

من نیز نهادم سر بر خطِ قلمِ رفته

بر لوح جهان نقشی چون نیست به کامِ من

تا در چه رسد گویی مردِ به‌قدم‌رفته؟!

لأفم نرسید، آنچه این راه به سر رفتم

از بومِ وجودِ آخر بر بامِ عدم رفته

در بیمِ بلا بودن یک‌چند و به صد حسرت

(اوحدی مراغه‌ای)

دولتِ جوهرِ ناممکن

(بازگشت به مطلق: بخش دوم)

نویسنده: مهدی گرایلو

آشتاد یشت ۱

محدودیت‌های نوشتنِ سوسیالیستی ۵

نوشتن از خدایگان، نوشتن در خدایگان ۲۸

پرسشِ دوره‌بندی ۴۲

صورت‌بندی‌ها و سرمایه‌داری‌ها؟ ۹۹

منابع ۱۶۱

از من پرسید که «چه گویی، بیرون این افلاک و آنجُم چیست؟» گفتم: «نام چیز بر آن افتد که داخل این افلاک است، و بر دیگر نه.» گفت: «چه گویی، بیرون از این گنبدها معنی‌ای هست یا نه؟» گفتم: «چاره نیست، که عالم محدود است و حد او فلک‌الافلاک. و حد آن را گویند که از جز او جدا باشد. و چون این حال دانسته شد، واجب کند که بیرون افلاک نه چون اندرون باشد.» گفتم: «پس آن معنی را که عقل اثبات می‌کند، نهایت هست از آن جانب اگر نه؟ [= یا نه؟] اگر نهایتش هست تا کجاست؟ و اگر نهایتش نیست، نامتناهی چگونه فنا پذیرد؟!» و ازین شیوه سخنی چند می‌رفت. و گفت که «بسیار تحیر در این خورده‌ام.» گفتم: «که نخورده است؟!» (گفتگوی ناصر خسرو با مرد قاینی، سفرنامه)

برای روشن شدن اهمیت معاصر سازی ارزش‌های فراموش شده‌ی زن‌ستیزی و تقدیرباوری با آنها صحبت کردم؛ موضوعات مورد نظر از آن رشته مباحثی‌اند که تنها بیرون از فلسفه می‌توان درباره‌شان به اجماع رسید؛ در خود فلسفه، حداقل در موضوع اول، برای یک روایت قوی یا باید به یونان بازگشت یا به نیچه؛ گرچه در این موارد استناد به نیچه جایز است، اما من بیشتر یک خوانش پدرسالارانه و ضدفمینیستی از فروید را انتخاب کردم که بالنسبه رنگ‌وبوی دینی هم داشت. اما آنها همیشه وظیفه‌ی حفاظت از حقیقتی را بر عهده دارند که برای مدتی طولانی در برابر تهاجم فاشیسم به یکدست‌سازی‌ها و برابری‌های انتزاعی مفروض در وضع مفهوم جوهر، و بیشتر از همه در کوگیتو، استحکام یافته است؛ پس موضعی بالاتر از من گرفتند و مثل چینی‌های انقلابی که به چیزی اعتقاد دارند که درست و حسابی نمی‌دانند چیست، با جدیت روستایی کسب‌کننده‌ای از تجدد در برابر نیچه و فروید دفاع کردند؛ در دفاعشان از این گمانه‌ی عیسوی که در یک جامعه‌ی پالایش‌یافته از مناسبات طبقاتی رابطه‌ی میان انسان‌ها به‌طور قطع از هر نوع انگیزه‌ی سلطه‌پاکسازی خواهد شد، تزویر تاریخ‌ساز سقراط پیشاپیش مُسَلَّم شده بود تا از محاکمه‌ی صحرائی لغزش‌های خود حظ کافی ببرند. سلامتِ روحی و رفتاری آنها که در آن هر انسانی دیگری را پیش از هر چیز به‌عنوان یک غایتِ خودبنیاد و یک تجریدِ ایمن از ارزش‌گذاری‌ها و ابژه‌انگاری‌های اولیه‌ی سائق‌های شرارت‌بار بشری درک می‌کند، انقلابی بود و کهنگی‌آشنایی داشت؛ طنین تپش همیشگی آن دستورالعملِ خودمتناقضِ اَبَرمن که موضعی منطبق بر اخلاق‌مندیِ نوعی آن / رتش خلق را توضیح می‌دهد که چند سال پس از انقلابِ مُجری نمره‌اول ترمیدور خودش می‌شود: اینک آشکار شده است که دستور نامشروطی که کانت برای شکلهی اخلاقی به رفتار انسان در قامتِ رُعب‌آورِ یک وجدانِ انعطاف‌ناپذیر صورت‌بندی می‌کرد تا هر

فردی تنها مُجاز به انجام کاری باشد که تعمیم الگوی آن به یک قانون جهانی برایش پذیرفتنی‌ست، لذت را با منع لذت تولید می‌کند؛ وظیفه‌گرایان که مؤلفه‌های پاداش‌طلبی، لذت‌جویی و خوددوستی را از مصدر انگیزشی رفتارهای خود حذف کرده‌اند، به شکل تناقض‌آلودی در پایان کرده‌ی خود به ژوئیسانس مندرج در همین ممنوعیت بازمی‌گردند.

در ادامه، بر ضرورت اجتماعی تعلیق‌ناپذیر محدودیت تماس دو جنس تأکید داشتیم و به آنها گفتم در موارد غیراروپایی، آرمان یکدستی خودجوش انسان‌ها اکثراً از تجربه‌ی کمون‌های بدوی روستایی‌ای صادر می‌شود که پس از خروج از وضعیت انزوای چندهزاره‌ای تحت تهاجم غافلگیرکننده‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، برای محاصره‌ی شهرها نیرو بسیج می‌کنند؛ در این تجربه، درهم‌آمیزی کیفرخواهان خشمگین و سپس اختلاط عیاشانه‌ی انسان‌ها ناگزیر است، چرا که زمینه‌ی شوقی عملیات آزادسازی همین جور چیزهاست و هر میل موزنی اختلاط همیشه دهاتی‌ست؛ این برای آدم‌هایی با خلق مائوئیستی فوراً حکم دسیسه‌های یک ذهن ضدانقلابی را دارد؛ از من برای کفایت سیاسی نیچه درین باره دلیل خواستند و من حدس زدم که بیخ فریودی موضوع را نمی‌فهمند. به‌نظرم آمد که نفاق ساختاری آن نظام‌های اخلاقی را که فریود در بررسی کارکرد آبرمن در گرماگرم زایش انگاره‌ی اسرائیل و همچون پیش‌نشانه‌ی حلول ادواری یک رویداد تقویمی تهدیدکننده شرح داده بود، زودتر نیچه در استنتاج بی‌رحمانه‌اش از فیلسوف اخلاق گزارش کرده بود؛ انتظار نداشتم که مثلاً این پاره برای آنها قانع‌کننده باشد:

او گونه‌ی تازه‌ای از زورآزمایی را کشف کرده بود و در محفل‌های والاتباران آتن نخستین استاد این‌گونه شمشیربازی بود. او مردمان را از آن رو شیفته می‌کرد که رانه‌ی زورآزمایی را در یونانیان تحریک می‌کرد — او برای مسابقه‌ی کشتی مردان جوان با نوجوانان شکل تازه‌ای یافته بود. سقراط نیز شهوت‌پرست بزرگی بود ...^۱

هنگام توضیح موضع برای روستایی و انقلابی، زمان به سختی می‌گذرد چون همه‌چیز گاه دچار بلاهت است و گاه گرفتار سماجت؛ گفتم تصور می‌کنند که دوگانه‌ی دکارتی اندیشه/استا (یا ذهن/بدن در موضوع موردعلاقه‌ی روانکاوی و مارکسیسم کاونده‌ی ریشه‌های مردم‌شناختی تقسیم کار) بنیاد روشی همه‌ی تمایزهای مابعدالطبیعی تاریخ فلسفه و نظریه‌ی اجتماع‌یست، و جفت‌های دریدایی بیشماری که برپایه‌ی دیالکتیک سلطه بازتولید می‌شوند (خدایگان/بنده، کارگر/کارفرما، مرد/زن، شهروند/بیگانه و ...) هر یک در حوزه‌ای معین از همین دوگانه‌ی بنیادین برمی‌بالند؛ و من چه تصور می‌کنم؟ به‌خیالم تجرید شدیدی که دکارت برای وضع هر دو جوهر پیش‌گفته در کار می‌گیرد، مقدم بر تعریف یک گسست عبورناپذیر میان دو ساحت متفاوت هستی که بعدتر دلالت

^۱ فریدریش نیچه، غروب بت‌ها، برگردان داریوش آشوری (تهران: نشر آگه، ۱۳۸۱): ۳۹.

طبقاتی می‌یابند، یک برابری جوهری را در قلمروی هستنده‌های متعلق به هر حوزه پیش‌فرض می‌گیرد: *راستا* به‌طرز مرگباری سرد و بسیط و بی‌تفاوت است و با امتیازنیافتگی امتداد محورهای مختصات منسوب به این فیلسوف تقارن دارد؛ کوگیتو نیز مشروط به انکار دخالت هر عنصری از شرایط واقع در امر استنتاج قطعی آن است. در بسط نظری این دوگانگی جوهری، نخست کانت دشواره را به نقطه‌ی اوج خود رساند و سپس هگل یک منطق یگانه‌ساز ساخت که به‌خلاف آنچه در بدو امر از این فرود کمونیستی به ساحت اندیشه‌ی وحدت جوهر انتظار می‌رود، در تحقق این وحدت برابری دمکراتیک هستنده‌های مَعْرِفِ هر جوهر در پویش تاریخی این منطق را به‌طور ریشه‌ای به تعلیق درمی‌آورد؛ در کمونیسم بیش‌و کم‌اِشراقی او، انکشاف یک وحدت جوهری در عین ارزش‌گذاری ترتیب‌بخش و نابرابرساز قلمروی فعلیت به‌تندی جریان داشت، موضوعی که در *پدیدارشناسی* گزارش شده است؛ پنداری قصد نداشت تن به آن گرایش لیبرالی برای انحلال تفاوت در یک وحدت جوهری غیرتاریخی بدهد؛ سرانجام، مفهوم مطلق‌ای که آشکارگی فرجامین آن عین کمال‌ناپذیری محتوم جوهر یا سوژه‌ایست که تاریخ را در هیئت یک حرکت چرخه‌ای برای بازگشتی مُقَدَّر به آغازگاه می‌پیماید، در لکان به‌صورت تسلیم فروتنانه‌ی زبان در دقیقه‌ی سائق برای تدوین گزارش مرگ صورت‌بندی شد: در تعهد به اجرای این وعده‌ی ابراهیمی، در ازل شرط شده است که برابری‌های دمکراتیکی که با تجرید غیرتاریخی هر یک از دو جوهر طرفین دیالکتیک‌ها حاصل می‌شوند، به تعلیق درآیند؛ کمونیست‌هایی که به‌صورت واقعی درگیر حل معضل رابطه‌ی مراحل انقلاب بوده‌اند، عملاً با دشواره‌های تباین میان برابری‌های حاصل از دو نوع متفاوت منطق تجرید، دمکراتیک و سوسیالیستی، دست‌وپنجه نرم کرده‌اند. این را گفتم تا بدانند که تعصبشان را می‌فهمم و گاهی خودم هم گرفتارش می‌شوم؛ با این‌همه در سوسیالیسم‌های واقعاً موجود، مسئله‌ی مرحله‌بندی انقلاب هرگز به مفهوم‌پردازی درست تباین مذکور نرسید، به‌ویژه آنکه پیوستار روشی و شناختی‌ای که با سامانه‌ی همزیستی *مسالمت‌آمیز*، سوسیال‌دمکراسی و بخش‌هایی از ذهنیت و نظام ارزشی لیبرالیسم غربی را به قلمروی سوسیالیسم متصل می‌کرد، کارهای بسیار کرده است؛ وگرنه *تضاد طبقاتی فعلیت تقابل میان این دو جوهر مجرد نیست*، بلکه در مقاومتی ریشه دارد که خود تاریخ در برابر تجرید فراتاریخی هر جوهری از خود نشان می‌دهد.

آیا این حقیقت به‌طور ضمنی در خود هگل — اگر نه در متن آموزه‌های وحدت‌گرایانه‌اش، شاید در عدم‌تعهد ساختاری منطق او به وحدت جوهری‌ای که خودش آن را تبلیغ می‌کرد — حاضر نیست، جوری که نزد او فعلیت فراتر از عرصه‌ی تجلی و بروز تضاد، خود به‌عنوان یک‌طرفی اِغماض‌ناپذیر این تضاد تلقی شود؟ هیپولیت در نقد تفسیرهای حادوحدت‌گرایانه‌ی مفسران

اروپای خاوری از روح مطلق هگل و ماده‌گرایی تاریخی مارکس، پیش از طرح آندریافت‌های انتقادی به تقریباً آلتوسری‌اش بر این برداشت به‌پنداشت او یزدان‌شناختی از مارکسیسم به‌سان نظامی که صرفاً سوژه‌ی مطلق طبقاتی را جایگزین روح مطلق خودتتحقق‌بخش یگانه‌ی هگل می‌کند، در مورد خود هگل نکته‌ی ظریفی را می‌گذارد:

آنچه در هگل و حتا در منطق او سزاوار ستایش است، ناپابندی او به این یگانگی‌باوری (مونیسیم)، به‌ویژه در آموزه‌ی ذات [= بخش منطق ذات، دومین آموزه‌ی دانش منطق] است. آنجا او ساختارهایی را توصیف می‌کند که در آنها چیز ذاتی (ضروری) و چیز ناداتی (ناضروری) (essential/unessential) بر یکدیگر بازمی‌تابند، جایی که شرایط وجودی یک تضاد غالب خودش مؤلفه‌ای از همین تضاد است.²

باز برای توجیه آنچه آنها زمینه‌اش را مُصّرانه در نیچه می‌جستند، این مشاهده را با تبیین متفاوتی که در آن برخلاف برداشت آلتوسر و خود هیپولیت، ساختار نه بدیل تمامیت سوژه بلکه بیان همین تمامیت در نابسندگی یا تحقق‌نیافتگی تاریخی ناگزیرش است، به آنها گزارش کردم؛ و گفتم تحقق آرمانی این تمامیت متناظر با مرگ یا انحلال آن است و قوی‌ترین روایت از مقاومت عرصه‌ی فعلیت در برابر آشکارگی این گوهره‌ی انتحاری را باید در آنچه فروید اصل واقعیت می‌نامید، جستجو کرد: قلمروی فعلیت تاریخی چیزی جز برآمد پدیداری مقاومت آن تمامیت در برابر تحقق مرگ‌آگاهی بنیادبخش خودش نیست و این مقاومت سنتاً به‌صورت تقابل سوژه و ساختار فهمیده می‌شود که ازبُن در امتداد خطوط تضاد یک ذات با واقعیت ناداتی بالفعلش گسترش می‌یابد؛ روشن است که این پنداشت بیش از آن سلبی‌ست که نیچه‌ای باشد؛ با این‌همه آنجا برای نیچه‌زدایی از گفتگو تلاشی نکردم؛ اصراری نداشتم که این حرف‌ها را شرم‌آور قلمداد کنم، چون بالأخره نیچه هرچه بود از تعصب آنها بر سر برابری سَرمدی انسان‌ها حقیقی‌تر بود؛ درعوض گفتم که استنتاج ارسطویی یک جوهر مثبت از قلمروی فعلیت، بر یک وارونه‌سازی روشی عادت‌شده تکیه دارد که نمی‌گذارد فعلیت تاریخی و جهان واقعیت مادی را پیش‌نهادی انکار یک امتناع جوهری، کتمان چیز منطقی ناممکنی که موضع جوهری یافته، بدانیم؛ اکنون استمرار در مکان و زمان را همچون یک حقیقت حسّانی استعلایی تجربه می‌کردیم: برای داشتن جهانی از برابری‌های مجرد دمکراتیک، ندیدن مرگی که دست از سر تماشای ما بر نمی‌دارد، به همه‌ی ابعاد مکان و زمان سرایت می‌کرد؛ اکثراً به اسم اعظم آشتی مطمئن بودند، و من که دیگر برای گسترش قلمروی سرزمینی ایران بر طبل جنگ می‌کوبیدم، به رویشان نیاوردم که اولین بار به‌طور تصادفی در جایی با هم ملاقات کرده بودیم که بعداً از آوردن نامش شرم داشتیم؛ ترجیح

² Jean Hyppolite, *Studies on Marx and Hegel* (New York: Harper & Row Publishers, 1969): viii.

دادم همچنان دهاتی‌م‌شرب باشند تا درگیرِ مکاشفه در سرشتِ جاذبه‌ی ناشناخته‌ای که مُنکران را همیشه به آنجا که کلاهشان افتاده است، بازمی‌گرداند.

چون مشاجره همچنان بر سرِ طنینِ فاشیستیِ مباحث می‌گذشت، جرأت پیدا کردم و در برابر افکارِ مترقی آنها مختصری هم از فاشیسم دفاع کردم، با این مقدمه که گویا در آن حجم عظیمی از حقیقت هست، حداقل به‌وفورِ تروماهایی که این پدیده برآمدِ بی‌واسطه‌ی آنهاست؛ به حقیقتی نظر داشتم که فقط با درماندگی رسانه در گزارشِ اعتبارِ مدلول آشکار می‌شود: این تقدیرباوری‌ست یا تعهد به آزمایشِ یأس‌آورِ دروغی که بدون آن زبانِ افقِ بیکرانِ معنا و مجاز را از دست می‌دهد؟ یا بازگشتِ مکرر به دقیقه‌ی مشاهده‌ی چیزی که چون مصیبتی یأس‌آورِ بی‌شائبه بر نفسِ ناظر آوار می‌شود؟ از آنها خواستم فعلاً از مسئولیت سیاسی و اخلاقیشان در برابر کلماتی که در گزارشِ راستی دچار یک اعوجاج ساختاریِ ناگزیرند، دست بردارند تا نکند یکوقت ملاقات بعدی‌مان در کشتارگاه باشد، جایی که از ساطورِ کاوشِ حقیقت در لابلای اشیاء خون می‌چکد؛ برای اولین و آخرین بار، تنها با اشاره‌ای گذرا به سانسورِ برخی معانیِ یهودستیزی پس از جنگ دوم، موضوعی به تفاهم میان من و آنها گذشت؛ اعتمادی به والتر بنیامین نداشتند تا نقلِ این گفته‌ی پُرآوازه‌اش که هر ظهورِ فاشیسمِ شاهده‌ی بر یک انقلابِ به‌نتیجه‌نرسیده است، کمکی به تفاهم بیشتر نکند؛ بدتر از همه فرصت نشد تا از آن نه‌گوییِ برده‌وارِ زنانه، یا از حال‌وروزِ زنانه‌ی «پیش‌تاز انقلابی پرولتاریای ایران» در روزهایی که جستجوی حقیقتِ مردانه‌تر از همیشه است، حرفی بزنیم؛ و من که می‌دانستم ملاقات بعدی اگر دست دهد جایی خواهد بود که امروز از آوردن نامِ مهیبش شرم دارم، قیدِ بقیه‌ی داستان را زدم.

محدودیت‌های نوشتنِ سوسیالیستی

در همان لیبرال‌ها و سپس‌تر برای روز هبوطِ بحثی باز شد با این مضمون کلی که لیبرالیسم در ایران پیش از آن که گرایشی اقتصادی باشد، طرحی امنیتی‌ست؛ پاسخ به آن هم قبل از آنکه ربطی به سوسیالیسم داشته باشد، باید در مجاریِ ملاحظات امنیتی و زیرمفهومِ ضدانقلاب محاسبه شود، آنطور که از دفع اضطراری یک خطرِ فوری می‌فهمیم؛ بسیار می‌افتد که پاسخ/اجتماعی سوسیالیستی به این حمله، یعنی پاسخی با محتوای دگرگونی ریشه‌ای ساخت اقتصادی، بخشی از ساختار پنهان خود این طرح باشد؛ شاید نزدیک‌ترین قرینه را بتوان در فروپاشی شوروی جست؛ در سال‌های پایانی دهه‌ی نود میلادی، هنگامیکه غرب طرح سقوط شوروی را تمام‌توان به جلو می‌برد، اشتباه‌ترین راهبردِ در دسترسِ چپ‌ها در قبال وضعیت محتمل‌ترین راهبرد بود، یعنی معرفی یک سوسیالیسم/اصیل و راستین در قبال سوسیالیسمِ پُر حرف و حدیث

الگوی روسی که از طریق آن روسیه بدون آنکه گرفتار ترکیبی از گانگستریسم یلتسین و بازار آزاد شود، از ساختار سیاسی شوروی که به فرموده‌ی چپ رادیکال نماینده‌ی یک "سوسیالیسم انحرافی و غیراصیل" بود، عبور کند. این تلاش برای پیشنهاد یک "سوسیالیسم اصیل" در دقیقه‌ای که طرحی امنیتی علیه یک "سوسیالیسم غیراصیل" جریان دارد، با هر انگیزه‌ای که باشد، وسوسه‌ای مشکوک و به‌راستی پاره‌ای جدایی‌ناپذیر از همان طرح است؛ پاسخ درست به وضعیت اتفاقاً یک پاتک امنیتی از منظر دستگاه امنیتی خود آن سوسیالیسم واقعاً موجود پُر حرف و حدیث است: "باید اصلاحات گورباچف را نه به‌عنوان یک لیبرالیسم اقتصادی بلکه همچون نقشه‌ای خرابکارانه تحلیل کنیم؛ ابدأً جای ایجاد تغییر ساختاری در روابط سیاسی و اقتصادی موجود نیست؛ برعکس در این لحظه باید به‌تمامی محافظه‌کار بود." تروتسکیست‌ها و یوروکمونست‌ها که در نقد روابط اجتماعی و واقعیت‌های اقتصادی مسکو از منظر وضعیت عینی طبقه‌ی کارگر بعضاً نقدهای قابل توجهی به نشت قانون ارزش در اقتصاد شوروی وارد می‌کردند، این واقعیت را از محاسبه بیرون می‌گذاشتند که تجرید خونسردانه‌ی این منظر در یک زدو خورد سیاسی و امنیتی، به‌شدت مستعد تبدیل شدن به خانه‌ی تیمی خرابکارهاست.

اگر ساخت قدرت در چنین حکومت‌هایی برای مهار رویکردهای تعدیل‌گرایانه‌ای که توده‌ها را مستعد اعتراض کرده است، مثلاً برخی سیاست‌های اقتصادی جاری را متوقف کند، چپ‌هایی که در اپوزیسیون این حکومت‌ها به سر می‌برند عادت دارند که در واکنش به آن با رمزگشایی از ماهیت طبقاتی این چرخش و اعلام اینکه نباید فریب خورد و این تدابیر اضطراری را نشانه‌ی یک تغییر ریل سوسیالیستی پنداشت، وارد بازی خرابکارانه‌ای در میدان عمل آن توطئه شوند. در وضعیتی که روبرویی اصلی میان پلیس و خرابکار است، بازشناسی لیبرالیسم از سوسیالیسم با جستار در ویژگی‌های دو الگوی اجتماعی متفاوت، مُزاحم تشخیص هویت آنها در سطح سیاسی و انضمامی معناداریست که در این لحظه مسیر حرکت آینده‌ی تاریخ را مشخص می‌کند؛ به‌عنوان یک سوسیالیست در چنان شرایط فرضی‌ای، ترجیح می‌دهم که آن تدابیر فرضی را با ملاحظه‌ی توان پاسخگویی فوری آنها به یک وضعیت امنیتی بسنجم، و نه با سنجش سرشت سوسیالیستی آنها یا دلالت‌های طبقاتی‌ای که چنانچه یک ریل‌گذاری بلندمدت اقتصادی برای جامعه‌ای در شرایط بهنجار بودند، می‌داشتند. برای من آن تدبیری که لیبرالیسم را پیش از برنامه‌ی اقتصادی‌اش در جوهر امنیتی‌اش ارزیابی می‌کند، مؤیدتر از هر پاسخ "سوسیالیستی اصیل" به وضعیت است. به‌وارون، گاه در تجربه‌های سوسیالیستی تاریخ، این تدابیر فوری در نخستین نگاه مسیری وارونه‌ی آنچه انتظار داریم، یعنی از سوسیالیسم به سرمایه‌داری می‌پیمایند؛ و در این موارد نیز تنها چنین رویکردیست که آن وارونه‌روی را توجیه می‌کند: نمونه‌زد جز این سخت بتوان دلیلی برای دفاع از گشایش‌های اقتصادی مخاطره‌آمیز نپ در برابر نقد تند اپوزیسیون چپ داخل حزب بلشویک در برابر پیشنهاد لنین پیدا کرد: دشواری پیش‌رو مهار

یک وضعیت اجتماعی هم‌اکنون/امنیتی شده است که در نتیجه‌ی خرابکاری‌های امنیتی در کشور به وجود آمده است، نه برنامه‌ریزی بلندمدت اجتماعی با هدفگیری گذار معهود انقلاب اکتبر به سوسیالیسم.

این واقعیت در کلیت خود در مورد ایران صادق است: چنانچه در شناخت رفتار لیبرالیسم در ایران، تقدم روش‌شناختی به "ذاتیت خودفرمان اقتصادی" اطلاق به آن و نه به سرشت اصولاً امنیتی‌اش داده شود، هر درجه از ابراز ضدیت با امپریالیسم محتوایی واقعی‌تر از آنچه تجمعات دانشجویی سال گذشته علیه لیبرالیسم به نمایش می‌گذاشتند، ندارد: پرورش اندیشه‌ای که به یگانگی مضمونی نولیبرالیسم در فرانسه و شیلی و لبنان و ایران به‌عنوان یک رویه‌ی اقتصادی و اجتماعی جهانی اعتقاد دارد، خودبه‌خود موقوم طرحیست که برای الگوبخشی نظری و عملی به یک مقابله‌ی اجتماعی دوفوریتی، پیشاپیش به شیوع چنین اعتقاداتی در سطحی گسترده نیاز دارد. در رویارویی با چالش‌هایی شبیه آنچه در آبان‌ماه ۹۸ از طریق فلان چرخش لیبرالی حادث شد، معقول‌ترین واکنش تدبیر کردن پاسخ‌های اقتصادی و اجتماعی فوری ذیل یک نقشه‌ی پاتک امنیتی کلی برای جلوگیری از بسط تنش، و همزمان مهار لیبرال‌ها نه مقدمتاً به‌عنوان «دشمنان طبقاتی سطح زندگی کارگران و فرودستان» بلکه به‌طرز اولی در مقام عاملان یک نقشه‌ی خرابکارانه است. تأکید می‌شود که این تدبیر به‌طوری‌واسطه هیچ پیوندی با سوسیالیسم به‌سان یک الگوی کلان‌روابط اجتماعی ندارد و طنین طبقاتی فوری برخی عناصر فرضی آن، مثلاً معکوس شدن روند خصوصی‌سازی‌ها یا افزایش میزان دستمزدها، نباید تصور ظرفیت بالفعلی برای تغییر سرشت اقتصادی ساخت قدرت را ایجاد کند؛ مسئله‌ای که در آن لحظه فعلیت دارد، چرخش به سوسیالیسم نیست، بلکه شناخت طرح‌های جاری علیه مقاومت و مرکز فرماندهی آن است.

پس از ۵۷، تبار لیبرالیسم ایرانی که از بازرگان و بنی‌صدر آغاز شده و با عبور از دقیقه‌ی ممتد تعدیل‌گرایان پس از جنگ به اصلاحات، ۸۸، و امروز به برج‌های رسیده است، هرگز در رویکرد اقتصادی واحدی متشکل نشده است؛ برخی از این چهره‌ها اصولاً هوادار نقش پررنگ دولت در اقتصاد بوده و هنوز هم هستند و در مقابلشان غالباً نیروهایی در هیئت‌هواداران پروپاقرص انقلاب ۵۷ قرار داشتند که به لحاظ فکری و عملی به مراتب تمایل بیشتری به سازوکارهای بازار نشان می‌دادند (جریانی که در ادبیات سیاسی ایران به راست سنتی شناخته شده است)؛ در عوض، در مرکز آنچه اندیشه و کردار همه‌ی دقایق لیبرالیسم ایرانی را متحد می‌سازد، یک ارزش‌گذاری ایدئولوژیک پیرامون انداموارگی بخشی به عملکردهای درونی و بیرونی سامانه‌ی ۵۷ دیده می‌شود: "دیگری‌ای که تصور می‌شود دشمنی دارد و توطئه می‌کند، فقط محصول یک «توهم توطئه» است". راست آنکه ساخت سوپزکتیو مقاومت که در برخی کانون‌های قدرت در ایران ستاد مشترک می‌شود، همچنان تنها عاملیتیست که بر کشف یک توطئه‌ی همه‌جانبه‌ی بافته‌شده در شبکه‌ای جهان‌مقیاس اصرار دارد و در این مهم پیوسته درباره‌ی وجود یک سازوکار دلالت‌ساختاری و پنهان

برای سرکردگی بخشی و همبسته‌سازی اندامواره‌ی جهانی‌ای هشدار می‌دهد که الگوی اصلی روابط سلطه را در سطوح برخالی گوناگون واقعیت می‌بخشد؛ در پشت‌وروی پرده‌ی امتناع گفتم که توطئه اصولاً چیزی نیست جز حضور پنهانی همیشگی همین ساختار در زبانی که همه‌ی مناسبات اجتماعی ما را سازمان می‌دهد؛ چپ‌ها نیز با عملگر افول به کمک سرشت‌زدایی از این توطئه و پرورش این انگاره‌ی اساساً لیبرالی می‌روند که توطئه‌ی مذکور دروغ یا توهمی بیش نیست که با منافع مادی برخی اجزای یک به‌فرموده‌شان «بورژوازی ملی» هم‌افزایی می‌کند؛ آنها این دیگری را نه به‌سان یک نظام دلالت که بافت اصلی مفهوم‌پردازی و مقوله‌سازی ذهنی یا منطق پیش‌نیاز اندیشه و عمل سوژه را تشکیل می‌دهد، بلکه در چارچوب رقابت‌های ژئوپلیتیکی‌ای تشخیص می‌دهند که پشتوانه‌های اقتصادی و اجتماعی طرفین آن طبعاً دستخوش عروج و افول‌های دورانسازی می‌شود که اساس دوره‌بندی‌های عصر امپریالیسم است: دوران ایتالیایی، دوران هلندی، دوران بریتانیایی، دوران آمریکایی، و احتمالاً به‌زودی دوران چینی؛ در این تلقی چندش‌آور حاد ماتریالیستی "طرح امنیتی‌ای در کار نیست چون دیگری توطئه‌کننده افول کرده است، و اصلاحات لیبرالی در ایران نیز تفاوت جوهری با اصلاحات اقتصادی در فرانسه و شیلی ندارد: یک گرایش اقتصادی یگانه‌ی خودبنیاد که به‌نحو انعطاف‌پذیری با شکل‌های سیاسی گوناگون تطابق یافته است."

باید درباره‌ی سرشت طرح امنیتی موردنظر بیشتر صحبت کرد. ساختار این طرح گرچه به‌طور ذاتی مستعد پذیرش یک مرکز توطئه از نوع اسطوره‌ای لابی‌بهد است، اما باید توجه کرد که چنین مرکزی بیش از آن که خلق‌کننده‌ی ساختار موردبحث باشد، شکل‌گیری‌اش از نوعی بیرونی‌شدن یا خارجیت‌یابی (externalization) مفروضه‌ی ذهنی‌ای پیروی می‌کند که برای تولید درک چیزواره‌شده‌ای از عملکرد همان ساختار، از طریق خود آن ساختار وضع می‌شود، منطق شیئیت‌بخشی که با شاکله‌ی ایدئولوژیک شخصیت‌آفرینی هر اسطوره‌ای این‌همان است: یک سامانه‌ی دلالت خودبنیاد که موفقیت عمل هر باره‌اش را خودبه‌خود در ذهنیت سوژه‌های تابعش به‌صورت قدرت چالش‌ناپذیر یک شخصیت (قهرمان یا ضدقهرمان) بیرونی وضع می‌کند. تشخیص بیرونی بالفعل این مراکز ذهنی مقوم ساختار موردنظر است، نه مولد آن، چرا که این ساختار به‌یاری یک‌وتنها یک نیروی درونی بقای خود را تضمین می‌کند: گزینه‌ی خویشتن‌پایی که به‌راستی افول‌ناپذیر است. اما/فولی‌ها به داده‌هایی که روند تدریجی ضعف اقتصادی و احتمالاً ژئوپلیتیکی مرکز مفروض این طرح امنیتی را گزارش می‌کنند، برای تدوین یک روایت بدیل در برابر مناسبات اقتصادی و تناسب‌های ژئوپلیتیکی موجود متوسل می‌شوند؛ در این نگرش، به‌طورویژه به اقتصاد و در وهله‌ی بعد به ملحقات مادی‌اش نوعی اولویت در ترتیب عاملیت داده می‌شود که با انگاره‌ی شبه‌مارکسیستی «تقدّم زیرساختی اقتصاد» همخوانی انکارناپذیری دارد. درباره‌ی نسبت واقعی این تقدّم عوامانه با آنچه از ماده‌گرایی تاریخی مارکس استنباط می‌شود، در بخش سپسین این دنباله صحبت خواهد شد؛ اما تا آنجا که به بخش

پیش‌رو مربوط است، این روایت خودش دقیقه‌ی معینی از توطئه است زیرا پیرو همین خارجیت‌بخشی اسطوره‌شناختی، برای توطئه یک کانون بیرونی وضع می‌کند، کانونی که وقتی وضع شود طبیعتاً به‌دلایل اقتصادی و غیره دیرپازود افول خواهد کرد: برای درک یک مبدأ پردازش و پیشبرد طرح‌های امپریالیستی – نمونه‌زد و اشنگتن – به‌عنوان عاملیت نخست نظام‌یابی یک سامانه‌ی سرکردگی جهانی، و سپس رصد و ثبت مستنداتِ درباره‌ی افول ظرفیت‌های مادی و معنوی عملکردهای به‌روال آن کانون، نخست باید به چیزوارگی ضامن این خارجیت‌یابی در فعل‌وانفعالات حیاتی آن سامانه سر سپرد.

راست آن که آنچه اینجا/منیتی خوانده می‌شود، بیشتر شبیه سازوکارهای دستگاه خودایمنی یک اندامواره در برابر عوامل بیگانه یا جهش‌های درونی مُخل عملکردهای انداموارگی‌ست؛ پیش‌نهادی روشی عملگر/افول، فروکاست این سازوکار به مجموعه‌ی چندوجهی‌ای از مداخلات سیاسی، نظامی، فرهنگی و اقتصادی صادره از کانونیست که گویا با سقوط آن روندِ فروشکست سامانه وارد دقیقه‌ی بازگشت‌ناپذیر خود می‌شود. کاربست عامیانه‌ی مارکسیسم در امر تخصیص اولویت‌علی و سلسله‌مراتب‌اجرایی به وهله‌های چندگانه‌ی ساخت اجتماعی و سرانجام تعیین تراز موسوم به زیرساخت از میان آنها، پیشاپیش نیازمند این فروکاست است و ازین جهت انطباق‌پذیری آنچه امروز اپوزیسیون‌های چپ در سراسر جهان از نقادِ مارکسیستی در ذهن دارند، با مقدرات راهبردی عملکردهای انداموارگی، و به‌طور دقیق‌تر با طرح کلان خودایمنی سامانه، به‌طور درون‌پیدایی انکارناپذیر می‌شود.

بارگذاری یک محتوای امنیتی بر مفهوم لیبرالیسم ضرورتی‌ست که از قلمروی سیاست ایران فراتر می‌رود و هنگامی که به نحوه‌ی تعیین‌یابی این مفهوم در سه دهه‌ی گذشته در سراسر جهان توجه می‌کنیم، عدم دقت اقتصادی آن به‌روشنی به چشم می‌خورد؛ این واقعیت خصوصاً در تلاش فکری و نظری چپ برای ارائه‌ی تعریف بسنده‌ای از مفهوم نولیبرالیسم بیشتر خودنمایی می‌کند؛ جنبه‌هایی از این بحث به‌طور مختصر پیش‌ترها در پشت و روی پرده‌ی امتناع، بامداد بی‌وزسپ، و برخی نوشته‌های دیگر طرح شده است و اینجا فرصتی برای بازگشت دقیق‌تر به آنها و طرح جنبه‌های دیگر آن بحث فراهم است؛ تاکنون برای نولیبرالیسم تعریفی اجماع‌پذیرتر از مجموعه‌ی دستورالعمل‌های صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی به اقتصادهای گوناگون برای به‌اصطلاح آزادسازی اقتصادی و گذار به الگوی انباشت منعطف ارائه نشده است (مقررات‌زدایی، کالاسازی نیروی کار، حذف تعرفه‌ها، عدم مهار قیمت‌ها، حذف سیاست‌های حمایتی دولت، خصوصی‌سازی حداکثری بنگاه‌ها و عمده‌ی خدمات اجتماعی، و ...)؛ این مشخصه‌های اساساً اجرایی تعریف مفهوم موردنظر را در سطحی بالاتر از سیاست نمی‌برند، و در تراز نظری‌تر نیز استناد این آموزه‌ها به برنهاده‌هایی چون نظریه‌ی مقداری پول و مزیت نسبی ریکاردو، کاستی پیش‌گفته را جبران نمی‌کند، چون به‌جای آنکه مشخصات ذاتی موضوع را تعیین کنند، بیشتر به کار تبارشناسی آن می‌آیند. باری، هنگام مقایسه‌ی برخی

اقتصادهای بزرگ جهان (چین، هند، برزیل)، بسیاری از میان‌مقیاس‌های روبه‌رشد (کره‌ی جنوبی، آفریقای جنوبی، روسیه)، تعداد زیادی از کشورهای پیشرفته‌ی اروپای غربی و آسیای خاوری، و برخی دیگر از اقتصادهای جهان که یک یا چند عنصر اساسی تعریف بالا را نقض می‌کنند، مشکل جدی‌تر می‌شود؛ در رویارویی با پرسش ناهمخوانی این مثال‌ها با تعریف موردنظر، یکی از پاسخ‌های البته نه‌چندان اقبال‌یافته‌ی چپ، امکان فاصله‌گیری سطح فعلیت از انگاره، الگو یا مثال (بیده) بوده است: یک انگاره در شرایط مختلف، با درجات گوناگون تفاوت یا انحراف واقع می‌شود؛ این را غنای سطح واقعیت می‌نامند؛ انگاره یا الگوی انتزاعی اقتصاد موردبحث نیز در فرایند اجرایی‌شدن در موارد ملی متفاوت، برای انطباق با شرایط واقعی زیست‌بوم اجتماعی و اقتصادی جامعه‌ی هدف، شکل‌های متفاوتی می‌گیرد. اما با درچشم‌داشتن اینکه یک مصداق برای آنکه همچنان نمونه‌ای از شکل مثالی خود باشد باید تمام حدود انتزاع‌شده‌ی تعریف آن مثال را برآورد و انحراف موردنظر، فراتر از تفاوت‌های کمی، منطقاً اجازه‌ی جایگزینی این حدود با کیفیت‌های بدیل را ندارد، مطمئناً این پاسخ دچار یک دشواری روش‌شناختی بسیار پیام‌دار است: اگر این شکل انحراف مصداق از مفهوم را در سطح تعریف نولیبرالیسم فرض کنیم، جنس عام‌تری که نولیبرالیسم خودش ذیل آن تعریف می‌شود، یعنی نظام سرمایه‌داری، دیگر چه موضوعیتی خواهد داشت؟ آیا پس از آن می‌توان از سرمایه‌داری‌ها سخن گفت؟ این پرسش از موضوعات اصلی نوشته‌ی پیش‌روست.

مشکلی نیست که ببر و شیر و یوز و ... را مصادیق انحراف‌یافته‌ی نوع پلنگ در نتیجه‌ی غنای واقعیت مشخص زیست‌شناختی بینگاریم، اما درین صورت دیگر چه نیازی به اسم جنس گربه‌سانان خواهیم داشت؟ ایراد این برخورد صرفاً در تغییرنام سطح انتزاع نیست: "چه ایرادی دارد که ازین‌پس به‌جای اصطلاح سرمایه‌داری از واژه‌ی نولیبرالیسم استفاده کنیم؟" مشکل اصلی این است که مفهوم عام‌تری که انواعی چون نولیبرالیسم و دولت رفاه و ... را ذیل یک اسم جنس واحد (سرمایه‌داری) مجتمع می‌کند را از دست می‌دهیم؛ تو گویی با دو شیوه‌ی تولید متفاوت روبروئیم؛ مگر آنکه دیگر از تمایز الگویی میان این انواع صحبت نکرده و به‌عبارتی همه‌ی آنها را ذیل یک عنوان منحل کنیم، وضعیتی که ما را به قلمروی مباحث و مفاهیم مندرج در نوع دیگر واکنش چپ، که مقبولیت بیشتری نیز یافته، می‌برد. اما پاسخ معمول‌تر در قبال مشکل اخیر، یعنی تعریف یک یا چند شق به‌لحاظ الگویی متمایز صورت‌بندی گسترش جهانی سرمایه‌داری زیر‌عناوینی چون دولت توسعه‌گرا (*developmental state*) یا دولت آسانگر (*catalytic state*) — در دنباله‌ی الگوهای موسوم به دولت رفاه و نولیبرالیسم و ... — و درج برخی از مثال نقض‌های پیش‌گفته ذیل آنها، نیز مسئله را به‌شکل قانع‌کننده‌ای حل نمی‌کند، نخست چون عدم تبعیت مصادیق این الگوهای مجرد از انتزاعات تعاریف آنها به‌اندازه‌ی خود پرونده‌ی نولیبرالیسم است: باز هم نمی‌توان با هر درجه‌ای از ساده‌سازی و قناعت در تعیین فصول مشترک، الگوی واحد رضایت‌بخشی پیدا کرد، مگر فصل مشترک

فوق‌تجربیدی همه‌ی آنها که خود نظام سرمایه‌داریست؛ در واقع ترسیم و توصیف یک بدیل سرمایه‌دارانه‌ی دیگر برای نولیبرالیسم با انتزاع از میان اقتصادهای واقعاً موجود، به‌نوبه‌ی خود دشواری عدم شمول مفهومی نولیبرالیسم بر مصادیق تاریخی‌اش را در ارتباط با مصادیق خود این بدیل نیز تکرار می‌کند؛ دوم و مهم‌تر آنکه برای پاسخگویی به این پرسش گاه عملاً به ورطه‌ی ارتقای تلویحی هر یک از این الگوها به مرتبه‌ی یک شیوه‌ی تولید متمایز سقوط می‌کنیم؛ این سقوط البته صراحت ندارد و بیش از آن که در بیان خصوصیات ویژه‌ی محتوای اقتصادی آنها دیده شود، در روش‌شناسی حاکم بر زنجیره‌ی جایگزینی آنها نهفته است. ما می‌توانیم نمونه‌ی چشمگیر این رویکرد را نزد تونی اسمیت ببابیم که کمی بعد بدان خواهیم پرداخت. باری، پنداری به طرز سحرآمیزی زیر نام جنس سرمایه‌داری هیچ انواع متعینی نمی‌گنجد و ما بی‌واسطه به مصادیق و تکینه‌ها می‌رسیم؛ اگر به لحاظ نظری آماده نباشیم، در نخستین نگاه ممکن است وسوسه شویم که گویا حدِ عالی این قسم‌بندی صورت‌بندی‌های اجتماعی سرمایه‌داری و الگوی دولت‌های هماهنگ با آنها، بر پایه‌ی تجربدهایی جز آنچه خود شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را از دیگر شیوه‌های تولید متمایز می‌کند، معرفی شکل‌های گوناگون دولت تقریباً به‌ازای هر دولتِ تاریخاً موجود سرمایه‌داریست.

شاید همین واقعیت سبب شده که سرانجام بخشی از چپ طرح ایده‌ی نولیبرالیسم به‌عنوان شکل چیره‌ی صورت‌بندی اقتصادی سرمایه‌داری عصر حاضر را کنار گذاشته و به نقد مفهوم عام‌تر سرمایه‌داری بسنده کند، رویکردی که در بخشی از سوسیالیسم غربی و به‌ویژه آمریکایی دیده می‌شود. این تجدیدنظر مفهومی تغییری در محتوای اقتصادی و اجتماعی نقادی این سوسیالیسم از وضع موجود جامعه‌ی آزمایش خود ایجاد نمی‌کند، اما موجب تحولی اخلاقی در آن می‌شود که برای حضور آن در فرایندهای قدرت ضروری‌ست (مثلاً کارزار انتخاباتی سندرز): قدرت با حذف یک ساحت بینابینی انتزاع از سوژه درخواست صریحی دارد: یا مستقیماً خود سرمایه‌داری را به‌عنوان یک شیوه‌ی تولید در شأنِ عالی‌ترین سطح تجرید نقد کند، یا اگر می‌خواهد به نقد هستنده‌ی دم‌دست‌تری مانند نولیبرالیسم بپردازد، آن را در همان جایگاه تجرید غایی سرمایه‌داری به‌عنوان یک واقعیت بسیار بسیار عام قرار دهد که در همه‌جای جهان، در آمریکا، فرانسه، شیلی، ایران و ... به یکسان حضور دارد؛ سپس مُجاز است که نقد خود را به جامعه معرفی کند؛ مرحله‌ی بعدی و پیچیده‌تر بحث این است که فکر کنیم نقادی مشروط به این دوگانه، خود بخشی از شبکه‌ی روابطی‌ست که قدرت مورد رقابت در فرایندهای نمایندگی و انتخاباتی را تولید می‌کند. در پشت‌وروی پرده‌ی امتناع به‌شکلی مقدماتی و قطعاً نابسندۀ سعی شد تا نسبت میان شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و صورت‌بندی‌های تاریخی آن به کمک الگوی تقابل میان یک امر ممتنع در مقام جوهر یا ذات، و شکل‌های پدیداری لاجرم طفره‌رونده از اینهمانی ساحت واقع با این امتناع درک شود: برقراری یک فاصله یا انحراف ضروری از جوهر/ذات ممتنعی که آشکارگی آن بی‌درنگ موجب فسخ فعلیت تاریخی‌اش می‌شود؛ آنچه در

آن نوشته چندان مورد تدقیق و توضیح قرار نگرفت این نکته بود که درست به دلیل ضرورت همین انحراف‌یابی، فاصله‌گیری یا ناآشکارگی، این صورت‌بندی‌ها یا اصطلاحاً *بروز و نمودهای تاریخی/پدیداری سرمایه‌داری*، ساختار روابط اجتماعی برساننده‌ی خود را به شکل یک سامانه‌ی خودکار امنیتی درمی‌آورند که اولویت آن مهار و انهدام تکانه‌ها و نیروهایی است که اندامواره‌ی اجتماعی را به سوی برقراری نسبتی آگاهانه و شفاف با امتناع جوهری آن سوق می‌دهند. برای توضیح الگوی انتزاعی این خویشتن‌پایی، در *استوارنامه ...* از برنهادی *فرویدی اصل واقعیت* استفاده شد که انحرافی ضروری را به مرگ‌آگاهی سرکوب‌شده‌ی سوژه تحمیل می‌کند و بدین ترتیب *أفت مطلق* اختلاف‌پتانسیل یا تنش (تضاد طبقاتی؟) ای که پیش‌شرط زیستایی اندامواره است را پیوسته به تعویق می‌اندازد.

سرانجام، این تمایل نوپدید در بخشی از چپ که برخلاف فروکاست‌گرایان می‌کوشد نولیبرالیسم را نه همچون یک صورت‌بندی تعریف‌شده‌ی سرمایه‌داری با چند مشخصه‌ی قطعی جامع و مانع، بلکه به‌عنوان یک عصر یا دوره‌ی تاریخی سرمایه‌داری پسین بینگارد، برآمد یک گام عقب‌نشینی نظری در برابر دشواری یافتن سطوح تجرید متمایز برای سرمایه‌داری و زیرمجموعه‌ای موسوم به نولیبرالیسم است و به طرز جالب توجهی با انگاره‌ی قدیمی *تر/امپریالیسم* همچون یک دوره‌ی تاریخی سرمایه‌داری تناسب دارد. این انگاره البته قوت و توجیه خود را از شیوه‌ی توصیف لنین در نامگذاری جزوه‌اش می‌گیرد و با استناد به همین توصیف *اساساً سیاسی* می‌کوشد از دردسرهای روش‌شناختی سروکله‌زدن با این پرسش ابدی بپرهیزد که "آیا می‌توان از تمایز میان سرمایه‌ی امپریالیستی و غیرامپریالیستی سخن گفت؟" پیامدهای بیش‌و کم فوری شیوه‌ی پاسخدهی به این پرسش در تعریف رابطه یا احتمالاً ائتلاف معینی میان پرولتاریا و دیگر طبقات به‌گفته‌ی ستمکش (دهقانان، خرده‌بورژوازی، بورژوازی کوچک و غیرانحصاری) در جریان انقلاب‌های پیشاسوسیالیستی خود را نشان داد؛ چنان‌که پیشتر در برخی نوشته‌ها، و به‌ویژه در *شور تعریب‌انیران*، چندین باره اشاره شد، پاسخ خود لنین به این پرسش نه در جزوه‌ی *امپریالیسم ...* او، بلکه در گفته‌ها و نوشته‌های پراکنده‌اش پیرامون نحوه‌ی برخورد کمونیست‌ها با برخی جنبش‌های به‌لحاظ طبقاتی نامتعیین وقت مندرج است، جایی که او اطلاق یک پایه‌ی طبقاتی پیشاپیش-تحقق‌یافته به این جنبش‌ها را به‌لحاظ روشی نادرست می‌انگارد و بدین ترتیب، بی‌آنکه بیان نظری روشنی به روش برخورد خویش بدهد، در عمل تمایز پیش‌گفته میان دو نوع سرمایه را که در واپسین تحلیل به دو سطح متفاوت و مترتب‌انتزاع تأویل‌پذیر است، با طرح مسئله در یک قلمروی مفهومی مطلقاً متفاوت جایگزین می‌کند: *ابتنای ارزیابی‌ها درباره‌ی جهتگیری سیاسی محتوم تکانه‌های مبارزاتی گوناگون یک انقلاب بر تحلیل تفکیک‌های کیفی در ساحت کلی سرمایه - طبق الگوی بازتاب تعیین‌کننده‌ی اقتصاد در سیاست - یکی از کارکردهای سامانه‌ی عقلانیتی‌ست که اساسش بر قاعده‌ی خطی‌سازی یا خطی‌نمایی نسبت‌های دوری/پس‌گسترانه‌ی علیت ساختاری استوار است؛ حال آنکه*

هیچ تفکیک یا طبقه‌بندی علمی و شناختی‌ای مقدم بر ایدئولوژی عامل‌شناسنده/طبقه‌بندی‌کننده وجود ندارد.

بحث در همین نقطه در خود گره می‌خورد؛ این واقعیت که هر شناخت تاریخی متعین درواپسین‌وهله دارای یک ساخت زبانی (گفتمانی) و در نتیجه حامل معانی ایدئولوژیک است، آن قدرها ناامیدکننده نیست، چون به‌هرروی هر رخدادِ موسوم به رهایی‌بخش اگرچه سرانجام‌داری به ساخت زبانی دیگری می‌گشاید، اما چنان‌که در *بامداد بی‌ورسپ* شرحش رفت، تکرار ساختِ موردنظر از یک منطقِ برخالی پیروی می‌کند: ساختار تکرار می‌شود، اما در یک مرتبه‌ی بالاتر، بدین ترتیب که کل رابطه‌ی *مُحصَل* معنا یا به‌عبارتی ترکیب نشانه‌ای ساختِ فراروی‌شده، اکنون خودش در هیئت یک دال بسیط وارد دیالکتیکِ یک دلالتِ نوین در ساختِ برین‌مرتبه‌ی حاصل از انقلاب می‌شود: ایدئولوژی نظام نوین همچنان پیش‌شرطِ معناست، اما نه به‌شکلی صرفاً موازی با ایدئولوژی پیشین؛ این ایدئولوژی همان دال قبلی را به یک مدلول جایگزین نسبت نمی‌دهد و به‌عبارتی معنای پیشین را *باطل* نمی‌کند، بلکه ضمن حفظِ رابطه‌ی قبلی دال و مدلول (یعنی حفظ *نشانه‌ی قبلی*)، اکنون خودِ معنای حاصل از آن رابطه را معنا می‌کند؛ مثلاً نظام دلالتِ پیشین به‌منظور معنا کردنِ یک تکانه‌ی سیاسی و مبارزاتی مشخص (یک دال)، آن را به یک مدلول پیش‌داده‌ی طبقاتی (طبقه یا زیرطبقه‌ی «آ») نسبت می‌دهد؛ درین حال، دیدگاه منتسب به دقیقه‌ی «آگاهی طبقاتی» به‌هیچ‌وجه تقلیل‌پذیر به فسخِ نسبتِ مذکور میان دال و مدلول و یافتنِ یک مدلولِ بدیل (طبقه یا زیرطبقه‌ی «ب») برای همان دال نیست؛ این دیدگاه تنها زمانی حادث می‌شود که بتوانیم خودِ دلالتِ آن دال (آن تکانه‌ی سیاسی) به همان مدلول قبلی (طبقه یا زیرطبقه‌ی «آ») را معنا کنیم: وقتی گفته می‌شود که پایه‌ی طبقاتی فلان سازمان یا جریان انقلابی "طبقه یا زیرطبقه‌ی «آ»" است، این چه معنایی برای خودِ انقلاب دارد؛ اگر به مثال طرح‌شده در *شورِ تعریب‌انیران* بازگردیم، برخلاف سلطانزاده و حیدرخان، هدف یافتن یک پایه‌ی طبقاتی دیگر، متفاوت با آنچه هر یک از آن دو به جنبش جنگل نسبت می‌دادند، نیست؛ بلکه باید بفهمیم دلالت واقعی «تحلیل‌های طبقاتی» آنها برای خودِ آن نبرد چه می‌تواند باشد؛ به‌همین ترتیب، انگاره‌ی جنبش *ملی-انقلابی* نزد لنین، نه یک بدیل معنایی موازی با «تحلیل‌های طبقاتی» رایج پیرامون این دست جنبش‌ها، بلکه رفعِ این تحلیل‌ها در یک مرتبه‌ی بالاترِ برخالی ترجمه است.

درست است که *آهم جزوه‌ی امپریالیسم* ... لنین به توصیف سرشت اقتصادی و ژئوپلیتیکی سرمایه‌داری در اصطلاحاً *مرحله‌ی امپریالیستی* اختصاص یافته است (انحصار و تجسد آن در دولت، صدور سرمایه، چیرگی سرمایه‌ی مالی، تقسیم جهان، و ...) اما وقتی به نظریه‌ی امپریالیسم او از منظر دخالت سیاسی او در انقلاب‌های اروپا و آسیا، و به‌ویژه در ارتباط با تلقی او از نظریات بدیل رایج در سوسیال‌دمکراسی وقت اروپا، نگاه می‌کنیم، به‌نظر می‌رسد که او بیشتر در تلاش برای تدوین یک «نظام معنایی تراز نوین» است تا با آن

نه تنها خود سرمایه‌داری، بلکه فهم چیزواره‌ی سوسیال‌دمکراسی از سرمایه‌داری را نیز معنا کند. جسارت به خرج می‌دهم و ادعا می‌کنم که آنچه لنین از اطلاق عنوان دوره‌ی نوین یا مرحله‌ی برین سرمایه‌داری به امپریالیسم در ذهن دارد، در عین حال با در نظر گرفتن زمینه‌ی تاریخی و نظری غرضه‌ی این انگاره، مرحله‌ی تازه‌ای برای فهم رابطه‌ی سرمایه‌داری با نقادی انقلابی‌ایست که در نخستین نگاه علیه آن بسیج شده است؛ مسلماً یک کارکرد این توصیف دوران‌شناختی از امپریالیسم، که نزد لنینیست‌ها اعتبار دارد و من هم بدان پایبندم، طرح انگاره‌ی بدیل نقادی‌های رایج وقت است که بر پایه‌ی آن امپریالیسم نه یک افزوده‌ی سیاسی، نظامی و استعماری عارض بر سرمایه‌داری یا هسته‌ی یک ائتلاف کارتلی موقوم آشتی بین‌المللی (آن‌گونه که کائوتسکی می‌پنداشت)، نه یک ظرفیت/انتظام‌یافتگی نوپدید در سرمایه‌داری برای مهار هرج و مرج‌های حوزه‌های تولید و تحقق یا تنظیم آمرانه‌ی حوزه‌ی مصرف (چنان که هیلفردینگ می‌گفت)، و نه نوعی روابط تولید نوین پس‌سرمایه‌دارانه، بلکه بسط و انکشاف تاریخی جوهر خود سرمایه‌داری و ناگزیر از حمل تمام تناقضات ذاتی آن است؛ در این سطح لنین در برابر مدلول‌های رایج وقت، مدلول بدیلی برای دال (امپریالیسم) می‌آورد که مستلزم شکستن روابط معنایی پیشین و تشکیل یک رابطه‌ی معنایی جایگزین موازی، یعنی رابطه‌ای در همان سطح است؛ اما سطح دومی هم در کار است که نقادی لنین را در زمینه‌های گوناگون نظریه‌پردازی و سیاست‌ورزی از نوع نقد رقبایش متمایز می‌کند: او هنگام نقد دیدگاه‌های رقیب خود، گاه آنها را فراتر از اشتباهات یا انحرافات فکری در مارکسیسم، برآمد سیاسی و نظری نوچهره‌ی خود موضوع نقد می‌انگارد: ترجمان امپریالیسم به یک افزوده‌ی سیاسی، یا یک صلح بالقوه‌ی جهانی، و یا یک انتظام‌یافتگی برآورنده‌ی نیازهای عمومی، فقط ناشی از خطای فکری منتقدان امپریالیسم نیست، جزئی از امپریالیسم است.

این ساختار مرتبه‌افزاینده در دیگر قلمروهای نقادی او نیز به‌خوبی به چشم می‌خورد؛ در شور تعریب *انیران* به اختصار گفته شد که درک لنین از امتناع تحول انقلابی بورژوا-دمکراتیک در روسیه به کارگزاری لیبرالیسم روس، از مرحله‌ای نه‌قطعاً مشخص به بعد دچار یک تغییر اساسی می‌شود: اگر او در آغاز این امتناع را صرفاً به ترس بورژوازی از رادیکال‌شدن سیاست و پیامدهای مهارنشدن حضور متشکل و مسلحانه‌ی توده‌های فرودست (کارگران و دهقانان) در سپهر نبرد با استبداد نسبت می‌داد، سپس تر و به‌ویژه با تدوین نظریه‌ی امپریالیسم خود (در کلیت آن، و نه فقط در محتوای جزوه‌ی *امپریالیسم ...*) به این موضوع جلوه‌ی جدید و البته تصریح‌نشده‌ای می‌دهد: تزاریسم به‌عنوان سنگر ارتجاع برای حفظ انداموارگی نظام بین‌المللی سرمایه‌داری موجود در آن عصر (توزیع سیاسی برآمد برتری متفقین) ضرورت دارد — حقیقتی که در اصرار مشترک تزاریسم و بریتانیا-فرانسه بر تداوم حضور عملاً بلاوجه روسیه در جبهه‌ی ضدآلمان در جنگ یکم خود را نشان می‌دهد — و در نتیجه، از زاویه‌ی منافع جهانی سرمایه‌داری، گذار جامعه‌ی زیر

سیطره‌ی استبداد تزاری به مناسبات سرمایه‌داری نباید با تغییر ریشه‌ای ساخت سیاسی و ایدئولوژیک آن صورت گیرد؛ برین پایه تمایل ساختاری لیبرالیسم روس برای ابقای تزاریسم، که به شکل بارزی در فاصله‌ی فوریه تا اکتبر خود را نمایان می‌کند، باید به صورت اندراج لیبرالیسم در تزاریسم بررسی شود؛ برخلاف رویه‌ی فکری بسیاری از مارکسیست‌های روس و حتا اکثریت چشمگیر بلشویک‌ها، از مقطعی به بعد نزد لنین کادتها دیگر منتقدان لیبرال تزار نبودند، بلکه نقد آنها عملاً بخشی از خود تزاریسم بود؛ می‌دانیم که او سپس تر در برخورد با مواضع چپ اروپا در قبال جنگ جهانی و نیز نحوه‌ی مواجهه‌ی آنها با انقلاب بلشویکی، همین نگرش را به سوسیال‌دمکراسی اروپا و البته به منشویک‌ها نیز تعمیم داد: "دیگر موضوع از این سطح گذشته که مارکسیسم اروپا و روسیه فلان دال را نادرست معنی می‌کند؛ اکنون باید دید این نظام معنا کردن خودش چه دلالتی دارد."

* * *

باری، توصیف دوران‌شناختی لنین از امپریالیسم نه مسئله‌ی تمایز میان دو مرتبه‌ی مترتب تجرید یا دو نوع مختلف سرمایه (امپریالیستی و غیرامپریالیستی) را بی‌پاسخ پس‌پشت می‌نهد و نه پاسخدهی به آن را به عرصه‌ی ناب اقتصاد وامی‌گذارد، البته با تأکید چندباره بر این شرط که دیدگاه و آموزه‌های او پیرامون امپریالیسم را به جزوه‌ی *امپریالیسم ... فرونکاهیم*؛ در این کلیت نظری، برای نمونه *بورژوازی ملی* یک سنخ یا مرتبه‌ی غیرامپریالیستی سرمایه نیست، بلکه پیش‌نهادی تبیین ویژه‌ای از یک انقلاب بالفعل است: طبقه‌ای که همین تبیین آن را همچون عینیت‌یابی پس‌گسترانه‌ی یک سوژکتیویته‌ی مشخص، از رهگذر خود انقلاب وضع می‌کند؛ این حقیقت در مورد عدم‌تعیین ساختاری مفهوم خرده‌بورژوازی در مقام یک ناطقه بیشتر نمودار می‌شود، موضوعی که در برخورد عمدتاً سیاسی مارکس با این (نا)موجودیت اجتماعی بسنده به چشم می‌خورد. اما از این نیز جالب‌توجه‌تر، ابهام‌ساری در خود مفهوم مارکسی پرولتاریا است که هنوز که هنوز است بر سر وهله‌ی نهایی‌ای که ماهیت آن را تعیین می‌بخشد، بحث در ادبیات مارکسیستی ادامه دارد: به‌راستی پرولتاریا یک طبقه‌ی داده‌شده است یا نسبتی منحصربه‌فرد و نوین مرتبه با تاریخ که تعیین طبقاتی هر پدیدار معین را از طریق ترجمان آن در کلیت معنایی خاص این مرتبه‌ی جدید وضع می‌کند؟ چنانکه پیداست پرسش «رابطه‌ی مفهومی دوگانه‌ی طبقه‌ی کارگر و پرولتاریا» فراتر از میزان غیریت سنتی ملاًزم با جفت‌های دیالکتیکی دیرینه‌ای چون در خود/برای خود یا بالقوه/بالفعل، مسئله‌ای مربوط به زمانمندی دوگانه‌ی ساحت سوژکتیویته است که اصولاً در دو مرتبه‌ی متفاوت ساخت‌یابی سوژه می‌گذرد (این موضوع بخش بعدی دنباله‌ی بازگشت به مطلق است که با ردیابی و سنجش کیفیت‌های گوناگون امر زمانمند در نظریه‌ی ارزش مارکس مشغول می‌شود). احتمالاً با پژوهشی در ساختار مضاعف زمانی‌ای که فرایند بسط تاریخی سرمایه‌داری را به نحو تجزیه‌ناپذیری با چرخه‌ی تعیین‌بخشی طبقاتی به مراتب مترتب نقادی آن در

هم می‌تابد، این حقیقت نیز روشن‌تر می‌شود که توصیفِ *دورانی*ِ لنین از امپریالیسم برای آنکه ناظر بر مرحله‌بندیِ عمرِ اقتصادیِ یک هستنده‌ی تاریخی باشد، باید به تحقق مرتبه‌ی عالی لازم برای نظام معانیِ سوپژکتیویته‌ی انقلاب ارجاع دهد؛ پس پیش از طرح بحث در سطح انتزاعی‌تر نظریه‌ی ارزش مارکس (یعنی موضوع بخش بعدی دنباله)، آیا می‌توان حتا بدون رجوع به آن منابعی که برای تکمیلِ نظامِ کلیِ مفهوم‌پردازیِ لنین از امپریالیسم لازمند، تنها به استنادِ خودِ جزوه‌ی *امپریالیسم ... محتوای سوپژکتیو* زمانمندیِ نهفته در توصیفِ *دورانی* او از امپریالیسم را بازشناخت؟

انتخابِ توصیفِ «*بالاترین*» (*высшая/highest*) مرتبه‌ی سرمایه‌داری «به‌طورقطع تحت‌تأثیر برخی تحلیل‌ها و نامگذاری‌های رایج آن عصر بوده است؛ مثلاً خود او در آغاز جزوه به عنوانِ فرعیِ کتابِ سرمایه‌ی *مالی* هیلفردینگ، «پژوهشی پیرامون نوین‌ترین (*jüngste/latest*) گامِ پیشرفتِ سرمایه‌داری»، اشاره می‌کند و با این‌که همانجا و بعدتر از ذکر انتقادات خود به تحلیل‌ها و استنتاج‌های هیلفردینگ خودداری نمی‌کند، اما بر ارزش و اهمیت کتاب او در تبیین چستی و سازوکار پیدایش انحصارهای مالی صحنه می‌گذارد.^۳ در بخش سپسین دنباله به‌طور مشخص‌تر با کتاب هیلفردینگ سروکار خواهیم داشت، اما به‌هرروی تشابه این عنوان‌گذاریِ اتفاقی به‌نظر نمی‌رسد. با این‌همه تفاوت ظریف میان صفت آلمانی *jüngste* (نوین‌ترین، پسین‌ترین، نوپاترین) مورد انتخاب هیلفردینگ، و صفت روسی *высшая* (واپسین، عالی‌ترین، نهایی) برگزیده‌ی لنین، در عین حال بر این واقعیت دلالت دارد که نزد لنین و رای این گامِ نوینِ تکامل سرمایه‌داری، دیگر نباید انتظار گام دیگری داشت؛ او در پایان پیشگفتارش بر چاپ‌های فرانسوی و آلمانی جزوه در سال ۱۹۲۰، یعنی دو سال پس از فروکش جنگ امپریالیستی، *امپریالیسم را عصر/انقلاب‌های اجتماعی پرولتاریا* می‌خواند؛^۴ در سراسر جزوه نیز اشارات پرشمار لنین به انگلوارگی و احتضار و تباهی و تلاشی ماهوی اقتصاد امپریالیستی چونان نویدی درباره‌ی گشایش دریچه‌ی امکان تاریخ به‌سوی سوسیالیسم به چشم می‌خورد که ظاهراً امروز، با گذشت بیش از صد سال از تاریخ نگارش جزوه، تبدیل به دردسری برای نگارنده‌ی آن و هواداران او شده است. البته در نخستین نگاه این اشارات خالی از بار پیشگویی نیستند، اما حتا برای داشتن چنین تأویلی از آنها نیز نمی‌توان نسبت آنها با یک خط پیشگویانه‌ی دیگر را در نظر نگرفت؛ لنین به فرضیه‌ی *فرامپریالیسم (ولترامپریالیسم)* کائوتسکی حمله می‌کند که برطبق آن این احتمال وجود دارد که رقابتِ گاه خصومت‌آمیز و نظامی میان انحصارات مالی امپریالیستی جای خود را به اتحاد آنها برای بهره‌کشی مشترک از جهان به‌واسطه‌ی یک‌وتنها یک سرمایه‌ی مالی متحدشده، یک کارتل جهانی یگانه، بدهد (اتحادی که احتمالاً اجزای آن در این نکته هم‌دید هستند که ادامه‌ی جنگ برای هیچ‌یک بهره‌ای ندارد)؛ این

³ V.I. Lenin, *Imperialism, The Highest Stage of Capitalism*, Collected Works, Vol. 22 (Moscow: Progress Publishers, 1977): 195.

⁴ Lenin, *op. cit.*, 194.

فراامپریالیسم پایبند به آشتی بین‌المللی به‌عنوان گام سپسین سرمایه‌داری، پس از گام پُرس‌تیزه‌ی امپریالیسم، به‌شدت موردنقد لنین است؛ او هرگونه صلحی میان امپریالیست‌ها را تنها یک صلح مسلح گذرا می‌بیند و به‌طورویژه به قضیه‌ی چین اشاره می‌کند:

برین‌پایه، در واقعیت‌های نظام سرمایه‌داری، و نه در خیال‌بافی‌های مبتذل و نپرداخته‌ی کشیشان انگلیسی [=کنایه از هابسن] یا کائوتسکی «مارکسیست» آلمانی، ائتلاف‌های «بین‌امپریالیستی (انترامپریالیستی)» [=اشاره به نامگذاری قدیمی تر هابسن بر پدیده‌ای شبیه آنچه موردنظر کائوتسکی است] یا «فراامپریالیستی» – گذشته از اینکه چه شکلی به خود می‌گیرند، خواه اتحادی از امپریالیست‌ها علیه اتحادی دیگر یا یک اتحاد عمومی دربرگیرنده‌ی همه‌ی قدرت‌های امپریالیستی – ناگزیر چیزی جز یک «آتش‌بس» در دوره‌های میان جنگ‌ها نخواهند بود. اتحادهای صلح‌آمیز شرایط را برای جنگ فراهم می‌کنند و خودشان نیز به‌نوبه‌ی خود برآمده از جنگ‌ها هستند؛ هریک شرایط را برای دیگری فراهم می‌کنند و در نتیجه تناوبی از شکل‌های صلح‌آمیز و غیرصلح‌آمیز نبرد برنیاذ شالوده‌ی واحدی از پیوندها و روابط امپریالیستی درون اقتصاد و سیاست جهانی را ایجاد می‌کنند ... کائوتسکی یک حلقه از یک زنجیر واحد را از دیگری جدا می‌کند؛ او اتحاد صلح‌آمیز (و فراامپریالیستی و بلکه فراامپریالیستی) فعلی همه‌ی قدرت‌ها برای «آرام‌سازی» چین (سرکوب شورش بوکسرها را به یاد بیاورید) را از نبرد خصومت‌آمیز فردا تفکیک می‌کند، نبردی که زمینه را برای یک ائتلاف عمومی «صلح‌آمیز» دیگر مثلاً برای تقسیم ترکیه در فردای آن فردا ایجاد خواهد کرد، و / این روند به‌همین شکل پیش می‌رود.⁵ (تأکیدها از اصل، و [افزوده‌ها] از منند)

جایگزینی متناوب و بی‌سرانجام دوره‌های صلح و جنگ با یکدیگر طبق الگویی که لنین ترسیم می‌کند، مفهوم هگلی بیکران بد (*das schlecht Unendliche*) را به یاد می‌آورد که اینجا، هم به‌دلیل پیوند آن با بحث جاری و هم اهمیت آن در بررسی تسلسل الگوها در روش نقادی کسانی چون جووانی اریگی، دیوید هاروی و تونی اسمیت در صفحات آینده، درنگی کوتاه بر آن لازم است. هگل افزایش اعضای یک مجموعه (مثل مجموعه‌ی بی‌انتهای اعداد طبیعی در ریاضی) را ابدأً مثالی برای بیکران راستین موردنظر خود نمی‌داند، بلکه از دید او برای تحقق یک بیکران حقیقی بازگشت بیکران به کرانمند ضرورت دارد: تکرار یا افزایشی که به‌شکلی بیهوده و بی‌فرجام تا جاودان جاویدان ادامه پیدا کند، نمایش دروغینی از بیکران و محصول نفی محض کرانمندی از سوی خود چیز کرانمند برای رفتن به فراسوی خود است، اما این فراسو یا دیگری چیز کرانمند حالا به‌نوبه‌ی خود یک چیز است که دوباره دیگری‌ای را چونان رؤیای یک فراسو برای خود وضع می‌کند، و این تسلسل همیشه تداوم می‌یابد. خلاصه آنکه این فراسو یا بیکران، خودش با چیز کرانمند تعیین می‌یابد و بدین‌قرار چیزی جز یک کرانمند دیگر نیست: بیکرانی که رابطه‌ی دیگربودگی با چیز کرانمند را حفظ می‌کند، با این کرانمند محدود می‌شود و در نتیجه نمی‌توان آن را بیکران راستین دانست. جمع‌وجورترین بیان تسلسل بیکران بد در منطق کوچک (دانشنامه) آمده است:

⁵ Lenin, *op. cit.*, 295-296.

چیزی چیز دیگری می‌شود، اما این دیگری خودش یک چیز است، پس به‌همین‌روال چیز دیگری می‌شود، و همین‌طور تا بی‌نهایت.

این بیکرانگی بیکرانگی بد یا منفی است، بدین ترتیب که چیزی نیست جز نفی چیز کرانمند، که البته این کرانمند به‌همین ترتیب دوباره [از بطن همین بیکرانگی بد] ظاهر می‌شود و ازینرو چندان رفع (فرازوی) نشده است — یا [به‌دیگرسخن] این بیکرانگی فقط *بایستن (الزام)* فرازوی از چیز کرانمند را بیان می‌کند. این پیشروی به‌سوی چیز بیکران در حد بیان تضادی که چیز کرانمند در بر دارد می‌ماند، و آن تضاد این است که همانقدر که یک چیز است چیز دیگری هم هست؛ و این پیشروی استمرار پایدار دگرش این تعیین‌هاست که هر یک دیگری را ایجاب می‌کنند. *افزوده*. اگر بگذاریم که دقایق دازاین (وجود حاضر)، یعنی چیز و دیگری، بیرون یکدیگر بیفتند (از یکدیگر جدا شوند، *auseinanderfallen*)، آنگاه چنین خواهیم داشت: چیز دیگری می‌شود، و دیگری خودش یک چیز است که مانند دیگری برهمین‌روال دیگرگون می‌شود، و همین‌طور تا بینهایت. اینجا بازتاب (اندیشه) بر این باور است که به چیزی بسیار والا، و چه‌بسا به والاترین، رسیده است. حال آنکه این پیشروی به‌سوی چیز بیکران، بیکران راستین (*das wahrhaft Unendliche*) نیست، بیکرانی که به‌وارون آنجایی وجود دارد که در دیگری‌اش نزد خویش باشد، و یا، چنانکه از آن به‌عنوان فرایند صحبت کنیم، [جایی که این بیکران] در دیگری‌اش به خودش برسد. بسیار مهم است که مفهوم بیکرانگی راستین را درست و درخور دریابیم و صرفاً در مرتبه‌ی بیکرانگی بد پیشروی بی‌پایان باقی نمانیم.⁶ (تأکیدها از اصل، و [افزوده‌ها] از منند)

توجه کنید که در این جایجایی یا تناوب بی‌حاصل، کرانمندی به‌هیچ‌رو رفع نمی‌شود، چون خود چیز بیکران همچنان چیز کرانمند را امری در بیرون خود و غیر خود بازمی‌یابد: خصمی که باید بر آن غلبه کند؛ تسلسل بی‌نتیجه‌ی اخیر (بیکران بد) بدین دلیل تا ابد ادامه دارد که دقیقه‌ی بیکران/فراسو یک‌طرفه و خصمانه دقیقه‌ی کرانمندی را طرد می‌کند؛ در نتیجه‌ی همین طرد یا دیگری‌سازی از امر کرانمند است که خودش دوباره در هیئت یک کرانمندی دیگر تعیین می‌یابد. بیکران راستین نه نفی یک‌جانبه‌ی کرانمندی، بلکه تابع منطق نفی نفی و منطبق بر دقیقه‌ی برای‌خودبودگی است:

... بدین سبب یک چیز در گذار خود به دیگری، تنها با خویشتن خویش به‌هم می‌رسد، و این رابطه با خود در [قالب] گذار و در دیگری، بیکرانگی راستین است. یا اگر به‌طور منفی به قضیه نگاه کنیم: آنچه دگرگون می‌شود دیگری است، که دیگری دیگری می‌شود. پس هستی، البته چونان نفی نفی، بار دیگر وضع می‌شود، و برای‌خودبودگی است. دوگانه‌باوری‌ای که تضاد چیز کرانمند و چیز بیکران را چیرگی ناپذیر می‌سازد، [حتماً] به این پنداره‌ی ساده هم نمی‌رسد که بدین ترتیب هرآینه چیز بیکران صرفاً یکی از این دو =/کرانمند و بیکران/ است، و بدین سبب به یک چیز صرفاً ویژه [و نه کلی] تبدیل می‌شود که چیز کرانمند برای آن یک چیز ویژه دیگر است. یک چنین چیز بیکرانی که تنها یک چیز ویژه [و نه کلی] است، و کنار چیز کرانمند است و بدین‌قرار این چیز کرانمند صرفاً محدوده و مرزهای آن را می‌سازد، آنچه باید باشد نیست، یعنی بیکران نیست، بلکه فقط کرانمند است. در چنین رابطه‌ای که در آن چیز

⁶ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Erster Teil: *Die Wissenschaft der Logik*), Gesammelte Werke, Band 8 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989): 198-199.

کرانمند/ینجا و چیز بیکران آنجا است، چیز کرانمند همین سو و چیز بیکران فراسو است، به کرانمند و بیکران، از حیث ماندگاری و خودفرمانی، شأن و جایگاهی برابر نسبت داده می‌شود.^۷ (تأکیدها از اصل، و [افزوده‌ها] از منند)

از گفتار هگل اینطور استنباط می‌شود که گذار از بیکران بد (که بیشتر به کار بر نهاده‌ی جاودانگی نفس کانت در فلسفه‌ی اخلاقش می‌آید) به بیکران راستین مستلزم حدوث نوعی (خود) آگاهی‌ست که در آن بیکرانگی دیگر همچون یک فراسوی کرانمندی درک نمی‌شود، چنانکه گویی برای دستیابی به آن به سوژه‌ای نیاز است که توان‌باخته از شکست‌های پی‌درپی برای تحقق کیفیت بیکران در فراسوی حد یا تعیین فعلی‌اش، به حقیقت فراموش‌شده‌ی دقیقه‌ی آغازگاه خود بازمی‌گردد. اما این موضوعی مربوط به زمانمندی‌ست و حکایت از آن دارد که اگر از سوژه‌کتیویته یا روح یک تدریج تاریخی غیریت‌زدایی شود، از آغاز تا پایان آن در یک دقیقه به نام معاصر مجتمع می‌گردد، معاصری که چون یک کلیت خودآگاه است، همیشه معاصر است؛ بدین احتساب می‌توان بیکران بد را یک کل در زمانی (diachronic) و بیکران راستین را یک نظام همزمانی (synchronic) انگاشت، نظامی بی‌آغاز و بی‌انجام مانند زبان که کلیت آن به‌عنوان یک ساختار یا همیشه بوده یا هرگز نبوده است، اما تنها به شرطی برقرار می‌ماند که تسلسل در زمانی‌ای که از طریق فانتزی (چیزی در فراسو) بی‌وقفه ادامه دارد، نگاره‌های آغازگاه و پایانگاه را در کانون سوژه‌کتیویته‌ی خود وضع کند، به نحوی که در عین حال که زمان می‌گذرد، هر امر حادثی پیشاپیش حاضر باشد: برای تحقق معنا در زبان نیاز به مدلولی در بیرون زبان نیست؛ معنا و مدلول برساخته‌ی خود این کلیت همزمان هستند، اما این معنا تا پیش از شکست طرح سوژه برای در زمان رفتن به فراسوی حدود ساختاری خود حاصل نمی‌شود. تمثیل مشهور هگل در منطق بزرگ برای تبدیل بیکران بد به بیکران راستین (دو سر خط مستقیمی که می‌تواند بی‌وقفه تا بی‌نهایت دکارتی ادامه یابد، به سوی یکدیگر بازمی‌گردند تا یک دایره تشکیل دهند) ضمناً حقیقت عبور زمان‌فرسای تاریخ، همچون پدیدارشناسی آگاهی چیزواره، را یک معاصر مستمر دقیقه‌ی وحدت می‌گزارد:

تصویر پیش‌روی به بیکران یک خط راست است که در هر دو انتهای آن فقط چیز بیکران است، و این بیکران همیشه فقط آنجایی هست که این خط — خطی که همانا وجود حاضر (دازاین) است — [دیگر] نیست و به‌سوی وجودنداشت‌نش، یعنی به‌سوی چیز نامتعیین، از خود گذر می‌کند؛ [اما] در مقام بیکرانگی راستین، که به جانب خود پیچ خورده است، تصویر این بیکران همانا دایره است، خطی که به خودش رسیده و بسته شده است و یکسره حال حاضر (معاصر، gegenwärtig) است، بدون آغازگاه و پایانگاه.^۸ (تأکیدها از اصل، و [افزوده‌ها] از منند).

⁷ Hegel, *Enzyklopädie...*, op. cit. 201.

⁸ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Erster Teil: *Die objektive Logik*), Gesammelte Werke, Band 5 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986):164.

این کلیتِ دُوریِ «یکسره حالِ حاضر و بدون آغازگاه و پایانگاه»، چونان یک نظامِ همزمانی که هگل با آن نگاره‌ی بیکران راستین را نقش می‌زند، کرانمندی — یعنی خود خط در تمثیل هگل یا همان عرصه‌ی وجود (دازاین) — را ابدأً به‌طور یکجانبه نفی نمی‌کند؛ به‌بیانی، جنبه‌ی این جهانی کلیتِ فدای یک «فراسو»ی بیرون از خط (آنجایی که این خط ... /دیگر/ نیست) نمی‌شود، حقیقتی که مانع عرفانی شدنِ مفهوم هگلی یگانگی‌ست و آن را بیشتر به تبیین لکانی ضمانتِ قلمروی خرده‌ابژه‌ها بر حفظ عملکردِ همزمانِ سامانه‌ی پیشاپیشِ معنابخشِ دلالت نزدیک می‌کند؛ خودآگاهیِ متناظر با انکشافِ حقیقت یا معنا به‌عنوان ساختارِ کلی دلالت — آنچه لکان از آن تحت‌مفهومِ دقیقه‌ی سوژه‌ی رانه یاد می‌کند — مصرفِ ابژه را متوقف نمی‌کند، بلکه معنای راستینِ پیشاپیش‌تعیین‌شده‌ی این مصرف را پیش از شروعِ خودِ مصرف به سوژه‌ی ناامیدِ آن یادآوری می‌کند؛ زمانی که در تقویم به جلو می‌گذرد، دُورانِ یکسان و بی‌آغازوانجامِ سوژه روی حلقه‌ی تک‌معنای رانه را می‌شمارد، اما بااین‌همه برای او کاروباری جز همین دُورانِ عبث وجود ندارد. در حوزه‌ی نقادِ مارکسیستی، اهمیتِ روشی این الگوی انکشافِ حقیقت بیش از هر جای دیگر در تحلیل زمانمندیِ «بیکرانِ بد» منتشر در ضابطه‌ی عام سرمایه، پ-ک-پ⁺، نمایان می‌شود که در صفحات آینده به‌طور گذرا به آن می‌پردازیم، هرچند طرحِ مبسوط‌ترِ آن موضوعِ بخش بعدی دنباله‌ی حاضر است.

سپس معلوم می‌شود که دو زمانمندیِ پیش‌گفته با دو قوه‌ی ذهن یا دو دقیقه‌ی مترتبِ آگاهی تناظر دارند، البته بدون آن که توضیحِ روشنی درباب ساختارِ برخالیِ این ترتبِ ارائه شده باشد، و همین امر موضوع را برای ما دشوارتر می‌کند. هگل بیکران‌های بد و راستین را به نحوه‌ی صورت‌بندیِ مفهومِ بیکران به‌ترتیب در فاهمه و عقل نسبت می‌دهد. می‌دانیم که فاهمه ابژه را غلط نمی‌بیند، بلکه آن را چیزی غیر از خودش می‌پندارد؛ حال آن که عقل دقیقه‌ی یادآوری این وحدت و در نتیجه حلول برای خودبودگی‌ست: چیز کرانمند (دال)، در جستجوی معنای راستین خود، به چیزی در فراسو، به یک بیکران (مدلول)، دلالت می‌کند؛ اما عقل خودِ این دلالت را به‌عنوان یک نظامِ بسته معنا می‌کند: آنچه در ساختارِ بیکرانِ بدِ فاهمه به‌صورت تبدیلِ دیگری یا فراسو به یک چیز که به‌نوبه‌ی خود در پی فراسوی (مدلول) خاص خودش است، نمودار می‌شود، از منظر عقل صرفاً یک زنجیره‌ی دلالتِ دال به دال است که در مقام یک کلِ افتراقیِ همزمان، معنایی پیشاپیش‌تعیین‌شده دارد که برای آن کفایت به مهتردال (نخستین دال) بازگردیم؛ اکنون باید معنای حاصل از این سازمانِ خودارجاعیِ دُوریِ لُورفته برای عقل را معنا کنیم که مرتبه‌ی بعدیِ برخالیِ ترجمان است؛ پیوند این بحث با تفاوت نقد لنین با تحلیل‌های طبقاتی موجود درباره‌ی جنبش‌های ملی-انقلابی یا با نظریه‌های امپریالیسم زمان خودش — که کمی پیشتر از آنها سخن رفت — روشن است: لنین همان دال را به یک مدلولِ اصطلاحاً درست‌تر ربط نمی‌دهد، بلکه خود این سامانه‌ی دلالت را در سطحِ برخالیِ برتر معنا می‌کند؛ همچنین ارتباط بحث با آنچه در پشت‌وروی پرده‌ی امتناع در توصیف سرشت و

ساختارِ دقیقه‌ی خودآگاهی، یا به‌واژگانِ مارکسیستی دقیقه‌ی پرولتاریا، آمد نیز پُر پیداست، آنجا که به‌تضمینِ استنادِ هگل به نظریه‌ی آموزشِ افلاتون در منطق کوچک، تحقق خودآگاهی همبسته‌ی برای‌خودبودگی به‌صورت یک یادآوری یا بازگشت تبیین می‌شود (پشت و رو ...، صفحه‌ی ۱۸)؛ به‌همین‌سان، آنچه تمایز میان چیز و دیگری (کرانمند و بیکرانِ فاهمه) را در زنجیره‌ی درزمانی گذارهای بی‌انجام به فراسوهای متوالی ایجاد می‌کند، فراموشیِ وحدتی‌ست که پیشاپیش روی داده است: زمانِ پیش‌رونده محصولِ عملیات اساساً سیاسی ساختار قدرتی‌ست که یک یادآوری را پیوسته به تعویق انداخته و از طریق همین تعویق، آگاهی چیزواره‌ای را در قالبی که آن را فاهمه می‌نامیم وضع می‌کند. این موضوع که طرح آن در منطق کوچک به‌روشنی نیامده، در منطق بزرگ صراحت دارد:

در تعیین‌یابی متناوب (تعویض‌شونده) و ازاینجا-گذرنده-سویه-آنجا-رونده‌ی چیزِ کرانمند و چیزِ بیکران که شرح رفت، حقیقتِ آنها در خودشان پیشاپیش در دسترس است، و تنها چیزی که لازم است پذیرش (درونی‌سازی، Aufnehmen) آن چیزی‌ست که در دسترس است. این ازاینجا-گذشتن-سویه-آنجا-رفتن واقعیت‌یابی بیرونی مفهوم را شکل می‌دهد؛ اما در این واقعیت‌یابی، آنچه در مفهوم مندرج است، هرچند به‌شکلی بیرونی و دربیرون-یکدیگر-وضع‌شده، هست؛ فقط نیاز است به مقایسه‌ی این دقیقه‌های متفاوت که در آنها یگانگی‌ای روی می‌نماید که خود مفهوم را به دست می‌دهد.^۹ (تأکیدها از اصلند)

و کمی جلوتر:

خطا و تحریفی که فاهمه در مورد چیزِ کرانمند و چیزِ بیکران مرتکب می‌شود، [و به موجبِ آن] رابطه‌ی آنها با یکدیگر را چونان تفاوتِ کیفی درک می‌کند و آنها را در تعیینشان به‌سان [چیزهایی] جدا و متمایز از هم، و درواقع مطلقاً جدا و متمایز از هم [می‌انگارد، برآمدِ فراموشیِ آن چیزِ یست که برای خودِ فاهمه مفهوم این دقیقه‌هاست. برپایه‌ی این مفهوم، یگانگیِ چیزِ کرانمند و چیزِ بیکران نه یک هم‌آیی بیرونی این دو است و نه یک پیوندِ نادرخور و خلافِ تعیینِ آنها، پیوندی که در آن هستنده‌های فی‌ذاته متمایز، ضدِ هم و مستقل از یکدیگر، که بدین‌سبب با هم ناساز و نامتجانس هستند، به یکدیگر متصل شده باشند؛ بلکه هرکدام به‌شکلِ درخودِ همین یگانگی‌ست، و این امر تنها به‌صورت فراروی از خود است که در آن هیچ‌یک در برابرِ دیگری، اولویت و ارجحیتی [از نوع] درخودبودن و وجود-حاضر-بودنِ ایجابی (ایجابی وجودداشتن) ندارد (Vorzug des Ansichseins und affirmativen Daseins).^{۱۰} (تأکیدها از اصل، و [افزوده‌ها] از منند)

درست همین ترادفِ وهله‌ی عقل با رخداد یادآوری است که تفاوت گونه‌های هگلی و اسپینوزایی وحدتِ جوهری و تحقق کل را توضیح می‌دهد، موضوعی که روایت کوژو از آن در گزارش دومین پاکسازی آمد: در اسپینوزا این خودآگاهی درهمین لحظه فعلیت دارد، حال آنکه نزد هگل گرچه کل وجود دارد، اما هنوز تحقق

^۹ Hegel, *Wissenschaft ... op. cit.*, 156-157.

^{۱۰} Hegel, *Wissenschaft...*, *op. cit.*, 160.

نیافته است (اینجا تمایز وجود و تحقق بیش و کم نزدیک به تعیین‌های دقیق تولید و تحقق ارزش در نظریه‌ی ارزش مارکس است که آنجا نیز مسئله‌ای ماهیتاً زمانی‌ست) و بنابراین هنوز صورت‌بندی یک خودآگاهی دست‌یافته، یک برای خودبودگی نیست، بلکه برای تحقق آن باید بدان بازگشت: در مطلق چیز جدیدی تولید نمی‌شود، بلکه به آنچه پیشاپیش وجودیافته اما فراموش شده، بازگشت می‌شود. تحقق خودآگاهی متناظر با کل همزمان (بیکران راستین) در هیئت یک یادآوری به معنای آن است که بیکران بد ابداً با تلاش برای تعریف یک دقیقه‌ی بدیل به عنوان «فراسوی حقیقی» مترادف نیست؛ در واقع درست همین تلاش برای یافتن معنای راستین در یک دیگری، یک «فراسو»، است که زنجیره‌ی عبث بیکران بد را پیوسته تداوم می‌بخشد؛ ماهیت تحول انقلابی نظام معنا نه تعیین یک فراسوی جایگزین (یک مدلول بدیل اصیل) برای چیز کرانمند (دال نظام بالفعل دلالت)، بلکه بازیافت این حقیقت است که هیچ فراسویی در کار نیست و در هر دیگری/بژه‌ی وضع‌شده در هر فراسوی آرمانی، سوژه تنها به خودش، و درست‌تر بگوییم به فقدان درونی‌اش که رؤیای ترمیم آن همواره او را به سوی یک بژه/آرمان در فراسوی خویش سوق می‌دهد، باز می‌گردد؛ اگر در فاهمه‌ی سوژه‌ی میل معنا یا حقیقت در دلالت به مدلول موهوم وضع‌شده در فراسو شکل می‌گیرد، در دقیقه‌ی عقل کل این سامانه‌ی دلالت مجموعاً به سان یک ساختار تک‌معنا دریافت می‌شود: حقیقت/معنایی جز بازگشت مکرر ساختار به یک فقدان جوهری/ذاتی ترمیم‌ناپذیر وجود ندارد؛ به تعبیری لکانی‌تر، و رای خیالوارهی هویت‌یابی یا کمال‌یابی «من» (اگو) با تصویر دیگری/بژه، آنچه به‌واقع در دیگری/بژه با «من» متحد است، فقدان یا کاستی‌ای در بنیاد دیگری‌ست که «من» با آن همجوهر، هم‌هویت و همانسته می‌شود: فراتر از خرسندی کاذب ناشی از این‌همانی با تصویر فریبنده‌ی دیگری/بژه، «من» در یاوگی هستی‌شناختی بژه فقدان درونی خود را چونان هویت هراس‌انگیز راستین خود باز می‌یابد، نقص سرمدی‌ای که سطح وحدت جهان سوژه و جهان بژه را تشکیل می‌دهد، اما برای تمديد عملکرد دلالت باید دائماً از دسترس حافظه بیرون بماند. این یگانگی معنایی‌ایست که به تعبیر هگل پیشاپیش به‌شکلی درخود در مفهوم دقیقه‌ها مندرج است؛ تحقق این وحدت و حدوث دقیقه‌ی برای خودبودگی آن، یادآوری فقدان مشترک میان من و دیگری/بژه‌ی من است. نکته آنکه در دقیقه‌ی عقل، سوژه دیگر با «من» (اگو، کوگیتو) به‌عنوان یک جوهر متمایز دکارتی برابر نیست؛ این تلقی چیزواره از سوژکتیویته همچون یک کانون آگاهی یا جوهر مستقل بازتابنده بر دیگری/بژه، برنهنده‌ی دقیقه‌ی فاهمه و همبسته‌ی نهاد پایسته‌ی فراموشی‌ست؛ در عوض، سوژه‌ی متناظر با وهله‌ی عقل خود فقدان خودفرمان کلیت سامانه است، حفره‌ای که در مقام جوهر راستین «من»، آغاز تا پایان تاریخ «من» را گرد خود می‌گرداند: نیروی حرکت‌دهنده‌ی زمان‌ای که به موازات استمرار جوهر کاذب «من» دکارت بی‌وقفه به سان یک تسمه‌نقاله به جلو می‌گذرد — آنچه می‌توان زندگی نامید — در هسته‌ی کتمان‌شده‌ی آن و در چرخش‌ایست‌ناپذیر سوژه‌ی رانه‌ی مرگ در حلقه‌ی یک معاصر جاودانه است؛ سوژه/جوهری جز فقدان بنیادین سامانه‌ای که بیکران بد را بازتولید می‌کند، در کار نیست.

برین پایه روشن می‌شود که چرا هگل از همین دلالت بی‌انجام مندرج در شاکله‌ی بیکران بد، با نام زندگی یاد می‌کند: زندگی تسلسل بی‌پایان چیز و فراسوی آن است و تنها به این دلیل تداوم می‌یابد و از خویش پاسداری می‌کند که پیوسته به‌طور ساختاری از موهوم‌بودن امکان تحقق دقیقه‌ی «وحدت» یا «کمال» در فراسو، بی‌خبر نگاه داشته می‌شود؛ کاستی ترمیم‌ناپذیری وجود دارد که انکار آن، یا درواقع فراموشی حقیقت ترمیم‌ناپذیری آن، موجب پیدایش غیریت میان چیز و فراسو (من و دیگری/بژه) می‌شود؛ این اختلاف (پتانسیل) برای تضمین حرکت سرشت‌نمای زندگی ضرورت دارد؛ درحقیقت همانستگی‌ای که در قالب طرح خیالی هویت برای غلبه بر این غیریت، میان چیز و فراسو (من و دیگری/بژه) جستجو می‌شود، فقط در همان فقدان آغازینی قرار دارد که فراموشی آن بنیادگذار زنجیره‌ی حیات (تسلسل بی‌وقفه‌ی چیز کرانمند و فراسو) است؛ برای خویش‌بودگی، سوژه‌ی خودآگاه، یا «رانس مرگ‌آگاه»‌ای که از تحقق این وحدت در بازگشت به دقیقه‌ی هولناک آغازین حادث می‌شود، همانا سوپرکتیویته‌ی ناامید مترادف با بیکران راستین است؛ هیپولیت این حقیقت را گزارش می‌کند:

بیکرانگی اصل زنده‌ی رابطه، و به‌عبارتی اصل دیالکتیکی‌ایست که با آن می‌توان توسعه‌ی هر جمله‌ی (هر دقیقه‌ی) یک رابطه را فهمید. اینکه یک تعیین کرانمند را بیکران بینگاریم، به‌معنای آن است که آن را با توجه به توانایی بیقرار آن برای فراگذشتن از خود یا «چیزی جز خود شدن» بفهمیم: [نقل از هگل] "به‌همین ترتیب یک چیز ویژه‌ی متعین اساساً بیقراری مطلق ملایم با این امر است که آن چیز آنچه هست نیست." [پایان نقل قول] باین‌همه کافی نیست که هستنده‌ی برینی^۹ (transcendent) پیش‌نهیم که برای همیشه فراسوی هر تعیین ویژه‌ایست. هر تعینی خودش را از رهگذر همبسته‌ی خودش [یعنی دیگری خودش] نفی می‌کند، اما همزمان خود را در این همبسته باز می‌یابد زیرا این همبسته [نیز] خود را از طریق او نفی می‌کند. بدین‌قرار، چیز بیکران، یا [به‌دیگرسخن] تمامیت این حرکت دووجهی، را به‌هیچ‌رو نباید یک چیز برین (transcendent) دسترسی‌ناپذیر دانست. یگانگی‌ای که در یک رابطه اظهار می‌شود (نمود می‌یابد)، تمایز جملاتی (دقایقی) که آنها را به هم پیوند می‌دهد را پیش‌انگاشت می‌کند. آزیرو یگانگی چیزی نیست جز [به‌نقل از هگل]: "کنش بر شدن (transcendence) و نه یک هستنده‌ی برین"^{۱۱} (transcendental) [پایان نقل]، [هستنده‌ای] که در آن تمایز دقیقه‌ها از بین رفته باشد. برین پایه هر چیزی زندگی و جنبش از رهگذر رابطه است، تاجایی که آن چیز بیکران باشد.^{۱۲} (تأکیدها از اصل، و [افزوده‌ها] از منند)

دریافت این حقیقت که دلالت کاذب و بی‌فرجام هر دال به یک مدلول برین در فراسویش (زنجیره‌ی بیکران بد) در اصل در هسته‌ی خویش دلالت دوری یک فقدان ذاتی به خودش است (بیکران راستین)، گذار از

^{۱۱} برای خواننده‌ای که ممکن است به برگردان انگلیسی این کتاب هیپولیت، پژوهش‌هایی درباره‌ی مارکس و هگل، رجوع کند توضیحی لازم است: جان آنیل، مترجم انگلیسی کتاب، در پاره‌ی بالا برای صفت‌گذاری هستنده (entity)، نخست دو بار از صفت transcendent، و سپس یک‌بار در پایان پاره از transcendental، البته به‌وضوح درمعنایی یکسان، استفاده کرده است؛ خود هیپولیت در متن فرانسوی برای موارد نخست ترکیب au-delà به‌معنی فراسو یا جهان‌سپسین، و برای مورد آخر تعبیر transcendence را برگزیده است. بنا به صراحت نوشته‌ی هیپولیت و خود موضوع بحث، اینجا تمایز مفهومی ظریف میان متعالی و استعلایی، که در تفاوت معادل‌های انگلیسی گمراه‌کننده‌ی آنیل مندرج است، مدخلیت ندارد.

^{۱۲} Hyppolite, *op. cit.*, 8-9.

دقیقه‌ی آگاهی چیزواره‌ی زندگی به یک مرگ آگاهی‌ست: درین وهله، زندگی (تضاد/ابطه‌ی میان چیز و دیگری) همچون انکار یا سانسور لجوجانه‌ی مرگی که در کانون این رابطه حضور ازلی و ابدی دارد، فهمیده می‌شود؛ این پرسش مطرح است که با تحقق این مرگ آگاهی/خودآگاهی که دو سر زنجیره‌ی خطی بیکران بد (زنجیره‌ی زندگی) را به هم وصل می‌کند، آیا باید حلقه‌ی حاصل را همچنان نوعی زندگی، ولو در ساختاری نوین، دانست؟ یا ازین پس حق داریم که این چرخش مکرر تک‌معنا را مرگ بنامیم؟

* * *

و آیا با کمک پاسخ بدیهی پرسش بالا، نیازی به جوابی مستقل برای این سؤال هم هست: اگر تناوب جنگ و صلح میان امپریالیست‌ها یا ائتلاف‌های امپریالیستی، چنانکه لنین در تخطئه‌ی خوش‌بینی کائوتسکی می‌گفت، می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند، آنگاه اندراج این بیکران بد در بالاترین یا «واپسین» مرحله‌ی سرمایه‌داری چگونه ممکن است؟ در دسر پیش‌گفته‌ی لنین اینجا خودنمایی می‌کند، خاصه آنکه صدسال از آغاز این واپسین مرحله گذشته و تسلسل جنگ و صلح دست‌کم یکی‌دوبار حادث شده است. برای این موضوع لازم است به سیالیت غریبی که در تعریف او از امپریالیسم دیده می‌شود توجه کنیم؛ او چندین بار در جزوه‌اش تذکر می‌دهد که اینجا موضوع کارش بیشتر اقتصاد است و بنابراین تعریفی هم که از امپریالیسم به‌دست خواهد داد ناظر بر جنبه‌ی اقتصادی آن است؛ سپس در بخش هفتم جزوه، که بر تصریح این مدعا متمرکز است که امپریالیسم مرحله‌ی ویژه‌ای از تکامل سرمایه‌داریست، در نتیجه‌گیری از همه‌ی آنچه تا آن بخش در تعریف اقتصادی امپریالیسم شرح داده، مرحله‌بودن امپریالیسم به‌صورت یک گذار تبیین می‌شود:

... مرحله‌ای که برخی از ویژگی‌های بنیادین آن [= سرمایه‌داری] می‌روند تا به ضد خود تبدیل شوند، و خصوصیات دوران گذار از سرمایه‌داری به یک نظام اجتماعی و اقتصادی بالاتر شکل گرفته و در تمام عرصه‌ها آشکار شده‌اند.^{۱۳}

و چند سطر سپس تر قلب اقتصادی امپریالیسم، انحصار، به‌صورت واقعیتی انتقالی بازتعریف می‌شود: "انحصار گذار از سرمایه‌داری به یک نظام عالی‌تر است."^{۱۴} چنین توصیفی از این مرحله‌ی ویژه‌ی سرمایه‌داری در جای‌جای جزوه باز هم به چشم می‌خورد: "روزگار سرمایه‌داری کهن به پایان رسیده است. سرمایه‌داری نوین نمایانگر گذار به چیزی [دیگر] است."^{۱۵} در مورد ارائه‌ی چشم‌انداز زمانی برای این گذار لنین سکوت می‌کند، زیرا اینجا دو سطح معنایی متفاوت «مرحله» بر هم انباشته شده‌اند: مرحله‌ی معینی از خود سرمایه‌داری که چه‌بسا صدسال و بلکه بیشتر به‌طول انجامد (امپریالیسم واقعیتی پس‌سرمایه‌دارانه نیست)، و مرحله‌ی گذار از همین نظام به نظامی دیگر که به‌لحاظ تحلیلی مُعرّف یک انقطاع لحظه‌ایست؛ هر دو زمانمندی در تعریف

¹³ Lenin, *op. cit.* 265.

¹⁴ Lenin, *op. cit.* 266.

¹⁵ Lenin, *op. cit.* 225.

امپریالیسم و انحصار به‌عنوان واقعیاتی ماهیتاً اقتصادی درج شده‌اند و اصولاً آنچه قلمروی مفهومی اقتصاد را در روش نقادی مارکسی ویژه و متمایز می‌سازد، همین دوگانگی توأمان زمانیست؛ باید به این نکته توجه کرد که خود عملیات تجرید و نیز نسبت میان ویژه و کلی در روش‌شناسی مارکس با این موضوع همبستگی تام دارد: کدام معنای «مرحله» اصالت یا اولویت منطقی و تعلیلی دارد؟ به‌نظر هر دو بر هم اولویت دارند؛ درستی این توصیف که امپریالیسم واپسین مرحله‌ی سرمایه‌داری‌ست، ناشی از برای‌خودبودگی سوژه‌ی توصیف‌کننده‌ی آن است و تا در موقعیت این سوژه نباشیم، این حکم درست نخواهد بود: این مرحله واپسین مرحله است، چون همذاتی یا همگوه‌رانی من و دیگری (چیز کرانمند و چیز فراسو)، تبدیل به یک سوژکتیویته‌ی خودآگاه/مرگ‌آگاه شده است: در سوژکتیویته‌ی متناظر با آشکارگی این همگوه‌رانی، زندگی — به‌عنوان دیالکتیک چیز و فراسو در زنجیره‌ی بیکران بد — به پایان می‌رسد؛ پیش‌شرط آنکه امپریالیسم آخرین مرحله‌ی سرمایه‌داری باشد، حدوث سوژه‌ی مرگ‌آگاه در بطن آن است، سوژه‌ای که در هسته‌ی سانسورشدگی دلالت دال «جنگ امپریالیستی» به مدلول «صلح فرامپریالیستی»، دلالت دُوری امپریالیسم به خود/امپریالیسم را مشاهده می‌کند؛ تأکید دوباره و چندباره بر این نکته ضروریست: «بیکران راستین» نه یک هستنده‌ی نوزاده بلکه صرفاً سوژکتیویته‌ی در بنیاد هستی اجتماعی موجود است، دیدگاهی که وحدت را در محتوای — در معنای لکانی کلمه — واقع دلالت بالفعل چیز به فراسو می‌یابد و نه در تصویر «چیزی در فراسو». در این دیدگاه، صلح دیگر رویدادی محتمل در آینده، در فردای جنگ امپریالیست‌ها، نیست بلکه در یک معاصر مستمر، همین‌حالا با خود جنگ همانسته است (شاید نوشته‌ی مردم پیش از آینده پیوستی سیاسی بر این روایت باشد).

از دید لنین پاسخ کائوتسکی برآمد وضع یک فراسو برای تبدیل کرانمند به بیکران است: بیکران کائوتسکی، به‌تعبیر هیپولیت، یک هستنده‌ی برین در فراسوست و نه کنش‌برشدن: وقتی کائوتسکی تسلسل جنگ و صلح را به حلول عن‌قرب فرامپریالیسم ترجمه می‌کند و "به‌جای نشان‌دادن پیوند زنده‌ی دوره‌های صلح امپریالیستی و دوره‌های جنگ امپریالیستی، تجرید بی‌جان (*lifeless abstraction*) ای را به کارگران تحویل می‌دهد"^{۱۶}، درحقیقت به‌جای تحقق بیکران راستین در خود دیالکتیک چیز و فراسو — آنگاه که به آگاهی درآمده است —، با وضع یک «چیز دیگر» در فراسوی امپریالیسم فقط زنجیره‌ی بیکران بد، یعنی زنجیره‌ی حیات خود امپریالیسم را به‌تصور پایان آن تداوم می‌بخشد؛ درحالی‌که گفتار کائوتسکی بخشی از زندگی امپریالیسم است، بیکران راستین لنین منطقی‌اً چیزی جز یک مرگ همیشه‌معاصر تکرارشونده نیست که تنها به‌دلیل اینکه — به‌قول هگل — هنوز باور نشده است، به‌صورت بیکران کاذب زندگی نمودار می‌شود.

¹⁶ Lenin, *op. cit.*, 296.

اینجا تفاوت شیوهی دکارتی و مفهوم هگلی تجرید که منجر به وضع جوهر می‌شود، به‌خوبی روشن می‌گردد: درحالی‌که دکارت در بنیاد مجرد چیز و فراسو (من و ابژه/دیگری) دو جوهر متمایز (کوگیتو و راستا) بازمی‌یابد، نزد هگل تجرید واقعی خود رابطه یا تضاد است و نه هیچ‌یک از طرفین آن. به‌همین ترتیب، درحالی‌که دکارت هر یک از سوژه و ابژه را به یکی از دو جوهر مجرد خود اطلاق می‌کند، در هگل سوژکتیویته که با جوهر همانسته شده است، خود تضاد است که دائماً خود را بازتولید می‌کند: فقدان یا امتناعی که پیوسته انکار می‌شود، و در نتیجه‌ی هر انکار در هیئت یک دلالت کاذب مکرراً به جانب خودش بازمی‌گردد. وقتی لنین کائوتسکی را متهم می‌کند که در استنتاج یک فراسو (فراامپریالیسم) برای جنگ امپریالیستی «تجرید بی‌جان» ای را به کار می‌بندد، پنداری با روح هگل به او اعتراض می‌کند که به‌سیاقی دکارتی یک جوهر را به جنگ (چیز/امپریالیسم) نسبت داده و جوهری دیگر را به صلح (دیگری/فراامپریالیسم)، حال آنکه نزد لنین «پیوند زنده» صلح و جنگ حکایت از آن دارد که یک‌وتنها یک جوهر وجود دارد که هسته‌ی معضدار بیکران بد دلالت متناوب هر یک از این دو به دیگری را شکل می‌دهد. راستی در همین معناست که امپریالیسم نه دقیقه‌ای از یک زنجیره‌ی بیکران دقیق، بلکه یک معاصر جاودانه است: چرخه‌ای که بی‌وقفه تکرار می‌شود؛ و درین باره لنین به‌شکلی غیرمنتظره نوید تعریف دیگری به خواننده می‌دهد؛ او که از همان آغاز جزوه بارها بر تمرکز نوشته‌اش بر ویژگی‌های صرفاً اقتصادی و به تبع آن دوران‌شناختی امپریالیسم و نابسندگی این تعریف فروکاست‌گرایانه‌ی اقتصادی تأکید کرده است، جایی از جزوه پس از جمع‌بندی این ویژگی‌های عمدتاً اقتصادی، بر ضرورت یک تعریف بدیل (و نه البته نقیض) برپایه‌ی یک شیوه‌ی تجرید دیگرگون و نیز بر لزوم در دیده‌داشتن نسبت مادی و معنایی امپریالیسم با سوژکتیویته‌ای که در بنیاد هر تجرید/تعریفی از آن قرار دارد، پافشاری می‌کند:

... امپریالیسم آن مرحله‌ای از پیشرفت سرمایه‌داریست که در آن چیرگی انحصارها و سرمایه‌ی مالی برقرار شده، صدور سرمایه اهمیت چشمگیری یافته، تقسیم جهان میان تراست‌های بین‌المللی آغاز شده، و تقسیم همه‌ی سرزمین‌های جهان میان بزرگ‌ترین قدرت‌های سرمایه‌داری به انجام رسیده است. سپس تر خواهیم دید که اگر نه فقط مفاهیم اقتصادی محض و بنیادین — که تعریف بالا محدود به آنهاست — بلکه همچنین جایگاه تاریخی این مرحله از سرمایه‌داری نسبت به سرمایه‌داری به‌طورعام، و یا رابطه‌ی میان امپریالیسم با دو گرایش اصلی جنبش طبقه‌ی کارگر را هم در نظر بگیریم، آنگاه می‌توانیم و می‌باید امپریالیسم را به شکل متفاوتی تعریف کنیم ...^{۱۷}

بخش پایانی کوتاه جزوه، زیر عنوان «جایگاه امپریالیسم در تاریخ» — که او در پاره‌ی بالا پیشاپیش وعده‌ی بازتعریف امپریالیسم در آن را می‌دهد — مجال چندانی برای بررسی دقیق‌تر امپریالیسم در دو نسبت یادشده

¹⁷ Lenin, *op. cit.*, 266-267.

با سرمایه‌داری به‌طورعام و با گرایش‌های موجود در جنبش کارگری) فراهم نمی‌کند؛ چنانکه پیشتر گفته شد، این مهم را باید در نوشته‌ها، تحلیل‌ها و مواضع دیگری جز جزوه‌ی *امپریالیسم ... جست و تأکید خود او* بر محدودبودن جزوه به تعاریف نابسندگی اقتصادی، تاندازه‌ای مؤید این نتیجه‌گیریست. با این‌همه نسبت مورد اشاره، یعنی نسبت امپریالیسم با سرمایه‌داری به‌طورعام، که در سراسر جزوه بنا به سرشت اقتصادی پدیده‌ی موردبحث به‌صورت *جزء از کل* توصیف شده است، نمی‌تواند اینجا و در این نسبت نقض‌کننده‌ی رابطه‌ی تعریف‌شده در حوزه‌ی مفاهیم اقتصادی باشد؛ بنابراین در تعریف گسترده‌تر امپریالیسم، تجریدی که آن را به ذات راستین خود منتسب می‌کند، ما را همچنان به سرمایه‌داری می‌رساند، اما فقط به‌شرطی که این ذات را یک *گذار* یا *احتضار* درک کنیم؛ و بدین‌نمط لنین تعریف بدیل معهود خود ("نسبت به سرمایه‌داری به‌طورعام ...") را به‌شکلی بسیار خلاصه ارائه می‌کند:

از همه‌ی آنچه در این کتاب درباره‌ی ذات اقتصادی امپریالیسم گفته شد، نتیجه می‌گیریم که باید امپریالیسم را سرمایه‌داری در حال گذار، و اگر دقیق‌تر بگوییم، سرمایه‌داری روبه‌مرگ تعریف کنیم.¹⁸ (تأکید از من است)

این تعریف شیوه‌ی تجرید لازم برای رسیدن به ذات امپریالیسم که سطح عالی انتزاع را چونان یک گذار/مرگ وضع می‌کند، نیاز به منطق خاصی دارد که در بحث *بیکران* گزارش شد: اگر سرمایه‌داری را یک مرگ مستمر ندانیم (یعنی اگر در موضع سوپزکتیویته‌ی دقیقه‌ی *بیکران* راستین نباشیم) نمی‌توانیم آن را ذات امپریالیسم بشماریم؛ به‌دیگرسخن برای یافتن نسبت امپریالیسم با سرمایه‌داری به‌طورعام، کافی نیست که دومی را گوهره یا ذات یکمی بدانیم؛ این موضع مقدماتی میان لنین و برخی گرایش‌های نقادی اقتصادی در سوسیال‌دمکراسی وقت اروپا (مثلاً *انباشت سرمایه‌ی لوکزامبورگ*، یا همان *سرمایه‌ی مالی هیلفردینگ*) مشترک است؛ آنچه تمایز میان الگوی لنینی و الگوهای عمومی‌تر گوهرانگی یا ذاتیت سرمایه‌داری برای امپریالیسم را تعیین می‌کند، روش تجرید به‌کاررفته برای تحقق این ذات/جوهر است: نزد لنین، برخلاف دیگر الگوهای رایج، ذاتیت سرمایه‌داری فقط یک برنهاده‌ی *اثباتی هستی‌شناختی* یا جوهر باقی‌مانده از انتزاع عالی از شکل‌های پدیداری گوناگون تاریخ سرمایه‌داری نیست، بلکه به‌صورت رابطه یا دلالت بی‌پایان عبثی که یک امتناع، فقدان یا سلبيت هستی‌شناختی را دائماً به خودش بازمی‌تاباند و بازمی‌گرداند، تجرید می‌شود؛ به‌زبان ساده‌تر، جوهر حاصل از تجرید لنین نه یک هستی پاینده، بلکه به‌وارون یک فقدان یا مرگ پاینده اما انکارشده است؛ امپریالیسم واپسین مرحله‌ی سرمایه‌داریست، چون مرگ‌بودن ذاتی‌اش به یک نظام آگاهی تبدیل شده است، حتا اگر بیش از صد سال استمرار یابد؛ پس مرگ ذاتی با ظهور امپریالیسم حادث نشده، بلکه هم‌حدوث با پیدایش خود سرمایه‌داریست؛ در دقیقه‌ی امپریالیسم، این مرگ سانسور شده صرفاً تبدیل به خودآگاهی می‌شود و بدین‌سان گذار از یک *بیکران* بد (زندگی) به *بیکران* راستین (مرگ‌آگاهی) روی

¹⁸ Lenin, *op. cit.*, 302.

می‌دهد. سرانجام در پایان جزوه — جایی که یگانگی شیوه‌ی تجرید ("نسبت راستین امپریالیسم با سرمایه‌داری به‌طورعام") با سوپژکتیویته یا دیدگاه تجریدکننده ("دو گرایش جنبش کارگری: سوسیال‌دمکراسی و اپورتونیسیم") به شکل خلاصه گزارش می‌شود — لنین هشدار می‌دهد که مرگ/گذار موردنظر در زمان تقویمی بیکران بد مشاهده نخواهد شد، و آنچه تقویم از آنات زیست یک زینده می‌گزارد، در زمانمندی درخور سوپژکتیویته‌ی بیکران راستین، جز روایت یک مرگ همیشه‌معاصر نیست:

آشکار می‌شود ... که مناسبات اقتصادی خصوصی و روابط مالکیت خصوصی پوسته‌ای ساخته‌اند که دیگر با محتوایش تناسب ندارد، پوسته‌ای که چه‌بسا نابودی آن به‌طور مصنوعی به تأخیر افتاده باشد، اما به‌ناچار باید از میان برود، پوسته‌ای که شاید برای دوره‌ای به‌راستی طولانی در وضعیت زوال و نابودی باقی بماند (اگر که، در بدترین حالت، درمان دُمَل اپورتونستی به درازا بینجامد)، اما به‌هرروی ناگزیر زوده خواهد شد.^{۱۹}

محتمل است که این «ناگزیر زوده خواهد شد»، بنا به عادت قدیمی، به یکجور جبرباوری که از لنین به استالینیسیم و مشتقات مکانیکی‌باور آن سرایت یافته تعبیر شود، که ظاهراً داوری‌ای یکسره نامربوط است.

نوشتن از خدایگان، نوشتن در خدایگان

به نظر می‌رسد که تفاوت روش‌های تجرید جوهر را از جهاتی می‌توان محوری برای مبحث دولت و نسبت آن با سرمایه یا جامعه‌ی مدنی پنداشت، چون پرسش ذاتی‌بودن یا تاریخی‌بودن برابری انسان‌ها به‌عنوان یک حق، ناگزیر مطرح می‌شود. آیا در صورت انتزاع از انسان‌ها، یا دست‌کم از نمود سیاسی‌تر شهروندان، یک مازاد یا مانده‌ی بسیط‌گوهری که اصالت‌انگاره‌ی برابری را خودبه‌خود توضیح دهد به دست می‌آید؟ این مانده می‌تواند در هر دو جهت، توجیه آزادی یا بندگی انسان، به یک اندازه کار کند؛ پنداری بسته به اینکه تجرید حاصل در زمره‌ی راستای دکارتی باشد (جسم طبیعی) یا از سنخ می‌اندیشم او (روح آزاد)، یکی از دو جهت پیش‌گفته مطلق می‌شود؛ هگل در فلسفه‌ی حق، عملاً از تجرید بدیلی سخن می‌گوید که درعین حال تاریخ است، یا به تعبیری به زمان مبتلاست؛ بنابراین او به دیالکتیکی اشاره می‌کند که میان مفهوم و آگاهی بی‌میانجی یک آزادی بسیط و هنوز فراروی نشده برقرار است، دیالکتیکی که پنداری جایگزین تجرید گوهر می‌شود و خودبه‌خود موضعی را وضع می‌کند که برای مارکسیست‌ها آشناست؛ برای آنکه فسخ بردگی، فراتر از یک بایستگی اخلاقی، یک ضرورت باشد، باید پیشاپیش شکست برده از جانب خود او اعتبار حقوقی یافته باشد؛ ذهنیت و فاعلیت برده بخشی از سامانه‌ی توجیه حقوقی روش تجریدی‌ست که بردگی را در مقام امری گوهرین وضع می‌کند؛ ضرورت این فراروی در نابسندگی و نارضایت‌بخش‌بودن ذاتی یا — اگر در اصطلاح‌شناسی نوشته‌ی حاضر، این تعبیر درستی باشد — جوهری‌تر نتیجه‌ی نهایی کشمکش مذکور میان

¹⁹ Lenin, *op. cit.*, 303.

مفهوم و آگاهی مندرج است، چون نظام آگاهی و گفتمان دقیقه‌ی فرجام‌یابی یا همنهاد این دیالکتیک که با تسلیم بنده در برابر خدایگان مَهر خدایگان را بر خود دارد، به‌شکلی نامنتظره فعلیت‌یابی مفهوم این ستیز را دوباره به تعویق می‌اندازد؛ به دیده می‌رسد که خودآگاهی طرفِ دوست‌داشته‌ی هگل، برده، با همین تعویق مستمر متناظر است و در نتیجه باید درباره‌ی چیزوارگی ایدئولوژیک سوار بر مفهوم بیش‌و کم ایستای همنهاد، آنگونه که جیمسن از آن یاد می‌کند، بیشتر اندیشید؛ انگار همنهادی جز به نتیجه‌نرسیدن وجود ندارد و برده و خودآگاهی مُلازم با آن، در برابر نظام آگاهی خدایگان، بیان صریح همین عقیم‌ماندن سَرمدی‌ست: تنها مفهومی که با خودآگاهی برده فعلیت می‌یابد، فعلیت‌ناپذیری مطلق مفهومی‌ست که متعلق آگاهی استوار بر دقیقه‌ی همنهاد است. پس شاید تجرید دکارتی جوهر، سرنوشت محتوم تاریخی‌ست که ناچار باید پس از دقیقه‌ی خودآگاهی مرگبار برده، خودش را دوباره برای از سرگیری پوشش بیهوده‌اش جمع‌جور کند؛ بدیل دیالکتیکی این تجرید، حقیقت هولناکی را برملا می‌کند که امر استنباط ارسطویی جوهر، تنها سازوکاری دفاعی در برابر مخاطرات انکشاف آن است. با مارکس بود که این نکته به صورت پرولتاریا در آمد: مقاومتی مرگ‌باورانه در برابر انتزاع یک ذات ممتد برای سوژه که آزادی و برابری سرشتین پیش‌انگاشته‌اش در تعاملات اجتماعی فسخ‌کننده‌ی نظام سرواژ، همچنان همان بردگی سرشتینش است؛ پس گرچه به اذعان هگل تجرید گوهرهای اینچنینی "بر اندیشه‌ی صوری استوارند"، اما آیا تاریخ جز زنجیره‌ی آشکارگی و انکار متناوب امتناع نتایج همین تجرید است، امتناعی که در جایگاه گوهر راستین سوژه‌ی بیمار آن قرار دارد؟

توجیه ادعایی بردگی (با همه‌ی دلیل‌تراشی‌های معمولش، مانند سلطه‌ی جسمانی، اسارت در جنگ، نجات و حفظ زندگی، تغذیه، پرورش و تأمین آسایش برده، رضایت خود او، و ازین‌دست)، درست مانند توجیه یک سروری [معین] همچون [مصدافی برای] سروری محض به‌طور کلی^{۲۰}، و همه‌ی نگرش‌های تاریخی درباره‌ی حق بردگی و سروری، متضمن آنند که انسان چونان [حضور یک] ذات طبیعی به‌طور کلی در پس یک هستنده^{۲۱} (که دلخواست^{۲۲} نیز متعلق به آن است) انگاشته شود، هستنده‌ای که مفهوم انسان با او همخوان نیست. از دیگر سو داعیه‌ی ناحق‌بودن مطلق بردگی پیوندی تنگ‌انگ دارد با مفهوم انسان چونان روح، [یعنی] در مقام چیزی که به‌طور درخود آزاد است، و ازین جهت یکسونگرانه است که انسان را بنا به سرشتش آزاد می‌انگارد، یا به تعبیری دیگر این مفهوم را چنانکه هست در بیواسطگی آن، و نه مثال (ایده) را، در حکم حقیقت می‌پندارد. این پادگزارد (آنتی‌نومی)، همچون همه‌ی پادگزاردها، بر اندیشه‌ی صوری‌ای استوار است که دو جنبه (دقیقه)‌ی یک مثال را به‌شکل جدا از هم، و هریک را برای خودش [و نه برای آن‌دیگری]، و بدین ترتیب هر دو را در عدم‌انطباقشان با مثال و [برین‌پایه] در ناحقیقی‌بودنشان، درمی‌یابد و طرح می‌کند. روح آزاد درست عبارت است از همین مفهوم ناب‌ نبودن یا درخود نبودن، و به‌جای آن فرارفتن از این شکلی‌بودن خویش و بنابراین فرارفتن از وجود طبیعی بی‌میانجی خویش، و به خود وجودی یکسره از آن خود، وجود آزاد، دادن ... دیدگاه اراده‌ی آزاد که حق و دانش حق از آن آغاز می‌شود، اینک

²⁰ Berechtigung einer Herrschaft als bloßer Herrschaft überhaupt

²¹ den Menschen als Naturwesen überhaupt nach einer Existenz ... zu nehmen

²² Willkür اراده‌ی برآمده از میل و خواست محض فرد

فرای دیدگاه ناراستینیست که در آن به انسان همچون ذات طبیعی و تنها همچون مفهومی در خودباشنده، که برین پایه مستعد بردگیست، نگریسته می‌شود. این نمود نخستین ناراستین، همپیوند است با روحی که هنوز تنها در ایستگاه آگاهی خودش است [و از آن فراتر نرفته است]؛ دیالکتیک میان مفهوم [از یکسو] و آگاهی هنوز صرفاً بی‌میانجی [متعلق به] آزادی [از دیگر سو]، همینجا سبب نبرد بازشناسی و رابطه‌ی خدایگان و بنده می‌شود ... [ارجاع هگل به پدیدارشناسی]. اما اینکه روح عینی، یعنی درونه‌ی حق، دیگر به‌هیچ‌رو صرفاً در مفهوم ذهنی (سوبژکتیو) خود فهمیده نمی‌شود، و برین پایه اینکه در خودسوبرای خودمحکوم‌به‌بردگی بودن انسان را دیگر نباید یک بایستن صرف انگاشت، این تنها در تشخیص و تصدیق این حقیقت روی می‌نماید که مثال (ایده‌ی) آزادی به‌راستی تنهاوتنها دولت است.^{۲۳} (تأکیدها از اصل و [افزوده‌ها] از منند)

با همه‌ی اینها من به بازگشت مداوم تجرید دکارتی جوهر می‌اندیشم که همچون وسوسه‌ای جیلی نمی‌گذارد "تشخیص و تصدیق" برابری مثالی دولت و آزادی، نزد سوژه دیری بپاید؛ به‌لحاظ تاریخی، دقایق ناپایدار و اندک‌شمار بازشناسی این حقیقت که دولت اراده‌ایست که از سرنوشت بودن انتخاب آزادانه‌اش آگاه می‌شود، همیشه با پرسش بی‌درنگ چرایی تابعیت شهروند از دولت، همچون پاتکی ضدانقلابی همراه بوده‌اند؛ این همبسته‌ی هیستریک، مشخصاً فرجه‌ایست که برای بازگشت به عادت اندیشگانی «گوهرائگی بسیط آزادی» گشوده می‌شود، و اُفتد و دانی یک جور سازوکار خودفرمان خویشتن‌پاییست؛ سخت بتوان تصور کرد که تعریف نومیدانه و فروتنانه‌ی آزادی چونان تصدیق همانستی کرانمندی و بیکرانی (آزادی به‌سان پذیرش تابعیت دولت همچون تقدیر تعیین‌بخش اراده)، در برابر نیروی شهوانی تعریف آزادی چونان دلخواست یا اراده‌ی خودمحور و بیکرانی که رسته از هر حدی وارد قرارداد یا پیمانی یکسره دلخواسته با دیگری می‌شود، تاب مقاومت داشته باشد؛ این تهاجم پیروزمندانه خودبه‌خود دولت را به‌صورت یک بیگانه‌ی زورمند چیره‌شده، یک اراده‌ی بیرونی و برتر ایستاده بر فراز جامعه که سرنوشت شهروند را مغایر با دلخواست (Willkür) او مستبدانه تعیین می‌کند، بازمی‌نمایاند؛ از صورت‌بندی ظریف و تُردِ هگل از دولت به‌عنوان وحدت خودآگاهانه‌ی کرانمند و بیکران (یا تن‌دادگی فروتنانه‌ی اراده به تاریخمندی حدِ دقیقه‌ی ویژگی برای تحقق اراده‌ی کلی)، تا سقوط در ورطه‌ی بازنمایی براندازانه‌ی اخیر، فاصله‌ی کمی هست. تمایل ساختاری اندامواره به بازگرداندن معنای دولت از این اراده‌ی کلی به اراده‌ی همگان روسو، به‌عنوان یک مخاطره البته در نظر خود هگل حاضر است:

همان‌گونه که در دوره‌های پیشین، حقوق و تکالیف دولت همچون دارایی خصوصی جدانشدنی افرادی خاص در برابر حق فرمانروا و دولت نگریسته و خوانده می‌شد، در دوران نوین نیز حقوق فرمانروا و دولت به‌سان متعلق و موضوع پیمان اجتماعی^{۲۴} و استوار بر این پیمان، و همچون یک هم‌آیی (اشتراک) محض اراده‌ها و برآمده از دلخواست افراد

²³ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Gesammelte Werke, Band 7 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989): 123 -124.

متحدشده در یک دولت، انگاشته می‌شود. — هر قدر هم این دو دیدگاه از حیثی با هم متفاوت باشند، در این مشترکند که تعیین‌های دارایی (مالکیت) خصوصی را وارد سپهری کرده‌اند که از سرشتی یکسره دیگرگونه و برتر است.^{۲۴}

گویا قرار نیست این دقیقه‌ی روسویی یکبار برای همیشه پس پشت گذاشته شود و پنداری همبسته‌ی ساختاری بازگشتِ قطعیِ ترادف میان آزادی و *دلخواست*، آزادی و اراده‌ی رسته از همه‌ی حدود است که دولت را مطابق مفهوم لیبرالی پیمان برآمده از *گردهمایی دلخواست‌ها* تعریف می‌کند. هگل که پیمان را اساساً رابطه‌ای متعلق به سپهر *جامعه‌ی مدنی* با *محوریتِ دارایی* یا *مالکیت خصوصی* (اقتصاد) می‌انگارد، به کسانی که دولت را نیز تبدیل به یک پیمان اجتماعی می‌کنند خُرده می‌گیرد که این *تحققِ مثالِ آزادی* را به سپهر فرومایه‌تری از جنس تراکنش‌های بازار پایین کشیده‌اند؛ راست آنکه اینجا دو سپهر متضاد داریم که در یکی آزادی برابر *دلخواستِ بی‌حد* یا همان *رؤیای بیکران* بد است (جامعه‌ی مدنی) و در دیگری مثال آزادی چونان به-خودآگاهی-درآمدنِ *یگانگیِ کل* و *ویژگی* در *تکینه‌ها* (بیکرانگی در عینِ کرانمندی) تحقق می‌یابد؛ به خودیِ خود روشن است (و از تناظر هگلی پیش‌تر گفته‌شده میان بیکران‌های بد و راستین به‌ترتیب با فاهمه و عقل روشن‌تر می‌شود) که این تقابل بر دوگانه‌ی فاهمه و عقل انطباق دارد؛ من همین دوگانه‌ی دیرآشنا را به صورت دو تجرید متفاوت جوهر درک می‌کنم که روشِ نخستینشان پاینده، پیوسته‌بازگردنده، و به‌گونه‌ای خویشتن‌پایانه خودتوجیه‌گر است، و دومین آنها بسیار ناپایدار و فروشکننده؛ اعتیاد یا گرایش ساختاری جامعه به فراخوانِ مداومِ ساختِ *یکمِ استنتاج جوهر* برای بنیادگذاری مفهوم *بی‌میانجیِ آزادی*، معمولاً در تقابلِ جامعه‌ی مدنی و دولت نمایان می‌شود، نبردی که در حوزه‌ی *مشروعیتِ بی‌درنگ*، و در حوزه‌ی *نهادیابیِ واقعی دیر یا زود*، به پیروزی *یکمی* می‌انجامد؛ آیا وقتی دولت در این تقابل، سرانجام تسلیم رانشِ خویشتن‌پایانه‌ی تلقیِ فاهمه‌بنیاد از آزادی همچون بیکران بد می‌شود و در نتیجه خود را به صورت *برآمدِ حادثِ یک پیمانِ وضع‌شده* میان *دلخواست‌ها* درک می‌کند، حقیقتاً به یک پیمان فروکاسته شده است؟ پاسخ قاعداً *منفیست*، اما چون *تقدیربودنِ دولت دیگر عینِ خودآگاهیِ آن* نیست (یا به زبان ساده‌تر، به *تقدیربودنِ خویش آگاه نیست*)، با خود به *سانِ پیمانی* میان *شهروندانِ ذاتاً آزاد* برخورد می‌کند؛ در شرایطی که معمولاً *بحران* نامیده می‌شود و در آن نابسندگی این برداشتِ *تقلیل‌یافته‌ی دولت* از خودش آشکار می‌گردد، با وضعیتی روبرو می‌شویم که در ادبیات *مارکسیست‌هایی* چون *پولانتزاس* که از گونه‌شناسی سیاسی سرشته در *طرحِ انگاره‌ی بناپارتیسمِ مارکس الهام گرفته‌اند*، از آن به «*دولت استثنایی*» یاد کرده‌اند: موقعیتی که در آن «*بر فرازِ جامعه ایستاده‌بودنِ دولت*، به‌شکلی بس بسیار چیزواره و چونان *تقدیری* *تحمیل‌شده* از بیرون به *شهروندان*، هویدا می‌شود که تا اندازه‌ای موضوعِ صفحات آینده‌ی این نوشته است.

²⁴ Hegel, *Grundlinien...*, op. cit. 157-158.

وانگهی، در دست‌نویس‌هایی که از هگل بر فلسفه‌ی حق به‌جا مانده، نکاتِ فهرست‌واری هست که گویا او آنها را به‌عنوان یادآوردهایی برای تکمیل، بسط یا توضیح و تدقیق بیشتر طرح خود، به‌ویژه هنگام ارائه‌ی بحث در جلسات درس، زیر برخی بندها وارد کرده است؛ این نکات، با اینکه گاه حاوی اشارات غافلگیرکننده‌ای هستند، در ترجمه‌ها و ازجمله در برگردان انگلیسی این کتاب غالباً کنار گذاشته می‌شوند؛ پیرامون مباحث بند شاملِ گفتاورد بالا (بند ۷۵) این اشارات به‌چشم می‌خورند:

گذارِ کامل — زمانه‌ی کهن به زمانه‌ی نو — اینجا [به‌گِردِ خود] پیچ می‌خورد (sich herumdrehen) — انقلاب در جهان [انقلاب جهانی] — یعنی نه صرفاً چیزی شبیه غوغا — انقلابی که همه‌ی دولت‌ها در آن شرکت کرده‌اند. (همانجا)

پس حدس می‌زنیم که اینجا بحث از انقلاب است و گذاری که به‌صورت تاب‌خوردنِ زمان به‌گِردِ خویش بیکرانِ راستین را تحقق می‌بخشد؛ پنهانی حدیثِ آن جوهرهایی می‌رود که با خَمِشِ راستای بیفرجام دکارت — که شهوتِ رشدِ خطی‌اش حدی ندارد — تنها پس از به‌انجام‌رسیدن یک تاریخ جهانی در بازگشتی فروتنانه به آغازگاهش، در هیئت دایره‌ی مرگ تحقق می‌یابند.

* * *

راست آنکه برداشتِ دُوریِ هگل از جوهر آن را به یک‌جور فناعت یا فروکشِ شهوت مانده می‌کند: انگار که جوهر نه زیریستای اُستوارنده‌ی یک «بیکرانگی بد» مستمر و مستقیم‌الخطِ دکارتی، بلکه امتناع‌گزیرناپذیری‌ست که انکارِ آن موجب استمرار کاذبی شده است؛ چه‌بسا این پرسش بی‌درنگ به موضوع عَرَض‌ها بپیوندد، بدین‌نمط که تجریدِ دکارتی جوهر امکانی روان‌شناختی برای سوژه فراهم می‌کند تا به این اطمینان برسد که وجودی اصیل‌تر و مستقل از آنچه بر او عارض می‌شود دارد؛ چنانکه در پشت و روی پرده‌ی/امتناع (صفحه‌های ۱۶ تا ۱۸) با رجوع به منطق هگل، و در بامداد بیورسپ (صفحه‌های ۱۵ و ۱۶) به تضمینِ خوانشِ ژیزک گفته شد، بازتابِ تعیین‌بخش (*bestimmende Reflexion*) را نباید یک نوع بازتابِ بدیلِ موجه برای حل تضاد میان بازتاب‌های پیش‌نهنده (*setzende*) و بیرونی (*äußere*)، و به‌عبارتی آشکارگیِ اثباتیِ یک ذاتِ پنهان و ناشناختنی دانست؛ آنچه تعیین‌بخش است، همانستیِ این دو ضد است: ذات یا جوهر بنیاد/ثباتیِ برساننده‌ی سوژه نیست، بلکه در نتیجه‌ی کوششِ بی‌وقفه و هرگز-خرسندکننده‌ی سوژه برای آشکارساختن شالوده‌ی راستینِ هستیِ خود، وضع می‌شود؛ به‌دیگرسخن، آن جوهری که در بازتاب بیرونی به‌عنوان یک داده‌ی پیشینِ مابعدالطبیعی پیش‌فرض گرفته شده و مذبحانه تلاش شده تا به حقیقی‌ترین شکل ممکن در پدیدار بازنمایی شود، در بازتابِ تعیین‌بخش به‌شکلی آگاهانه و فروتنانه چونان دیگریِ خودِ واقعیت/پدیدار جعل می‌شود، چنانکه گویی در دقیقه‌ی عقل (همرخدادِ بازتاب متعین) آنچه

به‌ارون روایتِ عادت‌شده‌ی فاهمه بر ملا می‌شود تقدّمِ تبیینیِ پدیدارها بر ذات است، تقدّمی که ذات یا جوهر را به‌سان حقیقتِ بیان‌نشده‌ای که مانند رشته‌ای تسلسلِ بی‌نتیجه‌ی غرض‌ها را به‌هم پیوند زده است، پیش می‌نهد. در نتیجه، بازتابِ متعینِ بیانِ بیان‌نشده‌ی بودنِ حقیقتی‌ست که به‌شرطِ بیان‌نشدنش جهانِ واقعیت (زنجیره‌ی تاریخیِ پدیدارها و غرض‌ها) بنا شده و دوام یافته است؛ یا، باز به گفتاری دیگر، این بازتابِ انکشافِ این حقیقت است که سلسله‌ی پدیدارها و غرض‌ها محصول انکار خودآیینِ نیستیِ بنیادینی در مرکزِ سوژه‌اند که آشکارگیِ بی‌میانجی‌اش ناقضِ ساختمانِ واقعیت (جهانِ دلالت) است؛ در نتیجه باید به همان گزارشِ اخته و ناکافیِ بازتابِ بیرونی بسنده کرد؛ پس گزارشی که در دقیقه‌ی خودش (نزد فاهمه) سوژه را به‌سبب شکستِ دوباره‌اش در بیان حقیقتِ سرخورده، ناخرسند و شورنده می‌ساخت، در دقیقه‌ی عقلِ بازمی‌گردد و به‌سبب قناعتِ سوژه یا رفعِ شهوتِ بازیابیِ جوهر وجود، اعتبار یک بازتابِ تعین‌بخش را می‌یابد. روشن است که این جعلِ جوهر به خویشتن‌پاییِ جهان واقعیت راه می‌برد که یادآور اصلِ واقعیتِ فروید است: وضعِ پنداره‌ی جوهر به سوژه کمک می‌کند تا نیستیِ بنیادینِ پدیدارهایی را انکار کند که او با آنها همزادپنداری می‌کند و هر بار از نابسندگیِ هویتی که این پدیدارها به او بخشیده‌اند، سرخورده می‌شود؛ تصور ذات، گوهره یا درونه‌ی ناشناخته‌ای در سوژه که سرانجام روزی به‌شکلی بی‌میانجی آشکاره خواهد شد، یک سازوکارِ دفاعی یا خود-ایمنی برای در امان ماندن از مخاطراتِ سوژکتیوِ رویارویی با این واقعیت است که آنچه در پدیدارها به‌راستی با سوژه اینهمان است، نیستیِ بنیادین و انکارشده‌ی آنهاست؛ باری، جوهر در نتیجه‌ی یک کژواریِ ضروری در زاویه‌ی دید یا به‌تعبیری با انحراف ساختاری‌ای در سوژه جعل می‌شود که او را از قرار گرفتن در معرضِ نگاه خیره‌ی نیستیِ درونیِ خود که از ژرفای پدیدار واقعیت به او زل زده و حقیقتِ ذاتی‌اش را برایش گزارش می‌کند، برحذر می‌دارد؛ این رانه‌ی مرگ که بازگشت و سماجتِ همیشگی‌اش سوژه را مدام وادار به طفره‌روی از مواجهه با چیستی/نیستیِ ذاتیِ خود، و در عوض جعلِ خویشتن‌پایانه‌ی پنداره‌ی جوهر چونان یک زیربستایِ ممتدِ ارسطویی می‌کند، در واقع گوهری‌ترین حقیقتِ وجود او و راستین‌ترین ذاتی‌ست که او و جهان واقعیت را به‌گونه‌ای بنیادین همزاد یکدیگر می‌کند.

پس فرایند استکمالی که برپایه‌ی آن پدیدارها در ترتبی تاریخی نسبت به یکدیگر به‌سوی اینهمانی هرچه بیشتر با ذات/جوهرِ زیربستایِ خویش و برین‌پایه انکشافِ بی‌میانجیِ فرجامینِ حقیقتی تاکنون‌مکتوم پیش می‌روند، صرفاً حرکتی بازگشتی به‌جانب تصدیق این است از همان آغاز هم حقیقتِ گوهرین نه در آنچه پدیدار روایت می‌کند، بلکه در آن چیزی مندرج است که این روایت برای تعویق سامانمندِ آن تدوین شده است؛ این حرکتِ دُوری برای فهم نسبت سوژه و جوهر اهمیت دارد: انکشاف یک حقیقتِ پیوسته دیر انداخته می‌شود و همین دیراندازی، پنداره‌ی جوهر را چونان یک امتدادِ بیکران وضع می‌کند، اما حقیقتِ مذکور چیزی جز ضرورتِ یک دیراندازی به‌سان پیش‌نیازِ استقرارِ سامانِ واقعیت نیست؛ نظام واقعیت،

ضرورت به تعویق افتادنِ مستمرِ امرِ آشکارگیِ بنیادِ نیستندۀ اش را به صورتِ استمرارِ یک جوهرِ حاملِ حقیقتِ تجربه می‌کند. در نتیجه کمال نه موقعیتی بیرونی در فراسوی فعلیت، یا دقیقه‌ای اثباتی در فرجام حرکتِ پیشرونده‌ی یک جوهر، بلکه یک جور بستاربخشی به خود این حرکت است: تعیین‌یافتگی‌ای که در نتیجه‌ی رفعِ شهوتِ اثبات حقیقتی مستقر در فراسو، نزد یک بازتابِ بیرونی پیشاپیش موجود، حاصل می‌شود.

هگل ردّ انگاره‌ی پیش‌دادگیِ طبیعیِ جوهر را برای نقدِ داعیه‌ی فئودالی درباره‌ی حق اربابی، و طبیعتاً به سود بورژوازی، به کار می‌بندد، آنجا که (فلسفه‌ی حق، بند ۶۱) به جز فواید حاصل از کشت و کاربری زمین به دست پیمانکارِ کشتورِ اجاره‌کننده، هیچ باقی‌مانده‌ای (از جنس سطح هندسی صرف) برای زمین کشاورزی قائل نمی‌شود که مالکیت یا ادعایی بر آن توجیه‌کننده‌ی حق یا منفعتی مستقل برای مالک باشد؛ زمین یک زیرستای ممتد نیست که بتوان بهره‌برداری از آن را امری عارض بر آن دانست و بدین ترتیب حق مالک این زیرستا (این مساحت هندسی) و حق پیمانکار/اجاره‌دار بهره‌بردار از آن را به عنوان دو حق متمایز تعریف کرد؛ حق اربابی نیازمند پذیرش جوهریت زمین نسبت به غرض‌های آن (بهره‌برداری از آن) است، اما از دید هگل این ادعای اشرافیت زمیندار توجیه حقوقی ندارد:

چون جوهر چیز برای خود، چیزی که دارایی من است، برونی‌بودگی آن و به عبارتی ناگوه‌رانی‌گی آن است — [یعنی] در برابر من یک غایتِ فرجامینِ در خود نیست — و این برونی‌بودگی تحقق‌یافته، بهره‌برداری یا استفاده‌ایست که من از آن چیز می‌کنم، پس بهره‌برداری کامل یا استفاده از آن چیز، همانا چیز در تمامی گستره‌اش [= در تمامیتش] است، به گونه‌ای که اگر همه‌ی بهره‌برداری از آن چیز به نام من باشد، من مالک آن چیز هستم، چیزی که فرای گستره‌ی همه‌ی کاربردهای آن، هیچ از آن بر جای نمی‌ماند که بتواند دارایی کس دیگری باشد.^{۲۵} (تأکیدها از اصلند)

پنداری گوهره‌ی زمین جز همه‌ی کاربردهای کشتورانه‌ی آن نیست و بنابراین تا آنجا که به اقتصاد (و نه به طبیعت) بازمی‌گردد، اگر کاربری زمین را کنار بگذاریم، خود زمین نیز دیگر وجود نخواهد داشت (هیچ از آن بر جای نمی‌ماند) تا صرف تصرف آن متضمن حق اربابی باشد؛ کمی سپس‌تر (بند ۶۷)، هگل درحالی‌که به بند بالا بازمی‌بَرَد، همین رویکرد را در مورد نیروی کار و در نقد گوهرانی‌گی آن به کار می‌بندد، چنانکه گویی در جهت رهایش حقوقی کارگر نوین از بندگی کهن، محدودیتی بر زمان کار از خود بیگانه وضع می‌کند:

از [همه‌ی] مهارت‌های تنانه و ذهنی ویژه و توانایی‌های عملی‌ام، من [تنها] می‌توانم چندتا از [و نه همه‌ی] فراورده‌ها [ی آنها] را، و یا به کارگیری/ز نظر زمانی محدود نیروی تنانه و ذهنی خود را، به شخص دیگری واگذارم، زیرا این فراورده‌ها [تنها] به سبب این محدودیت، رابطه‌ای بیرونی با تمامیت و کلیت من می‌یابند. [حال آنکه] با واگذاری همه‌ی زمانم، که از طریق کار انضمامیت و عینیت یافته است، و نیز [با واگذاری] تمامیت فراورده‌ام، بیخ و بنیاد (das Substantielle) تمامیت خویشتم، فعالیت کلی و واقعیت کلی خود، و شخصیت خود را

²⁵ Hegel, *Grundlinien...*, op. cit. 130.

دارایی کس دیگری خواهم کرد. این رابطه همانند آن رابطه‌ایست که در بالا، بند ۶۱، میان جوهر (Substanz) چیز و بهره‌برداری از آن، تبیین شد؛ همان‌دست که این بهره‌برداری، [تنها] تا آنجا که محدود است، از خود جوهر متمایز است، به‌کارگیری نیروهای من نیز تنها تا آنجا از خودشان، و بدین‌قرار از خود من، متمایز است که این به‌کارگیری به‌لحاظ کمی محدود باشد؛ — تمامیت بروز و بیان یک نیرو، خود آن نیروست، — [همچنانکه] جوهر چیزی نیست جز [همه‌ی] غرض‌ها، و کل چیزی نیست جز [همه‌ی] ویژگی‌ها.^{۲۶} [تأکیدها از اصل، و [افزوده‌ها] و زیرخط از منند]

آیا خودآگاه متناظر با "جوهر چیزی نیست جز همه‌ی غرض‌ها"، یک بازتاب متعین نیست؟ و آیا در بحثی که هگل پیرامون ضرورت وضع محدودیت بر انتقال به‌غیر در نیروی کار گشوده است، رسیدن به این موضع که هیچ جوهری پیشاپیش وجود ندارد که محل نصب و عزل غرض‌ها باشد، به معنی آن نیست که خود نیروی کار امری گوهرین نیست؟ در شور تعریف *انیران* (صفحه‌های ۴۰ تا ۴۸) به‌شکلی نه‌چندان بسنده این ادعا طرح شد که نیروی کار را نمی‌توان به صرف «توانایی تنانه و سپس تر ذهنی انجام کار» — چیز زیست‌شناختی‌ای که در ناب‌ترین و مجردترین شکل خود، یعنی در شکل ساده و جسمانی و پیشافکری، میان انسان و چارپایان مشترک است — تأویل کرد، بلکه برای تعریف آن یک شیوه‌ی تولید پیش‌فرض گرفته می‌شود: "توانایی انجام کار در شرایط اجتماعی‌ای که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، به‌سان وجه چیره‌ی تولید، آن را به کالا تبدیل می‌کند"؛ این خود شیوه‌ی تولید سرمایه‌داریست که نیروی کار را همچون جوهر زیست‌شناختی‌ای وضع و مقوله‌پردازی می‌کند که از بدن رعیت و برده‌ی دوره‌های پیشاسرمایه‌داری تا تن به بازارآمده‌ی کارگر نوین، چونان یک واقعیت طبیعی داده‌شده امتداد یافته است؛ پس آیا اگر سامان مقولات و شناخت‌شناسی متناظر با سرمایه‌داری را حذف کنیم، همچنان می‌توان از رعیت و برده همچون «نیروی کار در بند» و از کارگر به‌سان «نیروی کار آزاد»، یعنی چونان دو شکل پدیداری یک ذات مشترک یا دو کیفیت («در بند» و «آزاد») عارض بر یک جوهر یگانه یاد کرد؟ ضرورت تبدیل «توانایی انجام کار» به یک کالا، تبدیل رعیت به کارگر آزاد را به‌صورت تغییر کیفی، تغییر کاربری، یا درواقع تغییر غرض یک جوهر واحد (نیروی کار) مقوله‌پردازی می‌کند؛ حال آنکه اگر تمام این غرض‌ها را حذف کنیم، چیزی درمقام گوهرینی به‌جا نمی‌ماند که بتوان آن را نیروی کار نامید. گمان می‌کنم سرایت همین جوهرانگاری نیروی کار به بخش بزرگی از جریان‌های اندیشگانی مارکسیستی سبب شده است که کمونیسم به‌صورت رهایی اثباتی همه‌جانبه (و نه تنها حقوقی) نیروی کار تصور شود: "انقلاب بورژوادمکراتیک به دروغ (یا به شکل محدود) ادعای آزادی نیروی کار را دارد؛ انقلاب کارگری باید آن را به‌شکل واقعی و یکسره آزاد کند"؛ اما این تلقی تنها به‌معنای نشان‌دادن صداقت بیشتر در انجام امر آرمانی خود بورژوازیست؛ توجه کنید که بورژوازی در این ادعا که نیروی کار را آزاد کرده دروغ نمی‌گوید و آزادی‌ای که به این نیرو بخشیده را نباید فاقد اصالت دانست؛ مشکل «نیروی کار آزاد» در آزادی دروغین یا غیراصیلش نیست، در خود نیروی کار بودنش است؛

²⁶ Hegel, *Grundlinien...*, op. cit. 144-145.

اگر مُراد از «نیروی کارِ یکسره آزاد» *توانایی انجام کارِ کارگری* است که دیگر از کارش بیگانه نباشد، این یک ناسازه‌ی مفهومی و در اصل یک آرمان لیبرالی‌ست؛ انقلاب کارگری قرار نیست با تغییر عَرَضِ جوهری که فرضاً از سپیده‌دم تاریخ تاکنون استمرار داشته، آزادی راستین را به آن ببخشد، بلکه بازتاب تعیین‌بخش این انقلاب مفهوماً مترادف با آشکارگی این حقیقت است که دروغ اصلی جوهری‌بودن نیروی کار است، دروغی که به این دلیل استمرار یافته است که با برملاشدن آن کل سامان واقعیت بر شالوده‌ی نابوده و نیستند‌اش فرومی‌ریزد.

این شیوه‌ی دخالت در پرسشواره‌ی نسبت آزادی نیروی کار و گوهرانگی آن، این امکان را به‌شکلی استوار فراهم می‌کند که آنچنانکه چندصفحه‌ی پیش در گفتاوردی از هگل پیرامون نسبت ذات انسان و بردگی او آمد، "درخودسوبرای خودمحکوم‌به‌بردگی نبودن انسان دیگر یک بایستن صرف انگاشته نشود"؛ اگر گوهرانگی و ذاتیت نیروی کار را همچون یک داده‌ی طبیعت بپذیریم، آزادی آن خودبه‌خود به یک بایستگی فروکاسته می‌شود؛ این بایستگی پیش از هر چیز امری اخلاقی است، و مارکسیست‌هایی هم که کوشیده‌اند آن را به ضرورتی منطقی تأویل کنند (بیش و پیش از همه خود مارکس، و سپس‌تر در سپهر نظریه لوکاچ و در قلمروی عمل‌لنین) به‌رغم برخی تناقضات گفتمانی، دانسته یا نادانسته و به‌درجات گوناگون در مسیر بیان ناگوهرانگی نیروی کار حرکت کرده‌اند (در بخش سپسین این دنباله که دقیق‌تر به دقایق نظریه‌ی ارزش می‌پردازیم، این موضوع تا حدی بررسی خواهد شد). در همان گفتاورد، وقتی هگل یادآوری می‌کند که "دیدگاه اراده‌ی آزاد که حق و دانش حق از آن آغاز می‌شود، اینک فرای دیدگاه ناراستینی‌ست که در آن به انسان همچون ذات طبیعی و تنها همچون مفهومی درخودباشنده، که برین پایه مستعد بردگی‌ست، نگریسته می‌شود"، مشخصاً به فرآیند بحث چپستی آزادی از سطح «سزاواری عارض‌شدن کیفیتی بر یک ذات یا جوهر پیشاپیش‌داده‌شده» به مرتبه‌ی «حل مسئله‌ی خود جوهر» اشاره می‌کند؛ مادام که جوهر چونان یک زیرستای مستقیم‌الخط اثباتی پیش‌بداشته شده است، آزادی در هیئت یک ابژه‌ی کوچک وضع‌شده در فراسو متضمن گسترش بی‌وقفه و بی‌فرجام یک بیکران بد است (رؤیای دم‌به‌دم آزادترشدن نفس)؛ حل مسئله‌ی جوهر از طریق بازتاب تعیین‌بخش بر مفهوم آزادی، با به‌هم‌رساندن دو سر این خط مستقیم، این بیکران را در قالب یک دایره بستار می‌بخشد: آنچه آزادی را پیوسته دیر می‌اندازد، تحقق نیافتن حقیقت جوهری سوژه نیست؛ به‌وارون، مفهوم آزادی جعل شده است تا سوژه (نیروی کار) خود را چونان یک حقیقت جوهری پیش‌داده‌ی آشکارنشده دریابد؛ هدف آزادشدن سوژه نیست، پایان دادن به اسطوره‌ی گوهرانگی آن است، اسطوره‌ای که اصلی‌ترین عنصر قوام‌بخش آن خودِ نگاره‌ی آزادی است.

ارجاع هگل به دیالکتیک خدایگان و بنده در این گفتاورد از فلسفه‌ی حق گویا با همین نتیجه‌گیری هماهنگ است؛ دقت کنید که این تقابل نه از آزادی بنده که از رویارویی او با ذات خود حکایت می‌کند که

هویت راستینش را بر او آشکار می‌سازد؛ اگر خدایگان برنده به‌رغم بازشناخته‌شدن از سوی بنده‌ی بازنده، همچنان در تحقق هویتش خود را ناکامیار می‌یابد، راستی تنها بدان علت است که این هویت رسانای ذات راستین او نیست؛ آنکه با ذات خویش چشم‌درچشم شده، طرفی‌ست که از مرگ می‌ترسد:

نخست، برای بندگی خدایگان ذات است؛ پس آگاهی خودبنیاد برای خودباشنده، برای او همانا حقیقت است، حقیقتی که اگرچه برای او [= بنده] است، اما هنوز درخود نیست. اما بندگی عملاً در خودش دارای این حقیقت سلبیت ناب و حقیقت برای خودبودگی است؛ زیرا او این ذات [= سلبیت ناب] را در خودش تجربه کرده است. به‌دیگرسخن، این آگاهی [= بندگی] صرفاً از این یا آن چیز، و در این یا آن لحظه، ترس نداشته [= صرفاً ترس موردی و مقطعی نداشته]، بلکه از تمامیت ذات خویش هراسیده است؛ زیرا او ترس از مرگ، از این خدایگان مطلق، را درک کرده است. در این هراس، او از درون فروپاشیده، یکسره بر خود لرزیده، و هرآنچه در او سخت و استوار بوده متزلزل شده است. اما این تکانش کلی ناب، این سیال‌شدگی مطلق همه‌ی قوام‌ها، ذات ساده‌ی (بسیط) خودآگاهیست که سلبیت مطلق است، یعنی برای خودبودگی نابی‌ست که بدین سبب در این آگاهیست. این دقیقه‌ی برای خودبودگی ناب، برای او [= بنده] نیز هست، زیرا این دقیقه، در هیئت خدایگان، برای او [= بنده] برابریست اوست. ازین‌گذشته این آگاهی بنده [= صرفاً به‌نحو کلی و هرچورکه‌شده (*überhaupt*) نیست که [معادل] این منحل‌شدن همه‌چیز است، بلکه بنده در امر خدمت‌گزاردن این انحلال را فعلیت می‌بخشد [= در عمل خدمت‌کردن، فسخ‌شدن بنیادهای وجود خود را به اجرا درمی‌آورد]؛ او در این امر، در یکایک دقیقه‌ها از دلبستگی به وجود طبیعی درمی‌گذرد و با کارکردن آروی این وجود آن را از خود دور می‌کند.²⁷ (تأکیدها از اصل و افزوده‌ها از منند)

وانگهی هگل، کمی پیش از آغاز پاره‌ی خدایگان و بنده، آنجا که ذات زندگی را در شدن بی‌وقفه و جایگزینی پیوسته‌ی پیکربندی‌های انداموار سردرپی یکدیگر تعریف می‌کند، رابطه‌ی دوگانه‌ی میان جوهر از یکسو، و ازدیگرسو مقاومت یک اندامواره‌ی بالفعل مشخص — یک پیکربندی، چینش، سرهم‌ساخت یا ترکیب خاص واقعاً موجود اندام‌ها — در برابر دگرگونی و تبدیل‌شدن به پیکربندی یا اندامواره‌ی دیگر را مشخص می‌کند: خویشتن‌پایی عرصه‌ی فعلیت/واقعیت (صیانت نفس "پیکربندی هم‌کنون‌باشنده") موکول به نقض جوهر کلی‌ایست که او از آن به سرشت ناند/موار زندگی (ماده‌ی غیرآلی‌ای که آغازگاه و پایانگاه زیست هر زینده‌ایست) یاد می‌کند، بدین ترتیب که اندامواره برای تأمین بقای خود، امر بازگشت به این جوهر به میانجی مرگ خویش را پس می‌زند تا همچنان فرداً زینده و باشنده بماند؛ این گام نخست فرایند است که در آن اندامواره‌ی فردی بر باشندگی خود و نفی جوهر کلی زندگی پافشاری می‌کند؛ اما در گام سپسین این کلیت گوهرین، یعنی ذات زندگی که چیزی جز شارش بی‌امان پیدایش و نابودی پیکربندی‌های گوناگون نیست، اندامواره را درمی‌آشامد و او از رهگذر مرگ خود به زندگی درمقام کل می‌پیوندد:

²⁷ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Band 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989): 152-153.

اگر دقیقه‌های مندرج در این [رویداد شدن] را از یکدیگر دقیق‌تر تفکیک کنیم، می‌بینیم که در نخستین دقیقه زیستایی (باشندگی، برقراری، *Bestehen*) پیکربندی‌های (گشتالت‌های) خودبنیاد، یا سرکوب آنچه به‌شکل درخود متمایز شدن، یعنی درخود نبودن و هیچ زیستایی (باشندگی) ای نداشتن است را می‌یابیم. اما دقیقه‌ی دوم دقیقه‌ی تسلیم و تمکین آن زیستایی به بیکرانگی تفاوت‌هاست. در دقیقه‌ی یکم، پیکربندی (گشتالت) هم‌اکنون-زیستا (هم‌اکنون-باشنده، هم‌اکنون-برقرار) وجود دارد؛ این پیکربندی چونان چیز برای خویش‌باشنده یا چونان جوهر در-تعیین-خود بیکران، در تضاد با جوهر کلی روی می‌دهد، این شازندگی [یا تبدیل مداوم یک پیکربندی زیستا/باشنده به پیکربندی دیگر، به میانجی بازگشت به جوهر کلی یعنی ماده‌ی ناندماوار] و پیوستگی با این جوهر کلی را رد می‌کند، و خود را نه چونان چیزی که در این امر کلی منحل می‌شود، بلکه بیشتر به‌سان چیزی مطرح می‌کند که به‌سبب جدایش از این سرشت ناندماوارش و از طریق مصرف آن، خویشتن را حفظ می‌کند (بقای خود را تأمین می‌کند).²⁸ (تأکیدها از اصل و [افزوده‌ها] از منند)

گرچه تصویرسازی بحث به‌شدت یادآور زندگی باوری دلوز، مفهوم‌پردازی ماشین میل او، و دوگانه‌ی همیشه-در-کشمکش شدن (شیزو) و بودن (پارانویاک) است، اما نباید از دیالکتیکی که در تلقی اخیر پدیدارشناسی روح از رابطه‌ی زینده و زندگی نهفته است غافل شد، زیرا هگل بر خلاف نهفته‌باوران کلیت‌ستیز آینده، هنگام بحث درباره‌ی فرایند شدن از جوهر کلی سخن می‌گوید: تنها چیزی که همیشه پایدار است، تنها زیربنای راستین اندامواره‌های خویشتن‌پا، خود شارش بی‌وقفه‌ی شدن آنهاست: جوهر آنها تبدیل شدن یا چیز دیگری شدن است؛ اما این تبدیل به میانجی بازگشت به کلیت روی می‌دهد: فرد یا اندامواره نخست می‌میرد و به ماده‌ی ناندماواری که «سرشت کلی زندگی» است، بازمی‌گردد تا مستعد بازپیکربندی در هیئت یک زیستایی نوین شود. مطلقاً نباید میانجی این ماده‌ی ناندماوار نخستین را به بدن بدون اندام‌های دلوز ترجمه کرد، چون دارای کلیت است: هر *BWO* برای یک‌وتنها یک پیوند میل است و به‌هیچ‌رو کلیت ندارد؛ درواقع در شدن گوهری هگل یک نقطه‌ی ثابت وجود دارد (ماده‌ی ناندماوار) که چرخه‌ی زندگی همواره به آن بازمی‌گردد؛ درست همین دقیقه‌ی بازگشت است که هگل آن را به آشتی اندامواره با خویش تعبیر می‌کند؛ مرگ چونان وهله‌ی یگانگی زینده با کلیت جوهری خود (فرایند شدن)، یعنی با جنس بسیط خود، تحقق یک سوژه‌ی بیگانگی زوده است: سوژه‌ای که به‌وارون میل خویشتن‌پایانه‌ی آغازین خود، اکنون میانجمندانه به خودآگاهی رسیده، یا اگر از زاویه‌ی روبرو روایت کنیم، جنسی که خودآگاه شده است. پس اندامواره‌ی فردی (یک زیستایی مشخص) برای آنکه به‌طور گوهرین زنده باشد و زیر نام جنس زندگی قرار گیرد، باید از لجاجت بر زیستایی، باشندگی، قرار یا تداوم خود، از خویشتن‌پایی خود، دست کشیده و دیگر جوهر شدن را، که میانجی‌اش مرگ است، انکار نکند و تن به نفی مطلق بسپارد؛ درواقع به‌شکلی متناقض‌نمایانه، برای تحقق زندگی گوهرین خود باید پذیرای مرگ باشد:

²⁸ Hegel, *Phänomenologie* ..., op. cit. 141.

در زندگی، که متعلق (ابژه‌ی) میل است، نفی یا در یک دیگری است [= امر نفی‌شدگی، در وجود یک دیگری نمودار می‌شود]، یعنی در میل است، یا تعینی‌ست در برابر یک پیکربندی بی‌تفاوت (بی‌غلقه، gleichgültige) دیگر، و یا سرشت کلی نالند/موار زندگیست. اما این سرشت کلی خودبنیاد، که نفی در آن مطلق است، جنس اَبسِیْطِ مورد بحث در منطق [در معنای دقیق واژه، و یا [در واقع] خودآگاهی‌ست. خودآگاهی تنها در یک خودآگاهی دیگر به خرسندی خود می‌رسد.²⁹ (تأکیدها از اصل و افزوده‌ها] از منند)

در خوانش هیپولیت از پدیدارشناسی، در این دقیقه هگل تک‌گوهرباوری (مونیسیم) و چندگوهرباوری (پلورالیسم) را به آشتی می‌رساند؛ فهم این آشتی بسیار راهگشاست چون بی‌درنگ پرسش زمان را پیش می‌کشد؛ آیا همزمان با اینکه یک گوهر یگانه داریم، با یک جور بسگانگی جوهری لایب‌نیتسی هم روبرویم؟ هگل موضوع را در ساخت قیاس جستجو می‌کند: در قیاس زندگی انداموار، محل همرسی این دو حد کوچک و بزرگ (همرسی جوهر ناب از یکسو و بسگانگی جوهرهای فردی پیکربندی‌های هم‌اکنون‌باشنده از دیگرسو) همانا میانگانه‌گونه یا نوع است، دقیقه‌ای که در آن تداوم جوهر بسیط (زندگی ناب چونان حرکت صرف) در خویشتن‌پایی هریک از زیندگان متکثر تجلی می‌یابد: گونه فرد زینده‌ایست که جوهر بسیط و فوق‌مجرد زندگی ناب را در بودوباش و تولیدمثل خود بازنمایی می‌کند؛ به‌دیگرگفتار، فرد که از یکسو تابع رانش خویشتن‌پایی خود بوده و در برابر امر «بازگشت به جوهر ناب به میانجی مرگ اندامواره» مقاومت می‌کند، و از دیگرسو برای زنده‌بودن می‌بایست کلیت انتزاعی زندگی را نیز تصدیق کند، مرتبه‌ی تجریدی پایین‌تر از جنس/جوهر (زندگی/شدن ناب) را می‌یابد که همانا گونه یا نوع است: جایی که فرد از طریق تولید فرزندان با مشخصات نوعی خودش، به‌رغم مرگ فردی خود، به‌درجه‌ای خویشتن را بازتولید می‌کند:

پس قیاسی را می‌بینیم که در آن یک حد عبارت است از زندگی کلی به‌سان چیز کلی یا همان جنس (Gattung)، اما حد دیگر زندگی کلی چونان چیز فردی یا همان فرد کلی است؛ اما حد میانی³⁰ از هم‌آیی هردوی اینها برساخته شده است، جوری که حد نخست در آن چونان کلیت متعین یا همچون گونه (نوع، Art) نمودار می‌شود، اما حد دیگر به‌سان فردیت راستین یا فردیت فردی (einzelne Einzelheit) خود را به آن واگذار می‌کند.³¹ (تأکیدها از اصلند)

گوهرانگی‌های مستقل و گوناگونی که اندامواره‌های فردی (پیکربندی‌های هم‌اکنون‌زیستا/باشنده)، در برابر درآشامیده‌شدن از سوی جوهر یگانه‌ی زندگی (فرایند شدن)، بر آنها پافشاری می‌کنند، در یک جور هم نهاد با خود این جوهر/جنس فوق‌مجرد، گونه را ایجاب می‌کنند؛ گونه، چونان کلیتی که تعین یافته است، فرد را

²⁹ Hegel, *Phänomenologie ...*, op. cit. 144.

³⁰ مقصود از دو حد یکم و دوم، حدهای کوچک و بزرگ در قیاس اقترانی است که با رفع حد میانی (حد وسط) در گزاره‌ی نتیجه، موضوع و محمول حکم فرجامین را شکل می‌دهند؛ برای نمونه در قیاس کوچک و بزرگ "هر پستانداری حیوان است (کوچک)؛ هر حیوانی میراست (بزرگ)؛ پس: هر پستانداری میراست (نتیجه)"، حدود کوچک و میانی و بزرگ به‌ترتیب پستاندار، حیوان و میرا هستند؛ و این ساختار خودبه‌خود ترتیب افزایش تجرید را مشخص می‌کند: فرد، گونه (نوع) و جنس.

³¹ Hegel, *Phänomenologie ...*, op. cit. 223-224.

فرای خود فرد و چونان تبار او حمل می‌کند، اما با ضرورت بازگشت به جوهر ناب به میانجی مرگ نیز از در آشتی درآمده است؛ پس گونه فردیتیست که به جانب جوهر (حد بزرگ) باز می‌گردد، یا کلیت مرگ مرجع گوهرینیست که چونان خویشتن‌پایی فرد (حد کوچک) پدیدار می‌شود؛ نکته آنکه به‌باور هگل اگر ساختار قیاس را در مورد آگاهی به کار بندیم، زنجیره‌ی فرگشت این «حد میانی»، یعنی پیکربندی‌های واقعاً موجود آگاهی از گذشته تا آینده، میان دو حد کوچک و بزرگ آن (خودآگاهی حسی و روح کلی)، خود تاریخ را شکل می‌دهند که موضوع گزارش پدیدارشناسی هگل است؛ اما هگل به دلیلی شگفت‌انگیز حد میانی قیاس پیکریابی انداموار را از این قاعده مستثنا می‌کند؛ گونه‌ی زیستا در یک نقطه منجمد شده و به‌رغم آنکه زندگی در سطح عالی تجرید و به‌سان جوهر ناب زیستن چیزی جز فرایند شدن نیست، در همان نقطه در جا می‌زند: شدنی که در زمان پیش نمی‌رود و هر دگرگشت احتمالی در آن نه پیرو سامانی منطقی، بلکه پیشامدی ناچشمداشته است؛

از اینها پی می‌بریم که برای عقل مشاهده‌ی وجود حاضر (دازاین) پیکره‌یافته (gestaltet)، تنها می‌تواند چونان زندگی به‌طور کلی نمودار شود، زندگی کلی‌ای که با این همه به‌طور واقع در درون خودش هیچ انتظام/ترتیب یا طرح/ساخت عقلانی‌ای برای آنچه از تفاوت‌یابی‌هایش [در قالب اندامواره‌های فردی متمایز] حادث می‌شود، ندارد و [ازینرو به‌راستی] یک سامانه‌ی خودبنیاد پیکره‌ها [ی فردی زنده] نیست. — اگر در قیاس پیکریابی انداموار، حد میانی که دربرگیرنده‌ی گونه و واقعیت‌یابی آن در هیئت فردیت تکین (einzelne Individualität) است، در خودش [هر دو] حد کلیت درونی و فردیت کلی^{۳۲} را داشت، آنگاه این حد میانی در حرکت واقعیت‌یابی خود، بیان و سرشت کلیت را می‌داشت و یک فرگشت خودسامانده (خودنظام‌بخش) می‌بود. به چنین سیاقیست که آگاهی، میان روح کلی و فردیت آن که همان آگاهی حسیست، سامانه‌ای از پیکریابی‌های آگاهی را در مقام حد میانی داراست که چونان زندگی روح، زندگی‌ای که خود را در قالب یک کل انتظام می‌بخشد، است — سامانه‌ای که اینجا [= در این کتاب] مورد توجه است و وجود حاضر (دازاین) عینی‌اش را چونان تاریخ جهان در برابر خویش دارد. اما طبیعت انداموار تاریخ ندارد؛ این طبیعت از کلیت خود، زندگی، به‌گونه‌ای بی‌میانجی [= بی‌نیاز به حد میانی، یک‌راست] به ساحت فردیت وجود حاضر فرومی‌افتد، و دقیقه‌های تعین ساده (بسیط) و زیندگی فردی که در این واقعیت‌یابی متحد شده‌اند، شدن را تنها چونان حرکتی پیشامدوار (تصادفی) او نه آنچنان که در مورد آگاهی دیدیم، یک حرکت سامانمند [پدید می‌آورند، حرکتی که در آن هر یک از این دقیقه‌ها به جای خودش دست‌به‌کار و فعال است و در آن کل حاصل و حفظ می‌شود؛ اما این فعال‌بودگی چنانچه برای خود است، صرفاً در نقطه‌ی خودش محدود است، زیرا کل در این نقطه یافت نمی‌شود، و کل در این نقطه یافت نمی‌شود، زیرا در مقام کل اینجا برای خودش نیست.^{۳۳}

(تأکیدها از اصلند؛ زیرخط و [افزوده‌ها] از منند)

^{۳۲} دقت کنید که این دو حد، همان دو حد نهایی کوچک و بزرگ قیاس است.

^{۳۳} Hegel, *Phänomenologie ...*, op. cit. 224-225.

در تنانگی برده که پاسداشت آن (ترس از مرگ، از خدایگان مطلق) او را به جایگاه بردگی رسانده است، گوهرانگی ای نیست؛ تا آنجا که پیکره‌یافتگی انداموار بدن فردی او مطرح است، با مقاومت این زیست فردی در برابر بازگشت به جوهر راستین که همانا خود فریاد شدن به میانجی مرگ است، سروکار داریم و راست آنکه همین مقاومت است که به بردگی می‌انجامد؛ البته درک حقوقی این خویشتن‌پایی، چنانکه هگل پیش‌تر گفته است، با وضع یک ذات یا جوهر انسانی طبیعی عام در پس زیست فردی برده ("انسان چونان /حضور یک ذات طبیعی به‌طور کلی در پس یک هستنده") تلازم دارد، اما اکنون روشن است که این معنای سنتی جوهر بیشتر استوارنده‌ی امر بردگیست و هگل در پاره‌ی نقل شده از فلسفه‌ی حق که اشاره‌ی اخیر ما بدان بازمی‌برد، تذکر می‌دهد که پیش‌انگاشتن چنین جوهر ممتد ایجابی‌ای برای انکار ذاتی بردگی، همزمان توجیه‌کننده‌ی حق جاودان سروری خدایگان نیز هست؛ به چشم می‌آید که در این توجیه حقوقی، آنچه به ذات یا گوهره‌ی انسانی مشترک در پس یک هستنده یا یک پیکره‌یافتگی انداموار فردی هم‌اکنون-زیست‌باشنده تعبیر می‌شود، درواقع تلقی پدیدارشناسی از گونه چونان حد میانی قیاس پیکره‌یابی و نمود ویژگی‌یافته‌ی پایستاری و خویشتن‌پایی اندامواره‌ی فردی (پیکره‌ی هم‌اکنون-باشنده) است، و نه جوهر در معنای فرایند بیقرار و بی‌وقفه‌ی شدن به میانجی مرگ، و این تعیین‌یافتگی به عنوان نوع «زیستی طبیعی»/انسان که بیانگر یک سطح پایین‌تر تجرید نسبت به جوهر است، چنانکه دیدیم تاریخ ندارد: تکراریست که در یک نقطه گرفتار شده و همین گرفتارشدگی خویشتن‌پایانه به‌صورت امتداد یک زیریستای ارسطویی در پس یک فرایند دروغین دگرگونی تجربه می‌شود، و گرنه با هگل دانسته‌ایم که هیچ دگرگونی بر بستر پاینده‌ی یک جوهر زیریستای پایستار و ناوردادرکار نیست؛ تنها چیز گوهرین خود دگرگون‌یست. تجرید گونه در حکم ذات طبیعی انسانی عام مستقر در پس هستنده، منطقی‌مستلزم تأیید و تضمین خویشتن‌پایی است که در هیئت ترس برده از مرگ (از درآشامیده‌شدن در گوهره‌ی راستین) او را به جایگاه بردگی رانده است؛ آنچه بردگی آور است خود این تلقی سنتی از ذات مانای طبیعی انسان (گونه‌ی انسانی) است، نه کیفیتی که بر آن عارض شده است.

گرچه هگل ادعای ناتاریخ‌مندی زندگی را تنها برای پیکره‌یابی زینده‌ی طبیعی به‌کار می‌برد و درست همین فقدان تاریخ زندگی طبیعی را دلیلی برای گذار سپسین کتابش به خوانش پدیدارهای آگاهی انسانی — به‌عنوان یگانه چیزی که دارای تاریخ است — می‌داند، اما به‌هرروی زندگی و تعمیماً انداموارگی نزد او معنایی عام‌تر از درک زیست‌شناختی از این مفاهیم دارد و به‌نوعی کل هستی را شامل می‌شود؛ در مرتبه‌ی بالاتر برخال انداموارگی، زینده هر پدیده‌ایست که در برابر درآشامیده‌شدن در جوهر بسیط زندگی/شدن به‌میانجی مرگ، مقاومت می‌کند و ازینرو گونه‌ی زیستی هم‌مرتبه‌ی خود را وضع می‌کند؛ پس همچنان برای بازپیکره‌بندی‌های آن اندامواره با فقدان تاریخ و انجماد روند زادومرگ در یک‌وتنها یک نقطه روبرویم. این

تعمیم احتمالاً در خوانش پیوند گوهرین صورت‌بندی‌های تاریخی گوناگون یک شیوه‌ی تولید، یا شاید ناتاریخمندی آنها، به کار آید؛ و من دوباره گمان می‌کنم که سرشت این مسئله به‌غایت امنیتی‌ست.

برای نمونه صحبت کردن از نولیبرالیسم، بی‌واسطه بحثی درباره‌ی جوهر و گونه و اینجور چیزهاست؛ ظرایف اقتصادی بحث هم عیناً مربوط به همین مقولاتند و شوربختانه نظریه‌پردازان مارکسیست معاصر که در حوزه‌هایی چون دولت یا جریان‌ها و قانونمندی‌های اقتصادی صورت‌بندی‌های تاریخی سرمایه‌داری مشغول نقادی بوده‌اند، کمتر خود به این پیوندها اشاره کرده‌اند؛ بنابراین در کارهای آن دسته از این نویسندگان و تحلیلگران سیاسی و اقتصادی که فرگشت سرمایه‌داری در سده‌ی بیستم را، البته با تمرکز بیشتر بر آخرین گذار یکسره تحقق‌یافته از دولت رفاه به نولیبرالیسم، کاوش کرده‌اند، ناگزیر این پیوند به‌صورت شیوه‌ی تجرید نمایان می‌شود. همچنین امر دوره‌بندی سرمایه‌داری، چنانکه در آغاز دیدیم، ما را به پرسش بیکران‌های راستین و بد راه می‌برد: در اشاره‌ی کوتاهمان به معنای دوران‌شناختی برداشت لنین از امپریالیسم گمانه زدیم که در یک دیدگاه یا ذهنیت بسیار ویژه، گذار از یک صورت‌بندی به صورت‌بندی دیگر دارای تاریخ نیست؛ در این ذهنیت وضع یک راستای دکارتی به‌سان ظرف جوهری جایگزینی امپریالیسم با فلان فرامپریالیسم فرضی در زنجیره‌ی سَرمدی کاذب یک بیکران بد، اساساً همچون خویشتن‌پایی یک گونه‌ی انداموار فهمیده می‌شود، و چنانچه فراچنگ آید که این جایگزینی زمانمند یکی-پس-از-دیگری هرگز بعد تاریخی ندارد و یگانه حقیقت سرشتین این شبه‌فرایند همانا همانستی نقاط آغاز و پایان آن در هیئت دایره‌ای یک بیکران کرانمند (بیکران راستین) است، آنگاه همین دوره‌ای که هم‌اینک در آن قرار داریم، بی‌درنگ به لحظه‌ی بستاربخشی به کل این حرکت کاذب، و بدین ترتیب به فسخ تعیین‌یافتگی متصلب‌گونه‌ی وضع‌شده برای تضمین شبه‌فرایند مذکور تبدیل می‌شود؛ این به‌روشنی تحقق یک سوژه‌ی مرگ‌آگاه است: دوره‌ای که از لحظه‌بودن خویش آگاه شده است.

پرسش دوره‌بندی

البته این فرضیه نافی کارایی انتقادی گزاره‌های شناختی‌ای که پیرامون خودویژگی‌های اقتصادی و اجتماعی هر یک از دوره‌های مورد بررسی ارائه می‌شوند نیست، و به‌وارون در آن تراز انتزاعی تحلیل که امر دوره‌بندی ناگزیر به موضوع چیستی و چگونگی استمرار زمانی جوهر پیوند می‌خورد، درنخستین نگاه جنبه‌ی نقادانه‌ی بی‌درنگی که به کار مهار سرمایه‌داری آید دیده نمی‌شود؛ پس باید به درجه‌ای از محافظه‌کاری ملانقطنی‌وار در این بحث اعتراف کرد که باعث می‌شود مثلاً پاره‌های کوتاهی از کتاب مشهور تونی اسمیت، جهانی‌سازی، که در آن او به‌شکلی گذرا و البته بیشتر با انگیزه‌ی دفاع از اصالت روش مارکس در برابر پنداره‌ی اشتقاق آن از نظروزی حاد-آلیستی هگل، به مقایسه‌ی نحوه‌ی صورت‌بندی مفهومی جوهر در اندیشه‌ی این دو مرد

می‌پردازد، در امر نقدِ میدانی سرمایه‌داری واقعاً موجود قابل تعلیق باشد؛ اما احتمالاً این تنها در کوتاه‌مدت پاسخ می‌دهد؛ به‌طور مشخص او پنج الگو برای جهانی‌سازی را، آنچنانکه نظریه‌پردازان هوادار و مُبَلِّغِ این الگوها در آثار نظریشان معرفی کرده‌اند، تعریف می‌کند: الگوی دولت اجتماعی (تزدیک به مفهوم دولت رفاه)، الگوی نولیبرالی، الگوی دولت آسانگر یا شتابدهنده (catalytic-state)، الگوی جهان‌شهروندی دموکراتیک (democratic-cosmopolitan)، و سرانجام بدیل انتقادی مارکسی؛ همچنین پیشاپیش در مقدمه‌ی کتاب یادآوری می‌کند که بازشناسی این الگوها برپایه‌ی چنان تجربیدی استوار است که یافتن مصداق تاریخی مشخص برای هر یک از آنها دشوار و بلکه ناممکن است، آنسانکه نمی‌توان آنها را «شکل» در معنای منطقی کلمه دانست؛ درواقع در کتاب او ما بیشتر با مواضع نظری نظریه‌پردازان جهانی‌سازی سروکار داریم و نه با واقعیت تاریخی آن:

البته اینها گونه‌های آرمانی هستند. هیچ چارچوب نهادی در گذشته و حال، هرگز هیچ‌یک از این الگوها را به‌عنوان یک شکل ناب تجسد نبخشیده است. به‌طریقی مشابه [کاری که اینجا شده است]، بیشتر نظریه‌پردازان در نوشته‌هایشان عناصری [متفاوت با آنچه اینجا برای تعریف الگوها انتخاب شده‌اند] را از چارچوب‌های گوناگون در زمان‌ها و مکان‌های مختلف دستچین و با یکدیگر ترکیب کرده‌اند.³⁴ (افزوده‌ها] از منند)

اسمیت دقیقاً اصطلاح وبری گونه‌های آرمانی (*ideal types*) را به‌کار می‌برد که بنا به تعریف خود و بر صرفاً انتزاع‌هایی ذهنی برای تحقق امر سنجش، و به زبان ساده‌تر سنجه‌ها یا ابزارهایی برای اندازه‌گیری در پژوهش جامعه‌شناختی تجربی‌اند، و نه تجریدات عینی و منطقی‌ای که به مفهوم ایده‌آلیستی شکل شباهت ببرند. چنانکه می‌بینیم خود او اذعان می‌کند که دیگر نظریه‌پردازان برای انجام کار پژوهشی خود الگوهای دیگری را با انتخاب مؤلفه‌های دیگری از چارچوب‌های تاریخی موجود معرفی کرده‌اند، و برین پایه نمی‌توان این چارچوب‌ها را با دقت معنادار ذیل این الگوها دسته‌بندی کرد، یا به‌عبارتی از طریق حمل این الگوها بر آنها، آنها را با صحت منطقی تعریف کرد. بااین‌همه اسمیت با انتخاب روشی که احتمالاً باید در کاربست آن برای گونه‌ی آرمانی پروا داشت، این الگوها را تا مرتبه‌ی شکل، یعنی نزدیک به مفهوم شیوه‌های تولید، بالا می‌کشد، اگرچه همانجا و هنگام معرفی روش خود بر تفاوت آن با روش دیالکتیک تاریخی که ناظر بر فراگرد تاریخی جایگزینی شیوه‌های تولید در روندی فرایاز است، تأکید می‌کند؛ درعوض او برای روند جایگزینی این الگوهای پنجگانه با یکدیگر، منطق دیالکتیکی بدیل موسوم به دیالکتیک نظام‌مند (*systematic dialectics*) را پیش می‌کشد که خروجی آن، به‌وارون دیالکتیک تاریخی، نه بیان عقلانی طرح کلی یک پیشرفت تاریخی، بلکه بازسازی عقلانی یک کلیت نظری برساخته از مفاهیمی است که به یک "شکل اجتماعی واقعاً موجود" (اینجا، سرمایه) ارجاع می‌دهند و ترتیب ظهورشان نه مقارن با ترتیب زمانی پدیداری تاریخی این مقولات

³⁴ Tony Smith, *Globalisation: A Systematic Marxian Account* (Leiden: Brill, 2006): 3, n5.

بلکه برپایه‌ی ترتیب منطقی و نظام‌مند تجرید و پیچیدگی‌شان است، یعنی بیش‌و کم شبیه آنچه مارکس در کارهای اقتصادی‌پسینش برای ترسیم شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به‌سان یک کل مجرد می‌کند:

هدف دیالکتیک تاریخی بازسازی عقلانی طرحی از پیشرفت‌ست که در بنیاد همه‌ی پیچ‌وتاب‌های حادث در تاریخ تجربی قرار دارد. درس‌گفتارهای فلسفه‌ی تاریخ هگل که به‌قولی زنجیره‌ای را از خاورزمین گرفته تا جهان یونانی و رومی و سپس دنیای مدرن دنبال می‌کند، نمونه‌ای از این دیالکتیک است. نظریه‌های مارکس که در آنها شیوه‌های تولید به‌ترتیبی غیردلبخواهانه ظهور و افول می‌کنند، نمونه‌های دیگری هستند ... اگر پرسیم که آیا جهانی‌سازی مرحله‌ی نوینی در فرگشت تاریخی سرمایه‌داری یا در کلیت تاریخ انسانی است، [همچنان] مشغول پژوهش در دیالکتیک تاریخ هستیم، خواه این مفهوم را به‌کار ببریم و خواه نبریم ... پرسش‌های تاریخی-دیالکتیکی طرح‌شده در این کتاب، به‌شیوه‌ای صورت‌بندی شده‌اند که با پرسش تصادفی‌بودن یا مشروط‌بودن مسیر تاریخ، یا توان دگرگون‌کننده‌ی عاملیت انسانی، درگیر نمی‌شوند. و حتا از این هم مهم‌تر، ترتیب مواضع در مباحثات جهانی‌سازی که بنیاد این کتاب را شکل می‌دهد، یک ترتیب تاریخی نیست. نوع دیالکتیک اساساً موردتوجه در این کتاب، دیالکتیک نظام‌مند است.³⁵

اسمیت بر آن است تا نظریات و مواضع گوناگون و همستیز اندیشمندان مختلف پیرامون جهانی‌سازی را چونان الگوهای مفهومی‌ای بررسی کند که برپایه‌ی منطقی دیالکتیکی هر یک از زهدان محدودیت‌ها و تضادهای دیگری بیرون می‌آیند و موجودیت مفهومی پیچیده‌تر و متکامل‌تری را شکل می‌دهند (آنچنانکه مثلاً در الگوی انتزاعی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری که مارکس در *گروندریسه* و *سرمایه* ترسیم کرده است، مفهوم پیچیده‌تر «سرمایه» از دل مفاهیم ساده‌تری چون «کالا» زاده می‌شود)؛ در نتیجه او برای حفظ همبستگی ساختاری نظریه‌ی خود تأکید می‌کند که مانند تلاش‌های مشابه صورت‌گرفته برای کاربست روش دیالکتیک نظام‌مند، و از جمله آثار اقتصادی خود مارکس، ترتیب ظهور الگوها عیناً با ترتیب تاریخی پدیداری آنها انطباق ندارد، بلکه الگوی پیچیده‌تر صرفاً نتیجه‌ی بروز و صراحت‌یابی تضادهای الگوی ساده‌تر است (همچنان که مثلاً تقدم طرح مفهوم کالا بر مفهوم پول در تحلیل مارکس، به‌معنای اولویت ظهور تاریخی کالا نسبت به پول نیست؛ پول عینیت‌یابی تضادی‌ست که در ذات کالا جریان دارد):

اینجا هدف طرح یک بازآفرینی عقلانی‌ست که در آن چارچوب‌هایی که از حیث ترقی‌بخشی بسنده‌تر هستند جایگزین چارچوب‌های نابسنده می‌شوند. این پیشروی می‌تواند بازتاب توالی تاریخی پدیدارشدن این چارچوب‌ها باشد یا نباشد. نمونه‌ی الگووار این نوع نظریه‌ی دیالکتیکی پدیدارشناسی روح هگل است. بخش‌هایی از *گروندریسه*، نظریه‌های ارزش/افزوده و سرمایه‌ی مارکس نیز بیانگر همین رویکرد هستند. در بخش یکم این اثر من خط‌سیر یک پیشروی نظام‌مند را بررسی و دنبال می‌کنم که از جهانی‌سازی طبق الگوی دولت اجتماعی آغاز شده و با گذار از الگوهای نولیبرالی و دولت آسانگر (شتاب‌دهنده)، به چارچوب جهان‌شهروندی دمکراتیک می‌رسد. نشان خواهم داد که

³⁵ Smith, *op. cit.* 6-7.

در این دنباله عملکرد هر یک از الگوها در تضاد با ادعاهایی ست که هواداران برجسته‌ی آنها طرح کرده‌اند ... به زبان هگل، یک «تضاد درون‌ماندگار» یک «نفی متعین» را ایجاد می‌کند. تضاد در یک موضع معین، پروانه‌ی نظری لازم برای حرکت به سوی الگوی نویی را به دست می‌دهد که در آن کاستی‌های ناپیدایی که چارچوب پیشین را در بر گرفته بودند، دیگر آشکارا مورد اشاره و بررسی قرار می‌گیرند. تضادهای درون‌ماندگار گریبانگیر موضع جهان‌شهروندی دمکراتیک، ضرورت گذار به یک الگوی مارکسی [نقد] جهانی‌سازی سرمایه‌دارانه را نشان می‌دهند، الگویی که در آن تضادها و تعارضات اجتماعی حل‌نشده‌ی سامان جهانی عصر حاضر به روشنی بازشناخته می‌شوند.³⁶

دیالکتیک نظام‌مند مورد نظر اسمیت، آنچنانکه خودش آن را توضیح می‌دهد و در کتاب به کار می‌بندد، بیش از آنکه شکل‌های اجتماعی واقعاً موجود را نقد کند و جایگزینی تاریخی هر یک با دیگری را توضیح دهد، الگوهایی انتزاعی را، آنگونه که در آثار نظریه‌پردازان برجسته‌ی هوادار و معرف هر الگو ترسیم شده‌اند، چونان مراتب گوناگون انکشاف‌انگاره‌ی جهانی‌سازی مورد بررسی قرار می‌دهد؛ در هر موضع یا نظریه، تضادهای نهفته و ناپیدا در موضع یا نظریه‌ی پیشین روشن شده و به صراحت مورد نقد قرار می‌گیرند، تا سرانجام در قالب نقادی مارکسیستی کلیت جهانی‌سازی سرمایه‌دارانه، همه‌ی تضادها مورد شناخت و نقد قرار گرفته و ضرورت گذار به یک الگوی غیرسرمایه‌دارانه، الگوی سوسیالیستی، نمایان می‌شود. به دلیل همین سرشت نظریه‌ای یا موضعی الگوهای معرفی شده است که الگوی جهان‌شهروندی دمکراتیک می‌تواند به سادگی در کنار الگوی دولت اجتماعی یا نولیبرالی، به عنوان یک رویکرد جهانی‌سازی مورد بررسی نقادانه قرار بگیرد و حتا بحث ضرورت گذار از آن به یک الگوی مارکسیستی مطرح شود، بی‌آنکه هیچ مصداق واقعی و تاریخی موجودی برای این شهروندی جهانی مردم‌سالارانه وجود داشته باشد؛ راست آنکه اسمیت درباره‌ی این الگو فقط به نظریه‌پردازی‌های کسانی چون هابرماس و نوسباوم و به ویژه دیوید هلد اشاره می‌کند. چنانکه پیشتر گفته شد، تمام چهار الگوی پیش‌اسوسیالیستی مورد بحث راجع به صورت‌بندی‌های اجتماعی واقعاً موجود نیستند، بلکه انتزاع‌های تجربی برای یکجور سنجش نقادانه‌ی امر جهانی‌سازی‌اند و این نکته در مورد واپسین الگو (جهان‌شهروندی دمکراتیک) بیش از آن دیگری‌ها راست می‌افتد. با توجه به اینکه در مورد خود دوره‌ی فعلی نیز گاه با ادعاهایی پیرامون نسخه‌های گوناگون و ناهمسان نولیبرالیسم روبرویم، درنگ بیش‌و کم احتیاطی اسمیت بر اینکه اینجا هم نه با شکل‌ها یا صورت‌بندی‌های اجتماعی به‌راستی موجود بلکه با «گونه‌های آرمانی» سروکار داریم، قابل توجه می‌شود؛ بر بنیاد گفته‌ی او این زنجیره‌ی الگوها روند آشکارگی افزایش یافته‌ی تضادهای نظام‌یافته در یک کل را نشان می‌دهد، به این ترتیب که تضادهای یک الگوی انتزاعی، به پیدایش/نگاره‌ی (و نه الزاماً واقعیت بیرونی) الگویی دیگر می‌انجامد، انگاره‌ای که به شکل ناب در آثار برخی نظریه‌پردازان معرف آن الگو طرح شده است؛ نتیجه آنکه کار اسمیت به جستاری نقادانه و تضادیابانه در همین آثار نظری اختصاص دارد و نه پژوهش در واقعیت روابط اجتماعی و اقتصادی شکل‌های تاریخی

³⁶ Smith, *op. cit.* 8-9.

سرمایه‌داری؛ برای من بسیار دشوار است که این رویکرد را با روش مارکس در تجرید نظام‌مند شکل‌های بنیادبخش الگوی تحلیل مارکس از بطن یکدیگر (کالا، ارزش، کار مجرد، پول، سرمایه ...) مقایسه کنم، چون مفاهیم طرح‌شده در دیالکتیک نظام‌مند مارکس در گروندریسه و سرمایه، هریک نظریه‌نظیر با یک رابطه‌ی اجتماعی مشخص، و درواقع بیان مجرد آن رابطه هستند، نه یک الگوی ذهنی طرح‌شده برای سیاستگذاری‌های اقتصادی و اجتماعی؛ دشوار بتوان طرح نظریات فون هایک پیرامون آزادسازی اقتصاد برای تصریح تضادهای نظریه‌ی رالزی لیبرالیسم مهارشده در الگوی دولت اجتماعی را پیرو منطق همان دیالکتیک نظام‌مندی دانست که برآمد ارزش از تضاد درونی کالا را تبیین می‌کند، با این توجیه که در هر دو مورد یک تضاد بنیادین، به جای رفع شدن، در سطح پیشرفته‌تر و پیچیده‌تری بازتولید می‌گردد. تکرار می‌کنم که این تردید بیش از همه بدین دلیل ایراد می‌شود که اسمیت نه با خود صورت‌بندی‌های تاریخی سرمایه‌داری، بلکه با «نظریه‌ها»ی اندیشمندانی که او آنها را طبق سلیقه‌ی تجرید خودش انتخاب کرده است سروکله می‌زند و چنانکه خود اذعان می‌کند، پژوهشگر دیگری ممکن است با انتخاب اندیشمندانی دیگر، الگوهای متفاوت، یا به‌دیگرگفتار گونه‌های آرمانی دیگری را تعریف کند (تأکید دوباره بر این واقعیت لازم است که گونه‌ی آرمانی صرفاً ابزار سنجشی برای جامعه‌شناسی‌های تجربیست و متعلق درخوری برای روش دیالکتیکی نیست).

به پندار می‌آید که پرهیز اسمیت از کاربرد روش دیالکتیک تاریخی و اصرار بر دیالکتیک نظام‌مند به دردسر ذاتی پژوهیدن پیرامون تاریخمندی یک شیوه‌ی تولید معین برپایه‌ی صورت‌بندی‌های تاریخاً موجود آن بازمی‌گردد، به‌ویژه آنکه او بر عدم تطابق ترتیب ارائه‌ی این الگوها در کتابش با توالی تاریخی احتمالی پیدایش آنها در واقعیت، چندباره تأکید دارد؛ باین‌همه او جلوتر توضیح می‌دهد که صرف استناد به دیالکتیک نظام‌مند به معنی بستن امکان بحث درباره‌ی دگرگشت‌های تاریخی سرمایه نیست:

دیالکتیک نظام‌مند یک جور بازسازی نتایج تجربیست و برین پایه هنگامی که مواد تجربی تازه‌ای یافت می‌شوند یا دگرگونی‌های تاریخی نوینی روی می‌دهند، می‌توان در این دیالکتیک بازبینی کرد. اما اگر تنها به گفتن همین بسنده کنیم، شکاف میان منطق نظام‌مند سرمایه و دگرگونی‌های تاریخی سرمایه‌داری همچنان ژرف و بزرگ می‌ماند. شکل‌های اجتماعی‌ای که در دیالکتیک نظام‌مند بررسی می‌شوند، به‌خودی‌خود به ما می‌گویند که سرمایه چیست، نه اینکه ممکن است چه چیزی بشود. اما سرمایه [ای مارکس] فقط نظریه‌ای درباره‌ی شکل‌های اجتماعی به دست نمی‌دهد، بلکه ملاحظاتی نیز درباره‌ی گرایش‌های ساختاری‌ای دارد که ناگزیر در این شکل‌ها مندرجند. برای نمونه، شکل‌های اجتماعی‌ای که رابطه‌ی سرمایه و کار مزدی را در جلد یکم تعیین می‌کنند، گرایشی به نوآوری‌های فنی و سازمانی در قلمروی تولید ایجاد می‌کنند تا نرخ ارزش افزوده را افزایش دهند. در جلد دوم مارکس نشان می‌دهد که برای شکل سرمایه، تکانه‌ی ابداع نوآوری‌های کاهنده‌ی زمان گردش کمتر از الزام دگرگونی فرایند تولید، حیاتی نیست. در آغاز جلد سوم، گرایشی نظام‌مند به نوآوری‌های کاهنده‌ی هزینه‌های سرمایه‌ی ثابت استنتاج می‌شود، درحالی‌که بخش‌های سپسین این مجلد از تکانشی برای نوآوری در بخش‌های تجاری، مالی و کشاورزی پرده‌برداری

می‌کنند. این دست‌گرایش‌ها از این حیث نظام‌مندند که همیشه و هر جا که شکل سرمایه حضور دارد، آنها هم حاضرند. اما آنها در عین حال به فراگردهای تاریخی گسترده در زمان نیز دلالت دارند. آنها هم‌زمان درک ما از اینکه سرمایه چیست و اینکه ضرورتاً گرایش به تبدیل شدن به چه چیزی دارد را افزایش می‌دهند. بدین‌نمط آنها پلی می‌زنند میان دیالکتیک نظام‌مند و دگرگونی‌های انضمامی تاریخ سرمایه‌داری.^{۳۷}

درواقع در دید اسمیت کشف گرایش‌های ساختاری ملازم با شکل‌های اجتماعی طرح‌شده در دیالکتیک نظام‌مند سرمایه‌ی مارکس، ابزار نظری/تبدیلی موردنیاز برای سنجش دگرگونی‌های شکلی خود سرمایه‌داری و اقدام برای تحلیل تاریخمندی آن را نیز فراهم می‌کند. این نکته به شرط آنکه بتوان شکل دولت را تا حد مقبولی از شکل‌های اجتماعی پیش‌گفته استنتاج کرد درست است، اما می‌دانیم که خود این موضوع در میان مارکسیست‌ها محل دعواست و اسمیت هم بدان واقف است. وانگهی او بی‌درنگ پس از پاره‌ی فوق به تزاحم و تداخل گرایش‌های گوناگون و ناهمسو و بعضاً پادسو اشاره می‌کند که تعیین جهت گام سپسین سرمایه‌داری تاریخاً موجود را ناممکن می‌سازد. سرانجام او برای حفظ آشتی میان ابعاد نظام‌مند و تاریخی نظریه‌ی مارکس، انگاره‌ی فراگرایش (*meta-tendency*) را مطرح می‌کند: گرایش انتزاعی‌تری که برآیندیابی یا هم‌نهادیابی میان دو گرایش همستیز را امکان می‌بخشد؛ هنگامی که دو گرایش (یا دو دسته گرایش) پادسو که هر دو برآمد ضروری کلیت نظام‌مند مورد بحثند هم‌رس می‌شوند، هیچکدام نمی‌تواند دیگری را یکسره حذف کند و در نتیجه چیرگی یک (دسته) گرایش خودبه‌خود شرایط را برای تقویت دیگری آماده می‌سازد، به‌گونه‌ای که پس از مدتی (دسته) گرایش مقابل (پادگرایش) دست‌بالا پیدا می‌کند؛ سپس اسمیت با کمک انگاره‌ی فراگرایش و با یادآورد بحث نزول نرخ سود، به ترسیم یک الگوی تناوبی می‌رسد:

با این‌همه هنوز می‌توان مغاک میان ابعاد نظام‌مند و تاریخی نظریه‌ی سرمایه‌ی مارکس را به میزان بیشتری پُر کرد. وقتی گرایش‌ها از شکل‌های اجتماعی تعریف‌کننده‌ی سرمایه استنتاج می‌شوند، گاه می‌توان یک «فراگرایش» — یک گرایش فراگیر پیونددهنده‌ی دو گرایش مرتبه‌ی یکم — را بازیافت که از همین‌درجه از ضرورت ساختاری برخوردار است. نمونه‌ی دیرآشنای این فراگرایش را می‌توان در مبحث نرخ سود در جلد سوم [سرمایه] دید. در کنار گرایش‌های نظام‌مند به نزول نرخ سود، مارکس پادگرایش‌هایی را هم بازمی‌یابد که در جهت مقابل هستند. این پادگرایش‌ها به اندازه‌ی خود آن گرایش‌ها دارای ضرورت نظام‌مندند؛ آنها به‌همان‌اندازه در تعیینات ذاتی سرمایه ریشه دارند. در هر مجموعه شرایط عینی داده‌شده، این یا آن دسته [گرایش] ممکن است به انواع و اقسام شیوه‌های محتمل، دسته‌ای دیگر را تعدیل کند، بر آن چیره شود، یا مقهور آن گردد. اما این بدان معنا نیست که نظریه‌ی نظام‌مند مارکس هیچ کمکی به فهم دگرگونی‌های تاریخی مرتبط با نرخ‌های سود نمی‌کند. [از بحث او] می‌توان یک «فراگرایش» دارای ضرورت نظام‌مند را که وحدت‌بخش دو مجموعه گرایش است، استنتاج کرد: کنش هم‌زمان گرایش‌ها و پادگرایش‌ها، سبب ایجاد یک الگوی تناوبی می‌شود ... هرگاه دو مجموعه گرایش دارای ضرورت نظام‌مند یکسان سر بر می‌آورند، به‌گونه‌ای که چیرگی پیوسته‌ی یکی ناگزیر احتمال چرخش وضعیت به‌سوی چیرگی دیگری را افزایش دهد، آنگاه الزاماً یک الگوی

³⁷ Smith, *op. cit.* 243-244.

تناوب برمی آید. این فراگرایش که درون دیالکتیک نظام‌مند سرمایه پدیدار می‌شود، یک چارچوب راهنمای کلی برای یاری‌بخشی به فهم دیالکتیک تاریخی سرمایه به دست می‌دهد. برین پایه سرشت چرخه‌ای ادواری پیشرفت سرمایه‌داری، یک تعیین ذاتی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داریست، و نه امری صرفاً پیشامدانه.^{۳۸} (تأکید از اصل، و [افزوده‌ها] از منند)

البته این انگاشت که فراگرایش حاصل از رویارویی گرایش نزولی نرخ سود و پادگرایش‌های آن "درون دیالکتیک نظام‌مند سرمایه پدیدار می‌شود"، و به‌دیگرگفتار در خود منطق سرمایه جای دارد، مخالفان نیرومندی نیز دارد، به ویژه در میان کسانی که بر نقش تعیین‌بخش عنصر تاریخی نبرد طبقاتی تا آنجا تأکید می‌کنند که خود گرایش نزولی و به‌پیرو پادگرایش‌های آن را نیز چیزی فراتر از قانون‌های اقتصادی ناب می‌یابند؛ برای نمونه جان هالووی و سل پیچوتو سنجش این نزول تنها برپایه‌ی افزایش ترکیب انداموار سرمایه را نادرست می‌انگارند:

گرایش نزولی نرخ سود یک قانون اقتصادی نیست: نه آنطورها که گاه بدان نسبت می‌دهند یک «گرایش نزولی» است، و نه به‌ضرورت خود را چونان یک کاهش به‌طور تجربی مشاهده‌پذیر در نرخ سود در نتیجه‌ی افزایشی محاسبه‌پذیر در ترکیب ارزش [= ترکیب انداموار] سرمایه نشان می‌دهد. قانون گرایش نزولی نرخ سود چیزی نیست جز بیان نظریه‌ی ارزشی تضادهایی که ذاتی شکل بهره‌کشی طبقاتی در جوامع سرمایه‌داری پیشرفته‌اند ... پس نادرست است که گرایش نزولی نرخ سود را یک «قانون اقتصادی» بپنداریم: این صرفاً بیان اقتصادی یک فرایند نبرد طبقاتیست ... به‌گفته‌ی مارکس، آنچه بورژوازی را پیرامون گرایش نزولی نرخ سود نگران می‌کند این است که سرشت تاریخی و نسبی [یعنی غیر‌زلی‌و‌ابدی و نامطلق] شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری [گفتاورد از مارکس]: "اینجا به‌شکلی یکسره اقتصادی برملا شود ..."^{۳۹} (تأکید از اصل است؛ [افزوده‌ها] از منند)

از دید آنها گرایش نزولی نرخ سود فقط بیان اقتصادی یک نبرد طبقاتیست؛ پس پادگرایش‌هایی نیز که در برابر آن شکل می‌گیرند از همین سرشتند و بیش از هر جای دیگر در شکل دولت بسیج می‌شوند (شکلی که خودش برآمد نبردیست که با بروز بحران روابط اجتماعی بر سر بازشکلدهی به دولت در می‌گیرد)؛ بدین ترتیب با رشد نیروهای مولد و رشد تضاد مندرج در رابطه‌ی سرمایه، و نیز با برآلیدن طبقه‌ی کارگر، سرمایه هرچه دشوارتر می‌تواند موجودیت خود را به‌دست خودش بازتولید کند و در نتیجه برای این بازتولید نیاز به میانجی‌ای دارد که هالووی و پیچوتو آن را در «دولت» می‌جویند:^{۴۰} دولت برای بازتولید خود سرمایه و کلیت مناسبات سرمایه‌داری، تاندازه‌ای نیروها و منافع طبقاتی پیش‌برنده‌ی سیاست‌های اقتصادی‌ای که به نزول نرخ سود و رویداد بحران می‌انجامند را مهار می‌کند و بدین ترتیب درجه‌ای از استقلال نسبت به اقتصاد به دست می‌آورد؛ بدین قرار پادگرایش‌هایی که برآمد خود نبرد طبقاتی هستند، در دولت و نه در

³⁸ Smith, *op. cit.* 245-246.

³⁹ John Holloway & Sol Picciotto, "Capital, Crisis and the State", in *The State Debate*, edited by Simon Clarke (London: Palgrave Macmillan, 1991): 132.

⁴⁰ Holloway & Picciotto, "Capital, Crisis ...", in *The State Debate*, *op. cit.* 136.

منطق سرمایه بازتاب می‌یابد؛ این البته در دسترس‌ترین (و نه الزاماً دقیق‌ترین) بدیل در برابر رویکرد اسمیت به پدیده‌ی فراگرایش است، وگرنه این پنداشت که دولت بیش از آنکه برآمدِ منطق سرمایه باشد، به لحاظِ شکلی به موقعیت نبرد طبقاتی وابسته است، از نظرگاه‌های گوناگون و گاه متضاد پیشنهاد شده است؛ گذشته از آلتوسر و پولانتزاس ساختارگرا و باب جسپ کماپیش پساساختارگرا که به نظریه‌ی خرده‌فیزیک‌های قدرتِ فوکو بیش از قدرت طبقاتی مارکس پایبند است (و کمی سپس‌تر در همین نوشته به آنها می‌پردازیم)، می‌توان به کسانی چون سایمون کلارک اشاره کرد که این پنداره در او تا آنجا به نیروست که از دید او با فرضِ نبودِ نبرد طبقاتی و تبعیت کارپذیرانه‌ی طبقه‌ی کارگر از روابط اجتماعی سرمایه‌داری، دیگر نیازی به وجود دولت نخواهد بود، آنچنانکه پیشرفت دولت را باید جلوه‌ای از تحولِ نبرد طبقاتی دانست؛^{۴۱} بدین‌قرار دولت نه یک شکل سرمایه، بلکه یک شکلِ نبردِ طبقاتیست.^{۴۲}

اما اسمیت که به‌وارون برای حفظ انسجام منطقی دیالکتیک نظام‌مند خود بر درونی‌بودن این پادگرایش‌ها در خود سامانه‌ی منطقی موردبحثش اصرار دارد، مسیری بیش‌و کم وارونه می‌پیماید و می‌رود تا به یاری خوانش خود از انگاره‌ی فراگرایش، هسته‌ی اصلی تاریخمندی سرمایه‌داری را از خود منطق سرمایه بیرون بکشد؛ اینجا دولت پیش از آنکه محل همرسی و ستیز طبقاتی باشد، شکل منطقی‌ایست که هر دوی گرایش‌ها و پادگرایش‌ها را نه به‌عنوان واقعیاتی مربوط به نبرد طبقاتی، بلکه به‌سان شکل‌های منطقی‌مقدمی که به آن تعیین می‌بخشند، از یک دیالکتیک نظام‌مند تحویل می‌گیرد؛ پس اسمیت تلاش می‌کند که اگر نه تمام دقایق موجودیت و پویش تاریخی سرمایه (فعلیت سرمایه‌داری)، دست کم بنیاد جهت‌بخش یا شالوده‌ی تعیین‌یابی‌های آن را با ارجاع به خود سامان منطقی شکل‌هایی که هر یک از رفع دیالکتیکی دیگری به‌طور نظام‌مند پدیدار می‌شوند، توضیح دهد؛ این درنخستین‌نگاه کوششی ستودنی و همدلی‌انگیز است، هرچند او برپایه‌ی انگاره‌ی خودساخته‌ی شبه‌مابعدالطبیعی‌ای، در جستجوی طرح تناوبی خود بیش از هر چیز دوگانه‌ی آدواری افزایش و کاهش نقش متقابل دولت و بازار/سرمایه را در نظر دارد: در الگویی که سپس‌تر بدان اشاره خواهیم کرد، اسمیت نشان می‌دهد که تاریخ سرمایه‌داری، دست کم پس از بلوغ کامل خود، به‌طور متناوب از دوره‌هایی که در آنها قدرت تعیین‌کنندگی و مهارگری دولت در برابر عملکرد خودفرمان بازار فزونی داشته، به دوره‌هایی که به‌وارون در آنها دست برتر با کارکردهای آزادلگام بازار بوده گذر کرده است، و سپس دوباره دوره‌ای دیگر از اهمیت‌افزایی نقش حاکمیتی و قلمرویی دولت فرارسیده و باز به‌همین‌رویه این جابجایی شکلی تداوم یافته است. او برای آنکه نظام‌مند بودن سازوکار برساننده‌ی این الگوی چرخه‌ای دولت‌مدار-بازارمدار را استوار دارد، به گرایش و فراگرایشی که خود مارکس، هرچند به‌نحوی نامنسجم و نپرداخته، در شناخت نسبت تناقض‌آمیز سرمایه با دولت متبوعه‌اش گزارش کرده است، استناد می‌کند:

⁴¹ Simon Clarke, "State, Class Struggle, and the Reproduction of Capital", in *The State Debate*, op. cit. 190.

⁴² Clarke, "State, Class Struggle ...", in *The State Debate*, op. cit. 198.

مارکس تأکید می‌کرد که تکمیل طرح نظام‌مندش نیازمند مجلدات دیگری پیرامون دولت، دادوستد خارجی، و بازار جهانیست، زیرا همزمان با اینکه گرایش ضروری برای عملکرد سرمایه درون قلمرویی تحت اداره‌ی یک دولت وجود دارد، گرایش ضروری‌ای نیز به تجارت، سرمایه‌گذاری خارجی، و شارش سرمایه‌ی مالی به فراسوی مرزهای قلمرویی در کار است. هر دو مجموعه‌ی گرایش‌ها همیشه و هر جا که شکل سرمایه حاضر باشد، حضور دارند. هر دو آنها امروز نیز وجود دارند. امروزه در مقیاس نظم جهانی، دولت در قبال بازار جهانی همزمان اهمیت‌یابی روزافزون و اهمیت‌زدایی روزافزون از خود نشان می‌دهد؛ اهمیتش رو به فرونیست، زیرا وظایف نظام‌مند ضروری آن، یعنی وظایفی که ناگزیر برای بازتولید انباشت سرمایه در طول زمان لازمند، در عصر موسوم به جهانی‌شدن به‌واقع هر دم مُبرم‌تر می‌شوند؛ [در همین حال] اهمیتش رو به کاستیست، چرا که قانون ارزش که در تراز نظام‌مند بازار جهانی عمل می‌کند، اکنون با نیرویی بیش از همیشه در برابر دولت‌ها و اقتصادهای ملی قرار گرفته است.⁴³ (تأکیدها از اصلند)

اسمیت ریشه‌ی گرایش/اهمیت‌فزا/ (در برابر گرایش/اهمیت‌زدا) در قبال نقش دولت در اقتصاد جهانی‌شده‌ی امروز را در همان کارکرد نظام‌مند دیرآشنای دولت در تضمین انباشت سرمایه در چارچوب یک بازار معین می‌جوید، موضوعی که وقتی در این سطح تجرید طرح می‌شود، در نهایت باید به همان تجرید مارکسی دولت به‌سان/بزار اعمال قدرت سرمایه راه برد؛ تا اینجا مشکلی نیست، چون می‌توان گفت که بحث در حال ورود به نظریه‌ی دولت از مسیریست که معمولاً/اشتقاقی‌ها، یعنی آنان که دولت سرمایه‌داری را از خود منطبق سرمایه استنتاج می‌کنند، آن را با تعدیل‌های مفهومی گوناگون می‌پیمایند. اما آنچه اسمیت برای توجیه نظام‌مندبودن الگوی تناوبی‌اش، یا به تعبیری درون‌ماندگار بودن آن در نظام شکل‌ها و مقولات سرمایه، از مارکس وام گرفته است، او را از حد همین تجرید جلوتر نمی‌برد؛ در عوض او برای پیشنهاد نمونه‌ی نظری‌ای که در سطحی مشخص‌تر، پدیداری تاریخی این تناوب را توضیح می‌دهد، به‌سراغ تبیین جووانی‌اریگی از دوره‌بندی سرکردگی جهانی سرمایه‌داری می‌رود:

آیا می‌توان طرح مشابهی [= استنتاج یک فراگرایش نظام‌مند شکل‌دهنده به الگویی تناوبی] را در پیوند با [دگرگونی تاریخی رابطه‌ی] دولت و بازار جهانی هم پیشنهاد کرد؟ پژوهش استادانه‌ی اریگی پیرامون برآمد و فروشد قدرت‌های سرکرده (هژمونیک) در نظام جهانی در درازنای تاریخ سرمایه‌داری گویای امکان آری گفتن به این پرسش است. اریگی شماری از «دوره‌های نظام‌مند انباشت» در تاریخ جهان از سده‌ی شانزدهم بدینسو را از هم تمیز می‌دهد. اگرچه هر کدام دربرگیرنده‌ی موضوعات تاریخی ویژه و پیشامدگون بسیاری هستند، اما یک الگوی کلی را می‌توان در آنها بازشناخت. [برپایه‌ی برداشت اریگی] گسترش اقتصادی شتابناک یک قدرت سرکرده‌ی خیزنده ناگزیر با هزینه‌هایی همراه است که از آنچه در حسابگری‌های تنگ اقتصادی درباره‌ی سود و زیان پذیرفتنی‌ست، بسیار فراتر می‌رود. شأن و شخصیت (پرستیژ) دولت و راهبرد نظامی («منطق قلمرویی») انگیزشی برای سرمایه‌گذاری در فناوری‌ها و دخالتگری‌های نظامی، زیرساخت‌ها، پژوهش و توسعه، و چیزهایی ازین دست ایجاد می‌کند که از آستانه‌ی آنچه از منظر «منطق سرمایه» توجیه‌پذیر است، بسی درمی‌گذرد. برین پایه مناطق سرکرده‌مند در تاریخ سرمایه‌داری، جایگاه سرکرده‌مند خود را از

⁴³ Smith, *op. cit.* 247.

رهگذر اعمال مؤثر ظرفیت‌های دولتی نگاه می‌دارند. هرچه دولت در اجرای کارکردهای لازم برای انباشت سرمایه مؤثرتر باشد، شمار بیشتری از یکان‌های سرمایه‌ی فعال درون مرزهای آن برمی‌آیند؛ و هرچه آنها بیشتر برمی‌آیند، خطر پیدایش عاقبت‌الامر در دسرهای بیش‌انباشت (overaccumulation) بیشتر می‌شود. چندانکه در دسرهای بیش‌انباشت در یک چارچوب ملی معین رخ می‌نمایند، یکان‌های برجسته و پیش‌تاز سرمایه ناچار به جستجوی فرصت‌های مطلوب سرمایه‌گذاری در بخش‌های صنعتی دیگر سرزمین‌ها برمی‌آیند ... بدین شیوه موفقیت‌ طرح‌های دولتی در فراهم‌آوری پیش‌نیازهای مادی برای انباشت مؤثر سرمایه، به گسترش و تشدید شارش‌هایی در مدارهای جهانی سرمایه می‌انجامد که سرانجام زیراب خود آن طرح‌ها را می‌زنند.⁴⁴ (افزوده‌ها] از منند)

فراگرایی که اسمیت در پژوهش اریگی می‌یابد و از دید او تبیین‌کننده‌ی الگوی تناوبی یا ساختار چرخه‌ای/دوری نسبت میان دولت و بازار جهانیست، چنانکه پیداست برآمد دو منطق متمایز قدرت است که اسمیت در پاره‌ی بالا به یکی از آنها (منطق قلمرویی) اشاره کرده است؛ او ناگهان پای منبع قدرت بدیلی را به میان می‌کشد که هیچ ربطی به ساختار دیالکتیکی سرمایه و انباشت آن ندارد؛ راست آنکه چه‌بسا کاربست الگوی اریگی درخور مقصود اسمیت نباشد، چون اریگی منطق قلمرویی را از-بنیاد در برابر منطق سرمایه می‌گذارد: ویژگی بنیادین منطق قلمرویی اریگی، بیرونی‌بودن آن نسبت به خود منطق سرمایه است و بدین‌قرار نمی‌توان آن را گرایش یا پادگرایی انگاشت که از نظام دیالکتیکی شکل‌ها در سرمایه‌ی مارکس استنتاج می‌شود؛ روشن است که صدق داعیه‌ی «ضرورت نظام‌مند» درباره‌ی جوهر دولت‌ساز و قلمروگستر این (پاد)گرایش، به‌هیچ‌رو مسلم نیست، بلکه خود موضوع بحث پردامنه‌ی اندیشمندان مارکسیست درگیر در حوزه‌ی نظریه‌ی دولت است؛ باری، حقیقت از-دو-جوهر-بودن گرایش و پادگرایش ابداعی اریگی که اسمیت آنها را در طرح‌ریزی یک الگوی تناوبی برای تبیین تاریخ چرخه‌ای نسبت دولت و بازار جهانی به کار می‌بندد، در بیان خود اریگی در کتابش، سده‌ی بلند بیستم، بسنده آشکار است:

کافی نیست که بر پیوند تاریخی بین رقابت‌های میان‌دولتی و میان‌بُنگاهی تأکید کنیم؛ بلکه باید شکلی که این رقابت‌ها به خود می‌گیرند و اینکه چگونه در طول زمان تغییر می‌کنند را نیز تعیین کنیم. تنها بدین شیوه می‌توانیم سرشت تکاملی نظام نوین جهانی و نیز آن نقشی را به‌تمامی بازشناسیم که سرکردگی‌های جهانی پی‌درپی، در ساختن و بازساختن این نظام برای حل تضاد همیشه‌رونده‌ی میان یک انباشت «بی‌پایان» سرمایه و یک سازمان‌یابی نسبتاً پایدار فضای سیاسی، بازی می‌کنند. کانون چنین درکی همانا در تعریف «سرمایه‌داری» و «قلمروگرایی (territorialism)» به‌سان دو شیوه‌ی حکمرانی یا منطق قدرت متضاد است. حکمرانان قلمروگرا قدرت را در فراخی سرزمینی و پُرجمعیت‌بودن قلمروی خود می‌دانند و ثروت/سرمایه را ابزار یا فراورده‌ی جانبی‌ای در پیگرد

⁴⁴ Smith, *op. cit.* 248-249.

گسترش قلمرو می‌پندارند. به‌وارون از دید حکمرانان سرمایه‌دار، قدرت چیزی نیست جز گستره‌ی تسلط آنها بر منابع کمیاب، و قلمروگستری ابزار یا محصول جانبی انباشت سرمایه است.^{۴۵}

استناد اسمیت به ضرورتِ فرضاً نظام‌مندِ «تضمین و بازتولید شرایط انباشت» برای تبیین گرایش افزایش‌دهنده‌ی نقش و اهمیت دولت در قبال سرمایه، در عین حال یکسره به سود ابزارانگاریِ بیش‌مجرد دولت در رابطه با سرمایه است (ابزاری در خدمت انباشت، ولو آنکه نقش پلیسی و حقوقی‌اش بر عاملیت اقتصادی بی‌میانجی برتری یابد)؛ چنانکه از پاره‌ی بالا پیداست، این استناد با ارجاع او به منطق قلمرویی مورد نظر اریگی — که در آن به تعبیر خود اریگی، این انباشت سرمایه است که ابزاری در خدمت غایت قلمروگستری است — نمی‌خواند. پیشتر نقل شده که خود اسمیت با گواه‌گیری از اریگی گزارش می‌دهد که مقولاتی چون «شأن و شخصیت (پرستیژ) دولت» و بسیاری از دخالتگری‌های نظامی آن که ذیل منطق قلمرویی می‌گنجند، از آستانه‌ی توجیه‌پذیری «منطق سرمایه» درمی‌گذرند؛ باری، دوچندان شدن جوهر قدرت در الگوی اریگی، با ادعای اسمیت درباره‌ی درون‌ماندگاری طرح تناوبی‌اش در نظام مقولات سرمایه و پیروی آن از خود منطق زاینده‌ی شکل‌های این نظام، سازگار نیست؛ به نظر نمی‌رسد که این ناسازه پیامد خوانش نادقیق اسمیت از اریگی باشد؛ این «دوگانه‌ی جوهری» ناگزیر و به دلایل روش‌شناختی از رویکرد او نتیجه خواهد شد؛ اگرچه من با تمایل او به تک‌جوهرباوری و بسنده-تبینگر-پنداشتن منطق سرمایه برای فهم سرشت اصلی مؤلفه‌ی تاریخی سرمایه همدلیم و اتفاقاً دو-منطقی‌شدن این تصور برپایه‌ی الگوهای همانند نظریه‌ی اریگی را گسستی ریشه‌ای از روش مقوله‌پردازِ مارکس می‌پندارم، اما ناسازه‌ی ارجاع اسمیت به چارچوب دوشالوده‌ای پیشنهادی اریگی را برآمد شیوه‌ی برداشت او از جوهر می‌دانم؛ اندکی بعد این نکته تبدیل به موضوع اصلی بحث می‌شود.

اریگی در کتاب پسین‌ترش، *آدم/اسمیت در پکن*، فرآورده‌ی پرسش برانگیز این دوگانگی منطقی را در پیروی‌اش از هانا آرننت در طرح این ادعا به نمایش می‌گذارد که جنبه‌ی اقتصادی (سودآور) عملکرد امپریالیسم با مراحل آغازین سرمایه‌داری همخوانی بیشتری دارد تا با «بالاترین مرحله‌ی آن»؛ او سپس افزوده یا قید احتیاطی می‌آورد که به‌جای انسجام بیشتر بحث، بر دوگانگی درونی این مفهوم‌پردازِ بیش‌از پیش می‌افزاید؛ بدین‌قرار که، برخلاف آنچه نخست بیان شده بود، باز هم پیرو آرننت تصریح می‌کند که به‌رغم سودآورتر بودن امپریالیسم برای دوران آغازین سرمایه‌داری، «کردارها و سیاست‌ها»ی امپریالیستی در دوره‌های پسین بیشتر از دوران آغازین درکارند. این دوگانه‌ی ناظر به تمایز مدنظر او میان «سودآوری» و «کردارها و سیاست‌ها» است. می‌توان حدس زد که عنصر مستقل نیمه‌پنهانی که به این دوگانگی ضریب

⁴⁵ Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times* (New York: Verso, 2010): 34.

می‌دهد، یکجور پیکره‌یابی منطق قلمرویی (جنگ‌افروزی و امپراتوری‌سازی) در برابر یا در تعامل با بدیلتش، منطق سرمایه، است:

راست آنکه بازرگانی راه دور [= خارجی]، مالیه‌ی کلان، و کردارهای امپریالیستی مرتبط با آن (یعنی جنگ‌افروزی و کنش‌های امپراتوری‌ساز)، برای عاملان آغازین [گسترش جهانی سرمایه] چه بسا منابع سودآور اساسی‌تری بودند تا برای عاملان پسین‌تر. چنانکه آرنت می‌گوید، به‌راستی باید امپریالیسم را [نقل از آرنت]: "نخستین مرحله‌ی حاکمیت سیاسی بورژوازی و نه واپسین مرحله‌ی سرمایه‌داری" بینگاریم. اما همان‌گونه که او می‌گوید، این نخستین مرحله را می‌بایست به‌جای دولت‌های ملی پایان سده‌ی نوزدهم، در نخستین دولت‌شهرهای مدرن [اروپا] بجوییم. این واقعیت که در مراحل آغازین گسترش سرمایه‌داری در قیاس با مراحل پسین‌تر، کردارهای امپریالیستی منبع سود مهم‌تری بودند، بدین معنا نیست که سیاست‌ها و کردوکارهای عاملان پسین کمتر از آغازینی‌ها امپریالیستی بوده‌اند. به‌وارون، این سیاست‌ها به‌دلیل تأثیر و نفوذ متقابل روزافزون راهبردهای سرمایه‌دارانه و قلمروگرایانه‌ی قدرت، نه کمتر که بیشتر امپریالیستی شده‌اند.^{۴۶} (افزوده‌ها [از منند])

اریگی در هر دو کتاب خود شرح می‌دهد که چگونه روند هم‌آمیزی امپریالیسم (که پیش از سرمایه‌داری نیز حضور داشته) و سرمایه‌داری در طول چهار دوره‌ی تاریخی سرکرده‌مندی فرایند جهانی‌شدن سرمایه‌داری به پیش رفته است؛ از دید او تاریخ پنج‌سده‌ای جهان‌گستری سرمایه‌داری از آغاز سده‌ی شانزدهم تا پایان سده‌ی بیستم به چهار دوره‌ی اصلی سرکردگی تقسیم می‌شود: نخست جهانی‌شدن به سرکردگی دولت‌شهرهای ایتالیا — همدوره با امپریالیسم فرادریایی اسپانیا و پرتغال — در نخستین سده‌ی بلند، سپس دوره‌ی سرکردگی هلند، پس از آن سرکردگی بریتانیا، و سرانجام دوران سرکردگی ایالات متحده؛ او در انتخاب این چهار چهره در مقام کانون‌های پی‌درپی گسترش سرمایه به خود مارکس استناد کرده است. از آنجا که به برآورد او، به‌تقریب و به‌طور کلی، هر کدام از این دوره‌های چهارگانه‌ی سرکردگی کمی بیش از یک سده به درازا کشیده‌اند — به‌گونه‌ای که برآیند زمانی این چهار دوره، پنج سده‌ی تقویمی را می‌پوشاند — او هریک از آنها را یک سده‌ی بلند (*Long Century*) می‌نامد. از دید او در نخستین سده‌ی بلند به‌سرکردگی دولت‌شهرهای ایتالیا، به‌ویژه جنوا و همچنین ونیز، رویکرد امپریالیستی حکمرانان قلمروگرای این دولت‌شهرها برای انباشت قدرت از رهگذر گسترش ابعاد قلمرو، امکان فراوانی برای کسب سود و انباشت فراهم کرد، درحالی‌که این با گرایش بورژوازی این دولت‌شهرها که خواهان افزایش قدرت خود از طریق انباشت سرمایه‌ی پولی و پرهیز از قلمروگستری‌های نالازم برای انباشت بودند، نمی‌خواند؛^{۴۷} این تعارض با یکجور سازگاری یا مصالحه‌ی ناپایا میان این دو منطق که مستلزم تأمین شرایط سیاسی و اقتصادی مشخصی بود تحمل می‌شد؛ در این دوره شاهد آن هستیم که برنشتن دولت‌های قلمرومحور در جایگاه

⁴⁶ Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century* (New York: Verso, 2007): 235-236.

⁴⁷ Arrighi, *Adam Smith in Beijing ...*, op. cit. 236.

کارگزاران اصلی گسترش سرمایه‌داری، خواسته‌ناخواسته به افزایش تأثیر دوسویه سرمایه‌داری و امپریالیسم انجامید، آنچنانکه به گفته‌ی اریگی، «سرمایه‌داری جنوایی» و «امپریالیسم اسپانیایی-پرتغالی (ایبریایی)» یکدیگر را استوار می‌داشتند، اما این از طریق یک بده‌بستان سیاسی که بودوباش سازمانی مستقل آنها را تضمین می‌کرد، و نه به صورت یک درهم‌تنیدگی یکسره، روی می‌داد.^{۴۸} در واقع منطق قلمرویی که با رویکرد به تعبیر اریگی / امپریالیستی حکمرانان قلمروگرا نمایندگی می‌شد، در آغاز هرچند برای بورژوازی بسیار سودآور بود، اما هنوز تمام‌پیکر با منطق سرمایه درنیامیخته، و هویت و سازمان جداگانه‌ی خود را حفظ کرده بود. او سپس توضیح می‌دهد که در دوره‌ی سپسین، سرکردگی هلند، اگرچه قلمروگستری فرادریایی (به‌ویژه در اندونزی) جریان داشت، اما رقابت برای شکست / امپریالیسم اسپانیا که به هلند چهره‌ای اصطلاحاً ضد/امپریالیستی می‌بخشید، و همچنین میراث‌بری هلند از ونیز و جنوا در پیگیری راهبردهای متکی بر سازوکارهای اعتبار و انباشت سرمایه‌ی پولی — راهبردهایی که در آغاز در نتیجه‌ی تأمین اعتباری و مالی رقابت‌های / امپریالیستی و سرزمینی قدرت‌های قلمرویی بزرگ اروپا، این دولت را در جایگاه خزانه‌ی اصلی انباشت سرمایه‌ی پولی و سپس چهره‌ی سرکرده‌ی دومین سده‌ی بلند جهان گستری سرمایه برنشاند — هم‌آمیزی بهینه‌ی / امپریالیسم و سرمایه‌داری در قدرت هلند را با چالش روبرو کرد؛ همین ضعف یا کاهش اولویت منطق قلمرویی و حاشیه‌ای شدن رویکرد به تعبیر اریگی / امپریالیستی در قدرت هلند بود که سرانجام سبب پایان عصر سرکردگی آن و بردمیدن قدرت سرکرده‌ی نوینی پس از واترلو شد که برای نخستین بار این دو منطق را یکسره در هم آمیخت،^{۴۹} آنچنانکه هم‌آمیزی کامل سرمایه‌داری و امپریالیسم در قدرت بریتانیا — که همزمان از یکسو وارث سنت سرمایه‌دارانه‌ی جنوایی سده‌ی بلند شانزدهم و هلند سده‌ی بلند هفدهم، و از دیگر سو میراث‌بر سنت / امپریالیستی همدستان اسپانیایی-پرتغالی دولت شهر جنوا بود — امکان انباشت بی‌پایان سرمایه و قدرت را با یک ترمیم (گره‌نشایی) فضایی و سازمانی (*spatial and organizational fix*) بس متفاوت با آنچه در دوره‌ی سرکردگی هلند تجربه شده بود، تحقق بخشید؛^{۵۰} درباره‌ی چیستی مفهوم ترمیم فضایی، که اریگی آن را از دیوید هاروی وام گرفته است، کمی بعد صحبت خواهیم کرد؛ نکته‌ی چشمگیری که در شرح تاریخی اریگی از این تغییر سده‌های بلند سرکردگی دیده می‌شود، همانستی امپریالیسم با منطق قلمرویی قدرت، یا فروکاست آن به این منطق است؛^{۵۱} درین معنا امپریالیسم دیگر نه مشمول خود منطق سرمایه (حتا در همان معنای متعارف «یک مرتبه‌ی معین‌تر در تجرید سرمایه»، یا

⁴⁸ Arrighi, *Adam Smith in Beijing ...*, op. cit. 238.

⁴⁹ Arrighi, *Adam Smith in Beijing ...*, op. cit. 239.

⁵⁰ Arrighi, *Adam Smith in Beijing ...*, op. cit. 241.

⁵¹ گزارش پُر و گسترده‌ی اریگی از این جابجایی تاریخی سده‌های بلند را در پیوند با هم‌افزایی یا هم‌ستیزی دو منطق متمایز قدرت، و نسبت سرمایه‌داری با آنچه او / امپریالیسم می‌خواند، می‌توان در کتاب سده‌ی بلند بیستم، و شرح فشرده‌تر آن را در *آدام اسمیت در پکن یافت*؛ گذشته از نقد ما بر روش‌شناسی حاکم بر این تاریخ‌نگاری، پژوهش او دارای اشارات تاریخی، زنجیره‌ی روایی و تصریحات اقتصادی و سیاسی جغرافیایی ارزنده‌یست: Arrighi, *The Long Twentieth Century...*, op. cit. pp. 111-218; Arrighi, *Adam Smith in Beijing ...*, op. cit. pp. 234-249.

«دوره‌ای از تاریخ گسترش سرمایه‌داری» بلکه بیشتر به سیاست یا کردار قلمروگسترانه و جهان‌گشایانه‌ای فروکاسته می‌شود که می‌تواند در صورت هم‌آمیزی درخور و پرداخته با منطق سرمایه، چرخه‌ی انباشت را به شکل بهینه به کار اندازد؛ نزد او پیوند میان امپریالیسم و سرمایه‌داری حتا نه از گونه‌ی نسبت‌عامیانه‌شده‌ی جزء و کل یا از نوع پنداره‌ی غالب در سپهر ادبیات چیزواره‌شده‌ی ضد/امپریالیستی پیرامون مراتب متفاوت تجرید از یک پدیده‌ی یگانه، بلکه یک غیریت بیش‌و کم جوهری‌ست که هم‌آیی آنها در مرحله‌ی معینی از تاریخ سرمایه‌داری نتیجه‌ی «ترکیب» آنهاست؛ روند امتزاج روزافزون و سرانجام-یکسره‌شونده‌ی دو منطق قلمروگرا و سرمایه، برپایه گزارش اریگی، گذشته از آنکه با تک‌منطق‌باوری دیالکتیک نظام‌مند تونی اسمیت خوانایی ندارد، به لحاظ رفتاری و پدیدارشناختی فراگرایش تناوبی موردنظر او را نیز تضمین نمی‌کند.

با این‌همه دوچندان شدن منطق قدرت گرچه در اریگی صراحت دارد، اما پیش‌پذیرفته‌ی روشی و شناختی عمومیت‌داریست که در بسیاری از نگره‌های دوران‌باورانه پیرامون امپریالیسم به‌شکلی نهفته کار می‌کند. راست آنکه این پنداره ذاتی هر دیدگاه یا روش‌شناسی‌ایست که واقعیت یا اصالت دورانمند بودن تاریخ سرمایه‌داری را از زمانندی آن استنتاج می‌کند. علاقه‌ی من بیشتر به مفهومی از دوران است که سرشت زمانی ندارد: جاودانگی‌ای که ضرورت ساختاری وضع یک «مرحله‌ی بعدی» برای آن در انضمامی‌ترین سطح واقعیت، استوارنده‌ی جوهر پاینده‌ی آن در انتزاعی‌ترین تراز هستندگی‌اش است؛ یک ابدیت بالفعل که زنده‌بودنش مستلزم انحراف ساختاری‌ایست که باعث می‌شود فراسوی خود را نه همانسته‌ی خود، بلکه برابرستای خویش بداند؛ هیچ به‌اصطلاح دورانی در تاریخ سرمایه‌داری نبوده که یگانه و واپسین دوران آن نبوده باشد، و اگر واقعیت‌های تاریخی درستی این گزاره را تأیید نمی‌کنند، به‌دلیل تعویق دائمی بازگشت این فرایند به نقطه‌ی آغازش است: تأخیری در خمش راستای مستقیم یک بیکران تاریخی تا در رجعت به نقطه‌ی عزیمت خود دایره‌ی جوهر-سوزه را تحقق بخشد؛ درمقابل، حدوث هر دوره‌ی بعدی گزارشی‌ست درباره‌ی استمرار خطی دوره‌ی قبلی که خطاب به یک مافوق‌تشکیلاتی نوشته شده است.

* * *

پیش از آنکه به تونی اسمیت بازگردیم، شاید ذکر موضوعی درباره‌ی کار اریگی خالی از فایده نباشد. نام کتاب او، *آدام/اسمیت در پکن*، نخست پنداره‌ی نقد برآمدن عاقبت‌الامر سرمایه‌داری در چین را به ذهن می‌اندازد: *سرانجام آدام/اسمیت، این مدافع تمام‌قد سرمایه‌داری، به چین رسید؛ اما این کتاب در عین همدلی ضمنی با آنچه امروز، در پیوست با گذشته‌ی تاریخی چین، در این کشور می‌گذرد (دست‌کم در قیاس با تاریخ گسترش اروپایی سرمایه‌داری)*، دفاعیه‌ای در حق آدام اسمیت هم هست. به باور اریگی سه افسانه‌ی نادرست پیرامون آدام اسمیت وجود دارد که باید هر سه را کنار نهاد: اینکه او نگره‌پرداز و هوادار بازارهای «خودتنظیمگر» بود؛ اینکه نگره‌پرداز و هوادار سرمایه‌داری به‌عنوان پیشران گسترش اقتصادی «بی‌پایان»

بود؛ و اینکه نگره‌پرداز و هوادار گونه‌ای از تقسیم کار بود که در کارخانه‌ی مثال‌زده‌شده در فصل یکم ثروت ملل روی می‌دهد.^{۵۲} او به تأیید شومپیتر مدعیست که از دید آدام اسمیت فرایند پیشرفت اقتصادی سازوکار درونی‌ای ندارد که بتواند آن را از گرفتارشدن در یک وضعیت ایستا، یا افتادن در تله‌ی تعادل تراز بالا (*high-level equilibrium trap*) در آمان نگاه دارد؛ در واقع به‌باور اریگی، برخلاف برداشت رایج، اسمیت هرگز ادعا نکرده است که دست ناپیدای بازار به‌خودی‌خود اقتصاد را در برابر ایستایی‌های ناشی از رشد بیمه می‌کند، بلکه انجام این مهم تنها از دست پیدای دولت برمی‌آید.^{۵۳} تله‌ی تعادل تراز بالا که اریگی آن را ایستایی/اسمیتی می‌داند، دقیقه‌ای است که با افزایش درآمد سرانه در یک اقتصاد در حال رشد، نرخ رشد درآمد و نرخ رشد جمعیت، هنگامیکه تغییرات هر دو نرخ در فاز نزولی قرار گرفته است، برابر می‌شوند (نمودار تغییرات این دو نرخ برحسب درآمد سرانه، در دامنه‌ی نزولی‌شان هم‌رس می‌شود)؛ برابری آنها در فاز صعودی (هم‌رسی دو نمودار در دامنه‌ی صعودی) موجب تله‌ی تعادل تراز پایین می‌گردد که اریگی آن را، در مقابل ایستایی اسمیتی، به وضعیت ایستایی/التوسی تعبیر می‌کند.^{۵۴} موضوع زمانی جالب‌تر می‌شود که اریگی آدام اسمیت را با مارکس مقایسه کرده و می‌گوید که این نه اسمیت بلکه مارکس بود که به امکان رشد بی‌وقفه و ابدی سرمایه، تنها به عاملیت خود منطق سرمایه باور داشت، به‌گونه‌ای که از واقعیت سقوط در تله‌های ایستایی اقتصادهای رشدیابنده غافل بود، تله‌هایی که تنها با دخالت یک منبع قدرت متمایز از خود سرمایه می‌توان از آنها نجات یافت؛ به‌باور اریگی، نزد مارکس گسترش جهانی و فرامرزی سرمایه، به‌تکای منطق خودش (پ-ک-پ⁺)، بی‌گمان به جهانی‌سازی یک‌دست و همگن سرمایه می‌انجامید:

... مارکس نظریه‌ی صریحی [درباره‌ی رشد ملی] ندارد. نظریه‌ی او پیرامون گسترش سرمایه‌داری در ابعادی جهانیست که ... با بینشی ژرف درک امروزی ما از «جهانی‌سازی» را پیشاپیش در خود داشت، اما به‌نادرست پیش‌بینی می‌کرد که پیشرفتِ تعمیم‌یافته‌ی سرمایه‌داری جهان را، در معنایی نزدیک به فهم توماس فریدمن از این تعبیر، «یک‌دست خواهد کرد». به‌راستی مارکس چنان به یک‌دست‌شدن حتمی و به‌زودی‌رخ‌دهنده‌ی جهان باور داشت که تمامی نظریه‌ی تولید سرمایه‌داری خود را بر پیش‌انگاره‌ی یک جهان بی‌مرز استوار ساخت که در آن کارگران یکسره از ابزار تولید سلب‌مالکیت شده‌اند و همه‌ی کالاها، از جمله نیروی کار، با قیمت‌هایی بیش‌وکم برابر با هزینه‌های تولیدشان، آزادانه مبادله می‌شوند. با آنکه مارکس نظریه‌ی رشد ملی صریحی نداشت، نظریه‌ی ضمناً مندرج در تحلیل او از پیشرفت سرمایه‌داری از جهات گوناگون با نظریه‌ی آدام اسمیت متفاوت بود. نخستین تفاوت، که زمینه‌ی اصلی بقیه‌ی تفاوت‌هاست، این است که از دید مارکس عامل‌های سرمایه‌دار برای مقصودی غیر از تبدیل کالاهایشان به

⁵² Arrighi, *Adam Smith in Beijing* ..., op. cit. 42.

⁵³ Arrighi, *Adam Smith in Beijing* ..., op. cit. 50.

⁵⁴ Arrighi, *Adam Smith in Beijing* ..., op. cit. 70-71.

کالاهایی پُر فایده تر در دادوستدهای بازار شرکت می کنند. اسمیت این احتمال را به این دلیل رد می کند که، در حالیکه کالاها به خودی خود مفیدند، [نقل از آدام اسمیت: "پول به درد هیچ کاری جز خرید کالاها نمی خورد." ۵۵]

اریگی به دنبال توجیه یا انگیزشی از سوی سرمایه دار برای تبدیل یاخته‌ی اصطلاحاً *بِخَرْدانه‌ی ک^۱-پ^۲* به یاخته‌ی *نابخردانه‌ی پ^۱-ک^۲* است، چون پول در ذات خود، یعنی بدون فرض کاربرد آن در خرید کالا، هیچ فایده‌ای ندارد. به پنداشت او مارکس توضیح روشنی درباره‌ی انگیزه‌ی روان شناختی سرمایه دار برای گذار از مبادله‌ی ساده‌ی کالایی به ضابطه‌ی عام سرمایه به دست نداده است، مگر در جمله‌ای کوتاه و معمولاً نادیده گرفته شده که از دید او می تواند وافی مقصود باشد:

مارکس هرگز به روشنی توضیح نمی دهد که چرا سرمایه داران هدف آشکارا *نابخردانه‌ی انباشت پول* به خاطر خود پول را پی می گیرند. راست آنکه پنداری این *برگرفته‌ی آشنای او* که "انباشت کنید! انباشت کنید! این است موسا و پیامبران شما"، تصدیقی بر این مدعاست که او هیچ تبیین عقلانی‌ای برای *انباشت پول* همچون هدفی در خود ندارد. با این همه او اندکی پیش از بیان این *برگرفته* می نویسد [نقل از مارکس: "عشق به قدرت یک عنصر بنیادین میل به ثروتمند شدن است." پس به برابری هابزی ثروت و قدرت بازگشته ایم که آدام اسمیت آن را پذیرا و همدلانه نقل می کرد، تنها بدین جهت که قدرت مرتبط با پول را به «قدرت خرید» فروبکاهد. مارکس آشکارا این فروکاست را رد می کند، و اگرچه دقیقاً به ما نمی گوید که پول چه قسم قدرتی به دارنده اش می بخشد و این قدرت چه ارتباطی با دیگر اقسام قدرت دارد، کلیت کتاب او دلالت بر این دارد که در یک جامعه‌ی سرمایه داری، *انباشت «بی پایان» پول منبع مَقْدَم قدرت است.* ۵۶

ارجاع اریگی به این جمله‌ی کوتاه و *سرسری* مارکس که از آن همانستی هابزی قدرت و ثروت را بیرون می کشد به معنای آن است که او *سوژه‌ی مورد نیاز* برای تضمین تداوم ضابطه‌ی عام سرمایه (*پ-ک^۱*) را در واقعیتی بیش و کم روان شناختی نزد سرمایه دار می جوید: انگیزه‌ای که «انباشت پول به خاطر خود پول» در آن نه یک بی خردی بیمارگونه، بلکه برآمد عمل یک اصل خودمبیین، یعنی قدرت، باشد؛ اما می توان این پرسش را درباره‌ی همین انگیزش هم تکرار کرد: چه انگیزه‌ای «انباشت قدرت به خاطر خود قدرت» را توضیح می دهد؟ پُر روشن است که تنها به شرطی پاسخ این پرسش در خودش مندرج است که موضوع آن، قدرت، از حیث جوهر باشد، یعنی زیربنایی که خود را در زمان در پیکره‌های گوناگون آشکار می کند. نتیجه‌ی قطعی این برداشت غیریت یابی سوژگی و کتیویته نسبت به خود ضابطه‌ی عام سرمایه است: انگیزشی که در انتقال از شکل مبادله‌ی ساده‌ی کالایی (*ک^۱-پ^۲*) به شکل عام سرمایه (*پ-ک^۱*) *محمل ظهور* بهتری می یابد. این انگیزش با ضابطه‌ی اخیر اینهمان نیست و پس می تواند تجلی‌های دیگری هم داشته باشد. درست به همین دلیل است که این انگیزش در منطقی جز منطقی سرمایه، مثلاً در *منطق قلمرویی*، نیز پدیدار می شود؛

⁵⁵ Arrighi, *Adam Smith in Beijing ...*, op. cit. 73-74.

⁵⁶ Arrighi, *Adam Smith in Beijing ...*, op. cit. 75.

و باز از همینجاست که نزد اریگی دولت چونان منبع متمایز قدرت، در برابر قدرت سرمایه تعریف می‌شود، موضوعی که به زعم او آدام اسمیت بدان واقف و مارکس از آن غافل بوده است؛ به گزارش او، درحالی‌که اسمیت بر ضرورت توجه به نقش دولت در مهار قدرت سرمایه‌داری تأکید دارد، مارکس دولت را، پس از تثبیت سرمایه‌داری، به ابزار سلطه‌ی بورژوازی فرومی‌کاهد، با این توجیه که ارتقای سرمایه‌داری به جایگاه شیوه‌ی تولید مسلط جامعه، خود سرمایه را تبدیل به یگانه منبع قدرت جامعه می‌کند؛ اما به ادعای او مارکس توضیح نمی‌دهد که چگونه قدرت موجود در سرمایه، در هر مقیاسی که انباشت می‌گردد، می‌تواند به قدرت دولت تبدیل شود:

مارکس با اسمیت همدید است که مسیر اروپایی پیشرفت اقتصادی برپایه‌ی بازرگانی راه دور (خارجی) و نه بازرگانی مقصد نزدیک (داخلی) استوار بود. هم در *مانیفست* و هم در *سرمایه* او قاطعانه می‌گوید که "تاریخ نوین سرمایه" — یعنی خیز بورژوازی و صنعت نوین به‌سوی موقعیت مسلط در اروپا — [نقل از مارکس:] "از پیدایش یک بازرگانی سراسرجهانی و یک بازار جهان‌گستره در سده‌ی شانزدهم آغاز می‌شود" ... اما مارکس آنچه از دید اسمیت یک مسیر «غیرطبیعی» پیشرفت اقتصاد است را خود مسیر سرمایه‌داری می‌انگارد. نکته‌ی مهم‌تر اینکه دغدغه‌ی اسمیت درباره‌ی لزوم تعدیل قدرت سرمایه‌داری از رهگذر کنش دولتی، و نیز ترجیح پیشرفتی مبتنی بر کشاورزی و بازرگانی داخلی نزد او، یکسره برای مارکس بیگانه‌اند. از دید مارکس با پدیداری صنعت مدرن و بازار جهانی، دولت‌ها همه‌ی توانایی‌شان برای تعدیل قدرت بورژوازی ... را از دست می‌دهند، بورژوازی‌ای که عملاً نقش دولت‌ها را به هیئت‌های مدیریت‌کننده‌ی امور خودش فرومی‌کاهد ... مارکس به سبب تمرکز توجه خود بر قدرت طبقاتی، فراموش می‌کند توضیح دهد که چگونه ثروت بورژوازی می‌تواند هم در ابعاد ملی و هم بین‌المللی، خیلی ساده به قدرت سیاسی تبدیل شود.^{۵۷}

درحقیقت در روایت اریگی، آدام اسمیت نه تنها به کارایی مطلق دست‌ناپیدای بازار/سرمایه (به‌عنوان یکی از منابع قدرت) خوشبین نیست، بلکه حتا بر دخیل کردن منابع رقیب برای مهار این قدرت اصرار دارد؛ سرمایه‌داری‌ای که با مطلق‌شدن یا مسلط‌شدن قدرت اقتصادی سرمایه پیشرفت می‌کند، مانند آنچه در پیدایش و پرورش این شیوه‌ی تولید در اروپا گذشت، نزد آدام اسمیت و به‌واریون باور مارکس، سرمایه‌داری طبیعی نیست چون نمی‌تواند رشد خود را با اتکا به صرف منطق سرمایه تضمین کرده و از گرفتاری در وضعیت‌های ایستا (تله‌های تعادل) بپرهیزد؛ منبع قدرت دیگری همچون دولت لازم است تا این ناعقلانیت را مهار کند. ازینرو اریگی آدام اسمیت را *الیبرال* در معنی رایج واژه نمی‌داند و اتفاقاً با نقد حکم قطعی هاروی در *تاریخ مختصر نولیبرالیسم*، الگوی توسعه‌ی بیش‌وکم پایدار چین نوین را به این دلیل نولیبرالی نمی‌داند که در بازگشایی‌های اقتصادی خود نه پیرو دستورالعمل‌های شوک‌درمانی و واگذاری یکسره‌ی همه‌ی امور به بازار، بلکه متعهد به حفظ قدرت دولت در مقام یک منبع قدرت بدیل در برابر بازار بوده است؛ درواقع از دید

⁵⁷ Arrighi, *Adam Smith in Beijing ...*, op. cit. 75-76.

بفهمی نفهمی همدلانه‌ی اریگی، و به‌گفتاری خارق‌عادت، رویکرد آزادسازی در چین پس از درهای باز، درست به سبب آنکه به الگوی آدام اسمیتی بسط سرمایه‌داری و نه نسخه‌های اجماع واشنگتن پایبند بوده، تابع مفاهیم اقتصادی و اجتماعی (نو)لیبرالی نیست.^{۵۸} (به تعبیر کمی پیشتر خود اریگی، آزادسازی چینی: اسمیت در برابر فریدمن). این نکته‌ی بگومگو برانگیز نیست، زیرا اریگی در همین صفحه با ارجاع به مبحثی که در فصل دوم کتابش پُر تشریح کرده، یادآوری می‌کند که نزد آدام اسمیت، درست به‌وارون خوانش متعارف از برداشت مارکس، دولت‌ها — مانند چین مثال او — از بازارها چونان ابزار حکمرانی بهره می‌برند و فرایند آزادسازی بازرگانی را چنان تدریجی پیش می‌برند (یا در واقع باید ببرند) که به برهم‌خوردن آرامش عمومی نیجامد. این اسمیتی‌گری چین‌گرایانه‌ی اریگی که به لحاظ روش‌شناختی خودبه‌خود به استقلال‌خواستگاه قدرت دولت در برابر قدرت بازار سرمایه می‌انجامد، در نخستین نگاه تا وارونه‌سازی رابطه‌ای پیش می‌رود که به‌شکلی چیزواره و گاه مکانیستی در سنت مارکسیستی میان دولت و سرمایه انگاشته می‌شده است: گویا اینجا دیگر دولت ابزار به‌کاررفته یا هئیت مدیره‌ی برگماشته برای پیشبرد اهداف اقتصادی و اجتماعی بازار سرمایه نیست، بلکه بازار تبدیل به ابزار حکمرانی دولت می‌گردد. اما نکته آنکه اریگی گرچه بر این چندگانگی منابع قدرت پای می‌فشرده، اما شرط پیدایش سرمایه‌داری را همچنان به‌کارگیری سیاسی دولت از سوی سرمایه می‌انگارد:

خصلت سرمایه‌دارانه‌ی پیشرفت بازار بنیاد را نه حضور نهادها و گرایش‌های سرمایه‌دارانه، بلکه رابطه‌ی قدرت دولتی با سرمایه تعیین می‌کند. هر تعداد که دلتان می‌خواهد سرمایه‌دار وارد یک اقتصاد بازار کنید، اما تا هنگامیکه دولت پیرو منافع طبقاتی آنها نباشد، اقتصاد بازار همچنان غیرسرمایه‌دارانه باقی خواهد ماند.^{۵۹}

این ناسازه (از یکسو بازار چونان ابزار حکمرانی، و از دیگر سو دولت پیرو منافع طبقاتی سرمایه‌داران) که اریگی آن را از آدام اسمیت گرفته است، نسبت منطقی مشخصی میان بازار و دولت برقرار نمی‌کند؛ چون از یکی پنداره‌ی ابزاربودگی دولت برای بازار حاصل می‌شود و از دیگری ابزاربودگی بازار برای حکمرانی دولت. روشن است که این پرسشی ویژه‌ی اریگی نیست، بلکه یکی از بنیادهای مباحثیست که در نظریه‌ی دولت مارکسیستی بر سر پیروی یا خودفرمانی نسبی/مطلق دولت از مقدرات سپهر اقتصاد، و چگونگی تبیین هردرجه از خودفرمانی احتمالی آن جریان داشته و دارد. اما اریگی در فصل دوم کتاب که سرفصلی را به این بحث اختصاص داده است، به گزارش فهرستوار آنچه اسمیت درین باره می‌گزارد بسنده کرده و همان را برای نظریه‌ی طرح‌شده در کتابش (یعنی راه ویژه و یکسره غیراروپایی چین امروز در پیشرفت به‌سوی سرمایه‌داری، در امتداد نسبی گسترش صلح‌آمیز و غیرسرمایه‌دارانه‌ی بازار چینی در سده‌های میانه) به‌کار می‌بندد: اینکه اسمیت دولت قدرتمندی را فرض می‌گیرد که شرایط وجود و بازتولید بازار را فراهم می‌کند، و

⁵⁸ Arrighi, *Adam Smith in Beijing ...*, op. cit. 358.

⁵⁹ Arrighi, *Adam Smith in Beijing ...*, op. cit. 331-332.

اینکه این دولت از بازار همچون یک ابزار کارای حکومتی بهره می‌گیرد، عملیات بازار را تنظیم می‌کند، و فعالانه در امر تصحیح یا جبران پیامدهای اجتماعی و سیاسی ناخوشایند آن دخالت می‌کند.⁶⁰ اینجا خیلی روشن نیست که ویژگی نخست (که راجع به پیروی دولت از منافع سرمایه‌داران به‌عنوان شرط اریگیستی ضروری استقرار سرمایه‌داریست) با سه ویژگی بعدی (که به ابزاربودگی بازار در دست دولت و به‌نیت حکمرانی اشاره می‌کنند) چه همبستگی ضروری‌ای دارد، و به‌دیگرگفتار نمی‌توان تشخیص داد که دست‌آخر کدام یک ابزاری در دست دیگریست؛ اما اگر از مطالب چند صفحه پیشتر به یاد داشته باشیم که اریگی در بحث دوره‌بندی‌های تاریخی سرکردگی، تحقق یک انباشت پایدار را پیامد «ترکیب» بهینه‌ی منطق سرمایه و منطق قلمرویی در شکل دولت دوره‌ی سرکردگی بریتانیا می‌دانست (ترکیبی که به سرمایه‌داری اجازه می‌دهد بحران‌های بیش‌انباشت را به‌جای اتکا به خود سازوکارهای بازار — منطق سرمایه — از رهگذر ارجاع به منطق قلمرویی و مثلاً با ترمیم فضایی رفع‌ورجوع کند)، می‌توانیم دریابیم که دوگانه‌ی اسمیتی بالا هم احتمالاً چنین ماهیت ترکیبی‌ای دارد: دولت بهینه‌ی سرمایه‌داری محصول خود منطق سرمایه نیست بلکه برآمد ترکیب بهینه‌ی این منطق با منطق متمایز قدرت دولت است؛ این ترکیب در شرایط آرمانی‌ای که اریگی با ارجاع به *نالبرالیسم* آدام اسمیت آن را در مهارزنی دولت بر لگام‌گسیختگی بازار می‌یابد، سبب آن می‌شود که در همان هنگام که دولت پیرو منافع سرمایه‌داران تعریف می‌شود، کاربست بازار هم یک سازوکار حکمرانی برای دولت شمرده گردد؛ به سخن بهتر ترکیب بهینه‌ی دو منطق سبب‌ساز آن است که هر کدام به کاراترین شکل ممکن در خدمت اهداف دیگری قرار گیرد (همچنانکه در ترکیب بهینه/بریتانیایی منطق سرمایه و منطق قلمرویی — یعنی ترکیب سنجیده‌ی سرمایه‌داری با به‌اصطلاح اریگی/امپریالیسم — سرزمین‌گستری ابزار عالی انباشت، و انباشت برون‌مرزی ابزار بهینه‌ی گسترش قلمرو است). در این روایت جایگاه منطق توجیه‌کننده‌ی قدرت دولت (یعنی، به‌گفته‌ی اریگی و با ارجاع به خود آدام اسمیت، *اهداف اجتماعی*) نسبت به منطق سرمایه، یکسره همانند رابطه‌ی منطق قلمرویی با منطق سرمایه است؛ این دو چنانچه به‌درستی با هم ترکیب نشوند، یا کفه‌ی یکی به‌گونه‌ای اغراق‌آمیز بر دیگری سنگینی کند، فرایند پایدار انباشت یا پیشرفت سرمایه‌داری دچار اختلال می‌شود.

اریگی ترکیب این دو منطق را در کتاب *دیوید هاروی، امپریالیسم نوین* — که در *گرماگرم حمله‌ی آمریکا* به عراق در آغاز هزاره و با تمرکز بر رفتار تهاجمی دولت بوش پسر نوشته شده است — نیز باز می‌یابد، یعنی در همانجایی که مفهوم ترمیم فضایی را از آن وام گرفته است. او اشاره می‌کند که هاروی با بحث درباره‌ی گستره‌ی معنایی امپریالیسم، با گونه‌ی ویژه‌ای از امپریالیسم که به آن *امپریالیسم سرمایه‌دارانه* می‌گوید سروکار دارد و این سنخ از امپریالیسم را حاصل «ترکیب تناقض‌آمیز» دو عنصر متمایز می‌داند که

⁶⁰ Arrighi, *Adam Smith in Beijing ...*, op. cit. 43.

یکی سیاست دولت و امپراتوریست و دیگری فرایندهای خردمقیاس (مولکولی) انباشت سرمایه؛ یکمی به راهبردهای سیاسی و دیپلماتیک و نظامی دولت بازمی‌بُرد که به‌ویژه در گستره‌ی جهانی پیرو «منطق قلمرویی قدرت» است (استفاده‌ی هاروی از مفهوم پردازی اریگی)، و دومی مربوط است به شارش قدرت اقتصادی در فضا.^{۶۱} به‌پنداشت هاروی ویژگی تعیین‌کننده‌ی سنخ سرمایه‌دارانه‌ی امپریالیسم نسبت به دیگر گونه‌های آن این است که اینجا در ترکیب دو عنصر پیش‌گفته (قلمرویی و سرمایه‌دارانه) دست بالا با عنصر سرمایه‌دارانه است. البته اریگی در پانوشت صفحه‌ی بعدی تفاوت برداشت خود از این دو مفهوم و برداشت هاروی را به این ترتیب توضیح می‌دهد که گویا هاروی منطق قلمرویی را به سیاست‌های دولتی، و منطق سرمایه را به سیاست‌های سپهر تولید و مبادله و انباشت نسبت داده، درحالی‌که در برداشت خود اریگی هر دو منطق متعلق به سیاست‌های دولت هستند؛ اما دقت کنید که این تفاوت فقط در نحوه‌ی مفصل‌بندی این دو منطق ترکیب‌شونده در الگوپردازی شکل دولت بروز می‌یابد، نه در این واقعیت که نسبت آنها با یکدیگر به‌رحال ترکیبی است. برین پایه روشن است که هاروی نیز دوگانگی یا دوسرشتینگی قدرت را پذیرفته و امپریالیسم سرمایه‌دارانه را برآمدِ درهم‌آمیزی آنها با یکدیگر می‌داند:

امپریالیسم نوع سرمایه‌دارانه بر بنیاد پیوند دیالکتیکی میان منطق‌های قلمرویی و سرمایه‌دارانه‌ی قدرت سر بر می‌آورد. این دو منطق از یکدیگر مُمتازند و به‌هیچ‌رو فروکاستنی به هم نیستند، اما به‌تنگی در اندرون یکدیگر تنیده‌اند ... هر منطق بر تیزی تضادهایی که منطق دیگر به‌ناگزیر داراست، می‌افزاید. برای نمونه، انباشت بی‌پایان سرمایه بحران‌های آدواری‌ای در منطق قلمرویی ایجاد می‌کند که برآمده از نیاز به پدیداری یک انباشت موازی قدرت سیاسی/نظامی آند. [به‌وارون،] چندانکه سردمداری سیاسی در چارچوب منطق قلمرویی جابجا می‌شود، شارش‌های سرمایه نیز باید همین‌سان تغییرجهت دهند تا با آن سازگار گردند. دولت‌ها امورشان را برپایه‌ی قواعد و سنت‌های آن خود تنظیم می‌کنند و بدین‌قرار سبک‌های حاکمیتی ناهمانندی می‌آفرینند ... دولت‌های گوناگون امپریالیسم‌های گوناگون پدید می‌آورند، حقیقتی که در امپریالیسم‌های بریتانیا، فرانسه، هلند، بلژیک و دیگر کشورها از ۱۸۷۰ تا ۱۹۴۵ آشکارا دیده شده است. امپریالیسم‌ها، مانند امپراتوری‌ها، در چهره‌ها و شکل‌های بسیار گونه‌گون رُخ نموده‌اند.^{۶۲}

در گونه‌ی سرمایه‌دارانه امپریالیسم، این دو منطق به این دلیل به‌خوبی در یک‌دیگر اندرآمیخته‌اند که نیاز پیوسته‌ی سرمایه برای رفع بحران بیش‌انباشت خودبه‌خود گونه‌ای چرخش یا گسترش قلمرو را نیاز می‌کند که به مفهوم ترمیم فضایی-زمانی (به‌اختصار ترمیم فضایی) راه می‌بُرد. ایهام درنوشته در واژه‌شناسی این مفهوم رساننده‌ی هر دو بار قلمرویی و سرمایه‌ای آمیزه‌ی بالاست؛ در ترکیب *Spatio-Temporal Fix* واژه‌ی *Fix* در هر دو معنای تحت‌اللفظی و استعاره‌ی خود (هم ناچُنبدگی و هم ترمیم یا گره‌گشایی از یک دشواره) به‌کار رفته است؛ هاروی، در پاره‌ای که اریگی نیز بدان ارجاع داده، خودش این مفهوم را چنین می‌گزارد:

⁶¹ Arrighi, *Adam Smith in Beijing ...*, op. cit. 211.

⁶² David Harvey, *The New Imperialism* (New York: Oxford University Press, 2003): 183-184.

واژه‌ی *fix* در بحث من دارای دو معناست. [ازیکسو] یک بخش معین مجموع سرمایه در شکل‌های فیزیکی گوناگون برای مدتی بیش‌و کم طولانی (بسته به طول عمر اقتصادی و فیزیکی‌اش)، به معنای مستقیم کلمه، در و بر روی زمین مستقر (*fixed*) است [مانند راه‌های زمینی و دریایی، راه‌آهن‌ها، فرودگاه‌ها، شبکه‌های آب و برق و مخابرات و گاز و ...]. برخی هزینه‌کردهای اجتماعی (مانند آموزش عمومی یا نظام بهداشت و درمان) نیز در یک قلمرو قرار می‌گیرند و به سبب تعهدپذیری دولت در قبال آنها، به لحاظ جغرافیایی نامتحرک می‌شوند او در نتیجه بیمارستان‌ها، آسایشگاه‌ها، دانشگاه‌ها و آموزشگاه‌ها نیز به حوزه‌ی سرمایه‌ی مستقر بر زمین می‌پیوندند. از دیگر سو *fix* فضایی-زمانی، استعاره‌ای از یک جور راه‌حل خاص برای بحران‌های سرمایه‌داری از طریق تعویق زمانی و گسترش جغرافیایی‌ست. اکنون باید پرسید که چگونه و کی این معانی مادی و استعاری تصادم می‌کنند؟^{۶۳} (افزوده‌ها] از منند)

هاروی توضیح می‌دهد که هر دو معانی بالا پاسخی به بحران بیش‌انباشت سرمایه هستند؛ نخستین معنا (معنای مادی و تحت‌اللفظی) مربوط به حالتیست که سرمایه‌داری پاسخ دشواری مازاد انباشت نیروی کار یا سرمایه را در بیرون آوردن آنها از قلمروی تولید و مصرف فوری، و انتقال به عرصه‌هایی می‌یابد که در آنها بهره‌دهی در چرخه‌ی بلندمدت‌تری صورت می‌بندد: سرمایه‌هایی که در و بر روی زمین مستقر شده‌اند، و همچنین سرمایه‌گذاری روی پژوهش و ارتقای کیفیت دانش و بهداشت عمومی؛ در این جابجایی، به دلیل تعویق طولانی بازگشت ارزش سرمایه‌گذاری شده به دقیقه‌ی بازسرمایه‌گذاری، مهلت تنفس به سرمایه داده می‌شود. در برابر، معنای دوم (استعاری) اشاره به حالتی دارد که در آن سرمایه برای حل بحران، به هر شیوه‌ی ممکن (مالی و تجاری، دیپلماتیک یا حتا نظامی) دست‌به‌کار تصرف عملی یا رسمی قلمروی سرزمینی نوینی می‌شود تا مازاد سرمایه یا نیروی کار را به آن صادر کند:

انگاره‌ی بنیادین ترمیم فضایی-زمانی بسنده ساده است. بیش‌انباشت درون یک سامانه‌ی قلمرویی معین عبارت است از وضعیت سرریز نیروی کار (افزایش بیکاری) و افزونه‌سرمایه (چه به صورت فراوانی کالاها در بازار که تنها با تحمل زیان او نه با فروش کامل و به قیمت] می‌توان از شرشان خلاص شد، چه به شکل ظرفیت عاطل مانده‌ی تولیدی، و/یا به سان افزونه‌های سرمایه‌ی پولی‌ای که راهی برای سرمایه‌گذاری مولد و سودآور ندارند). این افزونه‌ها بالقوه می‌توانند به یکی از این روش‌ها درآشامیده شوند: (آ) انتقال در زمان از رهگذر سرمایه‌گذاری در طرح‌های سرمایه‌ای بلندمدت یا هزینه‌کردهای اجتماعی (همچون آموزش و پژوهش) که ورود دوباره‌ی ارزش‌های سرمایه‌ای به گردش را به آینده می‌اندازند؛ (ب) جابجایی‌های فضایی (مکانی) از رهگذر فتح بازارهای نوین، ظرفیت‌های تولیدی جدید، و منابع و امکانات اجتماعی و کاری تازه در جایی دیگر [بیرون آن قلمرو]؛ و یا (پ) به یاری آمیزه‌ای از «آ» و «ب».^{۶۴} (افزوده‌ها] از منند)

هاروی از این مفهوم شهوت سرمایه برای تصرف فضا در هر دو معنای بالا را بیرون می‌کشد و به گزاره‌های پُرآشنایش می‌رسد: ترمیم فضایی-زمانی فرایندی دائمیست و جذب سرمایه رفتاری دوره‌ای از خود نشان

⁶³ Harvey, *The New Imperialism*, op. cit. 115.

⁶⁴ Harvey, *The New Imperialism*, op. cit. 109.

می‌دهد، بدین ترتیب که سرمایه برای تعویق بحران پیوسته از یک فضا به فضای دیگر جابجا می‌شود، چیزی که هاروی آن را «تعویض مدار (سوئیچ) بحران‌ها» می‌نامد؛ به‌دیگرسخن بحران سرمایه‌داری از میان نمی‌رود، بلکه از جایی به جای دیگر حرکت می‌کند و در نتیجه‌ی آن سرمایه‌داری جان به در می‌برد، اگرچه بخش‌های فضایی گوناگون آن در نتیجه‌ی همین ترمیم فضایی به‌طور آدواری دچار دشواری‌هایی می‌شوند^{۶۵}؛ بیش‌انباشتی که انگیزه‌ی صدور سرمایه یا نیروی کار از یک قلمروی معین به قلمرویی دیگر شده، پس از مدتی قلمروی دوم را نیز به همین دردسر دچار می‌کند، اما تا آن زمان بحران قلمروی یگم چه‌بسا فروکش کرده و بلکه این‌بار جهت صدور سرمایه وارونه شود. این واقعیت چرخه‌های مداوم صنعتی‌سازی و صنعت‌زدایی را در قلمروهای گوناگون به کار می‌دارد: قلمروی مادر با صدور سرمایه به قلمروی پیوست‌شده، خود را صنعت‌زدایی کرده و به صنعتی‌کردن قلمروی دختر یاری می‌دهد؛ هاروی همانجا (صفحه‌ی ۱۲۲) خیز اقتصادی و صنعتی آسیای خاوری و به‌ویژه چین از دو دهه‌ی پایانی سده‌ی پیشین بدین‌سو را برون‌داد همین ترمیم فضایی بحران بیش‌انباشت و تراجرد افزونه‌سرمایه از کانون‌های اصلی سرمایه در اروپا و آمریکا به این بخش از جهان می‌داند.

او پس از آنکه توضیح می‌دهد که در دهه‌های منتهی به گردش هزاره، عملکردهای پولگرایانه‌ی ذاتی نولیبرالیسم و پایبندی آن به بازرگانی آزاد جهانی، به تشدید فرایند صنعت‌زدایی از کانون‌های اصلی سرمایه، به‌ویژه آمریکا کشیده، و به نشیب انداخته آنچه را او «امپریالیسم نولیبرال» (به سرکردگی آمریکا) می‌نامد — امپریالیسمی که در دوره‌ی کلینتون تناور شده، و بنیادش بر چیرگی بیش‌وکم مسلّم منطق سرمایه (بازار آزاد جهانی، مقررات‌زدایی و ...) و جنگ‌افروزی مهارشده و آتش‌کاسته استوار است — به احتمال قدرت‌گیری نومحافظه‌کاران در ایالت متحده می‌پردازد (به تاریخ نگارش کتاب که به سال‌های آغازین ریاست‌جمهوری بوش پسر بازمی‌گردد، دقت کنید): نومحافظه‌کاران سیاست‌های اقتصادی برآمده از منطق سرمایه در عهد نولیبرالیسم را می‌پذیرند، اما منطق قلمرویی تهاجمی‌تر و پُرآتش‌تری دارند (ضمن اینکه به لحاظ اخلاقی و فرهنگی محافظه‌کارتر و سنتی‌ترند و در برابر جهانی‌سازی‌های هنجارها و ارزش‌های سبک زندگی فردی و اجتماعی در عهد جهانی‌سازی نولیبرالی، به پاسداشت بنیادهای مسیحی خویش بس پایبندند)؛ به‌دیده‌ی هاروی، در رویکرد نومحافظه‌کاران از دیرباز، حفظ جایگاه برتر ایالات متحده مستلزم به‌کارگیری ابزارهایی فراتر از قدرت صرف اقتصادی بوده است؛ تعصب پولگرایانه‌ی ذاتی نولیبرالیسم و پایبندی اصولی این مجموعه‌ی سیاست‌گذاری اقتصادی به آزادسازی و مقررات‌زدایی از حرکت بین‌المللی سرمایه و نیروی کار، عملاً به صنعت‌زدایی اقتصاد آمریکا (و درمعنایی عام‌تر به تولیدزدایی به‌سود مقامات پولی و ارزی نهادینه‌شده در سیاست‌های متمایل به تنزیل و بهره‌ستانی از گذر اعتبار و وام، و به‌ویژه دست‌یازی به بهره‌

⁶⁵ Harvey, *The New Imperialism*, op. cit. 121-122.

ساختاری دلار) انجامیده است؛ و درین میان برخی اقتصادهای زیر و زرنگ در اروپا و در آسیای خاوری و جنوب خاوری از فرصتِ نشیب‌غلّتی برتری تولیدی آمریکا، برای انباشت سرمایه‌های خود و تبدیل‌شدن به آنچه هاروی خرده/امپریالیسم می‌نامد بهره برده‌اند.^{۶۶} به‌باور هاروی، قدرتگیری نومحافظه‌کاران آمریکا که سرانجام به تشکیل دولت بوش می‌انجامد، برآمد همین وضعیت است؛ آنها برای تضمین پیوستار برتری اقتصادی و سیاسی جغرافیایی آمریکا (سده‌ی آمریکایی) باور دارند که با در اختیار گرفتن منابع انرژی آسیای باختری و گستره‌ی دریای مازندران، و نیز مهار رفتار دولتهایی که آنها را یاغی می‌خوانند (عراق، سوریه، ایران و کره‌ی شمالی) عملاً سرنوشت اوراسیا را در دست خواهند گرفت، به‌ویژه آنکه با دارتدگی منبع انرژی پیش‌گفته، امکان عمل هر ماشین جنگی بزرگ غیرآمریکایی — که برای به‌کارافتادن خود بس نیازمند انرژیست — را از میان می‌برند و بدین‌روش آرمان سده‌ی آمریکایی را برمی‌آورند. او تا آنجا این دلخواستِ نومحافظه‌کارانه را نیرومند می‌یابد که در دنباله‌ی پنداره‌ی کارتری روزبه‌روز جان‌یافته‌تر پیرامون بایستگی پاس نظامی شارش نفت از این بخش جهان، رانش بنیادین دولت بوش برای دست‌اندازی نظامی به آسیای باختری را درمهمارداشتن چاه‌ها و شیرهای نفت آن می‌پندارد، و با همانندسازی تاریخی این لشکرکشی با ورود بریتانیای دولت چمبرلن به جنگ بوئرها در دقیقه‌ی "آغاز پایان" یک سرکردگی امپریالیستی در سال‌های نخستین سده‌ی بیستم، با چنگزنی به برداشتی از امپریالیسم که آن را «انباشت از رهگذر سلب مالکیت»^{۶۷} می‌نامد، افزایش بهره‌ی منطق قلمرویی در ترکیب قدرت امپریالیسم پایان یک عصر سرکردگی و برین‌بنیاد افروزش خوی جهان‌گشایانه‌ی آن را برآمد ناتوانی منطق سرمایه در پاسخدهی داخلی به بحران بیش‌انباشت ارزیابی می‌کند.^{۶۸} چنین است فراشد نومحافظه‌کاران به قدرت در دولت بوش پس از فروشد امپریالیسم نولیبرال، که گویا در آن منطق سرمایه چیره‌تر و خوی تهاجمی کمتر بوده است، و سنگین‌ترشدن جنگ‌افروزانه‌ی کفه‌ی منطق قلمرویی که هاروی گاه آن را بی‌میانجی منطق امپریالیستی نیز می‌خواند (همانجا، ۱۸۰) و بدین‌سیاق به‌سان اریگی امپریالیسم را با کرداری جهان‌گشایانه که بر سرمایه‌داری افزوده شده، برابر می‌گیرد. آن معنایی از بیرونی‌بودن این دو منطق نسبت به یکدیگر که نزد او می‌یابیم، چنان است که گزارش او از پیگیری نومحافظه‌کارانه‌ی "همان رویکردهای اقتصادی نولیبرال‌ها" در عین افزایش بهره‌ی منطق قلمرویی در ترکیب نوین قدرت، رنگ‌وبویی سخت مکانیستی پیدا می‌کند، چنانکه گویی غلظت یکی از عناصر برساننده‌ی یک آلیاژ به‌مقصود افزایش دمای ذوب یا تقویت استقامت چکش خاوری آن افزایش یافته است؛ این برون‌بودگی جوهری اقتصاد از آنچه او و اریگی سیاست قلمرویی/امپریالیستی می‌خوانند — به‌گونه‌ای که در بهترین و اصطلاحاً دیالکتیکی‌ترین حالت، همبودی آنها

⁶⁶ Harvey, *The New Imperialism*, op. cit. 185.

⁶⁷ Accumulation by Dispossession

⁶⁸ Harvey, *The New Imperialism*, op. cit. 180.

در هیئتِ کاربستِ ابزاری هر یک از این دو جوهر/سوژه در دیگری صورت‌بندی می‌شود — پایه‌ی مفهومیِ نظر‌گیری دارد:

در این باور که بازارهای آزاد کالا و سرمایه، دارنده‌ی همه‌ی آنچه‌هایی‌اند که برای آزادی و خوشبختی همگان نیازند، نومحافظه‌کاری با نولیبرالیسم همپوشان است. هراندازه که نادرستی آشکاره‌ی این باور از پرده برون افتاده باشد، تنها کاری که نومحافظه‌کاران [در واکنش به آن] انجام داده‌اند گذر از جنگ‌افروزیِ خفیف‌تری که نولیبرالیسم در چهارگوشه‌ی جهان به کار گرفته به رویارویی هول‌انگیز است که به گمان آنها همه‌ی مسائل را یکباره و به‌یکجا حل می‌کند. این اقتصادسیاسی‌ای را در پی خواهد داشت که بر پایه‌ی انباشت از رهگذرِ سلب مالکیت استوار است (و سلب مالکیت نفت عراق آغازگاه رسوای آن است) و برای مهار نابرابری‌های پیوسته‌افزاینده‌ای که دست‌پختِ شکل‌های معاصرِ سرمایه‌داری‌اند، هیچ و بازهم هیچ کاری نمی‌کند.^{۶۹}

این بازترکیبِ حادثِ دو منطقِ قدرت، به‌دیده‌ی هاروی، سرمایه را پیوسته به دقیقه‌ی پیش‌پنداشته‌ی بنیادگذاریِ سرمایه‌داری بازمی‌برد: او مفهوم *انباشت از رهگذر سلب مالکیت* را به‌جای مفهوم مارکسی *انباشت آغازین* به کار می‌گیرد، زیرا به‌دیده‌ی او، و پیرو دریافتِ هانا آرننت، شیوه‌ی ایلغارگونه‌ی انباشت مؤلفه‌ای ثابت در سراسر تاریخ سرمایه‌داری، و نه تنها در آغازگاه آن بوده است. این نکته‌ی مهمیست، زیرا در بنیاد خود با پرسش زمان درگیر است؛ من این پرسش را چنین بازنویسی می‌کنم: آیا انباشتِ آغازین سپس‌تر بارها تکرار شده است، یا آنکه به‌دلایل شناخت‌شناختی ناگزیریم برای فهمِ کارکردِ چرخه‌ای یا حرکتِ دایره‌ای هستنده‌ای که پویش خود را همچون پیشروی پیوسته‌ی یک خط مستقیم بازمی‌نمایاند، یک نقطه/دقیقه‌ی پیوسته-سرسنده‌ی این دایره را نقطه‌ی آغاز آن بینداریم؟ بگذارید نخست به خود هاروی گوش دهیم:

فرایندهایی که مارکس، پیرو آدام اسمیت، آنها را انباشت «آغازین» یا «نخستین» می‌نامید، به‌دیده‌ی آرننت، نیرویی مهم و همیشگی در جغرافیای تاریخی انباشت سرمایه از رهگذر امپریالیسم را شکل می‌دهند. اگر سرمایه‌داری ناچار باید با فشارهای بیش‌انباشت درگیر شود و گزیری از آنها جوید، پس همیشه، همچون مورد تأمین نیروی کار، نیازمند تنخواهی از دارایی‌ها در بیرون از خود خواهد بود. اگر این دارایی‌ها، مانند زمین خالی یا منابع نوین مواد خام، در دسترس نباشند، آنگاه سرمایه‌داری باید آنها را به‌هر شیوه‌ی ممکن تولید کند. اما مارکس این امکان را، مگر در موردِ ایجاد یک ارتش ذخیره‌ی صنعتی که با بیکاری ناشی از پیشرفت فناوری پدید می‌آید، در دیده نمی‌گیرد ... [و کمی سپس‌تر:] عیب این پیش‌انگاشت‌ها [ای مارکسی] این است که انباشتِ گردآمده از تاراج، کلاهبرداری و خشونت را تنها به یک «مرحله‌ی نخستین» نسبت می‌دهند که دیگر موضوعیتی ندارد و یا، چنانکه لوکزامبورگ می‌گفت، باید آن را نسبت به سرمایه‌داری درمقام یک سامانه‌ی کامل/بسته (closed)، چیزی به‌هرروی «بیرونی» پنداشت. پس همچنانکه تازگی‌ها تفسیرگرانِ چندی بر آن بوده‌اند، بازسنجی کلی نقش همیشگی و حضور پایدارِ کردوکارهای تاراجگرانه‌ی

⁶⁹ Harvey, *The New Imperialism*, op. cit. 201-202.

انباشت «آغازین» یا «نخستین» در جغرافیای تاریخی فراخ انباشت سرمایه، بس درخور و بایسته است. چون غریب می‌آید که فرایندی در دست‌اجرا را «آغازین» یا «نخستین» بخوانیم، من ازین پس این واژگان را با مفهوم «انباشت از رهگذر سلب مالکیت» جای می‌گیریم.⁷⁰ (افزوده‌ها) از منند)

این داوری هاروی درباره‌ی مارکس یک سهل‌انگاری نیست، بلکه دلیل روشی مُسَلَّمی دارد که بی‌درنگ با زمانمندی ناهمسانِ الگوی او و پویشی که در الگوی عام سرمایه‌ی مارکس می‌گذرد، در پیوند است؛ او آنچه را که در الگوی مارکس یکسره درون‌ماندگار در خود سرمایه است، بیرونی می‌کند و سپس مارکس را متهم می‌کند که بازگشتِ پی‌درپی رویدادِ این چیز بیرونی‌شده را از دیده انداخته و تنها به یک «مرحله‌ی نخستین» نسبت داده است و بس، مرحله‌ای سپری‌شده که دیگر موضعیت ندارد. این موضوع در بخشِ سپسین دنباله‌ی بازگشت به مطلق که به کارهای اقتصادی مارکس اختصاص خواهد داشت گسترده گفته می‌شود، اما اشاره‌ای کوتاه به آن اینجا بهره‌بخش است. چنانکه می‌دانیم مارکس در جلد یکم سرمایه مبحث انباشت آغازین را جدا از چارچوبِ — به گفته‌ی تونی اسمیت — نظام‌مند پژوهش خود باز می‌کند؛ فصل‌هایی از کتاب که به توضیح عملکردِ شکل‌هایی اختصاص دارند که روی هم‌رفته الگوی عام انباشت را می‌پروراند، مستقل از آنچه معمولاً عامل‌های تاریخی پرورش سرمایه‌داری خوانده می‌شوند تدوین شده‌اند، آنچنانکه به گزارشِ گرایش‌های منطق‌باور در نظریه‌ی دولت مارکسیستی، برای فهم چیستی و گوهر این الگو و برون‌کشیدن شکل‌های سیاسی و حقوقی‌ای چون دولت از اندرون آن، نیازی به کشف مختصات تاریخی آن نیست؛ بی‌گمان این حقیقت همان اندازه که در مورد انباشت آغازین درست است، درباره‌ی زوال فئودالیسم و تأمین نیروی کار لازم برای تولید صنعتی با آزادسازی رعایا از وابستگی به زمین نیز صدق می‌کند؛ اما آیا این به معنای بیرون‌بودن آنها از منطق سرمایه و تعلقشان به تاریخ سرمایه‌داری است، تاریخی که با عواملِ حادثِ مستقل از خود این منطق درآمیخته است؟ به راستی مفهوم انباشت آغازین را باید دقیقه‌ای (یگانه و سپری‌شده یا پیوسته-تکرارشونده) در پرورش تاریخی سرمایه‌داری دانست، یا مؤلفه‌ای از منطق سرمایه؟

به دیده‌ی من انباشت آغازین و آزادسازی نیروی کار در نخستین انقلاب‌های بورژوادمکراتیک — یعنی فراهم‌آوری پیشاپیشِ دو عنصر اصطلاحاً مادیِ انتزاع‌ناپذیر برای فرایند تولید به‌شیوه‌ی سرمایه‌داری — را به‌هیچ‌رو نباید در شخصیت تاریخی‌شان محدود کرد؛ حضور شکلی و اهمیتِ روشی آنها به‌سان پیش‌انگاشت‌های اسطوره‌شناختی‌ای که به سبب عملیات یک سامانه‌ی بسته‌ی مقولات منطقی به‌شکلی پس‌گسترانه در آغازگاه پندارین یک زمانِ خطی کاذب برگمارده می‌شوند، یکسره در خود این سامانه محفوظ است، سامانه‌ای که تبدیل زمانمندیِ دوری آن به یک زمانمندیِ خطی (یا به گفته‌ی بهتر، به تعویق‌انداختنِ رفعِ یک خط مستقیمِ جوهر/زمان در هم نهادِ دایره‌ی زمانمندیِ گوهر/بِنش)، شرط بقای آن

⁷⁰ Harvey, *The New Imperialism*, op. cit. 143-144.

است. راست آنکه اتفاقاً جستجوی یافته‌های تاریخی برای دقیقه‌های مسلّم انباشت آغازین یا آزادسازی نیروی کار در سپیده‌دم این یا آن سرمایه‌داری تاریخاً موجود، گاه به امتناع‌های سخت‌تری برمی‌خورد. درست مانند هر پیش‌پنداشتِ روشی، این پنداره‌ها و به‌ویژه پنداره‌ی انباشت آغازین، سرشتی دارند که فهم آنها ما را به پرسش زمان راه می‌برد؛ هاروی به پیروی از آرنت می‌گوید که مارکس انباشت آغازین را از آنچه به‌عنوان «سامانه‌ی کامل/بسته»ی سرمایه‌داری می‌پنداشت، بیرون می‌گذاشت و برین پایه نمی‌توانست «نقش همیشگی و حضور پایدارِ کردوکارهای آن ... در جغرافیای تاریخی فراخ انباشت سرمایه» را دریابد؛ حال آنکه چه‌بسا نزدیکِ مارکس، درون‌ماندگاری آن در خودِ الگوی عام انباشت سرمایه باشد: در الگوی مارکس، انباشت آغازین پیش از آنکه جایگاهی بیرون از سرمایه‌داری باشد، برنهادی اسطوره‌شناختی خود چرخه‌ی عام انباشت است؛ هر چرخه‌ای که یک رابطه‌ی سلطه/سرکوب را تکرار می‌کند، همیشه یک دقیقه‌ی آغازین گناه‌آلود برای خود پیش می‌نهد، همچنانکه پدرگشی آغازین فروید پیش‌نهادی پس‌گسترانه‌ی چرخه‌ی تکرارشونده‌ی یک سرکوب ادیپی بالفعل است که به‌شکلی خودبنیاد کار می‌کند، نه دقیقه‌ی شروع تاریخی این سرکوب؛ جیمسن در خوانش خود بر جلد یکم سرمایه بر این نکته می‌گذرد:

خودِ مارکس نیز از آغاز تبیینی فراققتصادی، یعنی خشونت به‌کاررفته برای تاراج طلا و نقره و برای واداشت «بومیان» به کار، را پیش کشید. اما اگر نیاز باشد، موقعیت خود ما به یادمان می‌آورد که «خشونت» مقوله‌ای ایدئولوژیک است که همیشه در استدلال‌های سیاسی به کار گرفته می‌شود: نه تنها عاملی فراققتصادیست که (در موضوع موردبحث بیش‌وکم بنا به سرشتش) بیرون مقولات سامانه می‌افتد، بلکه هرگز نمی‌توان آن را مفهوم تاریخی موثقی دانست. پس در راهی افتاده‌ایم که جز به خاریشه‌ی نفوذناپذیر ایدئولوژی نمی‌رسد؛ و تمامی مفهوم «انباشت آغازین» اسطوره‌ای مانند همان گناه نخستین که مارکس از آغاز بدان اشاره می‌کند، از کار درمی‌آید.⁷¹

بگذارید این گفته که خشونت مقوله‌ای ایدئولوژیک است و در مجادلات سیاسی از آن گاه برابر رقیب استفاده می‌شود را چنین معنا کنیم که ماشین/چرخه‌ی سرکوب که ذهنیت ملازم خود را به‌صورت اسطوره تولید می‌کند، کارکرد فرجامین منطق درونی (مقوله‌ای، اقتصادی) خود را به‌گونه‌ی بیرونی (نامقوله‌ای، فراققتصادی) و به‌سان جنایتی در یک آغازگاه پرابهام تاریخی پیش می‌نهد تا خشونت بالفعل منطق درونی مقولات همچنان بپاید؛ دقت کنید که این یک ساختار فریب‌صریف نیست و کارکردش به‌گول‌زدن سوژه محدود نمی‌شود، بلکه بیرون‌قرارگرفتن چیز بیرونی (فراققتصادی) در همین حال کانون آن منطق است، همچنانکه امر واقع لکانی که پیوسته به‌سان چیز نام‌ناپذیر از زبان بیرون گذاشته می‌شود، همانا گرانیگاه سامانه‌ی دلالت است (من، به‌تکرار، بر ماندگی این ساختار با نظریه‌ی تعیین مُحَرّمات و اسطوره‌ی پدرگشی فروید در توتّم و تابو اصرار بسیار دارم: رویداد تروماتیک سرگذشت هر کسی حادث و از آن خودش است و

⁷¹ Fredric Jameson, *Representing Capital: A Reading of Volume One* (New York: Verso, 2011): 80.

ازینرو همگان تاریخ شخصی و یگانه‌ی خود را دارند، اما همه پس از تروما با یک ساخت دلالی یکسان سخن می‌گویند، زیرا آنچه تعیین می‌کند که آن رویداد فردی حادث یک تروما باشد، همانا خود زبان به‌عنوان یک پیشینگی نمادین مطلق است). آنچه هاروی می‌گزارد به همین حقیقت شباهت می‌برد: «غارت منابع اقتصادی» بخش‌های دیگر جهان — که او آن را هدف اصلی لشکرکشی آمریکا به آسیای باختری، با نخست‌منزل عراق، می‌داند — با تشبیه به فرایندهای انباشت آغازین، به‌عنوان تکرار یک رویداد بیرونی نسبت به منطق سرمایه، و پیرو منطق موازی قلمرویی، دانسته می‌شود و الگوی تناوبی رویداد آن با برهمکنش دیالکتیکی این دو منطق متمایز موجه می‌گردد. راست آنکه اگر بخواهیم عناصر اصطلاحاً بیرونی/ی از این جنس را در تاریخ سرمایه‌داری بیابیم، این جستجو هرگز به دقیقه‌های رجعت‌کننده‌ی تاراج منابع مواد خام و زمین‌های خالی دیگر سرزمین‌ها در پی بحران بیش‌انباشت در پایتخت‌های فعلی سرمایه محدود نخواهد شد، بلکه تمام عرصه‌ی فعلیت تاریخی سرمایه را در بر خواهد گرفت، موضوعی که ما را بی‌درنگ به سپهر مخاطره‌آمیز گمانه‌زنی درباره‌ی چیستی و خاستگاه قدرت سیاسی پرتاب می‌کند؛ چگونه می‌توان با یکی از، یا با هردوی این منطق‌ها به پرسش چیستی و چرایی پیدایش و پیوستار اسرائیل پاسخ گفت، بی‌آنکه آن را در بهترین حالت به برآمدی از منطق قلمرویی در قالب‌واره‌ی عوامانه‌ی پرسش ملی فرونکاست؟ بگذریم از فروکاست‌های اقتصادی بی‌فایده‌ای که مارکسیسم دست‌کم در این موضوع مدتیست از آنها دست شسته است؛ و نیز بگذریم از اهمیت این گمانه که آیا اصلاً خود پرسش ملی — و فراتر از آن، تعصب ملی — با همه‌ی کارکردها و کنش‌واکنش‌های آن با هستی تاریخی سرمایه‌داری، به‌تمامی در این دو منطق گنجانده می‌شود و آیا هرگز می‌توان عاملیت غرور ملی و فرهنگی یا کینه‌ی تاریخی ملت‌ها را در آغازش و گسترش و تبش کشمکش‌های سیاسی روبه‌سوی قدرت نادیده گرفت؟ یا باید منطق سومی برای آن و منطق‌هایی دیگر برای دیگر آخشیج‌های اصطلاحاً خود/آیین برساننده‌ی کنش‌های قدرت جست؟ من این را با روح سرگردان در ساختمان سرمایه‌ی مارکس، و ویژه‌تر با طرح کلان‌تر به‌انجام‌نرسیده‌ی او برای نگارش هستی اجتماعی سرمایه‌داری در سپهرهای گوناگونی چون اقتصاد و دولت و ایدئولوژی و بازار جهانی و ... که برپایه‌ی اندک گواهان در دست، رو در جهت اثبات همگوه‌شدن همه‌ی منابع پیشتر-خودآیین قدرت در یک منطق یگانه داشت، ناساز می‌یابم.

شاید همین حقیقت است که جیمسن، آنگاه که درباره‌ی پیامدهای روشی دور و نزدیک شدن چشم‌انداز مشاهده‌گر نسبت به چرخه‌ی کلان بازتولید سخن می‌گوید، گزارشش می‌کند: آنچه در فاصله‌ی کافی یک دور کامل است، از نزدیک خرد می‌شود به فرایندهایی که فاهمه برای درک تکرار آنها به زمانمندی خطی می‌گرآید، مانند همواربینی سطح گره‌ی زمین نزد کسی که نه در فاصله‌ی نجومی بسنده بلکه روی گره ایستاده است (و مگر اصولاً فاهمه که کانت، همضرب با نقر زمان و مکان دکارتی و مکانیک نیوتنی بر لوح

مقولات و دیگر پیشینی‌های اندیشه‌ی علمی یک سده‌ی آینده، پیکره‌ی آن را در نقدِ یکم می‌تراشید، در بنیاد خود چیزی جز همین خطی‌سازی ایدئولوژیک یک چرخه‌ی عقلانی‌ست؟):

درین پیوند، فلسفه‌ی معاصر شکل بنیادین [زمان] — تکرار — را بازشناخته و بدان درون‌مایه داده است، تا آنجا که از جهت نظری آن را همه جا بازمی‌یابیم: اما برخورد مارکس با زمان به‌گونه‌ی چشمگیری پیشاپیش مدرن است. او نشانمان می‌دهد که در سرمایه‌داری هیچ‌چیز برای نخستین بار رخ نمی‌دهد؛ هیچ آغازی در کار نیست [گفتاورد از مارکس]: "آنچه نخست تنها یک آغاز جای بود، راست به‌سبب پیوستارِ همین فرایند، به‌سبب بازتولید ساده، برون‌دادِ سرشت‌نمای تولید سرمایه‌داری می‌شود، برون‌دادی که پیوسته تکرار می‌گردد و جاودانه است" [پایان گفتاورد]. مارکس، کوتاه و گذرا، از یکی از پیامدهای جانبی هیجان‌برانگیز این تبدیل همیشگی زمانمندی خطی به دوری یاد می‌کند، و آن اینکه از جهتی این کارگر است که برای آغاز کارِ نخست سرمایه‌اش را به سرمایه‌دار وام می‌دهد، با این توافق که پرداخت دستمزدش به پایان هفته‌ی کاری موکول شود ... به‌هرروی آنچه به‌طور کلی اینجا می‌بینیم رویه‌ایست که در آن کلی چرخش عظیم بازتولید سرمایه‌دارانه، چندانکه از هرچه نزدیکتر بازبینیمش، می‌رود تا به بس‌بسیار بازتولید [خردتر] با دیرنگی‌ها و اندازه‌های [ارز و درشت] گیج‌کننده فروشکسته شود، و همین پیشاپیش نوید پیچیدگی‌های به‌راستی جانفرسای جلد دوم را می‌دهد.^{۷۲} (افزوده‌ها] از منند)

کار جیمسن در نخستین نگاه به خواست بنیادین ساختارگرایی برای کنارنهادن انگاره‌ای از تاریخ به‌سان نیرو یا مؤلفه‌ای با منطقی مستقل از ریاضیات ساختار می‌گراید، چنانکه گویی تاریخ برآمد و همانی کارکرد خود ساختارهاست که در ذهنِ تخیل‌شده‌ی درونی‌کنندگان این ساختارها که به‌عادت سوژه نامیده می‌شوند — اگر هرگز سوژه‌ای جز ساختارها بوده باشد — همچون نگاره‌های به‌جامانده از یک گذشته‌ی عینی نگاشته شده است. روشن است که گام سپسین این انکار استقلالِ عاملیتِ واسپرده به تاریخ، در نظریه‌ی انقلاب فرود می‌آید که با شائبه‌اندازی در اصالتِ کنش آگاهانه‌ی سوژه استوارتر می‌شود. البته اعتراف می‌کنم که این قهر ساختاری جذابیتِ تسلیم‌کننده‌ای دارد؛ باین‌همه پرسش دایره‌ی آزادی کنش سوژه هم مطرح است و می‌دانیم که جیمسن نیز این موضوع را یکسره تمام‌شده نمی‌انگارد. این دشواره‌ایست سخت‌گشودنی که چگونه پایبندی به امکان کارگزاری انسانی (به‌ویژه در جای انقلاب) می‌تواند از گلگیرشدن در ایستگاه چندگانگی منطقِ قدرت جان به در برد. ریشه‌ی این دشواره — که با گسترش بیشتر بحث به رویارویی دو گرایش بنیادین *منطق‌گرا* و *تاریخ‌گرا* در نظریه‌ی دولت می‌کشد — در شیوه‌ی فهمِ درون و بیرون است که چنانکه در آغاز این نوشته دیدیم، در بنیاد خود به پرسش کرانمندی و بیکرانی راه می‌برد: باید به دنبال یک کرانمندی که همچنین بیکران است — و پس به‌شکل راستینی بیکران است — بگردیم، کلی که بیرون یا فراسوی آن همزمان خود آن است؛ این جستجو نمی‌تواند با سویه‌های ساختارگرایانه جلو برود، اما پیشاپیش باید تکلیف خود را با پرسش تکثر منطق قدرت روشن کند؛ نمونه‌زد، هاروی با ارجاع به فلسفه‌ی حق هگل و

⁷² Jameson, *Representing Capital...*, op. cit. 62-63.

گزارش او از ضرورت برون‌گستری قدرت یک قلمرو، آنگاه که با بحران درونی برآمده از منطق سرمایه روبرو شده است، خوانش چیزواره‌ای از دوگانه‌ی درون و بیرون به دست می‌دهد. این بحث هاروی اگرچه در امپریالیسم نوین کوتاه آمده است، اما شرح روشن‌تر او از آن راه، به‌ویژه در پیوند با *انباشت آغازین و انباشت از رهگذر سلب مالکیت*، باید در درس‌گفتارهای خوانش سرمایه‌ی او جست که سپس‌تر به‌صورت کتاب نیز منتشر شد:

بدون هیچ پیش‌هشدار یا نگره‌پردازی پیشینی، هگل ناگهان بحثی پیرامون تضادهای درونی سرمایه‌داری را می‌آغازد. او از «وابستگی و تیره‌روزی طبقه‌ای زنجیرشده» به رسته‌ی معینی از کار سخن می‌گوید، از فرایندهایی که به بینوایی عمومی و پیدایش توده‌ای از تنگدستان می‌انجامد ... هگل می‌گوید [گفتاوردهایی از هگل]: "پس آشکار می‌شود که به‌رغم افزونی دارایی، جامعه‌ی مدنی بسنده دارا نیست ... تا از پس تهیدستی گزاف و پیدایش انبوهی از بیچارگان برآید" و "پس این دیالکتیک درونی جامعه‌ی مدنی آن را — یا به‌هرروی یک جامعه‌ی مدنی ویژه را — پیش می‌راند به فراسوی مرزهای خود و به جستجوی بازارهای [دیگر] و ازین‌رهگذر به دنبال وسایل ضروری بقای خود در سرزمین‌های دیگری که یا دچار کمبود در کالاهای بیش‌تولیدشده‌ی آن هستند و یا به‌طورکلی از جهت صنعتی واپسمانده‌اند" [پایان گفتاوردها] ... این دیالکتیک درونی بنیادگرفته بر نبرد طبقاتی، جوامع مدنی را بر آن می‌دارد تا گشایش کار خود را در «دیالکتیک بیرونی» کنش‌های استعماری و امپریالیستی بجویند.⁷³

این «دیالکتیک بیرونی» — که در این بحث از کتاب خود هگل نامی از آن نیست و هاروی آن را در تکمیل و در برابر مفهومی «دیالکتیک درونی» هگل سکه زده است — به‌راستی به کدام بیرون اشاره می‌کند؟ چون حتا در گزارش خود هگل سخن از بحران سرریز تولید (کالا یا سرمایه) یک سرمایه‌داری و نیاز به صدور افزونه‌ی فرآورده است، به‌روشنی با همان رؤیای انگیزش‌بخش افزایش کمی یک بیکران بد سروکار داریم: بازار نوینی که انباشت بیشتر را امکان می‌دهد؛ حال آنکه آنچه در بیکران بد نوین یا گام سپسین است، در چرخه‌ی بیکران راستین چیزی نیست جز تکرار آنچه از آغاز تاریخ پیوسته رخ داده است: بازار نوگشوده یا سرزمین نامتمدن تازه‌فتح‌شده‌ای که برای سوپرکتیویته‌ی خطی فاهمه یک فراسو، مدلول نو، ایزه‌ی میل، یا امکان افزایش عددی دیگری در یک مجموعه‌ی بیکران (انباشت) است، برای سوپرکتیویته‌ی دقیقه‌ی عقل که، به‌گفته‌ی جیمسن، شکل بنیادین زمان را در «تکرار» باز یافته است، بازخداد خود سرمایه‌داری مادر است. مشکل نگاه هاروی این است که سوژه‌ی این فرایند را در دولت سرمایه‌داری مادر که در صد صدور افزونه‌های خود به جایی دیگر است، جستجو می‌کند؛ ازینرو همچنانکه خود در طرح مفهوم ترمیم فضایی‌زمانی می‌گوید، پس از آنکه این ترمیم بحران را برای مدتی به جایی دیگر منتقل می‌کند، مکان سوپرکتیویته هم تغییر می‌کند و با رویداد بحران بیش‌انباشت در سرزمین دختر و وارونه‌شدن جهت صدور سرمایه، جای مادر و دختر عوض می‌شود. آنچه بیرون انگاشته می‌شود، تنها برای دولت مادر بیرون است و

⁷³ David Harvey, *A Companion to Marx's Capital* (New York: Verso, 2010): 303-304.

این زمانیست که تصور کنیم این دولت «نخستین مادر» است؛ تاریخنگاری رسمی امکان این تصور را به ما می‌دهد، چون به‌هرروی به‌سادگی می‌پذیریم که تا پیش از ورود بریتانیا به هندوستان یا چین، این دو کشور هرگز یک سرزمین مادر برای سرمایه‌داری صنعتی نبوده‌اند؛ اما پیش‌شرط این تاریخنگاری آن است که برای گذرانِ زمانِ چین و هندوستان از روزگار باستان تا عصرِ استعمار مسیر مستقلی را تصور کنیم، به این ترتیب که آنها، بی‌خبر از آنچه در غرب می‌گذرد، دقایق تقویم خود را می‌سپارده‌اند تا آنکه به ناگاه بریتانیا از راه رسیده و آنها را به غرقاب سرمایه‌داری پرتاب کرده است. پیرو آنچه کوتاه در شور تعریب/آییران در گمانه‌زنی‌هایی پیرامون مفهوم بالقوگی آمد، باید گفت که سرمایه‌داری دقیقه‌ای حادث در تاریخ نیست، بلکه با سرمایه‌داریست که مجموعه‌ای از رویدادها و احداث پراکنده و بی‌کانون در اینجا و آنجاهاى زمان و مکان، برای نخستین بار تبدیل به یک تاریخ همبسته می‌شوند، تاریخی که آغازگاهی اسطوره‌ای دارد و به‌سوی فرجامی همساز با همان اسطوره می‌پویند؛ این درک از همبسته‌سازی پس‌گسترانه‌ی پیشامدهای پراکنده در زمان و در نقاط ناهمبند جغرافیایی، در پیکر یک تاریخ منطقدار، پیش‌نیاز مُسلّم ماده‌گرایی تاریخی مارکس است: تنها و تنها پس از پیدایش سرمایه‌داری این ادعا تبدیل به حقیقت می‌شود که سرگذشت هر سرزمینی به‌گونه‌ایست که گویا مسیر ویژه‌ی فرگشت تاریخی خود به‌سوی سرمایه‌داری را می‌پیموده است، اگرچه ورود سرمایه‌داری به آن سرزمین چه‌بسا پیشامدی بیش نبوده باشد؛ فعلیت سرمایه‌داری، سرنوشت‌های بالقوه‌ی بدیلی را که با جهانی‌شدن سرمایه‌داری دیگر تحقق نیافته‌اند، از شأن همان بالقوگی نیز ساقط می‌کند؛ چین و بریتانیا تاریخ یگانه‌ای دارند که از همان دقیقه‌ی آغازین آن مشترک بوده است؛ در این تاریخ مقدر است که برای تداوم یک چرخه‌ی باطل و پرهیز از انهدام آن هر کدام در مقطعی دیگری یا فراسوی آن یکی، دختر آن دیگری، باشد تا بحران را موقتاً از او تحویل بگیرد و در دور بعدی دوباره به او پس دهد؛ در این دادوستد آنچه یکسره محافظه‌کارانه است جستجو برای بازشناسی دقیقه‌ی آغاز چرخه است؛ در عوض، آنچه یکسره انقلابیست بازشناسی این حقیقت است که در هیچ دقیقه‌ی این چرخه (حتا در آن دقیقه‌ی گناه‌آلود تصرف سرزمینی و بردگی بومیان) سوژکتیویته‌ی چرخه تنها در یک طرف این معادله نیست (و آیا پایبندی ضمنی و گیرم صراحت‌نیافته‌ی مارکس به همین درک از تاریخمندی سرمایه‌داری به‌سان یک کلیت جهانی نیست که سبب می‌شود درباره‌ی نسبت استعمار هندوستان به‌دست بریتانیا با تاریخ هندوستان در موضعی بایستد که با اخلاقمندی نوعی انقلاب‌های رهایی‌بخش به‌شکل بی‌میانجی همساز نیست؟)؛ باری، آنچه این چرخه را سوژکتیو می‌سازد، خود هندسه‌ی چرخه‌ای آن است که پیوسته بیرون و درون را به یکدیگر تبدیل می‌کند، یا به‌تعبیر وارون سبب می‌شود که یک چیز یگانه در پیکر دو چیز بیرون از یکدیگر پدیدار شود؛ باید مثال خط مستقیم و تبدیل آن به دایره که هگل برای تجسم‌بخشی به بیکران راستین (بیکران کرانمند) نمونه زده بود را پیوسته به یاد داشته باشیم: بیگانگی و دیگربودگی «من» و دیگری «من»، «من» و فراسوی «من»، هر بار با تحقق این دیگری/فراسو برای «من»، از میان می‌رود؛ درواقع تاریخ به جلو نمی‌رود، و آن افزایش

عددی‌ای که «من» همچون فرگشتِ سوژکتیو خود وهم می‌کند، اینهمان‌شدنِ مکررِ صرفِ آن با دیگری‌اش است؛ اما این دیگری‌راست بدین‌دلیل دیگری‌است که این افزایش کمی باید پیوسته ادامه پیدا کند؛ درواقع اگر توهمِ رشدِ خطی (از یک آغازگاهِ تقویمیِ گناه‌آلود بدین‌سو) نباشد، چرخه‌ی تکرارِ حدوثِ اینهمانی «من» و دیگری‌نیز تداوم نخواهد یافت؛ کسانی که با هندسه‌ی چنبره‌ایِ تبدیلِ رانه (چرخه) به میل (خط)، یا به‌تعبیرِ وارون‌ابتنا‌ی خطِ میل بر بنیادِ چرخشیِ رانه آشنا هستند، می‌دانند که در این هندسهٔ سوژکتیویته‌ی ضامنِ فرایند در هیچ اراده‌ی فردی‌ای قرار ندارد؛ انحرافی که سبب می‌شود یک «اینهمانی یکباره با عدم» تحقق نیابد و تکرار چرخه‌ایِ بازگشتِ ابدیِ این خواسته، در هیئتِ کاذبِ میل به یک ابژه/دیگری/فراسو بروز یابد، خودِ پیش‌نهنده‌ی مکانِ هندسیِ «من» است، وگرنه هیچ «من»‌ای پیش از آغاز چرخه وجود نداشته است؛ سرانجام، سوژه‌ی این فرایند را باید در همین انحراف باز یافت: یک زاویه‌ی دید انحرافی که به‌شکلی بیمارگون خود را باز می‌سازد و در تقابل با رانشِ درونی‌اش برای تحققِ یکباره‌ی مرگ، از آنچه فروید آن را اصل/واقعیت می‌نامد پیروی می‌کند؛ بدون این انحرافِ دیدگاه که بنیادِ حدوثِ غیریت است، کل سامانه‌ی واقعیت از میان خواهد رفت.

استناد هاروی به برداشت رزا لوزامبورگ از مفهوم انباشت آغازین شاهد روایت ماست، چون هاروی با کمک گفتاوردی از رُزا، که در بخشی از آن سازوکار انباشتِ سرمایه را در رابطه‌ی سرمایه‌داری با دیگر شیوه‌های تولید نیز کنکاش می‌کند، تأکید می‌کند که در باور او در تاریخ سرمایه‌داری انباشت سرمایه همیشه از دو رهگذر متفاوت و البته به‌هم‌پیوندخورده صورت گرفته است: یکم انباشت آغازین مستمر و دوم انباشت در نتیجه‌ی بازتولید گسترده که مارکس در سرمایه ترسیم کرده است. رُزا همانجا چپاول و سرکوب و کلاهبرداری و دیگر رفتارهای نوعی انباشت آغازین را به‌عنوان بخش ثابت تاریخ انباشت برمی‌شمرد و هاروی با تأیید این نگرش اعلام می‌کند که سهمی از انباشت همیشه مرهونِ خشونتِ امپریالیستی بوده است؛⁷⁴ در بخشِ بعدی دنباله‌ی بازگشت به مطلق و در پیوند با خوانش کارهای اقتصادی و روشی مارکس، با اثر مشهور رُزا، انباشت سرمایه، که هاروی در تضمین‌پنداره‌ی خود پیرامون پایداری فرایندهای انباشت آغازین در دوره‌های سپسین سرمایه‌داری به آن ارجاع می‌دهد، بیشتر سروکار خواهیم داشت؛ اما آنچه هم‌اکنون در خور اشاره است این است که برداشت رُزا از دوگانگی منطق انباشت، بنیاد نظریه‌ی امپریالیسم او، و سیاست انقلابی همبسته با آن نظریه را نیز نسبت به آنچه سپس‌تر نزد لنین می‌یابیم بس سست می‌کند، چون به‌هرروی در دنباله‌ی منطقی این نگرش، امپریالیسم افزوده‌ای بر منطق انباشت گسترده و در بهترین حالت در «پیوندی انداموار» — به‌تعبیر خود رُزا — با این منطق خواهد بود. درست همینجاست که رویکرد متفاوت لنین و مارکسیست‌های انقلابی هم‌عصر و حتا هم‌حزبی‌اش، در برخورد با جنبش‌های رزمنده‌ی نضج‌یافته در

⁷⁴ Harvey, *A Companion ...*, op. cit. 306.

برابر این تهاجم‌های به‌گفته/امپریالیستی، چشمگیرتر می‌شود: نزد بسیاری از مارکسیست‌ها این‌گونه به دیده می‌رسد که استعمار و امپریالیسم در حال تاراج کشورهای واپسمانده‌ای هستند که در آنها شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌داری رواج دارد؛ نتیجه آنکه این جنبش‌ها برپایه‌ی طبقات اجتماعی اصلی برسازنده‌ی آن صورت‌بندی‌ها، یا شکل نطفه‌ای عناصر اصلی صورت‌بندی خیزنده‌ی سرمایه‌داری در آن سرزمین، تحلیل می‌شوند؛ چنانکه بارها گفته‌ایم، لنین از این شیوه‌ی تحلیل می‌پرهیخت و به اتصاف دستوری این جنبش‌ها به یک خاستگاه طبقاتی پیشاپیش معین می‌تاخت؛ گویا زنجیره‌ی استدلالی بیان‌نشده یا حتا نیندیشیده‌ی او این بوده که اگرچه از زاویه‌ی دید اقتصادی، این سرزمین‌ها در دقیقه‌ی استعمار دارای شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌داری یا آغازین سرمایه‌داری هستند و در نتیجه طبقه‌ی کارگر صنعتی مدرن در آنها شکل نگرفته است، اما برای تعیین ماهیت جنبش‌های ضدامپریالیستی آنها نمی‌توانیم این فرض را به کار بندیم؛ راستی آنگاه که امپریالیسم را بدون فروکاست‌گرایی اقتصادی و از منظر نبرد در برابر آن می‌نگریم (وعده‌ای که لنین در پایان جزوه‌ی خود به‌قدر گزارشی کوتاه آدا می‌کند) جامعه‌ی هدف آن بخشی ازلی از خود جامعه‌ی مادر می‌شود، چندانکه دیگر نمی‌توانیم آن را پیشاسرمایه‌دارانه درک کنیم؛ گویا این جوامع دیگر نه سرزمین‌های دست‌نخورده‌ای که تاکنون به شیوه‌ی بومی و ویژه‌ی خود گذران زندگی می‌کرده‌اند، بلکه فراورده‌ی خود سرمایه‌داری‌اند و شیوه‌های تولید بومی و سنتی آنها از نخستین روز تاریخشان برونداد یک سرمایه‌داری جهانی ازلی بوده است؛ با پدیداری سرمایه‌داری به‌سان شیوه‌ی تولید چیره، تداوم شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌داری در سرزمین‌های مادر یا مستعمره تنها همچون محصول اجتماعی بازتولیدشونده در اثر کارکرد خود سرمایه‌داری قابل درک است؛ روشن است که زمانمندی‌ای که برای تبیین هندسه‌ی این کلیت‌یافتگی پس‌گسترانه نیاز است نزد لنین مفهوم‌پردازی نشده است، اما در شیوه‌ی برخورد او با پرسش‌هایی چون حل مسئله‌ی زمین و ملیت‌ها برای تثبیت انقلاب (تعیین نیروهای همپیمان پرولتاریا در دقیقه‌ی انقلاب، و به‌سخن بهتر تشخیص مرزها و مختصات تاریخی و اجتماعی مفهوم پرولتاریا به‌سان سوژکتیویته‌ی انقلاب در روسیه)، محتوای سیاسی و معنای ایدئولوژیک مرحله‌بندی انقلاب در فعلیت‌رویدادهای روسیه‌ی معاصر (اینکه فقط پیشرفت تاریخی پرولتاریای روس نیست که این مرحله‌بندی را تعیین می‌کند، بلکه به‌وارون خود تشخیص‌یابی اجتماعی پرولتاریا نیز سخت به شیوه‌ی مفهوم‌پردازی این مرحله‌بندی وابسته است)، و سرانجام موضوع سنجش پیچیده‌ی تعیین طبقاتی نبرد با امپریالیسم در مستعمره‌ها (فراتر از صدور احکام پیشین درباره‌ی آنها برپایه‌ی تعریف صرفاً اقتصادی و استعماری امپریالیسم) می‌توان نشانه‌های پویشی هماهنگ با این زمانمندی را یافت؛ در همه‌ی این نگره‌ها، او در برابر کمابیش تمام پیکر مارکسیسم روسیه و سراسر اروپا، و از جمله خود رُزا، قرار می‌گرفت.

راست آنکه مشکل عدم تعیین طبقاتی پیشین جنبش‌هایی ازین دست، فراتر از آنچه در سرزمین‌های به‌گفته واپسمانده در صد سال پیش می‌گذشته است، دردسری روشی در خود مفهوم عام پرولتاریاست، مفهومی که تعریف نسبتِ مُسَلَّمی میان مدلول دموگرافیک بیرونی آن (طبقه‌ی فروشندگان نیروی کار در بازار و اشغال‌کنندگان جایگاهی ویژه در فرایند بازتولید اقتصادی جامعه) و ازدیگرسو آنچه از آن به‌سان سوژکتیویته‌ی انقلاب ضدسرمایه‌داری برداشت می‌شود، به‌سادگی امکان‌پذیر نیست: چگونه می‌توان یک انقلاب را بی‌آنکه به‌طورعمده برآمد فراشد نبرد تاریخی کارگران جامعه علیه سرمایه‌داری آن سرزمین از گام مطالبات بی‌میانجی اقتصادی به خواسته‌ی سیاسی یگانه‌ای باشد، انقلابی پرولتری دانست (نمونه‌زد، انقلاب کوبا)؟ به‌تکرار می‌گوییم که مفهوم‌پردازی *ملی-انقلابی* نزد لنین تلاشی سیاسی و اگرچه نگره‌پردازی نشده و فرجام‌نیافته در همین راستا بود: با فرض سرمایه‌داری درمقام یک شیوه‌ی تولید جهان‌تاریخ‌ساز، این جنبش‌ها دیگر متعلق به مقاومت ارتجاعی شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌داری نیستند، چون خود این شیوه‌های تولید ازین پس محصول اجتماعی یک بازتولید ازلی سرمایه‌دارانه‌اند.

هاروی که درست مسیر وارونه را می‌پیماید، نه‌تنها خود استعمار نخستین را تجاوز سرمایه‌داری به شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌داری می‌بیند، بلکه آن را به تاریخ معاصر و حتا به همین امروز نیز بسط می‌دهد، تا آنجا که جنگ دوم خلیج فارس را هم نمونه‌ای از انگیزش تصرف استعماری منابع مواد خام یک سرزمین بیرون از قلمروی جهانی سرمایه‌داری ارزیابی می‌کند؛ مفهوم *بازتولید از رهگذر سلب مالکیت* که او آن را جایگزینی برای شکل مستمر انباشت آغازین می‌داند، البته با خشونت گاه هم‌شدت با استعمار سنتی رخ می‌دهد: یک سرمایه‌داری پیشرفته، حتا در سده‌ی بیست‌ویکم، به‌زور یا به‌فریب کسی را از مالکیت سنتی‌اش بر فلان دارایی محروم می‌کند؛ گرچه هاروی نمی‌خواهد ویژگی سرشت‌نمای امپریالیسم را به همین «کاربرد زور و فریب» فروبکاهد، اما این برآمد ناگزیر روش او و البته روش اریگی‌ست که به ویژه با طرح بدیل *منطق قلمرویی قدرت و ترادف آن با امپریالیسم* — امپریالیسمی که حتا «پیش از» سرمایه‌داری (مگر پیش از سرمایه‌داری چیزی هم وجود داشته است؟) نیز به‌عنوان یک منطق مستقل قدرت‌جویی در کار بوده — ناگزیرانه‌تر هم می‌شود. اما از این گذشته، اینجا پرسشی مهم پیش می‌آید: اسطوره‌ی مارکسی انباشت آغازین که پیش‌شرط ذهنیت‌پردازی فاهمه‌درباره‌ی «نقطه‌ی آغاز» چرخه‌ایست که درواقع هرگز آغازی نداشته است، خودبه‌خود نیازمند این پنداره است که آن دارایی تاراج شده برای آغاز «نخستین» چرخه‌ی بازتولید (که بنابراین یکسره فرضیست) از منبعی غیرسرمایه‌دارانه فراهم آمده است؛ اما آیا به‌سادگی می‌توان هر سلب مالکیت معاصر را، ولو آنکه با خشونت و فریب صورت گیرد، هم‌ارز با این انباشت فرضی دانست؟ هاروی همچنین دگرگونی‌های اقتصادی چین از عصر شیائوپینگ بدین‌سو، سیاست‌های غارتگرانه‌ی وال استریت و بنیادهای مالی و شرکت‌های اعتباری (حتا شگردهایی چون کارت‌های اعتباری)، و همچنین

خصوصی‌سازی‌های کالاهای عمومی در دهه‌ی ۱۹۷۰، پس از بحران دولت‌های رفاه را که بسیاری از رهگذر رفتارها و سیاست‌های شبه‌گارتگرانه انجام شده‌اند، نمونه‌های معاصر انباشت آغازین می‌داند.^{۷۵} این برداشت او که گاه با ارجاع به گفتار خود مارکس پیرامون روش‌های رایج در انباشت آغازین (مانند یادکرد چندباره‌ی اشاره‌ی مارکس به توسل اقتصادهای سرمایه‌داری به قرضه‌ی ملی و نظام بین‌المللی اعتبار در مقام سازوکاری برای انباشت آغازین) همراه است، با نمونه‌زد کلیت طرح تعدیل‌های نولیبرالی پس از دهه‌ی ۱۹۷۰ به اوج خود می‌رسد:

من در هر دو کتاب *امپریالیسم نوین* و *تاریخ مختصر نولیبرالیسم* گفتم که قدرت طبقاتی [سرمایه‌داران] در زمانه‌ی ما، از رهگذر فرایندهایی ازین دست، به آهنگی روزافزون به‌نیرو شده است. از آنجا که کمی غریب می‌آید که آنها را [انباشت] آغازین یا نخستین بخوانیم، ترجیح می‌دهم این فرایندها را انباشت از رهگذر سلب مالکیت بنامم. [در آن کتاب‌ها] گفتم که هرچند نمونه‌هایی از این‌گونه انباشت در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ در جریان بود، به‌ویژه با سازوکارهای استعمار و امپریالیسم و با غارت ددمنشانه‌ی منابع طبیعی، اما انباشت از رهگذر سلب مالکیت در کشورهای مرکز سرمایه‌داری، خاصه آنها که دارای دستگاه‌های دولتی سوسیال‌دمکراتیک نیرومندی بودند، آنقدرها هم پیش نمی‌رفت. نولیبرال‌سازی پس از میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۷۰ کل این وضعیت را دگرگون کرده است. انباشت از رهگذر سلب مالکیت در کشورهای مرکز سرمایه‌داری هرچه بیشتر درونی شده است، همچنانکه در سراسر نظام جهانی نیز گسترش و بنیاد یافته است. ما نباید انباشت آغازین (ازان دست که انتسابش به چین [پس از شیائوپینگ] چه بسا منطقی باشد) یا انباشت از رهگذر سلب مالکیت (آنگونه که در موج خصوصی‌سازی‌ها در سرزمین‌های مرکز رخ داد) را تنها مربوط به پیشاتاریخ سرمایه‌داری بینگاریم. این انباشت همچنان ادامه دارد و در زمانه‌ی اخیر، در مقام عنصری با اهمیتی روزافزون در مسیر تلاش سرمایه‌داری جهانی برای استوارسازی قدرت طبقاتی‌اش، جانی تازه یافته است.^{۷۶} [افزوده‌ها] از مَنَد

هاروی در پژوهش مهمش، *تاریخ مختصر نولیبرالیسم*، با شرح و تفصیل کافی به آن رفتارهای یغماگرانه و گاه خشونت‌آمیزی که اینجا انباشت از رهگذر سلب مالکیت می‌نامد، در پیوند با تعدیل‌های ساختاری موج نولیبرالیسم، پرداخته و به‌راستی منبع ارزنده‌ای از رفتارشناسی اقتصادی، اجتماعی، و سیاسی جغرافیایی نولیبرالیسم فراهم آورده است. اما گذشته از یافته‌های چشمگیر این پژوهش جامعه‌شناختی، عیب اطلاق مفهوم انباشت آغازین تعمیم‌یافته به فرایندهای خصوصی‌سازی در دهه‌های پسین سده‌ی بیستم فقط در نام‌نوس بودن نام این انباشت نیست؛ مارکس در همان نخستین پاراگراف و در سراسر فصل مربوط به انباشت آغازین در جلد یکم سرمایه تأکید می‌کند که این انباشت نه برآمد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بلکه پیش‌درآمد آن است؛ هاروی نیز در هر سه پژوهش خود این پیش‌نیاز را برای مفهوم‌پردازی انباشت آغازین یا از رهگذر سلب مالکیت می‌پذیرد و گویا همه‌ی موارد معاصر پیش‌گفته را نیز مصداقی از دارایی‌ای که از

⁷⁵ Harvey, *A Companion ...*, op. cit. 307-309.

⁷⁶ Harvey, *A Companion ...*, op. cit. 309-310.

راهی جز تولید سرمایه‌داری به دست آمده می‌پندارد؛ اگر از گزینه‌ی آزادسازی‌های اقتصادی چین شیائوپینگ‌بدین سو که جای گفتار بسیار دارد بگذریم، پرسش اساسی‌ای که در بحث شکل دولت و موضوع مرحله‌بندی اهمیت فراوان دارد این است که اگر خصوصی‌سازی‌های دارایی‌هایی که در دوران رونق الگوی دولت رفاه در این به‌گفته کشورهای مرکز جزئی از اموال دولتی یا کالاهای عمومی شمرده می‌شدند، انباشت ثروتی باشد که به‌روشی سرمایه‌دارانه تولید نشده است، پس این دارایی‌ها فرآورده‌ی چه روش تولیدی بوده‌اند؟ توجه کنید که پیش‌پنداره‌ی انباشت آغازین چنانکه مارکس بیان می‌کند، تنها ناظر بر شیوه‌ی به‌چنگ‌آوردن آنها (تاراج، دزدی، فریب، سازوکارهای قرضه و اعتبار، و ...) نیست؛ به‌دیگرگفتار کافی نیست این دارایی‌انباشته پیامد کارکرد خود چرخه‌ی تولیدی که قرار است در آن به کار بیفتد نباشد و مثلاً از راه چپاول دارایی دیگران فراچنگ آمده باشد؛ شرط بنیادین آغازین بودن انباشت، به‌سان پیش‌فرض فاهمه برای نجات‌یافتن از دور به‌گفته‌ی مارکس باطل «سرمایه نتیجه‌ی ارزش‌افزوده است و ارزش‌افزوده نتیجه‌ی استقرار سرمایه‌داری، و سرمایه‌داری نتیجه‌ی وجود سرمایه»، این است که این دارایی‌نه‌تنها بیرون از این یا آن فرایند تولید، بلکه به‌طور کلی فارغ از تولید به شیوه‌ی سرمایه‌داری گرد آمده باشد. اگر این فرض روشی تدبیرشده برای نیفتادن در آنچه نزد فاهمه یک دور باطل است کنار گذاشته شود، انباشت آغازین در عمل به رفتارهای تاراج‌گرانه، خشونت‌آمیز، مصادره‌جویانه و فریبکارانه فروکاسته می‌شود که کسانی چون هاروی و اریگی آنها را به‌تلویح یا به‌تصریح با منطق قلمرویی، و از آنجا با امپریالیسم، هم‌معنا می‌گیرند. ازینرو دشوار بتوان مصادره‌ی خشونت‌آمیز یا فریبکارانه‌ی دارایی‌هایی که خود پیشاپیش از رهگذر تولید سرمایه‌دارانه آفریده شده‌اند را به صرف خشونت به‌کاررفته در تصرف آنها یا با این توجیه شاهده‌ی بر تکرار انباشت آغازین دانست که این دارایی‌ها حاصل چرخه‌ی تولید خود آن بخش یا واحد تولیدی‌ای نیستند که پس از تصرف در آن به کار می‌افتند.

وانگهی، چنانکه در فصل مربوطه در سرمایه صراحت دارد، آنچه به «سلب مالکیت» در مفهوم‌پردازی انباشت آغازین جایگاهی کانونی می‌دهد، به‌ویژه آنجا که با زور و خشونت و فریب همراه بوده‌اند، اصلاً ناظر بر فرایند پیش‌پند/شته‌ی سلب مالکیت تولیدکنندگان مستقیم بر ابزار کارشان یا سلب مالکیت خرده‌مالکان روستا بر زمین‌هایشان، و بدین‌روش تبدیل آنها به کارگر آزاد بوده است، و نه سلب هرگونه مالکیتی و از جمله سلب زورگیرانه یا فریبکارانه‌ی مالکیت بر دارایی‌ای که در نتیجه‌ی انباشت «یک سرمایه‌ی دیگر» پدید آمده است. ازینرو آنجا که هاروی سلب مالکیت را به صفت‌گونه‌ی استمرار یافته‌ی انباشت آغازین، یعنی انباشت از رهگذر سلب مالکیت، نسبت می‌دهد کمی بی‌پروا رفتار می‌کند و این به‌ویژه این پرسش جدی را پیش می‌کشد که دارایی‌های دولتی و عمومی به‌گفته‌ی او تاراج‌شده در ایلغار دگرگونی‌های نولیبرالی از دهه‌ی ۱۹۷۰ بدین سو، که در دوره‌ی رواج الگوی دولت رفاه شکل گرفته بودند، یا حتا کالاهای مصرفی

شخصی‌ای چون خانه‌های شهروندان که با سیاست‌های وامی و اعتباری مُقامره‌ای و باز به‌خوانشِ هاروی فریبکارانه‌ی بانک‌ها و بنیادهای مالی، به‌ویژه در آمریکا مصادره شدند، پیش از این چرخش نولیبرالی، برآمد چه شیوه‌ی تولیدی جز سرمایه‌داری بوده‌اند؟ این پرسش بیدرنگ ما را به همان بحث دوره‌بندی سرمایه‌داری بازمی‌برد و سطح عمیق‌تری هم بدان می‌بخشد: آیا اقتصادِ دوران دولت رفاه از ساختاری غیرسرمایه‌دارانه برخوردار بوده و آیا دارایی‌های دولتی و عمومیِ کلان و کالاهای عمومی‌ای که در این دوره انباشته و تولید می‌شده‌اند، تا پیش از مصادره‌شدن با سازوکارهای تعدیل نولیبرالی، پیرو فرایندهای اقتصادی غیرسرمایه‌دارانه پدید می‌آمده‌اند؟ به زبانِ دیگر، آیا آنچه در دولت رفاه و برپایه‌ی مقتضیات اجتماعی شیوه‌ی انباشت فوردی در هیئت کالاها و خدمات عمومی به‌گفته‌ی رایگان (آموزش، درمان، حمل‌ونقل و ...) در اختیار شهروندان قرار می‌گرفت، خود به‌سان بخشی از ضرورت‌های بازتولید «نیروی کار جامعه در مقام یک کالا» و به‌سان سهمی از هزینه‌ی تولید، در چرخه‌ی عمومی انباشت سرمایه درج نشده است؟ اگر چنین بوده، آیا در عصر دولت رفاه ما دیگر نه با دوره‌ای از فرگشت تاریخی خود سرمایه‌داری بلکه با یک شیوه‌ی تولید متمایز روبرو بوده‌ایم؟

من اصرار دارم که این از پیامدهای ناگزیرِ دوگانه‌سازی منطق قدرت و فروکاست امپریالیسم به منطق قلمرویی و کاربرد «زور و فریب» برای انقیاد دیگر سرزمین‌هاست که خودبه‌خود دست‌به‌دامن پیش‌انگاشت‌های اسطوره‌شناختی‌ای می‌شود که در آنها زور دارای گوه‌رانگی متمایزیست. اینجا پرسش دوره‌بندی به‌شکل حادی خودنمایی می‌کند و گذار از دولت رفاه به نولیبرالیسم، به‌رغم گرایش نظری خود هاروی و به‌وارونِ آنچه در کلیت خود و از جمله در کتاب‌های پیش‌گفته، و به‌ویژه در تاریخ مختصر *نولیبرالیسم* گزارده است، چونان گذار از یک ساختِ پیش‌سرمایه‌دارانه‌ی گردآوری‌داری به خود سرمایه‌داری بازنمایی می‌شود. این پرسش سپس بی‌درنگ به بحث سطح تجریدِ مجاز برای طرح دوره‌بندی تاریخ سرمایه‌داری می‌کشد که سپس‌تر به آن می‌رسیم، اما پیش از آن بازگشتی کوتاه به گفتار هاروی در *امپریالیسم نوین* مفید است؛ دیدیم که او فراشدِ نومحافظه‌کاران به قدرت در آمریکا در دولت بوش پسر را برآمدِ ضرورتِ راهبردی ادامه‌ی برنامه‌های اقتصادیِ نولیبرالیسم اما با افزایش سهم منطق قلمرویی در ساخت قدرت می‌داند و همانجا چنگ‌اندازی به منابع نفت عراق در جنگ دوم خلیج فارس را که همچون هدف فرجامینِ هم‌نهادِ این دو بنیادِ اصلی سیاست نومحافظه‌کاران (نولیبرالیسم و قلمروگستری) در اِشغال این کشور تعریف شده است، نمودی از همین انباشتِ آغازینِ تعمیم‌یافته، *انباشت از رهگذر سلب مالکیت*، می‌انگارد؛ سپس‌تر با گزارش اقتصادی کوتاهی پیرامون افزایش ناگزیرِ بدهی دولت آمریکا برای تأمین مالی جنگ و عدم‌امکانِ این تأمین در شرایط کسری بودجه‌ی جدی و رکود مستمر و کاهش ارزش دارایی‌ها و کاهش درآمدهای مالیاتی و ... مگر با راندنِ اقتصاد به رکودی بازهم‌بیشتر، می‌گوید که راهبرد

نومحافظه کارانه‌ی تقویت نظامیگری برای پاسداشتِ امپریالیسمِ رسته‌ی *انباشت از رهگذر سلب مالکیت*، به یک ناهمسازی یا حتا تضاد میان دو منطق سرمایه‌ای و قلمرویی قدرت می‌انجامد که در آن یکی از این دو منطق یا باید کنار بکشد یا درانتظار پیامدهای فاجعه‌باری باشد؛ او همچنین همانجا، و پنداری برای پیشدستی بر نقدهای احتمالی، یادآوری می‌کند که این آموزه‌ی لوکزامبورگی که هزینه‌های نظامی را گاه می‌توان یکجور انگیزش اقتصاد برای برون‌رفت از بحران شمرد (اشاره به مصرفِ نامولد، انگاره‌ی آشنای پاسخ به بحران بیش‌انباشت با شارش سرمایه به بخش سوم)، تنها مربوط به چاره‌جویی‌های کوتاه‌مدت است؛^{۷۷} بدین‌قرار او راهکار نومحافظه کارانه برای رویارویی با بحران سرکردگی آمریکا در پایان هزاره‌ی دوم را در بهترین حالت درمانی کوتاه‌مدت ارزیابی می‌کند. اما موازی با این شکل آمریکایی نولیبرالیسمِ *انباشت به‌شیوه‌ی سلب مالکیت*، او از بدیل چینی نولیبرالیسمِ *انباشت به‌راستی‌آغازین* سخن می‌گوید، یعنی *انباشت* "گسیخته‌افسار، خشونت‌بار و سیری‌ناپذیری" که به‌راستی برای نخستین‌بار صورت می‌گیرد و نرخ رشد بالا و گسترش چشمگیری در زیرساخت‌های عمومی چین را نوید می‌دهد که افزونه‌سرمایه‌ی جهانی کلانی را در خواهد آشامید؛ این اما برای آمریکا که به جذب سرمایه برای مصرفِ نامولدش، به‌ویژه در بخش نظامی، اعتیاد دارد خطرناک است و چه‌بسا برای مهار آن از تسلطش بر نفت جهان چونان ابزاری علیه چین استفاده کند و این سرانجام به تنش سیاسی جغرافیایی نخست در تراز منطقه‌ای (آسیای میانه) و سپس در تراز جهانی تر بینجامد.^{۷۸} آنچه برای نوشته‌ی پیش‌رو جالب است، پیش‌بینی یا شاید برون‌یابی تاریخی‌ایست که هاروی برپایه‌ی این تنش میان دو گونه‌ی اصیل و تعمیم‌یافته‌ی *انباشت آغازین* می‌آزماید؛ او از فراامپریالیسمی سخن می‌گوید که اگر بتواند به‌جای پایبندی به روش‌های نولیبرالی *انباشت* (چه الگوی چینی *انباشت آغازین اصیل* و چه الگوی آمریکایی *انباشت به‌شیوه‌ی سلب مالکیت*) تدبیری برای پیش‌برد *انباشت از رهگذر بازتولید گسترده* چونان یک ترمیم فضایی-زمانی بلندمدت بیابد، و بدین‌روال برابر نظامیگری تُند امپریالیسمِ نولیبرال دولت بوش بایستد، چه‌بسا بتوان آن را بدیلی هم‌اینک‌پذیرفتنی در چارچوب سرمایه‌داری و درخور پشتیبانی نیروهای پیشرو دانست:

تنها پاسخ شدنی، اگرچه گذرا، به این دشواره در چارچوب قواعد هر شیوه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی تولید، یکجور «نیودیل» نو با بُردی جهانیست. این چیزی نیست جز رهانیدن منطق گردش و *انباشت* سرمایه از زنجیرهای نولیبرالی، بازشکلدهی به قدرت دولت همسو با رویکردهای [اقتصادی] هرچه مداخله‌گرایانه‌تر و بازتوزیع‌گرانه‌تر، مهار توانِ مقام‌راه‌ی سرمایه‌ی مالی، و مرکزیت‌زدایی یا نظارت دمکراتیک بر نیروی خردکننده‌ای که انحصارهای چندقطبی و تک‌قطبی (به‌ویژه کارکردِ نابکارانه‌ی مجموعه‌ی نظامی-صنعتی) در اختیار دارند تا هرآنچه در رسانه‌ها می‌بینیم و می‌خوانیم و می‌شنویم را برپایه‌ی شرایط و ملزومات بازرگانی بین‌المللی تعیین کنند. حاصلِ همانا بازگشت به یک امپریالیسمِ «نیودیل»ی

⁷⁷ Harvey, *The New Imperialism*, op. cit. 204-205.

⁷⁸ Harvey, *The New Imperialism*, op. cit. 208-209.

نیک‌اندیش‌تر است که مآلاً از رهگذر ائتلافی از قدرت‌های سرمایه‌داری، ازان‌دست که کائوتسکی دیرزمانی پیش از این به پندار می‌آورد، پدید خواهد آمد. اما آن فراامپریالیسمی که هم‌اکنون اروپا دوستدارش است، دلالت‌ها و پیامدهای منفی ویژه‌ی خودش را هم دارد. اگر به‌راستی حق با رابرت کوپر — از رایزنان [تونی] بلر — باشد، این [نسخه‌ی فراامپریالیسم] زمینه‌ساز بازگشت تمایزگذاری‌های سده‌ی نوزدهمی میان کشورهای متمدن، بربر، و وحشی، اینبار در جامه‌ی تفاوت میان کشورهای پسامدرن، مدرن، و پیشامدرن است که در آن از پسامدرن‌ها در مقام پاسداران رفتارهای همیارانه‌ی متمدنانه انتظار می‌رود که با ابزارهای مستقیم یا غیرمستقیم، احترام به هنجارهای جهانی (بخوانید «غربی» و «بورژوازی») و کردارهای انسان‌دوستانه (بخوانید «سرمایه‌دارانه») را در سراسر گوی خاک بگسترانند ... مشکل این است که چنین طبقه‌بندی‌هایی بود که به لیبرال‌های سده‌ی نوزدهمی‌ای چون جان استوارت میل پروانه می‌داد تا در عین ستایش اصول نظام حاکمیتی‌نمایندگی در کشورهای «متمدن»ی مانند کشورهای خودشان، به استمرار قیومت هندوستان و خراج‌ستانی از مستعمرات مشروعیت بخشند. چنانچه نتوان از رهگذر بازتولید گسترده انباشت پایدار را به‌طرز استواری بازگرداند، تنها سرنوشتی که برای این سنخ اروپایی لیبرال‌امپریالیسم می‌توان چشم داشت همانا فرورفتن هرچه بیشتر آن است در مُرداب سیاست‌های انباشت به‌شیوه‌ی سلب مالکیت برای از‌پویش‌نیفتادنِ گردونه‌ی انباشت. این شکل بدیل امپریالیسم جمعی [چنانچه در شکل انباشت از رهگذر بازتولید گسترده نباشد] سخت بتواند پذیرفته‌ی توده‌های بزرگ مردمان جهان بیفتد که انباشت به‌شیوه‌ی سلب مالکیت و شکل‌های یغماگرانه‌ی سرمایه‌داری هم‌پایوند با آن را از سر گذرانده‌اند و جای‌جای به نبرد برابر آن برخاسته‌اند ... بی‌گمان راه‌چاره‌های بس ریشه‌ای‌تری هم در چننه نهفته داریم، اما بر ساختن یک «نیودیل» نوین به‌رهبری ایالات متحده و اروپا، چه در درون این کشورها و چه در تراز بین‌المللی، در برابر نیروهای طبقاتی زورآور و منافع ویژه‌ای که رویاروی آن صف آراسته‌اند، به‌راستی ما را بر آن می‌دارد تا در وضعیت [هشدارآمیز] کنونی به پشتیبانی از آن برخیزیم؛ و این اندیشه که این تدبیر می‌تواند با پایبندی بسنده به یک ترمیم فضایی-زمانی بلندمدت [درخور]، عملاً دشواری‌های برآمده از بیش‌انباشت را دست‌کم برای چندسالی بکاهد و نیاز به انباشت به‌شیوه‌ی سلب مالکیت را فرونشاند، چه بسا نیروهای دمکراتیک، پیشرو و انسان‌دوست را برانگیزد تا به پُشتداری از آن برخیزند و آن را به واقعیتی عملی تبدیل کنند. به دیده می‌رسد که این راهکار پویه‌ی امپریالیستی‌ای بس نرْمخوتر و نیک‌خواه‌تر از امپریالیسم خشن نظامیگری را پیش نهد که هم‌اینک جنبش نومحافظه‌کاری در ایالات‌متحده نمایش می‌دهد.⁷⁹ [افزوده‌ها] از مَنند)

روشن است که نگرانی هاروی از گسترش جنگ‌افروزی دولت بوش پسر در جهان، راهنمای این برآورد است، تا آنجا که به اعاده‌ی حیثیت از خوی صلح‌آمیز/انباشت/از رهگذر بازتولید گسترده در برابر شکل به‌گفته‌ی او *تاراجگرانه‌ی انباشت* آغازین تعمیم‌یافته (اصیل یا به‌شیوه‌ی سلب مالکیت) می‌انجامد. اضطرابی که او را به مفهوم‌پردازی یک فراامپریالیسم نرْمخو با دیدگاه‌های اقتصادی دولت‌گرایانه‌تر و مهارکننده‌تر در برابر گرایش‌های بازار و برآمده از ائتلاف کشورهای بزرگ سرمایه‌داری خسته از نولیبرالیسم می‌کشاند، چنانکه خودش نیز نام می‌برد، بسیار یادآور پاسخ‌جویی کائوتسکی برای تنش‌افزاینده‌ی قدرت‌های امپریالیستی آغاز سده‌ی بیستم است. شاید سرمایه‌داری حتا زودتر از آنچه هاروی پیش‌بینی می‌کند از بازار عنان‌گسیخته‌ی

⁷⁹ Harvey, *The New Imperialism*, op. cit. 209-211.

نولیبرالیسم و شیوهی انباشت به گفته‌ی او *تاراجگرانه‌ی* آن خسته شود و ائتلاف آشتی‌ای هم تشکیل دهد (گرچه نزدیک به بیست سال پس از نگارش کتاب *هاروی* هنوز از آن خبری نیست)؛ نکته این است که *هاروی* آنچه برای تکمیل نظام مفاهیم *بیکران* بد کائوتسکی (دلالت جنگ به آشتی و سپس آشتی به جنگ) کم است را در اختیار می‌نهد، و آن مفهومیست که کمک می‌کند تا تکرار پیوسته‌ی این دو بدیل، یا دلالت پیاپی آنها به یکدیگر را با منطقی جز ضرورت *باز* از خود بیگانه شدن هستند. هی اجتماعی درک کنیم، منطقی که به سوژه یاری می‌دهد تا همچنان باور کند که این دیگری/فراسوی او چیزی جز خود اوست؛ این مهم را واریز بار یا ارزش منطقی نظامیگری به سپهر نویافته‌ی *منطق قلمرویی* تضمین می‌کند، منطقی که در ادامه باید به ما توضیح دهد که انباشت آغازین تعمیم یافته اگرچه جزء تکرار شونده‌ی سرمایه‌داریست، اما برآمد خود منطق سرمایه نیست و از ریاضیات یا سرچشمه‌ی قدرتی بیرون یا متمایز از *بازتولید* گسترده دستور می‌گیرد؛ به کمک جیمسن دیدیم که این منبع موازی نویافته برون داد اندیشیدن اسطوره‌ایست که وهماً یک *سرآغاز* را در جایی بیرون از کلیت قرار می‌دهد: با پدید آیی چرخه‌ی *بازتولید* گسترده، دیگر نه چیزی بیرون آن قرار دارد و نه چیزی پیش از آن؛ راستی مشکل اصلی سوژه این است که نباید باور کند که هیچ سرآغازی وجود نداشته و چرخه‌ای که هم‌اینک در کار است، همیشه در کار بوده است؛ آنچه *هاروی*، *پیرو*، *رُزا*، *بازگشت* مداوم انباشت آغازین می‌پندارد و شکل‌های استعماری آن را به برآمد *به‌نیرو* تر منطق قلمرویی نسبت می‌دهد، در واپسین منزل به وضع یک فراسوی صلح‌آمیز (فراامپریالیسم) برای یک جنگ بالفعل کمک می‌کند؛ این صلح ناممکن نیست، اما پیش از آنکه موضوع مفهوم‌پردازی کمونیست‌ها باشد، آنچنانکه از انگاره‌ی کائوتسکی برداشت می‌شد، رؤیا/دیگری خود امپریالیسم است که به پیامد ضرورت یک انباشت گسترده، ناگزیر برایش به صورت غیر یا فراسویی در زنجیره‌ی شرارت‌بار *بیکران* بد درآمده است؛ دوچندان شدن منطق قدرت تضمینی است بر اینکه امپریالیسم در شکل چیزی *فراسوی* امپریالیسم، چیزی غیر از امپریالیسم، برای خود امپریالیسم تصویر شود. مانند هر جایی که این دوچندان‌سازی رخ می‌دهد، اینجا هم یک حقیقت بنیادین باید از دیده پنهان بماند و آن اینکه امپریالیسم جنگ‌افروز مورد دغدغه‌ی *هاروی* و کائوتسکی با حلول دقیقه‌ی آشتی، هر چند برای زمانی کوتاه، به غیر خود تبدیل می‌شود؛ در نهایت به یاد داریم که نظر لنین به تلویح این بود که امپریالیسم یک معاصر تمدید شده است که استمرار خود را با دست‌به‌دست شدن میان خودش و *فراسوی*ش امکان می‌بخشد؛ چه بسا همین بازگشت دائمی به آغازگاه — آنچه هگل با خم شدن جوهر یا خط راست *بیکران* بد و تحقق دایره‌ی گوهری *بیکران* راستین، آشکارگی یا اندریافت آن را به رفع یک بیگانگی سوژکتیو تعبیر می‌کند — گاه به صورت تکرار تعمیم‌یافته‌ی انباشت آغازین نمودار یا تجربه شود؛ بیش و کم می‌دانیم که این بازگشت به شکل‌های دیگر نیز فهمیده و گزارش شده است؛ مهم آن است که از این تکرار نه رخداد تعمیم‌یافته یک *آغاز تاریخی*، بلکه یک *بی‌سرآغازی* را نتیجه بگیریم که در ذات خود از یک‌وتنها یک منطق قدرت که کلیت گوهری بیرون‌ناپذیر این دایره را استوار

می‌دارد، پیروی می‌کند؛ وگرنه همچنانکه می‌پنداریم که این فرضاً «آغازگاه تاریخی» به‌گفته‌ی هاروی تاراچگرانه و وحشیانه خاستگاهی بیرون از مدار انباشت از رهگذر بازتولید گسترده دارد، باید با همان نرخ بازگشت، هر چند ده‌سال یکبار به راه‌چاره‌ی فراامپریالیسم پرتاب شویم.

* * *

بگذارید کوتاه به اریگی بازگردیم که در نگاه نخست تمایل جدی‌ای به تعمیم برخالی شکل قانون عام سرمایه به صورت‌بندی کلیت هر دوره‌ی انباشت سرمایه در ابعاد تاریخی پیشرفت سرمایه‌داری دارد و با وامگیری از نظریه‌ی فرنان برودل، دوره‌های گسترش بازرگانی جهانی را با کمک الگوی اصلی پ-ک-پ⁺ توضیح می‌دهد:

پس ضابطه‌ی عام سرمایه‌ی مارکس (پ-ک-پ⁺) را می‌توان نه‌تنها نمایش‌دهنده‌ی منطق سرمایه‌گذاری‌های فردی، بلکه همچنین یک الگوی تکرارشونده‌ی سرمایه‌داری تاریخی در مقام سامانه‌ای جهانی انگاشت. جنبه‌ی اصلی این الگو جایگزینی پیاپی دوره‌های گسترش مادی (گام پ-ک- در انباشت سرمایه) با مرحله‌های نوزایش و گسترش مالی (گام پ-ک-پ⁺) است. در گام‌های گسترش مادی، سرمایه‌ی پولی حجم فزاینده‌ای از کالاها (شامل نیروی کار و مواهب طبیعی کالایی شده) را "به جنبش می‌اندازد"؛ و در گام‌های گسترش مالی، حجم فزاینده‌ای از سرمایه‌ی پولی خود را از شکل کالایی‌اش "آزاد می‌کند" و انباشت از رهگذر تراکنش‌ها و اقدامات مالی پیش می‌رود (چنانکه در صورت‌بندی کوتاه‌شده‌ی پ-پ⁺ نزد مارکس می‌یابیم). این دو دوره یا دو گام، روی هم رفته، یک دوره‌ی سامانه‌ای (سیستمیک) انباشت کامل (پ-ک-پ⁺) را شکل می‌دهند.⁸⁰ (تأکیدها از اصلند)

و همچنین:

در آغاز، شبکه‌های انباشت سرمایه یکسره جایافته در شبکه‌های قدرت و سرسپرده‌ی آنها بودند ... اما چندانکه شبکه‌های انباشت گسترش پیدا کردند و سراسر گیتی را فراگرفتند، به‌آهنگی فزاینده از شبکه‌های قدرت مستقل شدند و بر آنها تسلط یافتند ... این دگرگونی اقتصاد جهانی سرمایه‌داری [در درازای تاریخ چند سده‌ای‌اش] از سامانه‌ای که در آن شبکه‌های انباشت به کلی جایافته در شبکه‌های قدرت و مطیع امر آنها بودند، به سامانه‌ای که در آن [به‌وارون] شبکه‌های قدرت به‌تمامی در شبکه‌های انباشت جا یافته‌اند و از آنها تبعیت می‌کنند، به میانجی رشته‌ای از دوره‌های سامانه‌ای انباشت پیش رفته است که هر یک دربرگیرنده‌ی یک گام گسترش مادی (پ-ک-) و در پی آن یک گام گسترش مالی (پ-ک-پ⁺) هستند. همچنانکه در مقدمه‌ی کتاب گفتیم، مفهوم سلسله‌ی دوره‌های سامانه‌ای انباشت از این گزارش برودل به دست آمده است که همه‌ی [دوره‌های] عمده‌ی گسترش تجاری اقتصاد جهانی سرمایه‌داری، با رسیدن به مرحله‌ی گسترش مالی «بلوغ» خود را به نمایش گذاشته‌اند.⁸¹

این تعمیم، تا آنجا که به مقیاس‌افزایی برخالی یک شکل بازمی‌گردد، چشمگیر است: یک شکل نه‌تنها در ابعاد خرد یک سامانه‌ی منطقی کار می‌کند، بلکه خود را در شکلدهی به فرگشت تاریخی پیدایش و گسترش

⁸⁰ Arrighi, *The Long Twentieth Century*, op. cit. 6.

⁸¹ Arrighi, *The Long Twentieth Century*, op. cit. 87.

خودش نیز تکرار می‌کند؛ اگر مسئله به همین صورت بسنده‌اش طرح می‌شد، بی‌درنگ پرسش بیکران بد پیش می‌آمد که پاسخ چپستی درونه‌ی آن به‌راستی پیش از هرچیز مشروط به درک ساختارِ نمُو برخالی آن است؛ اما درست در همینجاست که پرسشی که چند صفحه پیشتر از گفته‌ی اریگی آوردیم، دردسرساز می‌شود؛ به یاد داریم که او در بررسی خوانشِ تک‌گوهریِ مارکس از قانون عام انباشت (سرمایه‌ای که دولت ابزارِ محض آن است) و در مقایسه‌ی آن با منطقِ به‌زعمِ او دوگانه‌باورِ آدام اسمیت (دولتی که باید استقلال از بازار را حفظ کند) یادآوری می‌کند که سرمایه‌ی مارکس، مگر در اشاراتی کوتاه، در رازگشایی از این چیستان که سرمایه‌دار به چه انگیزه‌ای پول را تنها برای پول بیشتر می‌خواهد، سخنی برای گفتن ندارد. او سپس با یادآورد جمله‌ی گذرای مارکس درباره‌ی حسِ قدرتی که با داشتن پول بیشتر در جامعه‌ی سرمایه‌داری به سوژه دست می‌دهد، همین احساسِ قدرت را عامل انگیزشی و روان‌شناختی توضیح‌نیافته در نظریه‌ی انباشتِ مارکس می‌خواند. اکنون در مرتبه‌ی بالاترِ برخال، یعنی آنجا که به نگارشِ زنجیره‌ی تکرارِ شکلی دوره‌های گسترش مادی و سپس مالی سرمایه‌داری می‌پردازد، این قدرت‌طلبی را از مرتبه‌ی یک انگیزشِ روانی درون فردِ سرمایه‌دار فرابُرده و آن را به یک هَم‌نه ضروری در شکل‌گیری این زنجیره تبدیل می‌کند؛ بهره‌بری دوباره‌ی او از الگوی ضابطه‌ی عام سرمایه برای توضیح تاریخِ ادواریِ چیرگی‌یافتنِ یکی از دو منطقِ قلمرویی و سرمایه بر دیگری، دارای ویژگی‌ایست که خللی بنیادین در طرحِ مقیاس‌افزاییِ برخالی او می‌اندازد؛ باید توجه کنیم که این دو تبیین از دوره‌بندی تاریخی سرمایه‌داری (یکمی دوره‌های پیاپی گسترشِ مادی و سپس مالی، و دومی دوره‌های پیاپی چیرگی منطقِ قلمرویی و منطق سرمایه)، با آنکه هر دو برآمدِ تعمیمِ برخالیِ شکلِ پ-ک-پ⁺ به مقیاسی تاریخی هستند، اما دومی بدعتی در منطقِ ذاتیِ خودگستریِ این شکل می‌گذارد:

با نسخه‌برداری از روی الگوی عامِ موردنظر مارکس برای تولید سرمایه‌داری (پ-ک-پ⁺)، می‌توانیم تفاوت میان دو منطق قدرت را به‌ترتیب با کمک صورت‌بندی‌های ق-پ-ق⁺ و همچنین پ-ق-پ⁺ توضیح دهیم. در صورت‌بندی نخست، خواستِ اقتصادیِ مجرد یا همان پول (پ) ابزار یا پیوند میانجی‌ای در فرایندی با هدفِ به‌چنگ‌آوردن افزونه‌قلمرو است (افزونه‌ی مثبتی که از تفریق ق از ق⁺ به‌دست می‌آید). اما برپایه‌ی صورت‌بندی دوم، قلمرو (ق) ابزار یا پیوند میانجی‌ای در فرایندی با هدف فراچنگ‌آوری وسیله‌ی پرداختِ بیشتر است (افزونه‌ی مثبتی که از تفریق پ از پ⁺ به دست می‌آید).^{۸۲}

به‌دلایل ساختاری‌ای که در کلیت نظریه‌ی تاریخ سرمایه‌داری اریگی، به‌ویژه در سه کتاب *آدام/اسمیت* در یکن، *سده‌ی بلند بیستم*، و تا اندازه‌ای در *هندسه‌ی امپریالیسم* شکل یافته‌اند، این تعمیم برخالی متمایل به وارد کردنِ عاملی بیرون از خودِ یاخته‌ی پ-ک-پ⁺ به درون آن است؛ این تلاش نخست با جستجوی عامل

⁸² Arrighi, *The Long Twentieth Century*, op. cit. 34.

پیش از آنکه به خود این شکل پردازیم، بد نیست یادآوری کنیم که هنگامیکه مارکس صورت‌بندی عام سرمایه را مفهوم‌پردازی می‌کرد، درحقیقت یک خط یا زنجیره‌ی افزایش بی‌وقفه‌ی پیشاپیش موجود و مکشوف را تاب می‌داد تا پایان آن را بر آغاز آن قرار دهد، و حاصل این آزمایش کشف یاخته‌ی انباشت سرمایه (پ-ک-پ) بود؛ این البته با شیوه‌ی بیان مطلب در سرمایه، که در آن پنداری نخست یاخته‌ی سرمایه کشف شده و سپس انباشت گسترده از آن استنتاج شده است نمی‌خواند؛ اینجا ترتیب زمانی بیان موضوع، یا حتی ترتیب مفهوم‌پردازی موضوع در ذهن خود مارکس، هرگز نقیض ترتیب ضروری استنتاج یک کلیت خودبسند از یک توالی نامفهوم نیست. این گمان‌افکنی‌اریگی که مارکس توضیح نمی‌دهد که چرا یک سرمایه‌دار باید پول را فقط به منظور دستیابی به پول بیشتر به کار اندازد، تنها از این زاویه قابل پاسخگویی است: اریگی خیال می‌کند مارکس نخست یک یاخته را کشف کرده و سپس تکرارپذیری آن را به عنوان زنجیره‌ی انباشت گسترده مفهوم پرداخته است، بی‌آنکه توضیح دهد چرا انباشت پول فقط به خاطر پول بیشتر است! حال آنکه درواقع این فرایند شناختی نزد مارکس به گونه‌ای دیگر پیش رفته است: برای اینکه توضیح دهیم چرا این زنجیره‌ی نامفهوم (پول سرمایه‌گذاری شده فقط به خاطر کسب پول بیشتر) شکل گرفته است، باید ذات آن را نه یک زنجیره یا راستای مستقیم‌الخط بیکران، بلکه حلقه‌ی بسته‌ای بدانیم که تکرار پیوسته‌ی خود را چونان پویشی روبه‌پیش تجربه می‌کند؛ از خودبیگانگی ذاتی این شیوه‌ی کژدیسه‌ی تجربه‌کردن امر واقع عنصر ضروری تداوم این چرخش است. پس شاید بهتر باشد در برابر پرسش اریگی، پرسش مرتبه‌ی دومی را پیش بکشیم: معما در سطحی که برای فاهمه و زمانمندی درخور آن طرح می‌شود این است که چرا یک سرمایه‌دار تنها به خاطر پول بیشتر تا بینهایت انباشت می‌کند؛ این معما اما در زمانمندی عقل درهیئت چیستان همیشگی هر کل همزمان درمی‌آید و بدین ترتیب صورت‌بندی می‌شود که چرا یک تکرار چرخه‌ای همزمان خود را به صورت یک انباشت بیکران درزمانی پدیدار می‌کند؟ سوژکتیویته‌ی این «انباشت بیکران پول، تنها به خاطر خود پول» در ذهنیت یا نظام انگیزش روانی سرمایه‌دار نیست، بلکه در بیهودگی ذاتی خود حلقه‌ی بسته‌ی بیکران راستین است. ارجاع اریگی به جمله‌ی گذرای مارکس در سرمایه (اینکه به هرروی پول بیشتر در نظام سرمایه‌داری ضامن قدرت بیشتر است) بیش از آنکه به اریگی در کشف سوژکتیویته‌ی این انباشت بی‌وقفه یاری دهد، او را به سوی بادیه‌ی سوژکتیویته‌ی فردی/روان‌شناختی منحرف کرده است.

اندکی سپس تر دوباره به سراغ این انحراف خواهیم رفت، اما بگذارید با این درآمد به نمودارهایی بازگردیم که برپایه تعمیم اریگی بر قانون عام سرمایه برای استنتاج دو منطق قلمرویی و سرمایه‌ای در تبیین بُعد تاریخی فرگشت سرمایه‌داری، ترسیم شده‌اند. در نگاه نخست، هر یک از دو زنجیره‌ی انباشت در این شکل (سمت راست) به تنهایی می‌تواند بیانگر یک بیکران بد باشد و شکل یاخته‌ای مربوطه‌اش (سمت چپ)

نشان می‌دهد که چگونه آغاز و پایان این زنجیره عملاً بر هم منطبقند؛ اما اریگی تأکید دارد که پیشرفت و گسترش تاریخی سرمایه‌داری در صورت از کار افتادن هر یک از این دو منطق/چرخه‌ی قدرت ناممکن می‌بوده است؛ درین حال دیگر هرگز با یک بیکران بد روبرو نیستیم، چون با از کار افتادن هر چرخه، چرخه‌ی موازی نیز از کار می‌افتد؛ راست آنکه پرسش گمان‌افکنانه‌ی اریگی از مارکس (چرایی کاربست مولد پول تنها برای تحصیل پول بیشتر) در خور هردوی این زنجیره‌های انباشت نیز هست: چرا پول تنها برای پول بیشتر و قلمرو فقط برای قلمروی بیشتر؟ و کیست که نداند این پرسش برای هر زنجیره‌ی بیکران بد دیگر هم صادق است! اگر گمان کنیم که برای پیوستار همیشگی این بیکران‌ها به سوژکتیویته‌ای چون خواهش روانی قدرت نیاز داریم، امکان هم‌رس شدن آغاز و پایان آنها را از میان برده‌ایم؛ با این جستجوی از بنیاد نامشروع، کارکرد ساختاری از خودبیگانگی گوهرین شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری در استوارداری زنجیره‌های بیکرانیش بلاموضوع می‌شود؛ درحقیقت جستجوی قدرت در مقام امری به‌غایت انتزاعی پیش از آنکه عامل انگیزشی سرمایه‌دار برای انباشت پول به‌صرف پول باشد، تصویر است که در خود او برای فهم معنای انباشتی شکل می‌گیرد که او تنها و تنها کارگزار انسانی اجرای آن است؛ به‌دیگرسخن سرمایه‌دار گمان می‌کند این انباشت دلالت بر چیزهای گنگی چون قدرت، منزلت یا تشخص برتر دارد، حال آنکه واقعیت کاملاً وارونه است: کارگزار چرخه‌ی بی‌معنای انباشت باید چنین تصور کند تا آشکارگی حقیقت بی‌معنایی چرخه پیوسته به تعویق بیفتد. به بیان بازم ساده‌تر، این چرخه تنها به این دلیل کار می‌کند که بی‌معناست، یا در بهترین حالت اینهمان گویبست (پول به پول دلالت دارد)؛ بدیهیست که اگر قرار بود پول به چیزی جز خودش دلالت داشته باشد، آنگاه چرخه‌ی بازتولید سرمایه‌داری دیگر وجود نمی‌داشت؛ دلالت پول به هر چیز دیگری جز خودش آن را به همان کارکرد بدوی اش (ابزار یا میانجی مبادله) بازمی‌گرداند، یعنی به‌شرایطی که در آن انباشت ناممکن است، چون دو سر یاخته‌ی مبادله‌ی ساده (ک-پ-ک) یکسره برابرنده؛ این چرخه تا زمانی برقرار است که یک حشو مطلق باشد و ترجمه‌ای که کارگزاران انسانی این چرخه از آن دارند می‌بایست دچار یک کژدیسیگی معنایی ضروری یا درواقع بیگانگی‌ای باشد که آشکارگی این حشو را ناممکن سازد؛ این خود کارگزار است که گمان می‌کند پول به چیزی دیگر، به یک فراسو دلالت دارد، فراسویی که با تحقق هرباره‌اش بی‌درنگ اینهمانی نومیدکننده‌اش با سوژه‌ی اولیه نمایان می‌گردد. پرسش اریگی درست همان پرسشی است که سرمایه‌دار درباره‌ی معنای کارش از خود می‌پرسد و هربار از نابسندگی پاسخ یافته‌اش سرخورده می‌شود. وگرنه شرط بنیادین «ماهیتاً دوری بودن و بسته‌بودن یک بیکران بد» بی‌معنایی ذاتی چرخه یا یاخته‌ی جوهری‌اش است.

موازی شدن دو زنجیره‌ی بیکران موردنظر اریگی با اختلاف فاز π تلاشی از سوی او برای شیئیت‌بخشی به این معنای بیرونی‌ست: هر زنجیره به‌تنهایی بی‌معنا یا به‌سخنی اینهمان گویبست (دلالت قلمرو به قلمرو، یا

پول به پول) و این از دید او امکان ندارد (حال آنکه اتفاقاً بیکران بد تنها به همین دلیل امکان دارد!؛ در نتیجه شرایط تاریخی‌ای باید حادث شود که در آن هر جزء زنجیره برای آنکه معنا داشته باشد، همزمان جزئی از زنجیره‌ی دیگر باشد؛ در این حالت گویا ترفند این است که برای آنکه پول از دشواری بی‌معنایی «دلالت به پول بیشتر» رها شود، همزمان جمله‌ی میانجی یک انباشت دیگر (قلمرو) باشد؛ به‌همین ترتیب قلمرو نیز برای خلاصی از دردسر بی‌معنایی یا اینهمانی انباشت در منطق زنجیره‌ی ویژه‌ی خود، جمله‌ی میانجی زنجیره‌ی انباشت دیگر (پول) می‌شود. اختلاف فاز π برای امکان همین انطباق نیاز است، به‌گونه‌ای که در دو زنجیره‌ی موازی (شکل سمت راست) جمله‌های مربوط به پول، راست بر هم منطبق شوند و جمله‌های مربوط به قلمرو نیز بر هم (هر «پ» زیر یک «پ»، و هر «ق» زیر یک «ق»). مشکل معنا در این تدبیر اریگی اینگونه حل می‌شود که عاملی که در زنجیره‌ی انباشت خودش یک «هدف درخود» توضیح‌ناپذیر است، به‌سبب ایفای نقشی/ابزاری یا میانجی‌گرانه در زنجیره‌ی موازی برای رسیدن به هدفی دیگر، به‌شکلی کاذب صاحب‌معنا می‌شود؛ راست آنکه اریگی نیاز و همانی سوژه برای معنابخشی به کردار بی‌معنای خود را به‌شکل زنجیره‌ی انباشت دوم پدیدار کرده است که در آن آغاز و پایان اینهمان هر حلقه، میانجی هر حلقه‌ی زنجیر دیگر، و گویی ابزاری برای هدفی دیگر است. نکته‌ی دیگر اینکه اختلاف فاز موردنظر که برای برقراری انطباق پیش‌گفته نیاز است، تأثیر جانبی (یا شاید حتا کانونی) مهمی نیز دارد و آن کمک به پنداشتی مادی از انباشت آغازین آن حلقه‌ای است که پیشینگی فاز دارد (در شکل بالا، زنجیره‌ی منطق سرمایه‌ای)؛ چون همرویداد با نخستین جمله‌ی زنجیره‌ی دارای تقدّم فاز (در شکل بالا، نخستین «پ» در زنجیره‌ی منطق سرمایه‌ای) در زنجیره‌ی موازی (اینجا قلمرویی) هیچ جمله‌ای وجود ندارد، پس این جمله‌ی نخستین باید پیشاپیش به‌شیوه‌ای دیگر انباشت شده باشد. به‌دیگرسخن، کسانی که قائل به تاریخمندی یک چیز پیشاسرمایه‌دارانه هستند — یعنی باور دارند که چیزی پیش از سرمایه‌داری وجود داشته است — ناچار از تصور دو زنجیره‌ی موازی (و نه یک زنجیره) هستند که یکی بر دیگری پیشینگی دارد؛ مادیت تاریخی بخشیدن به اسطوره‌ی انباشت آغازین که در نتیجه‌ی این شیوه‌ی دوچندان‌سازی منطقی روی می‌دهد، روی دیگر کارکرد مادیت‌بخشی به توهم معنای سوژه (پیش‌نهادن زنجیره‌ی موهوم دوم) است که در بنیاد این روش جریان دارد. این مادیت‌بخشی (تصور وجود یک زنجیره‌ی موازی) ممکن است در مواردی چون نظریه‌ی اریگی آگاهانه مفهوم‌پردازی شده باشد، اما در بسیاری موارد دیگر (مانند آموزه‌ی رُزا درین‌باره) شکل ساختاری‌ناپیدایی دارد که با دقت بیشتر آشکار می‌شود (در بخش سپسین این دنباله، حقیقتی ازین دست را با جستاری در کتاب او، *انباشت سرمایه*، خواهیم آزمود)؛ راست آنکه سنگینی مادی انگاره‌ی همین زنجیره‌ی موازیست که نمی‌گذارد کذب گوهری بیکران بد در هیئت سروته‌یکی‌شده‌ی یک بیکران راستین رسوا شود، یا به‌گفتار وارون، مقاومت زنجیره‌ی بیکران بد در برابر

آشکارگی رانه‌ی چرخه‌ای و عبث بنیادینش، به شیوه‌های گوناگون چونان وجود یک زنجیره‌ی موازی تعیین‌کننده‌ی معنا نمودار می‌شود.

شاید بتوان این را با یک جور چیزوارگی سوپژکتیویته همرویداد دانست، موضوعی که دیده‌ی تونی اسمیت را هم گرفته است و ما باید همینجا به آن بازگردیم؛ به هرروی جستجو برای یافتن سوژه‌ی گوهرین پویش سرمایه، به‌ویژه با فرجام‌نیافتن پژوهش‌های نوید داده‌شده‌ی خودِ مارکس، پهنه‌ی پژوهشی همچنان گشوده است و اسمیت را باید یکی از چهره‌های برجسته‌ی این سپهر شمرد؛ همچنین این موضوع با میانجی‌های ویژه‌ای به بحث دوره‌بندی سرمایه‌داری می‌پیوندد. اسمیت که به ناهمراستایی ناپیدایی میان روایت هگلی رابطه‌ی ذات و پدیدار و روایت مارکسی رابطه‌ی ارزش و پول پی برده است، در یافته‌ی نظری مارکس تضادی را بازمی‌یابد که نمی‌گذارد پدیدار یکسره با ذات خود یگانه شود، بلکه همیشه بازبرنده‌ی کژوارگی‌ای در نسبت با این ذات است:

از برخی جهات رابطه‌ی ارزش/پول همانند تبیین هگل از مالکیت و مبادله‌ی کالایی عام است. در مورد درک هگل از مالکیت، اراده‌ی فردی اشخاص را نمی‌توان بی‌میانجی بازیافت، اما این اراده می‌تواند در کاربرد دارایی تملک‌شده به‌گونه‌ی عینی بازنموده شود. در مورد درک او از مبادله‌ی کالایی عام نیز اراده‌ی جمعی طرف‌های قرارداد بی‌میانجی پدیدار نمی‌شود، بلکه باز هم به‌گونه‌ی عینی در رفتار کارگزاران مبادله نمودار می‌گردد. همچنانکه بسیاری دیگر نیز گفته‌اند، رابطه‌ی ارزش/پول سازگار است با درون‌مایه‌ی هگلی یک ذات که نمی‌تواند بی‌میانجی در هیئت هرآنچه هست نمودار شود، بلکه باید در شکل عینی چیزی که «دیگری» آن است پدیدار گردد. اما ناهمسانی ژرفی نیز در کار است. تفاوت در این نیست که در رابطه‌ی ارزش/پول، پدیدارها ضرورتاً از ذات زیرنهاد و امی‌گرآیند (یعنی قیمت‌های پولی از ارزش‌ها فاصله می‌گیرند). همیشه اینطور است که شکل‌های پدیدارشدن یک ذات زیرنهاد، همچنانکه هگل نیک دریافته بود، به‌ضرورت دربرگیرنده‌ی پیشامدهای بیشماری‌اند. تفاوت همچنین در این هم نیست که مقوله‌پردازی سپهر تولید کالایی عام برپایه‌ی رابطه‌ی ارزش/پول یکسره انتزاعی و ساده است و باید با تعیین‌های انضمامی‌تر و پیچیده‌تری تکمیل شود؛ [ازیرا] همین را می‌توان درباره‌ی مقولات اولیه‌ی نظریه‌ی اجتماعی نظام‌مند دیالکتیکی هگل نیز گفت. تفاوت در این است که در چارچوب هگل، ذات و پدیدار به بهترین شیوه‌ی ممکن در سطح نظری/هستی‌شناسانه‌ی معینی به آشتی می‌رسند. در رابطه‌ی میان اراده‌ی یک فرد و یک چیز بیرونی تملک‌شده، و نیز در رابطه‌ی میان اراده‌ی عام طرف‌های قرارداد و کنش‌های فردی آنها، جمله‌ی یکم [= اراده‌ی فردی یا جمعی] آنگونه که ذاتاً هست، در جمله‌ی دوم [= دارایی بیرونی یا کنش‌های فردی معامله‌گران] نمود عینی می‌یابد. اما هراندازه هم که این دو رابطه ذیل روابط عالی‌مرتبه‌تر قرار گیرند، همچنان عبارتند از ساختارهای اثباتی آشتی‌ای که باید به‌شکلی عقلانی تصدیق شود. اما یکسره مغایر با آن، بهای پولی فقط بازتاب یک ذات زیرنهاد (ارزش) نیست. این بها، حتا آنگاه که آن ذات را بازمی‌نمایند، آن را از بنیاد دچار کژتابی می‌کند.^{۸۳} (تأکیدها از اصل، و [افزوده‌ها] از منند)

⁸³ Smith, *Globalisation...*, op. cit. 175-176.

اسمیت بر این باور است که در مقولات نظریه‌ی اجتماعی هگل در عناصر فلسفه‌ی حق، که در آن ذات یا جوهر بیش‌و کم برابر اراده‌ی فردی یا جمعی است، سرانجام آشتی‌ای میان ذات و پدیدار رخ خواهد داد، آنچنانکه ذات آنگونه که هست در شکل پدیداری خود نمودار می‌شود، حال آنکه در رابطه‌ی مارکسی ارزش/پول، و به‌راستی در همه‌ی شکل‌های پدیداری ارزش، خود شیوه‌ی نمودار شدن این ذات با یک کژتابی یا انحراف بنیادین همراه است، بدین معنی که هرگز آشتی‌ای میان ذات و شیوه‌ی پدیداری آن در کار نیست. او دلیل را در این می‌یابد که ارزش را نمی‌توان به‌سادگی در جایگاه ذات یا جوهر رابطه‌ی ارزش/پول پنداشت، زیرا ارزش نه یک درونه‌ی بسیط و طبیعی کالا بلکه درونه‌ی اجتماعی‌ای است که شکل معینی از کار اجتماعی را پیش‌فرض می‌گیرد، و ازینرو در ادعای ذاتیت/جوهریت رقیبی به‌نام کار مجرد دارد:

پس ارزش پیوندی درونی با کار مجرد اجتماعی دارد؛ ارزش یک ویژگی درون‌ماندگار کالاهاست اگر تنها اگر کار در یک شکل کژواره/ناعقلانی اجتماعی (a perverse form of sociality) بر پایه‌ی جدایی تولیدکنندگان خصوصی از یکدیگر سازمان یافته باشد. نه کار مجرد و نه ارزش، هیچکدام را نمی‌توان حتی به‌گونه‌ای مشروط و محدود، جدا از دیگری به‌شکلی بسنده تعریف کرد. و ازینرو هرگز درست و بجا نیست که بگوییم اینجا باید آن رابطه‌ی ذات/پدیدار [هگلی] را در رابطه‌ی ارزش/پول بیابیم. [اینجا به‌جای دو جمله] سه جمله در کارند: کار مجرد/ارزش/پول. هر جمله همزمان هم دو جمله‌ی دیگر را پیش‌می‌انگارد و هم پیش‌انگاره‌ی آنهاست. کار مجرد اجتماعی و ارزش، هر دو را به یک اندازه می‌توان امر ذاتی دانست ... در رابطه‌ی {کار مجرد اجتماعی/ارزش/پول}، جمله‌ی دوم، یعنی پول، بازنمایی عینی آنچه جمله‌ی (پیچیده‌ی) یکم ذاتاً هست را حتی به‌طور کلی [یعنی در نظریه و بر روی کاغذ هم] ناممکن می‌سازد. این نه یک آشتی، بلکه یک ساختار سلبی تضاد است. چنین رابطه‌ای باید نقد و نه تصدیق شود.^{۸۴} (تأکید و علامتِ { از اصلند؛ [افزوده‌ها] از منند)

اسمیت جایگاه ذات را چونان رقابتی میان ارزش و کار مجرد بر سر تصاحب این عنوان تعبیر می‌کند، با این استدلال که ارزش کیفیتی طبیعی در سرشت کالاها نیست، بلکه برای آنکه جایگاه سرشتین پیدا کند باید کار به‌شیوه‌ای در جامعه سازمان یابد که در آن کار مجرد چونان برآمد جدایی تولیدکنندگان از یکدیگر در عین ضرورت مبادله میان آنها، یک چیز قابل انتزاع باشد. او اصرار دارد که پول به‌هیچ‌رو نمی‌تواند این نسبت پیچیده میان جفت به‌یک‌اندازه‌ذاتی کار مجرد/ارزش را بسنده بازنمایی کند و این بازنمایی به‌جای آنکه مانند دوگانه‌های هگلی ذات و پدیدار از جنس اثبات یا آشتی باشد، نشانگر یک ناتوانی یا کژوارگی ساختاری در بیان چستی ذات است. در مرحله‌ی سپسین اسمیت سراغ ضابطه‌ی عام سرمایه (پ-ک-پ⁺) می‌رود که در آن در نگاه نخست ما با توالی پدیدارها (پول، کالا، پول بیشتر) برای یک امر ذاتی موسوم به ارزش روبرویم، به‌گونه‌ای که آشکارا هیچ تضادی میان ارزش و شکل پدیداری آن (پول و کالا) در کار نیست و به‌گفته‌ی در این ضابطه میان ذات و شیوه‌های پدیداری آن آشتی و اثبات کافی دیده می‌شود. اما چنانکه اسمیت پیشتر

⁸⁴ Smith, *Globalisation...*, op. cit. 176.

گزارده است، نمی‌توان ارزش را یکجور ذاتِ طبیعی در کالا یا پول دانست، بلکه همواره رقابتی سهمگین میان ارزش و کار مجرد برای احراز مقام ذات در جریان است، رقابتی ازبُن طبقاتی که او در آن همدلی چشمگیر چشمداشتنی‌ای با شایستگی بیشتر کار مجرد اجتماعی برای نشستن در این جایگاه دارد؛ به‌پیرو او به این ایستار می‌رسد که هیچکدام از این شکل‌ها (کالا یا پول) نمی‌توانند به‌سادگی بیان بسنده‌ای برای ذاتی چنین پیچیده باشند؛ و سرانجام از این بحث نتیجه می‌گیرد که ضابطه‌ی عام سرمایه‌ی مارکس، چنانکه شناخته شده است، بیانگر سرشت راستین سرمایه نیست، چرا که در آن پیچیدگی سرشتین ذات آن در شکل‌های پدیداری آن بازتاب ندارد؛ برین پایه ضابطه‌ی عام سرمایه از دید او نه یک شکل اجتماعی، بلکه یک گونه‌ی آرمانی‌ست و فهم درست‌تر، گویاتر و به‌راستی پیچیده‌تر مارکس از سرمایه را باید با شرح و بسط بیشتر به تصویر کشید:

خود مفهوم کار مجرد چونان جوهر ارزش (و دعوی و حقانیت آن برای بودن در جایگاه چیز ذاتی) درون این ضابطه‌ی عام دیده نمی‌شود. آشتی سازگار و هماهنگ میان ارزش (ذات) و دقیقه‌های خودارزش‌افزایی آن (پدیدارها) نه با فراروی از تضادهای پیشتر سنجیده‌شده‌ی مبادله‌ی کالایی عام، بلکه با تجرید از این تضادها تحقق می‌یابد. بدین دلیل به‌باورمن نادرست است که ضابطه‌ی عام سرمایه را گام معینی در دیالکتیک نظام‌مند مارکس بدانیم. خود این ضابطه یک شکل اجتماعی دارای هستی مادی عینی نیست که در تراز بالایی از تجرید نگریسته شده باشد؛ بلکه یک برسازه‌ی اندیشگانی انتزاعی، یک گونه‌ی آرمانی و بری‌ست که داعیه‌ای جز سودمندی در برخی زمینه‌های نظری ندارد. ضابطه‌ی عام سرمایه صورت‌بندی نخستین مارکس برای مفهوم سرمایه نیست؛ این ضابطه به‌هیچ‌رو مفهومی از سرمایه نیست، اما برای پرورش این مفهوم کارآیی دارد.⁸⁵ (تأکیدها از اصلند)

درواقع پرسش اصلی اسمیت این است که سوپژکتیوته‌ی راستین در پویش سرمایه (خودارزش‌افزایی آن) کیست؟ آیا خود ارزش است یا برای ادعای سوپژکتیوته رقیب دیگری هم وجود دارد؟ روشن است که او به‌سبب گرایش‌های مارکسیستی‌اش تمایلی پیشین به انتقال نیروی کار به جایگاه سوپژکتیوته دارد و تذکر می‌دهد که نباید فریب سوژه‌نمایی سرمایه را بخوریم، زیرا می‌دانیم که سرمایه کار مرده است و نیروی کار، کار زنده، و آنچه سبب ارزش‌افزایی می‌شود همین کار زنده است؛ پس گرچه مارکس گاه سرمایه را جوهر زیرستای یگانگی‌بخش شکل‌های گوناگون پدیداری آن در دقایق مختلف گردش می‌داند (سرمایه‌ی کالایی، سرمایه‌ی پولی، ...) — برداشتی که شیوه‌ی بیان ضابطه‌ی عام سرمایه نیز آن را تقویت می‌کند — اما در مفهوم مارکسی دقیق‌تر سرمایه، که در آن سرمایه چونان کار مرده‌ی درآشامنده‌ی جانمایه‌ی کار زنده تصویر می‌شود، این برداشت همچون نیرنگ یا کژنمایی برآمده از بتوارگی سرمایه یکسره نقد می‌شود:

⁸⁵ Smith, *Globalisation...*, op. cit. 179.

کم نیستند گفتارهایی از مارکس که در آنها «سرمایه» چونان یک ذات یگانگی‌بخشِ دقیقه‌های گوناگونش در یک کُل سازگار و هماهنگ در فرایند «آفرینش سرمایه از سرمایه» بازنمایی می‌شود. این به دشواری «جامعه‌ی تک‌بعدی» می‌انجامد که در آن با این پرسش روبرویم که چگونه می‌توان تبیینی از مقابله با سرمایه در یک جهان چیزوارگی همه‌جانبه به دست داد. هر تکانش «مخالفت» با سرمایه که می‌رود تا درون این ساختار تعریف‌شده و تعیین‌یافته با مفهوم سرمایه سر برآورد، پنداری برآمدنِ نیرنگِ خود سرمایه است که بی‌درنگ آن را به‌سان شکلی از تکانش خودش به کار می‌گیرد ... اما به باور من مارکس دیدگاه متفاوتی داشت. نزد مارکس مفهوم سرمایه با داعیه‌ی سرمایه برای بودن در جایگاه ذات (یا سوژه، یا زیربنای خودپوینده، و ازین دست‌ها) پایان نمی‌یابد. این تازه آغاز داستان است. بخش مهم‌تر مفهوم مارکسی سرمایه درهم‌شکستن این داعیه است. این داعیه‌ی سرمایه که او ذات فرایند ارزش‌افزاییست، به‌لحاظ هستی‌شناختی نادرست است [گفتاورد از مارکس]: "راز خودارزش‌افزایی سرمایه خود را در این واقعیت مُحل و آشکار می‌سازد که او اندازه‌ی معینی از کار پرداخت‌نشده‌ی دیگران را در اختیار دارد." [پایان گفتاورد] ... این بدان معناست که سرمایه به‌هیچ‌رو یک هستنده‌ی زنده در هیچ معنای لغوی این واژه نیست. به دیده‌ی من کانون مفهوم مارکسی سرمایه همانا نقدِ بتوارگی سرمایه است؛ سرمایه، به‌لحاظ هستی‌شناختی، تنها یک «دروغین-سوژه» (*pseudo-subject*) یا «دروغین-جوهر خودپوینده» است. فرایند «آفرینش سرمایه از سرمایه» چیزی نیست جز بهره‌کشی از کار مزدی.⁸⁶ (تأکیدها از اصلند)

ارجاع اسمیت به بتوارگی سرمایه بجاست، اما بیشتر برای آنکه به یاد آوریم این بتوارگی بخشی از خود سرمایه است، بدین معنا که اگر آن را پایان دهیم (رازِ خودارزش‌افزایی ... آشکار شود) خود فرایند ارزش‌افزایی نیز به پایان می‌رسد. به‌دیگرسخن، کژواری مورد بحث به‌هیچ‌رو برای پنهان‌سازی سوژه‌ی راستین فرایند و دربرابر جا انداختن یک چیزِ دروغین در جایگاهی چنین بنیادین نیست؛ بلکه خود این دروغ یا کژواری در بنیادِ سوژکتیویته‌ی ارزش‌افزایی مندرج است؛ درست است که با آشکارگی اینکه آنچه به‌راستی ارزش‌آفرینی می‌کند نیروی کار زنده است، راز ارزش‌افزایی برملا می‌شود، اما با همین آشکارگی خود ارزش‌افزایی نیز از پویش بازمی‌ایستد و درواقع سوژکتیویته‌ی ارزش‌افزایی نابود می‌گردد؛ این سوژه باید کژواره باشد تا اصلاً وجود داشته باشد؛ تمایل اسمیت به اینکه نقطه‌ی تأکید را به جای ارزش بر شایستگی نیروی کار برای احراز جایگاه سوژکتیویته بگذارد و بدین ترتیب نشان دهد که سوژه‌ی راستین این بیکران بد (این انباشت بی‌پایان، بی‌معنا و بی‌هدف) گزینه‌ی دیگر نیست، دلالتِ ایجابیِ روشنی دارد: ظاهراً جوهر راستین (اینجا نیروی کار یا کار مجرد) با حذفِ مدعیِ دروغین (ارزش یا سرمایه)، نماینده‌ی راستین یک استمرار است؛ پرسش این است که این جوهر راستین آیا پس از آشکارگی‌اش نیز استمرار خواهد یافت؟ آیا با آشکارگیِ گوهرانگیِ نیروی کار یا کار مجرد به جای ارزش/سرمایه، این جوهر همچنان به وجود ممتد و مستمر خود ادامه خواهد داد؟ درکی از مارکسیسم که در آن نیروی کار یک چیز زیست‌شناختی (زنده) پیش‌داده است که بورژوازی آن را به‌سان امری پیشاپیش موجود (آزادشده با فسخ فئودالیسم) به کار

⁸⁶ Smith, *Globalisation...*, op. cit. 181-182.

بهره‌کشی سرمایه‌دارانه کشیده است، استوارنده‌ی این گمانه است: پس از سرمایه‌داری نیز نیروی کار وجود خواهد داشت، اما دیگر از آن بهره‌کشی نخواهد شد. پُر روشن است که اینجا درکی یکسره ارسطویی از گوه‌رانگی مستمرِ نیروی کار زنده وجود دارد: چیزی که پیش و پس از سرمایه‌داری وجود داشته و خواهد داشت و سرمایه‌داری امری عارض بر آن است؛ در این خوانش، این گوهر در دوره‌ی سرمایه‌داری نیز بنیادِ پایدار فرایندی را شکل می‌دهد که البته با نیرنگِ سرمایه به‌شکلی کژواره بازنمایی می‌شود. اما به تکرار آنچه پیشتر در همین نوشته و از آن پیشتر در شور تعریف/نیران گزارش شد، نیروی کار مفهومی است که با برآمدِ خود سرمایه‌داری پدیدار شده است، اما درست مانند تاریخ فرضی آغازش آن (آزادی نیروی کار از بند زمین‌های اربابی) و یا مانند خود اسطوره‌ی انباشت آغازین، خاستگاهی پیشاسرمایه‌دارانه یافته است؛ نیروی جسمانی انسان زنده تا پیش از پیدایش سرمایه‌داری هرگز سزاوار مفهوم‌پردازی نیروی کار نیست؛ خود انگاره‌ی سنتی گوه‌رانگی مستمرِ نیروی کار، پیامدِ سوژکتیو تشکیل اسطوره‌ایست که برای یک سازوکارِ دُوری بی‌معنا یک آغازگاهِ و همانی پیش می‌نهد؛ باز هم می‌توان از جیمسن یاری گرفت:

فایده‌ای ندارد اگر این واقعیت آشکار را پنهان کنیم که این تبیین یکسره خرسندکننده [ای مارکس] از پیش‌نیازهای گونه‌های اجتماعی نوین ما به‌راستی چیزی را توضیح نمی‌دهد و به یک دُور باطل می‌افتد. چرا که از پیش دانسته‌ایم که این شکل از کالا [= نیروی کار] پیشاپیش فرآورده‌ی خود سرمایه‌داریست و در دیگر شیوه‌های تولید یک رویداد یا آخشیج ثانویه، پیشامدانه و صرفاً تبعی است. پس مارکس اینجا آن چیزی را پیش‌می‌انگارد که نخست قرار بود توضیحش دهد.⁸⁷

راستی در گفتار مارکس گرهی هرگز نگشوده هست که به چیستانِ جوهر بودن یا نبودنِ نیروی کار بازمی‌بَرَد؛ او بارها سرمایه یا حتا خود ارزش را یک رابطه‌ی اجتماعی و نه یک چیز خوانده است: رابطه‌ی تاریخاً ویژه‌ای میان کار زنده و کار مرده. اما همزمان در بیشینه‌ی مواردی که از سرمایه سخن می‌گوید، به‌ویژه در بخش‌های فنی‌تر نوشته‌های اقتصادی‌اش، خواننده تردیدی نمی‌کند که سرمایه مترادف با کار مرده گرفته شده که در برابر کار زنده ایستاده است (خون‌آشامی که با آشامیدن خون زندگان پروار می‌شود). گرچه بسیاری از نویسندگان مارکسیست بر سرشتِ رابطه‌ی سرمایه تأکید داشته‌اند، اما بی‌گمان آنگاه که سخن بر سر گوهره یا سوژه‌ی خودپوینده‌ی انباشت سرمایه رفته است، این درک را در عمل رها کرده‌اند و با یک پیش‌سویه‌ی غیرنقادانه‌ی گفتمانی مدعی پرولتری‌گری، گوه‌رانگی را در نیروی کار و دروغ را در سرمایه چیزواره کرده‌اند. هیچ چیز گوه‌رانه‌ی در نیروی کار نیست اگر یک لحظه دروغی را که این گوهره را به‌سان چیزی دیگر بازمی‌نمایند از مقامِ همین گوه‌رانگی کنار بگذاریم. اسمیت پای می‌فشرَد که مفهوم‌پردازی مارکسی سرمایه با مقولاتِ آشتی‌کننده‌ی ذات و پدیدار در نظریه‌ی اجتماعی هگل یکسره متفاوت است، زیرا

⁸⁷ Jameson, *Representing Capital...*, op. cit. 78.

در درک مارکس از سرمایه، برخلاف دیالکتیک مقولات هگل، ذات هرگز به شکل یکسره آشکار پدیدار نمی‌شود (با پدیدار خود همانسته نمی‌گردد) و در نتیجه ما همواره گمان می‌کنیم ذات جز آنچیزیست که به‌راستی هست؛ اما حقیقت این است که این کژنمایی که یک دروغین-ذات یا دروغین-سوژه را در مقام ذات پیش می‌نهد، دقیقاً امری گوهرین و ذاتیست: ذات، گوهر یا سوژه‌ی هر بیکران بد نه به ذات یا گوهر راستین انکار/کتمان‌شده، بلکه همان دروغین-ذات یا دروغین-گوهریست که برای تضمین استمرار بیکران فرایند، به‌نحوی گوهرین دروغین است؛ سوژه‌ی انباشت سرمایه نیروی کار زنده — به‌عنوان یک زیربنای جسمانی مستمر — نیست، بلکه نیروی کار زنده/یست که به‌شکل کار مرده در برابر خودش ایستاده است؛ چنانچه این کژتابی یا کژنمایی پایان یابد، هم نیروی کار زنده و هم برابرین برون‌گذاری‌شده‌اش (کار مرده) در یک لحظه نابود می‌شوند. سوژه‌ی فرایند انباشت، این بیکران بد، درست همین رابطه‌ی ازبنیاد-بیگانه است که اسمیت آن را بتوارگی سرمایه پنداشته و فرآورده‌ی آن را وضع یک دروغین-ذات یا دروغین-گوهر به جای ذات/گوهر راستین فرایند می‌انگارد. در بنیاد بیکران بد/نباشت رانش بیهوده‌ای برای پیمایش یک چرخه‌ی تکراری دلالت در کار است؛ برای اینکه این چرخه به‌صورت یک استمرار خطی تجربه شود، دروغی ساختاری نیاز است که موقعیت سوژه‌ی فرایند را وضع می‌کند؛ درواقع این گوهره/سوژه، درمقام یک پیوستار یا استمرار بینهایت، فقط در دقیقه‌ی رانش دوری ساختار دلالت آن، یعنی در دقیقه‌ای که بیکران راستین در هیئت یک خودآگاهی تحقق می‌یابد، دروغین است؛ اما در دقیقه‌ی بیکران بد (بیکران دروغین) دیگر دروغین نیست، بلکه حقیقتاً سوژه است؛ به زبان ساده، سوژه‌ی دروغین یک بیکران دروغین، به‌راستی سوژه‌ی آن است؛ آنچه دروغین است نه سوژه‌ی این بیکران، بلکه خود این بیکران است؛ بدون این دروغ اصلاً استمرار خطی و بینهایتی وجود نخواهد داشت که یک سوژه/جوهر مستمر زیربنای را بتوان در بنیاد آن تصور کرد.

درک بس زیست‌شناختی اسمیت از سوژه/جوهر مستمر فرایند انباشت، یعنی انسان زنده‌ی دارای نیروی جسمانی، را در زمخت‌ترین شکلش می‌توان در پاره‌ای از کتاب دیگر او، نظریه‌ی اجتماعی دیالکتیکی و منتقدان آن، به‌روشنی باز یافت:

پدیدارهای این چیزوارگی [امور کلی یا همان جوهرها] بخش جدایی‌ناپذیری از نظام سرمایه‌داری‌اند. پنداری «سرمایه» به‌ناگزیر خصلت یک چیز را پیدا می‌کند که خودش «سوژه‌ی راستین» فرایندهای اجتماعی اقتصاد است. کردوکار مردان و زنانی از جنس گوشت و خون — همان‌هایی که در حقیقت یگانه سوژه‌های راستین هستند — به پدیدارهای محض یک ذات زیرنهاد، یعنی «سرمایه» با عطش سیراب‌نشده‌ی اش برای انباشت بیشتر، فروکاسته

می‌شوند. اکنون پنداری مجال زندگی انسان‌ها، سلامت اقتصادی کل جامعه، و پیشرفت ملت‌ها، پیرو نیازهای «سرمایه» فراز و فرود می‌گیرند.⁸⁸

با این روش‌شناسی، به‌راستی نه‌فقط در دیده‌ی نیروی کار (انسان‌هایی/از گوشت و خون) بلکه در چشم خود اسمیت نیز سرمایه یک چیز است و نیروی کار (گوشت و خون) یک چیز دیگر؛ و ازین‌دو یگمی سوژه‌ی دروغین است و دومی «سوژه‌ی راستین». این صورت‌بندی پرسش انباشت برپایه‌ی یک جوهر مادی یا راستای دکارتی راستین مطلقاً به درد تبیین بیکران بد نمی‌خورد؛ اگر قرار است سوژه‌ی انباشت نه یک چیز بلکه یک رابطه باشد، این رابطه برای تضمین استمرار آن انباشت نباید از میان برود. در رویکرد اسمیت پنداری این امکان وجود دارد که تشخیص دهیم جوهر/سوژه نه سرمایه بلکه «گوشت و خون» است، و باین‌همه پس از کشف این فرضاً حقیقت، سوژکتیویته‌ی فرایند انباشت، اینبار با رفع بیگانگی‌اش، همچنان به هستی خود ادامه دهد؛ زیرا گویا این جوهر راستین تازه کشف‌شده، مستقل از بیگانگی آن، و مترادفاً مستقل از آگاهی مربوط و معطوف به آن وجود دارد؛ اما این با دشواری اینهمانی هستی و آگاهی نمی‌خواند؛ جوهر با نظام آگاهی کژواره یا درواقع با همین نداشتن مربوطه‌اش همانسته است؛ درین معنا سوژه گوشت و خون نیست، بلکه یک انحراف هستی‌شناختی چشم‌انداز یا، ساده‌تر بگوییم، نداشتگی ساختاری ایست که سبب می‌شود گوشت و خون برای خودش چونان یک چیز دیگر پدیدار شود؛ به گفتاری ناسازوار و بیش‌وکم دُوری، سوژه/جوهر خود هستنده‌ی بسیط گوشت و خون نیست، بلکه ناآگاهی گوشت و خون از سوژه‌بودنش است؛ چنانچه این ناآگاهی برطرف شود، صرفاً پدیدار اصلاح نمی‌شود، بلکه اساساً خود جوهر و هستی سوار بر آن از میان می‌رود؛ وجود این جوهر، جوهربودن این جوهر، مستلزم ناآگاهی‌اش از جوهربودنش است؛ به‌همین دلیل است که انگاره‌ی کمونیسم به‌معنای پایان سرمایه و استمرار سعادت‌مندان‌هی همان نیروی کار نیست؛ با انحلال سرمایه‌داری خود نیروی کار نیز پایان می‌یابد: دقیقه‌ی مرگ آگاهانه‌ای که در آن با رفع ناآگاهی ساختاری یا از خودبیگانگی نیروی کار — یا به‌گفتار لوکاچ، رفع آگاهی چیزواره‌ی آن — پیش از هرچیز جوهربودن آن برای کل هستی اجتماعی به پایان می‌رسد.

ما این حقیقت را در بحث راستای به‌یاوه خطی یک بیکران بد و دگرگشت آن به بیکران راستین از رهگذر پیوست آغازگاه و پایانگاه این خط مستقیم دیدیم: در هر بیکران بد با هر بار تحقق ابژه/فراسو آشکار می‌گردد که «من»‌ای که خود را جوهر یا سوژه، و این ابژه/فراسو را دیگری خود می‌پندارد، چیزی جز خود این فراسو نیست و این «من» در جایگاه نویافته‌ی این فراسوی تحقق یافته، در حالی که با دیگری‌اش یگانه شده است، باز به پیش‌نهادن یک فراسوی دیگر برمی‌خیزد؛ این بیکران بد فقط تا هنگامی تداوم دارد که

⁸⁸ Tony Smith, *Dialectical Social Theory and Its Critics: From Hegel to Analytical Marxism and Postmodernism* (New York: State University of New York Press, 1993): 86.

«من» و دیگری‌اش از اینهمانی هستی‌شناختی یکدیگر آگاه نباشند؛ آگاهی آنها به معنی همرسی آغازگاه و پایانگاه، و رفع یا فسخ این یاوگی مستقیم‌الخط در هیئت حلقه‌ی بسته‌ی یک بیکران راستین است؛ گوهرانگی یا سوپژکتیویته‌ی اُستوارنده‌ی بیکران بد نه آن «من» است و نه دیگری/افراسوی آن، بلکه ناآگاهی‌ایست که پیوسته نمی‌گذارد اینهمانی آنها بر خودشان آشکار گردد؛ چنانچه اینهمانی آنها تبدیل به یک نظام آگاهی شود، نخستین چیزی که نابود می‌شود خود این جوهر/سوژه و نیز هستی ساختاریافته در آن «بیکران بد» است که با این سوپژکتیویته باز تولید می‌شود؛ در همین پیوند می‌توان گفت که نقد اسمیت بر ضابطه‌ی عام سرمایه (پ-ک-پ⁺)، با این مضمون که در آن، به‌واریون دیالکتیک نظام‌مند مارکس و بیشتر نزدیک به دیالکتیک هگلی مقولات ذات و پدیدار، در هر دقیقه‌ی گردش آشتی‌ای میان جوهر و شکل پدیداری آن برقرار است، نیازمند استنتاج دکارتی جوهر است: او در این ضابطه در جستجوی زیرستایی‌ست که به‌هیچ‌روی با هیچ دقیقه از سلسله‌ی پدیدارهای سوار بر آن آشتی پیدا نمی‌کند و از آنجا که چنین گمشده‌ای را در آن نمی‌یابد آن را نه یک شکل اجتماعی، بلکه یک انتزاع ذهنی برای پیشبرد پژوهش علمی، چیزی از خمیره‌ی گونه‌ی آرمانی و بر، می‌پندارد؛ حال آنکه موضوع ازبُن چیز دیگریست؛ درست است که مارکس در سرمایه ارزش را جوهر یا ذات انتزاعی فرایندی معرفی می‌کند که در زنجیره‌ی مبادله‌ی کالایی پیوسته حفظ می‌شود، اما این همه‌ی موضوع نیست؛ پس از دگرگونی یاخته‌ی ک-پ-ک که اُستوارنده‌ی مبادله‌ی ساده‌ی کالاییست، به پ-ک-پ⁺ که مفهوم آتی سرمایه از آن استنتاج می‌شود، شاهد افزایش پیوسته در این زیرستا هستیم که هرگز با مفهوم راستای دکارتی نمی‌خواند؛ آنچه در هر سه فراز یاخته‌ی ک-پ-ک اندازه‌ای همیشه ثابت بود، اکنون با هر تکرار یاخته‌ی جایگزین افزایش می‌یابد؛ این موضوع بیش از آنکه اُستواردن معنایی از جوهر باشد که در یاخته‌ی ساده‌ی پیشین کشف شده بود، تلاشی برای بازتعریف جوهر است: یاخته‌ی ساده‌ی نخستین (ک-پ-ک) به‌طور ساختاری دوسریسته است و امکان استمرار ندارد؛ در نتیجه شکلی نیست که قابل تعمیم به مقیاس‌های بزرگ‌تر باشد؛ مسدودبودن یا به‌دیگرگفتار سترون‌بودن این یاخته به‌سبب برابری مطلق آغاز و پایان آن است، برابری ازبُن دمکراتیکی که پیش‌انگاره‌ی برداشت دکارتی جوهر است؛ یاخته‌ی جایگزین همین برابری را فسخ می‌کند و از این لحظه به‌بعد ما با یک طرح برخالی افزایش مقیاس روبرویم؛ و می‌دانیم که در برخال هیچ جوهری جز خود آن شکل بنیادینی که در مقیاس‌های هر دم‌بزرگ‌ترشونده تکرار می‌شود نداریم؛ برخال هستنده‌ایست که ذات آن خود شکل فعلی آن است، شکلی که حفظ می‌شود اما ابعادش رشد می‌کند؛ به‌دیگرسخن، در ساختار برخالی ما از مابعدالطبیعه‌ی ارسطویی‌ای خارجی می‌شویم که در آن ماده یا جوهری مجرد می‌تواند تَرابَرنده‌ی شکل‌های پدیداری گوناگونی باشد؛ اکنون ساختاری را در برابر چشمانمان داریم که در آن جوهری جز خود شکل بالفعل هستنده وجود ندارد، به‌گونه‌ای که موجودیت این پدیدار برآمد تکرار انبارشی شکل کنونی آن است؛ اینجا برای رسیدن به جوهر کاربست انتزاع سودی ندارد، چون شکل بر چیزی دیگر (جوهری سوای شکل)

اضافه نشده است؛ آنچه شکل بر آن افزوده شده است، مقیاس پیشین خود این شکل است، انبارشی که ناگزیر چونان یک افزایش کمی محض (بدون هیچ دگرگشت کیفی) تصویر می‌شود و چیزی جز یک بیکران بد نیست؛ باری، سوژه/جوهر این انباشت بی‌فرجام تکرارکننده و مقیاس‌افزاینده‌ی یک شکل یگانه، خود این شکل است؛ درون یاخته‌ی پ-ک-پ⁺ سوژه/جوهری وجود ندارد، بلکه سوژه/جوهر بیکران بد انباشت سرمایه شکل‌همین یاخته است؛ البته که نیروی کار هم در این شکل حضور دارد: برای اینکه این سوژه وجود داشته باشد، نیروی کار («ک» - یا همان کالایی که جایگاه جمله‌ی میانی این شکل را به خود اختصاص داده است) مطلقاً نباید بداند که میانجی یک افزایش بیهوده شده است؛ اگر این حقیقت از پرده برون افتد، آن سوژه‌ای نابود می‌شود که خود این نیرو، تنها با میانجیگری برای دو پل گشوده‌ی آغاز و پایان آن (پ و پ⁺)، به صورت «نیروی کار» وضع شده است؛ سرانجام آنکه اگر این ساختار برخالی را بپذیریم، آنگاه پ-ک-پ⁺ نه تنها یک شکل اجتماعی، بلکه همزمان جوهریست که دسترسی به آن مطلقاً با روش انتزاع «بزارهای پژوهشی» لازم برای جستارهای جامعه‌شناختی صرف امکان ندارد.

راستی به یاد داریم که داستان اسمیت از تلاش او برای یافتن الگویی منطقی برای جایگزینی صورت‌بندی‌های نظری گوناگون جهانی‌سازی سرمایه آغاز شد: الگوی دولت اجتماعی (یا همان دولت رفاه)، الگوی نولیبرالی، الگوی دولت آسانگر یا شتابدهنده (catalytic-state)، الگوی جهان‌شهروندی دموکراتیک (democratic-cosmopolitan)؛ همچنین این زنجیره با پیشنهاد اسمیت برای بدیل انتقادی مارکسی جهانی‌سازی به الگوی پنجم می‌رسد. نکته اینک اسمیت در گزارش جایگزینی چهار الگوی آغازین با یکدیگر (گذشته از بدیل مارکسی) - که خودش آنها را چهار گونه‌ی آرمانی وبری، و پس نه چهار شکل اجتماعی واقعاً موجود، می‌نامد - طرح کلی‌ای را رصد می‌کند: در دو الگوی یکم و سوم (دولت اجتماعی و دولت آسانگر/شتابدهنده) نقش دولت در اقتصاد و مدیریت اجتماعی جهانی‌سازی پررنگ است، حال آنکه در دو الگوی دوم و چهارم (نولیبرالی و جهان‌شهروندی دموکراتیک) این نقش کاهش می‌یابد؛ در واقع با حرکت از الگوی یکم تا چهارم، اهمیت اقتصادی و اجتماعی دولت در روند جهانی‌سازی، روی یک منحنی سینوسی به‌طور متناوب کاهش و افزایش می‌یابد؛ همچنانکه پیشتر در همین نوشته گفتیم، خود او نیز تأکید می‌کند که ترتیب معرفی این الگوها در کتاب نشانگر توالی تاریخی واقعی‌ای نیست (توجه داشته باشید که آنها نه شکل‌های اجتماعی عینی بلکه انتزاع‌های ذهنی‌ای برای سنجش‌های پژوهشی‌اند و هر یک چکیده یا برآیند نظریه‌پردازی برخی اندیشمندان هوادار آن الگوی ویژه هستند و نه برساخته‌ی تجرید از واقعیت‌های تاریخی، تا آنجا که برای مثال حتا کوچک‌ترین نمونه یا نشانی از الگوی چهارم هرگز وجود نداشته و این الگو مشخصاً آفشره‌ای از رؤیایبافی اندیشمندان چون هابرماس و نوسباوم و دیوید هلد بوده است). باز هم آنچنانکه بالاتر گفته بودیم، او این ناهمخوانی ترتیب معرفی الگوها با ترتیب پدیداری تاریخی آنها (اگر اصلاً پدیدار شده

باشند) را به موضوع روش‌شناسی پژوهش خود مرتبط می‌کند، بدین ترتیب که او خواهان پیشنهاد یک دیالکتیک تاریخی، مانند آنچه مارکس در گزارش قانونمندی جایگزینی تاریخی شیوه‌های تولید با یکدیگر نگاشته، نیست؛ بلکه می‌خواهد یک دیالکتیک نظام‌مند ارائه کند: سامانه‌ای از آن دست که در پدیداری شکل‌های اجتماعی موردنظر مارکس از رهگذر تصریح دیالکتیکی تضادهای یکدیگر در سرمایه یا گروندریسه می‌بینیم؛ در این دیالکتیک شکل‌های سپسین نسبت به شکل‌های پیشین دارای پیچیدگی و غنای بیشتری هستند، هرچند این ترتیب الزاماً با ترتیب زمانی پیدایش آنها اینهمان نیست. اما گذشته از این پرسش گمان‌افکنانه که چگونه می‌توان انگاره‌پردازی فلان اندیشمندان درباره‌ی شیوه‌ی بهینه و آرمانی جهانی‌سازی را چند شکل عینی دانست که از نقد دیالکتیکی مورد ساده‌تر آنها، مورد پیچیده‌تر پدیدار می‌شود و روی هم‌رفته یک سامانه‌ی دیالکتیکی یا یک کل همزمان (*synchronic*) دیالکتیکی را تشکیل می‌دهند (اعتراض یا شائبه‌ای که با اذعان خود اسمیت به گونه‌ی آرمانی بودن این الگوها هرچه در خورتر و به‌نیروتر می‌گردد)، اینجا اسمیت پیشامد یک بیکران بد را هشدار می‌دهد:

در دیباچه‌ی این فصل اشاره کردم به طحاره‌ای در مرحله‌های آغازین این پیشروی نظام‌مند [یعنی در چهار مرحله‌ی نخستین این دیالکتیک نظام‌مند، پیش از گذار به مرحله‌ی پنجم که همان الگوی مارکسی است]. ایستاره‌ایی که به دولت جایگاه کانونی در نظام جهانی می‌بخشد (الگوهای جهانی‌سازی دولت اجتماعی و دولت آسانگر/شتابدهنده)، به سبب محدودیت‌هایی که گذار از آنها به الگوهای بدیل را توجیه می‌کنند، به تناوب جای خود را به چشم‌اندازهای جهان‌شهرگرایانه (به ترتیب، الگوهای نولیبرال و جهان‌شهروندی دمکراتیک) داده‌اند. این چه‌بسا سبب شود که چشم داشته باشیم که ایستار [نظری] بعدی در این ترتیب، یک الگوی جهانی‌سازی دولت‌محور دیگر باشد که گرد شکل نوینی از دولت سرمایه‌داری می‌گردد که آشکارا برای رتق‌وفتق کاستی‌های جهان‌شهرگرایی دمکراتیک طراحی شده است. اما این رفت و برگشت پینگ‌پونگی پیوسته میان الگوهای دولت‌محور و جهان‌شهرگرا می‌تواند — اگر از ویژه‌گفتار شگفت‌انگیز هگل یاری گیریم — شکلی از «بیکران بد» باشد؛ و یکی از اصول روش‌شناختی کانونی در نظریه‌های نظام‌مند دیالکتیکی بایستگی پرهیز از بیکران‌های بد است ... در بستر بحث کنونی، یک‌وتنها یک راه برای پیشروی /بدون افتادن در تله‌ی بیکران بد/ هست: باید بپذیریم که هیچ‌وردشی از دولت سرمایه‌داری و هیچ‌گونه‌ای از بازار جهانی سرمایه‌داری نمی‌تواند ناب‌خردانگی بنیادین و تضادهای اجتماعی موجود در شالوده‌ی روابط اجتماعی سرمایه‌داری را رفع کند ... الگوی سپسین جهانی‌سازی در این پیشروی نظام‌مند باید آنچنان باشد که ناب‌خردانگی بنیادین و تضادهای اجتماعی موجود در شالوده‌ی روابط اجتماعی سرمایه‌داری را به‌روشنی بازشناسد.^{۸۹} (افزوده‌ها) و تأکیده‌ها از منند)

این «الگوی سپسین جهانی‌سازی در این پیشروی نظام‌مند» که اسمیت آن را در بدیل مارکسی خود (ایستار پنجم در زنجیره‌ی ایستارهای جهانی‌سازی) می‌جوید، چونان فرجامی بر یک بیکران بد تعریف شده است؛ اما

⁸⁹ Smith, *Globalisation...*, op. cit. 161-162.

به روشنی پیداست که او آن را همچنان در *تداوم* چهار مرحله/الگوی آغازین بازمی‌یابد، آنچنانکه آن را — همان‌گونه که در پاره‌ی بالا با تأکید مشخص کرده‌ام — برآمد «پیشروی» توالی پیش‌گفته و «الگوی سپسین» دیالکتیک نظام‌مند خود می‌خواند؛ اما حقیقت آن است که پنداره‌ی بدیلی در *فراسوی* بیکران بد اما همگوه‌ر با آن، بنابه‌تعریف چیزی جز تداوم آن نیست: اگر همچون اسمیت جهانی‌سازی را پیشروی‌ای بینگاریم که از جوهری مسلّم و مثبت برخوردار است، آنگاه روند خودتحقق‌بخشی یا خودآشکارسازی این جوهر چونان یک «پیشروی» تصویر می‌شود؛ پُر پیداست که در زیر توالی الگوهای اسمیت جوهر مثبت پیشاپیش-موجودی در کار است که از صورت‌بندی‌های پی‌درپی سرمایه‌دارانه به بدیل سوسیالیستی آنها نیز منتقل می‌شود؛ او نادرستانه الگوی نظری به‌گفته مارکسی خود را پایان یا رفع این بیکران بد می‌خواند؛ حال آنکه فسخ بیکران بد یا تحقق بیکران راستین چیزی جز پایان گوه‌رانگی کاذبی که آن بیکران بد را استوار می‌دارد نیست؛ نمی‌توان با حفظ آنچه در بیکرانگی دروغین گوه‌رانه است، این بیکران را رفع کرد؛ در آغاز این نوشتار و با گفتاوردی از هگل تأکید کردیم که بیکران راستین در مقام رفع دیالکتیکی بیکران بد چیزی نیست جز یادآوری اینکه اصلاً استمراری در کار نیست و هرچه جلوتر می‌رویم همچنان به آغازگاه خود بازگشته‌ایم؛ در اندیشه‌ی اسمیت جهانی‌سازی چونان یک جوهر خودآشکارگر انگاشته می‌شود که در عصر سرمایه‌داری *دچار* یک بیکران بد شده است (تناوب شکل‌های کژواره‌ی پدیداری این جوهر از الگوهای دولت‌محور به الگوهای جهان‌شهرگرا، و به‌وارون)؛ او این گوه‌ره را پاس می‌دارد و رهایی آن از این کژوارگی را منوط به گذار به الگوی بدیل خود (الگوی مارکسی) می‌کند؛ اما می‌دانیم که امر گوه‌رانه در بیکران بد، پیش‌نهادی خود زنجیره‌ی بیکران بد است؛ راست آنکه جمله‌های پایه و پیرو باید جابجا شوند: چون یک بیکران بد وجود دارد، ما گمان می‌کنیم که یک گوه‌ر یا زیریستای مستمر در بُن آن هست، حال آنکه جز آن بیگانگی‌ای که اینهمانی هر دو فراز را چونان دلالت بی‌پایان و بیهوده‌ی یک فراز به یک فراز بیگانه‌ی دیگر بازمی‌نمایاند، جوهر/سوژه‌ای در کار نیست؛ با فسخ این بیکران بد، نخستین چیزی که رفع می‌شود خود *انگاره/آرمان/رؤیای* گوه‌رین‌شده‌ی جهانی‌سازی است.

باری، پیوستار جوهر جهانی‌سازی در روایت اسمیت از الگوهای سرمایه‌دارانه به یک بدیل مارکسی سبب می‌شود که او فرازوی از آنچه خودش یک بیکران بد (تناوب دولت‌محوری و جهان‌شهرگرایی) می‌نامد را به‌صورت یک بایستن اخلاقی تعریف کند: برای برون‌رفت از بیکران بد باید باور کنیم که الگوهای سرمایه‌داری نمی‌توانند نابخردانگی‌ها و تضادهای ذاتی روابط اجتماعی سرمایه‌داری را از میان ببرند و الگوی سپسین/جایگزین باید این نابخردانگی‌ها و تضادها را بازشناسد؛ به‌دیگرسخن گویا باید در پی الگویی باشیم که همان دستورالعمل جهانی‌سازی را با یکجور آگاهی از تناقضات سرمایه‌داری به پیش می‌برد؛ گرچه اسمیت این پرهیز از بیکران بد را یک اصل روشی در دیالکتیک نظام‌مند می‌داند، اما این فهم از فرازوی از

بیکران بد ضمن حفظ جوهر موهوم آن، این اصل را بیشتر به یک بایستگی اخلاقی مانده می‌کند؛ این جنس اخلاقی بایستگی مقررشده‌ی اسمیت یکسره واقعیت دارد، چون با پایبندی به انگاره‌ی جوهری که خود بیکران بد آن را پیش‌انگاشته/پیش‌نهاده است (اینجا جهانی‌سازی)، همچنان در دنباله‌ی همان بیکران بد هستیم و بدیلی که معرفی می‌کنیم به‌راستی چیزی بیش از یک فراسوی نو برای موقف سپسین آن نیست؛ درین صورت امر تکرارشونده‌ای که عام‌تر از گمانه‌ی اسمیت درباره‌ی تناوب جایگزینی الگوهای دولت‌محور و جهان‌شهر‌گرا با یکدیگر، الگوی خود او را نیز به‌سان «الگوی سپسین/این پیش‌روی» در بر می‌گیرد، استمرار بی‌معنای روند افزایش جهانی‌سازیست؛ تازمانیکه به گوهرانگی چنین جوهری پایبندیم، تنها گمان می‌کنیم که از این دنباله‌ی بی‌په‌وده بیرون رفته‌ایم، درحالی‌که با درج یک دستور اخلاقی بر روی گام سپسین همین دنباله، یک بیکران راستین خیالی را به‌سان فراسوی دقیقه‌ی کنونی وضع کرده‌ایم؛ مُسَلَّم است که هر «من» حاضر در هر دقیقه‌ی بیکران بد، فراسو یا دیگری‌ای که در ذهن خود چونان «عالی‌ترین مرحله»ی انکشاف جوهر مفروض همین پویش وضع می‌کند را وهماً یک بیکران راستین می‌پندارد:

چیز بیکران – در معنای دیرآشنای بیکرانگی بد – و پیش‌روی تا بینهایت، همچون بایستن [اخلاقی کانت]، بیان تضادی هستند که خود را چونان رفع‌شدن و چونان فرجام نشان می‌دهد. این بیکران نخستین ارتقای بازنمایی حسی از فراز چیز کرانمند به‌سوی اندیشه است، اما اندیشه‌ای که فقط درونه‌ای از هیچ دارد، درونه‌ای که آشکارا چونان هیچ‌باشندگی پیش‌نهاده شده است – گریزی از چیز محدود که خود را در خویش گرد نمی‌آورد و نمی‌تواند چیز منفی را به چیز مثبت بازگرداند. این بازتاب به‌انجام‌نرسیده (ناتمام)، هر دو تعین بیکران راستین – یعنی تضاد چیز کرانمند و چیز بیکران، و نیز یگانگی چیز کرانمند و چیز بیکران – را یکسره پیش روی خود دارد، اما این دو اندیشه را گرد هم نمی‌آورد.⁹⁰ (تأکیدها از اصلند؛ [افزوده] از من است)

برای آنکه یک «عالی‌ترین مرحله» چیزی در حد یک فراسوی تکراری دیگر در زنجیره‌ی هراس‌انگیز بیکران بد نباشد، باید پیش از هر چیز در گوهرانگی مدعای تمام مراحل تردید کنیم، آنگونه که این مرحله‌ی عالی جز یک معاصر بی‌آینده‌ی تمدیدشده از آغاز پیدایش این زنجیره تا لحظه‌ی کنونی نباشد؛ وگرنه چنانچه جوهر را حفظ کنیم، مراحل قطعی پس از این «مرحله‌ی عالی» نیز صرفاً بازتمدید معاصر بودن همین معاصر خواهند بود؛ «مرحله‌ی عالی»ای که کشف آن مترادف تحقق حلقه‌ی بیکران راستین است، یک‌وتنها یک دلالت دارد و آن اثبات کذب هستی‌شناختی آن جوهریست که فرایند وهمانی و مجعول انباشت یا رشد کمی آن به‌صورت تاریخ توالی شکل‌ها یا مراحل پدیدارشدنش ضبط می‌شود؛ عالی‌ترین یا واپسین مرحله هرگز دقیقه‌ای در فراسو یا در آینده‌ی دقیقه‌ی فعلی نیست، چون تصور یک آینده برای این توالی نیازمند پذیرش اصالت هستی‌شناختی آن جوهر است؛ به‌وارون، هر مرحله‌ای که در آن کذب جوهریت کل تاریخ این

⁹⁰ Hegel, *Wissenschaft der Logik* ..., op. cit. 166.

افزایش/رشد آشکار شود، خودبه‌خود واپسین مرحله خواهد بود؛ و این موضوع البته در آغاز نوشته، در بحث دقایق معنایی توصیف امپریالیسم همچون بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری نزد لنین، کوتاه گفته شد.

صورت‌بندی‌ها و سرمایه‌داری‌ها؟

راست آنکه دوگانه‌شدن جوهر قدرت، از یک‌جهت پیش‌درآمد چندگانه و بسگانه‌شدن آن هم هست: اگر دو جوهر داریم، چرا سه یا پنج تا نداشته باشیم؟ می‌توان بحث کرد که این بیش‌ازدوگانگی با شکل‌گیری یک بیکران بد، آنچنانکه در روایت‌های اسمیتی می‌یابیم، ناهمساز نیست، اما این بیرون از موضوع کار ماست؛ دشواری اصلی احتمال سربرآوردن یک‌جور پسامدرنیسم در نظریه، از درون این دوگانگی و چندگانگی‌ست، و این به‌شدت نامنتظره است چون انتظار داریم که آنجا که بر گوهرانگی اثباتی دو یا چند چیز پافشاری می‌شود، خود وزنه‌ی مابعدالطبیعی جوهر سد محکمی در برابر پسامدرنیسم ببندد؛ اما این حفاظ چه‌بسا زمانی گشوده شود که دو چیز یکسره ناهمپایه را در کنار یکدیگر در مقام یکسان گوهرانگی بنشانیم و بدین ترتیب مرکز مفهومی راستین کل سامانه را با داعیه‌ی جوهر از کار بیندازیم؛ در مورد ویژه‌ی بحث حاضر، پیامد فرجامین این برابری ناموجه می‌تواند ذات‌زدایی و سپس سوژه‌زدایی از قدرت باشد، به این ترتیب که قدرت دیگر دارای خصلت بازتابی نخواهد بود، بلکه سرشت تولیدی پیدا می‌کند: درواقع قدرت به کار بسته نمی‌شود، بلکه در فلان کردار سیاسی یا اجتماعی، در نتیجه‌ی یک‌جور برهنه‌ی پیشامدانه و ویژه‌ی چندنهاد ازبُن مستقل، با سرشتی ویژه تولید می‌گردد؛ این نکته در موازی‌شدن دو سنخ قلمرویی و سرمایه‌ای قدرت در اندیشه‌ی کسانی چون اریگی، هاروی و اسمیت به‌روشنی به‌چشم می‌آید: در منطق قلمرویی، یک قلمرو فقط می‌خواهد بزرگ و بزرگ‌تر شود، و به‌بیانی قلمرو/نباشت می‌کند، بی‌آنکه رانه‌ی درونی‌ای داشته باشد؛ اما مگر این معنای خود جوهر نیست: آنچه توضیحی نیاز دارد و چرایی‌اش همان هستی‌اش است؟ در صورت یگانه‌بودن این خودافزایی خودمبیین می‌شد آن را جوهر در معنای سنتی واژه پنداشت، اما آنجا که این مشاهده‌ی هستنده‌ی حاد‌مجرد و بسیط بسگانه می‌شود، رویکرد نظری بدیلی نیز امکان‌پذیر می‌گردد که برای توضیح تراکنش میان این بسگانگی به‌سیما جوهری، به‌جای مفهوم‌پردازی فلسفه‌های سنتی مابعدالطبیعی، از نظریه‌ی نیچه‌ای نیروها، یا خرده‌فیزیک‌های قدرت فوکو، یا انگاره‌ی دلوزی ماشین میل بهره می‌برد؛ البته چیزی هست که نمی‌گذارد به‌سادگی با این مفهوم‌پردازی‌ها کنار بیابیم: اگر آن خودافزایی بدیهی و خودمبیین قابل تعمیم به سرمایه نیز بود، مشکل به‌طور موقت حل می‌شد، اما این سطح از سادگی و بساطت مفهومی برای تبیین پویای منطق سرمایه‌ای به‌هیچ‌رو روا نیست؛ انباشت سرمایه، دست‌کم برای یک مارکسیست، واقعیتی چنین بدیهی و خودمبیین نیست، بلکه می‌توان آن را در سطح تبیینی پیچیده‌تر از «شهووت خودبه‌خودی و بی‌نیاز از توضیح گسترش قلمرو» توضیح داد؛ اگر

مارکسیست‌ها در بسگانه‌سازیِ جوهر این تفاوت سطح را در نظر نگیرند، اصولاً در برابر پسامدرنیسم خلع سلاح می‌شوند: درون انباشت سرمایه، به‌ارون انباشت/گسترش قلمرو، تضادی هست که نمی‌گذارد انباشت متوقف شود؛ سرمایه، برخلاف قلمرو، یک رابطه‌ی اجتماعی شکل گرفته برپایه‌ی یک بیگانگی ساختاریست و همین بیگانگی ساختاری از انباشت آن یک بیکران بد می‌سازد؛ سرمایه بنابه تعریف یک «تضاد با خود» است و درست به همین دلیل به تنهایی یک بیکران بد است (پ-ک-پ⁺)، حال آنکه قلمرو ابداً چنین نیست. سوپژکتیویته‌ی برپای دارنده‌ی سرمایه که این انباشت را ایجاب می‌کند همین «تضاد/بیگانگی» با خود است: کوششی انحرافی برای رفع یک از خودبیگانگی یا تضاد که دقیقاً به دلیل همین انحراف، آن بیگانگی/تضاد را هربار بازتولید می‌کند، انحرافی که فروید در تبیین چپستی و چرایی زندگی آن را در هیئت اصل واقعیت مفهوم‌پردازی کرد و سنت روانکاوی او با همین انحراف دوگانه‌ی رانه و میل را توضیح داد: انحرافی که یک بازگشت یکباره به مرگ را مختل می‌سازد و آن را در شکل زنجیره‌ی جستجوی نارضایت‌بخش یک چیز «جایگزین برای مرگ»، به یک بازگشت انحرافی ناگزیر تکرار شونده موسوم به میل تبدیل می‌کند: رفع این بیگانگی یا انحراف معنایی جز مرگ ندارد: سوژه برای آنکه وجود داشته باشد باید این زنجیره‌ی بیهوده و تکراری را بپیماید، وگرنه نابود می‌شود؛ به همین ترتیب سرمایه نیز چیزی نیست جز بازگشتی ضرورتاً/انحرافی به آغازگاه، بازگشتی که به صورت انباشت پدیدار می‌گردد. سوژه‌ی این انباشت نه در اراده‌ی شخص سرمایه‌دار است، نه در صرف پول یا کالا، و نه در شخصیت دولت یا حاکم جامعه‌ی سرمایه‌داری؛ جوهر/سوژه‌ی انباشت سرمایه تضاد/بیگانگی ذاتی خود سرمایه است، تضاد/بیگانگی‌ای که اگر نباشد سرمایه هم نیست (سوژه نه یک جوهر از خودبیگانه — که ممکن است در پویش رفع بیگانگی باشد یا نباشد — بلکه خود/از خودبیگانگی‌ست که یک «خود» موهوم و «دیگری» موهوم آن را دچار وهم استقلال جوهری از یکدیگر، چونان دو زیرستای اثباتی مستقل می‌کند)؛ همین گوهرانگی پیچیده است که نمی‌گذارد با سادگی دکارتی جوهر خودمبین و بدیهی قلمرو برابر شود. اریگی و هاروی — و اسمیت که به این دو منطق متفاوت قدرت باز می‌برد و با این حال روشن نیست چرا همچنان دیالکتیک نظام‌مند منطق سرمایه را ساختاری بسنده‌رهنما برای رسیدن به دیالکتیک تاریخی سرمایه نیز می‌داند — به دلیل آنکه این دو جوهر را هم‌پایه یکدیگر می‌کنند، در عمل به لحاظ روشی ناگزیرند جنبه‌ی تاریخی دگرگونی سرمایه‌داری را با دخالتی خطیر در ساخت ضابطه‌ی عام انباشت توضیح دهند، به این ترتیب که با متداخل کردن دو رویه‌ی انباشت هم‌پایه‌شده‌ی سرمایه و قلمرو (پ-ق-پ⁺ و ق-پ-ق⁺)، ساختار یگانه‌ی بیکران بد انباشت سرمایه‌ی مارکس را به دو انباشت برآمده از عقلانیت رابطه‌ی «هدف/ابزار» تبدیل کنند؛ در این حالت ما با دو منطق قدرت مستقل طرفیم که فقط در شرایط پیشامد/انه‌ی برهنه‌ی آرمانی نمودار این دو انباشت با اختلاف فاز π (و دیدیم که اریگی در تاریخنگاری خود بر سرشت تضادی و پیشامد/انه‌ی حلول این شرایط تأکید دارد) همدیگر را تشدید می‌کنند و چرخه‌ی انباشت هردو به شکل بهینه پیش می‌رود. در این تبیین،

قدرت به‌راستی آماده‌ی بی‌بهره‌شدن از هرگونه جوهر است و می‌توان به‌جای آن از صورت‌بندی‌های پس‌اساختارگرایانه استفاده کرد.

جا دارد به این موضوع دقت بیشتری کنیم: اینجا دو نهاد به‌شکل تصادفی با یکدیگر تصادم کرده‌اند و در شرایط پیشامدانه‌ی بهینه‌ای که به وجود آمده انباشت متقابل ممکن شده است؛ در این برهم‌نهی پیشامدوار هر کدام، از دو منطق در هیئت ابزار دیگری عمل می‌کند و درست به‌همین دلیل میانجی محدودسازی آن دیگری نیز هست (در گزارش تاریخی سده‌های بلند اریگی و نیز /مپریالیسم نوین هاروی به‌روشنی می‌بینیم که در برهم‌نهی بهینه، هر یک از دو منطق قلمرویی یا سرمایه‌ای اگرچه ابزار تحقق‌غایت دیگریست، اما هم‌زمان قدرت افسارگسیخته‌ی آن را نیز مهار می‌کند؛ درواقع این حقیقت که تحقق یک غایت نیازمند یک ابزار، ولو ابزار بهینه است، ضمناً به‌معنای آن هم هست که آن ابزار شکل بی‌میانجی و مهارگسیخته‌ی آن تحقق را مهار می‌کند و حدّی بر شدت تحقق مذکور می‌نهد). پُر روشن است که می‌توان شمار این نهادهای مستقل قدرت را به بیش از دو تا نیز تعمیم داد: خرده‌نهادهای قدرت مانند سرمایه یا بازار، قلمرو، و احتمالات ناگفته‌ی دیگر — نمونه‌زد تعصبات قومی و مذهبی و جنسی، نهاد علم و فناوری و ... — در یک گره‌ی پیشامدوار وارد تراکنش با یکدیگر می‌شوند و یک‌جور سرهم‌ساخت یا گردآیه‌ی قدرت یا بدن‌سیاسی در معنای نیچه‌ای یا فوکویی واژه تشکیل می‌دهند که در شرایط ویژه‌ی تصادفاً فراهم‌شده‌ای همه‌باهم انباشت می‌کنند، درحالی‌که یکدیگر را محدود نیز می‌سازند؛ اریگی و پیروانش در این بسگانه‌سازی خاستگاه قدرت، به هر دلیلی از ذکر نهادهای احتمالی دیگر، به‌جز بازار و قلمرو پرهیخته‌اند، اما در یک رویکرد فوکویی که در آن قدرت نه بازتاب یک ذات مابعدالطبیعی (برای نمونه اقتصاد)، بلکه برآمد یا آفریده‌ی برهم‌نهی خرده‌فیزیک‌های قدرت است، این تعمیم یکسره پروانه‌دار است. این شکل سرهم‌ساختی قدرت، بی‌درنگ به دشواری یافتن سطح وحدتی برای صورت‌بندی‌های اجتماعی می‌کشد: اگر شرایط برهم‌نهی دگرگون شود، پیکره/گردآیه‌ی حاصل چه فصل مشترک جوهری‌ای با محصول شرایط دیگر دارد؟

بهتر است گزارش خود فوکو را بخوانیم که در فرجام منطقی‌اش باید به‌جای سرمایه‌داری از سرمایه‌داری‌ها سخن گفت؛ در پیشینه‌ی بزرگنمایی این ایستار به نفی پسامدرنیستی یگانگی یا پیوستگی مفهومی صورت‌بندی اجتماعی سرمایه‌داری می‌رسیم؛ چون جنبه‌ی جوهری هستی سرمایه‌داری، آنچنانکه مارکس در پرورش نظریه‌ی ارزش خود مفهوم‌پردازی کرده است، آنگونه است که سرمایه‌داری به‌محض اینهمانی با خود باید از میان برود، پس این اینهمانی رخ نمی‌دهد (یا دست‌کم تاکنون رخ نداده است)، اما نه به دلیل رفع‌نشدن از خودبیگانگی ساختاری آن، از خودبیگانگی‌ای که نافی درون‌ماندگاری هستی اجتماعی و استوارنده‌ی تجربه‌های ایده‌آلیستی‌ایست که ساختارگرایی و پس‌اساختارگرایی از نقد هستی‌شناسی و روش‌شناسی متضمن آنها آغاز کردند؛ این اینهمانی روی نمی‌دهد چون هیچ ذاتی در کار نیست، و آنجا که

ذاتی نداریم سخن گفتن از یگانگی هستی‌شناختی همه‌ی آنچه زیر یک نام عام گرد آمده‌اند، یاوه است؛ اعتراض فوکو به هگلیانیسم شدیدی که در تراژفِ منطقی «با-خود-اینهمان‌شدن سرمایه‌داری» و «تابودی سرمایه‌داری» یافت می‌شود، بدان می‌انجامد که سرمایه‌داری چونان تکینه‌ای تاریخی پنداشته شود: صورت‌بندی اجتماعی‌ای که برآمدِ هم‌رسی نیروهای واقعاً موجود اجتماعی (و نه تجربه‌های منطقی) است و برین پایه، آزاد از وزنه‌ی ذات یا جوهری که امکان دگرگشت آن به هرچیز دیگری را محدود کند، رو به ظرفیت‌های گشوده‌شده در برابرش می‌تواند دگرگون شود، آزادی‌ای که (به‌وارون نظریه‌هایی که سرمایه‌داری را با ذات انتزاعی قواعد شیوه‌ی تولید آن تبیین می‌کنند و از نابودشدن قطعی سرمایه‌داری، این نتیجه‌ی منطقی اینهمان‌شدن سرمایه‌داری با خودش، غافلگیر می‌شوند) بقای سرمایه‌داری را توضیح می‌دهد؛ این حد فرجامین جوهرناواری‌ایست که سپس‌تر پولانتزاس وارد نظریه‌ی دولت خود می‌کند:

پرسش، خیلی ساده، پرسش بقای سرمایه‌داریست، پرسش امکان‌پذیری و گستره‌ی امکاناتی که همچنان برای سرمایه‌داری گشوده است. زیرا اگر بپذیریم که در یک تحلیل نوعی مارکسیستی، در گسترده‌ترین معنای این واژه، این منطق اقتصادی سرمایه و انباشت آن است که در تاریخ سرمایه‌داری تعیین‌کننده است، آنگاه می‌بینیم که در عمل تنها یک سرمایه‌داری می‌تواند وجود داشته باشد، زیرا تنها یک منطق سرمایه وجود دارد. تنها یک سرمایه‌داری می‌تواند وجود داشته باشد که دقیقاً با منطق ضروری یگانه‌ی اقتصادش تعریف شده است ... یا یک سرمایه‌داری برابانده داریم یا یک سرمایه‌داری دربنده‌مانده، اما در هر حال ما سرمایه‌داری (*le capitalisme*) داریم ... و نتیجه‌ی دیگر آنکه بن‌بست‌های کنونی سرمایه‌داری، تا آنجا که دست‌آخر و درواپسین‌وهله برآمدِ منطق سرمایه و انباشت آنند، آشکارا بن‌بست‌های تاریخی قطعی و تعیین‌کننده‌ای هستند. به‌دیگر سخن، وقتی همه‌ی پیکره‌های تاریخی سرمایه‌داری را به منطق سرمایه و انباشت آن پیوند می‌زنید، پایان سرمایه‌داری در آن بن‌بست‌های تاریخی‌ای پدیدار می‌شود که هم‌اکنون از خود نشان می‌دهد. از سوی دیگر، اگر آنچه اقتصاددانان «سرمایه» می‌نامند به‌راستی فقط فرایندیست که در قلمروی نظریه‌ی اقتصادی محض می‌ماند و تنها در یک سرمایه‌داری اقتصادی-نهادی واقعیت تاریخی دارد و می‌تواند داشته باشد، آنگاه می‌بینیم سرمایه‌داری تاریخی‌ای که ما می‌شناسیم را نمی‌توان یگانه پیکره‌ی ممکن و ضروری منطق سرمایه پنداشت. راست آنکه به‌لحاظ تاریخی ما یک سرمایه‌داری با تکینگی خاص خودش داریم که البته به‌سبب همین تکینگی می‌تواند موجب دگرگونی‌های نهادی و پیرو آن دگرگونی‌های اقتصادی، یعنی دگرگونی‌های اقتصادی-نهادی‌ای شود که گستره‌ای از امکان‌پذیری‌ها را پیش روی آن می‌گشایند. در نخستین گونه‌ی تحلیل، که یکسره به منطق سرمایه و انباشت آن بازمی‌بُرد، یک سرمایه‌داری یگانه وجود دارد و بنابراین خیلی زود دیگر ابداً سرمایه‌داری‌ای وجود ندارد. در حالت دیگر [= در نوع دیگر تحلیل]، تکینگی تاریخی یک پیکره‌ی اقتصادی-نهادی را داریم که پیش‌روی آن گستره‌ای از امکانات گشوده است ... به‌دیگر گفتار، در این نبرد [نظری دو گونه تحلیل]

پیرامون تاریخ سرمایه‌داری، پیرامون تاریخ نقش نهاد قانون و نهاد حکمرانی در سرمایه‌داری، در عمل با یک کشمکش یکسره سیاسی سروکار داریم.^{۹۱} (افزوده‌ها] از منند)

به این تعبیر فوکو که اگر تحلیل ما "یکسره به منطق سرمایه و انباشت آن بازمی‌برد، یک سرمایه‌داری یگانه وجود دارد و بنابراین خیلی زود دیگر ابداً سرمایه‌داری وجود ندارد" و به روشنی به امتناع ذاتی سرمایه‌داری (یعنی به خودنفی‌کنندگی بی‌درنگ این شیوه‌ی تولید، تعریف‌شده به‌سان یک کلیت منطقی) بازمی‌برد، کمی سپس‌تر در همین نوشته باز خواهیم گشت؛ همینک پرسش این است که اگر سرمایه‌داری، در مقام یک تکینگی تاریخی برآمده از هم‌رسی نیروهای اقتصادی و نهادی ویژه، می‌تواند به‌دلیل خودویژگی‌های همین تکینگی و آزاد از قیدوبندهای هستی‌بخش یک جوهر یا ذات پیشین، در امتداد یکی از امکانات تاریخی پیش‌ارویش دگرگون شود، چگونه می‌توان حاصل این دگرگونی را همچنان سرمایه‌داری نامید؟ این پرسش را خود فوکو، هنگام واکاوی پاره‌ای از لویی روزه پیش می‌کشد، و پاسخش جالب است:

جنبه‌ی دیگر متنی که اکنون [از روزه] خواندم مربوط است به آنچه می‌توانیم «مداخله‌گرایی قانونی» بنامیم ... اگر بپذیریم که نه با یک سرمایه‌داری ذاتی که از منطق سرمایه اشتقاق یافته، بلکه با یک سرمایه‌داری تکینه‌ی شکل‌گرفته از یک گِردایه‌ی (آنسامبل) اقتصادی-نهادی سروکار داریم، آنگاه باید بتوانیم روی این مجموعه کار کنیم و به چنان شیوه‌ای در آن مداخله کنیم که یک سرمایه‌داری متفاوت بیافرینیم. بیش از آنکه لازم باشد به سرمایه‌داری ادامه دهیم، لازم است یک سرمایه‌داری نو بیافرینیم.^{۹۲} اما کجا و از چه راهی این فُوران نوآوری می‌تواند در چارچوب خود سرمایه‌داری رخ دهد؟ روشن است که نوآوری از قوانین بازار بر نخواهد آمد ... [طبق اندیشه‌ی روزه] به قوانین بازار دست نمی‌زنیم، بلکه باید چنان رفتار کنیم که نهادها چنان باشند که [برپایه‌ی آنها] گویا این قوانین [بازار]، و تنها همین قوانین، به‌راستی اصول تنظیم اقتصادی عمومی^{۹۳}، و پس اصول تنظیم اجتماعی‌اند.^{۹۴} (افزوده‌ها] از منند)

^{۹۱} Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-79*, Trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan: 2008): 164-165.

^{۹۲} اصل فرانسوی این جمله چنین است:

Nous avons non pas tellement à poursuivre le capitalisme qu'à inventer un nouveau capitalisme.

برگردان انگلیسی آن درست، اما کمی غلط‌انداز است، به‌ویژه که ترکیب so much as پس از یک جمله‌ی منفی، معنای «حتا، even» هم می‌دهد:

We do not have to carry on with capitalism so much as invent a new one.

^{۹۳} اینجا هم جمله‌ی خود فوکو بسیار بدساخت است (توجه کنید که نوشتار *زایش زیست‌سیاست*، متن پیاده‌شده‌ی بخشی از درس‌گفتارهای فوکو است و مانند دیگر درس‌گفتارهایش، برخلاف نوشته‌های او که نگارش بسیار زیبایی دارند، طبیعتاً گاه دچار ضعف‌های روایی‌ست):

ne touchons pas à ces lois de marché, mais faisons en sorte que les institutions soient telles que ce soit bien ces lois de marché, et elles seules, qui soient le principe de la régulation économique générale ...

فوکو از دو ساختار «چنان باشد که ...» در درون هم استفاده کرده است: "کردار ما به گونه‌ای باشد که..." "(faisons en sorte que ...)" این نهادها چنان باشند که ... "(les institutions soient telles que...)"، که آشکارا آزارنده است؛ برگردان انگلیسی هم گرفتار همین ساختار شده است:

we ... act so that institutions are such that these laws ... really are the principle of ...

ناگزیر، برگردان من هم چنگی به دل نمی‌زند!

^{۹۴} Foucault, *op. cit.* 167.

البته فوکو بیش از آنکه تاریخ صورت‌بندی‌های اجتماعی را بازخواند، روایت‌ها یا گفتمان‌های شکل گرفته پیرامون چيستی سرمایه‌داری را گزارش می‌کند، و این خود دلیلی بر ذات‌ناباوری اوست؛ در تاریخ‌خوانی او نه با لیبرالیسم کلاسیک، دولت رفاه و نولیبرالیسم چونان صورت‌بندی‌های تاریخی یک سرمایه‌داری جوهری/ذاتی، بلکه با آنچه زیر سرکردگی گفتمانی لیبرال‌ها، اردولیبرال‌ها (راویان لیبرالیسم تعدیل‌شده‌ی آلمانی) و نولیبرال‌ها تبدیل به رویکرد یا دانش حکمرانی دولت‌ها شده است سروکار داریم؛ در پاره‌ی بالا او به روژیه اشاره می‌کند که برخلاف لیبرال‌های سنتی بر ضرورت دخالت قانونی در سازوکارهای اجتماعی شکل‌دهنده‌ی سرمایه‌داری *آنچنانکه هست*، پای می‌فشارد: سرمایه‌داری در مقام یک ترکیب‌بندی، سرهم‌ساخت، مجموعه، گردایه یا *انسامبل اقتصادی/نهادی*، پیرو کور قوانین بازار نیست، بلکه جنبه‌ی نهادی آن دارای عاملیت کارساز است و می‌توان با کار بست ظرفیت‌های آن به گونه‌ای این ترکیب را دگرگون کرد که یک سرمایه‌داری متفاوت تولید کند، درحالیکه قوانین بازار به کار خود ادامه می‌دهند. به گزارش فوکو، اردولیبرال‌ها و سپس نولیبرال‌ها، این وهم لیبرالیسم کلاسیک را که بازار تعیین‌کننده‌ی فرجامین است، کنار می‌گذارند و اعلام می‌کنند که در پیاده‌سازی سازوکار بهینه‌ی بازار، سیاست‌گذاری و *نهادسازی* دولت اهمیت بسیار دارد؛ در نتیجه درست است که تغییرات نهادی اندیشیده برای اجرای آن چیزی که *ذات سرمایه‌داری* (اقتصاد بازار) پنداشته می‌شود نیاز است، اما اگر سرمایه‌داری نه برآمد این ذات موهوم بلکه اتفاقاً برهمنه‌ی آماري همین سازوکارهای نهادی و اقتصاديست، پس با هر سیاست‌گذاری یا تغییر رویکرد نهادی، یک سرمایه‌داری نوین آفریده می‌شود؛ بدین‌قرار اردولیبرال‌ها دست پنهان آدام اسمیت را چندان در تنظیم اجتماعی در کار نمی‌بینند، بلکه امر تنظیم را یکسره موضوعی حاکمیتی می‌انگارند ("پس یک‌جور برهمنه‌ی یکسره‌ی سازوکارهای بازار که شاخص رقابت هستند، و سیاست‌های حکومتی را خواهیم داشت. حکومت باید اقتصاد بازار را از آغاز تا پایان همراهی کند. اقتصاد بازار چیزی از *توانایی‌ها و جایگاه* حکومت نمی‌کاهد، بلکه نمایانگر و برسازنده‌ی نمایه‌ی کلی‌ایست که باید قاعده‌ی تعیین همه‌ی کنش‌های حکومتی را در آن یافت. باید برای بازار، و نه به‌علت بازار، حکومت کرد."⁹⁵ این کمابیش یادآور اریگی و باور او به *ابزار-حکمرانی‌بودن* بازار برای منطق قلمرویی‌ست؛ اما ازین گذشته این یافته‌ی اردولیبرال‌ها، که به‌باور فوکو سپس‌تر به نولیبرال‌ها نیز منتقل می‌شود، در بیان فوکو به‌صورت شاهی بر مدعای اصلی او گزارش می‌شود و آن اینکه نظریه‌ی لیبرالی دولت، حتا در شکل سنتی سده‌ی هژدهمی آن که ناظر بر کوچک‌سازی دولت به‌ویژه در قلمروی اقتصاد بود، خودش بخشی از آن چیزيست که او *عقلانیت خودمحدودسازی دولت* می‌نامد؛ درواقع انگاره‌ی دولت کوچک به‌سبب تقابل کردار حاکمیتی با سپهر خودفرمان اقتصاد پرورده نشده است، بلکه این انگاره از درون خود دولت برآمده است؛ این برآمد البته یک آگاهی بی‌میانجی نبوده، بلکه به‌صورت

⁹⁵ Foucault, *op. cit.* 121.

دانشی که کارشناسان و رایزنان اقتصادی دولت بدان منتقل کرده‌اند تدوین شده است؛ دولت کوچک می‌شود تا حکمرانی بهینه گردد، نه اینکه ذات اقتصاد سرمایه‌داری چنین می‌طلبد:

... این کارشناسان اقتصادی نوین که وظیفه‌شان این است که به حکومت بگویند سازوکارهای طبیعی آنچه او آن را دستکاری می‌کند، به‌راستی چیست. پس با اقتصاد سیاسی پای به عصری می‌گذاریم که اصل بنیادینش می‌تواند چنین باشد: یک حکومت هرگز بسنده آگاه نیست که همواره با خطر حکمرانی بیش‌ازاندازه روبروست، و به‌دیگر گفتار، هرگز آنچنانکه بایسته است نمی‌داند چگونه به‌اندازه‌ی کافی حکومت کند.^{۹۶}

درست است که محدودیت‌ها و تنظیمات اجتماعی برآمد کنش خود دولت در محدودسازی خودش است، اما همچنانکه از آن جمله‌ی بغرنج فوکو — در شرح نوشتار روژیه — دریافتیم، جنبه‌ی نهادی این تنظیم به‌گونه‌ای صورت می‌گیرد که «گویا» این قوانین بازار هستند که نقش دگرگونی به‌سوی تنظیمات نوین اقتصادی و اجتماعی جامعه را بر دوش دارند؛ این «آنچنانکه»ها و «گویا»های ضروری گفتار فوکو اهمیتی راهبردی در آنچه‌ی دارند که او از پیدایش دانش اقتصاد سیاسی در ذهن دارد؛ نزد فوکو این دانش که کارشناسان سده‌ی هژدهمی به حاکمان منتقل می‌کردند، مانند تمام دانش‌های دیگری که او تبار و تاریخ برخی از آنها را در نوشته‌هایش جسته است (تعریف/تعذیب جنون و به‌موازات آن روان‌شناسی، پزشکی بالینی، گفتمان‌سازی امر جنسی چونان اراده به دانستن، تاریخ امر کیفر و بازپروری به‌سان توالی سامانه‌های گوناگون دانش/قدرت، و...) موضوع یا ابژه‌ی خود را تولید می‌کند: یک نظام حقیقت که بر یک مجموعه‌ی شبکه‌ای روابط تولیدکننده‌ی قدرت انطباق دارد؛ بدین‌قرار اقتصاد سیاسی را نباید با آغاز از موضوع آن (اقتصاد بازار، سازوکارهای تولید و گردش ارزش در جامعه‌ی سرمایه‌داری) فهمید، بلکه این موضوع سرانجام برنهادی این دانش است: روابط قدرتی که در نتیجه‌ی هم‌رسی پیشامدانه‌ی نیروها یا خرده‌فیزیک‌های قدرت در آن گردایه/آنسامبل نهادی-اقتصادی پدیدار شده‌اند، بر ذاتیت شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری تقدّم دارند؛ پیشینگی بنیادین با خود سامانه‌ی حکمرانی ایست که به‌پیامد آن هم‌رسی پیشامدوار شکل گرفته است. این حاکمیت به‌درستی نمی‌داند که باید تا اندازه‌ای خود را محدود کند، اما در واقع خودمحدودسازی بخشی از سازوکارهای درونی این سامانه است که در هیئت یک نظام حقیقت، یک دانش، از زبان کارشناسان اقتصادی به آن منتقل می‌شود:

امروز تنها می‌خواهم به ابزار فکری، یا به شکلی از محاسبه و عقلانیت اشاره کنم که خودمحدودسازی خرد حکومتی را همچون یک خودتنظیمگری عملی (دوفاکتو) و کلی امکان‌پذیر ساخت، خودتنظیمگری‌ای که ذاتی عملیات‌های حکومت است و می‌تواند موضوع و متعلق تراکنش‌های نامتعیین و نامحدود باشد. پس بار دیگر می‌گویم که این ابزار

⁹⁶ Foucault, *op. cit.* 17.

فکری و این گونه از محاسبه یا شکل عقلانیت که خودمحدودسازی خرد حکومتی را ممکن کرد قانون نبود؛ پس این ابزار، از میانه‌ی سده‌ی هژدهم به بعد، چه بود؟ روشن است که اقتصاد سیاسی بود.^{۹۷}

توجه کنید که جنبه‌ی تراکنشی خودتنظیمگری/خودمحدودسازی پیش گفته نشانگر آن است که این عملیات دارای سوژه‌ی مرکزی نیست، بلکه برآمد تراکنش‌ها (transactions) یا کنش‌های متقابل خُرده‌فیزیک‌های گوناگون و پُرشماریست که در شکل‌گیری این بدن سیاسی، این شبکه/رابطه‌ی قدرت، و در یک کلام این حکمرانی حضور دارند، انواع اندرکنش‌هایی که از کشمکش و توافق و مباحثه تا سازش‌ها و امتیازدهی‌های دوجانبه را دربرمی‌گیرند (همانجا: ۱۲)؛ پس کسی از بالا یا از یک کانون ویژه فرمان محدودیت نمی‌دهد، اما همچنانکه فوکو بالاتر گفت، محدودسازی نهادی به گونه‌ای روی می‌دهد که این پنداره پدید می‌آید که این حکم از کانون مستقل و عالی‌مقامی چون قواعد خودفرمان بازار صادر شده است؛ برای نمونه دست پنهان بازار که چونان سوبژکتیویته‌ی مابعدالطبیعی چیره‌ای در اقتصاد سیاسی کلاسیک خودنمایی می‌کند، یک خودمحدودسازی حاکمیتیست که از تراکنش نیروهای اقتصادی و نهادی شکل‌دهنده‌ی روابط قدرت موجود برآمده است و غایت خودمحدودسازی خود حاکمیت است، نه ضرورتی تحمیل شده از بیرون. بدین‌قرار فوکو لیبرالیسم کلاسیک در معنای اقتصاد آزاد (لسه‌فر) سده‌ی هژدهمی را نیز به یک عقلانیت نوین در فن حکمرانی دولت که معطوف به خودمحدودسازی دولت است ترجمه می‌کند (همانجا: ۲۰): دولتی که به خود تعیین می‌بخشد تا بیش از اندازه حکمرانی نکند؛ این الگوی اقتصادی بیان حال ضرورت‌های ذاتی و مابعدالطبیعی بازار نیست و از منطق سرمایه‌منبعث نشده است، بلکه پیش از آن تدبیری حاکمیتی برای محدودسازی خرد حکومتیست. پس دولت دیگر ابزار یا بازتاب روابط صرف اقتصادی نیست، بلکه خود دولت در معنای عام آن (پیکره‌ی نهادین امر حکمرانی) نسبت به بازار به صورت یک فن حکمرانی نگاه می‌کند: بازار در ذات خود آزاد نیست؛ به‌وارون، آزادی آن بخشی از عقلانیتیست که به حاکمیت گوشزد می‌کند که حکمرانی بیش از اندازه خطرناک است؛ بدین ترتیب اقتصاد سیاسی کلاسیک به دانشی در کنار فن حکمرانی، و نه به خود این فن تبدیل می‌شود؛ یک‌جور رایزن علمی برای حکمرانی کارآمدتر: قرار نیست حاکم یکسره به این دانش مسلط باشد، زیرا هدف حاکم ابداً مرکزیت‌بخشی به اقتصاد نیست و اصولاً اقتصاد/بازار چنین جایگاه ذاتی‌ای برای قدرت سیاسی ندارد؛ حاکمیت فقط حکمرانی می‌کند و این دانش در خدمت حکمرانی او قرار می‌گیرد؛ حتا هنگامیکه سخن بر سر دست پنهان بازار و اعطای یک‌جور خودفرمائی و خودتنظیمگری به بازار است، موضوع همچنان امری حاکمیتیست و نه بازنمایی یک ذات طبیعی در یک ساخت سیاسی:

⁹⁷ Foucault, *op. cit.* 13.

می‌بینید که از همان آغاز — اگر نظریه‌ی [دست پنهان] آدام اسمیت و نظریه‌ی لیبرال را آغازگاه اقتصاد سیاسی بدانیم — دانش اقتصادی هرگز ادعا نداشته که باید خط رفتاری و [راهنمای] برنامه‌ریزی کامل آنچه عقلانیت حکومت می‌نامیم، باشد. راست آنکه اقتصاد سیاسی یک دانش (*science*)، یک جور دانستن (*savoir*)، یک شیوه‌ی شناخت (*connaissance*) است که حکمرانان باید آن را در دیده بگیرند. اما دانش اقتصادی نمی‌تواند علم حکمرانی باشد و علم اقتصاد نمی‌تواند اصل، قانون یا قاعده‌ی رفتاری درونی حکومت یا عقلانیت آن باشد. علم اقتصاد دانشی در کنار فن حکمرانیست؛ باید با دانش اقتصاد و پهلوی اقتصاددانان، و با گوش سپردن به آنان حکومت کرد، اما این دانش نباید و بی‌گمان نمی‌تواند خود عقلانیت حاکمیتی باشد. به دیده‌ی من تنها به این شیوه می‌توانیم نظریه‌ی دست پنهان را در پیوند با پرسش عقلانیت حاکمیتی یا فن حکمرانی تفسیر کنیم.^{۹۸}

وانگهی اگر در دوره‌ی لسه‌فر بازار، این حد درونماندگار حکمرانی، چونان محدودیتی بیرونی و از زبان اقتصاد سیاسی به صورت عمل یک قانون طبیعی به دولت ابلاغ می‌شد (باید بازار را آزاد گذاشت تا اقتصاد بر پایه‌ی قوانین طبیعی خود رفتار کند)، اندیشمندان نولیبرال با آگاهی روشن‌تری به بازار به چشم یک فن حکمرانی می‌نگریستند:

پرسش نولیبرالیسم، این پرسش لیبرالیسم آدام اسمیت و سده‌ی هزدهم نبود که چگونه می‌توان درون یک جامعه‌ی سیاسی از پیش داده‌شده، یک فضای آزاد را برای اختصاص دادن به بازار جدا کرد یا فراهم آورد؛ بلکه پرسش بیشتر این بود که چگونه می‌توان اعمال تمام‌وکمال قدرت سیاسی را بر پایه‌ی اصول یک اقتصاد بازار الگوپردازی کرد. پس این نه پرسشی پیرامون آزادسازی یک فضای تهی، بلکه درباره‌ی گرفتن اصول صوری یک اقتصاد بازار، و بازگردن و پیوندزدن و فراتاباندن این اصول به یک فن عمومی حکمرانی‌ست.^{۹۹}

پس نولیبرال‌ها که بر اهمیت و ضرورت حضور همیشگی دولت در کنار بازار پای می‌فشارند، خود از این آگاهند که پرسش راستین همانا امکان‌بخشی به یک حکمرانی کارآمد است، و نه رهاسازی یکسره‌ی بازار؛ این بدان معناست که از دید فوکو آنها، به‌گونه‌ای خودآگاهانه‌تر از لیبرال‌های عصر اسمیت، آزادی کارکردهای بازار را به‌سان یک فن حکمرانی دریافته‌اند؛ به‌دیگرسخن نزد آنان، با صراحت بس بیشتری، خود قدرت حکمرانی (نولیبرالی‌ست که شگرد اقتصاد را به کار می‌گیرد و بسته به عقلانیت خود محدودکننده‌ی دولت/حکومت درجه‌ی خودفرمانی یا آزادی بازار را کم و زیاد می‌کند؛ گفتم که این پندار تاندازه‌ای یادآور برداشت همانندان اریگی و هاروی از منطق قلمرویی قدرت است، جایی که در آن بازار به‌راستی یک ابزار حکمرانی پنداشته می‌شود؛ البته در نگاه آنان این فقط نیم داستان است و در نیمه‌ی دیگر — دوره‌ی فرادست‌شدن منطق سرمایه‌ای — این بار قلمروگستری به یک فن حکمرانی سرمایه تبدیل می‌شود؛ همچنین رابطه‌ی فرادست/فرو دست متناوب میان منطق سرمایه‌ای و منطق قلمرویی از نوع هدف/ابزار است؛ اما آیا

⁹⁸ Foucault, *op. cit.* 286.

⁹⁹ Foucault, *op. cit.* 131.

فوکو نمی‌تواند بگوید که آنچه به شکل این رابطه بازنمایی می‌شود، همان وهم بیرونی شدن سوژه‌ایست که اساساً وجودی جز خودِ قدرت ندارد(؟): خیال می‌کنیم که هدف (سرمایه/قلمرو) غایت سوژه‌ی مرکزی مستقلی است که ابزاری (قلمرو/سرمایه) را برای تحقق این غایت به کار گرفته است؛ حال آنکه غایتی در کار نیست و موضوع صرفاً قدرتیست که با کار بست این ابزارها تولید می‌شود و خود را به‌طور نهادی تنظیم می‌کند. دقت کنید که نزد فوکو قدرت امری درونماندگار در خرده‌فیزیک‌های شکل‌دهنده‌ی حکمرانیست و از یک ذات مابعدالطبیعی (نمونه‌زد سود اقتصادی، پایگاه طبقاتی، منطق قلمرویی و ...) بر نمی‌آید؛ به‌دیگرسخن، قدرت با شگرد/فن اجرای قدرت و اعمال حکمرانی هم‌روید/است و منشأ یا جوهری متمایز از این شگرد/فن ندارد؛ در واقع تجلی بازتابی ندارد، یعنی اینطور نیست که قدرتی پیشاپیش-موجود در یک ساخت سیاسی معین بازتاب یافته و نهادینه شود (گیرم با چنددرجه خودفرمانی از این سرچشمه‌ی ذاتی/طبیعی/پیشین)؛ به‌وارون، قدرت با خود تراکنش‌های برساننده‌ی نهاد دولت/حکومت، و با شکلگیری شبکه‌ای نهادی که ما وهماً بازنماینده‌ی - ابزاری یا کمابیش-مستقل - آن می‌دانیم، درست در لحظه‌ی اجرای آن، تازه تولید می‌شود.

جای خلاصه‌سازی و نتیجه‌گیریست: اگر منطق یا جوهر قدرت قلمرویی را چیزی همدوش و همپایه منطق سرمایه‌ای قرار دهیم، ناچاریم که دیالکتیک انباشت سرمایه را از جوهریت بنیادینی که مارکس برای آن تدبیر کرده بود - یعنی تضاد/بیگانگی‌ای که برای حفظ هستی اجتماعی ناگزیر از رفع‌نشدن است - کنار بگذاریم: یا به سخن بهتر از آن بی‌نیاز می‌شویم، چون قلمرو بدون وجود چنین دیالکتیک به‌گفته‌ی اسمیت نظام‌مندی، تنها با ابزارسازی سرمایه در حال انباشت است؛ اسمیت با توجیه «ظرفیت مفهومی دیالکتیک نظام‌مند سرمایه برای الگوپردازی کلی دیالکتیک تاریخی سرمایه»، هنگام گذار از دیالکتیک نظام‌مند، یعنی سپهری که به آن شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری می‌گوییم، به دیالکتیک تاریخی، یعنی آنجا که با صورت‌بندی‌های اجتماعی سرمایه‌داری سروکار داریم، عملاً به ورطه‌ی همین نادیده‌نگاری می‌افتد؛ چنانکه از مطالب بالاتر این نوشته به یاد بیاوریم، او نخست انگاره‌ی فراگرایش‌های ساختاری را از آریگی می‌گیرد که نمونه‌ی روشن آن را در بحث نزول نرخ سود می‌جوید و می‌کوشد نشان دهد که این فراگرایش‌ها در خود ساختار دیالکتیکی سرمایه (یعنی در شیوه‌ی تولید) ریشه دارند، اما سپس برای مفهوم‌پردازی دقیق‌تر این فراگرایش‌ها در سپهر تاریخی سرمایه (صورت‌بندی‌های اجتماعی)، غافلگیرانه سر از منطق قلمرویی در می‌آورد. مشابه همین رفتار در خود آریگی دیده می‌شود، آنجا که هنگام حرکت به سپهر تاریخ‌مندی سرمایه (گزارش تاریخ دوره‌های سرکردگی سرمایه‌داری) به شیوه‌ای نامشروع از روی ضابطه‌ی عام سرمایه، که دقیقاً به دلیل همین تضاد بنیادگذارش شکل‌دهنده‌ی یک بیکران بد موسوم به انباشت سرمایه است، دو حلقه‌ی همپایه و درهم‌تنیده‌ی هدف/ابزار استنتاج می‌کند که در آن سرمایه با گوه‌رانگی‌ای انباشت می‌شود که

قلمرو، بدون هیچ بیگانگی یا تضاد ساختاری و به‌گونه‌ای خودمُبتین و بدیهی گسترش می‌یابد. اما این همپایه‌سازیِ دو منطق قدرت که در آنها انباشتِ منبعِ آن قدرت امری خودمُبتین و بدیهیست، عملاً راه را برای تعبیرِ پسا‌ساختارگرایانه از صورت‌بندیِ اجتماعی سرمایه‌داری باز می‌کند، به‌گونه‌ای که می‌توانِ انگاره‌ی جوهر را یکسره کنار نهاد و از برهنه‌ی پیشامدوارِ نیروها یا خرده‌فیزیک‌ها سخن گفت و در ضمن شمار این خرده‌فیزیک‌ها را باز هم بیشتر کرد: اصلاً چه نیازیست که آن خاستگاه‌های چندگانه و همپایه (سرمایه، قلمرو یا هرچیز احتمالی دیگر) را وقتی به‌خودی‌خود و به‌نحوی بدیهی انباشت می‌شوند، منبعِ گوهرین تأمین‌کننده‌ی قدرت بدانیم؟ می‌توانیم هر یک از آنها را مجموعه‌ای از نهادها بپنداریم که هنگامیکه پیشامدانه با نهادهای دیگری برهنه‌نشته می‌شوند یک صورت‌بندیِ اجتماعی مشخص، یک گردایه یا سرهم‌ساخت، یا تعبیرِ تعمیم‌یافته‌ی دلوزی‌ای از بدنِ چونان رویدادِ پیشامدانه‌ی پیوندِ چند اندام، تشکیل می‌شود که قدرت را به‌عنوان واقعیتی تراکنشی به اجرا درمی‌آورد، به‌ویژه اگر همچون اریگی و هاروی، به پیشامدانه‌بودنِ رویداد تاریخی این برهنه‌ی بهینه و تشکیل صورت‌بندی اجتماعی و تاریخی سرمایه‌داری باور داشته باشیم. چنانکه گفته شد، در بنیادِ این نادیده‌انگاریِ خودویژگیِ گوهرین سرمایه در قیاس با قلمرو — یعنی تضاد/بیگانگی‌ای که سوژه/جوهرِ راستین این بیکران ساختاریست — درک به‌شدت چیزواره و عوامانه‌ماده‌گرایانه‌ای از سوژکتیویته‌ی سرمایه نهفته است که گوهر این ساختارِ از‌درون‌متضاد را نیروی کار، به‌عنوان یک توانایی زیست‌شناختی و به‌سان چیزی در برابر چیزی دیگری به‌نام سرمایه، می‌پندارد: کوشش می‌شود تا روشن گردد که کدام‌یک، سرمایه یا نیروی کار، جوهر/سوژه‌ی فرایند انباشت است؛ حال آنکه سوژه یا جوهر این فرایند دقیقاً آن/زخودبیگانگی‌ایست که سبب می‌شود سرمایه و نیروی کار چونان دو چیز مستقل در تضاد با هم پدیدار شوند: جنبه‌ی گوهرانه و بس خودویژه‌ی ساختار سرمایه — که نه در قلمرو و نه در هیچ بدیل قدرت دیگری یافت نمی‌شود — در ناآگاهیِ ساختاریِ ضروری‌ایست که باعث می‌شود آفرینندگیِ من تنها از رهگذر مصرف‌شدنِ من به‌دستِ آفریده‌ام امکان‌پذیر شود؛ این آفرینندگیِ کوششی بیهوده و ضرورتاً/انحرافی در جهتِ یافتنِ جایگزینی برای متعلقِ راستینِ تکاپوی من، یعنی مرگ، یا به‌تعبیری مسیری انحرافی برای تحقق‌بخشیدن به ذاتِ خودم است؛ اما درست به دلیل همین انحرافِ ضروریست که من آفریده‌ام را — یعنی نتیجه‌ی تلاش برای تحقق‌بخشی به خویشتنِ خویش را — به‌صورت ضدِ خودم تجربه می‌کنم. اگر این ناآگاهی یا انحراف از میان برود، یعنی سوژه به ساختار سوژکتیویته آگاه شود، آفرینندگی هم بی‌درنگ متوقف می‌گردد؛ اما در جوهر‌پنداریِ نیروی کار چونان یک قابلیتِ جسمانی، و در بسطِ انگاره‌ی آزادیِ نیروی کار به‌سان خلاقیتی خودآگاه که تولید را پس از سرمایه‌داری به‌شیوه‌ای آشتی‌آمیز ادامه خواهد داد، این ساختارِ دیالکتیکی پیچیده و شگفت‌انگیز از بُنِ نادیده گرفته می‌شود؛ نیروی کار پیشاپیش وجود ندارد، بلکه به‌اندازه‌ی خود سرمایه پیش‌نهاده‌ی همین بیگانگی/تضاد است و با رفع آن، باز همچون سرمایه، ناپدید می‌گردد.

این حلقه‌ی گمشده میان منطق سرمایه یا به اصطلاح شیوه‌ی تولید، در مقام پایه‌ی ذاتی‌تر و تجربیدی‌تر هستی سرمایه‌داری، و ساخت قدرت یا صورت‌بندی تاریخی و اجتماعی سرمایه‌داری، به سان ساحت پدیداری سرمایه در واقعیت، اساس بحث‌های گسترده‌ی تاریخ نظریه‌ی مارکسیستی دولت نیز بوده است: در این گذار از ذات به پدیدار، بسیار هنگامان دچار یک جابجایی جوهری می‌شویم که پیرو آن نسبت میان جوهر یا سوژکتیویته‌ی منطق سرمایه (دیالکتیک نظام‌مند انباشت) و سوژکتیویته‌ی فرایند تاریخی (دیالکتیک تاریخی فرگشت صورت‌بندی‌های اجتماعی) دچار ابهام و گاه بلا تکلیفی اساسی می‌شود؛ همچنین هم‌افزایی تکانش ریشه‌داری که از نخستین نظریه‌های امپریالیسم و از خود انگاره‌ی فرامپریالیسم آغاز می‌شود و با رقیب‌تراشی برای منطق سرمایه سوژکتیویته‌ی قدرت در سرمایه‌داری را بسگانه می‌کند، با گرایش نظریه‌های سیاسی از جهاتی هم‌تبار سرکردگی و ساختارگرایی برای جوهر/سوژه‌زدایی از صورت‌بندی اجتماعی، واقعیتی چشمداشتنی و آماده‌ی تحویل به پسامدرنیسم است؛ نخست در مارکسیسم ساختارگرا، با حادث‌شدن توان تعیین‌بخشی مستقل و چندجانبه‌ی وهله‌های اقتصاد، سیاست و ایدئولوژی در صورت‌بندی اجتماعی سرمایه‌داری، گوهرانگی یا سوژکتیویته‌ی هر دو فرایند نظام‌مند و تاریخی کنار گذاشته می‌شود؛ بی‌جهت نیست که برای تکمیل این طرح ساختارگرایانه، باید خود دیالکتیک نیز از بنیاد نظریه‌ی مارکسیستی حذف شود، زیرا حذف سوژه/جوهر به معنی حذف تضاد/بیگانگی‌ایست که اصولاً با خود دیالکتیک اینهمان است؛ باری، این فرایند با عبور از شکست نظری آلتوسر، نخست با پولانتزاس پیکره‌ی پُرزدو خورد نظریه‌ی دولت را پروار می‌کند و سپس‌تر با باب جسپ وارد مرحله‌ای بازگشت‌ناپذیر می‌شود.

باری، در همین راستا و درست در ادامه‌ی فرایند روشی‌ای که با بسگانه‌سازی منابع یا جوهرهای قدرت آغاز شد و در یکی از نخستین منزل‌هایش به کنارگذاری خود سوژه/جوهر انجامید، خود شیوه‌ی تولید نیز از برنامه‌ی مفهوم‌پردازی فرگشت دولت سرمایه‌داری کنار گذاشته می‌شود؛ درین صورت این مخاطره‌ی فوکویی وجود دارد که بتوان به جای یک سرمایه‌داری به‌طور کلی با سرمایه‌داری‌ها — یعنی با پیکربندی‌ها یا گردایه‌های گوناگون و پیشاینده‌ی چندین منبع خودفرمان، همپایه، خرد و احتمالاً بی‌سوژه‌ی قدرت — سروکار داشت؛ به‌ویژه درین باره اعتراضی از سوی راست‌کیش‌ها به پولانتزاس، و امروزه به جسپ وارد شده است که موضوع قابل توجهیست؛ بگذارید این دشواره را با ادبیات همین نوشته دنبال کنیم: تازمانیکه زیریستا یا جوهر ممتد مابعدالطبیعی سنتی‌ای را که پیش‌انگاشته‌ی بیکران بد است پذیرفته‌ایم، تبیین تاریخی دوره‌بندی شکل‌های پدیداری آن کار سختی نخواهد بود، بدین ترتیب که می‌توان برپایه‌ی انگاره‌پردازی‌ای از دوگانه‌ی هگلی ذات و پدیدار، این فرگشت را گونه‌گون گزارش کرد؛ شناخته‌شده‌ترین این گزارش‌ها نسخه‌ی دیرآشنا و بیش‌و کم مومیایی‌شده‌ی زیرساخت و روساخت است که گرچه در تاریخ سده‌ی بیستم سخت نقادی و حلاجی شده است، اما همچنان نیروی بسنده‌ای دارد. گسترش مفهومی این دیدگاه

است که تمایز میان شیوه‌ی تولید و صورت‌بندی اجتماعی را پیش‌می‌نهد، چنانکه گویی با دو تراز گوناگون تجرید سروکار داریم. منطق‌گرایان و آنانکه پایبندی سخت‌تری به امکان استنتاج آخشیج‌های گوناگون یک صورت‌بندی (اقتصاد، سیاست، ایدئولوژی و ...) از ذات یا گوهر یگانه‌ی شیوه‌ی تولید دارند، به‌هرروی برای توضیح دوره‌بندی یا فرگشت پیکره‌های اجتماعی پیشاینده در تاریخ خودآشکارسازی این ذات/گوهر، درواپسین‌فراز تحلیل را به خود آن ذات بازمی‌برند؛ اما این جدایش گاه به تقابلی میان این دو دقیقه‌ی تجرید نیز انجامیده است، آنچنانکه در تندترین برداشت، شیوه‌ی تولید و صورت‌بندی اجتماعی دارای هستی‌خودبنیادی در کلیت اجتماعی شده‌اند، ایستاری که نزد ساختارگرایان تنومند شده است؛ بن‌فاین و لارنس هریس به‌خاطر همین جدایش یا درواقع گسست بیش‌و‌کم یکباره میان آنچه خود صرفاً دو تراز مترتب یک تجرید منطقی می‌دانند، به ساختارگرایان اعتراض می‌کنند:

اگرچه ما میان شیوه‌های تولید و صورت‌بندی‌های اجتماعی تفاوت می‌گذاریم، آنچنانکه که مفهوم یکی را نسبت به دیگری در تراز بالاتری از تجرید می‌دانیم، اما هشیاریم که این پنداره که هر یک از این دو مفهومی از یک کل اجتماعیست که به‌گونه‌ای تکین تعریف شده، نادرست است. به‌دیگرگفتار، درست نیست که مانند آلتوسر و پولاتتازس دو تراز تجرید را که یکی از آن شیوه‌ی تولید و دیگری از آن صورت‌بندی اجتماعیست، رودرویی یکدیگر قرار دهیم. به جای آنکه ناچار شویم از یک تراز بس بالای تجرید به تراز پایین‌تر بجهیم، باید مفهوم صورت‌بندی‌های اجتماعی انضمامی را با پیشروی از انتزاعی‌ترین مفاهیم و با حرکت در راستای دنباله‌ای از مفاهیم کمتر انتزاعی پیرویم، تا اینکه مفهوم صورت‌بندی‌های اجتماعی انضمامی به دست آید.^{۱۰۰}

معمولاً فرض بر این است که شیوه‌ی تولید که در تراز بالای تجرید از صورت‌بندی‌های اجتماعی قرار دارد، خود نمی‌تواند مشمول دوره‌بندی گردد، زیرا این امر سبب می‌شود که پیوستگی جوهری خود سرمایه‌داری با چالش روبرو شود؛ عموم مارکسیست‌های درگیر در مبحث نظریه‌ی دولت (کسانی چون فاین و هریس انگشت‌شمارند) دوره‌بندی را به صورت‌بندی‌ها اطلاق می‌کنند، گرچه برخی این را با فرض حفظ موقعیت ذاتی و گوهرانه‌ی شیوه‌ی تولید پیش می‌برند و برخی، از جمله ساختارگرایان که اصولاً امر تجرید را عملیاتی ایده‌آلیستی می‌دانند و ازینرو با آن میانه‌ی خوشی ندارند، ترجیح می‌دهند در سطح بررسی تعیین‌بخشی چندجانبه‌ی وهله‌های اجتماعی‌ای که در صورت‌بندی اجتماعی حضور دارند باقی بمانند و به‌جای صحبت درباره‌ی چیستی هستنده‌ی مجردی چون شیوه‌ی تولید، بر بازتولید صورت‌بندی اجتماعی متمرکز شوند؛ این ایستار نزد آنان تا آن اندازه به‌نیرو می‌شود که بررسی چیستی طبقات اجتماعی نیز از سپهر سنجش شیوه‌های تولید حذف می‌گردد و به بررسی صورت‌بندی‌های اجتماعی‌ای منوط می‌شود که این طبقات آنچنانکه هستند در آنها بروز می‌یابند:

¹⁰⁰ Ben Fine & Laurence Harris, *Rereading Capital* (London: Macmillan Education Press, 1979): 14-15.

طبقات یک شکل‌بندی اجتماعی را نمی‌توان، در مبارزه‌ی مشخصشان، از تحلیل تجربیدی شیوه‌ها و اشکال تولید موجود در آن «استنتاج» کرد، زیرا بدین‌گونه در شکل‌بندی اجتماعی یافت نمی‌شوند. از یک طرف وجودشان خود تحت تأثیر مبارزه‌ی مشخصی قرار می‌گیرد که درون شکل‌بندی اجتماعی رخ می‌دهد ... از طرف دیگر، طبقات یک شکل‌بندی اجتماعی فقط در متن روابط این شکل‌بندی با سایر شکل‌بندی‌های اجتماعی، و بنابراین [در متن پیوند] روابط طبقاتی این شکل‌بندی با روابط طبقاتی شکل‌بندی‌های دیگر وجود دارند. در اینجا ما به مسئله‌ی امپریالیسم و زنجیر امپریالیستی اشاره‌ای کرده‌ایم؛ امپریالیسم که دقیقاً بازتولید گسترده‌ی سرمایه‌داریست، عرصه‌ی موجودیت خود را در شکل‌بندی‌های اجتماعی می‌یابد و نه در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری.^{۱۰۱} ([افزوده] از من است)

همچنین:

کاملاً اشتباه خواهد بود که طبقه‌ی اجتماعی را یک «الگو» محسوب داریم؛ این دقیقاً منجر خواهد شد به پذیرش امکان وجود برخی گروه‌بندی‌های دیگر خارج از طبقات در واقعیت یک شکل‌بندی اجتماعی، گروه‌بندی‌هایی به‌مثابه معلول «غنا» و «واقعیت مشخصی» که از «الگوی تجربیدی» خود فراتر می‌رود. از این نظر طبقه‌ی اجتماعی صرفاً طرح‌سازی از واقعیت خواهد بود، اسکلت‌گونه‌ای از آن، مأخوذ از واقعیت با عمل ساده‌ی تجرید، به‌طوری‌که گروه‌بندی‌های خارج از طبقات دقیقاً غنای تعین‌عینیتی باشند که از «صافی» فهم می‌گریزد.^{۱۰۲}

این تأکید بر صورت‌بندی اجتماعی در برابر شیوه‌ی تولید، البته بی‌درنگ به معنای نفی مفهوم شیوه‌ی تولید نیست، بلکه آن را از شأن یک ذات یا جوهر نمودیابنده در دقیقه‌های گوناگون صورت‌بندی اجتماعی برمی‌اندازد؛ اینجا دوره‌بندی یکسره متعلق به سپهر صورت‌بندی‌های اجتماعیست و برین پایه دوره‌های گوناگون یک صورت‌بندی بدون نیاز به یک جوهر یا ذات مشترک — در معنای ایده‌آلیستی واژه — تحقق می‌یابند؛ بنابراین، همچنانکه از مخالفت بنیادین ساختارگراها با عمودی‌سازی سامان هستی اجتماعی برمی‌آید، در تمایز پولاتنراسی میان صورت‌بندی اجتماعی و شیوه‌ی تولید با دو تراز مترتب هستی اجتماعی سروکار نداریم، بلکه این تبیین از شیوه‌ی تولید بسیار به صورت‌بندی فوکویی مفهوم نمودار (دیاگرام) یا انگاره‌ی دلوزی ماشین/انتزاعی نزدیک است که هر دو برای جایگزین کردن مفهوم ایده‌آلیستی الگو، مثال (ایده) یا انگاره در تبیین نسبت میان طرح اینجا-و-آنجا-تکرار شده‌ی یک واقعیت ماشینی/گردایه‌ای و انضمامیت آن — و به تعبیری دیگر میان نهفتگی یا بالقوگی (آنچه دلوز از virtuality به‌سان جریان بیوقفه‌ی شدن و دگرگونی در ذهن داشت) و دقیقه‌ی فعلیت/هستی (actuality) — وضع شده‌اند (برای مفاهیم نمودار و ماشین/انتزاعی بنگرید به گزارش دومین پاکسازی، به‌ویژه صفحات ۷۶-۸۰): نمودار یا ماشین انتزاعی، به‌گفته‌ی دلوز، نقشه‌ی روابط میان نیروهاست و نه یک ذات یا انگاره‌ی خودتحقق‌بخش، و اگر در سپهرهای گوناگون تکرار می‌شود، به‌دلیل این واقعیت‌یابی نیست، بلکه برآمد برهمکنش یا همرسی نیروهای بنیادین

^{۱۰۱} نیکوس پولاتنراس، طبقه در سرمایه‌داری معاصر، برگردان حسن فشارکی و فرهاد مجلسی‌پور (تهران: رخداد نو، ۱۳۸۹): ۲۷-۲۸.

^{۱۰۲} پولاتنراس، طبقه ... پیشین: ۲۵۵.

جامعه است که در سپهرها یا ساختارهای گوناگون حضور می‌یابد و طرح یک اندامواره‌ی انضمامی را شکل می‌دهند؛ بنابراین میان نمودار و سرهم‌ساخت‌های انضمامی رابطه‌ی ذات و پدیدار برقرار نیست و نسبت آنها با یکدیگر در یک تراز می‌گذرد؛ نزد پولانتزاس نیز گویا شیوه‌ی تولید یک ذات یا الگوی تحقق‌یابنده در جهان واقعیت نیست، بلکه خودش برآمدِ هم‌رسی نیروهای خرد جامعه است که بسته به اینکه در چه سپهری عمل کند یک سرهم‌ساخت یا پیکره‌ی انضمامی ویژه‌ی آن سپهر تشکیل می‌شود؛ همین طرح هم‌رسی نیروهای وهله‌ی نهفتگی/بالقوگی، در سپهر کلیت اجتماعی تبدیل به گردایه یا سرهم‌ساخت «صورت‌بندی اجتماعی» می‌شود؛ در واقع ناتوانی ساختارگرایی برای حل واقعی مسئله‌ی ذات، به‌ویژه در مورد تعیین تکلیف نسبت شیوه‌ی تولید و صورت‌بندی اجتماعی، دست‌آخر در پولانتزاس به دست‌وپا کردن پاسخی نزدیک به مفهوم‌پردازی‌های پسامدرنیستی فوکو و دلوز سوق می‌دهد، نزدیکی‌ای که چنانکه گفته شد و جلوتر نیز خواهیم دید، در جست‌وجوی هرچه بیشتر می‌شود؛ به‌هرروی این رویکرد به رابطه‌ی شیوه‌ی تولید و صورت‌بندی — که در آن یگمی نه ذات یا جوهر دومی، بلکه شبیه نمودار یا ماشین انتزاعی‌ایست که چون در سپهر کلیت اجتماعی عمل کند دومی را به‌گونه‌ای انضمامی هستی می‌بخشد — در پاره‌ی زیر پیداست:

دوره‌بندی به مراحل و به فازها، هر دو در سطح شکل‌بندی‌های اجتماعی، یعنی اشکال موجودیت شیوه‌ی تولید — در این مورد سرمایه‌داری — به کار می‌روند: این دوره‌بندی از «گرایش‌های» متصور خود شیوه‌ی تولید، صرفاً به‌مثابه موضوعی مجرد، مشتق نمی‌شود. فقط شکل‌بندی‌های اجتماعی‌اند که می‌توان دوره‌بندی‌شان کرد، زیرا مبارزه‌ی طبقاتی در آنها واقع می‌شود: هر شیوه‌ی تولیدی تنها در اوضاع — اقتصادی، سیاسی، ایدئولوژیک — خاصی که تشکیل و بازتولید آن را تعیین می‌کنند، موجود است ... شکل‌بندی‌های اجتماعی «عینیت‌یابی» صرفاً یک شیوه‌ی تولید که از قبل موجودیت مجرد و از پیش تصور شده‌ای — به معنای دقیق این کلمه — داشته باشد نیستند: تمایز بین شیوه‌ی تولید و شکل‌بندی‌های اجتماعی، با تمثیلی موضع‌نگارانه، به عرصه‌های متفاوت موجودیت اشاره ندارد ... شکل‌بندی‌های اجتماعی در واقع امر عرصه‌های روند بازتولیدند؛ آنها نقاط اتصال رشد نامتوازن رابطه‌ی شیوه‌ها و اشکال تولید درون مبارزه‌ی طبقاتی هستند ... شیوه‌ی تولید نه یک الگو بلکه یک مفهوم است؛ آنچه مطرح است تغییرات شیوه‌ی تولید است، شیوه‌ی تولیدی که در وضعی معین موجود است.^{۱۰۳}

با کنار گذاشتن ساحت کمابیش ذاتی شیوه‌ی تولید و به‌جای آن تمرکز بر دقیقه‌ها و وهله‌های گوناگون صورت‌بندی اجتماعی، قضیه‌ی تعیین‌بخشی چندبُعدی این وهله‌ها پیش می‌آید: هستنده‌های اجتماعی را نمی‌توان تنها با بازبرد به تعیین اقتصادیشان درک کرد، بلکه دست‌کم دو وهله‌ی اساسی دیگر نیز در تعیین‌بخشی به آنها درکارند: وهله‌ی حقوقی-سیاسی و وهله‌ی ایدئولوژیک؛ برای فهم یک صورت‌بندی اجتماعی باید عاملیت تعیین‌بخش این وهله‌های سه‌گانه‌ی اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک را در دیده داشت؛ می‌توان گفت که در این خوانش آلتوسری از ساختارها، روابط تولید به روابط اقتصادی فروکاسته می‌شوند و

^{۱۰۳} پولانتزاس، طبقه ... پیشین: ۵۹.

در نتیجه‌ی این فروکاست، سه وهله‌ی پیش‌گفته از یکدیگر مستقل می‌گردند؛ درین باره نمونه‌زد می‌توان به تذکر سایمون کلارک اشاره کرد:

در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، روابط اجتماعی‌ای که فراورده‌ها در آنها تولید، توزیع، گردش و مصرف می‌شوند، در مقام دقایق فرایند خودگستری (ارزش‌افزایی) سرمایه، تابع تولید ارزش هستند ... آنها دقایق فرایند کلی تولید اجتماعی‌اند که همانا فرایند ارزش‌افزاییست؛ این فرایند همزمان تولید در جامعه و تولید جامعه است ... اقتصاد، سیاست و ایدئولوژی شکل‌هایی‌اند که روابط تولید به خود می‌گیرند. روابط سیاسی و ایدئولوژیک را باید به‌اندازه‌ی خود روابط یکسره اقتصادی، به‌عنوان روابط تولید دانست، زیرا آنها شکل‌های ویژه‌ی روابط اجتماعی‌ای‌اند که تولید در آنها روی می‌دهد.^{۱۰۴} (تأکیدها از اصلند)

پیرو همین فروکاست روابط تولید به روابط اقتصادیست که نزد پولانتزاس تعیین طبقات اجتماعی نیز فراسوی تولید اقتصاد می‌گذرد و نمی‌توان آنها را بی‌میانجی از منطق صرفاً اقتصادی حاکم بر شیوه‌ی تولید استنتاج کرد، به‌ویژه آنجا که هستند طبقاتی، در سپهر مجرد تولید دارای پیچیدگی‌ها و ابهامات بیشتری نسبت به پرولتاریا و بورژوازیست ("تعیین ساختاری هر طبقه‌ی اجتماعی هم جایگاه آن در روابط تولید و هم جایگاهش در روابط ایدئولوژیک و سیاسی را در بر دارد. لیکن این مسئله برای طبقاتی غیر از دو طبقه‌ی اصلی، به‌خصوص برای خرده‌بورژوازی، اهمیتی کاملاً ویژه کسب می‌کند.")^{۱۰۵} او گردآوری دو لایه‌ی سنتی و نوین خرده‌بورژوازی در یک طبقه‌ی یگانه را نیز نه امری اقتصادی یا مربوط به سطح تولید، بلکه امکانی ایدئولوژیک می‌داند: تنها تعین ایدئولوژیک آنهاست که اجازه می‌دهد که زیر نام خرده‌بورژوازی چونان یک طبقه‌ی اجتماعی گرد آیند.^{۱۰۶} همچنین با احتجاجی همانند نتیجه می‌گیرد که بخشی از لایه‌ی مدیران اگرچه استثمار می‌شوند، و همچنین مهندسان و فن‌سالاران نیز هرچند در کار مولد سرمایه‌داری حضور دارند، اما به طبقه‌ی کارگر تعلق ندارند؛ آنچه سبب می‌شود در طبقه‌ی کارگر ننگجند، فراتر از جایگاه آنها در روابط تولید، تعین‌های ساختاری‌ایست که آنها را از لحاظ سیاسی و ایدئولوژیک از پرولتاریا متمایز می‌کند؛^{۱۰۷} سرانجام او حتا تعریف کار فکری و جسمی، در تفکیک از یکدیگر، را نیز در قلمروی تولید ناممکن می‌داند (با تأکید بر اینکه این تمایز منطبق بر تمایز کار مولد و نامولد نیست): از دید او این تقسیم شیکلیست که شرایط سیاسی و ایدئولوژیک روند تولید به خود می‌گیرد.^{۱۰۸} البته در این بحث تفکیک نیز نسخه‌ی دیگری از همان فروکاست روابط تولید به روابط اقتصادی بسنده پیدا است، آنچنانکه، باز به‌گفته‌ی

¹⁰⁴ Simon Clarke, "Marxism, Sociology and Poulantzas's Theory of the State", in *The State Debate*, op. cit. 84-85.

^{۱۰۵} پولانتزاس، طبقه ...، پیشین: ۲۶۵.

^{۱۰۶} پولانتزاس، طبقه ...، پیشین: ۳۶۱.

^{۱۰۷} پولانتزاس، طبقه ...، پیشین: ۲۹۰-۲۹۱ و ۳۰۵ و ۳۱۵.

^{۱۰۸} پولانتزاس، طبقه ...، پیشین: ۲۹۷.

کلارک، تولید امری صرفاً فنی انگاشته می‌شود؛ همین فروکاستِ نابجا که تفکیکی خشک و با مرزهای مشخص میان سه وهله را ایجاب می‌کند، سبب می‌شود که کلارک نقد خود به پولانتزاس را تا آنجا گسترش دهد که حکم پولانتزاس درباره‌ی وحدت‌یابی کلیت خرده‌بورژوازی در وهله‌ی/ایدئولوژی، و نه برپایه‌ی نوع رابطه‌ی بخش‌های گوناگون آن با سرمایه، را نیز به‌نوبه‌ی خود از زاویه‌ای یکسره فروکاست‌گرایانه به چالش بکشد، چنانکه گویی خود «رابطه با سرمایه» مقوله‌ایست که ورای ایدئولوژی تحقق می‌یابد، یا چنانکه گویی سرمایه در ذات خود رابطه‌ای غیرایدئولوژیک است؛ تفکیک ساختارگرایانه‌ی سه وهله نزد پولانتزاس امکان دفاع در برابر نقد کلارک را از او می‌گیرد:

[در این کتاب پولانتزاس] تمایز میان کار مولد و نامولد به جای آنکه بر اساس نسبت فرآورده با سرمایه به‌عنوان تولیدکننده‌ی ارزش‌افزوده سنجش شود، برپایه‌ی سرشت مادی فرآورده صورت می‌پذیرد. تفکیک میان کار فکری و جسمی نیز بر تقسیم فنی کار استوار است ... تمایز میان بخش‌های خرده‌بورژوازی بر اساس ویژگی‌های متمایز فرایند کار، و نه با روابط متفاوت آنها با سرمایه توضیح داده شده است. وحدت خرده‌بورژوازی نیز به‌گونه‌ای ایدئولوژیک، و نه بر بنیاد رابطه‌ی یکسان [این بخش‌ها] با سرمایه بر ساخته شده است.¹⁰⁹ (افزوده‌ها] از منند)

باری، آن خوانشی از ایدئولوژی که برای نمونه امکان می‌دهد تا در عین تعبیر/ایدئولوژیک از وحدتِ خرده‌بورژوازی یا تعیینِ دیگر طبقات، همچنان «در رابطه با سرمایه» باشیم و فرصت پاسخ به کلارک را هم از دست ندهیم، مستلزم بازمفهوم‌پردازیِ ذات یا جوهر فرایند به‌گونه‌ایست که اقتصاد‌بودن آن عین ایدئولوژیک بودنش باشد؛ خواهیم دید که این مهم در هیچ برداشت/یجابی‌ای از ذات/جوهر فراچنگ نمی‌آید، بلکه مشروط است به درک ذات همچون خود/متناقض یا تناقض، به‌عنوان حقیقتی که آشکارگی‌اش همانا انحلالش است؛ زده‌گلی‌گری ساختارگرایی با نفی بنیادینِ انگاره‌ی چنین جایگاهی، به‌طور کلی این فرصت را از دست می‌دهد و در عوض، باز چنانکه خواهیم دید، هرچه بیشتر و ریشه‌ای‌تر به پسامدرنیسم و پساساختارگرایی فوکو می‌گراید، یعنی به مسیری که سرانجام در آن تضاد طبقاتی دیگر نه برآمدِ کلان‌روایتِ یک تناقض بنیادین، بلکه کانونِ هم‌رسی پشامد/نه‌ی خرده‌فیزیک‌های قدرت است.

به‌هرروی، گسترش مفهومی این موضع ذات‌زدوده‌ی پولانتزاس به زیرلایه‌های طبقات یا گونه‌بندی‌های آنان، جنبه‌ی مهم‌تری از موضوع را پیش می‌کشد؛ برای نمونه او به مفهوم دردسرسازِ بورژوازی ملی نیز می‌پردازد و هشدار می‌دهد که ترجمانِ رویاروییِ بورژوازی ملی و وابسته — در سطحی صرفاً اقتصادی — به بورژوازی صنعتی و دلال، به‌شدت غلط‌انداز است، زیرا برای تشخیص بورژوازی ملی به عامل ایدئولوژی و سیاسی نیز نیاز داریم:

¹⁰⁹ Clarke, "Marxism, Sociology ...", in *The State Debate*, op. cit. 91n.

تمایز بین بورژوازی ملی و دلال، آنگونه که غالباً می‌پندارند، بر تمایز بین سرمایه‌ی صنعتی و سرمایه‌ی تجاری هم منطبق نیست ... بخش‌هایی از بورژوازی صنعتی و بورژوازی تجاری را می‌توان یافت که کاملاً مُنقاد سرمایه‌ی خارجی باشند، درست همانگونه که مثلاً در برخی از کشورهای آمریکای لاتین نیز طبقات زمینداران سرمایه‌دار متکی بر تک‌محصول صادراتی (قهوه، مثلاً) را می‌توان یافت که باین‌حال خصایص بورژوازی ملی را جلوه‌گر می‌سازند ... آنچه باید از بورژوازی ملی فهمید، آن بخش از بورژوازی بومی است که بر اساس نوع و درجه‌ی معینی از تضاد با سرمایه‌ی امپریالیستی خارجی، جایگاه نسبتاً مستقلی را در ساختار ایدئولوژیک و سیاسی اشغال می‌کند و به این ترتیب وحدت ویژه‌ای را جلوه‌گر می‌سازد. این جایگاه جزئی از تعیین ساختاری طبقات است و نمی‌توان آن را به موضع طبقاتی تقلیل داد، بلکه بر آن تأثیر هم می‌گذارد. بورژوازی ملی قادر است، در برخی وضعیت‌های ویژه‌ی مبارزه‌ی آزادی‌بخش ملی و ضدامپریالیستی، مواضع طبقاتی‌ای اختیار کند که آن را قسمتی از «خلق» سازد ...^{۱۱۰} (تأکید از من است)

اما اینجا با دشواره یا شاید تناقضی روبرو می‌شویم: از دید پولانتزاس تشخیص آنچه بورژوازی ملی نامیده شده، بیش از تعیین اقتصادی آن به تعیین سیاسی و ایدئولوژیکش (جایگاه نسبتاً مستقل آن در ساختار ایدئولوژیک و سیاسی) بازمی‌گردد؛ بسیار خوب، اما به گزارش خود او، این مفهوم را باید در بخشی از آنچه او بورژوازی بومی می‌نامد جست که نمایانگر نوع و درجه‌ی معینی از تضاد با سرمایه‌ی امپریالیستی خارجی است و درواقع همین تضاد است که این جایگاه مستقل سیاسی و ایدئولوژیک را برای آن فراهم کرده است، تا آن اندازه که می‌توان بدون جستجوی خاستگاه طبقاتی عام و ازپیش‌مشخصی برای آن، تعریف سیاسی ایدئولوژیک وحدت‌بخشی از آن به دست داد؛ پرسش این است که آن «تضاد با سرمایه‌ی امپریالیستی» که برپایه‌ی آن بخشی از این به‌فرموده بورژوازی بومی دارای جایگاه و تعریف مستقل سیاسی و ایدئولوژیک شده است، دقیقاً چیست؟ چگونه تضادی میان آن و سرمایه‌ی امپریالیستی وجود دارد؟ این نکته به‌ویژه با دانستن درک پولانتزاس از ایدئولوژی روشن‌تر می‌شود، چون به‌تعبیر او ایدئولوژی، به‌وارون دیدگاه‌های ایده‌آلیستی‌ای که او ازین با آنها مخالف است، کوششی برای یگانگی بخشی به یک واقعیت تضادآلود جوهری/بنیادین نیست، بلکه بازسازی وحدتی پیشاپیش ایجادشده، در سطح خیالیست:

ایدئولوژی، چونان وهله‌ی ویژه‌ای در یک شیوه‌ی تولید و صورت‌بندی اجتماعی، در چارچوب حدودی که این شیوه‌ی تولید و این صورت‌بندی معین کرده‌اند، بر ساخته می‌شود، و در این حدود یک انسجام خیالی به وحدت حاکم بر تضادهای واقعی مجموعه‌ی این صورت‌بندی می‌بخشد. ساختار چیز ایدئولوژیک به این واقعیت بستگی دارد که یگانگی یک صورت‌بندی اجتماعی را بازتاب می‌دهد. در این دیدگاه، کارکرد ویژه و راستین آن به‌سان یک چیز یگانه‌ساز، نه ایجاد وحدت یک صورت‌بندی (آنچنانکه در برداشت تاریخی‌انگار می‌بینیم) بلکه بازتاب آن وحدت از رهگذر بازسازی آن در یک تراز خیالی است. برین پایه ایدئولوژی مسلط یک صورت‌بندی اجتماعی «تمامیت» این صورت‌بندی را دربرمی‌گیرد، نه به این دلیل که «آگاهی طبقاتی» یک سوژه‌ی تاریخی اجتماعی را شکل می‌دهد، بلکه ازینرو که (با همان سوییجه‌های وارونه‌سازی و رازواره‌سازی که ویژه‌ی آنند) بازتابنده‌ی شاخص مفصل‌بندی

^{۱۱۰} پولانتزاس، طبقه ... پیشین: ۸۶.

وهله‌های این صورت‌بندی‌ست، مفصل‌بندی‌ای که وحدت‌ویژه‌ی این صورت‌بندی را تعیین می‌کند. مانند دیگر وهله‌ها، قلمروی چیز ایدئولوژیک را نیز درون محدوده‌ی خودش، ساختار سراسری یک شیوه‌ی تولید و صورت‌بندی اجتماعی مشخص کرده است.¹¹¹ (تأکیدها از اصلند)

بنابراین وحدت یک شیوه‌ی تولید و صورت‌بندی اجتماعی از درون متضاد، پیشاپیش حاصل شده است و کارکرد ایدئولوژی، برخلاف رویکرد کسانی چون لوکاچ که پولانتزاس بارها در کتاب قدرت سیاسی و طبقات اجتماعی به ایده‌آلیسم-هگلیانیسم او تاخته است، برقراری این یگانگی از رهگذر کژنمایی یک واقعیت نیست، بلکه یگانگی پیشاپیش حاصل شده را در تراز خیالی بازنمایی می‌کند، یا به سخن بهتر آن را اینبار به‌سان هستنده‌ای خیالی بازسازی می‌کند؛ کارکرد این سطح خیالی هرگز با برداشت توهم محض که رفع آن با تغییر دیدگاه طبقاتی شدنیست — آنچنانکه در رویکردهای سوژه‌بنیاد و تاریخی‌انگار می‌یابیم — برابر نیست؛ درواقع به دیده‌ی پولانتزاس، ایدئولوژی یک وحدت ناموجود را وهماً ایجاد نمی‌کند، بلکه حاملان ایدئولوژی وحدتی که در یک شیوه‌ی تولید و صورت‌بندی اجتماعی از درون متضاد به وجود آمده است را از طریق خود ایدئولوژی در رفتار روزانه‌شان تجربه می‌کنند، واقعیتی که، چنانکه خود پولانتزاس نیز همانجا می‌گوید، به مفهوم فرهنگ نزدیک است؛ نتیجه آنکه، باز به‌وارون برداشت سوژه‌بنیاد، نمی‌توان با رفع این ایدئولوژی — چنانکه گویی یک خطای معرفت‌شناختی در سوژه است — کذب این وحدت را آشکار ساخت؛ این ایدئولوژی در مقام یک ساختار، در تجربه‌ی کسانی که در این صورت‌بندی اجتماعی زندگی می‌کنند، زیسته می‌شود تا تضاد پنهان بماند؛ به‌دیگرگفتار، چون در صورت‌بندی اجتماعی موردنظر، آن تضادها به‌شیوه‌ی معینی به‌صورت وحدت درآمده‌اند، شهروندان نیز ایدئولوژی را آنگونه که هست تجربه می‌کنند؛ این ایدئولوژی قابل‌رفع نیست، بلکه تنها با تغییر خود صورت‌بندی، و البته با لختی و گُندی بسیار، دگرگون می‌شود. نتیجه‌ی اساسی این رویکرد مخالفت با نقد رویکردهایی به نبرد طبقاتیست که بر «آگاه‌سازی» طبقه‌ی کارگر متمرکزند؛ اگر ایدئولوژی، مانند فرهنگ، چیزی از جنس «سبک زندگی»ست که از رهگذر آن شهروندان وحدت صورت‌بندی اجتماعی را در زندگی روزانه‌ی خود تجربه می‌کنند، نمی‌توان آن را با تغییر دیدگاه سوژه رفع کرد؛ بدین‌قرار، جنبه‌ی بازنمایی خیالی وحدت به‌معنی موهوم‌بودن آن نیست؛ اینجا بُعد خیالی نیز یک رابطه‌ی اجتماعیست:

ایدئولوژی‌ها نه تنها یک رابطه‌ی واقعی، بلکه رابطه‌ی خیالی را در یک جهان بیش‌وکم سازگار تثبیت می‌کنند: یعنی رابطه‌ی واقعی انسان‌ها با شرایط وجودشان را در شکل یک رابطه‌ی خیالی برقرار می‌دارند. این بدان معناست که در واپسین تحلیل ایدئولوژی‌ها به تجربه‌ی انسانی مربوطند، بی‌آنکه ازین جهت به پرسشگان سوژه-آگاهی فروکاسته شوند. این رابطه‌ی اجتماعی-خیالی که کارکرد عملی-اجتماعی واقعی‌ای دارد را نمی‌توان به پرسشگان از خودیگانگی و آگاهی

¹¹¹ Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Trans. Timothy O'Hagan et al. (London: Verso, 1978): 208-209.

کاذب فروکاست. پس ایدئولوژی، به سبب برساختِ خاص خودش، در عملکردهای این رابطه‌ی اجتماعی-خیالی قرار دارد، و برین پایه ضرورتاً کاذب است؛ کارکرد اجتماعی آن نه دادنِ یک دانشِ درست از ساختار اجتماعی به عاملان، بلکه فقط به اصطلاح وارد کردنِ آنها در آن فعالیت‌های عملی‌شان است که این ساختار را برپا می‌دارد ... به‌ارون دانش، ایدئولوژی دارای کارکرد ویژه‌ی پنهان‌سازی تضادهای راستین، و بازسازی یک گفتمان بیش‌و کم سازگار در یک تراز خیالی‌ست، گفتمانی که همچون افق تجربه‌ی عاملان کار می‌کند ... این بی‌گمان معنای بنیادین استعاره‌ی گنگ «ملاط» است که گرامشی برای اشاره به کارکرد اجتماعی ایدئولوژی به کار می‌برد. کارکرد ویژه‌ی ایدئولوژی ... همبسته‌سازی (چسباندن) است.^{۱۱۲} (تأکیدها از اصلند)

اشاره به گرامشی به خواننده کمک می‌کند تا به برداشت پولانتزاس نزدیک شود، به‌ویژه آنکه او امرِ دوره‌بندی را نیز با یاری‌گیری از مفهوم سرکردگی گرامشی تبیین می‌کند؛ نزد پولانتزاس این همبستگی یا وحدت صورت‌بندی اجتماعی، چیزی نزدیک به، یا دست‌کم استوار بر، برداشت گرامشی از همبست (بلوک) تاریخی‌ست؛ البته پولانتزاس تذکر می‌دهد که در نظریه‌ی همبست تاریخی گرامشی همچنان عناصری از سوژه‌ی کانونمندِ هگلی دیده می‌شود که نشانه‌های آن را در شیوه‌ی مفهوم‌پردازی خود او از همین انگاره‌ی «ایدئولوژی همچون ملاط» می‌توان یافت؛ و همین نیز امکان خوانش به‌زعم او فروکاست‌گرایانه‌ی نیولفت‌ریویو و به‌ویژه پری آندرسون از نظریه‌ی سرکردگی گرامشی برپایه‌ی پیش‌انگاشت‌های سوژه‌بنیاد را فراهم می‌کند؛ اما به‌هرروی گرامشی، چنانکه به‌گفته‌ی او سمپتوماتیک خوانده شود، آغازگر گسست از انگاره‌ی ایده‌آلیستی ایدئولوژی «به‌سان یک نظام مفاهیم» است:

در این چارچوب [خوانش ایده‌آلیستی از گرامشی]، همبست تاریخی چیزی نیست جز صورت‌بندی نظری «حال» تاریخی هگل، این همبودی همه‌ی دقیقه‌ها و وهله‌ها در تمامیت بیانگرانه‌ی (expressive) یک شدنِ خطی، که در آن ایدئولوژی بیان محض تاریخ انگاشته می‌شود. این نقش «قاعده‌ی بنیادین وحدت یک صورت‌بندی» که به ایدئولوژی/جهان‌بینی اطلاق می‌شود، در استعاره‌ی تاندازه‌ای گنگ حاضر در برداشت گرامشی از ایدئولوژی به‌سان «ملاط» یک صورت‌بندی نیز نمایان است ... اما این نیز درست است که ما گسست‌های نظری چندی را در کار گرامشی، به‌ویژه در تحلیل‌های او از ماتریالیسم‌های دیالکتیکی و تاریخی می‌یابیم: یک خوانش سمپتوماتیک گرامشی که بیرون از حوصله‌ی این اثر است، بی‌گمان ویژگی‌های علمی و اصیلی را در برداشت او از ایدئولوژی (ذیل بحث جدلی او پیرامون «تاریخی‌انگاری مطلق») آشکار خواهد کرد ... در تاریخ اندیشه‌ی مارکسیستی، گرامشی نخستین کسی‌ست که از تصور ایدئولوژی همچون یک «سامانه‌ی مفهومی»، در دقیق‌ترین معنای این دو واژه، برید.^{۱۱۳}

در روایتِ تعدیل‌شده‌ی پولانتزاس از همبست تاریخی گرامشی، این همبست وحدتی از طبقات حاکم یا وحدتی از بخش‌های گوناگون طبقه‌ی حاکم است که دیگر طبقات (اعم از طبقات زیر سلطه، یا لایه‌های

¹¹² Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 207.

¹¹³ Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 200-201.

ناسرکرده‌ی طبقه‌ی حاکم) را نیز از رهگذر سرکرده‌مندسازیِ تمامیتِ اجتماعی شامل می‌شود؛ در واقع طبقات و لایه‌های سرکردگی پذیر به سبب کارکردِ نتیجه‌بخش لایه‌ها و طبقات سرکرده (همبستِ حاکم) در ایجاد یک جور رضایت عمومی، سرکرده‌مند می‌شوند؛ در حفظِ این سرکردگی، رابطه‌ی سلطه و زورِ حاکمان نقشی ثانوی دارد و سرکردگی به صورت یک سامانه‌ی خودکار، درونی‌شده و نهادینه‌شده در جامعه، تمام طبقاتِ مسلط و زیرسلطه را به‌رغم تضادهای بنیادینشان در یک گردایه‌ی اجتماعی گرد می‌آورد. گرامشی کارکردِ ایدئولوژی را، همچون ملاط یا سیمان یک سازه، استوارداشتن و به‌نیروکردنِ همبستگی سرکرده‌مند اجزای متضادِ این گردایه می‌داند؛ در *استوارنامه‌ی رانه‌ی مرگ*، آنجا که بحث به گرامشی کشید، تا حد امکان روشن شد که این خودهمبسته‌سازی سرکرده‌مند به‌سانِ امرِ درون جوشِ خود سامانه‌ی سرکردگی، برآمدِ نوعی رانه‌ی خویشتن‌پایی آن است: اینطور نیست که یک سامانه به فلان گفتمان سرکرده‌مند مجهز می‌شود، بلکه سرکردگی بیانِ گفتمانی انحرافی است که بی آن سامانه اصلاً وجود نخواهد داشت؛ تازمانیکه یک هستی اجتماعی هست، ناگزیر از خودسرکرده‌مندسازی از رهگذر انحراف از تضاد بنیادینش است؛ همین سرکردگی ضروری است که به‌ناگزیر یک از خودبیگانگی عام ایجاد می‌کند: جامعه‌ای که برای بقا نیازمند ناآگاهی از بنیاد ناممکنِ خویش است.

در این معنای گرامشیستی، ایدئولوژی نه یک نظام مفاهیم، یا یک آگاهی کژواره که از بیرون به سرکوب‌شدگان منتقل شده است، بلکه برآمدِ درون‌ماندگارِ خود سامانه‌ی سرکردگی و پیکربندیِ خویشتن‌پای جامعه‌ی طبقاتیست؛ پس نمی‌توان آن را به‌صرف آگاه‌سازی از رهگذر آموزش ایدئولوژی انقلابی رفع کرد؛ برخلاف رویکردهای سوژه‌بنیاد که آگاهی را در مرکز کنش انقلابی قرار می‌دهند، تغییر ایدئولوژی — یا به‌تعبیر لوکاچ، رفع آگاهی کاذب — مقدم بر دگرگونی انقلابی نیست؛ این ایدئولوژی یک سبک زندگی یا فرهنگ است که مردم آن را با هر کنش خود در زندگی روزانه تجربه می‌کنند: در نتیجه، اینکه ایدئولوژی‌ای که جامعه‌ی طبقاتی را به‌صورت یک یگانگی سرکرده‌مند بازنمایی می‌کند، یک ایدئولوژی بورژوازیست، به این دلیل نیست که طبقه‌ی سرمایه‌دار، یا بخش سرکرده‌ی آن، ایدئولوژی ابداعی یا مطلوب خود را به بخش‌های فرودست جامعه، و از جمله به پرولتاریا تزریق کرده است؛ ایدئولوژی بورژوازی، دیدگاهِ برساخته‌ی یک سوژه‌ی طبقاتی موسوم به *طبقه‌ی سرمایه‌دار* نیست، و به‌بیانی از یک مرکز صادر نشده است، بلکه شبکه‌ای از روابط اجتماعی برقرار در صورت‌بندی اجتماعی سرمایه‌داری است، به‌گونه‌ای که همه‌ی طبقات به یک اندازه در این رابطه‌ی اجتماعی شرکت دارند؛ بورژوازی بودن آن به‌دلیل خصلتِ طبقاتی کانونِ ابداع‌کننده‌ی آن نیست؛ این صفت ناظر بر ویژگی سرمایه‌دارانه‌ی خود روابط اجتماعی این شیوه‌ی تولید و صورت‌بندی جامعه است، بی‌آنکه برساخته و صادرشده از هیچ کانون ویژه‌ای باشد. اینجا محل اعتراضِ اصلاح‌گرانه‌ی پولانتزاس به گرامشی نیز هست، چرا که به باور او گرامشی به‌رغم برداشت نوینش از

ایدئولوژی چنان ملاط صورت‌بندی اجتماعی، از آنجا که رابطه‌ی میان نیروهای مادی و ایدئولوژی‌ها را همچنان در چارچوب مفهوم‌پردازی ایده‌آلیستی درون‌ه و شکل درمی‌یابد (همانجا: ۲۰۰) - دریافتی که با روح نوآرانه‌ی نظریه‌ی سرکردگی او همخوان نیست - اساساً با امکان دگرگونی آن در عین حفظ مناسبات اجتماعی موجود هم‌مدل است، تا آنجا که راهبرد به‌دست‌آوردن سرکردگی اجتماعی پیش از تصرف قدرت را پیش روی پرولتاریا می‌گذارد: طبق نظریه‌ی شهریاری نوین، به‌ویژه در جوامع غربی که هنجارمندی رفتار اجتماعی در بنیاد زندگی روزانه‌ی مردم است و قدرت سیاسی که در مواضع ژرف جامعه‌ی مدنی ریشه دوانده، به‌سادگی با یک جنگ رزمایشی دست‌یافتنی نیست، حزب طبقه‌ی کارگر باید برای تصرف قدرت سیاسی، و درواقع پیش از تصرف آن، در جنگ مواضع پیروز شود، بدین معنی که سرکردگی اجتماعی را از آن ایدئولوژی پرولتاری می‌گذارد. این نگاه نیازمند آن است که «ایدئولوژی همچون ملاط» را همچنان چیزی بیرونی نسبت به صورت‌بندی اجتماعی بدانیم که از یک کانون طبقاتی به صورت‌بندی تابیده می‌شود؛ پولانتزاس با کمک ساختارگرایی خود سعی دارد همین اشکال نظریه‌ی گرامشی را اصلاح کند: ایدئولوژی یک رابطه‌ی اجتماعی درونماندگار صورت‌بندی اجتماعی است و محال است که بتوان پیش از تصرف قدرت (و حتی در مدت کوتاهی پس از تصرف قدرت) آن را دگرگون کرد: ایدئولوژی بورژوایی از آن طبقه‌ی بورژوا به‌سان یک سوژه‌ی کانونمند طبقاتی نیست، مشخصه‌ی بنیادین و انتزاع‌ناپذیر صورت‌بندی و روابط اجتماعی بورژوایی است و تا این صورت‌بندی دگرگون نشده است، آن ایدئولوژی نیز در زندگی روزانه انسان‌های جامعه ناگزیر اجرا خواهد شد. به همین دلیل پولانتزاس تذکر می‌دهد که نظریه‌ی گرامشی، به‌رغم این حرکت پیشروانه در بازتعریف ایدئولوژی و گسست از تلقی «ایدئولوژی همچون سامانه‌ی مفاهیم»، از جهاتی با نظریه‌ی حزب لنین ناهم‌ساز می‌شود:

گرامشی تفکیکی نظری میان سرکردگی و سلطه تعریف می‌کند. به باور او یک طبقه می‌تواند و می‌باید طبقه‌ی رهبر [= طبقه‌ی سرکرده] بشود، پیش از آنکه تبدیل به طبقه‌ی به‌لحاظ سیاسی مسلط شود؛ و می‌تواند سرکردگی را پیش از تصرف قدرت به دست آورد. در این برداشت، مفهوم سرکردگی اصولاً بیانگر این واقعیت است که یک طبقه جهان‌بینی خاص خود را به یک صورت‌بندی واداشت می‌کند و برین پایه پیش از کسب قدرت سیاسی، چیرگی ایدئولوژیک (در این معنا) به دست می‌آورد. اما گرامشی، برخلاف برنده‌های لنینیستی، همین تحلیل نظری را در مورد راهبرد طبقه‌ی کارگر نیز به کار بُرد. در موارد بسیاری لنین بر این واقعیت پای می‌فشرد که در وضعیت یک بزنگاه واقعی گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم ... طبقه‌ی کارگر نمی‌تواند پیش از به‌چنگ‌آوردن قدرت سیاسی، چیرگی ایدئولوژیک پیدا کند. این تحلیل در هسته‌ی اصلی نوشته‌های لنین پیرامون بایستگی سازماندهی ایدئولوژیک طبقه‌ی کارگر به دست حزب قرار دارد ... راست آنکه لنین بر لزوم سازماندهی ایدئولوژیک مستقل طبقه‌ی کارگر تأکید می‌کرد، اما تنها به‌سان یکی از جنبه‌های سازماندهی سیاسی آن. نظریه‌ی او از این جهات تفاوت اساسی با نظریه‌ی گرامشی دارد که [نزد لنین] (۱) سازماندهی ایدئولوژیک ربطی به کسب چیرگی ایدئولوژیک از سوی پرولتاریا پیش از تصرف قدرت ندارد؛ و (۲) سازماندهی ایدئولوژیک حتی به‌شکلی نظام‌مند چنان حربه‌ای در برابر ایدئولوژی حاکم

انگاشته می‌شود: حتا پس از به‌دست‌گرفتن قدرت، ایدئولوژی مسلط همچنان برای مدتی طولانی بورژوازی و خرده‌بورژوازی باقی خواهد ماند.^{۱۱۴} (تأکیدها از اصلند؛ [افزوده‌ها] از منند)

اگرچه پولانتزاس این اعتراض را به گرامشی وارد می‌داند، اما چنانکه در بالا نیز گفته شد، دست‌آخر نظریه‌ی سرکردگی او را با تعدیلات ساختارگرایانه‌ی خودش برای تعریف ایدئولوژی به‌سان یک وهله‌ی مستقل روابط اجتماعی — و نه مجموعه‌ی مفاهیم برآمده از دیدگاه یا جهان‌بینی یک طبقه‌ی معین که به طبقه‌ی رقیب و تمامیت جامعه تحمیل شده است — می‌پذیرد؛ اما اعتراض او به لوکاچ بسیار ریشه‌ای‌تر از آن است که با درافزوده‌های ساختارگرایانه اصلاح‌پذیر باشد؛ گویا ایده‌آلیسم لوکاچ هیچ راهی برای برون‌رفت از پنداره‌ی «ایدئولوژی همچون سامان مفاهیم» به جا نمی‌گذارد («ساختار ایدئولوژیک به سازمان سیاسی یک طبقه فروکاسته می‌شود، و این سازمان سیاسی با جهان‌بینی ویژه‌ی خودش برساخته می‌شود، جهان‌بینی‌ای که آن را در حکم یک طبقه‌ی برای خود، یعنی سوژه‌ی تاریخ، شکل می‌دهد ... هیچ خودفرمانی معینی نمی‌توان به وهله‌ی ایدئولوژیک نسبت داد.»)^{۱۱۵} این داوری البته کمی شتابزده است؛ به‌هرروی نزد لوکاچ کژوارگی آگاهی امری فارغ از واقعیت نیست، زیرا در اندیشه‌ی او آگاهی کژواره، آگاهی یک هستی کژواره است؛ آنچه کژواره است هستی اجتماعی بنیادگذارِ سوژکتیویته‌ایست که این آگاهی متعلق به آن است، و گرنه آگاهی سوژه برای خود او کژواره نیست؛ دروغ مندرج در این آگاهی که یک سوژه‌ی دچار به این آگاهی دروغین را پیش می‌نهد، در خود هستی‌ایست که این سوژه در آن وضع شده است، هستی‌ای که در پیکره‌ی یک بیکران بد، تنها به‌سبب همین دروغ یا انحراف یا کژوارگی وجود دارد؛ زمانی که آگاهی راستین پدیدار شود، دیگر با همان سوژه‌ی پیشین که اکنون آگاهی‌اش اصلاح شده است، روبرو نیستیم، زیرا بنیاد هستی‌ای که این سوژه بُعد شناختی آن است، با رفع این دروغ/کژوارگی فرو خواهد ریخت.

برای اینکه سستی و ناهمسازی ساختارگرایانه‌ی پایگاه این اعتراض پولانتزاس به لوکاچ روشن شود، بهتر است به بُعد دیگر نقد پولانتزاس به تاریخی‌انگاران — که از دید او لوکاچ هم از جرگه‌ی آنهاست — اشاره کنیم که به‌ویژه در برابر نهادن رانه‌های خودبه‌خودی گرایانه‌ی آنها با نظریه‌ی لنینی «واردکردن آگاهی یا ایدئولوژی انقلابی از بیرون به درون طبقه» چشمگیر می‌شود؛ پولانتزاس خودبه‌خودی‌گرایی را یکی از نمودهای همین تاریخی‌انگاری می‌پندارد، زیرا آنها، به‌وارون لنین، ایدئولوژی‌های خودبه‌خودی گرایانه را متعلق به خود طبقه، و نه یک ایدئولوژی بورژوازی می‌دانند:

پاره نوشته‌های بسیاری از مارکس، انگلس و لنین نشان می‌دهند که ایدئولوژی خودبه‌خودی‌گرایی طبقه‌ی کارگر در بنیاد آنارکوسندیکالیسم و سپس تر اتحادیه‌گرایی (تردیونیونیسیم) و اصطلاح‌طلبی (رفرمیسیم) بوده است: این فقط معلول

¹¹⁴ Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 204-205.

¹¹⁵ Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 202.

چیرگی دائمی ایدئولوژی مسلط بورژوازی و خرده‌بورژوازی بر ایدئولوژی طبقه‌ی کارگر است. این برداشت همچنین شالوده‌ی وامگیریِ لنین از این انگاره‌ی پُرآوازه‌ی کائوتسکیستی‌ست که ایدئولوژی انقلابی باید از بیرون وارد طبقه‌ی کارگر شود. حال آنکه در میان نمایندگان جنبش چپ دهه‌ی ۱۹۲۰، برخی (لوکاچ، گُرش، و هماندانشان) این انگاره را گسترش می‌دادند که روشنفکران را باید طرد کرد، زیرا [از دید آنها] پرولتاریا روشنفکرِ خودش بود ... کوتاه آنکه [به باور پولانتزاس] ایدئولوژی انقلابی طبقه‌ی کارگر تنها می‌تواند برپایه‌ی نقدِ دائمی ایدئولوژی خودبه‌خودیِ آن با علمِ مارکسیستی وجود داشته باشد. چنین نقدی پیشاپیش نیازمند تمایزی ریشه‌ای میان ایدئولوژی و علم است، تمایزی که نمی‌توان در چارچوب برداشت‌های تاریخی‌انگارانه شکل داد.^{۱۱۶} (افزوده‌ها] از مَنَد)

إبرام پولانتزاس بر تفاوت ایدئولوژی و علم در این کتاب جای‌جای به چشم می‌خورد و این تمایز را نیز از آلتوسر و پیروانش وام گرفته است و از جمله همانجا به مقاله‌ی جالب ماشری، لنین، نقدِ تولستوی، اشاره می‌کند. (همانجا: ۲۰۸) بعدها به این موضوع باز خواهیم گشت، اما دشواری همزمان مفهومی و تاریخی وارد کردن ایدئولوژی از بیرون به درون جنبش کارگری در خوانش پولانتزاس پُر ساده انگاشته شده است؛ نخست اینکه اگر می‌توان آنچه او "ایدئولوژی انقلابی" می‌نامد را از بیرون به درون طبقه‌ی کارگر آورد و این کار را نیز، چنانکه خود پولانتزاس می‌گزارد، باید بخشی از عملکردِ سیاسی حزب دانست، پس دیگر به‌سادگی نمی‌توان ایدئولوژی را ساحتی از روابط اجتماعی شکل گرفته برپایه‌ی یک صورت‌بندی اجتماعی ویژه (یک همبست تاریخی سرکرده‌مند) و چیزی از جنس فرهنگ دانست. در گفتاورد مانده‌به‌پسین از پولانتزاس که به نقد بازمانده‌های ایده‌آلیسم و هگلیانیسم در نظریه‌ی ایدئولوژی و همبست تاریخی گرامشی اختصاص داشت، دیدیم که او به رویکردِ لنین به سازماندهی ایدئولوژیک طبقه‌ی کارگر به‌عنوان یک ابزار جانبی سازمانِ سیاسی این طبقه اشاره می‌کرد و تأکید داشت که دگرگونی ایدئولوژیک این طبقه پیش از تصرف قدرت سیاسی ناممکن است، و حتا آنچه لنین از نبرد ایدئولوژیک در پندار داشت، بیشتر مقاومتی در برابر یورش ایدئولوژی چیره است که تا دیرگهان پس از به‌دست گرفتن قدرت نیز ادامه خواهد داشت. اما در گفتاورد بازپسین تماشاگرِ یک دگرگشتِ چشمگیر در این زمینه هستیم و گویا آنچه در گرامشی کاستی و سستی می‌پنداشت، اکنون خود در نقدِ خودبه‌خودی‌گرایی، به سیمایی دیگرگونه نمایش می‌دهدش. سرانجام ایدئولوژی را می‌توان از بیرون وارد کرد یا نه؟ اگر شدنیست — که گفتاوردِ واپسین می‌گوید نه‌تنها شدنیست بلکه برای مهارِ خودبه‌خودی‌گرایی بس بایسته است — پس ایدئولوژی چیزی مانند همان «سامان مفاهیم» ویژه و از آن یک سوژه است، پنداره‌ای که پولانتزاس سرِ سازش با آن ندارد؛ سپس او می‌کوشد این تناقض را با پیش کشیدن تمایزِ آلتوسری میان علم و ایدئولوژی رفع کند.

بگذارید پیش از آنکه جلوتر برویم، به نکته‌ای اشاره کنم؛ چنانکه گفته شد، پولانتزاس درکِ ساختارگرایانه‌ی خود از رابطه یا بُعد خیالی را — که آن را هنگام انتقال به بحث ایدئولوژی با نظریه‌ی

¹¹⁶ Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 206.

سرکردگی و همبست تاریخی گرامشی تضمین می‌کند - از آلتوسر، و آلتوسر هم به‌نوبه‌ی خود آن را از لکان گرفته است؛ درک او از چیستی علم نیز بر تعریف آلتوسر از علم استوار است؛ نزد لکان کل واقعیت امر دلالت برآمد همتایی جدایی‌ناپذیر سه بُعد خیالی و نمادین و واقع است، به‌گونه‌ای که نمی‌توان هیچکدام از آنها را حذف کرد بی‌آنکه بنیاد واقعیت جهان بیرونی فرو نریزد. من پیشترها، در پشت و روی پرده‌ی امتناع، کوشیدم نشان دهم که درک آلتوسر از مرحله‌ی آینه‌ای لکان به‌عنوان سکوی پرتاب نظریه‌ی ساخت‌یافتگی پیشاپیش‌انگاره‌ی سوژه، بر خوانش نابسندگی از کلیت نظریه‌ی سوژکتیویته در سنت فروید-لکان استوار است، آنچنانکه از نظریه‌ی یکسره غیرساختارگرایانه‌ی لکان - اگرچه عادتاً لکان را بخشی از این جنبش نظری دانسته‌اند - سامانه‌ی فکری ساختارگرایانه‌ی بیرون می‌کشد؛ آلتوسر به‌هیچ‌رو بعد دوم همزادپنداری یا فرایند هویت‌یابی در روانکاوی فروید و لکان را در دیده نمی‌گیرد: آن مشخصه‌ای در ابژه، که سوژه با چشم‌دوختن بدان در آن هویت خویش را می‌جوید (هویت خیالی)، تدبیر خودفریبانه‌ی سوژه برای گریختن از نگاه هراسناکیست که از یک نقطه‌ی همیشه‌زاویه‌دار و همیشه‌از‌دیده-گریزنده‌ی دیگر در همان ابژه به او دوخته شده است (هویت واقع)؛ همین تلاش برای پرهیز از هویت هولناک راستین او از رهگذر جعل یک هویت نابسندگی و خیالبافانه است که زنجیره‌ی دلالتی واقعیت‌های جهان پدیدارها را شکل می‌دهد (زبان، یا واقعیت نمادین)؛ سوژه در جهان واقعیت، یعنی در زنجیره‌ی بیکران میل، ابداً نه با آن هویت خیالی (که «من» اوست) اینهمان است و نه با آن هویت واقع (که همانا مرگ است)؛ سوژکتیویته‌ی او فرایند بی‌وقفه و بی‌فرجام طفره‌روی او از مواجهه با حقیقت تروماتیک هویت واقع خود به‌یاری هویت خیالی‌ایست که هرگز او را قانع نمی‌کند و بنابراین پیوسته و در فرایندی سرمدی آن را با ابژه‌های خیالی گوناگون دیگر جایگزین می‌کند، پیوستاری که سامان دلالت یا زبان گذرنده از درون سوژه را استوار می‌دارد؛ آنچه در سوژکتیویته پدیدار و همیشگیست، بازگشت ناگزیر سوژه به دقیقه‌ی طفره از نگاه خیره‌ی مرگ و انتخاب یک بدیل خیالی از رهگذر نگرستن خودفریبانه به چیزی دیگر در ابژه است؛ روشن است که اگر سوژه با سرشت راستین خود (مرگ یا عدمی که از گود پنهان و گریزان ابژه به او می‌نگرد) اینهمان شود، کل چرخه از کار می‌افتد؛ برین پایه آن هویت خیالی به‌هیچ‌وجه بیهوده نیست و امکان طفره‌روی‌ای که با آن برای سوژه فراهم می‌شود، بنیادبخش چرخه‌ایست که خود سوژه را شکل می‌دهد؛ بدین‌قرار هستی واقعی سوژه، یعنی سوژکتیویته‌ی او، نه در هیچ‌یک از آن دو هویت به‌تنهایی، بلکه در همین تکرار یا بازگشت بی‌وقفه و بی‌فرجام، چونان تضادی رفع‌ناشدنی میان دو هویت واقع و خیالی نهفته است؛ به‌گفتاری ناسازوار، هویت او فرایند جاودان اینهمان‌نشدن با هستی راستینش است، واقعیتی که چنانکه بالاتر دیدیم، شکل‌گیری یک زنجیره‌ی بیکران بد را برای پرهیز از آشکارگی سرشت حقیقتاً دوری سوژکتیویته‌ی آن، بنیاد می‌نهد؛ این زنجیره، به‌سان یک دلالت بی‌فرجام، چیستی زبان را در اندیشه‌ی لکان تبیین می‌کند. پس سوژکتیویته‌ی فرایند چرخش ابدی، آشکارنشدن بیهودگی بنیادین این چرخش است و درست همین ناآشکارگیست که سبب می‌شود جهان

واقعیت بیرونی، با انکار سرشت چرخشی خود، همچون پیشروی راستایی ابدی ایجاد شود؛ اگر طفره‌روی در کار نباشد، واقعیت بیرونی نیز دردم ناپدید خواهد شد.

در هندسه‌ی لکانی دلالت، هیچ «بیرون»‌ای نسبت به زنجیره‌ی بیکران دال وجود ندارد، بلکه امر بیرونی برنهادی خود این دلالت است؛ اینجا ساختارگراها معمولاً انسداد مطلق و استبداد ساختار را نتیجه می‌گیرند: چیزی بیرون از زبان یا ایدئولوژی وجود ندارد (دقت کنید که نزد لکان ایدئولوژی در بنیاد خود مربوط به سپهر دال است، و نه — آنچنانکه از نوشتار پولانتزاس و از پیروی او از گرت‌برداری نابسندگی آلتوسر از لکان برمی‌آید — امری خیالی)؛ لکان هم تأیید می‌کند که بیرون از زبان یک برهوت هستی‌شناختیست و انسان تا زمانی که سخن می‌گوید مقهور ایدئولوژی‌ایست که یک رابطه‌ی قدرت ادیپی را بازتولید می‌کند؛ اما نکته آنکه او از این حقیقت یک انسداد سوژکتیو نتیجه نمی‌گیرد: از دید او خود نابسندگی ذاتی زبان که تکرار بی‌وقفه‌ی دلالت را سبب می‌شود، همان نقطه‌ایست که سامانه از آن آسیب می‌بیند، البته نه از طرف نیروی بیرونی، بلکه در نتیجه‌ی عمل خود دلالت؛ سوژه‌ی لکانی (هیس‌تریگ) درست از رهگذر همان فداکاری و از خودگذشتگی بی‌کم‌وکاستش برای اثبات تمامیت و کمال آرمانی این ساختار، فقدان یا کاستی بنیادین آن را آشکار می‌کند؛ در واقع خود سوژکتیویته‌ی تکرار بنیاد زبان هربار با اجرای عملیات دلالت، نابسندگی خود را به نمایش می‌گذارد. آلتوسر مطلقاً این نکته را در نظریه‌ی لکان بازیافته و استنتاجی یکسره ساختارگرایانه از آن داشته است؛ به‌همین دلیل برای طرح نظریه‌ی علم خود، به ابداع مفهومی بی‌ربط به نظریه‌ی لکان پرداخته است: نگاه آموخته (*regard instruit*)؛ در پشت و روی پرده‌ی امتناع (صفحات ۱۰ تا ۲۶) کوتاه به گزارش این مفهوم‌پردازی آلتوسر در زمینه‌ی نظریه‌ی قاره‌های علم او، و نیز به نسبت مسئله‌دار آن با پنداره‌ی زبان/سوژه‌ی لکان که گویی آلتوسر برای ارائه‌ی نظریه‌ی خود و نیز روش‌شناسی پرآوازه‌ی خوانش سمپتوماتیک از آن یاری گرفته است، پرداخته‌ام و تأکید می‌کنم که برای تکمیل بحث پیش‌رو باید به آن نوشته، به‌ویژه به صفحات پیش‌گفته، نگاه کرد؛ اینجا فقط گفتاوردی از آلتوسر را که در آن مطلب نیز آمده بود، باز می‌آورم تا سپس کوتاه به تمایز پولانتزاسی اشاره‌شده میان علم و ایدئولوژی پردازم:

برای دیدن این نادیدنی، برای دیدن این «نادیده‌مانده‌ها»، برای تشخیص حفره‌ها در تمام‌بودگی این گفتمان، و پرانتزها در یک متن بسنده و پُر، ما به چیزی بس متفاوت با یک نگاه دقیق و مراقب نیاز داریم؛ ما نیازمند نگاهی آموخته هستیم، نگاه نویی که خود از بازتاب «تغییر قلمرو» بر عملیات نگریستن پدید می‌آید، که در آن مارکس دگرگونی پرسشگان را به نمایش می‌گذارد ... این «تغییر قلمرو» که این دگردیسی در نگاه را چونان معلول خود ایجاد می‌کند، خود تنها در شرایطی بس ویژه، پیچیده و اغلب تکان‌دهنده روی می‌دهد. [واقعیت این است] که این دگرگشت یکسره فروکاست‌ناپذیر به اسطوره‌ی ایده‌آلیستی تصمیم‌گیری ذهنی برای تغییر «نظرگاه» است ... و اینکه در این فرایند دگرگشت راستین ابزارهای تولید دانش، ادعای یک «سوژه‌ی برساننده» همان اندازه پوچ و یاوه است که

ادعای وجود یک سوژه‌ی نگرستن در تولید چیز دیدنی. و اینکه کل این فرایند در بحران دیالکتیکی جهش یک ساختار نظری روی می‌دهد که در آن «سوژه» نه نقشی را که گمان می‌کند آن را بازی می‌کند، بلکه نقشی را که سازوکار فرایند به او محوّل کرده است، ایفا می‌کند ... کافیست به یاد داشته باشیم که سوژه باید جای تازه‌ی خود را در قلمروی نو اشغال کند، یعنی باید پیشاپیش، حتا تا اندازه‌ای ندانسته، در این قلمرو مستقر شده باشد تا برایش ممکن شود که نگاه آموخته‌ای را که امر نادیدنی را دیدنی می‌کند، به چیز نادیدنی پیشین اعمال کند. مارکس می‌تواند آن چیزی را که از نگاه اسمیت گریخته است ببیند، زیرا پیشاپیش در این قلمروی نو قرار یافته است ...¹¹⁷

این نگاه آموخته، چنانکه در همان نوشته به تضمین رانسیر گفته شد و از نوشته‌ی بالا نیز بسنده پیداست، موضوعی آموزشی و تربیتی‌ست؛ اینگار نگاه درست‌بینی که نادیدنی‌های (سمپتوم‌های) متن را می‌بیند — نگاهی که به باور آلتوسر، مارکس دارد و آدام اسمیت ندارد — به کمک یک آموزگار یا مربّی به آزمونگر خوانش سمپتوماتیک آموزش داده می‌شود؛ اما نزد لکان، که گویا آلتوسر این دیدگاه خود را از او وام گرفته است، موضوع ازین چیز دیگرست: موضع خوانشگر سمپتوم‌ها، یعنی جایگاه روانکاو در نظریه‌ی لکان، نه نگاه فنی آموزش‌دیده‌ای دارد و نه در موضع دانش است؛ اتفاقاً برعکس، این خود سوژه‌ی تحلیل‌شونده است که پس از هیستریزه‌شدن گفتارش، می‌کوشد تا او را در جایگاه ارباب دانش قرار دهد، آنچنانکه گویا او معنای وجودی او را می‌داند؛ این فرض هیستریک همزمان تدبیری ناخودآگاهانه برای برانداختن روانکاو از جایگاهیست که خود هیستریک به او اطلاق کرده است: او با تمام توان و با از خودگذشتگی بسیار می‌کوشد نشان دهد که این دیگری هیچ کاستی و فقدان‌ی ندارد و دانش مطلق است؛ درست با همین ابرام فداکارانه‌ی او در اثبات این مدعاست که سرانجام این دیگری را از همین موضع برمی‌اندازد، زیرا سرانجام روشن می‌شود که این ادعا دروغی بیش نیست؛ روانکاو جایگاهی‌ست که فریب این تلاش سوژه را نمی‌خورد و هرگز باور نمی‌کند که خودش آن دیگری‌ایست که فرض سوژه بر دانایی‌اوست؛ حقیقت در هیچ‌جا جز آن رویداد واقع همواره کتمان‌شده‌ای که در درون خود سوژه قرار دارد — و روانکاو پیشاپیش هیچ‌چیز از آن نمی‌داند — وجود ندارد؛ درواقع سوژه سعی می‌کند روانکاو را به‌طور کاذب در مقام دانش قرار دهد تنها به این دلیل که جلوی آشکارگی حقیقتی را بگیرد که تنها در درون خودش است، حقیقتی که هر فرایند آشکارگی آن به‌بازوی سانسور وجدان خود سوژه سرکوب می‌شود، اما همین سرکوب سبب می‌شود که هر بار با سیمایی دگرگشته و در هیئت آن دردیشان یا سمپتومی بازگردد که آلتوسر می‌کوشد آن را لابلائی متن و در میان نادیده‌های آن بخواند. راست آنکه در نظریه‌ی لکان روانکاو (خوانشگر سمپتوماتیک) یک دانشمند یا عالم نیست؛ او تنها مقاومت سوژه برای آشکارنکردن حقیقتی که جز خودش کسی از آن آگاه نیست را می‌شکند؛ به‌وارون آنکه او را در جایگاه علم قرار می‌دهد خود سوژه‌ایست که می‌کوشد جلوی آشکارشدن حقیقت را بگیرد. نتیجه آنکه کل سازمان دانش که از طریق رابطه‌ی آموزگار-شاگرد آموخته و دست‌به‌دست می‌شود

¹¹⁷ Louis Althusser & Étienne Balibar, *Reading Capital*, Trans. Ben Brewster (London: Verso, 1979): 27-28.

مشروط به یک انحراف از حقیقت است؛ من این نکته را در آن نوشته در دو گزاره‌ی به‌لحاظ تحلیلی همتا بیان کردم: "خطا را بر طرف نکن تا بتوانی به یقین علمی بررسی؛" یا "برای رسیدن به یقین، تنها وانمود کن که سرگرم برطرف کردن خطا هستی؛" بدون توافق بنیادین استاد و شاگرد بر سر وجود این خطا، رابطه‌ی قدرت پایه‌گذار دانش هرگز شکل نمی‌گیرد؛ خلاصه آنکه نزد لکان دانش و ایدئولوژی نه تنها در برابر یکدیگر نیستند، بلکه شکل‌گیری دانش به‌سان یک «سامانه‌ی مفهومی» — که پولانتزاس می‌کوشد آن را از چنگ تعریف ایدئولوژی آزاد کرده و در انحصار تعریف علم در آوزد — نیازمند عملکرد ایدئولوژیک بنیادینی است که در ساختار زبان جریان دارد، ساختار دلالت بیکران بیفرجامی که آشکارگی یک حقیقت کتمان‌شده را پیوسته به تعویق می‌اندازد؛ و آیا کل «سامان مقولاتی» که هر دانشی — نه حتا دانش قاره‌ی بحث‌برانگیز تاریخ، بلکه همان دو قاره‌ی کمتر چالش‌برانگیز دیگر مورد اشاره‌ی آلتوسر، یعنی فیزیک و ریاضی — بر آن استوار است، خودش یک ایدئولوژی نیست؟ تا آنجا که تلاش کانت برای تبیین شناخت‌شناسی دانش نوین در نقد یکم را برآمد تأثیر شگرف عظمت مکانیک نیوتنی بر او می‌دانند، آیا گزارش او از نامعلوم‌بودن دلیل تسلیح ذهن انسان به آن مقولات پیشین — "نمی‌دانیم چرا «علی» می‌اندیشیم، تنها می‌دانیم که نمی‌توانیم «علی» نیندیشیم" — و انتقال بنیاد هستی‌شناختی آنها به قلمروی چیز درخود، هسته‌ی ایدئولوژیک کل نظام شناخت‌شناسی قاره‌ای را برملا نمی‌کند که آلتوسر گالیله و پیروانش را بنیادگذاران آن می‌پنداشت؟

اینجا تماشاگر حمله‌ی ویرانگر لکان به می‌اندیشم دکارت هستیم که من در همان پشت و روی پرده‌ی امتناع با شرح اندکی گزارش کرده بودم (صفحات ۳۰-۳۲) و اینجا کوتاه‌تر بدان اشاره می‌کنم: یقینی که من از بابت «من» بودنم دارم از آنجا به دست آمده است که درباره‌ی اینکه «می‌اندیشم» هیچ تردیدی ندارم: اگر در هر چیزی هم شک روا باشد، در اینکه این «من» ام که می‌اندیشم شکی نیست؛ این یعنی اطمینان داشتن به اینکه من «هستم». اما سوژه‌ی لکانی، بنیاد یافته بر نظریه‌ی ناخودآگاه فروید، درست نقطه‌ی مقابل این یقین است: آنکه به جای «من» می‌اندیشد دیگریست؛ در واقع «من» نمی‌اندیشد، بلکه اندیشیدن را به یک دیگری نسبت می‌دهد و پرسش هستی خود را نیز در آگاهی او فرض می‌کند: دیگری‌ای وجود دارد که می‌داند من چیستم؛ حال آنکه این صرفاً توهم سوژه است؛ درواقع همه چیز ساختار نفی نفی دارد: دیگری‌ای مفروض به دانستن در مقام ارباب دانش وضع می‌شود تا از رهگذر کامل‌انگاشتن و داناپنداشتن او فقدان هستی‌شناختی «من» انکار شود؛ لکان با اشاره به جمله‌ی مشهور فروید، *Wo es war, soll Ich werden* (آنجا که آن بود، من باید بشوم)، یادآوری می‌کند که هستی من نه نزد «من» بلکه نزد «آن» (دیگری/ناخودآگاه) است: جایی که «آن» پیشاپیش و حتا پیش از بودن من بوده و هست، «من» باید هم‌اینک بشود؛ سوژه هستی (کامل بودن، اخته‌نبودن، آگاه بودن) را به دیگری اطلاق می‌کند و کل فرایند سوبژکتیویته‌ی او کوشش فداکارانه و ایثارگرانه‌ای برای اثبات همین هستی و اخته‌نبودن «آن» است تا

به میانجی یقینی که از بابت هست بودن او می‌یابد، درباره‌ی خودش نیز به قطعیت برسد و خود را نیز هستندند بینگارد (به توهم داشتن یک «من» برسد)؛ اما نتیجه‌ی کوشش، درست به‌وارون طرح او، اثبات فقدان بنیادین دیگری و در نتیجه فقدان اساسی هستی «من» خودش است؛ به‌وارون آنچه دکارت در فرایند تشکیک تشدیدشونده‌ی خود، با طرح انگاره‌ی یک دیو پلید فریبکار پیش می‌کشید (نکنند دیو پلیدی در حال فریب من است تا دچار این توهم شوم که مثلاً این دست من است؟!؛ اینجا سوژه به‌هیچ‌رو نگران فریبکاری دیگری نیست، بلکه خودش در تلاش است تا دیگری را بفریبد و به او بباوراند که دچار فقدان یا اختگی نیست و به‌راستی در جایگاه ارباب دانش است (مقاومت هیستریک برای کتمان حقیقت فقدان دیگری)؛ بدون این فریب، سوژکتیویته‌ی بنیادگذار قاره‌های دانش از میان می‌رود؛ بدین‌قرار دانش نه‌تنها آزاد از ایدئولوژی نیست، بلکه وجود آن مشروط به انکار ایدئولوژیک حقیقتی است که برای تأسیس این نظام دانش، باید از آن بیرون گذاشته شود؛ پیش‌فرض هر نظام دانش، امکان‌ناپذیری مشاهده‌ی بی‌میانجی یک حقیقت ذاتیست؛ این حقیقت به‌جای مشاهده‌شدن، از طریق گزارش در زبان به‌شکلی کژواره جعل می‌شود.

سرانجام، برون‌رفت از ایدئولوژی تنها یک مسیر رشد بر خالی را می‌پیماید: حقیقت بنیادین هر سازه‌ی ایدئولوژیک تنها برای سطح بعدی ایدئولوژی آشکار می‌شود؛ به‌دیگر‌گفتار، آنچه در سطح فعلی ایدئولوژی حقیقت است، پس از آشکارشدن و درآمدن در متن یک گفتمان اصطلاحاً «علمی»، خودش در قالب یک وحدت خودمبین دال و مدلول، تبدیل به دال بسیط یک نظام دلالتی سطح بالاتر می‌شود (این موضوع در *بامداد بیورسپ* به تشریح آمده است)؛ به‌زبان ساده‌تر، حقیقت غیرایدئولوژیک تنها برای سطح کنونی ایدئولوژی یک حقیقت است؛ وگرنه همین حقیقت، چونان یک وحدت فرجامین معنا، بی‌درنگ در سطحی بالاتر بخشی از یک دلالت ایدئولوژیک پیچیده‌تر خواهد بود و صراحت حقیقت‌مندی خود را به‌طور ساختاری از دست خواهد داد.

باری، به‌سبب آن نگرش آلتوسری به دانش که با خوانش نابسنده‌ی نظریه‌ی سوژکتیویته‌ی لکان فراهم آمده است، پولانتزاس تفاوت میان خودبه‌خودی‌گرایی (به‌سان ایدئولوژی بسترساز آنا کوسندیکالیسم و اصلاح‌طلبی و...) و امر خودبه‌خودی را نادیده می‌گیرد و ناگهان در چرخشی بیش‌وکم صدوهشتاد درجه‌ای نسبت به اعتراضی که به گرامشی بابت اعتقادش به امکان سرکردگی ایدئولوژیک طبقه‌ی کارگر پیش از تصرف قدرت سیاسی دارد، ناگهان به انگاره‌ی واردکردن ایدئولوژی انقلابی از بیرون طبقه می‌گراید؛ اینجا و پس از این چرخش، حزب انقلابی لنین به «روشنفکران بیرون از طبقه» ترجمه می‌شود (اگرچه واژه‌شناسی و نحوه‌ی مفصل‌بندی این بحث نزد لنین، به‌ویژه در چه باید کرد؟ این برداشت را تقویت می‌کند)، آنچنانکه گویا حزب دانشی را از بیرون طبقه به آن منتقل می‌کند؛ راست آنکه بیرونی بودن سازمان حزب نسبت به جنبش خودبه‌خودی طبقه، مطلقاً ربطی به بیرون بودن دیدگاه آن، نگاه آموخته‌ی آن، نسبت به یک جنبش

چیزنیاموخته ندارد؛ نسبت حزب با خودبه‌خودی‌گری جنبش، ازبُن مانده‌ی جایگاه روانکاو در برابر گفتار هیستریک است: او هیچ دانش یا حقیقتی را از بیرون به سوژه منتقل نمی‌کند، بلکه با شکستن مقاومت سوژه در برابر آشکارگی حقیقت بنیادین ایدئولوژی خودش، این امکان را فراهم می‌کند که سوژه به فقدانِ اساسی سوژکتیویته‌ی خود پی ببرد؛ اگر معنای لوکاچی این گزاره‌ی مورداعتراضِ پولانتزاس که "پرولتاریا روشنفکر خودش است" را به زبان این بحث برگردانیم، باید بگوییم که حقیقت نه در جایی بیرون از ایدئولوژی نبرد روزانه‌ی کارگران، بلکه در هسته‌ی انکارشده و انکارشونده‌ی همین ایدئولوژیست و شرطِ آشکارگی فرجامین آن است که سازمان سیاسی طبقه هرگز این فریب انحراف‌آفرین سوژه را نپذیرد که در جایگاه «ارباب دانش» پیشاپیش از این حقیقت آگاه است، چون با این موضع، یعنی با افتادن در تله‌ی نیرنگ سوژه در اطلاق این جایگاه دروغین به او، نیروی برنده همانا خود ایدئولوژیست که درست هر بار با همین تدبیر سوژه‌اش را از نو بازتولید می‌کند؛ خلاصه، رابطه‌ی حزب با جنبش خودبه‌خودی، بیش از آنکه همانند نسبت بیرونی یک آموزگار آموخته و یک شاگرد نابلد باشد، به رابطه‌ی روانکاو با هیستریک شبیه است که در آن روانکاو به‌اندازه‌ی خود خودآگاه هیستریک از حقیقت امر بی‌خبر است و می‌خواهد این حقیقت را، با شکستن سد انکارها و طفره‌روی‌های خود سوژه، از درون او بیرون بکشد؛ این آگاهی از رهگذر کشمکش پیچیده‌ی میان این موضع ویژه و سوژه/جنبش سرانجام آشکار می‌شود؛ خودویژگی این جایگاه این است که امکان آشکارسازی حقیقتی را که تنهاوتنها در خود تکانش/جنبش سوژه وجود دارد، فراهم می‌کند؛ به‌همین دلیل آگاه‌شدن سوژه‌ی طبقاتی از این حقیقت، یک خودآگاهی‌ست؛ قرار نیست آگاهی‌ای از یک جایگاه بیرونی به‌نام حزب به سوژه‌ی طبقاتی منتقل شود، زیرا حزب تا پیش از خودآگاه‌شدن جنبش، خودش هم از این حقیقت آشکارشونده هیچ آگاهی‌ای ندارد؛ حزب جایگاه ویژه و دشواریست که با انتقال یافتن دلالت‌های سوژه‌ی طبقاتی به آن، مقاومت/ایدئولوژیک این سوژه در برابر خودآگاه‌شدن (مرگ آگاه‌شدن) در هم می‌شکند.

باری، به‌وارون آنچه از ساختارگرایی سوژه‌ناباور پولانتزاس و از انگاره‌ی ایدئولوژی چونا ساحتی از روابط اجتماعی زیست‌شونده چشم داریم، این دانش طبقاتی یکسره سوژکتیو و گویا دارای کانونی ویژه در بیرون این روابط است؛ شدت این بیرون‌بودگی در ادبیات پولانتزاس او را در فاصله‌ی چندصفحه به گردشی آشکار وا می‌دارد: از نقد گرامشی به سبب باور او به امکان به دست آوردن رهبری معنوی و سرکردگی فرهنگی و ایدئولوژیک یک اندامواره یا گردایه‌ی اجتماعی (نظریه‌ی حزب چونا شهریاری‌نویین، برخلاف برداشت محدود لنین از نبرد ایدئولوژیک چونا ابزاری کمکی و دفاعی در کنار سازمان سیاسی طبقه)، تا نقد خودبه‌خودی‌گرایی با این انگاره که ایدئولوژی انقلابی، یا به‌گفته‌ی پولانتزاس علم مارکسیستی، باید از بیرون به طبقه منتقل شود؛ این چرخش البته با همان انسدادی که از خوانش ساختارگرایانه از نظریه‌ی

سوژه/ساختار لکان برمی آید پیوند دارد، چون بدون در نظر گرفتن دو ساحتِ درهم تنیده‌ی فرایند لکانی هویت‌یابی، یا در واقع فرایند سوژکتیویته — که در آن ایدئولوژی از راه ابرام بر اثبات خود، سرانجام فقدان یا کاستی بنیادینش را آشکار ساخته و خود را از جایگاه ناراستین تمامیت برمی‌اندازد — دگرگونی وضعیت خود به خود ناممکن می‌شود؛ این چرخش پولانتزاس به خوانش یکسره ساده‌انگارانه و کائوتسکیستی از انگاره‌ی «وارد کردن آگاهی از بیرون طبقه» پاسخی مطلقاً بی‌ارتباط با کل نظریه‌ی او، به این دشواری ساختارگرایانه است؛ در شاکله‌ی یک بیکران بد، آگاهی یا کمالی که در بیرون سوژه پیش‌نهاد می‌شود، بخشی از عملکرد خود بیکران بد است: پیشتر کوتاه گفتیم که در زنجیره‌ی توقف‌ناپذیر تولید کالایی، این وهم به صورت رؤیای کالا یا پولی که کمال را فراهم خواهد کرد، بازنمایی می‌شود؛ فرض وجود کمال، جایی در فراسو و نزد یک دیگری بیرون از سوژه (ولو در حزب انقلابی)، بخشی از بتواریگی کالایی‌ست؛ این زنجیره زمانی از گسترش بیهوده و ابدی خود بازمی‌ایستد که این حقیقت آشکار شود که چنین کمالی وجود ندارد و ایدئولوژی جستجوی بی‌وقفه‌ی کمال، صرفاً سبب‌ساز یک چرخش بیهوده به دور خود است.

* * *

سپس با گسترش مفهومی مبحث ایدئولوژی، به نظریه‌ی دولت پولانتزاس برمی‌خوریم که در آن او نیز می‌کوشد به پرسش بنیادین بسیاری از نظریه‌پردازان مارکسیست این حوزه به سهم خود پاسخ گوید: دلیل خودفرمانی کمابیش دولت نسبت به قلمروی اقتصاد چیست؟ برای پاسخ به این پرسش او نخست دولت را بازتعریف می‌کند، آنچنانکه آن را از قید روش‌شناسی منطق‌گرایان نجات دهد: دولت بازتاب شیوه‌ی تولید در یک سطح سیاسی نیست (تا بدین ترتیب ابزاری صرف در دست اقتصاد باشد)؛ بیش از آن، دولت بیان وحدت یک صورت‌بندی اجتماعی‌ست که در همین حال تضادهای این وحدت را نیز که به صورت تضاد وهله‌های گوناگون این صورت‌بندی نمایان می‌شوند، در خود حمل می‌کند:

... اگرچه دولت عامل همبسته‌سازی وحدت یک صورت‌بندیست، همزمان ساختاریست که تضادهای ترازهای گوناگون یک صورت‌بندی در آن فشرده می‌شوند ... برپایه‌ی همین رابطه میان دولت به‌سان عامل همبسته‌ساز (چسباننده) وحدت یک صورت‌بندی و دولت همچون مکان چگالش تضادهای گوناگون وهله‌های اجتماعی، می‌توان از دشواری رابطه‌ی میان سیاست و تاریخ رازگشایی کرد. این رابطه بازنمایاننده‌ی ساختار چیز سیاسی، هم به‌سان تراز ویژه‌ای در یک صورت‌بندی و هم به‌عنوان جایگاهی که در آن دگرگونی‌های این صورت‌بندی روی می‌نماید، است: این رابطه معرف نبرد سیاسی همچون «نیروی پیشران تاریخ» است، نبردی که دولت را چونان محل چگالش تضادهای وهله‌ها ... هدف خود قرار می‌دهد.^{۱۱۸} (تأکیدها از اصلند)

همچنین:

¹¹⁸ Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 45.

وظیفه‌ی دولت حفظِ وحدت و انسجام شکل‌بندی اجتماعی منقسم به طبقات است و تضادهای طبقاتی کل شکل‌بندی اجتماعی را طوری متمرکز و فشرده می‌کند که منافع طبقات و بخش‌های مسلط را علیه سایر طبقات شکل‌بندی، در زمینه‌ای از تضادهای طبقاتی جهانی، تصویب و توجیه کند.^{۱۱۹}

بدین معنا پولانتزاس قلمروی نبرد طبقاتی را به داخل دولت می‌برد: محل پدیداری نبردی که نیروی پیشران تاریخ است در سپهر دولت است؛ این دولت گرچه وحدت صورت‌بندی را بازتولید می‌کند، اما در همین حال جایست که تضادهای وهله‌های گوناگون این یگانگی از-درون-متضاد در آن چگالش می‌یابند. بنابراین فرگشت تاریخی صورت‌بندی را نیز باید در دگرگونی دولت بررسی کرد؛ بدین‌قرار، دولت بیش از آنکه منافع اقتصادی طبقه‌ی حاکم را نمایندگی کند، جامعه‌بودن صورت‌بندی اجتماعی‌ای را بازتولید می‌کند که در آن این طبقه به‌طور کلی طبقه‌ی حاکم است؛ "دولت نه یک ابزار طبقاتی، بلکه دولت یک جامعه‌ی تقسیم‌شده به طبقات است."^{۱۲۰} این ویژگی باعث می‌شود که دولت سرمایه‌داری از منافع اقتصادی طبقه‌ی حاکم استقلال ساختاری داشته باشد، آنچنانکه به‌جای آنکه منافع اقتصادی آن را بازنمایی کند، پاسدار منافع سیاسی آن است:

دولت سرمایه‌داری، که مشخصه‌اش رهبری طبقاتی سرکرده‌مند است، منافع اقتصادی طبقات حاکم را بی‌میانه‌ی نمایندگی نمی‌کند، بلکه نماینده‌ی منافع سیاسی آنهاست: دولت، در مقام عامل سازمانده نبرد سیاسی طبقات حاکم، مرکز قدرت سیاسی آنهاست. گرامشی همین را به‌خوبی بیان می‌کرد هنگامیکه می‌گفت [گفتاورد از گرامشی]: "زیست دولت را باید همچون فرایند پیوسته‌ی شکل‌گیری و رفع تعادل‌های ناپایدار ... میان منافع گروه اصلی [= گروه طبقاتی حاکم] و منافع گروه‌های زیرسلطه دریافت، تعادل‌هایی که در آنها منافع گروه مسلط چیرگی دارند، اما تنها تا حد معینی، یعنی به این شرط که افسار منافع تنگ و محدود صنفی/بناگاهی کشیده شود." [پایان گفتاورد] درین معنا دولت سرمایه‌داری در ساختارهای بنیادینش دارای انعطاف‌پذیری‌ایست که تاحدی تضمین منافع اقتصادی برخی طبقات زیرسلطه را در چارچوب محدودیت‌های این نظام می‌پذیرد.^{۱۲۱} (تأکیدها از اصلند؛ [افزوده‌ها] از منند)

اینجا جایست که به انگاره‌ی گرامشیستی برهنه‌ی دولت و جامعه‌ی مدنی می‌رسیم؛ چنانکه در بخش پایانی *استوارنامه* ... گزارش شد، در نظریه‌ی گرامشی چندان روشن نیست که مرز سنتی میان دولت و جامعه‌ی مدنی کجاست، و چنان بازمی‌نماید که این دو در مفهوم سرکردگی بیش‌وکم با یکدیگر همپوشان می‌شوند؛ این تکانش گرامشی گامی خلاقانه در بحث نظریه‌ی دولت مارکسیستی بود، اما نزدیک به یک سده پس از طرح این اندیشه، از استنتاجات سیاسی و مبارزاتی آن، که یکی از آنها خود انگاره‌ی شهریار نوین بود، داده‌های کافی در دست هست. اینهمانی تلویحی دولت و جامعه‌ی مدنی در مفهوم سرکردگی، راهنمای

^{۱۱۹} پولانتزاس، طبقه ... پیشین: ۹۵.

^{۱۲۰} Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 191.

^{۱۲۱} Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 190.

آلتوسر در طرح بحثِ افزارهای ایدئولوژیک دولت بود، آنچنانکه گویا نهادهای بنیادین جامعه‌ی مدنی همزمان مواضعی دولتی برای به‌اجرا در آمدن ایدئولوژی حاکم هستند. این درهم‌تنیدگی دولت و جامعه‌ی مدنی در زمینه‌ی انگاره‌ی سرکردگی و مفهوم به‌شیوه‌ی ساختارگرایی‌نه‌بازتعریف‌شده‌ی «ایدئولوژی» کمک می‌کند تا معنای این گزاره‌ی پولانتزاس را بهتر درک کنیم که "نبرد طبقاتی در قلمروی دولت جریان دارد"؛ درست است که او در شرح و بسط این انگاره حتماً وارد تحلیل چگونگی جریان نبرد طبقاتی در نهادها و سازمان‌ها و حتا میان کارکنان دولتی نیز می‌شود (تحلیلی که به‌ویژه در شکل‌گیری فهم او از قدرت سیاسی فاشیسم جای بنیادینی دارد)، اما معنای دقیق‌تر و کامل‌تر آن را باید با درک این مفهوم تعمیم‌یافته از دولت فهمید؛ اگر دولت با تمام افزارهای آن که بنابه‌تعریف به سپهر جامعه‌ی مدنی می‌گرایند درک شود، ابعاد مبارزه‌ی طبقاتی جاری در ساختارهای دولت، آنچنانکه پولانتزاس می‌انگارد، بهتر پدیدار می‌گردند؛ باز همین حقیقتِ درهم‌تنیدگی است که خودفرمانی دولت و امر سیاسی از منافع اقتصادی را توضیح می‌دهد؛ راست آنکه چون انسجام و همبسته‌بودن صورت‌بندی اجتماعی، به‌عنوان یک تمامیت سرکرده‌مند غایت دولت است، و این با عملکردهای خودبنیاد و درون‌جوش جامعه‌ی مدنی اشتراک مفهومی و هستی‌شناختی دارد، نمی‌توان دولت را ابزار صرف یک منفعت اقتصادی دانست، بلکه گاه برای تأمین این همبستگی نیاز است منافع طبقه یا همبست طبقاتی حاکم را به سود منافع بخشی از طبقات محکوم فدا کرد؛ پس کشمکش طبقاتی میان طبقات حاکم و محکوم، و نیز رقابت طبقاتی میان اعضای همبست حاکم در ساخت دولت درج شده است و از همینجا استقلال نسبی آن از منافع اقتصادی طبقه یا طبقات حاکم را درمی‌یابیم؛ دولت می‌بایست در این کشمکش طبقاتی، منافع سیاسی (و نه بی‌میانجی اقتصادی) حاکمان را، که همانا حفظ صورت‌بندی اجتماعی موجود یا دگرگونی آن به‌سوی یک تعادل پایدارتر است، نمایندگی کند:

خودمختاری نسبی دولت دال بر اراده‌ای منسجم و عقلانی از جانب عوامل دولت، به‌مثابه یک هستی ذاتی، نیست؛ این خودمختاری به‌مثابه "بازی" متضاد درون دستگاه‌های دولت یا حتا به‌مثابه برآیند تعادل نیروها که در دولت فشرده شده، به‌طور مشخص موجود است. بدین‌سان روابط متضادی که فعلاً در درون دستگاه سیاسی (احزاب، پارلمان، سنا، و غیره)، درون دستگاه حکومت مرکزی یا منطقه‌ای، درون دستگاه‌های ایدئولوژیک گوناگون (آموزشی، فرهنگی و غیره)، به‌اضافه‌ی روابط بین این دستگاه‌ها، موجودند فقط معلول مبارزه‌ی طبقات تحت‌سلطه نیستند، بلکه تضادهای خود بلوک قدرت را نیز متجلی می‌کنند.^{۱۲۲}

همه‌ی اینها به‌طور خلاصه در این تعبیر پولانتزاس گرد می‌آیند که خودفرمانی نسبی دولت، که تابعی از ویژگی وحدت‌بخش آن است، چیزی جز آن خودفرمانی‌ای نیست که برای سازماندهی سرکرده‌مند طبقات

^{۱۲۲} پولانتزاس، طبقه ... پیشین: ۲۰۱-۲۰۲.

مسلط نیاز است.^{۱۲۳} وانگهی پیداست که دولت شامل کل سامان نمایندگی (احزاب و پارلمان)، دستگاه‌های حکومتی و تمام دستگاه‌های ایدئولوژیک (فرهنگ و آموزش و کلیسا و رسانه و ...) می‌شود؛ درحقیقت در تبیین آلتوسری دولت، که پولانتزاس به کلیت آن پایبند است، استقلال دولت از اقتصاد تنها از رهگذر تعمیم گرامشیستی آن به جامعه‌ی مدنی صورت می‌گیرد و فقط پس از این تعمیم است که مفهوم‌پردازی «ارجحیت منافع سیاسی حاکمان بر منافع اقتصادی آنها» آغاز می‌شود. این تعمیم که ویژه‌ی صورت‌بندی سرمایه‌داریست، سبب می‌شود که پولانتزاس ویژگی بنیادین دولت سرمایه‌داری را در همین استقلال آن از منافع اقتصادی بی‌میانی گروه طبقاتی حاکم بباید؛ بر همین بنیاد، گام سپسین پولانتزاس تبیین‌گونه‌ی ویژه‌ی دولت سرمایه‌داری برپایه‌ی اندازه و شکل خاص استقلال سیاست از اقتصاد است:

اگر دولت سرمایه‌داری‌گونه، پیش از هرچیز نشان‌دهنده‌ی خودفرمانی ویژه‌ی ساختارهای اقتصادی و سیاسی ست ... آنگاه شکل‌های دولت این‌گونه را باید با توجه به تفاوت‌ها و تغییرات رابطه‌ی میان دولت با روابط اجتماعی-اقتصادی درک کرد ... ما این شکل‌های دولت را برپایه‌ی درجه و نوع خاص این خودفرمانی می‌فهمیم. بدین ترتیب او پس از ابداع این گونه‌شناسی [می‌توانیم نظریه‌ای پیرامون این‌گونه از دولت و شکل‌های آن در رابطه‌اش با نبرد طبقاتی اقتصادی به دست آوریم. همچنین می‌توانیم نظریه‌ای نیز درباره‌ی رابطه‌ی دولت با نبرد طبقاتی سیاسی، به‌ویژه با پرسش سرکردگی طبقاتی و همبست قدرت داشته باشیم].^{۱۲۴} (تأکیدها از اصلند)

این درجه و نوع خاص خودفرمانی سیاست نسبت به اقتصاد، خودفرمانی‌ای که ویژگی سرشت‌نمای دولت سرمایه‌داریست، تنها برپایه‌ی شیوه‌ی مفصل‌بندی صورت‌بندی، یعنی ترکیب ویژه‌ی همبست تاریخی قابل فهم است؛ با دگرگونی ترکیب همبست تاریخی (همبست قدرت) درجه و نوع این خودفرمانی دگرگون می‌شود، اما در اینکه خود استقلال به درجاتی و به شکلی باقی خواهد ماند، تردیدی وجود ندارد. درواقع پولانتزاس با ارائه‌ی این ویژگی برای تعریف دولت سرمایه‌داری‌گونه خود را از دردسر ارجاع به یک ذات (شیوه‌ی تولید) می‌رهاند؛ این حرکت در کلیت خود تا حدی هم‌نتیجه است با اقدام اریگی و هاروی که صورت‌بندی‌های تاریخی سرمایه‌داری و شکل دولت آن را نه با ارجاع به منطق سرمایه‌ای، بلکه با تحلیل شیوه‌های ویژه و پیشامدانه‌ی ترکیب منطق سرمایه‌ای و منطق قلمرویی درک می‌کردند، به‌گونه‌ای که این ترکیب‌ها همیشه فروکاست‌ناپذیری دولت به منطق ناب انباشت سرمایه را ایجاب می‌کردند: به‌سبب عملکرد منطق قلمرویی، دولت همیشه درجاتی از استقلال را نسبت به منطق سرمایه‌ای دارد؛ این خودفرمانی کم و افزون می‌شود (مثلاً طبق توالی الگوهای اسمیت) اما هرگز از میان نمی‌رود؛ اینجا شباهت عجیبی میان مفهوم مفصل‌بندی شکل اجتماعی یا همان همبست قدرت از یکسو و مفصل‌بندی نهادین دو منطق قدرت از دیگرسو وجود دارد (به‌ویژه اگر پیرو فرضی که بیشتر چندانبار تکرار شد، بخواهیم شمار منطق‌های قدرت را

¹²³ Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 288-289.

¹²⁴ Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 148.

بیشتر کنیم)؛ در هر دو مورد، سرمایه‌داری بیش از آنکه یک شیوه‌ی تولید باشد یک برهنه‌ی یا «تعالُد» میان نیروهای متداخل قدرت است، آنچنانکه با به‌هم‌خوردن این تعادل، تماشاگرِ تغییری در صورت‌بندی در جهت ایجاد یک تعادل پایدارتر خواهیم بود؛ در بخش پایانی *استوارنامه* ... گفته شد که گرامشی در معرفی نظریه‌ی سرکردگی، توجهی بنیادین به استقلال سیاست از اقتصاد داشت (به‌ویژه بنگرید به بحث ارائه‌شده در آنجا پیرامون انگاره‌ی «سرکردگی همچون خردِ سرد» او در برابر برداشتِ کروچه از «سیاست همچون شور»؛ این داوری درباره‌ی انگیزه‌ی گرامشی را نزد پولانتزاس نیز می‌یابیم، به ویژه آنجا که او به ذهنیت گرامشی از خودویژگی تفکیکِ سپهر سیاست از اقتصاد در جامعه‌ی سرمایه‌داری، در مقایسه با فئودالیسم و دیگر صورت‌بندی‌های پیشاسرمایه‌داری — که در آنها سیاست و اقتصاد یکسره در هم آمیخته یا دست‌کم بسیار همپوشانند — اشاره می‌کند؛^{۱۲۵} پس دوره‌بندی صورت‌بندی‌های سرمایه‌داری که به‌دیده‌ی پولانتزاس برآمد نوع و اندازه‌ی جدایش این دو سپهر است، ازجمله به مفهوم همبست قدرت، یعنی به نوع همبسته‌شدن طبقاتِ چیره و توانایی آنها برای سرکردگی بخشی به کلیت صورت‌بندی ارتباط دارد، و برین پایه این مفهوم بیش از آنکه در اقتصاد جستارپذیر باشد، متعلق به سپهر سیاست و در واقع مربوط به دولت است، البته در آن معنای گسترده‌ای از دولت که کمی پیشتر به نقل از پولانتزاس گزارش شد. سپس پولانتزاس به مارکس، و به‌ویژه به سه‌گانه‌ی فرانسه‌اش، خرده می‌گیرد که:

کاستی‌های نظری مارکس برای دریافت این وحدت [تضادمند ویژه میان چندین طبقه یا بخش طبقاتی چیره] همانا مفاهیم همبست (بلوک) قدرت و سرکردگی استوارنده‌ی این همبست هستند. این کاستی سبب می‌شود که او بسیارگهان از یک «چیرگی انحصاری» یا «انحصار قدرت» یک طبقه یا بخش سخن بگوید، اگرچه تحلیل‌های او همیشه چیرگی سیاسی چندین طبقه یا بخش را نشان می‌دهند. می‌توان از نمونه‌هایی چون بازگشت بورژوازی‌ها به قدرت، پادشاهی مشروطه‌ی لویی فیلیپ، و جمهوری پارلمانی پس از سقوط لویی فیلیپ تا کودتای لویی بناپارت نام برد که مارکس همه‌ی آنها را، با برخی قیده‌های احتیاط، بازنمایندگی شکل‌های ویژه دولت سرمایه‌داری می‌داند.^{۱۲۶}

عادت است که این شکل‌های ویژه‌ی دولت نزد مارکس، به‌ویژه آنچه به بناپارتیسم شناخته شده است را برآمد یک توازن نیروهای طبقاتی در یک وضعیت پیچیده‌ی قدرت درک کنند: دولت بنابه‌قاعده باید ابزاری در دست طبقه‌ی حاکم و پیرو خواسته‌های آن باشد، اما در شرایطی از نبرد طبقاتی که توازن نیروها امکان چیرگی یک طبقه بر دیگری را نمی‌دهد، دولتی *استثنایی* تشکیل می‌شود که قدرت را مستقل از همه‌ی طبقات به دست می‌گیرد و امر بنیادینش پاسداری از سامان جامعه و به تعبیری «برقراری نظم» است و برای این منظور نه‌تنها گوش‌به‌فرمان طبقه‌ی سرمایه‌دار نیز نخواهد بود، بلکه حتا گاه آن را سرکوب می‌کند؛ در این چارچوب فهم مارکسیسم رسمی از دولت و نسبت آن با اقتصاد، خودفرمانی دولت — یا به‌طور

¹²⁵ Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 139.

¹²⁶ Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 235-236.

گسترده‌تر، امر سیاسی — از اقتصاد، فقط موقعیتی استثنایی است که با رفع آن دوباره دولت مُنقادِ مطلق سرمایه خواهد شد؛ اما پولانتزاس به نکته‌ی مهمی اشاره می‌کند و آن اینکه آنچه نوشته‌های سیاسی مارکس و انگلس گاه، به‌وارونِ سرمایه، به‌گونه‌ای پیرامون دولت سخن می‌گویند که پنداری شکلی چون *بناپاروتیسم* شکل اصلی دولت سرمایه‌دار است:

اگر سرمایه به‌طور ضمنی شناسه‌های مفهومی دولت سرمایه‌داری را، آنچنانکه در بالا تحلیل شد به ما می‌دهد، آثار سیاسی مارکس ما را با ویژگی‌های همبستگی و خودفرمانی نسبی این گونه‌ی دولت آشنا می‌کنند. برپایه‌ی همین گفته، پرسش *بناپاروتیسم* را، که ازین جهت بس بسیار کلیدیست، بررسی خواهیم کرد. آن نوشته‌های مارکس و انگلس که به بناپاروتیسم می‌پردازند، پیش از همه دربردارنده‌ی تحلیل یک پدیده‌ی سیاسی معین در یک صورت‌بندی معین هستند. اما در کنار این، مارکس و انگلس بناپاروتیسم را نه فقط چونان یک شکل معین و انضمامی دولت سرمایه‌داری، بلکه به‌شیوه‌ای *نظام‌مند به‌سان ویژگی نظریِ برسازنده‌ی خودِ دولتِ نوعی سرمایه‌داری* درک می‌کنند. این در نامه‌ی انگلس به مارکس در ۱۳ آوریل ۱۸۶۶ بیان شده است [گفتاورد از انگلس]: "دست‌آخر، بناپاروتیسم دینِ راستین بورژوازی نوین است. روزبه‌روز بر من آشکارتر می‌شود که بناپاروتیسم متضمن حاکمیت مستقیم بورژوازی نیست، و اینکه ازهمین‌رو ... یک نیمه‌دیکتاتوری بناپاروتیستی شکل عادی [دولت سرمایه‌داری] است؛ این دولت منافع مادی بزرگ بورژوازی را (حتا برخلاف خواست بورژوازی) پاس می‌دارد، اما به بورژوازی پروانه‌ی ایفای هیچ نقشی در قدرت دولتی را نمی‌دهد." [پایان گفتاورد] انگلس در پیشگفتار به‌نامش بر ویراست سوم هژدهم برومر به همین نکته باز می‌گردد، آنجا که می‌گوید فرانسه همان‌اندازه بازنماینده‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری از حیث شکل‌های سیاسی آن است که بریتانیا از جهت اقتصادی آن را بازمی‌نمایند. این برداشت حتا در پیشگفتار ۱۸۶۹ خود مارکس بر هژدهم برومر نیز به‌گونه‌ای تلویحی دیده می‌شود که در آن بناپاروتیسم را در مقام *شکل سیاسی جنگ طبقاتی مدرن به‌طور کلی*، در برابر شکل‌های سیاسی صورت‌بندی‌های تابع شیوه‌های تولید غیرسرمایه‌داری می‌نشاند.^{۱۲۷} (تأکیدها از اصلند؛ [افزوده‌ها] از منند)

نتیجه آنکه از دید پولانتزاس، درک مارکس از بناپاروتیسم به «توازن نیروهای طبقاتی» فروکاستنی نیست (همانجا: ۲۶۰) و او تبیین نویافته و گسترده‌تر بیان‌شده در گفتاورد بالا را تا تحلیل دولت‌های سوسیال‌دمکراتیک نیز گسترش می‌دهد (همانجا: ۲۸۵). این داعیه‌ی پولانتزاس که نزد مارکس و انگلس بناپاروتیسم و همانندانش بیش از آنکه شکل ویژه و استثنایی و *انضمامی* دولت سرمایه‌داری باشند، نشان‌دهنده‌ی شکل نوعی این دولت، *شکل دولت سرمایه‌داری به‌طور کلی* اند، برای من از زاویه‌ی روبروی پولانتزاس پذیرفتنی‌ست؛ در حد گزارشی کوتاه، این موضع در شور تعریب *آنیران* نگاشته شده و پیش‌درآمدهای مفهومی‌تر آن نیز، البته به‌شکلی بس نابسنده، در پشت و روی پرده *امتناع* آمده است: دولت برآمد فاصله‌گیری یا *انحراف* ضروری سرمایه‌داری از ذات ممتنع خودش است و شکل آن تنها برپایه‌ی همین فاصله‌گیری/انحراف تبیین‌پذیر است؛ در این تبیین دولت اساساً واجد یک ذات است، اما این ذات نه یک چیز

¹²⁷ Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 258-259.

یا اصلِ ایجابی، بلکه یک امتناع است، آنچنانکه سرمایه‌داری هرگز نباید دقیقاً آنچه‌ی باشد که بنابه‌تعریف هست، یعنی نباید عیناً سرمایه باشد؛ این نظام در این معنانشدنی‌ست و بنابه‌تعریف نمی‌تواند وجود داشته باشد: پس سرمایه‌داری تنها تا آنجا وجود دارد که از ذاتِ خود که یک تناقض/امتناع است، فاصله بگیرد؛ بنابه‌تعریف سرمایه‌داری به‌سانِ یک کلیت منطقی یا شیوه‌ی تولید، یک خودنفی‌کنندگی بی‌درنگ است، و این به‌تقریب همان نکته‌ایست که کمی پیشتر از گزارش فوکو نیز نقل شد: "در نخستین‌گونه‌ی تحلیل، که یکسره به منطق سرمایه و انباشتِ آن بازمی‌بُرد، یک سرمایه‌داریِ یگانه وجود دارد و بنابراین خیلی‌زود دیگر ابداً سرمایه‌داری‌ای وجود ندارد." فوکو با پساساختارگرایی ریشه‌ای‌اش این واقعیت را به‌سودِ انگاره‌ی نبودِ ذات تفسیر می‌کند و برین پایه از سرمایه‌داری‌ها سخن می‌گوید: از هستنده‌های اجتماعی گوناگونی که با تغییر پیکربندی قدرت چونان یک امکان تاریخی پدیدار می‌شوند؛ من بارها بر این نکته تأکید کرده‌ام که تفاوت بنیادین میان «فقدان ذات» و «ذات، همچون یک ناممکن‌بودن»، میان «نبودِ ذات» و «ذات، همچون نبود»، در فهم اختلاف ریشه‌ای معمولاً نادیده‌مانده میان پساساختارگرایی/پسامدرنیسم از یکسو و اندیشه‌ی لکان از دیگرسو اهمیت کلیدی دارد؛ «امتناع ذات»، یعنی وجود نداشتنِ ذات در فلان دگرگونی — آنگونه که پساساختارگرایان می‌اندیشند — و «امتناع ذاتی»، یعنی امتناعی که جایگاه ذات یک فرایند یا فرگشت را دارد — چیزی که نظریه‌ی لکان بدان می‌گراید — دو مقوله‌ی یکسره متفاوت و درواقع متضاد هستند؛ در *استوارنامه* ... گفتم که در نظرنگرفتن همین تفاوت میان «فقدان ذات» و «فقدان درمقام ذات» است که لاکلاو و موفه را در خوانش لکان به ورطه‌ی نگره‌پردازی پسامدرنیستی پیرامون یک‌جور حالت‌پذیری بی‌بنیاد و همه‌جوره‌ی سامان اجتماعی می‌اندازد؛ برخلافِ خوانش پسامدرنیستی فقدان/امتناع ذات، در انگاره‌ی «امتناع ذاتی» یا «ذات همچون یک فقدان/امتناع»، پدیدارهای تاریخی مورد بررسی در یک رابطه‌ی اجتماعی منطقی‌ممتنع اشتراک ذاتی دارند، اما درست به‌همین دلیل از آن ذات منحرف می‌شوند؛ این فاصله‌گیری مطلقاً نامربوط است به آن برداشت افلاتونی و ایده‌آلیستی ایجابی از انحراف به‌سان "عناهی واقعیت مشخصی که از الگوی تجربیدی خود فراتر می‌رود" که پولانتزاس نقدش می‌کند؛ من انگاره‌ی بدیل را پیشتر با مفهوم بهره‌مندی و ارونه ترسیم کردم: واقعیت بیرونی‌ای که، برخلاف پنداشت افلاتونی از بهره‌مندی واقعیت از انگاره یا مثال (ایده‌ی) آرمانی و برینش، هستندگی‌اش بیش از آنکه منوط به نزدیکی هرچه بیشتر به انگاره‌ی خود باشد، مستلزم فاصله‌گیری از آن است و، به‌وارون، هرچه بیشتر به ذات خود نزدیک‌تر می‌شود، بیشتر به نیستی می‌گراید؛ سامانه‌ی واقعیت ناگزیر است از ذاتِ خود بیگانه باشد تا وجود داشته باشد؛ با رفع این بیگانگی خود سامانه از میان می‌رود؛ در این وضعیت، دگرگونی واقعیت بیرونی (صورت‌بندی اجتماعی) رویدادی پیشامدوار نیست، بلکه برآمد برهنه‌ی دو نیروی متضاد ربایش و رانش میان خود واقعیت و هسته‌ی ممتنع آن است، دوگانه‌ای که سبب‌ساز پدیدارشدن هر بیکران بد است؛ من خودفرمانی دولت/سیاست نسبت به مقدرات سپهر بازتولید اقتصادی و روند انباشت را با این تعبیر درک می‌کنم و

بدین ترتیب استقلال سیاسی بناپارتیسم از طبقه یا بخش طبقاتی حاکم را نیز، در صورت تعمیم مفهومی بیشتر آن برای فرازوی از تحلیل‌های تاریخی شکل‌دهنده به این انگاره، چونان استقلال سرشت‌نمای شکل دولت سرمایه‌داری به‌عنوان یک کلیت می‌فهمم. بیگانگی بنیادگذار رابطه‌ی دولت سرمایه‌داری و طبقه‌ی سرمایه‌دار را جز از امتناع بنیادینی که در بالاترین تراز تجرید یعنی در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری می‌گذرد، نمی‌توان استنتاج کرد. به‌واریون، مفهوم صورت‌بندی اجتماعی بیان این واقعیت است که از این امتناع ذاتی آنچنان فاصله‌ای برقرار شده که نابودی کل سامانه هر لحظه به تعویق می‌افتد: وجود صورت‌بندی اجتماعی نشانه‌ی عملکرد سرکوب یا پس‌زنی فقدان تروماتیکی است که در ذات سامانه قرار دارد و درست همین مسئله امکان زمانمندی، و فراتر از آن فهم حسانی استعلایی ما از زمان، را بنیاد می‌نهد: زمان پیش‌نهادی تعویق پیوسته‌ی — و نه رفع مطلق — خودآشکارسازی تناقض یا امتناعی است که به‌طور منطقی، یعنی بنابه‌تعریف، باید دردم رفع شود؛ تناقضی که در تراز بالای تجرید منطقیاً باید دردم رفع شود و به‌عبارتی رفع آن هم‌زمان با وضع/تعریف آن است، در بیگانگی ناشی از امر واقعیت‌یابی مضمول گذر زمان می‌گردد؛ بدین‌قرار به‌تأخیرافتادن حل یک تناقض منطقی، در سوژه‌ی حامل این امتناع ذاتی به‌صورت زمان تجربه می‌شود، زمانی که بنیادگذار عادت ذهنی تجرید یک زیریستا یا جوهر ممتد ایجابی برای بیکران‌های بد است؛ جهان آزاد از/زخودبیگانگی، درک یا تجربه‌ای از زمان نخواهد داشت، چون در پس پیکره‌ی دروغین گسترش بی‌وقفه و مستقیم‌الخط بیکران بد، حلقه‌ی بسته‌ی بیکران راستین یک «حال حاضر ابدی» را به‌چشم خودآگاه خویش می‌بیند.

سپس پولانتزاس که نظریه‌ی بیگانگی مارکس را میراث آرج‌باخته‌ی ایده‌آلیسم هگل در مارکس جوان می‌پندارد — میراثی که گویا پس از/ایدئولوژی آلمانی و بنیادگذاری سومین قاره‌ی علم، تاریخ، به‌دست مارکس پسین بایگانی شده است — انتظار بازگشت مارکس هژدهم برومر به این مفهوم را ندارد:

[مارکس در هژدهم برومر] دولت را چونان "رهاسازی یکسره‌ی جامعه‌ی مدنی از دردم حکومت‌کردن بر خود، از دردم «خودحکمرانی»" می‌پندارد؛ در امپراتوری دوم "ملت، در پیشگاه قدرت اجرایی، همه‌ی اراده‌ی خود را فرومی‌هد و خود را به خواست عالی یک اراده‌ی بیگانه، یعنی به اقتدار دولتی وامی‌نهد." دولت بناپارتیست "بیانگر دیگربنیادبودن یک ملت، و در ضدیت با خودبنیادبودنش است." این اشارات ... سبب شده که بسیاری از تفسیرگران به‌خطا آنها را بازگشت پسین مارکس به کارهای آغازینش، به انگاره‌ی دولت چونان بیگانگی از جامعه‌ی مدنی، در آن معنایی که این مفهوم برای مارکس جوان داشت ("انسان‌های انضمامی — انسان نوعی") بپندارند. برین‌بنیاد به دیده می‌رسد که این تحلیل‌های مارکس با برداشت او از دولت طبقاتی در بزرگسالی تناقض دارند.¹²⁸ (همه‌ی گزاره‌های درون نشان "گفتاورد" از مارکس هستند)

¹²⁸ Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 280.

اما پولانتزاس این تناقض را نمی‌پذیرد و تقابل دولت و جامعه‌ی مدنی در هژدهم برومر را به‌جای بازگشت ایده‌آلیسم جوانی مارکس، برآمده از باور پسین او به خودفرمانی وهله‌های گوناگون شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، یعنی همان ساختارهای سه‌گانه، در سپهر نبرد طبقاتی می‌داند:

پس اکنون می‌توانیم بگوییم که عبارت "تضاد میان دولت و جامعه" نزد مارکس بزرگسال، نه تنها به خودفرمانی ساختارهای امر سیاسی و امر اقتصادی که متناظراً در رابطه‌ی میان دولت و نبرد طبقاتی اقتصادی نمایان می‌شوند، بلکه همچنین به استقلال نسبی دولت از طبقات به‌لحاظ سیاسی مسلط نیز اشاره دارد.¹²⁹ (تأکیدها از اصلند)

با اینکه پولانتزاس این برداشت را به پاره‌های تأویل‌برداری از کارهای فرانسه‌ی مارکس تضمین می‌کند، با این‌همه به‌سادگی نمی‌توان حکم مارکس پسین به بیگانگی دولت از جامعه را چنین تسلیم ساختارگرایی کرد؛ موضوع چندان هم محدود به تغزلات هگلی مارکس ۱۸۴۴ نیست، چون گرچه درون‌مایه‌ی هژدهم برومر ... و نبردهای طبقاتی در فرانسه به‌هیچ‌رو فراهم‌آوری یک نظریه‌ی دولت بسنده برای جامعه‌ی سرمایه‌داری نیست و او این مهم را به پژوهش نظری بزرگ دیگری همسنگ سرمایه انداخته بود که سرانجامی نیافت، اما در این کارهای سیاسی نیز درباره‌ی یک‌جور انحراف‌پذیری منطقی سرمایه از صراحت‌یابی مطلق در امر سیاسی، البته فعلاً به‌سان یک بلوغ‌نیافتگی اجتماعی یا تاریخی بورژوازی خبررسانی می‌شود، آن‌گونه که خود این طبقه قدرت سیاسی خویش را به سوسیالیسم متهم می‌کند؛ مگر یک انحراف رانشی ضروری که پیوسته تحقق فرجامین فرایندی اجتماعی یا فرگشتی تاریخی را به دیر می‌اندازد، نمونه‌زُد اینچنین که در هژدهم برومر ... گزارش شده است، چیزی جز یک بلوغ‌نیافتگی مستمر است؟

آنچه بورژوازی نمی‌فهمید این پیامد بود که سامان پارلمانی ویژه‌ی او و کلاً برتری سیاسی خودش نیز اکنون ناگزیر باید به‌طور عمومی متهم به سوسیالیستی‌بودن می‌شدند. تا هنگامیکه برتری طبقه‌ی بورژوا به‌تمامی سازمان نیافته، و بیان سیاسی ناب خود را پیدا نکرده بود، تضاد دیگر طبقات نیز نمی‌توانست به‌طور ناب پدیدار شود، و آنجایی هم که این تضاد سربرمی‌آورد، این جهتگیری خطرناک را پیدا نمی‌کرد که هر نبرد علیه قدرت دولتی را به پیکاری بر ضد سرمایه تبدیل کند. اگر بورژوازی در هر تکانشی در زیست جامعه به‌خطرافتادن «نظم» را می‌دید، چگونه می‌توانست بپذیرد که نظام بی‌نظمی را، سامان سیاسی ویژه‌ی خودش را، یعنی حکومت پارلمانی‌ای را بر فراز جامعه تصدیق کند که به‌گفته‌ی یکی از سخنگویانش در جنگ و از رهگذر جنگ می‌زید؟ ... پس بورژوازی، درحالی‌که به آنچه پیشتر با صفت «لیبرالی» ارجحش می‌نهاد اکنون آنگ «سوسیالیستی» می‌زد، پذیرفت که منفعت ویژه‌اش حکم می‌کند که از خطر خودحکمرانی (حکومت‌کردن بر خود) بپرهیزد، برای برقرارشدن نظم در کشور پیش از همه باید مجلس بورژوایی او آرام گیرد، و برای آنکه قدرت اجتماعی خود را از آسیب در امان دارد، باید قدرت سیاسی‌اش را فروبشکند؛ و پذیرفت که بورژواها تنها به شرطی می‌توانند به بهره‌کشی از دیگر طبقات ادامه دهند و خودشان از موهبت مالکیت، خانواده، دین و نظم اجتماعی بی‌شائبه بهره‌مند شوند که طبقه‌ی خودشان نیز، درست مانند دیگر طبقات و به‌اندازه‌ی همانان، به هیچ‌بودن سیاسی

¹²⁹ Poulantzas, *Political Power...*, op. cit. 282.

محکوم شود؛ و پذیرفت که برای اینکه همیان زرش را از چنگ ندهد باید قید تاج شاهی را بزند، و رزم‌افزاری که قرار است برای او برزمد، همزمان باید همچون شمشیر داموکلس بر فراز سر خودش آویخته باشد.^{۱۳۰} (تأکیدها از اصلند)

پیش‌زمینه‌ی این بحث رشد ناکافی بورژوازی فرانسه است که آن زمان از نظر پیشرفت صنعتی فاصله‌ی بسیاری از انگلستان داشت؛ راست آنکه خوانش سنتی و کمابیش رسمی مارکسیست‌ها از بناپارتیسم چونان یک توازن نیروهای طبقاتی دست‌کم باید این عدم‌بلوغ مادی بورژوازی فرانسه را در دیده داشته باشد، آنچنانکه گویی این توازن بعضاً ناشی از آن است که بورژوازی به‌دلیل ضعف بنیه هنوز نتوانسته برتری طبقاتی خود را بر جامعه بار کند؛ این موضوع البته با میدان داغ سیاست فرانسه‌ی میانه‌ی سده‌ی نوزدهم و هرج‌ومرج اجتماعی بی‌پایان آن هم‌افزایی می‌کند و تقریباً می‌شود آن بناپارتیسمی که در ادبیات سنتی مارکسیسم می‌شناسیم؛ اما مارکس همچنین به پیامدهای این بلوغ‌نیافتگی برای پیکارهای طبقاتی دیگر طبقات و به‌طورویژه کارگران اشاره می‌کند، چندانکه تا برتری سیاسی بورژوازی آشکار و مسلّم نشود، تضاد با دولت بی‌میانجی به تضاد با سرمایه تبدیل نخواهد شد؛ سپس با حرکت از بالا به پایین این پاره، تماشاگر دگرگشتی به‌سیما پُر تکرار در نوشته‌های تحلیلی و سیاسی مارکس هستیم و آن حذف قید تاریخی و انضمامی انگاره‌ایست که در آغاز تحلیل را مشروط کرده است: سرانجام به بورژوازی‌ای می‌رسیم که از خطر خودحکمرانی به‌سان امری ذاتی می‌پرهیزد، بورژوازی که باید به هیچ‌باشی سیاسی تن دهد، تاج را ول کند و همیان زرش را بچسبد؛ این گسترش ناگهانی خود بلوغ‌نیافتگی موقت آغازین ("تا هنگامیکه ...") را به چالش می‌کشد؛ و پولانتزاس که نام‌هی انگلس و تصدیق‌های مندرج در پیشگفتارهای هژدهم برومر ... را یافته، درست می‌گوید که بناپارتیسم از یک شکل استثنایی به یک الگوی عام برای دولت سرمایه‌داری تعمیم می‌یابد، اما پنداری با یک چرخه‌ی خودتقویت‌کننده طرفیم که در آن چسبیدن به همیان زر و ول کردن تاج سروری سیاسی، آن بلوغ‌نیافتگی آغازین را برای همیشه تمدید می‌کند: تا هنگامیکه چیرگی بورژوازی یکسره نشده است، تضادهای طبقاتی نیز مسلّم نمی‌شوند، پس برای آنکه این تضادها مسلّم نشوند، چیرگی بورژوازی باید یکسره نشود؛ دشواری پرهیز از اتصال کوتاه میان اعتراض به دولت و نبرد با سرمایه، حقیقتی تراتاریخی دارد؛ سخن مارکس بر سر تناقضات درونی نظام نمایندگی پارلمانی‌ست که در آن اصل اظهار آزادانه‌ی نظرات و رویارویی آشکار منافع گروه‌های اجتماعی‌ای که نمایندگی می‌شوند، خودبه‌خود شرایط را برای گسترش هرچه‌بیشتر آشوب و بی‌نظمی نهادینه در جامعه‌ی فرانسه‌ی وقت فراهم می‌کند، حقیقتی که سبب می‌شود بورژوازی آرمان سیاسی پیشین خود برای امر حکمرانی، یعنی جمهوری پارلمانی، را در بستر ملت‌هت‌ب رویدادهای فرانسه به‌سان دشمن خود تجربه کند: لیبرالیسمی که به سوسیالیسم متهم می‌گردد، زیرا آزادی بیان آن بی‌درنگ به اعتراض به خود سرمایه تبدیل می‌شود. به‌راستی بورژوازی انگاره‌ی نظام

¹³⁰ Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Marx-Engels Gesammelte Werke, Band 8 (Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1960): 153-154.

سیاسی‌ای را که در آن امر حکمرانی بیش‌وکم بی‌میانجی از رهگذر نمایندگان مستقیم خود گروه‌های منفعتی برساننده‌ی جامعه‌ی اقتصادی اعمال می‌شود، همچون یک آرمان قابل ارجح لیبرالی بازتولید می‌کند، اما در وهله‌ی فعلیت خودش بی‌درنگ از آن فاصله می‌گیرد: بدین‌نمط در واپسین جمله‌ی این گفتاورد تعبیری از مارکس را می‌یابیم که در آن دولت در همان حال که ابزار چیرگی طبقه‌ی سرمایه‌دار است، از آن تا مرتبه‌ی خصومتی هیچ‌کننده بیگانه است؛ "رزم/فزاری که قرار است برای او برزمد، همزمان همچون شمشیر داموکلسی بر فراز سر او آویخته است"؛ این شرح نظری کافی ندارد (و در یک اثر سیاسی نمی‌تواند هم داشته باشد) اما به‌راستی انگیزشی برای یک نگره‌پردازی پیشرفته‌تر از دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ پیرامون منطق از خودبیگانگی در جامعه‌ی سرمایه‌داری در آن پیداست؛ چنانچه دولت بیان سیاسی آشکار طبقه‌ی سرمایه‌دار باشد، این طبقه بی‌درنگ نابود می‌شود؛ دولت برای حفظ طبقه این صراحت را پیوسته به دیر و دیرتر می‌اندازد، اما این دیراندازی تنها یک پرده‌پوشی مستمر حقیقت نیست، بلکه برگردان هستی‌شناختی مسلمی دارد؛ به‌دیگرگفتار، آشکارگی سیاسی چیرگی طبقاتی سرمایه‌داری از مرتبه‌ی آشکارسازی صرف یک واقعیت علمی تجربی نیست که در آن امری مسلم و پیشاپیش تحقق‌یافته برای یک مشاهده‌گر به نمایش درآید؛ در سطح مشاهده‌ی طبیعت، صراحت‌یابی یک واقعیت کشف‌شده رویدادی یکسره در جانب سوژه است، به این ترتیب که سوژه ممکن است آن هستنده یا رویداد را ببیند و ممکن هم هست نبیند؛ هستنده‌ی دیده‌شده و هستنده‌ی نادیده‌مانده همچنان یک هستنده‌اند (هرچند با تعمیم تعریف «واقعیت» به مفهوم لکانی «دال» و در نتیجه سلب اصالت هستی‌شناختی مدلول، حتا ذاتیت یا عینیت سرسخت چیز طبیعی نیز در برابر عملیات هستی‌بخش نامگذاری در هم می‌شکند، اما در این تراز قیاسی بحث فعلاً نیازی به چنین تعمیمی نداریم). در عوض، صراحت‌یابی سیاسی برتری طبقاتی بورژوازی مرتبه‌ای از فرایند تحقق ذات خود بورژوازیست: این ناآشکارگی پیش‌از‌همه باید در چشمان خود بورژوازی باشد؛ اوست که پیش از دیگران باید برتری مطلق خود را نبیند؛ در واقع این آشکارگی هیچ ربطی به بسندگی یا نابسندگی شکل پدیدارشدن یک ذات اثباتی ندارد، بلکه مربوط به تحقق‌یابی خود ذاتی‌ست که عینیتش یا باخودهمانستگی‌اش همانا نابودی‌اش است؛ این باخودهمانستگی زمانی روی می‌نماید که منطق سرمایه عیناً تحقق یابد؛ پس اگر چنین صراحتی وجود ندارد، مشکل در شکل پدیداری آن نیست (ساخت و پاخت نمایشی فریکارانه میان بورژوازی و دولت، خطای دید نیروهای بدیل، عملکرد غلط‌انداز یک ایدئولوژی/ساخت/م‌شده، ...) بلکه مربوط به خود ذات است: این ذات نه یک چیز اثباتی یا تجربی، بلکه تناقضی‌ست که نمی‌تواند عیناً واقعیت یابد؛ تنها با این درک از ناآشکارگی واقعیت ذاتی سرمایه‌داریست که می‌توان آن خرده‌ی ساختارگرایانه به مفهوم لوکاچی ایدئولوژی را ناوارد دانست: ایدئولوژی آگاهی کژواره و دروغین طراحی‌شده به‌دست یک «سوژه‌ی طبقاتی»، اینجا بورژوازی، و تزریق شده به پروتاریا نیست؛ درست به دلیل همین درک اشتباه از خوانش لوکاچ از ایدئولوژیست که پاسخ پولاتنتراس به آن چنین ناسازوار است (از یکسو نقد گرامشی به دلیل باورش به امکان

تغییر ایدئولوژی و کسب سرکردگی معنوی پیش از تصرف قدرت، و از دیگر سو ابرام بر تزریق / ایدئولوژی یا علم انقلابی از بیرون به پرولتاریای رزمنده در شرایط استقرار سرمایه‌داری؛ راست آنکه اگر ایدئولوژی برسازهی بورژوازی بود، دلیلی برای رد امکان طراحی یک بدیل طبقاتی برای آن و تزریق آن از بیرون به پرولتاریا وجود نمی‌داشت؛ اینجا باز هم نکته‌ای را که بالاتر در بحث پیرامون نقد پولانتزاس به نظریه‌ی ایدئولوژی لوکاچ و تناقضات تبیین خود پولانتزاس از این مفهوم گفته شد تکرار می‌کنم: ایدئولوژی بورژوایی دیدگاه کاذب یا آگاهی دروغین سوژه نسبت به یک «واقعیت موجود» نیست، دیدگاهی که از دیدن حقیقتی که در ذات این واقعیت پنهان مانده ناتوان است یا عامدانه از آن می‌پرهیزد؛ آنچه کاذب است نه مفاهیم و مقولات این نظام آگاهی، بلکه خود واقعیت است و درست همین ناسازه‌ی معنایی واقعیت کاذب است که هگل آن را به صورت بیکران بد (بیکران ناراستین) مفهوم‌پردازی می‌کند؛ اگر قرار بر رفع کذب مندرج در این دیدگاه است، باید خود سامانه‌ی واقعیت، خود زنجیره‌ی بیکران عرصه‌ی دلالت، نابود شود؛ این کذب ربطی به دیدگاه بورژوازی که به پرولتاریا نیز تسری یافته یا تزریق شده ندارد، بلکه مرتبه‌ای از هستی بورژوازیست، مرتبه‌ای که فراوی از آن متضمن نیستی‌ست؛ اگر کاستی‌ای در دیدگاه یا آگاهی پرولتاریا وجود دارد که سبب می‌شود پیکار طبقاتی را از سطح «نبرد با دولت» فراتر نبرد، بیش از آنکه به دلیل فریب‌خوردگی ایدئولوژیک یا تخدیر ذهنی کارگران باشد، آنچنانکه مارکس در بالا می‌گوید، پیامد بایسته‌ی این حقیقت است که برتری طبقاتی خود بورژوازی به تمامی سازمان نیافته است؛ اینجا ما نه با یک آگاهی کاذب از واقعیت، بلکه با یک واقعیت کاذب روبرویم.

این حقیقت سبب یک جور دیرانداختن مداوم بلوغ مادی و ذهنی بورژوازی می‌شود؛ نارس بودن صنعتی بورژوازی فرانسه البته در گزارش مارکس یک داده‌ی انضمامی و تاریخیست، اما گرایش مارکس به فراوی از آن و گسترش این انگاره به کلیت یک نظریه‌ی عام دولت بسنده پیداست، گرایشی که پولانتزاس نیز آن را باز یافته و البته به سود برداشت ساختارگرایانه‌ی خود به کار گرفته است؛ درین معنا این نارس بودن از سطح خصوصیت تاریخی ویژه‌ی یک بورژوازی معین به اصلی پیوسته‌بازتولیدشونده برای یک شیوه‌ی تولید به سان یک کل منطقی تعمیم می‌یابد؛ همبودی شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌داری با خود سرمایه‌داری در یک صورت‌بندی اجتماعی معین، به رغم میل بورژوازی نیست، بایسته‌ی پایستگی آن است.

همچنین این گفته‌ی مارکس که فلان سرمایه‌داری دشواره‌ی نارس بودن تاریخی خود را با برون‌سپاری قدرت به نیرویی بیگانه از خودش پاسخ می‌دهد، آنچنانکه این قدرت بیگانه همزمان بقای آن را تضمین می‌کند، یادآور درک لنین از رابطه‌ی بورژوازی به گفته‌ی وپسمانده‌ی روسیه با اشرافیت مرتجع روس و کل دستگاه سیاسی و عقیدتی تزارسم است: بورژوازی‌ای که از تبدیل انقلاب بورژوادمکراتیک و نبرد علیه استبداد به انقلابی علیه خود سرمایه می‌هراسد و برین پایه پیوسته به شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌داری امتیاز

سیاسی می‌دهد؛ طبقه‌ای که حتا پس از انقلاب فوریه، قدرت سیاسی‌ای را که به رایگان از منشویک‌ها تحویل گرفته، می‌رود تا دوباره به تزاریسم تقدیم کند. من پیشتر بارها و در نوشته‌های گوناگون تأکید کرده‌ام که این تحلیل لنین به‌هیچ‌رو از نظریه‌ی امپریالیسم او جداشدنی نیست، به این ترتیب که این واپسماندگی بورژوازی روسیه که با امتیازدهی سیاسی مستمر آن به اشرافیت پیوسته بازتولید می‌شود، نتیجه‌ی موقعیت روسیه در نظام امپریالیستی جهان سرمایه‌داری وقت و اهمیت این کشور برای پاسداشت سامان سرکردگی جهانی سرمایه‌داری در برابر تغییر آن به سود قدرت‌های خیزنده (به‌ویژه آلمان) است؛ این تا آنجا اهمیت دارد که لنین برای شکستن این حلقه‌ی بسته، امتیازدهی به آلمان‌ها را به‌عنوان پیش‌شرط رویداد انقلاب در روسیه می‌داند؛ دقت کنید که سخن الزاماً بر سر انقلاب سوسیالیستی نیست و این امتیازدهی پیشتر برای عقب‌راندن بورژوازی‌ایست که از انجام تکلیف تاریخی خود در پیشبرد انقلاب دمکراتیک نیز می‌پرهیزد؛ سپس‌تر، حتا مدت‌ها پس از تره‌های آوریل، و تنها در فرایند عمل است که روشن می‌شود تفکیک دو وجه دمکراتیک و سوسیالیستی در این انقلاب بیش‌وکم ناممکن است؛ این نکات که پیشتر با تفصیل بیشتر اما همچنان نابسنده درباره‌ی آنها سخن گفتیم، همان‌اندازه که بخش بنیادینی از نظریه‌ی انقلاب لنین را تشکیل می‌دهند، اجزای شیوه‌ی شناخت البته مفهوم‌پردازی نشده‌ی او از امپریالیسم و چیستی و چگونگی و چرایی انقلاب در عالی‌ترین دوره‌ی سرمایه‌داری نیز هستند؛ گام بعدی این گسترش مفهومی شگفت‌انگیز، انگاره‌ی نیروهای ملی/انقلابی‌ست که ازبُن بر یک تحقق نیافتگی طبقاتی، یکجور تعویق پیوسته‌ی بلوغ طبقاتی در کشورها در نسبت با سامان امپریالیستی جهان استوار است: در این وضعیت پرولتاریا و بورژوازی، مقدم بر اینکه دو طبقه‌ی هم‌اکنون-هستنده در جامعه باشند، دو داعیه‌ی انقلابی و ضدانقلابی در آن جامعه‌اند که گویا می‌خواهند تکلیف یک صراحت نیافتگی را روشن کنند. درین باره می‌توان به پاره‌ی چشمگیری از همان نوشتارهای سیاسی مارکس اشاره کرد، جایی که سخن حتا نه بر سر کشورهای واپسمانده‌ی آسیایی و آمریکایی، بلکه پیرامون فرانسه است؛ مارکس در نبردهای طبقاتی در فرانسه، در پاسخ به این پرسش که چگونه کلیت بورژوازی فرانسه توانست سرکردگی بخش مرتجع خود، سرمایه‌ی مالی، را که در دوره‌ی لویی فیلیپ یا از ائتلاف طبقاتی بورژوازی اخراج شده و یا فرمانبر دیگر بخش‌های این طبقه شده بود بپذیرد، توضیح جالبی می‌دهد:

صنعت فرانسه وجه غالب تولید این کشور نیست و برین پایه صنعتگران فرانسوی بر بورژوازی فرانسه مسلط نیستند. آنها برای آنکه منافع خود را در برابر دیگر بخش‌های بورژوازی برآورند، نمی‌توانند مانند انگلیسی‌ها [که صنایع پیشرفته‌تری دارند] پیشتاز جنبش باشند و همزمان منافع طبقاتی خود را از همان جایگاه طلایه‌ی جنبش پیش ببرند؛ آنها می‌بایست پشت سر انقلاب گام بردارند و به منافع خدمت کنند که با منافع جمعی (کلی) طبقه‌شان در تضادند ... پس صنعتگر فرانسه ناگزیر به سینه‌چاک‌ترین عضو حزب نظم تبدیل شد. آیا اینکه سود او به سبب انتقال سهمی از آن به [بخش مالی] بورژوازی فرانسه در مقام بخش سرکرده [کاسته می‌شود، چاره‌ای در برابر لغو کلیت] سود به دست

پرولتاریا نیست؟ در فرانسه خرده‌بورژوا کاری را می‌کند که بنابه‌قاعده باید بورژوازی صنعتی انجام دهد؛ کارگر کاری را می‌کند که اصولاً وظیفه‌ی خرده‌بورژواست؛ و چه کسی وظیفه‌ی کارگر را بر عهده دارد؟ هیچ‌کس؛ این وظیفه در فرانسه انجام نمی‌شود، تنها اعلان و اظهار می‌شود. هیچ‌جایی درون مرزهای ملی فرانسه، تکلیف کارگر اجرا نمی‌گردد؛ نبرد طبقاتی درون جامعه‌ی فرانسه سر از پیکار جهانی‌ای درمی‌آورد که در آن ملت‌ها رودرروی یکدیگر می‌ایستند. اجرای تکلیف [پرولتاریای فرانسه] تنها آن‌دم آغاز می‌شود که پرولتاریا از رهگذر این پیکار جهانی پیشتازِ خلقی گردد که بازار جهانی را در چنگ خود دارد، و آن همانا خلق انگلستان است.^{۱۳۱} (تأکیده‌ها از اصلند؛ [افزوده‌ها] از منند)

این مشروط‌سازیِ ادای تکلیفِ پرولتاریای ملی، و راستش امکانِ وجودِ سوژکتیو این پرولتاریا، به یک پیکار جهانی، درنخستین‌نگاه پیش‌بینی زودهنگام فرارسیدنِ عصری‌ست که در آن مفهوم پرولتاریا در چارچوب‌های ملی تعریف‌پذیر نیست؛ اما نگاه مارکس را نمی‌توان به نگره‌پردازیِ امرِ دوره‌بندیِ سرمایه‌داری محدود کرد، بلکه همچنان تماشاگرِ یک تعمیمِ مفهومی هستیم که با امرِ بلوغ‌نیافتگیِ استمرار‌یابنده‌ی بورژوازی گره خورده است (اگرچه اینجا در سطحِ رشدِ ناکافیِ بخش صنعتیِ بورژوازی فرانسه طرح شده است). سپس موضوعِ اعطایِ سرکردگیِ به بخشِ مرتجع بورژوازی (اینجا مثلاً اشرافیت مالی‌ای که پیشتر بنیاد اقتصادی ضدانقلاب بود، تا آن حد که از ائتلاف بورژوازی انقلابی بیرون گذاشته شده بود) پیش می‌آید که به جای موقفی ساختارگرایانه باید آن را از زاویه‌ی دیراندازیِ سامانمندِ خودتحقق‌بخشیِ چیرگیِ طبقاتی بورژوازی تحلیل کرد؛ این دیراندازیِ همان‌قدر اجرایِ امرِ بورژواییِ /انقلابِ دمکراتیکِ علیه ارتجاع را تأخیر می‌دهد که ادایِ تکلیفِ تاریخیِ خود پرولتاریا را به تعویق می‌اندازد: پنداری همه‌چیز، و از جمله واقعیت‌یابیِ آن موجودیت پرولتری‌ای که در فرانسه "تنها/اعلان و اظهار می‌شود"، موکول به رویداد یک انقلاب جهانیست؛ سرکردگیِ بخشی به قدرتی (خواه درون بورژوازی و خواه بیرون آن) که منافع بورژوازی را به تمامی برآورده نمی‌کند، و به تعبیری موازیِ استقلال نسبی و هله‌ی سیاست از اقتصاد، جزئی از منطق همین تعویق است، تعویقی که خاستگاهی جز خود منطق سرمایه ندارد؛ مارکسیست‌هایی چون اریگی و هاروی این تعویق را به دخالت یک جوهر متمایزِ قدرت، منطقِ قلمرویی، اطلاق می‌کنند (برای نمونه، هاروی نگره‌ی «ترمیم فضایی-زمانی» و جابجایی مکانی بحرانِ بیش‌انباشت همچون یک دفع/الوقت را در نزدیکی لمسِ همین حقیقت می‌پردازد، اما رویکردِ ایجابی او به گوهره‌ی انباشت یا جهانی‌سازیِ سرمایه، سرانجام او را به برنهادی منطقِ قلمرویی به‌سان یک گوهره‌ی بدیلِ قدرت پیش می‌راند)؛ راست آنکه منطقِ قلمرویی یا دولت‌سازِ چیزیِ جوهراً بیرونی نسبت به سرمایه نیست، بلکه بیرونی‌بودنِ کاذبِ آن برآمد از خودبیگانه‌شدنِ ضروریِ سلبیتِ مطلق‌ی‌ست که نمی‌تواند باخودهمانسته شود، سلبیتی که اگر یکسره آشکار نمی‌شود به دلیل آن است که عینیتش با رفعش همرویداد است؛ بیرونی‌سازیِ قدرتِ سرمایه برای دیراندازیِ تحققِ یکسره و

¹³¹ Karl Marx, *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, Marx-Engels Gesammelte Werke, Band 7 (Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1960): 79.

آشکاره‌ی آن، سبب‌سازِ شکل‌گیری یک زنجیره‌ی بیکران بد است که وهمِ دیگری‌بودنِ دقیقه‌ی «فراسو» در آن، پیش از هر ذهنیتی وهمِ خودِ سرمایه است؛ به‌همین ترتیب درجِ منطق قلمرویی به‌عنوان گوهره‌ی دومِ قدرت در امپریالیسم — استقلال جوهری‌ای که سبب می‌شود کسانی چون اریگی و هاروی امپریالیسم را شکلی مستقل از سرمایه‌داری، مقدّم بر آن و سرانجام حادث بر آن بینگارند که تحلیل شدت و ضعفِ آن نیازمندِ نگرستن به سرمایه‌داری از منظرِ دوره‌بندی‌ست — درکِ خودِ سرمایه از امپریالیسم به‌سان امری بیرونی نسبت به خویش است؛ وگرنه چنانچه موفقمان آن وعده‌ی آغاز جزوه‌ی لنین باشد که در پایان کوتاه بدان بازگشته بود، از دیدگاه نبرد علیه سرمایه، امپریالیسم فراتر از شناسه‌های اقتصادی پنجگانه‌ی برشمرده در جزوه، تعویقِ یک دقیقه‌ی/انحلال است که ناگزیر گستره‌ی جهانی یافته است، تعویقی که نمی‌گذارد بورژوازی و پرولتاریا، در کشورهای گوناگون و حتا در جایی چون فرانسه‌ی روزگار مارکس، آن چیزی باشند که به‌گفته‌ی مارکس "بنابه‌قاعده باید باشند"؛ لنین در جمله‌ای که در آغاز این نوشته از او نقل شد، هنگامی که می‌خواهد به وعده‌ی خود در حد بضاعتِ موضوعی جزوه‌اش عمل کند، پرسش چپستی امپریالیسم را بدون شرحِ بیشتر به/پورتونیسم در جنبش کارگری وصل می‌کند؛ شاید بتوان وضعِ گمانه‌هایی چون «بورژوازی ملی» و «خرده‌بورژوازی انقلابی» و ... را که به‌باور من برآمدِ همین تعویقِ مستمرِ تعیین‌یافتگی یا تحقق‌یافتگی طبقاتی هستند از این جرگه دانست، گمانه‌هایی که لنین با طرحِ انگاره‌ی جنبش ملی-انقلابی و بدون مفهوم‌پردازی دقیق‌تر، در برابرشان ایستاد. به‌همین دلیل است که من دخالت‌های او در این موضوع را تکمله‌ی ضروری نظریه‌ی امپریالیسم او، و شاید گامی گیرم نیندیشیده برای وفای به پیمانی می‌دانم که او در آغاز جزوه برای مفهوم‌پردازی این پدیده از زاویه‌ای انقلابی و آزاد از فروکاستِ اقتصادی تعاریف آن جزوه، با خواننده بسته بود.

* * *

راست آنکه از نادیده‌انگاری ساختارگرایانه‌ی مکان منطقی شیوه‌ی تولید در امرِ دوره‌بندی تا سقوط به وهله‌ی پساساختارگرایی، بیشترین فاصله‌ی ممکن آنی‌ست که میان پولانتزاس و فوکو می‌بینیم؛ اما اگر ذات امری موضوعه و ایجابی نباشد، این فاصله هرچه کمتر هم می‌شود؛ این خوانش از تک‌ترازباوری هستی در کلیت جریان فکری و فلسفی ساختارگرایی سرانجام به بن‌بست‌هایی خورد که ترکِ یکباره‌ی انگاره‌ی کلیت و چرخش به تکینه‌هرجوره‌باوری پساساختارگرایی را به این جریان زور کرد؛ احتمالاً طرحِ انگاره‌ی فوکویی سرمایه‌داری‌ها نیز فرجام ناگزیرِ رویکردی خواهد بود که دوره‌بندی را در سطحِ دگرگشتِ بیش‌وکم پیشامدوار و حادثِ شیوه‌ی به‌هم‌مفصل شدنِ یک صورت‌بندی اجتماعی می‌جوید؛ بابِ چسپ که تأثیرپذیری‌اش از پولانتزاس پُر روشن است، تأثیر فوکو بر پولانتزاس را به خوبی کافته و دست‌کم شش کانونِ همانندی میان آنها یافته است: یکم، هردو منکر سوژه‌ی منشأ/اثر بودند و به‌جای آن به سازوکارهایی که سوژه (و درواقع

توهم سوژه) از رهگذر آن برساخته می‌شود توجه می‌کردند؛ دوم، هردو قدرت را امری رابطه‌ای پنداشته و موضوع توجه‌شان پیوند میان قدرت و راهبردهای قدرت بود؛ سوم، هردو بر همبستگی قدرت و مقاومت در برابر قدرت تأکید داشتند؛ چهارم، هردو قدرت را امری تولیدکننده و ایجابی، و نه سرکوبگر و سلبی می‌انگاشتند، پنجم، هردو به پیوند میان دانش و قدرت باور داشتند؛ و ششم، هر دو به موضوع خرده‌شورش‌ها به‌عنوان بُعد خلاق مبارزه علاقه داشتند؛^{۱۳۲} او پیشتر نیز، در پژوهش گسترده‌اش درباره‌ی اندیشه و کارهای پولانتزاس، همین شش کانون را با کمی تعدیل و البته با خلاصه‌سازی، در پنج کانون بیان کرده بود. اما نکته‌ی جالب‌تر این است که جسپ از موضعی کمابیش تندروانه‌تر از پولانتزاس به نقد ذاتگرایی برمی‌خیزد، تا آنجا که برخی همانندی‌ها میان فوکو و پولانتزاس را از زاویه‌ی روبروی ما بررسی می‌کند: آنجا که ما فقدان ذات را می‌یابیم، او همچنان رسوب‌هایی از یک‌جور ذاتگرایی را نه‌تنها در پولانتزاس بلکه در خود فوکو نیز بازمی‌یابد! نمونه‌زد او نیز به همخوانی‌انگاره‌ی نمودار فوکو و شیوه‌ی تولید پولانتزاس اشاره می‌کند، اما درست از موقف مقابل؛ درک او از این همانندی بیشتر تداعیگر برداشتی ذاتگرایانه در این دو اندیشمند است، چون به باور جسپ یک‌جور فروکاست در هر دو دیده می‌شود؛ در گزارش دومین پاکسازی (صفحات ۷۶-۸۰) اشاره شد که فوکو انگاره‌ی نمودار را بیش از همه در کتاب *مراقبت و تنبیه (زایش زندان)* و از مشاهده‌ی تکرار طرح زندان سراسربین (پان‌آپتیکن) در بیمارستان‌ها و خوابگاه‌ها و کارخانه‌ها و ... در دوره‌ی معینی از تاریخ اروپا استنتاج می‌کند: یک ساختار چیره‌ی نظارت و مراقبت از رفتار افراد (اعم از زندانی، بیمار، دانش‌آموز یا کارگر) که به‌سرعت در سپهرهای گوناگون جامعه ضرب می‌شود؛ اما چنانکه گفته شد این تکرار نه در نتیجه‌ی خودتحقق‌بخشی یک الگو یا انگاره یا ذات مابعدالطبیعی در جهان واقعیت انضمامی، بلکه حاصل هم‌رسی خود نیروهای برسازنده‌ی جامعه است که نوع هم‌رسی و برهمکنش آنها خودبه‌خود و بدون هیچ طرح پیشین الگوواره یا نمودار سراسربین را تولید می‌کند؛ این دوره‌ای از تاریخ قدرت است که در آن رابطه‌ی قدرت به‌صورت *نظارت و انضباط* شکل می‌گیرد. از دید جسپ اینجا فوکو همه‌ی ساختارهای اجتماعی را به نمودار *سراسربین* فرومی‌کاهد، درست همان‌گونه که مفهوم شیوه‌ی تولید نزد پولانتزاس ته‌نشست یک فروکاست همه‌جانبه است:

بدین‌قرار نمودار سراسربین تبدیل شد به [گفتاورد از فوکو]: "اصل کلی یک «کالبدشناسی سیاسی نوین» که متعلق و غایت آن نه روابط حکمرانی بلکه روابط انضباط است." [پایان گفتاورد] درین معنا هرچند فوکو بر بسگانگی روابط پراکنده‌ی خرده‌قدرت‌ها پای می‌فشرده، اما این را نیز می‌گفت که این روابط نوعاً دربردارنده‌ی نیروها، ابزارها و یا شگردهای یکسان قدرت هستند. این فوکو را با دشواره‌ی روبرو می‌کند همانند آنچه در این ادعای پولانتزاس دیده می‌شود که روابط تولید همه‌جانبه‌ی فوکو را فراگیرند. پولانتزاس در معرض این مخاطره قرار می‌گیرد که هر رابطه‌ی اجتماعی را به یک رابطه‌ی طبقاتی فروبکاهد: سپهرهای گوناگون روابط تولید، در نتیجه‌ی قرارگرفتن زیر مفهوم

¹³² Bob Jessop, *State Theory: Putting the Capitalist State in its Place* (Cambridge: Polity Press, 1990): 225-227.

شیوهی تولید، ویژه‌بودگیشان را از دست می‌دهند. [همانندانه] نزد فوکو خطر اصلی این است که ویژه‌بودگی‌های روابط اجتماعی گوناگون به پیامد استفاده‌ی مشترکشان از یک شگرد (تکنیک) یکسان قدرت از میان برود. پس درحالی‌که پولاتزاس می‌خواهد همه‌ی روابط اجتماعی را روابط سرمایه‌دارانه بینگارد، فوکو روابط سرمایه‌داری (برای نمونه، در فرایند کار) را به نمونه‌هایی از روابط انضباطی فرومی‌کاهد ... پس روابط سرمایه‌دارانه‌ی تولید کانون ارجاع اصلی پولاتزاس را برمی‌سازد، همچنانکه شگرد (تکنولوژی) قدرت کانون ارجاع عمده را در تحلیل فوکو تشکیل می‌دهد.^{۱۳۳}

(تأکیدها از اصلند؛ [افزوده‌ها] از منند)

می‌بینیم که جسپ حتا از نمودار فوکو نیز، به‌واریون آنچه خود فوکو از طرح این مفهوم در ذهن داشت، برداشتی نزدیک به مفهوم ذات دارد: تراز ژرف ایجابی‌ای که به سرهم‌ساخت‌های انضمامی نمودار سراسربین در سپهرهای گوناگون (زندان، بیمارستان، کارخانه و خوابگاه) یگانگی جوهری می‌بخشد؛ برین پایه پیش‌بینی نوع نقد او به رویکرد پولاتزاس به شیوه‌ی تولید (فروکاست‌گرایی افراطی در تحلیل انواع گوناگون و روابط اجتماعی) کار دشواری نیست؛ به‌دیگرگفتار، جسپ ویژه‌بودگی‌هایی را در روابط اجتماعی می‌جوید که در فروکاست‌گرایی فوکو و پولاتزاس (یکمی به نمودار چونان طرح ذاتی/ایده‌آل روابط فراگیر قدرت، و دومی به شیوه‌ی تولید به‌سان روابط همه‌جابه‌شونده و یکسره‌تعیین‌بخش تولید ثروت) قربانی می‌شوند. اشاره‌ی جسپ به بازمانده‌های راست‌کیشانه‌ی باور به تعیین‌بخشی فرجامین اقتصاد به کنش اجتماع‌یست که از آلتوسر به پولاتزاس هم واریز شده است و در شیوه‌ی نگریستن او به شیوه‌ی تولید به‌خوبی بازتاب دارد؛ اینها همه درحالیست که پولاتزاس با بازگرد به خود آلتوسر معنای رقیق تعیین‌بخشی نهایی اقتصاد را گوشزد می‌کند که طبق آن این تعیین‌بخشی بازپسین به‌معنای آن نیست که همیشه و پس از همه‌ی تداخل‌های وهله‌های متکثر و کمابیش خودفرمان روابط اجتماعی، دست‌آخر اقتصاد وهله‌ی مسلط است، بلکه بدین‌معناست که اقتصاد سرانجام تعیین می‌کند (*determines*) که کدام وهله — سیاست، ایدئولوژی یا خود اقتصاد — وهله‌ی مسلط (*dominant*) است و به‌دیگرگفتار، اقتصاد به‌جای آنکه خودش وهله‌ی مسلط باشد، جایجایی امر مسلط بودن یک وهله به وهله‌ی دیگر را، در بستر خودفرمانی نسبی این وهله‌ها، تنظیم می‌کند؛^{۱۳۴}

پولاتزاس همین انگاره‌ی آلتوسری تعیین‌بخشی فرجامین اقتصاد به کلیت ساختار روابط اجتماعی را به نسبت روابط تولید و صورت‌بندی اجتماعی نیز گسترش می‌دهد، آنچنانکه — پس از گوشزد دوباره‌ی اینکه شیوه‌ی تولید نه یک واقعیت بیرونی بلکه یک انتزاع است و آنچه به‌راستی وجود دارد، صورت‌بندی اجتماعی‌ست — می‌نویسد که یک شیوه‌ی تولید، یک صورت‌بندی اجتماعی را تعیین می‌بخشد؛^{۱۳۵} گرچه او این خوانش را بر این گزاره‌ی کلاسیک قائم می‌سازد که در هر صورت‌بندی اجتماعی یک شیوه‌ی تولید غالب

¹³³ Jessop, *State Theory...*, *op. cit.* 230-231.

¹³⁴ Poulantzas, *Political Power...*, *op. cit.* 14.

¹³⁵ Poulantzas, *Political Power...*, *op. cit.* 15.

است، اما دلالتِ ساختارگرایانه‌ی این خوانش از رابطه‌ی شیوه‌ی تولید و صورت‌بندی بسنده پیدا است، به‌ویژه که درست در بستر شرح او از برداشت آلتوسر از تعیین‌بخشی فرجامین اقتصاد آمده است.

باری، این رقیق‌سازیِ سهم شیوه‌ی تولید در تحلیل، در مقایسه با نقش به‌نیروی ساختارهای متکثرِ خودفرمان در تعیین‌بخشی چندجانبه (*overdetermination*) به کلیت ساختار روابط اجتماعی نیز مانع آن نمی‌شود که جسپ پولانتزاس را متهم به یک فروکاستگرایی ذات‌باورانه نسازد، تا آنجا که کل طرح پولانتزاس در نقد بیرحمانه‌ی رویکردهای ابزارانگاران به دولت را، به سبب همین فروکاستگرایی و غایت‌باوری محکوم به شکست می‌داند؛ و جالب آنکه جسپ در زدن این اتهام، نقادانه به تأکید نهایی پولانتزاس بر ضرورت کلان‌مقیاس سلطه‌ی طبقاتی در جامعه‌ی سرمایه‌داری اشاره می‌کند که موجب ابزارانگاشتن و نه خودبنیادانگاشتن خرده‌سیاست‌ها نزد او می‌شود:

فرجام، پولانتزاس بر کلان‌ضرورت (*macro-necessity*) سلطه‌ی طبقاتی پای می‌فشرد و بر آن بود که گستره‌ی گونه‌گون خرده‌سیاست‌ها (*micro-policies*) را چونان تدبیرها/ابزارهایی زیرکانه و نیرنگ‌کارانه بینداند که با کمک آنها منطقِ مُقدّر این سلطه واقعیت می‌یابد. پس به‌رغم نقد همیشگی او بر فروکاستگرایی اقتصادی و تبیین‌های تاریخی غایت‌باور و نیز با وجود پافشاری او بر اولویت نبرد طبقاتی بر نهادها و ابزارها، او بارها و بارها به یک موضع اگرچه پیچیده اما سرانجام ابزارانگارانه و/یا به رویکردی غایتگرایانه به گزینشگری ساختارهای دولت فروافتاد. او همزمان با اینکه ناهمسازی این خرده‌سیاست‌ها را شرح می‌داد، برای نمونه چنین حرفی هم می‌زد که [گفتاورد از پولانتزاس]: "سازمان‌یابی راهبردی دولت آن را محکوم به عمل کردن زیر سرکردگی یک طبقه یا بخش طبقاتی مستقر در خود دولت می‌کند" [پایان گفتاورد]؛ و سپس تا آنجا می‌رفت که به این طبقه یا بخش، توانایی "مسلط‌سازی افزاری که پیشاپیش منافع آن را تبلور می‌بخشد" را نسبت می‌داد.^{۱۳۶}

می‌دانیم که در نقد نظریه‌ی دولت مارکسیست‌هایی که دولت را بی‌میانجی از منطق سرمایه استنتاج می‌کردند (به‌ویژه مکتب آلمان) و به‌ویژه در اعتراض به جبر مطلق که در نتیجه‌ی این نظریه در تعیین‌یابی شکل دولت دیده می‌شد، انگیزه‌ی طرح بحث از زاویه‌ی نبرد طبقاتی بسیار پررنگ بود، آنچنانکه به شیوه‌های گوناگون سعی می‌شد که بازتاب پیامدها، ابعاد و شکل این نبرد در شکل دولت درج شود؛ شاید نخستین تلاش در این زمینه از آن خود گرامشی و نظریه‌ی سرکردگی او باشد که در آن امر سرکردگی، به‌سان قلمروی راستین تحقق دولت از رهگذر همه‌ی ابزارهای نهادیافته در جامعه‌ی مدنی، همزمان موضوع و محل نبرد طبقاتیست، تا آنجا که او حتا حزب طبقه‌ی کارگر (شهریار نوین) را نیز همچون رزم‌افزاری برای تصرف همین قلمرو نظریه‌پردازی می‌کرد؛ جسپ که به‌شدت ضد منطق‌گرایان و سنت اشتقاقی دولت است، با بازبرد به کارهای کسانی چون آلتفاتر و رُسدلُسکی و اعتراض به اینکه در این مکتب دولت خودبه‌خود به‌سان یک

¹³⁶ Jessop, *State Theory...*, op. cit. 237.

"سرمایه‌دار جمعی مثالی (ایده‌آل)" انگاشته می‌شود که کارکردها و تکانش‌های آن نیز "همیشه پیرو قوانین حرکت سرمایه است"،^{۱۳۷} و سرانجام در آن کل نبرد طبقاتی و تاریخ نیز به "معلول یا اثر خودتحقق‌بخشی منطقی سرمایه"^{۱۳۸} فروکاسته می‌شود، پس از اشاره به نخستین تلاش‌ها برای تبیین ویژه‌بودگی تاریخ و پیکار طبقاتی و فروکاست‌ناپذیری آنها به منطق سرمایه و سهم امر تاریخی جنگ طبقاتی در شکل‌گیری دولت نزد اندیشمندانی چون هیرش و هالووی و پیچوتو و گذار انتقادی کوتاه بر نابسندگی‌های کار آنها، آماده می‌شود تا حرکت پولانتزاس برای تدوین نظریه‌ی دولت بر پایه‌ی خردمقیاس‌بودن، تاریخاً پیشامدواربودن، و برآمدن نبرد طبقاتی بودن قدرت گردآمده در پیکره‌ی دولت سرمایه‌داری را ارج بنهد؛ نقد ساختارگرایانه‌ی پولانتزاس به ابزارانگاران ازبُن از موضع نقد منطق سرمایه برمی‌آید: خودفرمانی نسبی وهله‌های سه‌گانه به سبب آن است که پیرو جبر یک ذات یا وهله‌ی مثالی یکسره-تعیین‌کننده نیستند و این عدم‌تعیین مطلق برآمد جریان مبارزه‌ی طبقاتی در همه‌ی وهله‌هاست، تا آنجا که — چنانکه پیشتر نیز گفته شد، خود دولت — چنانچه در معنای بسط‌یافته‌ی گرامشی درک شود — برآمد شکل و شدت و نوع نیروهای دخیل در پیکار طبقاتیست. با همه‌ی اینها پنداری جسپ هنوز از رده‌ی پولانتزاس بر ذات‌گرایی به‌تمامی خرسند نیست، زیرا او هنوز بر ضرورت کلان «سلطه‌ی یک طبقه» پافشاری می‌کرده است. خرده‌سیاست‌های فوکویی‌ای که قرار بود ذهنیت پردازش نظریه‌ی دولت را از شر کلان‌روایت‌های ذات‌گرایانه آزاد کند، همچنان نزد او تدبیرهایی برای پیشبرد همین سلطه هستند. به‌زبان ساده، او هنوز آنقدرها که باید و شاید فوکویی نیست. به‌باور جسپ، در نظریه‌ی پولانتزاس و به‌رغم تلاش او برای تدوین نظریه‌ی دولتی که در آن دولت از وهله‌ی اقتصاد استقلال نسبی داشته باشد، دولت با وجود خودفرمانی نسبت به منطق سرمایه، باز هم قدرت مستقل ندارد: نزد پولانتزاس پیامد تصادم خرده‌سیاست‌ها هنوز و همچنان تأمین سرکردگی سرمایه است و همین به‌صورت دولت بازتاب می‌یابد؛ بنابراین خرده‌فیزیک‌های قدرت چنانند که گویی در تحقق شکل نهایی دولت، زیرکانه چیرگی طبقاتی خود سرمایه را پیش می‌برند (ابزاری در دست سرمایه‌اند).^{۱۳۹} در واقع به‌تعبیر جسپ، پولانتزاس با آنکه برای رد نظریه‌ی دولت تک‌بعدی و جبرآفرین «منطق سرمایه»‌ای به مفهوم فوکویی خرده‌فیزیک‌های تکینه و تصادفی قدرت نزدیک می‌شود، اما گوهر بحث فوکو را به‌تمامی پیاده نمی‌کند (بگذریم از اینکه جسپ، نمونه‌زد در همان گفتارش پیرامون نمودار فوکو، حتا خود فوکو را نیز به‌تمامی وارسته از انگاره‌ی ایده‌آلیستی ذات نمی‌بیند) و سرانجام در چارچوب درک ابزارانگاران و بازتاب‌انگاران از سرشت قدرت دولت باقی می‌ماند.

¹³⁷ Jessop, *State Theory*..., *op. cit.* 36.

¹³⁸ Jessop, *State Theory*..., *op. cit.* 38.

¹³⁹ Jessop, *State Theory*..., *op. cit.* 256.

پس جسط می‌رود تا اقدام ناتمام پولانتزاس را به پایان برساند؛ او راه آموزگار خود را تا آنجا ادامه می‌دهد که سرانجام به نتیجه‌ی منطقی کنار گذاشتن شیوه‌ی تولید از قلمروی تحلیل می‌رسد؛ نخست آنکه او مفهوم فوکویی را هبرد (استراتژی) را برای تبیین دولت به کار می‌گیرد، بدین ترتیب که دولت چونان فضا یا جای تقابل راهبردهای گوناگون انگاشته می‌شود که به‌طور ساختاری برای برخی از راهبردها نسبت به برخی دیگر پذیرفتاری بیشتری دارد؛ اینجا دولت هرگز به هیچ ذاتی بازمی‌گردد و بازمی‌برد، بلکه ساختار و روش کار آن تعیین‌کننده‌ی ماهیت حادث آن است؛ در واقع پیش از آنکه سیاست دولت برپایه‌ی بازتابی که یک منبع قدرت بنیادین سرمایه در آن یافته تعیین شود، جنگ خود راهبردهای خردمقیاس قدرت در آن جریان دارد و تنها فرایند پیشبرد همین نبرد است که ماهیت آن را تعیین می‌کند؛ نیروهای درگیر در این نبرد باید تشخیص دهند که در هر موقعیت تاریخی حادث، دولت به‌سان یک جا یا محل هم‌رسی راهبردها، بیشتر پذیرای چه راهبردهاییست؛ برین پایه نزد جسط نیز مانند فوکو، قدرت دولت پیش از هر چیز مقوله‌ای مربوط به امر حکمرانی‌ست، نه بیان یا ابزار سیاسی قدرت ذاتی دیگری که در سپهری دیگر، نمونه‌زد اقتصاد، جریان دارد؛ در واقع دولت در چنین تعریفی دارای ویژگی‌گزینه‌گری‌ایست که از یک ذات تعیین‌بخش برین برنمی‌آید، بلکه برآمد روش کار یا ساختار آن است و همین پیشینگی روش کار دولت بر ماهیت آن — تا آنجا که نزد جسط سرشت دولت از لحاظ طبقاتی پیشاپیش تعیین‌نیافته است — دلالت بر پیشینگی نفس حکمرانی دولت بر گردایه‌ی پیرو حکمش دارد؛ دقت کنید که این گزینه‌گری محصول تصمیم یک سوژه‌ی مرکزی (سرمایه، یا کارگزار دولتی آن) نیست، بلکه حاصل عمل خودفرمان ساختارهاست؛ بدین نمط روش کار دولت یا ساختار روابط آن بر هرگونه ذاتیتی در آن پیشی می‌گیرد:

سامانه‌ی دولت قرارگاه (سایت) را هبرد است. می‌توان دولت را به‌سان سامانه‌ی گزینه‌گری را هبرد تحلیل کرد، یعنی سامانه‌ای که ساختار و روش کار آن به روی برخی از انواع را هبرد سیاسی گشوده‌تر است تا برخی دیگر. پس یک نوع خاص دولت، یک شکل معین دولت، و یک شکل ویژه‌ی حکومت، بسته به اینکه نیروها [ای سیاسی] چه راهبردهایی برای به‌چنگ آوردن قدرت دولت پی می‌گیرند، برای برخی از این نیروها دسترس‌پذیرتر از بقیه خواهد بود ... پس، برای نمونه، اگر نیروهای سیاسی پایبند به پیشروی طبقه‌ی کارگر نتوانند آنچنانکه دلخواهشان بود بر عملکرد قدرت دولت تأثیر بگذارند، این هیچ‌جوره نمی‌تواند به‌دلیل سرسختی و لجاجت مطلق و یکسره‌ی دولت بورژوازی در برابر چنین تأثیری باشد؛ بلکه دلیل آن همانا ناکامی آنها در محاسبه‌ی افق منافع در بزنگاه کنونی و/یا در پیگیری آن گونه از راهبردهای سیاسی‌ست که این شکل ویژه دولت نسبت به آنها آسیب‌پذیر است.^{۱۴۰}

جسط همین انگاره‌ی گزینه‌گری ساختاری دولت را، یعنی این قابلیت غیرسوژه‌کتیو آن را که از میان راهبردهای رقیب گوناگون آنی را که با روش کارش در شرایط کنونی هماهنگ‌تر است انتخاب کند،

¹⁴⁰ Jessop, *State Theory...*, op. cit. 260.

تعیین‌کننده‌ی خودفرمانی کارکردهای آن نسبت به قلمروی اقتصاد و قوانین جبراً فرین برساننده‌ی منطق سرمایه می‌داند (همانجا: ۲۶۱). پس قدرت دولت تنها به این دلیل مستقل از اقتصاد یا منطق سرمایه است که مربوط به خود دولت نیست، بلکه برآمد نوع همرسی راهبردهای سیاسی انتخاب شده است: قدرت از آن راهبردهاست و نه از آن دولت (دولت فقط قرارگاه یا جای همرسی این راهبردهاست و قدرتی از خودش ندارد)؛ و این راهبردها نیز پیشاپیش تعیین نشده‌اند، بلکه سرشتی یکسره پیشامدانه و تکینه دارند؛ گزینش راهبرد بهینه به‌عنوان آن خرده‌فیزیک قدرت (کارگری یا بورژوازی، علی‌السویه است) که ماهیت سپسین دولت را تنها پس از گزینش شدن در میان راهبردهای همستیز تعیین می‌کند، نشان از آن دارد که مسئله‌ی اصلی دولت حکمرانی است.

نتیجه‌ی بدیهی این رویکرد همان است که، چنانکه در آغاز این بخش گفتیم، انتظار داریم پولانتزاس نیز بدان برسد: انکار وحدت جوهری سرمایه‌داری و همچون فوکو سخن گفتن از سرمایه‌داری‌ها؛ گرچه پولانتزاس به سبب پایندی نیم‌بند و راستش بلاوجهش به شیوه‌ی تولید تا اظهار آشکار این نگره نمی‌رود، اما رویکرد ساختارگرایانه‌اش که در آن مفهوم ذات یا جوهر یکسره کنار گذاشته می‌شود و هستی اجتماعی به یک سامانه‌ی تک‌تراز تبدیل می‌شود که از ساختارهای خودفرمانی تشکیل شده است، منطقاً باید به این ایستگاه برسد، ایستگاهی که جسپ با جسارت نظری بیشترش آن را چنین گزارش می‌کند:

یک رویکرد راهبردی [به چیستی دولت] ما را بر آن می‌دارد تا درباره‌ی منطق‌های سرمایه‌ی بدیل هم بیندیشیم ... این منطق‌های سرمایه‌ی بدیل را می‌توان برپایه‌ی راهبردهای انباشت رقیب هم و نیز سامان‌های انباشت رقیب هم سنجید ... همانندانه، سپهر نبرد طبقاتی را نیز باید برپایه‌ی طرح‌های سرکردگی‌ای که با هم رقابت دارند و نیز راهبردهای ائتلاف که در رقابت با هم‌مند بررسی کرد ... همه‌ی پدیدارهای سرمایه و طبقه را باید از دیدگاه دوئیدی تعیین ساختاری آنها و رابطه‌ی آنها با مواضع راهبردی همستیز در دیده گرفت.^{۱۴۱} (تأکیدها از اصلند)

در این رویکرد سلطه‌ی طبقاتی سرمایه نیز پیرو ماهیت خود دولت، امری جوهری و از پیش تحقق‌یافته نیست، بلکه رویدادی باز، انعطاف‌پذیر و بیش‌و کم پیشامدوار است؛ شکل این سلطه را نیز پیشاپیش منطق سرمایه تعیین نبخشیده است، بلکه خود گزینشگری راهبردی میان راهبردهای سیاسی رقیب در نتیجه‌ی کارکرد و روش کار ماشین دولت است که به آن تحقق می‌بخشد:

دولت به‌سان یک سامانه‌ی یکسره‌برساخته، از درون همساز، به‌لحاظ سازمانی ناب، و به‌لحاظ کارکردی بسته نیست، بلکه یک سامانه‌ی حادث‌شونده، تضادمند، ترکیبی و نسبتاً باز است؛ پس نمی‌توان هیچ یگانگی جوهری و خودبنیاد درونی‌ای

¹⁴¹ Jessop, *State Theory...*, op. cit. 259.

را به دولت چونان یک گردایه‌ی نهادی نسبت داد ... برین پایه می‌توان گزینشگری راهبردی را همچون شکل سلطه‌ی طبقاتی سیاسی پنداشت که در یک سامانه‌ی دولت معین درنوشته شده است.^{۱۴۲}

بدین‌قرار از دید جسپ شکل دولت یکسره پیشامدانه (حادث) و از-پیش-تعیین-نیافته است؛ اما جسارت جسپ آنقدر هست که این تعیین‌یافتگی و پیشامدانگی را به آنچه سنتاً و به‌ویژه در اندیشه‌ی منطق‌گرایان امری استقرار یافته در ذات دولت انگاشته می‌شده نیز گسترش دهد:

اگرچه برخی نظریه‌پردازان (مانند هیندس و هرست) گویی گاه بر این باورند که میان دولت و قلمروی اقتصاد با یک عدم‌ارتباط ضروری روبرویم، باین‌همه این ارتباط ممکن به نظر می‌رسد اما می‌بایست در جریان پیکار [طبقاتی] ای که نتیجه‌ی آن همیشه پیشامدانه است شکل گیرد. دلیلش این واقعیت است که هم شکل ارزش شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و هم شکل دولت ویژه‌ی آن از جنبه‌های گوناگون تعیین‌نیافته‌اند و هر پیوند یا جدایی‌ای میان آنها یا میان درونه‌ی جوهری آنها به بسیاری عوامل فراسوی سازوکارهای صرفاً صوری [منطق سرمایه] بستگی دارد.^{۱۴۳}

به باور جسپ رابطه‌ی میان منطق سرمایه و شکل دولت به‌تمامی گسیخته نیست، بلکه به‌میانجی نتیجه‌ی نبرد طبقاتی تعیین می‌یابد و شکل ویژه‌ای به خود می‌گیرد که درست به‌اندازه‌ی خود این نتیجه پیشامدانه است. بدین‌قرار شکل دولت، وهله‌ی تعیین‌بخش آن، و نوع و شدت بازتاب سلطه‌ی طبقاتی در آن به پیکار طبقاتی بستگی می‌یابد؛ نتیجه‌ی این پیکار نیز، چنانچه بالاتر دیدیم، به‌صورت رقابت میان راهبردها برای گزینش شدن از سوی روش کار دولت در یک موقعیت معین تاریخی نمودار می‌شود؛ درواقع، راهبردهای هم‌رس و هم‌ستیزی که جسپ آنها را حاملان اصلی قدرت در بر‌سازه‌ی دولت می‌داند، برابری برای مفهوم فوکویی خرده‌فیزیک‌های قدرتمند: تکیه‌هایی مربوط به قلمروی نبرد طبقاتی که گزینش آنها از سوی دستگاه دولت امری یکسره تاریخی و حادث است و هیچ طرح منطقی پیشینی انتخاب آنها را پیشاپیش تعیین نبخشیده است، تا آنجا که به‌گفته‌ی جسپ اگر دولت یک راهبرد پرولتری ویژه را برنگزیند، این نه به‌دلیل سرسختی یا پیش‌سویه‌ی طبقاتی دولت مثلاً در‌مقام کارمند یا مأمور سرمایه، بلکه به‌سبب ناتوانی کارگزاران آن راهبرد (حزب کارگری) در ارزیابی کل مختصات تاریخی‌ایست که این راهبرد خود را به‌سان یک گزینه‌ی معین در رقابت با دیگر نیروهای هم‌ستیز، در آن طرح کرده است. برین پایه دولت بازتاب یک ذات منطقی/اقتصادی و به‌پیرو مقید به مقدرات آن نیست، بلکه به‌طور نهادی از مدار سرمایه جداست و تنها به‌میانجی امر پیشامدانه و تاریخی نبرد طبقاتی با آن ارتباط می‌یابد؛ جسپ، پیرو پولانتزاس، این جدایی نهادی اقتصاد و سیاست را مهم‌ترین ویژگی و درحقیقت ویژگی سرشت‌نمای شکل دولت سرمایه‌داری

¹⁴² Jessop, *State Theory...*, op. cit. 316.

¹⁴³ Jessop, *State Theory...*, op. cit. 206.

می‌داند، تا آنجا که "شکل‌های ویژه‌ی این جدایش را متغیر اصلی دوره‌بندی صورت‌بندی‌های اجتماعی سرمایه‌داری" می‌انگارد.^{۱۴۴}

این وابسته‌شدن شکل دولت (دوره‌بندی صورت‌بندی اجتماعی) به نتیجه‌ی نبرد طبقاتی، که از رهگذر کشمکش راهبردهای رقیب برای به‌کارگرفته‌شدن در دستگاه دولت نمودار می‌شود، دست‌آخر بدان می‌انجامد که جسپ دوره‌بندی را برپایه‌ی راهبرد انباشت تحلیل کند، راهبردی که پس از رقابت همه‌ی راهبردها برای سرکرده‌مندسازی کل مدار انباشت انتخاب شده است؛ او این رویکرد را بدیلی در برابر دو دیدگاه افراطی‌ای می‌انگارد که هر کدام به شیوه‌ای انعطاف‌پذیری منطق سرمایه را ناممکن می‌سازند:

چه بر مسئله‌ی کلی زمانبندی (timing)، ماهیت و موفقیت گذارها [از یک صورت‌بندی به دیگری] تمرکز کنیم، چه بر بازسازماندهی مدار سرمایه در واکنش به بحران‌های کلان‌گستره و بلندمدت، و یا بر بازسازی دستگاه دولت، دشوار خواهد بود که بدون در چشم‌داشتن تغییرات در راهبرد انباشت، تبیین قانع‌کننده‌ای به دست دهیم. راستی به نظر می‌رسد که در هر کوششی برای [ارائه‌ی تبیینی از] دوره‌بندی، تحلیل این دگرگونی‌ها [ای راهبرد انباشت] بسیار مفید است، زیرا به ما کمک می‌کند تا هم از جبر صلب «منطق سرمایه» بپرهیزیم و هم از انکار صرف و ساده‌ی هر تغییر معناداری در سرشت رابطه‌ی سرمایه. اما طرح پرسش دوره‌بندی برپایه‌ی این مفهوم، مسائلی را پیرامون ترازهای تجرید پیش می‌کشد. به‌ویژه این پرسش که چگونه باید گذار از یک راهبرد انباشت مسلط را بازشناخت؟ ... [برای نمونه] آیا حرکت از یک مرحله‌ی کینزگرایی به مرحله‌ی دیگر به معنی تغییری در سرشت سرمایه‌داریست؟ پُر پیداست که پاسخ ما بستگی دارد به تراز تجرید یا پیچیدگی (انضمامیت، complexity) ای که سرمایه‌داری را بر پایه‌ی آن تعریف می‌کنیم.^{۱۴۵} (افزوده‌ها] از منند)

مشکل تراز تجرید بیش از هر کسی مشکل کسانی چون خود جسپ است که به دلیل زمینه‌های پس‌اساختارگرایانه‌ی اندیشه‌شان نمی‌توانند توضیح دهند که آنچه در هر مرتبه‌ی بالاتر تجرید بدان می‌رسند، اگر یک ذات یا جوهر مجرد برای هستی اجتماعی در تراز برتر از واقعیت بی‌میانجی نیست، پس دقیقاً چیست؟ تعریف فوکویی دولت به‌سان مکان هم‌رسی راهبردهای تکینه و گزینش پیشامدانه‌ی نیروی درخورتر، خودبه‌خود نمی‌گذارد که تراز برتر تجرید چیزی چون ذات یا منطق شکل‌دهنده به دولت باشد؛ در نتیجه گزینه‌ی چون نمودار فوکو یا ماشین/انتزاعی دلوز مطرح می‌شود که گویا باز هم برای جسپ بیان دیگرگونه‌ای از یک فروکاست ذات‌گرایانه‌اند؛ تا آنجا که با سرمایه‌داری سروکار داریم، فرایند تجرید سرانجام ناگزیر باید ما را به چیز ذاتی و گوهرانه‌ای چون «شیوه‌ی تولید» برساند، و این همان دشواره‌ایست که به‌روایت جسپ پولانتزاس نیز دست‌آخر نتوانست از پس آن برآید؛ اما در این مرحله از بحث، خود جسپ که فوکویی‌گری را بیشتر و جسورانه‌تر از پولانتزاس پیش می‌برد و بیش‌وکم به گذر از مرزهای ساختارگرایی

¹⁴⁴ Jessop, *State Theory...*, op. cit. 206 & 344.

¹⁴⁵ Jessop, *State Theory...*, op. cit. 204.

به سوی پسا ساختارگرایی می‌رسد (تا آنجا که به روشنی با کلیت‌زدایی و ذات‌زدایی از قدرت، سرشت قدرت را در برهنه‌ی پیشامدانه‌ی خرده‌فیزیک‌های قدرت — راهبردهای سیاسی تضمین‌کننده‌ی انباشت در مدار سرکردگی‌یافته‌ی سرمایه — باز می‌یابد) عملاً سکوت می‌کند؛ اگر پولانتزاس، با یک‌جور تعصب آیینی به آموزه‌های مارکس، بیهوده می‌کوشد تا در عین پایبندی به ساختارگرایی، سطح وحدت صورت‌بندی‌های اجتماعی را همچنان در مفهوم کلیدی‌ای چون شیوه‌ی تولید بجوید (و سرانجام، درحالی‌که نگاه ساختارگرایانه‌اش بر نقد لایه‌بندی ایده‌آلیستی هستی‌اصرار دارد، نمی‌تواند توضیح دهد که فراتر از بُعد شناختی این پرسش، نسبت هستی‌شناختی این دو تراز مترتب‌تجربید چیست) جسپ تقریباً یکسره از موضوع می‌گذرد؛ او به روشنی بیان می‌کند که در دیدگاه‌گزینه‌ی راهبردی موردنظر او، این فرض جزمی را که تغییری در سرشت رابطه‌ی سرمایه امکان‌پذیر نیست باید کنار گذاشت؛ اما آیا این درست به معنای آن نیست که می‌توان همچون فوکو از سرمایه‌داری‌ها سخن گفت؟ بنابراین وقتی درباره‌ی گوناگونی صورت‌بندی‌های کینزی استوار بر راهبرد انباشت فوردی حرف می‌زند، این پرسش که آیا این دگرگونی‌های تاریخی و جغرافیایی به معنای تغییری در سرشت سرمایه‌داریست را به سطح تجربید «تعریف» سرمایه‌داری مشروط می‌کند؛ اینجا در واقع با نوعی اصالت‌گفتمان روبرویم: در یک نظام مفهوم‌پردازی سرمایه‌داری، تغییر صورت‌بندی‌ها یا همان دوره‌بندی سرمایه‌داری می‌تواند متضمن وحدت آنها در یک سرشت یکسان باشد و در نظامی دیگر به معنی دگرگونی سرشتین رابطه‌ی سرمایه؛ در واقع آنچه اینجا مشکل‌زا است، تعیین جایگاه منطقی خود سرشت یا ذات/جوهر سرمایه‌داریست، جایگاهی که در ساختارگرایی و به‌طرز اولی در نظریه‌ی قدرت فوکو تکلیفش روشن است.

پنداری اگر دشواری یافتن آنچه به‌راستی در سرمایه‌داری ذاتی و گوهریست — و به‌دیگرگفتار معمای چگونگی وحدت‌یابی صورت‌بندی‌های اجتماعی گوناگون و گاه یکسره متفاوت در تراز بالایی از تجربید — از یکسو ساختارگرایی را هر روز بیش از گذشته به کنار گذاشتن مفهوم شیوه‌ی تولید می‌راند و از دیگرسو نظریه‌پردازان دو-جوهر‌باور (منطق سرمایه‌ای و منطق قلمرویی/دولت‌ساز) را به فهم دوره‌بندی برپایه‌ی فرض وجود عاملی یکسره بیرون از مفهوم شیوه‌ی تولید سوق می‌دهد، ما ازبُن با دو نسخه از یک پاسخ روبرویم؛ به‌هرروی سرمایه‌داری تاریخیاً موجود اریگی و هاروی نیز هم‌نهاد پیشامدانه‌ی دو منطق مستقل است؛ پیشتر نیز گفته شد که اگر به‌همان ترتیبی که اریگی منطق قلمرویی را به ساحت گوهرانه‌ی سرمایه‌داری افزود، شمار این منطق/جوهر را به‌فراخور چارچوب مفهومی خود باز هم افزایش دهیم (منطق دینی، منطق فرهنگی و ...)، دست‌آخر یک بسگانه‌ی جوهری برآمده از توازی و تصادم چندین منطق هم‌پایه‌ی قدرت پیش‌رو داریم که سرمایه‌داری منتجه‌ی هم‌رسی تاریخیاً حادث آنهاست؛ هر تغییری در هم‌رسی، آرایش یا شدت و ضعف اثر این جوهر/نیروهای خرد در یک پیکره‌ی انضمامی قدرت، می‌تواند صورت‌بندی‌های

اجتماعی گوناگونی بیافریند که هیچ دلیل مشخصی برای آنکه همه‌ی آنها را زیر نام یگانه‌ی «سرمایه‌داری» قرار دهیم در دست نیست. درین میان نکته‌ی جالبی هست که باید بدان اشاره کرد: دیدیم که مفهوم‌پردازیِ دوجوه‌ربوران از دگرگشت سرمایه‌داری، به‌وارونِ تبیینِ کسانی چون پولانتزاس و جسپ که به تکینگیِ پیشامدانه‌ی صورت‌بندی‌های واقعاً موجود متمایل است، به یک الگوی تکراربنیاد در قالب بیکران بد می‌گراید، الگویی که شکلِ واحدِ تکرارشونده‌ی آن به‌روشنی مانعِ برداشتِ پسامدرنیستی از این مفهوم‌پردازیست. همانطور که در جای خود گفته شد، آنچه یک زنجیره‌ی بیکران بد را تضمین می‌کند، توهم یک جوهرِ ایجابی پایدار است که از ازل تا ابد استمرار داشته است: امتناع یا تناقضی که جوهرِ راستین یک چرخشِ بیهوده است انکار می‌شود و در عوضِ آن وهم یا رؤیای یک جوهرِ کاذب، آن حرکتِ چرخشی را چونان یک گسترشِ خطی بی‌پایان درمی‌آورد؛ برای نمونه دیدیم که تونی اسمیت یک جور گوه‌رانگی به امرِ جهانی‌شدن می‌بخشید، گوه‌ری مثبتِ خودتحقق‌بخشی که گویا پس از فسخ سرمایه‌داری نیز دوام خواهد داشت، آنچنانکه به‌عنوان بدیلِ جهانی‌سازیِ سرمایه‌داری و در مقامِ پایان‌بخشِ یک بیکران بد تماشاگرِ یک جهانی‌سازیِ مارکسی خواهیم بود. برابرِ این جوهرِ اثباتیِ اسمیت، نزدِ اریگی و هاروی بیش‌وکم/امپریالیسم را داریم و درست به‌همین دلیل بود که نزدِ هر دوی آنها امپریالیسم چیزی مازاد بر سرمایه‌داریِ انگاشته می‌شد: گوه‌ری که پیش از سرمایه‌داری نیز بوده است و در عصرِ سرمایه‌داری، از رهگذرِ بهینه‌سازیِ برهنه‌ی دو منطقِ سرمایه‌ای و قلمرویی (و در صورتِ تعمیم‌پذیری بحث، چند منطقِ دیگر)، در تلاش برای خودتحقق‌بخشی و خودآشکارسازیِ آرمانی خویش است. اینجا درِچه‌ی بدیعی به‌سوی سنجش تاریخ ادبیات سیاسی و نقادانه‌ای که زیر نام «چپ ضدامپریالیستی» فراهم آمده است گشوده می‌شود: در این ادبیات، امپریالیسم اصولاً چونان گوه‌ری مثبت و خودآشکارساز درک می‌شود و بدین‌قرار ما با یک گفتمانِ طرفیم که کارکردش تضمینِ آشکارشدنِ حقیقتِ هولناکِ یک امتناع است و گذشته از کارکردهای سیاسی و تاکتیکیِ آن، طبیعتاً در زنجیره‌ی بیکران بد بازتاب می‌یابد (من به‌زودی در نوشته‌ی مجزایی به بحث درباره‌ی چیستی پدیده‌ی چپ ضد/امپریالیستی بازخواهم گشت)؛ نکته‌ی دیگر آنکه وهمِ یک جوهرِ ایجابی همان عاملی‌ست که از آشوبِ پسامدرنیستی خرده‌گوه‌ری متکثر، یک بیکران بد می‌سازد؛ به زبانی لکانی، اگر سوژه توان خیالبافی درباره‌ی وجود چنین جوهرِ مثبتی را نداشته باشد و نتواند زنجیره‌ی کاذب و بیکرانِ میل به تحققِ آن را شکل دهد، حقیقتِ «ذات چونان فقدان» را به‌صورت ترومای «فقدانِ ذات» تجربه می‌کند و در نتیجه ما با روایتی شیزوفرنیک از فرگشتِ پیکره‌های اجتماعی، با گزارشِ ملغمه‌ای از سرمایه‌داری‌ها، روبرو خواهیم شد که به مجموعه‌ی خوانش‌های پسامدرنیستی از تاریخ می‌گراید؛ افولی‌ها که انگاره‌ی امپریالیسم را کنار می‌گذارند، اگرچه دیگر توان همبسته‌سازیِ وهمانیِ یک بیکران بد را ندارند و به‌تعبیری موقتاً از شرِ یک تسلسلِ شوقی بیهوده رها می‌شوند، اما به‌بهای این رهایی نامیانجی‌مند، در خوانش تاریخِ فرگشتِ اندامواره‌ی اجتماعی دقیقاً دچار همین شیزوفرنی تحلیلی می‌گردند، اگرچه زمختیِ ابژه‌های

گفتمانی آنچه خودشان به اسم "چپ ضدامپریالیستی" گاه به آن می‌تازند، به‌ویژه در شرایط تلاطم اجتماعی، سیمای حق‌به‌جانب کودنانه‌ای به آنها می‌دهد: آنها در باور به ویژگی‌های اقتصادی پنجگانه‌ای که لنین در توصیف صرفاً اقتصادی امپریالیسم برای بازشناسی این پدیده به دست داد، با لنین در توافقند و به‌وقت خودش به‌سیما با امپریالیست‌ها سر‌ستیز دارند، اما در این باور که امپریالیسم به همین خصوصیات فروکاستنی‌ست و ازینرو، به‌وارون پنداشت‌اریگی و یارانش، یک عَرْض تاریخی مفهوم‌پردازی‌شده برای قلمروی نظری بحث دوره‌بندی سرمایه‌داریست — عَرْضی که در نوع تاریخی معینی از مفصل‌بندی اقتصاد جهان ایفای نقش می‌کند و بس — درمقابل لنین با خود امپریالیست‌ها به توافق می‌رسند.

* * *

بااین‌همه این تنها ذات‌ناباورانی مانند جِسْپ نیستند که امکان "تغییر معناداری در سرشت رابطه‌ی سرمایه" را انکار نمی‌کنند؛ درست در ایستارِ روبروی آنها، ذات‌باورانِ کمابیش راست‌کیش و سرِموضعی هم هستند که برای تبیین امرِ دوره‌بندی به سراغ انگاره‌ی انعطاف ذات می‌روند. اما هم از نظر سازگاری منطقی و هم به‌لحاظ انسجام تجربه‌ی حسّانی انتظار می‌رود که این «انعطاف ذات» برای ذات‌گرایان، خودبه‌خود به وضع یک ذات یا جوهرِ ایجابی بنیادین‌تر بینجامد: زیرستای بنیادی‌تری که آنچه تاکنون ذات پنداشته می‌شد، تنها بر شالوده‌ی آن می‌تواند دگرگون شود؛ راست آنکه در خوانش ایجابی از ذات/جوهر، اطلاق هرگونه نَرْمَش هستی‌شناختی یا دگرگونی‌پذیری به ذات، خیانت به مفهوم ذات است؛ اینجور وقت‌ها سامانه‌ی مفهومی خوانشِ موردنظر، برای نغلتیدن به ایستارهای پسامدرنیستی، خودبه‌خود انگاره‌ی جدیدی را در جایگاه ایفای نقش ذات یا جوهرِ خودتحقق‌بخش هستی اجتماعی، در ترازِ بازم مجردتر وضع می‌کند؛ به عبارت دیگر، اگر دوره‌بندی یا فرگشت تاریخی یک هستی اجتماعی با بازُبرد به انعطاف‌پذیری ذات/جوهرِ ایجابی آن تحلیل شود، سامانه‌ی تحلیلِ موردنظر خودکارانه یک ترازِ تجرید عالی‌تر از آن جوهر/ذات ادعایی وضع می‌کند تا انسجام آرایه‌ی تجرید و تحلیل حفظ شود، وگرنه چرخش به پساساختارگرایی و پسامدرنیسم ناگزیر خواهد بود؛ نمونه‌زدِ وقتی فاین و هریس، در اعتراض به پولانتزاس — که دیدیم دوره‌بندی را امری تنها مربوط به تراز انضمامی صورت‌بندی اجتماعی می‌داند — سرمایه‌داری را در تراز مجردتر شیوه‌ی تولید دوره‌بندی می‌کنند، آیا عملاً از همین تغییر سرشت سخن نمی‌گویند؟

نزد [پولانتزاس] تنها می‌توان صورت‌بندی‌های اجتماعی انضمامی را واجد تاریخی منقسم به مراحل پنداشت ... ما بر این باوریم که کارکردهای صورت‌بندی‌های اجتماعی را تنها می‌توان چونان معلول‌های انضمامی تکامل شیوه یا شیوه‌های تولید فهمید. همانندانه، پیشرفت تاریخی صورت‌بندی‌های اجتماعی نیز تنها به‌سان معلول دگرگونی‌های

شیوهی تولید فهمیدنی‌ست. این دگرگونی‌ها شامل جایگزینی یک شیوهی تولید با دیگری، مفصل‌بندی شیوه‌های تولید گوناگون در فرایند گذار، و دگرگونی‌هایی درون یک شیوهی تولید از یک مرحله به مرحله‌ی دیگر می‌شوند.^{۱۴۶}

و سپس خودشان بی‌درنگ به دشواره‌ای که با این رویکرد ایجاد می‌شود اشاره می‌کنند:

گرچه یک شیوهی تولید، چنانکه گفته شد، برپایه‌ی روابط ویژه‌ای تعریف می‌شود، اما این بدان معنا نیست که هیچ تغییری نمی‌تواند درون یک شیوهی تولید روی دهد. وجود چنین تغییراتی پیش‌نیازِ بایسته‌ی دوره‌بندی شیوهی تولید به مراحل [گوناگون] است. اما دو پرسش مهم در تعریفِ مراحلِ یک شیوهی تولید پیش می‌آید. نخست اینکه دگرگونی از یک مرحله به مرحله‌ی دیگر مستلزم چه نوع تغییراتی‌ست، و این تغییرات چه تفاوتی با آن نوع تغییراتی دارند که در دگرگونی از یک شیوهی تولید به دیگری جریان دارند. دومی پرسش علیت است؛ یعنی این پرسش که چه پویا یا نیروی محرکی در پسِ دگرگونی از یک مرحله به مرحله‌ی دیگر در کار است.^{۱۴۷}

اگر مشخص‌کننده‌ی شیوهی تولید به‌سان یک تراز ذاتی هستی اجتماعی، گونه‌ی ویژه‌ای از روابط تولید است، چگونه ممکن است که این روابط دگرگون شوند، اما همچنان بتوان از تداوم همان شیوهی تولید سخن گفت؟ پرسش بنیادین دقیقاً همین است و ساختارگرایی چون آلتوسر و پولانتزاس، و در حدی افراطی‌تر جُست، با انتقال تراز تحلیل به صورت‌بندی اجتماعی، درست همین دشواره را دُور می‌زنند. البته آنها گام مثبتِ موقتی برمی‌دارند به‌سوی آنکه امر ذاتی بودن شیوهی تولید را درخورتر تعریف کنند، اما خیلی‌زود از آن پا پس می‌کشند: چنانکه بالاتر دیدیم، پولانتزاس که برای فهم دوره‌بندی سرمایه‌داری بر اهمیت عامل نبرد طبقاتی تأکید داشت، طبیعتاً برای حفظ انسجام نظریه‌ی خود، این نبرد را تنها در همان سطح صورت‌بندی اجتماعی می‌جُست و هرگز به وجود پیکار طبقاتی در ترازِ بیش‌مجرد شیوهی تولید باور نداشت؛ اما فاین و هریس، با بازبُرد به سرمایه‌ی مارکس، می‌کوشند تا نشان دهند که نبرد طبقاتی در همان تراز ذاتی شیوهی تولید نیز در جریان است و برین پایه‌ی ابتدای دوره‌بندی بر دگرگونی در شیوهی تولید نافی اهمیت این نبرد در تعیین مراحل گوناگون شکل دولت نیست؛^{۱۴۸} به‌راستی این تلاش آنها بیشتر مانند تدبیری برای نیفتادن در تله‌ایست که به‌دیدهای مخالفان منطق‌گرایان و اشتقاقی‌ها در آن افتاده‌اند و آن همانا در حساب‌نیابردن امر نبرد طبقاتی در بررسی تاریخمندی سرمایه‌داری و دوره‌بندی شکل دولت آن است؛ به‌همین دلیل حاصل این جستجوی نبرد طبقاتی در تراز شیوهی تولید به‌سرعت در کلیت پژوهش آنها گم می‌شود؛ تا آنجا که به همین اشاره‌ی گذرای آنها مربوط است، نشانه‌هایی از حقیقت را تماشا می‌کنیم، چون نبرد طبقاتی چیزی جز نمود اجتماعی یک امتناع یا تناقض منطقی نیست و چنانکه بارها گفتیم، من همین امتناع را امر ذاتی سرمایه‌داری می‌دانم: سرمایه‌داری یک امکان‌ناپذیری منطقی‌ست که اگر هم‌اکنون

¹⁴⁶ Fine & Harris, *Rereading Capital...*, *op. cit.* 104-105.

¹⁴⁷ Fine & Harris, *Rereading Capital...*, *op. cit.* 106.

¹⁴⁸ Fine & Harris, *Rereading Capital...*, *op. cit.* 107.

ممکن شده است به دلیل فاصله‌گیری‌اش از ذات خودش است؛ شیوه و شدت همین فاصله‌گیری تعیین‌کننده‌ی شکل دولت و دگرگشت تاریخی صورت‌بندی اجتماعی سرمایه‌داریست؛ این مدعا در بخش‌های سپسین این دنباله دقیق‌تر کافیه خواهد شد؛ باری، هرچند پاره‌ای که فاین و هریس برای تضمین گفته‌ی خود از مارکس آورده‌اند، چندان استوارنده‌ی سوبیه‌ی نظری موردنظر ما نیست و برای تقویت این سوبیه می‌توان بیشتر و بهتر از آن را نزد مارکس یافت (کاری که در آینده خواهیم کرد)، اما اگر اشاره‌ی آنها به ذاتی/جوهری بودن تضاد طبقاتی دلالتهای حرکتی نظری برای فهم ذاتیت یک/متناع در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بود، می‌توانست تکانش اندیشگانی امیدبخشی باشد؛ بااین‌همه همانطور که گفته شد، این واکنش دفاعی اضطراری و زودگذر آنها در برابر جبهه‌ی روبروی منطگرایان (به‌ویژه ساختارگرایان)، بی‌درنگ جای خود را به برداشتی/یجابی از ذاتی/جوهری بودن شیوه‌ی تولید می‌دهد. در نتیجه تنها اندکی سپس‌تر آنها برداشت خود از چیز گوه‌رانه در تراز شیوه‌ی تولید را که کانون امر دوره‌بندی‌ست، به‌روشنی می‌گویند:

اگرچه ما تاکنون سنجه‌ی خود برای دوره‌بندی را چه‌بسا روشن و بی‌پرده گفته‌ایم، اما این سنجه را دلخواهانه از غیب درنیآورده‌ایم. این سنجه را پیشرفت مادی خود شیوه‌های تولید ایجاد می‌کنند. نمونه‌زد، تحلیل ما از سرمایه‌داری کمکمان می‌کند تا دریابیم که این شیوه‌ی تولید به‌گونه‌ای روزافزون اجتماعی‌سازی تولید را به‌سان پیش‌نیاز تاریخی سوسیالیسم گسترش می‌دهد.^{۱۴۹}

می‌بینیم که باز جوهری/یجابی در بیخ‌و‌بن سطح تحلیل فرضاً ذاتی شیوه‌ی تولید فاین و هریس حضور دارد؛ این جوهری‌یجابی خودبه‌خود وضع می‌شود تا آنها از پس دشواری پیش‌گفته (فهم دگرگونی سرمایه‌داری برپایه‌ی انعطاف و تغییر در سطح ذاتی و سرشتین شیوه‌ی تولید، در عین حفظ سرمایه‌داری به‌سان یک کلیت مجرد) برآیند؛ راستش در گزارش آنها آنچه جایگاه گوه‌ره‌ی سرمایه‌داری را به خود اختصاص می‌دهد دیگر نه شیوه‌ی تولید، بلکه مقوله‌ی اجتماعی‌سازی تولید است که به‌تقریب نزدیک به گوه‌رانگی‌انگاره‌ی جهانی‌سازی نزد تونی اسمیت است؛ در این گزارش اجتماعی‌سازی به‌سان زیرستایی که در دوره‌ی سرمایه‌داری خود را تدریجاً آشکار می‌سازد تا زمینه برای گذار به سوسیالیسم فراهم شود تصویر می‌گردد: جوهری که سوسیالیسم آن را از سرمایه‌داری تحویل می‌گیرد تا اینبار بدون تناقضات سرمایه‌داری (بدون مانع مالکیت خصوصی بر ابزار تولید)، آن را به‌نحو عالی تحقق بخشد. اینجا شاهد سوءتفاهمی درباره‌ی تضاد اجتماعی‌سازی تولید و مالکیت خصوصی — تضاد بحران‌ساز بنیاد تولید سرمایه‌داری — هستیم که یکسره از سرشت همان تلقی کمابیش چیزواره‌شده از تضاد نیروی کار و سرمایه است: «اجتماعی‌سازی» تولید جوهری‌ست که روابط مالکیت موجود مانع تحقق سازگار و به‌آشتی آن می‌شود؛ برای آشکارگی عالی این جوهر، باید این مناسبات که سدی پیش روی گسترش آن ساخته‌اند از میان برداشته شوند، درست همانگونه

¹⁴⁹ Fine & Harris, *Rereading Capital...*, op. cit. 109.

که پنداشته می‌شود که نیروی کار جوهری مثبت است که در بند سرمایه گرفتار شده است و برای آزادی و خودتحقق بخشی با-خودبه‌آشتی، خودآگاهانه و خلاقانه‌اش باید رابطه‌ی سرمایه را فسخ کرد؛ چنانکه در بحث انتقادی خود پیرامون تلاش نظری تونی اسمیت برای پاسخ به پرسش چپستی «ذات ارزش» در ضابطه‌ی عام سرمایه گفتیم، در این خوانش از تضاد به یکی از دو قطب تضاد جوهریت و درواقع قداست داده می‌شود (نیروی کار، اجتماعی‌سازی) و دیگری در جایگاه شر یا مانعی که رفع آن رسالت تاریخی طرف روبروست، برنشانده می‌شود؛ حال آنکه چیزی جوهری‌تر و ذاتی‌تر از خود این تضاد در کار نیست؛ در این تضادها درواقع با موجودیتی سروکار داریم که تنها به‌شکلی بیگانه از خودش می‌تواند وجود داشته باشد و درست همین بیگانگی است که همچون تضاد میان دو چیز نمودار می‌شود؛ همانگونه که بالاتر نیز گفته شد، نیروی کار یک جوهر/یجابی خودتحقق‌بخش در فرایند ارزش‌افزایی نیست که با مزاحمی به‌نام سرمایه در تعارض قرار گرفته است؛ بدون بیگانگی‌ای که سبب می‌شود نیروی کار خودش را به‌صورت بیگانه‌ی یک چیز، سرمایه، در بیرون از خویش مشاهده کند، خود نیروی کار هم وجود نخواهد داشت؛ نیروی کار خودش محصول فرایند بیگانگی است و رفع فرایند بیگانگی‌ای که سرمایه را چونان جوهری مستقل جعل می‌کند، همزمان رفع خود نیروی کار نیز خواهد بود؛ آنچه گوهرانه است نه نیروی کار و نه سرمایه، بلکه فرایند ناگزیر بیگانگی است که این دو را به‌صورت وهمی دو هستنده‌ی متمایز در برابر هم قرار می‌دهد؛ همانندانه در خود اجتماعی‌سازی هیچ چیز گوهرانه‌ای نیست؛ واقعیت اجتماعی‌سازی ناگزیر باید در هیئت بیگانه‌ی روابط مالکیت خصوصی پدیدار شود؛ در صورت لغو مالکیت خصوصی، خود اجتماعی‌سازی نیز ناپدید خواهد شد؛ به‌دیگرگفتار، اجتماعی‌سازی تنها به‌شرطی وجود خواهد داشت که به‌صورت روابط مالکیت خصوصی در تقابل با خویش قرار گیرد؛ آنچه پس از انحلال مناسبات مالکیتی موجود در دست خواهد بود (یعنی حتا فراتر از سوسیالیسم، در مرحله‌ی بالایی کمونیسم)، یک اجتماعی‌سازی آرمانی و به‌آشتی نیست، بلکه پایان آن است: مشخصه‌ی شرایط آرمانی موردنظر مارکسیست‌ها که با فسخ کامل مالکیت خصوصی فرا می‌رسد، بیش از آنکه خودسازگاربودن یک تولید اجتماعی باشد، پایان کار است. البته این حقیقت تعارضی با این گفته‌ی دیرینه‌ی مارکسیستی ندارد که اجتماعی‌سازی پیشینه‌ی تولید، پیش‌نیاز گذار به سوسیالیسم است، چون نسبت منطقی میان برابردگی هرچه‌بیشتر یک جوهر دروغین از یکسو و هرچه‌ممکن‌ترشدن انحلال آن از دیگرسو، بسنده بدیهی به چشم می‌آید؛ با این‌همه، ضمن اینکه نمی‌توان حدی با دقت معنادار ریاضی برای کمال این بلوغ مادی تعیین کرد، تجربه نیز نشان داده است که این نسبت قطعیت ندارد و بیشتر به یک ساده‌سازی تجربیدی برای نمایش‌گریان تضاد اجتماعی‌سازی و مالکیت خصوصی به‌سان امتناعی که باید هرچه‌زودتر رفع شود مانده است؛ در این رفع‌شدن، نادرست‌ترین نتیجه‌گیری همانا پنداره‌ی تداوم جوهری خود اجتماعی‌سازی است. حقیقت این است که این ارزش خودمبیین اجتماعی‌سازی که بدان جایگاه گوهرانه می‌بخشد، مربوط به بیان/ند/موارگی در آن است: مفصل‌بندی‌ای که بر تداوم زندگی در یک مرتبه‌ی بالای

برخالی دلالت دارد. به هر روی در هر بیکران بد بیانی از اندامواری جایگاه جوهری می‌یابد و قداست پیدا می‌کند (این در خود استعلای ارزش زیست‌شناختی ماده‌ی زنده، و سهم آن در ایجاد توهم گوه‌رانگی نیروی کار، به روشنی دیده می‌شود)؛ اینجا باید تأکید جسپ بر انتقال مفهوم گرامشیستی سرکردگی به سطح تولید (سرکرده‌مندسازی مدار سرمایه — تعبیری دیگر از اجتماعی‌سازی گسترده‌ی تولید — به رهبری یک بخش پیشتاز و از رهگذر یک راهبرد انباشت درخور) را به یاد آورد که در واقع تناسب مفهومی میان اجتماعی‌سازی تولید و سرکردگی یک اندامواره را نشان می‌دهد؛ در خود نظریه‌ی سرکردگی گرامشی نیز، انتقال‌پذیری سرکردگی از سرمایه‌داری به سوسیالیسم، دلالت بر ایجاب یک زیربنای مابعدالطبیعی یا جوهر مستمر در یک پیشرفت ممتد تاریخی به‌سوی خودآشکاره‌سازی به‌آشتی آن دارد، آنچنانکه گویی سرکردگی جوهری‌ست که در سوسیالیسم، رسته از تناقضات سرمایه‌داری، به شکل بهینه و سازگار تحقق می‌یابد.

باری، چنانکه بارها گفته شد، نقد ذات‌زدایی در رویکرد مارکسیست‌هایی چون پولانتزاس و جسپ، مرا قانع به پذیرش ماده‌گرایی زمخت آن ذات‌گرایانی نمی‌کند که در بنیاد استمرار/ ارزش یک جوهر مادی و اثباتی خودآشکار ساز را بازمی‌یابند، گوهره‌ی اندامواری که گویا اگر کژواری شکل پدیداری/ش رفع شود با خود به آشتی می‌رسد (نیروی کاری که پس از سرمایه‌داری، فارغ از بیگانگی عهد استثمار طبقاتی، اکنون امر کار و تولید را چونان خودتحقق‌بخشی خویش، به‌سان آزادسازی گوهره‌ی وجودی/ش، ادامه می‌دهد؛ یا جهانی‌سازی‌ای که پس از رفع سرمایه‌داری، بدون تناقض و بیگانگی به‌شکلی آرمانی و در آشتی با هستی اجتماعی رُخ می‌نماید؛ یا اجتماعی‌سازی‌ای که در روزگار سرمایه‌داری گسترش می‌یابد تا سرانجام برای آزادشدن از موانع رشد آرمانی‌اش — مالکیت خصوصی — تحقق برین خود را در سوسیالیسم جستجو کند)؛ به دیده‌ی من وقتی سخن بر سر هستی اجتماعی سرمایه‌داریست، جوهر نه آن حقیقت مجردی که خود را تحقق می‌بخشد، بلکه یک انحراف یا «پرهیز از خودآشکارگی/خودتحقق‌بخشی» ذاتیست؛ به گزاره‌ای دیگر، برای آنکه آن واقعیتی وجود داشته باشد که منطق سرمایه جوهر/ذات آن است، این جوهر/ذات نباید به‌تمامی تحقق یابد.

گزاره‌ی اخیر از دو جهت می‌تواند نقض شود: یکی اینکه منطق سرمایه جوهر/ذات واقعیت نیست، و دیگری اینکه پویش خودبنیاد این جوهر/ذات در جهت اثبات خود یا تحقق‌بخشی به خود است؛ راستی وقتی به تقابل این نظریه‌های دولت و دوره‌بندی نگاه می‌کنیم، سرانجام هر کدام از هر مسیر ممکن در یکی از این دو نقیض فرود می‌آیند؛ به روشنی شاهد گسترش برخالی طرح یک بیکران بد به تقابل دو رویکرد نظری متضاد هستیم که قرار بود خود دوره‌بندی سرمایه‌داری را چونان یک بیکران بد تحلیل کنند؛ البته پُر پیداست که اینجا نیز برای شکل‌گیری این مرتبه‌ی بالاتر برخالی بیکران بد، انکار یک حقیقت جوهری ناظر بر یک امتناع ضرورت دارد، حقیقتی که در همان گزاره گزارش شده است؛ به تقریب چیزی مانده‌ی این

ادعای اساساً لنینی که گذشته از آنکه فرضیه‌ی جایگزینی ادواری جنگ و صلح به‌عنوان برآمد نظریه‌ی فراامپریالیسم کائوتسکی یک بیکران بد را وضع می‌کند، خود طرح این نظریه در زمینه‌ی نظری و سیاسی سوسیال‌دمکراسی وقت اروپا نیز موقوم یکی از دو قطب اصلی تشکیل‌دهنده‌ی یک بیکران بد عالی‌مرتبه‌تر است که لنین از آن به اپورتونیسیم در جنبش کارگری تعبیر می‌کیرد؛ برای نمونه باید بررسی کرد و دید که آیا این نظریه به یکی از آن دو قطب همیشه‌ملعون موردنقد لنین، *اراده‌گرایی* و *خودبه‌خودی‌گرایی* (یا به تعبیری موازی، *ذهنی‌گرایی* و *مکانیکی‌باوری*) تعلق دارد، و اینکه چه نظریه‌ی امپریالیسمی در مقابل آن به قطب دیگر می‌غلند؛ اینها البته پندارهایی‌اند که هنوز به گمانه می‌گرایند و باید سپس‌تر پرورده شوند؛ اینکه لنین بارها و به‌رغم نابسندگی‌های نظری، این دو قطب نظری به‌سیما متضاد و دائماً جایگزین‌هم‌شونده را همسرشت می‌خواند، بس یادآور رازگشایی هگل از تضاد دروغین «من» و «فراسوی من» — «من» و «ابژه/دیگری من» — در زنجیره‌ی بیکران بد است؛ همچنین می‌توان گمانه زد که لنین، هنگامیکه هشدار می‌داد که تحلیل امپریالیسم در سطحی عالی‌تر از فروکاست اقتصادی جزو‌اش، نیازمند درچشم‌داشتن کل زنجیره‌ی تکرارشونده‌ی اپورتونیسیم نظری و سیاسی جنبش کارگری به‌سان مؤلفه‌ای از خود امپریالیسم است، به تحلیل نظریات امپریالیسم رایج در میان سوسیال‌دمکرات‌های روزگار خود در بستر تعلق فرجامینشان به یکی از آن دو قطب اصلی می‌اندیشید. برین پایه قاعدتاً باید بحث به یک امتناع باز می‌گشت: او همچنین با پدیدارهایی دست‌وپنجه نرم می‌کرد که تعیین دقیقه‌ی تاریخی آنها در فرگشت سرمایه‌داری یکسره ناممکن بود و این دشواره تا آنجا ژرف بود که حتا برای تحلیل آنها گزینه‌ی صورت‌بندی‌های پیشاسرمایه‌داری نیز از سامانه‌ی مفهوم‌پردازی سوسیال‌دمکراسی حذف نمی‌شد؛ البته او دست‌آخر برای شناخت نیروهای بدیل این پدیدار اجتماعی ناچار شد، بی‌آنکه خود متوجه شود، به سرمایه‌داری به‌سان سامانه‌ای بنگرد که بعد از استقرار آن، آغازگاه تاریخی‌اش تبدیل به یک اسطوره می‌شود، سامانه‌ای که به زمان هندسه‌ی چرخه‌ای می‌دهد؛ او تذکر داد که معاونت سوسیال‌دمکراسی با امپریالیسم نیازمند آن دیدگاهی‌ست که این ساختار زمان را خطی بازمی‌نمایاند، آنچنانکه تعیین دقیقه‌ی تاریخی مشخص صورت‌بندی اجتماعی خارق‌العاده‌ی آن پدیدارها به یک رویکرد ضدانقلابی می‌گراید: باید دید مرحله‌ی بعدی پیشرفت تاریخی آنها چیست! سپس کوشید درین باره پیوستی از جنس «تشریح روش نقد» بر تحلیل صرفاً اقتصادی جزوه‌ی *امپریالیسم* درج کند که بر طبق آن برای این پدیدارها مرحله‌ی قبلی و بعدی‌ای در کار نیست؛ کمابیش بر همین نهج او از شرایطی سخن گفت که در آن گذار از پیشاسرمایه‌داری به سرمایه‌داری هیچ دلالتی بر دوره‌بندی تاریخی صورت‌بندی اجتماعی کشور ندارد، حقیقتی که به‌صورت تعلیق مفهوم انقلاب بورژوا-دمکراتیک نگره‌پردازی شد و پیش از هر جای دیگر در مورد خود روسیه به کار رفت؛ آمیزه‌ی غریبی از دقایق تاریخی‌ای که باید به‌لحاظ زمانی بر یکدیگر مترتب باشند، در یک معاصر مستمر انقلاب‌ناپذیر، یا دگرگونی‌ناپذیر، گرد می‌آیند و او ضدانقلاب را در سیمای همان اپورتونیسیت‌های آشنا

گذشته بازمی‌یابد که اکنون می‌کوشند این دقایق را روی یک توالی تکاملی خطی از فئودالیسم به سرمایه‌داری و سپس به موعدِ درخورِ سوسیالیسم مرتب کنند؛ هم در مورد انقلاب روسیه و هم در صورت‌بندی‌هایی که جنبش‌هایی بدون تعیین طبقاتی پیشاپیش در آنها رویاروی امپریالیسم سربرمی‌آوردند، در برابر اصرار او بر توجه به زمانمندیِ درخورِ مفهومِ معاصرِ مستمر، مخالفانی — و از جمله‌ی آنها یاران سیاسی خودش — بر محوریتِ دوره‌بندی در تحلیل چنین موقعیت‌هایی پافشاری می‌کردند؛ پس باید باز هم خواند و اندیشید که آیا دو طرفِ آن بحثِ دوره‌بندی، قطبینِ همسرشتِ یک بیکران بد بودند که در بدهستانِ شوقی و شهوانی آنها، ضدانقلاب تا ابدیت گسترش می‌یافت؟

ادامه دارد ...

(مردادماه ۱۳۹۹)

1. Althusser, Louis & Étienne Balibar. *Reading Capital*, Trans. Ben Brewster (London: Verso, 1979).
2. Arrighi, Giovanni. *Adam Smith in Beijing: Lineages of the Twenty-First Century* (New York: Verso, 2007).
3. _____. *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times* (New York: Verso, 2010).
4. Clarke, Simon (eds.) *The State Debate* (London: Palgrave Macmillan, 1991).
5. Fine, Ben & Laurence Harris. *Rereading Capital* (London: Macmillan Education Press, 1979).
6. Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-79*, Trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan: 2008).
7. Harvey, David. *A Companion to Marx's Capital* (New York: Verso, 2010).
8. _____. *The New Imperialism* (New York: Oxford University Press, 2003).
9. Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (Erster Teil: *Die Wissenschaft der Logik*), Gesammelte Werke, Band 8 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989).
10. _____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Gesammelte Werke, Band 7 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989).
11. _____. *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Band 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989).
12. _____. *Wissenschaft der Logik* (Erster Teil: *Die objektive Logik*), Gesammelte Werke, Band 5 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986).
13. Hyppolite, Jean. *Studies on Marx and Hegel* (New York: Harper & Row Publishers, 1969).
14. Jameson, Fredric. *Representing Capital: A Reading of Volume One* (New York: Verso, 2011).
15. Jessop, Bob. *State Theory: Putting the Capitalist State in its Place* (Cambridge: Polity Press, 1990).
16. Lenin, V.I. *Imperialism, The Highest Stage of Capitalism*, Collected Works, Vol. 22 (Moscow: Progress Publishers, 1977).

17. Marx, Karl. *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Marx-Engels Gesammelte Werke, Band 8 (Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1960).
 18. _____. *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850*, Marx-Engels Gesammelte Werke, Band 7 (Berlin/DDR: Dietz Verlag, 1960).
 19. Poulantzas, Nicos. *Political Power and Social Classes*, Trans. Timothy O'Hagan et al. (London: Verso, 1978).
 20. Smith, Tony. *Dialectical Social Theory and Its Critics: From Hegel to Analytical Marxism and Postmodernism* (New York: State University of New York Press, 1993).
 21. _____. *Globalisation: A Systematic Marxian Account* (Leiden: Brill, 2006).
۲۲. پولانتزاس، نیکوس. طبقه در سرمایه‌داری معاصر، برگردان حسن فشارکی و فرهاد مجلسی‌پور (تهران: رخداد نو، ۱۳۸۹).
۲۳. نیچه، فریدریش. غروب بت‌ها، برگردان داریوش آشوری (تهران: نشر آگه، ۱۳۸۱).