

Critical Studies in Texts & Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Monthly Journal, Vol. 21, No. 6, Summer 2021, 299-322
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 اندیشگانی 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 را با دستگاه‌های فلسفی - سیاسی گوناگون مشخص خواهد کرد؛ مواجهه‌ای که بیش از هر چیز درون خودش قصدمندی‌های ویژه کسی را دارد که در حال شرح دادن یک نظام اندیشگانی است و هم‌چنین مسائلی دارد که ضرورت مراجعه به یک نظریه خاص را برای شارح به وجود آورده است. هر شکلی از مواجهه با یک متن، برای کسی که درباره آن می‌نویسد، جست‌وجویی برای فراهم آوردن پاسخی است که، در این جای مکانی و زمانی مواجهه‌شونده، باید درباره مسائل انضمامی زندگی سیاسی ارائه شود. با چنین پیش‌فرضی است که سعی می‌شود در این مجال، درباره بخشی از *یادداشت‌های زنان* از آنتونیو گرامشی، متفکر و فعال سیاسی ایتالیایی، نوشته شود؛ مجموعه‌ای که برای فارسی‌زبانان با عنوان *دولت و جامعه مدنی* با ترجمه عباس میلانی، به‌همت انتشارات اختران، به بازار ارائه شده است. در این مقاله کوشش بر آن است تا با تکیه بر فهمی از مفهوم امر سیاسی، به منزله عاملی وحدت‌بخش، به این بخش از نوشته‌های گرامشی پرداخته شود.

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 هیئت 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 تا درباره‌ی یک بخش از زندگی یا اندیشه‌ی یک اندیشمند بنویسیم، ذهن را به‌خود مشغول می‌کند مسئله‌ی آغاز است. وقتی با متفکری مواجه می‌شویم که فعال سیاسی بوده و در دورانی از پویایی و فعالیت مدام سیاسی زندگی می‌کرده است، «مسئله‌ی آغاز» دشواری‌های کار ما را بیش از پیش می‌کند، چراکه به‌درستی این وسوسه درمیان شارحان گوناگون وجود داشته است که واکنش‌های سیاسی و موضع‌گیری‌های عملی اندیشمند موردنظر را درباره‌ی موضوعات خاصی که در زندگی سیاسی پیش آمده‌اند به‌مثابه‌ی بستری برای عینی‌شدن پایه‌های نظری موجود در اندیشه‌هایش به حساب بیاورند. وسوسه‌ای که، با مناسبت‌هایی که دارد، ممکن است پژوهش‌گر اندیشه‌ی سیاسی را دچار مشکلات و کج‌فهمی‌هایی اساسی کند. مخصوصاً وقتی درباره‌ی متفکری مانند گرامشی صحبت می‌کنیم، این مسئله چندبرابر اهمیت پیدا می‌کند. در این‌جا، صحبت از متفکری است که هر شکلی از فعالیت ذهنی را به‌مثابه‌ی صورتی از تأثیرگذاری در ماجرای عینی زندگی و متقابلاً هر شکلی از عمل سیاسی-اجتماعی را برسازنده‌ی فکر فلسفی به حساب می‌آورد. برای او چونان پیوندی میان نظر و عمل سیاسی وجود دارد که امکان ندارد بشود یکی را بیرون از مرزهای دیگری به حساب آورد و آن را مشاهده کرد. باین وصف، قبل از هر چیز، در برخورد با اندیشه‌های گرامشی، با مسئله‌ی آغاز مواجهیم. باید از کجا آغاز کنیم؟

این مسئله‌ای است که همه‌ی کسانی که به شکلی با اندیشه‌ی گرامشی روبه‌رو شده‌اند، برایشان مطرح شده است. در میان همه‌ی تفاسیری که به آن‌ها دسترسی داشته‌ایم، 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 موردنظر ایشان را بر تمامیت فکر گرامشی تحمیل می‌کند،^۱ مشکل‌بنیادنی در یادداشت‌های زندان (*Prison's Notebook*) شناسایی شده است که به‌نظر می‌رسد تفسیر تام‌وتمام متن گرامشی را دچار مشکل می‌کرده است: ابهام در نوشته‌های گرامشی به‌سبب ضرورتی که گریز از دستگاه سانسور فاشیستی برای او ایجاد می‌کرد و اختصار این دست نوشته‌ها (اندرسون ۱۳۸۹).

برای این‌که آن‌چه می‌نویسیم به‌نحوی از «تله‌ی ابهام و اختصار» رهایی پیدا کند، در ابتدای امر تلاش خواهیم کرد تا ضمن استفاده از مفاهیمی در اندیشه‌ی گادامر مبنایی روش‌شناختی

را برای مواجهه با فکر سیاسی گرامشی فراهم بیاوریم. گادامر در فصل اول کتاب *آغاز فلسفه* بحث مفصلی درباره مفهوم آغاز ارائه می‌کند تا نشان بدهد که در مطالعه تاریخ فلسفه غرب چه‌طور 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 توضیح می‌دهد: «وقتی کسی می‌گوید که آغاز چیزی را می‌داند به این معناست که آن چیز را در جوانی‌اش می‌شناسد؛ یعنی دقیقه‌ای که انسان هنوز مراحل بالیدنش را پشت‌سر نگذاشته است» (Gadamer 2011: 18). او، برای رسیدن به این تعریف از مفهوم آغاز، درباره نسبت میان پایان و آغاز در تعریف ارسطویی بحثی را ارائه می‌دهد که ما فهممان را از نقطه آغاز برای یک پژوهش در نظام اندیشگانی یک اندیشمند سیاسی بر آن استوار کرده‌ایم. براساس روایت گادامر:

ارسطو دیالکتیکی را که ذاتی این مفهوم [آغاز] است در نظر گرفته است. در سماع طبیعی (من معتقدم که به‌طور خاص در کتاب پنجم) او این مسئله را موردبررسی قرار می‌دهد که حرکت در نتیجه است که به پایان می‌رسد، چراکه در پایان حرکت باید چیزی باقی بماند که تمام‌شده باقی می‌ماند. اما آغاز چیست؟ (ibid.: 14).

از این جاست که ما با دیالکتیک پایان و آغاز آشنا می‌شویم. براساس 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» (ibid.: 161).

برای پیدا کردن نقطه‌ای که براساس آن بتوان شکل مواجهه با گرامشی را آغاز کنیم از چنین دیالکتیک آغاز و پایانی استفاده خواهیم کرد. در واقع، قصد داریم نشان بدهیم که باعنایت به نتایج نهایی‌ای که او در این مجموعه صورت‌بندی کرده است، چه‌طور آن وحدت نظری را می‌توان پیدا کرد که شارحان گرامشی از خلال مطالعه *یادداشت‌های زندان* او با برقراری نسبت‌هایی پراکنده میان مجموعه فعالیت‌های سیاسی‌اش دنبال می‌کنند. آن نقطه آغازی را که در مطالعه گرامشی به‌کار خواهیم گرفت، مفهوم امر سیاسی (the political) است که به‌نظر مهم‌ترین دستاورد نظری گرامشی برای فلسفه پراکسیس بوده است، چنان‌که می‌توان ادعا کرد 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 ۲۲ ژانویه ۱۸۹۱ به دنیا آمد. او از بورسیه دانشگاه تورین بهره‌مند شد و به تحصیل پرداخت. گرامشی از یک روزنامه‌نگار پرشور سوسیالیست به رهبر حزب کمونیست ایتالیا و بعد از آن به یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان مارکسیست در قرن بیستم تبدیل شد. نظریه‌پردازان مارکسیست و غیرمارکسیست نظریه‌پردازی در قرن بیستم را به صورت گسترده‌ای مورد مطالعه قرار داده‌اند. عموماً در آثار زندگی‌نامه‌ای، زندگی گرامشی را به دو دوره تقسیم می‌کنند: گرامشی جوان و گرامشی پیر. دوران اول از حیات او به سه دوره کوچک تقسیم شده است.

بین سال ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۹، «گرامشی سوسیالیست انقلابی سرسختی بود، [که] ریشه‌های فلسفی‌اش ایدئالیستی تر از [بنیان‌های فلسفی] مارکسیستی بود. او تحت تأثیر بندتو کروچه (Benedetto Croce)، فیلسوف نئوهگلی بزرگی بود که در مقام پدرخوانده "فهم نظری ایتالیایی... محترم شناخته می‌شد" (Femia 1987: 4).

در فاصله سال‌های ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۰ بیش‌ترین تأکید گرامشی بر ضرورت «خودآموزشی کارگران» شد و خود او نیز «درگیری شخصی بیش‌تری با سازمان‌دهی سیاسی» پیدا کرد. اینک، بر این باور بود که آگاهی طبقاتی به عنوان محصول خودبه‌خودی فعالیت شورایی (conciliar) کارگران سر بر خواهد آورد (ibid.: 5).

جنبش شوراهای کارگری در تسخیر کارخانه در سال ۱۹۲۰ به شکل تراژیک فرونشست. این شکست زمینه‌ساز بازنگری جدی فکری در اندیشه‌های گرامشی است. بعد از فروپاشی تحقیرآمیز جنبش شورایی، «روشن شد که کنش خودانگیخته توده به هیچ وجه ابزار مناسبی برای تفوق بر سرمایه‌داری نبود. در نتیجه، گرامشی توجه خودش را بر حزب و نقش پیش‌تازی آن معطوف کرد» (ibid.).

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

۳. نقد و بررسی محتوایی اثر

۱.۳ مفهوم امر سیاسی به مثابه مبنای آشکارسازی

شاید سراسرترین تعریفی که درباره مفهوم امر سیاسی در دست داریم، بتوان در کتابی پیدا کرد که کارل اشمیت، فیلسوف و حقوق‌دان آلمانی، با همین عنوان نوشته است؛ تعریفی

بنیان ماتریالیستی امر سیاسی: نقد کتاب دولت و جامعه مدنی (حمید ملک‌زاده و احمد خالقی) ۳۰۵

که براساس آن امر سیاسی به‌عنوان بنیان هستی‌بخش دولت تعریف می‌شود، چنان‌که می‌توانیم بگوییم: «همه صورت‌بندی‌های ممکن از دولت (ماشین یا اورگانیزم، فرد یا نهاد، جامعه یا جماعت) تنها در پرتو "امر سیاسی" معنا دارند و اگر جوهر این مفهوم به‌درستی فهمیده نشود، فهم‌ناپذیر خواهند شد» (Giacomo 2000: 1577).

امر سیاسی در نظر اشمیت به‌طور خاص به آن بن‌مایه‌ای اشاره دارد که ما را به عرصه سیاست وارد می‌کند؛ محکی هستی‌شناختی برای این‌که بتوانیم درباره «سیاسی‌بودن» یا «سیاسی‌نبودن» چیزها قضاوت کنیم. بر این اساس، «تعریف امر سیاسی تنها با کشف و تبیین مقولات صرفاً سیاسی حاصل می‌شود» (اشمیت ۱۳۹۲: ۵۴). کارل اشمیت، در سراسر رساله مفهوم امر سیاسی، بارها تأکید کرده است:

... تمایز دوست-دشمن وجه ممیز (differentia Specific) امر سیاسی است. تمایز ویژه سیاسی، که اعمال و انگیزه‌های سیاسی را بتوان به آن فروکاست، تمایز میان دوست و دشمن است. این یک تعریف درمقام 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 به‌شکلی کاملاً سیاسی و نه بر بنیان‌های اقتصادی یا اخلاقی ترسیم شود (Muffe 1997: 246). به‌بیان بهتر، مفهوم امر سیاسی برای اشمیت بر یک هستی‌شناسی مبتنی بر برابرنهاد دوست-دشمن استوار شده است؛ برابرنهادی که به‌وضوح با شکلی از تعیین هویت سیاسی از سوی دولت پیوند خورده است. بدین معنا که مفهوم امر سیاسی، به‌مثابه بن‌مایه هستی‌شناختی ساحت سیاست، بر یک دوگانه هویتی دوست-دشمن استوار شده است؛ بن‌مایه‌ای که درنهایت نبردی همواره حاضر میان دوستان و دشمنان را از پیش فرض می‌کند؛ آنتاگونیسمی انکارناپذیر و فروناکاستنی که بخشی از مردم را در آماده‌باشی مداوم برای واردشدن به جنگی هویتی درمقابل بخشی دیگر قرار می‌دهد. جدای از این تعریف، یک مسئله اساسی درباره مفهوم امر سیاسی، چنان‌که در کتاب کارل اشمیت صورت‌بندی شده است، وجود دارد که برای تعیین‌کردن 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^۲ درباره شرایط بحرانی، حتی اگر استثنائی باشد، باید همیشه در اختیار او باشد»

(اشمیت ۱۳۹۲: ۶۵). می‌توان ادعا کرد و نشان داد که دولت و البته روشن‌فکران ارگانیکی که گرامشی از آن‌ها صحبت می‌کند، برای نظریه‌پرداز ایتالیایی از اهمیتی درست به اندازه این مفهوم در ادبیات کارل اشمیت برخوردار است.

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

آنچه در میان شارحان گرامشی عمومیت دارد، تمرکز بر مفاهیمی مثل دولت، جامعه مدنی، و مفهوم بسیار بااهمیت هژمونی است. براساس رویه‌ای 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 را برای فهم لیبرال دموکراسی‌های غربی مورد بررسی قرار داده‌اند، مفهوم هژمونی را واسطه‌ای در نظر گرفته‌اند که با آن پیچیدگی‌های مربوط به رابطه میان دولت و جامعه مدنی را باید فهم کرد و کوشیده‌اند تا وحدتی نظری را، به اعتبار این مفهوم، در آثار گرامشی نشان بدهند. اما در نوشتار حاضر سعی خواهد شد تا نشان داده شود که چگونه یک بنیان‌طبقاتی در هستی‌شناسی سیاسی گرامشی ممکن است به مفاهیمی چون دولت، جامعه مدنی، و هژمونی شکل بدهد؛ مسئله‌ای که شاید شانتال موف در تبیین نظریه دموکراسی رادیکالش به آن اندیشیده باشد.

می‌دانیم که «براساس تفسیر صرفاً اقتصادی و مادی مارکسیسم، ایدئولوژی تنها روبنای منافع مادی به شمار می‌رفت و ضرورت مبارزه طبقه پرولتاریا برخاسته از بحران‌های عینی اقتصاد سرمایه‌داری محسوب می‌شد و هیچ‌گونه ضرورت یا بعد اخلاقی و ایدئالیستی [را] در بر نداشت» (بشیریه ۱۳۷۶: ۱۲۶). به عبارت بهتر، «در سنت مارکسیسم کلاسیک موقعیت‌های عینی مادی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند؛ آگاهی (در همه صورت‌بندی‌هایش) به عنوان انعکاس غیرارادی فرایندهای «بنیادین» تر اقتصادی و اجتماعی مفهوم‌بندی شده بود» (Femia 1987: 1). این نظریه‌پردازی کمونیستی رابطه‌ای علی و معلولی را تحت تأثیر نظریات پوزیتیویستی قرن نوزدهمی، که به صورت‌بندی‌های مارکس و انگلس از سرمایه‌داری و مسائل مربوط به مبارزه با آن وارد شده بود، در نظریه مارکسیستی وارد

کرده بود. ادعاهای علمی نهفته در اندیشه‌های متفکران این سنت در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اکبر مسائلی را به وجود آورد که ذهن گرامشی را به خود مشغول می‌کرد. این دسته از مسائل عمومی در میان متفکران مارکسیست و هم‌چنین دغدغه‌های گرامشی در مبارزه بی‌وقفه‌ای که با فاشیسم در ایتالیا داشت او را به سمتی برد تا از موضعی فلسفی با ادعاهای ماتریالیستی متفکران ارتدوکس به‌شکلی انتقادی برخورد کند. مهم‌ترین این پرسش‌ها را می‌توان در دو دسته و به‌طور کلی در ذیل پرسش‌هایی که درباره «چرایی موفق‌نشدن احزاب کمونیست در کشورهای توسعه‌یافته‌تر اروپای غربی در رهبری موفقیت‌آمیز یک انقلاب کمونیستی - برخلاف پیش‌بینی‌های مارکس و انگلس» و «چرایی پیروزی فاشیسم در ایتالیا» خلاصه کرد. پرسش‌هایی که پاسخ‌دادن به آن‌ها گرامشی را به سمتی هدایت کرد که درمقابل ادعاهای ارتدوکسی در مارکسیسم قرار بگیرد. نظر گرامشی چنین است:

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 متفنن 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 (57: cited Adamson 2002).

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

۲.۳ جامعه مدنی به‌مثابه یک هستی طبقاتی

گفتیم که در بن‌مایه نظریات گرامشی فهمی درباره امر سیاسی وجود دارد؛ نوعی هستی‌شناسی که باید به‌منزله عامل وحدت‌بخش نظام گاه نامنسجم یادداشت‌های زندان فهمیده شود. در بن این هستی‌شناسی نیز شکلی از آنتاگونیسم، به‌معنایی که در اشمیت توضیح دادیم، قابل‌شناسایی است؛ آنتاگونیسمی که بن‌مایه جامعه مدنی را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب، جامعه مدنی خصلتی آنتاگونیستی پیدا می‌کند که در نظرگاه ما از شکاف‌های طبقاتی نیرو می‌گیرد. به‌بیان بهتر، جامعه مدنی خصلتی طبقاتی دارد و هویت‌های متخاصم درون آن هویت‌هایی طبقه‌بنیان‌اند. آن مسئله‌ای که نباید در فهم چیستی جامعه مدنی و مسائل مربوط به آن از یاد ببریم «تاریخی بودن مناسبات و روابطی» است که درنهایت به یک

سازمان مدنی شکل می‌دهد. به بیان بهتر، در بحث جامعه مدنی گرامشی، «مسئله برسر "کشف" قانون متفاوتی جبرگرایی یا تثبیت قانونی کلی برای علیت نیست. مسئله نشان‌دادن 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 درست باشد، آن وقت می‌توانیم 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 می‌توان در نظریات گرامشی به این صورت مشاهده کرد که در نظر 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 موردداوری قرار داده یا آن‌ها را با اراده خود وفق می‌دهند تا اراده آن‌ها به نیروی محرک اقتصادی تبدیل شود که واقعیتی اقتصادی را شکل می‌دهد؛ واقعیتی که مانند ماده آتش‌فشانی در فوران حرکت می‌کند و می‌توان آن را مطابق اراده خود هدایت کرد (جول ۱۳۸۸: ۴۰).

ریشه‌های این شکل از مواجهه انسان‌گرایانه با مفهوم جامعه مدنی را باید در وابستگی‌های هگلی و علایق ایدئالیستی گرامشی جست‌وجو کنیم. در این بخش و پیش از هرچیز، به مبانی نظری مورد استفاده در صورت‌بندی گرامشی از مفهوم جامعه مدنی می‌پردازیم.

یک باور عمومی درباره پروژۀ 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 بیابد که به کار تغییر جهانی بیاید که با آن مواجه است؛ تفسیری از موضع فلسفۀ پراکسیس^۳ 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 چنین 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 سلطۀ نهادهای دولتی، یعنی حوزه‌های قانون‌گذار و بروکراسی، متمایز و [در نتیجه] رها شده است (Adamson 2002: 479).

این مواجهه هگلی با مارکسیسم، که بیش از هر چیز از مجرای مطالعه گرامشی در مورد اندیشه کروچه و در برخورد انتقادی او با فیلسوف هگل گرای ایتالیایی قابل مشاهده است، مبتنی بر شکل خاصی از انسان‌گرایی در آرای گرامشی است که براساس آن، از موضع هگلی - مارکسی، به پرسش درباره انسان پرداخته می‌شود. از نظر پگی، اندیشه گرامشی چنین است:

برای پرسش از "ذات انسان" رضایت‌بخش‌ترین جواب "ترکیبی از روابط اجتماعی" است، به این دلیل که این جواب ایده شدن (becoming) را در دل دارد (انسان "می‌شود"، و با تغییر روابط اجتماعی تحول می‌یابد). این ایده "انسان به طور 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 رعیت‌شدن را (پگی ۱۳۸۹: ۳۳).

چنان‌که می‌بینیم، انسان برای گرامشی چیزی متفاوت با آن موجود کلی و جهان‌شمولی است که ممکن است در یک فلسفه غیرماتریالیستی مشاهده کنیم. انسان محصول یک مجموعه از برهم‌کنش‌های تاریخی - اجتماعی در بستری اجتماعی است که بنیان‌های آن را مناسبات تولید تعیین کرده است. این انسان «در حال شدن» در بستری تاریخی و در خلال مجموعه‌ای از روابط اجتماعی در حال بیرونیت پیدا کردن است. بیرونیت پیدا کردن انسان در جریان «شدن تاریخی - اجتماعی اش» خود را در نهایت در شکل‌گیری آنتاگونیسم‌های اجتماعی‌ای نشان می‌دهد که تعلق هر فرد به یک هویت ویژه را متعین می‌کند. بدین ترتیب، 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 به‌طور کلی" تنها در شرایطی معنادار است که جامعه به نوعی اتحاد فاقد آنتاگونیسم دست یابد» (همان: ۳۴-۳۵).

اصرار گرامشی بر زایش آنتاگونیسم در جریان شکل‌گیری ماتریالیستی انسان، که از خلال عمل اجتماعی او در بستر تاریخی در حال شدن اتفاق می‌افتد، نسبت مشخصی با فهمی دارد که او از سوژکتیویته و فاعلیت عامل انسانی در محدوده‌های عصری دانش و امکانات عملی زندگی‌اش ارائه می‌کند، به‌طوری‌که می‌توان گفت: «بازنگری نقش سوژکتیویته توسط گرامشی از طریق شکلی از مفهوم‌پردازی فلسفی صورت می‌گیرد که

هدف آن تبدیل کردن انسان به سوژه تاریخ است» (همان: ۳۲). این شکل از بازنگری در سوژکتیویته برای گرامشی نسبت مشخصی با واقعیت‌های زیسته یک گروه هویتی در جامعه‌ای دارد که به‌طور آنتاگونیستی صورت‌بندی می‌شود. به بیان بهتر، انسان‌ها، در جریان برخورد دیالکتیکی امکانات عملی‌ای که برای در-جهان-بودن از سوی دو شکل متخاصم از هویت‌یابی، در کشورهای اروپای غربی، به‌وجود می‌آید، به چیزی که هستند تبدیل می‌شوند. اگر به ملاحظات آنکه تاکنون آورده‌ام این مسئله را نیز اضافه کنیم:

مارکسیسم با تصریح حدود جامعه با روابط اقتصادی تولید مبنایی ماتریالیستی برای تجزیه و تحلیل اجتماعی پیش‌نهاد می‌دهد. این بنیان به‌خودی‌خود به‌عنوان دلیلی برای روش‌های گوناگونی که در طبقات اجتماعی، و در حوزه زیربنا، جای گرفته است به حساب نمی‌آید. برای فهم تنوعات در توفیق سیاسی، بازشناساندن 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 به‌وجود می‌آورد که هر کدام، به‌هم‌راه عناصر مادی و معنوی خودش، عناصر گوناگون جامعه مدنی را تشکیل می‌دهند. در این شکل از مفهوم‌پردازی گرامشی، «روش‌های جدید تولید از شیوه‌های به‌خصوص زندگی، اندیشه، و تجربه زیسته جداشدنی‌اند: ممکن نیست که در حوزه‌ای موفقیت‌هایی به‌دست آید بدون این‌که در حوزه‌ای دیگر نتایج ملموسی حاصل شود» (QC 2164; PN 301)، به‌نقل از جول (۱۳۸۸). در واقع، برخورد دیالکتیکی این تجربه‌های زیسته است که در نهایت به آرایش نهادهای مادی و معنوی جامعه مدنی منتهی خواهد شد. بر این باوریم که گرامشی سعی می‌کند تا نشان بدهد که عمل آگاهانه انسان در مجموعه‌ای از روابط اجتماعی که در یک زمینه اقتصادی اتفاق می‌افتد، دو شیوه زندگی و دو آگاهی متخاصم با یک‌دیگر را شکل می‌دهد. می‌توان ادعا کرد که باوجود همه عناصری که در تقسیم‌بندی تحلیلی زندگی فکری و سیاسی گرامشی به دوره‌هایی که در ابتدای این نوشتار به آن‌ها اشاره کردیم، این ایده «شدن دیالکتیکی انسان» همواره با گرامشی همراه بوده است. او در اثری که می‌توان آن را به دوره‌های اولیه فکری گرامشی نسبت داد می‌نویسد:

زحمت‌کش پیوسته با خطرهای کشنده روبه‌روست: حتی زندگی ابتدایی‌اش، فرهنگش، 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. مؤسسات و ارگان‌هایی پدیدار می‌شوند که این اصل در آن‌ها تجسم می‌یابد و برپایه آن‌ها روند توسعه تاریخی‌ای آغاز می‌شود که ره به سوی اشتراک و وسایل تولید و مبادله می‌برد (گرامشی ۱۳۵۸: ۲۳-۲۴).

این فقره به‌خوبی نشان می‌دهد که چه‌طور «زحمت‌کش»، به‌اعتبار برخورد دیالکتیکی‌اش با بورژوا، در یک محیط تاریخی مشخص و در جریان عمل هرروزه‌اش در این محیط به «چیزی به‌جز» بورژوا تبدیل می‌شود؛ برخوردی دیالکتیکی که از تجربه زیسته زحمت‌کش سر برمی‌آورد، نهادهای مادی و معنوی خودش را می‌سازد و در یک آنتاگونیسم فروناکاستنی با شیوه زندگی و مناسبات برآمده از بورژوازی قرار می‌گیرد. به‌بیان دیگر، «دیالکتیک مشخصه وجود آنتاگونیسم بین نیروهای اجتماعی است؛ دیالکتیکی که شناخت آن بر سازنده پیش‌فرضی قاطع برای هر نوع تحلیل علمی متعاقب است» (پگی ۱۳۸۹: ۶۱).

تا این‌جا سعی بر آن بود تا این مسئله مورد بررسی قرار داده شود که چگونه یک آنتاگونیسم حل‌نشده در بن‌مایه جامعه مدنی در نظریه گرامشی وجود دارد که به‌طور تاریخی خودش را در نهادهای مادی و معنوی متعلق به گروه‌های متخاصم اجتماعی متعین می‌سازد. تلاش شد تا نشان داده شود که آگاهی شکل‌گرفته در خلال نوعی مواجهه آنتاگونیستی میان دو شیوه زندگی به‌طور تاریخی به پیدایش امکانات دوگانه‌ای از زندگی و به همین اعتبار دو شکل متفاوت با تولید معنا درباره زندگی اجتماعی نیرو می‌بخشد که هرکدام به هویت‌های تاریخی-اجتماعی گوناگونی تبدیل می‌شوند و درمقابل دیگری قرار می‌گیرند. سعی شد تا نشان داده شود از آن‌جایی که «یک نظریه ماتریالیستی دانش فرض می‌کند که هیچ‌چیز (اعم از خدا، ایده آزادی، مشیت الهی) بیرون و جدای از طبیعت و جامعه وجود ندارد... برای ماتریالیست‌ها اندیشه‌های متافیزیکی و ایدئالیستی بیرون از واقعیت اجتماعی قرار ندارند» (Gill 1993: 26)، برای گرامشی این نزاع بنیانی ماتریالیستی دارد که نباید صرفاً به‌عنوان برقراری روابط ساده علی و معلولی میان زیربنای اقتصادی و روینای سیاسی-فرهنگی فهمیده شود. ماتریالیسم برای گرامشی باید ازسویی در ذات ماده‌گرایانه بیرونیت‌یافته آگاهی در قالب نهادهای مادی و روانی موجود در جامعه مدنی و ازسوی دیگر در بنیان اقتصادی نزاع دیالکتیکی هویت‌های متخاصمی فهمیده شود که جامعه مدنی را شکل می‌بخشند. درست به همین سبب است که می‌بینیم:

مارکسیسم گرامشی به‌طور گسترده به‌عنوان مارکسیسمی «انسان‌گرایانه» فهمیده شده است؛ مارکسیسمی که، به‌جای پافشاری بر انقیاد مستقیم سوژه انسانی از سوی مناسبات اقتصادی تولید، عامل انسانی و پتانسیل‌های خلاقانه‌اش برای تغییر جهان را در مرکز توجه قرار می‌دهد (Martin 1998: 76).

بدین ترتیب، می‌بینیم که به‌نظر گرامشی:

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

همه این‌ها تنها در شرایطی قابل دفاع خواهد بود که بتوانیم فهمی درست را از کاربرد خاص گرامشی از مفهوم دیالکتیک ارائه بدهیم. هر بار مفهوم دیالکتیک و مفهوم «دیالکتیکی شدن انسان» در مجموعه روابط اجتماعی‌اش در گرامشی درست فهمیده نشود، پژوهش‌گر اندیشه گرامشی ممکن است در دام قرائت‌های سوسیال-دموکرات 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 اجراکردن این «برنامه‌های سیاسی» یا «آن دسته از استراتژی‌های پی‌گیری امر نیک» تقلیل داده می‌شود. با یادآورشدن این نکات قصد داریم تا بر مسئله‌ای اساسی در شکل مواجهه گرامشی با دیالکتیک، که به‌نظر می‌رسد مواجهه‌ای عمیقاً هگلی باشد، تأکید کنیم؛ مواجهه‌ای که براساس آن «دیالکتیک تکثر عوامل را به مبارزه بنیادین نیروها مرتبط می‌سازد و نشان می‌دهد که چگونه نتیجه‌ای منحصربه‌فرد از دل کنارگذاشتن دیگر جای‌گزین‌هایی که به‌لحاظ عملی ممکن‌اند به‌دست می‌آیند» (همان: ۵۹). این مسئله ما را به همان صورتی رهنمون می‌سازد که این مفهوم در بیان خود گرامشی پیدا کرده است. او در جایی می‌نویسد: «هر آنتی‌تزی ضرورتاً باید خودش را دشمن رادیکال تزی قرار دهد: با قصد ویران‌کردن و کاملاً جای‌گزین آن شدن» (C 1328 به‌نقل از

بنیان ماتریالیستی امر سیاسی: نقد کتاب دولت و جامعه مدنی (حمید ملک‌زاده و احمد خالقی) ۳۱۳

جول ۱۳۸۸: ۴۳). درست براساس چنین فهمی است که می‌بینیم جامعه مدنی عرصه نزاعی بی‌پایان میان هویت‌های متخاصمی است که به‌لحاظ تاریخی و به‌عنوان محصول نهایی کنش‌های انسانی در یک زمینه طبقاتی شکل گرفته‌اند. بدین ترتیب، «مسئله آگاهی نقطه کانونی نظریه او را بر ساخته است؛ چه‌طور آگاهی با جهان مادی در ارتباط قرار می‌گیرد، تأثیرات آن [در این جهان] کدام‌اند، و [این که آگاهی] چه‌طور می‌تواند تغییر کند» (Femia 1987: 1).

از نظر گرامشی، «دست یابی 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 1331; PN 350، به‌نقل از جول ۱۳۸۸). ما در بخش بعدی این نوشتار سعی خواهیم کرد تا مفهوم هژمونی را به‌مثابه امری مورد بررسی قرار بدهیم که مناسبات مربوط به دولت و جامعه مدنی را وساطت می‌کند.

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؛ چراکه در فیزیک ما نمی‌توانیم از حیطة کمی خارج شویم، مگر با مجاز و استعاره (QC 1446-7; PN 469، به‌نقل از جول ۱۳۸۸: ۹۴).

این اصل یا قانون چیست؟ پاسخی که گرامشی در یادداشت‌های زندان ارائه می‌دهد به‌اجمال می‌توان چنین بیان کرد: تغییر در مناسبات مربوط به هژمونی. از نظر گرامشی «هژمونی از خلال هزاران راهی به‌دست می‌آید که نهادهای جامعه مدنی برای شکل‌دادن مستقیم یا غیرمستقیم ساختارهای شناختی و مؤثر به‌وسیله آن واقعیت اجتماعی را فهم و ارزش‌گذاری می‌کنند» (Femia 1987: 26).

برای درک بهتر آنچه در این جا مدنظر است باید آنچه گرامشی درباره پیروزی فاشیسم نوشته بود، در نظر آورده شود: «بحران دقیقاً ناشی از این حقیقت است که کهنه در حال مرگ است و نو نمی‌تواند متولد شود. در همین فاصله است که انواع پدیده‌های گوناگون و مختلف پدیدار می‌شوند» (جول ۱۳۸۸: ۶۴). بدین معناست که تنها وجود یک حزب انقلابی، یک نیروی آلترناتیو، یا طبقه‌ای فرودست در بحران‌های سرمایه‌داری برای متولد شدن نظامی 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 به‌کاربردن آن از خود نشان می‌داد - در دوران بحران این تنها «سطح خارجی» سنگرهای سرمایه‌داری است که متزلزل شده است. بدین ترتیب، برای گرامشی «جامعه مدنی هم‌چون هسته اصلی یا مرکزی یا سنگری درونی تلقی می‌شود که دولت در ارتباط با آن صرفاً به‌منزله سطحی خارجی قابل اغماض است» (اندرسون ۱۳۸۹: ۳۵). بدین معنا خواهد بود که برای بررسی کردن، آن چیزی را در مرکز توجه خود قرار دهیم که در نهایت یک سامان سرمایه‌دارانه و به‌تبع آن هر سامان اجتماعی دیگر را حفظ می‌کند، «نه صرف استفاده از زور دولتی» که توفیق ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی‌ای است و گرامشی برای نام‌بردن از آن مفهوم هژمونی را مورد استفاده قرار می‌دهد.

بر اساس آنچه گفته شد، «توفیق یک گروه یا طبقه اجتماعی [در نظر گرامشی] خود را به‌صورت دو شکل متفاوت آشکار می‌کند: «سلطه» (domino) یا زور و «رهبری فکری و اخلاقی» (di rezione intellettuale)؛ این نوع دوم از تسلط برسازنده هژمونی است» (Femia 1987: 24). در این معنا، هژمونی عبارت است از شکلی از کنترل اجتماعی که در جریان معنابخشی به جهان انحصار حق تفسیر امر اجتماعی را به‌نفع طبقه‌ای ایجاد می‌کند که به‌شکلی سازمان یافته که برتری ایدئولوژیک خودش را تولید و حفظ کرده و به آن استمرار بخشیده است؛ طبقه‌ای که خودش را بر تمامیت جامعه مدنی حاکم کرده است. بر این اساس، «هژمونی به‌عنوان شکلی از کنترل اجتماعی فهمیده شد که به‌وسیله آن یک گروه سلطه خود را بر دیگران به‌وسیله ایدئولوژی اعمال می‌کند» (Martin 1998: 66).

بدین ترتیب، می‌بینیم: «درحالی‌که «سلطه» ضرورتاً از خلال یک ماشین زور و اجبار دولتی شناخته می‌شود «رهبری فکری و اخلاقی» در «جامعه مدنی» صورت تمامیت‌یافته نهادهای خاص تربیتی، مذهبی، و مشارکتی عینیت می‌یابد» (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 اجرا کند» (ibid.: 3) و آن را پذیرفته باشیم، آن وقت خواهیم دید که دولت، به‌منزله 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 مفهوم زور در مقام سلطه را درون خود جای دهد. در بخش پایانی این مقاله، به چستی فهم گرامشی از دولت خواهیم پرداخت.

۴.۳ گرامشی و مفهوم دولت

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

در ادامه مسیری که تا این‌جا طی کردیم باید بدانیم که دولت در اندیشه گرامشی سازمانی دوینی است که عمده کارکردهای آن تربیتی و آموزشی است. دولت برآمده از یک جامعه مدنی سازمان‌یافته حول «روابط اجتماعی آنتاگونیستی تولید» مسئولیت حفاظت و بازتولید آن نهادهای مادی و روانی‌ای را برعهده می‌گیرد که برتری ایدئولوژیکی یک طبقه بر طبقات دیگر اجتماعی را تضمین می‌کند. 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. گرامشی درباره اخلاق‌مندی دولت می‌نویسد:

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^۴ (گرامشی ۱۳۸۸: ۹۵).

این فهم از دولت در اندیشه گرامشی عمیقاً تحت‌تأثیر ایدئالیسم آلمانی و هگل و کروچه است. می‌بینیم که هر شکلی از دولت برای گرامشی، اعم از دولت بورژوایی یا

کارگری، اخلاقی است. بدین معنی که ابزاری برای محقق‌کردن یک فهم تاریخی برساخته از مناسبات آنتاگونیستی در جامعه مدنی درباره مدینه فاضله (good society) است. 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 به بازتولید خودش در نظام‌های رسمی و غیررسمی آموزشی دست می‌زند تا شرایطی را به وجود آورد که طبقات تحت سلطه، در لحظه‌های بحرانی و درمقابل حفره‌هایی که در نظم نمادینی طبقاتی ایجاد می‌شوند، اعتماد خودش به امکان بازنگری صلح‌جویانه را در مناسبات ایدئولوژیکی حاکم از دست ندهد و برانداختن این مناسبات ایدئولوژیکی را دنبال نکند. براساس این تحلیل می‌توان گفت:

طبقه بورژوا خودش را به‌عنوان ارگانیسمی وضع می‌کند که به‌طور مداوم در حرکت است و از امکان جذب‌کردن همه جامعه و وفق‌دادن آن با سطح اقتصادی و فرهنگی خودش برخوردار است. همه کارکردی که دولت دارد دگرگون شده است؛ دولت بورژوا به دستگاهی "تربیت‌کننده" تبدیل شده است (Martin 1998: 71-72).

به‌بیان ایدئالیستی‌تر، دولت روح بیرونیت‌یافته طبقه‌ای است که توانسته است با آگاهی از آنتاگونیسم طبقاتی مبتنی بر مناسبات تولید در جامعه مدنی صلاحیت‌های فرهنگی و اخلاقی خود را تثبیت و همه طبقات دیگر را به پذیرفتن آن با روشی اقناعی وادار کند. درواقع، دولت آن سازمان مادی‌ای است که درون آن یک ایدئولوژی هژمون‌شده در جامعه مدنی جسمانیت پیدا می‌کند. در این تعبیر، دولت را باید به‌عنوان نه یک دستگاه محدود که در نهادهای حکومتی مشاهده می‌شود، بلکه مجموعه‌ای از مناسبات به‌حساب آورد که روح ایدئولوژی هژمون در جامعه مدنی را تشکیل می‌دهند؛ مجموعه‌ای از مناسبات فرهنگی، آموزشی، خدمات رفاهی، مناسبات تولیدی، و هرچیز دیگری که با بازتولید ایدئولوژی حاکم بر یک جامعه نسبتی 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 و یک هویت فرهنگی هژمون که تلاش دارد تا با کنترل‌کردن مناسبات تربیتی و آموزشی بازتولید ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی خودش را تضمین کند و دیگران را به رعایت آن وادارد. به‌بیان خود گرامشی، دولت از حمایت مردم برخوردار است و این حمایت را می‌طلبد، ولی درعین حال می‌تواند از طریق مجاری حزبی و انجمنی مردم را در جهت این حمایت آموزش دهد (گرامشی ۱۳۸۸: ۹۶).

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

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

لنینیسم علم سیاسی پرولتاریاست که به ما می‌آموزد چگونه تمام نیروهایی 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 را که گرامشی از آن صحبت می‌کند، نه در تفاسیر ارتدوکسی ساده‌انگارانه حاکم بر مارکسیسم روسی، بلکه در زایش خلاقانه استراتژی‌های نوینی باید جست‌وجو کنیم که لنینیسم برای به قدرت رسیدن دولت زحمت‌کشان فراهم کرده بود. به نظر گرامشی، انقلاب اکبر 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 چپ‌روی‌های پوزیتیویستی مارکسیست‌های ارتدوکس در این کشورها نشان می‌داد. گرامشی برای به نقد کشیدن ادعاهای علمی و برخوردارهای الهیاتی این دسته از احزاب و نظریه‌پردازان سیاسی با مارکس نوشته بود:

مارکس مجموعه‌ای از تعالیم مذهبی (catechism) را نوشت، او مسیحی نیست که زنجیره‌ای از داستان‌های مذهبی مملو از چیزهای جزمی (categorical) الزام‌آور، قوانینی غیرقابل‌بحث، و بیرون از زمان و مکان را باقی گذاشته باشد؛ تنها مسئله قطعی و تنها قانون این است: «کارگران جهان متحد شوید» (Femia 1987: 1).

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

۵.۳ جنگ موضعی و انقلاب زحمت‌کشان

گرامشی تا پایان عمرش یک بلشویک انقلابی باقی ماند. برخلاف همهٔ نسبت‌هایی که پری اندرسون در نقد از نظریهٔ سیاسی گرامشی به او و صورت‌بندی‌هایش از جامعهٔ مدنی، دولت، و هژمونی می‌دهد،^۵ گرامشی هیچ‌گاه ضرورت مبارزهٔ طبقاتی زحمت‌کشان را برای به‌دست آوردن قدرت سیاسی نادیده نگرفت و به‌هیچ‌عنوان نمی‌توان او را نظریه‌پرداز شکلی از دموکراسی مشارکتی به حساب آورد:

[گرامشی] هم با تبدیل مارکسیسم به استراتژی قبضهٔ 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).

تا پایان زندگی‌اش بر این عقیده استوار ماند که «لنینیسم مارکسیسم را تبدیل به نظریه‌ای سیاسی کرد» (پگی ۱۳۸۹: ۱۰۲)، اگرچه هیچ‌گاه نخواست این مسئله را بپذیرد که برای دست‌یابی به این قدرت سیاسی در همه‌جای اروپا باید یک مسیر ثابت را طی کرد. گرامشی تحت‌تأثیر اصیل‌ترین آموزه‌های معرفت‌شناسی مارکسی - هگلی «بر وجه فعال و "آزاده‌گرایانه" (voluntarist) نظریهٔ مارکسیستی در مقابل تکیهٔ تقدیرگرایانه بر نیروهای اقتصادی و قوانین "علمی" تغییرناپذیر تأکید می‌کرد» (Femia 1987: 6). او به‌دنبال 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 کارگزار سلطهٔ طبقاتی که برای حفاظت از منافع طبقاتی طراحی شده است و هم در مقام بستری که

برای ترویج علایق عمومی گسترده‌تر شد» (Martin 1998: 66) ممکن می‌دانست. نسبت‌هایی که گرامشی میان مفاهیم دولت، جامعه مدنی، و وساطت‌گری هژمونی در میان این دو برقرار می‌کرد انقلاب پرولتریایی در غرب اروپا را به فرایندهایی طولانی و پیچیده تبدیل می‌کرد. به نظر گرامشی، آنتاگونیسمی فروناکاستنی در بن‌مایه‌های برسازنده جامعه مدنی قرار دارد؛ آنتاگونیسمی که به اعتبار مناسبات تولید هویت‌های فرهنگی ایدئولوژیکی متخصصی شکل می‌گیرند که دو شیوه متفاوت با زندگی و دو دستگاه معنایی گوناگون را برای به‌فهم‌درآوردن امر اجتماعی تولید می‌کنند. به نظر گرامشی، انقلاب سیاسی زحمت‌کشان بر تلاش فرهنگی - ایدئولوژیکی و البته آموزشی برای مشخص کردن محدوده‌های عینی آگاهی مربوط به زحمت‌کشان استوار خواهد شد؛ قسمی آگاهی که در دیالکتیکی تاریخی میان آگاهی، شکل زندگی بورژوازی، و تجربه خاص زحمت‌کشان از مواجهه با این شکل زندگی کسب می‌شود: به‌بیانی هگلی، نفي نفي بورژوازی.

بر این اساس، عمل انقلابی برای گرامشی بازبایی و سازمان‌دهی همان آنتاگونیسمی به حساب می‌آید که پیش‌تر نشان داده بودیم که بن‌مایه جامعه مدنی است. مفهوم‌بندی فعال این مسئله در آگاهی زحمت‌کشانی قرار می‌گیرد که به‌عنوان آنتی‌تزی وضعیت هژمون در جامعه مدنی و دستگاه‌های ارزشی و اخلاقی خاصی در نظر گرفته شده‌اند؛ زحمت‌کشانی که برای اداره کردن جامعه مدنی و به‌دست‌آوردن قدرت سیاسی از نظام ایدئولوژیکی هژمون در جامعه بورژوازی صلاحیت و برتری بیش‌تری دارند. این مسئله را در این گفته گرامشی در سال‌های دهه ۱۹۲۰ می‌توانیم به‌وضوح ببینیم:

زحمت‌کش پیوسته با خطرهای کشنده روبه‌روست: حتی زندگی ابتدایی‌اش، فرهنگش، 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 آداب‌ورسوم کارگران و دهقانان را دگرگون می‌سازد. مؤسسات و ارگان‌هایی پدیدار می‌شوند که این اصل در آن‌ها تجسم می‌یابد و برپایه آن‌ها روند توسعه تاریخی‌ای آغاز می‌شود که ره به‌سوی اشتراک وسایل تولید و مبادله می‌برد (گرامشی ۱۳۵۸: ۲۳-۲۴).

این تأکید بر «روابط آنتاگونیسمی تولید»، در لحظه‌هایی که شکاف‌ها و نابسندگی‌های ایدئولوژی بورژوازی خودش را نشان داد، حیثیت انقلابی زحمت‌کشان و ارزش‌های اخلاقی‌شان را به مبارزی جدی برای دستگاه پلیس سرمایه‌دارانه به رخ هژمونی به‌چالش

کشیده‌شده بورژوازی در جامعه مدنی خواهد کشید. از نظر گرامشی، درحالی‌که نزاع ایدئولوژیکی، یعنی سنگرهای داخلی نظم سرمایه‌دارانه، از سوی سربازان ارتش ایدئولوژی زحمت‌کشان به‌چالش کشیده شده و نابسندگی‌های آن‌ها به‌طور کامل برای همه طبقات اجتماعی موجود در یک جامعه افشا شده باشد، فتح‌کردن لایه‌های رویی مقاومت سرمایه‌داری کاری به‌مراتب 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 بورژوازی ادامه خواهد داد که ازطرفی نابسندگی‌های ایدئولوژی همون را افشا می‌کند و ازطرف دیگر زمینه‌های لازم را برای به‌دست‌آوردن قدرت سیاسی زحمت‌کشان به‌وجود خواهد آورد. این آنتاگونیسم و نبرد دیالکتیکی برآمده از آن تفاوت‌های زیادی با «دشمنی دوستانه‌ای» که شانتال موف در دموکراسی رادیکالش دنبال می‌کند خواهد داشت، چراکه پیش‌تر این مطلب موردبررسی قرار گرفت که نزاع میان ایدئولوژی بورژوازی و فرهنگ زحمت‌کشان از جنس نزاع اشمیتی است که در جریان آن یکی از طرفین به‌طور کامل جای‌گزین دیگری خواهد شد. بدین ترتیب، دیدیم که چه‌طور گرامشی ماتریالیسم تاریخی را به‌شکلی دوباره نظم بخشید که جایی را برای اثربخشی ایده‌ها و تأثیر قدرت‌مند اراده انسانی در نظر بگیرد (Femia 1987: 1). از همین طریق، «دست‌به‌کار بازتعریف‌کردن مفهوم دولت شد؛ هم درمقام کارگزار سلطه طبقاتی که برای حفاظت از منافع طبقاتی طراحی شده است و هم درمقام بستری برای ترویج علایق عمومی گسترده‌تر» (Martin 1998: 66).

۴. نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شد تا با ارائه فهمی درباره امر سیاسی در یادداشت‌های زندان آنتونیو گرامشی عامل وحدت‌بخش در مطالعه گرامشی شناسانده شود. براساس این تلاش، مفهوم جامعه مدنی در ذات خودش برپایه شکلی از آنتاگونیسم روابط تولیدی تفسیر شده است؛ آنتاگونیسمی که در دیالکتیکی تاریخی به صورت‌بندی هویت‌های متخاصم زحمت‌کشان و بورژوازی شکل می‌بخشد. به‌نظر نگارندگان این مقاله، این آنتاگونیسم ایدئولوژیک در نهادهای مادی و روانی موجود در اشکال دوگانه زندگی گروه‌های متخاصم خودش را بیرونیت می‌دهد. همین‌طور، زمینه‌های همون‌شدن یک ایدئولوژی و شکلی از فرهنگ طبقاتی با ادعای حقانیت در معنکردن امر اجتماعی را به‌عنوان شکلی از کنترل اجتماعی

پدید می‌آورد. کوشش بر آن بود تا نشان داده شود که مفهوم هژمونی در نظر گرامشی، به‌مثابه امری وساطت‌گر، رابطه بین دولت آموزش‌دهنده و جامعه مدنی عمیقاً آنتاگونیستی را وساطت می‌کند. بر این اساس توضیح داده شد که از نظر گرامشی، چه‌طور فعالیت انقلابی در نهادهای مادی و روانی فعال در زندگی روزمره زحمت‌کشان در جریان است. درنهایت، امید است که توانسته باشیم نشان داده باشیم که چه‌طور مواجهه هگلی گرامشی با مارکس و مارکسیسم امکانات تازه‌ای را برای اندیشه انقلابی در اروپای غربی به‌وجود می‌آورد. درنهایت، شاید بتوان با به‌کارگرفتن یکی از کلیشه‌ای‌ترین جملاتی که این روزها در هر جایی درباره رابطه بین مارکس و هگل گفته می‌شود، منظور این نوشتار را به‌شکل روشن‌تری بیان کرد: اگر این ادعای مارکس و مارکسیست‌ها درست باشد که او دستگاه عظیم هگلی را بر پاهایش قرار داده است، می‌توان این‌طور ادعا کرد که گرامشی، در یک بستر هگلی، امکان حرکت کردن سترون مارکسیسم ارتدوکس در جریان زندگی و اندیشه سیاسی را فراهم کرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. بنگرید به معادلات و تناقضات آنتونیو گرامشی با ترجمه شاپور اعتماد.
۲. تأکید از نگارندگان است.
۳. تقریباً همه شارحان گرامشی معتقدند که او فلسفه پراکسیس را برای فرار از تیغ سانسور فاشیسم و به‌جای کلمه مارکسیسم به‌کار می‌برده است. اگرچه بعید نیست که این باوری درست باشد، در یک برخورد تحلیلی می‌تواند چیزی مضاف بر این را برای ما به‌هم‌راه داشته باشد. به‌نظر ما استفاده از این مفهوم توسط گرامشی بیش از هرچیز در ادامه مبارزه او با مارکسیسم ارتدوکس می‌تواند فهمیده شود. استفاده از فلسفه پراکسیس درمقابل مارکسیسم، که به‌نظر می‌رسد برای نظریه‌پردازان ارتدوکس به مذهبی سفت‌وسخت تبدیل شده باشد، گرامشی را در موضعی قرار می‌دهد که ضرورت بازنگری در ارتدوکسی متصلب را برای تبدیل کردن آن سترونی عبوس به یک فلسفه انقلابی برای ایجاد تغییر در جهان غربی تداعی می‌کند. درواقع، گرامشی با این انتخاب این نکته را یادآور می‌شود که اگرچه «مارکسیسم نقدی بر گونه گرایش متافیزیکی و فلسفی به‌شمار می‌رفت [و] جنبش سوسیالیستی در اروپا مهم‌ترین دستاورد مارکسیسم را کالبدشکافی زندگی اقتصادی و نفی گرایش‌های یوتوپیایی و آرمان‌های ایدئالیستی می‌دانست» (بشیریه ۱۳۷۶: ۱۲۶)، ارتدوکسی در مارکسیسم با سترون‌کردن پویایی معرفت‌شناسی مارکسیستی آن را به نظامی برای توصیف صرف و آیینی برای عبادت مؤمنانش تبدیل کرده بود.

۴. در برگردان فارسی کتاب از دو معادل مثبت و منفی به‌جای دو واژه positive و negative استفاده شده است که نویسندگان این مقاله، برای رعایت دقت بیش‌تر، آن‌ها را به ایجابی و سلبی برگردانده‌اند.
۵. بنگرید به معادلات و تناقضات آنتونیو گرامشی با ترجمه شاپور اعتماد که در سال ۱۳۸۹ و به‌همت انتشارات طرح نو چاپ شده است.

کتاب‌نامه

- اشمیت، کارل (۱۳۹۲)، *مفهوم امر سیاسی*، ترجمه سهیل صفاری، تهران: نگاه معاصر.
- اندرسون، پری (۱۳۸۹)، *معادلات و تناقضات آنتونیو گرامشی*، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: طرح نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۷۶)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم؛ اندیشه‌های مارکسیستی*، تهران: نی.
- پگی، لئوناردو (۱۳۸۹)، *نظریه عام مارکسیسم نزد گرامشی*، ترجمه آریان امیراحمدی، تهران: رخداد نو.
- پولادی، کمال (۱۳۹۲)، *تاریخ اندیشه سیاسی در قرن بیستم*، تهران: مرکز.
- جول، جیمز (۱۳۸۸)، *گرامشی*، ترجمه محمدرضا زمردی، تهران: ثالث.
- فیوری، ژوزپه (۱۳۶۰)، *آنتونیو گرامشی؛ زندگی مردی انقلابی*، ترجمه مهشید امیرشاهی، تهران: خوارزمی.
- گرامشی، آنتونیو (۱۳۵۸)، *شوراهای کارگری*، ترجمه ح. شبرو و ت. پیش‌رو، تهران: شباهنگ.
- گرامشی، آنتونیو (۱۳۸۸)، *دولت و جامعه ملنی*، ترجمه عباس میلانی، تهران: اختران.

- Adamson, Walter L. (2002), "Gramsci and Politics of Civil Society", in: *Antonio Gramsci Critical Assessments*, vol. 2.
- Femia, Joseph V. (1987), *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process*, Clarendon Press.
- Gadamer, Hans George (2002), *The Beginning of Philosophy*, Rod Coltman (trans.), New York: Continuum.
- Gill, Stephen (1993), *Gramsci, Historical materialism and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- James, Martin (1998), *Gramsci's Political Analysis: A Critical Introduction*, Belfast, Northern Ireland: Queen's University.
- Marramao, Giacomo (2000), "The Exile of the Nomos: For a Critical Profile of Carl Schmitt", *Cardozo Law Review*, vol. 21, no. 5-6.
- Mufe, Cahntal (1997), "Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. X, no. 1.