

روشنفکران
و

پروژه‌های (ضد) هژمونیک

با نگاهی به آرای هایک و نولیبرال‌های ایرانی



فروغ اسدپور

پراکسیس

**روشنفکران
و
پروژه‌های (ضد) هژمونیک**

با نگاهی به آرای هایک و نولیبرال‌های ایرانی

فروغ اسدپور

نام کتاب: روشنفکران و پروژه‌های (ضد) هژمونیک

نویسنده: فروغ اسدپور

انتشار پیشین: [مجموعه مقالات در] نشریه‌ی اینترنتی سامان نو

تاریخ انتشار پیشین: پاییز ۱۳۸۷ / نوامبر ۲۰۰۸

ویراستاری، صفحه‌بندی و انتشار اینترنتی: پراکسیس

تاریخ انتشار: خرداد ۱۳۹۳ / ژوئن ۲۰۱۴

طرح جلد: برگرفته از «پرتره‌ی شطرنج‌بازان» اثر مارسل دوشان



www.PRAXIES.org

فهرست مطالب

یادداشت پراکسیس: در ضرورت بازخوانی این دفتر	۱
پیش‌گفتار مؤلف برای بازنشر این کتاب	۹
۱. ضرورت این گفتار و ساختار منطقی آن	
۱.۱. طرح بحث	۳۳
۱.۲. ساختار اجتماعی و نگرش‌ها	۳۷
۲. تقسیم کار اجتماعی و تقسیم کار در نظام سرمایه‌داری	
۲.۱. خطوط کلی درک نولیبرالی از تقسیم کار	۵۹
۲.۲. تقسیم کار نزد اقتصاددانان و فیلسوفان کلاسیک	۶۲
۲.۳. مارکس و نظریه‌ی انحلال تقسیم کار	۶۹
۲.۴. مارکس و گذار از بازار به تولید	۷۰
۲.۵. گذار به بحث علم و ارزش‌گذاری	۸۳
۳. علوم اجتماعی و ارزش‌گذاری	
۳.۱. درباره‌ی رابطه‌ی علم با جامعه	۸۹
۳.۲. علوم اجتماعی و پوزیتیویسم	۹۵
۳.۳. علم چیست؟	۹۹
۳.۴. رابطه‌ی تئوری و پراتیک	۱۱۲
۳.۵. گذار به بحث هژمونی	۱۱۷

۴. هژمونی

- ۴.۱. هژمونی از منظر جاناتان ژوزف و «مکتب تنظیم» ۱۲۷
- ۴.۲. هژمونی ساختاری و هژمونی کارگزار-محور ۱۳۱
- ۴.۳. پیوند میان هژمونی‌های ساختاری و کارگزار-محور ۱۴۳
- ۴.۴. گذار به بحث روشنفکران ۱۴۷

۵. روشنفکر و انواع آن

- ۵.۱. جایگاه روشنفکر از منظر فون هایک ۱۵۳
- ۵.۲. واکاوی درک هایک از روشنفکر و جامعه ۱۶۰
- ۵.۳. مسئله‌ی شکاف بین روشنفکر و کارگر ۱۷۲
- ۵.۴. مقوله‌ی آگاهی نزد مارکس ۱۷۶
- ۵.۵. مقایسه‌ی اندیشه‌های لنین و گرامشی در باب مفهوم روشنفکر ۱۸۰
- ۵.۶. گرامشی، روشنفکران و آگاهی متناقض ۱۸۴
- ۵.۷. روشنفکران ارگانیک کارگری؛ دشواری‌های انسجام‌یابی ۱۸۸
- ۵.۸. برخی ویژگی‌های روشنفکر ارگانیک پرولتاریا و فرودستان اجتماعی ۱۹۳
- ۵.۹. آموزش انتقادی و دمکراتیک ۱۹۶
- ۵.۱۰. روشنفکران غیرحزبی و احزاب کمونیست ۱۹۹
- ۵.۱۱. روشنفکران عمومی و خاص، و نقد جامعه‌ی ثبات یافته ۲۰۵
- روشنفکران عمومی ۲۰۵
- «روشنفکران خاص» و ایدئولوژی تخصص‌گرایی ۲۰۸
- ترکیب «روشنفکر خاص» و «روشنفکر عمومی»: دو راه ۲۱۰

پیش‌گفتار

۱ یادداشت پراکسیس: در ضرورت بازخوانی این دفتر

۹ پیش‌گفتار مؤلف برای بازنشر این کتاب

یادداشت پراکسیس: در ضرورت بازخوانی این دفتر

شاید این دریافت تجربی برای شما نیز آشنا باشد که معمولاً خواننده‌ی یک کتاب چیزی فراسوی حوزه‌ی جستجوگری خود از مطالعه‌اش در نمی‌یابد؛ یعنی هر قدر هم کتابی حاوی اطلاعات مفید و دارای مضمونی بدیع و ساختاری خلاقانه باشد، تنها تا جایی می‌تواند اثراتی جدی و ماندگار بر مخاطب بگذارد که با بخشی از نیازهای درونی و دغدغه‌های فکری او تلاقی کند. در همین راستا و به طور مشخص، شرط بیرونی اثرگذاری متنی که به مسائل اجتماعی می‌پردازد آن است که پرسش‌های محوری آن پیش‌تر بر بستری واقعی مخاطب را درگیر ساخته باشد. وگرنه یک اثر مکتوب می‌تواند هم‌چون «کالایی فرهنگی» حتی در سطحی نسبتاً وسیع «مصرف» شود، و تنها در کارکرد سرگرم‌سازی یا تولید رضایت متوقف بماند، بی‌آنکه مازادی اجتماعی و سیاسی بیافریند. فضای فرهنگی و اجتماعی متاخر ما با این دست کالاهای فرهنگی که با مدّ مُدگرایی به سطح بالایی از تولید و مصرف می‌رسند بیگانه نیست. از این نظر، قاعدتاً باید پذیرفت دامنه‌ی مخاطبان واقعی کتابی که به مسائل اجتماعی و سیاسی و نظریه‌های مربوط به این حوزه‌ها می‌پردازد بسیار محدود است. با این حال، اگر به خاستگاه اجتماعی آن نیازهای درونی و دغدغه‌های فکری بازگردیم، با

سویه‌ی دیگری از ماجرا مواجه می‌شویم که امکان مخاطب‌یابی و تاثیرگذاریِ اثر مکتوب را تا حد زیادی افزایش می‌دهد: در هر دوره‌ی تاریخی معین، بخش‌های وسیعی از مردم که در تقسیم‌بندی طبقاتی جامعه جایگاه مشترکی دارند و از این رو با تضادهای ساختاری و مشکلات و بحران‌های اقتصادی و سیاسی مشابهی مواجه‌اند، به لحاظ هستی‌اجتماعیِ خود حامل برخی نیازها و دغدغه‌های بنیادیِ مشترک هستند؛ گیریم با ادراک‌های فردی و صورت‌بندی‌های خاص خود. اما حتی نیازها و دغدغه‌های مشترک این اقشار هم لزوماً به صورت پرسش‌هایی هم‌سان که بازتاب مستقیم جایگاه طبقاتی آن‌ها باشند پدیدار نمی‌شوند. بلکه در تحلیل نهایی، این سطح غنای سنت‌های انتقادی و مبارزاتی حاضر در هر جامعه است که تعیین می‌کند که چالش‌ها و تنش‌های برآمده از تضادهای حاکم بر جامعه، در متن چه ایدئولوژی‌ها و گفتمان‌هایی به فهم درآیند و در قالب چه ارزش‌ها و پرسش‌هایی بیان گردند.

بنا بر آنچه گفته شد، درست‌تر آن است که بگوییم کتابی در حوزه‌ی مسائل اجتماعی اصولاً می‌تواند بر یک زمینه‌ی اجتماعی-تاریخی مشخص به نیازها و دغدغه‌های فکری اقشار معینی از جامعه پاسخ دهد؛ و به همان نسبت از این شانس برخوردار گردد که در همان اقشار، و از میان بخش کوچک‌تری که هم به کتاب‌خوانی اهمیت می‌دهند و هم فراغت نسبی برای مطالعه دارند، مخاطبانی برای خود بیابد. یعنی کتابی در حوزه‌ی «امر جمعی» مخاطبان خود را در بستر تاریخی پیش‌داده‌ای از پویایی‌ها و ستیزهای اجتماعی می‌یابد، و به واسطه‌ی تاثیراتش بر این مخاطبان، به سهم خود، در پیکارها و ستیزهای اجتماعی مداخله‌گری می‌کند. پس چنین کتابی موجودی ماهیتاً اجتماعی است و اگر به راستی فرزند زمان خود باشد، می‌تواند از سطح یک «کالای فرهنگی» فراتر رفته و به سلاحي نظری بدل گردد.

بر مبنای چنین درکی و با توجه به مضمون متن حاضر و دستگاه تحلیلی و روش پرداخت به کار برده شده در آن، به ضرورت بازنشر این مجموعه نوشتار در قالب یک کتاب رسیدیم؛ و باور داریم که در وضعیت کنونی، این کتاب می‌تواند تا حدی به صیقل یافتن سلاح نظری نیروهای چپ در فضای ایران یاری رساند.

اما علاوه بر این زمینه‌ی عام، دلایل مشخصی برای بازنشر این کتاب وجود دارد. مساله‌ی محوری این کتاب بررسی جایگاه روشنفکران در جوامع امروزی در بستر پیوند نزدیک آن با مقوله‌ی هژمونی است. اهمیت این هر دو مقوله و درهم‌تنیدگی عمیق آنها در جامعه‌ی

امروزی ایران دلیل انضمامی ما برای بازنشر این مجموعه است، که در ادامه به شرح بیشتر آن می‌پردازیم:

در شرایطی که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری اساساً ماهیتی طبقاتی به مقوله‌ی روشنفکر می‌دهد و روشنفکران را به دو اردوگاه کلی روشنفکران بورژوازی و روشنفکران طبقه‌ی کارگر (خواه ارگانیک و خواه غیر ارگانیک) تقسیم می‌کند، رازورزی مضاعفِ مناسبات سرمایه‌داری در ایران موجب می‌شود که روشنفکران بالقوه‌ی طبقه‌ی کارگر فاقد درک منسجمی از جایگاه و وظایف خود باشند و در موقعیتی ضعیف و پراکنده قرار گیرند. در حالی که روشنفکران ارگانیک بورژوازی با خودآگاهی کامل و با تمام قوا به رسالت‌های خود در بازتولید ترمیم‌گرانه‌ی وضع موجود عمل می‌کنند. آنچه مناسبات سرمایه‌داری در ایران را واجد خصلت رازورزی مضاعف می‌کند، مجموعه شرایطی است که حجابی سیاسی و فرهنگی بر زیربنای اقتصادی سرمایه‌داری کشیده است. و آنچه این حجاب را از انواع متعارف رازورزی سرمایه (در دنیای متروپل) متمایز می‌کند، درهم‌تنیدگی حاکمیت سرمایه با استبداد سیاسی است، که به میانجی شاخص‌های قدرتمندی نظیر مذهب حکومتی و نظامی‌گری محقق و تثبیت می‌شود و به طور دوره‌ای با اشکالی از پوپولیسم سیاسی تداوم می‌یابد.

نتیجه آنکه در شرایط خفقان و انسداد سیاسی، آن لایه‌هایی از روشنفکران (تلویحا چپ) که قاعدتاً باید در نقش روشنفکران طبقه‌ی کارگر عمل کنند، با جداسازی و منتزع کردن روبنای استبدادی از زیربنای اقتصادی هم‌بسته با آن، رسالت خود را به طور یک‌سویه در مبارزات استبدادی می‌بینند. به این معنی که این مبارزه‌ی ضروری را در چارچوب مبارزات طبقاتی کارگران و به منزله‌ی ضرورتی عینی برای بسط مبارزات طبقات تحت ستم نمی‌گیرند؛ بلکه بر مبنای یک تفکیک و اولویت‌بندی انتزاعی، مبارزات استبدادی را در همراهی و همبستگی با نیروها و جناح‌های سیاسی دیگری جستجو می‌کنند؛ نیروهایی که چنین مبارزاتی برای آنان یا بخشی از کشاکش‌های سیاسی درونی در طبقه‌ی حاکم است، و یا معطوف به الگوی سیاسی ترمیم‌یافته‌ای برای تجدید آرایش نظم سرمایه‌دارانه است. به این ترتیب، از یک‌سو طبقه‌ی کارگر و ضرورت‌های آن از پهنه‌ی سیاست انضمامی بیرون گذاشته می‌شوند؛ و از سوی دیگر، نیروهای بالقوه برای بسط خودآگاهی طبقاتی و مبارزاتی این طبقه، در عمل به بسط هژمونی طبقه‌ی دیگری خدمت می‌کنند. ضمن اینکه مبارزات ضد استبدادی نیز کیفیت نحیف و بیمارگونه و متناقضی می‌یابد.

در ساحت سیاسی، بستر مادی تداوم این وضعیت، ظهور متناوب صورتک‌های نرم و سخت در ساخت دولت و تناوب بحران‌ها در مسیر کشاکش‌های درونی جناح‌های مختلف

بورژوازی حاکم بوده است. از این رو، روشنفکران یاد شده اساساً در مجموعه ظرف‌های سیاسی و پروژه‌های هژمونیکِ قدرتمندِ طیف‌هایی از روشنفکران ارگانیکِ سرمایه ادغام می‌شوند، بی‌آنکه فرصت آن را بیابند که به طرح‌ریزی و تدارک یک رویکرد ضد هژمونیک در راستای منافع استراتژیک طبقه‌ی کارگر پردازند؛ رویکردی که مبارزات ضد استبدادی هم بخشی جدایی‌ناپذیر از آن باشد.

این پارادوکس که در ایران با وجود سلطه‌ی فراگیر و استثمار بیدادگرانه‌ی سرمایه، جنبش کارگری این‌چنین ضعیف و جدا افتاده از روندهای سیاسی است و آگاهی و همبستگی طبقاتی در سطحی چنین نازل قرار دارد، تنها با عامل سرکوب دولتی قابل توضیح نیست. هر چند یک ویژگی عام دوره‌ی (۲۴ ساله‌ی) استقرار نولیبرالیسم در ایران، سرکوب قاطع تحرکات و نیروهای کارگری و چپ در زمینه‌ی تشکیل‌یابی و سازمان‌دهی هر گونه مقاومت جمعی علیه پیشروی سرمایه بوده است. اما عامل مهم دیگر، فقدان هر گونه پروژه‌ی ضد هژمونیک از سوی بدنه‌ی روشنفکری طبقه‌ی کارگر است. این فقدان از یک سو ناشی از پراکندگی و واگرایی تاریخی این نیروها و عدم گرایش آنان به سازمان‌یابی است؛ و از سوی دیگر، به نوبه‌ی خود مانعی در مسیر رشد و انسجام‌یابی روشنفکران (بالقوه‌ی) طبقه‌ی کارگر است، و به دوام این چرخه یاری می‌رساند.

نتیجه‌ی این ضعف و خلاء بنیادین در جبهه‌ی طبقه‌ی کارگر، پیشروی شتابان و فراگیر پروژه‌ی نولیبرالیسم -از سال‌های پس از جنگ تاکنون- در جامعه‌ی ایران بوده است. اجرای این پروژه‌ی تهاجمی و ویران‌گر در «دوران سازندگی» رفسنجانی، در حاشیه‌ی طرح‌های عظیم «بازسازی» اقتصادی و در مسیر ادغام در بازار جهانی، تحت عنوان «طرح تعدیل ساختاری» کلید خورد، که در عمل تنها مجراهای تازه‌ای برای انباشت سرمایه گشود و به ظهور لایه‌های جدید بورژوازی و نیز خلع ید اولیه از نیروی کار انجامید.

سپس در دوره‌ی اصلاحات خاتمی، ضمن تداوم طرح‌های تعدیل اقتصادی و خصوصی‌سازی منابع ملی، که با فرآیند انباشت رانتی و رشد سریع بورژوازی نوظهور و خلع ید بیشتر از نیروی کار همراه بود، در دو ساحت سیاسی-حقوقی و فرهنگی-ایدئولوژیک زیرساخت‌های لازم برای گسترش بیشتر نولیبرالیسم فراهم شد. با نظامی‌گری در دوره‌ی ۸ ساله‌ی احمدی‌نژاد، نولیبرالیسم ایرانی مرحله‌ی بسط جهشی و تحمیل زورمندانه‌ی خود را سپری کرد، که با ایجاد توامان مسیرها و مقصدهای تازه‌ای برای انباشت سرمایه همراه بود و از پوشش کمکی شعارهای پوپولیستی عدالت‌محور نیز برخوردار بود. اینک با دولت روحانی، پوست‌اندازی سیاسی مهمی در جهت تثبیت سیاست‌های نولیبرالی آغاز شده است؛

که مشخصه‌های اصلی آن، یکی هم‌سازیِ درون-طبقاتی در جناح‌های مختلف بورژوازیِ حاکم، و دیگری سیاست وفاقِ تحمیلی در پایین‌دست با تکیه بر شکل تازه‌ای از پوپولیسم سیاسی است. زمینه‌سازی‌های ایدئولوژیک و تدارک فرهنگی برای پیشبرد این جنگ تازه در چارچوب پروژه‌های هژمونیکِ انجام گرفته (و می‌گیرد)، که نه تنها تاکنون با طرح پروژه‌های بدیل و ضد هژمونیک از سوی نیروهای چپ و روشنفکران طبقه‌ی کارگر به چالش گرفته نشده است، بلکه به دلایلی که پیش‌تر ذکر شد، متأسفانه از حمایت بخشی از این نیروها نیز برخوردار بوده است.

همه‌ی اینها، در کنار پدیده‌ی مالوفِ روشنفکرستیزیِ حاکم بر فضای رسمی جامعه، که اینک از سوی نخبگانِ نولیبرال در قالب تازه‌ای تئوریزه می‌شود، و نیز بقایای روشنفکرستیزی به جا مانده در بخشی از جنبش کارگری و فعالین چپ، به خوبی بیانگر اهمیت بازنگری و تعمق در مفهوم «روشنفکری» است. امیدواریم بازنشر این کتاب گام مفیدی در مسیر این بازنگری باشد و به سهم خود بتواند ضرورت تدارک مبارزات ضد هژمونیک توسط روشنفکران طبقه‌ی کارگر را برجسته سازد.

اما فارغ از محتوای تحلیلی و مضمونِ نتایجی که مؤلف در هر بخش از کتاب بدان می‌رسد، آنچه که از ساختار و روش متن می‌آموزیم «روش‌شناسی دیالکتیکی» در کار نظری و پژوهشی است؛ که نیروهای چپ و مارکسیست برای دستیابی به نگاهی جامع‌تر و عمیق‌تر به مسائل اجتماعی، بیش از هر چیز به آن نیاز دارند. به باور ما، این کتاب نمونه‌ی خوبی از رویکرد دیالکتیکی به موضوع مورد بررسی را عرضه می‌کند که در ادامه به شرح این مدعا می‌پردازیم:

این نوشتار در پاسخ به داعیه‌های مکرر برخی چهره‌های شاخص نولیبرالیسم ایرانی، می‌کوشد پدیده‌ی «روشنفکر» را مورد کنکاش نظری قرار دهد. برای این کار، مولف جایگاه مادی این پدیده را در کلیت سپهر اجتماعی می‌کاود تا به حوزه‌ها و مقوله‌هایی برسد که خاستگاه وجودی روشنفکران و جایگاه‌ها و کارکردهای اجتماعی-سیاسی آنان را برمی‌سازند. وی از «تقسیم کار یدی و ذهنی» به عنوان شاخصی برای ایجاد جایگاه اجتماعی ویژه‌ی روشنفکران می‌آغازد، اما به زودی به واکاوی شرایط و مناسباتی می‌پردازد که چنین تقسیم کاری را در جوامع امروزی ضروری می‌سازند؛ مناسباتی که هم‌زمان با تولید نیروی کار یدی-پراتیک و وابستگی به آن، جایگاهی در قعر سلسله‌مراتب نظم اجتماعی را بر آن تحمیل می‌کند. پس به «نظام تقسیم کار اجتماعی» در دل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری می‌رسد. در اینجا کارکردهای کار ذهنی و جایگاه متخصصان این حوزه‌ها در سپهر تولید و ملزومات آن آشکار

می‌شود؛ و در عین حال، در گستره‌ی این کارکردها، رابطه‌ی نیروی متخصص علمی-ذهنی با کلیتِ نظم سرمایه‌داری به پرسش گرفته می‌شود. پس به بررسی انتقادی مقوله‌ی «علم و ارزش‌گذاری» می‌رسیم، چرا که نظم حاکم در عین وابستگی به کار علمی-ذهنی، کار علمی را فارغ از ارزش‌گذاری می‌خواهد («انجام کار») و تعیین هنجارها و سیاست‌گذاری‌ها را تنها در صلاحیت سیاست‌مداران می‌داند. از اینجا در پی تلاقی با تسلط طبقه‌ی حاکم (بازوهای انسانی سرمایه) بر کل روند تولید و بازتولید اجتماعی، به مقوله‌ی «هژمونی» می‌رسیم؛ یعنی مهم‌ترین ابزار تأمین و تضمین این تسلط فراگیر. هژمونی از یک سو معطوف به ترمیم شکاف‌های زیربنا و روبنا در روند خود-پویی‌های زیربناست، و از سوی دیگر معطوف به سازوکارهای ایجاد وفاق اجتماعی از طریق دخالت آگاهانه‌ی کارگزاران اجتماعی است. تأمین هژمونی در هر دو سطح ساختاری و کارگزار-محور، نیازمند به‌کارگیری یا فعالیت روشنفکران ارگانیک سرمایه است. به همین ترتیب، روندهای مقابله با هژمونی (ضد هژمونی) نیز مستلزم دخالت‌گری فعال روشنفکران ارگانیک پرولتاریا است. پس بار دیگر به مقوله‌ی روشنفکران بازمی‌گردیم؛ اما اصطلاحاً در «چرخه‌ای هگلی»، که نقطه‌ی پایان بحث بازگشتی است به نقطه‌ی آغازین آن از منظری غنی‌تر. اکنون هر آنچه از کارکردهای مقوله‌ی روشنفکری و پیوندهای درونی آن با سایر اجزای نظام سرمایه‌داری آموختیم، دست‌مایه‌ی بررسی عمیق‌تر مقوله‌ی روشنفکر و دسته‌بندی روشنفکران و جایگاه‌های آنان قرار می‌گیرد. مسیر طولانی جستجوگرانه‌ای که طی شد تضمین می‌کند که اینک تعاریف و دسته‌بندی و ارزیابی‌های نهایی از مقوله‌ی روشنفکر گزاره‌هایی ذهنی و دلبخواهی نباشند، و نیز جایی که امکانات و ضرورت‌های هم‌سویی اقشاری از روشنفکران با مبارزات رهایی‌بخش برشمرده می‌شوند، گزاره‌هایی برآمده از تحلیل علمی باشند، نه ناشی از رویکردی تجویزی یا رتوریک اخلاقی.

به این ترتیب، این نوشتار برای بررسی جامع‌پدیده‌ی روشنفکر، از لایه‌های بیرونی واقعیت (پدیدارها) به ساختارهای زیرین آن گذر می‌کند، و در مسیر حرکت خود بیش از پیش اهمیت عنصر «نظریه» و شیوه‌های خلاق کاربست آن را آشکار می‌سازد. در اینجا بررسی روابط درونی اجزا در وابستگی متقابل آن‌ها با کلیت جامعه، ترجمان روش دیالکتیکی پژوهش نظری است. و این همان روشی است که همواره پشتوانه‌ی غنای دانش مارکسیستی بوده است.

در پایان، از مولف گرامی فروغ اسدپور برای همراهی فروتان‌اش در بازبینی و ویرایش متن و نیز مقدمه‌ی ارزشمندی که بر بازنشر این اثر نگاشتند صمیمانه سپاسگزاریم. امید داریم

که بازنشر این کتاب ادای دین کوچک ما به تلاش‌ها و پژوهش‌های روشنگرانه‌ی ایشان باشد.

ذکر این نکته هم لازم است که این دفتر نخستین بار در سال ۱۳۸۷ از سوی رفقای نشریه‌ی سامان نو منتشر گردید، که آن متن (سامان نو، شماره‌ی ۶، پاییز ۱۳۸۷) مبنای ویرایش و آماده‌سازی کتاب حاضر بوده است. ضمن قدردانی از تلاش‌های ارزنده‌ی این عزیزان در جهت ارتقای نظری جنبش کمونیستی ایران، امیدواریم بازنشر این دفتر نیز گامی در همین مسیر باشد.

خرداد ماه ۱۳۹۳

هسته‌ی کمونیستی پراکسیس

پیش‌گفتار مؤلف برای بازنشر این کتاب

تا به کسالت زرد تابستان پناه آریم
دل شکسته به ترک کوه گفتیم

چند روز پیش از این که از من خواسته شود که مقدمه‌ای بر مجموعه مقالات «روشنفکران و پروژه‌های ضدهژمونیک» بنویسم تا به شکل کتابچه‌ای در فضای اینترنتی بازنشر یابد، به نحوی اتفاقی فیلم *مالیخولیا* اثر کارگردان بزرگ دانمارکی لارس فون تریا را از تلویزیون دیده بودم. از آنجا که این فیلم مرا به خود مشغول داشته بود، هنگام تهیه‌ی این مقدمه با گشاده‌دستی به ذهنم مجال دادم تا از برداشت‌ها و (بیش)تفسیرهای خود از این فیلم در فرایند نوشتن بهره بگیرد. نتیجه‌ی کار متنی است که در پیش رو دارید.

کسانی که این فیلم را دیده‌اند می‌دانند که فیلم با صحنه‌های بسیار زیبایی از سقوط سیارکی به نام *مالیخولیا* در زمین آغاز می‌شود. دختری با نشانه‌ها و حالات مالیخولیایی به نام جاستین در فیلم نقش اول را بازی می‌کند، که در حال ازدواج با مرد جوان و خوش‌چهره‌ای است. این

دو ظاهرا دلباخته‌ی یکدیگرند؛ ولی به زودی روشن می‌شود که موضوع از قرار دیگری است. جان شوهرخواهر جاستین، مرد بسیار ثروتمندی است که هزینه‌های این عروسی گران‌قیمت و تمام صحنه‌آرایی‌ها و نمایش‌های آن را پرداخته است. او در صحنه‌ای از فیلم این موضوع را به جاستین یادآوری می‌کند و از او می‌خواهد که به پاس این زحمات و هزینه‌های سنگین، دست‌کم تلاش کند تا خوشبخت باشد. جاستین نیز قول می‌دهد؛ اما نمی‌تواند به وعده‌ی خود وفا کند. از عروسی خود می‌گریزد و به بهانه‌ی خواباندن کودک خواهرش به اتاق او پناه می‌برد. از دست داماد که عکسی از ثروت آینده‌ی او را در کف دست‌ش می‌گذارد و از او می‌خواهد تا این عکس را از خود دور نکند فرار می‌کند. داماد خسته از نوسانات روحی جاستین و فرار دائمی‌اش از تسلیم خود به او، سرانجام به راه خود می‌رود. پدر جاستین هم به نوبه‌ی خود از دست او می‌گریزد و به خواسته‌ی دخترش برای حرف زدن بی‌اعتنایی نشان می‌دهد. مادرش عروسی را به هم می‌ریزد و از تجربه‌ی تلخ ازدواج خود می‌گوید. میزبان‌ها یعنی خواهر (کلیر) و شوهرخواهر جاستین همه‌ی تلاش خود را می‌کنند تا نمایش عروسی ادامه بیابد و رسوایی‌های خانوادگی و حالات نامتعادل جاستین سرگرمی مهمانان را مختل نکند. موضوع جالب این است که خبر تصادم محتمل سیارک *مالیخولیا* با زمین در برنامه‌ها و «سبک زندگی» افرادی که در فیلم می‌بینیم هیچ تغییری ایجاد نمی‌کند. در فیلم *تایتانیک* نیز نوازندگان تا لحظه‌ی غرق کشتی به ایفای نقش خود مشغول بودند. چنان تربیت شده‌ایم! این‌جا نیز کسی به خاطر این خبر هولناک خم به ابرو نمی‌آورد؛ همه چیز مطابق برنامه پیش می‌رود. شوهر خواهر جاستین حتی مهمانان را دعوت می‌کند تا نزدیک شدن *مالیخولیا* به زمین را از تلسکوپ او تماشا کنند و لذت ببرند. جان تجلی عقلانیت ساده‌لوحانه‌ی علم‌پاور دوران ما است. او بازنمایی انتظار خوشبینانه‌ی لیبرالی برای وقوع معجزه است که تلسکوپ‌اش گواه آن است. انتظار این که همه چیز در نهایت به خوبی و خوشی پایان می‌یابد، به او آرامش و شادمانی می‌دهد که نشان از «آگاهی کاذب» او دارد. به همین دلیل هم هیچ‌گونه سنگ‌اندازی در برکه‌ی آرام و مرفه و راحت زندگی روزمره و هدونیسم (لذت‌جویی) عقلانی-علمی‌اش را نمی‌پذیرد. از دست جاستین و حساسیت‌ها و نوسانات او عصبی می‌شود. از دست مادر جاستین (مادرزن خودش) که به قواعد و عرف رایج در مهمانی احترام نمی‌گذارد به ستوه می‌آید و وسایل او را از اقامتگاه‌شان بیرون می‌ریزد. نگرانی‌های همسرش کلیر را آرام می‌کند. سقوط *مالیخولیا* بر زمین را دست‌مایه‌ی تفریح و سرگرمی مهمانان خود می‌کند. برای مقابله با این دو-سه-چند روز عبور *مالیخولیا* از کنار زمین آذوقه و چراغ قوه می‌خرد تا با قطع موقتی برق مشکلی پیش نیاید. همه‌ی وقت در حال مدیریت فضا و روحیه‌ی اطرافیان خویش است. او نمونه‌ی شاخصی از «عقل‌گرایی

علم‌باور لیبرال» است که باور دارد همه چیز به راه خود می‌رود. همه چیز خوب است، پس کسی نباید این وضعیت را با هیستری و بیماری و بدخلقی خود به هم بزند. عقلانیت لیبرالی و خوشبینی مضحک علمی او چنان حالت قانع‌کننده، انفعالی و فلج‌کننده‌ای دارد که مانع از آن می‌شود که اطرافیانش برای مواجهه با واقعیت تلخ پیش رو آمادگی روحی کسب کنند. او بازنمایی عقلانیت رایج برای باور به ثبات وضعیت و سرگرم‌کننده بودن همه چیز در این جهان است، حتی اگر سقوط سیارک *مالیخولیا* بر زمین باشد. با این که سقوط ویرانگر آن سیارک بر زمین امکانی جدی است، جان چشم بر این موضوع می‌بندد و تا آخرین لحظه‌ی زندگی‌اش، همسرش کلیر را می‌فریبد و نمی‌گذارد که او از واقعیت سر در بیاورد. کلیر با وجود تنگی نفس ناشی از نزدیکی *مالیخولیا* به زمین تصمیم می‌گیرد که به پیش‌گویی‌های خوشبینانه‌ی جان باور کند. جان به رغم تمام پیش‌بینی‌ها و همه‌ی اخبار ناخوشایند هنوز با عقلانیت محدود لیبرالی خود انتظار می‌کشد که از پشت تلسکوپ‌اش وقوع معجزه‌ای را ببیند؛ دور شدن سیارک از زمین. او به جاستین همان دختری که با فقدان تعادل روحی خود و با ماتم‌زدگی عمیقی که به ناگهان در چشم‌هایش و در رفتارهای سرگشته‌اش نمایان می‌شود، همان که چشم‌هایش هیروگلیف اجتماعی انحطاط عصر ما است، حکم می‌کند که «خوشبخت باشد»؛ از کلیر هم می‌خواهد که «آرام باشد و مضطرب نشود». در این‌جا رویکرد او چیزی کم از روان‌شناسی مثبت معاصر ندارد. به دولت و دم و دستگاه ایدئولوژیک‌اش هم بی‌شبهت نیست که از مردم می‌خواهند اضطراب به خود راه ندهند، زیرا که بحران‌های فاجعه‌بار سیاسی-اقتصادی-اجتماعی و ویرانی غم‌انگیز محیط زیست را بدون اضطراب و زیر فرماندهی آنها به خوبی و خوشی پشت سر خواهند گذارد.

کلیر، یکی از این دو زن، مهربان و فداکار است. پراگماتیسم و زنانگی بورژوازی را بازنمایی می‌کند؛ ازدواج، بچه آوردن، پذیرفتن وابستگی به مرد و ثروت و علم او. با این حال، تجربه‌ی ترس و ناایمنی را در اعماق وجود خود حس می‌کند و از این رو نیازی دائمی به مرد دارد تا به او آرامش بدهد و هستی را برای او معنا ببخشد. خواهر دیگر، جاستین، از قید همه‌ی تعلقات آزاد است. با همه‌ی رفتارهای ناخوشایندش، با همه‌ی خستگی، پریشانی و ناتوانی روحی‌اش که بر جسم او هم اثر می‌گذارد- در لحظاتی می‌بینیم که کنار وان حمام روی زمین می‌افتد و نمی‌تواند بدون کمک خواهرش حمام برود و لباس بپوشد- با همه‌ی درهم ریختگی زندگی پرآشوب‌اش در بیماری خود «چیزها می‌بیند» که جان این مرد عقلانی نماینده‌ی خوشبینی به علوم طبیعی با تلسکوپ خود قادر به دیدنش نیست. جاستین نماینده‌ی گرایش‌های غیرطبیعی، بیمار و در عین حال رهایی‌بخش است. نمی‌تواند این زندگی را تاب بیاورد. عروسی در عین حال آخرین مرحله از زندگی «زمینی» او را هم

به نمایش می‌گذارد. این همان قطره‌ای است که او را از ساحل خود سرریز می‌کند، طغیان می‌کند؛ اگر چه طغیان او از آن دست طغیان‌هایی نیست که معمولاً در رمان‌های انقلابی می‌خوانیم. طغیان او رو به فرهنگ و روزمرگی جوامع مرفه و طبقات فرادست دارد. او گرسنه نیست، فقیر نیست، بی‌پناهی مالی و مادی حس نمی‌کند و با این حال «خوشبخت» هم نیست. چیزی او را سخت آزار می‌دهد، چنان که کارش به بیماری می‌کشد. زندگی‌اش قطعه قطعه است؛ شخصیتی هزار تکه است که هزار-تکه‌گی زندگی را در خود می‌نمایاند. اگرچه او بهترین الگو برای یک شخصیت انقلابی یا آوانگارد نیست، با این حال بهتر از دیگران می‌بیند. دست‌کم «رهایی معرفتی» یافته است، می‌داند که «زمین جای بدی شده است»، اگرچه جز راه‌حل‌های فردی (بیمار شدن و کناره‌گیری) راهی را نشان نمی‌دهد. در همان شب عروسی به کارفرمایش اهانت می‌کند و او نیز خشمگین و برانگیخته مهمانی را ترک می‌کند و جاستین رسماً بیکار می‌شود. تمام چیزهایی که باید داشته باشد تا خوشبخت تلقی شود را نفی می‌کند: ازدواج، شغل «خلاق» مورد پسند زمانه (کارمند بنگاه تبلیغاتی)، درآمد و استقلال مالی، و خلاصه همه‌ی وظایف و اخلاق‌مندی رایجی که از ما انتظار می‌رود به عهده بگیریم و بپذیریم. اگر کسی در دنیای کنونی به این همه پشت پا بزند آیا می‌تواند اصولاً «سالم» تلقی شود؟

خواهرش برای توضیح رفتارهای او به جان از واژه‌ی بیمار کمک می‌گیرد تا جان را در داوری‌هایش نسبت به جاستین مهربان کند، و می‌گوید: «جاستین بیمار است»^۱. برای این که شورش خاموش و بی‌کلام تن و جان جاستین تحمل شود باید «مرد»، که در این‌جا نماینده‌ی قدرت، ثروت و علم است، باور کند که او بیمار است و به حمایت نیاز دارد. کسی نباید تصویر جان از زندگی را بر هم بریزد و به او بگوید که بیماری جاستین به «سبک زندگی» ساکنین کوهی زمین و به‌ویژه طبقات فرادست ربط دارد.

سکسوالیته و پیوند بین جاستین و همسر آینده‌اش هم در این فیلم توجه ما را جلب می‌کند. فیلم نشان می‌دهد که چگونه میل انسانی هنوز هم به سمت نهادهای خاصی هدایت می‌شود، به غایت‌های خاصی گره می‌خورد و با آیین‌های نمایشی ویژه‌ای دست‌آموز می‌گردد. در هنگام عروسی باید شاد بود، اما جاستین نمی‌تواند. زن و مرد دست‌کم در شب عروسی مال یکدیگرند، اما جاستین این را هم نمی‌تواند. سرگستگی و بی‌قراری او در میان هدونیسیم بی‌مغزی که اطرافش را فراگرفته است، که خود او هم یکی از همان‌ها است، تضادی را به

۱. کاش در این جهان مردگان را روزی ویژه بود / تا چون از برابر این همه اجساد گذر می‌کنیم / تنها دستمالی برابر بینی بگیریم / این پُرآزار گند جهان است / تعفن بیداد است... (شاملو).

رخ می‌کشد. سکسوالیته معنایی جز هم‌آغوشی تھی از شور و شوقِ دو تکه گوشت در میانه‌ی وقوع فاجعه ندارد. خواه مطابق با قراردادهای رسمی و نهادی انجام شود، خواه در حالت کلافگی و سرگستگی در میان باغ با فردی اتفاقی باشد؛ در هر دو حالت معنایش را از دست داده است. دو تن دو هستنده‌ی صرف‌اند که از مرگ روزمره می‌گریزند و در «عشرتی بی‌نشاط» در یکدیگر چنگ می‌اندازند. سکسوالیته در حالت نخست به اتاق خصوصی عروس و داماد عقب کشیده می‌شود، داماد عکسی را از دارایی آینده کف دست عروس می‌گذارد و در مقابل تن او را با ادب بسیار طلب می‌کند. از بی‌قراری زن چیزی نمی‌داند، سرگستگی او را نمی‌فهمد، از عشق تن زن را می‌فهمد و وقتی که زن این را از او دریغ می‌کند ترک‌اش می‌کند. سکسوالیته در حالت دوم هم که خودانگیخته (!) است و در میان چمنزار و در نتیجه مقابل دید همگان اتفاق می‌افتد (حتی داماد هم صحنه را می‌بیند)، باز مکانیکی و بی‌معنا است. با همه‌ی آزادبودگی‌مان، با همه‌ی خودرہانی سکسوال که انجام داده‌ایم، آزادی و رهایی را هنوز نیاموخته‌ایم. اگر آموخته بودیم تن‌هایمان حتی هنگامی که از مکانیکی عمل کردن تن می‌زنند، باز هم مکانیکی عمل نمی‌کردند. اصالتی در کار نیست. نه در اتاق خواب خصوصی و نه در فضای همگانی. شوری واقعی در آمیزش تن‌ها نیست، خواه برنامه‌ریزی شده و نهادی باشد یا خودانگیخته و اتفاقی.

حسرتا که مرا نصیب از این سفره‌ی سنت سُروری نیست،

شگفتا که مرا بدین مستی شوری نیست^۲

مرگ در همه چیز چنگ انداخته است. فیلم به خوبی نشان می‌دهد که در فضایی چنان دل‌مرده، در فضایی چنان فاقد اصالت، اروس و میل انسانی نمی‌تواند جان سالم به در ببرد. در این صحنه‌ها می‌توان هم‌زمان شدگی دو مرحله‌ی تاریخی در جامعه‌ی مدرن را تجربه کرد: مرحله‌ی نخست نهاد ازدواج و مراسم و آیین‌های آن است، با همه‌ی نقدهایی که فمینیست‌ها، لیبرتارین‌ها و چپ‌ها به آن داشته و دارند. ازدواج در بند کشیدن تن و جان دو نفر و محدود کردن میل آنان در چاردیواری اتاق خواب و منع سکسوالیته و اروس از عرصه‌ی همگانی است؛ مثله کردن شخصیت دو انسان و به‌ویژه زن است. مرحله‌ی بعدی انتقامی است که سکسوالیته با بازگشت خود از در پستی می‌گیرد، خود را در شکلی موهن به معرض نمایش می‌گذارد، در محل عمومی در مقابل دید همگان ایفای نقش می‌کند؛ مَهر خود را بر همه جا می‌زند، خود را همگانی می‌کند. به قید و بندهای رایج پشت پا می‌زند. اما

اگر روزگاری پشت پا زدن به سکسوالیته‌ی خصوصی تک‌همسری و آوردن آن به مکان‌های عمومی آزاد کردن آن از قید و بندهای رایج بود و عملی آوانگاردیستی و رهایی‌بخش، حالا این یک هم به کاریکاتوری از رهایی، به عملی تهی از معنا تبدیل شده است. زیرا از سوی نظم مستقر به وسیله‌ای دیگر برای فرونشاندن میل به رهایی تبدیل شده است. جاستین نه در پشت درهای بسته‌ی اتاق خوابِ عروس و داماد و نه در حالت خودانگیخته و بی‌قید و بند، عشق و اروس را حس نمی‌کند. هیچ کدام از این دو وضعیت هم مانع سقوط مالیکولیا بر زمین نمی‌شوند. جاستین در این زندگی سراسر نمایش، در این زندگی سراسر بی‌معنا، مرگ را تجربه می‌کند. مرگ شخصی‌اش را به چشم می‌بیند و وقتی مرگ، «مرگ سیاسی و اجتماعی» زمین بدان گونه که می‌شناسیم‌اش فرا می‌رسد، آن که بهتر می‌بیند ساده‌تر پذیرای مرگ می‌شود. او پیش‌تر می‌دانست که وضعیت کنونی زمین تحمل‌پذیر نیست. در این صحنه‌ها: ازدواج و نارضایتی از آن، شورش خودانگیخته‌ی لیبرتارینی یا مالیکولیایی و نارضایتی از مکانیکی بودن این عشرت بی‌نشاط، حاد شدن وضعیت و بارز شدن سقوط قطعی مالیکولیا بر زمین، و سرانجام آرام‌تر شدن و یکپارچه‌تر شدن شخصیت جاستین، سه مرحله از زندگی شخصی او را نشان می‌دهند که به نحوی متوالی تصویر می‌شوند. این وضعیت برای بسیاری از ما پیش می‌آید یا آمده است. ابتدا در ساختارهایی که به دنیا آمده‌ایم خواهان استقراریابی هستیم، اطرافیانمان «خرج‌مان می‌کنند»، سوق‌مان می‌دهند تا وضعیت مستقر را بپذیریم؛ درس بخوانیم، شغلی «خلاق» بیابیم تا قابلیت‌هایمان را متحقق کنیم، مزد بالایی دریافت کنیم، ازدواج مناسبی بکنیم و آبرومندان و موفق ادامه بدهیم. و نسل بعدی را نیز به همین ترتیب پرورش بدهیم. سپس علیه این نهادها و قراردادهای طغیان می‌کنیم. دست به آزمایش‌های سکسوال، عشقی و نظایر آن می‌یازیم. به قید و بندها و اخلاق‌مندی بورژوازی متعارف پشت پا می‌زنیم. خودانگیختگی‌های فردی و احساسی را تجربه می‌کنیم؛ شورش‌های آنی و ناگهانی، تن زدن از جا شدن در قالب‌ها و تعریف‌های رایج. و بعد شاید دگرگونی بزرگ‌تری هم از راه برسد. این دگرگونی و شورش بزرگ‌تر زمانی فرا می‌رسد که درمی‌یابیم حتی درونی‌ترین بخش وجود ما، نیازهای ما، قابلیت‌های ما، همه به چرخ‌دنده‌های نظم موجود تبدیل شده و به بیانی دست‌آموز گشته است. از هیچ چیز به معنای واقعی کلمه لذت نمی‌بریم. خلاقیت‌های ما همه در خدمت بازار است؛ باید به زبان پول و سود کارفرما ترجمان بیابد. حتی سکسوالیته‌ی ما هم دست‌کاری می‌شود. ما نیستیم که تعریف و تبیین‌اش می‌کنیم؛ نخ‌ها از جایی دیگر کشیده می‌شوند. اکنون هنگام دست شستن از این رقابت بی‌پایان بر سر کسب امتیاز از درون وضعیت از راه تن دادن به معیارها و مقتضیاتش است، اکنون هنگام تصمیم گرفتن و پرداختن به پرسش خطرناک

«چه می‌توان کرد» است. با این حال عبور از این مرحله دشوارترین آزمون «مرگ» شخصی است. بردن از وضعیت مستقر و مخالفت با آن یک راه است، زیستن به نحوه‌ای که به موازات وضعیت مستقر باشد هم یک راه است. فیلم هیچ یک از این دو گزینه را بحث نمی‌کند. زیرا با وضعیت حادی روبرو هستیم، چنان‌حادث که امکان تصمیم‌های شخصی را سلب می‌کند. دیگر امکان تصمیم‌گیری بر سر سبک زندگی وجود ندارد. برای دست یازیدن به انتخاب، این بزرگترین بت‌واره‌ی جامعه‌ی مدرن، دیر شده است.

دلیل پشت پا زدن به لذت، به میل، به غریزه، بیرون‌خزیدن از پوسته‌ی احساسات و سرکشی‌ها و شورش‌های ناگهانی شخصی که خودرهانی را در معنایی تنگ و باریک تعریف می‌کنند، حتی در همین حدی که جاستین می‌کند چیست؟ فیلم یک پاسخ دارد: خودِ زندگی روزمره با همه‌ی دلان‌های تو در تویش. با این که ما در ساختارهایی به دنیا می‌آییم و به علت بازی بین ضرورت و آزادی در دل این ساختارها، معمولاً به بازتولید آنها می‌پردازیم، اما در موارد نه‌چندان نادری هم متوجه بی‌میلی به بازتولید این وضعیت می‌شویم و از آن سر باز می‌زنیم. این همان چیزی است که برای جاستین اتفاق می‌افتد. به حالات مالیخولیایی گرفتار می‌شود، چون «چیزها می‌بینند». به عبارتی «آگاهی از بیرون به ذهن مردم برده نمی‌شود». آگاهی از درون خودِ وضعیتی که روزمره‌ی ما را شکل می‌دهد متولد می‌شود، هر چند آگاهی مبهم و پرتناقضی باشد. نقش روشنفکر آوانگارد و ارگانیک قرار است زدودن ابهام و صیقل بخشیدن به مفاهیم و خلق تصویری بزرگ و نسبتاً جامع از واقعیت باشد.

مالیخولیا اندوه بزرگی است که از یک فقدان بزرگ سرچشمه می‌گیرد. شخص بر اثر آن به درون خود می‌خزد و نشانه‌های ماتم‌زدگی را از خود نشان می‌دهد. علاقه‌ای به ابراز وجود و ایفاگری نقش‌های مرسوم ندارد، به اطرافیان خود و آنچه که دیگران را خوشحال می‌کند بی‌تفاوت می‌شود. در جامعه‌ای که معنای زندگی انسان‌ها را چندان به خود مشغول نمی‌دارد، زندگی روتینِ روزمره فرصت و نیرویی برای «دیدن چیزها» نگذاشته است. فرد اندوهگین درون‌گرای ماتم‌زده، مزاحم پایکوبی و جشن و سرور دیگران است، مزاحم علم خوشبین است که جز تا آخرین لحظه آن هم به میانجی تلسکوپ نمی‌تواند «بیند»، نمی‌تواند بداند که چیزی به شدت نادرست در وضعیت ما وجود دارد. جاستین فرد اندوهگین ما بر از دست رفتن معنا سوگواری می‌کند. اما صنایع روانشناسی و روانپزشکی به دنبال درک معنای جامع این وضعیت انسانی نیستند، بلکه می‌خواهند همه‌ی تضادها و تناقض‌ها و نشانه‌های بحران را «بیماری» جا بزنند. نشانه‌های بحران و فاجعه را بیماری بخوانند، بیماری‌ای قابل شفا تا

همه چیز دوباره به حالت «نرمال» و «شاد» خود برگردد. اما گاهی فقدان چنان بزرگ است که زمین را نابود می‌کند، بیماری چنان وخیم است که زمین را زیر وزن خود له می‌کند. جاستین احتمالاً می‌داند که پایان کار نزدیک است، برای همین هم از پذیرفتن هر گونه نقش و بازی در هر نمایشی تن می‌زند. او نیز به نوبه‌ی خود انتظار می‌کشد تا همه چیز به پایان برسد. تنها کسی است که چیزی برای از دست دادن ندارد، زیرا «فقدان معنا در زمین» پیش‌تر همه چیز را از او گرفته است. از خبر ویرانی احتمالی زمین وحشت نمی‌کند، سراسیمه نمی‌شود و در برابر شگفت‌زدگی خواهرش توضیح می‌دهد که «مگر نمی‌بینی که زمین جای بدی است؟» در پایان فیلم او است که در دنیای وحشت‌بار «آخر زمانی» با آرامش روحی و متانت رفتار خود کودک خواهرش را آرام می‌کند و در حالی که جمع سه نفری‌شان (دو خواهر و کودک کلیر) را هدایت می‌کند به استقبال مرگ محتوم زمین و ساکنان آن می‌رود. مرگ ناگزیر زمین و ساکنان آن را برای لحظاتی به بازی زیبایی برای کودک تبدیل می‌کند و به مرگ آمین می‌گوید. برخلاف او، جان، تا آخرین لحظه به کلیر دلداری دروغین می‌دهد و سپس هنگامی که از میان تلسکوپ‌اش با ناگزیری برخورد زمین و سیارک مالیکولیا روبرو می‌شود، بی‌هیچ سروصدایی، بدون این که دیگران را از سرنوشتی که در انتظارشان است آگاه کند، به زندگی خود پایان می‌دهد و همسری را که تا آخرین لحظه به دلداری‌های او امید بسته بود با کودک‌شان تنها به حال خود رها می‌کند. مارکس هم دانشمندان علم اقتصاد را با بیان قصه‌ی کاکوس یونان باستان به تمسخر می‌گیرد، چرا که جز مشاهده‌ی وضعیت وارونه و تفسیر وارونه‌ی آن نمی‌توانند به مردمان نیازمند کمک فکری و روحی، پاسخی بامعنا ارائه کنند.

من مرگ و انهدام زمین را به معنای مرگ ناگزیری تلقی می‌کنم که بشریت باید به آن تن بدهد تا بتواند از «گناه آغازین» خود که خواهر(برادر)کشی است تبرئه شود.

گفتم اینک ترجمان حیات، تا قیلوله را بی‌بایست نپنداری
آنگاه دانستم، که مرگ پایان نیست^۳

در این فیلم با روایتی انقلابی به رسم رایج، با شخصیتی انقلابی، آن‌گونه که معمولاً در ادبیات و فیلم و تئاتر می‌شناسیم، روبرو نیستیم؛ فردی که به گونه‌ای خودآگاه بر مناسبات اجتماعی رایج می‌شورد، آنها را به چالش می‌گیرد، از آنها می‌گسلد و خود به مرگی^۴ ناخواسته اما

۳. احمد شاملو

۴. از همان نوع که شاملو برایشان می‌خواند: ما بی‌چرا زندگانیم / آنان به چرا مرگ خود آگاهانند.

ضروری تن می‌سپارد. اما آنچه به نظرم در این فیلم قابل توجه است ناگزیری مرگ است. همانطور که مارکس و انگلس نوشته بودند که طبقه‌ی کارگر برای آن که شایسته‌ی ایفای نقش تاریخی خود گردد باید از مراحل متعددی عبور کند؛ خود را، هستندگی صرف و ناخودآگاه خویش را، نفی کند و آن را دست‌مایه‌ی انقلاب درونی و بیرونی کند، تا به این ترتیب بتواند شایسته‌ی نظم نو گردد. نظم‌ی که شباهتی با نظم پیشین نخواهد داشت. نظم جدیدی که با انداختن رای در صندوق‌ها به دست نخواهد آمد. نظم جدیدی که با «ایستادن پشت چراغ قرمز، با پرداختن مالیات»^۵ و با انجام وظایف روتین روزمره که از ما انتظار می‌رود، زاده نخواهد شد. در این‌جا نیز زمین می‌میرد، زیرا *مالیخولیا* این اندوه ناشی از فقدان بزرگ و تراژیک، آن را زیر وزن خود خرد می‌کند. چرا که این بی‌معنایی هستی صرف در زمین باید نفی شود. زیرا هنگامی که میلیاردها انسان در میانه‌ی وفور نعمت گرسنگی می‌کشند، هنگامی که میلیارد و اندی انسان از خوردن غذای آشغال و ناسالم دچار چاقی مفرط هستند، هنگامی که کودکان در همه‌ی جای جهان بهای این بی‌معنایی را می‌پردازند، وقتی که دیگر یادمان نمی‌آید صلح، امنیت جسمانی و روحی، آرامش درونی، هوای تازه، طبیعت سالم، و انسان سالم چیست، وقتی که دیگر به مرگ در اطراف خود خو کرده‌ایم^۶ و دیدن هیچ فاجعه‌ای حقیقتاً تکان‌مان نمی‌دهد، معنایی هم برای زندگی روی زمین نمی‌توان متصور شد. این همان مرگ است که در همه جا رخنه کرده است و ما همچنان به پایکوبی بر روی استخوان‌های یکدیگر مشغول هستیم. فرد «بیمار» آماده‌ی پذیرش این مرگ محتوم است و هر چه سقوط سیارک بر زمین محتمل‌تر و نزدیک‌تر می‌شود، او نیز حال بهتری می‌یابد. زیرا او بهتر می‌بیند این رقص مرگ در بین زندگان را. راه دیگری نیست، باید مُرد تا از نو در سطحی دیگر، در تمدنی دیگر زندگی آغاز کرد. مرگ در جامعه‌ی معاصر تابوی بزرگی است و با این حال همان چیزی است که در دنیای ما بیداد می‌کند. به مرگ در زندگی عادت کرده‌ایم و با این حال هنگامی که به ما می‌گویند باید بمیریم همچون کلیر بی‌تابانه اشک می‌ریزیم و برای نجات فرزندانمان دستخوش اضطراب می‌شویم. در حالی که از نظر جاستین ما پیش‌تر هم مرده‌ایم. چه بد که نسل بعدی را هم با خودمان به کام مرگ می‌فرستیم و آینده را نیز همراه خود به باد می‌دهیم. بی‌مسئولیتی از این بزرگ‌تر؟

سوژه‌ی تحلیل در این فیلم مردم معمولی و زندگی روزمره است، اما سوژه‌ی عمل طبیعت

۵. برگرفته از فیلم ماتریکس.

۶. می‌دانستند دندان برای تبسم نیز هست و تنها بردریدند / چند دریا اشک می‌باید تا در عزای اردو اردو مرده بگیریم / چه مایه نفرت لازم است تا بر این دوزخ، دوزخ نابکاری بشوریم. (شاملو).

است (اگرچه شاید بتوان گفت طبیعت درونی سرکوب شده‌ی انسانی و طبیعت بیرونی به کمک هم آمده‌اند). فیلم منجی‌ای را متصور نمی‌شود. نوح با کشتی‌اش یا قهرمانی از هالیوود در انتظارمان نیست که ما را نجات بدهد. فیلم نه نیروهای مردم را برای مقابله با وضعیت بسیج می‌کند و نه به آنان می‌گوید که منجی‌ای در راه است که کمکش باید کرد. نماینده‌ی تام و تمام نظم قدیمی، جان، خود با دست خود از میدان به در شده است. او نمی‌تواند در نظم جدید جایی داشته باشد. «مردم» که بیشتر زنان هستند و نسل آینده که مردانی از نوع دیگر باید باشند، پذیرای «مرگ»ی از آن دست که در بالا از آن سخن گفتیم هستند. وضعیت جدید چنان ناشناخته است که مرگ سیاسی-اجتماعی واژه‌ی مناسبی برای توصیف آن باید باشد. وضعیت ناشناخته‌ی پیشاروی زمین دهان گشوده است و باید جهشی روحی-عاطفی و جسمانی رو به سوی آن انجام داد.

فیلم جای خوبی را هدف گرفته است: زندگی روزمره، همان جایی که از خودیگانگی واقعی جریان دارد؛ همان جایی که باید آشنادایی شود. همان رودخانه‌ای که ما همچون ماهی در آن شنا می‌کنیم و سخت «انضمامی»‌اش می‌دانیم. با همه‌ی زوایای این زندگی مگر آشنا نیستیم؟ نه آشنا نیستیم. جاستین به ما نشان می‌دهد که با همه‌ی زوایای زندگی خود آشنا نیستیم. این زندگی سخت انتزاعی است. این زندگی که طبیعی و آشنایش می‌یابیم، سخت بیگانه است؛ باید رازدایی شود. باید رمزگشایی شود.

وطن کجاست که آواز آشنای تو چنین دور می‌نماید؟^۷

با این که وضعیت جدید، آنچه که از راه خواهد رسید، جدید است، نو است، ناشناخته است، با این حال می‌توان برایش «خیال‌پردازی انضمامی» کرد؛ اگر که وضعیت انتزاعی بیگانه‌ساز کنونی را خوب درک کنیم و خود را همراه با آن بمیرانیم تا از نو زاده شویم. سوژه‌ای که از دل مرگ خود، از خاکستر خود، در وضعیتی جدید در سطحی بالاتر زاده می‌شود چه وظایفی به عهده دارد؟ چه کار باید بکند تا یک بار دیگر به مرگ در زندگی دچار نشود. فرایند شدایند سوژه از همین حالا در همین زمین آغاز می‌شود و در وضعیت ناروشن فردا هم ادامه می‌یابد. کدام ساختارهای جدید باید بنیان گذارده شود تا مال‌بخولیا یک بار دیگر از درون و بیرون ما را له نکند؟^۸ مجموعه‌ای از شرایط بیرونی و درونی که

۷. شاملو

۸. زیستن، و ولایت والای انسان بر خاک را نماز بردن / زیستن و معجزه کردن / ورنه میلاد تو جز خاطره‌ی دردی بیهوده چیست / هم از آن دست که مرگ است / هم از آن دست که عبور قطار عقیم

معمولا به نام ابژکتیو و سوژکتیو می‌شناسیم باید با هم یک‌جا گرد آیند تا وضعیت نو و ناشناخته بتواند وضعیتی پایدار و سلامت‌بخش باشد.

با توجه به این که قرار است متن‌ای به عنوان مقدمه بر مطلب روشنفکران و کنش‌ها و اندیشه‌های ضدهژمونیک آنها بنویسم، باید روشن باشد که از دیدگاه من روشنفکران آوانگارد طبقه‌ی کار و زحمت و بیکاری و اندیشمندی، روشنفکران عاشق برابری و آزادی و خودانگیختگی واقعی مردم، روشنفکران فروتن عاشق زندگی و عشق‌ورزی همگانی، برای ایجاد فضای مناسب چنین دگرگونی‌های لازمی که به مرگی دسته‌جمعی می‌انجامد و جهش به سوی آینده‌ی ناروشن اما بهتر را نوید می‌دهد، نقش بزرگی ایفا می‌کنند. همانطور که روشنفکران راست و سازش‌کار برای به عقب راندن روحیه‌ی همبستگی و جمع‌گرایی نسبی که حاصل مقاومت‌های مردمی بود به بسترسازی نظری، فرهنگی و سیاسی روی آوردند؛ روشنفکران مخالف وضعیت کنونی نیز ناچار از همین هستند.

در وضعیت ویژه‌ای به سر می‌بریم. در تلاقی چندین شکست بزرگ از نفس افتاده‌ایم. *مالیخولیا* به ما نزدیک‌تر و نزدیک‌تر می‌شود. شاید هنوز آنقدر وقت باشد که بتوان مسیر *مالیخولیا* را تغییر داد؛ اما آنقدر وقت نیست که به بالا رفتن از نردبان ترقی نظم معاصر، «جنون دکترا»، جنون مشاغل خوب و پردرآمد، پایکوبی و هدونیسیم بی‌مغز و سرخوشانه که تنها دغدغه‌ی زندگی معاصر شده است، مشغول باشیم. شکست سوسیالیسم به اصطلاح موجود که در موارد عمده‌ای حتی از سرمایه‌داری هم عقب افتاد و به ریشه‌ها و خاستگاه‌های خود خیانت کرد، شکست سوسیال‌دمکراسی در سطح جهانی که هرگز نتوانست از اصلاح‌طلبی کم‌خون و بی‌رمق خود در مواجهه با سرمایه‌داری دست بردارد و مدت‌ها است بی‌هیچ چشم‌اندازی نولیبرالیسم را در آغوش گرفته است، عقب‌نشینی‌های شدید جنبش‌های کارگری که در اثر آن‌ها بسیاری از اتحادیه‌ها به ابزاری برای دفاع از بخش شاغل نیروی کار تبدیل شده‌اند، جنبش زنان عمدتاً «سفید» و کاری‌رست که به «کُلَفَتِ سرمایه‌داری» تبدیل شده است، و بسیاری از زیست‌محیطی‌ها که به سبز شدن سرمایه‌داری دل بسته‌اند، شکست جنبش‌های رهایی‌بخش در جهان سوم، بی‌اعتبار شدن ایده‌آل‌ها و روایت‌های بزرگ، ریزش شدید نیرو در جبهه‌ی چپ به طور کلی، و... . پیوندهای بین نسلی از بین رفته‌اند و اخلاقیات خاصی حاکم شده که با روح زمانه‌ی «اضطرار دائمی» و «هزیمت همگانی» متناظر است. این عوامل

استران تو از فاصله‌ی کویری میلاد و مرگات / معجزه کن که معجزه تنها دست کار توست / اگر دادگر باشی / که در این گستره گرگانند / که مشتاق بر دریدن بیدادگرانه‌ی آن که دریدن نمی‌تواند / و دادگری معجزه‌ی رهایی است... (شاملو).

که هر کدام به تنهایی برای از پا انداختن نسلی از انسان‌ها کافی است، در تلاقی تشدید بحران دائمی اقتصادی و اجتماعی سرمایه‌داری که توانایی بازتولید نظام‌مند خود را به شکل سابق ندارد و هم‌راه با زوال ویرانگر خود زمین و ساکنان آن را هم به تباهی می‌کشاند، صورتی هراس‌آور به خود گرفته‌اند. در همین حال شاهد سربر آوردن خرده جنبش‌های پراکنده، دور از هم و تدافعی هستیم که در همه جا خود را نشان می‌دهند: راه‌اندازی مزارع ارگانیک در مقیاس کوچک برای تهیه‌ی مواد غذایی ناآلوده، مجتمع‌های زندگی اشتراکی برای پرهیز از تنهایی، مصرف‌گرایی و خودخواهی ناشی از فردگرایی نوع سرمایه‌دارانه، سبز کردن محیط شهری و اعمال «حق ساکنین شهر بر آن»، نبرد بر سر فضای زندگی غیرتجاری، اعتراض به اجاره خانه‌های بالا، اعتراض به ساعات دراز کار روزانه و شدت کار، امتناع از خرید بی‌وقفه و تعویض دائمی کالاهای مصرفی که به جنگل‌زدایی گسترده کمک می‌کند و نیروی کار جهان سومی را در میان شعله‌های آتش می‌سوزاند (بنگلادش، هند، ایران و مناطق دیگر)، روی آوردن به خرید اجناس دست دوم، حرکات پراکنده‌ی طبقه‌ی کار و زحمت و بیکاری، جنبش‌های کوچک و بزرگ خیابانی در سراسر جهان، مناطق کوچک آزاد شده در مناطقی از جهان سوم، و نظایر این. از طرفی هستی‌جامعه‌ی بشری در خطرناک‌ترین موقعیت‌اش، در مرزهای نابودی‌اش می‌لغزد، خرده جنبش‌هایی در همه سو به چشم می‌خورد، انسان‌های بسیاری در جستجوی زندگی بهتر و معنایی بزرگ‌تر برای زندگی روزانه و بلندمدت خویش هستند؛ اما از طرف دیگر نشانه‌ای از پاسخ اجتماعی منسجم، آن گونه که برای حرکت‌ها و دگرگونی‌های بزرگ بایسته است، به چشم نمی‌آید. وضعیت بغرنجی است.

در این میان، در عرصه‌ی نظری، رویگردانی بخش عمده‌ای از روشنفکران از طرح راهبردها و بحث‌های کلان همچون «سرمایه‌داری»، «طبقه»، «جامعه‌ی بدیل»، «آزادی و برابری»، و پیوند این مفاهیم با دیگر سپهرهای زندگی اجتماعی از قبیل آموزش و تربیت، دانشگاه، علم، پژوهش‌های علمی و اجتماعی، سیاست، دولت، حکمرانی، مناسبات بین‌انسانی، سکسوالیته، هنر، وضعیت خاص زنان، کودکان، جوانان، سالمندان، اقلیت‌های قومی، ملل تحت ستم، زبان، محتوای کار، جایگاه طبیعت در زندگی «مدرن/پسامدرن»، و پیوند تمام این حوزه‌ها با ایجاد معنا در زندگی بشر که پیشترها موضوعات داغی برای بحث‌ها و راهبردهای رهایی‌بخش بودند، نشانه‌ی بحران دیگری است که باید آن را در بستری تاریخی و پویای مفهومی منحصر به فرد آنچه «روشنفکری» نامیده می‌شود ارزیابی کرد. باید پرسید چه شد که روشنفکران همان کسانی که زمانی به رهایی و آزادی از انقیادهای اجتماعی و سیاسی و فکری سر سپرده بودند به تدریج به همان انقیادها تن دادند. چرا اتحاد فعال آنها با طبقات استثمارشده و تحت انواع ستم به تدریج به بی‌اعتنایی آنها به رنج روزمره‌ی این مردمان،

به بی‌اعتنایی به ریشه‌های سرکوب و ستم و استثمار و بی‌عدالتی تبدیل شد، و سپس نیز به اتحاد فعال بخش عمده‌ای از آنان با طبقه‌ی حاکم تغییر یافت. روشنفکری به معنای اندیشه‌ورزی در راستای راهبردهای رهایی‌بخش به حرفه‌ای بی‌خطر و حفظ‌کننده‌ی وضعیت موجود تبدیل شد. بخش عمده‌ای از روشنفکران در وضعیت کنونی از نابرابری طبقاتی، از نابرابری جنسی، از نابرابری ملی و قومی، از جنگ‌های امپریالیستی، از نقض حقوق بشر، از نقض دموکراسی و به طور خلاصه از حاکمیت سرمایه و استبداد «خاموش اقتصادی» آن دفاع می‌کنند. تضادها را انکار می‌کنند یا به مردم امیدواری می‌دهند که با تخصیص هزینه‌های بیشتر به پژوهش‌های فناورانه حتماً به زودی مشکلات آلودگی هوا، آلودگی صدا، جنگل‌زدایی، فقر و فلاکت، بیماری‌های ناشی از مواد غذایی آلوده و آشغال، گرمایش زمین و بحران‌های جهانی حل خواهند شد. ویژگی این رویکردهای مبتنی بر جبرگرایی فناورانه^۹، انتظارمحوری و معجزه‌باوری از نوع دینی اما بد آن است؛ زیرا که دخالت فعال مردمی که قربانی این وضعیت هستند نفی می‌شود. از آنها امیدواری به ظهور منجی علمی-فناورانه خواسته می‌شود، از آنها شکیبایی و آرامش خواسته می‌شود که ظاهراً راهی جز این وجود ندارد. هر راهی به جز این «خشونت‌طلبی، بربریت، جنایت، نادانی و انتقام‌روشنفکران از مردم» خواهد بود. این عنصر انتظار و «ظهور منجی» ارتباطی به این جهان‌گرایی ندارد. زیرا بر تضادهای فزاینده‌ی طبقاتی و زیست‌محیطی، بر ناکارآمدی فزاینده‌ی سرمایه‌داری برای بازتولید زندگی اقتصادی-اجتماعی و حفظ و نگهداری طبیعت انسانی و طبیعی چشم می‌بندد و ما را به رویکرد انفعالی انتظار فرا می‌خواند. سیاست‌مداران با این که می‌بینند به رغم کاهش شدید مالیات بر ثروت و درآمد «ثروتمندان» که قرار است «کارآفرینی» کنند معضل بیکاری حل نمی‌شود، همچنان با تبلیغ داروی بی‌اثر خود توده‌های مردم را دعوت می‌کنند که به شفابخشی آن ایمان داشته باشند؛ که ایمان معجزه‌ها می‌کند. از سوی دیگر اقشار وسیعی از کارگران ذهنی-علمی-خلاق، یا به اصطلاح روشنفکران متخصص را داریم که در صنایع پزشکی، روانشناسی، روانپزشکی، صنایع فرهنگی، سرگرمی، هنری، رسانه‌ای و صنایع «خلاق» دیگر کار می‌کنند و به مزدبگیرانی تبدیل شده‌اند که باید نیروی کار «خوش‌بین»، «شاد»، «به‌روز»، «مثبت»، «منعطف»، «مطلع» از نیازهای بازار و خواست‌های پیوسته در حال تغییر آن را به بازار کار تحویل بدهند.

برای همه‌ی نوسانات عاطفی و روحی ما داروهایی تهیه می‌شود تا مبدا اندوه حس کنیم،

مبادا نتوانیم «مولد» باشیم، مبادا زیادی تنها بمانیم و به دیوارهای خانه زل بزنیم، مبادا اجتماعی نباشیم، مبادا به زندگی و خودمان نگاه «مثبت»ی نداشته باشیم. تشویق می‌شویم تا نگاه‌مان را از بیرون برگرفته به درون خود خیره شویم، علت نارضایتی و اندوه ما نه در بیرون بلکه درون خود ما یافت می‌شود. انواع و اقسام شگردها برای کاهش اضطراب و افزایش آرامش درونی و تمرکز ذهن به آزمون گذارده می‌شوند. در اتاقی روبروی روانشناس می‌نشینیم، از بیرون صدای سرسام‌آور حرکت اتومبیل‌های به هم چسبیده در خیابان به درون اتاق می‌آید، صدای روانشناس تو را مورد خطاب قرار می‌دهد: چشم‌هایت را ببند، نگاه از بیرون بربگیر، به درون خودت بنگر، گوشت را بر صداهای بیرون ببند، به صدای درونی خودت گوش کن، به تنات دست بکش؛ این دست من است، این پای من است، این شکم من است، آه در شکم خود آشوب احساس می‌کنم. آشوب را تصور کن، محل آشوب را از راه تمرکز حواست تعیین کن، با اندیشیدن به آن از تنت دورش کن. حال باز هم بالاتر می‌رویم به سینه و قلب می‌رسیم؛ آه اندوهی در این سینه هست، اشک‌هایی که فرو می‌ریزند از همین رو است. اندوهت را با نگاه درونی هدف بگیر، به آن نگاه کن، با خودت مهربان باش. بالاتر می‌رویم؛ احتمالاً نقطه‌ی تیره‌ای در مغزت وجود دارد، آن را لکالیزه کن، روی آن متمرکز شو، تلاش کن آن را لمس کنی و با آن کلنجار بروی. دنیای بیرون را بر تو راهی نیست. نفس عمیق بکش؛ مهم نیست که هوا آلوده است، نفس عمیق به تو نیروی تمرکز بر خودت را می‌دهد. مهم نیست که صدای تردد اتومبیل‌ها گوشت را کر می‌کند، به صدای درونت گوش فرابده. بسیار خب، از نو به دنیای واقعی برمی‌گردیم. تا سه می‌شمارم، چشم‌هایت را باز کن. سپس از تو با شیرین‌ترین لحن ممکن می‌پرسد: تجربه‌ی خوبی بود؟ این تمرین را یاد بگیر، اشک‌هایت را پاک کن. داروهایت را بخور و تمرین‌هایت را ادامه بده. به زودی آنقدر نیرومند خواهی بود که هیچ اندوهی را بر تو راهی نباشد.

جهان کنونی و مناسبات سیاسی-اجتماعی-اقتصادی حاکم بر این جهان، و مناسبات بین انسانی نیست که باید تغییر کند، برعکس، این ما هستیم که باید تغییر کنیم؛ باید خوشبخت زیستن را یاد بگیریم، باید یاد بگیریم که زندگی را سخت نگیریم. ما هستیم که نمی‌توانیم خود را انطباق بدهیم؛ باید یاد بگیریم که منعطف باشیم، باید دست به گزینش بزنیم. انتخاب می‌کنیم که به گل و درخت و دریا بنگریم و نه به «اردو اردو مرده»ای که هر روز می‌بینیم. یاد می‌گیریم که در برابر شرایط، در برابر تغییرات ناگهانی و سراسیمه‌واری که اتفاق می‌افتد مقاومت نکنیم، و پذیرای تغییر باشیم؛ نه آن تغییری که «ما» توده‌های کارگر، فقیر، بیمار، و آسیب دیده از این نظم عامل آن هستیم؛ نه، تغییری که بالادستی‌های ما آن را مناسب می‌دانند. به ما گفته می‌شود که اگر اراده کنیم، سکان زندگی خودمان

را به دست خواهیم گرفت و نویسنده‌ی روایت موفق‌ی از خود می‌شویم. زندگی‌مان را شکل می‌دهیم. ما تصمیم می‌گیریم که به نیروهای بیرونی، به محرک‌های بیرونی، اجازه‌ی تاثیرگذاری روی خودمان را بدهیم یا ندهیم. اراده‌ی آزاد لیبرالی برای «شهروند» امروزی چیزی جز این نیست. اگر این محل کار عذر ما را می‌خواهد، باید تلاش کنیم تا نقاط قوت خود را برجسته کنیم؛ به سرووضع خود بیشتر برسیم، به خرج خودمان بر صلاحیت‌هایمان بیافزاییم، ژست‌های بهتری فرا بگیریم تا از نو فروش رفتنی بشویم. اگر از این کارفرما خوشمان نمی‌آید، آزاد هستیم که نیروی کارمان را به کارفرمای دیگری بفروشیم. باید ناسپاس بود تا این آزادی اراده را ارج ننهاده.

همه‌ی سپهرهای دیگر زندگی هم از سوی همین صنایع «روزمرگی خلاق» برای ما تعریف و تبیین می‌شوند. می‌خواهید وارد رابطه با کسی بشوید، حتما باید راه و رسم آن، راه و رسمی مناسب با درآمدها را فرا بگیرید. می‌خواهید سفر کنید، می‌خواهید ازدواج کنید، می‌خواهید ورزش کنید، می‌خواهید مراسم خاکسپاری بگیرید، در همه‌ی این احوال «متخصصینی» هستند که به شما مشاوره بدهند. شبیح اصالت و فردیت ما را تسخیر کرده است. اما مگر می‌شود در دنیایی که از آزادی اراده، خودسرگذشت‌نویسی، اصالت و فردیت چیز زیادی به جا نمانده است، در جستجوی اصالت و فردیت بود؟ اصالت و فردیت به معنای متفاوت بودن هر چه بیشتر از دیگران درک می‌شود و این «تفاوت اصیل» را هم بازار در انواع و اقسام بسته‌بندی‌ها، مارک‌ها، و کالاهای جدید و قدیم خود به ما هدیه می‌کند. هر چه سرمایه‌داری ما را بیشتر شبیه هم می‌کند، هر چه سرمایه‌داری نیازهای ما را بیشتر دست‌آموز خود می‌کند، هر چه سرمایه‌داری بیشتر نیازهای ما را مدیریت می‌کند، همان قدر هم نیاز به اصالت و یکتایی (محل سفر و گردش، سبک زندگی، پوشاک، خوراک، مدل اتومبیل، آرایش و چیدمان منزل و غیره) بیشتر می‌شود؛ به همین نسبت هم بازار و صنایع گوناگون برای این نیازهای پایان‌ناپذیر گسترش می‌یابد. پس پشت ایجاد و رفع این نیازها، سرمایه‌داری تلاش می‌کند تا عطش معنا را در ما فروبشاند و از آنجا که نیازهای مخلوق آن و پاسخ‌هایی که برایشان فراهم می‌کند می‌توانند دروغین باشند، عطش جستجو برای «کالاهای اصیل» باز هم بیشتر می‌شود. نیازهای ما، غرایز ما، زندگی ما، موضوعی برای صنایع و متخصصان آنها شده است و هر روز برای پر کردن آن حفره‌ی سیاه درونی که در ما دهان باز کرده است، بازارهای جدیدی می‌آفرینند. نیازهایی که تا دیروز از آنها بی‌خبر بودیم، وعده می‌دهند که جان گرسنه را سیر کنند و هر بار فریب می‌خوریم. با این حال چه اعتیادی به این کشف نیازهای خود از سوی بازار و راه‌حل‌های متخصصان آن پیدا کرده‌ایم!

پرسش اینجا است که چگونه در میانه‌ی بحرانی اینچنین، بخش قابل توجهی از روشنفکران چشم بر ویرانی‌ها و ناپایداری‌های اجتماعی می‌بندند و به صور مختلف، آشکار و نهان، به مدافعان نظم حاکم بدل می‌شوند. نمی‌بینند که از کدام روابط اجتماعی و اقتصادی دفاع می‌کنند؟ بحران را نمی‌بینند که چونان مرضی مهلک در باریک‌ترین لایه‌های حیات اجتماعی رخنه کرده و به همراه خود امکانات پوییش و رشد جامعه‌ی بشری را هم عقیم می‌کند؟ می‌خواهند سرمایه‌داری را تا آخرین لحظه «مدیریت» کنند. آن را «طبیعی»ترین شکل سازمان‌دهی اقتصاد و حیات بشر معرفی می‌کنند. «سبزشویی»^{۱۰} اش می‌کنند. از دخالت‌های آشکار سرمایه در دانشگاه‌ها، در پژوهش‌های علمی و اجتماعی، و در تمام عرصه‌های زندگی اجتماعی دفاع می‌کنند. شکاکیت فلج‌کننده‌ای بر بشریت حاکم شده است. آشفته‌گی نظری و بی‌باوری به امکان آفرینش جهانی دیگر، جهانی بهتر، سبب آن شده است که «هزیمت» به سوی زندگی خصوصی، راه‌حل‌های فردی، سر در لاک خود کردن، باغچه‌ی خود را مراقبت کردن، غذای ارگانیک خوردن، روزنامه‌های فرهیختگان را خواندن، پرورش فرزندان که «ستاره»های عرصه‌های گوناگون شوند و کارمندان درجه یک برای دم و دستگاه حاکم کنونی، و مشغولیت با روزمره‌گی سرمایه‌دارانه چنین باب شود. آن هم درست زمانی که سرمایه‌داری با بحران‌های حادی دست و پنجه نرم می‌کند و وضعیت زیست‌محیط و کارگران و بیکاران رو به وخامتی غیر قابل تصور گذاشته است. متخصصین سبک زندگی در برنامه‌های تلویزیونی به توصیف شیوه‌ی چیدمان منزل مردم، هماهنگی رنگ وسایل و سلیقه و ذائقه‌ی آنها و «اصیل بودگی» آن می‌پردازند و نشان می‌دهند که چگونه افراد در ریزترین جزئیات چیدمان و رنگ و هماهنگی منزل‌های خود دقت می‌کنند و با چه سلیقه‌ی بدیعی کفش و کلاه و کتاب و کباب خود را با هم هماهنگ می‌کنند. متخصصین اوقات فراغت درباره‌ی انواع وسایل و ابداعات در این زمینه و زمینه‌های «معنوی» تر سخن می‌گویند و تبلیغ‌شان را می‌کنند. مذهب جدید: ورزش، پرورش بدن و اندام، توجه افراطی به ظاهر خود برای اقشاری، سرگرمی‌های معنوی برای اقشاری دیگر، یا ترکیبی از هر دو برای اقشاری «اصیل‌تر». این وضعیت اقشار مرفه‌تر طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی متوسط است. از سوی دیگر آمار به ما می‌گوید که می‌توان تن زنان تن‌فروش خارجی یا معتاد و الکلی را در خیابان‌های شهرهای بزرگ و کوچک اروپا - پس از بحران مالی ۲۰۰۸- به صد کرون ناقابل، یعنی قیمت یک وعده غذای معمولی خرید. البته «علم اقتصاد» می‌تواند بالا و پایین رفتن قیمت تن این زنان، و افزایش و کاهش تعداد آنها را برای ما «توضیح» بدهد. به ما

می‌گوید که علت این وضعیت را باید در «قانون آهنین عرضه و تقاضا» جست: افزایش تعداد تن‌فروشان پس از بحران مالی اخیر لاجرم کاهش قیمت تن این زنان (و کودکان و مردان) را به دنبال می‌آورد. اما آنچه که «علم اقتصاد» نمی‌تواند توضیح بدهد این است که اصولاً چرا تن آدمی هم به کالایی شبیه کالاهای دیگر تبدیل می‌شود؟ آن کدام سازوکاری است که خرید و پرقتال و خرید تن زن (و مرد و کودک) را در ذهن ما شبیه به هم می‌کند؟ طرز فکر کمیت‌گرای این متخصصین اقتصاد قادر به توضیحات پیچیده‌تری نیست. الگوهای ریاضیاتی‌شان به هم می‌ریزد. بنابراین از روانشناسان، از جامعه‌شناسان، از پژوهش‌گران متخصص و «جزء‌کار و ریزکار» این قلمروها کمک می‌گیرند تا توضیحات «ثانویه‌ی کیفی» در این راستا ارائه کنند و توضیحات علم اقتصاد را تکمیل کنند. آن‌ها هم با ابزارهای «کیفی» و آمارهای خاص خود به ما از علل دیگری می‌گویند که به ختم شدن راه این انسان‌ها به خیابان می‌انجامد. چرا علم اقتصاد با جایگاه «امپریالیستی» که در میان علوم دانشگاهی یافته است نمی‌تواند تمامیت موضوعی را توضیح بدهد و توضیحات دیگر رشته‌ها را نیز در خود بگنجاند؟ این جدایی رشته‌های دانشگاهی از یکدیگر به همان درجه‌ای که جدایی تن و جان آدمی، جدایی اقتصاد و جامعه، جدایی طبیعت و جامعه، جدایی حکومت از حکومت‌شوندگان، امری بدون معضل تلقی می‌شود؛ طبیعی قلمداد می‌شود. هیچ یک از این «علوم تخصصی» نمی‌توانند در جدایی از یکدیگر تصویری کلی از جهان امروزی به ما ارائه کنند. نمی‌توانند واقعا با زنجیره‌ای از توضیحات به هم پیوسته از پیوندهای درونی بین پدیده‌ها به ما بگویند که وسیله شدن طبیعت و تن آدمی در این جامعه امری طبیعی و خودبخودی نیست و نمی‌توان آن را بر اساس این سازوکارها توضیح داد. تولید ثروت مجرد در این جامعه، ثروتی که با بیشترین میزان سودی که نصیب سرمایه‌دارها می‌شود سنجیده می‌شود و نه رفع نیازهای انسانی؛ انجام کار مجرد در این جامعه که از «معنویت»، معنا، احساس، و قدرتمند کردن کارگر به لحاظ ذهنی و عاطفی و زیباشناسی تهی است؛ سیاست مجرد در این جامعه که از صراحت، شفافیت، اراده‌ی سیاسی، دموکراسی، فمینیسم، عدالت اجتماعی، پاسخگویی به مردم به دور است؛ علت این وضعیت است. وضعیتی که طبیعت و جامعه، تن و جان انسان، سیاست و اقتصاد، علم و دگرگونی اجتماعی، معنا و کار را از هم جدا می‌کند. زیرا که عقل ابزارانگار مثبت طبیعت را کارگاهی برای تولید و فقط برای این منظور می‌داند؛ از رابطه‌ی زیباشناسانه‌ی بین انسان و طبیعت چیزی نمی‌داند و حتی بر این تصور خام است که دست‌کاری سازوکارهای طبیعی همواره ممکن است و همین که به فناوری بالاتری دست بیابیم خواهیم توانست طبیعت را نجات بدهیم، و گرسنگان جهان را غذا. تن و جان آدمی نیز به همین ترتیب هدفی در خود و برای خود تلقی نمی‌شود که باید

به خاطر خودش ارج گذاشته شود. فعلا میلیاردها انسان باید صبر پیشه کنند تا روزی در اثر پیشرفت‌های فن‌آورانه نوبت زندگی به آنها هم برسد؛ آن هم در میانه‌ی حادثه‌ی شدن فزاینده‌ی فجایع زیست‌محیطی و فجایع نابرابری از همه‌ی انواع و اقسام آن. در این سو نیز به ما گفته می‌شود که برای ما «هزینه» می‌شود تا سالم و شاد و مولد باشیم، باید همچون جاستین قول بدهیم که به پول‌هایی که خرج‌مان شده بیارزیم و «خوشبخت باشیم».

در ایران مرگ روشنفکری، به معنای روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کار و بیکاری، روشنفکر اندیشمند عمومی، متعهد و منتقد هلهله می‌شود. از نظر مدافعین مرگ روشنفکر، باید ظهور متخصص‌های حرفه‌ای و قلمرو بسیار محدودی را که می‌توانند درباره‌ی آن اظهارنظر کنند به فال نیک گرفت. اما آنچه این افراد نمی‌گویند این است که عمق بندانگشتی دانش این متخصصین به بی‌قدرتی و خلع مالکیت توده‌های مردم بر علم و ثمرات آن منجر شده است. امروز به یمن همین تحولات یکسر منفی بخش بزرگی از پژوهش‌های علمی باید در خدمت کارکردهای مشخص و تخصصی، برای حل مسئله‌ای معین و ریز باشند، تا شرکت‌ها زودتر بتوانند آنها را در کالایی مادی یا نامادی به بازار عرضه کنند. به عنوان نمونه، هیچ اهمیتی ندارد که صنایع مواد غذایی با افزودن چربی، شکر، نمک و مواد زیان‌آور کنسروی به غذی ما، سبب افزایش شدید مرض قند و چاقی و بیماری قلب و عروق در ما می‌شوند. دانشمندان متخصص شرکت تولیدکننده‌ی داروهای ضد بیماری‌های دیابتی باید هر چه زودتر «معجزه» کنند و آخرین نوع داروی موثر را به بازار بیاورند و سهم خود را در بازارهای جهانی چاقی و بیماری‌های دیابتی افزایش دهند. گویا این دو صنعت در دو کره‌ی جدا از هم فعالیت می‌کنند. شاید هم باید گفت که تقسیم کار و همکاری خوبی بین این دو وجود دارد: یکی بیمار می‌آفریند و تحویل دیگری می‌دهد، و آن دیگری هم آنها را «شفا» می‌بخشد. از آن سو هم دولت و بسیاری از متخصصین سبک زندگی «چاق‌ها» را برای فقدان تحرک و فقدان حس مسئولیت فردی و اجتماعی سرزنش می‌کنند، زیرا قادر نیستند وقتی از مقابل قفسه‌های چشمک‌زن سوپرمارکت‌ها عبور می‌کنند جلوی شکم خود را بگیرند و این مواد آشغال را خریداری نکنند. یا دست‌کم اگر می‌خرند، در مقابل برنامه‌های تلویزیونی روی مبل‌هایشان لم ندهند و آنها را در حالتی شتاب‌زده در حالی که با حسرت به هنرپیشه‌های لاغر هالیوودی چشم دوخته‌اند و خود را زشت و مضحک می‌یابند، یک‌جا قورت ندهند. به سلامت خودتان فکر نمی‌کنید دست‌کم به هزینه‌های دولت در این باره کمی فکر کنید. دولت از عهده‌ی هزینه‌های سرسام‌آور این بیماری‌های ناشی از «سبک زندگی» بر نمی‌آید. امان از این شهروندان نادان که به رغم دمکراتیک شدن سبک زندگی، به رغم آزادی اطلاعات و دسترسی به علم و دانش که به طور رایگان در اینترنت موجود

است؛ همان اطلاعاتی که تفاوت بین نخبه و عامی را از بین برده و روشنفکران را ورشکسته کرده و به روز سیاه انداخته است؛ هنوز هم نمی‌توانند از خوردن غذاهای آشغال پرهیز کنند. نمی‌توانند مسئولیت زندگی شخصی خود را به عهده بگیرند و بدتر از این به سربار شدن خود روی جامعه بی‌تفاوت هستند. نمی‌دانند که اگر آنها قدری سالم زندگی می‌کردند، می‌شد دولت رفاه را سر پا نگه داشت و این‌قدر در هزینه‌هایی که صرف فقیران و ضعیفان و بیکاران و بیماران می‌شود صرفه‌جویی نکرد. اما دولت و روشنفکران صنایع تجویز سبک زندگی کمی بی‌انصافی می‌کنند. اگر این جماعت پرخور و بدخور و نامتحرک لم داده روی مبل‌ها نبودند، بخشی از صنایع داروسازی، تعداد زیادی از همین متخصصین سبک زندگی، کشیش‌های جدیدی که ضمانت‌نامه‌های رستگاری می‌فروشدند، دم و دستگاه صنایع ورزش و هنرمندانی که از این‌ها برای سرگرمی مردم و درس عبرت همه فیلم تهیه می‌کنند بیکار می‌شدند. صنایع گوناگون برای یکدیگر کارآفرینی می‌کنند. جزئی شدن تخصص‌ها و ریز شدن قلمروهای دانش به دست نامریی بازار به ایجاد مشاغل جدید و شاخه‌های جدید تولید و توزیع و مصرف کمک می‌کند. آیا نظمی از این بهتر سراغ دارید؟ نظمی پرهماهنگ‌تر از این یافت نمی‌شود. متخصصین سبک زندگی و پزشک‌ها از مردم می‌خواهند که دست‌کم روزی شش عدد میوه صرف کنند تا با آلودگی هوا و محیط زیست مقابله کنند. از مردم می‌خواهند که برای پیشگیری از گرمایش فزاینده‌ی زمین تمهیداتی در مقیاس جزئی به کار بندند. اما از سوی دیگر اتوبان و شاهراه است که پشت یکدیگر احداث می‌شوند، و صنایع اتومبیل‌سازی برای گسترش تولید و افزایش شغل و بالا بردن فهرست دستاوردهای مثبت سرمایه و دولت برای مقابله با بیکاری تشویق می‌شوند. تناقض‌ها و تضادها روزبه‌روز روی هم انباشت می‌شوند و «ما مانده‌ایم روز نمی‌آید»^{۱۱}. سیاست‌مداران پایشان را در یک کفش کرده‌اند که «رشد اقتصادی سرمایه‌دارانه یا مرگ» تنها نسخه برای ساکنین کره‌ی زمین است. دانشمندان علم اقتصاد با آمار و ارقام به ما ثابت می‌کنند که فقیر شدن روزافزون انبوه مردم سیاست درستی است، زیرا که به تن و جان تنبل‌شان شوک وارد می‌کند. فقر مادی باعث می‌شود تا از فقر فرهنگی در عوض نجات یابند. زیرا این جماعت تنبل و پرتوقع به تکاپو می‌افتند و «هر شغلی» که به آنها پیشنهاد شود را می‌پذیرند. فلسفه خواننده‌ای؟ ادبیات خواننده‌ای؟ سینما و موسیقی خواننده‌ای؟ هر چه خواننده‌ای گوارای وجودت. به تو امکاناتی داده شد تا مدتی درس بخوانی و حالا شرکت‌ها و دولت به تو و دانش جزئی تو نیازی ندارند لطفاً پارو دستت بگیر و تا اطلاع ثانوی که «کارآفرینان» فکری به حال تو

بکنند، مقابل خانه‌ی سالمندان را برف‌روبی کن یا برگ‌های ریخته در خیابان را جمع‌آوری کن. برای در هم شکستن ایگوی آکادمیکات هم خوب است که فروتنی پیشه کنی. یاد می‌گیری از صفر باید شروع کرد. پس از چندی شاید خودت یاد گرفتی و دیگران را سر کار گذاشتی خدا را چه دیدی.

این دانشمندان (همچون جان در فیلم *مالیخولیا*) ظاهراً هنوز باور دارند که انسان مرکز عالم است، همه چیز برای خاطر او خلق شده است و همه چیز باید مایه‌ی تفریح او را فراهم بیاورد. آن‌ها گویا وابستگی انسان به بیرون از خود را فراموش کرده‌اند و نمی‌دانند که انسان فقط در رابطه با طبیعت است که می‌تواند وجود داشته باشد، آزادی و محدودیت خود را بسنجد و فروتنی پیشه کند. روانشناسی مثبت، که در غرب رواج فراوانی یافته است، بازتاب این وضعیت وارونه است. انسان دعوت می‌شود تا خود را مرکز جهان خود بداند، اراده‌ی خود را به کار بگیرد، خوشبین باشد و به محدودیت و آزادی واقعی خود که فقط در زمینه‌ی وابستگی او به جهان «بیرونی» یعنی اجتماع انسانی قابل سنجش است، بی‌توجه باشد. در هر دو حالت از ما خواسته می‌شود تا از دگرگون‌سازی وضعیت عینی وارونه دست برداریم و به تعبیر و تفسیر وارونه‌ی آن پردازیم و به همان قناعت کنیم. انسان یاد می‌گیرد که از «تراژدی» روزمره و تاریخی-جهانی فاصله بگیرد و تراژدی را وضعیتی محتوم و تغییرناپذیر تفسیر کند. جنگ و کشتار همواره وجود داشته است، گرسنگی و فلاکت همواره بوده است، در طول تاریخ رسم بوده است که حاکمان بیایند و بروند و پس از آنها وضع نه بهتر، بلکه بدتر بشود. لیبرال‌های تمام‌عیار در برابر پرسش‌های منتقدین خود که «این وضعیت قابل تحمل نیست»، پاسخ محکمی در چنته دارند: سرمایه‌داری میلیون‌ها انسان را از فقر بیرون کشیده است؛ به چین و هند و برزیل و آفریقای جنوبی و ترکیه نگاه کنید؛ در هیچ دوره‌ای از تاریخ بشر تا این حد صلح و ثروت و آرامش و پیشرفت بر کره‌ی زمین وجود نداشته است. بحث با این متخصصین و ایدئولوگ‌ها همواره ساده و سراسر نیست. زیرا که عقل متعارف را می‌فریبند و رو به آن حرف می‌زنند. اما منتقدی که می‌خواهد بگوید آنچه در ظاهر به نظر می‌آید همه‌ی حقیقت نیست، کارش دشوار است؛ زیرا با فلسفه‌ی انسان‌محور، با روانشناسی فریب‌کارانه، با «جامعه‌شناسی گاوی»، و با اقتصاد بندانگشتی روبرو هستیم. هر چه شکاف بین روزمرگی مردم و واقعیت سیاسی-اجتماعی بیشتر می‌شود، مردم بیشتر به بیرون و درون شخصی و خانوادگی خود مشغول می‌شوند؛ بیشتر به دنبال «کشف» خویشتن خویش و «تحقق» قابلیت‌های شخصی خویش می‌دوند. هنر امروز نیز همین وضعیت را بازتاب داده و تقویت می‌کند. هر قدر شکاف بین تن و جان آدمی، بین کار و معنا، بین سیاست و دخالت‌گری واقعی، بیشتر می‌شود، جستجو برای دست یافتن به معنا

و معنویت (زیبایی، جامعیت، به‌هم‌پیوستگی، به‌هم‌مربوط بودن، عشق، هماهنگی و آرامش) در فراسوی زندگی واقعی بیشتر می‌شود. مسابقه برای «تجربه»ی اصالت در ساحتی فردی بیشتر می‌شود. به همین نسبت هم صنایع جهان‌گردی و معنابخشی بیشتر می‌شود، تا این که به زودی تعداد مشتریان به قدر کافی بالا می‌رود و اقشار مرفه‌تر دنبال فضای خالی دیگری برای معنا بخشیدن به زندگی خود می‌گردند؛ و ظاهراً این مسابقه تا بی‌نهایت ادامه دارد. فرد باور کرده است که زندگی او، خود او و رفتارهای او معنایی مستقل از همه‌ی دیگرانی دارد که در پیرامون او هستند. انسان‌محوری فلسفی در همه‌ی زوایای زندگی ما خود را نشان می‌دهد. اقتصاد باور کرده است که بدون طبیعت، بدون کارگر و بدون جامعه می‌تواند وجود داشته باشد. دولت‌های این سو باور کرده‌اند که با حذف بقیه‌ی جهان و بدون توجه به دیگر ساکنین زمین می‌توانند به حاکمیت خود بر زمین ادامه بدهند. طبقات فرادست باور کرده‌اند که مرکز جهان هستند و کارگر و طبیعت و دولت نوکران آنها هستند. فرد نیز به عنوان یاخته‌ی این پیکره بر این باور است که موجودی قائم به ذات است و خود برای زندگی خویش تصمیم می‌گیرد و معنا برای آن خلق می‌کند. معنایی که هر چه بیشتر در دست صنایع گوناگون رسانه‌ای، جهانگردی، ورزش، تغذیه، پوشاک و نظایر آن متمرکز می‌شود. وقتی که کار و سیاست به بیان مارکس از انسان بیگانه شوند، در این صورت او تلاش میکند تا در بیرون از این عرصه‌ها زندگی انسانی را پی بگیرد. انسانی که کار مجرد انجام می‌دهد، انسانی که فعالیت‌اش ثروت مجرد برای غیر می‌آفریند، انسانی که هر روز همچون سیزیف باید روز را از نو با همان وضع پیشین آغاز کند، چرخ عصاره‌ی سرمایه را بچرخاند بی این که هدفی بزرگ پیش‌روی خود ببیند، عینیتی به همین شکل بیگانه خلق می‌کند. این عینیت این کار بیگانه از پیش در سوژگی او دست برده است، آن را دستکاری کرده است، به آن شکل داده است، اصالت او را سلب کرده است، خلاقیت‌هایش را به تصرف خود درآورده است. «من»ای که می‌خواهد از دل این «ما»ی انتزاعی بیگانه سربر آورد، مگر می‌تواند من انتزاعی بی‌قدرت و بی‌معنایی نباشد؟ چه خوب، چه بد، «من در هیئت ما زاده شدم». ^{۱۲} این است راز سوژگی-ابژگی هم‌زمان سرمایه و ما مخلوقاتش. فرد از روزمره‌ی خویش می‌گریزد، زیرا همه چیز کسالت‌آور است. در کار و در زندگی خود نمی‌تواند خلاقیت‌های خود را متحقق کند، بنابراین از آن فرار می‌کند؛ باید به جایی فراسوی مادیت برود تا «معنویت» را بیابد. باید فراسوی زندگی روزانه‌ی خود برود تا «معنا» را بیابد. اما اگر مادیت خود باید به معنا آغشته باشد تا ما به قرار بازآییم، چه کار باید بکنیم؟ نقد درون مانده. باید از همین

روزمرگی، از همین مادیت آغاز کرد؛ باید آن را دگرگون کرد. در دگرگونی این واقعیت وارونه، این مادیت بی‌رحم و بی‌معنا، شاید بتوانیم به خودمان هم معنا ببخشیم و زندگی را به گونه‌ی دیگری سازمان بدهیم.

اگر مخالفان وضعیت کنونی جهان در پلمیک‌ها و بحث‌های خود با لیبرال‌ها از وضعیت کنونی جهان انتقاد کنند و خواستار تغییرات بنیادین بشوند، فورا با این اشاره‌ی طعنه‌زنانه روبرو می‌شوند که کسی نمی‌تواند و نباید در این وضعیت از راه برنامه‌ریزی‌های متمرکز و مرکزی دخالت کند. دخالت نکنید که فاجعه خواهید آفرید. تکرار تاریخ را از ما نخواهید. بازار با سازوکارهای خود فرایند تاریخ را به نحوی رو به جلو تضمین می‌کند. پسامدرن‌ها هم از ما می‌خواهند از آسمان به روی زمین سفت فرود بیاییم و در قالب‌های خدای‌گونه حرف نزنیم، بلکه زمینی، انسانی و کوچک بیندیشیم. به این ترتیب یکی معنا را به خودبخودیسیم بازار فرومی‌کاهد و دیگری آن را به برنامه‌ها و روایت‌های محلی و خرد. مخالفان وضعیت کنونی به درستی اشاره می‌کنند که معنایی بزرگتر از آنچه که پسامدرن‌ها می‌گویند متصورشدنی است و در ضمن معنایی متفاوت از خودبخودیسیم بازار هم تصورپذیر است. این معنا را تاریخ انسانی برای ما به ارمغان می‌آورد، این معنا حالتی هم ابژکتیو و هم سوژکتیو دارد. حالت ابژکتیو آن همین وضعیت کنونی است که می‌تواند سنگ بنای تمدنی والا تر گردد، همین بارآوری عظیم تولید است که می‌تواند گرسنه‌هایمان را سیر کند، برهنه‌هایمان را بپوشاند، بیمارهایمان را شفا بدهد و مطرودین‌مان را در آغوش بگیرد و اجتماعی جهانی و عادلانه و آزاد خلق کند. این معنایی تاریخی است. معنایی است که تاریخ به ما ابلاغ می‌کند. زیرا به چنین سطحی از قابلیت ابژکتیو رسیده‌ایم. معنای سوژکتیو آن نیز قرن‌ها مبارزات انسان‌های آزاده و از خود گذشته برای عدالت و آزادی و صلح و محو نابرابری‌هایی است که در شان آدمی نیست، زیرا که او را خوار می‌دارد. معنای سوژکتیو آن جان‌باختگان بی‌شماری است که تلاش کردند تا زندگی روزمره‌ی شخصی خود را به تاریخ پیوند بزنند، از عشرت و عیش و لذت و دلخوشی‌های دلنشین و زیبای مورد نیاز همه‌ی انسان‌ها چشم پوشیدند و «عشق سیاسی»^{۱۳} را معنا و هدف زندگی خود کردند تا جهانی آزاد و عادلانه را

۱۳. از بیرون به درون آمده‌ام ... / از منظر به نظاره به ناظر / نه به هیئت گیاهی نه به هیئت پروانه‌ای / نه به هیئت سنگی نه به هیئت اقیانوسی / من به هیئت ما زاده شدم / به هیئت پرشکوه انسان / تا در بهار گیاه به تماشای رنگین کمین پروانه بنشینم / غرور کوه را دریابم و هیئت دریا را بشنوم / تا شلیته خود را بشناسم و جهان را / به قدر همت و فرصت خویش معنا دهم / که کارستانی از این دست از توان درخت / و پرنده و صخره و آبشار بیرون است / انسان زاده شدن تجسد وظیفه بود / توان دوست داشتن و دوست داشته شدن / توان شنفتن توان دیدن و گفتن / توان انده‌گین شدن و شادمان شدن / توان خندیدن به وسعت دل توان گریستن از سویدای جان / توان گردن به غرور برافراشتن در ارتفاع شکوهناک فروتنی

متحقق کنند:

که کارستانی از این دست از توان درخت
و پرنده و صخره و آبشار بیرون است
انسان زاده شدن تجسد وظیفه بود

جهانی که در آن همه کس بتواند در ایجاد معنایی همگانی که معنای فردی را در خود به فراخنای جای بدهد و بگنجانند دخالت کند؛ جهانی که در آن کسی گرسنه نباشد؛ کسی از سرما و گرما در رنج نباشد؛ جهانی که در آن میلیاردها انسان با محرومیت عاطفی، جنسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی دست و پنجه نرم نکنند و عده‌ای دیگر جهان را «پلشت و نفرت-خیز» نکنند. معنایی بزرگ در تاریخ هست که همه‌ی نسل‌های انسانی را به هم می‌پیوند و به رغم تمام شکست‌های جانکاه، به رغم تمام قربانی‌ها و فداکاری‌های تباه شده، به ما اجازه نمی‌دهد که «معنا»ی زندگی را امری شخصی و خصوصی بدانیم. باید از بازی کردن نقش خدا دست برداشت و در برابر طبیعت فروتنی نشان داد و تلاش کرد تا آینده را همین امروز برای میلیاردها انسان روی زمین به ارمغان آورد... . «در انتظار پاسخی عصب می‌کشیم».

خرداد ماه ۱۳۹۳

فروغ اسدپور

فصل اول

ضرورت این گفتار و ساختار منطقی آن

۱.۱. طرح بحث ۳۳

۱.۲. ساختار اجتماعی و نگرش‌ها ۳۷

۱. ضرورت این گفتار و ساختار منطقی آن

۱.۱. طرح بحث

فارغ از نارسایی‌های احتمالی این نوشتار، شاید ذکر پاره‌ای از فراز و نشیب‌های روند انجام این پژوهش بتواند توضیحی باشد بر شکل خاص مطلب، و گستردگی و تنوع متن حاضر.

نخست آن‌که بررسی موضوعی «مجرد» همچون روشنفکر برای کسی که به اندیشه کردن با میانجی‌های مفاهیم و مقولات مارکسیستی و آنچه که برتل اولمن^۱ «فلسفه‌ی روابط درونی» می‌نامد خو کرده است، تحقیقی دشوار و میدان مطالعه‌ای گسترده است. زیرا به نظر می‌رسد که این موضوع مربوط به «روبنا» است و من بیشتر با مطالعاتی سروکار داشته‌ام که به «زیربنا» یا ساختارهای اجتماعی-اقتصادی و شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در سطوح عالی و میانی تجرید مربوط است. برای یافتن خط راهنمایی که مرا چندان از «فلسفه دیالکتیکی روابط درونی» پدیده‌ها و مفاهیم دور نکند، کتاب‌های متعددی را ورق زدم که در همه‌ی آنها گوشه‌هایی از موضوع روشنفکر بررسی شده بود، اما به یک چارچوب مفهومی

1. Bertell Ollman: Dance of the Dialectic. Steps in Marx's Method, 2003

که تصور می‌کردم در این نوشته‌ها باید یافت شود، دست نیافتم. بیشتر نویسندگانی که به موضوع روشن فکر پرداخته بودند، آن را در سطوح بسیار مشخص و تاریخی، ولی بی‌ارتباط با ساختارهای زیربنایی جامعه‌ی سرمایه‌داری (خواه نوع پیشرفته و خواه عقب‌مانده‌اش) بررسی کرده بودند. به این معنا که عمدتاً روی خصلت آن به مثابه یک کار ذهنی، همچنین تأثیر، ویژگی‌ها، کارکرد، چگونگی واکنش‌های روشنفکران در برابر مسائل تاریخی، وظیفه و اهمیت «درگیر» بودن، معترض و انتقادی بودن یا نظریه‌سازی روشنفکران تأکید داشتند. اما آن را همچون مقوله‌ای دارای ارتباطات درونی با جامعه و نظم موجود بررسی نکرده بودند. پرسش‌هایی که همیشه در ارتباط با یک مقوله یا یک مفهوم برای من اهمیت دارد از این دست است: این مقوله از کجا ناشی می‌شود؟ سیر تاریخی آن چیست؟ به کجا روان است؟ چه رابطه‌ای با شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری دارد و یا چه رابطه‌ای با مرحله‌ی تاریخی معین نظام سرمایه‌داری دارد و در طی تحولات سرمایه‌داری دچار چه تغییراتی می‌شود؟ چه نقشی در این نظام و مناسبات اجتماعی دارد؟ در جوامع مختلف چگونه باید بررسی شود؟

در کتاب‌هایی که در این رابطه مرور کردم، بررسی زیادی پیرامون «روابط درونی» این مقوله با ساختارها و سازوکارهای اصلی جامعه‌ی تاریخی سرمایه‌داری ندیدم. البته باید بی‌درنگ نکته‌ای را به این ملاحظه بیافزایم، و آن این‌که من نیز قادر نیستم به همه‌ی این پرسش‌ها در این نوشتار پردازم. زیرا چنین امری به ویژه اگر بخواهد پیوندی با شرایط ساختاری در ایران نیز داشته باشد، به پژوهش‌های بسیار بیشتری نیاز دارد. اما یک چنین پژوهشی می‌تواند به خوبی از منابع موجود در این زمینه بهره‌گیرد.^۲ به هر روی، در راستای مطالعاتی که داشتم به تعریف‌ها و بررسی‌های متنوع و جالبی برخورد کردم، اما آنچه نظرم را جلب کرد، کارکردی بود که آنتونیو گرامشی برای روشنفکران قائل شده است:

- «روشنفکران سازمان‌دهندگان هژمونی یک طبقه هستند».

- نقش آنان «به هم پیوستن زیربنا و روبنا» است.^۳

جمله‌های گرامشی بسیار مجرد و کلی‌اند و برای شفاف‌تر شدن مضمون آنها نیاز به پژوهش‌های نظری و تاریخی است و هدف من نیز پرداختن به معنای این دو جمله و

۲. به عنوان نمونه می‌توانم به کتاب‌های زیر در ارتباط با موضوع روشنفکری در ایران اشاره کنم: مهرزاد بروجردی: روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی؛ غلامرضا گودرزی: تجدد ناتمام، روشنفکران ایران؛ علی قیصری: روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی.

بررسی محتوایی آنهاست. افزون بر این، فکر می‌کنم گرامشی، از تعیینات تاریخی و انواع روشنفکران تجرید انجام داده است، چیزی که با توجه به شرایط تاریخی هر دوره باید مطالعه شود. باید در نظر داشت که روشنفکران همواره دارای لایه‌بندی‌های مختلفی هستند و در دوره‌های مختلف تاریخی بررسی این لایه‌بندی‌ها، روابط آنها با یکدیگر از سویی و روابط آنها با ساختارها و مناسبات اجتماعی از سوی دیگر، از اهمیت قابل توجهی برای کار سازمان‌دادن ثبات و بازتولید یا تغییر و تحول جامعه برخوردار است. اما به جز این جنبه‌ی تاریخی و تحلیلی بحث، دو جمله‌ی بالا از گرامشی می‌تواند در راستای تشریح وضعیت کلی روشنفکران در جوامع معاصر تلقی شود که نیاز به توضیح و تدقیق و تعیین‌بخشی بیشتری دارد. برای من این دو جمله، خط راهنمایی شد تا مقوله‌ی روشنفکر را به طور عمیق‌تری مطالعه کرده و تلاش کنم تا آن را به سازوکارهای جامعه‌ی موجود پیوند دهم.

با توجه به این که مفهوم روشنفکر به قلمروی از فعالیت و کار ذهنی اطلاق می‌شود، در نتیجه گام اول پژوهش، بررسی یافتن رابطه‌ای میان مقوله‌ی روشنفکر (به مثابه مقوله‌ای مرتبط با کار ذهنی) با موضوع تقسیم کار اجتماعی در جامعه‌ی سرمایه‌داری است. به این ترتیب، ریشه‌ی اجتماعی-تاریخی این مقوله را باید در پیوند با نوع تقسیم کار در این جامعه درک کرد. از سوی دیگر، پرسش‌هایی در این میان طرح می‌شوند: آیا به طور کلی می‌توان جایگاه روشنفکر را در پرتو جدایی کار ذهنی و کار یدی/پراتیک در جامعه‌ی سرمایه‌داری درک کرد؟ اگر پاسخ مثبت است، چگونه می‌توان این رابطه را به لحاظ نظری توضیح داد؟ آیا تقسیم کار موجود بین کارهای یدی/پراتیک و ذهنی، یک تکامل خودبه‌خودی و «طبیعی» است، یا آنکه دلایل خاص تاریخی و اجتماعی دارد که با شناخت آن علل می‌توان امیدوار بود که بتوان بر این شکل از تقسیم کار و در نتیجه بر تداوم مقوله‌ی روشنفکر غلبه کرد؟ سپس پرسش دیگری طرح می‌شود: آیا هر کس که به طور بی‌واسطه با نیرو و توانایی جسمانی خود کار نمی‌کند و نیروی ذهنی خود را در حرفه و فعالیت شغلی خویش به کار می‌گیرد یک روشنفکر است؟ یا آنکه تفاوتی میان مقوله‌های عام کار ذهنی و کار روشنفکری وجود دارد؟ انواع روشنفکر کدام است؟ رابطه‌ی روشنفکر با نظم موجود چیست؟ رابطه‌ی روشنفکر با تقسیم‌بندی‌های یک جامعه‌ی معین تاریخی و تعریف شده، از جمله تقسیم‌بندی‌های طبقاتی و اختلاف‌های سیاسی و ایدئولوژیک چیست؟

واقعیت این است که آشفتگی‌های بسیاری در بحث‌های نظری پیرامون تعریف و تبیین مقوله‌ی روشنفکر هست که من نیز در این مطلب کوتاه توانایی سامان بخشیدن به پیچیدگی‌های آنها را ندارم. اما از آنجا که موضوع را از منظری خاص، یعنی فلسفه‌ی

دیالکتیکی روابط درونی، بررسی می‌کنم تلاش خواهیم کرد تا موضوع روشن فکر را در ارتباط با تقسیم کار اجتماعی در نظام سرمایه‌داری و نیز رابطه‌ی آن با ساختار طبقاتی و سیاسی و نیز وضعیت ذهنی حاکم بر این جامعه بررسی کنم. در نتیجه به تعریف‌ها و تبیین‌های عام انجام شده‌ی پیرامون این مفهوم نمی‌پردازم.

عامل دیگری هم سبب شد که سرنوشت این نوشتار قدری «پیچیده‌تر» و طولانی‌تر شود و آن درگیر شدن مطلب با کشمکش‌های جاری (در آن مقطع، یعنی حوالی ۱۳۸۷) در ایران پیرامون موضوع روشن فکر است. از آنجا که موضوع روشن فکر موضوعی خنثی نیست و مفهوم آن دارای بار سیاسی و اجتماعی است، از تنش‌های اجتماعی نیز برکنار نیست. در ایران امروز به ویژه «تسویه حسابی» از نوع «یک بار برای همیشه» با روشنفکران عمومی متعهد و ناراضی به طور کلی و با روشنفکران چپ به طور خاص در جریان است که این مطلب نیز نمی‌تواند بی‌اشاره به این تسویه حساب‌ها و درگیری‌ها از کنارشان بگذرد. در لابه‌لای مطالعاتم پیرامون همین موضوع، متوجه سلسله مصاحبه‌هایی^۴ در تارنمای رستاک شدم که بازنشر اینترنتی گفتگوهای روزنامه‌ی سرمایه با اقتصاددانان عامی و طرفداران تکنوکرات آنها بود. مطالعه‌ی انتقادهایی که این طیف به مقوله، جایگاه و کارکرد روشن فکر و به ویژه روشن فکر چپ داشتند، مرا بر آن داشت که مطلب حاضر را قدری بیشتر گسترش دهم تا به فراخور توانم به نکته‌های مورد نظر ایشان، درباره‌ی تقسیم کار، موضوع علم و ارزش‌گذاری، موضوع هژمونی و نیز روشنفکران بپردازم.

به این ترتیب این نوشتار از موضوعات متفاوتی تشکیل یافته است که در ارتباط با پاسخ‌گویی به داعیه‌های طرح شده و بسط یافته از سوی نولیبرال‌های ایرانی است. امیدوارم گستردگی بحث موجب تشویش ذهنی خواننده نشود. با این حال، تصور می‌کنم که خواننده با قدری شکیبایی و مدارا در خواهد یافت که از یک سو این مباحث در مقطع کنونی برای اندیشه‌ورزی چپ اهمیت دارند؛ و از سوی دیگر به لحاظ مضمون و ساختار منطقی به یکدیگر مربوط‌اند. طبعاً بخش‌های متفاوت این نوشتار می‌توانند هر یک به‌طور جداگانه نیز خواننده شوند؛ با این وجود باید آنان را همچون اجزای یک پروژه‌ی نظری کلی دانست که ارتباطاتی درونی و منطقی آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد.

موضوع دیگر این است که نوشتار حاضر به ناگزیر بار دیگر (همچون مطلبی که در نقد نوتاریخی‌گری و در اشاره به آرای عباس میلانی نوشتم)، خصلت پُلْمیک-نظری یافته است،

۴. مصاحبه‌هایی از موسی غنی‌نژاد، مسعود نیلی، محمد طبیبیان و ...

گرچه این بار نیز وجه نظری آن برجسته‌تر است. به باور من گریزی از این دست مناظرات نیست، زیرا برای مقابله با جریان‌های فکری حریف، باید مواضع و نظرگاه‌های آنان را خوب شناخت، استدلال‌های آنها را جدی گرفت، به طور عمیق بررسی کرد و سپس به طور ریشه‌ای نقدشان نمود.

۱.۲. ساختار اجتماعی و نگرش‌ها

در جامعه‌ی ایران اقتصاد (دانان) نولیبرال و طرفداران دانشگاهی آن (ها)، از مدت‌ها پیش (از اوایل دهه‌ی هفتاد خورشیدی) تلاشی نظام‌مند برای یک تغییر پارادایم و چرخش گفتمانی را آغاز کرده‌اند. این تغییر پارادایم معطوف به فضا سازی و ایجاد وفاق و نظر مساعد در بین سیاست‌مداران، روشنفکران و نخبگان اجتماعی بوده است، تا نوع معینی از سرمایه‌داری آمرانه، نخبه‌گرا و ضددمکراتیک را با چهره‌ی گشاده بپذیرند و «این قدر نق نزنند و غرغر هم نکنند». اینان در این راستا برای از میدان به در کردن حریفان نظری، دست به یک حمله‌ی سراسری علیه روشنفکران رادیکال و چپ زده‌اند. به این ترتیب چپ ایران نماینده‌ی همه‌ی شرارت‌ها و بلایایی معرفی می‌شود که گریبان اقتصاد و سامان سیاسی و اجتماعی کشور و ملت را گرفته است. به‌رغم آن که چپ در ایران از یک نیروی مادی سازمان‌یافته و گسترده و منابع مالی و تشکیلاتی برخوردار نیست و پُست‌ها و مقامات و امکانات دانشگاهی، رسانه‌ای، دولتی و تکنوکراتیک را نیز در اختیار ندارد، اما چنین به نظر می‌آید که هنوز به عنوان یک نیروی فکری و ایدئولوژیک جان‌سخت و قابل ملاحظه مطرح است و معرف/حامل میراث سنگین‌وزنی در حوزه‌ی ایده‌ها و آرمان‌ها و به ویژه در قلمرو عدالت‌طلبی اجتماعی و طبقاتی است (گو این که چپ ایران متأسفانه هنوز قادر نشده است تا در زمینه‌ی مفهوم‌سازی پیرامون موضوع دمکراسی و آزادی بحث نظری افناعمی منسجمی را ارائه کند و آن را در ساحت اجتماع گسترش دهد). از این رو متولیان این تغییر پارادایم اجتماعی، حملات خود را در جهت از میدان به در کردن اندیشه‌ی چپ سامان داده‌اند، تا با آسوده‌گی خاطر بیشتری پروژه‌ی هژمونیک و «انقلاب انفعالی» خود را پیش ببرند. به بیان موسی غنی‌نژاد کاستن از حساسیت نظری، احساسی و پیش‌داوری نسبت به واژه‌ی «کاپیتالیسم» بسیار مهم است و این که لازم است تحصیل‌کردگان و نیروی کار ذهنی در ایران به طور کلی متوجه شوند که سرمایه‌داری آن قدرها هم که از سوی روشنفکران چپ ادعا می‌شود، با اخلاق بیگانه نیست و اتفاقاً مبنای اخلاقی نیرومندی هم دارد. گفته‌ها و تأکیدات این طیف از به اصطلاح کارشناسان ارشد و نخبگان اقتصادی، که آگاهانه از بیان اصطلاحاتی همچون

«اقتصاد سرمایه‌داری» پرهیز می‌کنند و آن را در واژه‌هایی به ظاهر بدیهی و خنثی همچون «خصوصی‌سازی»، «حق مالکیت» و نظایر آن بسته‌بندی می‌کنند، یادآور جمله‌های ریچارد رورتی (فیلسوف نامدار آمریکایی) است:^۵

“برای روشنفکران چپ غربی، راه درازی در پیش است تا درک کنند که واژه‌ی سوسیالیسم دیگر رمق و نیرویی ندارد، همان طور که تمام کلمات دیگر که نیروی خود را از این ایده می‌گیرند که گویا بدیلی برای سرمایه‌داری خواهد بود. پس از این، نباید از اصطلاح «اقتصاد سرمایه‌داری» استفاده کرد، زیرا این اصطلاح چنین می‌نمایاند که گویا می‌دانیم اقتصادی که به شیوه‌ی سرمایه‌داری عمل نکند چگونه است.”

معنای چنین سخنانی چیزی نیست جز ترویج یک رویکرد «طبیعی» به جای یک رویکرد علمی-تاریخی به موضوعات زندگی اجتماعی بشر. چنین رویکردی که متأسفانه در همه جا رخنه کرده است، سرمایه‌داری را یک نظم «طبیعی» و خودانگیخته و غیرقابل جایگزین می‌داند. رویکرد طبیعی به مسائل اجتماعی و تاریخی چیزی است که نزد اقتصاددانان عامی از زمان مارکس تاکنون وجود داشته است. در عصر ما چهره‌ی شاخص این دسته از اقتصاددانان فردریش فون هایک^۶ بود که هم‌اکنون، شاگردان و مریدان ایرانی او نیز همان شیوه‌ی کار استاد را در سطحی باز هم عامیانه‌تر در پیش گرفته‌اند. اقتصاددان عامی کسی است که به جای اتخاذ رویکرد علمی و مادی به تاریخ، به دلیل وجود منافع متضاد و متخاصم طبقاتی و اجتماعی، راه دفاع یک‌جانبه از نظم مسلط (یا منافع طبقه‌ی سرمایه‌دار) را بر می‌گزیند و به این معنا علم را فدای ایدئولوژی می‌کند.^۷

باید گفت که نظریه‌پردازان نظام سرمایه‌داری برای تغییر پارادایم و گفتمان و برای بسترسازی فضای اجتماعی و جلب افکار عمومی، بر جای حساسی انگشت گذارده‌اند که

۵. برگرفته از:

David Schweickart: Against Capitalism, 1992

6. Friedrich A. von Hayek

۷. مارکس در این رابطه چنین می‌گوید:

“برای این که یک بار برای همیشه گفته شده باشد، متذکر می‌شوم که تحت عنوان اقتصاد کلاسیک هر اقتصادی مورد نظر من است که از زمان ویلیام پتی به تحقیق درباره‌ی همبستگی‌های درونی مناسبات تولیدی بورژوازی پرداخته است. من آن را در مقابل اقتصاد عامیانه قرار می‌دهم که فقط در درون ارتباطات ظاهری چرخ می‌خورد، تا مگر پدیده‌های به اصطلاح خشن را به نحوی موجه قابل درک نماید. ... برگرفته از: سرمایه، جلد یک؛ ترجمه‌ی ایرج اسکندری.

همان جذب و جلب اقشار دانشگاهی، تحصیل‌کردگان تکنوکرات، سیاست‌مداران و اقشار «فکرساز» در میان جوانان است.^۸ پروژه‌های هژمونیک بورژوازی در کشورهای مختلف اروپایی در دوران‌های متفاوت، با توجه به خصلت رشد سرمایه‌داری در هر کشور و اینکه طبقه‌ی جدید برآمده از درون تحولات انقلابی و تسویه‌حساب‌های بنیادین با طبقات حاکم و ایدئولوژی‌های پیشین بوده باشد یا نه، استراتژی‌های انقلاب منفعل یا انقلاب فعال را در پیش گرفته‌اند. اما در همه‌ی آنها استراتژی‌های جذب و جلب روشنفکران جامعه به منظور موفقیت پروژه‌های هژمونیک از اهمیت ویژه‌ای برای بورژوازی برخوردار بوده است.

در استراتژی‌های انقلاب فعال که معمولاً انقلاب فرانسه الگوی آن است، روشنفکران برای تقویت نقش دخالت‌گرانه‌ی مردم اهمیت دارند؛ در حالی که در انقلاب انفعالی از بالا که به طور مثال ایتالیا آن را نمایندگی می‌کند، جذب روشنفکران برای ایجاد یک «تمدن عالی‌تر» و کسب نوعی وحدت ملی نیست، بلکه موضوع اصلی تخلیه‌ی کنش‌های مردم و نیروهای تحول‌طلب از نیروهای ذهنی خلاق است. در ایران نیز هیچ پروژه‌ی هژمونیک یا ضد هژمونیک، بدون جذب اعتماد اقشار تحصیل‌کرده و دانشگاهی و بخش‌های مختلف نیروی کار ذهنی فعال در جامعه، موفقیتی جدی کسب نخواهد کرد. به همین دلیل برای جبهه‌ی چپ نیز به طور کلی جذب روشنفکران و تحصیل‌کردگان همواره از اهمیت خاصی برخوردار بوده و هست.

سلسله مصاحبه‌های منتشر شده از چهره‌های شاخص نولیبرال‌های ایرانی نشان از یک فرایند جدی «فرهنگ‌سازی» دارد؛ کاری آرام، حساب‌شده و مطمئن. آنها می‌دانند که برای پیش‌برد پروژه‌ی مورد نظرشان باید شیوه‌ی کار نظام‌مند تولید آراء و نظرات تئوریک، انتقال آن به سطوح دیگر در بدنه‌ی جامعه‌ی دانشگاهی و سیاسی، و سپس گسترش اجتماعی آن در میان «فرهنگ‌تگان»، اقشار روشنفکری و کارگران ذهنی جامعه در سطوح مختلف، و یاریگیری مستمر را دنبال کنند.^۹ متأسفانه به نظر می‌رسد که پروژه‌ی آنها به تدریج در حال ایجاد نوعی «وفاق» از بالا در میان بخش‌های فکری ناراضی از وضع موجود در جامعه‌ی ماست. [البته به نظر می‌رسد که اینک با انتخاب پُرهیاهوی دولت جدید (روحانی، ۱۳۹۲)

۸. تجربه‌ی تاریخی تسلط یافتن آراء و آموزه‌های مکتب اقتصادی شیکاگو (فریدمن و همکارانش) بر روندهای سیاست‌گذاری در برخی کشورهای آمریکای لاتین مانند برزیل، شیلی، آرژانتین، اروگوئه و غیره (در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ و ۸۰ میلادی) نمونه‌ی گویایی است از سازوکارهای گسترش و هژمونیک‌سازی نولیبرالیسم در جوامع پیرامونی، که عمدتاً با «تسخیر» فضاها و آکادمیک و رسانه‌ای همراه بوده است.

۹. البته بدیهی است که موفقیت این پروژه، بستگی به بسیاری از عوامل جهانی، منطقه‌ای و ملی دارد.

که علناً اولویت خود را تعهد به پیش‌برد و تکمیل پروژه‌ی نولیبرالیسم در ایران می‌داند، و به ویژه با توجه به اقبال نسبی این دولت جدید از سوی بخشی از مردم و طیف وسیعی از روشنفکران، در موقعیت تازه‌ای (گیریم قابل پیش‌بینی) هستیم؛ به این معنی که فرآیند پیش‌روی ایدئولوژی نولیبرالی در ساحت ذهنی جامعه سریع‌تر و موثرتر از آن خواهد بود که نیروهای مخالف نولیبرالیسم (خصوصی‌سازی به شیوه‌ی خودمانی‌سازی) به سادگی بتوانند پراکنده‌ی خود را در مقابل آن بازسازی و سازماندهی کنند. با این وجود، قطعاً چالش و مبارزه با بنیادگرایان بازار ادامه می‌یابد، به ویژه آن‌که بنا به پیامدهای اجتماعی و اقتصادی گسترش نولیبرالیسم، این اقبال عمومی، حداقل در سطح طبقات فرودست جامعه، دائمی نخواهد بود.

در همین راستا هایدک به عنوان اقتصاددانی که کلید حل مسائل اقتصادی را در مشت خود دارد، برجسته شده است و حتا اندیشمندی هم‌چون جان مینارد کینز^{۱۰} که موج بلند رشد و پیشرفت‌های اقتصادی دوران پس از جنگ جهانی دوم در اروپا و آمریکا با اندیشه‌های او گره خورده است، همچون اقتصاددانی بی‌اهمیت در برابر این اقتصاددان اتریشی و شاگردان آمریکایی او (نظیر میلتون فریدمن) قلمداد می‌شود. در این منظر بر رشد اقتصادی کشور (آزادی بی‌قید و شرط سرمایه‌داران داخلی و خارجی، غارت منابع ملی و نابودی محیط زیست و سلامتی مردم) به عنوان مهم‌ترین پارامتر یا حتا تنها پارامتر در سرنوشت و آینده‌ی کشور تأکید می‌شود. طنز ماجرا اما اینجاست که تریبون‌های نظم مسلط همواره بخشی از مارکسیست‌ها را به خاطر فرمول‌بندی‌هایی همچون «تعیین کنندگی اقتصاد در مرحله‌ی آخر»^{۱۱} مورد انتقاد قرار داده و آنان را به جبرگرایی اقتصادی متهم ساخته‌اند؛

10. John M. Keynes

۱۱. در اینجا منظورم اشاره به دیدگاه لویی آلتوسر است که البته قصد او از فرموله کردن چنین جمله‌ای اعطای مقام ویژه و منحصر به فرد به اقتصاد نبوده است. الکس کالینیکوس در این رابطه می‌نویسد: «نسخه مارکسیسم آلتوسر به طور اساسی متفاوت از نظریه‌ی فاعلیت طبقاتی است که لوکاج و گرامشی درک می‌کنند. برای آلتوسر «تاریخ یک فرایند بدون سوژه است». هر نظام اجتماعی دارای یک کلیت پیچیده‌ی ساختاریافته است که از تعدادی «مراحل و قلمروها» (instances) تشکیل می‌شود؛ اقتصاد، سیاست، ایدئولوژی و نظریه (علم‌ها). هیچ یک از این‌ها، حتی اقتصاد، مرکز یک نظام اجتماعی را تشکیل نمی‌دهد. هر یک دارای منطق متفاوت و جداگانه‌ی درونی خویش است که بدان اجازه می‌دهد که مطابق با پویایی خاص خود و حتی با «زمان‌مندی متفاوت» خود رشد کند. اقتصاد «عامل تعیین‌کننده در مرحله‌ی آخر است». به بیان دیگر، علیت اقتصادی به نحوی نامستقیم عمل می‌کند. کمتر آنی و بی‌واسطه بر حادثه‌ای سیاسی یا فرهنگی تأثیر می‌کند.»

نگاه کنید به:

Alex Callinicos: Social Theory, A Historical Introduction 2007

در حالی که حداقل با در نظر گرفتن واقعیت‌های یاد شده، روشن است که یک چنین تفکر تک‌عاملی و جبرباورانه‌ای بیشتر براننده‌ی اقتصاددانان عامی و نظرپردازان سرمایه‌داری است، که از قضا در کشور ما نیز میدان وسیعی برای تاخت و تاز در پهنه‌های ایدئولوژیک و سیاست‌گذاری‌های اقتصادی یافته‌اند.

در بهترین حالت معلوم نیست منظور نخبگان نولیبرال ایرانی از «رشد اقتصادی» چیست. آیا رشد روابط سرمایه‌داری و تعمیق آنها و پیشرفت «نیروهای تولیدی و فناورانه» مورد نظر آنها است؟ آیا ادغام بی‌چون و چرا و فزاینده در تقسیم کار جهانی و پذیرفتن شرایط نهادهای بین‌المللی سرمایه‌داری (نظیر سه‌قلوهای قدرت‌مند بانک جهانی، صندوق بین‌المللی پول، و سازمان تجارت جهانی)^{۱۲} مورد نظر است؟ منظور آنها از خصوصی‌سازی به طور دقیق چیست؟ رابطه‌ی دولت نفتی اقتدارگرای غیردموکراتیک و فرایند خودمانی‌سازی فزاینده با این «رشد» چگونه است؟ آنها با بیان الگوهای در لابه‌لای مصاحبه‌ها و سخن‌پراکنی‌های متعدد خود سرانجام تا حدودی مشخص می‌کنند که خاک سترون این سرزمین قادر به زایش و پرورش یک نسخه‌ی «بومی» از هیچ اندیشه‌ی مدرنی نیست. در مقابل، اقتصاددانان ما در پی اجرا و پیاده‌سازی الگوی اقتصادهای «معجزه‌آسای» آسیای شرق و آسیای جنوب شرقی هستند. با طرح و برجسته‌سازی نام ماهاتیر محمد (سیاست‌مداری که گویا یک‌باره دریافت که راه حل مشکلات مالزی خصوصی‌سازی است و بر سر سخن خویش ایستاد تا کشورش به سر و سامانی رسید)، اعلام می‌کنند که تنها راه حل نجات ایران آن است که سیاست‌مداران و نخبگان سیاسی به این نتیجه برسند که ضرورت دارد اقتصاد دولتی به نفع خصوصی‌سازی‌های هر چه بیشتر کنار گذاشته شود. اما زمانی که خبرنگار روزنامه‌ی سرمایه با طرح پرسش‌های ظریفی زیر پای «نظریه‌های کلان» ایشان را خالی می‌کند، با دستاویز مثال‌ها و حکایت‌گویی‌ها (عجبا از به کارگیری این زبان عامیانه از سوی «دانشمندان متخصص») از پاسخ دادن طفره می‌روند و بی‌پشتوانگی نظریه‌های «علمی» خود را نشان می‌دهند. مشخصاً زمانی که خبرنگار سرمایه با اشاره به اقتصاد متکی به نفت در ایران می‌پرسد که:

“آیا دلیلی عینی در دست هست که نخبگان سیاسی کشور بخواهند از درآمدهای کلان و بادآورده‌ی حاصل از فروش نفت صرف نظر کنند؟”

۱۲. برای آگاهی اجمالی از خاستگاه‌ها و کارکردهای این نهادها در ساختار نظم جهانی برای مثال رجوع کنید به:

دیوید هاروی: تاریخ مختصر نئولیبرالیسم؛ ترجمه‌ی محمود عبدالله زاده

مسعود نیلی اظهار می‌دارد که:

«علت می‌تواند عشق به خاک باشد که یک احساس دینی نیز هست.»

نیلی همچنین از مقاله‌ای به نام «عشق و سیاست» نوشته خودش یاد می‌کند و این که اگر جوانی ثروت موروثی‌اش را با تدبیر خرج کند، بهتر از آن است که آن را ریخت و پاش کند. به بیان رالف میلی‌باند^{۱۳}، در باور لیبرالی سیاست ادامه‌ی جنگ با ابزاری دیگر نیست، بلکه منازعات اصلی همیشه «مسئله»‌ای است که باید پیرامون آن به طریقی به تفاهم و اشتراک نظر دست یافت. به همین دلیل نیز می‌بینیم که آقای نیلی به نصیحت سیاستمداران متوسل می‌شود تا با «ثروت موروثی» خویش رفتار درستی داشته باشند. به این ترتیب با این قبیل فرمول‌های جادویی و با روان‌شناسانه کردن مسائلی با این درجه از اهمیت، و سپردن آنها به احساسات وطن‌دوستانه یا دینی سیاستمداران، جدیت نظری خود را نشان می‌دهند.

به رغم آن که شرایط بحرانی سرمایه‌داری جهانی، ساختارهای اقتصادی و سیاسی ایران، و اوج‌گیری مبارزات طبقاتی و اجتماعی در اشکال مختلف می‌تواند مانعی برای گسترش اجتماعی بیشتر پارادایم فکری یاد شده باشد و به ویژه امکان موفقیت الگوی اقتصادی همبسته با آن -الگوی سرمایه‌داری اقتدارگرای غیردموکراتیک- را دشوار سازد، اما در شرایط نبود پروژه‌های ضد هژمونیک و رویکردهای رادیکالی که نظریه‌های نخبگان نولیبرال را ریشه‌یابی کرده و منابع نظری‌شان را مطالعه و با آنها مقابله‌ی نظری کنند و در عین حال رهیافت‌های دموکراتیک توسعه اقتصادی بدیل را طرح کنند، الگوی یاد شده می‌تواند تنها بدیل موجود تلقی شود.

خصلت واقعا غیردموکراتیک و حتا ضددموکراتیک پروژه‌ی اقتصادی طیف یاد شده به ناچار در پروژه‌ی سیاسی و اجتماعی‌شان نیز تاثیر می‌گذارد. آنچه به ویژه در پروژه‌ی سیاسی آنها به چشم می‌خورد خصلت شدیداً نخبه‌گرایانه و گرایش عمیق آن به نوعی انقلاب انفعالی است، چیزی که البته بخشی از یک پروژه‌ی هژمونیک جهانی سرمایه‌داری است، که پس از سه دهه هنوز پیاده‌سازی آن در برخی مناطق جهان به پایان نرسیده است. گو اینکه در بسیاری از مناطق جهان، بخش‌هایی از این پروژه‌ی سراسری «به خوبی» تحقق یافته است؛ به این معنا که «موفق» شده است بسیاری از آثار و بقایای دولت رفاه و دستاوردهای

13. Ralph Milliband, *Marxism and Politics* 1977

جنبش‌های سوسیال‌دمکراتیک و سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر و دیگر جنبش‌های اجتماعی را در هم بکوبد. در ایران نیز با دنباله‌روی از دیگر مناطق جهان، این پروژه از مدت‌ها پیش (پس از جنگ ۸ ساله، یا دقیق‌تر، از دوره‌ی نخست ریاست جمهوری رفسنجانی) تحت عنوان «دوران سازندگی» کلید خورده است. بنا به ساختارهای عقب‌مانده‌ی کشور، پیش‌روی این پروژه در ایران در اشکالی ناموزون بود و بی‌آنکه توانسته باشد به شکل و شمایل نولیبرالیسم متعارف درآید، لنگ‌لنگان راهی مقصدی نامعلوم بوده است. با این حال، طی ۲۴ سال اخیر اجرای سیاست‌های نولیبرالی (گیریم با ضرب‌آهنگ‌های متفاوت و متغیر) در دستور کار تمام دولت‌های متوالی (سازندگی، اصلاحات، مهرورزی، و اعتدال) بوده است. به این معنی که همه‌ی این دولت‌ها در سیاست‌گذاری‌های کلان اقتصادی خود - با ضریب اولویت بالایی - به پیش‌برد طرح‌های تعدیل ساختاری اقتصاد متعهد بوده‌اند؛ یعنی به همان فرمول‌بندی سه‌گانه‌ی معروف پیروان هایک^{۱۴} (نظیر فریدمن و مکتب اقتصادی شیکاگو)، که همواره از سوی کارشناسان نهادهای بین‌المللی (بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول) و کارشناسان و نخبگان داخلی «تجویز» و تحمیل شده است:

۱. دولت‌ها باید تمام قواعد حقوقی و مقررات قانونی موجود بر سر راه انباشت سود را از میان بردارند (در راستای تسهیل گردش آزاد سرمایه و امکان «بهره‌برداری» هر چه بیشتر از نیروی کار).

۲. دولت‌ها باید تمامی دارایی‌های تحت اختیارشان را که شرکت‌ها می‌توانند به نحو سودآوری آنها را اداره کنند، به فروش برسانند (در راستایی گسترش قلمروهای سودآوری و سرمایه‌گذاری).

۳. دولت‌ها باید تامین مالی برنامه‌های اجتماعی و خدماتی-رفاهی را به میران چشمگیری کاهش دهند (در راستای لغو چترهای حمایتی و کالاسازی هر چه بیشتر نیروی کار). دولت‌های سازندگی، اصلاحات و مهرورزی مسیر اقتصادی مشابهی را پیمودند و اینک دولت نوآمده‌ی اعتدال هم به نوبه‌ی خود آن را ادامه می‌دهد.

همانند رویه‌های مشاهده شده در سایر مناطق جهان، نخبگان وطنی علم اقتصاد نیز گرده‌برداری‌های کلیشه‌ای از الگوهای رایج نولیبرالی را بدون توجه به تفاوت‌های جدی

۱۴. صورت‌بندی این راهکارهای سه‌گانه‌ی نولیبرالی برگرفته از کتاب زیر است:
نائومی کلاین، دکترین شوک: ظهور سرمایه‌داری فاجعه، ترجمه‌ی مهرداد شهابی و محمود نبوی

میان نظام‌های مختلف اجتماعی، به سان ضرورتی تاریخی برای مدیریت اقتصادی کشور توصیه می‌کنند. در این روش، از همه‌ی تفاوت‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، تاریخی و حکومتی بین کشورهای همچون چین، کره جنوبی و مالزی از سوئی و کشوری همچون ایران از سوی دیگر چشم‌پوشی می‌شود، تا الگوی سرمایه‌داری آمرانه و رشد اقتصاد بازار آزاد، بی‌توجه به ساختارهای سیاسی موجود، برای کشور ما نیز تجویز شود. ناگفته پیداست که این بی‌توجهی به تغییر ساختارهای سیاسی و اجتماعی بی‌ارتباط با هزینه‌های دست‌زدن به آنها نیست. از آنجا که در آن کشورها نیز فقدان یک دموکراسی سیاسی کارآمد کاملاً مشهود است و ساختارهای سیاسی اقتدارگرا در آنها حکم‌فرماست، و با این حال کشورهای یاد شده قادر شده‌اند میزان قابل توجهی از رشد اقتصادی را تجربه کنند و به بازارهای جهانی سرمایه‌داری راه یابند، پس ما نیز علی‌الاصول می‌توانیم به چنین جهشی دست بیابیم. پوزیتیویسم ساده‌اندیشانه‌ای که بر این رویکرد حاکم است، چنین القاء می‌کند که اگر بنا به تکرار تجربه دانسته باشیم که X منجر به Y می‌شود، بنابراین نتیجه می‌گیریم که این قانون در همه جا صادق است و از اعتبار یک قانون علمی کلی برخوردار است.

به رغم آن که بسیاری از مارکسیست‌ها به علت دفاع از نوعی «وحدت متد»^{۱۵} در علوم طبیعی و علوم اجتماعی، امکان تعمیم‌پذیری‌های عام را در حوزه‌ی اجتماعی می‌پذیرند، اما در نقد پوزیتیویسم تردیدی به خود راه نمی‌دهند؛ زیرا پوزیتیویست‌ها فرمول‌های عام خود را در تجرید از تمام تعینات فرهنگی، سیاسی و اقتصادی (به عنوان نمونه، مختصات کشوری همچون ایران) و با پیچیدن نسخه‌های جهان‌شمول انجام می‌دهند و در نتیجه به لحاظ روش‌شناسی، شیوه‌ای غیرعلمی را در پیش می‌گیرند. به عنوان نمونه در نظرات پوزیتیویستی اقتصاددانان ایرانی اساساً بحثی پیرامون ساختار سیاسی، که از ملزومات حیاتی رشد و پیشرفت هر نظام اقتصادی است، حضور ندارد. در این مورد معین، تحقیقات پیرامون رشد «معجزه‌آسای» اقتصاد آسیای شرق و آسیای جنوب شرقی نشان می‌دهد که فراهم آوردن چارچوبی قانونمند و نهادمند به منظور رشد و توسعه‌ی سریع اقتصادی، مستلزم وجود یک دولت نیرومند با رویکرد صادراتی است. آمارتیا سین^{۱۶} در این رابطه چنین می‌گوید^{۱۷}:

۱۵. نگاه کنید به:

Roy Bhaskar: Scientific Realism and Human Emancipation, 1986

16. Amartya Sen

۱۷. برگرفته از:

David Schweickart: Against Capitalism, 1992

«مشکلی که در امر شناسایی و ترجمان اهمیت پیشرفت کره جنوبی به مثابه داستان موفقیت «دست نامرئی» وجود دارد، این است که آن دست‌هایی که موجب رشد کره جنوبی شدند، اتفاقاً بسیار آشکار بودند. ... دولت کره جنوبی در دوره‌ی رشد شتابان و سریع، بر دو سوم منابع سرمایه‌گذاری کشور کنترل داشت. ... در واقع جالب توجه است بدانیم که کشورهای دارای رشد سریع و سطح بالای توانایی‌ها و مهارت‌های انسانی، همه‌ی آن کشورهای هستند که دولت‌هایشان به طور فعال و مستقیم در امر برنامه‌ریزی و اقتصاد و ایفای نقش اجتماعی مشارکت داشته‌اند. یعنی این پیشرفت بیش از هر چیزی نتیجه‌ی تعهد و دخالت آگاهانه و ایفای نقش (دولت) است، تا آنکه نتیجه‌ی تعقیب سودهای شخصی و خودخواهانه‌ی اتمیستی، بدون هماهنگی با یکدیگر باشد.»

اما متأسفانه بررسی نقش و کارکرد سپهر سیاسی در مورد رشد و توسعه‌ی اقتصادی این کشورها در بحث‌های اقتصاددانان نولیبرال ما جایی ندارد. حتا معلوم نیست اقتصاد نفتی-رانتی ما با رویکرد وارداتی، و ساختار ضعیف و غیردمکراتیک دولتی چگونه می‌تواند تبدیل به «قدرت اقتصادی» بشود. حتا پیوند ظاهراً بی‌دردسری که بین لیبرالیسم اقتصادی و لیبرالیسم سیاسی ایجاد می‌کنند هم مورد بررسی جدی آقایان قرار نمی‌گیرد. در مقابل، به جای بحث‌های کلان بر سر ساختارهای سیاسی و اقتصادی کشور گویا برای این طیف ساده‌تر آن است که لایه‌ی روشنفکران منتقد سرمایه‌داری را آماج حملات موهوم خود بگیرند تا به این وسیله کشاکش‌های اصلی را دور بزنند.

در ارتباط با موضوع روشنفکر، طیف «نخبگان» یاد شده اساساً جایگاهی اجتماعی برای روشنفکران قائل نیستند. زیرا از منظر «تکنوکرات‌محوری کارکردگرای»^{۱۸} آنها، در جهان امروزی با تقسیم کار پیچیده‌ی تخصصی و جزئی جایی برای روشنفکر و کلی‌گویی‌های او باقی نمی‌ماند. آنها مثلی را برای ترسیم جامعه‌ی پیچیده‌ی مدرن ترتیب داده‌اند که در راس‌های آن به ترتیب نیروهای سه‌گانه‌ی زیر جای می‌گیرند: نیروی کار آکادمیک

گفتنی است که رویکرد آمارتیا سین، یک رویکرد دولت‌گرا از موضع کینزی است که سوسیال‌دموکراسی همچنان آن را نمایندگی می‌کند. برای نقد دو رویکرد نولیبرالیستی و دولت‌گرای کینزی در پیوند با توضیح چگونگی رشد و پیشرفت سرمایه‌داری در کره جنوبی که سرمشق و الگوی «اقتصادهای معجزه‌آسای شرق آسیا» محسوب می‌شود، نگاه کنید به:

Martin Hart-Landsberg, Seongjin Jeong & Richard Westra: Marxist Perspectives on South Korea in the Global Economy, 2007

18. Functional Technocracy

(نیروی کار علمی-تخصصی یا به تعبیر میشل فوکو «روشنفکر خاص»)، نخبگان سیاسی یا سیاست‌مداران، و تکنوکرات‌ها. در این ارتباط محمد طبیبیان می‌گوید:

«کسی که در یکی از این سه رأس نباشد فقط مخاطبان عمومی دارد، ولی نمی‌تواند رهبری کند. زیرا پیشرفت، یک تصمیم سیاسی است و در نتیجه روشنفکران نقشی در این میان ندارند، بلکه سیاست‌مداران نقش عمده را دارند.»

در همین ارتباط مسعود نیلی می‌گوید:

«اگر در حوزه‌ی عمومی، روشنفکران به مباحث روزمره بپردازند، خب مانعی ندارد؛ زیرا که طبعاً مردم عادی هم راجع به مسائل مختلف اظهارنظر می‌کنند و در هر زمینه‌ای بدون تخصص ممکن است وارد شوند. اما توقع تأثیرگذاری نباید داشته باشند. روشنفکران توانایی تأثیرگذاری بر همه‌ی مشکلات جامعه را ندارند و نمی‌توانند رهبری نسلی را به عهده بگیرد که هم مشکلات اقتصادی دارد، هم از سیاست و جامعه و فرهنگ کشورش سوال می‌پرسد. روشنفکر توانایی پاسخ‌گویی به تمام نیازهای نسل جوان را ندارد؛ او نمی‌تواند هم تورم کشورش را رفع کند، هم مشکلات دموکراسی را مرتفع سازد و در عین حال از فقر و فحشاء هم سخن بگوید. از این رو قادر به رهبری زیرمجموعه‌ای از نخبگان جامعه نیست. آیا واقعا نقشی برای روشنفکر می‌ماند؟»

طبیبیان سپس در پاسخ به پرسش خبرنگار درباره‌ی تعریف رهبری جامعه، آن را «ارتباطی بین نخبگان، تحصیل‌کردگان و جوانان» تعریف می‌کند. تصور می‌کنم خواننده به من حق بدهد که در این نوشتار نخواهم بر سر هر جمله‌ی این نخبگان درنگ کنم و معنای نهفته در آنها را نقد کنم، زیرا چنین کاری مطلب را پُر دراز، و به لحاظ گستردگی موضوع آن را فاقد انسجام نظری لازم خواهد کرد.

اما برای وارد شدن به جوهر بحث‌ها، اشاره‌ای مقدمه‌وار به پیامد تقسیم‌بندی به ظاهر بی‌طرفانه یا معصومانه‌ی یادشده در بالا مفید خواهد بود، تا به تدریج از درون آن آرایش منطقی این نوشتار نیز پدیدار شود:

نخست آنکه نمایندگان این گرایش نظری/سیاسی «تقسیم کار» موجود را پدیده‌ای با ریشه‌های هستی‌شناسانه جلوه می‌دهند؛ چنانچه گویا خصلت «ذاتی» جامعه‌ی مدرن است و به گونه‌ی دیگری نمی‌تواند تصور یا سازمان‌دهی شود. در ضمن تقسیم کار مورد نظر آنها

تنها سه دسته از جمعیت کشور را در بر می‌گیرد: نخبگان علمی، نخبگان سیاسی و نخبگان تکنوکرات. «مردم عادی» از حق دخالت در امور زندگی اجتماعی و سیاست‌گذاری‌های کلان، که اتفاقاً بر زندگی، معاش و آینده‌ی آنها تأثیرات مستقیم و جدی دارد، منع شده و اصولاً جایی را در این مثلث اشغال نمی‌کنند. به این ترتیب در محاسبات ایشان تنها بخش‌های فوقانی مقوله‌ی «کار ذهنی» وارد می‌شوند، و نیروی کار پراتیک (همه‌ی کسانی که فارغ از میزان عنصر ذهنی موجود در کار و مشغله‌شان، درگیر تولید و بازتولید زندگی اقتصادی و اجتماعی کشور هستند) اساساً در این رویکرد «آدم» فرض نمی‌شوند (به معنای موجودی اندیشنده، انتخاب‌گر، کنش‌گر، صاحب حق و حق‌جو). البته آقایان پرده‌پوشی نمی‌کنند که به این عده (نیروی کار پراتیک) برای خیز بلند انباشت پنجاه سال آینده نیاز دارند، تا به شخم زمین بایر کشور برای آماده‌سازی فرایند «پیشرفت» مشغول باشند، تا شاید به خواست خدا «ثروتی جمع شود که بین فقرا تقسیم شود»^{۱۹}.

مطالعات و پژوهش‌های انجام شده پیرامون تقسیم کار اجتماعی در غرب (توزیع وظایف و کارهای اجتماعی در سپهر تولید و بازتولید) معمولاً از سپهر تولید آغاز می‌کنند؛ زیرا در جامعه‌ی سرمایه‌داری، منطق تولید است که دیگر منطق‌های اجتماعی را میانجی‌گری می‌کند. یعنی منطق تولید در حالتی نسبتاً مستقل از جامعه‌ی پیرامون و در کشاکش با آن عمل کرده و سایر نیروهای برساننده‌ی جامعه را تابع ساخته و به دنبال خود می‌کشد. به بیان دیگر منطق خودبه‌خودی فرآیند تولید، یا همان که مارکس منطق هژمونیک «تولید به خاطر تولید» می‌نامد، موجب می‌شود تا سپهر تولیدی نقطه‌ی عزیمت این‌گونه مطالعات و بررسی‌ها باشد. از اینجا مطابق با شکل و مضمون سازمان کار، شیوه‌های رایج تولید، پیچیدگی و وسعت سپهرهای تولید و بازتولید، میزان مهارت در لایه‌های گوناگون نیروی کار، لایه‌های گوناگون سلسله‌مراتب شغلی، وضعیت درآمدی این لایه‌ها، گرایش سیاسی آنها و نظایر آن، میزان پیچیدگی جامعه، شکل و سازمان طبقات و اقشار درونی آنها استنتاج می‌شود. به عبارت دیگر، نخست «محاسبه‌ی نظری» انجام می‌شود و سپس بر مبنای آنها «یارگیری» برای پروژه‌های هژمونیک یا ضد هژمونیک آغاز می‌شود.

با این وصف باید نتیجه گرفت که در ایران یا چیزی به نام سپهر تولید (و بازتولید) وجود ندارد، یا آن که آن قدر بی‌اهمیت است که «متخصصان» ما نیازی به توضیح و تشریح آن در ارتباط با مقوله‌ی تقسیم کار ندیده‌اند. شاید هم علت این باشد که گویا پروژه‌ی آنها

قرار است اقتصاد سرمایه‌داری را تازه در ایران بنیاد بگذارد؛ زیرا در فرازی از یکی از این مصاحبه‌ها گفته می‌شود که:

«اصولا چپ در مخالفت خود با نظام سرمایه‌داری در ایران ره افسانه زده است، چرا که در ایران چیزی به نام سرمایه‌داری وجود نداشته است.»

جالب این‌که حتا بحثی از «سرمایه‌داری پیرامونی» به دلیل رشد ناموزون در نظام سرمایه‌داری، و یا سرمایه‌داری عقب‌مانده با رویکرد وارداتی و نفتی در کار نیست؛ زیرا به نظر این نخبگان اساسا ما در ایران تاکنون سرمایه‌داری نداشته‌ایم. شاید به همین جهت نیز هیچ تحلیل جامعی از وضعیت اقتصادی ایران، سپهر تولید و بازتولید، ساختار نیروی کار، سطح مهارت در بخش‌های مختلف نیروی کار، نوع سازماندهی کار به ویژه در بخش‌های تولیدی، هم‌زیستی شیوه‌های مختلف تولیدی و توانایی‌ها و ناتوانی‌های اقتصاد ایران ارائه نمی‌شود.

به هر روی، این تصویر کلی لازم است تا بدانیم به لحاظ اقتصادی در چه وضعیت و بستری به سر می‌بریم، در کدام مرحله از «رشد و توسعه»ی اقتصاد سرمایه‌داری هستیم و چه محدودیت‌ها و قابلیت‌هایی برای «پیشرفت» داریم. پس از این مرحله، البته می‌توان به مقوله‌ی هژمونی و تقسیم کار در رهبری جامعه پرداخت که اصولا باید بر زیربنای یاد شده، استوار باشد تا از سیاست‌های غیرواقعی و نامعقول پرهیز شود.

موضوع دیگر، بی‌تفاوتی شگفت‌انگیز این نخبگان فکری دولتی به تنوع درونی مقوله‌ی «روشنفکر» است. توضیح این‌که آن‌ها این مقوله را به سادگی به آنچه که میشل فوکو «روشنفکر خاص» می‌نامد فرو می‌کاهند، تا وجود «روشنفکر عمومی»، روشنفکر آکادمیک-عمومی و روشنفکران ارگانیک و دیگر انواع روشنفکری را انکار کنند. در این راستا ژان پل سارتر و ادوارد سعید را نیز افرادی «نق زن» معرفی می‌کنند.^{۲۰} در حالی که سارتر همان کسی است که کسی همچون فوکو او را به خاطر شجاعت اخلاقی، قدرت وحدت‌بخش اجتماعی و نیروی عظیم آموزش‌گرانه‌اش می‌ستود.^{۲۱} و ادوارد سعید، چهره‌ی برجسته‌ی دانشگاه‌های آمریکا، کسی است که پژوهش انتقادی جالبی از مناسبات میان شرق و غرب عرضه کرد، و در عین حال هرگز نتوانست بی‌تفاوت به رنج انسانی، به ارائه‌ی درس‌نامه‌های

۲۰. همان منبع

۲۱. نگاه کنید به بخش چهارم همین نوشتار

دانشگاهی بسنده کند. نخبگان دولتی یاد شده، «روشنفکر خاص» و «روشنفکر عمومی» را همچون آنتی‌تزه‌های یکدیگر معرفی می‌کنند، به گونه‌ای که گویا وحدت آنها در یک شخص یا یک قشر ممکن نیست (در حالی که افرادی همانند *ادوارد سعید* از نمونه‌های وحدت این دو نوع روشنفکر هستند؛ در بخش پایانی این نوشتار به این موضوع باز خواهیم گشت). آنها در امتداد همین نگاه، «همه چیزدان بودن» روشنفکر عمومی را مورد انتقاد قرار می‌دهند، و روشنفکر عمومی را فردی فاقد قلمرو تخصصی معین قلمداد می‌کنند که درباره‌ی همه چیز و در واقع هیچ چیز صحبت می‌کند. و این در حالی است که خود به طور متناقضی در نقش روشنفکر عمومی -یا در واقع «روشنفکر ارگانیک» طبقه‌ی سرمایه‌دار- ظاهر شده و درباره‌ی هر پدیده‌ای که میان زمین و آسمان یافت شود اظهارنظر می‌کنند. وانگهی خود فوکو، که ایشان برای ایجاد تقابل میان مقوله‌های «روشنفکر خاص» و روشنفکر عمومی (و بیرون انداختن یکی به نفع دیگری) از او نقل قول می‌کنند، روشنفکر عمومی بود. مگر نه این که فوکو درباره‌ی تاریخ سکسوالیته، تاریخ دیوانگی، یونان باستان، تبارشناسی و کارکردهای معرفت و قدرت، و انبوهی از دیگر مسائل پژوهش کرده، نوشته و سخن گفته است؟ فوکو در ساحت عملی نیز جدایی سیاست و تخصص‌گرایی حرفه‌ای را نپذیرفته بود، چه در تحرکات و اکسیون‌های سیاسی هم فعالانه شرکت می‌کرد.

در اظهارات این طیف از به اصطلاح کارشناسان از «روشنفکران ارگانیک» نیز سخنی به میان نمی‌آید، گروهی که فردریک فون هایک سرسختانه از وجود و کارکردشان دفاع می‌کرد^{۲۲} و از قضا خود این نخبگان وطنی نیز از همان مقوله‌اند (گیریم جنس نامرغوب آن)؛ چه آنها نیز همچون هایک روشنفکر-ایدئولوگ طبقه‌ی سرمایه‌دارند. هایک وجود روشنفکران ارگانیک را دست‌کم برای طبقه‌ی سرمایه‌دار می‌پذیرد و وجود آنها را ضروری می‌داند: زیرا از دید او این دسته از روشنفکران ارگانیک با رویکردی «کارگزار-محور»^{۲۳}، عهده‌دار اعمال هژمونی نظری و سیاسی بر جامعه هستند و باید در برابر بلوک تاریخی رقیب (سوسیال‌دمکراسی با متحدین سوسیالیست‌اش، در متن اروپای پس از جنگ دوم)، پیش‌برنده‌ی پروژه‌های هژمونیک باشند^{۲۴}.

اینکه در سلسله بحث‌های یاد شده «مردم عادی» یا همان نیروی کار پراتیک («غیرعلمی و

22. F. A. Hayek: *The Constitution of Liberty*, 1960

23. Agential

۲۴. این موضوعات در بخش چهارم همین نوشتار به طور مفصل بحث شده است.

غیرتخصصی») جز اشاره‌هایی جسته‌گریخته اساساً حضور ندارند؛ اگر چه عجیب می‌نماید، اما بازتابی است از جایگاه «مردم عادی» در نظام اجتماعی مورد نظر این طیف از نخبگان. آنها به سادگی از این «مردم عادی» می‌خواهند تا خود را برای ملزومات فرایند پنجاه ساله‌ای از انباشت درازمدت سرمایه آماده کنند، در حالی که به بهایی که این مردم باید برای پیشرفت مورد نظر «آنها» پردازند ابدأ توجهی ندارند. در واقع این توده‌ی ابزاری اصولاً جایی در محاسبه‌های نظری و تقسیم کار مورد نظر آنها ندارد. چنین رویکردی به مردم از ویژگی‌های «انقلاب‌های انفعالی» مورد علاقه‌ی بورژوازی غیرهژمونیک و ترس‌خورده است. این وضعیت معمولاً منجر به بازتولید و تشدید بحران هژمونیک در سطوحی بالاتر و در مقاطع تاریخی بعدی می‌شود و به لحاظ تاریخی مشخصاً در ایتالیا و آلمان منجر به ظهور فاشیسم گردید. در تاریخ ایران نیز از سلسله‌ی پهلوی به این سو ما همواره شاهد حضور این بحران هژمونیک بوده‌ایم که هنوز هم کمابیش ادامه دارد.

به هر روی، با توجه به موارد ذکر شده و بحث تقسیم کار نزد نولیبرال‌ها، طرح اندیشه‌های مارکس درباره‌ی تقسیم کار و جدایی عنصر یدی و ذهنی در ادامه این نوشتار ضرورت می‌یابد، تا تفاوت دیدگاه ایشان با سوسیالیست‌ها در حوزه‌ی تقسیم کار و نیز نقش «مردم عادی» مشخص گردد. به این ترتیب، تفاوت تعریف سوسیالیست‌ها با نولیبرال‌ها در خصوص مقوله‌های مختلف کار ذهنی (و ارتباط آنها با سرمایه از سویی و کار پراتیک و یدی از سوی دیگر) آشکار خواهد شد. بنابراین در بخش نخست این نوشتار موضوع تقسیم کار از منظر مارکسی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نکته‌ی مهم دیگر در گفتار طیف نولیبرال ایران به موضوع علم و دانش مربوط است؛ در پیوند با همان چیزی که آنان نیروی کار تخصصی-علمی یا آکادمیک می‌نامند. علم یا نیروی کار علمی و تخصصی نزد آنان به ابزاری در خدمت تحقیق و تحلیل آنچه که «هست» فروکاسته می‌شود. علم در شکل پوزیتیویستی خود، ابزاری در اختیار سیاست‌مدار است. یعنی قدرت «ارزش‌گذاری» و ارزیابی با سیاست‌مدار است، و فقط او درباره‌ی آنچه که «باید باشد» نظر می‌دهد؛ هم‌چنان که درباره‌ی مقوله‌ی «پیشرفت» تصمیم می‌گیرد و جهت حرکت را مشخص می‌کند. در این راستا دانشمندان و متخصصان ابزاری در دست سیاست‌مدار برای حل مشکلات هستند. یعنی به شیوه‌ی وبری «عینیت در علوم اجتماعی»^{۲۵}، علم به ابزار «حل» مسائل پیش پای نظام اقتصادی-اجتماعی مسلط فرو کاسته شده و به این

ترتیب علم از ویژگی نقد تهی می‌گردد. با ایجاد تمایز بین ارزش‌گذاری و تعریف هدف، که هر دو به سیاست‌مدار سپرده می‌شود، وظیفه‌ی تعریف و حل مشکلات اقتصادی و اجتماعی به دانشمندان علوم (طبیعی) و اجتماعی (نظری و کاربردی) وانهاده می‌شود. به این ترتیب، علم به فعالیت و مقوله‌ای غیرانتقادی و ایستا تبدیل شده و از میزان استقلال و پویایی آن به شدت کاسته می‌شود. در نتیجه نیروی کار علمی-تخصصی دانشگاهی (به ویژه در قلمرو علوم اجتماعی) در بسیاری موارد تبدیل به نیروی کار متخصص حرفه‌ای یا آکادمیک (یا همان «روشنفکر خاص») می‌شود که در عمل نسبت به رنج انسانی بی‌تفاوت است و قادر به هم‌یاری با بشریتِ امروزی برای دستیابی به رهایی و زندگی شایسته نیست.

بسیاری از این افراد با محدود کردن خود به روش‌های پوزیتیویستی در علم قادر به شناسایی سطوح مختلف و عمیق واقعیت نبوده و معمولاً به ارائه‌ی راه‌حل‌هایی سطحی و یک‌سویه اشتغال دارند. بدین معنا قادر به پیوند زدن نظریه‌ها و پراتیک‌های علمی و تخصصی خود با سطوح عمیق زندگی اجتماعی و سیاسی نیستند. اگرچه هیچ انسان خردمندی ادعا نمی‌کند که علم و نظریه ترجمان بی‌واسطه‌ای به قلمرو راه‌کارهای سیاسی-استراتژیک و پراتیک‌های مشخص دارد، تا مستقیماً برای حل مشکلات متعدد سپهر زندگی عملی به کار گرفته شود؛ اما فهم این موضوع هم دشوار نیست که این فرایند جداسازی بخش‌های گوناگون کار اجتماعی از یکدیگر و برده‌سازی علم و کار ذهنی، در نهایت منجر به جداسازی بخش‌های مختلف زندگی اجتماعی از یکدیگر و ظهور جامعه‌ای از خودبیگانه، تکنوکراتیک و غیردمکراتیک می‌شود. با این اوصاف، موضوع چگونگی درهم‌آمیزی علم و نقد، و رابطه‌ی آنها با پراکسیس رهایی‌بخش (برای کسانی که خواهان یک نظم بدیل هستند)، دارای اهمیت به سزایی است. این موضوع تا حدودی در بخش دوم این نوشتار مورد بحث قرار می‌گیرد.

موضوع بعدی این است که «روشنفکران» و «اعمال هژمونی فرهنگی و ذهنی»، دو مفهومی است که همواره درهم تنیده شده‌اند. همان‌طور که در بالا اشاره شد، هایدکامر چنین وظیفه‌ی سنگینی را برای روشنفکران ارگانیک سرمایه‌داری قائل است. برای مشخص شدن موضوع در بخش سوم مطلب، پیش از آن که به موضوع روشنفکر و تقسیم‌بندی‌ها و تفکیک‌های درونی آن پردازم، مقوله‌ی هژمونی را به نحوی نظری توضیح می‌دهم تا ادامه‌ی بحث درباره‌ی موضوع روشنفکر ساده‌تر شود. واقعیت این است که ضرورت وجود روشنفکر در

جوامع معاصر ناشی از هژمونی سرمایه و «خود-پویی»^{۲۶} شیوهی تولید سرمایه‌داری و تضادها و بحران‌های درون‌ماندگار آن است. منظور این است که شیوهی تولید سرمایه‌داری دارای ویژگی خاص و هژمونیک «رشد برای رشد» و «تولید برای تولید» است که فرادستی هیچ گونه منطق فرا-اقتصادی را بر نمی‌تابد. به همین جهت هم در صورت رها شدن به حال خود، همه‌ی قلمروهای زندگی اجتماعی را به زیر سیطره‌ی خود کشیده و موجب ویرانی نیروی کار، زمین (قلمروهای طبیعی) و سرانجام نابودی زندگی می‌شود. خود-پویی زیربنا (شیوهی تولید سرمایه‌داری یا رابطه‌ی بین نیروها و روابط تولیدی به زبان بسیار مجرد) منجر به حرکت ادواری سرمایه‌داری با میانجی سازوکار «رشد از راه بحران و بحران از راه رشد»^{۲۷} می‌شود، که همه‌ی ارکان جامعه‌ی جهانی را به پس‌لرزه‌های شدیدی در سپهرهای گوناگون دچار می‌کند. برای پیش‌گیری از نابودی همه چیز به دست طغیان‌های ادواری سرمایه، نیاز است که بی‌وقفه و به طور نهادمند فرایندها و پروژه‌های ترمیمی و بازتولیدگرانه‌ای تدارک دیده شود که در واقع همان پروژه‌های هژمونیک برای سامان بخشیدن به وضعیت اجتماعی و مهار «تخریب‌های خلاقانه»ی سرمایه هستند.

به بیانی دیگر، گسست‌های زیربنا از روبنا، یا همان از هم‌گسختگی متناوب وضعیت نهادمند، باید به طور مرتب ترمیم و بازسازی گردد. اینجا است که تداوم نظام مستلزم فعالیت لشکر انبوهی از روشنفکران، سیاست‌مداران، متخصصان تکنوکرات، بوروکرات و نظایر آنها است، تا زیربنا و روبنا را در پرتو تغییرات و شرایط نو-پدید در سطح زیربنا از نو به یکدیگر پیوند دهند، تا بتوانند از آسیب‌دیدگی جدی سازوکارهای انباشت جلوگیری نمایند. این لشکر از روشنفکران و متخصصان در پیوندی ارگانیک با یک بلوک تاریخی هژمونیک، و به مثابه ابزارهای دولت برآمده از دل این بلوک عمل می‌کنند و نهایتاً (البته تاکنون) موجب دوباره پیوستن زیربنا و روبنا به یکدیگر می‌شوند. به این ترتیب، سازوکارهای انباشت سرمایه در نبود عوامل بازدارنده‌ی جدی ثبات بیشتری می‌یابند و هژمونی بورژوازی در سطح روبنا و آگاهی نیز ترمیم شده و به جامعه انسجام و وحدت می‌بخشد. از همین منظر، در بخش سوم این نوشتار دو نوع هژمونی مورد بحث قرار می‌گیرد: هژمونی ساختاری و هژمونی در سطح کارگزاران. این بحث از آن روی اهمیت دارد که معمولاً هژمونی را در سطح کارگزاران و

26. Autonomy

۲۷. من این عبارت را از یواخیم هیرش (Joachim Hirsch) یکی از نویسندگان نزدیک به «مکتب تنظیم» به وام گرفته‌ام که در ادامه‌ی بحث باز هم به او اشاره خواهم کرد. اگر چه مارکس خود در سرمایه به این بحث اشاره کرده است.

تعامل آنان با یکدیگر بررسی کرده‌اند، در حالی که این تعامل‌ها و عاملیت (ایجنسی) ناشی از آن خود در چارچوب‌های هژمونی ساختاری عمل می‌کنند، که تلاش روشنفکران ارگانیک طبقات اصلی متخاصم نیز در جهت بازتولید یا دگرگونی آنها است. به این معنا، درک و یافتن رابطه‌ی میان این دو سطح از هژمونی بسیار مهم است.

موضوع قابل توجه دیگر این است که تقسیم کار تخصصی و جزئی که مورد دفاع «دانشمندان» ما است، از سویی عناصر علم، ارزش‌گذاری سیاسی و ایدئولوژیک، و اجرای اهداف را از یکدیگر تفکیک کرده است، و از سوی دیگر آنان را از نیروی کار پراتیک یا «کارگر جمعی» و نیز «مردم عادی» جدا می‌کند. به همین جهت، بنا بر تعریف ایشان وظیفه‌ی تحلیل علمی و ارائه‌ی راه‌حل و راهکار برای مشکلات ساختاری و اجتماعی به نیروی کار آکادمیک و تخصصی-علمی واگذار می‌شود. کار ارزش‌گذاری و تعریف هدف به سیاست‌مداران دولتی و انباده می‌شود. و انجام کار و اجرای پروژه‌ها برای رسیدن به هدف نیز در فعالیت تکنوکرات‌ها و بوروکرات‌ها متمرکز می‌شود. «مردم عادی» و کارگران پراتیک (یدی-ذهنی) نیز به حوزه‌ی زندگی عملی روزمره سپرده می‌شوند. چنانچه چنین تقسیم کار انعطاف‌ناپذیر و غیردمکراتیکی بین عناصر «ذهنی» (علمی-سیاسی / استراتژیک و تکنوکراتیک) و عناصر پراتیک (سپهرهای کارهای تولیدی و بازتولیدی با میزان کمتری از عنصر ذهنی) را بپذیریم، آنگاه در واقع پیامدهای آن را نیز پذیرفته‌ایم. یعنی اذعان کرده‌ایم آن کسانی که در بخش‌های مختلف نظری/علمی، سیاسی/استراتژیک، سازمانی/تکنوکراتیک و پراتیک/ابزاری به کار در سطوح مختلف و ایفای نقش‌های خود مشغول هستند، از اتصال وظایف خود با یکدیگر آگاه نمی‌شوند و در واقع فرصت و زمان باخبر شدن از این اتصال را هم ندارند. زیرا همگی آنها به جز بخش استراتژیک-سیاسی (آن هم به‌طور ناقص) مشغول انجام کارکردهای تخصصی و جزئی خود بوده و به مسیر تحولات جامعه، چگونگی و پیامدهای آن آگاهی ندارند. در چنین شرایطی، به ناچار باید بپذیریم که برای وصل کردن اجزای این ماشین اجتماعی به یکدیگر، برای معنا بخشیدن به هدف کلی، به مسیر حرکت و نیز برای برقرار کردن روابط لازم میان بخش‌های مختلف عناصر اجتماعی با یکدیگر، و همچنین برای ایجاد وفاق و یکپارچگی اجتماعی در ذهن همه‌ی بخش‌های نیروی کار، به ویژه بخش «کارگران یدی و ذهنی مشغول به انجام وظایف پراتیک»، نیاز به وجود روشنفکران، ضرورتی قطعی است. نیاز به وجود روشنفکر برای آن است که ناسازگاری‌های این سپهرهای جدا افتاده از یکدیگر را بشناسد و در جهت بازسازی آنها راه‌کارهای مناسب ارائه دهد و به بیان هایت برای مردمی که سرگرم کار و زندگی روزمره هستند، (تا سرحد

امکان) «تصویری کلی» و پرهماهنگ ترسیم کند.^{۲۸}

این روشنفکران طبعاً «چپ تحول‌خواه» نیستند، بلکه در وضعیت فعلی، بیشتر آنها به خاطر مقتضیات نظم موجود و فقدان استراتژی‌های مناسب از سوی مقابل، از نوع «راست ترمیم‌گر» هستند؛ که تلاش می‌کنند تا بر شکاف‌های برآمده از این تقسیم کار درونی شده و رشد ناموزون بین «زیربنا و روبنا» که موجب تنش‌های ساختاری، سیاسی، ایدئولوژیک و همچنین تنش‌های روحی-روانی در افراد جامعه با پیامدهای گسترده‌ی اجتماعی می‌شود، مسلط شوند. آنان همواره در قلمرو سیاسی-ایدئولوژیک و نظریه‌پردازی، مشغول طراحی و اجرای پروژه‌های هژمونیک هستند تا شکاف‌های قهرآمیز موجود در جامعه را مهار کنند و همه چیز را به طور «تفاهم‌آمیز» به نفع ثبات و دوام نظم موجود حل و فصل کنند. یا آن که در برابر تلاش‌های خودانگیخته‌ی جامعه برای مهار گرگ بی‌رحم سرمایه تمهیداتی اندیشیده و اکثریت جامعه را متقاعد سازند که رها کردن سرمایه به حال خود، نه فقط بهترین روش زندگی بلکه عین سعادت جمعی است. به این معنا، در کار بازتولید جامعه‌ی موجود می‌کوشند و سعی دارند اصطکاک‌ها و تنش‌ها را به کمترین میزان برسانند. این نوع روشنفکران از منافع آن بخشی از جامعه دفاع می‌کنند که این تقسیم کار را امری مقدر، موجه و طبیعی دانسته و از نظم طبقاتی مستقر بیشترین سود را می‌برد. اما طبقات و اقشار دیگری از جامعه نظم موجود را به لحاظ «عینی» و «ذهنی» به نفع خود نمی‌بینند و همین وضعیت (حداقل در مقطعی) منجر به بروز اعتراض‌ها، مخالفت‌ها و دخالت‌های آنان و همچنین پیدایش روشنفکرانی از نوع مخالف می‌شود. علت چنین وضعیتی چیزی نیست مگر ساختارهای اجتماعی و اقتصادی جامعه‌ی موجود که منجر به رویارویی گاه و بیگاه طبقات متخاصم اقتصادی می‌شود. در واقع، هر طبقه‌ی فعال اقتصادی به بیان مارکس و گرامشی (و نیز هایک) روشنفکران ارگانیک خود را پرورش می‌دهد تا جهان‌بینی و منافع «بخش فعال» طبقه‌ی خود را فرموله کنند.

در بخش مربوط به مفهوم روشنفکر، بحث پیرامون تفاوت میان این دو طیف روشنفکر را با ارائه‌ی بخشی از نظریات هایک آغاز می‌کنم تا باور هایک به روشنفکران ارگانیک سرمایه‌داری را نشان داده و خصلت روشنفکری مورد نظر او و تفکیک‌های درونی این مقوله‌ی اجتماعی را از دیدگاه او بررسی کنیم. به این ترتیب نشان می‌دهم که رویکرد هایک جامع‌تر از رویکرد شاگردان و مریدان ایرانی او است و اینکه او به ضرورت وجود

روشنفکران و تقسیمات درونی آنها اعتقاد دارد. در ادامه، تقسیمات درونی گروه روشنفکران تحول‌خواه را با نگاهی به نوشته‌های گرامشی، تحت عنوان روشنفکران ارگانیک، مورد بررسی قرار می‌دهم. در ادامه‌ی همین بحث به برخی انتقادهای معطوف به وضعیت روشنفکران در احزاب کمونیست و همچنین کشورهای به اصطلاح «سوسیالیستی» اشاره می‌کنم. علت این اشاره این است که انواع گوناگونی از روشنفکران وجود دارد. تمام آنها لزوماً از نوع حزبی یا ارگانیک-طبقاتی به معنای تنگ کلمه نیستند. ما با انواع مختلف روشنفکران متعهد مواجه هستیم که جایگاه آنها باید پذیرفته شده و ارج گذارده شود. در پایان به نمونه‌هایی از ترکیب روشنفکر خاص و روشنفکر عمومی می‌پردازم، و به عنوان نمونه به برخی دیدگاه‌ها و رویکردهای فرانک لینک‌چنر و ادوارد سعید اشاره می‌کنم که یکی روی جایگاه «روشنفکر خاص» تاکید دارد و دیگری خود نمونه‌ی وحدت تنگاتنگ روشنفکر خاص و روشنفکر عمومی است. گو این که هر دو به یکسان بر لزوم درگیری اجتماعی و سیاسی روشنفکر متعهد عمومی پای می‌فشارند. و در همین ارتباط از پیر بوردیو نیز یاد می‌کنم و از تنش درونی روشنفکران عمومی آکادمیک می‌گویم.

شاید تا به حال روشن شده باشد که من روشنفکر را -مطابق درک و تعریفی که از آن دارم- توامان درگیر در دو قلمرو کار ذهنی و کنش‌گری اجتماعی می‌دانم. این نوع روشنفکران در هر دو اردوگاه اصلی جامعه (یعنی اردوگاه‌های کار و سرمایه) وجود دارند و هر یک دارای تقسیمات درونی و تفکیک‌های ویژه‌ی خود هستند. اما به جز آن، ترجیح می‌دهم که به جای ترکیب «روشنفکر خاص» اصطلاح متخصصان حرفه‌ای و نیروی کار آکادمیک را به کار ببرم که دلالت بر وجود عنصر کار ذهنی در حرفه‌های تخصصی ایشان دارد و می‌توان بدین ترتیب آنها را کارگران ذهنی خواند. ضمن این که این اصطلاح نشانگر آن است که این افراد لزوماً به طور فعال درگیر امور اجتماعی نیستند، اما به دلیل تناقضات و تنش‌های درونی مرتبط با جایگاه‌های خود تحت تاثیر روشنفکران ارگانیک و متعهد، و نیز تحت تاثیر وقایع عمومی، می‌توانند عنصر درگیری اجتماعی را در حرفه و فعالیت خود افزایش داده و به روشنفکر آکادمیک-عمومی یا روشنفکر متخصص-عمومی^{۲۹} تبدیل شوند.

۲۹. به عنوان نمونه باید از یک متخصص حرفه‌ای دانمارکی یاد کنم که پس از وقوع جنگ عراق و دخالت فعال دولت دانمارک در این جنگ، اوراق محرمانه‌ی وزارت دفاع و سازمان امنیتی کشور را، که به دلیل حرفه‌ی تخصصی خود بدان‌ها دسترسی داشت، علنی کرد و در روزنامه‌ها به چاپ رساند و اعلام کرد که بهانه‌ی دولت دانمارک برای حمله و تجاوز به عراق هیچ گونه مبنای «عینی» و «علمی» و «بی‌طرفانه» ندارد. زیرا دولت از مدت‌ها قبل می‌دانسته است که عراق دارای سلاح‌های اتمی نیست و با این همه، چنین اطلاعاتی را از عرصه‌ی همگانی پنهان نگه داشته است. این متخصص حرفه‌ای به این ترتیب تبدیل به یک روشنفکر متخصص-عمومی شد. البته برای چنین تغییر نقشی او را متهم به «خیانت به منافع ملی»

با توجه به تعریف و توضیح بالا امیدوارم برای مخاطب روشن شده باشد که من روشنفکر را «هم‌زاد چپ» نمی‌دانم و در نظر هم ندارم که معنای هنجاری (نُرماتیو) از این واژه به دست بدهم. روشنفکر در اینجا برای من به معنای کسی است که کار ذهنی عمده فعالیت او را تشکیل می‌دهد و این فعالیت ذهنی در ارتباط با درگیری‌های اجتماعی (در وسیع‌ترین حالت خود) قرار دارد. در واقع پسوندهای افزوده بر این کلمه است که بار توضیح هنجاری را به دوش می‌کشند. زمانی که از روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر صحبت می‌شود روشن است که سخن از روشن‌فکر مخالف نظم موجود در انواع مختلف آن در میان است (نظیر: روشنفکر ارگانیک علمی، روشنفکر ارگانیک سیاسی، روشنفکر ارگانیک ایدئولوژیک و نظایر آن). به همین ترتیب، زمانی که از روشنفکران ارگانیک بورژوا یا روشنفکران ارگانیک طبقه سرمایه‌دار صحبت می‌شود، از روشنفکران موافق نظم موجود در انواع مختلف آن سخن می‌رود.^{۳۰}

و نقض «بی‌طرفی» و سکوت تخصصی‌اش کرده و چندی هم او را روانه‌ی زندان و سپس محکومیت به بیکاری طویل‌مدت کردند که با بهانه‌ی بیماری روحی وی انجام شد. البته او هم اکنون به کار دیگری مشغول است و همچنان در نقش روشنفکر متخصص-عمومی در بحث‌های عرصه‌ی همگانی ظاهر می‌شود.

۳۰. برخی از فعالین چپ خواهان «محو» کلمه‌ی روشنفکر و عدم کاربرد آن هستند. یکی از دلایل عرضه‌شده از سوی آنان این بود که این کلمه از بار نُرماتیو خود تخلیه شده است؛ زیرا به عنوان نمونه عده‌ای از گرایش‌ات دینی هم خود را روشن‌فکر -البته با پسوند دینی- می‌دانند. یک دلیل دیگر آنان این است که کاربرد این کلمه به معنای اهانت به طبقه‌ی کارگر است. برخی نیز در همین راستا گفته‌اند که بهتر است به جای روشنفکر، کلمه‌ی متفکر یا نظریه‌پرداز را به کار گرفت. چنانچه پیشتر توضیح دادم من روشنفکر را «هم‌زاد» چپ نمی‌دانم، بلکه آن را برآیندی از وضعیت موجود می‌دانم و بار نُرماتیو را نه برای خود این کلمه، بلکه برای پسوندهای آن قائلم. با «محو» این کلمه و دست‌یابی به یک وفاق گفتمانی مبنی بر عدم کاربرد آن، کارکردهای آن «محو» نمی‌شود. زیرا این کارکردها در هستی‌شناسی اجتماعی روشنفکران ریشه دارد، و محو آنان مستلزم پیوند مجدد عنصر ذهنی و یدی در کار و نیز برچیدن بساط جامعه‌ی طبقاتی است. ضمن این‌که کاربرد این کلمه نمی‌تواند اهانتی به کارگران باشد، زیرا بزرگ‌ترین اهانت روا داشته شده به کارگران همانا جدایی عنصر ذهنی و یدی از یکدیگر و روابط بیگانه‌ساز و بت‌وارگی کالا و نیز سلطه‌ی ساختارهای مجرد بر زندگی مشخص انسانی آنهاست و از این رو آن کسانی که در دفاع از منافع این طبقه وارد قلمرو نبردهای ذهنی و نظری می‌شوند، در راستای رفع چنین اهانتی تلاش می‌کنند. در ضمن روشنفکران دینی را نیز با قدری اندیشه‌کردن پیرامون نقش‌های متناقض آنان می‌توان همچون «روشنفکران در حال گذار» توضیح داد. زیرا این افراد مطابق تعریف گرامشی «روشنفکران سنتی»‌ای هستند که به دستگاه تفکر دینی تعلق دارند. اما از سوی دیگر، در حال چاره‌اندیشی برای ارائه تفسیرهای جدید از دین و انطباق آن با دنیای مدرن هستند، که قبلاً در مسیحیت از طریق شاخه‌های پروتستانیسیم و کالوینیسیم تجربه شده است. این دسته از «روشنفکران سنتی» به تدریج در صورت گذار جامعه‌ی ایران به جامعه‌ی دارای ساختارهای مدرن‌تر سرمایه‌داری جایگاه خود را مجدداً بازتعریف خواهند کرد. در صورتی که بتوانند تفسیرهای مناسب دنیای کنونی ارائه دهند، هم‌چون کشیشان و متفکران پروتستان وظیفه‌ی خود را به انتها رسانده و در سازوکارهای جامعه‌ی جدید هضم و جذب خواهند شد. در غیر این صورت در حفره‌های اجتماعی موجود به زیست خود ادامه خواهند داد. به هر ترتیب وضعیت آنها به وضعیت اجتماعی مسلط گره خورده است. در ضمن به نظر نمی‌رسد که بتوان روشنفکران را به طور کلی نظریه‌پرداز و یا متفکر نامید، زیرا که همه‌ی آنان نظریه‌پرداز و متفکر اجتماعی نیستند، بلکه لایه‌های مختلفی در آنها یافت می‌شود و کارکردهای وسیع و متفاوتی نیز دارند که الزاماً همه‌ی این کارکردها با نظریه‌پردازی قابل توضیح نیستند.

فصل دوم

تقسیم کار اجتماعی و تقسیم کار در نظام سرمایه‌داری

- ۲.۱. خطوط کلی درک نولیبرالی از تقسیم کار ۵۹
- ۲.۲. تقسیم کار نزد اقتصاددانان و فیلسوفان کلاسیک ۶۲
- ۲.۳. مارکس و نظریه‌ی انحلال تقسیم کار ۶۹
- ۲.۴. مارکس و گذار از بازار به تولید ۷۰
- ۲.۵. گذار به بحث علم و ارزش‌گذاری ۸۳

۲. تقسیم کار اجتماعی و تقسیم کار در نظام سرمایه‌داری

۲.۱. خطوط کلی درک نولیبرالی از تقسیم کار

در این بخش، مقوله‌ی تقسیم کار اجتماعی از دیدگاه مارکسی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در اینجا از تقسیم کار یدی و ذهنی در جامعه و همچنین از راه‌کارهای رادیکال برای کاهش واقعی آن در جهت دمکراتیزه کردن شرایط زندگی انسان‌ها و فراهم کردن امکان شرکت هر چه فعال‌تر آنان در قلمروهای گوناگون زندگی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی سخن می‌گوییم.

همان‌گونه که اشاره شد، از نظر نولیبرال‌های وطنی تقسیم کار اجتماعی به شیوه‌ای تخصصی و از پیش-تعریف‌شده، با خصلتی انعطاف‌ناپذیر و غیردمکراتیک امری پذیرفته‌شده، مطلوب و «طبیعی» است. آنها بخش فوقانی نیروی کار ذهنی را در جدایی از بدنه‌ی نیروی کار، که همان کارگران یدی/پراتیک هستند، بررسی کرده و نه تنها یک رابطه‌ی اندام‌وار میان این دو مقوله نمی‌بینند، بلکه گروه دوم را به ابزاری برای انباشت سرمایه تقلیل می‌دهند. به این معنا از دید آنان هیچ‌گونه وابستگی و روابط متقابل بین این دو گروه وجود ندارد. یک گروه

در جایگاه رهبری‌کننده و گروه دیگر در جایگاه رهبری‌شونده است و هر یک باید جایگاه خود را شناخته و بپذیرد. این نظم اقتدارگرا از آن رو اهمیت دارد که توده‌های ابزاری باید پنجاه سال آینده را بدون مزاحمت‌های روشنفکران مخالف نظم موجود، در کار و زحمت سرشار از نایمینی بگذرانند، تا شاید «ثروتی» انباشت شود و «بین فقرا تقسیم گردد». آن هم در کشوری که دارای ذخایر نفت و گاز فراوان است و به این معنا «ثروت» از پیش موجودی وجود دارد و درآمد هنگفتی هم از فروش آنها به کشور وارد می‌شود.

بنابراین در این بخش با پرداختن به موضوع تقسیم کار اجتماعی از دیدگاه مارکس می‌کوشم نشان دهم که:

الف- درک این نخبگان از مقوله‌ی تقسیم کار درک نادرستی است، زیرا یک پدیده‌ی تاریخی را همچون پدیده‌ای «طبیعی» درک کرده‌اند. و از آن‌جا که آن را در دل فرایند تاریخی تکوین، تکامل و تحولات آن قرار نداده و ارتباط بین گذشته، حال و لاجرم آینده‌ی احتمالی آن را ندیده‌اند، در نتیجه به توجیه و مشروعیت‌دهی به تقسیم کار موجود و نظم اجتماعی ناشی از آن مشغول شده‌اند.

ب- سوسیالیست‌ها به وجود یک رابطه‌ی متقابل جدی و وابستگی اندام‌وار میان کار یدی و کار ذهنی باور دارند، و این که رشد اولی تحت شرایط خاص تاریخی منجر به رشد دومی می‌شود.

پ- به طور کلی از آنجا که سوسیالیست‌ها جدایی عناصر یدی و ذهنی کار از یکدیگر را در بستر تاریخی رشد و تکامل آن (به ویژه) در نظام سرمایه‌داری بررسی می‌کنند، در پرتو داده‌های تجربی و علمی به این نکته باور دارند که در شرایط تولید سرمایه‌داری پیشرفته‌ی کنونی قابلیت‌هایی برای کنترل و هدایت این امر و کاهش حداکثری آن وجود دارد که تنها در صورت محو مناسبات تولیدی ناشی از این نظام می‌تواند متحقق شود.

ت- پدیده‌ی روشنفکر، برخاسته از این وضعیت جدایی عنصر ذهنی و یدی/پراتیک در جامعه‌ی کنونی است که خود را از سپهر تولید به سپهر اجتماع بیرونی نیز گسترش می‌دهد. به این معنا، پدیده‌ی روشنفکر مقوله‌ای اتفاقی یا آفریده‌ی ذهن شماری از ناراضیان این وضعیت نیست که بتوان به سادگی نقش و کارکرد آن را منکر شد. این پدیده از دل تناقضات و تضادهای نظام تولیدی سرمایه‌داری بیرون می‌آید و تا زمانی که این نظام بر جای خود باقی است، روشنفکران نیز کارکردهای گوناگون و متناسب با جایگاه اجتماعی و طبقاتی خود را در این نظام به انجام خواهند رساند. همراه با تغییرات مرتبط با شیوه تولید

و نظام اجتماعی سرمایه‌داری، انواع روشنفکران و کارکردهای آنها نیز دستخوش تغییراتی می‌شود، اما وجود و کارکردهای بنیادین آنها همچنان در این نظام ادامه خواهد داشت.

علاوه بر این، بررسی موضوع تقسیم کار از دیدگاه مارکس برای درک جامعه‌ی بدیل دارای اهمیت جدی است. زیرا تنها طرح و تکرار شعارهایی کلی و مجرد، هم‌چون «کار، نان، مسکن، آزادی» به خودی خود بار معنایی خاصی ندارد؛ به همین جهت باید درباره‌ی مضمون کار، مضمون مسکن و مضمون آزادی و نان^۱ نیز بحث کنیم و از همین امروز با دیدگاهی انتقادی به این موضوعات بنگریم و راه‌کار ارائه کنیم.

گاهی موضوع تقسیم کار در نهایت با ارجاع به فرازی از نوشته‌ی مارکس در «ایدئولوژی آلمانی»^۲ امری انحلال‌پذیر تلقی شده است و آن جملات را چنین تفسیر کرده‌اند که با آغاز عصر کمونیسم، هر کسی می‌تواند همه کاری بکند. اما نقد مضمون و محتوای «کار» در جامعه‌ی سرمایه‌داری و زیانی که بسیاری از افراد به علت کارشان متحمل می‌شوند، بیماری‌های خطرناکی که به همین جهت آنان را به تدریج از پای درمی‌آورد، میزان انحطاط روحی، جسمانی، و فکری-عاطفی که در اثر کارشان به آنها دچار می‌شوند و رابطه‌ی بسیاری از مشاغل، حرفه‌ها و فعالیت‌های اقتصادی با ویرانی فزاینده‌ی طبیعت باید همین امروز طرح شود و از همین امروز، بر بازتعریف و تغییر مضمون و چگونگی تقسیم کار پافشاری شود. واقعیت این است که بسیاری از کارها نه تنها چنگی به دل نمی‌زنند، شوری در ما بر نمی‌انگیزند و بلندپروازی ما را سبب نمی‌شوند، بلکه تصویر انسانی در مانده و بی‌چاره را

۱. برای نمونه، برای هر کسی که با دیدی انتقادی به مختصات جامعه‌ی کنونی بنگرد، ناگفته پیداست که ساختمان‌های انبوهی که با بدترین و ارزان‌ترین مصالح در کنار اتوبان‌های آلوده‌ی شهرهای بزرگ ساخته می‌شوند، از نظر زیستی کیفیتی به شدت پایین دارند و طول عمر افراد ساکن این «مسکن‌ها» به علت آلودگی هوا و آلودگی صدا معمولاً کمتر از طول عمر افرادی است که در ساختمان‌هایی بهتر و دور از شهر زندگی می‌کنند. در مورد مضمون یا کیفیت نان، برای نمونه می‌توان به تفاوت میان مواد غذایی مملو از مواد شیمیایی و با کیفیتی بسیار نازل با غذاهایی که «به لحاظ بیولوژیکی» حاصل فرآوری طبیعی بوده و دارای کیفیتی بالاتر هستند اشاره کرد؛ واضح است که تولید انبوه اولی مختص جمعیت عظیم فقراست؛ درحالی‌که دومی برای کسانی تهیه می‌شود که پول بیشتری دارند و قادرند بهای سالم زیستن را بپردازند. درباره‌ی آزادی نیز به نظر می‌رسد که به‌ویژه در ایران هنوز به جایگاه آزادی فرد، موضوع انسان و رابطه‌ی او با جمع در بستر یک جامعه‌ی دمکراتیک و آزاد، بهای زیادی داده نمی‌شود.

۲. "در جامعه‌ی کمونیستی در آن‌جا که هیچ کس قلمرو اختصاصی فعالیت ندارد، بلکه هر کس می‌تواند در هر شاخه‌ای که میل دارد، مشغول به کار شود. جامعه تولید همگانی را تنظیم می‌کند و از این رو برای من این امکان را فراهم می‌کند که امروز این کار و فردا کار دیگری انجام دهم. در بامداد شکار کنم، بعد از ظهر ماهی بگیرم و شامگاه به دامپروری مشغول باشم و پس از صرف شام هر طور که در نظر داشته‌ام به انتقاد بپردازم. بی‌آنکه هرگز شکارچی، ماهیگیر، چوپان یا منتقد باشم."

به نمایش می‌گذارند که صرفاً از روی ناچاری و جبر اقتصادی-اجتماعی به انجام آن کار مشغول است. به همین جهت، برای به حداقل رساندن این گونه «کارها» و همچنین جبران رنج‌های انسان‌ها به نوعی دیگر، باید چاره‌ای اندیشید. زمانی شاید اتحادیه‌های کارگری و جنبش کارگری برای روحیه دادن به کارگران و همچنین برانگیختن حس غرور و رزمندگی در ایشان، نفس کار کردن را ستایش می‌کردند؛ اما امروز با توجه به رشد فناوری و امکان برقراری نوع دیگری از سازماندهی و مدیریت جامعه می‌توان و باید به نقد انواع گوناگون کار و محتوای آنها پرداخت و با ارائه‌ی تعریف جدیدی از «کارکردن»، هنجارها و مناسبات موجود را به چالش کشید.

آنچه در ادامه می‌آید بررسی موضوع تقسیم کار از دیدگاه پیشینیان مارکس و سپس خود اوست. این مرور اجمالی عمدتاً با استناد به پژوهش علی راتانسی انجام می‌شود.

۲.۲. تقسیم کار نزد اقتصاددانان و فیلسوفان کلاسیک

مشغله‌ی علی راتانسی^۳ بررسی تحول و تکامل مفهوم «تقسیم کار»^۴ نزد مارکس در پیوند با موضوع انحلال آن است. اما وی پیش از آن یک بررسی کلی از نظریات فیلسوفان مختلف باستان و دوران معاصر در این باره ارائه می‌کند؛ که در اینجا تنها بخش کوتاهی از آن را که به دیدگاه‌های فیلسوفان و اقتصادسیاسی‌دانان مدرن مربوط است بازگو می‌کنیم، تا اهمیت موضوع تقسیم کار را نزد اندیشمندان مدرن پیش از مارکس نشان دهیم. طرح این موضوع به این جهت اهمیت دارد که با مقایسه‌ی دیدگاه اقتصاددانان کلاسیک و اقتصاددانان عامی امروزی (هایک و شاگردان و پیروانش) متوجه تفاوت عظیم روش‌شناسی این دو گروه و رویکردهای بسیار متفاوت آنان در ارتباط با مسائل تاریخی و اجتماعی می‌شویم و از آنجا درمی‌یابیم که گروه دوم در شیوه‌ی برخورد با تاریخ روش علمی را به نفع آموزه‌های ایدئولوژیک و جانب‌داری طبقاتی خود کنار نهاده است.

به نظر راتانسی استفاده از اصطلاح «تقسیم کار» به طور گسترده در قرن هجدهم رواج یافت و موضوع اصلی نوشته‌های مکتبی اقتصادی^۵ در دوره‌ی روشنگری در اسکاتلند بود.

3. Ali Rattansi: Marx and the Division of Labour, 1982

قسمت عمده‌ی این بحث از علی راتانسی است. اما در لابه‌لای بحث در مواردی که نیاز بوده، از معدود نویسندگان دیگری و از جمله خود مارکس نیز استفاده کرده‌ام.

4. Division of labor

5. Conjectural School

به نظر او عنصر کار در قرن هجدهم به تدریج به عنوان عنصری مهم در هزینه‌های تولید مفهوم‌پردازی می‌شود. عنصر کار به عنوان منبع اصلی تفاوت ارزش، بین درون‌داد و برون‌داد، که ثروت ملی و فردی را تعیین می‌کند، طرح می‌شود. به هر حال، نخست در تاریخ اندیشه‌ی اسکاتلندی بود که مسئله‌ی تقسیم کار به طور جدی نظریه‌پردازی شد. *آدام اسمیت* در درس‌گفتارهای کتاب بسیار مهم خود «ثروت ملل»، آن را به طور منسجم‌تری ارائه کرد و به اهمیت بهره‌وری ناشی از تقسیم کار پرداخت. او در این ارتباط، تولید سوزن را مثال زد و به این نکته اشاره کرد که در پرتو تقسیم کار به رشد بالاتری از بارآوری کار نائل می‌شویم، که مزایایی به شرح زیر دارد: یکم، تقسیم کار با کاهش وظیفه‌ی هر فرد به یک عمل ساده و سپس تبدیل آن به اشتغال دائمی و مادام‌العمر شخص، موجب رشد چالاکی و زبردستی لازم در فرد می‌شود. دوم، تقسیم کار ریز و جزئی موجب صرفه‌جویی در زمان می‌شود، زیرا تعویض وظایف شخص موجب به هدر رفتن زمان می‌شود. سوم، در ادامه‌ی تمرکز شخص روی یک وظیفه‌ی خاص، امکان تکامل ماشین پیش می‌آید. *اسمیت* همچنین به تخصصی‌شدن کار در حوزه‌ی فکری و مزایای آن هم اشاره می‌کند. *راتانسی* بر این نظر است که *اسمیت* تنها جدایی وظایف، و نه تخصصی‌شدن افراد را در نظر دارد. سوزن‌کار می‌تواند یک روز سیم و مفتول ببرد و روز دیگر به باریک‌کردن آن مشغول باشد و چند روز بعد، آن را شکل بدهد و نظایر آن. *اسمیت* بر خلاف یونانی‌ها تقسیم کار را بازتاب تفاوت‌های طبیعی نمی‌داند. او بر این نظر است که تفاوت بین یک فیلسوف و یک باربر خیابان ناشی از طبیعت یا ذات آنها نیست، بلکه ناشی از عادات، آداب و آموزش آنهاست.

می‌توان گفت که در آن مقطع اهمیت مبارزه با مزایای موروثی اشراف زمینه‌ساز پیدایش این رویکرد جامعه‌شناختی به مقوله‌ی تقسیم کار شد. در همین ارتباط به ویژه آموزه‌های فلسفی و نوشته‌های *جان لاک* اهمیت داشت که دکترین ذهن همچون لوح نانوشته به هنگام زاده شدن را مطرح ساخت؛ لوحی که شکل و ساختارش را از راه جذب تأثیرهای بیرونی، به وسیله‌ی حواس می‌گیرد. در همین راستا رشد معرفت‌شناسی تجربه‌گرا (امپریسیستی) در آن زمان نیز دارای اهمیت بود.^۶ دومین عنصر مهم در پژوهش‌های اسکاتلندی‌ها - از نظر راتانسی - اهمیت روابط مالکیت و نقش آن در تعیین ساختارهای سیاسی و اجتماعی جامعه بود. به عنوان مثال، *آدام فرگوسن*^۷ بر این نظر بود که توزیع نابرابر مالکیت، پایه و اساس

۶. سرمایه‌داران و مزدبگیران که منبع درآمدشان به ترتیب اجاره‌ی زمین، سود سرمایه‌گذاری و دستمزد است.

فرودمستی ملموسی را بنا می‌نهد. او بر آن بود که شکل هر دولتی برآمده از سازمان‌یافتن افراد آن جامعه در طبقات اجتماعی است. اسمیت در این مورد چنین گفته است^۸:

“تا زمانی که مالکیت هست، هیچ حکومتی نخواهد بود که هدفش تضمین ثروت و دفاع از ثروتمندان در مقابل فقیران نباشد.”

نکته‌ی مهم دیگر در پژوهش‌های این دسته از اقتصاددانان و نظریه‌پردازان اجتماعی قرن هجدهم، نقد تقسیم کار ساده و تکراری است که محصول نظام جدید تولید سرمایه‌داری بود. اسمیت در درس‌نامه‌های خود، درباره‌ی عدالت و در بخشی از ثروت ملل راجع به «آموزش جوانان» می‌نویسد^۹:

“کار بیشتر انسان‌ها از یک یا دو عمل بسیار ساده تشکیل می‌شود که عواقب فاجعه‌باری برای رشد و تکامل سیاسی، اجتماعی، عاطفی و روحی شخص، به بار می‌آورد؛ زیرا هوش و خرد اکثریت انسان‌ها به ضرورت، با کار روزانه‌ی آنها و ضمن آن تکامل می‌یابد. کسی که تمام عمر خود را فقط به انجام برخی کنش‌ها و عملیات ساده بگذرانند... فرصت استفاده‌ی درست از ادراک خود را نخواهد داشت... به طور کلی چنین کسی، تا میزانی که برای یک موجود انسانی امکان پذیر است، کودن و نادان بار می‌آید.”

اسمیت، به توصیف بلاهت کسانی که به کارهای تکراری ساده مشغولند، می‌پردازد و سپس چنین ادامه می‌دهد^{۱۰}:

“یکسان بودن زندگی راکد وی، به طور طبیعی موجب فساد در جسارت و انگیزه‌های روحی او می‌گردد... این وضع حتا به نیروی بدنی او آسیب می‌رساند و وی را از به کارگرفتن این نیرو با درجه‌ای از شدت و ثبات، در جای دیگری غیر از آن کار کوچکی که وابسته به آن شده است، محروم می‌سازد. از این رو چنین به نظر می‌رسد که در مورد حرفه‌ی ویژه‌ی وی، او مهارت خویش را به زیان

۸. جامعه‌ی مدنی نزد آنان مترادف با وسیع‌ترین شکل مالکیت خصوصی و بیشترین آزادی‌های فردی بود. اما اسکاتلندی‌ها به نابرابری‌های موجود این وضع واقف بودند. اسمیت می‌گوید: در دعوای بین «کارگر» و «کارفرما» دومی همیشه دست بالا را دارد، زیرا که توانایی و امکان مقاومت بیشتری دارد. همان‌جا.

۹. سرمایه، جلد یکم، ترجمه‌ی ایرج اسکندری

۱۰. همان‌جا

خصائل فکری، اجتماعی و پیکارجویی به دست آورده است، ولی این وضعی است که در هر جامعه‌ی صنعتی و متمدن، کارکنان فقیر یعنی توده‌ی عظیم مردم، ناگزیر گرفتار آن هستند.”

آدام فرگوسن نیز از عواقب تقسیم کار وحشت کرده بود و نیک می‌دانست که رشد حرفه‌های خاص و تکراری به بهای سرکوب احساسات، عواطف و خردورزی انسانی تمام می‌شود (در همین ارتباط نگاه شود به مارکس، راتانسی و رونالد هامووی^{۱۱}). فرگوسن درباره‌ی رونق مادی رو به رشد ناشی از تقسیم کار، که به بهای رکود و افت وضعیت روحی روانی کارگر و پیامدهای جامعه‌شناختی آن تمام می‌شود، چنین نوشت^{۱۲}:

“بسیاری از کارهای مکانیکی (یدی/پراتیک) در واقع هیچ‌گونه قابلیت‌نی‌طلبند، آنها در شرایط خاموش کردن مطلق عواطف و احساسات و همچنین خرد انسانی انجام‌پذیرند... در نتیجه، کارگاه‌ها زمانی بهتر رونق می‌یابند که هر چه بیشتر دانش و هوش [از آنها] سترده شده باشد، به میزانی که بتوان کارگاه را همانند ماشینی تصور نمود که اجزای آن انسان‌ها باشند.”

فرگوسن با تیزبینی پیش‌بینی می‌کند که تخصصی شدن ریز و جزئی کارها در سپهر اقتصاد، به نظامی مبتنی بر لایه‌بندی، سلسله‌مراتب، و فرماندهی و فرمان‌بری می‌انجامد که در چارچوب آن اندیشیدن و توانایی تجزیه و تحلیل امور، به قلمرو خاص و انحصاری یک طبقه‌ی خاص از مردم تبدیل می‌شود^{۱۳}:

“زیرا چنانچه از اجزا و بخش‌های متعدد مشارکت‌کننده در یک پراتیک، فارغ از نوع آن، صلاحیت و توانایی خاصی طلب نشود، یا در واقع وضعیت طوری باشد که آنها در عمل فعالیت ذهنی و فکری خویش را تعطیل کنند یا به حداقل برسانند، نتیجه‌ی منطقی این روند همین خواهد بود که افراد دیگری به ناچار بر سرعت، گستره و میزان فعالیت ذهنی‌شان بیافزایند و به نوعی عمیق‌تر از دیگران فکر کنند. در کارگاه نیز چنین است که استعداد کارخانه‌دار رشد می‌کند، اما استعداد و خلاقیت کارگران از بین می‌رود.”

11. The Political Sociology Of Freedom, Adam Ferguson and F. A. Hayek, 2005

12. Ronald Hamowy: 2005

۱۳. همان‌جا (هامووی)

او باز در فراز دیگری می‌نویسد^{۱۴}:

“دولت‌مردان شاید درک بسیار گسترده و منسجمی از شرایط انسانی موجود داشته باشند، اما ابزارهای کاری (انسان‌ها) که مورد استفاده‌ی آن‌ها هستند، از وضعیت و سازوکار نظامی که در چارچوب آن با یکدیگر ترکیب می‌شوند، کاملاً بی‌خبرند. یک ژنرال ارتش شاید به طور حرفه‌ای چیزهای بسیاری را درباره‌ی جنگ بداند، در حالی که سربازان تحت فرماندهی او همه‌ی فعالیت‌شان محدود به چند حرکت ساده‌ی دست و پا است... شاید روزی اندیشیدن تبدیل به پیشه‌ای برای خود بشود.”

و چنین نتیجه می‌گیرد:

“آن حرفه‌هایی که دانش، علم، تخیل و مطالعه می‌طلبند، عشق به کمال را در افراد رشد داده و موجب رشد قابلیت، قدرت و جسارت درونی آنها برای دخالت در امور اجتماعی می‌شوند. این دسته از انسان‌ها خواه به خاطر احساسات و عواطف قلبی خویش، خواه به خاطر یک فراخوان اجتماعی در امور جامعه‌ی خود مشارکت می‌جویند.”

سرانجام نتیجه می‌گیرد که^{۱۵}:

“پس در هر جامعه‌ی تجاری (بورژوازی)...وضع به گونه‌ای است که رشدیافتگی تعداد بسیار اندکی، به سرکوب و عقب‌راندن اکثریت افراد جامعه منجر می‌شود.”

به نظر نگارنده نظرات فرگوسن در بالا از اهمیت بسیاری برخوردارند، زیرا او با تفکر و بینش انتقادی خاص خود پیامدهای نامطلوب جدایی عنصر ذهنی از عنصر یدی را در گوشه و کنار جامعه‌ی «صنعتی» از نوع سرمایه‌دارانه فاش می‌کند. و این بصیرت دقیقاً همان چیزی است که «اندیشمندان» غیرانتقادی بورژوا در ایران فاقد آن هستند. فرگوسن، اگرچه غیرنظام‌مند، پیوند بین تقسیم کار در نظام تولید مبتنی بر سرمایه‌داری و گسترش آن به سپهر بیرونی و سیاسی را می‌بیند و آنها را بررسی می‌کند. شاید دولت‌مردان دارای درک گسترده‌ای از وضعیت انسانی و اجتماعی فعالیت خود باشند (که واقعاً نیستند!)، اما «ابزار کار» آنان

۱۴. همان‌جا (هامووی). همچنین نگاه کنید به جلد یکم سرمایه.

یا همان توده‌های ابزاری کار از شرایط ترکیب و به هم پیوستن خود بی‌خبرند. او برخلاف هائیک‌های ایران به ریشه‌یابی این پدیده می‌پردازد و منشاء آن را به درستی در سپهر اقتصاد سرمایه‌داری جای می‌دهد. او نمی‌گوید که مردم عادی قادر به اندیشیدن منسجم، انتقادی و جامع نیستند، بنابراین باید از اظهارنظر پیرامون مسائل مهم خودداری کنند. او به پدیدارها اکتفا نمی‌کند، بلکه با اندیشه‌ای علمی و انتقادی در پی کشف راز و رمز این «ناتوانی» است و پیامدهای ناخوشایند آن را نیز بررسی می‌کند. اگر چه فرگوسن به چگونگی به هم پیوستن این «توده‌های ابزاری» در کارگاه‌ها و نیز در اجتماع بیرونی نمی‌پردازد، و به سازوکارهای ادغام افراد در نظام اجتماعی سرمایه‌داری ارجاع نمی‌دهد، اما اشارات او به ازهم‌گسیختگی پیوندها در این جامعه و «بی‌خبری» اعضای جامعه از وضعیت کلی اهمیت زیادی دارد، که در ادامه تلاش خواهیم کرد آن را بیشتر بررسی کنیم.

به راتانسی بازگردیم: او در ادامه‌ی بحث خود، نمونه‌ی هگل و دیگر اندیشمندان و روشنفکران آلمانی را پیش می‌کشد که به فرارفتن از دسته‌بندی‌ها، و شاخه‌های حرفه‌ای و اجتماعی ناشی از تقسیم کار اهمیت می‌دادند. به همین جهت هم تشکیل یک جامعه‌ی به هم پیوسته که به افراد اجازه‌ی رشد آزادانه‌ی قابلیت‌هایشان را بدهد برای آن‌ها دارای اهمیت بود. از نظر آنها به علت تخصصی شدن شدید کار در عصر مدرن، به هم پیوستگی فرهنگی در پیکره‌ی ملت و ادغام زندگی شخصی و جمعی از میان رفته بود. مفهوم کار نزد هگل بسیار جالب است و معنای ویژه‌ای به کاربرد مقوله‌ی «تقسیم کار» می‌دهد. کار از نظر او تنها یک مفهوم اقتصادی نیست، بلکه یک جنبه‌ی مهم حیات اجتماعی است. از نظر وی، «کار» ابزاری است که به وسیله‌ی آن انسان‌ها به درک و فهم جهان دست می‌یابند. کار میانجی انسان و جهان است که توسط آن، انسان‌ها به خودآگاهی می‌رسند و جهان خود را تغییر می‌دهند. کار وسیله‌ی غلبه بر فاصله‌ی بین سوژه و ابژه است. کار فعالیتی رهایی‌بخش است که موجب ایجاد شبکه‌های پیچیده‌ی وابستگی متقابل می‌شود؛ زیرا محصول کار فردی، به تأمین نیازهای اجتماعی منجر می‌شود و به موازات آن، آرزوها و امکانات اجتماعی را گسترش می‌دهد.

گذشته از این تعریف فلسفی و کلی از خصلت کار، هگل نیز بر این امر واقف بود که شدت تقسیم کار به تدریج به جایی می‌رسد که بسیاری از کارها، تکراری و خسته‌کننده می‌شوند و در ترکیب با فقر روحی و مادی، به وضعیت ناخوشایندی می‌انجامند. در همین راستا او مفهوم مالکیت را نیز گسترش داده و می‌گوید که چنانچه ثروت یک روی سکه باشد، روی دیگر آن تقسیم‌های متعدد طبقاتی و محدودیت تحمیل شده بر نیروی کار است. نتیجه‌ی

این وضع این است که کارگر قادر به چشیدن لذت و شادی نیست و آزادی را تجربه نمی‌کند و به ویژه قادر به بهره‌مندی از فرآورده‌های ارزشمند فکری و معنوی جامعه نیست.

اگرچه با وجود پیوندی که هگل بین «مالکیت» و «کار بیگانه‌شده» می‌بیند، پیش‌فرض‌های او چنان است که پیش‌روی بیشتر به سمت برابری فزاینده و تصاعدی از راه تغییر مالکیت را سد می‌کند. مالکیت از نظر او امتداد شخصیت فرد است. اما رابطه‌ی مالکیت و شخصیت، مسئله‌ی بی‌چیزان را نیز مطرح می‌کند: آنها برای طرح شخصیت خویش و ابراز و اثبات آن چه حقی و چه امکانی دارند و چه باید بکنند؟ هگل طرح برابری مالکیت را قابل تحقق نمی‌داند، اما با توجه به منطق خاص اندیشه‌اش اعلام کرد: «از این گفته‌ها چنین استنتاج می‌شود که هر کسی باید مالک باشد»^{۱۶}. به نظر راتانسی ادامه‌ی منطقی این گفته را سوسیالیست‌ها به عهده گرفتند.

در ادامه‌ی همین بحث، راتانسی به سوسیالیست‌های اولیه اشاره می‌کند؛ مثلاً فوریه، با تخصیصی شدن و تقسیم کار دشمنی می‌کرد. سن سیمون می‌گفت آن کسانی که تولید می‌کنند باید قدرت را در دست داشته باشند. او تضاد اصلی را تضاد بین کار یدی و ذهنی می‌دید و در همین مورد نوشت^{۱۷}:

«شما ثروتمندید ما فقیر، شما با ذهن خود کار می‌کنید ما با دست‌هایمان. به علت این دو تفاوت عمده، ما زیردست شما هستیم...».

پس ملاحظه می‌شود که هگل نیز به پیامدهای تقسیم کار جزئی و جدایی عنصر یدی از ذهنی آگاه بوده است و اشاره می‌کند که کارگر در این وضعیت قادر به چشیدن لذت و شادی نیست. البته هگل لذت و شادی و آزادی را بر خلاف آنچه که هایک در کتاب «تکوین آزادی» خود توصیف می‌کند، بهره‌مندی محض از کالاهای تجملی نمی‌داند، که «فقیران» باید همواره منتظر بمانند تا ابتدا «ثروتمندان» از آنها استفاده کنند و دیرتر

۱۶. همان منبع

۱۷. پایه‌گذاران نظریه‌ی سوسیالیستی در بریتانیا، با استفاده از تلاش‌های ریکاردو سعی داشتند اقتصاد سیاسی را به گفتمانی تهییج‌آمیز درباره‌ی خصلت تولید و توزیع بدل کنند. سوسیالیست‌های ریکاردینی در یک مورد با هم متحد بودند؛ این که «کار» تنها معیار سنجش ارزش نیست، بلکه منبع همه‌گونه ثروت نیز هست و این آموزه را به فلسفه‌ای عمومی درباره‌ی کار تبدیل کردند:

«کار کردن ضرورت است... قانون کلی است مانند اصل نیروی جاذبه... قانون حیات ما است، باید از نیروی بازوی خویش نان بخوریم و در ضمن قانون بیرونی جهان نیز هست که به خاطر کارمان به ما نان می‌دهد.» همان‌جا.

که مصرف آنها پدیده‌ای همگانی شد، آنها نیز از آن کالاها بهره‌مند بشوند. از نظر هگل موضوع عمیق‌تر از این مرهم‌گذاری بر «حسادت»‌های مردم عادی نسبت به ثروتمندان و مصرف تجملی آنها است. موضوع محروم شدن کارگران از مشارکت در مواهب معنوی و فرهنگی اجتماع است. موضوع این است که کارگران در این حالت قادر به دستیابی به یک «زندگی خوب» به معنای رشد آزادانه‌ی خلاقیت‌های خود در همسویی با رشد آزادانه‌ی خلاقیت‌های همگان نیستند. در این وضعیت امکان بروز خلاقیت‌های اقلیت به بهای سرکوب و قربانی‌شدن خلاقیت‌های اکثریت عظیمی فراهم می‌شود. در همین ارتباط سوسیالیست‌های اولیه نتیجه می‌گیرند که تمرکز «ثروت» و ادغام عنصر ذهنی در قطب ثروت منجر به ایجاد سلسله‌مراتب اجتماعی مبتنی بر فرودستی و فرادستی می‌شود. تمام این نظرات پیش‌زمینه‌ای بود برای کار سترگ مارکس و ارائه نظرات علمی و انقلابی او درباره‌ی تقسیم اجتماعی کار در نظام سرمایه‌داری و موانع و قابلیت‌های نهفته در آن برای ایجاد سازمان‌دهی نوین کار، جامعه و خلاصه فراهم آوردن زندگی خوب برای همگان؛ که در آن می‌توان بر تفاوت میان کار یدی/پراتیک و کار ذهنی تا حدود بسیار زیادی غلبه کرد.

۲.۳. مارکس و نظریه‌ی انحلال تقسیم کار

به گفته‌ی راتانسی تقسیم کار، فارغ از مفهوم‌پردازی آن در اوایل قرن نوزدهم، موضوع بسیار مهمی برای سوسیالیست‌های اولیه بود و الغای آن امری ممکن، مطلوب و الزامی تلقی می‌شد. مارکس نیز در نوشته‌های آغازین خود باور داشت که الغای تقسیم کار ضرورت دارد و چنین امری در سوسیالیسم امکان‌پذیر است. اما به نظر راتانسی، مارکس این تصور از سوسیالیسم را در تمام عمر خود ادامه نداد.

استدلال راتانسی به شرح زیر است: مارکس در نوشته‌های آغازین خود خواهان انحلال کامل تقسیم کار بود، زیرا در این مرحله از تکوین فکری خود مفاهیم «طبقه» و «تقسیم کار» را به نحوی تلفیقی استفاده می‌کرد. جدا نبودن این دو عنصر در نظریه به معنای آن بود که انحلال طبقات به انحلال تقسیم کار منجر خواهد شد. اما مارکس، مدتی بعد به تدریج نظریه‌ی خود را در این باره تغییر داد. به نظر راتانسی تغییر نظر مارکس دو دلیل دارد:

۱- چرخش نظری و روش‌شناسی او از سوی روابط بازار، به سوی روابط تولید، به مثابه نقطه‌ی حرکت او در تحلیل روابط اجتماعی و کشف روابط ناپیدای جامعه.

۲- تکامل نظریه‌ی ارزش کار و نگارش نظریه‌های ارزش اضافی.

راتانسی تکامل نظری مارکس در زمینه‌ی مفهوم تقسیم کار را به سه دوره تقسیم می‌کند: دوره‌ی یکم: مارکس در فاصله‌ی بین «دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴» تا انتشار «ایدئولوژی آلمانی» به نظریه‌ی رهایی تام باور دارد و مقوله‌ی «تقسیم کار» را با مقوله‌ی «طبقه» درهم می‌آمیزد. دوره‌ی دوم: او در دوران گذار خود از مرحله‌ی یکم به مرحله‌ی بعدی، در «فقر فلسفه» به سال ۱۸۴۷، «تقسیم اجتماعی کار» را از «تقسیم کار در کارگاه» جدا می‌کند. دوره‌ی سوم: در این دوره، مارکس در نوشته‌های پسین و رشدیافته‌ی خود در «گروندریسه»، مفهوم طبقه را از مفهوم تقسیم کار جدا کرد. در همین دوره، او نظریه‌های ارزش اضافی را نیز به نگارش درآورد.

برای کوتاه کردن این نوشتار، تنها به شرح کوتاهی از دوره‌ی سوم، یعنی دوران اندیشه‌های رشدیافته‌ی مارکس می‌پردازم، که برای ادامه‌ی بحث ما اهمیت زیادی دارد.

۲.۴. مارکس و گذار از بازار به تولید

بر مبنای بررسی گسترده‌ی راتانسی درباره‌ی نظریه‌ی تقسیم کار نزد مارکس (که حاصل سال‌ها پژوهش است)، می‌توان اندیشه‌های مارکس در این دوره را به طور خلاصه به شرح زیر بیان داشت:

الف- مارکس در این دوره تلاش دارد تا هستی‌شناسی اجتماعی را از شرایط تاریخی جدا کند، یعنی وضعیت عام جهان‌شمول، کلی و فراتاریخی را از شرایط معین تاریخی در سرمایه‌داری تمیز بدهد. راتانسی این گفته‌ی مارکس را مثال می‌آورد:

“فرآیند تولید ارزش مصرفی، روابط متقابل با طبیعت، پیش‌شرط زندگی در هر جامعه‌ی انسانی و در هر دوره‌ای از تاریخ است. اما این امر به معنای شناخت ما از آن شرایط اصلی (تاریخی) نیست که تولید در چارچوب آنها انجام می‌شود.”

و باز به نقل از مارکس می‌نویسد:^{۱۸}

«تقسیم کار شرط لازم تولید کالاها است؛ اما از اینجا چنین نتیجه نمی‌شود که تولید کالاها نیز شرط لازم تقسیم کار است. در جوامع اشتراکی هندیان نیز تقسیم کار هست، بی‌آن که تولید کالایی هم در کنار آن وجود داشته باشد.»

با توجه به مواردی که برشمرده شد، مارکس بر دو نکته تاکید دارد، که برای بحث ما اهمیت به سزایی دارند. نخست این که ما به عنوان موجودات انسانی در هر نظام اجتماعی که زندگی کنیم، نیازمند روابط متقابل با یکدیگر و رابطه با طبیعت (برای تولید ابزار تولید از یک سو و تولید ارزش‌های مصرفی از سوی دیگر) به وسیله تقسیم اجتماعی کار هستیم و گریزی از این دو پیش‌شرط زندگی انسانی نداریم. اما در همین جا نکته دومی هم معلوم می‌شود و آن اینکه اگر چه تولید مادی و تقسیم اجتماعی کار برای تداوم زندگی انسانی ضرورت دارند، اما این لزوماً به معنای ضرورت روابط تولیدی سرمایه‌دارانه نیست. در حالی که از یک سو با پیش‌شرط فراتاریخی، روبرو هستیم که به بخشی از «هویت درونی شده» زندگی اجتماعی انسان تبدیل شده است، اما از سوی دیگر نوع «شیوهی تولید» و مناسبات تولیدی ناشی از آن، محصول سلسله‌ای از فرایندها و صورت‌بندی‌های تاریخی و بنابراین قابل تغییر و تحول هستند. در جامعه‌ی سرمایه‌داری پیش‌شرط‌های فراتاریخی تولید اجتماعی که در بالا برشمرده شد، با پیش‌شرط‌های تاریخی تولید سرمایه‌داری با هم درآمیخته‌اند و به رازآمیزی مناسبات تولیدی در این جامعه انجامیده‌اند.

در همین مورد، راتانسی نظر مارکس درباره‌ی تفاوت تقسیم اجتماعی کار و تقسیم کار در کارگاه را که در بخش «نتایج فرایند آنی و بی‌واسطه‌ی تولید» در سرمایه بیان شده نقل می‌کند:

«فرآیند تولید سرمایه‌داری، فرآیند توأمان تولید ارزش مصرفی و ارزش مبادله است. خصوصیت اصلی این فرآیند، ارزش‌افزایی یا تولید ارزش اضافی است که هدف اصلی و نهایی سرمایه‌دار است. اما فرآیند کار از سوی دیگر فرآیند آفرینش ارزش‌های مصرفی جدید نیز هست.»

مارکس در ادامه می‌نویسد:

«بسیاری از اقتصاددانان بورژوا در تشخیص تفاوت این دو بخش مشکل دارند و تصاحب فرایند کار از سوی سرمایه را عنصر طبیعی و اجتناب‌ناپذیر تولید و فرآیند کار انسانی می‌دانند.»

همان‌طور که در بالا نیز اشاره شد، مارکس به طور آشکار و شفاف بر لزوم تفکیک «عنصر فراتاریخی تولید مادی» از «عنصر تاریخی» آن تأکید می‌ورزد. همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، در جامعه‌ی سرمایه‌داری سازماندهی کار و تولید ارزش‌های مصرفی که پیش‌شرط بقای هر جامعه انسانی است، از سوی مناسبات اجتماعی دیگری به جز آنچه شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری ملزوم می‌دارد، به طور آگاهانه میانجی‌گری نمی‌شوند؛ برعکس، مناسبات سرمایه‌دارانه‌ی تولید است که مناسبات اجتماعی دیگر را به شکلی کورکورانه میانجی‌گری می‌کنند. به این معنا، «کار مولد ارزش مصرفی» از سوی «کار مجرد مولد ارزش» و «ارزش مصرفی» توسط «ارزش مبادله» میانجی‌گری می‌شوند. همین الزام به ارزش‌افزایی ارزش در این شیوه‌ی تولیدی است که حدود و کیفیت نیازهای اجتماعی و انسانی و وسایل برآوردن آنها را تعیین می‌کند. به بیانی این جامعه نیست که نیازهای اعضای خود را تعریف می‌کند و برای چگونگی استفاده از وسایل تولید و کیفیت و کمیت محصولات اجتماعی بنا به منابع طبیعی و اجتماعی در دسترس تصمیم می‌گیرد. همین «خود-پویی»^{۱۹} و افسارگسیختگی فرایند تولید و «زیربنا» منشا رازورزی سرمایه است و همین هم علت بحران‌های عمیق سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد.

روشن است که در یک جامعه‌ی بدیل نیز به تقسیم اجتماعی کار برای تولید ارزش‌های مصرفی و در نتیجه انجام کار لازم و میزانی از کار اضافی (به میزانی کمتر از امروز) نیاز داریم، تا نیازهای روزمره و کوتاه‌مدت خود را فراهم کنیم و همچنین به نوعی انباشت اجتماعی درازمدت دست بیازیم، تا برای بازتولید درازمدت زندگی اجتماعی و فعالیت‌های دیگری مصرف شود. اما همه‌ی این ترتیبات در شکلی فرانما و با میانجی‌گری روابط اجتماعی دموکراتیک، مشخص، شفاف و قابل نظارت/کنترل انجام می‌شود، تا به جای رازورزی سرمایه، این بار با رازورزی دولت و بوروکرات‌های آن یا روشنفکران متخصص مواجه نباشیم.

۱۹. یا «خودبه‌خودیسیم»

ب- موضوع دیگری که راتانسی مطرح می‌کند این است که مارکس کار هدایت، رهبری، برنامه‌ریزی و پیوند دادن وظایف بخش‌های مختلف کار جمعی و صنعتی (در تولید بزرگ) به یکدیگر را جزئی از فرایند سازماندهی تولید مادی می‌داند. اما معضل این است که با تابعیت واقعی کار در برابر سرمایه، این وظایف همچون کارکرد سرمایه به درون آن بلعیده می‌شوند و زمانی که این وظایف تبدیل به کارکردی از سرمایه شدند، لاجرم خصلتی سرکوب‌گرانه می‌یابند. به این ترتیب مارکس ضرورت‌های تکنیکی درون‌ماندگار فرایند کار و تولید را از شکل سرکوب‌گرانه‌ای که سرمایه بر آن تحمیل کرده است جدا می‌کند. مارکس با دادن خصلت تکنیکی به هدایت، تنظیم و برنامه‌ریزی، آنها را از مفهوم طبقه که پیش از آن با آنها ادغام گشته بود، جدا کرده و آنها را بخشی از «فرایند کار» می‌داند که در هر اقتصاد پیشرفته‌ای وجود خواهد داشت. این جنبه‌ی تکنیکی کار، از اشکال اقتدارگرایی رایج در سرمایه‌داری که زیر نقاب «ضرورت تکنیکی» بر کارگران تحمیل می‌شود، متفاوت است. زیرا یکی ناشی از ضرورت فرایند تولید، و دیگری ناشی از کنترل قهرآمیز و آنتاگونیستی تحمیل شده از سوی سرمایه است.

در همین راستا، مارکس در پیوند با فرآیند پیچیده‌ی تقسیم کار در تولید بزرگ، مفهوم ارزنده‌ی «کارگر جمعی» را رشد و گسترش می‌دهد. از نظر مارکس، هرچه فرآیند تولید و کار پیچیده‌تر شود، خصلت همکاری و همیاری در فرآیند کار ضروری‌تر جلوه می‌کند و در نتیجه، بخش‌های گوناگون نیروی کار در قالب یک اندام‌واره‌ی جدید اجتماعی به نام «کارگر جمعی» ظاهر می‌شوند. در اینجا راتانسی نقل قولی از مارکس با مضمون زیر می‌آورد:

“در بررسی فرآیند کار، نخست آن را از شکل‌های تاریخی و خاصی که به خود می‌گیرد جدا و به مثابه فرآیند بین انسان و طبیعت مطالعه کردیم... اینک به مرحله‌ی بعدی می‌رویم. با افزایش روزافزون جنبه‌ی همکاری در فرایند کار پیامد ضروری آن گسترش مفهوم کار مولد و کارگزار (ایجنت) آن، کارگران مولد است. برای آن که کار مولد انجام دهید، دیگر لازم نیست که کار دستی انجام دهید. کافی است که یکی از کارگزاران کارگر جمعی باشید و یکی از وظایف و کارکردهای کلی آن را انجام دهید.”

در همین رابطه، راتانسی این گفته‌ی مارکس را بیان می‌کند که:

“مدیران و مهندسان بخش ادغام شده‌ای از کارگر جمعی هستند.”

در ادامه‌ی بحث، راتانسی گفتاوردی از جلد سوم کتاب «سرمایه» می‌آورد:

«هر کاری که در چارچوب نوعی «شیوه‌ی تولیدی مرکب» انجام شود، از جمله کار نظارت و مدیریت، مولد قلمداد می‌شود. کار نظارت و مدیریت در هر جایی که فرآیند مستقیم تولیدی شکل ترکیبی دارد لازم است. ... در هر کاری که افراد بسیاری به همکاری با یکدیگر می‌پردازند، به طور ضروری به نوعی اراده‌ی فرماندهی یا مدیریت نیاز هست، تا فرایند کار را هماهنگ و یکپارچه کند. ... این خود شغل یا حرفه‌ای در فرایند تولید محسوب می‌شود که در همه‌ی شیوه‌های ترکیبی تولید وجود داشته است و همچنان باید انجام شود».

در همین مورد مارکس می‌افزاید:

«هر چه آنتاگونیزم بیشتری بین مولد مستقیم و صاحب ابزار تولیدی باشد، نقش نظارت نیز بیشتر است، چیزی که در برده‌داری به اوج خود می‌رسد».

به این ترتیب از نظر راتانسی، مارکس نقش و کارکرد تکنیکی نظارت، سرپرستی و مدیریت را از جنبه‌ی طبقاتی روابط تولیدی جدا کرده و آنها را مشاغل و کار افراد متخصص می‌داند. مارکس می‌افزاید که این خصلت آنتاگونیزمی در یک واحد بزرگ تولیدی در جامعه‌ی بدیل آینده رفع می‌شود، زیرا مدیر حقوق‌بگیر کارگران خواهد بود.

در همین ارتباط مایکل لیبوویتز^{۲۰} نیز تلاش کرده است تا در کتاب خود «فراسوی سرمایه»، مفهوم کارگر جمعی را رشد و گسترش داده و آن را به یک مفهوم استراتژیک برای اتحاد بخش‌های مختلف نیروی کار و عبور از سرمایه‌داری و ایجاد جامعه‌ی بدیل تبدیل کند. بررسی و تشریح لیبوویتز از کارگر جمعی به برخورد جدیدی با بسیاری از دعوای مارکسیست‌ها پیرامون «کار مولد و کار نامولد» نیز می‌انجامد. لیبوویتز در کتاب یاد شده گفتاوردی از مارکس درباره‌ی تبیین کارگر جمعی به شرح زیر می‌آورد:

«زمانی که صحبت از تولیدکنندگانی است که در یک محل گرد هم آمده و به کار مشغول می‌شوند، یا ارزش‌های مصرفی مورد نیاز جامعه را تولید می‌کنند، در حال توصیف و تشریح کارگر جمعی هستیم. این کارگر جمعی یا متراکم و توده‌وار، متشکل از اندام‌ها و ارگان‌های متعددی است که برخی با دست‌های

20. Michael A. Lebowitz: Beyond Capital, 2003

خود بهتر کار می‌کنند، برخی با فکر خود؛ یکی همچون مدیر، مهندس، فنی‌کار و نظایر آن به کار مشغول است و دیگری همچون ناظر و سرپرست، و سومی همچون مسئول هماهنگی یا حتی زحمتکش به کار اشتغال دارد.^{۲۱}

به نظر مارکس چنین ترکیبی در تولید موجب ایجاد «یک نیروی تولیدی جدید می‌شود که ریشه در قدرت دسته‌جمعی کارگران دارد». اما این قدرت دسته‌جمعی با سرشت ترکیبی خود همچون موهبتی رایگان به سرمایه اهدا می‌شود. از آنجا که سرمایه میانجی این کارگران و محصولات کارشان است، بنابراین می‌تواند همه‌ی ثمرات ناشی از همکاری و همبستگی تولیدی کارگران را در شکل ارزش اضافی تصاحب کند. سرمایه برای حفظ و تداوم چنین وضعی، تا جایی که بتواند میان بخش‌های مختلف کارگران جمعی تفرقه ایجاد می‌کند. لیبوویتز اصطلاح کارگر جمعی مارکس را به همه‌ی بخش‌های کار اجتماعی تعمیم می‌دهد و همه‌ی کارهایی را که از نظرگاه سرمایه و منافع آن مولد نیستند اما در واقع برای رشد و بازتولید کارگر جمعی ضرورت دارند (همچون بخش بهداشت و درمان، آموزش و تحصیل، نگهداری و پرورش کودکان، نگهداری و مراقبت از سالمندان، از کارافتادگان و بیماران و نظایر آن) در زمره‌ی کارهای مولد (از نظرگاه اقتصاد سیاسی طبقه کارگر) ارزیابی می‌کند. او به این ترتیب تلاش دارد از بحث کار مولد و کار نامولد و معضلات ناشی از آن عبور کند. از نظر او علت بررسی محدود مارکس از مقوله‌ی کارگر جمعی این بود که وی مشغول پژوهش درباره‌ی آن بخشی از کارگران بود که در سپهر تولید سرمایه‌داری (تولید ارزش اضافی) به کار مشغول‌اند و سرمایه میانجی آنان و محصول کارشان است. اما اقتصاد سیاسی طبقه‌ی کارگر در عصر ما وظیفه دارد پروژه‌ی نظری ناتمام مارکس را به پایان برساند. برای این منظور باید افزون بر سپهر تولید مادی به دیگر سپهرهای کار اجتماعی هم توجه کنیم، تا بتوانیم سیاست‌های رادیکال طبقاتی را طرح کنیم.^{۲۱} به جز این بحث مهم

۲۱. او مقوله‌ی همبستگی را نیز از سطح تنگ حرفه‌ای و طبقاتی به سطح گسترده‌ی اجتماعی برمی‌کشد و شعار بورژوازی «هر کس تولید می‌کند حق بیشتری برای بهره‌مندی از فرآورده‌های اجتماعی و اقتصادی دارد» را به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. آنها که «تولید» به معنای بورژوازی آن نمی‌کنند، یعنی همه‌ی بخش‌های کارگر جمعی حق برخوردار شدن از ثروت اجتماعی (ملی و بین‌المللی) در همه‌ی اشکال آن را دارند و در ضمن هیچ بخش از کارگر جمعی (بخش تولید و بازتولید) بر بخش دیگر دارای امتیازهای ویژه نیست. پس از محور رازورزی سرمایه و دولت، بخشی از کارگر جمعی یا بخش‌هایی از جامعه که قادر به کار و فعالیت اقتصادی نیستند، با سرافکندگی در برابر بخش دیگر دست به گدایی نخواهند گشود و چشم به الطاف و بزرگواری آنان برای وصول حقوق اجتماعی خود نخواهند دوخت. ثروت اجتماعی نیروهای مولد همبسته در اختیار همه‌ی اعضای جامعه قرار می‌گیرد و همه از آن مطابق اصول جامعه‌ای نوین و انسانی استفاده می‌کنند.

از سوی لیبویتز، دیوید هاروی^{۲۲} نیز با ارائه‌ی برخی طرح‌های نظری کوشیده است دامنه‌ی شمول طبقه‌ی کارگر در نظریه‌ی مارکس را به گونه‌ای وسعت ببخشد تا بخش‌های دیگر جامعه که سهمی در کار اجتماعی ندارند و از ستم و سرکوب نظام سرمایه‌داری در رنجاند را در بر بگیرد. طرح‌های ارزشمند هاروی که برای بحث سازماندهی کارگر جمعی، طبقه کارگر و نیروهای پیرامونی آن اهمیت وافری دارد^{۲۳}، ناظر بر اقشار و لایه‌های حاشیه‌ای است که در اثر خودپویی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و سیاست تضعیف قدرت نیروی کار (که نیاز به ارتش ذخیره‌ی کار/ بیکاران دارد) به مثابه گروه‌های «به درد نخور» به حاشیه‌ی اجتماع رانده می‌شوند.

رالف میلیباند نیز به مفهوم مارکسی کارگر جمعی در کتاب خود، «مارکسیسم و سیاست» اشاره‌های کوتاهی دارد. او با احتیاط و بدبینی می‌گوید: «به این معنا، همه‌ی ما می‌توانیم اعلام کنیم که اکنون به یک خانواده‌ی بزرگ و خوشبخت کارگری تعلق داریم. زیرا همه‌ی ما در نهایت کارگر هستیم» (نقل به مضمون). او معتقد است که هم‌اینک، در مرحله‌ی کنونی باید بین «طبقه‌ی کارگر» و «کارگر جمعی» تفاوت قائل شد. طبقه‌ی کارگر همان بخشی است که ارزش اضافی تولید می‌کند؛ و کارگر جمعی همه‌ی بخش‌های دیگر نیروی کار هستند. به نظر می‌رسد که منظور میلیباند، نقش استراتژیک و غیرقابل انکار کارگرانی است که در بخش‌های اصلی تولید به کار مشغولند و از توانایی بالقوه‌ی متوقف کردن ماشین تولید و همچنین برنامه‌ریزی و هدایت نوع دیگری از تولید برخوردارند. در ضمن، او تضاد بین مدیریت و بخش یدی/پراتیک در فرایند کار را موضوعی بسیار جدی می‌داند که نمی‌توان به سادگی از آن گذشت. در ادامه‌ی بحث لیبویتز و میلیباند، دیدگاه اریک اولین رایت نیز درباره‌ی «جایگاه‌های متناقض طبقاتی»^{۲۴} جالب توجه است. اولین رایت در این بحث خود به منافع متضاد و جایگاه‌های متناقض نیروی کار ذهنی-علمی، نیروی کار بوروکراتیک و تکنوکراتیک، و همچنین نیروی کار درگیر در کارهای مدیریتی اشارات تفصیلی مفیدی دارد. به این معنا که این بخش‌های کارگر جمعی به دلیل دارایی‌های علمی، ذهنی، مهارتی و سازمانی خود، از سویی در جایگاهی بالاتر از اکثریت کارگران قرار دارند و دارای امتیازهایی هستند که خواهان از دست دادن‌شان نیستند. از پرولتریزه شدن و سقوط

22. David Harvey, *Spaces of Capital*, 2001; David Harvey, *Spaces of Hope*, 2003

۲۳. در این مورد، حشمت محسنی به تازگی مطلب کوتاهی در معرفی آرای کیم مودی پیرامون «اتحادیه‌ی جنبشی» در تارنماهای اینترنتی منتشر کرده است.

24. Erik Olin Wright, *Classes*, 1997

به صفوف کارگران سطح پایین‌تر هراس دارند و دارای کشاکش منافع با آنان هستند. از سوی دیگر، خود را فرودست نظام استبداد سرمایه و مدیران و کارگزاران بلندمرتبه‌ی آن حس می‌کنند و دارای تضادهای ساختاری یا اختلاف منافع درازمدت با آنان هستند. بی‌گمان تحلیل این کشاکش‌ها و تضادها برای طرح یک استراتژی نو اهمیت دارد.

همان‌طور که مارکس نیز اشاره می‌کند، در وضعیت کنونی نمی‌توان از آنتاگونیسم نیروی کار با مدیریت و برنامه‌ریزان سپهر تولید سرمایه‌داری چشم‌پوشی کرد، اما مفهوم کارگر جمعی پایه‌های نظری مفیدی برای اتحاد عمل بین بخش‌های مختلف نیروی کار، به رغم وجود جایگاه‌های متناقض طبقاتی، در اختیار ما می‌گذارد.

در اینجا، با ارجاع به آرای تونی اسمیت^{۲۵}، باید خاطر نشان کرد که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری پیشرفته با سازمان کار تیم-محور و همچنین فناوری جدید خود شرایطی فراهم آورده که نیاز به کار مدیریت و نظارت را در سطوح پایین و میانی برطرف کرده است. بنابراین، شاید بتوان امیدوار بود که نیاز به نظارت و مدیریت در شیوه‌ی تولید بدیل، شکل و مضمون هر چه متفاوت‌تری داشته باشد.

پ- موضوع مرتبط بعدی نزد مارکس، تحول سرمایه‌دارانه‌ی کار و جدا کردن کار یدی و ذهنی از یکدیگر به موازات ظهور رژیم کارخانه است، که با تابعیت واقعی کار در برابر سرمایه همراه است. راتانسی در این ارتباط با بیان گفتاورد زیر به درک مارکس از رابطه‌ی تقسیم کار یدی و ذهنی و بیرون کشیدن عنصر ذهنی از فرآیند کار و تبدیل آن به نیروی متخصص در برابر کارگر و بالاتر از او اشاره می‌کند:

“آنچه که محصول کارگر ساده است، در سرمایه متمرکز می‌یابد و این نتیجه‌ی تقسیم کار در کارگاه است. کارگر با توانایی ذهنی متمرکز شده در فرآیند تولید مادی همچون تملک کسی دیگر، یعنی همچون یک قدرت مسلط، مواجه می‌شود.”

به نظر مارکس ورود آغازین ماشین‌ها به سپهر تولید و فرآیند کار در انطباق با نظام تولید کارگاهی و متکی به «لشکری از متخصصان» است. اما صنعت ماشینی به تدریج با الگوی

25. Tony Smith: Technology and capital in the age of lean production, a Marxian critique of the New Economy, 2000

کارگاهی و اتکای آن بر مهارت و قدرت فرد کارگر در تضاد قرار می‌گیرد:

«تقسیم اجتماعی کار در این شرایط به طور اساسی متحول می‌شود. تولید ماشینی شاخه‌های کاملاً جدیدی از تولید می‌آفریند، حوزه‌های جدیدی از کار و تقسیم اجتماعی کار را به طور فزاینده از رژیم کارگاهی جدا می‌کند. وسایل ارتباط جمعی و بازار بین‌المللی برای کالاها ایجاد می‌کند و موجب پیدایش تقسیم کار بین‌المللی می‌شود که همانا بخشی از جهان را به قلمرو تولید کشاورزی تبدیل می‌کند، تا بخش دیگر جهان به تولید صنعتی بپردازد. ظهور ماشین اجازه‌ی ادغام بیشتر دانش و علم در فرایند تولید را می‌دهد و فرایند کار را دگرگون می‌کند؛ و به این ترتیب، تابعیت واقعی ... «تولید به خاطر تولید»، یعنی شیوه‌ی تولید خاص سرمایه‌داری ... استقرار می‌یابد. اینک، هژمونی سرمایه‌داری در فرآیند کار به وسیله‌ی مهارت‌زدایی تضمین شده است.»

ماشینی شدن به معنای تصاحب ابزار تولید و مهارت تولیدی است که پیش‌تر متعلق به کارگر بود. تحت رژیم کارگاهی «سلسله‌مراتبی متشکل از متخصصان» به وجود آمده بود، که البته در مرحله‌ی بعدی به نظر مارکس به تدریج شاهد گرایش به سمت «پیدایش یک توده‌ی ابزاری و تقلیل هر فرد و همه به همان سطح از کار»^{۲۶} هستیم.

البته باید توجه داشت که به بیان تونی اسمیت، مارکس تنها شرط قهر ساختاری (تمرکز مالکیت ابزار تولید در دست یک طبقه‌ی خاص و قدرت اعمال «قراردادهای آزاد» کار بر طبقه‌ی دیگر) و استثمار را عناصر درون‌ماندگار فرایند کار سرمایه‌داری می‌داند و مهارت‌زدایی را به عنوان ویژگی اصلی و درون‌ماندگار تولید سرمایه‌داری، به عنوان نمونه آن‌طور که هاری برورمن^{۲۷} بحث کرده، مطرح نمی‌کند. به نظر راتانسی نیز مارکس تنها از مهارت‌زدایی حرف نمی‌زند، بلکه مهارت‌افزایی و یا تداوم مهارت‌های پیشین را نیز طرح می‌کند؛ رویه‌ای که به عنوان نمونه موجب پیدایش مقوله‌ی مهندسان و تکنسین‌ها می‌شود.

۲۶. مارکس در این مورد می‌نویسد:

«کار دستی هم‌اینک «خصلت کار آسان و سبک» یافته و اجازه‌ی ورود زنان و کودکان به کار را نیز فراهم می‌کند. اگر پیش از این کارگر تمام عمرش به خدمت یک و همان ابزار کار زنجیر شده بود، حالا او به یک نوع ماشین زنجیر شده است. علم و دانش علمی در سرمایه بلعیده شده و تبدیل به «نیروی ذهنی مولدی» شده است و با کارگر همچون دارایی صاحب ابزار تولید برخورد می‌کند. کارگر در این حالت به طور بی‌رحمانه و بی‌شرمانه‌ای به زایدی سازوکار بی‌روحي تبدیل می‌شود.» (برگرفته از راتانسی)

به هر جهت، مکیدن عنصر ذهنی از درون فرایند تولید مستقیم و تمرکز و انباشت آن در سرمایه، مانعی اصلی برای کنترل نیروی کار بر فرایند کار و برنامه‌ریزی آن محسوب می‌شود. برورمن این بخش را به خوبی در ذیل بحث تیلوریسم در شیوه‌ی تولید فوردیستی توضیح داده و به چگونگی جدایی «مفهوم»، یا عنصر ذهنی، علمی و نظری از عنصر «اجرا» و پیاده کردن در فرایند کار مشخص در کارگاه و کارخانه، اشارات خوبی می‌کند. همین امر، کارگر مولد در سطح کارخانه را در برابر «دفتر» کارخانه قرار می‌دهد که سطح مدیریت، برنامه‌ریزی و ذخیره‌ی دانش و علم در جداسری از نیروی کار است. او سپس اشاره می‌کند که فرایند جدایی کار ذهنی و یدی به این سادگی پایان نمی‌پذیرد و به زودی «کارهای اداری و دفتری» را نیز در برمی‌گیرد و بخش زیادی از کارهایی که پیش از آن ذهنی محسوب می‌شدند، اکنون «یدی» می‌شوند.^{۲۸}

ت- از نظر راتانسی، اندیشه‌های پسین و رشدیافته‌ی مارکس (و همچنین انگلس) دیگر انحلال طبقه را با انحلال تقسیم کار همانند نمی‌دانند. این بار، مارکس می‌نویسد: «در جامعه‌ی سوسیالیستی انحلال طبقات... انجام می‌شود، اما کار اجتماعی باید به هر حال در هر شیوه‌ی تولیدی توزیع شود». مارکس حتا این ضرورت را «قانونی طبیعی» می‌نامد که تحت شرایط متفاوت تاریخی تنها می‌توان شکل آن را تغییر داد. از نظر او مشاغل و وظایف هست که منحصر به شیوه‌ی تولید استثمارگرانه‌ی کنونی است و در یک نظام بدیل باید ناپدید شوند. این مشاغل به ویژه شامل بخش زیادی از پست‌های دولتی، وظایف بوروکراتیک و نیروهای پلیسی می‌شود. اما برخی از وظایف همچون حسابداری و نظارت بر چگونگی استفاده از دارایی‌های عمومی در نظام بدیل ضرورت بیشتری می‌یابند و بر گسترده‌ی آنها افزوده هم می‌شود.

به نظر راتانسی، دغدغه‌ی ویژه‌ی مارکس در دوران سوم، تقسیم کار یدی و ذهنی و پیامدهای آن برای قدرت تصمیم‌گیری و کنترل کارگران بر فرایند تولید و مشارکت فعال آنان در تولید و زندگی اجتماعی و سیاسی است. فرایند تصرف دانش، مهارت‌های فنی-تکنیکی، مدیریتی، برنامه‌ریزی و کنترل و هماهنگی فرایندهای تولید و کار از سوی سرمایه است که کارگر را به زایدی ماشین بدل کرده است. کارگر به این ترتیب از توانمندی ذهنی دور شده و به سرمایه‌دار اجازه‌ی بازتولید شرایط فرادستی و تسلط خود روی کارگر را می‌دهد. در نتیجه‌ی چنین تاملاتی است که مارکس در «گروندریسه» می‌نویسد که کار مربوط به

تولید مادی زمانی «سرشت آزاد» می‌یابد که «سرشت علمی» و «جمعی» داشته و کارگر را به سوژه‌ای تبدیل کند که آگاهانه نیروهای طبیعت را در فرآیند تولید کنترل می‌کند. در همین ارتباط، تونی اسمیت در بحث خود درباره‌ی مقوله‌ی مهارت و کار علمی و تبیین آن (در مخالفت با تز ترکیب مجدد عناصر نظریه و اجرا، به شکلی که در پیشه‌وری یافت می‌شد، چیزی که به باور او از سوی برورمن طرح می‌شود) از زبان پاول آدلر^{۲۹} می‌نویسد:

“از نظر آدلر، زمانی می‌توانیم کارگر را ماهر بنامیم که حاوی دوره‌ی طولانی کارآموزی، میزان گسترده‌ای از مسئولیت، وظایف پیچیده، مطلع بودن از اهداف اصلی و وابستگی متقابل با دیگر وظایف در همان سطح باشد.”

اسمیت در همین رابطه نمونه‌ی کار یک خلبان یا جراح را پیش می‌کشد که شاید بسیاری از کنش‌های تکنیکی را بی‌آنکه از جزئیات آن سر در بیاورند انجام می‌دهند و کارهای آنها حتا گاهی در جزئیات خود نیز حتی پیش‌بینی و برنامه‌ریزی شده است. اما با این همه توافق داریم که حرفه‌های آنها از مهارت علمی بالایی برخوردار است. زیرا ساعت‌های طولانی آموزش و کار با تکنیک‌های پیشرفته، همراه با مسئولیت سنگینی که به عهده دارند، کار آنها را علمی، مهم و خطیر می‌کند. این تعریف از «کار علمی» با این‌که نکته‌های جالبی را طرح می‌کند، اما هنوز چیز زیادی درباره‌ی سرشت «آزاد» و «جمعی» کار ارائه نمی‌دهد. به نظر نگارنده، تاکید برورمن بر جدایی «مفهوم» و «انجام» را باید جدی‌تر گرفت و آن را فقط به معنای «مهارت‌زدایی سرمایه از کار» درک نکرد. زیرا ممکن است معنای آن فقط میل به بازگشت به دنیای پیشه‌وری در دوران‌های پیشاسرمایه‌داری نباشد، بلکه شاید برورمن نوعی ترکیب «مفهوم» و «انجام» کار به صورتی نوین را در نظر دارد که در خور بررسی و تعمق بیشتر است.

راتانسی در پایان پژوهش خود پرسشی با این مضمون طرح می‌کند:

“اما مارکس واقعا چقدر باور داشت که غلبه بر تمایز کار یدی و ذهنی ممکن باشد؟”

پاسخ خود راتانسی این است که مارکس باور نداشت که هر کارگری قادر باشد به همه‌ی موضوعات علمی و تکنیکی در هر شاخه‌ی تولیدی دیگر مسلط شود. هدف جامعه‌ی بدیل

با توجه به ضرورت‌های طبیعی و تکنیکی این نیست که هر فردی قادر به درک همه چیز بشود؛ بلکه کارگر جمعی باید بتواند به عنوان سوژه‌ی مسلط و غالب ظاهر شده و اتوماسیون ماشینی ابژه‌ی او باشد. مارکس به همین خاطر همواره موافق آمیزش آموزش علمی-تخصصی همراه با کار مولد است. تحقق این امر نیازمند کنترل سازوکارهای فناوری، رشد دمکراسی اقتصادی و کاهش ساعت کار است، تا امکان توان‌مندی ذهنی نیروی کار و میل به مشارکت فعال افراد در محل کار و تولید را فراهم کند.

هدف، همان‌طور که مارکس «در مانیفست» نیز می‌گوید، ایجاد جامعه‌ای است که در آن «رشد آزادانه‌ی هر فرد، شرط رشد آزادانه‌ی همگان باشد». هدف، تولید انسان‌های نوینی است که بتوانند کارهای مختلفی انجام دهند و قابلیت‌های جسمانی، روحی و ذهنی خود را رشد دهند. نظام جدید آموزشی و حرفه‌ای لازم است تا بتواند وضعیت اقتصادی طبقه کارگر را دگرگون کند؛ تا آنها را با قدرت ذهنی مناسب برای اعمال نظارت و کنترل بر تصمیم‌های حرفه‌ای (محل کار) و تصمیم‌های عمومی در سطح جامعه تربیت کند. آنها برای مشارکت فعال و آگاهانه در امور زندگی خود باید به نیروی تفکر و استدلال برای دخالت‌گری در بحث‌های علمی-تخصصی مجهز گردند؛ و همچنین باید بتوانند برای اندیشه‌ورزی و ابراز استقلال فکری و روحی، صلاحیت و دانش کافی کسب کنند. از اینجا است که قدرت ذهنی کارگر به عنوان شهروندی که در همه‌ی سپهرهای زندگی اجتماعی فعالانه دخالت و مشارکت می‌کند امکان تحقق می‌یابد. به این ترتیب، ملاحظه می‌شود که مارکس مدافع رادیکال‌ترین شکل دمکراسی و آزادی است. زیرا حیطه‌ی تصمیم‌گیری مردم را به قلمرو «سیاسی» (از قبیل انداختن رأی در صندوق‌های انتخاباتی) محدود نمی‌کند؛ بلکه آن را به قلمرو اقتصاد، آموزش و علم، وظایف اجتماعی، مدیریتی، نظارت و برنامه‌ریزی و نظایر آن نیز گسترش می‌دهد. تنها با گسترش ژرف‌ترین و رادیکال‌ترین شکل دمکراسی است که ما قادر به کاهش شدید فاصله بین کار یدی و ذهنی می‌شویم. همین کاهش شدید فاصله، که همه‌ی شهروندان را به «شهروند-کارگر-روشنفکر» تبدیل می‌کند، امکان برجیده شدن مقوله‌ی روشنفکر در شکل کنونی آن را نیز فراهم می‌کند. چرا که در آن صورت، نیازی به «لشکری از زنان و مردان متخصص با پیشه‌ی اندیشیدن» نیست تا در کار به هم پیوستن شکاف‌های زیربنا و روبنا در شکل موجود تلاش کنند. پس برخلاف آنچه «دانشمندان» ایرانی ما می‌گویند، عدم ضرورت وجود روشنفکر ناشی از پیشرفت غیرعقلانی تقسیم کار به شکل توصیف شده توسط آنان نیست، بلکه نبود تقسیم کار در این شکل بیگانه‌شده و رازآمیز است که ضرورت وجود روشنفکر را از میان برمی‌دارد.

با این وصف، بدیهی است که «مردم عادی» (یعنی نیروی کار یدی/پراتیک به علاوه‌ی بخش‌های دیگر جامعه که مستقیماً در کار تولید و بازتولید رسمی حضور ندارند و یا در بخش‌های غیررسمی کار می‌کنند) دغدغه‌ی ما هستند. زیرا آنها همان کسانی هستند که به کار تولید و بازتولید جامعه‌ی موجود مشغولند، در حالی که کمترین سهم را در اعمال کنترل بر آن و اتخاذ تصمیم‌گیری‌های استراتژیک مربوط به زندگی و سلامت جسم و روح خود دارند. این «مردم عادی» (بنا به تعریفی که در بالا از آن ارائه دادم) بدنه‌ی «کارگر جمعی» هستند، که با گسترش دمکراسی دارای حق دخالت‌گری شده و نیاز به روشنفکرانی نخواهند داشت که درگیر کار ایدئولوژیک و ترسیم یک تصویر کلی از زندگی اجتماعی و ارتباط بخش‌های مختلف آن به یکدیگر باشند؛ اگرچه همواره به ایده‌های جدید و طرح‌های جدید نیاز خواهد بود. جماعت «نخبه»ی ایرانی با نپرداختن به علت تقسیم‌بندی موجود میان «مردم عادی» و «نخبگان»، وضعیت موجود را «طبیعی» و به بیان هایدک، «نظمی خودانگیخته و غیرقابل کنترل»^{۳۰} می‌دانند و به آن مشروعیت می‌بخشند.

اما با بررسی و کنکاش تاریخ، به شیوه‌ی مارکسی، متوجه می‌شویم که ریشه و علت این تقسیم‌بندی در شکل کنونی بارآوری شدید کار بیگانه‌شده است که امکان و فرصت پیدایش «مقوله‌های گوناگون کار ذهنی» و همچنین «طبقه‌ی دارای فراغت و وقت آزاد» را در سطح جهانی فراهم کرده است، تا به کارها و وظایف دیگری پردازند؛ یا با تکیه بر ثروت‌های خویش بی‌آنکه زحمتی بکشند گذران عمر کنند. در ضمن به علت جدایی عنصر کار یدی از عنصر کار ذهنی است که به بیان فرگوسن «اندیشیدن به پیشه‌ای برای خود تبدیل شده است». به این معنا که کار مدیریت، برنامه‌ریزی، تولید ایده و طرح استراتژی در دست عده‌ی اندکی متمرکز گشته و بیشتر انسان‌ها سرنوشت خود را به این اندک افراد «اندیشنده» سپرده‌اند. اما با توجه به بحث مارکس، متوجه می‌شویم که در صورت وجود نظم اجتماعی نوینی که بتواند دوباره عنصر ذهنی را به عنصر کار یدی پیوند دهد، این دو مقوله، یعنی «مردم عادی» و «نخبگان»، معنای وجودی خود را از دست خواهند داد و یا دست‌کم شکاف بین آنها به طور چشم‌گیری مهار خواهد شد.

30. Hayek, 1960

هایک با روش‌شناسی سوبژکتیویستی خود، جامعه را نظم‌ی خودانگیخته می‌داند که در صورت دخالت‌های آگاهانه و برنامه‌ریزی در تولید و توزیع، اصول آزادی و برابری افراد در برابر قانون جهانشمول نقض شده و این وضع به ایجاد دولتی تمامیت‌گرا (توتالیترا) منجر می‌شود که خودسرانه می‌تواند آزادی و حریم مالکیت خصوصی فرد را زیرپا گذارده و سازوکارهای بازار را از مسیر خود خارج کند.

همان‌طور که در بالا نیز اشاره شد، تفاوت اقتصاددانان و فیلسوفان سیاسی کلاسیک با انواع عامی آنها بسیار چشمگیر و حائز اهمیت است. اقتصادسیاسی‌دانان کلاسیک و فیلسوفان هم‌عصرشان دست‌کم دغدغه‌مندی نسبت به روند تبدیل کارگر به یک عنصر زاید تولیدی و یک عنصر غیرخلاق اجتماعی را در نوشته‌هایشان طرح می‌کردند (با همه انتقاداتی که می‌توان به نظرات یک‌سویه، نخبه‌گرایانه و تقلیل‌گرایانه‌ی آنها داشت). آنها از سقوط انسان به سطح پیچ و مهره‌ی ماشین تولیدی سرمایه‌داری، و نیز ناتوانی انسان‌ها در مقابل دولت‌مردان راضی نبودند و آن را امری طبیعی و مقدر قلمداد نمی‌کردند. اما اقتصاددانان عامی و فلسفه‌های عامیانه‌ی آنها نه تنها به این پیامدها اصولاً اهمیتی نمی‌دهند، بلکه تلاش دارند همه‌ی اینها را همچون اموری ضروری و طبیعی وانمود کنند.

۲.۵. گذار به بحث علم و ارزش‌گذاری

تا اینجا دیدیم که در فرایند تولید سرمایه‌داری عنصر ذهنی از کارگر به طور کلی بیرون کشیده شده و به سرمایه تزریق می‌شود؛ و در نتیجه‌ی آن، شمار زیادی متخصص علمی و تکنیکی در سطح «زیربنا» و در بخش تولید به وجود می‌آید که در رابطه‌ی انداموار با نیروی کار یدی/پراتیک عمل نکرده و گاهی دارای جایگاه‌های متناقض طبقاتی و وفاداری‌های چندسویه و پرتناقض در نظام تولیدی و نبردهای طبقاتی هستند. به همین ترتیب، در جامعه‌ی بیرونی نیز عنصر ذهنی از «شهروند-کارگر» بیرون کشیده شده و از سوی به دولت و دستگاه عریض و طویل بوروکراتیک آن، متخصصان حرفه‌ای دولتی و خصوصی، و از سوی دیگر به روشنفکران ارگانیک طبقاتی و حزبی، یا به بیانی به روشنفکران «روبنا» تزریق می‌شود. این وضعیت ریشه در تحول و تکامل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری دارد. زیرا نظام سرمایه‌داری در پی رشد و تکامل پُرتنش خود، با پوسته‌ی حمایتی و تنظیم‌گرایانه‌ی «فئودالی» دولت مطلقه و اشرافیت بوروکرات آن در تضاد درآمد و آن را همچون پوسته‌ای زاید به دور انداخت. اما برای ایجاد چارچوب‌های نهادمندی که شایسته‌ی هژمونی نظام تولید سرمایه‌داری باشند، و به منظور وضع قوانینی برای حمایت و تنظیم سپهر اقتصاد، و به ویژه برای کنترل ناآرامی‌ها و شورش‌های توده‌ای و نیز برای «تربیت» طبقه‌ی کارگری متناسب با سازوکارهای سرمایه (که این سازوکارها را -به بیان مارکس- همچون قانون طبیعی، امری مسلم و ناگزیر تلقی کند)، به دولتی جدید و از نوع خلاق‌تری نیاز بود^{۳۱}. این

۳۱. در اینجا منظور من فروکاستن دولت به یک «کارکرد» از سرمایه یا تحلیل آن همچون بازوی اضافی سرمایه نیست. من نتیجه‌ی منطقی یک فرایند پیچیده، ناهمگون، ناموزن و پرکشاکش تاریخی را در شکل ساده‌شده‌ی آن بیان می‌کنم، که همانا برآیند نهایی آن ایجاد نوعی سازگاری بین روابط تولید سرمایه‌داری

خلاقیت برای سامان‌دهی به وضعیت اخلاق، عادت‌ها، شیوه‌ی تفکر، شیوه‌ی زیست مردم و به ویژه آموزش نیروی کار اهمیت داشت. این دولت تنها به نقش سرکوب‌گرانه بسنده نمی‌کرد، بلکه هدف آن خدمت خلاق به بازتولید روابط سرمایه‌داری بود، و به همین جهت ناچار به نوسازی و بازسازی اجتماعی و انسانی بود. به همین دلیل، دولت مدرن نقش تربیتی و آموزشی را نیز به عهده گرفت و از تعریف دولتی محدود به ایجاد نظم و قانون فراتر رفته و هویتی دیگر یافت.^{۳۲} در واقع، دولت جدید وظایفی بنیادین در راستای بازتولید فعال روابط سرمایه‌داری را به عهده گرفت^{۳۳} و نیز هم‌زمان به قلمروی برای مبارزات طبقاتی بدل شد. در چنین بستری، برای کنترل جمعیت بی‌کار، بی‌چیز و خلع مالکیت شده، برای انضباط و تربیت آنان و تبدیل آنها به عناصری مطیع و رام، و همچنین برای آموزش نیروی کار شاغل و ایجاد عادت‌های جدید کار و شیوه‌ی تفکر جهت‌دار در آنها، نیاز به نیروی «متخصص علمی» بود. وظیفه یا کارکرد این «نیروی کار علمی و متخصص» آن بود که به جمع‌آوری اطلاعات، مشاهده‌ی رفتارها و تحقیق درباره‌ی کنش‌های اقشار مختلف نیروی کار بپردازد و به این مقوله‌های مطالعاتی تازه نظم و انسجام بخشیده و آنها را نظریه‌پردازی کند و اطلاعات مربوطه را در اختیار برنامه‌ریزان دولتی بگذارد؛ تا همه‌ی این اطلاعات نظام‌مند در خدمت (باز)سازمان‌دهی جامعه و همچنین نوسازی مداوم پروژه‌ی دولت-ملت، در جهت حفظ نظام سرمایه‌داری و نظم موجود و نیز کاهش اختلافات و تنش‌های اجتماعی و ایجاد وفاق اجتماعی قرار گیرد. بنابراین در این چارچوب نوعی تقسیم کار بین سرمایه و دولت، یا میان سپهر اقتصادی و سپهر سیاسی به چشم می‌خورد، که مکش نیروی ذهنی جامعه و تزریق آن به دولت را باید با توجه به آن درک کرد. پس از دوران اولیه‌ی اعمال قهر و سرکوب و آموزش اجباری توده‌ها و به‌ویژه نیروی کار (رجوع شود به بحث‌های فوکو و به ویژه مارکس در این باره)، نیازی به اعمال قهر مستقیم برای تحمیل اخلاق و انضباط کاری نبود. اما به واسطه‌ی بحران‌ها و پس‌لرزه‌های مستمر ناشی از شیوه‌ی تولید، که انعطاف و نرمش روحی و روانی کارگران و کل جامعه را به مثابه پیش‌شرط خود لازم

و سازمان سیاسی و ایدئولوژیک آن است، که مطمئناً بدون تضاد و درگیری و گسست دائمی و درونی نیست. در بخش هژمونی بیشتر به این موضوع اشاره خواهم کرد.

۳۲. برای بحث بیشتر پیرامون این موضوع، نگاه شود به کارل پولانی و سیمون کلارک: Karl Polanyi 1985, Simon Clarke 1982

۳۳. قصد من در اینجا وارد شدن به بحث دولت و پیچیدگی رابطه‌ی دولت مدرن با شیوه‌ی تولید نظام سرمایه‌داری نیست. به همین دلیل تلاش شده است تا موضوع ساده و بی‌تناقض و به دور از کشاکش‌های مفهومی و واقعی توضیح داده شود. برای بحث پیرامون دولت سرمایه‌داری، نگاه شود به آثار باب جوسپ (Bob Jessop).

داشت، به کارگیری قشری از متخصصان علمی برای «تربیت» باز هم بیشتر نیروی کار در سطحی دیگر لازم بود.

در کنار این وضعیت، اندکی پس از ظهور احزاب سیاسی و شکل‌گیری روشنفکران عمومی و ارگانیک طبقه‌ی سرمایه‌دار، با ظهور احزاب سیاسی و روشنفکران عمومی و ارگانیک طبقه‌ی کارگر نیز مواجه هستیم. این طیف‌ها از هنگام ظهور خود عمدتاً به‌طور مستقیم درگیر سپهر تولیدی نبوده‌اند؛ آنها عموماً در قلمرو روبنا به نبرد با هم می‌پردازند و برای شکل دادن به آگاهی عمومی جامعه و نمایندگی منافع طبقات خودی تلاش می‌ورزند. هر یک از طیف‌ها همواره دارای پروژه‌های نظری و معرفتی، سیاسی و ایدئولوژیک هستند تا شرایط هژمونی فرهنگی، سیاسی و نظری (نیروهای همسو با) خود را بر جامعه فراهم سازند. بنا به نظر گرامشی، هر طبقه‌ای که به تولید اقتصادی مشغول است، شماری از روشنفکران ارگانیک خاص خود را نیز تولید می‌کند، تا بخش «فعال» طبقه را که درگیر کار اقتصادی و تولیدی هستند با درک جامع و منسجمی از جهان اطراف و فعالیت‌هایشان مجهز کنند.

به این ترتیب، از یک‌سو جدایی کار ذهنی و یدی و مکش عنصر ذهنی در سپهر تولید به درون سرمایه منجر به ظهور عده‌ای از متخصصان حرفه‌ای در سطح تولید و زیربنا می‌شود، که به کار سامان‌دهی درون‌داده‌های طبیعی و انسانی تولید (مواد خام، شیوه و فرایند تولید، و نیز سازمان‌دادن نوع همکاری نیروی کار با یکدیگر و تربیت آنان از راه «مدیریت علمی») مشغول هستند. و از سوی دیگر، جدایی عنصر یدی و ذهنی در سطح روبنای سیاسی و ایدئولوژیک و قلمرو تکوین ایده‌ها و آگاهی نیز موجب ظهور روشنفکران ارگانیک در عرصه‌های نظری، سیاسی و ایدئولوژیک می‌شود. کار اقلشار مختلف این لایه، علاوه بر خلق نظرات علمی (به درجات مختلف) و جهان‌بینی‌های منسجم، همچنین تکوین نظرات سیاسی و تعیین چارچوب‌های اجتماعی و معیارهای فرهنگی برای تنظیم هنجارهای فکری، رفتاری و تربیتی در نیروی کار کنونی و آینده را نیز شامل می‌شود. اما عملیاتی کردن این نظرات و چارچوب‌ها، علاوه بر نهادهای اجتماعی سازگار با این شیوه تولیدی، نیاز به وجود انبوهی از متخصصان حرفه‌ای در سطح روبنا نیز دارد که در سازمان‌دهی سپهرهای گوناگون زندگی اجتماعی فعالیت کنند.

واقعیت این است که قلمرو نبرد بر سر محتوای آگاهی و ذهنیت «کارگر-شهروند»، قلمرو بسیار مهم و گسترده‌ای است. نبرد برای شکل دادن آگاهی نیروی کار در جامعه‌ی سرمایه‌داری وظیفه‌ای مرحله‌ای (نه یک بار برای همیشه) است، زیرا به دلیل تحولات پی‌درپی در شیوه‌ی تولید و نیز قابلیت شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری برای ایجاد طبقه‌ی مخالف

سازمان‌یافته، منظم، و دارای آگاهی انقلابی، به طور مرتب باید نوسازی شود. به این دلیل، بخش قابل توجهی از نیروی کار «تخصصی-علمی» به ابزاری در دست سرمایه و دولت تبدیل می‌شود تا «مهندسی اجتماعی» مورد نظر ایشان را به انجام رساند. کارکرد بخش‌های مهمی از این دسته، به دلیل محدود شدن آنها به روش‌های پوزیتیویستی در علم و پذیرش جدایی عنصر علم و ارزش‌گذاری، به مطالعه و پژوهش برای جمع‌آوری دانش منظم محدود می‌شود؛ دانشی که نهایتاً در خدمت پیش‌بینی، کنترل، و شکل‌دادن تحریک‌ها، مواضع، کنش‌ها و واکنش‌های نیروی کار و دیگر اقشار مردم قرار می‌گیرد. یا این‌که بخشی از آنها به فراهم کردن توضیحات یک‌سویه و نابسندده برای پدیده‌های اجتماعی مشغول می‌شوند. به این معنا، از قدرت‌رهای بخش علم (به ویژه علوم اجتماعی) کاسته شده، و علم به تدریج به ابزاری برای سازمان‌دهی جامعه بر پایه‌ی منافع طبقات مسلط و نیز مطابق نقشه‌های هدف‌مند سیاست‌مداران دولتی بدل شده است. این همان وضعیتی است که هایکی‌های ایرانی از آن دفاع می‌کنند. در حالی که علم تهی‌شده از عنصر انتقادی و رهایی‌بخش، شایسته‌ی نام علم نیست. چه علم در معنای واقعی خود نمی‌تواند نسبت به کارکردهای مادی خود و یا پیامدهای اجتماعی جهت‌گیری‌های (آشکار یا پنهان) خود نابینا و بی‌تفاوت باشد؛ و نباید به ابزار دست سیاست‌مداران برای تحقق طرح‌های از پیش تهیه شده‌ی آنان و تحمیق توده‌های مردم و نیروی کار بدل شود. علم واقعی یا «علم خوب» حامل عنصر نقد و ارزش‌گذاری و نیز تعهد به ایجاد زندگی خوب برای بشریت است. این موضوعی است که در ادامه به بحث مختصری درباره‌ی آن می‌پردازم.

فصل سوم

علوم اجتماعی و ارزش‌گذاری

- ۳.۱. درباره‌ی رابطه‌ی علم با جامعه ۸۹
- ۳.۲. علوم اجتماعی و پوزیتیویسم ۹۵
- ۳.۳. علم چیست؟ ۹۹
- ۳.۴. رابطه‌ی تئوری و پراتیک ۱۱۲
- ۳.۵. گذار به بحث هژمونی ۱۱۸

۳. علوم اجتماعی و ارزش گذاری

۳.۱. درباره‌ی رابطه‌ی علم با جامعه

پیش از هر چیز باید پرسید علم چیست؟ روش علمی کدام است؟ رابطه‌ی علم با جامعه چیست؟ آیا باید برای پیشرفت‌های علمی (رشد فناوری و نیروهای تولیدی) هلهله کنیم و آنها را در تضاد با سرمایه‌داری و حامل نیروی رهایی‌بخش بدانیم؟ آیا می‌توان به شیوه‌ی «مکتب فرانکفورت» اعلام کرد که با جامعه‌ای در خود فرو بسته و فاقد تضادهای درون‌ماننده مواجه هستیم، امکان رهایی را باید در «بیرون از جامعه» جست و علوم نیز خود به ابزار سرکوب بدل شده‌اند؟ یا نظریه‌های دانشمندان و آکادمی‌های لیبرال را بپذیریم که هنوز هم همچنان از «خودمختاری» (آتونومی) علم سخن می‌رانند؟ آیا علوم طبیعی مستقل از جامعه‌ای هستند که در آن نمودهای پیشرفت و توسعه، همچون کشف‌ها، اختراعات و تولید اتفاق می‌افتد؟ یا آن که علوم طبیعی نیز از تناقض‌ها و تضادهای جامعه‌ی سرمایه‌داری بهره برده و دارای کارکردهایی متضاد و متعارض‌اند؟ درباره‌ی علوم اجتماعی چه می‌توان گفت؟ پاسخ ما به پرسش‌های مشابه درباره‌ی علوم اجتماعی و روابط انسانی چیست؟

می‌گویند رابرت موزس^۱ کسی که ساختمان شهر نیویورک را طراحی کرد، نقشه‌ی راه‌ها و خیابان‌ها را چنان کشید که رفت و آمدِ برخی انسان‌ها ساده، و برخی دیگر (سیاه‌پوستان) دشوار باشد.^۲ لانگدان وینر^۳ می‌گوید که نه تنها جنبه‌های خاصی از یک طرح فناورانه می‌تواند دارای اهمیت سیاسی باشد، بلکه برخی از فناوری‌ها در مجموع به طور قاطعی سیاسی هستند. در همین رابطه، باز می‌افزاید که شماری از فناوری‌ها با شماری از مناسبات اجتماعی (تولیدی و سیاسی) سازگاری بیشتری دارند، و با شماری دیگر از مناسبات اجتماعی تعارض دارند.^۴ در همین رابطه، برخی از مارکسیست‌ها درباره‌ی ایدئولوژی در علوم طبیعی نظریه‌پردازی کرده‌اند.^۵ به هر حال آنچه استنتاج شده این است که نه علم و نه فناوری، هیچ‌یک بر فراز سر جامعه یا بیرون از سازوکارهای آن شکل نگرفته و فعالیت نمی‌کنند، بلکه در چارچوب روابط تولیدی، اجتماعی، سیاسی و حقوقی خاصی عمل کرده و محصولات خود را عرضه می‌کنند و بنابراین از تناقض‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری بی‌بهره نیستند. دیگر این که از دهه‌ی ۱۹۷۰ به این سو، علم با شتاب هرچه بیشتری خصلت کالایی یافته و در سرمایه‌بلعیده شده است.^۶ وینر در همین ارتباط بحث از الگوی بدیل را پیش می‌کشد و تاکید می‌کند که جامعه‌ی دمکراتیک بدیل باید تلاش کند تا از فرایند پیشرفت و رشد به ظاهر «خودبه‌خودی» و «انفعالی» علم و فناوری پیش‌گیری کرده و آنها را به قلمرو دخالت‌گری، کنترل و برنامه‌ریزی دمکراتیک تبدیل کرده و چارچوب گسترده‌ای را برای رشد خلاقیت‌های آنان تأمین کند.^۷

این بحث کوتاه لازم بود تا درک شود حتماً علوم طبیعی نیز بی‌طرف و خنثی نبوده و با نظم موجود و روابط تولیدی و سیاسی جامعه تنیده شده‌اند، چه رسد به علوم اجتماعی که به

1. Robert Moses

2. Donald Mackenzie & Judy Wajcman: The social shaping of technology, 1999

3. Langdon Winner

۴. همان منبع

5. Political Economy of Science, ed. Hilary Rose and Steven Rose, 1976

۶. همان منبع

۷. در همین زمینه، خواننده را به مطالعه‌ی بحث‌های تونی اسمیت در کتاب «جهانی‌سازی: یک رویکرد مارکسیستی» دعوت می‌کنم، که ترجمه‌ی فارسی آن نیز (توسط نگارنده و همکاران) به تازگی منتشر شده است:

Tony Smith: Globalisation, an marxian account, 2006

طور مستقیم با قلمرو سیاسی و فرهنگی جامعه ارتباطی تنگاتنگ دارد. به بیان مارتین شاو^۸، دانشمندان اجتماعی و کارگران ذهنی و علمی در جای جای اجتماع به کار گماشته شده‌اند؛ در صنایع، در ارتش، در وزارت اطلاعات، در دولت، در شهرداری‌ها و نظایر آن، تا اطلاعات لازم را برای جهت دادن و تنظیم رفتار کارگزاران و گروه‌های مختلف اجتماعی جمع‌آوری کرده و قانونمند کردنِ برخورد با رفتار آنان را ممکن سازند. این اطلاعات به طور مستقیم و غیرمستقیم در ارتباط با سیاست‌های طبقه‌ی حاکم و دولت است. بخش کاربردی علوم اجتماعی در راستای پیوند دادن علوم اجتماعی به سیاست‌های روز و درازمدت، همچون میانجی بین علوم اجتماعی تئوریک-آکادمیک در دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی از سویی و سپهر سیاسی-دولتی از سوی دیگر، عمل می‌کند؛ به این معنا، این دانش علمی را به دانش اجتماعی قابل کاربرد تبدیل می‌کند. از دیدگاه شاو، افراد دیگری به جز دانشمندان علوم اجتماعی نیز برای توضیح پدیده‌ها و رفتارهای اجتماعی و مشاهده و ثبت و ضبط آنها تلاش می‌کنند، اما توضیح نظام‌مند و جهت‌دار قلمرو تخصصی دانشمندان علوم اجتماعی است، زیرا آنان اصولاً برای این کار تربیت می‌شوند و کار توضیح را به شیوه‌ای منسجم و آگاهانه انجام می‌دهند.

به نظر شاو، مفهوم‌پردازی تمام قلمروهای زندگی کارگران برای دولت و سرمایه‌داری مدرن اهمیت حیاتی دارد. به جز این، نظام سرمایه‌داری همواره خواهان درک نظام‌مندتری از روابط درونی خود، فعالیت‌های خود و مسیر دگرگونی‌های انجام یافته بوده است. اما این درک نظام‌مند باید همچنان به گونه‌ای تولید و ارائه شود که تناقض‌ها و تضادهای شیوه‌ی تولید مسلط را عریان نکند. سرمایه‌داری همچنین به این درک نظام‌مند نیاز دارد تا با تحرکات و پویس‌های رهایی‌بخش گروه‌های اجتماعی در جامعه مقابله کند. نظام سرمایه‌داری به شدت نیازمند آن است که هژمونی یعنی کنترل بدون قهر خود را بر مردم اعمال کند. علوم اجتماعی در این راستا به یاری این نظام می‌شتابند و به این ترتیب رابطه‌ی نزدیک و تنگاتنگی با دولت برقرار می‌کنند که کارکرد کنترل، آموزش و تربیت را (به جز آنچه با شیوه‌ی تولیدی بدون قهر جسمانی و قابل رویت اعمال می‌شود) در ابعاد وسیعی به عهده گرفته است. اما چنین نیست که علوم اجتماعی تنها در دانشگاه‌ها یا در ارتباط با دولت فعالیت‌های پژوهشی داشته باشند. همه‌ی ما می‌دانیم که هزینه‌ی بسیاری از تحقیقات صنعتی درباره‌ی تولید، نیروی کار و مشکلات سازمان کار، و پژوهش درباره‌ی

8. Martin Shaw: Marxism and social science, 1975

ایده‌ها و مواضع نیروی کار از سوی بخش خصوصی پرداخت می‌شود. شاو به نخستین مورد از پژوهش «علمی» و جدی جامعه‌شناسی در قلمرو صنعت و نیروی کار اشاره می‌کند که در کارخانه‌ی هنری فورد انجام شد. فورد مؤسسه‌ی پژوهش جامعه‌شناختی گسترده‌ای داشت، با بیش از یک‌صد پژوهش‌گر و متخصص، که از امکانات و تسهیلات خوبی برخوردار بودند، و در زمینه‌ی کار و زندگی و الگوهای رفتاری کارگران مطالعه و پژوهش می‌کردند. حتا در روابط جنسی آنها نیز تحقیق کرده و تلاش می‌کردند آنان را با ایده‌ی نظم و منزه‌طلبی جنسی تربیت کنند. این اخلاق جنسی منزه‌طلب (پیوریتان) برای آن بود که نیروی کار منظم، خانواده‌دوست و مسئولی تربیت کنند که اخلاق و انضباط کاری را بالاتر از هر چیز دیگری می‌نشانند. این کارشناسان با تهدید به کاهش دستمزد کارگران در صورت بی‌نظمی جنسی و زیاده‌روی در نوشیدن الکل یا ازهم‌گسیختگی وضعیت خانه و خانواده، در واقع آنها را وادار می‌کردند که زندگی منظم خانوادگی را مطابق الگوهای بورژوازی پروتستان پیش ببرند و در این راستا به مناسبات کارمزدی بیش از پیش وابسته شده و به آن ارج بگذارند. در این ارتباط همچنین می‌توان به آزمایش‌های روانشناسی در ارتش، کارخانه‌ها و مراکز شغلی نیز اشاره کرد، که به جمع‌آوری اطلاعات درباره‌ی توانایی‌ها، قابلیت‌ها و دیدگاه‌های نیروی کار می‌پردازند. شاو همچنین به برخی پژوهش‌ها و بررسی‌های مختلف انجام شده حول نیروی کار اشاره می‌کند که تأثیرگذاری بر چشم‌انداز، دیدگاه و اخلاق کارگران را دنبال کرده، و یا به دنبال توسعه‌ی روش‌هایی به منظور افزایش میزان بارآوری کار بوده‌اند. در این ارتباط یکی از اتحادیه‌های کارگری در مطلبی بر علیه این شیوه‌های غیرانسانی، به این دسته از جامعه‌شناسان و روش‌های کاربردی آنان لقب «جامعه‌شناسی گاوی» داد.^۹ زیرا هدف و انگیزه‌ی آنها دوشیدن کارگران تا مرز حداکثر بود.

بنابراین ملاحظه می‌کنیم که نه علوم طبیعی و نه علوم اجتماعی، هیچ یک قلمروهایی خنثی و بی‌طرف نیستند. به‌عکس، هر دوی آنها در متن و بستر یک سلسله روابط اجتماعی تولیدی و سیاسی-اجتماعی شکل گرفته و تحت تأثیر آنها و در چارچوب‌های برآمده از آنها عمل می‌کنند و کارکردهای مشخصی برای نظام سرمایه‌داری دارند. به این معنا، زمانی که علم به ابزار کار پیشبرد سیاست طبقاتی یا دولتی بدل می‌شود، استقلال آن دیگر معنایی ندارد؛ چنین علمی تا حد بسیار زیادی به ارزش‌گذاری آغشته است، زیرا بی‌واسطه در خدمت اهداف پراتیک و عملی درآمده است. این علم ابزاری همان علم مورد نظر نولیبرال‌های

ایران است؛ ایشان برای ترسیم جامعه‌ی مدرن دارای اقتصاد مبتنی بر بازار آزاد و تقسیم کار جزئی، تخصصی و کارآمد، یک «مثلث حرفه‌ای» ترتیب داده‌اند که در سه رأس آن به ترتیب نیروی کار علمی-تخصصی، سیاست‌پیشه‌ی ارزش‌گذار، و تکنوکرات مجری (برای پیاده کردن طرح و برنامه‌های سیاست‌مداران) جای گرفته‌اند. مسعود نیلی در این مورد می‌گوید:^{۱۰}

“فرض کنید تورم افزایش می‌یابد. یک آکادمیسین وظیفه دارد عوامل این تورم را شناسایی کرده و به صورت علمی و کارشناسانه راه‌حل ارائه دهد. سیاست‌مدار در خط مقدم قرار گرفته و از یافته‌ها و اظهارات آکادمیسین استفاده کرده و وظیفه‌ی مهم تصمیم‌گیری بر عهده‌ی اوست. در نهایت این تکنوکرات است که در سازمان‌ها و نهادهای اجرایی این تصمیم را عملیاتی می‌کند ... به عبارتی، عملاً حلقه‌ی واسط این مثلث سیاست‌مدار است. این مثال در مورد مسائل اقتصادی بود. در سایر حوزه‌ها همچون مسائل سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و ... نیز این وضعیت برقرار است. یادآوری می‌کنم این سه رأس مثلث در سطوح مختلف شکل می‌گیرد. در سطح اول به شکل مطرح شده عمل می‌کند، اما تأثیر آن در سطح پایین‌تر به مردم عادی نیز سرایت می‌کند، یعنی مردم نیز راجع به تمام حوزه‌ها اظهارنظر می‌کنند و خود نیز با یک‌سری از مسائل درگیر می‌شوند. باز فکر می‌کنید نیازی به حضور روشنفکر هست؟ ... امروز، نقادی هم روش علمی مخصوص به خود را دارد. مثلاً اگر دولت گفت تورم ربطی به نقدینگی ندارد، منتقد دولت باید با روش علمی، آماری و اقتصادسنجی رابطه‌ی نقدینگی و تورم را اثبات کند. نقادی، بافتن آسمان-ریسمان نیست.”

به این ترتیب، وظیفه‌ی علم و تخصص علمی حل مسائل پیش پای نظام و ارائه‌ی راه‌حل به سیاست‌مداران است. رابطه‌ی مستقیمی بین این دو عنصر برقرار است. دولت برای حل مشکل تورم دست به دامان علم ایزاری می‌شود و وظیفه‌ی یافتن راه‌حلی برای تورم به عهده‌ی آن گذارده می‌شود، که البته باید در چارچوب سیاسی مستقر قابل پذیرش باشد. همین پذیرش بی‌چون و چرای ارزش‌های از پیش توافق شده (یعنی ارزش‌هایی که در خدمت بازتولید روابط تولیدی مستقر و مناسبات سیاسی ملازم با آنند) و اهداف از پیش برنامه‌ریزی شده‌ی اجتماعی است که خصلت انتقادی علم را از بین می‌برد. باید به این

۱۰. همان منبع (وبلاگ رستاک)

نکته دقت کرد که تمام خصلت انتقادی-پژوهشی دانشمندان پوزیتیویست علوم اجتماعی در همین میزانی است که نولیبرال‌ها طرح می‌کنند. یعنی دولت می‌گوید: نه‌خیر، علت تورم، نقدینگی نیست؛ و اقتصاددان ما ثابت می‌کند که بله چنین است. تمام «استقلال» علم و دانش تخصصی فقط به ارائه‌ی آمار و ارقام خلاصه می‌شود. به همین دلیل است که از نظر باسکار^{۱۱} عقل تکنیکی یا عقل پوزیتیویستی در پایین‌ترین سطح سلسله‌مراتب عقل و خرد در قلمرو علوم اجتماعی قرار دارد. زیرا در اینجا، علوم انسانی همچون دیگر علوم (طبیعی) استفاده می‌شوند، برای دستیابی به اهدافی از پیش طراحی و توجیه‌شده به کار گرفته می‌شوند و علوم انسانی با خود این اهداف و تعریف آنها یا نقد ارزش‌های پس و پیش آنها سروکار ندارند. از نظر باسکار، نظریه‌های توضیحی پوزیتیویستی و ابزارگرا شبیه این جمله عمل می‌کنند: «برای جلوگیری از خراب شدن ماشین در اثر یخ‌زدگی، مواد ضدیخ در رادیاتور قرار دهید!»^{۱۲}. یعنی جمله‌ی خبری و پس از آن جمله‌ی امری. یا همان‌که آقایان در بالا به آن اشاره کردند «برای پیشگیری از تورم، میزان نقدینگی را کاهش دهید!». پوزیتیویسم تنها با این نوع جملات امری و رابطه‌ی علیتی و تناظر یک‌به‌یک بین دو عامل یا هدف و وسیله سروکار دارد. با اینکه علوم انسانی حتا در مرحله‌ی عقل ابزاری نیز به تولید دانش می‌پردازند، به عنوان نمونه ما را به رابطه‌ی بین تورم و نقدینگی آگاه می‌کنند، اما آنها در حوزه‌ی اجتماعی با گزاره‌های پوزیتیویستی «در صورتی که X آنگاه Y» دارای قدرت توضیحی عمیق، ساختاری و همچنین رهایی‌بخش نیستند.

بخش عمده‌ای از متخصصان علوم اجتماعی به علت پذیرش رویکرد پوزیتیویستی و همچنین محدود کردن خود به مرحله‌ی شناخت تجربی و پوزیتیویستی به طور کلی، دارای مهارت بسیار زیادی برای اندازه‌گیری‌های کمی و تحلیل‌های «سطحی» شده و به ابزاری در اختیار سیاست‌مداران برای مهندسی اجتماعی بدل گشته‌اند. با این تنزل رتبه و مقام، آنان خود را از ارائه‌ی توضیحات عمیق‌تر برای حل مشکلات زندگی بشر و به ویژه طبقات و اقشار فرودست محروم کرده‌اند و به همان معنایی که در بخش «تقسیم کار» به آن اشاره شد، دانش و تخصص آنها در سرمایه یا دستگاه تکنوکراتیک دولتی بلعیده شده است. راه‌حل‌های موقتی و روبنایی آنها در خدمت سیاست‌های روز و گذراست، اما فاقد توانایی ارائه‌ی یک راه‌حل پایدار برای زندگی خوب هستند.

11. Roy Bhaskar in: *Critical Realism: Essential Readings*, edited by Margaret Archer et al. 1998

۱۲. همان منبع

برای توضیح بیشتر پیرامون علوم ابزاری و رویکرد پوزیتیویستی آنها به مسائل اجتماعی، توضیحاتی را مناسب می‌دانم که در ادامه‌ی این بحث به آنها می‌پردازم.

۳.۲. علوم اجتماعی و پوزیتیویسم

برتال اولمن^{۱۳} در همین ارتباط، مثال مارکس درباره‌ی موجودی افسانه‌ای به نام کاکوس از یونان باستان را نقل می‌کند و رفتار این موجود افسانه‌ای نیمه‌انسان-نیمه‌شیطان را این‌گونه شرح می‌دهد که شب‌ها از غار خود بیرون آمده و گاوهای روستاییان را به غار خود کشانده و آنها را طعمه‌ی خود می‌کرد. کاکوس برای این که مانع پرده برافتادن از کار خویش شود و خشم روستاییان را علیه خود بر نیانگیزد، دام‌ها را وامی‌داشت تا عقب عقب از وسط مرغزار یا دشت به سوی غار او بیایند. صبح روز بعد زمانی که روستاییان از خواب بیدار می‌شدند و به دنبال دام‌های خود می‌گشتند، متوجه می‌شدند که دام‌ها از غار بیرون آمده و در وسط دشت ناپدید شده‌اند. منظور از این تمثیل آن است که عقل متعارف می‌تواند در بسیاری از موارد با اتکا به مشاهده‌های بی‌واسطه و با توجه به سیطره‌ی باورها و پیش‌فرض‌های رایج، به ارزیابی‌های نادرستی از یک پدیده برسد. یعنی به تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی خود باور کند. این تجربه، چیزی شبیه دروغ نیست و ناشی از توهم ذهن هم نیست، اما همه‌ی واقعیت هم نیست. یعنی عقل متعارف تحت تأثیر تجربه‌های روزمره می‌تواند تنها به پدیدارها اکتفا کند و به دریافت آنچه که ظاهر ماجراست راضی گردد و سرانجام در جستجوی علت‌ها و ریشه‌های عمیق آن برنیاید. به این معنا، اگر فرضاً در آن دوران علوم اجتماعی و آکادمیسین‌های امروزی را در دسترس روستاییان می‌گذاشتیم، این متخصصان علمی با ابزار و تکنیک‌های خود به دقت جای پای کاکوس^{۱۴} را بررسی می‌کردند، عمق و شکل آن را در خاک اندازه می‌گرفتند، مسافت بین گام‌ها را مقایسه می‌کردند، شاید مصاحبه‌هایی با روستاییان ترتیب می‌دادند تا نظر آنها را نیز جمع‌آوری و تحلیل کنند و یا با استفاده از روش‌های SPSS توانایی‌های «دست‌نیافتنی» خود را به نمایش می‌گذاشتند.

به هر روی، متخصصان ما کارهای عجیب و مهمی انجام می‌دادند، اطلاعات بسیاری به این ترتیب به دست می‌آوردند، اما آن دانستنی مهم کلیدی را به روستاییان بیچاره نمی‌گفتند؛

13. Bertell Ollman: *Dance of the Dialectic: Steps in Marx's Method*, 2003

14. Cacus

این‌که سرانجام کیست که این دام‌ها را می‌دزدد. منظور این است که دانش گسترده‌ای که به این شکل و در این مسیر از پیش تعریف شده توسط متخصصان علمی و حرفه‌ای حاصل می‌شود، دارای قدرت «رهایبخش» نیست و نمی‌تواند راه‌حلی برای یک زندگی خوب و رشدیابنده که دغدغه‌ی همیشگی بشریت بوده ارائه کند. یعنی قادر نیست توضیحی ارائه کند که روستاییان را برای عملی پیش‌گیرانه و مقابله‌جویانه توانمند ساخته و وضعیت زندگی ایشان را با روشی مؤثر بهبود بخشد. افزون بر این، دستاوردهای اطلاعاتی و ابزاری ایشان منجر به عاملیت (ایجنتی) روستاییان یا جرعه زدن پرسشی از نوع «چه باید کرد؟» در ذهن آنان نمی‌شود. چرا که نخست با موضوع یک پروژه‌ی مشترک رهایبخش و در نتیجه نیاز سوزان برای نیل به حقیقت روبرو نیستیم؛ دوم اینکه در سطح ارتباطی نیز با روابط برابر روبرو نیستیم. بلکه با رابطه‌ی فرودستی و فرادستی مشتری و خبیره (کلینت و اکسپرت)^{۱۵} مواجهیم. بخش عمده‌ای از متخصصان و اکسپرت‌های ما از راه کلینت‌شدگی انسان‌های دیگر در واقع «نان می‌خورند» و انگیزه‌ی آنان بهبود رادیکال وضع موجود نیست، بلکه در بهترین حالت همچون مُسکّنی برای زخم‌دیدگان و سرکوب‌شدگان عمل می‌کنند. پس دانش آنها رهایبخش نیست، چرا که آنها با همه‌ی تکنیک و ابزار کار ظریف و پیشرفته‌ای که در اختیار دارند، قادر به برقرای رابطه‌ای منطقی و درست بین پدیدارها و ذات‌ها نیستند. به این معنا، آنها نیز به نوعی دارای «عقل متعارف» اما از نوع ظریف و پیشرفته‌ی پوزیتیویستی آن هستند و از «عقل انتقادی و توضیحی» محرومند. به همین دلیل، یعنی به دلیل نبود رابطه‌ی بین پدیدار و ذات، روستاییان ما، مصرف‌کنندگان دانش و علم، یا به طور کلی کسانی که باید از تلاش‌های دانشمندان برای یک زندگی بهتر بهره‌مند شوند و از شر کاکوس عصر ما، یا سرمایه‌داری (انواع پیشرفته و عقب‌مانده-اش) و انواع استبدادها، خشونت‌ها، بی‌حقوقی‌ها و بیدادگری‌های ادغام شده و نهفته در این شیوه‌ی زندگی رها شوند، پاسخی برای مشکل اصلی و واقعی خود نمی‌یابند.

بحث این نیست که دانشمندان و متخصصان یا نظریه‌پردازان واقعی که قادر به نفوذ و راهیابی به روابط ناپیدای پس‌پشت پدیدار هستند و می‌توانند علت واقعی مشکلات را بسیار بهتر و قانع‌کننده‌تر و با تناقض‌های کمتری توضیح دهند، خودبه‌خود قادر به ارائه‌ی راهکارهای پراتیک برای برطرف کردن مشکلات موجود نیز هستند. بلکه نکته اینجاست که توضیح علت به تنهایی جنبه‌ی بسیار مهمی از حل مسئله در سطح نظری است؛ یعنی همان

که مارکس در کتاب «سرمایه» به آن پرداخت و علت رازورزی سرمایه را با کاربرد روش دیالکتیکی توضیح داد. در ژرفای توضیحات مارکس همواره اشاره‌هایی به راه‌حل می‌شود، اما این راه‌حل هرگز به طور کامل و عینی نمی‌تواند در سطح نظریه بیان شود. به بیان روی باسکار^{۱۶}، آسیب‌شناسی (دیاگنوز) درمان بیماری دو مقوله‌ی مختلف‌اند. حل مشکلات تنها از راه پراتیک سیاسی و اجتماعی کنش‌گران جمعی ممکن است. به این معنا، توضیح انتقادی و کشف سرچشمه‌ی رازورزی اگر چه شرط لازم رهایی است، اما شرط کافی آن نیست. با ارائه‌ی یک توضیح انتقادی و نه یک توضیح توصیفی، حالا روستاییان می‌دانند که گاوها با پای خود وارد غار نشده‌اند و در ضمن آنها خودشان از غار بیرون نیامده و در لابلای مرغزار یا دشت ناپدید نشده‌اند؛ بلکه کاکوس آنها را فریفته، به غار برده و طعمه‌ی خود کرده است. اینک آنها می‌دانند که گاوها همواره رو به جلو، و نه رو به عقب، راه می‌روند، در نتیجه هرگز به مشاهده‌های ظاهر فریب اعتماد نمی‌کنند.

اما کشف این مناسبات رازآلود برای رهایی آنها کافی نیست. آنها باید در مرحله‌ی بعدی به اهمیت مبارزه و جنگ با کاکوس پی ببرند و آگاه شوند که آیا امکان مقابله با کاکوس را دارند یا نه؟ از آنجا که با کاکوس نمی‌توان با زبان آدمیزاد حرف زد و او را به پای میز مذاکره و ایجاد تفاهم کشاند، باید از ابزار دیگری برای پایان دادن به این ماجرا و دست برداشتن وی از دزدی گاوها استفاده کرد. باید روستاییان بدانند تا چه میزان می‌توانند در مقابل او ایستادگی کنند؟ چه وسایلی در دسترس خود برای این رویارویی دارند؟ اگر کاکوس از چنان نیروی مهیبی برخوردار باشد که نبرد فردی یا پهلوانی با او ممکن نباشد، روستاییان در نبرد با او از کدام ابزار می‌توانند بهره بگیرند؟ پاشنه‌ی آشیل کاکوس کجاست؟ آیا کسان یا گروه‌های دیگری نیز از این وضعیت در رنج‌اند که بتوان آنها را نیز با خود همراه کرد؟ برای اینکه میل به رهایی و انگیزه‌ی مبارزه را در افراد ایجاد کرد و روحیه خطر کردن را در آنها تقویت کرد چه تدابیری می‌توان اندیشید؟ اگر امکان نابودی کاکوس در شرایط کنونی نیست، چه کار دیگری می‌توان کرد؟

منظور این است که آکادمیسین‌های امروزی به کارهای جزئی ناشی از حرفه و شغل خود، که «نان شب»شان به آن وابسته است، عادت داده شده‌اند. به آنها یاد داده می‌شود که در حوزه‌های تخصصی خود از دریای دانشی گسترده ولی کم‌عمق برخوردار باشند، اما از رابطه‌ی این دانش بسیار گسترده و کم‌عمق با انواع دانش‌های دیگر و ایجاد ارتباط میان

انواع دانش‌ها و ترسیم یک چشم‌انداز زندگی خوب اجتماعی محروم شده‌اند.^{۱۷} به دلیل تقسیم کار بسیار ریز/جزئی و نبود یک ارتباط اندام‌وار و پویا بین دانش و مصرف‌کنندگان آن در اجتماع، متخصصان امروزی قادر به تدوین یک تصویر جامع و کلی برای خود و دیگران نیستند.^{۱۸} با اینکه این ظریف‌کاری‌های جزئی در نوع خود از اهمیت ویژه‌ای برای دقت کارهایشان برخوردار است، اما آنان قادر به ربط دادن نتیجه‌گیری‌های خود و دیدن تصویر بزرگ‌تر نیستند. با درک غالب برآمده از این وضع، یعنی به دلیل فقدان تفکر دیالکتیکی، این دسته از دانشمندان و متخصصان علوم اجتماعی مصداق تمثیل آن کسی هستند که به خاطر وجود درختان جنگل را نمی‌بینند. در همین رابطه باز مثالی از اولمن درباره‌ی نقد کوپرنیک از ستاره‌شناسان عصر خود جالب توجه است: کوپرنیک درباره‌ی آنها می‌گفت که مدل‌های تئوریک آنان شبیه طرح مجسمه‌سازی است که دست، پا، صورت و بقیه اندام مجسمه را از جاهای مختلف بی‌هیچ شباهت و تناسبی با یکدیگر برگرفته است. هر کدام به تنهایی بس دل‌انگیزند، ولی در آمیزش آنها هیولایی بدترکیب متولد می‌شود. منظور در اینجا این است که آکادمیسین‌های امروزی درباره‌ی مقوله‌های جزئی حوزه‌ی تخصصی خود مطالب جذابی تولید می‌کنند، اما کنار هم چیدن یا ترکیب آنها با هم منظره‌ی ناخوشایندی برای ناظر ایجاد می‌کند. زیرا ارتباط و تجانسی بین اجزایی که باید یک کل هماهنگ و به هم پیوسته را تشکیل دهند وجود ندارد. اگر زندگی طبیعی و اجتماعی انسان یک کل به هم پیوسته است، دانش و شناخت انسان نیز باید از یک نظم پیوسته و هماهنگ برخوردار باشد؛ وگرنه با شناخت عناصر جزئی و شاخه‌شاخه شده کار مهمی انجام نمی‌شود. یعنی برای شناخت کلیت سرمایه‌داری (به‌سان یک توتالیتی مشخص) نیاز به یک کلیت معرفتی (توتالیتی فکری و ذهنی) از آن هست که در قالب شناخت علمی قانون‌مندی‌ها و ساختارهای درونی و پایه‌ای این شیوه‌ی تولید را به ما بشناساند.

به این منظور، برای ارائه‌ی تعریفی از علم و کار علمی، آنچه در پی می‌آید دو تعریف مارکسیستی و همچنین برخی توضیحات تکمیلی است تا بتوان به مفهوم علوم اجتماعی پرداخت و به تدریج بحث «رابطه‌ی درونی علم و دانش تخصصی با ارزش‌گذاری» و

۱۷. دانشجویان جامعه‌شناسی در غرب معمولاً پس از پایان تحصیلات خود از «بیچیدگی غیرقابل توضیح و سردرگم‌کننده‌ی» واقعیت اجتماعی سخن می‌رانند، که نمی‌توان درباره‌ی آن به یک درک جامع دست یافت.

۱۸. نگاه کنید به انواع نظریه‌های روان‌شناسی و یا نظریه‌های تربیت کودک و نظریه‌های توضیح رفتار عامل‌های انسانی (ایجنت‌ها) نزد جامعه‌شناسان و یا توضیح بحران‌های اقتصادی با ارجاع به «روان‌شناسی» شهروندان.

سرانجام رابطه‌ی آن با مفهوم «رهایی بشر» را به‌طور خلاصه طرح کرد.

۳.۳. علم چیست؟

خطوط کلی تعریف متفاوتی از علم در این جمله‌ی مارکس قابل شناسایی است:

«چنان‌چه ماهیت پدیده‌ها و شکل پدیداری یا نمود پدیده‌ها با یکدیگر این‌همان بودند، علم به چیز بی‌مصرفی بدل می‌شد.»

در همین رابطه، مارکس نظر خود را چنین شرح می‌دهد^{۱۹}:

«همان‌طور که خواننده با بهت و حیرت متوجه خواهد شد، چنان‌چه [بپذیریم] تحلیل روابط درونی تولید نظام سرمایه‌داری یک موضوع بسیار پیچیده و بسیار گسترده است، و چنان‌چه [بپذیریم] (به دلیل پیچیدگی این ارتباط) پرداختن به این موضوع به عهده‌ی علم است، تا حرکت و جنبش بیرونی و قابل رؤیت آن (تولید سرمایه‌داری) را به حرکت درونی و حقیقی آن ربط دهد، در آن صورت بدیهی خواهد بود که مفاهیم نشأت گرفته از این وضع که قوانین تولیدی را تشریح می‌کنند، در اذهان عامل‌های انسانی (ایجنت‌های) تولید و توزیع سرمایه‌داری، به طور دهشتناکی متفاوت از قوانین واقعی این حرکت باشند. به این ترتیب مشخص می‌شود که این مفاهیم تنها تجلی حرکت و جنبش‌های سطحی و قابل رؤیت آن هستند.»

در پیوند با فراز فوق، اشاره به نکات زیر ضروری است:

۱- در جامعه‌ی سرمایه‌داری حرکت بیرونی و درونی روند تولید از هم جدا شده‌اند و آنچه قابل رؤیت است لزوماً آن چیزی نیست که واقعا اتفاق می‌افتد (مثلاً شکل دستمزد و میزان استثمار واقعی، که الزاماً نمی‌توان آن را از میزان و اندازه‌ی دستمزد استنتاج کرد).

۲- به همین علت است که علم در معنای پی بردن به «ذات» و تحقیق درباره‌ی لایه‌های زیرین و اصلی‌تر واقعیت اهمیت می‌یابد.

۳- به علت این پیچیدگی و گسترش، و نیز عدم انطباق شکل ظهور (پدیدار) و ماهیت پدیده، مفاهیمی که کارگزاران تولید و توزیع این شیوه‌ی تولیدی رشد می‌دهند، در همخوانی با قوانین واقعی حرکت درونی آن نیست.

۴- برای اصلاح این مفاهیم باید آن دسته از دانشمندان و متخصصانی که با شیوه‌ی علمی این حرکت را بررسی می‌کنند، مفاهیم یک‌سویه‌ی فوق را در تحلیل‌های خود جذب کرده و تناقض‌های آنها را آشکار کنند، و از این راه، مفاهیمی به‌مراتب جامع‌تر ارائه دهند.

چنان‌چه همچون جامعه‌ی فئودالی یا جوامع پیشاسرمایه‌داری روند حرکت تولید و توزیع، تقسیم کار، شکل استثمار و تصرف مازاد تولید فرانما (مستقیماً رویت‌پذیر) می‌بود، یا به بیانی به طور عینی قابل رؤیت بود و کارگر همچون دهقان می‌دانست که مثلاً سه روز از هفته را برای خود و سه روز دیگر را برای ارباب کار می‌کند، در آن‌صورت نیازی به علم نبود تا موضوع استثمار را به کارگر توضیح دهد.^{۲۰} علت این است که در جوامع پیشاسرمایه‌داری یا فئودالی روابط اقتصادی و تولیدی در روابط اجتماعی فرانما تجسم می‌یافتند و توسط آنها میانجی‌گری می‌شدند. اما در جامعه‌ی سرمایه‌داری چنین شفافیتی وجود ندارد و زندگی واقعی در پس پشت کارگزاران در جریان است؛ و به همین دلیل، برای دستیابی به واقعیت باید از علم یاری جست.^{۲۱}

۲۰. اگرچه در دوره‌ی فئودالی نیز اشکال دیگری از رازورزی وجود داشت، همچون باور به نیروهای ماوراءطبیعت و یا حقوق الهی و نقض‌ناپذیر مالکان. اما با این‌همه شکل استثمار عریان و فرانما بود.

۲۱. مارکس در این ارتباط چنین می‌گوید:

“حال از جزیره‌ی غرقه در نور رایینسون رهسپار تبعیدگاه ظلمانی اروپای قرون وسطی شویم. در اینجا به‌جای انسان مستقل، همه‌ی مردم، از رعیت و ارباب، تیول‌دار و والی، عامی و کشیش، همه را وابسته می‌یابیم. در اینجا وابستگی شخصی به یکسان مشخصه‌ی مناسبات اجتماعی تولید مادی و سایر عرصه‌های حیات متکی بر این تولید است. اما دقیقاً به همین علت که مناسبات وابستگی شخصی شالوده‌ی معین این جامعه را تشکیل می‌دهند. کار و محصولاتش را نیازی نیست تا اشکال خیالی موهومی متفاوت با واقعیات‌شان به خود بگیرند. کار و محصولات آن در بدهستان‌های این جام شکل خدمات عملی و پرداخت‌های جنسی را به خود می‌گیرند. در اینجا شکل طبیعی کار، خاص بودنش (و نه مانند جامعه‌ی مبتنی بر تولید کالا، عام بودنش) شکل مستقیماً اجتماعی آن است. در اینجا بیگاری درست مانند کاری که کالا تولید می‌کند، با زمان اندازه‌گیری می‌شود. اما هر رعیتی می‌داند که آنچه در خدمت ارباب خود صرف می‌کند کمیت مشخصی از قوه‌ی کار شخصی خود اوست [و نه کمیت مشخصی از کار عام یا مجرد انسانی]. قضیه‌ی عشریه‌ی سهم کشیش هم که روشن‌تر از دعای خیر متقابل اوست. بنابراین مستقل از نظر ما درباره‌ی نقش‌هایی که انسان‌ها در این جامعه در قبال یکدیگر بر عهده دارند، مناسبات اجتماعی‌شان در کار به هر حال به صورت مناسبات متقابل شخصی خود آنها وجود دارد، و لباس مبدل مناسبات اجتماعی میان اشیاء، میان محصولات کار، را بر تن ندارد.

برای ذکر نمونه‌ای از کار مشترک یا کار بلاواسطه‌ی جمعی نیازی به بازگشت به آن شکل اجتماعی خودجوشی که در آستانه‌ی تاریخ همه‌ی ملل متمدن جهان یافت می‌شود نداریم. نمونه‌ی در دسترس‌تر

پس با توجه به آنچه که مارکس می‌گوید، چنانچه دوباره به مثال کاکوس بازگردیم، متوجه می‌شویم که دانشمندان و متخصصان حرفه‌ای در علوم اجتماعی، زمانی که به اندازه‌گیری جای پای کاکوس و میزان عمق آن در خاک و نظایر آن می‌پردازند، هم‌زمان مفاهیمی برای توضیح آنچه اتفاق افتاده است، تولید کرده و به کار می‌برند که به طور کلی متفاوت از خود واقعیت است. در این حالت به بیان مارکس، یکم این که به مطالعه‌ی پدیدار راضی شده‌اند و دوم اینکه مفاهیم آنها نیز به ناگزیر نشأت گرفته از سطح مطالعه‌ی آنها و میزان شناخت ایشان از واقعیت است. به این معنا، آنها در سطوح ابتدایی و امپریک علم قرار دارند.

با این توصیف روشن است که علم از نظر مارکس به معنای راضی نبودن به تشریح، توضیح و اندازه‌گیری حرکت‌های بیرونی یا پدیدارها، و در عوض تلاش برای نفوذ به عمق این

این نوع کار مشترک صنایع روستایی و پدرسالارانه یک خانواده‌ی دهقانی است که غله، دام، نخ، کتان و لباس را برای استفاده خود تولید می‌کند. این اشیاء برای این خانواده صرفاً حکم مقدار معینی محصول کار جمعی خانواده را دارند، و به منزله‌ی کالا در مقابل هم ظاهر نمی‌شوند. انواع مختلف کاری که آفریننده‌ی این محصولات اند - کارهایی نظیر شخم‌زنی، دام‌داری، ریسندگی، بافندگی و دوزندگی - در همین اشکال طبیعی خود کارکردهایی [یا فونکسیون‌هایی] اجتماعی‌اند، زیرا کارکردهای خانواده‌ای هستند که درست به اندازه‌ی جامعه‌ی مبتنی بر تولید کالا، تقسیم کار خودجوش و خودروئیده‌ی خود را دارد. توزیع کار در درون خانواده و مدت زمانی که اعضای خانواده صرف آن کارها می‌کنند، از طریق تفاوت‌های جنسی و سنی - همچنان که از طریق تغییرات فصلی در شرایط طبیعی کار - تنظیم می‌گردد. این واقعیت که صرف قوه‌ی کار از جانب افراد با طول مدت آن سنجیده می‌شود، در اینجا [نیز] دقیقاً بنا به ماهیت‌اش یک مختصه‌ی اجتماعی کار محسوب می‌شود، زیرا هر واحد قوه‌ی کار در اینجا دقیقاً بنا به ماهیت‌اش به منزله‌ی صرفاً جزئی از قوه‌ی کار جمعی خانواده عمل می‌کند.

بالاخره بیابید برای تنوع هم که شده مجمعی از انسان‌های آزاد را در ذهن مجسم کنیم که با وسایل تولید اشتراکی خود کار می‌کنند، و اشکال بس متفاوت قوه‌ی کار خود را با خود آگاهی کامل به صورت قوه‌ی کار اجتماعی واحدی به مصرف می‌رسانند. همه‌ی مختصات کار رابینسون در اینجا نیز حضور دارند، با این تفاوت که این بار به جای آنکه فردی باشند، اجتماعی‌اند. همه‌ی محصولات رابینسون صرفاً نتیجه‌ی کار فردی خود او و لذا اشیائی بلاواسطه مفید برای شخص او بودند. حال آنکه محصول کل مجمع خیالی ما یک محصول اجتماعی است. بخشی از این محصول به صورت وسایل تولید جدید بار دیگر به کار گرفته می‌شود و اجتماعی باقی می‌ماند. اما بخش دیگر آن را اعضای مجمع به صورت وسیله‌ی زندگی به مصرف می‌رسانند. پس این بخش باید میان آنها تقسیم شود. نحوه‌ی انجام این تقسیم بسته به نوع خاص سازمان اجتماعی تولید، و متناظر با آن سطح رشد اجتماعی که تولیدکنندگان بدان دست یافته‌اند، تغییر می‌کند. فرض کنیم - اما صرفاً به منظور ایجاد قابلیت قیاس با تولید کالایی - که سهم هر فرد تولیدکننده از وسایل زندگی از طریق مدت کارش تعیین شود. در این صورت مدت کار نقشی دوگانه بر عهده خواهد داشت. از یک سو اختصاص و سهمیه‌بندی آن بر مبنای یک برنامه‌ی اجتماعی معین تناسب صحیح را میان وظایف مختلفی که بر عهده‌ی کار قرار می‌گیرد و نیازهای متنوع جمع برقرار خواهد کرد. از سوی دیگر مدت کار به منزله‌ی میزانی برای سنجش شرکت هر فرد در کار مشترک، و سهم او از آن بخش از کل محصول که به مصرف اختصاص می‌یابد، به کار می‌آید. در اینجا مناسبات اجتماعی افراد تولیدکننده، هم در زمینه‌ی کارشان و هم در زمینه‌ی محصول کارشان، به عبارت دیگر، هم در زمینه‌ی تولید و هم در زمینه‌ی توزیع بسیار ساده و شفافند."

نگاه کنید به: سرمایه، جلد اول، ترجمه‌ی جمشید هادیان.

پدیدارهاست. کار علم یافتن مفاهیمی برای توضیح سطح واقعی حرکت و جنبش پدیده‌های اجتماعی است. پس، از نظر مارکس نوعی انطباق و هم‌خوانی بین میزان شناخت و مطالعه‌ی ما از یک‌سو و مفاهیم کاربردی ما از سوی دیگر وجود دارد که به نوعی «برآیند» سطوح مختلف واقعیت هستند. در این حالت می‌بینیم که محدود کردن علم اقتصاد به یافتن علل تورم و ارائه‌ی راه‌حل برای آن به خاطر حل مشکلات سیستم، در واقع توقف در سطح مطالعات امپریک و یافتن رابطه‌های علیتی ساده و روبنایی است. البته دانشمندان علوم اجتماعی خواهان یافتن راه‌حلی پایدار برای مشکل تورم هستند، زیرا تورم متاسفانه فقط موجب ایجاد بحران در «سیستم» نیست، بلکه امروزه زندگی میلیون‌ها انسان در اثر تورم آسیب می‌بیند یا در معرض خطر قرار دارد. اما محدود کردن آنان به مطالعه‌ی حرکت و جنبش تولید سرمایه‌داری در سطح جایگاه آنان را به چیزی پیش پا افتاده و عامیانه فرو می‌کاهد.

در همین رابطه، و در ادامه‌ی تعریف مارکس از علم، باسکار می‌نویسد^{۲۲}:

“علم فعالیتی است که پدیده‌هایی را شناسایی می‌کند (یا سلسله‌پدیده‌هایی را)، و سپس توضیحی برای آن(ها) پردازش می‌کند و به طور تجربی این توضیح را آزمایش می‌کند، که منجر به شناسایی مکانیسم علیتی (مولد) دست‌اندرکار تولید آن پدیده می‌شود، که حالا به نوبه‌ی خود موضوع تحقیق و توضیح ما می‌شود. در این روند مداوم و متوالی کشف و دستیابی به سطوح یا لایه‌های عمیق‌تر، علم باید توضیحات مناسب و بسنده‌ای ارائه کند و آنها را به وسیله‌ی منابع ادراک و شناخت و ابزار فیزیکی در دسترس خود آزمایش کند، که خود آنها نیز در این فرآیند به طور پیوسته تغییر کرده و متحول شده و خود را با شرایط و یافته‌های جدید منطبق می‌کنند.”

پس باسکار نیز هر دو نکته‌ی مورد نظر مارکس را در تبیین خویش از تعریف علم و همچنین در تعریف روش علمی وارد می‌کند، که یکی همان راهیابی و نفوذ به عمق و کشف روابط ناپیدا و پس‌پشت پدیدارهاست؛ دیگر اینکه، هم‌زمان با عمیق شدن شناخت و راهیابی به لایه‌های زیرین و یا ساختارهای عمیق‌تر، مفاهیم و مقوله‌های توضیحی ما نیز دستخوش تحول می‌شوند. ما دیگر نمی‌توانیم با ابزار توضیحی پیشین سطوح عمیق‌تر واقعیت را توضیح

دهیم، بلکه باید مقوله‌ها و مفاهیم جدیدی برای این دسته از پدیده‌ها بیابیم و رشد دهیم.^{۲۳}

به طور مثال، زمانی که نظریه‌های مربوط به فقرِ مهارت و توانایی‌های زبانی نزد کودکان طبقه‌ی کارگر از سوی *باسیل برنشتاین*^{۲۴} به رشته‌ی تحریر درآمد، نظریات بسیار ظریف و مشاهده‌های بسیار هوشمندانه و تجربی او مورد استقبال بسیاری از دانشگاه‌ها و محققانی که پیرامون رابطه رشد زبانی و جایگاه طبقاتی مطالعه می‌کردند قرار گرفت. این تئوری‌ها با مهارت و ظرافتِ علت «عقب‌ماندگی هوش زبانی» در کودکان طبقه‌ی کارگر و ضعف دستاوردهای تحصیلی آنها در سیستم آموزشی را توضیح می‌دادند. برنشتاین با کاربرد روش‌های کمی و کیفی و مطالعات و پژوهش‌های میدانی، علت این وضع را در خانواده‌ی کارگران و «فرهنگ» آنها جستجو می‌کرد که مثلاً با فرزندان خود کم سخن می‌گویند، جملات کوتاه امری به کار می‌برند، احتمالاً کودکان خود را مورد تنبیهات جسمانی قرار می‌دهند، بر سر میز غذا بحث‌های اجتماعی و فرهنگی که هوش و کنجکاوای کودک را تحریک کند انجام نمی‌دهند. در نتیجه، زمانی که کودک وارد محیط مدرسه می‌شود که یک محیط «طبقه متوسطی» است، دچار سرخوردگی و بیگانه‌شدگی شده و قادر به انطباق خود با محیط جدید، خواسته‌های سیستم تحصیلی، فرهنگ و واژگان گسترده‌ی آموزگاران،

۲۳. البته باسکار به تفاوت بین علوم طبیعی و علوم اجتماعی آگاه است. او می‌گوید که شناسایی قوانین علیتی به معنای شناسایی مکانیسم‌هایی است که در شرایط خاصی منجر به پیامدهای معینی در شکل حوادث می‌شوند (اتصالات ثابت که هیومی‌ها از راه آن قوانین علیتی را شناسایی می‌کنند). این مکانیسم‌ها و قوانین علیتی در حوادث قابل رویت بیرونی (سطح امپریک واقعیت) به طور معمول قابل مشاهده نیستند. زیرا که آنها در «سیستم‌های باز» عمل می‌کنند. منظور از «سیستم باز»، یک واقعیت پیچیده‌ی ساختارمند و دارای لایه‌مندی است که در آن تعامل با مکانیسم‌های زیرین موجب تولید آشفته‌ی حوادثی می‌شود که ما آنها را تجربه می‌کنیم. در علوم طبیعی چنین است که برای شناسایی این مکانیسم‌های علیتی نیاز به دخالت انسانی وجود دارد، تا بتوانیم یک «سیستم بسته» ایجاد کنیم که امکان ایزوله کردن برخی از مکانیسم‌های علیتی از دیگر مکانیسم‌ها برای ما فراهم شود. «سیستم بسته» در علوم طبیعی همان سیستم آزمایشگاهی است که در آن شرایطی فراهم می‌شود تا بتوانیم دست به آزمایشاتی زده و در پرتو آنها قوانین علیتی را شناسایی و به فعلیت درآمدن‌شان را مشاهده و بررسی کنیم. پس بدین ترتیب، آزمایشات در علوم طبیعی حاوی دخالت انسانی در طبیعت هستند، زیرا ما در پرتو این دخالت وضعیتی را فراهم می‌کنیم که امکان آزمایش قوانین علیتی را به ما می‌دهد. اما در حوزه‌ی اجتماعی کار قدری دشوارتر است. زیرا در اینجا به علت وابستگی ساختارهای اجتماعی به فعالیت نیت‌مند کارگزاران، بازتولید سیستم‌های اجتماعی خودبه‌خود اتفاق نمی‌افتند و در عین حال نمی‌توان سیستم‌های بسته‌ی آزمایشگاهی برای «تست و شناسایی» مکانیسم‌های علیتی ترتیب داد. در این حالت، به نظر مارکسیست‌ها می‌توان از شیوه‌ی تجرید در سطوح مختلف به مثابه یک «سیستم بسته» و به منزله‌ی ابزاری برای شناسایی قوانین علیتی و ایزوله کردن آنها استفاده کرد. در این زمینه، مطالعه‌ی بحث‌های روش‌شناسانه و نظری رابرت آلبریتون (به پیروی از اقتصاددان مارکسیست ژاپنی، کوزو اونو) مفید خواهد بود. نگاه کنید به:

Robert Albritton: A Japanes Approach to Stages of Capitalist Development, 1991

24. Basil Bernstein: Social class, Language and socialization, 1971

هنجارها و عادت‌های محیط جدید و همچنین «بلبل‌زبانی» و کنجکاوی کودکان طبقه‌ی متوسط نیست که دارای دانش عمومی بیشتری بوده و از اعتماد به نفس بالاتری بهره‌مندند و با آموزگار نیز رابطه‌ای برابرتر -نسبت به دیگران- برقرار می‌کنند.

در راستای همین بحث‌ها و مطالعات بود که مثلاً سیاست‌مداران سوسیال‌دمکرات (تحت فشارهای ساختاری و تغییرات بازار کار در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ و مطالبات برابری طلبانه‌ی کارگران برای توزیع عادلانه‌تر دستاوردهای سیستم آموزشی و تخصیص یک فضای مناسب تحصیلی به کودکان‌شان) تحت شعار «برابری از راه تحصیل» سیاست‌هایی برای «جبران این عقب‌ماندگی» ترتیب داده بودند، تا سطح زبان، تحصیل و فرهنگ واژگان این کودکان را به سطح کودکان «طبقه‌ی متوسط» برسانند. گو اینکه این برنامه به جز دستاوردهایی کوتاه‌مدت به سرانجامی نرسید و خیلی زود با بحران دولت رفاه کینزی از دور خارج شد. نمونه‌هایی که برنشتاین برای توضیح مشاهده‌ها و نتیجه‌گیری‌های خویش بیان کرده است، بسیار جالب‌اند و به راستی ژرفای فاجعه‌بار نابرابری «هوش زبانی» -بنا بر استانداردهای رایج- را بین طبقات مختلف نشان می‌دهند. اگر کسی خود را به مفاهیم و چارچوب توضیحی برنشتاین محدود کند، تردیدی نخواهد داشت که مسئله‌ی طبقاتی و فرودستی کارگران یدی را می‌توان با حل «عقب‌ماندگی فرهنگی و زبانی» آن حل کرده و یک «جامعه‌ی طبقه متوسطی» معماری کرد. با توجه به این دریافت و تحلیل، راه‌حل نیز به شکل سیاست‌های تحصیلی سوسیال‌دمکراسی ارزیابی می‌شود.

اما نظریه‌ی برنشتاین از سوی مارکسیست‌ها به خاطر «نابسنده‌ی» توضیحی‌اش مورد نقد قرار گرفت. زیرا که به نظر آنها برنشتاین توجه نداشت که پس‌پشت موضوع زبان و مهارت‌های زبانی و نوشتاری، روابط اجتماعی و ساختاری ناشی از تقسیم طبقات، نوع تقسیم اجتماعی کار درون طبقات، شیوه و سازمان اجتماعی کار، تأثیر آن بر پدران و مادران این کودکان و مهارت زبانی این کارگران، و بدینی والدین نسبت به نظام تحصیلی، و سرانجام تفاوت فرهنگی میان این دسته از کارگران با کارگران بخش آموزش و تحصیلات وجود دارد. همه‌ی این عوامل از اهمیت جدی برای یک توضیح شایسته‌تر و کمتر متناقض برخوردارند و در ضمن نمی‌توان پارامترهای رایج در سیستم تحصیلی درباره‌ی «هوش زبانی» را معیارهای عینی و معتبر جهان‌شمول تلقی کرد؛ بلکه باید به خصلت طبقاتی و جنسیتی و قومی/نژادی آنها نیز توجه داشت. به این ترتیب، مشخص می‌شود که مقوله‌های طبقه، کار، فرهنگ، زبان، تربیت و دستاوردهای تحصیلی همه به یکدیگر وابسته‌اند و اجزای هم تنیده‌ی یک کل نظری هستند، و با بررسی رابطه‌ی بین آنها و ساختارهای موجود

اجتماعی است که می‌توان به توضیحی بهتر دست یافت و از آنجا سیاست‌هایی مناسب‌تر تدوین کرد.

موضوع دیگر، درک اقتصاد سیاسی کلاسیک از منابع درآمد سه طبقه‌ی اصلی جامعه‌ی سرمایه‌داری است: سرمایه‌داران، زمین‌داران و مزدبگیران. سرمایه‌داران درآمد خود را به شکل سود، زمین‌داران به شکل اجاره‌بهای زمین، و مزدبگیران به شکل دستمزد دریافت می‌داشتند. اقتصاددانان کلاسیک به تفاوت این سه منبع درآمد اشاره کرده (با آنکه اعلام کرده بودند که کار سرچشمه‌ی همه‌ی ارزش‌ها است) و همان‌جا متوقف می‌شدند. اما مارکس با ادامه‌ی تحلیل در سطحی عمیق‌تر این‌همانی این سه منبع درآمد را نشان داد (تفاوت در عین وحدت). او نشان داد که تولید ارزش اضافی در پس پشت این تفاوت‌های سطحی قرار دارد.

به این ترتیب، درک مارکس از پژوهش علمی را می‌توان چنین خلاصه کرد: حرکت علم حرکتی است از شناخت پدیدارها در سطح به سوی شناخت لایه‌های مختلف واقعیت و مکانیسم‌های علیتی و مولد^{۲۵} آنها، که این پدیدارها در پیوند با آنها قابل درک می‌شوند. برای چنین تحقیقی ما به روش‌شناسی دیالکتیکی و انواع تجربه‌های گوناگون نیاز داریم، تا بتوانیم روابط درونی و ضروری پدیده‌ی مورد نظر را از روابط سطحی‌تر تمیز دهیم. بدین‌گونه، به تدریج و به طور مرتب و مستمر بر توضیحات و شناخت خود درباره‌ی پدیده‌ی مورد نظر می‌افزاییم و به توضیح عمیق‌تر، درست‌تر و بسنده‌تری از واقعیت دست می‌یابیم.

پس از این تعریف، که موضوع آن شیوه‌ی کار و تحقیق علمی بود، اینک به رابطه‌ی علم و ارزش‌گذاری از دیدگاه مارکس می‌پردازیم که با آرای باسکار تکمیل می‌شود. این نظریه‌ها نشان می‌دهند که یک دانشمند و محقق علمی نمی‌تواند رابطه‌ی درونی بین علم و ارزش‌گذاری را نادیده انگارد.

پاتریک مورای^{۲۶} در این رابطه می‌نویسد که تقسیم‌بندی برخی از مارکسیست‌ها بین مارکس

۲۵. "این مکانیسم‌های علیتی و مولد، عبارتند از: ساختارها، قابلیت‌ها، تضادها، ضدگرایش‌ها (counter tendency) و نظایر آن."

برای بحث و مطالعه‌ی بیشتر پیرامون این موضوع رجوع کنید به:

Bob Jessop, Regulationis Perspectives On Fordism and Post-Fordism: volum 3, 2001

26. Patric Murray, Marx's Theory of Scientific Knowledge 1988

اومانیزست و مارکس علمی (یا دانشمند) بی‌معناست. زیرا مارکس همه‌ی عمرش با چهار پرسش یا رابطه‌ی زیر دست به گریبان بود: الف- معنا و مفهوم علم و ارزش‌های مطرح در علم. ب- رابطه‌ی علم با اخلاق، نقد و پراتیک. پ- رابطه‌ی علم با جهان جاری و موجود (اکتوتل). ت- روش شایسته‌ی علمی.

به نظر مورای، مارکس از تفکر آغشته به دوگانه‌گرایی (دوآلیسم) پیشاهنگلی روشنگری و تمایز بین «هست» و «باید» ناراضی است؛ زیرا مارکس «باید» را فرازی از جهان واقعی و امکانی نهفته در آن می‌بیند. مارکس در پی علمی است که «باید» و «آنچه عقلانی است» را در جهان واقعی و تضادهای درون‌ماندگارش بیابد، و نه آن که یک وضعیت اخلاقی بیرونی را بر جهان دیکته کند. یعنی مارکس همچون ارسطو، اسپینوزا و هگل تعهد خود به علم را بر این اصل و امید بنا می‌نهد که عقل و واقعیت با هم سازگار شوند؛ یا به بیانی، ایده و واقعیت به همدیگر نزدیک شوند. علاقه‌ی مارکس به رهایی انسان، بر شناخت علمی او از واقعیت بنا می‌شود. او باور ندارد که با «دستورها و نسخه‌های پرطمطراق اخلاقی یا کاخ‌های شنی اُتوپایی»^{۲۷} بتوان به رهایی دست یافت. رهایی انسان به شیوه‌ی علمی، با مطالعه‌ی دقیق و نظام‌مند واقعیت پیش روی ما و قابلیت‌های موجود و نهفته در دل آن ممکن می‌شود.

باسکار نیز در همین رابطه می‌گوید^{۲۸}:

«علم بی‌معنا خواهد بود، چنانچه قادر به فراهم کردن یک پاسخ شایسته و مناسب برای مهم‌ترین پرسش ما نباشد که همانا عبارت است از این که: «چه کنیم و اصولاً چطور باید زندگی کنیم؟»

با توجه به مواردی که به آنها اشاره شد، علم واقعی از خصلتی توضیحی، جستجوگر، انتقادی، اخلاقی، انقلابی و رهایی‌بخش برخوردار است. علم به این معنا نمی‌تواند خود را محدود به مرحله‌ی عقل‌ابزاری کرده و به ارائه‌ی گزاره‌های «اگر X آنگاه Y» بسنده کند. همچنین، علم به این معنا نمی‌تواند ابزاری در اختیار سیاست‌مداران باشد تا از آن به طور دلخواه بهره‌گیرند و از آن همچون وسیله‌ای برای حل مشکلات بی‌واسطه‌ی سیستم، یا مهندسی اجتماعی‌جامعه مطابق با طرح‌های از پیش فراهم شده بهره‌گیرند. علم با پرداختن به مطالعه‌ی ساختارهای عمیق و مکانیسم‌های مولدِ پست‌پدیدارها (مثلاً مشکل تورم یا

۲۷. همان منبع

28. Roy Bhaskar, Scientific realism and Human emancipation, 1986

مشکل «نقص زبان» در کودکان طبقه‌ی کارگر، یا یافتن این‌همانی پس پشت انواع سه‌گانه‌ی منابع درآمد طبقات اصلی)، به یک مطالعه‌ی انتقادی-دیالکتیکی از واقعیت دست می‌یازد و رابطه‌های عمیق و ساختاری را بررسی می‌کند و با توجه به آنها ارزیابی‌های علمی خود را انجام می‌دهد، که می‌تواند شامل ارزیابی‌های ارزش‌مدار باشد. مثلاً زمانی که یک مطالعه‌ی علمی‌تر یا عمیق‌تر از مشکل «هوش زبانی» در کودکان طبقه‌ی کارگر نشان می‌دهد که علت را تنها به طور سطحی می‌توان در خانواده‌ی کودک جای داد، اما در واقع مشکل پیش‌رویی ما یک مشکل طبقاتی، ساختاری و اجتماعی است، آنگاه ما به طور بی‌واسطه به یک ارزیابی منفی از آن وضعیت اجتماعی می‌رسیم که موجب چنین نابرابری‌های فاحشی می‌شود. گام بعدی این است که برای کاهش رنج این کودکان، برای از بین بردن حس ترس خوردگی و بیگانه‌شدگی‌شان، برای از بین بردن حس تحقیر و فرودستی‌شان، و یا حس بی‌قیدی و کرخت‌شدگی و انجماد روحی و ذهنی کودکان طبقه‌ی کارگر و دیگر اقشار نزدیک به آن، که ناشی از مناسبات بنیادین وضع موجود است، به چگونگی تغییر این وضع بیاندیشیم.

بدیهی است که نقطه‌ی حرکت ما نیازهای انسانی یک گروه اجتماعی است؛ برخلاف رویکرد متخصصان تکنوکرات سیستم که معمولاً از بالا و با طرح‌های از پیش آماده‌ی «نوسازی و مدرنیزاسیون اجتماعی» با نیازهای انسان‌ها روبرو می‌شوند، تا آنها را در جهت منافع سیستم و پیشبرد بهتر امور در چارچوب نظم موجود «تربیت» و سرکوب کنند. علم به موازات مطالعه‌ی مکانیسم‌های مولد و ساختارهای «عینی» اجتماعی به رنج کارگزار (ایجنت) و معنای «ذهنی و روحی» عملکرد این مکانیسم‌ها برای کارگزار درگیر با آنها نیز اهمیت می‌دهد. در این رویکرد، یأس، ناامیدی، بدبینی، غم، پریشانی و درماندگی کنش‌گر اهمیت دارد. به این ترتیب، علم بخشی از همان جهان اجتماعی است که خود مطالعه‌اش می‌کند و به واسطه‌ی یافته‌هایش به نقد آن روی آورده و در صدد تحول آن برمی‌آید. در این حالت، رابطه‌ی متخصص تئوریک (محقق) و نیز متخصص پراتیک (کارشناس علمی) با کارگزارانی که یافته‌ها و راه‌حل‌های علمی از مطالعه‌ی شرایط زندگی آنها حاصل می‌شود، به گونه‌ی «اکسپرت-کلینت» (خبره-مشتری) نیست؛ بلکه بیشترین تلاش انجام می‌شود تا رابطه‌ی برابر میان این دو دسته برقرار گردد و در این راستا سعی می‌شود در فرآیند پژوهش و راه‌جویی از تجربه‌ها و برداشت‌های طرف دیگر نیز بیشترین استفاده شود؛ و بدین ترتیب دانش طرف مقابل هم با ارزش و مفید تلقی می‌شود. به این معنا، از تقسیم جامعه به دو گروه دانا و جاهل، آموزش‌دهنده و آموزنده، آن چنان که مارکس در نقد روشنفکران روشنگری می‌گوید، پرهیز می‌شود.

بدین سان، علوم اجتماعی هم ابژه‌های اجتماعی و هم باور به این ابژه‌ها را در دستور کار پژوهشی خود دارند. منظور این است که مثلاً هنگامی که موضوع دستمزد را بررسی می‌کنند، مطابق روش صحیح علمی آن را موضوعی طبیعی و امری مسلم قلمداد نمی‌کنند؛ بلکه با پژوهش پیرامون آن و نظریه‌های مربوط به آن، روابط ناپیدای آن را کشف و خصلت رازآمیز آن را توضیح می‌دهند و به این ترتیب سعی می‌کنند با ریشه‌های نظریه‌های نادرست کارگزاران مختلف در این رابطه مبارزه کنند. به نظر باسکار، برای نقد علمی یک نظر یا باور، که به نظر ما کاذب (یعنی نابسنده و یک‌سویه) است، باید بحث را به طریق زیر پیش ببریم:

فرض کنیم که یک باور P نسبت به ابژه‌ی O دارای یک توضیح علیتی S است. اگر فرض کنیم:

(الف) دلایل کافی در دست هست تا بدانیم که P کاذب است؛

(ب) دلایل کافی در دست هست تا بدانیم که S توضیح P است؛

نتیجه‌ی منطقی این شناخت این خواهد بود که سریعاً باید به سوی:

(پ) یک ارزیابی منفی از S برویم؛ و همچنین به طور منطقی باید در راستای:

(ت) یک ارزیابی مثبت از کنش عقلانی با رویکرد حذف آن اتخاذ کنیم.

یعنی وقتی -در مثال خودمان- تشخیص دادیم که ریشه‌یابی مشکل «هوش زبانی» در خانواده‌ی کارگران یک ارزیابی نادرست است و نیز متوجه شدیم که علت این مشکل روابط خاص حاکم بر جامعه‌ی مورد نظر است، در آن صورت یک ارزیابی منفی از ساختارهای دست‌اندرکار نظم موجود خواهیم داشت، و هم‌زمان به یک ارزیابی مثبت از یک کنش اجتماعی دست می‌یابیم که دارای یک رویکرد معطوف به تغییر و تحول آن ساختارها باشد.

البته چنین کنشی به نظر باسکار فقط زمانی توجیه عقلانی می‌یابد که شالوده و مبنایی برای محو و انحلال آن ساختارها وجود داشته باشد؛ یعنی آنها نابود شدنی ارزیابی شوند و ما نیز به دلایلی قابل دفاع و علمی به این نتیجه رسیده باشیم که باید آنها را متحول کرد. مفهوم آگاهی کاذب، که باسکار از آن استفاده می‌کند، در مرحله‌ی نخست به معنای عدم اتصال و عدم همخوانی یا نبود انطباق میان باور و ابژه‌ی آن است («نقص زبانی و عقب‌ماندگی تحصیلی» در کودکان کارگران ابژه است و باور این است که «نقص تربیتی و فرهنگی» در

خانواده‌های کارگران علت این امر است؛ «دستمزد کارگر» ابژه است و باور این است که «سه طبقه‌ی اصلی در جامعه‌ی سرمایه‌داری دارای منابع درآمدی متفاوت هستند» و یا باور به این که کارگر دستمزد و سهم «عادلان» و «منصفانه»‌ای از درآمد اجتماعی را دریافت می‌کند و نظایر آن).

باسکار گزاره‌ی الف را شرط انتقادی و گزاره‌ی ب را شرط توضیحی می‌نامد. او اعتقاد دارد که حتا اگر تنها شرط انتقادی نیز برآورده شود، در آن صورت ما بی‌واسطه به ارزیابی منفی از P می‌گوییم و در نتیجه دارای یک ارزیابی منفی از کنش‌های مبتنی بر P یا شکل‌گرفته توسط آن می‌شویم. اما او این نوع انتقاد را از انتقاد توضیحی متمایز می‌کند. چرا که شرط انتقادی درباره‌ی علت‌های خطا سکوت می‌کند. انتقاد یا نقد به بیان مارکس^{۲۹}:

“می‌داند وضع کنونی را چطور قضاوت کرده و چگونه آن را محکوم کند، اما قادر به درک جامع آن نیست.”

از نظر باسکار، اعتراض مارکس به «نقد» این است که گزاره‌های ارزشی به کار می‌برد، درحالی‌که این گزاره‌ها محتوای توضیح علیتی ندارند. نقد در بهترین حالت خود می‌تواند مبنای عینی برای باور و کنش ما ایجاد کند، که اگر واقعی باشند میزان آزادی ما را گسترش می‌دهد. اما چیزی درباره‌ی شرایط علیتی کنش، باور و رفتار ما و منابع جبر اجتماعی نمی‌گوید؛ گرچه می‌تواند به طور انگیزه‌مند یا ناآگاهانه بر شرایط علیتی کنش ما تأثیرگذار باشد. در نتیجه قادر نیست که ما را از سمت جبر و ضرورت غیردلخواه به سمت یک ضرورت خردورزانه و عقلانی مورد دلخواه‌مان پیش ببرد.

باز برای شفاف شدن مطلب به مثالی اشاره می‌کنم. ما می‌دانیم که همواره تعدادی روشنفکران انسان‌باور (اومانیست) و همچنین افراد دیگری منتقد نظم موجود هستند. اینان نابرابری‌های دهشتناک و رنج‌های تحمیل شده بر بسیاری از انسان‌های کره‌ی زمین را برنتافته و زبان به نقد و سرزنش سیستم می‌گشایند و یا سرمایه‌داران طمع‌کار و دولت‌مردان فاسد را محکوم می‌کنند. آنها موضوع بی‌عدالتی یا سرکوب و فقر را با توجه به قوانین کارکردی سیستم توضیح نمی‌دهند؛ و در نتیجه، همه چیز به اخلاق بشردوستانه و وجدان انسان‌ها سپرده می‌شود. با اینکه محکوم کردن اخلاقی رنج و مشقت و سرکوب انسانی در جایگاه خود بسیار مثبت است و در واقع به ابراز آن نیاز هست، اما این افراد یا گروه‌های انسانی

گزاره‌های توضیحی برای تبیین علیتی وضعیت موجود ندارند. معمولاً انتقادهای آنان به برخی فرم‌های محدود و شکننده منجر می‌شود. مثلاً محکوم کردن فرودستی کودکان طبقه‌ی کارگرِ یدی یا بخش «رنگین‌پوست» آن در مدارس یک انتقاد اخلاقی است و در نهایت می‌تواند منجر به انجام برخی «آکسیون‌ها» و فعالیت‌های اصلاح‌گرانه و بهبودهای سطحی در شرایط زندگی برخی از این کودکان بشود. یا اینکه کارشناسان و متخصصان دولتی ضرورت «ارتقاء» و «درونی سازی» این گروه‌های فرودست در نظام تحصیلی را به عنوان وظیفه‌ی مدارس در آیین‌نامه‌ها و بخشنامه‌های خود بیان کنند، و حتی بکوشند از راه «تبعیض مثبت» و آموزش‌های کمکی رایگان تا حدودی به این طرح‌ها و مصوبه‌ها جامه‌ی عمل بپوشانند. اما از آنجا که این اصلاحات و تلاش‌ها دارای یک تصویر کلی از مناسبات اجتماعی و به ویژه روابط درونی آن نیستند، یا به بیان دیگر، فاقد شناخت علمی کافی از جامعه و ریشه‌های وجودی نظم موجود هستند، سرانجام همین نظم موجود با شکلی متفاوت و در سطحی دیگر، بی‌آن که خود این منتقدان بخواهند، بازتولید می‌شود. به طور مثال، با فشار به بخشی از کودکان «تیزهوش» این طبقه یا گروه‌های فرودست قومی سعی می‌کنند آنان را از محیط طبیعی و دوستان و خانواده‌ی خود دور کرده و استعدادهای درخشان ایشان را «رشد» دهند. در این حالت ما با نخبه‌سازی به «مستعمره‌سازی» فضای زندگی کودکانِ طبقه‌ی کارگرِ یدی یا گروه‌های فرودست دیگر مشغول شده‌ایم، و در ضمن خود طبقه را نیز از عناصر «باهوش‌تر» تخلیه کرده‌ایم. اما یک گزاره‌ی توضیحی علمی نظیر آنچه مارکس ارائه می‌کند، به معنای آن است که عمیق‌ترین ساختارهای عینی در جامعه‌ی موجود باید به طور هدفمند و مطابق برنامه و بر اساس فعالیت‌های کنش‌گران آگاه دستخوش تغییر و تحولات بنیادین شود. در همین معناست که باسکار می‌گوید:

“نقد نمی‌تواند ما را از وضعیت ناخواسته و نامطلوب ساختاری و جبر و قهر ناشی از آن به وضعی مطلوب و دلخواه و ضرورت‌هایی فرانما ببرد. زیرا نقد دارای تمامیت معرفتی از تمامیت اجتماعی نیست. در حالی که یک سیاست‌رهایی‌بخش انتقادی باید به شناخت علمی مسلح باشد، تا بتواند از سطح تغییرات جزئی، اصلاح‌گرانه و بازتولیدگرانه فراتر رود.”

نکات کلیدی این بخش را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

وظیفه‌ی علم پژوهش پیرامون «ابژه‌های ناگذرای» زندگی اجتماعی، یعنی ساختارهای بادوام و به نسبت پایدار است (در عصر ما، اصلی‌ترین و پایدارترین ساختار همان سرمایه است، که ساختارهای پیشاسرمایه‌داری سلطه و استبداد سیاسی و فرادستی جنسی، همچون

مردسالاری و نظایر آن را با تناقض‌هایی در درون خود حل و ادغام کرده و یا به آنها شکل و جایگاه جدیدی بخشیده است). در این مسیر، پژوهش علمی به تولید ابژه‌های گذرا و متغیر (نظریه‌ها و توضیحات مختلف)، یعنی دانش درباره‌ی ابژه‌های ناگذرا می‌پردازد.^{۳۰} به این معنا، پژوهش علمی هم از یک بُعد هستی‌شناسانه (انتولوژیک) و هم یک بُعد معرفت‌شناسانه (اپیستمولوژیک) برخوردار است.

روش علمی نیز حاوی تجربه‌های دیالکتیکی در سطوح مختلف است، یعنی روش حرکت متقابل از «مشخص واقعی» به «مشخص ذهنی» و به‌عکس؛ و همچنین کشف روابط درونی بین پدیده‌ها و کسب دانش بیشتر درباره‌ی سطوح درهم‌تنیده‌ی واقعیت. در این راستا، مفاهیم و نظریه‌های مختلفی که پیش‌تر درباره‌ی واقعیت پردازش شده است، به نقد و بررسی گذاشته شده، از راه پراتیک و برخوردهای نظری تناقض‌ها و تعارض‌های آنها آشکار می‌شود، و به این ترتیب نظریه‌های کامل‌تری به وجود می‌آیند. دیگر اینکه علم یک دانش خنثی و بی‌طرف نیست، بلکه در عرصه‌ی روابط اجتماعی می‌تواند حاوی گزاره‌های سلبی و ایجابی باشد. علم انتقادی-توضیحی با رویکرد رهایی بشر، از واقعیت‌هایی چون رنج و ستم و استثمار تأثیر می‌گیرد و به طور منطقی نمی‌تواند نسبت به مشکلات و دردهای بی‌شمار انسان‌ها «بی‌طرف» و بی‌تفاوت باشد.

برپایه‌ی این تعریف‌ها می‌توان گفت هنگامی که پژوهش علمی (در اینجا علوم اجتماعی) در بررسی‌های خود به یک ارزیابی منفی از ساختارهای اجتماعی رسید، ناچار است به سمت یک ارزیابی مثبت از تحول موانع ساختاری حرکت کند؛ و این گرایش معطوف به آسایش انسان‌هایی است که از آن موانع ساختاری در رنج و عذاب هستند. پس یک رابطه‌ی درونی بین علم و ارزیابی‌های سلبی و ایجابی، یا اظهار گزاره‌های منفی و مثبت وجود دارد. در این حالت، رابطه‌ی یک‌سویه‌ی موجود مبنی بر انحصار ارزش‌گذاری در دست سیاست‌مدار و اعطای نقش ابزاری به علم و متخصص امری بی‌معناست. زیرا علوم اجتماعی اصولاً گزاره‌های ارزش‌مدار بیان می‌کنند. البته بیان این سخنان به معنای آن نیست که از سطح ارزیابی‌های علمی و دانش مربوط به ابژه‌های ساختاری می‌توان به طور بی‌واسطه به مرحله‌ی «سیاسی» یا پراتیک عروج کرد. در ادامه به همین موضوع می‌پردازم.

۳۰. در این ارتباط نگاه کنید به آثار روی باسکار، از جمله:

Roy Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, Routledge, 2008.

نگارنده در کتابچه‌ی زیر شرح فشرده‌ای از نظریات باسکار درباره‌ی «رنالیسم انتقادی» به دست داده است: فروغ اسدپور، رنالیسم انتقادی، نشر آلترناتیو، ۱۳۹۰

۳.۴. رابطه‌ی تئوری و پراتیک

برای گشایش بحث در این زمینه، فرازی از نوشته‌ی پاتریک مورای را مرور می‌کنیم^{۳۱}:

«از آنجا که علم مارکسیستی تضادهای واقعی را شناسایی می‌کند، پس نقاط کانونی تنش و تغییر و تحول را نشان می‌دهد. با این کار، نخست به شناسایی و درک تغییرهای احتمالی در وضعیت و نظم موجود دست می‌یازد؛ و سپس با رشد دادن استراتژی‌های اجتماعی و سیاسی که مبتنی بر «باید»هایی است که تنها جنبه‌ی سوژکتیو (ذهنی) ندارند، وارد روند تغییر و تحول می‌شویم. اما این استراتژی‌های کنش از درون علم بیرون نمی‌آید. علم مارکسیستی یک کتاب آشپزی برای عناصر انقلابی نیست. مارکس، به پرودون، برونو باوئر و دیگران انتقاد داشت که چنین استنتاجی از رابطه‌ی علم و پراتیک سیاسی دارند. از نظر مارکس، برقرار کردن یک رابطه‌ی تناظر یک‌به‌یک میان تئوری و پراتیک نشانه‌ی تفکر ایده‌آلیستی است. ... باید میان فکر و واقعیت، بین تئوری و پراتیک تمایز قائل شد. نقد مارکسی می‌گوید علوم مربوط به جهان اجتماعی در واقع نقد آن جهان نیز هستند و مفهوم اخلاق عنصری تنیده شده در این نقد است و یک افزوده‌ی بیرونی بر علم نیست. یعنی بعد ارزیابی‌کننده و اخلاقی نباید [از بیرون] بر علم تحمیل شود.»

بنا به نظر مورای، استنتاج بی‌واسطه‌ی «سیاست» از درون نظریه ممکن نیست، زیرا مارکسیسم کتاب مخلوط کردن مواد مختلف و ایجاد یک سیاست انقلابی رهایی‌بخش نیست. به این معنا، گذار بی‌واسطه از تئوری به پراتیک ممکن نیست. این کنش با میانجی‌های مختلفی باید انجام شود. در همین رابطه، باسکار نیز باور دارد که ما قادر به گذار بی‌واسطه از درک و شناخت واقعیت به سمت الزامات عملی نیستیم.

بر اساس نظریه‌ای که باسکار رشد می‌دهد، اگر چه دانش و شناخت شرط لازم برای امر رهایی است، اما شرط کافی برای آن نیست. زیرا رهایی معرفتی باید با شرایط غیرمعرفتی همچون میل به عمل، فعالیت انگیزه‌مند، شرایط محیطی، تسهیلات، امکانات، فرصت‌ها و صلاحیت‌های کارگزاران اجتماعی (ایجنت‌ها) گره بخورد. بر پایه‌ی همین دیدگاه، مثلا کسی که می‌داند برده است، اما به دلیل نبود شرایط مناسب برای رهاکردن خویش همچنان در

بردگی به سر می‌برد، دارای رهایی معرفتی است، در حالی که امکان رهایی واقعی را ندارد. یا مثلا کارگرانی که موضوع شکل دستمزد را درک کرده و روابط استثمار نهفته در آن را دیده‌اند، هنوز هم آزاد نیستند و رها نشده‌اند؛ افزون بر این، به یقین کمتر از دیگران خوشحال و راضی هستند. با این همه، اما از دیگران آزادترند، چرا که می‌دانند «زندانی‌اند» و دست‌کم آرزوی رهایی از این زندان و ویرانی آن را در دل می‌پروراند و به آن می‌اندیشند. به نظر آندرو کالیر^{۳۲}، کسی که برای خویشتن انسانی خود احترام قائل باشد ترجیح می‌دهد که ناراضی و روشن‌بین باشد، تا یک شخص گنگ و ساده‌لوح، ولی راضی و خوشحال. در نتیجه، پیامد آنی و بی‌واسطه‌ی رهایی معرفتی نارضایتی، ناآرامی، بی‌قراری و اعتراض‌گری است، و نه نجات و آزادی. یک کارگزار اجتماعی (ایجنت) در برابر این وضعیت روحی، یعنی نارضایتی و بی‌قراری و اعتراض‌گری، دو راه دارد: یا در پیوند با شرایط موجود به سوی کنش پراتیک انتقادی، تحول‌بخش و انقلابی می‌رود؛ و یا به سوی پریشانی و اضطراب و پیامدهای روحی و سیاسی ناشی از آن می‌گراید.

«نقد توضیحی»، که در بالا به آن اشاره شد، به طور کلی مشخص نمی‌کند که اکنون پس از آن که سرچشمه‌ی رازورزی و روابط ناپیدای جامعه را کشف کردیم و منشا آگاهی کاذب را یافتیم، چطور باید رفتار کنیم. از نظر باسکار، ما هم‌اینک با دو شکاف مهم روبرو هستیم: یک شکاف عبارت است از پرسش همیشگی «چه باید کرد؟»؛ و دیگری فاصله‌ی رنج‌آور میان قضاوت و کنش، که به بیان او نسل‌های بسیاری از فیلسوفان را با مقوله‌ی «ضعف اراده» مشغول داشته است. اگر از این شکاف‌ها بگذریم، به وادی عمل/کنش مناسب گام نهاده‌ایم. اینک باید پرسید که آیا این شکاف‌ها عبورپذیرند؟ پاسخ هیچ فیلسوفی به این پرسش یک‌سویه و مستقیم نیست. با الهام از ترمینولوژی خود باسکار، می‌توان گفت آنچه که نظریه در «سیستم بسته»ی تئوریک با ایزوله کردن ساختارها و سازوکارهای مولد اصلی در عالی‌ترین سطوح تجرید و در جدایی از دیگر مکانیسم‌های مولد اجتماعی انجام می‌دهد، حالا با پرسش «چه باید کرد؟» وارد «سیستم باز» کنش‌گری اجتماعی می‌شود. منظور این است که دانشمند علوم اجتماعی مطابق روش تجرید دیالکتیکی در عالی‌ترین سطح تجرید به مطالعه و بررسی ساز و کارها و «منطق» سرمایه می‌پردازد؛ قوانین حرکت و رشد و تکامل آن را جدا از همه‌ی مکانیسم‌ها و ساختارهای دیگر جامعه‌ی سرمایه‌داری مطالعه می‌کند، تا همچون یک دانشمند علوم طبیعی با ایزوله کردن آنها از دیگر قوانین

32. Andrew Collier in Critical realism, Essential Readings, 1998

و منطق‌ها ابژه‌ی خاص خود را به طور حداکثری بشناسد. پس از کشف و تشریح قوانین و منطق سرمایه، که همان مرحله‌ی راززدایی و ارائه‌ی توضیحات انتقادی است که به یک تمامیت شناخت نظری منجر می‌شود، مرحله‌ی دشوارتر کار آغاز می‌شود؛ کار دشوارتر، یعنی یافتن ارتباط این قوانین کلی و مجرد با وضعیت و شرایط تاریخی خاص سرمایه‌داری، و سپس تعمیم این وضع به نظام‌های معین اجتماعی درون این شیوه‌ی تولید در یک دوره‌ی تاریخی معین^{۳۳}. حال می‌توان دید که منطق سرمایه چگونه در یک جامعه‌ی معین با سایر منطق‌ها و با دیگر مکانیسم‌ها و ساختارهای جان‌سخت و بادوام، که برخی از آن‌ها می‌توانند خصلت پیشاسرمایه‌داری داشته باشند، تعامل و کشاکش می‌یابد. شناسایی این تعامل‌ها و کشاکش‌های توأمان و نیز تضادها و تناقض‌های ناشی از آنها، برای نیروهایی که خواهان تحول جامعه هستند از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. شناسایی این تعامل‌ها و روابط متقابل از سویی، و تنوع ارزیابی‌های نظری و نیز وضعیت محیط کنش‌گری از سوی دیگر، بر پرسش «چه باید کرد؟» پرتو افکنده و ما را به پیچیدگی‌های وضعیت واقعی و شرایط موجود آشنا ساخته، و به موازات آن، ما را با یک تصویر بزرگ و کلی به وادی عمل و کنش رهایی‌بخش نزدیک‌تر و رهنمون می‌سازد.

به هر روی، یک شکاف منطقی بین «دانستن» و «انجام‌دادن» هست، که تنها با پاسخ مناسب به پرسش «چه باید کرد؟»، و نیز با توجه به توان‌مندی، قدرت، تسهیلات و خواست و اراده‌ی انجام چیزی در شرایط مناسب می‌تواند محو شود. این مرحله، وادی پراتیک سیاسی و سازمان‌گری است که از منظر تاریخی دشوارترین مرحله‌ی رهایی است.

نکته‌ی مهم دیگر این است که رهایی به این معنا تغییر و تحول ساختارهایی است که یک وضعیت ناخواسته و یک جبر غیرضروری را بر ما تحمیل می‌کنند؛ در حالی که امکانات و شرایط موجود برای ایجاد نوع دیگری از وضعیت ساختاری هست که هم دلخواه و مطلوب ماست و هم برای ما ضرورت دارد. به بیان مورای، نظریه‌ی علمی امکان و قابلیت پدید آمدن وضعیت جدید از درون وضعیت کهنه را نوید داده است. در نتیجه، یک سیاست یا پراتیک رهایی‌بخش به طور ضروری ریشه در نظریه‌ی علمی دارد و «باید»های خود را از درون «آنچه هست» استنتاج و برداشت می‌کند. به این ترتیب، شاید نتوان به همه‌ی ساختارهای مزاحم به یک‌باره حمله برد، و شاید نتوان تغییر و تحولات بنیادین را به یک‌باره

۳۳. همان‌طور که اشاره شد، این روش نخستین بار از سوی مارکسیست ژاپنی، کوزو اونو (Uno) صورت‌بندی شد. اندیشمندانی چون توماس سکین (Thomas Sekine) و رابرت آلبریتون (Robert Albritton) در آثار خود ضمن معرفی آنچه که اینک «مکتب اونو» نامیده می‌شود، به بسط و تعمیق این رهیافت پرداختند.

پدید آورد؛ به همان ترتیب نیز برخی روابط عادت‌گونه هست که نمی‌توان بی‌واسطه با آنها پنجه در پنجه افکند. به عکس، برخی دیگر از سنت‌ها و ساختارها باید در نخستین مرحله و به شکل رادیکال از سر راه جامعه محو و نابود شوند.

با توجه به این بحث‌ها به طور شفاف می‌توان گفت که علم نه تنها کار تحلیل فاکت‌ها را به عهده دارد، بلکه همین تحلیل فاکت‌ها ناگزیر به ارزیابی جهان عینی گرایش دارد و منجر به گزاره‌های انتقادی و توضیحی می‌شود که بر کارگزاران دیگری به جز سیاست‌مدار نیز اثرگذار است. زیرا تولید دانش و شناخت علمی تنها مخاطب خود را در میان سیاست‌مداران نمی‌یابد. هر کس جوای حقیقت و شناخت جامع‌تر است، می‌تواند از این علم بهره گیرد. با توصیفات که در بالا از علم عرضه شد، معلوم می‌شود که علمی با ویژگی‌های انتقادی-توضیحی، متکی بر روش دیالکتیکی و گزاره‌های سلبی و ایجابی و گرایش‌های رهایی‌بخش، علمی نیست که هر دو طرفِ دعوای فرادستی و قدرت و منابع اجتماعی بتوانند به طور یکسان به آن رجوع کنند. پس خصلت ابزاری علم که آن را به مقام خدمت‌گزارِ قدرت سیاسی یا گروه و طبقه‌ی خاصی فرو می‌کاهد، قابل نفی است. علم به دلیل روش خود که دارای بعد هستی‌شناسی نیز هست، به جستجوی عمیق‌ترین ساختارهای هستی اجتماعی برمی‌آید و با توجه به یافته‌های خود در این قلمرو (بعد معرفت‌شناسانه) است که قضاوت‌ها و گزاره‌های ارزش‌مدار خود را اعلام می‌کند.

خصلت دیگر علم آن است که از «آنچه هست» به «آنچه می‌تواند باشد» و سپس به «آنچه باید باشد» فرا می‌رود. علم با بررسی قابلیت‌ها و محدودیت‌های ناشی از ساختارها و کارگزاران اجتماعی به این امر اشاره می‌کند که کدام ساختارها را می‌توان زودتر از دیگر ساختارها تغییر داد، کدامیک کار و تلاش بیشتری می‌طلبد و هزینه‌ی انجام آنها چقدر است. کدام گروه‌های اجتماعی از این تغییر و تحولات بهره‌مند می‌شوند و چشم‌انداز «زندگی خوب» در این حالت چگونه خواهد بود. از این منظر است که علم، ارزیابی‌های ارزش‌مدار، نقد، اخلاق، و سیاست‌های رهایی‌بخش، به همدیگر مربوط‌اند و روابط متقابل دارند. صورت مسئله، آن نوع تقسیم کار محدودی نیست که اقتصاددانان عامی و طرفداران آنها مطرح می‌کنند. یک رابطه‌ی تداخل جدی در کار علم و سیاست و پراتیک اجتماعی هست که نمی‌توان آن را به مثلث سه‌وجهی آنان فروکاست. در فراز و نشیب این بحث، همواره این موضوع مهم بوده است که چه کسانی باید هزینه‌ی تغییر و تحولات را پردازند و یا چه کسانی از پروژه‌های «نوسازی» دولتی یا غیردولتی سود می‌برند (در اینجا پروژه‌ی انباشت ۵۰ ساله و باز گذاشتن دست‌های نخبگان خصوصی برای تاراج ثروت ملی کشور و «رشد

ثروت برای آنکه بتوان چیزی را بین فقرا تقسیم کرد»؛ و چه کسانی بازندگان اصلی آن خواهند بود. علم در معنای امروزی خود، آن‌گونه که این آقایان کارشناس توصیف می‌کنند، هرگز نقشی «بی‌طرف» بازی نمی‌کند. در جامعه‌ی کنونی بسیاری اوقات چنین است که شرکت‌های بزرگ، سرمایه‌های کلان مالی یا نیازهای ارتش و سازمان‌های نظامی-امنیتی، نوع و میزان و چگونگی تحقیقات علمی و حل مشکلات خاص در عرصه‌ی علوم طبیعی و فنی-مهندسی را در دستور کار می‌گذارند. یا نیاز دولت برای ترمیم جوامع بحران‌زده و اقتصاد ناکارآمد تعیین می‌کند که متخصصان اجتماعی به حل کدام مسائل پردازند، یا کدام پروژه‌های نوسازی اجتماعی را در دستور کار خود قرار دهند. سرمایه و قدرت دولتی در واقع آن دو نهاد اصلی هستند که علم و امکانات دانشگاهی را تحت فشار فزاینده‌ی انطباق خود با «رژیم انباشت» قرار می‌دهند (در بخش بعدی همین نوشتار به این مفهوم بیشتر خواهیم پرداخت).

آنچه اقتصاددانان عامی طرح می‌کنند شیوه‌ی کار عمیق علمی نیست، بلکه تنها ناظر بر کار علمی امپریک و صدور احکام پوزیتیویستی است. مطابق آنچه گفته شد اتخاذ یک سیاست رهایی‌بخش، و نه بازتولیدگر وضع موجود (همراه با نوسازی)، به طور جدی بر یافته‌های نظریه‌ی علمی بنا می‌شود. می‌توان تصور کرد در جامعه‌ای دیگر با شکل دیگری از تولید اجتماعی، کاهش جدی تقسیم کار ذهنی و یدی، دموکراسی رادیکال و شهروندی دموکراتیک و جامعه‌گرا، توزیع عادلانه و دموکراتیک ثروت، دانش و مالکیت ابزار تولیدی و همچنین نوع دیگری از روابط بین‌المللی، تصمیم‌های دیگری گرفته شود؛ اولویت‌های اجتماعی و سیاسی که به طور دموکراتیک پیرامون آنها بحث شده و به نتایج مسالمت‌آمیزی منجر شده است، خواستار حل وظایف دیگری از علم بشوند.^{۳۴} از درون یک رابطه‌ی دموکراتیک و متقابل بین جامعه و علم، بین نیازها و خواسته‌های درازمدت جامعه، و در بستر توجه به نیازهای طبیعت و انسان‌هاست که سیاست‌های رهایی‌بخش متبلور شده و باز به سهم خود بر مفهوم علم اثر گذارده و خواستار بررسی مشکلاتی می‌شوند که جامعه و ارزش‌های انسانی را رنج می‌دهند. درک این مسائل، دست‌کم در حیطه‌ی نظر و تئوری، نباید با دشواری زیادی همراه باشد. اما از آنجا که در ایده‌های نخبگان وطنی یاد شده، دموکراسی واقعی هیچ جایگاهی ندارد، در نتیجه قادر نیستند یک رابطه‌ی درست میان علم، سیاست و پراتیک برقرار کنند.^{۳۵}

۳۴. در این ارتباط رجوع کنید به نظریات تونی اسمیت، از جمله در کتاب زیر:

تونی اسمیت، «جهانی‌سازی: یک رویکرد مارکسیستی»، ترجمه‌ی فروغ اسدپور، نشر پژواک ۱۳۹۱

۳۵. در این رابطه دیدیم که مارکس با مطالعه‌ی روند تقسیم کار، به این نتیجه رسید که خواسته‌ی انحلال

۳.۵. گذار به بحث هژمونی

دیدیم که دانش علمی (یا خرد اجتماعی) دارای سطوح مختلفی است. در سطح علمی-امپریک نیز شناخت تولید می‌شود، اما این شناخت ناکافی و نابسنده بوده و به عقل متعارف نزدیک‌تر است. چون با سطح پدیدارها سر و کار دارد. شناخت از مکانیسم‌های مولد و ساختارهای اصلی اجتماعی آن چیزی است که ما با پیروی آگاهانه از مارکس و باسکار، شناخت علمی و توضیح انتقادی-رهایی‌بخش در علوم اجتماعی نام نهادیم.

واقعیت این است که بخش زیادی از نیروی کار علمی و تخصصی که در دانشگاه‌ها به پژوهش و تولید دانش مشغولند، و نیز آن عده‌ای که حد فاصل بین دانشگاه‌ها و دستگاه‌های دولتی و مؤسسات خصوصی را اشغال کرده‌اند، به دلیل سیطره‌ی رویکرد پوزیتیویستی و باور اسطوره‌ای به شناخت علمی-امپریک، به متخصصان حرفه‌ای بدل شده‌اند. اساساً تحت تسلط و فرادستی ایدئولوژی «تخصص‌گرایی حرفه‌ای»^{۳۶} (همان که نئولیبرال‌ها از آن دفاع می‌کنند)، «انجام کار» یا عنصر تکنیکی کار، بر عنصر «غایت» (یا «هدف») غلبه می‌یابد. در چنین وضعیتی «متخصصان حرفه‌ای» اهداف، ارزش‌ها و نیز مضمون کار را مورد پرسش قرار نمی‌دهند و به آنها نمی‌پردازند؛ یعنی به ارزش‌ها نمی‌پردازند و از علت‌ها و ریشه‌های مسائل نیز بحث نمی‌کنند. همان‌طور که نئولیبرال‌های ما می‌گویند، اهداف در حوزه‌ی گزینه‌های ارزش‌مدار سیاست‌مداران بحث می‌شوند. اهداف، نتیجه‌ی اراده‌ی سیاست‌مداران و ارزش‌های سیاسی و ایدئولوژیک آنان تلقی می‌شوند و رابطه‌ی بین آنچه «هست»، آنچه «می‌تواند باشد»، و «آنچه «باید باشد»، به طریق علمی استنتاج نمی‌شود. در جامعه‌ی کنونی، پیامد سقوط جایگاه علم و محدود شدن آن به پوزیتیویسم، و نیز پیامد جداسری عرصه‌ی سیاسی «اهداف» از عرصه‌ی پراتیک «ابزار»، در شکل نبود یک روند متکی به عقل نمایان

تقسیم کار یک خواسته‌ی اتویپایی است؛ ولی خواسته‌ای که تقسیم کار یدی و ذهنی را با توجه به قابلیت‌های موجود در نظام تولیدی سرمایه‌داری به حداقل ممکن برساند، یک خواست ممکن و تحقق‌یافتنی است. مطالعه و پژوهش‌های جدید پیرامون تقسیم کار نشان می‌دهد که شیوه‌ی جدید تولید سرمایه‌داری به نام «تولید لاغر» (Lean Production) حتا از لشکر کارکنان ناظر و سرپرست‌های کار و مدیران سطح پایین و میانی کاسته و موجب نوعی «وحدت وظایف» در سطح محل کار و از بین رفتن تقسیم‌های حرفه‌ای بسیار نامنعطف قدیمی شده است. این شرایط سبب می‌شود که بخش‌های مختلف نیروی کار «علی‌الاصول» بتوانند در اتحادیه‌های واحدی با هم عضویت داشته باشند. به این ترتیب، با مطالعه‌ی روند تقسیم کار و چگونگی تحولات شیوه‌ی تولیدی می‌توان به نشانه‌های زوال تقسیم کار نامنعطف و فرساینده‌ی فوردیستی پی برد؛ و این امیدواری به جای می‌ماند که تحت شرایطی مناسب وحدت عنصر ذهنی و یدی در جهت برساختن نظم اجتماعی دیگری امکان‌پذیر است.

می‌شود. در این وضعیت، جایی که به عقل ارجاع داده می‌شود، در واقع یافتن بهترین و مؤثرترین راه برای دستیابی به یک سلسله اهداف غیرعقلانی مورد نظر است.

همان‌طور که ماکس وبر گفته است، منظور از دانشِ واقعا عقلانی در جامعه‌ی سرمایه‌داری آن دانشی است که فارغ از رویکرد ارزش‌مدار باشد. این شرایط نتیجه‌ی غلبه‌ی منطق تولید سرمایه‌داری و گسترش اقتدار عقلانیت صوری و حاکمیت طبقاتی است. زیرا جامعه‌ی سیاسی پیش از هر چیز باید به عنوان نیروی مکمل و بازتولیدگر روابط تولیدی حاکم عملکرد داشته باشد؛ و در نتیجه قادر به تحقق و برنامه‌ریزی قدرتمندانه‌ی ارزش‌هایی عقلانی که منافع کل جامعه را نمایندگی کند نیست، و به همین دلیل نمی‌تواند یک علم با توضیحات عمیق انتقادی را برتابد. زیرا این علم از تناقض بین ادعاهای کلی و عمومی دولت، خدمت آن به نیازهای خاص، و رفتارهای متناقض آن پرده‌برداری می‌کند.

پس تخصص‌گرایی حرفه‌ای به معنای بالا، تبلور جدایی عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی از یکدیگر و به‌ویژه تابعیت جامعه‌ی سیاسی و مدنی در برابر منطق اقتصادی است. در این وضعیت یک دولت سیاسی به نسبت مستقل از جامعه‌ی مدنی نیز وجود دارد که می‌تواند اهداف متناقض خود را با تابع کردن نیروی کار «علمی» و تبدیل آنان به متخصصان حرفه‌ای، بی‌ارتباط به تعریف و تبیین انتقادی هدف، پیش ببرد و بازتولید جامعه و نظم موجود را تداوم بخشد. به بیان کینگ و زیلنی^{۳۷}، تخصص حرفه‌ای به معنای استقلال فزاینده‌ی تحویل‌دهنده‌ی کالاها یا خدمات از مصرف‌کنندگان است. نظر کسانی که باید از این خدمات استفاده کنند اهمیتی ندارد، و یک رابطه‌ی انفعالی بین این دو سویه برقرار است. با چنین جدایی و فاصله‌ای بین نیروی کار متخصص و اهداف اجتماعی، و نیز جداسازی متخصصان حرفه‌ای از نفوذ و کنترل جدی مصرف‌کنندگان خدمات ایشان، این بخش از نیروی کار دارای نوعی «استقلال» از جامعه و نبردهای آن می‌شود. دولت‌ها می‌آیند و می‌روند، اما متخصصان حرفه‌ای سطح میانی و پایین می‌مانند و به «انجام کار» خود ادامه می‌دهند، بی‌آنکه اهداف و ارزش‌ها را روی میز گفتگو و بحث و بررسی بکشانند. البته تلاش برای «خنثی کردن» نیروی کار علمی تخصصی به این شکل هرگز کامل نیست. زیرا بحران‌های جامعه، فشار هر چه بیشتر بر متخصصان برای «روغن‌کاری» چرخ‌های سرمایه و دولت و پرکردن شکاف بین دولت و جامعه، و نیز جایگاه متناقض این متخصصان در

37. Lawrence Peter King & Ivan Szelenyi, *Theories of the New Class: intellectuals and power*, 2004

عرصه‌ی کار اجتماعی، «پرولتریزه شدن» جایگاه‌های آنان و واکنش‌های توده‌ای به تحولات نامطلوب، منجر به بروز نارضایتی و اعتراض در این اقشار نیز می‌شود.

در ضمن موضع‌گیری این دسته از متخصصان حرفه‌ای که عناصری از کار روشنفکری در فعالیت‌هایشان هست، تا حدود زیادی وابسته به فضای فکری و فرهنگی است که روشنفکران ارگانیک طبقاتی (از چپ یا راست) می‌توانند ایجاد کنند. در دهه‌های شصت و هفتاد میلادی تحت تأثیر هژمونی گسترده‌ی فرهنگی چپ و روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر، تعداد قابل توجهی از متخصصان حرفه‌ای وجود داشتند که عنصر روشنفکری در حرفه‌ی آنها پررنگ‌تر بود. آنها به کارکرد مهندسی اجتماعی که از سوی دولت‌های رفاه به آنان سپرده می‌شد، قانع نبوده و سعی داشتند تا کارکرد روشنفکران ارگانیک را نیز در حرفه‌ی خود هضم و جذب کنند. یعنی عنصر نقد و ارائه‌ی توضیحات عمیق پیرامون موضوعات مورد پژوهش ایشان با ارائه‌ی راهکارهای انتقادی و رهایی‌بخش در حوزه‌ی پراتیک آنها وجود داشت. با این درک، آنها «سیاسی»تر از حد معمول و انتظار سیستم عمل می‌کردند و فرآیند اصلاح اجتماعی از نظر ایشان معنا و مضمون ژرف‌تری داشت و تنها به معنای دست‌کاری و اصلاحات جزئی وضعیت نبود. از آنجا که آنان تا حد زیادی برای خود حق قضاوت و ارزش‌گذاری قائل بودند، به این معنا، عنصر سیاسی یعنی تعریف هدف را از عنصر علمی و تولید دانش مفید جدا نمی‌دانستند.

به طور کلی، برای یک روشنفکر چپ که دارای تحصیلات دانشگاهی و تخصصی است، تنها متخصص بودن کافی نیست، عنصر سیاسی نیز مهم است. این عنصر آخری از آن روی برای متخصص چپ اهمیت دارد که بتواند تصویری از جایگاه خود در جهان و وضعیت تحولات اجتماعی در ذهن داشته و مطابق آن قضاوت و رفتار کند. بنابراین با ظهور بحران‌های ساختاری دهه‌ی ۱۹۷۰ و عروج ایده‌آل‌های لیبرالی از اوایل دهه‌ی هشتاد میلادی، هژمونی‌یابی نگرش نولیبرالی و روشنفکران ارگانیک راست موجب فشار بر آن دسته از متخصصان حرفه‌ای شد که متأثر از فضای تاریخی پیشین حامل عنصری از روشنفکری چپ بودند (یعنی گرایش به درگیری اجتماعی و داشتن یک تصویر کلی از جایگاه خود و تحلیل وضعیت جامعه داشتند). این طیف به تدریج ناچار شدند یا کار و مشغله‌ی خود را ترک کنند، و یا این که تنها به «اجرای کار» بپردازند. در واقع چنین است که تحت شرایط اجتماعی حاکم، متخصص حرفه‌ای در حالت معمولی تنها یک رویکرد ابزاری دارد و تنها مشغله‌اش چگونگی انجام کار است؛ در حالی که این رویکرد ابزاری برای متخصص حرفه‌ای با گرایش روشنفکری چپ کافی نیست. در جامعه‌ی سرمایه‌داری غلبه‌ی ابزار بر غایت

است که پایه‌ی مشروعیت متخصصین حرفه‌ای شده است. در حالی که تحت یک دمکراسی رادیکال به نوعی باید پذیرفت که علم، عقل و غایت باید با هم ترکیب شوند. زیرا در چنین جامعه‌ای دانش و شناخت از خصلتی کلی و تا حد ممکن همه‌جانبه برخوردار است.

اما متخصصان حرفه‌ای به علت جایگاه متناقضی که در سیستم کار اجتماعی سرمایه‌داری دارند، قادر به ایفای دو کارکرد هستند: یکم؛ ممکن است عنصر روشنفکری را در کار خود برجسته کرده و نسبت به منافع مختلف و متضاد اجتماعی آگاهانه برخورد کنند، و به این معنا نقش روشنفکر ارگانیک یا روشنفکر عمومی و انتقادی را در خود تقویت کنند. دوم؛ ممکن است از جایگاه خود برای تأمین و دفاع از منافع معین قشر خود به طور مؤثری استفاده کرده و آن را برای افزایش حقوق، پرستیژ و قدرت گروه حرفه‌ای خود به کار برند. به بیان کینگ و زیلنی، آمارها نشان می‌دهد که هر چه متخصصان روشنفکر کمتر تمایل نشان دهند که تنها نقش‌های حرفه‌ای خود را بپذیرند، کمتر احتمال آن می‌رود که پاداش‌های تخصیص‌یافته به قشر خود را دریافت دارند. یعنی هر چه یک متخصص بیشتر با جهان‌بینی هژمونیک جامعه‌ی سرمایه‌داری منطبق شود، بیشتر نیز همچون یک شخص حرفه‌ای مناسب پذیرفته می‌شود، و خود را بیشتر همچون یک کالای «کمیاب» از راه انحصارات حرفه‌ای و مزایایی که دولت به آنها تخصیص می‌دهد «عرضه» می‌کند. هر چقدر این متخصصان بیشتر روی عنصر روشنفکری خود پافشاری کنند و از پذیرفتن «سرنوشت محتوم» سر باز زنند - به ویژه آنان که ترجیح می‌دهند با پذیرفتن نقش «روشنفکر ارگانیک فرودستان» یک ضد هژمونی ایجاد کنند، در آن صورت شانس کمتری برای برخورداری از امتیازها و استقلال نسبی قشر متخصصان حرفه‌ای دارند و جایگاه خویش را نسبت به قشر متخصصان حرفه‌ای از دست می‌دهند.

به طور کلی با ارجاع به بحث پیر بوردیو، می‌توان گفت مواضع و رویکرد آن بخشی از نیروی کار که دارای جایگاه‌های متناقض در سیستم تقسیم کار اجتماعی است، با توجه به میزان «سرمایه‌ی فرهنگی»^{۳۸} و «سرمایه‌ی انسانی» در حرفه‌ی آنها قابل اندازه‌گیری است. چنانچه در تحصیلات و حرفه‌ی آنها نقش سرمایه‌ی فرهنگی برجسته‌تر باشد، یعنی عنصر فرهنگ انتقادی و توان عمیق توضیحی پررنگ‌تر باشد، مثلاً رشته‌های مختلف علوم اجتماعی و علوم انسانی، امکان بیشتری هست که تحت تأثیر تحولات رادیکال جامعه در نقش

38. Pierre Bourdieu: Socialt rum og symbolsk rum i Omkring teorien om menneskelig handlen, i Almen Sociology, 2001

روشنفکر ارگانیک فرودستان ظاهر شوند، یا نقش روشنفکران آکادمیک عمومی را بپذیرند. هر چه سهم سرمایه‌ی انسانی در یک تحصیل و حرفه بیشتر باشد، یعنی عنصر تکنیک و انجام کار در آن عمده باشد، حاملان آن نیز تمایل کمتری به نمایان شدن در نقش روشنفکر ارگانیک و عمومی نشان می‌دهند. با این همه، یک تناظر یک‌به‌یک میان این دو عنصر و گرایش به درگیری اجتماعی از سوی این گروه‌های کاری و حرفه‌ای وجود ندارد.

اما اگر همان‌طور که اشاره شد، امکان آن هست که گفتمان‌های چپ یا راست در مقاطعی دارای هژمونی فکری و فرهنگی شده و این دسته از متخصصان حرفه‌ای را نیز تحت تأثیر خود قرار دهند، آنگاه باید پرسید: چطور این هژمونی‌های مقطعی به وجود می‌آیند؟ چگونه می‌شود که در دهه‌ی ۱۹۷۰ اندیشه‌ی چپ دارای چنان نفوذ هژمونیک در عرصه هنر، فرهنگ، سیاست، تئوری و پراتیک است که روشنفکران ارگانیک سرمایه‌داری به روشنفکران ارگانیک و عمومی چپ حمله کرده و آنان را متهم می‌کنند که در حال واژگون‌سازی جامعه‌ی دمکراتیک طبقه‌متوسطی و شایسته‌سالار هستند؛ چرا که به جای اصل شایسته‌سالاری از اصل سهمیه‌بندی برای توزیع امکانات و منابع قدرت و رفاه اجتماعی بین زنان و گروه‌های قومی فرودست و نظایر آن دفاع می‌کنند و خواهان انحلال سیستم نمره‌دهی در مدارس و حذف رقابت فردی در مؤسسات آموزشی و همچنین آزادسازی ورود به دانشگاه هستند، افسانه‌ی ترقی اجتماعی طبقات فرودست را به چالش می‌گیرند و خواست دمکراسی اقتصادی را طرح می‌کنند. باید پرسید: چه شده است که این نفوذ هژمونیک پایان می‌گیرد و هژمونی راست‌ها به جای آن می‌نشیند؟ این پرسش‌ها و پرسش‌هایی این‌چنینی را نمی‌توان با مثلث نئولیبرال‌ها توضیح داد. زیرا در «حرفه‌ای‌گرایی کارکردمحور»^{۳۹} آنها تضادی وجود ندارد، تناقضی نیست، طبقات متخاصمی وجود ندارند، و مکانیسم‌های علیتی عمیقی در کار نیست که منجر به بحران اجتماعی و سیاسی و نظری شوند، تا در پرتو این تحولات عده‌ای به نظریه‌پردازی اندیشه‌ها و منافع متضاد طبقات و اقشار مختلف اجتماعی بپردازند.

نئولیبرال‌های ایرانی فاقد حداقلی از فانتزی هستند تا به این موضوعات به‌طور نظری بپردازند، اما استاد اتریشی ایشان (هایک) با بهره‌گیری از قوه‌ی فانتزی خود توضیح می‌دهد چرا و چگونه زمینه‌های فراگیر شدن هژمونی راست نئولیبرال فراهم شد. او با رویکرد سوژکتیویستی و کارگزار-محوری که دارد به طرح یک پروژه‌ی هژمونیک برای برانداختن دولت رفاه و ایجاد زمینه‌های مساعد گسترش تفکر نئولیبرالیسم می‌پردازد. هایک، در اوایل

دهه‌ی ۱۹۶۰ میلادی از ضرورت ناگزیر ایجاد یک گروه «بیکار» متشکل از «روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی سرمایه‌دار» دفاع می‌کند و می‌نویسد که این گروه باید از کار و تلاش تولیدی و رقابت‌های عرصه‌ی بازار معاف شوند تا به امور مهم‌تری بپردازند که همان دفاع و حمایت از منافع سیاسی طبقه‌ی سرمایه‌دار است. کارکرد این گروه، که وظایفی مشخص و تفکیک شده اما به هم‌پیوسته و متقابل دارند، دفاع از ارزش‌های «لیبرال» است که در جامعه‌ی رفاه به چالش گرفته شده است. در رأس این گروه، کسی نشسته است که هایدک او را «فیلسوف سیاسی» می‌نامد، که منظورش در واقع خود هایدک یا کسی همانند او است. وی در مورد کارکرد این فیلسوف سیاسی چنین می‌نویسد:^{۴۰}

“با آن که فیلسوف سیاسی نباید در مقام رهبری نشسته و تصمیم بگیرد که دیگران چه باید بیانداشند، اما وظیفه‌ی او نشان دادن راه‌ها و فرصت‌ها و عواقب کنش جمعی است و ارائه‌ی آن سیاست‌های جامع کلی است که اکثریت هنوز به آنها اندیشه نکرده است. تنها پس از آن که یک چنین تصویر جامع و کلی از نتایج احتمالی سیاست‌های مختلف ارائه شد، دموکراسی می‌تواند تصمیم بگیرد که چه می‌خواهد. اگر سیاست هنر ایجاد بستر ممکن‌هاست، فلسفه‌ی سیاسی هنر ممکن ساختن آن چیزی است که به نظر ناممکن می‌رسد. چنانچه فیلسوف سیاسی خود را محدود به مسائل مربوط به فاکت کرده و از دست یازیدن به انتخاب بین ارزش‌های مختلف بهراسد، آنگاه قادر به انجام وظیفه‌ی خود نخواهد بود. او نمی‌تواند خود را محدود به پوزیتیویسم دانشمندان کند، که کارکردشان محدود به طرح و ارائه‌ی فاکت بوده و هرگونه بحث درباره‌ی آنچه باید باشد برایشان ممنوع است... در تلاش خود برای تشکیل یک تصویر منسجم، یک پارچه و جامع، او (منظور فیلسوف سیاسی است) درک خواهد کرد که ارزش‌های متضادی وجود دارند که او ناچار است بین آنها دست به انتخاب زند. این همان چیزی است که مردم به آن آگاه نیستند. اگر فیلسوف سیاسی به گزینش ارزشی اقدام نکند، هرگز نمی‌تواند آن تصویر کلی را ارائه کند. در این راه، او از طریق مقابله با اراده‌ی اکثریت بهترین خدمت را به دموکراسی می‌کند. او با پافشاری بر نظریه‌هایی که هنوز نظر اکثریت مردم نشده است و یا اکثریت هنوز به آنها عادت نکرده است، ارزش خود را به نمایش می‌گذارد. روشنفکر اگر به سمت

40. Hayek: The Constitution of Liberty, 1960

باورهای مردم - فقط بدین خاطر که باورهای مردم هستند - روی گرداند، در این حالت نه تنها به جایگاه و نقش خویش خیانت کرده، بلکه به ارزش‌های دموکراسی نیز خیانت کرده است».

بدین معنا فیلسوف سیاسی یا مجموعه فیلسوفان سیاسی کسانی هستند که می‌توان آنان را «روشنفکر روشنفکران» در طبقه سرمایه‌دار نامید. فیلسوف سیاسی بالاتر از دموکراسی سیاسی متعارف نشسته است و از ارزش‌هایی سخن می‌راند که به فراموشی سپرده شده‌اند، و تنها پس از پایان بحث‌های اوست که دموکراسی می‌تواند دست به انتخاب گزینه‌های حکومتی بزند. اعضای گروه مورد نظر هایدک یک پروژه‌ی هژمونیک با رویکرد کارگزار-محور را پیش می‌برند (که در ادامه‌ی همین نوشتار، در بخش «روشنفکران»، مورد بررسی قرار می‌گیرد). آنها البته درک کرده‌اند که جوهر هژمونی در عرصه‌ی جامعه‌ی مدنی «آموزش» توده‌ها است. در بحث هایدک به یک تحلیل علمی تکیه نمی‌شود، زیرا علم از نظر او خصلت پوزیتیویستی دارد و قادر به کمک به روشنفکران ارگانیک سرمایه‌داری برای ارائه‌ی راه‌حل و بدیل سیاسی نیست. در تحلیل او ساختارها و بحران و نظایر آن نیز جایی را اشغال نمی‌کنند؛ و این برخلاف تحلیل‌های مارکسیست‌های علمی است که به طور مرتب با این بخش از وضعیت اجتماعی دست به گریبان‌اند. همانند نئولیبرال‌های ایرانی که با سماجت بر این باورند که ماه‌تیر محمد آن‌قدر بر سخن خویش پافشاری کرد تا سرانجام مالزی را به راه نجات و سعادت رهنمون ساخت، هایدک نیز باور دارد که به منظور گسترش و پیروزی ایده‌های نئولیبرالی و تغییر شرایط، باید به طور نظام‌مند به تولید و پخش و توزیع اندیشه، یا ایجاد و اعمال هژمونی فکری در جامعه پرداخت. از دید وی مسیر این کار از راه تربیت تعداد زیادی روشنفکر عمومی می‌گذرد که نبرد بی‌امانی را علیه همه‌ی عناصر دموکراتیک زندگی و سیاست به راه انداخته و به ضعیف‌ترین اقشار جامعه حمله کرده و هم‌زمان، بدوی‌ترین غرایز را در انسان‌ها بیدار کنند. این درحالی است که مارکسیست‌ها به بیان جان‌اتان ژوزف، هژمونی را دارای دو وجه ساختاری و کارگزار-محور می‌دانند.

با این توضیحات مشخص می‌شود که نیروی کار ذهنی متخصص حرفه‌ای، یا آنچه فوکو «روشنفکر خاص» می‌نامد، معمولاً تحت تأثیر گروه دیگری از روشنفکران هستند که رابطه‌ی ارگانیک‌تری با طبقات اصلی جامعه دارند. این گروه‌های روشنفکر ارگانیک از نوع چپ و راست، و به ترتیب متعلق به اردوگاه کار یا اردوگاه سرمایه هستند. این گروه‌ها به ترتیب معمولاً دارای پروژه‌های ضد هژمونیک و یا هژمونیک هستند، تا نظم موجود را متحول یا بازسازی، بازتولید و نوسازی کنند. اما چنانچه هژمونی تنها به این معنا درک شود، تنها

معنایی کارگزار-محور و اراده‌گرایانه از آن برداشت خواهد شد. منظور این است که در این رویکرد به علل ظهور این هژمونی، یعنی به شرایط بروز و فعال شدن آن، پرداخته نمی‌شود. چنین توضیحی یک‌سویه است، زیرا همه‌ی واقعیت را به تعامل بین کارگزاران فرو می‌کاهد. در حالی که از یک دیدگاه رئالیستی و ماتریالیستی-دیالکتیکی، واقعیت یک‌سویه و سطحی و ساده نیست. واقعیت دارای سطوح مختلف هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه است. واقعیت کلیتی متضاد است که دارای ساختارهای متضاد و چندسویه است. این ساختارهای دیرپا خود بر تعامل بین کارگزاران اثر گذارده و باعث ایجاد یک نوع «هژمونی ساختاری» می‌شوند که پروژه‌های هژمونیک و ضدهژمونیک در سطح کارگزاران خود برای تقویت این نوع هژمونی یا برای غلبه بر آن است.

برای توضیح بیشتر مفهوم هژمونی و دو جنبه‌ی ساختاری و کارگزار-محور^{۴۱} آن، و رابطه‌ی این دو با یکدیگر، بحث را با مرور آرای جان اتان ژوزف، «مکتب تنظیم»^{۴۲} و نیز پت دوین^{۴۳} پی می‌گیرم تا درک این موضوع با استفاده از تئوری‌ها، نظرپردازی‌ها و مفاهیم آنان شفاف‌تر شود.

۴۱. مفهوم هژمونی کارگزار-محور (agential) به معنای آن درک از هژمونی است که آن را به رابطه و تعامل بین کنش‌گران اجتماعی فرومی‌کاهد.

42. Regulation School

43. Pat Devine, The 1979s and After: The Political Economy of Inflation and The Crisis of Social Democracy, in Reading Karl Polanyi For The Twenty-First Century: Market Economy as a Political Project, ed. Ayse Bugra & Kaan Agartan 2007

فصل چهارم

هژمونی

- ۴.۱. هژمونی از منظر جاناتان ژوزف و «مکتب تنظیم» ۱۲۷
- ۴.۲. هژمونی ساختاری و هژمونی کارگزار-محور ۱۳۱
- ۴.۳. پیوند میان هژمونی‌های ساختاری و کارگزار-محور ۱۴۴
- ۴.۴. گذار به بحث روشنفکران ۱۴۸

۴. هژمونی

۴.۱. هژمونی از منظر جاناتان ژوزف و «مکتب تنظیم»

برای هرچه شفاف شدن مفهوم هژمونی و مقوله‌های مربوط به آن لازم است یک بحث ترکیبی از تعریف و تبیین مقوله‌ی هژمونی نزد جاناتان ژوزف و مقوله‌های «رژیم انباشت» و «مکانیسم تنظیم» از مکتب تنظیم ارائه شود تا این بحث پیچیده ساده‌تر گردد. در پایان بحث با بیان مثالی از پت دوین، پیرامون توضیح بحران بلوک تاریخی حاکم در دهه‌ی ۱۹۷۰ که تحت رهبری حزب کارگر (سوسیال-دمکراسی) شکل گرفته بود و پروژه‌ی دولت رفاه اصلاح‌گر نیز عنصر اتصالی ایدئولوژیک آن برای مرتبط ساختن نیروهای مختلف درونی این بلوک بود، سعی می‌کنم تا به ارائه‌ی یک جمع‌بندی مختصر از عناصر مربوط به بحث هژمونی بپردازم. نظریه‌ی ژوزف از آن جهت مفید است که یک کار پژوهشی پیرامون مفهوم هژمونی نزد مارکسیست‌ها و نظریه‌پردازان مختلف از جمله لنین تا لاک‌لاو و موفه و دیگران انجام داده است. در واقع او می‌خواهد نشان دهد که هیچ یک از مارکسیست‌ها، به ویژه نسخه‌ی مارکسیسم غربی، به رغم توجه آنان به وجه هژمونی ساختاری در نظام سرمایه‌داری، هرگز موفق نشدند رابطه‌ی تنگاتنگ بین هژمونی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و هژمونی در عرصه‌ی جامعه‌ی مدنی را به طور شایسته فرموله کنند. در نتیجه نزد لنین و تروتسکی، مثلا وجه هژمونی کارگزار-محور به بهای وجه ساختاری آن برجسته است، و نزد مارکسیست‌های غربی نیز وجه ساختاری تقریبا از یاد برده شده است، و در نتیجه

آنان خود را به فتح خیالی عرصه‌ی جامعه‌ی مدنی دلخوش کرده‌اند و فتح عرصه‌ی زیربنا را به فراموشی سپرده‌اند. به نظر نگارنده، مواجهه با کاستی‌هایی این‌چنینی در تحلیل‌ها و مبارزات سیاسی بازتأکیدی است بر اهمیت و برجستگی سطح تئوریک در یک جنبش سیاسی رهایی‌بخش، تا از درغلتیدن آن به اتوپیسیم یا اراده‌گرایی (ولونتاریسم) و یا جبرگرایی (دترمینیسم) فناورانه و نظایر آن پیش‌گیری کند.

دستاورد نظری مهم ژوزف، رشد «رنالیستی» و ماتریالیستی مقوله‌ی هژمونی نزد گرامشی، و در این راستا، رشد مفاهیم «هژمونی ساختاری» و «هژمونی کارگزار-محور» است.

مکتب تنظیم با تئوری‌های حد میانی مارکسیستی برای مطالعه‌ی شکل‌های معین تاریخی سرمایه‌داری، و به بیان جسوپ، به‌روز کردن نقد اقتصاد سیاسی با روش مارکسی مشغول است. این مکتب دو مقوله‌ی مهم به نام‌های «رژیم انباشت» و «مکانیسم تنظیم» را رشد داده است که من با اندکی تسامح آنها را مترادف با اصطلاح‌های زیربنا و روبنا^۱ فرض می‌کنم، تا بتوانم مکانیسم تکامل و جهش‌های بحران‌زای سرمایه‌داری را در پرتو اصطلاح «رشد از راه بحران و بحران از راه رشد» بیشتر توضیح دهم. این دو مفهوم از قدرت توضیحی خوبی برخوردارند و نیز مفاهیم به نسبت منعطفی هستند که به آنها قابلیت کاربرد روی نظام‌های اجتماعی مختلف و ناهمگون در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را می‌دهد. به طوری که بررسی پیروان مکتب تنظیم از شیوه‌ی «انباشت فوردیستی»^۲ به کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری محدود نمانده و حتا موضوع «کشورهای جهان سوم» و رشد و تحول آنها در ارتباط با نظام جهانی تولید و تقسیم کار، تحت عنوان «فوردیسم پیرامونی»^۳ (با اشاره‌ای به اقتصادهای تک‌محصولی و یا مبتنی بر نفت، نظیر ایران) نیز بحث شده است. مکتب تنظیم با این دو مفهوم می‌تواند توضیحی تکمیلی بر هژمونی‌های دوگانه‌ی ساختاری و کارگزار-محور مورد نظر ژوزف باشد. در اینجا لازم است به انتقاد مهمی که بر دیدگاه‌های مکتب تنظیم وارد

۱. در اینجا قصد وارد شدن به بحث مفصل زیربنا و روبنا را در سنت مارکسیستی ندارم، زیرا پرداختن به این موضوع مفصل می‌تواند ما را از مسیر بحث اصلی این نوشتار دور کند. اما برای یافتن توضیحات مفیدی درباره‌ی این مفاهیم، مخاطب را به کتاب‌های زیر ارجاع می‌دهم:

Alex Callinicos: Making History, Agency, Structures and change in Social Theory, 1987

Sean Creaven: Marxism and Realism, A materialistic application of realism in the social sciences, 2000

2. Fordist accumulation

3. Peripheral Fordism

شده هم اشاره کنم. اندیشمندانِ مکتب تنظیم متهم به ارائه‌ی رویکردی «بازتولیدگرایانه» شده‌اند. یعنی به آنها انتقاد می‌شود که با مفاهیم فوق تنها قادرند سیکل‌های بازتولید سرمایه‌داری را به شکلی ابدی و ازلی توضیح دهند، بی‌آنکه با توضیحات و مفاهیم آنها بتوان پایانی برای سرمایه‌داری متصور شد. با این حال تصور می‌کنم در این انتقادات که معمولاً از سوی بخش «کارگر-گرا»^۴ی نحله‌های چپ عرضه می‌شود، توجهی به این امر نمی‌شود که این دو مفهوم با سازوکار سرمایه در سطح تئوری‌های حد میانی سروکار دارند و به همین دلیل به سطوح تاریخی‌تر و انضمامی‌تر مساله کمتر می‌پردازند. به بیان دیگر، اگر به سطح تجرید بحث آنان دقت نشود، ممکن است چنین به نظر آید که آنها تنها شیوه‌های بازتولید سرمایه‌داری را بی‌توجه به مبارزات طبقاتی توضیح می‌دهند. واقعیت این است که مطالعه‌ی روند و سازمان کار، تحولات فناورانه و تحرک سرمایه در پیوند با مبارزات طبقاتی، اگر چه در تحلیل‌های آنها به چشم می‌خورد اما محور اصلی مباحث ایشان نیست. در ضمن با دقت بیشتر در مفاهیم مورد استفاده‌ی مکتب تنظیم روشن می‌شود که این مفاهیم به طور ضمنی به امکانات و فرصت‌های برآمده از درون تضادهای رژیم انباشت و مکانیسم تنظیم اشاره دارند، که با توجه به شرایط و آمادگی نیروهای درگیر، قابلیت پیروزی استراتژی‌های (ضد)هژمونیک از سوی چپ و راست را ممکن می‌سازند. به این معنا آنها یک مدل بسته‌ی بازتولیدگر ارائه نمی‌کنند، بلکه به تضادها و بحران‌های درون سیستم می‌پردازند و یک افق باز و غیرغایت‌گرا را ترسیم می‌کنند.

پس از این توضیحات فشرده و مقدماتی پیرامون مفاهیم مکتب تنظیم، برای روشن‌تر شدن بحث به تحلیل پت دوین از شکست پروژه‌ی دولت رفاه در انگلیس می‌پردازیم. دوین با الهام از کارل پولانی و گرامشی اصطلاحاتی همچون «بلوک تاریخی» و استراتژی‌های هژمونیک را در تحلیل خود به کار گرفت، که با قدری چشم‌پوشی می‌تواند همچون نمونه‌ای از ترکیب هژمونی ساختاری و هژمونی کارگزار-محور تلقی شود.

من باور ندارم که ما بتوانیم از طریق این بحث‌ها به طور بی‌واسطه به تحلیل درخشانی از جامعه‌ی خود دست یافته و یک راه‌حل جادویی برای بیرون آمدن از رخوت کنونی ارائه کنیم. اما گسترش افق تحلیلی و کسب ابزار کار توضیحی بهتر در سطح تئوریک، می‌تواند با تحلیل‌های مناسب از اقتصاد سیاسی ایران، ساختار طبقاتی و حکومتی، و بررسی گذشته و حال پیوند خورده، تا در تلفیق این دو با یکدیگر درک مناسب‌تری از وضعیت موجود حاصل

شود. همان‌طور که در بخش پیشین اشاره شد، پروژه‌های رهایی‌بخش باید دارای مبنای نظری استواری بوده و برآمده از تحلیل‌های علمی و درکی جامع و عمیق از واقعیت‌های پیچیده و چندوجهی اجتماعی باشند و تجلی تخیل‌پردازی‌ها و آرزوهای شیرین ما نباشند. این تحلیل‌ها باید به‌طور «بی‌رحمانه»^۵ ای نزدیک به واقعیت جامعه باشند. مفاهیمی که در اینجا ارائه می‌شوند نیز می‌توانند ابزاری برای زمینه‌سازی دستیابی به این هدف باشند. چون تنها با ارائه‌ی تحلیل‌های مناسب و شایسته در چارچوب‌های نظری می‌توان به رشد پروژه‌های رهایی‌بخش و استراتژی‌های درازمدت امیدوار بود. برخی جزم‌اندیشی‌های گذشته که مانعی بازدارنده برای بررسی «علمی» از شرایط اجتماعی کشور می‌شدند، پیامدهای ناگواری به بار آورده‌اند. بدین‌معنا ما نیاز به بررسی‌هایی داریم که تا حدودی فارغ از دغدغه‌های «بی‌واسطه‌ی سیاسی» باشند. به همین دلیل، باید مشخص باشد که ما به رویکردهای تئوریک «ناب» تری نیاز داریم که بی‌واسطه در خدمت سیاست احزاب^۵ و دغدغه‌های اکتیویستی و کارزارهای سیاسی ما نبوده، و بیشتر همچون خط راهنمایی برای کنشی تحول‌گرایانه در همه‌ی عرصه‌ها تلقی شوند.

در همین راستا، ارائه‌ی یک بحث ترکیبی در بررسی رابطه‌ی روشنفکران ارگانیک چپ و راست با سرمایه‌داری لازم است تا بتوانیم از موقعیت و جایگاهی که روشنفکران ارگانیک در آن قرار دارند تصویری کلی حاصل کنیم. در نتیجه، توانمند خواهیم بود تا علت امکان‌پذیر بودن پروژه‌های هژمونیک و ضد هژمونیک از سوی دو قطب راست و چپ را بهتر مورد بررسی قرار دهیم. آنچه در ادامه‌ی این نوشتار ارائه می‌شود، نوعی اجتماعی کردن دانشی است که توسط مارکسیست‌ها و سوسیالیست‌های مختلف جهان تولید شده است و می‌تواند با ابتکار و خلاقیت نظری و ابتکارات روش‌شناسی، بدون الگوپردازی‌های غیرمنعطف و کلیشه‌ای، به عنوان ابزاری نظری (با میزانی از جرح و تعدیل و انطباق) برای تحلیل اوضاع و شرایط ایران به کار گرفته شود. از سوی دیگر، چنین بحثی لازم است تا تفاوت رویکرد عمیق و پیچیده‌تر مارکسیستی را با رویکردهای به ترتیب اراده‌گرایانه و جبرباورانه (دترمینیستی) نشان دهد. یا به بیان دیگر، تفاوت رویکرد عمیق مارکسیستی را با رویکرد اومانستی-کارگزار-محور و رویکرد ساختارگرا آشکار سازد. برای سوسیالیست‌های دارای رویکرد علمی و مادی به تاریخ موضوع چگونگی شکل‌گیری جامعه‌ی انسانی، کارکرد آن و به ویژه شکل

۵. زمانی که آلتوسر از «پراتیک تئوریک» یا تئوری به مثابه پراتیک سخن گفت، قصد او بخشا رها کردن تئوری از روئیه‌ای بود که تئوری را به‌طور بی‌واسطه در تابعیت دغدغه‌ها و تاکتیک‌های حزبی و سیاست‌های روز قرار می‌داد. در این باره نگاه کنید به:

و مضمون جامعه‌ی مدرن سرمایه‌داری اهمیت بسیاری دارد و از آنجا که نمی‌توانند جامعه و نظم موجود (و هیچ جامعه‌ی دیگری) را حاصل یک نظم طبیعی و خودانگیخته و جاودانی بدانند، برای توضیح زمینه‌های شکل‌گیری و تداوم آن به مطالعه‌ی نظام‌مند جامعه روی می‌آورند و می‌کوشند آن را از طریق مفاهیمی متناسب با خصلت موضوع تحقیق، توضیح دهند. به همین دلیل است که توضیح مارکسیست‌ها معمولاً دشوار و پیچیده می‌نماید. زیرا همان‌طور که در بخش پیش تا حدی گفته شد، آنها در نخستین پله‌ی پژوهش علمی متوقف نمی‌شوند و ژرفا بخشیدن به شناخت اجتماعی برای آنها اهمیت جدی دارد. از این رو امیدوارم خواننده نیز پافشاری این نوشتار برای تعریف مفاهیم زیر را قابل دفاع بباید.

۴.۲. هژمونی ساختاری و هژمونی کارگزار-محور

از نظر جان‌اتان ژوزف، هژمونی را معمولاً به معنای وفاق یعنی پرهیز از زور برای کسب هم‌گرایی ذهنی درک کرده‌اند. هژمونی به این معنا شیوه‌ای را توصیف می‌کند که طی آن گروه‌های اجتماعی مسلط بر پایه‌ی دستیابی به انسجام و وفاق اجتماعی قادر به کسب موقعیت رهبری جامعه می‌شوند. استدلال چنین بحثی این است که موقعیت گروه حاکم چیزی نیست که به طور خودبه‌خودی به دست آید و چیزی مسلم فرض شود؛ بلکه مستلزم آن است که گروه حاکم از راه پردازش پروژه‌های گوناگون سیاسی و اتحادهای اجتماعی به جلب نظر و حمایت دیگر گروه‌های اجتماعی دست یابد. این امر، امکان اتحاد گروه حاکم و استیلای آنان بر جامعه را ممکن می‌سازد. به نظر ژوزف، این تعریف از هژمونی به تشریح گسترده‌ی منافع گروه‌های فرادست، چگونگی ایجاد اتحادها و تشریح پروژه‌های سیاسی، تکوین و دوام بلوک‌های تاریخی، استراتژی‌های دولتی و همچنین انقلاب‌های منفعل می‌پردازد. اما این رویکرد، یک رویکرد کارگزار-محور (یا صرفاً اومانستی) است و به این معنا رویکردی یک‌سویه است. به این دلیل که هژمونی را تنها همچون فرآیندی متشکل از تعامل بین کارگزاران تلقی می‌کند، و در واقع موضوع هژمونی را صرفاً به منزله‌ی طرح‌ها و کنش‌های کارگزاران اجتماعی، گروه‌ها و افراد ارزیابی می‌کند. این امر منجر به یک نظریه‌ی ماکیاولیستی از سیاست می‌شود که تو گویی هژمونی یک پروژه‌ی آگاهانه یا نقشه‌ی زیرکانه و دسیسه‌کارانه‌ی گروه‌های مختلف اجتماعی است (مثلاً بحث هایدک را به خاطر بیاورید).

پردازش هژمونی، بدین‌معنا، موضوعی است که تنها به سوژه‌ها مربوط می‌شود و باید از راه تعامل و روابط متقابل بین افراد و گروه‌ها حل شود. به نظر ژوزف، این رویکرد در میان اندیشمندان چپ به ویژه به آرای گرامشی تکیه می‌کند و درک خود از هژمونی به این

معنا را به او نسبت می‌دهد. ژوزف بر این باور است که گرامشی متناقض و چند سویه می‌نویسد و رگه‌های ایده‌آلیسم در مواضع فلسفی او به چشم می‌خورد، که از سوی باسکار تحت عنوان «هستی‌شناسی پراکسیس» نقد شده است. هستی‌شناسی پراکسیس به رویکردی اطلاق می‌شود که واقعیت را در پرتو تعامل‌های کارگزاران بررسی می‌کند و در واقع دارای یک تحلیل ساده از سطح هستی‌شناسانه‌ی واقعیت است و «عمق» و «لایه‌بندی» واقعیت اجتماعی را دست‌کم می‌گیرد.

ژوزف می‌افزاید که به رغم این ایده‌آلیسم، بخشی از تحلیل‌های گرامشی و به ویژه مفهوم هژمونی نزد وی از خصلت عمیق ماتریالیستی (رنالیستی) برخوردار است و از قابلیت رشدیابندگی و گسترش توضیحی بیشتری برخوردار است.

به نظر ژوزف، از آنجا که در ایتالیا سنت مطالعات روبنا و فرهنگ نیرومند بوده است، در نتیجه نزد گرامشی هم با کمبود تحلیل اقتصاد سیاسی، فلسفه و نظریه (به شکلی که نزد مارکس شاهد آن هستیم) مواجهیم. ژوزف چنین نتیجه می‌گیرد که مشغله‌ی سیاسی-فرهنگی گرامشی به بهای کاهش وزن اقتصاد سیاسی در آثار او تمام شده است. برای مشخص کردن ریشه‌های تاریخی این مشغله، ژوزف از کسانی که بر اندیشه‌ی گرامشی تأثیر داشته‌اند سخن می‌راند: ماکیاولی کسی است که نوعی رنالیسم پراتیک را نمایندگی می‌کرد و گرامشی از این رویکرد بهره برده است. این رویکرد پراتیک تأکید بسیاری بر کنش انسانی دارد و اهمیت رهبری و نیروی سیاسی را برجسته می‌کند. گرامشی ماکیاولی را به خاطر تکیه‌اش بر کنش انسانی می‌ستاید. خود او نیز می‌خواهد همه چیز را به سیاست برگرداند. ماکیاولی را تمجید می‌کند، چون تمرکز اندیشه و فعالیت او همواره بر موضوعات مشخص و کنش‌های سیاسی است که کنش‌گران سیاسی باید انجام دهند. اما به نظر ژوزف و نیز باسکار، تأکید زیاد گرامشی بر کنش انسانی، او را به هستی‌شناسی پراکسیس محدود می‌کند. اندیشه‌های گرامشی در این راستا در مرتبه‌ای دیرتر و متفاوت‌تر نسخه‌ای از همان پرسش‌هایی است که پیش‌تر ماکیاولی طرح کرده بود. به بیان کروچه، «با مارکسیست‌ها، ماکیاولی به ایتالیا بازگشته است».^۶

مسئله‌ی هر دوی آنها، یعنی ماکیاولی و گرامشی، نوعی از رهبری جدید یا مدیریت جامعه است که ایتالیا را به سطح بالاتری از تمدن رسانده، ملت را با هم متحد کرده، و کشور را

از عقب‌ماندگی نجات دهد. برای این رهبری جدید لازم است که نوع جدیدی از اتحادها توسعه یابد تا بخش‌های مختلف مردم را به یکدیگر پیوند دهد. بدیهی است که برای تحقق این پیوند استفاده از نیروی دولتی لازم است. گرامشی استفاده از زور و وفاق، هر دو را برای رهبری لازم می‌داند که بیانگر نوع نگاه وی به مقوله‌ی هژمونی است. تأثیر ماکیاولی را به معنای ادغام زور و وفاق می‌توان نزد او نیز دید.^۷ رئالیسم ماکیاولی محدود به رئالیسم پراتیک است که کسب قدرت دولتی و رهبری را مورد تأکید قرار می‌دهد، اما گرامشی نیاز به مفهوم عمیق‌تری از تاریخ و اراده‌ی انسانی داشت؛ به همین دلیل به فلسفه‌ی کروچه، با وجود ایده‌آلیسم آن، توجه نشان داد. مبارزات طبقه‌ی نوپای بورژوا و ظهور فاشیسم و پوپولیسم، همه گواه آن بود که رهبری اخلاقی، فرهنگی و ذهنی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در این شرایط بود که یک نوع اراده‌گرایی خاص در ایتالیا ظهور کرد که تاریخ را پیش از هر چیز محصول اراده‌ی انسان ارزیابی می‌کرد؛ یک درک سوپراکتیویستی که تاریخ را همچون محصول کنش‌های مردم و ایده‌های آنها می‌نگرد.

با همه‌ی این احوال به نظر ژوزف، گرامشی پیش از هر چیز یک مارکسیست و نگرش او به تاریخ یک رویکرد مادی و دیالکتیکی بود. به همین دلیل می‌توان یک رویکرد رئالیستی به تاریخ و سیاست را نزد او ردیابی کرد. در رویکرد گرامشی و در تحلیل او از روابط اجتماعی، توازن قوا میان نیروهای طبقاتی متخاصم و مکانیسم‌های مسلط اجتماعی، قهر، وفاق، رهبری و به ویژه هژمونی، می‌توان این رئالیسم را ملاحظه کرد. به نظر ژوزف، اگر مشغله‌ی گرامشی در رابطه با استراتژی سیاسی، مفصل‌بندی ایدئولوژیک منافع و تعلقات، و رشد و تکامل تاریخی را بتوان به یک مفهوم عینی از واقعیت، به واقعیتی ساختارمند و دارای لایه‌بندی پیوند داد، آن‌گاه حوزه‌ی سیاسی از شکل تنگ خود رها شده و گسترده می‌شود. یعنی مشخص می‌شود که گروه‌های مختلف اجتماعی در درون یک بستر ساختارمند در بطن پراتیک‌های از پیش موجود و مکانیسم‌های مولد اجتماعی عمل می‌کنند. پس با توجه به این وضعیت کلی است که مشخص می‌شود به کدام مسائل و چگونه باید پرداخته شود. ژوزف در قسمت بعدی بحث خود سعی می‌کند با ذکر فرازهایی از نوشته‌های گرامشی

۷. او ماکیاولی را نخستین ژاکوبینیست می‌نامد، زیرا دغدغه‌ی ماکیاولی اتحاد ایتالیا و شکل‌گیری یک دولت-ملت واحد و یک فرهنگ مشترک متمدن بود. اعمال رهبری برای ایجاد یک پیوند جمعی در ملت برای او اهمیت داشت. اما تحقق این پروژه نیازمند استراتژی‌های خاصی است. برای همین، ماکیاولی به بررسی «هنر جنگ» روی می‌آورد و استراتژی‌ها و تاکتیک‌های جنگی و الگوهای سنگربندی و جایگاه و خصوصیات ژنرال‌ها را طرح می‌کند.

خصلت رئالیستی تحلیل او از هژمونی را در پرتو مقوله‌هایی همچون زیربنا-روبنا، بلوک تاریخی و نظایر آن توضیح دهد. وی برای بررسی بیشتر مواضع گرامشی، این نقل قول را می‌آورد^۸:

“زیربنا و روبنا به طور توأمان، یک بلوک تاریخی را تشکیل می‌دهند. ... ما با یک مجموعه‌ی پیچیده، متناقض، ناسازگار، ناهمگون و ناموزون به نام روبنا طرف هستیم که بازتاب مجموعه روابط اجتماعی تولید است.”

به نظر ژوزف چنان‌چه بلوک تاریخی را به معنای هژمونی تلقی کنیم، در آن صورت هژمونی به معنای تأثیر متقابل زیربنا و روبنا روی یکدیگر و کنش مشترک آنها تفسیر می‌شود. در نوشته‌ی زیر گرامشی منظور خویش را شفاف‌تر بیان می‌کند^۹:

“آنچه اینجا مطرح است بازسازماندهی ساختار و روابط واقعی بین انسان‌ها از سوی، و جهان اقتصاد یا تولید از سوی دیگر است.”

تفسیر ژوزف از گفته‌ی گرامشی را می‌توان چنین خلاصه کرد: سازمان‌دهی هژمونی در عرصه‌ی اجتماعی، مربوط به سازماندهی توأمان جامعه در عرصه‌ی سیاسی و در عرصه‌ی تولیدی است. یعنی برای آنکه گروهی توان کسب هژمونی را داشته باشد، باید بتواند: ۱- شرایط اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را رهبری کند. ۲- بلوک (ضد) هژمونیک خود را به وسیله‌ی سازمان‌دهی و بازسازماندهی روابط اجتماعی و هم‌چنین گروه‌های اجتماعی شکل دهد. ۳- سیاست‌های پراتیک خود را از دل بافت اجتماعی-طبقاتی موجود در جامعه پیروان و توسعه دهد. چرا که جوامع دارای بافت‌های اجتماعی مختلفی هستند که بازتاب بافت لایه‌های ساختاری آنهاست.

بلوک هژمونیک باید دارای یک پروژه‌ی هژمونیک باشد که معنای این ناهمگونی‌ها را درک کند و طرحی برای گردهم‌آوری این ناهم‌گرایی‌ها و اتحاد آنها، با وجود این اختلاف‌ها، داشته باشد. پروژه‌ی هژمونیک در عرصه‌ی سیاسی و روبنایی تلاشی برای سامان بخشیدن به اتحادها و ائتلاف‌ها یا بلوک‌هایی از درون این گروه‌های مختلف اجتماعی و کارگزاران است که هر یک دارای منافع و اهداف ویژه‌ی خود هستند. اما همه‌ی اینها باید در بستر

۸. همان منبع

۹. همان منبع

بررسی شرایط عینی کشور انجام شود تا بدانیم کدام شرایط منجر به رشد این گروه‌ها و منافع مختلف آنها شده است؛ کدامیک با بلوک تاریخی حاکم نزدیکی بیشتری دارند، کدامیک از آن حمایت می‌کنند و کدامیک با آن تضاد دارند؛ کدامیک با طبقه‌ی کارگر کم و بیش دارای منافع هم‌سو هستند و می‌توانند در یک بلوک تاریخی بدیل وارد شوند. همه‌ی اینها با یک تحلیل عینی و مشخص از شرایط جامعه‌ای معین حاصل می‌شود. به همین دلیل است که گرامشی می‌نویسد:^{۱۰}

«همیشه تاریخ را نمی‌توان در پیوند با کنش‌های گروه‌های خاص و سازمان‌دهی آنها درک کرد، بلکه پیوند و روابط این گروه‌ها با روندها و شرایط اجتماعی تاریخی نیز مهم است.»

طبق تفسیرهای رئالیستی ژوزف از گرامشی، اینک می‌توان گفت که هژمونی بنا به نظر گرامشی وحدت زیربنا و روبناست. بلوک تاریخی همان حلقه‌ی اتصالی است که این دو را به یکدیگر وصل می‌کند. در جامعه‌ی بورژوازی موفقیت بلوک‌های تاریخی رقیب معمولاً با دریافتن پیام‌های زیربنا، و یا آنچه که مکتب تنظیم به آن «رژیم انباشت» نام داده است، گره خورده است. در پی دریافت این پیام‌ها، نهادهای تنظیمی همواره دچار تغییر و تحول می‌شوند تا کار انباشت سرمایه از سویی آسان و تسریع شود و از سوی دیگر حرکت و مکانیسم‌های آن دوباره کنترل شود. این امر به معنای آن نیست که مکانیسم‌های تنظیم کارکردی از رژیم انباشت و قابل فروکاستن به آن هستند. مکانیسم تنظیم با میانجی‌هایی به رژیم انباشت وصل می‌شود و قوانین حرکت درونی سرمایه به طور بی‌واسطه در مکانیسم تنظیم ترجمان خود را نمی‌یابند. مکانیسم تنظیم خود همچون رژیم انباشت، محصول درگیری‌ها و کشاکش‌های فراوانی بین پروژه‌های هژمونیک مختلف و نیروهای طبقاتی و سیاسی متخاصم است تا سرانجام یکی پیروز می‌شود. در نتیجه، بررسی هژمونی (در وجه ساختاری آن) عبارت است از بررسی «قوانین عینی» رشد و تکامل و همچنین تغییر و تحولات سرمایه‌داری در ارتباط با مکانیسم‌های تنظیمی که حرکت آن را آسان و تسریع می‌کنند، یا به تدریج به مانعی بازدارنده در برابر آن بدل می‌گردند. اما حاصل این بررسی نباید به عینیت‌گرایی (ابژکتیویسم) و یا بی‌توجهی به کنش‌گران اجتماعی و طبقاتی گروه‌های انسانی منجر شود. یوآخیم هیرش بر این باور است که رژیم انباشت و مکانیسم تنظیم، مفاهیمی برای درک ساختار جامعه‌ی سرمایه‌داری و پروسه‌های تحول آن و رابطه‌ی میان

سیاست و اقتصاد از سویی، و میان‌کنش انسانی و ساختار از سوی دیگر هستند. بحران‌های درون‌زای سرمایه‌داری و نبردهای طبقاتی دو مکانیسم ایجاد تحول در رژیم‌های انباشت هستند.

“رژیم انباشت عبارت است از شیوه‌های مشخص تولید ارزش‌اضافی، شیوه‌های ارزش‌افزایی، رابطه‌ی شیوه‌های تولید سرمایه‌دارانه و غیرسرمایه‌دارانه، فناوری تولیدی، اشکال بازتولید نیروی کار، هنجارهای مصرفی، گسترش سرمایه، رابطه‌ی بخش‌های عرصه‌ی اقتصاد و رابطه‌ی اقتصاد ملی و بازار جهانی.”¹¹

به نظر مکتب تنظیم و همچنین هیرش، هر رژیم انباشت تاریخی اشکال معین خود را در این حوزه‌ها به جامعه‌ای معین و در عمل به کل جهان سرمایه‌داری تحمیل می‌کند. این رژیم‌های انباشت به طور تاریخی و ملی متفاوتند، اما تصادفی نیستند. به بیانی دیگر، آنها توسط قوانین عام انباشت و نیز توسط شرایط خاص زورآزمایی‌های عرصه‌ی نبردهای طبقاتی در یک جامعه‌ی معین، تعیین می‌شوند.

به نظر هیرش برای آنکه یک استراتژی انباشت بتواند هم عملی باشد و هم در یک محدوده‌ی زمانی معین از ثباتی کمابیش پایدار برخوردار باشد، به میزانی از راهبردهای اجتماعی، سیاسی و ایدئولوژیک، یا همان مکانیسم تنظیم نیاز دارد. به بیان دیگر، استراتژی انباشت باید در هیأت رفتارهای اجتماعی، عادت‌ها، شیوه‌های تفکر و خلاصه یک مکانیسم تنظیم راهبردی که ثبات روند انباشت و انسجام آن را تضمین کنند، بسته‌بندی شود. بدین ترتیب سرمایه و کار از سویی، و سرمایه‌های مختلف رقیب از سوی دیگر، به نوعی سازش و همکاری متقابل وادار می‌شوند. در نتیجه، مکانیسم تنظیم به اشکال نهادینه شده‌ی بازتولید سرمایه‌داری و تنش‌های طبقاتی، دستگاه‌های دولتی و ایدئولوژی‌های مسلط و نظایر آن ارجاع می‌دهد که صرفاً از استراتژی انباشت قابل استنتاج نیستند.

اما چگونگی رشد یک مکانیسم تنظیم جدید از درون نوع قدیمی و انطباق‌یابی تدریجی آن با رژیم انباشت جدید، موضوع ساده‌ای نیست و از درون تنش‌های شدید اجتماعی و رقابت پروژه‌های هژمونیک و ضد هژمونیک سر برمی‌آورد. به نظر طرفداران مکتب تنظیم، تحمیل یک رژیم انباشت و یک ساختار هژمونیک مرتبط با آن همیشه مستلزم نبردهای

11. Post-Fordism and Social Form: a Marxist debate on the Post-Fordist state, edited by Werner Bonefeld & John Holloway, 1991

بس پیچیده‌ی تئوریک، سیاسی، فرهنگی، ایدئولوژیک، و نیز ستیزهای وسیع در ساحت اقتصادی است؛ نتیجه‌ی نهایی همیشه محصول یک مرحله‌ی طولانی تکامل سرمایه‌داری است. بحران‌های سرمایه‌داری تغییر الگوی رژیم انباشت را ضروری می‌کنند که «در این جا به معنای مارکسی گرایش نزولی نرخ سود است»^{۱۲}. از نظر هیرش، قانون گرایش نزولی نرخ سود^{۱۳} به معنای ساده این است که دینامیک انباشت سرمایه درون چارچوب معین یک رژیم انباشت، دیر یا زود در کشاکش و تضاد با اشکال راهبردی و تنظیم‌های قانونی، سیاسی و حقوقی و نهادی قرار می‌گیرد. از این رو، هر دوی آنان (یعنی هم رژیم انباشت و هم شیوه‌ی راهبردی) باید به خاطر بقای دینامیک درون‌زای سرمایه دچار دگردیسی شوند.

چنین است که در کشورهای سرمایه‌داری پیش‌رفته‌ی غربی (حتا برخی کشورهای شرقی همچون ایران)^{۱۴} این وضعیت منجر به بروز یک نیاز برای «نوسازی اجتماعی» یا پروژه‌های مدرنیزاسیون اجتماعی می‌شود. طرح پروژه‌های نوسازی اجتماعی یا مدرنیزاسیون از سوی نمایندگان تئوریک و سیاسی طبقات مختلف اجتماعی، و به ویژه دو طبقه‌ی اصلی سرمایه‌دار و کارگر، منجر به ایجاد یک «بلوک تاریخی» می‌شود. یعنی گرد هم آمدن و نزدیکی آن طبقات و نیروهای اجتماعی که به دلیل یک پروژه‌ی هژمونیک دارای منافع تاریخی به نسبت همگنی هستند، که از سوی یک گروه یا حزب معین بر همه‌ی آنها اعمال هژمونی می‌شود. این نیروی هژمونیک با توجه به تغییرات ساختاری جامعه سرمایه‌داری خود نیز دستخوش تغییر و تحول می‌شود. مثلا زمانی زمین‌داران نیروی غالب هژمونیک در بلوک تاریخی سرمایه و متحدین آن بودند؛ زمانی سرمایه‌ی صنعتی این جایگاه را داشت که سپس جای خود را به سرمایه مالی داد. اعمال هژمونی بر نیروهای موجود در یک بلوک تاریخی معمولا مبتنی بر هم‌یاری و مصالحه‌ی آستی‌جویانه است. گروه هژمونیک منافع

۱۲. همان منبع

۱۳. همان منبع. پیرامون همین موضوع نگاه کنید به بحث ارزنده‌ی تونی اسمیت در فصل پنجم کتاب جهانی‌سازی. اسمیت در این فصل، هستی سرمایه را از دیدگاه مارکسی در سطح عالی تجرید نظام‌مند به بحث می‌گذارد و مفاهیم مختلف، و از جمله گرایش نزولی نرخ سود را به خوبی شرح می‌دهد.

۱۴. نگاه کنید به اثر زیر، تالیف فرهاد نعمانی و سهراب بهداد:

Farhad Nomani And Sohrab Behdad: Class And Labour In Iran: Did the Revolution matter?, 2006

آنها وضعیت انباشت سرمایه در ایران را دوره‌بندی می‌کنند و فشارهای ساختاری انباشت را از عوامل تعیین‌کننده برای تغییر سیاست‌های دولتی در کشور می‌دانند، که بیشتر به سمت باز گذاردن دست سرمایه‌های خصوصی پیش می‌رود.

آنها را نیز در منافع خود پوشش می‌دهد و به آنها امتیازهای زیادی اعطا می‌کند. برخی از نیروهای سیاسی موجود در این بلوک تاریخی می‌توانند از یک دولت جدید برای پیشبرد سیاست‌های هژمونیک حمایت کنند، بی‌آنکه در دولت حضور داشته باشند. مثلاً حمایت احزاب نژادپرست (راسیستی) از دولت‌های راست‌گرا در اروپا توأم با حضور در دولت نیست، اما معمولاً نظریه‌ها و خواسته‌های محدود آنها در تنظیم سیاست‌های دولت و نقش سرکوب‌گرانه‌اش به هیچ وجه قابل چشم‌پوشی نیست. نیروهای این بلوک نیز با نوسان نظام سرمایه‌داری دستخوش تغییر و تحول می‌شوند. مثلاً وزن خرده‌بورژوازی سنتی یا دهقانان، یا فرادستی جناح‌های خاص سرمایه‌داری به دلیل فرادستی آنها در عرصه‌ی اقتصادی و سیاسی، همه دستخوش تحولاتی می‌شوند؛ اما آنچه مسلم است، این است که بلوک‌های تاریخی رقیب نماینده‌ی انواع مختلف نظم اجتماعی هستند.

پروژه‌های هژمونیک و ضد هژمونیک به ویژه زمانی اهمیت خطیری می‌یابند که زیربنا دستخوش بحران است و تنش بین زیربنا و روبنا (رژیم انباشت و مکانیسم تنظیم) نمایان شده و زنگ خطر نواخته می‌شود. بلوک تاریخی معینی که در قدرت است، معمولاً قادر به انطباق خود با این تغییرها نیست و سیاست‌هایی نیز برای مهار آن تدارک ندیده است. در اینجا شکاف بین هژمونی ساختاری، نیازهای خاص شیوه‌ی تولید، و هژمونی کارگزار-محور، اعمال هژمونی بر جامعه‌ی مدنی و سیاسی و شکل دادن آگاهی و وفاق، کاملاً شفاف می‌گردد.

معنای درک تضاد بین روبنا و زیربنا این است که نهادهای بازتولیدگر و حمایت‌گر زیربنا یا رژیم انباشت، دیگر قادر به حفظ، بازسازی و بازتولید رژیم فرسوده‌ی انباشت قدیمی نیستند؛ در ضمن پاسخگوی نیازهای رژیم انباشت جدید در حال تکوین هم نیستند. در این راستا، بلوک تاریخی حاکم (که معمولاً به علت خصلت «خود-پو» و مبهم حرکت زیربنا غافلگیر می‌شود) تلاش می‌کند تا این تضادها را به زبان نهادهای اجتماعی، رژیم سیاسی و حقوقی و دستگاه ایدئولوژیک ترجمه کند و هم‌زمان آنها را تحت کنترل درآورد.

به این ترتیب بلوک تاریخی نباید به رابطه‌ی بین گروه‌های اجتماعی فروکاسته شود، بلکه باید همچون رابطه‌ی بین گروه‌های اجتماعی و شرایط اجتماعی زیرین ارزیابی شود. پیروزی یک پروژه‌ی هژمونیک زمانی اتفاق می‌افتد که این پیام‌ها را با موفقیت و قدرت مادیت بخشیده و کنترل کند. به این معنا شاید بتوان بین پروژه‌های هژمونیک و ضد هژمونیک نیز تفاوتی قائل شد. پروژه‌های هژمونیک معمولاً به معنای حرکت در راستای بازتولید ساختارهای اصلی و کنترل و غلبه بر این ناهمسانی‌هاست؛ در حالی که پروژه‌های ضد هژمونیک در

جهت استفاده از این تضادها و قابلیت‌های موجود در وضعیت بحرانی برای تغییر و تحول ساختارهای زیربنایی و اصلی است. به این معنا، نیروهایی که خواهان تداوم نظم موجودند به نوسازی و مدرنیزاسیون نهادهای اجتماعی و اخلاق، عادت‌ها، تفکر و شیوه‌ی زندگی اجتماعی می‌اندیشند، تا جامعه از بحران جدید نیز به سلامت بگذرد و نظم طبقاتی دوام یابد. در این میان، سیاست‌های سوسیال‌دمکراسی معمولاً چیزی بیش از نوسازی اجتماعی در جهت تثبیت رژیم انباشت جدید است؛ چون آنها در عین حال، به فکر اصلاح و تغییر و تحولات جدی‌تر نیز هستند. اما پروژه‌های هژمونیک ایشان معمولاً بازتولیدگرانه است و در درون چارچوب رژیم انباشت عمل می‌کنند. اما گروه دومی نیز هست که در پی تغییر و تحولات رادیکال در نظم موجود بوده و خواهان بهره‌برداری از فرصت‌ها و امکانات برآمده از وضعیت بحرانی به نفع یک کنترل موثرتر و پایدارتر «خود-پویی» زیربنا در جامعه‌ی سرمایه‌داری و گذار به سوی یک نظم مبتنی بر دمکراسی رادیکال در همه‌ی عرصه‌های زندگی است. به دلایل بی‌شماری، گروه دوم در اروپا بسیار ضعیف و کم‌توان عمل کرده است، که بحث و بررسی آن در این نوشتار نمی‌گنجد.

منظور از «خود-پویی» این است که قوانین و تحولات شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، همان‌طور که مارکس می‌گوید، پس‌پشت ما عمل کرده و معمولاً موجب غافل‌گیری کارگزاران سیاسی و حکومتی می‌شوند. این غافل‌گیری به علت جدایی عرصه‌ی سیاسی از پهنه‌ی تولیدی-اقتصادی، و تضادهای درون‌ماندگار این نظام تولیدی است.

می‌توان گروه اول را که مدافع یا حامل پروژه‌های هژمونیک بازسازی و مدرنیزاسیون است، دارای آگاهی بازتولیدگر و کنش محافظه‌کارانه تلقی کرد، که خواهان یک انقلاب انفعالی و ایجاد توازن در نظم موجود هستند. گروه دوم را که حامل پروژه‌های ضد هژمونیک است را می‌توان دارای آگاهی تحول‌گرا^{۱۵} در نظر گرفت، و کنش آنها را به میزان بیشتری سیاسی، و پروژه‌ی آنها را مبتنی بر یک انقلاب فعال و رهایی‌بخش تلقی کرد. صفت «سیاسی» در اینجا به معنای نوعی کارگزار-محوری هدفمند و بابرنامه است که هدف آن پی‌ریزی نوع دیگری از وحدت زیربنا و روبنا است. صفت انقلابی و رهایی‌بخش نیز به معنای دگرگونی رادیکال و دمکراسی نهادینه شده است. این وحدت نوین به معنای پیش‌گیری مؤثر و آگاهانه از «خودپویی» زیربنا و مهار دمکراتیک آن است.

با توجه به آنچه بیان شد، یک بحران هژمونیک در واقع یک بحران در بلوک تاریخی است؛ یک گسست بین ساختارهای زیربنا و مکانیسم‌های تنظیم روبنا، و فروپاشی آن حلقه اتصالی است که آن دو را به همدیگر وصل کرده بود. مثلاً پت دوین، بحران دولت رفاه در انگلستان دهه‌ی ۱۹۷۰ را همچون یک بحران هژمونیک توصیف می‌کند. بلوک تاریخی پس از جنگ جهانی دوم که زیر سیطره و نفوذ ایدئولوژیک سوسیال‌دمکراسی قرار داشت (ترکیب این بلوک تاریخی شامل احزاب سوسیال دمکرات، اتحادیه‌های کارگری، احزاب کمونیست و سوسیالیست و نیز نیروهای میانی مختلف بود)، قادر به درک و دریافت نشانه‌های بحران ساختاری و طرح و ارائه‌ی یک بدیل رادیکال، و بسیج آگاهی ضد هژمونیک در برابر نئولیبرالیسم برای خروج از بحران نشد، که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. انقلاب انفعالی تاجریسم با الهام از اندیشه‌های هایک، یورشی مؤثر به پایه‌های بلوک تاریخی حاکم و دولت رفاه، و تلاشی گسترده و آگاهانه برای سازمان دادن بازتولیدگرانه‌ی روبنا در انطباق با تحولات ساختاری بود. به این معنا، انقلاب انفعالی بازسازماندهی جامعه، نوسازی اجتماعی یا یک پروژه‌ی مدرنیزاسیون برای نزدیک کردن زیربنا و روبناست. پروژه‌ی مدرنیزاسیون به معنای هدایت تغییرهایی است که امکان دارد به سوی تحولات رادیکال یا هرچومرج و فروپاشی بگرایند. پروژه‌ی هژمونیک و بلوک تاریخی جدید تلاش می‌کنند تا تغییر و تحولات ساختار اقتصادی را کنترل، مهار و هدایت کنند.

اینک می‌توان مفهوم دوگانه‌ی ژوزف از هژمونی را به منزله‌ی هژمونی ساختاری و هژمونی کارگزار-محور بیان کرد. نوع دوم، همان‌طور که ژوزف یادآور می‌شود، معمولاً پذیرفته شده‌تر و رایج‌تر است. مشغله‌ی هژمونی کارگزار-محور سازماندهی کارگزاران سیاسی پیرامون پروژه‌های معین، و دستیابی به وفاق پایدار برای عملی کردن ایده‌ها و تحقق منافع آنهاست. اما هژمونی در معنای ساختاری به معنای تقارن آن پروژه با فرآیند بازتولید یا دگرگونی ساختارهای اجتماعی است. هژمونی ساختاری دارای نوعی خود-پویی است، زیرا با توجه به سطح هستی‌شناسانه‌ی واقعیت اجتماعی می‌توان گفت که ساختارهای اصلی^{۱۶} در یک جامعه هر روز متحول نشده و هر روز دستخوش بحران نمی‌شوند. به‌عکس، آنها

۱۶. آگلیتا می‌گوید: می‌توان به طور مجرد گفت که «اشکال ساختاری» همان «روابط اجتماعی پیچیده هستند که در نهادها سازمان داده شده‌اند، که محصول تاریخی مبارزه‌ی طبقاتی هستند». آنها شیوه‌های حیات معین روابط تولیدی‌اند که مربوط به دوره‌ی مشخص تاریخی هستند و هر یک روی قانون انباشت در حوزه‌ی خاصی تأثیر دارند. بحران‌ها در واقع «گسست‌هایی خلاق» در تداوم بازتولید روابط اجتماعی هستند که منجر به بازسازی آنها در اشکال جدیدی می‌شوند. مکانیزم تنظیم در واقع به وحدت کلی و مفصل‌بندی اشکال ساختاری معین درچارچوب یک نظام پیچیده‌ی اجتماعی ارجاع می‌دهد. نگاه شود به: Regulation Theory and the crisis of Capitalism, vol. 1, Edited by Bob Jessop 2001

از یک ثبات نسبی درازمدت برخوردارند که ناشی از تعامل بین کارگزاران ساختارهای موجود است. بازتولید روابط اصلی تولیدی در یک جامعه، اصولاً چیزی است که به طور خودبه‌خودی و ناآگاهانه به وسیله کنش‌های انگیزه‌مند و هدف‌مند کارگزاران اتفاق می‌افتد. اگر این جمله متناقض به نظر می‌رسد، به علت خصلت متناقض واقعیت است. کارگزارانی که مثلاً هر سال آگاهانه برای جشن سال نو به منظور خرید به فروشگاه‌ها یورش می‌برند، در واقع کارگزارانی آگاه و هدفمند (نه به معنای سیاسی) هستند که می‌دانند چه می‌کنند و برنامه‌ریزی خاصی دارند و می‌خواهند به خانواده و دوست و آشنای خود هدایایی تقدیم کنند. اما پیامد ناخواسته‌ی این کنش‌ها بازتولید ساختارها یا روابط تولیدی سرمایه‌داری است. پس بازتولید خودبه‌خودی و ناآگاهانه به وسیله‌ی کنش‌های آگاهانه و انگیزه‌مند و دارای هدف انجام می‌گیرد.

همه‌ی ما در بیشتر اوقات زندگی کارگزارانی بازتولیدگر هستیم و تنها در دوران‌هایی خاص است که امکان کنش سیاسی به معنای پی‌گیری تحولات رادیکال و رهایی‌بخش ممکن می‌شود. در اینجا ما با نوعی خودبه‌خودی‌گری مواجه هستیم، بدین معنا که بازتولید ساختارهای اجتماعی اساساً خودبه‌خودی اتفاق می‌افتند یا حاصل ناخواسته و پیش‌بینی نشده‌ی فعالیت‌های اجتماعی هستند. به این ترتیب، این ساختارها دارای هژمونی و فرادستی تاریخی هستند و چالش آنها امری ساده نیست. می‌توان گفت در دوران رونق که زیربنا و روبنا بدون کشاکش جدی با یکدیگر به کنش متقابل می‌پردازند، نیازی به تضمین هژمونی ساختاری از راه پروژه‌های مدرنیزاسیون یا هژمونیک نیست، تا بازتولید ساختارها و مکانیسم‌های مولد اجتماعی با اعمال قهر و اقتدار، یا کسب همکاری و وفاق عمومی در عرصه‌ی سیاسی و نبردهای شدید ایدئولوژیک تضمین شود. به همین دلیل، هژمونی بلوک تاریخی حاکم در مواقع عادی چندان قابل مشاهده نیست. اما در هنگام بحران‌ها و به ویژه با طرح شدن پروژه‌های ضد هژمونیک و رقیب، این امر قابل مشاهده است. در نتیجه، (ضد) هژمونی سیاسی به معنای درست کلمه، فرازی از مبارزه‌ی سیاسی طبقاتی است که طی آن تعامل و روابط متقابل بین ساختار و کارگزار (طبقاتی، حزبی و جنبشی) به طور آگاهانه انجام می‌گیرد.

پس رویکرد کارگزار-محور یک رویکرد کمابیش اومانستی است، زیرا مبارزات هژمونیک و ضد هژمونیک را به سطح تعامل‌های گروه‌های انسانی با یکدیگر محدود می‌کند و فرادستی هژمونی ساختارهای اجتماعی را نادیده می‌گیرد. اما رویکردی نیز در مقابل این رویکرد هست که هژمونی را تنها انعکاس ساختارهای اجتماعی می‌بیند و به این معنا یک رویکرد

ساختارگراست که کارگزاران را به «حاملان ساختارها و شخصیت‌یابی آنها فرو می‌کاهد»^{۱۷}. رویکرد اومانیستی با انکار هستی‌شناسی اجتماعی و بدون ابزار مناسب تئوریک قادر به توضیح شکست و پیروزی پروژه‌های مختلف هژمونیک و ضد هژمونیک نیست و نیز نمی‌تواند توضیح دهد چرا این لحظه، و نه لحظه‌ی پسین یا پیشین، برای کنش‌گری مناسب است. به این معنا از درک و توضیح دلایل مادی و تاریخی هژمونی سیاسی ناتوان است و یا درک مبهمی از آن دارد. به تعبیری می‌توان گفت درحالی‌که افراد و جریان‌هایی با رویکردهای اومانیستی یا کارگزار-محور اغلب از عدم شرکت توده‌ها در مبارزاتی که آنها رهبری می‌کنند غافلگیر و سرخورده می‌شوند، افراد و جریاناتی با رویکرد ساختارگرا نیز معمولاً از وقوع تحولات سیاسی-اجتماعی و به میدان آمدن کارگزاران و توده‌ی مردم غافلگیر می‌شوند؛ و در نتیجه، توان هماهنگی خود با «خودانگیختگی توده‌ها» را از دست می‌دهند.

پس از این بحث باید افزود که پروژه‌ها، مبارزات و پراتیک‌های (ضد) هژمونیک فقط برآیند پروسه‌های ساختاری نبوده، بلکه مستلزم درک آگاهانه و برنامه‌های هدف‌مند کارگزاران گروهی و طبقاتی فعال در این پروسه‌ها نیز هستند. هژمونی یا ضد هژمونی در این معنا فعالیت آگاهانه‌ی سیاسی مرتبط به دفاع، رشد یا تحول نظم موجود است. یعنی (ضد) هژمونی به معنای واقعی کلمه پراکسیسی مبتنی بر نظریه‌ها و اهداف یک گروه از کارگزاران در پیوند با تغییر و تحول یا بازسازی و بازتولید ساختارهای زیرین است. با وجود اینکه پروژه‌های (ضد) هژمونیک را تا حدود زیادی می‌توان با توجه به توضیح و تحقیق علت مادی (ساختارهای اصلی اجتماعی و هژمونی ساختاری) بررسی کرد، اما این بررسی برای توضیح کامل آنها کافی نیست، زیرا این پروژه‌ها و مبارزات پویایی خاص خود را دارند و با وجود وابستگی خود به هژمونی ساختاری قابل تقلیل به آن نیستند و دارای ویژگی‌ها و نیروها و مکانیسم‌های خاص خود هستند که در خور بررسی است^{۱۸}. از سوی دیگر، این پروژه‌ها از درون ساختارهای هژمونیک زیرین برآمده‌اند و در نتیجه نمی‌توانند از محدودیت‌هایی که بر سر راهشان هست فرار کنند. مثلاً گفته می‌شود که از هنگام انقلاب بلشویکی بدین سو، دیگر طرح انقلاب‌های دومرحله‌ای در دستور کار نیست، زیرا با انقلاب ۱۹۱۷ نشان داده شد که با یک طرح موفق در شرایط مناسب می‌توان بر هر دو مرحله به یک‌باره غلبه کرد. اما تاریخ نشان داده است که بلشویک‌ها تنها در انقلاب اول توفیق یافتند، و در انقلاب دوم

17. Louis Althusser: For Marx, 1977

۱۸. نگاه شود به اثر ژوزف و نیز اثر کالینیکوس در سال ۱۹۸۷.

در واقع شکست خوردند. زیرا محدودیت‌های ساختاریِ پیش پای خود یا هژمونی ساختاری را جدی نگرفته بودند. به جز آن، بلشویک‌ها دارای یک پروژه‌ی هژمونیک برای دوره‌ی پسا-انقلابی نبودند. شاید پرولتاریا در یک نظام دیکتاتوری تا مدتی به نوعی وحدت مکانیکی دست یابد، اما مسلم است که در درازمدت به نیروی هژمونیک جامعه‌ی مدنی تبدیل نخواهد شد، تا بتواند با اعمال هژمونی به هم پیوستنِ زیربنا و روبنا را به شکل نوینی پیش ببرد. به این معنا بررسی عمیق ساختارها و موانع پیش رو، و نیز داشتن یک پروژه برای حرکتی آهسته‌تر اما قطعی و رو به جلو، به منظور غلبه بر هژمونی ساختاری سرمایه‌داری مهم است.

منظور از طرح بحث هژمونی و تلاش برای فراهم‌سازی یک چارچوب نظری مفهومی برای آن، این بوده است که از هر دو موضع اراده‌گرایی و جبرگرایی در سیاست و یا توجیه آنها فاصله گرفته، و در مقابل، رویکردی دیالکتیکی مبتنی بر روابط درونی بین زیربنا و روبنا را برجسته کنیم. برای این کار، از الگوی نظری ژوزف بهره گرفتیم تا مفاهیم هژمونی ساختاری و هژمونی کارگزار-محور و رابطه‌ی بین آنها را بررسی کنیم. در همین راستا همچنین از الگوی نظری مکتب تنظیم استفاده کردیم و با یکسان گرفتن مفاهیم رژیم انباشت و مکانیسم تنظیم با مفاهیم کلاسیک زیربنا و روبنا کوشیدیم پیچیدگی ارتباط میان ساحت‌های زیربنا و روبنا و نیز ارتباط هژمونی ساختاری و هژمونی کارگزار-محور را به وسیله‌ی مفاهیمی همچون پروژه‌های هژمونیک و ضد هژمونیک و نیز بلوک تاریخی توضیح دهیم. اینک برای شفاف شدن بیشتر بحث، نظرات پت دوین^{۱۹} را بررسی می‌کنم تا نحوه‌ی به کارگیری این مفاهیم در تحلیل یک اوضاع مشخص و انضمامی را نیز دریابیم.

۴.۳. پیوند میان هژمونی‌های ساختاری و کارگزار-محور

از نظر دوین فاجعه‌ی عصر کنونی آنجاست که نئولیبرالیسم در حال تبدیل شدن به عقل متعارف زمان است^{۲۰}، و چپ تاکنون قادر نبوده است از انفعال و رخوت ناشی از شکست سیاسی و فرهنگی سنگین خود در دهه‌ی ۱۹۷۰، و سپس تعمیق آن در دهه‌ی ۱۹۸۰ بیرون

19. Pat Devine, *The 1979s and After: The Political Economy of Inflation and The Crisis of Social Democracy*, in *Reading Karl Polanyi For The Twenty-First Century: Market Economy as a Political Project*, ed. Ayse Bugra & Kaan Agartan 2007

۲۰. اگر چه به نظر می‌رسد که بحران حاد و کم‌سابقه‌ی کنونی سرمایه‌داری جهانی فرصت مناسبی برای تغییر عقل متعارف بدست داده باشد، اما بهره‌برداری از این فرصت عینی در هر حال مشروط به میزان آمادگی چپ و نیروهای تحول‌خواه دموکراتیک است.

آمده، و باز از نو در شکل پروژه‌های ضد هژمونیک با جنبش‌های اجتماعی و طبقه کارگر پیوند بیابد. دوین می‌نویسد:

“دهه‌ی ۱۹۷۰ دهه‌ای است که چپ در آن نقش تاریخی خود را به مثابه حامل اصلی آزادی، پیشرفت و ترقی از دست داد و بازی را به حریف باخت؛ نقشی که چپ آن را با غرور از هنگام انقلاب فرانسه بازی کرده بود. در این دهه، راست هژمونی خود را استقرار بخشید و به جهت‌دهی تغییر و تحولات ضروری و مدیریت جامعه پرداخت. به همین دلیل، درک دهه‌ی ۱۹۷۰ برای درک شرایط کنونی بسیار مهم است و به همین دلیل شناخت و مطالعه‌ی آن برای عبور از نئولیبرالیسم، که به عقل متعارف عصر ما تبدیل شده است، اهمیت به‌سزایی دارد.”

او در این راستا به تورم افسارگسیخته‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ و غفلت بلوک تاریخی پس از جنگ جهانی دوم برای درک و دریافت نشانه‌های بحران و یافتن یک راه حل رادیکال برای تورم و عبور به مرحله‌ی دموکراسی اقتصادی، و در نتیجه پیروزی راست نوی تاچریستی که منجر به نابودی بلوک تاریخی قبلی شد اشاره می‌کند. بلوکی که معرف نیروهای اجتماعی وفاق پس از ۱۹۴۵ بود. تحلیل‌های دوین از آرای پولانی و گرامشی الهام گرفته شده است. دوین آرای پولانی را به این جهت طرح می‌کند که او معتقد بود آزاد گذاشتن نظام سرمایه‌داری منجر به ویرانی نیروی کار، طبیعت و خود سرمایه‌داری می‌شود. حرکتی که در قرن ۱۹ منجر به آفرینش اقتصاد مبتنی بر بازار آزاد شد، در ادامه‌ی خود شرایط حیات خود سرمایه‌داری را به چالش گرفت، و در نتیجه منجر به یک ضد حرکت اجتماعی شد که طی آن جامعه در شکل دولت رفاه به دفاع از خود برخاست. دوین آرای گرامشی را به این سبب طرح می‌کند که گرامشی بر این نظر بود که در کشورهای پیشرفته هژمونی سرمایه در هر مقطع تاریخی وابسته به توازن قهر و وفاق موجود بین نیروهای اصلی و تعیین‌کننده‌ی اجتماعی در یک بلوک تاریخی سازمان‌یافته است، که یک ایدئولوژی و عقل متعارف رایج آن بلوک و عناصرش را به یکدیگر می‌پیوندد. به نظر دوین دولت‌های رفاه سوسیال‌دمکرات پس از جنگ جهانی دوم و بلوک تاریخی ویژه‌ی هم‌بسته‌ی آن را می‌توان نقطه اوج این ضد حرکت پولانی دانست. ایدئولوژی دولت رفاه نیز نیروی وحدت‌بخش این بلوک بود که بر اساس توازن نیروهای طبقاتی و شرایط بین‌المللی بر سرمایه تحمیل شده بود. به نظر دوین کنترل قوانین حرکت سرمایه از سوی این بلوک موجب بحران ارگانیک در سیستم و فروپاشی بلوک تاریخی پساجنگ شد. فروپاشی این بلوک به نظر دوین به سادگی اتفاق نیفتاد، و

به همین ترتیب، شکل‌گیری یک بلوک تازه نیز پدیده‌ای ناگهانی نبود. نزدیک یک دهه کشاکش شدید سیاسی و ایدئولوژیک در جریان بود تا عدم توانایی بلوک تاریخی موجود برای حل مشکل تورم و پاسخگویی به فشارهای ساختاری شفاف گردد. مشکل اینجا بود که کارگران خواهان افزایش هزینه‌های دولتی و ارائه‌ی خدمات بیشتر و بهتر بودند، اما حاضر به پرداخت مالیات بیشتر نبودند. سرمایه‌داران نیز خواهان زیرساخت‌های بهتر و قوی اقتصادی بودند، بی‌آنکه هزینه‌های بیشتر آن را پذیرا باشند. به نظر دوین، علت تورم دهه‌ی ۱۹۷۰ یعنی رشد نقدینگی، خودش پیامدی از نبرد بین سرمایه و کار بر سر تقسیم و توزیع برون‌داد تولید و نیز بر سر سیاست اشتغال کامل بود. در این وضعیت، در شرایط بحران ۱۹۷۳ دو بدیل پسا-سوسیال‌دمکراتیک رشد کرد: یکی حرکت در جهت دمکراسی اقتصادی و گذار به سمت سوسیالیسم را تبلیغ می‌کرد، و دیگری گذار به سمت نئولیبرالیسم و بازگرداندن تاریخ به عقب را در دستور کار خود داشت. بدیل رادیکال به منظور ایجاد دمکراسی اقتصادی در دهه‌ی ۱۹۷۰ رشد کرد و بر این امر تأکید داشت که تورم موجود نتیجه‌ی دعوی توزیع درآمد بین طبقات و گروه‌هایی است که به علت قدرت‌شان نمی‌توان مانع آنها در پیش کشیدن مطالبه‌ی سهم بیشتر از برون‌داد شد. چپ رادیکال همچنین هشدار می‌داد که طرح این مطالبه از سوی آنها به قیمت نادیده گرفتن منافع دیگر گروه‌ها و طبقات تمام می‌شود که فاقد چنین قدرتی هستند.

استراتژی رادیکال بر این نظر بود که اگر کارگران به خواست سرمایه برای انطباق افزایش دستمزدهای واقعی با رشد بهره‌وری تن دهند، در مقابل باید: ۱- بر سر توزیع درآمد و سود بین کار و سرمایه توافق حاصل شود، چون توزیع کنونی نمی‌تواند نقطه حرکت باشد. ۲- از آنجا که افزایش دستمزدها به افزایش بهره‌وری وابسته است، کار باید در تصمیم‌های مربوط به نرخ بهره‌وری، سرمایه‌گذاری و نوآوری شرکت کند. دوین می‌گوید استراتژی رادیکال نه تنها با مقابله‌ی سرمایه روبرو شد، بلکه همچنین یک وحدت نامیمون بین جناح راست حزب حاکم (کارگر) و اتحادیه‌ها از سویی، و چپی که هنوز در کارگر-گرایی منسوخ اقتصادی^{۲۱} در جا می‌زد شکل گرفت. حزب کمونیست و هواداران حزب کارگر از نفوذ خود در میان کارگران استفاده کردند و باز هم موضوع تنش و ستیزه‌جویی را به میز مذاکره‌ی افزایش دستمزدها تقلیل دادند و با سیاست‌های درآمدی که رادیکال‌ها طرح می‌کردند مخالفت نشان دادند. نتیجه‌ی این وضع، افزایش تورم بود که در تابستان ۱۹۷۵ با افزایشی

۲۵ درصدی روبرو شد. موضوع دیگری که دوین به عنوان مشکل چپ دهه‌ی ۱۹۷۰ طرح می‌کند، بدبینی و موضع مخالف آنان در برابر آن چیزی است که امروز تحت نام اتحادیه‌ی اروپا شناخته می‌شود. طبقه‌ی کارگر و نمایندگان سیاسی آن هنوز در چارچوب ملی فکر می‌کردند و قادر به درک و تحلیل عمیق وضعیت جدید سرمایه و نمایندگان سیاسی آن نبودند. این همان چیزی است که دیوید هاروی^{۲۲} آن را «خاص‌گرایی رزمنده»^{۲۳} می‌نامد. یعنی از آنجا که طبقه کارگر و نمایندگان سیاسی آن، برخلاف سرمایه و تحرک آن در سطح جهانی، به نوعی «محل‌گرایی» و «منافع خاص» خو کرده بودند (کرده‌اند)، لذا قادر نبودند (نیستند) به سطح یک نیروی هژمونیک یا طبقه‌ی هژمونیک فرا بروند. و چون درگیر سنت و عادت بودند (هستند)، قادر نبودند (نیستند) روابط کهنه و تفکر قدیمی را به دور انداخته و شرایط جدید را بپذیرند و مطابق آن رفتار کنند. به این ترتیب، دغدغه‌ی آنها مدیریت و تسخیر شرایط موجود نیست، بلکه حفظ وضعیت و نظم موجود و بهبود کمی آن و تأمین «سهم» خود از ثروت موجود است. به همین معناست که دوین تنگ‌نظری و روحیه‌ی بسته، و ایستایی سیاسی نمایندگان طبقه‌ی کارگر را سرزنش می‌کند. زیرا تمام دغدغه‌ی آنها سیاست‌های ملی بود و در نتیجه متوجه روند حوادث و شکل‌گیری تدریجی اتحادیه‌ی اروپا نبودند و حتی در برابر آن مقاومت کردند.

به نظر دوین، شانس پیروزی بدیل رادیکال بسیار پایین بود، زیرا بایستی از پیش کار سازماندهی شده‌ای را در مقیاسی وسیع برای ارائه و نهادینه کردن نظری تاکتیک عقب‌نشینی در یک حوزه، اما کسب امتیازهای کلیدی در حوزه‌ای دیگر، انجام می‌داد، که متأسفانه از آن غافل بود. طرح رادیکال‌ها نیز از ضعف‌هایی برخوردار بود؛ مانند بقایایی از دولت‌گرایی، تکیه بر بارآوری کار، و عدم توجه به جنبش‌های جدید فمینیستی، زیست‌محیطی و ضد نژادپرستی، و همچنین به دلیل تمرکز کوتاه‌بینانه‌ی آنها بر اقتصاد ملی. به نظر دوین، با همه‌ی این مشکلات، این طرح تلاشی قهرمانانه بود که شکست خورد، و نتیجه‌ی کار پیروزی بدیل دوم یعنی گذار به نئولیبرالیسم بود. مقاومت اتحادیه‌ها به زودی در هم شکسته شد و دولت حزب کارگر سیاست کنترل تورم را به زیان اشتغال کامل پی گرفت و نرخ بیکاری بالا رفت. یک سیاست سختگیرانه‌ی نقدینگی وسیله‌ای برای انضباط‌دهی به نیروی کار در جهت حفظ منافع سرمایه بود. دوین می‌افزاید که تنها از راه پذیرش بیکاری

22. David Harvey: Spaces Of Capital, towards a critical geography, 2001

23. Militant Particularism

عمومی است که کارگران سهمیم شدن در برون‌داد را فراموش می‌کنند. نتیجه‌ی این شکستِ فاحش تسخیر قدرت از سوی راست‌گرایان نو و ظهور تاجریسم در صحنه‌ی سیاسی و اجتماعی انگلستان بود، تا تورم را کنترل کرده و نظمی جدید ایجاد کند. دویین درباره‌ی پروژه‌ی هژمونیک تاجریسم می‌نویسد:^{۲۴}

“با آنکه نئولیبرالیسم معمولاً با تاجر معنا می‌یابد، اما این پروژه به ناگهان از آسمان فرو نیفتاد. تاجریسم در یک مدت طولانی توسط بسیاری از متفکران دست راستی «فکر-ساز»^{۲۵} آماده شده بود، که تحت تأثیر فردریش هایک بودند. این یورش‌های ایدئولوژیک بر دو اصل نظری هایک بنا می‌شد: اولی دخالت دولت در اقتصاد را برای رشد اقتصاد خطرناک می‌شمرد؛ و دومی بر نقش بازار به مثابه بهترین نهاد برای تضمین آزادی فردی تأکید می‌ورزید. پروژه‌ی هژمونیک آنان نیز به بیانی دیگر بر فردگرایی نئولیبرال بنا می‌شد.”

پس از بحث‌های ارائه شده و اشاره به مثال تاریخی پت دویین، حال می‌توان به بحث و بررسی مفهوم روشنفکر پرداخت.

۴.۴. گذار به بحث روشنفکران

همان‌طور که اشاره شد، رژیم انباشت فوردیستی پس از کشاکش‌های فراوان سیاسی و ایدئولوژیک به ایجاد یک مکانیسم تنظیم ویژه‌ی پسا-جنگ (جنگ جهانی دوم) راه برد، که آن را تحت نام دولت رفاه کینزی می‌شناسیم. تحت تأثیر شکست فاشیسم و فداکاری‌های کمونیست‌ها و سوسیالیست‌های اروپا، سازمان‌دهی طبقه کارگر اروپا و همچنین به اعتبار پیروزی‌های بزرگ ارتش سرخ شوروی در شکست فاشیسم، یک بلوک تاریخی متشکل از نیروهای چپ و اتحادیه‌های کارگری و نیروهای میانی تحت هژمونی سوسیال‌دمکراسی ایجاد شد، که بر اساس یک رژیم انباشت فوردیستی در چارچوب ملی استوار بود و سیاست‌های توزیع درآمد میان طبقات را دنبال می‌کرد. به بیانی دیگر، این بلوک تبلور وحدت زیربنا و روبنا، وحدت چارچوب رژیم انباشت ملی و سیاست‌های توزیعی، و فراهم کردن زمینه‌ی صلح و آرامش اجتماعی برای انباشت بود. به دلیل ایفای چنین وظیفه‌ای از سوی بلوک یاد شده، تعرض به قوانین حرکت سرمایه اصولاً ممکن نبود. توازن طبقاتی جدید امتیازهای

۲۴. همان منبع

مصرف بیشتر، درآمد بیشتر و خدمات رفاهی فراوانی در اختیار طبقه‌ی کارگر نهاده بود که منجر به حیرت طبقه‌ی کارگر شده بود. اما همه‌ی اینها به معنای کنترل حرکتِ قوانین سرمایه از سوی طبقه‌ی کارگر (آن‌گونه که دوین باور دارد) نبود. زیرا همان‌طور که اشاره شد، تعرضی به حقوق سرمایه انجام نشد و هدف واژگون‌سازیِ مکانیسم‌های حرکت سرمایه و کنترل آگاهانه‌ی آنها نبود.

از سوی دیگر، طبقه‌ی کارگر با دریافت این امتیازها و تحت تأثیر وضعیت فرودستی و تابعیت ذهنی، که تحت رژیمِ فوردیستی با شیوه‌های کارِ تیلوریستی^{۲۶} به آن گرفتار آمده بود، در نهایت می‌کوشید تا با شیوه‌های کارِ فرساینده و دشوار تیلوریستی مبارزه کند، ولی در مجموع و به طور میانگین، از مبارزه‌ی سیاسی غافل بود. علت را می‌توان به طور خلاصه چنین فرموله کرد: آن بخشی از طبقه‌ی کارگر که معمولاً کارکرد سیاسیِ ذهنی آن را به عهده داشت، یعنی لایه‌های بالای اتحادیه‌های کارگری و نیز احزاب کارگری مختلف، در وضعی نبودند که بتوانند به رویکرد ضد هژمونیکِ واقعی علیه سرمایه بیاورند. لایه‌های بالای اتحادیه‌ها به بیان لنین تشکیل نوعی «اشرافیت کارگری» را می‌دادند و در نتیجه دارای یک وضعیت «متناقض» ساختاری بودند؛ زیرا از سویی ریشه در طبقه‌ی کارگر داشتند، و از سوی دیگر در بازتولید سرمایه و تأمین شرایط انباشت آن در دولت «کارگری» شرکت کرده بودند، یا با آن همکاری نزدیک داشتند. احزاب کمونیست نیز به تضمین وضعیت «توازن منفی» در دوران جنگ سرد مشغول بوده و نقش خود را به حمایت از سیاست‌های شوروی و حفظ نظم موجود تقلیل داده بودند. یک طبقه‌ی ضد هژمونیک باید قادر می‌بود هژمونی ساختاری سرمایه را مورد یورش‌های مداوم هدفمند، بابرنامه، و جهت‌دار قرار دهد و علیه استبداد سرمایه وارد کنش‌گری شود. این کاری بود که بلوک‌های هژمونیک پس از جنگ جهانی دوم اصولاً از دست یازیدن به آن عاجز بودند. علاوه بر این، یک طبقه‌ی (ضد) هژمونیک باید بتواند منافع همه‌ی متحدان خویش و به ویژه اقشار ضعیف‌تر جامعه و همچنین زنان و خارجی‌تبارها را نیز تأمین کند. در حالی که سیاست‌های بخش سازمان‌یافته‌ی طبقه‌ی کارگر اروپایی در این زمینه نیز ناموفق بودند و متأسفانه پذیرش نژادپرستی (راسیسم) در میان بخش سوسیال‌دمکرات این بلوک نیز با سرعت رواج یافت. به همین دلیل است که از دهه‌ی ۱۹۷۰ پروژه‌ی هژمونیکِ راست نخست تعرض به گروه‌های ضعیف‌تر را در دستور کار خود قرار می‌دهد، و چون با واکنشی از سوی طبقه‌ی

کارگر سازمان یافته مواجه نمی‌شود، راه پیشروی را با خُرد کردن ضعیف‌ترین حلقه‌ها در صفوف بلوک تاریخی هموار می‌کند. در واقع شاید بتوان گفت طبقه‌ی کارگر و احزاب آن در حوزه‌ی سیاسی به یک کنش غیرسیاسی مشغول بودند؛ یعنی به بازتولید روابط تولیدی استثمارگرانه و سرکوب‌گرانه. و مشغله‌ی این بلوک، بر خلاف آنچه دویین بر لزوم آن تأکید دارد، کنترل قوانین حرکت سرمایه نبود. بدین معنا، طبقه‌ی کارگر در شکل یک طبقه‌ی سیاسی عمل نمی‌کرد. به بیان ارنست مندل، می‌توان گفت که این طبقه و نمایندگان آن بیش از اندازه در حوزه‌ی جامعه‌ی مدنی درنگ کردند.

طبقه‌ی کارگر قادر نشد از سطح منافع بی‌واسطه‌ی خود فراتر رود، تا با گذشت از برخی امتیازهای بی‌واسطه‌ی اقتصادی به نفوذ سیاسی و قدرت تعرض جدی علیه سرمایه دست یابد. در نتیجه، تغییر و تحولات خودبه‌خودی زیربنا بلوک تاریخی حاکم را آشفته و غافلگیر ساخت. بلوک تاریخی حاکم و روشنفکران ارگانیک آن برای تغییر این شرایط آمادگی نداشتند و طرح راه‌حل رادیکال نیز در دهه‌ی ۱۹۷۰ با تأخیر فراوان انجام شد؛ ضمن اینکه مشکل دولت‌گرایی را نیز با خود حمل می‌کرد. بی‌توجهی چپ به بروکراتیسم خُردکننده‌ی دولت رفاه، که با نیازهای فزاینده و متفاوت اقلیت پردرآمدتر مردم تطبیق نداشت و گروه‌های ضعیف‌تر را نیز به زائده‌هایی از سیستم (دولت) تبدیل کرده بود، مانع جدی رشد این بدیل می‌توانست باشد.

بدین ترتیب، استراتژی ضد هژمونیک رادیکال‌های چپ قادر به پاسخ‌گویی به حملات راست نو و نظریه‌های آنها نشد. پاسخ‌گویی در این‌جا به معنای رشد نوعی آگاهی ضد هژمونیک است که، همسو با آرای گرامشی در این باره، ایجاد یک عقل متعارف نوین و طرح یک استراتژی نیرومند برای آفرینش یک بلوک تاریخی جدید را هدف قرار دهد. به این تعبیر باید گفت که کارگران و سازمان‌های آنها هنوز آماده‌ی عبور از منافع تنگ اقتصادی و گذر از سطح آگاهی تدافعی و منافع گروهی، در جهت کسب مدیریت جامعه و فراگیری گروه‌ها و جنبش‌های غیردستمزدی نبودند.

شاید تصویر کلی آن وضعیت را بتوان بدین‌گونه ترسیم کرد: شکاف‌ها و تضادهای ساختاری در سطح روبنا در حال پدیدار شدن بود، ناهمسانی بین زیربنا و روبنا خود را نمایان می‌کرد، اما چپ برنامه‌ای در دست انجام نداشت. در این وضعیت است که روشنفکران ارگانیک اهمیت می‌یابند. اما بنا به دلایلی که در بالا گفته شد، بیشتر این روشنفکران ارگانیک نسبت به درک ویژگی و عمق بحران ناتوان بودند و به همین دلیل هم شکست خوردند. در این دوره‌ی تاریخی، روشنفکران ارگانیک بورژوازی آمادگی بهره‌برداری از شکاف‌ها و تضادها را

داشتند. آنان سالیان درازی در انتظار این بحران بودند تا از آن به نفع خود استفاده کنند. پس چنین نبود که نیروهای رادیکال امکان بهره‌برداری از اوضاع را نداشته باشند، اما از آنجا که خود را تا مدت‌های مدید به تعدیل و تنظیم رژیم انباشت فوردیستی و تامین هژمونی سیاست توزیعی سوسیال‌دمکراسی محدود کرده بودند، قادر به درک این امکانات نشدند. به بیان دقیق‌تر، کسانی که این شرایط را درک کردند در اقلیت بودند.

به بیان گرامشی، بلوک تاریخی دو کارکرد دارد: یکی به معنای اتصال ارگانیک زیربنا و روبناست؛ و دیگری به هم پیوستن عناصر مختلف دارای گرایش‌ها و منافع همگرا در یک دوره‌ی تاریخی مشخص، به منظور تامین (ضد) هژمونی یک طبقه است. روشنفکران ارگانیک در هر دو مورد دارای نقش مهمی هستند. زیرا آنها به عنوان طراحان (ضد) هژمونی و توضیح‌دهندگان استراتژی (ضد) هژمونیک، یا نظم کهنه را ترمیم و بازسازی می‌کنند و یا آن را در فرصتی مناسب به چالش می‌گیرند. در ضمن، روشنفکران ارگانیک قادرند با یافتن شعارهای محوری و استراتژی‌های کارگزار-محور عناصر مختلف تاریخی را گرد هم آورده و با یک ایدئولوژی مناسب بلوک تاریخی جدید را انسجام بخشند.

از نظر گرامشی، روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر یا بلوک تاریخی مترقی طرفدار دمکراسی رادیکال و سوسیالیسم، از استعداد و توانایی حس کردن شور و احساس مردم، نیازهای آنان و ارائه‌ی توضیحات جامع‌تر در یک شرایط معین تاریخی برخوردارند. بدین طریق آنها قادرند به مردم در جهت دستیابی به یک درک بهتر و کامل‌تری از جهان کمک کنند، درکی که علمی و منسجم باشد. بدون این شور و احساس، بدون این اتصال و پیوند احساسی میان روشنفکران و مردم/ملت نمی‌توان سیاست و تاریخ داشت. بدون چنین پیوندی رابطه‌ی بین آنها و مردم به یک رابطه‌ی بروکراتیک ناب و یا انتظار پیروی و حرف‌شنوی (مردم از روشنفکران) کاهش می‌یابد. اگر نسبت میان روشنفکران و مردم/ملت، بین رهبران و رهبری شوندگان، بین حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان طوری باشد که منجر به رابطه‌ای متقابل یا پیوندی تعاملی گردد که در آن احساس و شور به فهم و ادراک بدل شود و سپس به مرحله‌ی شناخت ارتقا یابد، در آن صورت و تنها در آن صورت است که این رابطه بیانگر نوعی نمایندگی خواهد بود. با توجه به گفته‌های گرامشی و پیوند آن به آنچه در بخش یکم همین نوشتار درباره‌ی تقسیم کار و بیرون کشیدن عنصر ذهنی از کارگران و مردم، و تزریق آنها به گروه‌های درگیر کار ذهنی و متخصصان حرفه‌ای بیان شد (پدیده‌ای که تحت دولت‌های رفاه افزایش چشمگیری داشت)، می‌توان دریافت که در دوره‌ی حاکمیت دولت‌های رفاه، مردم از داشتن رابطه‌ای ارگانیک با رهبران بلوک تاریخی

محروم بوده و در نتیجه آمادگی حمایت انفعالی از یک بلوک تاریخی جدید را داشتند که در مسیر پیش‌روی خود به آنها وعده‌ی خودگردانی از راه خود-محوری و جادوی مکانیسم بازار را می‌داد. به این معنا، عنصر دولت‌گرایی و تکیه بر اصلاحات بروکراتیک بدون ایجاد یک رابطه‌ی صمیمانه و متقابل بین روشنفکران ارگانیک و طبقه‌ی کارگر و سایر اقشار مردم، مانع بزرگی در تشکیل یک بلوک تاریخی جدید با یک استراتژی ضد هژمونیک بود.

حال پس از بررسی موضوع روشنفکران ارگانیک و اهمیت آنان، زمان آن رسیده که به تقسیمات فرعی این مقوله، انواع آن و مناسبات آنان با یکدیگر نیز اشاراتی بشود. در ادامه‌ی بحث، یعنی در آخرین بخش این نوشتار، برای ورود به مقوله‌ی روشنفکر یا همان سطح (ضد) هژمونی کارگزار-محور، که در کار به هم‌پیوستن بلوک تاریخی تلاش می‌کند، ناچارم نخست بخش بلندی از نوشته‌ی هایک درباره‌ی روشنفکران را بیان کنم تا در پرتو آن به نقد مواضع اقتصاددانان هایکی ایرانی درباره‌ی روشنفکر پردازم، و باز به ترتیب قبلی، این بحث را از دل مواضع و رویکردهای آنان رشد و گسترش دهم.

فصل پنجم

روشنفکر و انواع آن

- ۵.۱. جایگاه روشنفکر از منظر فون هایک ۱۵۳
- ۵.۲. واکاوی درک هایک از روشنفکر و جامعه ۱۶۰
- ۵.۳. مسئله‌ی شکاف بین روشنفکر و کارگر ۱۷۲
- ۵.۴. مقوله‌ی آگاهی نزد مارکس ۱۷۶
- ۵.۵. مقایسه‌ی اندیشه‌های لنین و گرامشی در باب مفهوم روشنفکر ۱۸۰
- ۵.۶. گرامشی، روشنفکران و آگاهی متناقض ۱۸۵
- ۵.۷. روشنفکران ارگانیک کارگری؛ دشواری‌های انسجام‌یابی ۱۸۹
- ۵.۸. برخی ویژگی‌های روشنفکر ارگانیک پرولتاریا و فرودستان اجتماعی ۱۹۴
- ۵.۹. آموزش انتقادی و دمکراتیک ۱۹۶
- ۵.۱۰. روشنفکران غیرحزبی و احزاب کمونیست ۲۰۰
- ۵.۱۱. روشنفکران عمومی و خاص و نقد جامعه‌ی ثبات یافته ۲۰۶

۵. روشنفکر و انواع آن

۵.۱. جایگاه روشنفکر از منظر فون هایک

نام فردریش فون هایک با عروج نئولیبرالیسم گره خورده است. او یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان و ایدئولوگ‌های طبقه‌ی سرمایه‌دار و به بیانی از مهم‌ترین روشنفکران ارگانیک این طبقه در بالاترین سطح آن بود. او سال‌های بسیاری برای پیشبرد طرحی مبارزه کرد که تا فرا رسیدن بحران‌های ساختاری دهه‌ی ۱۹۷۰ شانس‌ی برای پیروزی و همه‌گیر شدن نداشت. مارگارت تاچر که طرح به ویرانی کشاندن دولت رفاه در انگلستان را (طرحی که پیاده‌سازی سرکوب‌گرانه‌ی آن وی را به «بانوی آهنین» تاریخ سیاست بدل ساخت) مستقیماً از مکتب هایک الهام گرفته بود، درباره‌ی هایک چنین نوشته است:^۱

«کتاب‌های هایک نظیر اثر قدرتمند «جاده‌ی بردگی»^۲ نه تنها تحلیل‌های

۱. به نقل از زندگی‌نامه‌ی تاچر (The Downing Street Years, M. Thatcher, 1993) و برگرفته از کتاب: Hayek and Natural Law, Erik Angner, 2007

درخشانی علیه سوسیالیسم ارائه می‌کردند... بلکه ... همچنین این احساس را به ما می‌دادند که حریف ما اصولاً قادر نیست در این بازی برنده شود. ... او تأثیر عمیقی در شخصیت سیاسی من داشت و موجب پابرجایی باور و خوش‌بینی من نسبت به فعالیت اقتصاد مبتنی بر بازار آزاد طی سال‌های غم‌انگیز عروج و فرادستی سوسیالیسم در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ گشت. ...»

هایک یک روشنفکر ارگانیک طبقاتی به معنای شاخص و واقعی آن بود. او به وجود روشنفکران ارگانیک باور داشت. برای فهم بهتر نظرات هایک درباره‌ی روشنفکران و نقش آنان، باید به نوشته‌های خود او در این‌باره رجوع کرد. از این رو، نقل فرازی طولانی از کتاب «منشور آزادی»^۳ هایک می‌تواند برای آشنایی مستقیم با دیدگاه‌های وی در باب صورت‌بندی اقتصادی جامعه‌ی مدرن، جایگاه‌های کارفرمایان و مزدبگیران، و نیز اهمیت روشنفکران ارگانیک بورژوازی مفید باشد:

«پیش از هر چیز باید خود را از قید یک افسانه رها کنیم و آن هم این‌که پدیدار شدن یک پرولتاریای بی‌چیز نتیجه‌ی پروسه‌ی خلع مالکیت آنهاست. ... این که در طی روندی توده‌ها را از دارایی‌ها و تصرفات آنها و آنچه که پیش‌تر آنان را قادر می‌ساخت تا معاش خود را به طور مستقل تأمین کنند، محروم کردند. واقعیت اما داستان دیگری می‌گوید. تا هنگام ظهور سرمایه‌داری مدرن، امکان تشکیل خانواده و پرورش فرزند برای بیشتر مردم وابسته به ارثی بود که به آنها می‌رسید؛ مثلاً خانه، زمین و ابزار لازم برای تولید. اما آنچه که موجب شد تا افرادی که ارث و میراثی نداشتند زنده مانده و تعدادشان را ازدیاد بخشند، این بود که ثروتمندان تصمیم گرفتند که دارایی و سرمایه‌ی خود را طوری استفاده کنند که کار و اشتغال برای اکثریت افراد جامعه فراهم شود. خلق پرولتاریا از سوی بورژوازی به این معناست که بورژوازی آنها را زنده نگاه داشته و از آنها حمایت کرده است. در جهان امروزی غرب تأثیر این فرآیند آن است که افزایش تعداد پرولتاریا در معنای قبلی اتفاق نمی‌افتد، بلکه رشد مشاغلی را سبب می‌شود که در بسیاری موارد نسبت به آنچه که نیروی محرکه‌ی جامعه‌ی آزاد [منظور هایک سرمایه‌داری رقابتی پیش از جنگ‌های جهانی است. ف. ا.] را سبب می‌شد بیگانه‌اند. به خاطر رشد تکنولوژی و فناوری مؤسسات بزرگ

3. The Constitution of Liberty, Friedrich Hayek, 1960

تولیدی رشد کرده‌اند و در حال ازدیاد سهم خود از نیروی کار هستند و به تدریج به این نیروی کار، که امروز بیشترشان کارمند شده‌اند، حق رأی اعطا شده است و قادر به دخالت سیاسی هستند. ...

اما برای مقابله با این وضع باید مشاغل آزاد و حرفه‌های مستقل را افزایش داد، تا شاغلان نیز بتوانند از بین کارفرماهای مختلف دست به انتخاب بزنند. آزادی به معنای آن نیست که به هر آنچه آرزو داریم دست یابیم. در انتخاب یک مسیر زندگی، ما همیشه بین مجموعه‌ای از مطلوبیت‌ها و نامطلوبیت‌ها دست به انتخاب می‌زنیم و باید ناراحتی‌هایی را برای خاطر مطلوبیت‌ها بپذیریم. هر کس که خواهان درآمد معمولی است و به همین خاطر نیروی کارش را می‌فروشد، باید میزان ساعت کارش را به طور بی‌واسطه به وظایفی تخصیص دهد که توسط دیگران برای او تعیین شده‌اند. با آنکه این شخص ممکن است گاهی از کار خود شدیداً حس خستگی و کسالت کند، اما آزادی او توسط اعمال قهر از سوی شخص دیگری محدود و نقض نشده است [منظور هاینکه از آزادی آن است که شخص دیگری بر او چیزی را بر خلاف اراده‌اش تحمیل نکرده است و شخص به انتخاب آگاهانه‌ای میان یک سلسله بدیل‌ها دست زده و کار مزدی را انتخاب کرده است.

در نگاه هاینکه، تنها مورد نقض آزادی آن است که کسی دیگر، و به ویژه دولت، مانع فعالیت آزاد اقتصادی افراد بشود. ف. ا.]. گرچه شاید ترک شغل و حرفه برای این شخص آن قدر دشواری به همراه داشته باشد که او قادر به رها کردن آن نبوده و مجبور به ادامه‌ی آن باشد، اما این نکته درباره‌ی هر حرفه‌ی دیگری، به ویژه مشاغل آزاد نیز می‌تواند صادق باشد. واقعیت مهم این است که در یک جامعه‌ی رقابتی، [کسب و حفظ] مشاغل وابسته به لطف و عنایت کارفرماها نیست، و قرارداد اجباری نیست و شخص می‌تواند به دنبال کارفرمای دیگری باشد. آزادی کارکنان و مزدبگیران همواره وابسته به وجود کارفرمایان است. اینک تصور کنید که دولت تنها کارفرمای جامعه باشد؛ در این صورت قدرت قهر آن نامحدود می‌شود. پس آزادی کارکنان به وجود گروهی بستگی دارد که موقعیتی متفاوت از آنها داشته باشد. در یک دموکراسی که این کارکنان دارای موقعیت وابسته اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند [منظور وی مزدبگیران است. ف. ا.]. آنها برای نفی وجود گروه کارفرمایان، از قدرت تصمیم‌گیری و

آزادی برخوردارند. این افراد، که اکثریت جامعه را نیز تشکیل می‌دهند، البته به مشکلات نظری خویش آگاه نیستند. روشن است که نوع منافع، ارزش‌ها و تعلق خاطر کارکنان باید متفاوت از نوع کسانی باشد که خطر و مسئولیت سازماندهی استفاده از منابع و ذخایر را می‌پذیرند. شخصی که برای کسی دیگر کار می‌کند و حقوق ثابت ماهیانه یا دستمزدی ثابت دارد، می‌تواند همان‌قدر آگاهانه، سرسختانه و هوشمندانه کار کند که آن شخص دیگر که باید به طور دائم به انتخاب بین بدیل‌ها دست بزند. اما از او خواسته نمی‌شود به کارهایی دست بزند که قبلاً کسی آنها را طراحی نکرده، و یا دست کم چنین رایج نیست که از او خواسته شود فراسوی وظایفش برود. او شناخت و آگاهی اندکی نسبت به شیوه‌های زندگی آزاد و مستقل دارد و تنها بخشی از وقت خود را نیز صرف کار می‌کند. اما فرد آزاد [کارفرما. ف.ا.] تمایزی بین زمان کار و زمان استراحت خویش قائل نیست. در حالی که مزدبگیر خود را با یک چارچوب از پیش تعیین شده تطبیق می‌دهد، فرد آزاد مستقل همیشه در جستجوی یافتن راه‌حلهایی برای مشکلات پیش پای خود است. پس روش تفکر این دو شخص درباره‌ی خصلت کار، خصلت درآمد و این که چگونه باید زندگی کرد تا به موفقیت دست یافت، همه با هم تفاوت دارند. وقتی اکثریت کارکنان (مزدبگیران) تصمیم بگیرند و قانون‌گذاری کنند، شرایط مشاغل آزاد دشوار می‌شود. وضعیت مؤسسه‌های بزرگ خصوصی و دولتی نیز به گونه‌ای است که بیشتر افراد گرایش دارند که امنیت شغلی آنها تأمین شود و ورشکستگی و مشکلات مؤسسه‌ها به کارمندان ارتباطی نداشته باشد. بدیهی است که کارکنان (مزدبگیران) به یک درآمد ثابت قابل افزایش راضی هستند و با آن راحت زندگی می‌کنند. وقتی این بخش از کارکنان به طبقه‌ی مسلط تبدیل شود، مفهوم عدالت اجتماعی نیز با نیازهای آنان تعریف می‌شود. این مسئله فقط محدود به قانون‌گذاری نیست، بلکه شامل دیگر نهادها و پراتیک‌های صنعتی نیز می‌شود. مقوله‌ی مالیات مفهومی از درآمد است که بر جهان‌بینی مزدبگیران بنا شده است. «برنامه‌های پدران‌های خدمات اجتماعی»^۴ [منظور هایدک از خدمات حمایتی، سیاست‌های رفاهی دولت‌های پس از جنگ جهانی دوم است. ف.ا.] تقریباً همه برای آنها طراحی شده است. از همین روست که آنها مالکیت و کاربرد سرمایه را به منزله‌ی امتیاز قشر کوچکی

تلقی می‌کنند که می‌بایست محدود گردد.

اهمیت صاحبان خصوصی دارایی‌های کلان فقط به این سبب نیست که وجودشان برای حفظ واحدها و مؤسسات رقابتی صنعتی لازم است؛ این مردان آزاد حتی وقتی که تنها مشغول استفاده از سرمایه‌ی خود برای کسب درآمد بیشتر نباشند، چهره‌های باز هم مهم‌تری در جامعه هستند؛ زیرا می‌توانند دارایی خود را به خدمت اهدافی درآورند که هیچ مزایای مادی برای آنها ندارد. می‌توانند از افراد و گروه‌هایی حمایت کنند که وجودشان برای آنها اهمیت دارد. به ویژه گروه‌هایی که در ارتباط با ایده‌های جدید در سیاست، اخلاق و مذهب فعالیت دارند، تا نظر اقلیت را به نظر اکثریت تبدیل کنند. همه‌ی اعضای این طبقه‌ی توانگر مالک و ثروتمند نباید تمامی وقت و دارایی‌شان را صرف انباشت و سود کنند. آنها باید وجود یک گروه «تنبل و بی‌کاره» را در بین خود تحمل کنند. البته این بیکاری به معنای آن نیست که این دسته کار مفیدی انجام نمی‌دهند، بلکه به معنای آن است که هدف آنها تنها کسب موفقیت مادی نیست. این واقعیت که اکثریت مردم باید خود درآمد خویش را تحصیل کنند، ربطی به این ندارد که برخی نباید این کار را بکنند. این امر ربطی به این ندارد که عده‌ای نباید در پی اهدافی بروند که دیگران قادر به آن نبوده و حتا اهمیت آن را درک هم نمی‌کنند. اما از اینجا چنین بر نمی‌آید که به این خاطر باید ثروت عده‌ای را گرفته به عده‌ای دیگر بدهیم. این موضوع [منظور هایدک وجود گروه بیکار است. ف. ا.] نباید به رأی اکثریت گذارده شود و گزینش آنها نیز نباید توسط اکثریت جامعه صورت بگیرد. زیرا در آن صورت اکثریت کسانی را انتخاب می‌کنند که نظریه‌های آنان (یعنی مزدبگیران وابسته و غیرآزاد) را پیش ببرند. نتیجه‌ی این وضع ایجاد یک شغل دیگر می‌شود. من آن سنت اخلاقی را می‌ستایم که در مقابل بیکاره‌گی و کاهلی روی ترش می‌کند، اما کار نکردن، در معنای رایج کلمه، لزوماً مترادف با تنبلی و تن‌پروری نیست. چرا کسی که دارای حرفه‌ای برای کسب درآمد نیست نباید حس غرور بکند؟ در یک جامعه‌ی آزاد نباید همه‌ی روشنفکران، رهبران اخلاقی و هنری متعلق به طبقه‌ی شاغلان و مزدبگیران باشند. به ویژه اینکه بیشتر آنها در استخدام دولت هستند. امروزه اکثر کسانی که باید رهبران فکری و اخلاقی شوند، یعنی آن گروه دانش‌ور و فرهیخته و دانشمندان علوم اجتماعی و طبیعی، در مشاغلی به کار مشغول‌اند که به ویژه موجب وابستگی آنان به دولت می‌شود [منظور هایدک مزدبگیری آنان است. ف. ا.].

تفاوت ما با هایک در تعریف معنای روشنفکر اینجاست که او آن را به معنای یک فعالیت برآمده از روابط اجتماعی و در اتصال به ساختارهای زیرین اجتماعی نمی‌داند، بلکه روشنفکران را به حوزه‌ی «فکرسازی» و نشر و پخش آن برای تغییر افکار عمومی محدود می‌کند. یعنی تعریفی کارگزار-محور از هژمونی و برداشتی اراده‌گرایانه از سیاست دارد. در این راستا روشنفکران علمی، یعنی آن عده که سعی در جستجوی حقیقتی فراسوی منافع بی‌واسطه‌ی طبقاتی، شخصی و سیاسی دارند، برای او معنایی ندارند. از نظر او حقیقتی ورای منافع طبقه‌ی سرمایه‌دار وجود ندارد، و به همین دلیل وظیفه‌ی روشنفکران نیز از دید وی به حوزه‌ی تئوریزه کردن منافع بورژوازی و سپس کار ایدئولوژیک-سازمانی و تبلیغی برای تهییج مردم و به ویژه طبقه‌ی سرمایه‌دار (با همه‌ی اقشار درونی‌اش) فروکاسته می‌شود. هایک ایده‌ی وجود گروهی از روشنفکران بورژوازی که «دارای وقت آزاد» باشند را طرح کرده و از آن دفاع جانانه‌ای می‌کند. وظیفه‌ی این گروه «بیکار» (در معنای فارغ بودن از کار مولد اقتصادی و کسب درآمد و سود) این است که به تولید آثار و نظریه‌هایی بپردازند که بر دیدگاه کلی اجتماع اثر گذاشته و منجر به تغییر فضای فکری و شیوه‌ی تفکر رایج در جامعه گردد.

هایک در بخش بعدی سخنانش ضمن یاد کردن از دانشمندان قرن نوزدهم، که دارای وقت آزاد و فراغت بودند و برای درآمد خویش به کسی جز خودشان وابسته نبودند، از فقدان وجود چنین قشری از نخبگان در جامعه‌ی معاصر ابراز تأسف می‌کند و ضرورت کارکردهای آنان برای منافع طبقه‌ی حاکم را یادآور می‌شود:

“حتا منتقد و زندیقی همچون کارل مارکس نیز حامی ثروتمندی برای خود دست و پا کرد تا بتواند در فراغ خاطر به نوشتن و نشر و پخش اندیشه‌هایش بپردازد، که بیشتر افراد آن دوره از صمیم قلب از آنها نفرت داشتند. در نتیجه‌ی این وضع است که طبقه‌ی مالک بدون روشنفکران و رهبران فکری وامانده است و حتا یک فلسفه‌ی منسجم و جامع از زندگی ندارد. زیرا از وجود یک طبقه‌ی ثروتمند که یک طبقه‌ی دارای وقت آزاد و فراغت باشد محروم گشته است ... نبود یک گروه نخبه‌ی فرهنگی در طبقه‌ی مالک به جز آمریکا در اروپا نیز به چشم می‌خورد. این گروه دارای فرصت و فراغت می‌تواند چنان منابعی تولید کند که جامعه را دچار شوک کرده و آن را به لرزه درآورد و ثابت کند که (اندیشمندان) گروه اول که در خدمت دولت هستند، در مقایسه با آنان دارای تولید بس بی‌مقداری هستند.”

هایک در فصل هفتم کتاب «منشور آزادی»^۵ (با عنوان «حاکمیت اکثریت») به بحث درباره‌ی شیوه‌ی متقاعد کردن مردم برای پذیرش ایده‌های جدید می‌پردازد و در توصیف جایگاه و کارکرد «فیلسوف سیاسی»، یا نمونه‌ی اعلای روشنفکران مورد نظر خود، چنین می‌نویسد^۶:

“برای مردم مهم نیست که این ایده‌ها از ارسطو برگرفته شده‌اند یا از لاک یا روسو یا مارکس. مردم معمولاً کتاب‌های آنان را نمی‌خوانند... اما مهم این است که ایده‌های آنها بخشی از تفکر مردم می‌شود. وقتی این ایده‌ها همگانی شد، بر روند کلی زندگی در یک جامعه تأثیر می‌گذارد. این ایده‌ها پیش از آنکه وارد فرایند تأثیرگذاری شود، از یک پروسه‌ی گزینش، جرح و تعدیل، اصلاح و انطباق می‌گذرند... و به مردم انتقال داده می‌شوند. وقتی مردم آن اصول و ایده‌های کلی را، که از دو مرحله‌ی بالا عبور کرده‌اند، روی زندگی و مسائل معین و مشخص خویش به کار ببرند، آنگاه آنها را شناخته‌اند. اما این که کدام ایده‌ها به مردم منتقل شده و حمایت آنها را برانگیزند، به ذهن یک فرد بستگی ندارد؛ بلکه وابسته به بحث‌هایی است که در سطح دیگری، میان افراد بیشتری که علاقمند به ایده‌های کلی هستند، انجام می‌گیرد؛ افرادی که مسئله‌ی آنها نه موضوعات مشخص، بلکه بررسی موضوعات مشخص در پرتو اصول کلی‌تر است. تغییرات گام‌به‌گام و جزئی که حاصل عملکرد این روند در ذهنیت مردم است، تنها وقتی به نتایج دلخواه ما منجر می‌شود که با مفاهیم کلی نظم اجتماعی که مورد نظر ماست هدایت شود. ارائه‌ی یک تصویر کلی منسجم و به هم پیوسته و جامع از آن نوع جهانی که می‌خواهیم مردم در آن زندگی کنند، کار ساده‌ای نیست. انسان‌های پراتیک که درگیر منافع و مشغله‌های روزانه‌ی خود هستند، نه وقتی دارند و نه علاقه‌ای که بخش‌های مختلف یک نظم پیچیده‌ی اجتماعی یا روابط درونی آن را بررسی کنند. آنها فقط از میان بدیل‌های موجود که در برابر چشمانشان قرار گرفته، دست به انتخاب می‌زنند، و سرانجام یک دکتین سیاسی یا یک مجموعه اصول را که دیگران معرفی می‌کنند می‌پذیرند. دمکراسی وقتی کارکرد دارد که مردم (اکثریت) یک تصویر مشترک از جامعه‌ی دلخواه خود داشته باشند. با اتکا به این تصاویر کلی و این اصول عام و مشترک

5. The Constitution of Liberty

است که می‌توان امیدوار بود به تفاهم دست یابیم. اگر هدف رشد افکار عمومی است، آنها که خط راهنما ارائه می‌دهند نباید خود را مقید به آرای اکثریت کنند. وظیفه‌ی فیلسوف سیاسی متفاوت با مأموران متخصصی است که اراده‌ی اکثریت را به انجام می‌رسانند. با آنکه فیلسوف سیاسی نباید در جایگاه رهبری نشسته و تصمیم بگیرد که دیگران چه باید بیندیشند، اما وظیفه‌ی او نشان دادن راه و روش‌ها، فرصت‌ها و عواقب کنش جمعی است؛ ارائه‌ی سیاست‌های جامع به مثابه یک کل، که اکثریت هنوز درباره‌ی آنها تفکر نکرده است. تنها پس از آنکه یک چنین تصویر جامع و کلی از نتایج احتمالی سیاست‌های مختلف ارائه شد، دمکراسی می‌تواند تصمیم بگیرد که چه می‌خواهد. اگر سیاست هنر ممکن‌هاست، فلسفه‌ی سیاسی هنر ممکن ساختن آن چیزی است که ناممکن به نظر می‌رسد. چنانچه فیلسوف سیاسی خود را محدود به مسائل مربوط به فاکت‌های اجتماعی کرده و از دست یازیدن به انتخاب میان ارزش‌های مختلف بهراسد، آنگاه قادر به انجام وظیفه‌ی خود نخواهد بود. او نمی‌تواند خود را به پوزیتیویسم دانشمندان محدود کند، چرا که کارکردهای دانشمندان محدود به طرح و ارائه‌ی فاکت بوده و هرگونه بحث درباره‌ی آنچه باید باشد برای آنها ممنوع است... فیلسوف سیاسی در تلاش خود برای تشکیل یک تصویر منسجم، یکپارچه و جامع، درک خواهد کرد که ارزش‌ها و هنجارهای متضادی وجود دارند که وی ناچار است بین آنها دست به انتخاب بزند. این چیزی است که مردم به آن آگاه نیستند. اگر فیلسوف سیاسی دست به گزینش هنجاری نزند، هرگز نمی‌تواند آن تصویر کلی را ارائه کند. در این مسیر، او از طریق مقابله با اراده‌ی اکثریت بهترین خدمت را به دمکراسی می‌کند. او با پافشاری بر نظریه‌هایی که هنوز به نظر اکثریت مردم بدل نشده‌اند، و جامعه به آنها عادت نکرده است، ارزش خود را نشان می‌دهد. روشنفکر اگر در برابر باورهای مردم - فقط به این خاطر که باورهای مردم هستند - تسلیم شود، در این حالت نه تنها به نقش اجتماعی خویش خیانت کرده، بلکه به ارزش‌های دمکراسی جامعه نیز خیانت کرده است."

۵.۲. واکاوی درک هایک از روشنفکر و جامعه

بیهوده نبود که مارکس اقتصاددانان عصر خود (به جز اقتصاد-سیاسی دانان کلاسیک) را سرزنش می‌کرد که برای حفظ منافع یک طبقه‌ی معین علم را فدای ایدئولوژی کردند. با

خواندن همان سطور اول متن هایک آیا این حس به شما دست نمی‌دهد که گویا مشغول خواندن نوعی داستان آفرینش هستید؟ چیزی مشابه انفجار کیهانی بیگ‌بنگ^v در تاریخ جوامع، که طبقه‌ی کارگر را آفرید؟ یا شاید نوعی داستان شاهزاده و گدا؟ یکی بود یکی نبود: گروه فقیری بودند که از شدت فقر و گرسنگی دسته‌دسته تلف می‌شدند. این جماعت بی‌هوش و حواس، به علت ناتوانی‌های ذاتی و «فرهنگی» خودشان، حتا قادر به زنده ماندن نبودند، چه رسد به تشکیل خانواده. در کنار اینها اما گروه دیگری نیز بودند که دارای ثروت‌های کلان موروثی بودند. روزی روزگاری این گروه ثروتمندان به حال این دسته فقیر و بی‌چیز دل می‌سوزاند و بیگ‌بنگ تاریخ جدید آغاز می‌شود. افراد این گروه دوم تصمیم می‌گیرند که گروه درماندگان را از فقر و سیه‌روزی نجات دهند و در نتیجه وسایل و امکانات تولیدی خود را در اختیار آنها می‌گذارند تا زنده مانده و بتوانند روزبه‌روز بر تعداد خود نیز بیافزایند. گروه ثروتمندان آنقدر لطف و بخشش داشتند که به این گروه فقیران حتا حق رای نیز اعطا کردند. اما به تعبیری وبری (ماکس وبر)، کنش‌های این دسته‌ی ثروتمندان دارای پیامدهای ناخواسته‌ای شد و اکنون گروه فقیران و درمانده‌گان پیشین، به جای قدردانی از خدمات بی‌دریغ گروه ثروتمند، دست به «توطئه‌چینی» علیه آنها زده و به خاطر برخورداری از اکثریت جمعیتی در صدد آنند که هست و نیست گروه ثروتمندان را به باد دهند. اما همه‌ی اینها از «نادانی» آنها سرچشمه می‌گیرد، زیرا به افسون و فریب عده‌ای آشوب‌گر، که زیر پای‌شان نشسته‌اند، گرفتار شدند. اینک وظیفه‌ی ثروتمندان است که عده‌ای از افراد خود را از قید تلاش اقتصادی و خلاقیت‌های کسب و کار و خطرات قهرمانی آن رها کنند، تا بر «نادانی» این گروه عظیم پیروز شوند و بدیل زندگی بهتر را به آنها نشان دهند. باید به آنها نشان داد که ادامه‌ی زندگی‌شان در گروه ثروت گروه اول است، تا با فراهم بودن تعداد زیادی کارفرمایان آزاد برای آنها، بتوانند زمانی که از دست یک کارفرما به تنگ آمدند به دومی پناه ببرند. وجود این گروه از ثروتمندان لازم است، زیرا اگر آنها نباشند «اعتیاد» کارگران به سطح «بخور و نمیر» زندگی و «عافیت‌طلبی» و امنیت‌دوستی آنها (که آنها را از شهامت هر نوع خطر کردن باز می‌دارد) همه چیز را نابود

7. Big Bang

نظریه‌ی «بیگ‌بنگ» یا «انفجار بزرگ» نظریه‌ی بسیار معروفی در کیهان‌شناسی است که خاستگاه پیدایش جهان مادی را به انفجار اولیه‌ی عظیمی (حدود ۱۵ میلیارد سال پیش) در توده‌ی بی‌نهایت فشرده‌ای از ماده و انرژی آغازین منتسب می‌کند، و نشان می‌دهد که پس از این رویداد، جهان کیهانی بی‌وقفه در حال انبساط بوده است. فیزیک‌دان سرشناس انگلیسی، استیفن هاوکنگز، از پیشتازان تدوین و معرفی این نظریه بوده است.

خواهد کرد. باید کسانی باشند که خطر کنند و تصمیم‌های دشوار بگیرند که به نظم و امنیت‌جویی «گله‌وار» کارگران تن نداده و ماجراجویی کنند.

آیا خلاصه‌ی آنچه که هایک در فرازهای نقل شده گفت همین نیست؟ همه‌ی کتاب قطور «منشور آزادی» هایک در ستایش از روح جسور و ماجراجوی سرمایه‌دار و مشروعیت‌بخشی به مصرف‌هنگفت، سرسام‌آور و تجملی آنان، و در نکوهش و توبیخ حسادت و تنگ‌نظری «مردم عادی» (پرولتاریا) است، که کینه‌ورزی کورکورانه‌ی خود را زیر الفاظ پرطمطراقی چون برابری و شهروندی عمومی (جهان‌شمول) پنهان کرده‌اند. او سرآغاز فصل ششم کتاب فوق را با نقل قولی از الیور وندل هلمز^۸ آذین بخشیده است:

“من هیچ احترامی نسبت به حس پرشور برابری ندارم، زیرا که به نظر من این احساس چیزی نیست مگر ایده‌آلیزه کردن حسادت و تنگ‌نظری.”

اگر اقتصاد سیاسی کلاسیک منشا ثروت را «کار» می‌دانست و *آدام اسمیت* و ریکاردو از وجود سه طبقه‌ی اصلی در جامعه سخن می‌گفتند، اقتصاددان عامی (ایدئولوژیک) قصه‌ی آفرینش بیگ‌بنگ می‌گوید. حتا بحث از وابستگی متقابل دو سویه‌ی رابطه‌ی خصمانه و دیالکتیکی کار و سرمایه نیز در میان نیست، بلکه سخن از وابستگی یک‌جانبه‌ی قطب کار به قطب سرمایه است. صحبت از بی‌قراری دائمی، شورش درونی و بیرونی مزدبگیران و کارگران علیه بردگی و وابستگی نهفته در رابطه‌ی کار مزدی نیست، بلکه صحبت از «اعتیاد» کارگران به مزدبگیری و تن‌آسایی و بی‌مسئولیتی ناشی از آن است. زمانی که نگاه علمی و مادی به تاریخ برای خاطر منافع یک طبقه‌ی معین کنار گذاشته شود، آنگاه طبیعی است که همه‌ی عرصه‌های زندگی بشر به روانشناسی و بیولوژیسم تقلیل می‌یابد و برابری خواهی حسادت کور و تنگ‌نظری احمقانه نامیده شود.

اقتصاد عامیانه رویکرد مادی *آدام اسمیت* و ریکاردو به تاریخ را که مارکس بر آنها تاکید داشت، به کناری نهاد و رویکردی «طبیعی» نسبت به پدیده‌های تاریخی اتخاذ کرد: عده‌ای ثروتمند متولد می‌شوند و عده‌ای هم فقیر؛ عده‌ای «تصمیم» می‌گیرند خلاقیت‌های اقتصادی را آزمایش کنند، خطر کنند، بلندپروازی داشته باشند و از «زندگی راحت مزدبگیری» فراری هستند، و عده‌ای نیز «تصمیم» می‌گیرند که بدون خلاقیت و ابتکار اقتصادی، زندگی

8. Oliver Wendell Holmes, J R.

آسوده و راحت خود را در روابط کار مزدی گذرانده و گله‌وار زندگی کنند. این ثروتمندان شب و روز ندارند، زحمت‌ها می‌کشند، همه‌گونه خطر می‌کنند و با مشکلات و موانع بسیاری دست و پنجه نرم می‌کنند تا «کارآفرینی» کنند؛ در حالی که افراد گروه مزدبگیر تنها بخشی از روز را کار می‌کنند و مسئولیتی نیز در برابر مخاطرات اقتصادی ندارند، اما با این وجود «زبان‌شان هم دراز است» و آرزوی سهم شدن در ثروت گروه اول را دارند؛ آرزویی که قوانین کنونی (منظورهای یک قوانین دهه‌ی ۱۹۶۰ است) مسیر تحقق‌اش را هموار می‌کنند.

اگر می‌خواهیم «نظم طبیعی و خودانگیخته»ی اجتماعی حفظ شده و نادان‌ها و تنبل‌ها تصمیم‌های مهم را نگیرند، باید این روابط را جاودانه کنیم. گروه روشنفکران و رهبران سیاسی و اخلاقی باید بتوانند گروه فقیران و بی‌چیزانِ دیروزی و مزدبگیران و رأی‌دهندگانِ امروزی را متقاعد کنند که صلاح آنها در تداوم و بقای نظم موجود و پرهیز و پیش‌گیری از «تازاندن مطالبات» است. هر کسی که فصل «انباشت اولیه»ی کتاب «کاپیتال» مارکس را خوانده باشد، می‌داند که انباشت بی‌سابقه‌ی سرمایه، یا به بیان مارکس این معصیت اولیه، از کدام مکانیسم‌های اجتماعی و سیاسی تأثیر گرفت و کدام روند تاریخی جنایت‌باری از قتل‌عام، خلع مالکیت دهقانان و غارت وحشیانه‌ی مستعمرات (با یاری و حمایت دولت‌های مطلقه)، سرمایه‌داری - این خالق یگانه‌ی پرولتاریا - را از زهدان تاریخ متولد کرد.

به جز این، اما سوسیالیست‌ها با هایتیک در این نکته موافق‌اند که «چرا نباید شخصی که دارای درآمدی نیست، احساس غرور نکند؟» چرا نباید یک جامعه در صورت عدم توانایی عرضه‌ی کار مناسب به شهروند سالم خود، هزینه‌های زندگی او را پرداخت کند؟ یا چرا اصولاً نباید شهروندان یک جامعه‌ی آزاد دارای یک حداقل درآمد تضمین شده باشند، تا از ترس و هراس دائمی زندگی روزمره، و وحشت تعقیب خود از سوی کارگزاران دولتی معاف شوند؟ توزیع کار و وظایف اجتماعی نباید ربطی به ترس از گرسنگی و بی‌پناهی داشته باشد. اما هایتیک با برداشت ما موافق نیست. او هنوز آن فرهنگ اخلاقی را هل‌هله می‌کند که در مقابل «تنبلی و کاهلی» (فقیران) روی ترش می‌کند (همان‌هایی که به گفته‌ی تامس مور ۷۲ هزار نفرشان را در انگلیس به جرم بیکاری، راهزنی و ولگردی به دار آویختند)^{۱۰}. هایتیک مخالف حقوق شهروندی است، همان که تی.اچ. مارشال^{۱۱} تحت عنوان حقوق مدنی، سیاسی و اجتماعی، به شکلی تکامل‌گرایانه تئوریزه‌اش کرده است. مطابق اصول شهروندی،

۱۰. نگاه کنید به: سرمایه، جلد اول، فصل انباشت اولیه.

11. T. H. Marshall: Class, Citizenship and Social Development, 1973

هر دولتی موظف است که نیازهای فرهنگی، اقتصادی و سیاسی شهروندان خود را مطابق با استانداردهای ملی و جهانی تأمین کند. مصوبه‌های تکمیلی منشورهای حقوق بشر سازمان ملل نیز بر این وظایف تأکید می‌کنند.^{۱۲} اما به نظر هایدک، این حقوق باید بازپس گرفته شوند؛ چرا که فقط گروهی از ایدئولوگ‌های بورژوازی مجازند «تنبلی» کنند (از کسب و کار اقتصادی معاف باشند)، زیرا تنها آنان توان پرداختن به کارهایی را دارند که برای کل جامعه مفید است و عقل بقیه به آنها نمی‌رسد.

هایدک به روشنفکران بورژوا یا «ایدئولوگ‌های بورژوازی»^{۱۳} فراخوان ایجاد یک «عقل متعارف» جدید را می‌دهد. چیزی به جز آنچه توسط بلوک تاریخی پسا جنگ تحت هژمونی سوسیال‌دمکراسی شکل گرفت (و مخالف آن). برای این منظور، یعنی برای ایجاد یک عقل متعارف جدید، باید یک دسته از روشنفکران آزاد و غیروابسته به دولت رفاه وجود داشته باشند که بتوانند یک طرح و پروژه‌ی هژمونیک را در سطوح اخلاقی، سیاسی و اجتماعی به امری مسلم، طبیعی و پذیرفته‌شده تبدیل کنند. عقل متعارف یعنی مادیت بخشیدن به ایده‌های این گروه ایدئولوگ، یعنی برانگیختن حمایت افکار عمومی از این ایده‌ها؛ البته نه لزوماً در معنای آنکه مردم به طور سیاسی به میدان آمده و به شکلی فعال از ایده‌های خاصی دفاع کنند. محافظه‌کاران هرگز این پایه از دخالت‌گری سیاسی «مردم عادی» را آرزو نمی‌کنند. همان‌طور که هایدک خودش توضیح داد، منظور این است که مردم برخی ایده‌ها را به برخی دیگر ترجیح داده و آنها را به شکلی انفعالی امری مقدر و مسلم قلمداد کنند. وسیله‌ی این کار نیز سرمایه‌گذاری روی بدوی‌ترین غرایز انسانی و خودخواهی آنهاست.^{۱۴} بحث این نیست که سطح ذهنی توده‌های ابزاری ارتقا یابد، در واقع سطح ذهنی

۱۲. نگاه کنید به:

David Harvey: Spaces of Hope, 2001

۱۳. اقتصاد سیاسی کلاسیک به تدریج به علت عروج جنبش کارگری در دهه‌ی ۱۸۳۰ و استفاده‌ی سوسیالیست‌های اولیه از «قانون ارزش کار» ریکاردو برای مقابله با نظم سرمایه‌داری، جای خود را به «اقتصاد عامیانه» داد. اقتصاددانان عامیانه به سرعت تئوری ارزش کار و نظریه‌ی طبقات و رویکرد علمی و مادی به تاریخ و جامعه را از تئوری‌های اقتصادی حذف کرده و رویکرد «طبیعی» و ایده‌آلیستی را جایگزین آن کردند؛ یا به بیان مارکس، علم را فدای ایدئولوژی نمودند. به همین دلیل، آنان دانشمند-روشنفکر نیستند، بلکه ایدئولوگ-روشنفکرند.

۱۴. بسیاری از نظریه‌پردازان بورژوا و جامعه‌شناسان بیولوژی‌گرا «ذات و طبیعت واقعی» انسان را به «ذات و طبیعت سرمایه‌دارانه»ی انسان فرو می‌کاهند. برخلاف این‌گونه نظرات، نورمن گراس (Norman Gras, 1983) تلاش کرده است با ایجاد تمایز بین دو مفهوم Human Nature و The Human Nature ماهیت دوگانه‌ی مساله را روشن سازد. بنا بر این دیدگاه، ذات و طبیعت انسانی (Human Nature) شامل یک مجموعه‌ی ثابت از ویژگی‌های نسبتاً ثابت و بادوام انسانی در طول تاریخ است؛ در حالی که مفهوم دوم

آنها باید فروکش کند؛ به جای رویکردی علمی و مادی به تاریخ، باید رویکردی «طبیعی» و قدرگرا داشته باشند. موضوع حتا در سطح روشنفکران برجسته و ایدئولوگ‌های طراز بالای بورژوازی این نیست که به روابط درونی مناسبات تولیدی سرمایه‌داری پرداخته شود، و ساختارهای جامعه به شیوه‌ی علمی بررسی شده و از درون آنها از «آنچه هست» به «آنچه می‌تواند باشد» و یا «آنچه باید باشد» دست یافت. موضوع از نظر هایک یک پروژه‌ی هژمونیک برای تضمین فرادستی طبقه‌ی ثروتمند است و در بیان نظراتش در این راستا هیچ‌گونه پرده‌پوشی نمی‌کند. اینکه چرا باید این طبقه از فرادستی مادی، ذهنی و سیاسی برخوردار باشد، اصولاً مورد بحث قرار نمی‌گیرد، مگر در حدّ همان استدلال‌های بالا و اینکه آزادی یعنی آزادی مالکیت فرد سرمایه‌دار و سرانجام، آزادی مالکیت یک طبقه (یا همان که طبیعیتان می‌گوید: آزادی یعنی آزادی اقتصادی). به همین ترتیب، حقانیت استدلال‌ها از درون مباحث تاریخی و علمی-تئوریک نیز اخذ نمی‌شود، بلکه همچون پیش‌فرض‌هایی مسلم و یک بار برای همیشه انگاشته شده و طرح می‌شود، تا از طریق راهکارهای مناسب به عقل متعارف مردم بدل شود.

هایک در همین فرازهای کوتاه نقل شده به موضوعات بسیار مهمی اشاره می‌کند. او بین کار فلسفی-نظری، کار علمی، کار سیاسی-ایدئولوژیک، و سرانجام کار متخصصان حرفه‌ای (یا به بیان خود او، مأموران متخصص دولتی یا همان ارتش تکنوکرات و بروکرات در سطوح مختلف) تمایز قائل می‌شود. فیلسوف سیاسی (یعنی کسی چون خود هایک) که بالاترین مرتبه‌ی روشنفکری در اردوگاه بورژوازی را در اختیار دارد، وظیفه‌اش پرداختن به مسائل پیش پا افتاده‌ی همگانی و کُرنش در برابر عقاید عامه و مسلط نیست. وظیفه‌ی او ایجاد تصویری کلی از جهان و خلق مفاهیمی است که قابلیت توضیح و تفسیر جهان را در پیوند با نگرش کلی فیلسوف سیاسی به جهان داشته باشند؛ تصویری که همچنین در درون خود به سیاست‌هایی اشاره کند که بتوانند ترجمان این ایده‌ها و حامل آنها باشند. فیلسوف سیاسی تحلیل علمی ارائه نمی‌دهد، بلکه فلسفه‌ی سیاسی تدوین می‌کند؛ تصویری جامع و کلی از جهان پردازش می‌کند و آن را بر پیش‌فرض‌هایی مسلم انگاشته شده بنا می‌کند که جای تحقیق و بررسی علمی ندارد. بین ارزش‌های گوناگون دست به انتخاب می‌زند، در حالی که علم نیز قادر نیست او را در دسترسی به این ارزش‌ها یاری کند. زیرا علم پوزیتیویستی

(The Human Nature) ناظر بر ویژگی‌های خاص رشدیافته در انسان تحت شرایط خاص تاریخی است. به عنوان مثالی از این دسته‌ی دوم، می‌توان از خودخواهی شدید فردی در جامعه سرمایه‌داری نام برد که از سوی نظریه‌پردازان این جامعه همچون یک ویژگی طبیعی و ابدی و ازلی انسان تبلیغ می‌شود.

مشغله‌اش تحلیل فاکت‌هاست و توان اخذ گزاره‌های ارزشی از درون فاکت‌ها را ندارد. اما ارزش‌هایی که فیلسوف سیاسی بین آنها دست به انتخاب می‌زند از نوع زیر هستند: شهروندی جهان‌شمول اجتماعی یا شهروندی محدود به حوزه‌ی مدنی و دخالت سیاسی حداقلی؟ دولت دمکراتیک و ضامن اجرای عدالت اجتماعی یا دولت حداقلی و اقتدارگرا؟ رفاه عمومی، رشد و ارتقای همگانی و دسته‌جمعی با در نظر گرفتن قابلیت‌های فردی و نیازهای معین و متفاوت اشخاص و گروه‌ها، یا تقلیل نیازهای انسان‌های معین به بند و تبصره‌های بروکراتیک و قوانین تجریدی عام و شکنجه و آزار و تحقیر گروه‌های فرودست جامعه با تحمیل ریاضت‌های اقتصادی (سادیسیم اجتماعی)؟ احترام به شخصیت و شرافت انسان یا فقیرسازی مردم و سپس مجازات‌شان برای آن که فقیرند و حتا قادر به فروش نیروی کارشان نیز نیستند؟ اتحادیه‌های کارگری نیرومند با حق دخالت و مشارکت در امور اقتصادی یا اتحادیه‌هایی که صرفاً همچون ابزار خدمات‌رسانی به اعضای خود عمل می‌کنند؟ دمکراسی رادیکال اقتصادی و سیاسی یا بازی با مردم و سر دواندن آنها و دلسرد کردن‌شان از مشارکت جدی و فعال؟ همبستگی بین‌المللی و بخشیدن بدهی‌های کشورهای پیرامونی و تبعیض مثبت به نفع آنها و فشار همه‌جانبه روی دولت‌های اقتدارگرای پیرامونی و واداشتن آنها به وضع و رعایت قوانین و شرایط دمکراتیک (در دفاع از پرولتاریای جهان)، یا ادامه‌ی رشد ناموزون کنونی و تشدید رقابت‌های مصیبت‌باری که هستی کره‌ی زمین و اکثریت انسان‌ها را به خطر افکنده است؟

هر کسی با اندکی توجه می‌تواند دریابد که هایدک کدام دسته از ارزش‌های فوق را انتخاب می‌کند.

هایک جامعه‌ی موجود و وجود دو طبقه‌ی اصلی پرولتاریا و بورژوازی، و نیز وجود دولت به مثابه خدمت‌گزار طبقه‌ی دوم و اتصال بین طبقات برای ایجاد مصالحه و سازش را امری مسلم و طبیعی می‌پندارد. اگرچه پرولتاریا را به زایدی بورژوازی فرومی‌کاهد، اما آن‌قدر واقع‌گرا (رئالیست) هست که وجود دو طبقه‌ی اصلی در جامعه را نادیده نگیرد. از آنجا که روش علمی و رویکرد مادی به تاریخ ندارد، همه‌ی اینها را طبیعی قلمداد کرده و علامت سوالی در برابر آنها نمی‌گذارد. علم مورد نظر او از نوع پوزیتیویستی و ابزاری است، و به وسیله‌ای در جهت خدمت به سیاست‌مداران فروکاسته شده است. از نظر وی گروه‌های دیگری از روشنفکران هم هستند که در رده‌های دیگری به جز رده‌ی فیلسوف و «پیامبر سیاسی» ایستاده‌اند. اینها ایده‌های فلسفی فیلسوف سیاسی را به نظریه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، روان‌شناختی و نظایر آن در دانشگاه‌ها و مؤسسات علمی و آموزشی تبدیل کرده و

آنها را با شرایط معین اجتماعی-تاریخی خود سازش و انطباق می‌دهند، یا نظریات برآمده از ایده‌های فلسفی فوق را پس از جرح و تعدیل‌های مناسب به قامت نظام اجتماعی معین خود می‌دوزند. بخش سیاسی-ایدئولوژیک آن گروهی است که از درون این تئوری‌های جرح و تعدیل شده و آن تصویر کلی جامع سیاست‌های عملی را فرموله می‌کنند و «چه باید کرد»ها را در مقابل جامعه و احزاب و رسانه‌های گروهی می‌گذارند. بخش ایدئولوژیک نیز به همه‌گیر کردن این ایده‌ها در بین اقشار مختلف جامعه می‌پردازد تا عقل متعارف جدیدی سازمان دهد که پروژه‌های هژمونیکی این دسته از روشنفکران چیزی غریب و ناآشنا به نظر نیاید، بلکه ترجمان «غریزه‌های طبیعی» درنده‌خویی، خودخواهی و ضعیف‌ستیزی شهروندان باشد، یعنی همان خصلت‌هایی که تحت حاکمیت سرمایه رشد و پرورش یافته‌اند. این پروژه‌ها باید به بخشی از ذهنیت روزمره و آگاهی تلویحی شهروندان منفعل تبدیل شود. با این روش است که یک بلوک تاریخی بدیل شکل می‌گیرد و آنگاه مطابق الگوهای جوامع غربی در دوره‌های انتخاباتی بعدی حکومت را به دست می‌گیرند، و سپس با بولدوزر به جان بنیان‌های دستاوردهای تاکنونی بشریت می‌افتند تا جامعه را «مدرنیزه» کنند. این شکل از هژمونی را گرامشی هژمونی حداقلی (یا مینی‌مال) می‌نامد. این نوع از هژمونی گرایش به جذب روشنفکران جامعه و گروه‌های فرادست دارد، و نوعی شهروندی انفعالی ایجاد می‌کند که وفاق اجتماعی را بر اساس انفعال شهروندان کسب می‌کند. به نظر گرامشی البته این نوع هژمونی، یا هژمونی مبتنی بر وفاق انفعالی، بهتر از «وفاق» کسب شده بر اساس زور، قهر و حذف و یا پوپولیسم فاشیستی است.

پس روشن است که هایدک به مقوله‌ی روشنفکر طبقاتی و ارگانیک باور دارد. و همچنین تقسیم‌کار میان بخش «ذهنی» و بخش «پراتیک» طبقه را می‌پذیرد؛ یعنی تمایز وظایف روشنفکران فلسفی-تئوریک و سیاسی-ایدئولوژیک بورژوا، و آن‌هایی که طیف متخصصان تکنوکرات و لشکر مدیران و مشاوران صاحبان سرمایه را تشکیل می‌دهند. این تقسیم‌کار نیز برای او امری طبیعی است. همانطور که مارکس نیز به آن اشاره کرده است:^{۱۵}

«درون طبقه‌ی حاکم یک بخش همچون متفکران طبقه هستند (ایدئولوگ‌های فعال و مفهوم‌پرداز آن)، در حالی که موضع دیگران نسبت به این نظریه‌ها و ایده‌ها بیشتر حالت پذیرش انفعالی دارد، چرا که اینها در واقع اعضای فعال این طبقه هستند و زمان کمتری برای ایجاد تصویر ذهنی درباره‌ی خودشان دارند.»

در اینجا عنصر اقتصادی این طبقه (یعنی بورژوازی) به طرح سیاسی نمی‌اندیشد، به فلسفه‌ی سیاسی نمی‌پردازد، به درافکندن طرح نو و مقابله‌ی تئوریک با سوسیالیست‌ها نمی‌اندیشد. آنها از سویی مشغول مسابقه و نبردهای قهرمانی در عرصه‌ی تجارت و زد و خورد‌های بین سرمایه‌داران (پهنه‌ی نبرد و رقابت میان سرمایه‌های متعدد و گسترش قلمرو نفوذ سرمایه در جهان و بازارهای جهانی) هستند؛ و از سوی دیگر درگیر جنگ دائمی با نیروی کار برای مهار مقاومت‌ها و نافرمانی‌های آن (عرصه‌ی نبرد طبقاتی) هستند. به بیان دیگر، عناصر اقتصادی طبقه‌ی بورژوا مشغول ساخت «زیربنا» هستند. بنابراین، یک «گروه بیکار» و دارای وقت آزاد به نمایندگی از آنان به متحد ساختن عناصر سیاسی جناح‌های مختلف سرمایه‌داری در یک بلوک تاریخی قدرت می‌پردازند و از منافع آنها در برابر طبقه‌ی مزدبگیر و روشنفکران آنان و پیشروی‌های این طبقه برای کسب حقوق بیشتر دفاع می‌کنند. افراد این گروه سعی می‌کنند افکار اکثریت جامعه را به نفع تصویر کلی جهان از منظر بورژوازی حاکم تغییر دهند. آنچه که مارکس درباره‌ی آنها گفت که «بورژوازی ملت را به تصویر خود آفرید»، یک پروژه‌ی یک‌بار برای همیشه و پایان‌یافته نیست، بلکه این آفرینش به طور مرتب از طریق انقلاب‌های انفعالی و پروژه‌های هژمونیک تکرار می‌شود.

بنا بر دیدگاه هایک، پرولتاریا یا همان طبقه‌ی مزدبگیران عاقبت‌طلب و بی‌ذکاوت نیز به موجودات منفعلی می‌مانند که به روزمره‌گی زندگی پراتیک سرگرم هستند. مزدبگیران اکثریت جامعه را تشکیل می‌دهند و به دلیل تعدادشان در ساختار اقتصادی (هایک از جایگاه استراتژیک مزدبگیران در اقتصاد چیزی نمی‌گوید؛ از قهر ساختاری، محرومیت‌شان از مالکیت ابزار تولیدی و اجبارشان برای آن‌که نیروی کار خود را بفروشند هم چیزی نمی‌گوید) و همچنین به دلیل نفوذ عقاید «زندقی‌ها» در میان آنان، حامل ایده‌های خطرناکی شده‌اند که ممکن است تحت تأثیر این عوامل گروه مالکان را زیادی و بی‌دلیل تلقی کرده و رأی به انهدام فرادستی آنها بدهند. از این رو، برای تغییر ذهنیت آنها روشنفکران متخصص بورژوا باید «آگاهی را از بیرون به درون‌شان ببرند».

پروژه‌ی هژمونیک که هایک از آن دفاع می‌کند، همان است که از آن در بخش پیش تحت عنوان «هژمونی کارگزار-محور» یاد کردیم. یعنی مبتنی بر این انگاره است که به منظور دگرگون‌سازی اوضاع و تغییر توازن قوا، طرح اندیشه‌هایی بدیل در برابر اندیشه‌هایی که به دلایل تاریخی و اجتماعی به عنوان «عقل متعارف» اجتماعی پذیرفته شده‌اند، دفاع پرشور از آنها و تدارک لشکری از زنان و مردان اندیشمند دارای ایده و برنامه برای تغییر عقل متعارف، به خودی خود کفایت می‌کند. در راستای همین نگرش، به عنوان مثال چنین

تصور می‌شود که طرح اندیشه‌های بازار آزاد و دفاع جانانه از پروژه‌ی رهاکردن گرگ سرمایه از قلاده‌ای که جامعه در شکل دولت رفاه بر گردن‌اش افکنده و سعی در مهار آن داشت، به تنهایی موجب آن شد که این نظریه‌ها به «عقل متعارف» اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم بدل گردند. به این معنا، هژمونی را در سطح روبنا تفسیر می‌کنند، در حالی که هژمونی ساختاری را فراموش می‌کنند و واقعیت را به شکل سطحی و بدون هستی‌شناسی لایه‌بندی شده درک می‌کنند. باید اعتراف کرد که اتخاذ چنین رویکردی که هژمونی را تنها در سطح کارگزاران و تعامل میان آنها بررسی می‌کند، برای اردوگاه بورژوازی و روشنفکران ارگانیک آن تا حدی بدیهی است، زیرا آنان هژمونی ساختاری را در کنار خود دارند و تنها به تنظیم و سازمان دادن روبنا در انطباق با آن می‌اندیشند. اما برای روشنفکران ارگانیک طبقات و اقشار فرودست رویکرد علمی و بررسی هژمونی در هر دو سطح و به ویژه رابطه‌ی این دو با یکدیگر اهمیت دارد. زیرا هدف گروه اخیر ایجاد تغییر و تحولات بنیادی در جامعه‌ی کنونی و از بین بردن هژمونی ساختاری سرمایه و خودپویی ویرانگر آن است. به این معنا، موضوع آگاهی برای اردوگاه چپ به همان سادگی نیست که نزد هایکی‌ها مطرح است. زیرا برای چپ، امر آگاهی با امر دشوارِ خودرهانی توده‌ها و پرولتاریا گره خورده است. در این راستا برای چپ نبرد بر سر آگاهی موضوع فرادستی یک طبقه نیست، بلکه موضوع انحلال طبقات است. تغییر آگاهی توده‌ها نیز نیازمند میانجی‌گری مقوله‌ی روشنفکر است، که سوسیالیست‌ها نیز همانند هایکی به ضرورت آن باور دارند. اما این توافق نظر تنها در ظاهر قضیه است و جنبه‌ای سطحی دارد، زیرا ما بر خلاف هایکی به تنزل دادن سطح آگاهی توده‌ها و دستکاری آن و فریب مردم نمی‌اندیشیم. بلکه به ارتقای این آگاهی و عروج توده‌های مردم به سطح خودرهانی و خودگردانی می‌اندیشیم. دیگر این که ما فکر می‌کنیم که آگاهی پرولتاریا و سایر مردم دارای ریشه‌های عینی و اجتماعی است و تنها در اثر تبلیغات و تهییجات گروه‌های مختلف شکل نگرفته است. این آگاهی محصول ساختارهای جامعه‌ی موجود، شیوه‌ی زندگی در این جامعه، و نیز تضادهای درون‌ماندگار آن و مبارزات و بحران‌های ناشی از آنهاست. به این ترتیب، به نظر ما آگاهی «مردم عادی» دارای خصلتی تاریخی-اجتماعی، متناقض و چندسویه است. آنها از سویی دارای یک عقل متعارف بورژوازی هستند که ناشی از زندگی در جامعه‌ی سرمایه‌داری و کنترل آگاهی از سوی این جامعه است؛ و از سوی دیگر، باز به دلیل مکانیسم‌های موجود در همین جامعه دارای یک آگاهی مخالف اما متناقض نیز هستند؛ یک آگاهی مخالف و متناقض که قابلیت سیقل‌یابی و شفاف شدن را دارد. همین امر کار روشنفکران چپ و انواع سیاسی-ایدئولوژیک آن را به ویژه دشوار می‌کند. زیرا روشنفکران ارگانیک بورژوازی در پی تحکیم و تثبیت عقل

متعارف بورژوازی نزد توده‌ها هستند، که تا حدی در همسویی با وضع غالب اقتصادی و اجتماعی است. اما روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر و به طور کلی روشنفکران چپ، در پی راززدایی و کشف روابط پنهان وضع موجود و شفافیت‌بخشی به آگاهی مخالف در توده‌ها و پرولتاریا هستند. بدیهی است که گروه دوم کار به مراتب دشوارتری در پیش است.

موضوع دیگر این است که رابطه‌ی بین روشنفکر و کارگر یک رابطه‌ی عاری از تنش و تناقض نیست و در طول تاریخ مبارزات سوسیالیستی و پرولتری موجب بروز مناقشات و جدلهای فراوانی بوده است. یکی از علت‌های این مناقشه‌ها بدبینی کارگران به روشنفکرانی با خاستگاه طبقاتی بورژوازی یا خرده-بورژوازی بوده است. یکی دیگر از دلایل تناقض میان طرح ادعای خودرہانی کارگران، و اصرار بر ضرورت وجود انبوهی از روشنفکران سوسیالیست برای تسریع و تسهیل این خودرہانی است. اگر کارگران باید امر خودرہانی خویش را پیش ببرند، چه نیازی به وجود روشنفکران حرفه‌ای هست؟ وظیفه‌ی این روشنفکران چیست؟ «آگاه کردن» توده‌ها در این راستا چه معنایی دارد؟ توده‌ها را از چه چیزی باید «آگاه» کرد؟ آیا همواره خطر آن وجود ندارد که این روشنفکران از طبقه‌ی کارگر و جنبش‌های اجتماعی همچون اسب تروا برای تسخیر قدرت سیاسی و امتیازهای اجتماعی استفاده کنند؟ برای شفاف شدن این موضوعات لازم است که در همین ارتباط برخی نکات را به طور خلاصه مطرح کنیم.

نخست، باید به رابطه یا شکاف میان روشنفکران ارگانیک طبقاتی و کارگران (و نیز مردم) اشاره کرد. در همین زمینه به مثال‌هایی از تبلور این شکاف در دوره‌ی خود مارکس اشاره می‌کنم تا تاریخ طولانی این مناقشه‌ها و خصلت این شکاف تا حدی روشن گردد. گفته می‌شود گرامشی نخستین مارکسیستی است که با جدیت و شوری فراوان به این شکاف پرداخته است؛ اما به نظر من رویکرد (عمدتاً) دیالکتیکی و کارگزار-محور گرامشی نسبت به این مسئله در ادامه‌ی رویکرد دیالکتیکی و ساختار-مدار مارکس به این موضوع قرار دارد. در ادامه‌ی نوشتار با طرح موضوع چگونگی تکوین «آگاهی متناقض» سعی می‌کنم اندیشه‌های مارکس و گرامشی را تا حدودی در ادامه‌ی یکدیگر بررسی کنم و نشان دهم که نقش روشنفکران ارگانیک چپ آن چیزی نیست که معمولاً از آن برداشت شده است؛ و از سوی دیگر، آگاهی کارگران نیز آن چیزی نیست که معمولاً معرفی شده است. رابطه‌ی روشنفکران و کارگران یا «نخبگان و مردم» نزد چپ یک رابطه‌ی مکانیکی و انفعالی نیست. این رابطه یک رابطه‌ی دیالکتیکی و متناقض است که از تنش‌های آن گریزی نیست و برای کاهش تنش‌های آن باید شرایط و مختصات این رابطه به طور مرتب و پویا مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

پس از آن به توضیح این امر باید پرداخت که گرامشی شکاف بین روشنفکر و کارگر را امری طبیعی و گریزناپذیر نمی‌بیند (آن‌طور که هایک می‌گوید)؛ او در ضمن مقوله‌ی آگاهی طبقاتی و اجتماعی را پیچیده‌تر از یک رابطه‌ی انفعالی و مکانیکی «انتقال» آگاهی می‌بیند. موضوع دیگر در بحث‌های گرامشی به نظر من تأکید او بر شخصیت، فرهنگ و رفتار اجتماعی یک روشنفکر ارگانیک پرولتری و مردمی است. تواضع، فروتنی و توانایی «حس کردن» روشنفکر برای او از اهمیت بسیاری برخوردار است که به آن نیز اشاره خواهد شد. روشنفکر مورد نظر گرامشی از تجربه‌های عظیم مردم استفاده می‌کند؛ به نیازهای بی‌واسطه و باواسطه‌ی آنان اهمیت می‌دهد؛ در شرایطی متواضعانه به روابط متقابل با مردم وارد شده و نقطه حرکت خود را در نیازهای آنان اتخاذ و جستجو می‌کند.

در عین حال روشنفکری که گرامشی از آن سخن می‌راند، همیشه در حالت و موقعیت حزبی و نهادی است. او از روشنفکران مارکسیست و سوسیالیست غیرحزبی و روشنفکران رادیکال، اومانیست و عمومی سخنی به میان نمی‌آورد. در ضمن از تنش‌ها و اختلاف‌های احزاب چپ و روشنفکران نیز چیزی نمی‌گوید. در حالی که در تاریخ جنبش سوسیالیستی معمولاً نوعی تنش و بدبینی نسبت به روشنفکران منتقد حزبی و غیرحزبی در احزاب چپ وجود داشته است (مانند برخوردهای کمینترن با لوکاچ و کارل کُرش)^{۱۶}. این موضوع خود را در شوروی سابق و در احزاب کمونیست اروپای غربی به شیوه‌های متفاوت نشان داد، و تبعات زیادی بر روابط میان این احزاب و روشنفکران داشته است، که در این نوشتار تنها به بیان انتقادهای برخی نویسندگان سوسیالیست بسنده خواهیم کرد.

دیگر این که در شرایط امروزی با نهادمند شدن کار ذهنی و جذب روشنفکران در دستگاه‌های تولیدی و بازتولیدی جامعه‌ی موجود، پدیده‌ای به نام متخصصان حرفه‌ای (در علوم اجتماعی نظری و کاربردی و نیز سطوح بروکراتیک و تکنوکراتیک) یا «روشنفکران خاص» به وجود آمده است، که بررسی جایگاه آنها نیز برای ادامه‌ی این بحث دارای اهمیت است. زیرا نتولیرال‌ها سعی دارند نقش آنها را به کارکردی نهادی و تخصصی در چارچوب‌های ثبات‌یافته کاهش دهند؛ تا به این معنا، آنان را به پذیرش ایدئولوژی تخصص‌گرایی ملزم کنند. در بخش «علم و ارزش‌گذاری» به خطر این گرایش و تبدیل شدن متخصصان حرفه‌ای به ابزاری در اختیار سرمایه و دولت پرداختیم. پاسخ ما به این تحولات اجتماعی و

۱۶. نگاه کنید به:

Martin Jay: *Marxism and Totality, the adventures of a concept from Lukács to Habermas*, 1984

نهادمند شدنِ کار ذهنی، ترغیبِ وحدتِ کار تخصصی با کار سیاسی-اجتماعی است؛ به بیانی دیگر، این همان وحدتِ «روشنفکر خاص» و «روشنفکر عمومی» است که فرانک لنتریک چیا و ادوارد سعید به ترتیب از آنها دفاع کرده‌اند. در ادامه‌ی بحث با تفصیل بیشتری به موضوعات ذکر شده در بالا می‌پردازم.

۵.۳. مسئله‌ی شکاف بین روشنفکر و کارگر

گرامشی در نامه‌ای به یک دوست چنین می‌نویسد^{۱۷}:

«تراژدی بزرگی خواهد بود چنان‌چه آن گروه‌هایی از روشنفکران که به سوی طبقه‌ی کارگر می‌آیند و طبقه‌ی کارگر به آنها اعتماد می‌کند، خود را از همان گوشت و پوستی ندانند که متواضع‌ترین، عقب‌مانده‌ترین و ناآگاه‌ترین دهقانان و کارگران ما از آن ساخته شده‌اند. در آن صورت، تمام کارها و تلاش‌های ما بیهوده بوده و هیچ سودی از کوشش‌های ما حاصل نخواهد شد.»

موضوع شکاف بین روشنفکر و کارگر یا نخبه و مردم موضوع مهمی است. این شکاف همیشه در اردوگاه چپ و سوسیالیستی (مارکسیست، آنارشیست، آنارکوسندیکالیست و نظایر آن) مطرح و مورد بحث بوده است. لحظه‌ای به طرح «انقلاب انفعالی» هایک ببانیدشید. می‌بینید که رویکرد از بالا به مردم و دست‌کم گرفتنِ شعور و آگاهی آنان تا چه اندازه نزد وی نیرومند است. لنین در درونِ اردوگاه سوسیالیستی به خاطر طرح ایده‌هایی شبیه این که آگاهی باید از بیرون توسط روشنفکران انقلابی به درون توده‌ی مردم برده شود بسیار مورد نقد و چالش قرار گرفته است. در حالی که در اردوگاه بورژوازی موضوع نخبه‌گرایی و رابطه‌ی مکانیکی بین «توده‌های ابزاری» و نخبگان بورژوا هرگز مورد دعوا نیست؛ زیرا آنان رویکردی طبیعی نسبت به مساله‌ی تقسیم کار ذهنی و یدی را می‌پذیرند و در نتیجه نزد آنان رابطه‌ی مکانیکی بین حکومت‌شوندگان و حکومت‌کنندگان به چالش گرفته نمی‌شود. اما دعوا پیرامون نخبه‌گرایی در اردوگاه سوسیالیست‌ها سابقه‌ای دیرینه دارد.

17. Jerome Karel: Revolutionary Contradictions: Antonio Gramsci and the problem of intellectuals in Antonio Gramsci, Critical Assessments, vol.3, ed. By James Martin, 2002

جِرم کارابل در این ارتباط می‌نویسد:

«در یکی از جلسه‌های کنگره‌ی بین‌الملل اول در سال ۱۸۶۶، یک رهبر کارگری از هیأت فرانسوی از جای برخاست تا حمایت خود را از تصمیم اخراج همه‌ی غیرکارگرها اعلام کند. این تصمیم به ظاهر رو به سوی روشنفکران و به ویژه مارکس داشت، که البته از سوی حاضران در کنگره رد شد. اما نفس طرح مسئله نشانگر وجود خشم و رنجش کارگران از روشنفکران در بین‌الملل اول بود. این نخستین تنش و رویارویی مارکس با روشنفکرستیزی در طبقه‌ی کارگر نبود. مارکس در سی‌ام ماه مه ۱۸۴۶ در بروکسل تنشی با کارگر روشنفکر آلمانی به نام ویلهلم ویتلینگ را تجربه کرده بود. زیرا ویتلینگ بر این باور بود که کارگران باید خود را از غرولندهای تهوع‌آور آنهایی که ادعای نمایندگی‌شان را داشتند رها کنند؛ آفرینش تئوری‌های جدید بی‌فایده است، و کارگران تنها باید به خودشان اتکا کنند و به روشنفکران و نظریه‌پردازهایشان شک کنند. مارکس با خشم و برانگیختگی سخنان او را قطع کرده و گفت:^{۱۸}

«فراخوان کارگران به عمل، بدون یک رویکرد علمی و بدون ایده‌های علمی، به معنای تبدیل ترویج و تبلیغ به یک بازی بیهوده و بی‌سرانجام است... نادانی و جهل هرگز به سود هیچ کس نبوده است.»

به نظر کارابل سنگینی و خشونت پاسخ مارکس به ویتلینگ نشانه‌ی موضع تدافعی او بود، و نشانگر جایگاه نادرستی که روشنفکران در میان طبقه کارگر داشتند. به نظر او نمی‌توان پاسخ مارکس را این‌گونه برداشت کرد (آن‌طور که مثلاً با پیروی از آرای آلوین گلدنر^{۱۹} می‌توان کرد) که موضع او از سوی تبلور و توجیه جایگاه مؤثر و پرنفوذ خود اوست؛ و از سوی نوید ظهور یک الیت روشنفکری در جوامع سوسیالیستی آینده را می‌دهد. از نظر کارابل این برداشت نه تنها بی‌عدالتی نسبت به شخصیت مارکس، بلکه فراموش کردن نکته‌ی مورد نظر او نیز هست. زیرا پاسخ مارکس در واقع یک دفاع از فعالیت تئوریک و برجسته‌کردن جایگاه پراهمیت و غیرقابل چشم‌پوشی آن برای جنبش انقلابی در حال ظهور طبقه‌ی کارگر است. اما همچنان تردیدهایی در این باره بر جای بود. موضوع نقش

۱۸. همان منبع

19. Alvin Goldner

روشنفکران در جنبش انقلابی در دهه‌ی ۱۸۷۰ توسط آنارشویست روسی میخائیل باکونین بار دیگر مطرح شد. او کنگره‌ی بین‌الملل اول را متهم می‌کرد که خودش را در عمل به دو گروه تقسیم کرده است؛ اکثریتی به مثابه ابزار کور، و اقلیت فرهیخته‌ای که کارهای رهبری را پیش می‌برند. او به این ترتیب نگران تداوم تقسیم‌بندی میان روشنفکران و کارگران پس از انقلاب بود.^{۲۰}

پس، مسئله‌ای که توسط باکونین طرح شد، فقط این نبود که تقسیم‌بندی‌هایی درون کنگره‌ی بین‌الملل به وجود آمده است؛ بلکه این نیز بود که تا چه اندازه شکاف بین روشنفکران و کارگران در جنبش انقلابی می‌تواند منجر به بازتولید یک جامعه‌ی طبقاتی پسا-انقلابی شود، که این بار سلطه‌ی یک طبقه‌ی جدید یعنی روشنفکران را تجربه کند.^{۲۱} کارابل می‌گوید مارکس هرگز به طور صریح به این مسئله (موضوع طبقه‌ی جدید) نپرداخت، اما او نسبت به تنش میان وجود روشنفکران بیرونی در جنبش کارگری نیز بی‌تفاوت نبود. او به شدت به کسانی که اهمیت نظریه را انکار می‌کردند حمله می‌کرد؛ و به موازات آن، نظریه‌پردازانی را که از جنبش و پراتیک انقلابی فاصله می‌گرفتند نیز مورد تحقیر و انتقاد شدید قرار می‌داد. او در نامه‌ای به بیل درباره‌ی جریان روشنفکری حزب سوسیال‌دمکرات می‌نویسد:^{۲۲}

«به نظر این آقایان طبقه‌ی کارگر قادر به خودرهانی خویش نیست. به همین دلیل باید خود را تحت رهبری بورژوازی آموزش دیده و مالک قرار دهد، که تنها کسانی هستند که وقت و فرصت پرداختن و درک این موضوع را دارند که چه چیزی برای کارگران خوب و چه چیزی بد است. زمانی که بین‌الملل تشکیل شد، ما به وضوح شعار خود را چنین فرموله کردیم: رهایی طبقات کارگر بایستی به دست خود آنها انجام شود. به همین خاطر، ما نمی‌توانیم با کسانی همکاری کنیم

۲۰. همان منبع

۲۱. این نظر به شیوه‌های مختلف نزد نظریه‌پردازان متفاوتی مطرح و بحث شده است، که می‌توان آن را به‌ویژه تحت تاثیر وقایع شوروی و واکنشی نسبت بدان دانست. به عنوان نمونه، اریک اولین‌رایت نیز در نظریه‌ی «طبقاتی» خود چنین نظری را طرح می‌کند که در یک جامعه‌ی بدیل سوسیالیستی مبتنی بر «دولت‌گرایی»، مدیران و بوروکرات‌های دولتی قادر خواهند بود که به طبقه‌ی جدید استثمارگر بدل شوند؛ و بدین جهت، برای خودرهانی پرولتاریا تنها انحلال مالکیت خصوصی بر وسائل تولیدی کافی نیست، بلکه پرولتاریا هم‌چنین باید خود را از این معضل جدید که همانا تقسیم و توزیع ناعادلانه دارایی‌ها و مهارت‌های ذهنی، سازمانی و اداری است، رها کند. نگاه کنید به اولین‌رایت ۱۹۹۸. کالینیکوس اولین‌رایت را برای این چنین نظری نقد کرده است. نگاه کنید به کالینیکوس ۱۹۸۷.

۲۲. همان منبع

که می‌گویند کارگران بیش از آن آموزش نایافته‌اند که بتوانند خود را رها کنند، و نخست باید از بالا و توسط فلاسفه‌ی بورژوازی و خرده‌بورژوازی رها شوند...”

یعنی مارکس به روشنفکران اصلاح‌طلب بورژوازی حمله می‌کند و موضع خود را شفاف بیان می‌دارد. آن روشنفکرانی که خود را بر فراز طبقه‌ی کارگر قرار می‌دهند، یک خطر جدی برای رهایی آن هستند. کارابل در این مورد پرسش‌هایی مطرح می‌کند:

“اما اگر قرار بر خودرسانی طبقه کارگر باشد، آیا نقشی برای نظریه‌پردازان انقلابی می‌ماند که خاستگاه‌شان معمولاً اقشار فرادست جامعه است؟ اگر آنها نقشی دارند، در آن صورت مفهوم خودرسانی پرولتاریا چه مضمونی دارد؟ و اگر نقشی ندارند، چه کسانی باید با تحمیل خودبه‌خودی ایدئولوژی بورژوازی (به بیان لنین) بر توده‌های کار و زحمت مقابله کنند؟”

به نظر می‌رسد که نخست باید پرسید که این تحمیل ایدئولوژیک اصولاً چگونه انجام می‌شود؟ می‌دانیم که بسیاری از چپ‌ها بر نقش رسانه‌های گروهی و ایدئولوگ‌های بورژوا تأکید بسیاری دارند، که البته مشاهده و نظر آنها درست است. زیرا نقش ابزار غول‌آسای سرمایه برای اعمال هژمونی در عرصه‌ی آگاهی را نباید دست‌کم گرفت. اما این بخش از چپ‌ها و نیز کارابل به دلیل عدم توجه به عرصه‌ی اقتصاد سیاسی بررسی و توضیح مقوله‌ی آگاهی را تنها در سطحی محدود بحث می‌کنند. به این معنا، آنها به ریشه‌های ساختاری «تکوین آگاهی» نزد پرولتاریا و توده‌های مردم (و همچنین روشنفکران)، یا به بیانی دیگر، به هژمونی سرمایه در سطح ساختاری نمی‌پردازند. بنابراین، تنها پس از این مرحله، یعنی چگونگی تکوین آگاهی در سطح ساختاری، پرسش بعدی بدین‌گونه قابل طرح است: چگونه می‌توان با تحمیل ایدئولوژی بورژوازی در پرتو چنین وضعیتی مقابله کرد؟ همه‌ی سوسیالیست‌ها همواره بیان داشته‌اند که این امر نیاز به یک قشر خاص در میان طبقه کارگر و سوسیالیست‌ها دارد، تا با پذیرش انفعالی ایدئولوژی بورژوازی و نیز ایده‌های ظریف‌تر آن مقابله‌ی مؤثری انجام شود. اما همه‌ی سوسیالیست‌ها دارای یک برداشت از پیوند و ارتباط میان قشرهای روشنفکران و کارگران نبوده‌اند. زیرا شیوه‌ی بررسی پرسش مربوط به تکوین آگاهی تعیین می‌کند که این رابطه چه خصلتی باید داشته باشد. در نتیجه، نخست باید ببینیم ایدئولوژی بورژوازی چگونه خود را به پرولتاریا تحمیل می‌کند و آگاهی کارگران چگونه شکل می‌گیرد. در این مورد مارکس بهتر از دیگران موضوع را در سطح «هژمونی ساختاری» سرمایه و تأثیرات آن بر طبقه‌ی کارگر بررسی کرده است، اگرچه به طور پراکنده.

۵.۴. مقوله‌ی آگاهی نزد مارکس

معمولا گفته می‌شود که مارکسیسم کلاسیک در بررسی موضوع آگاهی کار زیادی نکرد و گرامشی نخستین کسی است که به این مهم پرداخت. زیرا برای گرامشی ثبات و دوام سرمایه‌داری موضوع قابل تأملی بود، و اینکه چگونه این نظام با وجود بحران‌های مخرب ادواری باز قادر به ادامه‌ی حیات خویش است. در همین راستا، او توجه خویش را به موضوع آگاهی در طبقات تحتانی جامعه و استراتژی‌های طبقات فرادست برای جلب وفاق آنان معطوف کرد. برای مقابله با این شرایط، او از نظریه‌ی روشنفکران ارگانیک پرولتری دفاع کرد. به نظر می‌رسد که این رویکرد کارگزار-محور باید ریشه در درک هژمونی ساختاری سرمایه داشته باشد که اصولا ما را قادر می‌سازد تا هژمونی را در سطحی عمیق‌تر از پروژه‌های وفاق-محور و فرآیند «شکل دادن» به آگاهی توده‌ها و کارگران بررسی کنیم. برای درک این موضوع و فهم بهتر بحث گرامشی باید به مارکس بازگشت. درک وجه ساختاری مساله از این رو اهمیت دارد که به شیوه‌ی کمونیست‌های اروپایی^{۲۳} خود را به حوزه‌ی «روبنا» و سطح جامعه‌ی مدنی محدود نکنیم و از تحلیل اقتصاد سیاسی و عمق و پیچیدگی آن غفلت نورزیم.

مارکس در سطح عمیق‌تری به مسئله‌ی «تکوین آگاهی و تکوین سوژه» در جامعه‌ی سرمایه‌داری پرداخته است و آن را به شیوه‌ی تولید مستقر در این جامعه مربوط کرده است.

مارکس در نوشته‌های خود به نکته‌های بسیار مهمی اشاره می‌کند. او در جایی، همان‌طور که در بخش «علم و ارزش-گذاری» نیز اشاره شد، درباره‌ی پیچیده‌گی حیرت‌آور شیوه‌ی تولیدی سرمایه‌داری چنین می‌گوید:

«همان‌طور که خواننده با بهت و حیرت متوجه خواهد شد، چنان‌چه تحلیل روابط درونی تولید سرمایه‌داری یک موضوع بسیار پیچیده و بسیار گسترده است، و چنانچه (به علت پیچیدگی این روابط) پرداختن به این موضوع به عهده‌ی علم می‌افتد تا حرکت و جنبش بیرونی و قابل رؤیت آن (تولید سرمایه‌داری) را به حرکت درونی و حقیقی آن ربط دهد، در آن صورت بدیهی است که مفاهیم نشأت گرفته از این وضع، مفاهیمی که قوانین تولیدی را تشریح می‌کنند، در اذهان ایجننت‌های تولید و توزیع سرمایه‌داری به طور فاحشی متفاوت از قوانین

واقعی این حرکت باشد. به این ترتیب، مشخص می‌شود که این مفاهیم تنها تجلی حرکت و جنبش‌های سطحی و قابل رؤیت آن هستند.^{۲۴}

مارکس پیچیده‌گی روابط درونی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را موضوعی بغرنج می‌داند که تنها علم از عهده‌ی بررسی آن برمی‌آید. او به این ترتیب مفاهیم تولید شده نزد کارگزاران تولید و توزیع، و به طور کلی آگاهی آنان را ناشی از وضعیت تولیدی مسلط می‌داند که «به طور فاحشی متفاوت» از آن چیزی است که در واقعیت روزمره مشاهده می‌شود. آگاهی نابسندگی سوژه‌های اجتماعی نشأت گرفته از شرایط تولیدی موجود و شرایط زندگی در جامعه‌ای است که انسان‌ها به ابژه‌های فرایند تولید تبدیل شده و قادر به میانجی‌گری و کنترل روابط تولیدی نیستند، بلکه حیات اجتماعی‌شان به نوعی از سوی این مناسبات میانجی‌گری و هدایت می‌شود. مارکس در همین رابطه به مقوله‌ی «بت‌وارگی کالا» پرداخته است و این که در اثر وضعیت عینی عرصه‌ی تولید و «قوانین حرکت سرمایه» موقعیتی ایجاد می‌شود که روابط بین مولدین هم‌چون روابط بین کالاها پدیدار می‌شود.

در جای دیگری مارکس می‌گوید^{۲۴}:

“طبقه‌ی کارگر تحت تأثیر روند تولید سرمایه‌داری و به وسیله‌ی مکانیسم‌های درونی آن هر چه بیشتر انضباط یافته، متحد و سازمان‌دهی می‌شود و این وضعیت سرانجام به آنجا منجر می‌شود که سلب مالکیت‌کنندگان خود سلب مالکیت شوند.”

در اینجا او از طبقه‌ی کارگری سخن می‌گوید که به ناگزیر در اثر ضرورت‌های درونی سازوکار تولید به نیروی متحد، منسجم، آگاه و قدرتمندی تبدیل می‌شود که توان سلب مالکیت از طبقه‌ی حاکم را دارد. به این معنا، شیوه‌ی تولیدی موجود سوژه‌هایی تربیت می‌کند که قادر به کنترل تولید می‌شوند، و در نتیجه از میانجی‌گری سرمایه رها می‌شوند. مارکس در جای دیگری می‌نویسد^{۲۵}:

“پیشرفت تولید سرمایه‌داری موجب رشد طبقه‌ی کارگری می‌شود که به وسیله‌ی میانجی‌های آموزش، سنت و عادت‌ها، به الزام‌های این شیوه‌ی تولیدی همچون

۲۴. برگرفته از لیبوویتز ۲۰۰۳

۲۵. همان منبع

قوانین بدیهی و طبیعی می‌نگرد. سازمان فرایند تولید سرمایه‌داری در شکل رشدیافته‌ی خود همه‌ی انواع مقاومت‌ها را در هم می‌شکند... در حالت عادی می‌توان کارگران را با خیال آسوده به دست «قوانین طبیعی تولید» رها کرد، در واقع می‌توان به وابستگی او به سرمایه اتکا کرد، که خود ناشی از آن شرایط تولیدی است که استمرار و بقای جاودانه‌ی خود را مرهون کارگران است.

مارکس سرانجام چه می‌گوید و طبقه‌ی کارگر را واجد کدام نوع آگاهی می‌داند؟ او از سویی بر هژمونی ساختاری سرمایه و «انعکاس» آن در ذهن کارگران تأکید دارد که در ترکیب با سنت‌ها، عادت‌ها و آموزش منجر به تکوین نوعی آگاهی انفعالی در آنان می‌شود که در نتیجه‌ی آن، شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را امری طبیعی قلمداد می‌کنند. از سوی دیگر، بر خصلت رهایی‌بخش تولید سرمایه‌داری تأکید می‌کند که موجب سازماندهی، انضباط، اتحاد و توانایی‌های طبقه کارگر می‌شود. به این معنا، نظام سرمایه‌داری طبقه کارگری تولید می‌کند که «گورکن» سرمایه خواهد شد.

طبقه کارگری که مارکس ترسیم می‌کند، دارای آگاهی یک‌سویه نیست. از سویی رابطه‌ی شکل و مضمون تولید کارگران و هر شخص «غیردانشمند» دیگری را به اشتباه می‌کشاند. از سوی دیگر، همین شیوه‌ی تولید پیچیده و متضاد طبقه کارگری تولید می‌کند که به وسیله‌ی انضباط و اتحاد و توانایی‌های سازمانی و مهارتی خویش گورکن سرمایه‌داری می‌شود. اما همین طبقه‌ی کارگر تحت تأثیر آموزش‌های نظام مسلط، عادت‌هایی که از گذشته به ارث برده، و سنت‌های غیرعلمی و غیرانتقادی موجود، خود شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را همچون یک قانون طبیعی امری مسلم قلمداد می‌کند.

آنچه مارکس می‌گوید این است که طبقه‌ی کارگر «واقعا موجود» دارای یک آگاهی متناقض است. زیرا با روابط و شکلی از تولید روبروست که درون آن انباشته از تناقض است. دقیقا به همین دلیل، یعنی به دلیل تضاد موجود در خود واقعیت است که امکان آگاهی متضاد و کنش‌گری بی‌قرار شورش‌گرانه در این طبقه ایجاد می‌شود. شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری از سویی کارگران را به تابعیت ذهنی از سرمایه وامی‌دارد و رابطه‌ی وابستگی آنان به سرمایه را تداوم می‌بخشد؛ و از سوی دیگر، با تبدیل آنان به سوژه‌های توانای تولیدی امکان رهایی و خودگردانی را به آنها نشان می‌دهد. از همین جاست که مقوله‌ی علم برای مارکس اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. پرده برافکندن از رازورزی سرمایه در سطح نظری از آن جهت لازم است که کارگران بتوانند به ماهیت سرمایه پی ببرند و در مسیر جهت‌مند نفی سرمایه، توانایی ایجاد خویش به مثابه سوژه‌ی تاریخی در آنها تقویت گردد. با توجه به خصلت تضادمند

شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و نیز خصلت آگاهی ناشی از آن، فرمول‌بندی‌هایی نظیر آنچه لنین درباره‌ی انتقال آگاهی از بیرون به درون کارگران گفته است، می‌تواند موجب القای درک نادرستی از صورت مسئله گردد. زیرا مطابق آنچه که مارکس می‌گوید، آگاهی کارگران اساساً متناقض است. این آگاهی محتوی توأمان پذیرش انفعالی بردگی کار مزدی و ضدیت علیه آن است که لاجرم منجر به آن می‌شود که آگاهی این طبقه قابلیت واژگون‌سازی و رهایی‌بخشی بیابد. به این معنا، نظریه در رابطه‌ای بیرونی با آگاهی قرار ندارد، بلکه توضیح وضعیت موجود و تناقض‌های آن است که در ذهن کارگر نیز به طور تلویحی وجود دارد. نظریه با هسته‌ی واژگون‌سازی این آگاهی، که تحت رژیم سرمایه‌داری شکل گرفته، ارتباط می‌گیرد و آن را صیقل داده و تقویت می‌کند. در پرتو نوشته‌های مارکس می‌توان گفت که پرولتاریا دارای یک آگاهی بالقوه‌ی رهایی‌بخش است، و نیازی به «بردن آگاهی به درون پرولتاریا» به معنای مکانیکی و یک‌سویه‌ای که از این عبارت درک می‌شود، نیست. اما صیقل دادن و به فعلیت درآوردن این بخش بی‌قرار، واژگون‌سازی و رهایی‌بخش آگاهی کارگران نیاز به عامل تسریع‌بخش (کاتالیزور) دارد. این کاتالیزور با دخالت‌گری روشنفکران ارگانیک طبقه، که خود عمدتاً بخشی از پیکره‌ی «کارگر جمعی» هستند، تأمین می‌شود. از این منظر، روشنفکران ابزار مکانیکی «انتقال آگاهی» از بیرون نیستند، بلکه آنها آگاهی متناقض چندسویه را در جهت سویه‌های رهایی‌بخش آن صیقل داده و جوهر زیرین آن را شفافیت می‌بخشند؛ ضمن این‌که آنان خود در ساختار تقسیم کار اجتماعی یا بخشی از پیکره‌ی «کارگر جمعی» هستند (روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر). و یا اگر از این لحاظ در بیرون از این طبقه قرار دارند، به لحاظ سیاسی متعهد به منافع و سرنوشت طبقه‌ی کارگر هستند (به منزله‌ی روشنفکران غیرارگانیک طبقه‌ی کارگر).

در امتداد بحث مارکس، اینک می‌توان گفت که گرامشی آن کسی است که بر خصلت متناقض آگاهی پرولتاریا و مردم تحت ستم تأکید می‌کند، بی‌آنکه این خصلت را با ارجاع به گفته‌های مارکس توضیح دهد. آنچه اهمیت دارد این است که او بر خلاف لنین تأکید زیادی بر آگاهی متناقض توده‌های کارگر داشت و نیز طرفدار تقویت رابطه‌ی دیالکتیکی میان کارگران و روشنفکران، و در همین راستا رهبری‌شوندگان و رهبری‌کنندگان بود. برای مشخص شدن هرچه بیشتر این موضوع، در پرتو نوشته‌ی کارابل، اشاره‌ی کوتاهی می‌کنیم به تفاوت‌ها و شباهت‌های اندیشه‌های لنین و گرامشی.

۵.۵. مقایسه‌ی اندیشه‌های لنین و گرامشی در باب مفهوم روشنفکر

یکی از مشکلاتی که از هنگام انتشار کتاب «چه باید کرد؟» (لنین ۱۹۰۲) در اردوگاه سوسیالیستی به وجود آمده است، مسئله‌ی چگونگی بررسی آگاهی پرولتاریا، و در نتیجه چگونگی به هم پیوستن روشنفکران و توده‌ی کارگران است.

به نظر کارابل واقعیت این است که «چه باید کرد؟» لنین در یک مباحثه‌ی آتشین علیه فرمیست‌های اکونومیست انجام شد، که دارای ویژگی‌های شاخص منسوب به بین‌الملل دوم بودند؛ و از جمله، حامل درکی مکانیکی از انقلاب بودند. به نظر ژوزف^{۲۶} (و همچنین بر پایه‌ی آرای آلتوسر^{۲۷})، این نوشته بازتاب درک مکانیکی لنین از رابطه‌ی عین و ذهن است، چرا که که ذهن را انعکاس یک‌سویه و منفعل عین می‌داند^{۲۸}. در اینجا («چه باید کرد؟») از نظر لنین، شرایط وابستگی کارگر به سرمایه‌دار خود را به طور یک‌سویه‌ای در آگاهی اتحادیه‌ای و مبارزات اقتصادی کارگران عینیت می‌بخشد و مانع تکوین یک آگاهی انقلابی در آنان می‌گردد. به همین جهت نیز وجود عده‌ای روشنفکر انقلابی حرفه‌ای لازم است تا آگاهی انقلابی را به درون توده‌ها ببرند. با وجود انتقادهای واپسین لنین^{۲۹} از خود در این مورد، چالش حول این موضوع هرگز گریبان او و مارکسیست‌های بعدی را رها نکرد.

زیرا صورت‌بندی لنین از مساله حاوی تأکیدی یک‌سویه بر نقش «مثبت» و تربیت‌کننده‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بر فرایند تکوین آگاهی نزد توده‌های کارگر است. به همین جهت نیز در استراتژی او از موضوع آموزش یا رابطه‌گیری با هسته‌ی واژگون‌ساز در آگاهی متناقض کارگران و مردم بحثی در میان نیست. به این ترتیب، آموزش یا پارامتر اصلی

۲۶. ژوزف ۲۰۰۶

27. Louis Althusser: Lenin and philosophy and other essays, 1971

۲۸. در این رابطه، توافقی عمومی میان مارکسیست‌ها وجود ندارد. به‌عنوان نمونه، دیوید هیلل روبن از نظریه‌ی شناخت «انعکاسی» که لنین آن را مطرح کرده است دفاع می‌کند. به نظر می‌رسد که نظرات لنین در «چه باید کرد؟» ضرورتاً در ارتباطی تنگاتنگ با رئالیسم فلسفی او نبوده و دیدگاه وی بیانگر نوعی همخوانی و سازگاری میان جهان واقعی و امکان کسب معرفت از آن نیست. زیرا اگر چه در اینجا دفاع لنین از فلسفه‌ی علم به‌خودی خود صحیح به نظر می‌رسد، اما در تعمیم این دیدگاه به جهان اجتماعی باید به خصوصیات ویژه‌ی جهان اجتماعی، و خصلت تضادمند، متناقض و چندسویه‌ی آن توجه کرد. در دفاع از رئالیسم فلسفی لنین نگاه کنید به:

David-Hillel Ruben: Marxism and Materialism, A study in Marxist Theory of Knowledge, 1977

۲۹. نگاه کنید به مجموعه مقالات «حزب از نظر لنین» نشر بیدار

هژمونی در مرحله‌ی پیش از انقلاب یا مرحله‌ی پیش از کسب قدرت سیاسی، نزد *لنین* دست کم گرفته می‌شود. در همین راستا «حزب» نیز ترکیب واقعی کارگران و جامعه‌ی بیرونی را بازتاب نمی‌دهد، بلکه از عده‌ای فعال حرفه‌ای پیشرو تشکیل می‌شود که تبلور آگاهی و واژگون‌ساز و انقلابی‌اند. «به همین دلیل موضوع آموزش و آگاهی به مرحله‌ی پس از کسب قدرت سیاسی موکول می‌شود»^{۳۰}.

به نظر *کارابیل* اگر *لنینیسم* آن‌طور که *سارتر* می‌گوید نظریه‌ی کسب قدرت سیاسی است، اما نظریه‌ی پردازش ساختمان *سوسیالیسم* در فردای انقلاب نیست. می‌توان گفت که *لنینیسم* با مفهوم وارد کردن آگاهی بیرونی به درون طبقه کارگر تناقضی را در خود حمل می‌کند که به موجب آن ایده‌آل خودرهنانی طبقه کارگر را جدی نمی‌گیرد و در عمل مسئله‌ی آموزش پرولتاریا را به پس از انقلاب موکول می‌کند. در نتیجه، به بیان *رزا لوکزامبورگ*، این وضع در کشورهای عقب‌مانده که درگیر ضعف و رشدنایافتگی ذهنی و سازمانی پرولتاریا و تشکیلات آن هستند و تمرین دموکراسی پارلمانی در یک جامعه‌ی به نسبت باز را پشت سر نگذارده‌اند، می‌تواند به برپایی حکومت حزب به جای حکومت طبقه منجر شود.

موضوع بعدی این است که چنانچه مساله‌ی تضاد بین روشنفکران (به تعبیری نخبگان) و توده‌ها، و مساله‌ی تقسیم قدرت و چگونگی کنترل آن به عنوان مسائلی اساسی به رسمیت شناخته نشده و مورد گفتگو و چاره‌اندیشی قرار نگیرند، بحث پیرامون آنها پس از کسب قدرت بسیار دشوارتر خواهد بود.

گرامشی تلاش کرد به همه‌ی این مقولات بپردازد و آنها را به عنوان مسائلی جدی مورد بحث قرار دهد. البته او به نوعی با طرح مسئله به سبک *لنین* موافق است. یعنی اذعان دارد که چنانچه ایدئولوژی بورژوایی به حال خود رها شود، خود را بر افکار عمومی مردم تحمیل می‌کند. به نظر می‌رسد که *گرامشی* نیز راه‌حل را در تدارک یک حزب انقلابی پرولتری می‌بیند^{۳۱}:

«او در برخورد با مسئله‌ی حزب به سمت *لنین* چرخید، کسی که ایده‌هایش درباره‌ی سوژه به طور موفقیت‌آمیزی به پراکسیس انقلابی ترجمان یافت.»

۳۰. همان منبع

۳۱. همان منبع

تحسین گرامشی نسبت به لنین عظیم بود. اما مهم‌ترین تفاوت این دو را می‌توان در کندوکاو عمیق‌تر گرامشی پیرامون موضوع آگاهی طبقه و نقش روشنفکر در این میان و پیامدهای آن برای جامعه‌ی پسا-انقلابی دانست.

گرامشی خواهان یک راه‌حل پایدارتر و عمیق‌تر برای این معضل است. او خواهان یک رابطه‌ی دیالکتیکی عمیق بین نخبگان و توده‌ها، بین حزب و اعضای آن، بین روشنفکران (که او آنان را در حالت حزبی تشریح می‌کند) و طبقه - و همچنین مردم - است. نمونه‌ای از رویکرد دیالکتیکی گرامشی تکیه‌ی او بر «تزه‌ای فوئرباخ» مارکس درباره‌ی رابطه‌ی متقابل میان آموزگاران و آموزندگان است. او به طور کلی با لنین درباره‌ی ضرورت یک رهبری نیرومند موافق است و می‌گوید که رهبری یعنی «تشکیل یک ستاد فرماندهی متشکل از ژنرال‌ها»^{۳۲}، اگر چه او در همین جا نیز با لنین تفاوت‌هایی دارد. این تفاوت تلاش برای آغاز حل تضاد بین رهبری‌کنندگان و رهبری‌شوندگان در جامعه‌ی موجود است، که باید پیش‌درآمد تلاشی گسترده‌تر برای حل این معضل در جامعه‌ی نوین باشد. گرامشی به خصلت تاریخی این شکاف آگاه بود و با این همه به کوتاهی‌ها و غفلت‌های حزب حمله می‌کرد. زیرا به نظر او حزب گرایش داشت که رهبری را از توده‌ها جدا کند. گرامشی نوشت^{۳۳}:

«خطای حزب عبارت است از تخصیص اهمیت و اولویت در یک شکل مجرد... که منجر به ایجاد حزبی از مأموران اداری (حاملان کارکردهای مشخص) شده که وابسته به یک نظر رسمی‌اند. ترس از شرکت توده‌ها موجب شده است که مشارکت آنان در زندگی حزبی و در زندگی درونی و مباحث حزب همچون نتیجه‌ی یک فرآیند دیالکتیکی دیده نشود، که در آن، جنبش و حرکت خود-انگیخته‌ی توده‌های انقلابی و اراده‌ی سازمانی و رهبری همگرایی می‌یابند.»

به نظر کارابل تأثیر اندیشه‌های لنین بر گرامشی در مورد بررسی رابطه‌ی اکونومیسم و نظریه‌ی خودانگیختگی انقلاب نیز نمایان است. او نیز ارتباط خودبه‌خودی بین بحران اقتصادی و انقلاب را رد می‌کند. از نظر گرامشی، اکونومیسم و نظریه‌ی خودانگیختگی با یکدیگر در ارتباطند؛ یعنی اکونومیسم می‌گوید که با وقوع بحران اقتصادی اراده‌ی انقلابی

۳۲. همان منبع

۳۳. همان منبع

توده‌ها به ناگهان و به طور خودبه‌خودی رشد می‌کند. در حالی که گرامشی معتقد است پیش از فرارسیدن آن لحظه‌ی قطعی و تعیین‌کننده‌ی حزب (روشنفکران) باید آمادگی‌های لازم را در مردم ایجاد کرده باشد. به همین دلیل، یکی از وظایف مهم حزب کار فرهنگی است. «شهریار مدرن» (حزب کمونیست، یا روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر در بستر همین بحث و نوشتار) باید به رفرم اخلاقی و ذهنی مردم بیانديشد و در صدد شکل‌گیری یک اراده‌ی جمعی، ملی و عمومی باشد.

گرامشی برای ایجاد یک رابطه‌ی دیالکتیکی بین روشنفکر و توده‌ی کارگران، به چند موضوع اشاره می‌کند که نشانگر حساسیت او نسبت به این رابطه است. نخست این که او می‌گوید همه‌ی مردم روشنفکرند؛ همه‌ی کارگران روشنفکرند. دلیل این امر نیز این است که حتا در ساده‌ترین کارها نیز باید میزانی از تلاش و ادراک ذهنی وجود داشته باشد، تا شخص بتواند به انجام آن کارها پردازد. اما از اینجا نمی‌توان نتیجه گرفت که همه‌ی مردم یا کارگران کارکرد روشنفکری دارند. زیرا روشنفکر کسی است که دارای درکی بسیار گسترده‌تر و بینشی نظری‌تر نسبت به «کلیت» زندگی اجتماعی است. در واقع گرامشی می‌گوید که حتا کارگر ساده‌ای که مشغول انجام یک عمل مشخص است، دارای ادراکی تلویحا نظری از کار خود است؛ ادراکی تلویحا نظری از کار معینی که انجام می‌دهد، از ارتباط این کار با جامعه، و از جایگاه خود در سلسله‌مراتب زندگی اجتماعی و تقسیم کار. این همان هسته‌ی ذهنی است که روشنفکر باید با آن ارتباط بگیرد. دیگر این که گرامشی بر این باور است که کارگر دارای دو نوع آگاهی نظری است: یکی همان آگاهی تلویحی اوست از کارکرد خلاق و سازمان‌گرانه‌اش در تولید دسته‌جمعی و وابستگی متقابل او و دیگر کارگران به یکدیگر؛ و دیگری آن نوع آگاهی است که تربیت، سنت‌ها و عادت‌های اجتماعی در طول زندگی‌اش به او القاء کرده‌اند. آگاهی نوع دوم خصلت انفعالی دارد و موجبات پذیرش مکانیکی وضعیت فرودستی او را فراهم می‌آورد. روشنفکر وظیفه دارد تا در طی یک فرآیند «هم‌آموزی» و گفتگوی متقابل و انتقادی آگاهی تلویحا واژگون‌ساز را در کارگر تقویت کند. در این راستا باید سعی کند از طریق تقویت فرهنگ انتقادی در کارگر سویه‌های متناقض اندیشه‌ی او را کاهش دهد.

خلاصه کنیم: به نظر می‌رسد که گرامشی بدون ارجاع به گفته‌های مارکس، نظریه‌های او را در سطحی ذهنی (سوبژکتیو) مطرح می‌کند. او نیز بین دو نوع آگاهی تمایز قائل می‌شود؛ یکی آگاهی (هر چند مبهم) ناشی از کارکرد اقتصادی و اجتماعی کارگر است، که حاوی هسته‌ای واژگون‌ساز است؛ و دیگری آگاهی انفعالی و عادت‌گونه‌ی اوست، که پذیرش

واقعیت و سرنوشت‌باوری را در او تقویت می‌کند. آمیزش این دو نوع آگاهی با یکدیگر موجب پیدایش یک آگاهی متناقض در کارگر می‌شود. بدون قرار گرفتن کارگر در مسیر مبارزه‌ی سیاسیِ رهایی بخش یا بدون کمک روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر، این آگاهی متناقض هم‌چون مانعی در برابر رشد توان‌مندی‌های ذهنی و عملی کارگر (و مردم) عمل می‌کند. به یقین، فهم دامنه و شدت این دو نوع آگاهی و نیز شیوه‌ی تنیده شدن آنها با یکدیگر نیازمند بررسی شرایط تولید و بازتولید اجتماعی، میزان سازمان‌یابی کارگران، شدت و گستره‌ی مبارزات طبقاتی، شرایط جامعه‌ی مدنی، و بسیاری عوامل تاریخی دیگر در یک جامعه‌ی معین است.

۵.۶. گرامشی، روشنفکران و آگاهی متناقض

گرامشی توجه ویژه‌ای به پیچیدگی و تناقض موجود در آگاهی پرولتاریا دارد و آن را موضوعی نمی‌داند که بتوان به طور یک‌سویه و مکانیکی بدان نگریست. این پیچیدگی به علت جدا افتادگی فعالیت‌های پراتیک توده‌های کارگر از درک تئوریک مربوط به فعالیت‌هایشان است. به نظر گرامشی آگاهی نظری طبقه در واقع می‌تواند به طور تاریخی در تضاد با فعالیت‌اش باشد. می‌توان گفت که کارگر دارای دو گونه آگاهی نظری است: یکی آن که در فعالیت او به طور ضمنی وجود دارد، و در واقعیت او را با همه‌ی کارگران دیگر متحد می‌کند. این نوع آگاهی هم‌بسته است با کار تحول جهان واقعی و مشارکت کارگر در تولید و بازتولید شرایط حیات انسانی در یک جامعه‌ی معین. نوع دوم آگاهی در کارگر، آن آگاهی سطحی، بدیهی-انگاشته یا زبانی است که وی بدون هیچ‌گونه انتقادی، از گذشته و محیط خویش کسب کرده و پذیرفته است. اما به نظر گرامشی، این درک شفاهی و زبانی بدون پیامد نیست. این درک زبانی و مشخص، یک گروه اجتماعی را به یکدیگر پیوند می‌دهد و بر رفتار و اخلاق اجتماعی آنان اثر می‌کند و اراده‌ی آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این آگاهی سطحی و بدیهی زبانی معمولاً آن‌قدر نیرومند است که بتواند شرایطی ایجاد کند که در آن وضع متناقض آگاهی موجب بی‌عملی شده یا کارگر را از اتخاذ تصمیم و گزینش مناسب بازداشته و شرایط انفعال اخلاقی و سیاسی را برای او فراهم آورد. به عنوان مثال، و در ادامه‌ی نکته‌های مورد نظر گرامشی، می‌توان گفت که مثلاً مردم در زبان روزمره‌ی خود از اصطلاحاتی نظیر «ما پایینی‌ها» و «آن بالایی‌ها» به وفور استفاده می‌کنند. کاربرد مکرر این اصطلاحات نشان می‌دهد که آنها به وضعیت طبقه‌بندی جامعه و جایگاه طبقاتی خویش آگاهند و نیازی به توضیح دوباره‌ی آن ندارند. توده‌ی مردم در

عین کینه‌ورزی به بیداد و ستم طبقاتی، سیاسی و اجتماعی، که معمولاً در شناخت منشاء آن درکی علمی ندارند، بسیاری اوقات فقر و ناتوانی خود را گناه شخصی یا خانوادگی خویش می‌دانند. آنان اغلب همچنین از توان مصرف تجملی و اعتماد به نفس طبقات ثروتمند (که به همدیگر مربوطند) دچار بهت و حیرت شده و خود را در برابر قدرت و توانایی آنان ناچیز می‌یابند. همین واکنش را در برابر فرهیختگان بورژوا و «سرمایه‌های نمادین» ایشان (به بیان پیر بوردیو^{۳۴}) نیز دارند. یعنی نوع تکلم و زبان ایشان، نوع پوشش، آداب‌دانی و رفتار بدنی ایشان نیز بخش عمده‌ای از افراد پیکره‌ی کارگر جمعی یا اعضای اقشار و طبقات تحتانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در عین حال، نوعی سرنوشت‌باوری در رفتار و نگرش آنها به چشم می‌خورد؛ مبنی بر این که سرانجام روزی عدالت‌گرایان بیدادگران را خواهد گرفت و آن‌گاه توده‌ی مردم با هلهله می‌توانند انتقام عمری اسارت و شکنجه را از ایشان بگیرند. به این معنا، آنها دارای آگاهی طبقاتی و سیاسی تلویحی و متناقضی هستند. آنها عمدتاً دارای روحیه‌ی سرکوب‌شده هستند و خصلت آگاهی طبقاتی آنان نظری و مشخص نیست و بسیاری اوقات نمی‌تواند بی‌واسطه، تحول‌گرا و انقلابی باشد؛ و چه بسا به دلیل سرنوشت‌باوری خود جایگاه فرودست خود را بپذیرند یا در بدترین حالت به جبران این فرودستی و اهانت‌های هر روزه‌ی برآمده از شرایط نابرابر در محل کار یا بیرون از آن، به مُسکن‌ها، گریزگاه‌ها و افیون‌های مختلفی پناه آورند. همچون مردان کارگری که با حقوق مسلمانان دشمنی می‌ورزند و حتی زنان خود را می‌آزارند؛ شکنجه‌ی زن و کودک و واکنشی پنهان به تحقیر بیرونی و همچنین بازتابی از تأثیر تربیت مردسالارانه‌ی ایشان است. از سوی دیگر، مشاهده‌ی زنانی که خشم فروخورده‌ی خود را بر کودکان خویش می‌بارند و آنان را مستعمره‌ی خود می‌سازند نیز پدیده‌ای تازه‌ای نیست. اما همین مردمان بارها نشان داده‌اند که هنگامی که کاسه‌ی صبرشان لبریز شود، آن‌گاه در به آتش کشیدن هستی استثمارگران و سرکوب‌گران‌شان تردیدی به خود راه نمی‌دهند. به این ترتیب، ما با یک تصویر همگن و ایده‌آل از آگاهی کارگر جمعی و نیز توده‌های مردم مواجه نیستیم؛ بلکه با تصویری متناقض، ناهمساز، نابرابر و آشفته مواجهیم، که در همه‌ی عرصه‌ها نیازمند رفرم و تحول است. این رفرم و تحول مسلماً شامل بخش «آموزنده‌گان» نیز می‌شود، که الزاماً خود را از محدودیت‌های شرایط تاریخی و اجتماعی-سیاسی محیط خود رها نکرده است.

نکته‌ی کلیدی بحث گرامشی این است که توده‌ی مردم و کارگران دارای آگاهی طبقاتی

34. Pierre Bourdieu: Spolig autoritet og pædagogisk autoritet in skole, ideologi og samfund

هستند و این آگاهی مقوله‌ای نیست که از بیرون به کارگران منتقل شود، زیرا این نوع آگاهی محصول مستقیم استثمار و سرکوب عینی آنان از سوی طبقه‌ی حاکم و دستگاه‌های دولتی است، و یا «انعکاسی» است از فرآیند استثمار و سرکوب دائمی آنان. چنین بازتابی در رفتار اجتماعی، روند زندگی و روحیات آنها به طور تلویحی وجود دارد؛ مثلاً در دشمنی آنها با نهادهای بورژوازی و دولتی، در بدبینی آنها نسبت به کسانی که قدرت را در دست دارند، و نظایر آن. اما گذار از سطح فعالیت پراتیک و آگاهی طبقاتی متناقض (که می‌تواند فلج‌کننده و یأس‌آور باشد) به سطح آگاهی تحول‌گرانه (یا «رهایی معرفتی») و سپس دست یازیدن به کنش‌گری فعال و انتقادی نمی‌تواند به طور خودبه‌خودی حاصل شود. این پیچیدگی و دشواری در واقع از روابط درونی جامعه‌ی سرمایه‌داری و رازآمیزی‌های آن ناشی می‌شود، که رفتارهای عادت‌گونه‌ی روزگاران گذشته را با ناهنجاری‌های مدرن ترکیب می‌کند. در نتیجه، کارکرد حزب یا روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر، فعال کردن آگاهی تلویحی نهفته در ذهن کارگر جمعی (و مردم) و تناقض‌زدایی از آن است. موضوع اصلی رشد آگاهی انتقادی و خودباوری فردی و جمعی در نگرش محرومان اجتماعی و مردم فرودست است. هر تلاش مؤثر در این راستا نیازمند روشنفکران مختلفی است که در رابطه‌ای تنگاتنگ با مردم سطح میانگین آگاهی انتقادی جامعه را افزایش دهند.

درک سوسیالیست‌ها لزوماً این نیست که نظریه‌های خویش را از بالا بر مردم تحمیل کنند، و یا مردم را به شیوه‌ی هائیکی تحمیل کرده و رأی‌شان را برای یک دوره‌ی انتخاباتی یا بازه‌هایی طولانی‌تر بخرند. موضوع همچنین این نیست که از نارضایتی و سرخوردگی مردم نسبت به شرایط موجود بهره‌برداری کرده و شعاری سلبی بدون ترسیم یک چشم‌انداز روشن در برابرشان قرار دهیم. موضوع، دیگر نه انقلاب دومرحله‌ای و نه انقلاب تک‌مرحله‌ای است؛ موضوع، یک «انقلاب مداوم» و گذارهای پیاپی از مراحل مختلف آگاهی و عمل به سطحی دیگر و عالی‌تر است. از این رو، تسخیر قدرت سیاسی به خودی خود «کافی» نیست، اگرچه شرط «لازم» برای عروج کارگر جمعی به سطح خودگردانی است. به بیان پری آندرسن، اگرچه کسب قدرت سیاسی آماج نخست مارکسیسم است، اما هدف نهایی آن نیست. نخست باید مشخص ساخت که برای کدام هدف، به خاطر کدام ارزش‌ها و ایده‌آل‌ها، می‌بایست قدرت سیاسی را تصرف کرد، سرچشمه‌ی الهام ما برای چنین اقدامی چیست، و کدام اولویت‌ها را در دستور کار خود داریم.^{۳۵}

۳۵. از نظر پری آندرسون، هدف نهایی رویکرد مارکسیستی به انسان و جامعه، با بررسی طبیعت و ذات انسانی و نیازهای پویای او تعیین می‌شود. از این رو، آندرسون بر آن است که برای رشد هژمونی چپ باید

به این معنا، دیگر نباید به روشنفکران اجازه داد تا به تنهایی به یک پیروزی مجرد بی‌دخالت‌گری گسترده‌ی مردم و کارگران دست یابند. به بیان دیگر، می‌توان گفت که راه‌پیمایی دسته‌جمعی به سوی خودرہانی و خودگردانی شاید طولانی‌تر از آن باشد که روشنفکرانِ عجول و ناشکیبا تصور کرده‌اند. برای محکم کردن جای پای خود و تثبیت ارزش‌های نوین و دستاوردهای جدید، بایستی بر میل به جهش‌هایی که بی‌گمان با سقوط‌های فاحش همراهند غلبه کرد، و در مقابل، بر استواری گام‌هایی که سنجیده و هدفمند برداشته می‌شوند افزود. باید یقین داشت که تنها «ژنرال‌ها» نیستند که هدف و مسیر را می‌شناسند، بلکه کارگر جمعی نیز باید تا حد رضایت‌بخشی بر مسیر راه‌پیمایی و موقعیت استراتژیک جمعی اشراف داشته باشد. اگر سخنان آدام فرگوسن را در بخش تقسیم کار به یاد آوریم: «ژنرالی که از همه چیز خبر دارد، اما سربازانش جز حرکت‌های ساده‌ی دست و پا کار دیگری نمی‌دانند»، باید پذیرفت و به خاطر داشت که ما خواهان چنین وضعیتی نیستیم.

موضوع، عمیق‌تر از بازی‌های سیاسی کوتاه‌مدت است. موضوع، توان‌مندسازیِ راستینِ «توده‌های ابزاری» است، تا تبدیل به «توده‌های مشارکت‌کننده» و خودگردان شده و سرنوشت خود را به دست گیرند. به این معنا، جنبش انقلابی باید هم در جهت نفی شرایط موجود و هم در جهت ایجاد یک بدیل واقعی و ممکن، یعنی وضعیتی ایجابی، تدارک بیابد و حرکت کند. در این حالت خودرہانیِ پرولتاریا یک احتمال و امکان واقعی تاریخی است.

به هر روی، واقعیت این است که رفع مشکلِ نخبه-توده یا روشنفکر-کارگر در مرحله‌ی نهایی تنها با محو طبقات ممکن است. اما تلاش برای محدود کردن این شکاف را نباید دست‌کم گرفت و نظریه‌ی گرامشی درباره‌ی روشنفکران سنگ بنای مهمی برای این گونه تلاش‌هاست. گرامشی خواهان ایجاد یک گروه از روشنفکران ارگانیک است و دو وظیفه

مقوله‌ی نیازها و طبیعت انسانی را رشد دهیم. نگاه شود به:

Perry Anderson: In the tracks of historical materialism, 1984

به‌تازگی مارکسیست‌های غربی توجه زیادی به موضوع نیازها و طبیعت انسان نشان داده‌اند. این توجه تازه را می‌توان واکنشی علیه گرایش نوظهور Sociobiology (رفتارشناسی اجتماعی از منظر زیست‌شناسی تحول‌گرا) دانست که در غرب رواج دارد و همه‌ی مسائل اجتماعی را به ژن‌های معیوب یا ساختمان ناقص ژنتیکی افراد منتسب می‌کند. در عین حال، توجه اخیر مارکسیست‌های غربی به موضوع نیازها و طبیعت انسان، که بر یافته‌های جدید علمی درباره‌ی طبیعت انسانی و نیازهای انسانی بنا می‌شود، ضدحمله‌ای است علیه نیروهای محافظه‌کار که تاکنون بحث طبیعت و ذات انسانی را عمدتاً در انحصار خود داشتند؛ از این رو، این رویکرد تازه از اهمیت یک استراتژی هژمونیک برای چپ برخوردار است. نگاه کنید به:

Sean Creaven: Marxism and Realism, A materialistic application of realism in the social sciences, 2001

برای آنان قائل است: یکم، وظیفه‌ی آموزش توده‌های مردم و کارگران است، و دومی جدال نظری با ظریف‌ترین ایده‌های بورژوازی. روشنفکران ارگانیک چپ به نظر گرامشی معمولاً تا حدی درگیر موضوع آموزش پرولتاریا می‌شوند که از پاسخگویی به نظریه‌های فرهیختگان بورژوازی غافل می‌مانند. دیگر این که نمی‌توانند جذاب بودن مند و روش مارکسیسم را به افشار فرهیخته نشان دهند، زیرا به توضیحات ظریف و پیچیده و نیازهای این افشار کم بها می‌دهند.

گرامشی در راستای اندیشیدنِ تدبیری برای غلبه بر جدایی نخبه-توده به موضوع جذب و پرورش روشنفکران ارگانیک طبقه کارگر با «خاستگاه کارگری» اشاره دارد و آن را وظیفه‌ای مهم می‌داند. منظور او عضوگیری، تشویق و تشکیل روشنفکرانی است که به طور واقعی و درونی نماینده‌ی افشار مختلف پرولتاریا باشند و به طور ارگانیک به مبارزات و زندگی آنها گره خورده باشند و آگاهی متناقض و چندسویه و شیوه‌های تفکر و کنش‌گری آنها را خوب بشناسند. اما موضوع به نظر کارابل به این سادگی‌ها نیست که گرامشی تصور می‌کند، و در این مورد انتقادهایی به گرامشی دارد که به آن می‌پردازیم.

۵.۷. روشنفکران ارگانیک کارگری؛ دشواری‌های انسجام‌یابی

کارابل بر این نظر است که گرامشی وفاداریِ گروه روشنفکران ارگانیکِ دارای خاستگاه کارگری نسبت به این طبقه را بیش از اندازه جدی می‌گیرد. در حالی که همیشه امکان آن هست که حتی آن دسته از روشنفکرانی که از درون طبقه‌ی کارگر برخاسته‌اند، به آرمان‌های آن وفادار نمانند؛ به ویژه زمانی که امکان «تحرک طبقاتی»^{۳۶} به شکل فردی در جامعه‌ی بورژوازی فراهم باشد. روشنفکران پرولتری نیز لزوماً از وسوسه‌های «ترقی اجتماعی» بر کنار نمی‌مانند، و میل به «ترقی اجتماعی» می‌تواند همچون محرک نیرومندی برای تخریب اخلاق پرولتری آنان عمل کند. مشکل بعدی به نظر کارابل، دشواری شکل‌گیری طیف روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر در جامعه‌ی سرمایه‌داری است، زیرا بورژوازی در هنگام ظهور خود دارای ثروت هنگفت و پایگاه اقتصادی نیرومند در درون جامعه‌ی فئودالی بود و با تکیه بر آن مبنای نهادمندی برای رشد روشنفکران ارگانیک خود داشت؛ در حالی که چنین امکانی -در آن ابعاد- برای پرولتاریا فراهم نیست. حزب سیاسی یا اتحادیه‌های کارگری

البته بستری برای رشد روشنفکران ارگانیک طبقه فراهم می‌کنند، اما میزان قدرت این سازمان‌ها قابل مقایسه با قدرتی نیست که کل فعالیت تولیدی و سیاسی جامعه را در تسخیر خود دارد. این دشواری به نظر کارابل زمانی پیچیده‌تر می‌شود که بدانیم کارگران به علت جایگاه فرودست خود فاقد نظارت و کنترل بر نهادهای کلیدی سیستم آموزشی هستند.

با وجود همه‌ی این دشواری‌ها باید توجه داشت که نظریه‌ی جذب و پرورش روشنفکران ارگانیک دارای خاستگاه کارگری و مردمی از اهمیت ویژه‌ای برای گسترش ایده‌های سوسیالیستی بین اقشار مختلف مردم برخوردار است. زیرا این افراد زبان و رفتارهای اقشار خود را بهتر می‌شناسند، با حساسیت‌های فرهنگی آنان آشنایی بیشتری دارند، و در ضمن با آنچه ذهن‌شان را مشغول می‌دارد زندگی کرده‌اند. از این رو، برای نمایندگی خواست‌ها و نیازهای کارگران در نهاد یا حزب مربوط آمادگی بیشتری دارند. بدین معنا، موضوع «نمایندگی مستقیم» اقشار مختلف طبقه‌ی کارگر از همین امروز مطرح می‌شود. پایبندی به این موضوع اگرچه دشواری‌های زیادی دارد، اما بی‌توجهی بدان نیز می‌تواند دشواری‌های بزرگ‌تری را دامن بزند که همان جدایی اقشار مختلف پرولتاریا از یکدیگر و فقدان نمایندگی مستقیم آنها در جنبش چپ و دیگر جنبش‌های اجتماعی است. اعتراض گرامشی به حزب برای آن که به طور فیزیولوژیکی تجلی اقشار مختلف پرولتاریا نیست، موضوعی قابل تأمل و بررسی است و نمی‌توان به سادگی و با ارجاع به جبر شرایط یا فرعی بودن چنین امری از آن چشم پوشید.

در مورد دشواری وظیفه‌ی ایجاد یک گروه از روشنفکران ارگانیک، پیش از هر چیز باید گفت که تنها با هژمونی در سطح تعامل‌های بین کارگزاران روبرو نیستیم، بلکه با سطحی از هژمونی ساختاری نیز روبرو هستیم که به علت تضادها و بحران‌های شدید و دائمی خود موجب شکاف و وقفه در روند بازتولید نظم موجود می‌گردد. در اثر این شکاف‌ها و وقفه‌ها، در آگاهی متعارف مردم و همچنین روشنفکران بورژوا و تحصیل‌کردگان دانشگاهی و نظایر آن نیز اختلال و تناقض ایجاد می‌گردد. در نتیجه، با یک نوع وفاداری خودبه‌خودی از سوی «روشنفکران خاص» و یا روشنفکران ارگانیک بورژوازی نسبت به سیستم مواجهه نیستیم. یعنی، همواره امکان آن هست که با طرح یک بلوک تاریخی بدیل و جذاب بتوان به ویژه در مقاطع بحرانی بخش قابل توجهی از «روشنفکران سیستمی» را به سوی خود جلب کرد. مثلاً به ایدئولوژی «شایسته‌سالاری» بورژوازی دقت کنید؛ بسیاری از تحصیل‌کردگان دانشگاهی با این ذهنیت تربیت می‌شوند که وجود آنها برای جامعه غیرقابل چشم‌پوشی است و آنان تشکیل یک گروه نخبه را می‌دهند. اما پس از ورود به محیط کار، و به ویژه

در رقابت بر سر فرصت‌های شغلی، درمی‌یابند که چنین نیست و لزوماً شایسته‌ترین‌ها به بهترین مشاغل دست نمی‌یابند. آنها در عین حال، به زودی متوجه می‌شوند که آنچه از آنها خواسته می‌شود ارتباط زیادی به آنچه در دانشگاه فراگرفته‌اند ندارد و باید به «ابزار کار غیرانتقادی و خاموش سیاست‌مداران» تبدیل شوند. در ضمن، در هنگامه‌ی بحران‌ها و پس‌لرزه‌های شدید اجتماعی و بازسازی جامعه بسیاری از این اقشار تا حدودی پرولتریزه شده و امتیازها و استقلال پیشین خود را از دست می‌دهند و کارهای آنها به سطح وظایفی نسبتاً ساده و تکراری (روتین) فروکاسته می‌شود. بدین معنا، انتظارات آنها از «حرفه‌ی آکادمیک» برآورده نمی‌شود. همین شرایط متناقض می‌تواند موجب پیدایش نارضایتی و رادیکالیسم ضد سرمایه‌داری و ضد سیستمی در آنها بشود که در کشاکش تحولات اجتماعی برای یارگیری نیروهای رادیکال مؤثر واقع می‌شود.

در اینجا، به ویژه مفهوم «جایگاه‌های متناقض» نیروی کار که از سوی اریک اولین‌رایت مطرح شده است و نیز مفهوم «سرمایه‌ی انسانی و فرهنگی»، هر دو می‌توانند ابزارهای مفیدی برای تحلیل وضعیت و موقعیت نیروی کار علمی-تکنیکی و نیروی کار علمی-انسانی باشند و در طرح استراتژی‌های مناسب برای جذب آنان مؤثر واقع شوند. «جایگاه‌های متناقض» به معنای آن است که عنصر دارایی یا سرمایه‌ی فرهنگی و انسانی بخش‌های فوقانی نیروی کار می‌تواند به دلایلی معین در تقابل با منفعت‌محوری اقتصادی و کور سرمایه‌داری قرار بگیرد. این بخش از نیروی کار به علت جایگاه خود و «سرمایه‌ی فرهنگی و انسانی»^{۳۷} خود در موقعیت متناقضی قرار دارد: از سویی، از پرولتریزه‌شدن و سقوط طبقاتی می‌هراسد و دارای امتیازهایی است که حاضر به از دست دادن آنها نیست؛ و از سوی دیگر، فرودست سرمایه و مدیران بلندپایه‌ی آن است و در نتیجه تضاد و تقابلی نیز با آنها حس می‌کند. از این رو، این نیروها بسته به موقعیت و استراتژی‌های بلوک‌های تاریخی متفاوت می‌توانند جذب این جبهه یا آن دیگری شوند. اگرچه معمولاً به نظر می‌رسد آن بخشی که دارای سرمایه‌ی فرهنگی بیشتری است، از آمادگی بیشتری برای پیوستن به بلوک تاریخی سوسیالیستی-رادیکال برخوردار باشد.

مشخص است که بخشی از این نیروها به دلیل امتیازها و امکانات خود، و همچنین به دلیل تربیت و آموزش خود، می‌توانند در لحظه‌های دشوار به جبهه‌ی مخالف پیوسته یا نقشی

۳۷. سرمایه‌ی فرهنگی به معنای مهارت زبانی، دانش فرهنگی و گفتمان توضیحی-انتقادی است؛ و سرمایه‌ی انسانی به معنای دارایی‌های مهارت-محور مختلف در بخش تکنیکی نیروی کار است که گاهی با گفتمان توضیحی-انتقادی نیز گره می‌خورد.

انفعالی بازی کرده و پرولتاریا را ترک کنند، اما همین پیوستن‌های موقت ایشان به اردوگاه کار نیز بی‌فایده نیست.

در ضمن، نفس وجود احزاب سیاسی و اتحادیه‌های کارگری از اهمیت به‌سزایی برای ابراز «تمایز» و استقلال «کارگر جمعی» برخوردار است. روشنفکران با نقش‌های ویژه‌ی خود در رسانه‌های گروهی، مؤسسات آموزشی، اتحادیه‌ها و احزاب سیاسی، دارای جایگاه استراتژیکی هستند تا به مبارزات ضدهژمونیک پرولتاریا کمک کنند. احزاب سوسیالیستی و روشنفکران خارج از احزاب در طول تاریخ با ایده‌های بورژوایی مقابله کرده‌اند و در عرصه‌ی آکادمیک با نظریه‌های ظریف‌تر فرهیختگان بورژوازی دست و پنجه نرم کرده و در فرصت‌هایی مناسب جذابیت شدید نظریه‌های مارکسیستی و سوسیالیستی را در برابر چشمان دانش‌وران حوزه‌های مختلف به نمایش گذارده، و بخشی از دژ نظری طرف مقابل را تسخیر کرده‌اند.

موفقیت ایدئولوژی بورژوایی در اینجاست که می‌تواند آگاهی پرولتاریا از تضادهای اجتماعی و طبقاتی را سرکوب کند. زیرا با هژمونی ساختاری و خود-پویی بازتولیدگرانه‌ی اجتماعی، فرادستی عینی خود را همچون امری مسلم و طبیعی به نمایش می‌گذارد و افکار عمومی را دچار آشفتگی می‌کند. در حالی که نظریه‌های مارکسیستی معمولاً باید راه دشوار راززدایی از این شرایط را طی کرده و با کشف روابط پنهان جامعه مردم یا «کارگر جمعی» را به تناقض‌های موجود بین شیوه‌ی تفکر و زندگی واقعی‌اش آگاه کنند. مثلاً برای ما قابل درک است که سرمایه‌داران و ثروتمندان از حق آزادی اقتصادی و آزادی استثمار دفاع کنند؛ اما زمانی که کارگران نیز از این حق دفاع می‌کنند، به رغم آنکه با نسل‌ها کار و پس‌انداز نیز قادر به انباشت ثروت قابل ملاحظه‌ای نشده‌اند (و نمی‌شوند)، آشکار می‌گردد که با تناقضی شدید در زندگی واقعی و آگاهی آنها روبرو هستیم. برای ما قابل درک است که دستگاه دولتی و بروکرات‌های آن از تداوم قدرت خود به منزله‌ی «ضامن بقای نظم موجود و پیش‌گیری از قتل و غارت عمومی» دفاع کنند، یا توانایی‌های شغلی خود را چیزی ورای شعور و ادراک مردم معمولی قرار دهند؛ اما زمانی که شهروندان معمولی نیز از «نظم و قانون» یک دولت طبقاتی دفاع کرده و توجه ندارند که فرزندان خود ایشان بیش از هر گروه دیگری طعمه‌ی سرکوب این نظم و قانون واقع می‌شوند، بدیهی است که با یک آگاهی متناقض روبرو هستیم.

بنابراین، به دلیل تابعیت ذهنی بخش‌های زیادی از پرولتاریا و آگاهی متناقض آنها، باید گروهی از روشنفکران ارگانیک در همه‌ی عرصه‌ها ایجاد شوند. اینان آگاهی را به میان توده‌ها نمی‌آورند، بلکه آنها را در کسب خودآگاهی انتقادی و همگرایی بین تجربه‌ی

مستقیم و مدون‌سازی نظری آن کمک می‌کنند. واقعیت این است که هر گروه اجتماعی که یک کارکرد اقتصادی دارد، روشنفکران ارگانیک خود را پرورش و رشد می‌دهد. در همین راستا، طبقه‌ی سرمایه‌دار از بورژوازی فرهنگی و روشنفکران ارگانیک خاص خویش برخوردار است، و «کارگر جمعی» نیز دارای قشر روشنفکران ارگانیک مخصوص خودش است. نقش روشنفکران ارگانیک پرولتاریا در سطح تئوریک نقد اقتصاد سیاسی و پرداختن به مباحث فلسفی و ترویج یک رویکرد علمی در برخورد با مسائل نظری است. وظیفه‌ی این روشنفکران در سطح سیاسی و ایدئولوژیک همگن کردن طبقه و آگاه کردنش به کارکرد آن در حیات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، و نیز روشن کردن ضرورت وحدت کلی آنان به رغم اختلاف‌ها و تضادهایشان است. مؤثرترین لایه‌ی این روشنفکری از کسانی تشکیل می‌شود که در سطح سیاسی و ایدئولوژیک اعضای طبقه و گروه‌های مختلف آن را گرد هم می‌آورند و ایده‌های جرح و تعدیل شده و انطباق‌یافته با شرایط معین را برای‌شان توضیح داده و با گرایش‌های محافظه‌کارانه و رفتارهای عادت‌گونه در درون طبقه مقابله می‌کنند. در مورد طبقه‌ی کارگر، چنین است که روشنفکران ارگانیک آن در نهایت به راه‌اندازی یک جنبش عظیم «کارگر جمعی» چشم دارند. مهم‌ترین کارکرد روشنفکران ارگانیک طبقه‌ی کارگر عنصر سازمان‌دهی تئوریک، سیاسی-ایدئولوژیک و عملی است. به لحاظ سیاسی-ایدئولوژیک، کارکرد مهم این روشنفکران ارگانیک گردهم‌آوردن گروه‌های پراکنده‌ی «کارگر جمعی» به درون بلوک تاریخی از راه همگن کردن آنهاست.

همان‌گونه که هایدک وجود روشنفکران ارگانیک در عرصه‌های مختلف برای طبقه‌ی ثروتمندان را تئوریزه می‌کند، ما نیز باید به اهمیت و ضرورت وجود آنان آگاه باشیم. گرچه به تناقض برآمده از واقعیت اذعان داریم که اصولاً وجود روشنفکران متخصص در یک جنبش برابری طلب با رویکرد انحلال و حذف تمایز کاریدی و کار ذهنی تناقض دارد. اعتراف به این امر از آن رو ضرورت دارد که به چرخه‌ی توجیه شرایط و نظم موجود و جایگاه ثابت روشنفکران دچار نشویم. تمدن سوسیالیستی باید نوع جدیدی از روشنفکر بیافریند و آن نیز در جامعه‌ای ممکن است که تحصیلات، تکنیک و کار صنعتی با عنصر انتقاد، تحلیل و توضیح عمقی و تاریخی در پیوند با هم قرار گیرند؛ و بدین‌معنا، آموزش تکنیک با درک انسانی از تاریخ در هم تنیده شوند. زیرا فرهنگ در جداسری از تولید و بی‌ارتباط به آن، در واقع به بیان گرامشی جاودانه کردن تحقیری است که روشنفکر فرهنگ‌گرای سنتی نسبت به ساحت تولید روا می‌داشت. گسترش علم بی‌ارتباط به فرهنگ نیز به معنای تأیید فرودستی توده‌های ابزارری در برابر «اربابان دانا»ی شان است. در جامعه‌ی نوین سوسیالیستی «روشنفکران باید به مثابه یک قشر متخصص خودکشی جمعی

کنند»^{۳۸}. ناپدید شدن روشنفکر به معنایی که جهان کهنه شناخته است، در واقع پایان یافتن و تکمیل مأموریت اوست: یعنی تهییج طبقه‌ی کارگر برای اکتساب آگاهی انقلابی تا پیدایش «شهروند-کارگر-روشنفکر». کارگر جدید یا انسان نوین، اینک دارای فرهنگ و درک نظری از مسائل زندگی خود است که پیش‌تر منحصر به طیف‌های نخبگان بود؛ و این البته ناشی از تحول شرایط زیست اوست.

موضوع بعدی که به بحث درباره‌ی آن می‌پردازیم بررسی خصوصیات روشنفکر ارگانیک طبقه‌ی کارگر است.

۵.۸. برخی ویژگی‌های روشنفکر ارگانیک پرولتاریا و فرودستان اجتماعی

آرای هایک حاکی از آن است که ایده‌ی «فیلسوف سیاسی» وی، و جرح و تعدیل‌های به عمل آمده در آن، به هیچ روی معطوف به ارتقای آگاهی «توده‌های ابزاری» نیست. به عکس، عقل متعارف مردم باید توسط یک رویکرد انفعالی از بالا مدیریت شود: در بهترین حالت در همان سطحی که هست حفظ گردد، و در بدترین حالت به سطحی پایین‌تر تنزل بیابد. به این معنا، هایک و مریدان او «به سمت مردم نمی‌روند». آنها انگیزه‌ی ساختن انسان نوینی را ندارند که در برابر خود، انسان‌های دیگر، و همچنین طبیعت (که مهم‌ترین سرمایه‌های جامعه‌ی بشری هستند) احساس مسئولیت کند. مصرف و باز هم مصرف، رقابت و باز هم رقابت، و تجلیل ثروتمندان، تنها نسخه‌ی اخلاقی هایک در کتاب معروف «منشور آزادی» است. او از رنج و درد انسان‌ها و از زندگی توان‌فرسای میلیون‌ها میلیون انسان سخنی نمی‌گوید. رنج‌های انسانی و پس‌لرزه‌های روحی و روانی، که «تحولات فناوری» و بحران‌های سرمایه‌داری در روند زندگی انسان‌ها ایجاد می‌کنند، جایگاهی در جهان‌بینی هایک ندارد. واضح است که هیچ‌یک از این‌ها نمی‌توانست مانع از تجلیل‌های مکرر نهادهای معظم بورژوازی از خدمات ارزنده‌ی هایک گردد، خدماتی که -برای مثال- در سال ۱۹۹۱ جورج بوش پدر را بر آن داشت تا «نشان ملی آزادی»^{۳۹} را از سوی دولت آمریکا به هایک اهدا کند.

۳۸. نگاه کنید به:

King & Szelenyi, 2004

39. US Presidential Medal of Freedom

برخلاف موضع نخبه‌گرایانه‌ی هایک و انجماد روحی و احساسی وی، و جداسریِ روشنفکران بلوک فکریِ او از مردمی که برای‌شان طرح و نقشه و بدیل می‌سازند، گرامشی وظیفه‌ی اصلی «فیلسوف دمکرات» را تلاش برای به هم پیوستن روشنفکران و مردم در یک بلوک تاریخی به خاطر ارتقای سطح آگاهی مردم می‌داند.

به نظر گرامشی، یک روشنفکر ارگانیک متعلق به طبقه‌ی کارگر (یا «کارگر جمعی») افزون بر عنصر دانایی باید از عنصر احساس و عاطفه نیز برخوردار باشد^{۴۰}:

“گذار از دانایی به ادراک، و سپس به احساس؛ و به عکس، گذار از احساس به ادراک و دانایی.”

در واقع، گرامشی نوعی اتصال و رابطه‌ی متقابل میان حس-عاطفه و ادراک-دانستن قائل است. یعنی درک وی از روشنفکر هم‌چون موجودی مجرد و فلسفی نیست، بلکه روشنفکر مطلوب او در درون خود هم‌چنین حامل عنصر احساس، عاطفه و شوریدگی روحی است. به همین دلیل می‌نویسد^{۴۱}:

“خطای روشنفکر اینجاست که فکر می‌کند شخص می‌تواند بداند، بی‌اینکه درک کند، بی‌اینکه حس کند و بی‌اینکه دستخوش شور و هیجان شود (نه تنها در مورد دانش و شناخت به خودی خود، بلکه همچنین در مورد ابژه‌ی شناخت). به بیان دیگر، خطای روشنفکر این است که فکر می‌کند در جداسری از روابط اجتماعی و طبقه و ملت خود می‌تواند روشنفکر باشد. یعنی او بدون حس کردن شور و هیجان‌های عمیق مردم، بدون درک آنها و در نتیجه بدون توضیح شرایط به آنها، بدون کمک به آنها برای درک شرایط تاریخی معین، و بدون پیوند دادن دیالکتیکی این شرایط به قوانین تاریخ و به مفهوم دقیق‌تری از جهان، که علمی و منسجم باشد... نمی‌تواند روشنفکر باشد. بدون این شورمندی، بدون این رابطه‌ی احساسی عمیق بین روشنفکران و مردم-ملت، شخص نمی‌تواند تاریخ سیاسی بسازد.”

۴۰. نگاه کنید به:

Gramsci and Education, edited by Carmel Borg, Joseph Bettigieg and Peter Mayo, 2002

۴۱. همان منبع

باید در کالبد دانشِ مجردِ روشنفکرانِ روحی پویا دمیده شود تا این کالبد با شور و حرارت با زندگی مردم پیوند برقرار کند. نظریه باید از مشکلات، دردها و رنج‌های انسان و مردم تأثیر پذیرد، و برای التیام دردهایشان چاره‌ای بیندیشد. یعنی نظریه باید به سیاست گره بخورد^{۴۲}:

«از سوی دیگر، احساسات و شور زندگی مردم در اثر تماس با تئوری و عملکرد روشنفکران به آگاهی و انسجام آغشته می‌شود. به این معنا، تفکر متعارفِ روزمره و تفکر منسجمِ نظام‌مند به همدیگر پیوند می‌خورند.»

به نظر گرامشی، عقل یا تفکر متعارف در بردارنده‌ی اندیشه‌هایی است که انسجام ندارند، مبهم و متناقض‌اند؛ گو اینکه، این تفکرات البته می‌توانند حاوی حقایقی پراتیک باشند.

باید تأکید کرد که روشنفکران آگاهی طبقاتی را از بیرون وارد توده‌های مردم، کارگر جمعی و طبقه‌ی کارگر نمی‌کنند، بلکه تفکرات خود آنها را پالایش داده و تناقض‌های آنها را تا آنجا که امکان‌پذیر است رفع کرده و آن را به سطحی بالاتر ارتقا می‌دهند. از سوی دیگر، روشنفکران وظیفه دارند که در زندگی پراتیک و مبارزات کارگران و مردم شرکت جویند، و هنگام دشواری‌ها و تحریک‌های اجتماعی نیز در کنار مردم بمانند^{۴۳}.

آموزش تفکر علمی، انتقادی، منسجم و نظام‌مند به مردم به معنای دمکراتیزه و سوسیالیزه کردن همه‌ی دانش‌تاکنونی است، و به معنای واقعی کلمه، در مسیر آفرینش «روشنفکر-کارگر-شهروند» برای خلق جامعه‌ای دمکراتیک قرار دارد. گرامشی و مارکس هر دو روی چنین وظیفه‌ای تأکید دارند، تا بتوان با رازورزی‌های سرمایه و سیستم دولتی مکمل آن مقابله کرد. اینک به مقوله‌ی تفکر انتقادی و اهمیت آموزش آن در راستای ایجاد و خلق یک سیاست نوین سوسیالیستی می‌پردازیم.

۴۲. همان منبع

۴۳. در همین ارتباط، پائولو فریره در کتاب «آموزش ستم‌دیدگان» می‌نویسد: «دهقانی از بین شرکت‌کنندگان در جلسه برخاست و روی به جامعه‌شناسان و گروه پژوهش‌گرانی که برای مشارکت در کارهای آنها و راهنمایی آنها آمده بودند گفت: اگر برای این به اینجا آمده‌اید که به ما توضیح دهید ما تحت ستم و فشار و سرکوب هستیم که ما مورد استثمار وحشیانه‌ای قرار گرفته‌ایم، به خودتان زحمت ندهید؛ ما اینها را از پیش می‌دانیم. اما به ما بگویید زمانی که ما را به زندان می‌اندازند، زمانی که ما را کتک می‌زنند، آیا شما پیش ما می‌مانید، یا پشت به ما کرده و راه خود را می‌روید؟»

۵.۹. آموزش انتقادی و دمکراتیک

تشویق و ترغیب مردم به تفکر منسجم و انتقادی مسئله‌ی مهمی برای گرامشی است، زیرا رواج همین شیوه‌ی تفکر و نهادینه شدن آن می‌تواند حوزه‌های آموزش، معرفت و سیاست را به همدیگر وصل کند. با پیوندیابی دانش و شناخت با سیاست و حکومت است که مردم و کارگران دارای صلاحیت و عقلانیت لازم برای خودگردانی شده و می‌توانند بر خود حکومت کنند و در ضمن حکومت‌گران را به طور دمکراتیک کنترل کنند. در همین راستا، اهمیت زبان، هنر و فرهنگ آشکار می‌گردد. یعنی روشنفکران ارگانیک پرولتاریا باید قادر باشند که در برابر مفاهیم گروه‌های مسلط، مفاهیمی بدیل و جایگزین ارائه کنند. باید قادر باشند که در زبان هنر و همچنین زبان روزمره معیارهای رایج و مسلط را به چالش بگیرند، و عمق انحطاط و عقب‌ماندگی مفاهیم و درک مسلط را با زبانی ظریف و ساده در اختیار مردم قرار دهند. روشنفکران ارگانیک پرولتاریا حتا تحت شرایط موجود نیز باید دارای استراتژی‌های آموزشی و تربیتی برای ارتقای سطح ذهنی مردم و کارگران و دیگر اقشار جامعه باشند. در این راستا، نقد نظام آموزشی-تحصیلی موجود و ارائه‌ی تعریف جدیدی از آموزش دمکراتیک برای تربیت شهروندان اهمیت می‌یابد. چون وظیفه‌ی نظام آموزشی-تحصیلی کنونی منحصر به آن است که نیروی کاری مطابق با (و تابع) مقتضیات شیوه‌ی تولید تربیت کند، تا مثلاً فرزندان کارگران ساده را به کارگران ماهر (و مطیع) ارتقا دهد. موضوع از نظر گرامشی همان است که راتانسی نیز در پیوند با نظر مارکس پیرامون آموزش طبقه‌ی کارگر بر آن تأکید دارد (رجوع کنید به بخش «تقسیم کار»): ادغام تکنیک و صنعت با فرهنگ انسانی و انتقادی، ادغام علم با ارزش‌گذاری، ادغام «انجام کار» با رهبری و مدیریت، ادغام کار پراتیک با کار ذهنی. و این همان چیزی است که مارکس و گرامشی بدان توجه ویژه‌ای دارند. در همین مورد، گرامشی برای توصیف دمکراسی مورد نظرش چنین می‌نویسد^{۴۴}:

«کارگر ساده می‌تواند تبدیل به یک کارگر ماهر بشود... دهقان می‌تواند تبدیل به یک نقشه‌بردار زمین بشود؛ اما دمکراسی نمی‌تواند تنها به معنای آن باشد که یک کارگر ساده‌ی غیرماهر در روندی جهت‌دار دارای مهارت شود، بلکه معنایش این است که هر شهروندی قادر به حکومت کردن بشود، و جامعه همه‌ی افراد خود را به شکل ایده‌آل در شرایطی قرار دهد که بتوانند حکومت کنند. دمکراسی سیاسی

به سمت هم‌سویی و انطباق حکومت‌کننده بر حکومت‌شونده می‌رود. در نتیجه ما خواهان حاکمیتی هستیم مبتنی بر رضایت و وفاق آگاهانه‌ی حکومت‌شوندگان.^{۴۵}

انسان نوینی که گرامشی از آن دفاع می‌کند، بر خلاف نظریات هایک، تنها دغدغه‌اش «انجام کار» و «اعتیاد» به «امنیت کار مزدی» و مصرف هر چه بیشتر نیست. این انسان که از همین امروز برای حکومت‌کردن آموزش می‌یابد، و از همین امروز برای احراز مقام «کارگر-شهروند-روشنفکر» تربیت می‌شود، نسبت به سهم دیگر انسان‌ها از ثروت اجتماعی و خطر نابودی کره زمین و وضعیت نسل‌های بعدی بی‌تفاوت نیست. شهروند دموکرات و انتقادی کسی است که خود را در مقام مالک زمین می‌بیند، و به خوبی می‌داند که برای بهبود هرچه بیشتر میراث مشترک خود با دیگر انسان‌ها باید تلاش کند. در چنین شرایطی است که به بیان مارکس به جای رازورزی سرمایه با رازورزی دولتی مواجه نخواهیم بود:

«وظایف عمومی به جای این که خصوصیات درونی یک کاست تربیت یافته باشد، باید به وظایف واقعا قابل فراگیری برای زنان و مردان کارگر تبدیل شود.»

در همین رابطه و در پیوند با رویداد عظیم خودحکومت‌گری مردم در «کمون پاریس»، مارکس چنین می‌نویسد^{۴۵}:

«این توهم و اغفال که تو گویی حکومت سیاسی و اداری چیزی پر راز و رمز و وظایفی غیرزمینی و ورای توانایی انسان‌های معمولی است که تنها قابل واگذاری به یک کاست تربیت یافته است - کاستی متشکل از انگل‌های دولتی، متملقان و مفت‌خورهایی که بی‌حساب پاداش داده می‌شوند، کاستی که در پست‌های بالای دولتی نشسته و هوش و ذکاوت توده‌ها را در دستگاه جذب کرده و سپس آن را علیه خود آنان در سطوح پایین‌تر سلسله‌مراتب قدرت نشانه می‌روند - همه‌ی اینها حالا دیگر از میان بر خاسته است.»

به نظر گرامشی نیز باید بستری فراهم آید که برای هر عضو جامعه شرایط تمرین آزادانه‌ی حکومت‌گری مهیا گردد و کسب مهارت‌ها و آمادگی عمومی لازم برای چنین هدفی از سوی جامعه تضمین شود. به این لحاظ است که گرامشی نیز بر مشکل‌زا بودن تحصیلات و آموزش «تکنیکی» و تربیت یک‌سویه‌ی افراد برای یک «حرفه»‌ی خاص تأکید می‌ورزد. به

۴۵. برگرفته از کتاب:

مایکل لبوویتز: فراسوی سرمایه (۲۰۰۳)، ترجمه‌ی فروغ اسدپور

این معنا که در جامعه‌ی کنونی، به دلیل تقسیم کار ذهنی و یدی/پراتیک، و یک‌سویه بودن آموزش، که انسان را ابزاری در خدمت «تولید» می‌بیند، آموزش عام و کلی برای آن که همه‌ی افراد جامعه به «شهروند-کارگر-روشنفکر» تبدیل شوند اساساً وجود ندارد. در همین راستا گرامشی چنین می‌گوید:

“باید از سمت تکنیک به مثابه کار به سمت تکنیک به مثابه علم، و سپس به سوی یک مفهوم انسانی از تاریخ برویم، بدون این که مفهوم تخصص از عنصر رهبری جدا شود.”

منظور او به یقین ادغام عنصر ذهنی و پراتیک، و همچنین درهم آمیزی عنصر تخصص و سیاست است؛ با این درک که هر شهروندی کارگر و هر کارگری روشنفکر باشد، تا در راهبرد جامعه نقشی فعال ایفا کند. در چنین وضعیتی، نیازی به یک دولت جدا از جامعه با دستگاه عریض و طویل اداری و بروکراتیک آن نخواهد بود.

هدف از طرح این بحث‌ها این است که سپردن چنین خواست‌ها و پیشرفت‌هایی به آینده‌ی دور بیش از این ممکن نیست؛ بلکه از همین امروز باید برای ایجاد یک تفکر انتقادی دموکراتیک و رشد اراده‌ی مشارکت‌جویانه در شهروندان جامعه به تلاش‌های گسترده‌ای دست زد و کوشید تا این ضرورت‌ها را در فرآیند مبارزات جاری علیه سرمایه‌داری جذب و ادغام کرد. برای همین است که گرامشی می‌گوید^{۴۶}:

“انگیزه‌ی کارگری که به سمت حزب می‌آید این نیست که کارگر ماهر بشود، بلکه می‌خواهد روشنفکر شود؛ و حزب با آگاهی از این موضوع باید بر پایه‌ی برنامه‌ی منسجم خویش به کارگران کمک کند.”

تأکید گرامشی بر آموزش به مثابه بخش مهم هژمونی کارگزار-محور دارای اهمیت زیادی است و به ویژه برای چپ ایران که ظاهراً این موضوع را دست کم گرفته است باید مورد تأکید و بررسی بیشتری قرار گیرد. منظور از آموزش، تنها آن آموزش یک‌سویه‌ی حزبی و سازمانی نیست که در جنبش چپ ایران رایج و مرسوم بوده است. منظور، رشد آگاهی انتقادی و تحول‌گرانه در افراد است تا با توجه به «نیازهای» خود و برای دستیابی به آنها، به منزله‌ی محرک‌های درونی و نقطه‌ی عزیمت، بتوانند با سیاست پیوند برقرار کنند.

همان‌گونه که ملاحظه شد، نزد هایک و پیروان او رابطه‌ی روشنفکران و کارگران (یا توده‌ی مردم) در شکل یک «انقلاب انفعالی» مطرح است، و بدین‌معنا رابطه‌ای است که اصولاً دموکراسی را نفی می‌کند (گردن می‌زند). در حالی که چنین رابطه‌ای نزد سوسیالیست‌ها معنا و جایگاهی به کلی متفاوت دارد. برای ما ارتقای حداکثری آگاهی و دانش انتقادی و توضیحی کارگران و مردم اهمیت بسیاری دارد؛ چرا که لازمه‌ی فرآیند خودرهانی کارگران است، تا جامعه بتواند بر هرج‌ومرج مهیب ناشی از حکومت بازار آزاد و تسلط منطق افسارگسیخته‌ی اقتصادی غلبه کرده، و پرداختن به «نیازهای انسانی» به جای «نیازهای سرمایه» را در دستور کار خود قرار دهد. در این راستا، آموزش و باز هم آموزش اهمیتی ویژه دارد.

اما موضوع بعدی بحث، امکان چینی‌گروه‌های دیگری از روشنفکران در بلوک تاریخی «مارکسیست‌ها-سوسیالیست‌ها-اومانیست‌های رادیکال» است که مختصراً بدان می‌پردازیم. دلیل ارائه‌ی این بحث، رابطه‌ی پرتنش روشنفکران مارکسیست حزبی با روشنفکران مارکسیست غیرحزبی از سویی، و رابطه‌ی روشنفکران حزبی با روشنفکران رادیکال و اومانیست از سوی دیگر است. برای ایجاد یک استراتژی ضد‌هژمونیک در برابر نظم سرمایه‌داری و درس‌گیری از اشتباهات گذشته، توجه به این تنش‌ها اهمیت دارد.

۵.۱۰. روشنفکران غیرحزبی و احزاب کمونیست

واقعیت این است که وقتی گرامشی از روشنفکران ارگانیک پرولتری سخن می‌راند، منظورش روشنفکرانی است که فعالیت حزبی می‌کنند. او درباره‌ی روشنفکران خارج از حزب سخنی به میان نمی‌آورد. همین بی‌توجهی به روشنفکران غیرحزبی ارگانیک موجب ایجاد تنش‌هایی میان روشنفکران مارکسیست حزبی و انواع غیرحزبی آنان، و دیگر انواع روشنفکران درون بلوک «سوسیالیست-رادیکال-اومانیست» شده است. میلیباند در این ارتباط می‌گوید:^{۴۷}

«لنین روشنفکران و نقش اجتماعی ایشان را قبول داشت؛ اما فردگرایی، رفرمیسم و فرصت‌طلبی سیاسی (اپورتونیسم) روشنفکران را رد می‌کرد... این یک موضع «کارگر-محور» است که بر اندیشه‌های بیشتر نویسندگان و روشنفکران مارکسیست اثر داشته است. مثلاً خود لنین در شب قدرت‌گیری بلشویک‌ها می‌گوید: «تنها طبقه کارگر و دهقانان و سربازان هستند که در صحنه‌ی

47. Ralph Miliband, *Marxism and Politics*, 1978

انقلاب حضور دارند... متخصصان باید تحت نظارت (نگاه بی‌اعتماد) مردم به خدمت‌گزاری مشغول شوند».

به نظر میلیباند، لنین حتا بعدها نیز نظرش تغییر نکرد. روشنفکران تنها زمانی که در حزب بودند اهمیت داشتند و آن هم نه به این دلیل که روشنفکر بودند، بلکه از آن رو که اعضای حزب بودند. به نظر میلیباند، نزد گرامشی نیز این نظر پررنگ است. حزب کمونیست، شهریار مدرن و مظهر روشنفکر جمعی است. اما به نظر میلیباند، این فرمول‌بندی‌ها کمکی به حل مشکلات واقعی در رابطه‌ی میان «روشنفکران» و «جنبش انقلابی» نمی‌کند.

در این زمینه، به نظر می‌رسد حق با میلیباند است. واقعیت این است که ما با یک وضعیت تاریخی گسست نظریه و پراتیک مواجهیم که حتا خود حزب نیز تنها در نقش یک وسیله‌ی محدود، اگرچه بسیار موثر، برای غلبه بر این وضعیت گسست عمل می‌کند. مشخص نیست چرا حزب باید تنها ابزار حل این شکاف باشد و نقش روشنفکران غیرحزبی را در این زمینه کم ارج بداند. به رغم آنکه نقش رهبری، نقش سازمان‌دهی و نیز تقسیم کار و انضباط درونی و سازمانی نباید دست کم گرفته شود، و با توجه به وضعیت موجود، این ظرف‌های سازمان‌دهی اصولاً هنوز دارای اعتبار هستند، با این همه نباید نقش پراهمیت گروه‌های غیرحزبی روشنفکران را نادیده انگاشت.

میلیباند در ادامه‌ی بحث خود می‌گوید:^{۴۸}

«از لنین به این سو همه‌ی رهبران احزاب کمونیست گفته‌اند که روشنفکران باید به مردم خدمت کنند. روشنفکران چپ در پذیرش این گفته و تصدیق وظیفه‌ی پیشاروی‌شان مشکلی ندارند. اما چه کسی خصلت و ماهیت این خدمت را تعریف می‌کند؟ رهبران احزاب؟»

به نظر میلیباند، لنین خود با این نکته بسیار محتاط برخورد می‌کرد، اما به ویژه استالینسم و مائوئیسم به این رابطه‌ی یک‌سویه و تحکم‌آمیز شدت و وسعت دادند. مثلاً مائو می‌نویسد:^{۴۹}

«پس آیا مارکسیسمی از این دست [مارکسیسم مورد نظر مائو. / ف. ا.] روحیه‌ی خلاق را نابود نمی‌کند؟ البته که می‌کند. این مارکسیسم در واقع روحیه‌ی

۴۸. همان منبع

۴۹. همان منبع

خلاقیت فئودالی، خرده‌بورژوازی، بورژوازی و ایده‌آلیستی فردگرایانه و نیهیلیستی «هنر برای هنر» و همچنین رفتارهای اشرافیت‌گرای منحط و بدبین ... هرگونه روحیه‌ی خلاق را که نسبت به توده‌های مردم و پرولتاریا بیگانه است ویران می‌کند. اگر منظور ما رشد نویسندگان و هنرمندان پرولتری است، آیا نباید این نوع روحیه‌های خلاق نابود شوند؟ من فکر می‌کنم باید نابود شوند، باید کاملاً نیست و نابود شوند. و وقتی آنها نابود شدند، چیزی جدید جای آنها می‌روید.»

به نظر میلیباند، بحث این نیست که آیا سخنان مائو درست یا نادرست است، یا اصولاً می‌توان معانی دیگری از آنها ارائه کرد یا نه؛ بحث این است که یک قدرت بیرونی دستور می‌دهد و تعیین می‌کند که چه چیزی خرده‌بورژوازی است، فئودالی است، منحط است و می‌خواهد هر نوع تصمیمی را بر همه‌ی مردم تحمیل کند. او به پراتیک سوسیالیست‌ها در چین، شوروی سابق و همچنین دیگر کشورهای به ظاهر سوسیالیستی - و از جمله کوبا - انتقاد می‌کند. زیرا در این کشورها از بالا تصمیم گرفته می‌شود چه اقدامی از محصولات فکری در «خدمت مردم» هستند یا نیستند؟ البته او اشاره می‌کند که سوسیالیست‌ها و کمونیست‌های اروپای غربی با این گرایش عامیانه و روشنفکر-ستیز بسیار زودتر از دیگر چپ‌های جهان وداع گفتند، و احزاب کمونیست به دلیل فشار اعضای روشنفکر خود، و به ویژه در مواجهه با ترک حزب از سوی آنان، متوجه شدند که «مرکزیت دمکراتیک» آمرانه و ممنوع کردن بحث‌های مخالفان، شیوه‌ی مناسبی برای جذب و ادغام روشنفکران، و در خور روحیه‌ی استقلال‌طلبانه‌ی آنها نیست. در نتیجه «مرکزیت دمکراتیک» در اروپای غربی به تدریج از فشار خود بر روشنفکران کاست و پذیرفت که کنجکاوی، نقد، اندیشه‌ورزی، پژوهش، پویایی و بی‌قراری فکری، جستجوی حقیقت و میزان زیادی از استقلال عمل، خصلت درونی روشنفکر است. به نظر میلیباند، سرکوب بی‌رحمانه‌ی روشنفکران به این شکل و تعیین کردن جایگاه و نقش آنان نه تنها جایگاهی در مارکسیسم ندارد، بلکه یک خطای بزرگ احزاب کمونیست بوده است که بهای آن را نیز با «فرار مغزها» پرداخت کردند.

پی. نتل^{۵۰} در همین مورد، در مقاله‌ی خود کسانی را تلویحاً سرزنش می‌کند که ارزشی برای نظریه‌های فلسفی و علمی قائل نیستند، صرفاً از آن رو که از دید آنان این نظریه‌ها به طور مستقیم «واژگون‌ساز» نیستند، و به مسائل مشخص سیاسی نمی‌پردازند. پی. نتل آن دسته

50. N. P. Nettle: Ideas, Intellectuals and Structures of Dissent. In: On intellectuals, Theoretical studies, Case studies, Edited by philip rieff 1969

از مارکسیست‌ها و سوسیالیست‌ها را سرزنش می‌کند که خواهان یک تناظر یک‌به‌یک میان نظریه و عمل سیاسی هستند و چنانچه یک نظریه یا دیدگاه به طور بی‌واسطه ناظر بر «واژگون‌سازی» نباشد، آن را بی‌اهمیت می‌انگارند. به نظر او، باید به هنر تفسیر اندیشه در مارکسیسم توجه کرد، که قادر شده است قابلیت واژگون‌ساز دکترین‌های به ظاهر فلسفیِ هگل را به زبان سیاسی و اجتماعیِ رادیکال ترجمان کند. در همین رابطه نتل می‌نویسد:

“مارکس یک روشنفکر بود، اما هگل روشنفکر نبود. مارکس البته انقلابی نیز بود، در حالی که هگل یک پروفیسور بود.”

به نظر می‌رسد که منظور او در اینجا ایجاد ارتباط میان افکار به ظاهر «آکادمیک» یک پروفیسور، و عملیاتی کردن آنها از طریق به کارگیری آنها در نوشته‌های تئوریک مارکس است. از نظر نتل، روشنفکران حامل ایده‌های عام و کلی هستند که باید بتوانند آنها را به روابط درونی جامعه پیوند زنند و ایده‌های آنها نباید از منظر منافع خاص و محدود نگریسته شود. منظور وی همان است که مارکس می‌گوید، یعنی اگر پرولتاریا باید بتواند ملت را بر نقش خود بیافریند، روشنفکران آن نیز باید به زبانی سخن بگویند که قادر به گردهم‌آوری همه‌ی ملت (همه‌ی اعضای پیکره‌ی «کارگر جمعی» و اقشار و لایه‌های درونی و پیرامونی آن) باشد. به همین دلیل، روشنفکران لزوماً منافع کوتاه‌مدت و صرفاً اقتصادیِ پرولتاریا را طرح نمی‌کنند، بلکه از یک سو از منافع بلندمدت آنها دفاع می‌کنند، و از سوی دیگر نمایندگی منافع دیگر اقشار و لایه‌های تحت ستم جامعه را نیز به عهده می‌گیرند. حتا گاهی با برخی منافع سکتاریستیِ پرولتاریا درگیر می‌شوند، زیرا این منافع را علیه منافع درازمدت خود کارگران و شکل‌گیری یک جامعه‌ی نوین ارزیابی می‌کنند (نگاه کنید به بخش «هژمونی» در همین نوشتار).

نتل می‌گوید در یک جامعه‌ی بدون کشاکش نیازی به روشنفکر نیست؛ اگر چه ایده‌ها و افکار جدید همواره وجود خواهند داشت. اما نقش و وظیفه‌ی روشنفکر متعهد (یا روشن‌فکر عمومی) پایان می‌یابد، زیرا آن تضادهای اجتماعی که روشنفکر متعهد را به عنوان سازمان‌دهنده و طراح جهان‌بینی طبقات کار و زحمت، و مسئول زُدایش کاستی‌ها و تناقض‌های عقل متعارف به میدان می‌کشید، از عرصه‌ی حیات اجتماعی رخت بر بسته‌اند. آن بی‌عدالتی‌ها و نابرابری‌هایی که موجب برخاستن صدای روشنفکر متعهد می‌شد و به او جایگاه ویژه‌ای می‌بخشید، به پایان آمده‌اند و دیگر نیازی به حضور روشنفکر در جامعه (در معنایی که از آن می‌شناسیم) نیست. اگرچه همواره کسانی خواهند بود که افکار جدیدی طرح کنند و پیشنهادهای نوینی ارائه دهند، اما آنان روشنفکر به معنای مورد نظر ما (متعهد

و ناراضی) نیستند، زیرا تقابل طبقاتی و سیاسی از میان رخت بر بسته است.

وی به وضعیت روشنفکران در شوروی سابق نیز انتقاد می‌کند و درباره‌ی تعریف مقوله‌ی روشنفکر در «فرهنگ لغت فلسفه» در مسکو در دوران پس از انقلاب می‌نویسد:

“مطابق تعریف آنها، روشنفکران یک لایه‌ی بینابینی اجتماعی و مرکب از کسانی هستند که مشغله‌شان کار ذهنی است. این لایه شامل مهندسان، تکنسین‌ها، وکلا، هنرمندان، معلمان، کارگران علمی و نظایر آن می‌شود. روشنفکران، هرگز یک طبقه نبوده و نخواهند شد، چرا که آنها دارای یک جایگاه مستقل در سیستم تولید اجتماعی نیستند.”

به نظر نتل، از آنجا که گردانندگان حکومت شوروی گمان می‌کردند دیگر مشکلی در جامعه نیست و همه‌ی تضادها حل شده است، در نتیجه مقام روشنفکران را به متخصصان علمی محدود کردند. یعنی از نظر حزب کمونیست -تنها- مسئله‌ی حل مشکلات پراتیک در دستور کار بود و تولید آگاهی انتقادی و طرح مسئله و انتقاد از نظم موجود دیگر موردی نداشت. وظیفه‌ی نویسندگان نیز آن بود که محصولات علوم را از مسیر فعالیت فرهنگی در دسترس مردم بگذارند. یعنی نقش دستیار تکنیکی علم را بر عهده داشتند و وظیفه‌ی آنها کشف و پژوهش حوزه‌هایی بیرون از آنها نبود. مثلاً ماکسیم گورکی روشنفکران و نویسندگان را فرا می‌خواند که بازتاب‌دهنده‌ی وضع جدید شوروی باشند:

“زندگی واقعی اعجاب‌انگیز و باشکوه است. ادبیات باید به عرصه‌ی زندگی واقعی صعود کند... کانال‌ها و سدهایی که هزاران کارگر بر روی آنها کار می‌کنند باید در ادبیات منعکس شوند. این هنر است. شخص نمی‌تواند این واقعیت را فراموش کند که به جز معدودی، نویسندگان ما یک کتاب ارزنده درباره‌ی کودکان، برای مادران و پدران تولید نکرده‌اند؛ از کتاب برای کودکان در می‌گذریم، هیچ‌کس درباره‌ی نو-زایش و تهذیب و اصلاح دهقانان در کارخانه‌ها چیزی نمی‌گوید. کسی درباره‌ی تغییر و تحول اعضای اقلیت‌های قومی به انترناسیونالیست‌های کمونیستی حرفی نمی‌زند. یک توصیف زنده از زنان مدیر و رئیس نداشته‌ایم. هیچ‌کس تصویری از کارگران علمی به ما نداده است، یا مخترعان ما...”^{۵۱}

همه‌ی این سخنان، مصداقی است از انتقادی که میلیباند بیان کرده است. کسی یا کسانی از بالا می‌خواهند تصمیم بگیرند که روشنفکران (متعهد و انتقادی) اوقات خود، نیروی ذهنی خود و توانایی‌های خود را در اختیار کدام وظایف گذاشته و کدام موضوعات را در شکل نظریه، خبر، هنر و نظایر آن به مردم انتقال دهند. در شوروی به دلیل تکیه‌ی بیش از اندازه بر مقوله‌ی رشد نیروهای مولد، از روشنفکران خواسته می‌شد که تلاش‌های قهرمانانه‌ی کارگران را در نوشته‌های خود توصیف کرده و شرح دهند. در حالی که بر پایه‌ی انتقادهای طرح شده باید گفت روشنفکر خود تصمیم می‌گیرد که چه موضوعی را می‌باید برای مخاطبان خود شرح و تفصیل دهد. به طور مثال، چنانچه یک روشنفکر نسبت به اقتباس شیوه‌ی کار تیلوریستی در شوروی سابق انتقاد داشت و آن را شایسته‌ی جایگاه یک انسان نوین یا «شهروند-کارگر-روشنفکر» نمی‌دانست، آیا باید هم‌چنان آن را در نوشته‌های خود تقدیس می‌کرد؟ آیا روشنفکر باید فرودستی کارگران در برابر مدیریت آمرانه را هلهله کند و رشد بهره‌وری کار تحت هر بها و شرایطی را ستایش کند؟ اگر روشنفکری که با سنت‌های «خاص‌گرایی ستیزه‌جویانه» (نگاه کنید به بخش هژمونی) از سوی احزاب چپ و طبقه‌ی کارگر مخالف است، آیا باید هم‌چنان به خاطر ایجاد روحیه‌ی همبستگی این سنت‌ها و رویکردها را تأیید و تصدیق کند؟ اگر روشنفکری منافع خاص کارگران در یک حوزه‌ی معین را در مغایرت با منافع زیست‌محیطی، زنان و یا دیگر اقشار جامعه ارزیابی کرد، آیا باید هم‌چنان از آنها دفاع کند؟

نتل در واقع نقش روشنفکران به عنوان بازوی اضافی نظام حکومتی جدید را رد می‌کند و خواستار به رسمیت شناخته شدن نقش انتقادی و پژوهشی آنان است. او نسبت به جذب روشنفکران در دستگاه دولتی بدبین است، زیرا آنها را به مقام مأمورینی که نظم موجود را توجیه می‌کنند تنزل می‌دهد. در حالی که وجود این گروه روشنفکران انتقادی و ارگانیک لازم است تا مشکلات و نارسایی‌های مختلف را مدوّن و مطرح کنند و از تابعیت ذهنی پرولتاریا در برابر بروکراسی دولتی پیش‌گیری نمایند.

بحث بعدی، مقوله‌ی «روشنفکران خاص» است که در اظهارنظر نئولیبرال‌های ایرانی بر آن تکیه می‌شود. ایشان بر این نظر هستند که با توجه به تحولات سرمایه‌داری و نهادمند شدن هر چه بیشتر کار ذهنی، دیگر به مقوله‌ی «روشنفکر عمومی» متعهد با خصلت انتقادی نیازی نیست، بلکه «روشنفکر خاص» یا همان که در این نوشتار آن را «متخصص حرفه‌ای» نامیدیم، تنها نوع ممکن و مطلوب روشنفکر است. با طرح مفهوم «روشنفکر خاص» در برابر «روشنفکر عمومی»، انگیزه‌ی آنها بی‌اعتبار کردن دسته‌ی دوم روشنفکران و ترویج رویکرد

پوزیتیویستی میان «روشنفکران خاص» یا متخصصان حرفه‌ای است. وظیفه‌ی این دسته از روشنفکران نیز مطابق نظریه‌ی یاد شده، حل مشکلات سیستمی، و در نهایت انتقاد از دولت برای نادیده گرفتن استدلال‌های آنهاست. اینک به شرح کوتاهی از تعریف این دو مقوله‌ی روشنفکری می‌پردازم و سپس در پرتو آرای ادوارد سعید و فرانک لنتریچیا^{۵۲} رابطه‌ی متخصص حرفه‌ای یا «روشنفکر خاص» و جهان بزرگتر و بیرون از حوزه‌ی تخصص و اشتغال وی را توضیح می‌دهم. امیدوارم بتوانم نشان دهم که یک متخصص حرفه‌ای تنها زمانی شایسته‌ی نام روشنفکر است که بتواند درگیر زندگی اجتماعی پیرامون خویش گردد، و کار تخصصی خود را به موضوعاتی فراتر از مسائل روزمره‌ی اشتغال نیز اختصاص دهد.

۵.۱۱. روشنفکران عمومی و خاص، و نقد جامعه‌ی ثبات یافته

• روشنفکران عمومی

آمیتای اتزیونی در یک جمع‌بندی از نظریه‌های رایج پیرامون ویژگی‌های «روشنفکران عمومی» چنین می‌گوید^{۵۳}:

“آنها در حوزه‌های وسیعی اظهارنظر می‌کنند، بیش از آن که متخصص باشند، «کلی‌دان» (جنرال‌لیست) هستند، مشغله‌ی آنها مسائل و موضوعات عمومی است، نظرات‌شان را برای خود نگه نمی‌دارند، آنها انسان‌های فرهیخته‌ای هستند که بخش مهمی از عرصه‌های مختلف جامعه به آنها گوش فرا می‌دهند. این افراد نقش مهمی در شکل‌گیری ساختار افکار عمومی دارند. آنها معمولاً موضوعات جدی اجتماعی را ارائه کرده و با دانش و شناخت عمیقی درباره‌ی آنها سخن می‌گویند. این افراد تنها به حرفه‌ی تخصصی خود متعهد نیستند، بلکه به عرصه‌های مختلف جامعه نیز تعهد داشته، و در ضمن دارای یک زبان و بیان همگانی نیز هستند. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آنها نقد است. برخی از آنها به سیاست‌های خاصی انتقاد می‌کنند و برخی به کل نظام‌های فکری یا سیاسی یک جامعه انتقاد دارند. به این معنا، روشن‌فکر بودن بدون جنبه‌ی انتقادی آن تقریباً بی‌معناست.”

52. Edward W. Said, Frank Lentricchia

53. Amitai Etzioni, Public Intellectuals, An Endangered Species? 2006

سپس می‌افزاید که قضاوت‌های اخلاقی این دسته از روشنفکران معمولاً مورد دعوا و محل مناقشه است، زیرا برخی بر این باورند که روشنفکرانِ امروزی باید تنها به تخصص خود پای‌بند بوده و قضاوت‌های اخلاقی را به «اهل فن» در همان حوزه‌ی تخصصی بسپارند. /تزیونی برای روشن ساختن بی‌پایگی استدلال‌های کسانی که چنین احکامی صادر می‌کنند می‌گوید که حتا وقتی دانش‌ورانِ آکادمیک از دیدگاه تکنیکی خود به موضوعی می‌پردازند (مثلاً وقتی درباره‌ی میزان مناسب کاهش بودجه‌های رفاهی دولت نظر می‌دهند)، دیدگاه و نظریه‌های آنان تنها مبنای تکنیکی، تخصصی و اقتصادی ندارد، بلکه دارای جنبه‌های اخلاقی و ارزش‌گذاری نیز هست.

واقعیت این است که وقتی دانش‌وران آکادمیک در راستای کاهش هزینه‌های دولت، فقیرسازیِ اقشار وسیعی از جمعیت یک کشور را به طور «تکنیکی» امری ضروری تشخیص می‌دهند، و در مقابل سیاستِ بخشودگی‌های مالیاتی به شرکت‌های خصوصی را ترویج می‌کنند، ما با یک موضوع کاملاً اخلاقی و ارزش‌گذارانه روبرو هستیم. در اینجا اخلاق و عنصر ارزش‌گذاری زیر سایه‌ی عنصر انجام محاسبات «تکنیکی» از نظرها پوشیده می‌ماند. اما زمانی که روشنفکران عمومی مخالف پرده از این «رازورزی» برمی‌دارند، معمولاً آنان را به جانبداری سیاسی-ایدئولوژیک متهم می‌کنند و گفته می‌شود که «سیاست عرصه‌ی قضاوت‌های اخلاقی نیست».

همان‌طور که پیش‌تر نیز بیان شد، ایدئولوژی پوزیتیویستی «تخصص‌گرایی» که محاسبات تکنیکی و «انجام کار» را جدای از سیاست و درک نظری و اخلاقی روند تحولات جامعه تبلیغ می‌کند، در واقع یک برخورد ابزاری با علم دارد. با جذب علم و کار علمی در نهادها و مؤسسات دولتی و خصوصی، تلاش می‌شود تا نظم موجود طبقاتی جاودانه نمایان شود. بدیهی است که این موضوع بنا به ماهیت خود اساساً امری اخلاقی است. روشنفکران عمومی دست‌راستی که در مورد «رقابت آزاد» در سطح جهانی نظرپردازی می‌کنند، بی‌آنکه به پیش‌شرط‌های نابرابر کشورهای مختلف اهمیت می‌دهند، درگیر یک ارزیابی اخلاقی هستند. روشنفکران عمومی دست‌راستی که از خصوصی شدن مدارس، بیمارستان‌ها و دانشگاه‌ها دفاع می‌کنند، بی‌آنکه به عدم توانایی طبقات و اقشار خاصی از مردم برای استفاده از این مراکز و نهادها اهمیت می‌دهند، درگیر یک قضاوت اخلاقی هستند. روشنفکران عمومی دست‌چپی نیز که بر علیه رشد نابرابری شدید طبقاتی در عرصه‌ی ملی و بین‌المللی سخن می‌گویند، یا استفاده‌ی رایگان از مدارس، بیمارستان‌ها، دانشگاه‌ها، کتابخانه‌ها و مراکز هنری و فرهنگی را با تکیه به میزان عظیم ثروت موجود در جامعه‌ی بشری ترویج می‌کنند، باز در

حال انجام یک قضاوت اخلاقی هستند. قضاوت اخلاقی یک جنبه از کار روشنفکرانِ درگیر با مسائل سیاسی و اجتماعی است (در هر دو جبهه‌ی چپ و راست)، زیرا هر رویکردی در یک جامعه‌ی طبقاتی ناگزیر همواره دارای جنبه‌ی اخلاقی است.

موضوع دیگری که اتزیونی طرح می‌کند، تفاوت «روشنفکران عمومی غیرآکادمیک» و «روشنفکران عمومی آکادمیک» است:

«گروه اول معمولاً نویسنده هستند، و گروه دوم بیشتر تحقیق می‌کنند. گروه اول نسبت به گروه دوم مطالب بیشتر و متنوع‌تری، البته با حجمی کمتر منتشر می‌کنند. در ضمن، آثار این گروه از محبوبیت بیشتری نزد افکار عمومی مردم برخوردار است. به این گروه انتقاد می‌شود که بیش از اندازه کلی می‌نویسند، سند و مدرک ارائه نمی‌کنند و وجه غالب نوشته‌هایشان، تمایل‌های سیاسی-ایدئولوژیک دارد. در حالی که گروه دوم یا روشنفکران عمومی آکادمیک نیز در گرایش خود به سوی «سوپرآکادمیک» شدن نقد می‌شوند. از آنجا که در دنیای دانشگاهی بدترین اتهام این است که به شما گفته شود به «سبک ژورنالیستی» می‌نویسید، به همین دلیل این عده از روشنفکران عمومی که کار آکادمیک می‌کنند، تلاش دارند تا با برجسته کردن وجه «تکنیکی» کار خود، از این اتهام بگریزند. در واقع، برای این گروه عمق و اصالت نوشته از چنان اهمیتی برخوردار است که می‌تواند منجر به گسست آنان از جامعه شود. یعنی خطری که آنان را تهدید می‌کند این است که بیش از اندازه غرق «تکنیک» نوشتن و پای‌بندی به یک زبان تخصصی حرفه‌ای شده، و خود را از دنیای واقعی دور کنند.»

به نظر اتزیونی، آکادمیسین‌های ناب و آکادمیسین‌های برج عاج نشین به این انتقادات بی‌توجه‌اند، زیرا علاقه‌ای به پذیرش نقش «روشنفکر عمومی» ندارند. اما موضوع برای آن دسته از آکادمیسین‌ها اهمیت دارد که در کنار کارهای تحقیقی و پژوهشی، خود را متعهد می‌دانند که یافته‌ها و دانسته‌های خود را به عرصه‌ی عمومی منتقل کنند. آنها از سویی باید با گرایش‌های «تخصص‌گرایی» در محیط اشتغال خود مقابله کنند، و از اتهام «کار ژورنالیستی» نهراسند؛ و از سوی دیگر باید مراقب باشند که بیش از اندازه «مردمی» و «کلی» ننویسند و امکان آزمایش و محک گفته‌هایشان را برای مخاطبان و منتقدان خود فراهم کنند. بدین معنا، این دسته از آکادمیسین‌ها، یعنی روشنفکران عمومی آکادمیک، به رغم داشتن یک شغل معین و یک تخصص ویژه، خود را در بحث‌های عمومی جامعه درگیر کرده و قضاوت‌های ارزشی نیز ارائه می‌کنند. این گروه همان دسته‌ای است که

میشل فوکو آنان را با اصطلاح «روشنفکر خاص» معرفی می‌کند و می‌خواهد که در حوزه‌ی خاص تخصصی خود محصور باشند. تئولبرال‌های ایرانی نیز گویا به تبعیت از فوکو خواهان برجسته‌کردن این دسته‌ی اخیر، در جهت نفی و تحقیر دسته‌ی نخست، یعنی «روشنفکران عمومی» (خواه آکادمیک و خواه غیرآکادمیک) هستند.

برای روشن شدن بحث و در امتداد همین دسته‌بندی از روشنفکران، نخست به تعریف میشل فوکو از «روشنفکر خاص» می‌پردازم. سپس به نقدهای لنتریک‌چیا و ادوارد سعید از این تعریف اشاره می‌کنم، تا تفاوت نظر فوکو و این دو اندیشمند مشخص شود، به ویژه آن‌که لنتریک‌چیا و ادوارد سعید راه‌حلی برای معضل جداسازی کار تخصصی از کار روشنفکری (درگیری اجتماعی همراه با کار ذهنی و تخصصی) دارند. البته آنها به طور کامل نمی‌توانند بر مشکلات موجود در حوزه‌ی پیوند کار تخصصی و روشنفکری غلبه کنند، اما نظرات آن‌ها برای طرح مسئله و تفکر پیرامون راه‌حل آن مفید است.

• «روشنفکران خاص» و ایدئولوژی تخصص‌گرایی

فوکو کسی است که تعریف مشخصی از اصطلاح «روشنفکر خاص» ارائه داده است. او نخست به مقوله‌ی روشنفکر و درک رایج از آن می‌پردازد، و پس از آن مقوله‌ی «روشنفکر خاص» را توضیح می‌دهد. از منظر فوکو، روشنفکر معمولاً به کسانی اطلاق می‌شد که^{۵۴}:

“دانش و شناخت و همچنین صلاحیت‌های خود و رابطه‌ی آنها با حقیقت را در حوزه‌ی نبردهای سیاسی به کار می‌گرفتند... به نظر وی، واژه‌ی روشنفکر در فرانسه معمولاً به فردی نویسنده دلالت داشت که همچون یک آگاهی و شعور عمومی و کلی، و یک سوژه‌ی آزاد سخن می‌گفت.”

اما اگر این امر («روشنفکر عمومی» بودن) در دوره‌ای از تاریخ نمود داشت، در دنیای امروزی غرب که «هر فردی دارای یک فعالیت خاص است...» دیگر معنا ندارد و حرفه و شغل شخص باید پایگاه سیاسی شدن او گردد. فوکو بر این نظر است که نوعی تحول در کارکرد روشنفکران به وجود آمده است، و شاهد یک نوع جابجایی تاریخی در این زمینه هستیم. «روشنفکران عمومی» که همچون چهره‌های برجسته‌ی حقیقت‌گویی و عدالت‌طلبی

۵۴. نگاه کنید به:

Ben Xu: Situational Tensions of Critical-intellectuals, Thinking through Literary Politics with Edward W. Said and Frank Lentricchia, 1992

عمل می‌کردند، جای‌شان را به «روشنفکران خاص» داده‌اند. روشنفکرانی که به دلیل شرایط زندگی و کار خود در یک نقطه‌ی مشخص کار می‌کنند.

با این وجود، فوکو به ارزش و اهمیت کارکرد یک روشنفکر عمومی همچون ژان پل سارتر معترف است و او را برای نقش متحول‌گرانه‌اش در جامعه‌ی فرانسه می‌ستاید. چیزی که نتولیرال‌های ما از آن چیزی نشنیده‌اند و به همین دلیل با خاطری آسوده (و با پشت‌گرمی به درک خود از فوکو) به جایگاه بلند «روشنفکر عمومی» و شاخص‌های تاریخی‌اش همچون سارتر و ادوارد سعید توهین می‌کنند.

بن‌خو از زبان مارک پوستر توضیح می‌دهد که چگونه پس از رویدادهای سال ۱۹۶۸ دشمنی و خصومت فوکو نسبت به مشی سارتر و اومانیسیم او تغییر کرد. فوکو -در چرخشی آشکار- نقش رهبری‌کننده‌ی سارتر را در رشد آگاهی ذهنی و سیاسی در عرصه‌ی همگانی فرانسه ستود و در مصاحبه‌ای با جورج رولت چنین گفت:^{۵۵}

«ما از جنگ به این سو شاهد آن بوده‌ایم که ایده‌هایی با منشا عمیق آکادمیک یا ریشه‌های آکادمیک... قادر گشته‌اند جمعیت بسیار گسترده‌ای را مخاطب خویش قرار دهند، جمعیتی وسیع‌تر از سطح دانشگاه‌ها. اکنون، با این که هیچ‌کس در قد و قامت سارتر برای تداوم این سنت وجود ندارد، اما مهم این است که خود این پدیده دمکراتیزه شده است. تنها سارتر یا شاید مارلو-پوتنی قادر به این کار بودند... بدون سارتر سطح فرهنگی مردم به طور میانگین هرگز چنین با سرعت رشد نمی‌کرد.»

به این ترتیب، فوکو نقش آموزش‌دهنده‌ی سارتر را می‌ستاید و به تأثیر دخالت‌گری‌های او برای ارتقای سطح تفکر سیاسی نزد شهروندان فرانسه معترف است. جالب این که خود فوکو نیز در نقش یک «روشنفکر عمومی» ظاهر می‌شود. اگر او خودش را یک «روشنفکر خاص» یا به عبارتی یک متخصص حرفه‌ای می‌دانست، درباره‌ی آن همه موضوعات مختلف، از رابطه‌ی بین دانش و قدرت، تا انسان‌شناسی، زیباشناسی، تاریخ سکسوالیته، دولت و نظایر آن نباید سخن می‌گفت و بایستی خود را به حوزه‌ی تخصصی خود در فلسفه محدود می‌کرد. در حالی که او همان جایگاه عمومی سارتر و مارلو-پوتنی را برای شخصیت روشنفکری خویش قائل است. یعنی در عمل، خود را در جایگاه یک فیلسوف-روشنفکر قرار داده است و از آنجا جامعه را مورد خطاب قرار می‌دهد.

در آرای فوکو درباره‌ی این موضوع نوعی تناقض‌گویی قابل مشاهده است. وی از یک سو بر جایگاه «روشنفکر خاص» و محدود کردن او به حوزه‌ی تخصصی حرفه‌ای‌اش پافشاری می‌کند؛ و از سوی دیگر، در زندگی حرفه‌ای و سیاسی خود همین قاعده را نقض می‌کند و با پرداختن به موضوعاتی بسیار متنوع و وسیعی که با حوزه‌ی تخصصی او ارتباط نزدیکی ندارند، به نوعی سخنان خود را بی‌اعتبار می‌کند. با این همه، فوکو به نوعی حق دارد؛ امروزه، به علت توسعه‌ی نظام آموزشی و تحصیلی و جذب دانش علمی تولید شده در جامعه (دانشگاه‌ها و مؤسسات پژوهشی و نظایر آن) از سوی عرصه‌ی تولید و سیستم دولتی، کار فکری نهادمند گسترش یافته است. تعداد روشنفکران عمومی نسبت به گذشته کمتر شده است و بر تعداد «روشنفکران خاص» به معنای آکادمیک/دانشگاهی و بروکراتیک/تکنوکراتیک افزوده شده است. اما این وضعیت به معنای آن نیست که «روشنفکران خاص» بتوانند از زندگی اجتماعی و محیط پیرامون خویش و نبردهای طبقاتی و سیاسی درون آن فارغ گشته و تعهدی نسبت به آن نداشته باشند. این امر به معنای انقراض «گونه»‌ی روشنفکران عمومی هم نیست^{۵۶}. زیرا اینک از روشنفکران عمومی آکادمیک یا روشنفکران متخصص عمومی سخن می‌رود. کسانی که خود را در محدوده‌ی شغل و تخصص علمی خود محصور نکرده و به درگیری‌های اجتماعی اهمیت داده و عرصه‌ی همگانی را مورد خطاب قرار می‌دهند.

در همین راستا، برای فهم نقش و جایگاه «روشنفکر خاص» (که در این بحث به معنای متخصص حرفه‌ای دانشگاهی یا آکادمیسین است) و ارتباط آن با سیاست و جامعه، لنتریک‌چیا و ادوارد سعید تلاش کرده‌اند تا این مقوله را مورد بحث و بررسی قرار دهند و راهکارهایی برای رفع تنش‌های میان نقش‌های «روشنفکر خاص» و «روشنفکر عمومی» ارائه دهند.

• ترکیب «روشنفکر خاص» و «روشنفکر عمومی»: دو راه

از منظر بن‌خو، در حالی که به گرامشی انتقاد می‌شود که روشنفکران را تنها در قالب روشنفکران ارگانیک پرولتری توضیح می‌دهد، به فوکو نیز می‌توان ایراد گرفت که روشنفکر پرولتری را اصولاً نادیده می‌گیرد و حتا مطرح نمی‌کند. او می‌گوید طبق تعریف فوکو یک

۵۶. اتزیونی در همین رابطه می‌نویسد: «پنجاه سال است که از انقراض نسل «روشنفکر عمومی» سخن گفته می‌شود، و هنوز نیز این پیش‌گویی به واقعیت نپیوسته است.» همان منبع

روشنفکر می‌تواند یک بیولوژیست باشد، دانشمند علم اتم باشد، یک زن یا یک همجنس‌گرا باشد...، اما او هرگز از یک روشنفکر ارگانیک طبقاتی یا روشنفکر پرولتری سخنی نمی‌گوید.

سعید و لنتریک‌چیا هر دو خواهان ترکیب «روشنفکر خاص» و «روشنفکر عمومی» با یکدیگر و وحدت آنها هستند، که این به معنای تلفیق درگیری اجتماعی و دخالت‌گری سیاسی با حرفه‌ی تخصصی است. تفاوت سعید و لنتریک‌چیا با یکدیگر اینجاست که سعید در نقش یک «روشنفکر عمومی» تمام‌عیار ظاهر می‌شود، ولی لنتریک‌چیا نقش سیاسی خود را در حرفه‌ی تخصصی خود تبلور می‌بخشد. هر دوی آنها از تحول رادیکال، دخالت‌گری سیاسی و درگیری اجتماعی و فرهنگی روشنفکر دفاع می‌کنند. سعید به ویژه از روشنفکری نوع چامسکی دفاع می‌کند، که به نظر او بدیل قابل قبولی در برابر فوکو و گرامشی می‌گذارد. زیرا هم از کناره‌گیری سیاسی فوکویی پرهیز می‌کند، و هم فعالیت سیاسی را به سیاست نهادینه شده‌ی حزبی مورد نظر گرامشی فرو نمی‌کاهد.

به نظر بن‌خو، سعید رادیکال‌تر از لنتریک‌چیا است، زیرا از مفهوم طبقه دفاع می‌کند و از به حداقل رساندن مقاومت نزد فوکو راضی نبوده و همواره ضرورت همراهی با گروه‌ها و طبقات فرودست جامعه را سخت مورد تأکید قرار می‌دهد. سعید همچنین از ایدئولوژی تخصص‌گرایی حرفه‌ای (یا همان «روشنفکری خاص») انتقاد می‌کند. گو اینکه سعید به این نکته آگاه است که تخصص‌گرایی هم تلاشی در چارچوب یک جمع بزرگ‌تر است و هم مانع از ایجاد یک جمع واقعی می‌شود. زیرا عضویت یک روشنفکر در یک جمع حرفه‌ای کار او را برای پیوستن به جمع‌های دیگر دشوار می‌کند. به نظر بن‌خو، ایدئولوژی تخصص‌گرایی حرفه‌ای در ابتدای کار تلاشی برای یک امر سیاسی مترقی بود. به چالش گرفتن انحصار دولت روی حقیقت بود که هنوز هم در جوامع تمامیت‌گرا و عقب‌مانده کاربرد دارد. اما با ناپدید شدن نسبی سانسور دولت مرکزی در غرب، برخورد اقتدارگرایانه‌ی دولت با روشنفکران تا حد زیادی از بین رفت و استقلال آنها از دولت به رسمیت شناخته شد. با از بین رفتن این خطر بیرونی، این طیف از روشنفکران تبدیل به یک گروه متصل به هم، اما دارای یک رابطه‌ی غیرارگانیک با یکدیگر شدند. افرادی که تنها به طور صوری «با هم» هستند، اما یک گروه درهم‌تنیده شده و دارای به هم‌پیوستگی نهادینه شده‌ی واقعی نیستند.

به این ترتیب، نهاد تخصص‌گرایی حرفه‌ای نه تنها آزادی نسبی به دست آمده را خنثا می‌کند، بلکه خود نیز به یک نیروی محافظه‌کار تبدیل می‌شود که قادر نیست در تحولات اجتماعی ایفای نقش کند. این جدایی دانش‌وران از محیط اجتماعی-سیاسی نه تنها برای خود

آنها زیان‌آور است، بلکه توانایی‌های آنان را نیز سترون می‌کند.^{۵۷}

از نظر سعید شرایط نقد ادبی در آمریکای امروز چنان است که نویسنده‌ی منتقد خواه محافظه‌کار خواه آوانگارد و خواه رادیکال باشد، مخاطبان‌اش را حلقه‌ی کوچک و محدودی از آکادمیسین‌ها تشکیل می‌دهند که تعدادشان در نهایت به سه‌هزار نفر می‌رسد. این شاخه-شاخه شدن دانش مشکلی اساسی برای اجتماع است (نگاه کنید به بخش «علم و ارزش‌گذاری»). زیرا دانش خصلت اجتماعی خود را از دست می‌دهد و به نوعی تخصص مجرّد جدا از زندگی واقعی تبدیل می‌شود، و چون به زبانی حرفه‌ای بیان می‌شود، تنها عده‌ای متخصص می‌توانند آن را درک کنند. این امر همچنین به لحاظ سیاسی با این مشکل همراه است که دست‌یابی به یک جمعیت مخاطب بزرگ را دشوار و تقریباً ناممکن می‌سازد. این شاخه-شاخه شدن همچنین به پذیرش وضع و نظم موجود کمک می‌کند و رشد ضد نهادگرایی را ناممکن می‌کند. سعید و لنتریک چیا بر این نظر هستند که در وضعیت کنونی نمی‌توان از تخصص حرفه‌ای گریخت. منظور آنها این است که نمی‌توان از کار تخصصی در یک نقطه‌ی خاص و در یک مکان خاص پرهیز کرد؛ اما نباید خود را به آن پایبند و محدود کرد.

از نظر سعید باید فرا-نهادی و سیاسی کار کرد و به همین دلیل خود وی نیز وقت و انرژی عظیمی روی موضوع فلسطین و سیاست خارجی آمریکا نهاد.^{۵۸} کاری که کمتر پروفیسوری می‌کند. اما لنتریک چیا فکر می‌کند باید حرفه و تخصص خود را جدی گرفت و در همان جا که ایستاده‌ایم به مبارزه برای دگرگونی جامعه مشغول شویم. سعید به خصلت رهایی‌بخش و واژگون‌ساز تخصص حرفه‌ای چندان خوش‌بین نیست، اما راه‌حل سریع و آسانی هم برای برطرف کردن شکاف میان افراد متخصص و جامعه ارائه نمی‌کند. او هیچ‌یک از راهکارهای جنگ موضعی یا مطالعات میان-رشته‌ای^{۵۹} را موثر نمی‌داند. همه‌ی اینها به نظر او می‌توانند به کاهش تخصص‌گرایی حرفه‌ای کمک کنند، اما راه‌حل رفع آن نیستند. به این ترتیب، سعید خواهان ترکیب و وحدت عمیق نقش‌ها و کارکردهای «روشنفکر خاص» و «روشنفکر عمومی» با یکدیگر است. او معتقد نیست که وظیفه‌ی یک «روشنفکر خاص»، محدود به محل کار و حوزه‌ی تدریس یا پژوهش وی باشد. زیرا ضد نهادگرایی در این حالت رشد

۵۷. همان منبع

۵۸. نگاه کنید به کتاب ادوارد سعید، «مسئولیت روشنفکر»، ۱۹۹۳

نمی‌کند و خصلتی واژگون‌ساز در این گرایش وجود ندارد.

اما لنتریک‌چیا صورت مسئله را به گونه‌ای دیگر طرح می‌کند. او در جایی می‌گوید^{۶۰}:

«در جهان اصولاً دو نوع انسان وجود دارد: آنان که جهان را به شیوه‌ی کنونی آن دوست دارند، و آنان که جهان را در وضع کنونی آن دوست نداشته و خواهان دگرگونی آن هستند.»

لنتریک‌چیا خود را روشنفکر ادبی اومانیسیت تحول‌طلب و نوعی مارکسیست غیرعلمی، و همچنین یک «روشنفکر خاص» یا متخصص حرفه‌ای از نوع مورد نظر فوکو می‌داند. او دیدگاه‌های خود را از جایگاه یک منتقد ادبی، یک مارکسیست با گرایش‌های چپ نو، و یک استاد دانشگاه با گرایش‌های اومانیسیتی، و یک «روشنفکر خاص» می‌نویسد. او بر مارکسیست‌ها خرده می‌گیرد که هر کاری را که بی‌واسطه در خدمت «ساختن سوسیالیسم از پایین» نباشد یا هر کسی که بی‌واسطه در حزب یا کارخانه‌ای مشغول سازماندهی کارگران نباشد را بی‌فایده و حقیر می‌دانند.

منظور لنتریک‌چیا از روشنفکر ادبی، آن دسته از روشنفکرانی است که روی متون ادبی کار می‌کنند؛ نه فقط آن عده که شعر، داستان و نوشته‌های «خلاق» می‌نویسند، بلکه همه‌ی روشنفکرانی که به طور سنتی اومانیسیت نامیده می‌شوند. نه فقط اومانیسیت‌های دانشگاهی، بلکه خبرنگاران، افراد شاغل در رسانه‌های گروهی و خبررسانی، و به طور کلی همه‌ی آنها که تحلیل می‌کنند، معرفی، نقد و تفسیر می‌نویسند، در زمره‌ی روشنفکران اومانیسیت قرار می‌گیرند؛ به شرط آن که جهان را در وضعیت کنونی‌اش دوست نداشته و خواهان تحول آن باشند. او به ویژه به طیف روشنفکران اومانیسیت دانشگاهی می‌پردازد و از «روشنفکر خاص» با تعریف جدیدی دفاع می‌کند. «روشنفکر خاص» حالا کسی است که به نظر لنتریک‌چیا نبردش علیه ستم و سرکوب، و فعالیت‌هایش در تحول رادیکال اجتماعی را در نهادهای خاص اجتماعی انجام می‌دهد و نبرد با بی‌عدالتی‌های جامعه را مطابق با دانش و تخصص ویژه‌ی خود و در محل کار و به وسیله‌ی حرفه‌ی خود پیش می‌برد. لنتریک‌چیا تأکید می‌کند که شخص نباید مثلاً در دانشگاه فقط «کار حرفه‌ای» انجام دهد و بیرون از دانشگاه به جبران یک‌سویه‌گی اشتغال و حرفه‌ی خود، به کارهای سیاسی و فعالیت اجتماعی بپردازد. به نظر او، افراد متعددی که ارتباط مستقیمی میان کار خود و فعالیت سیاسی نمی‌یابند (مثلاً

60. Frank Lentricchia: Criticism and Social Change, 1983

کسی که «تاریخ قرون وسطا» درس می‌دهد) معمولاً احساس گناه دارند؛ زیرا گمان می‌کنند که سیاست چیزی است که جای دیگر و تحت شرایطی دیگر اتفاق می‌افتد و بخشی از کار و شغل روزانه‌ی آنان نیست. بدین معنا، «کار سیاسی» و تحول‌گری اجتماعی پدیده‌ای متعلق به جهان بیرونی است؛ و کار فرهنگی که در داخل دانشگاه اتفاق می‌افتد، به نوعی یک کار «غیرسیاسی» است. به نظر او، این افراد رابطه‌ی ارگانیک و پویای بین فرهنگ، جامعه و قدرت را درک نمی‌کنند و پذیرفته‌اند که کار سیاسی تنها باید در خیابان‌ها، کارخانه‌ها و یا مجامع تخصصی سیاسی انجام شود. بدین ترتیب، آنان از نوشتن مقاله و تحلیل‌های اجتماعی و سیاسی در حوزه‌های مرتبط با دانش حرفه‌ای خود پرهیز می‌کنند، که این امر به معنای پذیرش جدایی عرصه‌ی سیاسی و عرصه‌ی حرفه‌ای است. او می‌افزاید شاید یک روشنفکر نوعی چپ بگوید که کار این افراد بیهوده است، زیرا که روشنفکران واقعی باید وقت خود را در خدمت سازمان‌گری کارگران بگذارند؛ به همین ترتیب، شاید فرد دیگری از ماورای چپ امر کند که آن روشنفکر اومانیست که تخصص‌اش در حوزه‌ی متون قدیمی است، باید کارش را به طور مستقیم به شرایط سیاسی روز ارتباط دهد. اما این‌گونه امر و نهی‌ها بازمانده‌های سنت انحرافی «ضد روشنفکرگرایی»^{۶۱} در «مارکسیسم رسمی» است، که متأسفانه هنوز هم دنباله‌های آن در فضای جامعه وزن محسوسی دارد.^{۶۲} لنتریک‌چیا می‌گوید^{۶۳}:

«آنها فراموش می‌کنند که مبارزه برای هژمونی گاهی در عرصه‌ی دانشگاه‌ها و به دور از شور و هیجان و ماجرا (یا به طور غیر دراماتیک) اتفاق می‌افتد. گاهی درگیر نبردی هستیم که پیشروی در آن لحظه‌به‌لحظه، و گاهی بر سر متن‌های کوچک بالزاک اتفاق می‌افتد.»

او با اشاره به جمله‌ای از مارکس در «تزهایی درباره‌ی فوئرباخ» مبنی بر این که «فیلسوفان تنها جهان را تفسیر می‌کنند» می‌نویسد:

«اما فیلسوفان همیشه کاری بیش از تفسیر می‌کنند. تفسیر و نقد در واقع تولید دانش به خاطر تسخیر قدرت یا پیشبرد تحولات اجتماعی در یک مسیر معین

61. Anti-intellectualism

۶۲. باید در نظر داشت زمانی که لنتریک‌چیا چنین نقدی را مطرح کرد، به علت تجارب تلخ ناشی از شکست سوسیالیسم در اروپا و شوروی سابق، عملاً از شدت این‌گونه امر و نهی‌ها کاسته شده بود.

۶۳. همان منبع

است. روح فعال و سوزان یک روشنفکر ادبی، فعالیت تفسیری اوست که به طور منفعل «نگاه» نمی‌کند، بلکه در درگیری با متن یک نظرگاه می‌سازد و با این کار نشان می‌دهد که تاریخ عرصه‌ی مبارزه‌ی اجتماعی است و این مبارزه خصلتی طبقاتی دارد.”

لنتریک‌چیا در همین مورد اشاره می‌کند که یک فعالیت خودآگاهانه‌ی سیاسی در کار تفسیر ادبیات عبارت است از نقد «آثار بزرگ و ماندگار». او مبارزه و اندیشه‌ورزی بر سر یک متن را «کنش دانستن» می‌نامد^{۶۴}، که محصول آن گسترش افق بینش دانشجویان است. به مثابه یک مارکسیست اومانیزست، هدف او این است که در هنگام بازخوانی یک متن قادر به پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر گردد^{۶۵}:

“آیا رویکرد من به این متن، دانشجویان و خوانندگان و همچنین خود مرا قادر می‌سازد تا به فجایع سیاسی عصرمان اشاره کرده و آنها را شناسایی کنیم؟ آیا چشم ما را به روی تضادهای اجتماعی باز می‌کند، یا نه؟”

به این ترتیب، لنتریک‌چیا الگوی دومی از این ترکیب ارائه می‌دهد که دارای بلندپروازی کمتری است و ضدنهادگرایی کمتری را نمایندگی می‌کند. اما آشکارا بر خصلت تعهد و دخالت‌گری سیاسی «روشنفکر خاص» تأکید می‌ورزد، و درست از همین منظر، از ترکیب «روشنفکری خاص» با عنصر «روشنفکری عمومی» به معنای جدی کلمه دفاع می‌کند. زیرا او در عین این که فرار از زندگی واقعی را توصیه نمی‌کند، بی‌تفاوتی سیاسی را نیز ابداً تجویز نمی‌کند و چشم فروبستن بر بی‌عدالتی‌ها، نابرابری‌ها و سرکوب و استثمار را شایسته‌ی یک روشنفکر آکادمیک عمومی نمی‌داند. اما او در حوزه‌ای محدودتر از سعید فعالیت می‌کند و روشنفکران ارگانیک و انتقادی آینده را رشد و پرورش می‌دهد.

در همین رابطه اشاره به رویکرد پیر بوردیو را هم لازم می‌بینم. بوردیو پروفیسوری بود که طی اعتصابات فلج‌کننده ماه‌های نوامبر تا دسامبر ۱۹۹۵ در فرانسه، به علت مشارکت فعال در کارزارهای ضدنئولیبرالی، به چهره‌ی عمومی‌تری نسبت به قبل تبدیل شد. او در کتاب «سنگینی بار جهان» (تالیف جمعی، ۱۹۹۳) درباره‌ی تاثیرات فاجعه‌بار این سیاست‌ها نوشت

۶۴. در اینجا نیز ملاحظه می‌شود که لنتریک‌چیا نیز همچون آلتوسر (که قبلاً بدان اشاره کردم) بر نوعی استراتژی «تئوری به مثابه پراتیک» یا به زبان او «کنش دانستن» تأکید می‌ورزد، و در برابر اتهامات برخی چپ‌ها مبنی بر بیهوده‌کاری این دسته از روشنفکران چپ، از چنین رویکردی دفاع می‌کند.

تا پیامدهای آنها را در مقابل چشمان مردم افشا کند. او همچنین در تشکیل یک شبکه از محققان اکتیویست در جهت مبارزه برای ایجاد نوع دیگری از جهانی‌شدن مشارکتی فعال داشت، که نمود برجسته‌ی به هم پیوستگی این مبارزات در اعتراضات عظیم شهرهای سیاتل و جنوا خود را نشان داد. بورديو به زیبایی درباره‌ی خود چنین می‌نویسد:^{۶۶}

«من روشنفکرِ درون خودم را دوست ندارم، چرا که ریشه در ابهامات بنیادین موجود در جهان دانش‌ورانه و ابهامات موجود در همه‌ی تولیدات آنها به سبب جدایی ایشان از جهان تولید دارد؛ این گسست از سویی رهایی‌بخش است، و از سوی دیگر یک جداسریِ فلج‌کننده است.»

بورديو با وجود این که استقلال حوزه‌های علمی و فرهنگی را از حوزه‌ی بی‌واسطه‌ی سیاسی تشویق می‌کند، اما شاید متأثر از خاستگاه اجتماعی و طبقاتی فرودست خود، و ترقی و صعود دانشگاهی و اجتماعی واپسین خود، از این کشاکش شخصیتی در رنج است. او در ضمن به معضل جدایی نظریه و عمل نیز آگاه است و بدان اشاره می‌کند؛ موضوعی که ریشه در ساختارهای هستی‌شناسانه‌ی نظم موجود دارد و با این همه توجیهی برای مشروع جلوه دادن آن در دست نیست و باید در حد امکان تلاش کرد تا در چارچوب وضعیت موجود نیز آن را به حداقل رساند؛ تا بدین ترتیب راه پیش‌روی به سوی یک نظم بدیل، به دور از جدایی نظریه و عمل، و در نتیجه راه «انحلال» نقش و کارکرد روشنفکری («خودکشی دسته‌جمعی روشنفکران») هموار گردد.

در این بخش از نوشتار، در نقد بحث نئولیبرال‌ها پیرامون مفهوم «روشنفکر خاص» تلاش کردم با بیان فرازهایی از اندیشه‌های سعید و لنتریک‌چیا و ذکر مختصر نمونه‌ی بورديو نشان دهم که تغییر و تحولات سرمایه‌داری و گسترش نظام آموزشی و گسترش مقوله‌ی متخصصان حرفه‌ای یا «روشنفکران خاص»، به معنای حذف رویکرد انتقادی آن دسته از روشنفکران اومانیست و رادیکال‌دارای مشاغل تخصصی نیست. چنین تحولاتی هم‌چنین به معنای از میان رفتن پدیده‌ی «روشنفکران عمومی» و ضرورت‌های کارکردی آن هم نیست. زیرا «روشنفکران عمومی» حضور خود را بیش از هر چیز در شکل مقوله‌ی روشنفکران

۶۶. نگاه کنید به:

الکس کالینیکوس، «درآمدی تاریخی بر نظریه‌ی اجتماعی»، ۲۰۰۷ [ترجمه‌ی اکبر معصوم‌بیگی، انتشارات آگاه، ۱۳۸۵]

ارگانیک دو طبقه اصلی اجتماعی (صاحبان نیروی کار و سرمایه) نمایان می‌سازند، که ضمن نقل و نقد گفته‌های هایدک به آن پرداختیم. تا هنگامی که نبردهای طبقاتی در ساحت‌های سیاسی و اجتماعی وجود دارند، تا هنگامی که بی‌عدالتی، نابرابری، اقتدارگرایی سیاسی، نبود آزادی و دموکراسی، سرکوب و استثمار وجود دارد، «روشنفکران عمومی»، خواه از نوع ارگانیک راست و چپ و خواه انواع دیگر آن، به بقای اجتماعی خود ادامه خواهند داد؛ چرا که بنا به هستی‌شناسی ستیزهای طبقاتی، به وجود آنان نیاز هست تا یکی از وضع و نظم موجود دفاع کند، و دیگری با آن مقابله و مبارزه کند.

با طرح نمونه‌های روشنفکری سعید و لنتریک‌چیا مشخص شد که چنانچه بخواهیم عنوان روشنفکر را به دارندگان حرفه‌های تخصصی اطلاق کنیم، باید آن بخشی را «روشنفکر» بنامیم که توانسته‌اند دانش علمی-حرفه‌ای خود را با دخالت‌گری سیاسی و درگیری اجتماعی پیوند بزنند؛ یا به بیانی دیگر، بخشی از متخصصان حرفه‌ای که به ارتباط تنگاتنگ این دو ساحت واقف بوده و عنصر تخصص را با عنصر دخالت‌گری عمومی ترکیب کرده، و بازتاب این نگرش را در عملکرد و رفتار اجتماعی خویش نشان می‌دهند و وجدان جامعه را مورد خطاب قرار می‌دهند. سعید و لنتریک‌چیا دو نمونه‌ی زنده و موفق از این ترکیب و پیوند ارائه دادند. سعید به ترکیبی از «روشنفکر عمومی» و «خاص» گرایش دارد که وجه «عمومی» را برجسته می‌کند. در حالی که لنتریک‌چیا ترکیبی از این دو ارائه می‌کند که وجه «خاص» آن را برجسته می‌کند. اما هر دوی آنها بر خصلت‌های درگیر بودن با وضعیت مسلط، نارضایتی فعال نسبت به نظم موجود و نقد بی‌رحمانه‌ی آن، و نیز جانبداری در نبردهای اجتماعی تأکید دارند. البته باید به خاطر داشت که روشنفکران آکادمیک عمومی بورژوا نیز قطعاً با اظهار رضایت از وضعیت موجود و دفاع جانانه از بی‌عدالتی و داروینیسیم اجتماعی، در وضعیت موجود مداخله‌گری فعال دارند.

هدف جانبی دیگر از طرح این بحث آن بود که شیوه‌های مختلف کار روشنفکری شناسایی شود. در نتیجه، به نظر نگارنده جا داشت هم‌چنین به انتقادهایی اشاره شود که متحدین سوسیالیست‌ها در دیگر بخش‌های فعالیت رهایی‌بخش اجتماعی نسبت به آنها دارند، و نیز انتقادهایی که در مقابل مارکسیست‌ها به آنان می‌کنند. واقعیت این است که نظریه‌های مارکسیستی همواره برای این دسته از روشنفکران نقش راهنما داشته است.^{۶۷} البته آنها

۶۷. لنتریک‌چیا می‌گوید: «تصور هر گونه تحول رادیکال و مترقی بدون مارکسیسم تقریباً محال است.» همان منبع

(روشنفکرانی نظیر سعید و لنتریک‌چیا) خواستار تغییراتی در نظریه‌های علمی مارکسیستی هستند تا بتوانند آنها را به مثابه نظریه‌های اجتماعی-انتقادی به کار برند. به این معنا، روشنفکران اومانیست رادیکال یا چپ نو معمولاً مارکسیسم را در عرصه‌ی نقد ایدئولوژی استفاده می‌کنند تا تناقض‌های بین ادعاهای بورژوازی و عملکرد واقعی آن را افشا کنند؛ اما مارکسیسم علمی را به معنایی که پیش‌تر شرح داده شد مورد استفاده قرار نمی‌دهد. این جدا کردن مارکسیسم به مثابه علم و مارکسیسم به مثابه نظریه‌ای برای نقد سیاسی و اجتماعی به پیامدهایی منجر می‌شود که در طول بحث به طور مختصر به آنها اشاره شد. به بیان مارکس (در بخش «علم و ارزش‌گذاری») نقد اگر چه حس می‌کند و می‌داند و افشا می‌کند، اما توضیح منسجم یا بدیلی عرضه نمی‌کند. نقد نظم موجود را با تکیه بر باوری سرشار محکوم می‌کند و شورش اخلاقی را به جای نومیدی، درماندگی و بی‌تفاوتی برمی‌نشانند. اما قادر نیست که بدیل مشخص و شفافی ارائه کند؛ زیرا قادر نیست از «آنچه هست» به «آنچه می‌تواند باشد» و سرانجام به «آنچه باید باشد» برسد. به جز آن، روشن شد که مارکسیست‌ها نیز معمولاً از دیدگاهی «کارگر-محور» و تعاریفی کلیشه‌ای از «فعالیت مفید اجتماعی و سیاسی» موجب نفی و طرد روشنفکران منتقد و متعهد و یا روشنفکران آکادمیک عمومی می‌شوند و گرایش بدان دارند که سیاست را در معنای تنگ و محدود آن بر این دسته از روشنفکران تحمیل کنند. از این نظر، جای آن بود که در این نوشتار هم، گفت‌وگویی انتقادی میان این دو طیف - به اختصار - طرح گردد.

اما گذشته از این‌ها، روشن شد که نئولیبرال‌های ایرانی مفهوم روشنفکر را - مطابق معمول - به طور یک‌سویه و تحریف‌آمیز، و در جهت توجیه وضعیت موجود به کار گرفته‌اند. زیرا در طی مباحث بالا روشن شد که پدیده‌ی روشنفکر اصولاً برآیندی از وضعیت عینی، تاریخی و اجتماعی در جامعه‌ی سرمایه‌داری است؛ و این‌که تغییر و تحولات انجام‌شده در سرمایه‌داری که موجب رشد و گسترش مقوله‌ی متخصصان حرفه‌ای یا کارگران ذهنی («روشنفکران خاص») شده است، به معنای برافتادن مفهوم کار روشنفکری نیست، چرا که امکان و ضرورت ترکیب عنصر ذهنی شغل و حرفه با درگیری اجتماعی و دخالت‌گری سیاسی به جای خود باقی‌ست؛ به‌عکس، تحولات یاد شده منجر به پیدایش و گسترش انواع «روشنفکران عمومی» می‌شود (نظیر روشنفکران آکادمیک عمومی، روشنفکران متخصص عمومی و غیره). این دسته از روشنفکران متخصص و آکادمیک همچنان در نقش «عمومی» ظاهر می‌شوند و جامعه و عرصه‌ی همگانی را مورد خطاب قرار می‌دهند و به انجام حرفه‌ی تخصصی و آکادمیک خود بسنده نمی‌کنند، بلکه عنصر نقد را الزاماً به محیط کار تخصصی و حرفه‌ای خود محصور نمی‌نمایند. همان‌طور که ملاحظه شد و در طول بحث بدان پرداخته

شد، نیروی کار متخصص حرفه‌ای («روشنفکران خاص») دارای «جایگاه‌های متناقض طبقاتی» هستند و در نتیجه تحت تاثیر وقایع و تحولات اجتماعی و اوج‌گیری مبارزات طبقاتی (که خود بخشی از آن هستند) قرار می‌گیرند، و همان‌طور که بورديو نیز بدان اشاره کرد، این دسته از نیروی کار در خود نوعی تنش و کشاکش درونی را تجربه می‌کند که بسته به فرادستی روشنفکران ارگانیک چپ یا راست و اوضاع کلی اجتماعی می‌توانند تبدیل به روشنفکران متخصص/آکادمیک عمومی شده و یا به همان نقش کارگر ذهنی خود اکتفا کند. ما در سرمایه‌داری با یک نظم ثابت و استقرار همیشگی آن روبرو نیستیم، بلکه با یک کلیت اجتماعی تضادمند روبرو هستیم که موجب ایجاد شکاف در آگاهی پذیرنده و انفعالی افراد و سوژه‌های اجتماعی می‌شود. به همین دلیل، تعاریف ثابت و کلیشه‌ای و غیردیالکتیکی روشنفکران بورژوا در ایران تعاریفی یک‌سویه و ایستا و غیرپویا است، که با کلیت پویای سرمایه‌داری (نظم مورد دفاع خود ایشان) هم‌خوانی ندارد.

سخن پایانی

سخن پایانی؛ با اشاراتی به روش ارائه‌ی بحث

مطلب ارائه شده در این نوشتار ادعای کاربست روش دیالکتیکی روابط درونی را دارد که شاید اشارات توضیحی مختصری در این باره لازم باشد. عده‌ای از خوانندگان ممکن است دیدی انتقادی نسبت به تنوع موضوعات ارائه شده داشته باشند (همان‌طور که از بازخوردهای تاکنونی نیز چنین برمی‌آید) و بر این نظر باشند که بهتر بود که در این دفتر تنها به موضوع روشنفکر می‌پرداختم و مطلب را بیش از آن گسترش نمی‌دادم. اما باید یادآوری کنم که چنین دیدگاهی احتمالاً به عمق بحث توجه کافی نشان نمی‌دهد و اهمیت و ضرورت برخورد روش‌مند (متدیک) با انتقادات و ایرادهای حریفان نظری (در این‌جا نولیبرال‌های وطنی) را در نظر نمی‌گیرد. واقعیت این است که در صورت فقدان گسترش مطلب قادر نبودم که به ایرادات جدی نهفته در نظرات طیف یادشده در ایران پردازم. اگر عباس میلانی با ذکر رقم «هفتاد هزار وبلاگ‌نویس» سعی دارد تا کارکرد و مشروعیت وجودی روشنفکر چپ را زیر سوال ببرد، این بار نولیبرال‌های ایرانی دست به شگرد جالب‌تری زده‌اند. به این ترتیب که برای مستدل کردن بحث‌شان، یعنی اثبات بی‌مصرف‌بودگی و منسوخ‌شدگی روشنفکر عمومی، به پردازش الگویی نظری از جنس «سنخ ایده‌آل» وبری روی آورده‌اند. منظورم از

«سنخ ایده‌آل» در این جا، تاکید یک‌سویه روی یک یا چند ویژگی از یک واقعیت پیچیده‌ی ساختارمند و لایه‌مند است، و این که در این راستا پدیده‌های کم یا بیش پراکنده و منفرد با هم ترکیب می‌شوند تا با افزودن یک پردازش ذهنی بتوان بخشی از واقعیت را منظم کرده و یک توصیف توضیحی و نظام‌مند از آن ارائه داد. با این شیوه، یک حرکت قابل رویت و بیرونی نظام‌یافته (سیستماتیزه) می‌شود. برای مثال نولیبرال‌های مذکور به همین طریق و با پردازش یک الگوی یک‌سویه، ازدیاد متخصصان حرفه‌ای یا آنچه که فوکو «روشنفکران خاص» می‌نامد را توصیف کرده و آن را نشانه‌ی «پایان روشنفکری» قلمداد می‌کنند. در این حالت، اگر چه توصیف خوبی به دست می‌آید، اما توضیح خوبی از واقعیت داده نمی‌شود. در اینجا منظور از «توضیح خوب» یعنی تبدیل کردن حرکت بیرونی قابل رویت یک پدیده‌ی معین، که ابتدا همچون چیزی مستقل از حرکت درونی و متضاد و چندسویه‌ی جامعه و جدا از تاریخ گذشته و کنونی خود دیده می‌شود، به یک حرکت درونی در خود واقعیت و دیدن اتصالات مهم بین این حرکت و سطح‌های زیرین و عمیق واقعیت. منظور درک آن سازوکارهای خلاق و آفریننده در خود واقعیت است که موجب ظهور چنین حرکت‌ها و پدیده‌هایی می‌شود. تنها با درک آن سازوکارها (مکانیسم‌ها) و ساختارهای اصلی زیرین، قادر به درک بهتر و جامع‌تری از پدیده‌های مورد بررسی می‌شویم و به این ترتیب در فرآیند پژوهش به توضیحات بهتری برای حرکت بیرونی واقعیت دست می‌یابیم، تا گرفتار داوری‌های نابسند و یک‌سویه نشویم.

در راستای پاسخ‌گویی به انتقادات نولیبرال‌های قدرت‌مدار ایرانی، «سنخ ایده‌آل» آنها را که همان مثلث سه‌گوش سیاست‌مدار، متخصص علمی و تکنوکرات بود، مطالعه کردم و متوجه شدم که آنها با پیش کشیدن بحث تقسیم کار مدرن در جامعه‌ی سرمایه‌داری در شکلی بسیار ناقص و یک‌سویه، قصد دارند به «روش علمی» نشان دهند که پدیده‌ی «روشنفکر عمومی» منسوخ گشته است و جای خود را به «روشنفکر خاص» یا بهتر بگوییم متخصص حرفه‌ای داده است. در ضمن، دریافتم که آنها مقوله‌ی روشنفکر (که آن را تنها مترادف با «روشنفکر عمومی» می‌انگارند) را از آن جهت منسوخ اعلام می‌کنند که نوع دیگری از روشنفکر را نمی‌شناسند، رابطه‌ی روشنفکر (و نیز روشنفکر عمومی) را با جامعه‌ی تاریخ‌مند کنونی و ساختارها و سازوکارهای مولد آن بررسی نمی‌کنند، و حتی با نوشته‌های هایدگر در این زمینه آشنا نیستند. زیرا در غیر این صورت باید می‌دانستند که هایدگر پدیده‌ی روشنفکران ارگانیک و تقسیمات فرعی پیچیده‌تر آن را (که در بخش «روشنفکر» بدان پرداختیم) می‌پذیرد، و از آن‌جا ضرورت وجود یک بورژوازی فرهنگی را با سلسله‌مرتب و تقسیم کار درونی‌اش توصیه می‌کند. «سنخ ایده‌آل» این نولیبرال‌ها با نتایج از پیش آماده‌ی

یک فرآیند تکاملی تاریخی مواجه است و فارغ از چندوچون این فرآیند تکاملی تاریخی، آن نتایج را نقطه عزیمت پردازش الگوی نظری و توضیحی خود می‌کند. درحالی که این نتایج و شکل‌های آماده، به‌جای آن که به نمایان‌سازی روابط اجتماعی پس‌پشت خود و نیز تضادها و تنش‌های موجود در واقعیت اشاره کنند، حقیقت آنها را مستور می‌دارند.

بدین ترتیب بود که من از همان مبنای نظری مورد استفاده‌ی خود آنها (یعنی تقسیم کار اجتماعی) استفاده کردم تا نشان دهم که الگوی آنها مملو از اشکالات، نارسایی‌ها و نابسندگی‌هایی است که قدرت توضیحی آن را به طور فاحشی فرومی‌کاهد. پس من نیز با آغاز کردن این بحث از مقوله‌ی تقسیم کار اجتماعی (در جامعه سرمایه‌داری) و با کاربست روشی مبتنی بر فلسفه دیالکتیکی روابط درونی سعی کردم نشان دهم که تجزیه‌های به کار رفته توسط آنها تجزیه‌های نادرستی است، زیرا یک‌سویه، نابسنده و فاقد اتصال بین سطوح بالایی و پایینی (عمیق‌تر) واقعیت است. منظور از نگرش دیالکتیکی و توضیح روابط درونی این است که پدیده‌ها و چیزها را در حالتی ایستا، مستقل و بی‌ارتباط با هم نینیم. ^۱ مثلاً بر مبنای یک روش دیالکتیکی، برای یافتن روابط درونی - در بحث حاضر - باید پرسیم که منشاء آن «مثلث» یاد شده کجا است؟ کدام روندهای تاریخی منجر به پیدایش آن شدند؟ ارتباط این مثلث با جامعه‌ی پیرامون آن چیست؟ و اگر ارتباطی وجود دارد کدام است؟ ارتباط این مثلث با «مردم عادی» و نیروی کار یدی/پراتیک چیست؟ ارتباط این مثلث با ساختارهای غالب نظام سرمایه‌داری چیست؟ آیا می‌توان امکان غلبه بر این شکل از تقسیم کار، و به بیانی امکان انحلال آن در آینده را متصور شد؟ چرا نیروی کار یدی/پراتیک در این الگوی «سنخ ایده‌آل» جای نگرفته است و پیامدهای جای دادن این مقوله‌ی کار اجتماعی در الگوی توضیحی آنها چه خواهد بود؟

بدین معنا، به جای یک سلسله تعریف‌های کلیشه‌ای و ابداع الگوهای ذهنی یک‌سویه، می‌بایست به فرآیند ارتباطی میان گذشته، حال و آینده‌ی یک پدیده نگاه کنیم. به جای یک درک ایستا، که به توضیح پدیدارها و نتایج از پیش آماده دلخوش است، باید در فرآیندهای تاریخی نظر کنیم تا به توضیحی جامع‌تر از پدیده‌ی مورد بررسی دست یابیم. بدین ترتیب،

۱. مارکس در پیوند با درک دیالکتیکی از یک پدیده می‌نویسد:

“درک مثبت آنچه وجود دارد در عین حال متضمن درک نفی و انهدام ضروری آن نیز هست. زیرا دیالکتیک هر شکل به وجود آمده‌ای را در حال حرکت، و بنابراین از جنبه‌ی قابلیت درگذشت آن نیز مورد توجه قرار می‌دهد. دیالکتیک حکومت هیچ چیزی را بر خود نمی‌پذیرد و ذاتاً انتقادگر و انقلابی است.” نگاه کنید به: سرمایه، جلد اول، ترجمه‌ی ایرج اسکندری.

نشان می‌دهیم که پدیده‌ها دارای تاریخ هستند، دارای روابط درونی با یکدیگر هستند، و تنها در دل یک سیستم کلی و به مثابه اجزای متقابلا به هم وابسته‌ی آن سیستم است که می‌توان آنها را به طور شایسته‌ای درک کرد و توضیح داد. چنین توضیحی، اکنون و فراز کنونی را به سیر رشد و تکامل تاریخی و روندی که پیش‌تر طی شده وصل می‌کند و در عین حال این همه را در پیوند با آینده‌ای بررسی می‌کند که از امکان مادی وقوع برخوردار است. با چنین روشی، روابط و پدیده‌های غالب و همه‌گیر امروزی را دارای یک تاریخ معین و قابل درک معرفی می‌کنیم و از رازورزی آنها می‌کاهیم.

با اتخاذ نقطه‌ی عزیمت بحث در مقوله‌ی تقسیم کار اجتماعی، و به ویژه چگونگی جدایی عنصر یدی از عنصر ذهنی در فرآیند کار و تولید جامعه‌ی سرمایه‌داری، بررسی مختصری از روند کلی آن و نیز اشاره به گسترش و تشدید آن در جامعه‌ی بیرونی (جامعه‌ی بیرون از عرصه‌ی تولید سرمایه‌داری) را در نظر داشتیم. جدایی عنصر ذهنی و یدی در عرصه‌ی تولید و سپس جامعه‌ی بیرونی منجر به آن می‌شود که به تدریج بخشی از نیروی کار تبدیل به متخصصان حرفه‌ای گردد که وظیفه‌ی آنان تنها «انجام کار» است و با علم به معنایی که تعریف کردیم ارتباط زیادی ندارند. یعنی متخصصان حرفه‌ای به پدیدارها و ارتباطات بیرونی می‌پردازند و یک فرآیند تاریخی را به نتایج و یا اجزای آن فرو می‌کاهند (کاربست روش‌شناسی امپریک و تجربی). به دلیل چنین رویکردی است که آنها معمولا به ابزار کار سیاست‌مداران و سرمایه‌داران تبدیل می‌شوند، زیرا که علم در معنای بورژوازی آن از عنصر ارزش‌گذاری و بحث پیرامون غایت و هدف زندگی اجتماعی محروم است. به همین شکل، تکنوکرات‌ها یا کارگران ذهنی (به‌ویژه در سطوح میانی و پایینی) نیز از امکان بحث پیرامون اهداف سیاسی و اجتماعی برخوردار نبوده و قادر به دخالت و مشارکت دمکراتیک در زندگی اقتصادی و اجتماعی نیستند. بدین معنا، همین دسته کارهای ذهنی هم خود به نوعی کارهای «تکراری» و غیرخلاق تبدیل می‌شوند که قادر به ترسیم یک تصویر کلی و منسجم از زندگی اجتماعی و سیاسی در سطح جهانی و ملی و محلی نیستند. اما اگر این مقولات کار ذهنی هم قادر به ترسیم یک تصویر کلی از جهان نیستند، و تنها به کارها و وظایف خویش در جداسری از یکدیگر مشغول‌اند، پس چه کسانی قادر به ارائه‌ی چنین تصویری هستند؟ چه کسانی طرح می‌اندیشند و برنامه‌ریزی‌های کلی را انجام می‌دهند و وظیفه‌ی هدایت جامعه را بر عهده دارند؟

برای پاسخ به چنین پرسشی، به تضادهای نهفته در دل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و هژمونی دوگانه‌ی ساختاری و کارگزار-محور اشاره کردم، که زمینه‌ی مادی پیدایش روشنفکران

ارگانیک طبقاتی و ضرورت وجودی آنها را توضیح می‌دهد. وظیفه‌ی این روشنفکران، همان‌طور که مارکس، گرامشی و نیز هایدک اشاره داشتند، ارائه‌ی تصویری جامع از جهان و موقعیت طبقات اصلی در جامعه سرمایه‌داری است. برای توضیح ضرورت وجودی آنها هم‌چنین نیاز بود تا به خصلت نظام تولیدی در جامعه‌ی سرمایه‌داری پرداخته شود و مکانیسم‌های بازتولید و تحول آن به اختصار مورد بررسی قرار گیرد. در همین ارتباط سعی کردم نشان دهم که ساختارهای تولید سرمایه‌داری از یک خصلت «خود-پویی» برخوردارند که از خصلت بنیادی «تولید برای تولید» یا «رشد از راه بحران و بحران از راه رشد» پیروی می‌کند. در اینجا توضیح دادم که منطق عرصه‌ی تولید سرمایه‌داری به دور از کنترل و دخالت آگاهانه‌ی اعضای جامعه به حیاتی نسبتاً مستقل دست یافته است. منطق تولیدی سرمایه‌داری در روند حیات نسبتاً مستقل خود به طور متناوب با آنچه که مکتب تنظیم «سازوکارهای تنظیم» می‌نامد (و تجلی تلاش نسبتاً آگاهانه‌ی بخشی از جامعه برای هم‌سوایی و کنترل توأمان مکانیسم‌های زیربنا است) در تضاد درآمده و موجب بحران‌هایی ادواری می‌شود، که همه‌ی ارکان زندگی اجتماعی را به لرزه درمی‌آورد. برای به هم پیوستن «زیربنا و روبنا» و یا کاستن از شدت و میزان اصطکاک‌های بین «رژیم انباشت» و «مکانیسم‌های تنظیم»، و نیز به منظور مهار مقاومت‌های توده‌ای نیروی کار و پیش‌گیری از رشد بدیل‌های مترقی از دل این بحران‌ها، همواره عده‌ای از روشنفکران ارگانیک سرمایه‌داری مشغول جستجو و عرضه‌ی راهکارهایی برای بازتولید وضعیت موجود هستند؛ راهکارهایی که از سوئی موجب به هم پیوستن زیربنا و روبنا شوند، و از سوی دیگر برای ترمیم شکاف ایجاد شده در آگاهی مردم مفید واقع شوند. در اردوگاه مقابل، یعنی جبهه‌ی طبقات کار و زحمت نیز همواره روشنفکران ارگانیکی پاسخ‌هایی برای بحران‌های ناگزیر سرمایه‌داری دارند و سعی می‌کنند تا با ارائه‌ی پروژه‌های ضدژمونیک و جانبداری از طبقات مورد نمایندگی خود، همراه با آنان بر تضادهای بین زیربنا و روبنا غلبه کرده و آنها را در شکلی بدیل به هم پیوندند. این به هم پیوستن بدیل زیربنا و روبنا معطوف به این هدف است که امکان تنظیم آگاهانه و شفاف سازوکارهای اقتصادی فراهم شود و در پی آن مولدین مستقیم و شهروندان بتوانند در امور زندگی روزانه و اجتماعی خود دخالت دمکراتیک و موثری داشته باشند.

بدین معنا، از بحث پیرامون مفهوم روشنفکر همچنین نشان دادن این نکته را در نظر داشتم که روشنفکر و لایه‌های مختلف آن یک پدیده‌ی دل‌خواهی نیست که آن را مطابق میل شخصی یا گروهی خودمان تعریف کنیم، و یا همانند نولیبرال‌های ایرانی (با وجود ایفای نقش روشنفکران ارگانیک بورژوازی) آن را پایان‌یافته تلقی کنیم. از آنجا که کارکردهای روشنفکر نتیجه‌ی جدایی عنصر یدی از عنصر ذهنی در جوامع کنونی است، از آنجا که

کارکردهای روشنفکری نتیجه‌ی انکشاف و رشد و تکامل سیستم تولیدی سرمایه‌داری و نیز ظهور دو طبقه‌ی اصلی سرمایه‌داران و مزدبگیران است، از آنجا که کارکرد روشنفکر به هم پیوستن عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی است، از آنجا که هر طبقه‌ی مولد اقتصادی همواره روشنفکران ارگانیک خاص خود را ایجاد می‌کند، و از آنجا که هر طبقه‌ای دارای دو بخش فعال پراتیک و فعال ذهنی است، پس خط بطلان کشیدن بر روی چنین پدیده‌ای و کارکردهای آن در شرایط کنونی نه تنها ممکن نیست، بلکه نشانه‌ی بارزی است از درکی نادرست نسبت به روند تحولات سرمایه‌داری، و یا تحریف آگاهانه‌ای این مناسبات.

پس دریافتیم که از میان رفتن پدیده‌ی روشنفکر و به تاریخ پیوستن چنین مفهومی مستلزم غلبه بر شکاف بین «زیربنا و روبنا»ی جامعه کنونی است؛ و در همین راستا، مستلزم غلبه بر جدایی عنصر یدی و ذهنی در فرایند کار اجتماعی است که با کنترل دمکراتیک عرصه‌ی اقتصادی و تولید و توزیع محصولات کار دسته‌جمعی ممکن است. زیرا تنها در چنین حالتی است که «کارگر-شهروند» امروزی می‌تواند به «کارگر-شهروند-روشنفکر» تبدیل شود [در حالی که می‌دانیم در بستر مناسبات بیگانه‌ساز کنونی، «کارگر-شهروند» امروزی در درون سپهر تولیدی باید صرفاً به نقش کارگری خود -خواه پراتیک، خواه ذهنی- بسنده کند و بدین معنا فاقد دخالت و کنترل دمکراتیک بر زندگی اقتصادی و تولیدی و شرایط کار و محصولات کار خویش باشد؛ و در جامعه‌ی بیرونی هم باید به ایفای نقش یک شهروند منفعل نظیر انتخاب ادواری حاکمان خود بسنده کند؛ شهروندی که در امور سیاسی و حکومتی جامعه به معنای واقعی آن دخالت نمی‌کند و اساساً قادر به تحلیل روند کلی زندگی اجتماعی و اعمال تصمیم‌گیری‌های دمکراتیک جمعی روی آن نیست]. بدین معنا، با به هم پیوستن عنصر یدی و ذهنی به یکدیگر و استقرار روابط و مناسبات نوین تولیدی و اجتماعی، با انسانی روبرو خواهیم بود که از امکان و توانایی دخالت موثر در همه‌ی عرصه‌های زندگی اجتماعی برخوردار است و با تکیه بر این امکان و توانایی روی روند تحول و تکامل جامعه کنترل آگاهانه و نظارت دمکراتیک اعمال می‌کند.

مسئله‌ی دیگر در روش‌شناسی بررسی عرضه شده در این نوشتار این است که من چارچوب اصلی تحلیل را در «شیوه‌ی تولید» سرمایه‌داری، نه یک نظام اجتماعی معین اتخاذ کردم. سبب کاربست چنین روشی نوع استراتژی انتخابی من برای پردازش تئوریک مفهوم روشنفکر بود. قصدم آن بود که از طریق این استراتژی بتوان رابطه‌های مقوله‌ی روشنفکر را با ساختارهای زیربن و سازوکارهای مولد جامعه‌ی موجود استنتاج کرد، که شاید بتوان آن را بُعد فلسفی این نوشتار قلمداد کرد. امیدوارم با چنین روشی توانسته باشم توضیح بدهم

که پدیده‌ی روشنفکر برآمده از لایه‌های عمیق‌تر ساختارهای جامعه‌ی کنونی است و دارای ارتباطی درونی و تنگاتنگ با آنهاست. به نظر می‌توان از این چارچوب مفهومی به شکلی جرح و تعدیل یافته برای تحلیل شرایط ایران نیز استفاده کرد، که در این صورت طبیعتاً بایستی به ویژگی‌های انضمامی و تاریخی جامعه ایران توجه کافی کرد و همه‌ی آنها را در یک سطح تحلیلی «مشخص و پیچیده» بررسی کرد.

پایان

این نوشتار در پاسخ به داعیه‌های مکرر برخی چهره‌های شاخص نولیبرالیسم ایرانی، می‌کوشد پدیده‌ی «روشنفکر» را مورد کنکاش نظری قرار دهد. برای این کار، مولف جایگاه مادی این پدیده را در کلیت سپهر اجتماعی می‌کاود تا به حوزه‌ها و مقوله‌هایی برسد که خاستگاه وجودی روشنفکران و جایگاه و کارکردهای اجتماعی-سیاسی آنان را برمی‌سازند... این متن برای بررسی جامع پدیده‌ی روشنفکر، از لایه‌های بیرونی واقعیت (پدیدارها) به ساختارهای زیرین آن گذر می‌کند و در مسیر حرکت خود، بیش از پیش اهمیت عنصر «نظریه» و شیوه‌های خلاق کاربست آن را آشکار می‌سازد.

پراکسیس

خرداد ۱۳۹۳