

مقالاتی درباره
فلسفه سیاسی
از کارل مارکس
تا والتر بنیامین

درباره تغییر جهان

میشل لووی

حسن مرتضوی

دربارهٔ تغییر جهان

مقالاتی دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی

(از کارل مارکس تا والتر بنیامین)

میشل لووی / حسن مرتضوی

انتشارات روشنگران و مطالعات زنان

۱۳۷۶

این کتاب ترجمه ای است از

On Changing the World

ESSAYS IN POLITICAL PHILOSOPHY,
FROM KARL MARX TO WALTER BENJAMIN

Michael Löwy

Humanities Press International, Inc., 1993

درباره تغییر جهان

مقالاتی درباره فلسفه سیاسی (از کارل مارکس تا والتر بنیامین)

• نویسنده: میشل لووی

• مترجم: حسن مرتضوی

• چاپ اول: ۱۳۷۶

• تعداد: ۲۰۰۰ نسخه

• لیتوگرافی: زرگرافیک

• چاپ: اسلامیه

انتشارات روشنگران و مطالعات زنان - تهران، صندوق پستی ۵۸۱۷ - ۱۵۸۷۵

ISBN 964 - 5512 - 66 - 2

شابک ۲ - ۶۶ - ۵۵۱۲ - ۹۶۴

فهرست

۵.....	سخنی درباره نویسنده و مجموعه حاضر.....
۷.....	مقدمه.....
۱۶.....	۱- مارکسیسم و رمانتیسم انقلابی.....
۳۸.....	۲- مارکسیسم و دید آرمانشهری.....
۴۹.....	۳- مارکسیسم و مذهب: چالش یزدان شناسی آزادیبخش.....
۷۸.....	۴- وبر علیه مارکس؟ جدل با ماتریالیسم تاریخی در اخلاق پروتستانی.....
۹۶.....	۵- مارکسیستها و مسئله ملی.....
۱۲۴.....	۶- از «منطق» هگل تا ایستگاه فنلاند در پتروگراد.....
۱۴۱.....	۷- برداشت رزا لوکزامبورگ از «سوسیالیسم یا بربریت».....
۱۵۳.....	۸- گرامشی و لوکاچ.....
۱۷۰.....	۹- «چکامه گذشته»: مارکس و انقلاب فرانسه.....
۱۹۳.....	۱۰- نخستین انقلاب قرن بیستم.....
۲۰۲.....	۱۱- مارکوزه و بنیامین: بُعد رمانتیکی.....
۲۱۸.....	۱۲- انقلاب علیه پیشرفت: آنارشیزم رمانتیکی والتر بنیامین.....
۲۴۸.....	۱۳- مذهب، آرمانشهر و ضد مدرنیّت: تمثیل فرشته تاریخ در اندیشه بنیامین.....
۲۶۴.....	۱۴- زنگ خطر: نقد والتر بنیامین از تکنولوژی.....
۲۷۶.....	فهرست راهنما.....

سخنی درباره نویسنده و مجموعه حاضر

میشل لووی که پیش از این در ایران با کتاب «مارکسیسم چه گوارا» و مقالات مختلف شناخته شده است، مدیر بخش تحقیقات جامعه شناسی در مرکز ملی تحقیقات علمی پاریس است. وی سابقاً استاد دانشگاه پاریس بود و مدتها در دانشگاههای کالیفرنیا، میشیگان، استنفورد و پیتسبورگ تدریس می کرد. لووی نگارنده آثاری چون «مارکسیسم در آمریکای لاتین: از ۱۹۰۹ تا به امروز»، «گئورگ لوکاچ: از رمانتیسم تا بلشویسم»، «خط مشی توسعه مرکب و ناموزون»، «رستگاری و آرمانشهر» است.

مجموعه مقالاتی که در این کتاب گرد آورده شده است، با تاریخ مارکسیسم به عنوان فلسفه ای سیاسی سروکار دارد و تفسیری ناراست کیش از سنت انقلابی سوسیالیستی در اختیار می گذارد. میشل لووی در این مقالات ابعاد فرهنگی، معنوی و اخلاقی مارکسیسم را که گرایش اکونومیستی مسلط بر ادبیات مارکسیستی یکسره به باد فراموشی سپرده است، از نو مورد بررسی قرار می دهد از قبیل مسئله ملی، مذهب، آرمانشهر و مهمتر از همه، بُعد رمانتیکی در فرهنگ سیاسی مارکسیسم.

این مقالات نه تنها اندیشه های مارکس که نظرات انقلابیونی چون رُزا لوکزامبورگ، گرامشی، لوکاچ و والتر بنیامین را که به گرایش انقلابی - انسان باور مارکسیسم غربی تعلق داشته اند، مورد تجزیه و تحلیل قرار می دهد. وجه مشترک این انقلابیون آن است که سوسیالیسم را به عنوان تنها بدیل واقعی در برابر اشکال مدرن بربریت قرار می دادند، رهیافتی دیالکتیکی یا هگلی داشتند و چنانکه لووی تاکید می کند، رمانتیسم را یکی از

مراجع کلیدی نقدِ مارکسیستی از تمدنِ سرمایه داری و نیز پیکرباره ای مهم از آرمانشهرِ مارکسیستی می دانستند.

همانطور که خودِ لووی عنوان می کند نباید مجموعه حاضر را به عنوان آموزه ای مشکل گشا در نظر گرفت. هدف عمده این مقالات پرتو افکندن بر مسائلی است که زیربارِ سنتِ اکونومیستی، پوزیتیویستی و پیشرفت باورِ حاکم بر تفکرِ مارکسیستی راست کیش یا عامدانه فراموش و یا تحریف شده است. گرچه این مقالات پیش از تحولاتِ چند ساله اخیر در شوروی سابق و بلوک شرق نوشته شده است اما برای ما که سالهای طولانی آثارِ حزب توده و به اصطلاح «اردوگاه واقعا» موجودِ سوسیالیستی» تنها مراجع «موثق» بوده است، نمونه خوبی است از دگراندیشی، تنوع عقاید و سرزندگی اندیشه های سیاسی.

در مجموعه حاضر تمام جملاتِ داخلِ () از مؤلف کتاب و جملاتِ داخلِ () از مترجم است. تمام زیرنویسها از مترجم است جز در مواردی که یا در خودِ متن و یا با شماره لاتین مشخص شده است. تا جایی که مقدور بود نقل قولهایی که مولف در متن خود از منابع مختلف آورده، یا با اصل منبع و یا با ترجمه های موجود مقایسه شده است. هر جا که نیاز به اصلاح یا ترجمه مجددی از آنها بوده، به این کار اقدام شده است.

مترجم

آیا در این زمان، بعد از رویدادهای چند سال گذشته، هنوز هم می توان مطلبی درباره کارل مارکس و سوسیالیسم نوشت؟ آیا حقیقت جز این است که به قول اندیشمندی مشهور «عمر مارکسیسم یقیناً به سر آمده است»؟

تفسیرهای بسیار مشابهی را می توان در دهه کتاب و صدها مقاله و سرمقاله هایی یافت که به تازگی منتشر شده است. اما این تفسیر خاص از آن بند توکروچه^۱ در سال ۱۹۰۷ است. آیا پیشگویی های روشن بینانه اخیر سر نوشت بهتری از آنهایی دارند که چنین قاطعانه هشتاد سال پیش اعلام شده بودند؟

البته این حقیقت را نمی توان انکار کرد که دوره تاریخی جدیدی با فروپاشی اتحاد شوروی آغاز شده است. اما رویدادهایی از این دست را به چه معنایی باید تلقی کرد؟ آیا همانطور که متخصصان، روزنامه نگاران و آکادمیسینها می گویند «کار سوسیالیسم تمام است»؟ نمی توان قبل از به دنیا آمدن مرد. سوسیالیسم به این دلیل ساده نمرده که هنوز به دنیا نیامده است. آنچه که رسانه های غربی «دولتهای کمونیستی» می نامیدند و ایدئولوژی رسمی شرق، «سوسیالیسم واقعاً موجود»، هیچکدام سوسیالیسم نبود. آنها را در بهترین حالت می شد به عنوان مجموعه ای از جوامع غیر سرمایه داری در نظر گرفت که در آنها مالکیت خصوصی برابر اصل تولید محو شده بود. اما این جوامع با سوسیالیسم فاصله بسیار زیادی

داشتند یعنی جامعه ای که در آن تولیدکنندگان همبسته^۱، حاکم بر فرآیند تولید هستند، جامعه ای که بنیاد آن بر بزرگترین دموکراسی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی استوار است، جامعه ای مشترک المنافع و عاری از هرگونه استثمار و ستم طبقاتی، نژادی و جنسی. جوامع «سوسیالیستی واقعا» موجود» صرفنظر از موفقیتها و شکستهای اقتصادی و اجتماعی شان، همگی دچار کمبودی اساسی بوده اند: فقدان دموکراسی، ممانعت از شرکت واقعی کارگران و کل جامعه در قدرت سیاسی.

حقوق دموکراتیک - آزادی بیان و احزاب، حق رای همگانی، کثرت گرایی سیاسی^۲ - «نهادهای بورژوازی» نیستند بلکه دستاوردهایی هستند که جنبش کارگری به زحمت به دست آورده است. محدود کردن این حقوق دموکراتیک به نام سوسیالیسم، تنها به استبداد بوروکراتیک می انجامد، چنانکه رزالوکزامبورگ^۳ (کسی که فعالانه از انقلاب اکتبر حمایت کرده بود) در نقد دوستانه اش از بلشویکها در سال ۱۹۱۸ هشدار داده بود: «بدون انتخابات عمومی، بدون برخورد آزادانه آراء و عقاید، زندگی هر نهاد عمومی رو به پژمردگی می گذارد و تنها ظاهری از زندگی برجا می ماند. تنها عنصر فعال ((درچنین جامعه ای)) بوروکراسی است.» اگرچه در سالهای ۲۳-۱۹۱۸ هنوز برخی از جنبه های کثرت گرایی و دموکراسی کارگری پابرجا بود، اما بتدریج اقدامات قدرت طلبانه گسترش یافت. این اشتباه در کنار وضعیت عینی بغرنج اتحاد شوروی در طی آن سالها یعنی عقب ماندگی، جنگ داخلی، قحطی، دخالت نیروهای خارجی، شرایط مساعدی را برای رشد بدخیم بوروکراسی، به شکل استالینیسم، فراهم آورد که به نابودی حزب بلشویک و رهبری تاریخی اش انجامید و هولناکترین کشتار جمعی سیاسی این قرن را پدیدآورد.

آنچه رسانه های محافظه کار و لیبرال «مرگ سوسیالیسم» می نامند، در حقیقت گندیدگی و فروپاشی نظام اقتدارگرا و بوروکراتیک توسعه صنعتی غیر سرمایه داری است که از استقرار مدل استالینیستی در اتحاد شوروی در دهه های بیست و سی میلادی بر خاکستر انقلاب اکتبر حاصل شده بود، مدلی که کل نسل انقلابیون رادیکال در همان دهه ها، به نام

۱. associated producers.

۲. political pluralism.

۳. Rosa Luxemburg (۱۸۷۱-۱۹۱۹) انقلابی معروف لهستانی الاصل و رهبر جمعیت اسپارتاکوس-م

مارکسیسم نقد و طرد کرده بودند. آنچه که در اتحاد شوروی و اروپای شرقی مرده، نه سوسیالیسم که کاریکاتور بوروکراتیک آن است: انحصار قدرت توسط نومنکلاتورها^۱، دیکتاتوری برفقرا، اقتصاد دستوری.

امروزه، ظاهراً رهبران اروپای شرقی در این مورد که «اقتصاد بازار» تنها راه چاره است، اتفاق نظر دارند. با این حال دلیلی برای پذیرش این عقیده وجود ندارد، عقیده ای که چون حقیقتی مسلم و بدیهی، ورد زبان گروه یکپارچه ای از همسرایان شرقی و غربی متشکل از اقتصاددانان، نظریه پردازان نو - لیبرال، تجار بلندپرواز و نویسندگان جراید شده است. این عقیده حاکی از آن است که باتوجه به شکست اقتصاد خودکامه دستوری در جوامع غیر سرمایه داری، یعنی اقتصادی که در آن گروه کوچک و بی رقیبی از تکنوکراتها تصمیم می گرفتند چه چیزی تولید و چه چیزی مصرف شود و مستبدانه تصمیمات خود را بر جامعه تحمیل می کردند، اقتصاد بازاری یعنی سرمایه داری و نظام مبتنی بر سود، تنها بدیل ممکن است. اماره دیگری هم هست: برنامه ریزی دمکراتیک اقتصاد از سوی خود جامعه که در آن مردم بعد از بحث و بررسی باز و آزادانه، در مورد امکانات اصلی اقتصاد، الویتهای سرمایه گذاری و خطوط عمده خط مشی اقتصادی تصمیم می گیرند؛ دمکراسی سوسیالیستی چنین است. رژیمهای بوروکراتیک با جنایاتی که به نام کمونیسم و سوسیالیسم مرتکب شدند (از تصفیه های خونین دهه سی میلادی گرفته تا اشغال چکسلواکی در سال ۱۹۶۸)، زخم عمیقی بر پیکر آینده سوسیالیستی وارد کردند و راه را برای نفوذ ایدئولوژیهای لیبرالی و محافظه کارانه در میان بخشهای بزرگی از مردم، چه در شرق و چه در غرب، هموار کردند. با این حال، امید به تحقق جامعه ای آزاد و مساوات طلبانه، به دمکراسی اجتماعی و اقتصادی، به حفاظت از طبیعت، به خودگردانی و کنترل از پایین، در بخشهای مهمی از طبقه کارگرو جوانان هر دو سوی مرز میان بلوک های سابق، عمیقاً ریشه دوانده است. از این دیدگاه، سوسیالیسم نه به عنوان این یا آن دولت فرضاً «موجود»، بلکه به عنوان برنامه ای که یک قرن و نیم الهام بخش مبارزات رهایی بخش قربانیان سرمایه داری و امپریالیسم بوده است، نه تنها «نمرده» بلکه تا زمانی که ستم و استثمار وجود داشته باشد، باقی خواهد ماند. در موقعیت بحرانی کنونی، وجود سردرگمی و آشفتگی عمیق ایدئولوژیکی میان

۱. nomenklatura خواص دستگاههای حزبی و اداری شوروی سابق - م

بسیاری از چپگراها امری است قابل فهم. حتی آنانی که هنوز آماده تسلیم کردن کل میراث مارکسیستی نیستند، درحال تدارک عقب نشینی منظمی هستند. گرایش غالب در چپ، چه در شرق و چه در غرب، از نیاز به «مدرن کردن» مارکسیسم، از لزوم انطباق آن با نظرات حاکم، لیبرالیسم، فردگرایی، یوزیتیویسم^۱ و از همه مهمتر با مذهب جدید اقتصاد بازار و بتها، مناسک و اصول جزمی تغییرناپذیرش دفاع می کند. این گرایش، ریشه ناکامی «سوسیالیسم واقعا موجود» را در تلاش انقلاب اکتبر برای گسیختن (دست کم تا حدی) از مدل تمدن سرمایه داری و بازار جهانی می داند. بنابراین مدرن گرایی مارکسیسم، حکایت از برگشت به معیارهای نظام اجتماعی و اقتصادی غرب دارد.

آنچه که دورریخته می شود فقط آب (بی نهایت) کثیف یعنی ماهیت ضد دموکراتیک، بوروکراتیک و غالباً خودکامه جوامع غیر سرمایه داری و نظام برنامه ریزی متمرکز آنها نیست بلکه همراه با آن «نوزاد» یعنی ایده حرکت به فراسوی نظام سرمایه داری و به سمت اشکال جمعی اقتصاد را نیز دور می ریزند. دراین تلاش «انطباق با واقعیت» (یک عبارت قابل احترام هگلی)، هدف، پیشبرد آن ارزشهای جهان شمول مانند دموکراسی، حقوق بشر، آزادی بیان، برابری اجتماعی و همبستگی که استالینیسم نفی یا تخطئه کرد، نیست، بلکه ارزشهایی است که تاکنون نخبگان غربی و نظریه پردازان آنها در بوق و کرنا کرده اند: «رقابت آزاد»، «عدم دخالت دولت در اقتصاد»^۲، کنترل پولی^۳، بت وارگی بازار^۴.

مارکسیسم بی شک باید زیر سوال برده شود، نقد گردد و جان تازه ای در آن دمیده شود اما به عقیده ما این اقدام باید به دلیل کاملاً مخالفی انجام گیرد چون گسیختگی مارکسیسم از الگوی تولیدی سرمایه داری صنعتی و نهادهای تمدن نوین بورژوازی کاملاً از ریشه نبوده است. مارکسیستها (اگر مارکس را در نظر بگیریم) غالباً از ایدئولوژی پیشرفت که مشخصه قرن هیجدهم و نوزدهم بوده است، تبعیت می کرده اند به ویژه زمانی که پیشرفت نیروهای مولده را به عنوان شالوده عینی انقلاب و حجت اصلی در موجه نشان دادن

۱. Positivism

۲. free enterprise

۳. monetarism

۴. market - fetishism

ضرورت سوسیالیسم عنوان می کردند. در برخی از اشکال مارکسیسم عامیانه، هدف اصلی انقلاب اجتماعی، تجدید سازمان برادرانه و مساوات طلبانه جامعه نیست، یعنی «آرمانشهری» که با نیروهای مولده ماهیتاً متفاوت، مشعر بر شیوه جدیدی در تولید و زندگی است؛ هدف فقط تغییر آن مناسبات تولیدی است که مانع رشد آزادانه نیروهای مولده شده است. بسیاری از مارکسیستها از این مدل بورژوازی - پوزیتیویستی پیروی کردند، مدلی که شالوده اش مبتنی بر تعمیم دلبخواه الگوهای شناخت شناسی^۱ علوم طبیعی با «قوانین»، «جبرگرایی»، «پیش بینی» کاملاً عینی و تکامل خطی آن به حوزه تاریخ است، گرایشی که نوع خاصی از «مارکسیسم راست کیش» ((ارتدوکس))، از پلخائف گرفته تا لویی آلتوسر، آن را با آخرین پیامدهایش روبرو ساخت.

خوشبختانه، مضمون اصلی مارکسیسم جای دیگری نهفته است: در فلسفه پراکسیس و روش ماتریالیستی - دیالکتیکی، در تحلیل بت وارگی کالا و از خود بیگانگی سرمایه داری، در چشم انداز خودگردانی انقلابی کارگران و در آرمانشهر جامعه ای بی طبقه و بی دولت. همین است که مارکسیسم پتانسیل خارق العاده ای برای تفکر (و عمل) انتقادی و شورشی دارد. تجدید حیات مارکسیسم باید با این میراث انسانی - دمکراتیک و انقلابی - دیالکتیکی شروع شود، میراثی که در نظرات خود مارکس و برخی از پیروانش چون رزالوکزامبورگ، تروتسکی و گرامشی (نام این سه تن صرفاً به قصد مثال آورده شده است) یافت می شود، سنتی که ضد انقلاب استالینیستی و فاشیستی، در دهه های بیست و سی میلادی نابود کردند.

علاوه بر این مارکسیسم برای گسیختگی بنیادی از تمدن بورژوازی، باید بتواند چالشهای عملی و نظری جنبشهای معاصر اجتماعی چون محیط زیست و فمینیسم را در خود تلفیق کند. این امر بینش از تمدن جدیدی را می طلبد که دیگر صرفاً روایت مرفقی تر الگوی صنعتی - سرمایه داری غرب نخواهد بود یعنی الگویی که بنیاد آن، توسعه مبتنی بر کنترل دولتی نیروهای مولده مشابه است. این تمدن جدید، شیوه تازه ای از زندگی خواهد بود که بر ارزش کاربرد و برنامه ریزی دمکراتیک، انرژی های جانشین شونده، تولید بر مبنای حفظ محیط زیست، برابری نژادی و جنسی، جامعه ای آزاد و همبستگی

۱. epistemology نظریه ای در مورد ماهیت و زمینه های شناخت و بررسی حدود و اعتبار آن - م

بین المللی استوار است.

مارکسیسم امروزه باید بیش از گذشته، «نقد بیرحمانه از هر آنچه که موجود است» (مارکس، ۱۸۴۳) باشد. با طرد توجیه «مدرنیستی» نظم مستقر و موعظه های «واقع بینانه» ای که به بازار سرمایه داری یا خودکامگی بوروکراتیک مشروعیت می بخشند، «اصل امید» (بلوخ) یعنی آرمانشهری مشخص از جامعه ای آزاد، تجلی می یابد.

مقالاتی که در این مجموعه گردآورده شده است، با تاریخ مارکسیسم به عنوان فلسفه ای سیاسی سروکار دارد. در این مقالات، «سیاست» فقط به مفهوم موضوعاتی در رابطه با قدرت و دولت نیست بلکه دامنه گسترده از موضوعاتی را دربر می گیرد که به زندگی عام بشر در دولتشهر^۱ ارتباط می یابد و «فلسفه» در اینجا به پرسشهای اصلی نظری، روش شناختی و اخلاقی اشاره دارد.

بالین حال، همانطور که مارکس در «تزمشهور یازدهم در مورد فوئرباخ» یادآور شده است، مارکسیسم فلسفه ایی است سیاسی که هدفش نه تنها تفسیر جهان بلکه مهمتر از آن تغییر جهان است. همین است که مفهوم «انقلاب» - در همه ابعاد گوناگون تاریخی و اجتماعی اش - مضمون مرکزی بیشتر این مقالات را تشکیل می دهد. موضوعات دیگری نیز در این مجموعه مورد بحث قرار گرفته است اما همواره با دیدگاه انقلابی مرتبط می باشند: مسئله ملی، مذهب، آرمانشهر، ابعاد فرهنگی، «معنوی» یا اخلاقی که گرایش اکونومیستی غالب در بیشتر ادبیات مارکسیستی آنها را نادیده می گرفت.

تفسیری که در این مجموعه از مارکسیسم ارائه گردیده است، کاملاً ناراست کیش است. این تفسیر در بسیاری از جنبه ها نقطه مقابل آن چیزی است که بخش بزرگی از چپ آن را «سوسیالیسم علمی» می داند و در ضمن با جریانات گوناگون اخیر چون مارکسیسم ساختارگرا^۲، مارکسیسم پساختارگرا^۳ (یا پسامدرن) و مارکسیسم تحلیلی تفاوت زیادی دارد. منابع آن سنت دیالکتیکی، تاریخی، انسانی، ضدپوزیتیویستی و ضد تکامل باورانه

۱. polis دولتشهرهایی که واحد سیاسی - اقتصادی یونان باستان بوده اند. دولتشهرها تفاوت های سیاسی مهمی با هم داشتند اما همگی دارای ارگانهای اصلی حکومت مانند مجلس نمایندگان و شوراهای داری بودند -

۲. structuralist Marxism

۳. poststructuralist Marxism

نظریهٔ مارکسیستی است و سعی دارد تا اهمیتِ رمانتیسمِ پنهان در فلسفهٔ سیاسیِ مارکسیسم را نشان دهد.

رمانتیسم صرفاً یک مکتبِ ادبی یا هنری قرنِ نوزدهم نیست بلکه یکی از دیدگاه‌های بنیادیِ فرهنگِ نوین از اواخرِ قرنِ هیجدهم تاکنون می باشد: جوهرهٔ آن، اعتراضِ به تمدنِ صنعتی - بورژوازی به نامِ ارزش‌هایِ پیش سرمایه داری است. معمولاً فراموش می شود که رمانتیسم یکی از منابعِ کلیدیِ نقدِ مارکسیستی از تمدنِ سرمایه داری است و خود یکی از اجزایِ مهمِ آرمانشهرِ مارکسیستی است. احتمالاً تلاش برای روشن کردنِ بُعدِ رمانتیکی در آثارِ مارکس و شخصیت‌هایِ دیگرِ مارکسیستی، یکی از بحث‌انگیزترین جنبه‌هایِ این کتاب را تشکیل خواهد داد.

نویسندگانی که در این مجموعه موردِ بحث قرار گرفته اند، مارکس، انگلس، لنین، رُزالو کزامبورگ، لوکاچ، گرامشی، مارکوزه و والتر بنیامین طیفِ کاملاً «نامتجانسی» را تشکیل می دهند. گوناگونیِ (نظرات) آنها، خود بخشی از سرزندگیِ رشدِ نظریهٔ مارکسیستی است. رهیافتی که در این مقالات مطرح گردیده است یعنی اینکه زمانی به یک بُعد از میان جنبه‌های مختلفِ آثارِ این نویسندگان توجه می شود و زمانی دیگر به تکاملِ سیاسی و روشنفکرانهٔ آنها، مبتنی بر بعضی از خصوصیاتِ عام از قبیل بُعدِ رمانتیک - انقلابی، دید «باز» از تاریخ (سوسیالیسم یا «بربریت»)، رهیافتِ دیالکتیکی (برگرفته از تأثیرِ هگل) به واقعیاتِ اجتماعی و بینشِ آرمانشهری است.

این مقالات در دهه‌هایِ هفتاد و هشتاد میلادی در موقعیت‌هایِ متفاوتی نوشته شده است و تاحدی به تکاملِ علائقِ خودم که از مارکس و رُزالو کزامبورگ به لوکاچ و بعد به رمانتیسم، مذهب و والتر بنیامین کشیده شد، مربوط می شوند. هنگامی که مشغولِ تحقیق در موردِ لوکاچ برای رسالهٔ دانشگاهی ام بودم، به رمانتیسم علاقه مند شدم. در آن زمان اعتقاد داشتم که مارکسیسم و رمانتیسم به نحوی باهم در تضاد هستند. ریموند ویلیامز^۱ هنگامِ بررسیِ کتابم، این تصور را موردِ نقد قرار داد و کمکم کرد تا آن را کنار گذارم. بدین ترتیب چشم اندازِ جدیدی از تحقیقات به رویم گشوده شد: گرایش‌هایِ رمانتیکی در فرهنگِ سیاسیِ مارکسیستی. همچنین هنگامِ بررسیِ آثارِ اولیهٔ لوکاچ، برای نخستین بار به

همبستگی گزیده میان آرمانشهر انقلابی و اشکال ارتداد مذهبی پی بردم؛ موضوعی که سعی کردم با نظم بیشتری در اثرم در مورد والتر بنیامین و فرهنگ مسیانیستی^۱ یهودی - آلمانی و نیز تحقیق اخیرم در مورد یزدان شناسی آزادیبخش آمریکای لاتین بررسی کنم.

به هر حال این تکاملی است شخصی که عمیقاً در فلسفه سیاسی مارکسیستی ریشه دارد. برای روشن فکران رادیکال (چه در ایالات متحده و چه در اروپا)، دست کشیدن از عقاید چپگرایی سابق خویش و رد نوشته های مارکسیستی قدیمی و امیدهای آرمانشهریشان امری عادی شده است. خوانندگانی که در انتظار یافتن چنین نشانه هایی از توبه و ندامت در این کتاب هستند، متأسفانه ناامید خواهند شد. من هنوز مانند سال ۱۹۶۸^۲ راسخانه معتقدم که وضعیت حاضر جهان غیر انسانی، ناعادلانه و سزاوار تغییر از بن و ریشه است. تفاوت عمده ای که کرده ام این است که اکنون نسبت به بیست و پنج سال پیش خطر فاجعه در محیط زیست و در نتیجه تهدید «نظام» ((سرمایه داری)) را برای بقای نوع بشر بسیار بهتر درک می کنم.

در عنوان «از کارل مارکس تا والتر بنیامین» همزمان عنصری از تداوم و نیز تغییر وجود دارد. مسائل، نویسندگان و موضوعات تازه، جایگزین موارد قدیمی تر نمی شوند و آنها را نفی نمی کنند بلکه به عقیده من امکان غنی سازی، گسترش و گشودن چشم اندازهای بیشتری را فراهم می آورند. مفسران مدرن (وپسا مدرن) غالب اوقات والتر بنیامین را در حد یک منتقد ادبی یا احیا کننده زیبا شناسی تقلیل می دهند. البته والتر بنیامین چنین بود اما در سطح بسیار بالاتری قرار داشت: او یکی از مهمترین و خلاق ترین فیلسوفان قرن بیستم بود: والتر بنیامین با نقد خود از تکنولوژی و ایدئولوژی پیشرفت و از «مدرنیته واقعا» موجود»، فصل جدیدی را در تاریخ اندیشه مارکسیستی گشود و موجب برداشت و تفسیر انتقادی جدیدی از خود مارکس شد. چنین نکته ای را البته با مضمونی متفاوت، می توان در مورد رُالوکز امبورگ و لوکاخ نیز گفت.

۲. messianism در آثار قوم یهود تا به امروز، منجی به نام مسیحا مطرح است که قرار است قوم بنی اسرائیل را از جنگ دشمنانش برهاند و به نوسازی جامعه و استقرار ملکوت خداوندیاری رساند. نمایندگان متفاوت این منجی را می توان در آثار یهودیت و مسیحیت اولیه یافت. در مسیحیت، این نقش بر عهده عیسی ناصری است. «مسیح» واژه ای برگرفته از ترجمه یونانی واژه عبری مسیحا است. بر پایه این امیدو آرزو یعنی آینده دورانی نوین و کامل، جنبشی شکل گرفت که جنبش مسیانیستی نام داشت. این اعتقاد بر اساس سنت یهودیت، در ظهور مسیحا بازتاب می یابد. در این مجموعه جنبه های متفاوت مسیانیسم مورد بررسی قرار گرفته است - م

مطمئناً این مقالات به این شکل از هم گسیخته، بهیچوجه تصویری منظم از رشد کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی مارکسیستی و یا از گسترش دیالکتیکی آن نمی‌دهد. هدف از نگارش این مقالات، نه ارائه جوابهای حاضر و آماده به پرسشهای بحث‌انگیز است و نه جایگزین کردن یک راست‌کشی جدید با نوع کهنه و از کار افتاده‌اش. در عوض هدف این مقالات بررسی مجدد برخی از لحظات مهم سنت انقلابی است-۱۷۸۹، ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷- و سپس در پیش گرفتن جاده‌های کوهستانی کوچکتر شبیه به آن کوره راه شیب‌دار در کوههای پیرنه که به مرز فرانسه و اسپانیا ختم می‌شود، آنجا که والتر بنیامین در سال ۱۹۴۰ برای آنکه به چنگ گشتاپو نیفتد، خودکشی کرد.

یکی از دلایل مطالعه دقیق آثار والتر بنیامین در زمان کنونی، درخاتمه عجیب این قرن، آن است که او استاد بزرگ هنری دقیق اما دشوار بود که اکنون فراگیری‌اش سخت ضروری است: هنر شناکردن در خلاف مسیر آب.

مارکسیسم و رمانتیسم انقلابی

آیا اساساً رمانتیسم جنبشی محافظه کارانه و ارتجاعی است؟ یا به خاطر ضدیتش با سرمایه داری و جامعه بورژوازی دارای توانمندی انقلابی نیز می باشد؟ نخستین دشواری در بررسی این مسائل، وجود ابهام در پدیده رمانتیسم است. با این حال، به رغم این دشواری، یکی از ویژگیهای بنیادی رمانتیسم به عنوان یک جنبش سیاسی-اجتماعی (و جدایی ناپذیر از نمود ادبی و فرهنگی آن)، احساس فراق ((نوستالژی))^۱ آن برای جوامع پیش سرمایه داری و نقد فرهنگی آن از سرمایه داری است.

اصطلاح «رمانتیک» از لحاظ ریشه شناسی، به گذشته یعنی به ادبیات زبان رمانس^۲ در قرون وسطی اشاره دارد. پس چرا احساس فراق رمانتیکی، تمام صورت بندیهای پیش سرمایه داری را در بر می گیرد؟ این ایراد تا حدی موجه است زیرا بهشت گمشده از نظر رمانتیسم «کلاسیک» آلمانی، فقط جامعه فئودالی است. اما به دلایل زیر می توان و

۱. nostologia

۲. Romance language زبانهایی که از «شکل عامیانه» یا گفتاری زبان لاتین تکامل یافته است. مهمترین آنها زبانهای ایتالیایی، فرانسوی، اسپانیایی، پرتغالی و رومانیایی است. فرهنگ کمبریج

باید رمانتیسم را در چهارچوب گسترده تری تعریف کرد: الف) روسوا که بی چون و چرا طلایه دار بزرگ نهضت رمانتیک است، هیچگونه احساسی دلبستگی با فئودالیسم نداشت. همین موضوع در مورد نمایندگان برجسته رمانتیسم اقتصادی قرن نوزدهم مانند مردم باورهای روسیه^۲ و سایرین نیز صادق است. ب) اگر قرون وسطی را مرجع رمانتیسم بدانیم، با ابهام در مفاهیم روبرو می شویم زیرا جامعه قرون وسطی شامل چندین ساختار متفاوت اجتماعی است: از یک سو شامل نهادهای پایگانی^۳ ((سلسله مراتبی)) است مانند شهبازی و فرقه های مذهبی و غیره و از سوی دیگر بقایای کمونته های^۴ اشتراکی و مساوات طلبانه روستایی را دربر می گیرد. پ) انواع جوامع پیش سرمایه داری، صرف نظر از تفاوت های غیر قابل انکارشان، ویژگی های مشترکی دارند که آنها را از شیوه تولید سرمایه داری متمایز می کند. همانطور که لئوفورت^۵ تاکید می کند، «در مقایسه با سرمایه داری است... که همه صورت بندی های اجتماعی خویشاوندی نزدیک خود را آشکار می سازند.» (۱)

در جهان نگری رمانتیک، گذشته پیش سرمایه داری ذاتاً دارای مجموعه ای از فضایل (واقعی، تاحدی واقعی و یا خیالی) است مانند حاکم بودن ارزش های کیفی (ارزش های کاربردی یا اخلاقی، زیبایی باوری و ارزش های مذهبی)، وحدت منافع اعضای جامعه و یابه عبارتی نقش تعیین کننده پیوندهای عاطفی ((در مناسبات اجتماعی)). این فضایل در تضاد باتمدن نوین سرمایه داری قرار می گیرد که شالوده اش بر کمیت، قیمت، پول، کالا، سود و اتمیزه شدن ((انسانها)) استوار است. هنگامی که این احساسی فراق، نقش مرکزی در کل جهان بینی یابد،

۱. Rousseau ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۷۸) فیلسوف معروف فرانسوی - م

۲. Russian populists اولین گروه سیاسی روسیه که پس از اعلام و اجرای رفرم های ارضی سال ۱۸۶۱ روسیه با نفوذ شیوه تولید سرمایه داری در روسیه و نیز با حکومت مستبدانه تزار قاطعانه مبارزه می کرد. این گروه علاوه بر عملیات نظامی که بیشتر تحت نفوذ افکار و نظریات باکونین تنظیم می شد، آثار متعددی نظری نیز از خود به جا گذاشت. نیکلای دانیلسون و ورنسوف از معتبرترین نمایندگان فکری مردم باورهای روسی می باشند - م

۳. hierarchical institution

۴. Collectivist rural community با استناد به نظر آقای آشوری در مقدمه فرهنگ علوم انسانی (نشر مرکز، چاپ اول) واژه فرانسوی کمونته (communauté) که برابر با واژه انگلیسی community است در بحث حاضر کاربرد دقیقتری دارد زیرا واژه های مرسوم جماعت و اجتماع بار جامعه شناسانه واژه community را در فارسی نمی رساند - م

۵. Leofort

نتیجه یک ایده رمانتیکی به مفهوم مطلق خواهد بود، چنانکه در مورد آلمانِ اوایل قرن نوزدهم اینگونه بود، وهنگامی که در یک کلِ درهم بافته سیاسی- فرهنگی، عنصری چون عناصرِ دیگر باشد، ((نتیجه)) به احتمال زیاد یک بُعدِ رمانتیکی خواهد بود (مانندِ موردِ لوکاس در سالهای ۲۳-۱۹۲۲).

بسیاری از مورخینِ روشنفکر، در موردِ سرمنشأ دوگانه رمانتیسمِ قرنِ نوزدهم یعنی روسو و بورک^۱ (۲) که برجسته ترین طلابه دارانِ انقلابِ ۱۷۸۹ و سرسخت ترین دشمنانِ انقلابِ کبیر بودند (۱)، اتفاق نظر دارند. با اینکه گرایشِ مسلط در رمانتیسمِ «کلاسیک» آلمانیِ اوایلِ قرنِ نوزدهم، واکنشِ برضدِ انقلابِ فرانسه بود، در نویسندگانِ رمانتیستِ جوانِ مانندِ کلايست^۲، شگل^۳ و دیگران، دلبستگی به انقلاب به چشم می خورد و هولدرلین^۴ هرگز ژاکوبینیسمِ خود را انکار نکرد. به این علت نویسندگانی چون کارل اشمیت^۵ عجولانه نتیجه گرفته اند که «می توان رمانتیسم را در یک اصلِ ساده سبب سازانگاری^۶ ذهنی خلاصه کرد. براین اساس، تناقضاتِ مرموزِ درجهت گیریهایِ متنوع به اصطلاح رمانتیسمِ سیاسی را می توان با نابسندگیِ اخلاقیِ احساساتِ پرشوری توضیح داد که سعی می کند همه مضامین را براساسِ علتی مبتنی برعلائقِ زیبایی شناسی توضیح دهد.» (۳) این تفسیرنه تنها قادر نیست از متفکرانِ مطلقاً سیاسی چون آدام مولر^۷ که بُعدِ زیبایی شناسی شان بسیار محدود است، ارزیابی کند بلکه این واقعیت را نیز نادیده می گیرد که در پسِ رمانتیسم هسته ایی سفت و سخت یعنی دلبستگیِ آرمانی به گذشته پیش سرمایه داری و نقدِ خشمگینانه از بعضی از جنبه های جامعه بورژوازی قرار دارد. نویسندگانِ دیگری مانند

۱. Burke ادموند بورک (۱۷۲۹-۹۷) دولتمرد و فیلسوفِ انگلیسی-م

۲. Kleist هانریش ویلهلم کلايست (۱۷۷۷-۱۸۱۱) نمایشنامه نویس و شاعرِ آلمانی-م

۳. Schlegel کارل ویلهلم شگل (۱۷۷۲-۱۸۲۹) نویسنده و منقدِ آلمانی جنبشِ رمانتیسم-م

۴. Hölderlin فریدریش هولدرلین (۱۷۷۰-۱۸۴۳) شاعرو نویسنده رمانتیکِ آلمانی-م

۵. Karl Schmitt

۶. occasionalism نظریه ایی فلسفی که مالبرانش ارائه کرد. در این نظریه از تنویدِ ذهن و ماده که دکارت مطرح کرده بود، دفاع میگردد اما کنش میان ذهن و ماده براساسِ دخالتِ مستقیمِ خدا توضیح داده میشود (فرهنگِ کمبریج). در متن منظور از این اصطلاح، ارجاع دادنِ تمامِ موضوعاتِ سیاسی و فرهنگی به عواملِ زیبایی شناسی است -م

۷. Adam Müller

در روز بحث خود را با تقلیل این پدیده به جنبه های محافظه کارانه و ضد انقلابی اش به پایان می برند. (4) این تفسیر همدلی جمهوریخواهانه شلگل و کلايست جوان را به عنوان یک بخش نامربوط در شرح حال نویسی نادیده می گیرد و هولدرلین را اصلاً به حساب نمی آورد.

در واقعیت، این ناهمخوانی باردیگر در رمانتیسم اواخر قرن نوزدهم پدید آمد؛ تغییر موضع حیرت آور پاول ارنست^۲، دوست لوکاچ، از جناح افراطی حزب سوسیالیست به جهان بینی فوق العاده محافظه کارانه ایی که به فاشیسم نزدیک بود از آن جمله است. همین ماجرا برای رابرت میشل^۳ نیز اتفاق افتاد. او که عضو محفل ماکس وبر^۴ در هایدلبرگ^۵ بود، از یک سوسیالیست انقلابی قبل از جنگ به یک طرفدار دواآتشه و قسم خورده فاشیسم ایتالیا تبدیل شد. (5)

چنین تغییر مواضع حیرت آور و ناهمگن سیاسی صرفاً بیانگر مسیرهای متفاوت تکامل قالب عام رمانتیکی است و این قالب عام، احساس فراق برای جوامع پیش سرمایه داری است. با ارائه یک گونه شناسی^۶ غیر قطعی از الگوهای اصلی سیاسی رمانتیسم بهتر می توان این معمای سیاسی - فرهنگی را حل کرد: الف) رمانتیسم روبه گذشته یا قهقرایی که در پی استقرار وضع اجتماعی قدیمی تری است. این اصطلاحات بر اصطلاح رمانتیسم « ارتجاعی» ارجحیت دارند زیرا اصطلاح ارتجاعی به این سبب که توجه را فقط به واکنش رمانتیسم در مقابل انقلاب فرانسه معطوف می کند، بسیار محدود است. از دید این مکتب که شاید نوالیس^۷ منسجم ترین نماینده اش باشد، حفظ وضعیت اجتماعی موجود مدنظر نیست بلکه هدف بازگشت به قرون وسطایی کاتولیکی، قبل از جنبش دین پیرایی^۸ ((رفرماسیون))،

۱. Droz .

۲. Paul Ernst .

۳. Robert Michels .

۴. Max Weber (۱۸۶۴-۱۹۲۰) جامعه شناس و اقتصاددان آلمانی-م

۵. Heidelberg .

۶. typology .

۷. Novalis فریدریش نوالیس (۱۸۰۱-۱۷۷۲) شاعر و نویسنده رمانتیک آلمانی-م

۸. Reformation جنبش مذهبی در قرن شانزدهم که خواستار اصلاحاتی در کلیسای روم بود و به تأسیس کلیسای پروتستان انجامید. فرهنگر آکسفورد

رئیس و گسترش جامعه بورژوازی است. ب) رمانتیسم محافظه کارانه که برخلاف مورد قبلی، فقط خواهان حفظ اوضاع موجود بدون تاثیر گرفتن از انقلاب فرانسه (و نیز انگلستان و آلمان در پایان قرن هیجدهم) و برقراری مجدد شرایطی است که قبل از سال ۱۷۸۹ در فرانسه حاکم بود. این امر، وجوه معینی از اشکال سرمایه داری و پیش سرمایه داری را ایجاب می کند. نخستین نماینده بزرگ این مکتب، بورک و کتابش با عنوان ملاحظات در مورد انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) می باشد. پ) رمانتیسم «سرخورده» که بازگشت به جوامع پیش سرمایه داری را ناممکن می داند. از دید این مکتب، سرمایه داری صنعتی، علیرغم نقصها و انحطاط فرهنگی اش، پدیده غیرقابل برگشتی است. موضع جامعه شناسان آلمانی در آستانه قرن بیستم مانند تونیس^۱ و حتی وبر تا حدی چنین بود. ت) رمانتیسم انقلابی که توهم برگشت به جوامع گذشته و نیز سازش با حال سرمایه داری را ندارد و در پی یافتن راه حلی برای آینده است. در این مکتب که بسیاری از متفکران سوسیالیست مانند فوریه^۲، لاندائور^۳ و بلوخ را در برمی گیرد، احساس فراق برای گذشته ناپدید نمی شود بلکه به آینده بعد سرمایه داری معطوف می گردد.

رمانتیسم انقلابی از لحاظ جامعه پیش سرمایه داری که به عنوان چهارچوب مرجع برمی گزیند، با مکاتب رمانتیکی دیگر نیز تفاوت دارد. مرجع رمانتیسم انقلابی، نظام فئودالی و نهادهایش (اشرافیت، سلطنت، کلیسا و غیره) نیست. از نظر هر نویسنده، عصر طلایی پیش سرمایه داری فرق می کند اما در هر حال، همان نیست که رمانتیسم قهقراپی یا محافظه کارانه تبلیغ می کند. از نظر روسو و فوریه «وضع طبیعی»^۴ اسطوره ای، از دیدموزز هس^۵ آیین یهودیت باستانی، از نظر هولدرلین، لوکاچ جوان و بسیاری دیگر، دوران یونان

۱. Tönnies

۲. Fourier شارل فوریه (۱۸۳۷-۱۷۷۲) نظریه پرداز سوسیالیست فرانسوی-م

۳. Landauer گوستاو لاندائور (۱۹۱۹-۱۸۷۰) فیلسوف و نظریه پرداز سوسیالیسم شورایی آلمان-م

۴. state of nature ... مراد روسو از وضع طبیعی حالتی است که دیگر وجود ندارد، شاید هرگز هم وجود نداشته و احتمالاً هرگز وجود نخواهد داشت. قانون طبیعی را باید از وضع طبیعی استنتاج کرد. اراده کسانی که تابع این قانونند... باید بیواسطه از زبان خود طبیعت شنیده شود. تاریخ فلسفه غرب راسل، فصل نوزدهم ترجمه نجف دریابندری.

۵. Moses Hess (۱۸۷۵-۱۸۱۲) نویسنده و از نظریه پردازان سوسیالیست آلمانی-م

باستان، از نظر خوزه کارلوس ماریاتگی^۱، مارکسیست پرویی، «کمونیسم اینکایی» و ازدید مردم باورهای روسی ولاندائور، کمونته روستایی سنتی عصر طلایی پیش سرمایه داری است. بوبر^۲ ضمن تحقیقی درمورد لاندائور، جوهر این گونه رمانتیسم را چنین شرح می دهد: «موضوع مورد نظر لاندائور... حفظ انقلابی است: گزینش انقلابی عناصری از هستی اجتماعی که ارزش حفظ شدن و استفاده برای ساختار جدیدی را دارند.»^(۶) با این همه، این عناصر دیگر وجود ندارند. موضوع مورد اختلاف، حفظ ((عناصری از هستی اجتماعی)) نیست، بلکه نوزایی است. نکته اصلی این است: انقلاب باید جنبه ها و کیفیتهای معینی را از جوامع پیش سرمایه داری از آن خود کند. این دیالکتیک ظریف میان گذشته و انقلاب غالباً با طرد مشتاقانه حال سرمایه داری و جامعه صنعتی همراه می شود. با این ارزیابی، چه رابطه ای میان مارکسیسم و رمانتیسم انقلابی است؟

درنگاه نخست، به نظر می رسد که مارکس تحت تاثیر رمانتیسم نبوده است. بدینسان، پیش از این استدلال کرده بودم که «سوسیالیسم مارکس هیچ وجه اشتراکی، چه اجتماعی و چه ایدئولوژیک، با رمانتیسم ضد سرمایه داری ندارد. ریشه های مارکسیسم از جناح کاملاً متفاوتی از خرده بورژوازی - جناح ژاکوبن، روشن اندیش، دمکراتیک انقلابی، ضد فئودال و «دوستدار فرانسه» - منشأ گرفته است که نماینده ادبی درخشان آن هاینریش هاینه^۳، دشمن سرسخت رمانتیسم است.»^(۷) برایانز^۴ و هرف^۵ این نظر را نقد کردند و اهمیت ریشه های رمانتیکی را در تفکر مارکس خاطرنشان ساختند.^(۸) با بررسی دقیقی که کرده ام، با آنان موافقم که در ((تفکر)) مارکس بی تردید بُعدی رمانتیکی وجود داشته است. به عقیده برایانز، مارکس «موفق شد که جریانهای رمانتیکی و روشنگری - فایده باورانه نقد اجتماعی را در هم ادغام کند.» این نظر کاملاً صحیح است اما برای آنکه دقیقتر سخن بگوئیم، بهتر است

۱. José Carlos Mariategui

۲. Buber

۳. Heinrich Heine (۱۸۵۶ - ۱۷۹۷) شاعرو نویسنده آلمانی و از دوستان بسیار نزدیک مارکس - م

۴. Breines

۵. Herf

که به جای ادغام، از فرارفتن* دیالکتیکی استفاده کنیم. به هر حال این ادعا که چون مارکس ژاکوبنیست بوده است و به هاینه نزدیک، پس ضدِ رمانتیسم بوده است، خود متناقض است. ژاکوبنیسم تحت تأثیر روسو، خود شامل مؤلفه های اساسی رمانتیسم است و هاینریش هاینه، دوست مارکس و دشمنِ سرسختِ رمانتیسمِ محافظه کارانه، خود نیز رگه ای از رمانتیسم دارد. به قول هاینه «علیرغم جنگِ مرگباری که با رمانتیسم داشته ام، خود بیش از آنچه که می پنداشتم، سراسرِ عمرِ یک رمانتیست بوده ام.» (9) حتی اگر هاینه را به واقع نتوان یک رمانتیست دانست، نویسندگانِ دیگری که بر مارکس و انگلس تأثیر داشته اند، مثلاً کارل لایل^۱ که نقدِ کوبنده اش از سرمایه داری، اثری ژرف بر اندیشه های مارکس و انگلس داشته است، قطعاً رمانتیست بوده اند. انگلس در سال ۱۸۴۸ با اشتیاق نقدی بر ((کتاب)) گذشته و حال نوشت. کارل لایل در این کتاب نقدِ گزنده ای بر ضدِ «مامونیسیم»^۲ کرده بود (مامونیسیم به معنای پرستشِ مامون، خدای حرص و آز است که در انگلستان معمول بوده است) و انگلس در مقاله اش در تأییدِ این نقد، نقل قولهایی از آن می آورد. انگلس با اینکه از دیدگاههای محافظه کارانه کارل لایل انتقاد می کند، اما پیوندی اساسی میان آنها و ارزش اثر را تشخیص می دهد: «کارل لایل قبل از هر چیز یک توری^۳ است... پرواضح است که یک ویگ^۴ هرگز نمی تواند کتابی بنویسد که به اندازه گذشته و حال انسانی باشد.» (10) خودِ مارکس نیز که در سال ۱۸۴۵ کتابِ کوچکِ کارل لایل را در موردِ چارتیسم^۵ خوانده بود، از آن یادداشتهای بسیاری مانند این تصویرِ رمانتیکی حیرت انگیز از سرمایه داری صنعتی برداشته

* Aufheben واژه ای است آلمانی که هگل آن را در دیالکتیک خود به مقوله مهمی تبدیل کرد. چنانکه هگل خاطرنشان می کند: «این واژه دو معنا دارد: هم به معنای نگهداشتن و حفظ کردن است و هم به معنای پایان دادن.» گ.و.ف. هگل، علم منطق. نقل قول از هنری لف برو، ماتریالیسم دیالکتیکی (لندن، جانانان کپ، ۱۹۶۸) صفحه ۲۵. این واژه بر فرارفتن یا برگشتن از، و در عین حال حفظ و نگهداری، فکریا واقعیتی در هم نهادی بالاتر دلالت می کند. مولف

۱. Carlyle توماس کارلایل (۱۸۸۱-۱۷۹۵) ادیبِ انگلیسی-م

۲. mammonism

۳. Tory یکی از احزاب عمده سیاسی در انگلستان در قرن هیجدهم و اوایل قرن نوزدهم که ابتدا مخالف و بعدها طرفدارِ خانواده سلطنتی، ساختارِ سیاسی سنتی و دشمنِ اصلاحات پارلمانی شد. فرهنگ وبستر

۴. Whig حزبِ رقیبِ توری که خواستار محدودیتِ دربار و افزایشِ قدرتِ پارلمانی بود. فرهنگ وبستر

۵. Chartism اصول و عقایدِ نهضتِ اصلاح طلبانِ سیاسی انگلستان در قرنِ نوزدهم که خواستارِ بهبودِ شرایطِ اجتماعی و صنعتی برای طبقه کارگر بودند. فرهنگ وبستر

بود: «اگر بشر اعتقاد به خدا را از دست داده است، تنها راه نجاتش بر ضد ناخدای کور ضرورت و ماشینیسیم، برضد ماشین بخار و حشتناک جهانی که چون دیگ مخوف فالاریس^۱ او را در شکم آهنی خود زندانی می کند، شورش است، چه با امید، چه بی امید.» (۱۱) انگلس در مقاله ای به سال ۱۸۵۰ بار دیگر به کارلایل می پردازد. او در ضمن اینکه نظرات کارلایل را در آخرین آثارش به صورت قطعی رد می کند، خطوط کلی تحلیلی را که در آثار اولیه خود در دهه ۱۸۴۰ از کارلایل کرده بود، تکرار می کند که بسیار روشنگرانه است: «کارلایل این شایستگی را داشته است که (در آثار خود) در دورانی برضد بورژوازی موضع می گیرد که برداشتها، ذوقها و ایده های بورژوایی کاملاً بر ادبیات رسمی انگلستان حاکم بوده است و حتی این موضع گه گاه مثلاً در کتاب تاریخ انقلاب فرانسه اش، در دفاعش از کرامول^۲، در رساله اش در مورد چارتیسم و در کتاب گذشته و حال، تا حدی انقلابی بوده است. اما در همه این آثار، نقد از حال به نحو تنگاتنگی با به عرش برین رساندن غیرتاریخی و نامعمول قرون وسطی گره می خورد. این پدیده در میان انقلابیهایی انگلستان، مثلاً کاب^۳ و برخی از چارتیستها امری است متداول.» (۱۲) این اظهار نظر شامل دو قضیه بنیادی برای رهیافت مارکسیستی به رمانتیسم است: الف) نقد رمانتیکی از حال سرمایه داری به نحو تنگاتنگی با احساس فراق برای گذشته گره می خورد و ب) این نقد می تواند در برخی موارد، در جهان بینی رمانتیسم انقلابی، میان احساس فراق برای گذشته و آینده پیوند صحیح انقلابی را برقرار سازد.

حتی مهمتر از تاثیر کارلایل، تاثیر انتقادگر انعطاف ناپذیر تمدن سرمایه داری، اونوره دو بالزاک بود که انگلس تصدیق می کند که از او «بیشتر از همه تاریخدانان، اقتصاددانان و آمارشناسان حرفه ای آن دوران» فراگرفته است. (۱۳) البته تفسیر مارکس و انگلس از آثار کارلایل و بالزاک، بسیار گزینشی بوده است به این مفهوم که هم مارکس و هم انگلس قاطعانه توهمات رو به گذشته این دو نویسنده را رد می کردند اما بدون اکراه نقد رمانتیکی

۱. Phalaris فرمانروای ستمگری که در سال ۵۵۴ قبل از میلاد مردود در شهر آگریگنتوم واقع در جزیره سیسیل حکومت می کرده است. می گویند وی بسیاری را زنده زنده در دیگ سرخ می کرده است. فرهنگ آریانپور

۲. Cromwell لولور کرامول (۱۶۵۸-۱۵۹۹) شخصیت سیاسی برجسته تاریخ انگلستان - م

۳. Cobbett ویلیام کاب (۱۸۳۵-۱۷۶۳) روزنامه نگار و اصلاح طلب انگلیسی - م

کارلایل و بالزاک را از سرمایه داری که عمیقاً سرشار از ارزشهای اخلاقی و فرهنگی بود، از آن خود می کردند.

بدینسان، حق با گلدنر^۱ است که «اهمیت مؤلفه های رمانتیکی» را در تفکر مارکس مورد تأکید قرار میدهد. همین طور حق با فیشر^۲ است که تأکید می کند مارکس «شورش رمانتیکی بر ضد دنیایی که همه چیز را به کالا تبدیل می کند و انسان را به موقعیت یک شی تنزل می دهد» (۱۴) در آثار خویش ادغام کرده است. این مؤلفه، به عنوان مثال در مانیفست حزب کمونیست نیز یافت می شود. اگرچه مارکس و انگلس ((درمانیفست)) گرایشات رمانتیکی ضد سرمایه داری را به عنوان «(جنبشهای) ارتجاعی» طبقه بندی می کنند، اما برارزشمند بودن نقد اجتماعی آنها نیز تأکید دارند. حتی «سوسیالیسم فئودالی»، این آمیزه منحصر بفرد از «پژواک گذشته» و «غرش آینده»، علیرغم «ناتوانی کاملش در فهم مارش آینده نوین» این شایستگی مسلم را داشت که با «نقدی گزنده و موشکاف به قلب بورژوازی حمله برد». علیرغم محدودیتهای «سوسیالیسم خرده بورژوایی»، سیسموندی^۳ و مکتبش، باید یادآور شد که این ((جریان)) «تناقضات ذاتی شرایط نوین تولید را با تیزبینی بی نظیری تحلیل کرده است. از حجت آوریهای ریاکارانه اقتصاددانان پرده برداشته است و به صورت غیرقابل انکاری، اثرات ویرانگر ماشینیسیم و مالکیت ارضی، اضافه تولید، بحرانها، نابودی بی امان خرده بورژوازی و کشاورزان خرده، تهی دستی پرولتاریا، هرج و مرج در تولید، بی تناسبی چشمگیر در توزیع ثروت و غیره را نشان داده است.» (۱۵) اعترافی چشمگیر از یک دین فکری! مارکس و انگلس در واقعیت، نقدگریهای ضد سرمایه داری رمانتیسم «خرده بورژوایی» را در نگرش خود از جامعه بورژوایی ادغام کردند، گو اینکه راه حلهای ایجابی را که این رمانتیسم پیش پا می نهاد، بدون ابهام به عنوان راه حلهایی خیال پردازانه و ارتجاعی طرد کردند. از این گذشته، مارکس و انگلس در تحسین نقش تاریخی «فوق العاده انقلابی» بورژوازی فاتح و موفقیتهای اقتصادی که برتر از اهرام مصر و کانالهای آب رسانی روم بوده است و از نظر آنها منجر به تحقق شرایط مادی انقلاب پرولتری گردیده، کوتاهی نکرده اند. (۱۶)

۱. Gouldner.

۲. Fisher.

۳. Sismondi (۱۸۴۲-۱۷۷۳) اقتصاددان سوئسی-م

مارکس و انگلس، از دهه ۱۸۶۰ به طور روز افزونی به بررسی برخی از صورت بندیهای اجتماعی پیش سرمایه داری علاقه مند شدند. نوشته های مائورر^۱ (تاریخدان کمونته های ژرمنیک باستان) و بعدها نوشته های مورگان^۲، آنها را به ارزیابی از گذشته واداشت. به خاطر آثار این دو مولف، مارکس و انگلس یک صورت بندی پیش سرمایه داری نوعی کشف کردند: کمونته ابتدایی. مارکس در نامه ای به انگلس به تاریخ ۲۵ مارس ۱۸۶۸ که در آن درباره کتاب مائورر نوشته بود، به گزینش سیاسی گذشته ای متفاوت اشاره کرد: «نخستین واکنش بر ضد انقلاب فرانسه و فلسفه روشنگری مرتبط با آن، مسلماً از دیدگاه قرون وسطایی و رمانتیک بوده است و حتی آدمهایی مانند گریم^۳ هم از این قاعده مستثنی نبوده اند. دومین واکنش - که با جهت گیری سوسیالیستی همسویی دارد- ولو اینکه این دانشوران اصلاً گمانش را هم نمی دهند که با آن همسو هستند، غرق شدن در آن سوی قرون وسطی تا دوران ابتدایی هر ملتی است. و این آدمها، از کشف نوین ترین واقعیتهای در دل کهن ترین اعصار حیرت زده شده اند، از جمله کشف آن چنان مساوات طلبانی که لرزه بر اندام پرودون^۴ می انداخت.» (۱۷)

کشفیات مائورر، انگلس را هم تحت تاثیر قرار داد و موجب شد که در کنار کارهای دیگر، مقاله کوتاهی در مورد کمونته روستایی تویتونیک باستانی^۵ بنویسد- مقاله ای که به عنوان یک برنامه سوسیالیستی در مورد دهقانان، نوزایی این نوع کمونته را پیشنهاد می کرد. (۱۸) انگلس حتی از مائورر هم که به نظر می رسید تکامل باوری^۶ عصر روشنگری بیش از حد آلوده اش کرده بود، فراتر رفت. انگلس در نامه ای به مارکس به تاریخ ۱۵ سپتامبر ۱۸۸۲، از تداوم پیش داوریهایی فلسفه عصر روشنگری نزد مائورر اظهار نارضایتی کرد. او در این نامه

۱. Maurer کنراد فن مائورر (۱۸۷۲-۱۷۹۰) مورخ آلمانی که تحقیقات خود را در مورد کمونته های ژرمنی در دوازده مجلد ارائه داد که عبارت از بررسی ساخت دهات، شهرها و دولتها در قرون وسطی بود-م

۲. Morgan

۳. Grimm برادران گریم که حکایتهای عامیانه آلمانی را در سه جلد در قرن نوزدهم منتشر کردند-م

۴. Proudhon پییر ژوزف پرودون (۱۸۰۹-۶۵) سوسیالیست و نظریه پرداز فرانسوی-م

۵. Old Teutonic

۶. evolutionism

تاکید می کند که «از دوران تیرگی پیشرفت دائمی شروع شد؛ این ((پیشرفت دائمی)) نه تنها مانع از آن شده است که مائورر ماهیت متضاد پیشرفت واقعی را ببیند بلکه جریانهای معکوس آن را نیز تشخیص ندهد.» (19) این قطعه موضع مارکس و انگلس را در مورد این مسئله به صورت یکپارچه نشان می دهد: الف) نپذیرفتن «پیشرفت باوری»^۲ آخطی و ساده اندیشانه (اگر نگوییم توجیه گرانه) که جامعه بورژوازی را به طور مطلق برتر از اشکال اجتماعی قبلی می داند؛ ب) درک تناقض مندی پیشرفت سرمایه داری و پ) به رسمیت شناختن اینکه از دیدگاه انسانی و در مقایسه با جوامع گذشته، تمدن صنعتی سرمایه داری از برخی لحاظ یک فرو گرایی است. (20)

مارکسیسمی که از بنیاد ضد رمانتیسم بود، فقط در جریان مبارزه پلخانوف^۳ با مردم باورهای روسی پدید آمد. پلخانوف تکامل باور بود و پیشرفت سرمایه داری صنعتی را تحسین می کرد. این گرایش متکی به بعضی از متون مارکس و انگلس بود اما برای پرده برداشتن از تفاوت میان مارکسیسم ضد رمانتیکی و تفکر خودمارکس هیچ چیز گویاتر از مطالعه نوشته های مولف سرمایه در مورد کمونته های روستایی روسی نیست. مارکس بدون آنکه در پیش انگاریهای نارودنیکی سهمیم باشد، مانند آنها اعتقاد داشت که کمونته سنتی روسی (آبشچینا^۴) در آینده نقش سوسیالیستی خواهد داشت. در نامه ای به تاریخ ۸ مارس ۱۸۸۱ به ورا زاسولیچ^۵ می نویسد: «این کمونته نقطه اتکای نوزایش اجتماعی روسیه است اما برای چنین کارکردی، ابتدا ضروری است که تاثیرات مخربی را که از هر سو بر آن می تازد حذف کرد. سپس از ((وجود)) شرایطی عادی برای توسعه خودجوش آن اطمینان یافت.» (21) بالینکه مارکس برای ضرورت پافشاری می کند که کمونته روستایی روسی باید فتوحات تکنیکی تمدن صنعتی غرب را به خود اختصاص دهد، مساله مورد نظر رمانتیسم انقلابی یعنی وحدت بین گذشته پیش سرمایه داری و آینده سوسیالیستی همراه با عدم

۱. Dark Ages بخش نخست قرون وسطی از سقوط دولت روم در سال ۴۷۶ تا قرن دهم میلادی-م

۲. Progressivism

۳. Plekhanov گئورگی پلخانوف (۱۸۵۶-۱۹۱۸) فیلسوف، مورخ و معروف به پدر مارکسیسم روسی-م

۴. Obshchina

۵. Vera Zasulich از بنیان مارکسیسم روسی به همراه پلخانوف، آکسلرود-م

پذیرشِ حالِ سرمایه داری، در این عبارت کاملاً واضح است.

در پیش نویسِ نیمه تمامِ نامه مارکس به زاسولیچ، که پیشرفتِ فکریِ خودِ مارکس را از دهه ۱۸۵۰ نشان می دهد، نمونه های روستاییِ پیش سرمایه داری در هند نیز مورد بحث قرار می گیرند. مارکس در سال ۱۸۵۳، نقشِ استعمارگریِ انگلستان را در هند هم بسیار ویرانگر و هم بسیار پیشرو (با کشیدنِ راههای آهن و غیره) می دانست - پیشرفتی که به شکلِ «بتِ کریه بت پرستان که فقط در کاسه سر کشته شدگان اکسیر حیات* می اندوزد» در می آید. (22) با این حال مارکس در نامه ای به سال ۱۸۸۱ نوشت: «مثلاً» در موردِ هند شرقی، همه به جز سر اچ. مین^۱ و کسانی از قماش او، می دانند که در آنجا سرکوبِ مالکیتِ مشاع^۲ بر زمین صرفاً یک اقدامِ وحشیانه انگلیسی بوده است و نه تنها موجبِ پیشرفتِ مردم بومی نشده که حتی آنها را هم به عقب رانده است.» (23) در اینجا جنبه قهقراییِ سرمایه داری (از لحاظ انسانی) مورد تأکید قرار گرفته است.

البته از نظرِ مارکس و انگلس، سرمایه داری صنعتی به عنوانِ یک نظامِ جهانی نقشِ مترقیانه ای داشته است. این نقشِ مترقی صرفاً به خاطرِ رشدِ بی سابقه نیروهای تولیدی نیست بلکه به دلیلِ اجتماعی کردنِ محدودِ آنها نیز می باشد (از طریقِ تعاون، بازارِ جهانی و غیره) یعنی دو شرطی که امکانِ عینیِ دگرگونیِ سوسیالیستیِ اقتصاد را خلق می کند. بعدِ رمانتیکیِ پیش سرمایه داری با سایر دیدگاههایِ شدیداً ضدِ فئودالی و کاملاً مدرنیستی در هم می آمیزد و به فرارفتن از گذشته پیش سرمایه داری و نیز حالِ بورژوازی می انجامد.

در اواخرِ قرنِ نوزدهم و اوایلِ قرنِ بیستم، بعدِ رمانتیسمِ انقلابیِ مارکسیسم نه تنها از مارکسیسمِ روسی که از مارکسیسمِ بین المللی دوم هم کم کم رخت می بندد. (24) رُزا لوکزامبورگ تنها موردِ نادری است که درگیریِ فکریِ مارکس و انگلس را با نمونه ابتدایی ادامه داد.

درونمایه اصلی کتابِ مدخلی بر اقتصادِ سیاسی^۳ رُزالوکزامبورگ (که در زمانِ حیاتش

* nectar در اسطوره های یونان و روم باستان مشروبِ خدایان بوده است. فرهنگِ آکسفورد

۱. Sir H. maine .

۲. Common ownership.

۳. Introduction To Political Economy

منتشر نشد و بعدها پاول لوی^۱ در سال ۱۹۲۵ آن را منتشر کرد) تحلیل این کمونته که آن را جامعه کمونیستی/ولیه می نامد و نیز نقد جامعه سوداگرانه سرمایه داری است. رزالوکزامبورگ مانند انگلس و مارکس مشتاقانه نوشته های مائورر را مطالعه کرد و مبهوت کارکرد دمکراتیک و مساوات طلبانه کمونته روستایی ژرمنی و شفافت/اجتماعی آن شد: «چیزی ساده ترو هماهنگ تر از نظام اقتصادی مارک^۲ ژرمن های باستان به تصور در نمی آید. کل سازوکار زندگی اجتماعی، آزادانه در معرض قضاوت همگان قرار دارد؛ هر شخص بر مبنای برنامه ای دقیق و سازمانی قوی فعالیت می کند و به مثابه عنصری از کل باقیه درهم می آمیزد. مقصود و هدف فعالیت های این سازمان، بر آوردن نیازهای آنی زندگی روزمره و رضایت یکسان همگانی است. همه برای هم کار می کنند و همه چیز را برای همه تصمیم می گیرند. (25) رزالوکزامبورگ کمونیسم زراعی را به عنوان شکل عام جامعه بشری در مرحله معینی از رشد آن، جهان شمول می داند که نه تنها در میان مردمان ژرمن و اسلاو که در میان سرخپوست ها، اینکایها، قبایلی^۳ و هندیها نیز حاکم بوده است. (26)

بر اساس این دیدگاه، استعمار یک سوم جهان توسط اروپا، از لحاظ اجتماعی، اقدامی ویرانگر، وحشیانه و غیر انسانی بوده است. (27) این دیدگاه جوهر همبستگی رزالوکزامبورگ با مبارزات ضد استعماری بود که در آن مقاومت پیگیرانه سنت های قدیمی کمونیستی را در تقابل با «اروپایی گری»^۴ سرمایه داری تشخیص می داد. به نظر می رسید که بین مبارزات ضد استعماری و ضد سرمایه داری وحدتی همسان با وحدت انقلابی کمونیسم قدیمی و جدید وجود دارد. (28)

مرجع پیش سرمایه داری برای لوکاچ جوان برخلاف رزالوکزامبورگ (ویا مارکس وانگلس)، نه کمونیسم ابتدایی بود و نه یک صورت بندی معین/اقتصادی بلکه پیکربندیهای^۵

۱. Paul Levi یکی از رهبران گروه اسپارتاکیست و دوست رزالوکزامبورگ که بعدها مغضوب واقع شد.

۲. Marches «مارک ظاهراً عبارت از زمینهای وسیع زراعی و غیر زراعی بوده است که دهقانان به صورت اشتراکی اداره می کردند و به افراد خاصی تعلق نداشته است ... مارک را می توان همچون دو بزرگی تصور کرد ...» از مقدمه کتاب مارک یا تکامل جوامع دهقانی، نوشته انگلس، مترجم دکتر ناصر کنعانی

۳. Kabyle بربرهای ساکن در منطقه کوهستانی شرق الجزایر و تونس- فرهنگ وبستر

۴. Europeization

۵. configuration

معین فرهنگی بود: جهان یونانی هومری، معنویت روسی (ادبی و مذهبی) و عرفان مسیحی، هندی و یهودی. گاه نیز می توان اشاراتی به مذهب کاتولیک قرون وسطی یافت - به ویژه در ارتباط با هنر جیوتو^۱ و چیمابونه^۲ - اما اینها تعیین کننده نیستند. از سوی دیگر، لوکاچ با رمانتیسم کلاسیک آلمانی به ویژه با نو - رمانتیسم^۳ قرن بیستم (پاول ارنست، زیمل^۴ و غیره) قرابت بسیار زیادی داشت.

زمانی که لوکاچ در دسامبر ۱۹۱۸ به حزب کمونیست مجارستان پیوست، این بُعد رمانتیکی ناپدید نشد. او صرفاً آن را با جهان بینی مارکسیستی در یک هم نهاد ایدئولوژیکی نوآورانه ترکیب کرد. (29) نظر لوکاچ در سال ۱۹۱۹ این بود که جامعه کمونیستی آن پیوستگی را که سرمایه داری از هم گسیخته بود از نو برقرار ساخت: فرهنگ جدیدی که انقلاب ضد سرمایه داری پرولتری به وجود آورد عمیقاً با فرهنگ کهن جوامع پیش سرمایه داری مرتبط است. آینده بر فراز شکاف عمیق بی فرهنگی سرمایه داری، پلی به گذشته می زند. در درس - گفتاری به سال ۱۹۱۹، این معمای گونه نمای رمانتیسم انقلابی در مورد کارکرد تغییرپذیر ماتریالیسم تاریخی، به هیئت های متفاوتی از نو ظاهر می شود. لوکاچ با شروع از تمایز هگلی میان روح عینی^۵ (روابط اجتماعی، قانون، دولت و غیره) و روح مطلق^۶ (فلسفه، هنر، مذهب) بر این نکته تاکید کرد که جوامع پیش سرمایه داری بر اساس نقش بنیادی روح مطلق مشخص می شوند. برعکس در سرمایه داری، تمام نیروهای فعال اجتماعی تنها به عنوان نمود روح عینی وجود دارند. حتی مذهب هم مانند دولت، ارتش یا مدرسه، نهادی اجتماعی (کلیسا) می شود. کمونیسم دوره ای را آغاز می کند که در آن روح مطلق - یعنی فلسفه، فرهنگ، علم بار دیگر بر اقتصاد و زندگی اجتماعی چیره خواهد شد. (30) در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی (۱۹۲۳) تاکید کمتری بر بُعد رمانتیکی می شود اما

۱. Giotto جیوتو دی بوندنه (۱۲۶۶-۱۳۳۷) نقاش ایتالیایی و پایه گذار مکتب فلورانس در نقاشی - فرهنگ کمبریج

۲. Cimabue (۱۲۴۰-۱۳۰۲) نقاش ایتالیایی - فرهنگ وبستر

۳. Neoromanticism

۴. Simmel

۵. objective spirit

۶. absolute spirit

هنوز یکی از ترجیع بندهای جهان نظری لوکاچ است.

تفکر لوکاچ در اواخر دهه ۱۹۲۰، چرخش ضد رمانتیکی می کند. اندیشه لوکاچ، حدود چهل سال، میان نگرش عصر روشنگری و «دیو رمانتیکی ضد سرمایه داری» که نتوانست از آن رهایی یابد، پاره پاره شد. نگرش عصر روشنگری براو چیره بود اما گاهی سروکله دید رمانتیکی دوباره پیدا می شد.

لوکاچ در سال ۱۹۲۱ با دیدی مثبت کتاب کارل اشمیت را بررسی کرد و تز او یعنی نبود مضمون سیاسی در تفکر رمانتیکی (31) را بدون قید و شرط پذیرفت. لوکاچ در تایید نظر اشمیت به بحث درباره «ناپیوستگی» رمانتیسم، «ناچیزبودن فعالیت سیاسی شان، ذهنی انگاری ضد علمی شان و زیبایی پرستی اغراق آمیزشان» پرداخت. این رمانتیسم ستیزی بار دیگر در سال ۱۹۳۱ در مقاله ای ظاهر شد که در آن داستایوسکی را که الهام بخش اصلی دوره رمانتیکی - مسیحایی او تا سال ۱۹۱۸ بود، محکوم کرد. داستایوسکی ((در این مقاله)) «مرتجع» و نماینده «بخشی از اپوزیسیون روشنفکران خرده بورژوازی ((جریان)) رمانتیسم ضد سرمایه داری» قلمداد می گردد که پیش رویشان «راه عریضی به سمت راست، به سمت ارتجاع (و امروزه به سمت فاشیسم) باز است و از سوی دیگر کوره راه تنگ و دشواری به سمت چپ، به انقلاب» (32).

با این حال، لوکاچ چند سال بعد در مقاله دیگری درباره داستایوسکی، نه تنها از نویسندۀ بزرگ روسیه «اعاده حیثیت» کرد بلکه تحلیل درخشان و نافذی نیز از بُعد انقلابی رمانتیسم ضد سرمایه داری ارائه داد. در این مقاله آمده است که در همه آثار داستایوسکی «شورش بر ضد انحراف اخلاقی و معنوی بشر که پیامد رشد سرمایه داری است» دیده می شود. داستایوسکی در برابر چنین تباهی زندگی، برای عصر طلایی که مشخصه اش هماهنگی میان انسانها بود، احساس دلتنگی می کند. «این رويا، هسته واقعی ... آرمانشهر داستایوسکی است، دنیایی که در آن ... فرهنگ و تمدن مانع رشد روح بشر نخواهد بود. شورش خود انگيخته، وحشیانه و کور قهرمانهای داستایوسکی به نام این عصر طلایی اتفاق می افتد و صرف نظر از اینکه مضمون تجربه معنوی این شورشها چیست، همیشه با این عصر

طلایی پیوندی ناآگاهانه دارد. این شورش، نمایانگر عظمت شاعرانه و از لحاظ تاریخی پیشرفت خواهانه داستایوسکی است؛ در این آثار نوری حقیقی در تاریکی، بر بدبختی سنت پترزبورگ پرتو می افشاند، نوری که راه آینده بشریت را روشن می کند. (33) عصر طلایی گذشته که راه آینده را روشن می کند: به دشواری می توان عبارت جالبتری برای توصیف جهان بینی رمانتیسم انقلابی بیان کرد، رمانتیسمی که بی تردید لوکاخ نسبت به آن دلبستگی دارد. (34)

آدم وسوسه می شود که ارزشیابی مجدد و پرشور لوکاخ از رمانتیسم ضد سرمایه داری را در سالهای ۴۱-۱۹۳۹ ناشی از ملاحظات سیاسی یعنی اتحاد آلمان و شوروی و دشمنی آشکار اتحاد شوروی با «دمکراسی های سرمایه داری» بداند. در همان مقاله، اشاراتی که به مسائل روز شده بود، این فرضیه را تایید می کند. لوکاخ مخالفانش را متهم کرده بود که نتوانسته اند بر ایدئولوژی جبهه خلق اچیره شوند. با این حال این فرضیه می تواند نادرست باشد. حقیقت هرچه که باشد، لوکاخ بعد از جنگ، با ارائه تحلیلهایی که گاه به نحو شگفت انگیزی به روایت پیچیده نبرد اسطوره ای «فرشته بورژوازی عصر روشنگری» با «دیو سیاه فئودالی» شباهت داشت و در سال ۱۹۴۱ به طعنه از آن یاد می کرد، بار دیگر از رمانتیسم دوری جست. مثلاً در سال ۱۹۴۵، در مقاله ای در مورد مان^۲، طرح داستان کوه جادو را چنین شرح داد: «دوئل روشنفکرانه میان نمایندگان روشنایی و تاریکی، میان ستمبرینی^۳ اومانیست - دمکرات ایتالیایی و شاگرد یهودی نفتای^۴ ژوزئیت، مبلغ نظام کاتولیکی به نشانه فاشیسم پیشرس.» و بدین ترتیب ایدئولوژی تناقضدار رمانتیکی نفتا را به یک ایدئولوژی «مردم فریب ارتجاعی ضد سرمایه داری» تقلیل می دهد. (35) در همین دوره (۱۹۴۷) در ((کتاب)) تاریخ مختصر ادبیات آلمان بر ماهیت تاریک اندیش و «ناسالم» رمانتیسم به ویژه

۱. Popular Front استراتژی کمینترن در دهه سی میلادی مبتنی بر اتحاد احزاب چپ و میانه رو در برابر جنبشهاو رژیمهای دست راستی به ویژه فاشیستی-م

۲. Mann (۱۸۷۵-۱۹۵۹) توماس مان نویسنده آلمانی که در سال ۱۹۲۹ به خاطر نوشتن کتاب کوه جادو جایزه نوبل ادبیات را دریافت کرد. ترجمه فارسی این کتاب به قلم دکتر حسن نکو روح توسط انتشارات نگاه در سال ۱۳۶۸ منتشر شده است-م

۳. Settembrini یکی از قهرمانان کتاب کوه جادو-م

۴. Naphta یکی دیگر از قهرمانان کوه جادو-م

درنوالیس دست گذاشت و تاکید کرد که «نقد رمانتیسم یکی از فوری ترین وظایف تاریخ ادبیات آلمان است که هرگز دقیق وجدی نبوده است.» (36) این برداشت تنگ نظرانه که تمام آثار قبل از جنگ لوکاج را به باد فراموشی می سپارد، با کتاب *تباهی عقل*^۱ (۱۹۵۳) به نقطه اوج میرسد. لوکاج در این اثر، تاریخ اندیشه آلمان، از شلینگ^۲ تا تونیس واز دیلتی^۳ تا زیمل را به صورت رویارویی عظیم «ارتجاع» و «عقل» ارائه می کند و تمام جریانهای رمانتیکی «از مکتب تاریخی حقوق تا کارلایل» را جریاناتی میدانده که ضرورتاً به «عقل ستیزی عام تاریخ» و بعدها به ایدئولوژی فاشیسم می انجامد. (37)

لوکاج بعدها، یعنی در آخرین سالهای حیاتش، خصوصاً در مقدمه ای که بر چاپ دوم کتاب *تاریخ و آگاهی طبقاتی* در سال ۱۹۶۷ نوشت، رهیافت ظریفتر و بازتری در قبال رمانتیسم اتخاذ کرد. لوکاج در این مقدمه تصدیق می کند که «آرمان خواهی اخلاقی با همه عناصر رمانتیکی ضد سرمایه داری» به او «نگرش مثبتی» داده بود و این عناصر «با جرح و تعدیهای چند جانبه و ژرف» در جهان نگری جدیدش (مارکسیستی) ادغام شد. (38) این مسیر پریچ وخم و متناقض که شباهت تفکر لوکاج را با قهرمان کوه جادو، هانس کاستورپ^۴ می رساند - هانس کاستورپی که دائماً میان دو قطب «ستمبرینی ترقی خواه» یا «نفثای انقلابی» نوسان دارد، ثابت می کند که برای لوکاج چیره شدن بر تناقض موجود در تفکرش و درگیری در چالش رمانتیکی چقدر دشوار بوده است.

آثار لوکاج ولو کزامبورگ دو نمونه برجسته اما متفاوت از ادغام درونمایه های معینی از رمانتیسم انقلابی در بستر مارکسیستی هستند. علاقه به بررسی این تلاشها از جهت علائق تاریخی محض نبوده است.

هربرت اسپنسر^۵، مداح پرگو و نسخه نویسی سرمایه داری صنعتی، یک قرن پیش

۱. The Destruction of Reason . ۱

۲. Schelling فریدریش شلینگ (۱۷۷۵-۱۸۵۴) فیلسوف آلمانی م

۳. Dilthey ویلهلم دیلتی (۱۸۳۳-۱۹۱۱) فیلسوف آلمانی م

۴. Hans Castorp یکی دیگر از قهرمانان کتاب کوه جادو م

۵. Herbert Spencer (۱۸۲۰-۱۹۰۳) فیلسوف تکامل باور انگلیسی م

نوشت که جامعه صنعتی ضرورتاً^۱ به نحو اجتناب ناپذیری باعث ناپدید شدن ارتش سالاری^۱ و جنگ در آینده خواهد شد. امروز بعد از دو فاجعه جهانی، بعد از آشویتس^۲ و هیروشیما^۳، پیوند سنتی میان رشد فنی و مفهوم «پیشرفت» بسیار مسأله برانگیز است. دیگر به دشواری می توان منکر شد که جنبه هایی از بعضی از صورت بندیهای پیش سرمایه داری برتر از تمدن صنعتی سرمایه داری است.

امروزه بشر به خاطر «پیشرفت فنی» نه تنها خود را در معرض تهدید مداوم جنگ اتمی می بیند، بلکه به سرعت نیز به یک عدم تعادل فاجعه آمیز محیط زیستی سیاره زمین نزدیک می شود. دولتهای به اصطلاح «سوسیالیستی» (اتحاد شوروی و چین) نه تنها روز به روز از شباهتشان به یک بدیل واقعی در برابر این تمدن کاسته می شود که تازه برعکس، مخلصانه تلاش می کنند که تا حد امکان از روشهای تولید و اشکال مصرف جوامع سرمایه داری تقلید کنند. در چنین شرایطی است که کشف مجدد بُعد رمانتیک انقلابی در مارکسیسم و پر بار کردن چشم انداز سوسیالیستی از آینده با میراث گمشده گذشته پیش سرمایه داری، با گنجینه گرانبهای ارزشهای کیفی همگانی، فرهنگی، اخلاقی و اجتماعی که از زمان پیدایش سرمایه داری زیر «آبهای یخ زده حسابگری خودخواهانه» فرو رفته است، اهمیت می یابد.

توماس مان در مقاله ای که در دهه ۱۹۲۰ نوشته بود، پیشنهاد اتحادی را میان برداشت رمانتیکی از فرهنگ و ایده های انقلاب اجتماعی داد: میان یونان و مسکو، میان هولدرلین و مارکس. (۳۹) مسکو دیگر قلب تپنده انقلاب نیست اما به نظر می رسد که این پیشنهاد در روح کلی اش، دریچه ای را به زمین بارور امانست^۴ کاوش نشده برای نوسازی اندیشه مارکسیستی و پنداشت انقلابی باز می کند.*

۱. militarism.

۲. Auschwitz.

۳. Hiroshima.

* مقاله حاضر برای نخستین بار در مجله Telos شماره ۴۹ (۱۹۸۱) صفحات ۸۳-۹۵ منتشر شده است.

یادداشت ها

1. Claude Lefort, " Marx d'une vision de l' histoire à l'autre", in *les formes de l'histoire, essais d'anthropologie politique* (Paris, 1978), p. 210
2. Cf. for example, John Bowle, " The Romantic Reaction : Rousseau and Burke," in *Western Political Thought*, vol 3 (London , 1961), chap. 3.
3. Carl Schmitt, *Politische Romantik*, 2ed ed.(Munich, 1925), p. 227
4. Cf. Jacques Droz, *Le romantisme allemand et l'Etat*, (Paris, 1966), pp 249ff.
5. البته عده ای هم جهت مخالفی را در پیش گرفتند. برای یافتن تحلیلی از رمانتیسم ضدسرمایه داری وریشه های اجتماعی - تاریخی آن به کتابم با عنوان *from Romanticism to Bolshevism* (London, 1971) pp. 1, 3 رجوع کنید.
6. Martin Buber, *Pfads in Utopia* (Heidelberg, 1950)
7. Löwy, George lukács, p.25
8. Paul Breines, " Marxism, Romanticism, and the case of George lukács : Notes on Some Recent Sources and Situations," *Studies in Romanticism* 16 (fall , 1977) : pp. 475-76; and Jeffrey Herf "review of löwy, Pour uns sociologie des intellectuels," *Telos* 37 (fall 1978): p.228
- تحلیل برایانراز مانیفست بسیار بجاست: «در مانیفست و آثار قبلی مارکس، انقلاب صنعتی سرمایه داری وکل مناسبات عینیت یافته ای که از آن خلق می شود همزمان ((پدیده ای)) است رهایی بخش و ستمگرانه ... عصرروشنگری و فرزندآن فایده باورش برجسته رهایی بخش آن تاکید کردندوجریان رمانتیک جنبه ستمگرانه آن راروشن ساخت .. مارکس هردو جنبه را در یک دید نقادانه واحد ترکیب کرد.» باین حال این جنبه از نظر برایانز غلط است که درآثار نیمه دوم قرن نوزدهم مارکس وانگلس، فقط ریشه های روشنگرانه - فایده باورانه شکوفا شد درحالیکه ریشه های رمانتیکی پژمرد.
- 9) Quoted by lukács, " Heine et la révolution de 1848," *Europe*, (May-June 1956) : p.54
- لوکاچ تاکید دارد که در آثار هاینه «نفوذ مداوم دیالکتیکی و سرشار از تناقض تمایلات رمانتیکی و تمایل به غلبه قطعی بر رمانتیسم حضور دارد».
10. Friedrich Engels, " Die Lage Englands," 1844 in Karl Marx and Friedrich Engels, *Werke*, Vol 1 (Berlin , 1961), p.528
11. Thomas Carlyle, *Chartism* (London, 1840). Noted by Marx in *Excerpthefte* B35AD89a
- این رساله منتشر نشده در آرشیو مارکس- انگلس در مؤسسه بین المللی تاریخ اجتماعی آمستردام است.
12. Marx and Engels, *Werke*, vol. 7. p. 255
- کلمات مورب ازمن است- مولف
13. Friedrich Engels, " Letter to Miss Harkness," April 1888, in Karl Marx and Friedrich Engels, *Briefwechsel* (Berlin, 1935), p. 481
- اصطلاح «رمانتیک» در اینجا به معنای یک گونه ادبی نیست بلکه به جهان نگری اجتماعی و سیاسی بالزاک اشاره دارد.
14. Alvin Gouldner, *For Sociology* (london, 1973), p. 339; and Ernst Fisher, *The Essential Marx* (New york, 1970), p.15.
15. Karl Marx and Friedrich Engels, *Le manifeste communiste* (Costes, 1953), pp. 99, 102-3.
16. اظهارنظر مارکس وانگلس در مورد سیسموندی مسئله مهمی را پیش می کشد: این امکان که متفکرانی که بر مبنای جهان بینی گذشته عمل می کنند نسبت به آنانی که مستقیم و موشکافانه حال را مورد بررسی قرار می دهند، به شناخت عمیق تری از بعضی از جنبه های حال می رسند. مارکس بارها به این مسئله، خصوصاً در تنویرهای ارزش اضافی بازمی گردد.
17. Supplement to Friedrich Engels, *l'origine de la famille, de la propriété et de l'Etat* (Paris, 1975) pp.328-29

18. البته انگلس اضافه کرد: «نه در جنبه باستانی آن که روزگارش به سر آمده بلکه در شکل بازسازی شده اش».
Friedrich Engels, "La Marche" 1882, in *l'origine de la famille*, p.323

19. Marx and Engles, *Briefwechsel*, p. 425

20. این موضوع یکی از ترجیع بندهای منشأ خانواده شد. انگلس همه جا در تحقیقات مورگان در مورد تیره*، بر سر قهقراپی تمدن در مقایسه با کمونته ابتدایی تاکید دارد: «این ساخت تیره ای چه شگرف است! بدون سرباز و ژاندارم یا پلیس، بدون اشرافیت، بدون شاه و حاکم، بدون ناظر و قاضی، بدون زندان، بدون دادگاه، همه چیز روال عادی خود را طی می کند... همه برابرند و آزاد- منجمله زنان- ... اگر این وضعیت را با وضع اکثریت عظیم مردم متمدن در زمان خودمان مقایسه کنیم، شکافی عظیم میان پرولتر یا کشاورز خرد امروزی با عضو آزاد این تیره کهن مشاهده می کنیم» (انگلس، منشأ خانواده، صفحه ۱۰۵) سپس انگلس با عجله اضافه می کند: «این یک طرف قضیه است. اما نباید فراموش کرد که این سازمان محکوم به نابودی بود.»

21. Marx and Engles *Briefwechsel*, p. 408

22. Karl Marx, "The Future Results of the British Rule in India," in *On Colonialism* (London, 1971), p. 90

23. Supplement to *l'origine de la famille*, p.333

کلمات مورب از من است. مولف

24. مارکسیسم روسی در نتیجه جدلهای ضد مردم باوری جهت ضد رمانتیکی پیدا کرد. این موضوع خصوصاً در پایان قرن نوزدهم یعنی زمانی که مبارزه ایدئولوژیک با نارودنیکها در اوج خود بود، قابل توجه است. برای مثال نگاه کنید به جزوه مشهور لنین مشخصات رمانتیسم اقتصادی/سیسموندی و سیسموندیهای وطنی ما، ۱۸۷۹

25. Rosa Luxemburg, *Introduction à l'économie politique* (Paris, 1970) p.138

26. رزا لوکزامبورگ همانند انگلس در کتاب منشأ خانواده از مورگان الهام گرفته است. او با تکیه بر نظرات مورگان، دید تاریخی بلند پروازانه ای را مطرح می کند: برداشت نوآورانه از تکامل هزاره ای** بشر که در آن تمدن معاصر با مالکیت خصوصی، سلطه طبقاتی، مردسالاری، دولت و ازدواج اجباری اش، صرفاً به عنوان پرانتز و گذار میان جامعه کمونیستی ابتدایی و جامعه کمونیستی آینده، پدید آمده است. پیوند رمانتیک - انقلابی میان گذشته و آینده در اینجا صریح تر از آثار مارکس و انگلس، بیان می شود: «سنت بزرگ گذشته دور بدینسان دست خود را به آرمانهای انقلابی آینده دراز کرد، حلقه شناخت با هماهنگی بسته شد و در این چشم انداز، جهان معاصر با سلطه طبقاتی و استثمارش که ادعا می کرد برترین تمدن است و سرآمد تاریخ جهانی، در راه پیمایی بزرگ بشر، تنها به یک مرحله گذرای خرد بدل شد.» لوکزامبورگ، مقدمه، صفحه ۹۱.

27. رزالو لوکزامبورگ در کتاب/نباش سرمایه، بار دیگر نقش تاریخی استعمارگری انگلستان را بررسی کرد و از تحقیر جنایتکارانه فاتحین اروپایی نسبت به نظامهای آبیاری کهن به خشم آمد: سرمایه با آن حرص و ولع کورش «قادر نیست ارزش یادگارهای اقتصادی تمدن های باستانی را درک کند.» سیاست استعماری منجر به نابودی این نظام سنتی و به دنبال آن قحطی می شود همان طور که از سال ۱۸۶۷ تاکنون منجر به مرگ میلیونها نفر در هند شده

* ... واژه لاتینی gens در مورد پیکرهای همخونی بکار میروند که یک نسب مشترک دارند و از طریق نهادهای اجتماعی و مذهبی معینی در یک کمونته خاصی بایکدیگر پیوند دارند... منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت. انگلس
** هزاره ایی که بنا به انجیل در پایان آن بشر روی خوشبختی و سعادت را خواهد دید و مسیح بر زمین فرمان خواهد راند. فرهنگ وبستر

است. نگاه کنید به رُزا لوکزامبورگ، انباشت سرمایه (لندن ۱۹۵۱) صفحه ۳۷۶.

28. لوکزامبورگ، مقدمه، صفحه ۹۲. رُزا در مورد کمونته های روستایی روسیه، دید بسیار نقادانه تری از مارکس داشت. او براساس تحلیل انگلس که در اواخر قرن نوزدهم انحطاط ایشچینا را ثبت کرده است، محدودیت تاریخی کمونته سنتی و ضرورت غلبه بر آن را نشان می دهد. نگاه او قاطعانه به آینده معطوف است و در این نقطه راهش را از رمانتیسیم اقتصادی به طور عام و مردم باوری روسی به طور خاص جدا می کند و بر تفاوت بنیادی میان اقتصاد جهانی سوسیالیستی آینده و کمونیسیم ابتدایی ماقبل تاریخ تاکید می گذارد. همان منبع، صفحه ۱۳۳.

29. بهترین شرح این مطلب در مقاله «فرهنگ قدیم و فرهنگ جدید» آمده است که در زمان پیروزی شورای انقلابی کارگران مجارستان (۱۹۱۹) انتشار یافت. مضمون اصلی این اثر، تقابل میان فرهنگ جامعه گذشته و «بی فرهنگی» سرمایه داری است. لوکاج در این مقاله تمایزی میان شیوه های متفاوت تولید پیش سرمایه داری قائل نیست و دوران پیش سرمایه داری را به عنوان یک کل در نظر می گیرد که ویژگیهای مشترکی دارند. نخست آنکه «روح هنری» بر همه فعالیت های تولیدی چیره بوده است: از دیدگاه آفرینندگی، چاپ یک کتاب در جوهر خود متفاوت با نوشتن آن نیست؛ یا مثلاً نقاشی یک منظره با ساختن یک میز تفاوت ندارد. ثانیاً فرهنگ زاده رشد بطنی و انداموار آمیزه های هستی اجتماعی است که این اندامواره گی خصلتی هماهنگ و باشکوه به آن داده است. با ظهور سرمایه داری «چیزها دیگر به خاطر خودشان، به خاطر ارزش ذاتی شان (هنری یا اخلاقی) ارزیابی نمی شدند و تنها به عنوان کالایی قابل فروش و یا قابل خرید در بازار ارزش داشتند». این سوداگری عام، تمام امکانات فرهنگ را به مفهوم واقعی کلمه نابود کرد. البته در دوران پیش سرمایه داری، فرهنگ متعلق به طبقات مسلط بود اما در نظام سرمایه داری، حتی طبقات مسلط هم تابع حرکت کالا و ناتوان از آفرینش فرهنگی اصیل شده اند. کمونیسیم، برای نخستین بار فرهنگی برای همه ارائه کرده است: «فرهنگی جدید» که لوکاج آن را در درجه اول به عنوان «نوسازی فرهنگی درک می کند. به حرکت برافکنی سرمایه داری، رشد انداموار «از نو ممکن می شود» و فعالیت های اجتماعی کارکرد کالایی خود را از دست می دهند و تمامیت انسانی شان بار دیگر به آنها بازگردانده می شود».

Cf. George Lukács, "The Old Culture and the New Culture" *Telos* 5 (Spring, 1970)

30. George Lukács, "Die Funktionswechsel des historischen Materialismus," 1919, in *Taktik und Ethik* (Neuwied: Luchterhand, 1975), pp. 116-22.

روایتی از این مقاله که در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی انتشار یافت، به نحو بارزی تغییر داده شده است. با این حال مقایسه نظر لوکاج با تزه های «بارو» که کارهای هنری و سیاسی - فلسفی را بُعدی تعیین کننده در جامعه اصیل کمونیستی و نیز شرط ضروری پایان دادن به سلطه می داند، جالب است.

Cf. Rudolf Bahro, *L'alternative: Pour une critique du socialisme existant réellement* (Paris, 1979), pp. 268-69

31. George Lukács, "Rezension: Carl Schmitt, politische Romantik," 1928, in *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Neuwied, 1968), pp. 695-96.

32. George Lukács, "Über den Dostojewski Nachlass," *Moskauer Rundschau* (march, 1931)

لوکاج تغییر موضع داستایوسکی از توطئه گری انقلابی به مذهب ارتدکس و طرفدار تزاریسیم را با تغییر موضع شلگل از رمانتیسیم جمهوریخواهانه به طرفداری از مترنیخ و کلیسای کاتولیک مقایسه می کند. در این مقاله برای نخستین بار تحلیلی ارائه می گردد که بارها در آثار بعدی لوکاج در مورد رمانتیسیم ضد سرمایه داری تکرار می شود. این تحلیل از یک طرف تناقضات این پدیده را قبول دارد و از طرف دیگر تمایل مفرطی دارد که گرایش ارتجاعی و پیش فاشیستی آن

را به عنوان قطب غالب در نظر گیرد. بی علت نبود که این مقاله خشم دوستش، ارنست بلوخ، را برانگیخت و روابطشان سرد شد و چند سال بعد به جدلشان در مورد اکسپرسیونیسم (۱۹۴۳) انجامید که در واقع جدلی در مورد رمانتیسم بود.

33. George Lukács, " Dostojevski " in *Russische Revolution , Russische literatur* (Rohwolt 1969), pp 148-49

در این مجلد، تاریخ نشر مقاله سال ۱۹۴۳ ذکر شده است اما در واقع این مقاله قبلاً در مجله لیتراتورنیتی کریتیک ۹ (۱۹۳۶) در روسیه منتشر شده بود.

34. این همدلی در مجموعه ای از مقالات که لوکاچ در مسکو بین سالهای ۴۱-۱۹۳۹ نوشته و تا همین اواخر انتشار نیافته بود، از نو ظاهری می گردد. نقطه حرکت او برخی از متون مارکس و انگلس در مورد رمانتیسم ضد سرمایه داری است: بخش مربوط به سوسیالیسم فئودالی در مانیفست، مقاله ای درباره کارلایل و غیره. لوکاچ بر شایستگی هایی که مارکس و انگلس در این جنبش انتقادی از سرمایه داری تشخیص داده بودند، تاکید می کند و بر این اساس آثار نویسندگانی چون بالزاک، تولستوی، اسکات و غیره را تحلیل می کند. لوکاچ برخلاف بعضی از ناقدین ادبی شوروی (کیریوتکین، کنیپویچ) که تفکر بورژوازی «ترقی خواه» را در تقابل با پنداشت «ارتجاعی» بالزاک قرار می دادند، آنچه را که سنت ایدئولوژیکی بورژوازی لیبرال می نامد، یعنی اسطوره مبارزه «عقل» و «ارتجاع» یا به شکل دیگر «مبارزه فرشته نورانی پیشرفت بورژوازی ... بادیو سیاه فئودالیسم» می نامد، طرد می کند. از نظر او نقد بیرحمانه بالزاک (یا کارلایل) از سرمایه داری خصوصاً در مورد نقش مخرب فرهنگی آن، عمیقاً پیشگویانه است.

Cf. George Lukács, *Ecrits de Moscou* (Paris, 1974), pp. 243, 257

35. George Lukács, " A la recherche du bourgeois, " 1945 in *Thomas Mann* (Paris , 1976) , p.37

36. George Lukács, *Brève histoire de la litterature allemand* 1946 (Paris , 1949) , p. 94

37. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlin, 1955) , p.105

38. George Lukács, " vorwort " 1967, in *Geschichte und Klassenbewusstsein*, pp. 12-13

39. Thomas Mann, " Kultur und Sozialismus, " in *Die Forderung des Tages* (Berlin, 1930) , p. 196.

مارکسیسم و دیدِ آرمانشهری

«بحرانِ مارکسیسم» بیش از آنکه یک اعتقادِ نظری باشد، شعاری است روزنامه نگارانه. دربرخی از کشورهای پیشرفته سرمایه داری، اکثر روشنفکران چپ که خاستگاههای استالینیستی و یا مائوئیستی دارند (و معدودی استثنای نظیر کاستروئیستها) همزمان از مخالفتهای آشکار در اتحاد شوروی و اروپای شرقی (به ویژه افشاگریهای سولژنتسین^۱ در کتاب مجمع الجزایر گولاگ^۲) و نیز بحرانِ مائوئیسم در چین عمیقاً تأثیر پذیرفته اند.

این دسته از روشنفکران دچارِ دلسردی و سرگشتگی حادی شده اند که نمودِ بارز آن به ویژه از دهه ۱۹۷۰، طردِ مارکسیسم به مثابه «آموزه ای توتالیترا»^۳ بوده است. در مواردِ زیادی از این هم فراتر رفته اند و چپهای سابق به صفوفِ راستِ سابق، راستِ جدید و یا راستِ خیلی جدید و مدرن پیوسته اند.

تصادفی نیست که این بحران در کشورهایمانند فرانسه و ایتالیا که استالینیسم و یا مائوئیسم نفوذِ گسترده ای در میانِ روشنفکران داشته، شدیدتر بوده است. (در عوض

۱. Solzhenitsyn الکساندر سولژنتسین (۱۹۱۸ -) نویسنده معروف روسی و خالقِ آثاری چون یک روز از زندگی ایوان دنیسویچ، بخشِ سرطان، مجمع الجزایرِ گولاگ-م

۲. Gulag Archipelago

۳. totalitarian doctrine

مارکسیسم بریتانیایی در پانزده سال گذشته رشد حیرت آوری در سطوح اجتماعی، فرهنگی و علمی داشته است.)

فلسفه «جدید» و ایدئولوژیهای «جدید» که به حد تهوع مورد بهره برداری رسانه های جمعی قرار گرفته اند، اساساً روی دیگر سکه استالینیستی هستند. این نظریه پردازان که در گذشته قادر نبوده اند مارکسیسم را از کاریکاتور بوروکراتیک و درخور انتقادش تمایز بدهند، اکنون نیز همان مواضع قدیمی را صرفاً با گذاشتن علامتی منفی در کنار آنها، آنهم با تنبلی، مطرح می کنند.

بالین وجود، اضطراب و سردرگمی تعداد زیادی از این روشنفکران چپ سابق، نمود مسئله عمیقتری است: به مبارزه طلبیدن مارکسیسم بر اساس تناقض حاصل از دگرپرسی آن به یک ایدئولوژی دولتی و خادم نظامی ستمگرانه و استثمارگرانه در جوامع بعد سرمایه داری. استالینیسم و تمام گونه هایش صرفاً یک «انحراف نظری» نیست (آلتوسر) بلکه یکی از تعیین کننده ترین پدیده های سیاسی تاریخ قرن بیستم است. استالینیسم در جوامعی که سرمایه داری برانداخته شده است (در بعضی موارد با انقلاب اصیل سوسیالیستی مانند اتحاد شوروی و چین) ویژگی دولتهای خودکامه و توتالیتری است که با به کارگیری تروریسم حکومت می کنند.

در این جوامع، قدرت در انحصار یک قشر اجتماعی یعنی بوروکراسی است که منافع متمایز از کارگران و برضد آنها دارد. این قشر بیش از آنکه یک طبقه یا کاست باشد یک «گروه اجتماعی»^۱ (Stand) مارکس و ماکس وبر)، یک سامان اجتماعی اداری و انگلی است که از طریق نهادی از سنخ سیاسی - ایدئولوژیک سازمان می یابد. در جوامع بعد انقلابی ایدئولوژی این قشر حاکم که ریشه در جنبش کارگری دارد، کاریکاتوری از مارکسیسم است.

بوروکراسی، مارکسیسم را از مضمون انتقادی - انقلابی اش خالی و به پوسته ای بیجان و تو خالی تبدیل می کند و بعد با مضامین محافظه کارانه، رازآمیز و در خدمت خود پر می کند. انحطاط بوروکراتیک دولتهای بعد سرمایه داری را از مفاهیم نظری مارکس نتیجه گرفتن، همان قدر مفید و روشنگرانه است که مثلاً تفتیش عقاید رانتهجه اصول انجیل یا جنگ ویتنام

(که به نام دموکراسی برپاشد) را دستاورد ایده های توماس جفرسن^۱ و یا رایش سوم آلمان را کاربست ناسیونالیسم فیخته^۲ (یا عقل ناباوری شلینگ و یا دولت سالاری^۳ هگل) بدانیم. نقدی جدی و معتبر از قدرت پرستی^۴ مارکسیستی وجود دارد. اما رسانه های گروهی سرمایه داری که فیلسوفان حقیر^۵ «جدید» را به عرش اعلی رسانده اند، هرگز توجهی به آن نداشته اند. چنین نقدی را آنارشیستها، آنارشوسندیکالیستها^۶ و کمونیستهای آزاد انگار طی یک صدسال گذشته ارائه کرده اند. ما می توانیم بحث آنها را به این دلیل که اشتباه هستند رد کنیم (که من هم رد می کنم) اما اینها بحثهایی هستند اصیل و نه نمایشهای تبلیغاتی.

به عقیده من، یکی از سهم های عمده مارکس در حوزه اندیشه سیاسی، ارائه دقیق دیدگاه انقلاب قدرت ستیز است.

در نیمه اول قرن نوزدهم، در میان جریانهای انقلابی جنبش نوظهور کمونیستی برداشت قدرت ستیز و جانشین گرا از انقلاب غالب بود (ژاکوبینی - بابوفیسم^۶ و بلانکیسم^۷). انقلاب، اقدام گروهی کوچک از خبگان انقلابی پنداشته می شد که رسالت رهایی مردم را از بردگی و ستم برعهده داشتند.

این جریانات به این باور اصلی ماتریالیسم متافیزیکی قرن هیجدهم که مردم محصول شرایط هستند و اگر ستمگری و تاریک اندیشی حاکم باشد، توده مردم محکوم به جهل

۱. Thomas Jefferson (۱۷۴۳-۱۸۲۶) سومین رئیس جمهور آمریکا و از بزرگترین شخصیتهای سیاسی تاریخ آمریکا. هنرمند و دانشور بود و به آزادی ایمانی خلل ناپذیر داشت، قضاوت مردم را بالاترین معیار می دانست و با هرگونه اشرافیت و تبعیض دشمنی می ورزید. معتقدات انسانی و سیاسی و فلسفی اش بهتر از هر جا در اعلامیه استقلال آمریکا که به قلم شیوای او نوشته شده آشکار است. تلخیص از پانویست آقای فولادوند در کتاب انقلاب اثر هانا آرنست

۲. Fichte (۱۷۲۶-۱۸۱۴) فیلسوف آلمانی و پیرو کانت. اهمیت تاریخی وی بیشتر به خاطر کتاب «خطاب به ملت آلمان» (۸-۱۸۰۷) است که سعی در برانگیختن ناسیونالیسم آلمانی در برابر ناپلئون دارد. فرهنگ کمبریج

۳. statism

۴. authoritarianism

۵. Anarcho - Syndicalist

۶. Jacobanism - babeuvism

۷. Blanquism

ونادانی هستند، تکیه داشتند. بدینسان، پرولتاریا خود قادر به رهایی خویش نیست و آزادی باید از خارج، از بالا و به دست اقلیت کوچکی حاصل شود که به طور استثنایی موفق به کسب آگاهی شده‌اند.

این گروه از این به بعد نقشی را به عهده می‌گرفت که فیلسوفان قرن هیجدهم از فرمانروایان روشنفکر انتظار داشتند: تخریب/زبالای سازوکارهای چرخشی و خودماندگار شرایط اجتماعی و در نتیجه قادر ساختن مردم به اینکه به دانش، خرد و آزادی دست یابند. مارکس این فرض ماتریالیسم مکانیکی را در تزهایی درباره فویرباخ و ایدئولوژی آلمانی کنار گذاشت و دیدگاه جدیدی از جهان را تدوین کرد. در این دیدگاه، بنیادهای روشمندان برای نظریه جدید/انقلاب از پیشرفته‌ترین تجارب جنبش کارگری دوره مارکس (چارتیسم در انگلستان و شورش بافندگان سلزی^۱) استنتاج گردید.

مارکس باطرد ماتریالیسم قدیمی فلسفه روشنگری (تغییر شرایط برای آزاد کردن مردم) و نیز ایده آلیسم نوهگلی (رهانیدن آگاهی بشر برای تغییر جامعه)، گره کور فلسفه دوران خویش را گشود. سومین تز مارکس درباره فویرباخ تاکید می‌کند که در پراکسیس انقلابی، دگرگونی شرایط دست به دست دگرگونی آگاهی حاصل می‌شود. برداشت جدید او از انقلاب (که نخستین بار در ایدئولوژی آلمانی ارائه گردید) به صورتی دقیق و با پیوستگی منطقی از این فرض بنیادی سرچشمه می‌گیرد. توده‌های استثمارشده و تحت ستم تنها با تجاربی که در جریان پراکسیس انقلابی خودشان به دست می‌آورند، می‌توانند هم بر شرایط خارجی که به زنجیرشان می‌کشد (سرمایه، دولت) و هم بر آگاهی و هم آمییز قدیمی شان چیره شوند.

به زبان دیگر، تنها شکل اصیل رهایی، خود رهایی است. همان طور که مارکس بعدها در بیانیه تأسیس بین الملل نوشت: «رهایی کارگران وظیفه خود کارگران است» انقلاب باید خودرهایی بخش باشد. انقلاب در آن واحد با تغییرات ریشه‌ای در ساختارهای سیاسی و اجتماعی و نیز آگاه کردن کارگران از منافع واقعی شان، کشف آرزوها، ارزشها و ایده‌های جدید، رادیکال و رهایی بخش تعریف می‌شود.

در این چارچوب، بینش انقلابی به طرز بارزی نه تنها با مسئله «کسب قدرت» روبرو است

بلکه بایک دوره کامل و مداوم از دگرگونیهای اجتماعی همراه است. در دیدگاه مارکس جایی برای هیچ نوع فرمانروایی روشنفکرو وجود ندارد، چه فردی و چه جمعی، نه سزار و نه تریبون خلق.^۱

اگر قبول داریم که مارکسیسم «افق بینش روشنفکرانه عصر ما» (سارتر) است، تمام تلاشهایی که برای «فرارفتن» از آن صورت می گیرد تنها به واگشت به ترازهای پست تر اندیشه یعنی نه به فراسوی مارکس که به پشت سر او می انجامد. در رهگذر «بحران مارکسیسم» است که نولیرالیسم بورژوایی، پوزیتیویسم، ایده آلیسم متافیزیکی یا ماتریالیسم عامیانه، زیست شناسی اجتماعی و تاریک اندیشی ارتجاعی^۲ شکوفا می شوند. فقط واقعیت پذیری مارکسیسم می تواند راه را برای نقدی جدید با تواناییهای اصیل رهایی بخش بگشاید.

به عقیده ما، این فرآیند باید از نقطه حرکت خود مارکس در سال ۱۸۴۳ آغاز گردد یعنی زمانی که رهیافت خود را طی نامه ای به روگه^۳ نقد بیرحمانه از هر آنچه که موجود است، تعریف کرد. موضوع مهم، کاربرد روش مارکسیستی است که مارکس در پیشگفتار خود در سرمایه، تاریخ باوری اومانیزستی و رادیکالی و نیز فلسفه پراکسیس خود را برای درک، تفسیر و تغییر جهانی که در آن به سر می بریم، «دیالکتیک عقلی... انتقادی و انقلابی» تعریف کرد.

این روش را باید برای درک پدیده هایی به کاربرد که در زمان مارکس وجود نداشتند و از آن برای تصحیح و چیرگی دیالکتیکی خطاها، محدودیتها و ضعفهای بیشمار مارکس استفاده کرد، به ویژه از این روش باید در نقد حکومتها، جوامع تحت سلطه سرمایه داری و نیز دولتهای بعد سرمایه داری سود برد که به طور نامشروع مدعی اندیشه او هستند و همه اینها باید با چشم انداز سرنگونی انقلابی آنها همراه باشد.

این نوسازی ضرورتاً شامل باروری مارکسیسم با ایده ها و نظرات جنبشهای جدید اجتماعی و در رأس آنها جنبش فمینیستی است (و همچنین جنبشهای مربوط به محیط

۱. Tribune of People در روم باستان، به مقاماتی گفته می شد که مردم عادی برای دفاع از منافعشان انتخاب می کردند. در اینجا مقصود کسانی است که خود را نماینده منافع مردم می نامیدند.

۲. reactionary obscurantism

۳. Ruge

زیست، صلح طلبی و غیره). ادغام ((ایده های جنبش)) فمینیستی در برنامه مارکسیستی به عنوان یک بُعد اساسی و دائمی - و نه یک بخش جداگانه که از «خارج» به آن اضافه شده باشد - عامل تعیین کننده ای است برای اینکه مارکسیسم بتواند به مشخصه ای جهان شمول و ارزشه رهایی بخش دست یابد که هدفش براندازی نه این یا آن شکل بلکه همه اشکالِ ستم اجتماعی است.

واقعیت پذیری مارکسیسم همچنین نیازمند باروری آن بایشرفته ترین و خلاقانه ترین اشکال اندیشه نظری غیرمارکسیستی - از ماکس وبر تا فروید و از مانهایم^۱ تا پیازه^۲ - و نیز در برگرفتن برون دادهای محدود اما مفید شاخه های گوناگون علوم اجتماعی آکادمیک است. باید از مارکس الهام گرفت که از آثار فلسفی و علمی دوران خویش، نهایت استفاده را می برد و این امر تنها به هگل، فویرباخ و ریکاردو محدود نبود بلکه کنی^۳، فرگوسون^۴، سیسموندی، جی استوارت^۵، هاجسکین^۶، مائورر، مورگان، لورنز^۷، فن اشتاین^۸، فلورا ترستان^۹، سن سیمون، فوریه و غیره را نیز شامل می شد.

استفاده مارکس از این منابع به هیچ روی از یکپارچگی و انسجام نظری آثار او نکاست. این ادعا که مارکسیسم با محکوم کردن تمام جریانهای فکری و پژوهشی دیگر، علم را تمام و

۱. Mannheim (۱۸۹۳-۱۹۴۷) جامعه شناس مجاری و از بنیانگذاران جامعه شناسی شناخت-م

۲. Piaget (۱۸۹۶-۱۹۸۰) روانشناس سوئیسی. به خاطر تحقیقاتش در زمینه کارکردهای شناختی در کودکان مشهور است - فرهنگ کمبریج

۳. Quesnay (۱۶۹۴-۱۷۷۴) پزشک و اقتصاددان فرانسوی. شهرتش بیشتر به خاطر مقالاتی است که در زمینه اقتصاد سیاسی نوشته است. او یکی از پیشگامان مکتب فیزیوکراتهاست و با دیدن در نگارش انسیکلوپدیا همکاری داشته است. همان منبع

۴. Ferguson (۱۷۲۳-۱۸۱۶) فیلسوف و مورخ اسکاتلندی. عضو مکتب اسکاتلندی «عقل سلیم» در فلسفه. همان منبع

۵. J. St euart

۶. Hodgskin (۱۷۸۷-۱۸۶۹) جامعه شناس و اقتصاددان انگلیسی. او همراه با عده ای دیگر از اقتصاددانان که به نام جامعه گرایان ریکاردویی معروف بودند می کوشیدند تا نظام ریکاردو را به صورت علمی تری تکامل بدهند و در عین حال نوشته هایشان با جنبش کارگری آن روزگار سروکار داشت. از کتاب اقتصاد سیاسی پیش از مارکس اثر انیکین مترجم جلال علوی نیا

۷. Lorenz

۸. von Stein

۹. Flora Tristan

کمال از آن خود می سازد، هیچ ارتباطی به برداشت مارکس به خاطربیان نظریه اش به شیوه ای متعارض با فرآورده های علمی معاصر ندارد.

وبالآخره اینکه، رشدیوایی مارکسیسم وچیرگی بر «بحران» فعلی، نیازمند طرح مجدد بُعد آرمان شهری آن است. اگرچه نقد آشتی ناپذیر و تمام عیار از اشکال فعلی سرمایه داری و جوامع بوروکراتیک بُعد سرمایه داری ضروری است اما ناکافی می باشد. اعتبار طرح دگرگونی انقلابی جهان، وجود نمونه هایی از یک جامعه بدیل، داشتن بینش از آینده ای به کلی متفاوت وافق دیداز انسانیتی که حقیقتاً آزاد است را می طلبد.

سوسیالیسم علمی باید باردیگر با الهام گرفتن از اصل امید (بلوخ) به سوسیالیسم آرمانی تبدیل شود، اصل امیدی که از مبارزات، رویاها و آرزوهای میلیونها انسان استثمارشده و ستمدیده، «شکست خوردگان تاریخ»، از جان هوس^۱ و توماس مونتر^۲ گرفته تا شوراهای سالهای ۱۹۱۷-۱۹ و اشتراکی های سالهای ۳۷-۱۹۳۶ دربارسلون سرچشمه می گیرد. در این تراز، گشودن کامل دریچه اندیشه مارکسیستی به روی طیف گسترده تأملات مربوط به آینده، از نظرات سوسیالیستهای تخیلی دیروز تا نقد رمانتیکی از تمدن صنعتی و از رویاهای فوریه تا آرمان های آزادیخواهانه آنارشیزم امری است اجتناب ناپذیر.

مارکس هنگامیکه می خواست دیدگاه آرمانشهری را توضیح دهد، عامدانه محدودیتهای زیادی بر خود تحمیل می کرد. او اعتقاد داشت که درگیری ذهنی با مسائلی که مربوط به تحقق سوسیالیسم است باید به نسلهای آینده واگذار شود. اما نسل مانمی تواند چنین دیدگاهی را بپذیرد. ما با جوامع بوروکراتیک بُعد سرمایه داری روبرو هستیم که ادعا می کنند تجسم عینی «سوسیالیسم» حتی «کمونیسم» هستند. ما به نمونه های بدیل از تولیدکنندگان همبسته آزاد (مارکس) نیاز ضروری داریم.

مابه آرمانشهر مارکسیستی نیاز داریم. این مفهوم بدعت گذارانه است، اما مگر مارکسیسم بدون بدعت می تواند رشد کند؟ آرمانشهر در عینی ترین شکل ممکن، بیانگر

۱. Jan Hus (۱۴۱۵-۱۳۶۹) اصلاح گر مذهبی چک. بعد از نوشتن کتاب اصلی اش به نام «درباره کلیسا» (۱۴۱۲)، شورای کل کلیساها او را فرأ خواند و چون هوس دست از عقیده خود برنداشت، او را در آتش سوزاندند. خشم پیروانش از این امر منجر به جنگهای هوسیت در بوهم گردید که تا اواسط قرن پانزدهم میلادی ادامه داشت- فرهنگ کمبریج

۲. Thomas Münzer (۱۵۲۵-۱۴۸۹) اصلاح گر مذهبی آلمانی. ایده هایش سراسر آلمان را برانگیخت و خود او نیز به قیام دهقانی (۵-۱۵۲۴) پیوست که کمی بعد شکست خورد و مونتر اعدام شد- همان منبع

جزیره ای است خیالی و آزاد که هنوز وجود ندارد (U-Topos یعنی هیچ جا) که در آن استثمارکارگران، ستم بر زنان، از خودبیگانگی، چیز-انگاری^۱، دولت و سرمایه همگی برانداخته شده اند. ما باید بدون آنکه لحظه ای دلمشغولی واقعی با استراتژی و تاکتیکهای انقلابی و مسائل گذار به سوسیالیسم را کنارگذاریم، در همان حال توسن خیال رابه دست پنداشت خلاقانه، رویاها، امید فعال و خیال پروری سرخ بسپاریم.

سوسیالیسم در واقعیت کنونی وجود ندارد، سوسیالیسم باید به عنوان پیامد نهایی نبرد برای آینده از نو ساخته شود. مفهوم این امر، تشویق به بحثهای گسترده، بی محدودیت یا تابویی، در مورد امکانات ((تحقق)) سوسیالیسم دمکراتیک برپایه خودگردانی، برنامه ریزی واقعی و دمکراتیک (که در آن ارزشهای کاربردی بار دیگر بر ارزشهای داد - و - ستد چیره می شوند)، روابط متمایز با از خود بیگانگی میان جنسیت ها، ایجاد تعادل میان بشر و طبیعت و تعادل محیط زیستی در زمین است.

هدف از این بحثها راه انداختن تأملات و باریک اندیشیهای انتزاعی نیست بل روشن کردن مفهوم جامعه (Gemeinschaft) آشری است که به طور کیفی از دولتهای موجود مورد بحث متفاوت است. این امر با امکانات عینی آغاز می شود که از تناقضات ذاتی تمدن صنعتی و نیز بحران همزمان سرمایه داری معاصرو به اصطلاح «سوسیالیسم واقعا» موجود^۲ زاییده میشود. در میان عناصر آرمان شهری که باید بیش از این کندوکاو شود، می توان موارد زیر را به عنوان مثال ذکر کرد:

* نظام جدید تولیدی وفنی که توسعه و اتکا بر منابع جایگزین شونده انرژی را مورد تحقیق قرار می دهد به ویژه آنهایی که زندگی بشر را به خطر نمی اندازند و یا به محیط طبیعی آسیب نمی رسانند. این قاعده که به موجب آن سوسیالیسم نمی تواند دستگاه دولتی بورژوازی را از آن خود کند و برای مقاصد خویش از آن بهره بگیرد و در عوض باید دستگاه قدیمی را نابود کند و دستگاه جدیدی بسازد، به شکل دیگری در مورد دستگاههای فنی و تولیدی موجود نیز صادق است. شکل فعلی ماشینیسیم صنعتی تنها صورت ممکن نیست. این وضعیت می تواند و باید از ریشه دگرگون شود و باروشهای

۱. reification قائل به شیء شدن پدیده های انتزاعی و معنوی - م

۲. Gemeinschaft واژه آلمانی به معنای جامعه - م

پیشرفته تر و کمتر مخرب تولید جایگزین شود.

* رهایی کارنه تنها باید با مصادره ازمالکان خصوصی و کنترل تولیدکنندگان بر فرآیند تولید تحقق یابد بلکه در خود ماهیت کار هم باید تغییری اساسی داده شود. این تغییر به مفهوم محور تقسیم کاربرمبنای جنسیت و تفکیک سنتی میان فعالیت یدی و روشنفکرانه و نیز ایجاد بُعد کیفی و هنرمندانه در کار است. مارکس در (گروندریسه) از سرمایه داری صنعتی به خاطر فروکاستن ((از ارزش)) کارچنین انتقاد می کند: «کار همه خصیصه های هنر را از دست می دهد...» [و] بیشتر و بیشتر به یک فعالیت انتزاعی صرف، به یک فعالیت مکانیکی خالص تبدیل می شود. از اینرو سازمان دهی دوباره سوسیالیستی فرآیند کار، بازگرداندن «ویژگیهای هنری» کار بشر را به آن می طلبد.

* توزیع رایگان انبوه فزاینده کالاها و خدمات بر طبق نیازهای اساسی مادی و فرهنگی و کاهش دادن نقش بازار، تولید کالایی و پول.

* ایجاد روابط حقیقتاً برابر، غیر پیاپی بنیاد^۱ و غیر ظالمانه میان زنان و مردان و کلیت بخشی ارزشهای انسانی به کل جامعه که تاکنون زنان از آنها محروم بوده اند: صلح دوستی، تعلیم و تربیت، نوع دوستی و غیره.

* سازمان دهی دموکراتیک و غیر متمرکز زندگی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی که در آن کنترل خودگردان و مستقیم کارگران و مردم بتدریج جایگزین ساختار سرکوبگرانه و بوروکراتیکی می شود که «دولت» نام دارد. حتی دولت انقلابی پرولتری هم در نهایت باید «فرو بمیزد» (انگلس) و کارکردهای ضروری اش به تدریج جذب جامعه مدنی شود. برنامه ریزی در مقیاس جهانی با اتکا بر واحدهای منطقه ای و محلی جایگزین نظام فعلی دولت - ملتهای^۲ ارقیب با مرزها، ارتشها و عوارض گمرکی شان و غیره گردد.

صرف نظر از جدلهایی که مارکس با سوسیالیستهای آرمانشهری دوران خود داشت، آثار خود او، اگرچه به شکل پراکنده، دارای بُعد آرمان شهری - انقلابی است که به خاطر آن همیشه به نام «واقع باوری»، منقدان آکادمیک و اصلاح طلب محکومش می کردند. یکی از ویژگیهای سوسیال دموکراسی، استالینیسم و استالینیسم متأخر که مارکسیسم قرن بیستم را

۱. nonhierarchical

۲. nation - states

تحلیل برده است دقیقاً کنارنهادن بُعد «مسیحاگونه» آن به نفع برداشتی محدود و تنگ نظرانه از تغییر اجتماعی بوده است. امروزه با بیان دیگری از عبارت قدیمی لنین، می توانیم بگوئیم که بدون آرمانشهر انقلابی، هیچ عمل انقلابی تحقق نخواهد یافت.

در مبارزه برای بازیافت ماده انفجاری آرمانشهر مارکسیستی، باید به جریانهای زیرزمینی و سنت های بدعت گذارانه و شورشی که بوروکراسی مخفی و یا کنارش گذاشته است تکیه کنیم: رزاکوامبورگ، تروتسکی، دولت و انقلاب و دفترهای فلسفی لنین، لوکاچ جوان، گرامشی و والتر بنیامین.

تاریخ و آگاهی طبقاتی (۱۹۲۳) لوکاچ پیشرفته ترین بیان فلسفی اصول انقلاب اکتبر است. ایده های بنیامین شاید منبع الهام برای قیامها و انقلابهایی باشند که درراهند.

نقطه شروع و نتیجه گیری نهایی آثار بنیامین که از نقد فرهنگی رمانتیسم آلمانی بر تمدن صنعتی بورژوازی تاثیر گرفته اما از دیدگاه انقلابی از آن فراتر رفته، تأملی است سنجیده از مفهوم پیشرفت. بنیامین در تزهایی درباره فلسفه تاریخ خود، یعنی یکی از مهمترین آثار در زمینه تفکر مارکسیستی و نظریه انقلابی بعد از تزهایی درباره فویرباخ مارکس، تاکید می کند که ماتریالیسم تاریخی باید به شیوه ای متفاوت به مفهوم پیشرفت بپردازد. رشد فنی و صنعتی سرمایه داری، تسلط فزاینده بر طبیعت و رشد کور تولید، جریانانی نیست که در مسیری طبیعی و اجتناب ناپذیر (که ماهره با آن در حرکتیم) به سمت سوسیالیسم سرازیر باشد. برعکس، این جریان می تواند به فاجعه و نابودی فرهنگ بشر بیانجامد.

چند سال بعد از اینکه بنیامین تزهایی خود را نوشت (۱۹۴۰)، آشویتس و هیروشیما درستی هشدار او را فراتر از آنچه که می توانست بیندیشد، تایید کرد. در سال ۱۹۸۶ در جهانی که هر روز پیش از پیش، بهم خوردن غیر قابل برگشت تعادل محیطی و فاجعه اتمی آن را تهدید می کند، ایده های بنیامین مناسب خود را از دست نداده است.

از نظر بنیامین، انقلاب، «پیشرفت»، بهبود نظم مستقر و تکمیل سازوکارهای موجود اقتصادی و اجتماعی نیست. ((انقلاب)) گسستی است مسیحاگونه در جریان تاریخ و تسلسلش. انقلاب سوسیالیستی بیش از آنکه لوکوموتیو تاریخ باشد، ترمزی است اضطراری که مانع حرکت شتاب آلود قطار به سمت مفاک می شود.

پرولتاریا به عنوان عامل این گسست انقلابی، در وجدان جمعی خویش، به مثابهٔ حافظهٔ تاریخی و انگیزش برای قیام، نبرد همیشگی ستمکشان و شکست خوردگان را ادامه می‌دهد. پرولتاریا وارث و کارگزار منافع آنهاست.

مارکسیسم و مذهب: چالش یزدان شناسیِ آزادبخش

درگیریِ مسیحیان در مبارزاتِ انقلابی، دستِ کم در آمریکایِ لاتین، پدیدهٔ جدیدی نیست. مارکسیسمِ «سنتی» با تحلیلی که کارگرانِ مسیحی یعنی حامیانِ انقلاب را مقابلِ کلیسا («کشیشها») یعنی مجموعه‌ای کاملاً ارتجاعی قرار می‌دهد، نسبت به این موضوع واکنش نشان داده است. مرگِ کشیش کامیلو تورز^۱، رزمندهٔ چریکِ کلمبیایی که در جریانِ درگیریِ بالرتش کشته شد، راشاید می‌شد به عنوانِ موردی استثنایی در نظر گرفت اما پای بندیِ فزایندهٔ مسیحیان و کشیشها به مبارزاتِ توده‌ای و شرکتِ گستردهٔ آنها در انقلابِ سندینستا^۲ به وضوح تجدیدنظر در این تحلیلِ ساده‌انگارانه را می‌طلبد. زمانی که تعدادِ وسیعی از اسقفها همبستگیِ خود را با جنبشهایِ مردمی اعلام کرده‌اند، تقابلِ قراردادِ پایهٔ کلیسا با سلسلهٔ مراتبِ محافظه‌کارانه اش دیگر کافی نیست. پای بندیِ آنها به این امرگاه و بیگاه به قیمتِ از دست دادنِ جانشان تمام شده است مانندِ عالیجناب اسکار رومرو^۳.

۱. Camillo Torres

۲. Sandinista

۳. Monsignor Oscar Romero

سراسقف سان سالوادور، که جوخه های مرگ در مارس ۱۹۸۰ ترورش کردند. مارکسیست‌هایی که این پیشرفت‌ها آرامش شان را برهم زده یا گنجشان کرده است، هنوز میان عمل اجتماعی نتیجه بخش این مسیحیان وایدئولوژی مذهبی شان که ضرورتاً واپسگرا و ایده آلیستی است تمایز قائل می شوند. با این وجود، در یزدان شناسی آزادیبخش ظهوراندیشه ای مذهبی را شاهد هستیم که از مفاهیم مارکسیستی استفاده می کند و از مبارزات آزادیبخش اجتماعی الهام می گیرد.

وقت آن رسیده است که مارکسیست‌ها درک کنند که پدیده جدیدی در شرف وقوع است و اهمیتی تاریخی جهانی دارد. بخش مهمی از «بنده های خدا» و کلیسایشان (مسیحیان) در حال تغییر موضع خود در مبارزه طبقاتی هستند و با سلاح (معنوی) و امکانات (مابع مادی)، جانب زحمتکشان را می گیرند.

این پدیده جدید، ارتباطی با «گفت - و - شنود» قدیمی مسیحیان و مارکسیست‌ها ندارد که دوار دوگانه جدا از هم قلمداد می شدند. همچنین این پدیده جدید، کاری به کار مذاکرات ابلهانه و دیپلماتیک دستگاه‌های بوروکراتیک نیز ندارد. نمونه کاریکاتوروار آن «ملاقات بین مسیحیان و مارکسیست‌ها» بود که اخیراً در بوداپست میان نمایندگان واتیکان و دولتهای اروپای شرقی برگزار شد. جریانی که در حال حاضر در آمریکای لاتین (و هر جای دیگر) در ارتباط با یزدان شناسی آزادیبخش مطرح است، جریانی است کاملاً متفاوت: ما شاهد برادری میان انقلابیونی هستیم که به خدا اعتقاد دارند و آنانی که چنین اعتقادی ندارند و این برادری از چنان پویایی‌های بخشی برخوردار است که از کنترل روم و مسکو خارج است.

همه اینها بی تردید نشانه چالشی است در برابر برداشت «کلاسیک» مارکسیستی از مذهب به ویژه در روایت عامیانه آن که به سطح ماتریالیستی و دین سالاری ستیزی^۱ فیلسوفان بورژوایی قرن هیجدهم تقلیل می یابد. اما می توان در آثار مارکس و انگلس و بعضی از مارکسیست‌های جدید، مفاهیم و تحلیل‌هایی یافت که به درک واقعیت نسبتاً تعجب آور کنونی یاری رساند.

افیون توده‌ها؟

از این عبارت مشهور «دین افیون توده‌هاست» شروع می‌کنیم که ظاهراً از دیدِ طرفداران و مخالفانِ مارکسیسم، جمع‌بندیِ برداشتِ مارکسیستی از پدیدهٔ مذهب است. قبل از هر چیز باید به یاد داشت که این عبارت، مختص به مارکسیسم نیست. در متون مختلف، در آثار کانت، هرder^۱، فویرباخ، برونو باوئر^۲ و هاینه هم می‌توان نظیر این عبارت را یافت. قرائتِ دقیقِ متنِ مارکس نشان می‌دهد که او بیش از آنچه که می‌توان پنداشت، باظرافت عمل می‌کرد. مارکس خصلتِ دوگانه این پدیده را در نظر می‌گیرد.

عذابِ مذهبی در آن واحد شرحِ عذابِ واقعی و اعتراض به عذابِ واقعی است. مذهب آو مخلوقِ ستم‌دیده است، احساسِ جهانی است بی احساسِ چنانکه جان مایهٔ وضعیتی است غیر معنوی. مذهب افیونِ توده‌هاست. (۱)

این تحلیل بیشتر به نو - هگلیسم چپ وامدار است که مذهب را / از خود بیگانگیِ ذاتِ انسان می‌انگارد تا فلسفهٔ عصرِ روشنگری (که مذهب را توطئه کشیش‌ها می‌داند). در حقیقت، وقتی که مارکس قطعهٔ بالا را می‌نوشت، هنوز شاگردِ فویرباخ، یک نو - هگلی بود. بنابراین تحلیلِ او از مذهب «پیش مارکسیستی» است. اما این تحلیل دیالکتیکی است زیرا بر خصلتِ متناقضِ پدیدهٔ مذهب دست می‌گذارد: مذهب گاهی جامعهٔ موجود را توجیه می‌کند و زمانی سر به اعتراض برمی‌دارد. بعدها به ویژه در *ایدئولوژیِ آلمانی* (۱۸۴۶)، تحقیقِ بی‌کم و - کاستِ مارکسیستی از مذهب به عنوانِ یک واقعیتِ اجتماعی و تاریخی شروع شد. به بیانِ دیگر تحلیل از مذهب به عنوانِ یکی از اشکالِ ایدئولوژی، یکی از فرآورده‌های معنویِ مردم - یعنی تولیدِ ایده‌ها، باز نموده‌ها و آگاهی - ضرورتاً به تولیدِ مادی و روابطِ اجتماعی متناسب با آن مشروط است. (۲)

فریدریک انگلس نسبت به مارکس علاقهٔ بیشتری به پدیدهٔ مذهب و نقشِ تاریخی آن داشت. سهمِ عمدهٔ انگلس در تحقیقِ مارکسیستی در موردِ مذهب، تحلیلش از رابطهٔ باز نموده‌های مذهبی با مبارزهٔ طبقاتی است. انگلس فراسویِ جدلِ فلسفی (ماتریالیسم در

۱. Herder (۱۷۴۴-۱۸۰۳) منتقد و شاعرِ آلمانی - م

۲. Bruno Bauer

برابرایده آلیسم) تلاش کرد تا نمود مشخص اجتماعی مذاهب را درک کند و توضیح دهد. از این پس، مسیحیت به عنوان یک «جوهر» جاودانی پنداشته نمی شود بلکه شکلی است فرهنگی که در دوره های مختلف تاریخی دچار دگرگونی می شود: ابتدا مذهب برده ها بوده، بعد به ایدئولوژی دولتی دستگاه امپراطوری روم تبدیل شده، سپس جامعه سلسله مراتب فئودالی را تن کرده و دست آخر با جامعه بورژوازی سازگار شده است. بدین ترتیب مذهب، نماد مورد کشاکش نیروهای ستیزگر اجتماعی است: یزدان شناسی فئودالی، پروتستانیسیم بورژوازی و دگراندیشی عوام. اما گاهی انگلس در این تحلیل، با نگرشی فایده باورانه و ابزاری، پدیده مذهب را بررسی می کند.

... طبقات مختلف از مذهب فراخور خود استفاده می کردند... و
اهمیتی نداشت که این آقایان به مذهب خاصشان اعتقاد
داشتند یا نه ... (3)

به نظر می رسد که انگلس در اشکال مختلف اعتقادی، فقط «پوشش مذهبی» منافع طبقاتی را تشخیص می دهد.

با این حال، انگلس بر خلاف فیلسوفهای عصر روشنگری، به خاطر اعتقاد به مبارزه طبقاتی تشخیص داد که ناسازگاری ماتریالیسم و مذهب همیشه با مبارزه انقلاب و ارتجاع یکسان نیست. مثلاً در انگلستان قرن هفدهم، ماتریالیسم در شکل و شمایل هابز از سلطنت مطلقه دفاع می کرد در حالیکه فرقه های پروتستانی از مذهب به عنوان پرچم مبارزه انقلابی شان بر ضد استوارتها^۱ استفاده می کردند... (4) انگلس به همین ترتیب، به جای آنکه کلیسا را به صورت یک کل اجتماعاً متجانس ارزیابی کند، با تحلیلی درخشان نشان داد که چگونه مذهب در برخی اوضاع و احوال تاریخی، متناسب با ترکیب بندی طبقاتی اش، تجزیه شده است. بدینسان، در دوران جنبش دین پیرایی^۲، روحانیت عالیرتبه یعنی قله فئودالی سلسله مراتب کلیسایی، در یک جناح قرار داشت و در جناح دیگر، کشیشان متعلق به سطوح پایین تر سلسله مراتب کلیسایی که ایدئولوژیهای جنبش دین پیرایی و جنبش انقلابی دهقانی

۱. Hobbes توماس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) فیلسوف سیاسی انگلیسی-م

۲. Stuarts

۳. Reformation

از آنان سربرآوردند. (5)

انگلس علیرغم اینکه ماتریالیست، خداناباور و دشمنِ آشتی ناپذیر مذهب بود، مانند مارکس جوان، بر خصلتِ دوگانهٔ این پدیده یعنی نقشِ آن در مشروعیت بخشیدن به نظم مستقر و در عین حال بنابه اوضاع و احوال اجتماعی، نقشِ اجتماعی، معترضان و حتی انقلابیِ آن، تاکید داشت. وانگهی، بسیاری از تحلیلهای مشخصِ انگلس معطوف به این جنبهٔ دومِ مذهب بود: قبل از هر چیز، مسیحیتِ ابتدایی که مذهبِ برده ها، مطرودین، نفرین شده ها، زجر کشیدگان و ستمکشان بود. (6) نخستین مسیحیان، به غیر از برده ها، از پست ترین اقشار اجتماع بودند یعنی آزاد مردانی که از حقوقشان محروم شده بودند و دهقانانی که قروضشان آنان را از پا در آورده بود.

انگلس حتی فراتر رفت و مقایسه ای حیرت آور میانِ مسیحیتِ ابتدایی و سوسیالیسمِ نوین کرد: الف) این دو جنبشِ بزرگ، ساخته و پرداختهٔ روسا و پیامبران نیستند بلکه جنبشهای توده ای می باشند. ب) هر دو جنبش، جنبشِ ستمکشان و زجر کشیدگان است؛ مقاماتِ حاکم آنان را ممنوع می کنند و تحت پیگرد قرار می دهند. ج) هر دو جنبشِ مبشرِ رهایی قریب الوقوع از قیدِ بردگی و بندگی هستند. انگلس برای شاخ و برگ دادن به مقایسه اش، به شیوه ای تحریک آمیز، گفته ای را از زبانِ نقل می کند:

اگر می خواهید بدانید که جوامعِ مسیحیانِ ابتدایی چگونه بوده است، نگاهی به شعبهٔ محلیِ جامعهٔ بین المللیِ کارگران بکنید. اساسی ترین تفاوت ((میانِ این دو جنبش)) آن است که مسیحیانِ اولیه رهایی شان را به جهانِ آخرت موکول می کردند در حالیکه سوسیالیسم در همین دنیا جا دارد. (7)

آیا این تفاوت، چنانکه در نگاه اول به نظر می رسد، تفاوتِ تعیین کننده ای است؟ این تفاوت در تحقیقی که انگلس در مورد دومین جنبشِ بزرگِ اعتراضیِ مسیحیت یعنی ارتدادِ قرون وسطایی و جنگهای دهقانی در آلمان کرد، ظاهراً رنگ می بازد: توماس مونتر، یزدان شناس و رهبرِ دهقانانِ انقلابی و از عوامِ قرنِ شانزدهم، خواستارِ استقرارِ بلادرنگِ ملکوتِ خداوند، سلطنتِ هزاره ای پیامبران بر روی زمین بود. بنابه تحلیلِ انگلس، ملکوتِ خداوند از

نظرمونتسر، جامعه ای بود بدون تفاوت طبقاتی، مالکیت خصوصی و قدرت دولتی مستقل و بیگانه با اعضای آن جامعه. باین حال، انگلس باردیگرتمایل داشت که مذهب را به حيله ای جنگی تقلیل دهد: او از عبارت پردازی مسیحی مونتسر و عبای انجیلی اش سخن می گوید. (8) ظاهراً بعد مشخص مذهبی و هزاره باوری مونتسری، نیروی معنوی و اخلاقی و عمق اصالت اسطوره ای آن از چشم انگلس پنهان مانده است.

باین همه، انگلس با تحلیلی که از دید مبارزه طبقاتی از پدیده مذهب کرد، توانمندی اعتراضی این پدیده را نشان داد و راه را برای رهیافت جدیدی هموار کرد، رهیافتی که با ((رهیافت)) فیلسوفان عصر روشنگری و نو - هگلی های آلمانی در مورد رابطه مذهب و جامعه تمایز داشت.

سهم بلوخ و گلدمن

اکثر تحقیقات مارکسیستی قرن بیستم در مورد مذهب، به گسترش ایده هایی محدود بوده که خطوط کلی شان را مارکس و انگلس ترسیم کرده بودند و یا اینکه آنها را در یک واقعیت مشخص به کار می بردند. مثلاً تحقیقات تاریخی کارل کائوتسکی درباره مسیحیت ابتدایی، ارتداد قرون وسطایی و توماس مونتسر از این جمله بود. با اینکه کائوتسکی جزئیات جالبی را در مورد بنیادهای اجتماعی و اقتصادی این جنبشها و آرزوهای کمونیستی شان در اختیار می گذارد، اما باورهای مذهبی آنها را به سطح «پوشش» (Hülle) یا «جامه ای» (Gewand) تقلیل می دهد که مضمون اجتماعی را «پنهان می کند». (9) لنین، تروتسکی و رزا لوکزامبورگ به ویژه بامسائل تاکتیکی که مذهب در مقابل جنبش کارگری مطرح میکرد، درگیر بودند. نظراتی آنها این بود که مبارزه خداناباورانه برضد مذهب باید تابع ضرورتهای مشخص مبارزه طبقاتی باشد، مبارزه ای که وحدت میان کارگرانی که به خدا اعتقاد دارند و کارگرانی که چنین اعتقادی ندارند را می طلبد.

ارنست بلوخ به طور بنیادی چارچوب رهیافت مارکسیستی را به مذهب تغییر داد. بلوخ به شیوه ای مشابه با انگلس، دو جریان اجتماعی متضاد را ((در مذهب)) تفکیک کرد: مذهب دین سالارانه کلیساهای رسمی، افیون توده ها، دستگاهی مرموز و در خدمت قدرت و مذهب

زیرزمینی و شورشی کاتارها^۱، هوسیتها، جواخیم فلور^۲، توماس مونتسر، بادر^۳، وایتلینگ^۴ و تولستوی. با این حال بلوخ برخلاف انگلس مذهب را منحصراً «عبای» منافع طبقاتی نمی بیند (بلوخ صریحاً از این ترانتقاد می کند اما آنرا به کائوتسکی نسبت می دهد...) مذهب در اشکال جنبش اعتراضی خود، یکی از پراهمیت ترین اشکال آگاهی آرمانشهری، یکی از پرمایه ترین نمودهای اصل امید^۵ است. مذهب به خاطر توانایی اش در پیش گویی خلاقانه - فرجام شناسی^۶ یهودی - مسیحی، یعنی جهان مذهبی مورد نظر بلوخ، مکان تخیلی ناوجود^۷ را ترسیم می کند. (10)

بلوخ براساس این پیش انگاره ها، تفسیری دگراندیش و آیین شکن^۷ از کتاب مقدس - هم عهد عتیق و هم عهد جدید - ارائه می کند و از انجیل تهیدستان (*Biblia pauperum*) که فرعونها را محکوم می کند و همه را فرا میخواند تا میان سزار یا مسیح (*aut Cesar aut Christus*) یکی را برگزینند، شاهد می آورد.

بلوخ، که هم خدا ناباوری مذهبی بود (چراکه از نظراً فقط خدا ناباور می تواند مسیحی خوبی باشد) و هم یزدان شناسی انقلابی، نه تنها برداشت مارکسیستی از هزاره باوری را ارائه کرد (با ادامه کار انگلس در این زمینه) بلکه تفسیر هزاره ای از مارکسیسم را نیز عرضه داشت (که این کار تازه ای بود). از نظر بلوخ، ارتدادهای فرجام شناسیک و اشتراکی باور گذشته، صرفاً «طلیعه های سوسیالیسم» (عنوان کتاب کائوتسکی) یعنی فصل پایان یافته ای از گذشته نیستند بلکه میراثی برای شورشگری کنونی می باشند.

البته بلوخ، مانند مارکس جوان در آن نقل قول مشهور سال ۱۸۴۴، خصلت دوگانه

۱. Cathars سومین گروه کاتولیکی انشعابی از کلیسا. مخالف آیین عشاربانی بودند و به ثنویت «خیر» و «شر» اعتقاد داشتند. در قرون وسطی تا قرن چهاردهم میلادی در فرانسه و بلغارستان فعال بوده اند تا اینکه دستگاه تفتیش عقاید آنها را نابود کرد. فرهنگ کمبریج

۲. Joachim Flore

۳. Baader

۴. Weitling ویلهلم ویتلینگ (۱۸۰۹-۱۸۶۴) یکی از اولین انقلابیون آلمان و دوست نزدیک باکونین -

۵. eschatology

۶. not - yet - being

۷. heterodox and iconoclast

پدیده مذهب یعنی جنبه ستمگرانه و توانمندی اش را برای طغیان تشخیص داد. جنبه نخست مذهب، نیازمند کاربرد چیزی است که بلوخ آن را «دم سرد» مارکسیسم می نامد یعنی تحلیل بیرحمانه ماتریالیستی از ایدئولوژی، بت و بت پرستی. از طرف دیگر جنبه دوم مذهب، «گرمی و سوسه انگیزی» مارکسیسم را لازم دارد تا باقیمانده فرهنگ آرمانشهری مذهب، نیروی انتقادی و پیشگویانه اش را نجات بخشد. بلوخ فراسوی هرگفت - و - شنودی، در رویای اتحاد اصیل مسیحیت و انقلاب به سان دوره جنگ های دهقانی بود.

اثر لوسین گلدمن^۱، تلاش جالب و نوآورانه دیگری از تحقیق مارکسیستی در مورد مذهب است. گلدمن در کتابش به نام *خدا می پنهان* (۱۹۵۵) (لندن، راتلج و کی گان پل ۱۹۶۴) ایمان مذهبی را با ایمان مارکسیستی (بدون همانند ساختن یکی با دیگری) مقایسه کرد. هردو ((ایمان)) با فردباوری [چه خردباور^۲ و چه تجربه باور^۳] ضدیت دارند و به ارزشهای فرا فردی^۴ - خدا برای مذهب و جامعه انسانی برای سوسیالیسم - اعتقاد دارند. میان شرط بندی پاسکالی^۵ در مورد وجود خدا و شرط بندی مارکسیستی در مورد آینده ای آزاد از لحاظ تاریخی، همانندی وجود دارد: هردو ایمان، ریسک، امکان باخت و امید به پیروزی را پیش فرض خود قرار می دهند. / ایمان، جوهر اصلی هم مذهب و هم مارکسیسم است و در سطوح خاص قضاوت هایی که بنیادشان بر واقعیت است، اثبات نشدنی هستند. آنچه که آنها را از هم جدا می کند، خصلت ماورأ طبیعی یا ماورأ تاریخی تعالی مذهبی است. لوسین گلدمن بی آنکه بخواهد «رنگ مسیحی به مارکسیسم بزند»، رهیافت تازه ای در مورد رابطه تعارض آمیز اعتقاد مذهبی و خدا ناباوری مارکسیستی ارائه کرد.

مارکس و انگلس گمان می کردند که نقش شورشگرانه مذهب به گذشته تعلق داشته است و دیگر در دوران جدید مبارزات طبقاتی اهمیت ندارد. این پیش بینی، یک قرن تمام، کمابیش از لحاظ تاریخی تأیید شد (جز در چند مورد استثناء). اما برای درک رویدادهایی که در

۱. Lucien Goldmann فیلسوف و جامعه شناس معاصر فرانسوی - م

۲. rationalist

۳. empiricist

۴. transindividual

۵. Pascal (۱۶۲۳-۶۲) ریاضی دان، فیزیک دان، یزدان شناس و ادیب فرانسوی - م

این بیست و چند سال در آمریکای لاتین و نیز در فیلیپین و تا حد کمتری اینجا و آنجا اروپا پیش آمده است، نیاز داریم که در تحلیل مان درون یابی های بلوخ (و گلدمن) را در مورد توانمندی آرمانشهری سنت یهودی - مسیحی بگنجانیم.

یزدان شناسی آزادیبخش چیست؟

یزدان شناسی آزادیبخش چیست؟ چرا یزدان شناسی آزادیبخش، نه تنها موجب نگرانی و اتیکان شده که حتی پنتاگون هم دقیقاً آن را زیر نظر گرفته است؟ چرا نه تنها کار دینالهای بارگاه قدسی^۱ بلکه مشاوران ریگان هم به این موضوع توجه نشان می دهند؟ قضیه کاملاً روشن است چون موضوع از چارچوب بحثهای ایدئولوژیکی سنتی بسیار فراتر رفته است؛ از نظر حامیان کشیش سالاری و نظم مستقر اجتماعی، یزدان شناسی آزادیبخش، قدرتش را در عمل به معارضة طلبیده است.

همانطور که لئوناردو بوف^۲ عنوان کرده است، یزدان شناسی آزادیبخش بازتاب و تأملی است بر پراکسیس از پیش موجود. به بیان دقیقتر، یزدان شناسی آزادیبخش، بیان و مشروعیت بخشیدن به جنبشهای عظیم اجتماعی است که در اوایل دهه ۱۹۶۰، درست قبل از آثار جدید یزدان شناسی، ظهور کرد. یزدان شناسی آزادیبخش، بخشهای مهمی از کلیسا (اسقف ها، کشیشها و رده های مختلف مذهبی)، جنبشهای مذهبی غیر کلیسایی [اقدام کاتولیکی^۳، جوانان دانشگاه مسیحی، کارگران جوان مسیحی]، گروههای اقدامات خلقی در میان کارگران، جوامع روستایی و دهقانان و جماعتهای «پایه ای» مذهبی را در بر می گیرد. بدون فهم این جنبش (که میتوان آن را جنبش «مسیحیان برای آزادی» نامید)، نخواهیم توانست اهمیت پدیده های اجتماعی چون خیزش انقلاب در آمریکای مرکزی و یا ظهور جنبش جدید کارگری را در برزیل درک کنیم.

این جنبش (که در اینجا ما روایت کاتولیکی آن را بررسی می کنیم اما در محیطهای پروتستانی هم وجود دارد) با مخالفت شدید واتیکان و سلسله مراتب کلیسایی در آمریکای

۱. Holy See .

۲. Leonardo Boff .

۳. Catholic Action .

لاتین نظیر کنفرانس اسقفهای آمریکای لاتین (CELAM) که زیر نظر اسقف کلمبیایی آلفونسو لویز تروخیو^۱ برگزار شد، روبرو شده است. آیا می توان گفت که مبارزه طبقاتی درون کلیسا راه پیدا کرده است؟ هم بله و هم نه. بله به این جهت که برخی از این مواضع با منافع طبقات حاکم همخوانی دارد و برخی دیگر با منافع ستمکشان. نه، به این جهت که اسقفها، رؤسای آنها^۲ و کشیشهایی که در رأس «کلیسای تهیدستان» گرد آمده اند، خود تهیدست نیستند. گرد آمدن آنها زیر آرمای استثمار شوندگان، دلایل معنوی و اخلاقی دارد که ناشی از فرهنگ مذهبی، ایمان مسیحی و سنت کاتولیکی است. در ضمن، این بُعد اخلاقی و مذهبی، عامل مهمی در انگیزش هزاران کوشنده مسیحی در اتحادیه های کارگری، انجمنهای محلات، جماعت های پایه ای و جبهه های انقلابی است. تهیدستان از وضعیت خود آگاه می شوند و به عنوان مسیحیانی که بخشی از کلیسا را تشکیل می دهند و از ایمانی مذهبی الهام می گیرند، برای مبارزه سازمان می یابند. اگر ما این ایمان و هویت مذهبی را که عمیقاً در فرهنگ توده ها ریشه دوانیده است، صرفاً «پوشش» یا «عبایی» برای منافع اجتماعی و اقتصادی بدانیم، به رهیافت کاهش گرایی^۳ فرو می غلطیم که مانع درک غنا و اصالت واقعی این جنبش می شود.

یزدان شناسی آزادیبخش، فرآورده معنوی این جنبش اجتماعی است (ریشه اصطلاح فرآورده معنوی تا آنجا که ما می دانیم از مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* گرفته شده است) اما خود نیز در مشروعیت بخشیدن به این جنبش اجتماعی و تجهیز آن به یک آموزه منسجم مذهبی، تأثیر به سزایی داشته است. علیرغم اینکه جریان مسیحی-آزادیبخش هنوز در اقلیت است و اکثریت کلیسای آمریکای لاتین میانه رو و محافظه کار (با دژ ارتجاعی و بدنامشان در کلمبیا و آرژانتین)، تأثیر آن به هیچ وجه قابل گذشت نیست، به ویژه در پرو و برزیل که کنفرانس اپیسکوپال^۴ علیرغم فشار شدید واتیکان حاضر نشد یزدان شناسی

۱. Alfonso Lopez Trujillo

۲. Jesuits فرقه ای مذهبی که در سال ۱۵۴۰ تاسیس شد و به اطاعت و وفاداری به پاپ شهره بودند. فعالیتهای آموزشی از جمله تاسیس کالج و دانشگاه در سراسر دنیا از جمله اهداف هئیت های مذهبی روزنیهاست-م

۳. reductionist approach

۴. Episcopal Conference

آزادیبخش را محکوم کند.

مارکسیسم و یزدان شناسی آزادیبخش

چرا یزدان شناسی آزادیبخش، راست کیشی واتیکان را چنین آشفته کرده است؟ از میان همه گناهای که روم به این یزدان شناسی جدید نسبت میدهد، گناهی وجود دارد که از همه گناهان خطرناکتر و نگران کننده تر است: گناه مارکسیسم. بنابه گفته عالیجناب لوپز تروخیو (رئیس CELAM)، نماینده جریان محافظه کار، استفاده یکسره از تحلیلهای مارکسیستی، باعث تضعیف و بی نظمی در ساختار کلیسایی شده است.^(۱۱)

بی شک، مارکسیسم یکی از مسائل مورد جدل در بحثهای مربوط به یزدان شناسی آزادیبخش است. اما چه شد که یزدان شناسی کاتولیک رومی به چنین آموزه ارتدادی جلب شده است؟ کاردینال راتزینگر^۱ (یزدان شناس اصلی واتیکان) که بینش سیاسی اش را نباید دست کم گرفت، در این مورد چنین گفته است: «(حدود دهه ۶۰) در جهان غرب، احساس معینی در ارتباط با فقدان راهبرد ((سیاسی)) شکل گرفت»، در این شرایط «اشکال متنوع نو - مارکسیسم، دستخوش دگرگونی شدند و ظاهر خود را با شور و شوقی اخلاقی آراستند. جوانان دانشگاهی در برابر نوید راهبردی جدید، دیگر تاب مقاومت نداشتند.» وانگهی «چالش اخلاقی در برابر فقر و ستمگری دیگر نمی توانست در زمانی که اروپا و آمریکای شمالی به سطح بی سابقه ای از ثروت رسیده بودند، نادیده گرفته شود. این چالش آشکارا نیازمند پاسخهای جدیدی بود که در سنتهای موجود یافت نمی شد. تغییر وضعیت یزدان شناسانه و فلسفی، محرکی بود برای جستجوی پاسخهایی در ((چارچوب)) مسیحیت که نهایتاً تحت تاثیر فیلسوفهای مارکسیست و ظاهراً علمی قرار گرفت که مدلهایی از امید را بنیاد نهاده بودند.»

نتیجه، ظهور یزدان شناسان آزادیبخشی بوده است «که رهیافت اساسی مارکسیسم را اقتباس کرده اند.» به گفته کاردینال راتزینگر، اهمیت خطر این آموزه جدید به این علت دست کم گرفته شد «چون با هیچ کدام از قالبهای ارتدادی سابقاً موجود، منطبق نبود؛ نقطه شروع آن خارج از چارچوبی بود که معمولاً الگوهای سنتی بحث در آن جای داشت.» کاردینال تشخیص می دهد که نمی توان انکار کرد که یزدان شناسی جدید، باشیوه بیان انتقادی

انجیلی و تحلیلهای مارکسیستی، «و با منطقی بی نقص، وسوسه گراست» - به نظرمی رسد که یزدان شناسی آزادیبخش «هم به نیازمندیهای اخلاقی وهم به چالشهای اخلاقی معاصر» پاسخ می دهد. اما همین موضوع آن را هولناکتر می کند: «درواقع، هرچه هسته مرکزی یک خطا به حقیقت نزدیکتر باشد، آن خطا خطرناکتر است.» (12)

چند ماه بعد، نشست مقدس برای آموزه های ایمانی^۱، بیانیه ایی با عنوان آگاهی درباره جنبه هایی از «یزدان شناسی آزادیبخش و به امضای «مسیونروالا مقام» (همین کاردینال راتزینگر) منتشر کرد که برای نخستین بار به طور رسمی، یزدان شناسی آزادیبخش را به عنوان «انحراف» محکوم کرد. انتقاد اصلی این بیانیه از یزدان شناسان جدید آمریکای لاتین این است که آنان «به شیوه ای غیرانتقادی» از مفاهیمی استفاده می کنند که از جریانهای گوناگون تفکر مارکسیستی وام گرفته شده است. پیامد چنین مفاهیمی خصوصاً مفاهیم مربوط به مبارزه طبقاتی - آن بوده است که کلیسای تهیدستان در سنت مسیحیت، دردیدگاه یزدان شناسی آزادیبخش «به کلیسایی با پایه طبقاتی تبدیل شده که از نیازهای مبارزه انقلابی به مثابه مرحله ای به سوی آزادی سخن می گوید و این آزادی را در نیایش سرایی^۲ به گونه ای ستایش می کند که ضرورتاً منجر به آن می شود که ساختار قدسی و پایگان بنیاد کلیسایر سوال برده شود...» (13)

این جمع بندی کاملاً بحث انگیز است اما نمی توان انکار کرد که یزدان شناسان آزادیبخش، تحلیلهای، مفاهیم و نقطه نظرانی را از زرادخانه تئوریک مارکسیسم بیرون کشیده اند که نقش به سزایی در درک آنها از واقعیت اجتماعی آمریکای لاتین داشته است. یزدان شناسی آزادیبخش فقط با استناد به جنبه های معینی از مارکسیسم، صرف نظر از مضمون مراجعش، عمیقاً حوزه سیاسی - فرهنگی را به لرزه واداشته است. یزدان شناسی آزادیبخش با این اقدام تابویی را در هم شکسته و مشوق بسیاری از مسیحیان بوده است که با دیدی تازه، نه فقط نظریه بلکه عمل مارکسیستها را نیز مورد بررسی قرار دهند. چنین رهیافتی شاید توأم با انتقادگری ((از مارکسیسم)) نیز باشد اما یکسره از لعن و نفرین سنتی بر ضد «مارکسیسم خدا شناس، دشمن اهریمنی تمدن مسیحی» که درس خرنایهای دیکتاتورهای

۱. Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith .۱

۲. liturgy نیایش رسمی مذهبی در کلیسا با موسیقی، شعرو کارهای نمایشی - م

نظامی از ویدلا^۱ تا پینوشه^۲ شنیده می شد، متمایز است.

بررسی دقیق شرایط تاریخی (اقتصادی، اجتماعی و سیاسی) که منجر به رسوخ ایده های مارکسیستی در فرهنگ کاتولیکی گردید، از موضوع مورد بحث این مقاله درمی گذرد، با این حال فقط می توانیم به نقش دو مجموعه از رویدادهای همگرا اشاره کنیم: یزدان شناسی جدید اروپایی و دومین شورای واتیکان که موجب شد کلیسا نسبت به جریانات جدید تفکر پذیرا باشد و مورد دوم، فروپاشی یکپارچگی استالینیستی به دنبال کنگره بیستم حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی* و دو دستگی چین و شوروی. در آمریکای لاتین، انقلاب کوبا و پایان یافتن هژمونی احزاب کمونیست در این امر نیز نقش داشت. مارکسیسم دیگر به عنوان نظامی بسته و نرمش ناپذیر که تابع اقتدار ایدئولوژیکی مسکو بود مطرح نمی شد و بار دیگر به تفکری در حال حرکت و پذیرنده تفسیرهای متنوع بدل شد و در نتیجه تفسیر جدید مسیحی نیز از آن ممکن بود. (۱۴)

به دشواری می توان دیدی فراگیر از نگرش و مواضع یزدان شناسی آزادبخش در مورد مارکسیسم ارائه کرد، چون هم نگرشهای بسیار گسترده ای در این زمینه وجود دارد (از استفاده حساب گرانه از برخی از عناصر مارکسیسم گرفته تا سنتز یکپارچه و منسجم نظریه مارکسیستی) و هم میان مواضع اعلام شده در دوران رادیکالی سالهای ۱۹۶۸ تا ۱۹۸۰ و دیدگاه خوددار فعلی (به دنبال انتقاد روم) تفاوتهای مشخصی وجود دارد. امانکات اساسی آن رامیتوان بر مبنای آثار نمایندگان یزدان شناسی آزادبخش (مانند گوتیرز^۳ و بوف) و برخی منابع اسقفی تعیین کرد.

برخی از یزدان شناسان آمریکای لاتین (تحت تاثیر آلتوسر)، مارکسیسم را صرفاً علمی اجتماعی می دانند و باشیوه ای مشخصاً ابزاری از آن بهره می گیرند تا شناختشان از واقعیت

۱. Videla

۲. Pinochet

* در کنگره بیستم حزب کمونیست اتحاد شوروی در سال ۱۹۵۶ یعنی سه سال پس از مرگ استالین، خروشچف به شدت از استالینیسم و کیش شخصیت او انتقاد کرد. پیامد این کنگره، انتقاد چین از رهبری رژیونیستی خروشچف بود که به بحرانی تمام عیار در مناسبات دو کشور انجامید.

۳. Gutierrez (۱۹۲۸ -) کشیش پرویی و استاد الهیات دانشگاه کاتولیکی لیما و نویسنده کتابهایی نظیر یزدان شناسی آزادبخش (۱۹۷۱)، قدرت فقر در تاریخ (۱۹۸۴)، ما از چاه خود می نوشیم (۱۹۸۴) - فرهنگ کمبریج

آمریکای لاتین بهبود یابد. این تعریف از مارکسیسم هم بسیار گسترده است و هم بسیار محدود. بسیار گسترده است چون مارکسیسم فقط علم اجتماعی نیست... بسیار محدود است چون مارکسیسم فقط علم نیست بلکه بر مبنای گزینشی عملی بنیان نهاده شده است. هدف آن فقط درک جهان نیست بلکه تغییر آن نیز هست.

در عمل، علاقه و به قول بسیاری از نویسندگان، «شیفتگی» یزدان شناسی آزادیبخش به مارکسیسم، بیشتر و عمیقتر از آن بوده است که چند مفهوم تحلیلی مشکل گشا را وام گیرد. یزدان شناسی آزادیبخش، همچنین ارزشهای (اجتماعی)، گزینشهای اخلاقی - سیاسی (همبستگی با تهیدستان) و آرمانشهر آینده (جامعه ای بدون طبقه و یا ستم) را نیز در بر می گیرد. گوستاو گوتیرز عقیده دارد که مارکسیسم نه تنها تحلیل علمی بلکه آرزوی آرمانشهری تغییر اجتماعی را نیز در اختیار می گذارد. اواز دید علمی آلتوسر انتقاد می کند، دیدی که به گفته او «مانع درک وحدت عمیق کار مارکس و در نتیجه مانع فهم آسان توانمندی آن برای خلق پراکسیسی انقلابی، پایدار و رادیکال می شود.» (15)

چه نوع مارکسیسمی منبع الهام یزدان شناسی آزادیبخش است؟ مطمئناً نه متون درسی دیامات روسی و نه آثار احزاب کمونیست آمریکای لاتین چنین منبع الهامی نیستند. یزدان شناسان آزادیبخش بیشتر مجذوب «مارکسیسم غربی» هستند که در اسناد خود بر آن نام «نو - مارکسیسم» نهاده اند. در کتاب *یزدان شناسی آزادیبخش: چشم اندازها، نخستین اثر گوستاو گوتیرز (۱۹۷۱)*، بیش از همه از ارنست بلوخ، نویسنده مارکسیست، نقل قول آورده شده است. همچنین به آلتوسر، مارکوزه، لوکاج، گرامشی، هائری لِف و ر۲، لوسین گلدمن و... ارنست مندل (که به خاطر درک بهترش از مفهوم از خودبیگانگی مارکس در مقابل آلتوسر مطرح شده است) نیز استناد شده است.

اما این مراجع اروپایی در قیاس با مراجع آمریکای لاتینی، اهمیت کمتری دارند: ماریاتگی، به عنوان منبع مارکسیسم خلاق که واقعیت قاره را مد نظر قرار میدهد؛ انقلاب کوبا به عنوان نقطه عطف در تاریخ آمریکای لاتین و بالاخره نظریه وابستگی یعنی نقدی از

سرمایه داری وابسته که فرناندو هنریک کاردوز^۱، گوندر فرانک^۲، تئوتونیوس سانتوس^۳ و آنیبال خی خانو^۴ (که بارها در کتاب گوتیرز از آنان نام برده شده است) مطرح کردند. روشن است که گوتیرز و همفکرانش برای برخی از درونمایه های مارکسیستی (نظیر انسان باوری، از خودبیگانگی، پراکسیس، آرمانشهری) برتری قائل هستند و موارد دیگر (ایدئولوژی ماتریالیستی، خداناباوری) را رد می کنند.

نقطه شروع فقر است

واقعیت اجتماعی اجتناب ناپذیر و ظالمانه ای در آمریکای لاتین به نام فقر، کشف مارکسیسم را به همراه داشت. پرواضح است که این قاره قرنهای متمادی در حال دست و پنجه نرم کردن با فقر بوده است اما بارش سرمایه داری در شهر و روستا، مهاجرت از روستاها، بیکاری و رشد انفجار وار آلونک زارها پیرامون شهرها، فقر جدید و گسترده ای ظهور کرد. این فقر نو ظهور از بسیاری جهات از فقری که در گذشته برای این قاره حاکم بوده است، بدتر است. مارکسیسم از نظریه دان شناسی آزادی بخش، نظام یافته ترین، منسجم ترین و فراگیرترین توضیح رادرباره علل این فقر می دهد و طرح پیشنهادی اش برای نابودی آن، طرحی کاملاً ریشه ای است.

توجه به تهیدستان، بخشی از سنت هزاره ای در چارچوب کلیسا است که قدمت آن به تعلیمات انجیلی مسیحیت بازمی گردد. یزدان شناسان آمریکای لاتین، این سنت را که هم منبع استناد و هم الهام بخش آنهاست، تداوم می بخشند. اما آنان در مورد یک نکته اساسی، قاطعانه با گذشته قطع رابطه کرده اند. از نظر آنان، تهیدستان دیگر اساساً سوژه ای برای نیکوکاری نیستند بلکه سوژه ای هستند برای کسب آزادی خودشان. کمک و یاری پدروار جای خود را به همبستگی با مبارزات تهیدستان برای خود - رهایی داده است. همین موضوع است که با اصل سیاسی بنیادین مارکسیستی پیوند می یابد - رهایی کارگران به عهده

۱. Fernando Henrique Cardoso.

۲. Gunder Frank.

۳. Theotonio Dos Santos.

۴. Aníbal Quijano.

خودکارگران است. شاید این تغییر مهمترین سهم سیاسی یزدان شناسی آزادیبخش باشد که پیامدهای مهمی در ارتباط با آموزه اجتماعی کلیسا داشته است.

واتیکان، گوتیرز و متحدانش را متهم می کند که پرولتاریای مارکسیستی را جایگزین فقیران سنت مسیحی کرده اند. این انتقاد چندان معتبر نیست. از نظریزدان شناسان آمریکای لاتین، فقیر مفهومی است که بار اخلاقی، انجیلی و مذهبی دارد. خود خداوند از نظر آنان، «خدای فقرا» تعریف شده است و مسیح در تهیدستان به صلیب کشیده شده امروزی، تناسخ یافته است. درضمن واژه «فقیر» از لحاظ اجتماعی مفهومی به مراتب گسترده تر از طبقه کارگر دارد: بنابه نظر گوتیرز، تهیدستان هم طبقات استثمارشونده را در برمی گیرند و هم نژادهای مورد تنفر و فرهنگهای طرد شده (او در آخرین اثرش زنان را که استثمار دوگانه می شوند به این مجموعه افزوده است).

بی شک، برخی از مارکسیستها جایگزین کردن مفهوم ماتریالیستی پرولتاریا را با چنین مقوله ناروشن، عاطفی و نادقیقی به باد انتقاد می گیرند. در واقعیت، این اصطلاح با شرایط آمریکای لاتین منطبق است: قاره ای که توده عظیمی از تهیدستان - بیکار، نیمه بیکار، کارگران فصلی، فروشندگان های دوره گرد، حاشیه نشین ها، فواحش و غیره که از نظام تولیدی «رسمی» طرد شده اند - را در شهرها و روستاهایش می توان یافت. کوشنده های اتحادیه های کارگری مسیحی - مارکسیستی السالوادور، اصطلاحی را رواج داده اند که همه این اجزای جمعیت ستمکش و استثمارشونده را دربرمی گیرد: «فقیر تاریا»^۱ (Pubresiado).

در کنفرانس پوبلای^۲ اسقفهای آمریکای لاتین (۱۹۷۹)، اولویت دادن به مسئله تهیدستان عملاً فرمول سازش گرایانه ای بود که جریانهای میانه رو و محافظه کارتر کلیسا آن را به نفع تعبیر سنتی (یاری اجتماعی) تفسیر کردند و یزدان شناسی آزادیبخش و جریانهای پیشروتر مذهبی آن را به شیوه ای رادیکالتر یعنی به عنوان دستورالعملی برای سازمان دادن مبارزه تهیدستان به منظور کسب آزادی خودشان تعبیر کردند. به عبارت دیگر، مبارزه طبقاتی مارکسیستی «نه تنها به عنوان ابزاری برای تحلیل» بلکه به مثابه راهنمایی برای عمل ویژگی اساسی کلیسای جدید تهیدستان گردید. به قول گوستاو گوتیرز:

۱. pooriate براساس ترکیب واژه poor و iate مشتق از واژه proletariat ساخته شده است - م

۲. Puebla

نادیده گرفتن واقعیت مبارزه طبقاتی، عملاً به مفهوم اتخاذ موضعی است که به نفع بخشهای مسلط اجتماعی تمام می شود. بی طرفی در این موضوع غیر ممکن است. آنچه که مورد نیاز است:

از بین بردن تصاحب ارزش اضافی است که نتیجه کار اکثریت عظیم مردم است و نه تقاضاهای احساساتی به نفع هماهنگی اجتماعی. ما نیاز به ساختن جامعه ای سوسیالیستی داریم که عادلانه تر، آزادتر و انسانی تر باشد و نه جامعه ای با مصالحه ای ساختگی و برابری ظاهری. این امر به نتیجه گیری عملی زیر می انجامد:

در این زمان، ساختن جامعه ای عادلانه ضرورتاً به معنای درگیری آگاهانه و فعالانه در مبارزه طبقاتی است که پیش رویمان جریان دارد. (16)

چگونه می توان این موضع را با وظیفه مسیحی عشق به همگان وفق داد؟ پاسخ گوتیرز بر مبنای سخت گیری سیاسی و بخشندگی اخلاقی مشخص می شود: ما از ستمگرانمان متنفر نیستیم، ما می خواهیم آنها را نیز از جاه طلبی ها، خودخواهی ها و از خودبینی شان و در یک کلام از شرایط غیر انسانی شان آزاد سازیم. اما برای این منظور باید پیگیرانه جانب ستمدیدگان را بگیریم و به شیوه ای مشخص و کارآمد با طبقه ستمگر بجنگیم ...

مسیحیت آزادیبخش و انقلاب

برای یزدان شناسی آزادیبخش، جانب ستمدیدگان را گرفتن، صرفاً عبارت پردازی ادبی نیست: این موضع گیری در عمل با پای بندی صدها هزار مسیحی - اعضا جماعت های محلی، غیرروحانیون درگیر در کارهای کلیسایی، کشیشها ورده های مختلف مذهبی ابراز می شود. این پای بندی را می توان در برپایی کمیته های محلات در آلونک زارها، تشکیل جریانات طرفدار مبارزه طبقاتی در اتحادیه های کارگری، سازمان دهی جنبشهای دهقانان بی زمین و دفاع از زندانیان سیاسی در برابر شکنجه مشاهده کرد. ((این پای بندی)) الهام

بخش مشارکت فعالانه آنها در مبارزات کارگران و زحمتکشان سراسر قاره، در تأسیس حزب کارگران دربرزیل، در انقلاب سندینیستا در نیکاراگوئه و نبرد انقلابی جبهه آزادیبخش ملی فارابوندومارتی^۱ (FMLN) در ال سالوادور است.

اگر مارکسیستهای تنگ نظر این قضایا را «حقه» کلیسا و یا «مانوری مردم فریب» بدانند که هدفش کنترل توده ها و یا تاکتیکی ماهرانه برای دور کردن آنها از کمونیسم است، آنگاه واقعیت‌های اساسی را نادیده گرفته اند و انگیزه های ذهنی و یا اهمیت عینی این پدیده را درک نخواهند کرد. این «حقه» نیست بلکه چرخشی است اساساً معنوی، نوکیشی^۲ است با اصالت اخلاقی و سیاسی به سوی آرمان تهیدستان که موجب شد کشیش دومینگو لن^۳ (که در سال ۱۹۷۴ کشته شد) و گاسپر گارسیا لایانا^۴ (در سال ۱۹۷۸ کشته شد)، هردو اسپانیایی تبار، به چریک‌های مبارز کلمبیا و نیکاراگوئه پیوندند. همین پای بندی به آرمان تهیدستان، الهام بخش کشیش ژوزیت، ژوائو و بوسکو پنینو^۵ برزیلی (هر دو در سال ۱۹۷۷ کشته شدند) و نیز کشیش ژوزیت، روتیلیو گراند^۶ السالوادوری بود که سبب شد میان دهقانان کارکنند و به سازمان دهی شان یاری رسانند. همین گروش بود که باعث شد عالیجناب اسکار رومرو (در سال ۱۹۸۰ کشته شد) علیرغم اینکه ارتش او را به مرگ تهدید کرده بود، سربازان را خطاب قرار دهد تا هنگامیکه دستور تیراندازی به سوی مردم داده میشود، از افسران ارشدشان اطاعت نکنند. (۱۷)

برای مبارزه موثر با فقر، باید علی‌آن را بشناسیم. در همین نقطه است که آزادیبخش بار دیگر با مارکسیسم همگرا می شود. علت بینوایی عظیم توده ها و ثروت نفرت انگیز اقلیتی ممتاز، بنیادی اقتصادی یعنی نظام سرمایه داری است. به بیان دقیقتر، منظورمان سرمایه داری وابسته در آمریکای لاتین است که تابع انحصارات چند ملیتی مراکز

۱. Farabundo Marti .

۲. conversion .

۳. Domingo Lain .

۴. Gasper Garcia Laviana .

۵. Joao and Bosco Penido Burnier .

۶. Rulilo Grande .

بزرگ امپریالیستی است.

انتقادگری اخلاقی از بیعدالتی سرمایه داری و دشمنی باماهیت بی احساس و غیر شخصی آن جزئی از سنت قدیمی کلیساست. ماکس وبر، جامعه شناس مذاهب، پیشتر ضدیت بنیادی خرد باوری اخلاقی کاتولیسم را با خرد باوری اقتصادی سرمایه داری خاطرنشان کرده بود. البته این ضدیت هیچگاه مانع نشد که کلیسا از قرن نوزدهم به بعد با نظم بورژوازی سازش نکند، با این همه انتقاد از «سرمایه داری لیبرال» بخشی از فرهنگ کاتولیکی ماند.

در دهه شصت میلادی، با تحلیل مارکسیستی از سرمایه داری (که در ضمن محکومیت اخلاقی بی عدالتی را نیز در بر می گرفت) به ویژه در شکل نظریه وابستگی، این سنت مورد تاکید قرار گرفت. شایستگی بزرگ نظریه پردازان وابستگی (خصوصاً آندره گوندرفرانک و آنیبال خی خانو) این بود که توهمات «توسعه باوری» را که در دهه ۱۹۵۰ بر مارکسیسم آمریکای لاتین (به خصوص ایدئولوژی احزاب کمونیست) حاکم بود، کنار گذاشتند. آنها نشان دادند که علت فقر، عدم توسعه، نابرابری فزاینده و دیکتاتوریهایی نظامی، «فئودالیسم» یا به اندازه کافی مدرنیزه نشدن نیست بلکه همه اینها ناشی از ساختار همین سرمایه داری وابسته است. در ادامه، این بحث را پیش کشیدند که گونه ای دگرگونی سوسیالیستی میتواند ملتهای آمریکای لاتین را از وابستگی و فقر برهاند. نه تنها یزدان شناسان آزادیبخش بلکه اسقفها و کنفرانسهای اسقفی خصوصاً در برزیل نیز بعضی از جنبه های این تحلیل را مورد استفاده قرار دادند.

گروهی از متخصصان حزب جمهوریخواه ایالات متحده در ماه مه ۱۹۸۰ سندی را تهیه کردند (سند سانتافو)^۱ که قرار بود به عنوان «مبانی» اصلی دیدگاه سیاسی نامزد ریاست جمهوری حزب، رونالد ریگان، مطرح گردد. در بخش دوم این سند، با عنوان «شورشهای داخلی»، پیشنهاد شماره ۳ آمده است:

سیاست خارجی ایالات متحده باید به مقابله فعال (ونه صرفاً واکنش) در برابر یزدان شناسی آزادیبخش دست یازد. کلیسادر آمریکای لاتین، نقشی حیاتی در آزادی سیاسی دارد. متأسفانه،

نیروهای مارکسیستی-لنینیستی از کلیسایه ماثابه سلاحی سیاسی بر ضد مالکیت خصوصی و نظام سرمایه داری تولید بهره گرفته اند و در جوامع مذهبی با ایده هایی که بیشتر کمونیستی اند تا مسیحی، رخنه کرده اند.

اگر منظور متخصصان حزب جمهوریخواه از «ایده های کمونیستی»، ایده های احزاب کمونیست باشد، تحلیل شان خلاف آن چیزی است که در جریان است. کلیسای تهیدستان، که در وهله نخست از تأملات مذهبی و اخلاقی الهام گرفته است، ایده های به مراتب رادیکالتر، سازش ناپذیرتر و بی چون و چرا ضد سرمایه داری تر دارند تا احزاب کمونیست قاره که هنوز به فضیلت های پیشرفت خواهانه بورژوازی صنعتی و نقش تاریخی «ضد فئودالی» رشد صنعتی (سرمایه داری) اعتقاد دارند زیرا ایده های کلیسای تهیدستان، در عین حال از واکنش های تند اخلاقی نیز سرچشمه می گیرد. تنها با آوردن یک مثال این تناقض را بخوبی می توان نشان داد. حزب کمونیست برزیل در یکی از قطعنامه های کنگره ششم (۱۹۶۷) خود اعلام کرد:

اجتماعی کردن وسائل تولید با سطح فعلی تضاد میان نیروهای تولیدی و مناسبات تولید همخوانی ندارد.

به بیان دیگر، سرمایه داری صنعتی ابتدا باید اقتصاد را رشد دهد و کشور را مدرن کند. اما در سال ۱۹۷۳، اسقفها و مقامات مذهبی منطقه مرکزی - غربی برزیل سندی را منتشر کردند (فریاد کلیسا) که نتیجه گیری زیر را در برداشت:

ما باید بر سرمایه داری چیره شویم، سرمایه داری بزرگترین شر است، گناهی است تلنبار شده باریشه هایی گندیده، درختی که میوه هایی بار میدهد که خوب می شناسیمشان: فقر، گرسنگی، بیماری و مرگ... برای رسیدن به این هدف، ضروری است که از مالکیت خصوصی وسائل تولید (کارخانه ها، املاک، تجارت و بانکها) فراتر رویم ... (۱۸)

سند اسقفی دیگری داریم که صریح تر می باشد. بیانیه اسقفهای شمال شرقی برزیل (۱۹۷۳) اعلام می دارد:

نابرابری موجود در جامعه، محصول مناسبات سرمایه داری تولید است که ضرورتاً طبقه ای را خلق می کند که مهر تبعیض و بی عدالتی بر آن حک شده است ... طبقه ستمکش برای کسب آزادی هیچ چاره ای جز پیمودن راه طولانی و دشواری که به مالکیت اجتماعی وسایل تولید می انجامد، ندارد (و این سفر مدتهاست که آغاز شده است). این امر شالوده اساسی آن نقشه عظیم تاریخی است که منجر به دگرگونی سراسری جامعه کنونی به جامعه جدیدی خواهد شد که امکان می دهد با خلق شرایطی عینی، ستمکشان به انسانی دست یابند که تاکنون از آن محروم بوده اند... ما مبلغان انجیل، همه مسیحیان و نیک خواهان را فرا می خوانیم که به این جریان پیامبرگونه ملحق شوند.

این سند را سیزده اسقف (شامل هلدر کامارا^۱) و مقامات مذهبی فرقه های فرانسیستی^۲، ژوزوئیت ها، رستگاران و دیریان صومعه سنت بنوا^۳ در باهایا^۴ امضا کرده بودند. (۱۹)

چه مدلی از سوسیالیسم؟

از مطالبی که ارائه گردید وانبوه آثاری که جریان مسیحی - آزادیبخش پدید آورده است، دیدیم که همبستگی با تهیدستان منجر به محکومیت سرمایه داری و سپس گرایش به سوسیالیسم می شود. اما چه نوع سوسیالیسمی؟ مسیحیان انقلابی و یزدان شناسان آزادیبخش، کمابیش نقدی عام و صریح از مدل های «موجود» سوسیالیسم دارند. مثلاً گوتیرز براین امر پافشاری می کند که ستمکشان آمریکای لاتین باید راه های قبلی دستیابی به سوسیالیسم را کنار گذارند و خلاقانه در پی یافتن راه خویش به سوسیالیسم باشند. رهیافت

۱. Helder Camara

۲. Fransiscan اعضای فرقه مسیحی که سنت فرانسیس آسیس در سده سیزدهم میلادی تشکیل داده بود-م

۳. Benoit

۴. Bahaia

او به این موضوع تحت تأثیر آثار ماریاتگی بوده است. ماریاتگی عقیده داشت که سوسیالیسم در آمریکای لاتین نمی تواند «تقلید صرف» یا «نسخه برداری» از تجارب دیگران باشد بلکه باید «آفرینشی حماسی» باشد: «ما باید با واقعیت خودمان، زبان خودمان، سوسیالیسم سرخپوستی - آمریکایی^۱ را بیافرینیم.» (20) ناگفته پیداست که به عقیده یزدان شناسان آزادیبخش، سوسیالیسم و یا هر شکلی از رهایی بشر، فقط زمینه چینی برای رستگاری کامل، برقراری ملکوت خداوند بر زمین است.

از آنچه که گفته شد نباید چنین استنتاج شود که یزدان شناسان آزادیبخش صرفاً پشتیبان مارکسیسم هستند. چنانکه لئوناردو و کلودویس بوف^۲ در جوابیهٔ خود به کاردینال راتزینگر تاکید کردند، مارکسیسم به عنوان اندیشه ای برای ترویج ایمان به کاربرده می شود:

... مارکسیسم به روشن کردن و بارور ساختن برخی از انگاره های اصلی یزدان شناسانه چون مردم، فقر، تاریخ و حتی پراکسیس و سیاست یاری رسانده است. اما نباید چنین برداشت شود که ما مضمون یزدان شناسانه این انگاره ها را به حد و مرزهای شکل مارکسیستی تقلیل داده ایم. برعکس، ما مضامین معتبر تئوریک انگاره های مارکسیستی را (که با واقعیت همخوان باشد) در افق دید یزدان شناسانه، به کار بسته ایم. (21)

انتقاد از کلیسا

چنانکه انتظار می رود فلسفه ماتریالیستی، ایدئولوژی خداناباورانه و ویژگی شماری مذهب به عنوان «افیون توده ها»، جنبه هایی از مارکسیسم هستند که یزدان شناسان آزادیبخش رد می کنند. اما انتقاد مارکسیستی از کلیسا و اعمال مذهبی «موجود» راد نمی کنند. به قول گوستاو گوتیرز، کلیسای آمریکای لاتین سهم مهمی در تقدیس نظم مستقر داشته است:

کلیسای نهادی شده به دلیل حمایتی که طبقهٔ اجتماعی

۱. Indo - American .

۲. Leonardo and Clodovis Boff .

بهره مند و مدافع جامعه سرمایه داری یعنی نظام مسلط بر آمریکای لاتین از آن می کند بخشی از نظام گردیده و پیام مسیحیت، پاره پیکرایدئولوژی حاکم شده است. (22)

بخشی از اسقفهای آمریکای لاتین در این قضاوت تند شریک هستند. مثلاً اسقفهای پرویی در بیانیه سی و ششمین انجمن اسقفی اعلام کردند:

بیش از هر چیز ما مسیحیان باید اعتراف کنیم که به خاطر فقدان ایمان، با حرفها و اعمالمان، با سکوت و قصورمان، در این وضعیت نابرابر موجود سهمیم بوده ایم.

یکی از جالبترین اسناد درمورد این موضوع، قطعنامه ایی است که بخش آموزش CELAM در اواخر دهه ۱۹۶۰ داده است:

مذهب مسیحیت مورد استفاده قرار گرفته است و هنوز هم به عنوان ایدئولوژی که سلطه قدرتمندان را توجیه می کند، مورد بهره برداری قرار می گیرد. مسیحیت در آمریکای لاتین برای نظام حاکم، مذهبی است کارکردی. مناسک، کلیسا و آثارش در خدمت آن بوده است که نارضایتی عمومی را به آخرت که تماماً با دنیای حاضر بی ارتباط است، سوق دهد. همین است که مسیحیت مانع اعتراض همگانی بر ضد نظام ناعادلانه و ستمگر کنونی شده است. (23)

البته این انتقاد به نام مسیحیت اصیل انجیلی و در همبستگی با تهیدستان و ستمکشان از کلیسا شده است و هیچ ارتباطی با زیر سؤال بردن ماتریالیستی مذهب ندارد.

بی شک، لئوناردو بوف، درمیان همه یزدان شناسان آزادیبخش، منسجم ترین و ریشه ای ترین انتقاد را از ساختارهای قدرت باور کلیسای کاتولیک از زمان کنستانتین^۱ تا به امروز کرده است. به عقیده او، این ساختارها بازتاب مدلی رومی و فئودالی قدرت هستند: پایگان سالاری هرمی، تقدیس فرمانبرداری، طرد هرگونه انتقاد درونی و کیش شخصیت پاپی. «هتک حرمت» بوف حتی تا آنجا پیش می رود که [با نقل قولی از نوشته های مارسو

موریرا آلوز^۱ یک مسیحی دست چپی برزیلی [ساختار نهادی و بوروکراتیک کلیسا را با حزب کمونیست اتحاد شوروی مقایسه می کند: «تشابه در ساختارها و روال کارهای آنها، منطق قدرتهای مرکز مدار را آشکار می سازد».

قاعدتا چنین تحلیلی، خوشایند واتیکان نبوده است چون به دنبال انتشار این کتاب، مقامات اسقفی روم، بوف را به یک سال سکوت محکوم کردند. با این حال باید یادآور شویم که بوف به هر حال کلیسا را رد نمی کند. او خواستار دگرگونی عمیق و بازسازی کلیسا از پیرامون به مرکز، به دست تهیدستان، یعنی به دست کسانی است که در «زیر زمین بشریت» زندگی می کنند.

مسیحیان در جنبش انقلابی

بنابه آنچه که در آثار یزدان شناسان و کنفرانسهای اسقفی دیدیم، بخشی کوچک اما با اهمیت از کلیسای آمریکای لاتین، برخی از ایده های بنیادی مارکسیستی را در دریافتی جدید از مسیحیت گنجانده اند. بعضی از اعضای اتحادیه های کارگری مسیحی و نیز مسیحیانی که عضو سازمانهای دست چپی هستند و یا برخی از جنبشهای رادیکال چون مسیحیان سوسیالیست، در مورد پذیرش، همنهادیها هم آمیزی مسیحیت و مارکسیسم، رهیافت مستقیم تری دارند. ما در اینجا از جریان مسیحی در جنبش انقلابی صحبت می کنیم. در حقیقت، در بسیاری از کشورها، جریان مسیحی یکی از پاره پیکرهای جنبش انقلابی است. میان این جریان و یزدان شناسی آزادیبخش پیوندهای کمابیش مستقیم وجود دارد اما خلط کردن آنها با هم اشتباه است. یکی از معروفترین نمایندگان این جریان آگاه و رادیکال، فرای بتو^۲، کشیش برزیلی فرقه سنت دومینیک است. فرای بتو که رهبر جنبشهای جماعتهای توده ای است، به خاطر گفت - و - شنودش با فیدل کاسترو در مورد مذهب مشهور شده است.

آیا همانطور که یزدان شناسان آزادیبخش از مارکسیسم نکات فراوانی یاد گرفته اند، مارکسیستها نیز از آنها چیزی آموخته اند؟ هم از دید نظری و هم از دید عملی می توان

۱. Marcio Moreira Alves

۲. Frei Betto

پرسشهای جالبی از این قبیل را مطرح کرد:

۱- آیا باید هنوز مانند اکثر «متون آموزشی مارکسیسم - لنینیسم»، تضاد میان «ماتریالیسم» و «ایده آلیسم» را مسئله بنیادی فلسفه دانست؟ آیا هنوز هم می توان نظیر «فرهنگ فشرده فلسفی» معتقد بود که ماتریالیسم دیالکتیکی برتر از ماتریالیسم متافیزیکی است که به گفته این فرهنگ فلسفی نابارور، مهجور، خام و «ابلهانه» است؟ (25) آیا حقیقت ندارد که ایده آلیسم انقلابی یزدان شناسان آزادیبخش برتر از ماتریالیسم ابلهانه اقتصاددانان بورژوازی و حتی بعضی از مارکسیستهای «استالینیست» است خصوصاً از زمانی که این ایده آلیسم یزدان شناسانه نشان داده است که سازگاری کاملی با رهیافت ماتریالیستی تاریخی در مورد واقعیت اجتماعی دارد؟

۲- آیا یزدان شناسی آزادیبخش نمی تواند به ما در مبارزه با تمایلات تقلیل گرا، اکونومیستی و ماتریالیسم عامیانه که در سنت مارکسیستی جای دارد، یاری رساند؟ اگر بخواهیم بفهمیم که چرا قشر کاملی از روشنفکران و افراد (کشیشان رادیکالیزه شده) با طبقه خود قطع رابطه و از آرمان ستمکشان، طرفداری می کنند، باید نقش انگیزه های اخلاقی و «معنوی» را در نظر گیریم. به همین صورت، برای اینکه توضیح دهیم که چرا توده های مسیحی دیگر بی اعتنا نیستند و بر ضد ستمگران شان سر به شورش می گذارند، نه تنها باید شرایط عینی اجتماعی آنها را در نظر گیریم بلکه باید ذهنیت، فرهنگ، باورها و شیوه جدید زندگی مذهبی شان را نیز بررسی کنیم. یزدان شناسان آزادیبخش با نوآموزی از مارکسیستهای آمریکای لاتین چون خوزه کارلوس ماریاتگی، می توانند به ما در ارزیابی مجدد از برخی از سنتهای جمعی پیش سرمایه داری که هنوز در سنت عامه پایدار است (به ویژه میان دهقانان) و نیز با عدم اعتمادی که به فرهنگ و سوسه انگیز «پیشرفت اقتصادی» مدرن گرایی سرمایه داری و به همین گونه «رشد نیروهای تولیدی» نشان می دهند، یاری رسانند. مسیحیان انقلابی در مورد پیامدهای اجتماعی «توسعه کشورهای توسعه نیافته» زیر سلطه چند ملیتی ها، از بسیاری از مارکسیستهایی که اسیر زنجیر منطق محض اقتصادی «توسعه باوری» هستند، آگاهی بیشتری دارند.

۳- مسیحیان جریان یزدان شناسی آزادیبخش در طیفان خود بر ضد قدرت پرستی کلیسا، مراقب قدرت طلبی های سیاسی در اتحادیه های کارگری و احزاب سیاسی هستند.

البته گه گاه گرایش آنها به حرکت از پایه و طرفداری از «پایین دستی ها» عامیانه می شود و به افراط می گراید اما در برابر اقدامهای ضد دموکراتیک، فاسد و یا متقلبانه دستگاههای مردم فریب و استالینیستی، واکنشی است قابل فهم. آیا این حساسیت ضد قدرت پرستی، این اشتیاق به دموکراسی، چنانچه به درستی جمع بندی شود، در بنیاد خود، نقشی حیاتی در خود - سامان دهی ستمکشان و سازماندهی مجدد و غیر بوروکراتیک جنبش کارگری ندارد؟

۴- یزدان شناسان آزادیبخش مارا وا می دارند که به بُعد اخلاقی پای بندی انقلابی و مبارزه بر ضد نابرابری اجتماعی و ساختن جامعه ای جدید بیندیشیم. ژورنیتهای از دید دشمنانشان کسانی بودند که از این اندرز ضد اخلاقی طرفداری می کردند: «هدف وسیله را توجیه می کند». تروتسکی در کتاب *اخلاق ما و اخلاق آنها* از آنان در برابر چنین اتهامی دفاع می کند و اشاره می کند که چنین آموزه ای، به همین مفهوم صریح، «ذاتاً متناقض و از نظر روانی یافه و مهممل است.» (26) به هر حال، ژورنیتهای جدید انقلابی مانند ارنستو و فرناندو کاردنال^۱، اعضای دولت سندنیستا، وجه مشترک اندکی با این گونه ماکیاولیسم دارند: پای بندی سیاسی آنها از حفظ ارزشهای معین اخلاقی جدا ناپذیر است. تا حد زیادی به خاطر نقش مسیحیان سندنیست بوده است که انقلاب نیکاراگوئه، نخستین انقلاب اصیل اجتماعی است (از ۱۷۸۹ تا به امروز) که مجازات اعدام را لغو کرده است. چنین الگویی باید سرمشق قرار گیرد!

۵- دست آخر اینکه یزدان شناسی آزادیبخش، مارکسیستها را وا می دارد تا به ارزیابی مجدداً اندیشه سنتی شان در مورد مذهب بپردازند: اگر مذهب نقش «افیون توده ها» را داشته است و هنوز هم در بسیاری از نقاط چنین نقشی دارد، آیا نمی تواند به عنوان هشدار باش توده ها عمل کند، همچون ندایی که توده های ستمکش را به کنار نهادن سستی، انفعال و سرنوشت باوری دعوت می کند و آنها را از حقوق، قدرت و آینده شان آگاه می سازد؟

یا با مسیحیان یا هیچ

چه انتقاداتی از یزدان شناسی آزادیبخش می توان کرد؟ عاجل ترین بحثهایی که

می توان با مسیحیان آزادیخواه داشت، بحثهایی در مورد ماتریالیسم، از خودبیگانگی مذهبی و یا تاریخ کلیسا (و حتی کمتر از آن در مورد وجود خدا) نخواهد بود، اما می توان در مورد مسائل مهم عملی و پرسشهای حاد امروزی از قبیل مسئله طلاق، سقط جنین، جلوگیری از بارداری و حق اختیار زنان بر بدنشان به بحث پرداخت. در حقیقت این مباحثه ای است که به کل جنبش کارگری آمریکای لاتین مربوط می شود و نمی توان خط مشی منسجمی در این منطقه داد. نتیجه جدال میان واتیکان و یزدان شناسی آزادیبخش، میان کلیسای محافظه کار و کلیسای تهیدستان، را به دشواری می توان پیش بینی کرد. اما هروضعیتی که پیش آید، منطقی در مورد یک نکته می توانیم یقین داشته باشیم: انقلاب در آمریکای لاتین با یاری مسیحیان رخ می دهد و گرنه اساساً انقلابی اتفاق نمی افتد.

یادداشت ها

1. Karl Marx, "Toward the Critique of Hegel's philosophy of Right, 1844, in *Marx and Engels, Basic writings on Politics and Philosophy*, ed. Lewis S. Feuer (London: Collins Fontana, 1969), p. 304
 2. Karl Marx, *German Ideology*, 1846 (London: Lawrence and Wishart, 1974).
 3. Friedrich Engels, "Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy," in Feuer, ed., *Marx and Engels, Basic Writings*, p. 99.
 4. Friedrich Engels, "On Materialism," in Feuer, ed., *Marx and Engels, Basic Writings*, p. 99.
 5. Friedrich Engels, "The Peasant War in Germany," 1850, in Feuer, ed., *Marx and Engels, Basic Writings*, pp. 452-75.
 6. Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (London: Lawrence and Wishart, 1969), pp. 121-22, 407
 7. Friedrich Engels, "Contribution to a History of Primitive Christianity," in *Marx and Engels, "On Religion"* (London: Lawrence and Wishart).
 8. Engels, "The Peasant War in Germany," p. 464.
 9. Karl Kautsky, *Vordäuser des neueren Sozialismus*, vol. 1: *Kommunistische bewegungen im Mittelalter* (Stuttgart: Dietz Verlag, 1913), pp. 170, 198.
 10. Ernst Bloch, *Le principe espérance* (Paris: Gallimard, 1976) and *l'atheism dans le christianisme* (Paris: Gallimard, 1978)
 11. A. Lopez Trujillo, *Théologies de la libération* (Paris: Cerf, 1985), p. 113
 12. Cardinal Ratzinger, "Les Consequences fondamentales d'une option marxiste," in Trujillo, *Théologies*, pp. 122-30.
 13. "Instruction on Some Aspects of 'Liberation Theology,'" 1984, in Trujillo, *Théologies*, pp. 156, 171-74.
- در سال ۱۹۸۵ سند دیگری، البته بالحنی مسالمت جوینانه و «سازنده» با عنوان «آگاهی‌هایی درباره آزادی و آزادیگری مسیحی» انتشار یافت.
14. در مورد این مطلب به بررسی عالی گی پتیت دمانژ با عنوان *Théologie(s) de la liberation et marxisme(s)* " در *Pourquoi la théologie de la libération? Cahiers de l'actualité religieuse et sociale* (1985) ضمیمه شماره ۳۰۷ رجوع کنید. برای بررسی تاریخی این روند به مقاله جالب انریک دوسل با عنوان *Encuentros de cristianos y marxistas en America Latina*, " *Cristianismo y sociedad* 74 (1982) رجوع کنید.
 - 15) Gustavo Gutierrez, *Théologie de la libération - Perspectives* (Brussels: Lumen Vitae, 1974), p. 244.
- با این حال در سال ۱۹۸۴ به نظر می‌رسد که گوتیرز بعد از انتقاد واتیکان، عقب نشینی کرده است و کمتر موضع صریحی در این خصوص می‌گیرد و همگرایی با مارکسیسم را به پیوند میان یزدان شناسی و علوم اجتماعی محدود کرده است. به اثر گوتیرز با عنوان *Théologie et sciences sociales*, 1984 in Trujillo, *Théologies*, pp. 189-93. رجوع کنید.
16. Gutierrez, *Théologies*, pp. 267-77
 17. لیست مسیحیانی که به خاطر پای بندیشان در مبارزه انقلابی قربانی شدند در *La Sangre por el Pueblo: Nuevos martires de America Latina* (Managua: Jesuits of the Instituto Historico Centroamericano de Managua, 1983) آمده است.
 18. "Documentos de Partido Comunista Brasileiro" (Lisboa: Ed Avante, 1976), p. 71. *Los obispos Latinoamericanos entre Medellin y Puebla* (San Salvador: Universidad Centroamericana, 1978), p. 71.
 19. "I have heard the cries of my people" (exod. 3:7). Document adopted by the bishops and religious superiors of northeast Brazil, *Entraide et fraternité* (Brussels, 1973), pp. 42-43.
 20. Gutierrez, *Théologie*, pp. 102, 320. The quote from Mariátegui is taken from *Ideologia y politica* (Lima), p. 249.
 21. Leonardo Boff and Clodovis Boff, "The Cry of Poverty," 1984, in Trujillo, *Théologies*, p. 139.

22. Quoted by Gutierrez, *Théologies*, pp. 117-18.

گوتیرز در یادداشتی از سندهای گوناگون اسقفی در آمریکای لاتین یاد می کند که خط مشابهی را در پیش گرفته اند.

23. *Juventud y cristianismo en America Latina*, quoted in *ibid.*, p.266

24. Leonardo Boff, *Igreja, carisma e poder* (Petrópolis: Vozes, 1982), pp. 70-72. 91-93. (Published as Church, Charisma, and Power [London: SCM Press. 1985]).

25. Iudin and Rosenthal, *Concise Philosophical Dictionary* (Moscow, 1955), pp. 256, 360.

26. Leon Trotsky, *Their Morals and Ours* (London: New Park Publications, 1986). p.10.

وبر علیه مارکس؟

جدل با ماتریالیسم تاریخی در اخلاق پروتستانی

رابطه وبر با مارکس موضوع بحثها و گفتگوهای بیشماری بوده است که طی آن جنبه های مختلف نظریه های آنها مورد بررسی قرار گرفته است. به هر حال، از آغاز قرن حاضر تا به امروز موضوعات خاصی در این رابطه مد نظر بوده است از قبیل تقابل روش وبری با روش مارکسیستی در جامعه شناسی تاریخی و مشخصاً نقش عوامل مذهبی یا اقتصادی در پیدایش سرمایه داری. هدف مقاله حاضر بررسی این بحث کلاسیک با توجه به نظرات روشمندان و تاریخی وبر در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری^۱ است.

معمولاً می گویند که اخلاق پروتستانی، گفتگویی جدلی با شیخ مارکس و به عبارتی ردیه ای بر ماتریالیسم تاریخی است. بدینسان مواضع مارکس و وبر را چنین خلاصه می کنند: از نظر مارکس، هنگام بررسی خردباوری غربی، از آنجاکه عامل اقتصادی اهمیت بنیادی دارد، باید پیش از هر چیز شرایط اقتصادی را در نظر گرفت. از طرف دیگر، وبر معتقد است که روح سرمایه داری تنها به عنوان پیامد اثرات معین جنبش دین پیرایی پروتستانی قابل بررسی است.

ظاهراً مسئله روشن است و اختلاف دو تز بدیهی. اما نکته ای جزئی وجود دارد که

شفافیتِ تصویرِ فوق را برهم می زند: آن «خلاصه ایی» که از برداشتِ مارکس ذکر گردید، در واقع نقل قولی تحت اللفظی از... ماکس وبر است! او در مقدمه اش به مجموعه مقالات دربارهٔ جامعه‌شناسی مذهب (*Gesammelte Aufsätze Zur Religionssoziologie*) (۱۹۲۰) یعنی در نخستین مجلد از این مجموعه که شامل اخلاقِ پروتستانی نیز می باشد، نوشته است: «بنابراین، نخستین مسئلهٔ موردِ نظر ما، بررسی و توضیحِ خردباوری غربی و در این زمینه ویژگیهای اشکالِ مدرنِ غربی است. چنین تلاشی از آنجا که عاملِ اقتصادی اهمیتِ بنیادی دارد، باید پیش از هر چیز شرایطِ اقتصادی را مدنظر قرار دهد.»^(۱) و تازه این همهٔ مطلب نیست: خلاصهٔ دیدگاههای وبر که در سطور بالا نقل شد، در واقع موضعی است که او هم «احمقانه» می داند و هم «آموزه پرستانه»! وبر تاکید می کند که «... هدفِ ما دفاع از این تر احمقانه و آموزه پرست نیست که روح سرمایه داری (عجالتاً به مفهومی که گفته شد) فقط می تواند پیامدِ اثراتِ معینی از جنبشِ دین پیرایی باشد و یا حتی این ایده که نظامِ اقتصادیِ سرمایه داری، آفریدهٔ جنبشِ دین پیرایی است.»^(۲)

واقعیت این است که وبر مراقب بود که اثرش به عنوانِ تفسیری علی و روح باور از تاریخ مطرح نگردد؛ در مقدمه ای که پیشتر از آن یاد کردیم، این نکته را تشخیص می دهد: «ما در اینجا فقط به یک وجه از زنجیرِ علت و معلولی می پردازیم.» و در آخرین صفحهٔ کتابِ اخلاقِ پروتستانی، تصدیق می کند که «ضروری است این موضوع نیز بررسی شود که رشد و تکاملِ زیباشناسیِ پروتستانی و نیز خصوصیتِ خاص آن به نوبهٔ خود چگونه از تمامیتِ شرایطِ اجتماعی و خصوصاً از شرایطِ اقتصادی تأثیر پذیرفته است.»^(۳) وبر با اشاره به این قطعه در مقاله ای جدلی که در سال ۱۹۰۸ نوشته بود، با طعنه اعلام می کند: «این امر کاملاً امکان دارد که اگر تحقیقاتم را به پایان برسانم، منقدانم با خشم فراوان مرا به تسلیم شدن در برابر ماتریالیسمِ تاریخی متهم کنند چنانکه اکنون متهم شده ام که در برابر آن ایدئولوژی کوتاه آمده ام.»^(۴) و بر در ضمن از این نکته نیز آگاه بود که مورخان محافظه-کار در مبارزه شان با مارکسیسم، مقالهٔ او را موردِ استفاده قرار می دهند. او در مقاله ای «ضدِ انتقادی» به سال ۱۹۱۰، از کسانی چون هانس دلبروک^۱ که اثر او را در «بوق و کرناکرده اند» و آن را به شیوه ای یکسویه به عنوانِ «ردیهٔ برداشتِ ماتریالیستی از تاریخ» مطرح می سازند،

اظهار نارضایتی می کرد.⁽⁵⁾

با این حساب چرا غالباً از کتاب *اخلاق پروتستانی* وبر به عنوان نمونه کلاسیک از بدیلی روشمندان در برابر دیدگاه مارکسیسم در زمینه علوم اجتماعی یاد می شود و یا به عنوان اثبات علمی نادرستی («ابطال») ماتریالیسم تاریخی و یا به عنوان برهانی که نشان می دهد که «ایده ها» می توانند عامل تعیین کننده ای در دگرگونیهای اجتماعی و اقتصادی باشند، مطرح می گردد؟ تالکوت پارسونز^۱، برجسته ترین نماینده این گونه تفسیر است که در سال ۱۹۳۷ با کتاب خود با عنوان *ساختار عمل اجتماعی* (6) این نظر را مطرح کرد و سپس در آثار بعدی خود آن را پی گرفت. مثلاً در مقدمه اش (۱۹۷۴) به *نظریه سازمان اجتماعی و اقتصادی* وبر، چنین نوشت: «تکامل ذهنی و برادر آغاز مسیری را طی کرد که با مواضع مارکسیستی نزدیکی زیادی داشت. اما بسیار زود از این موضع عقب نشینی کرد و به نقش اجتناب ناپذیر و پراهمیت «ایده ها» در فرآیندهای عظیم تاریخی معتقد شد. نخستین سندی که بیانگر این اعتقاد جدید اوست، تحقیق درباره اخلاق پروتستانی است که به عنوان عنصری در پیدایش سرمایه داری مدرن مطرح می باشد.» (7) بنا به تحقیقات اخیر، این مدل واره در میان دانشمندان متعدد علوم اجتماعی از قبیل اچ. آر. ترور روپر^۲، ورنر سومبارت^۳، پیتیریم سورکین^۴ و راینهارد بندیکس^۵ برای تفسیر جامعه شناسی تاریخی وبر غالب بوده و بر آنها اثر گذاشته است. از نظر همه آنها «وبر به عنوان نظریه پرداز ارزشها، خصوصاً ارزشهای معنوی، شناخته می شود. دید جامعه شناسانه وبر از مذهب، اورابه تقابلی تند و تیز با مارکس رسانده است بر این اساس که وبر در مخالفت با منافع اقتصادی، به ارزشهای معنوی به مثابه مکانیسم اصلی تغییر اجتماعی اعتقاد دارد.» (8)

چنانکه پیشتر دقت کردیم، این مدل واره چندان با نظرات خود وبر سازگار نیست. آیا مسئله فقط عدم درک صاف و ساده (یادستکاری در) آثار اوست؟ قطعاً دلایل دیگری نیز

۱. Talcott Parsons

۲. H.R. Trevor Roper

۳. Werner Sombert

۴. Pitirim Sorokin

۵. Reinhard Bendix

هست زیرا بخشهای خاصی در کتاب/اخلاق پروتستانی وجود دارد که به روشنی و بی ابهام ماتریالیسم تاریخی را به مصاف طلبیده و سعی شده است تا براساس آنها رابطه علی «روح باور» ارائه گردد. اساساً دردو بخش از این کتاب مطالبی درمورد آمریکا و بنیامین فرانکلین^۱ مطرح شده است که وېر در آنها چند واقعه تاریخی را نقل می کند که به زعم او بیانگرسفسطه «ماتریالیسم تاریخی ساده اندیشانه است». به اختصار سعی خواهیم کرد ارتباط این دو بخش را با الگوی کلی کتاب روشن کنیم و سپس با استناد به منابع خود وېر این فاکتها را با جزئیات بیشتری مورد بررسی قرار دهیم. به طور خلاصه، ترما این است که این بخشها هم با جهت گیری کلی کتاب بی ارتباط است و هم از لحاظ ارائه شواهد واقعی، خالی از عیب و ایراد نیست.

اساساً الگوی کلی کتاب/اخلاق پروتستانی چیست؟ پاسخ این پرسش چندان ساده نیست. گاهی وېر به وضوح الویت اقتصاد را بر تغییرات مذهبی تصدیق میکند. مثلاً درقطعه ای در موردخواستگاه پروتستانیسیم درآلمان اظهارمی کندکه «بخشهایی ازامپراطوری کهن که از لحاظ اقتصادی بسیارپیشرفته بودند و از لحاظ منابع و موقعیت طبیعی مطلوبترین وضعیت را داشتند، خصوصاً اکثر شهرهای ثروتمند، در قرن شانزدهم به پروتستانیسیم گرویدند. همین نکته موجب طرح پرسشی تاریخی می شود: چرا نواحی که از لحاظ اقتصادی بسیار پیشرفته بودند، با انقلاب در کلیسا موافق بودند؟» (9) صرفنظر از پاسخ به این پرسش تاریخی، این قطعه حکایت از آن دارد که درآلمان سرمایه دارها پروتستان شدند و نه اینکه پروتستانها سرمایه دار شده باشند. و بر در قطعه دیگری این نظر را مطرح میسازد که پروتستانیسیم از گرایش تاریخی که پیش از آن موجودیت داشت، حمایت اخلاقی می کرد: «این ایده که بشرباید نسبت به دارایی خود مسئولیت داشته باشد و باید چون پیشکاری فرمانبردار و یاحتی چون ماشینی مال اندوز مطیع مالش باشد، بارسنگینی بردوش بشر تحمیل میکرد...خواستگاه اینگونه زندگی مانند بسیاری از جنبه های روح سرمایه داری، قدمتش به قرون وسطی می رسد. اما در نظام اخلاقی زاهدانه پروتستانیسیم بود که این ایده بنیاد منسجم اخلاقی یافت.» (10) و بر در همین راستا می نویسد که سرمایه داری مدرن نیازمند حمایت نیروهای مذهبی و نیروی دولت بود: سرمایه داری مدرن «تنها با اتحاد با نیروی رو به رشد دولت»

نظم حاکم بر زندگی اقتصادی قرون وسطایی کهن را نابود کرد و «عجالتاً» می‌توانیم بگوییم که همین امر نیز در رابطه آن با نیروهای مذهبی حاکم بوده است.» (11)

امالگمای روشمندانه کلی این کتاب، جای دیگری، در بررسی درخشان، دقیق و عمیق «همبستگی گزیده» یعنی ارتباط درونی بین دوساختار فرهنگی - اخلاقی پروتستانی و روح سرمایه داری - مطرح است و پاسخی قطعی به مسئله الویت نمی‌دهد. مفهوم «همبستگی گزیده» (Wahlverwandschaft) یکی از پر بارترین مفاهیم روشمندانه وبر در جامعه‌شناسی فرهنگ است. اصطلاح فوق که ریشه‌اش به کیمیاگری برمی‌گردد^۱، نام یکی از رمانهای معروف گوته^۲ نیز بوده است. از نظر وبر این اصطلاح، رابطه فعال (متکی بر قیاس ساختاری معین) بین دو پیکربندی اجتماعی و یا فرهنگی را مشخص می‌کند که به جذب، تاثیر و تقویتی دوسویه می‌انجامد. یکی از دلایلی که باعث شد در بحثهای انگلیسیها و آمریکاییها توجه کافی به این مفهوم نشود، این بود که پارسونز هنگام ترجمه اثر وبر از آلمانی به انگلیسی (12)، اصطلاح Wahlverwandschaft را «همبستگی‌های معینی» (و یاد رقطعه دیگری «آن روابط») ترجمه کرده است. (13) این مفهوم وبری به پیوندی عمیق و پرمعنا و میانکنشی پر قدرت و دوسویه بین دو شکل اشاره دارد، درحالی‌که ترجمه پارسونز رابطه‌ای عادی و بیرونی (یا همبستگی) را جایگزین آن می‌کند که خالی از هرگونه مضمون فرهنگی است. مفهوم همبستگی گزیده، آن گونه که در اخلاق پروتستانی آمده است، به هیچوجه با ماتریالیسم تاریخی تناقض ندارد و کاملاً می‌تواند در تحلیل مارکسیستی از مذهب ادغام شود.

معهد/ در کتاب وبر دو قطعه در مورد آمریکا و بنیامین فرانکلین وجود دارد که نمی‌توان آنها را صرفاً چرخش قلم دانست زیرا صریحاً و به وضوح تمام، در رابطه علی مورد نظر، به «عامل روحی» الویت می‌دهد. اکنون تلاش خواهیم کرد تا این قطعات را صرفاً بر مبنای منابع خود و بر تحلیل و بررسی کنیم یعنی کتابهایی که وبر در تائید تز خود از آنها نقل قول کرده بود.

نخستین قطعه چنین آغاز می‌شود:

اکنون می‌خواهیم در ارتباط با آموزه ماتریالیسم تاریخی

۱. این اصطلاح به معنای «میل ترکیبی مواد» نیز هست-م

۲. این کتاب با عنوان پیوندهای گزیده به فارسی برگردانده شده است-م

ساده اندیش که معتقد است چنین ایده هایی بازتاب یاروبنای وضعیت اقتصادی است، با جزئیات بیشتری صحبت کنیم. در این مقطع، برای مقصود ما کافیهست به این واقعیت توجه کنیم که بی هیچ تردیدی در زادگاه بنیامین فرانکلین (ماساچوست) روح سرمایه داری (به معنایی که مدنظر ماست) پیش از پیدایش نظم سرمایه داری وجود داشت. در اوایل سال ۱۶۳۲ شکایتهایی گزارش شده بود که حکایت از وجود نوعی حسابگری سودجویانه در نیو انگلند می کرد و در سایر بخشهای آمریکا مشاهده نمی شد. در برخی از مهاجرنشینهای مجاور نیوانگلند، یعنی ایالات جنوبی بعدی ایالات متحده آمریکا، سرمایه داری رشد چندانی نکرده بود.... در این مورد رابطه علی، مطمئناً معکوس آن چیزی است که از دیدگاه ماتریالیستی بیان می شود [تاکید از ماست]. (14)

قبل از هر نکته، باید خاطر نشان کنیم که حتی این قطعه جدلی نیز آن قدر که علیه «ماتریالیسم تاریخی ساده اندیش» است، علیه مارکس نیست. و برادر هیچ جا، نه در کتاب اخلاق پروتستانی ونه در اثر دیگری، توضیح نمی دهد که مقصودش از «ماتریالیستهای ساده اندیش» چه کسانی هستند، اما به احتمال زیاد به شخصیتهای رهبری کننده مارکسیسم انترناسیونال دوم از قبیل کائوتسکی، پلخائف و غیره اشاره می کند. اگر چنین باشد، نقد او زیاد بیراهه نرفته است. مثلاً کائوتسکی در تحقیق تاریخی اش در مورد جنبش دین پیرایی آلمان (که نخستین بار در سال ۱۸۹۵ منتشر شد)، به طعنه عذر کسانی را خواست که «به جای استنتاج مبارزات آن ایام از تضاد منافع طبقاتی یعنی شیوه ای که ماتریالیسم تاریخی پیش می گیرد»، وقت خود را با بررسی «کلنجارهای یزدان شناسانه» (*Theologische Zänkerungen*) بین پروتستانیسیم و کاتولیسیسم، هدر می دهند. (15)

با وجود این، و بر تلاش می کند تا با طرح و یا ابراز این نکته که روح سرمایه داری در ماساچوست در ابتدای مهاجرنشین، پیامد «نظم سرمایه داری» نبوده و از نظام اخلاقی

پیوریتنی^۱ حاکم بر مهاجرنشینها ناشی می شده است، در تقابل با «دیدگاه ماتریالیستی»، توضیحی «روح باور» از این موضوع بدهد. اما آیا این توضیح واقعا «مسلم» و «بی شبهه» است؟ آیا علت‌های دیگری بجز علت‌های مذهبی نمی تواند روح سرمایه دارانه حاکم بر مهاجرنشینهای نیوانگلند را توضیح دهد؟

و بر غالباً از جی. ای. دوایل^۲ نقل قول می آورد، کسی که به قول او «به روشنی» تفاوت بین پیوریتنهای شمالی با آن رفتارزاهدانه و صرفه جویانه شان و پیوریتنهای جنوبی را نشان داده است. در واقع دوایل در کنار دلایل متعددی که می آورد، خاطر نشان می کند که آنچه باعث شد تا مهاجرنشینهای نیوانگلند تاجر شوند، این واقعیت بود که پیوریتنها «از استعداد خرج کردن برای چیزهای لوکس بی بهره بوده اند». اما همین جناب دوایل که «چشمان موشکافش»، دل از و بر برده است، علت‌های دیگری را نیز برای تفاوت اقتصادی شمال و جنوب ((آمریکا)) ذکر می کند، البته نه علت‌های آسمانی که علت‌هایی کاملاً مادی و از همه مادی تر چیزی به نام زمین. بنابه نظر دوایل:

گرایش طبیعی منطقه مهاجرنشینی که زمین فراوان داشته باشد و جمعیتی اندک، آن است که خودرابه کار کشاورزی محدود می کند و به کالاهای وارداتی متکی می شود. این گرایش را به روشنی تمام می توان در مهاجرنشینهای جنوبی دید. در نیوانگلند بعضاً به خاطر مسئله زمین و بعضاً به خاطر دلایل اخلاقی بر این موضوع مهار زده شده است. زاد و توشه زمینهای حاصلخیز فقط به طبیعت محدود می شد و عملاً تمایل قوی به همبستگی که نهادهای سیاسی و مذهبی کشور و فشار وحشیان موجب استمرار و بقای آن می شد، این محدودیت را بیشتر می کرد.... نیوانگلندیهای ثروتمند، تا جایی که شخصاً می توانستند بر زمینهای خود نظارت کنند، کار کشاورزی می کردند. اینان یا باید پولشان را در صندوق

۱. Puritan فرقه ای از پروتستانهای انگلستان-م

۲. J.A.Doyle

محکمی می خوابانند و یا در کار تجارت می گذاشتند. اگر چنین چیزی در مورد سرمایه افزوده کشاورز صادق است، قاعدتاً در مورد انباشت سرمایه تاجر صادقتر است. در جامعه ای مانند نیوانگلند وقتی یک بار کار تجارت شروع شود، همیشه باید دنبال مفریهای تازه تری بگردد.

این نکته را باید اضافه کرد که از نظر دوئل، پیوریتانیسم تا حد معینی، سد و مانعی بوده است که برای رشد و توسعه کامل تجارت باید برچیده می شد. «دریا، با وعده ثروت، ماجراجویی و تنوع در زندگی، علیه اصول خشک پیوریتانیسم مبارزه کرد، چنانکه علیه انحصارگرایی دولت - شهرهای یونانی جنگید. همانطور که می شد انتظار داشت، ماساچوست ثروتمندتر، جسورتر و با جمعیت بیشتر پلیموث^۱ را در تجارت پشت سر گذاشت. (۱۶) اکنون از نکات فوق جمعبندی می کنیم: از نظر دوئل، زمینهای حاصلخیز محدود، جمعیت انبوه، بندرگاههای واقع در اقیانوس و غیره، علاوه بر پیوریتانیسم و گاهی علیه پیوریتانیسم در کنار سایر عوامل باعث رشد و ترویج تجارت و تولید شد.

اکنون توجه خود را به شکایتهایی معطوف می کنیم که در اوایل سال ۱۶۳۲، بیانگر وجود «نوعی حسابگری سودجویانه در نیوانگلند» بوده و و بر به آنها اشاره کرده است. در قطعه فوق به هیچ مرجعی اشاره نشده است اما در زیرنویس صفحه ۱۷۴، بار دیگر شکایتهای سال ۱۶۳۲ را ذکر می کند و به اثر ویدن^۲ با عنوان تاریخ اقتصادی و اجتماعی نیوانگلند، جلد اول، صفحه ۱۲۵ ارجاع می دهد. به صفحه ۱۲۵ کتاب ویدن رجوع می کنیم: «در سال ۱۶۳۲ نشانه های زیادی دیده می شد که حاکی از افزایش تجارت بود. جان وایت^۳، کشیش پروتستان منطقه دورچستر^۴ که نگران شرایط معنوی حاکم بر آن منطقه بود، حکایت کرده است که مردم با حدت و شدت دنبال مسائل دنیوی افتاده اند، خطاهای بزرگ و اساسی مرتکب شده اند و به جای ترویج دین، کسب سود هدف اصلی شده است.» به عبارت دیگر،

۱. Plymouth

۲. Weeden

۳. John White

۴. Dorchester

این شکوائیه سال ۱۶۳۲ حاکی از آن است که سودجویی پیامدِ فعالیتِ آدم‌هایی نبوده است که مذهبی باشند بلکه به خاطر آن بوده است که به اندازه کافی مومن نبوده اند. کشیش پیوریتن، سودجویی را رسالتی مقدس نمی دانست بلکه آن را نقطه مقابلِ دین پرستی حقیقی قرار می داد. شاید این موضوع حقیقت نداشته باشد اما این شکوائیه را به دشواری می توان مانند وبر مدافع این تز دانست که مذهب پیوریتن، علتِ عمده این «سودجویی خاص» در نیوانگلند بوده است.^(۱۷)

این سند سال ۱۶۳۲، مسئله دیگری را نیز پیش می کشد: آیا این روح سرمایه داری واقعا^۱ به ناگاه از هیچ در آمریکا زاده شد، آن هم فقط ۱۲ سال پس از آنکه می فلاور^۱ به آمریکا رسید؟ آیا منطق حکم نمی کند که بگوییم این روح به نحو رازآمیزی در آمریکا زاده نشد و مهاجرنشینان را با خود از انگلستان آوردند؟ به عبارت دیگر آیا حقیقت جز این است که ذهنیت سودجویانه اهالی نیوانگلند در سال ۱۶۳۲ از آسمان پیوریتانیسم به زمین آمریکا نیفتاد بلکه قبلا^۲ در خاک حاصلخیز انگلستان یعنی در پیشرفته ترین کشور سرمایه داری جهان آن ایام رشد کرده بود؟ آیا غیر از این است که مهاجران در چمدانهای خود نه تنها پروتستانیسم که سرمایه داری را نیز به همراه آورده بودند؟ نه تنها انجیل («کتاب خوب») که دفاتر خوب حسابداری را نیز با خود آورده بودند؟ حتی اگر نظریه وبر رادر مورد همبستگی گزیده میان سرمایه داری و پیوریتانیسم در انگلستان بپذیریم، این فرضیه بیشتر تایید می گردد. اگر پیوریتنها در انگلستان ذهنیت سرمایه دارانه داشتند، دلیلی در دست نیست که در نیوانگلند این ذهنیت را کنار گذاشته باشند.

همین استدلال در مورد تکامل مشخص صنایع دستی در نیوانگلند نیز صادق است. بنابه نظر وبر، آهنکاری (۱۶۴۳)، پارچه بافی (۱۶۵۹) و رشد بالای صنایع دستی در نیوانگلند در نخستین نسل پس از تأسیس مهاجرنشینها از دیدگاه صرف اقتصادی، حیرت آور است.^(۱۸) ما بار دیگر می پرسیم آیا این صنایع دستی محصول اخلاق پروتستانی است یا محصول صناعت بسیار پیشرفته در انگلستان (که به آمریکا انتقال داده شد)؟ در ارتباط با دو مثالی که وبر آورده است یعنی آهنکاری و پارچه بافی، موارد زیر را مطرح می کنیم:

۱. Mayflower نام کرجی که در سال ۱۶۲۰ میلادی، ۱۰۰ نفر از پیوریتنهای زائربان از پلیموث به شمال آمریکا آمدند فرهنگ کمبریج

الف) جان وین تراپ^۱، با استفاده از کار و دانش فنی انگلیسی، آهنکاری را در سال ۱۶۴۳ در نیوانگلند سرو سامان داد. بنابه نظر دویل، «وین تراپ که به تأسیس کارخانه آهنکاری علاقمند شده بود، در سال ۱۶۴۳ به انگلستان بازگشت، شرکتی تشکیل داد، کارگر استخدام کرد و تمام لوازم ضروری را برای تأسیس کارخانه فراهم کرد.»^۲ کار پارچه بافی در سال ۱۶۵۹ شروع نشد بلکه خیلی زودتر به دست بافندگان انگلیسی که مهاجرت کرده بودند، پا گرفت. بنابه نظر دویل در سال ۱۶۳۹، تعدادی از بافندگان یورکشایر^۳ در شمال ایپسویچ^۴ سکنی گزیدند و شهرشان را به نام زادگاهشان رولی^۵ نامیدند. کارخانه کاملی در آنجا تأسیس کردند و به فرزندانشان صناعت ریسندگی و بافندگی را آموختند. البته این پدیده ای منحصر بفرد نبود و با تجارتی نسبتاً بزرگ و پرسود سروکار داشت. این موضوع را می توان از نامه ای که لرد ماینارد^۶ به سراسقف لود^۷ نوشته بود (۱۷ مارس ۱۶۳۸) دریابیم. لرد ماینارد در این نامه از اینکه «بافندگان بسیاری به قصد تجارتی بزرگ ناگهان رهسپار نیوانگلند» شده اند، ابراز نارضایتی می کند. (نقل قول از ویدن)^(۱۹)

البته ما قصد نداریم با دادن توضیحات فوق، تفسیری «ماتریالیستی تاریخی» از خاستگاههای سرمایه داری آمریکا بکنیم و یا نقش پیوریتانیسم (البته نوع جاه طلب آن) را در این فرآیند منکر شویم. فقط می خواهیم متذکر شویم که حتی براساس منابع خود و بر، این موضوع که «رابطه علی در این مورد.... معکوس آن چیزی است که در دیدگاه ماتریالیستی بیان می شود»، نه «مسلم» و نه «بی شبهه» است.

اکنون دومین بخش از کتاب و بر را که علیه ماتریالیسم تاریخی است بررسی می کنیم یعنی قطعه ای که به آمریکا و بنیامین فرانکلین می پردازد:

..... در شرایط بورژوازی کوچک پنسیلوانیای عقب مانده قرن

۱. John Winthrop

۲. Yorkshire

۳. Ipswich

۴. Rowley

۵. Lord Maynard

۶. Laud

هیجدهم یعنی جایی که کسب و کار در نبودِ ساده پول به معامله پایاپای تنزل می کرد، جایی که از تجارتِ بزرگ نشانی نبود، جایی که مراحلِ اولیهٔ بانکداری تازه در حالِ نضج گرفتن بود، همین موضوع (فعالیت به قصدِ تملکِ شخصی) جوهرِ کردارِ اخلاقیِ شمرده می شد حتی اگر بر آن نامِ وظیفه می نهادند. در اینجا سخن گفتن از شرایطِ مادی این روبنای ذهنی یاهه گویی محض است. زمینهٔ این ایده ها کدامست که بتواند گونه ای از فعالیت را توضیح دهد که ظاهراً تنها به قصدِ سودجویی انجام می شود در حالیکه رسالتی است که فرد احساس می کند به عنوانِ یک اجبارِ اخلاقی بر دوش دارد؟ در عوض، همین ایده بود که به شیوهٔ زندگیِ بازرگانان جدید، بنیان و توجیه اخلاقی اش را بخشید. (20)

وبر در اینجا جامعهٔ سرمایه داریِ فلورانس را در قرنِ چهاردهم و پانزدهم که فقط اخلاقاً دیدگاهِ سرمایه داری را تحمل می کرد با «پنسیلوانیای عقب مانده» که نخستین روح سرمایه داری یعنی بنیامین فرانکلین را خلق کرد، مقایسه می کند. عجالتاً مسئلهٔ فلورانس را کنار می گذاریم (بحث مهمی در موردِ این موضوع از طرفِ وبر، سومبارت و کِلر^۱ مطرح است؛ اساساً کل مسئله بسیار بحث انگیز است) و توجه خود را به بنیامین فرانکلین معطوف می کنیم. اما پیش از هر چیز باید خاطرنشان کرد که بنابه همهٔ سوابقِ موجود، فرانکلین در «پنسیلوانیای عقب مانده» زندگی نمی کرد بلکه در فیلا دلفیا^۲ دومین یا سومین شهرِ ثروتمند و بزرگِ آمریکا در قرنِ هیجدهم، می زیست. ثانیاً او در بوستون یعنی نخستین شهرِ آمریکا و از لحاظِ ذهنیتِ سرمایه داری، بالاترین آنها، دنیا آمد و همانجا پرورش یافت (تا هفده سالگی). ثالثاً سالها در لندن، در زمانی که بزرگترین مرکز سرمایه داریِ تمامِ جهان بود، زندگی می کرد.

«عقب ماندگی پنسیلوانیا» را به حال خود وا می گذاریم و با دقتی بیشتر اعتقاد

۱. Keller.

۲. Philadelphia.

سرمایه دارانه فرانکلین را که وېر نقل کرده است، بررسی می کنیم. جوهر این طرزِ تفکر را می توان در یک واژه خلاصه کرد: «پول». چطور می توان پول درآورد، چطور می توان پول پس انداز کرد، چطور می توان از پول، پول درآورد، چطور می توان از آدمها پول درآورد. اما چرا؟ به چه دلیل؟ وېر با نقلِ قولی از شرحِ حالِ فرانکلین به این پرسشها پاسخ می دهد:

اگر ما این سؤال را طرح کنیم که چرا باید «پول درآورد؟» بنیامین فرانکلین با اینکه خداپرستی مؤمن نبود، با نقلِ قولی از کتابِ مقدس که پدرِ کالوینیست متعصبش، بارها و بارها در جوانی در کله اش فرو کرده بود، چنین پاسخ می دهد: «کسی که در کارش کوشاست، نزد پادشاهان می ایستد.» (ضرب المثلها، 29 XXII). پول درآوردن در چهارچوبِ نظمِ جدیدِ اقتصادی تا جایی که به صورتِ مشروع انجام شود، نتیجه و نمودارِ فضیلت و کارآزمودگی در انجام رسالتی است. اکنون زیاد دشوار نیست که دریابیم فضیلت و کارآزمودگی مبانی اعتقادِ اخلاقیِ فرانکلین است که در قطعاتی که نقل کردیم و نیز بدون استثنا در کلیه آثارش، پیداست. (21)

به عبارتِ دیگر، بنابه نظرِ وېر، وظیفهٔ موردِ نظرِ فرانکلین مانند پدرِ کالوینیستش، آموزه ای است اخلاقی که غایتِ درخود است. اما قطعاتی که وېر از فرانکلین نقل می کند، این تاثیرِ قاطع را بر آدم می گذارد که پول، غایتِ درخود، خیرترین است. برای مثال:

به یاد سپار که وقت، طلاست. کسی که با سعی و تلاش خود بتواند روزی ده شلینگ درآمد داشته باشد، اگر خارجِ برود و یا نیمی از روز را عاطل و باطل گوشه ای بنشیند، اگرچه فقط شش پنی از پولش را در این گشت و گذار و بیکاری خرج کرده باشد، نباید فقط این هزینهٔ اندک را در نظر گیرد؛ او در واقع بیشتر از پنج شلینگ خرج کرده یا درست تر آنکه دور ریخته به خاطر داشته باش که پول ماهیتی پرزاد و ولد

دارد، پول می تواند پول بیاورد و این پولها می توانند پولهای دیگری درست کنند والی النهایه کسی که خوک تخم کشی را می کشد، تمام توله های او را تا هزار نسل نابود می کند. کسی که پنج شلینگ را به باد می دهد، در واقع پوندهای فراوانی را که می شد از آن به دست آورد، به باد می دهد. (22)

آیا جزاین است که وظیفه مورد نظر بنیامین، فقط وسیله ای برای به دست آوردن غایتهای دیگر یعنی ثروت می باشد؟ وبر تشخیص می دهد که اندرز اخلاقی فرانکلین، با فایده باوری آغشته است و نزد او صرفه جویی و سخت کوشی فضیلتهایی هستند که فقط به درد پول درآوردن می خورند. اما وبر اعتقاد داشت که فرانکلین «احساسی را بیان می کند که با بعضی از ایده های مذهبی پیوند نزدیکی دارد.» تنها مدرکی که وبر برای این ادعای خود می تواند ارائه دهد، قطعه ای است که در سطور بالا از شرح حال فرانکلین نقل گردید که در آن نقل قولی از کتاب مقدس برای توجیه ساعی بودن و کار آزمودگی در انجام وظیفه آورده شد. (23) اما در واقع فرانکلین به دقت نشان داده است که از نظر او کوشایی فقط ابزاری است که به درد پولدار شدن می خورد.

..... هنگامی که پسر خردسال بودم، پدرم در کنار آموزشهایی که به من می داد، غالباً ضرب المثلی را از سلیمان حکیم نقل می کرد: «کسی که در کارش کوشاست، نزد پادشاهان می ایستد نه کنار آدمهای دون.» از همان وقت، فهمیدم که سخت کوشی وسیله ای است برای کسب تمایز و تشخیص و همین امر مشوقم شد. البته فکر نمی کردم که به راستی هرگز سرو کارم با پادشاهان بیفتد گرچه این موضوع پیش آمد؛ چون نزد پنج پادشاه ایستادم و حتی افتخار آن را داشته ام که کنار پادشاه دانمارک، سر میز شام بنشینم. (تاکیدها اضافه شده است.) (24)

در اینجا با بیان اندرزی از خرد باستانی (سلیمان)، انجام وظیفه به مثابه روشی مطمئن برای کسب ثروت و تشخیص قلمداد می گردد.

در اکثر آثار فرانکلین، تمایز اجتماعی به معنای تحرک اجتماعی صعودی، استقلال،

برابری با ثروتمندان و قدرتمندان، آشکارا به عنوان هدف سخت کوشی و پول در آوردن مطرح می گردد. مثلاً فرانکلین در قطعه ای از کتاب خود با عنوان چگونه جیب خود را پر از پول کنیم، امانتداری، سختکوشی و صرفه جویی را برای پولدار شدن و استقلال یافتن توصیه و سپس اضافه می کند: «پس انسان باش و هنگامی که ثروتمندی نزدیک می شود، رویت را پنهان مدار، از کوچک بودن خود رنج مبر هنگامی که پسران بخت و اقبال پابه پایت گام برمی دارند... خود را نزد آدم پست ابریشم پوش به این خاطر که مکنت و ثروت دارد خوار مدار، سؤاستفاده را به این خاطر که دستی که عرضه اش می کند، پوشیده از انگشتر الماس است، روا مدار.» (25)

از طرف دیگر، بی تردید ثروت نزد فرانکلین نه تنها وسیله ای برای کسب تمایز اجتماعی است بلکه غایتی درخود نیز می باشد. بنابراین باید از نو پرسش وېر را مطرح سازیم: چرا باید پول درآورد؟ بحث وېر این است که پول درآوردن، مال اندوزی به مثابه هدف غایی زندگی (از دیدگاه لذت باورانه) کاملاً غیرعقلانی است و جز با تأثیر ایده های مذهبی یعنی رسالتی اخلاقی و غایت درخود، توضیح داده نمی شود و بهترین نمونه، خود بنیامین فرانکلین است. (26) به نظر من، براساس شرح حال فرانکلین، نمی توان چنین توضیحی داد. وانگهی، چرا نتوان فرض کرد که رفتاری اقتصادی، به خودی خود می تواند بدون استناد به تأثیرات مذهبی (براساس تعبیر مورد نظر دیدگاه لذت باور) عقلانی نباشد؟ وېر خود نیز تأیید می کند که /مروزه، سرمایه داری و روح (غیرعقلانی) پولسازش، بدون کمک گرفتن از مذهب، غایت مطلق همه «امور» شده است. چرا نباید از همان آغاز چنین بوده باشد؟ درحقیقت شاید برای صنعتکار خرد قرن هفدهم، سختکوشی و صرفه جویی به عنوان وسیله ای برای تحرک اجتماعی، خردمندانه تر بوده است تا برای سرمایه دار ثروتمند امروزی که مشغولیت ذهنی اش، پول درآوردن است.

مارکس در آثار خود خصیصه خردستیزی سرمایه داری را تحلیل و آن را به شکل /از خود بیگانگی که ساختار مشابهی با از خود بیگانگی مذهبی دارد، مطرح کرد. در هر دو مورد، انسانها مطیع آفریده های خویش یعنی سرمایه و خدا شده اند. مارکس می نویسد که سرمایه دار «تا آنجا که اقدامات یا غفلتهایش فقط تابعی از سرمایه است که در وجود او آگاهی و اراده کسب کرده است، مصارف شخصی خود را مانند دزدی ای می داند که به زیان

انباشت سرمایه ارتکاب یافته است چنانکه در دفترداری ایتالیایی، مخارج شخصی درستون مربوط به بدهی سرمایه دار در مقابل سرمایه اش قید می شود.^۱ (۲۷) مشابه این بحث در دستنوشته های ۱۸۴۴ مطرح گردید که دادخواست تندی علیه از خود بیگانگی سرمایه دار و مالکیت طلبی غیر انسانی اش است: «هرچه کمتر بخوری، کمتر بیاشامی، کمتر کتاب بخری، کمتر به تئاتر و مجلس رقص و سالن تفریح بروی، بیشتر می توانی پس انداز کنی و گنجت که نه بید و نه زنگ فرسوده اش نخواهد کرد، بیشتر به سرمایه ات تبدیل خواهد شد. هرچه کمتر باشی، کمتر از زندگی تعریف می کنی. هرچه بیشتر داشته باشی، زندگی از خود بیگانه ات، بیشتر خواهد شد و وجود از خود بیگانه ات بیشتر اندوخته می گردد.» (۲۸)

از نظر مارکس، این از خود بیگانگی سرمایه دار، «این شهوت مطلق توانگر شدن» خصیصه ویژه خاستگاههای تاریخی شیوه تولید سرمایه داری است اما به قول مارکس، حتی در سرمایه داری معاصر نیز، سرمایه دار تا حد وسیعی زیر سلطه «انگیزه مطلق مالک شدن» (*absoluten Bereicherungstrieb*) است. این وضعیت، هوی و هوس انفرادی نیست بلکه نمودار مکانیسم اجتماعی از خود بیگانه ای است که در آن سرمایه دار فقط یکی از چرخ دنده های آن است. البته از طرف دیگر، قوانین رقابت سرمایه دار را مجبور می کند که دائماً سرمایه اش را بسط دهد. (۲۹)

مارکس نیز مانند وبر به خردستیزی روح سرمایه داری معتقد بود. اما او این خردستیزی را (که البته از انسجام و عقلانیت خاص خود برخوردار است) خصیصه ذاتی، نهادی و بنیادی شیوه تولید سرمایه داری (به عنوان فرآیند از خود بیگانگی اجتماعی) می داند و مانند وبر عقیده ندارد که این خردستیزی محصول نیروهای خارجی، غیر اقتصادی و مذهبی است.

مارکس تاثیر سرمایه داری را بر نظام اخلاقی پیورتنی بررسی نکرد (بعدها، تاریخدانانی چون تاوینی^۱ و اچ. ام. روبرتسون^۲، این تحقیق را انجام دادند). با اینکه مارکس مذهب را نمودی از شرایط اجتماعی و تاریخی می دانست، اما آن را تا سطح اقتصاد «تقلیل» نداد و کارایی تاریخی اش را منکر نشد. برعکس تصدیق می کرد که مذهب در برخی از دورانها

۱. Tawney

۲. H. M. Robertson

مثلاً در قرونِ وسطی، نقشی اساسی در حیات اجتماعی داشته است. (30) علاوه بر این مارکس به همبستگی پیوریتانیسم و سرمایه داری توجه داشت و آن را در گروندریسه یعنی اثری که در ۱۹۳۱ منتشر شد و در نتیجه وبر نمی توانست از آن آگاهی داشته باشد، مطرح کرد. در این اثر مارکس پس از نقلِ قطعه ای از ویلیام پتی^۱ اقتصاددانِ درموردِ کیفیتهایِ جاودانه پول، می نویسد: «پول پرستی، ریاضت کشی، از خودگذشتگی و فداکاری می خواهد: صرفه-جویی، کم خرجی، بی اعتنایی به لذاتِ مادی و زود گذرِ زمینی، دنبالِ گنجِ پایدار گشتن. از این رهگذر است که پیوریتانیسمِ انگلیسی و پروتستانیسمِ هلندی با پول در آوردن ارتباط (Zusammenhang) پیدا می کند.» (31)

نتیجه گیری: وبر هنگامیکه از همبستگیِ گزیده میانِ نظامِ اخلاقیِ پروتستانی و روح سرمایه داری سخن می گوید و نیز هنگامی که اهمیتِ مذهب را در مشروعیت بخشیدن و تقویت کردنِ اشکالِ معینی از رفتارِ مذهبیِ خاطر نشان می کند، کاملاً موجه است. آنچه که بیش از هر موضوعِ دیگر موردِ تردید است، تلاشهایِ جدلی است که برای «ابطال» ماتریالیسمِ تاریخی در کتابِ /اخلاقِ پروتستانی می کند زیرا منابعِ تاریخیِ خودِ وبر حاکی از آن است که الف) تز او مبنی بر اینکه سرمایه داریِ آغازین در آمریکا و ذهنیتِ مشخصاً سرمایه دارانه بنیامین فرانکلین، اساساً محصولِ مذهب می باشد، نه «مسلم» است و «نه بی شبهه»، بلکه برعکس ب) تلاش برای توضیح دادنِ این واقعیتهایِ تاریخی با علتهایِ اقتصادی - اجتماعی، ضرورتاً «یاوه گویی محض» نیست.

یادداشت ها

1. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: unwin University Books, 1967), p. 26; Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920), p. 12.
2. Weber, *The Protestant Ethic*, p.91.
3. Ibid., pp. 27, 183.
4. Max Weber, " Bemerkungen zu der vostehenden ' Replik', " 1908 in *Die protestantische Ethik II : Kritiken und Antikritiken*, ed. J. Winckelmann (Gütersloh: GTB, 1978), p. 56
5. Max Weber, Antikritisches Schusswort zum ' Geist des Kapitalismus', " (1910), in *Die protestantische Ethik II*, p. 326.
6. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (New york : Free Press, 1966), p. 510
7. Talcotte Parsons, " Introduction," in Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*(New york : Free Press, 1966) , p. 6.
- واژه "Recoil" در زبان انگلیسی معانی متعددی دارد، «از لحاظ ذهنی عدم پرداختن به موضوعی به خاطر ترس، یا وحشت و یا به خاطر انزجار» متداول ترین آنهاست.
- (*Oxford Concise Dictionary* [London: Oxford University Press, 1987], p. 866)
- این واژه شاید احساس پارسونز را در رابطه با مارکسیسم توضیح دهد اما به دشواری قابل استناد به دیدگاه وبر است.
8. Bryan S. Turner, { Marx, Weber and the Coherence of Capitalism : The Problem of Ideology " in *The Marx - Weber Debate*, ed. Norbert Wiley (newbury Park : Sage Publications, 1987), pp. 169-70
9. Weber , *The Protestant Ethic*, p. 36.
10. Ibid., p. 170.
- قطعات دیگری نیز وجود دارند که در آنها وبر اخلاقی پروتستانی را «توجیه کننده» و «مشروعیت دهنده» اقدامات سرمایه داری می داند. (Ibid., pp. 163, 178)
12. Ibid., *Gesammelte Aufsätze*, p. 83.
13. Weber, *The Protestant Ethic*, pp. 91-92.
14. Ibid., pp. 55-56.
15. Karl Kautsky, *Vorläufer des neueren Sozialismus*, vol. 2: *Der Kommunismus in der deutschen Reformation* (stuttgart: J. W. Dietz, 1921), p. 3.
16. Weber, *The Protestant Ethic*, pp. 172, 278; J. A . Doyle, *The English in America*, vol. 2 (London: Longman, Green, and Co. , 1887), pp.33, 34,35.
17. Weber, *The Protestant Ethic*, pp. 55, 174, 379; William B. Weedon, *Economic and Social History of New England , 1620- 1789*, vol. 1 (Boston : Houghton Mifflin, 1890) , p. 125.
18. Weber, *The Protestant Ethic*, p. 278.
19. Doyle, *The English in America* , pp. 37, 40, emphasis added; Weedon, *Economic and Social History of New England*, p. 165.
20. Weber, *The Protestant Ethic*, p. 75.
21. Ibid., pp. 53-54.
22. Ibi., pp.48-49.
- وبر این قطعات را از کتاب *Necessary Hints to Those That Would Be Rich* (1756) بنیامین فرانکلین نقل کرده است.
- وبر خود نیز تصدیق می کند که «بول بیشتر در آوردن، خیر برین این نظام اخلاقی است.» (ibid. , p. 53)
23. Ibid., pp. 51-54
24. Benjamin Franklin, *Autobiography* (London : Dent and Sons, 1931), p. 95.
25. Benjamin Franklin, *The Life and Works of Benjamin Franklin* (London : Brightly an Childs, n.d.) , pp. 183-84.
26. Weber, *The Protestant Ethic*, p. 53.
27. Karl Marx, *Das Kapital*, vol. 1 in Karl Marx and Friedrich Engels , *Werke* , vol. 23 (Berlin: Dietz Verlag, 1962), p. 619.
28. Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts*, in Erich Fromm, *Marx's Concept of Man* (New York : F. Ungar, 1961), p. 144

29. Marx, *Das Kapital*, pp. 618-21.

30. Ibid., p. 96.

31. Karl Marx, *Grundrisse, Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)* (Middlesex : Penguin Books, 1973) , p. 232; Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin : Dietz Verlag, 1953), p. 143

مارکسیستها و مسئله ملی

هدف از نگارش این مقاله، بررسی چند جنبه مهم نظری و روشمندانه از بحث کلاسیک مارکسیستی در مورد مسئله ملی است. این بحث با مواضع نسبتاً غیردقیقی شروع شد که مارکس و انگلس در آثار خویش اتخاذ کرده بودند و بعدها قبل از جنگ جهانی اول با قوت تمام در بین الملل دوم دنبال شد و به نظریه واقع گرایانه حق خود مختاری ملل که لنین جمع بندی کرده بود، انجامید.

مارکس و انگلس: ملیت و انترناسیونالیسم

مارکس در مورد مسئله ملی نظریه سیستماتیکی ارائه نداد و تعریف دقیقی از مفهوم «ملت» نکرد و استراتژی عمومی پرولتاریا را در این حوزه نیز مشخص نکرد. مقالات مارکس در مورد این موضوع، بیشتر اوقات اظهارات مشخص سیاسی بوده اند که به موارد خاصی مربوط می شدند. اگر متون خاص «نظری» مورد نظر است، بی شک مشهورترین و نافذترین آنها قطعات نسبتاً راز آمیزی است در مانیفست که در ارتباط با جوامع و ملت‌ها می باشد. قطعات فوق این ارزش تاریخی را دارند که قاطعانه و بدون کوچکترین سازشی ماهیت انترناسیونالیستی جنبش پرولتری را نشان می دهند اما چندان خالی از اکونومیسم و خوش بینی هائی تعجب آور نسبت به نقش تجارت آزاد نیستند. این موضوع را

خصوصاً میتوان در نظریه ای دید که بر اساس آن پرولتاریای پیروز فقط وظیفه برانداختن خصوصتهای ملی را خواهد داشت یعنی کاری که پیش از این با «رشد بورژوازی، تجارت آزاد و بازار جهانی» و غیره شروع شده بود. با این حال این نظر در متون دیگری در همان دوره رد می شود. مارکس در این متون بر این موضوع تاکید می کند که «در حالی که بورژوازی هر ملت هنوز منافع ملی جداگانه ای را پاسداری می کند، صنعت بزرگ طبقه ای آفریده است که در همه ملتها منافع یکسانی دارد و به این دلیل ملیت دیگر مرده است.» (۱) مارکس در نوشته های متأخرش (خصوصاً در نوشته های مربوط به ایرلند)، نشان داد که بورژوازی نه تنها به ترویج خصوصتهای ملی که در واقع به افزایش آنها گرایش دارد زیرا الف) مبارزه قدرتهای سرمایه داری برای کنترل بازارها، موجب تعارض می شود؛ ب) استثمار یک ملت به دست ملت دیگر، دشمنی ملی پدید می آورد؛ پ) شوینیسم یکی از ابزارهای ایدئولوژیکی است که بورژوازی را قادر به حفظ سلطه اش بر پرولتاریا می کند.

تاکید مارکس در مورد اینکه شیوه تولید سرمایه داری به بین المللی شدن اقتصاد می انجامد، پایه و اساس محکمی داشت: ظهور بازار جهانی که با خلق «وابستگی جهانی ملتها»، «پایه ملی صنعت را نابود ساخته است». با این حال در این اظهار نظر مارکس که «استاندارد کردن تولید صنعتی و شرایط زندگی متناظر با آن» به زایل شدن (Absonderungen) موانع ملی و خصوصتها می انجامد و نیز این اظهار نظر که تفاوت های ملی را صرفاً می توان معادل تفاوت هایی در فرآیند تولید دانست، رگه هایی از اکونومیسم به چشم می خورد.

این گفته مشهور طعنه آمیز و تحریک انگیز مارکس را که «پرولتاریا وطن ندارد» باید اساساً به این معنا تفسیر کرد که پرولتاریای تمام ملتها منافع یکسانی دارند، واقعیتی که مارکس به نحو جهت داری معادل از بین رفتن ملیت می دانست (به قطعه ای که از ایدئولوژی آلمانی در بالا نقل شد نگاه کنید)؛ از نظر پرولتاریا ملت صرفاً چهارچوب سیاسی حاضر و آماده ای است برای گرفتن قدرت. با این حال میهن ستیزی مارکس معنای عمیقتری دارد: الف) کل بشریت از نظر انسان باوری پرولتری، تمامیت معنادار، ارزش متعالی و هدف نهایی است؛ ب) از نظر ماتریالیسم تاریخی، کمونیسم فقط در مقیاس جهانی می تواند برقرار شود به این خاطر که رشد عظیم نیروهای تولیدی از چهارچوب تنگ و محدود دولت-ملتها پیشی می گیرد.

با اینکه در مانیفست حزب کمونیست پایه انترناسیونالیسم پرولتری بنیان نهاده شد، اما در رابطه با مسئله ملی، استراتژی سیاسی مشخصی مورد توجه قرار نگرفت. بعدها، چنین استراتژی در آثار مارکس خصوصاً در ارتباط با لهستان و ایرلند (و نیز در مبارزه با ناسیونالیسم لیبرال - دموکراتیک ماتسینی^۱ و نیهیلیسم ملی پرودونیستها^۲ در بین الملل) تکامل یافت. همیشه بخشی از سنت جنبش دمکراتیک کارگری قرن نوزدهم پشتیبانی از مبارزه مردم لهستان برای رهایی ملی بوده است. با اینکه مارکس و انگلس نیز به این سنت تعلق خاطر داشته اند، اما حمایت آنها بیش از آنکه به خاطر اصول عام دمکراتیک خود مختاری ملتها باشد، به خاطر مبارزه لهستانیها با تزارسم روسیه یعنی دژ اصلی ارتجاع اروپا و لولوی سرخرمن بنیانگذاران سوسیالیسم علمی بود. این رهیافت تا حدی در خود ابهام داشت: اگر قرار باشد که از مردم لهستان تنها به این دلیل حمایت شود که مبارزه ملی شان، مبارزه ای بر ضد تزارسم نیز هست، آیا معنای چنین رهیافتی این است که اسلاوهای روسیه پیشین (نظیر چک ها) حق خود مختاری ندارند؟ این دقیقاً مسئله ای بود که انگلس در سالهای ۴۹-۱۸۴۸ با آن دست و پنجه نرم می کرد.

با این حال مارکس در مقالاتی که در مورد ایرلند نوشته است، برخی از اصول عام مربوط به مسئله ملتهای تحت ستم را به کار بسته است. مارکس ابتدا طرفدار آن بود که ایرلند در چهارچوب اتحادی با بریتانیا از خودگردانی برخوردار شود و اعتقاد داشت که مسئله ستمکشی ایرلند (به دست موجران بزرگ انگلیسی) با پیروزی طبقه کارگر (چارتیستها) حل می شود. از طرف دیگر، مارکس در دهه ۱۸۶۰ آزادی ایرلند را شرط آزادی پرولتاریای انگلستان می دانست. مارکس در آثار این دوره خود در مورد ایرلند سه درونمایه را پرورانده است که از لحاظ رابطه دیالکتیکی شان با انترناسیونالیسم پرولتری برای تکامل آتی نظریه مارکسیستی در مورد خودمختاری ملی حائز اهمیت است: الف) تنها آزادی ملی ملت ستم دیده باعث محو تقسیمات و خصوصتهای ملی می شود و به طبقه کارگر هر دو ملت ((ستمکش و ستمگر)) امکان می دهد که علیه دشمن مشترک خود یعنی سرمایه داران متحد شوند؛ ب) ستم بر ملت دیگر باعث تقویت هژمونی ایدئولوژیک بورژوازی

بر کارگران ملتِ ستمگر می شود. از نظر مارکس «هر ملتی که ملتِ دیگر را تحتِ ستم قرار دهد زنجیرهای ((بردگی)) خویش را قوام می بخشد؛» پرهایی ملتِ ستمدیده باعثِ تضعیفِ پایه های اقتصادی، سیاسی، نظامی و ایدئولوژیکی طبقاتِ مسلط در ملتِ ستمگر می شود و این امر در مبارزه انقلابی طبقه کارگرِ آن ملت، سهم دارد.

انگلس

مواضع انگلس در موردِ لهستان و ایرلند بسیار شبیه به مواضع مارکس بود. با این حال، در آثار انگلس مفهومِ نظریِ عجیبی یعنی آموزه «ملتهای بدونِ تاریخ» وجود دارد. اگرچه به نظر من این موضوع اساساً با مارکسیسم بیگانه است (2)، اما به عنوانِ یک نمونه افراطی از خطاهایی که ممکن است حتی از موضعِ سوسیالیسمِ انقلابی و دمکراتیک در موردِ مسئله ملی روی دهد، جای بررسی دارد.

انگلس در سالهای ۴۹-۱۸۴۸ شکستِ انقلابهایِ دمکراتیکِ اروپایِ مرکزی را به نقشِ ضدِ انقلابیِ ملتهایِ اسلاوِ جنوبی (چکها، اسلاواکها، کرواتها، صربها، رومانیاییها، اسلونیها، دالماسیها^۱، موراویاییها^۲، اهالیِ روسیهٔ صغیر و غیره) نسبت داد که به شکلِ توده ای در ارتشهایِ سلطنتیِ اتریش و روسیه بسیج شدند و برایِ درهمِ شکستنِ انقلابهایِ آزادیبخشِ مجارستان، لهستان، اتریش و ایتالیا در اختیارِ نیروهایِ ارتجاعی قرار گرفتند.

در حقیقت ارتشِ امپراطوریِ اتریش از دهقانان، چه اسلاو چه آلمانی - اتریشی، تشکیل شده بود. عاملِ بسیار مهمی که باعثِ پیروزیِ ضدِ انقلاب شد، رهبریِ مردم، محافظه کار و ترسویِ بورژوا - لیبرالِ انقلاب بود که از برپا کردنِ انقلابِ ملیِ ارضیِ پرهیز کرده بود. در نتیجه، این رهبریِ نتوانست توده هایِ دهقانی و اقلیتهایِ ملی را به جانبِ خود کشاند و مانعِ آن شود که به ابزارِ کورِ ارتجاع تبدیل شوند. انقلابِ ۱۸۴۸ نمونهٔ کلاسیکِ انقلابی است که به دلیلِ عدمِ ارائهٔ راه حلیِ رادیکال برایِ مسئلهٔ ارضی و مسئلهٔ ملی شکست خورد. (یعنی دقیقاً مسائلی که انقلابِ اکتبر ۱۹۱۷ را موفق گرداندا!)

انگلس چون نتوانسته بود دلایلِ طبقاتیِ حقیقیِ شکستِ انقلابهایِ سالهایِ ۴۹-۱۸۴۸

۱. Dalmatian اهالی منطقه ای در کنار دریای آدریاتیک در جنوب غربی کرواسی - م

۲. Moravian اهالی استانی تاریخی در چکسلواکی - م

را بیابد، تلاش کرد تا آن را بر مبنای یک ایدئولوژی متافیزیکی یعنی نظریه ضدانقلابی بودن ذاتی «ملتهای بدون تاریخ» توضیح دهد، مقوله ای که در آن به نحو درهم و برهمی اسلاوهای جنوبی، بریتونها، اسکاتلندیها و باسکیها را در آن گنجانده به نظر انگلس «این بقایای ملت، به قول هگل، در جریان تاریخ با بیرحمی در هم شکسته شدند. این زباله های ملی همیشه نماینده متحجر ضد انقلاب بوده اند و تا زمانی که به طور کامل ریشه کن و یا فاقد ملیت نشده باشند، چنین خواهند بود زیرا کل موجودیتشان به خودی خود بیانگر مخالفت با انقلاب بزرگ تاریخی است.» (3) هگل، مبتکر این نظریه، گفته بود که ملتهایی که نتوانسته اند دولتی تشکیل دهند و یا اینکه دولتشان مدتهای قبل نابود شده است، ملتهای «بدون تاریخ» و محکوم به نابودی هستند. هگل به عنوان نمونه دقیقاً اسلاوهای جنوبی یعنی بلغارها، صربها و غیره را مشخص می کند. انگلس این بحث تاریخی و متافیزیکی را در مقاله ای در سال ۱۸۵۵ بسط داد. در این مقاله عنوان کرد که «پان-اسلاویسم جنبشی است که تلاش می کند تا آنچه را که تاریخ طی هزار سال خلق کرده است، نابود سازد. پان اسلاویسم جنبشی است که نمی تواند بدون جارو کردن عثمانی، مجارستان و نیمی از آلمان از روی نقشه اروپا به اهداف خود برسد...» (4) نیازی نیست که اضافه کنیم که چنین بحثی بیشتر و امداً اصول محافظه کارانه مکتب تاریخی حقوق (ساویگنی^۱) است تا نظرات انقلابی ماتریالیسم تاریخی. عجیب آنکه، همین انگلس، در مقاله ای در همان دوره (۱۸۵۳) تأکید کرده بود که مقدر است امپراطوری عثمانی در نتیجه آزادی ملتهای بالکان تجزیه شود. انگلس از این واقعیت اصلاً تعجب نمی کند زیرا در مقام یک دیالکتیسین خوب، در تاریخ «تغییرات همیشگی در سرنوشت بشر... که در آن هیچ چیز ثابت نیست جز بی ثباتی و هیچ چیز تغییر ناپذیر نیست جز تغییر» (5) را می ستاید.

سلسله مقالات انگلس در مورد لهستان در سال ۱۸۶۶ (6) ثبات ایدئولوژیکی اش را نشان می دهد. او بر تقابل «ملتهای بزرگ تاریخی اروپا» (ایتالیا، لهستان، مجارستان، آلمان) که حق شان برای وحدت ملی و داشتن استقلال پذیرفته شده است و «نشانه هایی از ملت» که فاقد «اهمیت اروپایی» و «سرزندگی ملی» هستند (رومانی، صربستان، کرواسی، چکسلواکی،

اسلونیای (و غیره) و ابزارتزار و ناپلئون شده اند، تاکید می کند. با این حال موضع انگلس قابل دفاع است زیرا این مقالات، مقالات روزنامه نگارانه است و ویژگیهای یک اثر علمی پر قدرت را ندارند و بدینسان در قیاس با آثار خاص تئوریک انگلس از شأن و مرتبه دیگری برخوردار بوده اند. وانگهی، بنیاد موضع گیری انگلس، دمکراتیک و انقلابی بوده است: چطور می توان تزاریسم و امپراطوری اطیش را شکست داد؟ انگلس به هیچ وجه از اسلاوها ترس و وحشتی نداشت. در مقاله ای که قبل از انقلاب ۱۸۴۸ نوشته است، دعوت به شکست دادن امپراطوری اطیش کرد تا «تمام موانع بر سر راه آزادی ایتالیایی ها و اسلاوها برداشته شود.» (۷) علاوه بر این انگلس هرگز اسیر شوینیسیم آلمان نیز نشد. گواه روشن آن، حملاتی است که به اقلیت آلمانی مجارستان (Siebenburger Sachen) می کرد: «آنها اصرار دارند ملیتی پوچ و بی معنی رادر کشوری خارجی حفظ کنند.» (۸)

چپ رادیکال علیه جدایی طلبی

جریان «چپ رادیکال» (Linksradikale) به نمایندگی لوکزامبورگ، پانه کوک، تروتسکی (قبل از سال ۱۹۱۷) و اشتراسر^۱ با این ویژگی مشخص می شد، البته با درجات و گاهی با اشکال بسیار متفاوت، که به نام اصل انترناسیونالیسم پرولتری با جدایی طلبی ملی مخالفت می کرد. یکی از تفاوت های عمده این جریان با لنین، شیوه برخوردشان با مسئله ملی بود گرچه در رهیافت مارکسیستی و انقلابی با او نزدیک بودند.

رُزا لوکزامبورگ

رُزا لوکزامبورگ در سال ۱۸۹۳ حزب سوسیال دمکرات پادشاهی لهستان^۲ (SDKP) را با برنامه ایی مارکسیستی و انترناسیونالیستی در مقابل حزب سوسیالیست لهستان^۳ (PPS) که هدفش مبارزه برای استقلال لهستان بود، پایه گذاری کرد. رُزا و رفقایش در حزب سوسیال دمکرات پادشاهی لهستان با محکوم کردن حزب سوسیالیست لهستان (با دلایلی موجه)،

۱. Strasser

۲. Social Democratic of the Kingdom of Poland

۳. Polish Socialist Party

قاطعانه مخالف شعار استقلال لهستان بودند و در عوض پیوند نزدیک بین پرولتاریای روسیه و لهستان و نیز سرنوشت مشترکشان را مورد تاکید قرار می دادند. آنها می گفتند که «پادشاهی لهستان» (یعنی بخشی از لهستان که به امپراطوری تزارالحاق شده بود) باید در چهارچوب یک جمهوری دمکراتیک روسی به صورت قلمروی خودگردان و نه مستقل اداره شود.

لوکزامبورگ در سال ۱۸۹۶ نماینده حزب سوسیال دمکرات پادشاهی لهستان درکنگره بین المللی دوم بود. مواضعی که وی از آن دفاع کرد درمقاله ای آمده است (۹): آزادی لهستان همان قدر خیالبافانه است که آزادی ملت چک، ایرلند و یا آلاس - لورن. نباید «مجموعه ای از مبارزات سترون ملی» را جانشین نبرد سیاسی یگانگی بخش پرولتاریا کرد. درتحقیقی که رزا لوکزامبورگ برای رساله دانشگاهیش با عنوان «توسعه صنعتی لهستان» (۱۸۹۸) کرده بود (۱۰)، بنیادهای نظری این موضع گیری آمده است. درونمایه مرکزی اثر فوق از دیدگاه اقتصادی این است که ((اقتصاد)) لهستان پیش از این در ((اقتصاد)) روسیه ادغام یافته است. از برکت بازارهای روسیه، رشد صنعتی لهستان تحقق یافته است و در نتیجه اقتصاد لهستان دیگر جدا از اقتصاد روسیه نمی تواند وجود داشته باشد. استقلال لهستان، آرزوی اشرافیت فئودالی آن است؛ اکنون توسعه صنعتی پایه های این آرزو را سست کرده است. نه بورژوازی لهستان که آینده اقتصادی و وابسته به اقتصاد روسیه است و نه پرولتاریای لهستان که منافع تاریخی، اتحاد انقلابی با پرولتاریای روسیه را ایجاب می کند، دیگر ناسیونالیست نیستند. فقط خرده بورژوازی و اقشار متعلق به دوران پیش سرمایه داری هنوز رویای خیالبافانه لهستان متحد و مستقل را درسر می پروراند. به همین خاطر لوکزامبورگ کتاب خود را همطراز لهستانی کتاب لنین یعنی «توسعه سرمایه داری در روسیه» قلمداد می کرد (۱۱)، اثری که در آن به آرزوهای خیالبافانه و ارتجاعی مردم باورهای روسیه حمله شده بود.

رزا لوکزامبورگ در سال ۱۹۰۸ مجموعه مقالاتی را با عنوان «مسئله ملی و خودگردانی» در مجله حزب سوسیال دمکرات لهستان (که بعد از پیوستن یک گروه از مارکسیستهای لیتوانی به SDKPIL تغییر نام داده بود) منتشر ساخت که بحث انگیزترین نظرات او را درمورد مسئله ملی دربرمی گرفت (و لنین خصوصاً به همین نظرات حمله کرده بود). عمده ترین - و بحث انگیزترین - نظراتی که در این مقالات مطرح شده بود به شرح زیر است: الف) حق

خود مختاری، حقی/انتزاعی و متافیزیکی است مانند به اصطلاح «حق کار» که مورد حمایت آرمانشهرباوران قرن نوزدهم بود و یا این حق خنده دار که چرنیشفسکی^۱ اعلام کرده بود «همه باید در ظروف طلایی غذا بخورند»؛ ب) طرفداری از حق جدایی هر ملت در عمل حاکی از طرفداری از ناسیونالیسم بورژوازی است، ملت به عنوان موجودیتی متحد و همگون وجود ندارد؛ طبقات هر ملت دارای منافع و «حقوق» متضاد ((با طبقات دیگر)) هستند؛ پ) از دیدگاه اقتصادی، استقلال ملتهای کوچک به طور عام و لهستان به طور خاص تخیلی است و قوانین تاریخ آن را محکوم می کند. از نظر لوکزامبورگ، تنها یک استثنا در مورد این قاعده وجود داشت: ملتهای ناحیه بالکان امپراطوری عثمانی (یونان، صربستان، بلغارستان، ارمنستان). رشد اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی این ملتها بالاتر از امپراطوری عثمانی بود یعنی امپراطوری روبه زوالی که جسد مرده اش آنها را تحت ستم قرار می داد. رُزا از سال ۱۸۹۶ (به دنبال شورش ملی یونانی ها در جزیره کرت^۲) برخلاف موضع مارکس در زمان جنگ کریمه^۳، این نظر را داشت که امپراطوری عثمانی ماندگار نخواهد بود و تجزیه آن را به دولت - ملتها برای پیشرفت تاریخی ضروری می دانست.

لوکزامبورگ برای تحکیم نظراتش در مورد اینکه ملتهای کوچک آینده ای ندارند، از مقالات انگلس در مورد «ملتهای بدون تاریخ» یاری گرفت (گرچه رزا این مقالات را به مارکس منتسب کرده بود، اما با کشف نامه های منتشر نشده مارکس و انگلس در سال ۱۹۱۳^۴ نویسنده واقعی آنها مشخص گردید). رُزا خصوصاً از مقاله ژانویه ۱۸۴۹ انگلس در مورد مبارزه ملت مجار و قطعه ای که قبلاً ذکر کردیم - «این بقایای ملت، که در جریان تاریخ با بیرحمی در هم شکسته شدند» - نقل قول می آورد. رُزا تشخیص می داد که دیدگاههای انگلس در مورد صربهای جنوبی اشتباه بوده است اما اعتقاد داشت که روش او صحیح بوده است و «واقعگرایی معقولانه و عاری از هرگونه احساسات» انگلس و نیز بی اعتنایی اش را به ایدئولوژی متافیزیکی حقوق ملتها ستایش می کرد.^(۱۲)

۱. Chernichevsky نویسنده معروف روسی در قرن نوزدهم و خالق رمان معروف «چه باید کرد» - م

۲. Crete

۳. Crimean War جنگی که در سالهای ۱۸۵۴-۶ میان انگلستان و فرانسه از یک طرف و روسیه از طرف دیگر در گرفت - م

چنانکه می دانیم رُزالوکزامبورگ در سال ۱۹۱۴ از معدود رهبران بین المللی دوم بود که در مقابل امواج سوسیال - میهن پرستی که اروپارا با شروع جنگ در کام خود بلعید، به زانو در نیامد. رُزا که مقامات آلمان او را به خاطر تبلیغات انترناسیونالیستی و ضد نظامیگری به زندان انداخته بودند، در سال ۱۹۱۵ جزوه مشهور «جونئوس» خود را نوشت و مخفیانه به بیرون از زندان فرستاد. لوکزامبورگ در این متن تا حدی از اصل خودمختاری دفاع کرد: «سوسیالیسم به تمام مردم حق استقلال و اختیار آزاد برای تعیین سرنوشت خویش را می دهد» (۱۳) با این حال، به نظر رُزا، این خودمختاری نمی تواند در چهارچوب دولتهای موجود سرمایه داری خصوصاً دولتهای استعمارگر، تحقق پذیرد. چطور می توان با وجود دولتهای امپریالیستی چون فرانسه، عثمانی یا روسیه تزاری از «انتخاب آزاد» سخن به میان آورد؟ در عصر امپریالیسم، مبارزه برای «منافع ملی» نه تنها با در نظر گرفتن قدرتهای بزرگ استعماری بلکه با در نظر گرفتن ملتهای کوچکی که «فقط پیاده های صفحه شطرنج امپریالیستی قدرتهای بزرگ» هستند، چیزی جز ایجاد سردرگمی نیست. (۱۴)

نظرات لوکزامبورگ در مورد مسئله ملی که از سال ۱۸۹۳ تا سال ۱۹۱۷ تکامل یافت، چهار خطای اساسی تئوریک، روشمندان و سیاسی دارد:

۱- رُزا لوکزامبورگ خصوصاً پیش از سال ۱۹۱۴، با رهیافتی اکونومیستی با این مسئله روبرو می شد: لهستان از لحاظ اقتصادی به روسیه وابسته است از این رو نمی تواند از لحاظ سیاسی مستقل باشد. در این بحث ویژگی و فردیت نسبی موقعیتهای سیاسی نادیده گرفته می شود. این روش جبرباور - اکونومیستی خصوصاً در رساله دانشگاهی لوکزامبورگ و آثار نخستین او در مورد مسئله لهستان بیشتر به چشم می خورد: از یک طرف رشد صنعتی لهستان که به بازار روسیه وابسته است و از طرف دیگر اتحاد بین پرولتاریای روسیه و لهستان، براساس «قدرت آهنین ضرورت تاریخی» (رُزا مکرراً در این دوره، از این عبارت و عبارت شبیه به آن یعنی «اجتناب ناپذیری قانون طبیعی» استفاده می کرد)، ماهیت خیالبا فانه استقلال لهستان را نشان می دهد. نمونه مشخص این همگون سازی بلاواسطه اقتصاد با سیاست را می توان در مقاله ای یافت که رُزا در سال ۱۹۰۲ در مورد سوسیال -

میهن پرستی نوشت. رُزا در این مقاله تاکید می کند که گرایش اقتصادی - و «بنابراین» گرایش سیاسی در لهستان - در جهت اتحاد با روسیه است؛ عبارت «و بنابراین» بیانگر رابطه بلاواسطه ((اقتصاد و سیاست)) است که گرچه صریحا ابراز نمی شود اما بدیهی فرض می شود. (15) بتدریج که رُزا لوکزامبورگ از دامهای اکونومیستی فاصله می گیرد، این شیوه بحث هم ناپدید می شود خصوصا بعد از سال ۱۹۱۴ که عبارت «سوسیالیسم یا بربریت» («جزوه جونوس») رارواج داد، عبارتی که حاکی از گسست اساسی و روشنندانه با اکونومیسم جبرگرا از نوع اکونومیسم کائوتسکیستی بود. بحثهای رُزالوکزامبورگ در «جزوه جونوس» در مورد مسئله ملی، اساسا سیاسی است و به هیچ پیشداوری مکانیستی متکی نیست.

۲- به نظر لوکزامبورگ ملت اساسا پدیده ای فرهنگی است. در این مورد نیز بُعد سیاسی ملت بی اهمیت پنداشته می شود، بُعدی که نمی توان با بُعد اقتصادی و ایدئولوژیک هم طراز دانست. شکل مشخص این بُعد، دولت - ملت مستقل (و یا مبارزه برای تشکیل آن) است. همین است که لوکزامبورگ موافق با برچیدن ستمگری ملی است و خواهان «رشد آزاد فرهنگی» است اما از جدایی طلبی یا حق استقلال سیاسی پشتیبانی نمی کند. او درک نمی کرد که نفی حق تشکیل دولت - ملت مستقل دقیقا یکی از اشکال عمده ستمگری ملی است.

۳- لوکزامبورگ فقط به جنبه های واپس گرایی تاریخی، خرده بورژوازی و ارتجاعی جنبشهای آزادیبخش ملی اهمیت می داد و توانمندی انقلابی شان را علیه تزاریسم (و بعدها در زمینه ای دیگر علیه امپریالیسم و استعمار) درک نمی کرد. به کلام دیگر رُزا لوکزامبورگ دیالکتیک پیچیده و متناقض ماهیت دو گانه جنبشهای ناسیونالیستی را درک نمی کرد. وی در ارتباط با روسیه نقش انقلابی متحدان غیر پرولتری طبقه کارگر یعنی دهقانان و ملتهای تحت ستم را دست کم می گرفت و برخلاف لنین که انقلاب روسیه را انقلابی به رهبری طبقه کارگر می دانست، آنها انقلاب خالص طبقه کارگر می پنداشت. (16)

۴- رُزا لوکزامبورگ نتوانست درک کند که آزادی ملی ملتهای تحت ستم نه تنها خواست «خیالافانه»، «ارتجاعی» و «پیش سرمایه داری» خرده بورژوازی است بلکه مهمتر آنکه خواست تمام توده ها از جمله پرولتاریا نیز می باشد و در نتیجه شرط جدانشدنی همبستگی پرولتاریای روسیه با پرولتاریای ملتهای تحت ستم آن است که حق خود مختاری ملتها را به

رسمیت بشناسد:

ریشه این خطاها، ناسازگاریها و کمبودها در چه بود؟ اگر این خطاها را منطقی بخشید جلدانشدنی از روش لوکزامبورگ (به استثنای اکونومیسم پیش از سال ۱۹۱۴) و یا مواضع سیاسی او به عنوان یک کلیت بدانیم (مثلاً مواضعش در مورد حزب، دموکراسی و غیره)، اشتباه کرده ایم. در حقیقت، تنها رُزا لوکزامبورگ نبود که چنین نظریه هایی در مورد مسئله ملی داشت بلکه سایر رهبران حزب سوسیال دمکرات لهستان نیز، حتی کسانی چون دزرژینسکی^۱ که بلشویسم را تأیید کرده بود، همین نظرات را داشتند. به احتمال زیاد، موضع یک جانبه لوکزامبورگ، در تحلیل نهایی، فرآورده جنبی ایدئولوژیکی مبارزه مستمر، حاد و تلخ ایدئولوژیکی حزب سوسیال دمکرات لهستان با حزب سوسیالیست لهستان بوده است. (۱۷) بدینسان تفاوت میان لنین و لوکزامبورگ تا حدی (دست کم در ارتباط با لهستان) محصول دیدگاههای متفاوت انترناسیونالیستهای روسی (که طرفدار شکست شوینیسم روسیه بزرگ بودند) و انترناسیونالیستهای لهستانی (که با سوسیال - میهن پرستی لهستانی مبارزه می کرده اند) بوده است. ظاهراً لنین یک بار «تقسیم کار» میان مارکسیستهای روسی و لهستانی را در مورد این مسئله تأیید کرده بود. با این حال نقد اصلی لنین به لوکزامبورگ این بود که او سعی کرده است که براساس موقعیت مشخصی، این موضوع را تعمیم دهد و در نتیجه نه تنها استقلال لهستان را نفی کرده بلکه استقلال تمام ملت‌های کوچک تحت ستم را منکر شده است.

با این وجود، لوکزامبورگ در سال ۱۹۰۵، در پیشگفتاری که بر مجموعه مقالاتی با عنوان مسئله لهستان و جنبش سوسیالیستی نوشته بود، مسئله ملی را کاملاً مانند لنین بررسی کرده است. (۱۸) در این مقاله لوکزامبورگ میان حق انکارناپذیر هر ملت برای استقلال («که از اصول اولیه سوسیالیسم ریشه می گیرد») که تأیید می کرد و فایده این استقلال برای لهستان که انکار می کرد، تمایز دقیقی قائل شد. این مقاله یکی از آن متون معدودی است که در آن رُزا اهمیت، عمق و حتی حقانیت احساسات ملی را (علیرغم اینکه صرفاً به عنوان پدیده ای «فرهنگی» به آنها می پرداخت) به رسمیت می شناسد و تأکید می کند که ستم

۱. Dzerzhinsky یکی از رهبران برجسته بلشویکها و نخستین رئیس چکا (خلف سازمان امنیت شوروی) - م

ملی «به خاطر بربریتش، تحمل ناپذیرترین ستم است» و تنها باعث برانگیختن «خصوصیت و شورش» می شود. این مقاله همراه با قطعاتی از «جزوه جونپوس» نشان می دهد که اندیشه لوکزامبورگ به مفهوم انقلابی کلمه چنان واقع گرایانه بوده است که نمی توان با دیدگاه متافیزیکی و غیر قابل انعطاف دریک طراز قرار داد.

تروتسکی

آثار قبل از سال ۱۹۱۷ تروتسکی را که موضع بینابینی میان لوکزامبورگ و لنین داشت، می توان «التقاطی» دانست (واژه ای که لنین برای نقد نظرات او به کار می برد). تروتسکی خصوصاً بعد از سال ۱۹۱۴ به مسئله ملی علاقمند شد و در جزوه ای با عنوان جنگ و بین الملل (۱۹۱۴) به آن پرداخت. تروتسکی در این جزوه جدلی از دو دیدگاه مختلف (اگر نگوییم متناقض)، سوسیال - میهن پرستی را نقد کرد:

- ۱- *رهیافت تاریخی - اقتصادی*. جنگ جهانی نتیجه تناقض گرایش نیروهای تولیدی به اقتصاد جهانی با چهارچوب تنگ دولت - ملت است. در نتیجه تروتسکی «نابودی دولت ملی را به مثابه موجودیت مستقل اقتصادی» بشارت داد. این موضع گیری از دیدگاه اقتصادی ناب کاملاً قابل توجیه بود اما تروتسکی از این فرض، «فروپاشی» (Zusammenbruch) و «اضمحلال» (Zertrümmerung) دولت - ملت را در مجموع نتیجه گرفت؛ بدینسان و با این برداشت از مفهوم ملت، دولت - ملت در آینده فقط به عنوان «پدیده ای فرهنگی، ایدئولوژیک و روانی» موجودیت خواهد داشت. البته چنین استنتاجی منطقی نیست. از بین رفتن استقلال اقتصادی یک دولت - ملت به هیچ وجه مترادف با ناپدید شدن موجودیت سیاسی آن دولت - ملت نیست. تروتسکی نیز مانند رزالووکزامبورگ ملت را یا به اقتصاد و یا به فرهنگ تقلیل می داد و در نتیجه جنبه سیاسی ویژه مسئله ملی یعنی دولت - ملت به عنوان یک پدیده سیاسی را که متمایز از زمینه های اقتصادی و ایدئولوژیکی آن است، نادیده می گرفت (هرچند زمینه سیاسی رابطه غیرمستقیمی با هر دو زمینه اقتصادی و ایدئولوژیک دارد).
- ۲- *رهیافت مشخص سیاسی*. تروتسکی برخلاف لوکزامبورگ صراحتاً حق خودمختاری ملل را به عنوان یکی از شروط «صلح میان ملتها» یعنی صلحی در تقابل با «صلح دیپلماتها»، مطرح می کرد. علاوه بر این تروتسکی از چشم انداز لهستانی مستقل و متحد (یعنی آزاد

از سلطه تزاریسیم، اطریشی‌ها و آلمانی‌ها) و نیز استقلال مجارستان، رومانی، بلغارستان، صربستان، بوهیم^۱ و غیره حمایت می‌کرد. او آزادی این ملتها و اتحاد آنها را در فدراسیون بالکان، بهترین سد و مانع در مقابل تزاریسیم در اروپا می‌دانست. وانگهی تروتسکی رابطه دیالکتیکی میان انترناسیونالیسم پرولتری و حقوق ملی را با درکی روشن نشان داد: سوسیال - میهن پرستها با نابودی بین المللی ((دوم)) نه تنها علیه سوسیالیسم دست به جنایت زدند بلکه «منافع ملی را در گسترده ترین و صحیح ترین معنایش، هدف قرار دادند» زیرا تنها نیرویی را که می‌توانست اروپا را بر مبنای اصول دموکراتیک و حق خودمختاری ملتها بازسازی کند، نابود ساختند» (19)

تروتسکی در مجموعه ای از مقالات که در سال ۱۹۱۵ نوشت «ملت و اقتصاد» (20) تلاش کرد مسئله ملی را به شکل دقیقتری تعریف کند که البته بی ابهام نبود. خطوط متناقض بحث او بیانگر تفکری است که هنوز شکل نگرفته است. تروتسکی ابتدا بحث را با جدلی بر ضد سوسیال - امپریالیستها که موضع سیاسی خود را بر اساس نیاز به گسترش بازارها و نیروهای تولیدی توجیه می‌کردند، شروع کرد. ظاهراً در این جدل، اکونومیسم از نقطه نظر روش شناسی طرد می‌شود: درست است که مارکسیستها خواهان آن هستند که اقتصاد تا جایی که ممکن باشد گسترش یابد اما نه به این قیمت که جنبش کارگری تجزیه شود، سازماندهی اش از بین رود و تضعیف گردد. بحث تروتسکی آنجا که می‌نویسد که جنبش کارگری «مهمترین نیروی تولیدی در جامعه نوین است»، تا حدی مغشوش شد. مع هذا این بحث اهمیت دست اول معیار سیاسی را تأیید می‌کند. اما تروتسکی در هر دو مقاله بار دیگر به موضوع «نیاز رشد اقتصادی به تمرکز» پرداخت که به معنای نابودی دولت - ملت به عنوان مانعی برای گسترش نیروهای تولیدی است. نکته این جاست: این «نیاز» چگونه با حق خودمختاری ملتها که مورد تأیید تروتسکی هم بود، آشتی داده می‌شود؟ تروتسکی با پشتک زدن می‌گوید که به اکونومیسم هدایتش کرد، از این دوراهه گریخت: «دولت اساساً یک سازمان اقتصادی است و ناچار خواهد بود که به نیازهای برآمده از رشد اقتصادی تسلیم شود.» از اینرو، دولت - ملتها در «جمهوری ایالات متحده اروپا» حل خواهند شد. در

۱. Bohemia کشوری که سابقاً بخشی از اطریش و امروزه قسمتی از کشور چکسلواکی است - م

این جمهوری، ملت که از اقتصاد و چهارچوب قدیمی دولت رها شده است، از لحاظ «رشد فرهنگی» ... از حق خودمختاری برخوردار خواهد بود.

تروتسکی در سال ۱۹۱۲، این مواضع «التقاطی» را کنار گذاشت و دیدگاه لینین را در مورد مسئله ملی قبول کرد و به عنوان کمیسر خلق در امور خارجه در برست - لیتوسک^۱ به نحو درخشانی از آن دفاع کرد.⁽²¹⁾

پانه کوک و اشتراسر

کتاب مبارزه طبقاتی و ملت اثر پانه کوک و کتاب کارگران و ملت اثر اشتراسر هر دو در سال ۱۹۱۲ در رایشنبرگ^۲ (بوهم) به عنوان پاسخ انترناسیونالیستی به تزهایی اتوباوئر^۳ منتشر شد.⁽²²⁾ هر دو نویسنده به برتری منافع طبقاتی بر منافع ملی اعتقاد داشتند. نتیجه عملی این ایده مشترک، وحدت حزب سوسیال دمکرات اتریش و عدم پذیرش تجزیه آن به بخشهای ملی جداگانه و یا خودگردان بود. هر دو نویسنده ملت را با مذهب به عنوان ایدئولوژی که با ظهور سوسیالیسم محکوم به محو شدن است، مقایسه کردند و آموزه باوئر را به عنوان موضعی غیرتاریخی، ایده آلیستی، ملی گرایانه - فرصت طلبانه طرد کردند.

به نظر پانه کوک، «پدیده ملت، پدیده ایدئولوژیکی بورژوازی است.» اعتقاد باوئر به اینکه این ایدئولوژی می تواند نیروی مستقلی باشد، مشخصه روشی کانتی است و نه ماتریالیستی. با این حال، نکته جالب این است که هم پانه کوک و هم اشتراسر اساس برنامه ملی باوئر و سوسیال دمکراسی اتریش یعنی خودگردانی ملی را در چهارچوب دولت چند ملیتی اتریش - هنگری^۴ پذیرفتند. پانه کوک بعداً تاکید کرد که این خودگردانی برپایه شخصی بنا گردیده است و نه بر پایه منطقه ای که در نتیجه با برداشت وی از پدیده ملی به عنوان

۱. Brest-Litovsk مکانی که بین دولت شوروی و دولت آلمان در مارس ۱۹۱۸ پیمان صلح جداگانه و الحاقی بسته شد. به موجب این پیمان روسیه از تمام حقوق خود نسبت به شهرریگا، تمام کورلند ولایتوانی و بخشی از روسیه سفید صرف نظر کرد و اشغال لیونی و آستونی را از طرف نیروهای آلمان پذیرفت. عقد این پیمان صلح هم در میان متفقین روسیه و هم میان حزب بلشویک اختلاف نظر شدیدی را موجب شد. برای شرح دقیقتر آن به کتاب تاریخ روسیه شوروی اثر ای. ای. کار ترجمه نجف دریابندری جلد سوم، فصل ۲۱ رجوع کنید -

۲. Reichenberg

۳. Otto Bauer

۴. تا قبل از استقلال مجارستان در سال ۱۹۱۸، هنگری بخشی از امپراطوری اتریش - مجار بود -

پدیده ای صرفاً ایدئولوژیک و فرهنگی سازگار است. البته پانه کوک و اشتراسر برخلاف باوئر عقیده نداشتند که برنامه فوق ((خودگردانی)) در چهارچوب سرمایه داری قابل تحقق است و تنها ارزش صرفاً تبلیغی و آموزشی برای آن قائل بودند.

اکنون میسم در پیش فرضهای مشترک اصلی هردو نویسنده، حضوری غیرمستقیم دارد: از نظر این دو نویسنده الویت دادن منافع طبقاتی به منافع ملی دلایل اقتصادی دارد. اشتراسر در بخش بسیار جالبی از جزوه اش می نویسد که یک میهن پرست خوب آلمانی - اطریشی اگر بفهمد که قیمت جنسی در مغازه های اهالی چک ارزانتر از قیمت همان جنس در مغازه های آلمانی هاست، از مغازه های اهالی چک خرید می کند. اما آیا همین موضوع کافی است که بتوان گفت، چنانکه اشتراسر گفت، وقتی منافع ملی و منافع اقتصادی در تضاد باهم قرار می گیرند، منافع اقتصادی الویت پیدا خواهد کرد؟ جدل پانه کوک و اشتراسر علیه باوئر با چشم اندازی انقلابی ارائه گردید اما به این دلیل که در زمینه عملی مسئله ملی و خصوصاً مبارزه ملتهای تحت ستم، رهیافت مشخص سیاسی ارائه نکرد و به تقابل انترناسیونالیسم با اصلاح طلبی ملی مارکسیسم اطریشی محدود ماند، ناقص از کار درآمد.

مارکسیسم میانه رو اطریشی و خودگردانی فرهنگی

ایده اصلی مارکسیستهای اطریشی، خودگردانی فرهنگی در چهارچوب یک دولت چند ملیتی بود. به نظر آنها این خودگردانی با سازمان دادن ملیت های مختلف در دستگاه قضایی عمومی با مجموعه ای کامل از اختیارات فرهنگی، اجرایی و قانونی تحقق می یافت. آموزه آنها در ارتباط با مسئله ملی و سایر مسائل سیاسی با عنوان «سانتریسم»^۱ ((میانه روی))، یعنی موضع گیری میان اصلاح طلبی و انقلاب، ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم، مشخص می شود. این جریان می خواست هم حقوق اقلیتهای ملی را به رسمیت بشناسد و هم وحدت دولت اطریش - هنگری را حفظ کند. مارکسیستهای اطریشی مانند جریان چپ رادیکال، جدایی طلبی را به عنوان راه حل مسئله ملی رد می کردند اما این موضع گیری از دیدگاهی کاملاً متضاد سرچشمه می گرفت و فقط به خاطر داشتن دلایلی متفاوت نبود.

کارل رنر

کارل رنر که بعدها (۲۰-۱۹۱۸) صدراعظمِ اتریش شد، قبل از سال ۱۹۱۷ بررسی‌های متعددی در مورد مسئله ملی منتشر کرده بود که نخستین و معروف‌ترین آنها دولت و ملت (۱۸۹۹) نام داشت. روش رنر اساساً قانونی - مشروطه خواهانه بود و برداشت او از دولت بیشتر به دیدگاه لاسال‌آشبهت داشت تا دیدگاه مارکس (چنانکه مهرینگ^۳، کائوتسکی و حقوقدان بورژوا هانس کلسن^۴ خاطرنشان کرده اند). حتی در نوشته‌های نخستین کارل رنر، نفوذ دیدگاه دولت سالارانه لاسال پیداست اما بعد از سال ۱۹۱۴ مثلاً در اثرش با عنوان مارکسیسم، جنگ و بین الملل (۱۹۱۷) عیان تر می گردد. این اثر شامل ایده‌های زیر بود (که البته ارتباطشان با مارکسیسم تاحدی مساله انگیز است): الف) «اقتصاد هرروز بیش از پیش به انحصار طبقه سرمایه دار درمی آید. از طرف دیگر دولت بیش از پیش به پرولتاریا خدمت می کند.» ب) اکنون نطفه سوسیالیسم در همه نهادهای دولت سرمایه داری وجود دارد.» (23)

مواضع رنر را در مورد مسئله ملی باید براساس این دیدگاه «سوسیال - دولت سالار» درک کرد؛ هدف اصلی او ممانعت از «تلاشی امپراطوری» و «اضمحلال اتریش» است، به کلام دیگر نجات «دولت تاریخی اتریش» مد نظر است. بدینسان، دولت امپراطوری اتریش - هنگری چهارچوب بنیادی تفکر سیاسی رنر را تشکیل می دهد، چهارچوبی که باید با اصلاحاتی چند و دادن امتیازاتی (فرهنگی، قانونی و غیره) به اقلیتهای ملی حفظ گردد. تناقض در این جاست که رنر بنا به دیدگاه دولت سالاریش سعی کرد با غیرسیاسی کردن مسئله ملی، آن را تا حد مسئله ای اجرایی و مربوط به قانون اساسی تقلیل دهد (24) و به یک مسئله قانونی تبدیل کند. رنر تلاش می کرد که با کمک یک دستگاه ظریف و پیچیده قضایی - نهادی، خطر تجزیه طلبی سیاسی و تلاشی دولت چند ملیتی را خنثی نماید یعنی به کمک شوراهای ملی که برپایه شخصی ((قطع نظر از محل سکونت آنها)) بنیان نهاده

۱. Karl Renner

۲. Lassale فردیناند لاسال (۱۸۶۴-۱۸۲۵) یکی از رهبران جریان سوسیالیستی در آلمان قبل از تشکیل بین الملل اول - م

۳. Hans Kelsen

۴. Mehring فرانس مهرینگ (۱۹۱۹-۱۸۴۶) مورخ آلمانی و از رهبران سوسیال دموکراسی آلمان - م

می شد و از همه افراد ملیتهای گوناگون با فهرست انتخاباتی جداگانه برای هراقلیت ملی، منطقه ای یا گروههای ملی با خودگردانی اجرایی و غیره «ثبت نام ملی» به عمل می آمد. در واقعیت، مواضع رنر که فاقد چشم انداز طبقاتی یا جهت گیری انقلابی بود، علیرغم ادعایی که می کرد، کاملاً خارج از چهارچوب سیاسی و نظری مارکسیسم جای دارد.

اتوباوئر

اثر بزرگ باوئر با عنوان مسئله ملی و سوسیال دموکراسی (۱۹۰۷) نسبت به آثار رنر از بار اثربریک و نفوذ نظری چشمگیری برخوردار است. اما باوئر نیز مانند رنر به حفظ دولت چند ملیتی یعنی پیش فرض بنیادی مارکسیسم اطریشی معتقد است. باوئر راه حل مسئله ملی را در اقدامات اصلاح طلبانه (تحول ملی عنوانی است که رنر برای بیان استراتژیست استفاده می کرد) و نیز دستکاری تدریجی در نهادهای دولت اطریش - هنگری، می دانست: «احتمال اینکه خودگردانی ملی بتواند در نتیجه تصمیمی حیاتی یا اقدامی جسورانه تحقق یابد، کم است... اطریش در فرآیند طولانی تحول، در مبارزات مختلف، آهسته آهسته به خودمختاری ملی نزدیک خواهد شد. نمی توان صرفاً بر مبنای یک اقدام بزرگ قانونگذارانه، قانون اساسی تازه ای وضع کرد؛ این امر فقط با وضع مجموعه ای از قوانین ایالتی و ولایتی میسر می گردد.» (۲۵)

ویژگی تحلیل باوئر، نظریه ای است که در مورد ماهیت روانی - فرهنگی مسئله ملی می دهد و بر مفهوم گنگ و ناروشنی به نام «خصایص ملی» استوار است، مفهومی که بر مبنای اصطلاحات روانشناسی، چنین تعریف می شد: «تنوع مقاصد، این واقعیت که محرکی یکسان می تواند جنبشهای مختلفی را برانگیزاند و اینکه موقعیتهای یکسان خارجی می توانند به تصمیم گیریهای متفاوتی بیانجامند.» در واقع این مفهوم ((خصایص ملی))، مفهومی کاملاً متافیزیکی بود و ریشه نو - کانتی داشت. تعجب آور نیست که رقبای مارکسیست باوئر (کائوتسکی، پانه کوک، اشتراسر و دیگران) از این موضع به شدت انتقاد کردند.

دومین مفهوم تعیین کننده در بنای تئوریک باوئر فرهنگ ملی بود، مفهومی که کل استراتژی او در مورد خودگردانی ملی بر آن استوار بود. طبعاً بنا نهادن تحلیل بر پایه فرهنگ به نادیده گرفتن مسئله سیاسی یعنی خودمختاری ملی بر اساس تشکیل دولت - ملتها

منجر می شود. به این مفهوم، «فرهنگ باوری» باوئر همان نقشِ روشمندانۀ «قضایی باور» رنر را داشت: غیرسیاسی کردن مسئله ملی.

علاوه بر این باوئر تقریباً طبقات و مبارزۀ طبقاتی را از حوزه فرهنگ ملی کنار گذاشت. هدف برنامه او آن بود که طبقه کارگر به «مزایای فرهنگی» و «فرهنگ ملی جامعه» که سرمایه داری از آنها محرومشان کرده بود، دست یابد. همین است که به نظر می رسد باوئر «ارزشهای فرهنگی» را کاملاً خنثی و خالی از مضمون طبقاتی می انگارد. بدینسان، باوئر در قبال طرفداران «فرهنگ پرولتری» که استقلال نسبی فرهنگ جهانی را نادیده می گرفتند و خواستار تقلیل آن به پایه اجتماعیش بودند («فرهنگ پرولتری» در مقابل «فرهنگ بورژوازی») دچار اشتباه معکوسی شد. به این ترتیب برای پانه کوک ساده بود که در جدلش علیه باوئر تاکید کند که پرولتاریا از آثار گوته و شیلر (و یا فرای لیگرات^۱ و هاینه) نکات زیاده تری می آموزد تا از آثار بورژوازی. باوئر رابطه پیچیده پرولتاریا را با میراث فرهنگی بورژوازی، یعنی رابطه فرا رفتن دیالکتیکی (حفظ، نفی، تعالی) را به عمل ساده تصاحب و یا پذیرش منفعلانه آن تقلیل داد. البته تاکید باوئر به اهمیت تعیین کننده فرهنگ برای تعریف ملت، تاکید درستی بود اما نظریۀ او به بتواره کردن^۲ فرهنگ ملی منجر شد که بارزترین نمودش این نظر بود که سوسیالیسم باعث رشد تمایز فرهنگی میان ملتها می شود. (26)

نظریۀ باوئر به خاطر گرایش به «ملی کردن» سوسیالیسم و جنبش کارگری، نفی آنچه که او «جهان وطنی ساده دلانه» پرولتاریا در دوران طفولیتش می نامد و عدم توانایی در درک فرهنگ سوسیالیستی انترناسیونالیستی، تا اندازه ای به ایدئولوژی ناسیونالیستی که باوئر در صدد مغلوب کردنشان بود، آلوده گردید. از اینرو تعجب ندارد که نظریۀ باوئر، آموزۀ جریانهای «ناسیونالیستی - فرهنگی» در جنبش کارگری چه در امپراطوری اتریش - مجارستان و چه در امپراطوری روسیه (نظیر جریان بوند^۳، سوسیال دمکراتهای قفقازی) و

۱. Freiligrath.

۲. fetishization.

۳. Bund سازمان اتحادیه کارگران یهودی روسیه و لهستان که قدیمی ترین سازمان سوسیال دمکرات روسیه بود و در کنگره تاسیس حزب سوسیال دمکرات در سال ۱۸۹۸ به عنوان «سازمان خودگردانی که فقط در مسائل مربوط به پرولتاریای یهودی مستقل است» به حزب پذیرفته شد. در کنگره دوم ۱۹۰۳، نمایندگان «بوند» تلاش کردند که امتیاز «بوند» را به عنوان «یگانه نماینده پرولتاریای یهودی در هرجای روسیه که زندگی کند و به هر زبانی که سخن بگوید» نگه دارند؛ اما پس از شکست سختی که در رأی گیری

جاهای دیگر شد. اما قطع نظر از این محدودیتها، اثر باوئر خصوصاً به خاطر ماهیت تاریخ باورانه آن ارزش تئوریک غیرقابل انکاری دارد. باوئر هنگام تعریف ملت به عنوان محصول سرنوشت عام تاریخی (یعنی پایه مادی مبارزه بشر علیه طبیعت)، به «عنوان پیامد پایان ناپذیرروندی دائمی»، به عنوان تبلور رویدادهای گذشته، «تکه ای منجمد از تاریخ»، قاطعانه به ماتریالیسم تاریخی تکیه داشت و باصراحت تمام مخالف محافظه کاری ملی بورژوازی و افسانه ارتجاعی «ملت ابدی» و ایدئولوژی نژادپرستانه بود. این رهیافت تاریخی موجب شد که کتاب باوئر از لحاظ روش شناسی نه تنها نسبت به آثار رنر بلکه نسبت به اکثر آثار مارکسیستهای آن دوره برتری واقعی داشته باشد، مارکسیستهایی که آثارشان در مورد مسئله ملی غالباً خصیصه ای انتزاعی و غیرقابل اعطاف داشت. باوئر به این دلیل که نه تنها درباره ساختار ملی موجود، توضیحی تاریخی می داد بلکه مفهوم ملت را روند و جنبشی در حال دگرگونی دائم می دانست، از اشتباه انگلس در سالهای ۴۹-۱۸۴۸ اجتناب کرد: این واقعیت که ملتی (مانند ملت چک) «تاریخی نداشته است»، ضرورتاً به این معنا نیست که آینده ای هم نخواهد داشت. توسعه سرمایه داری در اروپای مرکزی و منطقه بالکان به جای جذب ملی «بدون تاریخ» به بیداری آنها می انجامد. (27)

لنین و حق خودمختاری

مسئله ملی یکی از آن زمینه هایی است که لنین نظریه مارکسیستی را در آن مورد با شرح و بسط یک استراتژی منسجم و انقلابی (بر مبنای آثار مارکس اما بسیار فراتر از آنها) برای جنبش کارگری، رشد چشمگیری داد؛ استراتژی که متکی بر شعار بنیادی خودمختاری ملی بود. آموزه لنینی با انسجام و واقع گرایی اش از مواضع سایر مارکسیستهای آن دوره حتی کسانی چون کائوتسکی و استالین که در این مورد نزدیکترین موضع را به لنین داشتند، بسیار جلوتر بود.

موضع کائوتسکی قبل از سال ۱۹۱۴ شبیه به موضع لنین بود اما به خاطر توجه یک جانبه و تقریباً انحصاری آن به زبان به عنوان بنیاد ملت و نیز به خاطر عدم صراحت و

خوردند از کنگره و از حزب بیرون رفتند. در چهارمین کنگره حزب در ۱۹۰۶ «بوند» بار دیگر به حزب پذیرفته شد- تاریخ روسیه شوروی، انقلاب بلشویکی، ای اچ کار، جلد اول، ص ۵۰۳

قاطعیت در فرمول بندی حق ملت‌ها برای جدایی با موضعِ لنین تمایز داشت. بعد از سال ۱۹۱۴ مواضعِ دوپهلو و متناقضِ کائوتسکی در موردِ حقوقِ ملت‌ها در زمانِ جنگ به شدت از طرفِ لنین به عنوانِ مواضعی «ریاکارانه» و «فرصت طلبانه» به بادِ انتقاد گرفته شد.

استالین

این موضوع حقیقت دارد که لنین استالین را به وین فرستاد تا مقاله‌ مشهور «مارکسیسم و مسئله ملی» (28) خود را بنویسد و اینکه در نامه ای به گورکی در فوریه ۱۹۱۳، از «گرچی محشری که مشغول نوشتن مقاله بزرگی است» سخن به میان آورد. (29) اما وقتی کارِ نوشتنِ مقاله به پایان رسید، (برخلافِ اسطوره ای عامه پسند) این طور نبود که لنین شیفته و شیدایِ آن شده باشد چون در هیچ یک از آثارِ فراوانش در موردِ مسئله ملی، قطع نظر از یک جمله معترضه در مقاله ای به تاریخ ۲۸ دسامبر، ذکرِی از آن به میان نیاورده است. روشن است که نظراتِ اصلیِ اثرِ استالین همان نظراتِ حزبِ بلشویک و لنین بود. اما نظرِ تروتسکی هم که می گوید «سطربه سطر» مقاله فوق با الهام، نظارت و تصحیحِ لنین نوشته شده است نیز جای تردید دارد. (30) برعکسِ اثرِ استالین در چند نکته نسبتاً مهم، چه تلویحاً و چه صراحتاً، با نظراتِ لنین ((در موردِ مسئله ملی)) متفاوت و حتی ضدِ آن می باشد.

۱- مفاهیمِ «خصلت ملی»، «سرشتِ عامِ روانی» یا «ویژگیِ روانی»، «ابدأ مفاهیمِ لنینیستی نیستند. اساساً این موضوعِ مسأله ساز، میراثِ باوئر بود که لنین صریحاً او را از بابتِ «نظریه روانشناسی» اش موردِ نقد قرار داد. (31) در حقیقت ایده روانشناسیِ ملی قرابتِ بیشتری با فولکلورِ سطحی و پیش علمی دارد تا با تحلیلِ مارکسیستی از مسئله ملی.

۲- استالین با این بیانِ نامناسب که «تنها زمانی که همه این مشخصات (زبان مشترک، قلمرو، زندگی اقتصادی و "ساختِ روانی") کنار هم حضور داشته باشند، ما با ملت سروکار داریم»، نظریه اش را از خصیصه ایِ دگم، محدود و انعطاف ناپذیر برخوردار ساخت که در آثارِ لنین پیدا نمی شود. مفهومِ استالینیستیِ ملت، دقیقاً یکِ تختِ پروکراست^۱ ایدئولوژیکی بود. بنا به نظرِ استالین، گرجستان قبل از نیمه دوم قرنِ نوزدهم، ملت نبود زیرا

۱. Procrustean مشتق از نامِ Procrustes دزد افسانه Theseus که در آتیکازندگی میکرد و مسافران را مجبور می ساخت که روی تختش دراز بکشند و یا با قطع کردن و یا دراز کردنِ پاهایشان، آنها را به اندازه تخت درمی آورد- فرهنگِ کمبریج

«زندگی اقتصادی مشترکی» در آنجا وجود نداشت و از لحاظ اقتصادی به ایالت‌های مستقل تجزیه شده بود. نیاز نیست که اضافه کنیم که براساس این میزان، آلمان قبل از اتحادیه گمرکی^۱، نمی‌توانست یک ملت باشد... در هیچ کدام از نوشته‌های لنین نمی‌توان چنین تعریف «غایت گرایانه»، انعطاف‌ناپذیر و یکسویه‌ای از ملت یافت.

۳- استالین صراحتاً از پذیرش امکان وحدت یا پیوستن گروه‌های ملی که در چهارچوب دولت چند ملیتی متفرق شده بودند، سرباز می‌زند: «مسئله این است: آیا ممکن است در ((چهارچوب)) اتحادی ملی، گروه‌هایی را متحد ساخت که چنین جداگانه رشد یافته‌اند؟... آیا قابل تصور است که مثلاً آلمانی‌های حوزه بالتیک و آلمانی‌های ماوراء قفقاز در ملتی واحد متحد شوند؟» البته پاسخ استالین این بود که این امر «غیرقابل تصور»، «غیرممکن» و «خیال‌بافانه» است. (32) لنین برعکس کاملاً از «آزادی گروه‌ها، شامل گروه‌های تمام جوامع بدون توجه به ملیتشان، در هر دولتی» دفاع می‌کرد و به عنوان نمونه، دقیقاً از آلمانی‌های قفقاز، بالتیک و ناحیه پتروگراد نام برد. لنین اضافه کرد که آزادی گروه‌های ((ملی)) از هر نوع در میان اعضای ملت که در نواحی مختلف کشور و حتی در سراسر جهان زندگی می‌کنند، «غیرقابل بحث است و تنها از دیدگاهی کوتاه‌نظرانه و بوروکراتیک می‌توان علیه آن بحث کرد.» (33)

۴- استالین میان ناسیونالیسم ستمگرانه روسیه تزاری بزرگ و ناسیونالیسم ملت‌های تحت ستم تمایزی قائل نبود. در یکی از بندهای بسیار افشاگرانه مقاله اش، همزمان ناسیونالیسم «از بالای» تزارها که «جنگ طلبانه و ستمگرانه» است و نیز «موج ناسیونالیسم از پایین» لهستانی‌ها، یهودی‌ها، تاتارها، گرجی‌ها، اوکرائینی‌ها و غیره را «که گاهی به شوینیسیم کورتبديل می‌شود» رد کرد. استالین نه تنها تمایزی میان ناسیونالیسم «از بالا» و «از پایین» قائل نبود بلکه شدیدترین انتقاد را از سوسیال دمکرات‌های ملت‌های تحت ستم کرد که «محکم‌و‌استوار» در مقابل جنبش ناسیونالیستی نایستادند. از طرف دیگر، لنین نه تنها تفاوت میان ناسیونالیسم ملت ستمگرو ملت تحت ستم را بسیار تعیین‌کننده می‌دانست بلکه

۱. Custom Union اتحادیه‌ای متشکل از چند ملت که محدودیت‌های گمرکی میان خود را کنار می‌گذارند و سیاست گمرکی مشترکی اتخاذ می‌کنند. اتحادیه گمرکی بنلودر سال ۱۹۴۸ و جامعه اقتصادی اروپا که در سال ۱۹۵۸ تاسیس شد، نمونه‌هایی از این اتحادیه‌ها می‌باشند. فرهنگ گمبریج

همیشه به کسانی که آگاهانه یا ناآگاهانه تسلیم شوینیسیم ملی روسیه بزرگ می شدند، به شدت حمله می کرد. بی سبب نبود که آماج اصلی جدلِ لنین، سوسیال دموکرات‌های مارکسیست ملت تحت ستم یعنی ملت لهستان بودند که به خاطر «محکم» ایستادن در مقابل ناسیونالیسم لهستانی به انکار حق لهستان برای جداسدن از امپراطوری روسیه رسیدند. این تفاوت میان لنین و استالین بسیار تعیین کننده بود و به کانون کشمکش سخت بعدی میان آنها در مورد مسئله ملی در گرجستان (دسامبر ۱۹۲۲)^۱ یعنی «آخرین مبارزه» مشهور لنین تبدیل شد.

لنین

نقطه حرکت لنین در تعیین استراتژی در مورد مسئله ملی مانند لوکزامبورگ، تروتسکی و پانه کوک، انترناسیونالیسم پرولتری بود. با این حال، لنین رابطه دیالکتیکی میان انترناسیونالیسم و حق خودمختاری را بهتر از رفقای چپ انقلابی درک می کرد. اولاً لنین درک کرد که فقط حق جدایی ((ملتها))، موجب وحدت، همکاری و مشارکت آزاد و داوطلبانه و عاقبت ادغام ملتها می شود؛ ثانیاً جنبش کارگری ملت ستمگر فقط با به رسمیت شناختن حق خودمختاری ملت تحت ستم، می تواند خصومت و سؤظن ملت تحت ستم را از بین برد و موجب وحدت پرولتاریای هر دو ملت در مبارزه بین المللی با بورژوازی شود.

لنین به همین نحو، رابطه دیالکتیکی میان مبارزه ملی دموکراتیک و انقلاب سوسیالیستی را درک کرد و نشان داد که توده های مردم (نه فقط پرولتاریا بلکه دهقانان و خرده بورژوازی) ملت تحت ستم، متحدان پرولتاریای آگاه هستند، پرولتاریایی که وظیفه-اش رهبری مبارزه این «توده ناهمگون، ناهمساز و ناهمجنس»، شامل عناصری از خرده بورژوازی و کارگران عقب مانده با «پیشداوریها، پندارهای ارتجاعی، ضعفها و خطاهایشان»، علیه سرمایه داری و دولت بورژوازی است. (۳۴) با این حال، حقیقت این است که لنین در

۱. برای شناخت بیشتر از این ماجرا به نامه «درباره مسئله ملیتها یا درباره خودمختاری» در «آخرین نامه ها» لنین و نیز به «زندگینامه سیاسی استالین» اثر ایزاک دویچر، مترجم علی اسلامی و محمود ریاضی، نشر نو، سال ۱۳۶۸، صفحات ۳۰۴-۲۸۳ و تاریخ روسیه شوروی جلد اول، اثر ای. ایچ کارصفحات ۴۱۹-۴۱۱ و ۴۷۸-۴۷۰ رجوع کنید-م

مورد روسیه فقط بعد از آوریل سال ۱۹۱۷ زمانی که استراتژی انقلاب مداوم را اتخاذ کرد، پی برد که مبارزه آزادیبخش ملی ملل تحت ستم درامپراطوری روسیه نه تنها جنبشی است دمکراتیک بلکه درانقلاب سوسیالیستی متحد پرولتاریا نیز می باشد.

از نقطه نظر روش شناسی، برتری اساسی لنین بر اکثر معاصرانش، توانایی در «دستور روز قرار دادن سیاست» بود یعنی گرایش سرسختانه، انعطاف ناپذیر، ثابت و تزلزل ناپذیر به اینکه در هر مسئله و در هر تناقض جنبه سیاسی آن را درک و عمده نماید؛ در جدل لنین علیه اکونومیستها در مورد مسئله حزب در سالهای ۱۹۰۲-۱۹۰۳، در بحث با منشویکها در مورد انقلاب دمکراتیک ۱۹۰۵، در آثار خلاقش در مورد امپریالیسم در سال ۱۹۱۶، در چرخش الهام بخشی که «تزهای آوریل» در سال ۱۹۱۷ نمود آن بودند، در سراسر مهمترین اثرش یعنی دولت و انقلاب و البته در آثارش در مورد مسئله ملی، این گرایش چشمگیر است. براساس این جنبه روشمندانه (در کنار سایر جنبه ها)، می توان فعلیت برجسته نظرات لنین را در قرن بیستم یعنی در دوران امپریالیسم توضیح داد، یعنی دورانی که بعد سیاسی به نحو فزاینده ای چیره شده است (اگرچه در تحلیل نهایی، اقتصاد سطح سیاسی را تعیین می کند).

در حالیکه اکثر نویسندگان مارکسیست فقط به بُعد «اقتصادی»، فرهنگی و یا «روانی» مسئله ملی توجه می کردند، لنین صراحتاً اعلام کرد که مسئله خودمختاری «تماماً» و انحصاراً در حوزه دمکراسی سیاسی^(۳۵) یعنی در حیطه حق جدایی سیاسی و تأسیس دولت - ملتی مستقل است. لنین کاملاً از بنیاد روشمندانه تفاوتها ((ی نظر خود با دیگران)) آگاه بود: «ملت "خودگردان" حقوق برابری با ملت "خودمختار" ندارد؛ رفقای لهستانی ما به این موضوع توجهی نشان نداده اند زیرا (مانند اکونومیستهای قدیمی خودمان) از تحلیل مفاهیم و مقولات سیاسی لجوجانه اجتناب کرده اند.»^(۳۶) لنین به برکت درکی که از خودمختاری نسبی فرآیندهای سیاسی داشت، در تحلیل خویش از مسئله ملی هم از ذهنی انگاری و هم از اکونومیسم اجتناب کرد.^(۳۷)

روشن است که از نظر لنین، جنبه سیاسی مسئله ملی اساساً آن چیزی نبود که سفارتخانه ها، دیپلماتها و مقامات نظامی اهمیت می دادند. لنین کلاً نسبت به اینکه این یا آن ملت، دولت مستقلی تشکیل دهد یا سرحدات میان دو دولت چه باشد، بی اعتنا بود. هدف لنین دمکراسی و اتحاد انترناسیونالیستی پرولتاریا بود که مستلزم شناسایی حق

خودمختاری ملتها بود. علاوه بر این از آنجا که در نظریهٔ لنین، جنبهٔ سیاسی حق خودمختاری موردِ نظر است، مطلقاً امتیازی به ناسیونالیسم داده نمی‌شود. این نظریهٔ منحصرراً در حیطهٔ مبارزهٔ دمکراتیک و انقلاب پرولتری جای دارد.

حقیقت این است که از دیدگاه لنین، این دو هدف ((مبارزهٔ دمکراتیک و انقلاب پرولتری)) اهمیت یکسانی نداشته‌اند: خواسته‌های دمکراتیک باید همیشه تابع منافع عاجل مبارزهٔ انقلابی طبقاتی پرولتاریای جهانی باشد مثلاً بر اساسِ نظرِ لنین اگر جنبشِ جمهوریخواهانه در موردی خاص به ابزارِ ارتجاع تبدیل گردید (کامبوج ۱۹۷۱)، نباید مارکسیستها از آن حمایت کنند. مفهوم این امر آن نیست که جنبش طبقهٔ کارگر جمهوریخواهی را از برنامهٔ خود قلم میزنند. همین موضوع، البته با تغییراتی چند، در موردِ خودمختاری صادق است. حتی اگر استثنائاتی وجود داشته باشد، قاعدهٔ کلی پذیرشِ حق جدایی برای هر ملتی است. در حقیقت چون در تحلیلِ لنین، به رسمیت شناختنِ حق خودمختاری اهمیت تعیین کننده برای وحدتِ انترناسیونالیستیِ کارگران دارد، صراحتاً حتی امکانِ «استثناها» یعنی تضاد میانِ منافعِ کارگران و حقوقِ دمکراتیکِ ملتها کنار گذاشته می‌شود.

نتیجه گیری: درسِ تاریخ

تاریخ بعضی از بحثهای مارکسیستها را در موردِ جنبه‌هایی از مسئلهٔ ملی حل و فصل کرده است. دولتِ چند ملیتیِ اطریش-هنگری بعد از جنگِ جهانی اول به دولت - ملتهایِ گوناگون تجزیه شد. باسکها که به قولِ انگلس «ملتی اساساً» ارتجاعی بوده‌اند، اکنون در قلهٔ مبارزهٔ انقلابی در اسپانیا هستند. وحدتِ مجددِ لهستان که لوکزامبورگ از آن به نام خیالپردازیِ خرده بورژوازی یاد می‌کرد، در سالِ ۱۹۱۸ واقعیت یافت. ملتِ «بدونِ تاریخ» چک که به خاطرِ فقدانِ «سرزندگی ملی اش» محکوم به نابودی بود، داوطلبانه از طریقِ تشکیلِ فدراسیونی با ملتِ اسلواک، دولتی تشکیل داد.

همچنین تجربهٔ تاریخ بعد از سالِ ۱۹۱۷ نشان داد که ملت صرفاً مجموعه‌ای از معیارهایِ انتزاعی و خارجی نیست. عنصرِ ذهنی یعنی آگاهی به هویتِ ملی و نیز جنبشِ سیاسیِ ملی دیگر بی اهمیت نیستند. ظهور این «عواملِ ذهنی» غیر منتظره نبود؛ آنها نتیجهٔ

شرایط تاریخی معین، سرکوب، ستمگری و غیره بوده اند اما همین امر به معنای آن است که کاربرد خودمختاری باید گسترده تر شود: از خودمختاری نباید فقط مقوله «جدایی» (ملتی)) را استنباط کرد بلکه باید خود «موجودیت ملی» را در نظر گرفت. خودمختاری آموزه ای «تخصصی»، مسلح به مجموعه ای از «معیارهای عینی» (از نوع معیارهای استالین) نیست که براساس آن بتوان تعیین کرد که جامعه ای می تواند ملتی را تشکیل دهد یا نه بلکه خود جامعه است که چنین چیزی را معلوم می کند. (38)

از طرف دیگر، از زمان وودرو ویلسون^۱ به بعد، ناسیونالیسم قدرتهای بزرگ با اختصاص دادن شعارهای دموکراسی، برابری ملتها و حق خودمختاری به خود، زرادخانه ایدئولوژیکی اش را پر کرده است. اکنون همه جا دولتمردان بورژوازی داعیه دفاع از این اصول را دارند. لیندون جانسون^۲ زمانی که رئیس جمهور ایالات متحده بود، با ابهت تمام در سال ۱۹۶۶ اعلام کرد: «ما برای حمایت از اصل خودمختاری مبارزه می کنیم تا مردم ویتنام جنوبی بتوانند آزادانه آینده خویش را انتخاب کنند.» (39) از قرن نوزدهم تا به امروز، از آن زمان که تریچکه^۳ هنگام درگرفتن شورشی در قاره افریقا نوشت: «مضحک است که بخواهیم موقع جنگ با وحشیها از اصول عادی جنگ تابعیت کنیم. قبایل سیاه را باید با آتش زدن دهکده هایشان تنبیه کرد چون این تنها علاج موثر است» (40)، تاکنون چقدر سیاست قدرتهای بزرگ به خاطر این همه به رسمیت شناختن حقوق ملتهای کوچک تغییر کرده است!

امروزه خطری که واقعا سلامت سیاسی جنبش کارگری را تهدید می کند، بیماریهای دوران کودکی آن یعنی خطاهای قابل گذشت رزالوکزامبورگ نیست، خطر واقعی پدیده ای است آسیب شناسانه از نوعی به مراتب خطرناکتر یعنی ویروسهای شوینیسم قدرتهای بزرگ و تسلیم طلبی فرصت طلبانه به ناسیونالیسم بورژوازی که بوروکراسی روسی و چینی و مریدان بین المللی شان در سراسر جهان پخش کرده اند. درحقیقت امروزه ((دیدگاه)) «چپ

۱. Woodrow Wilson (۱۹۲۴-۱۹۵۶) بیست و هشتمین رئیس جمهور ایالات متحده در زمان جنگ جهانی اول - م

۲. Lyndon Johnson (۱۹۰۸-۷۳) سی و هشتمین رئیس جمهور ایالات متحده. جانسون بعد از ترور کندی رئیس جمهور شد. در زمان او دخالت آمریکا در جنگ ویتنام شدت گرفت - فرهنگ کمبریج

۳. Treitschke سیاستمدار برجسته پروس - م

افراطی» در مورد مسئله ملی به ندرت پیدا می‌شود. گاهی در برخی از بخش‌های چپ انقلابی هنوز می‌توان پژواک ضعیف تزه‌های لوکزامبورگ را به شکل مخالفت انتزاعی با جنبش‌های آزادیبخش ملی در لوای «اتحاد طبقه کارگر» و انترناسیونالیسم شنید. همین امر در مورد تصور انگلس از «ملتهای ارتجاعی» صادق است. بدینسان اگر به برخی از مسائل ملی معاصر دقت کنیم با مسائل پیچیده‌ای روبرو می‌شویم که در آن جنبه‌های ملی، مستعمراتی، مذهبی و قومی در هم ادغام و به هم پیچیده شده‌اند، مانند کشمکش اعراب و اسرائیل و یا مبارزه کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها در ایرلند شمالی. در چنین مسائلی دو نوع وسوسه معکوس هم، ذهن چپ انقلابی را اشغال می‌کند. نخستین وسوسه، انکار مشروعیت جنبش ملی فلسطینی‌ها و یا کاتولیک‌ها در اولستر است، یعنی محکوم کردن این جنبش‌ها به عنوان جنبشی «خرده بورژوازی» و تفرقه انداز در طبقه کارگر و به طور انتزاعی دفاع کردن از اصل اتحاد ضروری میان پرولتاریای همه ملیتها، نژادها و مذاهب. دومین وسوسه، حمایت بی قید و شرط از ایدئولوژی ناسیونالیستی این جنبش‌ها و محکومیت ملت سلطه گر (یهودیان اسرائیل و پروتستان‌های ایرلند شمالی) در کل بدون تمایز طبقاتی به عنوان «ملتهای ارتجاعی» است یعنی ملت‌هایی که حق خود مختاریشان انکار می‌شود. وظیفه‌ای که مارکسیست‌های انقلابی دارند، پرهیز از این دو گره کور و کشف مسیر اصیل انترناسیونالیستی با تحلیل مشخص از شرایط مشخص است. چنین تحلیلی باید از سیاست ملی کمینترن در زمان‌لنین و تروتسکی (۲۳-۱۹۱۹) و قطعنامه مشهور کنگره سال ۱۸۹۶ بین الملل دوم، یعنی کنگره‌ای که از این مزیت نادر برخوردار بود که هم لنین و هم لوکزامبورگ تأییدش کردند، الهام بگیرد: «کنگره حق کامل خودمختاری تمام ملت‌ها را اعلام می‌دارد و با کارگران هر کشوری که در حال حاضر از یوغ استبداد نظامی، ملی و یا هر نوع استبداد دیگری رنج می‌برند اظهار همدردی می‌کند؛ واز کارگران همه این گونه کشورها دعوت می‌کند که به صفوف کارگران دارای آگاهی طبقاتی جهان بپیوندند و برای برانداختن سرمایه داری بین المللی و دستیابی به اهداف انترناسیونالیستی دموکراسی اجتماعی متشکل شوند».*

۱. Ulster نام دیگر ایرلند شمالی-م

* این مقاله نخستین بار در شماره ۹۶ مجله *New Left Review* صفحات ۱۰۰-۸۱ انتشار یافته است (روایت خلاصه تر آن نخستین بار در مقاله *Georges Haupt, Michael Löwy, Claudie Weill* با عنوان *Les Marxistes et la question nationale : 1848-1914 [anthology] [paris, 1974]* آمده است.

یادداشت ها

1. Karl Marx, *The German Ideology* (moscow, 1964), p. 76. Cf. Friedrich Engels, "Das fest der Nationen in London," 1846 in Karl Marx, Friedrich Engels, and Ferdinand Lassalle, *Aus dem literarische nachlass*, vol. 2 (Stuttgart, 1902), p. 408:

«روبای جمهوری اروپا، صلح پایدار زیر نظر سازمانی سیاسی همانند عباراتی که درباره وحدت ملتها تحت حمایت آزادی بازرگانی سرداده می شود، به موضوع مضحکی تبدیل شده است ... بورژوازی در هر کشور منافع خاص خود را دارد و نمی تواند فراسوی ملیت باشد ... اما در هر کشور، پرولتاریا منافع انحصاری و مشترک، دشمنی انحصاری و مشترک، مبارزه ای انحصاری و مشترک دارد. فقط پرولتاریا می تواند ملیت را براندازد، فقط پرولتاریایی هشیار می تواند برادری ملتها را تحقق بخشد ...»

2. درمورد این مسئله به مقاله بسیار جالب مارکسیست اوکراینی، رومن روسدولسکی، با عنوان Friedrich Engels und das Problem der 'geschichtlosen völker' Archiv für Sozialgeschichte 4 (1964) هینکا آن را ترجمه و ویراستاری کرده و مقدمه ای بر آن نوشته است، توجه کنید. مقاله فوق در مجله کریتیک، شماره های ۱۸-۱۹ (۱۹۸۷) به عنوان مقاله ویژه انتشار یافته است.
3. Friedrich Engels, "The Magyar Struggle," in Karl Marx, *The Revolutions of 1848* (London 1973), pp. 221-22.
4. Friedrich Engels, "Deutschland und der Panslawismus," (*Neue Oder-Zeitung*, 1855), in Marx and Engles, *Werke*, vol. II (Berlin), cited in Rosdolsky, "Friedrich Engels," p. 174.
5. Friedrich Engels, "What is to Become of Turkey in Europe? (*New York Daily Tribune*, 1853), in Marx and Engels, *Werke*, vol. II (Berlin), cited in Rosdolsky, "Friedrich Engels," p.174
6. Friedrich Engels, "What Have the Working Classes to Do with Poland?," in Karl Marx, *The First International and After* (London, 1974), pp. 378-88.
7. Friedrich Engels, "Anfang des Endes in Österreich" (1874) in Marx and Engels, *Werke*, vol. 4, p.510.
8. Friedrich Engels, "The Magyar Struggle," p. 219.
9. Rosa Luxemburg, "La question polacca al congresso internazionale di Londra," *Critica Sociale* 14 (July 16, 1896), pp. 217-20.
10. Rosa Luxemburg, *Die Industrielle Entwicklung Polens* (Leipzig, 1898).
11. V. I. Lenin, *Collected Works*, vol. 3 (Moscow, 1972).
12. Rosa Luxemburg, "Nationalität und Autonomie," 1908, in *Internationalismus und Klassenkampf* (Neuwied, 1971), pp. 236, 239.
13. Rosa Luxemburg, "The Junius Pamphlet," in *Rosa Luxemburg speaks*, ed. Mary-Alice Waters (New york, 1970), p.304.
14. Rosa Luxemburg, "Theses on the Tasks of International Social Democracy," in Waters, *Rosa Luxemburg speaks*, p.329.
15. Rosa Luxemburg, "Sozial-patriotische Programakrobatik," in *Internationalismus und Klassenkampf*.
16. Cf. George Lukács, "Critical Observations on Rosa Luxemburg's 'Critique of the Russian Revolution,'" in *History and Class Consciousness* (London, 1971), pp. 272-95
17. Cf. Lenin, "On the Right of Nations to Self-Determination, in *Collected Works*, vol. 20, p. 430 :

«کاملاً قابل درک است که سوسیال دمکراتهای لهستانی به خاطر شورو شوقشان برای مبارزه با ناسیونالیسم کور خرده بورژوازی لهستان، (که گاهی شاید به افراط می کشد)، در بعضی مسائل مبالغه می کنند.»

18. Rosa Luxemburg, "Vorwort zu dem Sammelband 'Die Polnische Frage und die sozialistische Bewegung,'" in *Internationalismus und Klassenkampf*.
19. Leon Trotsky, *The Bolsheviki and World Peace* (New york, 1918), pp. 21, 230-31, etc.
20. *Nashe Slovo* 130, 135 (July 3 and 9, 1915), reprinted in Russian in Trotsky's *collected Works*, vol. 9. 1927.
21. Cf. Leon Trotsky, *History of the Russian Revolution*, vol. 3 (London, 1967), p. 62:

«سرنوشت بعدی اتحاد شوروی هرچه باشد ... سیاستِ لنین در قبال مسئله ملیتها جای خود را در میان گنجینه های جاویدان بشر باز خواهد کرد.»

22. Anton Pannekoek, *Klassenkampf und Nation* (Reichenberg, 1912) ; Josef Strasser, *Der Arbeiter und die Nation* (Reichenberg, 1912).

23. Karl Renner, *Marxismus, Krieg, und Internationale* (Stuttgart, 1917), p. 26.

24. Cf. Arduino Genelli, *Questione nazionale e socialismo: K. Renner e O. Bauer* (Bologna, 1969), p.109

25. Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Vienna, 1924), p.404

26. Ibid., pp. 105-8.

27. Ibid., pp. 239-72.

یاید اضافه کرد که برنامه خودگردانی فرهنگی ناوثر از برخی ارزشها به عنوان مکمل - و نه بدیل - سیاستِ متکی بر به رسمیت شناختن حقِ خودمختاری برخوردار بود. در حقیقت، در اولین قانون اساسی اتحاد شوروی، به نوعی اصلِ خودمختاری فرهنگی اقلیتهای ملی گنجانده شده بود.

28. Joseph Stalin, "Marxism and the National Question," in *Works*, vol. 2 (moscow, 1953), pp. 300-381.

29. Lenin, *Collected works*, vol. 35, p. 84.

30. Cf. Leon Trotsky, *Stalin*, vol. 1 (London, 1969), p. 233.

31. V. I. Lenin, "The Right of Nations to Self-Determination," in *Collected Works*, vol. 20, p. 398.

32. Stalin, *Works*, vol. 2, pp. 305, 306-7, 339.

33. V. I. Lenin, "The National Programme of the RSDLP," in *Collected Works*, vol. 19, p. 543, and "Critical Remarks on the National Question," in *Collected Works*, vol. 20, pp.39, 50.

34. در مورد این نکته، تحلیل لنین از شورش سال ۱۹۱۶ در ایرلند نمونه ای از رئالیسم انقلابی است. به مقاله «جمع بندی بحث در مورد مسئله خودمختاری» در مجموعه آثار، جلد ۲۲، صفحات ۵۸-۳۵۳ نگاه کنید.

35. V. I. Lenin, "The Socialist Revolution and the Right of Nations to Self-Determination," in *Collected Works*, vol. 22, p. 145.

36. V. I. Lenin, "The Discussion on Self-Determination Summed Up," p. 344. (ترجمه تغییر کرده است)

37. چنانکه A.S. Naïr و C.Scalabrino در مقاله عالیشان در مجله پارتیزان ۶۰-۵۹ (مه و اوت ۱۹۷۱) با عنوان "La Question nationale dans la théorie marxiste révolutionnaire" تاکید کرده اند.

38. نگاه کنید به سخنرانی تروتسکی در جمع سیاهان ایالات متحده: «در این مورد معیارهای انتزاعی تعیین کننده نیستند، آنچه که تعیین کننده تر است، آگاهی، احساس و عواطف تاریخی است.»
(Trotsky on Black Nationalism and Self-Determination [New York, 1967] p.16)

39. Quoted in A. Schlesinger, Jr., *The Bitter Heritage* (Boston, 1967), p. 108.

40. Heinrich von Treitschke, *Politics*, vol. 2 (London, 1916), p. 614

از «منطق» هگل تا ایستگاه فنلاند در پتروگراد

آدمی که چنین مزخرفاتی به هم ببافد، خطرناک نیست.

- استانکویچ - سوسیالیست - آوریل ۱۹۱۷

اینها هذیان است، هذیان های یک بیمار روانی!

- بوگدانف - منشویک - آوریل ۱۹۱۷

اینها خواب و خیالهای احمقانه است ...

- پلخانف - منشویک - آوریل ۱۹۱۷

سالها جای باکونین در انقلاب روسیه خالی بود. حالا لنین جای او را گرفته است.

- گلدنبرگ - بلشویک سابق - آوریل ۱۹۱۷

رفیق لنین در آن روز (چهارم آوریل) حتی در صفوف ما نیز هواداری نیافت.

- زالشسکی - بلشویک - آوریل ۱۹۱۷

از نظر ما طرح کلی لنین قابل قبول نیست زیرا از این پیش فرض شروع می کند که انقلاب دمکراتیک

بورژوازی خاتمه یافته است و دگرگونی فوری این انقلاب را به انقلاب سوسیالیستی انتظار دارد.

- کامنف - سرمقاله پراودا / ارگان حزب بلشویک ،

هشتم آوریل ۱۹۱۷

چنین بود برخوردارِ یک رأیِ نمایندگانیِ رسمیِ مارکسیسمِ روسی با تزهاییِ بدعت-گذارانه ای که لنین ابتدا از فرازِ زرهپوشی در مقابلِ ایستگاهِ فنلاند در پتروگراد خطاب به جمعیتیِ انبوه قرائت کرد و فردایِ آن روز برایِ نمایندگانیِ بلشویک و منشویکِ شوراهای خواند: «تزهاییِ آوریل». سوخانف^۱ (منشویک و بعدها کارمندِ شورا) در خاطراتِ مشهورش شهادت می دهد که شعارِ اصلیِ لنین - همهٔ قدرت به شوراهای - «انعکاسی چون غرشِ رعد در آسمانِ صاف و آبی داشت» و «حتی وفادارترین مریدانش را نیز گیج و منگ کرد». بنابه ((خاطرات)) سوخانف، حتی یکی از رهبرانِ بلشویک اظهار کرده بود که «نطقِ (لنین) نه تنها اختلافِ نظرهایِ موجود در سوسیال دموکراسی را تشدید نکرد که در عوض زمینه ای شد برای فرو نشاندنِ آنها، زیرا بلشویکها و منشویکها در مقابلِ موضعِ لنین توافقِ نظر داشتند!» (۱) در همان زمان، سرمقالهٔ *پراودا* در هشتمِ آوریل وحدتِ نظرِ ضدِ لنین را تأیید کرد. به قولِ سوخانف «به نظر می رسید که رده هایِ پایینِ مارکسیستیِ حزبِ بلشویک محکم و استوار ایستاده بودند، ظاهراً توده هایِ حزبی برایِ دفاع از اصولِ پایه ایِ سوسیالیسمِ علمی گذشته در مقابلِ لنین دست به شورش زده بودند؛ افسوس، ما اشتباه کرده بودیم!» (۲)

چگونه می توان این طوفانِ غیرعادی را که سخنانِ لنین برپا کرد و به محکومیتِ آنها از سویِ عموم انجامید، توضیح داد؟ توصیفِ ساده اما افشاگرانهٔ سوخانف پاسخ را در اختیارمان می گذارد، لنین فقط یک کار کرده بود: او با «سوسیالیسمِ علمی گذشته»، با شیوه ای خاص در فهمِ «اصولِ پایه ای» مارکسیسمِ قطعِ رابطه کرده بود، شیوه ای که تا حدی در میانِ همهٔ جریانهایِ مارکسیستیِ سوسیال دموکراسیِ روسیه مشترک بود. تزهاییِ آوریل با گنجی، آشفتگی، آزدگی ویا تحقیری که هم زمان برایِ رهبرانِ منشویک و بلشویک به بار آورد، تنها نشانه گرِ تلویحیِ گسستِ ریشه ای با سنتِ «مارکسیسمِ راست کیش» بین المللی دوم (مقصود جریانِ حاکم بر آن است و نه جریانِ چپِ رادیکال به نمایندگیِ رزالو کزامبورگ و غیره) بود یعنی سنتی که در آن ماتریالیسم (مکانیکی، جبر باورانه، تحولی) در قیاسی خشک و از لحاظِ سیاسی فلج کننده تجلی می یابد:

روسیه کشوری عقب مانده و نیمه فئودال است.

روسیه مستعدِ سوسیالیسم نیست.

انقلاب روسیه، انقلاب بورژوازی است (که می بایستی اثبات می شد). در عالم نظریه های ((سیاسی)) به ندرت می توان چرخشی را یافت که از لحاظ اهمیت تاریخی، پربارتر از چرخشی باشد که لنین در سخنرانی اش در ایستگاه فنلاند در پتروگراد آغاز کرد. سرچشمه های روشنمندان آن چرخش چه بود؟ فصلی مشخص روش آن در قیاس با تزهایی راست کیشی مارکسیستی گذشته چیست؟

ما پاسخ لنین را در جدلی به تاریخ ژانویه ۱۹۲۳ که دقیقاً در برابر سوخانف ارائه شده است، در اختیار داریم: «کسانی که خودشان را مارکسیست می نامند، مارکسیسم را به شیوه ملانقطی درک می کنند. آنها اصلاً جوهر مارکسیسم یعنی دیالکتیک انقلابی آنرا نمی فهمند.» (۳) دیالکتیک انقلابی مارکسیسم، در یک کلام نقطه دقیق گسست لنین از مارکسیسم بین الملل دوم و تا حدی گسست از آگاهی فلسفی «گذشته» خود اوست. این گسست که در فردای درگرفتن جنگ جهانی اول شروع شد، با بازگشت به سرچشمه های هگلی دیالکتیک مارکسیستی رشد و نمو یافت و در چالش «احمقانه»، «مزخرف» شب به یادماندن سوم آوریل ۱۹۱۷ به اوج خود رسید.

I- «بلشویسم قدیمی» یا «مارکسیسم گذشته»: لنین قبل از ۱۹۱۴

یکی از منابع اصلی تفکر سیاسی لنین قبل از ۱۹۱۴ کتاب خانواده مقدس (۱۸۴۴) مارکس بود که در ۱۸۹۵ خوانده و در دفترچه ای خلاصه کرده بود. لنین خصوصاً به فصل «نبرد انتقادی علیه ماتریالیسم فرانسوی» علاقه مند بود و از آن به عنوان «یکی از بارزترین فصول کتاب» یاد می کرد. (۴) این فصل تنها اثری از مارکس است که در آن با شیوه ای غیر انتقادی به ماتریالیسم فرانسوی قرن هیجدهم «دوستی می چسبد» و از آن به عنوان «شالوده منطقی» کمونیسم یاد می کند. نقل قولهایی که از این فصل خانواده مقدس آورده می شود یکی از آن نشانه هایی است که تشخیص ماتریالیسم «متافیزیکی» را در جریان مارکسیستی میسر می سازد.

از طرف دیگر، این موضوع که لنین در آن زمان از لحاظ نگرش فلسفی به شدت زیر نفوذ پلخانوف بوده است، واقعیتی است معلوم و واضح. لنین با اینکه از لحاظ سیاسی انعطاف پذیرتر و رادیکال تر از استادش بود، استادی که بعد از انشعاب سال ۱۹۰۳، نظریه پرداز

اصلی منشویسم گردید، اما برخی از مقدمات بنیادی ایدئولوژیکی مارکسیسم «پیش دیالکتیکی» پلخانوف و استنتاج های استراتژیک او یعنی ماهیت بورژوازی انقلاب روسیه را می پذیرفت. بنابراین، با وجود این «بنیان مشترک»، درک این موضوع چندان دشوار نیست که لنین چطور علیرغم نقد جدی و سازش ناپذیرش از «دنباله روی» منشویکها از بورژوازی لیبرال، از ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۰ دست به اقدامات متعددی جهت اتحاد دو فراکسیون سوسیال دمکراسی روسیه زد. وانگهی درست در همان زمان که از لحاظ سیاسی رابطه دوستانه نزدیکی با پلخانوف داشت (علیه انحلال طلبی سالهای ۹-۱۹۰۸)، کتاب ماتریالیسم و نقد تجربه باوری^۱ را نوشت، اثری که در آن نفوذ فلسفی «پدر مارکسیسم روسی» بوضوح عیان است. ویژگی بارز و مشهود لنین قبل از ۱۹۱۴ این است که مرجع مارکستی اش در جدل با پلخانوف کسی جز... کائوتسکی نیست. مثلاً مقاله ای را که کائوتسکی در مورد انقلاب روسیه نوشته بود (۱۹۰۶) به عنوان «ضربه ای مستقیم به پلخانوف» توصیف می کند و با شور و شوق از همانندی تحلیل کائوتسکی و بلشویکها یاد می کند: «تر اصلی تاکتیکهای بلشویکی که کائوتسکی نیز آن را کاملاً تأیید کرده است این است: انقلاب بورژوازی که به دست پرولتاریا و دهقانان علیرغم تزلزل بورژوازی انجام می شود.» (5)

تحلیل دقیق کتاب دو تاکتیک سوسیال دمکراسی در انقلاب دمکراتیک یعنی مهمترین اثر سیاسی لنین در آن دوره، با وضوح خاصی روشن می سازد که ذهن لنین میان واقع باوری بارور و انقلابی اش و محدودیتهای تحمیلی و باز دارنده مارکسیسم «راست کیش» در کشاکش بوده است. از یک سو، در این کتاب می توان تحلیلهای روشننگر و نافذی از ناتوانی بورژوازی روسیه برای رهبری موفق انقلاب دمکراتیکی یافت، یعنی انقلاب دموکراتیکی که فقط با اتحاد کارگران و دهقانان که دیکتاتوری انقلابی خود را اعمال می کنند، امکان پذیر است؛ لنین حتی از نقش رهبری پرولتاریا در این اتحاد سخن میگوید و گاه به ایده گذار بی وقفه به سوسیالیسم هم اشاره می کند: این دیکتاتوری «قادر نخواهد بود (بدون طی کردن مجموعه ای از مراحل بنیابین در زمان گسترش انقلاب) بر بنیادهای سرمایه داری اثر گذارد.» (6) لنین با این پُرانتز کوچک دریچه ای را به قلمرو ناشناخته انقلاب سوسیالیستی می گشاید فقط برای اینکه آن را فوراً ببندد و به قلمرو بسته و تعریف شده محدودیتهای

۱. ترجمه فارسی این کتاب با عنوان «ماتریالیسم و امپریوکریتیسیم» منتشر شده است - م

راست کیشی باز گردد. در فرمول بندیهای بیشمار دو تاکتیک می توان این محدودیتها را باز یافت که در آنها لنین قاطعانه ماهیت بورژوایی انقلاب روسیه را تصریح و اعلام میکند که «ایدهٔ تلاش برای رهایی طبقهٔ کارگر جز از طریق رشد سرمایه داری، ارتجاعی است.» (7)

بحث عمده ایی که لنین برای بسط این تز پیش می کشد متکی بر درونمایهٔ کلاسیک مارکسیسم «پیش دیالکتیکی» است: روسیه مستعد انقلاب سوسیالیستی نیست زیرا «سطح رشد اقتصادی روسیه (شرط عینی) و سطح آگاهی طبقاتی و تشکل توده های وسیع پرولتاریا (شرط ذهنی که با شرط عینی پیوندی جدا نشدنی دارد) رهایی فوری و کامل طبقهٔ کارگر را غیر ممکن می سازد. تنها نادان ترین اشخاص می توانند ماهیت بورژوایی انقلاب دمکراتیک را که در حال عملی شدن است نادیده بگیرند.» (8) عینی، ذهنی را تعیین می کند، اقتصاد شرط آگاهی است. درهمین دو عبارت، موسی و ده فرمان تعالیم ماتریالیستی بین المللی دوم که بر شش بارور و سیاسی لنین سنگینی می کرد، نهفته است.

«دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا و دهقانان» یعنی شعاری که جانمایهٔ بلشویسم قبل از جنگ - «بلشویسم قدیمی» - بود، تمام ابهاماتِ لنینیسمِ آغازین را در خود منعکس می کند. نوآوری عمیقاً انقلابی لنین (که به شیوه ای رادیکال از استراتژی منشویکها متمایز می گردد) در شعار انعطاف پذیر و واقع گرایانهٔ قدرتِ کارگران و دهقانان بیان می شود، شعاری با مشخصهٔ «جبری» (چنانکه تروتسکی عنوان کرد) که در آن وزنِ مشخص هر طبقه از قبل تعیین نشده است. از طرف دیگر، اصطلاح تناقضدار «دیکتاتوری دمکراسی»، نشانهٔ راست کیشی و حضور ملموسِ محدودیتهایی است که مارکسیسم «گذشته» برلنین تحمیل می کرد: انقلاب فقط دمکراتیک، یعنی بورژوایی است، پیش فرضی که براساس آنچه که لنین در این قطعه روشن کننده می گوید «ضرورتاً از کل فلسفهٔ مارکسیستی حاصل می شود» یعنی آن نوع فلسفهٔ مارکسیستی که کائوتسکی، پلخانوف و سایر نظریه پردازان جریانی که روزگاری «سوسیال دمکراسی انقلابی» نامیده می شد، درک می کردند. (9)

نفی صریح و رسمیِ کمونِ پاریس در دو تاکتیک به عنوان مدلی برای انقلاب روسیه، درونمایهٔ دیگری است که حکایت از مانعِ روش شناختی دارد که ماهیت تحلیلی این نوع مارکسیسم به بار می آورد. بنابه نظرلنین، کمون به این دلیل به راه خطا رفت چون «قادر نبود میانِ عناصر انقلاب دمکراتیک و انقلاب سوسیالیستی تمایز قائل شود»، چون «میان

وظایفِ مبارزه برای جمهوری و وظایفِ مبارزه برای سوسیالیسم سردرگم مانده بود... از اینرو دولتِ ما (دولتِ موقتِ انقلابیِ آتی - مولف) نباید مانند دولتِ کمون باشد.» (۱۰) بعداً خواهیم دید که این نکته دقیقاً یکی از آن مسائلِ دشواری بود که لنین پیرامونِ آن به بازنگرشِ دردناکِ «بلشویسمِ قدیمی» در آوریل ۱۹۱۷ مجبور شد.

II- گسستِ ۱۹۱۴

هنگامی که در چهارمِ اوت ۱۹۱۴ به لنین نسخهٔ روزنامهٔ به پیش (Vorwaerts) (ارگانِ سوسیالِ دمکراسیِ آلمان) را نشان دادند که خبرِ رای دادنِ سوسیالیست‌ها به اعتبارِ جنگی در آن درج شده بود، اظهار کرد: «این جعل و دروغِ سرفرمانده‌ی آلمان است.» این داستانِ معروف (نظیرِ امتناعِ لجوجانهٔ لنین در مورد پذیرشِ اینکه پلخانوف از «دفاعِ ملی» روسیهٔ تزاری حمایت کرده است) از یک سو توهماتِ لنین را در موردِ سوسیالِ دمکراسیِ «مارکسیست» و نیز حیرتش را هنگامِ روبرو شدن با ورشکستگیِ بین‌المللیِ دوم روشن می‌کند و از سوی دیگر شکافِ میانِ او و «راست‌گیشانِ سابق» را نشان می‌دهد که سوسیال میهن پرست شده بودند. فاجعهٔ چهارمِ اوت از نظرِ لنین نشانهٔ قاطعی بود حاکی از اینکه مارکسیسمِ «راست‌گیش» رسمی دچار انحطاط شده است. ورشکستگیِ سیاسیِ این راست‌گیشی، لنین را به بازنگرشی ژرف از پیش‌فرضهای فلسفیِ مارکسیسمِ کائوتسکی - پلخانوف وادار کرد. «ناتوانیِ بین‌المللیِ دوم در نخستین روزهای جنگ موجب شد که لنین بنیادهای نظریِ چنین خیانتِ بزرگی را به اندیشه نشیند.» (۱۱) روزی این ضرورت فرا می‌رسد که عللِ دقیقِ سوقِ لنین از شوکِ روحیِ اوت ۱۹۱۴ به «(مطالعهٔ) منطقِ هگل» بررسی گردد. تمایلِ ساده به رجعت به سرچشمه‌های اندیشهٔ مارکسیستی؟ و یا کشف و شهودی روشن حاکی از اینکه عدمِ درکِ دیالکتیک، پاشنهٔ آشیلِ روشِ شناسیِ مارکسیسمِ بین‌المللیِ دوم بوده است؟

علتِ هر چه باشد، شکی نیست که دیدِ دیالکتیکِ مارکسیستیِ لنین با این «(مطالعهٔ) عمیقاً» تغییر کرد. گواهِ این امر، متنِ خودِ دفترهایِ فلسفی و نامه‌ای است که لنین به تاریخِ چهارمِ ژانویه ۱۹۱۵، کمی بعد از پایانِ مطالعهٔ علمِ منطق (۱۷ دسامبر ۱۹۱۴)، به دبیرِ ویراستارِ انتشاراتِ گرانات^۱ فرستاد و جویا شده که «اگر هنوز وقت باقی است، تصحیحاتی

(در مقاله کارل مارکس) دربخش مربوط به دیالکتیک انجام دهد.⁽¹²⁾ و به هیچ وجه این «شوقی گذرنده» نبود چراکه هفت سال بعد، در یکی از آخرین نوشته هایش، درباره اهمیت مارکسیسم مبارز (۱۹۲۲)، «سردبیران و نویسندگان» مجله تئوریک حزب (زیرپرچم مارکسیسم) را دعوت کرد تا «نوعی انجمن دوستان ماتریالیست دیالکتیک هگلی باشند». لنین لزوم «مطالعه منظم دیالکتیک هگلی از دیدگاه ماتریالیستی» را تاکید می کرد و حتی مطرح می کرد که «درمجله، منتخب آثار اصلی هگل چاپ شود و به شیوه ای ماتریالیستی تفسیر و با آوردن مثال از شیوه هایی که مارکس دیالکتیک را به کار بسته است، شرحی بر آنها نوشته شود.»⁽¹³⁾

چه گرایشاتی (و یا دست کم چه نگرشهایی) درمارکسیسم بین الملل دوم وجودداشت که به آن خصیصه پیش دیالکتیکی می داد؟

۱- اولاً گرایش به از بین بردن تمایز میان ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس و ماتریالیسم «عهد عتیق»، «عامیانه» و متافیزیکی هلوئیوس^۱، فویرباخ و غیره. مثلاً با این دید، آدمی مثل پلخانوف می توانست سطور حیرت انگیز زیر را بنویسد: در «نرهای درباره فویرباخ» مارکس ... هیچکدام از ایده های بنیادی فلسفه فویرباخ نفی نشده اند، بلکه صرفاً آنها را تصحیح کرده اند... دید ماتریالیستی مارکس وانگلس در جهتی که منطق درونی فلسفه فویرباخ مشخص ساخته، پروراند شده است! جالبتر آنکه پلخانوف از فویرباخ و ماتریالیستهای فرانسوی قرن هیجدهم به این علت انتقاد می کند که در قلمرو تاریخ، دیدشان بسیار ایده آلیستی بوده است.⁽¹⁴⁾

۲- گرایش به تقلیل ماتریالیسم تاریخی به جبر باوری اقتصادی مکانیکی که از گرایش نخست ناشی می شود و در آن «عینی» همیشه علت «ذهنی» است. مثلاً، کائوتسکی به نحو خستگی ناپذیری بر این نظر تاکید می کند که «چیرگی پرولتاریا و ((پیروزی)) انقلاب اجتماعی نمیتواند قبل از تحقق کافی شرایط نخستین جامعه سوسیالیستی یعنی شرایط اقتصادی و روانی به وقوع پیوندد.» «شرایط روانی چیست؟» بنابه نظر کائوتسکی «آگاهی، انضباط و توان سازمانی.» این شرایط چگونه خلق می شوند؟ «این وظیفه تاریخی سرمایه داری

است» که آنها را تحقق بخشد. نتیجه اخلاقی تاریخ: «فقط درجایی که نظام سرمایه داری تولید به میزان بالایی از پیشرفت دست یافته باشد، شرایط اقتصادی به کمک نیروی مردم، دگرگونی مالکیت سرمایه داری ابزار تولید را به مالکیت اجتماعی ممکن می سازد.» (15)

۳- تلاش برای تقلیل دیالکتیک به تکامل داروینی که مطابق با آن مراحل متفاوت تاریخ بشر (برده داری، فئودالیسم، سرمایه داری، سوسیالیسم) از ترتیبی پیروی می کنند که براساس «قوانین تاریخ» به دقت تعیین شده است. مثلاً «کائوتسکی مارکسیسم را به عنوان «پژوهشی علمی تکامل ارگانیسم اجتماعی» تعریف می کند. (16) در واقع کائوتسکی قبل از آنکه مارکسیست شود یک داروین گرا بود و بی علت نیست که شاگردش بریل^۱، روش او را «ماتریالیستی-تاریخی-زیست شناسی...» توصیف کرده است.

۴- برداشت انتزاعی و طبیعت باورانه از «قوانین تاریخ» که در اظهار نظر جالب پلخانوف پس از شنیدن اخبار انقلاب اکتبر به عیان نمایان است: «اما این ((انقلاب)) نقض تمام قوانین تاریخ است!»

۵- بازگشت به روش تحلیلی، درک صرف ابژه های «مجزا و جداگانه» با ناهمسانیهای ثابت: روسیه - آلمان؛ انقلاب بورژوازی - انقلاب سوسیالیستی؛ حزب - توده ها؛ برنامه حداقل - برنامه حداکثر و غیره.

روشن است که هم کائوتسکی و هم پلخانوف به دقت آثار هگل را خوانده و مطالعه کرده بودند اما آنها، اگر بتوان این طور گفت، هگل را در نظامهای تحولی و جبرپاوری تاریخی پیشین خود «جذب» و «حل» نکرده بودند.

یادداشتهای لنین از (یا درباره) منطق تاجه اندازه توانست در برابر مارکسیسم پیش دیالکتیکی، چالشی را شکل دهد؟

۱- اولاً، لنین بر شکافی تاکید می کند که ماتریالیسم «خرفت» یعنی «ماتریالیسم متافیزیکی، نابالیده، مهجور و خام» را از ماتریالیسم مارکسیستی جدا می کند که برعکس به ماتریالیسم «هوشمند» یعنی دیالکتیکی، ایده آلیستی نزدیکتر است. از همین رو، لنین به شدت از پلخانوف انتقاد می کند که چرا درباره منطق کبیر هگل «یا به عبارتی، اساساً درباره دیالکتیک به عنوان شناختی فلسفی» مطلبی ننوشته است و به جای روش هگل، با دیدگاه

ماتریالیسم عامیانه، کانت را نقد کرده است. (17)

۲- لنین درکی دیالکتیکی از علیت می یابد: «علت و معلول، از اینرو، صرفاً لحظه ای است از وابستگی دوسویه جهان شمول، پیوستگی (جهان شمول)، پیوستگی دو سویه رویدادها ...» در همان حال مهر تأیید برفرآیند دیالکتیکی می زند که هگل با آن «تضاد مجسم و مجرد» ذهنی و عینی را حل می کند و یکسویتی آنها را از بین می برد. (18)

۳- لنین بر تفاوت عمده میان برداشت تحول گرایی عامیانه و برداشت دیالکتیکی از تکامل تاکید می کند: «نخستین ((برداشت)) [تکامل به عنوان کاهش و افزایش، به عنوان تکرار] مرده، بیرنگ و خشک است. دومین ((برداشت)) [تکامل به عنوان وحدت اضداد] به تنهایی کلید «جهش ها»، «گسستگی در پیوستگی»، «دگرسانی به ضد»، «ویرانی کهنه و ظهور نو» را در اختیار می گذارد. (19)

۴- همراه با هگل در برابر «مطلق ساختن مفهوم قانون، ساده و بتواره کردن آن» مبارزه می کند (و می افزاید «قابل توجه فیزیک مدرن !!!») علاوه بر این می نویسد که «قوانین، تمام قوانین، محدود، ناقص و تقریبی هستند. (20)

۵- جوهرشناخت دیالکتیکی را در مقوله تمامیت^۱ در تکامل کل مطلق لحظه های واقعیت، درک می کند. (21) لنین فوراً از این اصل روش شناختی در جزوه ایی سود برد که همان زمان با عنوان *فروپاشی بین المللی دوم* نوشته بود. وی ((در این جزوه)) به شدت از توجیهات ایده «دفاع ملی» انتقاد می کند که با پیش کشیدن «عامل ملی» جنگ صربها با اتریش، حصلت امپریالیستی جنگ را کتمان می کند. تاکید لنین بر این نکته است که دیالکتیک مارکس «به درستی هرگونه بررسی منفرد ابژه را نفی می کند یعنی بررسی که یکجانبه و به شدت تحریف شده است. (22) همانطور که لوکاچ می گوید این موضوع از اهمیت عمده ای برخوردار است زیرا مقوله دیالکتیکی تمامیت، اصلی انقلابی را در علم می گنجاند.

جدایی، ثبوت، تفکیک و تضاد انتزاعی لحظه های متفاوت واقعیت، بعضاً با مقوله تمامیت و بعضاً با این عبارت لنین حل می شود: «دیالکتیک نظریه ای است که نشان می دهد... چرا فهم انسانی نباید اضداد را بیجان و متحجر بلکه زنده، مشروط، متحرک و در

حال نفوذ درهم درک کند» (23)

بدیهی است که برای ما، در حال حاضر، بررسی مضمون «در خود» فلسفی یادداشتها کمتر از پیامدهای سیاسی آن اهمیت دارد. دشوار نیست که رشته سرخ رنگی را بیابیم که از مقوله تمامیت به نظریه ضعیف ترین حلقه زنجیر امپریالیستی، از نفوذ متقابل اضداد به دگرگونی انقلاب دمکراتیک به انقلاب سوسیالیستی، از برداشت دیالکتیکی علیت به نفی تعریف خصلت انقلاب روسیه صرفاً بر مبنای «عقب ماندگی اقتصادی» روسیه، از نقد تحول باوری عامیانه به «گسستگی در پیوستگی» در ۱۹۱۷ و غیره کشیده می شود. اما مهمترین نکته، این واقعیت بسیار ساده است که مطالعه انتقادی و بررسی انتقادی هگل، لنین را از محدودیتهای شبه مارکسیسم راست کیش بین المللی دوم و از محدودیتهای نظری که بر اندیشه اش تحمیل می شد، رها نید. مطالعه منطقی هگلی، ابزاری به دست لنین داد که با آن جاده تئوریکی را گشود که به ایستگاه فنلاند در پطروگراد ختم می شد. لنین که در ماههای مارس و آوریل ۱۹۱۷، از قیود مارکسیسم پیش دیالکتیکی رها شده بود، زیر فشار رویدادها توانست خود را سر بزنگاه از شر پیامدهای سیاسی این قاعده انتزاعی و انعطاف ناپذیر که «انقلاب روسیه فقط می تواند انقلاب بورژوازی باشد؛ روسیه از لحاظ اقتصادی مستعد انقلاب سوسیالیستی نیست» خلاص کند. لنین وقتی که این قدم قاطع و نهایی را برداشت، خود را مکلف به بررسی مسئله از زاویه عملی، مشخص و واقعی کرد: چه اقداماتی گذار به سوسیالیسم را در واقعیت ممکن می سازد و می تواند مورد قبول اکثریت مردم یعنی توده های کارگر و دهقان واقع شود؟

III- تزهایی آوریل ۱۹۱۷

حقیقت این است که «تزهایی آوریل» در ماه مارس یا دقیقترین ۱۱ تا ۲۶ مارس یعنی میان سومین و پنجمین «نامه هایی از دور» زاده شد. تحلیل دقیق این دو سند (که در ضمن در سال ۱۹۱۷ منتشر نشدند) به ما اجازه می دهد تا حرکت واقعی اندیشه لنین را درک کنیم. او به این پرسش اصلی که آیا انقلاب روسیه می تواند به اقداماتی برای گذار به سوسیالیسم دست بزند، دو گونه جواب می دهد: در نخستین نامه (نامه سوم)، پاسخ سنتی را تکرار می کند، در نامه دوم (نامه پنجم) جواب جدیدی می دهد.

درنامه سوم، دو موضوع کنارهم ردیف شده اند که تناقضی حل نشدنی دارند. لنین اقدامات مشخصی را در زمینه کنترل تولید و توزیع توضیح می دهد که برای پیشبرد انقلاب اجتناب ناپذیر است. ابتدا تاکید می کند که این اقدامات هنوز سوسیالیسم یادیکتاتوری پرولتاریا نیست. آنها از حدود «دیکتاتوری دمکراتیک انقلابی پرولتاریا و دهقانان» فراتر نمی روند. اما بلافاصله قطعه تناقضدار کوتاه زیر را اضافه می کند که به عیان تردیدش را در مورد آنچه که تازه گفته بود، نشان می دهد یعنی زیر سؤال بردن صریح تزهایی «کلاسیک»: «موضوع، این نیست که ((برای این اقدامات)) طبقه بندی نظری بیابیم. چنانچه بخواهیم وظایف عملی، بغرنج، حاد و سریعاً رشد یابنده انقلاب را در تخت پروکراسی نظریه هایی که از قبل ساخته و پرداخته شده اند، به زور بگنجانیم، مرتکب اشتباه بزرگی شده ایم...» (24)

پانزده روز بعد، درنامه پنجم، این ورطه طی می شود و گسست سیاسی به اوج میرسد: «این اقدامات (کنترل تولید و توزیع و غیره) در کلیت و در تکامل خود، به معنای گذار به سوسیالیسم می باشند. سوسیالیسم در روسیه نمی تواند مستقیماً و یکباره بدون اقدامات گذرنده تحقق پذیرد اما به عنوان نتیجه چنین اقدامات گذرنده ای کاملاً قابل تحقق و به تمام معنی ضروری است.» (25) لنین دیگر در پی آن نیست که از «طبقه بندی نظری» این اقدامات سرباز زند و آنها را دیگر نه به عنوان «اقدامات» دمکراتیک بلکه به عنوان گذار به سوسیالیسم تعریف می کند.

با این حال، بلشویکهای پتروگراد به طرح قدیمی وفادار مانده بودند (آنها تلاش می کردند که انقلاب روسیه، این دخترک مہارنشدنی، فتح نشده و آزاد را روی تخت پروکراسی نظریه ای متحجر دراز کنند...) و در سکوت حسابگرانه خود جابخوش کرده بودند. پراودای پانزدهم مارس حتی حمایت مشروط خود را از دولت موقت (کادت) «تا آنجا که برضد ارتجاع وضد انقلاب می جنگد» اعلام کرد. بر طبق اظهار نظر صادقانه رهبر بلشویکها، شلیاپنیکف^۱، در مارس ۱۹۱۷، «ما با منشویکها به این توافق رسیده بودیم که در حال گذار از مرحله اضمحلال مناسبات فئودالی هستیم که به جای آن، همه نوع «آزادیهای» مختص حکومتهای بورژوازی پدید خواهد آمد.» (26)

اکنون می‌توان حیرتِ بلشویکها را از شنیدنِ نخستین کلماتِ لنین، خطاب به انبوه کارگران، سربازان و ملوانان در ایستگاه فنلاند در پتروگراد، که فراخوانی برای مبارزه برای انقلابِ سوسیالیستی بود، درک کرد. (27)

لنین در شب سوم آوریل و روز بعد، «تزه‌های آوریل» را مطرح کرد که به قولِ زالشسکی بلشویک، عضو کمیته پتروگراد، مانند ترکیدن بمب صدا کرد. علاوه بر این، در هشتم آوریل، همین کمیته پتروگراد تزه‌های لنین را با سیزده رای مخالف در برابر دو رای موافق و یک رای ممتنع رد کرد. (28) باید این نکته را نیز گفت که «تزه‌های آوریل» تاحدی عقب نشینی از نتیجه‌گیری‌هایی است که در پنجمین «نامه‌هایی از دور» گرفته شده بود. در تزه‌های آوریل صریحاً از گذار به سوسیالیسم سخن به میان آورده نمی‌شود. به نظر می‌رسد که لنین به خاطر حیرت و سردرگمی رفقایش، مجبور شد تاحدی نظراتش را ملایم کند. در واقع، «تزه‌های آوریل» از گذار میان نخستین مرحله انقلاب و دومین مرحله «که باید قدرت را به پرولتاریا و اقشار دهقانان فقیر بدهد»، سخن به میان می‌آورد اما این بحث الزاماً با نظرسنتی بلشویسم قدیمی در تضاد نیست (جز ذکر «اقشار دهقانان فقیر» به جای کلِ دهقانان که بدیهی است بسیار مهم است) چون مضمونِ وظایفِ این قدرت (فقط دمکراتیک یا دیگر سوسیالیستی؟) تعریف نشده است. لنین حتی تأکید می‌کند که «وظیفه فوری ما برقراری سوسیالیسم نیست، فقط باید کنترلِ شوراهای نمایندگان کارگران را فوراً بر تولید اجتماعی و توزیع کالاها برقرار سازیم» اظهار نظری قابلِ انعطاف که در آن ویژگیِ مضمونِ این کنترل تعریف نشده است. (29) دولت-کمون به عنوان مدلی برای جمهوری شوراهای، تنها درونمایه‌ای است، دستِ کم با صراحت، که در برداشتِ قدیمی بلشویکی از آن تجدید نظر شده است و این دو علت دارد:

۱- در ادبیاتِ مارکسیستی، کمون به طور سنتی به عنوان نخستین تلاش برای ((ایجاد)) دیکتاتوری پرولتاریا تعریف شده بود.

۲- خودِ لنین، کمون را به عنوان دولتِ کارگرانی توصیف کرده بود که می‌خواستند انقلابِ دمکراتیک و سوسیالیستی را به طور همزمان تحقق بخشند. به این دلیل بود که لنین، زندانیِ مارکسیسم گذشته، در سال ۱۹۰۵ از کمون انتقاد کرده بود و به دلیلی مشابه، لنین، دیالکتیسیسم انقلابی در ۱۹۱۷، آن را به عنوان الگو سر مشق قرار داد. از اینرو حق با ای. اچ.

کار مورخ است که تاکید می کند که نخستین مقالاتِ لنین بعد از ورودش به پتروگراد «از گذار به سوسیالیسم حکایت می کرد، هرچند در آنها این نکته به صراحت نیامده است.» (30) لنین در ماه آوریل، به تناسبِ جلبِ نظرِ ده های پایینی حزبِ بلشویک به خطِ سیاسی اش، نظراتش را با صراحتِ بیشتری بیان می کرد. این کار خصوصاً حولِ دو محور انجام می شد: باز نگریِ «بلشویسمِ قدیمی» و ارائه چشم اندازِ گذار به سوسیالیسم. متن اصلی در موردِ این موضوع، جزوۀ کوچک و نه چندان معروفی است به نامِ نامه هایِ درباره تکتیکها^۱ که از هشتم تا سیزدهم آوریل نوشته شده است. در این جزوه عبارتِ کلیدی را می یابیم که چرخشِ تاریخیِ لنین و نیز گسستِ قطعی، صریح و رادیکالِش را با آنچه که در «بلشویسمِ قدیمی» بیش از حد عمر کرده بود، جمع بندی می کند: «کسی که / امروز فقط از دیکتاتوریِ دمکراتیک صحبت می کند، از زمان عقب افتاده است و براساسِ این واقعیت، عملاً موضعِ خرده بورژوازی را اتخاذ می کنند، این فرد سزاوار آن است که به موزۀ عتیقه هایِ «بلشویکی» پیش از انقلاب سپرده شود (به این موزه، موزۀ «بلشویکهایِ قدیمی» هم می توان گفت.)» (31) لنین در همین جزوه، در حالیکه از خود در برابر تمایل به برقراریِ «بلادرنگ» سوسیالیسم دفاع می کند، اعلام می کند که قدرتِ شورایی «برای رسیدن به سوسیالیسم» از مراحلِ می گذرد، مثلاً «کنترلِ بانکها و ادغامِ همه آنها در یک بانک هنوز سوسیالیسم نیست اما گامی است به سمتِ سوسیالیسم.» (32)

لنین در مقاله ای که در ۲۳ آوریل منتشر کرد، با عباراتِ زیر وجه تمایز منشویکها و بلشویکها را تعریف کرد: منشویکها «با اینکه طرفدارِ سوسیالیسم هستند، گمان می کنند که فکر کردن درباره آن اقداماتِ عملی برای تحققِ آن زودرس است.» بلشویکها فکر می کنند که «شوراها باید بلادرنگ به اقداماتی دست بزنند که در عمل واقعیت پذیرند تا پیروزیِ سوسیالیسم را تحقق بخشند.» (33)

«اقداماتی که در عمل واقعیت پذیرند» چه معنایی دارد؟ لنین به ویژه، اقداماتی را مدنظر دارد که موردِ حمایتِ اکثریتِ مردم است، یعنی نه تنها کارگران که توده هایِ دهقان هم موردِ نظر است. لنین که از محدودیتهایِ نظریِ تحمیلیِ قالبِ پیش دیالکتیکی یعنی اینکه

۱. این جزوه در فارسی با عنوان «درباره تکتیکها» منتشر شده است.

«انتقال به سوسیالیسم از لحاظ عینی واقعیت پذیر نیست» رها شده بود، از آن به بعد مشغول بررسی شرایط واقعی، سیاسی- اجتماعی به منظور تضمین «مراحل پیشروی به سوی سوسیالیسم» شده بود. از اینرو در سخنرانی اش در هشتمین کنگره حزب بلشویک (۲۹-۲۴ آوریل)، مسئله را به شیوه ای واقع گرایانه و مشخص مطرح کرد: «ما باید از اقدامات و گامهای عملی صحبت کنیم... ما نمی توانیم هوادار «برقراری» سوسیالیسم باشیم. اکثریت مردم روسیه از دهقانان و ملاکین خرد تشکیل یافته است که به هیچ وجه خواستار سوسیالیسم نیستند. اما آنها چه اعتراضی می توانند به تأسیس بانک در هر دهکده داشته باشند که موجب بهبود دارایی شان می شود؟ آنها مخالفتی با این کار نمی توانند داشته باشند. ما باید این اقدامات را در سراسر کشور توصیه کنیم و آگاهی درباره این نیاز را تقویت کنیم.» (34) «برقراری» سوسیالیسم در این متن، به معنای تحمیل فوری سوسیالیسم «از بالا»، علیه اراده اکثریت مردم است. لنین، برعکس، خواستار جلب حمایت توده های دهقانی برای اقداماتی مشخص، با خصیصه عینی سوسیالیستی است که قدرت شوراهای را (به رهبری کارگران) ممکن می سازد. این برداشت، با درجاتی پایین تر، به نحو حیرت آوری شبیه به موضعی است که تروتسکی از سال ۱۹۰۵ از آن دفاع می کرد: دیکتاتوری پرولتاریا که از سوی دهقانان حمایت می شود «موجب پیشروی بی وقفه از انقلاب دمکراتیک به انقلاب سوسیالیستی می شود». از اینرو بی علت نبود که کامنف، «بلشویک قدیمی»، لنین را در آوریل ۱۹۱۷ «تروتسکیست» دانست... (35)

نتیجه گیری

شکی نیست که «تزه های آوریل» بیانگر «گسست» در نظریه و خط مشی سنت بلشویسم قبل از جنگ است. با این حال، این موضوع هم حقیقت دارد که لنین از ۱۹۰۵ اتحاد انقلابی پرولتاریا و دهقانان (و تعمیق رادیکال انقلاب را بدون بورژوازی لیبرال یا حتی علیه آن) تبلیغ می کرده است از اینرو «بلشویسم جدید» که در آوریل ۱۹۱۷ زاده شد، وارث و فرزند مشروع «بلشویسم قدیمی» است.

از طرف دیگر، اگر چه نمی توان انکار کرد که یادداشتها، گسست فلسفی با «لنینیسم آغازین» می باشد، اما باید تصدیق کرد که شیوه های عملی که لنین در آثار سیاسی قبل از

جنگ خود ارائه می کرد، بسیار دیالکتیکی تر از نظرات پلخانوف و کائوتسکی بود. و دست آخر برای پرهیز از سوءتعبیر احتمالی، ما به هیچ وجه قصد نداشته ایم بگوییم که لنین «تزهایی آوریل» را از منطق هگل/استنتاج کرده است... این تزها محصول تفکری انقلابی و واقع گرایانه در مواجهه با اوضاع جدیدی است: جنگ جهانی، وضعیت عینی انقلابی که این جنگ در اروپا خلق کرد، انقلاب فوریه، شکست سریع تزاریسم، ظهور چشمگیر شوراهای تزها نتیجه آن چیزی است که جوهر روش لنین را می سازد: تحلیل مشخص از شرایط مشخص. مطالعه انتقادی هگل به لنین کمک کرد تا خود را از نظریه ای انتزاعی و ساخته و پرداخته شده یعنی شبه راست کیشی پیش دیالکتیکی بین المللی دوم برهاند که برای این تحلیل مشخص دست و پا گیر بود. در این مفهوم و فقط در این مفهوم است که می توان از سفر تئوریک لنین، از مطالعه منطق کبیر در کتابخانه ای در برن در سپتامبر ۱۹۱۴ تا سخنرانی مبارزه طلبانه ای یاد کرد که برای نخستین بار در شب سوم آوریل ۱۹۱۷، در ایستگاه فنلاند در پتروگراد انجام شد و «جهان را حیرت زده کرد».*

* این مقاله برای نخستین بار در مجله Critique شماره ۶ (۱۹۷۶) صفحات ۱۵-۵ منتشر شده است.

یادداشت ها

1. Nikolai N. Sukhanov, *The Russian Revolution of 1917* (Paris : Stock, 1965), chap. 1. (Fr. pp. 139,140,142.)
2. Ibid. , p. 143
3. V. I. Lenin, *On Our Revolution* (On the Memoirs of N. Sukhanov). (Fr. *Œuvres*, vol. 23, p.489.)
4. V. I. Lenin, *Philosophical Notebooks*, in *Collected Works* (hereafter *CW*), vol 38, p. 41.
5. V. I. Lenin, *Selected Works*, vol. 2 (Moscow , 1970). (Fr. *Œuvres*, vol . 11, pp. 432, 433.)
6. V. I. Lenin, *Two Tactics of the Social Democracy*, in *CW*, vol . 9, p. 56.
7. Ibid. , p.49. Cf. also p. 48 :
- «مارکسیستها کاملاً به خصلت بورژوازی انقلاب روسیه معتقد هستند. این به چه معناست؟» (پذیرش خصلت بورژوازی انقلاب روسیه)) به این معناست که اصلاحات دمکراتیک در نظام سیاسی و اصلاحات اجتماعی و اقتصادی که برای روسیه بدل به یک ضرورت شده است، متضمن نابودی سرمایه داری، یا حکومت بورژوازی نمی شوند؛ برعکس این اصلاحات برای اولین بار زمینه را برای رشد وسیع و سریع، اروپایی و نه آسیایی سرمایه داری فراهم می آورد. این اصلاحات برای اولین بار این امکان را در اختیار بورژوازی می گذارد تا به عنوان یک طبقه حکومت کند».
8. Ibid. , p. 28.
9. تروتسکی تنها (یا تقریباً تنها) استثنای در برابر این قانون آهنین بود و در کتاب *نتایج و چشم اندازها* (۱۹۰۶) نخستین کسی بود که ازدگم ماهیت بورژوازی - دمکراتیک انقلاب آتی روسیه فراتر رفت. با این حال، به خاطر مصالحه جویی سازمانی اش، این دیدگاه بی تاثیر باقی ماند.
10. Lenin, *Two Tactics of the Social Democracy*, pp. 80-81
11. R. Garaudy, *Lénine* (Paris : Presses Universitaires de France, 1969), p. 39.
12. Ibid. , p. 40
13. Lenin, *Selected Works*, vol. # (1970) pp. 672 ; (1967) pp.667-68
- امروزه مرسوم این است که با اتوریت لنین هگل پیر را بی ارزش نشان دهند.
14. George V. Plekhanov, *Fundamental Problems of Marxism* (London : Martin Lawrence, n.d.), pp. 21-22 :
- «نظریه مارکس درباره شناخت مستقیماً از نظریه شناخت فویرباخ برگرفته شده است. یا به عبارتی، حتی صریحاً» می توانیم بگوییم که این نظریه فویرباخ است... که مارکس به شیوه ای عام به آن معنایی عمیق تر بخشیده است».
15. Karl Kautsky, *The Social Revolution* (Chicago : Charles H. Kerr, 1903), pp. 185-87
- [ترجمه انگلیسی در این جاکمی متفاوت است. مولف]
16. *The Agrarian Question* .
- از طرف دیگر پلخانوف، دست کم در اصول، تحول گرایی عامیانه را براساس علم منطق هگل نقد کرده است.
- Cf. *The Agrarian Question* . p. 27.
17. V. I. Lenin, *Philosophical Notebooks*, pp. 179, 276, 277.
18. Ibid. , pp. 159, 187, 260.
19. Ibid. , p. 360
20. Ibid. , p. 151
21. Ibid. , pp. 157-58 . Cf. also pp. 171, 196, 218.
22. V. I. Lenin, *The Colloppse of the Second International*, in *CW*, vol. 21, p.235.
23. V. I. Lenin, *Karl Marx*, in *CW*, vol . 21, p. 23
24. V. I. Lenin, "Letters From Afar, " in *CW*, vol. 21, p. 33.
25. Ibid. , p. 341 .
26. Leon Trotsky, *The History of the Russian Revolution*, vol. 1 (New York : Simon and Schuster, 1936) chap. 15.
27. See F. Somilov, " Memoirs of Lenin, " in *Lénine tel qu'il fut* (Moscow : Ed. Livre Etranger, 1958), p. 673.

همچنین به یادداشت تند نویسی بونچ برویچ بلشویک از نخستین نطق لنین در ایستگاه راه آهن رجوع کنید: «شما باید برای انقلاب سوسیالیستی، تا به آخر، تا پیروزی کامل پرولتاریا مبارزه کنید. زنده باد انقلاب سوسیالیستی!»

in G. Golikov, *La révolution d'Octobre* (Moscow : Ed. du Progres, 1966) .

28. Leon Trotsky, *The History of the Russian Revolution*, vol. 1, chap. 14. Cf. E. H. Carr, *The Bolshevik Revolution*, vol. 1 (London : Macmillan), p. 77:

«هیچکس به این برداشت اعتراضی نداشت که انقلاب روسیه چیزی جز انقلاب بورژوازی نبوده است و نمی توانست باشد. این برداشت، چهارچوب آموزه ای محکم و مورد قبولی بود که خط مشی ((سیاسی)) باید در آن گنجانیده می شد. از اینرو، در این چهارچوب به زحمت می شد دلیلی قانع کننده پیدا کرد که براساس آن دولت موقت را که بدون تردید بورژوازی بود، فوراً طرد کرد و یا دست کم انتقال قدرت به شوراها را که اساساً پرولتری بود مطرح کرد و یا لاقلاً تعقیب خط مشی صلح «دمکراتیک» را محکوم کرد و به تبلیغ جنگ داخلی و شکست ملی پرداخت. این کار به دوش لنین افتاد که در مقابل چشمان حیرت زده طرفدارانش، این چهارچوب را خرد کرد.»

Cf. also the testimony of the Bolshevik Olminsky, quoted by Trotsky in *The History of the Russian Revolution*, p.335 :

«انقلاب آتی قرار بود فقط انقلاب بورژوازی باشد... برای هر عضو حزب این پیش فرضی اجباری بود. این نظر رسمی حزب، شعار دائمی و ثابت آن درست تا انقلاب فوریه ۱۹۱۷ و حتی کمی بعد از آن نیز دوام داشت.»

29. Lenin, *Selected Works*, vol. 2, p. 45.

30. E. H. Carr, *The Bolshevik Revolution*, p. 82

31. Lenin, *Letters on Tactics*, in *CW*, vol. 24. (Fr. *Œuvres*, vol. 24, p. 35. Cf. also p.41.)

آیا نظر رفیق کامنف که از بلشویسم قدیمی الهام گرفته است یعنی اینکه انقلاب دمکراتیک هنوز کامل نشده است، این واقعیت را در نظر می گیرد؟ نه، این نظر کهنه شده است. دیگر به درد به خور نیست. مرده است. بیفایده است که بکشیم آن را از نو زنده کنیم.»

32. Ibid., (Fr. p. 44) .

33. V. I. Lenin, *The Political Parties in Russia and the Tasks of the Proletariat* (Fr. *Œuvres*, vol. 24, p. 89.)

34. Lenin, *The Political Parties in Russia*, p.241

35. Leon Trotsky, *The Permanent Revolution* (New York : Merit, 1969), chaps. 3, 4.

برداشتِ رُزالوکزامبورگ از «سوسیالیسم یا بربریت»

آیا سوسیالیسم محصولِ اجتنابِ ناپذیرِ ضروریِ تکاملِ تاریخی است که از لحاظِ اقتصادی به دقت تعیین شده است و یا اینکه صرفاً "گزینشی اخلاقی، نمونه آرمانی عدالت و آزادی است؟ این «دوره‌نا‌توانی» میانِ سرنوشتِ باوریِ قوانینِ محض و اصولِ اخلاقیِ اهدافِ محض (1) قبل از سال ۱۹۱۴ در بحث‌هایِ سوسیال دموکراسیِ آلمانِ پدیدار شد. رُزا لوکزامبورگ با طرحِ عبارتِ مشهورِ «سوسیالیسم یا بربریت» در «جزوهٔ جونیوس»^۱ از این دوره به مفهومیِ دیالکتیکیِ فراتر رفت (*Aufheben*). به این معنا حق با پاول فرولیش^۲ بود که نوشت این جزوه (علیرغم خطاها و کاستی‌های آن که لنین نقد کرد) «چیزی بیش از یک سندِ تاریخی است، این اثرِ نخبِ آریاندی است در هزار دالانِ زمانِ ما.» (2) ما تلاش خواهیم کرد که معنایِ روشمندانهٔ عبارتِ «سوسیالیسم یا بربریت» را دریابیم، معنایی که از نظرِ ما اهمیتِ بنیادی برایِ تفکرِ مارکسیستی دارد، اما گاه آن را چنان که باید، درک و ارزیابی نکرده‌اند.

برنشتاین که با کتاب پیش فرضهای سوسیالیسم و وظایف سوسیال دموکراسی (۱۸۹۹)، درمارکسیسم «تجدید نظر» کرده بود، اعتقاد داشت که سوسیالیسم دیگریایه عینی و مادی در تناقضات سرمایه داری و مبارزه طبقاتی ندارد (در حقیقت، درونمایه اصلی کتاب او، دقیقاً نفی همین پدیده ها است). از اینرو برنشتاین دنبال پایه دیگری برای سوسیالیسم گشت که فقط می توانست پایه ای اخلاقی باشد: اصول جاودانه اخلاقی، حق، عدالت. فصل آخر کتاب برنشتاین، «کانت بدون ریاکاری» (*Kant without Cant*) را صرفاً بر اساس این مفهوم می توان درک کرد. او در این فصل، دیدگاه کانت را با «ماتریالیسم» حاکم بر اندیشه رسمی سوسیال دموکراسی و «تحقیر آرمان» در آن اندیشه در تقابل قرار داد. ((از دید)) برنشتاین، این اخلاقیات بدون تردید غیر تاریخی و برفراز طبقات اجتماعی است. به نظر او عملاً «اخلاقیات والای کانت، پایه و بنیاد اعمال جاوید و جهان شمول انسانی است». برنشتاین گمان می کرد که تلاش برای یافتن تعبیرهای زمخت و عامیانه ای چون منافع طبقاتی بورژوازی در این اخلاقیات بلند مرتبه، «حمایت» صرف است. (3)

رُزالوکزامبورگ در کتاب اصلاح یا انقلاب (۱۸۹۹)، در پاسخی تند و پر شور به پدر «تجدید نظر طلبی» ماهیت عمیقاً متناقض توسعه سرمایه داری را نشان داد. به نظر لوکزامبورگ سوسیالیسم از ضرورتی اقتصادی ریشه می گیرد و به هیچ وجه از «اصول عدالت ... همان اسب جنگی فرتوتی که قرنهایست اصلاح طلبان عالم سوار بر آن تاخته اند» ناشی نمی شود. (4)

با این همه، رُزا در گرماگرم بحث، خود را از وسوسه «سرنوشت باوری انقلابی» کاملاً دور نگاه نداشت. به عنوان مثال، در بخش اول جزوه ضد برنشتاینی خود تاکید می کند که هرج و مرج در نظام سرمایه داری «به نحو اجتناب ناپذیری به نابودی آن می انجامد»، فروپاشی نظام سرمایه داری نتیجه اجتناب ناپذیر تناقضات چاره ناپذیر آن است و اینکه آگاهی طبقاتی پرولتاریا صرفاً «بازتاب فکری تناقضات رو به رشد سرمایه داری و زوال قریب الوقوع آن است». (5) البته رُزا حتی در این اثر هم که «سرنوشت باورترین» اثر او می باشد، این واقعیت را مورد تاکید قرار می دهد که تاکتیک سوسیال دموکراسی ابداً نباید این باشد که به انتظار تکامل تضادها بنشیند بلکه «هنگامی که جهت این تکامل تعیین گردید، در همان جهت هدایت شود و از آن پیامدهای ضروری را برای مبارزه سیاسی نتیجه گیری کند». (6) با وجود

این، از نظر رزا لوکزامبورگ دخالت آگاهانه سوسیال دمکراسی، به مفهوم معینی، عنصری است «کمکی»، یک «انگیزش گر» برای فرآیندی که به هر حال از لحاظ عینی ضروری واجتناب ناپذیر است.

اگر «سرنوشت باوری خوش بینانه» در سال ۱۸۹۹ برای رزا لوکزامبورگ یک وسوسه بود، برای کارل کائوتسکی، محور مرکزی کل جهان بینی اش را تشکیل می داد. تفکر کائوتسکی محصول هم آمیزی نتیجه بخش و حیرت آور متافیزیک اشرافی باور به پیشرفت، تحول باوری داروینیسیم اجتماعی (7) و سرنوشت باوری شبه «مارکسیسم راست کیش» بود. این آش در هم جوش تاثیری ژرف بر سوسیال دمکراسی آلمان گذاشت و کائوتسکی را به «پاپ» نظریه پرداز حزب و بین الملل دوم تبدیل کرد. این امر صرفاً نتیجه استعداد انکار ناپذیر کائوتسکی نبود بلکه از دست به هم دادن اوضاع و عوامل معین تاریخی در پایان قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم سرچشمه می گرفت یعنی دوره ای که هواداران و پایه انتخاباتی سوسیال دمکراسی با نظمی خیره کننده افزایش می یافت.

کائوتسکی: انقلاب پرولتری «اجتناب ناپذیر» است

از نظر کائوتسکی، مسأله ابتکار عمل انقلابی به نفع «قوانین آهنینی که دگرگونی ضروری جامعه را تعیین می کنند» کنار گذاشته می شود. کائوتسکی در مهمترین کتابش با عنوان «مسیر قدرت» (۱۹۰۹) چندین بار بر این نظر تاکید می کند که انقلاب پرولتری «مقاومت ناپذیر» و «اجتناب ناپذیر» است: «انقلاب پرولتری همانند تکامل بی وقفه سرمایه داری مقاومت ناپذیر و اجتناب ناپذیر» است. این نقطه نظریه نتیجه گیری حیرت آوری می انجامد که در آن کل دیدگاه تاریخی متفعلانه کائوتسکی به نحو چشمگیر و آشکاری خلاصه شده است: «حزب سوسیالیست حزبی است انقلابی و نه حزب سازنده انقلاب. ما می دانیم همانطور که درید قدرت مخالفان نیست که جلوی انقلاب را بگیرند، ما هم این قدرت را نداریم که این انقلاب را بیافرینیم. کار ما این نیست که انقلاب راه بیندازیم یا برای آن مقدماتی تدارک ببینیم.» (8)

اختلاف نظر سیاسی رزا لوکزامبورگ با کائوتسکی، خصوصاً با انقلاب ۱۹۰۵ روسیه شروع شد و رزا بیش از پیش از این مفهوم «انعطاف ناپذیر» سرنوشت باور مارکسیستی انتقاد

می کرد «که با دستانی فروافتاده منتظر دیالکتیک تاریخ بمانیم تا به بار نشینند» (9) از ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۹ جدل رُزا با کائوتسکی در مورد اعتصاب توده ای باعث شد تا اختلافات نظری نهفته در جریان مارکسیسم راست کیش سوسیال دموکراسی آلمان مشخص شود. ظاهراً هدف اصلی نقد رُزا متوجه ماهیت خالص پارلمانی «استراتژی فرسایش» بود که کائوتسکی آن را تمجید می کرد. اما در سطحی عمیق تر، رُزا کل «رادیکالیسم منفعلانه» ((خط مشی)) کائوتسکی (به قول پانه کوک) و سرنوشت باوری شبه انقلابیِ او را زیر سوال برده بود. رُزا لوکزامبورگ، در برابر نظریه انتظار که اعتقاد سرسختانه به پیروزی «ناگزیر» در انتخابات پارلمانی یکی از نمودهای سیاسی آن بود، استراتژی اعتصاب توده ای را تدوین کرد که بر اصل دخالت آگاهانه بنیان نهاده شده بود: «وظیفه سوسیال دموکراسی و رهبران آن، این نیست که دنباله روی رویدادها باشند بلکه باید آگاهانه پیشاپیش آن قرار گیرند، دیدی فراگیر از روند رویدادها داشته باشند و با اقدام آگاهانه دوره تکامل را کوتاه کنند و پیشرفت آن را شتاب بخشند» (10)

نقش پرولتاریا

با اینحال رُزا لوکزامبورگ تا قبل از سال ۱۹۱۴، از کائوتسکی و «سرنوشت باوری سوسیالیستی» کاملاً نگسسته بود. در قطعه ای که نقل کردیم، برای رُزا هنوز هم «دوره ای از تکامل» وجود داشت، موضوع فقط «کوتاه کردن» و «شتاب دادن» به آن بود. باید فاجعه چهارم اوت، تسلیم شرم آور سوسیال دموکراسی آلمان در مقابل سیاست جنگی قیصر، در هم ریختگی بین الملل و سربازگیری توده های پرولتر برای قتل عام عظیمی که «جنگ جهانی اول» نام گرفت، پیش می آمد تا اعتقادِ راسخ و ریشه دار رُزا به فرارسیدن حتمی و «مقاومت ناپذیر» سوسیالیسم متزلزل شود. رُزا لوکزامبورگ برای فائق آمدن بر این شوک روحی بود که در سال ۱۹۱۵ در «جزوه جونیوس» عبارت فوق العاده / انقلابی (هم از لحاظ نظری و هم از لحاظ سیاسی) «سوسیالیسم یا بربریت» را ارائه کرد. معنای این عبارت چنین است: تنها یک «جهت در تکامل»، یک «مسیر برای تحول» وجود ندارد بلکه چندین مسیر و جهت وجود دارد. نقش پرولتاریایی که تحت رهبری حزب خویش است، صرفاً «حمایت کردن» یا «کوتاه کردن» و یا «شتاب دادن» به فرآیندی تاریخی نیست بلکه برگزیدن آن است:

بشر تاریخ را به اختیار خود نمی سازد اما به هر حال این بشر است که تاریخ را می سازد... اگر شرایط مادی که بر اثر تکامل گذشته ساخته شده است، باشورو شوق پرخوشی برخاسته از اراده آگاهانه توده های عظیم مردم درهم نیامیزد، پیروزی نهایی پرولتاریای سوسیالیست ... هیچگاه تحقق نمی یابد. فردریک انگلس روزگاری گفته بود: جامعه سرمایه داری با دوراهه ای روبروست: یا پیشروی به سوی سوسیالیسم و یا بازگشت به بربریت ... ما امروز نیز، چنانکه انگلس یک نسل پیش پیش بینی کرده بود، با حکم وحشتناکی روبرو هستیم: یا پیروزی امپریالیسم و نابودی تمام فرهنگ، کاهش جمعیت، فلاکت، تباهی و برپایی قبرستانی پهناور همانند آنچه در روم باستان رخ داد و یا پیروزی سوسیالیسم یعنی مبارزه آگاهانه پرولتاریای انترناسیونالیست با امپریالیسم، باروشهایش، با جنگ. این دوراهه تاریخ جهان است، انتخابی اجتناب ناپذیر که کفه های ترازویش در حال تعادل هستند و منتظر تصمیم پرولتاریا. (11)

ریشه عبارت «سوسیالیسم یا بربریت» در تفکر مارکسیستی چیست؟
مارکس در نخستین جمله مانیفست، تأکید می کند که مبارزه طبقاتی همواره یا «به بازسازی انقلابی جامعه آزاد و یا به نابودی همه طبقات رقیب منتهی شده است.» احتمال دارد هنگامی که رزا لوکزامبورگ از نابودی تمدن در روم باستان به عنوان مقدمه بازگشت به بربریت سخن می گفت، این جمله منبع الهامش بوده باشد. اما تا آنجا که ما اطلاع داریم در هیچ یک از آثار مارکس هیچ اشاره ای نشده است که این بدیل که در مانیفست به عنوان اشاره به رویدادی که در گذشته اتفاق افتاده است، از نظراو برای آینده هم به عنوان یک امکان معتبر باشد.

بدیل سوسیالیستی

عبارت انگلس که رُزا لوکزامبورگ از آن به عنوان مرجع استفاده می کند، قطعه ای است از *آنتی دورینگ* (که در سال ۱۸۷۷، یعنی چهل سال قبل از نوشته رُزالوکزامبورگ، منتشر شد) که رُزا آن را با تکیه برحافظه اش نوشته بود (چون در زندان به آثار مارکسیستی دسترسی نداشت). ما در اینجا متن انگلس را آورده ایم که در آن برای نخستین بار سوسیالیسم به عنوان یک بدیل در دوره بزرگ تاریخی ظاهر می شود:

... به این خاطر است که هم نیروهای تولیدی و هم نظام توزیع کالا که شیوه تولید نوین سرمایه داری آفریده است، به تضادی حاد با خود آن شیوه تولید رسیده اند، و درحقیقت این تضاد چنان است که اگر قرار است کلی جامعه مدرن از بین نرود، باید در شیوه تولید و توزیع انقلابی رخ دهد، انقلابی که به همه اختلافات طبقاتی پایان می دهد. (12)

تفاوت میان عبارتهای رُزا لوکزامبورگ و انگلس روشن است: الف) انگلس موضوع را اساساً از دیدگاه اقتصادی مطرح می کند رُزا از دیدگاه سیاسی. ب) انگلس از نیروهای اجتماعی که قادر خواهند بود این یا آن راه حل را برگزینند، حرفی نمی زند؛ تمام متن فقط با نیروها و مناسبات تولیدی سروکار دارد. از طرف دیگر رُزا تأکید می کند که «همانا دخالت آگاهانه پرولتاریا» ست که «کفه ترازو» را به این یا آن طرف کج می کند. پ) بی رو دربایستی این برداشت به ذهن انسان خطور می کند که گزینشی که انگلس مطرح می کند بیشتر جنبه *لفاظانه* دارد زیرا فقط ضرورت سوسیالیسم را نشان می دهد تا اینکه گزینشی واقعی میان سوسیالیسم و «نابودی جامعه مدرن» باشد.

بنابراین در تحلیل نهایی، به نظر می رسد که این خود رُزا/لوکز/مبورگ است (با تأثیر از انگلس) که برای نخستین بار صراحتاً سوسیالیسم را نه محصول «اجتناب ناپذیر» ضرورت تاریخی که یک امکان عینی تاریخی در نظر می گیرد. در این مفهوم، عبارت «سوسیالیسم یا بربریت» به این معناست که در تاریخ سرنوشته از پیش تعیین نمی شود، «پیروزی نهایی» یا شکست پرولتاریا بر اساس «قوانین آهنین» جبر اقتصادی از پیش تعیین نمی شود بلکه به اقدام آگاهانه و اراده انقلابی پرولتاریا بستگی دارد.

در عبارتِ لوکزامبورگی ((سوسیالیسم یا بربریت))، بربریت چه معنایی دارد؟ از نظرِ رُزا، خودِ جنگِ جهانیِ شکلِ نافراگیر بازگشت به بربریت و نابودیِ تمدن است. بی تردید، پیشِ بینیِ رُزا دربارهٔ یک نسلِ کامل از مردمِ آلمان و اروپا، به طرزِ دردناکی درست از کار درآمد: شکستِ انقلابِ سوسیالیستی در سال ۱۹۱۹ در تحلیلِ نهایی به پیروزیِ بربریتِ نازی و درگرفتنِ جنگِ جهانیِ دوم انجامید.

سوسیالیسم: یک امکان

با این وجود به نظرم عنصرِ اصلیِ روشمندانِ در عبارتِ «از» جزوهِ «جونیوس» نقل کردیم، این نیست که بربریت به عنوانِ تنها بدیلِ درمقابلِ سوسیالیسم مطرح می شود بلکه جوهرِ آن همان اصلِ گزینشِ تاریخی، همان اصلِ «باز بودن» تاریخ است که بنابر آن سوسیالیسم امکانی در میانِ امکاناتِ دیگر است. از لحاظِ نظری، عنصرِ مهم و تعیین کننده در این عبارت «بربریت» نیست بلکه «سوسیالیسم یا ...» می باشد.

به این ترتیب آیا رُزا لوکزامبورگ به موضعِ برنشتین غلطیِ یعنی به برداشتِ مجرد و اخلاقی از سوسیالیسم رسید که بنابر آن، سوسیالیسم فقط یک امکانِ اخلاقی، یک آرمانِ «خالص» است که تنها بنیادِ آن «امیدی واهی» به نامِ «اصولِ جاودانهٔ عدالت» می باشد؟ در واقع، موضعِ رُزا در سال ۱۹۱۵، از دو جنبهٔ بسیار مهم با تجدیدِ نظر طلبیِ نو - کانتی متمایز می گردد و به عبارتِ کاملاً با آن متضاد می باشد:

- ۱- از نظرِ رُزا لوکزامبورگ، سوسیالیسم انسان باوریِ «محض» و فرا طبقاتی نیست بلکه اخلاقیاتی طبقاتی است، انسان باوریِ پرولتری، اخلاقیاتی است از دیدگاهِ پرولتاریایِ انقلابی.
- ۲- نکته مهمتر آنکه از نظرِ رُزا، سوسیالیسم یک امکانِ عینی است یعنی اینکه شالودهٔ سوسیالیسم خودِ واقعیت، تضادهایِ ذاتیِ سرمایه داری و بحرانها و تضادِ منافعِ طبقاتی است. نهایتاً و سرانجام شرایطِ اجتماعی و اقتصادی است که سوسیالیسم را به عنوانِ یک امکانِ عینی تعیین می کند. این شرایط است که حدودِ میدانِ آنچه را که ممکن است نشان

۱. در ماه مه ۱۹۱۹ پس از قتلِ رُزالوکزامبورگ و کارل لیبکنخت، کارگرانِ سوسیال دمکرات در مونیخ، پایتختِ استانِ باویرِ جمهوریِ شوراهایِ باویر را اعلام کردند اما کمی بعد ارتش با حمایتِ حزبِ سوسیال دمکرات - اکثریت، این جمهوری را درهم شکست - به نقل از تاریخ جنبشِ کارگریِ اروپا، ولفگانگ آبندرت، انتشاراتِ جیبی، سال ۱۳۵۸

می دهد. سوسیالیسم در پایان قرن نوزدهم یک امکان واقعی بود اما در قرن شانزدهم، در دوره توماس مونترچنین نبود. انسانها تاریخ خود را می سازند اما در چهارچوب شرایطی معین.

مقوله امکان عینی، مقوله ای است کاملاً دیالکتیکی. هگل این مقوله را در نقد کانت به کار برده بود (امکان واقعی در تقابل با امکان صوری) و مارکس از آن در رساله دانشگاهیش به منظور متمایز کردن فلسفه طبیعی دموکریت از فلسفه طبیعی اپیکور بهره گرفت: «امکان انتزاعی ... ضد مستقیم امکان واقعی است، امکان واقعی با مرزهای سفت و سخت محدود می شود مثل خرد. امکان انتزاعی بدون حد و مرز است مثل تخیل.» امکان واقعی سعی در اثبات واقعیت ابژه اش دارد؛ برای امکان انتزاعی، فقط ضروری است که ابژه قابل تصور باشد. (13)

از آنجا که تناقضاتی عینی در نظام سرمایه داری وجود دارد و نیز چون سوسیالیسم با منافع عینی پرولتاریا تطابق دارد، از اینرو سوسیالیسم یک امکان واقعی است. زیرساخت و شرایط مشخص تاریخی تعیین می کنند که کدام امکان واقعی است اما انتخاب میان امکانات گوناگون عینی به آگاهی، اراده و عمل انسان بستگی دارد.

دخالت آگاهانه توده ها

بدینسان در نظام نظری رزا، عمل انقلابی، دخالت آگاهانه توده هایی که تحت رهبری پشاهنگ خود می باشند، جایگاه بسیار متفاوتی را به خود اختصاص می دهد: دیگر مسأله عنصر ثانویه ای نیست که از پیشروی «مقاومت ناپذیر» جامعه «حمایت» می کند و به آن «شتاب می دهد»؛ دیگر مسأله آهنگ فرآیند تاریخی نیست بلکه «جهت» آن مدنظر است. «شور و شوق پر خروش برخاسته از اراده آگاهانه توده ها» دیگر فقط یک عامل «کمکی» نیست بلکه عامل نهایی و تعیین کننده است. (14)

تازه در سال ۱۹۱۵ است که اندیشه رزالوکزامبورگ واقعاً منسجم می شود. اگر کسی پیش فرض کائوتسکیستی اجتناب ناپذیر بودن سوسیالیسم را بپذیرد به دشواری می تواند از

«انتظار کشیدن» و منطق منفعلانه سیاسی دوری گزینند. تازمانیکه رُزالوکزامبورگ تزهائش را در مورد دخالت انقلابی با لزوم «شتاب دادن» به آنچه که به هر حال اجتناب ناپذیر است، توجیه می کرد، برای کائوتسکی محکوم کردن استراتژی او به عنوان «ناشکیبایی شورشگرانه» کار ساده ای بود. گسست قطعی روشمندان رُزالوکزامبورگ با کائوتسکی فقط در سال ۱۹۱۵ با عبارت «سوسیالیسم یا بربریت» انجام شد. (۱۵)

جنگ یا انقلاب پرولتری

تحول نظری مشابهی را نیز می توان نزد لنین و تروتسکی یافت. لنین تحت تاثیر شکست خردکننده بین المللی دوم، نه تنها از لحاظ سیاسی بلکه از لحاظ روش شناسی نیز با کائوتسکی (که تا آن موقع خود را مریدش می شمرد) قطع رابطه کرد. در سالهای ۱۵-۱۹۱۴ دیالکتیک هگلی را کشف کرد (دفترهای فلسفی) و ازماتریالیسم تحول باور عامیانه کائوتسکی و پلخانوف فراتر رفت، تکاملی که پیش فرضهای روشمندان تزهایی آوریل سال ۱۹۱۷ بر آن استوار است. (۱۶) تروتسکی نیز در آثار نخستین خود مانند وظایف سیاسی ما (۱۹۰۴) اعلام می کند که نه تنها به «رشد/اجتناب ناپذیر حزب سیاسی پرولتاریا بلکه به پیروزی/اجتناب ناپذیر نظرات سوسیالیسم/انقلابی در حزب» معتقد است. (۱۷) (تاکید از ماست. مولف) این امید ساده اندیشانه سرنوشت باور با بیرحمی در اوت ۱۹۱۴ برباد رفت... چند ماه بعد از شروع جنگ جهانی، تروتسکی در جزوه ای که در آلمان منتشر شد - جنگ و بین المللی (۱۹۱۴) - که شاید رُزالوکزامبورگ هم آن را خوانده باشد، مسئله را با عبارت کاملاً متفاوتی طرح می کند: «یا جنگ دائمی ... یا/انقلاب پرولتری» (۱۸) این اصل روشمندان همانند اصل موجود در عبارت سوسیالیسم یا بربریت لوکزامبورگ است اما بدیل متفاوتی را مطرح می کند و در برتو تجارب تاریخی پنجاه سال گذشته (دوجنگ جهانی، دو جنگ آمریکا در آسیا و غیره) از واقع گرایی کمتری برخوردار نیست.

رُزالوکزامبورگ با دادن نقشی تعیین کننده به اراده آگاه و عمل در گزینش فرایند تاریخی، به هیچ وجه منکر آن نشد که کل تکامل تاریخی گذشته، «شرایط مادی که گذشته ساخته است»، این اراده و عمل را مشروط می کند. مسأله بازشناختن استقلال محدود، خود ویژگیها، «منطق درونی» و کارایی خاص عامل ذهنی، آگاهی و مداخله سیاسی است.

اکنون به نظر می‌رسد که درک عامل ذهنی، اراده و آگاهی دقیقاً یکی از اصول روشمندانۀ بنیادی نظریۀ حزبِ لنین، یعنی پایه و بنیانِ جدلش با اکونومیستها و منشویکها بوده است. از اینرو علیرغم تمام اختلافاتِ انکارناپذیر میانِ رُزا لوکزامبورگ و لنین که حتی بعد از سال ۱۹۱۵ در بارۀ رابطۀ حزب و توده‌ها ادامه یافت، میان آن دو نزدیکی واقعی وجود داشت. نمونه آن درحیطۀ عمل اساسنامۀ انجمنِ اسپارتاکوس^۱ است و در عرصۀ نظریه «جزوۀ جونیوس» است که رُزا در آن صراحتاً اعلام می‌کند که پرولتاریا با دخالتِ انقلابیِ خود «سکانِ جامعه را در اختیار می‌گیرد» تا «درجهتِ سوسیال دموکراسی» به گردش درآورد. البته منظور بین المللِ قدیمیِ سوسیال دمکرات نیست که مفتضحانه در سال ۱۹۱۴ ورشکسته شد بلکه بین المللِ «جدیدِ کارگران» است که رهبری و هماهنگیِ مبارزۀ طبقاتیِ انقلاب را با امپریالیسم در دستان خود می‌گیرد.^(۱۹) تحولِ چشمگیرِ نظراتِ رُزالوکزامبورگ در موردِ این موضوع، با واقعیتیِ نشانگر آشکار می‌گردد. کارل لیبنکشت^۲ در نامه‌ای به رُزا به سال ۱۹۱۶ از برداشتِ «مرکزگرایانۀ شدیداً مکانیکی» او از بین الملل که با «انضباطِ زیاد و خود انگیختگیِ اندک» توأم است، انتقاد کرد: پژوهاکی دور و تناقضدار از انتقاداتی که خودِ رُزا در زمینه‌ای دیگر به لنین کرده بود.* (۲۰)

۱. Spartacus League

۲. Karl Liebknecht

* اشاره به نقدی است که رُزا لوکزامبورگ در مقاله «مسایل تشکیلاتی سوسیال دموکراسی روسیه» (۱۹۰۴) از لنین کرده بود-م

یادداشت ها

1. Cf. George Lukács, *History and Class Consciousness* (Cambridge: MIT Press, 1971), p.39.
2. Paul Frölich, *Rosa Luxemburg* (New York: Monthly Review Press, 1972), p.222
- [برطبق اسطوره شناسی یونان، آریاند زنی بود که گلوله نخی به قهرمان آتنی Theseus داد. با این گلوله نخی قهرمان آتنی موفق می شود که راه خود را از میان هزار دالانی که پر از هیولاهای بیرحم و آدمخوار بود و مینوتور نام داشت به بیرون بجوید- مترجم انگلیسی]
3. رجوع کنید به مقاله برنشتین در دفاع از والاندِر نو- کانتی و علیه «حماقت» پانه کوکِ چپ گرا در *Dokumente des Sozialismus* 3, p. 487.
4. Rosa Luxemburg "Reform or Revolution," *Rosa Luxemburg Speaks*, ed. Mary Alice Waters (New York: Pathfinder Press, 1970) p. 73
5. Ibid., pp. 39, 41.
6. Ibid., p. 60
7. کائوتسکی در جوانی مرید پروپاقرص داروین بود و حتی در آخرین اثرش، *برداشت ماتریالیستی از تاریخ* (۱۹۲۷)، اعلام می کند که هدف او پیدا کردن قوانینی است که میان «تحول بشر، جانوران و گیاهان» مشترک است.
- Cf. Erich Mathias, "Kautsky un der Kautskanismus," *Marxismusstudien* 2 (1975): p. 153
8. Karl Kautsky, *The Road to Power* (Chicago: Samuel A. Bloch, 1909), p. 50
- همچنین رجوع کنید به برنامه ارفورت حزب سوسیال دموکراسی آلمان (۱۸۹۱) که پیش نویس آن را کائوتسکی نوشته بود و در آن سوسیالیسم به عنوان هدفی که از ضرورتی طبیعی نتیجه می شود، معرفی شده است.
9. رجوع کنید به بحث در کنگره ۱۹۰۷ بین الملل در اشتوتگارت
- in Lelio Basso, "Introduzione," in Rosa Luxemburg, *Scritti politici* (Rome: Riuniti, 1967), p.85
10. رجوع کنید به مقاله ۱۹۱۳ رزا لوکزامبورگ علیه «استراتژی فرسایشی» کائوتسکی
- Frölich, *Rosa Luxemburg*, p. 143.
11. Rosa Luxemburg, "The Junius Pamphlet: The Crisis in the German Social Democracy," *Rosa Luxemburg Speaks*, p.269
- [این ترجمه براساس ترجمه خود لوی از متن اصلی اندکی تغییر کرده است.]
12. Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (New York: International Publishers, 1966),
- صفحه ۱۷۴ که مورد تاکید ماست. همچنین به صفحه ۱۸۳ رجوع کنید: «نیروهایی تولیدی اش از کنترل خارج شده اند و بنابراین طبیعت، جامعه بورژوازی را به سوی نابودی یا انقلاب سوق می دهند.»
13. Karl Marx, "Difference between the Democritean and Epicurean Philosophy of Nature," in Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 1 (New York: International Publishers, 1975), p. 55.
- بنابه نظر لوکاچ در کتاب *تاریخ و آگاهی طبقاتی* (صفحه ۷۹)، آگاهی انقلابی پرولتاریا دقیقاً به شکل مفهومی یک امکان عینی تجلی می کند.
14. Cf. Lelio Basso, "Introduzione," p. 48
15. در سال ۱۹۱۵، ایمان رزا به آینده بشر، تا حدی مانند شرط بندی پاسکالی بود: ریسک، احتمال شکست، امید به موفقیت در «قماری» که آدم جانش را در آن برای ارزشی متعالی گرو می گذارد. البته رزا لوکزامبورگ

با پاسکال در الف (مضمون آن ارزش و ب) بنیان عینی آن تفاوت داشت. در مورد این موضوع به کتاب خدای پنهان اثر لوسین گلدمن (لندن، راتلج و کیگان پاول، ۱۹۶۴) صفحات ۳۰۰-۳۰۲ که در آن شرط بندی پاسکالی را با شرط بندی مارکسیستی مقایسه کرده است رجوع کنید.

16. در مورد این موضوع به مقاله «از منطق کبیر هگل تا ایستگاه فنلاند در پتروگراد» اثر میشل لوی (مجله کرینیک، شماره ۶، بهار ۱۹۷۶) مراجعه کنید.

17. Leon Trotsky, *Our Political Tasks* (London: New York, 1980), p.123.

18. In *The Age of Permanent Revolution: A Trotsky Anthology* (New York: Dell, 1964), p.79.

19. Luxemburg, "The Junius Pamphlet," in *Rosa Luxemburg Speaks*, p. 330.

20. Karl Liebknecht, "A Rosa Luxemburg - Remarques à propre de son projet de thèses pour le groupe 'Internationale,'" *Partisans* 45 (January 1969) : p. 113

گرامشی و لوکاچ

غالبا از گرامشی و لوکاچ به عنوان بنیانگذاران «مارکسیسم غربی» یاد می شود. این مفهوم که از لحاظ جغرافیایی تعریف شده است، چنان مبهم است که به زحمت می تواند همگرایی و تشابه اندیشه هایشان را نشان دهد. توضیح آلتوسر در مورد ویژگی مشترک لوکاچ و گرامشی هرچند خصمانه است اما جالب است: هر دو آنها مسئول تفسیر انسان باوری تاریخی از مارکسیسم می باشند. هواداران و مخالفان این دو مارکسیست به یکسان بر همانندی عمیق جهت گیری نظری و سیاسی شان توافق نظر دارند. یکی از خصیصه های بنیادی و مشترک در فلسفه دیالکتیکی و انقلابی، انسان باور و تاریخی گرامشی و لوکاچ، تلاش برای فراتر رفتن از روایت پوزیتیویستی از مارکسیسم یعنی تفسیر غالب در بین الملل دوم و نیز در بین الملل سوم (خصوصا بعد از سال ۱۹۲۴) است.

همانندی میان گرامشی و لوکاچ بهیچوجه ناشی از «نفوذ» یکی بر دیگری نیست. احتمالا گرامشی هرگز تاریخ و آگاهی طبقاتی را نخوانده بود. گرامشی در دفترهای زندان، در تنهابخشی که نام لوکاچ در آن آمده است، با شرط و شروط درباره او موضع گیری می کند:

باید موضع پروسور لوکاچ را در مورد فلسفه پراکسیس بررسی

کرد. ظاهرا نظر لوکاچ این است که فقط می توان از دیالکتیک

در تاریخ بشر سخن گفت و نه در طبیعت. این نظر شاید درست باشد و شاید غلط. اگر این نظر، گونه ای دوگانه انگاری را میان طبیعت و بشر قائل باشد، نظری است اشتباه چون از طبیعت برداشتی مختص به مذاهب و فلسفه یونانی - مسیحیت خواهد داشت و در ضمن موضع ایده آلیستی اتخاذ می کند که در واقع، تنها در حرف موفق به وحدت و برقراری رابطه میان بشر و طبیعت می شود. اما اگر تاریخ بشر به عنوان تاریخ طبیعت در نظر گرفته شود، چگونه می توان دیالکتیک را از طبیعت جدا ساخت؟ شاید لوکاچ درواکنش به نظریه های پر زرق و برق کتاب *راهنمای عمومی*^۱ بوخارین به چنین خطای متقابلی تن داده و موضعی ایده آلیستی گرفته است. (۱)

اگر بر اساس مضمون این قطعه قضاوت کنیم، احتمالاً منبع گرامشی یکی از آن نقدهای «راست کیش» به آثار لوکاچ بوده است که در تاریخ و آگاهی طبقاتی فقط «بدعت- گذاری» را در مورد دیالکتیک طبیعت مشاهده می کند. لوکاچ در ایتالیا به ویژه در دهه های بیست و سی میلادی ناشناخته بود. مقاله ای به نام «رزا لوکزامبورگ مارکسیست» که در سال ۱۹۲۱ در مجله *Rassegna Comunista* انتشار یافت، تنها اثر ترجمه شده لوکاچ ((در ایتالیا)) بود. نظم نوین^۲ در ۱۲ ژوئن ۱۹۲۰ تنها چند سطر از اثر لوکاچ را در مورد شوراهای کارگری منتشر کرد: «شوراهای کارگری به عنوان سازمان کل طبقه، چه بخش ناآگاه و چه بخش آگاه آن، باهمین موجودیت خویش بر جامعه بورژوایی چیره می شوند.» (۲)

همانطور که رابرت پاریس^۳ خاطرنشان کرده است، این نقل قول روایتی است آزاد از

۱. اشاره به کتابی است از بوخارین با عنوان *نظریه ماتریالیسم تاریخی: راهنمای عمومی در جامعه شناسی مارکسیستی*. گرامشی مضمون این کتاب را در مقاله ای از دفترهای زندان (دستر ۱۸) مفصلاً مورد نقد قرار داد- ر.ک. آنتونیو گرامشی: *زندگی مردی انقلابی، جوزپه فیوری، ترجمه مهشید امیر شاهی، انتشارات خورازمی، سال ۱۳۶۰*

۲. Ordine Nuovo هفته نامه ای در «بررسی فرهنگ سوسیالیستی» که گرامشی، تاسکا، تولیاتی و تراچینی (هرچهارتن از بنیانگذاران حزب کمونیست ایتالیا) در آوریل ۱۹۱۹ پایه گذاری کردند و تا ۱۹۲۲ گرامشی سردبیر آن بود-م

۳. Robert Paris

عبارتی که در نتیجه گیری مقاله ای در مورد آگاهی طبقاتی در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی آمده است. پاریس این فرضیه را مطرح کرده است که گرامشی می توانسته است به طور غیرمستقیم از طریق مقاله هایی که مرید مجاری لوکاچ، لاسلو روداس^۱ در سال ۱۹۲۶ علیه اقتصاددان حزب کمونیست ایتالیا، آنتونیو گراتسیادی^۲ نوشته بود، تحت تاثیر لوکاچ باشد. (۳) من این فرضیه را معتبر نمی دانم. روداس نه تنها در سال ۱۹۲۶ مرید لوکاچ نبود (آیا اصلاً مرید لوکاچ بود؟) که برعکس بعد از بریدن سیاسی اش از لوکاچ حول وحوش سال ۱۹۲۳، به سرسخت ترین منتقد پرسروصدای «ماتریالیستی» (عامیانه) او بدل شد.

همانندی در مفاهیم

تشابه دیدگاههای لوکاچ و گرامشی با توجه به اینکه این دو رابطه ای نزدیک، چه مستقیم و چه غیرمستقیم، نداشتند، اهمیت بیشتری پیدا می کند. اگر گرامشی تقریباً چیزی از لوکاچ نمی دانست، لوکاچ حتی این مارکسیست ایتالیایی را تقریباً تا بعد از جنگ دوم جهانی، یعنی تا زمان انتشار دفترهای زندان «کشف» نکرده بود. او در دهه ۱۹۶۰ با ذکر نام گرامشی، نزدیکی او را به جهان بینی ایی که در تاریخ و آگاهی طبقاتی بیان شده است، تصدیق می کند:

این کتاب [تاریخ و آگاهی طبقاتی - میشل لوی] را باید محصول دهه ۱۹۲۰ دانست، یعنی بازتاب نظری مجموعه ای از رویدادها که با انقلاب ۱۹۱۷ و فعالیت لنین، عنان از آنها برداشته شد، در همین راستا، آثار گرامشی و کرش^۳ علیرغم پاره ای اختلافات اساسی، همین ویژگی را داشته اند. (۴)

لوکاچ در مصاحبه ایی با مجله نیولفت ریویو^۴ تاکید کرد که کرش، گرامشی و او در دهه ۱۹۳۰ با میراث اندیشه مکانیکی بین المللی دوم مبارزه کرده بودند. حتی گذرا اضافه

۱. Laszlo Rudas

۲. Antonio Grazidei

۳. Korsch

۴. New Left Review

می‌کند که گرامشی «میان ما بهترین بود.» (5) مسیر گرامشی به سوی مارکسیسم در برخی نکات شباهت خیره‌کننده‌ای به مسیر لوکاچ دارد چه هردوی آنها هگلیسم ضد پوزیتیویستی (کروچه و لابیولا^۱) و اراده باوری رمانتیک - اخلاقی (سورل^۲ و برگسون^۳) را از سر گذرانده بودند.

نقطه آغاز تحول سیاسی گرامشی، گونه‌ای سوسیالیسم ساردنیایی^۴ بود که از ترکیب جنوب‌گرایی^۵، طغیان دهقانی و مبارزه با «ثروتمندان» شکل گرفته بود. گرامشی تحت تأثیر گائتانو سالوه مینی^۶، منطقه ساردنیا و متسو جیورنو^۷ را در مقابل ایتالیای صنعتی به عنوان یک کلیت قرار می‌داد. (6) این تقابل در چهارچوب ایدئولوژی بود که همانندی‌هایی با رمانتیسم ضد سرمایه داری اروپای مرکزی داشت. از سوی دیگر «کمونیسم اخلاقی» سالهای ۱۹۱۷-۱۹ گرامشی شباهتی عجیب به مقالات آن دوره لوکاچ دارد. فقط کافیسست به مقاله آوریل ۱۹۱۷ لوکاچ نگاهی بکنیم. لوکاچ در این مقاله، ظهور «نظم جدید اخلاقی» و واقعیت یافتن انسانی را در انقلاب فوریه ۱۹۱۷ می‌بیند که «امانوئل کانت، نظریه پرداز رفتار اخلاقی محض، طلب می‌کرد - گونه‌ای انسان که می‌گوید: آسمان پهن‌اور بالای سرم، حکم وجدان، درونم.» (7)

لوکاچ در سال ۱۹۱۸ نوشت که پرولتاریا وارث «ایده آلیسم اخلاقی کانت و فیخته^۸ است که تمام تعلقات زمینی را باطل اعلام می‌کند و از لحاظ معنوی باید بند از بند جهان

۱. Labriolo

۲. Sorel ژرژ سورل (۱۸۴۷-۱۹۲۲) فیلسوف فرانسوی و از نظریه پردازان سندیکالیسم-م

۳. Bergson هانری برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱) فیلسوف و نویسنده فرانسوی-م

۴. Sardinian Socialism

۵. Southern regionalism طرفداری از آزادی جنوب ایتالیا که منطقه‌ای فقیر و غیر صنعتی بوده است در مقابل شمال ایتالیا که ثروتمند و صنعتی بوده است-م

۶. Gaetano Salvemini (۱۸۷۳-۱۹۵۷) یکی از رهبران جریان جنوب‌گرایی که از اوایل عمر سوسیالیستی فعال بود تا وقتی که متقاعد شد سوسیالیسم آزادی جنوب را تحقق نخواهد بخشید. بعدها ضد فاشیستی سرشناس شد- رک آنتونیو گرامشی: زندگی مردمی انقلابی

۷. Mezzogiorno منظور جنوب ایتالیا و جزایر آن است-م

۸. Fichte (۱۷۶۲ - ۱۸۱۴) فیلسوف آلمانی و پیرو کانت. بعدها دستگاه فلسفی کانت را با کتاب نظریه شناخت جرح و تعدیل کرد و مقدمه‌ای شد بر دستگاه فلسفی هگل - فرهنگ کمبریج

کهنه بگسلد.» (8) همین نظر را می توان در مقاله تحریک آمیز و «بدعت گذار» گرامشی با عنوان «انقلاب علیه سرمایه^۱ یافت که مشتاقانه به انقلاب اکتبر خوش آمد می گوید و تفسیری شدیداً اراده باور از خط مشی سیاسی بلشویکها ارائه می دهد:

آنها با تفکر مارکسیستی زندگی می کنند، تفکری که جاودانه است و بیانگر تداوم ایده آلیسم آلمانی و ایتالیایی (...) در این تفکر واقعیت های خام اقتصادی عامل اصلی تاریخ نیستند بلکه انسان است و جوامع انسانی (...) بشر واقعیتهای اقتصادی را درک و قضاوت می کند و با اراده خویش منطبق می سازد تا آنکه به نیروی محرک اقتصاد بدل گردند و واقعیت عینی را شکل دهند. (9)

جزوه تاکتیکها و اخلاقی لوکاچ در سال ۱۹۱۹ نیز همین ساز را می زند. او به بلشویکها به عنوان مارکسیستهای اصیل انقلابی خوشامد می گوید که شهادت داشته اند «به قول فیخته، یکی از بزرگترین فیلسوفان کلاسیک آلمانی اعلام کنند: بدا به حال واقعیت!» (10)

گرامشی در تقابل با علم باوری پوزیتیویستی و راست کیشی اقتصادی - جبر باور کلودیو تره وس^۲ و فیلیپوتوراتی^۳ یعنی نمایندگان رسمی مارکسیسم بین المللی دوم در رأس سوسیالیسم ایتالیا، تفکر «ایده آلیستی» - به ویژه برگسون و کروچه - را در سالهای ۱۸-۱۹۱۷ مرجع خود قرار می دهد. در همین دوره، هم طراز دقیق این تلاش را می توان درایدئولوژی انقلابی لوکاچ یافت که ترکیبی بود از هگل - آدی^۴ - داستایوسکی - سورل که از بنیاد باکائوتسکیسم تضاد داشت. «برگسونیسم» گرامشی، اصطلاحی دو پهلو که خصوصاً مخالفان پوزیتیویستش به کار می بردند (11)، «تدریجاً» در جریان تحول ایدئولوژیکش کنار گذاشته شد (Aufgehoben) چنانکه لوکاچ بعد از انقلاب شوراهای کارگران مجارستان*، از

۱. منظور کتاب سرمایه مارکس است-م

۲. Cladio Treves (۱۸۶۹-۱۹۲۳) یکی از رهبران سازشکار و اصلاح طلب حزب سوسیالیست ایتالیا-م

۳. Filippo Turati رهبر سازشکار و فرصت طلب حزب سوسیالیست ایتالیا-م

۴. Ady

* در بهار ۱۹۱۹ در مجارستان جمهوری شوراهای رهبری سوسیال دموکراسی و روشنفکران جوان کمونیست از جمله لوکاچ تشکیل شد. ارتش رومانی چند ماه پس از آن، این جمهوری را در هم شکست.

«فیختیسم» فراتر رفت.

گرامشی در نخستین کوششی که برای تدوین مارکسیسمی انقلابی و ضد پوزیتیویستی به عمل آورد، مانند لوکاچ استفاده زیادی از سورل، این نماینده نمونه وار رمانتیسم ضد سرمایه داری سوسیالیسم کرد. لوکاچ در نامه ای که در سال ۱۹۶۸ نوشت، تحول سیاسی گذشته اش را بین سالهای ۱۸-۱۹۱۷ چنین شرح داد:

سعی کردم ایده های نظریه پردازان آن روزگار سوسیال دمکراسی را بخوانم اما کائوتسکی چنان اثر مضمّن کننده ای بر من گذاشت... دقیقاً سورل بود که قویترین نفوذ را در تحول معنوی من داشت، مثبت از این جهت که در من نفی هرگونه تجدید نظرطلبی و تفسیر فرصت طلبانه از نظریه مارکسیستی را تقویت کرد، و منفی از این جهت که در دیدگاههای نظریم برداشتی از حزب حاکم شد که از مبارزه طبقاتی خالص و مستقیم اسطوره می ساخت. (12)

در نوشته های اولیه گرامشی، به فیلسوف سندیکالیسم انقلابی فرانسه زیاد اشاره شده است. در این زمینه، خصوصاً مقاله ای که در تاریخ ۱۱ اکتبر ۱۹۱۹ در نظم نوین منتشر شد حائز اهمیت است هرچند که خیلی از جنبه های دیدگاه سورل «مورد قبول قرار نگرفته باشد». گرامشی در این مقاله به گرمی از «این دوست بی غرض پرولتاریا» استقبال می کند که «خود را به هیچ فرمول خاصی محدود نکرده است و آنچه را که درآموزه اش حیاتی و تازه بوده تا به امروز حفظ کرده است یعنی اعلام این ضرورت که جنبشهای پرولتری خود را از طریق اشکال خاص خویش بیان می کنند و به نهادهای خویش زندگی می بخشند. او اکنون می تواند ... با چشمانی تیزبین و دلی همدستان، تلاش برای تحقق آنها را به دست کارگران و دهقانان روسیه دنبال نماید...» (13) دین این دو جوان انقلابی به سورل، بیش از آنکه جهت گیری دقیق سیاسی باشد، گونه ای حال و هوای معنوی است که از رمانتیسم ضد لیبرالی و ایده آلیسم اخلاقی تشکیل یافته است.

رناليسم انقلابي

گرامشي مانند لوکاچ از تجربه مشارکت در یک جنبش واقعي انقلابي يعني شوراهاي کارگران شهرتورين* در سالهاي ۲۰-۱۹۱۹ بهره مند بود. هردوی آنها به رزالوکزامبورگ و برداشت وی از جنبش توده ای استناد می کردند اما آثار گرامشي در این دوره که در هفته نامه نظم نوین منتشر می شد بسيار «مشخص» تر و «سیاسی» تر از مقالات لوکاچ است. گرامشي بسيار سریعتر از لوکاچ از «بلشویسم اخلاقی» به برداشتي واقعگرایانه از مبارزه انقلابي پرولتاریا دست پیدا کرد.

گرامشي برخلاف لوکاچ در سالهاي ۲۰-۱۹۱۹ یک دوره «چپ روی» را از سرنگذرانده بود. در حالیکه مارکسیست مجاری ((لوکاچ)) در صفحات ((مجله)) کمونیسم از مفاهيم مجرد ضد پارلمانارستي دفاع می کرد، گرامشي هم تزهاي «پارسایانه» بورديگا^۱ را رد می کرد و هم پارلماناريسم اصلاح طلبانه رهبري حزب سوسيالیست ایتالیا (وبعد بخشی از بين المللي سوم). لنين در تزهایی درباره وظايف اساسي دومين کنگره بين المللي کمونیستي جهت گیری استراتژیک اورا با این کلام که «این مواضع تماماً با اصول بنيادي بين المللي سوم منطبق است» (۱۴) تایید کرد.

البته این موضوع حقيقت دارد که گرامشي در دومين کنگره حزب کمونیست ایتالیا در سال ۱۹۲۲ موافقت خود را با تزهاي «فرقه گرایانه» بورديگا که مخالف جهت گیری کمينترن در مورد جبهه متحد کارگران** (ژوئن - ژوئيه ۱۹۲۱) بود، اعلام کرد اما چنانکه در

* «در تابستان سال ۱۹۲۰، در مجتمع کارخانه های فیات شهر تورين شوراهای کارخانه ای زاده شد... تا پاييز همان سال بیش از سی هزار کارگر مهندسي شوراهای کارخانه را برپا کرده بودند. در ماه مارس ۱۹۲۰ صاحبان صنايع دست به حمله متقابل زدند... در پی اعتصاب یکپارچه کارگران، در تمام کارخانه ها را بستند و واحدهای نظامی را به کارخانه فرا خواندند... و بدینسان شوراهای کارگری را در هم شکستند... ر.ک. آنتونیو گرامشي: زندگی مردی انقلابي، صفحات ۱۶۴-۱۵۴

۱. Bordiga یکی از بنیان گذاران حزب کمونیست ایتالیا و نماینده چپ افراطی در حزب. پس از انشعاب کمونیست ها از حزب سوسيالیست ایتالیا در سال ۱۹۱۹، طرفدار مبارزه شدید با حزب سوسيالیست و عدم هرنوع همکاری با آن بود. در کنگره دوم حزب کمونیست ایتالیا، علیرغم رشد فاشیستها به قریب الوقوع بودن انقلاب و تهاجم مداوم طبقه کارگر معتقد بود. ر.ک. فاشیسم و دیکتاتوری (جلد دوم)، نیکوس پولانزاس، ترجمه دکتر احسان، انتشارات آگاه، سال ۱۳۶۱

** در دسامبر ۱۹۲۱ کمیته اجرائي کمينترن با صدور تزهاي بیست و پنج گانه ای خواستار همکاری کارگران هوادار گرایشهای مختلف جنبش کارگری شد و از تمام احزاب کمونیست کمينترن دعوت کرد که از شعار جبهه متحد کارگران حمایت کنند. معنای ضمنی این شعار همکاری با احزاب سوسيال دمکرات بين المللي دوم و دو و نیم ام و غیره بود. ر.ک. تاریخ روسیه شوروی - انقلاب بلشویکی ۲۳-۱۹۱۷، ای. اچ. کار

سال ۱۹۲۶ نوشت این عمل، امتیازی تاکتیکی به بوردیگا بود تا وحدت حزب حفظ شود و بحرانهای جدید درونی شکل نگیرد. (۱۵)

در تحلیل نهایی، تمام برداشت سیاسی گرامشی از سال ۱۹۱۹ تا زمان دستگیری اش در سال ۱۹۲۶، در بستر «رئالیسم انقلابی» رشد کرد که چهارچوب کلی سیاسی آن بر چهار کنگره نخست بین المللی کمونیستی استوار بود. از اینرو آثار سیاسی این دوره گرامشی را می توان «همسنگ سیاسی» بنیادی دانست که بر پایه آن تاریخ و آگاهی طبقاتی نوشته شده است و همانند کتاب لوکاچ همزمان «فرقه گرایی» (بوردیگا) و «اپورتونیسم» (سراتی^۱) را در جنبش کمونیستی رد می کرد. در این سالها گرامشی هیچ متن فلسفی یا تئوریک قابل قیاس با تاریخ و آگاهی طبقاتی از خود به جا نگذاشت احتمالاً به این علت که فعالیت سیاسی در رهبری حزب کمونیست ایتالیا تمام انرژی ذهنی وی را می بلعید.

رئالیسم انقلابی گرامشی در میان آثار این دوره او بیش از همه در ((مقاله)) مسئله جنوب و تزه های لیون پیداست. درونمایه عمده این مقالات، ضرورت اتحاد کارگران و دهقانان در چهارچوب یک استراتژی انقلابی ضد سرمایه داری بوده است (کاملاً شبیه به تحلیل لوکاچ در جزوه/ننین* در سال ۱۹۲۴).

پرولتاریا می تواند طبقه رهبر و حاکم شود اگر موفق شود نظامی از اتحاد طبقاتی بیافریند که قادرش سازد تا اکثریت جمعیت زحمتکش را علیه سرمایه داری و دولت بورژوازی بسیج کند؛ این موضوع در ایتالیا، در مناسبات عملاً موجود در ایتالیا به مفهوم آن است که پرولتاریا بتواند پشتیبانی توده های عظیم دهقانی را به دست آورد. (۱۶)

اما لوکاچ بعد از سال ۱۹۲۶، با مقاله ای که درباره موزس هس نوشت، با کنار نهادن بُعد آرمانشهری - اراده باور، از این چشم انداز مشترک به نفع «واقع باوری» - «همخوانی با واقعیت» هگلی - فاصله گرفت. اودر دهه ۱۹۳۰ همراه با دیامات روسی (تا نقطه معینی)

۱. Serati یکی از رهبران حزب سوسیالیست ایتالیا بعد از انشعاب از اصلاح طلبان حزب سوسیالیست به رهبری توراتی - م.

* ترجمه فارسی این کتاب با عنوان «ننین: مطالعه ای در وحدت اندیشه او» مترجم ؟ نشر ایران، سال ۱۳۵۸ انتشار یافته است - م

کتاب ۱۹۲۳ خود را ((تاریخ و آگاهی طبقاتی)) به بادانتقاد گرفت و «جبهه ایدئالیستی» را برابر با «جبهه ضد انقلاب فاشیستی» معرفی کرد.^(۱۷)

از دیدگاه سیاسی، مقایسه میان تره‌های لیون (۱۹۲۶) که گرامشی (با همکاری تولیاتی)^(۱) آن را تدوین کرد و تره‌های بلوم (۱۹۲۹) لوکاچ نشان می‌دهد که چگونه این دو متفکر بر اساس نگرانی مشترک - یعنی شکستن انزوای حزب کمونیست و جستجو برای یافتن متحدانی برای پرولتاریا - به نتایج کم و بیش متمایزی رسیدند. لوکاچ در تره‌های بلوم اعلام کرد که حزب کمونیست مجارستان «تنها حزبی است که به طور جدی برای دموکراسی پرولتری و دهقانی می‌جنگد» و در ادامه شعار «دیکتاتوری دموکراتیک پرولتاریا و دهقانان» را مطرح کرد. از «دیکتاتوری دموکراتیک کارگران و دهقانان» حکومتی برداشت می‌شد که در آن بورژوازی «در حالیکه به استثمار اقتصادی خود ادامه می‌دهد، دست کم بخشی از قدرت خود را به توده‌های وسیع زحمتکشان واگذار می‌کند».^(۱۸) گرامشی نیز در تره‌های لیون ظاهراً شعار مشابهی یعنی شعار «دولت کارگران و دهقانان» را طرح می‌کند اما دقت داشت که این شعار باید به عنوان «یک شعار تبلیغی» طرح شود زیرا با «مرحله واقعی تکامل تاریخی» همخوانی ندارد. دولت کارگران و دهقانان ممکن نیست زیرا «منافع طبقه کارگر ایجاب می‌کند که شکل دولت، شکل دیگری جز دیکتاتوری پرولتاریا نباشد».^(۱۹)

دفترهای زندان

پلیس فاشیست ((ایتالیا))، گرامشی را در سال ۱۹۲۶ دستگیر کرد. تاریخ اثر عمده سیاسی و تئوریک گرامشی مانند لوکاچ و کرش سال ۱۹۲۳ نیست بلکه میان سالهای ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۵ در زندان نوشته شده است. تشابه دفترهای زندان با آثار لوکاچ در سالهای ۲۵-۱۹۲۲، به غیر از تفاوت در دوره، غیر قابل تردید است.

این تشابه را می‌توان حول چند محور معین نظری و سیاسی که به دقت به هم گره خورده‌اند، ملاحظه کرد. لازم نیست که روی معروفترین جنبه‌هایی که هم در تاریخ و آگاهی طبقاتی و هم در دفترهای زندان دیده می‌شود انگشت گذاریم مانند تأکید بر اهمیت

۱. Togliatti (۱۸۹۳-۱۹۶۴) یکی از پایه‌گذاران حزب کمونیست ایتالیا و طرفدار خط مشی کمینترن. در سال ۱۹۳۵ با حمایت استالین دبیر بین‌المللی سوم شد و تا سال ۱۹۶۴ رهبر حزب کمونیست ایتالیا بود.

رابطه نزدیک هگل و مارکس (که آلتوسر با کلامی نادقیق آن را «بازگشت ریشه ای به هگل» می نامد)، دیالکتیک سوژه - ابژه و تاکید بر اهمیت «عامل ذهنی» (آگاهی طبقاتی، هژمونی ایدئولوژیکی)، نفی ماتریالیسم متافیزیکی و اکونومیسم جریانهای «راست کیش» مارکسیستی و غیره. در اینجا می خواهیم توجه را به سه موضوع پراهمیت که در آنها «همگرایی» ضدپوزیتیویستی گرامشی و لوکاچ تجلی می یابد، جلب کنم:

۱- تاریخ باوری رادیکال که حکایت از کاربرد ماتریالیسم تاریخی در مورد خود و تعریف حدود تاریخی آن می کند. لوکاچ در تاریخ و آگاهی طبقاتی نوشت که حقایق مارکسیسم در چهارچوب سامان اجتماعی تولیدی معینی، حقایق شمرده می شوند. این حقایق مانع ظهور جوامعی نمی شود که «براساس شالوده های دیگر ساختار اجتماعی به مقولات دیگر، اثرکلی حقایق دیگر نیاز دارند.» (20) همین استدلال را می توان نزد گرامشی یافت. درک تاریخ باوری مارکسیسم، تشخیص این نکته است که با گذراز قانون ضرورت به قانون آزادی و از جامعه طبقاتی به جامعه بی طبقه، تکامل تاریخی می تواند و یا به بیان دقیقتر باید از مارکسیسم پیشی گیرد. بدیهی است که بدون درغلطیدن به خیالپردازی نمی توان گفت که مضمون این شکل جدیداندیشه بعد-مارکسیستی چه خواهد بود. (21)

رہیافت قاطع تاریخی گرامشی و لوکاچ و تاکیدی که بر ضرورت تاریخی همه پدیده های اجتماعی می کنند، آنها را بی چون و چرا از همه گونه های ماتریالیسم علمی - طبیعت باور، از همه آموزه های شبه پوزیتیویستی قانون طبیعی (Natur's Gesetlichkeit) زندگی اجتماعی متمایز می کند.

۲- درک مارکسیسم به عنوان یک جهان بینی کاملاً جدید و خاص که در دیدگاه طبقه کارگر جای دارد. «گراتسیادیی (...) مارکس را وحدت مجموعه ای از مردان بزرگ علم می انگارد. خطایی بنیادی: هیچکدام از مردان بزرگ علم مفهومی نوآورانه و یکپارچه از جهان خلق نکرده اند.» (22) این جهان بینی منسجم را نمی توان به علوم محصل^۱ از یکسو و اصول اخلاقی از سوی دیگر تقسیم کرد. مارکسیسم با همنهاد دیالکتیکی و تضاد سنتی میان «واقعیتها» و «ارزشها»، آنچه که «هست» و آنچه که «خواهد شد»، آگاهی و عمل، از این

حدود فراتر می رود. (23) مارکسیسم به عنوان فلسفه پراکسیس، به عنوان وحدت ناگسستگی میان نظریه و عمل، می تواند به قول لوکاچ «دو راهه ناتوانی» یعنی دوگانگی میان سرنوشت باوری قوانین محض و اصول اخلاقی اهداف محض را درهم شکند. لوکاچ با بهره گیری از این دوگانگی، دست به نقد مارکسیسم اطریشی (هیلفردینگ)^۱ زد که تمایز ناممکنی را میان علم «محض» مارکسیسم و سوسیالیسم موعظه می کرد. (24)

۳- انقلاب پرولتری به عنوان محور اصلی تمام تأملات نظری، عنصر یگانگی بخش (ضمنی یا آشکار) تمام مسائل فلسفی، تاریخی، فرهنگی و سیاسی مطروح: «فرهنگی نظری دفترهای زندان هرگز نباید موجب شود که فراموش کنیم ته نقش اکثر صفحات این اثر موشکافانه فلسفی و پراکسیستی، عمل انقلابی است.» (25)

این اظهار نظر به تاریخ و آگاهی طبقاتی هم تسری می یابد. پیوند میان روش دیالکتیکی و استراتژی انقلابی در قلب رهیافت گرامشی و نیز لوکاچ دیده می شود. گرامشی در قطعه ای پرمعنا در دفترهای زندان بر رابطه تعیین کننده روش نظری و جهت گیری سیاسی تاکید می کند. او در چهارچوب نقد مارکسیستی از کروچه، نشان می دهد که اثر فیلسوف ایتالیایی «اساساً نمایانگر واکنش نسبت به اکونومیسم و سرنوشت باوری مکانیستی است.» گرامشی اضافه می کند:

جالب است خاطر نشان کنیم که این امر با واقعیتی نشان داده می شود. در همان دوره کروچه، بزرگترین نظریه پرداز معاصر فلسفه پراکسیس (لنین - میشل لوی) در بستر مبارزات و سازماندهی سیاسی، با استفاده از اصطلاحات سیاسی که با اشکال گوناگون «اکونومیستی» تضاد داشت، به بازاندیشی جبهه مبارزه فرهنگی می پردازد و آموزه هژمونی را به عنوان مکمل نظریه دولت - زور و به عنوان شکل معاصر آموزه «انقلاب مداوم»^{*} ارائه می کند. (26)

* اشاره به نظر مارکس در سال ۱۸۴۸ است که بر ضرورت تداوم بخشیدن به موج انقلاب های بورژوا - دمکراتیک و انتقال قدرت به طبقه کارگر تأکید فراوان داشت. برای شناخت بیشتر به مقاله «چکامه گذشته: مارکس و انقلاب فرانسه» مجموعه حاضر رجوع کنید - م

تشابه نظری میان گرامشی و لوکاچ به ویژه هنگام مقایسه تحلیل آنها از اثر فلسفی بوخارین، نظریه ماتریالیسم تاریخی: راهنمای عمومی در جامعه شناسی (۱۹۲۲)، خیره کننده است. هر دوی آنها به شدت از «ماتریالیسم» بوخارین انتقاد می کنند: از نظر لوکاچ ((این ماتریالیسم)) بورژوازی و عرفانی است و از نظر گرامشی متافیزیکی و عامیانه. لوکاچ آنچه را که علم باوری بوخارین می نامد و همچنین به کارگیری «ناجنا، غیر نقادانه، غیر تاریخی و غیر دیالکتیکی» از روش علمی - طبیعی را برای درک جامعه، یعنی آنچه که بنیادی ترین ویژگی پوزیتیویسم است، نفی می کند. گرامشی نیز می گوید که مؤلف راهنمای عمومی «کاملاً اسیر علوم طبیعی است انگار بنابه مفاهیم پوزیتیویسم ... فقط آنها علم هستند»؛ همین امر منجر به آن می شود که درک وی از تاریخ نه دیالکتیکی که «تحول باوری یکنواخت و عامیانه» باشد. به نظر گرامشی و نیز لوکاچ، با درک این روش شبه پوزیتیویستی، می توان مجموعه ای از تزه های نادرست را در راهنمای عمومی یافت که هردو مشخصشان کرده اند: جایگزین کردن «ابزارهای فنی» بجای مفهوم نیروهای تولیدی، ادعای آن را داشتن که می توان در تاریخ همانند «علوم سنجیده»^۱، «پیش بینی های علمی» کرد. (27)

این پرسش فلسفی که آیا گرامشی بازبینی انتقادی لوکاچ از بوخارین را که در سال ۱۹۲۵ در مجله آلمانی *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* منتشر شد که شاید خوانندگانی هم در ایتالیا داشته بود، خوانده یا نخوانده، از نظر من مسئله ای است فرعی. جنبه اصلی قضیه، همگرایی عمیق بحث این دو مارکسیست است علیه کسی که آن زمان نظریه پرداز اصلی کمینترن بوده است. این هم آیندی فقط جنبه «فشرده شده» یک پدیده کلی تر است: از دیدگاه روش مارکسیستی، دفترهای گرامشی در کل، اساساً دارای همان مواضعی است که آثار سالهای ۲۵-۱۹۲۲ لوکاچ. وانگهی در حالیکه آثار لوکاچ با دوره خیزش انقلابی منطبق است و به عنوان تجلی یک جریان سراسری نظری (کرش در آلمان، روای^۲ و فوگو راسی^۳ در مجارستان، ماریاتگی در پرو و غیره) انتشار یافت، دفترهای زندان از چنین خصیصه ای برخوردار نیست. تناقض قضیه در این است که شاید

۱. exact Sciences.

۲. Revai.

۳. Fogorasi.

تنهایی گرامشی در زندان از سال ۱۹۲۶ تا سال ۱۹۳۲ در نوشتن دفترهای زندان، یعنی واحه ای از مارکسیسم اصیل در دوره سرکوب سیاسی و ذهنی جنبش کارگری سهم عمده ای داشته است. اندیشه گرامشی بدون از سر گذراندن بحرانهایی که برای لوکاچ بعد از سال ۱۹۲۶ اتفاق افتاد، به سطوح بالای تئوریک و انقلابی دست یافت. در بند کردن گرامشی او را از دوراهه ایی جدا ساخت که انعطاف پذیری لوکاچ را در هم شکست: تسلیم شدن به استالینیسیم یا طرد شدن از جنبش کمونیستی مانند کرش. میله های زندان فاشیستها گرچه سبانه بود اما مطلقاً بیرونی بود؛ چنین محدودیتهایی نمی توانست مانعی در برابر اندیشه گرامشی باشد، در حالیکه لوکاچ زندانی زنجیرهای ظریف و بی سر و صدای خودسانسوری و «همخوانی با واقعیت» بود.

با خواندن نوشته های گرامشی در زندان، نمی توان از تشخیص این نکته غفلت کرد که به قول ژان - ماری ونسان^۱ «چشم انداز انقلاب از افق دید او ناپدید نمی شود». گرامشی علیرغم گرفتاریهای اسارت، هرگز با رها کردن دستیافتهای عملی و نظری گروه نظم نوین (ونیز دستیافتهای نبرد شوراهای کارگری در هنگامه مبارزه ضد فاشیستی) تن به تسلیم در برابر استالینی شدن تدریجی حزبش نداد. (28)

البته منظور این نیست که بگوییم متون گرامشی در سالهای ۳۵-۱۹۲۵ در همان راستای آثار جوانی اش (یعنی مقالات نظم نوین) است. نفوذ استالینیسیم، فراسوی همه تلاشها، خود را جلوه گر می ساخت؛ مفهوم «قدرت باوری» حزب کمونیست نزد گرامشی از این جمله است. گرامشی در مقاله ای در سال ۱۹۲۰، تاکید کرده بود که حزب کمونیست نباید محل تجمع «ماکیاولی های کوچولو» باشد، نباید «حزبی باشد که با ملعبه قراردادن توده ها، دست به تقلید قهرمان وار از ژاکوبن های فرانسوی بزند»، بلکه باید حزب توده هایی باشد که می خواهند خود را به کمک ابزارهای خویش، به شیوه ای خودگردان آزاد سازند، ابزاری باید باشد برای «فرآیند ریشه دار رهایی که با یاری آن کارگر از کارگززار به آغازگر تبدیل شود، از توده به سرور رهبر واز بازو به مغز واراده». (29) در مقابل در دفترهای زندان آمده است که حزب باید نقش «شاهزاده نوین» یعنی وارث مشروع سنت ماکیاولی و

ژاکوبنها، را اعمال کند. در این حالت، حزب «دروجدان جای الوهیت و یا جای دستور مطلق^۱ را می گیرد»؛ پایه آن از «آدم عامی و متوسطی ساخته می شود که مشارکت او مشروط به انضباط و ایمان است نه روحی خلاق و سازمان دهنده.»⁽³⁰⁾

معهدا، گرامشی روشن اندیشی انتقادی خود را با تحلیل پدیده بوروکراسی در احزاب سیاسی نیز نشان می دهد :

بوروکراسی خطرناکترین نیروی عادی و محافظه کارانه است؛
اگر بوروکراسی موفق شود بدنه ای مستحکم بسازد و روی پای
خویش بایستد و خود را مستقل از توده ها حس کند، سرانجام
به حزبی واپس گرا تبدیل و در لحظات حاد بحرانی، چون
صدفی توخالی، از مضمون اجتماعیش تهی می گردد.⁽³¹⁾

در آثار لوکاچ ۱۹۲۲ نیز نقدی نافذ از بوروکراسی دیده می شود، به ویژه در متن جدلی مشهورش علیه رهبری حزب کمونیست مجارستان که عنوانش چنین بود:
Noch einmal Illusionspolitik (بار دیگر سیاست توهم)⁽³²⁾ در دوره استالین این انتقادهای ناپدید شد (به غیر از چند اشاره مختصر آن هم به زبان سر بسته در یک متن ادبی) و بار دیگر تنها بعد از بیستمین کنگره حزب کمونیست اتحاد شوروی (CPSU) ظاهر شد.

در همین دوره، یعنی در سال ۱۹۵۶ است که لوکاچ در آثار خود به گرامشی اشاره می کند. در آخرین اثر عمده اش به نام هستی شناسی وجود اجتماعی^۲، آثار گرامشی را با تاریخ و آگاهی طبقاتی مقایسه می کند. در هر دو مورد ((آثار گرامشی و تاریخ و آگاهی طبقاتی))، تلاشی همگونی با الهام از موج انقلابی برخاسته از اکتبر ۱۹۱۷ دیده می شود که اندیشه های «تازه، باطراوت و به خاطر سنت های بورژوازی سوسیال دمکراسی از ریخت نیفتاده» از مارکسیسم را ارائه کنند، تلاشهایی که با فشار « قالب سازی و همسان سازی» استالینیسم، عقیم ماند.⁽³³⁾ با این حال نمی توان این برداشت را کنار گذاشت که اندیشه گرامشی نقشی مرکزی در تأملات هستی شناسانه اش داشته است.

هدف از ارائه خطوط کلی این مقایسه آن نیست که وجود تفاوتها و حتی نظرات

۱. Categorical imperative .

۲. The Ontology of social being .

متضاد را میان نوشته های گرامشی در زندان و آثار لوکاچ جوان (۱۹۲۲-۲۵) منکرشویم. اما جدا از تفاوت در سبک و مضمون (فلسفی و نیز سیاسی) و یا اختلاف میان دو دوره کاملاً متمایز تاریخی و نیز با توجه به اینکه احتمالاً رابطه یا نفوذ مستقیمی در کار نبوده است، نمی توان تشابه عمیق رهیافت و نیز «همگرایی عینی» آنها را انکار کرد، رهیافتی که باعث شد تاریخ و آگاهی طبقاتی و دفترهای زندان به دو نقطه رفیع در دیالکتیک فلسفی انقلابی تبدیل شوند و نقطه شروع الزامی برای دستیابی به مارکسیسمی رها از قید و بند پوزیتیویسم باشند.

یادداشت ها

1. Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (Torino: Einaudi, 1955), p.145 (Translation *International Marxist Review* [hereafter *IMR*])
 2. Quoted by Robert Paris in "Gramsci e le crisi teorica del 192," *Nuovo Rivista Storica*, Anno LIII, Fas. I-II (1969), pp. 167-68. (Tr. *IMR*.)
 3. Paris, "Gramsci e la crisi teorica," p.168. (Tr. *IMR*.)
 4. George Lukács, "Mon chemin vers Marx," 1969, *Nouvelles etudes hongroises*, vol. 8 (1974): p. 85. (Tr. *IMR*.)
 5. "Lukács on His Life and Work," *New Left Review* 68 (July, 1971): p. 51.
 6. See Guiseppe Fiori, *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary* (London: New Left Books, 1970), pp. 57-81
 7. Antonio Gramsci, "Notes on the Russian Revolution," in *Antonio Gramsci, selection from Political Writings*, Vol. 1, ed. Q. Hoare (London: Lawrence and Wishart, 1977), p. 30
 8. George Lukács, "Le Bolchévisme comme problème moral," 1918, translated into French as an appendix to M. Löwy, *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: L'évolution politique de György lukács 1909-1929* (Paris: Presses Universitaire de France, 1976), p.310. (Tr. *IMR*)
 9. Antonio Gramsci, "The Revolution against Capital," in Hoare *Antonio Gramsci*, vol. 2, p. 34
- گرامشی در آثار دیگرش در سال ۱۹۱۸ تاکید کرد: «کمونیسم انتقادی هیچ وجه مشترکی با پوزیتیویسم فلسفی و تحول متافیزیکی و عرفانی طبیعت ندارد... مارکسیسم بر پایه ایده آلیسم فلسفی بنا شده است... از نظر قانون طبیعی جنبش قدری طبیعت جانشین اراده پیگیر انسان می شود.»
- Quoted by E. Garin, "La formazione di Gramsci e Croce", in *Prassi rivoluzionaria e storicismo in Gramsci* (Roma: Quaderni Critica Marxista, 1967), p. 127. (Tr. *IMR*.)
10. George Lukács, "Tactics and Ethics," in *Political Writings 1919-1929-The Questions of Parliamentarians and Other Essays* (London: New Left Books, 1972), p. 27.
 11. Robert Paris, "Introduction à Gramsci," in Antonio Gramsci, *Ecrits politiques, I, 1914-1920* (Paris: Gallimard, 1974), p.29-30
- گرامشی استفاده از اصطلاح «برگسونیسم» را توسط مخالفان رفرمیست و پوزیتیویستش در حزب سوسیالیست ایتالیا به سخره می گیرد: «نمی دانید چه جوابی به مخالف خود بدهید؟ به او بگویید که اراده گرا یا پراگماتیست است و یا وقتی از حد خود تجاوز کرد طرفدار برگسون خطابش کنید.»
- From Gramsci, *Socialismo e fascismo, ordine nuovo 1921-22* (Torino: Einaudi, 1972), p. 13. (Tr. *MIR*.)
12. George lukács, "Lettre au directeur de la Bibliothèque Erwin- Szabo de Budapest," in Eva Fekete and Eva Karadi, *George Lukács: Sein Leben in Bildern, Selbstzeugnissen und Dokumente* (Budapest: Corvina Kiado, 1981), p. 72. (Tr. *IMR*.)
- در مورد رابطه لوکاج با سورل به کتاب «سورل و گئورگ لوکاج: زیر ستاره رمانتیسم» میشل لوی در *George Sorel: (Paris Cahier de L'Herme, 1986)* رجوع کنید.
13. Gramsci, *Ecrits politiques, I*, p. 227
- Enzo Santarelli, Nicola Badaloni, Paolo Spriano مدارک کافی از نفوذ سورل بر گرامشی تهیه کرده اند. برای اطلاع از تراژنامه جدیدی در مورد این مسئله به مقاله Michel Charzat با عنوان "À la source du 'marxisme' de gramsci" در *George Sorel* رجوع کنید.
14. Quoted by Fiori, *Antonio Gramsci*, p. 134
 15. Ibid., p. 153
 16. Antonio Gramsci, "The Southern Question," in *The Modern Prince and Other Writings* (New York:

International Publishers, 1957), p.30

17. George Lukács, "Die Bedeutung von *Materialismus und Empirio - kritizismus* für die Bolshevisierung der kommunistischen Parteien -- Selbst - kritik zu *Geschichte und Klassenbewusstsein*," 1934, in *Geschichte und Klassenbewusstsein heute* (Amsterdam, 1971), p.261.

18. George Lukács, "Blum Theses," 1929, extracts in *Political Writings*, pp. 227-53.

19. Antonio Gramsci, "The Italian Situation and the Tasks of PCI" ("Lyons theses"), in Hoare, Antonio Gramsci, vol 2, p.375

20. چنانکه رابرت باریس به دقت بیان می کند، با قرائت دفترهای زندان می توان جوهر بحثهای مهم فلسفی سال ۱۹۲۳ را در آثار گرامشی یافت.

("Gramsci e la crisi teorica," p. 177). (Tr. IMR.)

21. George Lukács, *Histoire et conscience de classe*, p.263. Also see M. Löwy, "Le marxisme historiciste de Lukács," in *Littérature, philosophie, marxisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1978)

در *Il materialismo storico* صفحات ۸۴ و ۱۰۱-۹۸ می توان به اثر گرامشی که در متن مقاله به آن اشاره شده است دسترسی پیدا کرد.

22. Gramsci, *Il materialismo storico*, p. 83

این نظر با موضع آلتوسر در تضاد است: «برای درک مارکس، باید با او چون دانشمندی ما نبود دانشمندان دیگر برخورد کنیم ... مارکس همانند گالیله و لاوزیه یکی از بنیانگذاران علم است.»

(*Lire le capital*, part ii [Paris: Maspero, 1965], p. 119). (Tr. IMR.). 23. See Paris, "Gramsci e la crisi teorica," p. 170:

«درواقعیت، گرامشی به دنبال ویکو و کروچه مشکل تاریخ و آگاهی طبقاتی را به دقت در می یابد: تلاش برای حل دو راهه ایی که تفکر بورژوازی میان داور واقعی - بنیاد و داور ارزش - بنیاد، میان پیش فرضهای اخباری و نتیجه گیریهای "الزامی" مطرح می کند، و درتحلیل نهایی تلاش برای بنیاد نهادن مارکسیسم به عنوان شناخت از حال.» (Tr. IMR.)

24. Lukács, *Histoire et conscience de class*, pp. 41, 61

25. E. Grain, "La formazione di Gramsci," p.122

26. Gramsci, *Il materialismo storico*, p.203.

اشاره به لینن، که به دلیل سانسور زندان نام بردن از او غیرممکن بود، واضح است.

27. See George lukács, "N. Bukharin, Historical Materialism," in *Political Writings 1919-1929*, pp.134-42.

28. Jean-Marie Vincent, *Fétichisme et société* (Paris: Anthropos, 1973), p. 294. (Tr. IMR.)

29. Antonio Gramsci, *Ordine Nuovo*, 1919-1929 (Torino: Einaudi, 1954), pp.139,140,157. (Tr. IMR.)

30. Antonio Gramsci, "The Modern Prince," in *The Modern Prince and Other Writings* (London: Lawrence and Wishart, 1957), pp. 140, 150.

31. Ibid., p.175

32. George Lukács, "The Politics of Illusion -- Yet Again," in *Political writings 1919-1929* p.121

شکی نیست که پرورش چنین قدرت ساختگی و نامشروع، بوروکراسی حزب را حتی توخالیتر و بیروح تر می کند؛ حزب شبیه اداره ای می شود باروسا و زیردستان، حزب دیگر یک سازمان کمونیستی نیست که براساس همکاری رفیقانه، مرکزیت یافته و استوار شده باشد.

33. George Lukács, *Zu Ontolgie des Gesellschaftlichen Seins : Die Ontologische Grundprinzipien von Marx* (Neuwied : Luchterhand, 1972), p.30

«چکامهٔ گذشته»

مارکس و انقلابِ فرانسه

مارکس مانند بسیاری از روشنفکران آلمانی نسلِ خویش، به معنای واقعی کلمه مجذوب انقلابِ فرانسه بود: انقلابِ فرانسه از دید او انقلابی بود تمام عیار و یا به بیانِ دقیقتر، «عظیم ترین انقلابی که تاکنون در تاریخ اتفاق افتاده است.»^(۱) می دانیم که مارکس در سال ۱۸۴۴ قصد داشت کتابی دربارهٔ انقلابِ فرانسه بنویسد که با تاریخِ کنوانسیون^۱ شروع می شد. مارکس از سال ۱۸۴۳ به بعد به آثاری که در این باره نوشته شده بود، رجوع کرد، یادداشتهایی برداشت و گاهنامه ها و مجموعه های اسناد را بررسی کرد. ابتدا شروع به خواندنِ آثار نویسندگان آلمانی کرد (کارل فردریک ارنست لودویک^۲، ویلهلم واکس موت^۳) اما با گذشتِ زمان، آثارِ نویسندگانِ فرانسوی غالب شدند خصوصاً "خاطراتِ لواسور"^۴ که از اعضایِ کنوانسیون بود. مارکس صفحاتِ زیادی از دفترهایِ یادداشتِ پاریسِ خود را در سال

۱. Convention مجلسِ ملی در دورانِ انقلابِ فرانسه-م

۲. Carl Friedrich Ernst Ludwig

۳. Wilhelm Wachsmuth

۴. Levasseur

۱۸۴۴ با آوردن نقل قولهای فراوان از آن کتاب پر کرده بود. غیر از این دفترهای یادداشت (که ماکزیمیلین روبل^۱ در جلد سوم آثار مارکس به زبان فرانسه انتشارات پلیاد^۲، آورده است) مراجعی که در مقالات و کتابهای مارکس نقل شده است (خصوصاً درسالهای ۴۸-۱۸۴۴) مدرک مستندی است از کتاب نامه بالا بلندی که مرجع مارکس بوده است: کتاب تاریخ پارلمانی انقلاب فرانسه اثر بوشه^۳ و رو^۴، کتاب تاریخ انقلاب فرانسه اثر لویی بلان^۵، تاریخهای کارلایل^۶، مینه^۷، تییر^۸ و کابه^۹ و آثار کامی دمولن^{۱۰}، روبسپیر^{۱۱}، سن ژوست^{۱۲}، مارا^{۱۳} و غیره. بخشی از فهرست این کتابنامه را می توان در مقاله ژان بروات^{۱۴} با عنوان «مارکس و انقلاب فرانسه» یافت که در سالنامه تاریخی انقلاب فرانسه، آوریل - ژوئن

۱. Maximilien Rubel

۲. Pléiad

۳. Buchez

۴. Roux

۵. Louis Blanc (۱۸۸۲-۱۸۸۱) سیاستمدار و مورخ فرانسوی. بعد از انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه عضو دولت موقت شد اما در کودتای لویی بناپارت به انگلستان گریخت. بعد از سقوط امپراطوری ناپلئون، به فرانسه بازگشت و در سال ۱۸۷۱ نماینده مجلس ملی شد. فرهنگ کمبریج

۶. Carlyle (۱۸۸۱-۱۷۹۵) مقاله نویس، مورخ و خاورشناس انگلیسی از مردم اسکاتلند. اثر سه جلدی او با عنوان «انقلاب فرانسه» معروف است-م

۷. Mignet

۸. Thiers (۱۸۷۷-۱۷۹۷) سیاستمدار، مورخ و نخستین رئیس جمهور جمهوری سوم فرانسه (۳-۱۸۷۱). کمون پاریس به فرمان او سرکوب شد-م

۹. Cabet (۱۸۵۶-۱۷۸۸) سوسیالیست فرانسوی-فرهنگ بریتانیکا

۱۰. Camille Desmoulins (۱۷۶۰-۹۴) انقلابی، حقوقدان و روزنامه نگار فرانسوی که در برانگیختن مردم به تصرف باستیل سهم عمده ای داشت. دمولن از سوی روبسپیر به «میانه روی» متهم و همراه با دانتون به دژخیم سپرده شد-م

۱۱. Robespierre (۱۷۵۸-۹۴) انقلابی و رهبر ژاکوبین ها و معروف به مرد فساد ناپذیر. روبسپیر عضو کمیته امنیت عمومی بود که مدت ده ماه در سراسر فرانسه حکومت وحشت ایجاد کرد. بسیاری از همزمان سابقش چون دانتون، دمولن را به زیر تیغ گیوتین فرستاد و سرانجام به دست دادگاه انقلابی که خود تاسیس کرده بود به جرم یاغی شدن، محکوم به اعدام شد-م

۱۲. Saint - Just (۱۷۶۷-۹۴) انقلابی فرانسوی، عضو کنوانسیون و از دستیاران اصلی روبسپیر در حکومت وحشت که سرانجام با وی اعدام شد-م

۱۳. Marat (۱۷۴۳-۹۳) انقلابی فرانسوی عضو کنوانسیون ملی و همکار روبسپیر در مبارزه با جناح میانه رو زیروندنها-م

۱۴. Jean Bruhat

۱۹۶۶ منتشر شده است.

مارکس هرگز کتابش را در مورد کنوانسیون نوشت اما می توان اینجا و آنجای آثار مارکس در سراسر زندگیش، اظهارنظرها، تحلیلها، گشت و گذارهای تاریخ نگارانه و تفسیرهای کلی را در مورد انقلاب فرانسه یافت. این آثار متنوع از سنخ مشابهی نیستند. برداشت مارکس از رویدادها می توان تغییرات، جهت گیریهای مجدد، تردیدها و گاهی حتی تناقضاتی را دید. با این همه در این برداشت، خطوط کلی را می توان تشخیص داد که تعریف ماهیت این پدیده را ممکن می سازد، خطوط کلی که یک قرن ونیم الهام بخش تاریخ نگاری سوسیالیستی بوده است.

چنانکه می دانیم مارکس با تحلیل انتقادی از نتایج فرآیند انقلاب، آن را تعریف می کند: از این دیدگاه آنچه که مارکس با آن سروکار داشت، به نظراو بی هیچ تردیدی انقلاب بورژوازی بوده است. این نظر فی نفسه نظر جدیدی نبود اما کار تازه مارکس این بود که نقد کمونیستی از محدودیتهای انقلاب فرانسه (بابوف^۱ و بوناروتی^۲ تا موززهس) را با تحلیل طبقاتی مورخان دوران احیای سلطنت^۳ (مین، تی یو، تی یو، آل^۴) به هم پیوند داد و با روش ماتریالیسم تاریخی اش در چهارچوب تاریخ جهان گنجاند. نتیجه این امر دیدگاهی فراگیر، گسترده و منسجم از انقلاب فرانسه بود که منطق نهفته ((در بطن)) رویدادها را فراتر از جزئیات بیشمار و ماجراهای حماسی یا حقیر و عقب نشینی ها و پیشرویهای گوناگون، آشکار ساخت. این دیدگاه، دیدگاهی نقادانه و افشاگرانه است که پیروزی منافع طبقاتی یعنی منافع بورژوازی را از پشت هیاهوی نبردها و زبان سکرآورنطقها

۱. Babeuf (۱۷۹۷-۱۷۶۰) فرانسویس بابوف، انقلابی، تئورسین فرانسوی، کمونیست آرمان شهر که در سال ۱۷۹۶ سعی کرد که دیرکتوار یعنی رژیم را که در سال ۱۷۹۵ جانشین کنوانسیون شده بود، سرنگون سازد. بابوف و دوستانش در این اقدام که مشهور به «توطئه مساوات طلبان» بود و قصد استقرار یک رژیم کمونیستی را داشتند، شکست خوردند و خود او به مرگ محکوم شد.

۲. Buonarroti (۱۸۳۷-۱۷۶۱) فیلیپ میشل بوناروتی، انقلابی ایتالیایی و دوست و هم‌رزم بابوف که پیگیرانه در انقلاب فرانسه جنگید. او از رهبران سازمان مخفی مساوات طلبان بود که با بابوف دستگیر و زندانی شد.

۳. Restoration دوره ای که با استعفای ناپلئون و استقرار رژیم سلطنت مشروطه غیردمکراتیک بوربونها آغاز شد و تا انقلاب ۱۸۳۰ به طول انجامید.

۴. Thierry

۵. Et al

آشکار می سازد. مارکس در قطعه ای درخشان و طعنه آمیز در *خانواده مقدس* (۱۸۴۵) با یک حرکت قلم، رشته ای رابه دست می گیرد که در سراسر این دوره تاریخی کشیده شده بود: «این منافع چنان قدرتمند بود که بر قلم مارا، گیتین حکومت وحشت* و شمشیر ناپلئون و نیز صلیب و خون آبی بوربونها^۱ پیروز شد.» (۲)

درواقعیت، پیروزی این طبقه حکایت از فرارسیدن تمدنی جدید، روابط تولیدی جدید و ارزشهای جدیدی (نه فقط ارزشهای اقتصادی بلکه ارزشهای اجتماعی و فرهنگی نیز) می کرد. خلاصه آنکه شیوه جدیدی از زندگی فرا می رسید. مارکس با خاطرنشان کردن اهمیت تاریخی انقلاب های ۱۶۴۸** و ۱۷۸۹ [هرچند اشاراتی که به انقلاب ۱۷۸۹ می کند مستقیم تر از اشاراتی است که به انقلاب ۱۶۴۸ می کند] در یک بند از مقاله ای در نوبه راینیشه تسایتونگ^۲ چنین می گوید: «در این انقلابها، بورژوازی پیروز می شود اما پیروزی بورژوازی در آن زمان پیروزی نظم جدید اجتماعی بود، پیروزی مالکیت بورژوازی بر مالکیت فئودالی، پیروزی ملیت بر محلی گری^۳، پیروزی رقابت بر صنف^۴، پیروزی تقسیم دارایی بر حق ارشدیت^۵، پیروزی سروری مالک زمین بر سروری زمین مالک، پیروزی روشنگری بر خرافات، پیروزی خانواده بر نام خانواده، پیروزی صنعت بر کاهلی حماسی، پیروزی حقوق مدنی بر امتیازات ناشی از تبار قرون وسطایی.» (۳)

طبعاً هدف از ارائه این تحلیل - غایت گرایانه - از ماهیت بورژوازی انقلاب فرانسه،

* حکومت وحشت یا La Grande Terreur بعد از برگزیده شدن روبسپیر به عضویت کمیته امنیت عمومی از سوی کنوانسیون، حکومت وحشت در فرانسه آغاز شد. روبسپیر چون می خواست بر ارتش و کنوانسیون و کمیته امنیت نیز تسلط یابد، قانونی به نام «قانون اصحاب شبهه» گذارید که به موجب آن می توانست هر که راخواست به دم تیغ بفرستد. از ۱۲ ژوئن تا ۲۸ ژوئیه ۱۷۹۴ یعنی اوج حکومت وحشت نزدیک به ۱۴۰۰ نفر را به دست دژخیم سپردند. ر. ک به کتاب «انقلاب» نوشته هانا آرنت، ترجمه عزت الله فولادوند، انتشارات شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، خرداد ۱۳۶۱، ص ۳۷

۱. Bourbons خاندانی از اشراف و فرانسه که از قرن دهم میلادی تا انقلاب فرانسه بر آن کشور حکم میراند-م

** مقصود حوادثی است که منجر به اعدام چارلز اول پادشاه انگلستان و تعطیل پارلمان و استقرار دیکتاتوری کرامول در سالهای ۵۸-۱۶۵۳ شد-م

۲. Neue Rheinische Zeitung

۳. Provincialism

۴. guild

۵. Primogeniture

سیاه مشق کردن در تاریخ نگاری آکادمیک نبود بلکه هدف سیاسی دقیقی را دنبال می کرد. هدف تحلیل مارکس از راززدایی از انقلاب ۱۷۸۹، نشان دادن ضرورت انقلابی جدید بود یعنی انقلابی اجتماعی که مارکس در سال ۱۸۴۴ از آن به عنوان «رهایی انسان» (در تقابل با رهایی صرف سیاسی) نام می برد و در سال ۱۸۴۶ از آن به عنوان انقلاب کمونیستی یاد می کند.

یکی از ویژگیهای عمده ای که به نظر مارکس این انقلاب جدید را از انقلاب فرانسه طی سالهای ۹۴-۱۷۸۹ متمایز می کند، خصلت «ضد دولت سالاری» آن، گسست آن با دستگاهی بوروکراتیک و بیگانه به نام دولت است. تا این مرحله، «تمام شورشیهای سیاسی به عوض خرد کردن این ماشین، آن را کامل کرده اند. احزابی که به نوبت برای کسب قدرت مبارزه کرده اند، خواستار تصاحب این بنای عظیم دولتی به عنوان غنیمت عمده جنگی طرف فاتح بوده اند.» مارکس با ارائه این تحلیل در کتاب هیجدهم برومر که یادآور نظرات توکویل^۱ بود، اعلام کرد که انقلاب فرانسه فقط «باید تمرکزی را به انجام می رسانید که سلطنت مطلقه پیشتر آغاز کرده بود. اما علاوه بر آن باید دامنه، ویژگی ها و تعداد زیردستان قدرت دولتی را گسترش می داد. ناپلئون این ماشین دولتی را کامل کرد.» با این حال، دستگاه دولت در دوران سلطنت مطلقه، انقلاب و امپراطوری اول* صرفاً وسیله ای برای تدارک تسلط طبقه بورژوازی بود و بعدها در حکومت لویی فیلیپ^۲ و جمهوری ۱۸۴۸ با صراحت بیشتری به کار گرفته شد فقط برای اینکه راه را بار دیگر برای خودمختاری سیاست در امپراطوری دوم** باز نماید یعنی زمانی که به نظر می رسید دولت خود را کاملاً مستقل کرده است. به بیان دیگر، دستگاه دولتی بی آنکه ضرورتاً تحت کنترل مستقیم بورژوازی باشد، در خدمت منافع طبقاتی اش بوده است. به نظر مارکس این واقعیت که انقلاب فرانسه با

۱. Tocqueville (۱۸۰۵-۵۹) مورخ و متفکر فرانسوی. وی یکی از دقیق ترین و تیزبین ترین ناظران صحنه سیاست غرب در قرن نوزدهم بود و آثارش از شاهکارهای تحلیل اجتماعی و سیاسی است. برای شناخت بیشتر توکویل و نظراتش رجوع کنید به کتاب «توکویل» اثر لری سیدن تاپ، مترجم حسن کامشاد، از مجموعه بنیانگذاران فرهنگ امروز، ناشر طرح نو، ۱۳۷۴

* امپراطوری اول (۱۸۱۴-۱۸۰۴ و ۲۰ مارس تا ۲۲ ژوئن ۱۸۱۵) دوره امپراطوری ناپلئون اول است-م

۲. Louis - Philippe (۱۸۵۰-۱۷۷۳) شاهزاده خاندان اورلئان و از ۱۸۳۰ تا ۱۸۴۸ پادشاه فرانسه-م

** امپراطوری دوم دوران حکومت لویی بناپارت از ۲۲ دسامبر ۱۸۵۲ تا انقلاب ۴ سپتامبر ۱۸۷۰ که موجب استقرار جمهوری سوم شد-م

شالوده های این ماشین انگلی و بیگانه درگیرنشده، یکی از تعیین کننده ترین محدودیتهای بورژوازی آن بوده است. چنانکه می دانیم، مارکس کلیات این نظر را که در سال ۱۸۵۲ مطرح کرد، در آثار سال ۱۸۷۱ خود در مورد کمون ((پاریس)) تکامل بخشید. کمون نخستین نمونه انقلاب پرولتری بود که دستگاه دولتی را خرد کرد و به عمر این «اژدر مارِ بوا» که «کالبد اجتماعی را در شبکه های غیرقابل فرار بوروکراسی، پلیس و ارتش حاضر و آماده اش در اختیار گرفته است» خاتمه داد. انقلاب فرانسه به خاطر خصلت بورژوازی اش نمیتوانست جامعه را از آن «غده زائد»، از آن «انبوه اراذل و اوباش دولتی» و از آن «انگل عظیم دولتی» رها سازد. (۴)

«عظمت روح» بورژوازی

تلاشهای اخیر تاریخدانان تجدیدنظرطلب برای «فرا رفتن» از تحلیل مارکسی، عموماً به برگشت به تفاسیر قدیمی تر لیبرالی یا نظری انجامیده است. بدینسان نظری عمیق سارتر مبنی بر اینکه مارکسیسم گنایِ ترین افق دید ممکن در دوران ماست و تلاش برای فرارفتن از مارکس غالباً به عقب افتادن از او منجر می شود، تائید می گردد. این تناقض نما را می توان با بررسی رویه ای که با استعدادترین و باهوش ترین عضو این مکتب یعنی فرانسوا فوره^۱ اتخاذ کرده است، نشان داد. فوره که می خواست از مارکس فراتر رود، راهی جز بازگشت به هگل نیافت. بنابه نظر فوره، «ایده آلیسم هگلی بسی بیش از ماتریالیسم مارکس به حقایق مشخص تاریخ فرانسه در قرن هیجدهم اهمیت می دهد». خوب، این «حقایق مشخص» که بسیار مهمتر از روابط تولیدی و مبارزه طبقاتی هستند، کدامند؟ پاسخ این است: «کار طولانی روح در تاریخ». پس دست آخر به برکت این روح ما قادر خواهیم بود که ماهیت واقعی انقلاب فرانسه را بفهمیم. از نظر فوره، ماهیت انقلاب فرانسه به جای پیروزی طبقه ای اجتماعی یعنی بورژوازی، «تصدیقی است بر خود آگاهی به عنوان اراده آزاد که با امر مطلق هم گستره، نسبت به خود بی شبهه، و با هستی همخوان است». این برداشت هگلی از رویدادها فوره را به این نتیجه گیری عجیب رساند که انقلاب فرانسه به «شکست» انجامید و علت آن را باید در این «خطا» یعنی تمایل به «استنتاج سیاست از اجتماع» جست.

در تحلیل نهایی، مسئول این خطا ژان ژاک روسو می باشد. خطای روسو و انقلاب فرانسه این بود که «جامعه را بر دولت مقدم می دانستند.» درعوض هگل کاملاً درک کرد که «جامعه فقط از طریق دولت - این شکل تاریخی سرآمد - می تواند مطابق با خرد سازمان داده شود.» انقلاب فرانسه شکست خورد و تقصیر از خطای روسو بود. شاید این تفسیری از تفسیرهای ممکن دربارهٔ انقلاب فرانسه باشد اما آیا واقعاً «بسیار مشخص تر» از طرح کلی مارکس است؟ (5)

این پرسش هنوز به قوت خود باقی است: بورژوازی واقعاً تاچه اندازه این انقلاب بورژوازی را هدایت کرد و به جلو سوق داد؟ مارکس در بعضی از متنهایش، و نیز در آثاری که بورژوازی فرانسه را با همتای اجتماعی در ساحل رود راین یعنی بورژوازی قرن نوزدهم آلمان مقایسه می کند، زبان به ستایش از بورژوازی انقلابی فرانسه در سال ۱۷۸۹ می گشاید. مارکس از سال ۱۸۴۴ به بعد، برای عدم وجود بورژوازی در آلمان ابراز تأسف می کرد «که آن عظمت روحی را داشته باشد که حتی برای لحظه ای با روح مردم احساس نزدیکی کند؛ آن نبوغی که به نیروی مادی حیات می بخشد و آن را به نیروی سیاسی تبدیل می کند؛ آن جسارت انقلابی که رو در روی دشمنش این عبارت خیره سرانه را بگوید: من هیچ هستم اما باید همه چیز شوم» (6) مارکس در مقالاتی که در دوران انقلاب ۱۸۴۸ منتشر کرد، مکرراً «ضعف» و «ریاکاری» بورژوازی آلمان را به باد انتقاد می گرفت و آن را با مدل وارهٔ باشکوه فرانسه در تقابل قرار می داد: «بورژوازی پروس مانند بورژوازی فرانسه ۱۷۸۹ نبود، یعنی طبقه ای که نمایندهٔ کل جامعهٔ نوین در مقابل نمایندگان جامعهٔ کهنه، سلطنت و اشرافیت بود. بورژوازی پروس به سطح یک نوع رسته اتنزل یافت... ((بورژوازی پروس)) از همان آغاز آمادگی خیانت به مردم و سازش با نمایندگان تاجدار جامعهٔ کهن را داشت.» (7)

مارکس در مقالهٔ دیگری در نویه راینیشه سایتونگ (ژوئیه ۱۸۴۸) با ذکر جزئیات بیشتری، این تقابل را بررسی کرد:

بورژوازی فرانسه در سال ۱۷۸۹ متحدانش یعنی دهقانان را

حتی برای یک لحظه در پریشانی رها و ترک نکرد. بورژوازی فرانسه می دانست که شالوده فرمانروایی اش، انهدام فئودالیسم و تشکیل طبقه ای از دهقانان آزاد صاحب زمین است. بورژوازی آلمان در سال ۱۸۴۸ ذره ای تردید نکرد که به دهقانان که متحدان طبیعی اش هستند، گوشت و پوست تنش هستند، خیانت ورزد. این بورژوازی بدون دهقانان در برابر اشرافیت قدرتی ندارد. (۸)

چنین تحلیلی از فضیلت‌های انقلابی بورژوازی فرانسه بعداً الهام بخش نگرش‌های خطی و مکانیکی از پیشرفت تاریخی در میان برخی از جریان‌های مارکسیستی (خصوصاً در قرن بیستم) شد. ما بعداً به این موضوع می پردازیم.

هنگام خواندن این متون، این برداشت به ذهن خطور می کند که مارکس تنها به این علت که روایت «نامشروع» آلمانی از انقلاب ۱۸۴۸ را بی اعتبار سازد، از فضیلت‌های بورژوازی انقلابی سال ۱۷۸۹ چنین ستایش کرده است. آثاری که مارکس سالها قبل از انقلاب ۱۸۴۸ نوشته بود و در آنها نقش بورژوازی فرانسه را کمتر حماسی نشان داده بود، این برداشت را تأیید می کند. مثلاً در «ایدئولوژی آلمانی هنگام تفسیر تصمیم مجلس طبقاتی* مبنی بر اینکه خود را مجلس مؤسسان^۱ اعلام نماید، چنین اظهار کرد: «مجلس ملی باید این قدم را برمی داشت زیرا توده های عظیم مردم که پشت سرش ایستاده بودند، اورابه این کار وادار نمودند.» (۹) و در مقاله ای در سال ۱۸۴۷ که در مورد برجیدن بقایای فئودالیسم در سالهای ۱۷۸۹-۹۴ بود، چنین نوشت: «بورژوازی ملاحظه کار بزدل این وظیفه را در این دهه ها انجام نداده بود، فقط اقدام خونین مردم راه را برای او باز کرد.» (۱۰)

* Estates General مجلس طبقات سه گانه در فرانسه شامل روحانیت، اشراف و اهالی شهرها که از پایان قرن پانزدهم به طبقه سوم معروف شدند. لویی شانزدهم در اوت ۱۷۸۸ پس از صد و پنجاه سال احترام پادشاهان فرانسه، گشایش آن را پذیرفت. بعد از تشکیل مجلس طبقات سه گانه، میان نمایندگان طبقه سوم و نمایندگی قدرت شاهی کشمکش در گرفت. نمایندگان طبقه سوم حاضر نشدند مانند گذشته از اشراف و روحانیون جدا باشند و درخواست کردند که نمایندگان کو طبقه مذکور با آنان متفقاً یک مجلس تشکیل دهند. روز ۷ ژوئن ۱۷۸۹ نمایندگان طبقه سوم به عنوان اینکه نماینده اکثریت ملت هستند خود را مجمع ملی نامیدند. مجلس مذکور بلافاصله شروع به نوشتن قانون اساسی کرد و بعد در ۹ ژوئیه عنوان مجلس مؤسسان را اختیار کرد.

تحلیل از حکومت وحشت

هرچند تحلیل مارکس از ماهیت بورژوایی انقلاب ((فرانسه)) بسیار روشن و یکپارچه است، اما نمی توان چنین چیزی را در مورد تلاشی که برای تحلیل ژاکوبینیسم^۱ و حکومت وحشت سال ۱۷۹۳ کرد، بیان کرد. مارکس در مقابل راز ژاکوبینیسم دچار تردید است. این تردید در نوساناتی مشهود است که مارکس در دوره های مختلف، در این یا آن متن و حتی گاهی در یک متن از خود نشان می داد. اهمیت فرضیه هایی که مارکس در این مورد طرح می کند، یکسان نیست، خصوصاً برخی از آنها که بسیار افراطی هستند و علاوه براین با هم تناقض دارند، چندان قانع کننده نمی باشند. مثلاً در قطعه ای از *ایدئولوژی آلمانی حکومت وحشت* به عنوان تحقق «لیبرالیسم نیرومند بورژوازی» مطرح می گردد! اما چند صفحه قبل از این مطلب، مارکس روبسپیر و سن ژوست را به عنوان «نمایندگان قدرت انقلابی توده های بیشمار خلق، یعنی نمایندگان طبقه ای که به تنهایی واقعا انقلابی بود» تعریف می کند.^(۱۱)

فرضیه قبلی بار دیگر در مقاله ای علیه کارل هینسن^۲ مطرح می گردد: اگر «همانند سال ۱۷۹۴»، «پرولتاریا سلطه سیاسی بورژوازی» را قبل از آنکه شرایط مادی قدرتش مهیا باشد «برچیند»، پیروزی اش «زود گذراست» و دست آخر فقط به انقلاب بورژوایی یاری می رساند.^(۱۲) این جمع بندی چندان صریح نیست و در رابطه با بحثی سیاسی در مورد مسائل روز، اشاره ای به انقلاب فرانسه شده است؛ مع هذا نکته تعجب آور این است که مارکس وقایع سال ۱۷۹۴ را به عنوان «پیروزی پرولتاریا» ارزیابی می کند.

تفسیرهای دیگری که در آثار مارکس دیده می شود از تناسب بیشتری برخوردارند و می توان به عنوان مکمل هم در نظر گرفت:

۱- حکومت وحشت مربوط به زمانی است که در آن سیاست خودمختار می شود و سپس در تعارضی سهمگینی با جامعه بورژوایی قرار می گیرد. مثال کلاسیک این فرضیه را می توان در قطعه ای در *مقاله درباره مسئله یهود* (۱۸۴۴) دید.

البته، در دوره هایی که دولت به اصطلاح سیاسی با قهر((از

۱. Jacobinism گرایش سیاسی و رادیکال در جریان انقلاب فرانسه که عناصر رادیکال انقلاب فرانسه چون روبسپیر، دانتون، مارا نماینده آن بودند. در دوره حکومت وحشت گرایش فوق به رهبری روبسپیر و سن ژوست حاکم بود-م

۲. Karl Heinzen

بطن)) جامعه مدنی زاده می شود...((این)) دولت می تواند
 و باید تا/نهد/م/مذهب پیش رود...لیکن فقط با همان شیوه ای
 که اقدام به نابودی مالکیت خصوصی (با وضع یک حالت
 فوق العاده، با مصادره و مالیات بندی تصاعدی) می کند،
 چنانکه باگیوتین تا محور حیات پیش می رود... زندگی
 سیاسی تلاش می کند تا شرط لازمش یعنی جامعه مدنی و
 عناصر تشکیل دهنده این جامعه را سرکوب نماید تا خود را به
 عنوان زندگی نمادین بشر رهاشده از تناقضات سامان دهد. اما
 تنها با قرار گرفتن در تضادی قهرآمیز با شرایط موجودیت
 خویشتن، تنها با اظهار اینکه انقلاب باید مدوم باشد،
 می تواند در این امر توفیق یابد و بدینسان نمایش سیاسی
 ضرورتاً با استقرار مجدد مذهب، مالکیت خصوصی و تمام
 عناصر جامعه مدنی خاتمه می یابد... (13)

از این دیدگاه به نظرمی رسد که ژاکوبینیسم تلاشی بی ثمر و ضرورتاً نافرجام برای
 مقابله با جامعه بورژوازی به شیوه ای مطلقاً سیاسی با/استفاده از دولت بوده است.

۲- مردان حکومت وحشت، «روبسپیر، سن ژوست و حزبشان»، قربانیان توهمی بوده اند:
 آنان جمهوری روم باستان را با دولت نوین متکی بر اصل نمایندگی اشتباه گرفتند. آنان که
 گرفتار تناقضی حل نشدنی بودند، تلاش می کردند جامعه بورژوازی را قربانی «شیوه باستانی
 زندگی سیاسی» نمایند. این نظر که در کتاب *خانواده مقدس* (۱۸۴۵) تکامل یافت، مانند
 فرضیه قبلی حاکی از بحرانی بودن و نیز خودمختار شدن حوزه سیاسی در این دوره از تاریخ
 است. نظر فوق به این نتیجه گیری نسبتاً عجیب انجامید که ناپلئون وارث ژاکوبینیسم است؛
 ناپلئون بیانگر «آخرین نبرد ((حکومت)) وحشت/انقلابی علیه جامعه بورژوازی که همین
 انقلاب آن را پدید آورد بود و نیز سیاستش» بود. در واقع، ناپلئون «تروریستی رویایی نبود»،
 معهذا «او دولت را به عنوان غایت در خود^۱ و زندگی مدنی را تنها به عنوان خزانه و تابع خود
 که نباید هیچ اراده ای از خویش داشته باشد، در نظرمی گرفت. ناپلئون حکومت وحشت را با

جایگزین ساختن جنگ مداوم به جای انقلاب مداوم کامل کرد.» (۱۴)
 بار دیگر همین تر را می توان در هیجدهم برومر (۱۸۵۲) یافت، اما این بار مارکس بر
 «فریب خوردن ذهن» که موجب شد ژاکوبنها (و بنیپارت) قابله همان جامعه بورژوازی شوند
 که تحقیرش می کردند، تاکید می کند.

کامی دمولن، دانتون، روبسپیر، سن ژوست و ناپلئون، هم
 قهرمانان و هم احزاب و توده های انقلاب سابق فرانسه*، با
 جامعه رومی و شعارهای رومی وظیفه دوران خویش یعنی آزاد
 سازی و استقرار جامعه نوین بورژوازی را به انجام رسانیدند... اما
 همین که ساخت اجتماعی جدید استقرار یافت، همه موجودات
 غول آسای عهد دقیانوس و به همراه آنان تمام سرمشقهای
 احیا شده روم باستان - سرمشقهایی چون بروتوس^۱،
 گراچوسها^۲، پوبلیکولا^۳، تریبونها^۴، سناتورها و خود سزار^۵
 ناپدید شدند. جامعه بورژوازی با واقعیت متین خود، مفسران و
 سخنگویان خویش را در وجود مردانی چون سی^۶، کوزن^۷،
 رویه کولار^۸، بنیامین کنستان^۹ و گیزو^{۱۰} خلق کرد. (۱۵)

* منظور انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه است -

۱. Brutus (۸۵ تا ۴۲ قبل از میلاد) رجل سیاسی روم و یکی از بنیان توطئه علیه ژول سزار -
۲. Gracchus نمایندگان منتخب مردم که برای عملی کردن و تحقق قوانین ارضی به سود دهقانان مبارزه می کردند -
۳. Publicolas رجل دولتی نیمه افسانه ای دوران جمهوری در روم -
۴. Tribuna نمایندگان انتخابی مردم در دوران جمهوری روم -
۵. Caesar (در حدود ۱۰۰ تا ۴۴ قبل از میلاد) سردار نامی و رجل دولتی روم -
۶. Say (۱۸۳۲-۱۷۶۷) ژان باتیست سی، اقتصاددان فرانسوی و شاگرد آدام اسمیت -
۷. Cousin (۱۸۶۷-۱۷۹۲) فیلسوف فرانسوی -
۸. Royer Collard (۱۸۴۵-۱۷۶۳) فیلسوف و رجل سیاسی فرانسوی، هوادار سلطنت مشروطه -
۹. Benjamin Constant (۱۸۳۰-۱۷۶۷) رجل سیاسی و نویسنده فرانسوی -
۱۰. Guizot مورخ و رجل دولتی فرانسه از سال ۱۸۴۰ تا انقلاب فوریه ۱۸۴۸ -

آیا روبسپیر و ناپلئون برای امرِ واحدی مبارزه می کردند؟ این اظهارنظر سؤال انگیز است. این نظر قبلاً از طرف لیبرال‌هایی چون مادام دو اشتائل^۱ که بناپارت را «روبسپیر سوار بر اسب» توصیف کرده بود، بیان شده بود. در این اثر مارکس پیداست که عبارت فوق به معنای کنار گذاشتن این نظر است که خطِ مستقیمی از ژاکوبنیسم به سوسیالیسم کشیده می شود. این برداشت به ذهن خطور می کند که چنین عبارتی بجای آنکه از نقد ژاکوبنیسم حاصل شده باشد (مانند نقدی که دانیل گوئرن^۲ یک قرن بعد نوشت) بیشتر محصول نوعی «آرمانگری» از انسانِ هیجدهم برومر است که مارکس در انطباق با سنتِ حاکم در میان چپ‌های راین (مانند هاینریش هاینه) به عنوانِ تداومِ اثر انقلابِ فرانسه در نظر می گرفت.

۳- حکومتِ وحشت، روشِ پلینی^۳ خلاص شدن از شرِ آخرین بقایایِ فئودالیسم به شیوه ای رادیکال است و بر این اساس، نقشِ کارکردی در ظهورِ جامعه بورژوازی داشته است. این فرضیه در متن‌های مختلفی خصوصاً در مقاله «بورژوازی و ضد انقلاب» در سال ۱۸۴۸ مطرح شده است. مارکس با تحلیل رفتار لایه های توده ای شهری («پرولتاریا و سایر اقشار جمعیتِ شهری که بخشی از بورژوازی را هم تشکیل نمی دهند»)، اظهار کرد: «... آنان هنگامی که به مخالفت با بورژوازی برخاستند، مثلاً در فرانسه در سال‌های ۱۷۹۳ و ۱۷۹۴، در حقیقت برای تحققِ منافعِ بورژوازی، هرچند نه به سبک و سیاقِ بورژوازی، مبارزه می کردند. کلِ حکومتِ وحشتِ فرانسه چیزی نبود جز شیوه پلینی برخورد با دشمنانِ بورژوازی، با استبداد، فئودالیسم و تنگ نظری.» (۱۶)

مزیتِ روشن این تحلیل آن بود که وقایع سال‌های ۱۷۹۳ و ۱۷۹۴ را در منطقِ سراسری انقلابِ فرانسه یعنی ظهورِ جامعه بورژوایی می گنجاند. مارکس با استفاده از روش دیالکتیکی نشان داد که جنبه های «ضد بورژوایی» حکومتِ وحشت در تحلیلِ نهایی فقط در خدمتِ تضمینِ پیروزیِ اجتماعی و سیاسی بورژوازی بوده است.

سه جنبه ای که در اینجا به عنوانِ تحلیلِ ژاکوبنیسم آورده شد یعنی رشدِ بی قاعده

۱. Mme. de Staël .

۲. Daniel Guérin .

۳. plebian در روم باستان، پلینها یا پلینها شهروندان «درجه دوم» بودند و از لحاظ اجتماعی در موقعیتِ نازلتری نسبت به پاتریشینها که طبقه حاکم را تشکیل می دادند، قرار داشتند. در آثارِ مارکس مراد از پلین، توده مردم است.

حوزه سیاسی که با جامعه بورژوازی تناقض داشت، توهّم بازگشت به جمهوری روم باستان و نقش ابزار پلینی که در خدمت منافع عینی بورژوازی بوده است، کاملاً با هم سازگارند و به ما این اجازه را می دهد که وجوه مختلف این واقعیت تاریخی را درک کنیم.

دو جنبه از مواردی که ذکر شد درخور توجه است: مارکس اهمیت نسبتاً زیادی برای «توهّم رومی» قائل است و از آن به عنوان عامل کلیدی برای توضیح رفتار ژاکوبنها استفاده می کند. نکته تعجب آوری که در این موضوع دیده می شود آن است که علیرغم اینکه یکی از مقتضیات ماتریالیسم تاریخی ایجاب می کند که براساس مواضع و منافع طبقاتی، ایدئولوژیها و توهّمات توضیح داده شوند، در آثار مارکس (و انگلس) هیچ تلاشی نمی شود که ماهیت طبقاتی ژاکوبنیسم تعریف شود. در آثار مارکس در مورد انقلاب فرانسه، هیچ کمبودی از لحاظ تحلیل طبقاتی دیده نمی شود: نقش اشراف، روحانیون، بورژوازی، دهقانان، پلبنهای شهری و حتی «پرولتاریا» (گرچه این اصطلاح در فرانسۀ قرن هیجدهم تا حدی با زمان ناسازگار است) همه و همه بررسی می شوند اما وضعیت ژاکوبنیسم پادر هواست؛ گاهی به حوزه ملکوتی سیاست عهد عتیق سپرده می شود و گاه نسبتاً عجولانه با کل مجموعه غیر بورژواها یعنی اقشار پلبن مرتبط می گردد.

با اینکه مارکس در آثارش در مورد انقلاب ۵۲-۱۸۴۸ تردیدی نکرد که وارثان نوین حزب مونتانی^۱ را دمکراتهای خرده بورژوا بنامد، ندرتاً چنین تعریف اجتماعی را در مورد ژاکوبنهاي ۱۷۹۳ به کار می برد. در یکی از قطعات نادری که به این موضوع اشاره شده است یعنی در «خطابیه کمیته مرکزی به اتحادیه کمونیستها» (مارس ۱۸۵۰) چنین آمده است: «همانند انقلاب اول فرانسه، خرده بورژوازی خواهان دادن املاک فئودالی به دهقانان به عنوان مالکیت آزاد می باشد یعنی اینکه خرده بورژوازی تلاش خواهد کرد که موجودیت پرولتاریای روستا را تداوم بخشد و طبقه ای از خرده بورژوازی دهقانی به وجود آورد که در معرض همان چرخه بینوایی و بدهی قرار گیرد که اکنون دهقان فرانسوی را دچار رنج و عذاب کرده است.» (۱۷) اما این بار هم اشاره ایی «گذرا» شده است طوری که ژاکوبنها حتی با نام هم مورد استناد قرار نگرفته اند. گرچه این موضوع عجیب است اما در آثار مارکس ویا

۱. Montagne در زبان فرانسه به معنای کوه است و چون گروههای طرفدار روبسپیر در کنوانسیون برنیمکتهای بلندی که تاسقف می رسید، می نشستند اصطلاح حزب مونتانی به آنان اطلاق گشت.

(آثار انگلس) عناصر بسیار اندکی برای تحلیل طبقاتی تناقضات ژاکوبنیسم یافت می شود، نظیر تحلیل طبقاتی دانیل گوئرن که «رهبری حزب ژاکوبن را خرده بورژوازی و پایه اش را توده ای» می دانست. (۱۸)

به هر حال، یک نکته روشن است: مارکس انقلاب ۱۷۹۳ را بهیچوجه / گویی برای / انقلاب آتی پرولتری نمی دانست. علیرغم ستایش بی حد و حصری که مارکس از عظمت تاریخی و انرژی انقلابی روبسپیر و سن ژوست می کند، ژاکوبنیسم صریحاً به عنوان الگو یا منبع الهام پراکسیس انقلابی سوسیالیستی رد می شود. این موضوع از همان نخستین متنهای کمونیستی ((مارکس)) در سال ۱۸۴۴ که میان اهدافی رهایی اجتماعی با بن بستها و توهّمات اراده باوری سیاسی مردان حکومت وحشت تمایز قائل می شود، به چشم می خورد. اما همانا در سالهای ۵۲-۱۸۴۸، در نوشته های مربوط به فرانسه است که مارکس با تاکید بیشتری «خرافات سنتی ۱۷۹۳»، «فضل فروشی سنت قدیمی ۱۷۹۳»، «توهّمات جمهور یخواهانه سنت ۱۷۹۳» و تمام کسانی را که با «افیون احساسات و شعارهای "میهن پرستانه" ۱۷۹۳ از خود بیخود شده اند» به باد انتقاد گرفت. مارکس با چنین استدلالی به نتیجه گیری مشهوری رسید که در هیجدهم برومر چنین جمع بندی شده است: «انقلاب اجتماعی قرن نوزدهم تنها می تواند چکامه خویش را از آینده و نه گذشته برداشت کند. این انقلاب تا زمانی که هرگونه احترام خرافی به گذشته را به کلی کنار نگذارد، نمی تواند کار خویش را آغاز نماید.» (۱۹) چنین اظهار نظری پرسش انگیز است زیرا کمون ۱۷۹۳ الهام بخش کمون ۱۸۷۱ بود که آن نیز به نوبه خود سرمشق انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ قرار گرفت. اما این اظهار نظر بیانگر خصومتی است که مارکس در مقابل هرگونه احیای ژاکوبنیسم در جنبش پرولتری نشان می داد.

البته منظور این نیست که مارکس در انقلاب فرانسه شخصیتها، گروهها و جنبشهای طلایه دار سوسیالیسم را تشخیص نمی داد. در قطعه بسیار مشهوری در *خانواده مقدس* (۱۸۴۵) مکرراً نظرات نمایندگان اصلی این گرایش را جمع بندی می کند: «جنبش انقلابی که در سال ۱۷۸۹ در حلقه اجتماعی^۱ شروع شد و در میانه راه نمایندگان اصلی اش یعنی

۱. la Cercle social محفلی دمکراتیک در فرانسه که طرفدار نوعی مساوات طلبی آرمانشهری بود.

لک لِرک^۱ و رو رایافت و نهایتاً با توطئه بابوف موقتاً شکست خورد، باعث ظهور ایده های کمونیستی شد که دوست بابوف، بوناروتی، بعد از انقلاب ۱۸۳۰ در فرانسه از نو مطرح کرد. این ایده که پیوسته تکامل می یابد، ایده نظم جدید جهانی است.» (20)

عجیب آنکه، مارکس ظاهراً فقط به ایده کمونیسم علاقه داشت و توجه اندکی به تکامل اجتماعی و مبارزه طبقاتی در طبقه سوم می کرد. علاوه بر این در آثار بعدی اش علاقه کمی به این «نطفه های کمونیسم» در انقلاب فرانسه نشان داد (به جز بابوف) و هرگز تلاش نکرد که جدال طبقاتی میان بورژوازی و زنده پوشان (bras nus) را در جریان انقلاب بررسی کند. در آخرین نوشته های انگلس (در سال ۱۸۸۹) چند اشاره مختصر به جدال کمون* (ابر ۲، شومت ۳) با کمیته امنیت عمومی (روبسپیر) شده اما هیچ اشاره ای به گرایش هارها** (enragé) به رهبری ژاک رو نشده است. (21)

بدینسان، ظاهراً از نظر مارکس و انگلس، از میان شخصیت هایی که می توان به عنوان طلایه دار ((کمونیسم)) نام برد، فقط بابوف مهم بوده است که به دفعات به او اشاره کرده اند. مثلاً مارکس در مقاله اش علیه کارل هینسن (۱۸۴۷)، چنین نوشت: «نخستین نمود یک حزب کمونیست واقعاً فعال در چهارچوب انقلاب بورژوازی زمانی بروز می کند که سلطنت مشروطه نابود شده باشد. پیگیرترین جمهوریخواهان، در انگلستان تسویه گران*** و در فرانسه بابوف و بوناروتی و غیره نخستین کسانی بودند که این «مسائل اجتماعی» را پیش کشیدند. کتاب توطئه بابوف اثر دوست و رفیق حزبی بابوف یعنی بوناروتی، نشان می دهد که چطور این جمهوریخواهان از «جنبش» تاریخ به این درک رسیدند که حل کردن مسئله اجتماعی حکومت شاهان و جمهوری به معنای آن نبود که حتی یک «مسئله»

۱. Leclerc

* مقصود نهادی انقلابی است که پس از سرنگونی سلطنت در دهم اوت ۱۷۹۲ در کنار ارگانهای قدرت رسمی، قدرت واقعی را در پاریس در اختیار گرفت. رهبری سیاسی آن در دست ژاکوبنها بود-م

۲. Hébert

۳. Chaumette

** جمعیتی سیاسی که طی سالهای ۹۴-۱۷۹۲ خواهان اتخاذ تدابیری سخت علیه محتکران و مالدران بود و شدیداً از منافع تهیدستان دفاع می کرد-م

*** Levellers جنبشی سیاسی در جریان جنگ داخلی انگلستان (۸-۱۶۴۲) که خواهان برابری، تساهل مذهبی و نابودی نظام پادشاهی و مجلس اعیان بود- فرهنگ کمبریج

اجتماعی» به نفع پرولتاریا حل شده باشد.» (22) علاوه بر این، در عبارتی که در مانیفست حزب کمونیست آمده است و توضیح می دهد که «نخستین تلاشهای مستقیم پرولتاریا برای دستیابی به اهداف خویش» در دورانی رخ داد که «جامعه فئودالی در حال انقراض بود» نیز به بابوف اشاره می کند (در این متن صراحتاً به او اشاره شده است.) (23) علاقه مارکس به بابوف با توجه به اینکه بسیاری از جریانهای کمونیستی فرانسه قبل از سال ۱۸۴۸ کم و بیش مستقیماً از بابوفیسم الهام می گرفتند، قابل فهم است. اما مسئله جنبشهای مردمی ضد بورژوازی (بی جاگان*) سالهای ۹۴-۱۷۹۳ که بسیار پیشروتر از ژاکوبنها بودند، بندرت مورد توجه مارکس و انگلس قرار گرفته بود.

فراسوی انقلاب بورژوازی

بدینسان، آیا می توان گفت که مارکس در انقلاب فرانسه نه تنها به انقلاب بورژوازی بلکه به پویایی/انقلاب مداوم یعنی اینکه نطفه ای از یک انقلاب «پرولتری» در چهارچوبی دقیقاً بورژوازی پدیدار می شود، توجه داشت؟ پاسخ هم مثبت است و هم منفی.

چنانکه در سطور بالا دیدیم، حقیقت آن است که مارکس در سالهای ۴۴-۱۸۴۳ اصطلاح «انقلاب مداوم» را برای مشخص کردن سیاست حکومت وحشت به کار می برد. دانیل گوئرن این اصطلاح را همخوان با تفسیر خویش از انقلاب فرانسه می داند و چنین توضیح می دهد: «مارکس اصطلاح "انقلاب مداوم" را در رابطه با انقلاب فرانسه استفاده می کرده است. او نشان داد که جنبش انقلابی در سال ۱۷۹۳ لحظه ای تلاش کرد که از حدود انقلاب بورژوازی فراتر رود.» (24) با این وجود، مراد مارکس از این اصطلاح (در کتاب «در باره مسئله یهود») اساساً با معنایی که گوئرن به آن نسبت می دهد، یکسان نیست: «انقلاب مداوم» در آن زمان به مفهوم جنبش اجتماعی نیمه پرولتری که با حمله به دولت ژاکوبن می خواست مبارزه طبقاتی علیه بورژوازی را گسترش دهد، نبود بلکه تلاش نافرجام

* sans - culottes انقلابی ترین و رادیکالترین جنبش سیاسی در زمان انقلاب فرانسه که از محرومترین توده های شهری خصوصاً شهر پاریس تشکیل شده بود. در قرن هجدهم culotte که نوعی تن پوش مردانه است، شلوار اشراف محسوب می شد در حالیکه مردمان عادی شلوارهایی به سبک امروز می پوشیدند. از این رو به توده های عادی مردم sans - culotte (بدون culotte) می گفتند تا از صاحبان امتیازات اجتماعی متمایز شوند.

«زندگی سیاسی» (که ژاکوبنها تجسم آن بودند) برای رهایی خود از جامعه مدنی - بورژوازی و نیز نابودی آن با گیوتین بود. مقایسه ای که مارکس یک سال بعد (در *خانواده مقدس*) میان روبسپیر و ناپلئون می کند و در آن ناپلئون به عنوان کسی که «حکومت وحشت را با جایگزین کردن جنگ مداوم به جای انقلاب مداوم کامل کرد» معرفی می گردد، اختلاف میان این عبارت و ایده مربوط به نطفه های انقلاب پرولتری را نشان می دهد.

نمونه دیگری که گوثرن نقل می کند، از مقاله ای است از انگلس در ژانویه ۱۸۴۹ که در آن به «انقلاب مداوم» به عنوان یکی از مشخصه های «سال شکوهمند ۱۷۹۳» اشاره می کند. اما انگلس در این مقاله، از خیزش ملی - توده ای مجارستان در سال ۱۸۴۸ به رهبری لاجوس کوسوت^۱ (که از نظر ملتش تجسم دانتون و کارنو^۲ در کنار هم است)، به عنوان نمونه نوینی از «انقلاب مداوم» یاد می کند. روشن است که این اصطلاح از نظر انگلس صرفاً مترادف با بسیج انقلابی مردم است و به هیچ وجه به معنای آن نیست که انقلاب فرانسه در حال پیشروی به انقلاب سوسیالیستی بوده است. (25)

ملاحظات فوق به قصد انتقاد از دانیل گوثرن گفته نشده است، برعکس هدف ما آن است که نوآوری عمیق رهیافت او را برجسته سازیم: کار دانیل گوثرن این نبود که فقط نشانه هایی را که پیشتر مارکس و انگلس یادآور شده بودند، بسط دهد؛ او با استفاده از روش مارکسیستی، تفسیر جدیدی ارائه کرد که پویش «مداوم» جنبش انقلابی ژنده پوشان سالهای ۹۴-۱۷۹۳ را نشان می داد.

علیرغم این نکات، بی شک اصطلاح «انقلاب مداوم» برای مارکس (و نیز انگلس) دقیقاً با خاطرات مربوط به انقلاب فرانسه پیوند داشت. این ارتباط در سه سطح بود: الف) ریشه اولیه این اصطلاح به این قضیه مربوط می شود که انجمنهای انقلابی در دوران انقلاب فرانسه همیشه اظهار می کردند که «به طور مداوم» (*en permanence*) گرد آمده اند. علاوه بر این، این اصطلاح در یکی از آثار نویسندگان آلمانی در مورد انقلاب فرانسه که مارکس در سالهای ۴۴-۱۸۴۳ خوانده بود، آمده است. (26) ب) این اصطلاح همچنین حاکی از ایده پیشروی

۱. Lajos Kossuth

۲. Carnot

بی وقفه انقلاب فرانسه از سلطنت مطلقه به سلطنت مشروطه و از ژیروندن^۱ به جمهوری ژاکوبینی و غیره است. پ) بر اساس مقالات ۴۴-۱۸۴۳، این اصطلاح بیانگر گرایشی است در انقلاب سیاسی (به شکل ژاکوبینی اش) که غایت در خود می شود و به تعارض با جامعه مدنی - بورژوازی می رسد.

در مقابل، ایده انقلاب مداوم در معنای صریحش یعنی معنایی که مارکسیسم انقلابی قرن بیستم از آن برداشت می کند، نخستین بار در سال ۱۸۴۴ در آثاری از مارکس ظاهر شد که به *آلمان مربوط می شد*. مارکس در مقاله «در نقد» فلسفه حق «هگل»، ناتوانی بورژوازی آلمان را برای ایفای نقشی انقلابی نشان داد: لحظه ای که بورژوازی آلمان به مبارزه با سلطنت و اشرافیت برمی خیزد، «پرولتاریا مبارزه اش را با بورژوازی شروع کرده است. طبقه متوسط به سختی جرأت می کند که فکر رهایی را از دیدگاه خودش بیان کند، ((زیرا)) دیگر تکامل شرایط اجتماعی و پیشرفت نظریه سیاسی این دیدگاه را منسوخ می داند و یا دست کم مورد سؤال قرار می دهد». در ادامه، مارکس خاطر نشان می کند که در آلمان «انقلاب رادیکال نیست و رهایی همگانی بشر ... را چیزی جز خواب و خیال نمی داند؛ در عوض این انقلاب، انقلابی است ناقص، انقلابی صرفاً سیاسی، انقلابی که ستونهای خانه کهنه و قدیمی را دست نخورده باقی می گذارد». به عبارت دیگر «درفرانسه، رهایی ناقص پایه و بنیاد رهایی همگانی است. در آلمان رهایی همگانی شرط اجتناب ناپذیر (*conditio sine qua non*) هر رهایی ناقص است.» (27) بدینسان در مخالفت با مدل «صرفاً سیاسی» و «ناقص» انقلاب فرانسه، این ایده - البته هنوز به زبان فلسفی - شکل گرفت که انقلاب سوسیالیستی در بعضی از کشورها باید وظایف تاریخی انقلاب بورژوازی - دمکراتیک را به انجام رساند.

مارکس و انگلس فقط در سال ۱۸۵۰، در مقاله «خطابیه کمیته مرکزی به اتحادیه کمونیستها» با توجه به انقلاب ۹۴-۷۸۹ فرانسه و چشم انداز تکامل انقلاب دمکراتیک (آلمان) به انقلاب پرولتری، این اصطلاح فرانسوی را با ایده آلمانی درهم آمیختند: «در حالیکه خرده بورژوازی دمکرات خواهان آن است که انقلاب را هرچه زودتر پایان دهد... منافع و وظیفه ما

۱. Girondin یکی از احزاب سیاسی مشهور در انقلاب فرانسه که تا قبل از حکومت وحشت در کنوانسیون اکثریت داشت و بعدها بسیاری از رهبران در دوران حکومت وحشت اعدام شدند - م

این است که تا زمانی که تمام طبقات مالک از مواضع مسلطشان رانده نشده باشند، تازمانی که پرولتاریا قدرت دولتی را تصاحب نکرده باشد... و تا زمانی که نیروهای تولیدی تعیین کننده در دست طبقه کارگر قرار نگرفته باشد...»، در تمام کشورهای عمده جهان «انقلاب را مداوم سازیم» (28) در این مقاله است که «انقلاب مداوم» معنایی می یابد که در قرن بیستم (به طور چشمگیر در آثار تروتسکی) استفاده می شود. آنچه که اصطلاح انقلاب مداوم در این مفهوم جدید از منشأ اولیه اش در مضمون تاریخی انقلاب فرانسه حفظ می کند، اساساً جنبه دومی است که در سطور بالا ذکر گردید: ایده بارور کردن گام به گام، رادیکالیزه و بی وقفه انقلاب. در این اصطلاح همچنین می توان جنبه رویارویی با جامعه مدنی - بورژوازی را یافت اما برخلاف مدل ژاکوبینی ۱۷۹۳، این رویارویی دیگر اقدام تروریستی حوزه به اصطلاح سیاسی (که الزاماً محکوم به شکست است) نیست که بیهوده تلاش می کرد با گیوتین به مالکیت خصوصی حمله کند. جنبه رویارویی در اصطلاح انقلاب مداوم از درون خود جامعه مدنی به شکل انقلاب اجتماعی (سوسیالیستی) ناشی می شود.

انقلاب ناتمام

میراث انقلاب فرانسه برای مارکسیسم قرن بیستم چیست؟ چنانکه دیدیم، مارکس اعتقاد داشت که پرولتاریای سوسیالیست باید خود را از شر سنت انقلابی قرن هیجدهم خلاص نماید. به نظر من مارکس هم حق داشت و هم نداشت. از آن رو حق داشت که مارکسیستها در سراسر قرن بیستم مدل واره انقلاب فرانسه را سرمشق خود قرار دادند که نتایج نسبتاً منفی به بار آورد. این موضوع خصوصاً در مورد دو شاخه عمده مارکسیسم روسی صادق است:

۱- پلخانف و منشویکها که گمان می کردند بورژوازی دمکرات روسیه در مبارزه با تزارسم همان نقشی را ایفا خواهد کرد که بورژوازی فرانسه (به قول مارکس) در انقلاب ۱۷۸۹ داشت. از این زمان به بعد مفهوم «بورژوازی انقلابی» در واژگان مارکسیستها وارد شد و به عنصر کلیدی در ساختن - و - پرداختن استراتژیهای سیاسی تبدیل شد و هشدار مارکس در ارتباط با آلمان (البته با معنای ضمنی عامتری) به باد فراموشی سپرده شد که بورژوازی هایی که خیلی دیر به صحنه آمده اند (یعنی زمانی که مورد تهدید پرولتاریا قرار

گرفته اند) از عمل منسجم انقلابی ناتوان هستند. درحقیقت، از سال ۱۹۲۶ در نتیجه نفوذ استالینیسم، اصل جزمی بورژوازی دمکرات - انقلابی (ویا ملی) و نیز ایده تکرار مدل واره ۱۷۸۹ در شرایط جدید، بخش اساسی ایدئولوژی جنبش کمونیستی در کشورهای مستعمره، نیمه مستعمره و وابسته بوده است که نتایج مخربی برای طبقات تحت سلطه به بار آورده است.

۲- لنین و بلشویکها که هیچ توهمی درباره بورژوازی لیبرال روسیه نداشتند اما خصوصاً قبل از سال ۱۹۰۵، ژاکوینیسم را الگوی سیاسی خود قرار دادند. نتیجه این امر، رواج برداشتی قدرت باوراز حزب، انقلاب و قدرت انقلابی در میان ایشان بود. رزا لوکزامبورگ و لئون تروتسکی، خصوصاً در سالهای ۱۹۰۵-۱۹۰۳ این مدل واره ژاکوینی را با تاکید بر تفاوت بنیادی روح، روش، عمل و اشکال سازمانی مارکسیسم با روبسپیر و دوستانش مورد انتقاد قرار دادند. شاید بتوان گفت که دولت و انقلاب لنین حرکتی است که از این مدل ژاکوینی فراتر می رود.

اگر استالین و وردستانش را وارثان ژاکوینیسم بپنداریم در حق انقلابیون ۱۷۹۳ کمال بی انصافی کرده ایم و از لحاظ تاریخی هم روشن است که مقایسه میان کمیته امنیت عمومی حکومت وحشت با گپئو (پلیس مخفی استالین) در دهه ۳۰ بی معناست. از سوی دیگر، می توان حضور عنصر ژاکوینی را در مارکسیست موشکاف و خلاق مانند آنتونیو گرامشی ردیابی کرد. اگرچه گرامشی در مقالاتی که در سال ۱۹۱۹ برای نظم نوین نوشته بود، اظهار کرده بود که حزب پرولتری نباید «حزبی باشد که با ملعبه قرار دادن توده ها، دست به تقلید قهرمان وار از ژاکوبن های فرانسوی بزند»، در دفترهای زندان یعنی اثر دهه ۱۹۳۰ خود، دید قدرت باوری از حزب پیشتاز ارائه می دهد که وارث مشروع ماکیاولی و ژاکوبنها قلمداد می گردد.

در طرازی دیگر، به نظرم، مارکس اشتباه کرد که از نقطه نظر مبارزه سوسیالیستی ارزشی برای سنت انقلابی ۱۷۸۹-۹۴ قائل نشد. اندیشه خود مارکس نمونه عالی برای اثبات این مطلب است: همین ایده/انقلاب در آثار او (و نیز آثار انگلس) یعنی قیام طبقات تحت سلطه که دولتی ستمگر و نظم اجتماعی ناعادلانه ای را برمی اندازند، در مقیاس بالایی از این سنت الهام گرفته است. به طور کلی تر، انقلاب فرانسه بخشی از حافظه جمعی

زحمتکشان در فرانسه، اروپا و سراسر گیتی است و منبع زنده اندیشه سوسیالیستی را در گونه های مختلفش (از جمله کمونیسم و آنارشیسم) تشکیل می دهد. برخلاف آنچه که مارکس در هیجدهم برومر نوشته است، بدون «چکامه ای از گذشته» هیچ رویایی از آینده نمی تواند پدید آید.

حتی امروز نیز ماترک انقلاب فرانسه به مفهوم معینی زنده، تازه و فعال است. انقلاب فرانسه هنوز چیز ناتمامی به دنبال دارد، نویدی را در بردارد که هنوز برآورده نشده است. بهترین گواه این ناتمامی را می توان در تلاشهای مصرانه ای دید که همراه با ظهور خود ناپلئون در هیجدهم برومر، می خواست رسماً و قطعاً نقطه خاتمه ای بر انقلاب فرانسه نهد. و امروز چه کسی می تواند این ایده عجیب و غریب را پیش کشد که انقلاب انگلستان در سال ۱۶۴۸ پایان یافته است؟ و یا انقلاب آمریکا در سال ۱۷۷۶؟ و یا انقلاب فرانسه در سال ۱۸۳۰؟ تلاشهای پرشوری که هنوز وقف ((بررسی)) انقلاب ۹۴-۱۷۸۹ فرانسه می شود، دقیقاً به این خاطر است که با «خاتمه» این انقلاب خیلی فاصله داریم. به عبارت دیگر، این انقلاب هنوز بر خوزه سیاسی و زندگی فرهنگی، پنداشت اجتماعی و مبارزه ایدئولوژیک (در فرانسه و سایر جاها) اثر می گذارد.

بر ارزش ترین جنبه های این مبارزه کدامست؟ چه کسانی «ارواح گذشته ای» هستند که دوست سال بعد از آن رویداد هنوز سزاوار یادآوری می باشند؟ آن عناصر سنت انقلابی ۹۴-۱۷۸۹ که گواه بی کم و کاست این حالت ناتمام است، کدامند؟ به نظر من چهار جنبه بسیار مهم آن به شرح زیر می باشد:

۱- انقلاب فرانسه، لحظه حساسی در تشکل ستمکشان - «توده های بیشمار» (مارکس) استثمار شده به عنوان سوژه ای تاریخی، به عنوان عامل آزاد سازی خود بوده است. به این مفهوم، انقلاب فرانسه اقدام عظیمی بود که ارنست بلوخ آن را «کجاوه» بشریت نامید، یعنی فرآیندی تاریخی که هنوز خاتمه نیافته است. البته این فرآیند در جنبشهای قدیمی تر (جنگهای دهقانی قرن شانزدهم، انقلاب انگلستان در قرن هفدهم) نیز وجود داشت اما هیچ یک از این جنبشها به شفافیت، نیروی سیاسی و اخلاقی، رسالت جهانی و جسارت معنوی انقلاب ۹۴-۱۷۸۹ فرانسه دست نیافت، انقلابی که میان این جنبشها تا آن زمان، عظیم ترین انقلاب بوده است.

در جریان انقلاب فرانسه، جنبشهای اجتماعی با آرمانهایی ظهور کردند که از محدودیتهای بورژوازی فرآیندی که در سال ۱۷۸۹ آغاز شد، فراتر رفت. نیروهای اصلی آن جنبشها - ژنده پوشان، نهضت هارها، مساوات طلبان - و نمایندگانشان (ژاک رو، لک لک و غیره) شکست خوردند، خرد شدند و زیر تیغ گیوتین رفتند. اما خاطره آنها که تاریخ رسمی به طور سیستماتیک واپس زده است، بخشی از سنت ستمکشان است که والتر بنیامین از آن سخن می گفت، سنت اجداد شهیدی که الهام بخش مبارزات امروز است. آثار دانیل گوئرن و موريس دو مانتر^۱، دو نویسنده «حاشیه ای» تاریخ نگاری رسمی، ژنده پوشان و هارها را از فراموشی رها نموده است و در همان حال تحقیقات متأخر به تدریج در حال کشف غنای «نیمه پنهان» مردم انقلابی یعنی زنان می باشد.

۳- انقلاب فرانسه به مفاهیم «نظم نوین جهانی»، ایده های کمونیستی («حلقه اجتماعی»، بابوف، سیلون^۲، مارشال، فرانسوا بوسسل^۳ و غیره) و فمینیسم (المپ دو گوژ^۴، تروانی دو مری کور^۵ جان بخشید. انفجار انقلابی عنان از رویاها، آرزوها و خواسته های رادیکال اجتماعی برداشت. به این مفهوم نیز انقلاب فرانسه هنوز حامل آینده ای باز و دست نیافته است.

۴- آرمانهای انقلاب فرانسه یعنی آزادی - برابری - برادری، حقوق بشر (خصوصاً روایت ۱۷۹۳ از آن)، فرمانروایی مردم، آرمانشهری (ارنست بلوخ) را در بردارد که فراتر از کاربردهایی است که بورژوازی مطرح کرده است. تحقق مؤثر آنها، نیاز به نابودی نظم بورژوازی دارد.

نتیجه گیری و درس اخلاقی داستان (و تاریخ): انقلاب ۹۴-۱۷۸۹ فرانسه فقط یک آغاز بود. مبارزه ادامه دارد....*

۱. Maurice Dommenge .

۲. Sylvain .

۳. François Bossel .

۴. Olympe de Gouge .

۵. Théroigne de Méricourt .

یادداشت ها

1. Karl Marx, *The German Ideology*, in *Marx-Engels Collected Works* (hereafter *Marx-Engels*), vol. 5 (London, 1976), p. 193.
 2. Karl Marx, *The Holy Family*, in *Marx-Engels*, vol. 4, p. 81.
 3. Karl Marx, "The Bourgeoisie and Counter-Revolution," in *The Revolutions of 1848*, ed. D. Fernbach (Harmondsworth, 1973), pp. 192-93.
 4. Karl Marx, *The Eighteenth brumaire*, in *Surveys from Exile*, ed. D. Fernbach (Harmondsworth, 1973) p. 237; Karl Marx, "The Civil war in France," first and second versions, quoted in Karl Marx and Friedrich Engels, *Sur la révolution française*, ed. Claude Mainfroy (Paris, 1985), pp. 187-92.
 5. François Furet, *Marx et la révolution française* (Paris, 1896), pp. 81-84. Cf., p. 83:
- «با این وجود، انقلاب برای تأیید کلیت انتزاعی آزادی، مجبور شد که جامعه مدنی را از دولت جدا نماید و به عبارتی سیاست را از اجتماع استنتاج نماید. این موضوع، خطای انقلاب فرانسه و علت شکستش بود به همان میزان که از قصور نظریه های مشخص به ویژه نظریه روسو ناشی می شد.»
6. Karl Marx, *Critique of Hegel's "Philosophy of right"* (Cambridge, 1970), p. 140.
 7. Marx, "The Bourgeoisie and Counter-Revolution," pp. 193-94.
 8. Karl Marx, "The Bill for the Abolition of Feudal Burdens," in Fernbach, *The Revolutions of 1848*, p. 143.
 9. Marx, *The German Ideology*, p. 143.
 10. Karl Marx, "Moralising Criticism and Critical Morality: A Contribution to German Cultural History. Contra Karl Heinzen," in *Marx-Engels*, vol. 6, p. 319.
 11. Marx, *The German Ideology*, p. 178.
 12. Marx, "Moralising Criticism," p. 319.
 13. Karl Marx, *On the Jewish Question*, in *Marx-Engels*, vol. 3, pp. 155-56.
 14. Marx, *The Holy Family*, p. 123.
 15. Marx, *The Eighteenth brumaire*, p. 147.
 16. Marx, "The Bourgeoisie and Counter-Revolution," p. 192 Cf. also article of 1847 against Karl Heinzen : «حکومت وحشت هر فرانسه بدینسان می توانست، و چنانکه پیش آمد، تنها با مشورت پر قدرتش ویرانه های فئودالیسم را از خاک فرانسه بربرد. بورژوازی ملاحظه کار بزدل این وظیفه را در این دهه ها انجام نداده بود.» (Marx, *Moralising Criticism*, p. 319.)
 17. Karl Marx and Friedrich Engels, "Address of the Central Committee to the Communist League (March 1850)," in Fernbach, *The Revolutions of 1848*, pp. 327-28.
 18. Daniel Guérin, *La lutte de classes sous la Première République bourgeoise et "bras nus" 1793-1797* (Paris, 1946), p. 12.
 19. Marx, *The Eighteenth brumaire*, p. 149.
 20. Marx, *The Holy Family*, p. 119.
 21. Letter from Engels to Karl Kautsky, Dec. 20, 1889, quoted in Marx and Engels, *Sur la révolution française*.
 22. Marx, "Moralising Criticism," p. 321.
 23. Karl Marx and Friedrich Engels, "Manifesto of the Communist Party," in Fernbach, *The Revolutions of 1848*, p. 94.
 24. Guérin, *La lutte de classes*, p. 7.
 25. Ibid.: Friedrich Engels, "The Magyar Struggle," in in Fernbach, *The Revolutions of 1848*, p. 213.
 26. Cf. Wilhelm Wachsuth, *Geschichte Frankreichs im Revolutionsalter*, vol. 2 (Hamburg, 1842), p. 341: "Von den Jakobinern ging die Nachricht ein, dass sie in Permanenz erklärt hatten."
 27. Marx, *Critique of Hegel's*, p. 141
 28. Marx and Engels, "Address of the Central Committee," pp. 323-24.

نخستین انقلاب قرن بیستم

کتاب دو جلدی تئودر شانین^۱ با عنوان ریشه های دگربودگی: روسیه در آستانه چرخش قرن^۲ [نیو هاون، انتشارات دانشگاه ییل، سال ۱۹۸۶) صرفاً «اثری دانش پژوهانه» (دنيس رانگ^۳) و یا نمایش «جامعه شناسی تاریخی به بهترین وجه آن» (ویلیام. جی. روزنبرگ^۴) نیست. اثر فوق همه این خصوصیات را دارد و در عین حال چیز دیگری نیز هست: تغییر ریشه ای در الگوی درک تاریخی و جامعه شناسانه از انقلاب روسیه. سد شکنی های واقعی در علوم اجتماعی امری است نادر و نباید نادیده گرفته شوند؛ کتاب شانین یکی از آن موارد است.

از اواخر قرن نوزدهم تا سال ۱۹۱۷، بسیاری از محققان، مورخان، رهبران سیاسی و فیلسوفهای اجتماعی، روسیه تزاری را یا کشوری منحصر بفرد و یا بخش عقب مانده اروپا می دانستند. اما روسیه هیچکدام اینها نبود. چنانکه شانین به نحو قانع کننده ای نشان می دهد، روسیه در اوایل قرن بیستم نه کشور منحصر بفردی بود و نه در آستانه آن قرار

۱. Teodor Shanin .

۲. Roots of Otherness : Russia's Turn of the Century .

۳. Dennis Wrong .

۴. William G. Rosenberg .

داشت که به انگلستان دیگری تبدیل شود؛ روسیه نخستین کشوری بود که در آن نشانه های اجتماعی معینی از آنچه که امروز جامعه «در حال توسعه» می نامیم، مادیت یافته بود. انقلاب ۱۹۰۷-۱۹۰۵ روسیه زمان و مکان نخستین چالش بنیادی را در برابر پراهمیت بودن تجربه غرب برای بقیه انسانها، رقم زد. انقلاب ۱۹۰۷-۱۹۰۵ آخرین انقلاب اروپایی قرن نوزدهم نبود بلکه نخستین انقلاب از مجموعه نوین جنبشهای انقلابی در جوامع وابسته، پیرامونی و «در حال توسعه» بود که در قرن بیستم از پرده بیرون افتاد.

موضوع مورد نظر فقط بحثی تاریخی نیست زیرا تاکنون خرد مرسوم - همان باصطلاح نظریه مدرن گرایی - سعی کرده است جوامع «در حال توسعه» را صرفاً به عنوان جوامعی عقب مانده بررسی کند یعنی جوامعی که با میزان لازمی از پیشرفتهای اجتماعی و اقتصادی به سمت مدرنیت رهسپارند اما به دلایلی هنوز به «آنجا» نرسیده اند و یا خیلی آهسته به «آن سمت» حرکت می کنند. اما ما به رهیافت دیگری نیاز داریم که مدلهای متفاوت توسعه را در نظر گیرد و الزاماً از الگوی غربی (اروپایی و آمریکای شمالی) تبعیت نکند. نخستین جلد از کتاب شانین، با الهام از اثر پیشتازانه پل باران^۱ در مورد امپریالیسم و توسعه نیافتگی و نیز (با قید احتیاط) نظریه وابستگی گوندر فرانک^۲، توسعه وابسته را یکی از خصیصه های اصلی روسیه اعلام می کند. هسته مرکزی استدلال شانین متکی بر تحلیلی است خیره کننده از نواحی روستایی روسیه در آستانه قرن بیستم که شامل عناصر تاریخی، جامعه شناسی، اقتصادی و مردم شناسی می باشد و بر «مثلاً» تصمیم گیریهای (متقابل) در مورد مسئله روستا میان سرمایه داری، دولت و دهقانان تاکید می کند. شانین با انتقاد از مفهوم خطی موجود در تفسیر لیبرالها و مارکسیستهای بین المللی دوم از روسیه تزاری و آینده آن - خصوصاً این پیش بینی که سرمایه داری به سرعت موجب «تجزیه» دهقانان می شود - بینش پربار مردم باورهای انقلابی روسیه و مارکس پیر را از ورطه فراموشی می رهاند. شانین با استفاده از اثر قبلی اش (مارکس پیر و راه روسی) (انتشارات مانتلی ریویو، ۱۹۸۳) - اثری درخشان از مارکس شناسی غیر مرسوم - نشان می دهد که هم مارکس (در سالهای آخر عمرش) و هم دوستانش در گروه

۱. Paul Baran .

۲. Gunder Frank .

اراده مردم (نارودنیاولیا)^۱ کمونته روستایی (آشچینا) را منبع تجدید حیات جامعه روسی می دانستند. از نظر آنها جامعه بعد سرمایه داری به نحو دیالکتیکی شبیه به جامعه اشتراکی اسلاف سرمایه داری خواهد بود.

کمونته روستایی روسی در انقلاب ۱۹۰۷-۱۹۰۵ به طرز چشمگیری خصوصیات خویش را هم به عنوان واحد تشکلی طبقاتی یعنی مولد ایدئولوژی مساوات طلبانه و هم به عنوان مکتبی برای اقدام جمعی که قادر است یک شبه به شورشی سازمان یافته تبدیل شود، نشان داد. بررسی دقیق این رویداد پربار تاریخی، موضوع جلد دوم کتاب شانین است. انقلابیون روسی که روسیه را دست کم نیم قرن عقب مانده تر ((از اروپا)) می دانستند، در انتظار روایت روسی انقلاب ۱۷۸۹ و ۱۸۴۸ بسر می بردند اما آنچه که اتفاق افتاد، کاملاً غیر منتظره و از معیار کلاسیک اروپایی «منحرف» شده بود. انقلاب ۱۹۰۷-۱۹۰۵ روسیه نخستین انقلاب از شورشیهای انقلابی است که مشخصه قرن بیستم را تشکیل می دهد. به دنبال انقلاب روسیه، انقلابهای ترکیه (۱۹۰۸)، ایران (۱۹۰۹)، مکزیک (۱۹۱۰) و چین (۱۹۱۱) در گرفت و در خود روسیه در سال ۱۹۱۷ از سر گرفته شد. ما از آن به بعد شاهد انقلابهای متعددی در جوامع پیرامونی بوده ایم.

تحلیل شانین از فرآیند انقلاب خشک و بی روح نیست و سرشار از سرزندگی رویدادهای واقعی است. سزاوار است که نکته ای روشمندانه از اثر شانین را به طور کامل در اینجا نقل کنیم زیرا کیفیت یگانه ای که اثر شانین را از بقیه متمایز می سازد و به او در مقابل اکثر تحقیقات دانش پژوهانه از همین سنخ برتری می بخشد، روشن می سازد.

محققان علوم اجتماعی غالباً هسته مرکزی مبارزه انقلابی را از یاد می برند: شور و شوقی که انقلابیون را برمی انگیزاند و آنان را همان می کند که هستند. آموزش آکادمیک و آداب و رسوم بورژوازی درک و فهم ((دانشمندان)) علوم اجتماعی را تضعیف کرده است. نمی توان «این پدیده» را بسادگی به قالب عاملها، جدولها و تصویرها درآورد.... بدینسان بدون فهم این عامل، درک از انقلاب، سطحی می شود. همین است که

کارمندا، بانکدارها، ژنرالها و دانشمندان علوم اجتماعی قادر به درک تغییرات شدید انقلابی نیستند حتی اگر جلوی چشمشان هم رخ دهد. در بطن هر انقلابی، طغیان احساساتی نارضایتی اخلاقی، واکنش و خشم نسبت به قدرتهای حاکم از آن گونه که نمی توان نادیده گرفت و یا در برابر آن ساکت ماند، صرفنظر از بهایی که باید پرداخت، وجود دارد. انسانها در پرتو این جوش و خروش از خود فراتر می روند، غل و زنجیر صیانت ذات، آداب و رسوم، آسایش روزمره و نظم همیشگی شان را درهم می شکنند (صفحات ۳۱-۳۰)

کانون اصلی تفسیر شانین از رویدادهای انقلابی سالهای ۱۹۰۵-۱۹۰۷، مبارزهٔ دهقانان برای زمین و آزادی است. بعد از شکست پوگاچف^۱ (قرن هیجدهم) به نظر می رسید که شورشیهای دهقانی از مناطق روستایی روسیه رخت بر بسته و دهقانان در انتظار «تقسیمات ارضی» در سطح محلی بوده اند. به نظر می رسید که طغیانهای دهقانی چه در روسیه و چه در جهان، پدیده ای مربوط به گذشته بوده است. با این حال اکنون با بازنگری گذشته می دانیم که رویدادهای روسیه در سالهای ۱۹۰۵-۱۹۰۷ صرفاً شروع موج جدید جنگهای دهقانی در پیرامون نظام سرمایه داری جهانی بوده است: مکزیک، بار دیگر روسیه، چین، الجزایر، ویتنام و غیره.

پیش بینی های تحول گرایانهٔ اکثر مارکسیستهای روسی (خصوصاً پلخانوف و طرفدارانش) که دهقانان را محافظه کار، عقب مانده و «خرده بورژوا» ارزیابی می کردند و بعید می دانستند که به نیروی انقلابی بدل شوند، با مبارزهٔ مستقل دهقانان غیر سرمایه دار روسیه یعنی مبارزه برای مالکیت اشتراکی در مقابل مالکیت خصوصی بر زمین، نادرست از کار در آمد. رویدادهای غیر مترقبهٔ دیگری نیز در سالهای ۱۹۰۵-۱۹۰۷ رخ داد: بسیج انقلابی و توده ای اقلیتهای قومی و اهمیت چشمگیر بنیادهای بدیل برای کسب قدرت (شوراهای کارگری، اتحادیهٔ دهقانان سراسر روسیه)، نقش انقلابی و مهم

دانشجویان، روشنفکران چپ و غیره.

البته می توان این «رویدادهای انحرافی» را استثنایی برقاعده تلقی کرد که صرفاً باعث جرح و تعدیلی مختصر در تحلیلی می شود که برخی از واقعیتهای خصوصاً نامطبوع را در بر نمی گیرد اما به هر حال موجب نمی شوند که درک کلی نظری زیر سؤال برده شود. اما شانین رهیافت دیگری در پیش می گیرد و انحرافات فوق را به عنوان عناصری از نشانه های واقعیتهای اجتماعی ارزیابی می کند که به طور سیستماتیک با مدل مفهومی^۱ مرسوم متفاوت است. این تحلیل که روسیه اوایل قرن بیستم موردی استثنایی بوده و نمونه ای دیگر از توسعه «عمومی» اروپای غربی است یعنی درشکۀ عقب مانده ایی که به هر حال در همان مسیر آشنا در حال حرکت است، کمکی به شناخت آن نمی کند. برای فهمیدن واقعیتهای نوین انقلاب ۱۹۰۷-۱۹۰۵، باید این موضوع را درک کنیم که امپراطوری روسیه دارای مشخصه های «جامعه ای در حال توسعه» بوده است هرچند که تا آن زمان وجوه آن مشخص نشده بود.

در واقعیت باید پذیرفت که حتی امروزه نیز چنین مفهوم سازی^۲ ارادیکالی پذیرفته نشده است و هنوز در غرب از قدرت نظریۀ مدرن گرایی و در شرق از هم آمیزی تحول گرایی و ناسیونالیسم روسی تعریف و تمجید می شود. بنابر این تعجبی ندارد که اکثر رهبران سیاسی آن زمان روسیه (محافظه کار، لیبرال و یا انقلابی) قادر نبودند درسهای نوآورانه و یا با اهمیتی از انقلاب ۱۹۰۷-۱۹۰۵ بیاموزند. فقط اقلیتی چشمانی بینا داشتند و مایل بودند که از درسهای تاریخ بیاموزند. اما این عده قلیل با درک جدیدی که یافتند، حتی اگر فقط باعث تجدید نظری مختصر یا متناقض با خرد مرسوم شده بود، برتری چشمگیری از لحاظ سیاسی ((نسبت به بقیه)) یافتند.

در میان فرمانروایان، پتراستولیپین^۳ گسترده ترین نتیجه گیریها را کرد. خط مشی او، الگوی استاندارد رژیمهای قدرت طلب در جوامع در حال توسعه شده است: گونه ای

۱. Conceptual model

۲. Conceptualization

۳. Peter Stolypin (۱۸۶۲-۱۹۱۱) دولتمرد و صدراعظم روسیه در سالهای ۱۱-۱۹۰۶. دوران حکومت او که با سرکوب انقلاب ۱۹۰۷-۱۹۰۵ آغاز شد، معروف به ارتجاع استولیپینی است-م

«انقلاب از بالا» شامل اصلاحات ارضی متکی بر خصوصی کردن زمینهای اشتراکی و نیز مدرنیزه و اصلاح کردن دستگاههای اجرایی همراه با اقدامات خشن سرکوبگرانه علیه ((طرفداران)) «انقلاب از پایین» توده ای. شائین این خط مشی را به عنوان «اصلاحیهٔ دوم» بر اقتصادسیاسی کلاسیک اسمیت و ریکاردو تشخیص میدهد؛ اصلاحیهٔ اول از آن آموزهٔ فریدریک لیست^۱ بود که دخالت و حمایت دولت را توصیه می کرد و بیسمارک^۲ آن را عملی کرد.

تروتسکی و لنین، استثناهای عمده در میان انقلابیون بودند. شائین همچنین از ژوردانیا^۳، رهبر منشویکهای گرجستان نام می برد اما نوآوریهای او به مبارزه برای ایجاد دولتی سوسیال دمکرات در گرجستان محدود بود. اگرچه ژوردانیا نخستین حزب مارکسیستی را در خارج از اروپا با اعضای از توده های دهقانی رهبری می کرد، اما نتوانست بر عدم اعتماد سنتی منشویکها به دهقانان چیره شود.

نظریهٔ انقلاب مداوم تروتسکی، شورشی «ناراست کیش» علیه تحول گرایی بین المللی دوم بود. درحالیکه اندیشهٔ سیاسی دوستش پاروس^۴ (الکساندر هلفاند) از این طرح پیش تر رفت که دولت بعد انقلابی کارگری دمکراتیک ترین ((وظایف)) سرمایه داری را خود انجام خواهد داد، تروتسکی قدم تعیین کننده ای برداشت و این موضوع را مطرح کرد که پرولتاریا به محض گرفتن قدرت، از مرحلهٔ دمکراسی بورژوازی فراتر خواهد رفت و مستقیماً به مالکیت سرمایه داری حمله خواهد کرد. نتیجه گیری اصلی تروتسکی از انقلاب ۱۹۰۷-۱۹۰۵، یعنی امکان «جهش بزرگ» بارهبری سو سیالیستی و دگرگونی روسیه بر مبنای اهداف سوسیالیستی، در سال ۱۹۱۷ بسیار مهم از کار درآمد. «شالودهٔ این نتیجه گیری، بخشی از نقشهٔ اصلی سیاسی بلشویکها در آوریل ۱۹۱۷ بود.» (صفحهٔ ۲۵۷). اما به نظر شائین، این نتیجه گیری، گسستی ذهنی و یک جانبه بوده است: تروتسکی هم نسبت به مسئلهٔ اقوام و هم به مسئلهٔ دهقانان بی اعتنا بود. کوتاه بینی او در

۱. Friedrich List (۱۸۴۶-۱۷۸۹) نویسنده و اقتصاددان آلمانی-م

۲. Bismark (۱۸۱۵-۹۸) نخستین صدر اعظم امپراطوری آلمان (۱۸۷۱-۹۰) -م

۳. Zhordania

۴. Parvus (Alexander Helphand)

مورد مسئله دهقانان کاملاً چشمگیر است. تروتسکی برخلافِ لنین، تاکید داشت که دهقانان تحت هیچ شرایطی نه نقش مستقل سیاسی ایفا خواهند کرد و نه حزبی از خود تشکیل خواهند داد. تروتسکی با ردِ نظریهٔ لنین - دیکتاتوری دموکراتیکِ کارگران و دهقانان - تاکید می کرد که تنها رژیمِ ماندگار، دیکتاتوریِ کارگران خواهد بود که بر اکثریتِ دهقانان و حسن تفاهمِ همراه با بی اعتنایی ایشان تکیه خواهد داشت اما به هیچ وجه حاضر به شراکتِ دهقانان در قدرتِ دولتی نبود.

اما به نظرِ لنین، مهمترین درسِ انقلاب ۱۹۰۵-۱۹۰۷، استراتژیِ جدیدِ اتحاد (ودولت) انقلابیِ کارگران و دهقانان بود. این تغییرِ اساسی در نظراتِ قبلیِ لنین (که از پلخائف به ارث برده بود) در موردِ تجزیهٔ دهقانان، نهایتاً باعث شد که بلشویسم به اعتقادِ جدیدِ ایدئولوژیکی با جذبِ ای جهانی تبدیل شود و در بین المللِ سوم و اتحادِ شوروی ریشه دواند. این موضوع به معنایِ اتحادِ انقلابی و فوریِ بلشویکها و حزبِ سوسیالیستِ انقلابی (SR) و نیز حاکمِ ازارائهٔ برنامهٔ ارضیِ جدیدی بود که ملی کردنِ زمینها را نیز در بر می گرفت (که بعدها به عنوانِ یک خواستهٔ مشخصِ پوپولیستی قلمداد گردید).

در آوریل ۱۹۱۷، لنین خواستارِ انقلابِ سوسیالیستی، تشکیلِ جمهوریِ شوراهای براساسِ خطِ مشیِ کمونِ پاریس در سالِ ۱۸۷۱ گردید. «دیکتاتوریِ دموکراتیکِ کارگران و دهقانان» که در سالِ ۱۹۰۵ تعریف گردیده بود، «مشمولِ مرورِ زمان» شد و انقلابِ سوسیالیستی به رهبریِ سوسیالیستها هدف قرار گرفت. اما بادرِ گرفتنِ جنگِ داخلی، مسائلی که در سالِ ۱۹۰۵-۱۹۰۷ مطرح شده بود، بار دیگر کانونِ توجه قرار گرفت. لنین با اتخاذِ تمامِ جزئیاتِ برنامهٔ ارضیِ حزبِ سوسیالیستِ انقلابی، حمایتِ توده ایِ دهقانان یعنی عنصری مهم در پیروزیِ انقلاب را به دست آورد و در سالِ ۱۹۲۱ خطِ مشیِ آشتیِ جویانهٔ تمام عیاری یعنی سیاستِ جدیدِ اقتصادی (نپ)^۱ را نسبت به دهقانان اتخاذ کرد. تحلیلی مختصر دربارهٔ ارزیابیِ شائین از تروتسکی و لنین: به نظرِ من نقدِ شائین از کوتاه بینیِ تروتسکی در ارتباط با نقشِ تعیین کنندهٔ دهقانان در انقلابِ ۱۹۰۵-۱۹۰۷ کاملاً موجه است. با این وجود، با توجه به رویدادهایِ سالهایِ ۲۲-۱۹۱۷، دستِ کم یک

جنبه کلیدی وجود دارد که ثابت می کند پیش بینی های تروتسکی از پیش بینی های لنین واقعگرایانه تر بوده است: دهقانان انقلابی باید از رهبری سیاسی پرولتاریا تبعیت می کردند. جزدردوره ای کوتاه (دولت ائتلافی با اس آرهای چپ)، حزب پرولتری (یعنی بلشویکها) قدرت را با «حزب دهقانی» شریک نشد و دولت شورایی بیشترمانند «دیکتاتوری پرولتاریا با حمایت دهقانان» بود تا «دیکتاتوری دمکراتیک کارگران و دهقانان». حضور دهقانان در جناح انقلابی جنگ داخلی در حقیقت بسیار تعیین کننده بود اما این بار هم رهبری این فرآیند نیز قاطعانه در دست حزب کارگری (و خود تروتسکی به عنوان رهبر ارتش سرخ) قرار داشت. امتیازهای اقتصادی که نپ به دهقانان داد باعث تغییر خصلت بنیادی «پرولتری» (هرچند با انحرافات بوروکراتیک) قدرت شورایی نشد. اما این مسائل فراتر از موضوع کتاب شانین است که با انقلاب ۱۹۰۷-۱۹۰۵ سرو کار دارد و نه با انقلاب اکتبر.

نتیجه گیری شانین، دفاعیه ای است پر شور از روش دیالکتیکی در تاریخ که از فلسفه انتقادی آلمان، «تزهایی درباره فویر باخ» مارکس، ماکس وبر، سارتر و گرامشی تاثیر گرفته است. این روش با طرد جبر باوری، سرنوشت باوری و تقلیل گرایی که فقط عوامل تعیین کننده ساختاری را درک می کند و انتخاب را حذف، قادر است وابستگی چند سویه میان اوضاع اقتصادی و تصمیم های فردی یا جمعی را یابد. در این زمینه، شانین دو نکته روشمندانانه ارائه می کند که بسیار پراهمیت هستند و موجب آن شده اند که کتابش نه تنها سهم چشمگیری در «فهم» تاریخ روسیه در آستانه قرن بیستم بلکه در «فهم» تاریخ به عنوان علمی اجتماعی داشته باشد.

۱- ما نیاز به تاریخ نگاری داریم که امکانها، بدیلها و چند گونه ها را مورد توجه قرار دهد، رهیافتی که بدیل پذیری در تاریخ را بپذیرد. «بدیل پذیری» تاریخ دردوره های نمونه وار و تکراری یعنی زمانی که فرآیندهای تاریخی به شیوه ای پیش بینی پذیر روی می دهند، اندک است. اما کمی بعد دوره هایی فرا می رسد که با بحرانهایی مهم، انقلاب، سرو کار داریم: قید و بندهای رفتارهای خشک نمونه وار، پنداشتهای خود سانسور شده و کلیشه های بدیهی در هم می شکنند. در چنین لحظاتی «بدیل پذیری» تاریخ، اهمیت آگاهی و دامنه خلاقیت و انتخاب به نحو چشمگیری افزایش می یابد.

۲- ما شاهد تغییر نمونه وار و فروپاشی (یا دست کم چالشی عمده در برابر) نظریه پیشرفت به عنوان مدل اصلی زمان تاریخی هستیم. آنچه که به تدریج روی می دهد، شکل گیری مفاهیمی است بدون عناوینی مورد توافق که مدلهای تغییرات چند بُعدی و ناموزون مرتبط به هم را جانشین مدلهای تغییر خطی می کند.*

مارکوزه و بنیامین بعدِ رمانتیکی

با اینکه نزدیکی اندیشه های مارکوزه و بنیامین همیشه مورد توجه بوده است، اما تلاشی سیستماتیک برای بررسی ماهیت قرابت معنوی آنها نشده است. شولم^۱ در «تأملاتی درباره یزدان شناسی یهودی» نوشته بود که بنیامین و مارکوزه «ازمهمترین نظریه پردازان مسیانیسیم* انقلابی هستند ... که پیوندهای تایید شده یا تایید نشده آنها با میراث یهودی آشکار است.»^(۱) این موضوع البته در مورد بنیامین صادق است اما در مورد مارکوزه چندان روشن نیست.

مسیانیسیم یهودی آشکارا یکی از خاستگاههای اصلی جهان بینی (Weltanschauung) بنیامین است. مسیانیسیم یهودی با بعد قیامت بینی^۲، مصیبت بار، ویرانگر و نیز با امیدش به رستگاری** مطلق، پیوند بسیار نزدیکی با آناشیسیم آرمانشهری آثار سیاسی بنیامین در

۱. Schollem

* messianism به توضیح صفحه ۱۴ رجوع کنیدم

۲. apocalypse

** redemption اعتقاد مذهبی در مسیحیت به اینکه بشر قادر به خلاص شدن از گناه و رسیدن به فیض و رحمت پروردگار خواهد بود. اساساً این اصطلاح به خریدن آزادی برده اطلاق می شد

دهه ۱۹۲۰ پیدا کرد. با این حال هم گرایش مسیانیسیم یهودی و هم آنارشیسیم آرمانشهری از یک شالوده فرهنگی یعنی رمانتیسیم آلمانی با جنبه ضد بورژوازی و احساس فراق برای جامعه و فرهنگ پیش سرمایه داری ریشه گرفته اند. انتقاد فرهنگی نو - رمانتیکی از جامعه صنعتی سرمایه داری با تقابل قرار دادن فرهنگ (Kultur) با تمدن (Zivilisation) و یا رسته (Gemeinschaft) با جامعه (Gesellschaft) یکی از درونمایه های اصلی در ادبیات، فلسفه و علوم اجتماعی آلمان در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بوده است. حتی خرد باوری چون وبر در مقابل این امر مصون نماند. آثار نخستین بنیامین از قبیل رساله دانشگاهی اش در سال ۱۹۱۹ در مورد رمانتیسیم آلمانی و نیز مقاله معروفش در سال ۱۹۲۲ در مورد همبستگی های گزیده (Wahlverwandschaften) گوته آشکارا در همین زمینه است. بنیامین در رساله اش ایده مسیانیسیتی را در اندیشه های شگل، نوالیس و نیز در سنت یهودی کشف می کند.

مارکوزه برعکس، با مسیانیسیم (چه از نوع یهودی و چه از نوع مسیحی) و به طور کلی با مذهب پیوندی ندارد. برخورد او با مذهب همانند برخورد عصر روشنگری (Aufklärer) با مذهب است و جهان بینی اش کاملاً غیر مذهبی و خدا ناباور است. مارکوزه چندان وجه اشتراکی با بنیامین در مورد مسیانیسیم یهودی به عنوان ((نمودی)) از رمانتیسیم آلمانی ندارد یعنی رمانتیسیمی که برای جوامع پیش سرمایه داری احساس فراق می کند و فرهنگ هنری را در مقابل جامعه بیروح بورژوازی قرار می دهد. میان رساله مارکوزه با عنوان «رمان هنری آلمانی» (Der deutsche Künstlerroman) در سال ۱۹۲۲ و مقاله بنیامین با عنوان «مفهوم نقد هنری در رمانتیسیم آلمانی» (Der Begriff Kunstkritik in der Deutschen Romantik) تشابه زیادی دیده می شود. رساله دانشگاهی مارکوزه که اخیراً انتشار یافته است برای فهم تکامل ذهنی او از زمان آثار جوانی تا واپسین آثارش اهمیت زیادی دارد. درونمایه مرکزی این رساله، تناقض عالم تصور با واقعیت تجربی و نیز هنر با زندگی بورژوازی است یعنی همان تناقضی که رمانتیستها به طرز دردناکی درک و سپس توصیف کردند. بعضی از رمانتیستها، خصوصاً نوالیس، تلاش کردند تا با نادیده گرفتن جهان تجربی برای دوگانگی چیره شوند و بجای آن، واقعیت آرمانی یعنی جهان خیالی جدیدی را که در آن صلح و صفای اُرس و

فریا* حاکم هستند، جایگزین کنند. کسانی دیگری چون گوته در *غمهای ورتِر جوان*^۱ نشان می دهند که ذهنیت ایده آلیستی هنرمند به تعارضی رادیکال با نظم واقعیت (*weckhaft-rationellen*) می انجامد، تعارضی که پایانی جز تسلیم شدن به مرگ ندارد. بعضی از رمانتیستها مانند ای. تی. ای. هوفمان^۲ مجذوب نیروهای کهن و تیره و تاری احساسات بودند که عالم موجود را تهدید به نابودی می کردند.⁽²⁾ از نظر مارکوزه، بخش اعظم رمانهای هنری (یعنی رمانهایی که قهرمان اصلی آنها هنرمند است) دارای بُعدی انتقادی در مقابل صنعتی شدن و مکانیکی شدن فرایند اقتصاد و زندگی فرهنگی هستند یعنی روندی که تمام ارزشهای معنوی را نابود می کند و یا به حاشیه می راند. مارکوزه تاکید می کند که آرزوی راستین بسیاری از نویسندگان رمانتیک یا نو - رمانتیک، تغییر ریشه ای زندگی و از میان برداشتن محدودیتهای تنگ ماتریالیسم بورژوازی - عامیانه بوده است. بدینسان، مارکوزه این دسته از نویسندگان را با سوسیالیستهای آرمانشهریان روزگار نظیر فوریه مقایسه می کند.⁽³⁾ بعضی از نظرات مارکوزه در رساله *رمان هنری آلمانی تقریباً بی کم و کاست در اُرس و تمدن*^۳ و *انسان تک ساحتی*^۴ از نو تکرار می شود.

تکامل ذهنی مارکوزه و بنیامین از شباهت خیره کننده ای برخوردار است: ابتدا رمانتیسم آلمانی و مسائل هنری موضوع مورد علاقه شان بوده است؛ سپس در دهه ۱۹۲۰ تحت تاثیر لوکاک و کرش جذب مارکسیسم می شوند و بعد در دهه ۱۹۳۰ با مؤسسه تحقیقات اجتماعی فرانکفورت** همکاری می کنند. هردو به شدت از سوسیال دمکراسی

* Eros and Freya بنابه اسطوره های یونانی، اُرس، پسر آفرودیت، عشق شهوانی را در خدایان و انسانها برانگیخت و فریا الهه نیروی و تجسم عشق و زیبایی است - م

۱. Sorrow of the Young Werther این کتاب به فارسی ترجمه شده است - م

۲. E. T. A. Hoffmann

۳. Eros and civilization

۴. One Dimensional Man این کتاب به کوشش محسن مویدی، سال ۱۳۵۹، کتاب پایا به فارسی برگردانده شده است - م

** Frankfurt Institute of Social Research مؤسسه ای که در سال ۱۹۲۳ در شهر فرانکفورت به صورت انجمنی وابسته به دانشگاه این شهر تشکیل شد. ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو، هبرت مارکوزه، اریش فروم، فردریش پولوم، کارل ویتفوگل، فرانتس نثومان از اعضای این مؤسسه بوده اند. برای توضیح مفصلتر به کتاب «نشانه ای به رهایی» اثر بابک احمدی، نشر تندر، سال ۱۳۶۶ رجوع کنید - م

انتقاد می کنند و هر چند خواهانِ دگرگونیِ انقلابیِ سوسیالیستی هستند اما از پیوستن به حزبِ کمونیست سرباز می زنند. احتمال دارد که در آلمان یا پاریس (۱۹۳۳) همدیگر را ملاقات کرده باشند. با این وجود، براساسِ اطلاعاتی که داریم، تا زمانی که بنیامین زنده بود، در آثار مارکوزه هیچ اشاره ای به او نشده است. (4) این سکوت به خاطر چیست؟ یک فرضیه می تواند این باشد که مارکوزه بعد از میان پرده هایدگری اش در سالهای ۳۲-۱۹۲۸ به سرعت از رمانتیسم دور شد و تفسیر مارکسیستی را که با سنتِ خردباوریِ غربی پیوند داشت، اختیار کرد و یا به عبارتی از افلاطون به سقراط و از روشنگری به هگل رسید.

مارکسیسمِ مارکوزه در سراسرِ زندگیش همواره میانِ دو قطبِ رمانتیکی و خرد باوری در حالِ نوسان بوده است. این قطبها نزدِ مارکوزه با هم متناقض نیستند، در واقع نفی، تضادِ میانِ ایده و واقعیتِ موجود عنصرِ مشترکی است که جوهرِ پایدارِ تفکرِ او را می سازد. در پیشگفتارِ جدیدی که مارکوزه در سال ۱۹۶۰ بر کتابِ خرد و انقلاب* نوشته است قطعه بسیار جالبی وجود دارد که در آن این موضوع به صراحت بیان شده است: «دیالکتیک و زبانِ شاعرانه ... باهم بر زمینه مشترکی تلاقی می کنند. عنصرِ مشترک در هردو، جستجو برای ... زبانِ نفی به مثابه «امتناعِ اعظم» است.» (5) نزدِ مارکوزه حلقه مشترکِ دیگر میانِ خرد باوری و رمانتیسم، تعهد به ارزشهایِ کیفیِ انسانی یعنی ارزشهایِ معنوی و یا اخلاقی در تقابل با ارزشهایِ صرفاً کمیِ بازارِ سرمایه داری است. از طرفِ دیگر، مارکوزه خرد را صرفاً به شکلِ صوری یا ابزاری درک نمی کند، بلکه جوهری می داند که در صنعتِ سرمایه داری و حتی در اردوگاههایِ کارِ اجباری وجود دارد. وحدتِ این دو قطب، بیانگرِ وحدتِ آثارِ مارکوزه، فراسویِ تاکیداتِ خاصی (رمانتیکی یا خردباوری) است که دوره های متفاوتِ تکاملِ ذهنی اش ایجاب می کرد.

در دهه ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ قطبِ خردباور بر اندیشه مارکوزه چیره می شود. بعد از سال ۱۹۲۵ یعنی بعد از انتشار کتابِ شناسی همراه با تفسیرِ آثارِ شیلر، برای سه دهه متوالی اثری از مسائلِ هنری، ادبیات و فرهنگ و نیز تقابلِ آنها با واقعیت در آثارِ مارکوزه دیده نمی شود.

* Reason and Revolution این کتاب به کوشش محسن ثلاثی سال ۱۳۶۷، نشر نقره به فارسی برگردانده شده

اگرچه مارکوزه در سال ۱۹۳۷ مقاله ای در مورد «خصلت ایجابی فرهنگ»^۱ منتشر کرد اما این متن به جای تکرار مجدد نظرات سال ۱۹۲۲ او، دقیقاً ریشه ای ترین نفی آنهاست. براساس این مقاله، فرهنگ سنتی و خصوصاً ادبیات، با حفظ جهان آرمانی بر فراز و در تقابل با عوامانگی زندگی روزمره، از نقشی ایدئولوژیک و محافظه کارانه برخوردار است؛ از زیبایی «نفس» (Seele) تعریف می شود تا توان نگون بختی جهان مادی داده شود: «آزادی نفس بهانه می شود تا جسم دچار فلاکت، عذاب و بردگی گردد. آزادی نفس در خدمت تسلیم ایدئولوژیکی وجود به اقتصاد سرمایه داری درمی آید... نفس اثر تسکین بخشی دارد... شادیهای نفس ارزانتر و کم خطرتر از شادیهای جسم است.» بدینسان به نظر می رسد که مارکوزه اعتقاد دارد که از لحاظ ارتباط فلسفه و ادبیات با وضعیت تثبیت شده امور، تفاوتی اساسی میان آنها وجود دارد: «زیبایی هنر در تقابل با حقیقت نظریه - با شر موجود همساز است.»

بدینسان مارکوزه در تقابل با این زمینه «ایجابی» فرهنگ و آزادی و سرور خیالی اش، سنت فلسفه عقلی دکارت، کانت و هگل را پیش می کشد که با مفهوم «نفس» بیگانه است و نقدی خردورزانه از روح دارد. علیرغم اینکه مفهوم «نفس» مشخصه گرایشهای عقل ناباور، از تاریخ باوری رمانتیکی (هردر) گرفته تا آموزه های جدید قدرت باور (واژه ای خوش آهنگ برای ایدئولوژی فاشیستی) است، «هگل در چهارچوب طرفداران دولتهای قدرت باور نمی گنجد. هگل طرفدار روح بود، دولتهای نوین طرفدار نفس.» البته مارکوزه از خصلت یک جانبه کیفر خواست هنر و ادبیات سنتی در دوران بورژوازی آگاه است. او تشخیص می دهد که هنر و ادبیات سنتی «نه تنها اشکال تثبیت شده هستی را توجیه می کنند بلکه بیانگر درد ورنج همین هستی نیز هستند؛ نه تنها با این اشکال تثبیت شده از درسازش در می آیند بلکه در عین حال خاطره آنچه را که می توانستند باشند نیز در برمی گیرند. از آنجا که هنر بزرگ بورژوازی ... زیبایی مردم و چیزها و شادی فرازمینی را با رنگهای شاد این عالم به تصویر کشیده است... در شالوده زندگی بورژوازی نه تنها تسلی خاطری مردود که ... درد فراقی (Sehnsucht) باقیست.» بعدها این بینش نقش تعیین کننده ای در آثار مارکوزه می یابد.

با وجود این در سال ۱۹۳۷، این نظر به صورت عنصری فرعی در مفهوم کلی هنر به مثابه ((پدیده ای)) «ایجابی» ادغام می شود: «فرهنگ خدمتگزار هستی می شود. ایده شورشگرانه در هنر به عاملی برای توجیه هستی تبدیل می شود. چون هنر تجسم زیبایی وضع موجود است، نقطه اختتامی نیز بر احساس فراق شورشگرانه است.» نگفته پیداست که مارکوزه با چنین چهارچوب نظری طبعاً باید با درگیری های ذهنی زیباشناسانه و فرهنگی بنیامین بیگانه باشد. (6)

شاید بتوان براساس این جهت گیری خردورزانه که بر مقالات مارکوزه در دهه سی میلادی حاکم بوده است و در سال ۱۹۴۱ با انتشار کتاب خرد و انقلاب به اوج می رسد، توضیح داد که چرا مارکوزه نسبت به آثار بنیامین بی توجه بوده است. به شکلی معکوس شاید گرایش فزاینده مارکوزه به قطب رمانتیکی در دهه های پنجاه و شصت میلادی یکی از دلایل کشف مجدد بنیامین باشد. تکامل این چرخش جدید در اندیشه مارکوزه را می توان با مقدمه های مختلفی که در سالهای ۱۹۴۱، ۱۹۵۴ و ۱۹۶۰ بر کتاب خرد و انقلاب نوشته است، نشان داد. مارکوزه هنوز در سال ۱۹۴۱ از «روح خردورزانه آمریکایی» تمجید می کرده است. در واقع این تمجید، ترجمان صریح سیاسی فعالیتهای مارکوزه به عنوان مشاور (ضد فاشیستی) اداره خدمات استراتژیک آمریکا در جنگ جهانی دوم بوده است. اما بعد از جنگ سرد و مک کارتیسم* در دهه پنجاه میلادی و نیز بعد از بررسی عمیق ترجمانه آمریکا، مارکوزه نقد چشمگیری از تمدن صنعتی و عقلانیت ابزاری آن کرد. اودر «مؤخره» ایی که به سال ۱۹۵۴ برای چاپ دوم کتاب خرد و انقلاب نوشته بود، ماهیت متناقض سنت خردباور غربی را تشخیص می دهد: «دردوران جدید، از همان آغاز، ایده و واقعیت خرد، عناصری را در برداشتند که وعده تحقق جامعه ای آزاد و پربار را به خطر می انداخت: برده سازی بشر با فعالیت تولیدی اش... تسلط سرکوبگرانه بر طبیعت انسان و پیرامون او». (7) در ضمن در همین مؤخره، فضیلت های شورشگرانه تخیل و هنری یعنی همان مسائلی را که در آثار نخستین خود در سال ۱۹۲۰ دنبال کرده بود، از نو کشف می کند.

* در دهه پنجاه میلادی کمیسیون تحقیقات در مورد فعالیتهای ضد آمریکایی به رهبری سناتور مک کارتی تحقیقاتی را در مورد نفوذ کمونیستها در دستگاههای دولتی آمریکا کرد. در این دوره که تقریباً با آغاز جنگ سرد همزمان است، آزادیهای مدنی و دموکراتیک، کاهش یافت و بیگانهان بسیاری دستگیر و تحت بازجویی های خودسرانه قرار گرفتند.

این دوره جدید «رمانتیکی» با کتاب *اُرس و تمدن* (۱۹۵۵) شروع می شود. مارکوزه در این کتاب با تفسیر مجدد از آثار فروید، احساس جنسی را در تقابل با عقلانیت مورد نظر اصل کارکرد قرار می دهد. بدینسان در قیاس با مقاله ای که مارکوزه در سال ۱۹۳۷ نوشته بودو در آن حقیقت نظریه را در تقابل با زیبایی موهومی تخیل هنری قرار داده بود، هنردرپرتو کاملاً متفاوتی درک می شود: «خیالپردازی تا آنجا که از حقیقت امتناع اعظم پاسداری می کند و یا به نحو ایجابی تا آنجا که در تقابل با خرد، از امید به باروری یکپارچه بشر و طبیعت که خرد سرکوبشان کرده است، دفاع می کند، جنبه شناختی دارد.» بار دیگر نویسنده بزرگ آلمانی، فریدریش شیلر که مارکوزه در سال ۱۹۲۵ در مورد آثار او تحقیق می کرده است، پا به میدان می گذارد. مقاله های زیبایی شناسانه شیلر با بیان اینکه «رهایی را باید در آزادی احساسات جستجو کرد نه در آزادی خرد» و یا دست کم اینکه «قوانین خرد باید با علائق احساسات تطبیق داده شود»، «از کیفیتی انفجاری بهره مند است.» وانگهی بر اساس نظر مارکوزه «هردر، شیلر، هگل و نوالیس مفهوم از خود بیگانگی را تقریباً به شیوه ای یکسان تکامل دادند. زمانیکه جامعه صنعتی با قانون اصل کارکرد شکل گرفت، منفیت ذاتی آن نیز در تحلیل فلسفی راه یافت.» (در ادامه این عبارت، نقل قولی از شیلر آورده شده است.) این نکته از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ مارکوزه هنرمندان، فلاسفه، رمانتیستها و خرد باورها و به خصوص دو متفکری را که قبلاً در سال ۱۹۳۷ به عنوان نمایندگان *نفس* (*Seele*) (هردر) و *روح* (*Geist*) (هگل) مطرح کرده بود در جبهه اجتماعی - فرهنگی واحدی می گنجانده (۸).

بی دلیل نیست که در کتاب *اُرس و تمدن*، یعنی نخستین اثری از مارکوزه که در آن بعد رمانتیکی در تفکر او ظاهر می شود، می توان «کشف دوباره» والتر بنیامین را نیز دید. مارکوزه در این کتاب به دفعات متعدد، قطعه مهمی از تزهایی درباره فلسفه تاریخ (۱۹۴۰) ((بنیامین)) را نقل، تفسیر و از آن تمجید می کند. هنگامی که مارکوزه این کتاب را نوشت، مقالات اصلی بنیامین هنوز منتشر نشده بود (مارکوزه از چاپ سال ۱۹۵۰ تزهادر *Die neue Rundschau* نقل قول کرده است.) می دانیم که با انتشار آثار (*Schriften*) بنیامین در سال ۱۹۵۵ توسط آدورنو، روشنفکران رادیکال غرب شروع به پذیرش اندیشه های بنیامین در سطح وسیعی کردند. اما مارکوزه پیش از این به بنیامین علاقمند بوده است و ربطی به

انتشار آثار ندارد. در واقع علاقه مارکوزه، از بویایی درونی تکامل معنویش نشأت گرفته است. در قطعه ای که مارکوزه نقل کرده است، بنیامین چنین نوشته بود: «آرزوی گسست در تسلسل تاریخ به طبقه انقلابی در حال عمل تعلق دارد.» مارکوزه در ارتباط با این قطعه و کل مضامین تره‌های بنیامین چنین بحث می‌کند: «یادآوری تازمانیکه به عمل تاریخی ترجمه نشده باشد، اسلحه ایی واقعی نیست. ازاینرو مبارزه علیه زمان، نقش تعیین کننده ایی در مبارزه علیه سلطه پیدا می‌کند.» خاطره گذشته چون سلاحی در نبرد برای آینده: بزحمت می‌توان جمع بندی جالبتر و دقیقتری از این عبارت از دیدگاه انقلابی رمانتیکی داشت، دیدگاهی که مارکوزه و بنیامین در آن سهیم بودند و بر نظرات سیاسی و زیبایی شناسانه شان حاکم بوده است. (9)

مارکوزه از سال ۱۹۵۵ تا زمان آخرین آثارش بار دیگر به هنر و آرمان هنرمندانه و رمانتیک ازجهانی که صلح و صفا بر آن حاکم باشد، علاقه مند شده بود. یکی از ویژگیهای اساسی کتاب *انسان تک ساحتی* (۱۹۶۴) همین آرمان است. مارکوزه در این کتاب توانمندی انتقادی این آرمان را چنین مورد تاکید قرار می‌دهد: «پنداشتهای سنتی از بیگانگی هنری تا جایی که بیانگر ناهمخوانی زیبایی شناسانه با جامعه در حال توسعه باشد، در حقیقت جنبه رمانتیکی دارد. این ناهمخوانی مبین حقیقت آنهاست. آنچه که از این پنداشتها به یاد می‌ماند و درحافظه ثبت می‌شود، مربوط به آینده است: پنداشتهایی مربوط به رضایت خاطر، رضایت خاطر از دیدن نابودی جامعه ایی که دست به سرکوب آن می‌زند. هنر و ادبیات بزرگ سوررئالیستی دهه های بیست و سی میلادی این پنداشتها را در کارکرد شورشگرانه و آزاد خود باز یافته بودند.» (10) در کتابهای بعدی مارکوزه نیز می‌توان عبارات مشابهی را در مورد تناقض جهان هنرمندانه یا شاعرانه با واقعیت موجود و بعد انقلابی رمانتیسم یافت. مثلاً در *رساله ایی درباره آزادی* (۱۹۶۹) ناهمسازی مطلق شاعران سوررئالیست را مورد ستایش قرار می‌دهد که «عناصر معنایی انقلاب را در زبان شاعرانه می‌جستند.» (11) بنیامین خود نیز به خاطر خصیصه انقلابی، رمانتیکی و آزاد انگار سوررئالیسم، از دوستان پر شور آن بود. در مقاله ایی در مورد سوررئالیسم فرانسه (۱۹۲۹) چنین نوشت: «اروپا بعد از باکونین، برداشتی رادیکال از آزادی نداشته است. سوررئالیستها این برداشت رادیکال را اختیار کرده اند... هدف سوررئالیسم در تمام کتابها و اقداماتش، به

چنگ آوردن نیروی شور و شوق لازم برای انقلاب است.» (12)

مارکوزه در کتاب *ضد/انقلاب و شورش* (۱۹۷۲)، تاکید می کند که در مهمترین آثار هنری و ادبی قرن نوزدهم «موضع کاملاً ضد بورژوازی حاکم بوده است. فرهنگ والا، فرهنگ مادی بورژوازی را به محاکمه می کشد، نفی می کند، و از آن دوری می جوید. در واقع فرهنگ والا خود را از دنیای کالایی، از خشونت صنعتی و تجاری بورژوازی، از کژدیسی مناسبات انسانی، از ماتریالیسم سرمایه داری و از خردابزاری جدا می سازد. دنیای زیباشناسانه واقعیت را نقض می کند.» نکته مهم آن است که بنابه نظر مارکوزه در *انسان تک ساحتی*، اصیلترین، مطلق ترین و سازش ناپذیرترین تجلی *اِرس متکامل* در میان آثار بزرگ ادبی، آثاری هستند «که فراتر از واقعیت تثبیت شده می باشند، واقعیتی که *اِرس نفی* می کند و از اعتبار می اندازد.» این آثار شامل همبستگی های گزیده گوتته و گلهای شر* بودلراست، دو کتابی که در تأملات زیبایی شناسانه و فلسفی بنیامین نقش اساسی دارند (نخستین کتاب در دهه ۱۹۲۰ و دومین کتاب در دهه ۱۹۳۰). (13)

در کتاب *انسان تک ساحتی* جای بسیار ویژه ای به نظرات بنیامین اختصاص داده شده است. چنانکه می دانیم، کتاب با ادای احترامی چشمگیر و نافذ به بنیامین چنین به پایان می رسد: «نظریه انتقادی ... درحالیکه هیچ نویدی نمی دهد و هیچ موفقیتی را نشان نمی دهد، منفی باقی می ماند. بدینسان این نظریه می خواهد به آنانی وفادار بماند که بی هیچ امیدی، زندگی خویش را نثار امتناع اعظم کرده اند و خواهند کرد. والتر بنیامین در ابتدای دوران فاشیسم نوشت: «امید فقط به خاطر آنهایی به ماداده شده است که بی امید بوده اند. (nur um der Hoffnungslosen willen ist die hoffnung gegeben)» (14) در متن اصلی مقاله بنیامین در سال ۱۹۲۲ که در مورد همبستگی های گزیده گوتته نوشته شده بود، این قطعه معنایی عمیقاً مذهبی داشت، درحالیکه مارکوزه (با روایت غیرمذهبی خاص خود از بنیامین) تعبیری صریحاً سیاسی از آن به دست می دهد.

عنصری مشترک، کیفیتی خاص در سبک تفکر مارکوزه و بنیامین وجود دارد که می توان آن را *امید مستأصل و یا انقلابی گری بدبینانه* نامید. هم مارکوزه و هم بنیامین از این

* *Fleurs du Mal* این کتاب در سال ۱۳۳۵ به ترجمه دکتر مرتضی شمس با عنوان گلهای رنج به فارسی برگردانده شده است-م

اعتقاد سر باز می زنند که «مسیر طبیعی» تاریخ، تکامل نیروهای تولیدی و یا پیشرفت اجتناب ناپذیر اجتماعی منجر به ظهور جامعه ای عقلانی و آزاد می شود. از دیدگاه آنان، چنانکه بنیامین در انگاره ای خیره کننده جمع بندی کرده است، انقلابیون باید بیاموزند که «تاریخ را سرند کنند». پیروزی بشر بهیچوجه از پیش مقدر نشده است و اجتناب ناپذیر نیست. چنانکه در تمثیلی که بنیامین از فرشته تاریخ آورده است، با مفهوم «پیشرفت» فقط «کومه ای از ویرانی» پدید می آید. انقلاب «شنا کردن در مسیر رودخانه» نیست بل نبردی است بیرحمانه با نیروهای کورتاریخ، جنگی سخت و ممتد که نتیجه اش را نمی توان پیش بینی کرد. مارکوزه در مؤخره ای که به چاپ جدید هجدهم برومر مارکس نوشته است، چنین می گوید: «آگاهی به شکست و حتی به درماندگی، از آن حقیقت نظریه و امیدهایش است.» این نوع بدبینی اراده باورانه نه تنها فاصله زیادی با بی عملی رایج دارد (نظیر تسلیم طلبی و خوش بینی مرسوم کائوتسکی) برعکس نومیدانه ترین فراخوان برای عمل، پیشگامی و مقاومت است.» (15)

از این لحاظ، انسان تک ساحتی دین زیادی به تزهایی بنیامین در سال ۱۹۴۰ دارد. اکنون می توان فهمید که چرا مارکوزه در همان سال انتشار کتاب *انسان تک ساحتی* در خود این نیاز را دید که مقاله ای در مورد بنیامین بنویسد. این مقاله که زیاد معروف نیست، مؤخره ای است بر مجموعه ای از پنج مقاله بنیامین که تزهایی درباره فلسفه تاریخ و نقدی بر خشونت (۱۹۲۱) از آن جمله اند. مقاله مارکوزه چندان سیستماتیک نیست اما به وضوح مشترکات و نیز اختلافات مارکوزه و بنیامین را روشن می سازد.

در رأس همه مسائل، هم مارکوزه و هم بنیامین طرفدار نفی مطلق نظم اجتماعی موجود هستند. هر دو خواستار انقلابی رادیکال هستند و نیاز گروههای ستمدیده را به استفاده از خشونت علیه ستمگران شان به رسمیت می شناسند. مارکوزه در تفسیر مقاله بنیامین در مورد خشونت (۱۹۲۱) تاکید می کند: «خشونت مورد نظر بنیامین، خشونتی نیست که پایینی ها بر بالایی ها اعمال می کنند... خشونتی که بنیامین نقد می کند، خشونتی است برآمده از هستی (*Bestehenden*) که از خود هستی، مشروعیت، حقیقت و حق انحصاریش را کسب می کند... بنیامین جدی تر از آن بود که به خاطر وعده نهفته در واژه «صلح»، صلح باور باشد...» (16) هر دو آنها مخالف آشتی ناپذیر همه گونه اصلاح طلبی و مرحله

باوری^۱ هستند و انقلاب را انفجاری در تسلسل تاریخ، شروعی سراسر تازه می دانند و نه نسخه ای بهتر از نظم موجود و نتیجه انباشت تحول تدریجی. شگفت آنکه، این آینده تازه، بازگشت به گذشته پیش سرمایه داری را می طلبد، همانطور که بنیامین زیر تصویر مشهورش نوشته است، نتیجه «جهش دیالکتیکی ببر است به گذشته». مارکوزه نه تنها در این مقاله که در مورد بنیامین نوشته است بلکه در آثار سالهای ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ خود با بنیامین در مورد این درونمایه ها وحدت نظر دارد.

با این وجود، بی تردید تفاوت های معینی میان درک آنان از انقلاب وجود دارد. مارکوزه در تفسیرهای خویش، پیکرپاره آنارشیستی آثار نخستین بنیامین را نادیده می گیرد و سعی می کند که مضمون مذهبی شان را با ارائه تفسیری سراسر غیردینی و غیریزدان باوری از مسیانیسیم بنیامین خنثی نماید. بدینسان می گوید: «در نقد بنیامین از خشونت، این نکته پیداست که مسیانیسیم شکل تجلی حقیقت تاریخی است. رهایی بشریت تنها به شکل نفی رادیکال (و نه صرفاً قطعی) هستی قابل فهم است زیرا حتی خیر هم زیر بار قدرت هستی نیز بی قدرت و شریک جرم می شود. مسیانیسیم بنیامین هیچ وجه مشترکی با دین پرستی مرسوم ندارد. از دیدگاه او گناه و کفاره گناه، مقولاتی اجتماعی هستند.» (۱۷) این تفسیر شاید بعضاً درست باشد اما یک جانبه است: اگرچه بُعد عمیقاً یزدان شناسانه بنیامین که ریشه در سنت یهودی دارد، با مقولات اجتماعی پیوند می یابد اما نمی توان این بُعد را فقط تا این سطح تقلیل داد. اظهارنظرهای مارکوزه هم بیانگر دیدگاه خود اوست و هم بیانگر مسیانیسیم بنیامین. در حالیکه مارکوزه در سال ۱۹۴۱ در کتاب خرد و انقلاب هنوز از نفی «قطعی» واقعیت موجود سخن می گوید، در سال ۱۹۶۴ به منفیت تام و تمام متوسل می شود.

یکی دیگر از دیدگاه های مشترک بنیامین و مارکوزه، آن است که هر دو نه تنها سرمایه داری که به طور کلی تمام جوامع صنعتی، تکنولوژی چیز انگار و تولیدگری منتج به از خود بیگانگی، تخریب طبیعت و افسانه پیشرفت را نقد می کنند. همانطور که مارکوزه در مقاله خود در مورد بنیامین نوشته است: «بنیامین در تقابل با مفهوم نفرت انگیز پیشرفت

تولیدی که طبیعت را «موهبتی مفت و مجانی» می‌داند که باید از آن بهره‌کشی کرد، نظریه کار اجتماعی فوریه را سرمشق خود قرار می‌دهد که «بجای اعتقاد به بهره‌کشی از طبیعت، قادر است مخلوقات را به او اعطا نماید که بالقوه در زهدان او نهفته است.»^۱ برای بشریت آزاد که از زیرخسونت ستمگرانه خلاص شده است طبیعتی آزاد و خلاص شده سزاوار است. (۱۸) این موضوع یکی از دلایل انتقاد شدید آنان از اتحاد شوروی بود که به نظرشان نتوانست در برابر جامعه صنعتی غرب با تولید باوری و چیزانگاری تکنولوژیکش، بدیلی واقعی ارائه دهد.

از جهت دیگر، هم بنیامین و هم مارکوزه هر کدام به شیوه خاص خود، بنیامین با سینما در زمینه فرهنگی و مارکوزه با خودکارشدن (اتوماسیون) در زمینه اقتصادی، امکانات‌رهایی بخش تکنولوژی مدرن را تصدیق می‌کردند. هر دوی آنها تلاش می‌کردند تا ماهیت متناقض پیشرفت مادی و تکنولوژی صنعتی را درک کنند، گیرم که نتیجه‌گیری‌هایشان مشابه نیست [مارکوزه مانند آدورنو و هورکهایمر^۱ بیش از بنیامین از تولید انبوه هنری و محصولات فرهنگی انتقاد می‌کرد].

در آخرین اثر مارکوزه با عنوان بُعد زیبایی شناختی (۱۹۷۷) باردیگر از بنیامین نام برده می‌شود و دوباره موضوع اصلی رساله سال ۱۹۲۲ مارکوزه یعنی تناقض هنر (ادبیات) با واقعیت مستقر، درونمایه اصلی این اثر قرار می‌گیرد. اگرچه دیگر در سال ۱۹۷۷ نویسندگان جدید رمانتیک مطرح هستند و نه نویسندگان کلاسیک، مارکوزه «بدنام کردن رمانتیسم را به عنوان جریانی صرفاً ارتجاعی» یکی از خطاهای تمام عیار جزمی زیبایی‌شناسی مارکسیستی می‌داند. مارکوزه در بُعد زیبایی شناختی، «نفس» را در مقابل خرد قرار نمی‌دهد بلکه نشان می‌دهد که هنر مسئول‌رهایی احساسات، تخیل و خرد، البته خردی مجزا از خردباوری‌نهادهای مسلط، است. بُعد زیبایی شناختی در پیوند با اُرس در مقابل سرکوب‌گرایی، علیه جهان مستقر و وعده‌رهایی سر به اعتراض برمی‌دارد و با حفظ یاد و خاطره گذشته، نقشی انقلابی ایفا می‌کند زیرا «آرمانشهر اصیل ریشه در یادآوردن دارد».

دو اشاره‌ای که در این کتاب به بنیامین شده است، نه تنها تشابه اندیشه‌های مارکوزه را با بُعد رمانتیکی دوستش آشکار می‌سازد بلکه تا حدی بیانگر احتیاط معینی

است که مارکوزه نسبت به نظرات بنیامین در قبال رابطه هنر و سیاست دارد. گویا ظاهراً مارکوزه خود را به «بنیامین بودلری» نزدیکتر می‌پندارد تا «بنیامین برشتی». با اینکه مارکوزه یکی از تحسین‌کنندگان اشعار برشت است (حتی یکی از آنها را به طور کامل در *انسان تک ساحتی* نقل کرده است) اما براین عقیده پای می‌فشارد که «شاید اشعار بودلر و رمبو^۱ در قیاس با نمایشنامه‌های دیالکتیکی برشت از توانمندی شورشگرانه بیشتری برخوردار باشند». مارکوزه از «برشتی»ترین اثر بنیامین با عنوان «مؤلف در مقام تولید کننده»، «به خاطریکی کردن کیفیت ادبیات و سیاست در قلمرو هنر» انتقاد می‌کند. از جهت دیگر، از مقالات بنیامین در مورد *شاعران ملعون* به نحو چشمگیری ستایش می‌کند: «آن میزان فاصله و جدایی از پراکسیس که ارزش‌رهای بخش هنر را تشکیل می‌دهد، خصوصاً در این آثار ادبی برجسته است. بنیامین این موضوع را در آثار پو^۲، بودلر، پروست و والری^۳ آردیابی کرده است.» سپس مارکوزه این تفسیر را اضافه می‌کند: «اعتراض «مخفیانه» اینگونه ادبیات اِرتیک ((شهوانی)) در رهاندن نیروهای اِرتیک - تخریبی نهفته است که جهان عادی ارتباطات و رفتار را از هم می‌پاشانند. این نیروها از لحاظ ماهیت خود ضد اجتماعی هستند، طغیانی هستند زیرزمینی در مقابل نظم اجتماعی.» (۱۹)

هم مارکوزه و هم بنیامین، انقلابیونی رمانتیک بوده‌اند: رمانتیک به این مفهوم که برای فرهنگ پیش سرمایه داری احساس فراق می‌کرده‌اند، احساس فراقی که در هنر بزرگ «یادآوری گذشته» حفظ شده است و انقلابی به این دلیل که این احساس فراق برای گذشته را به نفی رادیکال نظم موجود و نیز به «امید مستأصل» برای جامعه‌ای جدید و رادیکال در آینده، تغییر شکل دادند.

این انقلابیگری رمانتیکی با مارکسیسم آنها متضاد نیست، زیرا در اندیشه‌های مارکس و انگلس نیز بُعد رمانتیکی وجود دارد؛ کافی است نظرگاه آنان را نسبت به نویسندگانی چون کارلایل، بالزاک و سایرین خاطر نشان کرد. البته در قرن بیستم، *انسان تک ساحتی* مارکوزه این بُعد رمانتیکی را سرکوب کرده است. دست آخر، این جهت‌گیری انقلابی رمانتیکی با

۱. Rimbaud آرتور رمبو (۱۸۵۴-۹۱) شاعر سمبولیست فرانسوی-م

۲. Poe ادگار آلن پو (۱۸۰۹-۴۹) شاعر و نویسنده آمریکایی-م

۳. Valery پل والری (۱۸۷۱-۱۹۴۵) شاعر و منتقد فرانسوی-م

مبارزه طبقاتی بیگانه نیست زیرا هم بنیامین و هم مارکوزه هرکدام به شیوه خاص خود، کلیت آثار، زندگی و اندیشه های خود را در نهایت با مبارزه ستمکشان برای رهایی خویش در پیوند می دانسته اند.*

* این مقاله با عنوان «مارکوزه و بنیامین: دوره رمانتیکی» برای نخستین بار در مجله *Telos* (تابستان ۱۹۸۰) صفحات ۲۲-۲۵ منتشر شده است.

یادداشت ها

1. Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis* (New York : Schocken, 1976), p. 287.

شولم همچنین از بلوخ و آدورنو نام می برد.

2. مارکوزه با اشاره به ای.تی.ای هوفمان، خاطرنشان می سازد که در آثار وی «نمی توان پلی بر فراز مفاک میان شور و شوق و جهان واقعی زد» بنیامین در مقاله اش در مورد همبستگی های گزیده گوته که آن هم نیز در سال ۱۹۲۲ نوشته شده است، دقیقاً همین نظر را پیش می کشد: در داستان، میان شور و اشتیاق و «زندگی بورژوایی» مفاکی قرار دارد، به «همبستگی های گزیده گوته» اثر بنیامین در سال ۱۹۲۲ در *Illuminationen* (Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1969) صفحه ۱۳۱ رجوع کنید.

3. Herbert Marcuse, *Der deutsche Künstlerroman*, 1922, in *Schriften*, vol. 1 (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1978), pp. 43-49, 86, 117-19, 133-43.

4. بنیامین در مقاله ای کوتاه که در مورد مؤسسه تحقیقات اجتماعی فرانکفورت نوشته بود (۱۹۳۸)، از مارکوزه نام می برد، همچنین در نامه ای به هورکهایمر، با نظری مساعد از نقش مارکوزه در مورد کار مشترک بر کتاب *Autorität und Familie* یاد می کند. به مقاله والتر بنیامین با عنوان "Ein deutsches Institut Freier Forschung." در *Gesammelte Schriften*, vol. 3 (Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1972) صفحات ۵۲۶ و ۶۸۳ رجوع کنید.

5. Herbert Marcuse, "Preface," in *Reason and Revolution* (Boston: Beacon Press, 1960), p.x.

6. Herbert Marcuse, "Über den Affirmativen Charakter der Kultur," 1937, in *Kultur und Gesellschaft*, vol. 1 (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1970), pp. 67-68, 76-81, 89-94.

بنیامین این مقاله را خوانده بود و در بحثی که در مورد مؤسسه فرانکفورت می کند (۱۹۳۸)، با اشاره به مارکوزه، لزوم تقابل قراردادن مفهوم انتقادی را در برابر مفهوم «ایجابی» مورد تاکید قرار می دهد. از نظر او و نیز مارکوزه، این «فرهنگ انتقادی» با فلسفه خردباور و فلسفه هگل یکی نیست: این فرهنگ از عناصر فرهنگی ساخته شده که «با منشأ اولیه و رویاهایشان پیوند دارد، و همبستگی شان را با انسانیت آتی و خود انسانیت منکر نمی شوند.» بنیامین برخلاف مارکوزه، بجای طرد سنت فرهنگ بورژوایی به عنوان «ایدئولوژی»، «لزوم نجات میراث فرهنگی» و تکامل بینشهای انتقادی را با هدف «چا باز کردن برای سنتی اصیل» مورد تاکید قرار می دهد. به مقاله بنیامین "Ein deutsches Institut," صفحات ۲۶-۵۲۵ رجوع کنید.

7. Herbert Marcuse, "Epilogue," in *Reason and Revolution* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1954; reprint, 1991), p.433.

البته احتمال دارد که مارکوزه نیز تحت تاثیر انتقادی آدورنو و هورکهایمر از سنت خردباور در *Dialektik der Aufklärung* (1947) قرار گرفته باشد اما بی شک وی با شیوه خاص خود به این نتیجه گیری رسیده است.

8. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, 1955 (London: Sphere Books, 1969), pp. 132, 151, 154.

9. Marcuse, *Eros and Civilization*, p.186

10. Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (London: Routledge, 1964), p. 60 (تاکیدها از ماست.)

11. Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston: Beacon Press, 1969), p.33.

12. Walter Benjamin, "Der Surrealismus," (1929) in *Angelus Novus* (Frankfurt, a.M. Suhrkamp, 1966), p.212.

13. Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (Boston: Beacon Press, 1972), p. 86 : Marcuse, *One Dimensional Man*, p.77

14. Marcuse, *One Dimensional Man*, p.257.

15. Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," 1940, in *Illuminations* (London: J.Cape, 1970), pp. 259-61.

در مورد « بدبینی » مارکوزه به مقاله جالب راسل ژاکوبی با عنوان " Reversal and Lost Meanings" در *Critical Interruptions. New left Perspectives on Herbert Marcuse*, ed. Paul Breines (New York: Herder and Herder, 1970) صفحات ۷۳-۷۰ رجوع کنید.

16. Herbert Marcuse, "Nachwort," in Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1965), pp.99-100

17. Ibid., pp. 100-101

18. Ibid., pp. 104.

19. Herbert Marcuse, *The Aesthetic Dimension* (Boston: Beacon Press, 1979), pp. xii-xiii, 6-9, 11, 19-20, 33, 73.

انقلاب علیه «پیشرفت»

آنارشیسْمِ رمانتیکِ والتر بنیامین

سبکِ تفکرِ والتر بنیامین یگانه و منحصر بفرد است و نمی توان آن را طبقه بندی کرد، اما اگر حال و هوای فرهنگی اروپای مرکزی (*Mittel - Europa*) را در ابتدای قرنِ حاضر در نظر گیریم و به برخی از جریانهای پرنفوذ مذهبی - سیاسی میان روشنفکرانِ یهودی آلمانی زبانِ این دوره توجه کنیم، بهتر می توانیم سبکِ تفکرِ بنیامین را درک کنیم و توضیح دهیم. از اواخرِ قرنِ نوزدهم تا ظهورِ فاشیسم، نو - رمانتیسْم به عنوانِ نقدِ اخلاقی و اجتماعی از مفهومِ «پیشرفت» و تمدنِ نوین و نیز وفاداریِ حسرت زده به فرهنگِ سنتی، جریانِ مسلطی در میانِ روشنفکرانِ آلمانی شده بود. این جریان اساساً واکنشی به فرآیندِ پر قدرت، خشن و سریعِ صنعتی شدنِ آلمان بود که تمامِ ارزشها و باورهایِ قدیمی را تهدید به نابودی می کرد و حسابگریِ بیرحمانه و منطقیِ تولیدِ کالایی را جایگزین آن می ساخت. بسیاری از نویسندگان و فیلسوفانِ یهودی آلمانی زبان، جذبِ این جهان بینی (*Weltanschauung*) شدند و روایتِ رمانتیکِ از مسیانیسْمِ یهودی و نیز آرمانشهرِ انقلابی (آزادانگار) را در پیوندی گزیده ((از عناصرِ هردو)) بسط و تکامل دادند. یکی از عناصرِ اصلیِ این پیوند، خصیصهٔ نوسازی - آرمانشهریِ هردو پیکربندی^۱ معنوی است که در آثارِ

شخصیتهای معروفِ روشنفکرانِ یهودیِ اروپایِ مرکزی مانندِ مارتین بوبر^۱، گرشوم شولم، گوستاو لاندائور، ارنست بلوخ، گئورگ لوکاچ و غیره دیده می شود. (۱)

والتر بنیامین نه تنها به خاطر پیوندهای شخصی اش با اعضای این مجموعه پیچیده بلکه به این دلیل نیز در آن گنجانده می شود که در سراسر زندگی و تفکرش تمام تناقضات، تنشها و تعارضاتی را در خود جمع کرده بود که این فرهنگ نو- رمانتیکیِ یهودی-آلمانی را میان یزدان شناسیِ یهودی و ماتریالیسمِ مارکسیستی، همگون سازی و صیهونیسم، کمونیسم و آنارشیسم، رمانتیسمِ محافظه کارانه و انقلابیگریِ نیهیلیستی، مسیانیسیمِ عرفانی و آرمانشهریِ غیر مذهبیِ دوباره کرده بود.

یکی از ویژگیهای اساسی فلسفه سیاسی بنیامین، پیوندِ نزدیکِ درونمایه های مسیانیسیتی و آرمانشهری- آنارشیستی (بر پایه نقدِ نو-رمانتیستی از مفهوم پیشرفت) است. می توان با بررسی یکی از آثار نخستین بنیامین یعنی مقاله «زندگی دانشجویان» (۱۹۱۴)، جوانه های کل جهان بینی اجتماعی - مذهبی او را دریافت. بنیامین در تقابل با مفهوم «بی شکل» پیشرفت، قدرت انتقادیِ پنداشت‌هایِ آرمانشهریِ مانندِ پنداشت‌هایِ انقلابِ فرانسه و ملکوتِ مسیحایی را تجلیل می کند. بنیامین در این مقاله معتقد است که مسائل واقعی جامعه، مسائل مربوط به تکنولوژی و علم نیست بلکه مسائل مابعدالطبیعه ای است که افلاطون، اسپینوزا، رمانتیستها و نیچه مطرح کردند و جامعه دانشجویی زیر بارِ نفوذِ آنها باید پیشاهنگ «انقلاب مداوم معنوی» باشد. هرچند بعدِ آنارشیستیِ اندیشه بنیامین با این عبارت به خوبی دیده می شود که هنر و شناختِ آزادِ حقیقی با «دولت بیگانه است و غالباً دشمن دولت»، اما به شیوه پیچیده تری در اشاره ای که به معنویتِ تولستویی خدمت به فقرا می کند و در بیان صریح «ایده های کاملترین جوامع آنارشیستی و راهبانۀ مسیحی» نمود می یابد، نیز حی و حاضر است. (۲) آرمانشهر، آنارشیسم، انقلاب و جوامع راهبانۀ مسیحی کیمیاگرانه در هم ادغام می شوند و با نقدِ فرهنگیِ نو - رمانتیکی از مفهوم پیشرفت و شناختِ فنی - علمی صرف پیوند می یابند؛ گذشته (جوامع راهبانۀ) و آینده (آرمانشهرِ آنارشیستی) در میان بُری کاملاً رمانتیکی - انقلابی وحدت می یابند. در این مقاله بسیاری از مشغولیت‌های ذهنی بنیامین را می یابیم و می توان تشابه آنها را با آثار بعدی او به

وضوح نشان داد. در این مقاله درونمایه ها و مضامینی طرح می گردد که در سراسر زندگی بنیامین، گاه آشکار و گاه به صورت گرایشی پنهان، رجعت می کند. تحول معنوی بنیامین از سال ۱۹۱۴ تا ۱۹۴۰ با گونه ای پیوستگی بنیادی همراه بوده است، البته منظور این نیست که تغییر یا دگردیسی در کار نبوده است: پس از سال ۱۹۲۴ مارکسیسم به تدریج بخش مهمی از جهان بینی او شد. کمونیسم و ماتریالیسم تاریخی جایگزین اعتقادات معنوی و آزادانگار سابق بنیامین نشدند اما در امتزاج با آنها الگوی ویژه ای از تفکر شکل گرفت.

رمانتیسم نزد بنیامین همانند بسیاری از روشنفکران جوان یهودی اوایل قرن حاضر، نقطه آغاز، بنیان عمده فرهنگی، خاستگاه اصلی ارزشها و احساسات بود. این موضوع را باید تاکید کرد زیرا نقدگری (به طور عام) به زمینه نو - رمانتیکی خود و معنا و مفهوم آن برای دیدگاههای اجتماعی، مذهبی و فلسفی - تاریخی اش توجه نشان نداده است؛ البته باید توجه داشت که این زمینه و معنا و مفهوم بیانگر چشم انداز نوبنیادی بود که به ایده های رمانتیسم کلاسیک قابل تقلیل نبوده است.

بنیامین در یکی از نخستین مقالاتی که با عنوان مختصر «رمانتیسم» منتشر کرد (با نام مستعار جی. آردور^۱)، از «رمانتیسم کاذبی» که در مدارس آموزش داده می شد، انتقاد کرد و با تاکید بر اینکه «اراده رمانتیکی معطوف به زیبایی، / اراده رمانتیکی معطوف به حقیقت، / اراده رمانتیکی معطوف به عمل»، یافته های «از میان برنداشتنی» (unüberwindlich) فرهنگ نوین می باشند، خواهان تولد «رمانتیسمی جدید» شد.⁽³⁾ بنیامین باردیگر در سال ۱۹۱۳ در مقاله کوتاه اما پراهمیتی با عنوان دین پرستی دوران ما (Dialog über die Religiosität der Gegenwart) که به شکل گفت و - شنود تنظیم شده بود، می نویسد: «ما همه عمیقاً با یافته های رمانتیسم درگیر می باشیم» و باید از رمانتیسم به خاطر در اختیار گذاشتن قدرتمندترین بینشها برای درک «جنبه تیره و تاری طبیعت» سپاسگزار باشیم. بنیامین در تقابل با توهّمات مربوط به پیشرفت و تحول و نیز با انتقاد شدید از تقلیل بشر به ابزار کار و فروکاستن از ارزش همه کارها تا حد جنبه فنی، لزوم ارائه مذهبی جدید (با پیامبرانی چون تولستوی، نیچه، استرینبرگ^۲ یعنی منقدان فرهنگی تمدن

۱. J. Ardor .

۲. Strindberg (۱۸۴۹-۱۹۱۲) نمایشنامه نویسی سوئدی - م

نویسنده و نیز سوسیالیسمی تازه و صادقانه (ehrlichen) و بسیار متفاوت با سوسیالیسم مرسوم را پیش می‌کشد. (4)

«نابینایی» عصرِ روشنگری

نخستین مقاله مهم ادبی بنیامین (۱۵-۱۹۱۴) به رمانتیست انقلابی، هولدرلین، اختصاص داده شده بود. پس از سال ۱۹۱۶، بنیامین مجذوب آثار دوران جوانی فریدریش شلگل شد که بعدها همین آثار مبنای اصلی کار وی در رساله دانشگاهی اش قرار گرفت. در نامه ای به شولم در تاریخ ژوئن ۱۹۱۷، از «ژرفا و زیبایی بی حد و حصر» رمانتیسم اولیه (Frühromantik) ستایش کرد (در این نامه از فریدریش و آگوست ویلهلم شلگل^۱، نوالیس، تیک^۲ و شلایر ماکر^۳ یاد شده بود). بنیامین خصوصاً مجذوب شیوه رمانتیسم برای وحدتِ مذهب و تاریخ شد و به طرز معناداری نتیجه گیری کرد که «رمانتیسم آخرین جنبشی است که بار دیگر سنت را برایمان حفظ کرد.» (5) بنیامین در اوایل سال ۱۹۱۸ در مقاله درباره فیلسوفهای آینده (Über das Kommenden Philosophie) نه تنها از «نابینایی» عصرِ روشنگری بلکه به طور کلی از نابخردی عصر جدید (Neuzeit) شدیداً انتقاد کرد. انتقاد او بر پایه دو بُعد فرهنگی مذهب و تاریخ استوار بود که نزد رمانتیسم اهمیت تعیین کننده ای داشت. تحقیرنو - رمانتیکی بنیامین در حق عصرِ روشنگری تا آن جا پیش رفت که آن را «یکی از بی مایه ترین جهان بینی ها» و دورانی فرهنگی که تجربه ایی «سطحی و توخالی» به بار آورده است، دانست. (6) بنیامین در سال ۱۹۱۹ رساله اش را با عنوان «مفهوم نقد هنری در رمانتیسم آلمانی» ارائه کرد و تحت تاثیر این روش رمانتیکی در نقد ادبی بود که مقاله معروفش را درباره همبستگی های گزیده گوته نوشت، مقاله ای که یکی از مهمترین شخصیت های نو- رمانتیسم به نام هوگو فن هوفمانزثال^۴ از آن به عنوان «اثری بی نظیر»

۱. Friedrich Wilhelm Schlegel (۱۸۲۹-۱۷۲۲) نویسنده و منقد آلمانی و August Wilhelm Schlegel (۱۸۴۵-۱۷۶۵) برادر فریدریش شلگل، شاعر و منقد آلمانی-م

۲. Tieck (۱۸۵۳-۱۷۷۳) منقد و نویسنده آلمانی در مکتب رمانتیسم-م

۳. Schleiermacher (۱۸۳۴-۱۷۶۸) یزدان شناس و فیلسوف آلمانی. عموماً او را بنیانگذار یزدان شناسی نوین پروتستانی می‌دانند-م

۴. Hugo Von Hofmannsthal (۱۹۲۹-۱۸۷۴) شاعر و نمایشنامه نویسی اطریشی-م

ستایش کرد. مکاتبات بیست ساله بنیامین، گواه علاقه پیگیرانه او به رمانتیسم است: او عمیقاً تحت تأثیر «باطنی گری»^۱ مشخصاً «رمانتیکی» یوهان ویلهلم ریتز^۲، رمان تیک با عنوان «کبرت موبوره»^۳، افسانه های پریان قرون وسطایی و مجموعه حکایتهای گریم^۴ به زبان آلمانی قرار گرفت. (7) بنیامین حتی نسبت به نقد فرهنگی نو-رمانتیکی محافظه کارانه از سرمایه داری نظیر آثار شاعر عارف و باطن گرای آلمانی، اشتفان جورج^۵؛ رمان نویس کاتولیک و سلطنت طلب فرانسوی، لئون بلوی^۶، («آیا هرگز نقدی تلخ تر و یا شاید طنزآمیزتر از نقد او به بورژوازی نوشته شده است؟»)؛ لودویک کلاگس^۷ مفسر محافظه کار باخ اوفن^۸ («بدون تردید یک اثر برجسته فلسفی») و حتی آکسیون فرانسز^۹ که در سال ۱۹۲۴ عضو آن شد، حساس بود. (8) بنیامین در سال ۱۹۳۰ مقاله ای درباره ای. تی. ای هوفمان واسکار پانیتزا^{۱۰} نوشت. از نظر بنیامین این دو تن «سراغاز و خاتمه جنبش معنوی رمانتیکی آلمان در قرن گذشته» بوده اند و دو گانه انگاری مذهبی - ماوراء الطبیعه شان بین زندگی و ماشین واره گی را گونه ای یزدان شناسی می دانست. بنیامین هوفمان را با حکایتهای عجیب و غریبش، رهرو سنتی دیرینه می دانست که قدمت آن به یونان و حماسه های شرقی برمی گشت. بنیامین عقیده داشت که حکایتگری (Erzählen) اصیل همیشه، به مفهوم دقیق کلمه، خصلتی نگهدارنده داشته است و نمی توان جدا از کهن ترین میراث معنوی بشر،

۱. esotericism

۲. Johann Wilhelm Ritter

۳. Eckbert the Blonde

۴. Grimm حکایتهایی که برادران گریم یعنی ژاکوب (۱۷۸۵-۱۸۶۳) و ویلهلم گریم (۱۷۸۶-۱۸۵۹) بین سالهای ۱۸۱۲ تا ۱۸۲۲ در سه جلد منتشر کردند-م

۵. Stefan George (۱۸۶۸-۱۹۳۳) شاعر سمبولیست آلمانی-م

۶. Leon Bloy

۷. Ludwig Klages

۸. Bachofen (۱۸۱۵-۸۷) حقوقدان و مورخ سوسی. معروفیت او بیشتر به خاطر اثرش در مورد نظریه مادر سالاری در عهد باستان است-م

۹. Action française جنبش دست راستی افراطی در فرانسه در سالهای بین دو جنگ جهانی که به عصر روشنگری و گسترش روزافزون تکنولوژی صنعتی شدیداً حمله می کرد. ژرژ برنانوس نویسنده فرانسوی از اعضای این جنبش بود-م

۱۰. Oscar Panizza

درمورد حتی یکی از حکایتگرانِ بزرگ اندیشید.» بنیامین همچنین اعتقادِ هوفمان را به «پیوندی کارآمد با کهن ترین اعصار (Urzeit)» ستایش می کرد. چنانکه خواهیم دید رجوع به اعصارِ دیرینه، باستانی و یا آباجدادی در آثارِ بعدیِ بنیامین در تقابل با احساسِ فراقِ رمانتیکیِ مرسوم برای قرونِ وسطی، نقشِ عمده ای می یابد.⁽⁹⁾

اگرچه اشاراتِ بنیامین به رمانتیسم در دههٔ سی میلادی با پذیرشِ روز افزونِ ماتریالیسمِ تاریخی کمتر شده بود، با این حال بعضی از عناصرِ اصلیِ جهان بینیِ رمانتیکی در نظراتِ مذهبی و فلسفی - سیاسی او تعالی یافته بود. یکی از آخرین بحثهایِ بنیامین در موردِ رمانتیسم، مروری است در سال ۱۹۳۹ بر اثرِ آلبرت بُگن^۱ که با عنوانِ *رمانتیسم و رویاها (le romantisme et les rêves)* منتشر شده بود. بنیامین عنوان می کند که مؤلفِ قادر نبوده است که رمانتیسم را به عنوانِ واکنش به توسعهٔ اجتماعی و صنعتی دریابد و سپس با این بینشِ روشنگر نتیجه گیری می کند: «گیراییِ رمانتیکی، زندگیِ رویایی، نشانهٔ وضعیتی است اضطراری. این گیرایی کمتر متوجه مسیری است که روح را به منزلگاهش رهنمون می کند بلکه بیشتر به موانعی اشاره دارد که بر سرِ این راه قرار گرفته است.»⁽¹⁰⁾

مسیانیسمِ رمانتیکی

نه تنها از علاقهٔ بنیامین به آثارِ فلسفی - کابالایی^۲ فرانتس ژوزف مولیتور^۳، نویسندهٔ رمانتیستِ آلمانی می توان پی برد که ((نزدِ بنیامین)) میانِ رمانتیسم و مسیانیسمِ پیوندی وجود دارد⁽¹¹⁾، که مهمتر از آن رسالهٔ دانشگاهیش مؤید این نکته است. بنیامین در این رساله تأکید می کند که جوهرِ حقیقیِ رمانتیسمِ اولیه را «باید در مسیانیسمِ رمانتیکی جست.» وی بعدِ مسیانیستیِ رمانتیسم را خصوصاً در آثارِ شگل و نوالیس کشف می کند و عبارتِ شگفت آورِ زیر را از قولِ فریدریش شگلِ جوان نقل می کند: «آرزویِ انقلابیِ تحققِ ملکوتِ خداوند سرآغازِ تاریخِ نوین است. هر چیزی که به ملکوتِ خداوند مرتبط نباشد، برای آن فقط موضوعی است حاشیه ای.»⁽¹²⁾ به نظر می رسد که این درونمایه نسبت به موضوع

۱. Albert Beguin .

۲. Kabbalist .

۳. Franz Joseph Molitor .

زیبایی شناختی اثر موضوعی است فرعی اما در ارتباط با دلمشغولی های ذهنی خود بنیامین، موضوعی بنیادی بود. بنیامین در نامه ای به تاریخ آوریل ۱۹۱۹ خطاب به ارنست شوئن^۱ توضیح می دهد که نمی تواند با «کانون رمانتیسم یعنی مسیانیسیم» برخورد کند زیرا مسائلی از این قبیل هرچند «بسیار مربوط» می باشند اما مانع می شوند که رساله ظاهر «علمی مرسوم» را به خود بگیرد (بنیامین میان این ظاهر و شکل اصیل آن تمایز قائل می شود). (13)

گرشوم شولم در دفترچه خاطراتش در سال ۱۹۱۶، بحثی را که با دوستش داشته است چنین یادداشت می کند: «اندیشه بنیامین ... در اطراف پدیده اسطوره گردش می کند و از زوایای مختلف به آن نزدیک می شود. از زاویه تاریخی با رمانتیسم، از زاویه شعر و شاعری با هولدرلین و از زاویه مذهبی با یهودیت آغاز می کند.» (14) ذهن بنیامین در این زمان، بوتۀ آزمایش فرهنگی خاصی است که در آن هولدرلین (یا شگل) و کتاب مقدس، شعر رمانتیکی و یزدان شناسی مسیانستی، تاریخ و مذهب درهم نفوذ می کنند تا ماده جدید و غیر منتظره ای را بسازند.

آرمانشهر آزادانگارانۀ بنیامین، در ساختار نو - رمانتیکی احساس نیز ریشه دارد. در نامه ای که به سال ۱۹۱۸ به گرشوم شولم می نویسد قطعه روشنگری وجود دارد که در آن پیوند فوق صراحتاً مطرح شده است. بنیامین بعد از طرح این مطلب که رمانتیسم «یکی از قدرتمندترین جنبشهای دوران معاصر است» این بحث را طرح می کند که جنبۀ آرمانی کاتولیسم رمانتیکی (در تقابل با پیوندی که با قدرت سیاسی دارد) «با پذیرش عناصر اجتماعی، به آنارشیسم تکامل یافت (لئونارد فرانک^۲، لودویگ روبینر^۳)» (15) چنانکه دیدیم، بُعد بازسازی کاتولیکی - رمانتیکی در مقاله بنیامین در مورد دانشجویان (۱۹۱۴)، عمیقاً با جنبۀ آزادانگارانۀ تفکر او پیوند دارد: جوامع راهبانه و گروههای آنارشیستی به عنوان دو نمونه با اهمیت از عمل اجتماعی مطرح می گردند.

به طور کلی، نظرات اجتماعی بنیامین تحت تاثیر اندیشه متفکران آزادانگار، آنارشیست

۱. Ernst Schoen .

۲. Leonhard Frank .

۳. Ludwig Rubiner .

و آنارشوسندیکالیستی چون ژرژ سورل، گوستاواندائور بوده است که بیشترین شباهت را با آرزوهای رمانتیکی ضدسرمایه داری و رستاخیز باور داشته اند. اما تفکر بنیامین با مفهوم متداول از واژه سیاسی فاصله زیادی دارد. شگفت آنکه نه انقلاب اکتبر روسیه و نه انقلاب سال ۱۹۱۸-۱۹ آلمان نظر بنیامین را به خود جلب نکرد؛ در بحثهایی که بنیامین در آن زمان با شولم در مورد قدرت جدید شورایی داشت، نسبت به دوستش که آن را گونه ای «دیکتاتوری فقرا» می دانست، تودارتر بود. هواداری آنان بیشتر معطوف به سوسیالیستهای انقلابی (SR) یعنی وارثان «نیهیلیسم» روسی بود که عقایدشان را در قیاس با بلشویکها به ایده های آنارشویستی نزدیکتری دانستند. (16) شولم مفهوم مشترک نزد هردوشان را «یزدان سالاری»^۱ توصیف می کند، اصطلاحی که اهمیت صرفاً مذهبی دارد تا اهمیت سیاسی. (17) بنا به نظر ورنر کرافت^۲ که در آن زمان بنیامین را خوب می شناخت، آنارشویسم او کیفیتی «نمادین» داشت: نه چپ بود و نه راست، جای دیگری ماوآ داشت. (18) بنیامین خود در دهه بیست میلادی بارضایت خاطری آشکار از اصطلاح «نیهیلیست» استفاده می کرد تا نظرات سیاسی یا شاید هم غیرسیاسی اش را مشخص نماید. (19) شولم بی تردید با در اختیار گذاشتن ادبیات آزاد انگار نظیر آثار لاندائور، در شکفتن چنین اعتقاداتی سهم داشت. (20) اما مقاله سال ۱۹۱۴ بنیامین در مورد دانشجویان نشان می دهد که قبل از آنکه آنها همدیگر را ملاقات کرده باشند، چنین گرایشی در او وجود داشته است.

کلید درک شکل خاص آنارشویسم بنیامین در رابطه آن با مسیانیزم یهودی نهفته است، رابطه ای که به بهترین وجه می توان به عنوان «پیوندی گزیده» تحلیل کرد. این دو چشم انداز فرهنگی که از ریشه مشترک نو-رمانتیکی بالیده اند، در ساختار آرمانشهری-رستاخیزباور و چشم انداز انقلابی - ویرانگر در تاریخ و پنداشتی آزاد انگار از آینده ای عدنی مشترک هستند.

بنیامین در مقاله ای که در مورد خشونت نوشت (*Zur Kritik der Gewalt*) (۱۹۲۱)، البته با تأثیر از مقاله تأملاتی درباره خشونت سورل، برای نخستین بار دیدگاههای آزادانگار - انقلابی خود را به طور کامل بیان کرد. بنیامین در حالی که بانفرتی شدید از نهادهای دولتی

نظیرپلیس («منحط ترین شکل ممکنِ خشونت») و یا پارلمان («نماینده‌گی سیه روزی») سخن می‌گوید، از نقد «ویرانگر» ضد پارلمانی آنارشو سندیکالیستها و بلشویکها (پیوندی بسیار روشنگر) و نیز از نظرسورل مبنی بر اینکه اعتصاب عمومی پرولتاریا اقدامی است «که تنها یک وظیفه دارد و آن نابودکردنِ خشونتِ دولت است»، حمایت می‌کند. این مفهوم که بنیامین به عنوان یک آنارشیست صراحتاً از آن دفاع می‌کند، از دید او مفهومی است «ژرف، اخلاقی و حقیقتاً انقلابی»، حتی اگر به «پیامدهای فاجعه باری» بیانجامد. با این حال، در این مرحله بنیامین از سورل جدا می‌شود و به قلمرو کاملاً متفاوتی از یزدان شناسی مسیانستی رهسپار می‌گردد؛ خشونتِ انقلابی «خالص» و «بی میانجی»، تجلیِ خشونتِ الهی است، تنها خشونتی که قادر به «گسستن دایره اشکالِ اسطوره ای قانون ... و در نتیجه خشونتِ دولت است» و بدینسان «دورانِ تاریخی جدیدی» را مستقر می‌سازد؛ تنها خشونتی که «قانون شکن» است و از ریشه هم نقطه مقابل خشونتِ اسطوره ایِ قانون ساز است و هم خشونتِ ارتجاعیِ محافظِ قانون.^{۲۱} پیوندِ منحصر بفردِ دیالکتیکی میان آنارشیسم و مسیانسم که پایه و اساس این مقاله حقیقتاً اهریمنی (به معنایِ گوته ای کلمه) می‌باشد، بار دیگر به شکلِ تند و تیزتری در مقاله دشوار و رسوخ ناپذیر بخش پذیرِ یزدان شناسی - سیاسی پدیدار می‌گردد. این مقاله که کمابیش در همان زمان نوشته شده است، به نظر ما تحت تاثیر مقاله ستاره‌رهای (Stern der Erlösung) فرانتس روزن تسویگ^۱ بوده است.^{۲۲} هرچند در این مقاله نمی‌توان متن بنیامین را جمله به جمله تفسیر کرد اما طرحی مختصر از این متن می‌تواند به فهمِ مضمونِ آن کمک رساند. مقاله با ایجاد تمایزی ریشه ای بین قلمرو شدنِ تاریخی و قلمرو مسیحا^۲ آغاز می‌شود: «هیچ چیز تاریخی نمی‌تواند در خود و یا از خود رابطه ای با مسیحا داشته باشد.» اما بنیامین بلا درنگ تلاش می‌کند با تأملی هوشمندانه رویِ این ورطه و شکاف پل بزند و از زمین به عالم ملکوت گذرگاه عجیبی بیابد: «نظمِ دنیویِ گیتی شاید آمدنِ ملکوتِ مسیانستی را پیش اندازد. گیتی در حقیقت مقوله ای از آنِ این ملکوت نیست اما به هر حال مقوله ای است، بسنده ترین مقوله که سهلترین راه دسترسی به این ملکوت را میسر می‌سازد.»^{۲۳} مشابهت، و نه همانندی، این نظر با تز

۱. Franz Rosenzweig

۲. Messiah به توضیحات زیرنویس صفحه ۱۴ رجوع کنید

«اقداماتِ رهایی بخشی» روزن تسویگ که «فی النفسه ملکوتِ خداوند نیستند» اما «پیش شرطِ فرارسیدن آن می باشد» غیرقابلِ انکار است. بنیامین با پذیرشِ بخش پذیری، خواهانِ رستاخیزِ یکپارچه (restitutio in integrum) معنوی و دنیوی می باشد و این وظیفه را به شکلِ خاصی از خطِ مشیِ سیاسی و دنیوی محول می کند که «روشی آن را باید نیهیلیسم نامید.» (اصطلاحِ آنارشیسیم شاید بیش از حد «دنیوی» تلقی می شد.)

آرمانشهرِ شربارت

بنیامین در سال ۱۹۱۷، از طریقِ دوستش گرشوم شولم، اثرِ پاول شربارت^۱ را که در سال ۱۹۱۵ در فقر و گمنامی مرده بود، کشف کرد. شربارت آرمانشهری عجیب و غریب و گونه ای نواده نوین سیرانو دو برژراک^۲ و سویت^۳ بود. عموماً شربارت را نویسنده نو-رمانتیک می دانند و خود او در شرحِ حالِ واره خویش نوشت: «از لحاظِ هنری، خاستگاههایِ اصلیِ مرا باید در عصرِ رمانتیک جست.» هرچند شربارت هرگز مطلبی سیاسی منتشر نکرد اما دوستِ اریش موسام^۴، شاعرِ آنارشیسیت بود. خودِ اریش موسام با نهضتِ آرمانشهری که گوستاو لاندائور یکی از اعضایِ آن بود ارتباط داشت. شربارت به خاطرِ خصومتش با امپریالیسم، ناسیونالیسم، نظامی گری و نهادِ دولت با آنارشیسیم همبستگی داشت. او در کتابِ «آرمانشهرِ آسمانی» (lesabendis) (۱۹۱۳) سیارکی را به نامِ «پالاس»^۵ توصیف می کند که ساکنانش جامعه ای بدونِ قانون، ساختارهایِ سیاسی، دستگاهِ اداری، دولت و یا مالکیتِ خصوصی خلق کرده اند و با یاورِ متقابل و فعالیتِ داوطلبانه اشتراکی با هم پیوند دارند. درونمایه اصلیِ این اثر، ساختنِ برجِ غول پیکری است که مردمِ پالاس با آن می خواهند به جرمِ آسمانی اسرار آمیزی برسند. ظاهراً نزدِ نویسنده، تکنیکِ معماری نقشِ مهمی دارد اما

۱. Paul Scheerbart .

۲. Cyrano de bergerac (۵۰-۱۶۱۹) طنزنویس و نمایشنامه نویسی فرانسوی . کتابِ معروفش با عنوانِ Histoire romique des états et empires de la lune et du soleil شرح طنزآمیزِ سفرهایش به ماه و خورشید است که یادآورِ داستانِ گالیور اثرِ جاناتان سویت است- فرهنگِ کمبریج

۳. Jonathan Swift (۱۷۴۹-۱۶۶۷) کشیش و طنز نویسِ ایرلندی و خالقِ «سفرهایِ گالیور»-م

۴. Erich Mühsam .

۵. Pallas .

در تحلیل نهایی، این تکنیک فقط ابزاری در خدمت کسموته ایسم^۱ یعنی آرزویی مذهبی - آسمانی است. هدف واپسین، «پیروی از این امر بزرگ» است و یکی از شخصیت‌های اصلی داستان، با اشاره به برج می گوید: «درستاره های دیگر، این برج مذهب مردم شده است.» بنیامین در سالهای ۱۹-۱۹۱۸ نخستین یادداشت کوتاهش را درباره *lesabendio* نوشت و در آن، درونمایه داستان را «چیرگی معنوی تکنولوژی» و تصدیق معنوی «امر بزرگ» به عنوان «تحقیق آرمانشهر» دانست. با این حال، بعد خاص سیاسی رمان شربارت مورد بحث قرار نگرفت هرچند باید در نقدی دیگر یعنی در مقاله «سیاستمدار واقعی» که بنیامین در سال ۱۹۱۹ نوشت و اندکی بعد مفقود گردید، مورد بحث و بررسی قرار گرفته باشد. بنیامین در نامه ای به شولم در تاریخ نوامبر همان سال توضیح می دهد که دومین مقاله اش با هدف نشان دادن اینکه «پالاس»، «بهترین مکان دنیاست» نوشته شده است. به هررو علاقه شدید بنیامین به شربارت که غالباً در آثار دهه سی خود به او استناد می کند، به اندازه کافی قرابت معنوی بنیامین را با سبک نو - رمانتیکی، مذهبی و آزاد انگار تفکر شربارت نشان می دهد. (24)

بعد از کشف همزمان مارکسیسم (با کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی اثر لوکاچ) و بلشویسم (از طریق آسیه لاسیس^۲) کمونیسم و ماتریالیسم تاریخی نقش تعیین کننده ای در اندیشه سیاسی بنیامین یافتند. بنیامین با وجود آگاهی از تنش میان آنچه که «بنیادهای نیهیلیسم من» می نامید و دیالکتیک هگلی - مارکسی که در سال ۱۹۲۳ لوکاچ نماینده اش بود، به شدت جذب «پراکسیس سیاسی کمونیسم» به مثابه «نگره اجباری» (*verbindliche Haltung*) شد. (25) دو سال بعد بنیامین در نامه ای به شولم می نویسد که مشغول بررسی پیوستن به حزب کمونیست است، اما تاکید کرد که این اقدام به مفهوم آن نیست که از آثارشیم سابقش «روی برتافته است.» (درضمن این نامه نخستین جایی است که بنیامین

۱. cosmotoheism انتساب مقام الوهیت به عالم وجودم

۲. Asja Lacis زن انقلابی جوانی اهل روسیه (متولد ۱۸۹۱) که هنرپیشگی و کارگردانی تئاتر و سینما را در مسکو و در سالهای انقلاب آموخته بود. آسیه لاسیس در آغاز دهه بیست میلادی به آلمان رفت و با گروه تاتری برتولت برشت همکاری کرد. او کمونیست بود و پس از آشنایی با بنیامین در سال ۱۹۲۴ او را به برشت معرفی کرد. دوستی با آسیه لاسیس در تکامل فکری بنیامین اثر گذاشت. آنان با یکدیگر به ایتالیا (۱۹۲۴) و شوروی (۱۹۲۶-۱۹۲۷) سفر کردند بنیامین در سال ۱۹۳۱ از آسیه لاسیس جدا شد. - نشانه ای به رهایی، مقاله هایی از والتر بنیامین، بابک احمدی، نشر تندر، سال ۱۳۶۶

صریحا^۱ به جای اینکه فقط به «نیهیلیسم» خود اشاره کند، اعتقاداتِ آنارشیستی/ش را نشان می دهد.) از نظر بنیامین، «روشهای آنارشیستی بیفایده و "اهداف" کمونیستی بی معنی و نابوده^۱ است. با این حال این دیدگاه ارزش اقدام کمونیستی را تقلیل نمی دهد «زیرا برای اهداف آن اصلاحگر است و در ضمن اهداف سیاسی با اهمیت وجود ندارد.» (26) ظاهراً اهداف آنارشیستی با اهمیت هستند زیرا اهدافی سیاسی نیستند اما بهترین روش تحقق آنها از طریق اقدام کمونیستی میسر است. بنابه نظر ریچارد ولین^۲، معنای این جمع بندی پیشگویانه از نظر بنیامین این بود که هنوز تنها اهداف واقعا قابل ارزش، اهداف مسیانیستی است. (27) این تفسیر کاملاً قابل فهم است اما در عین حال دقیق هم هست زیرا بنیامین اهداف آنارشیستی و مسیانیستی را اگر نگوییم یکسان، خویشاوند هم می دانست. بنیامین در همان نامه ایی که به شولم نوشته بود، سخن از همسانی مشاهده گری مذهبی و سیاسی می راند که «تنها خود را در تبدیلی متناقض نما (Umschlagen) از یکی به دیگری (در هر جهت ممکن) نشان می دهد.» این تبدیل متناقض نما شاید کلید درک جهان بینی پیچیده و ظریف اجتماعی - مذهبی بنیامین، از بخش پذیری یزدان شناسی - سیاسی گرفته تا تزهایی درباره فلسفه تاریخ باشد.

سوررئالیسم

مضمون اصلی مقاله معروف بنیامین با عنوان درباره سوررئالیسم (۱۹۲۹)، تلاش برای ترکیب یا امتزاج کمونیسم و آنارشیسم است. بنیامین با اشاره به خویش («ناظری آلمانی») که «به عیان ترین شکل میان اعتراض آنارشیستی و انضباط اخلاقی» قرار گرفته است، از سوررئالیسم به عنوان چشمگیرترین وارث سنت آزادیخواهانه ستایش می کند: «اروپا بعد از باکونین، برداشتی رادیکال از آزادی نداشته است. سوررئالیستها این برداشت رادیکال را اختیار کرده اند.» آنان همچنین وارثان «آنارشیستهای بزرگ دیگری چون داستایفسکی،

۱. non-existent

۲. Richard Wolin

رمبو، و لوترایا مون^۱ بوده اند که طی سالهای ۱۸۶۵ تا ۱۸۷۵ بی آنکه یکدیگر را بشناسند، در کار تدارک بمب ساعتی بوده اند که دقیقاً^۲ چهل سال بعد با ظهور سوررئالیسم، منفجر گردید. بنیامین از «نیهلیسم انقلابی» برتون^۳ تمجید و به قطعه ای از کتاب *نادژا*^۴ اشاره کرد که در آن شاعر سوررئالیست، آشوب و بلوایی را که در پاریس به خاطر اعلام همبستگی با شهیدان آنارشیست، ساکو و وانزتی^۵ برپاشده بود، گرامی می دارد.

حقیقت این است که بنیامین به خطر تاکید بیش از حد بر «پیکرپاره آنارشیستی» انقلاب در برابر «تدارک روشمندان و منظم» آن (یعنی کمونیسم) واقف بود. با این حال اعتقاد داشت که با توجه به مسائل عمده زمان، سوررئالیسم و کمونیسم بسیار به هم نزدیک هستند: سوررئالیسم و کمونیسم در تقابل با خوش بینی مکانیکی و تصنعی سوسیال دمکراسی، دید مشابهی از سرنوشت انسانیت اروپایی دارند: «بدبینی از اول تا آخر راه» و اگر *مانیفست حزب کمونیست* خواهان فرارفتن واقعیت از خویش می باشد (با «رهایی انقلابی»)، «سوررئالیستها تنها کسانی هستند که دستورهای کنونی آن را درک می کنند.» (28)

از سال ۱۹۲۹ به بعد، در آثار بنیامین اشاره به آنارشیسم و نیز اشاره به دوران مسیانستی کم رنگ می شود امامی توان حضور جادویی آنها را چون آتشی زیر خاکستر که تغییراتی را در سطح باعث می شود، کشف کرد. مثلاً به احتمال زیاد هواداری او از کمونیسم در سالهای ۳۵-۱۹۲۹ چندان بی ارتباط با جهت گیری مشخصاً «قیامت بینی»^۵ کمینترن در این سالها یعنی به اصطلاح «دوره سوم»^{*} با آموزه مربوط به بحران نهایی

۱. Lautréamont (۱۸۴۶-۷۰) شاعر اروگونه ای. مجموعه اشعارش با عنوان *les chants de Maldoror* تاثیر چشمگیری بر سوررئالیستها و نویسندگان مدرنیست گذاشت- فرهنگ کمبریج

۲. Breton (۱۸۹۶-۱۹۶۶) شاعر و منقد سوررئالیست فرانسوی که نخستین بیانیه سوررئالیستها را در سال ۱۹۲۴ نوشت. رمان اصلی او با عنوان *نادژا* در سال ۱۹۲۸ منتشر گردید- فرهنگ کمبریج

۳. Nadja

۴. Sacco (۱۸۹۱-۱۹۲۷) و Vanzetti (۱۸۸۸-۱۹۲۷) دو تن از رهبران آنارشیست در آمریکا که به اتهام سرقت و قتل در سال ۱۹۲۰ در ماساچوست دستگیر و متهم شناخته شدند و هفت سال بعد علیرغم شواهد معتبر و اقرار فرد دیگری به قتل محکوم به اعدام شدند. محاکمه آنها، اعتراضی بین المللی را نسبت به اعمال بی عدالتی موجب شد- فرهنگ کمبریج

۵. apocalyptic

* Third Period استراتژی معروف کنگره ششم کمینترن (۱۹۲۸) که طی آن بر پایان دوره تثبیت سرمایه داری، عمیق شدن بحران اقتصادی و غیرقابل اجتناب بودن نابودی سرمایه داری و تکامل تعرض سوسیالیستی تاکید گردید. از آن پس استراتژی تهاجمی آشکارا اعلام گردید، نظریه سوسیال فاشیسم پیش

سرمایه داری و قریب الوقوع بودن انقلاب جهانی نباشد. بنیامین در نامه ای به شولم در تاریخ آوریل ۱۹۳۱، «انقلاب بلشویکی را در آلمان» واقعه ای محتمل در آینده ای نزدیک می داند! شولم در پاسخ، اعلام می کند که در اشتیاق پرشور بنیامین به جامعه اشتراکی احساس خطر می کند، «حتی اگر این جامعه اشتراکی، نتیجه جنبه رستاخیز باوری انقلاب باشد»؛ بنیامین در ژوئیه ۱۹۳۱ پاسخ می دهد که «خیلی بعید به نظر می رسد که تا پاییز آینده، جنگ داخلی شروع نشود.» (29) در مقاله سال ۱۹۳۰ او در مورد نظریات مربوط به فاشیسم پارگراف معروفی آمده است (آدورنو می خواست آن را از چاپ جدید آثار او در دهه شصت میلادی حذف کند) که در آن خواستار به کار بردن «حیله مارکسیستی» تبدیل جنگ جهانی به جنگ داخلی در آلمان شده بود. (30) همچنین در «آناشو - بلشویسم ویژه بنیامین، بی اعتمادی خاصی نسبت به اتحاد شوروی حاکم بود که بعد از سال ۱۹۳۵ افزایش یافت؛ برای مثال به یادداشتهایی رجوع کنید که در مورد گفتگوهایش با برشت در سال ۱۹۳۸ نوشته است. در این یادداشتهای اتحاد شوروی به عنوان «سلطنت کارگری» توصیف و با «جانوران عجیب و غریب طبیعت» مقایسه شده است که «به شکل ماهی شاخدار یا هیولاهای دیگر از اعماق دریا سر برون آورده است.» (31) پس از پیمان سال ۱۹۳۹ آلمان - شوروی، بنیامین کاملاً از استالینیسم گسست و در تزهایی درباره فلسفه تاریخ، رهبران استالینیست را سیاستمدارانی توصیف کرد که «امید فاشیستها به آنها بسته شده است» اما «شکست خود را با خیانت به آرمانشان تأیید می کنند.» (32) آثار بنیامین در همان زمان، بیانگر تنفیری رادیکال از سوسیال دموکراسی است و بالابراز تردید در مورد جبهه خلق، نسبت به دیدگاههای ضد پارلماناریستی قدیمی اش وفادار باقی می ماند. در نامه ای به فرانسیس لیب^۱ در ژوئیه ۱۹۳۷، گله می کند که مطبوعات چپ در فرانسه، «اسیر بتواره^۲ اکثریت چپ» هستند و به این واقعیت اعتنایی ندارند که این اکثریت خط مشی را دنبال می کند که اگر مورد استفاده جناح راست قرار گیرد، موجب شورش و بلوا می شود.» (33)

روی گذاشته شد بدین معنی که دشمن اصلی طبقه کارگر، فاشیسم نبوده و همانا سوسیال دموکراسی است و شکست آن پیش شرط پیروزی پر فاشیسم است - فاشیسم و دیکتاتوری (جلد دوم)، نیکوس پولاتزاس، ترجمه دکتر احسان، انتشارات آگاه، سال ۱۳۶۱

۱. Fritz Lieb

۲. fetish

اما نشانه صریحتری وجود دارد که حاکی از تداوم ایمان مرموزانه آنارشیستی در اندیشه بنیامین در دهه سی میلادی است. در فوریه سال ۱۹۳۵، یعنی در دورانی که ظاهراً بنیامین با آموزه کمونیستی راست کیش کاملاً نزدیک است، برنامه ای به آلفرد کوهن^۱ می نویسد که با خواندن رمان دریولاروشل^۲ با عنوان فراری (*Le Déserteur*)، «با تعجب پی بردم که دیدگاه (*Haltung*) سیاسی خاص مرا به دقت ارائه کرده است.» (34) از اینرو بررسی این رمان که در سال ۱۹۳۴ منتشر شده است می تواند به ما سرنخ دقیقی برای فهم فلسفه سیاسی «پنهان» بنیامین بدهد. قهرمان (یا ضد قهرمان) این رمان، سربازی است فرانسوی که از جنگ جهانی اول فرار کرده و بعد به آمریکای لاتین تبعید شده است، انترناسیونالیستی است جهان وطن و ضد نظامیگری که ناسیونالیسم را «شرم آورترین جنبه روح مدرن» می داند. مسافری که با او بحث می کند (واحدلاً) او خود دریو است) به نوبه خویش سرباز را «مرتجعی پیر»، «یهودی آواره»، «آنارشیست» و «خیالپردازی بی آزار» خطاب می کند. سرباز فراری چنین پاسخ می دهد: «من دولت اروپایی جنگ طلب تان، بسیج عمومی تان و مردمی کردن ارتش تان را نمی خواهم. اسم این را هرچه می خواهید بگذارید. دلتان می خواهد، بگوئید آنارشیست. اما من خوب می دانم که نظریات کتابهایی که تا به حال نخوانده ام، هیچ ربطی به من ندارد.» اما در فلسفه ضد سیاسی و ضد دولتی اش، گونه ای روح آزادانگار و خودجوش حاکم است: «در این دنیا، کاری احمقانه تر از پرداختن به سیاست نیست. تمام وظایف دولتی، وظایف شرم آور حمالهاست.» (35) اگر این شخصیت ادبی، به گفته بنیامین، موضع سیاسی او را به دقت ارائه کرده است، پس بی تردید این موضع به آنارشیسم نزدیکتر است تا آثاری که از سال ۱۹۳۵ منتشر کرده است.

قطعه ای غم انگیز و تکان دهنده در این اثر دریو وجود دارد که با خواندن آن بی اختیار به یاد پوربو^۳ سال ۱۹۴۰ می افتیم. فراری می گوید: «در سال ۱۹۱۴ من یکی از

Alfred Cohn . ۱

Drieu La Rochelle . ۲

۳. اشاره به روستای Port - Bou در نزدیکی مرز فرانسه و اسپانیا است. در سپتامبر ۱۹۴۰ بنیامین با جمعی از فراریان به کوهستان پیرنه رفت و کوشید از مرز فرانسه و اسپانیا بگذرد. در روستای پوربو نزدیک مرز با پلیس فرانسه روبرو شد. آنان به مسافران اجازه خروج از کشور را ندادند و حتی تهدید کردند که ایشان را به دست گشتاپو خواهند سپرد. والتر بنیامین در همان شب یعنی ۲۶-۲۵ سپتامبر ۱۹۴۰ در اتاق هتل خویش با مرفین خودکشی کرد- نقل از کتاب نشانه ای به رهایی، بابک احمدی

آن اشخاصِ نادر بودم اما در جنگِ آینده هزاران نفر مانند من خواهند بود، هزاران نفر که از خود در مقابلِ چنین زمین لرزه ای دفاع خواهند کرد؛ یا فرار خواهند کرد و یا از بینِ دو مرگ، مرگِ معترضی محکوم به اعدام را خواهند کرد تا مرگِ موجودی تسلیم، بمباران شده و گاز خورده.» (36)

در مقالات و یادداشتهایِ گوناگونی که بنیامین در سالهای ۳۹-۱۹۳۸ دربارهٔ بودلر نوشته است، اشارهٔ صریحی به آنارشیزم نشده است اما رولف تیدمان^۱ با تیزبینی بسیار دریافته است که این آثار را «می توان لوحهٔ پاک نشده ای دانست که زیرِ خطوطِ صریحِ مارکسیستی آن، نیهیلیسمِ قدیمی مشهود است که خطِ سیرش به ناچار به تجریدِ شیوهٔ عملِ آنارشیزمی می انجامد.» (37) اصطلاحِ «لوحهٔ پاک نشده» شاید چندان صحیح نباشد؛ رابطهٔ بینِ دو پیامِ موجود، رابطهٔ مکانیکی «روی هم گذاشتنِ یکی بر دیگری» نیست بلکه رابطه ای است کیمیاگرانه که با ذوبِ عناصرِ قبلی، آلیاژِ جدیدی به وجود می آید.

همین موضوع در موردِ ترهائی در موردِ فلسفهٔ تاریخ (۱۹۴۰) صادق است. بنابه نظرِ تیدمان، «شرحِ بنیامین از پراکسیسِ سیاسی بیشتر روایتِ پرشور - و - شوقِ آنارشیزمی از آن می باشد تا روایتِ متینِ مارکسیستی.» (38) چنین جمع بندی بحث انگیز است، نه تنها به این خاطر که خودِ مارکسیسم پذیرایِ روایتی «پرشور - و - شوق» است بلکه به این دلیل نیز که آرمانشهرِ آزادانگار و آرمانشهرِ مارکسیستی چنانکه طبقِ سنت گفته می شود، باهم متناقض نیستند. هابرماس^۲ نیز به حضورِ «مفهومِ آنارشیزمیِ زمانهایِ کنونی (Jetztzeiten)» در تره‌ها اشاره می کند گرچه در بخشِ دیگری از مقاله اش این بحثِ نادرست را مطرح می سازد که بنیامین از سال ۱۹۳۰ به بعد تحتِ تاثیرِ برشت، گرایشاتِ اولیهٔ آنارشیزمی اش را کنار گذاشت.» (39) اگرچه نظراتِ آنارشیزمیِ بنیامین فقط به صورتِ تلویحی در تره‌هایِ سالِ ۱۹۴۰ آمده است، اما در یکی از یادداشتهایِ مقدماتی او به تره‌ها، اشارهٔ صریحتری شده است: «نیرویِ نفرت در مارکس. جنگجویی طبقهٔ کارگر. به هم بافتنِ ویرانیِ انقلابی با نظریهٔ رهایی (نچایف^۳، شیاطین).» در یادداشتی دیگر بنیامین، آزادسازیِ «انرژیِ ویرانگرِ ماتریالیسمِ

۱. Rolf Tiedemann

۲. Habermas

۳. Nechaev

تاریخی» را مورد تأکید قرار می دهد. (40)

قدرت ویرانگری

شولم با تحلیل روشمندانۀ نظرات حاکم بر اندیشۀ بنیامین، نشان می دهد که «عنصر قیامت بین ویرانگری در آثار او که با ایده مسیانستی دستخوش دگردیسی شده بود، نقش تعیین کننده ای در تفکر او داشته است. نیروی والاتبّار و مثبت ویرانگری ... اکنون جنبۀ رهایی بخش می یابد ... در اندیشۀ بنیامین به وضوح می توان این جهانی کردن آموزۀ قیامت بینی یهودی را دید.» (41) شولم اساساً این نظر را از مقالۀ خصیصۀ ویرانگری (*Der destruktive Charakter*) و مقالات ادبی دهۀ سی میلادی بنیامین برداشت کرده است اما یادداشتهای مقدماتی بنیامین به تزهایی درباره فلسفۀ تاریخ چشمگیرترین نمود چنین مفهوم انقلابی مسیانستی از ویرانگری است که مبارزۀ طبقاتی و رهایی، مارکس و نچایف، ماتریالیسم تاریخی و داستایفسکی (که بنیامین در سال ۱۹۲۹ او را یکی از «بزرگترین آثارشیستهای قرن نوزدهم» می داند) را «به هم می بافت».

در واپسین آثار بنیامین، همگرایی مسیانسم با انقلاب آزاد انگار - کمونیستی فقط به خاطر ((مقولۀ)) ویرانگری نیست. همبستگی آنها بر پایه ساختار مشترک رستاخیزگونه - آرمانشهری استوار است: آینده ای آزاد و رها به عنوان رستاخیزی یکپارچه، استقرار مجدد بهشت گمشده. (42) احساس حسرت برای هماهنگی گمشده عدنی که در آثاریزدان شناسانۀ نخستین بنیامین عنصر تعیین کننده ای بوده است، متلاً مقالۀ درباره زبان (۱۹۱۶) که در آن رانده شدن از بهشت با فقدان «روح قدسی زبان آدم» و گمراهی بعدی در اغتشاش زبانی ناشی از ساختن برج بابل*، پیوند داده میشود، (43) بار دیگر در تزه پدیدار می گردد. اکنون رانده شدن ((از بهشت)) با تصویری دیالکتیکی از طوفانی نمایش داده می شود که «از بهشت

* و تمام جهان را یک زبان و یک لغت بود و واقع شد که چون از مشرق کوچ می کردند، همورایی در زمین شتار یافتند و در آنجا سکنی گرفتند... و گفتند بیاید شهری برای خود بنا نهیم و برجی را که سرش به آسمان برسد تا نامی برای خویشتن پیدا کنیم و خداوند نزول نمود تا شهر و برجی را که بنی آدم دنبال کردند ملاحظه نمایند و خدا گفت همانا قوم یکی است و جمیع ایشان را یک زبان و این کار را شروع کردند و الان هیچ کاری که قصد آن بکنند از ایشان ممتنع نخواهد شد. اکنون نازل شویم و زبان ایشان را در آنجا مشوش سازیم تا سخن یکدیگر را نفهمند. پس خداوند ایشان را از آنجا بر روی تمام زمین پراکنده ساخت و از بنای شهر باز ماندند... عهد عتیق - سفر پیدایش - باب یازدهم بند ۹-۱

می‌گرد» و فرشته تاریخ را «بی مقاومتی به جانب آینده سوق می‌دهد.» شخصیت جدید برج بابل که به آسمان می‌رسد، «انبوه ویرانی است که رو به آسمان برهم تلنبار شده‌اند» و طوفان آن را درست کرده است، طوفانی که چیز دیگری نیست جز «آنچه که پیشرفت می‌خوانیمش.» (44) نقد از مفهوم «پیشرفت» که درتزاها به «صورت فاجعه‌ای منحصر بفرد که ویرانی روی ویرانی کومه می‌کند» تعریف شده است، یکی از آن مواد محترقه‌ای است که بنیامین با آن آتش خود را شعله‌ورتر می‌کند. این نقد که خاستگاهی نو - رمانتیکی دارد، در آثار بنیامین کیفیتی خصوصاً انقلابی و شورسگانه دارد (کمی بعد از تحریر تزاها، پیشرفت فنی ابزاری شد که به این کومه ویرانی، دو فاجعه ویران کننده دیگر، آشویتس و هیروشیما را افزود.) این دیدگاه در سراسر آثار او، از مقاله‌اش در مورد زندگی دانشجویان تا به آخر، به استثنای دوره کوتاهی بین سالهای ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵ که زیر نفوذ برشت، پیشرفت تکنولوژیک را ابزاری برای پیشبرد سیاست انقلابی می‌دانست، حاکم بوده است.

این بی‌اعتمادی بنیادی به «پیشرفت» را می‌توان در پنداشت دیالکتیکی خیابان یکطرفه (۱۹۲۸) باز جست. بنیامین در این مقاله، انقلاب ضد بورژوازی را اقدامی می‌داند که «در نقطه معین و تقریباً قابل محاسبه‌ای از پیشرفت اقتصادی و فنی» قبل از انفجار دینامیت یعنی انفجاری که بر فرهنگ دو هزار ساله بشری نقطه پایان می‌گذارد، فیتله مشتعل آن را قطع می‌کند. (45) این نظر در مقاله حکایتگر (۱۹۳۶) نیز دیده می‌شود. در این مقاله از لسکوف^۱ (از قول تولستوی) به عنوان نخستین کسی که «نابسنده بودن پیشرفت اقتصادی را گوشزد کرده است» و نیز به این خاطر که نخستین نمونه از حکایتگرانی است که معتقد به عصر طلایی گمشده یعنی دوران هماهنگی بشر با طبیعت بوده است، تجلیل می‌شود. (46) این بحث در مقاله فوکس^۲ جای تعیین کننده‌ای می‌یابد. بنیامین در این مقاله نشان می‌دهد که پوزیتیویسم از جمله سوسیال دمکراسی پوزیتیویست «تنها قادر بود که پیشرفت علوم طبیعی را در پرتو رشد تکنولوژی ببیند اما نمی‌توانست پسگرایی اجتماعی ملازم با آن را تشخیص دهد.» بنیامین در برابر دیدگاه تحول باورانه (داروینیستی) سوسیال دمکراتیک و توهمات توخالی خوش بینانه آن که خطر تکنولوژی را (خصوصاً در رابطه با جنگ) دست

۱. Leskov (۱۸۹۵-۱۸۳۱) نویسنده حکایت‌های کوتاه و روزنامه نگار روسی-م

۲. Fuchs

کم می گرفت، «نظریه ظهور بربریتی که انگلس در کتاب شرایط طبقه کارگر در انگلستان عنوان کرده و مارکس در چشم اندازش از تکامل سرمایه داری به صورت اجمالی به تصویر کشیده بود»، مطرح کرد. (47) میان یادداشتهایی که بنیامین درباره شاعر فرانسوی نوشته است، اظهارنظری وجود دارد که تاریخ آن احتمالاً سال ۱۹۳۸ است: «ارزشگاهی از محیط بشر با اقتصاد کالایی، تاثیر عمیقی بر تجربه تاریخی او گذاشته است.... هیچ چیز تحقیر آمیزتر از این نیست که نظریه پیشرفت را در برابرین تجربه قرار دهیم..... تاریخ به حق نشان داده است که به همین دلیل نباید بر پیشرفت فنی تکیه کنیم.» (48)

ایروینگ ولفارث^۱ در مقاله جالبی، این بحث را مطرح می کند که بنیامین به شیوه های گوناگون، انقلاب را شتاب دهنده دیالکتیک پیشرفت تاریخی و نیز عامل کشیدن ترمز اضطراری آن می داند. (49) این جمع بندی، قابل فهم ترین نظر است اما به عقیده ما باید مشخص کرد که شق اول، تجربه محدود اندیشه ورزانه بنیامین در اواسط دهه سی میلادی بوده است در حالیکه نقد از «پیشرفت» پیکرپاره بنیادی اکثر آثار او را تشکیل می داده است.

چگونه می توان هواداری کوتاه مدت بنیامین را از «پیشرفت باوری» توضیح داد؟ معمولاً در این رابطه «تاثیر برشت» مطرح می شود اما این مقوله بسیار کلی است و نه تنها چیزی را توضیح نمی دهد که خود نیز باید توضیح داده شود. ما فرضیه زیر را پیشنهاد می کنیم: آن دسته از مقالات بنیامین در سالهای ۱۹۳۳-۱۹۳۵ که در آنها ارزیابی بسیار مثبتی از پیشرفت تکنولوژیک شده، با موضوعی کم و بیش غیرانتقادی نسبت به اتحاد شوروی همراه بوده است. در این زمان یعنی در زمان برنامه پنجساله دوم، ایدئولوژی حاکم بر اتحاد شوروی بیش از هر وقت دیگر، مارکسیسم کور صنعت باور و تولیدگر بوده است. بنیامین تا سال ۱۹۳۳ هرچند با اتحاد شوروی همدلانه برخورد می کرد، نسبت به نظرات انتقادی در مورد شوروی، برخورد بازی داشت؛ مثلاً بارز آن را می توان در شور و شوق «نفس گیر» او هنگام مطالعه زندگی من و تاریخ انقلاب روسیه تروتسکی در سال ۳۲-۱۹۳۱ دید. (50) شروع «پیشرفت باوری» در آثار بنیامین، مقارن با ظهور هیتلر در آلمان است که باعث

شد اتحاد شوروی نزد بسیاری از روشنفکرانِ چپگرا، به عنوانِ آخرین حصارِ در برابرِ پیشرفتِ فاشیسم مطرح گردد. خاتمه این دیدگاه، ظاهراً مقارن با نخستین دادگاههایِ مسکو است که بنیامین را با سردرگمی مواجه ساخت و شاید موجب آن شده باشد که بنیامین فاصله بیشتری با اتحاد شوروی و آموزه آن بگیرد. بینِ یادداشتهایِ بنیامین که اخیراً پیدا شده و اکنون در کتابخانه ملیِ پاریس به امانت گذاشته شده، یادداشتِ کوتاه و بدونِ تاریخی در موردِ برشت وجود دارد که شاملِ کیفرخواستِ تند و تیزی علیه گپئو نیز می باشد. (51)

با این حال مسئله بنیامین بعد از سال ۱۹۳۶، ردِ علم و تکنولوژی نبود، حتی انکار هم نکرد که «در توانایی و شناختِ بشر» پیشرفتهایی در کار بوده است (چنانکه صریحاً در ترها عنوان می کند). موضوعی که بنیامین با شور و حرارت و نیز سرسختانه رد می کرد این اسطوره خطرناک و مهلک بود که پیشرفتِ تکنولوژیک به خودیِ خود شرایطِ اجتماعی و اخلاقیِ بشر را بهبود می بخشد و سوسیالیستها فقط باید از جنبشِ مقاومتِ ناپذیرِ پیشرفتِ مادیِ تابعیت کنند تا جامعه ایی آزاد را تحقق بخشند. بنیامین کاملاً آگاه بود که بدونِ گسستِ انقلابی در پیشرفتِ تکنولوژیکیِ نظامِ سرمایه داری، آینده خودِ بشر نیز موردِ تهدید قرار خواهد گرفت. وانگهی، بنیامین بیش از پیش معتقد شده بود که «پیشرفت» صنعتیِ سرمایه داری، «پسگرایی» چشمگیرِ اجتماعی را موجب خواهد شد و زندگیِ بشر را دقیقاً متضاد با بهشتِ گمشده - و به این معنی، جهنم - خواهد ساخت. در مقاله پارک مرکزی (Zentralpark) (۱۹۳۸) این بحث را مطرح می کند که «مفهومِ پیشرفت را باید برپایه مفهومِ فاجعه استوار ساخت. این موضوع که امور «بدینسان پیش خواهد رفت» فاجعه آمیز است... اندیشه استرینبرگ: جهنم جایِ دوری نیست. جهنم همین زندگی است.» (52) دیری نپایید که جنگِ جهانی دوم با نمودهایِ مشخصی این جهنمِ دنیوی را با یاریِ پیشرفته ترین فتوحاتِ تکنولوژی نمایش داد.

گسست در تاریخ

بنیامین برخلافِ اعتقادِ سوسیال دموکراسی و مارکسیسمِ عامیانه به اسطوره پیشرفت که آن را خودبه خودی، مقاومتِ ناپذیر و بی حد و مرز می دانستند، انقلاب را گسستیِ نجات بخش در تسلسلِ تاریخ و کشیدنِ ترمزِ اضطراریِ قطارِ تاریخ می دانست. (53)

بلانکی^۱، رزمندهٔ انقلابی افسانه‌ای «که نامش صدای نیروبخشی بود که در سراسر قرن گذشته می پیچید»، چیزی جز تحقیر نثار اعتقاد به پیشرفت نمی کرد: پیش فرض بنیادی بلانکی برای فعالیتش، نه این اعتقاد موهومی که تصمیم برای خاتمه دادن به بیعدالتی موجود بود، «این تصمیم یعنی نجات دادن بشریت در آخرین لحظه از خطر فاجعه‌ای قریب الوقوع، نزد بلانکی بیش از همهٔ سیاستمداران انقلابی زمانش، ضابطه‌ای اساسی بود.» (54)

انقلاب به جای «پیشرفت»، «جهش ببراست به گذشته» (55) برای جستن بهشتی گمشده یعنی عصر طلایی باستانی که میان انسانها و نیز میان انسان و طبیعت هماهنگی عدنی وجود داشت. در اینجا بار دیگر می توان ((مقوله)) رستاخیز یکپارچه را که در مقالهٔ بخش پذیری یزدان شناسی - سیاسی (۲۲-۱۹۲۱) آمده بود، باز جست. آرمانشهر و رستاخیز، آینده و گذشته کیمیاگرانه با هم می آمیزند و در مقابل «جهنم» کنونی قرار می گیرند. بنیامین در پارگرافی کلیدی از مقالهٔ پاریس، پایتخت قرن نوزدهم (۱۹۳۶) به رویاهای آینده که همواره باعنصری از دورانهایی پیش تاریخی (Urgeschichte) «می آمیزند» (vermält)، «یعنی جامعه‌ای بی طبقه» اشاره می کند؛ از نظر بنیامین، تجارب حاصل از این گذشته باستانی که در حافظهٔ جمعی ضبط شده است، «با نفوذ عناصر جدید، آرمانشهر را می سازد.» (56) می دانیم که تئودور آدورنو در نامه‌ای که در اوت ۱۹۳۵ به بنیامین نوشت، به شدت از این فرمولبندی و کل مقاله اش به خاطر «پربهادادن به دوران باستانی» که یادآور تفکر اساطیری کلاگس بوده است، انتقاد کرد. آدورنو پیوند گذشته باستانی را با عصر طلایی و نیز یکی کردن دوران سوداگرانه فعلی را با «جهنم» رد می کرد. (57)

بنیامین دقیقاً چه معنایی برای این جامعهٔ پیش تاریخی و باستانی و بی طبقه قائل است؟ مرجع اصلی در اینجا کلاگس نیست بل پیرو برجستهٔ مکتب کلاسیک، یوهان ژاکوب باخ اوفن است که کلاگس بعدها به شیوهٔ ارتجاعی خویش نظراتش را تفسیر کرد. بررسی بنیامین به زبان فرانسه از باخ اوفن (۱۹۳۵) یکی از اصیلترین تحقیقاتی است که در این زمینه انجام شده و تاکنون استقبالی از آن نشده است. بنیامین می نویسد که اثر باخ اوفن

۱. Blanqui (۱۸۸۱-۱۸۰۵) انقلابی و سوسیالیست فرانسوی. در سال ۱۸۳۹ دست به شورش نافرجام علیه حکومت بورژوازی زد که به زندانی شدنش تا سال ۱۸۴۸ انجامید. بعد از آزادی، در تظاهرات مه ۱۸۴۸ دستگیر و دوباره زندانی شد. در دوران امپراطوری دوم به فعالیت سیاسی خود ادامه داد و درست در آغاز کمون پاریس دستگیر شد. بلانکی ۳۷ سال از زندگیش را در زندان گذراند- فرهنگ کمبریج

«با تاثیر از منابعِ رمانتیکی نوشته شده است و به خاطر «یادآوریِ جامعه‌ایِ کمونیستی در سپیده دمِ تاریخ» نظرِ متفکرانِ مارکسیست و آنارشیزست را به خود جلب کرده بود. الیزه رکلوس^۱ آنارشیزست در کتابهایِ باخ اوفن، «خاستگاههایِ باستانیِ آرمانهایِ آزادانگارِ خویش» را باز یافت و انگلس نیز مانندِ لافارگ^۲ به تحقیقاتِ او در موردِ جوامعِ مادر سالارانه علاقمند شده بود یعنی جوامعی که دموکراسی و برابریِ مدنی بسیار بالا برخوردار بودند و اشکالی از کمونیسمِ ابتدایی در آنها حاکم بود که «مفهومِ قدرتِ سالاری را متزلزل می ساخت» (58). این بررسی همراه با اشاره ایی که به «فراری» آنارشیزستِ دریو شده است، نشان می دهد که بنیامین در هواداریش از دیدگاههایِ آزادانگار ثابت قدم بوده است. وانگهی بر اساسِ این بررسی، جوامعِ ابتداییِ ضدِ قدرتِ سالار و مساوات طلبِ کمونیستی که باخ اوفن تشریح کرده بود، دقیقاً جوامعی هستند پیشِ تاریخی و بی طبقه که در مقاله پاریس، پایتختِ قرن نوزدهم به عنوانِ خاستگاهِ آرمانشهر تعریف شده اند.

بنیامین که تحتِ تاثیرِ نقدِ جدیِ آدورنو قرار گرفته بود، در مقاله بعدی که در موردِ بودلر نوشت، اهمیتِ کمتری برایِ «گرایشِ باستانی» قائل شد؛ اما این گرایش به شکلِ ملایمتری در مقاله مضامینِ موردِ نظرِ بودلر (۱۹۳۹) حضور دارد و می توان با موشکافیِ دقیق در آن، روایتِ جدیدی را از تقابلِ «جهنم» کنونی و «بهشت» گمشده یافت. خصیصه اصلیِ جهنمِ نوین در این مقاله، خوار شدنِ تجربه ای است که «خود را در یکدست شدن و تغییرِ ماهیتِ زندگیِ توده هایِ متمدن» و یا در «(تجربه) نامساعد و کورِ عصرِ صنعتگریِ کلان» نشان می دهد، به ویژه در زندگیِ کارگرانِ ناماهری که کارشان «آنان را از تجربه دور می دارد، بی اهمیت و یک شکل می گردند و به خاطرِ کاربردِ ماشینِ آلاتِ مدرن، به ماشینِ واره تقلیل می یابند» (59).

اساساً تجربه به عنوانِ حافظه گذشته جمعی پایدار است و در «آداب و مراسمِ آیینها» حضور دارد؛ این امرِ کانونِ برداشتِ بودلر از ربط و رابطه ها^۳ است که به شکلی از

۱. Elisée Réclus .

۲. Lafargue .

۳. Correspondances مشهورترین شعرِ بودلر که چنین آغاز می شود : طبیعت معبدی است که در آن ستونهایِ جاندار گاه کلماتی درهم ریخته زمزمه می کنند. آدمی در گذار از این معبد از جنگلِ نمادهایی می گذرد که با نگاهی آشنا به او خیره می شوند، همچون پژواکهایی دنباله دار که از دور دست می آیند و در وحدتی ژرف

تجربه مربوط است که «تنها در قلمرو آیین ممکن می شود» و در اینجا بار دیگر هیبت دورانِ عدنی پدیدار می گردد: «ربط و رابطه ها اطلاعاتی است مربوط به یادمان اما نه اطلاعات تاریخی بل اطلاعاتی پیش تاریخی. آنچه که روزهای جشن را مهم و با عظمت می گرداند، آشنایی با زندگی ابتدایی تری است شاید بتوان زمزمه گذشته را در ربط و رابطه ها شنید» (60) چنانکه تیدمان در تفسیری هوشمندانه عنوان می کند: «ایده ربط و رابطه ها، آرمانشهری است که به واسطه آن بهشت گمشده پدیدار می گردد و معطوف به آینده است» این آرمانشهر چنانکه در شعر خود بودلر آمده است، آرمانشهر همسازی میان بشر و طبیعت است» (61)

نام فوریه، نماد این همسازی برای بنیامین است. در مقاله جوشمن^۱ (۱۹۳۷) فوریه را به عنوان دیالکتیسینی مطرح می کند که کشف کرد: «تمام بهبودهای جزئی در بنیاد اجتماعی بشریت در دوران "تمدن"، لاجرم تباهی اوضاع عمومی بشر را به دنبال داشته است» و در مقاله پاریس، پایتخت قرن نوزدهم او را با پاول شربارت محبوبش به عنوان ترکیب مدل واره قدیم و جدید در آرمانشهری که حیات تازه ای به نمادهای دیرینه آرزو می بخشد، مقایسه می کند. در یادداشتی منتشر نشده از گذر راهها (Passagenwerk) (نقل قول از تیدمان)، کارپرشور (Travail passionné) به عنوان شکل اصلی رابطه ای هماهنگ با طبیعت مطرح می گردد. (62) و بالاخره در مقاله درباره مفهوم تاریخ (Über den Begriff der Geschichte) ایده های فوریه را در مقابل برداشت بورژوازی، سوسیال دمکراتیک و مارکسیسم عامیانه در مورد «بهره کشی از طبیعت» قرار می دهد و از فریبنده ترین رویاهای او به عنوان نمونه گونه ای کار که پیش روی خود رهنمایدن آفرینندگی طبیعت را مدنظر قرار داده است، ستایش می کند. (63)

بنیامین با جای دادن عصر طلایی در گذشته پیش تاریخی، خود را از جریان اصلی رمانتیسم آلمانی که برای قرون وسطی احساسی فراق می کرد، جدا ساخت. شاید همین امر

و سایه سار که گسترده چون شب و روز است، در هم می آمیزند، بویها، رنگها و صداها یکدیگر را بازتاب می دهند. بویهایی هستند خنک چون گوشت شیرخوارگان، شیرین چون سُرنا، سبز چون چمنزاران، و بوهایی دیگر تبهکن، پرمایه و چیره شونده که گستردگی هر چیز بی نهایت را دارند، همچون عنبر و مشک و کندور و بخور، و جابجایی روح و احساس را به نوا می خوانند. - بر گرفته از کتاب شارل بودلر اثر جانان آراک، ترجمه عبدالله کوثری از مجموعه نسل قلم، شماره ۶۲، تابستان ۷۵

بنیامین را بیش از آنچه که می پنداشت، به مارکس و انگلس نزدیک کرد. مارکس در نامه ای به انگلس به تاریخ ۲۵ مارس ۱۸۶۸ نوشت که نخستین واکنش بر ضد ایدئولوژیِ روشنگری، از دیدگاه قرون وسطایی و رمانتیکی بوده است اما دومین واکنش که جهت گیری سوسیالیستی داشت، «غرق شدن در آن سوی قرون وسطی تا دوران ابتدایی (Urzeit) هر ملتی بوده است، «درچنین جوامع نخستینی، می توان جدیدترین ((واقعیتها)) را در دل کهن ترین اعصار» و خصوصاً «آن چنان مساوات طلبانی» را کشف کرد که لرزه بر اندام پرودون می انداخت.» (64) بسیار بعید به نظر می رسد که بنیامین این نامه را خوانده باشد اما نمی توان شباهت خیره کننده آن را با نظر بنیامین در مورد اعصار کهن مساوات طلب و آزاد انگار یعنی دورانی که کهن ترین و تازه ترین ((واقعیتها)) با هم «می آمیزند»، نادیده گرفت.

هدف بازگشت به ریشه است (Ursprung ist das Ziel) این هجویه کارل کراوس^۱ در شعارِ تزِ چهاردهم بنیامین در تزهایی درباره فلسفه تاریخ نمود می یابد و بر این اساس، انقلاب به عنوان «جهش ببر به گذشته» تعریف می شود. بین این نظریه رستاخیزباور - آرمانشهری انقلاب پرولتری و مسیانیسیم یهودی، پیوندی انکارنشدنی وجود دارد. گرشوم شولم می نویسد که بنابه ایده مسیانیسیتی، «حتی در نیروی نوسازگرانه، عامل آرمانشهری وجود دارد و درایده آرمانشهری عوامل نوسازگرانه دخالت دارند. نظم کاملاً جدید، عناصری از نظم کاملاً کهن دارد؛ اما حتی این نظم کهن، صرفاً گذشته واقعی نیست بلکه گذشته ای است که با رویاهای تابناک از پرتو انوار آرمانشهری، دگرگون شده و تغییر شکل داده است.» (65)

بدینسان، همبستگی گزیده صرفاً یک قیاس نیست بلکه درهم نفوذ کردن و ترکیبِ هردو عنصر است. در اینجا پیوندی ذاتی و یا براساس مفهوم بودلری، ربط و رابطه هایی میان اصطلاحات آرمانشهر انقلابی دنیوی و قلمرو قدسی مسیانیسیتی، میان تاریخ رهایی و تاریخ مبارزه طبقاتی وجود دارد: بهشت گمشده با جامعه بی طبقه کمونیستی پیش تاریخی، مساوات طلب و غیر قدرت سالاری منطبق است که در هماهنگی عدنی با طبیعت وجود داشت؛ رانده شدن از بهشت یا طوفانی که بشر را از بهشت به «جهنم» راند با «پیشرفت»، تمدن صنعتی، جامعه سرمایه داری - کالایی، فاجعه نوین و کومه ای از ویرانی منطبق است و دوران مسیانیسیتی، استقرار مجدد بهشت همراه با زبان آدم عدنی، با جامعه کمونیستی -

آزادانگار بی طبقه و زبان جهانی اش منطبق است. (66) بازگشت به ریشه و رستاخیز یکپارچه، جانمایه این «یزدان شناسی انقلاب» است.

بسیاری از مفسران رابطه بین مسیانيسم و انقلاب را در آثار بنیامین، یکی از مظاهر «دین زدایی»^۱ می دانند در حالی که عده ای دیگر نظیر گرهارد کیرز^۲ سخن از یزدانی کردن مارکسیسم می زنند. (67) در دوره تب داغ بنیامین گرایي دهه شصت میلادی در آلمان، بعضی بر دیدگاه مذهبی و ماورأ الطبیعه او و بعضی دیگر بر ماتریالیسم کمونیستی او تاکید می کردند. اما خود بنیامین، اندیشه اش را «ژانوس دو صورتی»^۳ لقب می دهد اما به نظر می رسد که مفسران و هوداران او تنها یکی از صورتها را برمی گزینند و صورت دیگر را به باد فراموشی می سپارند و یا نادیده می گیرند. برای خارج شدن از این جدل، شاید یاد آوردن این نکته مفید باشد که خدای رومی ((ژانوس))، دو صورت و فقط یک سر داشت؛ «صورت‌های» بنیامین تنها بیانگر یک اندیشه می باشند که همزمان نمودی مسیانيستی و دنیوی داشت. در واقع، بنیامین در نامه ای به شولم در سال ۱۹۲۶ توضیح داده بود که علاقمند به شکلی از همانندی میان مذهب و سیاست است که خود را «تنها در تبدیلی متناقض نما (Umschlag) از یکی به دیگری نشان می دهد». تزهایی درباره فلسفه تاریخ چنین تبدیل متناقض نمایی از مذهب یهودی به مبارزه طبقاتی مارکسیستی و نیز آرمانشهر انقلابی به مسیانيسم قیامت بین است.

نخستین گونه از Umschlag - از مسیانيسم به سیاست - را نمی توان کاملاً به عنوان «دین زدایی» ارزیابی کرد چون بُعد مذهبی ناپدید نمی شود. با این حال آنچه که می توان گفت این است که این بُعد، معنای تلویحی و پیامدهای دنیوی دارد. بنیامین در یادداشت‌های مقدماتی تزه نوشت: «مارکس باز نمود دوران مسیانيستی را در باز نمود جامعه بی طبقه، اینجهانی کرد و به حق چنین کرد.» اما در تضاد با ادعاهای فلسفه سوسیال دمکراسی، «هدف نهایی پیشرفت در تاریخ، جامعه بی طبقه نیست بلکه گسستی است مکرراً»

۱. Secularization .

۲. Gehard Kaiser .

۳. Janus - faced ژانوس نام یکی از خدایان قدیم رومی است که او را نگهبان درها و دروازه ها و خدای هر آغازی می دانستند و او را به شکل دو صورت به هم چسبیده مجسم می کردند. فرهنگ آریانپور

ناموفق و نهایتاً موفق» بدینسان «می باید به مفهوم جامعه بی طبقه، صورت مسیانیستی حقیقی اش را جهت پیشبرد منافع سیاست انقلابی خود پرولتاریا از نوبازگرداند.» (68) تیدمان در نقد این یادداشتها، علیه بنیامین چنین بحث می کند: «بنابراین سیاست انقلابی پرولتاریا نباید در جهت پیشبرد استقرار جامعه بی طبقه، که در جهت مخالف آن قرار گیرد؛ جامعه بی طبقه تنها فرصتی است برای اینکه سیاست انقلابی عرضه اندام نماید تا به خاطر انقلاب، انقلاب شود... هدف و وسیله، جامعه بی طبقه و انقلاب با هم اشتباه گرفته شده اند.» (69) اما هدف و وسیله «با هم اشتباه گرفته نشده اند»، این دو در اندیشه بنیامین به صورت دیالکتیکی وجدانپذیر وحدت یافته اند: بدون گسست انقلابی در تسلسل تاریخ («پیشرفت»)، جامعه بی طبقه در کار نخواهد بود و هیچ اقدام انقلابی پرولتاریا موفق نخواهد بود اگر هدف (جامعه بی طبقه) کاملاً در مفهوم انفجار گونه مسیانیستی اش یعنی به عنوان نقطه گسست درک نگردد. هدف بنیامین «انقلاب به خاطر انقلاب» نبود بلکه از نظریه بدون انقلاب، رهایی در کار نخواهد بود و بدون دید مسیانیستی-رهایی بخش، هیچ پراکسیس عمیقاً رادیکال و انقلابی وجود نخواهد داشت.

پیامد دنیوی مسیانیسم در آخرین آثار بنیامین، افزایش ماده انفجاریشان می باشد؛ مسیانیسم به این آثار کیفیت شورشگرانه منحصر بفردی می بخشد که موجب آن شده است که تزهایی درباره فلسفه تاریخ به یکی از رادیکالترین، راهگشاترین و اصیل ترین اسناد اندیشه انقلابی بعد از تزهایی درباره فویرباخ تبدیل شود. اگر قرار است تمایزی را که بنیامین میان شیمیدان مفسر و کیمیاگر منتقد قائل است در مورد آثار خودش نیز بکار ببریم باید به و رای ظاهر آثار او نظر داشته باشیم و به شعله سوزان معنوی آثار او یعنی رهایی انقلابی بشر توجه کنیم.*

* این مقاله برای نخستین بار در مجله نیو لفت ریویو شماره ۱۵۲ صفحات ۵۹-۴۲ منتشر شده است.

یادداشت ها

1. ما نظرات مقاله «مسیانیسم یهودی و آرمانشهر آزادانگار در اروپای مرکزی» در *New German Critique* 20 (Spring/Summer 1980) را بسط داده ایم.
2. Walter Benjamin, "Das Leben der Studenten," in *Illuminationen*, (Frankfurt, 1980), pp. 9, 11, 14, 16.
3. Walter Benjamin, "Romantik," in *Gesammelte Schriften* (hereafter *G.S.*), vol. 2, 1 (Frankfurt, 1977), p. 46
4. Benjamin, *G.S.*, vol. 2, 1, pp. 22, 24, 25, 26, 34.
- بنیامین در قطعه نمونه وار دیگری، تقلیل فعالیت اجتماعی را «به موضوع مورد نظر تمدن، نظیر جریان برق» محکوم می کند. (صفحه ۱۹)
5. Walter Benjamin, *Briefe*, vol. 1 (Frankfurt, 1966), p. 138.
6. Benjamin, *G.S.*, vol. 2, 1, pp. 158-59.
7. Benjamin, *Briefe*, vol. 1, pp. 349, 358, vol. 2, p. 515.
8. Benjamin, *Briefe*, vol. 1, pp. 349, 358, vol. 2, p. 515
9. Benjamin, *G.S.*, vol. 2, pp. 642, 644-45, 647.
10. Benjamin, *G.S.*, vol. 3, p. 560
11. Benjamin, *Briefe*, vol. 1, p. 134, 136.
12. Friedrich Schlegel, *Seine prosaischen Jugendschriften* (Vienna, 1966), quoted by Benjamin in *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, inaugural dissertation (Berlin, 1920), P. 2
- بنیامین همچنین به کتاب Ch. Pinguet, *Grandlinien der ästhetischen Doktrin Friedrich Schlegels*, (Stuttgart, ۱۹۱۴، صفحه ۵۲) اشاره می کند. بنابه نظر کتاب فوق، آرزوی تحقق «ملکوت خداوند» بر زمین، بنیان «مذهب جدید» ف. شلگل بوده است.
13. Benjamin, *Briefe*, vol. 1, p. 208.
14. Gershom Scholem, *Walter Benjamin, Geschichte einer Freundschaft* (Frankfurt, 1976), p. 45.
15. Benjamin, *Briefe*, vol. 1, p. 181.
16. Scholem, *Walter Benjamin*, pp. 100, 204 and memorandum of conversation with G. Scholem, December 1979.
17. Scholem, *Walter Benjamin*, p. 108 and memorandum of conversation with G. Scholem, December 1979.
18. memorandum of conversation with Werner Kraft, January 1980.
19. See, for example, Benjamin, *Briefe*, vol. 1, p. 335 and Scholem, *Walter Benjamin*, p. 155.
20. Scholem, *Walter Benjamin*, pp. 19, 22
21. Benjamin, *G.S.*, vol. 2, 1, pp. 190, 191 194, 202.
22. شولم در نامه ای در سال ۱۹۷۰ به موریس دو گاندیلاک، مترجم فرانسوی آثار بنیامین، توضیح می دهد که آدورنو اشتباه می کرد که فکر می کرد این متن در سال ۱۹۳۷ نوشته شده است: «این صفحات در سالهای ۲۱-۱۹۲۰ به تحریر در آمده است و در ارتباط با مقاله «درباره خشونت» می باشد؛ آنها هیچ ارتباطی با مفاهیم مارکسیستی ندارند. قلمرو آنها، آنارشیزم مساوراً الطبیعه است که با نظرات بنیامین قبل از ۱۹۲۴ (می خواند.» (Walter Benjamin, *Mythe et Violence* [Paris, 1970], p. 149, footnote by the translator.)
- آن است که تاریخ نوشته در سال ۱۹۲۱-۲۲ باشد زیرا به احتمال زیاد بعد از انتشار کتاب روزن تسویگ نوشته شده است.
23. Walter Benjamin, *One - way Street* (London: New Left Books, 1979), p. 155.
24. See Benjamin, *G.S.*, vol. 2, 2, pp. 618-19 and the notes of the editors in *G. S.*, vol. 2, 3, pp. 1423-225; also *Briefe*, vol. 1, p. 233.
- برخی از رمانهای شربارت (منجمله *Lesabendio*) در کتابی با عنوان P. Scheerbart, *Dichterische Hauptwerke*: (Stuttgart, 1962) منتشر شده است. در مورد جهان بینی شربارت به کتاب Hubert Bar, *Natur und Gesellschaft bei*

25. Letter to Scholem from September 1924, *Briefe*, vol. 1, p. 355.

26. Letter of May 1926, *Briefe*, vol. 1, p. 426.

27. Richard Wolin, *Walter Benjamin, An Aesthetic of Redemption* (Cambridge, 1982), p.177

28. Walter Benjamin, " Surrealism," in *One - Way Street*, pp. 225-39.

بنیامین با دقت سوررئالیسم را از رمانتیسم متمایز و از «برخی پیشداوریهای خطرناک رمانتیسم» انتقاد می کند. با این حال، به نظر ما، میان نو - رمانتیسم و بدبینی اجتماعی - فرهنگی بنیامین تشابهی انکار ناپذیر وجود دارد.

29. Benjamin, *Briefe*, vol. 2, pp. 530, 533, 536.

30. Walter Benjamin, " Theorien des deutschen Faschismus," in *Di Gesellschaft*, vol. 2, (1936) p. 41

بنیامین به این موضوع که در یکی از مقالات قبلی اش سانسور شده بود، سخت علاقمند بود. او در مقاله ای به سال ۱۹۲۹ در مورد نمایشی که از نظامیگری دفاع می کرد، نوشت که «شورش مسلحانه» (*bewaffneter Aufstand*) تنها پاسخ به جنگ است. نشریه *Die Literarische Welt* این مقاله را بدون این قسمت در ماه مه ۱۹۲۹ منتشر کرد.

(See Benjamin , G. S. , vol. 4, 1, p. 463 and G.S. , vol. 4, 2, p.1031.)

31. Walter Benjamin, *Understanding Brecht* (London:Verso, 1983), p.121

32. Walter Benjamin, *Illuminations* (New York, 1968), p.260.

33. Benjamin, *Briefe*, vol. 2, p. 732.

34. Benjamin, *Briefe*, vol. 2, p. 684.

35. Drieu la Rochelle, *Le déserteur* (Paris, 1960) , pp. 220, 222, 224, 226.

36. Ibid., p.223.

37. Rolf Tiedemann, " Nachwort," in walter Benjamin, *Charles Baudelaire* (Frankfurt, 1980), 207.

38. Rolf Tiedemann, " Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?" in P. Bulthaupt , *Materialien zu Benjamins Thesen " Über den Begriff der Geschichte"* (Frankfurt, 1975), p. 109.

39. Jürgen Habermas, " Consciousness - Raising or Redemptive Criticism : The Contemporaneity of Walter Benjamin," *New German Critique* 17 (Spring, 1979) ; pp. 51, 55

40. Benjamin, *G.S.*, vol. 7, 3, pp. 1240-41

41. Gershom Scholem, " Walter Benjamin," 1964, in *On Jews and Judaism in Crisis* (New York, 1976), pp. 194-95

42. در کتاب فرانتس ژوزف مولیتور در مورد سنت یهودی و کابالا که احتمالاً یکی از منابع اصلی اندیشه مذهبی بنیامین می باشد، رسالت رهایی بخشی مسیحا چنین توضیح داده می شود: «استقرار مجدد وضعیت پیشین قبل از هبوط آدم.»

See Frantz Joseph Molitor, *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* (Münster, 1839), part 3, p.398.

43. Benjamin, *One - Way Street*, P. 121. On the edenic *Ursprache* There is also an interesting chapter in Molitor, *Philosophie der Geschichte*, pp. 329-40

44. Benjamin, *Illuminations*, pp. 259 - 60

45. Benjamin, *One - Way Street* , p. 80.

مفهوم پیشرفت تکنولوژیک همچنین در آخرین بخش (" Towards the Planetarium") مورد بحث انتقادی قرار گرفته است که بنا به یادداشت ناشر «این بخش، به خاطر جنبه خردورزانه و ملایمش، شاید اولین و مطمئن‌ترین بیان طرد نظریه تسلط بر طبیعت با تکنولوژی است که بعدها شاخص مارکسیسم مکتب فرانکفورت گردید.» (Ibid., p. 36).

46. Walter Benjamin, " The Story teller," in *Illuminations*, pp.92, 97.

47. Walter Benjamin, " Eduard Fuchs, Collector and Historian," in *One - Way Street*, p. 370

48. Benjamin, *G.S.* , vol. 1, 3, p. 1151-52

49. Irving Wohlfarth, " On the Messianic Structure of Benjamin's Last Reflection , " *Glyph*, 3 (Baltimore, 1978), p.168.

50. Benjamin, *Briefe*, vol. 2, p.50.

در مورد اشارات متعددی که در مکاتبات بنیامین به تروتسکی شده است، به یادداشت ناشر در کتاب خیابان یکطرفه،

صفحه ۳۶ شماره ۱۳ رجوع کنید. بنیامین پیش از این در *Moscow Journal* از رهبری اتحاد شوروی به خاطر «تلاش برای متوقف ساختن پویایی فرآیند انقلابی در زندگی جامعه» انتقاد کرده بود. دقیقاً تروتسکی و اپوزیسیون چپ همین انتقاد را در همان زمان مطرح ساخته بودند. (*Moscow Journal*, December 30, 1926.)

51. این یادداشتهای انتقاد از خود که در مورد «تفسیر اشعار برشت» نوشته شده احتمالاً مربوط به سال ۱۹۳۹ است، در (*Fonds Walter Benjamin* (Paris: Bibliothèque National) نگهداری می شود. بنیامین در سال ۱۹۳۷ با پی یر میساک که نظرات تروتسکیستی داشت، دیدار کرده بود. یکی از بحثهای آن دو، بررسی همدلانه میساک از کتاب انقلابی که به آن خیانت شد در مجله *Cahier du su 196* (August 1937) بود. (مکاتبات شخصی پی یر میساک)

52. Walter Benjamin, "Zentralpark," in *Charles Baudelaire*, p. 179.

اصطلاح «پسرفت» در آثار بنیامین دیده نمی شود بلکه جغرافی دان آنارشویست، الیزه رکلوس آن را وضع کرده است. تناقض بین پیشرفت در مهار طبیعت و پسگرایی در زندگی اجتماعی، درونمایه اصلی تر ۱۱ در «فلسفه تاریخ» است.

(*Illuminations*, pp. 256-57)

53. Benjamin, G.S., vol. 1, 3, p.1232.

54. Benjamin, *Illuminations*, p.262, and "Zentralpark," p. 183.

55. Benjamin, *Illuminations*, p.263.

56. Benjamin, *Charles Budlaire* (London, 1983), p. 159.

57. Theodor Adorno, in Bloch et al., *Aesthetics and Politics* (london, 1980), pp. 113, 116.

58. Benjamin, G.S., vol. 2, 1, pp. 220, 230-231.

بنیامین به پیروی از باخ اوفن، به جوامع «باحکومت زنان» اشاره می کند؛ اما تناقض روشنی میان مادرسالاری و یا «حکومت زنان» از یک سو و مساوات طلبی و ضد قدرت سالاری از سوی دیگر وجود دارد. مردم شناسی جدید، وجود چنین جوامع «مادر سالارانه ای» را مورد تردید قرار داده است. آیا این «مادر سالاری» یا «حکومت زنان» باز نمود اساطیری ترس و اضطراب پدر سالارانه مردان از جوامع کهنی نیست که در آنها برابری میان جنسیتها حاکم بود؟ در این صورت «مادر سالاری» صرفاً بیان عدم حضور قدرت پدر سالارانه است.

59. Benjamin, *Illuminations*, pp. 158-59, 178, corrected according to the German original in *Charles Baudelaire*, pp. 105, 128-29

بنیامین در این مضمون از مارکس نقل قولی می آورد اما می توان مقاله اش را درباره ایی. تی. هوفمان در سال ۱۹۳۰ به عنوان شاهد مثال زد که در آن بر تضاد مذهبی بین زندگی و ماشین واره گی در داستانهای نویسنده رمانتیست تاکید می کرد.

60. Benjamin, *Illuminations*, pp.161, 184

61. Tiedemann, "Nachwort," pp.205-206. See also Wolin, *Walter Benjamin, An Aesthetic of Redempyion*, P. 236 :

« ربط و رابطه ها بر رابطه ای با طبیعت انگشت می گذارد که نشانه های از دست رفته آن با تسلط فنی بر طبیعت نابود شده است ربط و رابطه ها به حالت پیش تاریخی آشتی با طبیعت اشاره دارد.»

62. Benjamin, G.S., vol. 2, 2, p. 583 and Tiedemann, "Nachwort," p.205

63. See Benjamin, *Illuminations*, pp.261-62

بنیامین فوریه و مارکس را مقابل هم قرار نمی دهد. در پاریس، پایتخت قرن نوزدهم (صفحه ۱۶۰) نظری مساعد مارکس را درباره برداشتهای خارق العاده فوریه از بشر نقل می کند.

64. Karl Marx and Friedrich Engels, *Ausgewählte Brrieft* (Berlin, 1953), p.233.

65. Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York, 1971), p. 4.

66. در میان یادداشتهای مقدماتی که بنیامین برای ترزا نوشته بود، قطعه ای وجود دارد که دوران مسیانستی را با ظهور زبان جهانی مرتبط می سازد، زبانی که قادر است جایگزین اغتشاش ((زبانی)) حاصل از ساختن برج بابل شود.

این زبان را همه خواهند فهمید چنانکه «کودکان یکشنبه ها زبان پرندگان را می فهمند» ارتباط این ایده با تأملات یزدان شناسانه بنیامین در سال ۱۹۱۴ در مورد هبوط آدم و به دنبال آن از دست دادن زبان دیرینه و قدسی غیرقابل انکار است. (در مورد این موضوع به مقاله فوق الذکر ایروینگ ولفارث درباره ساختار مسیانیستی آخرین تأملات بنیامین رجوع کنید.) همچنین به مقاله سوزان باک مورس با عنوان « والستر بنیامین - نویسنده انقلابی » در مجله نیو لفت ریویو، شماره ۱۲۸ (ژوئن - اوت ۱۹۸۱)، صفحه ۳۷ رجوع کنید: «زبان جهانی تنها در بهشت، قبل از هبوط آدم وجود داشت. تاریخ جهانی به بازسازی بهشت به شکل دگرگونی انقلابی جامعه نیاز دارد.»

67. G. Kaiser, " Walter Benjamin's geschichtsphilosophische Thesen," in P. Bulthup, *Materialien zu Benjamin Thesen*, p. 74 .

68. Benjamin, G.S. , vol. 1, 3, pp. 1231-32.

69. Tiedemann, " Historischer Materialismus, " p. 109.

مذهب، آرمانشهر و ضدِ مدرنیّت تمثیل فرشته تاریخ در اندیشه بنیامین

مدرنیّت چیست؟ تعاریف موجود بسیار مبهم، گنگ و چند پهلو هستند. بهتر است برای احتراز از دادنِ تعریفی دلبخواه، به معنای رایج آن در فرهنگ رجوع کنیم. فرهنگ پتی روبر اریشه لاتین این واژه را *modo* ذکر کرده است که به معنای تازه و جدید می باشد (تاریخ رواج این واژه، سال ۱۳۶۱ میلادی عنوان شده است). بنابراین، واژه «مدرن» به تمام چیزهایی اطلاق می شود که بالنسبه به یک دوره نسبتاً «جدید» و یا به «زمان حال و معاصر» تعلق داشته باشند. اما، زمان حال، جدید و معاصر تابع حرکت زمان است؛ چیزی که دیروز «مدرن» بود، امروز کهنه و قدیمی است... بدینسان به نظر می رسد که این مفهوم نسبتاً بی معنی است، واژه است و بس (*flatus vocis*) (اصطلاح مناسب یزدان شناسان قرون وسطی) و فاقدِ مضمونی مشخص و دقیق می باشد. معهذاً، فرهنگ فوق تعریف جالبتر دیگری نیز دارد: «مدرن» آن است که «از پیشرفتِ اخیرِ تکنولوژی و علم سود می برد». بدینسان مفهوم مدرنیّت، پیوندِ نزدیکی با مفهوم پیشرفت می یابد یعنی از چیزهای جدید و تازه، ارزش گذاری مثبت می شود. از قرن هیجدهم به بعد، پیشرفت به تمام معنی، آن چیزی بود

که در دگرگونیهای علمی، سیاسی و فرهنگی نمود می یافت: شهرنشینی گرای^۱، عقل گرایی^۲، دموکراسی گرای^۳، دیوان سالاری^۴، چیز انگاری^۵، دین زدایی^۶ و غیره.

با این حال، مذهب طی دو سه قرن موجودیت جامعه «مدرن» و صنعتی، یکی از خاستگاههای اصلی فرهنگی و نمادین متنوعترین نوع مقاومت (یا انتقاد) از پیشرفت و مدرنیّت بوده است. معمولاً این مقاومت به شیوه ای خاص در مقابل جنبه ای از مدرنیّت (مثلاً دین زدایی) مطرح می گردد اما در بعضی موارد، تمام بنیان مدرنیّت از قبیل مفهوم پیشرفت و ایمان به پیامدهای مفید پیشرفت صنعتی، فنی و علمی، مورد تردید قرار می گیرد.

سنت باوری^۷ و محافظه کاری^۸ دو شکل حاکم بر مقاومت مذهبی در برابر مدرنیّت هستند. مذهب با طرد پیشرفت، آرزوی بازگرداندن گذشته و خصوصاً استقرار مجدد اشکال پیش - مدرن زندگی مذهبی را دارد. تجلی مشخص این مقاومت را می توان در کاتولیسم ضد انقلابی و انعطاف ناپذیر قرن نوزدهم با زائده های معاصرو همترازش در فرقه های دیگر یافت.

با این وجود، مدل واره دیگری از ستیزه گری مذهبی با مدرنیّت وجود دارد که خرد، غیر نهادی و عمدتاً حاشیه ای است و برخی از آرمانشهریهای انقلابی نماینده آن هستند. این آرمانشهریها که از مذهب تاثیر می پذیرند، ممکن است به برخی از جنبه های فرهنگ پیش مدرن ارزش گذارند اما آرزوی آنها بیش از آنکه بازگشت به گذشته باشد، دورزدن گذشته به سوی آینده جهانی نوین است. نقد آنها از مدرنیّت و پیشرفت، می تواند عمیق و رادیکال باشد اما این نقد تا نقطه معینی، نقدی است «درونی» که بر ارزشهای استوار است

۱. Urbanization

۲. rationalization

۳. democratization

۴. bureaucratization

۵. reification

۶. Secularization

۷. Traditionalism

۸. Conservatism

(نظیر دموکراسی، انقلاب و یا برابری اجتماعی) که فرهنگ مدرن پدید آورده است. نمونه مشخص اینگونه آرمانشهرها را می توان در یزدان شناسی آزادیبخش آمریکای لاتین ملاحظه کرد.

با این حال قبل از سیلاب جریان انقلابی - مسیحی معاصر در اروپا و یا آمریکای لاتین، ما شاهد ظهور اشکال پر قدرت نقد آرمانشهری - مذهبی از مفهوم پیشرفت و مدرنیّت در محیط اجتماعی - فرهنگی روشنفکران یهودی اروپای مرکزی بوده ایم که همزمان از رمانتیسم آلمانی و سنت مسیحانیستی یهودی متأثر می شده اند. با اینکه این رمانتیسم ضد مدرنیّت (یا ضد سرمایه داری) که با دین پرستی آمیخته بود، یکی از جریانات اصلی زندگی فرهنگی آلمان محسوب می شده است تا آنجا که مظهر مقاومت مقامات والامقام* آکادمیست و روشنفکران سنتی در برابر ظهور انقلاب صنعتی گردید، تنها به دست فرودستان** روشنفکر یهودی بود که چرخشی انقلابی و آرمانشهری پیدا کرد. بی شک، والتر بنیامین رادیکالترین و اصیل ترین نماینده این «یزدان شناسی یهودی - آلمانی انقلاب» است که همانندیهای معینی با یزدان شناسی گوستاو گوتیرز و دوستانش دارد.

مهمترین سند آرمانشهر «ضد پیشرفت باوری» بنیامین، تزهایی او در درباره مفهوم تاریخ است که کمی قبل از مرگش (یعنی خودکشی اش) به سال ۱۹۴۰ نوشته شده است. در این متن پیچیده و مسحورکننده، هم آمیزی یکتا و منحصر بفردی میان ژانر ((گونه)) یزدان شناسی و مارکسیسم، مسیحانیسم و مبارزه طبقاتی، مذهب و آرمانشهر اجتماعی صورت می گیرد و بنیامین به شیوه ای که هم جاری است و هم تمثیلی، ایده هایی را جمع بندی می کند که سالیان دراز بر او اثر می گذاشته اند. والتر بنیامین طی نامه ای به گرتل آدورنو^۱ (زن تئودور آدورنو، فیلسوف مکتب فرانکفورت) این سند را به او تقدیم کرد و چنین توضیح داد: «جنگ و مجموعه شرایطی که آنرا پدید آورد، مرا واداشت تا پاره ای از اندیشه هایم را به رشته تحریر درآورم. درباره آنها فقط می توانم بگویم که قریب به بیست سال تمام، این افکار در من و حتی با من بوده اند.»^(۱) بنیامین در واقع باید می گفت «بیست و پنج سال.» در یکی از

* mandarinat مقامات دیوانسالاری چین کهن م

** Pariahs اعضای کاست فرو دست هندوم

۱. Gretel Adorno

نخستین آثار او یعنی مقاله «زندگی دانشجویان» (۱۹۱۵)، می‌توان شماری از درونمایه‌هایی را یافت که وصیت‌نامه معنوی سال ۱۹۴۰ او را شکل دادند. نکاتی که این مقاله با آنها شروع می‌شود، پیش‌درآمدِ شگفت‌انگیزی بر فلسفه مسیانیستی بنیامین در مورد تاریخ و نقد او از مفهوم پیشرفت می‌باشد:

برداشت معینی از تاریخ که به بیکرانگی زمان اعتماد دارد، تنها ضرب‌آهنگ کمابیش سریعی را تشخیص می‌دهد که با آن بشر و دورانها در مسیر پیشرفت، پیش می‌تازند. از اینجاست که «حال» خصیصه‌ای فاقد انسجام، نادقیق و فاقد خواسته‌ای جدی می‌یابد. ما برعکس، چنانکه متفکران همیشه با ارائه انگاره‌های آرمانشهری نشان داده‌اند، می‌خواهیم تاریخ را در پرتو موقعیتی قطعی بررسی کنیم که گویی آن را در نقطه‌ای قانونی خلاصه می‌کند. عناصر این موقعیت نهایی خود را در مقام گرایش بی‌شکل و پیشرفت‌باور ارائه نمی‌کنند بلکه به عنوان آفریده‌ها و نظراتی جلوه می‌کنند که با مخاطراتی بس خطرناک، بی‌اعتباری و تمسخر فراوان درگیرند و خود را به شیوه‌ای عمیق و پیچیده با هر چیز کنونی، یکپارچه می‌نمایند. این موقعیت را جز در ساختار مابعدالطبیعه اش نظیر ملکوت مسیانیستی و یا ایده انقلابی به مفهوم سال ۱۷۸۹ نمی‌توان دریافت. (۲)

پنداشتهای آرمانشهری (مسیانیستی و انقلابی) در برابر «گرایش بی‌شکل و پیشرفت‌باور»، در همین عبارت موضوعات بحث به صورت خلاصه بیان شده است. کافیست این قطعه را با «ترها» مقایسه کنیم تا به بی‌محتوا بودن تلاشهایی پی ببریم که سعی دارند با گیوتین «تقسیم شناخت‌شناسی»، آثار بنیامین را به دوره‌ای با عنوان یزدان‌شناسی، یهودی و جوان و دوره دیگر با نام ماتریالیستی، انقلابی و بالغ تکه تکه کنند.

معهد این امر نیز حقیقت دارد که هواداری بنیامین از مارکسیسم در دهه بیست میلادی، عنصری تعیین‌کننده یعنی مبارزه طبقاتی را در اندیشه او جا انداخت که به ما

امکان می دهد تادر پرتو جدیدی تمامیت بینش او را از تاریخ دریابیم. ماتریالیسم تاریخی جانشین برداشت ضد پیشرفت باور (با تاثیر از مسیانيسم) نشد اما با آن ترکیب شد و بدینسان کیفیتی نقادانه به آن بخشید که از بن وریشه با مارکسیسم «رسمی» حاکم در آن دوره متمایز بود.

این موضع گیری، نخستین بار در خیابان یکطرفه (که بین سالهای ۱۹۲۳ و ۱۹۲۶ نوشته شده است) نمود می یابد و با عنوان «زنگ خطر» هراس از تهدید پیشرفت در آن نمایان است: اگر بورژوازی «در لحظه تقریباً قابل محاسبه ای از تکامل علمی و فنی (که تورم و جنگ شیمیایی نشانه های مشخص آن هستند) به دست پرولتاریا سرنگون نشود، همه چیز از دست رفته است. باید قبل از آنکه فیتله مشتعل به دینامیت برسد، آنرا قطع کرد.» (3) کمی بعد بنیامین بدون آنکه تصمیمی در مورد هواداری کاملش از کمونیسم گرفته باشد، (با سفری به اتحاد شوروی در سال ۲۷-۱۹۲۶) به جنبش کمونیستی نزدیکتر شد. بنیامین که در خوش بینی های آن روزگار جنبش کمونیستی سهیم نبود، در مقاله ای به سال ۱۹۲۹، به «بدبینی در سراسر راه» و «سازمان بدبینی» متوسل می شود (عبارتی که از پی یر ناویل^۱، کمونیست ناراضی فرانسوی گرفته بود)؛ بنیامین به طعنه می افزاید: «اعتماد بی حد و حصر به آی. جی. فاربن^۲ و رشد و توسعه صلح جویانه لوفت وافه^۳» (4) این دونهاد خیلی زود، بسیار فراتر از بدبینانه ترین تصورات بنیامین، استفاده شیطنانی از تکنولوژی مدرن را نشان دادند....

مضمون سیاسی که موجب نوشتن «ترهای» درباره مفهوم تاریخ شد، پیمان ضد تجاوز آلمان - شوروی و درگرفتن جنگ جهانی دوم بود. این رویدادها آن «مجموعه شرایطی» را تشکیل می دهند که بنیامین در یادداشتش به گرتل آدورنو به مناسبت اهدای «ترهایش» به او، ذکر کرده بود. بی جهت نیست که این سند هم حاکی از گسست بنیامین با روایت شوروی از مارکسیسم است و هم رادیکالترین و سیستماتیک ترین نقد او را از بنیادهای

۱. Pierre Naville .

۲. I. G. Farben تراست شیمیایی عظیمی که در آشویتز اسیران را به کار برده وار و امی داشت و گاز سیکلون بی را برای نابودی همین اسیران تولید می کرد. بعد از جنگ جهانی دوم، یکی از تراستهای تشکیل دهنده مجتمع عظیم هوخت شد م

۳. Luftwaffe نیروی هوایی آلمان م

شناخت شناسی ((دیدگاه)) ایدئولوژیِ مدرن از مفهومِ پیشرفتِ دربرمی گیرد. با اینحال خطایی بیش از این ممکن نیست که این متن را صرفاً به واکنشِ بنیامین در مقابلِ موقعیتِ تاریخیِ نومیدانه ای تقلیل دهیم. چنانکه دیدیم، «ترها» جمعِ بندیِ تحولِ معنویِ درازمدتِ اوست.

در اینجا سعی خواهیم کرد با دقتی بیشترِ تزِ نهم را بررسی کنیم که از یک «نقطهٔ قانونی» تمامِ سند در آن خلاصه شده است و درضمن نمونهٔ چشمگیری از نقدِ آرمانشهری - مذهبی از مدرنیّت است. پیشِ رویِ ما متنی تمثیلی قرار دارد به این مفهوم که عناصرِ این متن فاقدِ آن نقشِ خارجیِ پراهمیتی هستند که نویسنده تعمداً^{*} به آنها نسبت می دهد. بنیامین دلبستهٔ تمثیلهایِ مذهبی و خصوصاً تمثیلهایِ درامِ باروکِ آلمان بود و نخستین اثرِ عمده اش را به بررسیِ تراژدی (Trauerspiel) اختصاص داد.^{*} از نظرِ بنیامین در آنها «تمثیل، صورتِ سقراطی (facies hypocratica) تاریخ است که خود را به شکلِ چشم اندازی ساکن و ابتدایی در معرضِ دیدِ تماشاگران قرار می دهد.»^(۵) برایِ تفسیرِ تمثیلِ تزِ نهم باید به «ترهای» دیگر دربارهٔ مفهومِ تاریخ و نیز کلِ آثارِ واپسین دورانِ زندگیِ بنیامین از قبیلِ مقالهٔ حکایتگر، مقالهٔ مربوط به فوکس و بررسیِ هایش در موردِ بودلر، گذرِ راهها و غیره رجوع کرد. تزِ نهم به شکلِ تفسیری بر یکی از نقاشیهایِ پل کله^۱ با عنوانِ *Angelus Novus* که بنیامین در جوانی آن را دیده بود، عنوان می گردد. در واقعیت آنچه که بنیامین توضیح می دهد، ارتباطِ اندکی با نقاشی دارد. موضوعِ موردِ نظرِ بنیامین، برون افکنیِ احساسات و نظراتش در قالبِ یک تصویرِ ساده از نقاشِ سوئیسی است. خودِ بنیامین این متن را به گونه ای از آلمانی به فرانسه برگردانده است که آدم نمی داند از دقتِ او در دستورِ زبان در حیرت بماند و یا از حیثِ سبک آراسته اش، اما به هر حال می توان به پای بندیِ این ترجمه به اندیشهٔ مؤلف مطمئن بود.

تزِ نهم چنین است:

کله تابلویی نقاشی کرده است با نام *Angelus Novus* در این تابلو فرشته ای کشیده شده است که انگار می خواهد خود را از

* این اثر با عنوانِ *خاستگاههایِ نمایشِ تراژیکِ آلمانی* منتشر شد - م

۱. Paul Klee (۱۸۷۹-۱۹۴۰) نقاشِ سوئیسی - م

چیزی که نگاهش بر آن دوخته شده است، دور نگهدارد. چشمان فرشته کاملاً باز است، دهانش گشوده شده و بالهایش از هم باز شده است. چنین سیمایی شبیه به سیمای فرشته تاریخ است. فرشته رویش را به گذشته برگردانده است. آنجا، پیش روی چشمانمان، مجموعه ای از رویدادها به تصویر در آمده است اما فقط یک چیز در این میان نگاه فرشته را به خود جلب کرده است: فاجعه ای بی انقطاع و بدون آتش بس که ویرانه بر ویرانه تلنبار می کند و بی وقفه پیش پایش می ریزد. فرشته خیلی علاقمند است که به این مصیبت پایان دهد، زخم مجروحان را مرهم گذارد و مرده هارازنده کند. اما طوفانی از بهشت می غرد، طوفان بالهای گشوده شده فرشته را بالا می آورد، اودیدگر قادر نیست که آنها را جمع کند. این طوفان او را به سوی آینده سوق می دهد، به جایی که دیگر فرشته نمی تواند به آن پشت کند و در همان حال ویرانی پیش رویش رو به آسمان تلنبار می شود. ما نام این طوفان را پیشرفت می نامیم. (6)

بنیامین با طرد پرستش نوین از مفهوم پیشرفت، در مرکزینش خود مفهوم فاجعه را جای می دهد. در یکی از یادداشت‌های مقدماتی به «ترها» اظهار می کند: «فاجعه همان پیشرفت است. پیشرفت همان فاجعه است. فاجعه، تسلسل تاریخ است.» (7) بدینسان، همگون سازی میان پیشرفت و فاجعه، بیش از هر چیز دیگر، اهمیت تاریخی دارد: از دیدگاه ستمکشان، گذشته چیزی جز مجموعه ای تمام نشدنی از شکست‌های فاجعه بار نیست: اسپارتاکوس، توماس مونتر، ژوئن ۱۸۴۸، کمون پاریس، شورش اسپارتاکیست‌های آلمان در سال ۱۹۱۹ (این نمونه ها همواره در آثار بنیامین آورده می شوند): «این دشمن هنوز از شکست دادن دست بر نداشته است» (تر ششم) اما این معادله اهمیت بسیار معاصرتری نیز دارد زیرا «در همین زمان کنونی، هنوز این دشمن به پیروزی خود ادامه می دهد.» (تر ششم، با ترجمه بنیامین) (8): شکست جمهوری اسپانیا، پیمان مولوتف - ریبین تروپ، تجاوز پیروزمندانه

نازیها در اروپا.

به طور کلی، فجایع ناشی از پیشرفت در قلب مدرنیّت جای دارد.

- ۱- بهره کشی ویران کننده و جنایت بار از طبیعت به جای هماهنگی اصیل - آرمانشهری که رویای فوریه، بودلر و باخ اوفن بود. (9)
- ۲- تکمیل تکنیکهای جنگی که انرژیهای مخربش بدون توقف پیشرفت می کند. بنیامین در آثار گوناگونش در دهه بیست میلادی، خطر وحشتناک گازهای سمی و بمباران هوایی را تاکید کرده بود و شکی نداشت که آینده به نحو تصورناپذیری، بدترین نگرانیهای او را تأیید خواهد کرد.

۳- فاشیسم حادثه ای در تاریخ، دولتی استثنایی، رخدادی که در قرن بیستم غیرممکن است و پدیده ای نامعقول از دیدگاه پیشرفت باور، نبوده است. بنیامین با کنار گذاشتن توهّمات غالب در چپ، آرزو می کرد: «نظریه ای در مورد تاریخ به وجود آید که بر مبنای آن فاشیسم درک شود» (10) یعنی نظریه ای که درک نماید که عقل ستیزان فاشیست، همان جنبه نامطبوع عقل باوری (ابزاری) مدرن است. فاشیسم، این ترکیب مدرن از پیشرفت فنی و پسگرایی اجتماعی را با پیامدهای نهایی خود روبرو می سازد.

در حالیکه مارکس و انگلس، بنا به نظر بنیامین، «درپیش بینی خود در مورد تکامل سرمایه داری، نسبت به بربریتی که به دنبال خواهد آمد، بینش شهودی داشتند» (11) اعقاب قرن بیستمی شان قادر به درک و در نتیجه مقاومتی کارساز در برابر بربریت مدرن، پویا و صنعتی که در قلب پیشرفت علمی و فنی جای گرفته است، نبوده اند.

بنیامین که تلاش می کرد ریشه ها و بنیادهای روشمندان این عدم درک را دریابد (عاملی که نقش بسزایی در شکست جنبش کارگری آلمان در سال ۱۹۳۳ داشت) ایدئولوژی پیشرفت را در همه پیکرپاره هایش بررسی کرد: جبر باوری تحول باور داروینیستی از گونه علمی - طبیعی، خوش بینی کورکورانه (دگم «پیروزی اجتناب ناپذیر حزب» چه در سوسیال دمکراسی و چه در حزب کمونیست)، اعتقاد آرامش بخش به پیشرفت بیکران، پیوسته و خودکار که بنیانش بر انباشت کمی، سر به فلک کشیدن نیروهای تولیدی و افزایش چیرگی بر طبیعت استوار بود. بنیامین اعتقاد داشت که در پس این نموده های بی شمار، رشته ای اساسی وجود دارد که باید مورد نقد رادیکال قرار گیرد: برداشت متجانس، بی محتوا و

مکانیکی (نظیر حرکت ساعت) از زمان تاریخی.

بار دیگر به متنِ تزِ نهم باز می‌گردیم. ساختارِ برجسته تمثیل مبتنی بر ربط و رابطه‌ها (به مفهوم بودلری اش) میان قدسی و دنیوی، یزدان‌شناسی و سیاست است که در انگاره‌هایی که بنیامین ارائه می‌کند، رسوخ کرده است. موضوع، دین زدایی از مذهب در تاریخ نیست چنانکه در مکتب «ماتریالیستی» تفسیرت‌ها، عنوان می‌شود؛ و در عین حال ترجمه ساده اندیشه‌ای اساساً عرفانی به زبانِ مارکسیستی نیز نیست (چنانکه گرشوم شولم عنوان می‌کند): هر دو بُعد همزمان جدانشدنی و مجزا می‌باشند مانند ظروف مرتبط و یا مانند دو صورتِ سرِ واحدِ خدای رومی که بنیامین در نامه‌ای هنگام دادن تعریفی از اندیشه اش (تمثیلی یا سمبولیک؟) به آن اشاره می‌کند: ژانوس

تزِ نهم دو معنا برای یکی از این انگاره‌ها ارائه کرده است: ربط و رابطه دنیوی با طوفانی که از بهشت می‌غرد، پیشرفت نام دارد که مسئول «فاجعه‌ای بدون آتش بس» و تلنبار شدن ویرانی‌هایی است که سربه آسمان می‌ساید. اما برای انگاره‌های دیگر باید اهمیت اجتماعی و سیاسی شان را در ارتباط با کل «تزهای» درباره مفهوم تاریخ و سایر آثار بنیامین جست.

این بهشت گمشده که پیشرفت ما را از آن دورتر و دورتر می‌کند، چیست؟ براساس نشانه‌های متعددی به نظرمی‌رسد که آنچه بنیامین از آن در اندیشه داشت، جامعه بی طبقه نخستین بود. او در مقاله‌ای به سال ۱۹۳۵ در مورد باخ اوفن، با الهام از تفسیر فرویدی - مارکسیستی اریش فروم از مادر سالاری، به ماهیت عمیقاً دموکراتیک و مساوات طلبانه جوامع ابتدایی و مادر سالارانه اشاره می‌کند. نویسنده‌های مارکسیستی چون انگلس ویا آنارشئیست‌هایی چون الیزه رکلوس، به خاطر «یادآوری جامعه کمونیستی در سبیده دم تاریخ» به این اثر باخ اوفن علاقمند شدند. (۱۲) در مقاله پاریس، پایتخت قرن نوزدهم (۱۹۳۶)، بار دیگر به این ایده می‌پردازد: «تجارب حاصل از جامعه بی طبقه پیش تاریخی، که در ناخودآگاه جمعی ته نشین شده است»، در پیوندی دو سویه با تجرب جدید، آرمانشهر را به دنیا می‌آورد. (۱۳)

ضد بهشت، همانا جهنم است. در تزِ نهم هیچ اشاره‌ای به جهنم نشده است اما در بخشی از آثار بنیامین، رابطه‌ای میان مفهوم مدرنیست (یا پیشرفت) و عالم نفرین شده

دوزخی برقرار است. مثلاً می توان ازبند زيردر مقاله پارک مرکزی، قطعاتی در مورد بودلر (*Zentralpark, Fragments on Boudlaire*) (۱۹۳۸) شاهد آورد: «مفهوم پیشرفت را باید بر پایه مفهوم فاجعه استوار ساخت. این موضوع که امور بدینسان پیش خواهد رفت، فاجعه آمیز است... اندیشه استرینبرگ: جهنم جای دوری نیست. جهنم همین زندگی است.» (۱۴) اما به چه معنا؟ از نظر بنیامین، جانمایه جهنم، تکرارِ جاودانه کاری است که نمونه های وحشتناک آن را نمی توان دریزدان شناسی مسیحی یافت اما در اساطیر یونانی چنین چیزی وجود دارد: سیزیف^۱ و تانتالوس^۲ محکوم به تکرار ابدی مجازات ثابتی می شوند. بنیامین براساس این مضمون، قطعه ای را از انگلس نقل می کند که در آن شکنجه تمام نشدنی کارگری که بی وقفه مجبور به انجام حرکت مکانیکی یکسانی است با مجازات دوزخی سیزیف مقایسه شده است. (۱۵) بنیامین در قطعات دیگری نیز پوچی، بی محتوایی و ناقص بودن کار را در کارخانجات صنعتی که مبتنی بر اعمال خود کار است، توضیح می دهد. فعالیت کارگر (همانند فعالیت بازیگر) «شروع مجدد ابدی از نقطه صفر است» و به این مفهوم، «در زمان دوزخی» [höllische zeit] زندگی می کند، زمانی که «در آن هستی کسانی آشکار می شود که مسئولیت انجام کاری را بدون کامل کردن آن بر دوش دارند.» (۱۶) اما این موضوع فقط به کارگران مربوط نمی شود: تمامیت جامعه مدرن که زیر سلطه کالاست، محکوم به تکرار است، محکوم به انجام کاری همیشه یکسان [Immergleichen] که خود را در لباسِ مبدلِ تازگی و تغییر سبک پنهان می دارد؛ بشریت در حکومت کالا، نفرین شده است.» (۱۷)

فرشته تاریخ می خواهد مانع شود، می خواهد مرهم بر زخم قربانیانی بمالد که زیر کومه های ویرانی له شده اند اما طوفان بی چون و - چرا او را به آینده می برد. تا زمانی که این طوفان برپاست، آینده تنها تکراری از گذشته است: فجایع جدید، کشتارهای جمعی جدید، گسترده تر و هولناکتر. چطور می توان مانع این طوفان شد، چطور می توان مانع

۱. Sisyphus سیزیف در اساطیر یونان، پادشاه حيله گری بود که به خاطر به دام انداختن تانتالوس، در عالم اسفل محکوم شد که تخته سنگ عظیمی را به بالای تپه ای ببرد اما دوباره این تخته سنگ به پایین می غلتید و سیزیف مجبور بود دوباره آن را به بالای تپه ببرد... فرهنگ کمبریج

۲. Tantalus در اساطیر یونان، شاه جباری بود و مرتکب اعمال وحشتناکی شده بود. غذای خدایان را دزدید و از اینرو جاودانه شد و پسرش را در ظرفی به عنوان غذا تقدیم خدایان کرد. به این علت در عالم اسفل محکوم شد. مجازات او این بود که در استخری می نشست و هنگامی که می خواست آب بخورد، آب عقب می نشست و خوسه های انگور که بالای سرش آویزان بودند، از او می گریختند- فرهنگ کمبریج

پیشروی مرگبار «پیشرفت» شد؟ پاسخ بنیامین چون همیشه دو گانه است: مذهبی و دنیوی. در قلمرو یزدان شناسی، این امروزیه مسیح است: ترهفدهم، از «متوقف کردن مسیانیستی پیشامدها» (*messianische Stillstellung des Gesschehens*) سخن می گوید و در یکی از یادداشت‌های مقدماتی، می توان اظهار نظر زیر را یافت: «مسیح تاریخ را از هم می پاشاند.» (18) هم‌تراز مسیحا و یا ربط و رابطه دنیوی آن، چیزی جز انقلاب نیست: در تریپانزدهم آمده است که طبقات انقلابی از لحظه عمل خود، یعنی زمان «از هم پاشیدن تسلسل تاریخ» آگاه هستند. همین ایده در تمثیلی دیده می شود (در یادداشت‌ها) که پنداشت‌های مارکسیسم سنتی را وارونه می کند: «مارکس گفته است که انقلابها لوکوموتیو تاریخ جهان هستند. اما شاید اوضاع در جهت دیگری در جریان باشد. انقلاب اقدامی است که به دست بشریت در حال سفر با این قطار انجام می شود و آن کشیدن ترمز اضطراری قطار است.» (19) بدینسان، پاسخ بنیامین به تهدید برخاسته از یورش طوفان بدسرشت بر نژاد بشری و نیز قریب الوقوع بودن فجایع جدید، گسست مسیانیستی - انقلابی در پیشرفت است. بنیامین این نظر را در سال ۱۹۴۰ کمی قبل از آشویتس و هیروشیما ابراز کرده بود...

این تهدیدها هیبت اهریمنی ضد مسیحا، ضد مسیح را به خود می گیرند. در تزه‌ها اعلام می شود: «به یاد داشته باشیم که مسیحا تنها به عنوان ((ناجی)) رهایی یخش رجعت نمی کند بلکه به عنوان شکست دهنده ضد مسیح قیام می کند.» (20) صورت دنیوی و مدرن ضد مسیح چیست؟ در تزه‌های درباره مفهوم تاریخ به چنین چیزی اشاره نشده است اما بنیامین در مقاله ای که به سال ۱۹۳۸ نوشته است و در آن کتاب آنا زگرا^۱ را در مورد ظهور نازیسم در آلمان بررسی می کند، کلید درک این انگاره را در اختیار می گذارد: رایش سوم که در ضمن به عنوان «دوزخ برآمده از جهنم نازیسم» توصیف می شود. همانطور که ضد مسیح وعده مسیانیستی را به باد تمسخر می گیرد، رایش سوم هم سوسیالیسم را مسخره می کند. (21) به احتمال زیاد، بنیامین در مورد این انگاره از دوستش فریتز لیب، کشیش پروتستان و سوسیالیست انقلابی، تاثیر گرفته است. فریتز لیب در سال ۱۹۳۸ در مقاله ای ضد نازیسم نوشته بود: «در نبرد نهایی علیه یهودیان، ضد مسیح شکست خواهد خورد و

مسیح باردیگر قیام خواهد کرد تا ملکوت هزاره ایی اش را مستقر سازد.» (22)

بنابه نظر بنیامین، فقط مسیحا قادر است کاری را به اتمام رساند که فرشته تاریخ از انجامش درمانده بود: مرهم گذاشتن بر زخم مجروحان، زنده کردن مردگان و جمع کردن تمام آنچه که از هم پاشیده شده است (*Zerschlagene Zusammenfügen*). (23) بنا به نظر گرشوم شولم، این عبارت، صراحتاً به آموزه کابالیستی *Tikkun* اشاره دارد یعنی بازگشت مسیانستی به وضعیت آغازین هماهنگی آسمانی که شکننده گلدانها (*Shevirat hakelim*) برهم زده بود. بنیامین به خاطر مقاله «کابالا» که شولم در سال ۱۹۳۲ در *دایره المعارف دین یهود* به زبان آلمانی (*Encyclopedia Judaica*) نوشته بود، با این آموزه آشنایی داشت. (24) رولف تیدمان در این ارتباط اظهار می کند که ایده *Tikkun* به معنای «ساختن تاریخ در انگاره های دیالکتیکی»، چون «تابش صاعقه ای پراکنده» به طور ثابت در تزیینات سال ۱۹۴۰ بنیامین حضور دارد. (25) به نظر من علیرغم این واقعیت که اصطلاح *Tikkun* نه در «تزه» و نه در هیچکدام از آثار بنیامین دیده نمی شود، نظر تیدمان بجا و مناسب است. در ضمن، در برخی از آثار بنیامین مفهوم رستگاری وجود دارد. بنا به نظر اریجن^۱، رستگاری به معنای رستاخیز و رهایی همه موجودات (بدون استثنا) و بازگشت کلی آفرینش به حالت اصلی کمالشان می باشد. هرچند شولم در مقاله ای که در سال ۱۹۳۲ در مورد کابالا نوشته است، توضیح می دهد که رستگاری یونانی - مسیحی چیزی جز ترجمه تحت اللفظی واژه عبری *Tikkun* نیست... (26)

همتراز سیاسی این بازگشت اسطوره ای، این استقرار مجدد بهشت گمشده و این ملکوت مسیانستی چیست؟ پاسخ را باید در یادداشت های مقدماتی بنیامین به «تزه» جست: «می باید به مفهوم جامعه بی طبقه، صورت مسیانستی حقیقی اش را جهت پیشبرد منافع سیاست انقلابی خود پرولتاریا از نو بازگرداند؛ زیرا تنها با در نظر گرفتن این معنای مسیانستی است که می توان از دامهای «ایدئولوژی پیشرفت باور» احتراز کرد و درک کرد که «جامعه بی طبقه، هدف نهایی پیشرفت نیست بلکه تحقق گسست قطعی آن است، اگرچه مکرراً ناموفق بوده است.» (27) بدینسان حق با شولم است که می نویسد از نظر بنیامین، «بهشت در آن واحد، همانا خاستگاه نیاکانی و نیز گذشته (*Urvorgangenheit*) بشریت است و در همان حال پنداشتی آرمانشهری از آینده آزاد و رهاست.» اما به نظر من هنگامیکه شولم

می افزاید که این پنداشت در ارتباط با مفهومی از فرآیند تاریخی است که «بیش از آنکه دیالکتیکی باشد، دوره ای است» (28) راه به خطا می برد. از نظر بنیامین، جامعه بی طبقه آینده (بهشت جدید) فقط بازگشتی صاف و ساده به جامعه بی طبقه پیش تاریخی نیست. این جامعه جدید به عنوان سنتزی دیالکتیکی، تمام گذشته بشریت را در خود دارد. تاریخ جهانی حقیقی که بر بنیان خاطره جهانی بی استثنای تمامی قربانیان استوار شده است، همتراز دنیوی رستاخیز مردگان، تنها در جامعه ای بی طبقه در آینده امکان پذیر خواهد بود. (29) چنانکه ابروینگ و لفارث در مقاله جالبش با عنوان «ساختار مسیانیستی آخرین تأملات والتر بنیامین» می نویسند، موضوع اساساً در اینجا بیشتر به صورت «مارپیچی» مطرح است تا «دوره ای» زیرا آینده مسیانیستی، فرا رفتن (به معنای هگلی) از تمام تاریخ گذشته است. (30)

پیوندی که در اینجا میان دوران مسیانیستی و جامعه بی طبقه آینده مطرح گردید، نظیر «ربط و رابطه های» دیگری که در تزارهای سال ۱۹۴۰ بنیامین مطرح شده است، نمی توان بر اساس اصطلاحات دین زدایی درک کرد. مذهب و سیاست در این اندیشه، رابطه ای دوسویه و برگشت پذیر، برگردانی ترانها^۱ و یا متقابل دارند که زیر بار تقلیلی یک سویه نمی روند. در سیستم ظروف مرتبط، مایع ضرورتاً در تمام شاخه ها به طور همزمان وجود دارد. مفهوم زمان که در تأملات سیاسی - مذهبی والتر بنیامین مطرح است و تمامی تمثیلهای «تزارها» را دربر گرفته است، از نوع آموزه های کمی، متجانس، خطی و انباشتی که در مفهوم پیشرفت عنوان می گردد، نیست. موضوع در اینجا درک کیفی از زمان است که از یکسو مبتنی بر خاطره است و از سوی دیگر گسست مسیانیستی - انقلابی در تسلسل است. بنیامین در تریپانزدهم می نویسد: «بدینسان تقویم، تاریخ را به گونه ساعت نشان نمی دهد. آنها یادمان آگاهی تاریخی هستند که قریب به یک قرن، کاملاً برای اروپا بیگانه مانده است.» آخرین تجلی این آگاهی خود را در انقلاب ۱۸۳۰ نشان داد که توده های مردم به ساعتها حمله بردند. بنیامین از شاعری گمنام که شاهد آن دوران بوده است، چنین نقل می کند: «بوشهای آجدید پای هر برجی، ساعتها را از جای در می آوردند تا روز را متوقف کنند.» (31) زمان تاریخی نظیر زمان ساعت، فاقد معنی و یکسان نیست بلکه با مضامینی از یاد و خاطره و

۱. transposition

۲. Joshua یکی از رهبران مذهبی و سیاسی قوم بنی اسرائیل - م

«خارهای زمانهای مسیانیستی» (تر ۱۸ - الف) انباشته شده است.

در قرن بیستم، نویسندگان اندکی از مفهوم مدرنیّت و پیشرفت، نقد آرمانشهری - مذهبی کرده اند که مانند نقد بنیامین رادیکال، حماسی و تمام نگر بوده است. در آغاز قرن بیستم، احساس فراقی رمانتیکی برای گذشته پیش مدرن (یا پیش سرمایه داری) بفرهنگ آلمان چیره بود. حتی نویسندۀ میانه رویی چون ماکس وبر نتوانست دلهره و ناآرامی خود را از بابت پیامدهای مدرنیّت در نتیجه گیری کتاب *اخلاق پروتستانی پنهان* کند: فرا رسیدن قفس آهنی و تحجر مکانیکی. اما این نقد فرهنگی رمانتیکی معمولاً در اشکالی نمود می یافت که محافظه کارانه، سنت باور، «ارتجاعی» و یا در ارتباط با موضوع مورد نظر، واقعگرا، رواقی و اهل تسلیم (مانند مورد وبر) بوده اند. اما فقط در میان یهودیان روشنفکری که به این جریان نو-رمانتیکی (با تأثیرات مذهبی) تعلق داشته اند، اشکال انقلابی و آرمانشهری از نقد مدرنیّت پدید آمد و این وضع بی ارتباط با شرایط نیمه مطرودانه روشنفکران یهودی در آلمان (دست کم تا سال ۱۹۱۸) نبوده است.

مورد بنیامین موردی است بسیار جالب توجه، زیرا او به خاطر طرد قطعی ایدئولوژی پیشرفت باور که از عصر روشنگری به ارث رسیده بود، موضعی افراطی اتخاذ می کند. مع هذا به خوبی می توان شاهد بود که نقد رادیکال او از مدرنیّت که عمیقاً به ایده های مذهبی مسیانیستی آغشته بود، از ارزشهای مدرنی چون برابری، آزادی و دموکراسی و نیز آموزه های انقلابی چون سوسیالیسم، آنارشیزم و مارکسیسم بهره کمتری نبرده است و بدینسان بنیامین عمیقاً مدرن بود، به کلام دیگر نقد بنیامین تا نقطه معینی، نقدی مدرن / از مدرنیّت بوده است، چالشی که در آن با سلاحهای خاص خود به مدرنیّت حمله می برد. همین است که دید بنیامین از تاریخ، دید دوره ای نیست که خواهان بازگشت به سرمنشأ باشد بلکه دیدی است که از دیالکتیک گذشته با آینده نشأت می گیرد.

در این گونه نقد، به چه جنبه هایی از مدرنیّت می توان ارزش گذارد و چه جنبه هایی را باید طرد کرد؟ از نظر بنیامین و نیز از نظر بسیاری از رمانتیستهای انقلابی پاسخ این است: میراث مثبت / انقلاب فرانسو در حالیکه ارزش انقلاب صنعتی سخت مورد تردید است. بی جهت نبود که بنیامین در بحثی که در سال ۱۹۱۵ در مورد زندگی دانشجویان داشت، به انقلاب ۱۷۸۹ و ملکوت مسیانیستی به عنوان دو انگاره آرمانشهری تمام عیار اشاره کرد و

نقطه مقابل اسطوره های بی شکل (ایدئولوژی) پیشرفت باور قرار داد. (32) *

یادداشت ها

1. Letter of April 1940, cited in the critical apparatus of *Gesammelte Schriften* (hereafter *G.S.*), vol 1, 3 (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1980), p. 1226.
2. Walter Benjamin, "La Vie des étudiants," in *Mythe et violence*, 1915 (Paris: Denoël - Lettres Nouvelles, 1971), p.37.
3. Walter Benjamin, *Sens unique* (Paris : Lettres Nouvelles - Maurice Nadeau, 1978), pp. 205-6
4. Walter Benjamin, "Le surréalisme," in *Mythe et violence*, 1929, p.312.
5. Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand* (Paris: Flammarion, 1985), p.178.
6. Benjamin, *G.S.*, vol. 1, 3, p. 1263
7. Benjamin, *G.S.*, vol. 1, 3, p. 1244 (preparatory notes to "Theses").
8. Benjamin, *G.S.*, vol. 1, 2, p. 695; and *G.S.*, vol. 1,3, p. 1262.
9. Walter Benjamin, *Das Passagen - Werk*, vol. 1, (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), p. 456.
10. Benjamin, *G.S.*, vol. 1, 3, p. 1244 (preparatory notes)
11. Benjamin, *G.S.*, vol. 2, 2, p. 488.
12. Benjamin, *G.S.*, vol. 3,1, pp. 220, 230.
13. Walter Benjamin, *Poésie et révolution* (Paris: Denoël - Lettres Nouvelles, 1971), p.125
14. Benjamin, *Charles Baudlaire* (Paris: Payot, 1982), p. 242
15. Benjamin, *Das Passagen - Werk*, vol. 1, p.162.
16. Benjamin, *Charles Baudlaire*, pp. 183-86 : cf. *G.S.*, vol. 1,2, p. 685.
17. Benjamin, *Das Passagen - Werk*, vol. 1, p.61.
18. Benjamin, *G.S.*, vol. 1, 2, p. 703; and *G.S.*, vol. 1, 3, p.1243.
19. Benjamin, *G.S.*, vol. 1, 2, p. 701 ; and *G.S.*, vol. 1, 3, p.1232
20. Benjamin, *G.S.*, vol. 1, 3, pp. 1263 (Benjamin translation)
21. Benjamin, *G.S.*, vol. 3, pp. 535, 537.
22. Fritz Lieb, "Der 'Mythos' des nationalsozialistischen Nihilismus," in *Freie Wissenschaft ein Sammelbuch aus der deutschen Emigration* (Strasbourg: S. Brandt Verlag, 1938), p. 110. Cf. Chryssoula Kambas, "Wider den 'Geist der Zeit.' Die antifaschistische Politik Fritz Liebs und Walter Benjamins," in *Der Fürst dieser Welt*, ed. J. Toubes (Paderborn: F. Schningh, 1983).
23. این اصطلاح فقط در روایت آلمانی «ترزا» دیده می شود به *G.S.*, vol. 1,2, p.697 رجوع کنید.
24. Gershom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel* (Frankfurt : Suhrkamp Verlag, 1983), pp. 66, 71.
25. Rolf Tieemann, "Erinnerung and Scholem," postscript to Scholem, in *Walter Benjamin*, p. 218.
26. Gershom Scholem, "Kabbala," *Encyclopaedia Judaica*, vol. 9 (Berlin: , Verlag Eschkol, 1932)
27. Benjamin, *G.S.* vol. 1, 3, pp. 1231-32.
28. Scholem, *Walter Benjamin*, p.65.
29. Cf. Benjamin, *G.S.*, vol. 1. 3, pp. 1238-39
30. Irving Wohlfarth, "On the Messianic Structure of Walter Benjamin's Last Reflections, in *Glyph*, 3 (Baltimore, 1978), p. 186.
31. Benjamin, *G.S.*, vol.1, 3, p.1265.
32. از Jean Séguy و Danièle Hervieu - Léger که نقدها و پیشنهاداتشان کمک بزرگی به نوشتن این متن کرده است، سپاسگزارم.

زنگِ خطر:

نقدِ والتر بنیامین از تکنولوژی

از اواخر قرنِ نوزدهم، رهیافتِ غیر انتقادی نسبت به پیشرفتِ فنی گرایشِ غالبی در مارکسیسم شده بود. اما دیدگاه‌های خودِ مارکس در این مورد کمتر یک سویه است و در آثارش، تلاش برای درکِ دیالکتیکی تناقضاتِ موجود در مفهومِ پیشرفت دیده می‌شود. البته این امر نیز حقیقت دارد که در برخی از آثارِ مارکس، اساساً "نقشِ تاریخی" مرفقی سرمایه داری صنعتی موردِ تأکید بوده است. مثلاً در "مانیفستِ حزبِ کمونیست" می‌توان تجلیلِ پرشوری را از پیشرفتِ تکنولوژیکی بورژوازی ملاحظه کرد: «بورژوازی در عرضِ مدتِ کمتر از صدسال سیادتش، آن چنان نیروهایِ تولیدی پدید آورده است که از لحاظِ کمیت و عظمت بالاتر از آن چیزی است که همهٔ نسل‌هایِ گذشتهٔ جمعاً به وجود آورده اند. مقهور کردنِ نیروهایِ طبیعت، ماشینِ آلات...، کشتی بخار، راه آهن، تلگرافِ برقی... کدام یک از اعصارِ گذشته می‌توانستند حدس بزنند که چنین نیرویِ تولیدی در دامانِ کارِ اجتماعی خفته است؟» اما حتی در اینجا هم، اشاراتِ روشنی به پیامدهایِ منفیِ تکنولوژی صنعتی شده است: کار به خاطرِ استفادهٔ گسترده از ماشینِ آلات، «تمامِ خصلت‌هایِ فردی و در نتیجه تمامِ جاذبه اش را برایِ کارگر از دست داده است»؛ پرولتاریا «زائدهٔ ماشین» می‌شود و کار او بیش از پیش «نفرت انگیز» (اصطلاحی که مارکس از فوریه به وام گرفته است) می‌گردد. (1)

در آثارِ اصلیِ اقتصادیِ مارکس به نحوِ گسترده ای به این دو جنبه پرداخته شده است. مثلاً "مارکس در گروندریسه بر «تأثیر چشمگیر سرمایه در متمدن کردن» تأکید می کند. اما در ضمن این موضوع را نیز تشخیص می دهد که ماشین از کارگر «تمام استقلال و خصیصه جذابش» (اصطلاحی دیگر از فوریه *travail attrayant*) را می رباید. مارکس شک نداشت که تکنولوژی سرمایه داری به مفهوم فروکاستن ((آزارش کار)) و تشدید کار است: «بدینسان، پیشرفته ترین ماشین آلات در مقایسه با اقوام وحشی و یا هنگامی که کارگر با ساده ترین و ابتدایی ترین ابزارها برای خود کار می کرد، او را به کار بیشتری مجبور می کند.» (2)

در سرمایه جنبه تاریکِ تکنولوژی سرمایه داری با شدتِ تمام مطرح می گردد: در کارخانجاتِ سرمایه داری، کار به خاطرِ ماشین آلات به «گونه ای شکنجه» تبدیل می شود، «چرخه ای یکنواخت و فلاکت بار از کاری پرمشقت و جانفرسا که در آن فرآیندِ مکانیکی یکسانی پی در پی از نو تکرار می شود... مانند کارسیزیف» (در اینجا مارکس از کتابِ شرایطِ طبقه کارگردارانِ انگلستان اثر انگلس نقلِ قول می آورد)؛ کلِ فرآیندِ کار «به شیوه سازمان یافته له کردنِ سرزندگی، آزادی و استقلالِ کارگر» خلاصه می شود. به کلامِ دیگر، در شیوه تولیدیِ موجود، ماشین آلات به جای بهبودِ شرایطِ کار، «کار را از هر نوع علاقه ای محروم می سازند» و «هر ذره ای از آزادی، چه فعالیتِ جسمی و چه فعالیتِ ذهنی، را به بند می کشند.» (3)

به نظر می رسد که مارکس از پیامدهای زیست - محیطیِ تکنولوژیِ سرمایه داری نیز آگاه بود: در فصلِ مربوط به «صنعتِ بزرگ و کشاورزی» در کتابِ سرمایه، مارکس اظهار می کند که تولیدِ سرمایه داری «مزاحمِ سوخت-و-ساز ((متابولیسم)) بشر با زمین می شود، و «شرایطِ طبیعیِ همیشگی برایِ حاصلخیزیِ مداومِ زمین» را به خطر می اندازد. در نتیجه تولیدِ سرمایه داری «هم سلامتیِ جسمانیِ کارگرِ شهری و هم زندگیِ معنویِ کارگروستایی را نابود می سازد.» هر قدمِ پیشرفت در کشاورزیِ صنعتی، هر بهبودِ در حاصلخیزیِ کوتاه مدتِ زمین، به «تخریبِ بیشترِ منابعِ دائمیِ این حاصلخیزی می انجامد. در هر کشوری، مثلاً ایالاتِ متحده آمریکا، که زمینهٔ تکامل و توسعه اش بیشتر به صنعتِ متکی است، این فرآیندِ تخریبِ سریعتر خواهد بود. بنابراین، تولیدِ سرمایه داری فقط تکنیک و ترکیبِ فرآیندِ اجتماعیِ تولید را تکامل می دهد و در همان حال، سرچشمه هایِ تمامیِ ثروتها یعنی زمین

و کارگر را می خشکاند.» (4)

با اینکه مارکس به هیچ وجه رمانتیست نبود، اما توجه زیادی به نقد رمانتیکی از تمدن صنعتی و تکنولوژی سرمایه داری می کرد. در آثار اقتصادی مارکس، نه تنها از کمونیستهای آرمانشهر مانند فوریه بلکه از سوسیالیستهای خرده بورژوازی چون سیسموندی و حتی توری تمام عیاری چون دیوید اورکهارت^۱ نیز نقل قول آورده می شود. با این وجود، مارکس برخلاف اقتصاددانان رمانتیست، تکنولوژی مدرن را درخود نقد نمی کرد بلکه فقط شیوه بهره برداری سرمایه دارانه از آن را مورد انتقاد قرار می داد. تعارض و تناقضات ماشین آلات به خاطر خود ماشین آلات نیست که به وجود می آید بلکه «به خاطر بهره برداری سرمایه دارانه از آنهاست» که پدیدار می گردد. مثلاً «ماشین آلات را به خودی خود در نظر گیریم. ماشین باعث کاهش زمان کار می شود در حالیکه بهره برداری سرمایه دارانه از آن روز کار را افزایش می دهد؛ ماشین به خودی خود باعث آسانتر شدن کار می شود اما بهره برداری سرمایه دارانه از آن باعث افزایش شدت کار می شود؛ ماشین به خودی خود به معنای پیروزی بشر بر نیروی طبیعت است، بهره برداری سرمایه دارانه از آن بشر را برده نیروی طبیعت می کند؛ ماشین به خودی خود، ثروت تولید کننده را چند برابر می کند، بهره برداری سرمایه دارانه از آن او را بینوا می کند و غیره.» (5)

بهره برداری پیش سرمایه داری یا سوسیالیستی از ماشین آلات و تکنولوژی صنعتی چگونه است؟ پاسخ سرمایه و گروندریسه به این پرسش چنین است: مکانیکی شدن کار باعث کوتاه شدن زمان روز کار می گردد و بدینسان اوقات آزادی پدید می آید که هم می تواند بیهوده گذرانده شود و هم می تواند به فعالیتهای والتری اختصاص داده شود. در جامعه سوسیالیستی، با پیشرفت فنی، «کار ضروری جامعه به حداقل ممکن تقلیل می یابد که این امر با تکامل هنری، علمی و... افراد در اوقات فراغت و با وسایلی که برای همه خلق شده است، همخوان است.» (6)

آیا معنای این عبارت آن است که ساختار مدرن صنعتی - تکنولوژیک، ابزاری خنثی است که هم شیوه سرمایه داری و هم شیوه سوسیالیستی می توانند از آن بهره برداری

کنند؟ و یا نه، ماهیتِ نظامِ تکنولوژیکی موجود تحتِ تاثیرِ خاستگاهِ سرمایه داریِ آن است؟ این پرسش و پرسشهای دیگری از این قبیل از جانبِ مارکس بی پاسخ ماند. اما بخشِ اعظمِ کیفیتِ دیالکتیکی آثارِ او در موردِ ماشین آلات، از جمله تلاش برای درکِ خصلتِ متناقضِ رشد و توسعهٔ ماشین آلات در ادبیاتِ بعدیِ مارکسیستی که اسیرِ افسونِ پیشرفتِ تکنولوژی شده بود و زبان به ستایش از دستاوردهای تکنولوژی به مثابهٔ برکتی ناب می گشود، گم شد. والتر بنیامین هرگز به مسائلِ تکنولوژی به طورِ سیستماتیک نپرداخت. اما در آثارِ او می توان بینشِ چشمگیری را یافت که او را به عنوانِ نخستینِ متفکرِ مارکسیستی متمایز می کند که با ذهنی نقادانه به این مسائل پرداخت. بنیامین با طردِ اصولِ بدیهی و خوش-بینانهٔ شبه پوزیتیویستی و ساده اندیشانهٔ مرسومِ در جریانِ اصلیِ مارکسیسم (هم مارکسیسمِ انترناسیونالِ دوم و هم انترناسیونالِ سوم) قبل از جنگِ جهانی دوم، تلاش کرد زنگِ خطر را به صدا درآورد و دربارهٔ خطراتی که جزءِ نهادینِ الگویِ معاصر از پیشرفت است، هشدار دهد. اعتراضِ او علیه پیشرفتِ فنی در ((صنایع)) جنگی و نیز علیه تخریبِ طبیعت، طنینی پیشگویانه و ارتباطی حیرت انگیز با مسائلِ زمان ما دارد.

ریشه هایِ نگرشِ بنیامین نسبت به تکنولوژی را می توان در سنتِ رمانتیکی جست. رمانتیستهایِ آلمانی و نهرمانتیستها به نامِ فرهنگ (Kultur) یعنی کالبدِ ارگانیکِ ارزشهایِ اخلاقی، فرهنگی، مذهبی و اجتماعی، از تمدن به عنوانِ پیشرفتِ مادیِ بیروح که در تکاملِ فنی و علمی، خردباوریِ بوروکراتیک و کمیت بخشیدن به زندگیِ اجتماعی نمود می یابد، انتقاد می کردند. آنان خصوصاً نتایجِ شومِ ماشینیسیم، تقسیمِ کار و تولیدِ کالایی را به بادِ انتقاد می گرفتند و فراق زده به شیوه هایِ پیش سرمایه داری و پیش صنعتیِ زندگی دل می سپردند. با اینکه بخشِ اعظمِ این سرمایه داریِ ستیزیِ رمانتیکی، محافظه کارانه و ارتجاعی بود اما در ضمنِ نمودارِ گرایشِ انقلابیِ قدرتمندی نیز بود. انقلابیونِ رمانتیست از نظمِ صنعتیِ بورژوازی به نامِ ارزشهایِ گذشته انتقاد می کردند اما خواستِ آنان، آرمانشهریِ بعدِ سرمایه داری، سوسیالیستی و بی طبقه بود. این جهانِ بینیِ رادیکال که میانِ نویسندگانی چون ویلیام موریس^۱ و یا ژرژ سورل و نیز گوستاو لاندائور و ارنست بلوخ در آلمان مشترک است، زمینه سازِ فرهنگیِ والتر بنیامین نیز می باشد و خاستگاهِ اصلیِ

تأملات او را در مورد تکنولوژی تشکیل می دهد.

در یکی از نخستین آثار بنیامین، مقاله ای با عنوان «دین پرستی دوران ما» به سال ۱۹۱۳، آنجا که ادعا می کند که «ما همه عمیقاً با یافته های رمانتیسم درگیر هستیم» شدیداً از تقلیل بشر به ابزار کار و فرو کاستن از ارزش همه کارها تا حد جنبه فنی، انتقاد می کند. بنیامین که صراحتاً برخی از مضامین نو - رمانتیکی دوران خود را بازگویی می کند، ضرورت ارائه مذهبی جدید که از تولستوی و نیچه متأثر باشد را پیش می کشید و ماتریالیسم توخالی که همه اقدامات اجتماعی را «تا حد موضوعات مورد نظر تمدن مانند جریان برق -» تقلیل می داد، رد می کرد.⁽⁷⁾

بنیامین بعد از سال ۱۹۲۴ بیش از پیش به مارکسیسم علاقمند شد و هوادار جنبش کمونیستی گردید. انتقادگری او خصلت سیاسی و مشخصتری به خود گرفت. در مقاله ای با عنوان «سلاحهای فردا» که در سال ۱۹۲۵ منتشر شد، خواستار توجه به کاربرد تکنولوژی مدرن می شود که به خدمت «نظامیگری بین المللی» در آمده است. بنیامین با تشریح جزئیات نبردهای آتی «با گازهای نظیر کلورازتوفنول^۱، دی فنیل آمین کلورازین^۲ و دی کلراتی سولفید^۳» که در آن زمان در آزمایشگاههای شیمیایی و فنی تهیه می گردید، این موضوع را عنوان می کند که «هول و هراسی که جنگهای شیمیایی برپا می کنند، فراتر از تصور انسان است. گازسمی تفاوتی بین شهروند و سرباز نمی گذارد و می تواند تمام انسانها، حیوانات و زندگی گیاهی را در ابعاد وسیعی نابود کند.»⁽⁸⁾

با این وجود، همانا در خیابان یکطرفه (که قبل از سال ۱۹۲۶ نوشته شده بود و در سال ۱۹۲۸ منتشر شد) است که بنیامین واقعاً تلاش می کند که با تعابیر مارکسیستی به مسائل تکنولوژی بپردازد و ارتباط آن را با مبارزه طبقاتی روشن سازد. بنیامین در پاراگرافی که عنوان «زنگ خطر» دارد، با توضیح پراهمیتی که می دهد، بر انداختن بورژوازی با انقلاب پرولتری را تنها راه جلوگیری از فاجعه ای می داند که نقطه پایانی بر «سه هزار سال تکامل فرهنگی بشر» می گذارد. به کلام دیگر، اگر «بورژوازی در لحظه تقریباً قابل محاسبه ای از

۱. Chorazetophenol

۲. diphenylaminchlorasin

۳. Dichloralhyssulphid

تکامل علمی و فنی (که تورم و جنگ شیمیایی نشانه های مشخص آن هستند) به دست پرولتاریا سرنگون نشود، همه چیز از دست رفته است. باید قبل از آنکه فتیله مشتعل به دینامیت برسد، آن را قطع کرد.» (9) بنیامین در این بحث که به نحوشگفت آوری همانند نظریه هایی است که امروزه جنبشهای صلح طلب و ضد تسلیحات هسته ای مطرح می کنند، بار دیگر بر خطر اخلاقی جنگ و تکنولوژی نظامی تاکید می کند؛ علاوه بر این، انقلاب پرولتری را پیامد «طبیعی» یا «اجتناب ناپذیر» پیشرفت اقتصادی یا فنی (یعنی اصل بدیهی عامیانه شبه پوزیتیویستی بسیاری از مارکسیستهای آن ایام) نمی داند بلکه از انقلاب به عنوان گسست انتقادی در تحولی که به فاجعه می انجامد، یاد می کند.

در قطعه دیگری از خیابان یکطرفه با عنوان «به سوی گردون نما»، ارتباط بین سرمایه داری و دستکاری نظامی در تکنولوژی مطرح می گردد. شاید تکنولوژی می توانست ابزاری برای «ازدواج» انسان و کیهان باشد، اما چون «شهوة سود طلبی طبقه حاکم می بایست ارضا شود، تکنولوژی به بشر خیانت کرد و تخت عروسی را در جنگ جهانی به حمام خون تبدیل کرد.» بنیامین بهره برداری نظامی از پیشرفت فنی را با کلی ترین موضوعات مربوط به رابطه بشر با طبیعت، ربط می دهد: تکنولوژی نباید بر طبیعت تسلط داشته باشد («آموزش امپریالیستی») بلکه باید بر رابطه میان طبیعت و بشر مسلط باشد. بنیامین شب سیاه جنگ جهانی اول را با حمله های بیماری صرع مقایسه می کند و در قدرت پرولتری، «علائم بهبود» و نخستین تلاش برای اینکه بشر مهار تکنولوژی را در دست گیرد، تشخیص می دهد. (10)

به دشواری می توان فهمید که اتحاد شوروی (که بنیامین در سال ۲۷-۱۹۲۶ از آن بازدید کرده بود) تا چه حد انتظارات او را برآورده کرده است. در برخی از مقالاتی که در سال ۱۹۲۷ درباره سینمای شوروی منتشر کرد (همان سینمایی که از آن در برابر انتقادات گوناگون دفاع می کرد) گله می کرد که مردم شوروی به خاطر ستایش فراوانی که از تکنولوژی می کنند، از سینمای خنده آور غربی که طنزش مستقیماً متوجه تکنولوژی است، استقبال نمی کنند. «روسها نمی توانند دیدگاه طنزآمیز و شکاکانه نسبت به چیزهای فنی را درک کنند.» (11)

حتی اگر بپذیریم که بنیامین به تجربه شوروی امید بسته بود، هیچ آمیدی به پیشرفت تکنولوژی در جهان سرمایه داری نداشت. بنیامین با پیروی از پی یر ناویل، نویسنده کمونیست فرانسوی (طرفدار اپوزیسیون - تروتسکیست)، خواستار سازماندهی بدبینی می شود و به طعنه به «اعتماد بی حد و حصر به ای. جی. فارین و رشد و توسعه صلحجویانه لوفت وافه» (۱۲) اشاره می کند. هردو نهاد خیلی زود، فراتر از بدبینانه ترین پیش بینی های بنیامین، استفاده شیطانی از تکنولوژی مدرن را نشان دادند.

بنیامین در جامعه بورژوازی «ناهمخوانی شدیدی را میان قدرت غول آسای تکنولوژی و تذهیب اخلاقی اندکی که ارائه می کند»، تشخیص می دهد، ناهمخوانی که جنگهای امپریالیستی نمود بارز آن می باشند. افزایش مصنوعات فنی و منابع انرژی نمی تواند جذب شود و همین است که ((تکنولوژی)) به سمت تخریب و ویرانی سوق داده می شود؛ بنابراین، «هرجنگی در آینده، شورش بردگان تکنولوژی نیز هست». معهذاً، بنیامین اعتقاد دارد که در جامعه ای آزاد، تکنولوژی دیگر «بتواره هلاکت و نابودی» نخواهد بود و «کلید شادی و خوشبختی» خواهد شد. بشر آزاد و رها، با کمک تکنولوژی و «به واسطه طرحی انسانی از چیزها»، رازهای طبیعت را کشف خواهد کرد و مورد استفاده قرار خواهد داد. (۱۳)

بنیامین باردیگر در مقاله معروف خود با عنوان «اثر هنری دردوران تکثیر مکانیکی آن» (۱۹۳۶) تاکید کرد که جنگ امپریالیستی «شورش تکنولوژی» است که مفهوم آن چنین است: «اگر نظام مالکیت در بهره برداری طبیعی از نیروهای تولیدی، مانع ایجاد کند، افزایش سریع اختراعات فنی و منابع انرژی موجب بهره برداری غیرطبیعی از آنها یعنی جنگ خواهد شد.» «قاعده تکنولوژیکی» جامعه سرمایه داری را می توان چنین خلاصه کرد: «تنها جنگ می تواند سرچشمه های موجود فنی را ضمن حفظ نظام مالکیت، بسیج کند.» (۱۴)

والتر بنیامین بیش از پیش متوجه می شود که نظرات انتقادی در مورد تکنولوژی، از بن و ریشه با رهیافت خوش بینانه و آرامش بخشی که خصیصه ایدئولوژی حاکم بر جنبش کارگری بود، تفاوت دارد خصوصاً با مارکسیسم پوزیتیویستی که سوسیال دمکراسی از اواخر قرن نوزدهم پذیرفته بود. در مقاله «ادوارد فوکس: گردآورنده و تاریخدان» (۱۹۳۷)، از یکی کردن پوزیتیویستی تکنولوژی با علوم طبیعی انتقاد کرد: تکنولوژی یک واقعیت علمی صرف نیست بلکه یک واقعیت تاریخی نیز هست که در جامعه کنونی به میزان وسیعی براساس

سرمایه داری تعیین می گردد. پوزیتیویسمِ سوسیال دمکراتیک که بنیامین قدمت آن را تا بیل^۱ ردیابی می کند، ظاهراً این حقیقت را فراموش کرده بود که تکنولوژی در جامعه بورژوایی اساساً در خدمت تولید کالا و برافروختنِ جنگ است. این دیدگاه توجیه گرانه و غیرانتقادی، چشمانِ نظریه پردازانِ سوسیالیست را به جنبه ویرانگرِ پیشرفتِ تکنولوژی و پیامدهای اجتماعی منفی آن بسته است. رشته ای تعیین کننده میانِ ثنایِ پرشورِ طرفدارانِ سن سیمون^۲ از صنعت تا توهماتِ سوسیال دمکراسیِ مدرن نسبت به برکتِ نابِ تکنولوژی کشیده شده است. بنیامین اعتقاد داشت که امروزه قدرت و ظرفیتِ ماشینِ آلاتِ فراتر از نیازهای اجتماعی است و «انرژیهای که تکنولوژی فراتر از این آستانه تولید می کند، مخربند؛ آنها قبل از هر چیز در خدمتِ تکمیلِ فنیِ جنگ قرار می گیرند.» او چشم اندازِ بدبینانه و انقلابی اش را در تقابل با خوش بینیِ توخالیِ مقلدانِ مدرنِ مارکس قرار داد و آن را با پیش بینی هایِ مارکس در موردِ تکاملِ بربروارِ سرمایه داری مرتبط ساخت. (۱۵)

یکی از مضامینِ تکراریِ سرمایه مارکس، اثراتِ منفیِ ماشینیسیم و تکنولوژیِ مدرنِ سرمایه داری بر طبقه کارگر است. بنیامین در مقاله ای که در موردِ بودلر نوشت (۱۹۳۸) و همچنین در یادداشت‌هایی که بر کتابِ دردستِ تألیفِ خود با عنوانِ گذر/راههایِ پاریس نوشته بود، دیدگاههایِ مارکس را به شکلِ کابوسیِ رمانتیک بیان می کند: دگرگون شدنِ بشر به یک ماشینِ واره. بنابه نظرِ مارکس (نقل از بنیامین) خصوصیتِ عامِ تولیدِ سرمایه داری این است که شرایطِ کار از کارگر استفاده می کند و نه برعکس؛ اما «این امر به آنجا می انجامد که ماشینِ آلات به این فرآیندِ معکوس، شکلِ فنیِ مشخصی می دهند.» کارگرانِ هنگامِ کار با ماشینِ آلات یاد می گیرند که «حرکاتِ خویش را همانند حرکاتِ یکسان و یکنواختِ ماشینِ واره ها» هماهنگ سازند (مارکس). بنیامین می نویسد درحالیکه کارِ پیشه وری نیازمندِ تجربه و تمرین بود، کارگرِ ناماهرِ مدرن، «فاقدِ تجربه است» و «عمیقاً» در اثرِ عملکردِ ماشینِ آلات، از ارزشش کاسته می شود. «فرآیندِ کارِ صنعتی» عملیاتی است خودکار و «بی محتوا» که در آن هر عمل «تکرارِ دقیق» عملی است که پیش از آن انجام شده است. بنیامین رفتارِ کارگران در کارخانه ها را با رفتارِ توده بی شکل و بیروح در شهرهای

۱. Bebel (۱۸۴۰-۱۹۱۳) نظریه پردازِ معروفِ سوسیال دمکراسیِ آلمان -

۲. Saint Simon (۱۸۲۵-۱۷۶۰) اصلاح طلبِ اجتماعی و بنیانگذارِ سوسیالیسمِ تخیلی در فرانسه -

بزرگ و پرجمعیت (توصیفی برگرفته ازادگار آلن پو) مقایسه می کند: هردو گروه «چنان عمل می کنند که گویی خود را با ماشین آلات وفق داده اند و تنها خود کاروارمی توانند احساس خود را بیان کنند.» هردو «چون ماشین واره ایی زندگی می کنند... که کاملاً حافظه شان را پاک کرده اند.» (16)

بنیامین با اشاره به «بیهودگی»، «سطحی بودن» و ناتوانی در تمام کردن چیزی که «از فعالیت بردهٔ روزمزد در کارخانه تفکیک ناپذیر است»، زمان صنعتی را با «زمان دوزخ» مقایسه می کند؛ دوزخ «مأوای کسانی است که اجازه ندارند چیزی را که آغاز کرده اند، به اتمام برسانند.» کارگر همچون قماربازی که بودلر توصیف کرده بود، مجبور است «همواره از نوشروع کند.» و همیشه همان حرکات تکراری را انجام دهد. (17) همین است که انگلس در کتاب «شرایط طبقه کارگر در انگلستان» (نقل از بنیامین)، شکنجهٔ تمام نشدنی کارگری را که مجبور است همواره همان حرکات مشابه را انجام دهد با شکنجهٔ جهنمی سیزیف مقایسه می کند. (18) با ملاحظهٔ این نظرات دربارهٔ ماهیت «جهنمی» کار صنعتی مدرن، نباید تعجب کرد که بنیامین در واپسین اثرش، «تزهایی دربارهٔ فلسفهٔ تاریخ» (۱۹۴۰)، به شدت از ایدئولوژی کارسوسیال دمکراسی آلمان به عنوان روایت جدید دیدگاه کهن اخلاقی پروتستانی در مورد کار (به شکل دین زدایی شده اش) انتقاد می کند یعنی این موضوع که سوسیال دمکراسی، کار در کارخانه را نه تنها پیامد مطلوب پیشرفت تکنولوژیکی می داند بلکه حتی آن را «دستاوردی سیاسی» تلقی می کند. (19)

با این همه، نقد بنیامین از «مارکسیسم عامیانه» شبه پوزیتیویست بسیار فراتر می رود و درک کلی آن را از مسئلهٔ تکنولوژی مورد سؤال قرار می دهد: «هیچ چیز بیش از این پندار که طبقه کارگر آلمان همراه با جریان تاریخ در حال حرکت است، آن را فاسد نکرده است. این پندار پیشرفت تکنولوژیکی رارزشی جریان می داند که همراه آن در حال حرکت بوده است.» (20) بنیامین در این ایدئولوژی پانگلوسی* این پیش فرض را که پیشرفت فنی با بنیان نهادن پایه های اقتصادی نظم جدید اجتماعی، به خودی خود به سوسیالیسم می انجامد و نیز این اعتقاد را که پرولتاریا فقط باید نظام فنی موجود (سرمایه داری) را در اختیار بگیرد و

* Pangloss شخصیتی در داستان «ساده لوح» ولتر که اعتقاد داشت همه چیز در جهان به خیر و خوشی می گذرد.

به آن تکامل بیشتری بدهد، طرد می‌کند. مارکسیسم عامیانه (یعنی پوزیتیویست) با چشم بستن بر همه‌خطرهای پیامدهای منفی اجتماعی تکنولوژی، «فقط چیرگی بیشتر بر طبیعت را تشخیص می‌دهد و پسگرایی جامعه رانمی‌بیند؛ این پسگرایی پیش از این خود را در تکنوکرات‌هایی نشان داد که بعدها با فاشیسم سروکار پیدا کردند.» (21)

بنیامین حتی از این موضوع هم فراتر رفت. چنانکه پیشتر دیدیم، در نخستین آثار مارکسیستی او همین اصل «چیرگی» بر طبیعت و یا «بهره‌کشی» از آن با تکنولوژی به شدت رد می‌شود. در برداشت پوزیتیویستی، طبیعت «مفت و مجانی» است (عبارتی که ایدئولوگ سوسیال دمکراسی، ژوزف دیتسگن^۱ تکرار می‌کرد)، یعنی اینکه طبیعت به یک کالا تقلیل می‌یابد و فقط از نقطه نظر ارزش مبادلاتی اش اهمیت دارد و باید با کارانسان از آن «بهره‌کشی» کرد. بنیامین که سعی می‌کرد رهیافت دیگری در مورد رابطه بشر با محیط طبیعی اش بیابد، به آرمانشهر سوسیالیستی قرن نوزدهم و خصوصاً به فوریه رجوع می‌کرد. در یادداشت‌هایی که بنیامین بر کتاب گذرراه‌های پاریس (۱۹۳۸) نوشته است، به این موضوع پرداخته شده است: در جوامع مادر سالاری چنانکه باخ اوفن نشان داده است، «مفهوم مدرن و جنایت بار بهره‌کشی» وجود نداشته است. به طبیعت چون مادری دهنده نگریسته می‌شد. همین موضوع می‌تواند بار دیگر در جامعه سوسیالیستی ((نویسن)) مطرح گردد. از لحظه‌ایی که تولید دیگر به بهره‌کشی از کارانسان متکی نباشد، «کار به نوبه خود خصلت بهره‌کشی اش را از طبیعت از دست خواهد داد. آنگاه رابطه بشر با طبیعت مطابق با الگوی بازی کودکان تحقق خواهد یافت. این الگو در مدل واره فوریه، کار پرشور و هماهنگ است... چنین کاری که با روحیه شاد و سرگرم کننده عجین است، هدفش تولید ارزش نیست بلکه بهبود طبیعت را در نظر دارد.» (22) به همین سان، درتزاها (۱۹۴۰) از فوریه به عنوان آرمانشهر باوری ستایش می‌کند که «در رویای گونه‌ای کار بود که به جای بهره‌کشی از طبیعت، قادر است مخلوقات را به او اعطا نماید که بالقوه در زهدان او وجود داشته است.» البته منظور بنیامین این نبوده است که سوسیالیسم آرمانشهری را جایگزین مارکسیسم کند. او فوریه را مکمل مارکس می‌داند و در همان قطعه‌ای که چنین مشتاقانه از سوسیالیست فرانسوی ستایش کرده، بینش مارکس را در تقابل با ایده‌های مغشوش برنامه

گتای سوسیال دموکراسی درباره ماهیت کار، قراردادده است. (23)

بنیامین در نخستین اثر مارکسیستی اش (خیابان یکطرفه که بین سالهای ۲۶-۱۹۲۳ نوشته شده است) زنگ خطر را به صدا درآورد: اگر انقلاب پرولتری به موقع تحقق نیابد، پیشرفت اقتصادی و فنی در نظام سرمایه داری به فاجعه می انجامد. شکست انقلاب در آلمان، فرانسه و اسپانیا به یکی از بزرگترین فجایع تاریخ بشر یعنی جنگ جهانی دوم انجامید. هنگامی که در سال ۱۹۴۰ جنگ در گرفت، دیگر برای به صدا درآوردن زنگ خطر دیر شده بود. بنیامین امیدهای مستأصل خود را به انقلاب از دست نداد اما با روایتی جدید از پنداشتی تمثیلی که در دهه بیست به کار برده بود، دست به تعریف مجددی از انقلاب زد: «مارکس گفته است که انقلابها لاکوموتیو تاریخ جهان هستند. اما شاید انقلاب چیز کاملاً متفاوتی باشد، شاید انقلاب آن دست نژاد انسانی باشد که هنگام سفر با این قطار ترمز خطر را می کشد. (24)

در خاتمه (شاید) بتوان از بنیامین به خاطر ارائه پنداشتها و تمثیلهای آرمانشهری به جای تحلیل مشخص و علمی از تکنولوژی مدرن و از بدیل ممکن انتقاد کرد اما نمی توان اهمیت او را به عنوان راه گشایی دوراندیش و فیلسوفی انقلابی نادیده گرفت. بنیامین با بینش انتقادی خود در مورد خطرات و صدمات تکنولوژی سرمایه داری صنعتی، اندیشه مارکسیستی را در این زمینه بازسازی کرد و راه را برای تأملات آتی مکتب فرانکفورت هموار کرد. حتی شاید بتوان او را پیشاهنگ دو جنبش مهم اجتماعی در پایان این قرن شمرد: جنبش حفظ محیط زیست و جنبش صلح طلبانه ضد تسلیحات هسته ای. اگر امروز کسی «زنگ خطر» بنیامین (و نیز سایر آثارش) را بخواند، کافیهست به جای واژه «گاز»، «سلاحهای هسته ای» را جایگزین کند تا به ارتباط شگفت انگیز و اضطراری بودن هشدارهای او پی برد.*

* این مقاله برای نخستین بار در *Day et al. eds., Democratic Theory and Technological Society (M.E. Sharpe)* سال ۱۹۸۸ منتشر شده است.

یادداشت ها

1. Karl Marx, { Manifesto of the Communist Party , " in *The Revolutions of 1848*, ed. David Fernbach (New York, Vintage, 1974), pp. 72-74 .
 2. Karl Marx, *Grundrisse*, trans. Martin Nicolaus (New York: Vintage, 1973) pp. 708-709.
 3. Karl Marx, *Das Kapital* , in Karl Marx and Friedrich Engels, *Werke*, vol.23 (Berlin:Dietz Verlag, 1968), pp. 445-46, 528-29
 4. Ibid., pp. 528-30.
 5. Ibid., p.465.
 6. Marx, *Grundrisse*, pp.706, 712.
 7. Walter Benjamin, " Dialog über die Religiosität der Gegenwart," in *Gesammelte Schriften* (hereafter G.S.), vol. 2, 1 (Frankfurt a.m.:Suhrkamp Verlag, 1972-85), pp. 16-35.
 8. Benjamin, G.S., vol. 4, 1, pp. 473-76
 9. Walter Benjamin, "One - Way Street," in *Reflections*, ed. Peter Demetz, trans Edmund Jephcott (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978) , p. 84.
 10. Ibid., pp. 92-94 . Cf. Benjamin, G.S. , vol. 4, 1, pp. 147-48.
 11. Walter Benjamin, " Zur Lage der russischen Filnkunst" and " Erwilderung an Oscar H. H. Schnitz," in G.s. , vol. 11, 2, pp. 750, 753.
 12. Walter Benjamin, "Surrealism : The Last Snapshot of the European Intelligentsia, " in *Reflections*, p. 191.
 13. Walter Benjamin, "Theories of German Fascism, " *New German Critique* 17 (spring 1979), pp. 120-21, 126-28.
 14. Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans Harry Zohn (Fontana, 1973), pp. 243-44.
 15. Walter Benjamin, "Eduard Fuchs, Collector and Historian," *New German Critique* 5 (Spring 1975) pp. 33-34, 45
 16. Walter Benjamin, " On Some Motifs in Baudelaire, " in *Illuminations*, pp. 177-80
- بنیامین در مقاله ای که سالها قبل از آن (۱۹۳۰) در مورد ایی . تی . ای . هوفمان نوشته بود، به دوگانگی ماورالطبیعه نویسنده رمانتیک میان زندگی و ماشین واره گی و ترس و وحشت او از مکانیسمهای شیطانی که بشر را ماشین واره می کند، اشاره کرده بود (Benjamin , " E.T. A. Hoffmann and Oscar Panizza). این ترس رمانتیک در نظرانی که بنیامین در مورد شرایط کارگران مدرن و اهالی شهرها می دهد، حضور دارد.
17. Benjamin, *Illuminations*, pp. 260-61.
 18. See Benjamin, *Das Passagen - Werk*, in G.S., vol. 5, 1, p. 162.
- مارکس همچنین دروازه های کارخانه را با دروازه های جهنم مقایسه می کند. بنیامین از او در G.S., vol. 5, 2, p. 813 نقل قول می کند.

19. Benjamin, *Illuminations*, pp. 260-61.
20. Ibid., p. 260.
21. Ibid., p. 261.

تعریف فاشیسم به عنوان تکنوکراسی، بازنگری چشمگیر بنیامین را در اندیشه های قدیمش نشان می دهد. در مقاله ای در سال ۱۹۳۴، «نویسنده به عنوان تولیدکننده» یعنی یکی از آن مقالات محدود بنیامین که به نظری رسد در آن نسبت به فواید پیشرفت فنی توهمات داشته است، ضرورت «نوآوریهای فنی» در تولید فرهنگی را با فراخوان برای «نوسازی معنوی» که نمودار فاشیسم می دانست در تقابل قرار داده و ثنای پرشور مارینتی از عظمت تکنولوژی مدرن را فراموش کرده بود. (Benjamin, " The Author as Producer," in *Reflections*, p. 228)

22. Benjamin. *Das Passagen - Werk*, in G.S., vol. 5, 1, p. 456.
23. Benjamin, *Illumination*, p. 261.
24. Benjamin, G.S., vol. 1, 3, p. 1232 (preparatory notes for the " Theses on the Philosophy of History")

فهرست راهنما

- آدورنو، تئودور ۲۳۸
آرمانشهر ۸-۴۲؛ (بنیامین) ۲۲۷، ۲۳۷-۴۲؛
(و مذهب) ۵۵؛ (شربارت) ۲۲۷
آلتوسر، لویی ۶۲
آمریکا (دویل) ۸۷، ۸۴؛ وبر ۸-۸۴
آنارشيسم (بنیامین) ۷-۲۲۴، ۴-۲۲۹
آنتی دورینگ ۱۴۶
- اقتصاد بازار ۹
انقلاب (بنیامین) ۱۲-۲۱۰؛ (کائوتسکی) ۴۴-۱۴۲
(لنین) ۲۰۰-۱۹۸؛ (مارکوزه) ۲-۲۱۰؛
(مارکس) ۴۰-۳۹؛ (پرولتاریا) ۲۶۸-۲۶۹
انقلاب اکتبر ۸، ۱۰
انقلاب روسیه ۲۰۱-۱۹۳
انقلاب سندینیستا ۴۹
انقلاب علیه سرمایه ۱۵۷
انقلابی گری بدبینانه ۲۱۰
انقلاب مداوم (مارکس) ۱۸۰، ۶-۱۸۵
(تروتسکی) ۸-۱۸۷
انترناسیونالیسم (مارکسیستهای
اطریشی) ۱۴-۱۱۰؛
(باوئر) ۱۱۰، ۴-۱۱۲؛ (انگلس) ۱۰۱-۹۹،
(کائوتسکی) ۱۱۵؛ (لنین) ۹-۱۱۷؛
(لوکزامبورگ) ۷-۱۰۱؛ (مارکس) ۹-۹۷
(پانه کوک) ۱۱۰-۱۰۹؛ (رنر) ۲-۱۱۱؛
(استالین) ۷-۱۱۵؛ (اشتراسر) ۱۱۰؛
(تروتسکی) ۹-۱۰۷
انسان تک ساحتی ۲۰۴، ۱۱-۲۰۹، ۲۱۴
انگلس ۷-۲۲، ۶-۱۴۵، ۷-۲۵۵، ۲۷۲؛
(درباره انقلاب فرانسه) ۷-۱۸۴؛
- اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری ۹۱-۷۸،
۹۳، ۲۶۱
اخلاق ما و اخلاق آنها ۷۴
ارس و تمدن ۸-۲۰۷
ارنست، پاول ۱۹
اسپنسر، هربرت ۳۲
استالین، ژوزف ۱۸۹؛ (درباره انترناسیونالیسم)
۱۷-۱۱۵
استالینیسم ۹-۳۸
استولپین، پتر ۱۹۷
اشتراسر، ژوزف (درباره انترناسیونالیسم)
۱۱۰-۱۰۹
اشمیت، کارل ۱۸، ۳۰
اصلاح یا انقلاب ۱۴۲

- بودلر، شارل پی یر ۲۱۰، ۲۱۴، ۲۳۳، ۴۱-۲۳۹
 بورژوازی (در انقلاب فرانسه) ۸-۱۷۲، ۲-۱۸۱
 ۵-۱۸۴؛ (پیشرفت) ۲۶۸
 بورک، ادموند ۱۸، ۲۰
 بوخارین، نیکلای ۱۶۴
 بگن، آلبرت ۲۲۳
 بوف، کلودویس ۷۰
 بوف، لئوناردو ۵۷، ۶۱، ۷۰، ۷۲
 بوناروتی، فیلیپ ۱۷۲، ۱۸۴
 بیانیة اسقفهای شمال شرقی برزیل ۶۹
 پارسونز، تالکوت ۸۰
 پاریس، رابرت ۱۵۴
 پاریس، پایتخت قرن نوزدهم ۲۴۰-۲۳۸، ۲۵۶
 پانه کوک، آنتوان
 (درباره انترناسیونالیسم) ۱۱۰-۱۰۹
 پلخائف، گنورگ و. ۱۲۷، ۱-۱۳۰
 پیش فرضهای سوسیالیسم و وظایف
 سوسیال دمکراسی ۱۴۲
 پیشرفت (در انقلاب فرانسه) ۱۷۸، ۶-۱۸۲؛
 (و انقلاب) ۶۹-۲۶۸؛ (روسیه) ۲۰۷-۱۹۴،
 پیوریتانیسم (در آمریکا) ۶-۸۴، ۳-۹۱
 پارک مرکزی ۲۳۷
 تاریخ اقتصادی و اجتماعی نیوانگلند ۸۵
 تاریخ و آگاهی طبقاتی ۲۹، ۳۲، ۵-۱۵۳
 ۱۶۰، ۳-۱۶۲، ۷-۱۶۶
 تاریخ مختصر ادبیات آلمان ۳۱
 تاکتیکها و اخلاق ۱۵۷
 تانتالوس ۲۵۷
 (درباره انترناسیونالیسم) ۹۶، ۹۸، ۱۰۱-۹۹
 (درباره مذهب) ۴-۵۱؛ (درباره رمانتیسم) ۴-۲۳
 ایثنولوژی آلمانی ۴۱، ۵۱، ۱۷۷
 بابوف ۵-۱۸۳
 باخ اوفن، یوهان ژاکوب ۲۳۸، ۲۷۳
 بالزاک، اونوره دو ۲۳
 باوئر، اتو (انترناسیونالیسم) ۱۴-۱۱۲
 بتو، فرای ۷۳
 برایانز، پل ۲۱
 برشت، برتولت ۲۱۴، ۲۳۷
 برنشتاین، ادوارد ۱۴۲
 بخش پذیری یزدان شناسی- سیاسی ۲۲۶، ۲۲۹
 بُعد زیبایی شناختی ۲۱۳
 بلانکی، آگوست ۲۳۸
 بلوخ، ارنست ۱۹۰؛ (درباره مذهب) ۵۴
 بنیامین، فرانکلین (ویر) ۹-۸۷
 بنیامین، والتر (درباره آنارشیسم) ۷-۲۲۴؛
 (درباره هنر) ۲۱۰؛
 (درباره کمونیسم) ۲۲۹-۲۲۸؛
 (درباره مارکوزه) ۲۱۵-۲۰۲؛
 (درباره مسیانیسم) ۲۰۲، ۲۱۲، ۲۸-۲۲۳،
 ۲۳۴، ۳-۲۴۱، ۲۶۰-۲۵۶،
 (درباره جامعه ابتدایی) ۵۶-۲۵۵؛
 (درباره پیشرفت) ۴۷، ۲۱۲، ۲۳۹-۲۳۵،
 ۲۵۸-۲۴۹، ۲۶۱، ۲۷۵-۲۶۶
 (درباره انقلاب) ۲۱۲؛
 (درباره رمانتیسم) ۸-۲۰۷، ۲۶-۲۱۹؛
 (درباره سوررئالیسم) ۳۱-۲۲۹؛
 (درباره آرمانشهر) ۸-۲۲۷، ۲۴۱-۲۳۷
 بوهر، مارتین ۲۱

- تباهی عقل ۳۲
ترایشکه، هاینریش فن ۱۲۰
تروتسکی، لئون ۱۴۹؛ (درباره انترناسیونالیسم)
۸-۱۰۶؛ (درباره انقلاب مداوم) ۹۹-۱۹۸؛
(درباره مذهب) ۴۰، ۵۴
تزه‌های آوریل ۶-۱۲۵، ۸-۱۳۳
تزه‌های بلوم ۱۶۱
تزه‌های درباره فلسفه تاریخ ۴۷، ۲۱۱، ۲۲۹،
۲۳۱، ۲۳۴-۳، ۲۴۱-۲۷۲
تزه‌های درباره فویرباخ ۱۲، ۴۱
تزه‌های درباره وظایف اساسی دومین کنگره
بین‌الملل کمونیستی ۱۵۹
تزه‌های لیون ۱۶۱
توسعه صنعتی لهستان ۱۰۲
توطئه بلوف ۵-۱۸۳
تورز، کامیلو ۴۹
تیدمان، رولف ۲۳۳، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۵۹
تیکون ۲۵۹
جانسون، لیندون ۱۲۰
جامعه ابتدایی (بنیامین) ۶-۲۵۵؛
(رزا لوکزامبورگ) ۸-۲۷، ۲۴۱
«جزوه جونیوس» ۴-۱۰۳، ۱۰۶، ۱۴۱،
۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۰
جنبش انقلابی (و مسیحیت) ۳-۷۲
جنگ و انترناسیونال ۹-۱۰۷
حکایتگر ۲۳۵
حکومت وحشت ۱۷۹۳، ۱۸۳-۱۷۸
خانواده مقدس ۱۲۶، ۱۷۳، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۸۶،
خدای پنهان ۵۶
خردباوری (مارکوزه) ۷-۲۰۳
خرد و انقلاب ۲۰۵، ۲۰۷
خیابان یکطرفه ۲۳۵، ۲۵۲، ۶۹-۲۶۸، ۲۷۴
داستایوسکی، فنودور ۱-۳۰
درباره اهمیت مارکسیسم مبارز ۱۳۰
درباره مفهوم تاریخ ۲۵۰
درباره مسئله یهود ۱۷۸
دروز، ژاک ۱۹
دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ ۹۲
دفترهای زندان ۱۵۳
دلبروک، هانس ۷۹
دمکراسی سوسیالیستی (تعریف از) ۹
دوتاکتیک سوسیال دمکراسی در انقلاب
دمکراتیک ۲۹-۱۲۷
دولت و انقلاب ۱۱۸، ۱۸۹
دولت و ملت ۱۱۱
دومانژ، موريس ۱۹۱
دویل، جی. ای. (آمریکا) ۸-۸۴
راتزینگر، کاردینال ۵۹
رداس، لاسلو ۱۵۵
رساله ای درباره آزادی ۲۰۹
رمانتیسیم ۱۳؛ (بنیامین) ۸-۲۰۷، ۵-۲۱۹؛
(تعریف از) ۱۶؛ (انگلس) ۴-۲۳؛
(در آلمان) ۴-۲۰۳، ۲۱۸، ۷-۲۶۶؛
(هاینه) ۲-۲۱؛ (تاریخ) ۱۸؛ (لوکاچ) ۳۲-۲۹
(لوکزامبورگ) ۸-۲۷؛ (مارکوزه) ۶-۲۰۲،
۲۰۹-۲۰۸، ۳-۲۱۲؛ (مارکس) ۷-۲۱،
(گونه‌ها) ۲۰-۱۹

- رنان، ارنست ۵۳
رنر، کارل (دربارهٔ انترناسیونالیسم) ۱۱۱
روسیپر، ماکزیمیلین ۱۷۱، ۸۱-۱۷۸، ۴-۱۸۳،
۱۸۶
روسیه (توسعهٔ وابسته در) ۱۹۴؛ (پرولتاریا در)
۱۹۴-۲۰۰
روسو، ژان-ژاک ۱۶، ۱۸، ۱۷۶
رومرو، اسکار ۴۹
ریشه‌های دگربردگی، روسیه در آستانهٔ چرخش
قرن ۱۹۳
ژاکوبنیسم ۱۸، ۱۸۵-۱۷۸
ژوردانیا ۱۹۸
ساختار عمل اجتماعی ۸۰
سرمایه ۲۶، ۶۶-۲۶۵
سرمایه داری (مارکس) ۲-۹۱
سند ساتافو ۶۷
سورل، ژرژ ۸-۱۵۶
سوررنالیسم (بنیامین) ۲۲۹-۲۳۴
سوخائف، نیکلای ۱۲۵
سوسیالیسم (تجدید حیات) ۱۱؛ (تعریف) ۸؛
(نظریهٔ وابستگی) ۶۷؛ (سقوط) ۷-۹؛
(مارکس) ۱۱-۱۲؛ (و فقر) ۶۳-۷۰؛
(و پیشرفت) ۳۳، ۶-۴۵؛ (و مذهب) ۷۵-۴۹؛
(استالینیسم) ۹-۳۸؛ (بعد آرمانشهری) ۴۴
سوسیالیسم فتودالی ۲۴
سوسیالیسم خرده بورژوازی ۲۴
سوسیالیسم یا بربریت» (روزالوکزامبورگ)
۳-۱۴۱، ۶-۱۴۴
سیزیف ۲۵۷
شانین، تئودور ۲۰۱-۱۹۳
شرایط طبقهٔ کارگر در انگلستان ۲۶۵، ۲۷۲
شربارت، پاول (دربارهٔ آرمانشهر) ۲۲۷
شلگل، فریدریش ۲۲۱، ۴-۲۲۳
شولم، گرثوم ۲۰۲، ۲۱۹، ۲۲۱، ۵-۲۲۴،
۸-۲۲۷، ۳۱-۲۲۹، ۲۳۴، ۲-۲۴۱، ۲۵۶، ۲۵۹
شیلر، فریدریش ۲۲۱، ۴-۲۲۳
ضد انقلاب و شورش ۲۱۰
طبقهٔ متوسط ← بورژوازی
علم منطق ۳۰-۱۲۹، ۳-۱۳۱
غمهای ورتن جوان ۲۰۴
فراری ۲۳۲
فروپاشی انترناسیونال دوم ۱۳۲
فریاد کلیسا ۶۸
فرهنگ فشردهٔ فلسفی ۷۳
فقر و سوسیالیسم ۵-۶۳
فمینیسم و انقلاب فرانسه ۱۹۱
فوریه، شارل ۲۵۵، ۲۷۳
فوره، فرانسوا (دربارهٔ انقلاب فرانسه) ۱۷۵
فیشر، ارنست ۲۳
کارگران و ملت ۱۰۹
کارلایل، توماس ۳-۲۲
کائوتسکی، کارل ۸۳، ۸-۱۲۷، ۳۱-۱۲۹، ۱۳۸؛
(دربارهٔ انترناسیونالیسم) ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۵؛
(دربارهٔ مذهب) ۵-۵۴؛ (دربارهٔ انقلاب)

- ۱۴۹، ۱۴۳-۴ (درباره انترناسیونالیسم) ۷-۱۰۱؛
 کراوس، کارل ۲۴۱ (درباره جامعه ابتدایی) ۸-۲۷؛
 کروچه، بندتو ۷، ۱۵۶ (درباره مذهب) ۱۵۳؛
 کلیسا (مبارزه طبقاتی) ۷-۵۶، ۵-۶۳؛
 (مذهب) ۳-۵۱، ۵۸، ۵-۶۳؛
 کله، پل ۲۵۳ (درباره رمانتیسم) ۸-۲۷؛
 کمونیسم (بنیامین) ۲۲۸-۲۹؛
 کوسوت، لاجوس ۱۸۶ (درباره سوسیالیسم یا بربریت) ۳-۱۴۱،
 ۱۵۰-۱۴۶؛
 لیکنشت، کارل ۱۵۰؛
 کوه جادو ۳۱؛
 ماتریالیسم و نقد تجربه باوری ۱۲۷؛
 مارسیو موریرا آلوز ۷۲؛
 مارکس، کارل (درباره سرمایه داری) ۲-۹۱؛
 (درباره انقلاب فرانسه) ۱۸۸-۱۷۰؛ (درباره
 انترناسیونالیسم) ۸-۹۶؛ (درباره ژاکوبینیسم)
 ۱۸۵-۱۷۸؛ (درباره انقلاب مداوم) ۴-۱۷۲،
 ۸-۱۸۵؛ (درباره جامعه ابتدایی) ۲۴۱؛ (درباره
 پیشرفت) ۸-۲۶۴، ۲۷۱؛ (درباره مذهب)
 ۷-۵۶، ۵۱؛ (درباره رمانتیسم) ۷-۲۱؛
 (درباره سوسیالیسم) ۲-۱۱؛ (درباره حکومت
 وحشت سال ۱۷۹۳) ۱۸۲-۱۷۸، ۱۸۵؛ (وبر)
 ۷۸-۹۳؛
 مارکسیستهای اطریشی (درباره انترناسیونالیسم)
 ۴-۱۱۰؛
 مارکس پیرو راه روسی، ۱۹۴؛
 مارکوزه، هربرت (درباره هنر) ۲۱۰-۲۰۹،
 ۵-۲۱۳؛ (درباره بنیامین) ۲۱۵-۲۰۳؛
 (درباره پیشرفت) ۲۱۴؛ (درباره خردباوری)
 ۷-۲۰۳؛ (درباره انقلاب) ۲-۲۱۰؛ (درباره
 رمانتیسم) ۶-۲۰۲، ۲۰۸-۲۰۹، ۳-۲۱۲؛
 مارکسیسم ← سوسیالیسم؛
 مارکسیسم، جنگ و انترناسیونال ۱۱۱؛
 ۲۲-۳؛
 گراتسیادی، آنتونیو ۱۵۵؛
 گرامشی، آنتونیو ۱۸۹؛ (ولوکاچ) ۱۶۷-۱۵۳؛
 گروندریسه ۹۳، ۶-۲۶۵؛
 گلدمن، لوسین (در مورد مذهب) ۵-۵۴؛
 گلندر، آلوی ۲۴؛
 گلهای شر ۲۱۰؛
 گوتیرز، گوستاو ۵-۶۲، ۱-۷۰؛
 گوته، یوهان ولفگانگ فن ۴-۲۰۳، ۲۱۰؛
 گورتن، دانیل (در مورد انقلاب فرانسه) ۱۸۱،
 ۱۸۳، ۶-۱۸۵؛
 لنین، وی. آی. ۱۵۹، ۱۸۹؛ (درباره تزه‌های آوریل)
 ۷-۱۲۴؛ (درباره هگل) ۳-۱۳۰؛ (درباره
 انترناسیونالیسم) ۹-۱۱۷؛ (درباره مذهب) ۵۴؛
 (درباره انقلاب) ۲۰۰-۱۹۹؛
 لوپز تروخیو، اسقف آلفونسو ۵۸؛
 لوکاچ، گئورگ (درباره داستایوسکی) ۳۰؛
 (درباره گرامشی) ۱۶۷-۱۵۳؛ (درباره
 رمانتیسم) ۳۲-۲۹؛ (درباره اشمیت) ۳۰؛
 لوکزامبورگ، رزا (درباره بلشویکها) ۸؛

نظریه سازمان اجتماعی و اقتصادی ۸۰
نظریه ماتریالیسم تاریخی: راهنمای عمومی در
جامعه شناسی ۱۶۴
نظریه مدرن گرایی ۱۹۴، ۱۹۷
نظریه وابستگی ۶۳، ۶۷
نوالیس ۲۰۳

ولایت، رورند جان ۸۵
ویر، ماکس ۶۷؛ (درباره آمریکا) ۴-۸۲؛ (درباره
بنیامین فرانکلین) ۹۱-۸۷؛ (درباره اقتصاد)
۸۱-۸۰؛ (و مارکس) ۹۳-۷۸؛ (پیشرفت) ۲۶۲
ولفارت، ایروینگ ۲۳۶، ۲۶۰
ونسان، ژان - ماری ۱۶۵
ویدن، ویلیام بی. ۸۵
وین تراپ، جان ۸۶

هابرماس، یورگن ۲۳۳
هاینه، هاینریش (درباره رمانتیسم) ۲۱
هیچلهم برومر ۱۷۴، ۱-۱۸۰، ۱۸۳، ۱۹۰
هرف، جفری ۲۱
هستی شناسی وجود اجتماعی ۱۶۶
هگل، گئورگ ۹۹، ۳-۱۳۱، ۱۷۵
همبستگی گزیده ۲-۸۱، ۲۰۳
هنر (بنیامین) ۲۱۰؛ (مارکوزه) ۲۱۰-۲۰۹
هوفمان، ای. تی. ای. ۲۰۴

یزدان شناسی آزادیبخش ۷۵-۵۷؛ (و
سوسیالیسم) ۶۳-۵۹؛
یزدان شناسی آزادیبخش و چشم اندازها ۶۳

مارکسیسم و مسئله ملی ۵-۱۱۴
ماریاتگی، خوزه کارلوس ۷۰، ۷۳
مامونیس، ۲۲
مان، توماس ۳۱
مانیفست حزب کمونیست ۲۴، ۹۶، ۱۴۵، ۱۸۵،
۲۶۴

مائورر، کنراد فن ۲۵
مائویسم ۳۸
مبارزه طبقاتی و ملت ۹-۱۰۸
مدرنیت (تعریف از) ۲۴۸
مذهب (یزدان شناسی آزادیبخش) ۷۵-۵۷؛
(پیشرفت) ۲۵۰؛ (سوسیالیسم) ۷۵-۴۹؛
(آگاهی آرمانشهری) ۵۵
مجمع الجزایر گولاگ ۳۸
مسیانیسم (بنیامین) ۲۰۲، ۳-۲۱۱، ۷-۲۲۳،
۲۲۸-۲۲۹، ۱-۲۳۰، ۲-۲۴۱، ۲۶۰-۲۵۸
مسیحیت (جنبش انقلابی) ۷۲، (سوسیالیسم)
۷۵-۴۹

مسیر قدرت ۱۴۳
مسئله جنوب ۱۶۰
مسئله لهستان و جنبش سوسیالیستی ۱۰۶
مضامین مورد نظر بودلر ۲۳۹
مقدمه ای بر اقتصاد سیاسی ۲۷
ملاحظات در مورد انقلاب فرانسه ۲۰
ملت و اقتصاد ۱۰۸
مونتر، توماس ۵۳
میشل، رابرت ۱۹

نابلئون ۴-۱۷۳
نامه هایی درباره تاکتیکها ۱۳۶
نپ (سیاست جدید اقتصادی) ۱۹۹

