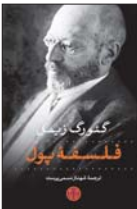


بررسی

چرا فلسفه‌پول؟

● گئورگ زیمل (۱۸۵۸ – ۱۹۱۸). جامعه‌شناس آلمانی و فیلسوف نوکانتی است که آرا و نظریاتش تأثیری شگرف بر جامعه‌شناسی گذاشت. او را مؤسس مکتبی در جامعه‌شناسی می‌دانند به‌نام «جامعه‌شناسی صوری» که معتقد است امور اجتماعی را باید خالی از محتوا بررسی کرد و به فرما یا صورت‌های امور اجتماعی بیشتر اهمیت داد. از دید زیمل فرم‌ها از درون زندگی خلق می‌شوند. نیازهای اولیه آدمیان فرم‌های اولیه را خلق می‌کند. زیمل در ایران نیز متفکری کاملا شناخته‌شده است و عمده آرای او در دانشگاه و بیرون دانشگاه معرفی شده‌اند، هر چند ترجمه زیمل بیشتر محدود به مقالاتش یا شرح‌هایی درباره او بوده است. به‌تازگی یکی از مهم‌ترین آثار زیمل به همت بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه به فارسی ترجمه و منتشر شده است: «فلسفه پول». این کتاب در سال ۱۹۰۰ منتشر و در سال ۱۹۰۷ تجدیدچاپ شده است. ترجمه فلسفه پول به زبان فارسی صد سال پس از مرگ زیمل منتشر می‌شود. کتاب اثری میان‌رشته‌ای است که نمی‌توان آن را متعلق به رشته خاصی دانست: نه فلسفه و نه اقتصاد. زیمل قصد نداشت به شیوه معیار فلاسفه فلسفه‌پردازی کند. از سوی دیگر به صراحت می‌گوید که حتی یک سطر از این پژوهش‌ها درباره اقتصاد نیست. جامعه‌شناسان و هنرمندان نیز فلسفه پول را از آثار علمی جامعه‌شناختی نمی‌دانند.
بااین‌حال، هر رشته‌ای می‌تواند از این کتاب به‌نفع خود استفاده کند. این کتاب به حدی برای زیمل مهم بود که بعدها نوشت: «علاقه‌ام را… به هرچه پیش از فلسفه پول نوشته‌ام از دست داده‌ام. این یکی واقعا کتاب من است. بقیه برایم رنگ باخته‌اند تو گویی هرکس دیگری می‌توانست آنها را نوشته باشد».

کتاب حاضر در دو فصل و هر فصل در سه بخش تنظیم شده است: ارزش و پول، ارزش پول به‌مثابه ماده، پول در زنجیره اهداف، آزادی فردی، معادل پولی ارزش‌های شخصی و سبک زندگی بخش‌های اصلی کتاب است. زیمل در این کتاب پول را به هر پدیده اجتماعی قابل تصویری ربط می‌دهد. به‌علاوه به بحث‌هایی درباره ربط غیرقابل پول و فرد، و کلیت جامعه مدرن می‌پردازد. فصل اول کتاب زیمل تحلیلی است و هدف آن بررسی و تحلیل پیدایش پول است، فارغ از پیش‌فرض‌های زندگی اجتماعی. او فرآیتی از پول را پیشنهاد می‌کند که از رویکرد خالص اقتصادی فرائتر می‌رود. زیمل در فصل اول به شرایط پیشینی می‌پردازد که موجب فرم‌های اولیه‌اند تا تبدیل‌شدن به فرم اقتصاد پولی بالغ. در فصل اول این زندگی است که از درون خود فرم اولیه‌اش را به وجود می‌آورد. فصل دوم کتاب حول فلسفه پول ترکیبی بحث می‌کند و مربوط است به آشکارسازی کارهای صورت‌گرفته درباره پول در دنیا که به مفاهیم افراد، فرهنگ و جامعه است. زیمل دو مفهوم مبادله را در فلسفه پول به کار می‌گیرد: یک مفهوم محدودتر که به مبادله اقتصادی مربوط می‌شود و ویژگی آن قربانی و برابری است، (باید چیزی داد تا چیزی گرفت) و



دیگری مبادله به‌معنای کلی‌تر است که هنگام مبادله چیزی از دست نمی‌رود. مبادله کلی هرگونه تعاملی می‌تواند باشد، مثل مبادله عشق، دانش، توجه، شخص.

چرا فلسفه پول؟ اگر بپذیریم که فلسفه درباره چیستی اشیا و امور بحث می‌کند آنگاه چیستی فلسفه را خود فلسفه باید تعیین کند و این چنین است که در دور عجیب باطلی گرفتار می‌شویم. زیمل به‌جای چیستی فلسفه از چیستی فیلسوف سخن به میان می‌آورد. فیلسوفی که زیمل در این کتاب در بحث نظریه ارزش به او پرداخته کارل مارکس است. زیمل پس از آن‌که نظریه ارزش خود را در فصل اول بسط می‌دهد در فصول بعدی و خاصه در انتهای بخش پنجم به نظریه ارزش مارکس و در حقیقت سوسیالیست‌ها و مارکسیست‌های معاصر خود می‌پردازد و در چند جا نشان می‌دهد تحلیل‌های این نظریه در جهت اهداف سیاسی سوسیالیسم است. زیمل در فلسفه پول توجه دقیقی به نظریه ارزش مارکس می‌کند که مبتنی‌بر کار است. از میان رویکردهای گوناگونی که زیمل به هنگام نوشتن این اثر به آنها توجه کرده، رویکرد مارکسی تنها رویکردی بوده که زیمل آن را آشکارا شایان ذکر دانسته و در حقیقت قسمتی از یک فصل کتابش را به آن اختصاص داده است. اگرچه روشن نیست شناخت زیمل درباره کار مارکس به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم بوده، باید تصدیق کرد زیمل نظریه ارزش مبتنی‌بر کار مارکس را دیدگاه فلسفی جالبی محسوب کرده و در فصلی که به رابطه پول با ارزش‌های شخصی اختصاص داده بحثی طولانی از آن ارائه می‌کند.

سیدحسین نصر، نماینده مهم جریان موسوم به سنت‌گرایی است که تبار آن به رنه گتون و فریتهوف شوان می‌رسد. او در فلسفه علم و تاریخ علم از استادان دانشگاه هاروارد و مکتب جورج سارتن بهره برده است. در فلسفه اسلامی شاگرد علامه طباطبایی، محمدکاظم عصار و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی بوده است. همکار هائری کرین در حوزه فلسفه تطبیقی و تاریخ فلسفه اسلامی بوده و خود صاحب آثار زیادی در حوزه فلسفه اسلامی و تاریخ آن است. در این مصاحبه به موضوعاتی همچون رابطه عرفان و شریعت، معنویت‌های نو، فلسفه اسلامی در ایران و کشورهای اسلامی و اسلامی‌سازی علوم انسانی می‌پردازد.
مباحثه کتبی حاضر یکی از سلسله مصاحبه‌های بخش مطالعات اسلامی – مرکز مطالعات تضاد و بحران کردستان/ عراق است که ابتدا به زبان کردی توسط این مرکز منتشر شده است.

✎ شما عرفان و ارتباط معنوی را چگونه تعریف می‌کنید؟
گاه عرفان و شریعت همچون دو قطب مخالف دیده شده‌اند، شما رابطه این دو را چطور می‌بینید؟

کلمه عرفان به زبان فارسی معنایی دیگر از معنای این کلمه به زبان عربی دارد. در قرآن کریم و احادیث نبوی ریشه (ع رف) به معنای دانش آمده است و در زبان عربی امروزی نیز به همین معنی به کار می‌رود. در متون کهن عربی واژه «المعرفه» به معنای عرفان به زبان فارسی استعمال شده و می‌شود که البته این واژه در زبان فارسی نیز به صورت معرفت متداول است. و اما کلمه عرفان به معنی معرفت الهی در زمان صفویه گسترش یافت و در محافلی که در دوران متأخر صفویه با تصوف عناد می‌ورزیدند به جای تصوف مصطلح شد. عرفان واقعی از معنویت جدا نیست بلکه دسترسی به آن مستلزم کسب فضایل معنوی و نیز پیروی از شریعت محمدی است. عرفای بزرگ ما از مولانا، عطار، شبستری و جامی گرفته تا آقای محمدرضا قمشه‌ای همگی به احکام شرعی عمل می‌کردند. به الفاظ عرفان می‌توان با صرف مطالعه دست یافت ولی دسترسی به عرفان واقعی عمل نیز می‌خواهد که پایه آن شریعت است گرچه عرفان به احکام شرعی محدود نمی‌شود. اگر در تاریخ اسلام در برخی موارد صوفیه خود را در مقابل علمای ظاهر قرار داده‌اند، علتش حفظ استقلال معرفت است از همه چیز به جز خداوند متعال و نیروی ولایت که از او سرچشمه می‌گیرد. عرفان یا طریقت مانند شریعت از حقیقت الهی سرچشمه می‌گیرد نه از شریعت، ولی در مرحله عمل پیروی از شرع ضروری است. اگر عرفان و تصوف ارتباط به شریعت نداشت چگونه ممکن بود بیشتر مسلمانان شبه‌قاره هند توسط بزرگان تصوف مانند معین‌الدین چشتی ایامورند؟

✎ اکنون در سطح جهان برخی نخله‌های عرفانی و دارای معنویت سکولار و غیردینی با اعتقادات خاص و انسان‌محور فعالیت دارند. با توجه به مطالعات شما در زمینه معنویت و عرفان، اصولاً آیا چنین امکانی وجود دارد یا خود نوعی دینداری است؟

عرفان واقعی و عرفان‌نمایی را نباید با هم اشتباه کرد. در غرب از عصر رنسانس به بعد ساخت معنوی و عرفانی مسیحیت رو به زوال گذاشت و تقریباً از صحنه مسیحیت غربی خارج شد یا اقلاً بگویم به‌سختی می‌شد به آن دسترسی یافت ولی باز بودند غربیانی که ساختار درونی آنان ایجاب می‌کرد به ساخت باطنی دین دست یابند. بسیاری از آنان رو به ادیان شرقی آوردند که در آنها ساخت عرفانی هنوز زنده بود؛ برخی رو آوردند به ادیان هند و برخی دیگر به تصوف اسلامی. در بین این گروه بعضی به صورت جدی راه معرفت را دنبال کردند و اکنون طرق راستین تصوف و عرفان در غرب ریشه دوانیده است، ولی برخی دیگر خواستند از قشر به لب لباب برسند بدون اینکه اول قشر را دارا باشند و از اینجاست که عرفان‌نمایی و معنویت سکولار و پدیدارهای مشابه وارد صحنه شدند و از غرب حتی به مناطق دیگر جهان نیز تا حدی تسری یافتند. دسترسی به عرفان واقعی خارج از دین امکان‌پذیر نیست مگر در سطح الفاظ و تفکرات و تصورات. البته یک فرد با ذوق می‌تواند از اشعار مولانا یا حافظ لذت برد و یا مطالبی بیاموزد و این امری مثبت است ولی عرفان واقعی فقط این نیست، بلکه سوختن در آتش عشق الهی و فنا در معرفت به حق است و این امر به‌جز تبعیت از دین و شرع و سپس پییودن طریق الهی الله نیست. معنویت سکولار و عرفان بدون دین در برخی موارد کوششی بی‌ثمر است و در بیشتر موارد بسیار منفی است و اثر بسیار منفی بر روح انسان دارد.

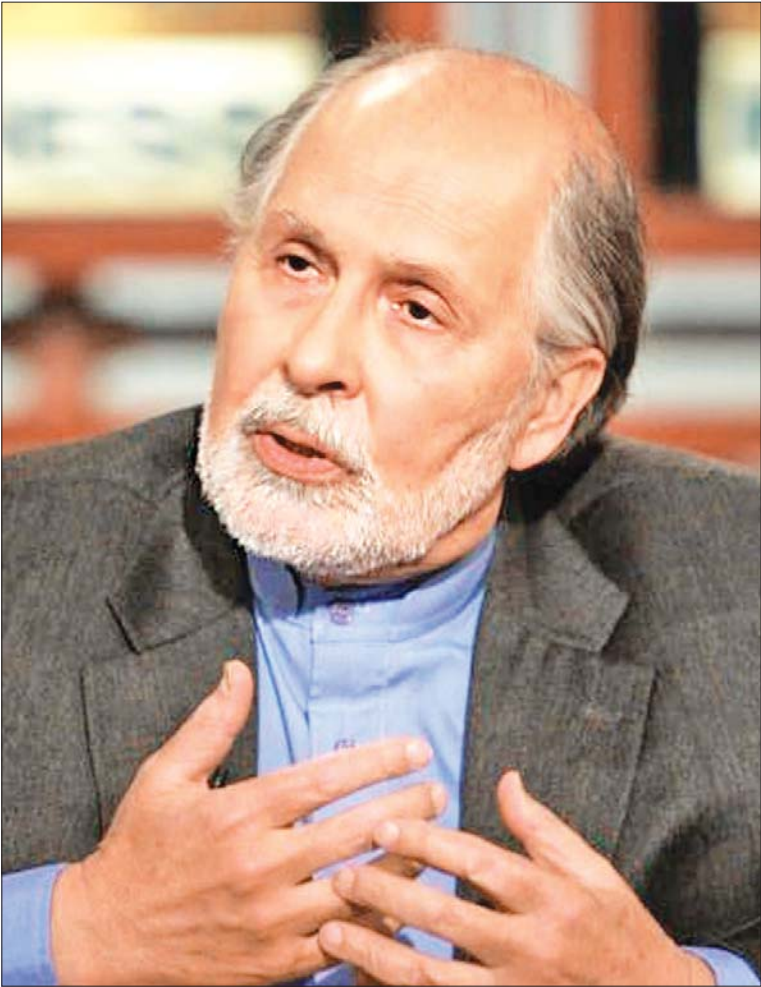
✎ در رفتار و حالات انسان معاصر به‌ویژه در جوامع در حال گذر به نحوی سردرگمی دیده می‌شود. در کشاکش میان مدرنیته با اخلاق سکولار، جریان‌های اسلامی با اخلاق دینی، عرفان و معنویت‌گرایی فرا-دینی، وضعیت کلی انسان معاصر در جهان اسلام و ایران را چطور می‌بینید؟
اول از همه به این امر توجه کنیم که فرق زیادی هست بین معاصر و متجدد. همه معاصران متجدد نیستند بلکه میلیون‌ها از انبای بشر هنوز به حیات سنتی خود ادامه می‌دهند ولی معاصران به آنان که پیرو تجدد هستند مخصوصاً در جهان اسلامی و هندو

اندیشه

گفت‌وگو با سیدحسین نصر درباره وضعیت عرفان، اندیشه و فلسفه اسلامی

بحران فکری در دنیای اسلامی

صبح مفیدی



و بودایی، یکی دانستن معاصر و متجدد خود یکی از اشتباهات سیخیف تجدد است. بله، سردرگمی در عالم متجدد چه در غرب و چه بین غیرغربی‌ها که دیدگاه تجدد را پذیرفته‌اند عیان است. و در بین این گروه است که کشاکش میان دیدگاه سکولار و دینی، اخلاق دینی و سکولار، و عرفان واقعی و شبه‌عرفان دیده می‌شود. وانگهی جهان‌بینی تجدد با مدرنیسم مطلق‌گراست و لذا همواره سعی به از بین‌بردن نظرگاه‌های غیر از تجدد دارد. در جهان اسلامی من‌جمله ایران خودمان سنت هنوز زنده است ولی در عین حال نزاع بین سنت و تجدد دیده می‌شود. در برخی ممالک مانند ایران، ترکیه و پاکستان و برخی ممالک عربی این نزاع پیرنگ‌تر است مخصوصاً از لحاظ فکری و در برخی دیگر نبرد بیشتر مربوط به عالم ابزاری و ساخت عملی زندگی است و کمتر به تقابل فکری توجه می‌شود. در بلاد اسلامی از یک‌سو ایمان دینی هنوز قوی است و از سوی دیگر جهان‌بینی دینی توسط عوامل تجدد به چالش گرفته شده است. مثلاً در ایران اگر به عالم اندیشه بنگریم، می‌بینیم که هم تفکر فلسفی اسلامی زنده است و هم تفکر متجدد بین گروهی معدود ولی متنفذ در جامعه و هم نزاع بین آن دو. از یک طرف سهروردی و ملاصدرا در انجمن فلسفه و حکمت در تهران تدریس می‌شوند و از سوی دیگر ویتگنشتاین در قم. همین امر باعث شده است که دنیای اسلامی در یک مرحله بحرانی از لحاظ فکری به سرسد. نتیجه این نبردهای فکری یقیناً سهم مهمی در تعیین مسیر تمدن اسلامی در آینده خواهد داشت.

✎ رویارویی جوامع اسلامی با مدرنیته و اشکالات

با معایب این رویارویی را چطور ارزیابی می‌کنید؟ آیا تلاش برای گرفتن برخی جنبه‌های آن همچون تکنولوژی و مدرنیزاسیون و جایگزین‌کردن جنبه‌های دیگر آن همچون فرهنگ سکولار (البته نه در معنی ضدیت با دین) با فرهنگ اسلامی امکان‌پذیر است؟
رویارویی جوامع اسلامی با تجدد اجتناب‌ناپذیر است. معایب این رویارویی در این زمانه این است که اولاً برخی از مسلمانان که گرفتار این تقابل هستند عقده حقارت نسبت به غرب متجدد دارند. ثانیاً اکثر آنها دانش عمیق نسبت به غرب و افکار وارداتی متجددانه ندارند. ثالثاً اکثر با ساخت‌های حکمی و فلسفی و علمی اسلامی آشنا نیستند. در وضع فعلی ممالک اسلامی چاره‌ای جز پذیرفتن برخی از فناوری‌های جدید ندارد ولی اقلاً افراد می‌توانند نقادانه به آن ننگرند نه کورکورانه به تقلید بپردازند. بنده اصلاً با اقتباس فرهنگ سکولار مخالفم در عین حال که می‌دانم فناوری جدید فلسفه و فرهنگ خود را با خود می‌آورد. بنابراین جهاد فکری بزرگی لازم است تا در این وضع بحرانی فرهنگ اسلامی خودمان را حفظ کنیم. ولی با تأیید خداوند متعال و کوشش راستین می‌توان در این جهاد فکری و معنوی پیروز شد به شرط اینکه فرهنگ سنتی خودمان را تا حد امکان حفظ کنیم و با اصول آن به مقابله با تهاجم فرهنگی بپردازیم. دلسرد نشویم و به خاطر داشته باشیم که تجدد با تمام قدرت ظاهری آن از درون در حال از هم پاشیدن است و پیروزی نهایی با حقیقت است.

● رزنده نگاه داشتن و الا ن هم در ایران فلسفه اسلامی زنده است و بزرگانی همچون آیت‌الله حسن‌زاده آملی، آیت‌الله جوادی آملی، دکتر دینانی و دکتر اعوانی در عرصه فلسفه حضور دارند و افرادی مانند دکتر صفوی سنت فلسفی ایران را در غرب گسترش داده‌اند و کار کرین، ایزوتسو، دکتر محقق و این بنده و چند نفر دیگر را به عصر حاضر توسعه داده و به زمینه فلسفه تطبیقی نیز پرداخته‌اند. این نکته را نیز اضافه کنم که اندیشه منحصر به فلسفه به معنای خاص آن نیست. اندیشه غربی ابعاد گوناگون تفکر اسلامی را به چالش کشید و زیر سؤال برد، از تفسیر قرآن کریم و سیره و احادیث نبوی گرفته تا کلام و اصول فقه و حتی تاریخ اسلام، و این چالش باعث فعالیت‌های گوناگون از جانب متفکران اسلامی شد. در خود رشته فلسفه می‌توان گفت که پاسخ‌های فلسفی از دیدگاه اسلامی به اندیشه غربی از «بدایع الحکم» آقا ملا علی مدرس گرفته تا روش اصول فلسفه رئالیسم علامه طباطبائی و مباحثات ایشان با کرین البته اثر تفکر غربی بر فلسفه اسلامی را نه از لحاظ نفوذ فکری بلکه از لحاظ ایجاد

چالش‌های جدید فلسفی که این بزرگان به پاسخ آن پرداختند. نشان می‌دهد. نقش غرب این بود که لازم سازد باب جدیدی در سنت دیرین فلسفه اسلامی گشوده شود.

✎ نواندیشان غیرایرانی و مرتبط با غرب به‌ویژه با جامعه آکادمیک آن همچون فضل‌الرحمن، نصر حامد ابوزید و… چه تأثیری بر نواندیشی ایرانی داشته‌اند؟
رابطه نواندیشان سنی و شیعه را نسبت به رابطه جریانات سنی هر دو طرف، چطور می‌بینید؟

این نوع متفکران مسلمان نواندیش به نظر بنده تأثیر زیادی در زمینه فلسفه بر نواندیشان ایرانی نداشته‌اند، گرچه برخی از متفکران نواندیش ایران مانند آقای مجتهدشیرازی و دکتر کدیور سعی کرده‌اند راه نوینی در اندیشه اسلامی باز کنند. ولی اکثر نواندیشان ایرانی مستقیماً تحت نفوذ متفکران غربی بوده و هستند. هم در عالم تسن و هم تشیع هستند افرادی که گرچه نواندیشند سعی کرده و می‌کنند از برخی مایه‌های فکری فلسفه اسلامی استفاده کنند مانند فیلسوف مغربی [محمد عابد] الجابری که کوشیده است تفکر ابن‌رشد را به‌عنوان پایه یک «استدلال‌گرایی اسلامی» جدید به‌کار برد. اصولاً بین نواندیشان طیف گسترده‌ای وجود دارد از آنان که اصلاً به فلسفه اسلامی توجه ندارند تا آنان که سعی کرده و می‌کنند برخی از جوانب فلسفه سنتی ما را در جهان‌بینی جدید خود ادغام کنند. روزی که محققان به نگاشتن تاریخ دقیق تفکر معاصر اسلامی بپردازند جزئیات این طیف روشن خواهد شد.

✎ شما تجربه زندگی قبل انقلاب به‌ویژه در عرصه دانشگاه را داشته و با وضعیت بعد از انقلاب هم آشنایی دارید. به نظر شما رابطه قدرت، دین و علم در دو دوره قبل و بعد از انقلاب ایران چه تأثیری بر وضعیت کلی علم و فرهنگ داشته است؟

وضعیت فعلی وارث وضع دهه‌های گذشته و قبل از انقلاب است و برای درک ریشه‌های آن باید اول به گذشته توجه کرد. در تمدن سنتی اسلامی هر نوع دانش منظم و حتی دانش وراء عقل بشری یعنی عرفان علم بود. از فقه گرفته تا ریاضیات، از «قانون مسعودی» بیرونی درباره نجوم گرفته تا «تجريد [الاعتقاد]» خواجه نصیرالدین طوسی در کلام، از «نورالعلم» ابوالحسن خرقانی گرفته تا «معیارالعلم» غزالی که اولی در عرفان است و دومی در منطق. در جهان‌بینی سنتی ما همگی متعلق به اقیانوس عظیم علم اسلامی بودند. هنگامی که علوم جدید از غرب به ایران آمد همان واژه علم برای این دانش‌های جدید به‌کار برده شد، با این نتیجه که در دوران قبل از انقلاب هم یک فیزیکدان در دانشکده علوم دانشگاه تهران عالم خوانده می‌شد و هم یک فقیه در قم، بدون اینکه فرق فاششی بین ماهیت علم در این دو مورد در نظر گرفته شود و آگاهی حاصل آید که این علوم جدید شریک جهان‌بینی کلی علوم سنتی ما نیست و اختلاف بین آن دو با فرق بین نجوم بیرونی و منطق طوسی تمایز بنیادی دارد. لذا یک بحران اساسی در این زمینه در ایران وجود داشت که کمتر کسی به آن واقف بود. بنده استاد دانشکده ادبیات بودم هنگامی که نام علوم انسانی بر آن افزوده شد. این بنده اصلاً با این امر موافق نبود درعین حال که می‌رسید ما باید به این سؤال پاسخ دهیم که «علوم» در عنوان علوم انسانی چه ارتباطی دارد با علومی که در دانشکده علوم در همسایگی ما تدریس می‌شود. این امر برایم همواره یک دغدغه فکری بود و از همان دهه ۳۰ هجری شمسی که به ایران بازگشتم راجع به اسلام‌گردن علوم می‌نوشتم و سخنرانی می‌کردم و پیشنهاد بنده این بود که اول از همه به علوم انسانی و اجتماعی بپردازیم و سپس به علوم طبیعی و راضی و سعی کردم اقلاً در دانشکده خودمان یعنی دانشکده ادبیات و علوم انسانی پایه اصلی را علوم و ادب خودمان قرار دهیم و فلسفه و ادبیات و تاریخ و علوم اجتماعی و سایر شاخه‌های درسی را از دیدگاه سنت فکری اسلامی و ایرانی خودمان تدریس کنیم. هنگامی که تصدی دانشکده ادبیات را داشتم با دکتر غلامحسین صدیقی و دکتر احسان نراقی برنامه جدکردن دانشکده علوم اجتماعی را ریختم. یکی از دلایل اصلی که بنده از این برنامه استقبال کردم این بود که علوم اجتماعی در دانشکده ما تقریباً تماماً بر روی افکار متفکران تحضلی فرانسه مانند آگوست کنت استوار بود و جدا شدن آن واحد از دانشکده ادبیات امکان اسلامی – ایرانی کردن علوم انسانی را در دانشکده ادبیات آسان‌تر می‌ساخت. به‌هرحال بعد از انقلاب گرچه سخن از اسلامی کردن رشته‌های دانشگاهی به میان آمد چون تعمق کافی در این زمینه نشده بود علوم اجتماعی اسلامی به صورت جدی به وجود نیامد و البته برنامه موجود هم تضعیف شد. همین امر در مورد علوم انسانی نیز صدق می‌کند چه رسد به علوم طبیعی و ریاضی.

برای اینکه برنامه اسلامی کردن علوم عملی شود باید اولاً توجه کرد که این یک امر اداری و سیاسی نیست و نمی‌توان با بخش‌نامه مسئله را حل کرد، بلکه باید یک محیط آزاد فکری ایجاد کرد که اندیشمندانی که توان این‌کار را دارند بتوانند در آن فضا در این زمینه فعالیت کنند. بنده در نیل به این هدف بدین نیستم ولی بصیرت کافی لازم است و دانش محیط بر هم علوم اسامی و هم غربی و گریز از غرب‌زدگی.

بررسی

گرایش به رکود

● پل مارلور سوئیزی اقتصاددان و نظریه‌پرداز مارکسیست آمریکایی و یکی از تأثیرگذارترین متفکران سراسر نیمه دوم قرن بیستم بر مارکسیسم غربی بود که در تحلیل بحران‌های ناشی از سیطره سرمایه‌داری و تجزیه و تحلیل علل و ریشه‌های آن‌ها سهم برجسته‌ای ایفا کرد. نفوذ فکری سوئیزی که در سطح جهان شناخته‌شده بود عمدتاً از دو منظر بود: یکی به‌عنوان اقتصاددان و جامعه‌شناس برجسته و دیگری به‌عنوان بنیان‌گذار اصلی تفکر سوسیالیستی در آمریکا شمالی و در مقام یکی از موسسان و ویراستاران مجله «مانتلی ریویو». پل سوئیزی که آثارش به افکار مارکس و جوزف شومپتر بسیار نزدیک بود همچون آن‌ها تحلیل و نقدی تاریخی از توسعه اقتصاد سرمایه‌داری ارائه می‌کرد که منشا توسعه و سقوط محتم نظام را دربر می‌گرفت. مهم‌ترین آثار او عبارتند از «نظریه توسعه سرمایه‌داری» (۱۹۴۲)، «سرمایه انحصاری» (۱۹۶۶)، «درباره انتقال به سوسیالیسم» (۱۹۷۱)، «عوامل محرکه سرمایه‌داری آمریکا» (۱۹۸۷) و «بحران اجتناب‌ناپذیر» (۱۹۸۸).

مهم‌ترین نوآوری نظری سوئیزی که به همراه پل باران دوست و همکارش ابداع کرد مفهوم سرمایه انحصاری بود. هسته اصلی سرمایه‌داری انحصاری این نکته بود که در شرایط محدودیت رقابت در سرمایه‌داری انحصاری، قانون گرایش صعودی مازاد جایگزین «قانون گرایش به افت میزان سود» مارکس شده است که با انباشت در دوران رقابت آزاد هم‌خوانی دارد. در این فرض انحصارگرانه انباشت، مساله اساسی نه تولید مازاد که جذب مازاد می‌شد. سرمایه‌داری انحصاری به این معنا است که یک یا چند سرمایه‌دار نظرات بر بخش معینی از اقتصاد را به دست می‌آورند. در سرمایه‌داری رقابتی، سازمان‌ها بر مبنای قیمت با یکدیگر رقابت می‌کنند و سرمایه‌داران می‌کوشند با ارائه قیمت‌های کمتر کالاهای بیشتری به فروش برسانند ولی در سرمایه‌داری انحصاری، یک یا چند شرکت بازار را تحت نظارت دارند و رقابت از قلمرو قیمت‌ها به عرصه فروش انتقال می‌یابد. در یک جامعه سرمایه‌داری انحصاری گرایش سرسختانه و عمیقی به سمت رکود وجود دارد. این گرایش که در سال‌های ۱۹۳۰ تحقق یافت، در تاریخ سرمایه‌داری حکم یک نقطه عطف داشت. کسادی عمیق و رکود سال‌های ۱۹۳۰ با وقوع جنگ جهانی دوم برطرف شد. در ایالات متحده اح هیچ عامل خارجی مزاحمتی برای اقتصاد فراهم نمی‌کرد، این دوره می‌توانست ده سال طول بکشد ولی همزمان با این دوره جنگ کره شروع شد. ایالات متحده در طول جنگ کره، جامعه و زیربنای صنعتی عظیمی مبتنی‌بر ساخت دانیی صنایع جنگی به وجود آورد که به تدریج طی جنگ‌های گرم و سرد گسترش یافت و تا دهه ۱۹۸۰ و اوایل ۱۹۹۰ طول کشید. به عبارت دیگر، جامعه سرمایه‌داری انحصاری نه صرفاً توسط جنگ سرد بلکه اساساً به وسیله آن حمایت و تقویت شد. کتاب کم‌حجم «چهار سخنرانی درباره مارکسیسم» که به تازگی منتشر شده مجموعه‌ای است از چهار سخنرانی سوئیزی که در آنها برخی از مفاهیم نظری خود را به زبانی ساده شرح می‌دهد. سخنرانی‌هایی که مبنای این کتاب قرار گرفته در اکتبر سال ۱۹۷۹ در دانشگاه هوسی



توکيو درباره موضوع «مارکسیسم امروز» ارائه شده است. سخنرانی اول بحثی است درباره رابطه دیالکتیک و متافیزیک در آثار مارکس و انگلس. سخنرانی دوم تضادهای سرمایه‌داری معاصر را نشان می‌دهد و درواقع متمم‌ها و دستاوردهای نظری مهمی است که به بحث‌های مارکس در کتاب «سرمایه» وارد شده است. دو پیوسته به این سخنرانی افزوده شده که یکی درباره قانون گرایش به افت میزان سود است که مارکس در جلد سوم «سرمایه» مفصل به آن پرداخته بود و دیگری درباره رقابت و انحصار. فصل سوم درباره کشورهای مرکز، پیرامون و بحران سیستم است که در کار بسیاری از مارکسیست‌های بعد از جنگ جهانی دوم مفهومی برجسته است. در این فصل

را در کشورهای جهان‌سوم بررسی می‌کند. فصل یابانی با عنوان کلی «مارکسیسم و آینده» به حرکت‌های انقلابی‌ای می‌پردازد که برای براندازی نظام سرمایه‌داری از آن دوران سر برآورده‌اند و نوع جوامعی که قصد داشتند پس از موفقیت ایجاد کنند. در این بخش این سوال مطرح می‌شود که آیا جنبش‌های انقلابی قرن‌بیستمی در طبقه کارگر کشورهای پیرامونی همان معنایی را دارند که مارکس و انگلس و بیروان اولیه آنها از قبیل لنین و بلشویک‌های روس از آن اراده می‌کردند؟ سوئیزی نشان می‌دهد که با وجود اینکه جوامع دولتی تعدادی از فاجعه‌بارترین و تحمل‌ناپذیرترین تضادهای سرمایه‌داری را از بین برده یا بهبود بخشیده‌اند اما تضادهای دیگری به وجود آورده‌اند که شاید در درازمدت به همان اندازه غیرقابل‌تحمل باشد.