

*Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,*  
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)  
Monthly Journal, Vol. 21, No. 6, Summer 2021, 305-329  
Doi: 10.30465/CRTLS.2021.23290.1459

## **The Materialist Foundations of Politics: A Critique of the Book “*State and Civil Society*”**

**Hamid Malekzadeh\***

**Ahmad Khaleghi damghani\*\***

### **Abstract**

From which point of view should one think about a system of thought or a current of thought in the life of a political thinker? This is the question that will determine the final analysis of how we deal with the various philosophical-political apparatuses. A confrontation that has, more than anything else, within itself the specific intentions of the person who is describing a system of thought, as well as the issues that have necessitated a particular theory for the narrator. Any form of encountering a text, for the person who is writing about, is a search for an answer that must be presented to the concrete issues of political life at this point in time and space. It is with this premise that I try to write about some of the prison notes of the Italian thinker and political activist Antonio Gramsci. A collection for Persian speakers entitled “*State and Civil Society*”, translated by Abbas Milani, has been presented to the market by Akhtaran Publications. I will try to make this study based on an understanding of the concept of politics as a unifying factor to this part of Gramsci's writings,

**Keywords:** : Hegemony, The Political, Gramsci, Civil Society, State.

---

\* PhD in Political Science (Political Thoughts), University of Tehran, Tehran, Iran (Corresponding Author), hmalekzade@ut.ac.ir

\*\* Associate Professor, Department of Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran, Dr.khaleghi@ut.ac.ir

Date received: 26/01/2021, Date of acceptance: 17/07/2021

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



## بنیان ماتریالیستی امر سیاسی: نقد کتاب دولت و جامعه مدنی

حمید ملک‌زاده\*

احمد خالقی\*\*

### چکیده

از کدام منظر اندیگشانی باید به یک نظام فکری، یا یک جریان اندیشه حاکم بر زندگی یک اندیشمند سیاسی پرداخت؟ این پرسشی است که در تحلیل نهایی نحوه مواجهه ما با دستگاه‌های فلسفی-سیاسی گوناگون را مشخص خواهد کرد. مواجهه‌ای که بیش از هر چیز درون خودش قصدمندی‌های ویژه کسی را که در حال شرح دادن یک نظام اندیشگانی است، و همچنین مسائلی که ضرورت مراجعه به یک نظریه خاص برای شارح را به وجود آورده‌اند، درون خودش دارد. هر شکلی از مواجهه با یک متن، برای کسی که دارد درباره آن می‌نویسد، جستجویی است برای فراهم آوردن پاسخی که در اینجای مکانی و زمانی مواجهه شونده، باید درباره مسائل انضمامی زندگی سیاسی ارائه بشود. با چنین پیش فرضی است که سعی می‌کنم تا درباره بخشی از یادداشت‌های زندان از آنتونیو گرامشی، متفکر و فعال سیاسی ایتالیایی، بنویسم. مجموعه‌ای که برای فارسی‌زبانان با عنوان دولت و جامعه مدنی، با ترجمه آقای عباس میلانی، به همّت انتشارات اختران به بازار ارئه شده است. من سعی خواهم کرد تا این بررسی را با تکیه بر فهمی از مفهوم امر سیاسی به عنوان عاملی وحدت بخش به این بخش از نوشته‌های گرامشی انجام بدهم.

**کلیدواژه‌ها:** هژمونی، امر سیاسی، جامعه مدنی، دولت، گرامشی

\* دکترای تخصصی علوم سیاسی (اندیشه سیاسی)، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، hmaleakzade@ut.ac.ir

\*\* دانشیار گروه علوم سیاسی، عضو هیأت علمی دانشگاه تهران، تهران، ایران، Dr.khaleghi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۰۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶

## ۱. مقدمه

اولین چیزی که هر بار بنا می‌شود درباره یک بخش از زندگی یا اندیشه یک اندیشمند بنویسیم ذهن ما را به خود مشغول می‌کند مسئله آغاز است. این مسئله وقتی با متفکری مواجه می‌شویم که به‌عنوان یک فعال سیاسی، و در دورانی از پویایی و فعالیت مدام سیاسی زندگی می‌کرده‌است، دشواری‌های کار ما را بیش از پیش می‌کند؛ چرا که، و به‌درستی، این وسوسه در میان شارحان گوناگون وجود داشته‌است که واکنش‌های سیاسی و موضع‌گیری‌های عملی اندیشمند مورد نظر درباره موضوعات خاصی که در زدگی سیاسی پیش آمده‌اند را به‌عنوان بستری برای عینی شدن پایه‌های نظری موجود در اندیشه‌هایش به‌حساب بیاورند. وسوسه‌ای که، علی‌رغم مناسبت‌هایی که دارد، ممکن است پژوهش‌گر اندیشه سیاسی را دچار مشکلات و کج فهمی‌هایی اساسی بنماید. این مسئله مخصوصاً وقتی درباره متفکری مانند گرامشی صحبت می‌کنیم اهمیتی چندبرابر پیدا می‌کند؛ در این جا صحبت از متفکر است که هر شکلی از فعالیت ذهنی را به مثابه صورتی از تاثیرگذاری در ماجرای عینی زندگی و به‌طور متقابل هر شکلی از عمل سیاسی-اجتماعی را برسازنده فکر فلسفی به‌حساب می‌آورد. برای او چونان پیوندی میان نظر و عمل سیاسی وجود دارد که امکان ندارد بشود یکی را بیرون از مرزهای دیگری به‌حساب آورد و مشاهده کرد. با این حساب در گرامشی و قبل از هر چیز در برخورد با اندیشه‌های گرامشی ما با مسئله آغاز مواجهیم. باید از کجا آغاز کنیم؟

این مسئله‌ایست که درمقابل همه کسانی که به شکلی با گرامشی روبه‌رو شده‌اند وجود دارد. در میان همه تفاسیری که من به آن‌ها دسترسی داشته‌ام- چه آن‌هایی که با گرامشی همدلانه برخورد کرده‌اند و چه آن دسته از مواجهه‌ها که سعی کرده‌اند دلایلی برای سکوت‌ها و نارسایی‌هایی در متون گرامشی پیدا کنند که تفسیر مورد نظر ایشان را بر تمامیت فکر گرامشی تحمیل می‌کند<sup>۱</sup>- مشکل بنیادنی در یادداشت‌های زندان (Prison's Notebook) شناسایی شده است که به‌نظر می‌رسد تفسیر تام و تمام متن گرامشی را دچار مشکل می‌کرده‌است: ابهام در نوشته‌های گرامشی بخاطر ضرورتی که گریز از دستگاه سانسور فاشیستی برای او ایجاد می‌کرد و اختصار این دست نوشته‌ها. (اندرسون، ۱۳۸۹)

من برای اینکه آنچه می‌نویسم به نحوی از «تله ابهام و اختصار» رهایی پیدا کند، در ابتدای امر تلاش خواهم کرد تا ضمن استفاده از مفاهیمی در گادامر، مبنایی روش شناختی برای مواجهه با فکر سیاسی را گرامشی را فراهم بیاورم. گادامر در فصل اول کتاب

آغاز فلسفه بحث مفصلی درباره مفهوم آغاز ارائه می‌کند تا نشان بدهد که در مطالعه تاریخ فلسفه غرب چطور به تعیین نقطه آغاز می‌پردازند. شاید در هیچ متن دیگری درباره «دیالکتیک آغاز» به این روشنی مطالعه نشده باشد. گادامر در این فصل از کتابش اینطور توضیح می‌دهد که «وقتی کسی می‌گوید که آغاز چیزی را می‌داند به این معناست که آن چیز را در جوانیش، یعنی دقیقه‌ای که انسان هنوز مراحل توسعه یافته‌اش را پشت سر نگذاشته‌است، می‌شناسد.» (Gadamer, 2011: 18) او برای رسیدن به این تعریف از مفهوم آغاز، بحثی درباره نسبت میان پایان و آغاز در تعریف ارسطویی ارائه می‌دهد که من فهمم از نقطه آغاز برای یک پژوهش در نظام اندیشگانی یک اندیشمند سیاسی را بر آن استوار کرده‌ام. براساس روایت گادامر،

ارسطو دیالکتیکی که ذاتی این مفهوم [آغاز] است را در نظر گرفته‌است. در سماع طبیعی (من معطقدم که به طور خاص در کتاب پنجم) او این مسئله را مورد بررسی قرار می‌دهد که حرکت در نتیجه است که به پایان می‌رسد، چرا که در پایان حرکت باید چیزی باقی بماند که تمام شده باقی می‌ماند. اما آغاز چیست؟ (همان: ۱۴)

و از این جاست که ما با دیالکتیک پایان و آغاز آشنا می‌شویم. بر اساس این دیالکتیک، «آغاز و پایان به یکدیگر متصل‌اند و نمی‌توان آن‌ها را از هم جدا کرد. جایی که یک چیز نشان می‌دهد که به آغازیدن گرویده و مسیری که طی می‌کند، هر دو، به نتیجه وابسته‌اند» (همان: ۱۶۱).

من برای پیدا کردن نقطه‌ای که براساس آن بتوانم شکل مواجهه با گرامشی را آغاز کنم، از چنین دیالکتیک آغاز و پایانی استفاده خواهم کرد. در واقع من قصد دارم نشان بدهم که چطور آن وحدت نظری را که شارحان گرامشی از خلال مطالعه یادداشت‌های زندان او با برقراری نسبت‌هایی پراکنده میان مجموعه‌ی فعالیت‌های سیاسی‌اش دنبال می‌کنند می‌شود با عنایت به نتایج نهایی‌ای که او در این مجموعه صورت‌بندی کرده‌است پیدا کرد. آن نقطه آغازی که من در مطالعه گرامشی مورد استفاده قرار خواهم داد مفهوم امر سیاسی (the Political) است. مفهومی که به نظر من، مهم‌ترین دست‌آورد نظری گرامشی برای فلسفه پراکسیس بوده‌است؛ تا جایی که می‌توانم ادعا کنم هر شکلی از تحلیل مارکسیستی، در جهان پس از جنگ جهانی دوم، برای این که بتواند هم مارکسیستی و هم مناسب برای «تغییر جهان» باشد، باید بر چنین فهمی از امر سیاسی بنیان گذاشته شود.

## ۲. معرفی کلی اثر و نویسنده

آنتونیو گرامشی در روز ۲۲ ژانویه سال ۱۸۹۱ بدنیا آمد. او از بورسیه دانشگاه تورین بهره‌مند شده و به تحصیل پرداخت. بعدها، گرامشی از یک روزنامه‌نگار پرشور سوسیالیست، به رهبری حزب کمونیست ایتالیا و بعد از آن به یکی از تاثیرگذارترین نظریه پردازان مارکسیست در قرن بیستم تبدیل شد. نظریه پردازی در قرن بیستم به شکل گسترده‌ای توسط نظریه پردازان مارکسیست و غیر مارکسیست مورد مطالعه قرار گرفته است. عموماً در آثار زندگی‌نامه‌ای زندگی گرامشی را به دو دوره تقسیم می‌کنند: گرامشی جوان‌پیر. دوران اول از حیات خود به سه دوره کوچک تر تقسیم شده است.

در سال‌های بین ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۹ «گرامشی، سوسیالیست انقلابی سرسختی بود، [که] ریشه‌های فلسفی‌اش ایده‌آلیستی‌تر از [بنیان‌های فلسفی] مارکسیستی بودند. او تحت تاثیر بندتو کروچه (Benedetto Croce) فیلسوف نئوهگلی بزرگی که به‌عنوان پدرخوانده «فهم نظری ایتالیایی...مورد احترام قرار می‌گرفت» بود (Joseph, 1987: 4).

در فاصله بین سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۰ بیشترین تاکید گرامشی بیشتر بر ضرورت «خودآموزشی کارگران» قرار گرفته و خود او نیز «درگیری شخصی بیشتری با سازمان‌دهی سیاسی» پیدا کرده‌بود. اینک او براین باور بود که آگاهی طبقاتی به‌عنوان محصول خودبه‌خودی فاعلیت شورایی (Conciliar) کارگران سربر خواهد آورد. (همان: ۵)

جنبش تسخیر کارخانه توسط شوراهای کارگری در سال ۱۹۲۰ به شکل تراژیکی فرونشست. این شکست، زمینه ساز بازنگری جدی فکری در اندیشه‌های گرامشی است. بعد از فروپاشی تحقیر آمیز جنبش شورایی «روشن شد که کنش خودانگیخته توده به هیچ عنوان ابزار مناسبی برای تفوق بر سرمایه داری نبود. در نتیجه گرامشی توجه خودش را بر حزب و نقش پیش‌تازی آن معطوف کرد» (همان)

گرامشی سال‌های ۱۹۲۶ تا ۱۹۳۷ را در زندان حکومت فاشیستی گذراند و نهایتاً در ۲۷ آوریل ۱۹۳۷ درگذشت.

### ۳. نقد و بررسی محتوایی اثر

#### ۱.۳ مفهوم امر سیاسی به‌عنوان مبنای آشکارسازی

شاید سراسر ترین تعریفی که درباره مفهوم امر سیاسی در دست داریم را بشود در کتابی که کارل اشمیت، فیلسوف و حقوق دان آلمانی، با همین عنوان نوشته‌است پیدا کرد. تعریفی که براساس آن امر سیاسی به عنوان بنیان هستی بخش دولت تعریف می‌شود. تاجایی که می‌توانیم بگوییم «همه‌ی صورت‌بندی‌های ممکن از دولت (ماشین یا اورگانیزم، فرد یا نهاد، جامعه یا جماعت) تنها در پرتوی «امر سیاسی» معنا دارند، و اگر جوهر این مفهوم به درستی فهمیده نشود غیرقابل فهم خواهند شد (Giacomo, 2000: 1577).

امر سیاسی در اشمیت به‌طور خاص اشاره دارد به آن بن‌مایه‌ای که ما را به عرصه سیاست وارد می‌کند؛ محکی هستی شناختی برای این‌که بتوانیم درباره «سیاسی بودن» یا نبودن چیزها قضاوت کنیم. براین اساس «تعریف امر سیاسی تنها با کشف و تبیین مقولات صرفاً سیاسی حاصل می‌شود.» (اشمیت، ۱۳۹۲: ۵۴). کارل اشمیت در سرتاسر رساله‌ی مفهوم امر سیاسی

کراراً تأکید کرده است که تمایز دوست-دشمن وجه ممیز (differentia Specific) امر سیاسی است. تمایز ویژه‌ی سیاسی که اعمال و انگیزه‌های سیاسی را بتوان به آن فروکاست، تمایز میان دوست و دشمن است. این یک تعریف در مقام معیار و نه یک تعریف جامع یا یک نشانگر محتوای بنیادین، به‌دست ما می‌دهد (همان: ۵۵)

او همواره بر این مسئله اصرار داشته است که چنین تمایزی باید به شکلی کاملاً سیاسی و نه بر بنیان‌های اقتصادی یا اخلاقی ترسیم شود.» (Muffe, 1997: 246) به بیان بهتر، مفهوم امر سیاسی برای اشمیت بر یک هستی‌شناسی مبتنی بر برابر نهاد دوست-دشمن استوار گردیده‌است. برابر نهادی که به وضوح با شکلی از تعیین هویت سیاسی توسط دولت پیوند خورده‌است. این بدین معناست که مفهوم امر سیاسی به‌عنوان بن‌مایه هستی‌شناختی ساحت سیاست بر یک دوگانه‌ی هویتی دوست-دشمن استوار شده‌است، بن‌مایه‌ای که در نهایت نبردی همواره حاضر میان دوستان و دشمنان را از پیش فرض می‌کند. آنتاگونیسمی غیرقابل انکار و فروناکاستنی، که بخشی از مردم را در آماده باشی مداوم برای وارد شدن به جنگی هویتی درمقابل بخشی دیگر قرار می‌دهد. جدای از این تعریف، یک مسئله اساسی درباره مفهوم امر سیاسی، چونان که در کارل اشمیت صورت‌بندی شده‌است،

وجود دارد که برای تعیین کردن نحوه مواجهه ما با گرامشی در این مقاله جایگاهی حیاتی دارد: اصل تصمیم‌گیری.

براساس این مفهوم «موجودیت سیاسی، اگر چنین موجودیتی وجود داشته باشد، همواره موجودیتی اساسی است و همواره حاکم است، به این مفهوم که تصمیم‌گیری<sup>۲</sup> درباره‌ی شرایط بحرانی، حتی اگر استثنائی باشد، باید همیشه در اختیار او باشد». (اشمیت، ۱۳۹۲: ۶۵) من فکر می‌کنم که می‌توانم اینطور ادعا کرده و نشان بدهم که دولت و البته روشنفکران ارگانیکی که گرامشی از آن‌ها صحبت می‌کند برای نظریه پرداز ایتالیایی، از اهمیتی درست به اندازه این مفهوم در ادبیات کارل اشمیت برخوردار است.

بدین ترتیب، و براساس این تعریف اجمالی از امرسیاسی در اشمیت، هر نظریه‌ی سیاسی ضرورتاً باید حاوی توضیحی درباره چستی کیفیات مربوط به این برابر نهاد باشد. از موضع امر سیاسی می‌توانیم این طور ادعا کنیم که هر بار یک نظریه، با ادعاهای سیاسی این بنیان هستی‌شناسانه را نادیده بگیرد یا نظریه‌ای درباره چیزی به جز سیاست است و یا در بهترین حالت نظریه‌ای یوتوپایی است که با نادیده گرفتن این نزاع هستی‌شناسانه دچار خیال‌پردازی درباره زندگی سیاسی شده است و یا این که با تلاش برای حذف کردن این آنتاگونیسم در نهایت به دنبال سیاست زدایی از ساحت سیاست است.

آن چیزی که در میان شارحان گرامشی به طور عمده عمومیت دارد، تمرکز بر مفاهیمی مثل دولت، جامعه مدنی و مفهوم بسیار با اهمیت هژمونیست. بر اساس یک رویه‌ی عمومی، این شارحان - چه آن‌هایی که گرامشی را به نادیده گرفتن اصول برآمده از انقلاب اکتبر متهم کرده‌اند و چه آن دسته از شارحان که امکانات شگرف نهفته در این مفهوم برای فهم لیبرال دموکراسی‌های غربی را مورد بررسی قرار داده‌اند - مفهوم هژمونی را به عنوان واسطه‌ای که به وسیله آن پیچیدگی‌های مربوط به رابطه میان دولت و جامعه مدنی را باید فهم کنیم در نظر گرفته، و سعی کرده‌اند تا به اعتبار این مفهوم وحدتی نظری را در آثار گرامشی نشان بدهند. من اما سعی خواهم کرد تا نشان بدهم چطور یک بنیان طبقاتی در هستی‌شناسی سیاسی گرامشی ممکن است به شکل گرفتن مفاهیمی چون دولت، جامعه مدنی و هژمونی شکل بدهد. مسئله‌ای که شاید شائتال موف در تبیین نظریه‌ی دموکراسی رادیکال‌ش به آن اندیشیده باشد.

می‌دانیم که «براساس تفسیر صرفاً اقتصادی و مادی مارکسیسم، ایدئولوژی تنها روبنای منافع مادی به‌شمار می‌رفت و ضرورت مبارزه طبقه پرولتاریا برخاسته از بحرانهای عینی



اقتصاد سرمایه داری محسوب می‌شد، و هیچگونه ضرورت یا بُعد اخلاقی و ایده آلیستی در بر نداشت». (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۲۶) یا به عبارت بهتر «در سنت مارکسیسم کلاسیک موقعیت‌های عینی مادی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند؛ آگاهی (در همه صورت‌بندی‌هایش) به‌عنوان انعکاس غیرارادی فرآیندهای «بنیادین» اقتصادی و اجتماعی مفهوم بندی شده بود». (V. Femia, 1987: 1) این نظریه پرداز مونیستی رابطه‌ای علی و معلومی، تحت تاثیر نظریات پوزیتیویستی قرن نوزدهمی - که به صورت‌بندی‌های مارکس و انگلس از سرمایه‌داری و مسائل مربوطه به مبارزه‌ی با آن وارد شده بود - را در نظریه مارکسیستی وارد کرده بود. ادعاهای علمی نهفته در اندیشه‌های متفکران این سنت در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اکتبر مسائلی را به‌وجود آورده بود که ذهن گرامشی را به خود مشغول می‌کرد. این دسته از مسائل عمومی در میان متفکران مارکسیست و همچنین دغدغه‌های گرامشی در مبارزه بی وقفه‌ای که با فاشیسم در ایتالیا داشت، او را به سمتی برد تا از یک موضع فلسفی با ادعاهای ماتریالیستی متفکران ارتدوکس به شکلی انتقادی برخورد کند. مهم‌ترین این پرسش‌ها را می‌توانیم در دو دسته و به‌طور کلی در ذیل پرسش‌هایی که درباره «چرایی عدم موفقیت احزاب کمونیست در کشورهای توسعه یافته‌تر اروپای غربی در رهبری موفقیت‌آمیز یک انقلاب کمونیستی - برخلاف پیش‌بینی‌های مارکس و انگلس» و «چرایی پیروزی فاشیسم در ایتالیا» خلاصه کنیم. پرسش‌هایی که پاسخ‌دادن به آن‌ها گرامشی را به سمتی هدایت کرد که در مقابل ادعاهای ارتدکسی در مارکسیسم قرار بگیرد. از نظر گرامشی

یک مارکسیست، نمی‌تواند و نباید تحلیل واقعیت‌های تاریخی و سیاسی را به شرح رابطه علت و معلولی بین موقعیت اقتصادی و موقعیت اجتماعی-سیاسی تقلیل دهد. مارکسیست‌های متفکر و سطحی چنین درکی از مارکسیسم دارند، آنان نمی‌دانند که نزد یک مارکسیست خود رابطه علیت بسیار پیچیده‌تر است، رابطه‌ای است که کنش و واکنش، وابستگی و تقابل را تعیین می‌کند. (به نقل از Adamson, 2002: 57)

از خلال این برخورد انتقادی با مارکسیسم ارتدکسی بود که گرامشی مفهوم جامعه مدنی را به‌عنوان مقدمه‌ای برای توضیح دادن مفهوم هژمونی به‌خدمت گرفت.

## ۲.۳ جامعه مدنی به عنوان یک هستی طبقاتی

گفتیم که در بُن نظریات گرامشی فهمی درباره امرسیاسی وجود دارد. نوعی هستی‌شناسی که باید به عنوان عامل وحدت بخش نظام گاه نامنسجم یادداشت‌های زندان فهمیده شود. در بن این هستی‌شناسی نیز شکلی از آنتاگونیسم، به معنایی که در اشمیت توضیح دادیم قابل شناسایی است. آنتاگونیسمی که بن مایه جامعه مدنی را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب جامعه مدنی خصلتی آنتاگونیستی پیدا می‌کند. آنتاگونیسمی که در نظرگاه ما از شکاف‌های طبقاتی نیرو می‌گیرد. به بیان بهتر جامعه مدنی خصلتی طبقاتی دارد و هویت‌های متخاصم درون آن هویت‌هایی طبقه-بنیان هستند. آن مسئله‌ای که نباید در فهم چیستی جامعه مدنی و مسائل مربوط به آن از یاد ببریم، تاریخی بودن مناسبات و روابطی است که در نهایت به یک سامان مدنی شکل می‌دهد. به بیان بهتر در بحث پیرامون جامعه مدنی در گرامشی «مسئله بر سر «کشف» قانون متافیزیکی جبرگرایی، یا تثبیت قانونی کلی برای علیت نیست. مسئله نشان دادن این امر است که چگونه در تکوینی تاریخی، نیروهای نسبتاً ماندگاری خلق می‌شوند که با نظم و ترتیبی خاص عمل می‌کنند.» (پگی، ۱۳۸۹: ۷۶)

اگر این مسئله درست باشد آنوقت می‌توانیم اینطور ادعا کنیم که جامعه مدنی محصول کار اجتماعی و آگاهانه انسان‌هایی است که به لحاظ تعلقشان به طبقات اجتماعی متخاصم هویت یافته‌اند. این مسئله را همچنین می‌توانیم در گرامشی به این صورت ببینیم که برای او

انسان‌ها در جامعه، با یکدیگر وارد تعامل می‌شوند، و از رهگذر این تماس‌ها... یک اراده جمعی را می‌پرورانند، و واقعیت‌های اقتصادی را درک می‌کنند و آن‌ها را مورد داوری قرار داده یا آن‌ها را با اراده خود وقف می‌دهند تا اراده آن‌ها به نیروی محرک اقتصادی تبدیل شود، که واقعیتی اقتصادی را شکل می‌دهد، واقعیتی که مانند ماده آشفشانی در فوران حرکت می‌کند و می‌توان آن را مطابق اراده خود هدایت کرد. (جول، ۱۳۸۸: ۴۰)

ریشه‌های این شکل از مواجهه انسان گرایانه با مفهوم جامعه مدنی را باید در وابستگی‌های هگلی و علایق ایده‌آلیستی گرامشی جستجو کنیم. در این بخش، و پیش از هرچیز به مبانی نظری مورد استفاده قرار گرفته در صورت‌بندی گرامشی از مفهوم جامعه مدنی می‌پردازیم.

یک باور عمومی درباره پروژهای فکری گرامشی معتقد است که او، درست مانند کروچه و لوکاچ، در جریان یک بازنگری دوباره از موضعی هگلی با مارکس و مارکسیسم مواجه می‌شود تا بتواند امکانات جدیدی برای ارائه تفسیری که به کار تغییر جهانی که با آن مواجه است بیاید ارائه بدهد. تفسیری از موضع فلسفه پراکسیس<sup>۳</sup> که زمینه‌های انسان‌گرایانه‌اش بیش از پیش در بازنگری اصولی او در مفاهیمی مانند ماتریالیسم تاریخی، دیالکتیک و الگوهای مبارزه در اروپای غربی تأثیرگذار بوده‌اند. از خلال چنینی بازنگری‌هایی است که می‌بینیم گرامشی، [مفهوم] جامعه مدنی را به معنایی اصولاً هگلی به کار می‌برد. برای هر دو نظریه‌پرداز این [مفهوم] شامل حوزه عمومی جدیدی از نزاع می‌شود که هم از حوزه خصوصی خانواده و هم از سلطه نهادهای دولتی، یعنی حوزه‌های قانون‌گذار و بروکراسی، متمایز و [در نتیجه] رها شده است. (Adamson-L, 2002: 479)

این مواجهه هگلی با مارکسیسم - که بیش از هر چیز از مجرای مطالعه کروچه توسط گرامشی و در برخورد انتقادی او با فیلسوف هگل‌گرای ایتالیایی قابل مشاهده است - مبتنی بر شکل خاصی از انسان‌گرایی در آرای گرامشی است. نوعی انسان‌گرایی که براساس آن - و از یک موضع هگلی-مارکسی - به پرسش درباره انسان پرداخته می‌شود. در گرامشی

برای پرسش از «ذات انسان» رضایت‌بخش‌ترین جواب «ترکیبی از روابط اجتماعی» است، به این دلیل که این جواب ایده‌ی شدن (becoming) را در دل دارد، (انسان «می‌شود»، و با تغییر روابط اجتماعی تحول می‌یابد). این ایده، «انسان به‌طور کلی» (Man In General) را نفی می‌کند. در واقع روابط اجتماعی را گروه‌های متنوعی از انسان‌ها تبیین می‌کنند که هر گروه، وجود دیگران را پیش‌فرض قرار داده، و یگانگی آن دیالکتیکی و نه صوری است. انسان همان‌قدر قابلیت اشراف‌زادگی را داراست که قابلیت رعیت شدن را (پگی، ۱۳۸۹: ۳۳).

چونان که می‌بینیم، انسان برای گرامشی چیزی متفاوت از آن موجودی کلی و جهان‌شمولی است که ممکن است در یک فلسفه غیرماتریالیستی مشاهده کنیم. انسان محصول یک مجموعه از برهم‌کنش‌های تاریخی-اجتماعی در یک بستر اجتماعی است که بنیان‌های آن توسط مناسبات تولید تعیین شده است. این انسان در حال شدن در یک بستر تاریخی، و در خلال مجموعه‌ای از روابط اجتماعی در حال بیرونیت پیدا کردن است. بیرونیت پیدا کردن انسان در جریان شدن تاریخی-اجتماعی خودش را در نهایت در شکل‌گیری آنتاگونیسم‌های اجتماعی‌ای که تعلق هر فرد به یک هویت ویژه را متعین می‌کند

نشان می‌دهد. بدین ترتیب، و به عنوان محصول نهایی مناسبات تاریخی‌ای که به شکل‌گیری هویت هر فرد منتهی می‌شود، «در هر فرد، ویژگی‌ها و مشخصه‌هایی هست که جز از طریق در تناقض قرار گرفتن با مشخصه‌های دیگران، آشکار نمی‌شود. مفهوم «انسان به طور کلی» تنها در شرایطی معنا دار است که جامعه به نوعی اتحاد فاقد آنتاگونیسم دست یابد» (پگی، ۱۳۸۹: ۳۴-۳۵).

اصرار گرامشی بر زایش آنتاگونیسم در جریان شکل‌گیری ماتریالیستی انسان، که از خلال عمل اجتماعی او در یک بستر تاریخی در حال شدن اتفاق می‌افتد، نسبت مشخصی با فهمی که او از سوژکتیویته و فاعلیت عامل انسانی در محدوده‌های عصری دانش و امکانات عملی زندگی ارائه می‌کند دارد. به طوری که می‌توانیم بگوییم، «بازنگری نقش سوژکتیویته توسط گرامشی، از طریق شکلی از مفهوم پردازی فلسفی صورت می‌گیرد که هدف آن تبدیل کردن انسان به سوژه‌ی تاریخ است». (پگی، ۱۳۸۹: ۳۲) این شکل از بازنگری در سوژکتیویته برای گرامشی نسبت مشخصی با واقعیت‌های زیسته یک گروه هویتی در جامعه‌ای که به طور آنتاگونیستی صورت‌بندی می‌شود دارد. به بیان بهتر در جریان برخورد دیالکتیکی امکانات عملی‌ای که برای در-جهان-بودن توسط دو شکل متخاصم از هویت یابی، در کشورهای اروپای غربی، به وجود می‌آید انسان‌ها به چیزی که هستند تبدیل می‌شوند. اگر به ملاحظاتی که تا کنون آوردیم این مسئله را نیز اضافه کنیم که

مارکسیسم با تصریح حدود جامعه به وسیله روابط اقتصادی تولید مبنایی ماتریالیستی برای تجزیه و تحلیل اجتماعی پیشنهاد می‌دهد، این بنیان به خودی خود به عنوان دلیلی برای روش‌های گوناگونی که در طبقات اجتماعی، و در حوزه زیر بنا، جای گرفته است به حساب نمی‌آید. برای فهم تنوعات در توفیق سیاسی، باز شناساندن عامل "آگاهی (فاعلیت) به مارکسیسم ضرورت پیدا می‌کند. (Martin 1998:77)

به بیان دیگر بنیان ماتریالیستی بستر تاریخی‌ای که دیالکتیک شدن درون آن اتفاق می‌افتد در نهایت دو شیوه کلی از آگاهی و دو شیوه زندگی را به وجود می‌آورد که هر کدام، به همراه عناصر مادی و معنوی خودش، عناصر گوناگون جامعه مدنی را تشکیل می‌دهند. در این شکل از مفهوم پردازی در گرامشی «روش‌های جدید تولید، از شیوه‌های به خصوص زندگی، اندیشه و تجربه زیسته جدانشدنی هستند: ممکن نیست که در حوزه‌ای موفقیت‌هایی به دست آید بدون این‌که در حوزه‌ای دیگر نتایج ملموسی حاصل شود» (QC p.2164; PN p.301 به نقل از جول، ۱۳۸۸). در واقع برخورد دیالکتیکی این تجربه‌های

زیسته‌است که در نهایت به آرایش نهادهای مادی و معنوی جامعه مدنی منتهی خواهد شد. من بر این باور هستم که گرامشی سعی می‌کند تا نشان بدهد که عمل آگاهانه انسان در مجموعه‌ای از روابط اجتماعی که در یک زمینه‌ی اقتصادی اتفاق می‌افتد دو شیوه زندگی، و دو آگاهی متخاصم با یکدیگر را شکل می‌دهد. و می‌خواهم ادعا کنم که، علی‌رغم همه عناصری که ممکن است در تقسیم بندی تحلیلی زندگی فکری و سیاسی گرامشی به دوره‌هایی که در ابتدای این نوشتار به آن‌ها اشاره کردیم، این ایده، این شدن دیالکتیکی انسان‌همواره با گرامشی همراه بوده‌است. او در اثری که می‌توان آن را به دوره‌های اولیه فکری گرامشی نسبت داد می‌نویسد:

زحمت کش پیوسته با خطرهای کشنده روبه‌روست: حتی زندگی ابتدایی‌اش، فرهنگ‌اش، زندگی و آینده خانواده‌اش، در معرض صدمه‌های ناگهانی نوسانات بازار کار است، آن وقت است که زحمتکش سعی می‌کند از فضای رقابت و فردگرایی خارج شود. اصل مشارکت و همبستگی برای طبقه زحمتکش اساسی می‌گردد، روحیه و آداب و رسوم کارگران و دهقانان را دگرگون می‌سازد. موسسات و ارگان‌هایی پدیدار می‌شوند که این اصل در آن‌ها تجسم می‌یابد، و بر پایه آن‌ها روند توسعه تاریخی‌ای آغاز می‌شود که ره به سوی اشتراک وسایل تولید و مبادله می‌برد. (گرامشی، ۱۳۵۸: ۲۴-۲۳)

این فقره به خوبی نشان می‌دهد که چطور «زحمتکش»، به اعتبار برخورد دیالکتیکش با بورژوا، در یک محیط تاریخی مشخص، و در جریان عمل هر روزهاش در این محیط تبدیل به چیزی به جز بورژوا می‌شود. برخوردی دیالکتیکی که از تجربه زیسته زحمتکش سر بر می‌آورد، نهادهای مادی و معنوی خودش را می‌سازد و در یک آنتاگونیسم فروناکاستنی با شیوه زندگی و مناسبات برآمده از بورژوازی قرار می‌گیرد. به بیان دیگر «دیالکتیک مشخصه وجود آنتاگونیسم بین نیروهای اجتماعی است، دیالکتیکی که شناخت آن بر سازنده‌ی پیش فرضی قاطع برای هر نوع تحلیل علمی متعاقب است» (پگی، ۱۳۸۹:

(۶۱)

تا این جای این نوشته من سعی کردم این مسئله را مورد بررسی قرار بدهم که چطور یک آنتاگونیسم حل نشدنی در بُن‌مایه جامعه مدنی در نظریه گرامشی وجود دارد که به طور تاریخی خودش را در نهادهای مادی و معنوی متعلق به گروه‌های متخاصم اجتماعی متعین می‌سازد. تلاش کردم تا نشان بدهم که آگاهی شکل گرفته در خلال نوعی مواجهه آنتگونیستی میان دو شیوه زندگی به طور تاریخی به پیدایش امکانات دوگانه‌ای از

زندگی، و به همین اعتبار دو شکل متفاوت از تولید معنا درباره زندگی اجتماعی، نیرو می‌بخشد که هر کدام به هویت‌های تاریخی-اجتماعی گوناگونی تبدیل می‌شوند که درمقابل دیگری قرار می‌گیرند. سعی کردم نشان بدهم از آنجایی که «یک نظریه ماتریالیستی دانش فرض می‌کند که هیچ چیز (اعم از خدا، ایده آزادی، مشیت الهی) بیرون و جدای از طبیعت و جامعه وجود ندارد... برای ماتریالیست‌ها اندیشه‌های متافیزیکی و ایده‌آلیستی بیرون از واقعیت اجتماعی قرار ندارند». (Gill, 1993: 26) برای گرامشی، این نزاع بنیانی ماتریالیستی دارد. ماتریالیسمی که نباید صرفاً به‌عنوان برقراری روابط ساده‌علی و معلولی میان زیربنای اقتصادی و روبنای سیاسی فرهنگی فهمیده شود. ماتریالیسم برای گرامشی باید از یک طرف در ذات ماده‌گرایانه، بیرونیت یافته‌ی آگاهی در قالب نهادهای مادی و روانی موجود در جامعه مدنی و از سوی دیگر در بنیان اقتصادی نزاعی دیالکتیکی هویت‌های متخاصمی که جامعه مدنی را شکل می‌بخشد فهمیده شود. درست به‌همین خاطر است که می‌بینیم «مارکسیسم گرامشی به‌طور گسترده‌ای به‌عنوان مارکسیسمی «انسان‌گرایانه» فهمیده شده است؛ مارکسیسمی که به‌جای پافشاری بر انقیاد مستقیم سوژه انسانی توسط مناسبات اقتصادی تولید، عامل انسانی و پتانسیل‌های خلاقانه‌اش برای تغییر جهان را در مرکز توجه قرار می‌دهد». (Martin 1998:76) بدین ترتیب می‌بینیم که برای او

تکوین طبقه کارگر و تبدیل آن به طبقه مسلطی که از طریق هدایت دولت، توانایی خود را برای ساختن جامعه‌ی مدنی براساس یک چهره‌شناسی (physiognomy) کاملاً متفاوت نشان می‌دهد، صرفاً فرآیندی خود‌انگیخته و خودکار نیست. فقط از طریق معرفی عنصر اخلاقی-سیاسی است که دانش علمی اجازه می‌یابد به ماهیت واقعی آنتاگونیسم‌های اجتماعی جاری پی ببرد. (پگی، ۱۳۸۹: ۷۷)

همه این‌ها تنها در شرایطی قابل دفاع خواهد بود که بتوانیم فهم درستی از کاربرد خاص گرامشی از مفهوم دیالکتیک ارائه بدهیم. هر بار مفهوم دیالکتیک، و مفهوم دیالکتیکی شدن انسان در مجموعه روابط اجتماعیش در گرامشی درست فهمیده نشود، پژوهش‌گر اندیشه‌ی گرامشی ممکن است در دام قرائت‌های سوسیال‌دموکرات از مفهوم جامعه مدنی گرفتار آید. همین‌طور نادیده گرفتن وجه آنتاگونیستی جامعه مدنی در گرامشی ممکن است ما را به خوانش‌هایی از جنس آن قرائت‌هایی از هژمونی و رابطه آن با جامعه مدنی بیندازد که شانتال موف برای تبیین دموکراسی رادیکال خودش طی کرده است. مسیری که درون آن آنتاگونیسمی که باید به‌عنوان عنصر ذاتی جامعه مدنی فهمیده شود، و همچنین آن نزاعی

که میان ادعاهای اخلاقی متضادی که در تعریف دولت اخلاقی نقشی بنیادین دارند، به مباحثه دوستانه‌ای برای اجرا کردن این «برنامه‌های سیاسی» یا «آن دسته از استراتژی‌های پی‌گیری امر نیک» تقلیل داده می‌شود. من با یادآور شدن این نکات قصد دارم بر مسئله‌ای اساسی در شکل مواجهه گرامشی با دیالکتیک، که به نظر می‌رسد مواجهه‌ای عمیقاً هگلی باشد، تاکید کنم. مواجهه‌ای که براساس آن «دیالکتیک، تکثر عوامل را به مبارزه بنیادین نیروها مرتبط می‌سازد، و نشان می‌دهد که چگونه نتیجه‌ای منحصر به فرد از دل کنارگذاشتن دیگر جایگزین‌هایی که به لحاظ عملی ممکن‌اند به دست می‌آیند» (پگی، ۱۳۸۹: ۵۹) این مسئله ما را به همان صورتی رهنمون می‌سازد که این مفهوم در بیان خود گرامشی پیدا کرده است؛ او در جایی اینطور می‌نویسد که: «هر آنتی‌تز، ضرورتاً باید خودش را دشمن رادیکال‌تر قرار دهد: با قصد ویران کردن و کاملاً جایگزین آن شدن».

(C p.1328 به نقل از جول، ۱۳۸۸: ۴۳) درست براساس چنین فهمی است که می‌بینیم جامعه مدنی عرصه نزاعی بی‌پایان میان هویت‌های متخاصمی است که به لحاظ تاریخی و به عنوان محصول نهایی کنش‌های انسانی در یک زمینه طبقاتی شکل گرفته‌اند. بدین ترتیب «مسئله آگاهی نقطه کانونی نظریه او را بر ساخته است؛ چطور آگاهی با جهان مادی در ارتباط قرار می‌گیرد، تاثیرات آن [بر این جهان] کدامند، و [این که آگاهی] چطور می‌تواند تغییر کند». (V. Femia, 1987: 1).

از نظر گرامشی، «دستیابی به هژمونی و حفظ آن تا حدود زیادی به آموزش مربوط می‌شود: «هر رابطه‌ای که در آن نشانی از «هژمونی باشد»، ضرورتاً رابطه‌ای تعلیمی و تربیتی است» (QC p. 1331; PN p.350) به نقل از جول، ۱۳۸۸). ما در بخش بعدی این نوشتار سعی خواهیم کرد تا مفهوم هژمونی را به‌عنوان امری که مناسبات مربوط به دولت و جامعه مدنی را وساطت می‌کند مورد بررسی قرار بدهیم.

### ۳.۳ هژمونی زمینه‌سازی برای سلطه سیاسی

اگر هر جماعت انسانی چیزی بیشتر (و متفاوت) از مجموع اجزای آن است، معنی این سخن باید این باشد که قانون یا اصلی که تحول جامعه را توضیح می‌دهد، نمی‌تواند قانونی فیزیکی باشد، چرا که در فیزیک، ما نمی‌توانیم از حیثه کمی خارج شویم مگر با مجاز و استعاره. (QC 1446-7; PN pp.469) به نقل از جول، ۱۳۸۸: ۹۴)

این اصل، یا قانون چیست؟ پاسخی که گرامشی در یادداشت‌های زندان ارائه می‌دهد را به طور خلاصه می‌توان اینطوری بیان کرد: تغییر در مناسبات مربوط به هژمونی. برای گرامشی «هژمونی از خلال هزاران راهی که نهادهای جامعه مدنی برای شکل دادن مستقیم یا غیرمستقیم، ساختارهای شناختی و موثری را که انسان‌ها به وسیله آن واقعیت اجتماعی را فهم و ارزش‌گذاری می‌کنند بدست می‌آورد». (V. Femia, 1987: 26)

برای درک بهتر چیزی که در اینجا مد نظر دارم باید آنچه گرامشی درباره پیروزی فاشیسم نوشته بود را در نظر بیاورید: «بحران دقیقاً ناشی از این حقیقت است که کهنه درحال مرگ است و نو نمی‌تواند متولد شود. در همین فاصله است که انواع پدیده‌های گوناگون و مختلف پدیدار می‌شوند.» (جول، ۱۳۸۸: ۶۴) این بدین معناست که تنها وجود یک حزب انقلابی، یک نیروی آلترناتیو، یا طبقه‌ای فرودست در بحران‌های سرمایه‌داری برای متولد شدن نظمی تازه کافی نیست. این تولد به چیزی بیش از پیدایش صرف یک آلترناتیو اسمی برای وضع موجود است. در یک استعاره نظامی - که گرامشی علاقه زیادی برای به‌کار بردن آن از خود نشان می‌داد - در دوران بحران این تنها «سطح خارجی» سنگرهای سرمایه‌داری است که متزلزل شده‌است. بدین ترتیب برای گرامشی «جامعه مدنی همچون هسته اصلی یا مرکزی یا سنگری درونی تلقی می‌شود که دولت در ارتباط با آن صرفاً به منزله سطحی خارجی قابل اغماض است». (اندرسون، ۱۳۸۹: ۳۵) این بدین معنا خواهد بود که ما برای بررسی کردن آن چیزی که در نهایت یک سامان سرمایه‌دارانه، و به تبع آن هر سامان اجتماعی دیگر، را حفظ می‌کنند نه صرف استفاده از زور دولتی، که توفیق ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی‌ایست که گرامشی برای نام بردن از آن مفهوم هژمونی را مورد استفاده قرار می‌دهد را در مرکز توجه خود قرار بدهیم.

براساس آنچه در بالا گفتیم «توفیق یک گروه یا طبقه اجتماعی [در نظر گرامشی] خود را به صورت دوشکل متفاوت آشکار می‌کند: «سلطه» (domino) یا زور و «رهبری فکری و اخلاقی» (di rezione intellettuale)؛ این نوع دوم از تسلط برسازنده هژمونی است». (V. Femia, 1987: 24) در این معنا هژمونی عبارت است از شکلی از کنترل اجتماعی که در جریان معنا بخشی به جهان، انحصار حق تفسیر امر اجتماعی را به نفع طبقه‌ای که به شکلی سازمان یافته که برتری ایدئولوژیک خودش را تولید کرده، حفظ نموده و استمرار بخشیده، ایجاد می‌شود. طبقه‌ای که خودش را بر تمامیت جامعه مدنی حاکم کرده‌است. براین اساس «هژمونی به عنوان شکلی از کنترل اجتماعی فهمیده شد که به وسیله آن یک گروه سلطه‌ی خود را بر دیگران به وسیله ایدئولوژی اعمال می‌کند». (Martin 1998: 66)



بدین ترتیب می‌بینیم که «در حالی که «سلطه» ضرورتاً از خلال یک ماشین زور و اجبار دولتی شناخته می‌شود، «رهبری فکری و اخلاقی» در «جامعه مدنی»؛ صورت تمامیت یافته نهادهای خاص تربیتی، مذهبی، و مشارکتی عینیت می‌یابد. (V. Femia, 1987: 24) اگر این باور درست باشد که «سلطه یک طبقه یا گروه بر بقیه جامعه تنها به قدرت مادی مربوط نیست» و اگر این مسئله را که «حداقل در جهان مدرن، طبقه حاکم باید ارزش‌های اخلاقی، سیاسی و فرهنگی خودش را به‌عنوان هنجارهای عرفی رفتار عملی دایر کند» (V. Femia, 1987: 3) پذیرفته باشیم، آن‌وقت خواهیم دید که دولت، به‌عنوان بیرونی‌ترین لایه این نظام پیچیده فرهنگی - اجتماعی کنترل اجتماعی ساختار دوگانه‌ای خواهد داشت. ساختار دوگانه‌ای که باید بتواند هر دو مفهوم برتری اخلاقی - ارزشی طبقه حاکم و هم مفهوم زور در مقام سلطه را درون خود جای بدهد. در بخش پایانی این مقاله به طور ویژه به چیستی فهم گرامشی از دولت خواهیم پرداخت.

### ۴.۳ گرامشی و مفهوم دولت

گفتیم که جامعه مدنی بن‌مایه شکل‌گیری هستی‌شناسی سیاسی در گرامشی است، همین‌طور سعی کردیم نشان بدهیم که این هستی‌شناسی دوست-دشمن در گرامشی بر فهمی از «روابط اجتماعی آنتاگونیستی تولید» (پگی، ۱۳۸۹: ۴۷) که در یک دیالکتیک وضع‌کننده هویت‌های متخاصم اجتماعی شناسایی می‌شود، استوار شده است. آنتاگونیسمی که درون جامعه مدنی و در نهادهای مادی و روانی متعلق به دو شکل مختلف از معنابخشی به جهان، تعیین ماتریالیستی خودش را پیدا می‌کند. همین‌طور و از خلال کاربرد مطالعه درباره هژمونی، سعی کردیم نشان بدهیم که چطور، در نظر گرامشی، یک طبقه اجتماعی ادعای برتری ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی را در جامعه مدنی تثبیت کرده و ضمن استفاده از مکانیسم‌های فرهنگی تعبیه شده در جامعه مدنی، و از طریق کنترل‌های اجتماعی نهفته در جامعه مدنی به سازماندهی طبقات مختلف تحت انقیاد خود می‌پردازد. بر اساس آنچه تا اینجا آوردیم، ادعای وجود رابطه علی-معلولی میان مناسبات اقتصادی و سیاسی، آن‌طور که در ماتریالیسم پوزیتیویستی مارکسیسم ارتدوکس مشاهده کرده‌ایم، مورد انتقاد قرار گرفته و اعتبارش را از دست می‌دهد.

در ادامه مسیری که تا اینجا طی کردیم باید بدانیم که دولت برای گرامشی یک سازمان دوینی است؛ سازمانی دوینی که عمده کارکردهای آن کارکردهایی تربیتی و آموزشی هستند.

دولت برآمده از یک جامعه مدنی سازمان یافته حول «روابط اجتماعی آنتاگونیستی تولید»، مسوئیت حفاظت از، و بازتولید کردن آن نهادهای مادی و روانی را که برتری ایدئولوژیکی یک طبقه بر طبقات دیگر اجتماعی را تضمین می‌کند بر عهده می‌گیرد. بدین ترتیب است که می‌توانیم بگوییم دولت چیزی نیست جز بازوی اجرایی جامعه مدنی، یا آن عرصه‌ای که جامعه مدنی صورت نهایی خودش را پیدا می‌کند. به بیان خود گرامشی

هر دولتی اخلاقی است، زیرا همواره، یکی از مهم‌ترین وظایف آن ارتقای سطح اخلاق و فرهنگ توده‌ها به سطح (یا سنخ) معینی است و لاجرم در خدمت طبقات حاکم قرار دارد. در این راستا، مدارس به‌عنوان کارکرد آموزنده ایجابی، و دادگاه‌ها به‌عنوان کارکرد سرکوب‌گر و آموزنده سلبی دولت، اساسی‌ترین فعالیت‌های دولت را در بر می‌گیرد.<sup>۴</sup> (گرامشی، ۱۳۸۸: ۹۵)

این فهم از دولت در اندیشه گرامشی عمیقاً تحت تاثیر ایده آلیسم آلمانی و متأثر از هگل، وکروچه - که گرامشی به وضوح تحت تاثیر او بود - قرار دارد. می‌بینیم که هر شکلی از دولت برای گرامشی، اعم از دولت بورژوازی یا کارگری، اخلاقی است. بدین معنی که ابزاری برای محقق کردن یک فهم تاریخی برساخته از مناسبات آنتاگونیستی، در جامعه مدنی درباره مدینه فاضله (Good Society) است. این بدین معناست که یک طبقه مسلط در جامعه مدنی که توانسته است حقانیت ادعاهای فرهنگی و ارزشهای اخلاقی خودش را تثبیت کند، از مجرای نهادهای دولتی دست به کار بازتولید خودش در نظام‌های رسمی و غیررسمی آموزشی می‌شود تا شرایطی را به وجود بیاورد که طبقات تحت سلطه در لحظه‌های بحرانی و درمقابل حفره‌هایی که در نظم نمادینی طبقاتی ایجاد می‌شود اعتماد خودش به امکان بازنگری صلح جویانه در مناسبات ایدئولوژیکی حاکم را از دست نداده و برانداختن این مناسبات ایدئولوژیکی را دنبال نکند؛ براساس این تحلیل

طبقه بورژوا خودش را به عنوان ارگان‌یسمی که به طور مداوم در حرکت است، ارگان‌یسمی که از امکان جذب کردن همه جامعه، وقف دادن آن با سطح اقتصادی و فرهنگی خودش، برخوردار است وضع می‌کند. همه کارکردی که دولت دارد دگرگون شده است، دولت بورژوا به دستگاهی «تربیت کننده» تبدیل شده است. (Martin 1998)

(71-72)

به بیان ایده‌آلیستی‌تر دولت روح بیرونیّت یافته طبقه‌ایست که توانسته است با آگاهی از آنتاگونیسم طبقاتی مبتنی بر مناسبات تولید در جامعه مدنی صلاحیت‌های فرهنگی و

اخلاقی خودش را تثبیت و همه طبقات دیگر را به پذیرفتن آن، از یک روش اقماعی، وادار کند. در واقع دولت، آن سازمان مادی‌ایست که درون آن یک ایدئولوژی هژمون شده در جامعه مدنی جسمانیّت پیدا می‌کند. در این تعبیر دولت را باید به عنوان نه یک دستگاه محدود که در نهادهای حکومتی مشاهده می‌شوند بلکه مجموعه‌ای از مناسبات به حساب آورد که روح ایدئولوژی هژمون در جامعه مدنی را تشکیل می‌دهند، مجموعه‌ای از مناسبات فرهنگی، آموزشی، خدمات رفاهی، مناسبات تولیدی و هر چیز دیگری که نسبتی با بازتولید ایدئولوژی حاکم بر یک جامعه برقرار می‌کند. در این معنا، بنیان دولت بر آگاهی یک طبقه از آنتاگونیسم بنیادینی نهاده شده است که پایه‌های جامعه مدنی را شکل می‌دهد. یک شکل زندگی، یک هویت فرهنگی هژمون که تلاش دارد تا با کنترل کردن مناسبات تربیتی و آموزشی بازتولید ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی خودش را تضمین و دیگران را به رعایت آن وادارد. به بیان خود گرامشی، دولت از حمایت مردم برخوردار است و این حمایت را می‌طلبد. ولی در عین حال، می‌تواند از طریق مجاری حزبی و انجمنی، مردم را در جهت این حمایت، آموزش دهد (گرامشی، ۱۳۸۸: ۹۶).

تا اینجا سعی کردیم نشان بدهیم که برای گرامشی، «دولت» آن تمامیت پیچیدگی فعالیت‌های نظری و سیاسی است که به وسیله‌ی آن‌ها طبقه حاکم نه تنها سلطه‌شان را بدست آورده و توجیه می‌کنند بلکه همچنین در بدست آوردن رضایتمندی کسانی که تحت سلطه قرار گرفته‌اند موفق می‌شود». (V. Femia, 1987: 28) همین‌طور این مسئله را مورد بررسی قرار دادیم که برای گرامشی هژمونی رابطه مشخصی بین دولت و جامعه مدنی را مشخص می‌کند که در کشورهای سرمایه‌دارانه‌ی غربی رایج بود. (Martin, 1998: 66) مسئله‌ای که اینک در مقابل ما قرار دارد بحث کردن درباره چگونگی فهم گرامشی از انقلاب و چیستی کیفیات مربوط به آن فرآیندهایی است که در نهایت به شکل‌گیری انقلاب کارگری مربوط می‌شوند.

«در سپتامبر ۱۹۲۵، نشریه لونی‌تا بخش‌هایی از یادداشت‌هایی درباره لنینیسم را که گرامشی برای سخنرانی گرد آورده بود، منتشر کرد. این یادداشت‌ها با این تعریف عام آغاز می‌شود:

لنینیسم علم سیاسی پرولتاریا است که به ما می‌آموزد چگونه تمام نیروهای را بسیج کنیم که برای از بین بردن دیکتاتوری بورژوازی و استقرار دیکتاتوری پرولتاریا به کار می‌آیند. از نظر عده‌ای لنینیسم تفاوتی با مارکسیسم ندارد. این درست نیست. لنینیسم

واجد جهان‌بینی‌ای یکتاست که بدون آن، در عصر ما مارکس را نمی‌توان درک کرد  
(پگی، ۱۳۸۹: ۲۴)

آن جهان‌بینی یکتایی که گرامشی از آن صحبت می‌کند را نه در تفاسیر ارتدوکسی ساده‌انگارانه‌ی حاکم بر مارکسیسم روسی بلکه در زایش خلاقانه‌ی استراتژی‌های نوینی که لنینیسم برای به‌قدرت رسیدن دولت زحمتکششان فراهم کرده‌ بود باید جستجو کنیم. برای گرامشی انقلاب اکتبر، و روح اصلی حاکم بر آن خط بطلانی بر فهم ساده‌انگارانه ماتریالیستی از ماجرای مبارزه و انقلاب طبقه کارگر بود که خودش را عموماً در احزاب کرخت و سترون سوسیال-دموکرات در اروپای غربی و چپ روی‌های پوزیتیویستی مارکسیست‌های ارتدوکس در این کشورها نشان می‌داد. گرامشی درجایی، و برای به نقد کشیدن ادعاهای علمی، و برخوردهای الهیاتی این دسته از احزاب و نظریه‌پردازان سیاسی با مارکس نوشته بود:

مارکس یک مجموعه از تعالیم مذهبی (catechism) را نوشت، او مسیحی نیست که زنجیره‌ای از داستان‌های مذهبی مملو از چیزهای جزمی (categorical) الزام آور، قوانینی غیر قابل بحث، بیرون از زمان و مکان را باقی گذاشته باشد؛ تنها مسئله قطعی، تنها قانون این است: «کارگران جهان متحد شوید». (V. Femia, 1987: 1)

برای گرامشی لنینیسم معنای تازه‌ای به این فرمان مارکس داده‌بود و انقلابی را که همه‌گان فکر می‌کردند به صورت یک ضرورت تاریخی و در سرمایه‌داری‌های توسعه یافته باید انتظار کشید، با بینشی تاریخی درباره مناسبات حاکم بر جامعه فئودالی روسیه، و در بعیدترین کشور اروپا، ممکن ساخت. این حمایت پرشور گرامشی از انقلاب اکتبر اما، زمینه‌ساز سرسپردگی او به تزه‌های بلشویکی برای اجرا کردن همان استراتژی‌های جنگی در اروپای غربی و ایتالیا نشد. تحلیل گرامشی درباره چگونگی پیروزی انقلاب در سرمایه‌داری‌های اروپای غربی در نهایت ریشه در همان چارچوب نظری‌ای داشت که در تبیین کیفیات مربوط به جامعه مدنی در اروپای غربی به کار می‌گرفت.

### ۵.۳ جنگ موضعی و انقلاب زحمت‌کشان

گرامشی تا پایان عمرش یک بلشویک انقلابی باقی ماند. برخلاف همه نسبت‌هایی که پری اندرسون در نقد از نظریه‌سیاسی گرامشی به او و صورت‌بندی‌هایش از جامعه مدنی، دولت

و هژمونی می دهد<sup>۵</sup> گرامشی هیچ گاه ضرورت مبارزه طبقاتی زحمتکشان برای بدست آوردن قدرت سیاسی را نادیده نگرفت، و به هیچ عنوان نمی‌توان او را نظریه‌پرداز شکلی از دموکراسی مشارکتی به حساب آورد. او

هم با تبدیل مارکسیسم به استراتژی قبضه دولت مخالف بود و هم با نظر سوسیال دموکرات‌های جدید مبنی بر گذار تدریجی و خودانگیخته به سوسیالیسم برای پیشبرد سوسیالیسم. گرامشی معتقد بود که سرانجام نیروی انقلابی باید قدرت دولتی را در اختیار بگیرد. (پولادی، ۱۳۹۲: ۳۷)

و تا پایان زندگیش بر این عقیده استوار ماند که، «لنینیسم مارکسیسم را تبدیل به نظریه‌ای سیاسی کرد. (پگی، ۱۳۸۹: ۱۰۲) اگرچه هیچ گاه نخواست این مسئله را بپذیرد که برای دست یابی به این قدرت سیاسی، در همه جای اروپا باید یک مسیر ثابت را طی کرد. گرامشی تحت تاثیر اصیل‌ترین آموزه‌های معرفت‌شناسی مارکسی-هگلی «بر وجه فعال و «اراده گرایانه» (Voluntarist) نظریه مارکسیستی، در مقابل تکیه تقدیرگرایانه بر نیروهای اقتصادی و قوانین «علمی» تغییر ناپذیر تاکید می‌کرد». (V. Femia, 1987: 6) او به دنبال این بود تا بتواند توضیحی برای شکست انقلاب‌های کمونیستی در سرمایه‌داری‌های غربی ارائه بدهد. گرامشی این توضیح را از طریق «بازتعریف کردن مفهوم دولت، هم در مقام کارگذار سلطه طبقاتی، که برای حفاظت از منافع طبقاتی طراحی شده است، و هم در مقام بستری برای ترویج علایق عمومی گسترده‌تری شد» (Martin 1998: 66) ممکن می‌دانست. نسبت‌هایی که گرامشی میان مفاهیم دولت، جامعه مدنی و وساطت‌گری هژمونی در میان این دو برقرار کرده، انقلاب پرولتریایی در غرب اروپا را به فرآیندهایی طولانی و پیچیده تبدیل می‌کرد.

برای گرامشی یک آنتگونیسم فروناکاستنی در بُن‌مایه‌های برسازنده جامعه مدنی قرار دارد. آنتگونیسمی که به اعتبار مناسبات تولید به شکل‌گیری هویت‌های فرهنگی، ایدئولوژیکی متخاصمی شکل می‌گرفت که دو شیوه متفاوت از زندگی، دو دستگاه معنایی گوناگون برای به فهم درآوردن امر اجتماعی را تولید می‌کنند. برای گرامشی، انقلاب سیاسی زحمتکشان برپایه یک تلاش فرهنگی-ایدئولوژیک، و البته، آموزشی برای مشخص کردن محدوده‌های عینی آگاهی مربوط به زحمتکشان استوار خواهد شد. قِسمی آگاهی که در دیالکتیکی تاریخی میان آگاهی، و شکل زندگی، بورژوازی و تجربه خاص زحمتکشان از مواجهه با این شکل زندگی شکل می‌گیرد: به بیانی هگلی، نغی نغی بورژوازی.

براین اساس عمل انقلابی برای گرامشی بازیابی و سازماندهی همان آنتاگونیسمی به حساب می‌آید که پیش‌تر نشان داده بودیم که بن‌مایه جامعه مدنی است. مفهوم بندی فعال این مسئله در آگاهی زحمتکشانی که به عنوان آنتی‌تزی وضعیت همومون در جامعه مدنی، دستگاه‌های ارزشی و اخلاقی خاصی در نظر گرفته شده‌اند، قرار می‌گیرد؛ زحمت‌کشانی که برای اداره کردن جامعه مدنی، و بدست آوردن قدرت سیاسی، نسبت به نظام ایدئولوژیکی همومون در جامعه بورژوایی صلاحیت و برتری بیشتری دارند. این مسئله را در این گفته گرامشی در سال‌های دهه بیست می‌توانیم به وضوح بیابیم، جایی که می‌نویسد:

زحمت‌کش پیوسته با خطرهای کشنده روبه‌روست: حتی زندگی ابتدایی‌اش، فرهنگ‌اش، زندگی و آینده خانواده‌اش، در معرض صدمه‌های ناگهانی نوسانات بازار کار است، آنوقت است که زحمتکش سعی می‌کند از فضای رقابت و فردگرایی خارج شود. اصل مشارکت و همبستگی برای طبقه زحمتکش اساسی می‌گردد، روحیه و آداب و رسوم کارگران و دهقانان را دگرگون می‌سازد. موسسات و ارگان‌هایی پدیدار می‌شوند که این اصل در آنها تجسم می‌یابد، و بر پایه آنها روند توسعه تاریخی‌ای آغاز می‌شود که ره به سوی اشتراک وسایل تولید و مبادله می‌برد. (گرامشی، ۱۳۵۸: ۲۴-۲۳)

این تاکید بر «روابط آنتاگونیسمی تولید» در لحظه‌هایی که شکاف‌ها و نابسندگی‌های ایدئولوژی بورژوایی خودش را نشان داد حیثیت انقلابی زحمتکشان و ارزش‌های اخلاقی‌شان را به مبارزی جدی برای دستگاه پلیس سرمایه‌دارانه به رخ همومونی به چالش کشیده شده بورژوایی در جامعه مدنی خواهد کشید. از نظر گرامشی، در حالی که نزاع ایدئولوژیکی یعنی سنگرهای داخلی نظم سرمایه‌دارانه - توسط سربازان ارتش ایدئولوژی زحمتکشان به چالش کشیده شده و نابسندگی‌های آنها به طور کامل برای همه طبقات اجتماعی موجود در یک جامعه افشا شده باشد، فتح کردن لایه‌های رویی مقاومت سرمایه‌داری کاری به مراتب آسان‌تر خواهد بود. بدین ترتیب، شیوه زندگی و ارزش‌های فرهنگی و ایدئولوژیکی زحمتکشان در یک دیالکتیک تاریخی، نبردی موضعی را با استحکامات ایدئولوژیک جامعه مدنی بورژوایی ادامه خواهد داد. نبردی که از یک طرف نابسندگی‌های ایدئولوژی همومون را افشا می‌کند و از طرف دیگر زمینه‌های لازم برای بدست آوردن قدرت سیاسی توسط زحمتکشان را به وجود خواهد آورد. این آنتاگونیسم و

نبرد دیالکتیکی برآمده از آن البته تفاوت‌های زیادی با دشمنی *دوستانه‌ای* که شانتال موف در *دموکراسی رادیکال*ش دنبال می‌کند خواهد داشت. چرا که، و من پیش‌تر این مطلب را مورد بررسی قرار داده‌ام که، نزاع میان ایدئولوژی بورژوازی و فرهنگ زحمتکشان از جنس نزاع اشمیتی است، نزاعی که در جریان آن یکی از طرفین به طور کامل جایگزین دیگری خواهد شد. بدین ترتیب دیدیم که چطور گرامشی، ماتریالیسم تاریخی را به شکلی که جایی برای اثربخشی ایده‌ها و تأثیر قدرتمند اراده انسانی در نظر بگیرد، دوباره نظم بخشید. (V. Femia, 1987: 1) و از همین طریق «دست به کار بازتعریف کردن مفهوم دولت، هم در مقام کارگذار سلطه طبقاتی، که برای حفاظت از منافع طبقاتی طراحی شده‌است، و هم در مقام بستری برای ترویج علایق عمومی گسترده‌تری شد». (Martin, 1998: 66)

#### ۴. نتیجه‌گیری

من در این مقاله سعی کردم تا با ارائه فهمی درباره امر سیاسی در یادداشت‌های زندان آنتونیو گرامشی، یک عامل وحدت بخش در مطالعه گرامشی بدست بدهم. براساس این تلاش، مفهوم جامعه مدنی در ذات خودش بر پایه شکلی از آنتاگونیسم روابط تولیدی تفسیر شده است. آنتاگونیسمی که در یک دیالکتیک تاریخی به صورت بندی هویت‌های متخاصم زحمتکشان و بورژوازی شکل می‌بخشد. این آنتاگونیسم ایدئولوژیک از نظر من در نهادهای مادی و روانی موجود در اشکال دوگانه زندگی گروه‌های متخاصم خودش را بیرونیت می‌دهد. همینطور زمینه‌های هژمون شدن یک ایدئولوژی و شکلی از فرهنگ طبقاتی با ادعای حقانیت در معنا کردن امر اجتماعی را به عنوان شکلی از کنترل اجتماعی پدید می‌آورد. من سعی کردم نشان بدهم که مفهوم هژمونی در گرامشی به عنوان امری وساطت‌گر رابطه بین دولت آموزش دهنده و جامعه مدنی عمیقاً آنتاگونیستی را وساطت می‌کند. و براین اساس توضیح دادم که چطور فعالیت انقلابی برای گرامشی در نهادهای مادی و روانی فعال در زندگی روزمره‌ی زحمت‌کشان فعالیت می‌کنند. در نهایت امیدوارم نشان داده باشم که چطور مواجهه هگلی گرامشی با مارکس و مارکسیسم امکانات تازه‌ای برای اندیشه انقلابی در اروپای غربی را به وجود می‌آورد. در نهایت شاید بتوانم با به کارگرفتن یکی از کلیشه‌ای‌ترین جملاتی که این روزها در هر جایی درباره رابطه بین مارکس و هگل گفته می‌شود منظورم را به شکل روشن‌تری بیان کنم: اگر این ادعای مارکس و مارکسیست‌ها درست باشد که او دستگاه عظیم هگلی را روی پاهایش قرار داده

است، می‌توانیم اینطور ادعا کنیم که گرامشی در یک بستر هگلی، امکان حرکت کردن سترونی مارکسیسم ارتدوکس در جریان زندگی و اندیشه سیاسی را فراهم کرده است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. نگاه کنید به مقاله معادلات و تناقضات آنتونیو گرامشی با ترجمه شاپور اعتماد
۲. تاکید از من است.
۳. تقریباً همه شارحان گرامشی معتقدند که او فلسفه پراگسیس را برای فرار از تیغ سانسور فاشیسم و به جای کلمه مارکسیسم به کار می‌برده است، اگرچه بعید نیست که این باوری درست باشد اما در یک برخورد تحلیلی می‌تواند چیزی اضافه بر این را برای ما به همراه داشته باشد. من فکر می‌کنم که استفاده از این مفهوم در گرامشی بیش از هر چیز در ادامه مبارزه او با مارکسیسم ارتدوکس می‌تواند فهمیده شود. استفاده از فلسفه پراگسیس در مقابل مارکسیسم که به نظر می‌رسد برای نظریه‌پردازان ارتدوکس به مذهبی سفت و سخت تبدیل شده‌باشد گرامشی را در موضعی قرار می‌دهد که ضرورت بازنگری در ارتدوکسی متصلب برای تبدیل کردن آن سترونی عبوس به یک فلسفه انقلابی برای ایجاد تغییر در جهان غربی را تداعی می‌کند. در واقع گرامشی با این انتخاب این نکته را یادآور می‌شود که اگرچه «مارکسیسم نقدی برگونه گرایش متافیزیکی و فلسفی به شمار می‌رفت [و] جنبش سوسیالیستی در اروپا مهمترین دستاورد مارکسیسم را کالبد شکافی زندگی اقتصادی و نفی گرایش‌های یوتویپایی و آرمانهای ایدئالیستی می‌دانست.» (بشیریه، ۱۳۷۶: ۱۲۶) ارتدوکسی در مارکسیسم با سترون کردن پویایی معرفت‌شناسی مارکسیستی آن را به نظامی برای توصیف صرف و آیینی برای هبادت مومنانش تبدیل کرده بود.
۴. در برگردان فارسی کتاب از دو معادل مثبت و منفی به جای دو واژه positive و negative استفاده شده است که نویسنده این مقاله برای رعایت دقت بیشتر آنها را به ایجابی و سلبی برگردانده است.
۵. نگاه کنید به معادلات و تناقضات آنتونیو گرامشی با ترجمه شاپور اعتماد که در سال ۱۳۸۹ و به همت انتشارات طرح نو منتشر شده است.

## کتاب‌نامه

- ... (۱۳۸۹) معادلات و تناقضات آنتونیو گرامشی، شاپور اعتماد. انتشارات طرح نو، چاپ دوم. اشمیت، کارل (۱۳۹۲) مفهوم امر سیاسی، سهیل صفاری، چاپ اول، تهران: نشر نگاه معاصر.



بنیان ماتریالیستی امر سیاسی: نقد کتاب دولت و جامعه مدنی (حمید ملک‌زاده و احمد خالقی) ۳۲۹

بشیریه، حسین (۱۳۷۶) تاریخ اندیشه های سیاسی در قرن بیستم: جلد اول: اندیشه های مارکسیستی، نشر نی، چاپ اول.

پگی، لئوناردو (۱۳۸۹) نظریه عام مارکسیسم نزد گرامشی، امیر احمدی آریان. رخ داد نو: تهران پولادی، دکتر کمال (۱۳۹۲) تاریخ اندیشه سیاسی در قرن بیستم، نشر مرکز، چاپ هفتم. جول، جیمز (۱۳۸۸) گرامشی، محمدرضا زمردی. نشر ثالث

فیوری، ژوزپه (۱۳۶۰) آنتونیو گرامشی، زندگی مردمی انقلابی، مهشید امیرشاهی، خوارزمی. گرامشی، آنتونیو (۱۳۵۸) شوراهاى کارگری، ح. شب روت. پیشرو، انتشارات شباهنگ گرامشی، آنتونیو (۱۳۸۸) دولت و جامعه مدنی، دکتر عباس میلانی. نشر اختران، چاپ سوم.

Adamson-L, Walter (2002) Gramsci And Politics Of Civil Society, In Antonio Gramsci Critical Assessments Vol.2

Gadamer, Hans Georg (2002) The beginning of philosophy, Rod Coltman. CONTINUUM • NEW YORK

Gill, Stephen (1993) Gramsci, Historical materialism and International Relations, Cambridge University Press

James, Martin (1998) Gramsci's Political Analysis: A Critical Introduction, Queen's University of Belfast. Northern Ireland.

Marramao, Giacomo (2000) The Exile of The Nomos: For a Critical Profile of Carl Schmitt. CARDOZO LAW REVIEW VOLUME 21 MAY 2000 NUMBER 5-6 :1567-1588

Mufe, Cahntal (1997) Carl Schmitt And The Paradox Of Liberal Democracy, Canadian Journal of Law and Jurisprudence. Volume X, Nos. 1 (January 1997).

V. Femia, Joseph (1987) Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process (Paperback)