

قاعده‌ی بازی

درباره‌ی فرم مشروط تحقق ممکن

پارسا زنگنه



Quinn Jacobson Las Cruces

سنت تمام نسل‌های مُرده همچون کابوسی بر مغز زندگان سنگینی می‌کند. (۱)

-کارل مارکس، هجدهم برومر لویی بناپارت

نقد، مسئله‌ای اخلاقی است. اگر گوته در قضاوتِ خود درباره‌ی هولدرلین [...] دچار اشتباه شد، این اخلاقِ او بود که لغزش کرد. (۲)
-والتر بنیامین، خیابانِ یک‌طرفه

این جستار تلاشی است برای صورت‌بندی مسئله‌ی عاملیت در نسبت با شرایط تاریخی، مادی و نهادیِ تحقق آن. متن به نسبت عاملیت و ایدئولوژی، ضرورت و آزادی، بحران هژمونیک و «وضعیت تعلیق» می‌پردازد و می‌کوشد امکان اصلاح مناسبات اجتماعی و سیاسی را نه در برون‌سپاری عاملیت به نیروهای بیرونی، که در بازسازی زیرساخت‌های مادی، اجتماعی و نهادیِ عاملیت جست‌وجو کند. در بخش‌هایی از جستار نیز مشخصاً به نسبت جنگ، حاکمیت، استقلال ملی، نقد سیاسی و امکان رفرم پرداخته‌ام. مقصود از طرح این مسائل، دفاع از هیچ وضعیت سیاسی موجود یا تعلیق نقد آن نیست؛ برعکس، استدلال اصلی متن این است که نقد سیاسی، هنگامی که از شرایط تاریخی و مادیِ امکان عاملیت جدا شود، خود می‌تواند به تقلیل مسئله و حذف بخشی از واقعیت تاریخی منجر شود. از این نظر، حفظ امکان مداخله‌ی اجتماعی و سیاسیِ خود جامعه و تقویت زیرساخت‌های عینی عاملیت، شرطی اساسی برای هر پروژه‌ی واقعیِ اصلاح و تغییر است. جستار در عین حال، نقدی مشخص به برخی صورت‌بندی‌های رایج درباره‌ی جنگ اخیر و نسبت آن با سیاست داخلی و امکان تغییر در ایران دارد و می‌کوشد این مسائل را در سطحی تاریخی‌تر و ساختاری‌تر بررسی کند، به‌جای آنکه آنها را به انتخاب‌های بی‌واسطه، پوپولیستی و دوگانه‌های ساده‌ساز تقلیل دهد.

مفهوم عاملیت در اکثر اوقات قربانی فرم‌های ایدئولوژیک می‌شود. اغلب عاملیت را چیزی جدا از خودمان تصور می‌کنیم؛ چیزی که پیش از تاریخ و مناسبات اجتماعی و مستقل از شرایط مادی در اختیارمان قرار دارد. فردی را در نظر بگیرید که می‌گوید: «من می‌توانم تصمیم بگیرم، می‌توانم انتخاب کنم و می‌توانم دست به کنش بزنم. پس از آن، با شرایط بیرونی روبه‌رو می‌شوم که یا راه این امکان را بر من می‌بندند یا مجال تحقق آن را برایم فراهم می‌کنند». احتمالاً با خودمان فکر می‌کنیم چه آدم معقول و فهمیده‌ای است؛ چقدر اعتمادبه‌نفس و انگیزه دارد؛ امیدوار است، آن‌هم بدون ساده‌لوحی؛ کسی است که هم به امکان رسیدن می‌اندیشد و هم حسابِ نرسیدن را کرده. اما این درکِ به‌ظاهر بدیهی ما از داشتن عاملیت، در ژرف‌ترین بنیادِ خود، به‌شدت ایدئولوژیک است؛ زیرا ما بیش از هر چیز، عاملیت را نوعی دارایی شخصی «من» تصور می‌کنیم و از همین بابت فکر می‌کنیم که می‌توان آن را بیشتر داشت و یا حتی غبطه می‌خوریم که چرا کم‌تر از آن برخورداریم. ما اگرچه به این می‌اندیشیم که کاری که انجام می‌دهیم در چه شرایطی بهتر انجام می‌شود، اما اغلب از این نکته غافلیم که اولاً خودِ فاعلیت‌مان را در چه شرایطی کسب می‌کنیم، و ثانیاً همین فاعلیت چگونه چیزهایی را می‌سازد که بعداً شرایطِ دیگری را ممکن می‌کند.

مقدمه: عاملیت در تاریخ و نقد ایدئولوژی

در خوانش مادی از تاریخ، آنچه انسان می‌تواند انجام دهد، از مناسباتی که زندگی مادی و اجتماعی او را فرم می‌دهند، جداپذیر نیست. هر ایده‌ای از انسان و هر فرمی از آگاهی انسانی، با رابطه‌ی انسان با طبیعت و با فرم مادی تولید هم‌پسته است. به‌عنوان مثال، انسان در جریان کار، طبیعت را دگرگون می‌کند؛ اما حاصل این دگرگونی فقط در جهان بیرونی باقی نمی‌ماند، بلکه خود به بخشی از شرایطی تبدیل می‌شود که توانایی‌ها و افق‌های زیست انسان در آینده را نیز شکل می‌دهد. ابزارهایی که ساخته می‌شوند، دانش و مهارت‌هایی که انباشته می‌شوند و مناسباتی که در جریان تولید پدید می‌آیند، همه‌وهمه در جهان مادی رسوب می‌کنند و امکانات تازه‌ای برای زیست

نسل‌های بعد فراهم می‌آورند. از این نظر رابطه‌ی انسان و جهان مبتنی بر فرایندی تاریخی و متقابل است: انسان در شرایطی که از پیش به او رسیده است، عمل می‌کند؛ اما در جریان همین عمل، خود آن شرایط را نیز دگرگون می‌کند. از این حیث، او هم محصول شرایط تاریخی خود است و هم فاعلی که می‌تواند درون همین شرایط، امکان‌های تازه‌ای برای زندگی پدید آورد. عاملیت در این فرایند تاریخی شکل می‌گیرد: در حد فاصل میان شرایطی که به انسان رسیده و جهانی که از مسیر زیست خود به نسل بعد واگذار می‌کند. شروع معروف مارکس در هجدهم برومر *لوئی بناپارت* را به یاد می‌آوریم: «انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، اما نه آنگونه که خود می‌خواهند؛ آنها این کار را در شرایطی که خود انتخاب کرده‌اند انجام نمی‌دهند، بلکه در شرایطی که مستقیماً با آن مواجه‌اند، شرایطی که داده‌شده، و به‌ارث رسیده از گذشته است.» (۳)

میدان امکان‌های عاملیت انسانی از پیش به‌وسیله‌ی شرایط تاریخی ساخته می‌شود. فاعل، حتی اگر در امکان تحقق عاملیت خود از شانس و تصادف برخوردار شود، یعنی حتی اگر بخت نیز با او یار باشد، باز هم این امر در درون شرایط تاریخی اتفاق می‌افتد. برای مثال، درکی که مارکس از روی کارآمدن *لوئی بناپارت* به دست می‌دهد به‌خوبی بیانگر این است که شخص بناپارت به‌هیچ‌وجه علت کافی برای ظهور بناپارتیسم نبود. بلکه این وضعیت طبقاتی و سیاسی فرانسه و شکست نیروهای متعارض و ناتوانی طبقات از اعمال سلطه‌ی مستقیم بود (۴) که موجب شرایطی شدند که امکان ظهور یک قدرت اجرایی با استقلال نسبی از طبقات را فراهم می‌کرد. (۵) بناپارت این امکان ساختاری را اشغال کرد و به آن فرم مشخص تاریخی داد. (۶) صورت‌بندی بسیار زیبایی از آنتونیو لاپریولا وجود دارد که به فهم دقیق‌تر این امر کمک می‌کند: این که، اگرچه ناپلئون مشخص، یک امر تصادفی بود، اما ضرورت وجود «یک ناپلئون» از ساختار تاریخی برمی‌آمد؛ و هنگامی که این شخص معین وارد تاریخ شد، دیگر تصادف صرف نبود، زیرا شخصیت او به فرم تحقق رخدادها مهر خاص خودش را زد (۷). انگلس در نامه‌ی ۱۸۹۴ به بورگیوس، این فهم را می‌دهد که ضرورت و تصادف دو امر متقابل‌اند، اما «تصادف» نیز می‌تواند فرم ظهور «ضرورت» باشد. سپس برای تعمیق این فهم ناپلئون را مثال می‌زند: این که این شخص معین، در این زمان معین و در این مکان معین ظهور کند،

تصادف است؛ اما این که در شرایط تاریخی خاص فرانسه کسی جایگاه دیکتاتور نظامی را اشغال کند، ضرورتی بود که از وضعیت طبقاتی و اجتماعی فرانسه برمی‌آمد. (۸)

از آنچه تا اینجا صورت‌بندی شد، معنایی برای عاملیت به دست می‌آید: عاملیت «برساخت» است. و این برساخته‌بودن یعنی این که «توهم» نیست، یعنی مستقل از شرایط تاریخی، نیست. عاملیت بسیار واقعی است؛ و این واقعیت از نوع تاریخی است. واقعیتی که تعین مادی دارد. از این بابت، شرایطی که در یک دوره‌ی تاریخی خاص، امکان‌های «خودفعالی» افراد را گسترش می‌دهند، می‌توانند در دوره‌ای دیگر به قید و مانع آن خودفعالی بدل شوند. عاملیت چیزی نیست که انسان یک‌بار برای همیشه در جیب خود گذاشته باشد. مارکس و انگلس در بخش «فئوئرباخ» از *ایدئولوژی آلمانی*، این حرکت را به‌صورت «زنجیره‌ای تاریخی» توضیح می‌دهند: آن فرم‌های معینی از مناسبات که در ابتدا با سطح توسعه‌ی نیروهای مولد و شیوه‌ی خودفعالی افراد تناسب دارند، بعداً به «بند» بدل می‌شوند و جای خود را به فرم تازه‌ای می‌دهند که آن نیز در مسیر تاریخ، می‌تواند خصلتی محدودکننده (مقیّدکننده) پیدا کند. (۹) بنابراین عاملیت با ارجاع صرف به نیت یا آگاهی فاعل غیرقابل توضیح است. فرد خود را صاحب‌اختیار می‌داند، با وجود این، همان‌طور که در بخش «سنت مکس» در فصل سوم *ایدئولوژی آلمانی* آمده، آنچه مهم است شرایط مادی و نهادی لازم برای تبدیل اراده به عمل است. آیا فرد این شرایط را در اختیار دارد؟ (۱۰) این‌جا است که نقد مارکس و انگلس به ایدئولوژی اهمیت پیدا می‌کند. ایدئولوژی علاوه بر تعریف عام و همه‌فهمش که اغلب آن را مجموعه‌ای از باورهای نادرست و کاذب معرفی می‌کنند، در یکی از بنیادی‌ترین فرم‌های خود، با جداکردن ایده‌ها از افراد واقعی و مناسبات مادی‌ای که آنها را تولید می‌کنند، به ایده‌ها وجودی مستقل نسبت می‌دهد؛ بدین ترتیب، ایده‌هایی که بازتاب یا فرم ایده‌محور مناسبات اجتماعی موجودند، آنچنان ظاهر می‌شوند که انگار مستقل و در جهت منافع راستین جامعه هستند. «باژگونی» ایدئولوژیک، انقلاب از مسیر ضد-انقلاب، دقیقاً در همین خلاصه می‌شود که آنچه خودش محصول تاریخی مناسبات اجتماعی است، به‌صورت علتی مستقل، فراتاریخی و تعیین‌کننده‌ی همان مناسبات ظاهر می‌شود.

تولید ایده‌ها، تصورات و آگاهی، در آغاز، مستقیماً با فعالیت مادی و مناسبات مادی انسان‌ها، یعنی با زبان زندگی واقعی، درهم‌تنیده است. تصور کردن، اندیشیدن و مراددهی ذهنی انسان‌ها در این مرحله، همچون برون‌ریزی مستقیم رفتار مادی آنها پدیدار می‌شود. همین امر درباره‌ی تولیدات ذهنی‌ای نیز صادق است که در زبان سیاست، قوانین، اخلاق، دین، متافیزیک و غیره‌ی یک قوم بیان می‌شوند. انسان‌ها تولیدکنندگان تصورات، ایده‌ها و امثال آن‌اند؛ انسان‌های واقعی و فعال، آنگونه که به واسطه‌ی تکامل معین نیروهای مولد خود و مناسباتی که با این نیروها متناظر است، تا واپسین فرم‌های آن، مشروط شده‌اند. آگاهی هرگز نمی‌تواند چیزی جز هستی آگاهانه باشد، و هستی انسان‌ها همان فرایند واقعی زندگی آنهاست. اگر در سراسر ایدئولوژی، انسان‌ها و شرایطشان همچون تصویر بازگونه در یک تاریک‌خانه^{۱۱} ظاهر می‌شوند، این پدیده نیز، درست همانند بازگونه‌ی اشیاء بر روی شبکه‌ی چشم، از فرایند تاریخی زندگی آنها ناشی می‌شود؛ همانگونه که بازگونه‌ی اشیاء بر شبکه از فرایند فیزیکی زندگی انسان ناشی می‌شود. (۱۲)

سوژه‌ی منفرد منشأ مستقل زیست نیست. فرض گرفتن چنین استقلال‌ی مهلک خواهد بود. زیرا موجب ناپدیدسازی این واقعیت می‌شود که، تولید و گردش هرگونه ایده، اعم از مترقی و غیرمترقی، نیازمند وجود «زیرساختی مادی» است: ابزارهای نهادی زیست جمعی، از جمله رسانه، فضاهای مشترک، آموزش، و ... هیچ‌چیز نمی‌تواند بیرون از شرایط مادی جامعه رخ دهد. و عاملیت رابطه‌ای است میان ظرفیت‌های انسانی و ساختارهایی که این ظرفیت‌ها را بالفعل، محدود و یا منحرف می‌کنند؛ این رابطه یک‌طرفه نیست و نمی‌توان آن را به یک جبرگرایی مکانیکی^{۱۲} ساده‌سازی کرد. خودِ مارکس نیز، وقتی از خصلت تعیین‌بخش مناسبات مادی (زیربنا/زیرساخت) سخن می‌گوید، آن را به معنای جبری ساده و پیش‌بینی‌پذیر نمی‌گیرد. علاوه بر این که گفتیم در هیچ‌دهم برومر، مارکس تصریح می‌کند که «انسان‌ها [...] در شرایطی تاریخی و مادی عمل می‌کنند که از گذشته به آنها داده و

منتقل شده است»، باید به پیش‌گفتارِ سهمی بر نقد/اقتصاد سیاسی نیز اشاره کرد. در آنجا، ضمن تأکید بر تقدم شرایط مادی، می‌گوید: «همواره لازم است میان دگرگونی مادی شرایط تولید و فرم‌های حقوقی، سیاسی، مذهبی، هنری و فلسفی‌ای که انسان‌ها از طریق آنها تضادهای اجتماعی را آگاهانه تجربه و پیگیری می‌کنند، تمایز گذاشت» (۱۳). او در/ایدئولوژی/آلمانی هم از امکان و واقعیت تضاد میان نیروهای تولید، وضعیت اجتماعی و آگاهی سخن می‌گوید و آنها را «سه لحظه»‌ای می‌خواند که می‌توانند «با یکدیگر وارد تضاد شوند» (۱۴). پس ساختار مادی و زیربنای تعیین‌بخش در اندیشه‌ی مارکس، ماشینی برای تولید نتایج یگانه و ازپیش مقرر نیست؛ بلکه مجموعه‌ای هم‌تافته از شرایط، محدودیت‌ها و امکانات تاریخی است که در درون آنها فعالیت و زیست انسانی تحقق می‌یابد و به‌صورت دیالکتیکی خود را در بازتولید یا اصلاح ساختاری این مناسبات مداخله می‌دهند. به همین اعتبار، تقلیل و ساده‌سازی عاملیت به دوگانه‌ی خام‌اندیشانه‌ی «ساختار یا فاعلیت» نیز خود نوعی ساده‌سازی نظری است؛ زیرا با حذف میانجی‌های حقوقی، سیاسی و ایدئولوژیک، موجب ناپدیدسازی شبکه‌ی واقعی مناسباتی می‌شود که زیست تاریخی در آن فرم می‌گیرد. اکنون اصطلاحی را، فارغ از هر اصطلاح‌شناسی خاص، به میان می‌آورم که مفهوم آن در ادامه و در سراسر بحث تعیین خواهد یافت: «وضعیت تعلیق». آسان‌ترین فهم از وضعیت «تعلیق» این است که بگوییم صرفاً لحظه‌ای است که در آن انسان‌ها قدرت تصمیم‌گیری خود را از دست می‌دهند. تعلیق، پیش از هر چیز، وضعیتی است که در آن روابط عادی تعیین‌کننده‌ی امکان زندگی دچار اختلال می‌شوند و همزمان روابط تازه‌ای در حال شکل‌گیری‌اند. قصد دارم «وضعیت تعلیق» را در چهار حرکت اصلی این جستار، به‌صورت مفهومی، تعیین دهم.

بخش اول با حرکت از رازدایی از واقعیت بی‌واسطه آغاز می‌شود؛ با نقدی بر گفتار جامعه‌شناسی که جنگ را همچون زلزله فهم می‌دهد، آن را از تاریخ مجزا و همچون رخدادی طبیعی عرضه‌اش می‌کند. حرکت اول متمرکز بر بازگرداندن «رخداد» به وساطت‌های تاریخی آن است. سپس پرسش عاملیت طرحی جدید می‌یابد؛ اینکه فاعل نه بیرون، بلکه درون شرایطی عمل می‌کند که خود انتخاب نکرده است. این امر بُعد جبری مفهوم عاملیت را معرفی می‌کند: امری که تاریخ بر آن حد تعیین می‌کند. بخش

دوم، این نتیجه را از خطر جبرگرایی نجات می‌دهد: اگر شرایط است که عاملیت را می‌سازند، پس اصلاح آن شرایط نیز می‌تواند عاملیت را از حیث ظرفیتی گسترش دهد. در واقع «امکان» از اراده‌ی مجرد به زیرساخت‌های مادی، اجتماعی و نهادی منتقل می‌شود. آزادی، در معنای آدورنویی‌اش، چنانکه بعداً می‌خوانیم، آزادی فردِ منزوی نیست، بلکه آزادیِ کلیتی است که فرد درون آن امکان خودآیینی می‌یابد. بخش سوم، این دیالکتیک را به زمان تاریخی بازمی‌گرداند. و سعی می‌کند در این باره بگوید که وضعیت تعلیق، موجب ناتوانی در دیدن تاریخ می‌شود. و در بخش آخر نیز به نقش و نوع موضع‌گیری روشنفکر در وضعیت تعلیق می‌پردازد: وظیفه‌ی روشنفکر نمی‌تواند این باشد که خودش جای جامعه بنشیند؛ باید میان «امکان ذهنی» و «امکان تاریخی» تمایز بگذارد. هر چیزی که بتوان تصور کرد، الزاماً در شرایط مادی موجود امکان تاریخی ندارد.

بخش اول: عاملیت در شرایط تاریخی

یک جامعه‌شناس ایرانی،^{۱۵} جنگِ اخیر آمریکا و اسرائیل علیه ایران را به زلزله تشبیه کرده است. (۱۶) او جنگ را که رخدادی تاریخی است، و از این بابت در درون روابط سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و نمادین مشخصی شکل می‌گیرد، به یک بلای طبیعی تشبیه می‌کند. این تشبیه‌سازی عملاً بخشی از میانجی‌هایی را که امکان وقوع، توجیه و پذیرش جنگ را فراهم می‌کنند، از قاب تحلیل حذف می‌کند. در تبیینی که حول محور جنگ به مثابه زلزله شکل می‌گیرد، اگرچه بازیگران اصلی دیده می‌شوند (آن هم صرفاً در حد نام‌ها)، اما شبکه و زمینه‌ای که جنگ درون آن ممکن و «موجه» شد، ناپدید می‌شود. نا-آشکارسازیِ شرایطی که جنگ را ممکن و موجه می‌کنند، نباید با توصیف نادرست یا خطا در تحلیل شرایط داده‌شده، و به‌ارث‌رسیده از گذشته - در معنایی که مارکس در هجدهم برومر استفاده می‌کند - اشتباه گرفته شود؛ بلکه مستقیماً به مسئله‌ی عاملیت مربوط است: از افقی که آینده‌ی ایران پس از بمباران در آن تصویرسازی می‌شد (رؤیافروشی)، تا محدودیت‌های سیاست داخلی که موجب شدند این تصویرسازیِ موهوم مفت‌ومجانی به بخشی از مردم ایران فروخته شود، تا آن

مناسبات و میانجی‌های خارجی که عملاً «پهلویسم» و «جنگ به مثابه‌ی راه‌حلی موجه» را نزد بخش‌هایی از توده‌ها قابل‌پذیرش و در میان آنها سازمان‌دهی کرد، و از قیل آن یک آگاهی کاذب (در معنای ایده‌محور کلمه) و یک اجماع راست‌گرایانه را میان همان توده‌ها برای حمایت از جنگ علیه ایران به‌وجود آورد؛ همه‌وهمه، بخشی از شرایطی بوده و هستند که عاملیت بر آنها ساخته، و با درجاتی متفاوت از اهمیت و اثرگذاری اعمال شد.

مهم‌ترین کارکرد تبیین جنگ به مثابه‌ی زلزله، خواسته یا ناخواسته، آن است که تحلیل «چه کسی و در چه رابطه‌ای چه چیزی را ممکن کرد؟» را با پرسش «چگونه خود را با این فاجعه وفق دهیم؟» جایگزین کند. سیاست‌ورزی در این تبیین جای سازگاردن می‌نشیند؛ یعنی نقد سیاسی و زیست جمعی جای خود را به سکوت در قبال هر سیاست توده‌ای‌سازی بدهد. درواقع این تبیین از نظر فلسفی، و نظری، تسهیل‌گر نوعی گذار است: گذار از تاریخ‌باوری به نوعی سرنوشت‌باوری دستکاری‌شده. کارکرد درونی و «منطقی» این تبیین نوع مواجهه‌ی ما با مسئله‌ی جنگ را تعیین می‌کند. اگر جنگ «فاجعه‌ی طبیعی» باشد، مسئله‌ی ما سازگاری است. اگر جنگ «رخداد تاریخی» باشد، مسئله‌ی ما فهمیدن و مداخله کردن است. در اولی می‌پرسیم: حالا چه کنیم که دوام بیاوریم؟ در دومی می‌پرسیم: چه مناسباتی ما را به اینجا رسانده‌اند؟ فاصله‌ی میان این دو پرسش، همان فاصله‌ی میان انفعال و عاملیت است. جنگ، برخلاف زلزله، صرفاً بر یک ساختار اجتماعی موجود «فرود» نمی‌آید، بلکه می‌تواند مناسبات اقتصادی و اجتماعی پیشین را «تشدید» و «بازآرایی» کند. البته بسیاری از فشارهای اقتصادی و اجتماعی موجود در ایران، ازجمله تورم، کاهش قدرت خرید و نابرابری در مواجهه با افزایش قیمت‌ها، پیش از جنگ نیز وجود داشته‌اند؛ بنابراین نمی‌توان آنها را صرفاً به جنگ نسبت داد. مسئله، اثر تشدیدکننده و توزیعی جنگ بر این روندهای پیشین است. ابتدا به دومی می‌پردازیم و سپس به اولی بازمی‌گردیم تا روشن شود چرا نمی‌توان این موارد را صرفاً به جنگ نسبت داد.

وضعیت جنگی و وضعیت بعد از آن، با امنیتی‌شدن فضای عمومی، موجب شده امکان نقد قاطع سیاسی، اعتراض و پرسشگری مدنی محدودتر شوند و، از طرفی دیگر، نیروهای مهارکننده‌ی قدرت نیز، بیش از پیش تضعیف شوند. وضعیت جنگی همچنین

می‌تواند آنچه را تا پیش از آن موضوع نقد بود، در مقام «ضرورت»، و آنچه را موضوع پرسش بود، در مقام «مصلحت» صورت‌بندی کند. اعتراض، مانند آنچه تا پیش از ۱۸ و ۱۹ دی‌ماه ممکن بود و انجام شد، اکنون می‌تواند به‌سادگی در قالب «تهدید امنیت ملی» بازتعریف شود؛ و در پی آن، سکوت در برابر شرایط سیاسی و اقتصادی به مسئولیتی شهروندی در قبال امنیت ملی تبدیل شود. جنگ علاوه بر محدودسازی شرایط سیاسی و اقتصادی حاکم بر زیست روزمره و به‌تعلیق درآوردن پیش‌بینی‌پذیری آینده، خودِ افق زیست سیاسی و زبان سیاست را نیز دگرگون می‌سازد. این‌جا می‌توان از «وضعیت تعلیق» سخن گفت و تعینی به آن بخشید. می‌توان «وضعیت تعلیق» را برآمد تاریخی بحران هژمونیک دانست: وضعیتی که در آن نظم پیشین همچنان از حیث نهادی و مادی پابرجاست، اما ظرفیت محدود آن برای تولید رضایت بیش از پیش تحلیل رفته و امکان زیستی باکیفیت و تصور افقی برای آینده نیز، که پیش‌تر هم محدود بود، بیش از پیش تضعیف شده است؛ و همزمان، آنچه می‌تواند حامل آراشی نو و رضایت‌بخش باشد، هنوز از توان هژمونیک و امکان لازم برای تثبیت برخوردار نشده است. گرامشی در *دفترهای زندان* می‌نویسد: «کهنه رو به مرگ است و نو ناتوان از زاده‌شدن؛ و در این فاصله‌ی دوران فترت،^{۱۷} انواع گوناگونی از نشانه‌های بیماری^{۱۸} ظهور می‌کنند» (۱۹). طبقه‌ی حاکم وقتی مشروعیت خود را از دست می‌دهد، دیگر «راهبر» نیست و صرفاً «مسلط» است. (۲۰)

آنچه در سطح سیاست کلان (دولت) در قالب بحران اقتدار، ضعف هژمونی، بن‌بست سیاسی از منظر تولید رضایت بروز می‌کند، در سطح سیاست خرد (زیست سیاسی و اجتماعی روزمره) نیز در قالب فرسایش شدید اقتصادی و فرهنگی (اجتماعی) طبقات میانی و فرودست، محدودشدن افق انتخاب‌های‌شان، احتیاط دائمی آنها، خودسانسوری، عقب‌نشینی از مشارکت عمومی و طبیعی شدن سکوت پدیدار و تجربه می‌شود.^{۲۱} از این حیث نشانه‌های بیماری در سطح کلان، رابطه‌ای با سطح خرد دارد. و البته این رابطه را نمی‌توان رابطه‌ای یک‌سویه و علی دانست، بلکه باید آن را رابطه‌ای متقابل و میانجی‌شده فهمید که در آن مناسبات نیرو و بحران هژمونی، در کم‌وکیف شرایط امکان زندگی تأثیرگذارند؛ فعالیت‌ها و فرم‌های زیست اجتماعی نیز در بازتولید یا اصلاح این مناسبات مداخله می‌کنند. گرامشی در تحلیل «روابط نیرو» تأکیدی دارد مبنی

بر این‌که تحلیل یک موقعیت تاریخی مستلزم بررسی سطوح مختلف نیروهای اجتماعی و سیاسی و رابطه‌ی متقابل آن‌هاست. (۲۲) از سوی دیگر، هژمونی فقط در سطح کلان و اجبار سیاسی تحقق نمی‌یابد، بلکه از طریق تولید اجماع و آرایش آن در جامعه‌ی مدنی و سیاسی، و در فرم‌های روزمره‌ی فهم و رفتار اجتماعی نیز عمل می‌کند. (۲۳) از این منظر، آنچه در سطح کلان به صورت بحران هژمونی، امنیتی‌شدن و پراکندگی نیروهای اجتماعی ظاهر می‌شود، در سطح زیست روزمره می‌تواند در هیئت محدودیت امکان‌های زندگی و طبیعی‌شدن فرسایش و سکوت اجتماعی تجربه شود؛ و همین فرم‌های روزمره، در صورت تثبیت، می‌توانند به تضعیف آرایش جمعی و بازتولید ارتجاعی مناسبات اجتماعی موجود منتهی گردند. و «نشانه‌های بیماری» در این معنا حلقه‌ی واسط میان بحران هژمونیک و زیست روزمره‌اند: (۲۴) آنها هم نشانه‌های بحران‌اند و هم می‌توانند، از مسیر آثار فرسوده‌کننده‌ی خود بر ظرفیت زیست فردی و جمعی، به بازتولید آن نیز یاری رسانند. گرامشی رابطه‌ی هژمونی و سلطه‌ی مستقیم/اجبار را در نسبت میان جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی توضیح می‌دهد؛ و نیز بحران اقتدار را به شکست رضایت و افزایش اتکای به سلطه پیوند می‌زند. بنابراین، تمایز میان «تداوم یا حتی تقویت قدرت مادی» و «فرسایش ظرفیت هژمونیک» استنباطی تحلیلی از سوی من بر اساس این تمایزهای گرامشی است. در اینجا، رفع ابهام از مفهوم «کهنه» نیز اهمیتی حیاتی دارد. باید دقت داشته باشیم که «کهنه» نابودی یا فروپاشی جمله‌ی نهادها و ساختارهای موجود نیست، و خود گرامشی هم علی‌التحقیق آن را در چنین معنایی به کار نمی‌گیرد؛ بلکه مراد، فرسایش ظرفیت هژمونیک آنها برای تولید رضایت و مشروعیت (نه مشروعیت به معنای وبری آن) است. از همین رو، در دوران فترت، همزمان با کاهش هژمونی نظم موجود، این امکان وجود دارد که برای برخی نیروها و نهادهای برخوردار از قدرت مادی و نهادی، قدرت خود را از لحاظ انباشت و ...، تحکیم و استحکام بیشتری ببخشند؛ زیرا بحران هژمونی می‌تواند، به‌طور ویژه در شرایط جنگی و امنیتی، وابستگی نظم موجود به اجبار، کنترل و سازوکارهای غیررقابتی و غیردموکراتیک را افزایش دهد. بنابراین، عبارت «کهنه رو به مرگ است» به معنای زوال ساختارهای مادی قدرت نیست؛ بلکه به معنای ناتوانی

روزافزون یک آرایش تاریخی در بازتولید خود از طریق امر راهبرنده و تولید رضایت است.

عاملیت نیز، به دنبال این امر، طبیعتاً باید به مثابه ظرفیتی وابسته به شرایط مادی، اجتماعی و نهادی فهمیده شود. عاملیت در خلأ تحقق نمی‌یابد؛ امکان زندگی به میدان معینی از گزینه‌ها، منابع، ارتباطات، بازیابی اجتماعی و امکان اثرگذاری بر وضعیت وابسته است. از این رو، کاهش درآمد، ناامنی شغلی، گران شدن یا قطع دسترسی به اینترنت، شدت‌گیری بازداشت‌ها، و فشار امنیتی علاوه بر این که نشانه‌های بیماری برآمده از وضعیت جنگ هستند، شرایط امکان زیست جمعی را نیز محدودتر می‌کنند. جنگ شکاف میان «امکان صوری انتخاب» و «امکان واقعی زیست» را تعمیق بخشیده است. اکنون سلب عاملیت اگرچه الزاماً به معنای منع صریح فرد از زیستن نیست، اما افزایش هزینه‌ی برخی انتخاب‌ها، آنها را عملاً از میدان گزینه‌های قابل تحمل خارج می‌کند. فرد به سکوت تن می‌دهد و ناگزیر به نوعی سازگاری عقلانی با وضعیت روی می‌آورد؛ نه لزوماً از آن رو که سکوت را مطلوب می‌داند، بلکه از آن رو که هزینه‌ی اعتراض برای امنیت، معیشت، شغل یا امکان زیست او از آستانه‌ی تحملش فراتر رفته است. این فرایند نیز می‌تواند به طبیعی شدن هرچه بیشتر وضعیت تعلیق منتهی شود. تجربه‌ی اجباری سکوت به تدریج در مقام «ضرورت عقلانی» فهمیده خواهد شد، و سرانجام چنان بدیهی جلوه می‌کند که بازشناسی‌پذیری آن به مثابه‌ی قسمی «محدودیت» دشوار می‌شود. فرد به خرید ارزان‌تر، سفر ارزان‌تر، غذای ارزان‌تر یا پذیرش کیفیت پایین‌تر عادت می‌کند؛ و مسلماً نه از آن رو که این گزینه‌ها را آزادانه در میان مجموعه‌ای برابر از امکانات برگزیده، بلکه از این جهت که هزینه‌ی سایر انتخاب‌ها از میدان توان او خارج شده‌اند. پرسش عاملیت صرفاً به وجود یا عدم وجود انتخاب ختم نمی‌شود؛ بلکه پرسش از ساختار اجتماعی و مادی گزینه‌هایی است که انتخاب میان آنها امکان‌پذیر می‌شود. از همین رو، تعلیق در سطح تاریخی نیز، به نوعی تعلیق عاملیت در سطح زیست روزمره منتهی می‌شود؛ یعنی سوژه هنوز می‌تواند انتخاب کند و حتی در مواردی امکان زیست خاص داشته باشد، اما افق انتخاب و اثرگذاری او محدود شده و امکان تصور و بازیابی زیست جمعی نیز دشوارتر می‌شود. پس چنان که پیش‌تر اشاره شد، نشانه‌های بیماری، در این سطح، نه فقط نشانه‌های بحران، که سازوکارهایی هستند که

از مسیر آنها بحران می‌تواند در زیست روزمره و جمعی رسوب کند، طبیعی جلوه کند، و خود را بازتولید کند.

با این همه، وضعیت تعلیق پیش از جنگ هم وجود داشت. جنگ صرفاً به آن شدت بیشتری بخشید. جنگ متأخرترین مرحله‌ی آن بود. اگر وضعیت تعلیق مزمن پیش از جنگ وجود نمی‌داشت، بخش‌هایی از جامعه برای عبور از آن به سمت گزینه‌هایی مستقل از تاریخ و از منافع جامعه، مانند فراخوان رضا پهلوی و جنگ‌خواهی نمی‌رفتند. مسلماً باید گرایش بخشی از جامعه به این (نا)راه‌حل‌ها را نیز در امتداد همین فرایند فهمید و توضیح داد. بحران هژمونی، هنگامی که با فرسایش شرایط مادی و نهادی زیست جمعی، به معنای گسترده‌ی کلمه، همراه می‌شود و امکان انتخاب دموکراتیک گزینه‌هایی که در پی اصلاح ساختارهای مولد محدودیت‌های تاریخی (چه در ساختار سیاسی و چه در حوزه اقتصاد و رفاه اجتماعی) هستند، از طریق سازوکارهایی چون نظارت استصوابی و احراز صلاحیت نامزدها محدود می‌شود، نه تنها ظرفیت عاملیت را کاهش می‌دهد، بلکه نحوه‌ی ادراک امکان‌های سیاسی را نیز، در معنایی که پیش‌تر توضیح دادیم، بازگون می‌کند. سوژه‌هایی که با محدودیت‌های انتخاب‌ناشی از نظارت استصوابی، فقدان تشکل‌های جمعی مستقل، و نبود فرصت‌های برابر در تمام عرصه‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی مواجه‌اند، در پله‌ی آخر از هرگونه بازیابی مؤثر فردی و جمعی ناامید می‌شوند؛ از سوی دیگر، هنگامی آنها در این وضعیت مستمر توسط رسانه‌های موج‌سوار، اولترا-دست‌راستی، امپریالیستی و اسرائیلی مانند «ایران اینترنشنال» در معرض بمباران اطلاعاتی و رسانه‌ای کاذب قرار می‌گیرند، و همزمان از موهبت آموزش ارزان‌قیمت، مؤثر و جمعی نیز برخوردار نیستند، هر فرمی از تصور یک بدیل درون‌زا برای‌شان هم دشوار و هم پرهزینه می‌شود. در چنین شرایطی، آنها مسلماً بیش از پیش مستعد آن می‌شوند که راه‌حل سیاسی را در ظهور یک نیروی مستقل از تاریخ، بیرونی، قاطع، فوری و بی‌واسطه جست‌وجو کنند.

مفهوم «طبیعی‌سازی» اکنون به بالاترین درجه از اهمیت خود می‌رسد. همانگونه که در نقد مارکس و انگلس هم مشاهده کردیم، ایدئولوژی با جداکردن ایده‌ها از مناسبات مادی تولیدکننده‌ی آنها، محصول تاریخی را همچون علتی مستقل از آن مناسبات و تعیین‌کننده ظاهر می‌سازد، و در وضعیت بحران نیز می‌تواند یک

(نا) «راه‌حل» را آنچنان بازنمایی کند که گویی خود راه‌هایی از بحران است. پهلویسم، از همین رو، نه همچون فرم سیاسی معینی از یک منازعه‌ی تاریخی، که همچون «راه‌حل»ی طبیعی و فوری برای بن‌بستِ امکانات موجود کژنمایی شد؛ و در پی آن، جنگ نیز، که خود رخدادی واجد هزینه‌ها، مناسبات قدرت و منافع تاریخی معین است، همچون میان‌بری ضروری برای گشودن بن‌بستِ امکان‌ها فروخته شد. «انقلاب از مسیر ضد-انقلاب» - یعنی عاملیتی غیردرون‌زا، متکی بر مرجعیتی بیرونی و مستقل از فرایند تاریخی - خود یک تناقض بود، چراکه به‌صورت یک استنتاج پراگماتیستی کاملاً راست‌گرایانه که منبعث از پیوند میان بحران هژمونیک، نشانه‌های بیماری، فرسایش عاملیت، طبیعی‌شدن و بازگونگی ایدئولوژیک بود، سر برآورد. و البته مردم عادی‌ای که جان‌شان را باختند، مقصر نیستند. وقتی بحران هژمونی افق زیست جمعی را فرسوده و نشانه‌های بیماری، محدودیت و سکوت را طبیعی می‌کنند؛ و میل به اصلاح و تغییرات نیز کماکان باقی است، و امکان تصور و امید به تحقق آن از مسیر عاملیت درون‌زا و رفم درونی مناسبات اجتماعی کاهش یافته است؛ نهایتاً ممکن است کار به آن جایی هم برسد که میل به بازیابی زیست جمعی برون‌سپاری شود به نیروهایی ارتجاعی که خود، از قضا، حامل بازگشت به فرم‌های پیشین سلطه‌اند. این وضعیت بود، که پهلوی را در مقام «انقلاب» (امر درون‌زا)، و جنگ امپریالیستی آمریکا و اسرائیل (به‌نیت تصاحب منابع نفتی ملت ایران که آشکارا توسط ریاست جمهوری ایالات متحده بیان شد و تجزیه‌ی سرزمینی، و اصطلاح «لیبی‌سازی» که توسط نخست‌وزیر اسرائیل و قبل از جنگ ۱۲ روزه عنوان گردید) را در مقام «راه‌حل» جعل کرد؛ زیرا هر دو، در سطح آگاهی بازگون‌شده، به‌جای آنکه خود محصول و میانجی مناسبات تاریخی و مادی بحران نگریسته شوند، چنان در مقام نیروهایی مستقل طبیعی‌سازی شدند، که گویا قادر به شکستن تعلیق وضعیت موجود و بازگردانی زیست فردی و جمعی به جامعه خواهند بود. این را هم به این واقعیت اضافه کنید که نقش برخی چهره‌ها از راستِ ایران‌شهری، و جریانی داخلی که صراحتاً خود را پهلویست می‌خواند، در توده‌ای‌سازی پهلویسم به‌مثابه‌ی یک «آگاهی»، یک «اجماع توده‌ای»، هیچ کم از میانجی‌های خارجی نبود: کوبیدن مشروطه تا مصدق، حمایت از «دخالش بشردوستانه‌ی» ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، حمایت از سرکوب گسترده‌ی احزاب ملی، لیبرال و چپ بعد از ۱۳۳۲؛ زدن

روشنفکرانی مانند شریعتی، آل احمد، ...، سروش و رئیس‌دانا؛ زدن چهره‌هایی سیاسی همچون بازرگان، موسوی و تاج‌زاده؛ حمایت‌شان از دفترچه‌ی گذار رضا پهلوی و فراخوان ۱۸ و ۱۹ دی‌ماه؛ و مفسده‌جویی‌هایی که تا همین حالا در صفحات مجازی‌شان انجام می‌دهند.

این وضعیتِ فاجعه‌آمیز در بنیاد خود ایدئولوژیک است. کارکرد ایدئولوژی مسلط، چنانکه پیشتر بحث شد، ناپدیدکردنِ خصلت تاریخی و مشروطِ مناسبات موجود است. هنگامی که یک فرم تاریخی از آرایش اجتماعی همچون طبیعت انسان یا سرنوشت اجتناب‌ناپذیر او عرضه می‌شود، همزمان، امکان نقد و تغییر یا اصلاح آن نیز محدود می‌شود. در مورد جنگ، چنین طبیعی‌سازی‌ای در قالب گزاره‌هایی ظاهر شده و می‌شود که یا جنگ را «ناگزیر» جلوه می‌دهند، یا شکست را «اجتناب‌ناپذیر» می‌نمایانند، یا سازگارشدن با وضعیت موجود را تنها فرم عقلانی رفتار سیاسی و اجتماعی معرفی می‌کنند. زیرا آنچه که از طریق هر کدام از این سه یا در ترکیبی از آنها ناپدید می‌شود، تاریخ ساخته‌شدن همین وضعیت است. دست بر قضا، از همین بابت است که حتی روایت‌های ظاهراً متضاد از جنگ، عیناً در یک نقطه به همدیگر می‌رسند: هر سه، تاریخ را به اخلاقیات بی‌زمان تبدیل می‌کنند. هر سه، جنگِ مشخص را از تاریخ امپریالیسم، مناسبات سرمایه‌داری جهانی، تحریم‌ها علیه مردم ایران، روابط منطقه‌ای و تعارضاتِ سیاسیِ انضمامیِ داخلی و محدودیت‌هایی که بالاتر ذکر شدند، جدا می‌کنند؛ و در نتیجه‌ی این امر، نهایتاً چیزی را از دست می‌دهند که برای کانونِ فهمِ عاملیتِ ضروری است: تشخیص اینکه چه شرایطی ساخته شده‌اند، چه کسانی در ساختن آنها نقش داشته‌اند و چه کسانی امکان اصلاح‌شان را در اختیار دارند. از این نظر، تحلیل انتقادیِ جنگ باید نه فقط «عاملان» بلکه میانجی‌های تولیدکننده‌ی شرایط کنش را نیز ببیند و بسنجد. میانجی‌گری رسانه‌ای برای تولید رضایت از جنگ، شبکه‌های سیاسی منتفع از جنگ علیه مردم ایران، نهادهای اقتصادی، مناسبات طبقاتی و فرم‌های بازنمایی، همگی بخشی از میدان این عاملیت‌اند. البته این امر به معنای هم‌سنگ‌کردن همه‌ی بازیگران نیست. مسلماً دولت‌های آمریکا و اسرائیل که توان نظامی و سیاسی آغاز جنگ را دارند با روزنامه‌نگاری که از جنگ حمایت می‌کند یا جامعه‌شناسی که تحلیل کاذب

می‌دهد یکسان نیستند؛ اما تفاوت موقعیت‌ها نباید به حذف کامل نقش دومی در تولید مشروعیت و رضایت اجتماعی حول جنگ منجر شود.

می‌توانیم به تعیین دیگری از تعلیق نیز برسیم: تعلیق علاوه بر تعلیق زیست روزمره، تعلیق معیارهایی است که به کمک آنها زیست‌پذیری سیاسی را می‌سنجیم. وقتی گفته می‌شود در شرایط جنگی «راه دیگری وجود ندارد»، در واقع فقط درباره‌ی واقعیت سخن گفته نمی‌شود؛ بلکه عملاً درباره‌ی مرزهای امکان تصمیم‌گیری (تصور امکان‌های آتی زیست جمعی) نیز سخن به میان آمده است. این جمله می‌تواند درست باشد، اما باید پرسید چگونه این مرزبندی‌ها تعیین شده‌اند، چه کسانی از آن سود می‌برند، و مهم‌تر از همه، چه چیزی از آن بیرون گذاشته شده است. با وجود این، خود این سؤالات نیز هم‌تافتگی‌های خاص خود را دارند. گرایش به توهم توطئه نه‌تنها به حل این هم‌تافتگی‌ها کمک نمی‌کند، بلکه آنها را سحرآمیزتر نیز می‌سازد. دانستن این نکته مهم است که عاملیت فقط دعوای داشتن و نداشتن امکان و توان انتخاب میان گزینه‌های موجود نیست؛ عاملیت، در سطحی ژرف‌تر، دعوا بر سر تعریف خودِ گزینه‌های ممکن است. ایدئولوژی و جنگ راه هم‌آغوشی با یکدیگر را به‌خوبی می‌شناسند. ایدئولوژی فقط به ما نمی‌گوید صرفاً به چه فکر کنیم؛ بلکه به ما می‌گوید درباره‌ی چه چیزهایی دیگر اصلاً فکر نکنیم.

ایدئولوژی، همانگونه که بحث شد، تاریخ را به طبیعت و ضرورت تاریخی را به سرنوشت تبدیل می‌کند. جنگ هم دقیقاً همین کارکرد را دارد. یک به اصطلاح «وضعیت موجود»، که از قبل جنگ بازنمایی می‌شود، و سعی دارد به سوژه‌ها القا کند که زیست مادی‌شان عیناً درون همین وضعیت بازنمایانه قرار دارد، می‌تواند آن‌قدر طولانی شود که خود به وضعیت طبیعی بدل گردد. و این وضعیت می‌تواند آن‌چنان تداوم یابد که رابطه‌ی تاریخی و مشروطی که آن را پدید آورده «رازوری» یا «ناپدید» کند، تا آن وضعیت بازنمایانه در آگاهی اجتماعی‌شان به‌صورت واقعیتی ثابت و مستقل ظاهر شود. سازوکارِ رازوری را، که خودش تلویحاً مبنای بحث حول «خصلت رازورانه‌ی فرم کالایی» در سرمایه است، می‌توان با تحلیل خود مارکس از خصلت بت‌انگاری کالا مقایسه کرد: «رابطه‌ی اجتماعی معین انسان‌ها» در فرم کالایی محصول کار آنها، همچون «فرم خیالی رابطه‌ای میان اشیا» ظاهر می‌شود؛ به‌گونه‌ای که خصلت اجتماعی

و تاریخی این رابطه از نظر پنهان می‌ماند و، مارکس می‌گوید: «من این را بتانگاری^{۲۵} می‌نامم». (۲۶) لوکاچ در جستارِ اصلیِ تاریخ و آگاهی طبقاتی ذیل عنوان «شی‌ءوارگی و آگاهی پرولتاریا» این امر را در تحلیل «شی‌ءوارگی» و آنچه «توصیف مارکس از پدیده‌ی مبنایی شی‌ءوارگی» معرفی می‌کند، پی می‌گیرد؛ و نشان می‌دهد که رابطه‌ی کالایی، از سطح مبادله میان کالاها فراتر می‌رود و به الگویی عام برای سازمان یافتن عینی جامعه و رفتار انسان‌ها بدل می‌گردد؛ (۲۷) به گونه‌ای که «عینیت شبح‌وار» مناسبات اجتماعی به ساختاری مسلط بر حیات اجتماعی و «کل آگاهی انسانی» تبدیل می‌شود. (۲۸) و از این نظر، آنچه او در بحث «آگاهی طبقاتی» در مورد «ناخودآگاهی مشروط به طبقه» نسبت به وضعیت اجتماعی-تاریخی و اقتصادی بیان می‌کند، مستقیماً با همین محدودیت ساختاری آگاهی پیوند خورده است: وضعیت اجتماعی معین همچون «رابطه‌ای ساختاری» و «پیوندی فرم‌محور» داده می‌شود، و آنچنان می‌نماید که انگار بر «کلیت زندگی [...] حکم فرم است»، و در نتیجه، «کاذب بودن» این آگاهی را نمی‌توان به خطایی تصادفی یا ذهنی ساده ساخت؛ زیرا این کاذب بودن، به تعبیر او، «بازتاب فکری ساختار عینی اقتصادی»، و در معنایی گسترده‌تر، ساختار زیربنایی مناسبات اجتماعی است. (۲۹) این وضعیت کاری می‌کند که سایر امکان‌های مادی، دیگر همچون امکان‌هایی تاریخی که در درون وضعیت موجود نهفته‌اند و در تناقض‌های آن شکل گرفته‌اند، ادراک نشوند؛ بلکه همچون اموری ناممکن یا اساساً بیرون از افق واقعیت به نظر رسند؛ و جامعه توان تصور فرم دیگری از زیست سیاسی و اجتماعی و توان اصلاح آن را از دست بدهد. در حالی که آنچه در تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی زیست روزمره همچون واقعیتی ثابت و مستقل از زیست انسانی ظاهر می‌شود، در «تحلیل تاریخی» می‌تواند همچون رابطه‌ای اجتماعی، مشروط و اصلاح‌پذیر بازشناسی شود:

به دقیق‌ترین و پرحمت‌ترین تحلیل تاریخی نیاز است تا بتوان از مقوله‌ی امکان عینی برای مشخص کردن شرایطی استفاده کرد که در آنها می‌توان توهم را آشکار ساخت و رابطه‌ی واقعی با کلیت برقرار کرد. زیرا اگر از منظر یک طبقه‌ی معین، کلیت جامعه‌ی موجود قابل‌رویت نباشد؛ اگر

طبقه‌ای فکری را که به لحاظ عینی به آن نسبت‌پذیرند و با منافع‌اش مرتبط‌اند، تا منتهای منطقی خود دنبال کند، اما در نهایت نتواند به قلب آن کلیت [برسد و نقد] بزند،^{۳۰} آن‌گاه محکوم است که تنها نقشی فرعی ایفا کند. چنین طبقه‌ای هرگز نمی‌تواند در مسیر تاریخ، خواه در جهت محافظه‌کارانه و خواه در جهت پیشرو، تأثیری تعیین‌کننده بگذارد. چنین طبقاتی معمولاً محکوم به انفعال‌اند؛ میان طبقات حاکم و طبقات انقلابی به‌طور بی‌ثبات در نوسان‌اند، و اگر احیاناً به انفجاری دست بزنند، این انفجارها صرفاً خصلتی عنصری و بی‌هدف دارند. ممکن است چند نبرد را پیروز شوند، اما سرانجام محکوم به شکست‌اند.^(۳۱)

آن جامعه‌شناس پس از آن‌که جنگ را به زلزله تشبیه کرد، «مقاوم‌سازی در برابر زلزله» را نیز، نقل به مضمون، امری تاباند که ژاپن پس از جنگ جهانی دوم، در مواجهه با آمریکا، نمونه‌ای از آن را به اجرا گذاشت.^(۳۲) نقد این قیاس میان ایران و ژاپن اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا می‌تواند در جایگاه نقد ایدئولوژی، سازوکار تبدیل تاریخ به طبیعت و ضرورت تاریخی به سرنوشت را آشکار، و از آن راززدایی کند. ژاپن پس از جنگ جهانی دوم محصول تاریخ مشخص امپریالیسم، شکست نظامی، اشغال آمریکا، بازسازی در نظامی ژئوپلیتیکی معین و جایگاه خاص آن در سرمایه‌داری جهانی بود. ایران اما تاریخ، ساختار دولتی، مناسبات طبقاتی، موقعیت منطقه‌ای و نسبت متفاوتی با سرمایه‌داری جهانی دارد. حذف این تفاوت‌های تاریخی، به‌جای تحلیل شرایط انضمامی، دستورالعملی انتزاعی برای سازگارشدن با همان به اصطلاح «وضعیت موجود» را تولید می‌کند که توسط یک بازنمایی تمام‌عیار رازورزی شده است؛ او، که خودش هم در همین وضعیت گرفتار است، آن‌چنان این کار - یا این وضعیت - را، به‌سهم خود، بازتولید می‌کند، و عملاً مفهوم تاریخ را دست‌کاری و رازورزی می‌کند که انگار تاریخ مجموعه‌ای از قوانین طبیعی‌سازی شده است و تنها باید با آن عیناً وفق پیدا کرد. البته که نویسنده‌ی متنی که اکنون پیش روی شماست، با رفع تحریم‌های ایران یا گسترش تجارت خارجی و گردش سرمایه مخالف نیست. مسئله‌ی متن در این نقطه، راززدایی از این است که رفع تحریم و گردش سرمایه میان داخل و خارج به‌خودی‌خود مناسبات

(سلب) مالکیت، توزیع ناعادلانه‌ی قدرت اقتصادی، ساختارهای رانتی و توزیع ناعادلانه‌ی قدرت سیاسی را اصلاح نمی‌کنند. نباید تغییر جهت سیاست خارجی به سمت آمریکا را با اصلاح روابط مالکیت و با اصلاح در ساختاری که قدرت سیاسی را توزیع می‌کند، یکی گرفت. چنان‌که در مورد گردش به چین هم همین‌گونه است. بنابراین تصور اینکه شکست نظامی ایران و بی‌دولتی یا تسلیم ایران در برابر قدرت خارجی^۱ (آمریکا) راه منتهی به توسعه‌ی سیاسی و رفاه اجتماعی است، علاوه بر اینکه پرسش امر سیاسی داخلی را کماکان رازآلودتر باقی می‌گذارد، و از نظر ناپدید می‌کند، همان خطای نظری پیشین را نیز تکرارپذیر خواهد کرد: تقلیل دادن شرایط همتافت‌هی تاریخی به یک علت واحد (عدم تسلیم ایران برابر آمریکا) و برون‌سپاری یا واسپاری عاملیت اجتماعی از میدان واقعی (تاریخی) مناسباتی که آن را تولید می‌کنند.

با این اوصاف، جامعه‌شناس از دیدن کلیت تاریخی ناتوان است؛ زیرا با تقلیل تاریخ ایران و ژاپن به یک الگوی واحد، شرایط انضمامی و مناسبات متقابل اقتصادی، سیاسی و طبقاتی را از تمامیت تاریخی جدا می‌کند و یک «وضعیت موجود» طبیعی و تغییرناپذیر می‌سازد. او به‌جای پرسش از امکان عینی اصلاح مناسباتی که عاملیت اجتماعی را برمی‌سازند، سازگاری با وضعیت موجود را تجویز می‌کند. دقیقاً در معنای لوکاچی کلمه، ضعف روش‌شناختی اوست که از «زدن به قلب کلیت» ناتوان است؛ و از برای همین، به‌عنوان «نقد» صرفاً به پیامدهای منفرد می‌پردازد، اما ساختار تاریخی مولد آنها را موضوع نقد قرار نمی‌دهد. حداکثر کاری که می‌کند یک نسخه‌ی تاریخی را از جامعه‌ای به جامعه‌ی دیگر منتقل می‌کند. تسلیم‌شدن در برابر آمریکا یا هر شکلی از برون‌سپاری عاملیت به قدرت خارجی، دقیقاً جای آن چیزی را می‌گیرد که اصل و اساس استقلال و هر ملی‌گرایی مترقی است، چیزی که در معنای لوکاچی کلمه «شرط فاعلیت تاریخی» فهمیده می‌شود: توانمندسازی سیاسی و اجتماعی برای شناخت کلیت مناسباتی که خود جامعه درون آن قرار دارد و اصلاح آن از مسیر امکانات عینی درون همان کلیت.

بخش دوم: ضرورت، فرم آزادی و امکان رفرم

البته نباید به جبرگرایی رسید. اگر عاملیت، چنانکه گفته شد، به واسطه‌ی شرایط مادی، اجتماعی و نهادی برساخته می‌شود، حتماً اصلاح این شرایط نیز می‌تواند به گسترش ظرفیت‌های عاملیت بینجامد. همانگونه که تقسیم کار، نهادها و مناسبات تولید می‌توانند دامنه و ظرفیت خودفعالی انسان‌ها را محدود کنند، اصلاح همین روابط نیز می‌تواند امکان‌های تازه‌ای برای خودفعالی و زیست جمعی فراهم آورد. فردریک جیمسون در *ناخودآگاه سیاسی* تأکید می‌کند، که شرایط تاریخی به‌مثابه‌ی «ضرورت» بر عمل حد می‌گذارند و این ضرورت را باید به‌صورت تاریخی و اجتماعی فهمید، نه همچون یک نیروی مستقل. تاریخ «تجربه‌ی ضرورت» است و از مسیر همین ضرورت است که باید زیست فردی و جمعی حامل محدوده‌ی معین باشند؛ اما این ضرورت را نباید به‌مثابه‌ی نیرویی «شی‌ءوار» و مجزا و مستقل از مناسبات تاریخی فهمید؛ بلکه باید آن را در «اثرات» و میانجی‌های مادی و اجتماعی آن بازشناخت.

تاریخ همان چیزی است که درد می‌آورد؛ همان چیزی است که در برابر میل مقاومت می‌کند و حدودی گریزناپذیر بر پراکسیس فردی و جمعی تحمیل می‌کند؛ حدودی که «حیله‌های» تاریخ، به واسطه‌ی آنها پراکسیس را به بازگونگی‌هایی هولناک و آبرونیک از نیت آشکارش بدل می‌سازند. با این همه، تاریخ را تنها از مسیر آثار و پیامدهایش می‌توان دریافت، و هرگز نمی‌توان آن را مستقیماً همچون نیرویی شی‌ءواره درک کرد. این دقیقاً معنای نهایی این ادعاست که تاریخ، به‌مثابه‌ی بنیاد و افق گریزناپذیر، به هیچ توجیه نظری خاصی نیاز ندارد: می‌توان مطمئن بود که ضرورت‌های بیگانه‌کننده‌اش ما را از یاد نخواهند برد، هرقدر هم که ترجیح دهیم آنها را نادیده بگیریم. (۳۳)

از همین رو، پرسش سیاسی در «وضعیت تعلیق» فقط این نیست که فرد در شرایط موجود چه انتخاب‌هایی دارد، بلکه این است که چگونه می‌توان در شرایط تاریخی

موجود، امکانه‌ای انتخاب مادی و نهاده‌ی زیست جمعی را گسترش داد. استقلال نهادها و تشکلهای مدنی و افزایش آنها در جهت تقویت امکان زیست اجتماعی، استقلال احزاب سیاسی و تشکلهای صنفی و انجمن‌های سیاسی و فرهنگی (در همه‌ی موارد استقلال هم از حیث درونی و هم از حیث بین‌المللی)، امکان فعالیت آنها در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی، و آزادی مطبوعات و رسانه، همگی از «زیرساخت‌های عینی عاملیت» اند. بر این اساس عاملیت نه تنها در برابر ساختار قرار ندارد؛ بلکه درون فرایند بازتولید، و اصلاح ساختار تحقق می‌یابد و خودش نیز می‌تواند در اصلاح شرایطی که آن را ممکن ساخته‌اند سهم داشته باشد. بنابراین، نابودی یا تضعیف این زیرساخت‌ها، برابر با تضعیف آن شرایطی است که به افراد و گروه‌های اجتماعی اجازه‌ی مداخله و داشتن عاملیت می‌دهند؛ و ویرانی‌شان عملاً برابر با ویرانی زمین سفت سیاسی و مدنی زیر پای جامعه است.

باید به اعماق حکم مارکس در هجدهم برومر سفر کنیم و آن اعماق را تفسیر کنیم. سوژه در شرایطی که خود انتخاب نکرده عمل می‌کند، اما زیست او صرفاً واکنشی به این شرایط نیست؛ این زیست می‌تواند شرایطی را ممکن کند که خود زمینه‌ساز زندگی‌های بعدی هستند. شرایط تاریخی، به همین خاطر، نه فقط حدود بیرونی عاملیت، بلکه همزمان ماده‌ی آن و موضوع مداخله‌ی آن‌اند. زیست آزاد سیاسی و اجتماعی باید از طریق عاملیت اجتماعی و سیاسی خود جامعه ساخته شود، نه با واگذاری تعیین‌بخشی شرایط تاریخی آن به یک نیروی خارجی نظامی-امپریالیستی یا نیروهای تحت حمایت آن که اهداف و منافع مستقل خودشان را دنبال می‌کنند: زیرا (۱) اگر شرایط تاریخی ماده‌ی عاملیت باشند، جامعه باید بتواند در همین شرایط خودش مداخله کند و آنها را اصلاح کند؛ (۲) اگر یک نیروی خارجی با جنگ، اشغال، فشار نظامی یا حمایت تعیین‌کننده از یک نیروی سیاسی، مسیر دگرگونی را تعیین کند، جامعه از فاعل (عامل) تغییر به موضوع تغییر نیروهای بیرونی تبدیل می‌شود؛ (۳) در این حالت ممکن است «دولت مستقر» تضعیف یا حتی سرنگون شود، اما این امر لزوماً به معنای افزایش عاملیت سیاسی و اجتماعی مردم نیست، بلکه، برعکس، ممکن است ظرفیت خودفعالی و خودتعیین‌بخشی آنها را بزدايد؛ بنابراین «گذار از نشانه‌های بیماری ناشی از بحران هژمونی» و «تکا به قدرت خارجی برای تحقق این گذار» را نباید یکی

گرفت. مسئله فقط اخلاقی یا میهن‌دوستانه نیست، بلکه پای خودِ مفهوم آزادی هم در میان است. اگر آزادی به معنای افزایش ظرفیت جامعه برای خودتعیین‌بخشی باشد، نمی‌توان تحقق این آزادی را به جنگ خارجی یا نیروهای بیرونی‌ای واسپرد که خود در تعیین شرایط تاریخی موجود جامعه، با آغاز تحریم و جنگ علیه مردم ایران ذی‌نفع بوده‌اند. بنابراین باید تحقق دو امر همزمان صورت پذیرند: از یک‌سو، کاهش «وضعیت تعلیق» ناشی از بحران هژمونی داخلی و از سوی دیگر، مخالفت با تبدیل «آزادی جامعه» به محصول مداخله‌ی نظامی و خرابکارانه‌ی خارجی در داخل. پس زندگی اجتماعی و سیاسی سوژه زمانی می‌تواند زیست فردی و جمعی خودتعیین‌بخش را ممکن کند که زمین بازی را به عاملیت نظامی و سیاسی نیروهای خارجی وانسپارد.

حکم مارکس در هجدهم برومر را می‌توان چنین تفسیر کرد: سوژه در شرایطی که خود انتخاب نکرده عمل می‌کند، اما کنش او، واکنشی بی‌واسطه و شی‌ءوار به این شرایط نیست؛ زیرا این کنش خود می‌تواند شرایطی را ممکن کند که میدان کنش‌های بعدی را می‌سازند؛ از این بابت، واکنش شی‌ءوار موجد شرایطی شی‌ءوار خواهد شد که کنش‌های شی‌ءوار بعدی را در پی خواهد داشت. سوژه بیرون از تاریخ نمی‌ایستد تا آزادانه آن را از نو بسازد؛ از سوی دیگر، در درون شرایط تاریخی نیز، نباید همچون گروگانی نگریسته شود که کنش (زندگی) او هیچ اثری بر آینده نداشته باشد. او این‌گونه بر جبرگرایی اثر می‌کند و در تعین‌بخشی نقش ایفا می‌کند. همتافتگی مسئله، و حتی حساسیت مارکس در هجدهم برومر، دقیقاً در رابطه‌ی دیالکتیکی میان این دو پدید آمده است: (۱) انسان‌ها شرایطی را که خود انتخاب نکرده‌اند به ارث می‌برند، اما (۲) درون همین شرایط عمل می‌کنند و از مسیر همین عمل در فرم‌اسیون شرایط بعدی سهیم‌اند. آدورنو در جستار «آزادی و جامعه‌ی سازمان‌یافته» این رابطه‌ی ظاهراً متناقض میان فرد و تمامیت اجتماعی را، از منظری متفاوت، چنین صورت‌بندی می‌کند:

همانقدر که استقلال امر فردیت‌یافته،^{۳۴} که ایدئولوژی لیبرالی به‌نحو نامتناسبی بر آن تأکید می‌کند، تحقق‌یافته نیست، به همان اندازه نیز نمی‌توان جدایی کاملاً واقعی آن از جامعه را انکار کرد؛ جدایی‌ای که همان ایدئولوژی آن را به‌خطا تفسیر می‌کند. امر فردیت‌یافته گاه در برابر جامعه

همچون چیزی خود-تحقق‌یافته، هرچند جزئی و خاص، ایستاده است؛ چیزی که می‌توانست از طریق عقل، منافع خاص خود را دنبال کند. (۳۵)

استقلال فردیت‌یافته از این نظر، ذیل حکم مارکسی هجدهم برومر نه تنها توهمی محض یا به قول جیمسون نیرویی شی‌واره نیست، بلکه واقعیتی اجتماعی و تاریخی است که ایدئولوژی (نو)لیبرال آن را به‌اشتباه همچون خودبستگی فرد تفسیر کرده است. فرد قابل حل‌شدن در جامعه نیست اما همزمان مستقل از شرایط تاریخی هم نیست؛ تمایز و خاص‌بودگی او از جامعه‌ی خود درون مناسبات اجتماعی شکل گرفته و می‌تواند در بازتولید یا اصلاح آن مناسبات مؤثر باشد. با وجود این، هیچ زندگی‌ای از نقطه‌ی صفر آغاز نمی‌شود. امکان‌های تاریخی پیشاپیش توزیع شده‌اند و به‌طور برابر در دسترس همگان نیستند. آدورنو در جستار «دوپارگی منفعت در آزادی» می‌نویسد:

اگر بخواهیم آن را [...] در دستگاه [مفهومی] کانت دقیق‌تر بیان کنیم، سوژه‌ی تجربی‌ای که تصمیم می‌گیرد - و تنها سوژه‌ی تجربی است که می‌تواند چنین تصمیم‌هایی بگیرد، زیرا «من می‌اندیشم» ناب و استعلایی اساساً قادر به هیچ تکانه‌ای نیست - خود لحظه‌ای از جهان «بیرونی» مکان‌مند و زمان‌مند است و هیچ اولویت هستی‌شناختی‌ای بر آن ندارد؛ ازاین‌رو، تلاش برای جای‌دادن مسئله‌ی اراده‌ی آزاد در آن ناکام می‌ماند. (۳۶)

عاملیت فردی را نمی‌توان از شرایط اجتماعی امکان تحقق آن جدا کرد. آزادی و عاملیت را باید در شرایط عینی تحقق‌شان فهمید. خواست آزادی بی‌قیدوشرط است، اما فرم تحقق آن بی‌قیدوشرط نیست. آدورنو در جستار «پتانسیل آزادی» تصریح می‌کند که امکان‌های آزادی در زندگی تجربی رو به کم‌شدن هستند و آزادی واقعی نمی‌تواند صرفاً آزادی فرد باشد، بلکه مستلزم آزادی «کل» است:

ردپاهای زودگذر آزادی، فرستادگان امکان در زندگی تجربی، به نحو گرایش‌مندانه‌ای رو به کاهش‌اند (۳۷). [...] آزادی‌ای که فرد ناگزیر است به آن امید ببندد، نمی‌تواند صرفاً آزادی خودش باشد؛ باید آزادی کل باشد (۳۸). [...] هیچ خودآگاهی (۳۹)‌ای بدون جامعه وجود ندارد، همان‌گونه که هیچ جامعه‌ای نیز بیرون از افراد خود نیست. (۴۰)

از این بابت است که عاملیت نه علیه ساختار، که در رابطه‌ی دیالکتیکی فرد و شرایط اجتماعی تحقق‌پذیر است.

عاملیت واقعی در فاصله‌ی میان این دو واقعیت شکل می‌گیرد: انسان‌ها شرایطی را که خود انتخاب نکرده‌اند به ارث می‌برند، اما این تمام آن چیزی نیست که باید یا می‌تواند باشد. امکان اصلاح - و حتی تغییر در معنای انقلابی کلمه - در فرض سوژه‌ای مطلقاً مستقل، و خارجی نمی‌گنجد؛ زیرا در توانایی مداخله‌ی سوژه درون مناسباتی نهفته است که خود شرایط امکان زیستن را فراهم می‌کنند. این رابطه‌ی متقابل میان فرد و شرایط اجتماعی را می‌توان در بازخوانی هستی‌شناختی لوکاچ از هگل روشن‌تر دید. لوکاچ در بخشی که با عنوان هگل در هستی‌شناسی هستی/اجتماعی تنظیم شده است، در جستار «دیالکتیک هگل در میان انبوه تناقض‌ها» تأکید می‌کند که «هستی اجتماعی»، هرچند «از آگاهی فردی استقلال عینی دارد» و در نسبت با فرد واجد «پویایی تعیین‌کننده و تعیین‌شونده» است، اما در عین حال حرکت این پویایی از «ترکیبی معین از اعمال و شورهای فردی» شکل می‌گیرد؛ اعمالی که نتایج‌شان می‌تواند از آنچه افراد خود اندیشیده، «احساس یا قصد کرده‌اند» متمایز باشد. (۴۱) او سپس، در جستار «هستی‌شناسی دیالکتیکی هگل و تعیینات بازتاب» که در همین بخش گنجانده شده، می‌نویسد:

مقوله‌ی تمامیت از این‌رو اهمیتی می‌یابد که پیش‌تر هرگز نمی‌توانست داشته باشد. هگل [...] گفت: «حقیقت کل است» [...] با وجود این، برای هگل، تمامیت چیزی بسیار بیش از یک جمع‌بندی ترکیبی جهان‌شمولی برون‌گستر بود؛ تمامیت، ساختار بنیادینِ بر ساختِ این جهان‌شمولی

برون گستر و نیز ساختار بنیادینِ بر ساختِ واقعیت به‌طور کلی بود. [...] تمامیتی که هگل به‌صورت برنامه‌مند از آن سخن می‌گوید، تمامیتی است که از پیوندهای پویای میان تمامیت‌های نسبی و جزئی و خاص ساخته می‌شود. [...] (۴۲). [...] هگل واقعیت را همچون تمامیتی از هم‌تافتگی‌هایی در نظر می‌گیرد که هر یک، به‌نحو نسبی، خودِ تمامیتی‌اند؛ دیالکتیک عینی عبارت است از پیدایش واقعی، خودتکوینی، تعامل و ترکیب این هم‌تافتگی‌ها؛ [...] خودِ مطلق نیز [...] هرگز نمی‌تواند به سکون و بی‌تفاوتی‌ای منفک از حرکات عینی برسد، بلکه خودِ حرکت و فرایند است، یعنی ترکیب عینیِ حرکات‌های واقعی [...] (۴۳).

فرد و کلیت اجتماعی را، از این نظر، نمی‌توان همچون دو موجودیت مستقل و بیرون از یکدیگر فهمید: فرد درونِ مناسبات اجتماعی تحقق می‌یابد و این مناسبات نیز از مسیر زیست سیاسی و اجتماعی افراد بازتولید و اصلاح می‌شوند. لوکاچ، در ادامه و با تکیه بر مفهوم هگلیِ کلیت، می‌گوید که «تمامیت صرفاً جمعِ اجزای منفرد نیست»، بلکه «ساختاری پویا است که از روابط متقابل میان اجزای خود شکل می‌گیرد؛ واقعیت [اجتماعی] از اجزایی تشکیل می‌شود که خود، به‌نحو نسبی، تمامیت‌هایی‌اند.» (۴۴) از همین رو، تمامیت اجتماعی را نه می‌توان به افراد و کنش‌های منفرد ساده‌سازی کرد و نه می‌توان آن را همچون نیرویی مستقل و شی‌ءواره در برابر آنها قرار داد؛ بلکه باید آن را فرایندی تاریخی و متشکل از مناسبات و میانجی‌های متقابل فهمید. (۴۵) آنچه مارکس در هجدهم برومر در سطح نسبتِ تاریخیِ شرایط و کنش صورت‌بندی می‌کند، لوکاچ آن را در هستی‌شناسی، از منظرِ متفاوت، در سطح نسبتِ دیالکتیکی جزء و کلیت بسط می‌دهد. پس اگر آزادی فردی منفک از شرایط تاریخی و اجتماعی تحقق آن به انتزاعی ایدئولوژیک تبدیل می‌شود، از همین رو دفاع از عاملیت نیز، نمی‌تواند به دفاع از حق انتخاب فردی محدود بماند؛ بلکه باید به پرسش از مناسباتی برسد که دامنه، کیفیت و شرایطِ امکانِ این انتخاب را تعیین می‌کنند. در همین معنا، آنچه آدورنو درباره‌ی کاهش «ردپاهای زودگذرِ آزادی» و ضرورتِ آزادیِ «کل» می‌گوید، نه‌تنها نفیِ آزادی فردی نیست، بلکه همچنین نشان‌دادنِ وابستگیِ امکانِ آزادی فرد به

شرایط تاریخی-اجتماعی تحقق آن است. هیچ خودآگاهی‌ای بیرون از شرایط تاریخی جامعه وجود ندارد و از همین روست که آزادی فردی هم نمی‌تواند از آزادی و امکان خودفعالی کلیت یا تمامیت اجتماعی مجزا شود.

اصل زیربنایی این استدلال را باید در وضعیت هجوم یک قدرت امپریالیستی (آمریکا) به یک جامعه‌ی پیرامونی یا نیمه‌پیرامونی نیز حفظ کرد. در چنین وضعیتی، دفاع از حاکمیت سیاسی، تمامیت سرزمینی و استقلال مادی جامعه، به مسئله‌ی حفظ شرایط امکان عاملیت جمعی تبدیل و وظیفه‌ی نخستین شهروند تحت هجوم می‌شود. بر خلاف دیدگاه اپوزیسیون جنگ‌طلب و خشونت‌طلب دولت ایران، این دفاعی ایدئولوژیک از دولت مستقر نیست؛ زیرا استقلال سیاسی، که به حفظ دولت مستقر گره خورده، شرط امکان ضروری برای امکان عاملیت جمعی در آینده خواهد بود. «استقلال امر فردیت‌یافته» نزد آدورنو را می‌توان در این سطح نیز به کار گرفت: همانگونه که فردیت، علی‌رغم وابستگی اجتماعی، واجد استقلال واقعی است، جامعه‌ی سیاسی نیز برای آنکه بتواند در مناسبات قدرت مداخله و آنها را اصلاح کند، نیازمند حفظ آن حاکمیت سیاسی و همزمان استقلال نسبی و اجتماعی خود است؛ استقلال‌ی که در نسبت با همین حاکمیت سیاسی شکل گرفته و اساساً در نسبت با همین حاکمیت، معنای فردی و اجتماعی نیز یافته است. استقلال اجتماعی و مشروط امر فردیت‌یافته، از همین رو، در شرایط هجوم در گرو دفاع از دولت است؛ زیرا حفظ دولت نه‌تنها به معنای حفظ حاکمیت سیاسی مرتبط با آن است، بلکه همچنین به معنای حفظ آن شرایط مادی است که امکان اصلاح همان دولت در آینده به وجود آنها وابسته است. در صورت شکست دولت در نتیجه‌ی هجوم امپریالیستی، آنچه نابود می‌شود صرفاً دولت مستقر نیست؛ منابع، زیرساخت‌های مادی، اجتماعی و صنعتی، حاکمیت سیاسی و تمامیت سرزمینی نیز با از دست می‌روند یا به نیروهای بیرونی واگذار می‌شوند. در واقع آنچه تضعیف می‌شود خود بنیان‌های مادی عاملیت سیاسی آتی و، همراه با آن، امکان تاریخی مداخله در دولت و اصلاح آن است.

نقد ایدئولوژی در این نقطه اهمیتی صرفاً نظری پیدا نمی‌کند؛ چراکه بخشی از دعوا دقیقاً بر سر خود امکان عاملیت است. ایدئولوژی زمانی به مانعی برای عاملیت تبدیل می‌شود که مناسبات تاریخی و اجتماعی تولیدکننده‌ی محدودیت‌ها از جمله جنگ را

از نظر ناپدید و درک آنها را رازورزی می‌کند، و پیامدهای موقت و تاریخی این مناسبات را همچون واقعیاتی طبیعی، ضروری و تغییرناپذیر بازمی‌نمایاند. نقد ایدئولوژی، بر همین اساس، باید توهّم خودآیینی مطلق فرد را افشا کند؛ یعنی پدیده‌هایی را که طبیعی و بدیهی شده‌اند بازیابی کند و به تاریخ، به مناسبات مادی و به نیروهای اجتماعی تولیدکننده‌ی آنها بازگرداند. در شرایط تعلیق، این راززدایی اهمیتی دوچندان می‌یابد، زیرا هرچه امکان‌های عینی زیست فردی و اجتماعی محدودتر می‌شوند، این خطر نیز افزایش می‌یابد که خود این محدودیت‌ها همچون مرزهای طبیعی امر ممکن تجربه شوند. از این نظر، نقد ایدئولوژی یکی از شیوه‌های بازگشایی میدان عاملیت است. باید نشان دهد آنچه طبیعی‌سازی شده، چگونه قابل اصلاح است.

بخش سوم: قاعده‌ی بازی

عنوان این جستار را از فیلم *قاعده‌ی بازی*^{۴۶} ژان رنوآر وام گرفته‌ام. رنوآر این فیلم را در سال ۱۹۳۹، میان بحران «مونخ» و آغاز جنگ دوم جهانی ساخت.^{۴۷} آنطور که خود او بعدها گفت، می‌خواست فیلمی بسازد از حال‌وهوای ذهنی جامعه‌ی فرانسه و اروپا در آن روزها، فیلمی درباره‌ی جهانی در آستانه‌ی جنگ، بی‌آنکه مستقیماً فیلمی درباره‌ی جنگ ساخته باشد. (۴۸) فیلم رنوآر کم‌دی است؛ مانند لحن مارکس در *مجدّم برومر*. رنوآر تمام زندگی یک خانواده اشرافی را به‌مثابه‌ی تمثیلی از یک «طبقه‌ی اجتماعی»، از «طبقه‌ی حاکم»،^{۴۹} نشان می‌دهد؛ زندگی‌ای که به یک بازی شبیه شده است. بیرون از این خانه، اروپا در حال فروپاشی است: فاشیسم پیروز شده، جنگ نزدیک است و فرانسه در بحران؛ اما آدم‌های این خانواده‌ی اشرافی همچنان از روابط و تشریفات اجتماعی طبقه‌ی خود حرف می‌زنند. رنوآر در واقع قصد داشته فیلمی بسازد که نشان دهد طبقه‌ای که از نظر سیاسی و اجتماعی در موقعیتی قرار دارد که باید نسبت به سرنوشت جامعه حساس باشد، جهان را به سطح امور خصوصی خود تقلیل داده و از دیدن تاریخ ناتوان است. اگرچه قصد هیچ اینهمان‌سازی، تشبیه‌سازی یا تطبیقی میان این فیلم و «وضعیت تعلیق»، یعنی وضعیت خاص امروز، در کار نیست و اصولاً هم چنین کاری خطاست؛ اما نکته‌ای که می‌شود از تفسیر ساده‌ی فیلم استنباط

کرد، یعنی ضرورت «دیدن تاریخ از سوی طبقه‌ی حاکم»، می‌تواند در جهت کاستن از بحران هژمونی و در پی آن، کاهش نشانه‌های بیماری، بسیار راهگشا باشد. با این وجود، نفس تقاضا از «طبقه‌ی حاکم» برای «دیدن تاریخ» دست‌کمی از لحن کمیک رنوآر و مارکس ندارد؛ با این تفاوت که اینجا، بر خلاف آن دو، کمدی ناخواسته است، و بار طنزش بر شانه‌ی خودِ تقاضاکننده است. تازه همین ناخواستگی، چه‌بسا خود نشانه‌ی اهمیت ماجرا باشد؛ یا برآمده از بارقه‌هایی که هنوز از امید حکایت می‌کنند. با این حال، آن وجه از این تقاضا که بر ضرورت در سطح تاریخ دلالت دارد، به‌مراتب اولی‌تر از وجهی است که نویسنده‌ی این جستار را در موقعیتی خودمضحکه‌گر قرار می‌دهد.

به‌هرروی، باید توضیح داد که «دیدن تاریخ» به چه معناست. هرچند پیشتر به‌اندازه‌ی کافی در مورد شرایط تاریخی سخن گفته شد. «دیدن تاریخ» در این باور عمیق ریشه دارد که عاملیت، خود، یکی از لحظات هستی اجتماعی است؛ این‌که انسان‌ها از پیش درون یک کلیت اجتماعی عینی و تاریخی قرار دارند و از طریق فعالیت عملی‌شان، این کلیت را اصلاح می‌کنند. برای اینکه فرایندی تاریخی در جهت اصلاح اجتماعی و سیاسی به‌وجود آید، پذیرش آنچه پیش‌تر به‌عنوان «زیرساخت‌های عینی عاملیت» معرفی شد،^{۵۰} حیاتی است؛ همچنان‌که باید پذیرفت نابودی یا تضعیف این زیرساخت‌ها، همان‌طور که پیشتر گفته شد، برابر با ویران‌سازی زمین سفت سیاسی و مدنی زیر پای جامعه و در نتیجه، کانالیزه‌سازی آنها به‌سمت نا-امکان‌هایی مستقل از ساختار تاریخی (واقعیت) خواهد بود؛ نا-امکان‌هایی مانند پهلوی و گروه‌هایی که از حمایت آمریکا، اسرائیل و ... برخوردارند و از آنها دستورکار می‌گیرند. اگرچه بخش بزرگی از «دیدن تاریخ»، حفظ حاکمیت سیاسی ایران در اثر هجوم امپریالیستی است، امری که توسط دولت مستقر، با توجه به نیت و قصد مهاجمان، به‌درستی انجام شد؛ اما بخش دیگری از تاریخ که باید دیده شود ضرورت کاهش بحران هژمونی و تولید رضایت اجتماعی و سیاسی است. این امر با فرایند واسطه‌مند رفرماسیون صورت می‌گیرد؛ فرایندی که به واسطه‌ی ایجاد زیرساخت‌های عینی عاملیت، توسط حاکمیت سیاسی میانجی می‌شود. اگر فقدان این زیرساخت‌ها امکان زیست سیاسی و اجتماعی فردی و جمعی را از جامعه سلب کند، آنچه سرکوب خواهد شد فقط ظرفیت زیست‌پذیری نیست، بلکه سرکوب یک امکان تاریخی برای اصلاح شرایط سیاسی و

اجتماعی است. این امکان سرکوب‌شده را می‌توان به‌مثابه میلی سیاسی و اجتماعی فهمید: (۱) میل به خودفعالی، بازیابی اجتماعی، مشارکت سیاسی، بیان و مداخله در افق زیست سیاسی و اجتماعی فردی و جمعی؛ (۲) همان میلی که در شرایط فقدان نهادها و مجاری عینی تحقق خود، یعنی در نبود «زیرساخت‌های عینی عاملیت»، ناگزیر در فرم‌های بازگونه‌ای - که پیشتر توضیح داده شد - به‌شکلی پراکنده و گاه انفعالی ظهور می‌کند. همین بازگونه‌ی و بی‌واسطگی و پراکندگی میل، که از فقدان زیرساخت‌های عینی عاملیت ناشی می‌شود، موجب جدایش میان «امر سیاسی» و «سیاست» (آنچه در سطح رسمی سیاست بیان می‌شود) خواهد شد. امر سیاسی در آن چیزی حضور دارد که به دلیل فقدان شرایط عینی تحققش، از سطح آشکار زیست جمعی رانده شده است. به تعبیر جیمسون، تفسیر سیاسی دقیقاً در پی بازگرداندن واقعیت «سرکوب‌شده و مدفون» به درون متن است؛ (۵۱) با این تفاوت که در اینجا آنچه باید به درون تاریخ بازگردانده شود، امکان سرکوب‌شده‌ی عاملیت و امکان تحقق اجتماعی آن است.

اما وقتی فقر فرهنگی و اقتصادی - به‌مثابه‌ی نشانه‌های بیماری ناشی از بحران هژمونی - گسترش می‌یابد، و در پی جدایش میان امر سیاسی و سیاست - به‌عنوان علت اصلی بحران هژمونی - اولویت‌ها و جهت‌گیری‌های مبتنی بر عقلانیت انتخاب‌های اقتصادی (در اصطلاح سمیر امین که در بخش بعدی به آن پرداخته خواهد شد) با نادیده‌گرفتن فقر فزاینده‌ی طبقات میانی و فرودست - جنبه‌ای دیگر از ندیدن تاریخ - ره به‌سوی شوک‌درمانی اقتصادی و موارد مشابه پیشین می‌یابد، و در پی آن، طبقات چیزی حتی بزرگ‌تر از زیست فرهنگی و سیاسی خود، یعنی بقای اقتصادی‌شان را در معرض نابودی می‌بینند، دیگر در چنین شرایطی امر سیاسی نه‌تنها شامل فقدان زیرساخت‌های عینی عاملیت می‌شود، بلکه آن مَدالِیته و شیوه‌ای که جامعه را از این زیرساخت‌ها محروم کرده است نیز بخشی از وضعیت سیاسی تاریخی جامعه خواهد بود؛ این وضعیت خود حاصل تاریخ مشخصی از روابط قدرت، نهادها، تصمیمات سیاسی و مناسبات اجتماعی است. پس فقدان ظرفیت کنش - یعنی سرکوب زیرساخت عینی عاملیت - خود یک واقعیت سیاسی تاریخی است. برای تغییر این شرایط دو مسیر اصلی وجود دارد: (۱) انقلاب؛ (۲) رفرم. مسیر نخست قاطعانه منتفی است: انقلاب با مسئله‌ای

که پیش روی جامعه قرار دارد، یعنی بازسازی زیرساخت‌های عینی عاملیت، در تعارض است. در شرایطی که نهادهای مستقل، تشکلهای مدنی و سیاسی و امکان‌های بازیابی کنش جمعی از پیش تضعیف شده‌اند و کشور نیز در معرض مداخله‌ی خارجی قرار دارد، انقلاب می‌تواند به فروپاشی کامل همان زمینه‌ی مادی و نهادی‌ای ختم شود که عاملیت مستقل نهادمحور برای تحقق خود در عرصه‌ی سیاست رسمی به آن نیازمند است: یعنی وجود و حفظ حاکمیت سیاسی. افزون بر این، گسست انقلابی در چنین وضعیتی می‌تواند شکاف میان امر سیاسی و سیاست را عمیق‌تر کند و امکان بازیابی اجتماعی را به خلأ قدرت، دوره‌های خشونت و مداخله‌پذیری مستقیم خارجی - آمریکا و اسرائیل و یا گروه‌های تحت حمایت آنها - واسپارد. بنابراین تشخیص تاریخی نامتناسب بودن انقلاب با وضعیت حاضر اهمیت بسیار دارد: اگر هدف، بازگرداندن امکان عاملیت به جامعه و ایجاد شرایط خودفعالی پایدار باشد، مسیر مناسب، فرایندی تدریجی و واسطه‌مند در جهت اصلاحات اجتماعی و سیاسی بشود؛ یعنی رفرم.

با وجود این، فقرزایی را می‌توان با ایجاد زیرساخت‌های عینی عاملیت مهار کرد، اما این باید همزمان با حفظ حاکمیت سیاسی صورت پذیرد؛ و درست به همین خاطر است که پیش‌تر گفته شد ایجاد زیرساخت‌های عینی عاملیت، باید توسط خود حاکمیت سیاسی میانجی شود. فقدان زیرساخت‌های عینی عاملیت نه بیرون از امر سیاسی، بلکه خود محصول و یکی از فرم‌های تاریخی وضعیت سیاسی، و دقیق‌تر، فرم تاریخی سرکوب امکان عاملیت است؛ در نتیجه میانجی‌شدن زیرساخت‌های عینی عاملیت توسط خود حاکمیت، این مزیت را دارد که حاکمیت نیز در فرایند تاریخی تحقق امر سیاسی سهیم باشد. اگر جامعه فاقد نهادها، تشکلهای مدنی و صنفی، احزاب و رسانه‌های آزاد باشد، خلأ ناشی از این فقدان به‌طور خودکار به عاملیت خودتعیین‌بخش و فردیت‌یافته نمی‌انجامد. این خلأ به‌وسیله نیروهایی پر می‌شود که مستقل از ساختار تاریخی و منافع واقعی جامعه عمل می‌کنند و امکان سیاسی سرکوب‌شده را به پروژه‌ای خارجی و وابسته و به مداخله‌ی نظامی علیه ایران (به‌نام مداخله‌ی بشردوستانه) بدل می‌سازند؛ و این میل سرکوب‌شده را ممکن است از مسیرهایی ویرانگر، حتی جنگ داخلی، که هیچ نسبتی با استقلال و منافع تاریخی و همتنیده‌ی جامعه و حاکمیت ندارند، بازگردانند.

فرم تحقق میل^۱ بی‌قید و شرط نیست؛ هدف از دیدن تاریخ، مشروط‌سازیِ فرم تحقق آن به شرایط تاریخی تحققش است.

خشونت‌پرهیزی در این «فرایند»، که رفرم نام دارد، حیاتی است. خشونت‌پرهیزی باید با منطقِ خودِ این فرایند تاریخی هم‌تنیده شود. بازسازیِ ظرفیتِ خودفعالیِ جامعه و ایجادِ زیرساخت‌هایی که کنشِ مستقلِ اجتماعی را ممکن می‌کنند، نیازمند این است که دعوت به خشونت‌پرهیزی هم از سوی حاکمیت سیاسی (در درجه‌ی اول)، هم از سوی روشنفکران و جامعه‌ی مدنی و چهره‌های سیاسی در بالاترین سطح خود باشد. حاکمیت از همه بیشتر نیازمند این است که خشونت‌پرهیز و روادارتر رفتار کند. فرایند اصلاح تاریخی، فرایندی درون‌زا و خوداصلاح‌گر است؛ و زمانی به‌صورت امن و زاینده صورت می‌پذیرد که حافظِ امکانِ استمرارِ زیست جمعی و فردی باشد. خشونت‌پرهیزی فرمِ سیاسیِ حفظِ این امکان است؛ زیرا تعارض و اصلاح را از میان نمی‌برد؛ بلکه نمی‌گذارد تعارض به نابودیِ آن زیرساخت‌ها و حاکمیت سیاسی‌ای منجر شود که امکانِ عاملیتِ آتی و اصلاح تاریخی به آنها وابسته است.

بخش چهارم: روشنفکر و امکان رفرماسیون

مفهوم «روشنفکر ارگانیک» گرامشی بسیار روشن‌گر است. گرامشی روشنفکران را یک قشر مستقل و خودبسنده نمی‌داند. روشنفکر از نظر او کارکردی اجتماعی دارد: هر گروه اجتماعی اساسی در جریان شکل‌گیری خود، گرایشی به ایجاد لایه‌ای از روشنفکران دارد که به آن گروه انسجام می‌بخشند و آگاهی آن را از کارکرد اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خود شکل می‌دهند. (۵۲) روشنفکر، بنابراین، صرفاً تولیدکننده‌ی ایده نیست؛ کارکرد او فرم‌دهنده و پیونددهنده است. گرامشی این کارکرد را در نسبت با جامعه‌ی مدنی و سیاسی، در فرایند تولید هژمونی و فرم‌دهی به رضایت اجتماعی توضیح می‌دهد. (۵۳) او در بحث از حزب تصریح می‌کند که حزب یکی از سازوکارهای اصلی صورت‌بندی روشنفکران ارگانیک در میدان سیاسی است و وظیفه‌ی آن تبدیل عناصر یک گروه اجتماعی به «روشنفکران سیاسی»، راهبران و فرم‌دهندگان فعالیت‌های جامعه‌ی مدنی و سیاسی است. (۵۴) با وجود این، باید این را لحاظ کرد که

گرامشی مفهوم «روشنفکر ارگانیک» را در دوره‌ای صورت‌بندی کرد که ایتالیا، از نظر تاریخی، از احزاب، اتحادیه‌ها، مطبوعات، انجمن‌ها و از سایر فرم‌های مدنی و سیاسی برخوردار بود. اتفاقاً همین وجود نسبتاً گسترده‌ی این فرم‌ها یکی از پیش‌فرض‌های مهم مفهوم «روشنفکر ارگانیک» در دستگاه فکری گرامشی است. با این اوصاف، در «وضعیت تعلیق»، یعنی وضعیت خاص امروز، که چنین امکان‌هایی وجود ندارد، کمترین وظیفه‌ی روشنفکر تمایزگذاری میان «امکان» و «وهم امکان» است.

اینجاست که وظیفه‌ی روشنفکر انتقادی اهمیتی حیاتی پیدا می‌کند. هر آنچه را بتوان در ذهن تصور کرد، الزاماً نمی‌توان یک امکان تاریخی دانست؛ امکان تاریخی باید درون شرایط مادی و اجتماعی معین قابلیت تحقق داشته باشد. روشنفکر هم نباید خود را سوژه‌ی تاریخ تصور کند. وظیفه‌اش این نیست به جای جامعه «تصمیم بگیرد» که تاریخ به کدام سو باید برود. چنین تصویری، حتی اگر با نیتی رهایی‌بخش همراه باشد، همان توهمی را بازتولید می‌کند که نقد عاملیت مطلق باید از آن فاصله بگیرد. سنتز آدورنو و گرامشی اما راه‌گشاست: روشنفکر باید امکان خودفعالی جامعه را از دو سوی تهدیدکننده‌ی آن حفظ کند؛ از سوی ایدئولوژی خودآیینی فرد که شرایط اجتماعی آزادی را پنهان می‌کند، و از سوی تقدیرگرایی ساختاری که امکان تغییر را از پیش منتفی می‌سازد. آدورنو به او می‌آموزد که نباید با کلیت موجود این همان شود؛ گرامشی به او می‌آموزد که نقد این کلیت باید بتواند در زندگی اجتماعی، در خودآگاهی و ایجاد فرم تاریخی وساطت پیدا کند. حاصل این دو، روشنفکری است که شرایط قابل فهم‌شدن، قابل تصورشدن و سرانجام اصلاح‌پذیری جامعه را گسترش می‌دهد.

وظیفه‌ی روشنفکر انتقادی-ارگانیک نیز، به همین دلیل، فرم مشخص‌تری پیدا می‌کند. او در شرایطی که زیرساخت‌های عینی عاملیت وجود ندارند، نباید از یک سو به دادن وعده‌ی سوژه‌ای غیراجتماعی و مطلقاً آزاد پناه ببرد، و آن را ترویج کند؛ و از سوی دیگر، نباید در برابر محدودشدن شرایط زیست‌پذیر، به اعلام بی‌فایده‌ی هرگونه عاملیت تن دهد. عاملیت او نظری است: فرمی از زیستن که بر نظروزی اتکاء دارد. وظیفه‌ی او حفظ فاصله‌ای انتقادی با سه فرم ایدئولوژیک مسئله است: (۱) با توهم خودآیینی فرد در شرایطی که زیرساخت عینی عاملیت موجود نیست؛ (۲) با تقدیرگرایی‌ای که ساختار را چنان مطلق می‌کند که امکان اصلاح را معلق یا نابود کند؛

۳) با این احساس غیرتاریخی که استقلال نسبی و اجتماعی‌اش در زمان تجاوز امپریالیستی هیچ نسبیتی با حفظ حاکمیت سیاسی ندارد. در وضعیت تعلیق، این وظیفه حتی در فقدان امکان‌های نهادی گسترده برای مداخله‌ی روشنفکری همچنان باقی می‌ماند. روشنفکر باید، در حد امکان نظری و مکتوبی که دارد (البته اگر داشته باشد)، تلاش کند نقشه‌ی امکان‌ها را (باز) ترسیم کند: برای نشان دادن اینکه کدام محدودیت‌ها تاریخی‌اند، کدام روابط مادی آنها را تولید می‌کنند، چه نیروهایی از استمرارشان سود می‌برند، چه میانجی‌هایی آنها را طبیعی‌سازی می‌کنند و آنها را عادی جلوه می‌دهند، و در کدام لحظات می‌توان در برابر زنجیره‌ی بازتولیدشان - اگر امکانی باشد به‌صورت نظری - مداخله کرد. بدین ترتیب، کار روشنفکر باید کوششی نظری برای «فهم تاریخ» - به تعبیر جیمسون - و تلاش برای بازگرداندن آن باشد، و تلاشی برای فهم و بازیابی امکان به آن چیزی که ایدئولوژی آن را به‌مثابه‌ی ضرورتی تغییرناپذیر یا ناممکن عرضه می‌کند؛ رفرم نیز یکی از همین امکان‌هاست که فرم‌های ایدئولوژیک آن را پس می‌زنند. نقد ایدئولوژی یک تلاش فردیت‌یافته‌ی مستقل در ساحت نظر برای افشای توهّم خودآیینی وضع موجود، و بازگشایی افق امکان فردیت‌یافته و نهادی عاملیت است. روشنفکر انتقادی-ارگانیک در وضعیت خاص امروز می‌تواند - و چه‌بسا ضروری است که - از آن دفاعی که در برابر حمله‌ی آمریکا و اسرائیل صورت گرفت، و مانع از دست‌اندازی مستقیم به حاکمیت سیاسی و منابع مادی ایران، و مانع از تحقق طرح‌های امپریالیستی برای تجزیه‌ی سرزمینی و بی‌ثبات‌سازی فزاینده‌ی آن شد، حمایت کند؛ اما این حمایت را نباید به‌سمتی سوق داد و به‌گونه‌ای کانالیزه کرد که به تعلیق نقد مناسبات داخلی تولیدکننده‌ی محدودیت‌های عاملیت ختم شود. تداوم فرسایش شرایط اقتصادی و اجتماعی مسلط بر زیست روزمره، در شرایط فقدان زیرساخت‌های عینی عاملیت، عواطف عمومی را به‌سوی نیروهایی سوق می‌دهد که مستقل از تاریخ و منافع عینی جامعه عمل می‌کنند، از جنگ علیه ایران حمایت می‌کنند و چه‌بسا در پی آشوب، جنگ داخلی و فراهم کردن شرایط برای حمله‌ی بعدی آمریکا یا اسرائیل به ایران باشند. نکته‌ی مهمی در همین زمینه وجود دارد که اشاره به آن بسیار آگاهی‌بخش است. نباید فراموش کرد حفظ استقلال در برابر مداخله‌ی خارجی، اگرچه شرطی برای حفظ امکان تعیین مسیر اصلاح اجتماعی و اقتصادی جامعه است؛ اما این امر به‌خودی‌خود

نمی‌تواند ضامن تحقق چنین رفرفی باشد. سمیر امین، در «یادداشتی درباره‌ی مفهوم گسست»، در همین معنا، «گسست»^{۵۵} را از «خودبسندگی اقتصادی»^{۵۶} متمایز می‌کند، و آن را چنین به کار می‌گیرد: «امتناع از تابع‌مندسازی راهبرد توسعه‌ی ملی به الزامات "جهانی‌شدن" و فرم‌بخشیدن به انتخاب‌های اقتصادی بر مبنای اولویت‌ها و جهت‌گیری‌ها»^{۵۷} با بنیان ملی و محتوای مردمی.^{۵۸} او دقیقاً می‌نویسد:

من از گذشته از این دیدگاه دفاع کرده‌ام و همچنان از آن دفاع می‌کنم که «توسعه‌نیافتگی» - که مفهومی نسبی است - روی دیگر «توسعه» است؛ به این معنا که این دو، دو روی گسترشی ذاتاً نابرابر از سرمایه‌اند. بنابراین، توسعه‌ی کشورهای پیرامون نظام سرمایه‌داری جهانی، مستلزم «گسستی» ضروری از این نظام است؛ یعنی نوعی «گسست» که به معنای امتناع از تابع‌کردن راهبرد توسعه‌ی ملی به الزامات «جهانی‌شدن» باشد. با وجود این، معنایی که ما به مفهوم «گسست» می‌دهیم، به هیچ‌وجه مترادف با خودبسندگی اقتصادی نیست. مقصود ما سازمان‌دهی نظامی از اولویت‌ها و جهت‌گیری‌های مبتنی بر عقلانیت انتخاب‌های اقتصادی است که بر قانونی از ارزش مبتنی باشد که بنیانی ملی و محتوایی مردمی دارد و مستقل از اولویت‌ها و جهت‌گیری‌های عقلانیت اقتصادی‌ای است که از سلطه‌ی قانون ارزش سرمایه‌داری، در مقیاس جهانی، ناشی می‌شود. (۵۹)

باید در نظر داشت «گسست» یا «استقلال ملی» که امین آن را در قالب «نظامی از اولویت‌ها و جهت‌گیری‌ها» مفهوم‌پردازی می‌کند، به دلیل تأکید بر بنیان ملی و محتوای مردم‌محور اولویت‌ها و جهت‌گیری‌های اقتصادی و اجتماعی، یکی از مهم‌ترین شرایط امکان برای عاملیت جمعی است. بنابراین، اولاً نباید «استقلال ملی» را به صورت‌هایی خام‌دستانه زیر عناوینی همچون غایت خودبسندگی یا - ضرورت - انزوای طلبی «در مقیاس جهانی» تفسیر کرد؛ و ثانیاً «استقلال ملی» را که دست بر قضا در تبیین امین به «تعیین اولویت‌ها و جهت‌گیری‌های اقتصادی و اجتماعی» شرایط امکان می‌دهد، به نفع سیاست‌زدایی اجتماعی و توده‌ای‌سازی جامعه تفسیر کرد. اهمیت

این تمایز در آن است که استقلال ملی را از یک هدف صرفاً ژئوپلیتیک یا صرفاً ادغام‌شونده در نظم‌ی آمریکایی‌محور فراتر می‌برد. استقلال، در صورتی که با محتوای مردم‌محور همراه شود، این امکان را می‌دهد که اولویت‌های اقتصادی و اجتماعی جامعه نه فقط بر اساس الزامات بیرونی انباشت سرمایه، که براساس نیازها و منافع مردم تعیین شوند. با این وصف، اگر «گسست» در معنایی که امین اختیار می‌کند، به صورت امتناع از تابع‌مندسازیِ اولویت‌های ملی به الزامات انباشت سرمایه در مقیاس جهانی و در نتیجه، افزایش ظرفیت جامعه برای تعیین مستقل مسیر توسعه باشد، آنگاه باید فهم ساختاریِ محدودیت‌ها و شرایط تحقق چنین استقلالی را تدقیق کرد. امانوئل والرشتاین در مقدمه‌ای بر تحلیل جهان‌نظام‌ها می‌نویسد:

دولت مدرن، دولتی دارای حاکمیت [حقوقی] است. حاکمیت مفهومی است که در نظام جهانی مدرن ابداع شد. معنای ظاهری آن، قدرت کاملاً خودآیین دولت است؛ اما دولت‌های مدرن در واقع در چارچوب دایره‌ای وسیع‌تر از دولت‌ها - که ما آن را «نظام بین‌دولتی» می‌نامیم - موجودیت دارند. بنابراین، باید میزان و محتوای این خودآیینی مفروض را جستار کرد. (۶۰)

دولت مدرن، در فهم والرشتاین، علی‌رغم برخورداری از حاکمیت حقوقی، در درون «نظام بین‌دولتی» نیز قرار دارد؛ یعنی درون مجموعه‌ای از دولت‌ها که متقابلاً حاکمیت یکدیگر را به رسمیت می‌شناسند، اما در مناسباتی نابرابر و رقابتی با یکدیگر قرار گرفته‌اند. «نظام بین‌دولتی» را نباید با «کلیت نظام تاریخی سرمایه‌داری» یکی گرفت. نظام بین‌دولتی، صورت‌بندی سطح سیاسی از یک کلیت وسیع‌تر تاریخی است. در واقع نظام بین‌دولتی ساختار سیاسی درون این نظام تاریخی است. «نظام تاریخی سرمایه‌داری» کلیتی است که شامل اقتصاد سرمایه‌دارانه در مقیاس جهانی، تقسیم کار بین‌المللی، دولت‌ها، طبقات، بازار جهانی و نظام بین‌دولتی می‌شود. حاکمیت حقوقی دولت را نباید با خودآیینی بالفعل آن یکی گرفت؛ درجه و محتوای این خودآیینی را نمی‌توان مستقل از جایگاه هر دولت در نظام بین‌دولتی و، در سطحی وسیع‌تر، در کلیت

نظام تاریخی سرمایه‌داری تعیین کرد. والرشتاین اساساً به‌جای آغاز از دولت‌های منفرد، از «نظام جهانی» به‌مثابه‌ی یک واقعیت اجتماعی متشکل از واحدهای به‌هم‌پیوسته آغاز می‌کند. (۶۱) از این‌رو، مفهوم «استقلال ملی» را - که آن را از مفهوم «گسست» امین برداشت کردیم - نمی‌توان به‌معنای خروج از نظام تاریخی سرمایه‌داری دانست؛ بلکه باید آن را به‌عنوان افزایش ظرفیت یک جامعه برای تعیین اولویت‌های اقتصادی و اجتماعی خود در درون همین کلیت تاریخی فهمید. پس استقلال ملی، با نظر به آرای امین و والرشتاین، یک وضعیت مطلق و بیرون‌ایستاده نسبت به نظام جهانی نیست؛ بلکه مسئله‌ای است که پرسش آن حول اصلاح رابطه‌ی جامعه با ساختارهای جهانی و کاستن از میزان تابعیت مسیر توسعه از الزامات بیرونی انباشت شکل می‌گیرد. به همین دلیل «گسست» و «استقلال ملی» را نمی‌توان معادل با «انزوا» تعریف، تفسیر یا جستار کرد: گسست، یعنی ایجاد فضایی برای تصمیم‌گیری که در آن اولویت‌های ملی و محتوای مردم‌محور سیاست اقتصادی بتوانند بر نحوه‌ی سازمان‌دهی توسعه اثر بگذارند. با وجود این، کلیت نظام تاریخی سرمایه‌داری را نیز نباید همچون ساختاری تغییرناپذیر فهمید.

والرشتاین تصریح می‌کند که نظام‌های تاریخی در جریان بازتولید خود، روندهایی درازمدت را پدید می‌آورند که سرانجام تناقضات درونی آنها را تشدید می‌کنند. هنگامی که این روندها به نقطه‌ای برسند که نظام دیگر نتواند مسائل اساسی خود را با سازوکارهای درونی پیشین حل کند، «بحران ساختاری نظام» پدیدار می‌شود. (۶۲) بحران نیز، از این نظر، صرفاً با تشدید محدودیت‌های موجود هم‌معنا نیست، بلکه معنای آن در لحظه‌ای به‌بار می‌نشیند که ظرفیت نظام تاریخی سرمایه‌داری برای تضمین بازتولید خود بر مبنای قواعد پیشین تضعیف می‌شود. در نتیجه، چنین بحرانی به «دوشاخه‌شدن»^{۶۳} ختم می‌شود؛ (۶۴) وضعیتی که در آن مسیر آینده دیگر به‌صورت یگانه و قابل‌پیش‌بینی از منطق پیشین نظام تاریخی سرمایه‌داری استنتاج نمی‌شود و نظام وارد دوره‌ای از عدم قطعیت و انتخاب تاریخی می‌شود. (۶۵)

اهمیت این بحث برای مسئله‌ی استقلال ملی در همین نقطه آشکار می‌شود. اگر در شرایط عادی، ساختارهای نظام جهانی حدود و امکانات تصمیم‌گیری دولت‌ها و جوامع را شکل می‌دهند، بحران ساختاری لحظه‌ای را پدید می‌آورد که در آن این

نسبت تثبیت شده دیگر نمی‌تواند آینده را به صورت کامل از پیش تعیین کند. در چنین لحظه‌ای، دغدغه فقط این نیست که یک دولت تا چه اندازه می‌تواند از فشارهای بیرونی رها شود؛ مسئله این است که جامعه تا چه اندازه ظرفیت دارد از فضای گشوده شده، به صورت نهادی و خودتعیین بخش، در تعیین مسیرهای دیگر نقش داشته باشد. بنابراین، بحران ساختاری به خودی خود استقلال یا عاملیت تولید نمی‌کند؛ تنها رابطه‌ی تثبیت شده‌ی میان ساختار و امکان تاریخی را گشوده تر می‌سازد. و اینکه این گشودگی به چه صورتی تثبیت شود، عملاً به ظرفیت نهادی و سیاسی وابسته است. از همین رو، استقلال دولت اگرچه حیاتی است، اما به تنهایی برای تحقق آن چیزی که امین «گسست» می‌نامد کافی نیست. و این جا دقیقاً لحظه‌ای است که ضرورت تاریخی ایجاد زیرساخت‌های عینی عاملیت احساس می‌شود. «استقلال ملی»، ذیل مفهوم گسستِ امین، هنگامی به شرطی برای عاملیت جمعی تبدیل می‌شود که استقلال در سطح تصمیم‌گیری سیاسی با محتوای اجتماعی و مردم‌محور و با نهادهایی همراه شود که بتوانند خواست‌های اجتماعی را به تصمیم سیاسی و سیاست اقتصادی تبدیل کنند. برای مثال، اگر ایران تصمیم بگیرد سیاست اقتصادی خود را صرفاً بر اساس الزامات بازار جهانی و نیازهای انباشت سرمایه در مقیاس اقتصاد جهانی تنظیم نکند، بلکه اولویت‌های تولید، رفاه اجتماعی و توسعه‌ی داخلی را مبنای تصمیم‌گیری قرار دهد، این امر به معنای خروج از نظام جهانی نیست؛ بلکه افزایش ظرفیت تصمیم‌گیری مستقل در درون همین کلیت است؛ که این امر با خواست جامعه و از طریق سازوکارهای نهادی و حزبی - که با ایجاد زیرساخت‌های عینی عاملیت فراهم شده‌اند - صورت می‌گیرد. در غیر این صورت، ظرفیت خودآیین تصمیم‌گیری سیاسی و اجتماعی به تدریج تابع الزامات کلیت نظام تاریخی سرمایه‌داری خواهد شد و اولویت‌های اقتصادی و اجتماعی جامعه نیز دیگر نه بر اساس نیازها و منافع مردم، بلکه تحت تأثیر الزامات بیرونی انباشت سرمایه تعیین خواهند یافت. همانطور که امین در مورد چنین شرایطی می‌گوید دیگر اقتصاد و سیاست دو بُعد از واقعیت اجتماعی نخواهند بود که هر یک خودآیینی خاص خود را داشته باشند و در رابطه‌ای دیالکتیکی عمل کنند؛ زیرا این شرایط خود بر امر سیاسی حکمرانی خواهد کرد و پتانسیل خلاق آن را از بین خواهد برد. (۶۶) در نتیجه آنچه در چنین شرایطی ضرورت پیدا می‌کند، مجدداً همان

بازگرداندن امکان سرکوب‌شده‌ی عاملیت و تحقق سیاسی و اجتماعی آن است، یعنی فرایند رفرم که در بخش قبلی درباره‌ی آن بحث شد.

بنابراین، روشنفکر باید نسبت به تقلیل، تفکیک و ساده‌سازی مسئله‌ی «استقلال ملی» و «تعیین اولویت‌ها و جهت‌گیری‌های اقتصادی و اجتماعی» به انتخابی ابدی میان یک دوگونه‌سازی کاذب حساس باشد: یا «دفاع از کشور در برابر حمله‌ی امپریالیستی» یا «نقد سیاسی». همچنین باید نسبت به کژنمایی این دوگانه‌سازی به‌مثابه‌ی گزینه‌هایی آشتی‌ناپذیر حساسیت نشان دهد. نخست، در پرتو فهم و بینش تاریخی، هیچ منافاتی میان دفاع از کشور در برابر حمله‌ی امپریالیستی و نقد سیاسی وجود ندارد؛ دوم، خود مسئله‌ی استقلال ملی نیز باید تابع الزامات همین بینش تاریخی باشد، نه عواطف و احساسات سانتیمانتالی که هر لحظه می‌کوشند آن را به دوگونه‌سازی‌هایی که فهم تاریخی را تعمداً مخدوش می‌کنند، فروکاهند. این دوگونه‌سازی آشتی‌ناپذیر یا «دفاع از کشور در برابر امپریالیسم» یا «نقد سیاسی»، نه تنها در سطح عمومی برانگیزاننده و برخوردنده است و می‌تواند به رویگردانی گسترده بینجامد، بلکه در سطحی ژرف‌تر، به کژفهمی و سپس کژتابی رابطه‌ی تاریخی میان دفاع از تمامیت و منابع جامعه در برابر مداخله‌ی خارجی و ضرورت اصلاح شرایط داخلی عاملیت می‌انجامد. افزون بر این، در معنایی گرامشی‌محور، این دوگانگی تقلیل‌گرا به تعمیق شدیدتر بحران هژمونیک و گسترش فزاینده‌ی نشانه‌های بیماری منجر می‌شود؛ و به زبان جیمسونی، عبور از حدودی است که شرایط تاریخی تحمیل می‌کنند و، از همین رو، می‌توان آن را مصداقی از فاصله‌گرفتن از مسئولیت اخلاقی در قبال سیاست‌ورزی، یا نقد، در پرتو تاریخ دانست.

موضع روشنفکرانه‌ی انتقادی-ارگانیکی ضمن حمایت از دفاع در برابر دست‌اندازی نظامی آمریکا به‌سوی منابع و تمامیت ارضی ایران، باید خواست ایجاد زیرساخت‌های عینی عاملیت نیز باشد. از همین بابت، روشنفکر انتقادی-ارگانیکی باید همزمان در برابر دو فرم ایدئولوژیک متقارن نیز ایستادگی کند. از یک‌سو، فرم تسلیم‌طلبی در برابر آمریکا که جنگ و پیامدهای آن را همچون فاجعه‌ای طبیعی و اجتناب‌ناپذیر عرضه می‌کند و مسئولیت تاریخی و سیاسی نیروهای دخیل در آن را از نظر ناپدید می‌سازد (و البته نقد تسلیم‌طلبی به معنای تقبیح دیپلماسی و در صورت امکان، حل‌وفصل

مسائل از مسیر مذاکره برای رفع تحریم از ایران نیست؛ و از سوی دیگر، روایتی که پیروزی در برابر مداخله‌ی نظامی امپریالیستی یا دفع آن را به منزله‌ی پایان مسئله می‌گیرد و با طبیعی‌سازی وضع موجود، ضرورت نقد و اصلاح سیاسی، و در پی آن نهادسازی اجتماعی و گسترش شرایط عاملیت را از نظر پنهان می‌کند. استقلال ملی و تمامیت جامعه باید با منطق نقد تاریخی سازگار باشد، چون به حفظ و گسترش امکان تعیین اولویت‌ها و جهت‌گیری‌های اجتماعی و اقتصادی جامعه نزدیک است؛ همانگونه که نقد مناسبات داخلی نیز تنها زمانی از اعتبار منطق عاملیت برخوردار است که به انکار ضرورت استقلال ملی در برابر مداخله‌ی خارجی و انکار شرایط تاریخی و مادی جامعه منجر نشود.

با این اوصاف، روشنفکر انتقادی-ارگانیکی باید از منظر فهم تاریخ موضع سیاسی و انتقادی داشته باشد. مواضع و قضاوت درباره‌ی مواضع او صرفاً از این نظرگاه امکان‌پذیر است، و از این نظرگاه، «کسی که نمی‌تواند موضع‌گیری کند، بهتر است سکوت کند» (۶۷).

مرداد، شهریور و مهر ۱۴۰۵

¹. Marx, 2010: 103

². Benjamin, 1979: 66

در بخش اول، «خیابان یک‌طرفه: شگرد منتقد در سیزده تیز»، تز ششم. برای مطالعه‌ی همه‌ی تیزها نک: *ibid.*, pp. 66-7.

³. Marx, 2010: 103

⁴. *ibid.*, p. 124

⁵. *ibid.*, p. 139, pp. 184-85

⁶. *ibid.*, p. 194

⁷. Labriola, 1904: 232

از بخش دوم کتاب: «ماتریالیسم تاریخی»، قسمت ۱۱. نک: *ibid.*, pp. 222-34.

⁸. Engels, 2010: 266

⁹. Marx and Engels, 2010: 82

در ۷-۵-۱: «تضاد میان افراد و شرایط زندگی‌شان، همچون تضاد میان نیروهای مولد و فرم مناسبات؛ تحول نیروهای مولد و تغییر فرم‌های مناسبات». نک: 81-4. *ibid.*

¹⁰. *ibid.*, p. 329

قسم «قدرت من»، ۲: قانون. نک: 315-46, 327-36. *ibid.*

¹¹. camera obscura

¹². *ibid.*, p. 36

در ۴-۱-۱: فوئرباخ: ذات مفهوم ماتریالیستی تاریخ؛ هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی. نک: *ibid.*, pp. 35-8

¹³. Marx, 1977: 21

¹⁴. Marx and Engels, 2010: 45

در ۳-۲-۱: (فوئرباخ، ۲): روابط بنیادی تاریخی، یا منظرهای زیربنایی فعالیت اجتماعی: تولید وسایل معاش، تولید نیازهای جدید، بازتولید انسان‌ها (خانواده)، مناسبات اجتماعی، آگاهی؛ نک: *ibid.*, pp. 41-6

^{۱۵}. حسین قاضیان، جامعه‌شناس مقیم آمریکا و تحلیل‌گر مسائل سیاسی و اجتماعی در رسانه‌های فارسی‌زبان.

^{۱۶}. زنگنه، ۱۴۰۵

¹⁷. interregnum

¹⁸. morbid symptoms/ fenomeni morbosi

¹⁹. Gramsci, 1971: 276

از بخش دوم: یادداشت‌های سیاست؛ قسمت دوم: دولت و جامعه مدنی: «موج ماتریالیسم» و «بحران اقتدار». نک: 275-76. *ibid.*

²⁰. *ibid.*

^{۲۱}. گرامشی در *دفترهای زندان* از اصطلاحات «سیاست کلان» و «سیاست خرد» (macro/micro-politics) استفاده نمی‌کند. به کارگیری این تمایز در اینجا یک صورت‌بندی تفسیری از سوی من است که با هدف افزایش ظرفیت تحلیلی متن و روشن‌تر کردن نسبت میان بحران در سطح آرایش‌های سیاسی و هژمونیک، و نمودها و آثار آن در سطح زندگی روزمره و کنش اجتماعی به کار گرفته می‌شود. این تمایز نباید به معنای تفکیک دو سطح مستقل یا برقراری رابطه‌ای خطی و علی میان آنها فهمیده شود؛ بلکه مقصود، برجسته‌سازی رابطه‌ی متقابل، میانجی‌شده و دیالکتیکی میان مناسبات کلان قدرت و فرم‌های خرد زیست اجتماعی است.

²². *ibid.*, pp. 177-80

گرامشی در بخش دوم: یادداشت‌های سیاست؛ قسمت «شهریار مدرن: تحلیل وضعیت‌ها و روابط نیرو»، تحلیل یک موقعیت را بر اساس سطوح مختلف «روابط نیرو» و حرکت از روابط اجتماعی تا سیاسی و نظامی صورت‌بندی می‌کند. بهتر است برای درک عمیق‌تر نک: *ibid.*, pp. 175-85.

^{۲۳}. رابطه‌ی میان «راهبری» و «سلطه» از یک سو، و اجماع و اجبار از سوی دیگر، در تعریف هژمونی و دولت توضیح داده شده است. برای درک عمیق‌تر: قسمت سوم بخش اول مقدمه: مسائل تاریخ و فرهنگ: یادداشت‌هایی درباره‌ی تاریخ ایتالیا؛ «دولت مدرن در ایتالیا»؛ نک: *ibid.*, pp. 57-8. در بحث روشنفکران، «رضایت خودانگیخته» توده‌ها و دستگاه اجبار دولتی همچون دو سازوکار مکمل اعمال راهبری اجتماعی و حکومت سیاسی دانسته شده است. برای درک عمیق‌تر: قسمت اول بخش اول مقدمه: مسائل تاریخ و فرهنگ: «جایگاه متفاوت روشنفکران شهری و روستایی»؛ نک: *ibid.*, pp. 12-3.

^{۲۴}. *ibid.*, pp. 275-76

^{۲۵}. Fetishism

^{۲۶}. Marx, 1982: 165-66

از بخش اول: کالاها و پول؛ قسمت ۴-۱: کالا؛ بت‌انگاری کالایی و راز آن. نک: *ibid.*, pp. 163-78.

^{۲۷}. Lukács, 1999: 83-9, 86

^{۲۸}. *ibid.*, p. 100

^{۲۹}. *ibid.*, p. 52

^{۳۰}. در عبارت انگلیسی *to strike at the heart of that totality*، تعبیر *strike at the heart* معنایی استعاری دارد و نباید آن را به معنای «ضربه‌زدن» به معنای تحت‌اللفظی یا «براندازی» فهمید. مقصود لوکاچ، در این بافت، رسیدن به هسته و بنیادهای تعیین‌کننده‌ی کلیت/تمامیت اجتماعی از طریق فهم رابطه‌ی اجزاء با یکدیگر و در نتیجه، امکان نقد آن کلیت است. بنابراین، تعبیر «به قلب آن کلیت ضربه‌زدن» در ترجمه، ناظر به نقد ساختار و مناسبات بنیادین آن است، نه دعوت به اقدام خشونت‌آمیز سیاسی.

^{۳۱}. *ibid.*

^{۳۲}. زنگنه، ۱۴۰۵

^{۳۳}. Jameson, 1983: 88

این بحث در انتهای فصل اول کتاب نتیجه شده است. عنوان این فصل «درباره‌ی شرح: ادبیات به‌مثابه‌ی کنشی که به‌طور اجتماعی نمادین است». برای درکی عمیق‌تر نک: *ibid.*, pp. 1-89.

^{۳۴}. independence of the individuated

^{۳۵}. Adorno, 2001: 199

این بحث و بحث‌های بعدی آدورنو در مجموعه‌ی *دیالکتیک منفی*، فصل سوم به‌نام «الگوها» گنجانده شده‌اند؛ بخش یکم این فصل: «آزادی: متاکریتیک نقد عملی»؛ *ibid.*, pp. 192-270.

³⁶. ibid., pp. 193-94

برای درکی عمیق تر نک: ibid., pp. 194-96.

³⁷. ibid., p. 248

³⁸. ibid., p. 249

³⁹. ego-consciousness

⁴⁰. ibid., p. 250

برای درکی عمیق تر بنگرید به: ibid., pp. 248-50.

⁴¹. Lukács, 1978: 25

⁴². ibid., p. 68

⁴³. ibid., p. 72

⁴⁴. ibid., p. 67-8

⁴⁵. ibid., p. 72

⁴⁶. *The Rules of the Game*

⁴⁷. بحران مونیخ: سپتامبر ۱۹۳۸، که به توافق مونیخ میان آلمان هیتلری، ایتالیا، بریتانیا و فرانسه انجامید و الحاق سودتنلند به آلمان را پذیرفت. آغاز جنگ: ۱ سپتامبر ۱۹۳۹، با حمله‌ی آلمان به لهستان؛ فرانسه و بریتانیا دو روز بعد به آلمان اعلان جنگ کردند. قاعده‌ی بازی در ژوئی ۱۹۳۹ اکران شد و فیلم‌برداری آن در ماه‌های پیش از آن انجام شده بود.

⁴⁸. Renoir, 1989: 190-91

⁴⁹. ruling class

⁵⁰. استقلال نهادها و تشکل‌های مدنی و افزایش آنها در جهت امکان‌بازایی اجتماعی، استقلال احزاب سیاسی و تشکل‌های صنفی و انجمن‌های مستقل سیاسی (درهمه‌ی موارد استقلال هم از حیث درونی و هم از حیث بین‌المللی)، فعالیت آنها در عرصه‌ی سیاسی و اجتماعی، و آزادی مطبوعات و رسانه.

⁵¹. Jameson, 1983: 4

⁵². Gramsci, 1971: 5-6

⁵³. ibid., p. 12

⁵⁴. ibid., p. 14

⁵⁵. delinking

⁵⁶. autarky

⁵⁷. criteria

⁵⁸. popular

⁵⁹. Amin, 1987: 435-36

⁶⁰. Wallerstein, 2004: 42

فصل سوم: «ظهور نظام دولت‌ها: دولت-ملت‌های دارای حاکمیت، مستعمرات و نظام بین‌دولتی». نک:

ibid., pp. 42-60.

^{۶۱}. فصل دوم: «نظام جهانی مدرن به مثابه یک اقتصاد جهانی سرمایه‌دارانه: تولید، ارزش اضافی و قطبی‌سازی». نک: *ibid.*, pp. 23–40.

^{۶۲}. *ibid.*, pp. 76–7

فصل پنجم: «جهان‌نظام مدرن در بحران: دوشاخگی، آشوب و انتخاب‌ها». نک: *ibid.*, pp. 76–91.

^{۶۳}. bifurcation

^{۶۴}. *ibid.*, p. 76, p. 88

^{۶۵}. *ibid.*, pp. 77–8

^{۶۶}. Amin, 2004: 9

^{۶۷}. Benjamin, 1979: 66

در بخش اول، «خیابان یک‌طرفه: شگرد منتقد در سیزده تیز»، تز دوم. برای مطالعه‌ی همه‌ی ترها نک: *ibid.*, pp. 66–7

منابع

Adorno, Theodor W., *Negative Dialectics*, trans. Redmond, Dennis (Solely for educational, non-commercial purpose, 2001).

Amin, Samir, “A Note on the Concept of Delinking,” *Review (Fernand Braudel Center)*, Vol. 10, No. 3, Winter 1987, pp. 435–444.

Amin, Samir, *The Liberal Virus: Permanent War and the Americanization of the World*, trans. Membrez, James H. (New York: Monthly Review Press, 2004).

Benjamin, Walter, *One-Way Street and Other Writings*, trans. Jephcott, Edmund and Kingsley, Shorter (London: New Left Books (NLB), 1979).

Engels, Frederick, “Engels to W. Borgius, 25 January 1894”, in *Marx and Engels Collected Works, Vol. 50: Letters 1892–95* (London: Lawrence & Wishart, 2010).

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, trans. and eds. Hoare, Quintin and Nowell-Smith, Geoffrey (London: Lawrence & Wishart, 1971).

Jameson, Fredric, *The Political Unconscious: Narrative as a socially symbolic act*, (London and New York: Routledge, 1983).

-
- Labriola, Antonio, *Essays on the Materialistic Conception of History*, trans. Charles H. Kerr (Chicago: Charles H. Kerr Co-operative, 1904).
- Lukács, Georg. *The Ontology of Social Being, Vol. 1: Hegel*, trans. Fernbach, David (London: Merlin Press, 1978).
- Lukács, Georg, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, trans. Livingstone, Rodney (Cambridge, MA: MIT Press, 1999).
- Marx, Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, trans. Ryazanskaya, S. W., ed. Dobb, Maurice (Moscow: Progress Publishers, 1977).
- Marx, Karl, *Capital: A Critique of Political Economy, Vol. 1*, trans. Fowkes, Ben (London: Penguin Books in association with New Left Review, 1982).
- Marx, Karl, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in *Marx and Engels Collected Works, Vol. 11: Marx and Engels 1851–53* (London: Lawrence & Wishart, 2010).
- Marx, Karl and Engels, Frederick, *The German Ideology*, in *Marx and Engels Collected Works, Vol. 5: Marx and Engels 1845–47* (London: Lawrence & Wishart, 2010).
- Renoir, Jean (dir.), *La Règle du jeu [The Rules of the Game]* (Neuilly-sur-Seine: Gaumont, 1939).
- Renoir, Jean “The Rule and Its Exception,” interview in Sologne, 2 June 1966, in *Renoir on Renoir: Interviews, Essays, and Remarks*, trans. Volk, Carol (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1989).
- Wallerstein, Immanuel, *World-Systems Analysis: An Introduction* (Durham, London: Duke University Press, 2004).

زنگنه، پارسا، «دست‌کاری تابلوی جنگ و فاعلیت‌زدایی؛ نقد گفتار حسین قاضیان»، *نیماد*، بخش دیدگاه، ۲۱ مرداد ۱۴۰۵، <https://neemaad.com/nmd10033941.htm>