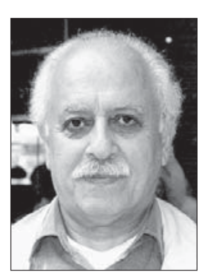
گفته‌ها

به زمین وفادار باشید



داریوش آشوری: فریدریش ویلهلم نیچه را فیلسوف فرهنگ نامیده‌اند، زیرا درگیری اصلی اندیشه او با پیدایش و پرورش و دگرگونی‌های تاریخی فرهنگ‌های بشری است، به‌ویژه نظام‌های اخلاقی‌شان. تحلیل‌های باریک‌بینانه درخشان او از فرهنگ‌های باستانی، قرون وسطایی و مدرن اروپا و دیدگاه‌های سنجشگرانه او نسبت به آنها گواه دانشوری درخشان او و چالاکی اندیشه او به‌عنوان فیلسوف تاریخ و فرهنگ است. اگرچه چشم نیچه دوخته به تاریخ و فرهنگ اروپاست و دانشوری او در اساس در این زمینه است، اما از فرهنگ‌های باستانی آسیایی، به‌ویژه چین و هند و ایران، نیز بی‌خبر نیست و به آنها فراوان اشاره دارد، به‌ویژه در مقام همسنجی فرهنگ‌ها. او بارها از «خرد» آسیایی در برابر عقل‌باوری مدرن ستایش می‌کند.

نیچه دانشجوی درخشان فیلولوژی کلاسیک بود و پیش از پایان دوره دکتری در این رشته به استادی این رشته در دانشگاه بازل گماشته شد. دانش پهناور او در زمینه زبان‌ها، تاریخ و فرهنگ یونانی و رومی در بحث‌های فراوانی که در باره آنها می‌کند آشکار است و نیز در اشاره‌های بی‌شماری که در سراسر نوشته‌های خود به آنها دارد. او دست‌کم دو کتاب جداگانه درباره فرهنگ و فلسفه یونانی دارد، یکی «زایش تراژدی» و دیگری «فلسفه در روزگار تراژیک یونانیان» که هر دو از نخستین کتاب‌های او هستند. آشنایی دانشورانه او با تاریخ و فرهنگ یونان و روم و مطالعه آثار تاریخی بازمانده از آنان سبب آشنایی وی با تاریخ و فرهنگ ایران باستان نیز بود... دلبستگی نیچه به ایران و ستایش فرهنگ باستانی آن را در گزینش نام زرتشت به‌عنوان پیام‌آور فلسفه خود می‌توان دید و نیز نهادن نام وی بر کتابی که آن را مهم‌ترین اثر خود می‌شمرد، یعنی «چنین گفت زرتشت». نیچه توجه خاصی به تاریخ ایران دوره اسلامی نشان نمی‌دهد، اگرچه گاهی نامی از مسلمانان می‌برد...

در مجموعه نوشته‌های نیچه دو بار از ایران (Persien) نام برده می‌شود و چندین بار از ایرانی (persisch) و یک‌بار هم از پیش‌ایرانی (vorpersisch) که اشاره‌هایی‌اند به روابط دولتشهرهای یونانی با امپراتوری ایران و گاه تحلیلی از آن. توجه او پیش از هر چیز به پیامدهای جنگ‌های ایران و یونان و اثر ژرف آن بر دنیای یونانی است، که به جنگ پلوپونزی میان دولتشهرهای آتن و اسپارت، با شرکت دیگر دولتشهرها می‌انجامد. این جنگ تمامی یونان را به مدت پنجاه سال درگیر می‌کند و ویرانی بسیار به بار می‌آورد. افزون بر این‌ها، بیست‌وهشت بار از ایرانیان (die Perser) نام می‌برد و در برخی از پاره‌نوشته‌های او می‌توان نگره او را نسبت به ایرانیان باستان و فرهنگ‌شان به‌روشنی یافت... اما بالاترین درجه توجه خود به ایرانیان و بزرگداشت آنان را آنجا نشان می‌دهد که از زمان‌باوری ایرانیان سخن می‌گوید؛ باوری که به دیدگاه او نسبت به زمان و بازگشت جاودانه آن همانند است. این دیدگاه در برابر آن دید متافیزیکی یونانی قرار می‌گیرد که با افلاطون هستی زبرزمانی حقیقی را در برابر هستی مجازی گذرا یا زمانمند قرار می‌دهد...

در پاره‌نوشته‌ای در میان آثار منتشرشده پس از مرگش، از یک فرصت ازدست‌رفته تاریخی دریغ می‌خورد که چرا به جای رومیان ایرانیان بر یونان چیره نشدند. این یادداشت کوتاه را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که نیچه اینجا نیز گرایش خود را به جهان‌بینی زمان‌باور ایرانیان در برابر متافیزیک یونانی نشان می‌دهد. زیرا با فرمانروایی رومیان بر یونان، فرهنگ یونانی و متافیزیک فلسفی آن بر فضای روم چیره شد و راه را برای ظهور مسیحیت و نگرش آخرت‌اندیش و زمان‌گریز و دید هیچ‌انگارانه آن نسبت به زندگانی زمینی گشود. نیچه بر آن است که مسیحیت، در مقام دین مسکینان، زندگانی گذرای زمینی را به نام پادشاهی جاودانه آسمان رد می‌کند و بدین‌سان نگرش مثبت یا آری‌گوی به زندگی را بدل به نگرش منفی می‌کند. حال‌آنکه فرمانروایی ایرانیان بر یونان، با نگرش مثبت‌شان به زندگی و زمان، می‌توانست روند این جریان را دگر کند و از یک رویداد شوم در تاریخ پیشگیری کند.

نیچه در نخستین نوشته‌هایش نام آشنای «Zoroaster» را به‌کار می‌برد که از ریشه یونانی است و در زبان‌های اروپایی به کار می‌رود. «Zoroaster» نخستین‌بار در یادداشت‌های ۷۱-۱۸۷۰ دیده می‌شود؛ یک دهه پیش از نوشتن چنین گفت زرتشت... همچنین در رساله‌ای از این دوران، که پس از مرگ او به چاپ رسیده، به داستان شاگردی هراکلیتوس نزد زرتشت اشاره می‌کند. نام زرتشت به صورت ایرانی باستانی‌اش، یعنی «Zarathustra» نخستین‌بار در کتاب «دانش شاد» (پاره‌نویس ۳۴۲) پدیدار می‌شود که در ۱۸۸۲ انتشار یافته است. نیچه نخستین پاره پیشگفتار زرتشت، یا نیایش او در برابر خورشید، از کتاب «چنین گفت زرتشت»، را اینجا گنجانده است. این پاره در سال پس از آن در نشر بخش یکم از چهار بخش چنین گفت زرتشت در جای اصلی خود قرار می‌گیرد.

نیچه در برابر این اخلاق‌باوری (Moralismus) اخلاق‌ناباوری (Immoralismus) خود را می‌نشاند که هستی را در ذات خود فارغ از ارزش‌های بشری می‌داند و بر آن است که بی‌گناهی نخستین آن را به آن بازگرداند. بدین‌سان است که هستی‌شناسی اخلاق‌باورانه زرتشت اصلی، که در سرآغاز تاریخ به میدان آمده و ذهنیت و فرهنگ بشری را شکل داده، در برابر هستی‌شناسی اخلاق‌ناباور زرتشت نیچه قرار می‌گیرد که در پایان این تاریخ، در روزگار برآمدن واپسین انسان ندای گذار از انسان به ابرانسان را سر می‌دهد. ابرانسان انسانی است بر انسانیت خود چیره شده و به بی‌گناهی نخستین بازگشته؛ انسانی که می‌تواند بر انسانیت اخلاقی خود، و همه ترش‌رویی و سختگیری و خشکی آن، خنده زند. ابرانسان انسانی است خندان که هستی را از همه رنگ‌ها و نیرنگ‌های بشری (و بس بسیار بشری) آزاد می‌کند و آن را، با اراده از کین‌توزی رهاشده خویش، چنانکه هست، می‌پذیرد و به زندگانی آری می‌گوید. بدین‌سان، اخلاق‌ناباوری زرتشت نیچه درست پادنشین یا نقطه مقابل اخلاق‌باوری زرتشت اصلی است. نیچه در کتاب «اینک، مرد!»، که در آن به شرح زندگانی روشنفکرانه و تحلیل کوتاهی از آثار خویش می‌پردازد، دلیل گزینش نام زرتشت را برای گزارش فلسفه خویش بازمی‌گوید...

زرتشت... نه‌تنها هستی را گردنده بر محور نیک و بد نمی‌داند که آن را صحنه رقص و بازی‌ای آزاد از هر قید اخلاقی ماوراء طبیعی می‌داند. اگر زرتشت نخستین، در سرآغاز تاریخ گشوده‌شدن افق روحانی به روی بشر، از هم‌سخنی با خدا و پیام‌آوری از جانب او به‌سوی انسان‌ها بازمی‌گردد و کتاب آسمانی می‌آورد، زرتشت دومین در پایان این تاریخ روحانی پدیدار می‌شود و تکان‌دهنده‌ترین و همچنین رهاننده‌ترین پیام را با خود دارد: پیام او این است: به زمین وفادار باشید.

• مطلب حاضر گزیده‌ای است از متن سخنرانی داریوش آشوری در مراسم «شب نیچه و جهان ایرانی» به نقل از خبرگزاری مهر.



گرامشی، دفترهای زندان و فلسفه به بهانه انتشار کتاب «برگزیده نوشته‌های فرهنگی»

چگونه گرامشی به آکادمی رانده شد

کریس هارمن . ترجمه: فرید دبیرمقدم

گروه اندیشه: «یادداشت‌های زندان» مجموعه مقالاتی بود که گرامشی طی یازده سال زندانش تحت رژیم فاشیستی ایتالیا نوشت. او از ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۵ بیش از ۳۰ دفتر و حدود ۳۰۰۰ صفحه مطلب نوشت. گرامشی بینش‌های مختلفی را از افراد متعدد می‌گیرد، نه فقط از متفکران مارکسیست بلکه از متفکرانی همچون نیکولو ماکیاولی، ویلفردو پارتو، جورج سورل و بندیتو کروچه. یادداشت‌های زندان او طیف وسیعی از موضوعات را دربر می‌گیرد، از جمله تاریخ ایتالیا و ناسیونالیسم، انقلاب فرانسه، فاشیسم، فوردیسم، جامعه مدنی، مذهب، فرهنگ والا و فرهنگ عامه. یادداشت‌ها در دهه ۱۹۳۰ به‌طور مخفی از زندان خارج شدند و تا دهه ۱۹۵۰ منتشر نشدند، بعد از آن نخستین‌بار در دهه ۱۹۷۰ به انگلیسی ترجمه شدند. برخی از ایده‌هایی که در نظریه انتقادی مارکسیستی با نام گرامشی گره خورده‌اند به‌طور خلاصه از این قرارند:

- هژمونی فرهنگی همچون وسیله‌ای برای حفظ دولت سرمایه‌دارانه.
- لزوم آموزش کارگران و برآمدن روشنفکرانی از دل طبقه کارگر.
- تمایز بین جامعه سیاسی (پلیس، ارتش، نظام قضایی و غیره) و جامعه مدنی (خانواده، نظام آموزشی، اتحادیه‌های کارگری و غیره).
- تاریخی‌گری مطلق.
- نقد جبرگرایی اقتصادی که در تقابل با تفاسیر تقدیرگرایانه از مارکسیسم است.
- نقد ماتریالیسم فلسفی.

به‌تازگی و برای نخستین‌بار گزیده‌ای از دفترهای زندان به فارسی ترجمه شده است. مبنای ترجمه نسخه انگلیسی یادداشت‌های فرهنگی گرامشی است که دیوید فورگاکس و جفری نوول اسمیت در سال ۱۹۹۹ عرضه کردند. این کتاب مسائل خاص و دغدغه‌های کم‌وبیش ایتالیایی را (تئاتر پیراندلو، میراث ادبی مانزونی، زیباشناسی د سانکتیس و کروچه) در پس‌زمینه وسیع‌تر برداشت‌های گرامشی از هژمونی و مارکسیسم اراده‌گرایانه (فلسفه عمل) او قرار می‌دهد. مقالات این مجموعه شامل تأملات او بر فوتوریسم، رمان‌های دنباله‌دار، زبان‌شناسی، روزنامه‌نگاری، فرهنگ «ملی- مردمی» و فرهنگ عامیانه است. این کتاب شامل مدخل‌های مناسبی است برای ورود به یادداشت‌های زندان گرامشی و در ضمن گزیده‌های مهمی از متون اولیه او درباره فرهنگ و نقد تئاتر. نوول اسمیت در مقدمه خود بر این مقالات به جایگاه این مجموعه مقالات در تفکر گرامشی اشاره می‌کند: «آن شکل از تولید فرهنگی که گرامشی در دفترها بیشترین توجه خود را معطوف به آن کرد ادبیات است. بااین‌همه، ادبیات نه در قالب آثار عظیم ابدی بلکه اغلب در بستر قرائت و جذب آن در فرهنگ‌ها و تاریخچه‌های ویژه به تصویر کشیده می‌شود. به این ترتیب، به پیراندلو نه فقط به این خاطر که نمایشنامه‌نویس است بلکه به‌عنوان دماسنج تغییر فرهنگی علاقه‌مند می‌شود. رمان‌های داستایفسکی به‌ویژه از لحاظ نزدیک‌شدن به داستان دنباله‌دار و ازاین‌رو آشکارکردن کنش متقابل بین فرهنگ هنری و فرهنگ مردمی توجهش را جلب کرد».

آن دسته افرادی که می‌خواهند آنتونیو گرامشی را شخصیتی غیر از یک مارکسیست انقلابی نشان دهند، توجه خود را معطوف به دفترهایی می‌کنند که او در زندان نوشت. گرامشی «دفترهای زندان» خود را تحت نظارت زندانبانی فاشیست نوشت و اغلب مجبور بود معنای واقعی مورد نظر خود را پنهان کند. بنابراین در این نوشته‌ها مارکسیسم «فلسفه عمل» خوانده می‌شود، لنین «ایلیچ» نامیده می‌شود و حزب انقلابی «شهریار مدرن» (به تأسی از «شهریاری» که نیکولو ماکیاولی امید داشت اتحادی انقلابی در ایتالیای دوره رنسانس پدید آورد). بااین‌حال، در جای‌جای این دفترها ارجاعاتی هست که معنای انقلابی‌شان بر هیچ‌کس پوشیده نیست.

برای نمونه، نوشته‌های او درمورد تأثیرگذارترین روشنفکر زمان خود، یعنی بندیتو کروچه که تأثیر بسیاری بر گرامشی جوان گذاشت، سرشار است از انتقاد به کروچه برای «رفرمیسم» او و بیرون‌گذاشتن «آهن و آتش» از تاریخ. قطعه‌ای در «دفترهای زندان» که مخاطبش می‌تواند بسیاری از به‌اصطلاح پیروان امروزی گرامشی باشد تأکید می‌کند «تصور تحول تاریخی به‌عنوان بازی‌ای که باید صادقانه به داورش و قواعد از پیش تعیین‌شده‌اش احترام گذاشت تصوری خام از تاریخ است ... مسئله بر سر رسیدگی دائم «از بیرون» به ارگانیسمی است که از داخل قادر نیست خود را سالم نگه دارد».

تفاسیر رفرمیستی و آکادمیک از گرامشی عملا بخش‌های مربوط به اقتصاد را نادیده می‌گیرند، بخشی‌هایی که مؤید مؤلفه‌های اصلی اقتصاد مارکس و تحلیل او از گرایش به سمت کاهش نرخ سود است که دست‌آخر به بحران‌های عظیم اجتماعی می‌انجامد و کنش توده‌گیر را سرعت می‌بخشد. به زعم گرامشی، این «گرایش» باید دارای ماهیت «تاریخی» واقعی و نه ماهیتی روش‌شناختی باشد که حاکی از «فرایندی دیالکتیکی است که طی آن فشار تدریجی مولکولی منجر به نتیجه فاجعه‌بار در کلیت اجتماعی می‌شود» و باعث «فشارهای تدریجی فردی» دیگر می‌شود. ازاین‌رو شاید تعجب‌آور نیست که یکی از تأثیرگذارترین تلاش‌ها برای استفاده از گرامشی علیه مارکسیسم کلاسیک، یعنی تلاش ارنستو لاکلائو و شانتال موف، به این ادعا ختم می‌شود که «گرامشی در عرصه اقتصاد بیش از حد تعین‌گرا و جبری است».

مفهوم «هژمونی» در مرکز تفسیر رفرمیستی و آکادمیک از گرامشی قرار دارد، مفهومی که آن را در تقابل با مقولات مبارزه طبقاتی و انقلاب اجتماعی قرار می‌دهند. اما شخصی که گرامشی برای معرفی این مفهوم ارج می‌نهد لنین است: «بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز مدرن فلسفه عمل [یعنی لنین] در تقابل با گرایش‌های مختلف به «اقتصادگرایی»... آموزه هژمونی را به عنوان مکملی بر نظریه دولت در مقام زور (state-as-force) طرح ریخت». به واژه «مکمل» توجه کنید که متضاد این مقوله رفرمیستی است که مباحثه ایدئولوژیک می‌تواند جایگزینی برای مواجهه انقلابی باشد.

همان‌گونه که مگان ترودل و کریس بامبری در مقالات خود نشان می‌دهند، گرامشی از طریق مبارزه بین سال‌های ۱۹۱۸ تا زندانی‌شدنش در ۱۹۲۶ یک فرایند یادگیری را از سر گذراند. این فرایند منتهی به نوشته‌هایی چون «تزهای لیون» شد که گرامشی در آن می‌گفت حزب انقلابی نمی‌تواند در انزوا به انتظار توده‌ها بنشیند تا به آن رو کنند، بلکه باید با ترکیب مبارزه ایدئولوژیک با مبارزه اقتصادی و سیاسی برای گرفتن رهبری توده‌ها پیکار کند. این رکن کلیدی روش جبهه متحد بود که لنین و تروتسکی در کنگره‌های سوم و چهارم بین‌الملل سوم در ۱۹۲۱ و ۱۹۲۲ به دفاع از آن سخن گفتند. بیشتر محتوای «دفترهای زندان» معطوف به بسط نظری این رویکرد است. به همین دلیل است که مضامین هژمونی، ایدئولوژی، حزب انقلابی، و شکل‌های مختلف مبارزه («جنگ موضعی» و «جنگ مانوری») در پیوند با یکدیگرند. گرامشی در حین تلاش برای بسط این مضامین رابطه‌اش با مبارزه عملی قطع شد. در سال ۱۹۲۸ نوشت: «کتاب و مجله حاوی مقولاتی عام‌اند و صرفا سیر حوادث در جهان را به بهترین نحوی که می‌توانند ترسیم می‌کنند. اینها هیچ‌گاه به شما اجازه نمی‌دهند تا معنای بی‌واسطه و مستقیم زندگی‌های تام، دیک و هری را دریابید. اگر نتوانید افراد واقعی را بفهمید، نمی‌توانید آنچه را کلی و عام است بفهمید». انزوای گرامشی به این معنا بود که او تنها اطلاعی غیرمستقیم و مغشوش از حوادث مهم بیرون از زندان و جنجال‌های سیاسی حاصله، مثلا نتایج استالینیسم و پیروزی فاشیسم در آلمان، داشت. این موضوع ترکیب شد با نیاز به استفاده از یک زبان دوپهلوی رمزی که افکار واقعی‌اش را نه فقط از زندانبانانش بلکه از خوانندگان مارکسیستش و شاید گاهی از خودش پنهان کند. حاصل کار انتزاع و دوپهلویی در برخی از صورت‌بندی‌هایش است. علی‌الخصوص نمی‌توانست باور مستمرش را به لزوم یک حزب انقلابی که قادر به سازماندهی یک شورش و مشارکت در مبارزه ایدئولوژیک باشد به صراحت تشریح کند. در نتیجه نوشته‌هایش در معرض سوءتعبیر قرار دارند، اتفاقی که به ندرت در مورد لنین و تروتسکی روی می‌دهد (و این یکی از دلایلی است که «گرامشی‌پژوهی» در آکادمی شکوفا شد و نقل‌قول‌های آبرومندی را برای پایان‌نامه‌های دکتری مهیا کرد در حالی که پژوهش‌ها در مورد لنین یا تروتسکی به هیچ وجه تن به این مسائل نمی‌دهند). اما سال‌های طولانی زندان زمانی را در اختیار گرامشی گذاشت تا به خوبی در مورد نکات نظری خاصی بیندیشد و منابع نظری‌ای را پدید آورد که انقلابیون قرن حاضر می‌توانند بهره فراوان از آن ببرند، حال آنکه دیگر فعالان بزرگ مارکسیست در دهه‌های اول قرن بیستم فرصت این کار را نداشتند.

هژمونی و مبارزه سیاسی

دو دلمشغولی مرتبط در کل دفترها حضور دارند: چرا غلیان احساسات انقلابی در ایتالیا ناکام ماند و در آخر بنیتو موسولینی به قدرت رسید؟ چرا با آنکه بورژوازی در ایتالیا سال‌ها پیش از بورژوازی در فرانسه و در دوره رنسانس شکل گرفت، تا این حد در متحدساختن کشور در یک مسیر سرمایه‌دارانه نسبت به آنان ناموفق عمل کرد؟ در جای جای دفترها، گرامشی مدام در بین این دو تجربه در رفت‌وآمد است چرا که پاسخی واحد برای هر دو سؤال می‌بیند: ناتوانی یک نیروی اقتصادی در ترجمان خود به نیرویی سیاسی با قابلیت توده‌گیر تا تمامی ستمدیدگان را برای سرنگونی یک ساختار سیاسی کهنه به خود جذب کند.

رادیکال‌ترین گروه‌ها در ایتالیای قرن نوزدهم، اول ژاکوبن‌های ایتالیایی و بعد حزب کنش جوزپه ماتسینی و جوزپه گاریبالدی، برعکس ژاکوبن‌های فرانسوی، خشم دهقانان را به سوی زمینداران سوق ندادند و در نتیجه یک پایگاه توده‌ای برای تشکیل یک ملت بورژوای ایتالیایی ایجاد کردند. در ۱۹۱۸ و ۱۹۲۰ چهره‌های شاخص در حزب سوسیالیست ایتالیا، از یک سو جیاچینتو سراتی و از سوی دیگر آمادئو بوردیگا، هر دو این دیدگاه را داشتند که اگر به قدر کافی صبر کنند، قدرت اقتصادی کارگران به صورت خودکار به قدرت سیاسی ترجمان خواهد شد. نگرش آنها از تجدیدنظرطلب‌های گرد فیلیپو توراتی و پارلمان متفاوت بود، اما نقطه اشتراکشان این بود که هر دو نیاز به پیشقدم‌شدن در برداشتن گام‌های عملی و ایدئولوژیک را درک نمی‌کردند، گام‌هایی برای جلب توده دهقان‌ها، سربازان مرخص‌شده از خدمت نظامی و لایه‌های ناراضی خرده‌بورژوازی به منظور اقدامی انقلابی برای گرفتن قدرت. در نتیجه خلئی سیاسی پدید آمد که فاشیست‌ها وقتی اکثریت بورژوازی در ۱۹۲۲ به آنها رو آوردند توانستند آن را پر کنند.

به زعم گرامشی، دلیل ناکامی جنبش انقلابی شکل‌گیری‌اش حول منافع بی‌واسطه اقتصادی بود (آنچه او «صنف‌گرایی» می‌نامید)، آن‌هم بدون دخیل‌کردن دیگر گروه‌های ستمدیده و استثمارشده در مبارزه برای جامعه‌ای نو. او به مثال لنین ارجاع می‌دهد چراکه حرف لنین در «چه باید کرد؟» دقیقا همین بود: «آگاهی توده‌های کارگر نمی‌تواند یک آگاهی طبقاتی حقیقی باشد اگر کارگران یاد نگیرند ... تا تمام طبقات اجتمای دیگر را در تمامی مظاهر حیات فکری، اخلاقی و سیاسی‌شان مشاهده کنند – اگر یاد نگیرند تا در عمل یک تحلیل و ارزیابی ماتریالیستی از تمامی جوانب فعالیت و حیات همه طبقات، اقشار و گروه‌های مردم انجام دهند. کسی که توجه، قدرت مشاهده و آگاهی طبقه کارگر را انحصارا یا حتی عمدتا معطوف به این طبقه کند، سوسیال‌دموکرات [یعنی سوسیالیست انقلابی] نیست: شناخت طبقه کارگر از خود پیوندی ناگسستنی دارد با تصور روشن این طبقه از مناسبات متقابل تمامی طبقات جامعه کنونی ... که به واسطه تجربه حیات سیاسی حاصل می‌شود. آرمان یک سوسیال‌دموکرات باید نمایندگی مردم باشد، فردی که بتواند به تمام مظاهر سوءاستفاده از قدرت و ظلم در هر کجا که روی می‌دهد و مرتبط با هر قشر یا طبقه که باشد عکس‌العمل نشان دهد، فردی که بتواند تمامی این مظاهر را در یک تصویر بزرگ از خشونت پلیس و استثمار سرمایه‌داری جمع‌بندی کند، فردی که قادر است در هر کار کوچکی اعتقادات سوسیالیستی و مطالبات دموکراتیکش را به همه نشان دهد و برای همگان اهمیت و معنای جهانی و تاریخی مبارزه رهایی‌بخش پرولتاریا را تبیین کند».

دلمشغولی گرامشی دقیقا این است که چطور این کار را می‌توان در دوره‌ای که از دید وی بی‌واسطه آماده انقلاب نیست انجام داد. همچنین به نظر او این کار در «غرب» دشوارتر از روسیه است، زیرا پیوندهای ایدئولوژیک مردم با دولت‌های موجود به دلیل وجود شبکه‌های انبوه سازماندهی رسمی و غیر رسمی («جامعه مدنی») قوی‌تر از این پیوندها در روسیه است. اینها بر طبقات پایین تأثیر می‌گذارند اما رهبری این طبقات درهرحال به ساختارهای جامعه موجود گره خورده و به عنوان مجرایی عمل می‌کند که ایدئولوژی‌ها را به خورد طبقات «فرودست» می‌دهد.

مبارزه «هژمونیک» مبارزه‌ای در دو جبهه است: آزاد ساختن طبقه کارگر از یوغ ایده‌هایی که آن را به نظم استثمارگر موجود بند کرده و متصل‌ساختن طبقات «فرودست» دیگر به طبقه کارگر در یک «بلوک».

> **انزوای گرامشی به این معنا بود که او تنها اطلاعی غیرمستقیم و مغشوش از حوادث مهم بیرون از زندان و جنجال‌های سیاسی حاصله داشت. این موضوع ترکیب شد با نیاز به استفاده از یک زبان دوپهلوی رمزی که افکار واقعی‌اش را پنهان کند. حاصل کار انتزاع و دوپهلویی در برخی از صورت‌بندی‌هایش است. این یکی از دلایلی است که «گرامشی‌پژوهی» در آکادمی شکوفا شد و نقل‌قول‌های آبرومندی را برای پایان‌نامه‌های دکتری مهیا کرد**

نبرد ایده‌ها

گرامشی این مبارزه ایدئولوژیک را مبارزه‌ای «فلسفی» می‌خواند، بدین معنی که مبارزه‌ای است میان تصورات متفاوت از جهان: «هر کس به شیوه خاص خود و به صورت ناخودآگاه یک فیلسوف است، زیرا حتی در جزئی‌ترین تجلی هر نوع فعالیت فکری، در «زبان»، تصوری خاص از جهان حضور دارد. بعد از آن به سطح دوم می‌رسیم که سطح آگاهی و نقد است». هر کس در هر جامعه‌ای که بزرگ می‌شود در «تصوری از جهان» سهیم است که «به صورت مکانیکی از سوی محیط بیرونی تحمیل می‌شود»، یعنی از سوی «گروه‌های اجتماعی که افراد به طور خودکار از لحظه ورود به دنیای آگاهی با آنها در ارتباط‌اند». گرامشی در اینجا به وضوح نظر به زندگی روستاییان در ایتالیا دارد و می‌نویسد آنان ممکن است تحت تأثیر «کشیش محل یا ریش‌سفید باشند که حکمت‌شان قانون است» یا تحت تأثیر «روشنفکر خُردی که به موجب حماقت خود و ناتوانی در عمل فاسد گشته است». این تصورات متفاوت «عقل سلیم» را شکل می‌دهند، عقایدی که مسلم و بدیهی گرفته می‌شوند و موجب می‌شوند «مردم بدون داشتن آگاهی انتقادی به شکلی پریشان و پراکنده مثلا فکر کنند».

مارکسیسم با به چالش‌کشیدن این تصورات بدیهی گرفته‌شده از جهان آغاز می‌شود و هدفش «از دور خارج‌کردن شیوه موجود تفکر» از طریق مجادله و نقد است. مارکسیسم «نقد عقل سلیم است» اما «در ابتدای امر پایه خود را بر عقل سلیم بنا می‌کند و سپس یک فعالیت از پیش موجود را نوسازی و بحرانی می‌کند». «فاز ابتدایی و اولیه آگاهی این است که شخص خود را بخشی از یک نیروی هژمونیک خاص می‌بیند (به بیان دیگر، آگاهی سیاسی)، یک حس غریزی استقلال». اما این آگاهی با مقولات دیگر خلط می‌شود و «آگاهی متناقض» ایجاد می‌کند – مفهومی بسیار مهم که عملا در تقریرهای رفرمیستی و آکادمیک از تفکر گرامشی غایب است: «انسان عادی فعال دارای فعالیتی عملی است، اما هیچ آگاهی نظری روشنی نسبت به فعالیت عملی‌اش ندارد که بااین‌حال متضمن درکی از جهان است تا آنجا که آن را تغییر می‌دهد. آگاهی نظری او در واقع می‌تواند از نظر تاریخی در تقابل با فعالیتش باشد. شاید بتوان گفت او دو آگاهی نظری (یا یک آگاهی متناقض) دارد: یکی که در فعالیتش مضمر است و در واقعیت او را با تمام کارگران همقطارش در تغییر عملی جهان واقعی متحد می‌سازد؛ و یکی که در ظاهر آشکار یا نانوشته است که از گذشته به میراث برده و چشم‌بسته در خود جذب کرده است». این «تصور نانوشته» می‌تواند برای فعالیت عملی تأثیری فاجعه‌بار به همراه داشته باشد و «وضعیتی را ایجاد کند که حالت متناقض آگاهی اجازه هیچ کنش، تصمیم یا انتخابی را ندهد» و منجر به «انفعال سیاسی» شود. «ایدئولوژی‌ها فاکت‌های تاریخی واقعی‌اند که باید با آنها جنگید و ماهیت‌شان را در مقام ابزارهای سلطه افشا کرد ... تا حکومت‌شوندگان (the governed) از لحاظ فکری مستقل از حاکمان شوند و این سویه‌ای ضروری در زیر و رو کردن عمل است».

صورت‌بندی‌های خام و بی‌ظرافت کارل کائوتسکی، که گه‌گاه لنین نیز تکرار می‌کند، مبنی بر اینکه ایده‌های سوسیالیستی باید از «بیرون» به طبقه کارگر داده شود، به دست گرامشی از نو صورت‌بندی می‌شوند. درون طبقه کارگر عناصری وجود دارد که اساس تصوری نو از جهان را شکل می‌دهند. اما این عناصر باید از میان انبوه مقولات متضاد تقطیر و بیرون کشیده شوند و این تنها در صورتی روی می‌دهد که سازماندهی تا جایی رشد کند که این رسالت را انجام دهد. «عناصر متکثر راهبری آگاهانه» که در هر مبارزه خودانگیخته‌ای وجود دارند لازم است در کنار هم قرار بگیرند تا برای تصورات نو مبارزه کنند. بنابراین، مبارزه بر سر هژمونی ایدئولوژیک متضمن مبارزه برای ایجاد حزبی انقلابی («شهریار مدرن») نیز می‌شود: «یک توده انسانی بدون سازماندهی خود، به وسیع‌ترین معنای کلمه، خود را متمایز نمی‌سازد و مستقل نمی‌شود؛ و هیچ سازماندهی‌ای بدون روشنفکران در کار نیست، یعنی بدون سازمان‌دهندگان و راهبران، یا به عبارت دیگر، بدون آنکه جنبه نظری پیوند نظریه-عمل از سوی گروهی از مردم که در تشریح مفهومی و فلسفی ایده‌ها تخصص دارند به شکلی انضمامی متمایز شود».

برپایی مبارزه ایدئولوژیک

مبارزه بر سر شفافیت ایدئولوژیک و هژمونی در سطوح مختلفی در می‌گیرد. در یک سطح، بحث‌هایی است که در محله یا محل کار شکل می‌گیرد. در اینجا مردمی نقش کلیدی ایفا می‌کنند که تصوری کلی از هدف مبارزه جنبش و مخالفان آن در سر دارند. اینها بخش مهمی‌اند در سازماندهی و تأثیرگذاری بر تعداد بیشتری از مردم (مثلا نقشی را مد نظر قرار دهید که امروزه فعالان اتحادیه‌های کارگری، نماینده کارگران، یا کسانی که مردم را علیه نژادپرستی یا جنگ بسیج می‌کنند ایفا می‌کنند). اما این مردمان در خلأ پایبند به ایده‌های خود نیستند. آنان تحت تأثیر مباحثاتی‌اند که در رأس سازمانشان، در رسانه‌ها، از طریق مجاری سیاسی و ملی و غیره در جریان است.

گرامشی به مورد «انسانی عادی» می‌پردازد که ایده‌های خاصی دارد اما فرصت نیافته «آرایش فکری» خود را شکل دهد و در بحث مقابل کسانی که به نظر می‌رسد بیشتر از او می‌دانند کم می‌آورد. آیا باید عقاید خود را عوض کند «هر بار که با خصمی ایدئولوژیک رو در رو می‌شود که بر او برتری فکری دارد؟» او این کار را نمی‌کند به شرط آنکه بداند هستند افرادی در گروه که عقاید مشترکی با او دارند و می‌توانند در بحث پیروز شوند. او آنها را به یاد می‌آورد که دیدگاه گروه را به نحوی عرضه می‌کنند که نشان می‌دهد این دیدگاه نسبت به دیدگاه مخالف برتری دارد «حتی اگر وی استدلال‌های له آن دیدگاه را نتواند بلافاصله بیاورد».

بنابراین آنانی که در یک سطح به ایده‌ها معتقدند تحت تأثیر نحوه‌ای هستند که مباحثه در سطحی بالاتر جریان دارد – «انسان عادی» تحت تأثیر استدلالی است که فعالان گروه می‌آورند و آنها به نوبه خود تحت تأثیر بحث‌هایی که در رسانه‌های ملی، نهادهای پارلمانی، دانشگاه‌ها و غیره در جریان‌اند. آنانی که امید به پیروزی در چنین مبارزه ایدئولوژیکی دارند، نباید «هیچ‌گاه از تکرار استدلال‌ها خسته شوند (البته باید واریاسیون‌هایی ادبی بر فرم اعمال کنند)» و باید «بی‌وقفه کار کنند تا با ایجاد نوع جدیدی از روشنفکران که مستقیما از بطن توده‌ها برمی‌خیزند اما ارتباطشان را با آنها حفظ می‌کنند، سطح فکری قشر رو به رشد توده مردم را افزایش دهند».

از نظر گرامشی، بحث‌ها در بالاترین سطح بین «روشنفکران ارگانیک» و «روشنفکران سنتی» در می‌گیرد. روشنفکران ارگانیک کسانی‌اند که آگاهانه ایده‌هاشان را بر اساس مبارزه طبقه‌ای خاص بنا می‌کنند. در مقابل، روشنفکران سنتی تصادم ایده‌ها را صرفا در سطح فکری و بدون هیچ ارتباطی با مبارزه مادی قلمداد می‌کنند و در عین حال بسیاری از ایده‌های جامعه موجود را مسلم می‌گیرند. در نتیجه رویکردشان توجیه آن جامعه است و در این کار تکیه بر دانش و شهرت خود می‌کنند تا با هر چالشی که متوجه این ایده‌ها می‌شود مقابله کنند. روشنفکران ارگانیک انقلابی باید قادر باشند به مصاف این بحث‌ها بروند اما بدون آنکه هیچ‌گاه ارتباط خود را با مبارزه عملی طبقاتی فراموش کنند.

مسئله نظریه و عمل

بنابراین مبارزه بر سر هژمونی مبارزه‌ای است میان جهان‌بینی‌های رقیب. اما این امر می‌تواند صرفا مبارزه‌ای برای تحمیل «پارادایم‌های» مختلف دیده شود – هر کدام داستان خود را می‌گوید و هر داستانی به خوبی دیگری است. این دیدگاه کهنه «نسبی‌گرایانه» است که از سوی پست‌مدرنیست‌ها، پساساختارگرایان و متفکران (یا شاید بهتر است بگوییم نامتفکران) پسامارکسیست احیا شده است. برخی از اینان تلاش کرده‌اند تا گرامشی را در دار و دسته خود جا بزنند. البته یکی از آثار مهم «پسامارکسیست» در میانه دهه ۱۹۸۰ که از مصطلحات گرامشی بهره گرفت، یعنی کتاب «هژمونی و استراتژی سوسیالیستی» لاکلائو و موف، مجبور بود گرامشی را نقد کند چرا که «مفهوم هژمونی ... منطقی از امر اجتماعی را عرضه می‌کند که با مقولات اساسی نظریه مارکسیستی ناسازگار است».

«دفترهای زندان» گاه عبارت‌های دوپهلویی دارد که می‌توانند به رویکردی نسبی‌گرایانه راه بدهد. در یک جا گرامشی در واکنشی شدید به آنچه از نظرش ماتریالیسم خام و مکانیکی کتاب «ماتریالیسم تاریخی» نیکلای بوخارین است، انتقاد سختی بر مقولات مربوط به «جهان بیرونی» وارد می‌کند. اما این عبارات در تقابل با بخش‌های دیگری از نوشته‌های گرامشی قرار می‌گیرد که در مورد معرفت «عینی» است و باید آن را به منزله واکنشی به این ایده تلقی کرد که معرفت به واقعیت را صرفا با مشاهده واقعیت کسب می‌کنیم. به زعم گرامشی، مفاهیمی که چگونگی مشاهده واقعیت را برای ما تعین می‌بخشند، باید به بوته آزمون گذاشته شوند و وی مدام به این آزمون اشاره می‌کند: آزمون عمل. نام «فلسفه عمل» که بر مارکسیسم می‌گذارد نیز از همین جا می‌آید.



برگزیده نوشته‌های فرهنگی آنتونیو گرامشی
گروه مترجمان
ناشر: آگاه
چاپ اول: ۱۳۹۶
قیمت: ۴۰۰۰۰ تومان

نقطه شروع او تز دوم فوئرباخ است: «این مسئله که آیا حقیقت عینی را می‌توان ناشی از تفکر بشر دانست نه یک مسئله نظری بلکه مسئله‌ای عملی است. انسان باید حقیقت را – یعنی واقعیت داشتن، قوت داشتن و این‌جهانی بودن تفکرش را – در عمل اثبات کند. مشاجره بر سر واقعی یا غیرواقعی بودن تفکری مجزا از عمل یک مسئله تماما مدرسی است». بنابراین گرامشی می‌گوید تنها در صورتی می‌توان از «حقیقت» و جهانی «عینی» حرف زد که آنها را حاصل فعالیت بشر بدانیم – «عینی یعنی از نظر بشری عینی است»: «ارزش تاریخی یک فلسفه را می‌توان از کارایی عملی‌ای که برای خود حاصل کرده سنجید (عملی را به وسیع‌ترین معنای کلمه باید در نظر گرفت). اگر این گزاره صادق باشد که هر فلسفه‌ای نمود یک جامعه است، آنگاه باید بر آن جامعه تأثیر بگذارد و اثرهای مثبت و منفی معینی ایجاد کند».

انقلابیون صحت تحلیل‌هاشان از جهان مادی را تنها می‌توانند در فرایند تلاش برای تغییر آن بسنجند: «اگر مسئله این‌همان‌سازی (identification) نظریه و عمل به میان کشیده شود، باید به این معنی مطرح شود که آدمی می‌تواند بر پایه عملی خاص نظریه‌ای بسازد، نظریه‌ای که با تلاقی و این‌همان‌ساختن خود با مؤلفه‌های تعیین‌کننده عمل بتواند فرایند تاریخی در جریان را شتاب بخشد و تمامی مؤلفه‌های عمل را متجانس‌تر، منسجم‌تر و کارآمدتر سازد .... یا اینکه با توجه به یک موضع نظری خاص، آدمی می‌تواند مؤلفه عملی را سامان ببخشد که برای تحقق آن نظریه ضروری است. این‌همان‌سازی نظریه و عمل کنشی انتقادی است که از طریق آن نشان داده می‌شود که عمل عقلانی و لازم است و نظریه واقع‌گرایانه و عقلانی است». شاید به نظر برسد این گفته گرامشی را به مکتب «پراگماتیسم» در فلسفه نزدیک می‌کند، مکتبی که صد سال پیش در آمریکا بسیار تأثیرگذار بود. بر اساس این مکتب، «صدق» یک گزاره را سودمندی عملی بی‌واسطه آن تعیین می‌کند. در واقع گرامشی می‌نویسد «تصوری که پراگماتیست‌ها از زبان دارند قابل قبول نیست»، با وجود آنکه «آنها نیازهایی واقعی را احساس می‌کردند و با دقتی آنها را توصیف کردند که پربیراه هم نبود».

روشن است که مشکل هر دیدگاه محدودی که صحت ایده‌ها را با فعالیت عملی می‌سنجد این است که هر نوع دیدگاهی را که گرامشی کاذب قلمداد می‌کرد موجه جلوه می‌دهد. برای نمونه، می‌توان گفت موسولینی برحق بود چون موفق بود و گرامشی در اشتباه بود چون سر از زندان در آورد. گرامشی سنجش صحت نظریه و عمل را به این معنای محدود و کوته‌بینانه رد می‌کند. از نظر او، مسئله بر سر سیر تحول تاریخی کل بشریت است: «نوآوری‌های فلسفی ... تا جایی ثابت می‌کنند که از نظر تاریخی حقیقت دارند که به صورت انضمامی – یعنی تاریخی و اجتماعی – کلی شوند». اما این امر باید برای کل بشریت در سیر تحول تاریخی‌اش روی دهد، نه صرفا برای این یا آن شخص یا گروه. «انسان تا آنجایی معرفت عینی دارد که این معرفت برای کل نوع بشر واقعی باشد، بشری که به صورت تاریخی در یک نظام فرهنگی واحد وحدت یافته باشد».

چنین نظام فرهنگی وحدت‌یافته‌ای تنها در نتیجه مبارزه عملی طبقاتی می‌تواند پا به عرصه وجود بگذارد: «این فرایند وحدت‌یافتن تاریخی به واسطه ازمیان‌رفتن تناقضات درونی به وقوع می‌پیوندد، تناقضاتی که جامعه بشری را از هم می‌گسلد». این تناقضات گروه‌هایی را با ایدئولوژی‌هایی به وجود می‌آورد که خاستگاه‌های عملی‌شان آنها را «زودگذر» می‌کند. بنابراین «مبارزه بر سر عینیت» مبارزه‌ای است برای «آزادساختن خویش از ایدئولوژی‌های ناقص و موهوم» و «مشابه مبارزه برای وحدت‌یافتن فرهنگی نوع بشر است». این فرایند در علوم فیزیکی بیشترین پیشرفت را داشته، یعنی علومی که منافع مادی متفاوت مردم تأثیر مستقیم کمتری بر رویکردهایشان دارد: «تا به حال علوم تجربی حیطه‌ای را به وجود آورده که در آن وحدت فرهنگی از این نوع به بیشترین حد خود رسیده است ... در اینجا نمونه بارز فرایند وحدت‌بخش واقعیت را می‌توان در فعالیت تجربی دانشمند سراغ گرفت، که اولین مدل وساطت دیالکتیکی میان انسان و طبیعت است ... و از طریق آن انسان به مدد تکنولوژی نسبتی میان خود و طبیعت برقرار می‌کند، آن را می‌شناسد و بر آن سلطه می‌یابد». اما وقتی پای فهم جنبه‌های اجتماعی واقعیت به میان کشیده می‌شود، دغدغه‌های عملی متفاوت طبقات مختلف به رویکردهای متفاوت به واقعیت ترجمان می‌شود و روشنفکرانی که در ارتباط با طبقات سلطه‌گرند هیچ‌گاه قادر نیستند فراتر از شناخت ناقص بروند. وقتی این روشنفکران این شناخت‌ها را تعمیم می‌بخشند، ناگزیر تقریرهایی متناقض از جهان ارائه می‌دهند. مارکسیسم از آنجا که نظریه طبقه‌ای است که مبارزه‌اش به تنهایی قادر است وحدت‌یافتن بشریت را محقق سازد، می‌تواند بر تناقضاتی که نظام‌های فکری پیشین را احاطه کرده بود غلبه یابد. استدلال گرامشی در اینجا بسیار نزدیک به استدلال گئورگ لوکاچ است که ۱۰ سال پیش‌تر در مقاله مهم «شیءوارگی و آگاهی پرولتاریا» در کتاب «تاریخ و آگاهی طبقاتی» آورده بود. لوکاچ می‌گفت فیلسوفان بزرگ روشنگری تنها می‌توانستند شناختی ناقص و متناقض از جهان ارائه کنند زیرا در ارتباط با طبقه نوظهور بورژوازی بودند، طبقه‌ای که فعالیت عملی‌اش نمی‌توانست فراتر از حد خاصی به مقابله با جامعه‌ای برود که در آن زندگی می‌کرد و در نتیجه نمی‌توانست به فهم سازوکار درونی آن جامعه برسد. دلیل «آنتی‌نومی‌های» (تناقضات مفهومی) تفکر بورژوایی نیز همین بود، آنتی‌نومی‌هایی که فقط با نظریاتی می‌توان بر آنها غلبه کرد که مبتنی‌اند بر تنها طبقه‌ای که در قلب سرمایه‌داری با استثمار می‌جنگد – طبقه کارگر.

قابلیت مارکسیسم در ارائه یک جهان‌بینی فاقد تناقض به این معنی است که مارکسیسم می‌تواند حقایق ناقص نظریات پیشین را نیز دریابد و نشان دهد چرا به تناقض و بطلان منتهی شدند. به بیان دیگر، مارکسیسم می‌تواند به یک معنای خاص به واسطه توانایی‌اش در نقد دیدگاه‌های دیگر صحت خود را به اثبات برساند، حتی وقتی به نظر نمی‌رسد عرصه عمل نظریات مارکسیسم را تأیید کند. مارکسیست‌ها مجبور نیستند منتظر انقلاب جهانی باشند تا موجه‌بودن تمامی عقایدشان را نشان دهند!

گرامشی مثالی می‌آورد که مارکسیسم چگونه باید با مکتب اقتصادی نئوکلاسیک (یا مارژینالیست) برخورد کند: «اگر کسی بخواهد از برداشت انتقادی [یعنی مارکسیستی] از اقتصاد دفاع کند، باید به طور نظام‌مند بر این امر واقع تأکید ورزد که اقتصاد ارتدکس با همین مسائل، البته در زبانی دیگر، سر و کار دارد و این‌همانی این مسائل را اثبات کند و نشان دهد که راه‌حل انتقادی راه‌حل برتر است». این همان رویکردی است که مارکس در نوشته‌های اقتصادی خود در برابر اقتصاددانان بورژوای «کلاسیک» اتخاذ می‌کند.

چشم‌انداز انقلاب

کریس هارمن، (۲۰۰۹ – ۱۹۴۲)، نویسنده مقاله «گرامشی، یادداشت‌های زندان و فلسفه» در مقاله دیگری هم با عنوان «گرامشی در برابر کمونیسم اروپایی» به تفکر انقلابی گرامشی پرداخته و می‌کوشد تفاسیر باب روز را از گرامشی رد کند. هارمن نویسنده مارکسیست، فعال سیاسی و عضو کمیته مرکزی حزب سوسیالیست کارگری بریتانیا بود. او تا هنگام مرگ سردبیر مجله تئوریک «سوسیالیسم بین‌الملل» بود و علاوه بر مقالات متعدد و موشکافانه چند کتاب نیز به رشته تحریر درآورده که از آن جمله «انقلاب ازدست‌رفته» و «سرمایه‌داری زامبی» است. برخی از کتاب‌ها و مقالات او به فارسی نیز ترجمه شده از جمله «تاریخ مردمی جهان» با ترجمه پرویز بابایی و جمشید نوایی و «انقلاب در قرن بیست‌ویکم»، آخرین کتاب او، با ترجمه مزدک دانشور. انقلاب در قرن بیست‌ویکم به بازخوانی سرمایه‌داری، اتحاد جماهیر شوروی، انقلاب، طبقه، حزب و دیگر مسائل مبتلابه جنبش‌های مترقی جهان در قرن جدید می‌پردازد. دو پدیده‌ای که زندگی انسان را در قرن بیست‌ویکم بیش از هرچیز دیگری تحت‌تأثیر خود قرار داده است



شکل‌گیری اقتصاد فراصنعتی از یکسو و جوامع فراملی و جهانی از سوی دیگر است. جنبش‌های انقلابی قرن بیستم طبقه کارگر صنعتی را هدف گرفته بودند. تعداد بی‌شماری از دانشگاهیان و مفسران رسانه‌ای این مسئله را مطرح می‌کنند که در قرن بیست‌ویکم دیگر سخن از رابطه طبقه کارگر و انقلاب بی‌معناست، زیرا از کمیت طبقه کارگر به‌عنوان یک نیروی اجتماعی کاسته شده است و اگر هم سخنی از خواست برای تغییر هست فقط در لوای جنبش‌های نوین اجتماعی بیان می‌شود. شکی نیست که نسبت کسانی که در کارخانه‌ها و معادن به کار مشغولند در بریتانیا و دیگر کشورهای پیشرفته



صنعتی کم شده و امروز تعداد کارخانه‌های بریتانیا به نصف میزان سال ۱۹۷۳ رسیده است. اما این به معنای این نیست که طبقه کارگر صنعتی ناپدید شده است. در ایالات متحده بر تعداد آنان تا شش سال پیش اضافه می‌شد و حتی در بریتانیا نیز با وجود این کاهش میلیون‌ها نفر از چنین کارگرانی وجود دارد. مهم‌تر اینکه طبقه کارگر فقط محدود به صنایع بزرگ نیست و فقط با کارگر صنعتی تعریف نمی‌شود. ایده این کتاب بر این مبناست که سرمایه‌داری به‌عنوان یک شیوه تولید، همان‌طور که مارکس گفته به‌طور مداوم در حال تغییروتحول تولید و ابزار آن است. این تغییروتحول در پی خود دوره‌هایی از کسادی و رونق به‌همراه می‌آورد و زندگی مردمان را مرتب دستخوش تغییرات می‌کند. چنین تغییری در هستی انسان‌ها، تحول در آگاهی آنها را نیز در پی دارد و مقاومت مردمانی را برمی‌انگیزد که ابژه‌های تغییر سرمایه‌اند. هارمن تلاش احزاب چپ برای کسب کرسی‌ها در پارلمان را اگرچه لازم اما ناکافی می‌داند. او بر این باور است که احزاب پارلمانی پس از پیروزی نمی‌توانند قوانین محدودکننده سرمایه را تصویب کنند و حتی اگر چنین کنند از تحمیل آن به سرمایه‌داران ناتوان‌اند. هارمن پیشنهاد می‌دهد مبارزه پارلمانی باید با مبارزه خیابانی و مبارزه در محل‌های کار پیوند بخورد تا بتواند مانورهای سرمایه‌داران را برای فرار از قوانین مصوب به شکست بکشاند. استدلال اساسی او بر این مبنا قرار دارد که هیچ انتخاباتی توان به‌زیرکشاندن صاحبان کارخانه‌ها، بانکداران و بورس‌بازان و سلب مالکیت از آنان را ندارد؛ به همین سبب دولت‌های مترقی همواره در محاصره سرمایه‌داران و بوروکرات‌های دستگاه‌های دولتی‌اند که نه‌تنها میلی به تغییر ندارند بلکه در برابر آن با تمام توان می‌ایستند.

او در حاشیه به ارتباط متقابل میان تکوین ایده‌هایشان و دغدغه‌های عملی بورژوازی اشاره می‌کند. مادامی که بورژوازی طبقه‌ای بود که تلاش می‌کرد تا جامعه کهنه را در عمل تغییر دهد، قادر بود ایده‌هایی نظری بسط دهد که زیر پای اسطوره‌های آن جامعه را خالی می‌کرد. از این روست که مارکس در مورد خصلت «علمی» یا «غامض» بسیاری از ایده‌های آدام اسمیت می‌نویسد. این ایده‌ها علمی‌اند به خاطر دغدغه عملی اسمیت (تضمین استیلای کامل مناسبات سرمایه‌داری در اسکاتلند) «در مقام مفسر نوکیسگی صریحا بورژوا» که «از زبان بورژوازی همچنان انقلابی استفاده می‌کند که هنوز کل جامعه، دولت و... را تحت کنترل خود درنیاورده است». این موجب می‌شود تا اسمیت تلاش کند روابط درونی میان مقولات اقتصادی، یا ساختار پنهان نظام بورژوایی، را دریابد، «تا تلاش کند به فیزیولوژی درونی جامعه بورژوایی نفوذ کند».

در مقابل این خصلت، مارکس ارکان غیرعلمی یا «همه‌کس‌فهم» تفکر اسمیت را قرار داد که تا آنجا پدیدار شدند که او نگاهی غیرانتقادی به برخی ویژگی‌های سرمایه‌داری تثبیت‌شده می‌انداخت. (این تعارض به بهترین وجه در دو نسخه اسمیت از نظریه ارزش آشکار می‌شود، یکی بر پایه تولید ارزش از طریق کار و تلویحا استثمار، دیگری بر مبنای تقسیم عایدات از پیش تولیدشده). نسخه‌های غیرعلمی با ظهور «اقتصاد سیاسی عامیانه» غلبه یافت که خود را محدود به توصیف سطح ظاهری بازار می‌کند. این بود تمام آنچه بورژواهای عمل‌گرا به آن علاقه‌مند بودند – و عرضه آنچه بورژوازی به آن علاقه‌مند بود به‌عنوان تنها چیزی که ارزش علمی داشت، امکان‌های تحقیق عملی حقیقی را محدود می‌ساخت. «سرمایه» مارکس نقدی است که هم پژوهش‌های اقتصاد سیاسی کلاسیک را کامل می‌کند و هم منشأ محدودیت‌ها و تناقضات درونی آنها را نشان می‌دهد.

با وجود آنکه بسیاری از نوشته‌های مارکس همچنان در زمان گرامشی منتشر نشده بودند، اما رویکرد گرامشی بسیار نزدیک به رویکرد مارکس است. بااین‌حال، یک مؤلفه در نسبت میان نظریه و عمل هست که گرامشی تنها به‌صورت ناقص به آن پرداخته است. او به ارکان یک جهان‌بینی نو اشاره می‌کند که مخلوط با دیدگاه‌های دیگر در عقل سلیم توده‌ها وجود دارد، اما تنها در قطعات معدودی به چگونگی این مسئله اشاره می‌کند.

یکی از این قطعات که در بالا نقل شده به آگاهی متناقض می‌پردازد و ارجاعش به «انسانی عادی» است دارای «یک آگاهی نظری... مضمر در فعالیتش». گرامشی در قطعه‌ای دیگر و در حین صحبت از تاریخ فلسفه می‌نویسد: «تقدم تبدیل به عمل می‌شود، تبدیل به تاریخ واقعی تغییرات در مناسبات اجتماعی؛ بنابراین از اینها (و در تحلیل نهایی از اقتصاد) مسائلی نشئت می‌گیرند که فیلسوفان خود برمی‌نهند و بسط می‌دهند». اما به روشنی توضیح نمی‌دهد که عمل چگونه تبدیل به نظریه می‌شود. بسط این مقوله به معنای افزودن برخی از دریافت‌های مارکس و انگلس و همچنین یکی از بسیار مارکسیست‌های روسی که با استالین درافتاد، یعنی والنتین ولوشینف، به دریافت‌های گرامشی است.

زبان، ایدئولوژی و طبقه

مارکس و انگلس در «ایدئولوژی آلمانی» (یکی از آثار منتشرنشده در زمان گرامشی) استدلال می‌کنند که «تولید ایده‌ها، تصورات و آگاهی در ابتدای امر مستقیما با فعالیت مادی و مراوده مادی انسان‌ها – یعنی زبان زندگی واقعی – در هم تنیده شده است. تصور، تفکر و مراوده مادی انسان‌ها در این مرحله به‌عنوان برون‌ریزی مستقیم رفتار مادی پدیدار می‌شود». زبان، همان «فعلیت بی‌واسطه تفکر»، ضرورتا اجتماعی است. «زبان آگاهی عملی است که برای انسان‌های دیگر وجود دارد و تنها به‌همین‌دلیل به شخصه برای من نیز وجود دارد؛ زبان، همچون آگاهی، تنها از روی نیاز و ضرورت مراوده با دیگر انسان‌ها پدید می‌آید».

> **تفاسیر رفرمیستی و آکادمیک از گرامشی عملا بخش‌های مربوط به اقتصاد را نادیده می‌گیرند، بخشی‌هایی که مؤید مؤلفه‌های اصلی اقتصاد مارکس و تحلیل او از گرایش به سمت کاهش نرخ سود است که دست‌آخر به بحران‌های عظیم اجتماعی می‌انجامد و کنش توده‌گیر را سرعت می‌بخشد. مفهوم «هژمونی» در مرکز این تفاسیر از گرامشی قرار دارد، مفهومی که آن را در تقابل با مقولات مبارزه طبقاتی و انقلاب اجتماعی قرار می‌دهند**

زبان و فعالیت عملی از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند. بشر تا آنجا که در فعالیت عملی با دیگران مشارکت می‌ورزد، باید با دیگران ارتباط برقرار کند و بیان‌هایی کلامی متناظر با جنبه‌های آن فعالیت بیابد. و هر بار که اشکال جدید فعالیت عملی پدید می‌آید (خواه مسئله بر سر شیوه‌های جدید امرار معاش باشد، خواه مبارزه‌های جدید میان گروه‌های اجتماعی، یا هر چیز دیگر)، بیان‌های زبانی جدیدی (تفسیر مجدد بیان‌های کهنه) نیز سر برمی‌آورد و به‌همراه آن شیوه‌های جدید متصورشدن واقعیت.

ولوشینف (که او نیز از «ایدئولوژی آلمانی» بی‌خبر بود) در دو کتاب ارزشمند، «مارکسیسم و فلسفه زبان» و «فرویدیسم: نقدی مارکسیستی»، برداشت مشابهی از نسبت میان عمل، زبان و تفکر را با تفصیلی بسیار بیشتر بسط داد. او استدلال می‌کرد که زبان در موقعیت‌های اجتماعی انضمامی شکل می‌گیرد و همواره متضمن دیالوگ است. در این فرایند مردم کلمات و مفاهیمی جدید می‌آفرینند که از بستر عملی‌ای که در آن استفاده می‌شوند تفکیک‌ناپذیرند. اما تغییرات در استفاده زبانی لاجرم بر آگاهی مردم تأثیر می‌گذارد، زیرا مردم افکار خود را از طریق «گفتار درونی» بیان می‌کنند.

بنابراین تصادمی مستمر وجود دارد میان تلاش‌های طبقات حاکم برای تعیین چگونه فکرکردن مردم از طریق تثبیت «خصلتی ماورای طبقه و ابدی بر نشانه‌های ایدئولوژیک» و شیوه‌ای که مردم به تعاملات عملی خود را بیان می‌کنند. برای نمونه، تفسیرهای متناقضی وجود دارد از مفاهیمی چون «خوب»، «صحیح» و «راست‌گو» با معنایی که جامعه مستقر تلاش می‌کند بر مردم تحمیل کند و تصادم این معنا با شیوه‌ای که توده مردم نیازها و تجارب خود را بیان می‌کند.

ولوشینف بدین طریق برداشتی از آگاهی متناقض را بسط می‌دهد که بسیار شبیه به برداشت گرامشی است. اما به عوض آنکه همچون گرامشی توجه خود را معطوف به نقش مبارزه جمعی در شکل‌گیری آگاهی کند، دل‌مشغولی ولوشینف عمدتا این است که چگونه این تناقضات برای افراد تشویش می‌آفریند، افرادی که به‌لحاظ ذهنی میان آنچه می‌توانند انجام دهند و آنچه باید بکنند گرفتارند.

تناظرات جالبی میان تحلیل‌های مارکس، گرامشی و ولوشینف با برخی دستاوردهای لودویگ ویتگنشتاین برای فلسفه زبان وجود دارد. ویتگنشتاین اذعان می‌کرد شیوه‌ای که مردم تجارب خود را در زبان روزمره بیان می‌کنند با تلاش‌ها برای تثبیت معنا در تصادم است. اما نتیجه‌گیری وی این بود که تلاش‌ها برای تثبیت معنا محکوم به شکست است و لازم است بپذیریم که مردم جهان را از طریق «بازی‌های زبانی» متفاوت تفسیر می‌کنند. این صرفا شکلی از «گرفتگی ذهنی» در فیلسوفان بود که منجر می‌شد غیر از این فکر کنند. آرای ویتگنشتاین این امکان را فراهم ساخته که پسامارکسیست‌ها و پست‌مدرنیست‌ها مؤلفه‌هایی از رویکرد او را از آنِ خود سازند. در مقابل، رویکرد مارکس-گرامشی-ولوشینف بازی‌های زبانی متفاوت را متناظر با فعالیت‌های عملی متفاوت طبقات مختلف در جامعه‌ای استثمارگر قلمداد می‌کند. یکی از مشهورترین بازی‌های زبانی خیالی ویتگنشتاین متضمن مردمی است که در حین حمل تخته‌های سنگی از کلمات برای برقراری ارتباط با یکدیگر استفاده می‌کنند. اما آنچه او مدنظر قرار نمی‌دهد معناهای متفاوتی است که آنان ممکن است به این کلمات بخشند اگر یکی از آنان رئیس باشد و دیگران بردگانش.

آنچه به درجات مختلف در تحلیل‌های گرامشی، ولوشینف، و مارکس و انگلس مضمر است دیدگاهی به آگاهی است که در سطوح متفاوت وجود دارد. وقتی افراد دست به کنش می‌زنند، آگاهی بی‌واسطه‌ای دارند از کنش‌هاشان و بخشی از جهان که بر آن تأثیر می‌گذارند که آن را در زبان بیان می‌کنند و این آگاهی نمی‌تواند کاذب باشد. بااین‌حال، فراتر از این آگاهی بی‌واسطه یک آگاهی عام‌تر وجود دارد که زاییده ایدئولوژی جامعه موجود است که تلاش می‌کند تجارب بی‌واسطه را در چارچوبی قرار دهد که ارتباط‌شان را با کل جهان را تبیین می‌کند. این امر است که به تناقضات درون آگاهی می‌انجامد. ایدئولوژی مستقر یک چیز در مورد زندگی مردم می‌گوید، حال آنکه فعالیت بی‌واسطه آنها موجب می‌شود تا آنها چیز بسیار متفاوتی بگویند – چیزی که پتانسیل دارد به قالب تصوری کاملا جدید از جهان درآید. در جامعه سرمایه‌داری، طبقه‌ای که ارزش از طریق استثمار از آن استخراج می‌شود تجاربش مدام در تعارض با ایدئولوژی‌های مستقر قرار می‌گیرد و متناوبا به شورش واداشته می‌شود، شورشی که نطفه تصورات متفاوتی از جهان را می‌بندد. آگاهی آنان متناقض است زیرا فعالیت عملی‌شان هم مقوم جامعه موجود است (کارشان چرخ آن را می‌گرداند) و هم به تعارض با آن جامعه سوق داده می‌شوند. بازشناسی این موضوع وابسته به این بازشناسی است که کار تولید ارزش می‌کند و پویایی جامعه سرمایه‌داری مکررا در تصادم با امید آنانی قرار می‌گیرد که آن کار را عرضه می‌کنند.

ازاین‌روست که گرامشی می‌توانست «ارزش، همان اسم مستعار رابطه میان کارگر و نیروهای مولد صنعتی» را «مرکز وحدت‌بخش» در اقتصاد قلمداد کند. از قضا به‌همین‌دلیل است که لاکلائو و موف در تلاش برای «فراتررفتن» از گرامشی در مسیر رفرمیسم و اتونومیسم مجبورند گرامشی را برای «ذات‌بخشیدن» به اقتصاد نقد کنند، یعنی برای باور به اینکه «اقتصاد مقوم حدی غلبه‌ناپذیر است بر پتانسیل جامعه برای ترکیب‌بندی مجدد هژمونیک» او «در این پیش‌داوری طبیعت‌گرایانه گرفتار می‌شود که اقتصاد را فضایی متجانس می‌بیند که توسط قوانین ضروری وحدت یافته است».

فهم گرامشی از طبقه کارگر در مقام ابژه استثمار سرمایه‌داری که رفته‌رفته علیه آن می‌شورد («بدل به سوژه می‌شود») به این معناست که گرامشی می‌تواند، در تقابل با تمام پسامارکسیست‌ها و پیروان اتی او، پافشاری کند که ایده‌های مارکسیستی در تعارض با تمامی مقولاتی قرار نمی‌گیرد که در میان توده مردم پدید می‌آید: «یک پرسش نظری بنیادین مطرح می‌شود: آیا نظریه مدرن [یعنی مارکسیسم] می‌تواند در تضاد با احساسات «خودانگیخته» توده‌ها قرار بگیرد؟ (خودانگیخته بدین معنی که این احساسات ... به‌واسطه تجارب روزمره و در سایه «عقل سلیم» شکل گرفته‌اند). نه، نمی‌تواند در تضاد با آنها قرار بگیرد. بین آن دو یک تفاوت «کمّی» وجود دارد و نه تفاوت کیفی. به‌اصطلاح باید یک «تحویل» متقابل، یعنی تبدیل از یکی به دیگری و برعکس، امکان‌پذیر باشد».

گرامشی در بخشی از دفترها با ارجاع به جنبش تورین ۱۹۲۰-۱۹۱۸، جنبشی که متهم بود به «خودانگیختگی» و «اراده‌باوری»، شرحی از معنای گفته بالا می‌آورد: «رهبری جنبش هم خلاق بود و هم صحیح. این رهبری «انتزاعی» نبود ... خود را وقف انسان‌های واقعی کرده بود که در مناسبات تاریخی خاصی شکل گرفته بودند، انسان‌هایی با احساسات، نگرش‌ها، تصورات گسسته از جهان و غیره، که حاصل ترکیب‌های «خودانگیخته» یک وضعیت داده‌شده تولید مادی بود با انباشتگی «تصادفی» عناصر اجتماعی ناهمگون. این مؤلفه «خودانگیختگی» نادیده انگاشته نشد و مهم‌تر اینکه خوار شمرده نشد. بلکه این مؤلفه پرورانده شد، هدایت شد و از آلودگی‌های خارجی پالوده شد؛ هدف وفق‌دادن آن با نظریه مدرن بود – اما به شیوه‌ای زنده و به‌لحاظ تاریخی مؤثر ... جنبش به توده‌ها یک آگاهی «نظری» بخشید، آگاهی از اینکه آنان پدیدآورندگان ارزش‌های تاریخی و نهادینه‌شده و بنیان‌گذاران یک کشورند». این شرح است که باید راهنمای هر فرد انقلابی تلقی شود که می‌خواهد نقشی در ساختن یک جنبش سوسیالیستی هژمونیک در قرن بیست‌ویکم ایفا کند.

منابع در دفتر روزنامه موجود است.

Gramsci, the Prison Notebooks and" philosophy", isj.org.uk

گفته‌ها

فهم و دریافت نیچه در ایران



سعید حنایی‌کاشانی: فلسفه نیچه برای ایرانیان تفاوتی با دیگر مسلمانان کشورهای مسلمان نیز دارد. فلسفه نیچه برای ایرانیان همان چیزی نیست که برای مسلمانان دیگر کشورهای اسلامی، مثلا عرب‌ها، هست. نیچه به‌واسطه عنوان یکی از کتاب‌هایش و شخصیت مشهوری که قهرمان کتابش ساخته است، یعنی «زرتشت»، حکیم ایرانی، هرچند نام او را در عنوان کتابش به‌گونه‌ای گذاشته است که با «زردشت» تاریخی اشتباه نشود، یعنی Zarathustra (املای خاص نیچه برای نام تاریخی زردشت که گرچه به اصل نزدیک‌تر است اما تا قبل از نیچه در زبان‌های اروپایی مرسوم نبود) به‌جای Zoroaster (تلفظ یونانی و املای رایج نام زردشت در زبان‌های اروپایی) و نیز اشاراتی که به آداب و خُلق‌وخوی مردم پارس و شاعر بزرگ ایرانی حافظ دارد، خواه‌ناخواه مخاطب ایرانی را از جهاتی دیگر نیز به سوی خود کشانده است، حتی اگر کنجکاوی صرف بوده باشد. به گواهی بسیاری از افراد، از جمله یکی از مشهورترین مترجمان آثار نیچه، نخستین‌بار این نام زرتشت بوده است که آنان را به سوی نیچه کشانده است. اما از این گذشته، پژوهشگر کنجکاو در زندگی و افکار نیچه شاید چیزهای بیشتری برای ارتباط او با ایران بیابد. بنابراین، ما می‌توانیم در روشنفکران ایرانی علاقه‌مند به نیچه، صرف‌نظر از کسانی که شاید به عقاید خود نیچه به دلایل فلسفی علاقه‌مند باشند، نوعی کنجکاوی و علاقه‌مندی ملی را نیز شاهد باشیم. اما نخستین آشنایی با نیچه نخستین بار چگونه و با چه کسی آغاز شد؟

نخستین آشنایی رسمی ایرانیان با اندیشه نیچه در سال ۱۳۲۰/۱۹۴۱ با انتشار جلد سوم سیر حکمت در اروپای فروغی صورت می‌گیرد، این دست‌کم چیزی است که ما رد مکتوب آن را داریم. اما تصورپذیر است که ایرانیان بسی زودتر از این با نیچه آشنا شده باشند، چون روشنفکران ایرانی بسی زودتر از این تاریخ در برلین بودند، دست‌کم از ۱۳۰۰/۱۹۲۱ به‌بعد. نخستین کسی که رسماً با فلسفه نیچه آشنا شد، ایرانی نبود، اما فارسی می‌دانست و شیفتگی او به نیچه از راه اشعارش به‌راحتی و بدون نیاز به ترجمه به ایرانیان منتقل شد. محمد اقبال لاهوری، بعدها مشهور به علامه اقبال، در سال ۱۲۸۶/۱۹۰۷ هنگامی که در هایدلبرگ بود با فلسفه نیچه آشنا شد و سپس رساله دکتری خود را نیز درباره سیر فلسفه در ایران نگاشت. او از همان سال‌ها سرودن شعر به فارسی را نیز آغاز کرد و از ۱۲۹۴/۱۹۱۵ اشعار فارسی خود را منتشر کرد. جاویدنامه او که اشعار مهمی درباره نیچه در آن هست در ۱۳۱۱/۱۹۳۲ منتشر شد. بنابراین، این احتمال هست که از همین دهه و حتی قبل از انتشار سیر حکمت در اروپای فروغی ایرانیان دست‌کم با نام نیچه و برخی مضامین اندیشه او آشنا شده باشند، و شاید نیز از حدود سال ۱۳۰۰/۱۹۲۱.

پس از انتشار مقاله فروغی شاهد انتشار یکی دو ترجمه و یکی دو مقاله و حتی کتابی تألیفی درباره نیچه هستیم، تا اینکه دانش‌آموخته‌ای از آلمان در رشته روان‌شناسی و تعلیم و تربیت دست به ترجمه پاره‌هایی از «اراده معطوف به قدرت» می‌زند و مقدمه‌ای نیز بر آن می‌نویسد که تأثیر اقبال لاهوری و فروغی در آن سخت هویداست. این کتاب را دانشگاه تهران منتشر می‌کند و مترجم یک سال بعد بر اثر بیماری بس زود با این جهان وداع می‌کند. این از نظر من پایان دوره نخست آشنایی با نیچه است، و متفاوت با دوره‌ای که بعد خواهد آمد. از آغاز دهه ۱۳۴۰/۱۹۶۰ انتشار ترجمه‌های تاریخ فلسفه از انگلیسی، همچون تاریخ فلسفه‌های برتراند راسل و ویل دورانت، با ترجمه‌هایی بهتر و به قلم نسلی جوان‌تر، آسان‌شدن رفت‌وآمد با غرب و رفتن دانشجویان بیشتری به غرب در رشته‌های علوم انسانی و پدیدآمدن نسلی جدید از روشنفکران که اکنون خود را غرب‌شناس نیز می‌دانند نگاه دیگری به نیچه و فلسفه او شکل می‌گیرد: نیچه راوی انحطاط غرب.

در اواخر دهه ۱۳۴۰/۱۹۶۰ گفتاری در ایران شکل می‌گیرد با عنوان غرب‌زدگی که ملغمه‌ای است از تصورات ملی – مذهبی – عرفانی درباره ازدست‌رفتن ایمان و هویت فرهنگی و تمدنی در اثر نفوذ و سلطه سیاسی و فرهنگی غرب و نیز چیزی به اسم انحطاط فرهنگ و تمدن غرب باز با ساختن ملغمه‌ای از آراء اشپنگلر و نیچه و هایدگر. سید احمد فردید و داریوش شایگان و رضا داوری‌اردکانی سخن‌گویان فلسفی این گفتارند، آل‌احمد و شریعتی سخنگویان اجتماعی – سیاسی و انقلابی آن. بااین‌همه میان همه آنان تفاوت‌هایی مهم در گفتار و مقاصد و سطح و جایگاه علمی نیز هست. از همین دوره، ترجمه آثار نیچه نیز بیشتر و بهتر می‌شود. سال ۱۳۵۹/۱۹۸۰ با تعطیلی دانشگاه و انقلاب فرهنگی تا سال ۱۳۶۳ دیگر خبری نیست تا اینکه در همین سال ویژه‌نامه «زمان» به اهتمام عبدالحسین آل‌رسول درباره نیچه منتشر می‌شود.

از آن سال به‌بعد نیچه رفته‌رفته به ذهن ایرانی باز وارد می‌شود. ذهن روشنفکر ایرانی که از پیش از ۱۳۰۰/۱۹۲۰ تا ۱۳۶۳/۱۹۸۴ یا درگیر نهضت مشروطیت (۱۹۱۱-۱۹۰۵/۱۲۹۰-۱۲۸۴) یا اندیشه انقلابی مارکسیستی یا احیای اندیشه دینی بود اکنون فلسفی‌تر شده است و می‌خواهد بیشتر درباره جهان بداند. انتشار ترجمه‌هایی درباره متفکران جدید و بحث‌هایی درباره مدرنیسم و موقعیت پست‌مدرن نیچه را به کانون همه بحث‌ها تبدیل می‌کند. نیچه مد می‌شود. بدین‌ترتیب، من تاریخ آشنایی ایرانیان را به سه دوره تقسیم می‌کنم: از ۱۳۰۰/۱۹۲۱ (بنا به احتمال) یا ۱۳۲۰/۱۹۴۱ تا ۱۳۳۵/۱۹۵۶ از ۱۳۴۰/۱۹۶۰ تا ۱۳۵۹/۱۹۸۰ و از ۱۳۶۳/۱۹۸۴ تا امروز. در دوره اول نویسندگان بیشتر به زندگی نیچه و نیز سخنان نغز و اشعار و کتاب اراده معطوف به قدرت او توجه دارند. در دوره دوم، برخی او را دستاویزی برای حملات ایدئولوژیکی به غرب قرار می‌دهند، بی‌آنکه هرگز درصدد کسب شناساندن کلیت فلسفه او یا حتی معرفی همان «نیهیلیسم» او به صورتی صرفاً علمی و دانشگاهی و تمام‌وکمال باشند.

تمامی آنچه به‌عنوان نیچه در این دوره از سوی نمایندگان راوی انحطاط غرب و غرب‌زدگی مطرح می‌شود جز چند جمله و چند اصطلاح از نیچه آن هم به روایت هایدگر نیز چیزی دیگر نیست، همانطور که روایت‌شان از هایدگر نیز در همین اندازه است و هرگز مفهومی از فلسفه او را حتی به اندازه یک پاراگراف نیز شرح نداده‌اند. تنها استثنا در بحث آکادمیک از نیچه در این دوره یکی عبدالجواد فلاطوری است که در آلمان استاد دانشگاه است و مقاله‌ای آکادمیک درباره «اسلام و نیچه» به زبان آلمانی منتشر می‌کند و دیگری آرامش دوستدار است که مقاله‌ای درباره «مرد دیوانه کیست؟» در مجله‌ای دانشگاهی در داخل کشور منتشر می‌کند. در دوره سوم ترجمه بیشتر است و تألیف‌ها هم یا دنباله‌روی از همان گفتار «غرب‌زدگی» و «نیهیلیسم منحط» است و یا آن‌چنان دست‌سوم و چهارم و رونویسی‌شده از روی آثار درجه‌دوم غربی است که هیچ اصالتی ندارد.

• مطلب حاضر بخش ابتدایی متن سخنرانی سعید حنایی‌کاشانی است در مراسم «شب نیچه و جهان ایرانی» به نقل از خبرگزاری مهر.