



انقلاب پرولتاریا و نگرۍ مرتد!

بابک سلیمی زاده



آنتونیو نگری و مایکل هارت در کتاب **امپراتوری** تلاش کردند با توصیف وضعیت امروز جهان، به ارائه‌ی نظریات خود درباره‌ی نحوه‌ی رهایی و محقق شدن آزادی و اراده در شرایط امروز (که آنها امپراتوری‌اش می‌نامند) پردازند. به عقاید آنتونیو نگری و انحرافِ خواسته یا ناخواسته‌ای که در مارکسیسم ایجاد می‌کند، نقدهای بسیاری وارد شده است. چنانچه می‌توان از عنوان متن مشهور لنین (انقلاب پرولتاریا و کائوتسکی مرتد) بهره گرفت و آنتونیو نگری را «نگری مرتد» نامید. درست به همان غلظت که لنین کائوتسکی را می‌نامید. «پیترو دیناردو» یکی از منتقدین نگری در مقاله‌ی «امپراطوری وجود ندارد» بخوبی این وجه تشابه را ترسیم می‌کند. با عنوان کردن اینکه نظریه‌ی امپراتوری نگری تشابه زیادی به نظریه اولترا امپریالیسم کائوتسکی دارد. اما کجاست که نگری «مرتد» می‌شود؟ دقیقاً در همین جا که از برساختن مفهوم امپراتوری در جهت انحراف از مارکسیسم استفاده می‌کند. اما ریشه‌ی این انحراف در کجاست؟ ذات ارتداد فکری او در چیست و به کجا می‌انجامد؟ برای یک نظریه‌ی مارکسیستی شناخت تبار این اندیشه‌ی مبتنی بر «دموکراسی مطلق انبوه خلق» امری ضروری‌ست. نگری به عنوان یک

کمونیست با اینکه امکانات جدیدی را در خوانش مارکسیستی فراهم می‌کند، اما این به قیمت نادیده گرفتن اصولی اتفاق می‌افتد که مارکسیسم بر پایه‌ی آن بنا شده است.

آیا می‌توان نتایجی که نگری و هارت از مارکسیسم می‌گیرند را حُسنِ ختام یا happy end آن موجی دانست که پیش‌تر در فرانسه آغاز شده بود؟ در فرانسه‌ی دهه‌ی شصت گرایش در جهت گسست از دیالکتیک هگلی در مارکسیسم ایجاد شد. و این آلتوسر بود که علناً و آشکارا در جهت حذف هگلیانیسم از کارهای مارکس و جایگزین کردن اسپینوزا به جای هگل در بسیاری از جنبه‌ها تلاش کرد. هرچند که این نسخه‌ی اولیه‌ای از این گرایش بود و هنوز حالتی مبهم و نابسند داشت. با این حال بطور چشمگیرتر، این آنتونیو نگری است که جانب ماتریالیسم اسپینوزا را می‌گیرد، و معتقد است که ماتریالیسم اسپینوزا مُنادی پیشا مدرن و اولیه‌ی ماتریالیسم کاملاً مدرنِ مارکس است. از طرف دیگر پیر ماچری مواجهه‌ای مستقیم میان اسپینوزا و هگل پیش می‌کشد، و می‌گوید که اسپینوزا از برداشتی که هگل از تاریخ فلسفه داشت دوری می‌کند، و نهایتاً یک آلترناتیو مهم را در برابر دیدگاه‌های هگل نشان می‌دهد. و نهایتاً ژیل دلوز از سنت فلسفه‌ی غرب در راه عبور از هگل استفاده می‌کند، که در این میان اسپینوزا را مهم‌ترین گزینه بحساب می‌آورد.

پرسش اولیه این است که چرا در اندیشه‌ی دهه‌های اخیر تدارک یک آلترناتیو برای مارکسیسم هگلی بسیار پسندیده و مُد روز شده است؟ در مورد خودِ آلتوسر این راهی بود برای مبارزه علیه استالینیسمی که در درون حزب کمونیست فرانسه حکمفرما بود. نزد دلوز و اغلب پسا ساختارگرایان، جذبه‌ای که نیچه داشت موثر بود که اسپینوزا را همچون مُنادی‌اش می‌دانست، و روش و متدش به سختی با هگل (و نه با مارکس) در تضاد بود. بطور کل باید گفت که چنین انگیزه‌ای برای بازنگری در مارکسیسم هگلی در جهت پاسخگویی به پیشرفت‌های پس از جنگ در عرصه‌ی سیاست و رکود آکادمیک سر بر آورد: زوال طبقه‌ی کارگر فرانسه به عنوان عاملی سیاسی از «آگاهی طبقاتی»، و حزب کمونیست فرانسه بعنوان پیش‌قراول انقلابی آن. همچنین زوال و مرگ کمونیست‌های شوروی و چین به عنوان مهم‌ترین رژیم‌های ملهم از مارکس. در عرصه‌ی آکادمی نیز افزایش و رشد ناخرسندی از ارکان هگلی تفکر مارکسیسم در میان تاریخ‌دانان و همچنین خودِ فیلسوفان.

تفسیر انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹) برای تاریخ‌دانان ناراضی همچون عصای دست عمل کرد، همچنین محققان این تصور مارکسیستی را به چالش کشیدند که انقلاب کبیر انقلابی «بورژوازی» بود که می‌تواند برای انقلاب آینده‌ی «پرولتاریا» همچون الگو عمل کند. هر چند بورژوازی در نتیجه‌ی ۱۷۸۹ توازن قدرت را بر هم زد و آن را از اشرافیت به برقراری قانون بورژوازی منتقل کرد، اما این به معنای نقش بورژوازی به عنوان یک طبقه در پیگیری آن نبود. این گفته معنایی مهم دارد که بر طبق آن این بورژوازی فرانسه نبود که انقلاب را موجب شد: انقلاب فرانسه تا حد زیادی توسط خود اشرافیت آغاز شد و توسط مردم پاریس به ثمر نشست؛ و نقش مهمی که توسط اعضای بورژوازی فرانسه ایفا شد،

هرگز و هرگز به معنای کنش‌های یک طبقه که منافع اقتصادی و سیاسی‌اش را دنبال می‌کند نبود. مسئله این بود که چگونه می‌توان تنوع انگیزه‌ها و اعمال تجار، حقوق‌دانان، و دولتمردان فرانسوی را با تصور واحد بورژوازی به عنوان یک طبقه که بعنوان یک عامل سیاسی عمل کند را با هم جمع بست. حرکت آلتوسر از همینجا آغاز می‌شود: شناخت تاریخ به عنوان «فرایندی بدون سوژه» و خط بطلان کشیدن بر داستان کنش‌گران مشخص در فرایند تاریخی از یک سو، و تعریف سفت و سخت عملکردهای طبقه در درون شیوهی تولید از دیگر سو. یکی از نتایج مهم تلاش آلتوسر برای بی‌اعتبار ساختن «علیت بیانگر» هگلی، همان حل و فصل و کنار زدن مسئله‌ی ماموریت طبقاتی در تاریخ بود با طرح این مسئله که مارکسیسم به هیچ وجه یک تاریخی‌گری نیست. در ادامه‌ی همین تقابل با هگل، آلتوسر بر روی اسپینوزا انگشت می‌گذارد، اسپینوزایی که تمایز گذاشته بود میان بی‌کرانگی نامتناهی انسانی روابط علی که دربردارنده‌ی فرایند تاریخی‌ست، و ایده‌های «واضح و مشخصی» که انسان‌ها می‌توانند در خصوص قوانین و مکانیسم‌های آن فرایند تولید کنند. نزد هگل، امر واقع امر عقلانی‌ست و امر عقلانی امر واقع است، و بهمین صورت تعریفی یکپارچه و قطعی از فرایند تاریخی امکان‌پذیر است. اما اسپینوزا در موضعی خلاف این قرار دارد. نزد او امر واقع و امر عقلانی اغلب جدا از هم باقی می‌مانند. البته باید به این نکته توجه داشت که اسپینوزا و هگل در بعضی جاها مسائل مشترک بسیاری را پیش کشیده‌اند، منتها نحوه‌ی پاسخگویی آنها به این مسائل با یکدیگر متفاوت است.

برای ایجاد این آلترناتیو، اسپینوزا و هگل باید چیزی به اشتراک داشته باشند: اصل اساسی‌ای که میان آنها مشترک است این است که اندیشه و ماده «سرانجام» یکسان هستند. یعنی در نهایت یکی می‌شوند. ولی فرمهای این «این‌همانی نهایی» بسیار متفاوتند. اسپینوزا، در مقابل ایدئالیسم هگل که ماده را از راه نفی نفی به خدمت اندیشه در می‌آورد، موضعی را پیش می‌کشد که اگر چه عملاً ماتریالیستی نیست، ولی کاملاً ضد ایدئالیست است. و به جای قرار دادن اندیشه در جایگاهی بالاتر از ماده (و یا حتی ترجیح ماده بر اندیشه که می‌تواند برداشتی سطحی از واژگون‌سازی ماتریالیستی ایدئالیسم باشد)، اسپینوزا به اندیشه و ماده آنگونه می‌نگرد که جایگاهی مطلقاً هم‌تراز داشته باشند: اندیشه و ماده بسط صفات متفاوتی (و نه متخالفی) از جوهر هستند. و به عنوان صفاتی از جوهر واحد، این‌همانی آنها مشخص است - در حالی که نزد هگل، این‌همانی روح و ماده تنها در پایان تاریخ بدست می‌آید. حتی می‌توان تعارض میان هگل و اسپینوزا را وخیم‌تر و ریشه‌ای‌تر فرض کرد و گفت: نزد اسپینوزا اندیشه دارای جوهر است، و نه دارای یک سوژه. بجای سوژه‌کتیویسم متعالی هگل، اسپینوزا یک ابژکتیویسم درون‌ماندگار را پیش می‌کشد که برای آن هیچ منفی‌بودگی و هیچ تناقضی ممکن و ضروری نیست.

اما مدل برجسته‌ی تلاش برای چنین انتخابی (میان اسپینوزا و هگل) را آنتونیو نگری در کتاب *The Savage Anomaly* نشان می‌دهد. [۱] ریشه‌ی تصویری که آنتونیو نگری و مایکل هارت به عنوان دو به اصطلاح کمونیست در کتاب *امپراتوری* درباره‌ی مبارزه و طریقه‌ی رهایی بدست می‌دهند را باید در

همین کتاب یافت. یعنی در گرایشی که در فرانسه برای گسست از هگل و جایگزین کردن اسپینوزا بوجود آمد، و در سالهای بعد این کتاب به عنوان یکی از تفسیرهای مهم در ارائه‌ی یک مارکسیسم اسپینوزایی ظهور کرد. کلید خوانش نگری در این کتاب تمایزیست که او در اسپینوزا میان امر زیرین، آئین وحدت وجود اولیه (که نگری آن را اوتوپییایی و نوافلاطونی می‌داند) و ماتریالیسم بالنده‌ای که نگری آن را پیش‌زمینه‌ای برای مارکس می‌داند، برقرار می‌کند.

نگری در این کتاب بر دو مفهوم اسپینوزایی تاکید می‌کند که برای تدارک وجه سازمانی قدرت بکار می‌روند. این دو مفهوم عبارتند از *انبوه خلق* (multitude)، و *ساختمان* (یا سامان - constitution) *انبوه خلق* اصطلاحیست که اسپینوزا از آن برای توضیح سوژه‌ی اجتماعی جمعی استفاده کرد که نشان دهنده‌ی جلوه‌ی آنها در قالب میلی مشترک در رفتار اجتماعی مشترک است. از طریق اشتیاق و شعور انبوه خلق است که قدرت دائماً روابط اجتماعی تازه را ایجاد می‌کند. انبوه خلق که بازیگر اصلی دیدگاه دموکراتیک اسپینوزا است، از طریق فرایند ساخت‌یافتن (constitution) یک اتوریتته‌ی اجتماعی را می‌آفریند. در فرایند این ساخت‌یافتن، متافیزیک قدرت به یک اخلاق بدل می‌شود، اخلاق اشتیاقات جمعی، اخلاق پنداره‌ها و امیال انبوه خلق.

نگری تا حدی تحت تاثیر دلوز هم هست. زبان دلوزی گتاریایی این برداشت از اسپینوزا می‌تواند اینگونه باشد: تلاش برای برساختن یک فضای اجتماعی که در آن روابط سطحی درون‌ماندگار ایجاد شود، که بجای ایجاد اعمال از پیش تعیین شده توسط یک خدا/حاکم/نظام واقعی یا خیالین، بتواند روابط تازه‌ای تولید کند. - به زبان تونی نگری می‌توان گفت این روابط توسط اشتیاق و میل مشترک «انبوه خلق» ساخته می‌شود. - راهکار دلوز/گتاری چنین است: اول، کلیت هستی شناختی، یعنی امر واحد، جای خود را به چندگانگی‌ها دهد، یعنی یک چندتایی شدید ناهمگون از تفاوت‌ها که اتصالات بسیاری در آن مستقر و برقرار هستند. دوم اینکه برای ایجاد «هم‌نواختی» یا همان consistency نیاز داریم که این چندگانگی‌ها را به جنبش و حرکت در آوریم. چون تنها از این طریق می‌توانیم چیزی نو خلق کنیم. اینجاست که مفهوم مشهور «ماشین» و «اتصالات ماشینی» در کار دلوز و گتاری بوجود می‌آید. و مورد سوم اینکه آنها میل را به عنوان گرایشی به همین بوجود آوردن ابداع و خلاقیت می‌فهمند.

اگر قدرت را به عنوان قدرت یک بدن بفهمیم، به مفهوم اسپینوزایی قدرت نزدیک‌تر می‌شویم. از نظر او، ما نمی‌دانیم که یک بدن چکار می‌تواند بکند، اما این را می‌دانیم که او قدرت طبیعی‌اش، حق طبیعی‌اش، را اعمال می‌کند، اگر در فرایندی ضد تولیدی مسدود نشده باشد. کاری که این بدن انجام می‌دهد وظیفه‌ای اخلاقی است (یعنی همان اخلاق میل و اشتیاقات جمعی نزد «انبوه خلق»). اینجاست که اخلاق اسپینوزایی بدن را به عنوان یک مدل برمی‌گزینند؛ چراکه هر بدن تا آنجا که بتواند قدرت خودش را گسترش و بسط می‌دهد. این هستی‌های در تلاش برای بسط و گستردن قدرت خویش و میل

خویش، موجب می‌شود که دلوز و گتاری کتاب اخلاق اسپینوزا را «کتاب بدن‌های بدون اندام» بنامند. یعنی کتابی درباره‌ی بدن‌های گسترده و بسط‌یافته : « صفات (attributes) انواع یا گونه‌هایی از بدن بدون اندام هستند. جوهرها، قدرت‌ها، شدت‌های صفر به مثابه زهدان تولید. حالات (modes) هر چیزی هستند که در حال گذار است : امواج و ارتعاشات، مهاجرت‌ها، سرحدات و شیب‌ها، شدت‌هایی که تحت گونه‌ای معین از ماده از گونه‌ای معین از ماتریکس شروع می‌شود.» [۲]

شاید تا اینجا مشخص شده باشد که چرا یک مارکسیست اسپینوزایی همواره به مسئله‌ی پیکار طبقاتی بی‌توجه است. چون برای او اصولاً طبقه‌ای وجود ندارد. تنها اشتیاقات جمعی انبوه خلق وجود دارد. نگرانی با رد کردن صفات و عملکرد برساننده‌ی آنها در درون یک اینهمانی (و نه دیالکتیک) از جوهر و حالات، چشم‌انداز اسپینوزایی را به دو بخش تقسیم می‌کند : از یک سو پروژه‌ای کاملاً عقلانی و زاهدانه، و از سوی دیگر یک پروژه‌ی ماتریالیستی. طبق این نظرگاهی که نگرانی از آن به مارکسیست نگاه می‌کند، آزادی دموکراتیک حقیقی تنها وقتی ممکن است که پیشرفت بسنده‌ی نیروهای مولد نهایتاً نوع بشر را از چنگال شوم ضرورت‌رها سازد. اما چرا نگرانی «پیشرفت بسنده‌ی نیروهای مولد» را تنها راه رهایی می‌داند؟ چون پیش‌تر با حذف هگل از مارکسیسم، سوژه‌ی طبقاتی را از فرایند مبارزه کنار زده است، و با این حال می‌خواهد به مارکس برگردد. اما آیا حاصلش چیزی جز تحریف خود مارکس می‌شود؟ در اندیشه‌ی او این طبقه‌ی کارگر نیست که قرار است نقش سوژه‌ی انقلابی را بازی کند، بلکه این مفهوم گنگی همچون «انبوه خلق» است که قرار است «خود را به عنوان یک سوژه‌ی فعال سامان بخشد». مولفه‌های سیاسی این انبوه خلق بعنوان مطالباتی از این دست معرفی می‌شود : حق شهروندی جهانی، حق دستمزد اجتماعی، و حق بازتخصیص [آن.ک به بخش آخر کتاب *امپراتوری*]. وقتی در بالا توضیح دادیم که چگونه در تفسیر انقلاب صنعتی فرانسه بحث منافع طبقاتی از میان رفت، و نگاه مارکسیستی به «تاریخ همچون مبارزه طبقاتی» کنار گذاشته شد، حاصلش را در اینجا می‌بینیم که نسخه‌ی اخیر مارکسیست اسپینوزایی چگونه طبقه‌ی کارگر را به عنوان سوژه‌ی انقلاب حذف می‌کند و جای آن را به انبوه خلق می‌دهد که به گفته‌ی خود نگرانی اتحاد انبوه‌های است که متشکل از بخشی از پرولتاریا، تجار، خرده بورژوازی و غیره است. یعنی همه‌ی اینها تحت «میل و اشتیاقات جمعی مشترک» به نام «انبوه خلق» نامگذاری می‌شوند. سوال این است که این اقشار ذیل کدام منافع در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند؟ و البته نگرانی پاسخی ندارد. آدمی اگر هم نخواهد بدبینی به خرج دهد و او را «نگرانی مرتد» بنامد که خواسته‌هایی اساساً لیبرالی را مطرح می‌کند، دستکم بر هیچ‌کس پوشیده نیست که مطالبات «انبوه خلق» بیشتر مورد توافق لیبرالیسم محافظه‌کار مُد روز است. این چه مطالبه‌ای است و چه منافی است که در همه‌ی اقشار مشترک است؟ در آخرین صفحات کتاب *امپراتوری* که قصد دارد نهایتاً شیوه‌ای از مبارزه را پیش روی ما بگذارد چنین می‌خوانیم :

"مبارزه امروز یک فعالیت مثبت، سازنده، و نوآورانه است. به این صورت است که ما و تمام کسانی که علیه حکمرانی سرمایه شورش کردند، خود را مبارزان امروز می‌دانیم. مبارزه کنندگان، به شیوه‌ای آفرینش‌گرانه، در برابر سلطه‌ی امپراتوریایی مقاومت می‌کنند [. . .] چرا که قدرت مشرف بر حیات و کمونیسم، مشارکت و انقلاب، دست به دست هم در عشق، سهولت و پاک‌نهادی به سر می‌برند. این است لذت و درخشندگی کمونیست بودن." [۳]

از میان برداشتن سوژه‌ی طبقاتی، حزب، طبقه‌ی کارگر، و جایگزین کردن آن با «انبوه خلق»، دوری از ماموریت این سوژه در تسخیر قدرت، نتیجه‌اش این می‌شود که کمونیسم را به چیزی در حد «خلاقیت از خود بروز دادن» و «دست در دست هم دهیم به عشق» فرو بکاهیم.

یک سیاست اسپینوزایی - مارکسیستی از وساطت و میانجی‌گری و دست به عمل زدن برای تسخیر قدرت به عنوان سنتز دیالکتیکی کشمکش‌ها و تعارضات و تفاوت‌ها، اجتناب می‌کند، چراکه معتقد است آنها گرایش دارند به تحمیل یک «سطح بالاتر» و حزب را نمونه‌ای از این قضیه می‌دانند. به نظر آنها سازمان سیاسی بر «انبوه خلق» تمرکز می‌کند، و بیرون از (و نه بالای) چمن - ریشه‌ها کار می‌کند، و اتصالاتی افقی ایجاد می‌کند با دیگر گروه‌های چمن - ریشه‌ای بجای اینکه هرم‌هایی سلسله‌مراتبی شکل دهد - اینها همان استراتژی‌های «خودگردانی» و «خرده‌سیاستی» در فرانسه هستند، و «خود آئینی» یا همان اوتونومی در ایتالیا (که نگرش خودش یکی از نظریه پردازان و سنخ‌گویان این جریان است) و همه‌ی اینها به سیاست «بازنمایانه» مشکوک هستند و به آن نقد وارد می‌کنند.

شاید اگر لنین می‌خواست به این نظرات پاسخی بدهد چنین می‌گفت: آنان که در انتظار پیشرفت بسنده‌ی نیروهای مولد و یک انقلاب خودجوش و خودبخودی در درون سرمایه‌داری هستند، برای همیشه در انتظار باقی خواهند ماند! هرچند هارت و نگری در امپراتوری به درستی اشاره می‌کنند که امروز مسئله‌ی سیاسی این نیست که چرا مردم شورش می‌کنند، مسئله این است که چرا شورش نمی‌کنند؟ اما این شورش و این عمل بایست در دل مبارزه طبقاتی شکل بگیرد. ایدئولوژی مسلط اتفاقاً عاشق این است که شما شورش «خلاقانه»، «آفرینش‌گر» و «عاشقانه» کنید. حتی حاضر است برای آن خرج کند، و بودجه‌ای به آن اختصاص دهد! نگری و هارت پس از اینکه تشریح می‌کنند که دوره‌ی امپریالیسم به پایان رسیده و ما در فاز جدیدی از سرمایه‌داری هستیم که امپراتوری‌اش می‌نامند، تصدیق می‌کنند که انقلاب نزدیک است. منتها این انقلابی است بدون سوژه‌ی طبقاتی، چراکه اساساً نبرد طبقاتی‌ای وجود ندارد. این انقلابی‌ست که از درون امپراتوری بصورت خودجوش بوجود می‌آید و چیزی از درون خود آن منهدم‌اش می‌کند. روشن است که این نه تنها سرپوش گذاشتن هارت و نگری بر بن‌بست تئوریک‌شان است، بلکه وعده‌ی سر خرمی است که تنها می‌تواند نیویورک تایمز را قانع کند!

[۴] در اینجا سوژه‌ی ما (در واقع سوژه‌ی نگری - انبوه خلق) همچون پلنگ صورتی پشت میز رستوران

نشسته و گارسون برایش یک سینی یا ظرف بزرگ می‌آورد که دری بزرگ و مدور روی آن گذاشته شده است. پلنگ صورتی خودش را برای یک بوقلمون چاق و چله آماده می‌کند، اما وقتی گارسون در ظرف را برمی‌دارد، می‌بینیم که یک نخود سبز کوچک توی سینی است! همیشه هم یک موش هست که این نخود سبز قل می‌خورد و به سوراخ او می‌رود! این چشم‌پوشی از طبقه‌ی کارگر بعنوان یگانه سوژه‌ی انقلابی که انقلابی بودن‌اش محصول مستقیم فرایند تولیدی سرمایه‌داری است، و دل بستن به بوقلمونی که از قضا همیشه نخود سبز از کار درمی‌آید، یکی از معضلات چپ امروز است که باید با آن مقابله کرد : دل بستن به نخود سبز (یا در واقع نخود سیاه) جنبش‌های ضد جنگ، همجنس‌خواهانه، و جنبش‌های فمینیستی، که نهایتاً همه‌شان به سوراخ موش سرازیر می‌شوند. آیا امروز مشکل اصلی خود سرمایه‌داری نیست؟ دقیقاً خود آن ! که اتفاقاً موجود «آفرینش‌گر» و «خلاق» است و هیچ‌گاه به این درجه از خلاقیت و البته به این درجه از شکنندگی نرسیده بود. گزینه‌ی مارکسیست لنینیستی (چیزی که امروز بیش از همه مورد نیاز ماست) به جای پیش کشیدن این آلترناتیوهای مبارزاتی جزئی، که همواره تشکیل شده اند از یک سری مطالبات که قرار است سرمایه‌داری را تحت فشار قرار دهد، مشکل اصلی را پیش می‌کشد : خود سرمایه‌داری؛ و سوژه‌ی اصلی را فرامی‌نهد : طبقه‌ی کارگر. آنهم نه طبقه کارگر بعنوان یک مقوله‌ی اجتماعی عینی، بلکه طبقه‌ی کارگر به معنای «پرولتاریا»، یعنی طبقه‌ای «برای خود» (همانگونه که مارکس میان طبقه‌ی کارگر به مثابه طبقه‌ای در خود، و طبقه کارگر به مثابه طبقه‌ای برای خود تفاوت می‌گذاشت و از این دومی با عنوان پرولتاریا یاد می‌کرد).

اگر هم تمامی این نقاط کور تئوری‌های نوظهور مارکسیستی را نادیده بگیریم، مسئله‌ی دیگر این است که این طبقه‌ی نوین مورد نظر آنها، یعنی انبوه خلق، بیشتر به شکل طبقه‌ای که دارد مقاومت می‌کند ترسیم می‌شود و نه طبقه‌ای که قرار است پیروز شود. بیشتر طبقه‌ای که یک سری مطالبات (حق شهروندی جهانی، حق دستمزد اجتماعی، و حق بازتخصیص) دارد می‌نماید، و نه طبقه‌ای که قرار است قدرت را تسخیر کند. اما اگر این طبقه بر فرض محال بتواند به «قدرت» برسد، چطور چیزی خواهد بود؟ انبوه خلق پس از تسخیر قدرت چکار می‌کند؟ نگری و هارت از کنار این مسئله‌ی مهم با جملاتی کلی و خیالین رد می‌شوند : اتحادی که به امیال و اشتیاق‌های متفاوت انبوه خلق احترام می‌گذارد، «دموکراسی مطلق» که در آفرینش‌گری روابط تولید اجتماعی ریشه دارد، و از این قبیل آت و آشغال‌های تئوریک . . . نتیجتاً می‌بینیم اندیشه‌ی هارت و نگری دست آخر به طرز شگفت‌آوری به تصدیق آن شرایطی منجر می‌شود که در سراسر کتاب ادعای مقابله با آن را داشتند. بطور خلاصه می‌توان در مورد نظریه‌ی مارکسیستی نگری و هارت، حتی پرسشی اساساً دلوزی مطرح کرد و گفت : «ما نخواهیم پرسید که کتاب [امپراتوری] چه معنایی می‌دهد؛ ما بدنبال چیزی فهمیدنی در آن نیستیم. ما خواهیم پرسید که کتاب به‌مراه چه چیز عمل می‌کند، با اتصال به چه چیزهای دیگری شدت‌ها را منتقل می‌یا نمی‌کند» [۵] یا مثلاً می‌توان گفت به کدامین ماشین‌های اجتماعی متصل

می‌شود و در یک کلام کارکردش چیست، چگونه عمل می‌کند، و چکار می‌کند. به نظر کتاب هارت و نگری که در صدد بسط نظری مارکسیست اسپینوزایی در جریان مبارزه است (و مطمئناً قرار نیست فقط "توصیف جهان" باشد) به این سوال اساساً «خودی» هم نمی‌تواند پاسخ بدهد.

اما وجه دیگر این قضیه این است که با حذف هگلیانیسم از مارکسیسم مفهومی که هگل از آزادی و اراده‌ی انسان برای مارکسیسم به ارمغان آورد، نیز پاک می‌شود. البته اسپینوزا فیلسوفی بود که فهمی تازه از خدا ارائه داد و این یک گام بزرگ به پیش بود برای فهم آزادی و اراده انسان. اما این هگل است که مرحله‌ی تکامل یافته تری از آزادی و اراده (نه تنها نسبت به اسپینوزا، بلکه نسبت به کانت، فیشته و شلینگ) را معرفی می‌کند. خدای اسپینوزا به هیچ وجه یک «پدر» برتر و والا نیست، بلکه یک ذات واقعی و موجود است. در دستگاه اندیشه‌ی او آزادی واقعی ما فقط می‌تواند به معنای ضرورت وجود خداوند باشد زیرا بجز خدا هیچ آزادی واقعی وجود ندارد، چون همه چیز خداوند است، خود ما نیز خداوندیم. وقتی خاستگاه همه چیز در خداوند و کمال او فرض می‌شود، یعنی اینکه همه چیز ضروری است. آزادی ما نیز ضروری و مطلق است. بدین سان اسپینوزا از ضرورت آزادی سخن می‌گوید. طبق تعریف اسپینوزا از آزادی، آن چیزی آزاد نامیده می‌شود که توسط ضرورت محض طبیعت خودش وجود داشته باشد و توسط اعمال خودش تعیین یافته باشد. اسپینوزا نیز همچون ارسطو آن چیزی را ارزش می‌نهد که طبیعت خودش را تحقق می‌بخشد. آزادی واقعی نزد اسپینوزا یعنی عمل بر طبق ضرورت طبیعت انسان. آزادی یعنی دنبال کردن کوشش (*conatus*) تعیین یافته که چیزی جز تلاش انسان در اصرار بر هستی خود نیست. در مورد نوع بشر، قانون عمومی حفظ موجودیت و صیانت نفس اهمیتی اساسی در مفهوم اسپینوزا از آزادی دارد. رابطه‌ی این کوشش با اراده و میل را اسپینوزا چنین توضیح می‌دهد:

«این کوشش، وقتی که فقط به نفس مربوط باشد به اراده مرسوم می‌شود، اما وقتی که در عین حال هم به نفس مربوط باشد و هم به بدن، میل نامیده می‌شود که بنابراین میل چیزی جز ذات انسان نیست که تمام اموری که در حفظ موجودیت‌اش او را یاری می‌کنند، ضرورتاً از طبیعت آن ناشی می‌شوند، و لذا او در انجام دادن این امور موجب می‌باشد.» [۶]

این نشان دهنده‌ی اندیشه‌ی ابژکتیو اسپینوزا است که برای شیء قابلیت عمل را در نظر می‌گیرد. یعنی کوششی که چیزی جز ذات بالفعل آن شیء نیست. نگری نیز بعدها «فیزیک قدرت انبوه خلق» را از او وام می‌گیرد تا برای دوباره زنده کردن مارکس، تعریفی اسپینوزایی از آن ارائه دهد. تعریفی که نهایتاً از آزادی انسان بعنوان «دموکراسی مطلق انبوه خلق» یاد می‌کند.

اما از نظر هگل آزادی آن چیزی نیست که بطور درون‌ماندگار در ما وجود داشته باشد (ضرورت آزادی)، بلکه تحقق اراده‌ی ماست بر ابژه‌های بیرونی (آزادیِ ضرورت). پرسش این است که آن آزادی مطلق در عینیت چگونه تحقق می‌یابد؟ حتی آنطور نیز نیست که ما آزادی مطلق را در نظر بگیریم که بنا بر آن ما این اراده را داشته باشیم که هر چیزی را در ذهن خود متصور شویم، بلکه آزادی واقعی حالتی است که در آن ما اراده‌ی خود را بر چیزها متحقق می‌کنیم. آزادی در دانش نسبت به این قوانین، و در امکان اینکه می‌توان آنها را بطور نظام‌مند به سوی هدفی مشخص رهنمون ساخت. مارکسیست از این ایده‌ی هگلی بهره‌ی فراوانی گرفت. و در مارکسیست لنینیست به مفهوم بالنده‌ی "آزادی انتخاب" منجر شد: آزادی اراده چیزی جز توانایی سوژه برای انتخاب نیست. و توانایی سوژه برای به گردن گرفتن پیامدهای این انتخاب. انتخابی که سوژه حاضر است برایش بهایی پردازد، و رویش شرط‌بندی کند. بنابراین آزادی عبارت است از توانایی ما در کنترل بر خود و طبیعت بیرونی. کنترلی که در دانش نسبت به ضرورت طبیعی یافت می‌شود. بدین معنی، هگل نخستین فیلسوفی است که اراده‌ی انسان بر چیزها را مورد توجه قرار می‌دهد.

مسئله رده‌ی آزادی در اندیشه‌ی ابژکتیو اسپینوزا نیست، مسئله این است که این آزادی «مطلق» باقی می‌ماند. و نمی‌توان آن را با موفقیت کامل با مارکسیسم آداپته کرد (ولو به زور!). نگرانی بدین معنی اصرار دارد جریانی که در فرانسه آغاز شده بود را به صورت یک حرکت پیشرو کمونیستی در بیاورد. اما عدم موفقیت‌اش درست در نقطه‌ای اتفاق می‌افتد که سوژه‌ی مارکسیستی (طبقه کارگر) را که در پی تحقق اراده خود بر ابزار تولید است را کنار می‌گذارد. اما در مقابل، وقتی به هگل تکیه می‌کنیم که آزادی را در توانایی انسان در «متعین ساختن» چیزها، یا به عبارتی تحقق اراده‌ی خود بر چیزها می‌داند، به مفهوم آزادیِ ضرورت نزدیک می‌شویم که برای مارکسیست چیزی جز تسخیر ابزار تولید توسط طبقه کارگر و تحقق اراده‌ی آنها بر ابزار تولید نیست. مسئله‌ی آزادی مسئله‌ی بهایی است که ما حاضریم برای تحقق اراده‌ی خود پردازیم، مسئله‌ی آزادی مسئله‌ی خطر کردن است.

سرمایه‌داری جهانی به تمامی جلوه‌های زندگی ما نفوذ کرده است، و البته نگرانی و هارت به درستی اشاره می‌کنند که این نفوذ دیگر بر پایه‌ی سلطه‌ی پدرشاهی یا سایر گونه‌های سلطه نیست. بلکه یک هویت دو رگه، و اتصالاتی است. بطوریکه خود سرمایه‌داری جهانی نیروهایی مرکز گریز را آزاد می‌کند که خودش دیگر قادر به کنترل آنها نیست. به همین دلیل، سرمایه‌داری با این سلطه‌ی نوین‌اش بیش از همیشه آسیب پذیر می‌نماید (در عین پیروزی چشمگیرش). بطوریکه همچنان می‌توان در اینجا همان فرمول قدیمی مارکس را بکار بست که «سرمایه‌داری گور خودش را می‌کند». با توجه به اینکه امروز سرمایه‌داری از همیشه آسیب‌پذیرتر است، و پس از تجربه‌ی تمامی انقلابات منتسب به مارکس و مارکسیسم، آیا نباید شعار ما نه بازگشت به مارکس (اینبار در قالب یک مارکس اسپینوزایی) بلکه

بازگشت به لنین (یا آنگونه که ژیزک اشاره می‌کند: *تکرار لنین*) باشد؟ امروز هستند کسانی که ما مارکسیستهای لنینیست را نصیحت می‌کنند که "شما دانشجو هستید، شما نباید در مناسبات کثیف قدرت و سیاست داخل شوید"، مسئله این است که دقیقاً کسانی این را به ما می‌گویند که خودشان دست اندر کار قدرت اند و گوشه‌ای از آن را بدست گرفته اند. چرا شما گرایش به قدرت داشته باشید و ما نداشته باشیم؟ چرا لیبرال‌ها داشته باشند و ما نداشته باشیم؟ چرا اصلاح طلبان داشته باشند و ما نداشته باشیم؟ چرا جرج بوش داشته باشد و ما نداشته باشیم؟ به ما که می‌رسد قدرت «کثیف» و «بو گندو» می‌شود؟ اتفاقاً ما خواهان قدرت هستیم و آن را روزی به دست خواهیم آورد. سایر جریان‌های چپ موجود با شعارهایی از این قبیل که «چپ باید جایگاهی تئوریک و انتقادی داشته باشد»، «یا هنوز برای انقلاب زود است چون طبقه‌ی کارگر به آگاهی نرسیده است» خود را از پیش شکست خورده می‌یابند.

یک مارکسیست لنینیست بر اهمیت شانس واقف است. بر اهمیت یک انتخاب، بلوف زدن در یک موقعیت و یک «نقطه‌ی التهاب»، شرط‌بندی بر سر آن، و وارد عمل شدن. **بلوف** در لنینیست بازتاب عمیق موقعیت طبقاتی سوژه است: *ما سرمایه‌داری را در هم خواهیم شکست*. این بلوف مبتنی بر یک خطر کردن و وارد عمل شدن، و شرط‌بندی بر سر یک موقعیت است. این بلوف ادعای تسخیر قدرت دارد آنهم نه به نام حقیقت و نه با دروغ‌پراکنی، بلکه با ابژه‌های آلوده‌ای که به قلب یک موقعیت تزریق می‌کند. این بلوف حقانیت‌اش را از «عملی بودن»‌اش می‌گیرد. در جریان یک بلوف، این اصلاً مهم نیست که شما چقدر قدرت دارید یا مشروعیتتان تا چه حد است. فراموش نکنیم که لنین در تنهاترین دوران زندگی‌اش اساسی‌ترین و بزرگ‌ترین بلوفش را زد:

«خود ویژگی لحظه‌ی فعلی در روسیه عبارت است از *انتقال* انقلاب از نخستین مرحله‌ی خود که در آن دولت حاکمه به علت کافی نبودن آگاهی و تشکل پرولتاریا، به دست بورژوازی افتاده است، به دومین مرحله که در آن باید قدرت حاکمه به دست پرولتاریا و قشرهای تهی دست دهقانان بیافتد. . . .
شوراهای نمایندگان کارگران یگانه شکل ممکنه‌ی حکومت انقلابی است. . . .» [۷]

با خواندن این ترها که به «ترهای آوریل» مشهورند خواننده احساس می‌کند که لنین آنها را در اوج قدرت و مقبولیت نوشته است، در حالیکه این ترها درست در شرایطی نوشته شده که لنین از هیچ‌گونه حمایتی نه در بیرون و نه در درون حزب برخوردار نبود و گهگاه از این طرف و آن طرف او را «هدیان‌گو» یا «دیوانه» می‌خواندند. اینجاست که لنینیستهایی چون ما باید پیوند بلوف با مقوله‌ی انتخاب را بیاموزند. بلوفی که در پی یک انتخاب می‌آید، و فرایند شدن از اینجا آغاز می‌شود. یک *شدن* لنینیستی. این نظریه دیگر نه همچون هارت و نگری در پی انقلاب خودجوش از درون سرمایه‌داری از طریق

طبقه‌ای مبهم همچون «انبوه خلق» است، و نه همچون خیلی از شعارهای اپورتونیستی امروزی می‌گوید که انقلاب هنوز زود است و طبقه کارگر هنوز به آگاهی نرسیده است، بلکه قدرت انتخاب خود را و قدرت بلوف خود را به رخ همگان می‌کشد. اینکه این «وارد عمل شدن» است که آگاهی طبقه‌ی کارگر را تعریف می‌کند و نه انتظار برای این آگاهی.

کسانی که لنین را در آن بُرّه «دیوانه» یا «هذیان‌گو» خوانده بودند، بطور غیرمستقیم جنون نهفته در بلوف را دریافته بودند. جنونی که بر خلاف جنون درونی از نوع فرانسوی‌اش (مثلا آنتون آر تو) یک جنون بیرونی است. اگر آرتوی دیوانه در پی یک انقلاب درونی بود، یک لنینیست جنون خود را در یک انقلاب بیرونی سرمایه‌گذاری می‌کند. جنون خود را در جان یک بلوف جاسازی می‌کند. و به سوی دشمن‌اش پرتاب می‌کند. همچون ویروسی که موقعیتی را آلوده می‌سازد. این جنونی است که از باور به انتخاب خود (و نه ایمان به چیزی)، و از اراده و میل به امر واقع ناشی می‌شود. جمله‌ی «شوراهای نمایندگان کارگران یگانه شکل ممکنه‌ی حکومت انقلابی است»، نه از حقیقتی می‌گوید و نه دروغ است، این جمله از یک انتخاب طبقاتی ناشی می‌شود که نیازمند یک بلوف است. بلوفی که خبر از شدن انقلابی یک طبقه می‌دهد.

پانویس‌ها

- [۱] این کتاب را می‌توانید در لینک زیر مالعہ کنید :
<http://www.generation-online.org/p/fpnegri۱۷.htm>
- [۲] ن.ک به «چگونه خود را بدنی بدون اندام بسازید؟» - ژیل دلوژ و فلیکس گتاری - در لینک زیر
<http://www.mindmotor.com/mind/?p=۲۲۱>
- [۳] امپراتوری - آنتونیو نگری و مایکل هارت - ترجمه‌ی رضا نجف زاده - ص ۳۹۰
- [۴] جالب اینجاست که کتاب امپراتوری بیش از همه با استقبال چشم‌گیر نیویورک تایمز، مجله‌ی تایمز، و هفته‌نامه‌ی ایزرور مواجه شد!
- [۵] A Thousand Plateaus - by Gilles Deleuze & felix Guattari - p ۴
- [۶] اخلاق - باروخ اسپینوزا - ترجمه‌ی دکتر محسن جهانگیری - بخش سوم - قضیه ۹ - تبصره - ص ۱۵۴
- [۷] ن.ک به : راجع به وظایف پرولتاریا در انقلاب حاضر - تزه‌ای آوریل ۱۹۱۷ - و.ا. لنین

