی طبقاتی در شرایط مختلف بستگی دارد. با این حال، در غیاب این‌گونه تحلیل‌های اقتراعی، رویکرد نهادی می‌تواند سرشت دولت را تنها از طریق بازگشت به صورت‌بندی‌های ابتدایی‌تر تعیین کند. پس این رویکرد گرایش دارد با پی‌پدیدارگرایی (که نهادها منعکس‌کننده‌ی شالوده‌ی اقتصادی‌اند) و/یا ابزارگرایی (که نهادها توسط نظام سرمایه کنترل می‌شوند) همراه شود. علاوه بر این، رویکرد نهادی حتی زمانی که با تحلیل‌های مشخص همراه است ممکن است به راحتی به سمت شرح‌های توصیفی برود، بدون هیچ‌گونه تلاشی در راستای شرح و بسط آن‌چه که رخ می‌دهد.

۶) در این بافتار است که رویکرد ششم معنای ویژه‌ای دارد. این رویکرد، دولت را به‌مثابه یک نظام سلطه‌ی سیاسی با پیامدهای معین بر مبارزه‌ی طبقاتی بررسی می‌کند. بنابراین، در حالی که رویکرد ابزارگرایانه بر مسأله‌ی «چه‌کسی حاکمیت می‌کند» تمرکز دارد، این رویکرد توجه را به فرم‌های نمایندگی سیاسی و مداخله‌ی

7 dual power

دولت معطوف می‌کند. و آن‌ها را کمابیش برای برقراری توازن نیروهای طبقاتی که برای منافع بلندمدت طبقه‌ای یا بخشی از یک طبقه مناسب است، بررسی می‌کند. در اظهارات لنین نشان داده شده که یک جمهوری دموکراتیک بهترین کالبد سیاسی ممکن برای سرمایه‌داری است و زمانی که این فرم از دولت ایجاد شد، هیچ تغییری در افراد، نهادها یا احزاب نمی‌تواند حاکمیت سیاسی سرمایه را متزلزل کند (لنین ۱۹۷۰: ۲۹۶؛ همچنین رجوع کنید به مارکس و انگلس ۱۹۷۵: ۳۵۰). این فرم در مباحث کمون پاریس به‌عنوان نمونه‌ای از سلطه‌ی سیاسی طبقه‌ی کارگر، محوریت دارد (به‌ویژه رجوع کنید به مارکس: ۱۹۷۴ و لنین: ۱۹۷۰). این رویکرد زمانی مفیدتر است که در پیوند با تعریفی نهادی از دولت به‌کار گرفته شود. زیرا اگرچه از مشکلات مرتبط با سایر رویکردهای مذکور اجتناب می‌ورزد، اما هم‌چنان نیاز دارد تا توسط تحلیلی مشخص از نهادها پروراند و تقویت شود. در غیر این صورت، این رویکرد به تلاشی پیچیده برای ایجاد تضمین‌های نظری تبدیل می‌شود؛ مبنی بر این که دولت در جامعه‌ی سرمایه‌داری ضرورتاً به نمایندگی از سرمایه عمل می‌کند. بنابراین، در مخالفت با کسانی که استدلال می‌کنند نهاد درونی دولت متضمن بازتولید سرمایه است (مثلاً اوفه: ۱۹۷۴)، لازم به تأکید است که قدرت دولتی می‌تواند کمابیش بسته به اوضاع و شرایط، سرمایه‌داری باشد.

بنابراین در هیچ جایی در آثار کلاسیک مارکسیستی، هیچ‌گونه تحلیلی نظری با صورت‌بندی مناسب، منسجم و پایدار از دولت پیدا نمی‌شود. این نه به معنای انکار این است که این آثار مجموعه‌ای از تعمیم‌های تاریخی حساس و بینش‌هایی سیاسی ارائه می‌دهند، و نه حقیقتاً به معنای انکار این که آن‌ها بنیان‌هایی را برای تحلیل‌های موشکافانه‌تر بنا نهاده‌اند. دیدگاه سلطه‌ی سیاسی (رویکرد ششم) به شکل ویژه‌ای نقطه‌ی شروع مناسبی برای مطالعه‌ی دولت و قدرت دولتی فراهم می‌کند. اما بسیاری از بحث‌های نوشته‌شده هنوز هم بازتابی از محدودیت‌های سایر رویکردها هستند و نمی‌توانند این بینش را در مورد ماهیت سلطه‌ی سیاسی ایجاد کنند. این امر به طرق مختلفی نمایان است. اگرچه امروزه به‌ندرت با دولت همچون یک پی‌پدیدار ساده و بدون تأثیر واقعی برخورد می‌شود، فرم‌ها و اثرات آن اغلب در شرایط «نیازهای»

اقتصادی توضیح داده می‌شود. از طرف دیگر، دولت ممکن است در مبارزات طبقاتی، صرفاً به‌عنوان ابزاری به اقتصاد متصل شود. هر دو رویکرد را می‌توان در ارتباط با دیدگاه‌های مختلف در مورد اساس و بنیاد اقتصاد دریافت کرد. علاوه بر این، برخی از آثار اخیر عمدتاً روی مبارزه‌ی سیاسی بین کار و سرمایه متمرکز هستند و بنابراین تنها تا جایی به مسائل اقتصادی مرتبط می‌شوند که تحت تأثیر عوامل سیاسی باشند. این به معنای نادرستی چنین رویکردهای مختلف اقتصادی و سیاسی نیست، بلکه صرفاً به این معناست که باید از محدودیت‌های آن‌ها و همچنین مشارکت آن‌ها در نظریه‌ی دولت‌پردانی کرد. هر دو جنبه را می‌توان با در نظر گرفتن آثار اولیه‌ی میلی‌باند^۸ و پولانزاس، دیدگاه‌های به‌اصطلاح نظریه‌پردازان نوریکاردویی^۹ و مطالعه‌ی «سرمایه‌داری انحصاری دولت» نشان داد.

دگرگونی در برخی درون‌مایه‌های کلاسیک

میلی‌باند و پولانزاس هر دو بر مبارزات سیاسی و ایدئولوژیک تمرکز می‌کنند، بدون این‌که به الزامات اقتصادی و ایجاب‌های انباشت سرمایه اشاره کنند. این نشانگر دغدغه‌های جدلی آن‌ها است. میلی‌باند علاقه‌مند است که نظریه‌پردازان لیبرال دموکراسی را با «واقعیت‌ها» در مورد پیشینه‌ی اجتماعی، روابط شخصی و ارزش‌های مشترک نخبگان اقتصادی و سیاسی، و نیز در مورد تأثیر سیاست‌های دولت بر موضوعاتی مانند توزیع درآمد و ثروت، مواجهه کند. او همچنین استدلال می‌کند که اجتماعی‌شدن در ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم منبع مهمی از قدرت سیاسی و نظم اجتماعی است (میلی‌باند: ۱۹۶۹). از آن‌جایی که دغدغه‌ی اصلی میلی‌باند آشکار کردن تحریف‌ها و رمز و رازهای کثرت‌گرایی لیبرال است، تحلیل مارکسیستی دولت را پیش نمی‌برد. در واقع، او تمایل لیبرال به بحث پیرامون سیاست را جدا از مفصل‌بندی پیچیده‌ی آن با نیروهای اقتصادی بازتولید می‌کند. میلی‌باند تنها از طریق ارتباطات بینافردی است که آن‌ها را به هم متصل می‌کند؛ و از پیش‌فرض متقابل آن‌ها و وابستگی

⁸ Ralph Miliband

⁹ neo-Ricardian

متقابل‌شان در سطح نهادی غفلت می‌کند. بنابراین میلی‌باند در تثبیت نظریه‌ای مبنی بر ماهیت واقعی دولت در جامعه‌ی سرمایه‌داری و محدودیت‌های ذاتی و همچنین مزایای آن برای سرمایه موفق نمی‌شود.

پولانزاس بیش از آن که درگیر ردِ نظریه‌ی لیبرال دموکراتیک باشد به انتقاد از راست‌کیشی کمونیستی سنتی «سرمایه‌داری انحصاری دولت» می‌پردازد. پس در مخالفت با این استدلال که دولتِ مدرن چیزی بیش از یک ابزارِ منعطف از سرمایه‌ی انحصاری نیست، تمام قُرْم‌های ابزارگرایی را رد کرده و مَصْرَانه دولت را یک رابطه‌ی اجتماعی پیچیده می‌داند. به نظر می‌رسد که مورد آخر واجد دو معناست. اولاً، طبقات نباید به‌عنوان نیروهای اقتصادی ساده‌ای تلقی شوند که خارج و مستقل از دولت هستند و یا این‌که می‌توانند آن را مانند ابزار یا وسیله‌ای بی‌کنش و مطیع دستکاری کنند. چراکه تأثیر سیاسی طبقات و فراکسیون‌های طبقاتی تا حدودی به ساختار نهادی دولت و پیامدهای قدرتِ دولتی بستگی دارد. ثانیاً، مبارزه‌ی طبقاتی محدود به جامعه‌ی مدنی نیست، بلکه در دلِ خودِ سازوگرِ دولتی بازتولید می‌شود. او همچنین استدلال می‌کند که دولت وظیفه‌ای عینی در قبالِ حفظ انسجام جامعه دارد تا از این طریق، انباشت سرمایه بتواند بدون هیچ مانعی به مسیرش ادامه دهد (پولانزاس: ۴۴-۵۰، ۷۸-۸۱). بنابراین، پولانزاس به این دلیل از میلی‌باند انتقاد می‌کند که دولت را از منظرِ سوژه‌های انسانی فردی که دولت را کنترل می‌کنند تحلیل می‌کند، و نه در رابطه با نقش تعیین‌شده‌ی ساختاری آن در جامعه سرمایه‌داری (پولانزاس: ۶۷-۷۸).

متأسفانه اگرچه انتقادات پولانزاس از تحلیل میلی‌باند و نظریه‌های «سرمایه‌داری انحصاری دولت» هر دو درست است، اما خودش هم شرح‌های کاملاً رضایت‌بخش از دولت سرمایه‌داری ارائه نمی‌دهد. او دولت را به‌عنوان عملیاتی برای انسجام تعریف کرده، اما آن را به دو روش مغایر تفسیر می‌کند. در برخی موارد پولانزاس پیشنهاد می‌کند که شرط کافی برای این انسجام، سازماندهی موفق یک بلوک قدرت تحت هژمونی سرمایه‌ی انحصاری است (پولانزاس: ۱۹۷۴، ۷۲-۸۸؛ کالتز: ۱۹۷۱، ۵-۱۵). این پیشنهاد، محدودیت‌های اقتصادی بنیادین در اعمال مؤثر قدرت دولتی را کاملاً نادیده می‌گیرد و اشاره می‌کند بر اینکه دولت، بیش‌تر ابزار بلوک قدرت محسوب

می‌شود تا صرفاً یک بخش انحصاری. در جای دیگر، پولانزاس دیدگاه تقلیل‌گرایانه‌ای دارد مبنی بر این که اثرات قدرت دولت خواه‌ناخواه توسط سلطه‌ی سرمایه‌داری محدود می‌شوند، به طوری که در درازمدت تنها با منافع طبقه‌ی حاکم می‌توانند مطابقت داشته باشد (به‌ویژه رجوع کنید به پولانزاس ۱۹۶۹: ۶۷-۷۸ و ۱۹۷۶: ۶۳-۸۳). این ادعا نشان می‌دهد این که سازوبرگ دولتی توسط کدام طبقه کنترل می‌شود کاملاً نابه‌جاست، چرا که انسجام را باید به واسطه‌ی عملکرد عینی خودش حفظ کند. به طور خلاصه، اگرچه پولانزاس تا حد زیادی به خاطر ادعاهایی در مورد استقلال نسبی دولت سرمایه‌داری شناخته می‌شود، در واقع او بین دو موقعیت غیرعادی در نوسان است؛ یا به دولت استقلال‌ی کامل از بنیان‌های اقتصادی می‌بخشد یا استقلال آن را به کلی انکار می‌کند. نه هریک از این دو موقعیت به تنهایی رضایت‌بخش‌اند و نه این که (هر دو) با هم ارائه‌دهنده‌ی تحلیلی مشخص از پولانزاس (برای بحث بیشتر در مورد پولانزاس که تا حدودی این نقد را اصلاح می‌کند، به جسوپ ۱۹۸۵ مراجعه کنید).

برخلاف تمرکز سیاسی میلی‌باند و پولانزاس، نظریه‌پردازان به اصطلاح نوریکاردویی صراحتاً به ابعاد اقتصادی دولت توجه دارند. آن‌ها بر تأثیر دولت بر توزیع درآمد بین طبقات تمرکز کرده و می‌کوشند تا چگونگی مداخله‌ی دولت در اقتصاد را نشان دهند؛ مداخله‌ای که سبب می‌شود سود شرکت‌ها به قیمت دستمزدها حفظ یا بازگردانده شود. چنین اقدامی از سوی دولت عموماً به فشارهایی بر سودآوری بازمی‌گردد که ناشی از مبارزات اتحادیه‌های کارگری و/یا رقابت بین‌المللی است. واکنش مناسب در چنین شرایطی به فرم خاص فشارهای سودآوری و تعادل نیروهای طبقاتی بستگی دارد. نظام سرمایه به طور کلی در تلاش است تا چرخه‌های تجارت را برای نظم بخشیدن به نیروی کار و نیز کاهش هزینه‌های دستمزد به نفع بیشینه‌سازی سود شرکت، دستکاری کند (بادی و کروتی ۱۹۷۴، ۱۹۷۵)؛ و/یا درآمد را از طریق تغییرات مالی، یارانه‌ها، ملی‌سازی، کاهش ارزش، افزایش قیمت، کنترل دستمزد و محدودیت‌های قانونی در فعالیت‌های اتحادیه‌های کارگری، در بخش خصوصی بازتوزیع کند (گلین و ساتکلیف ۱۹۷۲). و/یا از طریق کاهش مخارج عمومی در «دستمزد اجتماعی»، با پیامدهای تورم ناشی از افزایش مالیات و وام‌گیری دولتی مقابله می‌کند (گاف ۱۹۷۵). در عوض، طبقه‌ی کارگر تلاش خواهد کرد تا در برابر چنین اقدامات تاختگرانه‌ی سرمایه استقامت

ورزد (بادی و کروتی ۱۹۷۴: ۱۲) با این امید که مبارزه برای دستمزدها و/یا مخالفت با «کاهش» (دستمزد) را به نهضتی انقلابی و موفق تبدیل کند (گلین و ساتکلیف: ۱۹۷۲، ۱۸۹-۲۱۶؛ گاف: ۱۹۷۵، ۹۱-۲). اما جایگاه مسلط نظام سرمایه در دولت و به‌ویژه در حوزه سیاست‌گذاری‌های اقتصادی به این معناست که راه‌حل سرمایه‌داری برای بحران‌های اقتصادی تحمیل شده، همین است.

چنین مطالعاتی قطعاً درون‌مایه‌هایی رادیکال دارند و مداخله‌ی دولت را به نیازهای نظام سرمایه پیوند می‌دهد. اما رویکرد نوری‌کاردویی هنوز هم در برخوردش با ذات سرمایه‌داری به‌مثابه‌ی یک شیوه‌ی تولید و یک خصلت طبقاتی از دولت، محدود است. چراکه اهمیت روابط اجتماعی تولید و نیز فرم نهادی استثمار سرمایه‌داری از طریق تولید و تصاحب ارزش اضافی را نادیده می‌گیرد. این بدان معناست که تمایل دارد فرایند کار را صرفاً امری فنی تلقی کرده و توزیع درآمد را به قیمت کار، که در سپهر گردش (پول) تعیین می‌شود، مرتبط کند. این امر مبارزات توزیعی را به جای مبارزه در نقطه‌ی تولید، در قلب تحلیل‌های نوری‌کاردویی قرار می‌دهد. و این در گرایش به بحث مداخله‌ی دولت از منظر توزیع درآمد و نادیده گرفتن نقش اساسی دولت در بازسازی تولید نمود پیدا کرده است. بنابراین، این قسم تحلیل، نه‌تنها دلالت بر این دارد که محدودسازی دستمزد و/یا کاهش هزینه‌های عمومی برای حل بحران‌ها کافی است، بلکه در مقابله و شرح علل، ماهیت و محدودیت‌های دخالت‌فزاینده‌ی دولت در خود امر تولید نیز بسیار ناتوان است. این به معنای انکار اهمیت مبارزه برای تعیین دستمزد (خواه به‌عنوان بهای کار، خواه به‌عنوان ارزش نیروی کار) نیست. بلکه اصرار بر این است که تمرکز انحصاری بر بخشی از مدار نظام سرمایه هرگز نمی‌تواند مبنایی برای درک ذات بحران‌های سرمایه‌داری یا مداخله‌ی دولت فراهم کند.

علاوه بر این، چنین رویکردی نه‌تنها در برداشت خود از اقتصاد محدود است، بلکه نسبت به دولت نیز دیدگاهی بی‌مایه و ناچیز دارد. تحلیل‌های اغلب نوری‌کاردویی‌ها، دولت را صرفاً به‌عنوان یک «نیروی سوم» و قادر به مداخله، یا به‌عنوان ابزاری قابل دستکاری، به نفع بیشینه‌سازی سود، در نظر می‌گیرد. در مورد اول، هیچ‌گونه تلاشی برای توضیح این که چرا دولت به نمایندگی از نظام سرمایه مداخله می‌کند یا اصلاً چرا

قادر به انجام این کار است، وجود ندارد. در مورد دوم، تحلیل با دشواری‌های معمول در نظریه‌های ابزارگرایانه مواجه است. به همین ترتیب، اگرچه یان گاف^{۱۰} تحلیل پُرظرافت‌تری از دولت اتخاذ می‌کند و بر استقلال نسبی آن اصرار می‌ورزد، اما شرح‌های او بر اساس آرای میلی‌باند و پولانزاس است و مفهوم استقلال نسبی، تا حد زیادی لفاظی محسوب می‌شود. او عملاً تعریفی نهادی از دولت را با مطالعه‌ای از کارکردهایش در مبارزه‌ی سیاسی ادغام می‌کند. این مکملی شسته‌رفته برای مفهوم فنی تولید و تأکیدی بر مبارزات توزیعی است که در اقتصاد نوری‌کاردویی به چشم می‌خورد. در واقع، به نظر می‌رسد که گاف، مبارزه‌ی سیاسی را محدود به بار مالیاتی و تخصیص مخارج عمومی بین نظام سرمایه و نیروی کار می‌داند. این بدان معناست که او از نقش «کسری‌ها» در بازسازی نظام سرمایه و مبارزه‌ی مستمر برای بازسازماندهی خودِ دموکراسی دولتی برای افزایش سلطه‌ی سیاسی نظام سرمایه، غافل است. اما این نقطه‌ضعفی است که به‌طور کلی با رویکرد به‌اصطلاح نوری‌کاردویی مشترک است.

در ارتباط با مداخله‌ی دولت در فرایند تولید، استدلال‌هایی مبتنی بر نظریه‌ی ارزش کار، قانون ارزش، و به‌ویژه قانون گرایش نزولی نرخ سود اهمیت واقعی پیدا کرده‌اند، تا شرحی قابل قبول از دولت سرمایه‌داری تدوین کنند. اگرچه این‌ها نقش مهمی در تحلیل‌های مارکسیستی انباشت سرمایه ایفا می‌کنند، اما موقعیت عقلانی و تجربی این اصول و قوانین، کاملاً بحث‌برانگیز است. در واقع، همان‌طور که در ادامه‌ی مقاله خواهیم دید، حتی در میان آن دست نظریه‌هایی که ارتباطشان را با تحلیل‌های اقتصادی و سیاسی تأیید می‌کنند، اختلافات قابل توجهی در برداشت و تفسیر وجود دارد. این امر خصوصاً در مورد قانون گرایش نزولی نرخ سود مشهود است؛ نظریه‌ی ارزش کار معمولاً در اقتصاد مارکسیستی رایج است و قانون ارزش عموماً به‌عنوان یک اصل جامع به‌کار گرفته می‌شود و گرایش‌ها و تضادهای مختلف پیرامون انباشت سرمایه و میانجیگری آن‌ها از طریق نیروهای بازار را در بر می‌گیرد. این گرایش نزولی نرخ سود است که بیش‌تر بر سرش جنجال بوده، و بر اساس مبانی نظری انتزاعی و همچنین بنابر پیامدهای نامشخص آن برای توسعه‌ی انضمامی سرمایه‌داری، مورد حمله قرار

10 Ian Gough

گرفته است. در مقابل، حتی اگر کسی صحت این به‌اصطلاح قانون را بپذیرد، این کار صرفاً نوعی گرایش بوده و نیز در معرض پاد-گرایش‌های^{۱۱} برجسته قرار گرفته است (مارکس: ۱۹۷۱، ۲۱۱-۲۶۶؛ فاین و هاریس، ۱۹۷۶). با این حال، از آن جایی که ما صرفاً می‌خواهیم شیوه‌هایی را بررسی کنیم که در تحلیل‌های دولت در جامعه‌ی سرمایه‌داری از آن استفاده شده است، پس ضرورتی ندارد این قانون مشخص در این زمینه را بپذیریم یا رد کنیم.

قوانین حرکت سرمایه‌داری در نظریه‌های «سرمایه‌داری انحصاری دولت» جایگاه اصلی را از آن خود می‌کند. این نظریه‌ها فرم‌های مختلفی دارند، اما در مفروضات معینی از دوره‌بندی سرمایه‌داری و سرشت آخرین دوره‌ی آن مشترک‌اند. بنابراین، این‌طور استدلال می‌شود که فرایند رقابت در دوره‌ی سرمایه‌داری^{۱۲} لسه‌فر^{۱۳} ناگزیر به سمت تراکم^{۱۴} و تمرکز^{۱۴} نظام سرمایه رفته و پس از آن به مرحله‌ی جدیدی وارد می‌شود که در آن کل اقتصاد تحت استیلای انحصارگری‌ها قرار دارد. علاوه بر این، در حالی که مرحله‌ی پیشین رقابت لیبرال با خودتنظیمی^{۱۵} نیروهای بازار و خودتوسعه‌گری پیش‌رونده‌ی نیروهای تولید مشخص شده بود، مرحله‌ی سرمایه‌داری انحصاری با گرایش فزاینده برای کاهش نرخ سود تشخص می‌یابد و از این‌رو از گرایش فزاینده برای تولید به رکود می‌رسد. خنثی کردن این گرایش و در نتیجه حفظ پویایی انباشت سرمایه مستلزم مداخله‌ی اقتصادی دولتی است، امری که همواره و همیشه در حال گسترش است (آفاناسیف ۱۹۷۴؛ بوکارا و همکاران: ۱۹۷۱؛ چپراکوف ۱۹۶۹؛ CPGB 1977؛ اسدوبنیکوف ۱۹۷۱). چنین مداخله‌ی فرم‌های مختلفی دارد، که مشتمل است بر ملی‌سازی صنایع اولیه، ارائه‌ی خدمات ضروری دولتی، کنترل متمرکز بر اعتبار

11 counter-tendency

12 *laissez-faire* اقتصاد بازار آزاد- برای توصیف اقتصادی بکار برده می‌شود که در آن دخالت‌ها و فعالیت‌های دولت به حداقل مطلق آن کاهش داده می‌شود. (م)

13 concentration

14 centralization

15 self-development

و پول، مساعدت‌های دولتی برای سرمایه‌گذاری، ایجاد یک بازار دولتی وسیع برای کالاها، تحقیق و توسعه تحت حمایت دولت در حدود فناوری، کنترل دولتی دستمزدها، برنامه‌ریزی دولتی اقتصاد، و ایجاد سازمان‌های اقتصادی بین‌المللی (افاناسیف ۱۹۷۴؛ بوکارا و همکاران، ۱۹۷۱؛ نیکولایف ۱۹۷۵: ۷۱-۹۲؛ منشیکوف ۱۹۷۵: ۱۳۷-۱۸۳ و ۲۶۵-۲۶۹؛ سیاست و پول، ۱۹۷۴-۷۵). با رشد چنین مداخلاتی، سرمایه‌داری انحصاری به «سرمایه‌داری انحصاری دولتی» تبدیل می‌شود. گفته شده است که این مرحله‌ی نهایی سرمایه‌داری است و وزن سنگین دولت به بحران عمومی سرمایه‌داری، که مشخصه‌ی همین مرحله است، نسبت داده می‌شود.

می‌توان گفت مداخله‌ی دولت در این مقیاس و با این پیامدها امری ممکن است، چرا که دولت به ابزاری برای انحصارگری‌های مسلط بدل شده است. در حالی که مارکس و انگلس قوه‌ی مجریه‌ی سیاسی را چیزی جز «کمیته‌ای برای اداره‌ی امور جمعی کل سرمایه‌داری» نمی‌دانستند (مارکس و انگلس ۱۹۷۳: ۶۹)، نظریه‌پردازان این مکتب استدلال می‌کنند که دولت و انحصارگری‌ها به‌عنوان سازوکاری واحد «ادغام» شده‌اند که تنها به نمایندگی از نظام سرمایه‌ی انحصاری عمل می‌کند (افاناسف ۱۹۷۴: ۱۹۸-۲۰۰). این را می‌توان در پیشینه‌ی طبقاتی و وابستگی‌های طبقاتی پرسنل دولت، صورت‌بندی و اجرای سیاست‌های دولتی و تسلط نظام سرمایه‌ی انحصاری در نظام آموزشی و رسانه‌های جمعی مشاهده کرد (آرونویچ ۱۹۵۶؛ CPGB ۱۹۷۷؛ گولان ۱۹۵۶؛ هاروی. و هود، ۱۹۵۸). درهم‌تنیدگی انحصارگری‌ها و دولت‌ملت به این معنی است که نظام‌های کوچک و متوسط سرمایه از قدرت سیاسی کنار گذاشته شده و همچنین در معرض تهدید قدرت اقتصادی برتر نظام‌های سرمایه‌داری بزرگ هستند. این به‌نوبه‌ی خود نشان می‌دهد که آن‌ها در سرنوشت سرمایه‌داری با پرولتاریا منافع مشترکی دارند. بنابراین، نظریه‌ی «سرمایه‌داری انحصاری دولت» اغلب با برنامه‌ی سیاسی یک جبهه‌ی مردمی ضد انحصار همراه است. این می‌تواند پذیرای سرمایه‌های کوچک و متوسط و نیز طبقه‌ی خرده‌بورژوازی و مزدبگیر باشد و تلاش می‌کند تا سازوکار دولتی را برای مصرف خودش تصرف کند (CPGB ۱۹۷۷).

این رویکرد جالب، اما ناپایدار است. چراکه دولت را به پی‌پیداری از شالوده‌ای اقتصادی تقلیل داده و همچنین ادعا می‌کند که می‌توان از این دولت برای تغییر آن شالوده استفاده کرد. این امر، سرشت دولت سرمایه‌داری را از میل درونی انباشت سرمایه می‌گیرد و همچنین به مبارزه‌ی طبقاتی سیاسی توانایی برقراری سوسیالیسم می‌بخشد. بنابراین اقتصاد در دوره‌ی سرمایه‌داری لیبرال، خودکفا و نیز خودتوسعه‌گر به نظر می‌رسد؛ تلویحاً به این معنای دولتی نافع‌ال و یا حتی خنثی. اقتصاد در دوره‌ی سرمایه‌داری انحصاری بحران‌زده و خودویرانگر به نظر می‌رسد؛ یعنی به دولتی مداخله‌گر برای غلبه بر رکود و حفظ سود نیاز است. تا به حال تلاش اندکی برای تبیین فرم‌های دولت و مداخله‌ی دولت، به جز نیازهای سرمایه‌داری در شرایط مختلف و سلطه‌ی اقتصادی سرمایه، انجام شده است. با این حال، خود فرم‌های مداخله‌ای که توسط انحصارگری‌ها اتخاذ می‌شود نیز می‌تواند توسط نیروهای مردمی در گذار به سوسیالیسم به کار گرفته شود. این استدلالی ابزارگرایانه است که بر تن این ادعا، که دولت و انحصارگری‌ها در یک «سازوکار تکین» در هم آمیخته‌اند، بدقواره و نامناسب به نظر می‌رسد. و از طرفی هم نمی‌توان از بدقوارگی و عدم تناسب با این استدلال چشم پوشید؛ استدلالی که منعکس‌کننده‌ی تضاد اساسی میان گسترش مداوم نیازهای عینی برای مداخله‌ی دولت در اقتصاد، و محدودیت‌های این مداخله‌گری است که به نوعی ریشه در سلطه‌ی سرمایه‌داری انحصاری دارد. زیرا این موضوع هنوز سرشت دولت و نیز ماهیت گذار از فرم سرمایه‌داری به فرم سوسیالیستی را در تردید باقی می‌گذارد. به طور خلاصه، اگرچه نظریه‌ی «سرمایه‌داری انحصاری دولت» بر نقش مداخله‌ی دولت در بازسازماندهی تولید سرمایه‌داری تأکید می‌کند، اما با شرحی متناقض از این نقش و پیامدهای آن برای کنش سیاسی همراه است.

دیدگاه‌هایی که تاکنون مورد بررسی قرار گرفتند، مفروضات و قواعد بسیار متفاوتی برای تبیین دارند، ولی در «پک» موضوع مشترک‌اند: همه‌ی آن‌ها فرض می‌کنند که ماهیت طبقاتی دولت سرمایه‌داری تماماً به عوامل بیرونی خود دولت بستگی دارد. بنابراین، دولت برای میلی‌باند صرفاً تا آن جایی سرمایه‌دار محسوب می‌شود که توسط نمایندگان و مدافعان بورژوازی کنترل شود. دیدگاه‌های مشابهی در بسیاری از مطالعات

نوریکاردویی و «سرمایه‌داری انحصاری دولت» وجود دارد. و از نظر پولانزاس، وارد کردن دولت به یک صورت‌بندی اجتماعی تحت سلطه‌ی سرمایه‌داری است که ماهیت طبقاتی آن را تضمین می‌کند. این ناشی از دیدگاه کارکردباورانه‌ی او در مورد دولت است، زیرا این انسجام جامعه‌ی تحت سلطه‌ی سرمایه‌داری است که چنین دولتی لزوماً برای امر بازتولید کارکرد دارد. در نهایت، در برخی نظریه‌ها گرایشی از این دست وجود دارد که استدلال می‌کند فرم‌های دولت موضوعیتی ندارند، چراکه همیشه در تحلیل نهایی اقتصاد تعیین‌کننده است. این دیدگاه به‌وضوح در نسخه‌های جبرباور نظریه‌ی «سرمایه‌داری انحصاری دولت» پدیدار می‌شود. از این‌رو، تمام این رویکردها حاکی از آن‌اند که ساختار نهادی دولت موضوعیتی ندارد، مشروط بر این‌که توسط سرمایه‌ی انحصاری، سرمایه به طور عام، یا بلوک قدرت تحت سلطه‌ی سرمایه، و یا از سوی دیگر، تحت محدودیت‌های اقتصادی معین، قرار گیرد؛ به طوری که هرگز نتواند ابزار هیچ نیروی دیگری به غیر از سرمایه‌داری باشد (اوفه ۱۹۷۴: ۳۱-۶). این بدان معناست که این رویکردها این دیدگاه را که دولت یک نظام سلطه‌ی سیاسی است نادیده می‌گیرند؛ دولتی که فرم‌های آن ممکن است کم‌وبیش برای تأمین نیازهای مختلف انباشت سرمایه در موقعیت‌های مختلف مناسب باشد.

دولت به مثابه‌ی سرمایه‌داری جمعی ایده‌آل

در این بافتار است که آثار برخی از مارکسیست‌ها در مکتب به‌اصطلاح «منطق سرمایه‌داری» واقع در دانشگاه آزاد برلین، اهمیت ویژه‌ای دارد. زیرا آن‌ها بر آن بودند تا فرم کلی دولت سرمایه‌داری و نیز کارکردهای اصلی‌اش را از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری ناب و شرایط وجودی آن استخراج کنند. در انتزاعی‌ترین سطح ممکن استدلال می‌کنند که جدایی دولت و خصلت‌های جامعه‌ی مدنی از صورت‌بندی‌های اجتماعی بورژوازی، ناشی از ماهیت تولید کالایی تعمیم‌یافته است. زیرا، نه تنها چنین جدایی‌ای در تولید سرمایه‌داری/مکان‌پذیر است (به این دلیل که کار اضافی در قالب ارزش اضافی تخصیص یافته است، که از طریق مبادله‌ی آزاد صوری در بازار به‌دست

می‌آید، نه از طریق الزامات فراقضایی^{۱۶}، بلکه ضرورت هم دارد، چراکه بنگاهی که بدون واسطه تابع نیروهای بازار نیست، بایستی آن پیش‌شرط‌های عام انباشت سرمایه را به‌عنوان کلّیتی فراهم کند که تأمین‌شان برای هر سرمایه‌ی رقیب منحصربه‌فردی نامناسب یا ناممکن است. بنابراین، تا جایی که دولت نه یک سرمایه‌دار واقعی، که یک بنگاه سیاسی مجزاً و منطبق با نیازهای مشترک سرمایه باشد، یک سرمایه‌داری جمعی مطلوب/ایده‌ال است (آلتواتر، ۱۹۷۳).

ماهیت دولت سرمایه‌داری و مداخله‌ی دولت در مکتب منطق سرمایه‌داری به شیوه‌های مختلفی استخراج شده است. انتزاعی‌ترین شرایط عام برای وجود سرمایه‌داری که تحقق آن به دولت نسبت داده می‌شود، نظام‌های حقوقی و پولی لازم برای تسهیل تولید و مبادله‌ی کالاها و انباشت سرمایه است. بنابراین، قانون بورژوازی شامل این موارد است: خلق موضوعات حقوقی که برابری صوری دارند، حقوق قابل انتقال در کالاها (از جمله نیروی کار)، و نیز توسعه‌ی سازوگرهای حقوقی که قادر به قضاوت و اجرای این حقوق هستند. دولت همچنین باید یک نظام پولی ایجاد کند که مبادله را تسهیل و محاسبات اقتصادی منطقی را مجاز کند (بلانکه و همکاران، ۱۹۷۴: ۷۵-۹۶). و نیز دولت موظف است بازتولید کار مزدی را تا حدی تأمین نماید که چنین کاری از طریق نیروهای بازار امکان‌پذیر نباشد و از تبعیت نیروی کار از سرمایه در فرایند کار اطمینان حاصل کند. این الزام منجر به مداخله در حوزه‌هایی مانند قانون‌گذاری کارخانه، نظارت بر فعالیت‌های اتحادیه، آموزش و رفاه اجتماعی می‌شود (آلتواتر ۱۹۷۳؛ مولر و نیوسیوس ۱۹۷۵).

ضرورت وجود فرم‌های مناسب قانون، پول، قدرت نیروی کار و انضباط کار از طریق لحاظ کردن سرمایه به طور عام، و بدون توجه به وجود سرمایه‌های خاص و رقیب ایجاد می‌شود (روسدولسکی ۱۹۷۴: ۷-۶۷). اما مکتب منطق سرمایه، به مسائل مربوط به انباشت سرمایه در ماهیت و پیامدهای رقابت نیز توجه می‌کند. این امر هر سرمایه‌ی فردی را وادار به مشخص کردن حداقل نرخ متوسط سود می‌کند، به این معنی که

دولت باید از تأمین آن دسته از ارزش‌های مصرفی که برای انباشت سرمایه ضروری‌اند اما تولید خصوصی آنها فاقد سود است، اطمینان حاصل کند. این می‌تواند شامل ملی کردن و یا نوعی یارانه‌ی دولتی باشد. دولت همچنین باید عرضه‌ی ارزش‌های مصرفی‌ای را تضمین کند که شکل «کالاهای همگانی» به خود می‌گیرند و/یا تولید آن‌ها شامل «انحصار طبیعی» است (آلتواتر ۱۹۷۳). در نهایت، از آن جایی که کل سرمایه‌ی اجتماعی نیز به سرمایه‌های ملی مختلفی تقسیم می‌شود، دولت بایستی منافع سرمایه‌ی ملی خاص خود را ارتقا دهد و همچنین با سایر دولت‌ها در تأمین شرایط لازم برای تداوم انباشت سرمایه در مقیاس جهانی همکاری کند (آلتواتر ۱۹۷۳).

اکنون، اگرچه این شرایط عام سیاسی و اقتصادی لازمه‌ی سرشت سرمایه‌داری به‌مثابه‌ی شیوه‌ی تولید هستند (و در نتیجه هم‌عصر با آن)، اما مشخصاً دامنه‌ای برای ناپایداری در حدود آن‌ها و نحوه‌ی تحقق‌شان وجود دارد. گفته می‌شود که این امر به مبارزه‌ی طبقاتی و گرایش‌های تاریخی انباشت سرمایه بستگی دارد. در این‌جا گرایش نزولی نرخ سود از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا این امر، مستلزم مداخله‌ی سیاسی برای بسیج پاد-گرایش‌ها از طریق بازسازی سرمایه و بازمانده‌ی فرایند کار است. بنابراین نه‌تنها استدلال می‌شود که دولت لازمه‌ی سرمایه‌داری است (و بنابراین نمی‌تواند در مبارزه‌ی طبقاتی بی‌طرف باشد)، بلکه میزان و دامنه‌ی مداخله‌ی آن، به افزایش هم‌هنگام^{۱۷} سرمایه‌گذاری با گشودگی مرحله‌ای فرایند انباشت سرمایه گرایش دارد (آلتواتر ۱۹۷۳، ۱۹۷۶؛ یاف ۱۹۷۳).

مکتب منطق سرمایه، این دیدگاه از دولت، به‌عنوان یک سرمایه‌داری جمعی مطلوب، را با در نظر گرفتن انقیاد همواره‌ی آن از قوانین حرکت سرمایه‌داری، واجد شرایط می‌داند. این مکتب اینطور استدلال می‌کند: هرچقدر هم که دولت برای حفظ تقاضا و بازسازی تولید مداخله کند، نمی‌تواند از نیروهای بازار فراتر رفته و یا کاهش گرایش نرخ سود را از بین ببرد. دولت در بهترین حالت می‌تواند فرم‌هایی را که این نیروها در آنها تجلی می‌یابند، اصلاح کند و پاد-گرایش‌ها را برای کاهش سودآوری بسیج نماید. قدرت دولت سرمایه‌داری خواه‌ناخواه از این حیث محدود است، به این

دلیل که نمی‌تواند مستقیماً در مورد سرمایه‌ی خصوصی تصمیمی اتخاذ کند و نیز به این دلیل که مداخله‌ی دولت، همیشه به میانجی شرایط پولی و حقوقی مؤثر بر عملکرد نیروهای بازار و سازماندهی تولید در بخش خصوصی صورت گرفته است. با این حال در این محدوده، سرمایه‌ی خصوصی در تعیین رفتار اقتصادی خود آزاد است (بلانکه و همکاران ۱۹۷۷: ۹۲-۹۶). این محدودیت با تضادهای ذاتی انباشت سرمایه تقویت می‌شود. دو موردی که غالباً در این پژوهش مورد اشاره قرار گرفته، مربوط به سیاست اشتغال و بازسازماندهی صنعتی تحت حمایت دولت است. بنابراین آن‌طور که می‌گویند، مداخله‌ی دولت به شیوه‌ی کینزی برای حفظ تقاضای اشتغال، به قیمت تسریع تورم تمام خواهد شد. این یعنی دیر یا زود باید چنین سیاست‌هایی را که نتیجه‌ی آن رکود حاد و بیکاری گسترده خواهد بود، کنار گذاشت. اگر دولت بخواهد از این تنگنا بگریزد، باید عملکرد آرایش‌زادای بحران‌های اقتصادی را با بازسازی سرمایه‌ی تحت حمایت دولت جایگزین کند. اما چنین سیاست‌هایی هزینه‌های مشخصی نیز در پی دارد. چرا که این سیاست‌ها مستلزم گسترش هزینه‌های دولتی هستند، هزینه‌هایی شامل اخراج نیروی کار از تولید کالایی، ایجاد «بحران مالی دولت»، که منجر به سیاسی شدن کلی مبارزه‌ی طبقاتی اقتصادی و غیره می‌شود (آلتواتر ۱۹۷۳؛ بولاک و یافی ۱۹۷۵؛ یافی ۱۹۷۳). بنابراین به نظر می‌رسد که دولت سرمایه‌داری در چنبره‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری گرفتار شده و توان گریز از تضادها و بحران‌های آن را ندارد.

دلایل مطرح‌شده در این مکتب ویژه، یک پیشرفت نظری بنیادین را بازنمود می‌کند؛ بازنمودی به واسطه‌ی استدلال این مکتب مبنی بر این که دولت را نمی‌توان صرفاً به‌عنوان ابزاری سیاسی که توسط سرمایه تنظیم و کنترل می‌شود پنداشت. زیرا مدافعان آن اثبات می‌کنند که دولت سرمایه‌داری عنصری اساسی در بازتولید اجتماعی سرمایه است - نیرویی سیاسی که تکمیل‌کننده‌ی نیروی اقتصادی رقابت میان سرمایه‌های فردی است و ضرورت‌های درون‌ماندگاری را تضمین می‌کند که توسط دومی قابل تأمین نیستند. این امر مستلزم مداخله‌ی دولت علیه سرمایه و همچنین علیه طبقه‌ی کارگر است، به‌ویژه زمانی که سرمایه‌های فردی یا جناحی از سرمایه، منافع آن (سرمایه) را به طور کلی تهدید می‌کند. چنین اقدامی روشن‌کننده‌ی خطای

تلقی دولت به‌عنوان ابزار ساده‌ی سرمایه است. این مطالعات همچنین خواستار عیان کردنِ سفسطه‌ها درباره‌ی استدلالی اصلاح‌طلبانه هستند؛ استدلالی که بر مبنای آن می‌توان از دولت در راستای تسلط بر اختلافات اساسی نظام سرمایه‌داری و در واقع، در راستای ایجادِ گذاری تدریجی و مسالمت‌آمیز به سوی سوسیالیسم از طریق دستکاریِ ماهرانه‌ی سازوبرگ‌های دولت موجود استفاده کرد. چرا که آن‌ها استدلال می‌کنند که دولت، دقیقاً به این دلیل که عنصری اساسی (هرچند نسبتاً مستقل) در فرایند کلی انباشت سرمایه است، لاجرم این اختلافات اساسی را منعکس و بازتولید می‌کند، بدون این‌که بخواهد آن‌ها را حذف کند.

با این حال، در ارتباط با این تحلیل مشکلاتی جدی وجود دارد که عمیقاً ریشه در رویکرد اولیه دارند. زیرا «منطق‌دانان سرمایه» در تلاش برای استخراج ماهیت دولت سرمایه‌داری از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در شکل نابِ آن، مرتکب سفسطه‌های تقلیل‌گرایانه‌ی مذکور می‌شوند، حتی از آن‌ها هم بغرنج‌تر. در حالی که همین تقلیل‌گرایی ساده امر سیاسی را صرفاً پی‌پدیدی از یک شالوده‌ی اقتصادی در نظر می‌گیرد و هرگونه تأثیر متقابل بر این اساس را انکار می‌کند، اما این رویکرد ضرورت یک سطح سیاسی را که فرم و اثرات آن در سطح اقتصادی معین می‌شوند مسلم می‌داند. این هم نشانگر این است که یک «سرمایه‌داریِ جمعیِ مطلوب» می‌تواند به صورت نظری برای تضمین شرایط عامِ معینی تشکیل شود که بدون آن سرمایه‌داری غیرممکن باشد. و هم این‌که به نوبه‌ی خود شکل خاصی از جدایی بین جنبه‌های سیاسی و اقتصادی انباشت را پیش‌فرض می‌گیرد. اما این امر تنها یک چیز را ثابت می‌کند و آن این‌که سرمایه‌داری یک شیوه‌ی تولیدِ ممکن و دربردارنده‌ی فرم خاصی از دولت است. تا زمانی که «منطق‌دانان سرمایه» در این چارچوب باقی بمانند، نه می‌توانند خاستگاه دولت سرمایه‌داری را شرح دهند و نه چگونگی عملکرد آن را، که گویی یک سرمایه‌داریِ جمعیِ مطلوب است، توضیح دهند. آن‌ها در هر دو مورد به این استدلال نامطلوب متوسل می‌شوند که هر آن‌چه در جامعه‌ی سرمایه‌داری رخ می‌دهد، لزوماً با نیازهای انباشت سرمایه مطابقت دارد. علاوه بر این، حتی زمانی که در ظاهر از این شکلِ پیچیده‌ی تقلیل‌گرایی اجتناب می‌شود، از طریق دلالت‌های موقت و

موردی^{۱۸} به بحران‌ها و مبارزات طبقاتی به‌عنوان نیروی محرکه‌ی مداخله دولت، این موارد هنوز در شرایط صرفاً اقتصادی مورد توجه قرار می‌گیرند و فرض بر این است که منافع سرمایه همیشه در تحلیل نهایی محقق می‌شود (به‌ویژه بنگرید به مولر و نیوسیوس ۱۹۷۵). اخیراً پذیرفته شده است که رویکرد «منطق سرمایه» تنها می‌تواند فرم‌های احتمالی دولت را نشان دهد و محدودیت‌های گسترده‌ای را مشخص کند که در آن اختلافات می‌توانند بدون تهدید اساسی فرایند انباشت سرمایه رخ دهند. اما مشکل این است که «نیازمندی‌های سرمایه» به جای تبدیل شدن به نقطه‌ی عطفی برای یک نظریه‌ی توسعه‌یافته‌تر، هنوز تنها سرچشمه‌ی تفسیر را ارائه می‌دهند. هیچ‌گونه مبادرتی برای تشریح شرایطی که این نیازها در آن برآورده می‌شوند صورت نگرفته است یا اگر هم صورت گرفته باشد بسیار ناچیز است. بنابراین، علی‌رغم تلاش‌های مختلف برای معرفی مبارزات طبقاتی و متغیرهای غیراقتصادی، همچنان حقیقت دارد که این مکتب، تاریخ را به اثری از خودتحقیق‌یابی منطقی سرمایه تنزل می‌دهد (گرستن‌برگر ۱۹۷۶a و ۱۹۷۶b؛ لاکلاو ۱۹۷۷: ۷-۱۲)

تلاش برای معرفی ویژگی تاریخی و مبارزه‌ی طبقاتی

مکتبی جدیدتر از مارکسیست‌ها، که این‌بار در فرانکفورت متمرکز شده‌اند (اما نباید با مکتب «علوم اجتماعی انتقادی» فرانکفورت اشتباه گرفته شود) تلاش کرده است در پاسخ به برخی از این مشکلات درمورد رویکرد «منطق سرمایه»، درجه‌ی والاتری از ویژگی تاریخی و آگاهی دقیق‌تری از نقش مبارزه‌ی طبقاتی را در بررسی دولت سرمایه‌داری معرفی کند. بنابراین، علی‌رغم این‌که آن‌ها استدلال‌های اساسی در مورد نیاز به یک نهاد سیاسی جداگانه جهت تأمین پیش‌شرط‌های خاص سرمایه‌داری را می‌پذیرند، اما تأکید بر نیازهای سرمایه‌های رقیب را جدا از رابطه‌ی آنتاگونیستی آن‌ها با کارِ مزدی در نظر نمی‌گیرند. آن‌ها اصرار دارند که دولت سرمایه‌داری را صرفاً می‌توان برحسب تغییر عملکردهای آن در مبارزه‌ی طبقاتی بر سر سازماندهی فرایند

کار و تصاحب ارزش اضافی درک کرد. علاوه بر این، از آن‌جایی که آن‌ها بیش‌تر بر توسعه‌ی تاریخی این مبارزه تمرکز می‌کنند تا پیامدهای منطقی سرمایه‌های رقیب، بهتر می‌توانند تضادهای موجود در مداخله‌ی دولت را تجزیه و تحلیل کنند (فون برنمول و همکاران، ۱۹۷۳؛ گرتسن‌برگر ۱۹۷۵؛ هرش ۱۹۷۷؛ هالووی و پیکیاتو ۱۹۷۷).

این رویکرد را می‌توان از طریق تحلیل‌اش از توسعه‌ی عمومی دولت مداخله‌گر مدرن از خاستگاه آن در دولت مطلقه‌ی فئودال در اروپا نشان داد. در این زمینه اولین مبارزات مربوط به گسترش تجارت بین‌المللی و ایجاد طبقه‌ی کارگر مزدی است. به محض اینکه انباشت اولیه‌ی سرمایه و نیروی کار از طریق مرکانتیلیسم و سیاست‌های داخلی مرتبط تضمین شد، دولت سرمایه‌داری باید دخالت در اقتصاد را رها کرده تا حداکثر دامنه‌ی انباشت سرمایه را تضمین نماید. اما برای تنظیم گرایش‌های خودویرانگر رقابت بی‌رحمانه و نیز برای تضمین شرایط عام موردنیاز برای انباشت از طریق مثلاً قانون‌گذاری کارخانه و کنترل بر اعتبار، همچنان لازم است که دولت سرمایه‌داری مداخله داشته باشد. علاوه بر این، همان‌طور که روند انباشت سرمایه پیش می‌رود، جامعه‌پذیری تولید و گرایش نزولی نرخ سود مستلزم مداخله‌ی فزاینده برای بسیج کردن گرایش‌های متضاد است، از طریق بازسازی سرمایه، تحمیل مجدد کنترل سرمایه‌داری بر فرایند کار و ابرازگری مجدد هژمونی بورژوازی بر طبقه‌ی کارگر. بین‌المللی کردن سرمایه معضلات جدیدی ایجاد می‌کند و به فرم‌های تازه‌ای از سازوبرگ دولتی و مداخله‌ی دولت نیاز دارد، تا سازماندهی مداوم روابط اجتماعی را به نفع انباشت سرمایه در مقیاس جهانی تضمین نماید (گرتسن‌برگر ۱۹۷۶؛ هالووی و پیکیاتو ۱۹۷۷).

همان‌طور که فرم‌های مناسب مداخله (ی دولت) با تداوم انباشت سرمایه تغییر می‌کند، به همان نسبت هم فرم‌های مناسب نمایندگی و قانونگذاری تغییر می‌کند. بنابراین، در زمینه‌ی گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری، گفته می‌شود که مناسب‌ترین فرم دولت، استبداد سلطنتی است که سیاست‌های مرکانتیلیستی را اجرا می‌کند. با این حال، این در دوره‌ی سرمایه‌داری لیبرال به یک دموکراسی پارلمانی بورژوازی تبدیل شد. چراکه مورد اخیر، برای نمایندگی اقشار مختلف طبقه‌ی حاکم و نیز برای تصویب قوانین، انجمنی مهیا می‌کند تا تمام سرمایه‌ها را به‌طور برابر مشمول قوانین عمومی

یکسانی کند که بوروکراسی مقامات دولتی بر آن نظارت می‌کند. گذار از استبداد به پارلمانتاریسم، و در چارچوب دومی، گسترش حق امتیاز به طبقات تحت سلطه، هر دو مستلزم مبارزات طبقاتی پایدار است. در نهایت، در دوره‌ی سرمایه‌داری انحصاری، قُرم دولت بایستی مجدداً تغییر کند. اکنون دولت باید با سرمایه‌های فردی وارد روابط مستقیم شود و قدرت و دامنه‌ی ابزار مداخله‌ی خود را افزایش دهد تا پادگرایش‌ها را در جهت کاهش نرخ سود بسیج کند. این امر مستلزم گذار از قوانین عام تصویب‌شده و اجراشده براساس حاکمیت قانون به قُرم‌های جدید و قدرتمندتر مداخله‌ی یک‌سویه به صلاحدید بوروکراسی دولتی است. این دگرگونی در نقش روزه‌زوال پارلمان منعکس می‌شود، زیرا منافع اصلی سرمایه‌داری به دنبال دسترسی مستقیم به قوه‌ی مجریه و اداری است؛ و نیز در بازتولید مستمر تضادهای بین سرمایه‌ها در دل خود بوروکراسی بازتاب می‌یابد. به‌طور خلاصه، با تداوم انباشت، گرایش فزاینده‌ای برای تبدیل شدن دولت سرمایه‌داری به دولتی بانفوذ وجود دارد، که مشخصه‌ی آن پارلمان ضعیف، بوروکراسی قدرتمند و مشارکت مشخص سرمایه‌های فردی و اتحادیه‌های کارگری سوسیال دمکراتیک است (هالووی و پیکیاتو، ۱۹۷۷: ۸۵-۹۷؛ مندل، ۱۹۷۵، ۴۷۴-۴۹۹؛ پیکیاتو ۱۹۷۷).

این رویکرد نه‌تنها برخی ویژگی‌های تاریخی را در تحلیل دولت سرمایه‌داری مرسوم کرد، بلکه مفاهیم مهمی در مورد ماهیت و اثرات مبارزه‌ی طبقاتی توسعه می‌دهد. در این زمینه چهار رهاورد اصلی وجود دارد. اولاً، استدلال می‌شود که انباشت سرمایه مشروط است به ادامه‌ی توانایی خود سرمایه برای تضمین بسیاری از شرایط مختلف لازم جهت ایجاد و تصاحب ارزش اضافی در مقیاسی روبه‌رشد. این بدان معنی است که قوانین حرکت سرمایه‌داری طبیعی و بدیهی نیستند، بلکه در واقع تحقق‌شان به موازنه‌ی نیروها در مبارزه‌ی بی‌وقفه بین سرمایه و کار بستگی دارد. به همین دلیل بحران‌ها به جای این‌که نتیجه‌ی منطقی اجتناب‌ناپذیر انباشت باشند، حاصل ناکامی در حفظ سلطه‌ی سرمایه بر کار هستند. ثانیاً، استدلال می‌شود که انباشت سرمایه یک فرایند برنامه‌ریزی‌نشده و آنارشیک است که بدون اطلاع عوامل اقتصادی اتفاق می‌افتد. بنابراین، سرمایه‌داری و عملکرد آن عموماً در کسوتی کمابیش جعلی دیده می‌شود. این

بدان معناست که مداخله‌ی دولت به‌ندرت به سمت نیازهای واقعی سرمایه‌هدایت می‌شود و عموماً پاسخی به پیامدهای سیاسی انباشت است. ثالثاً، از آنجایی که هیچ تناظر اساسی میان مداخله‌ی دولت و نیازهای سرمایه وجود ندارد، بحران‌ها نقش عمده‌ای در شکل‌دهی مجدد آن و تغییر جهت دادن نیروی آن دارند. زیرا در امتداد بحران‌ها است که ضرورت‌های درونی سرمایه‌داری به احتمال زیاد آشکار می‌شوند. از این منظر می‌توان گفت که بحران‌ها به‌عنوان سازوکار هدایت‌کننده‌ی مداخله‌ی دولت عمل می‌کنند. چهارم، از آنجایی که بحران‌ها اثر پیچیده‌ی عوامل مختلف متناقض هستند و طبقات مختلف را به شیوه‌های متناقض تحت تأثیر قرار می‌دهند، تضاد بر سر تفسیر و حل آن‌ها ادامه خواهد داشت. این بدان معناست که مدیریت بحران فرم پاسخ‌های آزمون و خطا را به خود می‌گیرد که محتوای آن با تغییر موازنه‌ی نیروهای سیاسی تعیین می‌شود. علاوه بر آن، از آنجایی که سرمایه‌داری لزوماً با تضادها مواجه است، هیچ استراتژی اقتصادی نمی‌تواند بر موانع انباشت ذاتی خود سرمایه‌داری غلبه کند.

در این جا باید به اثر اخیر کلاوس اوف^{۱۹} نیز اشاره کرد. زیرا، اگرچه او از مفروضات متفاوتی شروع می‌کند، اما اوف در مورد چندین فقره از این مسائل به نتایج مشابهی رسیده است. او استدلال می‌کند که دولت سرمایه‌داری چهار ویژگی ساختاری اصلی دارد. اول، از تشکیلات تولید سرمایه‌داری و تخصیص سرمایه‌ی خصوصی حذف می‌شود. بنابراین می‌تواند به طور غیرمستقیم بر انباشت تأثیر بگذارد. دوم، از آنجا که دولت از تولید سرمایه‌داری حذف و جدا شده، بقا و عملکرد آن به‌وضوح به درآمدهایی بستگی دارد که خارج از کنترل فعلی آن است. سوم، از آنجایی که سرمایه‌داری نه خودتنظیم‌گر است و نه خودکفا، دولت موظف است شرایط لازم برای انباشت را ایجاد و حفظ نماید. و چهارم، در مواجهه با این ترکیب سست‌بنیان حذف و وابستگی، دولت تنها در صورتی می‌تواند به نمایندگی از سرمایه عمل کند که بتواند نیازهای سرمایه را با منافع ملی یکی دانسته و حمایت توده از اقداماتی که شرایط برای انباشت را در عین احترام به ماهیت خصوصی آن حفظ می‌کنند، تضمین نماید.

اوف در ادامه استدلال می‌کند که مکانیسم‌های سیاسی مورد نیاز برای بازتولید این شرایط با ماهیت سرمایه‌داری تغییر می‌یابد. به‌ویژه، از آنجایی که دولت سرمایه‌داری مدام ملزم به تضمین دروندادهای مشخصی است که سرمایه‌های فردی نمی‌توانند به‌طور سودمندانه‌ای تولید و نیز شرایط عام اجتماعی موردنیاز برای انباشت را فراهم کنند، لازم است «برنامه‌ریزی» شکل گرفته و «مشارکت» تقویت شده و همچنین سیستم اداری موجود متمرکز شود. اما گو این‌که هر سه سازوکار برای امر بازتولید سرمایه‌داری ناکافی از کار درآمده‌اند. به این دلیل که سیاست بوروکراتیک مدعی است علی‌رغم اجرای معمول سیاست‌های خاص طبق قوانین از پیش تعیین‌شده، در سازماندهی برنامه‌های اجتماعی و اقتصادی ناکارآمد است. برنامه‌ریزی ناکارآمد است چون هر زمان که منافع فردی سرمایه‌های خصوصی را تهدید کند، با آن مخالفت می‌شود. و مشارکت، مبارزه‌ی طبقاتی را درون سازوکار دولتی تشدید می‌کند و از این رو، توازن نیروهای لازم برای اجرای سیاست‌های سرمایه‌داری را تهدید می‌کند. بنابراین اوف نتیجه می‌گیرد که نوسان دائمی بین این مکانیسم‌های مختلف وجود خواهد داشت، چراکه دولت مکرراً در برابر محدودیت‌های مختلف آن‌ها قرار می‌گیرد (اوف ۱۹۷۵).

از آنجا که این مکتب تا حدی بر نقد درونی رویکرد «منطق سرمایه» استوار است، توانسته مفاهیم و اصول تبیین را پیروانند تا پیشرفت‌های نظری خود را حفظ کرده و برخی از نارسایی‌های نظری آن را برطرف سازد. مهم‌تر از همه، به دنبال اثبات این موضوع است که نه‌تنها هیچ تضمینی وجود ندارد که دولت سرمایه‌داری بتواند تمام نیازهای سرمایه را به یک‌باره تأمین کند، بلکه عملاً انجام این کار برای آن غیرممکن است. با این حال، تأکید بسیارش بر ویژگی تاریخی و مبارزه‌ی طبقاتی است که محدودیت‌های این رویکرد را آشکار می‌کند. زیرا فاقد مفاهیم اساسی معینی برای تحلیل تاریخی است و با دیدگاهی محدود به مبارزه‌ی طبقاتی عمل می‌کند. روابط تولید سرمایه‌داری فقط در فرم‌های مختلف و در ترکیب با سایر اشکال کار اجتماعی و خصوصی موجودیت دارد. این بدان معناست که مبارزات طبقاتی بیش‌تر تحت تأثیر سایر طبقات و نیروهای اجتماعی هستند تا سرمایه و کار مزدی. علاوه بر این، از آنجایی که هر صورت‌بندی اقتصادی خاص، روابط و شرایط وجودی سیاسی و ایدئولوژیک

متمایز خود را دارد، چنین مبارزاتی نیز با روش‌های متفاوتی شکل خواهند گرفت که به واسطه‌ی آن‌ها طبقات اقتصادی وارد سطح روبنا شده‌اند. مسأله‌های مربوط به دوره‌بندی مبارزه‌ی طبقاتی، به‌ویژه در دوره‌های گذار مشهودند، اما همیشه در تحلیل‌های تاریخی دولت سرمایه‌داری وجود دارد. بنابراین، هیچ تحلیل انتزاعی از سرمایه‌داری، یا در واقع فرم‌های مختلف آن، به ما این امکان را نمی‌دهد که روابط متغیر میان اشراف‌زادگان فئودالی و بورژوازی را در گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری مشخص کنیم و یا قادر به تعیین نقش سیاسی خرده‌بورژوازی در مبارزه‌ی طبقاتی بین سرمایه انحصاری و کار مزدی در وایمار آلمان باشیم. حتی ارزیابی اثرات ایدئولوژی مذهبی در ایرلند شمالی هم کمکی نخواهد کرد. با این حال، این مسائل در درک ماهیت قدرت دولت در جوامع معین و تأثیرات آن بر انباشت سرمایه حیاتی هستند.

دولت سرمایه‌داری و مبارزه‌ی مردمی-دمکراتیک

این جاست که کار گرامشی و مکتب «نوگرامشی» دارای بیش‌ترین اهمیت است. زیرا این نظریه‌پردازان مشکل هژمونی سیاسی و ایدئولوژیک را بررسی کرده و برخی از مفاهیم و مفروضات را به‌طور مبسوط شرح داده‌اند که موجب ارتقای تحلیل مبارزات طبقاتی شده است. با این حال، از آن جایی که این مکتب تمایل دارد رویکردی «نظری طبقاتی» به جای رویکرد «نظری سرمایه» اتخاذ کند، تحلیل‌های آن اغلب محدودیت‌های موجود در ماهیت سرمایه‌داری بر دولت را تاندازه‌ای و یا کاملاً نادیده می‌گیرند، و همچنین استقلال سیاست و ایدئولوژی را بیش از حد ارزیابی می‌کنند. بنابراین، اگر استدلال‌های دو مکتب «نظری سرمایه» بایستی با تحلیل‌های سلطه‌ی سیاسی و ایدئولوژیک تکمیل شوند، رویکرد نوگرامشی لازم است در پرتو محدودیت‌های اقتصادی بر قدرت دولت و هژمونی ایدئولوژیک اصلاح شود.

این قِسم نظریه‌پردازان تأکید می‌کنند که دولت سرمایه‌داری ابزار ساده‌ای نیست که توسط یک طبقه‌ی واحد بورژوا دستکاری شود. در عوض استدلال‌شان این است که دولت نقشی حیاتی در اتحاد بورژوازی و سازماندهی سلطه‌ی سیاسی و ایدئولوژیک آن ایفا می‌کند. زیرا، در مخالفت با دیدگاه مارکسیستی رایج مبنی بر این‌که هر طبقه بر

اساس موقعیت مشترک اعضای خود در نظام اقتصادی، هدف واحد بنیادینی دارد، مکتب نوگرامشی مصلحت‌گرا آن را بسته به وجود فرم‌های خاصی از سازماندهی و نمایندگی می‌داند. بنابراین مهم‌ترین مساله در تامین شرایط انباشت سرمایه در سطح پراتیک طبقاتی قرار دارد و منوط به سازماندهی طبقه‌ی مسلط و از هم‌گسیختن طبقه‌ی تحت سلطه است. این امر ضروری است چراکه رقابت بین سرمایه‌ها، وحدت طبقه‌ی بورژوازی را تهدید می‌کند، همان‌طور که همزمان با مداخله در مبارزه، طبقه‌ی کارگر را تهدید می‌کند (پولانزاس ۱۹۷۳: ۱۸۸-۹ و ۲۵۶-۲۵۶). راه‌حل این مساله در سرشت هژمونی ایدئولوژیک و/یا فرم دولت یافت می‌شود.

هژمونی ایدئولوژیک از منظر رهبری فکری و اخلاقی طبقات مردمی توسط طبقات مسلط یا بلوک قدرت مورد بحث قرار گرفته است (گرامشی ۱۹۷۱؛ لاکلاو ۱۹۷۷: ۹۴-۱۱۱؛ پولانزاس ۱۹۷۳: ۱۳۰-۴۱، ۲۰۶-۴۱؛ ۱۳۷۶-۲۰۶: ۴۱۴-۴۵، پولانت، ۱۹۷۶-۲۰۶، ۱۹۷۱، لاکلاو ۱۹۷۷). در این زمینه، بلوک قدرت، اتحاد نسبتاً پایداری از طبقات مسلط یا فراکسیون‌های طبقاتی است، که این وحدت به اندکی از خودگذشتگی متقابل منافع ضروری و نیز تعهد آن‌ها به یک جهان‌بینی مشترک بستگی دارد. به‌عنوان مثال می‌توان به «هسته‌ی قدرت‌مدار»^{۲۰} بریتانیا و بلوک اتحادیه در ایرلند شمالی اشاره کرد. بنابراین، برای وجود هژمونی، لازم است که بلوک مسلط از حمایت طبقات تحت سلطه (مانند دهقانان، خرده‌بورژوازی شهری و بخش‌هایی از طبقه‌ی کارگر)، و از رده‌های اجتماعی (مانند ارتش، مقامات، روشنفکران ...) و نیروهای اجتماعی مهم (مانند اقلیت‌های قومی، جنبش‌های مذهبی و گروه‌های مشابه که قادر به مداخله با اثرات مناسب در مبارزه‌ی طبقاتی بین سرمایه و کار مزدی هستند) برخوردار شود. چنین حمایتی ناشی از یک «آگاهی کاذب» ساده نیست، بلکه ریشه در ادغام قسمی علایق و آرزوهای «مردم» در ایدئولوژی مسلط دارد. چراکه توانایی بلوک قدرت برای حفظ هژمونی خود منوط به موفقیت‌اش در مفصل‌بندی مبارزات «مردمی-دمکراتیک»

^{۲۰} The Establishment اشاره به گروه حاکمی دارد که قدرت سیاسی را در جامعه‌های یا

سازمانی در دست خود قبضه کرده‌اند.

به یک ایدئولوژی است که قدرت طبقات و فراکسیون‌های مسلط را حفظ می‌کند، نه تلاشی برای تقویت جنبش انقلابی. برعکس، اگر طبقه‌ی کارگر بخواهد پاد-هژمونی خود را بر مردم وضع کرده و بلوک قدرت را منزوی کند، برایش ضروری است که مبارزات «مردمی-دمکراتیک» را در یک جنبش توده‌ای به رهبری یک حزب سیاسی که ارتباط ارگانیکی با مردم دارد، ادغام کند (لاکلاو، ۱۹۷۷، ۹۴-۱۱۱).

این مکتب همچنین تأثیر فرم‌های خاصی از دولت را بر میزان سلطه‌ی بورژوازی در نظر می‌گیرد. بنابراین، پولانزاس پیشنهاد می‌کند که این‌جا پیوند شهروندی یک‌تنه به‌مثابه‌ی نهادی قانونی، با دولت-ملت به‌مثابه‌ی موضوعی قضایی به‌طور ویژه مؤثر است. زیرا، علاوه بر این‌که قانون اساسی تمام اعضای جامعه به‌مثابه‌ی سوژه‌های سیاسی برخوردار از حقوق برابر صرف نظر از وابستگی طبقاتی‌شان، مکمل برابری صوری آن‌ها در مقام کارگزاران اقتصادی است، بلکه به‌ازهم‌گسیختگی و فردگرایی‌شان نیز دامن می‌زند و نابرابری‌های اساسی در حاکمیت سیاسی را پنهان می‌کند. به این معنا، بت‌وارگی کالایی، ناشی از روابط مبادله‌ای، در نهادهای سیاسی و حقوقی لیبرال منعکس می‌شود. برعکس، نه‌تنها ظهور یک دولت-ملت با نیاز به یک «سرمایه‌داری جمعی مطلوب» مطابقت دارد، که دلالتی بر وجود منافع ملی یا مردمی است که منعکس‌کننده‌ی منافع مشترک تمام شهروندان بدون توجه به عضویت طبقاتی آن‌هاست. بنابر گفته‌ها، این امر برای حفظ اعتقاد به دولتی بی‌طرف است که بتواند تضادهای طبقاتی را آشتی دهد و در نتیجه گشایشی در حاکمیت سرمایه ایجاد کند (پولانزاس، ۱۹۷۳).

همچنین گفته می‌شود که سلطه‌ی سیاسی بورژوازی با انتخابات آزاد و نهادهای پارلمانی مستحکم تقویت می‌شود. زیرا به نظر می‌رسد که رقابت انتخاباتی، بلوک قدرت را تشویق کرده تا در زمان تنظیم سیاست‌های خود برای انباشت سرمایه، منافع طبقات تحت سلطه را در نظر بگیرد. این امر، زمینه را برای برنامه‌های دولت رفاه و دیگر سیاست‌های اجتماعی مرتبط با مطالبات طبقه‌ی کارگر و مطالبات مردمی-دمکراتیک فراهم می‌کند. همچنین چشم‌انداز انتخاباتی هر حزبی را که آشکارا متعهد به مبارزه‌ی طبقاتی و انقلاب است، محدود می‌کند، چراکه مقطعی و غیر دموکراتیک به نظر می‌رسند. در عین حال، انتخابات آزاد همچنین ابزاری را برای تغییر سیاست‌های دولت

و احزاب حاکم در پاسخ به تغییر توازن نیروهای طبقاتی، بدون تهدید عملکرد یکنواخت سازوبرگ دولتی به عنوان یک کل، فراهم می‌کند. همچنین لازم به ذکر است که در این چارچوب نهادی، پارلمان‌ها اجلاسی مهم برای منافع سرمایه‌داری و غیرسرمایه‌داری فراهم می‌کنند تا سیاست‌های مشترک را در شرایطی تعیین کند که عدم اجرای آن موجب آسیب به دولت حاضر و یا ازپادآمدن آن می‌شود. بنابراین، در حالی که فرم‌های به اصطلاح «استثنایی» دولت سرمایه‌داری (مانند دیکتاتوری نظامی و فاشیسم) ممکن است به دلیل ماهیت دیکتاتوری یا تمامیت‌خواهی مقتدر به نظر برسند، اما برای وظایف حاکمیت سیاسی در جوامع سرمایه‌داری کافی نیستند. زیرا قدرت صوری آن‌ها شکنندگی ساختار نهادی را پنهان می‌کند که به این معنی است که آن‌ها قادر به پاسخ‌گویی مؤثر به بحران‌های در حال تغییر، ستیزها و تضادهای ذاتی این جوامع نیستند. در مقابل، از زمان حق رأی همگانی، احزاب رقیب، در مقابل، از آن‌جایی که حق رأی همگانی، احزاب رقیب، تفکیک قوا و حکومت پارلمانی متضمن میزانی از انعطاف‌پذیری است، بلوک قدرت در یک نظام دموکراتیک قادر است انسجام و همبستگی اجتماعی را حفظ و شرایط لازم برای تداوم انباشت سرمایه را تامین کند. (گمبل ۱۹۷۴: ۳-۱۰؛ جسون ۱۹۷۷؛ پولانزاس ۱۹۷۳: ۲۷۷-۳۰۷؛ پولانزاس ۱۹۷۶: ۹۰-۹۷)

حال، اگر چنین استدلال‌هایی پذیرفته شوند، باید پرسید که چرا سرمایه‌داری با فرم‌های غیردموکراتیک دولت همراه است؟ یافتن پاسخ این مسأله کار دشواری نیست. چراکه مکتب نوگرامشی تاکید می‌کند که حاکمیت سرمایه بی‌قیدوشرط نیست، بلکه به توازن دائم‌التغییر نیروهای طبقاتی بستگی دارد. قدرت سرمایه در توانایی‌اش در بهره‌بردن از بحران‌های اقتصادی به منظور بازسازی تولید و افزایش انباشت سرمایه نمایان می‌شود (دوبریه ۱۹۷۳: ۲-۱۴۱؛ پولانزاس ۱۹۷۳: ۱۷۱). این به‌نوبه‌ی خود به تداوم استیلای سیاسی و ایدئولوژیک آن بستگی دارد (نان ۱۹۶۷: ۹۹). با این حال، علی‌رغم تفکیک نهادی ظاهری سطوح اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک در جوامع سرمایه‌داری، میان آن‌ها ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. بنابراین بحران‌های اقتصادی ضرورتاً پیامدهایی در سطوح دیگری دارند (و بالعکس) به‌طوری‌که بازسازی دولت

به‌عنوان یک سیستم سلطه‌ی سیاسی ممکن است پیش‌شرط حل یک بحران اقتصادی باشد. در این زمینه است که مفاهیمی مانند بحران‌های بازنمایی سیاسی و هژمونی ایدئولوژیک اهمیت ویژه‌ای دارند. زیرا این‌ها به معنای تفکیک مبارزه‌ی سیاسی از ارگان‌های مستقر یا بازنمایی و انحلال هژمونی است که در نتیجه‌ی جدایی توده‌ها از رهبری سیاسی و ایدئولوژیک بورژوازی است (پولانزاس ۱۹۷۴: ۵-۶۲، ۸-۷۱). در چنین شرایطی، جمهوری دموکراتیک بورژوایی ممکن است برای تأمین شرایط لازم برای انباشت ناکافی باشد. این‌که آیا این کشور بازسازی شده یا با فرم دیگری از دولت جایگزین می‌شود، به استراتژی‌های اتخاذ شده توسط نیروهای سیاسی مختلف و نقاط قوت نسبی آن‌ها بستگی دارد. اما هیچ تضمینی نیست که فرم‌های جدید سلطه بتوانند برای تأمین چنین شرایطی به‌کار آیند، یا در موقعیت‌های انقلابی و در شرایط گذار موفقیت‌آمیز به فرمی متفاوت از جامعه، مناسب باشند.

این شایستگی مکتب نوگرامشی است که مفاهیم معینی را برای تحلیل جوامع سرمایه‌داری مشخص - و نه صرفاً آن نوع سرمایه‌داری که به‌عنوان یک شیوه‌ی تولید ناب در نظر گرفته می‌شود - توسعه داده است. اما تحلیل‌های آن اغلب با غفلت سیستماتیک از محدودیت‌های اقتصادی که ریشه در ماهیت انباشت سرمایه دارد، خدشه‌دار می‌شود. زیرا، اگرچه از فرم‌های مختلف مبارزه‌ی طبقاتی و مبارزه‌ی مردمی - دموکراتیک به‌خوبی آگاه است، اما به قوانین عام تولید سرمایه‌داری توجهی ندارد. این امر منجر به ناهم‌ترازی و ناقربینگی مشخصی در آثار این مکتب شده و نیاز به ادغام رویکردهای مختلف را خاطر نشان می‌کند.

سخن آخر

این بررسی سعی کرده است جایگاه دولت را در گفتمان مارکسیستی تعیین کند و بسندگی رویکردهای نظری مختلف برای مطالعه‌ی آن را در جوامع سرمایه‌داری مورد سنجش قرار دهد. نظریه‌های مارکسیستی از منظر رویکردی، ناهمگن هستند اما به‌واسطه‌ی دغدغه‌ی مشترک با شیوه‌های خاص تولید، شرایط وجودی آن‌ها و پیامدهای‌شان بر صورت‌بندی‌های اجتماعی، متحد می‌شوند. آن‌ها نه دغدغه‌ی ساخت

نظریه‌ای درباره‌ی شیوه‌ی تولید «به‌طور عام» را دارند و نه، مهم‌تر از آن، ساخت نظریه‌ای درباره‌ی دولت (یا جامعه) «به‌طور عام». همچنین قابل مناقشه است که آیا می‌توان نظریه‌ای را درباره‌ی دولت سرمایه‌داری به‌طور عام پروراند. زیرا از آن جایی که سرمایه‌داری نه به شکل ناب و نه در انزوا وجود دارد، دولت‌ها در جوامع سرمایه‌داری ضرورتاً با یکدیگر متفاوت خواهند بود.

در این بستر است که می‌توانیم به بهترین شکل از مطالعات فوق‌قدردانی کنیم. زیرا بازتعریف مسأله‌ی دولت در جامعه‌ی سرمایه‌داری به واسطه‌ی تأثیرگذاری جامع آن‌هاست، به گونه‌ای که بسط و گسترش نظری و سیاسی را بار دیگر ممکن می‌سازد. آن‌ها رویکردهای راست‌کیشانه را از منظر دولت به‌مثابه‌ی یک شیء یا سوژه‌ای خارج از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، از میان برداشته‌اند. و در جای خود به ماهیت اجتماعی تولید سرمایه‌داری و پیش‌شرط‌های پیچیده‌ی اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک آن توجه کرده‌اند. این بدان معناست که دولت و قدرت دولتی باید نقشی مرکزی در انباشت سرمایه بر عهده بگیرند، حتی در موارد ظاهراً خلاف واقع که با یک دولت بی‌طرف و طرفدار بازار آزاد^{۲۱} مشخص می‌شوند، و همچنین در مواردی که دولت به‌طور گسترده در سازماندهی تولید دخالت دارد. علاوه بر این، از آن جایی که دولت به‌عنوان یک نظام نهادی پیچیده تلقی می‌شود و پیامدهای طبقات به فرم‌های سازماندهی، اتحاد و غیره بستگی دارد، لازم است که رویکرد ابزارگرایانه صرف هم رد شود. دیگر بحث بر این نیست که طبقات از پیش موجود چگونه از دولت (یا اقدامات خود دولت) در دفاع از سرمایه‌داری تعریف‌شده در سطح اقتصادی، استفاده می‌کنند. از این به بعد بحث بسندگی قدرت دولتی به‌عنوان عنصر ضروری در بازتولید جامع رابطه‌ی سرمایه در جوامع و موقعیت‌های مختلف مطرح است. و قدرت دولتی نیز به نوبه‌ی خود باید به‌عنوان پیامدی پیچیده و متناقض از مبارزات طبقاتی (و مردمی - دموکراتیک) در نظر گرفته شود که از طریق نظام نهادی دولت، میانجی و مشروط شده است. به‌اختصار،

تأثیر این مطالعات، بازتثبیت و تشریح این مفهوم است که دولت یک نظام سلطه‌ی سیاسی است.

اما گرایش این مطالعات به حوزه‌ی نظریه و سیاست مارکسیستی محدود نمی‌شود. زیرا مشکلاتی که با آن دست به گریبان بوده‌اند، در فرم‌های مشابه در تحقیقات اقتصادی و سیاسی غیرمارکسیستی رخ می‌دهد. در این‌جا نکات خاصی از تحلیل اقتصادی مورد بحث نیست، بلکه بسندگی برخی مفروضات رایج در مورد ماهیت دولت، نقش آن در فعالیت اقتصادی، و ارتباط نظریات اقتصادی راست‌کیشانه در پرتو آن نقش، مورد نظر است. یا این‌که ماهیت دولت فارغ از نظریه‌ی اقتصادی در نظر گرفته شده و به‌عنوان عاملی تلقی می‌شود که کاربرد اصول اقتصادی را در شرایط معین شکل داده و آن را محدود می‌کند. یا این‌که کنار گذاشتن دولت از نظریه‌ی اقتصادی خودسرانه و غیر قابل توجیه است، موجب شده دولت اغلب به عنوان سوژه‌ای قابل مقایسه با یک شرکت یا خانواده تلقی می‌شود، و یا به‌عنوان مجموعه‌ای از ابزارهای سیاست بی‌طرف و قابل اجرا برای اهداف مختلف اقتصادی، و یا به‌عنوان مالکیت خصوصی بازیگران سیاسی معقول، بیشینه‌گر و منفعت‌طلب. پیامدهای دقیق این رویکردهای اخیر به فرضیات دیگری بستگی دارند که با آن‌ها ادغام می‌شوند. بنابراین در شمایل نظری خود به‌عنوان سوژه، دولت ممکن است به‌عنوان حاکمیتی قانونی که فعالیت اقتصادی را کنترل می‌کند، و به‌سان یک میانجی یا داوری که در منازعات اقتصادی مداخله می‌کند، به‌عنوان یک عامل اقتصادی در میان سایرین، و یا به‌عنوان عاملی سیاسی که اقداماتش ممکن است موجب ارتقا و یا منع عملکرد اقتصادی شود در نظر گرفته شود. رویکرد ابزاری-اهدافی عموماً با اختلافات تخصصی بر سر فرم‌ها و مسیر مناسب مداخله و با اختلافات سیاسی در مورد نقش دولت در تخصیص و بازتوزیع منابع همراه است. و مدل انسان سیاسی^{۲۲} تمایل دارد به ادعاهایی مربوط شود که در آن منافع شخصی کارکنان دولت با رشد اقتصادی مخالف است. اکنون، اگرچه این رویکردها جنبه‌های خاصی از دولت را روشن می‌سازند، اما به هیچ صورت بنیادینی در پی توسعه‌ی اقتصاد سیاسی نیستند. چراکه آنها در بهترین حالت با پدیدارهای صوری سیاست سروکار دارند و فاقد

هرگونه ابزار نظری جهت انکشاف پیوندهای عمیق‌تر میان دولت و توسعه‌ی اقتصادی هستند.

این‌جاست که مباحثه‌ی مارکسیستی اخیر پیامدهای عمده‌ای برای اقتصاد راست‌گیشانه دارد. زیرا ثابت می‌کند که سرمایه‌داری شیوه‌ای خاص از سازمان‌دهی اجتماعی تولید است و دارای پیش‌شرط‌ها و فرم‌های تاریخی مشخصی از توسعه است و ساختار نهادی و فرم‌های مداخله‌ی آن باید با تغییر و توسعه‌ی سرمایه‌داری تحول یابد. بحث اخیر بیشتر در پی استدلال این است که سازوگرهای دولتی اقتصادی و ابزار مداخله‌ی آن‌ها بی‌طرف نیستند، بلکه در میان حرکت سرمایه ادغام شده و یک میدان تضاد را میان منافع مختلف تشکیل می‌دهند. این بدان معناست که مداخله‌ی دولت در تأمین شرایط انباشت سرمایه دارای محدودیت‌های ذاتی است و همواره در معرض نفوذ اجتناب‌ناپذیر مبارزات طبقاتی و مردمی-دموکراتیک است. همچنین به این معنی است که بسندگی ابزارهای مشخص سیاست و فرم‌های کلی مداخله نه تنها با تغییر در ساختار اقتصادی بلکه با تغییر در موازنه‌ی نیروهای سیاسی نیز متفاوت خواهد بود. در ارتباط با این استدلال‌ها نکته دیگری این‌که، فرم‌های بازنمایی سیاسی نیز تأثیرات مشخصی بر کارایی فرم‌های مختلف مداخله دارند. این به نوبه‌ی خود بیانگر آن است که شکست اقدامات سیاستی مشخص یا ابزارهای عام، ممکن است به دلیل نابسندگی فرم‌های بازنمایی سیاسی باشد که با آنها مرتبط است، نه به دلیل تحلیل نادرست اقتصادی. همچنین به این معنی است که پیش از حل مشکلات یا بحران‌های اقتصادی، سازماندهی مجدد سازوگر دولتی احتمالاً ضروری است. مبحث اخیر راجع به دموکراسی صنعتی، «قرارداد اجتماعی» و توسعه‌ی نهادهای سه‌جانبه یا شرکتی، مشخصاً در این‌جا مطرح است.

به‌طور خلاصه، هدف کلی این مطالعات این است که نشان دهد تحلیل دولت، اقدامی بی‌ربط و یا حاشیه‌ای نسبت به نظریه‌ی اقتصادی نیست. این چیزی نیست که بتوان آن را با خیال راحت به دیگر رشته‌های آکادمیک و در چارچوب یک تقسیم‌کار فکری، یا به آینده و در زمان توسعه‌ی علم اقتصاد توسط خودش واگذار کرد. امروزه این یک پیش‌شرط نسبتاً مطلق از نظریه‌پردازی اقتصادی بسنده است. بنابراین اقتصاد

بایستی چالش ادامه‌ی بحث مارکسیستی را بپذیرد و راه‌حل‌های خود را، در صورت وجود، برای مقابله با مشکلاتی که اخیراً با آن سروکار دارد، اتخاذ کند. زمان آن فرا رسیده است که اقتصاد راست‌گرایش‌گرایانه نقش سنتی خود را در مقام علم اقتصاد سیاسی، تجدید نماید. ناکامی در انجام این کار مطمئناً به منزله‌ی پذیرفتن فقر نظری در حوزه‌ی بنیادی تحلیل اقتصادی و نیز دغدغه‌ی اصلی پراتیک سیاسی خواهد بود.

مشخصات منبع:

Bob Jessop, *Recent Theories Of The Capitalist State*, Cambridge Journal of Economics, [Vol. 1, No. 4 \(December 1977\)](#), pp. 353-373 (21 pages), Oxford University Press.

منابع

- Aaronovitch, S. 1956. *The Ruling Class*, London, Lawrence and Wishart.
- Althusser, L. 1969. *For Marx*, Harmondsworth, Penguin
- Althusser, L. 1976. *Essays in Self-Criticism*, London, New Left Books
- Altvater, E. 1973. *Some problems of state interventionism, Kapitalistate*, 1 and 2
- Blanke, B., Jürgens, U. and Kastendiek, H. 1974. *Zur neueren marxistischen Diskussion über die Analyse von Form und Funktion des bürgerlichen Staates, Probleme des Klassenkampfes*, vol. 14/15
- Blanke, B., Jürgens, U. and Kastendiek, H. 1976. *The relationship between the political and economic as a point of departure for a materialist analysis of the bourgeois state*, *International Journal of Sociology*

- Boccaro, P. et al. 1971. *Traité d'Economie Marxiste: le capitalisme monopoliste de l'Etat*, Paris, Editions Sociales
- Boddy, R. and Crotty, J. 1974. Class conflict, Keynesian policy and the business cycle, *Monthly Review*, October.
- Boddy, R. and Crotty, J. 1975. Class conflict and macro-policy: the political business cycle, *Review of Radical Political Economy*, vii
- von Braunmühl, C., Funken, J., Cogoy, M. and Hirsch, J. 1973. *Probleme einer materialistischer Staatstheorie*, Frankfurt, Suhrkamp
- Bukharin, N. 1969. *Historical Materialism*, Ann Arbor, University of Michigan Press (1926)
- Bullock, P. and Yaffe, D. 1975. Inflation, the crisis and the postwar boom, *Revolutionary Communist*, vol. 3/4
- Cheprakov, V., ed. 1969. *State Monopoly Capitalism*, Moscow, Progress
- CPGB 1977. *The British Road to Socialism: Draft*, London, Communist Party of Great Britain
- Cutler, A. 1971. *Fascism and political theory*, *Theoretical Practice*, vol. 2
- Debray, R. 1973. *Prison Writings*, London, Allen Lane
- Engels, F. 1942. *The Origins of the Family, Private Property and the State*, New York, International Publishers (1884)
- Engels, F. 1954. *Anti-Dühring*, London, Lawrence and Wishart (1894)
- Fine, B. and Harris, L. 1976. Controversial issues in Marxist economic theory, *Socialist Register*, 1976
- Gamble, A. 1974. *The Conservative Nation*, London, Routledge
- Gerstenberger, H. 1975. *Klassenantagonismus, Konkurrenz und Staatsfunktionen*, *Gesellschaft: Beiträge zur Marxschen Theorie*, vol. 3

- Gerstenberger, H. 1976A. The formation of the bourgeois state, Bulletin of the Conference of Socialist Economists, vol. 13
- Gerstenberger, H. 1976B. Theory of the state: special features of the discussion in the FRG, German Political Systems, ed. von Beyme, K. London, Russell Sage
- Glyn, J. and Sutcliffe, B. 1972. British Capitalism, Workers and the Profits Squeeze, Harmondsworth, Penguin
- Gollan, J. 1956. The British Political System, London, Lawrence and Wishart
- Gough, I. 1975. State expenditure in advanced capitalism, New Left Review, no. 92
- Gramsci, A. 1971. Selections From the Prison Notebooks, London, Lawrence and Wishart
- Harvey, J. and Hood, K. 1958. The British State, London, Lawrence and Wishart
- Hirsch, J. 1976. Remarques théoriques sur l'état bourgeois et sa crise, La Crise de l'Etat, ed. Poulantzas, N., Paris, PUF
- Hirsch, J. 1977. Appareil d'Etat et Reproduction du Capital, Paris, PUF
- Holloway, J. and Picciotto, S. 1976. Themes on the Restructuring of Capital, Class Struggle and the State, mimeo
- Holloway, J. and Picciotto, S. 1977. Capital, crisis and the state, Capital and Class, no. 2
- Hunt, R.N. 1975. The Political Ideas of Marx and Engels, vol. 1, London, Macmillan
- Jessop, B. 1977. Capitalism and Democracy: the best possible political shell? mimeo
- Laclau, E. 1977. Politics and Ideology in Marxist Theory, London, New Left Books.

- Lenin, V.I. 1970. State and Revolution, Selected Works - II, Moscow, Progress (1917)
- Lindner, G. 1973. Die Krise als Steuerungsmittel, Leviathan, vol. 3
- Mandel, E. 1971. The Formation of the Economic Thought of Karl Marx, London, New Left Books
- Mandel, E. 1975. Late Capitalism, London, New Left Books
- Marx, L. 1970. Critique of Hegel's 'Philosophy of Right', Cambridge, CUP (c. 1843)
- Marx, K. 1973. Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft), Harmondsworth, Penguin (1857-1858)
- Marx, K. 1974. The Civil War in France, The First International and After, ed. Fernbach, D., Harmondsworth, Penguin (1871)
- Marx, K. and Engels, F. 1973. The Communist Manifesto, The Revolutions of 1848, ed. Fernbach, D., Harmondsworth, Penguin (1848)
- Marx, K. and Engels, F. 1975. Selected Correspondence, Moscow, Progress (1844-1895)
- Menshikov, S. 1975. The Economic Cycle: Postwar Developments, Moscow, Progress
- Miliband, R. 1969. The State in Capitalist Society, London, Weidenfeld and Nicolson
- Müller, W. and Neusüss, C. 1975. The illusion of state socialism and the contradiction between wage-labour and capital, Telos, vol. 25
- Nikolayev, A. 1975. R & D in Social Reproduction, Moscow, Progress
- Nun, J. 1967. The middle class military coup, The Politics of Conformity in Latin America, ed. Veliz, C., London, OUP

- Offe, C. 1974. Structural problems of the capitalist state, German Political Studies, ed. von Beyme, K., London, Russell Sage
- Offe, C. 1975. The Theory of the Capitalist State and the Problem of Policy Formation, mimeo
- Offe, C. and Ronge, V. 1975. Theses on the theory of the state, New German Critique, vol. 6, Fall,
- Picciotto, S. 1977. Myths of Bourgeois Legality , mimeo
- Politics and Money 1974-75. Inflation-depression: state monopoly capitalism - a higher state of imperialism, Politics and Money, 6 (i), November 1974-February 1975
- Poulantzas, N. 1969. The problem of the capitalist state, New Left Review, no. 58
- Poulantzas, N. 1973. Political Power and Social Classes, London, New Left Books
- Poulantzas, N. 1974. Fascism and Dictatorship, London, New Left Books
- Poulantzas, N. 1975. Classes in Contemporary Capitalism, London, New Left Books
- Poulantzas, N. 1976A. The Crisis of the Dictatorships, London, New Left Books
- Poulantzas, N. 1976B. The capitalist state, New Left Review, no. 95
- Rosdolsky, R. 1974. Comments on the method of Marx's Capital and its importance, New German Critique, vol. 1 (iii)
- Ryndina, M. and Vasilchuk, Y., ed. 1974. The Political Economy of Capitalism, Moscow, Progress
- Sdobnikov, Y., ed. 1971. Socialism and Capitalism: Score and Prospects, Moscow, Progress
- Yaffe, D. 1973. The Marxian theor of crisis, capital, and the state, Economy and Society, vol. ii

Wirth, M. 1975. Contribution à la critique de la théorie du capitalisme monopoliste d'état. L'Etat Contemporaine, ed. Vincent, J-M. et al., Paris, François Maspero.

<https://www.pecritiue.com>

فکر اقتصاد سیاسی

مفهوم «دموکراسی حقیقی» در اندیشه‌ی مارکس

علی رها



۱ - پیشگفتار

«او تصور می‌کند که پروولترها نسبت به حق شهروندی بی‌تفاوت‌اند. کارگران به حق شهروندی، یعنی شهروندی فعال، چنان اهمیت می‌دهند که در جایی که از آن برخوردار هستند، مانند آمریکا، از آن "به‌خوبی استفاده می‌کنند"، و در جایی که از آن محرومند، برای کسب آن تلاش می‌کنند.»

مارکس، «ایدئولوژی آلمانی»، (مجموعه آثار، ۲۱۷:۵)

تشخیص این واقعیت که در دوران معاصر، دست‌کم از زمان انقلاب فرانسه تاکنون، «دموکراسی» چه در عرصه‌ی نظری و چه در شیوه‌ی زیست بالفعل جوامع بشری، به‌عنوان معضلی حیاتی کماکان لاینحل مانده است، چندان دشوار نیست. دموکراسی بورژوایی، نه در ساحت کنونی آن، بلکه حتی در آغاز، زمانی که در پیکار با فئودالیسم از اصالتی تاریخی برخوردار بود، و در آثار اندیشمندانی چون مونته‌سکیو و هیوم، و غیره، پژوهشی نظری یافت، با این‌که گامی بزرگ به پیش بود، معضل تجدید سازماندهی دموکراتیک جامعه‌ی معاصر را نیمه‌کاره و معلق باقی گذاشت. صرف‌نظر از کلیه‌ی موانعی که طبقه‌ی پیروزمند انقلاب بورژوایی به‌طور عملی علیه مشارکت فعال شهروندان ایجاد کرد، خود مفهوم دموکراسی بورژوایی، در عرصه‌ی صرفاً حقوقی-سیاسی، حتی در خود-فهمی محض و خالصانه‌ی اندیشمندانش، از یک کاستی بنیادین برخوردار بود: واگذاری خود-سرنوشت‌سازی شهروندان به زبده‌گانی که به نمایندگی از طرف آنها، به‌جای آنها تصمیم می‌گیرند، حال این نهاد تعیین‌کننده چه در یک جمهوری یا سلطنت مشروطه انجام وظیفه کند.

بی‌تردید خود فرایند شکل‌گیری، تکوین و تفوق دموکراسی بورژوایی، تاریخ پر فراز و نشیبی را طی کرده است. بدون ورود به جزئیات این تاریخ، باید تأکید کرد که تئوری و پراتیک جامعه‌ی معاصر از ابتدا در یک همزیستی متعارض و حتی خشونت‌آمیز به‌سر برده‌اند. صرف‌نظر از مقاومت در برابر تشکیل نهادهایی چون مجلس مؤسسان و یا در مواردی حتی طرح و تصویب یک قانون اساسی، از حق رأی عمومی که امروزه بعضاً بدیهی انگاشته می‌شود، تا سایر حقوق ابتدایی مدنی - آزادی تجمعات، آزادی مطبوعات، تشکیل اتحادیه‌ها و سندیکاها، کارگری، قوانین کاری، بیمه‌های اجتماعی،

و نیز حقوق زنان و اقلیت‌ها - همگی تا آنجا و تا حدی که فعلیت یافته‌اند، دستاوردهای مبارزاتی بی‌وقفه بوده و به‌سهولت کسب نشده‌اند. از آنجا که جامعه‌ی بورژوازی پس از بیش از چندین سده نه فقط قادر به تحقق آرمان‌های انقلابی نخستین خود - «آزادی، برابری، برادری» - نبوده است، بلکه در حال حاضر قدم در مسیری واپس‌گرا و قهقرایی نهاده، مبارزات اجتماعی برای گسترش و تعمیق حقوق شهروندی نیز تداوم و شدت تازه‌ای یافته است.

پرسش این است: آیا در دوران کنونی، بازگشت به ایده‌آل‌های تحقق نیافته‌ی انقلاب‌های بورژوازی، درخواستی خیال‌پردازانه نیست؟ حتی در نظریه‌های اندیشمندان اصیل جامعه‌ی بورژوازی، مانند ریکاردو و جان لاک، نیز یک دوگانگی موجود است که در ادامه به یک آگاهی وارونه تبدیل می‌شود. در نزد آنها، مفهوم عام قانونی، مالکیت خرده‌بورژوازی است، در حالی که روابط تولیدی بالفعلی که توصیف می‌کنند، به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری متعلق است. آنچه این را ممکن می‌کند، رابطه‌ی خریدار و فروشنده است که در هر دو شکل ظاهراً یکسان است. دوگانگی زیر در کلیه‌ی این نویسندگان مشهود است: یکم - آن‌ها از جنبه‌ی اقتصادی با مالکیت خصوصی متکی بر کار مخالفند، و مزایای سلب مالکیت از توده‌ها و شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را نشان می‌دهند؛ دوم - اما از جنبه‌ی ایدئولوژیکی و قانونی، ایدئولوژی مالکیت خصوصی متکی بر کار را بدون هیچ توضیحی به مالکیتی تبدیل می‌کنند که بر سلب مالکیت از تولیدکننده‌ی مستقیم استوار است.

بنابراین، عدم تحقق آرمان‌های انقلاب بورژوازی، حتی در سطح و یا در عرصه‌ی حقوقی - برابری در مقابل قانون، آزادی فردی، و مالکیت متکی بر کار - یک انحراف نیست بلکه از سرشت منقسم و طبقاتی جامعه‌ی نوپای سرمایه‌دارانه ناشی شده است. پس بدون مخدوش کردن ضرورت و حقانیت مطالبات جنبش‌های مدنی جاری، به‌ویژه در جوامع استبداد زده، باید پرسید که آیا در مجموعه‌ی این جنبش‌ها، پتانسیل فراروی، یعنی هم حفظ و هم نفی دموکراسی بورژوازی، حتی به‌طور تلویحی، درونمان نیست؟ درواقع، اعتلای یک جنبش از پتانسیل، از چیزی در خود به فعلیت، به چیزی برای خود، هم‌هنگام نیازمند نظریه‌ی فراگیری است که آنچه درونی یا مستتر است را بیرونی کند.

بدون پیوند تئوری و پراتیک، پتانسیل‌های جنبش‌های مدنی به هستی در نمی‌آید. این آن مهمی است که پردازش مفهوم مارکس از «دموکراسی حقیقی» را به یک ضرورت عاجل تبدیل کرده است.

۲ - آشنایی با دموکراسی عهد باستان

«روبسییر، سن ژوست و حزب آنها سقوط کردند چراکه آنها جامعه‌ی هم‌بسته‌ی دموکراتیک واقع‌گرایانه‌ی باستان که بر بردگی واقعی استوار بود را با دولت نمایندگان دموکراتیک روحانی مدرن که بر بردگی آزاد شده، بر جامعه‌ی بورژوازی، متکی است، اشتباه گرفتند.»

مارکس، «خانواده مقدس»، (مجموعه آثار، ۴:۱۲۲)

در سیر تکاملی تاریخی اندیشه، زمان حال مدیون گذشتگان است و با جایگاه آن در تاریخ مرتبط است. از این رو، هیچ اندیشه‌ای به‌ناگاه از خاک زمان کنونی نروئیده است، بلکه میراثی است که نتیجه‌ی فعالیت همه‌ی نسل‌های گذشته‌ی انسانی است. بدین‌سان، در اندیشه‌ی مارکس نیز میراث تمام اندیشمندان تاریخ اندوخته شده است. اما آنچه دریافت شده، هم‌هنگام جذب و نفی شده است. وجه مشخصه‌ی یک فلسفه‌ی دوران‌ساز افزایش کمی دانش انباشته شده‌ی بشری نیست، بلکه درعین حال یک زایش نوین است، و صرف‌نظر از این‌که از «سه منبع» یا هزاران منبع تأثیر پذیرفته باشد، تکین است - یک سپهر نوین است که هم شکل و هم محتوای آن چه پیش از آن وجود داشت را متحول کرده است.

همان‌گونه که خودِ مارکس تصریح می‌کند: «محتوای کلیه‌ی نظام‌های دوران‌ساز نیازهای زمانی است که در آن به‌وجود آمده‌اند. یکایک آنها بر کلیت تکامل پیشین یک ملت متکی هستند؛ بر رشد تاریخی مناسبات طبقاتی و پی‌آمدهای سیاسی، اخلاقی، فلسفی و غیره‌ی آن مناسبات. این ادعا که کلیه‌ی نظام‌ها جزمی و دیکتاتوری هستند ما را نسبت به مبنا و محتوای آنها به جایی نمی‌رساند.» («ایدئولوژی آلمانی»، **مجموعه**

آثار، ۴۶۲:۵) از این رو، مارکس به طعنه می‌گوید که نمی‌توان «تک‌تک نظام‌های فلسفی، از ارسطو تا هگل، را با ضربتی سرنگون کرد.» (همان، ص. ۴۶۱)

چنانچه براساس نکات بالا به شرح حال نظری مارکس نظر افکنیم، در خواهیم یافت که گستره‌ی بی‌کران اندیشه‌ی مارکس «از ارسطو تا هگل» را شامل می‌شود. به‌ویژه تا آنجا که به موضوع دموکراسی مربوط می‌شود، مارکس از آغاز آثار ارسطو و دموکراسی آتنی را عمیقاً پژوهیده و از آن تأثیر پذیرفته بود. علاقه‌ی شدید او به دوران باستان و اندیشمندانش تا پایان عمر در کانون توجه مارکس بود. نگاهی اجمالی به پیشینه‌ی تحصیلی مارکس نشان می‌دهد که در زبان‌های یونانی و رومی، و در فلسفه و تاریخ باستان آموزشی گسترده داشت. او در دوران دبیرستان با آثار ادبی، تاریخی و فلسفی بزرگانی چون اووید، سوفوکل، سیسرو، تاکیتوس، توسیدیدس و افلاطون آشنا شده بود و در ۱۷ سالگی جستاری به لاتین درباره‌ی تاریخ روم باستان نوشت که به گفته‌ی مدیر مدرسه نشانگر دانشی عمیق نسبت به تاریخ و زبان لاتین است. مارکس در دانشگاه بُن با شرکت در کلاس‌های ادبی ویلهلم فون شلیگل با عنوان «پرسش‌هایی درباره‌ی هومر» و «مرثیه‌های پروپتیوس» و در کلاس فردریش وُلکر درباره‌ی «اسطوره‌های یونانی‌ها و رومی‌ها»، به مطالعات دوران باستان ادامه داد.

مارکس هر چیز جدیدی، به‌خصوص اگر توسط لسینگ و یوهان وینکلمان درباره‌ی عهد باستان نوشته می‌شد را جذب می‌کرد و به پژوهش‌ها و ترجمه‌های آثار کلاسیک ادامه می‌داد، از جمله «درباره‌ی جرمنیا» اثر توسیدیدس، و «رتوریک» [فن سخن‌وری] و «آنیما»ی ارسطو و همچنین «نامه‌های تریستیا»ی اووید را به آلمانی ترجمه کرد. فهرستی که در اواخر عمر مارکس از کتابخانه‌ی شخصی او تهیه شده بود، شامل ۹۰ جلد از آثار نویسندگان یونانی و رومی بود که اکثر آنها به زبان‌های اصلی بودند. مارکس دائماً آثار نویسندگان کلاسیک را بازخوانی می‌کرد، مانند «تاریخ جمهوری روم» و «جنگ‌های داخلی رومی‌ها» اثر آپیان در دهه‌ی ۵۰، و توسیدیدس در اوایل دهه‌ی ۶۰. او در عین حال آثار نویسندگان معاصر، به‌ویژه کارستن نی‌بور و تئودور مامسن درباره‌ی جمهوری روم را نیز پژوهیده بود. و در واپسین سال‌های زندگی (۸۲-۱۸۸۱)، در

«دفتراهای قوم‌شناسی»، از «جامعه‌ی باستان» مورگان و «تاریخ مؤسسه‌های نخستین» اثر هنری ماین‌گزیده‌برداری و حواشی تهیه کرده بود.

به دیده‌ی مارکس، از میان کلیه‌ی اندیشمندان دوران باستان، ارسطو سرآمد همه بود. حضور پررنگ ارسطو را می‌توان در سراسر آثار مارکس به‌خوبی مشاهده کرد؛ چه در «رساله‌ی پایان‌نامه‌ی دکتری» (۴۱-۱۸۳۹)، و چه در مقالات «رأینیشه تسایتونگ» (۱۸۴۲-۴۳)، «نقد فلسفه‌ی حق هگل» (۴۴-۱۸۴۳)، «ایدئولوژی آلمانی» (۴۶-۱۸۴۵)، «گروندریسه» (۵۸-۱۸۵۷)، «سهمی در نقد اقتصاد سیاسی» (۱۸۵۹) و «کاپیتال» (۸۳-۱۸۶۷). مارکس به‌ویژه در «کاپیتال» با اشاره به «نبوغ» ارسطو، او را «برجسته‌ترین اندیشمند عهد باستان» می‌نامد. (کاپیتال، ۵۳۲: ۱). به باور مارکس، ارسطو به‌عنوان یک «پژوهش‌گر برجسته، نخستین کسی بود که شکل-ارزشی را مانند بسیاری از اشکال تفکر، جامعه و طبیعت، تجزیه و تحلیل کرد.» (همان، ص. ۱۵۱) فقط «محدودیت تاریخی»، اتکای جامعه‌ی یونان بر کار بردگان و «نابرابری طبیعی بین انسان‌ها» باعث شد تا ارسطو نتواند «مفهوم برابری انسان» را کشف کند.

۳ - دموکراسی و «شهر-دولت» (پولیس) یونان باستان

«از آنجا که عهد باستان در تاریخ مظهر "شهروند" و سیاست‌مدار ایده‌آلیست است، می‌توان عهد باستان را ایده‌آلیست در نظر گرفت، درحالی‌که عصر مدرن در تحلیل نهایی به "بورژوا"، به رئالیست، به دوستدار تجارت [فوریه] مبدل می‌شود، یا از نو می‌تواند واقع‌بینانه در نظر گرفته شود، چراکه در عهد باستان همبایی یک "حقیقت" بود، درحالی‌که در عصر مدرن یک "دروغ" ایده‌آلیستی است.»

مارکس، «ایدئولوژی آلمانی»، (ص. ۱۴۴)

مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» در قسمتی زیر عنوان «عهد باستان» که به‌ندرت بررسی شده است، نظرات ماکس اشتیرنر درباره‌ی «طبقه‌بندی تاریخ» و تاریخ عهد باستان را به نقد می‌کشد. دیدگاه اشتیرنر دو کاستی بنیادین دارد. یکم، در بررسی نظام‌های فلسفی یونان، به‌ویژه در فرایند فروپاشی «پولیس»، با جهش از روی فلسفه‌ی

ارسطو، مستقیماً به سراغ رواقیون و شکاکیون می‌رود. از این‌رو، تاریخ فلسفه‌ی باستان باید با طرح اشتیرنر همخوانی داشته باشد. لذا ارسطو نباید وجود داشته باشد، و «اندیشه‌ی او - درخود و برای خود - و عقل خود-اندیش‌اش» و آثاری چون «متافیزیک» و «روان‌شناسی»، اصلاً نباید وجود خارجی داشته باشند (ص. ۱۴۲). دومین کاستی بنیادین اشتیرنر، نادیده گرفتن تاریخ بالفعل عهد باستان است. او فروپاشی جامعه‌ی باستانی را بر مبنای تعارضات درونی، عملی و مادی زندگی مردمان آنجا بررسی نمی‌کند، بلکه اضمحلال آن را ماحصل افول و دگرگونی نظام‌های فلسفی می‌انگارد. اما خود مارکس در آنجا به جدالی نظری بسنده می‌کند و وارد تاریخ «آمریک» نمی‌شود.

برای بررسی تاریخی شرایط زندگی عهد باستان، باید به «گروندریسه»، به‌ویژه بخش «صورت‌بندی‌های پیش‌اسرمایه‌داری» رجوع کرد. در این اثر بدیع، کانون اندیشگی مارکس روابط تولیدی، طبقات اجتماعی، و شکل‌های متفاوت مالکیت در جوامع باستان است. با این‌که «گروندریسه» قوانین و دولت‌های سیاسی را به‌طور مشروح تجزیه و تحلیل نمی‌کند، در همه‌جا آنها را به روابط تولیدی مرتبط می‌کند. در واقع نیت اصلی مارکس بررسی تاریخ کهن درخود و برای خود نیست، بلکه مقایسه و تقابل آن با روابط سرمایه‌داری و جایگاه متفاوت تولیدکنندگان، و نیز فرایند اضمحلال آنها است. به‌طور کلی، مارکس جوامع باستانی و شکل‌های مالکیت را به سه بخش تقسیم می‌کند: آسیایی، ژرمنی و یونانی-رومی. بسته به اینکه شکل مالکیت دولتی یا ترکیبی از مالکیت دولتی و فردی باشد، شکل سیاسی قدرت «استبدادی‌تر یا دموکراتیک‌تر» (ص. ۴۷۳) است. از آنجا که موضوع اصلی این بخش دموکراسی یونان باستان است، نوشتار کنونی به شکل‌های مالکیت آسیایی و ژرمنی نمی‌پردازد.

«تاریخ کلاسیک باستان، تاریخ شهرها است، اما شهرهایی که بر مالکیت زمین و کشاورزی بنا شده‌اند.» (ص. ۴۷۹) «کمونته با همایش خود در شهر، از یک موجودیت اقتصادی فی‌نفسه برخوردار است... در این‌جا کل صرفاً متشکل از اجزاء آن نیست» بلکه یک «هستی یگانه» است که «در واقع به‌مثابه‌ی یک دولت یا اندام سیاسی زیست می‌کند.» (ص. ۴۸۴) شهر، هم در «ذهن» و هم «هستی»، یک واحد اقتصادی است.

این مجتمع، این دولت، ترکیب خاصی از مالکیت شخصی افراد و مالکیت دولتی بر زمین است که از یکدیگر قابل تفکیک هستند. مالک خصوصی به‌عنوان یک شهروند، عضوی از دولت است. هدف او نه تولید ارزش یا ثروت، بلکه تأمین معاش، حفظ و بازتولید خویش است، که هم‌هنگام به‌مثابه‌ی تداوم شهر است. کشاورزی که بر روی قطعه زمین خود کار می‌کند، «کارگر» نیست، بلکه مالک و شهروند آزادی است که کار می‌کند. «پیش‌شرط بقای این کمونته، حفظ برابری بین دهقانان آزاد خود-کفا، کار خودشان به‌عنوان شرط بقای مالکیت آنها است.» (ص. ۴۷۶)

مارکس با تأیید نظرات نی‌بور در اثری به‌نام «تاریخ روم»، تصریح می‌کند که کلیه‌ی قانون‌گذاران عهد باستان «فضیلت، صداقت و اخلاق نیکو را به مالکیت زمین و شمار هرچه بیشتری از شهروندان» مرتبط می‌کردند. باین‌حال، گرایش این نظام اشتراکی، حرکتی به‌سوی فراروی از محدودیت‌های آن است. همان‌گونه که مارکس تصریح می‌کند، بین یونانی‌ها و رومی‌ها، حق بهره‌برداری از زمین‌های کشور به استثنای زمین‌هایی که در اکناف حصارهای شهر بود، ابتدا در تصرف پاتریسین‌ها بود که سپس بخشی از آنها را به وابستگان خود، به پلبین‌ها، منتقل کردند. زندگی پلبین‌ها متکی بر کشاورزی بود. «عهد باستان به کشاورزی به‌عنوان پیشه‌ی شایسته‌ی فرد آزاد، ارجح می‌نهاد» (ص. ۴۷۷). صنعت‌گران و معامله‌گران، شهروند آزاد محسوب نمی‌شدند و به آنها به چشم حقارت نگریسته می‌شد. از درون تنش‌های درونی آن دو نوع مالکیت، و نیز رشد صنعت‌گران و تجار، زمینه‌های اضمحلال برابری شهروندان آزاد به‌وجود می‌آید، هرچند که چنین فرایندی سالیان سال طول بکشد.

از سوی دیگر، به‌همراه رشد جمعیت، بازتولید شرایط زیست‌مالکان مجزا، نیازمند گسترش زمین‌های مزروعی است. لذا استعمارگری و فتح، افزایش زمین‌های عمومی، برده‌گیری، و رشد قدرت پاتریسین‌ها، حفظ وضع موجود دربردارنده‌ی انهدام آن است. «در عمل بازتولید، نه فقط شرایط عینی تولید تغییر می‌کند... بلکه تولیدکنندگان نیز تغییر می‌کنند، کیفیت‌های جدیدی از خود بروز می‌دهند، در فرایند تولیدی، خود را رشد می‌دهند، دگرگون می‌شوند، توانمندی‌ها و ایده‌های جدید، روابط، نیازها و زبانی جدید را پرورش می‌دهند.» (ص. ۴۹۴) بدین‌سان، این مرحله‌ی تاریخی و معین تولید اجتماعی، به واسطه‌ی دیالکتیک تناقضات درونی خود، منقرض می‌شود.

آنچه مارکس از بررسی شکل‌های تولید پیشا-سرمایه‌داری نتیجه می‌گیرد، قابل تأمل است. به دیده‌ی او، گرچه هستی انسان در آغاز گله‌وار است و بدان گونه که ارسطو معتقد است، «حیوانی سیاسی»، یعنی شهروندی مدنی، نیست، او در فرایندی تاریخی، در بطن اجتماع، فردیت یافته و زنجیری که بی‌واسطه او را به جمع متصل کرده است را می‌گسلد!

۴ - در جستجوی مفهوم فرد آزاد اجتماعی

«رابطه‌ی اجتماعی افراد با یکدیگر به‌سان قدرتی مافوق افراد که خودمختار شده است - حال این قدرت چه نیرویی طبیعی، تصادفی، و یا درهر شکل دیگری باشد - نتیجه‌ی محتوم این واقعیت است که نقطه‌ی شروع، فرد آزاد اجتماعی نیست.»
 مارکس، «گروندریسه»، (ص. ۱۹۷)

۲۰ سال پیش از نگارش «گروندریسه»، مارکس جوان به‌هنگام ورود به دانشگاه برلین، با دنیایی نوین روبرو می‌شود. در دانشگاه برلین، «مقر» فلسفه‌ی هگل، توفانی برپا بود. بین شاگردان هگل، کم‌تر از یک دهه پس از مرگ استاد، بر سر میراث نظری او مشاجرات همه‌جانبه‌ای درگرفته بود. مارکس جوان بلافاصله به «باشگاه دکترها» می‌پیوندد و یکسره به کانون توفان وارد می‌شود. گویی از هم‌اکنون در ذهنش شمای کلی «رساله‌ی پایان‌نامه‌ی دکتری» او نقش بسته بود. مارکس پژوهش جدی برروی پایان‌نامه را از سال ۱۸۳۹ شروع کرده و ۲ سال بعد آن‌را برای اخذ دکترا به دانشگاه ینا ارایه می‌کند. همان گونه که از «یادداشت‌های تدارکاتی پایان‌نامه» برمی‌آید، با این که موضوع گفت‌مان سمت‌گیری نظری پسا-ارسطویی در جهان باستان است، توجه مارکس هم‌هنگام معطوف به زمان خود و گرایش‌های متضاد هگلی‌های جوان و «میان‌مایه» است که «استاد ما را بد فهمیده‌اند.»

ارسطو و هگل، هر دو تجسم نقطه‌ی عطفی در تاریخ هستند که فلسفه‌ی آنها به‌مثابه‌ی تجسم «روح زمان» خود به کمال رسیده است. اما «به‌دنبال فلسفه‌ای سترگ،

فلسفه‌ای جهانی»، توفانی فرامی‌رسد که ما را به کجراه می‌برد، چراکه به واقعیت جهان بیرونی، به «پراکسیس»، رو نمی‌آورد. از این‌رو، پس از ارسطو، یک زنون، و پس از هگل «تلاش‌های غالباً ضعیف فیلسوفان مدرن» رخ می‌دهد. بنابراین، مارکس وظیفه‌ای را که اکنون در برابر فلسفه‌ی پسا-هگلی وجود دارد این‌گونه توصیف می‌کند: «همان‌گونه که پرومته با ربودن آتش از بهشت شروع به ساختن خانه‌ها می‌کند و بر روی زمین مسکن می‌گزیند، فلسفه نیز که به کل جهان گسترش یافته است، علیه جهان پدیداری چرخش می‌کند. اکنون همین امر در خصوص فلسفه‌ی هگل صدق می‌کند.»

اما از آنجا که خود جهان واقع منقسم و تضادمند است، فعالیت فلسفی نیز به تناقض کشیده می‌شود. به همین خاطر «هنگامی که آتن با خطر انهدام مواجه بود، تمیستوکل کوشید تا آتنی‌ها را به ترک شهر قانع کند تا آتن جدیدی در دریا، در یک عنصر بنیادین دیگر، تأسیس کنند.» (مجموعه آثار، ۱:۴۹۲) تردیدی نیست که آنچه بر ذهنیت مارکس سنگینی می‌کرد، تلاشی برای یافتن یک آغاز نوین بود. از این‌رو، مارکس اعلام می‌کند که «ذهن نظری به محضی که در خود به آزادی برسد، به انرژی عملی تبدیل می‌شود، و با ترک امپراتوری تاریک آمنتس، به مثابه‌ی اراده، علیه واقعیت جهان بیرونی چرخش می‌کند... اما خود کنش فلسفی، نظری است. این نقد است که هستی فردی را با ذات و واقعیتی خاص را با ایده می‌سنجد.» (همان، ص. ۸۵) در واقع تبیین سرشت «هستی فردی» و چگونگی پیوستگی آن با جهان بیرونی، با جامعه، معضل بنیادینی است که پایان‌نامه‌ی دکتری مارکس در بررسی انتقادی «تفاوت فلسفه‌ی طبیعت دموکریت و اپیکور» با آن دست‌وپنجه نرم می‌کند.

چکیده‌ی استدلال مارکس این است که دموکریت «صرفاً به بُعد مادی» تکیه می‌کند و امر ایده‌آل را فقط به‌عنوان یک «وهله» از واقعیت ادراک می‌کند. اما «آنچه در اپیکور جاودانی و عظیم است در این امر نهفته است که او شرایط را به مفاهیم ترجیح نمی‌دهد.» (ص. ۴۱۵) مارکس در اپیکور «آزادی مطلق ذهن» را برجسته می‌سازد، در حالی که برای دموکریت «اتم، یگانه نماد عمومی و عینی بررسی آمپریک طبیعت به‌طور کل است. از این‌رو، در نزد او اتم یک مقوله‌ی ناب و انتزاعی، یک فرضیه و ماحصل تجربه باقی می‌ماند، و نه همچون اصلی فعال. بنابراین، چنین فرضیه‌ای امکان تحقق نداشته و در بررسی واقعی طبیعت نقش دیگری ایفا نمی‌کند.» (ص. ۷۳)

اما فلسفه‌ی اپیکور «از روش مقید شده‌ی هستی انحراف حاصل می‌کند» و موفق به تبیین «روح اتم» می‌شود که همانا «خودِ حرکت مطلق» است (ص. ۵۰) که غایت و پایانی درخود است. دموکریت که یک دانشمند شناخته شده بود «از فلسفه ناراضی گشته و به دانش مثبت‌روآوری می‌کند». درعوض، اپیکور که او را حتی «دشمن علم» می‌خواندند، معارض «تجربه‌گرایی» بوده، به فلسفه رو کرده و نافی «وضع موجود» می‌شود. به دیده‌ی او، «زیستن زیر یوغ ضرورت، نشانه‌ی یک نگون‌بختی است. اما ضرورتی ندارد که زیر سلطه‌ی ضرورت زندگی کنیم.» (ص. ۴۳)

به‌دیده‌ی مارکس، تعارض دموکریت و اپیکور در اساس در رابطه‌ی بین اندیشه و هستی است که در تضاد بین علیت و «جبر‌گرایی» با اختیار، تعیین سرنوشت و «آزادی ذهن» تجلی می‌یابد. به بیان مارکس «این دو فیلسوف که علمی واحد (یعنی فیزیک) را به‌وجهی مشابه تدریس می‌کردند، در تبیین حقیقت، یقین، انطباق و پیاده کردن این علم و کلیتِ رابطه‌ی بین اندیشه و واقعیت تضادی فاحش داشتند.» (ص. ۳۸)

وهله‌ی تعیین‌کننده‌ی این دو گرایش در چگونگی تفهیم حرکت اتم به‌عنوان بنیادی‌ترین عنصر سازای جهان موجود نمایان می‌شود. با این‌که هردوی آنها معتقد به «سقوط مستقیم» و نیز حرکت «دافعه»ی اتم‌ها در خلاء بودند، اپیکور قائل به حرکت سومی است که آن‌را «انحراف از خط مستقیم» می‌نامد. او در این «انحراف» از سقوط جبری، وهله‌ی «آزادی»، نفی «هستی نسبی» و اصالت وجود «فرد» را ادراک می‌کند. چنانچه تقدیر را به یک «خط مستقیم» و فرد را به یک «نقطه» تشبیه کنیم، به‌دیده‌ی اپیکور، امتداد آن «نقطه» به یک «خط»، به‌منزله‌ی انحلال و حذف «فردیت» است.

اپیکور این انحراف از خط مستقیم را بلافاصله به آگاهی فردی انسان انتقال می‌دهد که دربرابر واقعیت موجود ایستادگی کرده و با آن مقابله می‌کند. اما مارکس با این‌که برای اپیکور رجحان قائل است، نسبت به او نیز نگرشی نقادانه اختیار می‌کند. تشبیه کردن اپیکور به اندیشه‌ی «روشنگری» پیش از آنکه نشانه‌ی تمجیدی تک‌سویه باشد، دربردارنده‌ی نقد مارکس از «فردیت انتزاعی» است. به‌نظر مارکس، فردی که خود را از «هستی نسبی»، یعنی پیوند با سایر افراد رها ساخته باشد، و استقلالش درحکم «وجودِ درخودی محض» باشد، با این‌که معارض انقیاد هستی است، درواقع از «کل هستی»

انصراف یا «انحراف» جسته است. از این رو، مارکس روش اپیکور را «اتمی» معرفی می‌کند که در آن حرکت خود تعیین سرنوشت سازی در قامت «فردیتی منزوی» ظاهر می‌شود.

تا آن جا که به فلسفه‌ی طبیعی مربوط می‌شود، این فرد خودکفای خودآگاه، از عزلت‌گاه خویش خروج کرده، «خود را به‌عنوان اصلی حقیقی قلمداد نموده، با طبیعت که ساحتی مستقل یافته است، به مقابله برمی‌خیزد.» (ص ۷۱) پس فردیت انتزاعی در واقع اصل مطلق فلسفه‌ی اپیکور است که در برابر جبر کور و جامعه‌ی تحمیلی، در تعاونی آزادانه با سایر انسان‌ها به جامعیت نرسیده است.

خودآگاهی فردیتی که «شمولیتی انتزاعی» یافته باشد، تنها با نفی کل جهان واقع به تأیید خویش رسیده، و به «انهدام واقعیت طبیعت» اقدام می‌ورزد. در اینجا «عقل» با «نیستی» یا «نا-بودگی» طبیعت مترادف است. به بیان مارکس، «فردیت تجربی، آزادی از وجود است، نه آزادی در وجود.» (ص ۶۲) بنابراین، اپیکور برخلاف فلاسفه‌ی عهد باستان و پرستش طبیعت که فاقد عنصری ذهنی بود، ذهنیتی فاقد عینیت را برمی‌نشانند و به‌رغم «دیالکتیکی که در خود نهفته دارد»، در بردارنده‌ی تضادی چشم‌گیر است که «سوژه‌ی متفکر» را به‌سوی یگانگی با «عینیت» هدایت نمی‌کند، هرچند که خود این عینیت منقسم و تضادمند باشد. سرانجام اپیکور اذعان می‌کند که هدف روش تحلیلی او نه دانش طبیعت به‌خودی خود، که آرامش و نشاط خودآگاهی است.

بدیهی است که مقولاتی که ما در اینجا با آن روبرو هستیم حاصل تکامل تاریخی تعارضات دورنی و نهایتاً تجسم فروپاشی جهان یونانی و ایده‌آل‌های «پولیس» است؛ فردِ خودبنیاد درست نقطه‌ی مقابل پیوند دورنی فرد و اجتماع جامعه‌ی باستان است. به بیان دیگر، شکل‌گیری نظام‌های فلسفی پسا-ارسطویی جدید، تجلی گسست پیوند بی‌واسطه‌ی انسان و طبیعت، انسان و جامعه است. آنچه در بررسی انتقادی مارکس قابل تشخیص است، ولو به‌طور تلویحی، درد زایمان تولد یک سپهر اندیشه‌ای نوین است.

بنابراین نه «جبرگرایی» دموکریت و نه «اتمیسیم» اپیکور که پیش‌فرض عام آن نه کمیت و کثرت مجازی، بلکه کیفیت فرد یکتا است، هیچ‌یک آنچه مارکس تلویحاً در جستجوی آن است را ارایه نمی‌دهد، یعنی فرد آزادی که هم انضمامی و هم جامع

باشد. پاسخ‌گویی به این معضل بنیادین، همانا فراروی از فرد خودبنیاد اتمی جامعه‌ی معاصر که در حکم «نزاع همه با همه» است، اما هم‌هنگام فرد را در ارتباطی بی‌واسطه و گله‌وار به جمع زنجیر نمی‌کند، یعنی فرد آزاد اجتماعی، سنگ‌بنای «دموکراسی حقیقی» مارکس است که هنوز در پایان‌نامه‌ی دکترای او به‌روشنی پرداخته نشده است. اما همانطور که خود او در این رساله بشارت داده بود، مارکس بلافاصله پس از خروج از فضای دانشگاهی، توجه خود را به‌سوی جهان بیرونی معطوف می‌کند که نخستین میوه‌ی آن فعالیت عملی-نظری در «راینیشه تسایتونگ» است.

۵ - «راینیشه تسایتونگ»: آغازی نوین در مفهوم دموکراسی

«چون هر فلسفه‌ای که حقیقی است، خمیرمایه‌ی فکری زمان خود است، باید زمانی فرارسد که فلسفه نه فقط توسط محتوای درونی خود، بلکه به واسطه‌ی شکل بیرونی‌اش با دنیای واقعی روزگار خود ارتباط و کنش متقابل برقرار کند. آنگاه فلسفه نسبت به نظام‌های خاص دیگر، نظامی خاص نخواهد بود، بلکه در ارتباط با جهان معاصر به فلسفه‌ای عمومی تبدیل می‌شود... فلسفه دنیوی و دنیا فلسفی می‌شود.» (سرمقاله‌ی شماره‌ی ۱۷۹ راینیشه تسایتونگ «مجموعه آثار»، ۱:۱۹۵)

روزنامه‌ی «راینیشه تسایتونگ» در ژانویه‌ی ۱۸۴۲ در شهر کلن آغاز به کار می‌کند. سهام‌داران آن کلاً گرایش‌هایی لیبرال-دموکراتیک داشتند. مارکس همکاری با آن را در ماه مه ۴۲ شروع می‌کند و در اکتبر همان سال تا فرمان بستن روزنامه در مارس ۱۸۴۳ سردبیری آن را به عهده می‌گیرد. البته او از همان ابتدا از محدودیت‌های چنین نشریه‌ای باخبر بود. همان‌طور که خود مارکس در ژوئیه‌ی ۱۸۴۲ در نامه‌ای به آرنولد روگه ابراز می‌کند: «برای فشار وارد کردن به روزنامه‌ای مانند "راینیشه تسایتونگ" سخت‌ترین پشت‌کار لازم است.» (۱:۳۸۹) در مدت سردبیری روزنامه، تیراژ آن از ۹۰۰ به ۳۵۰۰ افزایش پیدا می‌کند و سمت‌وسوی نشریه رادیکال‌تر می‌شود، به‌طوری که سهام‌داران آن به‌رغم خرسندی از افزایش تیراژ روزنامه، هم به‌خاطر خاستگاه نظری خود و هم از ترس توقیف شدن، در فوریه‌ی سال ۱۸۴۳ جلسه‌ی مشترکی با هیأت تحریریه برگزار کرده و به سمت‌گیری روزنامه شدیداً اعتراض می‌کنند. بنابراین، فعالیت

مطبوعاتی مارکس با «راینیشه تسایتونگ» هم از درون و هم از بیرون با موانعی جدی روبرو بود که آزادی عمل او را کمابیش محدود می‌کرد. از این رو، هرگونه داوری درباره‌ی مقالات مارکس باید چنین محدودیت‌هایی را نیز مورد توجه قرار دهد. نخستین مقاله‌هایی که درباره‌ی آزادی مطبوعات از مارکس منتشر می‌شود، بلافاصله در محافل ترقی‌خواه با واکنشی مثبت روبرو می‌شود. آرنولد روگه، دوست و همکار مارکس در نشریه‌ی «سال‌نامه‌ی آلمانی» نوشت که «تاکنون هیچ چیز عمیق‌تر و پرمایه‌تر درباره‌ی آزادی مطبوعات و دفاع از آن گفته نشده و نمی‌توانست گفته شود.» (۱:۷۳۹) خود مارکس برای مقاله‌های خود در «راینیشه تسایتونگ» اهمیت زیادی قائل بود و حتی در اوایل دهه‌ی ۱۸۵۰ قصد بازنشر آنها را داشت که به دلیل خفقان حاکم، عملی نشد. حتی سال‌ها بعد، زمانی که نیکلای دانیلسون، مترجم روسی «کاپیتال» در نامه‌ای از مارکس مجموعه‌ای از آثار او را درخواست می‌کند، مارکس در ۷ اکتبر ۱۸۶۸ به او می‌نویسد، که چنین مجموعه‌ای در دست نیست. اما شمه‌ای از تاریخچه‌ی نظری خود را برای او می‌نویسد که این‌گونه آغاز می‌شود: «۴۳-۱۸۴۲: سردبیر "راینیشه تسایتونگ". این نشریه توسط دولت پروس به‌زور سرکوب شد.» (مجموعه آثار، ۴۳:۱۲۳)

شاید مهم‌ترین شرح حال نظری مارکس توسط خود او در مقدمه‌ی «سهمی بر نقد اقتصاد سیاسی» (۱۸۵۹) بیان شده باشد. مارکس در آنجا توضیح می‌دهد که: «با این که تحصیلات ویژه‌ی من در رشته‌ی حقوق بود، من آن‌را به‌عنوان موضوعی که تابع فلسفه و تاریخ است دنبال می‌کردم. در سال‌های ۴۳-۱۸۴۲، به‌عنوان سردبیر «راینیشه تسایتونگ»، برای نخستین بار خود را در موقعیت خجالت‌آور بحث پیرامون آنچه به‌عنوان منافع مادی شناخته شده است یافتیم. مباحث مجلس ایالتی راین درباره‌ی سرقت چوب و تقسیم مالکیت خصوصی، آغاز مجادله‌ای رسمی علیه «راینیشه تسایتونگ» درباره‌ی وضعیت دهقانان موزل توسط جناب فون شاپر که آن زمان رئیس کل ایالت راین بود، و سرانجام بحث‌های مربوط به تجارت آزاد و تعرفه‌های گمرکی باعث شد که من برای بار نخست به مسایل اقتصادی توجه کنم.» (مجموعه آثار، ۲۹:۲۶۲)

بدون هیچ تردیدی می‌توان ادعا کرد که سال‌های ۱۸۴۲ تا ۱۸۴۳، در پایه‌ریزی مبانی نظری مارکس، به ویژه درباره‌ی برداشت او از «جهان انسانی دموکراسی»، تأثیری ماندگار داشت. با رجوع به مکاتبات و مقالات مارکس در «راینیشه تسایتونگ» می‌توان بی‌اعتباری این نظریه که مارکس در این دوره یک «لیبرال رادیکال جمهوری خواه» بود را به راحتی اثبات کرد. مارکس در نقد «سرمقاله‌ی شماره‌ی ۱۷۹ «کلنیشه تسایتونگ» می‌نویسد: «درحالی که قبلاً فیلسوفان قانون اساسی در تشریح صورت‌بندی دولت نه از خرد جمعی بلکه از خرد فردی حرکت می‌کردند، نظریه‌ی ایده‌آل‌تر و عمیق‌تر فلسفه‌ی اخیر از ایده‌ی کل حرکت می‌کند.» (مجموعه آثار، ۱:۲۰۲) از این رو، برخلاف فرد منفرد و خود-بنیاد اندیشه‌ی لیبرال، یا ادراک جامعه به‌مثابه‌ی جمع جبری افراد و یا حتی در شکل «پیمان اجتماعی» (روسو)، مارکس بدون پشت‌کردن به «رشد همه‌جانبه‌ی فرد»، بر مبنای «ایده‌ی کل»، بر خود-سرنوشت‌سازی توسط «تعاون آزاد موجودات انسانی اخلاق‌مدار» (۱:۱۹۲) تکیه می‌کند. «بنابراین، ما باید گوهر ایده‌ی درونی را معیار سنجش آنچه هست قرار دهیم.» (۱:۱۵۴)

به باور مارکس «آزادی فقط شامل چیرستی زندگی من نیست، بلکه به همان میزان شامل چگونگی زیستن من است، تا نه فقط به آنچه آزاد است عمل کنم، بلکه آن‌را آزادانه انجام دهم.» («مجادله درباره‌ی آزادی مطبوعات»، ۱:۱۶۶) از این رو، مارکس با نقد نقطه‌ی اوجی که اندیشه‌ی لیبرال به آن دست یافته بود، یعنی مجلس نمایندگان - چه در مشروطه‌ی سلطنتی و چه جمهوری - در مقاله‌ای «درباره‌ی کمیسیون رسته‌ها در پروس» می‌نویسد: «به‌طور کلی، نمایندگی شدن، امری منفعل است. فقط آنچه مادی، بی‌روح، ناتوان از تکیه بر خود و در مخاطره است، به نمایندگی نیاز دارد... نمایندگی نباید به‌عنوان نمایندگی چیزی تصور شود که خود مردم نیست، بلکه باید به‌عنوان خود-نمایندگی مردم ادراک شود... در یک دولت حقیقی، نباید مالکیت زمین، صنعت، و چیزی مادی که به‌عنوان یک عنصر خام با دولت معامله کند وجود داشته باشد.» (۱:۳۰۶) از این رو، آنچه بر آن حاکم است، نه «ابژه‌ای ناآزاد، بلکه موجود انسانی آزاد است.» (همان)

مارکس در مقالاتی درباره‌ی «مباحث مربوط به سرقت چوب» (اکتبر ۱۸۴۲) می‌نویسد: «چنانچه دولت، حتی از یک جنبه، چنان سر خم کند که نه به روش خود بلکه به شیوه‌ی مالکیت خصوصی عمل کند، پی‌آمد بلافصل آن این است که باید خود را در شکل ابزار خود با محدودیت‌های تنگ مالکیت خصوصی تطبیق دهد... اما اگر در این‌جا به‌وضوح آشکار شود که نفع خصوصی به‌دنبال فروکاستن دولت به ابزاری در خدمت نفع خصوصی است و به‌ناچار چنین کند، نتیجه‌ی محتوم آن این است که نهادی که نماینده‌ی منافع خصوصی، رسته‌ها، است بر آن خواهد بود که ضرورتاً دولت را به سطح نظرات نفع خصوصی تنزل دهد.» (۱:۲۴۱)

سرانجام، «هنگامی که ناشران "راینیشه تسایتونگ" به این تصور واهی رسیدند که با سیاستی مطیع‌تر می‌توان حکم مرگ نشریه را لغو کرد، من با اشتیاق از این فرصت استفاده کردم تا با کناره‌گیری از صحنه‌ی عمومی به پژوهش بپردازم. نخستین اثری که برای رفع ابهاماتی که بر من هجوم آورده بودند نگاشتم، یک بازبینی انتقادی فلسفه‌ی حق هگلی بود.» «مقدمه‌ی سهمی بر نقد اقتصاد سیاسی» (همان)

۶ - دولت و جامعه‌ی مدنی

«دیدگاه ماتریالیسم کهنه جامعه‌ی مدنی است؛ دیدگاه نو، جامعه‌ی انسانی، یا انسانیت اجتماعی است.»

مارکس، «درباره‌ی فوئرباخ» (مجموعه آثار، ۵:۵)

سال‌های ۴۳ تا ۴۴، در رشد فکری و شکل‌گیری مبانی نظری مارکس، اثری تعیین‌کننده داشتند. پژوهش‌های او طی این دو سال، چه درباره‌ی انقلاب فرانسه، چه درباره‌ی آثار متعدد اقتصاددانان کلاسیک و چه در بازخوانی آثار هگل، واقعاً شگفت آورند. «دفترهای کرووناخ» (۱۸۴۳) و «دفترهای پاریس» (۱۸۴۴) که نقطه‌ی اوج آن «دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴» است، تجسم فوران اندیشه‌های اوست. با این حال عمر «کناره‌گیری از صحنه‌ی عمومی» بسیار کوتاه بود، چراکه مارکس هم‌پا با پژوهش‌هایش، هنگام خروج از «راینیشه تسایتونگ» دست‌اندرکار راه‌انداختن یک

نشریه‌ی جدید بود. بدین منظور با آرنولد روگه وارد گفتگو شده و در اواخر ماه مه به دیدار او در درسدن می‌رود که ماحصل آن «سال‌نامه‌های فرانسوی-آلمانی» است که اولین و آخرین شماره‌ی آن در فوریه‌ی ۱۸۴۴ منتشر شد. «درباره‌ی مسأله‌ی یهود» (پائیز ۱۸۴۳) و «مقدمه‌ی سهمی بر نقد فلسفه‌ی حق هگل» (ژانویه ۱۸۴۴) و نیز مکاتبات بین مارکس و روگه در همان شماره به چاپ رسیدند. مطالعه‌ی دقیق این نامه‌ها، برای درک چکیده‌ی نظرات و مسیر فکری مارکس در این زمان از اهمیت زیادی برخوردارند، به ویژه در ارتباط با دست‌نوشته‌ی «نقد فلسفه‌ی حق هگل» (تابستان ۱۸۴۳).

بررسی مجموعه‌ی نامه‌های مارکس به روگه نشان می‌دهد که در واقع مارکس نقد فلسفه‌ی حق هگل را در سال ۱۸۴۲ آغاز کرده بود. همان‌طور که از نامه‌ی ۵ مارس او برمی‌آید، سوای «رساله‌ای درباره‌ی هنر مسیحی»، در حال نگارش مقاله‌ی دیگری است که «نقد قانون طبیعی هگلی است که هدفش نظام سیاسی درونی است. نکته‌ی مرکزی، مبارزه علیه مشروطه‌ی سلطنتی است، یعنی مخلوطی که از ابتدا تا انتها خود را نقض و منتفی می‌کند.» (مجموعه آثار، ۱:۳۸۲) دانسته نیست که مارکس نگارش چنین مقاله‌ای را در آن زمان به انجام رساند. اما نامه‌ی او و نیز یادداشت‌هایی در «دفترهای بن» (۱۸۴۲)، نشان می‌دهند که مارکس دست‌کم یک‌سال پیش از دست‌نوشته‌ی ناتمام «نقد فلسفه‌ی حق هگل»، حتی پیش از مقاله‌های «راینیشه تسایتونگ»، با فلسفه‌ی حق هگل درگیر شده بود.

بررسی «نقد فلسفه‌ی حق هگل» (از این پس «نقد») آشکار می‌کند که گسست نظری مارکس نه فقط با مفهوم دولت سیاسی بلکه با سرشت دولت فی‌نفسه به‌عنوان میانجی‌رهایی جامعه‌ی مدنی است. برای مارکس این گسست پیامدهایی دربر داشت که نقطه‌ی اوج آن را می‌توان در اثر جاودانی او درباره‌ی کمون پاریس مشاهده کرد. با اینکه در این نقد تمرکز مارکس بر روی جامعه‌ی مدنی نیست، در موارد متعددی اشاره می‌کند که گفتمان جامعه‌ی مدنی را در بخشی جداگانه پرورش خواهد داد. (ص. ۸۲) اما چنین مبحث مجزایی در دست‌نوشته‌ی مارکس یافت نمی‌شود. با این حال او در

سراسر «نقد» به جامعه‌ی مدنی رجوع کرده و واکاوی موشکافانه‌ی دولت معاصر را صرفاً در ارتباط با آن قابل فهم می‌داند.

مارکس «نقد» را این‌گونه آغاز می‌کند: در نزد هگل «آزادی انضمامی» به معنی تشابه منافع عام و خاص است. جامعه‌ی مدنی در حکم انبوهی از لایه‌های متضاد منافع خاص است. اما ضرورت وجودی دولت سیاسی، در ورای منافع خاص، نمایندگی و تجسم بخشی به وجه عام است. فقط با میانجی‌گری «ایده آلیسم» دولت سیاسی است که می‌توان «ماتریالیسم» جامعه‌ی مدنی را مرتفع کرد. هگل از سویی تصریح می‌کند که دولت یک «ضرورت خارجی» است اما از سوی دیگر مدعی است که دولت به‌عنوان یک «هدف غایی» در خود جامعه‌ی مدنی درون‌ماندگار است. لذا توانمندی و تداومش در گرو «وحدت» آن دو عرصه است.

اما مارکس از ابتدا بین آن دو عرصه نه تشابه بلکه تعارضی می‌بیند که هگل در واقع قادر به حل آن نیست. «بینش دقیق هگل در این امر نهفته است که او جدایی جامعه‌ی مدنی و دولت سیاسی را به‌عنوان یک تعارض تشخیص می‌دهد. اما اشتباه او در این است که حل‌سوری آن تضاد را واقعی می‌پندارد.» (ص. ۷۶) به دیده‌ی مارکس، هگل هم دولت سیاسی مدرن و هم جامعه‌ی مدنی را به‌درستی تشریح کرده است. از این‌رو، مارکس با تعریف کلی هگل از جامعه‌ی مدنی مخالفت خاصی ندارد.

به‌طور خلاصه، هگل جامعه‌ی مدنی را عرصه‌ی نزاعی همگانی ارزیابی می‌کند که در آن منافع عام به معنی عمومیت یافتگی منافع خاص است. آنچه هگل «مجموعه نظام اخلاقی» می‌نامد، در جامعه‌ی مدنی به‌طور مفرط منقسم و گم‌گشته است؛ از خود بیرون، یا عرصه‌ای مادی است. از این‌رو، «جامعیت»، یا «وهله‌ی اجتماعی»، حامل انبوهی از خصوصیات تضادمند است؛ یعنی در مرحله‌ی انفصال به‌سر برده، و وابسته به ضرورت است به‌طوری که هگل آن را «نظام نیازمندی‌ها» می‌نامد.

مارکس نیز همانند هگل به این نتیجه رسیده بود که با پیدایش جهان مدرن، دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی برای نخستین بار از هم تفکیک شده‌اند. به دیده‌ی او، در جمهوری یونان، دولت سیاسی منطبق با سرشت واقعی شهروندان بود ولی انسان خصوصی، برده بود. انقلاب فرانسه در حکم آخرین کنشی بود که طبقات سیاسی را به طبقات اجتماعی تبدیل کرد و «جدایی بین هستی سیاسی و جامعه‌ی مدنی را به کمال

رساند.» در این جا «تمامی آحاد مردم در ملکوت جهان سیاسی خود برابرند در حالی که در هستی زمینی اجتماع نابرابرند.» از این رو، هستی سیاسی «موجودیتی لاهوتی است، ماورای طبیعه‌ی جامعه‌ی مدنی است.» (ص. ۸۰) در نتیجه، شهروندان دولتی و اعضای جامعه‌ی مدنی نیز از هم منفصل هستند.

در درون فرد کشمکش ذاتی بین شهروند سیاسی و فرد خصوصی وجود دارد. دولت سیاسی کمال یافته همانا هستی انتزاعی انسان است که با هستی مادی او در تعارض به سر می‌برد. فردگرایی، اصل حاکم جامعه‌ی مدنی است. در جایی که دولت به اوج رسیده باشد، «انسان یک زندگی دوگانه دارد... در جامعه‌ی سیاسی خود را موجودی اشتراکی می‌انگارد ولی در جامعه‌ی مدنی به‌عنوان فردی خصوصی فعالیت می‌کند.» جامعه‌ی مدرن ذات انسان را همچون عنصری خارجی و مادی از او جدا می‌کند. این جوهر انسان نیست که به‌عنوان فعلیت حقیقی او شناخته می‌شود. فرد به‌سان «فردی اجتماعی» ادراک نمی‌شود. از این رو، «خاص» و «عام» در حین ارتباط متقابل، یکدیگر را مشروط و محدود کرده و نافی یکدیگر می‌گردند. هدف، رفع تعارض خاص و عام است. اما در جامعه‌ی مدنی، جایی که افراد «بورژوا یا شهروند از بند رسته‌اند»، اهداف آنها «با وجه عامی وساطت می‌شود که خود یک وسیله است.» هنگامی که نیازمندی‌ها و ابزار از کیفیتی انتزاعی برخوردار شوند، «انتزاع» به خصلت ارتباط متقابل افراد با یکدیگر تبدیل می‌شود. در چنین شرایطی، «خرد جمعی» نیز خود را به‌صورت عمومیتی تجربیدی تصریح می‌کند که از نظارت مستقیم خود اعضای جامعه خارج است. مارکس و هگل در تفهیم کلیه‌ی موارد بالا اتفاق نظر دارند. ریشه‌ی اختلاف آنها دقیقاً بر سر چگونگی رفع تعارضات درون جامعه‌ی مدنی است. به دیده‌ی مارکس، هگل با اذعان به خصلت اتمی جامعه‌ی معاصر، می‌خواهد مجموعه‌ی پراکنده‌ی عرصه‌های تضادمند خصوصی را با حفظ طبقات اجتماعی، در یک کلیت انتزاعی آشتی دهد. «ماتریالیسم» جامعه‌ی مدنی نیازمند روح و عقلی جامع است. اما هگل «ذهن عام» را در «خودآگاهی بالفعل شهروندان و روح اجتماعی آنها» جست‌وجو نمی‌کند. مارکس در این جا تعارضی غیر قابل حل را تشخیص می‌دهد و تأکید می‌کند که یک عامل وحدت‌بخش خارجی نمی‌تواند میانجی دوگانگی انسان به‌مثابه‌ی یک «بورژوا» و یک

«شهروند» باشد، چراکه یکی در درون خود اهداف، آرزوها، انتظارات و نیازهای دیگری را برآورده نمی‌کند. انسان فراتر از یک شهروند صرف و هستی انسانی نیز فراتر از یک موجودیت سیاسی است. بنابراین، مارکس در برابر دولت سیاسی، مفهوم «دموکراسی اجتماعی» را پرورش می‌دهد.

از نظر مارکس، «انضمامی» همانا هستی اجتماعی است که بدون آن، دولت انتزاعی محض بیش نیست. «یک شخص در هستی نوعی است که با ایده‌ی بالفعل شخصیت مترادف می‌شود.» (ص. ۲۷) یعنی دقیقاً در صورت‌بندی نوعی است که فرد بالفعل محتوای بالفعل خود را به عرصه‌ی ظهور رسانده، به خود عینیت بخشیده و «شخص فی‌نفسه» را پشت سر می‌گذارد. در این خاستگاه نظری می‌توان ریشه‌ی فراروی مارکس از کلیه‌ی شکل‌های دولت سیاسی، عبور از جامعه‌ی مدنی و پایه‌ریزی مفهوم «انسان اجتماعی» شده را دریافت کرد.

مارکس جوان نخستین اندیشمندی است که با ارائه‌ی مفهوم «دموکراسی اجتماعی»، اساس وجودی دولت را مرتفع می‌کند. به دیده‌ی او، هر یک از شکل‌های دولت را باید فقط به‌عنوان یک شکل «خاص» در نظر گرفت. فقط در دموکراسی است که عام و خاص به وحدت می‌رسند، چراکه در دموکراسی، این «انسان اجتماعی‌شده» است که سرشت قانون اساسی را تعیین می‌کند. یعنی قانون اساسی به‌عنوان سند سازماندهی اجتماعی، خرد عمومی را محدود نمی‌کند و مضمون آن را تعامل تعارضات مادی و آشتی‌ناپذیر جامعه‌ی مدنی رقم نمی‌زند. «شهروند سیاسی»، انسانی تجریدی است که با هستی واقعی خود به‌عنوان «فردی خصوصی» در تعارض به‌سر می‌برد. اما «دموکراسی، همان هستی انسانی است، در حالی که در سایر شکل‌های سیاسی، انسان صرفاً از یک هستی قانونی برخوردار است.» (ص. ۲۰)

بنابراین، مارکس نتیجه می‌گیرد که «دموکراسی معمای قوانین سیاسی را حل می‌کند. در این‌جا قانون اساسی به بستر واقعی خود، به انسان بالفعل، بازگردانده شده است... فرآورده‌ی آزاد انسان‌هاست.» (همان‌جا) هم در نظام پادشاهی و هم در جمهوری، به‌عنوان شکل‌های معین یک دولت سیاسی، کماکان حاکمیت دولتی تجریدی بر فراز اجتماع برقرار است. اما در دموکراسی، دولت دیگر مرجع تعیین‌کننده‌ی خود-سرنوشت‌سازی جامعه نیست. «مبارزه‌ی بین نظام پادشاهی و جمهوری، مبارزه‌ی

در چارچوب شکل تجریدی دولتی است. جمهوری سیاسی، دموکراسی‌ای در درون شکل تجریدی دولت است. از این رو، جمهوری شکل تجریدی دموکراسی است... مالکیت، و غیره، به‌طور خلاصه کل محتوای قانون و دولت، با تعمیماتی، هم در آمریکای شمالی و هم در پروس، یکسان است. بنابراین، در آنجا همانند پادشاهی، جمهوری صرفاً یک شکل دولتی است.» (ص. ۳۱)

پس حرف هگل درست است که دولت سیاسی و «دولت مادی» خارج از یک‌دیگرند چون بیگانگی عرصه‌ی سیاسی و عرصه‌ای که واقعاً جامع است کماکان پابرجاست. «جمهوریت نفی این بیگانگی در درون عرصه‌ی بیگانگی است.» فرآروی از این بیگانگی، همانا برنشاندن «دموکراسی حقیقی» است. وجه «عام» دموکراسی است، نه دولت سیاسی و حتی قانون اساسی. کلیه‌ی اجزاء اجتماع در دموکراسی است که جامعیت پیدا می‌کنند. «هر یک وهله‌ای از کل، از دموس است... دموکراسی، هم محتوا و هم شکل است.» (ص. ۲۸) بنابراین «در دموکراسی حقیقی، دولت سیاسی زوال می‌یابد.» (ص. ۳۱)

اما در سپهر اندیشه‌ی مارکس، حصول به «دموکراسی حقیقی»، نیازمند دگرگونی کل تعارضات درونی «عنصر مادی» یا خودِ جامعه‌ی مدنی است. پیش‌شرط عملی چنین مهمی بسته به شناخت و معرفی سوژه‌ای بالفعل به‌عنوان نقطه‌ی عزیمت نظریه است. به دیده‌ی مارکس، چنانچه هگل «با سوژه‌های واقعی به‌عنوان مبنای دولت آغاز به کار کرده بود، آنگاه ضروری نمی‌دید که برای دولت یک سوژکتیویته قائل شود.» (ص. ۲۳) در عوض اگر با سوژه‌های واقعی و خودآگاهی بالفعل آنها آغاز کنیم، آنچه موضوعیت پیدا می‌کند، عینیت‌یابی آن‌هاست. به بیان دیگر، چنانچه «ذهنیت بالفعل، با هدفی جامع به‌عنوان محتوای آن، نقطه‌ی شروع قرار گرفته بود، در آن صورت قدرت‌های گوناگون در حکم خود-تحقق‌بخشی آن، هستی واقعی یا مادی‌اش می‌بود و سرشت معین آن از محتوای هدفش استخراج می‌گردید.» (ص. ۱۷)

بدیهی است که با چنین درک عمیقی از «دموکراسی حقیقی» به‌مثابه‌ی نافی دولت سیاسی، ادامه‌ی همکاری مارکس با روگه امکان‌پذیر نبود. گسست نهایی آن دو، به‌ویژه پس از قیام کارگران سلزی در ماه ژوئن ۱۸۴۴ اجتناب‌ناپذیر بود. مارکس که پیش‌تر

در «مقدمه‌ی سهمی بر نقد فلسفه‌ی حق هگل»، پرولتاریا را به‌مثابه‌ی «طبقه‌ی عام» برجسته کرده بود، از «آوای بافندگان سلزی» یک نظریه‌ی بدیع از انقلاب اجتماعی پرورش می‌دهد، درحالی‌که روگه آن قیام را به‌عنوان شورش بیهوده‌ی فقرایی از فرط یأس و ناامیدی ارزیابی می‌کند.

۷ - انقلاب اجتماعی و الغای دولت

«این تکه‌پارگی، این حقارت، این بندگی جامعه‌ی مدنی، شالوده‌ای طبیعی است که دولت مدرن بر آن بنا شده است، همان‌گونه که جامعه‌ی مدنی برده‌داری، شالوده‌ای طبیعی است که دولت باستان بر آن بنا شده بود. وجود دولت و وجود برده‌داری تفکیک ناپذیرند.»
مارکس، «یادداشت‌های انتقادی درباره‌ی شاه پروس و فرم اجتماعی»، (مجموعه آثار، ۳:۱۹۸)

قیام بافندگان سلزی چشم‌انداز مارکس نسبت به انقلاب اجتماعی در آلمان را به‌کلی تغییر داد. او پیش‌تر پاریس را به‌عنوان «پایتخت جدید جهانی نوین» به تصویر کشیده بود و ابراز می‌کرد که «آلمان در باتلاقی عمیق فرورفته است»، و وضعیت آن‌جا شبیه به یک «جهان سیاسی حیوانی» و «ضد انسانی» است. درست برخلاف نظر ارسطو که انسان را «حیوانی سیاسی»، یعنی شهروندی مدنی می‌انگاشت، مارکس تأکید داشت که «چنانچه یک ارسطوی آلمانی می‌خواست [کتاب] سیاست خود را از اوضاع ما استخراج کند، ابتدا می‌نوشت: "انسان حیوانی اجتماعی اما کاملاً غیر سیاسی است."» (مجموعه آثار، ۳:۱۳۷) هم‌ا‌زین‌رو بود که در اواخر اکتبر ۱۸۴۳ راهی پاریس شد. هنگامی‌که در دسامبر ۴۳ تا ژانویه ۴۴ مقدمه‌ی «سهمی بر نقد فلسفه‌ی حق هگل» را نگاشت، و اعلام کرد که «یک انقلاب رادیکال، رهایی جامع انسان» در آلمان «یک رؤیای آرمان‌شهری» نیست، در پاسخ به این پرسش که «امکان مثبت رهایی در آلمان چیست؟» نوشت: «شکل‌گیری طبقه‌ای با زنجیرهایی رادیکال» (ص. ۱۴۱). مارکس آن مقدمه را با جمله‌ی زیر به پایان می‌رساند: «هنگامی که کلیه‌ی شرایط درونی فراهم شود، روز رستاخیز آلمان را بانگ خروس فرانسوی اعلام خواهد کرد.» (ص. ۱۴۲)

اما قیام بافندگان سلزی تحول تازه‌ای در اوضاع آلمان به وجود آورده بود. اکنون مارکس در نقد آرنولد روگه، در مقاله‌ی «یادداشت‌های انتقادی درباره‌ی شاه پروس» (ژوئیه ۱۸۴۴) می‌نویسد: «قیام سلزی دقیقاً از جایی آغاز می‌شود که خیزش‌های کارگران فرانسوی و انگلیسی پایان می‌یابد، یعنی با آگاهی از سرشت پرولتاریا.» (مجموعه آثار، ۳:۲۰۱) سپس نتیجه می‌گیرد که: «باید پذیرفت که پرولتاریای آلمان نظریه‌پرداز پرولتاریای اروپایی است، همان‌طور که پرولتاریای انگلیس اقتصاددان و پرولتاریای فرانسه سیاستمدار آن است. باید تصدیق کرد که به‌طور کلاسیک آلمان به همان میزان که مقدر به یک انقلاب اجتماعی است، قادر به انقلابی سیاسی نیست.» (همان، ص. ۲۰۲)

همان‌طور که خود مارکس تصریح می‌کند، او «رئوس عناصر» این مقاله را پیش‌تر در «مقدمه‌ی سهمی بر نقد فلسفه‌ی حق هگل» پرورش داده بود. اما اکنون آن‌را به شیوه‌ای انضمامی با یک جنبش بالفعل، با «عنصر فعال رهایی»، پیوند می‌زند. به دیده‌ی او، «حتی سیاستمداران رادیکال و انقلابی هم ریشه‌ی شر را نه در سرشت ذاتی دولت، بلکه در شکل معینی از دولت جست‌وجو می‌کنند و خواهان جایگزین کردن آن با یک شکل دولتی متفاوت هستند.» (ص. ۱۹۷) احزاب موجود هر یک راه‌حل را در به‌قدرت رسیدن حزب خود می‌یابند. اما «خود اصل دولت، یعنی سازماندهی اجتماع موجود، که دولت تجلی رسمی، فعال و خود-آگاه آن است» و بر «اصل سیاسی اراده»، «قدر قدرتی اراده» استوار است را به نقد نمی‌کشند. بنابراین، هرچه اندیشه به «سیاست» بیشتر وابسته باشد، یعنی در محدوده‌ی سیاست اسیر باشد، برای ادراک آسیب‌های اجتماعی توان کم‌تری دارد.

بنابراین، می‌توان همراه با مارکس استدلال کرد که «دموکراسی اجتماعی» موردنظر او دیدگاهی است که از «سیاست فی‌نفسه» یا «دولت سیاسی» فراروی می‌کند. همان‌گونه که در «نقد فلسفه‌ی هگل» تشریح کرده بود، شالوده‌ی خاستگاه فلسفی نوین «ایده‌ی کل» است که بر خود-سرنوشت سازی و «تعاون آزاد موجودات انسانی» بنا شده است. اما برخلاف دولت که «یک کل انتزاعی» است، اکنون به‌وجهی انضمامی ابراز می‌کند که آن کل انتزاعی «فقط به‌خاطر جدایی از هستی واقعی زیست می‌کند،

و بدون تضادی سازماندهی شده بین ایده‌ی جامع انسان و هستی فردی انسان، قابل تصور نیست.» (ص. ۲۰۵) از این رو، اجتماعی که کارگر از آن منزوی شده، در نوع و عرصه‌ی خود بسیار متفاوت از اجتماع سیاسی است. «این اجتماعی که کارِ خودش او را از آن جدا می‌کند، خود زندگی، زندگی روحی و جسمانی، معنویت انسانی، فعالیت انسانی و تنعم انسانی، طبیعت انسانی است. هستی انسانی، اجتماع حقیقی انسان‌هاست.» (همان)

همان‌گونه که انزوای فاجعه‌آمیز از این هستی، نهایی‌تر، غیر قابل تحمل‌تر، مخوف‌تر و متضادتر از انزوا از اجتماع سیاسی است، پایان دادن به این انزوا نیز همان‌طور است. و حتی یک واکنش جزئی، یک خیزش علیه آن، مفهوم هرچه بیشتری دارد، چراکه انسان بیش از یک شهروند و زندگی انسانی فراتر از زندگی سیاسی است. از این رو، یک خیزش صنعتی، هر قدر هم که جزئی باشد، در درون خود یک روح عظیم جامع حمل می‌کند. اما صرف‌نظر از اینکه یک خیزش سیاسی تا چه حد همه‌جانبه باشد، در زیر عظیم‌الجثه‌ترین شکل‌ها، روحی تنگ‌نظرانه را پنهان می‌کند. بنابراین، مارکس نتیجه می‌گیرد که:

«یک انقلاب اجتماعی، حتی اگر در یک ناحیه‌ی کارخانه‌ای هم رخ دهد، دربردارنده‌ی خاستگاه کل است، چراکه اعتراض انسان علیه شرایط نا-انسانی است، چراکه از خاستگاه یک فرد بالفعل شروع به حرکت می‌کند، چراکه اجتماعی که فرد علیه جدایی آن از خودش طغیان می‌کند، اجتماع حقیقی انسان، هستی انسانی است. از سوی دیگر، روح سیاسی یک انقلاب شامل گرایش طبقاتی از لحاظ سیاسی بی‌نفوذ است که خواستار پایان بخشی به انزوای خود از دولت و قدرت هستند.» (همان) از این رو، انقلابی با روح سیاسی، همچنین متناسب با سرشت محدود و منقسم این روح سیاسی سازماندهی می‌کند، یعنی یک گروه حاکم در جامعه از قبل جامعه.

با این حال، «هر انقلابی جامعه‌ی کهنه را مضمحل می‌کند، و تا این حد اجتماعی است. هر انقلابی قدرت حاکمه‌ی کهنه را سرنگون می‌کند، و تا این حد سیاسی است... به‌طور کلی، انقلاب - سرنگونی قدرت حاکمه‌ی موجود و اضمحلال مناسبات کهنه - یک کنش سیاسی است. اما سوسیالیسم بدون انقلاب تحقق نمی‌یابد. تا آنجا که به انهدام و اضمحلال نیاز دارد، مستلزم این کنش سیاسی است. اما آنجا که فعالیت

سازمان‌دهنده‌ی خود را آغاز می‌کند، آن‌جا که هدف و روح مناسب خودش به پیش می‌آید، آن‌جا، سوسیالیسم پوسته‌ی تنگ سیاسی را به دور می‌افکند.» (ص. ۲۰۶)

انتشار این مقاله با نگارش «دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴» (آوریل تا اوت) هم‌زمان بود. مارکس در این دست‌نوشته‌ها کل فرایند شکل‌گیری مبانی نظری و پژوهش‌های گسترده‌ی خود را یک‌جا جمع‌آوری می‌کند و منظومه‌ی نظری نوینی را پایه‌گذاری می‌کند. اکنون آن سوژه‌ای که به‌عنوان عنصر فعال تاریخ یافته بود، آن «فقری که شعورش با آلمان فقیر رابطه‌ای معکوس دارد» را با مفهوم کاملاً بدیعی از «کار آزاد انسانی» پیوند می‌زند. بدین‌وسیله، نه فقط بینش خود را از آرنولد روگه و سایر هگلی‌های جوان، بلکه از کلیه‌ی گرایش‌های سوسیالیستی و کمونیستی زمان خود تفکیک می‌کند.

۸ - دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴

«ما در اینجا مشاهده می‌کنیم که ناتورالیسم یا اومانیزم پدیدار چگونه هم از ایده‌آلیسم و هم از ماتریالیسم متمایز است، و هم‌هنگام حقیقت متحدکننده‌ی آن‌دو را تشکیل می‌دهد.» (مجموعه آثار، ۱:۳۳۶)

مطالعه‌ی دقیق دست‌نوشته‌های مارکس مشخص می‌کند که او با این اثر منظومه‌ی فکری جدیدی را پایه‌گذاری می‌کند که در سراسر عمر خود بدان وفادار می‌ماند. عمیق‌ترین دستاورد او ارائه‌ی برداشتی کاملاً نوین از آزادی است که در پرتو ادراک رابطه‌ی انسان با «کار» قابل‌تشخیص است. کار نه به‌مثابه‌ی «کارگری»، بلکه به‌عنوان خود-کنش‌گری آگاهانه و آزادانه‌ی «انسانی نوعی». مارکس تصدیق می‌کند که کشف نیروی کار توسط اسمیت و ریکاردو دربردارنده‌ی یک نقطه‌ی عزیمت تازه بود. اما اقتصاد سیاسی، «کار» را صرفاً به‌عنوان «جوهر» یا منشا ثروت و ارزش ادراک می‌کند، درحالی‌که مارکس این جوهر را همچنین به‌عنوان «سوژه» معرفی می‌کند.

مارکس می‌پرسد: «در سیر تکامل انسان، نزول قسمت اعظمی از بشریت به کار انتزاعی چه معنایی دارد؟» (مجموعه آثار، ۳:۲۴۱) چرا «ماده‌ای مرده بر انسان

سلطه‌ای کامل پیدا کرده است؟» (ص. ۲۶۷)، چرا «بی‌ارزش شدن جهان انسانی با رشد ارزش در جهان اشیاء ارتباطی مستقیم پیدا کرده است؟» (ص. ۲۷۲)، چرا انسان هرچه بیشتر تلاش می‌کند، سیطره‌ی جهان مصنوعات بیگانه‌ای که می‌آفریند توانمندتر شده و دنیای درونی او فقیرتر می‌شود؟ «اقتصاد سیاسی با بی‌توجهی به رابطه‌ی مستقیم کارگر (کار) با تولید، بیگانگی نهفته در سرشت کار را پنهان می‌کند.» (ص ۲۷۳) پس پرسیدنی است: «رابطه‌ی اساسی» کاری چیست و بیگانگی انسان از کجا ناشی می‌شود؟ به باور مارکس، فردیت یافتگی انسان با خلاقیت وی قابل شناسایی است. محصول کنش انسانی در یک فرآورده، یا «بژه» تجسم می‌یابد. سوژه‌ی انسانی از این راه است که «عینیت» یافته و به یگانگی می‌رسد. هستی فعال انسان در خلال باروری او و با میانجی‌گری داده‌های طبیعت، ارتباط یابی فرد با «سرشت ذاتی» و خویش‌شن خویش را به‌همراه می‌آورد و معرف انکشاف انرژی‌های جسمانی و فکری اوست. انسان از این طریق «جامعیت» یافته و خود را موجودی آزاد می‌یابد. کنش آزاد، آگاه، داوطلبانه و هدف‌مند، ضرورت وجودی انسان است و صرفاً جنبه‌ی ابزاری ندارد. یعنی مفهوم هستی، تلاش برای معاش و ملازمت زندگی نیست بلکه بارآوری، خود «غایت خویش» است. پس «انسان حتی هنگامی که از نیاز جسمی فارغ باشد نیز تولید می‌کند و هنگامی حقیقتاً تولیدگر است که از چنان نیازی آزاد شده باشد.» (ص. ۲۷۶)

فعالیت و بهره‌مندی اجتماعی به‌هیچ وجه فقط در یک فعالیت مادی صرف خلاصه نمی‌شود و همواره در شکل فعالیتی «مستقیماً اشتراکی» نمادین نمی‌شود. از همین روست که مارکس هشدار می‌دهد که: «از همه مهم‌تر این است که ما باید از استقرار مجدد "جامعه" به‌مثابه‌ی یک انتزاع در مقابل فرد پرهیز کنیم. فرد، همان هستی اجتماعی است. بنابراین، بیان زندگی او، حتی اگر در شکل مستقیم نمادی اشتراکی پدیدار نشود، و در همکاری با دیگران هم انجام نگیرد، مبین و مؤید هستی اجتماعی است.» (ص. ۲۹۹)

همان‌طور که مشاهده شد، به‌دیده‌ی مارکس انسان از «فردیتی ویژه» برخوردار است و «درست همین مشخصه است که به او فردیت می‌بخشد؛ فردیت واقعی یک موجود انسانی.» در عین حال انسان یک «کلیت»، یک «ایده‌آل جامع» است؛ یک «موجودیت سوپزکتیو» اجتماعی که «برای خود» تجربه و تفکر شده و «تجسم تمامیت

هستی انسانی» است. تنها بر مبنای چنین دیدگاهی است که می‌توان «جامعه» را به‌عنوان «وحدت انسان و طبیعت»، و بستر رهایی همگانی و فردی شناخت. آنچه مارکس «بالیده» و مارکس «جوان» را به هم پیوند می‌زند، دقیقاً درهم تنیدگی آزادی و ضرورت در مفهوم «کار» است. به دیده‌ی او در جامعه‌ی سرمایه‌داری، رابطه‌ی کارگر با کار «بیرونی» است و به سرشت ذاتی او متعلق نیست؛ نه داوطلبانه، بلکه اجباری است. «به‌طور آزادانه قوای جسمی و فکری او را پرورش نمی‌دهد... بلکه صرفاً وسیله‌ای برای ارضای نیازی بیرونی است.» اما «زندگی به‌جز فعالیت، چه چیز دیگری است؟» کار همانا «کنش زندگی» و «زندگی‌بخش» است. «فعالیت آزاد و آگاهانه»، ذاتی انسان است، اما اکنون «خود زندگی فقط به‌مثابه‌ی وسیله‌ای برای زندگی پدیدار می‌شود.» (ص. ۲۷۵)

مارکس در دهه‌ی آخر زندگی خود، در «نقد برنامه‌ی گوتا» به این مفهوم بازمی‌گردد و عنوان می‌کند که در «فاز بالایی جامعه‌ی کمونیستی»، پس از رهایی از انقیاد افراد به «تقسیم کار» اجتماعی، و از آن‌جا رفع تعارض بین «کار فکری و کار جسمانی»، هنگامی که «فرد رشدی همه‌جانبه» پیدا کرده باشد، «خود کار از وسیله‌ای محض برای زندگی، به ضرورت بنیادین زندگی تبدیل می‌شود.» (مجموعه آثار، ۲۴:۸۷)

۹ - رشد همه‌جانبه‌ی فرد آزاد

«در جامعه‌ی کمونیستی، جایی که هیچ‌کس در حوزه‌ای انحصاری فعالیت نمی‌کند، ولی می‌تواند در هر رشته‌ای که می‌خواهد آزموده شود، تولید عمومی را جامعه تنظیم می‌کند و از این‌رو به من امکان می‌دهد که امروز یک کار و فردا کار دیگری انجام دهم؛ صبح شکار کنم، بعدازظهر ماهی‌گیری، و عصر دامداری کنم، و از آنجا که دارای ذهنیت هستم، بعد از شام نقادی کنم، بدون آن‌که هیچ‌گاه شکارچی، ماهیگیر، چوپان یا منقد شوم.»

مارکس، «ایدئولوژی آلمانی»، (مجموعه آثار، ۵:۴۷)

گفتاورد بالا که در نظر اول مفهومی «آرمان‌شهری» دارد، یک توصیف عام از «جامعه‌ی بی‌طبقه» است. برحسب ظاهر هیچ مارکسیستی، نه خائفانه بلکه به‌طور علنی، چشم‌انداز نفی طبقات در اندیشه‌ی مارکس را انکار نکرده است. اما تاکنون به حد کافی به این اصل توجه نشده است که حذف طبقات، هم‌هنگام به معنی فراروی از جامعه‌ی متخاصم مدنی، شکوفایی فرد و رهایی از انقیاد و وابستگی به طبقه به‌مثابه‌ی «افرادی متوسط» است. جنبشی که هدفش نفی طبقات است، و پرولترها در آن نه به‌عنوان فرد بلکه اعضای یک طبقه شرکت می‌کند، خود الغاگر است. «برای آن که خود را به‌مثابه‌ی افراد تأیید کنند» آنچه تاکنون توسط آن به خود تجسمی اشتراکی داده‌اند، یعنی دولت، را مرتفع می‌کنند. («ایدئولوژی آلمانی»، ص. ۸۰)

آنها در اجتماع همبسته‌ی خود، نه چون عضوی از یک طبقه، بلکه «به‌مثابه‌ی فرد شرکت می‌کنند». این اجتماعی است که مؤید «رشد و حرکت آزاد افراد» است. (همان) این دقیقاً نقطه‌ی مقابل اجتماع کنونی است که به واسطه‌ی تقسیم کار اجتماعی، بر فراز افراد جداگانه، اجتماعی تحمیلی است که از یک «هستی مستقل» برخوردار شده است. اما بر مبنای «برنامه‌ی عمومی افرادی که آزادانه متحد شده‌اند» و به‌واسطه‌ی یک «انقلاب جامع»، و نیز «برطرف کردن کار»، افراد قدرت‌هایی را که از کنترل آنها خارج شده است به تصرف خود درمی‌آورند که به «رشد کلیه‌ی ظرفیت‌های خود افراد» منجر می‌گردد. (ص. ۸۷) «تنها در این مرحله است که خود-کنشگری با زندگی مادی مترادف می‌شود که با تکامل افراد به افرادی کامل، و طرد محدودیت‌های طبیعی و دگرگونی کار به خود-کنشگری، متناسب می‌گردد.» (ص. ۸۸)

مفهوم رشد همه‌جانبه‌ی فرد آزاد، و شرکت فعال افراد در تعیین سرنوشت خود، شالوده‌ی یک «دموکراسی حقیقی» است؛ «دموکراسی» نه‌بعنوان یک سازماندهی سیاسی، بلکه به‌مثابه‌ی یک روش زندگی. این مفهوم صرفاً منحصر به آثار جوانی مارکس نیست، بلکه جان‌مایه‌ی اندیشه‌ی اوست که در سراسر آثار او مشهود است. از این‌رو، در «مانیفست حزب کمونیست» اعلام می‌کند که پس از محو تمایزات طبقاتی «زمانی که قدرت عمومی خصلت سیاسی خود را از دست می‌دهد»، «به‌جای جامعه‌ی کهنه‌ی بورژوازی، به‌همراه طبقات و تضادهای طبقاتی آن، تعاونی خواهیم داشت که در آن تکامل آزاد هر فرد شرط تکامل آزاد همگان است.» (مجموعه آثار، ۶:۵۰۶) مارکس

در عظیم‌ترین اثر خود «کاپیتال» نیز به همان نحو تأکید می‌کند که بازسازی جامعه‌ی کهن «بر مبنایی جدید» و در «یک شکل عالی‌تر اجتماعی»، جامعه‌ای است که در آن «رشد آزاد و کامل هر فرد، اصل حاکم است.» (۱:۳۳۹)

تردیدی نیست که تکامل فرد آزاد در درون جامعه و نیز در پیوند با سایر اعضای جامعه تحقق‌پذیر است. به‌طور کلی، همکاری لازمه‌ی هر نوع تولید در مقیاسی وسیع است و با این‌که به خودی خود معرف یک صورت‌بندی معین و یک عصر خاص نیست (مانند مصر و جوامع آسیایی)، شکل بنیادی وجه تولید سرمایه‌داری است. («کاپیتال» ۱:۴۵۳) اصولاً سرمایه‌داری یک روش تولید اشتراکی یا مستقیماً اجتماعی است که در آن واحد بین افراد رقابتی با «روحی حیوانی» ایجاد می‌کند. در این‌جا سازماندهی و آنا‌رشی لازم و ملزوم یکدیگرند که مارکس آن‌را یک «امپراتوری حیوانی» یا «جنگ همه با همه» (ص. ۴۷۶) و متمیزه کردن افراد می‌نامد.

اساساً کار اشتراکی به خودی خود ابدأ شاخص سنجش یک جامعه‌ی آزاد نیست. به‌همین خاطر است که وقتی مارکس مالکیت اشتراکی در جوامع بدوی را بررسی می‌کند، تکیه‌ی او بر عدم آزادی فردی است. در این‌جا «فرد»، مانند کندوی زنبورها، بند نافش هنوز به قبیله وابسته است.» (ص. ۴۵۲) پس ضروری است این پندار که در نزد مارکس فراوری از روابط سرمایه‌داری صرفاً به معنی حذف مالکیت خصوصی و کار تعاونی است از اذهان زدوده شود. به دیده‌ی مارکس، «ما باید کار جامع و کار اشتراکی را از یکدیگر تفکیک کنیم.» («کاپیتال»، ۳:۱۹۹) کار جامع و کار اشتراکی هر یک در فرایند تولیدی سهم خود را ایفا می‌کنند. هردو با هم ترکیب می‌شوند ولی در عین حال متفاوت‌اند. «کار جامع شامل کلیه‌ی اکتشافات، اختراعات، و تمامی کارهای فکری و علمی می‌گردد. اما کار اشتراکی صرفاً دربرگیرنده‌ی همکاری مستقیم افراد است.» (همان)

آنچه مارکس «روح انسانی کار جامع» می‌نامد (همان‌جا، ص. ۱۹۹) جایگزین «کار» به معنای متعارف آن می‌شود. جای «کارگری» را رشد همه‌جانبه‌ی «خود-کنشگری» می‌گیرد. جای نیازهای مستقیم طبیعی به معنای اخص آن را نیازهایی می‌گیرد که تاریخاً آفریده شده‌اند. از اهداف انسانی، ضرورت صرف یک هدف طبیعی خارجی زدوده

شده و کنش او، به خود فعلیت‌بخشی، به عینیت‌یابی سوژه‌ی انسانی، یعنی به آزادی واقعی، تبدیل می‌شود. آن‌گاه سوژه‌ی کاملاً متفاوتی وارد تاریخ می‌شود که «در ذهنیت او، دانش انباشته‌شده‌ی اجتماع زیست می‌کند.» («گروندریسه»، ص. ۷۱۲)

۱۰ - کمون پاریس: تجسم یک «تمدن نوین»

«کمونیسم خاستگاه نفی و ازاین‌رو فازی بالفعل و ضروری برای مرحله‌ی بعدی تکامل در فرایند رهایی و احیای انسان است. کمونیسم شکل ضروری و اصل پویای آینده‌ی بلافصل است. اما کمونیسم به خودی خود هدف تکامل انسان، شکل جامعه‌ی انسانی نیست.»
مارکس، «مالکیت خصوصی و کمونیسم»، (مجموعه آثار، ۳:۳۰۶)

اکنون ضروری است تا تمام رشته‌های گفتمان حاضر با تمرکز بر کمون پاریس گردآوری و متصل شوند. چکیده‌ی آنچه تاکنون پیرامون «رشد کامل فردیت»، پیوند فرد و اجتماع، دولت و جامعه‌ی مدنی، و «دموکراسی حقیقی» بررسی شد را می‌توان در «جنگ داخلی در فرانسه» یافت. کمون، آنتی‌تز مستقیم دولت، یک «نادولت» بود. کمون این ماشین مرکزیت‌یافته، این بختک مرگ‌زا، که همچون «مار بوآ» جامعه‌ی مدنی را در چنبره‌ی خود فشرده بود، این «رویش ناهنجار» که خود را همتای ایده‌آل اجتماع وانمود می‌کرد، را منهدم ساخت. پس کمون «انقلابی علیه این یا آن شکل قدرت دولتی - لژیتمیست، مشروطه، جمهوری یا امپریالیستی - نبود. این انقلابی علیه خود دولت بود.» کمون معرف جذب نیروی دولتی در خود جامعه‌ی مدنی بود. فریاد «جمهوری اجتماعی» که انقلاب فوریه‌ی پرولتاریا با آن آغاز شد، تجلی آرزوی مبهم یک جمهوری بود که نه فقط شکل سلطنتی حاکمیت طبقاتی بلکه خود حاکمیت طبقاتی را برطرف می‌کند. کمون، شکل مثبت آن جمهوری بود. کمون برای جمهوری شالوده‌ی مؤسساتی واقعاً دموکراتیک فراهم کرد. (مجموعه آثار، ۲۲:۳۳۴) پس جمهوری پارلمانی در فرانسه مرده بود و قطعاً انقلاب کارگری قصد نداشت آن‌را از گور بیدار کند. هیچ‌چیز با روح کمون بیگانه‌تر از این نیست که آرای عمومی را با مقاماتی سلسله‌مراتبی جایگزین کند. رأی‌گیری عمومی که فقط برای تحکیم حکومت پارلمانی

طبقاتی هر چند سال یک‌بار برگزار می‌شد، با اهداف واقعی آن منطبق شده است، تا کمون توسط آن کارگزاران اداری خود را انتخاب کند و این توهم که گویا اداره و حکومت سیاسی کارکردهایی برین و رازآمیز است که فقط از عهده‌ی کاستی مجرب برمی‌آید را باطل کند. (ص. ۳۳۳)

کمون ثابت کرد که عناصر سازای آینده در بطن حال زیست می‌کنند. یعنی امکان تعامل «است» و «باید» در هستی خودِ کمون تجسم می‌یابد که در صورت تداوم، فرایند خود-تکاملی سوژه نه فقط «پیش-تاریخ» جامعه را پشت سر می‌گذارد، بلکه به واسطه‌ی نفی خودِ آن سوژه، به برقراری یک روش کاملاً نوین هستی منجر می‌گردد. همان‌طور که مارکس در «هجدهم برومر لوئی بناپارت» نوید داده بود، زمانی فرا می‌رسد که «خودِ اوضاع فراخوان خواهد داد که: رودس همین جاست، همین جا باید رقصید.» کمون پاریس، پاسخ مثبت به آن فراخوان بود! پس «آنها ایده‌آلی برای تحقق بخشیدن نداشتند بلکه می‌خواستند عناصر جامعه‌ی نوین را آزاد کنند، عناصری که جامعه‌ی کهنه‌ی بورژوازی در حال سقوط، باردار آن بود.»

آنچه مارکس در سومین برنهاده‌ی «تزاها» درباره‌ی فوئرباخ نگاشته بود، مفهوم «خود-دگرسازی» است، بدان معنا که دگرشدن یک وضعیت با دگرگونی خودِ دگرگون‌کننده قرین است. «ابدئولوژی آلمانی» چنین مفهومی را این‌گونه تعریف کرده بود: «ضرورت انقلاب فقط بدان خاطر نیست که طبقه‌ی حاکم را نمی‌توان به شیوه‌ی دیگری سرنگون کرد، بلکه همچنین بدین خاطر است که طبقه‌ی سرنگون‌کننده فقط به واسطه‌ی انقلاب موفق به زدودن تمام گل و لای اعصار شده، استحقاق بنیان نهادن یک جامعه‌ی نوین را کسب می‌کند.» (مجموعه آثار، ۵:۵۳) بنابراین، مساله صرفاً محدود به «حضور» مستقیم سوژه در فرایند انقلاب اجتماعی نیست، بلکه مربوط به مشارکت آگاهانه‌ی خودِ آنها در به ثمر رساندن انقلاب، به‌ویژه پس از انقلاب است. جامعه‌ی بدیل یا توسط خودِ آنها ساخته می‌شود و یا هرگز بنا نخواهد شد!

«سلب‌مالکیت از سلب‌مالکیت‌کنندگان» که در نقطه‌ی اوج «کاپیتال»، در بخش «گرایش تاریخی انباشت سرمایه»، شاخص تاریخی «نفی نفی» بود، اکنون نه چون هدف بلکه به‌عنوان «واسطه‌ی عقلانی» صورت‌بندی خودگردان طبقه‌ی کارگر بازنمایی

می‌شود تا با میانجی‌گری آن، بتوان خودسازماندهی «جنبش اجتماعی طبقه‌ی کارگر و نیز احیای کل بشریت» را با «روشی انسانی و کاملاً عقلانی» به پیش برد. هدف، نفی علت وجودی خود پرولتاریاست تا «مالکیت فردی را به حقیقت تبدیل کند.» (ص. ۳۳۵) این عبارات به‌راستی یادآور مبانی نظری مارکس «جوان» است. او در «دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی ۱۸۴۴» تأکید کرده بود که «چنانچه خود کمونیسم را بر مبنای سرشت آن به مثابه‌ی نفی نفی، به مثابه‌ی تصرف جوهر انسان با وساطت نفی مالکیت خصوصی توصیف کنیم، هنوز جایگاهی نیست که حقیقتاً خود-منشأ باشد... جنبشی است که خود را مرتفع می‌کند... کمونیسم، اومانیسمی است که از طریق نفی مالکیت خصوصی به خود واصل شده باشد. فقط از طریق نفی این واسطه - که خود پیش‌نهادی ضروری است - اومانیسیم مثبتی که از خود منتج شده باشد، اومانیسیم مثبت، وارد هستی می‌شود.» (مجموعه آثار، ۳:۳۱۳)

اکنون در بررسی انتقادی کمون پاریس اعلام می‌کند که، شکل سیاسی کمون یک «همراه» است. بنابراین، خود کمون در حکم «احیای جامع بشریت نیست، بلکه ابزار سازمان‌یافته‌ای برای عمل است.» اما این شکل، «خودگردانی تولیدکنندگان»، «شکل نهایتاً کشف‌شده‌ای است که به واسطه‌ی آن، رهایی اقتصادی کار تحقق پیدا کند.» آنچه نوین است، زایش جنبشی خودباور، «با آگاهی کامل نسبت به وظیفه‌ی تاریخی خود» است که این «شکل نهایتاً کشف‌شده» (ص. ۳۳۵) را به ارمغان آورده است. مارکس پس از برجسته کردن بُعد بین‌المللی و شرکت زنان، به برشماری دستاوردهای بی‌نظیر و کاملاً بدیع کمون در عرصه‌های گوناگون اجتماعی می‌پردازد، از جمله لغو کار شبانه، آرای همگانی، تحصیل رایگان، جدایی دین و دولت، و غیره، اما با صراحت اعلام می‌کند که «بزرگ‌ترین دستاورد اجتماعی کمون، هستی‌کنشگر خود آن بود.» (ص. ۳۳۹)

بنابراین، شکل سازماندهی کمونی واسطه‌ای ایجاد کرد تا توسط آن مبارزه‌ی طبقاتی با عقلانی‌ترین و انسانی‌ترین روش، از مراحل مختلف خود عبور کند. در عین حال کموناردها می‌دانستند که با میانجی‌گری شکل کمونی سازماندهی سیاسی، گام‌های عظیمی برداشته شده و زمان آن فرا رسیده است که برای خود و بشریت یک تمدن نوین را پایه‌گذاری کنند. «کموناردها با فریادهای یک تمدن نوین بر خاک افتادند»، اما

آنچه در مدتی کوتاه آفریدند، «به‌عنوان پیام‌آور شکوهمند یک جامعه‌ی نوین» جاودانی گشت. (ص. ۳۳۵)

منابع

Karl Marx, Frederick Engels, Collected Works, Volumes 1, 3, 4, 5, 6, 22 & 29; International Publishers, New York, 1975-1976.

Karl Marx, Capital, Vol.I. Vintage Books, New York, 1977.

Karl Marx, Capital, Vol.III. Vintage Books, New York, 1981.

Karl Marx, Grundrisse, Vintage Books, New York, 1973.

Karl Marx, Critique of Hegel's 'Philosophy of Right', Cambridge University, 1977.

<https://pecritique.com/>

نقد اقتصاد سیاسی

سلطه و رهایی: باز آفرینی نقد

دانیل بنسون



ترجمه‌ی عاطفه صفری و آزاده شعبانی



مقدمه‌ی ترجمه

در چه شرایطی فلسفه‌ی سیاسی و جامعه‌شناسی می‌تواند افق‌های تازه‌ای برای سازماندهی و دست‌یابی به رهایی در دنیای فعلی، بگشاید؟ بطور می‌توان علاوه بر نقد سلطه در جهان امروز، بر فلسفه‌ی رهایی به طور موثر تمرکز کنیم؟ دانیل بنسون در کتاب «سلطه و رهایی» معتقد است یک نوع شکست‌گرایی در تفکر انتقادی و سیاست چپ وجود دارد که همین امر باعث می‌شود نظریه‌پردازان انتقادی بیش از آنکه به «رهایی» و امکان دست یافتن به آن و داشتن استراتژی و سازمان سیاسی توجه کنند، به صورت اغراق آمیزی بر بحث‌های مربوط به «سلطه» تمرکز کنند. درحالی‌که رویدادهای اخیر دنیا به ویژه پس از بحران مالی سال ۲۰۰۸ و جنبش‌های بی‌شمار اعم از رهایی‌بخش و ارتجاعی در سراسر جهان، نیاز به نگاه متفاوتی دارد.

دانیل بنسون دکترای خود را در زبان فرانسه و ادبیات تطبیقی از دانشگاه نیویورک دریافت کرده و عمده فعالیت‌های پژوهشی‌اش بین‌رشته‌ای و در حوزه‌هایی مثل مطالعات فرانسه، نظریه انتقادی و مطالعات جهانی است. او در این اثر از طریق سلسله گفت‌وگوها و تأملات متفکران و پژوهشگران و کنشگران برجسته، می‌کوشد وجه رهایی‌بخش نقد را بازآفریند. نوشتار پیش رو، مقدمه‌ی کتاب «سلطه و رهایی» تألیف «دانیل بنسون» است؛ این کتاب در چهار فصل و نه بخش تهیه و تدوین شده است. عنوان فصل نخست، «گفت‌وگوها» است که دو بخش دارد: بخش نخست، «سلطه و رهایی: برای احیای نقد اجتماعی» گفت‌وگوی میان لوک بولتانسکی و نانسی فریزر و بخش دوم، «سلطه و رهایی در شرایط کنونی»، گفت‌وگوی میان فیلیپ کورکوف و گابریل راکهیل است. عناوین دیگر فصول این کتاب به ترتیب زیر است:

فصل دوم: «سوژه‌های رهایی‌بخش» که شامل دو بخش با عناوین «رهایی، امر سیاسی، امر واقعی»، نوشته‌ی اسد حیدر و «در باب نظریه‌ی رئالیستی انتقادی هویت» نوشته‌ی روزارا سانچز است.

فصل سوم: «تاریخ‌های -خلاف جریان» که شامل دو بخش با عناوین «نظریه‌ی انتقادی و انقلابی: برای بازآفرینی نقد در عصر بازآرایی ایدئولوژیک» نوشته‌ی گابریل راکهیل و «همچون یک شورش: سیاست فراموشی، یادگیری مجدد جنوب و جزیره‌ی دکتر مورو» نوشته‌ی فرانسوا ورگس است.

فصل پایانی: «تنش‌های انتقادی» که شامل سه بخش با عناوین «رهايي، سلطه و نظریه‌ی انتقادی در آنتروپوسن» نوشته‌ی آجی سینگ چوداری، «تجدید نظریه‌ی انتقادی در یک زمینه‌ی فوق-محافظه کارانه: بین علوم اجتماعی، فلسفه سیاسی و مشارکت رهایی‌بخش» نوشته‌ی فیلیپ کورکوف و «سیاست در تنش. جریان‌های مخالف برای عصر پسانتقادی» نوشته‌ی ایو سیتون است. این کتاب را مترجمان حاضر در دست ترجمه دارند و امیدواریم در آینده‌ای نه چندان دور منتشر شود.

عاطفه صفری / آزاده شعبانی

«در آغاز شکست بود؛ اگر کسی می‌خواهد ماهیت تفکر انتقادی معاصر را درک کند، باید از این واقعیت آغاز کند؛^۱ تصویری که راژمیگ کوکیان^۲ در باب تئوری انتقادی ترسیم می‌کند، بدین صورت است. او در این باور تنها نیست و می‌توان مجموعه‌ای از آثار دیگر نیز برشمرد که نشان‌دهنده‌ی شکست تئوری انتقادی و سیاست‌های چپ‌گرا است.^۳ پیامد این امر، تمرکز اغراق‌آمیز بر سلطه در میان نظریه‌پردازان انتقادی بوده است و رهایی - همراه با پرسش‌هایی در باب استراتژی و سازمان سیاسی - در بهترین حالت، کم‌تر مورد توجه قرار گرفته یا در بدترین حالت به‌عنوان توهم نادیده انگاشته شده است. اگر رهایی همچنان نقشی در تأمل انتقادی

¹ Razmig Keucheyan, *Left Hemisphere: Mapping Contemporary Theory*, trans. Gregory Elliott (New York: Verso, 2014), 7.

² Razmig Keucheyan

³ پیش‌تر در سال ۱۹۷۶، پری اندرسون تأیید کرد که پس از شکست، در گسترش انقلاب ۱۹۱۷ به جهان بیرون از روسیه، کل «مارکسیسم غربی» با شکست مواجه بوده است و اساساً پس از جنگ جهانی دوم، تئوری از سیاست عملی جدا شد. *Considerations on Western Marxism* (New York: Verso, 1987).

ایفا می‌کند، اغلب به شکلی «رام‌شده»^۴ و به همراه و متحد لیبرالیسم میانه‌رو^۵ تبدیل شده است.^۶ بنابراین، نیاز به بازسازی سوبیه‌ی رهایی‌بخش نقد و معرفی کارهای نظری-ای وجود دارد که بیشتر با مبارزات و آرمان‌های حال حاضر، همسو و همگام هستند. این مبارزات، به‌خصوص از زمان بحران مالی ۲۰۰۸ زیاد بوده و جنبش‌های ارتجاعی و همچنین رهایی‌بخشی در سراسر جهان شکل گرفته است. در این زمینه، کتاب حاضر تلاش می‌کند در بازسازی مبارزه و تحلیل انتقادی، اثربخش باشد.

مفهوم مدرن «نقد» از کانت تا مارکس و فراتر از آن در اندیشه‌ی دیگر متفکران داخل و خارج از اروپا، از سنت فلسفی آلمان سرچشمه گرفته است. در تبار مارکسیستی، وجه نظری سلطه به پروژه‌ی عملی-سیاسی رهایی‌پویسته است که هدفش آزاد کردن افراد و جوامع از ستم‌های ساختاری ناشی از تولید سرمایه‌داری است. اما «نقد» همچنین باید از تجربیات روزمره‌ی افراد برخاسته باشد؛ از جمله نقد

⁴ domesticated

⁵ centrist liberalism

^۶ امانوئل والرشتاین مقطع زمانی ۱۷۸۹ تا ۱۹۱۴/۱۸۷۳ را شکل‌گیری یک جغرافیای فرهنگی (geoculture) برای سیستم جهانی مدرن می‌نامد، جغرافیای فرهنگی که عمدتاً ذیل سلطه‌ی لیبرالیسم میانه‌رو است. لیبرالیسم میانه‌رو توانست دو ایدئولوژی مسلط دیگر را رام کند. در واقع، لیبرالیسم میانه‌رو یک رویکرد سیاسی است که بر تعادل و میانه‌روی در سیاست تأکید می‌کند. در این رویکرد، تلاش برای تعادل بین حقوق و آزادی‌های فردی و نیازهای جامعه و نقش دولت در تنظیم اقتصاد و اجتماع مورد تأکید قرار می‌گیرد. از نظر اقتصادی، لیبرالیسم میانه‌رو معتقد به تنظیمات بازار و آزادی اقتصادی با تأکید بر تعادل در توزیع ثروت و اجتناب از تعارض بیش‌ازحد بین طبقات اجتماعی است. به طور کلی، لیبرالیسم میانه‌رو به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی تلاش می‌کند تا میانه را بین مواضع رادیکال و محافظه‌کار در مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی پیدا کند و به دنبال توازنی در دستیابی به آزادی‌های فردی و منافع جمعی است. (م)

^۷ استاتیس کووالاکیس با صحبت از برداشت درون‌ماندگار (immanent) و هنجاری هابرماس از نقد می‌نویسد: «از این حیث، پروژه‌ی رهایی‌بخش شامل کار بر روی ظرفیت‌های استفاده‌نشده‌ی جامعه‌ی امروزی است... نهایتاً اینکه، با بهره‌گیری از نقد و انتقاد، جامعه را گزیری نخواهد بود جز تبعیت از مفهوم خود و عینیت بخشیدن به وعده‌هایش.»

صاحب‌خانه‌های غارتگر، سیاستمداران فاسد یا بی‌کفایت، خشونت پلیس، زن‌کشی، امپریالیسم، مالیات بر سوخت، کرایه‌های بسیار گران مترو، همجنسگراهراسی و کمبود بودجه‌ی بیمارستان‌ها و... این فهرست طولانی است. درمیان دشواری‌ها و «انفعال سازمان‌یافته‌ی»^۹ زندگی روزمره، نقد به معنای آگاهی از سلطه و همچنین میل به رهایی است. بنابراین، این کتاب در سطح پایه، فرصتی برای نقد نظری فراهم می‌کند که در همبستگی با امیدها، آرزوها، جنبش‌ها و گاه نیروهای نوپایی است که پیش‌از این در ستیز با مظاهر مختلف سلطه، آن را به نقد یا چالش کشیده‌اند.

باین‌حال، امروزه دیگر افق رهایی‌بخش نقد به‌وضوح پیدا نیست و خود عمل نقد نیز زیر ذره‌بین است. به‌تازگی ارزیابی موشکافانه‌ای توسط «دیدیه فاسین»^{۱۰} روی «نقد» در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ تا ۲۰۰۰ و ۲۰۱۰ در آمریکا و فرانسه صورت گرفته است. او به یک تغییر عمده در نقد اشاره می‌کند و از رادیکال بودن، مشروعیت و تأثیر نقد در دوره‌ی اول و به حاشیه راندن آن در دوره‌ی دوم سخن می‌گوید. دلایل این تغییر متعدد است و عمدتاً به از دست رفتن امیدها و امکانات سیاسی در دهه‌ی ۱۹۶۰ برمی‌گردد که به نقد دامن می‌زد و البته به تأثیرات خفقان‌آور سیاسی و اقتصادی نولیبرالیسم بر قلمرو عمومی و دانشگاه که به پوزیتیویسم به قیمت از دست دادن نقد ارزش داده می‌شود.^{۱۱} فاسین اشاره می‌کند که تحلیل وی از «شرایط امکان»^{۱۲} نقد، متمایز از چرخش پسانتقادی در علوم اجتماعی و انسانی، اما تا حدی تحت تأثیر آن است. چرخش پسانتقادی با زیر سؤال‌سؤال بردن روش‌ها، تکنیک‌ها یا مفروضات

⁸ organized passivity

⁹ Henri Lefebvre, "The Everyday and Everydayness," *Yale French Studies*, no. 73 (1987): 10.

¹⁰ Didier Fassin

¹¹ Didier Fassin, "How is Critique?," in *A Time for Critique*, ed. Didier Fassin and Bernard E. Harcourt (New York: Columbia University Press, 2019).

¹² conditions of possibility

معرفت‌شناختی به سمت یک تحلیل درونی متمایل است و مستلزم بررسی انتقادی خود نقد است و {برخی از طرفداران آن} نیز به دنبال کنار گذاشته شدن کامل نقد هستند.^{۱۳} در چرخش پس‌انتقادی^{۱۴} به مقاله‌ی «برونو لاتور»^{۱۵} با عنوان «چرا نقد از تب‌وتاب افتاده است؟» در سال ۲۰۰۴، بیشترین ارجاع داده شده است، زیرا او به صورت جدلی به چندین مفهوم کلیدی تفکر انتقادی حمله می‌کند.^{۱۶} لاتور اشاره می‌کند که چگونه نظریه‌پردازان انتقادی خود را بالاتر از سایر افراد می‌پندارند و دلشان می‌خواهد به همه نشان دهند که چگونه به خاطر تأثیرات سلطه، گرفتار توهمت شده‌اند. از نظر لاتور، همین تلاش برای به چالش کشیدن باورهای رایج مردم، منجر به نفی گسترده‌تر حقایق علمی می‌شود، به طوری که نگرش انتقادی توسط طیف راست در مواردی مانند انکار تغییرات آب‌وهوا^{۱۷} و انواع تئوری‌های توطئه^{۱۸} مورد استفاده‌ی ابزاری قرار گرفته است. لاتور در پی آن است که انرژی‌های انتقادی را به سمت‌وسویی مثبت‌تر سوق دهد و «ابزارهای انتقادی جدیدی» را برای «بازیابی یک نگرش واقع‌گرایانه» مورد استفاده

^{۱۳} برای بررسی سودمندی از پس‌نقد، ر.ک.

Elizabeth S. Anker and Rita Felski, "Introduction," in *Critique and Postcritique*, ed. Elizabeth S. Anker and Rita Felski (Durham: Duke University Press Books, 2017).

^{۱۴} postcritical turn

^{۱۵} Bruno Latour

^{۱۶} Bruno Latour, "Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern," *Cultural Inquiry* 30, no. 2 (Winter 2004): 225-48.

^{۱۷} climate denial-رد این گزاره که تغییرات آب و هوایی ناشی از فعالیت‌های انسانی در حال رخ دادن است یا این‌که تهدیدی قابل توجه برای رفاه و تمدن بشری است. (م)

^{۱۸} conspiracy theories

قرار دهد.^{۱۹} سایر نظریه‌پردازان پسانتقادی، بی‌تعارف‌تر هستند و به‌صراحت ادعا می‌کنند که تفکر انتقادی «ما را احمق می‌کند».^{۲۰}

با این حال، مبنای نقد، برون‌بودگی^{۲۱} است، که اجازه می‌دهد دیدگاهی بدیل در مورد یک موقعیت معین وجود داشته باشد.^{۲۲} درخواست‌ها برای کنار نهادن نقد، خطر کنار نهادن این برون‌بودگی و رها کردن هرگونه مفهوم‌سازی^{۲۳} بدیل را به دنبال دارد. آنچه در خطر است، باز نگه‌داشتن فضایی برای فاصله‌ی انتقادی^{۲۴} به مفهوم حفظ دیدگاه انتقادی از منظری بی‌طرفانه‌م {و تمایز {تنوع} سیاسی^{۲۵} است. بین شرایط بیرونی که دامنه‌ی نقد را محدود می‌کند و به پرسش کشیدن درونی در باب سودمندی آن، نقد نیاز به بازآفرینی، به معنای مادی و عملی ساختن دارد: ساختن و همچنین تولید اثر. «بازآفرینی»^{۲۶} و نه «بازاندیشی»^{۲۷}، چراکه امروز مسئله‌ی نقد اساساً یک

¹⁹ Latour, Critique, 243.

²⁰ Laurent de Sutter, "Ouverture," in Postcritique, ed. Laurent de Sutter (Paris: Presses Universitaires de France, 2019), 8.

²¹ exteriority

²² لوک بولتانسکی نوشته است که «در تحلیل نهایی، برون‌بودگی، معرف نقد است. نقد کردن یعنی کنار گذاشتن خود از یک کنش به گونه‌ای که در موقعیتی بیرونی است؛ به طوری که اجازه می‌دهد عمل و کنش، از دیدگاهی متفاوت مورد بررسی قرار گیرد.

. Love and Justice as Competences, trans. Catherine Porter (Malden, MA: Polity, 2012), 29

²³ conceptualization

²⁴ critical distance

²⁵ political difference

²⁶ Remaking

²⁷ rethinking

پرسش معرفت‌شناختی نیست، بلکه یک پرسش عملی است.^{۲۸} از این رو، اگر نقد «از تب‌وتاب افتاده است»، به این دلیل است که نیروها، جنبش‌ها و فرهنگ‌هایی که بدیلی رهایی‌بخش برای نظم موجود هستند، از کوبا تا کرالا^{۲۹} تضعیف شده، مشروعیت‌زدایی شده و یا به‌سادگی نادیده انگاشته شده‌اند.

در واقع، بن‌بست پیش روی نقد - به حاشیه رانده شدن و اثرگذاری سیاسی محدود آن در جهان - ناشی از حذف آشکار سازمان‌ها، تجربیات، خاطرات، نظریه‌ها و پیوندهای بین‌المللی جنبش‌های رهایی‌بخش گذشته است. متأخرترین آنها، جنبش‌های ضد سرمایه‌داری، ضد امپریالیستی و ضد اقتدارگرایی بودند که از دهه‌ی ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰ فرهنگ جهانی را تحت تأثیر خود قرار دادند. کریستوفر لی کانری^{۳۰} نوشته است که «دهه‌ی شصت طولانی»^{۳۱} بیش از هر چیز توسط سیاست «ما» هدایت می‌شد که «برابری»، کلیدواژه و اسم شب آن بود.^{۳۲} این سیاست به‌عنوان مثال، از جنبش‌های فمینیستی، جنبش‌های برابری نژادی، و جنبش‌های استعمارزدایی حمایت می‌کرد و شامل ایدئولوژی‌های سیاسی مانند سوسیالیسم، کمونیسم، یا جهان‌سوم‌گرایی به‌عنوان یک افق رهایی‌بخش بود. این افق رهایی‌بخش آرام‌آرام و گهگاه توسط خود متفکران انتقادی، کنار گذاشته شده است. بر اساس روایت غالب، پروژه‌ی فراگیر رهایی‌بخشی

^{۲۸} برنارد ای. هارکورت نوشته است که در حالی که نظریه‌ی انتقادی در دهه‌ی گذشته مولد بوده است، پراکسیس انتقادی به حاشیه رانده شده است. "Critical Praxis for the Twenty-First Century," in *A Time for Critique*, ed. Didier Fassin and Bernard E. Harcourt (New York: Columbia University Press, 2019). با این حال، به نظر من، نظریه‌ی انتقادی که قادر به داشتن تأثیرات عملی نیستند، به‌عنوان نظریه هم ناقص هستند.

^{۲۹} ایالتی در جنوب کشور هند (م)

^{۳۰} Christopher Leigh Connery

^{۳۱} long Sixties

^{۳۲} Christopher Leigh Connery, "The World Sixties," in *The Worlding Project: Doing Cultural Studies in the Era of Globalization*, ed. Rob Wilson and Christopher Leigh Connery (Santa Cruz, CA: New Pacific Press, 2007).

در این دهه‌ها، با سقوط دیوار برلین در ۱۹۸۹ و فروپاشی اتحاد شوروی دو سال بعد از آن، تیر خلاص را خورده و امکان رهایی از کاپیتالیسم، نژادپرستی، پدرسالاری و امپریالیسم زیر سؤال رفته است.^{۳۳}

حتی ژاک رانسیر که خود از معدود متفکران معاصر بود که با وجود باتلاق نظری و سیاسی دهه‌ی ۱۹۸۰، به گستراندن پروژه‌ی رهایی‌بخشی ادامه داده است، شکست سیاست «ما» را که قادر بود مکان‌ها و زمان‌ها و مبارزات مختلف را به هم پیوند دهد، تصدیق می‌کند. او یادآور می‌شود که نقطه‌قوت دهه‌ی ۱۹۶۰، روشی بود که تجربیات مشترک گوناگون-از کنفرانس باندونگ^{۳۴} در ۱۹۵۵ تا انقلاب کوبا و استعمارزدایی و جنبش‌های انقلابی آمریکای لاتین و غرب در پایان دهه‌ی ۱۹۶۰-از دید نظری و عملی و از رهگذر چهارچوب جهانی مارکسیسم درک شد. به گفته‌ی رانسیر، این چهارچوب

^{۳۳} سوزان لتو می‌نویسد که «اگرچه در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ آزادی و رهایی‌بخشی یک اصطلاح همه‌گیر شده بود، در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ تقریباً از زبان و نظریه‌ی سیاسی محو شد».

“Editor’s Introduction—Emancipation: Rethinking Subjectivity, Power, and Change,”
Hypatia 30, no. 3 (2015): 501.

^{۳۴} کنفرانس باندونگ که به عنوان کنفرانس آسیایی-آفریقایی نیز شناخته می‌شود، نشست کشورهای آسیایی و آفریقایی بود که از ۱۸ آوریل تا ۲۴ آوریل ۱۹۵۵ در باندونگ اندونزی برگزار شد. این کنفرانس رویداد مهمی در تاریخ جنبش استعمارزدایی و جنگ سرد بود. در این کنفرانس نمایندگان از ۲۹ کشور از جمله ۵ کشور آفریقایی، ۷ کشور از خاورمیانه و ۱۷ کشور از آسیا حضور داشتند. شرکت‌کنندگان شامل ترکیبی از کشورهای تازه استقلال یافته، مانند هند، اندونزی، و پاکستان، و همچنین کشورهای هنوز تحت حاکمیت استعمار مانند ویتنام و الجزایر بود. نمایندگان یک بیانیه ۱۰ ماده‌ای به نام اعلامیه باندونگ را به تصویب رساندند که بر پایبندی آنها بر اصول حاکمیت ملی، تمامیت ارضی و عدم مداخله در امور داخلی سایر کشورها تأکید می‌کرد. آنها همچنین خواستار پایان دادن به تبعیض نژادی و حل مسالمت آمیز اختلافات بین‌المللی شدند.

کنفرانس باندونگ بسیار مهم بود، زیرا اولین بار بود که کشورهای تازه استقلال یافته از آسیا و آفریقا گرد هم آمدند تا منافع جمعی خود را مطرح کنند و سلطه‌ی قدرت‌های غربی را به چالش بکشند. همچنین به ایجاد اصول عدم تعهد و ایده‌ی جهان سوم کمک کرد، که در طول جنگ سرد به ویژگی‌های مهم چشم انداز سیاسی جهانی تبدیل شد. (م)

با شکست‌های پی‌پی در نیم‌قرن گذشته از هم پاشیده است.^{۳۵} او با تأمل درباره‌ی اعتراضات و جنبش‌های اشغال^{۳۶} که از سال ۲۰۱۱ به وجود آمد، تقریباً ناامیدانه می‌نویسد: «هیچ حافظه‌ی جمعی‌ای برای ارزیابی رویدادهایی که از دوران پرامید دهه‌ی ۶۰ به این سو رخ داده است، وجود ندارد! اگر چنین حافظه‌ی تاریخی و «ما»ی واحدی وجود داشت، می‌توانست رویدادهای گذشته را به‌طور جامع ارزیابی کند و آن دانش

را در مبارزات کنونی ادغام کند و برنامه‌های برای عمل از آن استخراج کند.»^{۳۷} بنابراین، نقد باید از نظرگاه یک پروژه‌ی مثبت تحول فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، اکولوژیکی و سیاسی بازنگری شود. درحالی‌که کارهایی مانند کتاب پیش‌رو، تنها می‌تواند نقش بسیار کوچکی در چنین پروژه‌ی جمعی بزرگی داشته باشند، به نظر من توجه به افق فکری آن مهم است. با این‌که دهه‌ی جهانی ۱۹۶۰ سهم نسبتاً خوبی در اشکال سلطه داشت، هدف این نیست که در زمان به عقب برگردیم-که در هر صورت غیرممکن خواهد بود، بلکه هدف، ساختن یک پروژه‌ی چند وجهی و چهارچوب نظری مشابه برای دوره‌ی معاصر است. اگر طنین انقلاب‌های بهار عربی، جنبش‌های اشغال و

³⁵ Jacques Rancière and Eric Hazan, *En quel temps vivons-nous?* (Paris: La Fabrique Editions, 2017), 37.

³⁶ occupation movements - جنبش‌های اشغال - جنبش اشغال، یک جنبش اجتماعی-سیاسی پوپولیستی بین‌المللی بود که مخالفت خود را با نابرابری اجتماعی و اقتصادی و عدم وجود «دموکراسی واقعی» در سراسر جهان ابراز می‌کرد. هدف اصلی آن پیش‌برد عدالت اجتماعی و اقتصادی و اشکال مختلف دموکراسی بود. این جنبش دامنه‌های بسیار متفاوتی داشته است، زیرا گروه‌های محلی اغلب تمرکزهای متفاوتی داشتند، اما نگرانی اصلی آن شامل این بود که چگونه شرکت‌های بزرگ (و سیستم مالی جهانی) جهان را به گونه‌ای کنترل می‌کنند که به‌طور نامتناسبی به نفع یک اقلیت است، دموکراسی را تضعیف می‌کند و باعث بی‌ثباتی می‌شود؛ از جمله این جنبش‌ها می‌توان به جنبش اشغال وال استریت اشاره کرد. (م)

³⁷ Rancière and Hazan, *En quel temps*, 41.

مبارزات کارگری نوظهور در سراسر جهان از جمله تونس، مصر، ویسکانسین و مادرید و نقاط دیگر در سال ۲۰۱۱ را در نظر بگیریم، چنین پروژه‌ای در حال انجام است.^{۳۸} این وقایع را باید نشانه‌ای از آغاز یک توالی انقلابی دانست، که نه لزوماً هماهنگ، اما از رویدادهایی در موقعیت‌ها و جغرافیای گوناگون، شتاب و الهام می‌گیرد.^{۳۹} روشنفکران انتقادی، نقش خود را در تقویت صدای شرکت‌کنندگان در چنین رویدادهایی، مشارکت دادن خودشان در چنین رویدادهایی، تهیه نقشه‌های عمل، ایجاد نهادهای همبستگی بین‌المللی، و پیوند دادن زمان‌ها و مکان‌های مختلف به تاریخ‌ها و مبارزات بزرگ‌تر ایفا می‌کنند.

من مخصوصاً از نام‌گذاری این کتاب به عنوان «نظریه‌ی انتقادی» اجتناب کردم. البته، برخی از مشارکت‌کنندگان در این کتاب از این اصطلاح استفاده می‌کنند و تأملات خود را بر بنیان سنت نظریه‌ی انتقادی، تعبیری که ماکس هورکهایمر در سال ۱۹۳۷

^{۳۸} لازم به یادآوری است که توالی خارق‌العاده‌ای از وقایع در سال ۲۰۱۱ رخ داد: «مبارزه بر سر لایحه‌ی اصلاح بودجه [در ویسکانسین] درست زمانی آغاز شد که مصری‌ها سقوط حسنی مبارک، دیکتاتور مورد حمایت ایالات متحده را جشن گرفتند. و درست زمانی که تظاهرات توده‌ای در ویسکانسین در حال فروکش کردن بود، فراخوان «اینک دموکراسی واقعی» که جرقه‌ی یک جنبش توده‌ای ضد ریاضت اقتصادی موسوم به «خشمگینان» در اسپانیا بود، زده شد که الهام‌بخش اعتراضات ضد ریاضت اقتصادی در سراسر اروپا شد.

Connor Donegan, "Disciplining Labor, Dismantling Democracy: Rebellion and Control in Wisconsin," *Wisconsin Uprising: Labor Fights Back* (New York: Monthly Review Press, 2010), 43.

^{۳۹} در مورد خاص بهار عربی، ژیلبر اشکار (Gilbert Ashcar) خاطر نشان کرده است که علی‌رغم واکنش ضدانقلابی که رژیم‌های استبدادی را احیا کرده یا به جنگ‌های داخلی جاری در یمن و سوریه منجر شده است، تداوم مبارزات اجتماعی در خاورمیانه و شمال آفریقا، مانند تحرکات اخیر در سودان، الجزایر و عراق نشان می‌دهد که این رویداد آغاز یک روند انقلابی طولانی است که احتمالاً سال‌ها یا دهه‌ها ادامه خواهد داشت.

"Le Soudan et l'Algérie reprennent-ils le flambeau du 'printemps arabe'?", *Le Monde Diplomatique*, no. 783 (June 2019): 6-7.

ابداع کرد، بنا می‌کنند.^{۴۰} سلطه، رهایی و نقد قطعاً در آثار مرتبط با این سنت، که سهم مهمی در سیاست دگرگونی‌خواه^{۴۱} داشته، مورد توجه قرار گرفته است. با این حال، به نظر من، در موقعیت بازآفرینی نقد، عمل کردن ذیل عنوان نظریه‌ی انتقادی سودمند نیست. ساده‌تر آن است که به واسطه‌ی نام‌های مناسب مرتبط با این اصطلاح – «مکتب فرانکفورت»، «پساساختارگرایی»، «ساخت‌گشایی»،^{۴۲} «فوکویی»، «لاکانی»، و غیره سنجیده شوند. برچسب‌هایی که ما را از مسائلی که اهمیت سیاسی و اجتماعی دارند، به بیراهه می‌کشاند، به جای آن‌که به سوی فکر و عمل سوق دهند. نظریه‌پردازان انتقادی که تحت چنین برچسب‌هایی کار می‌کنند، اغلب چیزی را تولید می‌کنند که «لوک بولتانسکی» با لحنی شیطنت‌آمیز، آن را «نقد به خاطر نقد»^{۴۳} می‌نامد، پژواک محکومیت‌های گذشته‌ی آثار «هنر برای هنر»^{۴۴} است که خودارجاع^{۴۵} و از نظر سیاسی و اجتماعی بی‌فایده هستند.^{۴۶}

با توجه به شرایط کنونی جهان که وجه مشخصه‌اش، عدم قطعیت و امکان است، نیاز به توجه دوباره به نقد در قطب‌های رهایی و سلطه و نه در قالب برچسب‌های دانشگاهی یا فلسفی، وجود دارد. به‌خصوص که نقد یک فعالیت صرفاً فکری نیست، بلکه از پیش در جامعه و در قالب جنبش‌های اجتماعی، به‌عنوان بخشی از زندگی روزمره وجود دارد. نقد فکری، اگر می‌خواهد از نظر سیاسی، فرهنگی و اجتماعی با زمان معاصر مرتبط باشد، باید با جنبش‌های اجتماعی گوناگون، احزاب سیاسی، جنبش کارگری و

⁴⁰ Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory," in *Critical Theory: Selected Essays* (New York: Continuum, 2002), 188-243.

⁴¹ transformative politics

⁴² deconstruction

⁴³ critique for critique's sake

⁴⁴ art for art's sake

⁴⁵ self-referential

⁴⁶ به مصاحبه در مجلد حاضر ر.ک.

شبکه‌های همبستگی بین‌المللی مرتبط باشد و توسط شرکت‌کنندگان آن خوانده شود و مرتبط با پروژه‌های مثبت رهایی و نهادسازی باشد. این به معنای نادیده گرفتن خوش‌خیالانه‌ی محدودیت‌های فراوان سلطه نیست که امروزه رهایی را دشوار کرده و به مخاطره انداخته است. اگرچه یکسره دست کشیدن از رهایی و دگرگونی انقلابی و در نظر گرفتن آن به‌عنوان خیالات واهی، ناممکن، ایدئالی، به‌ناچار نابودکننده و مطمئناً درگیر عملکرد ناگزیر قدرت- به معنای تسلیم منفعلانه است.^{۴۷} این به معنی عمل کردن با دورنمای شکست است. من نمی‌توانم در مورد گرایش‌های خاص هرکدام از مشارکت‌کنندگان در کتاب حاضر که مختصات فکری و مواضع سیاسی آنها بسیار متفاوت است، نظر بدهم. (برخی از آنها تا جایی پیش می‌روند که خود واژگان «رهایی» و «نقد» را به‌طور کامل زیر سؤال می‌برند.) با وجود این، کوشیده‌ام تا متون اندیشمندان، پژوهشگران و کنشگرانی با بینش متفاوت را گرد هم آورم. خواننده می‌تواند موفقیت یا شکست چنین تلاشی را ارزیابی کند اما حداقل هدف آن را خواهد دانست.

*

این کتاب از مناظره‌ی «نانسی فریزر» و لوک بولتانسکی در سال ۲۰۱۲ که «فیلیپ کورکف»^{۴۸} گرداننده‌اش بود، الهام گرفته است.^{۴۹} در پس‌زمینه‌ی بحران مسکن سال ۲۰۰۸ و مطرح شدن سؤالات بنیادین نظری و سیاسی مربوط به آن-مانند رابطه‌ی بین سرمایه‌داری و دولت، آینده‌ی حمایت اجتماعی پس از دهه‌ها {حاکمیت} نولیبرالیسم، و اینکه چگونه می‌توان نقد را برای جنبش‌های آزادی‌خواه معاصر سودمند ساخت-این مناظره به هیچ‌عنوان، مناسبت خود را از دست نداده است. متن آغازین این کتاب و

^{۴۷} برای خلاصه‌ای موجز در باب مفروضات تخیلی رهایی‌بخشی و ناممکن و نامطلوب بودن انقلاب، به عناوین زیر نگاه کنید:

sirability, of revolution, see, among many others, Wendy Brown, "Feminism Unbound: Revolution, Mourning, Politics," in *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2009).

⁴⁸ Philippe Corcuff

⁴⁹ Published in 2014 under the title of *Domination et émancipation. Pour un nouveau de la critique sociale* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2014).

در بخش اول، گفت‌وگوهای بین لوک بولتانسکی و نانسی فریزر است که به‌تازگی به انگلیسی ترجمه شده‌اند. گفت‌وگوی فرامرزی بین جامعه‌شناس فرانسوی و فیلسوف سیاسی آمریکایی، زمینه را برای ماهیت اساساً چند رشته‌ای کتاب و جغرافیای فرانسوی-آمریکایی همکاری‌های بعدی فراهم می‌کند. همچنین اصطلاح‌های سلطه، رهایی‌بخشی و نقد را ارائه می‌دهد که ساختار کلی این کتاب را تشکیل می‌دهد.

اگرچه ما هنوز در همان فرایند تاریخی‌ای هستیم که مناظره‌ی فوق‌الذکر در ۲۰۱۲ شکل داد، اما رویدادهای تازه‌ای از آن زمان تاکنون رخ داده است. مثلاً جنبش حلیقه زردها در فرانسه؛ یک قیام چندگرایشی^{۵۰} که نولیبرالیسم اقتدارگرای امانوئل مکرون، رییس‌جمهور فرانسه را قاطعانه به چالش کشید، یا قتل جرج فلوید توسط پلیس؛ که منجر به عظیم‌ترین تجمعات اعتراضی مستمر در تاریخ ایالات متحده شد، و یا شورش علیه نابرابری شدید در شیلی در سال ۲۰۱۹ که با افزایش کرایه‌های مترو آغاز شد و بسیاری از جنبش‌های دیگر در سراسر جهان، از سودان تا الجزایر که همگی این احساس را تقویت می‌کنند که هژمونی نولیبرال همچنان در حال تضعیف است و همین امر خواسته‌ها و امکان‌های جدیدی برای رهایی‌بخشی به وجود می‌آورد.

اما نیروهای ارتجاعی نیز در حال افزایش هستند: از تروریسم افراطی برتری‌طلب سفید^{۵۱} در ایالات متحده، تحکیم حکومت‌های اقتدارگرای فاشیستی در هند و برزیل، تا تصاحب قدرت اقتدارگرا در لهستان و مجارستان در جریان همه‌گیری کووید-۱۹ که همچنان به سلامت و اقتصاد مردم در سراسر جهان لطمه می‌زند.^{۵۲} برای بررسی برخی از عناصر جدید شرایط کنونی، فصل بعدی این کتاب، گفت‌وگوی فیلیپ کورکف و گابریل راک‌هیل^{۵۳} است. مناظره‌ی آنها که از دسامبر ۲۰۲۰ تا فوریه‌ی ۲۰۲۱ از طریق

⁵⁰ multi-tendency uprising

⁵¹ vigilante white-supremacist terrorism

⁵² در حال حاضر که این متن در حال ترجمه است، پاندمی کووید-۱۹ تقریباً در جهان کنترل شده است. (م)

⁵³ Gabriel Rockhill

ایمیل انجام شد، زمینه‌ی گفت‌وگوی نخست را به‌روز می‌کند و به موضوعات دیگر مانند مداخله‌ی فکری و مشارکت در جنبش‌های اجتماعی در جریان، پرسش‌هایی در باب سازمان‌های سیاسی و احزاب سیاسی و انقلاب گسترش می‌یابد. همچنین به سوسیالیسم انقلابی متعهد^{۵۴} راک‌هیل که در مواقعی با آنارشیسم عمل‌گرایانه^{۵۵} کورکف درگیر می‌شود، به احیای بحث‌های سوسیالیستی/آنارشیستی گذشته در چهارچوب مسائل قرن بیست‌ویکم در این مناظره می‌پردازد.

بخش‌های بعدی این کتاب شامل دستاورد فردی طیف متنوعی از متفکران است. اسد حیدر^{۵۶} از یک تئوری موقعیت‌مند^{۵۷} در باب رهایی برای آغاز بخش دوم استفاده می‌کند: سوژه‌های رهایی. نظریه‌ی رهایی حیدر که استدلال خود را بر یک تحلیل واژگانی، تاریخی و مفهومی بنا می‌کند، مستلزم درک محدودیت‌ها و نیروهای موجود در یک موقعیت معین سلطه است تا با «سوبژکتیویته‌هایی که فراتر از محدودیت‌های سلطه هستند» مواجه شود. او از تمایز اولیه‌ی مارکس بین رهایی سیاسی و رهایی

54 committed revolutionary socialism

55 pragmatic anarchism

56 Asad Haider

^{۵۷}situated theory نظریه موقعیت‌مند که به عنوان شناخت موقعیت‌مند یا یادگیری موقعیت‌مند نیز شناخته می‌شود، مفهومی در علوم شناختی، روانشناسی و آموزش است که بر اهمیت زمینه و محیط در درک و یادگیری تأکید می‌کند. این نظریه بیان می‌کند که دانش و یادگیری فقط محصول فرایندهای ذهنی درونی فرد نیستند، بلکه به‌شدت تحت تأثیر بافت اجتماعی، فرهنگی و فیزیکی هستند که در آن رخ می‌دهند. در نظریه‌های شناختی سنتی، یادگیری و شناخت اغلب در محیط‌های انتزاعی و متن‌زدایی شده مورد مطالعه قرار می‌گیرند. با این حال، تئوری موقعیت‌مند این رویکرد را با این ادعا که یادگیری در موقعیت‌های خاص تعبیه شده است و از شیوه‌های اجتماعی و فرهنگی که در آن اتفاق می‌افتد جدایی‌ناپذیر است، به چالش می‌کشد. این بدان معنی است که دانش فقط از طریق استدلال انتزاعی به دست نمی‌آید، بلکه توسط تجربیات عملی و اجتماعی فرد نیز شکل می‌گیرد. (م)

واقعی^{۵۸} برای تحلیل وضعیت متناقض پرولتاریا در کار خود استفاده می‌کند - سوژه‌ی سیاسی فرایند تاریخی، نافی جامعه‌ی کنونی است و جوهر انسانی نظم اجتماعی جدید را تشکیل می‌دهد. او با تکیه بر دیدگاهی مشخص از لوئی آلتوسر و آلن بدیو نشان می‌دهد که چگونه مارکس فقید گزارش‌های اولیه‌اش از رهایی را که از فلسفه‌ی تاریخ غایت‌مندانه^{۵۹} پیروی می‌کرد، به گونه‌ای بازنگری کرد که در آن سازمان نقش کلیدی

۵۸ تمایز اولیه‌ی مارکس بین رهایی سیاسی و واقعی را می‌توان در اثر «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» (۱۸۴۳) او یافت. مارکس در این مقاله به موضوع رهایی یهودیان در چهارچوب حقوق سیاسی و شهروندی در آلمان می‌پردازد. مارکس بین دو نوع رهایی تفاوت قائل می‌شود: ۱. رهایی سیاسی: رهایی سیاسی به اعطای حقوق شهروندی و برابری قانونی به افراد بدون توجه به پیشینه‌ی مذهبی یا قومی آنها اشاره دارد. در مورد یهودیان به معنای اعطای حقوق شهروندی و مشارکت برابر در عرصه‌ی عمومی بود. مارکس اهمیت رهایی سیاسی را به رسمیت می‌شناسد، زیرا در چهارچوب اجتماعی موجود حقوق و آزادی‌های اساسی را برای افراد فراهم می‌کند. ۲. رهایی واقعی: به گفته‌ی مارکس، رهایی واقعی فراتر از اعطای حقوق سیاسی است. به شرایط زیربنایی اجتماعی و اقتصادی می‌پردازد که منجر به نابرابری و ظلم می‌شود. رهایی واقعی به دنبال حذف بی‌عدالتی‌های ساختاری و شکاف طبقاتی ذاتی در جامعه است. از نظر مارکس، رهایی واقعی مستلزم دگرگونی خود سیستم اجتماعی و اقتصادی است، به طوری که همه‌ی افراد بتوانند واقعاً از استثمار اقتصادی و محدودیت‌های اجتماعی رهایی داشته باشند. مارکس در نقد خود از رهایی سیاسی استدلال می‌کند که اگرچه ممکن است برخی از موانع قانونی را از بین ببرد، اما به نابرابری‌های اقتصادی اساسی و شکاف طبقاتی که در جوامع سرمایه‌داری وجود دارد، نمی‌پردازد. او معتقد بود که حقوق سیاسی به تنهایی آزادی و رهایی واقعی را تضمین نمی‌کند، زیرا نابرابری اقتصادی و استثمار همچنان می‌تواند تحت پوشش برابری قانونی ادامه یابد. تمایز اولیه مارکس بین رهایی سیاسی و واقعی، زمینه‌ای را برای نقد بعدی او از سرمایه‌داری و دیدگاه او از جامعه‌ای سوسیالیستی که در آن ابزارهای تولید به طور جمعی مالکیت و کنترل می‌شوند، ایجاد کرد و منجر به لغو تمایزات طبقاتی و ایجاد جامعه‌ای عادلانه‌تر و یک جامعه آزاد شد. (م)

۵۹ teleological philosophy of history فلسفه‌ی تاریخ غایت‌مندانه دیدگاهی در فلسفه‌ی تاریخ است که نشان می‌دهد تاریخ هدف یا هدفی دارد و به سوی یک غایت از پیش تعیین‌شده یا نتیجه‌ی نهایی پیش می‌رود. اصطلاح «تئولوژیک» از کلمه‌ی یونانی "telos" گرفته شده است که به معنای «پایان» یا «هدف» است. در این زمینه، بیانگر این است که تاریخ به شیوه‌ای هدفمند و جهت‌دار، با هدایت برخی طرح‌ها یا طرح‌های فراگیر، آشکار می‌شود. دیدگاه غایت‌مندانه‌ی تاریخ اغلب متضمن این باور است که رویدادهای انسانی و تحولات تاریخی تصادفی یا بی‌نظم نیستند، بلکه بخشی از یک روایت بزرگ‌تر و

را در ایجاد سوژه‌ای رهایی‌بخش ایفا می‌کند که قبل از سازماندهی وجود ندارد. ۶۰ بنابراین او ادعاهای کهنه در بسیاری از نظریه‌های پسامدرن و پساساختارگرا را کنار می‌نهد که تأکید دارند رهایی‌مارکسیستی لزوماً در غایت‌مندی گرفتار شده است. ۶۱ علاوه بر این، ارزیابی مجدد او از رهایی از نظر سیاسی مهم است، زیرا ناپدید شدن یک «سوژه‌ی رهایی» به‌وضوح قابل شناسایی (مانند طبقه‌ی کارگر) اغلب به عنوان بهانه‌ای برای دست کشیدن از رهایی صرفاً به نفع سیاست‌های هویتی از زوایای مختلف آن استفاده می‌شود. ۶۲

البته همانطور که «روزرا سانچز»^{۶۳} در اثر خود استدلال می‌کند، لازم نیست هویت و رهایی در تقابل با هم دیده شوند. سانچز با به چالش کشیدن ایده‌های لیبرال و پساساختارگرایانه در باب هویت که بر «تمایز» تأکید می‌کنند و پرسش‌هایی درباره‌ی اینکه چگونه هویت به‌طور ساختاری بر طبقات، اقتصاد سیاسی و دولت استوار است،

معنادار هستند که منجر به یک نتیجه یا مقصود خاص می‌شوند. این دیدگاه اغلب با جهان‌بینی مذهبی یا متافیزیکی همراه است که طرحی الهی، مشیت یا طرحی بزرگ برای تاریخ بشر پیشنهاد می‌کند. (م) ۶۰ در اندیشه‌ی مارکس، این ایده که «سازمان نقش کلیدی در ایجاد یک سوژه‌ی رهایی‌بخش دارد» به این باور اشاره دارد که کنش جمعی و تلاش‌های سازمان‌یافته برای دستیابی به رهایی واقعی و تغییر اجتماعی ضروری است. مارکس بر اهمیت مبارزه‌ی طبقاتی و سازماندهی جمعی به‌عنوان عوامل حیاتی در فرایند دگرگونی اجتماعی تأکید کرد. او استدلال می‌کرد که طبقه‌ی کارگر، به‌عنوان مهم‌ترین طبقه تحت نظام سرمایه‌داری، می‌تواند به عامل انقلابی (سوژه رهایی‌بخش) تبدیل شود که قادر به سرنگونی نظام سرکوبگر موجود و ایجاد جامعه‌ای عادلانه‌تر است. (م)

61 See for instance Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 60; and Ernesto Laclau, *Emancipation(s)* (New York: Verso, 1996), 10.

۶۲ رازمیگ کوکیان می‌نویسد که «مفهوم "هویت" امروزه در بستر بحران "سوژه‌ی رهایی" که از دهه‌ی ۱۹۶۰ شکل گرفته، اهمیت یافته است. به‌طور کلی، از دهه‌ی ۱۹۸۰، «بازتعریف» جهان اجتماعی بر حسب "هویت‌ها" قابل توجه است.» *Left Hemisphere*, 24.

63 Rosaura Sánchez

یک درک ماتریالیستی از سیاست هویت ارائه می‌کند. او اذعان می‌کند که مطالبات هویتی ماهیتی اصلاح‌طلبانه دارند، اما از نظر او در تقابل با رهایی نیستند. به‌ویژه، سانچز به ساخت سازمانی درازمدت سوژه‌های سیاسی اشاره می‌کند و می‌گوید سازماندهی مطالباتی که در کوتاه‌مدت انقلابی نیستند، مانعی برای ساخته شدن سوژه‌های انقلابی نیست. افزون بر این، سانچز گونه‌شناسی مفهومی بسیار مفیدی ارائه می‌دهد که در آن، موقعیت‌یابی^{۶۴} (مکان یک سوژه در یک ساختار معین)، موضع‌گیری^{۶۵} (چگونگی نگرش و عملکرد یک فرد از موقعیت خاص خود در یک ساختار) و هویت‌شناسی^{۶۶} (که با قرار دادن افراد در یک گروه معین، یک دسته‌بندی را به آنها تحمیل می‌کند)، را از هویت^{۶۷} (که توسط عوامل اجتماعی به‌عنوان یک وابستگی خود-نگرانه^{۶۸} یا عدم‌وابستگی خود به یک جمع^{۶۹} تشکیل می‌شود)، متمایز می‌کند. بنابراین، او به یک تئوری چندلایه از عاملیت اشاره می‌کند که افراد را نه صرفاً

64 positioning

65 positionality

66 identification

67 identity

^{۶۸} self-reflexive affiliation - اصطلاح «وابستگی خود-نگرانه» به مفهوم پیچیده‌ای در علوم اجتماعی و رفتاری اشاره دارد که به یک وابستگی اجتماعی یا گروهی دلالت می‌کند که در آن افراد به طور همزمان از احساس تعلق یا دلبستگی خود به آن گروه آگاه هستند و به طور انتقادی تجزیه و تحلیل می‌کنند. به عبارت دیگر، افراد در این رابطه نسبت به تعلقات اجتماعی خود آگاه هستند و به تفکر تأملی در مورد این وابستگی‌ها می‌پردازند. این مفهوم اغلب در زمینه‌های مطالعات اجتماعی، روان‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی مورد بررسی قرار می‌گیرد. هدف مطالعه‌ی وابستگی خود-نگرانه به دست آوردن درک بهتر و عمیق‌تر از چگونگی تأثیر وابستگی‌های اجتماعی بر رفتار و هویت فردی و نقش این وابستگی‌ها در شکل دادن به تعاملات و تجارب اجتماعی است. این شامل تجزیه و تحلیل نقش وابستگی‌های فردی و گروهی در شکل‌گیری هویت‌ها، باورها و رفتارهای اجتماعی است. (م)

69 collective

پی‌آیندِ ساختارها و نه کاملاً جدا از آنها می‌داند. او رویکرد خود را با اقتباس از آثار فلسفی «روی باسکار»،^{۷۰} «واقع‌گرایی انتقادی»^{۷۱} می‌نامد و آن را با کمک نوشته‌های ادبی «توماس ریورا»^{۷۲} و «هلنا ماریا ویرامونتس»^{۷۳} توضیح می‌دهد. در حالی که قهرمانان ادبی این نویسندگان می‌توانند به آگاهی انتقادی از موقعیت خود در ساختار اجتماعی دست یابند، نمی‌توانند گام بعدی را بردارند و برای تغییر آن تلاش کنند؛ تنها مبارزه‌ی جمعی قادر به انجام آن است.

^{۷۰} Roy Bhaskar فیلسوف بریتانیایی بود که به خاطر کارش در رئالیسم انتقادی و دیدگاهی فلسفی که هدف آن ارائه‌ی درک جامعی از واقعیت، به‌ویژه در قلمرو علم، علوم اجتماعی، و تجربه انسانی است، شناخته شده است. رئالیسم انتقادی پاسخی به مسائل و چالش‌های فلسفی مختلف از جمله ماهیت واقعیت، رابطه‌ی علم و واقعیت اجتماعی و محدودیت‌های مشاهده‌ی تجربی است. (م)

^{۷۱} critical realism رئالیسم انتقادی در هسته‌ی خود سه لایه‌ی به هم پیوسته‌ی واقعیت را پیشنهاد می‌کند: ۱. قلمرو تجربی (The empirical realm): این جهان رویدادها، اشیا و پدیده‌های قابل مشاهده است. این شامل داده‌ها و شواهدی است که دانشمندان و محققان می‌توانند از طریق مشاهده‌ها و آزمایش‌های خود جمع‌آوری کنند ۲. قلمرو واقعی (The actual realm): این سطح از واقعیت فراتر از جنبه تجربی است و نه تنها آنچه را می‌توان مشاهده کرد، بلکه مکانیسم‌ها و ساختارهای علیّی زیربنایی را نیز در بر می‌گیرد که رویدادهای قابل مشاهده را تولید می‌کنند. قلمرو واقعی به مکانیسم‌های زایشی می‌پردازد که باعث پدید آمدن پدیده‌های تجربی می‌شود. ۳. قلمرو حقیقی (The real realm): این عمیق‌ترین لایه‌ی واقعیت است که مستقل از مشاهده یا دانش انسان وجود دارد. این ساختارهای هستی‌شناختی زیربنایی را در برمی‌گیرد که بر قلمرو واقعی حکومت می‌کنند و مبنایی را برای قاعده‌مندی‌ها و الگوهای مشاهده شده در قلمرو تجربی فراهم می‌کنند. رئالیسم انتقادی بر اهمیت درک این سه سطح و پیوندهای متقابل آنها برای دستیابی به درک جامع‌تری از واقعیت تأکید می‌کند. آثار باسکار تأثیرات مهمی در زمینه‌های مختلف از جمله فلسفه‌ی علم، علوم اجتماعی و نظریه‌ی انتقادی داشته و بحث‌هایی را در مورد ماهیت واقعیت و جستجوی دانش برانگیخته است. (م)

⁷² Tomás Rivera

⁷³ Helena María Viramontes

بخش سوم: تاریخ‌های خلاف جریان ۷۴ به جهت‌گیری مجدد نقد به دور از شکست‌باوری ۷۵ ادامه می‌دهد و به سمت جایگزینی کلی نظریه‌ی انتقادی با نظریه انقلابی در آثار «گابریل راک‌هیل» حرکت می‌کند. او با هدف قرار دادن نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت از برجسته‌ترین اعضای مرتبط با این مکتب؛ از ماکس هورکه‌ایمر و تئودور آدورنو تا یورگن هابرماس و اکسل هونت و نانسی فریزر، به طرز کوبنده‌ای انتقاد می‌کند. اما فراتر از نام‌های خاص، نقد او به‌طور گسترده‌تری به کارکرد مکتب فرانکفورت در «اقتصاد سیاسی بین‌المللی ایده‌ها»؛ یعنی کانفورمیسم ضدانقلابی، می‌پردازد.

۷۴ Counter-Histories - تاریخ‌های خلاف جریان به روایت‌های بدیل یا مخالفی اطلاق می‌شود که دیدگاه‌های متفاوتی را از جریان اصلی یا گزارش‌های تاریخی مسلط به چالش می‌کشند و ارائه می‌کنند. این روایات اغلب به دنبال زیر سؤال بردن، بازنگری یا ارائه‌ی تفسیر انتقادی از روایت‌های تاریخی سنتی هستند که معمولاً بر اساس دیدگاه‌های گروه‌های مسلط یا قدرت‌های حاکم است. تاریخ خلاف جریان ممکن است به دلایل مختلفی پدیدار شود، از جمله تشخیص این که گزارش‌های تاریخی ممکن است جانبدارانه، ناقص یا طردکننده باشند، که اغلب از تجربیات و مشارکت گروه‌ها یا افراد به حاشیه رانده شده غفلت می‌کنند. هدف این تاریخ‌های خلاف جریان، روشن کردن رویدادها، بازیگران و جنبش‌های اجتماعی نادیده گرفته شده، جلب توجه به روایت‌هایی است که در روایت‌های تاریخی مرسوم به حاشیه رفته یا سرکوب شده‌اند. تاریخ‌های خلاف جریان با ارائه‌ی دیدگاه‌های مختلف و به چالش کشیدن تفسیر تاریخی تثبیت شده، به درک گسترده‌تر و متنوع‌تری از گذشته کمک می‌کنند. آنها می‌توانند به پرده‌برداری از ساختارهای قدرت پنهان، برجسته کردن مبارزات برای عدالت و برابری، و ارائه‌ی بینشی در مورد پیچیدگی رویدادهای تاریخی کمک کنند. در بسیاری از موارد، تاریخ خلاف جریان، بخشی از تلاش‌های گسترده‌تر برای ارتقای عدالت اجتماعی، فراگیری، و به رسمیت شناختن صداهایی است که قبلاً به حاشیه رانده شده‌اند. (م)

۷۵ Defeatism - شکست‌باوری به نگرش یا طرز فکری منفی اشاره دارد که مشخصه‌ی آن اعتقاد به اجتناب‌ناپذیر بودن شکست یا عدم امید یا اعتماد به نفس در دستیابی به موفقیت است. هنگامی که فردی شکست‌خورده توصیف می‌شود، تمایل دارد بر جنبه‌های منفی یک موقعیت تمرکز کند و بر این باور است که تلاش‌هایش بی‌نتیجه یا ناموفق خواهد بود و منجر به احساس کناره‌گیری یا تسلیم شدن می‌شود. شکست‌باوری می‌تواند در زمینه‌های مختلفی مانند چالش‌های شخصی، تلاش‌های حرفه‌ای یا مسائل اجتماعی گسترده‌تر ظاهر شود. اغلب افراد یا گروه‌ها را از برداشتن گام‌های پیشگیرانه یا تعقیب اهداف باز می‌دارد، زیرا آن‌ها به این باور رسیده‌اند که صرف نظر از تلاش‌هایشان، شکست اجتناب‌ناپذیر است. (م)

راک‌هیل منابع مشکوک تأمین مالی مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی فرانکفورت، مواضع سیاسی ارتجاعی توسط برجسته‌ترین اعضای آن، اروپامحوری^{۷۶} آن و ریشه‌کن کردن عمومی هرگونه ارتباط با کمونیسم، ضدامپریالیسم و رهایی پس از کاپیتالیسم را از آغاز دوران تصدی‌گری هورکهایمر به‌عنوان مدیر مؤسسه در دوران تبعیدش به آمریکا در سال ۱۹۳۰ و تا بازگشت به آلمان غربی در دهه‌ی ۱۹۵۰ در نظر می‌گیرد. نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت علی‌رغم ظواهر رادیکال، نظریه‌ای است که با پاکسازی هر عنصری که عملاً نظم سرمایه‌داری را به چالش می‌کشد، مطلوب جوامع لیبرال-دموکراتیک-سرمایه‌داری است. راک‌هیل در عوض در مورد نظریه‌ی انقلابی ماتریالیسم تاریخی که به‌عنوان یک علم ابطال‌پذیر مبتنی بر مبارزه‌ی طبقاتی شناخته می‌شود، استدلال می‌کند.

او به خواننده یادآوری می‌کند که مارکس و تبار مارکسیستی همیشه با ماهیت نژادی، جنسیتی طبقه‌ی کارگر بین‌المللی و با استثمار نیروی کار خارج از اقتصاد رسمی توسط سرمایه‌داری، از برده‌داری گرفته تا کار خانگی بدون مزد همسو بوده‌اند- برخلاف یک دکتترین سفت و سختِ تقلیل طبقاتی، جزمی و غایت‌مندانانه^{۷۷} که بسیاری از نظریه‌پردازان «انتقادی» علیه مارکسیسم مطرح کرده‌اند. «تاریخ-خلاف جریانِ نظریه انتقادی»^{۷۸} راک‌هیل فرصتی برای ظهور نام‌ها، سنت‌ها و جغرافیای دیگری از نقد فراهم می‌کند.

مقاله‌ی فرانسوا ورگس^{۷۹} چنین جغرافیای بدیلی را ترسیم می‌کند. پرورش او در بخشی خارج از کشور فرانسه در جزیره رئونیون، {زیست} او را با نقشه‌ی رهایی‌بخش جنوب درهم آمیخت: مبادلات بین آفریقا و آسیا، کنفرانس باندونگ و انقلاب کوبا، جنگ‌های آزادی‌بخش از الجزایر تا موزامبیک. این نقشه‌ی ضد هژمونیک نقشه‌ای بود

⁷⁶ Eurocentrism

⁷⁷ teleological

⁷⁸ counter-history of critical theory

⁷⁹ Françoise Vergès

که اروپا بر روی آن در حاشیه قرار داشت. او مطرح می‌کند که فراموشی این نقشه، چگونگی ساختار سرمایه‌داری معاصر و سیاست امپریالیستی را در ایجاد یک انسانیت مازاد^{۸۰} شکل می‌دهد. ورگس نمونه‌ای از این امر را با صحنه‌سازی رویارویی بین دکتر مورثو خیالی اچ. جی. ولز^{۸۱} و همزاد تاریخی احتمالاً مودی تراو؛ دکتر مورثو از جزیره‌ی رئونیون نشان می‌دهد، که از سال ۱۹۶۶ تا ۱۹۷۰ با همدستی دولت استعماری درگیر سقط جنین و عقیم‌سازی اجباری زنان رئونیونی بود - در زمانی که سقط جنین در کلان‌شهر غیرقانونی بود. این بخشی از داستان طولانی‌تر و جهانی چگونگی تولید «مردم کنارگذاشتنی و سرزمین‌های فراموش‌شده» در «کاپیتالوسن»^{۸۲} است، اصطلاح

80 surplus humanity

^{۸۱} دکتر مورثو شخصیتی داستانی است که توسط اچ. جی. ولز در رمان «جزیره‌ی دکتر مورثو» در سال ۱۸۹۶ خلق شد. او در این جزیره به کارهایی همچون تشریح زنده‌ی موجودات و خلق موجودات ترکیبی انسان و حیوان است. به‌طور کلی این رمان هشدار در مورد خطرات دست‌کاری در طبیعت و عواقب جاه طلبی علمی است. (م)

^{۸۲} Capitalocene - اصطلاح «کاپیتالوسن» مفهومی است که در گفتمان آکادمیک منتقد سرمایه‌داری با گرت‌برداری از آنتروپوسن برای توصیف دوران زمین‌شناسی کنونی استفاده می‌شود که با تسلط شیوه‌های تولید سرمایه‌داری و تأثیر عمیق آن‌ها بر اکوسیستم‌های زمین مشخص می‌شود. این یک بازی با کلمات است که «سرمایه» را با "cene" ترکیب می‌کند، پسوندی که در زمین‌شناسی برای نشان دادن یک دوره یا دوره زمین‌شناسی استفاده می‌شود. فرضیه‌ی کاپیتالوسن استدلال می‌کند که آنتروپوسن، که اصطلاحی است برای توصیف دوران زمین‌شناسی کنونی که با تأثیر قابل توجه انسان بر زمین‌شناسی و اکوسیستم‌های زمین مشخص می‌شود، باید با دقت بیشتری کاپیتالوسن نامیده شود. چراکه محرک اصلی تغییرات بوم شناختی را نه فقط به بشریت به طور کلی، بلکه به‌طور خاص به گسترش سیستم‌های سرمایه‌داری نسبت می‌دهد که سودجویی، استخراج منابع، و رشد اقتصادی مستمر را در اولویت قرار می‌دهند، که اغلب به قیمت از دست دادن پایداری محیطی و برابری اجتماعی است. طرفداران مفهوم کاپیتالوسن استدلال می‌کنند که ظهور سرمایه‌داری منجر به افزایش مصرف منابع طبیعی، جنگل‌زدایی، انقراض گونه‌ها، انتشار گازهای گلخانه‌ای و تغییرات آب‌وهوایی شده است. این چالش‌های محیط‌زیستی به‌عنوان پیامدهای ذاتی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری تلقی می‌شوند، جایی که فعالیت‌های اقتصادی مبتنی بر سود می‌تواند منجر به تخریب محیط‌زیست و نابرابری‌های اجتماعی شود. اصطلاح کاپیتالوسن نقش سرمایه‌داری را به عنوان یک محرک مهم بحران اکولوژیکی فعلی برجسته می‌کند

جیسون مور^{۸۳} برای تخریب عمومی مردم و محیط‌زیست توسط سرمایه‌داری. مبارزه با کاپیتالیسم به معنای توجه به بخشی از ردپای مردمان در هم شکسته ای همچون بردگان، مستعمرات، زنان، کارگران، دهقانان و مهاجران در سراسر جهان است. در مبارزه برای «سیاست زندگی‌هایی که اهمیت دارد»،^{۸۴} به «اخلاق رهایی»^{۸۵} نیاز است. در چنین اخلاقیاتی، بازسازی ردپای فراموش‌شده‌ها صرفاً به معنای پرکردن

کند و بر نیاز به مدل‌های اقتصادی جایگزین و شیوه‌های پایدار برای رسیدگی به چالش‌های ناشی از تغییرات آب‌وهوا و تخریب محیط زیست تأکید می‌کند. با این حال، ذکر این نکته ضروری است که استفاده از این اصطلاح به‌طور کلی پذیرفته نشده است. (م)

83 Jason Moore

^{۸۴} politics of lives that matter - عبارت «سیاست زندگی‌های مهم» به جنبش‌ها و گفت‌وگوهای سیاسی و اجتماعی اشاره دارد که بر ارزش و اهمیت زندگی‌های خاص، اغلب در چارچوب جوامع به حاشیه رانده شده یا تحت ستم تمرکز می‌کنند. بر به رسمیت شناختن و به رسمیت شناختن حیثیت، حقوق و انسانیت افرادی که در طول تاریخ مورد بی‌ارزشی، تبعیض یا خشونت و بی‌عدالتی قرار گرفته‌اند، تأکید می‌کند. این عبارت به‌عنوان بخشی از جنبش گسترده‌تر «زندگی سیاه‌پوستان مهم است» که در واکنش به خشونت پلیس و نژادپرستی سیستماتیک علیه سیاه‌پوستان در ایالات متحده پدیدار شد، برجسته شد. پیام اصلی جنبش این است که زندگی سیاه‌پوستان باید به همان اندازه ارزشمند و سزاوار احترام و حمایت باشد. این ساختارهای اجتماعی را که تبعیض نژادی را تداوم می‌بخشد، به چالش می‌کشد و از عدالت، برابری و پایان دادن به خشونت‌هایی که جوامع سیاه‌پوست را هدف قرار می‌دهد، حمایت می‌کند. «سیاست زندگی‌هایی که اهمیت دارد» فراتر از زمینه‌های نژادی است و می‌تواند سایر گروه‌های به حاشیه رانده شده مانند مردم بومی، جوامع LGBTQ+، مهاجران، پناهندگان، معلولان و سایرین را که با ظلم و ستم تاریخی و سیستمی مواجه شده‌اند، در بر گیرد. توجه به ضرورت سیاست‌ها، شیوه‌ها و نگرش‌های فراگیر و عادلانه است که ارزش و حقوق ذاتی همه افراد را، صرف‌نظر از پیشینه یا هویت آنها، به رسمیت می‌شناسد و تأیید می‌کند. این مفهوم اغلب در بحث‌های مربوط به عدالت اجتماعی، حقوق بشر و نابرابری‌های سیستمی مطرح می‌شود. با تمرکز بر تجارب و دیدگاه‌های جوامع به حاشیه رانده شده، «سیاست زندگی‌هایی که اهمیت دارد» به دنبال به چالش کشیدن ساختارهای قدرت مسلط، افزایش آگاهی در مورد مسائلی که این جوامع را تحت تأثیر قرار می‌دهند، و برای ایجاد جامعه‌ای عادلانه‌تر و دلسوزتر تلاش می‌کند. (م)

85 ethics of emancipation

شکاف‌های یک روایت تاریخی خطی برای دستیابی به شناخت نسبت به این فراموش‌شده‌ها^{۸۶} بر اساس شرایطی نیست که توسط دموکراسی‌های غربی تعیین شده است. هدف واقعی پس‌پشت این روند (بازسازی ردپای فراموش‌شده‌ها) این است که «منبعی از تصاویر، متون و آهنگ‌هایی را فراهم کند که کتابخانه‌ای ضد هژمونیک برای نبردهای کنونی تشکیل دهد».^{۸۶}

بخش چهارم تنش‌های انتقادی کتاب را به پایان می‌رساند و فضایی را برای بازنویسی مضامین مطرح‌شده در سه بخش اول کتاب، به چالش کشیدن آنها، بسط دادن آنها، یا به شکل دیگر قالب‌بندی مجدد آنها برحسب تنش‌های اجتناب‌ناپذیر موجود در تعهدات نظری و عملی معاصر فراهم می‌کند.

آجی سینگ چوداری^{۸۷} در دفاع پرشور خود از نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت با بحران محیط‌زیستی که در فصل قبل مورد بحث قرار گرفت رویارو می‌شود. او اشاره می‌کند که چگونه یک فاجعه‌ی محیط‌زیستی قریب‌الوقوع به بحران‌هایی باز می‌گردد که «پروژه‌ی نظری انتقادی» اولیه را در دوره‌ی بین دو جنگ ایجاد می‌کند و همراه با جنگ جهانی دوم است که در افق پدیدار می‌شود. با این حال، او فارغ از دفاع کردن، از بازگشت جزمی به متفکران اصلی مرتبط با مکتب فرانکفورت، استدلال می‌کند که نظریه‌ی انتقادی باید تغییر کند: در وهله‌ی اول، از طریق گفت‌وگو با دانشمندان اقلیم‌شناس؛ در واقع، اقلیم‌شناسی به طور فزاینده‌ای حاوی چیری است که چوداری آن را «نظریه‌ی انتقادی شهودی»^{۸۸} می‌نامد، زیرا هر واکنشی به بحران اقلیمی را وابسته به دگرگونی کلی ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی می‌داند. دوم آن که،

^{۸۶} این جمله نیاز به «اخلاق‌رهایی» را در تعقیب «سیاست زندگی‌هایی که مهم هستند» برجسته می‌کند. این اخلاق شامل بازسازی روایات تاریخی فراموش شده است تا داستان‌های به حاشیه رانده شده را به منصفی ظهور برساند. هدف فقط شناخت درون سیستم موجود نیست، بلکه ایجاد یک کتابخانه ضد هژمونیک است که منابع فرهنگی را برای نبردهای امروزی که به دنبال تغییر اجتماعی و عدالت هستند، ارائه دهد. (م)

^{۸۷} Ajay Singh Chaudhary

^{۸۸} intuitive critical theory

نظریه‌ی انتقادی باید با یک سیاست عملی، یک «واقع‌گرایی اقلیمی چپ‌گرا» تکمیل شود. بی‌اعتمادی نسبی متفکرانی مانند تئودور آدورنو نسبت به پراکسیس، که ممکن است در دوره‌ی پس از جنگ جهانی دوم تا حدی معنا داشته باشد، دیگر کارساز نیست. نظریه‌پرداز انتقادی امروز، از نظر چوداری، باید هم یک «پژوهشگر مطالعات رسانه‌ای» و هم «تکنسین رادیو» باشد، و مقایسه‌ی آدورنو را به هم می‌زند که هدف آن منصرف کردن آنجلا دیویس^{۸۹} - محقق و کمونیست/ مبارز حزب پلنگ سیاه ۹۰/ طرفدار الغای زندان - از مشارکت در سیاست عملی است. در واقع چوداری راه دیویس را در این زمینه مثال‌زدنی می‌داند. برای رویارویی با بحران اقلیمی، نمی‌توان نقد منفی مکتب فرانکفورت را کنار گذاشت و همچنین نباید به یک کنشگری ضد روشنفکری بازگشت. برای جلوگیری از ایده‌ی پیشرفتی که منجر به فاجعه می‌شود، آنچه مورد نیاز است، نقد بیشتر است، نه کمتر. اما این باید به سیاست‌ورزی «برنده-بازنده»^{۹۱} متصل شود تا پنجره‌ی باریک رهایی را گشوده نگه دارد.

فیلیپ کورکف همچنین در مورد نیاز به پیوند مجدد امر انتقادی و امر رهایی‌بخش در جهان امروز بحث می‌کند. در واقع کار او از این فرضیه شروع می‌شود که رهایی و نقد سلطه در دوران معاصر از هم گسسته است. این امر نظریه‌ی انتقادی و سیاست چپ‌گرا را درهم می‌آمیزد، زیرا هر دو به طور سنتی مبتنی بر پیوستگی نقد/رهایی بودند. آنچه باقی می‌ماند، از یک سو، علوم اجتماعی غیرانتقادی است که ظاهراً مبتنی بر «بی‌طرفی اخلاقی»^{۹۲} وبری است و از سوی دیگر، نیروهای راست افراطی در سراسر جهان هستند که نقد اجتماعی‌ای را اتخاذ می‌کنند که چپ‌رها کرده است. کورکف برای مقابله با این روند، نقد اجتماعی و رهایی را نه با برتری دادن به یکی از اصطلاحات، بلکه با نگه داشتن آنها در یک تنش حل‌نشده‌ی بازسازی می‌کند. او تنش‌های دیگر را

⁸⁹ Angela Davis

⁹⁰ Black Panther Party

⁹¹ brutal, instrumental

⁹² ethical neutrality

تحلیل می‌کند؛ از جمله تنش بین جامعه‌شناسی انتقادی (پیر بوردیو) و فلسفه‌ی رهایی (ژاک رانسیر)، فردیت در مقابل پرسش اجتماعی؛ یا تحقیقات آکادمیک در مقابل مشارکت ستیزه‌جویانه. چنین تنش‌هایی، پایه‌ای برای «نظریه‌ی انتقادی نوین»^{۹۳} در برابر شیوه‌های غالب مفهوم‌سازی است که، به نظر کورکف، به حل تناقضات در هم‌نهادی ملهم از هگل ادامه می‌دهد. در سطح سیاسی، او دیدگاه مشابهی را در جنبش‌های هویت‌گرا و راست‌گرای معاصر می‌بیند که افراد و گروه‌ها را به هویت‌های منفرد و بسته تبدیل می‌کنند. بنابراین کورکف «سیاست هستی‌باز»^{۹۴} را پیشنهاد می‌کند که یک افق رهایی‌بخش را، هم برای تئوری انتقادی و هم برای سیاست‌های چپ‌گرا، برگرفته از فهرست متنوعی از متفکران، از جمله امانوئل لویناس،^{۹۵} جودیت باتلر،^{۹۶} و میگل آبنسور^{۹۷} دوباره برقرار می‌کند. تنش‌های سیاسی و نظری همیشه باقی می‌مانند، و نمی‌توان بر آنها «غلبه کرد»: ضدیت‌ها و مخالفت‌ها را تنها می‌توان بر اساس صورت‌بندی ضدهگلی متفکر و مبارز آنارشیست اولیه، پیر جوزف پرودون، «متعادل» کرد.

تنش‌ها همچنین در بخش پایانی ایو سیتون،^{۹۸} که به شیوه‌ای در خور توجه بر فصل قبل استوار است، نیز نقشی اساسی دارد. او مانند کورکف، سیاست چپ را بدون سکان پایدار می‌بیند که دلیل آن اختلال در نقد سلطه/الگوی رهایی‌پیشرفت اجتماعی است که به‌طور سنتی از آن حمایت می‌کرد. اما او همچنین مطلوبیت استفاده از عباراتی مانند «نقد» و «رهایی» را زیر سؤال می‌برد و یک سیاست پس‌انتقادی را در باب تنش‌ها پیشنهاد می‌کند. او با استفاده از یک تخیل الکترومغناطیسی، یک نقشه‌ی بسیار بدیع

⁹³ renewed critical theory

⁹⁴ politics of open being

⁹⁵ Emmanuel Levinas

⁹⁶ Judith Butler

⁹⁷ Miguel Abensour

⁹⁸ Yves Citton

از هجده قطب تشکیل دهنده‌ی ساختار سیاست رسم می‌کند: همان‌طور که قطب‌های مثبت و منفی جریان‌های الکترومغناطیسی را سازماندهی می‌کنند، او قطب‌هایی را شناسایی می‌کند که جریان‌های سیاسی و جریان‌های خلاف جریان را سازماندهی می‌کنند. با ملاحظه‌ی موضوعات مهم معاصر مانند ظهور به‌اصطلاح پوپولیسم، افراط‌گرایی راست، بی‌نظمی عمومی احزاب سیاسی سنتی، تسلط فزاینده‌ی اقتصاد توجه^{۹۹} و فاجعه‌ی محیط‌زیستی قریب‌الوقوع، او در نهایت کنش سیاسی را تشکیل دهنده‌ی جهانی می‌بیند که مبتنی بر مفاصل/لولاهای فراگیری است که باز یا بسته می‌شوند تا به عناصر مطلوب (مثلاً شهروندان یک کشور) اجازه‌ی ورود داده شود و از ورود دیگران (مثلاً مهاجران ناخواسته) جلوگیری شود. سیتون از ما می‌خواهد که خود را در چنین دنیای «لولایی/مفصلی»^{۱۰۰} قرار دهیم، و یک دوگانگی نهایی را ارائه می‌کند که شامل دوتایی‌هایی است که جهان را به صورت روشن یا خاموش، همه یا هیچ می‌بینند، و بالقوه‌گراها^{۱۰۱} که جهان را بر اساس طیف نامحدود^{۱۰۲} باز و بسته

^{۹۹} the economy of attention - اقتصاد توجه به مفهوم توجه به‌عنوان یک منبع ارزشمند و محدود در دنیای غنی از اطلاعات و دیجیتالی امروزی اشاره دارد. در این زمینه، «اقتصاد» به معاملات مالی سنتی اشاره نمی‌کند، بلکه به نحوه‌ی تخصیص، خرید، فروش و رقابت برای آن در جنبه‌های مختلف زندگی مدرن، به‌ویژه در زمینه‌ی رسانه، فناوری و تبلیغات اشاره دارد. (م)

100 hinery

^{۱۰۱} «پتانسیل گرایان»: این اصطلاح به افراد یا متفکرانی اطلاق می‌شود که از فلسفه‌ی بالقوه (پتانسیل) گرای پیروی می‌کنند. بالقوه‌گرایی موضعی فلسفی است که به جای تمرکز صرف بر بالفعل‌ها و وجود عینی، بر اهمیت بالقوه‌ها و امکانات تأکید دارد. بالقوه‌گرایان ممکن است پیامدها، تحولات و مسیرهای بالقوه مختلفی را که می‌توانند از یک موقعیت یا زمینه‌ی خاص پدید آیند را بررسی کنند. (م)

^{۱۰۲} «براساس طیف‌بندی بی‌نهایت»: این قسمت نشان می‌دهد که پتانسیل‌گرایان جهان را به‌عنوان مجموعه‌ای از احتمالات درک می‌کنند که در دامنه یا طیف گسترده‌ای امتداد دارد. آنها به جای اینکه دنیا را به صورت دوتایی ببینند (مثلاً باز در مقابل بسته، درست در مقابل نادرست)، تفاوت‌های ظریف و درجات بی‌نهایت بین این منتهاالیه‌ها را درک می‌کنند. (م)

شدن‌های جزئی^{۱۰۳} می‌بینند. بنابراین او به ما اجازه می‌دهد تا تنش‌های مختلف بین آثاری که این کتاب را تشکیل می‌دهند، از ضد سرمایه‌داری انقلابی، مارکسیسم رهایی‌بخش، سیاست‌های هویتی واقع‌گرایانه‌ی انتقادی، فمینیسم استعمارزدایانه، رئالیسم اقلیمی چپ، آنارشیسم عمل‌گرا، تا سیاست‌های پسانتقادی تنش‌ها در نظر بگیریم.

چنین تنش‌هایی را نمی‌توان در این‌جا حل‌وفصل کرد و در این پروژه‌ی بازآفرینی نقد و ایجاد دوباره‌ی افق رهایی‌بخش برای عمل سیاسی ترکیب کرد. همه‌ی نویسندگان {در این کتاب} در تحلیل‌های خود از لحظه‌ی معاصر و مسیر پیش‌رو برای تحول اجتماعی هم‌نظر نیستند. اما از آنجایی که عمل {سیاسی} همیشه از میانه‌ی رویدادها^{۱۰۴} آغاز می‌شود و هرگز در شرایطی که به طور آزادانه انتخاب شده‌اند، صورت نمی‌گیرد، «بلکه در شرایطی که مستقیماً با آن مواجه می‌شوند»^{۱۰۵} تنش‌ها ممکن است بخشی اجتناب‌ناپذیر از هر نظریه و عمل معطوف به رهایی باشد.

^{۱۰۳} «باز و بسته بودن جزئی»: این جمله احتمالاً به این ایده اشاره دارد که بالقوه‌گرایان تشخیص می‌دهند که موقعیت‌ها، مفاهیم و رویدادها به‌ندرت کاملاً باز یا بسته، درست یا نادرست هستند، اما اغلب سایه‌هایی از باز بودن یا بسته بودن را نشان می‌دهند. آنها ممکن است مشاهده کنند که همه چیز می‌تواند تا حدی برای تفسیر، احتمالات یا نتایج بالقوه باز باشد. (م)

104 in medias res

105 Karl Marx, Selected Writings, ed. Lawrence H. Simon (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994), 188.

کتابنامه

- Anderson, Perry. *Considerations on Western Marxism*. New York: Verso, 1987.
- Anker, Elizabeth S., and Rita Felski. "Introduction." In *Critique and Postcritique*, edited by Elizabeth S. Anker and Rita Felski, 1-28. Durham: Duke University Press Books, 2017.
- Ashcar, Gilbert. "Le Soudan et l'Algérie reprennent-ils le flambeau du 'printemps arabe'?" *Le Monde Diplomatique*, no. 783 (June 2019): 6-7.
- Boltanski, Luc. *Love and Justice as Competences*. Translated by Catherine Porter. Malden, MA: Polity, 2012.
- Boltanski, Luc, Philippe Corcuff, and Nancy Fraser. *Domination et émancipation. Pour un renouveau de la critique sociale*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2014.
- Brown, Wendy. *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Connery, Christopher Leigh. "The World Sixties." In *The Worlding Project: Doing Cultural Studies in the Era of Globalization*, edited by Rob Wilson and Christopher Leigh Connery, 77-107. Santa Cruz, CA: New Pacific Press, 2007.
- Donegan, Connor. "Disciplining Labor, Dismantling Democracy: Rebellion and Control in Wisconsin." In *Wisconsin Uprising: Labor Fights Back*, edited by Michael D. Yates, 29-45. New York: Monthly Review Press, 2010.
- Fassin, Didier. "How is Critique?" In *A Time for Critique*, edited by Didier Fassin and Bernard E. Harcourt, 13-35. New York: Columbia University Press, 2019.
- Harcourt, Bernard E. "Critical Praxis for the Twenty-First Century." In *A Time for Critique*, edited by Didier Fassin and Bernard E. Harcourt. New York: Columbia University Press, 2019.
- Keucheyan, Razmig. *Left Hemisphere: Mapping Contemporary Theory*. Translated by Gregory Elliott. New York: Verso, 2014.

- Kouvelakis, Stathis. *La Critique dé faite: Émergence et domestication de la thé orie critique*. Paris: Amsterdam, 2019.
- Laclau, Ernesto. *Emancipation(s)*. New York: Verso, 1996.
- Latour, Bruno. "Why Has Critique Run Out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern." *Cultural Inquiry* 30, no. 2 (Winter 2004): 225-48.
- Lefebvre, Henri. "The Everyday and Everydayness." *Yale French Studies*, no. 73 (1987): 1-11.
- Lettow, Susanne. "Editor's Introduction—Emancipation: Rethinking Subjectivity, Power, and Change." *Hypatia* 30, no. 3 (2015): 501-12.
- Liotard, Jean-François. *The Postmodern Condition*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Marx, Karl. *Selected Writings*. Edited by Lawrence H. Simon. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994.
- Ranciè re, Jacques, and Eric Hazan. *En quel temps vivons-nous?* Paris: La Fabrique Editions, 2017.
- Sutter, Laurent de, ed. *Postcritique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2019.

<https://www.pecritiue.com>

فکر اقتصاد سیاسی

درآمدی بر مفهوم «استثمار»

اریک آلین رایت



ترجمه‌ی امین زرگرنژاد



اشاره‌ی مترجم: این متن بخشی از فصل اول کتاب «اهمیت طبقه»^۱ اثر جامعه‌شناس شهیر و فقید آمریکایی اریک اُلاین رایت (۱۹۴۷-۲۰۱۹) است. رایت در این متن توصیف فشرده و گیرایی از مفهوم «استثمار» و تفاوت‌های بنیادین و تعیین‌کننده‌ی آن با مفهوم «ستم» ارائه می‌کند؛ تمایزهایی بسیار مهم که گاهی در جدل‌ها و بحث‌های نظری نادیده گرفته می‌شود.

عمده‌ی شهرت رایت ناشی از تلاش‌ها و مطالعات نظری و تجربی او به قصد ارائه‌ی صورت‌بندی جدیدی از ساختار طبقاتی سرمایه‌داری متأخر و ازجمله تلاش برای حل معضل تبیین «طبقه‌ی متوسط» بوده است. آنچه خواهید خواند متنی به‌گزینش مترجم از یکی از کتاب‌های رایت است و بدیهی‌ست که حاوی تمام آرای نویسنده درباره‌ی مفهوم استثمار نیست.

استثمار اصطلاح نظری سوگیرانه‌ای است و صرفاً توصیفی تحلیلی نیست، زیرا بر نكوهش اخلاقی روابط و اعمال خاصی اشاره دارد. توصیف رابطه‌ی اجتماعی به‌عنوان رابطه‌ی مبتنی بر استثمار، نكوهش آن رابطه هم به‌عنوان رابطه‌ی آسیب‌زا و هم رابطه‌ی ناعادلانه نسبت به استثمارشدگان است. باین‌حال، اگرچه این بُعد اخلاقی استثمار مهم است، اما هسته‌ی اصلی مفهوم، به‌جای تأکید بر بی‌عدالتی روابط اقتصادی، بر نوع خاصی از وابستگی متقابل آنتاگونیستی منافع مادی کنشگران در دل روابط اقتصادی استوار است. اصطلاح استثمار که من از آن استفاده خواهم کرد با سه معیار اصلی زیر مشخص می‌شود:

1. Wright, Erik Olin (2000). *Class Counts*. Student Edition. Cambridge: Cambridge University Press. pp: 9-13

۱. «اصل رفاه معکوس متقابل»:^۲ رفاه مادی استثمارگران به صورت علی منوط به محرومیت مادی استثمارشدگان است. استثمارشدگان بهای رفاه استثمارگران را می‌پردازند.

۲. «اصل ممانعت»:^۳ رابطه‌ی علی که اصل اول را به وجود می‌آورد مستلزم ممانعت نامتقارن استثمارشدگان از دسترسی و کنترل بر منابع مولد مهم و خاص است. چنان که انتظار می‌رود این ممانعت با زور و در قالب حقوق مالکیت پشتیبانی می‌شود، ولی در موارد خاصی هم ممکن است این‌گونه نباشد.

۳. «اصل تصاحب»:^۴ سازوکار علی که اصل دوم (ممانعت) را به اصل اول (رفاه ناهمسان) تبدیل می‌کند، مستلزم تصاحب ثمره‌های کار استثمارشدگان از سوی کسانی است که منابع مولد مربوطه را در کنترل دارند.^۵ این تصاحب همچنین اغلب به‌عنوان تصاحب «محصول اضافی» خوانده می‌شود.

این شرایط مجموعه‌ای کاملاً درهم‌تنیده است. شرط اول آنتاگونیسم منافع مادی را تصدیق می‌کند. شرط دوم محرز می‌کند که آنتاگونیسم ریشه در شیوه‌ی جاگیری مردم در داخل سازمان اجتماعی تولید دارد. عبارت «نامتقارن» در این معیار بدین

2. inverse interdependent welfare

3. exclusion

4. appropriation

این اصطلاح را می‌توان به «تصرف» نیز ترجمه کرد اما در متون اقتصادی سیاسی در ایران استفاده از «تصاحب» متداول‌تر است. م

۵. عبارت «تصاحب ثمره‌های کار» به تصاحب آنچه که توسط کار تولید می‌شود اشاره دارد. این بدان معنی نیست که ارزش آن محصولات آن‌گونه که در نظریه‌ی ارزش کار مطرح است، منحصرأ با تلاش کاری معین می‌شود. برای بحث درباره‌ی این شیوه‌ی درک از تصاحب ثمره‌ی کار بنگرید به کوهن (۲۰۹- ۲۳۸: ۱۹۸۸). برای بحثی در باب مفهوم «اضافی»، آن‌گونه که اینجا در تبیین مسئله‌ی استثمار مطرح است، بنگرید به رایت (۱۷-۱۴: ۱۹۹۷).

- Cohen, G. A. 1988. *History, Labour, and Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

- Wright, Erik Olin. 1997. *Class Counts: Comparative Studies in Class Analysis*. Cambridge University Press.

معناست که از «رقابت منصفانه» در میان افراد برابر (در حوزه‌ی استثماریهای امکان‌پذیر) ممانعت می‌شود. شرط سوم سازوکارِ ویژه‌ای ایجاد می‌کند که از طریق آن منافع مادی آنتاگونیستی (که به هم وابستگی متقابل دارند) پدید می‌آید. رفاه استثمارگران نه صرفاً به محرومیتِ استثمارشدگان، بلکه به تلاشِ استثمارشدگان وابسته است.

اگر تنها دو شرط نخست برآورده شود با وضعیتی روبرو می‌شویم که می‌توان آن را نه «استثمار» بلکه «ستم اقتصادی غیراستثماری» خواند. در ستم اقتصادی غیراستثماری انتقال ثمره‌ی کار از ستمدیدگان به ستمگران وجود ندارد؛ رفاه ستمگران نه به تلاش کاری ستمدیدگان، بلکه تنها به ممانعت از دستیابی ستمدیدگان به منابع معین وابسته است. در هر دو مورد نابرابری‌های مورد نظر ریشه در مالکیت و کنترل بر روی منابع مولد دارد.

تفاوت تعیین‌کننده بین استثمار و ستم غیراستثماری این است که در یک رابطه‌ی استثماری، استثمارگران به استثمارشدگان نیاز دارند، زیرا استثمارگران به تلاشِ استثمارشدگان متکی‌اند. اما در ستم غیراستثماری، رضایت ستمگران در نابودی بی‌دردسر ستمدیده است. اگر آمریکای شمالی خالی از سکنه می‌بود، زندگی برای تازه‌مهاجرینِ اروپایی بسیار سهل‌تر می‌شد. بنابراین نسل‌کشی همواره راهبردی بالقوه برای ستمگران غیراستثماری است. اما در موقعیت استثمار اقتصادی این گزینه به درد نمی‌خورد زیرا استثمارگران برای آسایش مادی خود به کار استثمارشدگان نیاز دارند. به‌هیچ‌وجه تصادفی نیست که در ایالات متحده مثلاً عامیانه‌ی شیعی وجود دارد که: «سرخ‌پوست خوب، سرخ‌پوست مرده است»، اما مثلی وجود ندارد که بگوید «کارگر خوب، کارگر مرده است» یا «برده‌ی خوب، برده‌ی مرده است». معقول است که گفته شود «کارگر خوب، کارگر مطیع و وظیفه‌شناس است» نه اینکه «کارگر خوب، کارگر مرده است». مقایسه‌ی بین آفریقای جنوبی و آمریکای شمالی در برخوردشان با مردمان بومی این تفاوت را به‌شکل گزنده‌ای نشان می‌دهد: در آمریکای شمالی، جایی که بومیان نه از طریق استثمار بلکه به‌وسیله‌ی آوارگی قهرآمیز از سرزمین‌شان تحت ستم بودند، نسل‌کشی بخشی از سیاست اصلی کنترل اجتماعی در مواجهه با مقاومت [بومیان] بود.

اما در آفریقای جنوبی که جمعیت تازه‌مهاجر اروپایی به‌خاطر کامیابی شخصی‌شان شدیداً به کار بومیان وابسته بودند، نسل‌کشی گزینه‌ی مناسبی نبود. بنابراین، استثمار صرفاً مجموعه‌ای از جایگاه‌های کنشگران اجتماعی را رقم نمی‌زند، بلکه الگویی از درهم‌کنش‌های مداوم است که به‌مدد مجموعه‌ای از روابط اجتماعی ساختار می‌یابد؛ روابطی که استثمارگر و استثمارشده را به‌طور متقابل به هم گره می‌زند. وابستگی استثمارگران به استثمارشدگان شکل خاصی از قدرت را به استثمارشدگان می‌دهد، زیرا انسان‌ها بر روی صرف و اعمال تلاش خودشان، همواره دست‌کم درجاتی از کنترل اندک را حفظ می‌کنند. کنترل اجتماعی کار که منحصراً متکی بر سرکوب باشد هزینه‌بر است و اغلب در ایجاد سطح مطلوبی از تلاش و جدیت در بخشی از استثمارشدگان ناموفق می‌ماند (مگر تحت شرایط خاصی). در نتیجه، عموماً فشار نظام‌مندی بر استثمارگران وجود دارد تا سلطه‌ی خود را تعدیل کنند و به هر طریقی سعی در جلب رضایت نسبی استثمارشدگان داشته باشند، دست‌کم به این معنا که حدّ اندکی از همکاری آنها را به‌دست آورند. بدین‌سان، از قضا به‌نحو متناقضی، استثمار نیرویی الزام‌آور علیه اعمال استثمارگران است. این الزام پایه‌ای از قدرت استثمارشدگان را برمی‌سازد.

افراد تحت ستمی که استثمار نمی‌شوند هم شاید تا حدودی قدرت داشته باشند اما عموماً این قدرت متزلزل‌تر است. ستم‌دیدگان هر چه نداشته باشند دست‌کم دارای قدرتی هستند که از قابلیت انسانی‌شان برای مقاومت فیزیکی نشأت می‌گیرد. در هر صورت، از آنجاکه ستمگران به‌لحاظ اقتصادی الزامی به همکاری با ستم‌دیدگان ندارند، احتمال دارد مقاومت ستم‌دیدگان به‌سرعت بدل به مقابله‌ی خونین و خشونت‌بار شود. به همین دلیل بود که مقاومت سرخ‌پوستان بومی آمریکا در برابر رانده شدن از سرزمین‌شان به کشتار سرخ‌پوستان توسط تازه‌مهاجرین سفیدپوست انجامید. فشار بر روی ستمگران غیراستثمارگر برای تن دادن به سازش [با ستم‌دیدگان] بسیار ضعیف است. بنابراین پیامدهای تضاد، فقط بسته به توازن زور عریان در بین متخاصمان است که در بهترین حالت به‌واسطه‌ی تردیدهای اخلاقی ستمگران تعدیل می‌شود. هنگامی که ستم‌دیدگان مورد استثمار هم واقع شوند، ولو آنکه استثمارگران فاقد هرگونه

بازدارندگی اخلاقی باشند، الزام‌های اقتصادی در برابر رفتار استثمارگران علیه ستم‌دیدگان ظاهر خواهد شد.

مفهوم‌پردازی استثمار که در اینجا مطرح شد از دایره‌ی معین روابط طبقاتی و استثمار اقتصادی فراتر است. برای مثال، می‌توان درباره‌ی تمایز بین استثمار جنسی و ستم جنسی سخن گفت. در استثمار جنسی، «تلاش» جنسی (زنان به‌طور معمول) به‌وسلیه‌ی مردان تصاحب می‌شود؛ در ستم جنسی، فقط تمایلات جنسی برخی از افراد سرکوب می‌شود. بنابراین، در جوامع دگرجنس‌خواه، زنان اغلب به‌لحاظ جنسی استثمار می‌شوند درحالی‌که همجنس‌خواهان به‌طور معمول به‌لحاظ جنسی تحت ستم‌اند.

اطلاق صفت آنتاگونیستی به منافع مادی کنشگران (که ناشی از استثمار است)، فارغ از پیش‌داوری درباره‌ی مسئله‌ی اخلاقی عدالت و یا بی‌عدالتی نابرابری‌های ناشی از این آنتاگونیسم‌هاست. برای مثال می‌توان بر این باور بود که جلوگیری از گسیل شدن بی‌قیدوبند افراد فقیر کشورهای جهان سوم به ایالات متحده توجیه اخلاقی دارد، و باوجود این تصدیق کرد که آنتاگونیسمی عینی بر سر منافع مادی بین شهروندان ایالات متحده و مهاجرین جهان سومی به‌اصطلاح منع‌شده وجود دارد. به‌همین ترتیب تصدیق تضاد سرمایه-کار در قامت منافع مادی آنتاگونیستی درگیر که در تصاحب تلاش کاری پا می‌گیرند، الزاماً به این اشاره ندارد که سودهای برآمده از نظام سرمایه‌داری ناعادلانه‌اند، بلکه صرفاً به این معناست که [آن سودها] در بستری از تضاد ذاتی حاصل شده‌اند.

با این حال، فریب‌کارانه خواهد بود اگر ادعا شود که به‌کارگیری اصطلاح «استثمار» برای نامیدن این شکل از وابستگی متقابل آنتاگونیستی منافع مادی، مطلقاً انتخابی علمی و فنی است. هنگامی‌که به تصاحب تلاش کاری، به‌جای [فرایند] ساده‌ی «انتقال»، عنوان «استثمار» اطلاق شود، قضاوت اخلاقی صریحی به ادعای تحلیلی افزوده می‌شود. برای مثال، بدون دست‌کم تصور اندکی از وضعیت اخلاقی حاکم بر تصاحب، تشخیص تفاوت اموری مانند مالیات قانونی با استثمار ناممکن خواهد بود. مالیات مستلزم تصاحب اجباری است و در موارد بسیاری مسلماً تضادی بر سر منافع مادی بین مراجع مالیاتی و مالیات‌دهندگان به‌عنوان اشخاصی حقیقی وجود دارد. حتی تحت شرایط کاملاً دموکراتیک و برابری‌خواهانه، افراد بسیاری از پرداخت داوطلبانه‌ی

مالیات امتناع خواهند کرد زیرا ترجیح می‌دهند از پرداخت‌های مالیاتی دیگران سواری مجانی^۶ بگیرند و منافع مادی شخصی‌شان را افزایش دهند. در واقع لیبرتاری‌های راست مالیات را نوعی استثمار به حساب می‌آورند، زیرا به نظر آنها این کار نقض تقدس حقوق مالکیت خصوصی و در نتیجه تصاحب ناعادلانه و زوری است. شعار «مالیات دزدی است» معادل است با شعار «مالیات استثمار است». بنابراین، این ادعا که تصاحب تلاش کاری کارگران در نظام سرمایه‌داری «استثمار» است، در واقع به چیزی بیش از آنتاگونیسم صرف بین منافع مادی کارگران و سرمایه‌داران دلالت دارد. این ادعا بیان می‌کند که تصاحب عملی ناعادلانه است.

6. free-riding

«سواری مجانی» اصطلاحی اقتصادی است که به فرار زیرکانه‌ی کسانی از پرداخت پول برای خدمات اشاره دارد. این اصطلاح زمانی به کار می‌رود که شخصی برای تأمین نیاز خود هزینه‌ای نپردازد و نیاز خود را از طریق هزینه‌هایی برطرف کند که دیگران پرداخت می‌کنند. م

<https://www.pecritiue.com>

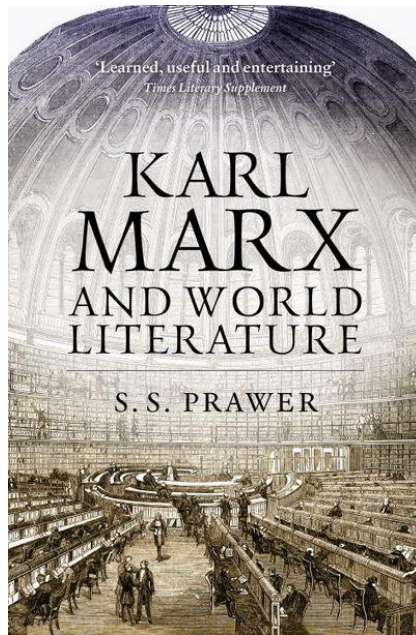
نقد اقتصاد سیاسی

کارل مارکس و ادبیات جهان

جان مرهافر



ترجمه‌ی مانی روحانی



اشاره:

باکونین گفته است: «بسیار کم هستند افرادی که به اندازه‌ی مارکس خوانده باشند؛ یا بهتر است اضافه کنم، مانند مارکس، هوشمندانه خوانده باشند.» کتاب بسیار تأثیرگذار پروفسور اس. اس. پراور، به بررسی این موضوع می‌پردازد که چگونه دنیای ادبیات، از شعر تا رمان و نمایشنامه، به آثار مارکس، سر و شکل بخشیده‌اند. لی باکساندال، نویسنده‌ی کتاب مارکسیسم و زیبایی‌شناسی، کتاب پراور را نقطه‌عطفی مهم در مطالعه‌ی ادبیات مارکسیستی می‌داند. جان مرهافر در این مقاله، کتاب بزرگ پراور را به اختصار معرفی کرده است.

بررسی کتاب اس. اس. پراور، «کارل مارکس و ادبیات جهان»

شاید مهم‌ترین درسی که از روش ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس و انگلس می‌توان گرفت، تضاد بین روابط اجتماعی سرمایه‌داری، که بر سلسله‌مراتب مالکیت بر کار استوار شده، با چیزی است که مارکس «رهایی انسان» یا مبارزه برای خلق جهانی استوار بر نیازهای عمل‌گرایانه‌ی پایداری جمعی می‌نامد. به‌رغم شکوه‌های پسامدرنیست‌ها – از جمله آن‌هایی که در اردوگاه پسامارکسیستی هستند – و اغلب ماتریالیسم دیالکتیکی و روش‌شناسی مارکس را به چیزی آرمان‌شهرگرا، واپس‌گرا، اقتصادگرا و مانند آن محکوم می‌کنند، ماتریالیسم دیالکتیکی کماکان ابزاری ضروری برای درک ناسازگاری‌های مدرنیته‌ی سرمایه‌داری است که بحران جهانی اخیر نیز آن را آشکار کرده و نیز تصور جهانی فراتر از هژمونی سرمایه‌داری است، که در عصر ما در شور انقلابی بهار عربی، جنبش اشغال (وال استریت) و دیگر اقدامات جهانی برای عدالت اقتصادی و اجتماعی، مانند مبارزه‌ی مائوئیست‌ها علیه سرکوب دولتی در مرکز هند، تبلور پیدا کرده است.

به‌نظر اس. اس. پراور (پژوهشگر ادبیات تطبیقی و استاد زبان و ادبیات آلمانی در دانشگاه آکسفورد)، دل‌مشغولی‌های زیبایی‌شناختی که ساعات کاری مارکس را صرف خود می‌کرد، ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس را تقویت کرده است: از نظر مارکس، تخیل ادبی نه تنها عامل بیان است، بلکه همان چیزی است که پراور آن را «خودسازی»

انگیزه‌ی انقلابی برای خلق روابط اجتماعی بدیلی فراتر از سرمایه‌داری می‌نامد: «مارکس بر این باور بود که گرچه بسیاری از نویسندگان، سخنگوی طبقه‌ی مسلط هستند، ادبیات قدرتمند قادر است از ایدئولوژی رایج فراتر رود. وقتی این اتفاق می‌افتد، ممکن است حوزه‌ای از کار نسبتاً نابیگانه را تشکیل دهد، قلمرویی که در آن نویسنده می‌تواند خود را - تا حد زیادی - همچون یک انسان کامل بیان کند» (۴۰۴).

اهمیت بحث پراور در این کتاب، که ابتدا در ۱۹۷۶ منتشر شد، در تحلیل او از چگونگی همزمانی خوانش انتقادی مارکس از متون ادبی جهان، در توسعه‌ی روش ماتریالیستی او نهفته است. استفاده‌ی مارکس از متون ادبی در سراسر تاریخ جهان، بسیار بیش از آن است که صرفاً زینت‌بخش نوشته‌ی انتقادی او درباره‌ی سرمایه‌داری باشد. برعکس، همگرایی تجربه‌ی زیبایی‌شناختی و پراکسیس سیاسی در آثار مارکس، درک عمیق‌تری از خودِ روش علمی را ممکن می‌سازد. پراور از راه «بررسی زمانی مراجعات مارکس به ادبیات و استفاده از آن»، رابطه‌ای ناگسستنی میان مفاهیم انقلابی مارکس از جامعه و دانش فراگیر او از متون ادبی جهان را دنبال می‌کند و معرفت‌شناسی ماتریالیسم دیالکتیکی و اشکال متفاوتی را که در طول زندگی حرفه‌ای مارکس به خود می‌گیرد ارائه می‌دهد. تداوم میان آنچه که اغلب منتقدان، مارکس «اولیه» و «متأخر» می‌نامند - بین نقد او از فلسفه و ایدئولوژی و نقد او از اقتصاد سیاسی - در درک او از ادبیات جهان، به‌عنوان میدانی برای مبارزه با جعل؛ در بینشی از «انسان کامل» ظاهر می‌شود. همان‌طور که پراور می‌نویسد: «به نظر می‌رسد ادبیات می‌تواند چیزهایی را که وقتی عریان هستند زشت‌اند، با پوششی زیبا و خاص بپوشاند. اما ادبیات... علاوه بر آن می‌تواند کمک کند تا ماهیت واقعی انسان‌ها و چیزها را دریابیم» (۷۴).

کتاب پراور شبیه زندگی‌نامه‌ی انتقادی مارکس است؛ از سال‌های اولیه‌ی پس از تحصیل در مقطع دکترا، زمانی که روزنامه‌نگار بود، با انگلس همکاری می‌کرد و در سازمان‌های سیاسی طبقه‌ی کارگر مشارکت می‌جست، تا مارکس «بالغ» که باقی عمرش را وقف نقد اقتصاد سیاسی کرد - تمام این‌ها از دریچه‌ی تأثیر جهان ادبی دیده می‌شود، و پراور استدلال می‌کند که این تأثیر همیشه در آثار مارکس وجود داشته است. با تمرکز بر مارکس اولیه تا سال ۱۸۴۵، یعنی زمانی که همکاری او با انگلس

شروع به شکوفایی کرد. پراور توجه خود را به این موضوع جلب می‌کند که چگونه مارکس توانست «اصطلاحات نقد ادبی را به سایر سپهرهای فعالیت انسانی» منتقل کند، تا «دیدگاهی از تاریخ فرهنگی را با ویژگی‌های خاص و تکرارشونده‌ی آن» تکوین بخشد (۱۳۰).

به دیگر سخن، رابطه‌ی نزدیک مارکس با متون ادبی جهان، از دوران باستان غرب و شرق تا قرن نوزدهم، به‌مثابه شالوده‌ای برای ساختن و تحلیل معاصر بودن و تاریخی بودن روابط اجتماعی انسان، به‌عنوان بازتاب شرایط بیرونی و مبنایی برای طرح جهانی فراتر از محدودیت‌های سلطه‌ی طبقاتی سرمایه‌داری، مورد استفاده قرار گرفت. همان‌طور که پراور استدلال می‌کند، «عادت [مارکس] به نقل قول و کنایه‌ی ادبی کمک کرده تا فلسفه‌ی اجتماعی او، تبدیل به یک انسان‌شناسی واقعی شود»، که مارکس در آن ارتباط متقابل ابعاد مختلف فعالیت اجتماعی را دنبال می‌کند (۴۹).

پراور اشاره می‌کند که چگونه تعامل اولیه‌ی مارکس با متون ادبی جهان، مبنای درگیری انتقادی او با ابعاد ایدئولوژیک جامعه‌ای مبتنی بر طبقات است که در تزه‌های او درباره‌ی فویرباخ، ایدئولوژی آلمانی و مانیفست کمونیست، منعکس شده است. در فصول ۵ تا ۱۲، پراور برخی مظاهر نظری کلیدی را در آثار مارکس، از سال‌های ۱۸۴۵ تا ۱۸۶۲ تحلیل می‌کند. مثلاً صورت‌بندی روش دیالکتیکی، تحلیل او از مالکیت خصوصی در سرمایه‌داری، تقسیم کار، و فetišیسم کالایی، و شکل‌گیری کمونیسم انقلابی، بر اساس تضاد اجتناب‌ناپذیر سرمایه و کار که در مانیفست بیان شده است. از نظر پراور، مارکس «ایدئولوژی آلمانی»، به‌ویژه، به نقش نویسنده در جامعه‌ی طبقاتی توجه داشت:

پس درمورد روشنفکر، هنرمند و وابستگی‌های طبقاتی او چه؟ در این‌جا باید آنچه را که درمورد نویسندگان و متفکران «اپوزیسیون» در «ایدئولوژی آلمانی» آمده است، به‌خاطر بسپاریم. چنین مردانی می‌توانند خود را با نیروهایی که پیشاپیش در جامعه در کار بودند هویت بخشند... [نیروهایی که] مقدر است روابط اجتماعی-اقتصادی موجود در جامعه را از اساس دگرگون کنند، و بدین ترتیب نهایتاً زندگی فکری و هنری را نیز تغییر دهند.» (۱۴۷)

توجه مارکس در این جا به نقش هنرمند متعهد، تبدیل به اصلی اساسی در نقد ادبی و فرهنگی مارکسیستی قرن بیستم شد؛ با چهره‌هایی همچون گئورگ لوکاچ، تئودور آدورنو، و مائوتسه دون، در میان انبوهی افراد دیگر در سنت مارکسیستی؛ با این حال، نظر مارکس را به بازنمایی فرم ادبی در جامعه‌ی طبقاتی جلب می‌کند. کارکرد آن در جریان دگرگونی انقلابی و چرخشی که نهایتاً در جهان پسامرایه‌داری در خواهد گرفت.

فصول پایانی کتاب پرآور، با دقت به چرخش مارکس به اقتصاد سیاسی، به‌ویژه به جلد نخست «سرمایه» می‌پردازد. همانطور که اشاره شد، در آثار مارکس، ارجاعات ادبی همچون شکلی از پراکسیس، برای نشان دادن موقعیت تاریخی رشد انسان در یک دوره‌ی خاص مورد استفاده قرار گرفت و تقویت امید به آینده‌ای انقلابی، مبتنی بر کار خلاق را تقویت کرد؛ اصلی مرکزی که پسامارکسیست‌های معاصر، مانند آنتونیو نگری در آثار خود از آن استفاده می‌کنند. همان‌طور که پرآور خاطر نشان می‌کند، «آنچه که مارکس در شکسپیر و سوفوکل به دنبالش است، بیان یا اظهار قدرتمندانه‌ی دیدگاهی است، دقیقاً عکس آن چیزی که او به سرمایه‌دار مدرن نسبت می‌دهد» (۳۳۰). با تحلیل بهره‌گیری مارکس از متون ادبی در جلد اول «سرمایه»، می‌توانیم روش ماتریالیستی را در عمل مشاهده کنیم. زیرا استفاده‌ی مارکس از متون ادبی برابر نهاد (آنتی‌تز) - نفی - روابط اجتماعی سرمایه‌داری را برای وی نمادین می‌سازد؛ همان روابط اجتماعی که بی‌ثباتی‌ها و تناقض‌های بازار (که در شکل کالایی تبلور می‌یابد) به آن تقدس بخشیده است. در نهایت برای مارکس، کار خلاقانه برگرفته از تمام نقاط جهان، پارادایم مقاومت ایدئولوژیک، در برابر بیگانگی سرمایه‌داری است که توانایی‌های تخیل‌آفرینی را به فایده‌ی بورژوازی تقلیل می‌دهد.

تنها مسأله درمورد کتاب پرآور این است که فاقد بحث انضمامی درباره‌ی مفهوم ادبیات جهان است؛ موضوعی که در دهه‌ی اخیر رواج یافته است. پرآور می‌توانست از بصیرت‌هایی که در مارکس می‌دید، برای بررسی مسئله‌ی ادبیات جهان به شکل امروزی استفاده کند. تحلیل او می‌تواند در ریشه‌کن کردن برخی گفتمان‌های پسامدرنیستی در این موضوع، که کماکان در برابر ماتریالیسم دیالکتیکی مقاوم است، مفید باشد.

اگرچه کتاب او ۳۵ سال گذشته را پوشش نمی‌دهد، اما مؤلفه‌های زیبایی‌شناختی روش‌شناسی مارکس را با بصیرت بررسی می‌کند - روشی علمی که اغلب با دقتی مکانیکی تقلیل می‌یابد، یا با آن چیزی که بسیاری در اردوگاه پسامدرنیسم، رویکرد «مبتذل» نقد مارکسیستی می‌دانند. تداوم پراکسیس خوانش مارکس از متون ادبی و فرهنگی جهان، کار او را در پرتوی انسان‌گرایانه آشکار می‌کند؛ این در حالی است که همزمان آن را به روی شیوه‌های جدید تفکر درباره‌ی نظام ماتریالیسم دیالکتیکی و قابلیت انقلابی آن باز می‌کند. همان‌طور که بحران اخیر سرمایه‌ی جهانی نشان می‌دهد، آنانی از ما که در سنت انقلابی مارکس فعالیت داریم اگر قرار است اجتماع جهانی جدیدی خلق کنیم که انسانیتی را تبلور بخشد که مارکس از خلال کار روی متون ادبی جهان و نویسندگان‌شان درمی‌یابد، باید از کردار مارکس بیاموزند.

منبع اصلی:

John Maerhofer (2012) karl Marx and World Literature, Socialism and Democracy, 26:2, 167-170, DOI: 10.1080/08854300.2012.686287

<https://www.pecritiue.com>

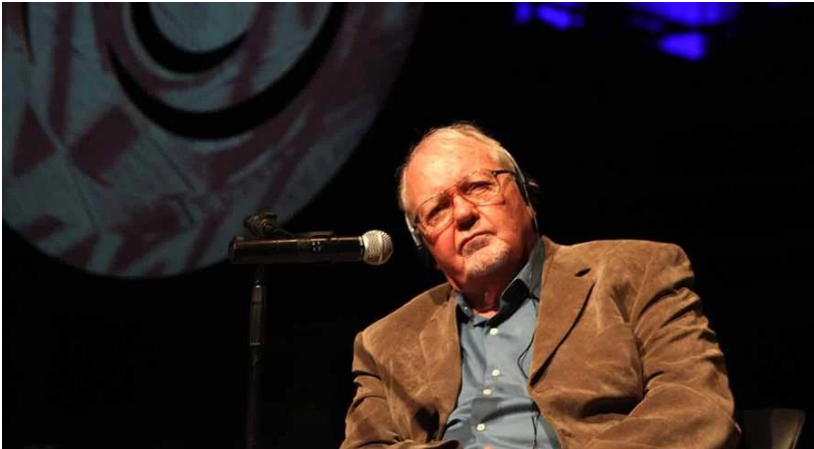
تقدیر اقتصاد سیاسی

هرمنوتیک مارکسیستی فردریک جیمسون

کورنل وست



ترجمه‌ی ماهان مباشر



ترجمه‌ی فارسی کتاب ناخودآگاه سیاسی فردریک جیمسون به‌تازگی منتشر شده (برگردان شاپور بهیان، نشر نی، ۱۴۰۱) و نظر علاقه‌مندان به حوزه‌های سیاست، اقتصاد، مارکسیسم، روان‌کاوی، ادبیات و مطالعات فرهنگی را به‌سوی خود کشانده است. از این‌رو، به‌هنگام دانستم مقاله‌ی خواندنی و تأمل‌برانگیزی را که کورنل وست در نقد آن نوشته است ترجمه کنم و کوشیدم برگردانی امانت‌دارانه و درست و فهما به دست دهم. امید است توجه و رضایت خوانندگان آثار جیمسون و وست جلب شود. (م.)

فردریک جیمسون اکنون بحث‌برانگیزترین متفکر مارکسیست آمریکایی با گرایش هرمنوتیکی است. شرح و تفسیر نوآورانه‌ی او از آثار چهره‌های محوری مکتب فرانکفورت، فرمالیسم روسی، ساختارگرایی و پساساختارگرایی فرانسوی و همچنین آثار کسانی مثل گئورگ لوکاچ، ژان پل سارتر، لویی آلتوسر، ماکس وبر و لویی مارین (پیش از ترجمه‌ی آن‌ها به زبان انگلیسی) در تاریخ فکری مارکسیسم و تفکر اروپایی قرن بیستم سهمی به‌سزا داشت. تلقی جیمسون از سیر تطور رمان، جنبش سوررئالیسم، و همچنین نظراتش راجع به برخی نویسندگان اروپایی-قاره‌ای مانند انوره دو بالزاک، مارسل پروست، آلن رب گریه، آلساندرو مانزونی و نویسندگان آمریکایی‌ای مثل ارنست همینگوی، کنت برک و اورسولا لو گوئین خوانش‌های سیاسی استخوان‌داری از ادبیات را رقم زد. افزون‌براین، فرم ضدفلسفی قاطعانه‌ی او از هرمنوتیک مارکسیستی «آف‌هه‌بونگی»^۱ آمریکایی در پساساختارگرایی در انداخت که بررسی موشکافانه‌ای می‌طلبد.

در این جستار می‌کوشم با تمرکز در دغدغه‌های فلسفی و اهداف ایدئولوژیک جیمسون در سه‌گانه‌اش، بر دستاوردهای فکری شگفت و نقایص نظری و کم‌وکاستی‌های سیاسی او پرتوی بیفکنم. (۱) جیمسون بیش و پیش از هر چیز مرید و درعین حال منتقد کتاب «تاریخ و آگاهی طبقاتی» لوکاچ است، به این معنا که تا حدی متعصبانه بر این باور است که کالایی‌سازی (فروش نیروی کار انسانی جهت بیشینه‌سازی سود سرمایه‌داران) سرمنشأ سلطه در جوامع سرمایه‌داری است و

۱. آف‌هه‌بونگ: نفی کهنه و در انداختن طرح نو

شیء‌انگاری (نمودیافتن این رابطه بین افراد و طبقات به‌مثابه رابطه‌ی بین اشیا و قیمت‌ها) همان فرایند تاریخی عمده‌ای است که بر بستر آن می‌توان هنجارها، ارزش‌ها، حساسیت‌ها، متن‌ها و جنبش‌ها را در دنیای مدرن درک کرد. (۲)

پرسش اصلی‌ای که ذهن جیمسون را درگیر می‌کند این است که چگونه می‌توان یک مارکسیست ژرف‌نگر پیرو لوکاچ بود بدون فروغلتیدن در دام تاریخ‌گرایی نوستالژیک و اومانیسیم نخبه‌گرایانه‌ی لوکاچی. صورت‌بندی عام‌تر سؤال مزبور این‌گونه است: «پس از آنکه پس‌اساختارگرایی دست به واسازی عمیق دکارت‌گرایی سولپسیستی، کانت‌گرایی استعلایی، هگل‌گرایی غایت‌شناختی، مارکسیسم تکوینی و اومانیسیم خودترمیم‌گر زد، چگونه می‌توان تاریخ، مبارزه‌ی طبقاتی و غیرانسان‌انگاری سرمایه‌دارانه را جدی گرفت؟» به زبان عامیانه‌ی انگلیسی - آمریکایی، پرسش یادشده این‌گونه طرح می‌شود: «در روزگاری که با عجز حاصل از آبرونی و فلج حاصل از شک‌گرایی مواجهیم چگونه می‌توانیم زندگی کنیم و کنش بورزیم؟» مشکلی که جیمسون را شدیداً می‌آزارد این است که آیا تلاش مارکسیسم برای تمامیت‌بخشی، با مفاهیم همراهش از قبیل تمامیت، میانجی‌گری، تاریخ‌روایی (حتی جهان‌شمول)، روابط جزء و کل، تمایزات بود و نمود و تقابل‌های سوژه و ابژه، مستلزم شکلی از ایدئالیسم فلسفی است، چیزی که ناگزیر به رازآلودگی‌ای می‌انجامد که هر نوع تفاوت، تغییرات پی‌درپی، بی‌نظمی و ناهمگنی را نادیده می‌انگارد. کار جیمسون را می‌توان تلاشی بر سر این پژوهش قلمداد کرد که امید می‌رود از پیش‌فرض‌های ایدئالیستی و نتایج رازآلوده‌کننده به دور باشد.

جیمسون این تلاش را با بررسی آرای متفکر مارکسیست نام‌دار اروپایی، ژان پل سارتر، می‌آغازد که پرسش جیمسون در برابر او نیز قد علم کرده بود. (۳) با این حال، پروژه‌ی فکری جیمسون در مواجهه با سنت غنی آلمانی اندیشه‌ی مارکسیستی دیالکتیکی‌ای شکل می‌گیرد که به بهترین وجه در آثار آدورنو، بنیامین، مارکوزه، ارنست بلوخ، و البته لوکاچ پدیدار شده است. او ابتدا با چشم‌انداز دیالکتیکی می‌کوشد ورشکستگی فلسفی و سیاسی تفکر انگلیسی-آمریکایی مدرن را آشکار سازد. در مقدمه‌ی مارکسیسم و فرم می‌نویسد:

چندان مشخص نیست که نمایندگان ادبیات دیالکتیکی فرانسوی و آلمانی تا چه حد، علناً یا تلویحاً، مجبور شده‌اند سنت ملی سومی را نیز در نظر بگیرند. منظوم سنت ملی خودمان است: آمیزه‌ی لیبرالیسم سیاسی، تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی منطقی که ذیل عنوان فلسفه‌ی انگلیسی-آمریکایی می‌شناسیمش و در ستیز است با همه‌ی انحاء تفکری که پیش‌تر به آن اشاره رفت. بدون در نظر گرفتن این مخالف مفهومی تأثیرگذار نمی‌توان برای خواننده‌ای نوشت که ذهنش در این سنت شکل گرفته است، حتی فرد نمی‌تواند با تکوین تاریخی خودش هم به مصالحه برسد. همین موضوع است که بخش سوگیرانه‌ی کتابم را شکل می‌دهد و به قول معروف آن را از برش سیاسی و فلسفی برخوردار می‌سازد (ص، X).

نبرد جیمسون بر ضد تفکر انگلیسی-آمریکایی [آنگلوساکسون] مدرن وامدار پساساختارگرایی است، از آن رو که واسازی‌ها ورشکستگی فلسفی این سنت اومانستی بورژوازی را آشکار می‌کنند. با این حال، واسازی‌هایی از این دست چیز دندان‌گیری از ورشکستگی سیاسی این سنت به دست نمی‌دهند. افزون‌بر این و پراهمیت‌تر، واسازی‌ها ناباروری سیاسی طرح‌هایشان را پنهان می‌کنند. در یک کلام، جیمسون به درستی پساساختارگرایی را متحدی در برابر اومانیسم بورژوازی می‌انگارد، ولیکن روی هم‌رفته آن را دشمنی فکری و بدخواهی سیاسی نیز در نظر می‌گیرد. خوش‌داشت و خوارداشت هم‌زمان ساختارگرایی و پساساختارگرایی از جانب جیمسون، در مواجهه‌ی به‌شدت نقادانه‌اش با ریشه‌ها و نحوه‌ی توسعه‌ی دو مکتب مزبور، در کتاب *زندان‌خانه‌ی زبان* نشان داده شده‌است. در پیش‌گفتار همین متن می‌نویسد:

یقیناً طرح خود من، برای به‌دست‌دادن یک بررسی مقدماتی از این جنبش‌ها، که ممکن است هم‌زمان نقد بنیان روش‌شناختی آن‌ها نیز باشد، برای حمله هم از جانب پارتیزان‌ها و هم از طرف دشمنان باز است... با وجود این، قصد نقد کنونی نه قضاوت جزئیات آثار موردبحث

است و نه بیان برخی از نظرات، مثبت یا منفی، درباره‌ی آن‌ها. نویسنده‌ی نقد حاضر بیشتر تلاش دارد از چیزی پرده بردارد که کالینگوود «پیش‌فرض‌های مطلق» فرمالیسم و ساختارگرایی به‌مثابه تمامیت‌های فکری می‌نامید. پس از آن، ممکن است این پیش‌فرض‌های مطلق خودشان بیانگر خودشان باشند و مانند همه‌ی ایده‌ها و مدل‌های اساسی، بنیادی‌تر از آنند که پذیرفته یا رد شوند. (ص، X).

جیمسون در نخستین بررسی مفصل از سنت مارکسیسم دیالکتیکی بر هوشمندترین متفکر و اندیشمند صاحب‌سبک سنت مذکور متمرکز است. این اندیشمند کسی نیست جز تئودور آدورنو. (۴) آدورنو جیمسون را به مهیب‌ترین چالش خود دعوت می‌کند، زیرا شالوده‌ی هنرنمایی‌های دیالکتیکی ظریف آدورنو بر جست‌وجوی تمامیت‌سازی استوار شده است و هم‌زمان آن را زیر سؤال هم می‌برد. هنرنمایی‌های دیالکتیکی آدورنو جزء را در پرتو کل بازسازی می‌کنند و درعین‌حال به واسازی مفهوم یک کل اهتمام می‌ورزند. همچنین هم‌زمان با طرح مفهوم پیچیده‌ای از میانجی‌گری، وهمی‌بودن ایده‌ی تمامیت را آشکار می‌سازند و سرانجام توسعه‌ی دیالکتیکی را اشاعه می‌دهند و به‌موازات آن، در برابر بدبینی درباره‌ی دست‌یازیدن به یک هدف غایی مطلوب، تسلیم می‌شوند. باری، آدورنو یک متفکر متعلق به سنت هرمنوتیک منفی است: یک ساخت‌گشای دیالکتیکی یگانه و بلامنازع؛ آن که در پستوی اندیشه‌ی جیمسون از دید مخاطب پنهان داشته می‌شود.

به این ترتیب، آدورنو باهوش‌ترین و خطرآفرین‌ترین چهره‌ای است که جیمسون با او دست‌وپنجه نرم کرده است. حرکت ابهام‌زداپانه‌ی دیالکتیکی آدورنو از هنر-ابژه آغاز می‌گردد. سپس امر روان‌شناختی را وارد کرده و از امر روان‌شناختی به سمت امر اجتماعی حرکت می‌کند و سرآخر امر اقتصادی را در دل امر اجتماعی باز می‌یابد. آدورنو در این حرکت ابهام‌زداپانه‌ی دیالکتیکی با امر انضمامی ارتباط می‌گیرد و این ارتباط را حفظ می‌کند. اما نمی‌پذیرد که موضوع تحقیق را سروشکل ببخشد یا مفاهیمی را که

برای تفحص درباره‌ی ابژه به کار می‌گیرد تثبیت کند. این توش‌وتوان فکری را جیمسون به‌شکل زیر بیان می‌کند:

آدورنو در دو اثر آخرش، که نظام‌مندترین و فنی‌ترین آثار فلسفی‌اش نیز شمرده می‌شود، یعنی *دیالکتیک منفی* و *نظریه‌ی زیبایی‌شناسی*، به این ناممکن دست یافت. درحقیقت، همان‌گونه که از عنوان اولین کتاب، *دیالکتیک منفی*، برمی‌آید، این آثار به رشته‌ی تحریر درآمده‌اند تا نظریه‌ای تئوریزه‌ناشدنی را بیان کنند. به‌دیگرسخن، نویسنده با نگارش آثار یادشده درصدد آن برآمده که بگوید چرا تفکر دیالکتیکی با اینکه ضروری است، ناممکن هم هست. نویسنده با انگشت‌نهادن بر این مهم قصد دارد چراغ ایده‌ی کلی نظام را فروزان نگاه دارد و هم‌زمان سرسختانه دعوی اعتبار یا حتی وجود هر نظام احتمالی و ازپیش‌شناخته را زیر سؤال ببرد... بنابراین دیالکتیک منفی چاره‌ای جز تأیید مفهوم و ارج‌نهادن به یک سنتز نهایی ندارد، آن هم درحالی که امکان و واقعیت سنتز نهایی را در هر مورد مشخصی که پیش از آن می‌آید نفی می‌کند... نتیجه‌ی دیالکتیک منفی فرمالیسمی توخالی نیست. دیالکتیک منفی در نقد همه‌جانبه‌ی فرم‌ها و در نفی سرسختانه و تقریباً دائمی هر فرضیه‌ای که به بزنگاه‌های مختلف اندیشه مربوط باشد، جلوه می‌کند (مارکسیسم و فرم، صص ۵۴-۵۶).

آدورنو برای جیمسون خطرناک است، چون استراتژی‌های واسازانه و ناباروری سیاسی‌اش دقیقاً شبیه همان پاسااختارگرایانی است که جیمسون با آن‌ها درمی‌افتد. او هرگز به‌قدر کافی تعارض و تنش ژرفش را با آدورنو حل‌وفصل نمی‌کند. در آثار بعدی‌اش نیز این تنش را با فروکاست دیالکتیک منفی آدورنو به یک آرمان زیبایی‌شناختی دور می‌زند؛ و این فروکاست چالش فلسفی‌ای را که آدورنو متوجه هرمنوتیک ضدفلسفی جیمسون ساخته است به حداقل می‌رساند. جیمسون می‌کوشد با تفسیر موضع آدورنو به موضعی که جایگاه مفهوم تمامیت را با واکنش به «تمامیت»

و اساسی آن تأیید می‌کند، سلاح را از دست او بگیرد و او را به عقب براند. (۵) طبق نظر جیمسون، راهبردهای واسازانه‌ی ضدتمامیت‌بخشی ژاک دریدا و پل دو مان هم جایگاه مفهوم تمامیت را «تأیید می‌کند»، زیرا راهبردهایی از این دست «باید با جلوه‌ای آغازین از استمرار همراه باشد که یعنی یک ایدئولوژی یکپارچه‌سازی از پیش در کار است، که رسالت آن‌ها نفی و درهم‌شکستن آن است». به نظر می‌رسد جیمسون تصور نامطمئن و نسبتاً لغزنده‌ای را درباره‌ی چگونگی به‌تأییدرسیدن ایده‌ی تمامیت به کار می‌گیرد، زیرا از نظر او طرح‌های قدرتمندی که این ایده را «نفی» و «لغا» می‌کند، آن را به «تأیید» می‌رساند. در این نکته‌ی حیاتی و تعیین‌کننده، جیمسون نه استدلال قانع‌کننده‌ای علیه واسازا اقامه می‌کند و نه دلیل دندان‌گیری برای اثبات موضع خودش به دست می‌دهد. بلکه به‌جایش یک راهبرد بازیابی دفاعی عرضه می‌دارد که واسازا را در جست‌وجوی تمامیتی به خدمت می‌گیرد که برای آن‌ها ناشناخته و غیرمشخص است. این راهبرد موردی و موقت، از تنش حل‌وفصل‌نشده‌ی جیمسون با آدورنو و بی‌رغبتی او به کنارآمدن با صورت دقیق واسازی پل دو مان حکایت دارد. (۶) باین‌حال، جیمسون آنچه را در آدورنو نمی‌یابد در والتر بنیامین، هربرت مارکوزه و ارنست بلوخ پیدا می‌کند: سازوکاری نظری که امید را حفظ و پراکسیس را در لحظه‌ی کنونی فرایند تاریخ تولید کند. این امید و پراکسیس به‌وسیله‌ی مفهومی سیاسی شده از میل ترویج می‌شود که با «نوستالژی‌ای آگاه از خود، نارضایتی‌ای واضح و سرسختانه از زمان حال به‌دلیل خاطره‌ی دوران وفور و سرشاری قبلی دریادمانده» استمرار یافته‌است (جیمسون، مارکسیسم و فرم، ص ۸۲). برای مثال، جیمسون قبل از هر چیز به‌سبب تلقی بنیامین از اتوپیانسیسم (آرمان‌شهرباوری) نوستالژیک به‌مثابه‌ی محرکی انقلابی در زمان حال جذب او می‌شود. این دیدگاه بنیامین، جیمسون را از بند بدبینی رقت‌انگیز آدورنویی رها می‌سازد.

برای جیمسون، معنایی که بنیامین از اتوپیانسیسم نوستالژیک اراده می‌کند همچون نوعی قصه‌گویی است که تجربه‌ی ما را از گذشته همراه با روایتی مغایر با متر و ملاک رمان (در نتیجه غیرفردگرایانه) بازنمایی می‌کند؛ روایتی غیررمانی که باعث می‌شود ارتباط با امور انضمامی توسط شکلی اصیل از هستی اجتماعی و تاریخی برقرار شود؛

شکلی که به‌خاطر فرایند شیء‌انگاری در سرمایه‌داری انحصاری متأخر به‌سرعت سر در نشیب نابودی می‌گذارد. بنیامین این مهم را به نحو احسن در مقاله‌ی استادانه‌اش راجع به نیکلای لسکوف با عنوان «قصه‌گو» تشریح کرده است. جیمسون به‌تبعیت از بنیامین بر این باور است که شیء‌انگاری شرایط قصه‌گویی و سرنوشت‌های معنادار و پی‌رنگ‌های مشترکی را نابود می‌سازد که گذشته، حال و آینده‌ی جامعه‌ی انسانی را دربر می‌گیرد. بنابراین، جوامع تک‌بعدی فقط مخالفانشان را رام نمی‌کنند، بلکه مخالفان را از تمهیدات لازم برای ارتباط با گذشته‌ی انقلابی و آینده‌ی رؤیایی محروم می‌کنند. جوامعی از این دست هیچ قصه‌ای در چنته ندارند، بلکه «فقط سلسله‌ای از تجربیات را عرضه می‌کنند که دارای وزن برابرند و نظم‌شان شدیداً نقض‌شدنی است» (همان، ص ۷۹).

جیمسون به مفهوم سیاسی‌شده‌ی میل، که ابتدا در آرای فردریش شیلر و بعد کامل‌تر در نظریات مارکوزه یافت شد، به‌مثابه‌ی انگیزه‌ی حیاتی دگرگون‌کننده‌ی باور دارد که فرایند شیء‌انگاری در سرمایه‌داری انحصاری متأخر سرکوب و ذوبش کرده است. این برداشت از میل، مؤلفه‌ی محوری نظر جیمسون درباره‌ی آزادی است: برداشتی که هرگز نمی‌توان مفهومش را فراچنگ آورد، ولی به‌طور نشانه‌مندی در نارضایتی از زمان حال، در امتناعی فاوستی از لحظه، یا در شگفتی هستی‌شناختی بلوخی نشان داده می‌شود. شگفتی‌ای که ما را از «نه هنوز» مستتر در زمان حال مطلع می‌سازد. به بیان ساده، مفهوم سیاسی‌شده‌ی که جیمسون از میل ارائه می‌کند دسترسی به انرژی انقلابی مستتر در زیر پرده‌ی ظواهر اجتماع را نوید می‌دهد؛ انرژی‌ای که قادر به الغای نظم موجود است.

این برداشت از آزادی - یا فعالیت نفی‌کننده‌ی که با میل به آزادی به راه می‌افتد - به‌عنوان نقطه‌ی ثقل عمل می‌کند؛ نقطه‌ی ثقلی که هرمنوتیک مارکسیستی جیمسون آن را به‌طور دیالکتیکی آشکار می‌سازد و بدان می‌پردازد. این همان چیزی است که نظرگاه او را نه ایدئالیستی و فلسفی، بلکه اتفاقاً در تقابل با دو جهان‌نگری مذکور، سیاسی و هرمنوتیکی می‌سازد. برای نمونه، او در کتاب مارکسیسم و فرم می‌گوید:

از منظر هرمنوتیک، شیوه‌ای که ادیان با آن متون و فعالیت‌های معنوی فرهنگ‌های مقاوم در برابرشان را بازیابی می‌کنند، به‌مثابه‌ی یک نظم سیاسی است و تمهیداتی را برای حفظ ارتباط با منابع انرژی انقلابی در یک زمان را کد فراهم می‌آورد یا محرمانه از مفهوم آزادی در زمانه‌ی سرکوب صیانت می‌کند. درحقیقت، این مفهوم آزادی است که... خودش را به‌عنوان ابزار ممتاز هرمنوتیک سیاسی تثبیت می‌کند، و به‌نوبه‌ی خود شاید بهتر باشد همچون تمهیدی تفسیری درک شود تا یک جوهره یا ایده‌ی فلسفی (ص ۷).

علاقه‌ی جیمسون به تمامیت‌بخشی در ادعای او مبنی بر این‌که این رویکرد هرمنوتیک سیاسی «افق مطلق پیشاروی هرگونه خوانش و تفسیری است» آشکارا دیده می‌شود. این رویکرد تمامی انحاء خوانش و تفسیر را ابتدا نگاه می‌دارد، بعد نفی می‌کند و سپس فراتر از حدود و ثغورشان گام برمی‌دارد؛ چه روان‌کاوانه، چه اسطوره‌ای انتقادی، چه سبک‌شناختی، چه اخلاقی، چه ساختارگرایانه و چه پس‌ساختارگرایانه. او صریح می‌گوید:

یکی از درون‌مایه‌های اصلی این کتاب این مدعاست که مارکسیسم مدل‌ها یا نظام‌های تفسیری دیگر را در خود می‌گنجانند؛ یا اگر این مدعا را به زبانی روش‌شناختی ترجمه کنیم، همیشه می‌توان بر محدودیت‌های آن‌ها فائق آمد و یافته‌های مثبت‌ترشان را حفظ کرد، منتها با تاریخی کردن ریشه‌ای عملیات ذهنی‌شان، به نحوی که نه‌تنها محتوای تحلیل بلکه خود روش نیز، همراه با تحلیل‌گر، بخشی از «متن» یا پدیده‌ای به حساب آید که باید تبیین شود (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، ص ۵۸).

این انگیزه‌ی تمامیت‌بخشی را می‌توان از رهگذر پیوندهای پراهمیتی درک کرد که جیمسون میان مفاهیم میل، آزادی و روایت برقرار می‌کند. جیمسون در بحثی جالب‌توجه و مهم در باب بیانیه‌ی آندره برتون خاطر نشان می‌کند:

گراف نیست اگر بگوییم از منظر سوررئالیسم یک پی‌رنگ و روایت اصیل آن است که بتواند عین خودِ فیگور میل باشد و این نه تنها به خاطر این است که در مفهوم فرویدی، میل فیزیولوژیکی خالص برای خودآگاه دسترسی‌ناپذیر است، بلکه به سبب آن است که در بستر اجتماعی اقتصادی، میل واقعی در شبکه‌ی گسترده‌ی شبه‌رضایت‌هایی که سازوکار بازار را می‌سازند در خطر انحلال و گم‌شدگی است. به این معنا، میل شکلی است که آزادی در محیط تجاری متأخر به خودش گرفته‌است؛ آزادی‌ای که حتی نمی‌دانیم آن را از کف داده‌ایم مگر این که به آن، نه فقط از این حیث که باعث فرونشاندن میل می‌شود بلکه نیز به سبب این که باعث بیداری آن به‌طور کلی می‌شود، بیندیشیم (مارکسیسم و فرم، صص ۱۰۰-۱۰۱).

در نسخه‌ی غنی جیمسون از مارکسیسم لوکاچی، روایت ابزاری است که با آن می‌توان نیم‌نگاهی به تمامیت داشت و امکان تفکر دیالکتیکی را حفظ کرد. این نیم‌نگاه به تمامیت، که در روایتی پیچیده و منسجم راجع به طبقات متعارض و شیوه‌های متضاد تولید آشکار می‌گردد، «چندوچون» میل را در زمان حال شکل می‌دهد؛ میلی که نفی زمان حال را امکان‌پذیر می‌سازد و آن را به نمایش می‌گذارد. جیمسون به‌رغم کارکرد مفهوم میل در پسا ساختارگرایی، این مفهوم را نتیجه‌ی گذار از اراده به آزادی قلمداد می‌کند، نه اراده به حضور. در واقع تلقی جیمسون از کارکرد میل به تلقی مسیحی درخصوص «اراده برای رستگاری» بسیار نزدیک‌تر است تا «اراده‌ی واسازانه برای حضور». بنابراین دیدگاه جیمسون بیشتر از آن که شبیه نظام بلاغی‌ای باشد که برای حرکات معرفت‌شناختی حدواندازه تعریف کند، مانند نظامی استعلایی است که کنش انسان را تنظیم می‌کند.

آف‌هه‌بونگ مارکسیستی آمریکایی جیمسون از پسا ساختارگرایی زمینه‌ی اصلی (صحنه‌ی اولیه) نقد معاصر را نه معرفت‌شناسی، بلکه فلسفه‌ی اخلاق می‌شناساند. او

به جای آن که هم‌وغمش را بر کوشش‌هایی سبزیفی در جهت برساختن متافیزیک حضور متمرکز کند، تلاش‌های متعدّدش را معطوف نفی زمان حال می‌کند و نشان می‌دهد که پیکان چنین نفی‌هایی چگونه به سوی جامعه‌ای آزاد است. به‌طور مثال، ژاک دریدا، ساخت‌گشای نام‌آشنا، به‌طرز درخشانی از تقابلهای دوتایی جاری و ساری در اندیشه‌ی سنتی و معاصر غربی، مانند گفتار و نوشتار، حضور و غیاب و غیره پرده برمی‌دارد. با همه‌ی این اوصاف، تقابلهای دوتایی مشابه در فلسفه‌ی اخلاق، یعنی تقابلهایی مثل خیر و شر، در ملاحظات دریدا لحاظ نشده و مغفول مانده‌اند.

با حرکت از دریدا به نیچه تفسیری کمابیش متفاوت از تقابلهای دوتایی امکان‌پذیر می‌شود که مطابق با آن قطب‌های مثبت و منفی این تقابل نه‌ایتاً در ذهن به صورت تمایز خیر و شر درمی‌آیند. حالا متافیزیک نه، بلکه اخلاق است که نقش ایدئولوژی شکل‌دهنده به تقابل دوتایی را ایفا می‌کند؛ و اگر از فهم این مطلب ناتوان بمانیم که این خود اخلاق است که محمل ایدئولوژیکی ساختارهای انضمامی قدرت سلطه است و بدان‌ها مشروعیت می‌دهد، جان‌مایه‌ی تفکر نیچه را فراموش کرده‌ایم و وجه رسواکننده و زهرآگین آن را از کف داده‌ایم (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، ص ۱۴۴).

تلاش جیمسون برای انتقال سمت‌وسوی مجادلات شدید فلسفه‌ی قاره‌ای و نقد معاصر از معرفت‌شناسی و متافیزیک به اخلاقیات، نیروبخش و اثرگذار است. این تحول برخاسته از افلاطون‌زدایی او از مفهوم پسا‌ساختارگرایانه‌ی میل (مفهومی که آزادانه به‌مانند صورتی افلاطونی بر فراز تاریخ پرواز می‌کند و تنها در نسخه‌های مختلف متافیزیک حضور تجسم می‌یابد) و قراردادن آن در زیرزمین تاریخ است؛ مفهومی که بالاخره در فرم نفی زمان حال، در قالب «صبری هستی‌شناختی مجال ظهور و بروز می‌یابد: وقتی که موقعیت محدودکننده اولین بار در همان لحظه‌ای که بر آن خط بطلان می‌کشند فهم‌پذیر می‌شود» (مارکسیسم و فرم، صص ۸۴-۸۵). البته جیمسون واقف است که این تغییر دارد نسخه‌ی متافیزیکی و اسطوره‌ای میل را با نسخه‌ی خود

او جایگزین می‌کند. باین‌حال، در چشم جیمسون، مفهوم سیاسی‌شده‌ای که وی از میل ارائه می‌دهد پیامدهای تاریخی حیاتی دارد و بنا بر همین مسئله، این مفهوم سیاسی‌شده از میل بر تلقی پسا ساختارگرایانه‌ی موجود از آن ارجح است.

با این‌همه خواهیم دید که حتی اگر نظریه‌ی میل وجهی متافیزیکی و اسطوره‌ای داشته باشد، نظریه‌ای است که وقایع روایی اصلی‌اش - سرکوب و شورش - باید نسبتی با چشم‌انداز مارکسیستی داشته باشند؛ چشم‌اندازی که تصور اتوپیایی غایی‌اش از رهایی میل و دگرگونی لیبردویی و ویژگی اساسی شورش‌های توده‌وار بزرگ دهه ۱۹۶۰ در اروپای شرقی و مرکزی و نیز در چین و ایالات متحده بود (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، ص ۸۴).

پروژه‌ی جیمسون برای سیاسی‌کردن مفهوم میل در نامه‌هایی در تربیت زیبایی‌شناختی / انسان شیلر ریشه دارد؛ نامه‌هایی که شیلر در آن‌ها پرسش معرفت‌شناختی کانتی را در خصوص شرایط لازم برای امکان‌یافتن تجربه نادیده می‌گیرد و در عوض، پرسش سیاسی‌تری را درباره‌ی شرایط نظری و فرضی (یا اتوپیایی) امکان ظهور شخصیت آزاد و سازگار طرح می‌کند. شیلر در تکاپو برای پاسخ به این سؤال، در مقام مقایسه‌ی روان و جامعه، تقسیم‌بندی ذهنی تکانه‌ها (استوفترب، فرمتریب، اسپیلتریب) و تقسیم‌بندی اجتماعی کار (کار، عقل و هنر)، برمی‌آید. در همین راستا، قرائت جیمسون از / روس و تمدن مارکوزه، پژوهش فروید در مورد ساختار پدیده‌های ذهنی واقعی را کنار می‌گذارد و پژوهش مارکوزه در خصوص شرایط فرضی و ذهنی تحقق جامعه‌ای عاری از پرخاشگری را جانشینش می‌کند که کار در آن از حیث لیبردویی رضایت‌بخش است. همان‌طور که در اتوپیانیسم نوستالژیک والتر بنیامین، کارکرد محوری حافظه خدمت به اصل لذت است، خاستگاه اندیشه‌ی اتوپیایی نیز در وفور رضایت روانی به حافظه‌سپرده ریشه دارد. جیمسون صورت‌بندی مشهور مارکوزه در خصوص خاستگاه‌های اندیشه را نقل می‌کند: «حافظه‌ی مربوط به ارضا و کامروا شدن در خاستگاه کل اندیشه قرار دارد و انگیزه‌ای که می‌خواهد از نو به ارضای پیشین دست یابد قدرت پیش‌برنده و نهفته در پس فراشد اندیشه است.» (۸) جیمسون در ادامه می‌افزاید که:

محرک اولیه‌ی فعالیت انقلابی از این خاطره‌ی پیشاتاریخی از خوشبختی نشئت می‌گیرد؛ خاطره‌ای که افراد تنها از طریق عینی و خارجی شدن آن، یعنی از رهگذر برقراری مجددش برای جامعه به مثابه‌ی یک کل، می‌توانند بدان دست یابند. بنابراین، ازدست‌دادن یا سرکوب احساس مفاهیمی مثل آزادی و میل، شکل نوعی از فراموشی یا کرختی حاصل از فراموشی را به خود می‌گیرد که در آن فعالیت هرمنوتیکی، تحریک حافظه در جهت نفی این‌جا و اینک و طرح آرمان‌شهر، فراموشی را می‌زداید و وضوح و نیروی اصلی حیاتی‌ترین انگیزه‌ها و امیال‌مان را به ما بازمی‌بخشد (مارکسیسم و فرم، صص ۱۱۳-۱۱۴).

نیازی به توضیح نیست که جیمسون، از بسیاری جهات، یک متفکر هرمنوتیکی سنتی است؛ یعنی راهبرد نظری اصلی او بازیابی، ترمیم و بهبودی است. (۹) افزون‌براین، هدف بنیادین او این است که مفهوم قدمایی مسیحی (و همین‌طور تأیید مارکسیستی) ناظر بر معناداربودن تاریخ را نگاه دارد.

تنها مارکسیسم می‌تواند شرحی کافی و بسنده از راز اصلی گذشته‌ی فرهنگی به دست دهد؛ رازی که مثل تیرزیاس که خون نوشید، موقتاً به زندگی بازگشته و یک بار دیگر اجازه یافته است سخن بگوید و پیام دیرزمانی فراموش شده‌اش را در قلمروی کاملاً بیگانه با آن به ما ابلاغ کند. تنها وقتی ماجرای انسانی واحدی در میان باشد این راز می‌تواند دوباره آشکار شود و به صحنه آید... این موضوعات تنها وقتی فوریت نخستین‌شان را در زمانه‌ی ما بازمی‌یابند که در قالب یک داستان جمعی بزرگ واحد بازگفته شوند؛ تنها اگر - هرچند به شکلی مبدل و نمادین - به‌عنوان یک مضمون مشترک واحد بنیادی در نظر گرفته شوند؛ مضمونی که برای مارکسیسم همان مبارزه‌ی جمعی است برای بیرون کشیدن قلمرو آزادی از چنگ قلمرو ضرورت؛ تنها اگر به‌عنوان بخش‌هایی اساسی و زنده از یک طرح واحد عظیم ناتمام درک شوند (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، صص ۲۳-۲۴) (۱۰).

جیمسون به قرابت ناپیداگرانه‌ی پروژه‌ی مارکسیستی‌اش با جهان‌بینی مذهبی پی می‌برد و از آن‌جا که برکنار از کوه‌فکری مارکسیست‌های علمی مذهب‌هراس با مذهب زاویه‌ای ندارد، با تطبیق راه‌وروش مسیحی قرون‌وسطایی و نظام تفسیری نورتروپ فرای با پروژه‌ی خودش، این قرابت را بسط و گسترش می‌دهد. (۱۱) درواقع، نظام چهارسطحی (شامل سطوح تحت‌اللفظی و تمثیلی و اخلاقی و قیاسی) تفسیر تمثیلی مسیحی قرون‌وسطایی جزء جدایی‌ناپذیر چارچوب نظری اوست. این مدل ابزاری را برای او مهیا می‌کند تا با مشکل دائمی مارکسیسم کنار بیاید: مشکل میانجی‌گری، وظیفه‌ی مشخص کردن رابطه‌ی بین سطوح مختلف و تطبیق تحلیل‌ها از سطحی به سطح دیگر در پرتو داستانی معنادار از گذشته، حال و آینده‌ی جامعه‌ی بشری.

نخستین سطح، که همان سطح تحت‌اللفظی است، به جیمسون اجازه می‌دهد تا رجاعات تاریخی وقایع و رویدادها (مانند رنج انسان، سلطه و مبارزه) و رجاعات متنی کتاب‌ها و آثار مختلف (مثل موقعیت‌های تاریخی پر از درگیری، موقعیت‌های اجتماعی طبقاتی و وضعیت‌های متناقض ایدئولوژیکی) را حفظ کند. به این ترتیب، جیمسون استدلال‌های ضدثالیستی پساساختارگرایان را می‌پذیرد، ولی ایدئالیسم متنی آن‌ها را رد می‌کند. (۱۲) او تصدیق می‌کند که تاریخ همیشه از طریق زبان، متون و تفاسیر منتقل می‌شود، اما اصرار می‌ورزد که تاریخ هنوز به‌نحوی بنیادین «اینجاست». او تاریخ را به‌مثابه‌ی یک «علت غایب» درک می‌کند؛ علت غایبی که خود را با «اثرات صوری» می‌نمایاند. در پاراگراف مهمی که در آن مستقیماً به ایدئالیست‌های متنی پاسخ می‌دهد و به‌وسیله‌ی آن بر فصل نظری ناخودآگاه سیاسی تکمله می‌زند و آن را به پایان می‌برد، جیمسون اشاره می‌کند که:

بنابراین تاریخ تجربه‌ی ضرورت است و تنها همین تجربه است که ممکن است از شیء‌وارگی آن در مقام ابژه‌ی صرف بازنمایی یا ابررمزی در میان ابررمزهای دیگر ممانعت کند. ضرورت به این معنا نوعی محتوا نیست، بلکه شکل تخطی‌ناپذیر رویدادهاست. بنابراین مقوله‌ای است روایی به معنای وسیع کلمه، یعنی نوعی ناخودآگاه سیاسی روایی که اینجا بحثش پیش کشیده شد نوعی بازمتنی‌سازی تاریخ که تاریخ را نه بازنمایی یا «بینش» -نوعی محتوای

جدید- بلکه اثرها یا معلول‌های صریح چیزی معرفی می‌کند که آلتوسر، به پیروی از اسپینوزا، آن را «علت غایب» می‌نامد. تاریخ، وقتی به این معنا درک شود، چیزی است که زخم می‌زند، سد راه میل می‌شود، و محدودیت‌های سخت و تخطی‌ناپذیری را بر کنش‌های فردی و جمعی اعمال می‌کند؛ چیزی است که «مکرهاش» به وارونگی‌های مهیب و آبرونیک نیات آشکار همان مکرها منجر می‌شود. اما این تاریخ را تنها می‌توان از راه معلول‌هایش درک کرد و هرگز به‌طور مستقیم همچون نیرویی شیء‌واره شده درک نمی‌شود. این به‌واقع همان معنای غایی است که در آن تاریخ، در مقام زمینه و افق گذرناپذیر، به هیچ توجیه نظری خاصی نیاز ندارد: می‌توانیم مطمئن باشیم که ضرورت‌های بیگانه‌سازش دست از سر ما برنخواهند داشت، هر اندازه هم که ترجیح‌مان این باشد که نادیده‌شان بگیریم (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، صص ۱۲۶-۱۲۷).

سطح دوم (یا همان سطح تمثیلی) رمزگان تفسیرشونده‌ای را بیان می‌کند که برای جیمسون رمزگان میانجی فرایند شیء‌انگاری در جوامع سرمایه‌داری به شمار می‌رود (۱۳). این رمزگان میانجی صورت یک برساخت تبارشناختی را به خود می‌گیرد که نه به‌موجب تداوم ژنتیکی و نه به‌خاطر خطی بودن غایت‌شناختی، بلکه به‌سبب چیزی مشخص می‌شود که ارنست بلوخ «توسعه‌ی ناهم‌زمان یا ناهم‌گون» می‌نامید. این تلقی از تاریخ و متون به‌مثابه «وحدت هم‌زمان عناصر ساختاری متضاد یا ناهم‌گون و الگوهای ژنتیکی و گفتمان‌ها» به جیمسون این امکان را می‌دهد که جنبه‌های ویژه‌ای از گذشته را به‌مثابه پیش‌شرط‌های بسط‌و‌گسترش شیء‌انگاری عناصر در زمان حال شناسایی و دست‌چین کند. (۱۴)

سطح سوم (سطح اخلاقی) قرائتی اخلاقی یا روان‌شناختی را می‌سازد که در آن، با پیروی از خوانش آلتوسر از ایدئولوژی، ساختارهای بازنمایی‌کننده به سوژه‌های فردی امکان می‌دهند روابط زیسته‌ی خود را در نسبت با واقعیت‌هایی فرافردی همچون سرنوشت نوع بشر یا ساختار اجتماعی درک کنند.

سطح چهارم (سطح قیاسی)، که از رویه‌ی سوم جدایی‌ناپذیر است، بسترساز و مقدمه‌چین خوانشی سیاسی برای فراچنگ‌آوردن معنایی جمعی از تاریخ است؛ توصیفی از واقعیت‌های فرافردی که فرد را به سرنوشت، پی‌رنگ، و داستان یک اجتماع، طبقه، گروه یا جامعه پیوند می‌زند.

بهره‌گیری جیمسون از نظام قرون‌وسطایی او را به بازتعریف عمل تفسیر در معنای قیاسی یا تمثیلی‌اش رهنمون می‌شود که این، یعنی ماشین تمثیلی سیاسی او، همراه با انگیزه‌هایش برای برداشتن نقاب ایدئولوژی و طرح آرمان‌شهری، ناگزیر راهی را پیش پای او می‌گذارد که در آن پروژه‌ی تفسیر و نقد می‌باید ادامه‌دار شود و رو به جلو حرکت کند.

فرض می‌گیریم نقدی که می‌پرسد «معنایش چیست؟» نوعی عملیات تمثیلی را پایه می‌گذارد که در آن متن به‌طور نظام‌مند براساس یک ابررمز بنیادین یا «وهله‌ی تعیین‌کننده‌ی نهایی» بازنویسی می‌شود. پس، از این نظر، هر نوع «تفسیر» به معنی دقیق کلمه مستلزم دگرگون‌ساختن اجباری یا نامحسوس متنی مفروض و تبدیل آن به تمثیلی از ابررمز خاص یا «مدلول استعلایی»‌اش است: بنابراین تفسیر در این‌جا به همان بی‌اعتباری‌ای دچار می‌شود که دامن خود تمثیل را گرفته است.

اما فهم تفسیر به این شیوه نیازمند ابزارهایی است که به کمک‌شان بتوانیم عمل تفسیری معینی را وادار کنیم دست خود را رو کند و نامش را بگوید، یا ابررمز خود را جار بزند و با این کار بنیادهای متافیزیکی و ایدئولوژیکی‌اش را آشکار کند (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، ص ۷۲).

بازتعریف جیمسون از مدل تمثیل‌گونه او را به نورتروپ فرای نزدیک‌تر می‌کند. او در مارکسیسم و فرم، محترمانه و تا حدی تحقیرآمیز، نظام تفسیری فرای را «تنها جایگزین منسجم فلسفی» هرمنوتیک مارکسیستی قلمداد می‌کند. (۱۵) جیمسون در مقاله‌ای متأخر بر کتاب مارکسیسم و فرم، یعنی مقاله‌ی «نقد در تاریخ»، نظام اندیشگانی فرای را غیرتاریخی معرفی می‌کند و به‌خاطر پیش‌فرض‌گیری مفهومی

ناپذیرفتنی از تداوم ناگسستگی مابین صورت‌های روایی جوامع بدوی و جوامع مدرن، سخت به باد انتقاد می‌گیرد. (۱۶) اما انگار در ناخودآگاه سیاسی نظرش کم‌وبیش عوض می‌شود:

باین‌حال، در متن بحث فعلی، کار فرای همچون ابداع دوباره‌ی آن هرمنوتیک چهاروجهی در روزگار ما جلوه می‌کند؛ هرمنوتیکی که پیش‌تر پیوندش را با سنت الهیاتی نشان دادیم. عظمت فرای و تفاوت اساسی کار او با مجموعه‌ی بزرگی از نقد مرسوم اسطوره در گرایش او به طرح مسئله‌ی اجتماع و اخذ نتایج تفسیری اساسی و ذاتاً اجتماعی از ماهیت دین به‌عنوان بازنمودی جمعی است (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، ص ۸۶).

درواقع، منظور اصلی جیمسون از ناخودآگاه سیاسی، اگرچه اغلب به زبان لوی استراوس به‌مثابه یک ذهن وحشی تاریخی و ملهم از رویکرد فوئرباخ‌ی و دورکیمی به دین تعریف می‌شود، از تعریف فرای از ادبیات (خواه صورت ضعیف‌تری از اسطوره باشد و خواه مرحله‌ی بعدی مناسک آیینی)، به‌عنوان «میانجی‌ای نمادین در سرنوشت اجتماع» برگرفته شده‌است. (۱۷) آنچه امید جیمسون به فرای را ناامید می‌کند دیگر نه صرفاً رویکرد غیرتاریخی‌اش بلکه تمثیل بلیکی اوست: تصویر اندام‌واره‌ی کیهانی. جیمسون مدعی است که تمثیل بلیکی، تمثیل سیاسی را خصوصی‌سازی می‌کند و از همین رو سرنوشت اجتماع بشری را به‌شیوه‌ای فردگرایانه براساس بدن منفک و رضایت شخصی تعریف می‌کند. (۱۸)

آمیختگی اخلاق و سیاست در نظام فکری فرای این فرصت را برای جیمسون مهیا می‌کند که هم به فرای تهنیت بگوید و هم او را به باد انتقاد بگیرد. جیمسون نظام فکری فرای، یعنی نسخه‌ی لیبرال آمریکای شمالی از ساختارگرایی، را خوش می‌دارد، زیرا فرای مسئله‌ی محوری نقد را نه معرفت‌شناختی بلکه اخلاقی می‌بیند، یعنی مربوط است به رابطه‌ی متون با سرنوشت اجتماعات بشری. از این نظر فرای بر ساختارگرایان و پس‌اساختارگرایان فرانسوی ارجحیت دارد، زیرا او می‌داند رابطه‌ای حیاتی مابین میل، آزادی و روایت وجود دارد.

جیمسون از فرای انتقاد می‌کند، زیرا فرای این رابطه، یعنی رابطه‌ی مابین میل، آزادی و روایت را زیاده‌ازحد ایدئالیستی و فردگرایانه فرض می‌کند. از این نظر فرای بین دو مفهوم میل ایستاده‌است: اول، مفهوم افلاطونی میل که واسازان متافیزیک حضور به‌کار گرفته‌اند؛ دوم، مفهوم سیاسی‌شده‌ی میل که هرمنوتیک مارکسیستی جیمسون آن را ترویج کرده‌است. مفهوم اخلاقی‌ای که «اناتومی رمانس» فرای از میل مراد می‌کند، اگر بخواهیم عبارتی را استفاده کنیم که جفری هارتمن به کار می‌برد، ترکیبی از این دو مفهوم می‌سازد. (۱۹) همان‌طور که جیمسون خاطرنشان می‌کند، «همه‌ی ملاحظات فرای درباره‌ی رمانس، حول پیش‌انگاره‌ای، با محوریت اخلاقی خیر و شر، می‌گردد که به‌نوبه‌خود لازم است از لحاظ تاریخی مسئله‌پردازی شود تا معلوم شود عنصری ایدئولوژیک است که تضادی اجتماعی و تاریخی را بیان می‌کند» (ناخودآگاه سیاسی، ص ۱۱۰).

متقابلاً جذابیت اصلی پروژه‌ی ژیل دلوز و فلیکس گاتاری در کتاب *ضد/ادب* دقیقاً مفهوم سیاسی‌شده‌ای است که از میل به دست می‌دهند و آن را صرفاً به ساحت‌های ذهنی و روانی فرو نمی‌کاهند. او تصدیق می‌کند که «فحوای استدلال ضدادب سخت با روح ناخودآگاه سیاسی سازگار است، همچنان‌که دل‌مشغولی مؤلفانش هم تأکید مجدد بر محتوای سیاسی زندگی روزمره و تجربه - فانتزی افراد است». اما جیمسون با حمله‌ی چشم‌اندازگرایانه‌ی نیچه‌ای آن‌ها به فعالیت هرمنوتیکی یا تفسیری، و از این‌رو جهت‌گیری ضدتمامیت‌بخشی و نتیجه‌گیری‌های شبه‌سیاسی‌شان مخالفت می‌ورزد.

ایراد اصلی‌ای که می‌توان به هرمنوتیک مارکسیستی ابداعی جیمسون وارد کرد این است که دیدگاه او، مانند بازسازی لیبرال ماندگاری که فرای از نقد صورت داد یا خوانش رسمی بورژوازی ام. اچ آبرامز از رمانتیسیم، بر استعاره‌های بررسی‌نشده از ترجمه، پذیرش غیرانتقادی رمزگردانی، استوار گشته است. از این نظر، انتقادهای قاطع جفری هارتمن از فرای و حمله‌ی بدنام جی هیلپس میلر به آبرامز طرح جیمسون را به طرحی شک‌برانگیز بدل می‌کند. (۲۰) به طرزی جالب، تلاش‌های شجاعانه‌ی فرای در جهت احیای سنت رمانس و رویکرد بلیکی به تاریخ، و کوشش‌های بی‌مضایقه‌ی آبرامز در راستای بازیابی سنت اومانیستی و مفهوم بورژوازی تاریخ و همین‌طور گام‌های بلند جیمسون برای زنده‌ساختن سنت مارکسیستی و معنای سیاسی تاریخ، همه درنهایت

به استفاده‌های روش‌شناختی مشکل‌دار از مفاهیم متعدد تمثیلی و هم‌ساخت‌شناسی برمی‌گردند و بر آن‌ها متکی‌اند. (۲۱)

برای مثال، جیمسون روابط همسان میان اخلاق و معرفت‌شناسی را پیش‌فرض می‌گیرد. این پیش‌فرض او را مجاز می‌دارد تا با مفصل‌بندی تفاوت‌های میان اخلاقی‌سازی و سیاسی‌سازی مفهوم میل، خود را از فرای متمایز کند. همان‌طور که پیش‌تر نوشتیم، جیمسون به طرز مبتکرانه‌ای صحنه‌ی آغازین نقد را از معرفت‌شناسی می‌گیرد و آن را به اخلاق واگذار می‌کند. با وجود این، تلاش‌های جیمسون در جهت تاریخی‌سازی عناصر اخلاقی فرای موجب می‌شود راهبردهای نیچه‌ای پسا‌ساختارگرایان را در قلمرو اخلاق دنبال کند. بنابراین، او به این تصور می‌رسد که برای غلبه بر اخلاق و نزدیک‌شدن به قلمرو سیاست می‌بایست پا را از دایره‌ی تقابل دوگانه‌ی خیر و شر فراتر بگذارد. این تلقی او را به این ایده رهنمون می‌شود که چنین غلبه‌ای بر اخلاق نیازمند هرمنوتیک «مثبت» و دیدگاهی غیر کارکردی یا پیش‌بینانه به فرهنگ است.

سه خطای محوری پیش‌فرض جیمسون، حصول روابط تمثیل‌گونه و هم‌پوشان میان اخلاق و معرفت‌شناسی را پشتیبانی می‌کنند: نخست، جیمسون بر این باور است که می‌توان به راحتی تمرکززدایی معرفت‌شناختی از سوژه‌ی بورژوازی را به مثابه حمله به اخلاق فردگرایانه‌ی سوژه‌های بورژوازی به حوزه‌ی اخلاق تفسیر کرد. این‌طور برمی‌آید که این مورد محتمل از تمثیل، از نظر جیمسون ملاحظات کلی‌تری را درمورد رابطه‌ی هم‌پوشان بین اخلاق و معرفت‌شناسی تضمین می‌کند. دومین خطا این است که او فرض می‌کند حملات پسا‌ساختارگرایانه به تقابل‌های دوتایی معرفت‌شناختی و متافیزیکی را می‌توان به سادگی و یکپارچه به تقابل‌های دوتایی اخلاقی رمزگردانی کرد. این فرض بر این تصور مبتنی است که حملات پسا‌ساختارگرایانه به تقابل‌های دوتایی صرفاً «نابه‌جا» (۲۲) هستند و نه نادرست. سومین خطایی که پیش‌فرض جیمسون را پشتیبانی می‌کند این است که جیمسون از سه لحظه‌ی تعیین‌کننده‌ی فلسفه خوانشی نادرست دارد و این سه لحظه عبارت‌اند از: تلاش بدفرجام نیچه جهت فراتر رفتن از خیر و شر، نقد هگل از اخلاق کانتی و رد اخلاق بورژوازی توسط مارکس.

میان تمرکززدایی معرفت‌شناختی از سوژه و حمله به اخلاق فردگرایانه‌ی بورژوازی ارتباط بنیادینی وجود دارد، زیرا استدلال‌های اسپینوزا و هگل علیه اخلاق فردگرایانه، با ضدیت معرفت‌شناختی با سوژه‌ی منفرد همراه بود و همان‌طور که جیمسون به‌درستی استدلال می‌کند، سهم متمایز مارکسیسم در گفتمان حاضر که «تمرکززدایی» را مرکز و محور کار خود می‌داند، این است که نشان می‌دهد سوژه‌ی تمرکززدایی‌شده و همین‌طور خود تمرکززدایی شیوه‌هایی از فعالیت ایدئولوژیک‌اند که همیشه پیشاپیش به گروه‌ها، اجتماعات و طبقات مشخصی در مراحل معین از توسعه‌ی سرمایه‌داری وابسته‌اند.

به نظر من تلاش جیمسون برای ربط‌دادن جنبش‌های معرفت‌شناختی به اخلاقی از حیث ایدئولوژیک بدون ارائه‌ی شرحی از پویایی‌های جمعی همراه این جنبش‌ها اشتباه است. از منظر مارکسیستی، همه‌ی گفتمان‌های متافیزیکی و معرفت‌شناختی و اخلاقی امور پیچیده‌ی ایدئولوژیک‌اند مربوط به گروه‌ها، اجتماعات و طبقات در درون یا سرتاسر جامعه. این گفتمان‌ها را نباید با معیارهای خودشان فهمید (که جیمسون هم به‌درستی در صدد رد آن برمی‌آید). همین‌طور نباید یک گفتمان تبدیل به گفتمان پایه شود و متعاقباً شبکه‌های گفتمانی دیگر را تابع خود کند - که جیمسون اغلب به این مسئله اشاره می‌کند. در عوض، هدف مارکسیسم آن است که از کارکردهای ایدئولوژیک و منافع طبقاتی مستتر در این گفتمان‌های درحال‌تحول برحسب پویایی جمعی در لحظه‌ی مناسبی از فرایند تاریخی پرده برگیرد. با دوری کردن از زمینه‌های متافیزیکی و معرفت‌شناختی پسا‌ساختارگرایان، جیمسون دو گام رو به جلو برمی‌دارد. راهبرد او، به‌جای این‌که در صدد شکست‌دادن‌شان برآید، آن‌ها را بی‌اعتبار می‌کند و این کاری است مثمر، زیرا شکست‌دادن پسا‌ساختارگرایی، آن هم در زمین خودش، ناممکن می‌نماید. با این‌حال، جیمسون با انتقال میدان جنگ به میدان اخلاق، یک گام پس‌روی می‌کند. این تغییر، همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، او را از به‌کارگیری منطق مارکسیستی پویایی جمعی بازمی‌دارد و وادارش می‌کند خواستار «منطق جدید پویایی جمعی» شود.

دومین خطای جیمسون باور او به این است که حملات پسا‌ساختارگرایانه به تقابل‌های دوتایی در زمین اشتباهی صورت می‌گیرند و ذاتاً اشتباه نیستند. به‌جای زیر

سؤال بردن نگرش صرف نظری یا پرده‌برگرفتن از فعالیت ایدئولوژیکی «فراترفتن» از تقابل‌های دوتایی، جیمسون همین روال را پیش می‌گیرد و آن را به سمت تقابل‌های دوتایی اخلاقی سوق می‌دهد. بدین ترتیب، پروژه‌ی او به طرح‌های پسا‌ساختارگرایانه در معنای منفی و همین‌طور طرح‌های ایدئالیستی از نگاه مارکسیستی شباهت دارد. جیمسون مرتکب خطایی می‌شود: به راهبردهای واسازانه اعتراض نمی‌کند، بلکه به این اعتراض می‌کند که در کجا به کار گرفته شده‌اند. جان کلام این است که نقد او به اندازه‌ی کافی عمق پیدا نمی‌کند؛ یعنی نشان نمی‌دهد که فرم این راهبردها شیوه‌های فعالیت ایدئولوژیکی است که هم روابط قدرت را پنهان می‌کنند و هم سازوکارهای کنترل را با بازتولید شرایط ایدئولوژیک برای بازتولید مناسبات اجتماعی سرمایه‌دارانه گسترش می‌دهند.

خطای سوم جیمسون یک کژخوانی سه‌جانبه است از تلاش نیچه برای فراترفتن از خیر و شر، نقد هگل از اخلاق کانتی و رد اخلاق بورژوازی توسط مارکس. جیمسون معتقد است تلاش نیچه جهت فراترفتن از خیر و شر اخلاقی مشابه تلاش‌های پسا‌ساختارگرایان در جهت فراترفتن از تقابل‌های دوتایی در متافیزیک و معرفت‌شناسی است. اما قطعاً چنین شباهتی میان نیچه و پسا‌ساختارگرایان وجود ندارد. تلاش نیچه برای فراترفتن از خیر و شر، همان‌طور که در عنوان فرعی متنش آمده، در جهت به‌دست‌دادن «پیش‌درآمدی بر فلسفه‌ی آینده» است. نیچه به‌دشواری مسئولیت معمای فلسفی ساخت‌گشایان را بر عهده می‌گیرد و در عوض، خود را با دغدغه‌های تبارشناختی «متفکران تاریخی» هم‌راستا می‌کند تا بتواند پروژه‌ی مثبت خود را آغاز کند. او بازاریابی اساسی ارزش‌ها را در جهت فراترفتن از مقولات اخلاقی خیر و شر صورت نمی‌دهد، بلکه در جهت پرده‌برگرفتن از آن‌ها، افشای آنچه پنهان می‌کنند و افشای امری حرکت می‌کند که مبنای این دسته‌بندی‌هاست. برای نیچه آن «واقعیت» که در زیر این مقولات نهفته اراده به قدرت است. در فرهنگ سنتی یهودی-مسیحی و تا حدودی فرهنگ مدرن بورژوازی اروپایی، کینه‌توزی یکی از نموده‌های خاص اراده به قدرت ضعیفان و ستم‌دیدگان در برابر قدرتمندان و ستمگران است. (۲۳) برخلاف ساخت‌گشایان، هدف نیچه کم‌ارزش کردن و ابهام‌زدایی در راستای درانداختن طرحی

تازه است؛ و سکوی پرتاب او برای اشاعه‌ی این «ضدجنبش» خود، که همان «انجیل جدید آینده» باشد، اراده به قدرت است.

فرض کنید سرانجام بتوانیم تمامی زندگی غریزی خود را گسترش و تنوع صورت بنیادینی از اراده وصف کنیم که همان میل به قدرت باشد، چنان که من فرض کرده‌ام، و فرض کنید توانستیم منشأ همه‌ی کارکردهای اندامی (ارگانیک) را میل به قدرت بدانیم و راه‌حل مسئله‌ی تولیدمثل و تغذیه را نیز در همین بیابیم (زیرا این دو یک مسئله هستند). در این صورت، حق خواهیم داشت تمامی نیروی مؤثر در جهان را یک‌سره میل به قدرت بدانیم. اگر جهان را از درون بنگریم، اگر جهان را برحسب «وجه دریافتی» آن تعریف کنیم و توضیح دهیم، چیزی نخواهد بود مگر میل به قدرت. (۲۴) تقلید جیمسون از راهبردهای پساساختارگرایانه در قلمرو اخلاق او را به خاستگاه طرح نیچه در معرفت‌شناسی سوژه‌ی مجرد بورژوا رهنمون می‌شود و نظریه‌ی بازگشت ابدی را به‌عنوان راه‌حلی نیچه‌ای برای پاسخ‌گفتن به مسئله‌ی خیر و شر فرا پیش می‌نهد. او می‌نویسد:

خلاصه این‌که به نظر ما همچنان که نیچه به ما آموخته است عادت اندیشه‌ی اخلاقی به داوری کردن و منظم کردن همه چیز به کمک مقولات متخاصم خیر و شر (یا دیگر معادل‌های دوتایی‌شان) صرفاً عادت‌ی اشتباه نیست، بلکه به‌طور عینی ریشه در مرکزیت‌یابی ناگزیر و اجتناب‌ناپذیر هر آگاهی منفرد یا سوژه‌ی فردی دارد: خوب آن است که به من تعلق دارد، بد آن است که متعلق به دیگری است... راه‌حل نیچه‌ای برای این عادت اخلاقی مقوم سوژه‌ی فردی - یعنی همان ایده‌ی «بازگشت ابدی» - برای اکثر ما هم سخت و تحمل‌ناپذیر است و هم به سبب توسل ناچار به چشم‌بندی، بلکه از عهده‌ی این کار محال برآید، به‌طرزی باورنکردنی مبتکرانه است (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، صص ۳۰۶-۳۰۷).

اما ضروری است که در مواجهه با جیمسون چهار نکته را در نظر داشته باشیم: اول از همه نیچه مانند مارکس درمی‌یابد که صفر تا صد گفتمان اخلاقی امری اشتراکی است: اخلاق پاسخی جمعی به شرایط خاص تاریخی است. بنابراین اخلاق بورژوازی - که با سوژه‌ی فردی در پیوند و هم‌راستاست - تنها یکی از این پاسخ‌های جمعی است و

قطعاً منطبق بر یا مشابه با بیان اخلاق سنتی مسیحیت نیست. (۲۵) دومین نکته ناظر بر این است که نظریه‌ی بازگشت ابدی نیچه نگرش مثبت او را به زندگی - که به زعم او جایگزینی برای مسیحیت است - قوام می‌بخشد. این خود بیانگر اراده‌ی معطوف به قدرت اوست، اما نمی‌توان آن را «راه‌حلی» برای تقابل‌های دوتایی خیر و شر دانست. سوم این است که نیچه بر این مهم مهر تأیید می‌کوبد که «فراتررفتن» او از دایره‌ی خیر و شر به معنی فراتررفتن از اخلاق و به حاشیه‌راندن آن نیست، بلکه فراتررفتن به معنی ایجاد اخلاق تازه‌ای است که دقیقاً بر همان چیزی استوار است که اخلاق‌های پیشین پنهانش می‌داشتند و از ظهور و بروزش جلوگیری می‌کردند: میل به قدرتی که اخلاقی خلاقانه، خوددگرگون‌ساز و زندگی‌آفرین تولید می‌کند. و اما نکته‌ی چهارم: نیچه، باز هم مانند مارکس، بر این باور است که «فراتررفتن» از خیر و شر موضوعی فلسفی یا حتی هرمنوتیکی نیست، بلکه موضوعی تبارشناختی است که با یک «ضدجنبش» تاریخی در پیوند است؛ ضدجنبشی که چشم‌اندازی به سوی آینده دارد. فراتررفتن از خیر و شر به یافتن مقوله‌های جدید پالوده از پیوندهای دوگانه منجر نمی‌شود، بلکه مفصل‌بندی تازه‌ای از خیر و شر را به ارمغان خواهد آورد که به درانداختن طرح اجتماعات جدید یا به زبان نیچه ساختن «خود»‌های نو کمک می‌کند. مفهوم درانداختن طرح اجتماعات جدید، ما را مستقیماً به درک‌ودریافت نادرست جیمسون از نقد هگل بر اخلاق کانتی و همین‌طور توفیق‌نیافتنش در فهم چگونگی رد اخلاق بورژوازی توسط مارکس می‌رساند. جیمسون مشخصاً اظهار می‌کند که:

اگر رسالت نیکوکاری را این‌گونه تفسیر کنیم، یعنی به‌عنوان تلاشی برای حل معضله‌های تمامیت، با یکی از مضامین اصلی فلسفه‌ی دیالکتیکی تلاقی پیدا می‌کند - یعنی با محکوم‌سازی هگلی دستور اخلاقی که لوکاچ نیز دوباره آن را در نظریه‌ی رمان مطرح می‌کند. بر اساس این تشخیص فلسفی، فعل Sollen [بایستن، الزام]، در مقام افسون‌سازی وظیفه و الزام اخلاقی، ضرورتاً کیش شکست و بت‌وارگی نیت خالص و تحقق‌نیافته را ابدی می‌کند. زیرا الزام اخلاق مبتنی است بر فرض شکافی میان وجود و وظیفه، و نمی‌تواند تحقق

یک وظیفه و تبدیل آن به امری موجود را توأمان بپذیرد. اخلاق، برای حفظ رضایت‌های خصلت‌نمای خویش، باید همیشه امور تحقق‌ناپذیر و دست‌نیافتنی را پیش پای خود بگذارد (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، صص ۲۵۱-۲۵۲).

اما جیمسون سپس به‌گونه‌ای مسئله‌زا می‌افزاید که فلسفه‌ی دیالکتیکی با مسئله‌ی «فراترفتن» از خیر و شر مواجه است و برخلاف نیچه، «موضعی نسبتاً متفاوت (این بار، بیرون از سوژه در امر فرافردی، یا به بیان دیگر در تاریخ) ارائه می‌کند که با آن می‌توان از پیوند دوگانه‌ی صرفاً اخلاقی فراتر رفت».

مشکل این‌جاست که جیمسون با دیدگاه پساساختارگرایان به خوانش هگل می‌پردازد. برای پساساختارگرایان «پیوندهای دوتایی صرفاً اخلاقی» مسئله‌ی فلسفی به شمار می‌رود و در پی برگزشتن حتمی از پیوندهای دوتایی‌اند. درمقابل مارکسیست‌ها را داریم که از نگاه‌شان «پیوندهای دوتایی صرفاً اخلاقی» فعالیتی ایدئولوژیک است برای نقاب‌زدایی و دگردیسی از رهگذر پراکسیس جمعی. این خوانش مارکسیستی از هگل برای درک‌ودریافت تام‌وتمام ژرفا و چندوچون رد اخلاق بورژوازی توسط مارکس ضروری است. دل‌زدگی هگل از اخلاق کانتی صرفاً به‌سبب اعتقاد به توخالی بودن امر مطلق یا دست‌نیافتنی‌بودن بایستار اخلاقی نبود، بلکه مهم‌تر از آن این‌که شیوه‌ای را که کانت به‌وسیله‌اش واقع‌گرایی را از آرمان‌گرایی جدا می‌کند مستلزم فرافکنی فلسفی آرمانی غیرممکنی است که هم مبنای اجتماعی خاصی را، که زمان و مکان خاص خود کانت باشد، پیش‌فرض می‌گیرد و هم پنهان می‌کند. (۲۶) به عبارت دیگر، هگل اخلاق کانتی را امری اخلاقی (مسئله‌ای اول‌شخصی) می‌بیند که از اخلاقی عرفی اجتماعی، که امری است اشتراکی، مشتق شده است.

نقد هگلی اخلاق کانتی از دو جنبه راه را برای جولان نظرگاهی مارکسیستی هموار می‌کند: نخست، تلقی کانتی را درباره‌ی نظریه‌ی ماهیت اخلاق رد می‌کند؛ دوم، این خوانش محدودیت‌های شدیدی بر نقش و کارکرد گفتمان اخلاقی، که نمی‌توان آن را به عقاید اخلاقی فروکاست، در تغییرات اجتماعی اعمال می‌کند. همان‌طور که دیوید هوی به‌درستی اشاره می‌کند «هگل در مسیر کنار گذاشتن دیدگاه فرافلسفی کانتی درباب آنچه نظریه‌های اخلاق قادرند و می‌بایست انجام دهند، از سودای تجویز

راه‌حل‌های آرمان‌گرایانه برای تعارضات اخلاقی دست می‌کشد. تعارضات محل‌سنجیدن تعهدات‌اند و تعهدات اخلاقی هیچ اولویت خودبه‌خودی‌ای ندارند» (۲۷).

در این دیدگاه، رد اخلاق بورژوازی از سوی مارکس مشابهت اندکی با تلاش‌های پسا‌ساختارگرایان برای فراتررفتن از خیر و شر دارد. رد اخلاق بورژوازی توسط مارکس مبتنی است بر دست‌کشیدن از سودای تجویز راه‌حل‌های آرمان‌گرایانه‌ی کانتی‌ناظر بر تعارضات اخلاقی، دست‌کشیدن از سودای هگلی مربوط به آشتی‌دادن امر واقع و امر ایدئال، و تسلیم‌کردن سودای پسا‌ساختارگرایانه‌ی برگزشتن فلسفی از پیوندهای دوتایی اخلاقی، متافیزیکی و معرفت‌شناختی. (۲۸) دغدغه‌ی مارکسیسم غلبه‌ی عملی بر تضادهای تاریخی طبقاتی بود. بنابراین، رد کردن اخلاق بورژوازی توسط مارکس کم‌تر به رد تقابلهای دوتایی مثل خیر و شر مربوط می‌شود و اتفاقاً بیشتر به تبعیت هگلی اخلاق از اخلاق عرفی‌اجتماعی ربط دارد. هدف مارکسیسم تشخیص اخلاق عرفی‌اجتماعی در حال‌تطور و توسعه در بطن جامعه‌ی سرمایه‌داری است؛ اخلاق عرفی‌اجتماعی‌ای که آرمان منفی آن مقاومت در برابر همه‌ی اشکال شیء‌انگاری و استثمار و آرمان‌های مثبتش آزادی اجتماعی و برابری طبقاتی است.

چیزی که مارکسیسم در این‌جا به ما می‌آموزد این است که اگر تنها متافیزیک، معرفت‌شناسی و اخلاق را جدی بگیریم، مجذوب لفاظی‌های دیگری در رابطه با فراتررفتن از متافیزیک یا سخنان نیچه‌ای در باب فراتررفتن از خیر و شر می‌شویم. در عوض، اگر به‌جای متافیزیک، معرفت‌شناسی و اخلاق، تاریخ را جدی بگیریم، دقیقاً همانند مارکس پس از ۱۸۴۴، جان دیویی در مثمرترین دوران‌ش و ریچارد رورتی نوپراگماتیست، دیگر متافیزیک، معرفت‌شناسی و اخلاق نه دشمنان سرسختی‌اند که با آنها بجنگیم، و نه می‌توانند در قامت رقص پای گیج‌کننده‌ی محمدعلی‌کلی‌وار ساخت‌گشایان ظاهر شوند که بخواهند نمایش‌های چشم‌گیر حریف‌شان را «ویران کنند». بر اساس این دیدگاه، ساخت‌گشایان به ایده‌پردازانی منتقد و درعین‌حال فریب‌خورده‌ی سیاسی‌ای تبدیل می‌شوند که به‌درستی به اومانسیسم بورژوازی حمله می‌برند، اما هم‌زمان به زینت ایدئولوژیک آکادمی‌های سرمایه‌داری انحصاری متأخر مبدل می‌گردند.

آنالوژی (تشابه) و هومولوژی (همسانی)، صرف‌نظر از این‌که چقدر پیچیده و پیراسته باشد، بین معرفت‌شناسی و اصول اخلاقی یا متافیزیکی و اخلاق تا زمانی معنادار است که فرد به این تصور بچسبد که دو حوزه، رشته یا گفتمان به‌هم‌مرتبط و درعین‌حال متمایز وجود دارد. بر این تصور با نظرداشتن به فرایند تاریخی خارج از دریچه‌ی گفتمان‌های متافیزیکی، معرفت‌شناختی و اخلاقی سنتی یا معاصر خط بطلان می‌کشیم، نه با امکان‌دادن به حرکت‌های بینارشته‌ای و نه با جست‌وجوهای «فراتر» از هر دو حوزه. یعنی تاریخ ما مسائل متافیزیکی، معرفت‌شناختی و اخلاقی را مطرح نکرده است که لازم باشد آن‌ها را حل‌وفصل کنیم یا از آن‌ها جلوتر برویم، بلکه این مسائل را به‌عنوان پاسخ‌های تخیلی ایدئولوژیک به مسائلی برای ما بر جا گذاشته‌است که زمانی مرتبط و به‌جا بودند و اکنون محلی از اعراب ندارند.

احیای مردگان، که اومانیست‌های بورژوا در صددش برمی‌آیند، ناممکن است. حمله به مردگان، که ساخت‌گشایان در صددش برمی‌آیند، کاری زائد است و برخلاف انتظار، ارزش‌بخشیدن به مرگ است. فراتررفتن از مردگان یا بازیابی مخفیانه‌ی «محتوای» قبلی زندگی در اشکال جدید است (آن‌گونه که نیچه می‌گفت) یا ناچیزشمردن فریبکارانه‌ی وزن مردگان است، چه با ترویج فرقه‌های «واپس‌گرای» منفعل و نوستالژیک (آن‌گونه که هایدگر می‌گفت) و چه با خودسازی خلاقانه و بازتوصیف خود (آن‌گونه که امرسون، بلوم و رورتی می‌گفتند).

آنچه در پروژه‌ی مارکسیستی متمایز است این است که نه مردگان را احیا می‌کند و نه برای «فراتررفتن» از گفتمان‌های متافیزیکی، معرفت‌شناختی و اخلاقی می‌کوشد. در عوض، پروژه‌ی مارکسیستی بر آن است که روال‌های کنونی را، یعنی زندگی باقی‌مانده را، در پس‌زمینه‌ی شیوه‌های گفتمانی و سیاسی قبلی، در برابر گذشته‌ی «مرده» تغییر دهد. مارکسیسم به ما توصیه می‌کند که «بگذارید مردگان را مردگان دفن کنند». مارکسیسم بیان می‌کند که این گذشته‌ی «مرده» مانند یک بختک بر سینه‌ی شیوه‌های غالب سنگینی می‌کند. بنابراین مارکسیسم بر ظرفیت‌ها و دامنه‌ی مقدوراتی تأکید می‌ورزد که برای تغییر این شیوه‌ها در دست داریم. مارکس نه به‌سبب اجتنابش از درغلتیدن در دام تقابلهای دوتایی، که از تجلیات و رسوبات متافیزیکی است، و نه به‌علت تردیدش در طرح مدعیات معرفت‌شناختی و قضاوت‌های اخلاقی،

بلکه چون صورت‌های بورژوازی گفتمان‌هایی از این دست مرده و در لحظه‌ی تاریخی‌ای که او در آن می‌زیسته از بین رفته بوده‌اند، از بحث راجعه مسائل متافیزیکی، معرفت‌شناختی و اخلاقی، نخست چشم‌پوشی می‌کند، بعد طفره می‌رود و سرآخر اجتناب می‌ورزد. شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، با اشکال اسرارآمیز خاص خود، روابط اجتماعی، فناوری‌ها و بوروکراسی‌ها و انگیزه‌ی تسلط بر جهان، مستلزم اشکال فعالیت نظری و عملی، شیوه‌های نوشتن، کنش و سازماندهی‌ای است که تاکنون برای گذشته‌ی «مرده» ناشناخته بوده است.

از این دیدگاه مارکسیستی، افشای واسازانه و پرده‌براندازی از تقابل‌های دوتایی در سنت فلسفی غرب نه تهدیدی علیه تمدن اروپایی است و نه نقدی که ذاتاً درست باشد و صرفاً نابه‌جا مطرح شده باشد و بهتر باشد علیه تقابل‌های دوتایی اخلاقی اعمال شود. واسازی‌ها، مانند نقدهای هگلی‌های چپ در زمان خود مارکس، حملات جالب اما ناتوان بورژوازی به اشکال تفکر و مقوله‌های یک سنت «مرده» هستند؛ سنتی که کارش درست تعیین تبار و حفظ همین واسازی‌هاست. ادعای من در این‌جا صرفاً این نیست که این حملات متن را به قیمت از دست دادن قدرت ارج می‌نهند، بلکه مهم‌تر این است که آن‌ها با هدف انتقادی خود هم‌سو هستند: یعنی فقط مادامی زنده‌اند که به دشمن‌شان جان ببخشند. به‌طور خلاصه، حمله‌های ساخت‌گشایان باید به گفتمان‌های متافیزیکی، معرفت‌شناختی و اخلاقی جان بدهد تا نقدهایشان این گفتمان‌ها را بی‌جان کند. (۲۹)

وظیفه‌ی ایدئولوژیک اصلی مداخله‌ی مارکسیستی در بحث‌های فلسفی و انتقادی جاری، افشای پیامدهای ارتجاعی و محافظه‌کارانه‌ی اومانسیسم بورژوازی، موضع انتقادی و درعین‌حال سترون شک‌گرایی پسا‌ساختارگرایانه و نقد آبرونیک ساخت‌گشایانه و شخصیت اتوپیبایی و نهایتاً گریزان عرفان امرسونی بنیامین بلوم و عمل‌گرایی امرسونی رورتی است. وجه منفی هرمنوتیک مارکسیستی جیمسون این اقدام اضطراری، یعنی افشای موارد مزبور با دخالت مارکسیسم، را آغاز می‌کند. مشکل اساسی لحظه‌ی مثبت در پروژه‌ی او دقیقاً اتوپیانسیسم (آرمان‌شهرگرایی) است، به‌ویژه در پیوند دادن جست‌وجوی نیچه‌ی فراتررونده از خیر و شر با پراکسیس مارکسیستی. در قطعه‌ای

بسیار مهم از ناخودآگاه سیاسی - که اندکی بعد مورد ستایش قرار گرفت - جیمسون می‌نویسد:

پیداست که نه تنها مفهوم دور کیمی «آگاهی» جمعی، بلکه همچنین مفهوم «آگاهی طبقاتی» که در یک سنت مارکسیستی مشخص مفهومی محوری است، هر دو متکی هستند به همانندسازی غیرمتقن و استعاری آگاهی سوژه‌ی فردی با پویایی گروه‌ها. نقد آلتوسری و پسا ساختارگرایانه‌ی این مفاهیم و دیگر نمونه‌های موجود از مفهوم «سوژه‌ی تاریخ» را بی‌بربرگرد می‌توان پذیرفت. اما بدیل‌هایی که آلتوسری‌ها عرضه کرده‌اند - مفهوم سوژه‌ی فردی یا طبقه‌ی اجتماعی به‌عنوان «معلول ساختار» یا مفهوم طبقه به‌عنوان حامل مجموعه‌ای از ساختارها (مفهومی انتزاعی شبیه مفهوم «مشارک» روایت در گریماس که نقطه‌ی مقابل مقولات سطحی «شخصیت» روایی است) - کارکردی سراپا سلبی دارند یا از زمره‌ی نقد تبعی یا ثانوی‌اند و مقولات مفهومی جدیدی ارائه نمی‌کنند. آنچه ما اکنون نیاز داریم - و یکی از وظایف مبرم نظریه‌ی مارکسیستی معاصر است - ارائه‌ی منطقی سراپا نو برای پویایی جمعی است، و به همراه آن ابداع مقولاتی که رد و نشانی از کاربرد صرف اصطلاحات برگرفته از تجربه‌ی فردی نداشته باشند (به این معنا، حتی مفهوم پراکسیس یا کنش هدفمند مفهومی مشکوک باقی می‌ماند) (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، صص ۳۸۱-۳۸۲).

جای تعجب ندارد که درخواست جیمسون درباره‌ی «منطقی جدید» شبیه دعوت ژاک دریدا به یک «علت جدید» است، زیرا جیمسون راهبرد ساخت‌گشایانه‌ی فراتر رفتن از تقابل‌های دوتایی را در پیش می‌گیرد. در این سطح از مقایسه، تفاوت عمده این است که جیمسون هرمنوتیک مثبت خود را براساس این «منطق جدید» قرار می‌دهد، درحالی‌که دریدا صرفاً پیش از بازگشت به فعالیت ضدهرمنوتیکی منفی‌اش، در سخنانش به «علت جدید» استناد می‌کند. با این حال، از منظر مارکسیستی، مبنای جیمسون برای هرمنوتیک مثبت آرمان‌شهری است، به معنای بد کلمه، زیرا آرمان‌شهرگرایی‌ای است که یا بر هیچ نیروی تاریخی مشخصی استوار نیست که بالقوه

بتواند به آن فعلیت ببخشد یا بر مفهومی مبتنی است که هر نیروی تاریخی تصورپذیری آن را تجسم می‌بخشد. جیمسون آشکارا از فرمول دوم پیروی می‌کند.

تحلیل پیشین به ما اجازه می‌دهد که نتیجه بگیریم کل آگاهی طبقاتی از هر نوع، مادامی که وحدت یک جمع را بیان می‌کند، اتوپایی است. اما باید اضافه کرد که این گزاره گزاره‌ای تمثیلی است. جمع تحقق‌یافته یا گروه اندام‌واری از هر نوع -ستمگران و به همان اندازه ستمدیدگان- فی‌نفسه اتوپایی نیست، بلکه مادامی چنین است که جمع‌هایی از این دست، همگی، خودشان تمثال‌هایی از زندگی جمعی انضمامی و غایی اتوپای تحقق‌یافته یا جامعه‌ی بی‌طبقه باشند. اکنون بهتر می‌توانیم بفهمیم که چگونه فرهنگ و ایدئولوژی طبقه‌ی حاکم یا هژمونیک نیز اتوپایی است، نه به‌رغم کارکرد ابزاری‌شان که تضمین و ابدی کردن قدرت و امتیاز طبقاتی است، بلکه دقیقاً به این دلیل که آن کارکرد نیز در و برای خود در حکم تأیید هم‌بستگی جمعی است (ناخودآگاه سیاسی، ترجمه‌ی بهیان، صص ۳۷۷-۳۷۸).

این ادعای گزاف نه‌فقط نشان‌دهنده‌ی نوعی اتوپیانیسیم افسارگسیخته است، بلکه حکایت از مارکسیسمی غرق در ناامیدی دارد که گویی معتقد است هرگونه نمایش هم‌بستگی طبقاتی، تحلیل طبقاتی بی‌اعتبار شده را زنده نگه می‌دارد. مهم‌تر از آن، این ادعا، شبیه تاریخ‌گرایی بسیار ضعیف و خوش‌بینی ناچیز عرفان امرسونی بلوم و عمل‌گرایی امرسونی رورتی، مؤید میزان رفتاری جیمسون در چنگال فرهنگ آمریکایی است. با عطف توجه به جنایات وحشیانه و وحشت‌های بزرگی که طبقات حاکم هژمونیک در اروپا، آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین پراکنده‌اند، تنها یک متفکر مارکسیست با تجربه‌ی زیستن در آمریکای شمالی می‌تواند این امکان را طرح کند که خودآگاهی طبقه‌ی حاکم در ذات خود اتوپایی است. اتوپیانیسیم معتدل بنیامین یا نظریه‌ی امید بلوخ مطمئناً از چنین بلندپروازی‌های مارکسیستی خوش‌بینانه‌ای حمایت نمی‌کند یا حداقل به چنین ایمان آمریکایی‌ای در آینده منجر نمی‌شود.

اتوپیانسیم بد جیمسون تنها نشانه‌ای از کاستی سیاسی عمده‌ی کار اوست: نوشته‌های او حائز هیچ پیامد سیاسی‌ای نیست یا پیامدش ناچیز است. از یک سو، آثار جیمسون به‌عنوان متن، از پراکسیس سیاسی بالایی برخوردار نیست (یا از هیچ پراکسیس سیاسی‌ای بهره نبرده است) که این یعنی از هیچ جنبش یا تشکیلات سیاسی معاصر که نوشته‌های جیمسون به طریقی با آن‌ها در پیوند باشد صحبت نمی‌کند یا به آن اشاره ندارد یا ارجاع نمی‌دهد. (۳۰) پس این آثار متون مارکسیستی آکادمیک درخودمانده‌ای باقی می‌ماند که بیشتر بخش‌هایش برای تخصص‌گرایان و ضدتخصص‌گرایان و مارکسیست‌ها و ضدمارکسیست‌های آکادمیک به رشته‌ی تحریر درآمده است. از دیگرسو، آثار او پراکسیس سیاسی اندکی دارد یا حتی اصلاً حائز پراکسیس سیاسی نیست و به‌معنای دیگر، فضای کمی برای برجسته‌کردن موضوعات پراکسیس سیاسی در چارچوب نظری خود یا پرداختن به شیوه‌های پراکسیس سیاسی در چارچوب آکادمیک خود فراهم می‌کند. (۳۱)

بنابراین آثار جیمسون بیش از حد تئوریک‌اند؛ خوش‌آمدگفتن او به هرمنوتیک سیاسی بسیار دور از حرارت جنگ‌های سیاسی است، تأمل بسیار کمی درباره‌ی منازعات سیاسی غالب دارد و بنابراین همان فرایند شیء‌انگاری را بازتولید می‌کند که در آثارش مقصر می‌خواند. مطمئناً چندپارگی کنونی چپ آمریکای شمالی، به‌حاشیه‌رانده‌شدن تشکیلات خرد سیاسی مترقی، و رازآلودگی افسارگسیخته‌ی زندگی و فرهنگ آمریکای شمالی محدودیت‌های شدیدی را بر کاربست متنی جیمسون اعمال می‌کند. باوجوداین، انجام تأملات بنیادی‌تر درمورد راهبردهای سیاسی «عملی» مناسب به نظر می‌رسد. چیزی که این‌جا مدنظر من است ضدروشنفکری یا ضدنظری نیست، بلکه در عوض فراخوانی برای تئوری پیچیده‌تری است که از شرایط تاریخی و سیاسی کنونی در تمدن سرمایه‌دارانه‌ی آمریکا آگاه باشد و در آن ریشه داشته باشد.

البته جایگاه اجتماعی خود جیمسون، استاد زبان فرانسه‌ی دانشگاه پیل، کسی که آثار هرمنوتیکی مارکسیستی نوشته و یک مارکسیست آمریکایی است، انتظارات خودشیفته‌وار، انزوای سیاسی و خوش‌بینی ساده‌لوحانه‌ای را اقتضا می‌کند. بااین‌حال، نوشته‌های جیمسون خودپسندانه نیست، اگرچه جملات سخت‌فهم و پیچیده‌ای به کار می‌برد که بیشتر متناقض می‌نماید تا دیالکتیکی و نزدیک می‌شود به نشرهای

انگلیسی‌ای که رنگ‌و‌لعاب متون فرانسوی را به خود گرفته‌اند. آثار جیمسون، با این‌که هیچ‌گونه قدردانی‌ای از منتقدان یا همکارانش در پیش‌گفتارشان نیست، متونی منفرد و مجزا از دیگر آثار نیستند. با این‌حال ما را هدایت می‌کنند که به‌جای خودمان به فرانسه بنگریم. مواجهه‌ی انتقادی و هرمنوتیکی او با سارتر، لوی استراوس، آلتوسر، لکان، بنیچو، دلوز، گتاری و لیوتار و سکوت نسبی‌اش در قبال برخی منتقدان برجسته‌ی آمریکایی مثل همکارش در ییل، پل دو مان، یا نادیده‌گرفتن منتقدان قابل‌توجه تاریخ‌گرایی مثل آر پی بلک‌مور، فلیپ راو و ایروینگ هو به همین علت است. در نهایت، جیمسون را نمی‌توان خوش‌بینی ساده‌لوح انگاشت، ولی به نظر می‌رسد اتوپیانسیسم پیچیده‌ی او بخشی از تمایل آمریکا به ایمان خاموش‌نشده‌ی به تاریخ و امید مقاومت‌ناپذیر به پیروزی‌ای رمانتیک باشد.

مراد اصلی من در این‌جا این نیست که جیمسون کمتر به فرانسوی بنویسد و گفتمان جذاب مارکسیستی‌اش را بسط و گسترش دهد تا بتواند از این طریق به دوستان و دشمنان مستعد آمریکایی‌اش بپردازد و همچنین خودش را به‌وضوح در سنت مارکسیستی آمریکایی جای دهد. در عوض مخصصه‌ی تاریخی‌ای که جیمسون گرفتارش شده است، یعنی ضعف ابزارهای مفهومی، محدود شدن مخاطبانش به مخاطبان دانشگاهی، داشتن تمایلات اتوپییایی و کاستی پراکسیس سیاسی‌اش می‌بایست بیشتر به موضوع بحث‌های دیالکتیکی او بدل شود. با وجود این، جیمسون بیش از هر متفکر هرمنوتیک آمریکایی دیگری در راه دستیابی به پیشرفت‌های فکری و برجسته‌کردن چالش‌های نظری سنت مارکسیستی در دوران پسامدرن ما تلاش و قلم‌فرسایی کرده‌است. مسیری که او پیشگامش بوده اکنون پیش‌روی کسانی است، از جمله خودش، که این وظایف ضروری را به‌دوش می‌کشند که نه‌فقط تاریخ و سیاست را جدی بگیرند، بلکه به‌طور اخص، هویت‌های فکری آمریکایی و مارکسیستی ما در مقام نویسندگان متون، شکل‌دهندگان نگرش‌ها، برخورداران از ثمرات امپریالیسم، میراث‌داران حساسیت‌های هژمونیک و عاملان تاریخی‌ای با رؤیای آینده‌ای سوسیالیستی را پیش چشم داشته باشند.

مشخصات منبع:

Cornel West, Fredric Jameson's Marxist Hermeneutics, boundary 2, Vol. 11, No. 1/2, Engagements: Postmodernism, Marxism, Politics (Autumn, 1982 - Winter, 1983).

یادداشت‌ها

مایلم از جاناتان آراک، استنلی آرونویتز، پل بوو، فردریک جیمسون، دیوید لنگستون، مایکل اسپرینگر و اندرس استفنسون به سبب نظرها و انتقادهای حکیمانه و سازنده‌شان درباره‌ی نسخه‌ی قبلی این مقاله مراتب تشکر را به جا بیاورم.

۱. فردریک جیمسون، مارکسیسم و فرم: نظریه‌های دیالکتیکی قرن بیستم ادبیات (پرینستون: دانشگاه پرینستون) ۱۹۷۱ (ارجاعات دیگر به این اثر مخفف و به شکل «مارکسیسم و فرم» خواهند آمد)؛ زندان‌خانه‌ی زبان: روایتی انتقادی از ساختارگرایی و فرمالیسم روسی (پرینستون: دانشگاه پرینستون، ۱۹۷۲). ارجاعات دیگر به این اثر مخفف و به شکل «زندان‌خانه‌ی زبان» خواهند آمد؛ ناخودآگاه سیاسی: روایت به‌مثابه‌ی کنش نمادین اجتماعی (ایتاکا: دانشگاه کورنل، ۱۹۸۱) دیگر ارجاعات به این کتاب به شکل مخفف «ناخودآگاه سیاسی» خواهند آمد؛ افسانه‌های پرخاش، ویندهام لوتیس: مدرنیستی همچون نوعی فاشیست (برکلی، دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۷۹) را نیز جزئی از این سه‌گانه می‌دانم، چراکه در ابتدا تصور می‌شد قرار است بخشی از ناخودآگاه سیاسی باشد، اما نهایتاً از آن جدا شد و در حجمی بزرگ‌تر و به‌عنوان اثری مستقل منتشر شد.

۲. در پیش‌گفتار ناخودآگاه سیاسی، جیمسون به دستاوردهای روایت‌شناسانه‌ی شکسته‌بسته ولی راهگشای گئورگ لوکاچ، بزرگ‌ترین اندیشمند مارکسیست عصر جدید، اشاره می‌کند.

۳. فردریک جیمسون، سارتر: خاستگاه‌های یک سبک (نیوهیون: دانشگاه ییل، ۱۹۶۱).

۴. مواجهه‌ی جیمسون با آدورنو در فصل نخست مارکسیسم و فرم براساس مقاله‌ای است که پیش‌تر در *سلمان‌گوندی* به چاپ رسیده است (ش ۵ (بهار ۱۹۶۷)، صص ۳-۴۳).

۵. برای مطالعه‌ی دیدگاه جیمسون راجع به دیالکتیک منفی آدورنو به‌مثابه‌ی آرمانی زیبایی‌شناختی، بنگرید به *ناخودآگاه سیاسی*، ص ۵۲، پاورقی ۲۹.

۶. اصلی‌ترین نقطه‌ی افتراق آدورنو با دریدا (و همین‌طور پل دومان)، که اولی ساخت‌گشایی دیالکتیکی و دومی پساساختارگرایی ساخت‌گشاست، این است که بن‌بست نظری‌ای که مدافعان دیالکتیک، یعنی کسانی مثل آدورنو، به آن می‌رسند سرگشتگی‌ای

هستی‌شناختی، متافیزیکی یا معرفت‌شناختی شمرده نمی‌شود، بلکه در عوض، این بن‌بست نظری محدودیتی تاریخی قلمداد می‌گردد. این محدودیت تاریخی از تناقضی تثبیت‌شده و جاخوش کرده برآمده که هنوز به سبب فقدان پراکسیس اجتماعی مناسب و همین‌طور نبودن یک عامل انقلابی تاریخی اثربخش و پیش‌برنده، از بین نرفته و تا به امروز ادامه داشته است. برای اخذ اطلاعات بیشتر در خصوص مسئله‌ی مزبور، بنگرید به استنلی آرونوویتز، *بحران در ماتریالیسم تاریخی: طبقه، سیاست و فرهنگ در نظریه‌ی مارکسیستی (نیویورک: پراگر، ۱۹۸۱)*، صص ۲۴-۳۴.

۷. همچنین رجوع کنید به مارکسیسم و فرم، ص ۳۷۳، جایی که جیمسون اعلام می‌کند: «نگاه ما چندان فلسفی نیست، بلکه هرمنوتیکی است».

۸. هربرت مارکوزه، *اروس و تمدن (نیویورک، رندوم‌هاوس، ۱۹۵۵)*، ص ۲۹؛ به نقل از *مارکسیسم و فرم*، ص ۱۱۳.

۹. این راهبرد هرمنوتیکی سنتی در قسمتی از صفحه‌ی ۴۰۴ مارکسیسم و فرم که در ادامه می‌آید، شرح‌وبسط داده شده است: «بنابراین فرایند نقد نه تفسیری صرف از محتوا، بلکه برده‌برداشتن از آن است: آشکارسازی‌اش، بازیابی پیام اصلی‌اش، و یک تجربه‌ی بکر و بی‌واسطه که زیر تحریفات صورت‌گرفته به‌وسیله‌ی انواع مختلف سانسور نهفته است؛ سانسورها و جرح‌وتعدیل‌هایی که به هنگام خلق اثر بر آن سایه افکنده بوده‌اند. و این آشکارسازی مبین این مهم است که چرا محتوا تا به این حد دستخوش تحریف شده است. بنابراین، این آشکارسازی، گریز و گزیری از توصیف سازوکارهای این سانسور ندارد.

۱۰. افزون‌براین توجه‌تان را معطوف بدانید به ملاحظات جیمسون در صفحه‌ی ۲۶۱ *ناخودآگاه سیاسی*: این‌که معنا‌باختگی زندگی الزاماً مفهومی ناسازگار با مفهوم مارکسیسم نیست، و تصدیق این‌که زندگی بی‌معناست اصلاً به معنی معنامندی تاریخ نیست، هرچقدر هم زندگی طبیعی پوچ باشد.

۱۱. برای مطالعه‌ی ملاحظات خواندنی جیمسون در باب دین بنگرید به مارکسیسم و فرم، صص ۱۱۶-۱۱۸ و همین‌طور *ناخودآگاه سیاسی*، صص ۷۰-۲۹۲.

۱۲. جیمسون از انگشت‌شمار مارکسیست‌هایی است که به‌صراحت بر موضع معرفت‌شناختی واقع‌گرایانه خط‌بطلان می‌کشند. رجوع کنید به مارکسیسم و فرم، صص ۳۶۶-۳۶۵. در ذهن داشته باشید که جیمسون، در صفحات یادشده، آثار اولیه‌ی مارکسیست آمریکایی آن زمان، سیدنی هوکات، را به‌عنوان شاهدی بر صدق مسئله‌ی مذکور برمی‌کشد و به آن‌ها استناد می‌کند. جهت بحث‌وفحصی قانع‌کننده درباره‌ی ایدئالیسم متنی پساساختارگرایان، بنگرید به ریچارد رورتی، «ایدئالیسم قرن نوزدهم و متن‌گرایی قرن بیستم»، *مونیست*، ش ۶۴ (آوریل ۱۹۸۱)، صص ۷۴-۱۵۵.

۱۳. ناخودآگاه سیاسی، ص ۱۳۹ و ۲۲۶.
۱۴. ناخودآگاه سیاسی، صص ۹۷-۱۴۱. بلوخ این مفهوم پیچیده را در ناهم‌زمانی و دیالکتیک مطرح می‌کند (نقد جدید آلمانی، ش ۱۱ (بهار ۱۹۷۷)، صص ۲۲-۳۸). برای مطالعه‌ی نقد مؤثر جیمسون بر فرم‌های غایت‌شناختی و ژنتیکی مارکسیسم، رجوع کنید به «مارکسیسم و تاریخ‌گرایی»، تاریخ ادبی نو، ش ۱۱ (۱۹۷۹)، صص ۴۱-۷۳.
۱۵. مارکسیسم و فرم، ص ۴۰۲.
۱۶. «نقد در تاریخ»، در نورمن رودیچ، سلاح‌های نقد (پالو آلتو: رمپارتس، ۱۹۷۶)، صص ۳۱-۵۰.
۱۷. برای مطالعه درباره‌ی زبان لوی استراوس، بنگرید به ناخودآگاه سیاسی، صفحه‌ی ۱۶۷ و همین‌طور برای مطالعه‌ی مفهومی که نورتروپ فرای از ادبیات مراد می‌کند، بنگرید به ناخودآگاه سیاسی، ص ۷۰.
۱۸. با این حال، من همچنان متقاعد نشده‌ام که بدن کیهانی در قیاس بلیک حتی کم‌وبیش به پیکر بورژوایی فردگرا شباهت داشته باشد. برای بحث درباره‌ی این موضوع، بنگرید به نورتروپ فرای، آناتومی نقد: چهار مقاله (پرینستون، دانشگاه پرینستون، ۱۹۵۷)، ص ۱۱۹.
۱۹. جفری اچ هارتمن، مرزبندی‌های شیخ‌گونه‌تر: علم شیرین نورتروپ فرای در ورای فرمالیسم: مقالات ادبی سال‌های ۱۹۵۸ الی ۱۹۷۰ (نیوهون: دانشگاه ییل، ۱۹۷۰)، ص ۴۰.
۲۰. هارتمن، مرزبندی‌های شیخ‌گونه‌تر، صص ۲۴-۴۱. جی هیلپس میلر، «سنت و تفاوت، حرکت‌گذاری‌ها»، ش ۲، (زمستان ۱۹۷۲)، صص ۶-۱۳.
۲۱. به دقایقی که جیمسون بر آن‌ها انگشت می‌گذارد توجه کنید: این شکل رسمی مفهوم آزادی دقیقاً همان چیزی است که به کار هرمنوتیک سیاسی تن درمی‌دهد. این شکل از مفهوم آزادی ما را تشویق می‌کند که از این تمثیل استفاده کنیم: پیوستن زندان‌های مادی به زندان‌های روانی، در نقش متحدکننده‌ی همه‌ی این سطوح مجزای وجود ظاهر می‌شود که درواقع همچون معادل‌سازی تبدیل‌کننده عمل می‌کند و به‌موجب آن ویژگی، داده‌های یکی از آن‌ها، مثلاً زندان مادی، می‌تواند متر و ملاک دیگری، مثلاً زندان روانی، نیز دانسته شود (مارکسیسم و فرم، ص ۸۵).
۲۲. جیمسون صریح‌خاطر نشان می‌کند که: «خواهم گفت چرا کمال مطلوب نقد (منظور نقد پساساختارگرایانه است) را در جای دیگر باید جست» (ناخودآگاه سیاسی، ص ۲۱).
۲۳. برای یافتن پاسخی کلاسیک به نیچه درخصوص این موضوع، اگرچه آن‌طور که بایسته و شایسته است منبع رضایت‌بخشی نداریم، رجوع کنید به ماکس شرلر، کین‌توزی (نیویورک، آزاد، ۱۹۶۱)، ترجمه‌ی ویلیام هولدهایم، ویرایش لوئیس آلفرد کوزر، صص ۴۳-۴۶، ۷۹-۹۷، ۱۰۳-۱۱۱ و ۱۱۴.

۲۴. فردریش نیچه، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه‌ی والتر کافمن، نیویورک، کتاب‌های قدیمی، ۱۹۶۶، ص ۴۸.
۲۵. نیچه مکرر متذکر می‌شود که فرهنگ مدرن بورژوازی اروپایی ملغمه‌ای است از سنت‌های مختلف که فقط یکی از آن‌ها سنت یهودی-مسیحی است. با این حال چیزی که نیچه بر آن پای می‌فشرد و در مقابل جیمسون نادیده‌اش می‌انگارد این است که اخلاق مسیحی نه تنها مؤید ناتوانی نیست، بلکه ستم‌دیدگان را در برابر ستمگران مسلح می‌سازد. در این مسئله، جیمسون به جای نیچه دنباله‌رو سارتر است: «نگرش اخلاقی زمانی مجال تجلی می‌یابد که شرایط فنی و اجتماعی اشکال مثبت رفتار را غیرممکن می‌سازند. اخلاقیات سلسله‌ای از ترفندهای آرمان‌گرایانه‌اند که ما را قادر می‌کنند زندگی‌ای را ادامه دهیم که فقر منابع و نابسندگی دامنه‌ی مقدوراتمان به ما تحمیل می‌کند». این چند سطر قسمتی از یادداشت منتشر نشده‌ای از سارتر است که سیمون دوبوار نقل کرده‌است (جی پی پاتنام، *نیروی شرایط*، ترجمه‌ی ریچارد هاوارد، نیویورک، ۱۹۶۵، ص ۱۹۹).
۲۶. بیشتر از هر کسی لوسین گلدمن بر این نکته تأکید کرده است (ایمانوئل کانت؛ لندن: کتاب چپی جدید، ۱۹۷۱، صص ۱۷۰-۱۷۹). هگل این نقد را در *فلسفه‌ی حق* (آکسفورد: دانشگاه آکسفورد، ۱۹۶۷)، ترجمه‌ی تی ام ناکس، صص ۸۹-۱۰۳، و همین‌طور در *فلسفه‌ی ذهن*، بخش سوم *دانشنامه‌ی علوم فلسفی* (آکسفورد، کلرندون، ۱۹۷۱، صص ۲۵۳-۲۹۱) مطرح کرده است. جیمسون به‌وضوح این نکته را دریافته است وقتی که می‌گوید: «مفاهیم اخلاقی به‌عنوان یک حوزه‌ی ایدئولوژیک به طبقه یا همگونی گروهی بستگی دارد و بین تجربه‌ی خصوصی فرد و ارزش‌ها و مقتضیات کاربردی جمعی توافقی و چفت‌وبستی مشکوک ایجاد می‌نماید که اخلاق آن‌ها را از حیث روابط بینافردی بازنویسی یا رمزگذاری می‌کند». با این حال، برخلاف هگل و مارکس، جیمسون بر این باور است که تاریخی‌سازی اخلاق منجر به فراتر رفتن از دایره‌ی خیر و شر می‌شود. او در همان پاراگراف نقل شده چنین ادامه می‌دهد: در زمانه‌ی ما، اخلاق، هر جایی که دوباره متبلور گردد، ممکن است نشانه‌ی ابهام‌آمیزی قلمداد شود، و قضاوت‌های پیچیده‌تر و دوسویه‌تری از هر قضاوت سیاسی و دیالکتیکی درست‌تر را جایگزین ساده‌سازی‌های راحت‌تر و دم‌دستی‌تر یک اسطوره‌ی دوگانه کند. نکته‌ی اساسی در این‌جا این است که هگل، مارکس و جیمسون متفق‌القول‌اند که اخلاق بورژوازی بدون دروغی شرم‌آور درباره‌ی غنای تجربه‌ی اخلاقی نمی‌تواند حق مطلب را ادا کند. البته جیمسون معتقد است که این امر با تقابل‌های دوتایی خیر و شر ارتباط دارد، درحالی‌که هگل و مارکس به‌درستی بر این باورند که چنین خارش پساساختارگرایانه‌ای نیازی به خاراندن ندارد، بلکه می‌بایست از بیخ‌وبین از شر منبعش خلاص شد (*داستان‌های پرخاش*، ویندهام لوتیس: مدرنیستی همچون نوعی فاشنیست، برکلی، دانشگاه کالیفرنیا، ۱۹۷۹، ص ۵۶).

۲۷. دیوید کوززهوی، «اخلاق هگل»، دیالوگ، شماره‌ی ۲۰ (مارس ۱۹۸۱)، ص

۹۹.

۲۸. برای بررسی دقیق نقد مارکس بر کانت و هگل درباره‌ی رویکردهای اخلاقی،

بنگرید به کورنل وست، اخلاق، تاریخ‌گرایی و سنت مارکسیستی (پایان‌نامه‌ی دکترای منتشرنشده) (دانشگاه پرینستون، ۱۹۸۰)، صص ۲۸-۷۴.

۲۹. همان‌طور که ریچارد رورتی خاطرنشان می‌کند، «غیرکانتی یک انگل است.

گل‌ها نمی‌توانند از درخت انگور دیالکتیکی جوانه بزنند، مگر این‌که عمارتی وجود داشته باشد که درخت بتواند پیچک‌هایش را در درزهای آن وارد کند. هیچ ساخت‌گشایی‌ای بدون برسازنده وجود ندارد. همین‌طور، بدون هنجار هم هیچ انحراف از هنجاری وجود ندارد. دریدا، مثل هایدگر، هیچ مطلبی برای نوشتن ندارد مگر این‌که "متافیزیک حضور" باشد تا او بخواهد بر آن غلبه کند. از دیگر سو، بدون شوخی حذف انگل‌ها، هیچ‌کدام از پیروان کانت به خود زحمت نمی‌دهد ساختن را ادامه دهد» («فلسفه به‌مثابه‌ی نوعی نوشتار: مقاله‌ای درباره‌ی دریدا»، تاریخ ادبی جدید، ش ۱۰ (۱۹۷۸)، ص ۱۵۸). این دقیقاً همان بازی فلسفی‌ای است که مارکس نادیده‌اش می‌گیرد، دورش می‌زند و از آن اجتناب می‌ورزد. برای اخذ اطلاعات بیشتر درباره‌ی صورت‌بندی تاریخی درخشان رورتی از بازی مدرن، رجوع کنید به فلسفه و آینه‌ی طبیعت (پرینستون، دانشگاه پرینستون، ۱۹۷۹) و همچنین برای خواندن نقدی نومارکسیستی بر این متن، به بررسی من در فصلنامه‌ی علوم الهی یونیون، ش ۳۷ (۱۹۸۲)، صص ۸۵-۱۷۹ رجوع کنید.

۳۰. برای توصیف مختصری که او از چپ فرانسوی و آمریکایی به دست می‌دهد،

بنگرید به ناخودآگاه سیاسی، ص ۵۴، پاورقی ۳۱.

۳۱. جیمسون در یکی از مقاله‌هایش با عنوان «مارکسیسم و آموزش»، علوم سیاسی جدید،

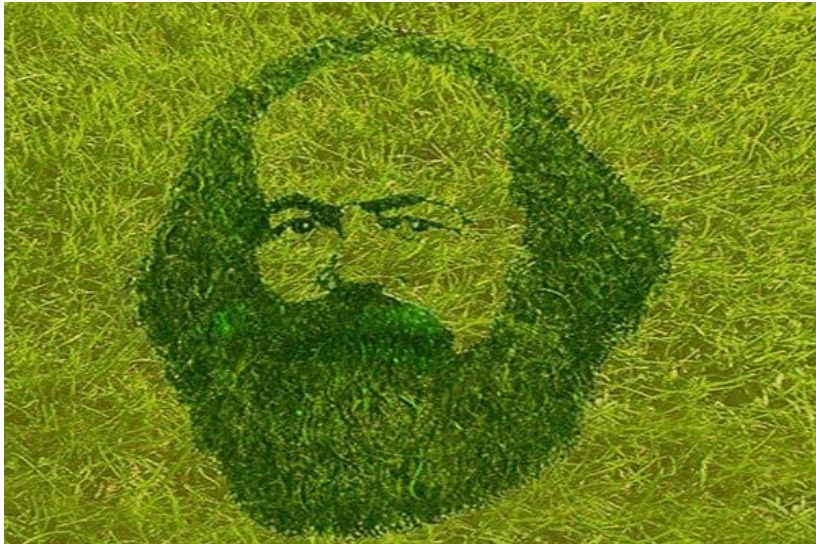
ش ۲-۳ (پاییز و زمستان ۱۹۷۹-۱۹۸۰)، صص ۳۱-۳۶ به نقش روشنفکر مارکسیست در آکادمی می‌پردازد.

<https://www.pecritiue.com>

تقدیر اقتصاد سیاسی

آیا مارکس یک سوسیالیست زیست بوم‌گرا بود؟

کامران نیری



از آغاز سده‌ی بیست‌ویکم، چند نویسنده که کتاب‌هایشان توسط انتشارات مانتلی‌ریویو چاپ شده (از این به بعد نویسندگان مانتلی‌ریویو) خوانش جدیدی از مارکس عرضه کرده‌اند. گرچه در ابتدا گفته می‌شد که مارکس «بصیرت‌های زیست‌بوم‌گرا» داشته (بورکت ۱۹۹۹، فاستر ۲۰۰۰)، اخیراً ادعا شده است که مارکس در واقع یک زیست‌بوم‌شناس^۱ و یک سوسیالیست زیست‌بوم‌گرا بوده است (سیتو ۲۰۱۷).

من به ادای سهم ایشان تا آن‌جا که به درک بیشتر از جوانبی از اندیشه‌ی مارکس مربوط می‌شود ارج می‌گذارم و در ابتدا از توجه ایشان به مقوله‌ی «گسست سوخت‌وسازی»^۲ حمایت می‌کردم. لکن به دلایلی، مدتی است که به این رویکرد انتقاد دارم.

از این‌جا شروع کنم که پروژه‌ی نویسندگان مانتلی‌ریویو اساساً تجربه‌ای است در مارکس‌شناسی نه در درک بهتر بحران‌های زیست‌بومی. توجه ایشان اساساً معطوف به بازخوانی نوشته‌های شناخته شده و خوانش نوشته‌های اخیراً منتشر شده از مارکس است.

البته نویسندگان مانتلی‌ریویو مدعی‌اند که تعبیر آنان از سهم مارکس، گرایشی والاتری از سوسیالیسم زیست‌بوم‌گرا به‌دست داده است. اگر ادعای ایشان درست باشد نظریات مارکس همیشه نوع بهتری از سوسیالیسم زیست‌بوم‌گرا بوده‌اند. جذابیت این باور برای کسانی که از نقد مارکس ابا دارند و نظریات او را کم‌وبیش راه‌گشای همه‌ی مشکلات حاضر می‌دانند قابل‌انکار نیست. برای ارزیابی ادعای نویسندگان مانتلی‌ریویو من عمدتاً به کتاب سیتو که به نظر طرفداران ایشان آخرین کلام این گرایش فکری است می‌پردازم.

۱. ادعای سیتو که مارکس یک «سوسیالیست زیست‌بوم‌گرا» بود غیرمحمول است. با چند سؤال شروع کنم: چرا برای متجاوز از ۱۵۰ سال نظریه‌پردازان سوسیالیست

1 Ecologist.

2 Metabolic rift.

از جمله خود مارکس و همکار وهم‌اندیشه‌ی او انگلس همیشه او را یک سوسیالیست شناخته‌اند و هرگز نظریات او را مقارن با مفهوم سوسیالیست زیست‌بوم‌گرا که چندین دهه بیشتر سابقه ندارد ندانسته‌اند؟ چرا انگلس تنها دو ادای سهم در حوزه‌ی اندیشه برای مارکس قایل بود: ماتریالیسم تاریخی و نظریه‌ی ارزش اضافی؟ آیا انگلس کم‌تراز سیتو وسایر نویسندگان مانتلی‌ریویو با اندیشه‌ی مارکس آشنا بود؟ چرا نه مارکس و نه انگلس در مورد مفهوم «گسست سوخت‌وسازی» به‌عنوان یک مقوله‌ی اساسی در نظریات‌شان چیزی ننوشتند؟ آیا امکان دارد که برخلاف ادعای نویسندگان مانتلی‌ریویو آنان این مقوله را برای نظریات مارکس اساسی نمی‌دانستند؟

۲. سیتو مدعی است که مارکس سهمی مهم در پایه‌گذاری زیست‌بوم‌شناسی داشته و زیست‌بوم‌شناسی را اساس نظریه‌ی ارزش‌کار می‌داند. این ادعا نیز با ترتیب زمانی وقایع مربوطه جور در نمی‌آید. واژه‌ی «اکولوژی»^۳ (زیست‌بوم‌شناسی) در ۱۸۶۶ توسط ارنست هاکل،^۴ که پیرو داروین بود، ابداع شد، یعنی تنها یک سال پیش از نشر جلد اول «سرمایه»! فاستر، کلارک و یورک (۲۰۱۰ ص ۳۱۳) هفت سال پیش از نشر کتاب سیتو یادآور شده بودند که: «استفاده از این واژه‌ی جدید [اکولوژی] چند دهه بعد از ابداع آن اتفاق افتاد. تا سال ۱۸۸۵ هیچ کتابی که این واژه را در عنوان خود داشته باشد چاپ نشده بود. بنابراین اکولوژی به‌عنوان یک رشته‌ی علمی قبل از اوایل قرن بیستم وجود نداشت.»

اما متون عمده‌ی نقد اقتصاد سیاسی مارکس نیز قبل از ابداع واژه‌ی اکولوژی نوشته شده بودند: گروندریسه ۱۸۵۸-۱۸۵۷، ادای سهمی به نقد اقتصاد سیاسی از جمله مقدمه‌ی ۱۸۵۹، نظریه‌های ارزش اضافی ۱۸۶۱، و دست‌نوشته‌های سال‌های ۱۸۶۳-۱۸۶۱. جلد اول سرمایه سال ۱۸۶۷ منتشر شد و انگلس جلد دوم و جلد سوم سرمایه را با استفاده از دست‌نوشته‌های مارکس بعد از مرگ او ویرایش و به ترتیب در سال‌های ۱۸۸۵ و ۱۸۹۴ منتشر کرد. در نتیجه واضح است «اکولوژی» که به‌عنوان یک

³ Oekologie.

⁴ Ernest Haeckel.

واژه در سال ۱۸۶۶ ابداع شد و در اوایل قرن بیستم به صورت یک رشته‌ی علمی جا افتاد نمی‌تواند پایه و اساس نقد مارکس از اقتصاد سیاسی باشد و مارکس سهمی در ایجاد این رشته‌ی علمی نداشته است.

به علاوه، کاربرد واژه‌ی «اکولوژی» توسط سیتو خالی از اشکال نیست زیرا او از آن برای بحث درباره‌ی رابطه‌ی فرهنگ و طبیعت در نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ مارکس استفاده می‌کند (سیتو ۲۰۱۷ ص ۱۴). اگرچه جوامع بشری بخشی از زیست‌بوم هستند، اما مسئله‌ی رابطه‌ی فرهنگ و طبیعت، بخش کوچکی از «اکولوژی» است. فرهنگ لغت کمبریج اکولوژی را این‌طور تعریف می‌کند: «رابطه‌ی بین هوا، زمین، آب، حیوانات، گیاهان، و غیره معمولاً در منطقه‌ی مشخصی، یا پژوهش علمی آن.» اما، سیتو ادعا دارد که مارکس در سال ۱۸۴۴ زمانی که ۲۶ ساله بود و پیش از مطالعه‌ی علوم طبیعی یک زیست‌بوم‌شناس بود!

از آن‌جاکه سیتومشتاق دفاع از این ادعا است که مارکس یک پیش‌گام در زیست‌بوم‌شناسی و یک سوسیالیست زیست‌بوم‌گرا بوده است، او واژه‌ی «متابولیسم» را با «اکولوژی» تلفیق می‌کند و همان‌طور که می‌دانیم سوخت‌وساز و گسست آن مرکز توجه نویسندگان مانتلی‌ریویو قرار می‌گیرد. اما دایره‌المعارف بریتانیا سوخت‌وساز را چنین تعریف می‌کند: «مجموع فعل و انفعالات شیمیایی که در هر سلول هر موجود زنده اتفاق می‌افتد و برای فرایندهای حیاتی و سنتز مواد ارگانیک جدید لازم است.» واضح است که زیست‌بوم‌شناسی و بررسی سوخت‌وساز دو رشته‌ی متفاوت علوم طبیعی هستند. در نتیجه، تلفیق این دو توسط سیتو برای اثبات این ادعا که مارکس یک زیست‌بوم‌شناس بوده درست نیست.

۳. به نظر می‌رسد که تمرکز نویسندگان مانتلی‌ریویو بر «گسست سوخت‌وسازی» و بازنگری نظریات مارکس تحت تأثیر توجه به سوخت‌وساز چه به‌عنوان یک قیاس و چه برای مطالعه‌ی جریان ماده و انرژی در رشته‌های آکادمیک گوناگون در دهه‌های اخیر، صورت گرفته است (فیشر-کووالسکی ۱۹۹۸؛ بوندی و دیگران ۲۰۰۹؛ مارتینس-الیر ۲۰۰۹؛ پالیوک و مولر ۲۰۱۴). فیشر-کووالسکی (۱۹۹۸، ص ۶۴) می‌نویسد که پژوهش‌های پراکنده‌ای در مورد سوخت‌وساز که در اروپا در نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم

صورت گرفته اکنون توجه پژوهشگران را جلب کرده است و «سوخت‌وساز در ارتباط با نظرگاه‌های سیاسی گوناگون تدریجاً به‌عنوان مفهومی قدرتمند در [ارشته‌های مختلف] شکل گرفته است.» بازخوانی مارکس توسط نویسندگان ماتلی‌ریویو جلوه‌ای است از این روند در جهت توسعه‌ی ادبیات سوسیالیستی زیست‌بوم‌گرا. شاید از این‌روست که سیتو بر یافتن رد پای «گسست سوخت‌وسازی» در نظریه‌پردازی مارکس پافشاری می‌کند.

۴. سیتو آشکارا با این ادعا که زیست‌بوم‌شناسی پایه‌ی نقد مارکس از اقتصاد سیاسی و نظریه‌ی ارزش‌کار او است، حیطه‌ی علوم اجتماعی و طبیعی را بدون ملاحظات متدولوژی، تلفیق می‌کند. ارزش یک مقوله‌ی اجتماعی است و نظریه‌ی ارزش‌کار مارکس درباره‌ی جامعه و روابط طبقاتی در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است. به عبارت دیگر نظریات مارکس نظریات اجتماعی هستند. اما زیست‌بوم‌شناسی و علم سوخت‌وساز از علوم طبیعی‌اند و از قوانین فیزیک و شیمی پیروی می‌کنند. در آمیختن این دو حیطه اشکالات متدولوژی ایجاد می‌کند که من (نیری ۲۰۱۶) در نقد کتاب جیسون دبلیو مور (۲۰۱۵)، «سرمایه‌داری در شبکه‌ی حیات» و نقد نظریه‌ی زیست‌شناسی جامعه‌۵ ادوارد او. ویلسون (نیری ۲۰۱۵) مورد بحث قرار داده‌ام. یک نقد اساسی مارکس از اقتصاددان کلاسیک طبیعی جلوه دادن روابط سرمایه‌داری است (نیری ۲۰۱۴).

به‌علاوه، سیتو مکرر به‌جای نقد اقتصاد سیاسی و نظریه‌ی ارزش‌کار مارکس از «اقتصاد سیاسی» او یاد می‌کند. این امر صرفاً یک اشتباه لغوی نیست اگر چه ممکن است سیتو تفاوت مهم بین این دو را نداند. نظریه‌پردازان سوسیالیسم بازار ادعا کرده‌اند که از نظریه‌ی ارزش‌کار مارکس که ایشان یک «اقتصاد سیاسی» می‌دانند می‌توان برای توسعه‌ی سوسیالیستی استفاده کرد. این دیدگاه قطب مخالف نظر خود مارکس و دیگر نظریه‌پردازان سوسیالیست انقلابی چون رزا لوکزامبورگ و ارنستو چه‌گوارا است که گذار به سوسیالیسم را در گروهی زوال‌تدریجی بازار سرمایه‌داری توسط رشد آگاهی سوسیالیستی توده‌ای و برنامه‌ریزی دموکراتیک اقتصادی می‌دانند (نیری ۲۰۰۵).

⁵ Sociobiology.

۵. نزد نویسندگان ماتلیریویو «گسست سوخت‌وسازی» توضیح بحران‌های زیست‌بوم است. اما ایشان دلیل گسست سوخت‌وساز را دینامیسم انباشت سرمایه می‌دانند. مایکل فریدمن (۲۰۰۸) که زیست‌شناس است در ماتلیریویو، که فاستر سردبیر آنست، چنین می‌نویسد:

«فاستر گسست سوخت‌وسازی را ناشی از دینامیسم تولید سرمایه‌داری با مالکیت خصوصی ابزار تولید، سودجویی، بازارهای همیشه در حال رشد، و رشد اقتصادی مداوم می‌داند. مارکس این نظر را در توصیف کشاورزی سرمایه‌داری در رابطه‌ی آن با نزول بارآوری خاک مطرح کرد. فاستر و هم‌فکران او این مفهوم را در تحلیل تحولات اقلیمی، تنوع انواع، کشاورزی، شیلات، و جنبه‌های دیگر مداخله‌ی انسان در زیست‌بوم به‌کار گرفته‌اند.»

سیتو (۲۰۱۷ ص ۲۰) استدلالی مشابه عرضه می‌کند. «اقتصاد سیاسی مارکس به ما امکان می‌دهد که بحران زیست‌بوم را به‌عنوان تضادی در سرمایه‌داری بفهمیم، زیرا با توصیف دینامیسم درونی نظام سرمایه‌داری که بنا بر آن حرکت بی‌پایان سرمایه جهت ارزش‌یابی و ارزش‌افزایی^۶ است به‌تدریج شرایط طبیعی آن‌را از بین می‌برد آن‌را با محدودیت‌های طبیعت مواجه می‌کند.»

اما نیم‌قرن پیش از سیتو، ارنست مندل (۱۹۷۷) بدون آن‌که از مفهوم «گسست سوخت‌وسازی» بهره‌برد همین استدلال را صرفاً بر اساس دینامیسم انباشت سرمایه‌داری کرده بود. حتی باشگاه روم^۷ که اندیشکده‌ای با افق بورژوازی است در گزارش تحقیقاتی با نفوذش «محدودیت‌های رشد» (مدووز و دیگران ۱۹۷۲) نتیجه گرفته است که رشد اقتصادی نامحدود در کره‌ی زمین محدود غیرممکن است و موجب بحران‌های زیست‌بومی می‌شود. همان‌طور که سوسیالیست زیست‌بوم‌گرا جیمز اوکانر (۱۹۹۸ ص ۱۵۹) یادآور شده است «در سال ۱۹۴۴، کارل پولانی شاهکارش "دگرگونی بزرگ" را منتشر کرد که می‌گوید چگونه رشد بازار سرمایه‌داری و روابط اقتصادی به‌طور کل

⁶ Valorization.

⁷ Club of Rome.

شرایط اجتماعی و محیط زیست را که زیربنای آن‌ها است نابود می‌کند.» به عبارت دیگر، نویسندگان ماتلیریویو آن چه را که زیست‌بوم‌شناسان، سوسیالیست‌ها و سوسیالیست‌های زیست‌بوم‌گرا مشکل یا بحران زیست‌بومی خوانده‌اند «گسست سوخت‌وسازی» می‌نامند. در نتیجه، اگرچه مفهوم «گسست سوخت‌وسازی» برای درک گوشه‌ای از اندیشه‌ی مارکس با ملاحظات بالا مفید است ولی برای اثبات محدودیت‌های طبیعی توسعه‌ی اقتصادی، چه سرمایه‌داری یا سوسیالیستی لازم نیست.

۶. شیوه‌ی جدلی برخی از نویسندگان ماتلیریویو امکان لطمه زدن بر جنبه‌ی پژوهشی کار آنان را دربر دارد. به‌عنوان مثال، اگرچه سیتو انگیزه‌ی نگارش کتابش را بررسی ادعای منتقدین سوسیالیست زیست‌بوم‌گرای مارکس به‌ویژه آنان که در نوشته‌های او رگه‌هایی از رشد‌گرایی^۸ یا تولید‌گرایی^۹ یافته‌اند می‌کند کم‌تر به بحث و نقد مستقیم آنان می‌پردازد. او هم‌چنین بر این واقعیت که گرایش‌های سوسیالیست در سراسر جهان خواهان رشد و توسعه‌ی اقتصادی هرچه بیشتر بوده‌اند چشم می‌پوشد. اما مسئله‌ی رشد‌گرایی یا تولید‌گرایی در مارکس و جنبش سوسیالیستی واقعی و شایان‌توجه است. مدتی پیش من (نیری ۲۰۱۸) با استفاده از تحلیل مارکس در جلد اول سرمایه و بحثی منسجم از او در بخشی از گروندریسه مقاله‌ای نوشتم تا نشان دهم ظهور «اقتصاد گیگ»^{۱۰} که کارگران موقت را با اتکا بر فناوری کامپیوتری و اینترنتی جایگزین کارگران دایم می‌کند با روند انکشاف سرمایه‌داری که مارکس تحلیل کرده سازگار است. اتفاقاً نوشته‌ی من این‌را هم مستند کرد که مارکس تقسیم کار فزاینده را که ناشی از تحولات تکنولوژیک و سبب افزایش بهره‌وری کار و تسریع رشد اقتصادی است برای تدارک امکانات مادی سوسیالیسم لازم می‌داند. این امر را حتی مارکس‌شناسی چون پرش چاتوهایی (۲۰۰۰) که اخیراً درگذشت و اصرار داشت که مارکس را باید به زبان اصلی خواند، نشان داده است. البته خوانش‌های دیگری از مارکس

8 Prometheanism.

9 Productivist.

10 Gig economy.

در مورد سوسیالیسم وجود دارد که استدلال می‌کنند مارکس خواهان توسعه‌ی پایدار و توسعه‌ی انسان است (بورکت ۲۰۰۵). اما سیتو (۲۰۱۷ ص ۱۱) از این تنش‌ها در نوشته‌های مارکس و خوانش‌های گاه متضاد متون مارکس عمدتاً چشم می‌پوشد. لکن واضح است که روشنفکری به عظمت مارکس که سراسر عمرش به یادگیری و تفکر گذشت ناگزیر در نوشته‌های پر حجم‌اش تنش‌هایی وجود داشته باشد. به علاوه بخش مهمی از این نوشته‌های مارکس هرگز با نیت نشر تهیه نشده بودند. کسانی که چون سیتو که مدعی هستند یک «بازسازی نظام‌مند و کامل از نقد زیست‌بومی از سرمایه‌داری» مارکس ارایه می‌کنند چشم بر این واقعیت‌ها می‌بندند.

۰۷ ادای سهم نویسندگان مانتلی‌ریویو نهایتاً بر پایه‌ی نظریه‌ی ارزش کار مارکس استوار است. لکن در ادامه‌ی تجدیدنظر اساسی هیلفردینگ در این نظریه در کتب سرمایه‌ی مالی (۱۹۱۰)، پل باران و پل سوییزی (۱۹۶۶ صص ۶-۵) استدلال کردند که «سرمایه‌داری رقابتی» از اواخر قرن نوزدهم با «سرمایه‌داری انحصاری» جایگزین شده است. در نتیجه این تجدیدنظر اساسی در نظریه‌ی ارزش کار مارکس که بر اساس رقابت استوار است، عملاً ادعا می‌شود که این نظریه هرگز کارایی نداشته است. اگر چه من از نظرگاه تک‌تک نویسندگان مانتلی‌ریویو در این مورد مطلع نیستم، اما فاستر (۱۹۸۶) در تأیید نظریه‌ی سرمایه‌داری انحصاری کتابی نوشته است. البته در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و دهه‌ی ۱۹۷۰ نسل جدیدی از «اقتصاد دانان مارکسیست» نشان داده‌اند که این تجدیدنظر بر اساس فهم نادرست از نظریه‌ی رقابت مارکس و یکسان گرفتن آن با نظریه‌ی «رقابت کامل» اقتصاد نئوکلاسیک ناشی شده است (نیری ۲۰۱۷/۱۲۳). در نتیجه این پرسش مطرح است: اگر نظریه‌ی ارزش کار مارکس دیگر معتبر نیست تکلیف «بازسازی نظام‌مند و کامل از نقد زیست‌بومی از سرمایه‌داری» که سیتو مدعی آن است چه می‌شود؟

۸. هرگونه «بازسازی نظریه‌ی مارکس» الزاماً بیشتر اظهارنظر نویسندگی آن است تا «آن‌چه مارکس واقعاً گفت». آیا پس از یک قرن و نیم جدل در مباحث نظریات اساسی مارکس این امر واضح نیست؟ آیا نظریات متعددی از ماتریالیسم تاریخی،

آیا مارکس یک سوسیالیست زیست‌بوم‌گرا بود؟

نظریه‌ی ارزش کار، پرولتاریا و سوسیالیسم به‌عنوان چند نمونه وجود ندارد؟ تفاوت نظر بر این که «مارکسیسم» چیست و کدام افراد یا گروه‌ها «مارکسیست» هستند حتی بیشتر است. در یک مورد که لاسال ۱۱ نظریاتش را «مارکسیستس» قلمداد می‌کرد، انگلس عکس‌العمل مارکس را این‌گونه ثبت کرده است: «آنچه مسلم است اینست که من یک مارکسیست نیستم.»^{۱۲} مسئولیت تبدیل میراث مارکس به یک دکترین که «مارکسیسم» نامیده شد با کارل کائوتسکی است که راه را به‌روی کیش شخصیت مارکس هموار کرد.

۹. علی‌رغم انتقادات فوق، من از طرح نیاز به داشتن یک نظریه که در آن جامعه و انسان به‌عنوان بخشی از طبیعت درک و تحلیل شوند استقبال می‌کنم. در این که مارکس نقد اقتصاد سیاسی را ناتمام گذاشت شکی وجود ندارد. سؤال اساسی اینست که برای ساختمان یک نظریه‌ی یک‌پارچه‌ی سوسیالیسم زیست‌بوم‌گرا چه باید کرد. سیتو با این ادعا که مارکس یک سوسیالیست زیست‌بوم‌گرا بود این رویکرد نویسندگان مانتلی‌ریویو را تأیید می‌کند که میراث مارکس اساس چنین نظریه‌ای است. ایشان و دیگر نظریه‌پردازان سوسیالیسم زیست‌بوم‌گرا عمدتاً توجهی به این واقعیت ندارند که ساختمان نظریات مارکس و انگلس برپایه‌ی ماتریالیسم تاریخی بنا شده که خود آنان یادآور شده‌اند که طبیعت را کنار می‌گذارند تا بر تحلیل جامعه و روابط طبقاتی ناشی از نوع مالکیت و شیوه‌ی تولید غالب توجه کنند (نیری ۱۳۹۹؛ ۲۰۲۱؛ ۲۰۲۳). به عبارت دیگر نظریات مارکس و انگلس از اساس و آگاهانه انسان محورند.

نظریه‌ی ارزش کار مارکس کاربرد ماتریالیسم تاریخی در تحلیل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است. نه تنها در این نظریه طبیعت غیر انسان شیء شده است (نیری ۲۳/۸/۳۰) بلکه حتی کار زنان در خانه، از جمله امر باروری و پرورش کودکان که نسل بعدی طبقه‌ی کارگر را تأمین می‌کند، در این نظریه مورد توجه واقع نمی‌شود زیرا

¹¹ Ferdinand Lassalle.

¹² Editor's note to "[The Programme of the Parti Ouvrier](#)," 1880.

تحلیل مارکس متوجه استثمار کارگران در فرایند تولید سرمایه‌داری است. با رشد فمینیسم و مبارزات آزادی‌خواه زنان در چندین دهه‌ی اخیر که مدیون نقد اندروسنتریسم،^{۱۳} ایدئولوژی «مرد محوری» که جهان را از دید مردان می‌بیند، نظریه‌ی بازتولید اجتماعی^{۱۴} ارایه شد. اما سوسیالیست‌ها و سوسیالیست‌های زیست‌بوم‌گرا هنوز به مشکل انسان‌محوری، که مبحثی در فلسفه و اخلاق محیط زیست است، بی‌اعتنا هستند. حتی گروه‌های مخالف ستم بر حیوانات که خود را مارکسیست می‌دانند در این غفلت نظری سهمیم هستند. سوسیالیسم زیست‌بوم‌محور نقد ریشه‌ی این میراث نظری و سیاسی است که با نوسازی نظریه‌ی تاریخ قرن نوزدهم مارکس و انگلس شروع می‌کند.

به نظر من یک علت عمده‌ی این غفلت نظری کیش شخصیت مارکس است که او را نه یک متفکر محدود به دانسته‌های دوران خود و با نظریات محدود به مسائل مشخص آن دوران بلکه صاحب نظریاتی که گویا همه‌ی معضلات قرن بیست‌ویکم را پاسخ‌گوست می‌دانند. اما مگر خود مارکس توصیه نکرده است که «همه چیز را مورد سؤال قرار ده» (مارکس ۱۸۶۵)؟ در تزهایی درباره‌ی فویرباخ مارکس می‌گوید «فیلسوفان تاکنون جهان را تعبیر کرده‌اند؛ نکته آنست که باید آن را تغییر داد.» ماتریالیسم تاریخی نظریه‌ی اوست در مورد جامعه و تحولات آن. در این باره مارکس در نامه به ژوزف ویدمیر (مورخ ۵ مارس ۱۸۵۲)^{۱۵} می‌نویسد: «تا آن جا که به من مربوط می‌شود، اعتبار کشف وجود طبقات در جامعه‌ی مدرن یا مبارزه بین آنان از من نیست... آنچه من نشان داده‌ام اینها بودند: (۱) وجود طبقات صرفاً ناشی از مراحل تاریخی توسعه‌ی تولید است؛ (۲) مبارزه‌ی طبقاتی الزاماً به دیکتاتوری پرولتاریا می‌انجامد؛ (۳) که این دیکتاتوری خود وسیله‌ی گذار به اضمحلال طبقات و به یک جامعه‌ی بی‌طبقه می‌انجامد.»

اکنون با گذشت بیش از ۱۷۰ سال از زمان نگارش این نامه واضح است که آنچه مارکس در بند دوم و سوم مدعی است که «نشان داده» صرفاً پیش‌بینی وی براساس

¹³ Androcentrism.

¹⁴ Social reproduction.

¹⁵ Joseph Weydemeyer.

نظریاتش بوده که هنوز توسط تاریخ تأیید نشده است. برای من که مارکس را استادم می‌دانم (و البته نه یگانه استادم) واجب بوده که سعی کنم دلیل این امر را بیابم و بدیلی برای دست‌یابی به هدف او که جامعه‌ی بشری زدوده شده از هرگونه بیگانگی است پیدا کنم. نویسندگان ماتل‌ریویو بر عکس، از یک‌سو چشم بر این‌گونه نقایص در نظریات مارکس بسته‌اند و از سوی دیگر به‌طور التقاطی نظریات مارکس را برحسب نیاز روز وصله و پینه می‌کنند در حالی که خود را مارکسیست «ارتدوکس» معرفی می‌کنند (فاستر خوانش خود را در مورد گسست سوخت‌وسازی «زیست‌بوم‌شناسی مارکسیستی» می‌خواند و سیتو وعده‌ی تکمیل کردن «اقتصاد سیاسی» مارکس را می‌دهد).^{۱۶}

مسیر کار من، برعکس از یک‌سو پذیرفتن وجود مشکلاتی در نظریات مارکس است و از جانب دیگر توجه به این واقعیت که بحران‌های زیست‌بومی وجودی خارج از حیطه‌ی این نظریات است که مارکس در اواسط قرن نوزدهم برای مسائل مشخص آن دوران و برخوردار از دانش آن زمان عرضه کرد. ماتریالیسم تاریخی زیربنای نظریات مارکس است و آگاهانه با کنار گذاردن طبیعت بنا شده است. از این‌رو نیاز به ساختمان نظریه‌ی تاریخ زیست‌بوم‌محور مطرح است که به نوبه‌ی خود نیازمند ماتریالیسم جدیدی است. من ماتریالیسم آنیمیستی را پیشنهاد کرده‌ام (نیری 2023) که همه‌ی موجودات را در ارتباط با یک‌دیگر عامل می‌داند، و نه صرفاً انسان را. دانش لازم برای چنین ماتریالیسمی از نیمه‌ی دوم قرن بیستم و عمدتاً در انسان‌شناسی، باستان‌شناسی و زیست‌شناسی فراهم شده است.

تنها بر چنین پایه‌ی علمی-فلسفی است که می‌توان به لحاظ متدولوژی حوزه‌ی اجتماعی را به‌عنوان بخشی از حوزه‌ی طبیعی تحلیل کرد. و تنها بر این پایه است که اخلاق محیط زیست ۱۷ از بطن نظریه‌ی تاریخ نشأت می‌گیرد، زیرا ماتریالیسم آنیمیستی برای هر موجود ارزش ذاتی قایل است. از این‌رو سوسیالیسم زیست‌بوم‌محور راهنمای یک زندگی بهتر است حتی در دل تمدن سرمایه‌داری صنعتی انسان‌محور، در

¹⁶ Ecological Marxism.

¹⁷ Environmental ethics.

عین حال که راه را برای مبارزه برای جامعه‌ای هموار خواهد کرد که با زوال بیگانگی از طبیعت و بیگانگی اجتماعی، امکان توسعه‌ی انسان را فراهم خواهد کرد.

قدردانی: این نوشته بر اساس فصل ۲۲ کتابم (نیری ۲۰۲۳) و با بسط آن تهیه شده است. از روزبه مستوفی و پارسا عارفی برای خواندن طرح اولیه و کمک به بهتر کردن نثر من و از حسن مرتضوی در کمک به ترجمه‌ی واژه‌های مارکس سپاسگزارم.

منابع انگلیسی

Baran, Paul and Paul Sweezy. Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order. 1966.

Bundy J.G., Davey, M.P., and Viant M. R. "Environmental Metabolomics: A Critical Review and Future Perspectives." *Metabolics*. 5, 3-21, 2009.

Burkett, Paul. Marx and Nature: A Red and Green Perspective. 1999.
 _____ . "Marx's Vision of Sustainable Human Development." *Monthly Review*, October 1, 2005.

Chattopadhyay, Paresh. "[Marx and the Process.](#)" [marxism.org](#). September 2000.

Fischer-Kowalaski. "Society's Metablism: The INtellectual History of Material Flow Analysis: Part I, 1860-1970." *Journal of Industrial Ecology*. 2(1):61-78. 1998.

Foster, John Bellamy. Theory of Monopoly Capitalism. 1986.
 _____ . Marx's Ecology: Materialism and Nature. 2000.

Foster, John Bellamy, Bertt Clark, Rucjard York. The Ecological Rift: Capitalism's War on Earth. 2010.

Friedman, Michael. "Metabolic Rift and the Human Microbiome." *Monthly Review*, July 1, 2018.

Hilferding, Rudolf. Finance Capital. 1910.

Mandel, Ernest. From Class Society to Communism: Introduction to Marxism. 1977.

Martinez-Alier. Social Metablism, Ecological Distribution Conflicts, and Lanugauge Valuation. *Capitalism, Nature, Socialism*. 2009.

Marx, Karl. "[Confessions](#)." Zalt-Bommel. April 1, 1865.

Meadows, Donella H., Meadows, Dennis L., Randers, Jørgen, et.al. The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicment of Mankind. 1972.

Moore, Jason W. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and Accumulation of Capital*. 2015.

Nayeri, Kamran. "Socialism and the Market: Methodological Lessons from the Economic Calculation Debate." *Critique*. Vol. 33, NO. 1. 2005.

_____. "[Karl Marx or Club of Rome: Why Naturalizing Causes of the Great Recession Undermines Efforts to Transcend the Capitalist Civilization?](#)" *Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism*. April 14, 2014.

_____. "[An Ecological Socialist's Reflection on Edward O. Wilson's Sociobiology](#)." *Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism*. October 16, 2015.

_____. "[On Jason W. Moore's "Capitalism in the Web of Life"](#)" *Our Place in the World: A Journal of Ecosocialism*. July 18, 2016.

_____. *Whose Planet? Essays on Ecocentric Socialism*. 2023.

O'Conner, James. *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*. 1998.

Pauliuk, Stephen and Daniel B. Müller. "The Role of in-Use Stocks in Climate Change." *Global Environmental Change*. Volume 24, January 2014.

Saito, Kohei. *Karl Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. 2017.

منابع فارسی

نیری، کامران. «[همه‌گیری ویروس کرونا به‌مثابه بحران تمدن](#)» نقد، خرداد ۱۳۹۹

_____. «[چرا سوسیالیسم زیست‌بوم محور](#)» نقد اقتصاد سیاسی، ۲۱ اکتبر ۲۰۲۱

_____. «[سرمایه‌داری، خودکارسازی و سوسیالیسم: کارل مارکس در باب فرایند](#)

[کار](#)»، نقد اقتصاد سیاسی، ۲ فوریه ۲۰۲۲

_____. «[نقدی کوتاه بر نظریه‌ی وابستگی و نظریه‌ی سرمایه‌داری انحصاری](#)» نقد

اقتصاد سیاسی، ۲۳/۷/۲۱

آیا مارکس یک سوسیالیست زیست‌بوم‌گرا بود؟

«نظریه‌ی ارزش کار مارکس و استثمار غیرانسان‌ها» نقد اقتصاد سیاسی،

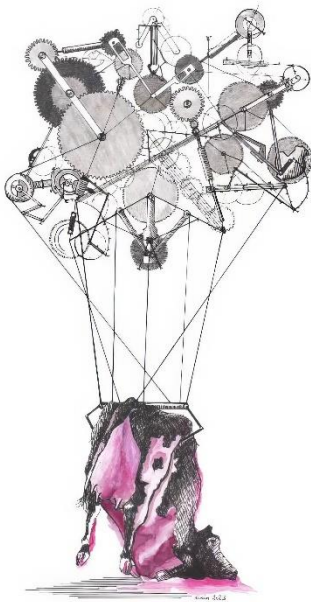
۲۳/۸/۳۰

سوسیالیسم و چالش آزادی حیوانات

پرسش و پاسخ با کریستین اشتاخ، مارکو

مئوریتزی و داریو مانی

کانال تلگرامی «ما حیوانات»



پرسشی را که از سوی یکی از دوستان چپ مطرح شده بود جداگانه با کریستین اشتاخ (نظریه پرداز مارکسیست آلمانی) و مارکو مائوریتزی (فیلسوف مارکسیست ایتالیایی) مطرح کردیم. در ابتدا پاسخ اشتاخ و مکاتبات بعدی ما با او و در ادامه پاسخ‌های ردوبدل شده با مائوریتزی خواهد آمد. در انتها گفت‌وگویی را که با داریو مانی مارکسیست ایتالیایی و کنشگر آزادی حیوانات ترتیب دادیم ملاحظه خواهید کرد.

کانال «ما حیوانات»:

به دنبال انتشار مطالبی در زمینه‌ی «مسئله‌ی حیوانی» در ارتباط با سوسیالیسم و تفکر مارکسیستی، دوستی از طیف چپ که به سوسیالیسم معتقد است پرسشی را مطرح کرده است. می‌پرسد: تولید کالایی مثل تلویزیون را در نظر بگیرید، آنچه روشن است تولید آن در فرایندی سرمایه‌دارانه انجام می‌گیرد که هدف آن در وهله‌ی اول تولید سود و انباشت سرمایه است. از دیدگاه سوسیالیستی، مطمئناً این روند در پی تحولات ریشه‌ای در مناسبات اقتصادی - اجتماعی جامعه، متوقف خواهد شد. اما این بدان معنا نیست که دیگر تلویزیون تولید نخواهد شد، بلکه از چارچوب روابط سودمحور خارج و در بستر مناسبات جدید مالکیت اجتماعی به هدف تأمین نیازهای مصرفی جامعه قرار خواهد گرفت. اگر این دیدگاه را در قبال کالاهای حیوانی گسترش دهیم به این معنا خواهد بود که صنایع حیوانی از فرایند تولید سود و منافع سرمایه خارج می‌شود اما بدان معنا نخواهد بود که متوقف می‌شود، بلکه در خدمت تأمین نیازهای جامعه قرار خواهد گرفت (همچون تلویزیون).

این دوست می‌پرسد چرا شما در مورد خاص حیوانات، این دگرگونی روابط سرمایه‌دارانه را به حذف صنایع حیوانی گسترش می‌دهید در صورتی که در مورد سایر کالاها چنین نیست.

این پرسش یکبار دیگر این موضوع را طرح می‌کند که برخورد با مسئله‌ی حیوانات از منظر ارتباط آن با روابط تولیدی سرمایه‌داری، استدلال کافی و مناسبی برای ضرورت الغای کاربرد حیوانات برای نیازهای انسان و حذف صنایع حیوانی به‌عنوان یک کلیت نیست. آیا این بدان معنا نیست که در نهایت، ما با موضوعی اخلاقی مواجه خواهیم بود؟

پاسخ کریستین اشتاخ:

بحث این رفیق کاملاً معتبر است و در واقع می‌توانم بگویم یکی از خطوط اصلی پاسخ‌هایی است که ما از سوسیالیست‌ها، کمونیست‌ها و غیره دریافت می‌کنیم. «پاسخ متعارف» من این است که، در مورد حیوانات، بدیهی است که ما باید در مورد ارزش مصرف کالا نیز صحبت کنیم، درست مانند سیاست‌های اقلیمی و زیست‌محیطی یا، از نظر من، در هر محصول دیگری نیز. تولید اسلحه یا خودرو را در نظر بگیرید. به‌دلیل ارزش مصرفی خاص و پیامدهای استفاده از آن، باید متوقف شوند یا حداقل به‌شدت کاهش یابند. بحث دومی که معمولاً در مواجهه با سؤال «شما» مطرح می‌کنم این است که سوسیالیست‌ها با نوعی ایدئولوژی بورژوایی همسو می‌شوند که بین کیفیت‌های مختلف یک کالا و تولید آن تمایز قائل نمی‌شوند. بدیهی است که بین زغال‌سنگ استخراج شده از معدن و حبس، دستکاری بدن و در نهایت کشته شدن حیوانات تفاوت وجود دارد. بنابراین، این تصور که تمام کالاها از منظر اقتصادی _ سیاسی برابر هستند، درست است، اما در عین حال از دیدگاهی انقلابی اشتباه است و ما نباید با آنچه که سرمایه‌داری ما را مجبور به پذیرشش می‌کند و آنچه که هست سردرگم شویم. به‌علاوه، من استدلال می‌کنم که سؤالی که شما و آن رفیق مطرح می‌کنید، به بینشی اساسی در سرمایه‌داری امروزی اشاره می‌کند، زیرا امروز برای درک استثمار و سلطه به استدلال‌های اصلی نظری ارزش توسط سرمایه‌ی مارکس نیاز داریم. اما در عین حال برای درک جامعه‌ی سرمایه‌داری (که مبتنی بر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است اما با آن یکسان نیست) باید چیزهای دیگری غیر از تولید و توزیع ارزش را نیز در نظر بگیریم و رابطه‌ی متقابل بین تولید ارزش و رابطه‌ی سرمایه از یک سو و سایر

روابط از سوی دیگر را بررسی کنیم. من فکر می‌کنم، چپ به‌طور گسترده‌ای این رویکرد را با توجه به انواع مسائل دموکراتیک، به‌عنوان مثال مسئله‌ی زنان، اقلیت‌های «قومی» و غیره می‌پذیرد. البته مشکل مضاعف در مورد حیوانات این است که آن‌ها را - به بیانی رقت‌انگیز - وادار به تصدیق کنیم که در مورد کسی صحبت می‌کنیم نه درباره‌ی چیزی. من در واقع معتقد نیستم که این یک مسئله‌ی «اخلاقی» است (این یک مسئله‌ی اخلاقی نیز هست). در اصل، این یک مسئله‌ی سیاسی است. در مورد سیاست بوم‌شناختی، تلاقی بین نیازهای خودگرایانه‌ی «انسان» و نیازهای «متعلق به طبیعت» در واقع بسیار گسترده است، به‌طوری که نیازی به کشف این موضوع نیست که چرا چپ باید در کنار جنبش اکولوژیک قرار گیرد. اما در مورد حیوانات امری پیچیده‌تر است زیرا اولاً حیوانات به‌نظر متفاوت هستند (که هستند)، ثانیاً، چپ متوجه نمی‌شود که به‌گفته‌ی مارکو مائوریتری، حیوان در انسان وجود دارد، و سوم، هنوز این ترس وجود دارد که ادغام حیوانات باعث تنزل مقام انسان‌ها شود. بنابراین، چهارم، مسئله‌ی کلیدی روش کار ادغام سیاسی (!) حیوانات در جامعه‌ی سوسیالیستی، شناخت تفاوت‌های انسان و حیوان، اما در عین حال بهبود زندگی حیوانات است و اخلاق در اینجا گنجانده شده است. اساساً، چه خوب چه بد، این موضوعی است که در کتاب کیملیکا و دونالدسون «zoopolis - حیوان‌شهر» مطرح است. پرسش آن‌ها درست است (چگونه می‌توانیم در صلح با هم زندگی کنیم؟)، اما این پرسش اساسی را کاملاً بر اساس زمینه‌های بورژوازی بنا می‌کنند. ما باید به این فکر کنیم که یک زوپولیس سوسیالیستی چگونه می‌تواند به نظر برسد، چگونه می‌تواند کار کند. اما فرایند پیچیده‌تر، به‌گمان من، سازمان‌دهی فرایند انقلابی و متقاعد کردن نیروهای انقلابی است که صنایع حیوانی را به یک نوع تولید «معقول» تبدیل کنند.

این برداشت من از این موضوع در عباراتی مختصر است. امیدوارم رفیق شما چیزی در آن بیابد.

کانال «ما حیوانات»:

از پاسخ شما متشکریم. موارد زیر شک و تردیدهای خود ما هستند:

۱- مثال سلاح از نظر دلالت بر کاربردی که در حال حاضر دارد اشاره‌ای کاملاً پذیرفتنی است اما مقایسه‌اش با صنایع حیوانی از جنبه‌ی اهداف مصرفی (تغذیه‌ی توده‌ها) راهگشا نیست.

۲- تفاوت‌هایی که میان استخراج زغال‌سنگ با آنچه بر سر حیوانات می‌آید همگی مفاهیمی «اخلاقی» هستند. دستکاری بدن، حبس و کشتن برانگیختگی‌های اخلاقی ایجاد می‌کنند. چیزی که شما «دیدگاهی انقلابی» می‌نامید دقیقاً همان مواردی هستند که وگن‌ها «ضرورت اخلاقی» می‌نامند.

۳- مسئله‌ی زنان، اقلیت‌های قومی و غیره، همان‌طور که می‌گویید مسائلی دمکراتیک هستند و در حوزه‌ی جنبش‌های اجتماعی قرار می‌گیرند که عاملین آن حامل ایده‌های دمکراتیک هستند. همان‌طور که شما هم می‌گویید موضوع حیوانات را باید به چپ «قبولاند». بر چه اساس؟ که حیوانات اشیاء نیستند بلکه کسانی هستند؟ خب تمام هسته‌ی نظری فرنیسیون با پوست‌های تبلیغی روزانه‌اش بر همین اساس قرار گرفته!

۴- نهایتاً می‌گویید باید نیروهای انقلابی را متقاعد کرد که صنایع حیوانی را به نوعی تولید «معقول» تبدیل کرد. چرا صنعتی که غذا، پوشاک، نیازهای علمی (آزمایشگاهی)، تفریحی و ... مربوط به میلیاردها انسان را تأمین می‌کند «بد» و «غیرمعقول» است؟ با این توجه که این ادعا مطرح است که در یک جامعه‌ی «عقلانی» و «انقلابی» با استفاده از تمام ظرفیت‌های فناوریانه و علمی تلاش خواهد شد جنبه‌های اقلیمی و زیست‌محیطی و رفاهی صنایع حیوانی در حد امکان رعایت گردد.

۵- ارجاع این موضوع در آخرین تحلیل به یک «امر سیاسی» تغییری در محتوای اخلاقی این «قناع» نمی‌دهد. چرا نباید ماهیگیری کرد؟ چرا نباید لباس پشمی تولید کرد؟ چرا استفاده از حیوانات در آزمایشگاه‌ها باید متوقف شود؟ چرا ...؟

پاسخ کریستین اشتاخ:

۱- چرا راهگشا نیست؟ تقریباً هیچ موردی از «مصرف» اسلحه _ به‌استثنای بسیار اندک (دفاع از خود انقلابی، مقاومت مردم) که مواردی مطلقاً اندک در تاریخ هستند _ معقول نیست.

۲- نه، تفاوت قاطع و یا یک تمایز این است که یک امر اخلاقی شکلی از ارزش‌های فردی است. من اصلاً متقاعد نشده‌ام (با توجه به مسائل «انسانی» یا حیوانی) که استدلال‌های اخلاقی برای تغییر الگوهای رفتاری جمعی کافی باشد. این مسئله‌ی قدرت (اقتصادی و سیاسی) است و نه تنها یا در وهله‌ی اول ملاحظات اخلاقی در مورد افراد. برای اینکه یک رفتار/ عمل جمعی متفاوتی داشته باشید، به استدلال‌های اخلاقی نیز نیاز دارید (برای متقاعد کردن مردم) اما برای اطمینان از اینکه تغییر رویه واقعاً تحقق می‌یابد، به قدرت نیاز دارید. در اخلاق نیز قدرت وجود دارد، اما با قدرت سیاسی و اقتصادی سازمانی برابری نمی‌کند (همان‌طور که مورد سیاست اقلیمی نشان می‌دهد: همه می‌دانند که CO2 نباید منتشر شود، اما با وجود این همچنان اتفاق می‌افتد).

۳- بر اساس قدرت تشکیلاتی، سیاسی، اقتصادی جنبش آزادی حیوانات، با عمل آن، و البته با این واقعیت که دانش علمی (!) _ نه فقط اخلاق _ نشان می‌دهد که حیوانات اشیاء نیستند. استدلال فرنیسیون در هسته‌ی خود اخلاقیاتی واقعاً فردی و بورژوازی است.

۴- زیرا با استثمار و سلطه بر حیواناتی که از نظر علمی موجوداتی باهوش، صدمه‌پذیر، اجتماعی و ... هستند، غذا تولید می‌کند. صنعت تسلیحات نیز غیرمنطقی است زیرا مبتنی بر استثمار کارگران است و مصرف محصولات آن منجر به رنج انسان، تخریب طبیعت و غیره می‌شود.

۵- تصور من این است که شما مسئله‌ی حیوانی را به یک موضوع اخلاقی تقلیل می‌دهید، اما این‌طور نیست. رهایی انسان و حیوان تنها یا اساساً مربوط به این نیست که ما دیگری را چگونه می‌بینیم، بلکه چگونگی برخورد جمع اجتماعی با آن‌هاست و این عمل مبتنی بر منافع و قدرت است، این تفاوت اساسی است. من اخلاق را کنار نمی‌گذارم (این امر به‌ویژه توسط مارکسیست‌هایی که گرامشی را می‌شناسند احماقانه است) اما عامل تعیین‌کننده نیز نیست.

کانال «ما حیوانات»:

در مورد ۱:

منظور ما از راهگشا نبودن، مقایسه‌ی مصرف حیوانات با مصرف سلاح است؛ از این منظر که غیرعقلانی بودن مصرف سلاح امری کاملاً واضح است اما درمورد مصرف حیوانات دلایل ظاهراً «عقل‌پسند» فراوانی نزد عموم هست!

درمورد ۲:

بر سر مسئله‌ی قدرت سیاسی و اقتصادی اختلافی نداریم، چرا که بحث را در موقعیتی پاسا سرمایه‌دارانه مطرح می‌کنیم، یعنی پس از کسب قدرت. اینکه در آن شرایط آتی (سوسیالیسم)، مبنای عدم‌استفاده از محصولات حیوانی و لغو کاربردهای حیوانی چه خواهد بود. و اساساً طرح پرسش ابتدایی در اولین ایمیل، ناظر بر همین مورد بود یعنی در موقعیت پاسا سرمایه، اساس و مبنای ضرورت لغو صنایع حیوانی و سایر کاربردهای حیوانی به‌هدف منافع انسانی چه خواهد بود.

درمورد ۳:

«قدرت تشکیلاتی، سیاسی و اقتصادی جنبش آزادی حیوانات» زمانی آن ویژگی مورد نظر را خواهد داشت که با همین نوع قدرت متعلق به جنبش سوسیالیستی گره خورده باشد. وگرنه زمانی که اکثریت قاطع چپ و جنبش انقلابی به اهداف جنبش آزادی حیوانات باور نداشته باشد، چنین قدرتی امری خیالی خواهد بود. و اتفاقاً بحث همین‌جاست که چگونه و بر کدام مبنای باید جنبش سوسیالیستی را به پذیرش اهداف جنبش آزادی حیوانات **متقاعد** کرد. یعنی بازگشت به همان پرسش اولیه.

درمورد ۴:

پرسش ما درمورد چرایی «غیرمعقول بودن» صنایع حیوانی به‌دلیل ابهام موجود نزد چپ است نه اینکه خود پاسخ را ندانیم. به این معنا که نزد چپ مارکسیست دلیل قانع‌کننده‌ای برای این غیرمعقول بودن وجود ندارد وگرنه اگر به سادگی پاسخ شما بود که تمام مشکل تاکنون حل شده بود و این افراد همگی با اهداف جنبش آزادی حیوانات همسو بودند. ضمن اینکه توضیح شما در این مورد، **ارجاع مجدد به همان مسائلی است که وگن‌ها مطرح می‌کنند** یعنی باهوش بودن، صدمه‌پذیر بودن، اجتماعی بودن و غیره.

درمورد ۵:

نتیجه‌گیری شما نوعی بازگشت به صورت مسئله است، روند بحث خودش به سمت تعیین‌کننده بودن امر اخلاقی در اقلانچ چپ مارکسیست هدایت می‌شود. وگرنه «منافع و قدرت» موضوعی است بلاتردید. بحث بر سر آن است که این قدرت چگونه حاصل می‌شود، بر مبنای کدام استدلال، اهداف جنبش آزادی حیوانات به آن نیروی عظیم اجتماعی تبدیل می‌شود که مطمئناً همان عامل تعیین‌کننده‌ی اصلی خواهد بود. اینجا، درست در همین نقطه، پاسخ باید روشن باشد. چپ مارکسیست بر اساس ماهیت استثمارِ صنعت حیوانی آن را لغو نمی‌کند، بلکه مناسبات حاکم بر آن را تغییر می‌دهد. حیوانات همچنان برای منافع انسانی مورداستفاده قرار خواهند گرفت کما اینکه هم‌اکنون اکوسوسیالیست‌ها بر ضرورت کاربرد آن‌ها به‌منظور تأمین کشاورزی پایدار اصرار می‌ورزند و با قاطعیت آمارهای مربوط به سهم بالای صنایع حیوانی در انتشار گازهای گلخانه‌ای را زیر سؤال می‌برند و بر نقش اصلی سوخت‌های فسیلی تأکید می‌کنند. حتی اگر بپذیریم که روزگاری ممکن خواهد شد که صنایع حیوانی هیچگونه تخریب زیست‌محیطی و اقلیمی ایجاد نکنند، اگر حیوانات نه در محیط‌های فشرده بلکه در طبیعت سبز پرورش یابند، اگر به‌منظور ایجاد سود و انباشت سرمایه به کار گرفته نشوند، اگر ... باید مبنایی وجود داشته باشد که دوستان مارکسیست را راضی کند تا دست از سر حیوانات بردارند!

و آنچه ما از بحث‌های تاکنونی برداشت می‌کنیم این است که پاسخ را می‌توان در مجموعه‌ای از دو مورد اصلی یافت؛ اول، تبیین استثمارِ بودن فرایند کنونی صنعت حیوانی و دوم، تأکید تعیین‌کننده بر شناخت حیوان به‌عنوان موجودی حسمند و کاملاً متمایز از اشیاء و کالاها و ضرورت اذعان به شخصیت آن‌ها. از میان این عوامل نقش سازمانی و اجرایی پیشبرد اهداف راهی‌بخش را مطمئناً عامل اول، و نقش تعیین‌کننده در پذیرش و رسمیت‌یابی این اهداف را مورد اخلاقی دوم دارد. بنابراین از نظر ما وگنیسم و تبیین گسترده‌ی آن _ با تمام ویژگی‌های اخلاقی‌اش _ به‌عنوان سبک زندگی «اجتماعی» دوران پس‌سرمایه بر بستر تشریح ضرورت تحول سوسیالیستی به‌عنوان ضرورت اجتماعی برای تحقق و تثبیت این جنبه از زندگی جدید دو رکن کنشگری ما باید باشد.

پاسخ کریستین اشتاخ:

فقط یک فکر: شاید شما/ ما باید در نظر داشته باشیم که پذیرا نبودن بخش‌های وسیع‌تری از چپ برای امر رهایی حیوانات دلایل اقتصادی و فرهنگی – ایدئولوژیکی دارد که قوی‌تر از استدلال‌های ما برای در نظر گرفتن حیوانات است:

۱. هنوز بسیاری از انسان‌ها از استثمار طبقاتی و مصائب دیگر به شدت رنج می‌برند، به این معنا که بسیاری از انسان‌ها هنوز از گرسنگی، تشنگی و فقر می‌میرند. این نزد مارکوزه، منطقی‌ترین استدلال است که می‌گوید انسان‌ها باید ابتدا آزاد شوند تا حیوانات را آزاد کنند. این موضع من نیست، اما دارای عقلانیتی است که از کلان‌شهرهای امپریالیستی به مناطق پیرامونی در حال گسترش است.

۲. من (به همراه همکارم کریستین) معتقدیم که بخش بزرگی از طبقه‌ی کارگر هنوز در استثمار و ستم بر حیوانات از طریق مالکیت بر حیوانات و فرهنگ و ایدئولوژی‌های ستمگری بر حیوانات ادغام شده است. بنابراین، مؤلفه‌ی خاصی از ادغام پرولتاریا از طریق شرکت (به‌عنوان بازیگران فرعی در مقایسه با سرمایه‌ی حیوانی) در اعمال فرهنگی که از نظر اجتماعی عادی تلقی می‌شوند وجود دارد: گوشت‌خواری، پوشیدن لباس‌های خز و چرم و غیره. همچنین، اینکه پرولترها می‌توانند صاحب حیوانات (به‌عنوان حیوانات خانگی) باشند، آن‌ها را مستعد مالکیت سایر موجودات می‌کند. همچنین، سرمایه می‌تواند قدرت عظیمی از نفوذ ایدئولوژیک را بر پرولتاریا و چپ‌ها نیز اعمال کند. تمام ایدئولوژی‌هایی که در خدمت منافع سرمایه‌داران هستند، ایدئولوژی‌های غالب در جامعه هستند. چرا باید چپ‌ها به‌ویژه آن‌هایی را که در مورد حیوانات هستند رد کنند، در حالی که واقعاً مابقی را در زمینه‌های دیگر نیز می‌پذیرند.

۳. من روی این ایده کار نکرده‌ام، اما همچنین فکر می‌کنم که شکلی از تفکر وجود

دارد که از اشکال فیتیش سرمایه‌داری نشأت می‌گیرد. اشکال فیتیش، میانجیگری واقعی میان طبیعت و جامعه، حیوانات و طبقات سرمایه‌دار را پنهان می‌کند. توضیح آن‌ها بدون حل معمای کار اجتماعی سرمایه‌دارانه منجر به میانجیگری‌های جایگزین ایدئولوژیک می‌شود که یا طبیعت‌گرایانه یا فرهنگی هستند. سرمایه‌داری از منافع شخصی طبیعی انسان‌ها سرچشمه می‌گیرد یا اینکه سرمایه‌داری چیزی است که

انسان‌ها در مورد آن به‌عنوان بهترین صورت‌بندی اجتماعی از میان مجموعه‌ای بد برای خدمت به منافع همه توافق کرده‌اند. دوپارگی مشتق از این دوگانگی میان طبیعت‌گرایی و فرهنگ‌گرایی، دوگانگی بین انسان و حیوان است. در حالی که نمی‌توان ادغام حیوانات در جامعه‌ی سرمایه‌داری را از طریق رابطه‌ی آن‌ها با سرمایه درک کرد، توضیحات دیگری ارائه می‌شود. حیوانات از نظر بیولوژیکی پست هستند، انسان‌ها همیشه حیوانات را مصرف کرده‌اند و غیره. چپ‌ها، از جمله مارکسیست‌ها، تا زمانی که شرایط ساختاری در مورد اینکه چرا هنوز اشکال دوگانه‌ی تفکر تولید می‌شوند، مانند سایر افراد جامعه به این ایدئولوژی‌ها پایبند می‌مانند.

این مشکلات حل نشدنی نیستند، اما نزدیکی به چپ‌ها را با استدلال‌های صحیح مختل می‌کنند.

کانال «ما حیوانات»:

در مورد اول، متأسفانه این موضوعی کاملاً رایج و فراگیر است. اما آنچه درخور توجه است این است که مواضع آن‌ها اصولاً استدلال‌های معتبر نیست، بلکه مغالطه‌ای از سر کنار گذاشتن موضوع است. وگرنه چگونه است که این به‌اصطلاح استدلال‌ات برای همه‌ی مردم مشترک و یکسان است. یکباره همه مدعی حسمندی گیاهان، مدافع مردم گرسنه‌ی آفریقا، مردم فلسطین، رنج کودکان و... می‌شوند، در حالی که هیچ‌کدامشان هیچ‌کاری در هیچ موردی انجام نمی‌دهند!

در مورد دوم، اینکه می‌گویید «چرا باید چپ‌ها به‌ویژه آن‌هایی را که در مورد حیوانات هستند رد کنند، در حالی که واقعاً مابقی را در زمینه‌های دیگر نیز می‌پذیرند.» واقعاً جز بی‌اعتباری برای چپ پیامد دیگری ندارد. با انتظار از «متفکرین» چپ، کسانی که درگیر پیچیدگی‌های تحلیلی و عیان کردن ناروشنی‌ها و ابهامات موضوعات اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و... هستند، کسانی که قرار است هدایتگر تحولات عظیم آتی برای ساختمان جامعه‌ی عاری از استثمار باشند، آیا اینگونه ناتوان از درک موقعیت حیوانات هستند؟

پاسخ پرسش اول از مارکو مائوریتزی:

بر اساس این دیدگاه، یک جامعه‌ی سوسیالیستی همچنان بمب و هر نوع ابزار دیگری را که انسان‌ها را استثمار می‌کند و می‌کشد تولید خواهد کرد، مگر اینکه ما درگیر بحث اخلاقی باشیم که همه را متقاعد کند که انجام این کار غیراخلاقی است. چرا این‌گونه نیست؟ زیرا ما معتقدیم که یک جامعه‌ی سوسیالیستی «اساساً» جامعه‌ای است که در آن «روابط جدید» توسعه می‌یابد. اکنون، بحث من این نیست که یک جامعه‌ی سوسیالیستی «ضرورتاً» و «خودکار» به استثمار حیوانات پایان خواهد داد، بلکه:

(الف) اینکه سوسیالیسم تنها پیش‌شرط «مادی» برای انجام این کار است (هر رویکرد دیگری صرفاً یک توهم و یک رؤیا است). «تنها» یک جامعه‌ی دموکراتیک واقعی و نه رقابتی، مناسبات جدیدی را میان انسان‌ها و نیز میان انسان‌ها و غیرانسان‌ها ایجاد می‌کند.

(ب) همین تعریف از نیازهای انسان با توجه به چنین تغییرات اجتماعی تغییر می‌کند. تصور جامعه‌ی آینده با «همان» نیازها یک انتزاع است: به‌عنوان مثال، چرا در یک جامعه‌ی سوسیالیستی لزوماً باید تلویزیون یا ماشین وجود داشته باشد؟

(ج) کل تاریخ تمدن مبتنی بر انسان‌محوری و معنویت‌گرایی است (این دو بخشی از یک فرایند یکسان بیگانگی از طبیعت هستند)؛ انقلاب سوسیالیستی نیز یک انقلاب ماتریالیستی است، انقلابی که در آن تفاوت هستی‌شناختی میان انسان و غیرانسان زیر سؤال می‌رود و نهایتاً پیشرفت علم و فناوری از تأثیر مخدوش سود، سلسله‌مراتب اجتماعی و ایدئولوژی راست‌گرا رها می‌شود.

همان‌طور که در کتاب (فراتر از طبیعت) نوشتم من کاملاً با این ایده موافق هستم که چنین تغییری در رابطه‌ی میان ما و سایر حیوانات طبق یک بحث اخلاقی اتفاق می‌افتد ... با این حال، «خود امکان» چنین بحثی تنها توسط یک جامعه‌ی سوسیالیستی، یعنی نظم اجتماعی که در آن بحث و جامعه از ایدئولوژی و سود رها می‌شود، تحقق می‌یابد. بنابراین، بحث اخلاقی یک پیش‌فرض نیست، بلکه هدف ماست: ما باید از نظر سیاسی عمل کنیم تا بحث اخلاقی امکان‌پذیر شود.

کانال «ما حیوانات»:

از پاسختان متشکریم. آنچه برداشت می‌کنیم تأکید بر نقش پررنگ «امر اخلاقی» در روند افناع جامعه و پیشروان انقلابی آن است. نوشته‌اید: «... انقلابی که در آن تفاوت هستی‌شناختی میان انسان و غیرانسان زیر سؤال می‌رود.»

تمام مشکل همین‌جاست. چگونه است که این برداشت آن چیزی نیست که مارکسیست‌ها از انقلاب دارند؟ درحالی‌که شما آن را همچون یک ویژگی پذیرفته شده بیان می‌کنید؟ تمام ماجرا همین‌جاست، وقتی از خودِ مفاهیم مارکسی، از خودِ دینامیسم جامعه‌ی سوسیالیستی، چنین مفاهیمی همچون امری ایجابی برداشت نمی‌شود، آیا به این معنا نخواهد بود که سرنوشت مسئله‌ی حیوانات نهایتاً و در «آخرین تحلیل» وابسته به تعیین تکلیفی اخلاقی با جامعه و البته پیشروان انقلابی آن است؟

اگر این نتیجه‌گیری درست باشد آیا حذف «امر اخلاقی» از کنشگری امروزه‌ی جنبش آزادی حیوانات و سپردن آن به‌طور یک‌جانبه و مؤکد بر تغییر مناسبات سرمایه‌داری – ضمن تأیید نقش اصلی و ضروری آن – نوعی طفره رفتن از وظیفه‌ی دشواری نیست که در آینده خود تبدیل به اساسی‌ترین وظیفه خواهد شد؟

پاسخ از مائوریتزی:

شما همیشه مسئله را به جنبه‌ی اخلاقی تغییر می‌دهید، بدون اینکه در نظر بگیرید که من وجود یک دیدگاه فی‌نفسه «اخلاقی» از جهان را زیر سؤال می‌برم. من فکر می‌کنم نمی‌توان نوعی تفکر «اخلاقی» را مستقل از دانش هستی‌شناختی و تاریخی – جامعه‌شناختی استخراج کرد و در صورت چنین کاری، به انتزاعات بی‌فایده و نادرست ختم می‌شود. من فکر می‌کنم این تفاوت اصلی در رویکرد ما است و به‌سادگی نمی‌توان آن را حل کرد. یا معتقدید که چنین اخلاقی عام و جهان‌شمولی وجود دارد یا خیر. باین‌حال، بار اثبات بر عهده‌ی شماست، زیرا من اعتقاد ندارم که وجود داشته باشد.

دیدگاه هستی‌شناختی من از جهان با وجود مارکس، هگل و هراکلیتوس مبتنی بر فرایند و شدن است. بنابراین، همان‌طور که اشاره کردم، درحالی‌که من به ارزش‌های اخلاقی انتزاعی و عام اعتقادی ندارم، معتقدم که روند تاریخی که در آن حرکت

می‌کنیم، گرایشی به سوی جهان‌شمولی ایجاد می‌کند. در چنین گرایشی، ما تغییری در دیدگاه و نگرش خود نسبت به طبیعت غیرانسانی را تجربه می‌کنیم. اگر ایدئولوژی جوامع سرمایه‌داری و جنبش‌های سوسیالیستی ۵۰ سال پیش و امروز را مقایسه کنید، باید به‌عنوان یک واقعیت اعتراف کنید که چنین تغییراتی رخ داده است. اکنون، بدیهی است که هر دوی ما معتقدیم که این کافی نیست، اما نمی‌توان به‌سادگی گفت که هیچ اتفاقی نیفتاده است، و بنابراین ما باید در سطح اخلاقی بحث کنیم.

برعکس، من معتقدم که یکی از دلایلی که چرا چنین تغییری تا این حد کند و ناشیانه بوده است، دقیقاً راه باریک (اخلاقی) است که در آن مسئله‌ی حیوان از سوی جنبش آزادی حیوانات تاکنون مطرح شده است.

متأسفم که در این مورد وحدت‌نظر نداریم، اما من در سال‌های جوانی و مبارزاتی خود به اخلاق اعتقاد داشته‌ام و نمی‌توانم به آنچه پشت‌سر گذاشته‌ام برگردم. این به معنای نفی تجربه‌ای خواهد بود که از سر گذرانده‌ام. البته من تجربه‌ام را به دیگران تحمیل نمی‌کنم. شاید دنیا فقط به «اخلاق» بیشتری نیاز دارد و حق با شما باشد. زمان نشان خواهد داد.

کانال «ما حیوانات»:

تأکید بر ماهیت تاریخی و هستی‌شناختی امر اخلاقی، در پاسخ مشخص به موقعیت کنونی مسئله‌ی حیوانات تغییری در بن‌بست موجود و خصلت‌نمایی تفکر چپ ایجاد نمی‌کند. طرح دوگانه‌ی اخلاقی / جامعه‌شناختی در اینجا بیشتر از آنکه کمکی به حل این بن‌بست باشد، بازتولید مکرر و ابدی همین بیگانگی چپ با موضوع است. همان‌طور که خود شما در پاسخ قبلی‌تان گفتید «من کاملاً با این ایده موافق هستم که چنین تغییری در رابطه‌ی میان ما و سایر حیوانات طبق یک بحث اخلاقی اتفاق می‌افتد ... با این حال، «خود امکان» چنین بحثی تنها توسط یک جامعه‌ی سوسیالیستی، یعنی نظم اجتماعی که در آن بحث و جامعه از ایدئولوژی و سود رها می‌شود، تحقق می‌یابد.» ما نیز کاملاً با این دیدگاه موافقیم، در عین اینکه دوگانه‌ی ساختگی اخلاقی / تاریخی را عامل چنین درکی نمی‌بینیم.

نکته‌ی پایانی اینکه، پاسخ شما به پرسش اولیه‌ی ما، موضوع تمایز میان کالاها را مطرح کرد؛ اینکه کالایی همچون موم با کالایی چون یک حیوان متفاوت است. اگر در تشریح این تمایز و ضرورت کنار گذاشتن کالای حیوانی از چرخه‌ی بازتولید اجتماعی در جامعه‌ی آرمانی آتی چیزی جز تأکید بر حسمندی، واجد شخصیت بودن و ... سراغ دارید لطفاً توضیح دهید. وگرنه آیا این استدلال‌ها در حوزه‌ی اخلاق قرار ندارند؟

امر اخلاقی تابو نیست، با مرزبندی خیالی با آن هم وظایف ضروری تاریخی مبتنی بر آن هم محو نمی‌شود. مهم آن است که در بستر اجتماعی مناسب و از منظر ارتباط با تحولات اجتماعی مشخص پیش برده شود.

گفت‌وگو با داریو مانی

کانال «ما حیوانات»:

رفیق داریو، ما قبلاً پرسش‌هایی را با مارکو مائوریتری از ایتالیا و کریستین اشتاخ از آلمان در مورد آزادی حیوانات و سوسیالیسم در میان گذاشته‌ایم. اجازه می‌خواهیم با شما هم گفت‌وگویی داشته باشیم.

مسئله‌ی موقعیت حیوانات در جامعه و روابط انسان-حیوان، از دیدگاه‌های متفاوتی مورد بررسی قرار گرفته است. تا آنجا که ما می‌دانیم نگاه شما به این موضوع مبتنی بر درک مارکسیستی از مناسبات اقتصادی-اجتماعی و جایگاه بهره‌کشی از حیوانات در این سیستم است. مبتنی بر این دیدگاه، هدف اساسی و عنصر تعیین‌کننده در رهایی حیوانات را الغای مناسبات سرمایه‌داری می‌دانید. از سوی دیگر شاهد آن هستیم که چپ و مارکسیست‌ها در کلیت خود فاقد دیدگاه و تحلیل مشخص در قبال این مسئله هستند.

برای روشن شدن چارچوب و فضای مورد نظر پرسش خود، موقعیتی فرضی را مطرح می‌کنیم:

امروز در سراسر جهان، انقلابی سوسیالیستی رخ داده؛ قدرت سیاسی بورژوازی سقوط کرده و شوراهای نمایندگان کارگران در همه جا کنترل امور را در اختیار گرفته‌اند. تمام بنگاه‌های اقتصادی در دست این شوراهاست و می‌توان گفت که روند

اضمحلال مناسبات سرمایه‌دارانه آغاز شده است. کشتارگاه‌ها یکی از این مراکز تولید کالای حیوانی نیز در کنترل کارگران انقلابی است.

و اینک نقطه‌ی محوری پرسش ما: **چه بر سر حیوانات خواهد آمد؟**

واضح است که ذهنیت و تفکر رهبران تحول اجتماعی از دیروز تا به امروز تغییری نکرده است. همان **گر و کور و لال‌ها در قبال مسئله‌ی حیوانات** اینک رهبر تحولات انقلابی امروز هستند. از امروز دستور کار کنشگران و سوسیالیست‌های معتقد به رهایی حیوانات چه خواهد بود؟ مطمئناً نه خبری از مناسبات سرمایه‌داری (به‌عنوان مناسبات مسلط) وجود دارد که امر رهایی را به الغای آن موکول کنیم و نه وجود «کشتارگاه سوسیالیستی در خدمت توده‌ها» امری قابل قبول خواهد بود.

رفیق داریو، از امروز بر چه اساس و کدام تحلیل باید امر ضرورت رهایی حیوانات را به رهبران انقلاب و توده‌های مردم قبولاند؟ بر اساس ضرورت توجه اخلاقی به آنان؟ بر اساس سینگر-ریگان-فرنسیون؟ آیا این بدان معنا نیست که ارجاع موضوع حیوانات به مناسبات اقتصادی-اجتماعی و در حقیقت به سرمایه‌داری ما را در جایی خلع سلاح و ناتوان می‌سازد؟ آیا این بدان معنا نیست که سرنوشت مسئله‌ی حیوانات نهایتاً و در «آخرین تحلیل» وابسته به تعیین تکلیفی اخلاقی با جامعه و البته پیشروان انقلابی آن است؟

داریو مانی:

سلام رفقا ممنون از دعوتتان،

آزمون فکری شما مهیج است و در زیر سعی خواهیم کرد نتیجه‌ی احتمالی آن را تصور کنیم. برای انجام این کار، من با چیزی که همین امروز برای من اتفاق افتاد، کمی قبل از اینکه این پاسخ را آماده کنم، شروع می‌کنم. در رادیو تبلیغی برای یک زنجیره‌ی معروف فست‌فود و همبرگرهای گوشتی ارزان قیمت پخش می‌شد که - آن طوری که در آگهی گفته می‌شد - از مزارع سازگار با محیط‌زیست، که با پیشرفته‌ترین استانداردهای رفاه حیوانات مدیریت می‌شدند، تهیه می‌شد. سبزشویی، البته، و «رفاه حیوانات شویی» یا چیزی شبیه به آن: نمی‌دانم آیا اصطلاحی به‌اندازه‌ی «سبزشویی» مؤثر برای توصیف رازآلوده کردن شرایط حیوانات است شمار شده در صنعت بهره‌کشی از

حیوانات هست یا نه. اگر چنین اصطلاحی وجود ندارد، واقعاً باید ابداع می‌شد. اما می‌ترسم برای هزاران نفری که به‌جز من به آن تبلیغ گوش داده‌اند، دروغ‌پردازی آن اصلاً آشکار نباشد. اگر آنچه را که به‌طور کلی در رسانه‌ها اتفاق می‌افتد در نظر بگیریم، باید تأثیر تحریف‌کننده‌ی «رفاه حیوانات‌شویی» را چندین برابر کنیم. انجمن‌های صنایع حیوانی به‌شدت از منافع خود - و با اثربخشی به‌دست‌آمده از منابع متعدد، از جمله منابع اقتصادی - محافظت می‌کنند. آن‌ها یک لابی قدرتمند را علیه رسانه‌های بزرگ برای مخالفت با تحقیقات تلویزیونی «حیوان‌گرا» (یا به‌طور کلی انتقادی در مورد این موضوع) هدایت می‌کنند، حتی پخش اینگونه تحقیقات را دشوار می‌کنند. نتیجه این است که مردم به‌اندازه‌ی کافی در مورد عواقب بهره‌کشی از حیوانات آگاه نیستند و تا حد زیادی از آن حمایت می‌کنند - حتی اگر یک گرایش مخالف، هرچند اقلیت، در نسل‌های جوان وجود داشته باشد. نباید از لابی‌گری انجمن‌های صنایع حیوانی نسبت به سیاستمداران گذشت. دولت کنونی ایتالیا، یک دولت راست‌گرا، بسیار دوستدار شکارچیان و پرورش دهندگان دام است که بخشی از منابع آرای آن‌هاست. اگرچه این بخش یکی از آلاینده‌ترین موارد است، اما اتحادیه‌ی اروپا میلیاردها یورو یارانه و کمک‌های مستقیم و غیرمستقیم به بخش دام اختصاص می‌دهد. در پارلمان‌تاریسم سفت‌وسخت اروپایی، مالیات دهندگان تقریباً هیچ نقشی در مورد آن پول ندارند. در عمل، حتی یک فرد وگن از دامپروری حمایت می‌کند، هرچند غیرمستقیم.

در جامعه‌ی رهایی یافته - سوسیالیسم تحقق یافته یا در جامعه‌ی تقریباً اتوپیایی کمونیسیم واقعی - چه اتفاقی می‌افتد؟ می‌پرسید در شوراهای کارگری و شوراهای نمایندگان کارگران چه اتفاقی می‌افتد؟ یک چیز حتمی است، دیگر تبلیغات گمراه کننده یا لابی‌های غیرمنصفانه نخواهیم داشت، زیرا این موارد بیانگر منافع خصوصی است. این بدان معنی است که ما در نهایت قادر خواهیم بود برای خودمان فکر کنیم، فارغ از نیازهای شرطی شده، کاذب و القا شده توسط دشمنان طبقاتی به‌خاطر سود. و در مورد سایر حیوانات چه فکر می‌کنیم؟ آیا ما «کشتارگاه‌های مردمی» خود را همان‌طور که دشمنان طبقاتی کشتارگاه خصوصی خود را اداره می‌کنند، دایر می‌کنیم؟ در ابتدا - و باید گفت که این لحظه می‌تواند بسیار طولانی باشد - قطعاً بله. این نه تنها به این دلیل که در بسیاری از نقاط جهان، بهره‌کشی از حیوانات برای غذا (و به‌طور کلی

استثمار حیوانات) هنوز برای بقا و شکوفایی جمعیت‌های محلی ضروری است؛ بلکه به دلیل مقاومت اخلاقی قانون جامعه‌ی بورژوازی و بی‌تفاوتی و خودخواهی است. و این قانون بسیاری از جوامع پیشاسرمایه‌داری است که به‌شکلی در سرتاسر جهان به حیات خود ادامه می‌دهند، و به‌طور کامل به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری تبدیل نشده‌اند. مطمئناً این قانون فلاکت، فقر و نیاز است. ما نیز مانند همه‌ی بردگان تازه آزاد شده، آثار زنجیر خود را برای مدت طولانی، شاید برای همیشه، به دوش خواهیم کشید. این که آیا چنین خواهد شد یا نه، به ما ضدگونه‌پرستان نیز بستگی دارد، که در شوراهای کارگری و جامعه سرانجام این فرصت را خواهیم داشت که صدای خود را به گوش دیگران برسانیم؛ و در نهایت زمین حاصلخیز برای بذرافشانی خود خواهیم یافت که امروزه عمدتاً هدر رفته است. ما به‌عنوان مارکسیست‌ها، هرگز نباید اهمیت عوامل ساختاری را که عوامل فوق‌ساختاری بر آن‌ها پیوند زده می‌شوند (و سپس مقاومت‌سازی می‌شوند) فراموش کنیم. ما می‌توانیم کاملاً خود را وقف اطلاع‌رسانی و افزایش آگاهی در مورد بهره‌کشی از حیوانات کنیم، اما تا زمانی که شرایط عینی برای موفقیت وجود نداشته باشد - و در حال حاضر وجود ندارد - از منابع محدود خود استفاده‌ی نادرست خواهیم کرد؛ برای مثال در این مورد [اینجا](#) نوشته‌ام. من با شما موافقم: مسئله‌ی عظیم حیوانات در نهایت به انتشار اجتماعی ضرورت اخلاقی رهایی حیوانات بستگی دارد. اما در جامعه‌ی گونه‌پرست ما، حتی تقاضا برای رهایی حیوانات انسانی (که از لحاظ نظری نسبت به غیرانسان‌ها امتیاز دارند) از شرایط استثماری که در آن پرتاب می‌شوند به‌اندازه‌ی کافی احساس نمی‌شود. اینکه فکر کنیم در چنین جامعه‌ای می‌توانیم به‌اندازه‌ی کافی احساس نیاز به رهایی غیرانسان را ایجاد کنیم، آرمان‌شهری است؛ مگر اینکه شرایط مادی که این عدم حساسیت را تغذیه می‌کند تغییر دهیم. امکان‌پذیری انسانیت اخلاقی‌تر در نهایت در تحقق انسانیت سوسیالیستی نهفته است.

این ما را به پرسشی می‌رساند که شما از من می‌پرسید که ما سوسیالیست‌ها و ضدگونه‌پرست‌ها چگونه باید امروز عمل کنیم. من خیلی صریح خواهم بود: فکر می‌کنم باید ضدگونه‌پرستی را [آن‌طور که می‌شناسیم ریشه‌کن کنیم](#)، که یکی از مبارزات تک‌موضوعی متعددی است که بیانگر پروژه‌ی دگرگونی جهانی موجود نیست، اما در

بهترین حالت به دنبال «درهم‌تنیدگی» (به معنای ارتباطات) با مبارزات دیگر است. درست است، این فقط یک مشکل ضدگونه‌پرستی نیست. مبارزات تک‌موضوعی، که تقریباً هرگز مارکسیستی نیستند، اساساً قادر به دستیابی به اهداف خود نیستند، زیرا با ناآگاهی از نحوه‌ی عملکرد جامعه، به دنبال تغییر آن بدون معیار یا پیروی از معیارهای اشتباه هستند. امروزه بسیاری از ضدگونه‌پرست‌ها دریافته‌اند که آزادی حیوانات با آزادی انسان در هم آمیخته است و خواسته یا ناخواسته تلاش می‌کنند چند مورد را در کنار هم نگه دارند. چیزی که آن‌ها هنوز متوجه نشده‌اند این است که آزادی حیوان و انسان به شیوه‌ای خاص در هم تنیده شده‌اند. کلاف را فقط می‌توان با یافتن انتهای نخ و انجام یک سری حرکات مرحله‌ای معین باز کرد؛ و نه بدون جهت به این طرف یا آن طرف، با یک سری حرکات نامشخص. به قول مارکس، راه رفتن روی بازوها، و تعیین سر کلاف گاه‌وبیگاه در «سلطه»، «تفکر باینری-دوتایی» یا برخی از خصوصیات، مثلاً خودخواهی، که اعتقاد بر این است که ذاتی روان ما و تغییرناپذیر است، چیزی را پیش نمی‌برد. فقط به یاد داشته باشید: ایده‌های مسلط بیان روابط مادی غالب هستند.

بنابراین فوری‌ترین وظیفه‌ای که من برای جنبش می‌بینم، یک بازاندیشی تئوریک رادیکال است که انقلاب سوسیالیستی را آماده‌سازی انقلاب حیوانی می‌داند. منظور من از «ریشه‌کنی ضدگونه‌پرستی» دقیقاً همین است. در سطح عملی، ما باید به جنبش‌های سوسیالیستی، اکوسوسیالیستی، مارکسیستی، اتحادیه‌های کارگری و احزاب بپیوندیم و برای اشتراکی کردن ابزارهای تولید و توزیع به‌طور راهبردی تلاش کنیم تا خودتعیین‌گری در مقیاس اجتماعی ممکن شود. تا زمانی که این کار را انجام ندهیم، توسط سرمایه به‌عنوان وگن‌هایی تعریف خواهیم شد که دامداری‌های صنعتی را تأمین می‌کنند، حتی اگر فقط محصولات وگن و بدون ظلم را خریداری کنیم. اینکه چپ و مارکسیست‌ها هنوز از آزادی حیوانات عقب مانده‌اند، واقعیتی است که به‌سختی می‌توان آن را انکار کرد، و من قصد انکار آن را ندارم زیرا با ضرورت انقلاب سوسیالیستی برای رهایی حیوانات در تضاد نیست. با این حال، ما نباید گام‌هایی را که نیروهای چپ و مارکسیست به‌سوی آزادی حیوانات برداشته‌اند دست‌کم بگیریم. من شاهد مستقیم برخی از آن‌ها هستم که از آن‌ها دفاع کرده‌ام. برای مثال، دو سال از [پیوستن](#) حزب سیاسی «Partito della Rifondazione Comunista» (حزب تجدیدحیات کمونیستی)

که در حال حاضر یکی از اعضای بنیانگذار ائتلاف «Unione Popolare» (اتحاد مردمی) است و توسط گروه چپ متحد اروپا/ گروه چپ سبز شمال اروپا در پارلمان اروپا نمایندگی می‌شود، به [Plant Based Treaty](#) (معاهده گیاهی)، به دعوت خودم و یک سازمان ضدگونه‌پرست که من عضوی از آن بودم می‌گذرد. این یک معاهده بین‌المللی است که توسط تعدادی از سازمان‌های حیوان‌گرا و ضدگونه‌پرست برای انتقال به سیستم‌های تولید غذای گیاهی ترویج شده است. پس از آن، من شخصاً دعوت شدم تا در چندین کنگره‌ی حزب تجدیدحیات کمونیستی و اتحاد مردمی درباره‌ی معاهده و موضوع حیوانات صحبت کنم. من در تهیه‌ی پیش‌نویس برنامه‌ی انتخاباتی اتحاد مردمی در انتخابات پارلمانی اخیر ایتالیا که سال گذشته برگزار شد، مشارکت داشتم. در آن مناسبت، انجمن‌های بزرگ حمایت از حیوانات و ضدگونه‌پرست ایتالیا، برنامه‌ی رفاه حیوانات خود را به نام [Anche gli animali votano](#) (حیوانات نیز رأی می‌دهند) به تمام نیروهای حزبی که برای انتخابات شرکت می‌کنند ارائه کردند و از آن‌ها خواستند که به آن پایبند باشند و رأی‌دهندگان را به آن جلب کنند. نه تنها برنامه‌ی اتحاد مردمی در میان پیشرفته‌ترین برنامه‌ها از نظر حقوق حیوانات و آزادی بود؛ بلکه در میان دیگر نیروهای چپ نیز چنین بود. در مقابل، مرکز و راست بسیار [عقب](#) بودند. اگر چپ و مارکسیست‌ها باید گام‌های بیشتری به سمت ضدگونه‌پرستی بردارند (که قطعاً درست است)، پس به نظر من فعالان حقوق حیوانات و ضدگونه‌پرست‌ها نیز باید گام‌های بیشتری به سمت چپ و مارکسیست‌ها بردارند.

من به‌خوبی از انگیزه‌ی درونی برای دستیابی به نتایج «لموس» که توسط فعالان آزادی حیوانات احساس می‌شود آگاهم. گفته می‌شود که آزاد کردن یک حیوان، کل جهان را تغییر نمی‌دهد؛ اما کل دنیای حیوانی که آزاد شده را دگرگون می‌کند. درست است. اما این به معنای دست کشیدن از کمک، کور و ناشنوا شدن در برابر فریادهای ناامیدی، درد و درخواست کمکی نیست که به زبان‌های مختلف از سایر حیوانات به سراغ ما می‌آید. باید سازشی بین تئوری و عمل/ کنشگری پیدا کرد. ما باید اقدامات خود را به عمل تبدیل کنیم. رها کردن عرصه‌ی مبارزه‌ی تک‌موضوعی و تقویت پروژه‌های سیاسی جامع‌تر و جهانی‌تر دگرگونی اجتماعی، پیشاپیش انجام اقدامات

کم‌وبیش موقتی و خودجوش را در این میان منتفی نمی‌کند (مانند آزادی حیوانات غیر انسانی، یا مشارکت در پناهگاه‌های آزاد حیوانات یا مداخلات قانونی خاص)؛ اما این امر مطالباتِ حال حاضر را که تقریباً همیشه به غلبه بر موارد دیگر ختم می‌شود، واسطه‌ی خواسته‌های آینده می‌کند. حیوانیتِ سوسیالیستی آینده، که تحقق آن همیشه در محراب اینجا و اکنون قربانی می‌شود. آنچه که این میانجیگری باید باشد از پیش تعیین نشده است و به عوامل بسیاری بستگی دارد که ارزش بررسی دارند. اما من تا اینجا چیزهای زیادی گفته‌ام و فعلاً اینجا متوقف خواهم شد.

کانال «ما حیوانات»:

اعتراف می‌کنیم که پرسش خود را به‌شکلی واضح مطرح نکرده‌ایم. بنابراین پاسخ شما عمدتاً معطوف به مواردی است که می‌توان آن را در راستای مواضع مارکو مائوریتزی و کریستین اشتاخ ارزیابی کرد. دیدگاهی که آزادی حیوانات را در گرو تحول در مناسبات تولیدی و لغو سرمایه‌داری می‌داند. همان‌طور که در اینجا هم تأکید کرده‌اید «انقلاب سوسیالیستی، آماده‌سازی انقلاب حیوانی است.» البته از اینکه یکبار دیگر از طرف شما شاهد تأکید بر چنین موضعی هستیم خوشحالیم؛ و از ضرورت «ریشه‌کنی ضدگونه‌پرستی موجود». اما داریوی عزیز، آنجا که ما نوشتیم: از امروز بر چه اساس و کدام تحلیل باید امر ضرورت رهایی حیوانات را به رهبران و توده‌های مردم قبولاند؟، منظورمان از «امروز»، نه امروز واقعی، که «امروز خیالی» در آن دنیای خیالی ترسیم شده بود. یعنی در شرایطی که دیگر با مناسبات سرمایه‌داری - همان مناسبات لعنتی که عامل اصلی بهره‌کشی از حیوانات تلقی می‌شود - روبرو نیستیم (در اینجا اصلاً به پروسه‌ی واقعی، پیچیده و طولانی حذف مناسبات کالایی در یک جامعه‌ی واقعی نمی‌پردازیم و صرفاً بر یک وضعیت ایده‌آل تأکید داریم).

بگذارید هدف از ترسیم این شرایط را بازتر کنیم. درحالی که در بخش اعظم استدلال شما، مارکو و کریستین (و دیگران) نکته‌ی محوری برای رهایی حیوانات وجود مناسبات سرمایه‌داری است؛ مثلاً آنجا که کریستین از نقش «سرمایه‌ی حیوانی» در مقابل «انسان به‌طور کلی» در مناسبات انسان - حیوان بحث می‌کند، و یا مارکو می‌گوید که وجود

استثمار حیوانات دلیل وجود گونه‌پرستی است و نه برعکس، ما با ترسیم آن فردای خیالی می‌خواهیم شما را در مقابل این چالش قرار دهیم که در آنجا طرح این استدلال‌ها موضوعیت تعیین‌کننده و محوری خود را از دست خواهد داد. آنجا دیگر با مناسبات سرمایه‌داری، «سرمایه‌ی حیوانی» و «استثمار» در مفهوم سرمایه‌دارانه و مارکسی آن روبرو نیستیم. آنچه هست، فعالیت‌های تولیدی نه برای سود، که برای منافع مردم است. بنابراین، علی‌رغم پیش‌بینی شما که می‌گویید آنجا با تبلیغات سودمحور در رسانه‌ها مواجه نخواهیم بود، مطمئناً با اعلاناتی از قبیل اقدامات توده‌ای برای گسترش فرهنگی برای کودکان، جوانان و سایر مردم روبرو خواهیم شد. تعجب نکنید که از رادیو خبر «گشت‌های تفریحی- فرهنگی» برای نوجوانان شامل «ماهگیری تفریحی» همراه با نهار دسته‌جمعی با ماهی کباب شده، «بازدید از باغ‌وحش» به‌عنوان گشت آموزشی، «بازدید از صنایع پشم‌چینی» به‌عنوان آشنایی با صنعت پارچه‌بافی و غیره را که تماماً شامل موارد استفاده‌ی غیرضروری از حیوانات می‌شود شاهد باشیم. تعجب نکنید که برای مناسبت پیروزی انقلاب سوسیالیستی، که قرار است پیش‌زمینه‌ی انقلاب حیوانی باشد، خبر جشن و ضیافت توده‌ای همراه با انواع غذاهای حیوانی را شاهد باشیم!

بنابراین، به پرسش اصلی می‌رسیم. در آن سوسیالیسم تحقق‌یافته، که رهبران انقلاب و بخش اعظم مردم «معتقد» به آزادی حیوانات نیستند، با کدام استدلال باید ضرورت تغییر وضعیت حیوانات را به آنان قبولانند؟ دیگر با بحث‌های مارکو، کریستین و شما نمی‌توان به این میدان وارد شد، چون اولین پاسخ این خواهد بود که «سرمایه‌داری تمام شد! اینک سوسیالیسم!» و حالا شما می‌مانید و آن حیوانات که باید ثابت کنید نباید مورد استفاده‌ی «انسان» قرار گیرند.

داریوی عزیز، آیا در آن شرایط باید به بحث‌های فایده‌گرایانه‌ی سینگر و اخلاق وظیفه‌گرای ریگان بازگشت کرد؟ آیا باید توضیح داد که حیوانات واجد ارزش ذاتی هستند؟ آیا باید به استدلال فرنیسون رسید و ثابت کرد که حیوانات نباید مایملک انسان باشند، نه «چیزهایی» که «کسانی» هستند؟ وگرنه، آن پیش‌نیاز انقلاب حیوانی- الغای سرمایه‌داری- دیگر موضوعیت ندارد؛ چیزی است تحقق‌یافته.

پرسش ما معطوف به این واقعیت است که سوسیالیسم، فی نفسه، به معنای تحقق بی‌واسطه‌ی رهایی حیوانات نیست. کما اینکه در هیچ کجا که تحولی بنام سوسیالیسم اتفاق افتاده چنین نبوده (صرف‌نظر از ماهیت واقعی و سرانجام چنین تحولاتی). این درست است که می‌گویید تحقق سوسیالیسم شرایط مبارزه برای رهایی حیوانات را تسهیل خواهد کرد، اما بحث اصلی بر سر ماهیت، مسیر و مضمون چنین مبارزه‌ای در آن فردای تصور شده است.

چگونه به رفقا و مردم بگوییم «موجودات نیز باید آزاد شوند»؟

داریو مانی:

در واقع من هم در مورد اینکه امروز به‌عنوان کنشگران باید چه کار کنیم، در شرایط واقعی و نه فرضی که به من ارائه کردید، صحبت کردم. اما من هم متوجه شدم و به پرسش شما پاسخ دادم، بنابراین احتمالاً من نیز به‌اندازه‌ی کافی توضیح ندادم. مهم نیست: این امکانی به من می‌دهد تا پاسخ خود را مفصل‌بندی کنم. همان‌طور که گفتم با شما موافقم. موضوع حیوان در نهایت به این بستگی دارد که آیا جامعه می‌تواند نسبت به اهمیت اخلاقی آن متقاعد شود یا خیر. اما «در نهایت» برای من به این معنا نیست که بعد اخلاقی مهم‌تر از هر چیز دیگری است. این فقط به این معناست که پس از رسیدن به آزادی انسان، برای دستیابی به آزادی سایر حیوانات، در نهایت باید به اقتناع اخلاقی متوسل شویم؛ یا به عبارت دیگر بعد سیاسی نافی بعد اخلاقی نیست. می‌دانم که در این مورد سوءتفاهمی وجود دارد، اما تا آنجا که می‌دانم هیچ مارکسیستِ ضدگونه‌پرستی هرگز ادعا نکرده است که انقلاب سوسیالیستی شرط لازم و کافی برای رهایی حیوانات بوده است. این که در جریان مشخصی از تاریخ ممکن است تاحدی رهایی انسان و سایر حیوانات همپوشانی داشته باشند، محتمل است: در برخی موارد ممکن است چنین اقتضا کند که مسئله‌ی حیوانات اخلاقی شود - و به اعتقاد من اغلب این‌طور است - حتی اگر رهایی انسان هنوز اتفاق نیفتاده باشد. چیزی که من بعید می‌دانم این است که آزادی انسان و سایر حیوانات کاملاً همپوشانی داشته باشد و حتی بیشتر از آن ترتیبشان معکوس شود. با این حال، آنچه من با آن موافق نیستم این است

که ارجاع مسئله‌ی حیوانی به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به‌نحوی ما را خلع سلاح و ناتوان می‌کند. برعکس، متوجه می‌شوم که این امکان را برای بشریت فراهم می‌کند که به بُعد اخلاقی واقعی یا، به قول مارکس، به «تاریخ» وارد شود. در واقع، مارکس با این عبارت به شرایطی اشاره داشت که در آن روابط انسانی دیگر توسط روابط طبقاتی تعیین نمی‌شود. و از آنجایی که طبقه ساختاری فرافردی است که توسط قواعد خود و مستقل از فرد اداره می‌شود، با جذب مجدد طبقات در جامعه‌ی آزاد تولیدکنندگان خودسازمان‌یافته، آنچه آزاد می‌شود دقیقاً فرد است. اگر طبقات مسلط شرایط وجود خود را از دست بدهند، بُعد فرافردی به‌طور کلی از بین نخواهد رفت، اما دیگر درست نیست که ایده‌های مسلط ایده‌های طبقات مسلط هستند. بنابراین فرد وزن مخصوص بسیار بیشتری نسبت به قبل به دست می‌آورد. این را اسکار وایلد سوسیالیست به‌خوبی درک کرد و گفت که فردگرایی واقعی همان سوسیالیسم است. در واقع، بر خلاف فردگرایی خودخواهانه‌ی بورژوازی (که تلاشی غیرممکن برای رهایی فرد در بستر ستم جمعی است که خود فرد، برای رهایی خود، غالباً فعالانه در آن شرکت می‌کند)، فردگرایی سوسیالیستی بیانگر شرط خودتعیینی فردی است که با غلبه بر جامعه‌ی طبقاتی ممکن شده است. این هم از اتهام لیبرال‌ها درباره‌ی تقلیل کمونیسم به توتالیتاریسم! سوسیالیسم همراه با فرد، بعد اخلاقی را نیز آزاد می‌کند که با کاهش آزادی فردی کاهش و با افزایش آزادی افزایش می‌یابد.

به همین دلیل است که، همان‌طور که گفتم، امکان انسانیت اخلاقی‌تر در نهایت و در «آخرین تحلیل» در تحقق یک انسانیت سوسیالیستی نهفته است. وقتی از زمین حاصلخیز برای کاشت ضدگونه‌پرستی صحبت می‌کنم، منظورم این است. و بله، کاشت عمل اقناع اخلاقی همسایه از طریق اطلاع‌رسانی و افزایش آگاهی در مورد مسئله‌ی حیوانات است، خواه به‌صورت حضور در خیابان باشد یا بازدید از پناهگاه‌ها یا از طریق کتاب، فیلم، مستند، ترانه، مقاله و مصاحبه مانند این یکی؛ یا به روش‌های دیگر. با این حال، در مقایسه با ضدگونه‌پرستی اخلاقی ملهم از سینگر، ریگان و فرنسیون، ما مارکسیست‌ها ایده‌های روشن‌تری در مورد چگونگی عملکرد تغییرات اجتماعی داریم و انرژی و منابع را برای اطلاعات آشفته و بی‌رویه و کار افزایش آگاهی با هدفی

غیرمتمايز و بيناطبقاتی هدر نمی‌دهيم. به عبارت ديگر، ما دچار هيچ توهمی نيستيم که کار اطلاع‌رسانی و آگاهی بخشی در مورد مسئله‌ی حيوانات، که بخشی از اقليت جامعه‌ی امروز نباشد، می‌تواند دگرگون شود. اما تبديل یک جامعه‌ی آزاد شده به یک جامعه‌ی ضدگونه‌پرست، داستانی کاملاً متفاوت با تبديل یک جامعه‌ی تحت ستم است. صحبت کردن با فردی که نگران تقلا برای معاشش نيست؛ به دليل رقابت مداوم بی‌حس يا مضطرب نيست؛ تحت القای خريد گزينه‌های مطلوب‌تر برای شرکت‌های محصولات حیوانی و رأی دادن به احزابی که از منافع آن‌ها محافظت می‌کنند نيست؛ دارای اطلاعات و آگاهی علمی بیشتر حاصل از سيستم آموزشی غير سرمایه‌محور است، داستان کاملاً متفاوت است. دوست من و فيلسوف مارکسيستِ ضدگونه‌پرست، مارکو مائوریتزی، اين جنبه از موضوع را با توسعه‌ی مفهوم خاصِ مکتب فرانکفورت مفصل‌بندی کرده است. در اصل، مائوریتزی پیوسته دیالکتیکِ خاصِ مکتب فرانکفورت را مربوط به رهایی سوسیالیستی انسان از تهديد‌های طبيعت بیرونی و رهایی طبيعتِ سرکوب شده‌ی درونی انسان (که به منظور پاسخگویی بهتر به اين تهديد‌ها انجام می‌شود) برای مسئله‌ی حیوانی به کار برده است. بخشی از طبيعت انسانی که آزاد می‌شود در واقع «حیوانیت» ماست که نوعی درک و همدلی برای حيوانات غير انسانی است. در واقع، وظیفه‌ی سوسیالیستیِ غلبه بر بدرفتاری با حيوانات غير انسانی قبلاً به‌صراحت توسط هربرت مارکوزه در «انسان تک‌ساحتی» تئوریزه شده بود. اکنون بحث تعميمِ مفهوم بدرفتاری به استثمار و کشتارِ غير ضروری است که ما را به موارد زیر هدايت می‌کند. اگر اجتماعی شدن ثروت منجر به پساکمیابی شود (کمیابی که اکنون به‌طور مصنوعی توسط شیوه‌ی توليد سرمایه‌داری توليد می‌شود) و اگر - همان‌طور که ما ضدگونه‌پرستانِ سیاسی و به‌طور کلی ضدگونه‌پرستان مارکسيست فکر می‌کنيم - عليه حيوانات غير انسانی برای استثمار بهترشان برای سود و/یا نیاز تبعیض قائل شويم، پس هنگامی که امکان سود از بين رفته و نیاز باقی نمانده باشد، ظلم و بی‌تفاوتی نسبت به حيوانات غير انسانی نه‌تنها کم‌رنگ می‌شود، بلکه حتی نتیجه‌ی معکوس می‌دهد، زیرا مانع تحقق انسانی با شفقت بیشتر، سخاوتمندتر و دگر دوستانه‌تر می‌شود. همه‌ی این ویژگی‌ها برای حفظ جامعه‌ی سوسیالیسمِ تحقق‌یافته و حتی بیشتر از آن برای تحقق مرحله‌ی بالاتر سوسیالیسم - کمونیسم - کارکرد دارند. به نظر می‌رسد تحقیقات

روان‌شناختی در مورد ارتباط بین رفتار ناکارآمد، خشونت‌آمیز و بی‌رحمانه در مورد حیوانات غیرانسانی و موارد مربوط به حیوانات انسانی، و تحقیقات در مورد آسیب‌های روانی- فیزیکی متحمل شده توسط کارگران کشتارگاه و افزایش بروز رفتار ضداجتماعی از سوی آن‌ها این نظریه را تأیید می‌کند. رویدادهای منفرد خشونت و حتی مرحله‌ی اولیه که در آن استثمار سایر حیوانات ادامه می‌یابد، همچنان در سوسیالیسم پساکمیایی ممکن است، و همان‌طور که قبلاً گفتم، ممکن است هرگز این چیزها را («کشتارگاه مردم») پشت سر نگذاریم. اما ناکارآمدی آن‌ها در رابطه با شیوه‌ی تولید و جامعه‌ای که ما به آن دست می‌یابیم و خواهان حفظش هستیم، همراه با اقدامات کنشگران آزادی حیوانات، شانس بسیار خوبی برای موفقیت به ما خواهد داد. هنوز هم مقابله با بحران اقلیمی و فوریت‌های بهداشتی مکرر ناشی از همه‌گیری‌های مشترک بین انسان و دام بر استثمار حیوانات غیرانسانی تأثیر خواهد داشت، اما این موارد نسبتاً برای سوسیالیسم بیرونی هستند. در اینجا من فقط می‌خواهم به‌طور گذرا ذکر کنم و احتمالاً بحث عمیق‌تر در مورد موضوع را به پاسخ بعدی موکول کنم که به نظر من هم واکنش سوسیالیستی به بحران اقلیمی و هم به گسترش اپیدمی‌های مشترک بین انسان و دام منجر به کاهش بهره‌کشی از حیوانات و کمک به فراهم کردن شرایط برای غلبه بر آن خواهد شد.

در اینجا، باید از افسانه‌ای در مورد ضدگونه‌پرستی سیاسی که توسط مارکو مائوریتزی نظریه‌پردازی شده و در مورد مارکسیسم ضدگونه‌پرست به‌طور کلی ابهام‌زدایی کنم: ما ضدگونه‌پرستانِ سیاسی، ما ضدگونه‌پرستانِ مارکسیست، با سینگر، ریگان و فرنسیون، زمانی که این فیلسوفان توضیح می‌دهند که چرا تبعیض علیه سایر حیوانات غیراخلاقی است، مخالف نیستیم. ما می‌توانیم درباره‌ی اینکه کدام اخلاق برای ما مناسب‌تر است، بحث کنیم، چه فایده‌گرایی، چه اخلاق وظیفه‌گرا یا هر چیز دیگری؛ اما در بی‌عدالتی تبعیض بر اساس گونه‌ها تردیدی نداریم. وقتی سینگر، ریگان و فرنسیون شرایط مادی وجود را دست‌کم می‌گیرند با آن‌ها مخالفیم؛ زمانی که آن‌ها معتقدند این ایده‌ها هستند که جامعه را تغییر می‌دهند و جامعه با تغییر افراد در آن تغییر می‌کند. وقتی آن‌ها طوری رفتار می‌کنند که گویی رهایی حیوانات می‌تواند بدون

آزادی انسان تحقق یابد، با آن‌ها مخالفیم. ما با آن‌ها به‌عنوان فیلسوفان بورژوازی مخالفیم که بیانگر سنت لیبرالی و برداشتی اخلاق‌گرایانه از تغییر اجتماعی هستند - به معنای باور کم‌وبیش ضمنی به امکان عینی آزادی بی‌قیدوشرط فردی. اما ضدگونه‌پرستی سیاسی ضداخلاقی یا غیراخلاقی نیست. برعکس این قضیه صادق است. ضدگونه‌پرستی سیاسی یک ضدگونه‌پرستی واقعاً اخلاقی است (همان‌طور که فردگرایی سوسیالیستی فردگرایی واقعی است)، در واقع تنها ضدگونه‌پرستی اخلاقی ممکن است دقیقاً به این دلیل که اخلاقی است، نه اخلاق‌گرایانه. درک اهمیت اخلاق به دور از اینکه یک ویژگی ضدگونه‌پرستان سیاسی هست، خط اصلی است که مارکس، انگلس و «اخلاق پرولتری» را به «چه گوارا» پیوند می‌زند که توصیه کرد «همیشه قادر باشید هر بی‌عدالتی را که علیه هر کسی در هر کجای دنیا اعمال می‌شود در اعماق خود احساس کنید». در ایتالیا، عبارت «Questione morale» («موضوع اخلاقی») که توسط دبیر سابق حزب کمونیست ایتالیا، انریکو برلینگوئر، برای نشان دادن خلق و خوی اخلاقی بهتر کمونیست‌های آن زمان در مقایسه با مخالفان سیاسی‌شان؛ و در هر صورت نیاز حزب به حقیقتاً صادق‌تر، نوع‌دوست‌تر و فداکارتر بودن نسبت به سایر احزاب استفاده می‌شد، تاریخ‌ساز شده است. حتی مردی مانند لنین که گاهی اوقات به‌سختی می‌توان او را احساساتی در نظر گرفت، در «چه باید کرد؟» می‌گوید که ما باید طبقه‌ی کارگر را آموزش دهیم که در برابر تمام سوءاستفاده‌ها، تمام ستمگری‌ها، تمام خودسری‌ها و خشونت‌ها واکنش نشان دهد؛ حتی (و این از طرف او امری سترگ است) صرف‌نظر از طبقه‌ای که درگیر آن است!

کانال «ما حیوانات»:

مارکو در یکی از گفت‌وگوهایی که با او داشتیم اعتراض کرد که در یک دایره حرکت می‌کنیم و منظورش ارجاع مجدد به برخی موضوعات از سوی ما بود. اگر در اینجا هم مجبور به نگاه مجدد به موضوعاتی هستیم، متأسفیم و امیدواریم باعث خستگی شما نشود.

در تأیید جنبه‌ی اخلاقی تعیین تکلیف نهایی بر سر مسئله‌ی حیوانات در سوسیالیسم می‌نویسید که «در نهایت» از نظر شما فقط به این معناست که «پس از رسیدن به آزادی انسان، برای دستیابی به آزادی سایر حیوانات، در نهایت باید به اقتناع اخلاقی متوسل شویم». البته که درست می‌گویید. و این کاملاً همان حرف ماست که پس از رسیدن به سوسیالیسم، وارد میدان اقتناع اخلاقی می‌شویم. از نظر ما در شرایط واژگونی سرمایه‌داری و برقراری یک جامعه‌ی سوسیالیستی - به‌عنوان پیش‌نیاز یک انقلاب حیوانی - وارد مبارزه‌ای می‌شویم که سمت‌وسوی آن اخلاقی خواهد بود. در آن شرایط، مبارزه با گونه‌پرستی مسلط بر جامعه، دیگر نه از مسیر مرزبندی با سرمایه‌داری، که بر بستر مبارزه با عادات، باورها و ذهنیات به جا مانده از مناسبات کهنه و تاریخی پیش می‌رود. می‌توان به‌نوعی نتیجه گرفت که در دوران پس‌سرمایه‌داری و در جریان پیشرفت به سوسیالیسم، میان مارکسیسم ضدگونه‌پرست و کنشگران آزادی حیوانات نوعی وحدت عمل و اهداف به‌شکلی خودجوش فراهم می‌شود. در آن شرایط، تناقضی اساسی میان اهداف مارکسیست‌های ضدگونه‌پرست و اقدامات و گن‌ها در اقتناع اخلاقی جامعه (همان حضور خیابانی، فیلم، کتاب، مصاحبه و ... که به آن اشاره کردید) وجود نخواهد داشت و برای اولین بار وحدت عمل فراگیر محقق خواهد شد. آنچه می‌ماند گفتمان بر سر راه حل‌های کارآمد و اساسی برای رهایی حیوانات خواهد بود، مثلاً نقد دیدگاه‌های صرفاً رفاه‌گرایانه و تثبیت شناسایی اخلاقی حیوانات نه به‌عنوان ابژه‌های مصرف.

این چیزی نیست که از آن شرمنده باشیم، یا انکارش کنیم. چرا که اگرچه رسیدن به سوسیالیسم روی کاغذ این گفت‌وگو آسان است، اما تحقق واقعی آن جز از مسیر رنج و شکنج مارکسیست‌ها و طبقات ستم‌دیده ممکن و عملی نخواهد بود - به‌شکلی که دیگر «تصوری خیالی» از فردا نباشد.

آیا با این برداشت‌ها موافق هستید؟

داریو مانی:

من کاملاً موافقم. البته، حتی در یک جامعه‌ی آزاد شده، عناصر فرافردی - و بنابراین کمتر اخلاقی، به معنای «اخلاقی» که در بالا توضیح دادم - به وجود خود ادامه می‌دهند و تأثیراتی ایجاد می‌کنند، در هوداری از گسترش ایده‌ی «A» و نارضایتی از گسترش ایده‌ی «B». حتی در یک جامعه‌ی آزاد شده، اقتصاد و فرهنگ همچنان پدیده‌های اجتماعی گسترده‌ای هستند که مرزهای آن از حوزه فردی فراتر می‌رود. اما، همان‌طور که گفتم، ایده‌های غالب دیگر ایده‌های طبقات حاکم نخواهد بود (زیرا طبقات حاکم دیگر وجود نخواهند داشت)؛ و با توجه به «عدم تطابق» گیج‌کننده بین سرمایه‌ی اقتصادی و فرهنگی طبقات حاکم و طبقات تحت سلطه، با توزیع مجدد منابع و ثروت بر اساس عدالت، هیچ فرد و هیچ گروهی دیگر آنقدر قدرت نخواهد داشت که مانع گسترش ایده‌هایی شود که تا آن زمان در اقلیت بوده. با توجه به تأیید جامعه‌ای منطقی‌تر (به دلیل اینکه انگیزه‌های آشفته‌ی آنارشیسم عامل حرکت آن نیست)، معیار گسترش و تأیید ایده‌های جدید نیز منطقی‌تر؛ و انسانیت به‌طور کلی منطقی‌تر خواهد بود. از این رو کمتر خرافه‌پرست و کمتر به‌شکلی غیرانتقادی دنباله‌رو خواهد بود. برخلاف آنچه جان لاک در مورد عقاید جدید که عموماً صرفاً به این دلیل که هنوز گسترش نیافته‌اند مورد مخالفت قرار می‌گیرند (که دقیقاً در جوامع سنتی و بورژوازی معاصر اتفاق می‌افتد) می‌گوید، به نظر من محتمل به نظر می‌رسد که بشریت آزاد شده از نظر فکری بسیار جسورتر و کنجکاوتر از کسانی همچون ما باشد. در نهایت، اگرچه مطالعاتی برای تأیید کاربرد جهانی این یافته مورد نیاز است، اما تبعیت فردی از ضدگونه‌پرستی با سطوح معرفت و آموزش بالاتر از میانگین جمعیت همراه است (نیکولو برتوزی، ۲۰۱۸). بنابراین، پیش‌بینی تأثیر مثبتی که آموزش گسترده‌تر و بهتر بشریت آزاد شده بر گسترش آرمان‌رهایی حیوانات خواهد داشت، کاملاً بی‌اساس به نظر نمی‌رسد.

کانال «ما حیوانات»:

اخیراً اینجا مقاله‌ی بسیار کوتاهی از سوی یکی از پژوهشگران سوسیالیست بوم‌محور ایرانی منتشر شده که به بررسی موقعیت صنعت مرغ پرداخته شده است. نویسنده در آن به مفهوم استثمار غیرانسان‌ها اشاره کرده است. کامنتی از سوی یکی از خوانندگان که خود را مارکسیست می‌داند گذاشته شده که در آن اطلاق مفهوم استثمار به

غیرانسان‌ها را زیر سؤال برده و نویسنده را به التقاط‌گویی و نفهمیدن مفاهیم اقتصاد سیاسی مارکس متهم کرده است.

در ارتباط با این کامنت پرسشی به نظر ما رسید که به‌عنوان موضوعی مرتبط با بحث ما، با شما در میان می‌گذاریم.

رابطه‌ی حیوان- سرمایه موضوعیست که از زوایای گوناگونی به آن پرداخته شده است. از جیسون هریبال که حیوانات را بخشی از طبقه‌ی کارگر می‌داند تا باب تورس که معتقد است آن‌ها کالاهای فوق‌استثمار شده هستند. کریستین اشتاخ با رد هر دو دیدگاه، از زاویه‌ای دیگر به موضوع پرداخته و رابطه‌ی حیوان- سرمایه را در چارچوب مفهوم «سرمایه‌ی حیوانی» توضیح می‌دهد. اگر بپذیریم که حیوانات به‌این دلیل که همچون کارگران انسانی آزادانه نیروی کار خود را نمی‌فروشند و نیز مزدی دریافت نمی‌کنند، در بازار آزادانه خریدوفروش نمی‌کنند و در پروسه‌ی تولید مقاومت سازمان‌یافته ندارند و... بنابراین مشمول درک مارکسی از مفهوم استثمار نیستند؛ یک پرسش اساسی مطرح می‌شود:

مارکسیست‌ها بر چه اساس باید نسبت به موضوع حیوانات موضع سیاسی، عملیاتی و برنامه‌ای اتخاذ کنند؟ وقتی حیوانات درون مناسبات کار و سرمایه قرار ندارند، پس نقطه‌ی آغازین برای مارکسیست‌ها نسبت به آنان چه باید باشد؟

داریو مانی:

این موضوع از اهمیت بالایی برخوردار است، زیرا همان‌طور که خود شما دیدید، بحث‌های مشخصی را در مارکسیسم برمی‌انگیزد و در نتیجه بر پذیرش یا عدم‌پذیرش ضدگونه‌پرستی توسط مارکسیست‌ها تأثیر می‌گذارد. من فکر می‌کنم مارکسیست‌ها حق دارند که از ما دقت بیشتری بخواهند، به‌خصوص اگر بخواهیم در مورد تأثیر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بر حیوانات غیرانسانی و نحوه‌ی مشارکت آن‌ها در آن صحبت کنیم. ما باید تحلیل مارکسیستی را در مورد پدیده‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جدید به کار ببریم، به‌گونه‌ای که آن را غنی سازد؛ بی‌آنکه از سوسیالیسم علمی به اشکال خام‌تر سوسیالیسم، یا به ایده‌های آنارشیستی بازگشت کند. «مشکل این است که منبع

ارزش‌زایی سرمایه، انباشت ارزش مبادله‌ای است، یعنی مالکیت یک کالا که باید از نظر کمی، نه کیفی، با هر کالای دیگری مقایسه شود، و بنابراین با آن و به‌ویژه با هم‌ارز کلی آن که پول است مبادله شود. کار حیوانات که خود به‌عنوان یک کالا در بازار فروخته نمی‌شود، نمی‌تواند ارزش مبادله به کالاها اضافه یا از آن کسر کند (اشتاخ ۲۰۱۹: ۱۵). تنها کاری که به کالاها ارزش مبادله می‌افزاید، کار مولد در معنایی سرمایه‌دارانه است. نقل قول از مقاله‌ی اخیر گرفته شده است که در آن مارکو مائوریتری و من سعی کردیم به بحث در مورد نقش حیوانات غیرانسانی در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری کمک کنیم. آنچه مورد بحث ماست این است که در واقع، از منظر مارکسیستی، حیوانات غیرانسانی به‌عنوان سرمایه‌ی ثابت و نه متغیر (یعنی به‌عنوان ابزار تولید، نه نیروی کار) در آن شیوه‌ی تولید استفاده می‌شوند؛ و اینکه آن‌ها بیشتر با بردگان انسانی (همچنین سرمایه‌ی ثابت) قابل مقایسه هستند تا با مزدبگیران. قیاس با بردگان به‌جای آنچه که معمولاً سرمایه‌ی ثابت را تشکیل می‌دهد، یعنی ماشین‌آلات، به نظر ما با داروینیسم مارکسی همسو است. اگرچه او معتقد بود که تفاوت هستی‌شناختی بین حیوانات انسانی و غیرانسان (ظرفیت کار آگاهانه و هدفمند) وجود دارد، بعید است که مارکس باور داشته باشد که سایر حیوانات تا این حد از انسان‌ها فاصله دارند؛ تا آنجا که در قسمتی از مسئله‌ی **یهود** که قبلاً نقل کردید، از رهایی تمام موجودات (از کالایی‌سازی سرمایه‌دارانه) صحبت می‌کند. نزدیکی نسبی میان انسان و سایر حیوانات، مشابه نزدیکی است که مارکس میان برده‌داری و کار مزدی مطرح کرده است. در بخش‌های خاصی از **سرمایه**، دومی به‌طرزی استثنایی مبهم به نظر می‌رسد. به‌عنوان مثال در بخش پنجم جلد اول، فصل ۱۴: «... شیوه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی استثمار با اولی متفاوت است، مانند آنچه در نظام بردگی و غیره بود، فقط در این که در دومی، ارزش اضافی با استفاده از اجبار مستقیم اخاذی می‌شود، درحالی‌که در اولی ناشی از "فروش آزاد" نیروی کار است». یا دوباره: «پس از انجام معامله [فروش نیروی کار توسط مزدبگیر، ویرایش شده]، معلوم می‌شود که او یک "عامل آزاد" نبوده است، که زمانی که می‌تواند آزادانه نیروی کار خود را بفروشد، زمانی است که مجبور به فروش آن است، که در واقع خون آشامش او را تا زمانی که یک

عضله، یک عصب، یک قطره خون برای استثمار وجود دارد رها نمی‌کند. کارگران برای "دفاع از خود" در برابر ماری که آن‌ها را می‌درد، باید افکار خود را متحد کنند و با زور و به‌عنوان یک طبقه، قانونی دولتی یا مانع اجتماعی قدرتمندی را ایجاد کنند، که آن‌ها را از تسلیم بی‌قیدوشرط خود و خانواده‌هایشان به بردگی و مرگ در امان دارد» (کتاب ۱ بخش III، ۷.۸). باین حال، ما نباید این عبارات را به‌معنای واقعی کلمه تفسیر کنیم، یا حداقل باید آن‌ها را به کل نظریه‌ی مارکسیستی مرتبط کنیم. در واقع، مارکس در موارد متعددی روشن می‌کند که اگرچه «ارزش اضافی طبیعی» (یعنی امکان استثمار کار دیگران برای بازتولید وجود کسانی که استثمار می‌کنند) همیشه وجود داشته است، اما شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری گسست عمیقی را از تمام شیوه‌های قبلی نشان می‌دهد، زیرا در آن نیازهای انسانی از یک سو، و نیروهای مولد از سوی دیگر، به درجه‌ی کافی از توسعه رسیده‌اند که امکان ارتقای استثمار معینی را برای یک سیستم فراهم می‌آورد. تا آنجا که در مقایسه با برده، صاحب کارگر مزدی نه سرمایه‌دار منفرد، بلکه طبقه‌ی سرمایه‌داران است. برای ارباب باستان، زمانی که ارزش اضافی تولید شده توسط برده‌اش یا حاصل از غارت و به‌عنوان غنیمت جنگی برای مصرف، تجمل یا بزرگداشت و تجلیل از خود استفاده نمی‌شد (مانند رؤسای بزرگ سرخپوستان کواکیتل که توسط روت بندیکت مورد مطالعه قرار گرفته بود، که متناوباً ثروت خود را در مراسم عمومی مجلل برای نشان دادن قدرت خود از بین می‌بردند)، منجر به پس‌انداز جزئی یا احتکار و انباشت بزرگ می‌شد.

از سوی دیگر، برای سرمایه‌دار، تصاحب ارزش اضافی روزافزون به‌دلیل افزایش مداوم هزینه‌ی سرمایه‌گذاری در سرمایه‌ی ثابت و افزایش در اندازه‌ی تولید، که شرایط بقای او در بازار رقابتی است امری ضروری است. علی‌رغم آنچه نویسندگی کامنتی که در مورد آن به من گفتید فکر می‌کند، این واقعیت که حیوانات غیرانسانی مانند بسیاری از انسان‌ها موجوداتی هستند که مورد استثمار قرار می‌گیرند، کاملاً با نظریه‌ی مارکسیستی سازگار است. بلکه اشتباه این است که آن‌ها را بخشی از طبقه‌ی کارگر بدانیم و تولید اجتماعی ارزش اضافی را به آن‌ها نسبت دهیم. اما استثمار تنها در جایی که استخراج اجتماعی از ارزش اضافی وجود دارد واقع نمی‌شود. همان‌طور که در

پاراگراف ۱۰ از فصل ۱۳ از بخش چهارم کتاب اول سرمایه بیان شده، این کل طبیعت است که از طریق مصرف بیش از حد عناصر تشکیل دهنده‌ی «خاک» مورد بهره‌کشی قرار می‌گیرد. و به همان اندازه که این امر ما را در قلمرو حفاظت از محیط‌زیست و حیوان‌گرایی رفاه‌گرایانه نگه می‌دارد، این واقعیت که این مصرف بیش از حد از «تبادل مادی» بین «خاک» و انسانیت جلوگیری می‌کند، مارکسیسم را به حفاظت از طبیعت و همراه با آن از حیوانات غیرانسانی سوق می‌دهد. بنابراین، نه تنها هیچ‌چیز در تئوری مارکسیستی به‌طور غیرقابل عبوری مانع پایه‌گذاری یک مارکسیسم ضدگونه‌پرست (که در واقع مدتی است وجود داشته است) نمی‌شود؛ برعکس، همه‌چیز به نفع آن است. همان‌طور که من و مائوریتری در مقاله‌ای که در ابتدای این پاسخ نقل کردم نوشتیم، از آنجایی که در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، فرد برای سود تولید می‌کند و نه برای استفاده (D-M-D')، استثمار حیوانات غیرانسانی نیز برای سود و نه برای استفاده انجام می‌شود. نه فقط این. ماشین‌ها به‌عنوان وسایل تولید، حتی در زمینه‌ی غذا، همیشه از حیوانات غیرانسانی پرزده‌تر بوده و خواهند بود. راکتور زیستی و گوشت آزمایشگاهی و محصولات جانبی حیوانی از طریق پرینتر در حال حاضر وارد بازار شده‌اند و نوید افزایش سود و کاهش بحران اقلیمی را می‌دهند به‌گونه‌ای که هیچ تغییر سیستم غذایی که شامل پرورش حیوانات غیرانسانی می‌شود قادر به انجام آن نخواهد بود. بنابراین اگر استقرار شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری - که مستلزم تسلط بر طبیعت است - استثمار حیوانات را تشدید کرده است، همان‌طور که لنین گفت، توسعه‌ی شدید نیروهای مولده که این شیوه در جهت آن است، طنابی را آماده می‌کند که ما با آن آویزش خواهیم کرد. درک این نکته که از منظر اقتصاد و امکانات سازمان‌دهی آن‌ها، حیوانات غیرانسانی قابل جذب در طبقه‌ی کارگر نیستند، بسیار مهم است زیرا امکانات انقلابی هر دو سوژه را روشن می‌کند. طبقه‌ی کارگر با فروش خود به‌عنوان نیروی کار به طبقه‌ی سرمایه‌دار، آن را بازتولید؛ و با خرید از آن در بازار جهانی، خود را بازتولید می‌کند. با رهایی خود، می‌تواند حیوانات غیرانسانی را نیز از کالایی‌سازی سرمایه‌داری رها کند؛ به همین دلیل است که اولین هدف مبارزه‌ی کنشگران آزادی حیوانات باید انقلاب سوسیالیستی باشد. با غلبه بر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، بهره‌کشی از حیوانات دیگر ضروری نیست و به قول آنتونیو گرامشی به یک فسیل فولکلوریک تبدیل می‌شود:

یعنی یک عنصر فرهنگی ایستا، بیان شرایط زندگی گذشته. بنابراین در نهایت قابل غلبه و به‌شکلی قابل قبول (به‌دلایلی که در پاسخ‌های قبلی ذکر شد) واقعاً پشت سر گذاشته می‌شود.



Dario Manni



Christian Stache



Marco Maurizi

