



مسئله ها و مسئله‌نماها نزد مارکس و مارکسیسم

نقش اقشار متوسط جدید در انقلاب

گفتگوی هابرماس با مارکوزه : تئوری سیاست

انترناسیونال دوم و بلشویسم

معرفی يك آنارشیست : ولین

انقلاب ناشناخته

NAGHD (Kritik)

7

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

فهرست

- ۳ یادداشت ویراستار
سال سوم
- ۹ ردولفو بانفی
مسئله‌ها و مسئله‌نماها نزد مارکس
- ۳۳ آزاده ت
نقش اقشار متوسط جدید در انقلاب ایران
- ۵۲ گفتگوی هابرماس با مارکوزه
تئوری و سیاست
- ۹۰ کیوان آزر
انترناسیونال دوم و بلشویسم
- ۱۰۹ دانیل گهرن
معرفی يك آنارشیست
- ۱۱۲ ولین
انقلاب ناشناخته
- ۱۲۰ خسرو الوندی
معرفی کتاب
- ۱۳۰ صادق
گزارشی از سخنرانی روبرت کورتس



نقد - سال سوم - شماره‌ی هفتم - اردیبهشت ماه ۱۳۷۱ - مه ۱۹۹۲

ویراستار: ش - والامنش

طرح‌ها: رهی

Postlagerkarte
Nr. 75743 C
3000 Hannover 1
Germany

نشانی:

یادداشت ویراستار

سال سوم

با انتشار این شماره، "نقد" سه ساله می شود: عمری آنقدر کوتاه که تنها مجال اندکی برای برداشتن گامهای نخستین بوده است، و آنقدر بلند که نمی تواند از داوری و نقد خویش برکنار بماند. در دو سال گذشته ۶ شماره ی "نقد" انتشار یافته است. تقریباً هر چهار ماه یک شماره. اکنون می خواهیم در ارزیابی فشرده ای از کارنامه ی دوساله ی "نقد" ببینیم که چه معیارهایی فاصله ی انتشار شماره های مختلف را تعیین کرده اند، موفقیت یا ناکامی "نقد" را با چه محک هایی باید اندازه گرفت و این محک ها در قیاس با مسئولیتی که بر عهده ی نقد است، چه ارزش و بهایی دارند.

از همان آغاز کار، هدف "نقد" این بوده است که سخنگوی جریان چپ باشد که مسئولیت عمده ی خود را در این دوره کار و مبارزه ی تئوریک می داند. از اینرو پیش شرط تخطی ناپذیر هر شماره، فراهم آمدن تالیفات، ترجمه ها، نقدها، گفتگوها و به ثمر رسیدن پژوهش ها و مطالعاتی بوده است که بایست محتوای نشریه را تشکیل می داده اند. به عبارت دیگر، اگر چه "نقد" با همه ی توان خویش کوشیده است که در فواصل کوتاه و منظم منتشر شود، اما هرگز خود را به نظمی زمانی که بیان کننده ی واقعیت کار و مبارزه ی تئوریک همکارانش نیست، مقید ندانسته است. "نقد" نیاز نداشته است خود را قربانی حضور در صحنه کند، چرا که بنا به ماهیت خویش نخواسته است پرچمی دروغین باشد و توهم واقعیت و مبنایی را القاء کند که وجود نداشته است، چرا که چینی

حضور را ارزانی پیامبرانی بی‌امت می‌داند که رنج تنهایی و خودبزرگ بینی را با تظاهر به هستی چاره می‌کنند.

با اینحال نقد ناگزیر بوده است از میان مطالب آماده دست به انتخاب بزند و تا رسیدن به حد کمی و کیفی مطلوبی در انتظار انتشار باقی بماند. اما این حد یا این نقطه‌ی مطلوب نمی‌توانسته نقطه‌ی کمال باشد و ناگزیر در فاصله‌ی بین غنای تئوریک و استحکام منطقی نوشته‌ها از یکسو و واقعیت وضعیت کار تئوریک در میان روشنفکران چپ در نوسان بوده است. از همین‌رو همیشه‌آسان نبوده است که از گرایش به انتظار نوشته‌ای بی‌کم و کاست و کاملاً بدیسه چشم‌پوشی کرد تا نوشته‌ای متوسط که حاصل تلاشی جدی و مسئولانه است فرصت انتشار بیابد؛ و ذوق و شوق نویسندگان یا مترجمی تازه‌کار را نادیده گرفت، تسا و استحکام تئوریک نوشته‌ها، قربانی تمرین‌های تئوریک نشود.

این دو قطب خودمناشاها، علل و - به‌تراست بگوییم - تاریخی دارند که با بررسی آنها، هم می‌توان داوریه‌های انتقادی درباره‌ی "نقد" را ارزیابی کرد و هم موفقیت یا ناکامی "نقد" را سنجید. غنا و استحکام تئوریک، به مثابه‌ی قطب اول، هدف نخستین "نقد" بود و هست. از همان آغاز قرار بود از تکرارها پرهیز کنیم، از بازگویی گفته‌ها، هر چند که به قالب مقالاتی ویراسته و پیراسته درآمده باشند، بپرهیزیم و در مقابل، هر جرعه و ایده‌ی تازه را جدی بگیریم؛ چرا که از همان آغاز، نقطه‌ی عزیمت ما بحران تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان بود. در نتیجه مسائل تازه‌ای پیش‌روی خود می‌دیدیم و ناگزیر می‌بایست در جستجوی پاسخهای تازه می‌بودیم. از سوی دیگر همین وظیفه ما را وامی‌داشت که حتی‌الاحکان در ژرفا غور کنیم و به نتایج دم‌دست و سطحی دلخوش نباشیم. به همین دلیل بازنویسی متن‌های پیشین به زبانی تازه، یا تمرین‌های تئوریک گروه‌های نوپا که تازه راه کار و مبارزه‌ی تئوریک را پیش گرفته بودند نمی‌توانست مورد توجه "نقد" باشد. در اینصورت "نقد" از بازچه‌ای سرگرم‌کننده، برای "خود گفتن و خود خندیدن" فراتر نمی‌رفت.

اما "نقد" به مثابه‌ی نشریه‌ی تئوریک، با مشخصه‌ی دیگری هم تعریف می‌شد، با واقعیتش به منزله‌ی نشریه‌ی تئوریک روشنفکران چپ ایرانی. قرار بود "نقد" بازتاب‌دهنده‌ی حاصل کار تئوریک اینان باشد و همین، قطب دوم را

می‌ساخت، یعنی توجه به وضعیت واقعی گروه‌ها و افرادی که سرگرم کسار نظری‌اند. نمی‌شد از روی معیار و مشخصه‌ای که کار اینان از لحاظ گستره و ژرفا بدست می‌داد، پرید. در آنصورت "نقد" حداکثر می‌توانست مجموعه‌ای از ترجمه، مقالات باشد و خود را به بارآوری آموزشی این مقالات محدود کند. بعلاوه، "نقد" دیگر جلوه‌ی آنچه می‌بایست بود، نبود. نمی‌توانست دریچه‌ای گشاده باشد به روی کسانی که جدی، خواهنده و کوشنده‌اند، اما تجربه‌ی کمتری در نوشتن دارند. نمی‌توانست نقش برانگیزاننده‌ی خود را ایفا کند.

نتیجه اینکه، نوسان بین این دو قطب و جستجوی نقطه‌ی مطلوب سرنوشت تاریخ انتشار هر شماره را تعیین می‌کرد و انتقاداتی که بعد از انتشار هر شماره طرح می‌شدند، هر چند معمولاً متوجه ترکیب مقالات بودند، اما فی‌الواقع همیشه همین نقطه "مطلوب" را نشانه می‌رفتند. اینکه چرا نشریه زودتر منتشر نشده است، از یکطرف، و اینکه چرا این یا آن مقاله چاپ شده است، از طرف دیگر، نشانه‌ی دفاع از این یا آن قطب بودند. گرفتاری، اما، این بود که منتقدین - به تاخیر انتشار نشریه، معمولاً خود سهمی بعهده نمی‌گرفتند و ناقدان کیفیست مقالات، معمولاً کار بهتری برای ارائه، یا چشم‌انداز نزدیکتری نداشتند.

از همین چشم‌انداز می‌توان موفقیت یا ناکامی "نقد" را نیز سنجید. در دو سال گذشته "نقد" موفق به انتشار ۶ شماره شده است. این حاصل را باید در پرتو شرایط زیر مورد داوری قرار داد:

۱ - فضای سیاسی روشنفکران در خارج از کشور. در متن عمومی سیاست‌گریزی، تئوری و پراتیک چپ به دلیل فضای سیاسی در ایران و اوضاع بین‌المللی، وضع اسف‌بارتری دارد. بسیاری از کسانی که بعد از سال ۶۰ با شور و شوق و آفری خود را درگیر مبارزه‌ی سیاسی و کار نظری کرده‌بودند، امروز رغبت چندانی به اینکار ندارند؛ و برخی از آنها که هنوز درگیر کار و مبارزه‌اند، اغلب یکشبه دریافته‌اند که همه‌ی دیدگاه‌ها و باورهایشان اشتباه بوده است و اردوگاه چپ را ترک کرده و به صفوف مخالفین سرسخت تفکر چپ و رادیکال و انقلابی پیوسته‌اند.

فقر تخیل، فراموش کردن خویش در روزمرگی، تن دادن به میان‌مایگی، زندگی در خاطره‌ی قهرمانی‌های گذشته و نگاه "عاقلانه" به جسارت "سفیهانه" کودکان، پنهان شدن پشت "هنر" در جستجوی گریزگاهی بی‌دغدغه - گو که هنر خود، با نهادن زیبایی در برابر واقعیت، ادعایمانه‌ای است جسورانه علیه

وضع موجود، سکویی است برای تهاجم و نه گریزگاهی امن - ، چنگ زدن بر پوسته‌ی عرفان به بهانه‌ی "تعمق" در فرهنگ شرق و در جداماندگی از خویش به دستاویز جداماندگی از مرز و بوم خویش، تصاویری نادر در این پهنه نیستند .

اینکه چرا چنین شده است، موضوع بررسی جدی و مهمی است که نمی‌توان با چند جمله‌ی کلی و عام از آن گذشت . بهر حال، غرض در اینجا گلابه یا ارزش‌گذاری نیست، بلکه تنها اشاره به واقعیتی است که بر بستر آن "نقد" در دو سال گذشته انتشار یافته است .

۲- ماهیت کار تئوریک . کار نظری کند و به سختی پیش می‌رود . دائما با بیم و امید همراه است . به کجراه‌ها می‌افتد و به بن‌بست‌هایی می‌رسد که بازگشت از آنها و آغاز دوباره جان و توان می‌خواهد . نتایجش آسان و سریع بدست نمی‌آیند . نتایجش را نمی‌توان لمس کرد . حاصلش را نمی‌توان دید، نمی‌شود در یک جلسه "جمع‌بندی" اش کرد .

کار تئوریک، حتی وقتی بصورت همکاری گروهی پیش می‌رود، بسختی اجازه می‌دهد که یک هویت گروهی شکل بگیرد . از این رو کار تئوریک جذبه‌ی ایدئولوژیک و فریبایی آن را ندارد . در کار گروهی تئوریک نمی‌توان هویتی ایدئولوژیک کسب کرد، نمی‌توان بقول میلان کوندرا در حلقه رقمید . از این زاویه نیز، کار تئوریک همکاران و مخاطبان پرشور نخستین خود را از دست داده است .

با اینحال، شاید، شیوه‌ی کار و پیوند گروهی‌ایکه در کار تئوریک شکل می‌گیرد، عناصری برای نوع تازه‌ای از سازماندهی کار گروهی بدست دهد که خصلت ایدئولوژیک ندارد، و یا دقیقتر؛ بشکلی پارادکس‌گونه بر نقد خصلت ایدئولوژیک خود - که ناشی از ماهیت گروهی است - استوار می‌شود .

اگر بر این شرایط، فقدان امکانات فنی و مالی مناسب را نیز بیافزاییم، آنگاه می‌توانیم مدعی شویم که "نقد" با انتشار ۶ شماره در دو سال گذشته، موفق بوده است . اما ثبت چنین موفقیتی برای خود، تنها از این طریق ممکن شده است که معیارمان را حقیر برگزیده‌ایم . اگر قرار بر این بود - و چنین باید باشد - که کارمان را با وظایف سنگین و بسیار پیچیده‌ای که مسائل جهان امروز، جهانی بسیار دیگرگون شده، جهانی شاهد رنج و گرسنگی میلیونها انسان، جهانی ناظر به فرومردن آرمانها و امیدها، جهانی آلوده به وسیع‌ترین موج حملات ایدئولوژیک بورژوازی و تهاجم سرمایه بر بود و نمود

انسان، مقابل نقد - و نه نشریه‌ی "نقد" - نهاده است، آری اگر قرار بود کار خود را با چنین محکی بسنجیم، آنگاه هیچ سخنی از موفقیت نمی‌توانست در میان باشد؛ در برابر چنین وظایفی، آنچه از "نقد" برآمده است، نهایتا تنها برداشتن گامهای لرزان نخستین است؛ تازه اگر چنین بوده باشد .

با اینحال، دقیقا از آنروکه در جهانی چنین زیست می‌کنیم، از آنروکه شناخت عینی از وضعیت موجود که در نفس عینیتش ناظر بر تغییر وضع موجود باشد، ضرورت خود را بیش از هر زمان دیگر اثبات کرده است، نقد فعلیتی - انکارناپذیر دارد .

در این شماره، ترجمه‌ی نوشته‌ای از رودلفوبانفی چاپ شده است تحت عنوان "مسئله‌ها و مسئله‌نماها نزد مارکس و مارکسیسم" . این مقاله که در سال ۱۹۶۷ به مناسبت صدمین سال انتشار کاپیتال نوشته شده، دارای نکاتی بسیار ارزنده در بازشناسی مسئله‌ها و مسئله‌نماهاست . توجه بانفی به مسئله‌ی زیربنا و روبنا و نگرش نسبتا تازه‌ای که اونسبت به این معضل دارد، حاکی از دقت و ظرافت او در نشان دادن درک نادرست از این مفاهیم است . بانفی با اشاره به دیدگاه مارکس درباره‌ی دگرگونی سه‌گانه و بلاانقطاعی که در گذار از سیستم مانوفاکتور به نظام کارخانه‌ای رخ می‌دهد، مدعی می‌شود که "کاشفان دیر از راه رسییده‌ی مدرنیته (تجدد) یا کاپیتال را نخوانده‌اند و یا نفهمیده‌اند" . نوشته‌ی بانفی را رضا سلحشور از متن آلمانی به فارسی برگردانده است .

آزاده، ت با نگرشی دوباره به انقلاب ایران کوشیده است در نوشته‌ی خویش تحت عنوان "نقش اقشار متوسط جدید در انقلاب ایران"، به تعریف طبقه‌ی متوسط جدید، زمینه‌های شکلگیری و پیشینه‌اش و نقشی که بطور واقعی در روند انقلاب ایفا کرده است، پردازد . زمینه‌ی بحث نویسنده در این مقاله، کتابی است نوشته‌ی فرهاد خسرو خاور و پل‌وینی که به زبان فرانسه انتشار یافته است .

در شماره‌ی پیشین "نقد" ترجمه‌ی گفتگویی را با یورگن هابرماس چاپ کردیم . در این شماره، بخش نخست گفتگوی هابرماس را با هربرت مارکوزه درباره‌ی "تئوری و سیاست" آورده‌ایم . در این گفتگو می‌توان هم با زمینه‌های تاریخی و نظری شکلگیری آراء مارکوزه و مکتب فرانکفورت آشنا شد، هم با

شیوهی سازمانیابی کار در بین اعضای "انستیتوی پژوهشهای اجتماعی" وهم با تفاوتی نظری که در فاصله‌ی بین دونسل از متفکران این گرایش شکل گرفته‌اند. ترجمه‌ی گفتگوی فوق از متن آلمانی بر عهده‌ی **امیر هاشمی** بوده است.

کیوان آرم در ادامه‌ی سلسله مقالات مستقلی که درباره‌ی بحران جنبش چپ می‌نویسد، در این شماره به "انترناسیونال دوم و بلشویسم" پرداخته است. او کوشیده است گرایشهای مختلف درون انترناسیونال دوم و نمایندگان نظری آنها را برجسته کند و نشان دهد که انترناسیونال دوم بسیار چندجانبه‌تر از آن بوده است که بتوان با "کائوتسکی مرتد" لنین سروته‌اش را هم آورد.

در این شماره همچنین کوشیده‌ایم به معرفی یکی از مبارزان و نظریه پردازان آنارشیست بپردازیم. نوشته‌ی "معرفی یک آنارشیست" از **دانیل گهرن** و ترجمه‌ی بخشهایی از کتاب "انقلاب ناشناخته" **ی ولین**، در این راه مورد استفاده قرار گرفته‌اند. ترجمه‌ی مقالات فوق را از متن اینتالیایی، میلاد انجام داده است.

در شماره‌ی سوم "نقد" بخشی از کتاب **روبرت کورتس** را تحت عنوان "گورکنان سرمایه‌داری تازه امروز متولد می‌شوند" با ترجمه‌ی **امیر هاشمی** دیدیم. از **کورتس** اخیراً کتابی انتشار یافته تحت عنوان "سقوط مدرنیزاسیون: از فروپاشی سوسیالیسم سربازخانه‌ای تا بحران اقتصاد جهانی" به مناسبت انتشار این کتاب، **کورتس** سخنرانی کوتاهی در شهر توپینگن آلمان ایراد کرده است که صادق گزارش کوتاهی از فرازهای آن را در این شماره بدست داده است.

در این شماره همچنین کتاب "تحول انقلابی" نوشته‌ی **چالمرز جانسون** از سوی **خسرو الوندی** معرفی شده است.

Rodolfo Banfi

ردولفو بانفی

Probleme und Scheinprobleme bei

Marx und Marxismus

مسئله‌ها و مسئله‌نماها

نزد مارکس و مارکسیسم

تاثیر و نفوذی که هگل در مارکس داشت، امری آشنا و شناخته شده است. از زاویه‌ی تاریخ فلسفه مارکس تا سال ۱۸۴۳، ولو با افت و خیزها و برشهایی مقطعی، یک هگلی چپ است و علایق او در نخستین دوره‌ی تلاشهای تئوریکش را می‌توان بی‌دغدغه تلاشهایی مقدمتاً فلسفی نامید.

اما درباره‌ی فلسفه‌ی مارکس بالغ، مارکسی که **کاپیتال** را نوشته است چه باید گفت؟ اگرچه **کاپیتال** متنی فلسفی نیست، اما وجود چنین فلسفه‌ای هرگز مورد تردید قرار نگرفته است. در پیشگفتار نخستین چاپ **کاپیتال** می‌خوانیم: "هدف نهایی این اثر، کشف قوانین حرکت اقتصادی جامعه‌ی مدرن است." (۱)

از سوی دیگر، می‌توان مکرراً با دیدگاهی روبرو شد که **کاپیتال** را حاصل و نتیجه‌ی فلسفه‌ی مارکس می‌داند. این دیدگاه، با اتکا به آنچه در دیباچه‌ی "نقد اقتصاد سیاسی" آمده، نه تنها نادقیق، بلکه نادرست است. مارکس در انجامی نویسد که رشته‌ی تحصیلی اصلی‌اش اساساً حقوق بود، با وجود این حقوق را به منزله‌ی رشته‌ای تابع، در کنار فلسفه تحصیل می‌کرد. این تحصیلات مارکس را بدین نتیجه رساند که اشکال دولت در روابط زندگی مادی، و در یک کلام در اقتصاد سیاسی، ریشه دارند. بدین ترتیب از آنجا که آگاهی انسانها بوسیله‌ی هستی اجتماعی‌شان تعیین می‌یابد، می‌بایست این آگاهی با عزیمت از این واقعیت تجربی-تاریخی دوباره تعریف شود. **کاپیتال** نمایشگر نخستین قدم در این پژوهش است: **کاپیتال** تحلیل روابط اجتماعی تولید را با نقد اقتصاد سیاسی، یعنی نقد اشکالی که آگاهی در آنها شکل پدیدار اقتصادی بخشد

می‌گیرد، پیوند می‌زند. اگر ما فلسفه‌را (در معنای کلاسیک) نظامی عام از دانش و در نتیجه از عمل بدانیم، آنگاه می‌توان گفت که از این نخستین قدم تا تدوین یک فلسفه، راه درازی وجود دارد. بنابراین کار بسیاری از مارکسیست‌ها که فلسفه را دقیقاً به همین معنا فهمیده‌اند، بسیار پوچ از آب درآمده است. آنها هگل را درست مثل یک ساعت شنی وارونه می‌کنند و از آن مارکسیسمی می‌بافند که یگانگی حقیقت و نیکی را با یک فلسفه‌ی تاریخ بهمی‌آمیزد و پیشرفت بشریت و سیر حرکت آگاهی را "بطور دیالکتیکی" به همان خوبی توضیح می‌دهد که تحول عینی نیروهای مولده را. به عبارت دیگر، این مارکسیست‌ها از مارکسیسم "فلسفه"‌ای می‌سازند که با عزیمت از چند اصل یا قانون عام، کل‌هستی‌را به چند مقوله‌ی اصلی تقلیل می‌دهد.

امروز دیگر آن "ساختار" (یا زیربنای) بسیار ویژه که برپایه‌اش "روبنای" عجیب و غریب متافیزیک باصطلاح مارکسیستی بنا می‌شود، فرو پاشیده است. از اینرو هرچه بیشتر سرشت "ایدئولوژیک" این فلسفه و کارکرد (فرصت طلبانه‌اش) در اوضاع مشخص تاریخی - کارکردی که سوسیالیسم رادری حزب یا دولت تحقق یافته می‌داند و آنرا در ردای عقل دولتی رازآمیز می‌کند - پدیدار می‌گردد. لازم به تذکر است که آنچه از چهره‌ی این باصطلاح فلسفه‌ی مارکسیستی نقاب برمی‌دارد و حقیقت آنرا به مثابه‌ی یک فلسفه‌ی عهدعتیق و یک ایدئولوژی عیان می‌کند، نتیجه فرآیندی فکری نیست، بلکه حاصل یک روند تاریخی مشخص است: بحران ایدئولوژی، ناشی از شکست جهانشمول بودن ظاهری‌اش نیست، بلکه - اگر بخواهیم نمونه‌ای ساده بدست دهیم - ناشی از بحران انترناسیونالیسم، بحران جهانشمول بودن واقعی است.

نقد ایدئولوژی هرگز نقدی جهانی نبوده و نمی‌تواند باشد. این نقد در قلمروهایی منفرد و دقیقاً تعریف شده شکوفا می‌شود و آنجا، این یساآن گرایش را در یک ساختمان فکری ویران می‌کند. معروف است که عاقل را یک اشاره کافی است. مدتهای طولانی تعبیر مارکسیستی از رابطه‌ی زیربنا و روبنا چیزی نبود جز نوعی بیمه در برابر پرسشها و دشواریها (و در این قالب فرقی با اشکال دیگر تفکر جبرگرا نداشت). براساس این تعبیر، واقعیات اقتصادی علت اند و همه‌ی واقعیات غیر اقتصادی، معلول. از این طریق می‌شد - مسئله‌ای را بسرعت توضیح داد - بگذریم از اعتراضات نادیده‌گرفته شده‌ی

تئوری پردازانی چون لاریولا و پلخانف -، در واقعیت اما، پیروزی این روش تنها با از میدان بدرکردن روحیه‌ی انتقاد بدست می‌آید. مثلاً، اگر نمی‌شد منظومه‌ی شمی را با علل اقتصادی توضیح داد، آنوقت "ماده" به عنوان حلال مشکلات و دست غیب وارد معرکه می‌شد.

من قصد ندارم آنچه را نویسندگانی مثل لاریولا، کوزیک^۱ و هاومن^۲ بطرز چنان برجسته طرح کرده‌اند، تکرار کنم. قصد من تنها اینست که یادآوری کنم که از زاویه‌ی تعبیری بسیار دقیق، غول مفهومی "زیربنا-روبنای"، محصول قرائتی پوزیتیویستی یا غیرانتقادی از پیشگفتار نقد اقتصاد سیاسی است. مارکس در آنجا می‌نویسد: "مجموعه‌ی این روابط تولیدی ساختار اقتصادی جامعه را می‌سازد، یعنی زیربنایی واقعی را که برپایه‌ی آن روبنایی حقوقی و سیاسی بنا می‌شود، و این روبنای با اشکال آگاهی اجتماعی معینی متناظر است." (۲) مسئله اینست که اصطلاح ایتالیایی "روساخت" تنها بطرز غیر دقیقی منعکس کننده‌ی مفهوم "روبنای" است. (ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی این مفهوم نیز همین وضع را دارند). این تعبیر خاصیتی گذرا و موقت را تداعی می‌کنند و بیشتر حالت منزلزل و ناستوار بنایی را منعکس می‌کنند که روی پایه‌ای قرار گرفته، نه ساختمانی را که روی این شالوده ساخته شده است. بنایی که روی پایه‌ای قرار گرفته، لزوماً عضوی از پیکر مجموعه‌ی ساختمان نیست، درحالیکه بنایی که بر شالوده‌ای ساخته شده، جزو یکپارچه‌ای از کل ساختمان محسوب می‌شود. برای روشن شدن مفهوم زیربنا و روبنای، چنین ظرافت و دقتی خالی از اهمیت نیست.

اگر بخواهیم مثلاً دولت را با انکا به تعبیر زیربنا - روبنای توضیح دهیم، آنگاه دولت همانند نوعی در دیده می‌شود که روی دیگ گذاشته شده باشد. هیچ تمثیلی بهتر از این برای آرام کردن روح انقلابی وجود ندارد: وقتی فشار زیاد شد، در دیگ خودبخود باز می‌شود (اینست نقش عوامل عینی)؛ مگر آنکه کسی بموقع در دیگ را باز کند و مانع پریدن خودبخودی آن شود (و اینست نقش عوامل ذهنی)؛ اما [بجای این تعبیر ساده‌لوحانه] بهتر است بکوشیم تا نظر مارکس را بطور جدی تعقیب کنیم. توسعه‌ی جوامع صنعتی کارگر

منفرد را به کارگر اجتماعی شده بدل می‌کند؛ اما کارگر اجتماعی شده نیسز بنویه خود، تابع نظام ماشینی می‌شود. سرمایه اجتماعی شدن عینی رونسند تولید را به کمال می‌رساند. حال مسائل را از زاویه‌ی "روبنای حقوقی و سیاسی" بنگریم: سپهر حق خصوصی به سود حق عمومی تغییر شکل می‌یابد، قلمرو اقتدار و حضور دولت گسترش می‌یابد و سرمایه‌دار جمعی^۱ جای سرمایه‌داران منفرد را می‌گیرد. این اما بدان معناست که مسائل تازه‌ای پدیدار می‌شوند. در آغاز بنظر می‌رسد که تضاد بین شیوه‌ی تولید و شیوه‌ی تصرف [در ابزار و محصول تولید] از میان برخاسته‌است، در حالیکه فی‌الواقع این تضاد تنها شکل دیگری بخود گرفته‌است. به عبارت دیگر، هنگامیکه شیوه‌ی تولید اجتماعی در قلمرو نفوذ دولت قرار می‌گیرد و دولت نیز با سیاستهای مالی و قیمت‌گذاری، یا از طریق سرمایه‌گذاری دولتی، روشهای مالکیت را از حالت خصوصی درمی‌آورد، بنظر می‌رسد بالاخره شکل مناسب پیداشده‌باشد و تنها مشکل عبارت باشد از توسعه و تکامل این شکل.

اما این سرابی فریبا بیش نیست. قضیه از این قرار است که تضادمزبور شکل مناسبی برای بقای خود پیدا کرده‌است. در جریان این روند عمدتاً تابعیت کار اجتماعی به نظام ماشینی، به همان میزان که توزیع (یعنی بیگانه‌سازی مصرف) از یکسو و کشاورزی از سوی دیگر بطرز افراطی صنعتی می‌شوند، تشدید و تقویت می‌گردد. به سخن دیگر، تابعیت کار اجتماعی به واحدهای منفرد و جدا از هم سرمایه، امروز به تابعیت آن به کل نظام صنعتی‌ای است که خود را به مثابه‌ی یک کلیت اجتماعی مستقر می‌سازد. سوژه^۲ یا عامل ذهنی واقعی در اقتصاد امروز، نظام صنعتی است، و کار اجتماعی - چه رسد به خود فرد - دیگر این نقش را ایفا نمی‌کند. از طرف دیگر این واقعیت که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری شیوه‌ی توزیع را تحت نفوذ قرار می‌دهد یا تولید توده‌وار کالا، سازمان توده‌وار توزیع را ایجاد می‌کند، موجب می‌شود که سرمایه خود بدنبال برنامه‌ریزی موثرتری باشد: سازمان "عقلایی" تولید، سازمان "عقلایی" توزیع را طلب می‌کند (۳). در یک کلام، برنامه‌ی اقتصادی مراکز صنعتی بزرگ، مقدمه‌ی مداخله‌ی دولتی، و شرط و مبنای برنامه‌ی اقتصادی

دولت است.

اگرچه دولت برپایه‌ی این جریان (من فقط به مسئله‌ی فرار کارگران کشاورزی اشاره می‌کنم) بخشی از کارکرد بیطرفانه‌اش را حفظ می‌کند و حتی آنرا دامنه هم می‌بخشد، اما محتوای حقیقی چیزی نیست جز سیاست سرمایه در معنای بیک عینیت عام و سراسری، سیاست منظومه‌ای از گروهها و مراکز سرمایه، که خود را به منزله‌ی سوژه‌هایی نسبتاً مستقل معرفی می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که اکنون بجای توسعه‌ی سپهر عمومی به قیمت محدود شدن سپهر خصوصی، در واقع تصرف سپهر عمومی بوسیله‌ی سپهر خصوصی صورت پذیرفته‌است. در نتیجه جای تضاد بین تولید اجتماعی و تصرف خصوصی را تضاد بین تولید اجتماعی و اعمال قدرت خصوصی و در عین حال مهار نشده، گرفته‌است. درست همانطور که در شرکت‌های سهامی، اقلیت امکانی واقعی برای نظارت بر کارخانه دارد، سیر این تحول بدانجامیل می‌کند که نظام دولتی، اقتدار اکثریت مطلق را در اختیار اکثریتها یا اقلیت‌های نسبی قرار دهد؛ و این در هماهنگی کامل با سرشت جامعه‌ای همچون جامعه‌ی ماست، جامعه‌ای که در آن اقلیتی از اشخاص حقوقی، یعنی "پیکرها"^۱ [یا موسسات] (انتزاعی نادر که فقط سرمایه‌داری می‌توانست بیافریند)، اکثریتی از اشخاص حقیقی، یعنی افراد را تابع خود کرده‌است. در این جامعه شخص حقیقی تنها زمانی امکان بقا دارد که خود را تابع یک "پیکره" [یا موسسه] کند. مطلق متافیزیکی عقل‌گرایان، امروز خود را در مطلق واقعی سرمایه مادیت می‌بخشد.

مثالی را که من در اینجا انتخاب کردم جنبه‌ی عمومی دارد و فکرمی‌کنم بتوانم با مدارک و شواهد کافی اثبات کنم که طرح زیربنا و روبنا بسختی می‌تواند مدعی باشد ابزار تحلیلی مفیدی برای پاسخگویی به مسئله‌ای چون کارکرد دولت مدرن است؛ دولتی که بنا بر مقولات مارکسی، یعنی با توجه به روند عینیت‌پذیری یا شیئیت‌یابی اجتماعی سرمایه، تطور یافته‌است. این طرح در بهترین حالت تنها مدرکی برای اثبات کاربرد نادرست یا جزم‌گرایانه‌ی دیالکتیک است.

برگردیم به بحث خودمان. از قرار در دو پاراگراف آخر مقدمه به نقد

اقتصاد سیاسی (که بوسیله‌ی خود مارکس ویرایش نشده است) طرحی پذیرفتنی از زیبایی‌شناسی مارکسی وجود دارد. در آنجا نخست به این نکته بر می‌خوریم که: "در مورد هنر بخوبی پیداست که شکوفایی آن در دوره‌های معینی به‌هیچ روی با تحول عمومی جامعه و نیز پایه‌ی مادی‌ایکه با اصطلاح استخوانبندی آنست، تناسبی نداشته است." (۴) در این رابطه پرسشی که مارکس نهایتاً طرح می‌کند این است که: دشواری حقیقی عبارت از درک رابطه‌ی هنر و جامعه نیست، بلکه اینست که آثار هنری متعلق به گذشته "هنوز در لذت هنری ایجاب می‌کنند و از برخی جهات نمونه‌ی یک هنجار یا الگوی دست‌نیافتنی در هنرنند." مارکس در این نخستین نکته قصد دارد رابطه‌ی بین "اشکال آگاهی" ای را که بسادگی بازتاب دهنده‌ی قلمرو اقتصادی نیستند با قلمرو اقتصادی مورد بررسی قرار دهد. او به این نتیجه منطقی - نتیجه‌ای چنان منطقی که به همین نکته ختم می‌شود - می‌رسد که این رابطه مستقیم یا بیواسطه نیست و باید همواره شیوه‌ی فرموله شدن محتوای رابطه را مورد توجه قرار داد. متأسفانه این قضیه برای بسیاری مارکسیستها به همان روشنی نبود که مارکس می‌دید. آنها در اینجا هم شالوده‌ای برای تعبیری نو-آیده‌آلیستی از پدیدارهای زیباشناختی پدید آورده‌اند و هم تائیدی برای اباطیلشان درباره‌ی زیربنا و روبنا. مسلماً مارکس مسئول این تعبیر نیست، اما "دشواری" عبارت است از فهم دلایل و علل این سوء تفاهم.

در نکته‌ی دوم مارکس به بازگویی نظری می‌پردازد که در زمان اودیدگاه حاکم در آلمان بود، نظری که از وینکلمن^۱ شروع شد و با تأکیدات مختلف از سوی گوته و هگل مورد پذیرش قرار گرفت؛ اینکه: هنر یونانی کودکی بشریت است و کشش جاودانه‌اش ناشی از همین امر است.

بنظر من بسیاری مایلند بناحق این یادداشتهای ضمنی مارکس را مقدمه‌ای به زیبایی‌شناسی تلقی کنند و فکر می‌کنم یک تاریخ‌نویسی جدی از "ایدئولوژی" مارکسیستی سرانجام روزی این اشتباه را آشکار خواهد کرد. اینکه چنین تعبیری بسیار فراتر از واقعیت متن مارکس می‌روند، از آنجا روشن است که این اشارات کوتاه مارکس بطرز دلخواهانه، زیر عنوان

پرطمطراق "هنریونان و جامعه‌ی مدرن" و تحت نکته‌ی شماره‌ی ۸ - قرار داده شده‌اند (۵)، یکی از نکاتی که بگفته‌ی مارکس "نباید فراموش شوند" (۶) - کل این بخش در مقدمه‌ی گروندریسه چنین عنوانی دارد: "تولید، ابزار و روابط تولیدی، روابط تولید و روابط گردش، روابط خانوادگی." نکته‌ی هشتم هم فقط شامل این جمله است: "نقطه‌ی عزیمت بی‌تردید تعیین طبیعی است؛ سوژکتیو و ابژکتیو. قبایل، نژادها و غیره" یادداشتهای مارکس درباره‌ی هنر یونانی متعلق‌اند به نکته‌ی ششم؛ جایی که مارکس می‌نویسد: "توسعه‌ی ناموزون تولید مادی، مثلاً در قبال تطور هنر." نکته بسیار جالبی بر آن می‌افزاید: "اساساً نباید از مفهوم ترقی تصویری انتزاعی بمفهوم جاری آن داشت." این بخش مرتبط است با تمایل عمومی همه‌ی این نکات، ناظر بر اینکه باید از ساده‌سازی ماتریالیسم طبیعت‌گرا یا ماتریالیسم عصر روشنگری پرهیز کرد.

اشتغال مارکس به بررسی هنر یونانی در اینجا معنا و اهمیتی ویژه دارد و این معنا در گروندریسه، عمدتاً در "تحلیل اشکالی که مقدم بر تولید سرمایه‌داری‌اند" وضوح می‌یابد. این بخش که بحق مشهور شده است و واجد پیش‌بینی‌های تاریخی غیرمنتظره‌ای است، در تمامیت خود پاسخی است به نکات هشتم، "که نباید فراموش شوند." در اینجا می‌توان مواجهه‌ی مارکس را - آنهم نه دیگر در قالبی "گوته" ای یا "هگلی" - با کشش هنر باستان بطور کلی دید: "آیا هرگز به پژوهشی در عهد باستان دست خواهیم یافت که روشن کند کدام شکل از مالکیت زمین و غیره بازده بیشتری دارد و بیشترین ثروت را تولید می‌کند؟... بنظر نمی‌رسد ثروت هدف تولید باشد... مسئله غالباً اینطور طرح می‌شود که کدام شیوه‌ی مالکیت برای ایجاد بهترین شهروندان مناسب‌تر است... پس آن عقیده‌ی قدیمی که انسان را بی‌توجه به خصایص حقیرانه‌ی ملی، مذهبی و سیاسی‌اش هدف تولید می‌شمرد، در تعارض با طرز تلقی دنیای امروز که براساس آن، تولید هدف انسان، و ثروت هدف تولید است، تا چه حد والا بنظر می‌رسد." (۷)

بنابراین مارکس با فاصله گرفتن آشکار از عقیده‌ای که هنر یونانی را معیاری زیباشناختی-سیاسی می‌داند و آنرا نمونه‌ای جاودانه و دست‌نیافتنی تلقی می‌کند، به کشش و جاذبه‌ی هنر باستانی تاریخت می‌بخشد و به آن بعد تازه‌ای می‌دهد. هنگامیکه انسان از زاویه‌ی تعیین تاریخی جامعه‌ی بورژوازی

دیده نشود و از اینطریق این قالب محدود تاریخی را پشت سر گذارد، آنگاه با شکوفایی کامل همه استعدادها و قابلیت هایش، دیگر به "آنچه هست" رضایت نمی دهد و در جستجوی حرکت مطلق "شدن" خواهد بود. اما از آنجا که در اقتصاد سرمایه داری ("بورژوازی") انکشاف تام و تمام انسان، بصورت تهی گشتنی تمام عیار در می آید و این شیء شدگی همه جانبه به بیگانگی کاملی بدل می شود، "دنیای معصوم کودکانه ی باستان از بعضی جهات چنین رفیع می نماید؛ و اگر هر آینه در جستجوی شکل های تام، در جستجوی صورتی با سایه روشن های مشخص باشیم، واقعا هم از بعضی جهات دیگر در همه امور رفیع است. دنیای باستان از دیدگاهی محدود سراپا خنودی است. همان رضایت و خشنودی ای که در دنیای نو نشانی از آن نمی توان یافت و اگر هم بتوان یافت، برآستی که مبتذل و پست است." (۸)

بنابراین اگر ما خود را بدست نتیجه گیری دلخواهانه ای که از مقدمه ی مارکس شده است بدهیم، آنگاه مارکسی را کشف می کنیم که در همسایگی فرینز زاکسل^۱ است؛ به عبارت دیگر ما به مارکسی برمی خوریم که بیشتر تاریخنگار هنر در مکتب ماربورگ است تا نظریه پرداز زیبایی شناسی. بدین ترتیب ثابت می شود که زیبایی شناسی مارکسیستی محصول ذهن فیلسوفانی است که می خواهند خود را مارکسیست جابزنند، بجای آنکه به مرجع حقیقی خود اعتراف کنند.

در مواردی دیگر مارکسیسم خود را سرگرم استنتاج روش یا کلیت ارگانیکی از مارکس کرده است که همه مقولات شناخت را در بر بگیرد. در این مورد نیز مقدمه ی شکیبای مارکس، بویژه بخش مربوط به روش اقتصاد سیاسی خدمتگزار چنین تلاشهایی بوده است. اینجا نیز آشکارا می توان با برداشتهایی مواجه شد که فی الواقع ناشی از تعابیری اغراق آمیز و بیرون از انتظار از منتن هستند. مارکس می نویسد که روش درست همیشه واقعیت مشخص را در غنای واقعی اش پیش فرض می گیرد و در راه تحلیل، روابط عام و انتزاعی را استنتاج می کند، روابطی که به "باز تولید واقعیت مشخص از طریق اندیشه راه می برند." فی الواقع من برداشتهایی را که از این جملات شده است اصلا نمی فهمم. آنچه از متن بروشنی می توان دریافت اینست که مارکس در جدلی

با هگل، از روش تجربی-آزمایشی (تجربی، در معنای فهم متداول انسانی)، یعنی روشی که شاخص ترین جنبه ی علم مدرن است، دفاع می کند. فی الواقع درک مارکس در اینجا نسبتا سطحی و عوامانه است؛ او با سکوتی رضایت آمیز اجازه می دهد که این بخش در کنار بخش زیبایی شناسی که نوشتنش ظاهرآ در برنامه ی اوست، قرار گیرد. سرانجام در مقدمه به چاپ اول کاپیتال است که مارکس بار دیگر به این نکته باز می گردد، اما تنها برای تاکید بر اینک که مطالعه اشکال اقتصادی نمی توان به آزمایش (به معنی باز تولید پدیده در شرایط آزمایشگاه) متوسل شد و به همین دلیل باید نیروی انتزاع را که می تواند در مطالعه (ی تاریخی) موثر افتد، بکار گرفت.

بنظر من همین يك اخطار می تواند برای استنتاجات یا استخراجات فکرنشده ی مقولات از مارکس کافی باشد؛ امروز تفکر مارکسی در معرض تهدید قطاری از روشهای ظاهرا مارکسیستی است که تعدادشان بشماره ی جنبه ها و جلوه های متعدد مارکس به عنوان مفسر جامعه ی سرمایه داری است. از آنجا که مارکس دانشمندی مشهور بود، طول و عرض قبرستان روشهای مارکسیستی هم هر روز بزرگتر می شود، در حادیکه فقدان ارتباط و هماهنگی بین این روشها روز به روز نگران کننده تر می گردد: امروز می توان دست کم با شش یا هفت "مارکسیسم فلسفی" مواجه شد که هر يك سرسختانه به حقانیت خود قسم می خورند و خود را نقطه ی مقابل مارکسیسم های دیگر می دانند.

برای رفع هرگونه سوء تفاهم باید بگویم که من قصد ندارم در مشاجره ی ابلهانه بر سر مارکس اصیل شرکت کنم؛ این بازی کهنه شصت سال است که در جریان است. فیلسوفان مختارند که هر آنچه برای فلسفه ی خودشان مفید است از مارکس بگیرند؛ پنهان نمی کنم که خود من اغلب این روش را - حتی بطور معکوس - برای فهم بهتر قضایا، معقول و روشنگر می دانم. اما این حضرات نباید فلسفه ی خودشان را به مثابه ی تنها فلسفه ی اصیل مارکس جابزنند و بدین ترتیب خود را به اسقف کلیسای مارکسیسم بدل کنند. بنظر من چیزی در تاریخ مارکسیسم آزار دهنده تر از این نیست که مارکس را به نوعی شرکت سهامی و مارکسیسم را به مجمع عمومی این شرکت تبدیل کنیم، جاییکه هر سهامدار با این باصطلاح استدلال که سهامش قدیمی تر از سهام دیگران است، برحق و صاحب اکثریت می داند.

اکنون باز می‌گردم به آغازهای بحث خودم: بنظر من فلسفه‌ای بنام فلسفه‌ی مارکسیستی وجود ندارد. آنچه هست کمابیش عبارت است از فلسفه‌های این یا آن مارکسیست و مکتب‌هایشان؛ اینها کسانی هستند که بانیّت خیر، خود را از افراد دیگری که مارکس را اغلب بطرزی قابل توجه و وحشیانه زیر و رومی‌کنند بی‌آنکه بدان اعتراف کنند، جدا می‌سازند. فرهنگ‌کنونی ما آشکارا به مارکس بسیارمدیون است و در این امر جای شگفتی هم نمی‌تواند باشد. اشکال یا اکراه قضیه اینجاست که برای عده‌ای (یعنی مارکسیستها) این دین به فرضیه‌ای در برابر اندیشه‌ی مارکس بدل می‌شود و برای عده‌ی دیگری (یعنی مارکسیستهای اصم و پنهانی) به صورت ناتوانی‌ای درمی‌آید که اغلب خود را در قالب یک سرقت ادبی ناشیانه نشان می‌دهد.

اگر چنین است که فلسفه‌ای بنام فلسفه‌ی مارکسیستی وجود ندارد، و آنچه هست فلسفه‌های متعددی است که آشکار و نهان مدیون مارکس‌اند، آنگاه می‌توان بگونه‌ای مشروع این پرسش را طرح کرد که آیا بین این فلسفه‌های مختلف مخرج مشترکی وجود ندارد؟ بنظر من چنین مخرج مشترکی موجود است و خود را در سه وجه زیر نمایش می‌دهد:

۱ - نقد وضع موجود؛ نقد ماهیت عینی (ایژکتیو) و ذهنی (سویژکتیو) این وضع به مثابه‌ی استثمار انسان از انسان در شکل تاریخی ویژه‌ای که تابعیت و مقهوریت انسان را به ساخته‌های دست خودش موجب شده است. این وجه، اشکال بیانی مختلفی دارد: از به رسمیت شناختن مبارزه‌ی طبقاتی به مثابه‌ی ستون فقرات کل تاریخ جدید گرفته تا انکار این مبارزه و اعتراف به بیگانگی مطلق که کل جامعه را در خود حل کرده است؛ این تعبیر آخر چیزی نیست جز روایت جدیدی از اسطوره‌ی گناه‌آلودگی انسان.

۲ - انتظار رهایی واقعی، یا حاکمیت کامل انسان بر جامعه و طبیعت. در این وجه، گذار از نفی "طبیعی بودگی" ناب - که با عبور از تصویر شکسته‌ی "شی‌شدگی" به مرکز توجه بدل می‌شود - به غایت‌گرایی پیشگویی‌های ماده‌گرایانه و روح‌گرایانه صورت می‌گیرد.

۳ - کار بست دیالکتیک، که خود را بین دو قطب افراطی به نمایش می‌گذارد. از یکطرف کشف دوباره‌ی نقاط اوج دیالکتیک در منطق هگل، و از طرف دیگر به مثابه‌ی آئین سخنوری و "منطق بیانی"؛ نتیجه چیزی نیست جز تحقیق

دیالکتیک بنا بر قاعده‌ای که باندازه‌ی تفکر اروپایی عمر دارد. این واقعیت که این سه وجه بگونه‌ای مرتبط‌ناظر بر یک امرند، تاریخ فرهنگ مدرن را تعیین می‌کند. دست‌کمی‌توان دونتیجه‌ی احتمالی این تحول را پیش‌بینی کرد. اولاً، اشکال مختلف مارکسیسم، فرهنگ معاصر را ناگزیر می‌کنند که بار دیگر سرچشمه‌های خویش را در نظر بگیرد و تصویری را که از خود به منزله‌ی اساس و نقطه‌ی اوج تاریخ جاری دارد، تاریخیت ببخشد؛ آنهم نه تنها بدین معنی که خود را مخلوق زمانه‌ی خویش بداند، بلکه همچنین بدین نحو که لایه‌ها و مراتب دانشی را که بر آنها استوار است و از آنها تغذیه می‌کند، برسمیت بشناسد. همچنین باید اشاره کرد به تاثیر اشکال مختلف مارکسیسم بر انحلال اجتناب‌ناپذیر طبقه‌بندی‌های ساده‌شده‌ای مثل ایده‌آلیسم، رئالیسم، امپریسم و پوزیتیویسم که از طریق آنها تاریخ اندیشه مسدود و فلج شده بود. نتیجه‌ی دومی که از اینجا حاصل می‌شود اینست: قابلیت ذاتی مارکسیسم مبنی بر اینکه هر چیز را به منزله‌ی نسبت یا مشخصه‌ای بفهمیم که با سکوت رضایت‌آمیز بدان منسوب شده است؛ به عبارت دیگر امر واقع را به چند اصل اساسی تقلیل ندهیم، واقعیت از خود راضی رادانما توجیه نکنیم، بلکه واقعیت را خود بارآور کنیم و خود بسازیم، آنهم نه در انتزاع مانوی ماده یا عقل، بلکه در امر مشخص تاریخی-تجربی واقعیت اجتماعی، در جهان ساخته‌ی دست انسان. فی‌الواقع در اینجا "گستی" در اندیشه‌ی مارکس وجود دارد که از تلقی انسان به مثابه‌ی نوعی دانش‌آموز افسونگرناشی است: جامعه بند از پای نیروهای (اجتماعی) گسسته است که هستی و تکوین آنها، تا آنجا از مهار انسانی خارج می‌شود که "انسانیت" را انکار می‌کنند و خود را به منزله‌ی عینیت ناب برمی‌نشانند. از جانب دیگر، هستی و تکوین این نیروها تنها می‌تواند در جریان عینیت‌یابی کاملاً قابل فهم شود.

با اینحال ما قصد داریم در این بحث با اطمینان خاطر استدلال کنیم. گفتیم که سه وجه "حیاتی" مارکسیسم عاری از ضعف درونی نیستند. سخنوری پیرامون بدبینی یا خوش‌بینی تاریخی همواره آماده‌است تا در برابر واقعیت تاریخی دیواری بالا بکشد و از اینطریق، در هیئت باشکوه "ترقی طلبی"، از شواصیه‌های هزاره‌گرا تجلیل کند. از این لحاظ می‌شود مدعی بود که "نوسازی" بارآور مارکسیسم می‌تواند متکی بر مواجهه‌ی مستقیم با واقعیات

باشد؛ مثلاً نمونه‌ی انقلاب ضدبوروکراتیک تروتسکی^۱، اما، امر واقع تنها عبارت از "واقعیتی" نیست که مارکسیستها بطور مادی و معنوی در آن زندگی می‌کنند بلکه عبارت از کل تاریخ مدرن است. با اینحال اگر خود را تنها به قلمرو "روحانی"؛ امیدوارم که مرا بابت بکار بردن این کلمه‌ی عنیف ببخشید (یعنی تنها یک بخش از زندگی مدرن محدود کنیم، آشکار می‌شود که حتی از همین جنبه نیز کمابیش نیروهایی آگاه در حرکت‌اند: شورش ضد پوزیتیویستی شاید مهمتری در راه است که مسما نه نئوپوزیتیویسم^۱ را یکجا محکوم می‌کند و نه در برابر تردید این پوزیتیویسم مدرن به فلسفه‌ی روماننیک می‌ایستد. امروزه توصیف این فرآیند در کلیتش کار دشواری است، زیرا این جریان نه مارکسیستی است و نه می‌خواهد باشد (اگرچه برخی مارکسیستها و غیر مارکسیستها بدان بدیده‌ی تمایل می‌نگرند) و سرچشمه‌هایش بطرز فوق‌العاده‌ای ناهمگون‌اند؛ چنان ناهمگون که وقتی مسئله بر سر بازگرداندن انسان به مرکز جهان خویش باشد، باید از یگانگی زبان و استدالات انتقادی‌ایکه این جریان دارد، تعجب کرد.

بنظر من این جریان برای مارکسیسم یک "دیگری" است، "دیگری"‌ای که مارکسیست می‌تواند خود را در آن بشناسد، آنهم به این شرط که دریابد او خود یک "دیگری" است و مارکسیسم خود در مقایسه با این "دیگری" است که به منزله یک واقعیت موجود است. اینجا مسئله بر سرمقابله‌ی ایده‌ها، بحث یا دیالوگ و یا اباطیلی از این دست نیست، بلکه بر سر تشخیص وحدت موضوع مورد مطالعه در تئوری‌هایی است که نقاط عزیمت گوناگون دارند. بنظر من تنها از این طریق می‌توان این‌معما را گشود که آیا منشاء مشخص (آنهم نه‌منشاء جاودانه)، ضرورتاً یکی است یا نه؛ و اینجاست که می‌توان اثبات کرد آیا مارکسیست‌ها چنان توانی را دارند یا نه.

این استدلال به نتیجه‌ی دیگری راه می‌برد که نقطه‌ی مقابل تز اول من است. در آغاز گفتم که یک فلسفه‌ی مارکسی وجود ندارد و اکنون بدین نتیجه رسیدیم که اگر اساساً امکانی برای گردآوردن فلسفه‌های مارکسیستی زیر یک چتر و متحد کردن آنها وجود داشته باشد، تنها امکانی در سطح مسائل اساسی است، مسائلی که در کاپیتال طرح شده‌اند، آنهم در محتوایش و در پژوهش

قوانین حرکت اجتماعی و نه تنها در روش کاپیتال، تا آنجا که کماکان "باز-تولید مشخص از طریق اندیشه" است، این وحدت و این جوهر را به نمایش می‌گذارد.

این ادعا بنظر خیلی عام می‌آید. واقعاً قضیه چیست؟ آیا یک فلسفه‌ی علم وجود دارد که بتواند تئوری نسبیت یا تئوری فیزیک ذره‌ای را نادیده بگیرد؟ آیا یک تئوری مارکسیستی وجود دارد که بتواند محتوای کاپیتال را نادیده انگارد؟ بنابراین این پرسش باقی می‌ماند که امروزه ارزش و اهمیت علمی کاپیتال در چیست؟ پاسخهایی که به این پرسش داده شده، اغلب ناروشن‌اند. از یکسو، مارکسیستها در کاربرد روزانه‌ی مفاهیمی چون "مدرنیزاسیون" یا "تکامل" نامطمئن‌اند؛ از سوی دیگر غیر مارکسیستها نیز (منظورم کسانی است که می‌کوشند با مغز خودشان فکر کنند) عدم اطمینان همانندی در جدا کردن مارکس "پیامبر" از مارکس "دانشمند"، جداکردن "گریزها و کجراهه‌های فلسفی-مناظریکی" از "پیش‌بینی‌های غیر مترقبه" دارند. این کجراهه‌ها، چرندیاتی بیش نیستند، ولو آنکه بسیار ارجمند بنظر آیند.

به عقیده‌ی من این مسئله را باید بروشنی و بطور سیستماتیک مورد بررسی قرار داد. نخست وبی‌بحث و جدل می‌توان پذیرفت که کاپیتال یکی از شالوده‌های علوم اجتماعی است: همانگونه که هیچ تاریخ فلسفه‌ای نمی‌تواند کانت را نادیده بگیرد، همانطور هم تاریخ علوم اجتماعی بدون مارکس در واقع پوچ بوده و هست.

با این وجود، حتی اگر در سطح همین مثال باقی بمانیم، باید بگوییم در حالیکه ایده‌آلیسم کانتی فاقد تاثیر خارجی است، مارکسیسم از دست کم صد سال پیش تاکنون یک فاکتور سیاسی-اجتماعی در زندگی ماست، فاکتوری که کل جهان را به خویش مشغول داشته و تحت نامش وقایعی رخ داده‌اند و می‌دهند که اهمیت و قدر اجتماعی‌شان هنوز هم قابل محاسبه نیست. ایجاد تغییر شکل ایدئولوژیک در اندیشه‌ی مارکس - تا آنجا که اندیشه‌ای علمی است - شدت یافته و محتوای آن متناسب با احتیاجات تاکتیک سیاسی در خدمت اهداف مارکسیستها و غیر مارکسیستها - تغییر داده شده است.

بنابراین به مسئله‌ی فوق نمی‌توان بطور عینی پاسخ داد. از همین رو مقصد داریم بطور خلاصه دومین قدمی را که باید در راه "بازسازی" نسخه‌ی اصلی یا در راه "بازگشت" به نسخه‌ی اصلی برداشته شود، طراحی کنیم. آیا این کار به زحمتش می‌ارزد؟ آیا این چیزی جز زبان‌شناسی صرف و غور در منون قدیمی نیست؟ اگر یکبار برای همیشه بازسازیها، رتوش‌کردن‌ها و زیباسازیهای ناموفق کنار گذاشته شوند، چهره‌ای که پدیدار می‌شود، نه تنها انگیزه‌ای کافی برای ادامه کار بدست می‌دهد، بلکه برای روشنگری آتی پیرامون مسائلی که تاکنون طرح کردیم نیز مفید است.

هنگامیکه جلد سوم کاپیتال منتشر شد، اقتصاددانان دانشگاهی که در این فاصله به تئوری مطلوبیت نهایی^۱ گرویده بودند، بالاخره برگه‌ی اثباتی برای عدم انسجام مارکس و ناسازگاری تئوری او بدست آوردند: تئوری ارزش-کار بالاخره به تئوری هزینه‌ی تولید ختم میشود، یعنی به همان نتیجه‌ای که در آغاز و در اصول خویش رد کرده بود. فون بورتکیویچ^۲ سعی کرد با تبدیل طرح بازتولید ساده‌ی مارکس در جلد دوم کاپیتال به یک معادله‌ی جبری سراسر، ثابت کند که قیمت‌های تولید می‌توانند بر حسب مقادیر کار (مجرد) محاسبه شوند. معادله‌های جبری بورتکیویچ که عمدتاً از سوی ف. ستون^۳ و پیل سوئیژی کاملاً هم شدند. امروز از نظر م. داب^۴ ضمانتی برای سازگاری و هماهنگی کاپیتال در رابطه با تئوری ارزش بشمار می‌آیند.

در مقابل اقتصاددانان غیر مارکسیست بدین نتیجه رسیدند که هر گونه تئوری ارزش اساساً "متافیزیکی" است؛ بنابراین هم تئوری ارزش-کار و هم تئوری مطلوبیت نهایی را یکجا رد کردند و از هر بحثی هم درباره‌ی آن سرباز زدند.

بنظر من کل این مسئله ناشی از یک سوء تفاهم است. کاپیتال با تحلیل کالا آغاز می‌شود (مارکس این بخش را بحق بخشی مشکل می‌داند و تفسیرها و تعبیرهای بعدی نشان دادند که فی الواقع هم چنین است)، نه با تئوری ارزش. این طرز تلقی با نخستین مرحله‌ی مطالعات مارکس نیز، که در آنها

قصد بررسی ماهیت سرمایه، از لحاظ تکوین آنرا داشت، کاملاً تطابق دارد. تنها از طریق مطالعه‌ی شیئی که کالا است می‌توان شیئی را که سرمایه است، فهمید، آنهم به دلایل منطقی و تکوینی: اولاً سرمایه از کالا ساخته می‌شود، ثانیاً تولید کالایی از لحاظ پیدایش تاریخ بر تولید سرمایه‌دارانه‌ی کالا مقدم است. تحلیل کالا، که هنوز شامل کالای "نیروی کار" نیست، نشان‌دهنده‌ی مناسبات اجتماعی در اقتصاد است؛ آنجایی که تولیدکنندگان (خودمختار و مستقل) سیستمی از روابط بین خود را مستقر می‌سازند که شکلش مبادله، و محتوایش خود فعالیت تولیدی (یعنی کار) و تقسیم (نه لزوماً عقلایی‌اش) بین بخشهای مختلف اقتصادی است. با پرداختن به سرمایه، معلوم می‌شود که به جهان کالاها کالای دیگری بنام نیروی کار افزوده شده است: بنابراین تولیدکننده‌ی خود مختار و مستقل، ولو هنوز آزاد، اما وابسته است؛ به عبارت دیگر تولیدکننده‌ی مستقل توانایی‌های خویش را می‌فروشد و کالا است به منزله‌ی پتانسیلی از توانایی‌ها، به مثابه‌ی شخص، و نه به مثابه‌ی "پیکره‌ی کالا".

از این لحظه است که چیزی در بنیاد تغییر یافته است: **ظاهر** مبادله به منزله‌ی شالوده‌ی مناسبات اجتماعی باقی می‌ماند، اما در واقعیت، در پشت این ظاهر، رابطه‌ی اجتماعی دیگری ساخته می‌شود که تولیدکننده و بنابراین کلیه‌ی قابلیت‌های آفرینندگی گذشته و حالش را تابع جامعه می‌کند؛ از نظر عینی (ابزکتیو) تابع ابزار تولید و از نظر ذهنی (سوبژکتیو) تابع مالک ابزار تولید. (۹) مناسبات مبادله و مناسبات اجتماعی تولید معرف یکدیگر نیستند؛ حتی وقتی که شرط مبادله در قرارداد خرید و فروش چاپ می‌شوند، باز هم برای جامعه و اقتصاد پروسه‌ی تولید تعیین کننده است. به همین دلیل مارکس به بحث گذار از مانوفاکتور به نظام کارخانه‌ای که در آن ابزار تولید خود را از حالت کارگاهی به ابزار اتوماتیک بدل می‌سازد و بدین طریق بیش از پیش کار دستی مستقیم را پس می‌زند، بخش بزرگی اختصاص می‌دهد. از این طریق دگرگونی سه‌گانه و بلاانقطاعی صورت می‌گیرد (و اینجا ثابت می‌شود که کاشفان دیر از راه رسیده‌ی "تجدد" یا کاپیتال را نخوانده‌اند و یا نفهمیده‌اند) این دگرگونی سه‌گانه عبارت است از اینکه: کار دگرگون

1-Grenznutzentheorie

2-von Bortkiewicz

3-F. Seton

4-M. Dobb

می‌شود، سرمایه‌دار دیگرگون می‌شود و در گروه‌های اجتماعی دیگری که خارج از مناسبات اجتماعی خالص سرمایه‌دارانه قرار دارند نیز دیگرگونی حاصل می‌شود، زیرا آنها جذب می‌شوند یا موضع خود را در بازار، و در نتیجه ماهیت خود را دیگرگون می‌کنند. مارکس در اینجا با تیزبینی نشان می‌دهد که صنعت بزرگ می‌تواند بطور موقت در شکلی تازه نوعی کار دستنی صنعتی یکشاورزی یا تجاری پدید آورد؛ و این نکته ایست که منتقدان کاهل تمرکز ظاهرا مطلق، نادیده می‌گیرند.

در جاییکه مناسبات اجتماعی بین مولدین خودمختار و مولدین منفرد وابسته در مبادله بیان می‌شود و از این طریق تقسیم نسبی کار اجتماعی در شاخه‌های مختلف اقتصاد تبارز می‌یابد، مسئله‌ی ورود مناسبات تولید سرمایه‌داری پیچیده می‌گردد و "قانون ارزش" تنها در تحلیل نهایی معتبر است. وقتی مارکس به بررسی پیروسی دوره‌ی دوران سرمایه‌داری می‌پردازد، کل این پیروسی را با فرض اینکه جامعه فقط متشکل از سرمایه‌دار و کارگر است - در مثال‌های عددی نمایش می‌دهد تا روابط ضرورتا موجود بین دو بخش اقتصادی بزرگ (ابزار تولید و وسایل معاش) را، بین دو طبقه‌ی مهم اجتماعی (کارگران و سرمایه‌داران) را بخوبی برنمایاند. در این بخش علی‌القاعده باید منظور مارکس از "قانون ارزش" کاملا روشن باشد. با این وجود از زبان خودش بشنویم.

مارکس در نامه‌ی معروفش به گوگلمان در یازدهم ژوئیه ۱۸۶۸ درباره‌ی نویسنده‌ی مقاله‌ای در نشریه‌ی سنترال بلات^۱ می‌نویسد: "بیچاره نمی‌بیند که اگر در کتاب من فصلی هم درباره‌ی ارزش وجود نمی‌داشت، تحلیلی را که من از مناسبات واقعی می‌دهم، خود دلیل و برهان وجود رابطه‌ی حقیقی ارزش می‌بود." (۱۰) بعلاوه "قانون ارزش" (یا "رابطه‌ی ارزش") چیزی نیست جز "ضرورت تقسیم کار اجتماعی به تناسبی معین"، تناسبی که نه بطور دلخواه بلکه بوسیله‌ی تولید سرمایه‌داری تعیین شده است.

پس یکبار دیگر حرف‌های تاکنونی را جمع‌بندی می‌کنیم: مارکس از ساده‌ترین مورد، یعنی مبادله‌ی کالایی بدون در نظر گرفتن نرخ سود حرکت می‌کند و به پیچیده‌ترین روابط و یا به عبارت دیگر به کل فرآیند توسعه‌ی سرمایه‌دارانه می‌رسد. در هر دو مورد، قضیه از این قرار است که شکل پدیداری

را به اجزایش تجزیه کنیم، سپس از آنکه مناسبات و پیوندهای درونی برایمان روشن شد، آنرا دوباره بسازیم. بنابراین پدیداری مثل ارزش مبادله که در آغاز بنظر می‌رسید به منزله‌ی بیان روابط بین اشیاء و نه انسانها، مستقل و خودمختار باشد، یا در شکل بعدی خود (یعنی در ابزار تولید) بنظر می‌آید که دیگر هیچ رابطه‌ای با "ارزش کار" نداشته باشد، تنها زمانی رابطه‌ی خود را آشکار می‌کند که پیروسی تولید و بازتولید سرمایه با هم در نظر گرفته شود: تنها بدین ترتیب است که پیوند درونی یا "تقسیم کار اجتماعی" دوباره مرئی می‌شود و معنای شکلی پدیداری بنام "قیمت" - که کششی گراینده به سوی نرخ سود دارد - آشکار می‌گردد.

در نتیجه، این با اصطلاح آموزه‌ی ارزش برای مارکس عبارت از ابزاری مفهومی نیست که بوسیله‌ی آن پدیده‌ی قیمت به جوهر خویش تحویل شود، بلکه برعکس، تحلیل کالا، پرش از ساده به مرکب، از جوهر به شکل پدیداری را میسر می‌سازد. می‌توان پرسید که آیا برای مارکس می‌توانسته است شکل وارونه‌ی این روند - معنایی داشته باشد؟ اتفاقا او در "یادداشت‌هایی در باره‌ی واگنر" دقیقاً به همین سوال پاسخ می‌دهد: "بنابراین من نمی‌گویم که 'جوهر اجتماعی مشترک ارزش مبادله کار است'؛ و از آنجا که من در بخشی ویژه شکل ارزش، یعنی تحول ارزش مبادله را بطور مشروح بررسی می‌کنم، بر آن نیستم که این 'شکل' را به 'جوهر اجتماعی مشترک'، یعنی کار تقلیل دهم. چنین کاری واقعا عجیب می‌بود. آقای واگنر همچنین فراموش می‌کند که نه 'ارزش' و نه 'ارزش مبادله' در نزد من سوژه نیستند، بلکه کالا است." (۱۱)

این بدان معنی است که نزد مارکس هدف با اصطلاح تئوری ارزش این نیست که معیار و سنج‌های برای قیمت‌ها ارائه کند (و این درست برخلاف مقاصد اسمیت و بویژه ریکاردو است). کل مسئله‌ی تبدیل قیمت‌ها به ارزش کار تنها برای مخالفان موضع مارکس مطرح است. قضیه تنها مربوط است به یک مسئله‌نمای کلاسیک. این مسئله‌ی کاذب تنها بدین طریق بوجود آمده که موضوع مطالعه‌ی کاپیتال، یعنی قوانین حرکت اقتصادی - اجتماعی، رافراموش کرده‌اند و با سکوتی رضایت‌آمیز، جای آنرا به یک تئوری عمومی - محاسبه‌ناپذیر - تعادل داده‌اند. بنابراین آنها تناقضی لاینحل را وارد بحث کرده‌اند که اصلا ربطی بدان ندارد و کاملا زاید است.

بنابراین باید پرسید پس "ارزش" نزد مارکس چه معنایی دارد؟ این نکته بوضوح در ضامم و توضیحات انگلس درباره کاپیتال و در مشاجرات اوبا و سومبارت^۱ و ک. اشمیت^۲ آشکار می‌گردد؛ ارزش يك واقعیت امپریک نیست، بلکه واقعیتی منطقی است. ارزش "بیان اقتصادی واقعیت نیروی کار آوری اجتماعی کار به منزله‌ی شالوده‌ی هستی اقتصادی است."^۳ از جانب دیگر "مسئله تنها بر سر يك پروسه‌ی منطقی نیست... بلکه بر سر پروسه‌ی تاریخی و بازنمایی روشنگرانه‌اش در اندیشه، بر سر تعقیب منطقی پیوندها و ارتباطات درونی آن است."^۴ (۱۲) بدین ترتیب مسئله‌ی بیهوده‌ی رابطه‌ی ارزش و قیمت از میان برمی‌خیزد و افق گسترده‌تر می‌شود.

بدین شیوه همچنین ممکن می‌شود که معنای حقیقی تحلیل کالا را دریابیم: سودمندی کالا. (در اصطلاحی انتزاعی) يك ثابت، و مشخصه‌اش به منزله‌ی حاصل کار يك متغیر (تاریخی) است. کالاها همیشه باید سودمند باشند، اما طریقه‌ی تولیدشان به نسبت دگرگونی نیروهای تولیدی تغییر می‌کند. می‌توان گفت که سودمندی جنبه‌ی هستی‌شناسانه^۳ ی کالا است، در حالیکه مشخصه‌اش به منزله‌ی محصول کار، جنبه‌ی وجودی^۴ آن است. از سوی دیگر سودمندی ویژه‌ی کالاها و نیازمندیهایی که این کالاها ارضا می‌کنند، داده‌هایی تاریخی‌اند که در زمانها و مکانهای مختلف به منزله‌ی متغیر عمل می‌کنند و ناشی از جایگاه نیروهای مولده‌اند. سودمندی در کار انحلال می‌یابد؛ در کار مفید، از زاویه‌ی نیازهای فردی، و در کار انتزاعی، از جنبه‌ی امر مشترکی که در نظام‌نیازها موجود است. بنابراین اگر "مفید بودن" بطور انتزاعی نقطه‌ی عزیمت پژوهش در طبیعت و پژوهش پیرامون شکلگیری جامعه قرار گیرد، آنگاه کار با مفهومی شروع شده‌است که نتیجه‌اش چیزی جز روانشناسی صاف و ساده‌ی دوران روشنگری نیست. اما اگر "مفید بودن" به منزله‌ی امر مشخص دریافته شود، آنگاه باید کار (یا تولید) هم‌نگام به منزله مفهوم و به عنوان شیوه‌ی تولید تاریخا مشخص فهمیده شود. بنابراین، از آنجا که تولید سرمایه‌دارانه تولیدی کالایی است، می‌بایست از کالاهـا و

2-C. Schmidt

1-W. Sombart

3-ontologisch

4-existentiel

تعیناتشان (یعنی ارزش مصرف و ارزش مبادله) عزیمت کرد تا در ورا ی مناسبات بین محصولات مبادله شده، روابط بین تولیدکنندگان نمایان شود. تکرار می‌کنم، چیزی بنام تئوری ارزش-کار مارکسی وجود ندارد، آنچه هست پژوهش پیرامون شیوه‌ی تولیدی تاریخا معین و مناسبات اجتماعی‌ای است که متناظر این شیوه‌ی تولید است (۱۳). در این مورد يك مثال کافی است: نزد اقتصاددانان مدرن و نیز نزد مارکس پیشرفت تکنیک یکی از اجزای مسئله‌ی اشتغال است. اما نزد مارکس يك مسئله‌ی دیگر، و شاید مهم‌تر، بر آن افزوده می‌شود: کدام تغییرات در پیشرفت تکنیکی بر جامعه اثر می‌گذارند و کدام دگرگونی‌ها در تکنولوژی تحول و تطور مناسبات اجتماعی را مهیا می‌سازند؛ و لو نه برپایه‌ی يك قانون طبیعی، بلکه در تشخیص تاریخی‌شان؟ در بررسی ارزش اضافه‌ی نسبی در کاپیتال جلد اول این پدیده مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد که تغییر روند تولید (بطور خاص در گذار از سیستم مانوفاکتور به تولید کارخانه‌ای) بطور ثابت طبقه‌ی کارگر جدیدی بوجود می‌آورد؛ همچنین در بررسی سود تجاری در جلد سوم کاپیتال، مارکس فراموش نمی‌کند تغییراتی را مورد اشاره قرار دهد که در جریان تغییرات بعدی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بر کارگران شاغل در بخش تجارت حادث می‌شود. پیش‌بینی‌های مارکس درباره‌ی جدا شدن مالکیت و کنترل تولید آنقدر معروف‌اند (یا لااقل بایسد باشند) که ما در اینجا نیازی به پرداختن به آنها نمی‌بینیم. بعلاوه از آنجا که هیلفردینگ در تشریح "سرمایه‌ی مالی" از این مفهوم عزیمت می‌کند، نیاز کمتری به طرح آن وجود دارد. با اینحال این مسئله از آنرو جالب است که راهگشای ما در فهم رابطه‌ی ارزش است که مارکس بین سرمایه و کار قائل است. از نظر مارکس این رابطه نه ایستا، بلکه پویاست؛ در نتیجه تضاد طبقاتی نیز دائما اشکال خود را تغییر می‌دهد، زیرا این تضاد را نباید به يك پوسته‌ی مفهومی تهی تقلیل داد، بلکه باید آنرا با محتوای تاریخی‌اش در نظر گرفت. اشکال مبارزه‌ی طبقاتی به سوی هرچه معمایی‌تر و غامض‌تر شدن گرایش دارند و هرچه کمتر بطور مستقیم قابل رویت‌اند، در حالیکه تنش درونی‌شان در حال تغییر است و پیچیده‌تر می‌شود.

این مسئله ما را به آخرین نکته‌ی این بحث راهبری می‌کند: معروف است که از نظر مارکس روابط اجتماعی دائما انتزاعی‌تر می‌شوند؛ به عبارت دیگر

این روابط بواسطه‌ی وساطت چیزگون شده‌ی ناشی از پیشرفت تولید کالایی، دائماً شی‌گونه می‌شوند. با پیشرفت تولید کالایی سرمایه‌دارانه، فرآیند تجزیده‌بالاترین نقطه‌ی خود می‌رسد: از یکسو کارگر برای امری که بطورکمی نامعین است، یعنی برای استفاده‌ی زمانی از نیروی کارش، "چیز"ی در شکل مزد دریافت می‌کند؛ از طرف دیگر، دقیقاً همین امر نامعین، به مثابه‌ی زمان و در عین حال به مثابه‌ی معادل مقدار کالایی تلقی می‌شود که بطورسمبلیک در پول-مزد بیان شده‌است. بدین شیوه، منظومه‌ی اجتماعی یا جامعه به مثابه‌ی امری کمی، واقعی جلوه می‌کند، حال آنکه بقیه‌ی کمیت‌ها در جامعه هرگز ثابت نیستند، بطوریکه همان روزانه‌کار باصطلاح ثابت با توجه به شدت کار در حال تغییر است و همان مزد باصطلاح ثابت از این مورد تا آن مورد سمبل مزدهای واقعی متفاوتی است. بدین ترتیب امید دوران روشنگری به اینکه در جهان قطعیت، جامعه نیز دگرگون شود و به قلمرو "شناخت جهانشمول" وارد شود، به اصل اساسی خویش نیز خیانت می‌کند: عقلانیت روابط کمی بر ناعقلانیتی که بهر حال تنها بازتاب صورت "واقعی" خویش است، سایه‌می‌اندازد. جهان "قطعیت" به جهان "احتمال" بدل می‌شود. این مسئله خالی از اهمیت نیست که در قلمرو علوم طبیعی نیز تغییرات همانندی روی داده است.

همانطور که انگلس بدرستی دریافت، اینجا موضوع عبارت از مسئله‌ای منطقی و در عین حال تاریخی است: "تجزیدی" که در جامعه نفوذ کرده‌است اکنون "امری مشخص" است: می‌توان فی‌الواقع ادعا کرد که امر مجرد، واقعی است و امر واقعی، مجرد است (۱۴). کارخانه نه تنها به مثابه‌ی یک کل بخود متکی پدیدار می‌شود، بلکه در عین حال کیفیتی واقعی دارد. انسانی که استفاده از نیروی کارش را فروخته‌است، تنها به مثابه‌ی عاملی از تولید - که باید در پایان روزانه‌کار دوباره انسان باشد - نمودار نمی‌شود، بلکه کسی است که از این طریق، شیوه‌ی زندگی معین گشته‌است. او در جهان پیشرفته‌ای بی‌کران تکنیک خود را به شیوه‌ای تراژیک "کرانمند و پایان پذیر" احساس می‌کند، بطوریکه می‌کوشد خود را از گزند گذر زمان گریزپا مضمون دارد؛ چه در پیوند زدن پیری زودرس با کودک‌وارگی، در اسطوره‌ی جوانی، و چه در انکار "پایانمندی" خویش با فرو بردن و ادغام خود در عینیت پایان ناپذیر تولید. چرا که او هم‌نگام نه برای خویش، بلکه برای دیگری‌ای تولید می‌کند که از هر

سواحاطه‌اش کرده‌است.

او در قالب شخصیتش به مثابه‌ی مصرف‌کننده، در عین حال لحظه‌ای از زمانی است که چیزها را می‌سازد. بجای آنکه خود را در محصولش تحقق یافته ببیند، چنانکه روزی منتظر خود را در ساخته‌ی خویش تحقق یافته می‌دید، خود را در مصرف محصول اجتماعی متحقق می‌کند؛ کار او در معنایی دقیق عبارت است از حفظ زندگی خویش و در معنایی گسترده عبارت از سازگار کردن نیازهای خویش و شیوه‌ی ارضای آنها با نیازهای اجتماعی است. در چنین تحقق یافتنی است که فرد خود انتزاعی و بیگانه با خویش می‌شود.

نسبت به پدیده‌ی بیگانگی از همه‌سوا بر از تاسف شده‌است و داروهای پیشنهادی نیز برای درمان این بیماری طیف وسیعی را می‌سازند. اما اهمیت پژوهش در این زمینه هر اندازه باشد، پژوهشگر باید به واقعیت اجتماعی بازگردد تا بتواند روابط بین انسانها را و منشاء تکوین و انکشافشان را بشناسد. اکنون پرسیدنی است که آیا اجتماعی شدن عینی که تولید سرمایه‌داری به همراه می‌آورد، آیا واجد لحظه‌ی نفی خویش، یعنی اجتماعی شدن ذهنی (سوبژکتیو) نیست؟ هست؟ بنظر من می‌توان به این پرسش - با در نظر گرفتن برخی محدودیت‌ها - پاسخ مثبت داد، زیرا "پروژه‌های اصلاحات" در جامعه‌ی معاصر تحلیل عینی مناسبات اجتماعی تولید را که با مارکس آغاز شد، معلّق نکرده‌اند. هسته‌ی مرکزی این مسئله، و واقعیت هم، این است که فرد کماکان در چنین روابطی زندگی می‌کند، و با از خود بیگانگی به بازتولید خویش مشغول است. روشنگری موفق شد به نخستین انقلاب بزرگ علیه واقعیت نائل آید، از این طریق که اخلاق را نه‌دیگر در خرد بی‌زمان، بلکه در انسان جستجو کرد. مارکس کلید معمای سرنوشت بشر را در روابط چندجانبه‌وساطت شده‌ی تولیدکنندگان و جامعه‌ی افراد خودساز جستجو کرد. او، بدین ترتیب گام بزرگی به پیش برداشت. با این حال خطرناک است اگر فراموش کنیم که روند و مناسبات واقعیت اجتماعی می‌تواند ما را با بازمانده‌های آشفته و درهم عصری تنها گذارد که هر چه ما سرسختانه‌تر، از سر کاهلی، در انتظار میوه‌های رسیده‌ی ناکجاآبادی خودرس باشیم، همانقدر قطعی‌تر به گذشته می‌پیوندد. صدمین سال انتشار نخستین چاپ کاپیتال، مناسبتی برای بخاطر سپردن این واقعیت است. عصر حاضر بانضمام آگاهی‌ای که پدید آمده‌است، خودموضوع آگاهی

واقع می‌شود؛ این آگاهی نوین، با پرهیز از مواجهه‌ی امر عقلایی و امر غیر عقلایی، بصورتی که فاقد محتوا در نظر گرفته شوند، از پذیرش غیر انتقادی امر واقعی-انتزاعی ترا می‌گذرد. در اینجا دوباره امکان فلسفه‌ای مارکسیستی مهیا می‌شود که نه آغاز و نه پایان همه‌ی فلسفه‌ها، نه هستی‌شناسی‌ای تازه تولید یافته و نه امپریسمی سطحی‌نگر است، بلکه خردگرایی‌ای انتقادی است. "راه بسوی واقعیت" بر مسند "راه بسوی حقیقت" می‌نشیند.

این تلقی در چشم کسانی که از مارکسیسم انتظار یک جهان بینی قطعی و نهایی را دارند، همچون گریزی غیرمسئولانه جلوه خواهد کرد. اما آیا لازم است که باز هم مفاهیمی چون "روح" و "خدا" را از گور بدرآوریم؟ مارکسیسم تا آنجا که در خود سازگار است، نمی‌تواند چنین توقعی را اقناع کند. در عوض مارکسیسم می‌تواند به مثابه‌ی ادای سهمی در یک فلسفه‌ی مدرن-امیدوارم معنای کلمه‌ی فلسفه از دید من تا بحال روشن شده باشد- عناصر بنیادی تعبیر و شناختی از جهان مدرن را ارائه کند. بجای تکرار بازی کهنه‌ای که در آن، هستی گذار ضروری به شدن است، و بجای محبوس کردن خود در سپهر تضادی کامل که در روزه‌ها و شکافهایش معماهای قابل کشف واقعیت تاریخی جای گرفته‌اند، بهتر است تلاش مفاهیم و بحثها، امروز در جهت اعتبار یافتن نسبت به هستی و شدن محدود کنونی، نسبت به واقعیت اجتماعی باشد: تنها در واقعیت تجربی است که می‌تواند نقطه‌ی آغازی نهفته باشد.

ترجمه‌ی: رضا سلحشور

ترجمه‌ی فارسی مقاله‌ی "بانفی" از روی متن آلمانی آن در منبع زیر بعمل آمده است:
 Folgen einer Theorie; Essays über "Das Kapital" von Karl Marx,
 Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1967.

ترجمه از متن ایتالیایی به آلمانی توسط کارین مونت (Karin Monte) صورت گرفته است.

1- iter ad realitatem

2- iter ad veritatem

یادداشت‌ها:

1- Marx/Engels; Werke, Band 23, Berlin 1962, S. 15

(فارسی، کاپیتال، جلد اول، ترجمه‌ی ایرج اسکندری، صص ۱-۵۰)

2- Zur Kritik der politischen Ökonomie, Bücherei des Marxismus-Leninismus, Band 15, Berlin 1963, S. 15.

(فارسی، نقد اقتصاد سیاسی، انتشارات اتحادیه‌ی دانشجویان ایرانی، امثو- سوئد، صص ۲)

۳- در این حالت تکلیف آنارشی تولید چه می‌شود؟ آنارشی تولید ناپدید نمی‌گردد، بلکه تغییر شکل می‌دهد: آنارشی تولید خود را به قالب سازمان اسراف و تبذیر در می‌آورد (مخارج نظامی، کهنه‌شدن سریع کالاهای مصرفی با دوام، زیانهای ناشی از سرمایه‌گذاری و غیره). تولید دیوانه وار در جریان تطور سرمایه‌داری، اقتصاددانان یا جامعه شناسان "پوزیتیویست" (اثبات‌گرا) را - که امروزه، دقیقاً بخاطر اینکه "مثبت" است، بطرز خستگی‌ناپذیر قواعد "هنجاری" را بعضاً در قالب مدل‌های ریاضی شفاف فرموله تحریک می‌کند و به دغدغه می‌اندازد.

4- Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953,

(فارسی، گروندریسه، ترجمه‌ی باقر پرهام، انتشارات آگاه، صص ۳۷)

S. 31. ۵- نگاه کنید به فهرست گروندریسه.

۶- این هشت نکته عبارتند از:

۱- جنگ پیش از صلح پدید آمده است؛ بررسی شیوه‌هایی که در آنها برخی از روابط اقتصادی مانند کار مزدی، استفاده از ماشین و غیره، پیش از شکل‌پذیریشان در درون جامعه‌ی بورژوازی، نخست از طریق جنگها و در ارتش‌ها ظهور کرده‌اند. همچنین رابطه نیروی تولید و روابط گردش در ارتش بنحو بارزی دیده می‌شود.

۲- رابطه‌ی تاریخ نویسی ایده‌آلیستی تاکنونی با تاریخ واقعی. بویژه آنچه اصطلاحاً تاریخ تمدن نامیده شده است و فی‌الواقع تاریخ مذاهب و دولت‌هاست. (بنا به اقتضا می‌شود نکاتی هم درباره‌ی انواع تاریخ‌نویسی تاکنونی گفت: مثلاً تاریخ‌نویسی با اصطلاح عینی، یا ذهنی (مثلاً اخلاقی)، فلسفی.)

۳- موضوع‌های ثانوی و ثالث: روابط تولیدی غیر اصیل، اساساً اشتقاقی یا انتقالی. روابط بین‌المللی در زیر همین عنوان قرار می‌گیرند.

۴- ایراداتی که به این درک از ماتریالیسم می‌گیرند. رابطه‌اش با ماتریالیسم طبیعت‌گرا.

۵- دیالکتیک مفاهیم نیروهای تولید (ابزار تولید) و مناسبات تولید. دیالکتیکی که

باید مرزهایش تعیین شود و تفاوت‌های موجود در واقعیت را نادیده نگذارد.

۶- توسعه‌ی ناموزون تولید مادی مثلا در رابطه با تطور هنر، اساسا نباید از مفهوم ترقی‌تصوری انتزاعی بمفهوم جاری آن داشت. هنر مدرن و غیره، درک این عدم تناسب مهمتر و دشوارتر از درک آن در چارچوب خود روابط عملی-اجتماعی نیست. مثلا فرهنگ، رابطه‌ی ایالات متحده با اروپا، نکته‌ی فی‌الواقع دشوار در اینجاء عبارت است از اینکه چگونه روابط تولیدی به مثابه‌ی روابط حقوقی در این توسعه‌ناموزون وارد می‌شوند. مثلا رابطه‌ی حقوق خصوصی رم (و تا حدودی حقوق جزایی و عمومی) با تولید جدید.

۷- این درک به مثابه‌ی ضروری پدیدار می‌شود. اما باید تصادف را هم بحساب آورد. چگونه (مثلا آزادی)، (تاثیر وسایل ارتباطی، تاریخ همیشه جنبه‌ی جهانی نداشته است؛ جهانی بودن تاریخ محصول تاریخ جهانی است).

۸- نقطه‌ی عزیمت بی تردید تعیین طبیعی است، سوپژکتیو و ابژکتیو، قیاسی، نژادها و غیره

(فارسی، صص ۳۶-۳۷)

(Grundrisse, S. 29f.

7- A.a.o., S.387.

(فارسی، ص ۴۸۹)

8- A.a.o., S.387.

(فارسی، ص ۴۹۰)

۹- و متعاقبا در تحلیل‌نهایی تابع سرمایه.

10- Das Kapital, I, Anhang, Berlin 1947, S.837 (فارسی، ص ۷۲۰)

11- in: Das Kapital, I, Anhang, Berlin 1947, S.842.

12- Marx/Engels; Werke, Band 25, S.905.

۱۳- این استنباط مسلما نیازمند تجدید نظری در تئوری ارزش اضافه، بدون نفی آنست. اما بدین مسئله نمی‌توانیم در اینجا بپردازیم.

۱۴- دست کم در این مورد می‌توان گفت که عبارت "هگل را روی پا ایستاندن" تا حدی معنا پیدا می‌کند، عبارتی که از سوی برخی نویسندگان تنها به جایگزین کردن مقولات تقلیل یافته؛ مثلا ماده بجای امر مطلق و غیره.

آزاده ت

نگاهی دوباره به انقلاب ایران:

نقش اقشار متوسط جدید در انقلاب

سیزده سال از انقلاب بهمن می‌گذرد. در طی سالهای اخیر صدها کتاب و مقاله در رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی از طرف متخصصین ایرانی و غیر ایرانی انتشار یافته است. کوشش تمامی این آثار شناخت چرایی و چگونگی وقوع انقلاب بوده است.^۱ مطالعه‌ی این آثار که از دیدگاههای فکری و فلسفی مختلف و گاه متضاد تدوین یافته‌اند نشان می‌دهد که انقلاب ایران تاکنسون انقلابی عمدتا مذهبی به رهبری روحانیون و بخصوص خمینی ارزیابی شده است. این دیدگاه رایج در واقع جامعه‌ی ایران قبل از انقلاب را به دو بخش تقسیم می‌کند: اقشار مذهبی-انقلابی که "زعامت فقها" را پذیرفته و خواهان نظمی اسلامی-قرآنی بودند؛ و اقشار غیرمذهبی و لذا غیرانقلابی که نقشی مهم و قابل ذکر در انقلاب ایفا نموده و امر انقلاب را بیشتر شاهد بوده‌اند.

در مورد دلایل وقوع انقلاب دو نظر مسلط وجود دارد. نظر اول انقلاب را کاملا مذهبی-فرهنگی قلمداد کرده و تعارض میان فرهنگ اسلامی اقشار سنتی جامعه را با سیاستهای فرهنگی غرب زده و ضد اسلامی محمدرضا شاهی دلیل اصلی انقلاب عنوان می‌نمایند.^۲ نظر دوم با پذیرش اهمیت عوامل

۱- نویسنده به منابع منتشر شده به زبانهای فرانسه، انگلیسی و فارسی دسترسی داشته است.

۲- از جمله می‌توان از آثار نیکي کدی (Nikki Keddie) ایرانشناس معروف آمریکایی، یان ریشار (Yan Richard)، ژان پیر دیگار (Jean Pierre Digard)، برنارد هورکاد (Bernard Hourcade) ایرانشناس فرانسوی، شاهرخ اخوی، حمید الگارو آن لمبتون ایرانشناس انگلیسی نام برد.

مذهبی، بر شرایط اقتصادی و اجتماعی نیز تامل می‌کنند. مدرنیزاسیون شتاب- زده‌ی جامعه‌ی ایران که به عقیده‌ی این نظریه‌پردازان از طرف حکومت و بدون ربط با خواستهای مردم از بالا بر جامعه تحمیل شده بود، بحرانی همه‌جانبه آفرید که به تنها تبدیل موجود یعنی جریانات مذهبی میدان جولان داد. این- جریانات مذهبی که از خرداد ۱۳۴۲ در تخالف با تجددگرایی رژیم در کار مبارزه بودند سرانجام این بحران را به نفع خواستهای عقب‌گرایانه‌ی خود تغییر مسیر داده و به انقلاب مذهبی مبدل ساختند.^۳

اگر از نظرات رایج در میان نویسندگان وابسته به رژیم گذشته یعنی طرفداران سرسخت تئوری توطئه بگذریم، تنها عده‌ی معدودی از نویسندگان درک غیر رایجی از انقلاب ایران ارائه می‌دهند. این نویسندگان بدرجسات مختلف بر اهمیت نقش اقشار غیر مذهبی اما انقلابی پای فشرده‌اند.^۴ اما در اینگونه تحلیلها نیز نقش روشنفکران غیر مذهبی در سازماندهی و رهبری جریانات غیرمذهبی برجسته شده و نقش فعالین اجتماعی غیرمذهبی عملا به نقش دنباله‌روی از روشنفکران آگاه محدود شده است. علیرغم تفاوت‌های مهم موجود در کل این آثار که از دیدگاه‌های نظری- تحلیلی مختلف نویسندگان آنها سرچشمه می‌گیرد، می‌توان گفت که همه از نقطه‌ی مشترکی حرکت کرده و نقش فعال اقشار مختلف اجتماعی را آنچنانکه باید و شاید در نظر نمی‌گیرند. همانگونه که قبلا اشاره شد نقش فعالین اجتماعی که در واقع از جایگاه‌های مختلف اجتماعی- اقتصادی- فرهنگی با خواستها و آمال گاه متضاد در جهت براندازی رژیم پهلوی گام برمی‌داشتند به نقش منفعل دنباله‌روی از رهبری علمای مذهبی کاهش داده شده است.

تقلیل نقش فعال و اساسی توده‌های مردم به دنباله‌روان علمای شیعه دو تن از محققین مسائل ایران را برآن داشت تا با نقد تحلیل‌های رایج سه مطالعه‌ی تحقیقی در باب خواستها و اهمیت نقش توده‌های شهری در به ثمر رساندن انقلاب دست یازند. این مطالعه تحقیقی به چاپ کتابی انجامید که

۳- از جمله می‌توان از اثر سعید امیر ارجمند: *The Turban for the Crown* نام برد.
۴- از آن میان می‌توان از آثار اروند آبراهامیان، احمد اشرف، علی بنو عزیزی، ناصر پاکدامن، باقر پرهام و احمد کریمی حکاک نام برد.

در آن برای اولین بار به توده‌های مردمی به مثابه‌ی فعالین اجتماعی توجه بسزایی معطوف شده است.^۵

نوشته‌ی حاضر برآنست تا با بررسی انتقادی این اثر مهم به کمبودهای تحقیقی و تحلیلی موجود در آن اشاره کند. از جمله مهمترین این کاستی‌ها می‌توان از جای خالی اقشاری از طبقه‌ی متوسط جدید در این تحلیل نام برد که علیرغم موضع‌گیری فلسفی- ایدئولوژیک بر علیه حکومت مذهبی اولین جرقه‌های انقلاب را موجب شده و به شعله‌های آتش انقلابی آزادیخواهانه و دموکراتیک دامن زدند. اینکه رهبران مذهبی موفق شدند در واپسین لحظات انقلاب بسر جنبش چیره شده و این آرزوها و خواستهای دمکراتیک و آزادی طلبانه را به جرم "غرب زدگی و غیر اسلامی" بودنشان مردود و محکوم شمرده و جزم‌گرایی مذهبی را بر جای آنها بنشانند، از اهمیت این خواستها و آرزوها و نقش انقلابی پرچمداران آنها نمی‌کاهد.

فرهاد خسروخاور و پیلویئی نوشته‌ی خود *مقال مردمی انقلاب ایران* را به مثابه‌ی کوششی در جهت "برطرف کردن کمبودهای موجود" در تحقیقات محققین راجع به انقلاب ایران معرفی می‌کنند. به نظر ایندو نویسنده آثار تاکنون چاپ شده در مورد انقلاب ایران فاقد "داده‌های مردم‌شناسانه (anthropologique)" بوده و در آنها به زندگی روزمره‌ی توده‌ها، مقال، فرهنگ متحول و امیال و خواستهای مردمی عملا توجهی نشده است. به بیان دیگر، ایندو محقق معتقدند که مردم در این آثار "درواقع مطرح نیستند" (جلد اول صفحه‌ی ۳۷).

این اثر را می‌توان بر دو فرضیه‌ی اصلی استوار دانست: انقطاع تاریخی (rupture historique)؛ و امکان توضیح پدیده‌های اجتماعی بتوسط پدیده‌های فردی. این دو نویسنده براین عقیده‌اند که طی چند دهه قبل از انقلاب، در جامعه‌ی ایران انقطاع تاریخی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و مردم‌شناسانه صورت پذیرفته بود. این پیش‌فرض که از میشل فوکو به عاریت گرفته شده، باعث گردیده که این دو

۵- فرهاد خسروخاور و Paul Vieille: *Le discours populaire de la révolution Iranienne*. ۱۹۹۰، انتشارات Contemporanéité، دو جلد، پاریس.

نویسنده مفهوم تداوم تاریخی (continuité historique) را ردکنند. آنان می‌نویسند که "بین سالهای ۱۳۴۲ و ۵۷-۱۳۵۶ هیچگونه تداوم و پیاپی نبود تاریخی (accumulation historique) وجود نداشته و آنچه صورت گرفته، در واقع انقطاع بوده است." "قیام خرداد ۱۳۴۲ پایانی است. مخالفتی است بر علیه نابودی نظمی اجتماعی. حال آنکه انقلاب ۵۷-۱۳۵۶ آغازی است. جنبش جوانانی است که در مقاطع ناآرام و در مناطق شهری شکل گرفته‌اند و خواهان نظم اجتماعی دیگری می‌باشند" (جلد اول، صفحه ۹۹).

خسرو خاور و ویئی آثار موجود درباره‌ی انقلاب ایران را به باد انتقاد گرفته و این آثار را بواسطه‌ی استفاده از داده‌های تاریخی و پافشاری بر تداوم تاریخی به اوریان‌تالیزم [یا شرق‌زدگی (orientalisme)] متهم می‌سازند.^۶ باید گفت که امروزه چه در آمریکا و چه در اروپا، مفهوم "اوریان‌تالیزم" به سلاخی مبذل شده است که برخی از محققین در جدالهای نظری و بمنظور رد نظرات مخالف خویشتن از آن بهره‌ی فراوانی می‌جویند. برخی از یافته‌ها و جمع‌بندی‌های موجود در این کتاب را می‌توان به گونه‌ی زیر خلاصه کرد:

— انقلاب ایران نه بر پایه‌ی ایدئولوژیها که بر مبنای تصویرسازی (imaginaire) زندگی روزمره‌ی توده‌ها بنیاد نهاده شده است و در این تصویرسازی احساسات ملی-گرایانه و ضد امپریالیستی جای مهم و قابل توجهی را اشغال نمی‌کنند (جلد اول صفحات ۸۶ و ۸۵).

— اعمال انقلابی توده‌ها در نضج آگاهی ای ریشه دارد که "فرد-توده‌شهری" از واقعیت جدید خود پیدا می‌کند (جلد اول، صفحه ۱۱۸).

— این جنبش مردمی مستقل از رهبری انقلابی بوده (جلد اول، صفحه ۱۳۳) و توده‌ها با هیچیک از سازمانهای انقلابی آن زمان مثلا سازمان چریکهای فدایی خلق و سازمان مجاهدین خلق خود را هم‌هویت و همراه نمی‌دانستند (جلد اول، صفحه ۱۲۵).

— روشنفکران غیر مذهبی بهیچ وجه در مقاله توده‌ای جایی نداشتند زیرا آنان جزئی از جامعه‌ی غرب‌زده و مصرفی بودند که توده‌ها را بدان راهی و در آن

عبودیت نیست اضافه کنیم که ایندو محقق تعداد معدودی از این آثار را مورد بررسی قرار می‌دهند.

جایی نبود (جلد اول، صفحات ۳۵۸، ۳۵۷ و ۱۳۶).

مقاله مردمی انقلاب ایران بر اساس مصاحبه‌هایی که عمدتاً چند ماه پیش از انقلاب با افرادی از توده‌های شهرنشین بعمل آمده نگاشته شده است.^۷ گرچه اطلاعات مندرج در جلد دوم این کتاب و بخصوص اطلاعات مردم‌شناسانه‌ی آن از تازگی و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، اما بخش تحلیلی کتاب (جلد اول) حاوی کمبودها و اشکالات مفهومی و روش‌شناسانه‌ای است که جا دارد به برخی از آنها اشاره شود:

— تعداد مصاحبه شوندهگان از ۶۷ تن تجاوز نمی‌کند. از نقطه نظر روش‌شناسی (methodologique) این نمونه‌برداری کافی نبوده و بهیچ رو قابل بسط به کلیه‌ی توده‌های شهرنشین نیست. حال آنکه ایندو نویسنده در اغلب موارد یافته‌های خود را به عموم اقشار تحت بررسی تعمیم می‌دهند. بعنوان نمونه می‌توان از موردی نام برد که نتیجه‌گیری ایندو محقق در مورد یک روشنفکر غیر مذهبی به عموم روشنفکران غیرمذهبی تعمیم داده شده، و اظهار می‌گردد که "این روشنفکران از خواستها و امیال توده‌ها بی اطلاع بوده و از جنبش توده‌ها جدا بوده‌اند" (جلد اول، صفحه ۴۶).

این اثر همچنین فاقد مفهوم‌سازی است. گرچه مفاهیم مورد استفاده در آثار دیگران مردود شناخته می‌شوند، اما مفاهیم و تعاریف جدیدی نیز عرضه نمی‌گردند. مفاهیمی چون "روشنفکر"، "توده"، "خرده-سورژوازی"، "دولت" و غیره تعریف نشده باقی می‌مانند. بعنوان نمونه معلوم نیست چرا یک استادیار دانشگاه جزو توده‌های مردمی قلمداد می‌شود حال آنکه تحصیلکرده دیگری در این تقسیم‌بندی جایی نمی‌یابد. به همین ترتیب معلوم نیست چرا روشنفکران اسلامی جزو توده‌ها انگاشته می‌شوند حال آنکه روشنفکران غیر مذهبی از این تقسیم‌بندی حذف می‌گردند (جلد اول، صفحات ۹۲ و ۸۸).

دلیل حرکت جمعی و مشترک توده‌ها "فرهنگ‌سنی" آنان قلمداد می‌شود (جلد اول صفحه ۹۴)، در صورتی که نویسندگان از انقطاع فرهنگی سخن رانده‌اند و قاعدتاً بریدن از گذشته می‌بایست به معنی بریدن از فرهنگ سنتی نیز باشد. با وجود اینکه اهمیت دانشگاهها در اوایل وقایع انقلابی پذیرفته‌

۷- این مصاحبه‌ها بطور کامل در جلد دوم کتاب منتشر شده است.

می‌شود (جلد اول، صفحه ۱۳۳)، اما نقش روشنفکران غیرمذهبی و دیگر اقشار طبقه متوسط جدید اعم از اساتید دانشگاهها، دانشجویان، نویسندگان و شعرا، معلمین، وکلا و قضات، هنرمندان، روزنامه‌نگاران و غیره کاملا انکار می‌شود. احساسات ملی‌گرایانه و ضدامپریالیستی طبقه متوسط غیرمذهبی که در واقع در شرکت ایشان در انقلاب حائز اهمیت بود در نظر گرفته نمی‌شود. زیرا به عقیده‌ی ایندو محقق این احساسات در تصویرسازی توده‌ها جایی نداشته‌اند. اما خسرو خاور و ویثی توجه ندارند که مصاحبه‌شوندگان همین احساسات را بگونه‌ای دیگر بیان می‌دارند: "شاه خود فروخته"، نوکر امپریالیزم، سگ، نجس، خائن [بسه منافع ملی]. بد از همان اول [اشاره به کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲] و غیره" (جلد اول، صفحه ۸۹).

دو نسبت اول بطور مشخص ضد امپریالیستی اند. سومی (نجس) معنایی مذهبی دارد. دو نسبت آخر به خصوصیت ضد ملی شاه مربوط می‌شوند. تعجب آور است که ایندو نویسنده نسبتهای ملی و ضدامپریالیستی را از نسبتهای مذهبی تمیز نمی‌دهند.

بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که تحلیل از داده‌های موجود همواره با خود این داده‌ها همخوانی ندارند. نمونه‌های دیگری نیز وجود دارد که می‌توان به برخی از آنها اشاره کرد. این کتاب نقش دانشجویان پیشرو را در طی تحولات انقلابی بسیار کم اهمیت جلوه می‌دهد. حال آنکه مصاحبه‌شوندگان و بخصوص کارگران اذعان دارند که چه در محل دانشگاهها و چه در کارخانه‌ها از تبلیغات دانشجویان بر ضد رژیم پهلوی و تشویق کارگران به انقلاب تاثیر پذیرفته بودند (نگاه کنید به جلد دوم، صفحات ۱۸۸، ۱۶۰، ۱۳۹، ۷۲، ۷۱ و ۴۷). در این کتاب همچنین گفته شده است که احساسات ضد امپریالیستی و ملی‌گرایانه جای مهمی را در تصویرسازی توده‌ها اشغال نمی‌کرده‌اند (جلد اول صفحه ۸۵). حال آنکه مصاحبه‌شوندگان احساسات ضد امپریالیستی و بخصوص ضد آمریکایی خود را به کرات ابراز داشته و تا بدانجا پیش رفته‌اند که امریکا را مسئول اصلی وضع نابسامان خود در رژیم سابق قلمداد می‌کنند (جلد دوم، صفحات ۱۴۴، ۱۰۳، ۱۷، ۲۱۹، ۱۸۸، ۱۷۱، ۱۶۸، ۱۵۸ و ۱۵۴).

مقال مردمی انقلاب ایران آثار موجود در مورد انقلاب را به این دلیل که توده‌ها در تحلیلهای ارائه شده جایی ندارند مورد انتقاد قرار داده و برآن

است که "توده‌ها انقلاب را بدون توجه به رهبری روشنفکران (چه مذهبی و چه غیرمذهبی) به ثمر رسانیدند" و اینکه "از اواخر سال ۱۳۵۶ تا اواخر سال ۱۳۵۷ مردم رشته‌ی سخن را بدست گرفته و تصویرسازی خود را در مقال و حرکت جمعی خویش بیان می‌دارند" (جلد اول، صفحه ۳۹).

با این حال خود این اثر، علیرغم پافشاری بر نقش تعیین‌کننده‌ی توده‌ها در انقلاب به این نتیجه می‌رسد که طبقات مردمی فاقد سازماندهی بوده و قادر نیستند بطور جمعی بیندیشند (جلد اول، صفحه ۳۵۷). در اینجا است که ناگهان نقش رهبری مذهبی در سازماندهی توده‌ها پذیرفته شده و در تحلیل ادغام می‌گردد. بدینگونه سطح تحلیل ناگهان از سطح تحلیل فردی (micro) یعنی مردم‌شناسی زندگی روزمره‌ی توده‌ها به سطح تحلیل کلی (macro) یعنی تحلیل سیاسی دولت مقتدر تغییر شکل داده و اهمیت تئوریک رهبری اسلامی جایگزین اهمیت تئوریک آمال و تصویرسازی‌های مردمی می‌گردد. بدین ترتیب حتی در این تحلیل نیز آرمانخواهی انقلابی توده‌ها و جانفشانی اقشار مختلف مردم بر سر همین آرمانها، که برخلاف ادعای دو نویسنده از ماهیتی ضد-امپریالیست، ملی‌گرا، برابر طلب و آزادیخواه برخوردار بود، در مقابل نقش رهبری مذهبی رنگ می‌بازد و در تحلیل آخر به دنباله‌روی از رهبری مذهبی تقلیل می‌یابد.

گفتیم که نقش اقشار متوسط جدید در انقلاب کماکان در تحلیلهای اکثر ایران‌شناسان جایی نیافته است. این چشم فرو بستن بر نقش قابل تامل این اقشار در انقلاب امری اتفاقی نیست، زیرا تاریخ‌راهمواره برای برندگان می‌نویسند و بازندگان را در این نوع تاریخنگاری جایی نیست.

منظور از اقشار متوسط جدید چیست و اقشار انقلابی‌آن کدامند؟

اقشار متوسط جدید اقلیتی هستند که در طی روند مدرنیته کردن کشور ایجاد شده و روبرو به افزایش نهادند. این اقشار فارغ‌التحصیلان نهادهای آموزشی غیر مذهبی می‌باشند و عمدتاً از دو بخش تشکیل یافته‌اند: حقوق-بگیران بخش دولتی و خصوصی (مانند اساتید دانشگاهها، معلمین، تکنوکراتها، بوروکراتها، قضات، روزنامه‌نگاران و غیره) و شاغلین در مشاغل آزاد (مانند وکلا، پزشکان و غیره). مطالعه‌ی تاریخ معاصر ایران نشان می‌دهد که روشنفکران و فعالین سیاسی عمدتاً از همین اقشار برخاسته‌اند. ما آنانی

را روشنفکر می‌نامیم که از طریق بیان و نوشته و عمل اجتماعی-سیاسی سعی در تغییر اشکال اقتصادی، سیاسی، فرهنگی جامعه داشتند. بد نیست اضافه کنیم که اکثر روشنفکران غیر مذهبی در بخش دولتی شاغل بوده‌اند.^۸ (رجوع کنید به آمار سراسری کشور منتشره در ۱۳۵۸). ما در بحث خود راجع به اقشار متوسط جدید مفهوم مارکسیستی طبقه را که روابط تولیدی را توضیح می‌دهد، بکار نمی‌بریم، زیرا اولاً تمرکز این اقشار در بخش خدمات بوده و ثانیاً از نظر تئوریک ثابت نشده است که این اقشار طبقه‌ای اجتماعی به معنای مارکسیستی کلمه را تشکیل می‌دهند. بجای مفهوم "طبقه" از مفهوم وبری "اقشار" (strata) استفاده خواهیم کرد زیرا روابط بازار و توزیع و نیز روابط قدرت را بهتر توضیح می‌دهد.

از میان تئوریهای مختلف غربی که اقشار متوسط جدید را مد نظر دارند، تئوری اسپینگ-آندرسون (Sping-Anderson) به واقعیت ایران نزدیک‌تر است.^۹ به نظر وی این اقشار نه از طریق توسعه درونی سیستم سرمایه‌داری، بلکه بطور سیاسی و از طریق دولت ایجاد شده‌اند و لذا هویت‌های جمعی‌شان بر عوامل سیاسی نظارت دارد. در ایران، سیاستهای دولتی صنعتی کردن کشور جایگزین توسعه‌ی درونی سیستم سرمایه‌داری شده و اقشار متوسط جدید مولود همین سیاستها بودند.

کوششهای سرمایه‌داران ایرانی در قرن نوزدهم برای صنعتی کردن کشور به دلایل داخلی و خارجی با شکست مواجه می‌شود. عدم پشتیبانی حکومت قاجار از این ابتکارات و تضعیف مالی و سیاسی این سرمایه‌داران توسط حکومت از یکسو و نقش جلوگیری استعمار انگلیس و روس از سوی دیگر موجبات این شکست را فراهم می‌آورد.^{۱۰} رضاشاه پس از به قدرت رسیدن به

8. Politics Against Markets: The Social Democratic Road to Power. 1985, Princeton University Press.

۹- نگاه کنید به احمد اشرف، "موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران، تهران، ۱۳۵۹، انتشارات زمینه. و: "Historical obstacles to the development of a bourgeoisie in Iran". *Iranian Studies*, Vol. II, Spring-Summer 1969. & "The Roots of Emerging Oval Slass Structure in Nine-

صنعتی کردن کشور از طریق بخش دولتی می‌پردازد. از آنجا که ابتکار را قدرت دولتی بدست دارد، از ایجاد طبقه‌ی سرمایه‌دار به معنای غربی آن در ایران جلوگیری میشود. اما قشر نوپایی در حال رشد است که اعضای آن یا به جسم مخالف با رژیم دیکتاتوری در زندانها بسر می‌برند (مثلاً گروه ۵۳ نفر)، و یا در دولت بعنوان بوروکراتهای جدید به کار مشغولند.^{۱۰} اما دیری نمی‌گذرد که همین اقشار تحصیلکرده بدلیل وجود دیکتاتوری و عدم امکان شرکت در تصمیم‌گیری سیاسی از رژیم روی برمی‌تابند. هنگامی که رضاشاه با فشار قوای متحده در سال ۱۹۴۱ مجبور به استعفا از سلطنت شده و پسرش بر تخت می‌نشیند، با مخالفین سیاسی ای مواجه می‌شود که با استفاده از فضای باز سیاسی در دو حزب متشکل می‌شوند: حزب توده و جبهه‌ی ملی. بررسی پایه طبقاتی بنیان‌گذاران و کادرهای این دو تشکل نشان می‌دهد که اکثر آنها به اقشار متوسط جدید تعلق داشته‌اند.^{۱۱} اقشار متوسط جدید عمدتاً خواستهای آزادیخواهانه و دموکراتیکی را مطرح می‌کنند که در اروپای غربی از سوی بورژوازی مطرح شده بود، اما در ایران به دلایلی که فهرست وار اشاره شد طرح آنها بدوش اقشار می‌افتد که بدلیل آشنایی با فرهنگ و انقلابهای اروپا بر لزوم وجود دموکراسی و نیز عدالت اجتماعی پای می‌فشرند.^{۱۲} کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ بر علیه دولت ملی مصدق و سلطه‌ی خفقان بر جامعه از یکسو و وابستگی روزافزون شاه به آمریکا از سوی دیگر

-teen Century Iran". *Iranian Studies*, Vol. XIV, nos. 1-2, Winter-Spring 1981. & Nikki Keddie; *Roots of Revolution*, New York, 1981.

10. Amin Banani; *The Modernization of Iran 1921-41*. Standford University Press. 1961

11. Ervand Abrahamian; 1982, *Iran between two Revolution*, Princeton University Press,

۱۲- می‌بایست تاکید کنیم که درک این اقشار از دموکراسی و عدالت اجتماعی با آنچه در انقلاب ایران از طرف اقشار مردم مطرح می‌شد متفاوت است. مصاحبه‌های خسرو خاور که قبلاً بدان اشاره کردیم منبع مفیدی است برای نشان دادن درک اقشار مردمی از آزادی و دموکراسی.

باعث شد که این اقشار که خواستهای دموکراتیک و ملی‌گرایانه داشتند نه تنها حمایت خود را از رژیم شاه دریغ نکنند بلکه با آن به مخالفت بپردازند. رفرم ارضی که در واقع به منظور از میان بردن قدرت زمینداران بزرگ و کسب حمایت اقشار شهری انجام شد آنچنان نتایج اسفباری برای دهقانان (که در آن زمان ۱/۵۵٪ کل جمعیت را تشکیل می‌دادند) و کشاورزی مملکت، بهمراه داشت که نمی‌توانست حمایت اقشار متوسط جدید را در پی داشته باشد.^{۱۳} با سرکوب قیام ۱۵ خرداد ۴۲ که قیامی کاملاً مذهبی بود و بر علیه این رفرمها و منجمله اعطای حق رای به زنان رخ داد سرکوب خونین مخالفین از هر قشر و با هر تفکری شدت یافست. شدت خفقان بحدی بود که تنها راه مبارزه با رژیم در خارج از مرزهای ایران قابل تصور می‌نمود. در همین دوران است که کنفدراسیون جهانی دانشجویان و محصلین ایرانی در اروپا و آمریکا به مهمترین مرکز مخالفت علنی با رژیم شاه تبدیل می‌شود.^{۱۴} به استثنای فعالیتهای چریکی سازمان مجاهدین خلق، از این مقطع تا دیماه سال ۱۳۵۶ یعنی تظاهرات قم، عمده فعالیتهای ضد رژیم شاه از سوی عناصر دموکرات و انقلابی اقشار متوسط جدید انجام می‌شود. از دانشجویان دانشگاههای ایران گرفته تا کنفدراسیون دانشجویان در خارج از کشور، کانون نویسندگان ایران و سازمانهای چریکی چپ‌گرا^{۱۵} تحت‌چنین شرایطی که دهانها را بسته و قلمها را شکسته‌اند، تعدادی نویسنده، شاعر و محقق گرد هم آمده و کانون نویسندگان ایران را بنیان می‌نهند. دلیل اصلی پایه-

۱۳- در رابطه با رفرم ارضی و نتایج آن نگاه کنید به:

Eric Hooglund; 1982, Land and Revolution in Iran:1960-1980. University of Texas Press. Avstin.

۱۴- در رابطه با تاریخچه کنفدراسیون نگاه کنید به:

Afshin Matin Asgari; " The Iranian Student Movement Abroad:The Confederation of Iranian Students, National Union". in: Iranian Refugees and Exiles since Khomeini, edited by Asghar Fathi, Mazda, 1991.

۱۵- در مورد تشکیل سازمان چریکهای فدایی خلق نگاه کنید به:

Maziar Behrooz;"Iran's Fadayan 1971-1988: A Case Study in

Iranian Marxism". JUSUR شماره ۶، سال ۱۹۹۰.

گذاری کانون دفاع از آزادی قلم و بیان و اندیشه عنوان میشود و بیانیسهی مصوب فروردین ۱۳۴۷ اشعار می‌دارد که "آزادی بیان و اندیشه تجمل نیست، بلکه ضرورت است."

اعضای کانون بجز جلال آل احمد از همان ابتدا از حشر و نشر با روشنفکران مذهبی از جمله علی شریعتی و آیت اله طالقانی سرباز می‌زنند. گرچه فعالیت‌های علنی کانون دیرپا نیست و تنها دو سال یعنی از اواخر ۱۳۴۶ تا ۱۳۴۸ بطول می‌انجامد اما آثار اعضای آن که اکثراً بطور مخفی و نیمه مخفی چاپ و توزیع می‌شوند، با رژیم سر سازگاری ندارد. ترویج خواست اولیهی آزادی بیان و اندیشه و قلم که در قانون اساسی و متمم آن نیز تصریح شده‌اند در ظاهر کاری خطیر نیست. بخصوص که در همان سالها جنبش چریکی شکل گرفته بود و در مقابل نبرد مسلحانه با رژیم، ابراز چنین خواستهایی چه بسا رفرمیستی و پیش پا افتاده هم می‌نمود. اما مبارزه اصلی می‌بایست حول تغییر فرهنگ جامعهی دیکتاتور زده استوار می‌شد. مبارزه‌ی مسلحانه با رژیم گرچه در تئوری و عمل خواستار برچیدن شدن آن نظام بود اما چه چیز را می‌خواست جایگزین آن نظام پوسیده کند؟ آیا تغییر بنیادی جامعه تا زمانی که اعضای آن به حقوق اولیه و انسانی خویش آگاه نشده و فعالانه در جهت تحقق و تضمین آن گام برندارند امکان پذیر است؟ آیا می‌توان به یکباره از فرهنگ و تمدنی که در طی هزاره‌ها، به استثنای چندسال، بر قدرت فردی استوار بوده است ناگهان به جامعه‌ای آزاد و برابر رسید؟ بهمین دلایل است که ترویج اهمیت آزادی بیان و اندیشه از طرف کانون نویسندگان کاری بس پر اهمیت بود و بی دلیل نبود که رژیم با تیغ سانسور و سرکوب، این جریان را پاره کرد. در سال ۱۳۴۸ چند تن از اعضای کانون به اتهام همکاری با جنبش چریکی دستگیر گشته و متعاقب آن کانون تحت فشار ساواک از فعالیت باز می‌ماند. از این زمان تا سال ۱۳۵۵ کانون فعالیت علنی ندارد اما اعضای آن بطور فردی و از طریق نوشته‌های خود مبارزه‌ی فرهنگی را کم و بیش ادامه می‌دهند. در سال ۱۳۵۵ کانون نویسندگان به صحنه‌ی اجتماعی باز می‌گردد. این بار علاوه بر اکثر اعضای سابق، نسل جوانتر و رادیکال‌تر نیز در بین اعضا بچشم می‌خورند. کانون دیگر بار خواستار همان آزادیهای مطروحه در قانون اساسی و متمم آن می‌شود. در ایران البته سخن از حقوق بشر "کارتر" هم می‌رود. کانون نویسندگان

رسم در خرداد ۱۳۵۶ اعلام موجودیت می‌کند. چند ماه بعد یعنی در ۱۸ مهرماه شبهای شعر را در انستیتو گوته تهران برگزار می‌کند. ده‌ها هزار جوان به مدت ده شب برای شنیدن سخنان و اشعار روشنفکران مملکتشان در محل برگزاری این جلسات از دحام می‌کنند.

مذهبیون در این اولین حرکت جمعی روشنفکران غیرمذهبی شرکت نمی‌کنند.^{۱۶} برخی از تشکلات سیاسی خارج از کشور این شب‌ها را به باد مضحکه گرفته و آنرا غیر انقلابی می‌خوانند. بسیاری از جوانان در داخل کشور امسا، خواستار ادامه‌ی این شبها می‌شوند. چنین است که شعرخوانی‌ها و سخنرانی‌ها در آبانماه ۱۳۵۶ در دانشگاه صنعتی تهران ادامه می‌یابد. اکثریت جمعیت چند هزار نفری شنوندگان را دانشجویان تشکیل می‌دهند. این گردهم‌آیی‌ها با حمله‌ی "نیروهای انتظامی" مواجه شده و به کشتار ۱۶ تن و مجروح شدن تعداد زیادی می‌انجامد.^{۱۷} شعارهای تظاهرکنندگان با "اتحاد - مبارزه - پیروزی" آغاز شده و به "کارگر، دهقان، دانشجو، برابری، برادری، حکومت کارگری" و حتی "مرگ‌بر شاه خائن" می‌رسد.^{۱۸} از محتوای این شعارها پیداست که تظاهرکنندگان به طیف چپ تعلق داشته و مذهبیون و طرفداران آنان همچنان از صحنه‌ی رودررویی علنی با رژیم غایب‌اند.

در اعتراض به این کشتار است که دانشجویان از ۲۶ آبان ۱۳۵۶ به اعتصاب عمومی دست می‌زنند. کانون نویسندگان با دانشجویان همدل و همراه می‌ماند و حتی دو تن از اعضای کانون به شدت مضروب و مجروح می‌گردند. این امر خشم اعضای هیئت علمی دانشگاهها را نیز برمی‌انگیزد. تا این هنگام اعضای هیئت علمی دانشگاهها عمدتاً از فعالیتهای دانشجویی حمایت نمی‌کردند زیرا حکومت آنرا "گناهی نابخشودنی" محسوب می‌کرد. تنها شورای علمی دانشکده‌ی اقتصاد دانشگاه تهران است که در مهر ۱۳۵۶ به تعطیل کردن کتابخانه‌های دانشجویی توسط

۱۶- ناصر پاکدامن. ده شب شعر، بررسی و ارزیابی یک تجربه، ۷ اسفند ۱۳۶۷، پاریس، ص ۲۶

۱۷- ناصر پاکدامن. "تا تهریز: نظری به رویدادهای انقلاب ایران تا ۲۹ بهمن ۱۳۵۶"،

چشم‌انداز، شماره ۱، تابستان ۱۳۶۵، پاریس، ص ۷۲.

۱۸- پاکدامن. همانجا، ص ۷۰.

گارد دانشگاه اعتراض می‌کند.^{۱۹}

دانشجویان اکثر دانشگاهها برای حفظ این کتابخانه‌های دانشجویی که محل برخورد عقاید مختلف دانشجویان نیز هستند با گارد به زد و خورد می‌پردازند. در اینجاست بایست تاکید کنیم که اولین اعتراضات بر علیه رژیم کودتا از دانشگاه آغاز می‌شود. تظاهرات ۱۶ آذر ۱۳۳۲ در دانشگاه تهران به کشتار سه تن از دانشجویان هوادار مصدق می‌انجامد. از این واقعه به بعد، دانشگاههای ایران به یکی از کانونهای اصلی مبارزات استقلال طلبانه و آزادیخواهان تبدیل می‌شوند. عمده‌ی فعالیتهای ضد رژیم در سالهای ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ توسط دانشجویان انجام می‌گیرد. به چند نمونه از این اقدامات اشاره می‌کنیم: اعتصاب و زد و خورد با نیروهای انتظامی در سال ۱۳۴۸ در رابطه با افزایش بهای بلیط اتوبوس در تهران، تظاهرات عظیم در اردیبهشت ۱۳۵۰ در رابطه با جشنهای ۲۵۰۰ ساله و نیز اعتراض به کشتار کارگران جهان چیت. این تظاهرات سه بازداشت ۶۰۰ دانشجوی زخمی شدن تعداد زیادی می‌انجامد. از تابستان ۱۳۵۰ درگیری های مداوم با گارد دانشگاه در اعتراض به حضور گارد در دانشگاهها صورت می‌گیرد که به دستگیری دانشجویان منجر می‌گردد. در آبان ۱۳۵۲ اعتراضات و اعتصابات دانشجویی بر علیه سفر نیکسون به ایران را شاهدیم که به درگیری با پلیس و دستگیری دانشجویان می‌انجامد. در ۱۱ دی ۱۳۵۶ اعتراضات دانشجویی بر علیه دیدار کارتر از تهران را شاهدیم.^{۲۰} بایست اضافه کنیم که جنبش چریکی نیز عمدتاً از میان دانشجویان به عضوگیری می‌پردازد. نا آرامی در دانشگاهها و فعالیتهای مستمر دانشجویان بر علیه رژیم، حتی شاه را بر آن می‌دارد تا دانشگاهها را همچون "سنگر مبارزه‌ی کمونیست ها بر علیه رژیم خود" ارزیابی کند.^{۲۱}

در طی سالهای ۱۳۵۰ تعدادی از دانشجویان در کارخانه‌ها به کار می‌پردازند و سعی بر آن دارند تا کارگران را به لزوم دفاع از منافع صنفی خویش و نیز

۱۹- پاکدامن. همانجا، ص ۷۰.

۲۰- از نشریه‌ی کاوشگر، شماره ۱، بهار ۱۳۶۶، آمریکا. و "گردهم‌آیی مقدماتی اعضای هیئت‌های علمی دانشگاهها"، کتاب جمعه، سال اول، شماره ۱، ۳۶، ۱۳۵۹.

۲۱- از مصاحبه Oliver Warin با شاه، منتشره در Le Lion et le Soleil, edition Stock, 1976. Paris.

مبارزه‌ی سیاسی بر علیه رژیم تشویق کنند. مصاحبه‌های انجام شده با تعدادی از کارگران، که قبلاً بدان اشاره شد، نشان می‌دهد که این فعالیتها متمرکز بودند. ۲۲۰ از سال ۱۳۵۶ دانشجویان دیگر تنها نیرویی نیستند که در دانشگاهها امر مبارزه با رژیم را به پیش می‌برند. هیئت‌های علمی دانشگاهها نیز با نامه‌های سرگشاده و اعتصابات و تحصن‌های خود مخالفت خویش را با رژیم استبدادی ابراز داشته و خواستار استقلال دانشگاهها و جامعه‌ای برخوردار از عدالت اجتماعی می‌گردند که در آن دانشگاهها در خدمت مردم قرار داشته باشند. اساتید مخالف رژیم در سازمان ملی دانشگاهیان متشکل می‌شوند. طرح تشکیل این سازمان که در تیرماه ۱۳۵۷ توسط عده‌ی معدودی تهیه گردیده بود، در سوم مردادماه ۱۳۵۷ در نشستی با حضور قریب به صد استاد به تصویب می‌رسد. ۲۳ در مدت کوتاهی نزدیک به نیمی از اساتید کل دانشگاههای ایران به عضویت این سازمان درمی‌آیند. برخی از اعضای این سازمان در مخالفت با بسته شدن دانشگاهها در حکومت نظامی به تحمن دست می‌زنند. بیش از صد تن از آنان در آذر و دی ۵۷ برای اعتراض به محاصره‌ی نظامی و بسته شدن دانشگاهها، در دبیرخانه‌ی دانشگاه تهران و برخی دیگر در وزارت علوم متحمن می‌شوند. ۲۴ سازمان ملی دانشگاهیان در بیانیه‌ی اول دی خود اعلام می‌دارد که "غرض از محاصره و بسته بودن دانشگاهها و موسسات آموزش عالی توسط رژیم استبدادی و دست نشانده استعمار دور نگاهداشتن جوانان از این سنگر مبارزه‌ی ملی بر علیه استبداد، استعمار و استثمار است." ۲۵ تحمن دانشگاهیان از حمایت گروهها و سازمانهای مختلف مذهبی و غیرمذهبی برخوردار می‌شود: روحانیت مبارز، جبهه‌ی ملی، سازمان پزشکان ایران، کانون وکلا، جمعیت حقوقدانان، کانون نویسندگان، جمعیت ایرانی دفاع از حقوق بشر، جنبش، سندیکای

۲۲- نگاه کنید به: F. Khosrokhavar et P. Vieille; *Le discours populaire de la révolution iranienne*, ۴۷ و ۷۱، ۷۲، ۱۳۹، ۱۶۰، ۱۸۸ صفحات

۲۳- م. پگاه "تاریخچه‌ی مبارزات دانشگاهیان ایران"، کاوشگر، شماره‌ی ۲، زمستان ۱۳۶۶، آمریکا.

۲۴- یادنامه‌ی استاد شهید کامران نجات‌اللهی، انتشارات دانشگاه آزاد، ۱۳۵۹، ص ۳۲.

۲۵- همانجا، ص ۳۴.

روزنامه نگاران و نویسندگان مطبوعات، انجمن دفاع از آزادی مطبوعات و دانشجویان دانشگاهها. ۲۶ بیانیه‌ی دوم دی اساتید متحمن در وزارت علوم "رژیم استبدادی و سرسپرده‌ی استعمار را که می‌کوشد ندای مردم آزادیخواه را خاموش نماید" محکوم کرده و اعلام می‌دارد که "تحقق آزادی و استقلال واقعی تنها با ریشه‌کن کردن رژیم استبدادی وابسته به امپریالیسم و از میان برداشتن کامل استثمار در کشور امکان پذیر است." ۲۷ سه روز پس از انتشار این بیانیه کامران نجات‌اللهی یکی از اساتید متحمن در وزارت علوم به ضرب گلوله‌ی ارتش از پای درمی‌آید. روز بعد جمعیت عظیمی برای تشییع جنازه گرد هم می‌آیند. با حمله‌ی ارتش به صف تشییع‌کنندگان دهها دانشجوی که در صف اول قرار داشتند، کشته می‌شوند. ۲۸ متعاقب این وقایع به دعوت دانشگاهیان اجتماعات و تظاهرات متعددی در سراسر کشور (تبریز، اصفهان، گرگان، کرمان، ارومیه، رشت، شیراز، ساری، مشهد، کرمانشاه، بابل، بابلسر و ۰۰۰) صورت می‌گیرد که در اکثر مناطق به کشته شدن تعدادی از تظاهرکنندگان منجر می‌گردد. ۲۹ فعالیتهای مستمر دانشگاهیان و دانشجویان برای بازگشایی دانشگاهها ادامه یافته و از حمایت مردم برخوردار می‌شود. خبرگزاری فرانسه در ۲۴ دیماه ۵۷ گزارش می‌دهد که "دستکم دویست هزار نفر در خیابانهای تهران به مناسبت بازگشایی دانشگاه تظاهرات می‌کنند. همزمان در داخل محوطه‌ی دانشگاه بیش از صد هزار نفر ۰۰۰ برای نشان دادن مخالفت خود با رژیم اجتماع کرده بودند." ۳۰

روزهای پرتلاطم بهمن ۵۷ را همه بخاطر دارند. آنچه میرهن است اینکه تا ۱۷ دیماه ۱۳۵۶ که آن مقاله‌ی معروف در روزنامه‌ی اطلاعات منتشر شده و خمینی را مورد دشنام و توهین قرار می‌دهد خبری و اثری از حرکات متشکل مذهبیون نیست. رهبران مذهبی و بخصوص خمینی نه تنها از

۲۶- همانجا، همان صفحه.

۲۷- همانجا، ص ۳۶.

۲۸- همانجا، ص ۸ و صص ۲۶ تا ۲۹.

۲۹- همانجا، ص ۸.

۳۰- همانجا، ص ۱۷.

فعالیت‌های ضد استبدادی اقشار غیرمذهبی حمایت نمی‌کند، بلکه در ۲۵ مرداد ۱۳۵۶ در پاسخ نامه‌ی جمعی که از او در رابطه با کمونیست‌ها، پیروان مکتب مارکس و ۰۰۰ نظرخواهی کرده بودند می‌نویسد که "از این دستجات خائن ۰۰۰ به هر اسم و رسمی که باشند متنفر و بیزار است و آنها را خائن به مملکت و اسلام و مذهب می‌داند."^{۳۱} حتی تظاهرات دیماه ۱۳۵۶ در قم نیز بهیچ رواز نظر بعد و اهمیت خواست‌ها با تظاهرات اقشار غیرمذهبی قابل مقایسه نیست. در واقع می‌توان گفت که در تظاهرات قم، که به کشتار چندین نفر نیز منجر می‌گردد، هیچ خواستی مطرح نگشته و تظاهرکنندگان با مراجعه به منازل آیات عظام خواهان رهنمود می‌شوند. آنچه مذهبیون و بخصوص طرفداران خمینی را در قم به اعتراض وامی‌دارد نه خواست‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی بلکه توهین دستگاه حکومت به مقامی مذهبی است. یعنی این حرکت اعتراضی نه حول خواست‌های اجتماعی بلکه حول خواستی فردی قرار دارد.

تنها با اوج‌گیری نارضایتی‌های روزافزون و گاه خودجوش اقشار و طبقات مختلف با ذهنیات و آمال متفاوت و حتی متضاد است که مذهبیون برهبری خمینی به صرافت می‌افتند تا بدنبال این موج روان شده و سپس آنرا در جهت منافع خود تغییر مسیر دهند.

پایان داستان را همه می‌دانیم. اینکه چگونه رهبری مذهبی قادر شد مسیر انقلاب را تغییر داده و به سرکوب خواست‌های دموکراتیک، آزادیخواهانه و برابری طلبانه، که از سوی اقشار مختلف عنوان می‌شدند، بپردازد به عوامل متعدد و پیچیده‌ی داخلی و خارجی مربوط می‌شود که می‌بایست درجایی و در فرصتی دیگر بر آنها مرور شود. کوشش این نوشته تنها برجسته‌کردن نقش عوامل غیرمذهبی اقشار طبقه‌ی متوسط جدید در انقلاب بود. همچنین سعی کردیم نشان دهیم که انقلاب ایران محصول حرکات، فعالیت‌ها و اعتراضات سالهای طولانی پس از کودتای ۲۸ مرداد بوده و تنها به سالهای ۵۷ - ۱۳۵۶ محدود نمی‌شود. علیرغم تغییر و تحولات مهم اقتصادی و اجتماعی ایکه در دهه‌ی ۱۳۴۰ متعاقب رفم ارضی و در دهه‌ی ۱۳۵۰ متعاقب افزایش بهای نفت بوقوع پیوست، خواست‌های سیاسی مطرح شده در سالهای انقلابی به ایمن

۳۱- ناصر پاکدامن. "ده شب شعر، بررسی و ارزیابی یک تجربه"، ص ۳۹.

تحولات محدود نشده و نشانگر انباشت آرزوها و خواست‌های سرکوب شده‌ی چندین دهه قبل از انقلاب می‌باشند.

حرکات و اعتراضات هرچند پراکنده در طی سالها بر علیه رژیم کودتاست، ذهنیت جامعه را با لزوم مخالفت و مبارزه آشنا می‌کند. خسرو گل‌سرخ و کرامت دانشیان که در دادگاه نظامی و در مقابل چشمان بهت زده‌ی صدها هزار، آگسیر نگوییم میلیونها ایرانی رژیم را به مضحکه می‌گیرند، تار و پود ذهنیت فرسوده و بی‌تحرك يك ملت را تکان می‌دهد.

چگونه می‌توان از انقلاب ایران سخن گفت و از مبارزات صدها هزاران گل سرخ دم نزد؟

- University of Texas, Austin.
- Karimi-Hakak, Ahmad. "Protest and perish: A history of the Writers' Association of Iran", *Iranian Studies*, volume XVIII, nos, 2-4, Spring-Autum 1985.
- Keddie, Nikki, 1981. **Roots of revolution**, New Haven. "Revolution, society and revolution in modern Iran", in: **Modern Iran: The dialectics of continuity and change**, edited by Nikki Keddie and Micaael Benine, State University of New York Press, 1981
- "Ideology, society and the state in post colonial muslim societies", in **State and Ideology in the Middle East and Pakistan**, edited by Fred Halliday and Hamza Alavi, 1988, Macmilan, London.
- Khosrowkhavar, Farhad et Vieille, Paul 1990 **Le discours populaire de la révolution iranienne**, 2. volumes, Contemporanéité. Paris.
- Matin-Asgari, Afshin. "The Iranian student movement abroad: The Confederation of Iranian Students, National Union", in: **Iranian Refugees and Exiles**, edited by Asghar Fathi, Mazda 1991.

پاکدامن، ناصر. "ده شب شعر ۱۳۵۶، بررسی و ارزیابی یک تجربه، نوشته‌ی سخنرانان نشست همگانی پاریس ۳۰ دی ۱۳۶۷ برابر با ۲۰ ژانویه ۸۹، انتشارات کانون نویسندگان ایران در تبعید، ۷ اسفند ۱۳۶۷، پاریس

"تأثیر: نظری به رویدادهای انقلاب ایران تا ۲۹ بهمن ۱۳۵۶"، **چشم انداز**، شماره ۱، تابستان ۱۳۶۵، پاریس

پرهام، باقر. "تجارب گذشته، کانون نویسندگان ایران و ضرورت‌های کنونی" ده شب شعر ۱۳۵۶، بررسی و ارزیابی یک تجربه، ۲۰ ژانویه ۸۹

"نگاهی به جنبش روشنفکران ایران"، کتاب جمعه، سال اول، شماره ۱۲

منابع

- Abrahamian, Ervand. 1982, **Iran Between two revolution**, Princeton University Press.
- Ashraf, Ahmad. ۱۳۵۹ موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران. تهران، انتشارات زمینه
- "Historical obstacles to the development of a bourgeoisie in Iran", *Iranian Studies*, volume II, spring-summer 1069.
- "The roots of emerging dual class structure in the nineteen century Iran" *Iranian Studies*, volume XIV, nos. 1-2, winter-spring 1981.
- Ashraf, A. and Banuazizi, ali. "The state, classes and modes of mobilization in the Iranian revolution", *State, culture and society*, volume I(3), Spring 1985.
- Amir-Arjomand, Said. 1988 **The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran**, Oxford University Press.
- "The causes and consequences of the Iranian revolution", *State, culture and Society*, volume I(3), spring 1985.
- Banani, Amin. **The Modernisation of Iran 1920- 41**, Stanford University Press
- Behrooz, Maziar. "Iran's Fadayan 1971-88: A case study in Iranian Marxism", *Jusur*, no.6, 1990.
- Esping-Anderson, Gosta. 1985. **Politics against markets: The social democratic road to power**, Princeton University Press.
- Hooglund, Eric, 1982. **Land and revolution in Iran: 1960-80**,

Jürgen Habermas, Heinz Lubasz und
Tilman Spengler im Gespräch mit
Herbert Marcuse:
Theorie und Politik

گفتگوی هابرماس، لوباش و اسپنگلر با هربرت مارکوزه

تئوری و سیاست



آبان ۱۳۵۸، تهران •
"حزب توده و کانون نویسندگان ایران"، کتاب جمعه، سال اول، شماره -
های ۲۵ تا ۳۰، سال ۱۳۵۸
پگاه، م "تاریخچه‌ی مبارزات دانشگاهیان ایران"، کاوشگر، شماره ۲، زمستان
۱۳۶۶، نیویورک •

نشریات

کاوشگر • نشریه‌ی گروهی از دانشگاهیان سابق ایران • شماره‌ی ۱، بهار ۱۳۶۶، شماره ۲
زمستان ۱۳۶۶، شماره‌ی ۳، بهار ۱۳۶۷، نیویورک •
کتاب جمعه • "گردهمایی مقدماتی اعضای هیئت‌های علمی دانشگاهها و موسسات آموزش
عالی ایران"، سوم مرداد ماه ۱۳۵۷، دانشگاه صنعتی تهران، سال اول، شماره ۳۶، ۱۳۵۹ •
اسنادی از مبارزات نویسندگان و روشنفکران مترقی ایران • کمیته‌ی پشتیبان — از
نویسندگان مترقی ایران • استکهلم، بولتن‌های ۱، ۲ و ۳، ۱۹۷۸ •
یادنامه‌ی استاد شهید کامران نجات‌اللهی • انتشارات دانشگاه آزاد ایران، ۱۳۵۹ •

هابرماس : هربرت ، ما نه سال پیش هم به مناسبت هفتادمین سالگرد تولد شما
مجموعه‌ی کوچکی تحت عنوان "برعلیه مقالات قدردانی" از ه — واداران و
منتقدین مارکوزه گرد آورده بودیم • این مجموعه در چارچوبی بسیار سیاسی‌تر
از امروز فراهم آمده بود • از این رو در مجادلات آندوره ، همان‌طور که در ه —

مباحثه‌ی سیاسی معمول است، لحن تنیدی دیده می‌شد. بنظر من چارچوب امروزی در مجموع، هر چند که در مقایسه با چارچوب آن دوره تاثیر انگیز است، اما برای هدف گفتگوی ما چندان هم نامطلوب نیست: در اینجا می‌توانیم با آرامش ناشی از هوای تابستانی گامی به عقب برداریم و...

مارکوزه: من مایلیم به این کار اعتراض کنم.

هابرماس: بسیار خوب، بسیار خوب.

مارکوزه: بله، بنظر من نباید تصور کنیم که امروز می‌توانیم از سیاست صرف‌نظر کنیم یا آنرا در ردیف موضوعات فردی جای دهیم تا روزی دوباره وقت و حوصله برای یک گفتگوی سیاسی پیدا کنیم.

هابرماس: فکر می‌کنم امروز یک گفتگوی سیاسی، یک بحث سیاسی انجام خواهیم داد...

مارکوزه: بله.

هابرماس: اما بحثی که در آن نباید لزوماً صفت‌بندیهای بلاواسطه‌ی این یا آن مبارزه‌ی فراکسیونی تعیین کننده باشند.

مارکوزه: اینطور هم البته نه.

هابرماس: این کار مزیتی هم دارد. مثلاً ما بدین ترتیب وقت کافی داریم تا گفتگویمان را با نگاهی به زندگی‌نامه‌ی شما آغاز کنیم. سپس بسیار مایلیم که به دو، سه پرسش فلسفی-تئوریک بپردازیم و بعد از آن در پایان بطور خاص به بحث سیاسی بنشینیم. می‌دانید که برای من (در نخستین گام بدلیلیلی شباهت‌هایی در زندگی‌نامه‌هایمان) همیشه گذار شما از هایدگر به هورکهایمر - اگر این توصیف درست باشد - جالب بوده است. بگذارید با چند پرسش بی‌اغازم که به دوره‌ی کار شما در فرایبورگ^۱ یا بطور کلی به سالهای پس از ۱۹۱۸ مربوط می‌شوند. در ابتدا رساله‌ی شما برای اخذ درجه‌ی پروفسوری درباره‌ی هستی‌شناسی هگل در سال ۱۹۳۲ منتشر شد. این پژوهشی بود که حتی عنوان آن نیز تحت تاثیر شیوه‌ی هایدگری طرح مسئله قرار داشت. در همان سال در نشریه‌ی جامعه‌^۲ متون مارکس درباره‌ی اقتصاد سیاسی و فلسفه را که در آن دوره دوباره کشف شده بود، تفسیر نمودید. یک سال بعد در

آرشیو علوم اجتماعی^۱ مقاله‌ای پیرامون "مبانی فلسفی مفهوم کار در علم اقتصاد" منتشر شد. اینها هر دو کارهایی مارکسیستی هستند؛ و ما حتماً امروز هم با همین دید به این کارها نگاه می‌کنیم. مارکسیسم و جهان فکری هایدگری چگونه با هم کنار می‌آمدند؟

مارکوزه: من معتقدم گذار از آنچه که شما جهان فکری هایدگری می‌نامید، بسه مارکسیسم نه یک مسئله‌ی شخصی، بلکه مسئله‌ی یک نسل بود. عاملاً تعیین کننده، شکست انقلاب در آلمان بود؛ شکستی که من و دوستانم آنرا در واقع در همان سال ۱۹۲۱ - اگر نه حتی پیش از آن به هنگام قتل کارل و روزا^۲ - تجربه کردیم. بنظر می‌رسید که دیگر هیچ چیزی برجای نمانده است که آدمی بتواند آنرا انعکاس کامل افکار خود بداند. در این لحظه بود که هایدگر به میدان آمد. "هستی و زمان"^۳ در سال ۱۹۲۷ منتشر شد. من در آن موقع نخستین رشته‌ی تحصیلی خود را به اتمام رسانده بودم. در سال ۱۹۲۲ دکترا گرفته بودم و مدتی در یک بنگاه انتشاراتی و فروش کتابهای دست دوم کار کرده بودم، اما هنوز هم در جستجو بودم. بدنبال شکست انقلاب چه روی خواهد داد؟ این پرسش برای ما تعیین کننده بود. در آن دوره فلسفه البته تدریس می‌شد، صحنه‌ی دانشگاهی تحت سیطره‌ی نو-کانت‌گرایی و نو-هگل‌گرایی قرار داشت، و در اینجا بود که ناگهان "هستی و زمان" به مثابه‌ی یک فلسفه‌ی واقعا مشخص منتشر شد. در این فلسفه صحبت از "بود"^۴، از "وجود"^۵، از "آدمی"^۶، از "مرگ" و از "نگرانی" بود. بنظر می‌رسید که این چیزها به ما ربطی داشته باشد. این وضعیت تا حدود سال ۱۹۲۲ ادامه داشت. سپس به تدریج متوجه شدیم - و من می‌گویم، "ما" متوجه شدیم، چرا که این واقعا تنها یک تکامل شخصی نبود - که این مشخص‌بودگی بسیار تقلبی بود. کاری که هایدگر انجام داده بود، این بود که عمدتاً مقولات ترافرازنده‌ی خودش را بجای مقولات ترافرازنده‌ی هوسرل^۶ نشانده بود؛ یعنی مفاهیم بظاهر مشخصی مانند وجود و

1-Archiv für Sozialwissenschaft

2-Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg

3- Sein und Zeit

4-Dasein

5-Existenz

6-Husserlsche Transzendentalgategorien

نگرانی روی باخته و به قالب مفاهیمی درمی‌آمدند که بطرز بدی تجرید شده بودند. من در طول تمام این مدت مارکس خوانده بودم و همچنان به مطالعه‌ی مارکس ادامه می‌دادم؛ و بعد دستنوشته‌های اقتصادی - فلسفی منتشر شدند. و این احتمالاً آن نقطه‌ی عطف بود. در آنجا در یک معنای خاص، مارکس جدیدی ظاهر شده بود که واقعا مشخص بود و همزمان از مارکسیسم علمی و ثئوریک منجمد شده‌ی احزاب فراتر می‌رفت. و از اینجا به بعد مسئله "هایدگر در مقابل مارکس" برای من در واقع دیگر مشکلی نبود.

هابرماس: شما می‌گویید هایدگر وقتی که با "هستی و زمان" به میدان آمد، به عنوان کسی ظاهر شد که فلسفه‌ای مشخص عرضه می‌کرد.

مارکوزه: بله.

هابرماس: اتفاقاً وقتی که آدمی از زاویه‌ی طیف‌علاقه‌ی مارکسیستی به هایدگر نگاه کند، این امر بیشتر جلب توجه می‌کند که در اینجا یک دستگاه مفاهیم ترازانده یا عملاً ترازانده یعنی همان دستگاه مفاهیم بنیادی - هستی‌شناختی برای [تعیین] شرط وجود تاریخ، برای [تعیین] شرط تاریخت پرداخته می‌شود و نه برای درک یک فرآیند تاریخی مادی.

مارکوزه: بله، این امر درباره‌ی هایدگر صادق است. بهنگام پرداختن به تاریخیت، تاریخ محو می‌شود.

هابرماس: و شما مع الوصف در آن دوره این هستی‌شناسی بنیادی را برگرفته و در آن نوشته‌های اولیه نیز، یعنی در *دفت‌های فلسفی*^۱ و سپس در آن دو مقاله‌ای که نام بردیم، کوشیدید این چارچوب هستی‌شناختی را برای فرموله نمودن کار بیگانه در برابر کار غیربیگانه در قالب این مفاهیم بکار گیرید.

مارکوزه: بله. اما این دیگر هایدگر نبود. این هستی‌شناسی‌ای بود که من می‌پنداشتم بتوانم در نزد خود مارکس کشف کنم.

هابرماس: آیا اینطور بود که مواضع سیاسی بنیادی شما از سال ۱۹۱۸ ثابت بودند و انگیزش‌های فلسفی در واقع بعداً بتدریج در دیدگاه‌های سیاسی‌تان ادغام شدند، یا آنکه این بیشتر یک فرآیند دیالکتیکی بود؟ چون شما حتی در جنبش شوراها نیز فعال بودید؟

مارکوزه: من مدت کوتاهی در این جنبش حضور داشتم. من در سال ۱۹۱۸ عضو شورای سربازان محله‌ی راینینکن‌دورف^۱ در برلین بودم و خیلی خیلی سریع پس از آنکه انتخاب افسران سابق به عضویت این شوراها شروع شد، از آنجا خارج شدم. سپس برای مدت کوتاهی در حزب سوسیال دمکرات، اما از آنجا نیز پس از ژانویه ۱۹۱۹ کناره‌گیری کردم. فکر می‌کنم موضع سیاسی من در این دوره به این معنی ثابت بود که به شکل آشتی‌ناپذیری بر علیه سیاست حزب سوسیال‌دمکرات جهت‌گیری می‌کردم و به این معنا انقلابی بودم.

هابرماس: "لوکاچ" "تاریخ و آگاهی طبقاتی"^۲ و "کرش" "مارکسیسم و فلسفه"^۳ چه نقشی برایتان بازی کردند؟ با اینها می‌بایست پیش از هایدگر آشنا شده باشید.

مارکوزه: لوکاچ را پیش از هایدگر خواندم و با او آشنا شدم، بله؛ کرش را هم فکر می‌کنم همینطور. هر دوی اینها مثالهایی برای این امر هستند که در مارکسیسم چیزی بیشتر از یک استراتژی و هدف‌گیری سیاسی ببینیم؛ نبرد هر دوی اینها آن چیزی وجود دارد که شما هستی‌شناسی نامیده‌اید، هستی‌شناسی‌ای که به یک بنیاد هستی‌شناختی کم و بیش تلویحی در آثار مارکس ارجاع می‌دهد.

هابرماس: چگونه راهتان به انستیتو^۴ انجامید؟

مارکوزه: اتفاقی. از طریق کورت ریتسلر^۵ که در آن موقع مسئول امور مالی و حقوقی دانشگاه فرانکفورت و دوست هورکهایمر بود. دیگر نمی‌دانم با ریتسلر چگونه آشنا شدم، به هر حال او بین انستیتو و من رابطه برقرار کرد. و ایمن اواخر سال ۱۹۳۲ بود. او خود دوستدار هایدگر بود.

هابرماس: اوه، من این را نمی‌دانستم.

مارکوزه: بله، او کتابی درباره‌ی پارمیندس نوشته است که کاملاً هایدگری است. او هم از طریق شخص خود و هم از طریق آثارش رابطه‌ی بین انستیتو و

1-Reinickendorf

2-Geschichte und Klassenbewusstsein

3-Marxismus und Philosophie

۴ - انستیتوی تحقیقات اجتماعی در فرانکفورت - م

5-Kurt Riezler

یکسو و هایدگر از سوی دیگر را ایجاد نمود، غیر از این دیگر رابطه‌ای وجود نداشت.

هابرماس: آیا شما انستیتو را می‌شناختید؟ در سال ۱۹۳۲ درباره‌ی انستیتو چه می‌دانستید؟

مارکوزه: در ۱۹۳۲ تنها جلد اول "نشریه‌ی پژوهش‌های اجتماعی" ^۱ از انستیتو منتشر شده بود. این تنها چیزی بود که من می‌دانستم. من بخاطر موقعیت سیاسی می‌خواستم فوراً وارد انستیتو شوم. در اواخر سال ۱۹۳۲ کاملاً روشن بود که من هرگز نمی‌توانستم تحت رژیم نازی درجه‌ی پروفسوری بگیریسم و انستیتو در آن موقع مقدمات مهاجرت را به‌مراه کتابخانه و غیره فراهم کرده بود.

هابرماس: آیا در آن موقع با هورکهایمر ملاقات کرده بودید؟

مارکوزه: من در اواخر ۱۹۳۲ در فرانکفورت بودم، اما تنها لئو لونتال ^۲ را دیدم، نه هورکهایمر را؛ و لونتال باصطلاح نقش رابط بین من و هورکهایمر را بازی کرد.

هابرماس: با هورکهایمر برای نخستین بار تازه ...

مارکوزه: فکر می‌کنم در سال ۱۹۳۳ در ژنو آشنا شدم.

هابرماس: و تا پیش از نیویورک هیچ همکاری‌ای بوجود نیامد؟

مارکوزه: همکاری واقعی تا پیش از نیویورک بوجود نیامد.

هابرماس: می‌توانید بگویید در آن موقع در آن محیط تئوریکی که برایتان تازگی داشت چه عاملی بلحاظ روشنفکرانه قویترین محرک برای تغییر جهت و تکامل افکارتان بود؟

مارکوزه: بله. نخست: تعبیری از مارکسیسم، تعبیری از تئوری مارکس که دست کم تا حدود زیادی مستقل بود. دوم: تحلیل شاهکاری از موقعیت سیاسی. به عنوان نمونه هیچکس در انستیتو تردید نداشت که هیتلر به قدرت خواهد رسید و اینکه اگر او به قدرت رسد، تا مدت نامعلومی نیز در راس قدرت باقی خواهد ماند. و سوم: روانکاوی. فروید را هم از پیش خوانده بودم. اما پرداختن سیستماتیک من به فروید ابتدا در انستیتو آغاز شد.

هابرماس: در این رابطه فروم ^۱ چه نقشی بازی می‌کرد؟

مارکوزه: شما احتمالاً خودتان هم این را تجربه کرده‌اید که سازمان انستیتو تا حدودی بر سلسله مراتب و اتوریته مبتنی بود.

هابرماس: این را من می‌توانم تأیید کنم.

مارکوزه: من در آن موقع در ردیف شخصیت‌های حاشیه‌ای در انستیتو بودم و در جلسات مشورتی مهم و بزرگ شرکت داده نمی‌شدم، بدین ترتیب از روابط درونی تنها می‌توانستم به شکل غیر مستقیم با خبر شوم. دلیل اصلی اخراج فروم از انستیتو این بود که او تئوری فروید را عقیم ساخته و بویژه در مفهوم فرویدی ساختار سائق ^۲ تجدید نظر کرده بود. این را که آیا مسائل شخصی هم در این رابطه نقشی بازی کرده‌اند، نمی‌دانم، در این مورد تنها می‌توانم حدس‌هایی بزنم.

هابرماس: پس برای شما ابتدا در این دوره بود که فروید بدین معنا نقشی بازی می‌نمود که یک روانشناسی اجتماعی مارکسیستی به مثابه‌ی یک امکان ...

مارکوزه: ... به مثابه‌ی یک ضرورت حس می‌شد، به مثابه‌ی یک ضرورت. آنچه در پس همه‌ی این کارها قرار گرفته بود، واقعیت فاشیسم بود. واقعیت فاشیسم می‌بایست در قالب مفاهیم تئوری مارکس توضیح داده می‌شد، نه مفاهیمی که برای این منظور خاص آماده شده باشند، بلکه مفاهیمی که از خود تئوری مارکس بدست آمده باشند. و برای این منظور بنظر می‌رسید که در روانکاوی اعماق رفتار انسانی کشف شده و این شاید می‌توانست کلیدی برای پاسخ به این پرسش بدست دهد که چرا انقلاب ۱۹ - ۱۹۱۸ نتیجه‌ای نداد. چرا آن پتانسیل انقلابی تاریخی ممتاز، در آن دوره نه تنها مورد استفاده قرار نگرفت، بلکه برای ده‌ها سال مدفون و حتی تقریباً نابود شد؟ بنظر می‌رسید که روانکاوی، بویژه متا-روانکاوی ^۳ فروید کمکی برای تشخیص این علتها باشد.

لوباش: اصلاً چرا انستیتو نسبت به تجدید نظر طلبی اریش فروم نظری مساعدی نداشت؟ یعنی چرا در آن موقع فکر می‌کردند که با عدول از تعبیری از روانکاوی که اکیدا بر ساختار سائق مبتنی باشد، چیزی از دست می‌رود؟

مارکوزه: مسئله‌ی محوری محتوای انفجار آمیز "تئوری غریزه‌ها" ^۴ فروید

1-Erich Fromm

2-Triebstruktur

3-Meta-Psychologie

4-Theorie der Instinkte

1-Zeitschrift für Sozialforschung

2-Leo Löwenthal

بود و هست — یعنی نه بازگرداندن، بلکه کوچک کردن و محدود ساختن روانکاوی به عمل و در عین حال قربانی ساختن محرکهای تعیین کنندهی تئوریک. به نظر من فروم یکی از نخستین کسانی بود که عناصر انفجار آمیز تئوری فروید را از میان برداشت.

هابرماس: من مایلم بدانم که آیا شما اینک در نگاهی به گذشته در حق سهمی که فروم حتی در تکوین تئوری انتقادی — آنطور که این تئوری در نیویورک انکشاف یافت — ادا نموده است، دچار بی‌عدالتی نمی‌شوید؟

مارکوزه: متأسفانه تا آنجا که به فرم "اولیه" مربوط می‌شود، حق دارید. هابرماس: آیا برنامه‌ی یک روانشناسی اجتماعی مارکسیستی در همان اواخر سالهای ۲۰، اصلاً توسط فروم در انستیتو طرح نشده بود؟ شما در آنموقع در فرانکفورت نبودید؛ بدین ترتیب من تنها می‌توانم درباره‌ی استنباطی که شما در اوایل دوره‌ی اقامتتان در نیویورک داشتید، بپرسم. آیا این خود فروم نبود که، البته به تحریک هورکهایمر، به شیوه‌ی خاصی — که برای تئوری انتقادی نیز تعیین کننده بود — کوشید رابطه‌ی بین مارکس و فروید برقرار کند؛ یعنی نشان داد که عامل ذهنی را نمی‌توان به کمک برخی مفروضات روانشناسی ابتدایی^۱ تعیین نمود، بلکه این عامل — چطور بگویم؟ — نوعی ادغام مفاهیم بنیادین روانکاوی و مارکسیسم را طلب می‌کند؟ آیا تصویری که از فروم در اذهان است، شدیداً تحت تاثیر مجادلاتی قرار ندارد که بعدها با فروم تجدیدنظر طلب صورت گرفته‌اند و آیا سهمی که او در دوره‌ی شکلگیری تئوری انتقادی ادا نموده بود، در این رهگذر مورد بی‌توجهی قرار نمی‌گیرد؟

مارکوزه: بله. من بدون هیچ‌اما و اگری به این امر اعتراف می‌کنم و توصیفی که من بدست دادم، همانطور که خودتان هم گفتید، تحت تاثیر مواضع آخر فروم قرار داشت. فروم اولیه، یعنی تا موقع ۰۰۰ کتاب گریز از آزادی^۲ چه وقتی منتشر شد؟

لوباش: ۱۹۴۰

مارکوزه: چه وقتی؟ نه، این کتاب را ما بشدت مورد نقد قرار داده بودیم. اما کارهای اولیه‌ی فروم، بویژه کارش درباره‌ی "جزم مسیح"^۳ و بعد نخستین

مقالات او در نشریه، اینها همه به مثابه‌ی یک روانشناسی اجتماعی مارکسیستی رادیکال جذب شده بودند. این نکته صحیح است.

هابرماس: می‌توانیم حالا که بنظر می‌رسد داریم به موضوعی می‌رسیم که امروزه مطرح است، کمی هم به شیوه‌ی کار انستیتو در نیویورک بپردازیم؟ همینجا در مونیخ گروهی به گرد آقای دوبیل^۱ جمع شده‌اند که روی این دوره از کار انستیتو کار می‌کنند، آنهم از دیدگاه مسئله‌ی سازمانیابی علم. شاید بهتر باشد چند جمله‌ای را برایتان نقل کنم، تزی که آقای دوبیل در کارش "سازمانیابی علم و تجربه‌ی سیاسی. تحقیق در یک مورد مشخص: ساختار و تاریخ دوره‌ی اولیه تئوری انتقادی" ارائه می‌دهد، باختصار از این قرار است: "تمایزگذاری بین تحقیق^۲ و ارائه^۳" — دوبیل در اینجا به نکاتی اشاره دارد که مارکس درباره‌ی ساختمان سرمایه ذکر کرده و هورکهایمر نیز در سخنرانی‌اش به مناسبت عظیمت از گرونبرگ^۴ وبعده گرفتن مدیریت انستیتو در سال ۱۹۳۰، از مارکس برگرفته بود. "که هورکهایمر آنرا با تمایزگذاری بین تحلیل در رشته‌های تخصصی علمی و ساختمان [تئوریهای] فلسفی برابر می‌گیرد، زیر-ساختار^۵ کار علمی محفل همکاران هورکهایمر را از زاویه‌ی سازمانیابی تحقیق تشکیل می‌دهد. این زیر-ساختار مبتنی است بر تفاوت گذاشتن بین نقشهای شناختی بر اساس عملکرد تحقیق و ارائه از یکسو و پیوند ویژه‌ی این عملکردها در خود روند تحقیق از سوی دیگر. این ساختار سازمانیابی تحقیق را می‌توان در ساختار خود محفل نیز برآحتی دید. هورکهایمر عملکرد ارائه را بشکلی سیستماتیک خود را سا در اختیار داشت و عملکرد خدمات تخصصی علمی معطوف به عملکرد ارائه، به همکاران او واگذار می‌شد."

مارکوزه: نه. این کار تفکیکی غیر مجاز است، یک تفکیک کاملاً غیردیالکتیکی تحقیق و ارائه که در انستیتو واقعاً اعمال نمی‌شد. بهیچ وجه اینطور نبود که هورکهایمر کار الهام‌دهی و جمع‌بندی [ایده‌ها] را بعصده داشت و همکارانش باصطلاح مامور ارائه‌ی افکار او می‌شدند. بهیچ وجه. هریک از همکاران همزمان آن حوزه‌ی را نیز که در اینجا برای هورکهایمر در نظر گرفته شده است، مورد

1-Doubil 2-Forschung 3-Darstellung

4-Grünberg 5-Substruktur

1-Trivialpsychologie 2-Flucht von der Freiheit 3-Christusdogma

استفاده قرار می‌داد.^۱

هابرماس: دوبیل می‌گوید، هورکهایمر از اختیارات دیکتاتورگونه‌ی مدیترانه‌ستیتو، که او برای آن اهمیت بسیاری قائل بود، به این شیوه استفادۀ می‌نمود: اینکه هورکهایمر طرح پرسش‌های فلسفی - سیاسی را که انعکاسی از موقعیت تاریخی بودند، تکوین نموده و تعیین می‌کرد؛^۲ اینکه او تعیین می‌کرد که روی چه موضوعاتی می‌بایست کار می‌شد و اینکه حدودا در چارچوب چه طیفی از تفسیرها روی این موضوعات می‌بایست کار می‌شد. گام بعدی^۳ مارکوزه: او این چیزها را پیشنهاد می‌کرد، تعیین نمی‌کرد.

هابرماس: همین خود تحدید مهمی است.

مارکوزه: البته او بواسطه‌ی جایگاهش از قدرت برتری برخوردار بود. ولسی طبعاً همه‌ی این چیزها، پیش از آنکه کسی کار روی آنها را آغاز کند، به بحث گذاشته می‌شدند. بینم مثالی به ذهنم می‌رسد.

هابرماس: شما در آن موقع مقاله‌ای نوشتید درباره‌ی^۴

مارکوزه: دولت لیبرال و دولت تمام‌خواه^۱

هابرماس: بله، در این مقاله به یک^۲

مارکوزه: به یک سخنرانی هیتلر برخورد شده بود، سخنرانی اودرکلوپ صاحبان صنایع در دوسلدورف. این سخنرانی منتشر شده بود و بعد هورکهایمر همکارانش را گردهم خواند و در برابر آنها به این مقاله‌ی روزنامه اشاره کرد و سپس این سؤال را طرح کرد که آیا در این مقاله چیز مهمی هست که لازم باشد آنرا به موضوع یک بررسی و ارائه‌ی کم و بیش مستقل بدل سازیم، و اگر چیز مهمی هست، آن چیز چیست. هورکهایمر دیکتاتور مآبانه نگفت: حالا باید روی این موضوع کار کرد.

هابرماس: پولوک^۱ و گروسمن^۲ را می‌توان اقتصاددان دانست، فروم را روانشناس ولوننتال را تئوریسین ادبی، آدورنو و مارکوزه را منتقدایدئولوژی والسی آخر. آیا تقسیم کاری بین این دانشمندان رشته‌های تخصصی و هورکهایمر وجود داشت، بدینگونه که هورکهایمر چشم‌اندازهای عام فلسفی را طرح‌ریخته، پیشنهاد نموده و بعد نیز بهنگام ارائه‌ی نتایج آنها را عنوان می‌کرد؟ دوبیل

می‌گوید، کافی است نگاهی به تک تک شماره‌های نشریه‌ی پژوهش‌های اجتماعی بیندازیم: سرسخن همه‌ی شماره‌ها توسط هورکهایمر نوشته شده است و هورکهایمر حتی تفسیرهایی نیز نوشته است، مثلاً به مقالات پولوک^۱ مارکوزه: پولوک که آن مقاله را درباره‌ی سرمایه‌داری دولتی نوشته بود. این مقاله به نظر من یکی از نخستین کوششها برای نشان دادن این نکته بود که سرمایه‌داری متأخر بنا به دلایل درونی، بنا به دلایل ناب اقتصادی درهم نخواهد شکست. اما نقد مارکس به اقتصاد سیاسی یک رشته‌ی علمی تخصصی نیست و نمی‌توان آنرا به مثابه‌ی یک رشته‌ی تخصصی در برابر جمع‌بندی و ادغام فلسفی - حال منظور از آن هر چه می‌خواهد باشد - قرار داد.

هابرماس: این امر اما^۲

مارکوزه: همینطور هم بعدتر درباره‌ی نویمن^۱ و کیرشنهایمر^۲ صادق است. اما کاری که آنها می‌کردند، علم تخصصی به معنای تحقیق عملی در حوزه‌های معین و محدود نبود.

هابرماس: بنظر من هم می‌آید که دوبیل و همکارانش بین چشم‌اندازهای وحدت‌دهنده‌ی هورکهایمر فیلسوف و آن به اصطلاح دانشمندان علوم تخصصی فصل تمایزی قائل هستند که زیادی روشن و دقیق است. پس بدین ترتیب شما براین عقیده‌اید که کار همان به اصطلاح دانشمندان علوم تخصصی نیز یک علم اجتماعی بود که از مارکسیسم الهام گرفته بود^۳

مارکوزه: بله^۴

هابرماس: یعنی یک علم اجتماعی ملهم از مارکسیسم که خود را سا ادغام جنبه‌های گوناگون را از زاویه‌ی روانشناسی اجتماعی، اقتصاد و تئوری دولت در نظر داشت.

مارکوزه: دقیقاً همینطور است. من معتقدم تئوری مارکس، خود آن نیروی وحدت‌دهنده بود که مانع می‌شد که مثلاً مسائل اقتصادی تنها به مثابه‌ی مسائل علوم تخصصی تگریسته و تعبیر شوند.

هابرماس: چطور است در اینجا به این نکته بپردازیم که در آن موقع در انستیتو چگونه با هم کار می‌کردید؟ اصلاً "انستیتو" یعنی چه؟ این انستیتو هم‌هش

از دو اتاق در دانشگاه کلمبیا تشکیل می‌شد.

مارکوزه : انستیتو در يك ساختمان کامل در خیابان صدوهفدهم مستقر بود.

دانشگاه کلمبیا آن ساختمان را در اختیار انستیتو قرار داده بود.

هابرماس : و کار چگونه بود، منظور همکاري بين شماست ؟ چطور باید ایستادن همکاري را مجسم کنیم؟

مارکوزه : اینطور که کم و بیش مسائل نشریه و انتخاب مقالات آن در محل دفتر هورکهایمر بین همکاران مورد بحث قرار می‌گرفت. هرکس که در آن لحظه آنجا بود در بحث شرکت می‌کرد: پولوک و لوونتال، این دو همیشه حاضر بودند، بعدها آدورنو نیز اضافه شد، و من نیز. بله، همانجا بود که ترکیب سلسله مراتبی قوام پیدا کرد. بوضوح يك شکاف وجود داشت — در یکسو نویسن، کیرشهایمر و گروسمن و در سوی دیگر آنهایی که در بالا نام بردم. این تبعیضی بود که به موضوع مربوط نمی‌شد بلکه از سازماندهی کم و بیش شخصی نشریه ناشی می‌شد.

هابرماس : می‌توان گفت که حلقه‌ی مرکزی با مجموعه‌ی آن کسانی تطابق دارد که به مقاصد هورکهایمر، به مقاصد تئوریک او، از همه نزدیکتر بودند؟

مارکوزه : بله، اینرا می‌شود گفت.

هابرماس : حال این رابطه چگونه عملی می‌شد؟ آیا نشریه مرکز سازمانی [گروه] بود؟

مارکوزه : اکیدا صحیح است.

هابرماس : اینطور که همه چیز در چارچوب جلسات تحریریه روی می‌داد؟

مارکوزه : البته. دستنویس‌ها ارائه می‌شدند. ابتدا کار لوونتال، بعد — سرآغ کار هورکهایمر می‌رفتند و سپس یکبار دیگر همه‌ی اینها به بحث گذاشته می‌شد.

هابرماس : آیا سمینارهایی هم برگزار می‌شدند؟

مارکوزه : بطور منظم؟ نه. سمینارهایی وجود داشتند، اما این سمینارها به افراد درون انستیتو محدود نمی‌شدند. این سمینارها در چارچوب سخنرانیهایی برگزار می‌شدند که غروبها در دانشگاه کلمبیا ایراد می‌شدند.

هابرماس : آیا مهمانهایی هم شرکت داشتند؟

مارکوزه : دانشجویان دانشگاه کلمبیا هم به سخنرانیها می‌آمدند.

هابرماس : و سخنرانها تنها اعضای انستیتو بودند؟

مارکوزه : فکر می‌کنم بله.

هابرماس : و این کار بیشتر در خدمت مقاصد تبلیغاتی بود، منظورم نمایش این است که شما حضور داشتید؟

مارکوزه : بله.

هابرماس : آیا انستیتو هرگز — اینطور بگویم: — جایگاه خود را نسبت به گروههای مهاجر که سازماندهی سیاسی تری داشتند، تعیین نموده بود؟

مارکوزه : این کار اکیدا ممنوع بود. هورکهایمر از ابتدا بر این امر تاکید داشت که ما مهمانان دانشگاه کلمبیا هستیم، چند فیلسوف و دانشمند. هرگونه پیوند سازمانی می‌توانست اساس کار انستیتو را که بلحاظ اداری بی‌ثبات بود، متزلزل کند. بدین ترتیب از این نوع پیوندها نمی‌توانست حرفی در میان باشد.

هابرماس : پس شما در نیمه‌ی دوم سالهای ۳۰ با چه چشم‌اندازی کار می‌کردید؟ نشریه فکر می‌کنم تا سال ۱۹۴۰ به زبان آلمانی منتشر می‌شد. پیداست که شما این هدف را نداشتید که با تئوری‌هایتان در آمریکا منشاء اثری قرار بگیرید. آیا همان موقع چشم‌انداز آلمانی پس از سقوط فاشیسم را مدنظر داشتید؟

مارکوزه : من این پرسش را هرگز در برابر خود قرار ندادم. امروز مایلیم پاسخ بدهم: نه، چنین چشم‌اندازی وجود نداشت. چشم‌انداز ما این بود: ما امیدوار بودیم که بتوانیم فعلا مدتی در آمریکا بمانیم و می‌بایست به کار خود با عطف به این امر سازمان می‌دادیم. این فکر که ما در آستانه‌ی بازگشت به یک آلمان غیرفاشیستی قرار داریم، به مغز کسی خطور نمی‌کرد.

لویاش : در آن دوره رابطه میان این تئوری در شرف تکوین و هر پراتیک ممکن را چگونه تصور می‌کردید؟ یا اینکه به این مسئله اصلا پرداخته نمی‌شد؟

مارکوزه : باز هم همان پاسخ قبلی: اگر منظور از پراتیک فعالیت سیاسی در يك سازمان یا برای يك سازمان است: نه. هیچ سخنی از اینکه ما گروهی را که فعالیت سیاسی داشته باشد، آیینی نظرات خود بدانیم، در میان نبود. مثلا هیچکس در انستیتو هرگز فکر نمی‌کرد که پس از فاشیسم، اگر — سوزیال دمکرات یا يك حزب بورژوازی دیگر به قدرت می‌رسید، تغییری اساسی در وضعیت ایجاد می‌شد و يك موقعیت انقلابی بوجود می‌آمد. مسئله "فلسفه و عمل"، آنگونه که بعد در سال ۱۹۶۸ منفجر شد، در آن دوره معلق

نگاه داشته می‌شد.

هابرماس : می‌توانید بگویید چرا انستیتو منحل شد، چرا هورکهایمر و آدورنو به کالیفرنیا رفتند؟ آیا این کار دلایل درونی داشت؟ یعنی دلالی که از انکشاف تئوری ناشی می‌شدند؟ آیا به یک نقطه‌ی پایانی رسیده بودید؟

مارکوزه : به یک معنا به نقطه‌ی پایانی و همزمان به یک نقطه‌ی شروع رسیده بودیم. این مسئله پدیده‌ی بسیار جالبیست. نه هورکهایمر و نه آدورنو - اگر بخواهیم از این دو شخصیت اصلی نام ببریم - هرگز نتوانستند واقعا با جریان کار علمی در آمریکا رابطه‌ی خوبی برقرار کنند. برای آنها کار علمی در آمریکا هم‌اکنون ایجاب‌گرایی^۱، روانشناسی‌گرایی^۲ و امثالهم بود. از سوی دیگر اینهم خود نکته‌ی روشنتری است که هورکهایمر و آدورنو آمریکا را درست در زمانی ترک کردند که انستیتو و کارها و تئوریهای آن در آمریکا با موفقیت روبرو شده و از آنها قدردانی می‌شد، یعنی پس از انتشار "شخصیت اتوریتر"^۳. ناگهان، یک شبه کار انستیتو به بخشی از کار علمی در آمریکا تبدیل شده بود که نمی‌شد نادیده‌اش گرفت. و در چنین موقعیتی آنها از آمریکا رفتند.

هابرماس : خوب البته می‌توان هم گفت که بحث A-scale و E-scale^۴، در واقع بحثی درباره‌ی تئوری انتقادی نبود.

مارکوزه : نه. اما این کتاب، اگر درست بیاد داشته باشم، مقدمه‌ی بلندی از آدورنو داشت.

هابرماس : یکبار دیگر به سالهای ۱۹۴۰/۴۱ برگردیم. چرا کار در کلمبیا قطع شد؟ چرا ایندو به کالیفرنیا رفتند؟ این در واقع چشم‌پوشی از ادامه‌ی کار نشریه بود؟ اینطور نیست؟ چرا؟

مارکوزه : فکر می‌کنم هورکهایمر، اگر اشتباه نکنم، برخی ترسهای سیاسی داشت. ترس از اینکه حتی در خود آمریکا هم موج فاشیسم چنان قوی شود که

1-Positivismus 2-Psychologismus 3-authoritarian Personality

۴- اشاره به پرسشنامه‌هایی که در کار پژوهشی آدورنو درباره‌ی "شخصیت اتوریتر" مورد استفاده قرار گرفته‌اند. مراد از E-scale جدول مربوط به گرایش قوم‌محوری (Ethno-zentrismus-Skala) و از A-scale جدول مربوط به گرایش ضدیهودگرایی (Anti-semitismus-Skala) است - م

کل انستیتو به مخاطره افتد.

هابرماس : می‌توانید - از آنجا که پس ۱۹۶۸ در این مورد شایعاتی پراکنده شده بود - در مورد فعالیت‌های خودتان بلافاصله پس از پایان جنگ، وقتی که بعنوان افسر ارتش آمریکا به آلمان برگشتید، گزارش بدهید؟

مارکوزه : من ابتدا در دایره‌ی سیاسی OSS و بعد در بخش تحقیق و اطلاعات وزارت خارجه^۱ کار می‌کردم. کار اصلی من تشخیص گروههایی بود که می‌شد بعد از جنگ با آنها برای بازسازی همکاری کرد؛ و همچنین تشخیص گروههایی که می‌بایست بعنوان گروههای نازی حساب پس می‌دادند. در این حیطة برنامه‌ی وسیعی برای نازی-زدایی^۲ وجود داشت. لیستهایی براساس تحقیقات دقیق، گزارشها و مطالعه‌ی مطبوعات و چیزهای دیگر از کسانی تهیه شده بود که می‌بایست بعنوان نازی اینک پس از جنگ مسئولیت اعمالشان را بعهده می‌گرفتند. بعدها گفتند که من جاسوس سیا بودم.

هابرماس : بله، بله.

مارکوزه : که این البته سخن احمقانه‌ای است، چرا که OSS حتی نمی‌توانست به سیا نزدیک هم بشود. سیا و OSS همیشه مثل دو دشمن با هم مبارزه می‌کردند.

هابرماس : هدف پرسش من تنها این نبود که این سخن احمقانه را خنثی کنیم، بلکه این نیز بود که بلحاظ سیاسی ببینیم در واقع نتایج پیشنهاداتی که شما ارائه کردید چه بودند. احساس می‌کنید این کار شما هیچ حاصلی هم داشت؟

مارکوزه : برعکس. همانهایی که ما مثلا بعنوان "جنایتکار جنگی در حیطة اقتصاد" در ردیف اول لیستها نام برده بودیم، خیلی زود دوباره در پستهای مسئول و تعیین‌کننده اقتصاد آلمان دیده می‌شدند. ذکر چند نام در این رابطه کار ساده‌ای است.

هابرماس : چطور است این بخش از بحث را ببینیم. تنها یک پرسش دیگر: من از خود پرسیدم که در خارج از محیط اطراف فرانکفورت چه کسی می‌توانست

1-Division of Research and Intelligence of the State Department

2-Entnazifizierung

آن شخصیتی باشد که شما را نسبت به یک درگیری روشنفکرانه تحریک کند؛ و تنها سارتر به فکر رسید.

مارکوزه : درست است .

هابرماس : سارتر چه نقشی برایتان بازی می‌کرد . رد پای او را حتی در "انسان تک ساحتی" نیز می‌توان دید .

مارکوزه : این برخوردی دیر یا با تاخیر با یک هستی‌شناسی واقعا مشخص، ونه تنها ظاهرا مشخص، بود . این نکته را می‌توان بطور کاملا مشخص نشان داد . نزد هایدگر "بود" امری خنثی است، یعنی یک مفهوم انتزاعی . نزد سارتر مثلا "بود" در دو جنس انشقاق می‌یابد . یک حوزه‌ی کامل که در نزد هایدگر اصلا وجود ندارد . بعنوان نمونه در "هستی و نیستی" پدیدار شناسی بسیار جذابی از نشیمن وجود دارد که من آنرا پسندیدم .

هابرماس : بله، کسانی هم که می‌توانند ببینند باید دست کم چشم داشته باشند . **مارکوزه** : در نزد سارتر واقعا یک فلسفه‌ی مشخص وجود دارد . این نکته بعدها هم به حقیقت پیوست، چرا که گذار از "هستی و نیستی" به سارتر "سیاسی" راه بسیار کوتاهی بود .

هابرماس : شما تاکید می‌کنید که آنچه از فروید آموخته‌اید در اینجا از راه‌های دیگری در یک سنت هایدگری چپ وارد شده است، مثلا نزد سارتر . دید من نسبت به این مسئله همیشه کمی متفاوت بود . من فکر می‌کنم شما خودتان واقعا مواضع تعیین کننده‌ی سارتر را، آنهم سارتر "مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم" را در اوایل سالهای ۳۰ از پیش ارائه نموده بودید . کوشش شما برای کار بستن مارکسیستی هستی‌شناسی بنیادی هایدگر در اساس شبیه به همان روندی است که سارتر بعدها در گذار از "هستی و نیستی" به مواضع مارکسیستی در سالهای ۵۰ - مطمئنا بدون اینکه کارهای شما را بشناسد - تکرار کرده است .

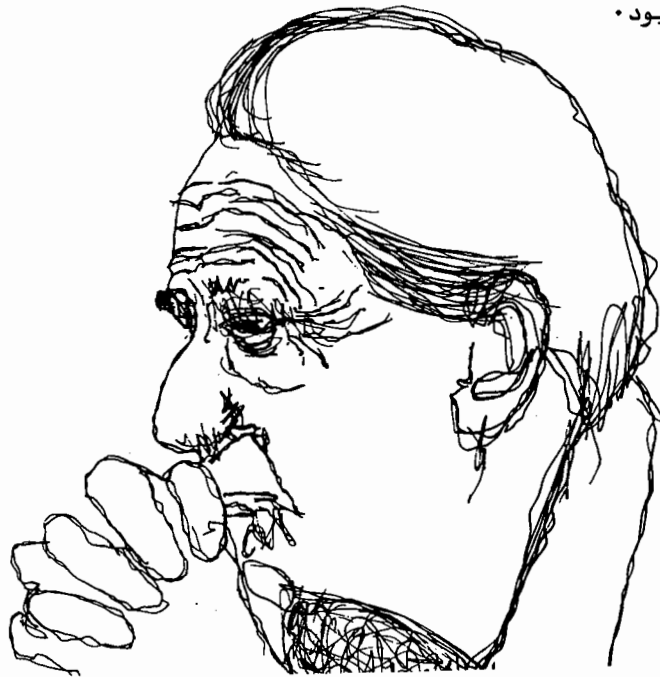
مارکوزه : بله، مطمئنا .

هابرماس : فکر می‌کنید چنین دیدی نسبت به این مسئله اشتباه باشد؟ شما البته بعدها در سالهای ۵۰ این چیزها را دیگر جدی نگرفتید .

مارکوزه : اینطور نیست .

هابرماس : چرا در آنموقع دیگر نقد مارکسیستی هوسرل متاخر و حتی هایدگر در چکسلواکی و یوگسلاوی شروع شده بود .

مارکوزه : در اینجا روشن می‌شود که شاید واقعا یک بهم پیوستگی مفهومی درونی وجود داشته باشد بین بخش خوب کار هوسرل و حتی شاید هایدگر، زیرا این مقاله‌ای که با تاخیر درباره‌ی هوسرل در رابطه با بحران علم در اروپا منتشر شده بود در مقایسه با کارهای فراماندگار قبلی، واقعا یک شروع جدید بود .



۲

هابرماس : هربرت، من مایلم حالا در مورد چند پرسش تئوریک با هم صحبت کنیم، نخست درباره‌ی مبانی انسان شناختی تئوری جامعه در نزد شما، سپس درباره‌ی جایگاه تئوری زیبایی‌شناسی، درباره‌ی رابطه‌ی فلسفه و علم، ارزیابی تئوریک شما از دموکراسی سیاسی و کلا از لیبرالیسم و سرانجام در مورد رابطه‌ی تئوری و پراتیک . خود این بحث ما را بطور بلا واسطه به پرسشهای سیاسی خواهد رساند . شاید بهتر باشد اینرا هم بگویم که من از چه دیدگاهی

پرسشهایم را طرح می‌کنم. شما در کنار آدورنو با کارهایتان بیشترین تاثیر مستقیم را روی من بالشخمه گذاشته‌اید. توافقیهای من با شما آنقدر زیادند که اینک تنها مشکلاتی به چشم می‌آیند که شاید در این تئوری نهفته باشند و آدمی اگر به این موضوعات علاقمند باشد و بخواهد آنها را ادامه دهد، به آنها برمی‌خورد. بدین ترتیب این آن فضایی است که در چارچوب آن می‌خواهم چند پرسش را طرح کنم. فکر می‌کنم بهتر باشد که من بعضا بخشهایی از کارهای شما را نقل کنم، آنوقت بدقت می‌دانیم که در مورد چه چیزی صحبت می‌کنیم. ابتدا از "منابع جدیدی برای پایه‌گذاری ماتریالیسم تاریخی" ^۱ در این مقاله بخشی هست که بنظر من یکی از انگیزه‌های اندیشه‌ی شما را نشان می‌دهد، انگیزه‌ای که تا امروز، تا کتاب "بی‌وقفگی هنر" ^۲ ثابت باقی مانده و ضمناً شما را از هورکهایمر و آدورنو متمایز می‌کند. در این مقاله که در همان اوایل، در سال ۱۹۳۲ منتشر شد، آمده است:

دقیقا همانا توجه جدی به ذات انسان است که به محرکی سستی‌ناپذیر برای مستدل ساختن انقلاب رادیکال بدل می‌شود. اینکه در وضعیت موجود سرمایه‌داری مسئله تنها بر سر یک بحران سیاسی یا اقتصادی نیست، بلکه بر سر فاجعه‌ای برای ذات انسانی. پذیرش این امر هر فرم اقتصادی یا سیاسی را هم‌اوپیش به شکست محکوم نموده و الزاما الغای فاجعه‌گونه‌ی وضعیت موجود را از طریق یک انقلاب فراگیر ^۳ طلب می‌کند. ابتدا بر اساس چنیین بنیادهای مستحکمی که استحکام آنها بوسیله‌ی هیج استدلال اقتصادی و سیاسی متزلزل نتواند شد، پرسش مربوط به شرایط و حاملین تاریخی انقلاب بروز می‌کند. هر نقدی که تنها به این تئوری، یعنی به مبارزه طبقاتی و دیکتاتوری پرولتاریا پردازد بدون آنکه به بنیادهای واقعی آن برخورد کند، از موضوع خود دور شده است.

1-Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus
2-Die Permanenz der Kunst

مارکوزه: این نقل قول از "سپمی در یک پدیدارشناسی ماتریالیسم تاریخی" ^۱ بود؟

هابرماس: نه، از "منابع جدیدی برای پایه‌گذاری ماتریالیسم تاریخی"، به عبارت دیگر از تفسیر بر "دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی" این سال ۱۹۳۲ بود. مارکوزه: بله.

هابرماس: حتی اگر از پوسته‌ی واژه‌های اکسپرسیونیستی (مانند "انقلاب فراگیر") تجرید کنیم، بازهم انگیزه‌ای در اندیشه‌ی شما وجود دارد که بعدها هم بجا مانده است. شما در آنموقع هنوز از یک مبنای هستی‌شناختی حرکت می‌کردید. وقتی از "بنیاد" یا از "ذات انسان" صحبت می‌کنید، هنوز هم برآنید که چشم‌اندازهای هستی‌شناسی بنیادی ^۲ را بشیوه‌ی مارکسیستی جذب کنید. شما از این چارچوب مفاهیم فاصله گرفته‌اید. اما از سوی دیگر ایسین استنباط را بدست می‌دهید که اینک متا-روانشناسی فروید نقش هستی‌شناسی وجودی ^۳ هایدگر را بعهدہ گرفته است. اگر اجازه بدهید موضوع را خودمانسی بیان کنم: مارکسیسم شما تا به امروز هم مقدار زیادی ناخالصی انسان‌شناختی دارد.

مارکوزه: منظور شما از "انسان‌شناسی"، انسان‌شناسی فلسفی است و نه انسان‌شناسی به معنی مردم‌شناسی؟
هابرماس: بله. برای آنکه منظورم را روشن تر کنم: در "کوشی پیرامون رهایی" ^۴ در صفحه‌ی ۲۵ آمده است:

به‌این ترتیب در اینسوی تمامی ارزشها از زاویه‌ی روانشناسی سائق زمینه‌ای برای همبستگی میان انسانها در دست می‌داشتیم؛ همبستگی‌ایکه مطابق نیازهای جامعه طبقاتی با موفقیت سرکوب شده، اما اینک به مثابه‌ی پیش-شرط آزادی روی می‌نماید.

1-Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus
2-Fundamentalontologie 3-Existentialontologie
4-Versuch über die Befreiung

مارکوزه : بله .

هابرماس : شما در این معنا حتی از "مبانی بیولوژیک" سوسیالیسم صحبت می‌کنید، هر چند هم که يك علامت سؤال در برابر آن قرار می‌دهید. در آخرین کتابتان "بی‌وقفگی هنر" در صفحه‌ی ۲۵ با وضوح تمام آمده است : "درهم-پیچیدگی شادی و غم، خوشبختی و بدبختی و عشق^۱ و مرگ^۲ را نمی‌توان در قالب مسائل مبارزه‌ی طبقاتی ادغام نمود، تاریخ بستری طبیعی دارد" - منظور من از انسان شناسی این است - "انسان به مثابه‌ی موجود نوعی و در اینسوی تمامی تقابل‌های طبقاتی يك شرط امکان جامعه بی طبقه است . بشریست به مثابه‌ی واقعیت، به مثابه‌ی اجتماع افراد آزاد، تغییر تکامل ارگانیک رادر درون چارچوب تکامل تاریخی- اجتماعی پیش شرط خود قرار می‌دهد." شما این تغییر تکامل ارگانیک را همچنین از دیدگاه بازگشتی به بستری طبیعی طرح می‌ریزید- بهر حال به مثابه‌ی بازگشتی به پتانسیلی که بوسیله‌ی انسان- شناسی انباشته شده است .

مارکوزه : اما نه يك بازگشت . من هر تعبیر و توضیحی در قالب مفاهیم "بازگشت به طبیعت" را رد نموده و با آن بهیچ وجه سر سازش ندارم . در اینجا نیز طبیعت چیزی است که ابتدا باید ایجاد شود .

هابرماس : شما از بستری طبیعی صحبت می‌کنید، همچنین از ساختاری از سائق‌ها که البته يك خودپویی تاریخی ایجاد می‌کند، اما باز هم همزمان بستری است برای سازمانیابی عقلانی يك جامعه‌ی آینده که از تولیدکنندگانی تشکیل شده است که آزادانه متحد شده‌اند . این پرسش پیش می‌آید که این مفروضات شدیداً انسان‌شناختی چگونه با ماتریالیسم تاریخی، یعنی خیلی ساده با تسز تغییرپذیری طبیعت انسان قابل انطباق‌اند .

مارکوزه : اینکه انسان يك بدن دارد، اینکه انسان آنچیزی را داراست کسه فروید آنرا سائق می‌نامد و اینکه در انسان سائق‌های نخستین وجود دارند، به این معنی نیست که اینها تغییر پذیر نیستند . من وقتی از طبیعت انسانی صحبت می‌کنم، همواره طبیعتی را در نظر دارم که می‌تواند انسان را به مثابه‌ی يك کل تغییر دهد . اگر ساختار سائق‌ها به این معنا تغییر ناپذیر است کسه

همواره برخورد بین عشق و مرگ ، اساس را تشکیل می‌دهد، این بدان معنی نیست که اشکالی نیز که این برخورد در قالب آنها بوجود می‌آید بلحاظ تاریخی و اجتماعی قابل تغییر نباشد . در نزد فروید هم آمده است که درجاتی وجود دارند که تا به آن درجات ، انرژی تخریبی فرودست انرژی جنسی قرار می‌گیرند . این همان تغییرپذیری ساختار سائق‌هاست ، من اینرا به میان نیاورده‌ام . به این ترتیب درست نیست بگوییم که فروید يك طبیعت تغییر- ناپذیر انسانی را مبنا قرار می‌دهد، یا دست کم بشکل کاملاً مشروطی درست است .

هابرماس : آنچه من موقتا مبانی انسان شناختی تئوری جامعه نامیدم، همانطور که از نقل قولها پیداست ، دو جنبه دارد . از سویی این مبانی در خدمت مستدل ساختن رادیکالیزه نمودن مفهوم انقلاب یا در خدمت درکی رادیکال از مفهوم انقلاب قرار دارند . شما می‌گویید، بهنگام از میان برداشتن سرمایه‌داری، مسئله بهیچ روی تنها بر سر غلبه یافتن بر يك فرماسیون اجتماعی معین نمی‌تواند باشد، بلکه تغییراتی که چنین از میان برداشتنی بدنبال خواهند داشت ، دگرگونی‌ای است که تا ژرفای ساختار زنده‌ی هر شخصیت منفرد، در رابطه‌ی او با طبیعت و در رابطه‌ی بین زن و مرد، تاثیر می‌گذارد . به این ترتیب مسئله نمی‌تواند تنها بر سر - اینطور بگوییم :- يك تعویض اصول سازمانیابی- اجتماعی باشد .

مارکوزه : یا با يك فرمولبندی دیگر - برای آنکه هگل را هم به حشش برسانیم- مسئله بر سر تغییر رادیکال سیستم نیازهاست .

هابرماس : اما سیستم نیازها تنها اصطلاحی برای جامعه‌ی بورژوایی و شکل سازمانیابی روابط اجتماعی بود، حال آنکه شما در اینجا از روانکاوی به مثابه‌ی يك تئوری انسان شناختی استفاده می‌کنید . آیا در اینجا باز هم اثری از شعار شورانگیز انسان نو دیده نمی‌شود، شعاری که در دهه‌ی ۲۰ از سوی خیلی‌ها ۰۰۰ مارکوزه : بله . پس انقلاب را می‌خواهیم چه کنیم اگر انسان نوگیرمان نیاید؟ من اینرا هرگز نفهمیدم، برای چه ؟ طبیعی است که انسان نو [رامی‌خواهیم] . این فایده‌ی انقلاب است، انطور که مارکس انقلاب‌رامی‌دید؛ اما فایده‌ی انقلاب بورژوایی نیست . در انقلاب بورژوایی مسئله واقعا بر سر تثبیت حاکمیت يك طبقه در برابر طبقه‌ی رو به زوال بود . البته برای این منظور نیز يك سیستم نیازهای جدید لازم است ، اما نه بشکل واقعا رادیکال يك انسان نو . ابتدا در

مرحله‌ی تاریخی سرمایه‌داری متاخر است که خواسته‌ی انسان نو به مثابه‌ی محتوای اصلی انقلاب فوریت یافته است، چرا که ابتدا در این دوره است - و این چیزی است که باید درباره‌ی صحت آن بحث شود - که این پتانسیل اجتماعی، طبیعی و فنی، بوجود می‌آید که این انسان نو بتواند ظهور یافته و واقعیت پیدا کند.

اشپنگلر : چینی‌ها از شنیدن این سخن خوشحال نخواهند شد، زیرا مسئله‌ی انسان نو تنها مسئله‌ایست که مارکوزه و مائو در آن مشترکند.

مارکوزه : بدا بحال مائو. این مفهوم خطرناکی است و من از آن استفساده نمی‌کنم. من از انسان نو حرف نمی‌زنم.

لوپاش : انسان نوی یعنی چه؟ تحت این عنوان چه باید فهمید؟

مارکوزه : در قالب مفاهیم فرویدی: یک تغییر ساختار سائق‌ها، چنانکه انرژی تخریبی هرچه بیشتر در خدمت انرژی جنسی قرار بگیرد، تا آنجا که کمیت به کیفیت بدل شده و در روابط انسانی (نسبت به هم و نسبت به طبیعت) صلح برقرار شده و راه بسوی سعادت گشوده شود.

هابرماس : چه نیازی به این دارید که امر نورا که می‌بایست از طریق منقلب شدن شکل اجتماعی سرمایه‌داری بدست آید بوسیله‌ی اصطلاحات روانکساوی فرمولبندی کنید؟

مارکوزه : منظورتان چیست؟

هابرماس : به شیوه‌ی برخورد مارکسیستی بسیار نزدیکتر است که ساختارهای شخصیتی جدید یا تغییر یافته را از خارج به داخل درک کند، یعنی از طریق اشکال جدید سازمانیابی داد و ستد اجتماعی.

مارکوزه : داد و ستدی که همانطور که خودتان گفتید بوسیله‌ی انسانها سازماندهی شده باشد. یک ساختار شخصیتی جدید، یکی از پیش‌شرطهای تغییر رادیکال یا به عبارت دیگر از پیش‌شرطهای جهش کیفی است.

هابرماس : اما باید گفت، اگر شکلی از سازمانیابی داد و ستد اجتماعی ممکن است که در آن شکاف بین هستی مبتنی بر سپهر خصوصی در کار و در حوزه‌ی سیاست ملغی شود، اگر بتوان...

مارکوزه : این نکته را توضیح دهید: چه چیزی ملغی شود؟

هابرماس : ... اگر بتوان تولید را، و در انطباق با آن روند تشکیل اراده سیاسی

را، چنان سازمان داد که امر ضروری به تممیماتی منوط شود که از اراده‌ای مشترک و عاری از اجبار منتج شوند؛ یعنی اگر یک جامعه بگونه‌ی رادیکال دموکراتیزه شود، آنگاه اجبارهای زائد اجتماعی از میان می‌روند. به این ترتیب تغییر شکل ساختارهای شخصیتی نیز زائد می‌شود. این دست کم چشم‌انداز رایج مارکسیستی برای صحبت از تغییر شکل ساختارهای شخصیتی است. اما شما در عشق و تمدن^۱ راه را برعکس برمی‌گزینید.

مارکوزه : چرا برعکس؟

هابرماس : شما ابتدا مفاهیم بنیادی روانشناسی را انتخاب می‌کنید و سپس می‌گویید، حالا بیایم توضیح بدهیم که ساختارهای شخصیتی تحت سلطه‌ی اصل بازدهی^۲ چگونه می‌شوند، و سپس به دستگاه روانی باز می‌گردید و در واقع به نوعی خودپویی امید می‌بندید که ماقبل تاریخی است، که بشکل طبیعی - تاریخی وساطت می‌شود...

مارکوزه : نه، من می‌پرسم چگونه است که ساختار روانی انسانها، هر بار انقلاب ممکن را یا مانع شده و یا آنرا به شکست کشانده است. و این پرسشی تاریخی است، این پرسش که چگونه جامعه، جامعه‌ی طبقاتی، ساختار سائق‌ها را دستکاری نموده است. ضمناً این نکته را هم ذکر کنم، البته کاملاً غیر مستقیم و سپس بدنبال پیشرفت تکنیک و روانشناسی، هر چه مستقیم‌تر و موثرتر.

هابرماس : پس به این ترتیب شما معتقدید که این شیوه‌ی روانشناختی - انسان شناختی اصلاً بلحاظ تاریخی ابتدا در لحظه‌ای ضرورت می‌یابد که درگیریه‌ی بالقوه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری متاخر بیشتر تحلیلی از زاویه‌ی روانشناسی اجتماعی را طلب کنند تا تحلیلی که بطور بلاواسطه سیاسی - اقتصادی باشد.

مارکوزه : زیرا یکی از مهمترین اهرمها برای استثمار و سرکوب در جامعه‌ی سرمایه‌داری متاخر دستکاری ساختار سائق‌هاست.

هابرماس : روند اجتماعی شدن به یک جزء ذاتی سرمایه‌داری متاخر بدل شده است، چنانکه این روند با اصطلاح به برخی ریشه‌های طبیعی که در سرمایه‌داری لیبرال هنوز تحت حمایت خانواده‌ی بورژوازی قرار داشته و مصون بودند، حمله

می‌برد.

مارکوزه : مثلاً فعال‌سازی بیش از حد سائق تخریب بشیوهی سیستماتیک، حقنه کردن سیستماتیک قهر، از بین بردن سیستماتیک سپهر خصوصی، اشکال جدید و بسیار موثرتر کنترل اجتماعی.

اشپنگلر : اگر این امر اینگونه بوضوح با سرمایه‌داری متاخر در رابطه قرار داده می‌شود، پس وجه تمایز آن مثلاً با اشکال کنترل اجتماعی که در شوروی اعمال می‌شوند، چیست؟

مارکوزه : در آنجا اشکال کنترل اجتماعی هنوز به این شکل ضروری نشده‌اند، زیرا تا آنجا که من می‌توانم ببینم، در آنجا قدرت بوروکراسی حاکم هنوز به این شکل عام دچار مشکل تامین مشروعیت نشده است. در آنجا مسئله هنوز بر سر بالا بردن سطح زندگی است که بوروکراسی موقتا هنوز از پس آن برمی‌آید.

هابرماس : برگردیم به عنصر انسان شناختی. شما می‌گویید عشق و تمدن را به مثابه‌ی واکنشی نسبت به یک موقعیت تاریخی نوشتید که در آن تحلیلی درگیریهایی حتی تا درون دستگاه روانی نیز می‌بایست پیش می‌رفت.

مارکوزه : این خود یک پدیده‌ی تاریخی است.

هابرماس : باشد. من مع الوصف حدس می‌زنم شیوه‌ی استفاده‌ی شما از تئوری فروید دلایل دیگری نیز دارد. من فکر می‌کنم شما در "ساختار سائق‌ها و جامعه" ^۱ تئوری سائق‌های فروید را بکار می‌گیرید تا شرحی ماتریالیستی از مفهوم خرد بدست آورید. اگر چنین است، پس می‌پرسم: آیا می‌توان واقعا خرد را به شیوه‌ی طبیعت‌گرایانه مستدل ساخت؟ شاید اجازه بدهید یکبار دیگر به کمک یک نقل قول توضیح کوتاهی درباره‌ی این پرسش بدهم. شما در ساختار سائق‌ها و جامعه منطق سلطه و منطق بیگانگی را، یعنی به ایمن ترتیب همانچیزی را که هورکهایمر خرد ایزاری می‌نامد، در برابر هم قرار می‌دهید.

مارکوزه : ماکس وبر.

هابرماس : این اصطلاحی ماکس وبری است؟

مارکوزه : فکر می‌کنم اینطور باشد.

هابرماس : من اینطور فکر نمی‌کنم، اما غیر ممکن نیست. به‌رحال در صفحه‌ی ۲۲۰ آمده است:

هر قدر که مبارزه‌ی برای هستی، در خدمت تکامل آزادانه و ارضای نیازهای فردی قرار می‌گیرد، به همان میزان هم خرد انحصار گرا جای خود را به عقلانیت تازه‌ای از ارضاء می‌دهد، که در آن خرد و خوشبختی به هم می‌رسند. و بعد در همان صفحه کمی پایین‌تر:

اگر روزی دیگر لازم نباشد که فعالیت در خدمت موجودیت خصوصی در خارج از هستی عمومی و برعلیه آن صورت گیرد، آنگاه شاید آزادی فرد و آزادی همگانی بتوانند در قالب یک اراده‌ی عمومی هماهنگ شوند، و این اراده می‌تواند در چارچوب نهادهایی تبلور یابد که در خدمت نیازهای فردی قرار می‌گیرند. آن چشم‌پوشی از سائق‌ها و آن تعویق ارضاء نیازها که اراده‌ی عمومی طلب می‌کند، الزاما نباید ترسناک و غیر انسانی باشد و خردشان الزاما نباید تمام‌خواه باشد. مع الوصف این پرسش برجای می‌ماند که در شرایطی که نا-آزادی به جز، هستی سیستم روانی بدل شده است، تمدن چگونه می‌تواند بدون هیچ مانعی آزادی را بعمل آورد. و در غیر اینصورت چه کسی این حق را دارد که محک‌های عینی برای ارزش‌ها تدوین کند و آنها را به کرسی نشاند؟

این پرسش خود این پاسخ را بدست می‌دهد که انسانها خودشان طبیعتا تنها هنگامیکه در مقام انسانهای آزاد و برابر به قصد ساختن یک آزاده‌ی عاری از اجبار گردهم آیند، می‌توانند چنین اراده‌ی عمومی‌ایرا بسازند. و تنها خود انسانها.

مارکوزه : بله

هابرماس : پس اصل-اینطور بگویم: - تفهیم و تفاهم متقابل^۱ عاری از قهر،

اصل زبان، که باصطلاح انگیزه‌ی چنین تفهیم عاری از اجباری در آن نهفته است، همان اصلی است که باید بدان بازگشت، اگر مسئله اینست که بگوییم که عنصر عقلانی در درون چنین رابطه‌ی اجتماعی نوینی در واقع کدام است. شما اما به اصل یک توافق عقلانی، یعنی اصلی که اگر پیکری سیاسی بیابد، همان اصل دموکراسی است، باز نمی‌گردید، بلکه در اینجا به سراغ اصل دیکتاتوری در تربیت می‌روید. شما در اینجا می‌گویید: "از افلاطون تا روسو تنها پاسخ صادقانه عبارت بود از ایده‌ی یک دیکتاتوری آموزشی، دیکتاتوری‌ایکه توسط کسانی اعمال می‌شود که می‌توان در موردشان اطمینان داشت که آگاهی به امر واقعا نیک را کسب کرده‌اند." اینک از خود می‌پرسم آیا این بازگشت به دیکتاتوری آموزشی تنها به این دلیل صورت می‌گیرد که شما فکر می‌کنید که غایت توافق عاری از اجبار که از طریق زبان در درون خرد نهفته است، چیزی است که ابتدا باید به لحاظ تاریخی تولید شود، و تا زمانی که این امر روی نداده است باید در کنار سایر وسایل، به ابزار دیکتاتوری آموزشی نیز رجوع نمود. یا اینکه بازگشت شما به دیکتاتوری آموزشی دلیل دیگری دارد؟ شاید این دلیل که شما پایه‌های خرد را اصلا نه در زبان یا توافق عقلانی یا در یک تشکیل اراده‌ی عام عاری از اجبار مستحکم می‌کنید، بلکه در لایه‌های بسیار عمیق‌تر - در یک طبیعت سائق‌ها که خود را بگونه‌ی خاصی به مثابه‌ی چیزی مطرح می‌کند که نسبت به خرد خارجی است. می‌بینید که من در مورد این کوشش شما که می‌خواهید از طریق یک تئوری سائق‌ها عقلانیت را به مثابه‌ی چیزی مستدل کنید که خود را در مقابل خردی مطرح می‌کند که با کاربرد ابزاری دست و پایش را بریده باشند، مشکلاتی دارم. و من این شک را دارم که شما به این دلیل به دیکتاتوری آموزشی باز می‌گردید که به یک استدلال طبیعت - گرایانه‌ی خرد دست می‌زنید.

مارکوزه: اگر امروز بود دیگر به این سادگی از دیکتاتوری آموزشی صحبت نمی‌کردم. آن قسمتی که شما نقل کردید عمدا تحریک‌آمیز فرمولبندی شده است. شاید بتوان گفت دیکتاتوری آموزشی در چارچوب دموکراسی، اما نه دیکتاتوری آموزشی و دیگر هیچ. اما پرسش اصلی این نیست. در پاسخ به پرسش اصلی، یعنی پرسش مربوط به مستدل ساختن خرد به شیوه‌ی طبیعت - گرایانه، ادعا می‌کنم: بله؛ دقیقا همین امر ضروری بنظر می‌آید. من تقریبا

همیشه به هنگام صحبت درباره‌ی این چیزها در کلاس‌هایم روشن ساختم که آنچه می‌گویم بردو حکم ارزشی مبتنی است: ۱ - زنده بودن بهتر از زنده‌نبودن است؛ ۲ - بهتر است که آدمی یک زندگی خوب داشته باشد، تا یک زندگی بد. اگر کسی این امر را نپذیرد، دیگر طرف بحث نیست. بنظر من بر بستر این دو حکم ارزشی امکانی برای تعیین مفهوم خرد بدست می‌آید؛ و آن اینکه: عقلانی آن انحصاری است (چرا که مفهوم خرد مفهومی انحصارگراست، در این مورد بنظر من کوچکترین شکی هم ممکن نیست) که بشکلی قابل نمایش شانس زندگی بهتر در جامعه‌ای بهتر را تقویت می‌کند.

هابرماس: چه کسی تعیین می‌کند که زندگی بهتر چیست؟

مارکوزه: من دقیقا از پاسخ به این پرسش سرباز می‌زنم. اگر کسی هنوز نداند که یک زندگی بهتر چیست، دیگر امیدی به او نیست.

هابرماس: نه مشکل اینست که همه بشکلی بسیار دقیق می‌دانند که یک زندگی بهتر چیست، اما درک‌هایشان، دست‌کم درک‌هایی که همینجا و در همین لحظه دارند، با هم مطابقت نمی‌کند. من هم دلم نمی‌خواهد با آقای درگر^۱ تصورات مشترکی از زندگی خوب داشته باشم.

مارکوزه: با چه کسی؟

هابرماس: آقای درگر. او...

اسپنگلر: یک شخصیت نامطبوع سیاسی است...

هابرماس: یکی از رهبران حزب دمکرات - مسیحی که امروز از یک سیاست ملی - محافظه‌کار به شیوه‌ی اشتراوس^۲ حمایت می‌کند و مثلا ارزش‌هایی مانند امنیت، نظم و قانون‌وبه اصطلاح ارزش‌های مربوط به یک همزیستی پاکیزه را نمایندگی می‌کند، در واقع ارزش‌هایی که در موردشان می‌توان از دیدگاه روانکاوی گفت که در آنها یک سرکوب طبیعت سائقها منعکس می‌شود.

مارکوزه: می‌توان نشان داد آنچه این آدم می‌گوید غلط است، که این چیزها به

۱- Dregger از رهبران جناح راست حزب دمکرات - مسیحی آلمان. او تا چندی پیش رئیس فراکسیون دمکرات - مسیحی / سوسیال - مسیحی در پارلمان بود.

۲- Strauss تا چندی پیش رهبر حزب سوسیال - مسیحی آلمان. او از با نفوذترین رهبران سیاسی جناح راست و محافظه‌کار بعد از جنگ دوم در آلمان بود.

یک جامعه‌ی بهتر راه نمی‌برد، بلکه به تشبیت وضع موجود •
هابرماس : نه • شما آن محکهای ارزشی را که در نقل قول آمده‌اند از آن دو حکم
 ارزشی پایه‌ای که هم الان ذکر کردید، بدست نمی‌آورید • اینها فرمولهای خالی‌ای
 هستند که آدمها می‌توانند آنها را به دلخواه خود پیر کنند • محکهای ارزشی را
 نمی‌توان بر اساس حقوق طبیعی، به شکلی انتزاعی و یکبار برای همیشه بدست
 آورد • محکهای ارزشی، به محض اینکه یک محتوای مادی پیدا کنند دیگر از مسائلی
 که در یک موقعیت معین تاریخی باید حل شوند، مستقل نیستند • این را که
 پیگیری و پذیرش کدام ارزشها معقول است در واقع تنها می‌توان از طریق •••

مارکوزه : ••• از طریق تحلیل شرایط تغییر پیدا نمود •••

هابرماس : اگر بتوان بشکلی قابل قبول نشان داد که تحت این شرایط همگان چه
 چیزی را می‌توانند بخواهند •••

مارکوزه : بله • دقیقا همین •

هابرماس : اما پس خرد چیزی نیست که در درون سائقها منزل داشته باشد، بلکه
 بدین ترتیب مکان خرد، اگر بخواهیم شعارگونه بیان کنیم، در درون زبان
 است؛ بدین ترتیب مکان خرد در درون شرایط تشکیل یک اراده‌ی عاری از
 اجبار خواهد بود •

مارکوزه : ما تنها بر مبنای خرد است که می‌توانیم یک اراده‌ی جمعی تشکیل
 دهیم و نه بر عکس، و خرد یا عقلانیت واقعا هم در درون سائقها نهفته است،
 آنهم در بطن کشش انرژی جنسی برای جلوگیری از تخریب • این دقیقا آن
 تعریفی است که من از خرد می‌دهم: حمایت از زندگی، اغنای زندگی، زیباتر
 ساختن زندگی • و این بنا به نظر فروید در ساختار سائقها نهفته است •

هابرماس : در ساختار سائقها آن چیزی نهفته است که ما در پایان بعبان
 نیازهای واقعی‌مان تشخیص می‌دهیم • اما مشکل اینجاست که این نیازهای
 واقعی همواره بر بستر یک محمل تاریخی روی می‌نمایانند، یعنی با عطف به
 مسائلی معین • طبیعتا در اینجا امر عامی نیز دخیل است که خود را به کرسی
 می‌نشانند و آنرا می‌توانیم عشق^۱ بنامیم • اما جدالها همیشه در موقعیت تاریخی معین
 است که روی میدهند و در این موقعیتهاست که باید بدقت گفت چه چیزی ما را خوشبخت

میکند، چه چیزی محیط را زیباتر میسازد و چه چیز بزندگی ارزش زیستن می‌بخشد •

مارکوزه : اما این را که همه می‌دانند •

هابرماس : اینجا دیگر آن فیلسوف قدیمی در درون شما روی نشان می‌دهد: "این
 راه همه می‌دانند" •

مارکوزه : خب هر انسانی می‌داند که اگر در ساحل دریا یک ساختمان ۶۰ طبقه بنا
 نکنیم، طبیعت بسیار زیباتر می‌شود • برای دانستن این نکته فلسفه‌ای لازم
 نیست • این فراخوانی به تئوری سائقهاست • این امر بی‌شک زیباتر،
 ارضا کننده‌تر و آرامبخش‌تر است • همین امر در مورد این نیروگاههای اتمی
 لعنتی نیز صادق است •

هابرماس : اگر قضیه به همین سادگی بود که دیگر به این کثافتی کسه در درون
 آن نشسته ایم دچار نبودیم •

مارکوزه : چرا این کثافت به ما تحمیل شده است •

اشپنگلر : اما مسئله‌ی فاشیسم در آلمان را نمی‌توان بلحاظ تاریخی به این راحتی
 از سر باز کرد •

مارکوزه : خب که چه؟

اشپنگلر : اگر انسانها یک زندگی زیباتر در یک جامعه‌ی بهتر را تنها در یک
 جامعه‌ی فاشیستی بتوانند تصور کنند چه می‌کنی؟

مارکوزه : یک جامعه‌ی فاشیستی، یعنی جامعه‌ای که خرد بر فعال‌سازی و
 فوق فعال‌سازی^۱ انرژی تهاجمی و تخریبی استوار است نمی‌تواند جامعه‌ی
 بهتری باشد •

هابرماس : شما نمایش آنچه را عقلانی است بر دو پایه استوار می‌کنید: از یکسو
 می‌گویید دانش به این که آدمی در واقع به چه چیز تمایل دارد، امری است که
 می‌توان به شیوه‌ی شهودی راهی بسوی آن گشود، یعنی تقریبا عقل سلیم خود،
 این دانش را دربردارد •

مارکوزه : عقل سلیم انسانی و سائق انسانی •

هابرماس : سائق انسانی • این یک پایه است • و پایه‌ی دیگر تئوری است • شما
 می‌گویید اگر امر بدیهی از راه اجبارهای اجتماعی قابل تحلیل تابدانجسا

مغشوش و محو شود که انسانها دیگر نتوانند آنچه را علم به آن در واقع به هیچ وجه هم پیچیده نیست، تشخیص دهند، آنگاه باید بشیوهی تئوریک بررسی کرد که ریشهی این دروغها و ایجاد توهمات در کجاست؛ و دستیابی به یک درک تئوریک در این رابطه تنها از کسان محدودی برمی آید. ایراد من به شما در این است که شما از سویی آنچه را خرد هست و آنچه را عقلانی است از هگل برگرفته آید. شما این نکته را در تمام کتابهایتان، حتی در "ساختار سائقها و جامعه" در یک فصل میانی، با عطف به "پدیدارشناسی روح" تکوین می کنید. از سوی دیگر، با علم به اینکه منطق هگل را دیگر نمی توان به همین سادگی پذیرفت، هگل را به کناری می گذارید. مفهوم خرد به اصطلاح بی نام و نشان می شود، ریشهی ایده آلیستی خود را انکار می کند و در چارچوب تئوری سائقهای فروید پیوند زده می شود. مشکل این کار در آنجایی نمایان شد که گفتید: آنچه عقلانی است از این لحاظ در سائقها یا در عشق نهفته است که هرکس می تواند آنچه را برای او و برای همگان بهتر است، با دستهایش لمس کند.

مارکوزه: نه. اینطوری زیادی تند می روید. مفهوم خرد به همان میزانسی در ساختار سائقها نهفته است که عشق با کوشش برای مهار ساختن انرژی تخریبی اینهمان است.

هابرماس: در هر موقعیت معینی تعاریف گوناگونی از منافع مشترک همهی ما یا از منافع عمومیت پذیر وجود دارند.

مارکوزه: این مهمترین نکته است. راستش را بگویم: من فکر نمی کنم که در یک موقعیت از پیش داده شده، تعیین یا تعیین کلی منافع همگانی غیرممکن باشد. این بنظر من ایدئولوژی طبقه ی حاکم است. بنظر من می آید که تعیین منافع همگانی خیلی هم ممکن باشد.

هابرماس: ما انتخابات عمومی داریم و آدمی می بیند که چه حزابی و چه برنامه هایی بطور همگانی تأیید می شوند و کاملاً پیداست که اینها آن احزاب و برنامه هایی نیستند که شما از آنها انتظار دارید که منافع همگانی را...

مارکوزه: ... یک لحظه صبر کنید، ما انتخابات عمومی داریم، انتخاباتی که در واقع هر کسی می داند که بدلی هستند. آنچه ضروری است، کوشش تئوری است، نمایش نیروهاست، تا برای هر کسی روشن باشد که منافع همگانی کدامند. این که خود باز هم نوعی انحصارگرایی است. اگر بخواهیم بر این امر پافشاری

کنیم که منافع همگانی بطور همگانی قابل تعیین کردن نیستند. بنظر من تعیین این منافع دائماً ساده تر می شوند.

هابرماس: شما می گوید این منافع را باید بشیوهی تئوریک تعیین نمود.

مارکوزه: این منافع را باید بشیوهی تئوریک نمایش داد.

هابرماس: کجای این کار ساده است، وقتی که دقیقاً همین تئوری این سعادت را ندارد که از جانب همگان برسمیت شناخته شود، بلکه بیشتر تئوری ای است که بعنوان نمونه در دستگاه علوم جایگاهی کناری دارد؟ و این چه چیزی است که شما به آن استناد می کنید، وقتی که می گوید: من، هربرت مارکوزه، می توانم امروز بسادگی نشان دهم که منافع همگانی در چیست؟

مارکوزه: من این را نمی گویم. من می گویم به من و به هر کس دیگری که بر زبان مسلط باشد، می توان توضیح داد و نمایاند که منافع همگانی امروزه در چیست. و اینکه این منافع را بی شک نمی توان در پنتاگون تعیین نمود.

هابرماس: بر علیه این ادعای شما یک امر آشکار تاریخی وجود دارد.

مارکوزه: چه امر آشکاری؟

هابرماس: این امر آشکار که امروزه حتی در پیشرفته ترین کشورها نیز نمی توان گروههای سازمانیافتهی سیاسی یافت که این تئوری اجتماعی بتواند درک آن گروهها از خودشان را دربرگیرد. اینکه تئوری انتقادی مخاطبین خود را، مخاطبین تاریخی اش را، ابتدا در سالهای ۳۰ و ۴۰ از دست داد، امر سازنده ای برای این تئوری بود. در دوره ی کلاسیک آن چیزی که امروزه تئوری انتقادی نام دارد، ارزیابی این بود که دیگر تنها برخی افراد پراکنده از این امکان برخوردارند که تشخیص دهند که ریشهی این فتنه در کجاست. و اینک شما این نکته را انکار می کنید.

مارکوزه: نسبت به چنین تزی دیگر نظر خوشی ندارم. امروز حرف من اینست که اساساً هر کسی می داند چه چیز لازم است، امروز می توان منفعت عامه را در جامعه ای بهتر و امکان تحققش را نشان داد، و امروز همین قطعیت است که تحت فشار قرار دارد. اما تئوری انتقادی هم اساساً همیشه همین را گفته یا منظور داشته است. از دید تئوری انتقادی نه این یا آن فرد معین، بلکه همه از چنین آگاهی ای برخوردارند، تنها ممکن است برخی از افراد بتوانند موقعیت را بطور بلاواسطه دریابند. بعلاوه، تغییرات رادیکال در تاریخ هرگز

با جنبش‌های توده‌ای آغاز نشده‌اند.

هابرماس: اجازه بدهید بخشهایی از کتاب *انسان تک‌ساختی* را — کسه متناسفانه تنها متن انگلیسی اش را اینجا در اختیار دارم — بخوانم. از این بخشها آشکار می‌شود که شما مفاهیمی را که باید از طریقشان امر عقلایی را باز شناخت، چگونه بکار می‌برید. اینجا مسئله بر سر مفاهیم عام و همه‌شمول است، بر سر انواع مفاهیمی است که در خود توانی انتقادی دارند. در صفحه ۲۱۱ می‌خوانیم: "عام‌ها^۱ عناصر مقدم تجربه‌اند. غرض از عام‌ها در اینجا مقولات فلسفی نیست، بلکه کیفیاتی از جهان است که ما هرروزه با آن مواجهیم." این تقریباً همان چیزی است که هم اکنون نیز گفتید، اینکه: در اساس هر کس می‌تواند بداند که خوب و زیبا چیست. شما اینجا از "عام‌های ذاتی^۲ وظیفه، عدالت، خوشبختی و متضادهایشان" حرف می‌زنید.

بنظر می‌رسد که استمرار این مفاهیم کلی یا عام‌های تعبیرناپذیر به منزله‌ی نقاط گرهی اندیشه، منعکس-کننده‌ی آگاهی ناخوش جهانی تجزیه‌شده باشد که در آن، آنچه هست قاصر است یا حتی نافی آن چیزی است که می‌تواند باشد. بنظر می‌رسد تمایز تقلیل‌ناپذیر بین عام و اجزایش، یا بین مفهوم و مصداق‌هایش، در تجربه‌اولیه‌ی تمایز چیرگی‌ناپذیر بین بالقوگی و فعلیت، بین دوبعدیک جهان آزمون شده، ریشه داشته باشند. عام، در هر ایده هم امکانی را که در واقعیت تحقق یافته می‌بیند و هم‌امکانی را که در آن واقعیت به اسارت درآمده است.^۳

مارکوزه: این ارسطویی ارتدکس است.

هابرماس: بله، با نگاهی اندکی هگلی، ارسطو تکرار شده است؛ البته بازبانی تقریباً پدیدارشناسانه. شما در اینجا می‌گویید: در "زندگی روزمره"^۴، یعنی

1-universals

2-subjective universals

۳-ترجمه‌ی فارسی: دکتر محسن مویدی، انتشارات آزاد، ص ۲۱۳. ترجمه‌ی این بخش در نسخه‌ی فارسی فوق، با متن انگلیسی بهیچ وجه تطابق ندارد. م

4-everyday life

در جهان زندگی، مفاهیمی می‌یابیم که با آنها می‌توانیم داوریهای ارزشی‌مان را فرموله کنیم؛ سرشت این مفاهیم — که با عزیمت از هگل تحلیل شده‌اند — چنین است که بنحوی آنچه را هست با آنچه بایسته و شایسته است برابر می‌گذارند. این تحلیل بلحاظ فلسفی رضایتبخش نیست، زیرا شما، از تئوری‌های فلسفی‌ایکه این مفاهیم از آنها سرچشمه می‌گیرند، دیگر بطور سیستماتیک دفاع نمی‌کنید. شما نه بطور سیستماتیک ارسطویی هستید و نه بطور سیستماتیک هگلی. در نتیجه، و به زبانی بسیار ساده، اگر اینطور است، ما باید بلحاظ فلسفی به نحو دیگری بگوییم که چگونه به شالوده‌های هنجاری تئوری‌مان می‌رسیم. و شما می‌کوشید با یاری فروید پاسخ دهید. شما می‌گویید: اصل واقعیت^۱ و اصل میل^۲.

مارکوزه: بله.

هابرماس: شما اصلهایی را که تحت آنها ساختار سائق ساخته می‌شود، مشخص می‌کنید و می‌گویید: آنچه این دو اصل را متحد می‌کند، همان چیزی است که عقلایی است.

مارکوزه: نه اینکه تنها متحد می‌کند.

هابرماس: یا آشتی می‌دهد؟ اینطور است؟

مارکوزه: اگر پویایی این دو اصل در راستای رهایی انرژی اروتیک^۳ حرکت کند. **هابرماس**: بله، بسیار خوب، اما بعد می‌توان در سطح کاربرد این تئوری‌نشان داد که اگر قرار باشد این تئوری بطور واقعی مشخص کند که خوب چیست، بهتر چیست، عالی چیست و حتی منفعتی که قابلیت عمومیت یافتن دارد چیست، بسیار عام است. می‌بینید، شما این دو قطب را دارید. شما از یکطرف می‌گویید که جهان زندگی خود را در دستگاه مفاهیمی^۴ می‌نمایاند که کارکردش کمابیش همانطور است که هگل درباره‌ی این مفهوم گفته است؛ به همین دلیل آخرین مرجعی که می‌تواند مورد خطاب و مراجعه باشد (و من هم همین باور را دارم) فهمی است که افراد درگیر در مسئله از خود دارند.

مارکوزه: همانطور که هستند.

1-Realitätsprinzip

2-Lustprinzip

3-erotisch

4-Begrifflichkeit

هابرماس : اما - اگر بخواهیم موضوع را بزبان فلسفه‌ی اجتماعی بورژوازی بیان کنیم - افراد درگیر در مسئله می‌بایست بتوانند به منزله‌ی افرادی مستقل، آزاد و برابر، در جریان عاری از اجبار شکل‌دهی به اراده‌شان شرکت کنند؛ پس علی‌القاعده آنها قادر خواهند بود توان تجربی‌شان بکار بگیرند.

مارکوزه : بله، با شما موافقم.

هابرماس : بسیار خوب، اما در اینصورت امر عقلایی دیگر آنقدرها در این نسوع مفاهیم روزمره نهفته نخواهد بود، بلکه بیشتر در عقلانیت سازمانی از یسک شکلبندی عمومی و عاری از اجبار اراده قرار خواهد داشت؛ به عبارت دیگر، در غایت^۱ یا حالتی آرمانی که در آن تفاهم متقابل سوژه‌ها آزاد و عاری از جبر است و امر عقلایی دیگر بخودی خود در - بگوئیم - ساختار منافع، که در روابط اجتماعی معینی تحت فشار قرار می‌گیرد، دگرگون می‌شود و یا رها می‌گردد، نهفته نیست.

مارکوزه : عقلانیت نمی‌تواند در يك سازمان بخودی خود وجود داشته باشد، بلکه تنها در سازمانی موجود است که از سوی انسانهایی بوجود آمده باشد یا بوجود آید که از این عقلانیت پیروی می‌کنند. شما موضوع را وارونه می‌کنید.

هابرماس : نه. در ایده‌ای که ما هم داریم؛ ایده‌ای که فی‌الواقع هر کسی دارد، اگر خواسته باشد با ردوبدل کردن يك کلمه با دیگری تفهیم و تفاهم کند.

مارکوزه : بله.

هابرماس : در این بُعد است که به اصطلاح مفهوم شهودی^۲ ما از عقلانیت نهفته است، نه در ساختار منافع. در ساختار سائق فی‌الواقع محتوای مادی، و آنچه‌ی قرار دارد که بر مبنایش موقعیت مشخص قرار می‌گیرد.

مارکوزه : در آنجا همچنین، اینکه چگونه چنین چیزی ممکن است، هم نهفته است؛ اینکه چگونه می‌تواند يك سازمان عاری از سلطه باشد، اینکه بر کدام شالوده‌ای می‌تواند قرار گیرد، اینها هم در آنجا نهفته است. و در همین رابطه مایلم از مفهوم همبستگی^۳ صحبت کنم. همبستگی بخودی‌خود بهیچ وجه یسک ارزش نیست. در رژیم نازی همبستگی‌ای واقعی و تا پای جان وجود داشت. همبستگی بخودی‌خود فایده‌ای ندارد. همبستگی در مافیا و هزار جور دیگر همبستگی وجود دارد. همبستگی باید بنوبه‌ی خود بر ساختاری مبتنی باشد که

می‌تواند انسانها را بلحاظ اروتیک بهم پیوند زند، به عبارت دیگر، در جامعه‌ای عاری از طبقات. همبستگی باید در خود ساختار سائق ریشه‌ای داشته باشد. همبستگی فاشیستی بر همبستگی در تجاوز استوار است، نه بر همبستگی در اروس، در غرور دیگران، در تیمار دیگران، در عشق به دیگران، به هرکس. بنابراین بنظر من بدون مفهوم همبستگی نمی‌توان کاری کرد. شکلگیری اراده‌ی مورد نظر شما همبستگی را پیشفرض می‌گیرد. شکلگیری اراده‌ی انسانهایی که منافع - حیاتی‌شان در مقابل یکدیگر است، کارایی ندارد.

هابرماس : ما می‌توانیم بخوبی این نکته را پیشفرض بگیریم که در هر جامعه‌ی آینده نیز، تقابل منافع وجود خواهد داشت. مسئله بستگی دارد به اینکه ما آنچه را در جامعه باید بطور عمومی تنظیم شود، طوری تنظیم کنیم که همه‌ی این قواعد با هم خوانایی داشته باشند.

مارکوزه : همچنین پیش شرط ما باید توافقی ممکن بین منافع باشد که در يك جامعه‌ی سوسیالیستی اجازه می‌دهد اختلاف منافع از راه صلح‌آمیز حل و فصل شوند.

هابرماس : چطور است بحث عقلانیت را کناری بگذاریم...

اشپنگلر : اندکی بحث اختصاصی شد.

هابرماس : بله، وقتی خواستیم درباره‌ی تئوری زیبایی‌شناسی صحبت کنیم، دوباره به این بحث برمی‌گردیم.

لوپاش : اما پیش از آنکه این بحث را ببندیم، مایلم بگویم که احساس من اینست که ما از روسو^۱ قدمی فراتر نرفته‌ایم. از یکسومی توان گفت که عقلایی بودن امر اجتماعی در این است که شکلبندی اراده و تصمیم‌گیری بگونه‌ای رها از سلطه ممکن باشد. از سوی دیگر این مسئله مطرح است که چگونه امکان دارد افرادی که در این روند شرکت دارند، آن امر خیری را برگزینند که برای عموم نیز خیر است. و اینجاست که مسلماً دو ترفند بزرگ روسو مطرح می‌شوند: از یکطرف کمابیش "دیکتاتوری تعلیماتی"، و از طرف دیگر "ترفند ناگزیر ساختن به آزادی"، زیرا کسی که درست نمی‌بیند، کسی را که اشتباه می‌کند باید ناگزیر سازمان‌نیکی را بپذیرد. حرف من اینست که ما از این دو ترفند روسویی فراتر نرفته‌ایم.

مارکوزه: اما، هاینس عزیز، اولاً ما از روسو فراتر رفته‌ایم، زیرا روسو بهیچ وجه آن بُعدی را ندارد که فروید بدست داده است و ثانیاً کاملاً ممکن است که روسو هم حرف معقولی زده باشد.
لوباش: بله، البته.



مارکوزه: از این فراتر نباید رفت.

لوباش: کسی که چنین می‌گوید باید در داوری تعیین کننده‌ی روسو دربارهِی خویش نیز شریک باشد: جلوه‌ی آزادی چنین است. اگر واقعیات با این شرایط انطباق ندارند، پس جامعه‌ی آزاد هم وجود ندارد.
مارکوزه: نزد روسو، مسئله‌ی شکلگیری اراده بطور عام اساساً مطرح نیست. نزد او شهروند^۱ پیشاپیش انسانی است که قادر است بر پایه‌ی عقلش و ساختار

1-nitoyen

سابق‌هایش، نه تنها بین منافع عمومی و منافع بلاواسطه‌ی خصوصی تمایز قائل شود، بلکه حتی می‌تواند در صورت لزوم برخلاف منافع خصوصی عمل کند. شهروند دیگر یک مثال مفروض و یک فرد دلخواه نیست، شهروند کسانی هستند که پیشاپیش دیگرگون شده‌اند.
لوباش: اکثراً باید چنین باشند.
مارکوزه: علی‌القاعده، همه.
لوباش: بله.
مارکوزه: نه، همه نه.
لوباش: چرا، علی‌القاعده همه.
اشینگلر: بحثمان دور می‌زند.
هابرماس: بله، بحثمان دور می‌زند. بنظر من بهتر است برویم سر بحث مربوط به تئوری زیبایی‌شناسی.
اشینگلر: پیشنهاد من اینست که چیزی بخوریم.
هابرماس: موافقم.
مارکوزه: خوردن هم به زیبایی‌شناسی مربوط است.
لوباش: اول غذا، بعد اخلاق...
اشینگلر: ... و بعد زیبایی‌شناسی. این تعریف کاملاً جدیدی از تاریخ است.

ترجمه‌ی: امیر هاشمی

گفتگوی فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Jürgen Habermas, Silvia Bovenschen u.a.; *Gespräche mit Herbert*

Marcuse, suhrkamp, 1978.

انترناسیونال دوم و بلشویسم

از آنجاییکه تمام پدیده‌های اجتماعی تاریخی دارند و گذشته‌ی آنها رابطه‌ای مستقیم با حال و آینده‌شان دارد، بررسی تئوریک بلشویسم نمی‌تواند بدون بررسی نظرات و مشاجرات درون انترناسیونال دوم صورت گیرد. هدف این مقاله اساساً بررسی برخورد نظرات درون انترناسیونال دوم بلشویسم است،^۱ جدل‌های تئوریکی که هنوز هم می‌توانند روشنگر برخی از مسائل امروزی ما باشند.^۲

انترناسیونال دوم سازمانی بود که نه تنها دارای امکانات کمی قابل

۱- از آنجایی که بحث همه‌جانبه پیرامون این مسائل موکول به تحقیقات وسیع تاریخی و مبارزه‌ی تئوریک پر دامنه‌ای است، هدف این مقاله طرح و معرفی زمینه‌های عمومی این مباحث می‌باشد. قصد بر این است که پس از طرح زمینه‌های عمومی به بحث دقیق‌تر حول محورهای مشاجرات پرداخته شود.

۲- انترناسیونال دوم در سال ۱۸۸۹ متولد شد. نقطه‌ی شروع زندگی این سازمان حزب سوسیال دمکرات آلمان بود، زیرا جنبش کارگری انگلستان اساساً چارتیست بود و مارکسیست‌های فرانسه هم دچار اختلافات و مشکلات درونی عدیده‌ای بودند. چارتیست‌ها که مخالف سرمایه‌داری بودند از جمله جریان‌های هستند که با نظریات مارکس توافقی نداشتند. در سال ۱۸۹۶ زمانیکه انترناسیونال دوم اقدام به شرکت در مبارزه‌ی پارلمانی نمود، چارتیست‌ها دست به انشعاب زدند. پروسه‌ی از هم‌پاشیدگی انترناسیونال دوم با شروع جنگ جهانی اول به اوج خود رسید و زمانیکه احزاب اصلی انترناسیونال در سال ۱۹۱۴ به دفاع از دولت‌های خودی پرداختند، تلاشی آن سازمان تکمیل گردید.

توجهی گردید، بلکه خالق میراث فرهنگی و تئوریک جنبش مارکسیستی قرن بیستم نیز شد. حتی بلشویک‌ها که بارها دشمنی خود را با این سازمان اعلام نموده بودند، تحت تاثیر فرهنگ و تئوری‌های آن قرار گرفته و امروزه هنوز هم روشنفکران چپ آمال فرهنگی و تئوریک آن دوران را با خود حمل می‌کنند. کائوتسکی^۳ و برنشتاین^۴ دو رهبر اصلی انترناسیونال بودند که از جمله همکاری‌های مهم آنان تدوین و به تصویب رساندن برنامه‌ی "ارفورت" در سال ۱۸۹۲ است. این برنامه ترکیبی بود از نظرات ارتدکس کائوتسکی در زمینه‌ی تئوری، و برنامه‌ی عملی برنشتاین. برنامه‌ی "ارفورت" اولین محور جدل‌های تئوریک درون این سازمان گردید. کائوتسکی با پافشاری بر درکی ارتدکس به مقابله با برنشتاین شتافت. برنشتاین نیز با درکی پراگماتیستی هدف خود را نقد اساسی نظرات مارکس قرار داد.

۳- کارل کائوتسکی فعالیت سوسیال‌دمکراتیک خود را از سال ۱۸۷۵ در شهر وین آغاز نمود. در سال‌های ۱۸۸۳ تا ۱۹۱۷ ناشر مجله‌ی هفتگی Die Neue Zeit اصلی‌ترین نشریه‌ی تئوریک جنبش سوسیال‌دمکراتیک بود. هیچ نشریه‌ای چنین تاثیری بر وی ایدئولوژی این جنبش نداشته است. پس از شکل‌گیری بلشویسم به عنوان یک گرایش بین‌المللی، کائوتسکی روز به روز نفوذ خود را از دست داد. جناح چپ سوسیال‌دمکراسی اروپا رفته‌رفته تحت سیطره بلشویسم قرار گرفت و جناح راست نیز جایگاهی برای کائوتسکی قائل نبود. گرایش "میان" درون جنبش سوسیال‌دمکراتیک بین دو قطب مزبور تجزیه شد. اما برخی همواره بر مرزبندی خود با دو قطب فوق پافشاری نموده و تبدیل به عناصر پراکنده‌ای شدند. کائوتسکی در سال ۱۹۳۸ در آمستردام درگذشت.

۴- برنشتاین در سال ۱۸۷۲ به جنبش سوسیال‌دمکراتیک پیوست و در سال‌های ۱۸۸۰ تا ۱۹۹۰ سردبیر مجله‌ی "سوسیال‌دمکرات" در زوریخ بود. پس از اخراج از سوئیس در سال ۱۸۸۸ به لندن رفت و تا سال ۱۹۰۱ در این کشور اقامت داشت. در انگلستان برنشتاین تحت تاثیر مبارزات و نظرات "فابین‌ها" قرار گرفته و به این نتیجه رسید که نظر مارکس مبنی بر تخریب سیستم سرمایه‌داری نادرست بوده و هدف خود را مبارزه برای بهبود سیستم از طریق مبارزه‌ی پارلمانی قرار داد. وی در سال ۱۸۹۹ اقدام به انتشار کتابی تحت عنوان "خصوصیات سوسیالیسم و وظایف سوسیال‌دمکراتها" که به توضیح نظرات جدید وی می‌پرداخت، نمود. کتاب دیگر مهم وی "سوسیالیسم تدریجی" نام دارد. برنشتاین چند بار به عضویت پارلمان آلمان انتخاب شد و نقش اساسی در تدوین تئوری سوسیال‌دمکراسی امروزی ایفا نمود.

هرچند انترناسیونال دوم نتوانست نقشی تاریخی در تحول اروپا ایفا نماید، ولی گنجینه‌ای از تجارب و نظرات را، با پشتوانه‌ی سازمانهای توده‌ای - کارگری و فرهنگ پیشرفته‌ی اروپا، با خود حمل می‌نمود. جنبش سوسیال دمکراتیک پس از انترناسیونال دوم، که بیشتر و بیشتر تحت نفوذ ایدئولوژیک بلشویکها قرار می‌گرفت، نه تنها نتوانست از بسیاری از این دست آوردها سود جوید، بلکه بسا تخطئه نمودن آن، فرهنگی را متداول نمود که گذشته را بطور مکانیکی و یکجانبه نفی نمود و به معیارها و سنن عقب افتاده دامن زد. تاریخ نویسان بلشویک نه تنها گذشته‌ی جنبش سوسیال دمکراتیک را بدور انداختند، بلکه تحت عنوان " مبارزه‌ی دو خط " مبارزه بین خود و مجموعه‌ی جناحهای دیگر را مبارزه علیه راست قلمداد نموده و نقش گرایشهای دیگر چون جناح چپ سوسیال دمکراسی آلمان و طرفداران " کنفرانس زمروالد " را عمداً از یاد بردند.

در درون انترناسیونال دوم اساساً چهار گرایش فکری موجود بودند:

۱- گرایش اول دیدگاه بلشویکهاست که مبلغ تشکیل " انترناسیونال انقلابی " است و معروفترین نماینده‌ی آن لنین می‌باشد. این گرایش قبل از انقلاب اکتبر و زنه‌ای در سطح بین‌المللی نبود ولی رفته رفته بخش عمده‌ی سوسیال دمکراسی بین‌المللی را به زیر چتر خود کشید. از آنجاییکه شالوده‌ی ایدئولوژیک عناصر چپ در ایران به این گرایش برمی‌گردد و نتیجتاً آشنایی کلی با آن وجود دارد در این بخش به این گرایش نخواهم پرداخت.

۲- گرایش دوم نظرگاه جناح راست است که بعداً رهبری انترناسیونال را بعهده گرفت و بهترین و معروفترین نماینده‌ی آن برنشتاین است که پس از سوسیال دمکراسی امروزی در اروپاست.

۳- گرایش سوم دیدگاه " جناح چپ " سوسیال دمکراسی آلمان و بارزترین نماینده‌ی آن رزا لوکزامبورگ است. این جناح مبارزه‌ای پیگیر با جناح راست نموده و همچنین مرزبندی‌های روشن و قابل توجهی با نظرات لنین، بویژه در زمینه‌ی دمکراسی، دیکتاتوری، حزب و امر انقلاب پرولتری ترسیم نمود.

۴- گرایش چهارم که به کنفرانس " زمروالد " و یا " خط مرکز " موسوم

۵- در سپتامبر ۱۹۱۵ کنفرانس " زمروالد " اقدام به اعلان " یک انترناسیونال قدرتمند،

است، جناحی است که کمتر مورد توجه عناصر چپ قرار گرفته و متونی چگون " کائوتسکی مرتد " لنین معیار قضاوت درباره‌ی بسیاری از آنان است. این جناح طیفی از عناصری است که دارای مرزبندی‌های معین با جناح راست و بلشویکها هستند. آنها در مقابل دعوت بلشویکها به تخریب انترناسیونال و ایجاد سازمانی " انقلابی "، مسئله‌ی بازسازی انترناسیونال را موعظه می‌کردند. از عناصر شناخته شده‌ی این گرایش می‌توان از کائوتسکی و جریان موسوم بسه " مارکسیستهای اتریشی " نام برد. در زیر به این نظرات می‌پردازم:

انترناسیونالی که به جنگ و سرمایه‌داری پایان دهد " نمود. و زندگی سیاسی خود را تحت عنوان " اتحادیه‌ی بین‌المللی کار احزاب سوسیالیست " آغاز نمود. اختلافات این گرایش با بلشویسم نیز زمینه‌های مختلف تئوری را در برمی‌گرفت و برخورد بسه

انترناسیونال دوم صرفاً یک جنبه از این مرزبندی‌ها بود. بدین خاطر این گرایش علیرغم اختلافات زیاد با گرایش " راست " حاضر به مصالحه با بلشویکها نبود. برخورد بلشویکها نیز به کنفرانس زمروالد برخوردی دوگانه بود، هرچند با برخی عناصر اصلی آن چگون " کائوتسکی " و " هیلفر دینگ " دشمنی کامل داشتند. با پیروزی انقلاب فوریه در روسیه مسئله‌ی انشعاب تشکیلاتی بلشویکها از انترناسیونال دوباره مطرح می‌گردد و این بار حمله متوجه جریان " میانی " است. اما موضع لنین در انشعاب تشکیلاتی هنوز موضع عمومی بلشویکها نیست. در ماه مه ۱۹۱۷ لنین در نامه‌ای به رادک می‌نویسد که " ضروری است که رابطه‌ی ما با ' زمروالد ' قطع گردد. " لنین ادامه می‌دهد که " ما باید بهر قیمت اقدام به دفن زمروالد کرده و انترناسیونال سومی ایجاد کنیم که فقط شامل چپها باشد. اگر ما بتوانیم فوراً به تشکیل کنفرانس چپها اقدام نماییم انترناسیونال سومی ایجاد خواهد شد. " اما دعوت لنین در قطع رابطه با زمروالد دوباره رد شد تا اینکه انقلاب اکتبر پیروز شد و مسائل مربوط به زمروالد تبدیل به مسئله‌ای جانبی گردید. در مارس ۱۹۱۹ انترناسیونال سوم در اولین کنفرانس خود اقدام به انحلال زمروالد نموده و خود را وارث آن قلمداد نمود. پس از تشکیل انترناسیونال سوم بخشی از هواداران کنفرانس زمروالد به آن پیوسته و برخی دیگر با پافشاری به روی نظرات خود جدایی تشکیلاتی خود را حفظ نمودند.

۶- عنوان " مارکسیستهای اتریشی " از طرف یک سوسیالیست امریکایی بنام لوئیس بودین (Louis Boudin) به گروهی از مارکسیستهای اروپایی داده شد که در شهریون

کائوتسکی

کائوتسکی معمار اصلی مارکسیسم انترناسیونال دوم، کسی است که لنین وی را بزرگترین مارکسیست زمانه می خواند. بخش مهمی از زندگی کائوتسکی صرف مبارزه علیه آنارشیزم " چارتیست ها " و نظرات راست برنشتاین شد. کائوتسکی با اتکا به برداشتهای خود از مارکس سعی در خالص نگه داشتن مارکسیسم نمود. او نقش خود را در تشریح نظرات مارکس و نه تکامل آن تعریف می کرد. مارکسیسم وی " مارکسیسم ارتدکس " یعنی مارکسیسم بنیادگرایی بود که اساس مارکسیسم رسمی است، مارکسیسمی که دگماتیک است و جسارت عناصری چون لوکزامبورگ را ندارد.

با رشد بلشویسم و سپس پیروزی انقلاب اکتبر در روسیه، کائوتسکی به صفوف منتقدین انقلاب روسیه پیوسته و مبارزه علیه نظرات بلشویکها و لنین را در راس برنامهی خود قرار داد. نظرات سیاسی کائوتسکی را می توان به دوره تقسیم نمود. دوره اول زمانی است که او در طیف میانی انترناسیونال دوم قرار دارد. از طرفی مبارزه پیگیری علیه برنشتاین سازمان می دهد و از طرف دیگر منتقد بلشویکها و انقلاب اکتبر است. دوره دوم نشان دهنده نزدیکی کائوتسکی با نظرات راست و نتیجتاً جدایی از عنصر رادیکال مارکسیسم می باشد.

بنظر کائوتسکی پروسه تحول جوامع انسانی همانند پروسه رشد و تکامل طبیعت است، یعنی همان درکی که داروین از تحول پروسه طبیعت دارد. بدین خاطر او تحقق سوسیالیسم را امری جبری و اجتناب ناپذیر می داند. فلسفه کائوتسکی همان فلسفه مسلط یعنی " ماتریالیسم مکانیکی " است. وی پیرو دیدگاهی است که تکامل جوامع بشری را تکامل ابژه (اقتصاد) دانسته و نقشی برای انسان در این پروسه تکامل قائل نمی شود. همانگونه که نباتات و حیوانات تحت تاثیر تغییر محیط تکامل می یابند، جوامع انسانی نیز تحت

فعالیت داشتند. آنان خود را منتقد جناح راست و نماینده مارکسیسمی می دانستند که غیر جزمی، علمی و انقلابی بود^۷ و بدین خاطر منتقد بلشویسم نیز بودند. مارکسیستهای اتریشی طیف وسیعی را از راست تا چپ در برمی گرفتند ولی در مجموع در طیف " میانی " بوده و جزئی از کنفرانس زمره والد را تشکیل می دادند.

تاثیر " ماده " (یعنی اقتصاد) متحول می شوند. این دیدگاه یکجانبه و ساده لوحانه نه تنها نقش انسان و آگاهی انسانی را در نظر نمی گیرد، بلکه رابطه بین ذهن و عین و نتیجتاً تاثیر متقابل آنان بر وی یکدیگر را نادیده می گیرد و بدین صورت پروسه اجتماعی را به اجزایی منفک تجزیه کرده و کلیت حرکت پروسه را قربانی یک و یا چند جزء آن می نماید. اگر ایده آلیست ها منشاء مادی و زمینی ایده را نادیده می گیرند، ماتریالیست های مکانیکی با تکیه یکجانبه بر ماده و نفی رابطه متقابل ایده و ماده از تحلیل پروسه اجتماعی عاجز می مانند. تجزیه پروسه اجتماعی به اجزاء خود فلسفه ای است که کائوتسکی از انگلس به ارث برده (اما مارکس هم در این درک بی تقصیر نبوده است) و تئوریسین هایی چون پلخانف و لنین در انکشاف آن نقش مهمی داشته اند.

این درک فلسفی به دو نظر ظاهراً متضاد منجر می گردد. دیدگاه اول که دترمینیستی است، تحول سوسیالیستی را به " شرایط معین اقتصادی " که عامل تحول اتوماتیک جامعه است موقوف می نماید و نه تنها صبر و حوصله را تا رسیدن آن شرایط مادی توصیه می کند، بلکه وجود این شرایط را عامل کافی برای تحول اتوماتیک می داند. کائوتسکی به این گرایش تعلق داشت. دیدگاه دوم با ارائه تزه های اراده گرایانه صرفاً به جنبه نظری توجه دارد و تحول سوسیالیستی را موقوف به حرکت حزب پیشرو و یا اراده رهبران خبره می پندارد. این گرایشی است که تبلور خود را در بلشویسم یافت.

بنظر کائوتسکی " تولید وسائل تولید برای زیست و تولید انسان اساساً دو پروسه مختلف هستند. رابطه کارگر با اشیاء و تکنیک، همانند رابطه بین مصرف کننده و اشیائی که وی مصرف می کند، چیزی بسیار متفاوت است با رابطه ای که انسان در پروسه کار، در اقتصاد، با آن روبروست. فقط دومی اجتماعی است."^۷ او در " تفسیر مادی تاریخ " می نویسد: " تمام تغییرات در جوامع و موجودات زنده بوسیله تغییر محیط آنها قابل توضیح هستند. شکل جدید از طریق وفق دادن خود با محیط، ارگانیسم و سازمان اجتماعی

۷ - نقل از :

نویسنی پدید می‌آورد.^۸ این همان دیدگاهی است که "ماده" را از شرایط اجتماعی خود تهی می‌کند و صرفاً جنبه‌ی فیزیکی آنرا در نظر دارد. برای این دیدگاه کالا فقط شیئی بیجان است و مضمون اجتماعی ندارد. از نظر مارکس "کالا" در روابطی مشخص، یعنی سرمایه‌داری، مفهوم می‌یابد، روابطی که دو طبقه‌ی کارگر و سرمایه‌دار بین خود ایجاد می‌کنند. این دیدگاهی است بورژوازی و محصول از خودبیگانگی جامعه‌ی سرمایه‌داری است.

اقتصاد و یا زندگی مادی هر چند در تحلیل نهایی تعیین‌کننده‌ی مدنیت و روابط سیاسی هستند، اما ابژه و سوژه بروی یکدیگر تاثیر متقابل داشته و هر دو جزء یک پروسه‌ی اجتماعی هستند. این دقیقاً همان نکته‌ای است که جوامع انسانی و تحول اجتماعی را از طبیعت نباتی و حیوانی جدا می‌سازد. تفاوت انسان با حیوانات و نباتات در این است که انسان موجودی است هدفمند، و بقول مارکس: "فعالیت یک عنکبوت همانند یک بافنده است و یک زنبور در ساختن سلول‌های خود یک آرشیتکت را به خجالت وامی‌دارد. ولی آنچه بدترین آرشیتکت را از بهترین زنبورها تمیز می‌دهد این است که یک آرشیتکت قبل از اینکه اقدام به ساختن ساختمان خود کند آنرا در تصور خود می‌سازد. در انتها فقط آن پروسه‌هایی نتیجه می‌دهند که قبلاً در تصور کارگر موجود بوده‌اند."^۹ هر چند کائوتسکی در برخی متون خود به نقش ذهنیت و رابطه‌ی متقابل آن با عینیت اذعان دارد، ولی جنبه‌ی مسلط در تئوریهایی او و نهایتاً آنچه به نتیجه‌ی منطقی خود می‌رسد، همان دترمینیسم اقتصادی است.

در زمینه‌ی مسائل سیاسی کائوتسکی اختلافات قابل توجهی با درک بلشویک‌ها دارد. در دوره‌ی اول، کائوتسکی علاوه بر مبارزه علیه بلشویک‌ها همچنان بر مرزبندی خود با جناح راست پافشاری می‌نماید. وی دولت را ابزار حاکمیت یک طبقه بر طبقه‌ی دیگر می‌داند و حتی لزوم قهر را نیز قبول می‌کند، ولی آنرا آخرین وسیله و آنهم وسیله‌ای دفاعی ارزیابی می‌نماید. وی در کتاب

8-Karl Kautsky; *The Materialist Interpretation of History*, Yale University Press, 1927, p. xxxi

9-Karl Marx; *The Capital*, International Publisher, N.Y., 1967, p. 78

"دیکتاتوری پرولتاریا" به تشریح این نظرات می‌پردازد. کائوتسکی تسخیر قدرت سیاسی را پروسه‌ای در گرو منسکل کردن اکثریت جامعه دانسته و معتقد است که اگر بورژوازی در مقابل دمکراسی اکثریت جامعه ایستادگی نماید، مسئله قهر در دستور کار سوسیال‌دمکراتها قرار می‌گیرد. در غیر این صورت تحول سوسیالیستی تحولی بر مبنای اکثریت آراء خواهد بود. بدین خاطر مخالفست صریح خود را با کسب قدرت سیاسی از طریق قیام اقلیت ابراز می‌دارد. این یکی از زمینه‌های مخالفت کائوتسکی با انقلاب بلشویکی است، زیرا بقول وی دیکتاتوری بلشویکها متکی به اقلیت کوچکی است.

برخورد کائوتسکی به دمکراسی بورژوازی نه تخطئه‌ی آن، بلکه مبارزه برای گسترش آن است. بنظر وی "دیکتاتوری پرولتاریا" نه فرم حکومتی، بلکه محتوای حکومت سوسیالیستی است. وی دمکراسی را ضرورتی برای تربیت پرولتاریا می‌داند. "سوسیالیسم بعنوان ابزار رهایی پرولتاریا بدون دمکراسی غیر قابل تصور است."^{۱۰} و "دمکراسی پایه‌ی ضروری ساختمان سیستم تولید سوسیالیستی است."^{۱۱} کائوتسکی بدرستی دیکتاتوری پرولتاریا را چنین توصیف می‌نماید: "لفظ 'دیکتاتوری پرولتاریا' نه دیکتاتوری یک فرد بلکه دیکتاتوری یک طبقه است و این نشان می‌دهد که در نظر مارکس دیکتاتوری در معنی کلمه‌ی آن نبوده است. وی نه از فرم حکومتی، بلکه از شرایطی سخن می‌گوید که قدرت سیاسی بوسیله‌ی پرولتاریا تسخیر شده است."^{۱۲} کائوتسکی بدرستی تاکید می‌کند که بعقیده‌ی مارکس کمون پاریس نمونه‌ی این دیکتاتوری بوده در حالیکه نه تنها دمکراسی در آنجا سلب نشد، بلکه کمون پاریس اقدام به گسترش دمکراسی نیز نمود. وی کمون پاریس را نمونه‌ی دیکتاتوری پرولتاریا می‌دانست، زیرا کمون پاریس متکی به اصول دمکراسی، سیستم چندحزبی، انتخابات آزاد و آزادی‌های سیاسی بود.^{۱۳} او با تکیه بر لزوم گسترش دمکراسی، در واقعیت شرایطی را می‌طلبد که پرولتاریا سازمان یابد و تحول سوسیالیستی

10-Karl Kautsky; *The Dictatorship of The Proletariat*, Greenwood Press, 1918, p. 5

۱۱ - همانجا ص ۴۴

۱۲ - همانجا ص ۴۳

۱۳ - رجوع شود به کتاب "دیکتاتوری پرولتاریا".

شامل تحول مالکیت و تحول سازمان اجتماعی گردد. امری که در شوروی هیچ گاه صورت نگرفت.

کائوتسکی بدرستی اعلام می‌دارد که دیکتاتوری بلشویکها نه متکی به پرولتاریای آگاه و سازمان‌یافته، بلکه متکی بر نادانی، عقب‌افتادگی و بوروکراسی تزاری است. کائوتسکی با فرم حکومت شورایی نیز مخالف بود. زیرا نه تنها پرولتاریا در این شوراها متشکل نبود، بلکه دهقانان نیروی اصلی آنرا تشکیل می‌دادند. بنظر او "آنچه تحت عنوان دیکتاتوری پرولتاریا مطرح می‌گردد... در واقع دیکتاتوری دهقانان است."^{۱۴} کائوتسکی انقلاب اکتبر و آماده نبودن بلشویکها را اینگونه ارزیابی می‌کند که "بلشویکهای روس سوار بر لوکوموتیوی شده‌اند که در حال حرکت است. امید آنان در این است که در طول مسافرت به پروسه‌ی حرکت آگاهی یابند و آنرا بسمت صحیح سوق دهند."^{۱۵} کائوتسکی همچنین بر لزوم جدایی دستگاه دولتی از دستگاه حزب پا می‌فشارد. وی همچنین خصوصیات بورژوازی رفرم ارضی و ماهیت جنبش‌های آزادیبخش در شرق را نشان می‌دهد و بر تفاوت این جنبش‌ها با سوسیالیسم اصرار می‌ورزد.

کائوتسکی دوره‌ی دومکسی است که بیشتر و بیشتر به سمت نظرات جناح راست میل می‌کند. یکی از این زمینه‌ها خوش‌بینی بیش‌از حد به دمکراسی بورژوازی است، چنانکه گویی این دمکراسی محتوای طبقاتی ندارد و دارای محدودیتی نیست. از نظر او دولت بعنوان ابزار طبقه‌ی حاکمه جای خود را به ارگانی بی‌طرف می‌دهد و بورژوازی به رای اکثریت جامعه تن در خواهد داد. از نظر کائوتسکی دوره‌ی دوم "ضد انقلاب واقعی فقط در کشورهای فوق عقب‌افتاده چون مجارستان پیدا می‌شوند."^{۱۶} و "آنچه بعنوان دیکتاتوری بورژوازی بنظر می‌رسد یعنی سلطه‌ی آن بر حکومت، پارلمان، و وسائل ارتباط

۱۴ - همانجا ص ۷۹.

15-Karl Kautsky; *Terrorism and Communism*, The National Labor Press, 1920, p.173

16-Karl Kautsky; *The Labor Revolution*, London, George Allen, 1924, p.46

جمعی و غیره، نه نتیجه‌ی شکل حکومتی، بلکه نتیجه‌ی برتری اقتصادی و معنوی بورژوازی است."^{۱۷}

نظر کائوتسکی درباره‌ی پروسه‌ی شکلگیری سوسیالیسم اینگونه است که دولت پرولتری می‌بایست نه از طریق مصادره‌ی سرمایه، بلکه از طریق بازخرید اموال سرمایه‌داران اقتصاد را سوسیالیزه کند و این احتیاج به پروسه‌ای تدریجی و طولانی دارد. از نظر او پروسه‌ی تحول اجتماعی، تسخیر قدرت سیاسی و تحول اقتصادی نه نتیجه‌ی حرکتی جهش‌وار، بلکه نتیجه‌ی پروسه‌ای تدریجی است؛ و این کاملاً منطبق با فلسفه‌ی داروینی وی است.

برنشتاین

برنشتاین بر این نظر بود که نظرات مارکس التقاطی است از بلانکیسم و جنبش اتحادیه‌ی کارگری که نمی‌تواند نتیجه‌ی مطلوبی ببار آورد. برنشتاین به رد تحلیل مارکس پیرامون سیستم سرمایه‌داری پرداخته، با تخطئه‌ی نظریه‌ی بحران مارکس، اظهار می‌دارد که کساد اقتصادی در جوامع سرمایه‌داری رو به تعدیل می‌رود، زیرا دولت نقشی مثبت در برنامه‌ریزی و تنظیم فعالیت‌های اقتصادی بعهده گرفته است. بنظر وی نظر مارکس مبنی بر تمرکز سرمایه و قطب‌بندی جامعه به دو قطب بورژوازی و پرولتاریا و نتیجتاً تشدید بحران سرمایه‌داری برخلاف واقعیت‌های عینی هستند. رشد شرکت‌های سهامی و انحصارات، توسعه‌ی بازارهای خارجی و وجود اعتبار خطر بحران عمومی سرمایه‌داری را از بین برده است: "کساد کلی یا جزئی غیرقابل اجتناب هستند ولی بحران عمومی قابل پیشگیری است. با وجود سازمان‌های امروزی و گسترش بازار جهانی و بخصوص با گسترش تولید مواد غذایی"^{۱۸} بحران عمومی غیر ممکن است. برنشتاین همچنین مخالف تئوری ارزش مارکس و نتیجتاً نظریه‌ی استثمار، و طرفدار تئوری مطلوبیت است.

۱۷ - همانجا ص ۶۱.

18-E. Brenstein; *Evolutionary Socialism*, N.Y., Schocken Press, translated 1961, p.93

در زمینه‌ی فلسفه برنشتاین با دست‌گذاردن بر ضعف عمومی سوسیال دمکراتها به نظریه‌ی مکانیکی انتقاد می‌کند و می‌گوید: "علم، هنر و مجموعه‌ی روابط اجتماعی امروزه خیلی کمتر وابسته به اقتصاد هستند تا در گذشته ۰۰۰ سطح تحول اقتصادی که امروزه به آن رسیده‌ایم زمینه‌ی بیشتری فراهم نموده‌است که ایدئولوژی و بخصوص اخلاقیات فعالیت مستقل‌تری داشته باشند." ^{۱۹} ایمن برخورد برنشتاین هر چند صحیح است، اما زمینه‌ی برخورد غیر ماتریالیستی وی را فراهم می‌آورد.

در زمینه‌ی سیاسی نظرات برنشتاین سیستماتیک و منطبق با برنامه‌ی رفرم است. دولت از نظر وی غیر طبقاتی بوده و نتیجتاً وظیفه‌ی خود را مبارزه‌ی پارلمانی برای اخذ آراء اکثریت جهت کسب قدرت سیاسی می‌داند. ^{۲۰} سوسیال دمکراسی خواهان تخریب جامعه و تبدیل اعضای آن به پرولتاریا نیست، بلکه اعضای سوسیال دمکراسی همواره در پی بالا بردن موقعیت اجتماعی پرولتاریا به سطح شهروند هستند تا تابعیت شهری (citizenship) بتواند همگانی گردد. سوسیال دمکراسی نمی‌خواهد جامعه‌ای پرولتری بجای جامعه‌ی مدنی ایجاد کند، بلکه می‌خواهد نظم سوسیالیستی را جایگزین نظم سرمایه‌داری نماید. ^{۲۰} آیا سوسیال دمکراسی امروزه چیزی فراتر از حزبی است که برای گذار به جامعه سوسیالیستی و رفرم اقتصادی مبارزه می‌کند؟ ^{۲۰}

بنظر برنشتاین دشمن پرولتاریا گروه کوچکی از سرمایه‌داران هستند که منبع منطق نیستند. سوسیالیسم نیز صرفاً یک منطق انسانی است. گفته‌ی معروف برنشتاین که "جنبش همه چیز و هدف نهایی سوسیالیسم هیچ چیز" بیان فشرده‌ی اصل حرکت وی است. به همین دلیل برنشتاین از مبارزه‌ی پارلمانی درکی استراتژیک دارد: "فردمی‌تواند درک‌های متفاوتی از تسخیر قدرت سیاسی داشته باشد. بوسیله‌ی راه مبارزه‌ی پارلمانی و استفاده از حق رای و یابوسیله، زور از طریق انقلاب ۰۰۰" ^{۲۱} برنشتاین با تکیه بر مقدمه‌ی انگلس به "مبارزه" طبقاتی در فرانسه ^{۲۱} در سال ۱۸۹۵، به توجیه نظرات پارلمان‌تاریستی خود

۱۹ - همانجا ص ۱۵

۲۰ - همانجا ص ۱۷

۲۱ - همانجا ص ۱۸۴

پرداخت و خود را وارث انگلس قلمداد نمود. در این مقدمه انگلس در انتقاد به ارزیابی خود و مارکس از انقلاب ۱۸۴۸ اظهار می‌دارد که دوران انقلاب اقلیت که اکثریت توده‌ها را رهبری کند به پایان رسیده‌است و اینکه خود توده وسیع می‌بایست در این تحول شرکت کند. انتقاد انگلس در اینجا انتقادی تاکتیکی است، در حالیکه برنشتاین از آن درکی استراتژیک دارد.

رزا لوکزامبورگ

فعالیت‌های سیاسی رزا لوکزامبورگ در حزب سوسیال دمکرات آلمان مبارزات پرشوری را علیه نظرات برنشتاین در برمی‌گیرد. اما از طرف دیگر رزا کسی است که جسارت مبارزه علیه نظرات بلشویکها و شخص لنین را نیز داراست. رزا در مورد نوشته‌های خود می‌گوید: "نوشته‌های من بعضاً متکی به نظرات مارکس و بعضاً در انتقاد به وی نگاشته شده‌اند." ^{۲۲} و این نکته شاید مهمترین درسی است که می‌توان از رزا گرفت.

کتاب "نباشت سرمایه" اثر پرارزش اقتصادی وی است. در این اثر وی به نقد مارکس پرداخته با رد تز مارکس مبنی بر "کاهش نرخ سود" (بعنوان پایه‌ی بحران سرمایه‌داری) به محدود بودن بازار می‌رسد و بحران و بن بست جامعه سرمایه‌داری را از این زاویه نتیجه می‌گیرد. از نظر او "سرمایه‌داری فقط تا زمانی زنده است که امکان گسترش بازارهای غیر-سرمایه‌داری را داشته باشد و همانگونه که به تخریب این بازارها اقدام می‌نماید بالا جبار شرایط نابودی خود را مهیا می‌سازد." ^{۲۳} این دیدگاه دقیقاً در تقابل با بحث برنشتاین مبنی بر نامحدود بودن تقاضا و نتیجتاً رشد نامحدود سرمایه‌است.

در زمینه‌ی فلسفی رزا فعالیت چندانی نداشته است ولی نظرات سیاسی وی بیان مرزبندی با دیدگاه‌های مکانیکی حاکم است. تکیه رزا بر

22-R.Luxamburg; *The Accumulation of Capital - An Anti Critique*, N.Y., Monthly Review Press, 1913.p.10

23-R.Luxamburg; *The Russian Revolution*, University of Michigan Press, translated 1961, p.23

لزوم آگاهی توده‌ای و سازمان دادن طبقه‌ی پرولتاریا و اینکه توده‌های طبقه‌ی کارگر چرخ تاریخ و عامل تعیین‌کننده‌ی تحول سرمایه‌داری هستند، خود بیسان این مرزبندی صحیح می‌باشد. اثر پرارزش دیگر رزا "اعتصاب سیاسی" است که تاکتیک مبارزه را "مبارزه‌ی فرسایشی" کارگران ارزیابی می‌کند. وی کسه از پرانیسین‌های بزرگ جنبش کارگری آلمان است، بانفی تز "قیام" لنین و نقض "پیشرو" و حزب بلشویکی مرزبندی روشنی با دیدگاه‌های بلشویکها ترسیم می‌نماید. اما اهمیت نظرات رزا در زمینه‌ی نقد انقلاب شوروی و نظرات بلشویکی است. زیرا بلشویکها دیگر نمی‌توانستند نظرات رزا را تحت عنوان "راست" و "مرتد" و "بورژوایی" تخطئه کنند و حتی لنین رزا را، که حادثترین انتقادات خود را متوجه شخص لنین کرده بود، "رفیق" خود می‌خواند. دو اثر وی "انقلاب روسیه" و "مسائل تشکیلاتی جنبش سوسیال‌دمکراسی روسیه" دربرگیرنده‌ی نظرات رزا در رابطه با انقلاب اکتبر و بلشویسم می‌باشد.

یکی از انتقادات مهم رزا لوکزامبورگ به انقلاب شوروی نفی آراء اکثریت و آزادی‌های سیاسی است. طرفداری از دمکراسی و آزادی از نظر رزا نه یک فرمالیسم، بلکه ابزاری است برای آگاهی توده‌های پرولتاریا. زیرا آنها راه آگاه نمودن و متشکل کردن توده‌ها، درگیر کردن آنان در سرنوشت خود است. برای وی ابتکار توده‌ای از ارکان مهم این پروسه‌ی آموزش است و هر گونه محدود کردن آنرا مغایر با این آموزش تلقی می‌کند. در اینجا لازم به تذکر است که تمام جناح‌های سوسیال‌دمکراسی اروپا به سنن و روش دمکراتیک ارج می‌گذاشتند و در این رابطه همگی در مقابل بلشویکها قرار می‌گرفتند. "آزادی فقط برای طرفداران دولت، آزادی فقط برای اعضای یک حزب (هرچند که تعداد اعضای حزب زیاد باشد) اصلا آزادی نیست. آزادی همیشه و خصوصا برای کسانی است که متفاوت فکر می‌کنند. این نه بخاطر یک مفهوم متعصبانه از "عدالت"، بلکه بخاطر آموزنده بودن آنست. آنچه اصلاح‌کننده است تماما وابسته به صفت اساسی آزادی سیاسی است. اگر "آزادی" امتیاز ویژه‌ای گردد پروسه‌ی اصلاح از میان خواهد رفت." "با وجود اختناق، زندگی سیاسی در کل جامعه، زندگی در شوراهای بیشتر و بیشتر فلج می‌شود. بدون انتخابات

عمومی، بدون آزادی مطبوعات و تجمع و بدون مبارزه‌ی آزاد نظرات زندگی در هر موسسه عمومی خواهد مرد و فقط ظاهر زنده خواهد داشت. در چنین حالتی فقط بوروکراسی عنصر فعال خواهد ماند. زندگی عمومی رفته رفته بخواب خواهد رفت و چند دوجین از رهبران حزب با قدرتی خستگی‌ناپذیر و تجربه‌ای نامحدود جامعه را رهبری و اداره خواهند نمود. در این میان در واقعیت فقط یک دوجین سران برجسته رهبری می‌کنند و یک دسته نخبگان طبقه‌ی کارگر هراز گاهی به جلسات دعوت شده تا برای رهبران دست بزنند و قطعنامه‌ی پیشنهادی آنان را به اتفاق آراء تصویب نمایند. در واقعیت فعالیت چنین باندهی، مطمئنا دیکتاتوری چند سیاستمدار و نه پرولتاریا خواهد بود. این شرایط نتیجتا به حیوان صفتی جامعه خواهد انجامید. سوء قصد، ترور، گروگانگیری و غیره.^{۲۵} این دقیقا همان چیزی بود که در کشور شوراهای روی داد. عده‌ای بوروکرات مہار زندگی توده‌ها را بدست خود گرفتند و توده‌ها در خوابی طولانی فرو رفتند.

پس از اولین انتخابات مجلس موسسان در نوامبر ۱۹۱۷، زمانیکه بلشویکها فقط ۱/۴ کرسی‌ها را (۱۷۵ نماینده از ۸۰۸ نماینده در کل) بدست آوردند، آنها اقدام به انحلال آن در ژانویه ۱۹۱۸ نمودند. البته این پروسه ادامه یافت. کنگره‌ی سراسری شوراهای روسیه در ژانویه ۱۹۱۸ تشکیلات گردید. اما از آنجاییکه اس-ارهای راست و چپ و منشویکها پایه‌ی عظیمی در شوراهای داشتند، بلشویکها ابتدا اقدام به اخراج اس-ارهای راست و منشویکها نمودند. ادامه‌ی این سیاست به اخراج اس-ارهای چپ و البته بعدا به اخراج جناح‌های مخالف درون حزب و انجامید که دربرگیرنده‌ی تمام مخالفین باند حاکم در هر دوره‌ای بود. زمانیکه بلشویکها مجلس موسسان را منحل اعلام نمودند، بنظر خود در خدمت توده‌ها و انقلاب حرکت می‌نمودند. در مقابل رزا لوکزامبورگ بران بود که "مسئله هر موسسه‌ی دمکراتیک محدودیتها و ضعفهای خود را داراست. چیزی که تبلور تمام موسسات جامعه‌ی انسانی است. ولی راه حل تروتسکی و لنین که همانا حذف دمکراسی است بدتر از بیماری‌ای است که قرار است معالجه کنند. زیرا این راه حل منبع زنده‌ای را

منقطع می‌کند که تنها عامل اصلاح دردهای ذاتی موسسات اجتماعی است. این منبع همان زندگی سیاسی فعال، پر انرژی و بدون مانع و سبعترین توده‌های خلق است.^{۲۶} از نظر رزا لوکزامبورگ "بر مبنای انتقادات تروتسکی و لنین به موسسات دمکراتیک بنظر می‌رسد که نمایندگی توده‌ای بر اساس حق رای عمومی در اساس رد شده است و آنان می‌خواهند اساس را فقط شوراها بگذارند. برای من روشن نیست که این حق رای عمومی در کجا به عمل گذاشته شده است. هیچ خبری از انتخاباتی نیست که منجر به یک ارگان توده‌ای شده باشد. با احتمال قوی این فقط خوراک تئوریک و دیپلماسی آنان است. ولی این نظریه از ارکان قابل ملاحظه‌ی تئوری دیکتاتوری بلشویکها است."^{۲۷} رزا در رابطه با شوراها ادامه می‌دهد: "حق رای فقط به کسانی تعلق دارد که کار خود را می‌فروشند و تمام کسان دیگر چنین حقی ندارند. این حق رای فقط در جامعه‌ای معنی دارد که تمام کسانی که خواهان کار هستند کار داشته باشند. آیا این شرایط کنونی روسیه است؟ بجز بورژوازی و طبقه‌ی متوسط، بخش‌هایی از پرولتاریا بیکارند. بنابراین شوراها ارگان دیکتاتوری پرولتاریا نیستند." دیدگاه غیر دمکراتیک بلشویکها صرفا در این خلاصه نمی‌شد که خواهان دیکتاتوری پرولتاریا (که در اقلیت جامعه بود) بودند و یا اینکه آزادی را محدود به طرفداران و سمپاتیهای خود می‌دانستند، این سیستم غیبر-دمکراتیک حتی در درون حزب نیز اعمال می‌گشت و تا سرحد بیعت با "رهبری" تنزل می‌یافت. رزا در نقد نظرات بلشویکها بویژه "سانترالیسم دمکراتیک"، بر گرایش فوق سانتریست در جنبش سوسیال دمکراتیک روسیه انتقاد نموده و آنرا نوعی بلانکیسم ارزیابی می‌کند. وی سانترالیسم بلشویکها را اینگونه توصیف می‌نماید: "سانترالیسم لنین بر دو اصل بنا شده است: ۱- تبعیت کور از ارگان‌های حزب - در کوچکترین اجزاء آن - از مرکزیت خود که به تنهایی فکر می‌کند، راهنمایی می‌نماید و تصمیم می‌گیرد و ۲- جدایی قطعی هسته‌ی متشکل انقلابیون از محیط انقلاب اجتماعی."^{۲۸} رزا درباره‌ی

۲۶ - همانجا ص ۶۳

۲۷ - همانجا ص ۶۳

۲۸ - همانجا ص ۸۸

نخبه‌گرایی لنین و بلشویکها چنین اظهار می‌دارد: "بگذارید بی‌پرده بگویم. از نظر تاریخی اشتباهات جنبش‌های واقعا انقلابی بی‌نهایت سودمندتر از اشتباه‌ناپذیری زرنگترین کمیته‌ی مرکزی است."^{۲۹} لازم به تذکر است که انتقادات رزا به انقلاب روسیه همراه با حمایت فعال وی از آن بود. دل او سرشار از عشق به انقلاب و امید به آینده‌ای بود که سراسر اروپا در آتش انقلاب بسوزد: "آن خوی انقلابی که سوسیال‌دمکراسی غسرب نداشت، بوسیله‌ی بلشویکها نمایندگی شد. قیام اکتبر تنها نجات انقلاب روسیه نبود، بلکه نجات شرف سوسیالیسم بین‌المللی نیز بود."^{۳۰} نظر رزا در مورد مسئله‌ی دهقانی و مسئله‌ی ملی بی‌شکایت به نظر کائوتسکی نیست. وی ماهیت بورژوازی "رفرم ارضی" و مسئله‌ی "خودمختاری" را گوشزد می‌نماید و مخالفت خود را با حرکت بی‌برنامه و خودسرانه‌ی دهقانان روسیه ابراز می‌کند.

مارکسیست‌های اتریشی

هیلفردینگ در نشریه‌ی "مطالعات مارکسیستی" می‌نویسد: "ما به روح متون مارکس اعتقاد داریم و نه لزوماً به حرف آن." این مبنای حرکت مارکسیست‌های اتریشی در زمینه‌ی تئوریک است، کاری که دست-آورد‌های بسیاری در تدوین تئوری‌های نوین در زمینه‌های مختلف چگونگی علوم اجتماعی، فلسفه، اقتصاد، روانشناسی، و علوم تاریخی داشته است. شباهت‌های بسیاری بین مارکسیست‌های اتریشی و فعالیت مکتب فرانکفورت موجود است. روش مارکسیست‌های اتریشی همچون روش گرامشی و لوکساج روشی غیر جزمی و زنده است. مارکسیست‌های اتریشی دارای گرایش‌های سیاسی متفاوتی بودند. ماکس آدلر طرفدار جناح چپ سوسیال‌دمکراسی بود و نظراتی نزدیک به رزا لوکزامبورگ داشت. بائر نیز متعلق به جناح چپ بود. هیلفردینگ یکی از بزرگترین اقتصاددانان انترناسیونال متمایل به جناح راست سوسیال‌دمکراسی بود. کتاب "سرمایه‌ی مالی" وی ماخذ کتاب "امپریالیسم"

۲۹ - همانجا ص ۱۰۸

۳۰ - همانجا ص ۴۰

بوخارین و در نهایت مبنای کتاب "امپریالیسم"^{۳۱} لنین است. هیلفردینگ در سالهای ۱۹۲۸ و ۱۹۳۲ وزیر دارایی دولت سوسیالدمکرات آلمان بود و پس از دستگیری بوسیله فاشیستها در زندان جان سپرد. رنر (Renner) یکی عناصر معروف این گرایش، نظراتی نزدیک به برنشتاین در زمینه دولت، دمکراسی و دیکتاتوری داشت. وی دو دوره رئیس جمهور اتریش شد.

تولد "مارکسیسم اتریشی" توام با تغییر و تحولات زیادی در جامعه اتریش بود. وین که مرکز فرهنگی اروپا شده بود زمینه مناسبی برای رشد نظرات مارکسیستی داشت. مارکسیست‌های اتریشی بخشی از جریان "میانه" انترناسیونال دوم بودند که بعدها همین موضع را نسبت به انترناسیونال دوم و انترناسیونال سوم حفظ نمودند. آنها "۰۰۰" می‌خواستند خصوصیات انقلابی مارکسیسم را در مقابل برنشتاین حفظ کنند و از حقانیت عمومی-تاریخی متد مارکس و تحلیل وی از سرمایه‌داری دفاع نمایند. از طرف دیگر منتقد ماتریالیسم جزم‌گرایانه، ساده‌گرایانه و دترمینیستی کائوتسکی بودند.^{۳۱} نظرات اساسی مارکسیست‌های اتریشی در چهار زمینه مختلف در نشریه "مطالعات مارکسیستی" درج گردیده است. ماکس آدلر در زمینه فلسفه علم، باثر در زمینه ملیت و ناسیونالیسم، هیلفردینگ در زمینه تحولات سرمایه‌داری و کارل رنر درباره نقش اجتماعی قانون، فعالیت‌های ارزنده‌ای کردند.

در زمینه اقتصادی مارکسیست‌های اتریشی معتقد به تئوری بحران و تز تمرکز سرمایه بودند، اما درکی متفاوت از نقش اقتصاد در رابطه آن با سیاست داشتند. هیلفردینگ بدستی می‌گوید: "فروپاشی سرمایه‌داری نتیجه‌ی نیروهای اجتماعی و سیاسی خواهد بود" و نه ورشکستگی اقتصادی. این دیدگاه مبتنی است بر شالوده‌های فلسفی‌ایکه، مبنای نظرات مارکسیست‌های اتریشی است. بنظر ماکس آدلر "تمام پدیده‌های اجتماعی بانضمام شرایط اقتصادی، پدیده‌های ذهنی هستند و نه مادی و روابط بین آنها بصورتی روابط بین ذهن انسانی است."^{۳۲} مارکسیست‌های اتریشی "فقط به عوام‌سـ

اقتصادی توجه نداشتند. همچنین مبارزات سیاسی و ایدئولوژیک را صرفاً "انعکاس" نیروهای اقتصادی نمی‌دانستند. آنان سعی داشتند که کل پروسه‌ی تحول اجتماعی را که اقتصاد و سیاست و عوامل ایدئولوژیک باهم آمیخته شده‌اند را در نظر گیرند. هرچند که تغییرات اقتصادی بنظر غالب آیند!^{۳۳} بنظر من این مرزبندی درستی با درک‌های غالب در انترناسیونال دوم و پس از آن است. نفی نظری که گویا شرایط مادی (اقتصاد) مبدا تمام تغییرات اجتماعی است، دستاورد مهم مارکسیست‌های اتریشی است. از دید آدلر "شرایط اقتصادی چیزی نیست جز شرایط اجتماعی. یعنی شرایط انسانی که انسان تولید می‌کند، تفسیر ماتریالیستی از تاریخ در واقع به فعالیت‌های ذهن انسان، که شرایط زندگی را از طریق کار اجتماعی ایجاد و متحول می‌نماید، علاقمند است."^{۳۴}

در زمینه مسائل سیاسی نظرات مارکسیست‌های اتریشی طیفی از راست تا چپ است. هیلفردینگ روش گرفتن قدرت سیاسی را اینگونه توصیف می‌نماید که در جوامع امپریالیستی "سیاست انقلابی شامل تخریب دولت نیست، بلکه تصرف دولت سیاسی برای فراهم نمودن زندگی اجتماعی منطقی و آگاهانه‌ای است که به شکوفایی بیانجامد."^{۳۵} بنظر او مبارزات پارلمانی با حمایت اکثریت جامعه امکان پذیر است. ولی درک مارکسیست‌های اتریشی از مبارزه، پارلمانی بمعنی رد کامل عنصر قهر نبود، هر چند آنان مخالف تخریب ماشین دولتی (تر لنین) بودند. به همین دلیل در سال ۱۹۳۴ زمانیکه اتریش تحت فشار فاشیسم قرار گرفت و سرکوب جنبش سوسیال دمکراتیک اتریش آغاز شد، حزب سوسیالدمکرات آن کشور اقدام به رهبری جنگ داخلی نمود. تز "قهر دفاعی" (defensive violence) هرچند به عقیده‌ی عده‌ای با شرایط آرزو اتریش خوانایی داشت، ولی با شکست کامل مواجه شد.

باثر در کتاب "انقلاب اتریش" که در سال ۱۹۳۲ نگاشته شد، مخالفت خود را با برقراری "دیکتاتوری پرولتاریا" مدل روسیه و مجارستان اظهار داشت و اعلام کرد که طبقه‌ی کارگر می‌بایست با تکیه بر موقعیت مسلط خود کسه‌در

۳۳ - همانجا ص ۲۴

۳۴ - همانجا ص ۲۴

۳۵ - همانجا ص ۲۴

31-Tom Bottmore; Austro-Marxism, Oxford, Clarendon Press, 1978,

برقراری جمهوری اتخاذ نموده است، شروع به ساختمان جامعه‌ی سوسیالیستی از طریق وضع قوانینی نماید که ضامن گسترش رفاه اجتماعی، ایجاد شوراهای کارگری، تنظیم شرایط کار و بهبود وضع تحصیلات و تعلیم کارگران است.^{۳۶} در جنبش سوسیال دمکراتیک اروپا افراد دیگری چون لایریولا در ایتالیا وجود داشتند که مرزبندی دقیق و روشنی با گرایش راست سوسیال دمکراسی و نظرات بلشویکها داشتند و از لحاظ متدولوژیک فرسنگها جلوتر از بلشویکها حرکت می نمودند. دیدگاههای لایریولا، بعدا بوسیله‌ی گرامشی پیگیری شد.

در پایان باید تاکید کرد که جنبش سوسیال دمکراتیک ماقبل بلشویسم، دارای دستاوردهای گرانبهایی برای تمام عناصر چپ بوده و هست. برخورد غیر جزمی به مارکس و متون وی، سنن مطالعه و تحقیق مسائل اجتماعی، سنن دمکراتیک در این دوران که منجر به ایجاد سازمانهای توده‌ای دمکراتیک گردید، بعدا جای خود را به برخی سنن بلشویکی که کپی برداری، ساده‌نگری، دنباله‌روی را تجویز می نمود، داد و مارکسیسمی را تدوین نمود که در بسیاری از زمینه‌های اساسی به انحطاط رفته است.

دانیل که رن

Daniel Guérin

معرفی يك آنارشیست :

ولین

"وسولدمیخائیلوویچ آیشناوم"^۱ بیشتر تحت نام "ولین"^۲ شناخته شده است. او در تاریخ ۱۱ اوت ۱۸۸۲ پا به جهان نهاد. پس از اتمام دوره‌ی دبیرستان در رشته‌ی حقوق در دانشکده‌ی پترزبورگ ثبت نام کرد، اما بزودی دانشکده را رها ساخت. این هنگامی بود که به آراء و عقاید حزب سوسیالیست انقلابی کشیده شد و در پرتو این حزب سهم بسزایی در انقلاب ۱۹۰۵ روسیه ادا کرد. او در مارش کارگرانی که به پیروی از پاپ گاپن^۳ به سمت کاخ زمستانی انجام گرفت شرکت جست. کمی پس از آن، در پیدایش اولین شورا در سن پترزبورگ نقشی فعال ایفا کرد. در این ایام توسط پلیس سیاسی تزار دستگیر شد، به زندان افتاد و سپس به سبیریه تبعید گردید. ولین بسال ۱۹۰۷ موفق شد از سبیریه به فرانسه بگریزد.

در پاریس ولین به آنارشیسم گرایید. تا سال ۱۹۱۳ عضو کمیته‌ی عمل بین‌الملل علیه جنگ بود. در سال ۱۹۱۵ فعالیت‌هایش باعث گرفتاری و دستگیری‌اش گردید و به انتقال به يك اردوگاه کار اجباری تهدید شد. ولین در لباس يك زغال‌بان کشتی که راهی ایالات متحده آمریکا بود خود را به آن سامان رسانید. او از خیلی پیش مقالاتی برای يك هفته‌نامه‌ی آنارکوسندیکالیست روسی که در آمریکا منتشر می‌شد ارسال می‌داشت. این هفته‌نامه "صدای طبقه کارگر"^۴ نام داشت. بسال ۱۹۱۷ هیئت نگارندگان این نشریه که ولین هم

1-Vsévolod Michailovic Eichenbaum

2- Volin

3-Pope Gapon

4-Golos Truda

عضوی از آن بود با آغاز طوفان انقلابی، خودشان را به روسیه رسانیدند، به این قصد که هفته نامه را به کمک سایر آنارشیست ها بی که در اروپا و آمریکا اقامت داشتند به سن پترزبورگ انتقال دهند.

آنارشیستهای روسی مقیم اروپا عموماً تحت تاثیر عقاید کروپوتکین^۱ بودند. هفته نامه ی "صدای طبقه ی کارگر" که ارگان "اتحاد پروپاگاندا آنارکسوس-سندیکالیست های پتروگراد" شده بود، پس از انقلاب اکتبر به روزنامه تبدیل شد. ولین تحت نام "شاپیرو الکساندر"^۲ ویراستار نشریه شد. هنگامی که انقلاب پرولتری نخستین ماهها را پشت سر می نهاد، ولین در روزنامه اش هشدارهایی سخت پیامبرگونه سر می داد: "هنگامی که بلشویکها قدرتشان را تحکیم کنند و رسمیت بخشند، به تنظیم حیات مملکت و ملت بواسطه ای ابزارهای حکومتی و دیکتاتور مابانه خواهند پرداخت. شوراها آرام آرام به ارگانهای ساده ای مبدل خواهند کرد که مجری اراده ی حکومت مرکزی است و به ساختمان یک تشکیلات مقتدر سیاسی و دولتی که از بالا عمل خواهد کرد، مسدود می رساند و این تشکیلات با مشتهای آهنین همه چیز را متلاشی خواهد کرد. بدا بحال کسی که با قدرت مرکزی درافتد!"

مدتی بعد، ولین نشریه را رها کرده و به شهر "بوبروف"^۳ رفت و در آنجا در شورای شهر مشغول به فعالیت شد. پس از آن به نشریه ی "ناقوس چکشی" ارگان NABAT [ارگان جنبش آنارشیستی اوکراین] پیوست. در طی کنفرانسی که بتاريخ ۱۸ نوامبر ۱۹۱۸ در شهر "کورسک"^۴ برگزار شد، ولین گرایشهای مختلف آنارشیسم را که در آن دوره به سه جریان "آنارکسوس-سندیکالیسم"، "کمونیسم آنارشیست" و "اندیویدوالیسم"^۵ دسته بندی می شدند، تحت عنوان "سنتز آنارشیستی" فرموله کرد.

در دومین نشست آنارشیستهای NABAT که بتاريخ مارس-آوریل ۱۹۱۹ برگزار شد، شرکت کنندگان متفق القول هرنوع همکاری با شوراها را قطعاً کنار گذاشتند. برهان آنها این بود که شوراها خالصاً به ارگانیسیم های سیاسی بدل شده اند. این اعلام موضع آنارشیستها برای بلشویکها خیلی سنگین جلوه کرد.

هنوز دوران آنچنان سنگین نبود و جایی برای نفس کشیدن باقی بود. اما خیلی زود قدرت بلشویکی به پیگرد آنارشیست ها همت گماشت.

ولین بتاريخ ژوئیه ۱۹۱۹ موفق شد خود را به ستاد فرماندهی چریکهای آنارشیست اوکرائینی به رهبری "نستور ماخنو"^۱ برساند. ولین توسط ارتش سرخ دستگیر و به مسکو اعزام و تسلیم پلیس سیاسی "چکا" گردید. وی در اکتبر ۱۹۲۰ در قبال توافقنامه ی نظامی میان بلشویکها و ارتش "ماخنو" آزاد گردید و خود را به شهر "خارکف"^۲ رسانید، جاییکه کنفدراسیون NABAT در حال تدارک برپایی کنگره ی آنارشیستها در تاریخ ۲۵ دسامبر بود. در آستانه ی این کنگره، ولین همراه با تنی چند از رفقاییش مجدداً بخاطر همکاری با ارتش "ماخنو" دستگیر و روانه ی زندان "بوترکی"^۳ در مسکو شد. آنها در زندان دست به اعتصاب غذا زدند. بدنبال ورود نمایندگان "سندیکالیسم انقلابی اروپا" به مسکو برای برگزاری نخستین کنگره ی انترناسیونال سندیکاهای سرخ برخی از نمایندگان تقاضای آزادی ولین و ۹ نفر دیگر را از دولت بلشویکها کردند. این تقاضا پذیرفته شد، مشروط بر آنکه این ده تن در یک تبعیددائمی بسر برند و اگر این توافق را برهم بزنند به اعدام محکوم خواهند شد. ولین پس از آن خود را به برلین رسانید و با اتحاد کارگران آزاد همکاری کرد و کمی بعد بنا به درخواست "سیاستیان فاور"^۴ به پاریس کشیده شد. او برای کنفدراسیون ملی کار در اسپانیا (CNT) مقالاتی می نوشت و آنارشیستهای اسپانیایی از وی خواستند تا نشریه شان را بزبان فرانسوی هدایت کند. سال ۱۹۲۸ ولین پاریس را به قصد "نیم"^۵ ترک گفت. در این شهر با نشریه ی "سرزمین آزاد" همکاری داشت و در نهایت آسودگی و با پختگی تمام دست به نوشتن کتاب مشهور "انقلاب ناشناخته" زد. او سرانجام در شهر "مارسی" نگارش این کتاب را به پایان رسانید. ولین در ۱۸ سپتامبر ۱۹۴۵ در پاریس بعلت بیماری سل درگذشت. کتاب "انقلاب ناشناخته" به همت رفقا و دوستان ولین در سال ۱۹۴۷ انتشار یافت.

1-Nestor Machno

2-Charikov

3-Butrikij

4-Sébastien Favre

5-Nimes

1-Piotr Kropotkin

2-Shapiro Alexander

3-Bobrov

4-Kursk

5-Individualism

پیروزی را در چنگ خود بیابند، شما مارکسیستهای چپ بگونه‌ای اجتناب ناپذیر بر سر قدرت آورده خواهید شد و کارگران انقلاب را یقیناً تا پیش‌رونده‌تریسن مفهوم آن جلو خواهند راند. از آنجاییکه در روسیه سندیکالیست‌ها و آنارشیست‌ها برای جلب توجه فوری توده‌ها بسیار ضعیف هستند، توده‌ها اعتمادشان را به شما اهدا خواهند کرد و شما مارکسیست‌ها "صاحبان کشور" خواهید شد. از آن پس، وای بحال ما آنارشیست‌ها! نبردمیان ما و شما اجتناب ناپذیر است. هنگامیکه تسخیر قدرت بر پایه‌های محکمی استوار شد، شما از پیگرد و بازداشت عناصر آنارشیست لحظه‌ای هم درنگ نخواهید کرد و چونان کبک ما آنارشیست‌ها را قتل‌عام خواهید کرد. "ترتسکی پاسخ داد: " برویم، برویم رفیق. شما خیال‌بافان کله‌شق و اصلاح‌ناشدنی هستید. ببینیم الان چه چیز شما را از ما متمایز می‌کند؟ تنها یک مسئله‌ی روشی (متدی) کوچک میان ما و شما موجود است که آن هم از درجه‌ی دوم اهمیت برخوردار است. شما هم چون ما انقلابی هستید. ما هم مثل شما، دست آخر، آنارشیست هستیم. فقط شما بلادرنگ و بدون هیچ آمادگی و دوره‌ی گذار می‌خواهید آنارشیسمتان را برپا کنید. در حالیکه ما مارکسیست‌ها، براین عقیده نیستیم که بتوان با یک تکان به میان جهان آنارشیستی "جهش کرد". ما مارکسیست‌ها براین باوریم که دوران گذاری لازم است که در آن بتوان زمینه‌ی مساعدی برای جامعه‌ی آنارشیستی ایجاد کرد و این، نیازمند مدد گرفتن از یک قدرت سیاسی ضد بورژوازی است: همانا اعمال دیکتاتوری پرولتاریا، بواسطه‌ی حزبش. بهر رو، اینها چیزی چون سایه‌روشنهای اختلافات ما می‌باشند. نه چیزی بیشتر. ته خط ما بیش از هرکس بهم نزدیک هستیم. ما برادران هم‌رزم هستیم. دست آخر، فکرش را بکنید: ما هر دو یک دشمن مشترک برای از پای انداختن در برابرمان داریم. مگر می‌توانیم فکرش را بکنیم که ما بجان هم بیافتیم؟ از طرف دیگر، من هیچ شکی ندارم که شما هم به ضرورت یسک دیکتاتوری سوسیالیستی پرولتاریا برای دوران گذار پی خواهید برد. من بواقع هیچ لزومی نمی‌بینم که میان ما و شما جنگی درگیرد. به یقین دست در دست هم به پیش خواهیم رفت. غیر از این، اگرچه میان ما و شما تفاهم عقیده وجود ندارد، ولی دست از این خیال‌واهی و غریب بردارید که ما سوسیالیست‌ها علیه آنارشیست‌ها متوسل به اعمال زور خواهیم شد! خود زندگی و نظرگاه توده‌ها کافی است که میان ما و شما تفاهم ایجاد کند. سوسیالیست‌های انقلابی در قدرت

ولین

Volin

انقلاب ناشناخته

۱- ولین و ترتسکی

در آوریل ۱۹۱۷ در یک چاپخانه در نیویورک به ترتسکی برخوردیم. وی پیش از هر چیز برای چندین نشریه‌ی چپ روسی کار می‌کرد. در آن هنگام وی مسئولیت نشریه‌ی مارکسیستی بنام "نوی میر" را دارا بود. به من هم از طرف کنفدراسیون اتحاد کارگران روسی، ویراستاری هفته‌نامه‌ی "گولوس ترودا" که ارگان گرایش‌های آنارکوسندیکالیستی بود، واگذار شده بود. من در هفته یکشنبه را در چاپخانه می‌گذراندم (شبی که می‌بایست نشریه از چاپ درمی‌آمد) در اولین شبی که به چاپخانه رفتم ترتسکی را آنجا دیدم. طبیعتاً درباره‌ی انقلاب باهم گپ زدیم. هر دوی ما بی‌صبرانه انتظار رفتن به روسیه را می‌کشیدیم. روزی به ترتسکی گفتم: "با توجه به تمامی مسائل، مطلقاً مطمئن هستم که شما مارکسیست‌های چپ خواهید بود که قدرت سیاسی رادر روسیه بچنگ درخواهید آورد. اجتناب ناپذیر است، هنگامی که شوراه‌ها، شکست ناپذیرانه مجدداً وارد صحنه‌ی نبرد علیه حکومت بورژوازی خواهند شد و حکومت بورژوازی موفق به شکستشان نخواهد شد، هنگامی که کارگران، دهقانان و زحمتکشان و تقریباً تمامی سربازان سراسر کشور پشت سر شوراه‌ها ایستند و حمایت کامل خود را از آن خواهند کرد. و از لحظه‌ای که شوراه‌ها

آنارشیست‌ها را اعدام کنند؟ بروییم، بروییم رفیق! دربار‌ه‌ی ما چه فکر کرده‌اید؟ در هر شکل، ما جملگی سوسیالیست هستیم رفیق ولین! ما دشمنان شما نیستیم..."

دو سال بعد، در دسامبر ۱۹۱۹ هنگامی که سخت بیمار بودم در میان ماخوئیست‌ها توسط مقامات نظامی بلشویک‌ها دستگیر شدم. به جرم يك مبارز "قابل" مقامات ترنسکی را با يك تلگرام ویژه از دستگیری‌ام آگاه ساختند و از وی خواستند که تا دربار‌ه‌ی من تصمیم‌گیری کند. پاسخ ترنسکی - تلگرافی - بسرعت، ومختصر و واضح رسید: "فورا اعدامش کنید - ترنسکی".

من به شکرانه‌ی حوادثی خوشایند که بر حسب اتفاق بوجود آمده بود، اعدام نشدم.

۲ - دو درك متفاوت

اندیشه‌ی بلشویکی این است که باید بر ویرانه‌های دولت بورژوازی يك "دولت کارگری" نوین ساخت و به برپایی يك "حکومت کارگران و دهقانان" یاری رسانید. اندیشه‌ی آنارشیستی اما، براین باور است که تمامی پایه‌های اقتصادی و اجتماعی جامعه را می‌توان بی هیچ دست‌یازیدن به يك دولت سیاسی، يك "دیکتاتوری" دگرگون ساخت، با ابزارهایی که بواسطه‌ی آنها باید يك انقلاب وسائش را متحقق کند و مسائلش را پاسخ دهد. اندیشه‌ی آنارشیستی متکی است به فعالیت آزاد و طبیعی، فعالیت اقتصادی واجتماعی از طریق انجمن‌هایی که خود کارگران، بر بستر فروپاشی حکومت کاپیتالیستی ایجاد می‌کنند. نزد اندیشه‌ی نخست ایجاد هسته‌ی مرکزی و قدرت سیاسی متمرکز و تامین حیات دولت متمرکز مدنظر است، حال آنکه نزد آنارشیست‌ها رهایی کامل از یوغ سازمان سیاسی و دولتی و همکاری مستقیم و فدراتیوی ارگانیزم‌های اقتصادی، اجتماعی، تکنیکی و غیره (نظیر سندیکاهای، کثوپراتیوها، انجمن‌های گوناگون ۰۰۰) در عرصه‌ی محلی، استانی، ملی و بین‌المللی مطرح است. بنابراین تمرکز سیاسی و دولتی که توسط دولت متمرکز به پیرامون اعمال می‌شود، مورد نظر آنارشیست‌ها نیست، بلکه نوعی تمرکز اقتصادی و تکنیکی که بر پایه‌ی نیازمندیها و منافع واقعی از پیرامون به مرکز عمل کنند، مورد نظر آنهاست، تمرکزی که به شیوه‌ای طبیعی و منطقی و

بر حسب نیاز کنکرت و بدون هیچ اعمال سلطه و فرمان سازماندهی شده باشد. در برابر تزه‌های احزاب چپ که دولت "گذار" سیاسی ومتمرکز را اقامه می‌کنند، آنارشیست‌ها گذار مترقیانه اما فوری به کمونیت^۱ های حقیقی اقتصادی وفدراتیو را پیش می‌نهند. احزاب سیاسی خود را بر ساختارهای اجتماعی که از قرن‌ها پیش توسط رژیم‌های گذشته منتقل شده‌اند، بنا می‌نهند و براین باورند که این روش در خود ایده‌های سازنده‌ی نهان دارد. آنارشیست‌ها براین نظرند که يك بنای نوین از آغاز، روش‌های نوین را طلب می‌کند. عموماً دیگران بارها، واغلب آگاهانه دربار‌ه‌ی آنارشیست‌ها این خطا را مرتکب می‌شوند که نزد آنارشیست‌ها هر نوع سازمان نفی شده و بی مفهوم است. هیچ چیز بیربط‌تر از این پندار نیست. مسئله اصولاً بر سر سازمان و یا بی‌سازمانی نیست، بلکه بر سر دوپرنسیب متفاوت سازماندهی است.

هر انقلاب ضرورتاً به روشی کمابیش خودانگیخته آغاز می‌شود، نتیجتاً مغشوش و درهم ریخته راه خود را می‌نوردد. در این باره آنارشیست‌ها هم مثل دیگران فکر می‌کنند که اگر يك انقلاب در آغاز خود بماند، به شکست می‌انجامد. پس از جهش خودانگیخته، اصل سازماندهی باید در يك انقلاب دخالت کند؛ همانطور که در هر فعالیت انسانی صدق می‌کند. حال اینجاست که دشواری مسئله عیان می‌شود: چه چیزهایی باید شیوه و پایه‌های این سازمان باشند؟ نزد بلشویک‌ها، گروه هدایت‌کننده‌ی مرکزی، یعنی گروه "برگزیده"^۲ باید به خود شکل و قوام داده تا بتواند تمامی عملیات را به‌کف گرفته و بنا به درك خود آنها هدایت کند و اراده‌ی خویش را بر آحاد ملت دیکته کرده و با برپایی يك حکومت و سازماندهی يك دولت "قوانین" خودش را وضع کند و با تمام توان و خشونت در برابر هر آنکه به مخالفت برخیزد، بایستد. آنارشیست‌ها، اما براین باورند که چنین فهمی شگفت‌انگیز و غریب، خلاف گرایش‌های اساسی تکامل انسانی و بناگزیتر میرنده و نازاست. طبیعتاً آنارشیست‌ها برآنند که جامعه باید سازمان یابد، اما این سازمان نوین باید جمعا وآزادانه، از پایه بنا شود. اصل سازمانی نباید از درون مرکزی که از پیش ایجاد شده است بیرون خیزد، بلکه دقیقاً به وارونه، در هر نقطه‌ای باید مراکز طبیعی ایجاد گردد و بسا

ایجاد هماهنگی بین نقاط مختلف برای کمک‌رسانی به همین نقاط، سازمان پدید آید. ضروری است که روحیه سازمانی، افراد توانا در سازماندهی، "برگزیدگان"، در این باب دخالت کنند؛ اما در هر مکان و موقعیت، تمامی این ارزشهای انسانی باید آزادانه در کار جمعی دخالت داده شوند. این کار بواسطه‌ی همیاران واقعی صورت می‌پذیرد نه بواسطه‌ی افراد دیکتاتور.

غیر ممکن است بتوان به جامعه‌ی گذشته، جامعه‌ای که از هر نظر متروک شده است، ریخت طبیعی، آزاد و بواقع انسانی بخشید. چنین جامعه‌ای ناگزیر برای حفظ خویش به یک حقه‌ی جدید، فریب و پرخاشگری و اشکال نوین سرکوب و استثمار متوسل می‌شود. واضح است که سازمانی از این دست، برای به حرکت درآوردن موتور انقلاب اجتماعی ناشایسته است. یکچنین سازمانی هرگز به کار "جامعه‌ی روبه انتقال" نخواهد آمد، چرا که ضرورتاً باید برخی از کثافات جامعه پیش را در خود دارا باشد. در صورتی که نزد آنارشیست‌ها، خود توده‌های کارگران بواسطه‌ی ارگانسیم‌های متفاوت طبقاتی خویش (نظیر کمیته‌های کارخانه، سندیکا‌های صنعتگران و دهقانان، کنفدراتیوها و غیره) متحد و متمرکز بر طبق نیازمندیهای واقعی عمل خواهند کرد. "برگزیدگان" نیز این نقش را دارند که به توده‌ها بیاموزند، روشنگری کنند و بفهمانند. توصیه‌های لازم را بدانان داده و آنها را به سوی این یا آن ابتکار سوق دهند، نه اینکه بر آنها حکومت کنند.

نزد بلشویک‌ها این نخبگان (الیت) هستند که با متشکل ساختن یک حکومت (باصطلاح "کارگری") به پیشبرد "دیکتاتوری پرولتاریا" می‌پردازند، دیکتاتوری‌ایکه با به سرانجام رسانیدن این انتقال اجتماعی به تمامی مسائل سنگین جامعه پاسخ خواهد داد. برای بلشویک‌ها اینطور مفهوم می‌شود که توده‌ها باید "الیت" را در رسانیدن به اهداف انقلاب اجتماعی یاری‌رسانند و معتمدانه، کورکورانه و "مکانیک‌وار" طرح‌ها و تصمیمات و فرامین "الیت" را پیروی کنند، در صورتیکه نزد آنارشیست‌ها این "الیت" است که باید به توده کمک کند تا خود مسائل انقلاب اجتماعی را پاسخ گویند. همچنین نیروهای مسلح نیز با رنگ و لعاب همان کشورهای کاپیتالیستی بایستد فرمانبردار "الیت" باشند. ببینیم دولت بلشویک چیست؟

دولت بلشویک که خطوط اساسی خود را در فاصله‌ی سالهای ۱۹۱۸-۲۱

ترسیم کرد، نام خویش را "اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی" نهاد. این دولت می‌خواهد یک دولت "پرولتری" و همچنین دولت "کارگران و دهقانان" باشد. با این حال تاکید می‌کند که "دیکتاتوری پرولتاریا" را اعمال می‌کند، به ستایش "سرزمین کارگران" می‌پردازد و خود را سنگر انقلاب و سوسیالیسم می‌نامد. نگرانی اساسی این دولت همانا دولتی کردن هر آنچه دولتی شدنی است، بود: تمام حیات جامعه؛ و رژیمی را بنا نهاد به مفهوم امروزی "توتالیتار" با دولتی ساختن کلیه‌ی شئون زندگی، قدرت کمونیستی پیکره‌ای هولناک از بوروکراتیسم خلق کرد که در آن بیش از دو میلیون فرد گنجانیده شده است. صاحب موثر و عملی کشور، ارتش، پلیس و... است. این قدرت تا آنجا پیش رفت که به نوازش و پرستش بت خویش، "تزار خویش" - استالین - پرداخت، یعنی تنها انسانی که توانایی حفظ "نظم" و حراست از حق ویژه‌ی این پیکره‌ی گسترش یافته‌ی بوروکراسی را دارد. دولتی کردن ارگانسیم‌های کارگری چونان شوراهای، سندیکاها، کمیته‌های کارخانه و غیره بسزعت صورت پذیرفت و این ارگانسیم‌ها بسادگی به چرخ‌دنده‌های امورات دولتی و ارگانهای اجرایی حزب و حکومت بدل شدند و هرگونه عمل مستقل و حرکت آزادانه از این نوع سازماندهی‌های کارگری سلب شد. بخشهایی از کارگران زمانی متوجه این همه خطای خویش [سپردن این همه اعتماد به دولت] شدند که دیگر کار از کار گذشته بود. هنگامی که برخی از ارگانسیم‌های کارگری ناآرامی از خود بروز می‌دادند و در اعتراض به این امر که شوراها عملکرد واقعی ندارند، استقلال بیشتر طلب می‌کردند، دولت با تمام قوا و زیرکی در برابرشان قد علم می‌کرد و آوازه‌گری می‌کرد: "این دولت و ارگانهایش دولت خود شما کارگران است. پس سخن راندن از "استقلال" چیست؟ مفهوم ندارد. استقلال از چه و از کی؟ استقلال از خودتان؟ چرا که اکنون دولت خود شماست. اگر این مسئله را درک نکنید، یعنی اینکه انقلابی را که به ثمر رساندیم نهمیده‌اید. قد علم کردن در برابر وضعیت کنونی یعنی برخاستن علیه انقلاب. چنین عقاید و جنبشهایی قابل تحمل نخواهند بود. چرا که فقط ناله‌های دشمنان انقلاب، دشمنان طبقه‌ی کارگر و دولت‌اش خواهند بود. میان شما کسانی که هنوز به اندازه‌ی کافی آگاهی ندارند، به پیچ‌پیچ‌های دشمنان انقلاب گوش می‌دهند. این درست است که همه چیز جانانه پیش نمی‌رود، چرا که دولت هنوز جوان

است ."

سیستم بلشویک

سیستم بلشویک خواهان این است که دولت، صاحب هر شهروند باشد، دولت برای شهروند کار تدارک می بیند، وی را تامین می کند، به وی حقوق می دهد، از وی مراقبت می کند، وی را برخلاف میلش استفاده کرده و در کف می گیرد، وی را تربیت می کند، مورد قضاوت قرار می دهد، تشویق و تنبیه اش می کند، ... مربی، کارفرما، محافظ، تغذیه کننده، آموزگار، قاضی، مراقب، زندانبان، آدمکش و همه چیز - مطلقا همه چیز - وی می گردد. این دولت می خواهد به شکرانه‌ی کاردارانش، در همه جا حی و حاضر، پر قدرت و بر همه چیز آگاه باشد. بداحال کسی که بخواهد از چنگش بگریزد! تاکید می کنم که دولت (حکومت) بلشویک نه تنها تمام دارایی های مادی و معنوی موجود را به خود اختصاص داده، بلکه (و شاید خطرناک تر از هر چیز دیگر) خود را در تمامی حوزه ها عالم محض حقانیت تاریخی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، علمی، فلسفی و ... می داند. خود را یکسره شکست ناپذیر و پرچمدار کل بشریت می خواند. حقیقت نزد وی است و پس فقط اوست که می داند کجا و چگونه حرکت کند. تنها وی قادر است انقلاب را به سر منزل نیکی هدایت کند. پس، منطقا و قهرا مترصد است که ۱۷۵ میلیون سکنه‌ی این سرزمین دربارهی وی - دولت - همین قضاوت را بکنند که وی تنها پیامبر حقیقت است: پیامبر شکست ناپذیر، حمله ناپذیر و مقدس. پس، منطقا و بطور اجتناب ناپذیر، هر انسان و یا هر گروه انسانی جسارت کرده - نمی گویم مبارزه کند - فقط در برابر شکست ناپذیری دولت شك نماید، دشمن وی محسوب می گردد و از آنجا که دشمن حقیقت و انقلاب است، پس "ضدانقلاب" است! مسئله بر سر انحصار افکار و اندیشه است و پس هر آنکس که دیگراندیش باشد گناهکار است. گناهکاری خطرناک، ناپذیرفتنی، جنایتکار: زندان، تبعید، اعدام.

سندیکالیست ها و آنارشیست ها به شدت تحت تعقیب قرار گرفتند، چرا که بر سر انقلاب عقایدی متفاوت داشتند. قدرت بلشویکی همانابه بردگی کشاندن تام و تمام مردم است: بردگی فیزیکی و روحی.

حزب بلشویک تلاش می کند که با اتکا به دولت و عمل سیاسی متمرکز و اتوریتنه گرا، سوسیالیسم را بنا کند. بواقع، چیزی بجز سرمایه داری دولتی هولناک و کشنده که بر بستر استثمار تنفر انگیز توده های "ماشینی شده"، نابینا و ناآگاه بنا شده است، بوجود نخواهد آورد. هر تلاشی برای به ثمر رساندن انقلاب اجتماعی از طریق دولت و یا حکومت متمرکز، هر چند که این تلاش صادقانه، پیرانرژی و پیر حرارت باشد، مسلما راهی بجز سرمایه داری دولتی - زشت ترین و بدترین نوع سرمایه داری - نخواهد پیمود. هر چند که این دولت از پشتیبانی وسیع توده ها برخوردار باشد، اما مسیرش به انسانیت و جامعه‌ی سوسیالیستی ختم نمی شود. این درس را باید در گستره‌ی جهانی آموخت.

ترجمه‌ی: میلاد (ایتالیا)

نوشته‌ی فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Daniel Guérin; Nè Dio Né Padrone, Jaca Book, 1971

بن بست رسیدن سیاست است " (ص ۱۸)، مقوله‌ی انقلاب را از مقوله‌ی سیاست جدا می‌کند، اما از آنجا که نمی‌خواهد تبیینی روشن از جنبش انقلابی و جریان سیاسی بدست دهد، اضافه می‌کند: " و گاه نیز ادعا می‌شود که در تار و پود تفکرات سیاسی مغرب زمین، نخستین تئوری انقلاب توسط آدموند برک فیلسوف انگلیسی (۱۷۲۹-۹۷) و نخستین نوشته‌ی جدی درباره‌ی انقلاب‌ها در سال ۱۷۸۹ پس از بروز انقلاب کبیر فرانسه به رشته‌ی تحریر کشیده شد. هرگاه مطالعه‌ی خویش را به بردشت‌های کاملاً نظری از انقلاب محدود سازیم ادعای فوق‌تسا اندازه‌ای صحت دارد. عصر جدید، یعنی دورانی که موجودیت دولت‌های ملی را همواره بروز انقلاب تهدید کرده است با انقلاب کبیر فرانسه آغاز گردید، اما تفکر درباره‌ی انقلاب حتی در جوامع منسجم باستانی نیز وجود داشته است " (همانجا).

جانسون در فصل اول کتاب تلاش دارد با استناد به نظریه پردازان متفاوت به استنتاجی مستقل درباره‌ی پدیده‌ی انقلاب دست یابد. به همین منظور او خود را موظف می‌داند که انقلاب را در ارتباط با نظام اجتماعی بخصوصی که آنرا احاطه کرده است بررسی کند. به نظر او درکی که پدیده‌ی انقلاب و نظام اجتماعی را از هم متمایز می‌کند تنها می‌تواند راهی برای مطالعه‌ی تطبیقی از روش‌های کسب قدرت باشد و نمی‌تواند تا تجزیه و تحلیل وسیعتر انقلاب ارتقاء یابد. وی با تشبیه جامعه به فیزیولوژی جاندران اعتقاد دارد که: "مطالعه‌ی جامعه و پدیده‌ی انقلاب به مطالعه‌ی فیزیولوژی و پاتولوژی تشابه بسیار دارد." (ص ۱۹). نقطه‌ی مرکزی در تفکر جانسون درباره‌ی اجتماع و انقلاب، خشونت و عدم خشونت است، او جامعه را در حالت عادی جامع عدم خشونت و تحت شرایط انقلاب واجد حد اعلا‌ی خشونت می‌داند، به همین دلیل نیز او هیچ درکی از انقلاب را، مستقل از خشونت نمی‌تواند نشان دهد. او همین رو تعریف او از جامعه عبارت است از تشکیلاتی که خشونت را به حداقل ممکن می‌رساند. او برای جامعه مشخصاتی به شرح زیر قائل می‌شود:

— خود تشکیلات اجتماعی به محدود ساختن و یا به حداقل رسانیدن خشونت در روابط بین افراد جامعه تمایل دارد.

— در هر جامعه‌ای از میان برداشتن خشونت به عنوان یکی از اصول و اهداف تشکیلاتی شناخته شده.

خسرو الوندی

معرفی کتاب

✱ تحول انقلابی (بررسی نظر پدیده‌ی انقلاب)

✱ چالمرز جانسون

✱ ترجمه: حمید الیاسی

✱ انتشارات امیرکبیر

✱ تهران ۱۳۶۳

"انقلاب عبارتند از تلاش‌های موفق یا ناموفق که بمنظور ایجاد تغییراتی در ساخت جامعه از طریق اعمال خشونت انجام می‌گیرند." چالمرز جانسون این تعریف از انقلاب را که توسط آرتور باوئر از محققین دانشگاه پاریس در آغاز قرن بیستم ارائه شده است، واجد جامعیت اثبات شده‌ای می‌داند. او برای اینکه به درک کاملی از تعریف باوئر برسد خود را موظف به تشریح و توصیف عناصر تشکیل دهنده‌ی تعریف مفهوم انقلاب می‌داند. برای این منظور او سؤال می‌کند: " ۱- منظور از تحول اجتماعی که انقلاب تنها گونه‌ای از آنست چیست؟ ۲- چرا انقلابات گاه به نتایج موفقیت آمیز می‌رسند و معنی موفقیت یک انقلاب چیست؟ ۳- خشونت که قیام مسلحانه، یعنی نشانه‌ی تردید ناپذیر شورش و یا انقلاب وجهی از آنست، چگونه شناخته می‌شود؟ و بالاخره چه شرایطی در نظام‌های رسماً مستقر باعث می‌شود که افراد توقع اصلاحات ادواری را داشته باشند؟" (صص ۱۸ و ۱۷). به نظر جانسون بررسی مفهوم انقلاب تلاشی برای پرسش دقیق این سئوالات است " (همانجا).

جانسون در این عبارت که "تئوری سیاسی چندان علاقه‌ای به بررسی مسائلی مانند خشونت و انقلاب ندارد، زیرا بروز چنین حالاتی به منزله‌ی به

— یکی از نتایج فرعی اما مهم ایجاد تشکیلات اجتماعی کاهش مواردخسونت است. (ص ۱۹)

بدین ترتیب برای جانسون انقلاب و خسونت مترادف می‌شوند. زیرا بنظر او " برای درك علل بروز انقلاب که مبین بازگشت به نوعی خسونت است، محقق ناچار است نخست دریابد که چگونه و به چه علت سده‌ی که در برابر خسونت ایجاد شده از میان رفته و یا عامدا نابود گردیده‌است. " (همان) فصل اول کتاب این نتیجه را بدست می‌دهد که جانسون بیشتر از اینکه بخواهد تحول انقلابی را توضیح دهد شیفته‌ی انتظام اجتماعی است. او با نقل گفته‌ای از کتاب سیاست ارسطو علت بروز انقلاب را یا عدم رضایت افراد از وجود مساوات در جامعه، وقتی که خود را شایسته‌تر از هم‌ترازان خود می‌دانند، یا برعکس خواهان وجود مساوات هستند در صورتی که دیگران را برتر از خود می‌بینند، توضیح می‌دهد. استنتاجات آرمانی جانسون عبارتند از جامعه‌ای دارای ثبات و نظم که ضمانت چنین نظم و نسقی نیز بر عهده‌ی همکاری و همیاری هموعسان بمنظور پیشبرد مقاصد اقتصادی و سیاسی در جهت اثبات و مقبولیت اخلاقی است. او که خواهان نظم اجتماعی است، حتی در جامعه‌ای پویا نیز " تحول و تغییر را اجتناب ناپذیر " می‌داند. او تغییر و تحولات بنیادی دیگری را هم می‌شناسد که حتی جسورانه هم هستند و در پی خود نتایج درخشانی از امثال طرح مارشال یا بقول او برنامه‌ی جدید را به همراه دارند. او روند تحول ژاپن از حکومتی فئودالی به جامعه‌ای مدرن را هم بعنوان تغییراتی بنیادی تلقی می‌کند، اما معترف است که " انقلاب همان تغییر اجتماعی نیست، بلکه صورتی خاص از آنست. " و " در تجزیه و تحلیل سیاسی، مفهوم انقلاب ویژه‌ی تحولات بخصوصی است از آنگونه که بسال ۱۷۸۹ در فرانسه، بسال ۱۹۱۷ در روسیه و بسال ۱۹۴۹ در چین بوقوع پیوست. " (ص ۲۱). جانسون که نمی‌خواهد مقوله‌ی شرایط عینی و ذهنی انقلاب را بشناسد و او که تا آخر کتاب هم نمی‌خواهد با نام مبارزه‌ی طبقاتی آشنایی پیدا کند معتقد است که در فرانسه، روسیه و چین انقلاب بوقوع پیوست زیرا: " یکی از دلایلی که باعث بروز انقلاب در این کشورها شد نیز این بود که تحولات غیر انقلابی با شکست روبرو شده بود. " (همانجا).

جانسون يك شیوه‌ی شناخت پدیده‌ی انقلاب را روش مقایسه‌ای می‌نامد.

او از مقایسه‌ی انتظام و انقلاب از یکطرف و مقایسه‌ی انقلابات مختلف از طرف دیگر می‌خواهد به يك متدلوژی بمنظور شناخت عوامل ثابت و عمومی پدید-آورنده‌ی انقلاب دست یابد. او بدنبال " تنظیم تعریف صحیحی از مفهوم انقلاب " (ص ۲۲) معتقد است باید از حاصلجمع نظریات محققین مختلف به يك توافق عمومی رسید تا بدینوسیله بتوان " مفاهیم وسیعتری را از وجوه تشابه بین انقلابات مختلف را بدرستی داوری نمود (همانجا). او که قبلا ادعا کرده بود انقلاب را باید ناظر بر شرایط اجتماعی محاط بر انقلاب مطالعه کرد و بر محققینی که چنین ملاحظه‌ای را از دست می‌دهند معترض بود، ————— دوازده " اغتشاشات شهری، شورش‌های دهقانی، کسب قدرت توسط عملیات نظامی " گرفته تا " طرح‌های اجرا شده بوسیله‌ی سازمانهای انقلابی و فعالیت‌های ضدانقلابی، که از طرف دولت‌ها صورت می‌گیرند " را " صورتهایی از شورش یا انقلاب " می‌داند و تنها چون در همه‌ی آنها عنصر خسونت مشترك است بنابراین مضمون همه‌ی آنها را هم مشترك می‌پندارد و نتیجه می‌گیرد: " روش مقایسه‌ای در مطالعه‌ی انقلاب تنها می‌تواند زمانی مفید قلمداد شود که مطالعه‌ی ما به جوامع بالقوه انقلابی محدود باشد. اما در بررسی جوامعی که قادر به مقاومت در برابر تنش‌های انقلابی هستند، ————— توجهی دقیقتر ضروری است، بویژه در قبال این مسئله که چگونه برخی از این جوامع نیز قابلیت مقاومت خویش را از دست می‌دهند. " (ص ۲۲)

جانسون ضمن تناظر مفهوم انقلاب با عملکرد جامعه، از آنجا که درکی از مفهوم بحران، ستیز طبقاتی، وضعیت انقلابی و انقلاب به دست نمی‌دهد و توجهی به دیالکتیک ماتریالیستی و تاریخی ندارد، انقلاب را به مثابه‌ی يك پدیده‌ی اجتماعی مجرد می‌شناسد و با توجه به تفاوت‌های صوری پدیدده‌سای اجتماعی با رخدادهای طبیعی، بررسی موضوع انقلاب را به مثابه‌ی شکلی از رفتار اجتماعی بشر موضوعی مناسب برای تحقیق در رشته‌ی علوم اجتماعی می‌شناسد. او بر تقسیم‌بندی ماکس وبر از کنش و واکنش اجتماعی تاکید ورزیده و معتقد است تحت شرایطی که تطابق رفتارهای متقابل اجتماعی میسر گردد و انتظارات متقابل بتواند زمینه‌ی هماهنگی در جامعه میسر گرداند، در آن صورت ————— مداوم حیات جامعه بدون اصطکاک منافع می‌تواند به دوامی مستمر منجر گردد. جانسون بعد از این استنتاج از رفتار اجتماعی به این نتیجه می‌رسد که

خشونت (عامل اصلی تحول انقلابی) را آنگونه کنش اجتماعی تعریف کند که "عمدا یا تصدفا هماهنگی متقابل بین رفتار اعضای جامعه را دستخوش تغییر می‌کند" (ص ۲۳). جانشون بعد از این استنتاجات و با استناد به توماس هابس و کتاب او "لویاتان" و سپس با استناد به نظریات تالکوت پارسنز به این نتیجه می‌رسد که: "هرگاه اعمال خشونت‌آمیز انقلابی عملی و یا مناسب نباشد سایر اعضای جامعه از آن پیروی نمی‌کنند" (ص ۲۸). بعد از این استنتاج معکوس که نتیجه بجای مقدمات بحث قرار داده می‌شود، جانشون به دیدگاه "خوزه ارتکاسی گاست" استناد کرده و نظر او را در زمینه‌ی رابطه‌ی بین "خشونت انقلابی و زیربنای اجتماعی" در کتاب "انقلاب توده‌ها" با تاکید مورد تصدیق قرار می‌دهد.

فصل دوم کتاب "نظام اجتماعی، جبر و ارزشها" نام دارد. ماحصل این بخش عبارت است از اینکه: از آنجا که حفظ نظام اجتماعی بمنظور مهار کردن زیاده‌طلبی افراد جامعه، با فرض بر اینکه همه‌ی آنها از توانایی جسمانی مساوی برخوردار باشند احتیاج به قدرت دارد و این قدرت در اختیار هیات حاکمه است تا با اعمال آن مانع از بازگشت جامعه به حالت طبیعی (اعمال خشونت) گردد، در نتیجه این زور (جبر) موجود در اختیار هیات حاکمه‌ضامن حفظ نظم اجتماعی است. استنادات چالمرز جانشون به نظریات توماس هابس، کارل مارکس و ماکس وبر، تلاش او برای اثبات این مدعاست.

جانشون با گفتاورد از "یکی از معتقدین به نظریه‌ی جبر" مبنی بر اینکه "عدم تساوی و بی‌عدالتی فطری موجود در ساخت و نظام اجتماعی، که عامل همیشگی تعارض و جدال در جامعه است، ناشی از عدم تساوی در قدرت و نفوذ افراد است که الزاما با ایجاد تشکیلات اجتماعی همراه خواهد بود"، می‌خواهد به تعبیر اجتماعی حکومت و نظریه‌ی ماکس وبر برسد و اثبات کند که بارزترین مشخصه‌ی جامعه ایجاد نهادهایی است که وظیفه‌ی آنها استفاده از زور برای حفظ و بقای نحوه‌ی تقسیم کار و همچنین تنظیم و محدود ساختن خشونت ناشی از تعارضات و درگیری‌هایی است که بر سر کسب قدرت سیاسی رخ می‌دهد و شناخته شده‌ترین این نهادها دولت است. جانشون اعمال زور را برای حفظ "انتظام اجتماعی" اجتناب‌ناپذیر می‌داند.

در مقابل نظریه‌ی "جبر" نظریه‌ی "ارزشها" قرار دارد. جانشون

مدافعین نظریه‌ی ارزشها را که به اعتقاد او ماکس وبر و تالکوت پارسنز هستند در برابر نظریه‌ی مارکس قرار می‌دهد. او برای این مقایسه از مارکس شاهد می‌آورد که: "۰۰۰ اعتقادات حاکم بر جامعه در هر دوره‌ی خاص چیزی جز اعتقادات طبقه‌ی حاکم نبوده‌اند" و در هر عصر، تفکرات طبقه‌ی حاکم تفکرات حاکم بر جامعه را تشکیل می‌دهند، به این معنی که طبقه‌ای که بر قدرتهای مادی جامعه حکمروایی دارد در عین حال بر معنویات جامعه نیز حکومت می‌کند، و طبقه‌ای که عوامل تولیدمادی را در مالکیت خویش دارد، در عین حال عوامل تولید معنوی جامعه را نیز در اختیار خویش گرفته است." (ص ۳۵ و ۳۶). جانشون برای تدقیق نظریه‌ی ارزشها از نظریات "پژوهنده‌ی آمریکایی" آنتونی والاس سود می‌جوید. والاس بر آنست که "یکی از ضروریات حتمی برای پیاده‌کردن روش تقسیم کار در جامعه و در واقع برای وجود آوردن همیاری و همکاری اجتماعی بطور عام" نظام ارزشهاست. از نظر او "نظام ارزشهایی شباهت به قراردادهای بین کارگر و کارفرما نیستند، زیرا در این قراردادها نیز تفاهات پیشین، سنت‌ها و معیارهای قبلی برای دست‌یابی به تفاهم جدید" (ص ۲۸) عمل می‌کنند. نتیجه از نظر جانشون این است که: "مذهب، افسانه‌های اجتماعی، نظامهای اخلاقی و بسیاری از اعتقادات دیگر به موجودات و تخیلات فوق طبیعی، همه به ایجاد ارزشها بنحوی که مورد نظر ما هستند کمک می‌کنند." (ص ۳۹).

جانشون مهمترین نقطه‌ی ضعف "نظریه‌های ارزشی" را این می‌داند که هنگامیکه آنها "بعنوان روش منحصر به فرد برای بررسی نظام اجتماعی بکار می‌روند" با استثنای کجروی‌های اجتماعی، سایر اعمال ضد جامعه را بحساب نمی‌آورند. این ضعف زمانی آشکارتر می‌شود که مفهوم اشتراک ارزشها در حد افراط مورد استفاده قرار می‌گیرد." (ص ۴۸). جامعه‌ی ایده‌آل از نظر جانشون جامعه‌ای است که "بجای حکومت مدیریت، بجای قانون تعهد، و بجای تنبیه اصلاح و بازسازی را بکار می‌گیرد." او این طرز تلقی را آثار شیستی می‌داند.

اما می‌توان پرسید که چنین جامعه‌ای چگونه قابل حصول است؟

"احتمالا پاسخ آثار شیستها این خواهد بود که تا جایی که افراد بشر بر سر نیاز به تقسیم عادلانه‌ی کار و بر سر تامین منافع خویش از طریق همکاری بایکدیگر

توافق دارند (یا به تعبیری دیگر به ارزشهای مشابه معتقدند)، نهادهایی که عامل جبر هستند نه تنها غیر ضروری بلکه مخرب نیز بشمار می آیند. (ص ۴۸).
 او آنارشیسم را "نظام ارزشی افراطی" می داند و پیر ژوزف پرودن را قرینهای آنارشیست در برابر حد افراطی "نظریه‌ی ارزشی" می گذارد: "چه چیز متابعت از عدالت را در جامعه‌ی آنارشیستی تضمین می نماید؟ همان چیزی که باعث می شود تاجر به سکه اعتماد کند - اعتقاد به واکنش و تبادل دو جانبه - یا به عبارت دیگر نفس عدالت اطاعت از آن را تضمین میکند. برای انسان هوشمند و آزاد، عدالت متعالی ترین سبب اتخاذ هر تصمیمی است." (صص ۴۸ و ۴۹).

جانسون نظم و ترتیب حاکم بر گروهی از عناصر متغیر دارای وابستگی متقابل که در حالت تعادل در طول زمانی معین روابطشان متعادل و پایدار است، و عملکرد این مجموعه عوامل را، نظام اجتماعی تعریف می کند. او آنها را جوامع بشری بزرگ را مشمول تعریف خود می داند و معتقد است که جوامع مورد نظرش دارای سه ویژگی هستند: "دوام آنها بیشتر از طول عمر هر یک از افراد آنهاست"، "آنها مجموعه‌هایی خودکفا یا مستقل را شامل میشوند" و "دوام آنها از طریق عضویت افراد جدید که حاصل تولید مثل نسلهای متوالی است تضمین می گردد". جانسون سپس با تنظیم فهرستی از نمونه‌های رفتاری مبنی بر: توقع و انتظار رفتار مشابه، مفهوم نقش اجتماعی، تبدیل نقش اجتماعی به نهاد، تاثیر هنجارهای اجتماعی بر نقشهای اجتماعی و بالعکس، کارآیی هنجارها در تنظیم رفتارهای مربوط به نقش، پایگاه اجتماعی، درک مفاهیم نقش و... نتیجه می گیرد که "هر نظام دارای هدفی نهایی است" و با اتکاب به قول غالب فلاسفه و علمای جامعه‌شناسی به این نتیجه می رسد که "هدف و منظور نهایی جامعه قابل درک برای بشر نیست". بنظر او "رفتار افراد بشری بر اساس هدف و منطق آنها، با عملکرد نظامهای اجتماعی که آشکارا فاقد انگیزه و اراده‌ی مستقل می باشند" تفاوت دارند (ص ۵۸). جانسون در این مبحث استفاده از روش علمی متداول در زیست‌شناسی برای علوم اجتماعی را - اگرچه در بعضی موارد مفید می داند و آنرا وسیله‌ای برای بررسی عواملی که منجر به عملکردهای اجتماعی خاصی شده‌اند قبول می کند - نمی پذیرد. بنظر او روش مطالعه‌ی نظامهای اجتماعی بگونه‌ی تحقیق در علوم طبیعی منجر به اشتباهاتی در بررسی‌های عملکردی شده است.

جانسون انواع مختلف تغییراتی را که تحت شرایط عدم تعادل "در جامعه رخ می دهد به اینصورت دسته‌بندی می کند: ۱- تغییر "محتاطانه" کسه دارای منظور دوگانه‌ی ایجاد تغییر ساخت جامعه و اجتناب از خشونت است و ۲- تغییر "شورشی" که تنها هدف آن نفس تغییر است. این دو نوع تغییر هر دو در نظامی که حالت تعادلی خود را از دست داده است، قابل وقوعند، و وقوع آنها بطور عمده معلول این عدم تعادل است. اما همواره این احتمال نیز وجود دارد که تغییر محتاطانه، اگر روی دهد و موثر باشد، بتواند از شورش ممانعت کند.

جانسون در بخش مربوط به نظام اجتماعی نامتعادل با اتکا به گفته‌ای از اریک هافر و نویسنده‌ی دیگری که نامش برده نشده است، نتیجه می گیرد: "بشر فطرتاً آشوب طلب نیست" (ص ۶۹) و "جامعه نوعی از شبکه‌ی ارتباط متقابل بیسن افراد است که در سطحی بالاتر از خشونت، که انقلاب نیز گونه‌ای از آن است، قرار می گیرد. در چنین مفهومی، انقلاب عملی ضد اجتماعی است." (همانجا) جانسون مدعی است که اگر جامعه بتواند بین ارزشها و واقعیتهای محیطی اش تعادل برقرار نماید خطر انقلاب وجود ندارد، در صورتی که این تعادل بنا بر دلایل موهوم جانسون و علمای مورد استنادش بهم بخورد، "خطر انقلاب" رخ می نماید.

جانسون هم مثل اخلاف و اسلافش عنصر شخصیتی افراد را نیز به مثابه یک مقوله وارد سیستم نظری اش می کند و با طرح مقوله‌ی "نظام شخصیتی" به کشف معجزه وار "گروه‌های خاص کجرو" نایل می شود. اکنون بعد از لغت شناخته شده‌ی "چپ‌گرا" فرهنگنامه‌های نظریه پردازان بورژوا لغت جدید "کجرو" را هم به حافظه‌ی خود می سپارد. جانسون سپس، از نظام شخصیتی ترعه‌ای به قلمرو ایدئولوژی حفر می کند. در نظر او ایدئولوژی به مثابه اجزای دیگری از ضمائم نظام شخصیتی است که خود از ناتوانی ساختاری فی‌نفسه‌ی ایدئولوژی سرچشمه می گیرد و از آنجا که ایدئولوژی‌ها قدرت ترافرازش تا حد رسیدن به "ساخت ارزشی" مورد نظر جانسون را ندارند و به ادعای او "ممکن است هیچگاه به چنین تکاملی دست نیابند" (ص ۹۰)، ولی در هر حال ظهور تعداد کثیری از اینها نشانه‌ی وجود عدم تعادل در نظام اجتماعی است. بعضی اوقات این احتمال وجود دارد که یک ایدئولوژی به مرور زمان چنان تکامل و عمومیت یابد که نه تنها روشی برای فعالیت سیاسی بلکه گزینشی

قابل قبول برای ساخت ارزشی موجود نیز تلقی شود، مارکسیسم-لنینیسم یکی از اینگونه ایدئولوژی‌ها بوده است. (همانجا) سپس جانسون مارکسیسم-لنینیسم "ایدئولوژی شده" را مرادف پراگماتیسم قرار می‌دهد. بنظر او "یک نظام اجتماعی تنها زمانی در برابر حملات ایدئولوژیک آسیب پذیر خواهد بود که تعادل خود را از دست داده باشد." (ص ۹۲) استنتاج نهایی جانسون در باب ایدئولوژی چنین است: "اگر یک ایدئولوژی ماهیت همگانی‌تر و قابلیت درک بیشتری داشته باشد، می‌تواند از حلقه‌ی محدود گروهی از کجروان اجتماعی فراتر رفته و افراد دیگری را که از تنش‌های ناشی از عدم تعادل اجتماعی رنج می‌برند نیز بخود جلب کند." در این جوتحول، تنش و رکود قدرت است که رهبران جامعه باید دست به ایجاد اصلاحات تدریجی بزنند و بدین ترتیب از بس‌روز انقلاب جلوگیری کنند." (ص ۹۳).

جانسون در فصل پنجم کتاب تحت عنوان "انقلاب"، با استناد به نظریات ماکیاولی در کتاب *شهریار* یک روش نمونه وار از تمهیدات نظری ماکیاولی را کمال مطلوب سیاست مملکت‌داری می‌پندارد. جانسون روش تحقیقاتی خود را در بررسی پدیده‌ی انقلاب "اولاً، تدوین چارچوبی نظری برای شناسایی علل لازم و کافی بروز انقلاب، و ثانیاً تشخیص اینکه چرا انقلابات، زمانیکه پدید می‌آیند گاه با موفقیت و زمانی با ناکامی مواجه می‌شوند" (ص ۹۶)، می‌داند. او سپس لیستی از نظریه‌پردازان بانام و بی‌نام آمریکایی، و اظهارنظریاتشان درباره‌ی تلاطمات مختلف اجتماعی و انقلابات در اروپا، چین و روسیه را پیش می‌نهد و مشمول تعریف خود در "بررسی انقلاب از دیدگاهی وسیع و علمی" قلمداد می‌کند. بعد از این "بررسی" او می‌نویسد که "تا این لحظه به بررسی انقلاب از دیدگاهی وسیع و علمی پرداخته ولی از تجزیه و تحلیل انگیزه‌های شخصی و تغییرات شخصیتی کسانی که در جریان یک انقلاب مشارکت دارند خودداری" کرده است. (ص ۱۱۰) بنابر این از این پس تصمیم دارد "بکوش یک نظریه-پرداز برای ارائه‌ی الگویی شخصی، و نه اجتماعی، از روند پیدایش انقلاب" بپردازد. در این راستا نیز جانسون قدمی فراتر از استناد به تعریف آنتونی والاس برنمی‌دارد: "زمانی که مردم دچار نگرانی، شرم، احساس گناه و اینگونه عوارض روانی ناشی از عدم تعادل در نظام اجتماعی باشند، بتدریج رونسـد "تجدید حیات" را آغاز می‌کنند؛ و اگر چنین نکنند تمامی جامعه بتدریج

از هم می‌پاشد." (ص ۱۱۱).

در تلاش برای توضیح عینی زمینه‌های انقلاب، جانسون به جستجوی معیاری برای اندازه‌گیری عدم تعادل در جامعه می‌پردازد و پس از ذکر عللی چون رکود قدرت، فقدان اعتبار و بروز عامل شتابزا ناگزیر نتیجه می‌گیرد که "تنظیم شاخصی برای نشان دادن فعالیت‌های ایدئولوژیک امری بسیار مشکل است." (ص ۱۲۹). جانسون در بحث پیرامون **گونه‌ها و استراتژی‌های انقلاب**، تاکتیک‌های خشونت‌آمیز را نیز بعنوان معیاری برای طبقه‌بندی انقلابات بکار می‌گیرد. از این دیدگاه انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ که به ایجاد "حکومت کمونیستی" منجر شد، یک "کودتا" است، البته کودتایی "انقلابی". یکی از انواع کودتاهای مدرن از نظر جانسون، کودتای کمونیستی از طریق تشکیل "جبهه‌ی متحد" است و نخستین قدم ضروری برای ایجاد این جبهه را "تشکیل حزب توطئه‌گسـر" می‌داند. (ص ۱۵۴)

او لنین را نظریه‌پرداز جبهه‌ی متحد و حزب توطئه‌گر معرفی می‌کند و معتقد است رساله‌ی لنین پیرامون "بیماری کودکانی چپ‌روی" - که البته در ترجمه‌ی فارسی کتاب به "چپ‌گرایی، کمونیسم و بی‌نظمی اولیه" برگردانده شده است - دفاعیه‌ای است از تاکتیک جبهه‌ی متحد بعنوان روشی برای کسب مواضع موثر جهت دست زدن به کودتا. جانسون هدف لنین را در دفاع از جبهه‌ی متحد "کسب مشروعیت برای حزب کمونیست" و "قادر ساختن کمونیستها برای دست زدن به کودتا علیه همپیمان‌هایشان در زمانیکه ایسن گروهها فایده‌ی خود را برای انقلاب از دست داده باشند"، قلمداد می‌کند! جانسون در فصل پایانی کتاب تحت عنوان "آینده‌ی انقلاب"، بطور ضمنی نگرانی خود را از انقلاب و برچیده شدن نظام سرمایه‌داری بیان می‌کند. بنظر او احتمال وقوع انقلاب جدی است و برای پیشگیری از انقلاب "اتخاذ سیاستهای مثبت" از طریق "دیپلماسی و سازش" را توصیه می‌کند و امیدوار است که اینگونه سیاست‌ها به "دگرگونی صلح‌آمیز ارزش‌های ملی منجر" شوند (ص ۱۶۷).

متفاوت است. بنظر من بحران اقتصادی دیگر نمی‌تواند به جنگهای طبقاتی کارگران با تصور سنتی‌ایکه از نقش انقلابی این طبقه وجود دارد، راه ببرد. طبقه‌ی کارگر در کشورهای پیشرفته‌ی صنعتی به مقدار زیادی در این جوامع حل شده است.

یکی از مسائل مهم دوران ما، فروپاشی جوامع شرقی و نابودی سوسیالیسم نوع شوروی است. بسیاری در این تغییر و تحولات اختتام ایدئولوژی مارکسیسم را می‌بینند، اما بنظر من آنچه در شوروی شکل گرفته بوده است، یک سیستم غلط و یک اشتباه تاریخی است. اکنون بار خانه‌خرایی و ویرانی را مردم این جوامع بدوش می‌کشند. ما نمی‌توانیم بگوییم که آنچه در شوروی شکل گرفت، سراسر غلط بود. این بحران نتیجه‌ی اشتباهات است، همانطور که هر بحرانی ناشی از اشتباهات است. همانطور که مارکس می‌گوید، انسانها سازنده‌ی تاریخ خویش‌اند، اما آنها تاریخ را آگاهانه نمی‌سازند. پرسش من اینست که آیا ما می‌توانیم تاریخ‌سازانی آگاه باشیم؟

سوسیالیسم شوروی بنظر من تلاشی است برای ساختن جامعه‌ای مابعد سرمایه‌داری، تلاشی که با شکست مواجه شد و تنها به تکرار سرمایه‌داری راه برد. عمده‌ترین نکته در تجربه‌ی شوروی شرکت این کشور در رقابت جهانی از طریق صنعتی‌کردن اقتصاد و مدرنیزه کردن جامعه بود. شوروی کوشید در بازار جهانی جایی برای خود باز کند و در این رهگذر انسانها مناسفانه فراموش شدند. این شکل از سوسیالیسم نمی‌توانست و نمی‌تواند راه حلی برای جامعه‌ی مابعد سرمایه‌داری باشد. بعد از انقلاب اکتبر، سربازان تزاری که حالا به سربازان ارتش سرخ بدل شده بودند، نمی‌دانستند که باید فرماندهانشان را "جناب" خطاب کنند یا نه. منظورم اینست که عقب‌ماندگی سطح عمومی مناسبات اجتماعی در قیاس با جامعه‌ی مدرنی که قرار بود ساخته شود، چسبه مسئله‌ی بزرگی بود. سؤال اینست که در چنین شرایطی آیا بازسازی انسانها ضروری بود یا صنعتی‌کردن جامعه و مدرنیزه کردن آن. کاری که سیستم کرد این بود که بجای آموزش انسانها، آنها را به سوژه‌های دولت بدل کند.

بین انقلاب فرانسه و آنچه در انقلاب روسیه رخ داد شباهتهای بسیاری وجود دارد. بنظر من کار استالین در شوروی، انقلاب فرانسه در شرق بوده است. در روسیه قبل از انقلاب روابط تولید بشدت عقب‌مانده‌اند، تولید

گزارشی از سخنرانی روبرت کورتس

روز پنجشنبه هفتم ماه می روبرت کورتس^۱ سردبیر مجله‌ی Krisis در نشستی که به مناسبت انتشار آخرین کتابش در شهر توپینگن آلمان برگزار شده بود، شرکت کرد. او کوشید در سخنرانی کوتاهی مسائل گره‌ای را که در کتاب تازه‌اش تحت عنوان "سقوط مدرنیزاسیون: از فروپاشی سوسیالیسم سربازخانه‌ای تا بحران اقتصاد جهانی"^۲ مطرح شده‌اند، مورد تاکید قرار دهد. آنچه می‌خوانید فرازهایی از این سخنرانی است:

ایرادی که معمولا به من می‌گیرند اینست که تمامی مسائل را از دیدگاه اقتصادی می‌بینم. قضیه این است که من نمی‌توانم تغییر و تحولاتی را که در جهان صورت می‌گیرد خارج از مناسبات سرمایه‌داری بررسی کنم. مسائلی چون بحران محیط زیست، مسئله‌ی زنان و غیره در چارچوب این سیستم مطرح‌اند. روشن است که بحران محیط زیست یا مسئله‌ی زنان با بحران اقتصادی رابطه متقابل دارند و نقطه‌ی عزیمت من از بحران اقتصادی با شکل ارتدکس چپ

۱ - در "نقد" شماره ۳ بخشی از کتاب روبرت کورتس، "در جستجوی هدف گمشده‌ی سوسیالیستی: مانیفستی برای بازسازی تئوری انقلابی" تحت عنوان "گورکنان حقیقی سرمایه‌داری تازه امروز متولد می‌شوند" ترجمه شده است.

بخش وسیعی از جامعه تنها برای رفع احتیاجات مشخص صورت می‌گیرد و کار مزدی در آن نقش برجسته‌ای ندارد. با این وجود روسها کوشیدند به ضرب زاکوبینیسم فرانسوی وارد بازار جهانی شوند و بدین ترتیب آش در هم‌جوشی تحویل دادند.

شوروی بلحاظ تاریخی بسیار دیر وارد بازار جهانی شد و رقباى او — سابقه‌ای تاریخی از قرن نوزدهم به اینسوراه را برای خود هموار کرده بودند. در نتیجه شوروی با مشکلاتی روبرو بود که راهش را سد می‌کردند. استالین می‌گفت: آری، ما این امکان را نداشتیم که کشورگشایی کنیم و برای خودمان مستعمره داشته باشیم. در نتیجه چاره‌ای نداریم جز اینکه برای دوام آوردن در بازار رقابت جهانی، همه‌ی فشار را روی مردم بگذاریم. انتظار ساختن جامعه‌ی مدرن و پسا نهادن در بازار رقابت جهانی و همه‌ی اینها با فشار بر مردم نتیجه‌ای جز آنچه دیدیم نمی‌توانست داشته باشد. سوسیالیسم شوروی نتوانست سالیان متمادی با زورگویی و فشار دوام آورد، اما اینکار بر تناقضی مبتنی بود که جامعه‌را به انفجار می‌کشانید. اگر چه همواره باید تلاش سرمایه‌ی غربی برای شکست کشانیدن شوروی را در نظر داشت، اما علت اساسی این فروپاشی ناتوانی شوروی و کشورهای بلوک شرق در رقابت با کشورهای غربی است.

با اینحال باید توجه داشت که فروپاشی سوسیالیسم شوروی و بحران سرمایه‌ی غربی دیگر با جزمیات تاکتونی چپ قابل توضیح نیست. ما باید این واقعیت را بپذیریم و در جستجوی تئوری رادیکال باشیم. منظور من از تئوری رادیکال تازه، نفی همه‌ی حرکتها، جنبش‌ها و نظریاتی نیست که در صدوپنجاه سال گذشته ارائه شده‌اند. بنظر من انتقاد ما می‌تواند راه را برای بازسازی تئوری رادیکال انقلابی هموار کند. من نمی‌خواهم جنبش کارگری را نفی کنم، حرف من اینست که این شکل از سرمایه به پایان خود رسیده است. در تئوری مارکس هم بخشهایی وجود دارد که متعلق به این دوران بوده‌است؛ مثلا دیکتاتوری پرولتاریا. در شوروی سعی کردند این دیکتاتوری را برقرار کنند و با شکست مواجه شدند. با این وجود حرف من این نیست که باید مارکس را بدور انداخت. این حماقت محض کسانی است که چنین کرده‌اند.



جداگانه ذکر کنید:

لطفاً بهای اشتراک را ضمیمه‌ی این فرم به آدرس نشر به ارسال دارید.
در صورتیکه مبلغی به عنوان کمک مالی ارسال داشته‌اید، مقدار آن را

شروع اشتراک از شماره‌ی:

(لطفاً با حروف بزرگ و خوانا بنویسید)

نشانی

نام

بهای اشتراک شماره: ۳۰ مارک

