

# ایده سوسیالیسم

The Idea of Socialism

Axel Honneth

اکسل هانت

مترجم: نادرهژبری



نشر آوازی بوف

# ایده سوسیالیسم

اکسل هانت

مترجم: نادر هژبری



آوای بوک | AVAYE BUF

نشر آوای بوک ۱۴۰۲

© AVAYE BUF - 2024

# The Idea of Socialism

By: Axel Honneth

Translate: Nader Hozhabri

Edit: Ghasem Gharehdaghi

ایده سوسیالیسم

نویسنده: اکسل هانت

بازگردان: نادر هژبری

امور فنی و انتشار: قاسم قره داغی



آوای بوف | AVAYEBUF

انتشارات: آوای بوف

Publish: Avaye Buf

ISBN: 978-87-94295-72-7

©2024 Avaye Buf

avaye.buf@gmail.com - www.avayebuf.com

سرشناسه : ایده سوسیالیسم

عنوان و نام پدیدآور : ایده سوسیالیسم [کتاب] / ب نویسنده: اکسل هایت /ازگردان: نادر هزیری / امور فنی و انتشار: قاسم قره‌داغی ؛

مشخصات نشر : دانمارک: نشر آوای بوف ، 2024.

مشخصات ظاهری : 171 ص.؛ ۲۱×۵/۱۴ س.م.

شابک : نشر اینترنتی: 978-87-94295-72-7

موضوع : سیاست / متن فارسی

رده بندی کنگره : 87-94295-72-7

شماره کتابشناسی جهانی:

شابک: ۹۷۸۸۷۹۴۲۹۵۷۲۷

ISBN: 978-87-94295-72-7

کلیه‌ی حقوق محفوظ است. بازنشر به هر شکل، با ذکر منبع بلامانع است.

جهت هماهنگی برای استفاده به هر شکل و نحو( تکثیر، انتشار و ترجمه و هرگونه استفاده‌ی دیگر) لطفاً به ایمیل زیر پیام ارسال کنید:

[AVAYE.BUF@gmail.com](mailto:AVAYE.BUF@gmail.com)

لینک دسترسی آنلاین به کتاب: [www.AVAYEBUF.COM](http://www.AVAYEBUF.COM)



## فهرست

۸.....	مقدمه ی مترجم .....
۱۳.....	مقدمه .....
۱۹.....	فصل اوّل ( آیده اصلی) .....
۴۵.....	فصل دوّم ( ساختار فکری قدیمی) .....
۷۵.....	فصل سوّم ( راه های تجدید) .....
۱۰۶.....	فصل چهارم ( راه های نو).....
۱۴۹.....	منابع مقدمه.....
۱۵۰.....	منابع فصل اوّل.....
۱۵۴.....	منابع فصل دوّم.....
۱۵۹.....	منابع فصل سوّم.....
۱۶۵.....	منابع فصل چهارم.....
۱۸.....	در باره نویسنده:.....



## مقدمه ی مترجم

با رشد شیوه تولیدی سرمایه داری در درون سیستم فئودالیسم در اروپا، تضادمندی های خواست های سرمایه داری برای رشد و ایجاد بازار، با ساختار های اداری کشوری سیستم فئودالی، زمینه جرقه های اندیشه های آزادی خواهی را در اروپا، سالها پیش از براندازی سیستم فئودالی رقم زد. شیوه تولیدی جدید، دولت و تشکیلات اداری منطبق بر نیاز های خود را لازم داشت. در دورانی که سرمایه داری، هنوز دارای ساختار های دولتی خود نبود، اندیشه و تلاش های روشنگران اجتماعی، در تقابل با آموزه های کلیسایی، مورد استقبال و پذیرش اش بود. سرمایه داری، منافع خود را در این همراهی می دید. اوج تقابل بین اندیشه های کهنه کلیسایی و اندیشه های نو، انقلاب کبیر فرانسه بود. انقلاب فرانسه، در ریشه، بر سه محور استوار بود. آزادی، برابری و برادری، که برداشت های اجتماعی از آنها در میان طبقات مختلف جامعه، یکسان نبود.

با برافتادن سیستم فئودالی، و حاکمیت سرمایه داری تازه به قدرت رسیده، این سه محور اصلی، مورد هجوم سرمایه داری قرار گرفت. محور آزادی، معنای خاص خود را پیدا کرد. آزادی در چارچوب منافع طبقه تازه به قدرت رسیده بود که دارای امتیازاتی نسبت به دوران پیشین خود داشت اما آزادی مورد نظر اندیشمندان دوره روشنگری نبود. برابری، در برابر قانون، نیز، شکل مسخ شده ای از آزادی و برابری همه شهروندان در زیر یک سیستم گشت و برادری که در شکل تعاونی و همکاری های اجتماعی در جهت خیر عمومی بود، نیز واژه نامشخصی بود که بدون مادیت یافتن دو محور اول، معنایی نداشت. هنگامی که برابری استفاده از امکانات مادی و مشارکت همه جانبه همه آحاد جامعه بر اساس اراده آزاد، در زندگی اجتماعی نباشد، آزادی های اجتماعی و برابری در برابر قانون، واژه ای تهی خواهد بود.



انقلاب کبیر فرانسه، در سرنگونی سیستم فئودالی، کاملاً موفق عمل نمود اما در سه محور اصلی و خواست های خود، ناکام ماند. شیوه سرمایه داری، نه قادر بود استفاده یکسان از شرایط اقتصادی را ایجاد کند و نه اینکه خواست آن بود. انباشت سرمایه، ناشی از ذات تحرکات سرمایه، در دست صاحبان ابزار کار است. این زمینه رشد شکاف طبقاتی است. رشد شکاف طبقاتی، برابری و برادری را نمی تواند تامین کند و به تبع، آزادی، آزادی صوری خواهد شد هر چند دم از لیبرالیسم اجتماعی یا اقتصادی بزند.

تلاش اندیشمندان مختلف اجتماعی، برای رسیدن به خواست های اولیه انقلاب فرانسه، در اوائل قرن نوزدهم شدت بیشتری یافت و زمینه زایش اندیشه های سوسیالیستی اولیه گردید. مهم ترین اندیشه در میانه قرن نوزدهم، برای پاسخ به سه محور شکست خورده انقلاب فرانسه، توسط کارل مارکس ارائه گردید. مارکس با بررسی شیوه تولیدی سرمایه داری و نظریه ارزش، نشان داد که شیوه سرمایه داری، به دلیل انباشت سرمایه که ناشی از انباشت ارزش اضافی تولید شده توسط کارگران و غارت شده توسط صاحبان سرمایه و ابزار کار می باشد، قادر به تامین خواسته های انقلاب فرانسه نیست. از آنجایی که سرمایه، با بهره گیری از ارزش اضافی، هر روز بر قدرت اقتصادی خود می افزاید، تنها راه برابری و برادری در جامعه، از حوزه اقتصادی می گذرد و آنهم از طریق سلب مالکیت ابزار تولید از صاحبان سرمایه می باشد. بر اساس این دیدگاه، اقتصاد، نقش پایه ای در تحرکات اجتماعی و رسیدن به اهداف برابری و برادری اجتماعی بخود گرفت. تا زمانی که شیوه تولیدی، بر اساس مبانی سرمایه و مالکیت خصوصی باشد، خواسته های انقلاب فرانسه، تامین نخواهد شد.

تلاش عملی برای سرنگونی سرمایه، با انقلاب کبیر اکتبر روسیه، زیر رهبری لنین در سال ۱۹۱۷ انجام گرفت. این انقلاب، خارج از قاعده تاریخی خود که بر اساس دیدگاه دوره های تاریخی و گذار از یک شیوه به شیوه دیگر، بر اساس رشد طبیعی نیروهای مولده به سطحی مشخص و تقابل تضاد های شیوه تولیدی که در این مرحله، تضاد نیروی کار با سرمایه بود، انجام گرفت. بر اساس دیدگاه لنین،

و نوشته ای متروکه از مارکس در رابطه با شرایط روسیه، که ضعیف ترین حلقه سیستم سرمایه داری اروپا بود، روسیه می توانست بدون طی کردن رشد طبیعی نیروی کار، با اراده نیروی پرولتاریای روسیه، و اعمال قهر انقلابی و دیکتاتوری پرولتاریا، شیوه تولیدی سرمایه داری را براندازد و با خلع مالکیت از صاحبان سرمایه و ابزار تولید، جامعه ای سوسیالیستی، بر اساس برابری و برادری تاسیس نماید.

انقلاب اکتبر روسیه، به تاسیس کشور شوروی انجامید. در طی هفتاد سال عمر این سیستم، هر چند دستاورد های بزرگی داشت اما اهداف انقلاب فرانسه، تامین نگردید و سیستم سوسیالیستی، سرانجام با فروپاشی روبرو گشت. مقوله ای که در این مقدمه، نمی توان به آن پرداخت.

از دهه سوم قرن بیستم در اروپای غربی، اندیشه ای دیگری در زمینه سوسیالیسم رشد نمود که با دیدگاه های مارکس، در تقابل بود. این اندیشه، تا زمانی که کشور شوراها، توانمند بود، چندان، رشدی میان هواداران سوسیالیسم نداشت. اکثر انقلابیون سوسیالیست، پیرو دیدگاه مارکس بودند. با فروپاشی کشور شوراها و ناکامی آن در ادامه حیات اجتماعی و جهانی خود، اندیشه هایی که در گذشته، قادر به رقابت نبودند، مورد توجه قرار گرفتند. یکی از این مکاتب، اندیشه سوسیالیستی مکتب فرانکفورت می باشد.

کتاب حاضر، نوشته اکسل هانت، در این زمینه است که بطور مختصر، بنیان آن در این مقدمه، بازنگری می شود و نقاط افتراق آن با مارکسیسم، مشخص می گردد.

همانطور که پیشتر گفته شد، در مارکسیسم، حوزه اقتصادی، حوزه زیربنایی است. هر چند کنش و برهم کنش بین حوزه زیربنایی و روبنایی وجود دارد اما حوزه اقتصاد، تصمیم گیرنده نهایی است و تا زمانی که این حوزه، در اختیار عموم قرار نگیرد، حوزه های روبنایی، قادر به تامین مولفه های برابری و برادری نخواهند بود. در اصل، در نظریه مارکس، حوزه ها، به صورت هرمی می باشند که

قاعده هرم، اقتصاد است. در نظریه جدید، سه حوزه تعریف می شود که به صورت موازی در کنار هم قرار دارند و ارجحیتی بین حوزه ها نیست. این سه حوزه، اقتصاد، اجتماع و خانواده می باشند.

وظیفه سوسیالیست ها، تلاش در هر سه حوزه بطور همزمان است. در این دیدگاه، سرمایه داری، بر اساس شواهد تاریخی دوپست و پنجاه ساله اخیر، سر مردن و رفتن ندارد و پرولتاریا، دارای وظیفه تاریخی براندازی، دیگر نیست. تعدیل اجتماعی و حرکت بسوی سوسیالیسم، تدریجی و در سطح کل جامعه و توسط همه آحاد اجتماعی باید انجام گیرد. پرولتاریا، بخشی از نیروی اجتماعی است اما نه برتری دارد و نه نقش رهبری دارد.

در حوزه خانواده، دوستی و عشق، روابط و آموزه اجتماعی، نه به شیوه قدیم که نقش زن در آن اداره امور خانه، فرزند آوری و مقولات این چنینی است و نقش مرد، تامین امور مالی و سرپرستی است. در این حوزه، روابط، بر اساس برابری و همکاری بین زن و مرد و افراد خانواده می باشد. در حوزه اجتماعی، با مشارکت توده ها در کار های اجتماعی، و دولت، تصمیم گیری ها، جنبه عمومی و مردمی بخود می گیرد و تعدیل اجتماعی، در زمینه کار، بهداشت، آموزش، تامین امنیت شغلی، بازنشستگی و غیره، تنها از طریق مشارکت هر چه بیشتر توده ها در نهاد های اجتماعی، تامین می گردد. بطور کلی، گسترش آزادی، به تمام حوزه ها، چه در حوزه اقتصاد، یا در حوزه اجتماع یا حوزه خانواده، تامین کننده خیر عمومی در جامعه خواهد شد.

در این دیدگاه، از آنجایی که ارتباطات جهانی بین کشور ها و مناطق جهانی، در حال گسترش بوده، نقش سوسیالیست ها، دو گانه است. یکی نقش انترناسیونالیستی و دیگری نقش محلی است. در نقش محلی، تشویق توده ها به مشارکت هر چه بیشتر در نهاد های اجتماعی و تصمیم گیری است و آموزش برای آشنا سازی توده ها به همکاری با یکدیگر برای ایجاد روابط برابری و برادری و تعاونی

های اجتماعی است. در شکل جهانی، همکاری و در اختیار قرار دادن اطلاعات و آموزه و تجربیات محلی برای بکارگیری در مناطق دیگر است.

همانطور که مطرح گردید، این دیدگاه، بر اساس این ادراک می باشد که سرمایه داری یابانی جبری ندارد و مبنای تاریخی تقابل تضاد ها که سرنوشت و پایان حیات سیستم تولیدی را بطور جبری رقم می زند، کنار گذاشته می شود

( رد نظریه جبر تاریخی یا رد نظریه دترمینیسم تاریخی). این دیدگاه، قهر، انقلاب، نقش پرولتاریا و دیکتاتوری پرولتاریا را کنار می گذارد و بجای آنها، به همکاری اجتماعی برای نیل به جامعه سوسیالیستی، روی می آورد. هانت، برای تحقق کامل سه اصل انقلاب فرانسه، سه بازنگری را پیشنهاد می کند: جایگزینی جبر اقتصادی با آزمایش تاریخی با الهام از جان دویی، گسترش آزادی اجتماعی و وابستگی متقابل و همکاری بین اعضای جامعه مدرن در امور سیاسی و خصوصی در همه حوزه های جامعه دموکراتیک.

( نادر هژبری )

هشتم فوریه ۲۰۲۴

## مقدمه

جوامع امروزی را می‌توان در یک سردرگمی مشخص و دست به‌گریبان شده، دید. در دوران پس از جنگ، مردم بیش از هر زمان دیگری از پیامدهای اجتماعی و سیاسی ناشی از آزادسازی جهانی اقتصاد بازار سرمایه داری خشمگین هستند. به تبع، از یک سو، نارضایتی از وضعیّت اجتماعی-اقتصادی کنونی، با شرایط اقتصادی و کاری معاصر، در سال‌های اخیر به شدّت افزایش یافته است و از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که این خشم گسترده فاقد هرگونه جهت‌گیری و ادراک تاریخی اهداف نهایی خود است.

در نتیجه این شرایط، نارضایتی گسترده، به طرز عجیبی خاموش و درونگرا باقی مانده است و این تصوّر را ایجاد می‌کند که صرفاً فاقد ظرفیت تفکری فراتر از زمان حال و تصوّر جامعه‌ای فراتر از سرمایه داری است. گسست بین این خشم و هر تصویری درباره آینده، بین اعتراض و چشم‌انداز جهانی بهتر، به یک پدیده بدیع در تاریخ جوامع مدرن تبدیل گشته است. از زمان انقلاب فرانسه، جنبش‌های اجتماعی عمده، با دیدگاه‌های آرمان‌گرایانه از جامعه‌ای آینده‌نگر، انگیزه گرفته‌اند. در اینجا ممکن است به لودیت‌ها، تعاونی‌های رابرت اُون، کمونیسم شورایی و دیگر آرمان‌های کمونیستی یک جامعه بی‌طبقه بیندیشیم. اما امروز، به نظر می‌رسد که این اندیشه‌های آرمانگرایانه، به قول ارنست بلوخ، به گسیختگی دچار شده‌اند. اگرچه خشمگینان، درک روشنی از آنچه نمی‌خواهند و آنچه آنها را در مورد شرایط اجتماعی کنونی خشمگین می‌کند دارند، اما هیچ تصوّر نیمه‌روشنی از اهداف پایانی که تغییرات لازمه باید به آن بینجامد، ندارند.

یافتن توضیحی برای این چنین افت ناگهانی در انرژی آرمانگرایی، دشوارتر از آن چیزی است که در نگاه اول به نظر می‌رسد. این به سختی می‌تواند ناشی از فروپاشی رژیم‌های کمونیستی در سال ۱۹۸۹ باشد، که ناظران روشنفکر، دوست دارند به آن اشاره کنند که

آن فروپاشی، پایان همه امیدها برای جامعه ای فراتر از سرمایه داری می باشد. کسانی که از شکاف فزاینده بین ثروت خصوصی و فقر عمومی خشمگین هستند، هر چند فاقد داشتن ایده ای مشخص از جامعه ای بهتر می باشند، اما مطمئناً نیازی به فروپاشی دیوار برلین ندارند تا متقاعد شوند که رفاه اجتماعی ارائه شده توسط سوسیالیسم دولتی شوروی در ازای از دست رفتن آزادی بود. علیرغم این واقعیت که آلترناتیوی واقعی در برابر سرمایه داری تا زمان انقلاب روسیه وجود نداشت، اما مانعی برای رویای همزیستی مسالمت آمیز در عدالت و همبستگی مردم در قرن نوزدهم ایجاد نکرد.

پس چرا باید ورشکستگی بلوک کمونیستی باعث می شد که این ظرفیت ظاهراً ژرف برای تعالی آرمانگرایی، به پژمردگی دچار شود؟ یکی دیگر از دلایلی که اغلب برای این فقدان دید منحصراً به فرد، ذکر می شود، تغییر ناگهانی حس جمعی ما از زمان است. بر اساس این ادعا، ورود ما به پسامدرنیسم، که از دنیای هنر و معماری شروع شد و به فرهنگ گسترده تری رخنه نمود، مفاهیم کاملاً مدرن از پیشرفت غایت شناختی را بی ارزش کرد و مسیر درکی از یک تکرار ابدی و بی هدف را هموار نمود.

این برداشت جدید و پست مدرن از تاریخ، ظاهراً مانع از چشم انداز زندگی بهتر می شود، زیرا ما این برداشت را از دست داده ایم که پتانسیل ذاتی زمان حال، می کوشد فراتر از خود گسترش یابد و راه را به سوی آینده ای بهتر، هموار سازد. اما در این باور پسامدرن از تاریخ و جامعه، آینده چیزی برای عرضه و ارائه ندارد بجز تکرار شکل های زندگی گذشته و مدل های اجتماعی کنونی.

با این حال، خود این واقعیت که ما به پیشرفت های پزشکی یا اجرای حقوق بشر عادت کرده ایم، فرض پسامدرن را مورد تردید قرار می دهد. چرا باید این چنین تخیلاتی در این زمینه ها، زنده باشد اما چرا زمانی که پای این پرسش به میان می آید، که آیا می توان جامعه را اصلاح کرد، این تصور، ناممکن می شود؟ این ادعا که ما اکنون یک حس اساسی تغییر یافته از تاریخ داریم، فرض می کند

که دیگر نمی‌توانیم نوع جدید و متفاوتی از جامعه را پیش بینی کنیم، بنابراین امیدهای قوی و البته اغراق شده در اجرای جهانی حقوق

بشر را باید نادیده بگیریم.<sup>۱</sup>

بنابراین، توضیح سوم می‌تواند به تفاوت بین این دو حوزه اشاره کند، یعنی یکی استقرار ساختاری خنثی از حقوقی تایید شده داخلی

و دیگری، سازماندهی مجدد نهادهای اجتماعی اساسی، تا به این نتیجه برسیم که تنها در حوزه دوم است که نیروهای آرمان شهری،

دچار رخوت گشته‌اند. باور من این است که این به حقیقت نزدیک تر است بدون اینکه درک کاملی از آن داشته باشیم، زیرا هنوز

باید توضیح دهیم که چرا مطالب سیاسی - اجتماعی کنونی باید برای انتظارات آرمان شهری نامناسب باشد.

یادآوری این نکته ممکن است مفید واقع شود که رویدادهای اقتصادی و اجتماعی کنونی بسیار پیچیده می‌باشند. به همین خاطر، از

آنجایی که برای عامه مردم، قابل هضم نیستند، در ذهنیت توده‌ها، به تبع، ایجاد تغییرات دلبخواه امکان پذیر نمی‌باشد. این امر به ویژه

در مورد فرآیندهای جهانی شدن اقتصادی که در آن معاملات، خیلی سریع انجام می‌شود و قابل درک نیست، صادق است. در اینجا

نوعی آسیب شناسی درجه دوم به نظر می‌رسد که شرایط سازمانی نهادینه شده را به عنوان داده‌های صرف، در شکل امری "انجام

شده" جلوه می‌دهد و بنابراین، از هرگونه تلاش برای تغییر آنها در امان می‌باشد. با این دیدگاه، امروزه، تحلیل معروف مارکس از

فتیشیسم (باور به اینکه اشیاء، دارای روح و نیروهای ماوراء الطبیعه می‌باشند) در جلد اول سرمایه، معنا پیدا می‌کند، زیرا این مفهوم

کلی، که روابط اجتماعی اساساً شامل "شکلی از رابطه اجتماعی بین "چیزها" است، تا زمانی که جنبش کارگری هنوز جامعه را قادر

به تغییر می‌دانست، وجود نداشت - همانطور که در رویاها و رویاهای آنها نشان داده شده است.<sup>۴</sup> و بنابراین، باوربه فتیشیسم در مورد

شرایط امروزه سرمایه داری، غالب گشته است.

به همین دلیل، ما قادر نیستیم پیشرفت‌های اجتماعی را در ساختار اساسی جوامع معاصر پیش‌بینی کنیم، زیرا ما جوهر این ساختار را مانند "چیزها" در برابر تغییر، غیرقابل نفوذ می‌دانیم. با این حساب، ناتوانی در تبدیل خشم گسترده‌ی ناشی از توزیع رسوایی ثروت و قدرت، به اهداف دست‌یافتنی، نه به دلیل ناپدید شدن یک جایگزین واقعی برای سرمایه‌داری و نه به دلیل تغییر اساسی در درک ما از تاریخ است، بلکه به دلیل غلبه یک مفهوم فетиشتیستی از روابط اجتماعی است.

با این حال، این توضیح سوم هنوز روشن نمی‌سازد که چرا مفاهیم اتوپایی سنتی، دیگر قدرتی برای در هم ریزی یا حداقل رخنه در آگاهی کالایی شده واقعی روزمره مردم ندارد. برای بیش از یک قرن، آرمان‌شهری‌های سوسیالیستی و کمونیستی، مخاطبان خود را با دیدگاه‌های شکل‌بهتری از زندگی برانگیختند و آنها را از احساس گوشه‌گیری و تسلیم، در امان نگاه می‌داشتند. گستره آنچه مردم به عنوان "اجتناب‌ناپذیر" در مورد نظم اجتماعی خود، تصور می‌کنند، عمدتاً به عوامل فرهنگی بستگی دارد، به ویژه به الگوهای تفسیری سیاسی، که نشان می‌دهد آنچه اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد در واقع چیزی غیر از "اجتناب‌ناپذیری" است. بارینگتون مور در مطالعه "بی‌عدالتی" گزارش قانع‌کننده‌ای ارائه می‌دهد که چگونه حس ناامیدی کارگران آلمانی، زمانی که تفسیر نوی از این واقعیت که ساختارهای اجتماعی موجود، قابل تغییر و بازنگری می‌باشند، ارائه شد، در هم ریخت و ناپدید گردید.<sup>۶</sup>

برای بررسی این موضوع، پاسخ به این پرسش، بیش از پیش، ضروری می‌گردد که چرا آرمان‌های کلاسیک و تأثیرگذار، دیگر قدرت خود را در آشکارسازی و نابودی پدیده‌ی شیء‌سازی (در جامعه) از دست داده‌اند؟ برای طرح دقیق‌تر این پرسش، باید پرسید که چرا دیدگاه‌های سوسیالیسم دیگر قدرت قانع‌کردن خشمگینان را ندارد که تلاش‌های جمعی در واقع می‌تواند آنچه را که «غیرقابل اجتناب» به نظر می‌رسد بهبود بخشد؟ این من را به موضوع اصلی چهار فصل بعدی این مطالعه مختصر می‌رساند. به نظر من دو موضوع،



امروز از نظر فکری مرتبط هستند: اول، دلایل داخلی یا خارجی برای از دست دادن به ظاهر غیرقابل برگشت قدرت الهام بخشی ایده

های سوسیالیستی. دوم، تغییرات مفهومی مورد نیاز برای بازگرداندن حیاتی که این ایده ها از دست داده اند.

برای انجام این کار، باید اول ایده اصلی سوسیالیسم را تا حد امکان به روشنی بازسازی کنم (بخش اول). تنها بعد از آن، می توانم بصورت

منطقی نشان دهم که چرا این باور ها ( در آن شکل)، کهنه گشته اند (فصل دوم). بعد از آن تلاش می کنم این ایده های کهنه را با بازسازی

مفاهیمی نو و به روز، دوباره زنده و بر دو پای خود، استوار سازم ( فصل سه و چهار).

همچنین باید به این نکته توجه شود که این بازسازی ها، فرا-سیاسی است و تلاشی برای ارتباط آن به سپهر سیاسی و شرایط کنونی نیست. من با

این پرسش راهبردی که چگونه، سوسیالیسم می تواند بر رویدادهای سیاسی جاری تأثیر بگذارد، سر و کار ندارم، بلکه صرفاً به این موضوع

می پردازم که چگونه نیت اصلی سوسیالیسم می تواند دوباره فرموله شود تا بار دیگر، به منبع جهت گیری های سیاسی- اخلاقی تبدیل شود.

## در باره نویسنده:

اکسل هانت، فیلسوف آلمانی و استاد فلسفه اجتماعی در دانشگاه گوته فرانکفورت و دارای کرسی استادی جک بی. واینشتاین در بخش فلسفه در دانشگاه کلمبیا در نیویورک از سال ۲۰۱۱ می باشد. او همچنین در سالهای ۲۰۰۱ تا ۲۰۱۸ مدیر موسسه تحقیقات اجتماعی در فرانکفورت آم-ماین آلمان بود.

هانت در ۱۸ ژوئیه ۱۹۴۹ در اسن، آلمان غربی به دنیا آمد، در بن، بوخوم، برلین و مونیخ زیر نظر یورگن هابرماس تحصیل کرد و قبل از نقل مکان به دانشگاه یوهان ولفگانگ گوته، در دانشگاه آزاد برلین و مدرسه جدید فرانکفورت در سال ۱۹۹۶ تدریس می نمود. همچنین در سال ۱۹۹۹ کرسی فلسفه اسپینوزا را در دانشگاه آمستردام داشت.

پژوهش های هانت بیشتر بر فلسفه اجتماعی - سیاسی و اخلاقی، به ویژه روابط قدرت، شناخت و احترام متمرکز است

اولین اثر اصلی او "نقد قدرت: مراحل بازتابی در یک نظریه اجتماعی انتقادی" به بررسی وابستگی های بین مکتب فرانکفورت و میشل فوکو می پردازد. در دومین اثر اصلی او مبارزه برای شناخت: دستور زبان اخلاقی تعارضات اجتماعی، مفهوم شناخت عمدتاً از آثار اولیه فلسفی اجتماعی هگل گرفته شده است، اما توسط روانشناسی اجتماعی جورج هربرت مید، اخلاق ارتباطی یورگن هابرماس، و ابژه های دونالد وینیکات تکمیل شده است.

هانت در کتاب "ایده سوسیالیسم" بر اساس انتقاد از نظریه سوسیالیستی ماتریالیسم تاریخی، نادیده گرفتن حقوق سیاسی و تمایز اجتماعی در جوامع مدرن و تأکید بیش از حد، خواستار تجدید نظر در نظریه سوسیالیستی به منظور مرتبط ساختن آن با قرن بیست و یکم است. برای تحقق کامل سه اصل انقلاب فرانسه، هانت سه تجدید نظر را پیشنهاد می کند: جایگزینی جبر اقتصادی با آزمایش تاریخی با الهام از جان دیویی، گسترش آزادی اجتماعی، وابستگی متقابل و همکاری بین اعضای جامعه، به سایر حوزه های جامعه مدرن.

## فصل اول (آیة اصلی)

ایده اصلی

مصرف انقلابی آزادی اجتماعی

ایده سوسیالیسم محصول فکری صنعتی شدن سرمایه‌داری است.

نطفه‌های این باور برای اولین بار پس از عدم احقاق خواسته‌های اولیه آزادی، برابری و برادری برای بخش

گسترده از توده‌های فرانسوی در جریان انقلاب فرانسه، بسته شد. اما در واقع، اصطلاح "سوسیالیسم" خیلی

زودتر در گفتمان فلسفی ظهور یافته بود، زمانی که در نیمه دوم قرن هجدهم، علمای کلیسا کوشیدند با نظریه

آلمانی "قانون طبیعی" را به عنوان یک تصور نادرست و خطرناک معرفی کنند.

در این زمان، واژه جدید "سوسیالیست"، برگرفته از واژه لاتین سوسیالیس، در اشاره به گرایش در آثار

گروتیوس و پوفندورف، که متهم به این باور بودند که نظم حقوقی جامعه بر اساس نیاز انسان در اجتماع باید

استوار باشد، نه بر اساس مشیت الهی، بکار برده شد.<sup>۱</sup>

استفاده انتقادی از این اصطلاح، بعداً بطور مستقیم، به کتاب‌های درسی حقوقی در اواخر قرن هجدهم می‌رسد، که در آن اصطلاح «سوسیالیست» عمدتاً برای اشاره به پوفندورف و شاگردانش به کار گرفته شد. با این حال، بطور ضمنی و ناخواسته، این واژه، به شکل قانون طبیعی و سکولار برای رفع نیاز اجتماعی انسان در آمد. ۲

سی سال بعد، در دهه‌های ۱۸۲۰ و ۱۸۳۰، زمانی که واژه‌های انگلیسی «سوسیالیست» و «سوسیالیسم» وارد واژگان اروپایی شد، هر گونه ارتباط این واژه‌ها با کاربرد اصلی آنها در مناظرات فلسفی بر سر توجیه قانون طبیعی از بین رفته بود.

در انگلستان، رابرت اُون و در فرانسه، فوریریس‌ت‌ها، خود را طوری سوسیالیست می‌نامیدند که گویی اصطلاح جدیدی ابداع کرده‌اند بدون اینکه اشاره‌ای به استفاده از این واژه‌ها در مناظرات فلسفی در مورد قانون طبیعی کنند.

بدینگونه، «سوسیالیست» و «سوسیالیسم» به اصطلاحاتی برای جنبش‌های رو به آینده تبدیل شدند (ولفگانگ شیدر) که بیانگر خواست سیاسی در جهت اجتماعی‌تر کردن جامعه موجود با ایجاد سازمان‌های جمعی است.

البته مدت‌ها پیش از نیمه اول قرن نوزدهم، تلاش‌هایی برای اجتماعی‌تر کردن جامعه انجام گرفته بود. در اینجا شاید لازم باشد به فیلسوف اخلاق گرای اسکاتلندی فکر کنیم که می‌خواست اصول یک جامعه سازمان یافته و منظم را از احساسات همدردی متقابل بین مردم در جامعه، استخراج کند.

حتی گو تفرید ویلهم لایب‌نیتس جوان که به هیچ وجه نمی‌توان به سوسیالیست بودن او شک داشت، وقتی طرح‌هایی را برای تأسیس باشگاه‌های روشنفکری در نظر گرفت، اصطلاح "سوزتی‌ات" با تشکل‌های صنفی یا سیاسی را بکار برد که ریشه سوسیالیسم به آن بر می‌گردد.

با پیروی از مدل افلاطونی حکومت فیلسوفان، این سازمان‌ها - که بعداً "آکادمی" نامیده شدند، نه تنها با انجام برخی فعالیت‌های آموزشی و فرهنگی، بلکه با گنجاندن اندیشه اقتصاد در چارچوب خدمات اجتماعی، در خدمت خیر عمومی قرار گرفتند. در در نوشتاری کوتاه تحت عنوان "جامعه و اقتصاد" در سال ۱۶۷۱، لایب‌نیتس وظیفه تأمین حمایت مالی و حداقل دستمزد برای فقرا را به این آکادمی‌ها محول کرد و بدین ترتیب به مبارزه اقتصادی رقابتی پایان داد و "اعتماد و عشق واقعی" را بر این اساس، در میان اعضای جامعه، تضمین نمود.

بخش‌هایی از متن لایب‌نیتس این تصور را ایجاد می‌کند که او ۱۵۰ سال پیشتر، عملاً اهداف رادیکالی که چارلز فوریه در ایجاد تأسیس تعاونی‌هایی به نام "فالانستر" یا تعاونی‌های خود کفا در سر داشت را پیش بینی کرده بود.<sup>۶</sup> با این حال، در برنامه ریزی برای جامعه تعاونی، فوریه با مجموعه‌ای کاملاً متفاوت از ارزش‌های اجتماعی غالب با محیط فنودالی لایب‌نیتس روبرو بود. به هر حال، انقلاب فرانسه با اصول آزادی، برابری و برادری، خواسته‌های اخلاقی‌تری را برای نظم اجتماعی عادلانه‌ای، به وجود آورده بود که هر کسی که به دنبال بهبود شرایط اجتماعی است، می‌توانست به آن استناد کند. متفکران و فعالان دهه ۱۸۳۰ فرانسه و انگلستان که شروع به معرفی خود به

عنوان "سوسیالیست" کردند، کاملاً از دین خود به ارزش های ایجاد شده توسط انقلاب آگاه بودند. برخلاف لایب‌نیتس یا دیگر اصلاح‌طلبان اجتماعی قبل از انقلاب فرانسه، که طرح‌هایشان مستقیماً با واقعیت سیاسی زمان خود در تضاد بود، این سوسیالیست‌ها می‌توانستند به اصولی که قبلاً نهادینه شده و جهانشمول شده بودند، استناد کنند تا پیامدهای رادیکالی از آنها به دست آورند. با این حال، از همان ابتدا مشخص نبود که چگونه خواسته های این گروه های "سوسیالیست اولیه" با سه هنجار ایجاد شده توسط انقلاب فرانسه مرتبط است.

گرچه تبادل فکری بین پیروان رابرت اون در انگلیس، سن سیمونیت ها و فوریه گرایان در فرانسه به دهه ۱۸۳۰ برمی‌گردد، اما تصورات مربوط به آنها از تغییر اجتماعی مطلوب آنقدر متمایز بود که نمی‌توانست به عنوان یک هدف مشترک در نظر گرفته شود.

برای این سه گروه، خشم آنها از رد نظم و خواسته های اجتماعی، پس از انقلاب این بود که چگونه گسترش بازار سرمایه داری مانع استفاده بخش بزرگی از مردم از اصول آزادی و برابری اعلام شده در انقلاب فرانسه شده

بود.<sup>۸</sup>

"تحقیرآمیز"، "شرم آور" یا صرفاً "غیر اخلاقی" عباراتی بود که آنها برای توصیف این واقعیت بکار می‌بردند که کارگران و خانواده‌هایشان، چه در روستا و چه در شهرها، و علیرغم تمایل آنها به سخت کار کردن، کاملاً در برابر قوانین من در آوردی و خودسرانه زمین داران و صاحبان کارخانه های خصوصی که صرفاً به فکر سود و

بهره‌وری بیشتر بودند، تنها و بیکس در برابر شرایط و طاقت فرسای زندگی که هر روز بر آنها تحمیل می‌شد و

آنها را به دامن فقر بیستز سوق می‌داد، قرار گرفته بودند.

امیل دورکیم شاید بهترین فرمول اولیه از وجوه مشترک همه جریان‌های سوسیالیسم اولیه که در بالا ذکر شد را

ارائه می‌دهد.

این جامعه‌شناس فرانسوی در تعدادی از سخنرانی‌هایش، جوهر "سوسیالیسم" را که زیر بنای آموزه‌های مختلف

سوسیالیستی است، چنین تعریف می‌کند که "هدف مشترک همه سوسیالیست‌ها، تلاش برای کنترل عملکردهای

اقتصادی توسط حاکمیت است. عملکردهای اقتصادی‌ئی که تا آن زمان، موفق شده بود خود را از کنترل دولت،

دور نگه دارد."

به عقیده دورکیم، جدا از اینکه جریان‌های مختلف سوسیالیستی چقدر از هم متمایز باشند، همه آنها بر آن باور

مشترک بودند که تنها راه برای پایان دادن به فلاکت توده‌های کارگر، به رسمیت شناختن این واقعیت است که

حوزه اقتصادی، عامل ریشه‌ای است که باید زیر کنترل اراده اجتماعی بزرگ تر قرار گیرد.

حتی اگر این تعریف از سوسیالیسم هنوز به اندازه کافی هدف و نُرم ذاتی آن سوسیالیسم را نشان ندهد، زمینه

مشترکی را که بین همه جنبش‌ها و مکاتب فکری "سوسیالیستی" وجود داشت را آشکار می‌کند.

چه رابرت اُون و پیروانش یا سن سیمونیست‌ها یا فوریه‌ها در نظر بگیریم، همه این گروه‌ها بی‌عدالتی اعمال شده در حق توده‌های کارگر را در این واقعیت می‌دیدند که بازار سرمایه داری به جای اطاعت از اراده جامعه، از کنترل جامعه خارج مانده و تنها تابعی از قانون عرضه و تقاضا گشته است.

با این حال، اگر نگاه دقیق‌تری به واژگان مشترک جریان‌های مختلف سوسیالیسم اولیه بیندازیم، بلافاصله آشکار می‌شود که دورکیم حتی تلاشی برای توضیح پیوند آنها با آرمان‌های انقلاب فرانسه ندارد. در سرتاسر متن، او با این گروه‌ها به گونه‌ای برخورد می‌کند که گویی آنها صرفاً به راهکارهای فنی مربوط به اجتماعی‌سازی دوباره بازار توجه دارند و اینکه گویی هدفشان تحقق اصول آزادی، برابری و برادری برای کل نیست. هدفی که کاملاً آشکار بود.

تلاش‌های مشابه برای درک اهداف والای اصلی سوسیالیسم نیز در درک انگیزه‌های اخلاقی واقعی طرفداران آن ناکام ماند. جان استوارت میل و جوزف شومپتر در این زمینه نمونه‌های مشابهی می‌باشند، که هر دو تمایل آشکاری برای تقلیل برنامه‌های سوسیالیستی به توزیع عادلانه‌تر منابع نشان می‌دهند، بدون اینکه به جزئیات و نیت اهداف اخلاقی سوسیالیسم مورد نظر بپردازند. با این حال، متفکران اولیه که خود را "سوسیالیست" می‌خواندند، بر این باور بودند که خواسته‌های آنها، نشأت گرفته از انقلاب فرانسه و خواسته‌های اجتماعی آن می‌باشد، واقعیتی که با بررسی دقیق‌تر نحوه استدلال آنها در دفاع از مواضع خود آشکار می‌گردد. رابرت اُون، که



بیشتر نقش یک کاربر را داشت تا یک نظریه پرداز، و با اطمینان می توان گفت که چندان متأثر از انقلاب فرانسه نبود، نظریه "تعاونی های کارگری" خود در نیولانارک را چنین توجیه می کرد که تجربه کار کردن برای همدیگر، "خیرخواهی متقابل" را به طبقات پایین تر می آموزد و بنابراین همبستگی را حتی با غریبه ها ایجاد می نماید. سنت سیمون و پیروانش مانند اُون، گرچه از پایه های اجتماعی-فلسفی بسیار نیرومند تری برخوردار بودند اما آنها نیز متقاعد شده بودند که غلبه بر عدم آزادی کارگران در نظام سرمایه داری، نظم جدیدی در جامعه را ایجاد می کند که در آن، یک برنامه متمرکز تضمین این باشد که هر کس بر اساس توانایی اش، دستمزد دریافت نماید. نظمی اجتماعی که نتیجه آن، ایجاد یک همبستگی جهان از افراد با مسئولیت متقابل است.

سرانجام، فوریه و شاگردانش برنامه خود را برای یک جامعه تعاونی با این استدلال توجیه کردند که تنها تعاونی های آزاد تولید کنندگان، "فالانسترها" که قبلاً ذکر شد، می توانند خواست همکاری آزادانه همه اعضای جامعه را برآورده کنند. در هیچ کجای این توجیحات برای اهداف سوسیالیستی، جمعی کردن ابزار تولید به خودی خود هدف نیست. تا آنجا که اگر این خواست اصولاً در نظر گرفته شود، تنها به عنوان پیش شرط ضروری برای خواسته های اخلاقی کاملاً متفاوت خواهد بود. این خواسته های اولیه، در درجه اول مربوط به اولین و آخرین اصول انقلاب فرانسه، "آزادی" و "برادری" است، در حالی که "برابری" اغلب نقشی فرعی در نظر گرفته می شود.

حتی می توان این تصوّر را داشت که این سه گروه سوسیالیست به برابری حقوقی پراکنده زمان خود راضی بودند و در تلاش بودند تا جامعه ای بر اساس همبستگی بین تولید کنندگانی که توانایی ها و مشارکت یکدیگر را به رسمیت می شناختند، بر پا کنند. پیش زمینه این مفاهیم اخلاقی، بر اساس باور مشترک این گروه های اولیه سوسیالیستی است، هر چند که در نوشته های آنها، نقش حاشیه ای دارند. به این مفهوم که عمدتاً قانونی آزادی فردی بسیار محدود است که نمی توان آن را با اصل برادری تطبیق داد. با اندکی حسن نیت، می توان اینطور تفسیر نمود که سه گروه سوسیالیستی اولیه به دلیل درک صرفاً قانونی یا فرد گرایانه از آزادی، یک تناقض درونی در اصول انقلاب فرانسه کشف کردند. این سوسیالیست ها هر چند آگاهی ژرفی از این مقوله نداشتند، اما همه به دنبال گسترش مفهوم لیبرال آزادی بودند تا به نحوی آن را با هدف "برادری" آشتی دهند.

تلاش برای آشتی دادن اصول "آزادی" و "برادری" به باز تعریف مفهوم "آزادی" انجامید که در نوشته های موج دوم سوسیالیست ها، مشهود است.

هم لویی بلان و هم پیر ژوزف پرودُن، که مسیرهای متفاوتی را دنبال می کردند، نقد خود را از اقتصاد بازار در حال گسترش چنین توجیه کردند که درک مشخصه اقتصاد بازار محور، از آزادی به طور کامل بر اساس منافع صرفاً شخصی است که بلان آن را بطور صریح، فرد-محور می نامد.

هر دو متقاعد شده بودند که این امر مانع از هرگونه تغییر معنادار در شرایط بد اقتصادی آن زمان می شود. علاوه بر این، آنها احساس می کردند که در این شرایط، ادعای رسمی موجود برای همزیستی "برادری" نمی تواند محقق شود. بنابراین، بلان و پرودُن احساس کردند که وظیفه سوسیالیسم حل یک تناقض در خواسته های انقلاب فرانسه است به این شکل که هدف برادری، مسئولیت متقابل در همبستگی، حتی نمی تواند آغاز شود تا زمانی که آزادی صرفاً در خودگرایی خصوصی مشخصه رقابت در بازار سرمایه داری است. بنابراین، برنامه های بلان و پرودُن برای تکمیل یا جایگزینی بازار با سایر اشکال تولید و توزیع، اساساً به عنوان راهی برای تحقق نوعی "آزادی" در روابط اقتصادی بود که دیگر با تقاضای "برادری" در تضاد نباشد.

تناقض در خواسته های اخلاقی انقلاب فرانسه تنها در صورتی می تواند برطرف شود اگر آزادی فردی دیگر به شکل منافع خصوصی درک نشود، بلکه به عنوان رابطه ای که در آن منافع تک تک اعضای جامعه مکمل یکدیگر در اقتصاد قدرت-محور درک گردد.

اگر نگاهی به تعریف دورکیم از ایده اصلی سوسیالیسم بیندازیم، متوجه می شویم که اگرچه جامعه شناس فرانسوی به درستی ادعا می کرد که همه پروژه های سوسیالیستی با قصد گرداندن فعالیت های اقتصادی زیر کنترل جامعه بزرگ تر می باشند، اما او ریشه این دیدگاه را نادیده می گیرد.

سوسیالیست های اولیه بر این باور بودند که برای جلوگیری از شرّ اجتماعی و همچنین برای اطمینان از اینکه تولید در جهت خیر عمومی و اخلاقیات اجتماعی قرار گیرد، باید حوزه تولید، تحت کنترل و تصمیم های اجتماعی قرار گیرد تا اهداف اولیه انقلاب فرانسه حفظ و قدرت استفاده از آزادی جهت خدمت به منافع خصوصی از آن سلب گردد.

در عوض، آزادی باید به عنوان شکلی از همکاری آزادانه در نظر گرفته شود، تا بتوان آن را با دیگر وعده های انقلابی "برادری" آشتی داد.

از این منظر، جنبش سوسیالیستی همواره بر نقدی درونی از نظم اجتماعی مدرن سرمایه داری استوار بوده است چرا تحریکات اجتماعی را بر اساس مبانی آزادی، برابری و برادری پذیرفته است، اما استدلال می کند که تا زمانی که تفسیر آزادی بیشتر بر اساس فردیت و کمتر بر اساس ذهنیت جمعی است، این ارزش ها را نمی توان با هم آشتی داد.

با این حال، آثار این نویسندگان، مبنای چندانی برای درک این مفهوم جدید از آزادی، که عنصر حیاتی کل جنبش سوسیالیستی است، ارائه نمی کند. این گروه های اولیه از مقوله هایی مانند "انجمن"، "همکاری" و "جامعه" استفاده می کردند تا روشن کنند که مدل های اقتصادی بسیار متفاوتشان بر این اصل استوار است که خودشکوفایی هر

شخص باید به خودشکوفایی دیگران بستگی داشته باشد.. با این حال، آنها هیچ تلاش اساسی برای روشن کردن اشکال پیوندهای درونی این مقولات که بر درک لیبرال و فردگرایانه آزادی غلبه می کند، انجام ندادند.

پروودن یک گام فراتر می رود و در نوشتار "اعترافات یک انقلابی (۱۸۴۹)" بیان می کند که "آزادی و همبستگی" از منظر اجتماعی عباراتی یکسان هستند. پروودن با مراجعه به انقلاب فرانسه و با بیان اینکه برخلاف اعلامیه حقوق مدنی سال ۱۷۹۳، سوسیالیست ها "آزادی فردی" را نه به عنوان یک "محدودیت"، بلکه به عنوان یک "کمک" برای آزادی کل می دانند. با این حال، پروودن بلافاصله با نادیده گرفتن پیشنهاد بنیانی خود، به فراخوانی برای تأسیس بانک های مردمی برای اعطای وام های بدون بهره به تعاونی های کارگری کوچک، روی می آورد.

در اینجا به نظر می رسد که او آزادی فردی دیگران را در شکل عام، جهت حمایت در تحقق خواست های اجتماعی و آزادی کلی، مبنا قرار می دهد نه آزادی فردی خاص را. پروودن بین دو گزینه متفاوت برای مفهوم فردگرایانه آزادی، که آیا یک کنش آزاد را می توان پیش از تکمیل شدن توسط دیگران کامل شده دانست، یا اینکه نیاز به مکمل دیگران دارد تا به عنوان یک عمل کامل شده به حساب آید، متزلزل می ماند. ساختار "انجمن" یا اجتماع "معینی که جامعه را قادر می سازد با آشتی دادن آزادی و برادری، "اجتماعی" شود، بسته به اینکه کدام یک از این نسخه ها را انتخاب کنیم، متفاوت خواهد بود. در حالت اول، جامعه، متشکل از اعضای آزاد است که

همکاری آنها با یکدیگر، الهام بخش و حامی بیشتر آنها می گردد، اما به آنها آزادی نمی دهد. در مورد دوم، همکاری در اجتماع، به اعضای جامعه اجازه می دهد با تکمیل متقابل اعمال هنوز ناقص یکدیگر، به آزادی برسند. نه سوسیالیست های اولیه و نه پرودُن به اندازه کافی چنین تمایزاتی را در بررسی های خود از "آزادی اجتماعی" که می خواهم از این به بعد آن را چنین بنامم، به حساب نمی آورند. آنها کاملاً آگاهند که پروژه انقلاب بورژوایی تنها با غلبه بر فردگرایی آزادی سرمایه داری و سازگار ساختن آن با تقاضای برادری محقق می شود. با این حال، آنها فاقد توان ارائه ابزاری مفهومی و ملموس می باشند که بتواند آزادی

فردی را در رابطه با همزیستی بر اساس همبستگی اجتماعی، ارائه دهند.

کارل مارکس جوان، تقریباً همزمان با پرودُن، اولین کسی بود که برای روشن کردن مبانی نظری جنبش سوسیالیستی جدید، اولین قدم را برداشت. برای این تبعیدی جوان در پاریس، که با تلاش همراهان فرانسوی خود برای توجیه پروژه سوسیالیستی، آشنا بود، خاستگاه آلمانی او در تبیین اهداف پروژه مشترکشان، چالشی به وجود نمی آورد. مارکس عمدتاً از به کار بردن اصطلاحاتی مانند "برادری، آزادی یا همبستگی" خودداری می کرد و در عوض، او بر تلاش های معاصر در کشور خود در ادامه سنت هگلی، تمرکز داشت.

آشنایی او با تفسیر طبیعت گرایی ایده آلیستی فوئرباخ، شفافیت مفهومی بیشتری به شرح او می دهد، اما انگیزه سیاسی- اخلاقی آن را مبهم تر می کند. با این وجود، مارکس حتی در آثار اولیه اش کاملاً روشن می کند که مفهوم

آزادی که در اقتصاد سنتی به کار می‌رود و در بازار سرمایه‌داری به کار گرفته شده، نشان دهنده نوعی فردگرایی است که با خواسته‌های یک جامعه "واقعی" که همه اعضای جامعه را در بر می‌گیرد، آشتی پذیر نیست. بنابراین، نوشته‌های این جوان تبعیدی در دهه ۱۸۴۰ را می‌توان به‌عنوان گامی بیشتر در مسیر توسعه ایده‌ی سوسیالیسم به صورت درونی، یعنی بر اساس اهداف متناقض نظم اجتماعی لیبرال درک کرد.

مارکس در یکی از مهم‌ترین متون خود از دهه ۱۸۴۰، متنی که اخیراً بسیار مورد توجه قرار گرفته است، درباره کتاب جیمز میل در مورد اقتصاد سیاسی نظر می‌دهد و توضیح می‌دهد که خود او چه چیزهایی را درباره وضعیت کنونی جامعه نقد می‌کند و چگونه یک جامعه دست‌نخورده و بکر را تصور می‌نماید. در این نوشته، تأثیر هگل بر مارکس از دست‌نوشته‌های معروف پاریس‌اش، روشنتر و واضحتر دیده می‌شود، که در آن، از دو شیوه متفاوت شناخت متقابل برای توصیف دو مدل اجتماعی متضاد استفاده می‌کند.

در این رابطه مارکس می‌گوید: در جامعه سرمایه‌داری، ارتباط افراد با یکدیگر، در یک بازار ناشناس، بطور غیر مستقیم و در رابطه با مبادله محصولات خود، با کمک پول می‌باشد. توجه به سایر فعالان بازار، تنها به شکل انتزاعی در رابطه با امور تجاری و منافع شخصی است، نه نیازهای عینی و فردیت آنها.

مارکس با کنایه به آدام اسمیت، می‌نویسد که هر یک از اعضای جامعه، برای دیگری فقط یک "تاجر" است. در اینجا، تشخیص اینکه اعضا به‌عنوان اعضای یک جامعه یکپارچه به یکدیگر مدیون هستند، صرفاً در تأیید حق

متقابل آنها برای "غار" یکدیگر است. اعضای این جامعه در "روابط اجتماعی" خود مکمل یکدیگر نیستند.

اعمال فردی "آنطور که مارکس به صراحت می‌گوید، آنها این اعمال فردی را صرفاً "به قصد غارت" یکدیگر

انجام می‌دهند. ۲۵

مارکس در این بخش از ملاحظات خود، صرفاً استدلال‌هایی را تکرار می‌کند که پیشینیان سوسیالیست او، برای

تحلیل این که چگونه اقتصاد بازار از روابط اجتماعی "برادری یا همبستگی" به تعبیر هگلی جلوگیری می‌کند،

استفاده می‌کند. از آنجایی که فعالان بازار به همدیگر، تنها به شکل سوژه‌هایی در رابطه با منافع خصوصی خود

توجه می‌کنند، به تبع، نمی‌توانند نسبت به یکدیگر احساس همدردی کنند و حمایت لازم را برای روابط اجتماعی

برادری یا همبستگی نسبت یکدیگر، ارائه دهند. مارکس برای بیان دیدگاه خود، از نوشتار "نمود شناسی روح"

هگل استفاده می‌کند و اعلام می‌کند که شناخت متقابل ما، شکل مبارزه‌ای به خود می‌گیرد که در آن پیروزی از

آن کسی است که انرژی، زور و مهارت بیشتری دارد. ۲۶

مارکس در پایان تفسیر مبتکرانه اش شروع به ترسیم روابط تولیدی می‌کند که در آن اعضای جامعه نیازهای فردی

یکدیگر را به جای خودخواهی خصوصی خود تشخیص می‌دهند. پس - زمینه‌ی انسان‌شناختی این برداشت شامل

ایده‌ای است که مارکس از فوئرباخ و شاید از روسو به عاریت می‌گیرد، که معتقد است که ارضای نیازهای انسان

تقریباً همیشه مستلزم عملکردهای تکمیلی انسان‌های دیگر است.



زمانی که تقسیم کار اجتماعی به درجه خاصی رسید، تنها در صورتی می توانم گرسنگی خود را برطرف کنم که دیگران برای من غذا تولید کنند. آرزوی من برای مسکن مناسب تنها با همکاری چند صنعتگر مختلف محقق می شود. مارکس ادعا می کند که این وابستگی متقابل به طور سیستماتیک توسط روابط تولید سرمایه داری پنهان می شود: اگرچه افراد، برای ارضای تقاضاهای اقتصادی تولید می کنند، و زیر بنای این تولید، "نیاز" می باشد، اما انگیزه، بخاطر نیازهای دیگران نیست، بلکه صرفاً به دلیل نیازهای خود-محور در جهت افزایش منافع شخصی است.

به عقیده مارکس، اگر کالاها در بازار و از طریق پول مبادله نمی شد، مسائل بسیار متفاوت بود. در این صورت هر تولید گر، مستقیماً با نیازهای دیگران مواجه می شود، به طوری که هر عضو مستقیماً وابستگی خاص انسانی خود را به دیگران هم در اعمال خود و هم در واکنش پیش بینی شده دیگران تجربه می کند.<sup>۲۷</sup>

اگرچه مارکس فقط بیان می کند که اعضای جامعه از دو طریق، خود را تأیید می کنند، اما آشکارا روابط تولیدی را در نظر دارد که در آن انسان‌ها به طور متقابل نیازهای فردی یکدیگر را تشخیص می دهند. در "مجمع تولیدکنندگان آزاد"، همانطور که او در نوشته‌های بعدی خود می گوید، اعضای جامعه دیگر صرفاً بر پایه در هم تنیدگی نامشخص اهداف خصوصی مربوطه خود، با یکدیگر ارتباط برقرار نمی کنند، بلکه کنش های آنها براساس نگرانی مشترک شخص - محور دیگران است.<sup>۲۸</sup>

با تأکید بر خط فکری مارکس به این شکل، می‌توانیم آن عناصر کلی را در مدل مشخص اما تا حدی مبهم اقتصادی او که بیانگر مفهومی از آزادی اجتماعی است را ببینیم. مارکس مانند اسلاف سوسیالیست خود، آزادی را صرفاً به عنوان مسیری با کمترین محدودیت برای تحقق اهداف و مقاصد خود می‌دانست. او همچنین با رفقای خود موافق است که در سرمایه داری، آزادی به معنای نگاه کردن به دیگران به عنوان یک ابزار صرف است و در نتیجه، در ذات، اصل برادری را نقض می‌کند.

مارکس برای حل این تضاد درونی، مدلی اجتماعی را ترسیم می‌کند که در آن آزادی و همبستگی در چنان ارتباطی هستند، که در آن هر فردی می‌تواند اهداف خود را شرط تحقق اهداف دیگران بداند. این بدان معناست که مقاصد فردی باید به قدری واضح به هم مرتبط باشند که ما فقط با آگاهی از وابستگی خود به یکدیگر، بتوانیم به اهداف خود دست یابیم. همانند مقوله "عشق" در مرکزیت روابط بین افراد، این رابطه همبستگی نیز نه تنها شامل اجرا، بلکه تدوین اهداف ما نیز می‌شود. درست مانند عشق، فعالیت‌های من باید هم در خدمت خودآگاهی خود و هم در خدمت شرکای من باشد. در غیر این صورت، آزادی دیگری برای من، موضوع آگاهانه نخواهد بود اگر به مقایسه دنیل برودنی بین رالز و مارکس توجه کنیم، این نکته مهم در مدل مارکس را می‌توان واضحتر نشان داد. از نظر برودنی، جوامع اجتماعی را می‌توان بر اساس اینکه آیا اعضای آن، با یکدیگر از طریق تداخل اهداف یا اهداف در هم تنیده ارتباط دارند، متمایز کرد.<sup>۳</sup>

در مورد اول، افراد جامعه، اهداف مشترکی را دنبال می کنند که می توانند در وحدت به آن دست یابند، هرچند این دنبال کردن اهداف، لزوماً به معنی دنبال کردن عمدی آن اهداف به شیوه ای متحد نیست. در این زمینه، دیدگاه کلاسیک به بازار نمونه خوبی از این نوع تحقق هدف جمعی است. در اینجا مکانیسم "دست نامرئی" است که تضمین می کند که شرکت کنندگان در عین حالی که می توانند منافع اقتصادی خود را دنبال کنند، همزمان به هدفی بالا تر، یعنی رفاه عمومی خدمت کنند. در مقابل، اهداف درهم تنیده ایجاب می کند که اعضای جامعه این اهداف را به عنوان حداکثر یا هدف اعمال فردی خود قرار دهند. در این مورد، همانطور که برودنی ادعا می کند، افراد نه تنها با یکدیگر همکاری می کنند، بلکه "برای یکدیگر" نیز عمل می نمایند. در این دیدگاه، افراد به طور مستقیم و آگاهانه برای دستیابی به اهداف مشترک عمل می کنند.

در مورد اول، یا مورد اهداف متداخل و همپوشانی، این واقعیت که اقدامات من به تحقق اهداف مشترک ما کمک می کند، یک پیامد اتفاقی از دنبال کردن اهداف خود می باشد. در مورد دوم یا مورد هدف های درهم تنیده، همان نتیجه به عنوان پیامد ضروری نیت آگاهانه شخص من است که اتفاق می افتد. این مدل اخیر جوامع اجتماعی است که به اعتقاد من، مارکس آلترناتیو خود را برای نظم اجتماعی سرمایه داری بر اساس آن قرار می دهد. برای فرمول بندی این تفاوت ها به زبان شناخت متقابل، او به طور مداوم در تفسیر خود بر اقتصاد سیاسی جیمز میل تکیه می کند.

جایی که در اقتصاد بازار، افراد صرفاً با آگاهی از یکدیگر به عنوان جویندگان منفرد سود جو، اهداف مشترک را محقق می کنند، بنابراین به طور سیستماتیک، وابستگی متقابل خود را انکار می کنند.

در مجتمعی متشکل از تولید کنندگان آزاد، اعضا با تولید آگاهانه برای یکدیگر و بر اساس شناخت متقابل نیازهای یکدیگر، اهداف مشترک خود را جامه عمل می پوشانند، به تبع، اقدامات فردی خود را به خاطر این نیازها انجام می دهند. حتی اگر خود مارکس آن را صریحاً بیان نکند، به نظر من بدیهی به نظر می رسد که او معتقد بود که مدل جایگزین او تحقق بخشیدن به هدفی را ممکن می سازد که علیرغم بهترین تلاش های پیشینیان سوسیالیست او، دور از دسترس آنها باقی مانده است. مارکس معتقد بود که توانسته است مفهوم آزادی فردی و اصل مشروعیت نظم اجتماعی موجود را گسترش دهد و دوباره فرموله کند تا اطمینان حاصل کند که در نهایت و لزوماً با الزامات همزیستی در همبستگی مطابقت دارد. در این مرحله، ما باید به طور سیستماتیک بررسی کنیم که آیا این مدل از جامعه اجتماعی واقعاً می تواند ادعای آشتی دادن آزادی و همبستگی فردی را به روشی جدید محقق کند یا نه.

اما فعلاً این واقعیت را کنار می گذاریم که نمایندگان اولیه سوسیالیسم همگی به دنبال تثبیت اصل آزادی اجتماعی در حوزه کار اجتماعی بودند.

از آنجایی که گویی بازتولید کل جامعه را می توان به تنهایی در این حوزه سازمان داد، آنها هیچ نقش مستقلی برای دموکراسی سیاسی قائل نبودند و بنابراین، نیازی به بررسی دقیق تر نمی دیدند که آیا اشکال دیگر آزادی قبلاً در

حوزه سیاسی نهادینه شده است یا نه. اما قبل از اینکه به این نقص مادرزادی پروژه سوسیالیستی پردازم، ابتدا به این می پردازم که آیا مدل آزادی اجتماعی که در بالا ذکر شد جایگزین مناسبی برای فردگرایی مفاهیم لیبرال از آزادی است یا خیر.

آیا سوسیالیست های نسل اول، واقعاً یک درک جدید و مستقل از آزادی ایجاد کردند؟ یا صرفاً آنچه را که معمولاً با اصطلاح "همبستگی" یا به عبارت قدیمی تر "برادری" نشان می دهد بهبود بخشیدند.

پیش فرض مدل لیبرال آزادی، شامل ایده ای است که در نگاه اول بطور انکار ناپذیری، واقعی به نظر می رسد: ما تنها زمانی می توانیم از آزادی فردی به شیوه ای معنادار صحبت کنیم که مردم آزاد باشند بدون هیچ مانعی اهداف خود را دنبال کنند.

این آزادی، در وهله اول، تنها به این شرط محدود می شود که پیامدهای اعمال ما، نباید تاثیری بر آزادی دیگران داشته باشد. بنابراین، لیبرالیسم، تضمین کلی آزادی فردی را در چارچوب یک نظم قانونی قرار می دهد که تضمین می کند که آزادی افراد تا آن حدی است که در آزادی افراد دیگر در همان چارچوب، محدودیت ایجاد ننماید. این مدل لیبرال اولیه زمانی پیچیده تر می شود که روسو و به دنبال او کانت ظاهر می شوند، که هر دو معتقدند تا زمانی که تصمیم های بازیگران اجتماعی بر اساس غرایز خود می باشد تا اهداف آنها، نمی توانیم از آزادی فردی صحبت کنیم.

بنابراین، هر دو متفکر این شرط اضافی را بر آزادی تحمیل می‌کنند که تصمیمات سوژه‌ها در مورد عملکرد خود، باید نشان‌دهنده اعمال تعیین‌کننده‌ای باشند که تضمین می‌کند که اهداف آنها کاملاً توسط استدلال عقولی خودشان استوار گشته است.<sup>۳۱</sup> همه سوسیالیست‌های اولیه ظاهراً با این گذار از درکی منفی به درکی مثبت از آزادی موافق بودند، همانطور که بعداً، آیزایا برلین با یادآوری اینکه این گام پیشتر توسط روسو و کانت برداشته شده، در مورد آن، هشدار داد.<sup>۳۲</sup>

حتی اگر این سوسیالیست‌ها هر استدلالی را به نفع مدل جدید نمی‌دانستند، از "قرارداد اجتماعی" روسو یا فلسفه اخلاقی کانت آگاه بودند. آنها بدیهی می‌دانستند که آزادی فردی مستلزم آن است که اهداف ما بر اساس عقل باشد نه غریزی.

اما وقتی صحبت از تعریف "عقلانی" می‌شود، از پیشنهادات کانت پیروی نمی‌کنند. آنها موافق نیستند که افراد باید اصول اخلاقی خود را بررسی کنند تا اعمالشان "آزاد" باشد. در عوض، به نظر می‌رسد که آنها پیرو روسو هستند، یا در مورد مارکس، بر اساس دیدگاه هگل که به دلایل مختلف فرض می‌کند که نیت افراد در صورتی آزاد است که هدفشان ارضای نیازهای فاسد نشده یا طبیعی باشد، یا در راستای مرحله تاریخی مشخص عقلانیت باشد. بنابراین، برای سوسیالیست‌ها، آزادی فردی در وهله اول صرفاً نشان‌دهنده توانایی فرد برای تحقق نیت آزاد و

کمابیش مشترک جهانی خود از طریق اقداماتی است که فقط نیاز به احترام به حقوق دیگران برای همان نوع آزادی دارد.

پیچ و تاب ویژه‌ای که پرودُن و به ویژه، مارکس به این مدل آزادی مثبت می‌دهند، ناشی از ایده‌ای بسیار جامع‌تر درباره ماهیت محدودیت ناموجهی است که افراد را از تحقق نیات آزاد خود باز می‌دارد. بر اساس مفهوم لیبرالیسم اولیه، این محدودیت، اساساً شامل موانع اجتماعی مانند یک اقتدار شخصی یا نهادی است که اراده خود را بر موضوعات دیگر تحمیل می‌کند.<sup>۳۴</sup>

در سنت جمهوری‌خواهی که امروزه توسط نویسندگانی مانند کوئنتین اسکینر یا فیلیپ پتیت حمایت می‌شود، گستره آن چیزی که می‌تواند به‌عنوان اجبار به حساب آید، تا حد تأثیرگذاری بر اراده‌ی دیگران، تعمیم داده می‌شود که معمولاً درک جمهوری خواهان از آزادی را مشخص می‌کند.<sup>۳۵</sup>

سوسیالیست‌ها بسیار فراتر از این رویکرد می‌روند و تصور می‌کنند که اجبار، حتی می‌تواند شامل موقعیت‌هایی باشد که در آن نیات عقلانی یک فرد، که مستلزم به رسمیت شناخته شدن است، توسط نیات مخالف دیگران سدّ می‌گردد.

با این حساب، تحقق جداگانه اهداف عقلانی فردی در کل جامعه، تنها در صورتی آزاد تلقی می‌شود که مورد توافق همه دیگران باشد و تنها با کمک و حمایت آنها به طور کامل محقق شود. بنابراین، آزادی فردی تنها در

صورتی وجود دارد که به قول هگل "عینی" شود، یعنی دیگر اعضای جامعه نتوانند آنها را به عنوان محدودیت‌های

بالمقوله برای مقاصد خود تلقی کنند، بلکه فقط به عنوان شرکای مورد نیاز برای تحقق این اهداف در نظر گیرند. ۳۶

در این نقطه است که سوسیالیست‌ها، مفهوم خاص خود را از اجتماع رونمایی می‌کنند، مفهومی که همیشه در بیان

و تشریح آزادی از آن یاد می‌کنند. هر چقدر هم که اصطلاحات مربوط به آنها ممکن است متفاوت باشد، آنها

همواره مفهوم "جامعه" را به معنای چیزی فراتر از مفهوم معمولی و شناخته شده آن در نظر می‌گیرند به این شکل

که جامعه، نه تنها مجموعه‌ای از ارزش‌های مشترک و درجه مشخصی از شناسایی با اهداف گروهی است، بلکه

در درجه اول باید برپایه احساس مسئولیت متقابل و همدردی افراد آن باشد.

و ما قبلاً این مفهوم بنیادی سوسیالیستی را دیده‌ایم که اهداف اعضای یک جامعه نه تنها همپوشانی دارند، بلکه به

طور ذهنی نیز در هم تنیده می‌شوند، به طوری که آنها، نه تنها با هم عمل می‌کنند بلکه برای همدیگر نیز کار می

کنند. ۳۷

بنابراین، سوسیالیست‌ها چه ارتباطی بین این مدل از اجتماع و مفهوم خود از آزادی، برقرار می‌کنند؟

یک امکان برای چنین جامعه‌ای این است که جامعه‌ای همبسته و منسجمی که دارای این شرایط باشد را مد نظر

قرار دهیم. جوزف رز، شکل ضعیف تری از این تزا در کتاب "اخلاق آزادی" ارائه می‌دهد که در آن،

عنصر همدردی متقابل را در مفهوم خود از اجتماع کنار می‌گذارد. در آنجا، او استدلال می‌کند که افراد، تا



زمانی که در جامعه ای که امکانات مشخصی برای تحقق اهداف آنها ارائه نمی دهد، زندگی نمی کنند و لذا، قادر

نیستند از استقلال شخصی خود استفاده کنند.<sup>۳۸</sup>

اما سوسیالیست ها بیشتر می خواهند.

آنها نه تنها همکاری در اجتماع را شرط لازم آزادی، بلکه تنها راه اعمال آزادی واقعی می دانند. در ذهنیت آنها،

هیچ چیز دیگری حتی شایسته نام آزادی نیست.

بنابراین آزادی اجتماعی به معنای مشارکت در زندگی اجتماعی جامعه ای است که اعضای آن چنان با یکدیگر

همدردی می کنند که از تحقق نیازهای موجه یکدیگر به خاطر یکدیگر حمایت می کنند. این امر، آزادی را به

عنصری در فردگرایی کل - نگر تبدیل می کند. با این حساب، آزادی، تحقق آزادانه مقاصد یا اهداف خود، به

هیچ وجه نمی تواند توسط افراد تحقق یابد، بلکه تنها توسط جمعی از نوع که قبلاً توضیح داده شد، تحقق می یابد،

بدون اینکه این جمع به عنوان موجودی برتر از عناصر فردی آن در نظر گرفته شود.<sup>۳۹</sup>

گرچه گروه اجتماعی به عنوان یک کل، بستر آزادی می شود که به عنوان یک دارایی، ظرفیت یا دستاورد به آن

نگریسته می شود، اما وجود این گروه، صرفاً از تعامل سوژه های فردی ناشی می شود. با این حال، جمع، تنها زمانی

به حامل آزادی فردی تبدیل می شود که جامعه بتواند شیوه های رفتاری خاصی را در اعضای خود القا کند و در

نتیجه، آن رفتار را نهادینه سازد. اول و مهمتر از همه، این شامل همدردی متقابل است، به طوری که هر فرد به دلایل

غیر ابزاری، نگران خود آگاهی دیگران است. به عقیده سوسیالیست ها، استقرار این اشکال تعامل در جامعه اجتماعی، تمام جنبه های منفی جامعه سرمایه داری را از بین می برد.

اگر افراد نسبت بهم همدردی متقابل نشان دهند و آنرا در عمل بکار گیرند، آنگاه، با یکدیگر رفتاری برابر خواهند داشت و به این ترتیب، به هیچ وجه نسبت بهم رفتاری استثمار گرایانه و یا ابزار و ارانه نخواهند داشت.

ایده اصلی سوسیالیسم ریشه در این تصور دارد که در آینده امکان سازماندهی کل جوامع بر اساس الگوی جوامع همبستگی وجود خواهد داشت. این ایده شجاعانه، سه خواسته تا حدی متضاد انقلاب فرانسه را در یک اصل واحد با تفسیر آزادی فردی به عنوان نوعی آزادی که در آن هر فرد مکمل دیگری است، یکپارچه می کند و این آزادی را به طور کامل با مطالبات برابری و برادری حل می نماید. نقطه عزیمت جنبش سوسیالیستی، این تصور کل-نگر است که جامعه همبستگی، به جای فرد، حامل آزادی است.

تمام اقداماتی که در دوران، چه خوب یا بد، برای از بین بردن شر سرمایه داری بکار گرفته شد، همه جهت ایجاد جامعه ای بود که اعضای آن مکمل یکدیگر و رفتار آنها نسبت به یکدیگر، بر اساس برابری باشد. به دلیل این پیوند با مطالبات انقلاب فرانسه، منتقدان سوسیالیسم هوادار بورژوازی همیشه جهت بی اعتبار کردن اهداف جنبش سوسیالیستی با مشکل مواجه بوده اند. به هر حال، این منتقدان در تلاش های خود برای برپایی دولت های دموکراتیک قانونمدار، به همان اصول متعارف اصلی متوسل شدند. حتی امروز، اتهاماتی مبنی بر اینکه

سوسیالیست‌ها، جمع‌گرایی را می‌پرستند یا به گونه‌ای به مدینه فاضله‌ای باور دارند، تا حدودی بی‌معنا و بی‌روح گشته است، زیرا به نظر می‌رسد که آنها عمداً این واقعیت را انکار می‌کنند که اصول مشروعیت حاکم در جامعه معاصر نه تنها شامل آزادی، بلکه به مقولات همبستگی و برابری، نیز مربوط می‌گردد.<sup>۴۰</sup>

از سوی دیگر، سوسیالیست‌های اولیه، بخاطر ناتوانی در ارائه تصویری متقاعدکننده از ایده اصلی و پیشگامانه خود، کار را برای منتقدان خود آسان کردند. تشریحاتی که در نیمه اول قرن نوزدهم ارائه کردند، آنقدر ناقص بود که نمی‌توانست مانع از بروز سریع مخالفت‌هایی شود که نمی‌شد نادیده گرفت. همانطور که قبلاً دیدیم، نه تنها سوسیالیست‌های اولیه، جامعه همبستگی را کاملاً به اقتصاد محدود می‌کردند، همچنین این پرسش را نادیده می‌گرفتند که جامعه‌ای به مراتب پیچیده‌تری را آیا می‌توان کاملاً از درون حوزه اقتصادی سازماندهی و بازتولید کرد؟ به دلایلی که درک آنها دشوار است، سوسیالیست‌های اولیه به سادگی کل حوزه مشاورات سیاسی را نادیده گرفتند، و بدین ترتیب، هرگز به اندازه کافی رابطه بین حوزه اقتصادی و آزادی‌های سیاسی حاصل از مبارزات شدید سیاسی را، روشن نکردند. علاوه بر این، بنیانگذاران پروژه سوسیالیستی، در درجه اول سن سیمون و مارکس، این پروژه را با آمیختن آن با نظریه متافیزیکی تاریخ چنان مبهم و غیرقابل فهم کردند که درک سهم و مشارکت‌های فکری آنها را به عنوان آزمایش‌هایی در ایجاد تغییر در جوامع سرمایه‌داری کم و بیش غیرممکن ساخت.

از آنجا که آنها متقاعد شده بودند که انقلاب در آینده ای نزدیک اجتناب ناپذیر است، منفعتی، چه شناختی یا سیاسی، در تلاش برای ایجاد تغییرات تدریجی (اجتماعی و سیاسی) در زمان خود نمی دیدند. در میان این کاستی‌ها در برنامه سوسیالیستی اولیه، می‌توانیم آن‌هایی را که کاملاً از زمینه‌های اجتماعی ی صنعتی اولیه پدید آمده بودند و به بخاطر مربوط بودن به اصل ساختار، ژرفتر می‌باشند را از بقیه متمایز سازیم. در فصل بعد، من سه نقص مادرزادی پروژه سوسیالیستی را مورد بحث قرار خواهم داد تا بعداً بتوانم قضاوت کنم که کدام یک از آنها را می‌توان در تطبیق با زمان ما از کنار گذاشت، و کدام یک نیاز به تجدید نظرهای مفهومی دقیق‌تری دارد. هدف من این است که نگاهی کلی به اصلاحاتی داشته باشم که می‌تواند یک بار دیگر بخشی از سرزندگی سابق سوسیالیسم را احیا کند.

## فصل دوم ( ساختار فکری قدیمی )

ساختار فکری قدیمی

روح و فرهنگ صنعتگرایی

همانطور که سعی کردم در فصل اول نشان دهم، ادراکات و دریافتهای سوسیالیست های اولیه بسیار فراتر از مفاهیم سنتی عدالت توزیعی بود. در عوض آنها به دنبال اصلاح یا غلبه بر اقتصاد بازار سرمایه داری از طریق انقلاب و ایجاد روابط اجتماعی ئی بودند که اهداف انقلاب فرانسه را محقق می کرد. این باید با ایجاد رابطه ای بین آزادی، برابری و برادری که در آن، این اصول، بطور متقابل یکدیگر را توانمند، می ساختند، انجام می گرفت. شعار آشتی دادن این سه اصل، که نظم اقتصادی حاکم، با یکدیگر در تضاد قرار داده است "آزادی اجتماعی" است. بر اساس این اصل، انسانها نمی توانند به تنهایی آزادی فردی خود را در اموری که برایشان مهم است تحقق بخشند. ارضای نیازهای مشترک، به روابط ذهنی مشترک بستگی دارد که تنها تحت شرایط اصولی و هنجاری مشخصی "آزاد" هستند، که مهمترین آنها همدردی متقابل است که فقط در جوامع ئی که دارای همبستگی مردمی است،

یافت می شود. در غیر این صورت، افراد جامعه بطور انفرادی نمی توانند جهت ارضای آزادانه نیازهای خود، بر اقدامات تکمیلی دیگران تکیه کنند. اعضای جامعه نه تنها باید با یکدیگر، بلکه برای همدیگر عمل کنند، زیرا این تنها راهی است که می توانند نیازهای مشترک خود را آزادانه برآورده کنند. بنابراین، سوسیالیسم به جای صرفاً یک سیستم توزیع عادلانه تر، همیشه مبتنی بر مفهوم شکل زندگی جمعی بوده است. قبل از اینکه به چارچوب نظری پیرامون مقاصد هنجاری سوسیالیست های اولیه پردازم، می خواهم این قصد را با جزئیات بیشتری مورد بحث قرار دهم تا از آن در برابر تعدادی از ایرادات احتمالی دفاع کنم.

در پایان فصل اول، ارتباط آزادی فردی به موضوعات دیگر و تبدیل آزادی فردی به آزادی اجتماعی را به عنوان یک عنصر نظری فردگرایی کل نگر توصیف کردم.

با برداشت از آثار فیلپ پتی، این اصطلاح، بیانگر یک موقعیت اجتماعی-هستی شناسی است که ادعا می کند لازمه تحقق ظرفیت های انسانی معین، وجود اجتماعات اجتماعی است و در نتیجه، مستلزم موجودات کل نگر می باشد، بدون اینکه نتیجه گیری کند که افراد منفرد، ناقص یا حتی موجودیت ندارند.<sup>۲</sup>

این مفهوم آزادی اجتماعی از این جهت با جمع گرایی متفاوت است که اساس آن مربوط به شرایط تحقق آزادی فردی است. این "آزادی" همچنین با فردگرایی سنتی تفاوت دارد زیرا این مفهوم، آزادی را منوط به مشارکت در نوع خاصی از اجتماع اجتماعی می داند. اصطلاح آزادی، مشخصه موقعیت متوسطی است که توسط سوسیالیست

های اولیه ایجاد شد، که نقش تعیین کننده ای در هر دو سطح در یک زمان، چه در سطح فرد و چه در سطح جامعه اجتماعی، ایفا می کند.

افراد منفرد، تنها به عنوان اعضای یک جامعه اجتماعی آزاد می توانند ظرفیت آزادی خود را درک کنند. یعنی جامعه ای که در آن تحقق متقابل اهداف مشترک، بدون اجبار است و بنابراین، در فضایی از همدردی متقابل صورت می گیرد.

برخلاف آنچه که ممکن است فرض شود، این مفهوم از آزادی به جوامع کوچکی که در آن، همه اعضا، بطور فردی یکدیگر را شخصاً می شناسند، بستگی ندارد. اگرچه ممکن است به نظر برسد که چنین همدردی متقابلی مستلزم درجه ای از صمیمیت است که فقط توسط آشنایان شخصی ارائه می شود، که خود این واقعیت، که ما از ملت ها یا جنبش های سیاسی به عنوان جوامع صحبت می کنیم نشان می دهد که این سوء ظن اولیه ناموجه است.

اعتماد صمیمانه ای چندان لازم نیست تا شخصی، خود را عضوی از جامعه همبستگی بداند که در آن، هر فرد، نگران نیازهای دیگران است. همانطور که بندیکت اندرسون نشان داده است، کافی است که اعضا، یکدیگر را به عنوان اهداف مشترک معینی در نظر بگیرند، صرف نظر از اینکه این جمع چقدر بزرگ است و اینکه آیا اعضای آن جمع در واقع شخصاً با یکدیگر آشنا هستند یا خیر.<sup>۳</sup>

بدیهی است که مردم نه تنها در گروه‌های کوچک خانواده مانند، بلکه در جوامع بزرگ و ناشناس نیز می‌توانند نگران رفاه سایر اعضای جامعه باشند. فقط باید یادآوری کنیم که اقدامات بازتوزیعی به نفع کسانی که وضعیت بدتری دارند، همیشه نیازمند احساس همبستگی یا برادری است. برای مثال، جان رالز در موارد مشخصی در "نظریه عدالت" خود بیان می‌کند که استفاده از "اصل تفاوت" او، مستلزم وجود روابط "برادری" میان شهروندان است.<sup>۴</sup> بنابراین، ایده آزادی اجتماعی که جنبش سوسیالیستی وارد صحنه سیاسی نمود، به فرضیه مشکل ساز جوامع کوچک بستگی ندارد. می‌توان آن را به راحتی برای کل جوامع به کار برد، هر چند که ما باید رابطه آن را با سایر اشکال ممکن آزادی و به طور کلی با بازتولید اجتماعی روشن کنیم. این همان نقطه ای است که در آن، ایرادات و کاستی های مفهومی سوسیالیسم به وجود می‌آید، موضوعی که در فصل حاضر به آن خواهیم پرداخت. من عمدتاً به سنت مارکسیسم غربی اشاره خواهم کرد، که در آن، نقایص مادرزادی پروژه سوسیالیستی، قبلاً در دهه ۱۹۲۰ برای منتقدان دلسوز آشکار شده بود.

اما برای دستیابی به میراث مشکل ساز سوسیالیسم، باید یک قدم به عقب برگردیم و به طور خلاصه چارچوب اجتماعی و تاریخی‌ئی را که سوسیالیست‌ها در آن، مفهوم جدید و انقلابی آزادی اجتماعی را توسعه دادند، روشن کنیم. همه قهرمانان جنبش سوسیالیستی، از رابرت اُون و پرودُن گرفته تا کارل مارکس، موافق بودند که کلید ایجاد روابط اجتماعی همبستگی در اصلاح یا غلبه انقلابی بر اقتصاد بازار سرمایه داری نهفته است.



این نهادهای اقتصادی، تنها شاکله های مسئول درک تنگ نظرانه و خود-محور محدود و غالب از آزادی بودند. بنابراین، ایجاد یک شکل زندگی تعاونی که وعده های انقلابی را برآورده می کند، از این نقطه می تواند آغاز شود. علاوه بر این، سوسیالیست ها توافق کردند که انگیزه ها و تمایل برای غلبه بر سرمایه داری را می توان در روابط اجتماعی غالب یافت. آنها تصور می کردند که کارگران، تولیدکنندگان و مدیران می خواهند بازار سرمایه داری را با نوعی نظام اقتصادی تعاونی جایگزین کنند.

فرض دوم، دکتربین سوسیالیستی را صرفاً به بیان یا بازتابی از یک نیروی مخالف موجود در جامعه تبدیل می کند، به این معنی که رابطه بین تئوری و عمل، شامل آموزش، اطلاع رسانی یا روشنگری یک گروه اجتماعی کاملاً مشخص است.

در نهایت، همه طرفداران جنبش سوسیالیستی، بر این نظر می باشند که تغییراتی که آنها به دنبال ایجاد آن هستند تا حدی از نظر تاریخی ضروری است: بازار سرمایه داری یا با بحرانی که خود ایجاد می کند ویران می شود و نهایتاً نیروهای خواهان اقتصادی جمعی را آزاد و به حرکت در می آورد، یا مقاومت نیرومند تری را بخاطر فقیرتر شدن جامعه، ایجاد می نماید. با هر روند و توضیح، خود ویرانگری

قریب الوقوع سرمایه داری، امکان پذیر می گردد. پیشگامان فکری سوسیالیسم، از ضرورت رخداد تاریخی دیدگاه خود در آینده نزدیک خودداری کردند.

اگر این سه پیش فرض را با هم ترکیب کنیم، ایده‌ای تقریبی از درک جامعه و تاریخ زیربنای برداشت سوسیالیست‌های اولیه از آزادی اجتماعی به دست می‌آوریم. آنها با تمرکز تقریباً انحصاری بر حوزه اقتصادی، فرض کردند که سرمایه داری به تنهایی مسئول این واقعیت است که آزادی تازه به دست آمده، صرفاً به عنوان آزادی تعقیب منافع شخصی خود درک می‌شود. با این حال، در این حوزه اقتصادی، سوسیالیست‌ها جنبش پرولتاریایی را کشف کردند که به دنبال جمعی کردن اقتصاد و ایجاد راهکارهایی برای مقاومت در برابر روند تضعیف پیوند‌های اجتماعی می‌باشد که سرمایه داری ایجاد کرده بود.

بنابراین دگرگونی سوسیالیستی می‌تواند خود را به عنوان نوعی ارگان واکنشی به جنبش کارگری بچسباند تا از طریق روشنگری و آموزش راهبردی، روندی تاریخی می‌تواند تصور می‌شود به اجبار، به دگرگونی تعاونی روابط تولید منجر شود، تقویت کند تا در نهایت منجر به جامعه‌ای مبتنی بر اصل سود متقابل گردد. مطمئناً هر طرفدار سوسیالیسم با همه این مفروضات بنیادی نظری اجتماعی، موافقت نمی‌کرد.

هرچند توافق زیادی در مورد اصل قبول شده آزادی اجتماعی وجود داشت اما گفتمان‌های زیادی در مورد اینکه آیا روند اقتصادی تعاونی جمعی که قبلاً در جریان بود باید به عنوان یک روند اصلاحی تدریجی یا به عنوان اولین گام به سوی یک انقلاب تلقی شود و چه نوع روابط اجتماعی بین همه تولیدگران باید برقرار گردد. در رابطه با این

نکته آخر، ادراکات سوسیالیستی بسته به اینکه ریشه بحران های اقتصاد سرمایه داری، به چه مقولاتی حساس می

باشد و اینکه سازماندهی تولید جمعی چگونه باید برپا گردد، بسیار متفاوت بود.<sup>۶</sup>

اما سه فرض ذکر شده در بالا همچنان سنگ بنای افق نظری-اجتماعی را تشکیل می دهند که در آن سوسیالیست

های اولیه ایده مشترک خود را از آزادی اجتماعی بسط دادند: حوزه اقتصادی به عنوان محل مبارزه بر سر شکل

مناسب آزادی، دلبستگی غیر ارادی به یک جنبش مخالف از پیش حاضر، و سوم: انتظار تاریخی-فلسفی پیروزی

حتمی جنبش. من اکنون به هر یک از این سه فرض با جزئیات بیشتری نگاه خواهم کرد تا پیامدهای یک مدل

اجتماعی جایگزین را بررسی کنم. در اینجا اولین هدف من این خواهد بود که بار اجتماعی-تئوریک، که

سوسیالیست های اولیه، به واسطه توسعه ایده اصلی آزادی اجتماعی در چارچوبی که با این سه فرض تعریف شده

است، و به جنبش کارگری تحمیل کردند، را مورد بررسی قرار دهم.<sup>۱</sup>

همانطور که دیدیم، تمایل سوسیالیست های اولیه از جمله کارل مارکس، بر این بود که حق آزادی را که توسط

انقلاب فرانسه ایجاد شده بود، منحصرأ بر اساس مجوز قانونی برای پیگیری منافع شخص در حوزه اقتصادی، بر

اساس مالکیت خصوصی تفسیر کنند.

این نظام سرمایه داری که به نظر آنها پناهگاه واقعی آزادی های فردی جدید شده بود، در تضاد با دیدگاه شیوه تولید جمعی قرار می گیرد که در آن افراد دیگر علیه یکدیگر عمل نمی کنند، بلکه برای یکدیگر کار می کنند، و بدین ترتیب متوجه مفهوم آزادی اجتماعی می شویم.

از آنجایی که این متفکران هم به آزادی های صرفاً شخص-محور و خودخواهانه و هم به آزادی های اجتماعی جدید منحصرأ از زاویه اقتصادی می پردازند، برنامه های آنها، مشکلی را ایجاد می کند که در وهله اول، ناچیز به نظر می آید. آنها از حوزه کاملاً حکومت مردمی دموکراتیک، که روسو و جانشینان انقلابی او برای حق جدید تعیین سرنوشت فردی در نظر گرفته بودند به کلی دور شده و آن را به عنوان عنصر ناچیز بازتولید اجتماعی کنار می گذارند.

از آنجایی که این سوسیالیست ها بطور یک جانبه، هم شکل های خوب و هم بد آزادی را صرفاً در حوزه اقتصادی بررسی می کنند، ناخواسته خود را از فرصت فکر کردن به سیستم های جدید حکمرانی جدید که در آن، اهداف مشترک در زمینه آزادی، می تواند بطور دموکراتیک، مورد مذاکره قرار گیرد، محروم می کنند. نتیجه اجتناب ناپذیر این یک جانبه نگری، نه تنها درک ناکافی از سیاست، بلکه ناتوانی در درک پتانسیل رهایی بخش همین حقوق برای آزادی خواهد بود. پیامدهای این فرض برای سرنوشت بعدی سوسیالیسم آنقدر مهم است که نیاز به توضیح دقیق تری دارد.

در آثار سن سیمون و پیروانش، سن سیمونیست‌ها، به نظر می‌رسد که نظریه سوسیالیستی تمرکز را کاملاً از حوزه سیاسی به حوزه تولید صنعتی تغییر می‌دهند. بر این اساس، پیشرفت‌های فنی در صنعت و تجارت به عنوان ضرورت‌های آخرین بقایای سیستم فئودالی و ناکارآمدی‌های اقتصادی آن و جایگزینی آن‌ها با نظم اجتماعی جدیدی تلقی می‌شوند که در آن، کارگران و مدیران صنعتی می‌توانند طبق برنامه‌ای مشخص، در جهت ارضای احتیاجات فقیرترین اقشار، با یکدیگر همکاری کنند.

مقدمات چنین شیوه تولید تعاونی و دگرگون شده‌ای، باید توسط یک بانک مرکزی عملی می‌گردید که در آن، یک نهاد نمایندگی منتخب از صنایع، هرگونه تلاش برای هدایت سیاسی از این امر را خنثی سازد، چرا که سعادت ملت با تخصیص اعتبار، حاصل می‌شود. درست مانند سن سیمون و پیروانش که نظریه تکنوکراتیک خود را با هاله‌ای از یک مذهب مدنی جدید عرضه کردند، نسل‌های بعدی سوسیالیست‌ها به سختی به عملکرد سیاسی حقوق مدنی تازه به دست آمده علاقه‌ای نشان دادند.

مانند سن سیمونیست‌ها که نماینده یک فرقه مذهبی مجازی بودند، سوسیالیست‌های بعدی نیز احساس می‌کردند که سازماندهی مجدد جامعه بر اساس اصل همبستگی، باید کاملاً در حوزه اقتصادی صورت گیرد، جایی که منافع خود-محور خصوصی، با تکمیل همکاری‌های متقابل جمعی در برآورده ساختن احتیاجات دیگران، جایگزین می‌شود تا به این طریق، از دخالت‌های سیاسی جلوگیری گردد.

در این زمان، پروژن، که پیش از مارکس روشن ترین توضیح را برای بیان این مفهوم جدید آزادی یافته بود، خواست جایگزین کردن فوری تمام فعالیت های دولتی، با نهاد های تعاونی که نتیجه همکاری متقابل بین اجتماعات کوچک تولید کننده بود، را مطرح نمود. در نتیجه او دیگر نیازی به حقوق سیاسی اعلام شده توسط انقلاب نمی دید. از نظر او، آن حقوق سیاسی، صرفاً در خدمت منافع مالکان خصوصی در بازار سرمایه داری بودند و با استقرار شیوه تولید تعاونی، نقش خود را از دست خواهند داد.<sup>۸</sup>

هر چند که فوریه، لویی بلان و آگوست بلانکی نیز به آزادی های سیاسی تازه به دست آمده با دیده تحقیر می نگریستند، اما این مارکس است که گفتمان را به سطح کاملاً جدیدی ارتقا می دهد.

مارکس در نوشتار خود "درباره مسئله یهود" که در سال ۱۸۴۴ منتشر شد و نشان دهنده نقطه عطفی در جنبش سوسیالیستی است، اهمیت مبارزه یهودیان برای برابری سیاسی برای اهداف سوسیالیستی آینده را بررسی می کند. پاسخ مارکس دارای دو سطح متفاوت است که در سطح اول به این مشکل بر حسب مناسبات اجتماعی معین در زمان خود می پردازد، و در مرحله دوم آنرا با توجه به جامعه رهایی یافته، بررسی می نماید.

مارکس با اشاره به زمان حال و استفاده از واژگان هگل در "فلسفه حق" مدعی است که "جامعه مدنی" یعنی اقتصاد بازار سرمایه داری و "دولت" در دو حوزه مجزا وجود دارند که هر یک تابع مجموعه متفاوتی از اصول می باشند. مارکس معتقد است که تا زمانی که وظایف این دو حوزه، متمایز باقی بمانند، تلاش های اقلیت یهودی برای

ادغام در جامعه به وضوح برای هدف رهایی، مهم است، زیرا دستیابی به حقوق برابر، آشکارا بیانگر گام بزرگی به

پیش است.<sup>۱۰</sup>

با این حال، او همچنین معتقد است که این تلاش‌ها برای یکپارچگی، با بازگرداندن فعالیت دولت به حوزه جامعه

انسانی واقعی، عملکرد مثبت خود را از دست خواهد داد. در این شرایط، تقسیم ناخوشایند افراد به "شهروند" و

"بورژوا"، یا به شهروندان کشوری و رعایای اقتصادی خصوصی لغو خواهد شد.

علاوه بر این، تشکیلاتی متشکل از همه اعضای همکار جامعه، قادر به انجام هر گونه وظایف سیاسی و اداری

جامعه خواهد بود و نیازی به مرجعی بالاتر که به آنها حق تعیین سرنوشت اعطا کند، نخواهند داشت.

این آخرین مرحله در استدلال مارکس به ویژه برای اهداف ما مهم است: حقوق لیبرال برای آزادی، که به گفته

مارکس "اعلام می‌کند که هر یک از اعضای جامعه مردمی، دارای موقعیت برابر و یکسان در حاکمیت است"<sup>۱۱</sup>

تمام ارزش‌های خود را در جامعه سوسیالیستی از دست می‌دهد، زیرا دیگر حوزه جداگانه‌ای برای شکل

گیری تشکیلاتی بر اساس اراده مشترک جدا از اقتصاد وجود نخواهد داشت، که به این معنی است که افراد، دیگر

نیازی به حق تعیین سرنوشت نخواهند داشت.<sup>۱۲</sup>

به دلیل تنزل حقوق لیبرال و آزادی خواهی برای آزادی که خود مارکس مدت‌ها آن را شایسته مبارزه می‌دانست، و همچنین به دلیل تقسیم بنیادی و سازمانی بین حوزه سیاسی و اقتصادی، جنبش سوسیالیستی بار سنگینی را به ارث برد که دیگر نمی‌تواند به این راحتی از زیر بار آن در رود.

از آنجایی که امید به آشتی آزادی و همبستگی، کاملاً بر چشم‌انداز سازماندهی مجدد جامعه اشتراکی در حوزه اقتصادی استوار بود، سوسیالیست‌ها احساس کردند که می‌توانند همه حقوق فردی را در یک جامعه تعاونی منحل کنند و هیچ جایگاه مشروعی برای خودمختاری اراده فرد و یا گروهی باقی نگذارند. صرف نظر از اینکه کدام سند بنیانگذار سوسیالیستی را بررسی می‌کنیم، همیشه به همین گرایش می‌رسیم که هر گونه نقشی برای حقوق لیبرال در زمینه آزادی و در نتیجه شکل‌گیری اراده آزاد در میان شهروندان آزاد و برابر را انکار می‌کند.

در این سازماندهی اجتماعی جدید، سوژه‌ها صرفاً از طریق مشارکت در فرآیند تولید تعاونی در جامعه ادغام می‌شوند. اگرچه آنها می‌توانند آزادی اجتماعی خود را در این حوزه تحقق بخشند، اما دیگر نمی‌توانند نگران تعیین سرنوشت فردی خود باشند. پیامد این بینش اجتماعی، ناتوانی در یافتن هرگونه دسترسی به ارزش‌های حوزه سیاسی بود. به تبع، چندین دهه طول می‌کشید تا جنبش سوسیالیستی، بعد از اضافه کردن صفت "دموکراتیک" به سوسیالیسمی که برای آن مبارزه می‌کرد، قادر به پُر کردن شکاف موجود باشد. اصطلاح "سوسیالیسم



دموکراتیک" که سوسیال دمکرات های آلمان پس از جنگ جهانی دوم آنرا رسماً اعلام کردند<sup>۱۳</sup>، تنها راه حل

موقتی برای مشکلی بود که از بنیانگذاران حزب به ارث برده بودند.

آن‌ها هنوز نمی‌توانستند مفهومی مناسب از آزادی اجتماعی ارائه دهند که قادر به برانگیختن نقد

خود-محوری خصوصی سرمایه‌داری باشد، بدون اینکه ارزش حقوق فردی برای آزادی را کاملاً انکار نکند. این

مفهوم دوگانه از سوسیالیسم دموکراتیک معمولاً ادعا می‌کرد که لیبرال دموکراسی سنتی، به عنوان حوزه ای درک

شود که در آن، اکثریت پارلمانی باید به دست آید تا با اعمال محدودیت هایی بر بازار سرمایه داری، بتوان

معضلات اجتماعی را حل کرد. این امر به تقاضای بسیار رادیکال تری مبنی بر اینکه حوزه اقتصاد، به جای رقابت،

باید حوزه همکاری باشد، پایان داد.<sup>۱۴</sup>

یک رویکرد کاملاً متفاوت در این نقطه مهم، این بود که دیدگاه های پدران بنیانگذار سوسیالیسم کنار گذاشته

شود و به توسعه بیشتر ایده سوسیالیسم با استفاده از نظریه آزادی هگل، پرداخته شود. این امر به سوسیالیست ها این

امکان را می‌داد که حقوق لیبرال برای آزادی را نه به عنوان یک محدودیت، بلکه به عنوان شرط ضروری آزادی

های اجتماعی اقتصادی تفسیر کنند.<sup>۱۵</sup>

شاید حتی فرصتی وجود داشت که نه تنها حوزه اقتصادی، بلکه فرآیند شکل گیری اراده دموکراتیک را نیز تابع

اصل آزادی اجتماعی قرار داد.<sup>۱۶</sup>

اما قبل از اینکه به این آلترناتیو که سنت سوسیالیستی دست نخورده باقی مانده است پردازم (فصل چهارم)، لازم

است به پیش فرض دوم نظریه اجتماعی سوسیالیست های اولیه پردازم.<sup>۲</sup>

اولین نشانه های دومین نظریه اجتماعی سوسیالیسم اولیه، توسط سن سیمون و طرفدارانش ارائه گشت که بررسی

آن، نشان دهنده این است که آرمان های خود این متفکران در واقع، بیانگر منافع واقعی یک جنبش اپوزیسیونی

است که از پیش، در جامعه معاصر وجود داشته است.

سن سیمونست ها متقاعد شده بودند که کل طبقه کارگران صنعتی، اعم از کارگران غیر ماهر گرفته تا مدیران،

فقط منتظر لحظه ای هستند که فعالیت ها و توانایی های مشترک آنها سرانجام از یوغ نظم مالکیت فئودالی -

بورژوازی رها شود تا بهره وری خود را در شکل آزاد افزایش دهند.

در برابر پس زمینه ی این پیش فرض رهایی بخش، آموزه های سن سیمون، آگاهی لازم و اطمینان تقریباً مذهبی

مورد نیاز برای ایجاد جامعه مورد نظر همه تولیدکنندگان را فراهم می کند.<sup>۱۷</sup> همین پیش فرض در آثار رابرت اُون،

لویی بلان و پیر جوزف پرودُن نیز دیده می شود. تنها تفاوت این است که آنها جامعه انقلابی را به کارگران صنعتی

محدود می کنند.

درست مانند سن سیمون و طرفدارانش و پیش از اینکه ایده سوسیالیستی به سوی توسعه اجتماعی و همکاری آزادانه همه تولیدکنندگان سوق داده شود، این سوسیالیست ها معتقد بودند که همه کارگران صنعتی دارای منافع مشترکی می باشند .<sup>۱۸</sup>

مسئله تئوری سوسیالیستی به خودی خود مشکلی در ایجاد پیوند با جنبش های مقاومت که معرف آرمان های خود نظریه پردازان است، ندارد. در واقع، بخشی از ساختار واکنشی هر نظریه ای که به وضوح به آینده نظر دارد، این است که در واقعیات اجتماعی به دنبال تحقق بخشیدن به ادعاهای خود است، تا جامعه مورد انتظار نظریه پرداز را بر پا کند.

با این حال، نویسندگان سوسیالیست اولیه خود را ملزم به کاوش در واقعیت های اجتماعی ی چنین جنبش های مقاومتی نمی دانستند، چرا که آنها را به طور یقین، حقیقت آشکار و شناخته شده می دانستند.

این نظریه پردازان ادعا می کردند که حتی پیش از اینکه نظریه آنها در عمل بکار گرفته شود، علایق و خواسته هایی که آنها به دنبال توجیه و به ثمر نشان دادن آن بودند، به طور عینی در واقعیت های اجتماعی وجود داشت. در هر حال، تنها راه، برای مطرح نمودن این نگرش های پیش-علمی به شیوه ای عینی، نسبت دادن آنها به آن مقولات است. اما در این صورت ما دیگر نه با علایق تجربی و نه با امیال واقعی سروکار داریم، بلکه با اهدافی سروکار داریم که گروه های اجتماعی که آنها را قبول کرده، دنبال کنند، البته اگر قادر به عمل بر اساس بینش های مناسب باشند.

با این شیوه‌ی نسبت دادن منافع به کارگران، نظریه سوسیالیستی، همانطور که ماکس وبر بعدها نشان داد، دریچه هرج و مرج تئوریک نظریه‌ی سوسیالیستی را باز نمود: دانشی که کارگران را، با معیارهایی که توسط تئوری از پیش تعیین شده (در شکل یک واقعیت اجتماعی)، قادر می‌سازد به منافع که به آنها نسبت داده می‌شود برسند.

پیش از این در آثار سن سیمونست ها و دیگر نمایندگان سوسیالیسم اولیه، نظریه سوسیالیستی، با طرح یک جنبش جمعی به شکل یک واقعیت اجتماعی، در معرض خطر تبدیل شدن به یک نظریه خود-ارجاعی شده بود تا به آن شکل، رشد و پیشرفت خود را توجیه کند در حالیکه همه آن دیدگاه، بر اساس وابسته کردن آن به منافع کارگران بود.

این تمایل به نتیجه‌گیری‌های خود ارجاعی، حتی به شکل شدیدتری در آثار کارل مارکس نمایان می‌شود. تقریباً در تمام نوشته‌های او، می‌توانیم روش‌های مختلفی که او، توسط آنها، منافع عینی را به شکلی در نظر می‌گیرد تا تحلیل‌های خود را توجیه کند، را دید.

تنها در نوشته‌های تاریخی و سیاسی او است که به نظر می‌رسد خواسته‌های عینی گروه‌های اجتماعی را به اندازه کافی در نظر می‌گیرد و از خطر نسبت دادن منافع واحد به همه اعضای طبقه کارگر اجتناب می‌کند.<sup>۱۹</sup> مارکس در نوشته‌های انسان‌شناسی اولیه‌اش به شیوه‌ای کاملاً متفاوت و صرفاً توصیفی، ادراک خود را از اینکه پرولتاریا در

کلّیت خود به عنوان مقوله واحد آگاهی عمل می کند را ظاهراً به تمایل همه انسان‌ها برای خود آگاهی و سازماندهی خود، تعمیم می دهد.

به گفته مارکس، کارگران دست مزدی، تنها مجموعه ای در سرمایه داری است که منافع ژرف همه انسان‌ها را نمایندگی می کند تا توجیهی برای تأیید خود در تحولات تولیدی باشد، تا بدینگونه، بیگانگی فعلی خود را از خواسته های طبیعی خود تشخیص می دهد.<sup>۲۰</sup>

هنگامی که مارکس در سال ۱۸۵۰ به تحلیل اقتصادی خود از سرمایه داری روی می آورد، توجیه خود را بر این فرض منافع جمعی پرولتری، تغییر می دهد، در حالی که هنوز ادعا می کند که انقلابی است.

اکنون اعضای طبقه کارگر دیگر خواهان لغو مالکیت خصوصی سرمایه داری نیستند، (هر چند بر تمام اهداف نهایی طبیعت انسان، آگاهی دارند)، چرا که استثمار سیستماتیک، آنها را مجبور به تضمین بقای اقتصادی خود میکند.<sup>۲۱</sup> مارکس در هر دو نوشته اولیه و بعدی خود فرض می کند که اهداف نظریه او توسط یک مقوله جمعی، در واقعیت اجتماعی به اشتراک گذاشته شده است، موضوعی که با وجود تمام تفاوت های بین احساسات مشخص اعضای فردی، دارای منافع مشترک در انقلاب است. نتیجه این پیش فرض بسیار مبهم، این بود که از آن پس، نظریه سوسیالیستی تقریباً تجربه نشده و ذهنی، به یک جنبش اجتماعی موجود بدل می گردید، حتی اگر لزوماً مشخص نبود که آیا واقعا در واقعیت اجتماعی وجود دارد یا نه.

از این رو، در نظریه مارکس، تمام مفاهیم سوسیالیستی مطرح شده در نیمه اول قرن نوزدهم به عنوان محصول فکری طبقه کارگر انقلابی اعلام شد که قانون اساسی و منافع واقعی آن، نیازی به بررسی بیشتری نداشت. این روش توضیح منطقی، طبقه کارگر انقلابی را به یک جزء ضروری جوامع سرمایه داری تبدیل کرد و جای هر گونه نگرانی تجربی را از بین برد. تا زمانی که واقعیت های اجتماعی، شواهد کافی برای حمایت قاطع از مفهوم چنین مفهوم تحلیلی جمعی ارائه می داد، دلیلی برای تردید در درستی آن نبود که نظریه سوسیالیستی در واقع بیان یا بازتاب آگاهی طبقه کارگر باشد. حتی برای اولین نمایندگان سوسیال دموکراسی آلمان، این باور که منافع خود آنها صرفاً منعکس کننده منافع همه کارگران دستمزدی است، به نظر می رسید بیش از حد تزلزل ناپذیر است که دلیلی برای تردید در آن وجود داشته باشد. اعتبار اولیه شک و تردیدها (ناشی از تجارب اجتماعی) در داستان طبقه کارگر، به عنوان طبقه انقلابی با رسالت سوسیالیستی را باید به مکتب فرانکفورت، زیر نظر ماکس هورک هایمر داد. به هر حال، پژوهش های چند گانه مرتبگی در مورد "دیکتاتوری" طبقه کارگر، فرایندی را ایجاد نمود که منجر به این بینش گردید که هیچ ارتباط خودکاری بین یک وضعیت عینی خاص طبقاتی و خواسته ها یا منافع خاصی وجود ندارد. پس از جنگ جهانی دوم، زمانی که در کشورهای سرمایه داری غرب وضعیت طبقه کارگر به سرعت شروع به تغییر کرد و کارگران سفید پوست شروع به تسلط بر بازار کار کردند و اصطلاح "جامعه فراصنعتی" به وجود آمد<sup>۳۳</sup>، دیگر هیچ قطعیتی در مورد وابستگی طبقاتی سوسیالیسم وجود نداشت. هنگامی که پرولتاریای انقلابی ناپدید شد و طبقه

کارگر صنعتی در میان کارگران مزدی به اقلیت تبدیل شد، آرمانهای سوسیالیستی، به عنوان بیان فکری یک

موضوع انقلابی موجود، غیر ممکن گردید.<sup>۲۴</sup>

با این حال، ابعاد واقعی این مشکل، اغلب ناشناخته بود. در چشم طرفداران اولیه آن، سوسیالیسم همیشه بیش از یک نظریه سیاسی در میان نظریات دیگر بود، مانند نظریه لیبرالیسم؛ این دیدگاه، به عنوان یک نظریه آینده گرا در نظر گرفته می شد که با فعال کردن چشم اندازهای آزادی اجتماعی و علاقه جامعه به این آزادی های اجتماعی، به تحقق منافع موجود در جامعه کمک می کند. اما اگر بخاطر چنین منافع پیشا-تئوریک نبود، حتی ضعیفترین شواهد تجربی، دیگر نمیتوانست "پیش فرض" در نظر گرفته شوند، آنگاه، سوسیالیسم با خطر از دست دادن حق هستی خود همراه با پیوندهایش با یک جنبش اجتماعی مواجه بود.

بدون داشتن ارتباط با نیروهای اجتماعی فعال، سوسیالیسم به یک نظریه معمولی دیگری در زمینه واقعیات اجتماعی تبدیل خواهد شد که توان عینیت بخشیدن به آرمان خود را نخواهد داشت. بنابراین، فرسایش جنبش کارگری بیش از یک مشکل و ناتوانی، هدف بود. با از بین رفتن این امید که پرولتاریا ممکن است حداقل بخشی از گرایشات انقلابی برای تغییرات اجتماعی را که زمانی به آن نسبت داده شده از دست داده باشد، به سوسیالیسم ضربه ای حیاتی وارد نمود، زیرا دیگر نمی توانست ادعا کند که بیان نظری یک جنبش زنده است.<sup>۲۵</sup>

با توجه به این وضعیت تاریخی، سوسیالیسم با این جایگزین مواجه بود که یا تنزل خود را به یک نظریه صرفاً هنجاری و معمولی اجتماعی بپذیرد یا به دنبال روابط از دست رفته خود با جنبش کارگری باشد. در مورد اول، باید مسیر روشنی برای استخراج اصول انتزاعی عدالت از آرمان های خود را دنبال کند تا از این اصول در برابر نظریه های رقیب دفاع کند.<sup>۲۶</sup>

در مورد دوم، سوسیالیسم باید به دنبال پیدا کردن بخش هایی در جامعه بود که اهداف سوسیالیسم را به اندازه کافی به اشتراک می گذاشت تا آنها را از فراز و نشیب های احتمالی دیگر جنبش های اجتماعی مصون سازد. قبل از اینکه در فصل بعدی به این دو گزینه برگردم، هنوز باید به سومین موضوع نظری اجتماعی پردازم که در مراحل اولیه تبدیل به یک، بار مشکل ساز برای سوسیالیسم شد.<sup>۳</sup>

فرض یک طبقه و قشر انقلابی که مشتاق تحقق آرمانهای سوسیالیسم در سرمایه داری است، تقریباً همیشه با این فرض تاریخی - فلسفی همراه است که روابط تولیدی سرمایه داری در آینده نزدیک از میان خواهد رفت.

مشکل این فرض، بار سوم سوسیالیسم، این نبود که تحقیقات در مورد نیروهای خود-ویرانگر سرمایه داری را دامن زد، بلکه درک روند توسعه ی برداشتی روشن از رفتار های تجربی و پتانسیل های تاریخی (اجتماعی) را از میان برداشت. در این مورد نیز، سن سیمون اولین کسی بود که این مفهوم را فرموله کرد. طرفداران او سپس این ایده را از



تورگوت و کندورسه<sup>۲۷</sup> اقتباس کردند که تاریخ بشر بطور الزامی، همواره در مسیری رو به بالا و پیشرفت های

مداوم در زمینه های علم و فناوری و پیشرفت های اجتماعی حرکت می نماید.<sup>۲۸</sup>

بدین ترتیب، سن سیمونیست ها، دوران بعد از انقلاب فرانسه را دوران "رکود بحرانی" نامیدند که در آن امکانات

فراوان ارائه شده توسط شیوه تولید صنعتی، نمی توانست در خدمت کل جامعه قرار گیرد، چرا که نظم مالکیت

سنّتی، قدرت تنظیم ساختاری جامعه را به طبقه ای ایستا و بی مصرف، واگذار کرد. بنابراین، گام بعدی در روند

تاریخی باید انتقال ثروت باد آورده طبقات بی مصرف بورژوازی، اشراف و کلیسا به یک بانک مرکزی دولتی باشد

که پیش شرط های اقتصادی جامعه تعاونی بزرگ همه کارگران صنعتی را تضمین کند.<sup>۲۹</sup>

با این حال، نه همه نویسندگان معاصر که با ایده های سوسیالیستی خود را سرگرم کرده بودند، مدل پیشرفت

تاریخی سن سیمونیست ها را پذیرا شده بودند. هر چند که سوسیالیست های اولیه خود را بیشتر درگیر فعالیتهای

سیاسی یا مدلهای اقتصادی جایگزین (به عنوان مثال رابرت اُون) می کردند، اما کمتر درگیر گمانه زنیهای جسورانه

در مورد مسیر تاریخ می شدند. اما همزمان، اکثریت سوسیالیست های اولیه با سن سیمونیست ها در این زمینه که

فعالیت های فکری خود آنها گام های ضروری در روند بی وقفه پیشرفت انسان را نشان می دهد، همگرایی داشتند.

آنها سوسیالیسم را نتیجه آگاهی به روند رشد اجتناب ناپذیری که منجر به لغو رقابت در بازار و ایجاد یک جامعه تعاونی از همه کارگران می شود، می دانستند. ما می توانیم رد پای چنین فلسفه تاریخ را در آثار لویی بلان، یکی از نمایندگان میانه رو جنبش جدید نیز پیدا کنیم.

بلان با الهام از کندورسه و سنت سیمون، که در تمام زندگی اش، آنها را ستوده بود با این فرض که پیشرفت مداوم روشنگری علمی، دیر یا زود اصلاحاتی را که او در نوشته هایش در مورد جامعه اقتصادی همبستگی پیشنهاد می کرد، را ایجاد خواهد کرد. این بار دیگر نشان می دهد که سوسیالیست های اولیه فرانسه تا چه حد با خوش بینی تاریخی متفکران روشنگری، که دانش علمی برای آنها نشان دهنده موتور پیشرفت انسان بود، شناخته می گردیدند. تفکر پرودُن نشان شاهدهی از تاثیر فلسفه تاریخ هگل بر این متفکران می باشد.

پرودُن کمتر از همفکران سوسیالیستش، سوسیالیسم را پیشگام نظم اجتماعی آینده میدانست که تاریخ بشر به آن سو در حرکت است. اما بر خلاف دیگر نمایندگان جنبش سوسیالیستی فرانسه، پرودُن ادعا نکرد که این ضرورت تاریخی نتیجه پیشرفت علمی است، بلکه نتیجه یک فرایند تدریجی است که در آن طبقات متخاصم به طور مداوم با هم کنار خواهند آمد.<sup>۳۱</sup>

پرودُن، استاد هنرِ هم - نهاد کردن ناهمگون ترین سنتهای فکری، با اشاره به نقش تضاد های طبقاتی در پیشرفت اجتماعی، زمینه را برای فلسفه تاریخ مارکس فراهم کرد. اگر چه مارکس بعدها منکر تاثیر افکار انارشیست فرانسوی

بر کار خود گشت و در این باره، به نوشته های پرودن به شدت انتقاد نمود، اما رد پای افکار پرودن را در

ماتریالیسم تاریخی مارکس می توان پیدا کرد.

با این حال، کارل مارکس دو نسخه بسیار متفاوت از مفهوم پیشرفت الزامی را ارائه می دهد که مشخصه سوسیالیسم

اولیه است.<sup>۳۳</sup>

رویکرد اول، که به وضوح تحت تاثیر اثار هگل و پرودن است، موتور توسعه اجتماعی را در مبارزه بین طبقات

اجتماعی قرار می دهد که منجر به بهبود مستمر می شود، زیرا در هر مرحله منافع گروه بزرگتر، اما قبلا حذف شده،

غالب می گردد.

سوسیالیسم، برای مارکس آخرین مرحله از پیشرفت این مبارزات را نشان می دهد، که در آن، پرولتاریای سرکوب

شده، که نماینده اکثریت جمعیت است، با بدست گرفتن قدرت، به سازماندهی جامعه خواهد پرداخت.<sup>۳۴</sup>

رویکرد دوم، رویکرد یک فرایند خطی افزایش دانش علمی را نشان می دهد که تا حدی، نشان از تداوم اندیشه

های سن سیمونیست ها می باشد. در این مدل دوم، مارکس فرض می کند که موتور توسعه اجتماعی، شامل توانایی

فزاینده انسان برای کنترل طبیعت است، در نتیجه، ظرفیت بهره برداری نشده آن را فعال می سازد که به تدریج

سازماندهی مجدد جامعه را الزامی می سازد.

این امر منجر به دید کاملاً متفاوتی از پیشرفت ضروری می‌گردد که در آن روابط عقب مانده و ناکارآمد تولیدی باید به طور مداوم متحول و دگرگون گردد تا آنها را با وضعیت نیروهای تولید همسو سازد. قانع کننده ترین تفسیر از این نسخه از ماتریالیسم تاریخی توسط جرالد کوهن ارائه شده است،<sup>۳۶</sup> که به آن به شکلی از جبر گرایی تکنولوژیکی می‌نگردد.

علیرغم تمام تفاوت‌های بین این دو مدل توضیحی توسعه نیروهای مولد در برابر مبارزه طبقاتی، هر دو فرض میکنند که شیوه تولید سوسیالیستی نمایانگر مرحله بعدی و قریب الوقوع تاریخ است که تضاد های سرمایه داری را حل خواهد کرد. اقدامات همه کسانی که درگیر در این روند هستند نقش ثانویه ای ایفا می‌کند، زیرا که آنها صرفاً بیانگر ضرورت روندی تاریخی می‌باشند که بی توجه به این بازیگران، غالب خواهد شد.

البته، همیشه در سنت مارکسیستی، تلاشهایی برای تضعیف یا واجد شرایط بودن نقش این مفهوم در ماتریالیسم تاریخی به عنوان پاسخی به تعدادی از اعتراضات آشکار، صورت گرفته است. به عنوان مثال، نمایندگان نظریه انتقادی پیشنهاد کردند که برداشت ما از مارکس چنین است که پیشرفت تاریخی تنها تا زمانی اجتناب ناپذیر است که روابط اجتماعی تولید بر پایه روند طبیعی بازتولید شود و خارج از کنترل فکری و منطقی انسان قرار گیرد.<sup>۳۷</sup>

با این حال، این نسخه پیچیده و تاریخی محدود از اجتناب ناپذیری تاریخی آن چیزی نیست که در سوسیالیسم قرن نوزدهم حاکم بود.

بر گرفته از دیدگاه خوش بینانه سن سیمون و توانمند تر شده توسط دیدگاه تاریخی مارکس، سوسیالیست ها، معتقد بودند که چشم اندازهای آنها از یک جامعه تعاونی از تولیدکنندگان آزاد، صرفاً بیان روندی تاریخی است که به دلیل پویایی متری ذاتی خود، ناگزیر منجر به تلاش برای دستیابی به آن می گردد.

مشکل این برداشت جبر گرایانه از پیشرفت تاریخی تنها این نیست که نوعی سکون و بی عملی سیاسی را تشویق کرد بلکه خود به زودی تبدیل به موضوع بحث اصلی در جنبش شد. بسیاری از بحث های اوایل قرن بیستم بین سوسیال دموکرات ها و کمونیست ها در مورد چگونگی تفسیر ادعاهای مارکس در مورد اجتناب ناپذیری پیشرفت تاریخی و در مورد اینکه این مفهوم آیا باید با اخلاق عملگرای تحول آمیز جایگزین شود یا نه، شاهد سردرگمی ناشی از جبر گرایی فلسفی تاریخی پیشگامان سوسیالیست است.<sup>۳۹</sup>

حتی بدتر از آن، مفهوم پیشرفت تاریخی اجتناب ناپذیر، سوسیالیست ها را از درک توسعه تاریخی به عنوان مجموعه ای از چالش های دائمی در حال تغییر که ظرفیت پیشرفت های اجتماعی باید به صورت تجربی کشف شود، بر حذر می نمود. بر اساس فرض اجتناب ناپذیری تاریخی، همانطور که جان دویی بعدها اشاره کرد،<sup>۴۰</sup> سوسیالیست ها این فرصت را از خود دریغ کردند تا در بوته آزمایش و عملی اجتماعی نشان دهند که جنبشی در جهت احقاق آزادی های اجتماعی هستند.

در عوض، همه نمایندگان سوسیالیسم متقاعد شده بودند که آنها از قبل می دانند که سازمان اجتماعی جدید آزادی چگونه خواهد بود بدون اینکه مجبور به کشف فرصت های تغییر ارائه شده توسط شرایط به سرعت در حال تغییر باشند.

صرف نظر از اینکه سوسیالیست ها طرفدار اصلاحات یا انقلاب بودند، هر دو طرف، آزمایش را به عنوان یک روش تاریخی - عملی حذف کردند. حتی کسانی که فرض می کردند اصول سازمانی سوسیالیستی تنها می تواند به تدریج ایجاد شود، به آزمایش امکانات و پتانسیل های مختلف راضی نبودند، بلکه وانمود می کردند که اطمینان کامل دارند.

شکاف بین سوسیالیسم و درک تجربی از عمل تاریخی، نه تدریجی، بلکه قطعی و یکباره بود: به دلیل اعتقاد سوسیالیست ها به مسیر اجتناب ناپذیر تاریخ، آنها از ابتدا در مورد گام بعدی تغییر اجتماعی اطمینان خاطر داشتند و بدین سبب، هر گونه نیاز به آزمایش در فرصت های مشخص و با امکانات مختلف سازمان اجتماعی را نادیده گرفتند.

قوی ترین شواهد چنین ناتوانی برای تجربه گرایی تاریخی را می توان در حوزه ای یافت که در آن ایده های سوسیالیستی تقریباً و بطور انحصاری می توانست تحقق یابد. از نظر چگونگی شکل گیری اجتماعی روابط اقتصادی، با ورود مارکس به این مقولات، این همگرایی حاصل گردید که تنها یک اقتصاد برنامه ریزی شده در

بازار، می تواند جایگزین شود. سیستمی که جایی برای میانجیگری ساختاری یا ارزیابی مجدد اولویت ها باقی نمی گذارد. برای دهه های پیش رو، این نقص نظری بر خود تحمیل شده و ناشی از فرض یک دوره ثابت پیشرفت تاریخی، سوسیالیسم را از فرصت کشف و آزمایش استراتژی های مختلف برای تحقق آزادی اجتماعی در حوزه اقتصادی محروم ساخت.

درست مانند مخالفان خود در جریان اصلی نظریه اقتصادی، سوسیالیست ها هیچ شکی در مورد اینکه نهادهای مناسب تر تولید ثروت اجتماعی چه شکلی هستند، نداشتند. سوسیالیسم نیز مانند جریان اصلی اقتصادی که بازار را از همه اشکال نفوذ سیاسی، رها شده می خواست، حداقل در تصورات عمومی، به یک اقتصاد برنامه ریزی شده متمرکز به عنوان تنها جایگزین قابل دوام برای اقتصاد بازار سرمایه داری محدود می کرد.

اگرما نگاهی دقیق تر به سه فرض اساسی نظری که مطرح کرده ام و مشکل میراثی سوسیالیسم هستند، بیندازیم، خواهیم دید که آنها کاملاً به شرایط فکری و اجتماعی مدرنیزاسیون سرمایه داری اولیه مربوط هستند. حتی فرض اول، مفهوم سوسیالیستی جامعه و تاریخ، به وضوح نشان می دهد که چگونه سوسیالیسم مفهوم خود را از یک نظم مطلوب برای تمامیت جوامع آینده از یک اوضاع تاریخی منحصر به فرد نتیجه گیری می کند. تنها توضیح قابل قبول برای اعتقاد آنها مبنی بر اینکه دیگر مذاکره دموکراتیک در مورد اهداف اجتماعی ضروری نیست و وظیفه ادغام اجتماعی را می توان به طور کامل به اراده متحد تولید کنندگان تعاونی واگذار کرد، این است که آنها توسط

پویایی عظیم صنعتی شدن اولیه چنان اغوا شده که پذیرفته بودند که همه منابع رهبری و هدایت سیاسی، تنها در اختیار قدرت سازمانی صنعتگرایی قرار دارد. لذا، این تصور غلط که آزادی های فردی دیگر در آینده مورد نیاز نخواهد بود، بهایی بود که سوسیالیست های اولیه برای اعتقاد بی چون و چرای خود به قدرت یکپارچه سازی همه جانبه کار اجتماعی پرداختند. همین امر در مورد دومین فرض اساسی مشکل ساز سوسیالیسم نیز صادق است، که ما در نقاط مشترک بین سوسیالیست ها از سن سیمون تا مارکس دیدیم. اعتقاد آنها مبنی بر اینکه نظام سرمایه داری بطور الزامی دارای یک رقیب داخلی است که جنبش سوسیالیستی میتواند به آن تکیه کند، یک پرولتاریای انقلابی، تنها در پس زمینه صنعتی شدن زود هنگام و بی پروا، منطقی است. در این دوره، قبل از قانونگذاری اجتماعی و حق رای، ممکن است برای یک لحظه کوتاه به نظر برسد که استثمار اجباری، کاهش دستمزدها و تهدید دائمی بیکاری که کارگران صنعتی با آن روبرو هستند، بطور اجباری، طبقه کارگر را متحد سازد و منافع مشترک آنها، براندازی سرمایه داری را اجتناب ناپذیر می گرداند.

اما هر چیزی که پس از آن اتفاق افتاد که تقریباً در اصطلاح Verbiirgerlichung (به معنای واقعی کلمه: فرایند بورژوا شدن) خلاصه گردید، این پیش بینی و در نتیجه این فرض را رد کرد که طبقه کارگر منافع انقلابی مشترک دارد. همین وابستگی به شرایط انقلاب صنعتی را می توان در فرض سوم نظریه اجتماعی سوسیالیستی اولیه،



یعنی اجتناب ناپذیری تاریخی پیشرفت انسان نیز مشاهده کرد. با این حال، در اینجا این اجبار اجتماعی-اقتصادی در میان نیست، بلکه اجبار ذهنیت و فکری زمانه است که موضوعیت پیشرانی پیدا می کند.

تصویر تاریخی ارائه شده توسط سن سیمونیست ها، لوئی بلان و کارل مارکس عمدتاً بر اساس مقوله پیشرفت، نمونه ای فکری از دوران روشنگری اولیه است که در آن، امید به مزایای علم و فناوری اغلب منجر به ادعاهایی در مورد پیشرفت اجتناب ناپذیر بشریت می گردد.<sup>۴۱</sup> اندیشه سوسیالیستی اولیه، این نگرش خوش بینانه به تاریخ، که منجر به دکترین ماتریالیسم تاریخی شد، پنجاه سال بعد خود را در این اعتقاد که جامعه سوسیالیستی، جامعه ای اجتناب ناپذیر و قریب الوقوع است، مطرح نمود.

امروزه نسبتاً روشن است که پیوندهای سوسیالیسم با روح و شرایط اجتماعی انقلاب صنعتی احتمالاً علت سقوط سریع و خاموش آن بلافاصله پس از پایان جنگ جهانی اول است. با تغییر شرایط اجتماعی در اثر پیشرفت تکنولوژیکی، تحول ساختاری و اصلاحات سیاسی در دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، ایده های سوسیالیستی نسل اول با توجه به اینکه محتوای اجتماعی- نظری آنها در اوایل قرن نوزدهم باقی مانده بود، جذابیت کمتری پیدا کرد. بنابراین، هر تلاشی برای احیای این ایده های قدیمی باید مستلزم تلاش زیادی باشد تا به تدریج، درهم تنیدگی مفروضات اساسی اجتماعی- نظری سوسیالیسم که در روند جریانات اجتماعی، رد شده بودند، گره گشایی شوند و با تفسیری نو و مناسب، منطبق بر شرایط معاصر گردند.

اگر تنها بتوان دیدگاه اصلی آزادی اجتماعی را در تئوری جامعه و تاریخ به شکلی بیان کرد که با واقعیت معاصر زندگی همسو گردد، آنگاه می‌تواند بخشی از سرزندگی و شادایی قبلی خود را دوباره به دست آورد. با این حال، باید احتیاط بکار برد، چرا که به سادگی نمیتوان از این سه پیش فرض معیوب دست کشید. از آنجایی که آنها عناصر ضروری یک نظریه را تشکیل می‌دهند که به دنبال انگیزه عمل آینده است، ما باید یک جایگزین نظری برای این پیش فرض ها در سطح بالاتری در شکل انتزاعی و جدا از روح صنعتی شدن پیدا کنیم.

در دو فصل آینده، من برخی از پیشنهادات اولیه را برای چگونگی اصلاح این مفروضات ارائه خواهم داد. در گام اول، من نقد سوسیالیستی اقتصاد بازار سرمایه داری را می‌کشایم و درک سوسیالیستی از تاریخ را ارائه خواهم داد که ما را قادر می‌سازد تا اعتماد به نفس خود را برای تحقق خواسته های سوسیالیستی در جهت بهبود و رشد اجتماعی، بدست آوریم، در حالی که از هر گونه اعتقاد به اجتناب ناپذیری تاریخی خودداری می‌کنیم (فصل دوم). در فصل پایانی، مطرح خواهم کرد که چگونه درک سوسیالیسم از جامعه، و در نتیجه کل افق این پروژه، باید تغییر کند تا پس از سالها تردید، تمایز عملکردی جوامع مدرن (فصل چهارم)، در نظر گرفته شود.

## فصل سوم ( راه های تجدید)

راه های تجدید

سوسیالیسم به مثابه تجربه گرایی تاریخی

این فصل با خلاصه ای کوتاه از نتایج فصل های پیشین آغاز می شود تا چالش های پیش روی نوسازی سوسیالیسم امروز را ارزیابی کند. اگر بخواهیم ویژگیهای اساسی این جنبش را در یک جمله خلاصه کنیم، مجبور خواهیم شد به یک فرمولبندی متناقض متوسل شویم: چارچوبی نظری که در آن، سوسیالیسم، ایده پربار و گسترده ی حل و فصل میراث متناقض انقلاب فرانسه را با نهادهای آزادیهای اجتماعی توسعه میدهد، هر چند در کل، همه تجربیات اش، مدیون انقلاب صنعتی است.

برای بیان واضح تر این پارادوکس، می توانیم ایده ای را از مارکس قرض بگیریم و بگوییم که در سوسیالیسم، از آشکار شدن پتانسیل نیروی واقعی ایده آزادی اجتماعی، توسط یک چارچوب نظری ناشی از انقلاب صنعتی جلوگیری می شود. نظریه پردازان جنبش سوسیالیستی اصلی قادر به آزاد سازی پتانسیل اهداف عملی و سیاسی خود

برای ایجاد جامعه مدرن در یک جامعه تعاونی نبودند - اهدافی که بسیار فراتر از واقعیات روزگار آنها بود و آنهم به دلیل این واقعیت که خود را از شرایط و مفروضات ذهنی در ارتباط با خصوصیات و شرایط سرمایه داری منچستر (مرکز رشد سرمایه داری در انگلیس) جدا نمی ساختند.

تشخیص مشابهی از نقص اساسی سوسیالیسم در پایان جنگ جهانی دوم، توسط منتقدان دلسوز آن مطرح گردید. در اینجا در درجه اول به مجله فرانسوی *Socialisme ou barbarie* پس از جنگ اشاره می کنم که شاخص ترین ستون نویس آن کورنلیوس کاستوریادیس بود. همچنین می توانیم تلاش هابرماس را بلافاصله پس از سقوط دیوار برلین برای حفظ هسته سوسیالیسم به عنوان تلاشی برای احیای ایده اصلی جنبش در نظر بگیریم.<sup>۲</sup> بر خلاف "مارکسیسم به اصطلاح تحلیلی"، که تلاش کرد خود را از مشکلات فوق الذکر با ارائه سوسیالیسم به عنوان تنها دیدگاه جایگزین قبول شده در برابر نظریه های لیبرال عدالت جو، معرفی کند.<sup>۳</sup>

سنت گرایانی مانند کاستوریادیس و هابرماس، این اندیشه را پاسداری می کنند که سوسیالیسم باید با بازنگری در شرایط و امکانات خود تلاش کند تا با اهداف خود، شیوه زندگی نوینی را ارائه دهد.

سوسیالیسم می خواهد چیزی بیش از مفهومی بهبود یافته از عدالت اجتماعی یا توجیه قانع کننده یک ضرورت اخلاقی ارائه دهد. سوسیالیسم با باور خود به عنوان یک جنبش آینده نگر، اجباراً باید جامعه مدرن را، در معنای کامل رایج خود، با آزاد سازی ظرفیت ها و نیروهایی که در حال حاضر در جامعه فعلی وجود دارد، "اجتماعی"

سازد. امروزه، هر کس بخواهد بطور کامل با چالش های پیش روی احیای سوسیالیسم روبرو شود الزاما با چالش

های درمان ناپذیر ریشه ای و باقی مانده از دوران انقلاب صنعتی، روبرو خواهد گشت.

به همین خاطر، برای تمام مفروضات گمراه کننده آن در مورد تاریخ و نظریه اجتماعی، باید جایگزین جهانی تری

پیدا کرد، زیرا ما، نه تنها، صرفا نمی توانیم ایده ایجاد آزادی های اجتماعی را بپذیریم، بلکه، مفهوم جنبشی که در

حال حاضر در جامعه وجود دارد، و این فرض که یک گرایش تاریخی از اهداف ما حمایت می کند را نیز نمی

توانیم پذیرا باشیم. در عوض، ما باید یک مکمل برای هر سه این مفروضات اساسی پیدا کنیم، تا سوسیالیسم را به

یک نظریه با اهداف ایجاد تغییرات عملی، تبدیل سازیم. ما به ایده های مکمل نیاز داریم که با آگاهی پیشرفته تر

زمان ما مطابقت داشته باشد. بنابراین، اگر سوسیالیسم میخواهد آینده ای داشته باشد، باید به شکل پسا مارکسیستی

احیا شود.

این تقریبا اهداف فصل های بعدی خواهد بود. هدف این است که عناصر فردی نظریه های تاریخی و اجتماعی

سوسیالیسم کلاسیک را به شیوه ای انتزاعی تر فرموله کنیم، تا آنها را بیشتر با دوران کنونی مرتبط سازیم. این به

نوبه خود باعث می شود که با تمرکز بر گسترش آزادی های اجتماعی به جای فردی، این شکل از سوسیالیسم

جدید، توجیه پذیر تر و از لحاظ تاریخی امکان پذیر گردد. بنابراین، دیگر نمی توانم آنطور که در نوشتارم بر

اساس سه پایه اصلی نظریه اجتماعی سوسیالیستی که در فصل دوم مطرح کردم، ادامه دهم.

برای یافتن راه حل در سطح انتزاعی تر، باید بین مفروضات مختلف اساسی سوسیالیسم به عقب و جلو حرکت کنیم، زیرا اغلب فقط می توانیم اصلاحات را در یک مکان با اصلاح در مکان دیگر انجام دهیم. بنابراین در تلاش برای ایجاد تصویری از جامعه و تاریخ که به سوسیالیسم خدمت کند، هر مقوله ای به مقولات دیگر ارتباط پیدا می کند. هیچ یک از پیش فرض هایی که مفاهیم پس زمینه سنتی آن بر آن تکیه می کنند، نمی توانند بدون تغییر مفروضات دیگر، تغییر کنند.

با این وجود، وقتی صحبت از به روز رسانی سوسیالیسم از نظر تئوریک می شود، منطقی است که از همان نقطه ای که بازسازی پیش فرض های نظری اجتماعی آن را آغاز کردیم، شروع کنیم. لذا، پیدا کردن نقطه نهادی آزادی اجتماعی در جامعه مدرن، نشان دهنده نقطه سرنوشت سازی است که آن را در عمل به جنبش سوسیالیستی اصلی پیوند می زند.

همانطور که دیدیم، متفکران سوسیالیست اولیه همگی متقاعد شده بودند که آرمان اجتماعی برای درک فردی محض از مقوله آزادی، و در نتیجه شکاف در مشروعیت نظم لیبرال جدید، در محدودیتهای عملی سیستم اقتصادی نهفته است که افراد را مجبور میکند صرفاً منافع خود را دنبال کنند و شرکای خود را در واکنش های اجتماعی، صرفاً به عنوان رقیب ببینند. اگر چه سوسیالیست های اولیه هنوز درک مناسبی از روابط اقتصادی سرمایه داری اولیه نداشتند، اما تجزیه و تحلیل مارکس از سرمایه داری، تا حد زیادی، این موضوع را روشن ساخت.<sup>۴</sup> بطوریکه نیاز به

غلبه بر فردگرایی اقتصادی، مسیر آشتی مقوله آزادی و جامعه تعاونی را متصور گردید که جامعه "اجتماعی" را تحقق می بخشد .

برابر قرار دادن برادری با یک سیستم اقتصادی دگرگون شده، یا آزادی اجتماعی با یک اقتصاد تعاونی باعث گردید که سوسیالیسم، تقریباً بلافاصله توسط سوسیالیست ها و غیر سوسیالیست ها به طور یکسان به عنوان یک پروژه صرفاً اقتصادی در نظر گرفته شود. از آنجایی که جنبش سوسیالیستی تا حد زیادی متقاعد شده بود که نیروهای فزاینده غیر اجتماعی و فردیت، به طور کامل در نظم اقتصادی سرمایه داری جدید ریشه دارند، احساس کردند که تنها باید آزادی اجتماعی را جایگزین آزادی های فردی نمایند تا تمام نیازهای لازم برای روابط همبستگی بین اعضای جامعه برآورده شود.

این نتیجه گیری، که مشخصه سوسیالیسم سنتی به عنوان یک کل است، باید به دو روش مختلف تجدید نظر شود تا آرمان سوسیالیستی برای زمان حال مفید واقع گردد. اولین تجدید نظر، مربوط به افکار سوسیالیست های اولیه در مورد بازسازی سیستم اقتصادی است.<sup>۱</sup> تجدید نظر دوم مربوط به شیوه ای است که آنها، آزادی های یک جامعه برادرانه آینده را صرفاً از نظر آزادی اجتماعی در حوزه اقتصادی درک می کنند.<sup>۲</sup> من با اولین این تجدید نظرها در فصل حاضر برخورد خواهم کرد و مسئله ی شکل آزادی در آینده، یا "جامعه سوسیالیستی" را به فصل پایانی

موکول می سازم. در جریان استدلال ها، خواهیم دید که اصلاحات در هسته اقتصادی سوسیالیسم اصلی نیز مستلزم

ایجاد تغییرات در دو پیش فرض نظری دیگر آن، یعنی مفهوم تاریخ و مدل اساسی جامعه می باشد.

با کمی تاویل و تفسیر خوش بینانه، می توانیم بگوییم که اولین سوسیالیست ها، برداشت های خود از یک نظم

اقتصادی جایگزین را به عنوان اکتشافات تجربی از امکاناتی که توسط رسانه های جدید بازار در دوره گسترش

روابط همبستگی و همکاری، در دسترس همگان گذاشته بود، در نظر می گرفتند. تعاونی

های اُون، و همچنین برنامه های عمدتاً فرانسوی برای اطمینان از توزیع عادلانه سرمایه اولیه در درجه اول به نفع

طبقات پایین تر، عمدتاً طوری در نظر گرفته شده بود تا توده های کارگر، با استفاده از تعاونی های خود - گردان،

به شرکت کنندگان توانمندی در بازار محدود شده توسط مقررات نظارتی بر قیمت، تبدیل شوند.

ما می توانیم این تلاش ها را "بازار سوسیالیستی" بنامیم، اصطلاحی که بعداً مورد استفاده قرار می گیرد. همه این

اقدامات، تلاشی در جهت برآوردن پیش شرط های آزادی اجتماعی در حوزه اقتصادی بود.<sup>۵</sup> هر چند که ممکن

است با توجه به زور و وحشیگری که صاحبان سرمایه در آن زمان بخاطر منافع و سودجویی خود، بکار می

گرفتند، این اقدامات تا حدودی ساده لوحانه به نظر برسد؛ با این حال، نه تنها جذابیت آغازی جسورانه را نشان می

داد، بلکه مزیت نوعی "آموزش در عمل" را نیز در بر داشت. آنانی که در فعالیت های ذهنی خود با این سیستم

اقتصادی، درگیر بودند، از ماهیت این سیستم اقتصادی، هیچگونه آگاهی نداشتند.



با وجود ایمان بی حد و حصر خود به گذار تاریخی به سوی سوسیالیسم، آنها مجبور به تلاش در جهت کشف میزان تحمل اخلاقی بازار بودند. مارکس اولین کسی بود که به این رویکرد سوسیالیستی اولیه تجربی، پایان داد. این تبعیدی جوان متقاعد شده بود که بازار، نماینده مجموعه ای کامل از روابط اجتماعی است که نمی تواند بر اساس مفاهیم اخلاقی خاص، به بخش های فردی تقسیم شود.

مارکس، که با استعدادترین اقتصاددان در میان سوسیالیست های اولیه بود، از یک سو، به عناصر اساسی این شکل بندی اجتماعی جدید در کنار قانون عرضه و تقاضا، که در مالکیت خصوصی سرمایه داری بر ابزار تولید، بر روابط مبادله در بازار حاکم بود، آگاهی داشت، و از سویی دیگر، پرولتاریا را مشاهده می کرد، که کار آن، ایجاد ارزش بود بدون اینکه مالکیت بر ابزار تولید را داشته باشد. این سه عنصر در چشم او یک وحدت غیرقابل حل ایجاد کرد، یک "کلّیت" به معنای هگلی، هر چند که پیشتر، در نوشته های اولیه خود، استفاده از اصطلاح "سرمایه داری" را آغاز کرده بود. فقط گاهی اوقات به نظر می رسد که نوشته های مارکس این امکان را می دهد که بازار سرمایه داری یک نهاد ثابت نیست، بلکه مجموعه ای از نهادهای دایما در حال تغییر و قابل تغییر است که اصلاح پذیری آنها از طریق انجام آزمایش های مکرر، امکان پذیر می شود.<sup>۶</sup>

با این حال، در بیشتر موارد، رویکرد مفهومی مارکس، در سنت تفکر هگلی، در شکل یک تمامیت، بازار و همه ویژگیها و پیچیدگی های آن را چنان همسان و همذات سرمایه داری می بیند که حتی مدت ها بعد از مرگش،

برای سوسیالیست ها تصوّر یک سیستم اقتصادی جایگزین و سوسیالیستی که بتواند خود را از تمام عناصر بازار رها سازد غیر ممکن گشته بود. از آنجا که تنها مدل اقتصادی، برای چنین اقتصادی، اقتصاد برنامه ریزی شده مرکزی بود، به تبع مجبور گردیدند نظم اقتصادی جدیدی را به عنوان یک رابطه عمودی با همه بازیگران در یک طرف و یک مقام برتر در طرف دیگر تصور کنند، حتی اگر بر اساس دیدگاه سوسیالیستی اصلی، تولید کنندگان باید به صورت افقی با یکدیگر در ارتباط باشند.

به همان اندازه که تجزیه و تحلیل مارکس از سرمایه داری با ارائه یک نظریه اقتصادی که با اقتصاد کلاسیک می توانست رقابت کند برای جنبش سوسیالیستی ارزشمند بود، اما ویژگی های کلی این نظریه نقطه ضعفی داشت که برای جنبش سوسیالیستی، معضلی گردید. برداشت مارکس از سرمایه داری به عنوان یک سیستم اجتماعی متحد، که در آن، الزامات بازار آن را مجبور به گسترش مداوم میکند، سوسیالیستها را از هرگونه شانسی برای درک اشتراکی سازی اقتصادی به غیر از شکل یک اقتصاد برنامه ریزی متمرکز، محروم کرد.

امروزه، به نظر می رسد که بازار سرمایه داری دقیقاً با گرایشهای توسعه گرایانه ای که مارکس پیشبینی کرده بود، مطابقت داشته باشد. پرولتاریای صنعتی قدیمی و پرولتاریای خدماتی جدید هر گونه چشم انداز اشتغال بلند مدت در مشاغل امن را از دست داده اند، در حالی که سود از همیشه بیشتر بوده، به تبع، منجر به افزایش شدید اختلاف درآمد بین اقلیتی ثروتمند و توده های بزرگتر گردیده است. علاوه بر این، بخش های عمومی نیز بیشتر در معرض

اصل سودآوری سرمایه داری قرار گرفته اند، به گونه ای که پیشینی مارکس در اینکه تمامی بخش های زندگی اجتماعی تحت سیطره سرمایه به جامعه ای مصرفی تمام عیار، تبدیل خواهد گشت به نظر می رسد به تدریج به حقیقت می پیوندد. با این حال، این همیشه در جامعه بازار سرمایه داری وجود نداشته و همیشه نیز نباید اینگونه باقی بماند.

مهمترین وظیفه در احیای سنت سوسیالیستی، تجدید نظر در یکسان دانستن اقتصاد بازار-محور با سرمایه داری توسط مارکس است که در نتیجه فضا را برای استفاده های جایگزین از بازار باز میکند. اگر به ادراکات اولیه سوسیالیسم فکر کنیم، که بر اساس آن، وعده های انقلاب فرانسه را، در نهادینه کردن آزادی اجتماعی در حوزه اقتصادی می دید، سه مدل اقتصادی برای تحقق چنین همکاری افقی و مکمل متقابل را می توان در نظر گرفت. اول اینکه بازار وجود دارد، همانطور که آدام اسمیت زمانی که قانون عرضه و تقاضا را بر اساس مکانیسم "دست نامرئی" تفسیر کرد، در نظر گرفت که از طریق آن منافع اقتصادی شهروندان برابر و خیرخواه، مکمل یکدیگر می گردند.<sup>۸</sup>

در بخش دوم، دیدگاه عالی و اصیل "انجمن تولید کنندگان آزاد" وجود دارد که در آن اعضای کارگر یک جامعه به طور مستقل، امور اقتصادی خود را از طریق یک جامعه مدنی دموکراتیک خودگردان، سازماندهی و مدیریت می کنند. در بخش سوم، ما می توانیم اعمال آزادی اجتماعی در حوزه اقتصادی را به عنوان راهی که

شهروندان در شکل گیری اراده دموکراتیک شرکت می کنند و وظیفه هدایت و نظارت بر روند تولید اقتصادی را به نفع رفاه جامعه به دولت اختصاص می دهند، درک کنیم. هیچ یک از این مدل ها سزاوار این نیستند که صرفاً توسط یک نسخه اساساً تجدید نظر شده از سوسیالیسم کنار گذاشته شوند.

برعکس، از آنجایی که فصل مشترک همه این مفروضات، این مفهوم ابتدایی است که کارگران تعاونی، باید تخصیص ابزارها جهت برآورده کردن نیازهای مشترک عمومی را بر اساس فرصت های برابر برای مشارکت در تعاونی، تعیین کنند، و به تبع، این مدل ها باید در وهله اول به عنوان جایگزین هایی به همان اندازه با ارزش برای بازار سرمایه داری در نظر گرفته شوند. البته، ما نباید فراموش کنیم که اسمیت در ابتدا به دنبال توصیف بازار به عنوان یک نهاد اقتصادی بود که در آن، افراد با منافع شخصی، نگرش خیرخواهانه ای نسبت به منافع موجه دیگران نشان می دهند.<sup>۱۰</sup>

بنابر این، اگر هر سه مدل، نامزدهایی همسنگ برای نهادینه کردن آزادی اجتماعی در حوزه اقتصادی باشند، به تبع، هیچ مقوله ای از پیش تعیین شده ی منطقی برای بررسی وجود نخواهد داشت.

بنابراین، یک نسخه جدید از سوسیالیسم باید آنچنان باشد که در بوته آزمایش های اجتماعی، حال چه در بازار، یا در جامعه مدنی یا دولتی مبتنی بر قانون اساسی دموکراتیک، بتواند نشان دهد که مناسب ترین اصل و عامل هدایت جامعه در تحقق آزادی اجتماعی در حوزه اقتصادی است. قبل از اینکه بتوانم این خط استدلال اقتصادی را بیشتر

دنبال کنم، باید اساساً بلوک دوم ساختن سوسیالیسم کلاسیک را بازنگری کنم، زیرا ایده گسترش فضای آزادی اجتماعی در حوزه اقتصادی با آزمایش های اجتماعی مناسب تر در نهاد های مختلف، نمی تواند با مفهوم پیشرفت ضروری انسانی که توسط همه سوسیالیست ها از سن سیمون تا مارکس در نظر گرفته می شد، سازش کند.

همانطور که قبلاً به اختصار در فصل دو ذکر شد، جان دویی، سوسیالیسم سنتی را به ناتوانی در اتخاذ موضعی تجربی نسبت به روند تاریخی دگرگونی های اجتماعی متهم کرد. دویی استدلال کرد که اگر مرحله بعدی توسعه تاریخی را از قبل روشن فرض کنیم، اگر مطمئن باشیم که فرماسیون سوسیالیستی نظام سرمایه داری لزوماً نظم سوسیالیستی خاصی را دنبال می کند، دیگر نیازی به کشف پتانسیل های موجود و یافتن مناسب ترین اقدامات برای دستیابی به دگرگونی مطلوب نخواهد بود. این اعتراض بیش از یک کارکرد صرفاً اصلاحی، موضوعیت پیدا می کند. از این جهت بنیادی است که توجه ما را به آشتی ناپذیری اساسی بین فرض ضرورت تاریخی و پیدا کردن راه و روشی در جهت آزمایش های اجتماعی در فرصت های پیش رو برای تغییرات خاص اجتماعی، معطوف می کند. ما باید بیانیه های مربوط به برخی مراحل مطلوب پیشرفت های اجتماعی را یا به عنوان نتیجه عینی نگرش روند تاریخی بپذیریم، یا تغییرات اجتماعی مشخص را نتیجه کاوش های عملی انجام گرفته در نظر بگیریم.

با این حال، چنین درک تجربی از تاریخ، که بر اساس آن هر مرحله از فرآیند تاریخی شامل پتانسیل های جدیدی

برای تغییرات ( تغییرات مثبت اجتماعی) می باشند، و اینکه این پتانسیل ها، نیاز به راز گشایی

( جهت آشکار کردن) دارند، معیاری می طلبد تا مشخص کند که چه چیزی می تواند به عنوان بهبود و پیشرفت

در یک موقعیت مشخص به حساب آید. ما تنها زمانی می توانیم یک واقعیت اجتماعی مشخص را بیانگر یک

پتانسیل و ظرفیت ( برای تغییرات اجتماعی) مثبت بدانیم که حداقل، تعریف مبهمی از آنچه این واقعیت می تواند

برای آن مفید باشد را ارائه کرده باشیم.

در این مرحله، جان دویی، شیوه گمانه زنی را بکار می گیرد که تا حدی، شباهت به شیوه هگل دارد. اما بطور

شگفت انگیزی، آنقدر با ایده اصلی سوسیالیستی آزادی اجتماعی مربوط می باشد که اولین نشانه ای از راه حلی

برای مشکلی که در اینجا مطرح می شود را به ما می دهد. به عقیده دویی، راهکار های هنجاری و قبول شده در

کاوش های تجربی ی جامع ترین پاسخ برای یک موقعیت مشکل ساز اجتماعی باید به عنوان رفع موانع ارتباط

آزادانه بین اعضای جامعه در نظر گرفته شود تا بتوان مشکلات را به هوشمندانه ترین شکل حل کرد.<sup>۱۲</sup>

دویی با کاوش عمیق در قلمرو فلسفه طبیعت، برتری راهکار تعاونی و آزادانه را برای شرایط مشکل ساز

اجتماعی ارائه داد. بدین ترتیب، استدلال او چیزی را در مورد نوع نیروی تکاملی نشان می دهد که نسخه تجدید

نظر شده سوسیالیسم می تواند بر آن تکیه کند اگر بخواهد نه بیانگر یک امر اخلاقی، بلکه یک گرایش تاریخی باشد.

نقطه شروع ملاحظات گسترده دویی در ادعای او است که رفتار جمعی یا اشتراکی، بن-مایه همه مقولات را تشکیل می دهد. بنابراین، با گشایش تاریخی، پتانسیل ها با برقراری ارتباط بین مقولات فردی که تاکنون منزوی شده بودند، آزاد و جامه عمل بخود می گیرند.

هنگامی که آنها (افراد) شروع به برقراری ارتباط با یکدیگر کنند، تنها در آن زمان است که احتمالاتی که هنوز در این پدیده ها روشن نشده اند را می توان آشکار نمود. گرایش تمام قد واقعیت، به روگشایی و بازگشایی چنین احتمالاتی، از طریق واکنش عناصر مختلف، و نتیجه تمایل آنها به ایجاد واقعیت های جدید، در تمام مراحل درک واقعیت و شناخت، مرحله از فیزیکی (عینیت) تا ارگانیک (مرحله میانی)، تا مرحله ذهنی (ذهنیت) صورت می گیرد. برای دویی، بالاترین مرحله در این سلسله مراتب واقعیت، "جمع گرایی" است، زیرا در اینجا ثروت و ظرافت این امکانات، علاوه بر این با "ویژگیهای خاص گروه بندی های انسانی" افزایش می یابد.<sup>۳</sup>

اکنون، در مرحله تکاملی امور اجتماعی، خصلت اساسی برهم کنشی ی کل واقعیت، کیفیت خاص ارتباطی معناداری را در خدمت می گیرد و پتانسیل هایی را که قبلاً آزاد شده اند را با مفهومی اضافی در هم می آمیزد تا آنها را قادر سازد که تکثیر شوند. با این حال، حتی در این بالاترین مرحله از واقعیت، دویی استدلال می کند که هرچه

پتانسیل های بیشتری را درک و آزاد کنیم، عناصر فردی، آزادانه تر می توانند با یکدیگر در یک رابطه متقابل قرار گیرند و عمل کنند. این امر، دویی را به این نتیجه می رساند که در واقعیت جوامع انسانی، احتمالات و امکانات، در صورتی می توانند به طور کامل عملی شوند که همه اعضا بتوانند تا حد امکان، آزادانه در ارتباطی معنادار که نمونه ای از چنین جوامعی است مشارکت داشته باشند. به عقیده دویی، دلیل دیگری برای این واقعیت وجود دارد که این ویژگی اساسی اجتماعی و ارتباط آزادانه بین اعضای جامعه، در واقع نمایانگر نیرویی در واقعیت های اجتماعی است که گرایشی تاریخی را ایجاد می نماید.

از نظر او، هر گروهی که از تعامل کنار گذاشته شده، در نهایت به دنبال آن است که در فرایند اجتماعی ارتباطات، گنجانده شود، زیرا انزوا، همیشه مستلزم از دست دادن آزادی درونی، رکود رفاه و رشد است. بنابراین، از دیدگاه دویی، شورش های دوره ای گروه های اجتماعی علیه حذف آنها از تعامل اجتماعی، تضمین می کند که ارتباطات آزاد و نامحدود زیربنای اجتماعی به تدریج در زندگی اجتماعی به واقعیت تبدیل شود.<sup>۱۴</sup>

بنابراین دویی در پاسخی روش شناسانه، به پرسش در مورد معیار برای راهکار تجربی راه حل های مناسب برای موقعیت های مشکل ساز، مطرح می کند که هرچه افراد بیشتری در معرض یک مشکل قرار گیرند، بیشتر در جستجوی راه حل هایی برای رفع آن مشکل، مشارکت خواهند داشت و به تبع، آزمایش های تاریخی اجتماعی بیشتر، منجر به راهکارهای بهتر و پایدار تری خواهد شد.



هر زمان که موانع ارتباطی از سر راه برداشته شود، توانایی جامعه برای درک بسیاری از پتانسیل های موجود برای حل مشکلات، به شکل سازنده ای رشد خواهد نمود. اگر با هدف تصویر سازی، ما این مفهوم روش شناسانه را به اصطلاحات فلسفه روح عینی هگل ترجمه کنیم، می توان مطرح نمود که ما می توانیم پیشرفت در حوزه اجتماعی را تنها به این شکل اندازه گیری کنیم که آیا حاملان آن پیشرفت، آن موضوعات در ارتباط با هم، از وابستگی های صرفاً خارجی و منفی خلاصی یافته اند یا نه.

اگر تحول و تغییری در آرایش نهادی یک جامعه، با این شرایط مطابقت داشته باشد، به تبع، رهایی از محدودیت ها به مشارکت برابر در خود آفرینی جامعه ایجاد خواهد نمود، که بر اساس فلسفه هگلی، می تواند به عنوان مرحله ای در فرایند تحقق جامع آزادی محسوب شود.<sup>۱۵</sup>

بنابراین ما می توانیم بگوییم که (برای هگل نیز) "بهبود" در حوزه نتایج اجتماعی، از غلبه تدریجی بر موانع ارتباطات آزاد بین اعضای جامعه، که هدف آنها کشف منطقی و تعیین قوانین برای پیدا کردن هستی مشترک خود است، بدست می آید. هنگامی که باور به غالب بودن ضرورت پیشرفت تاریخی

( دترمینیسم تاریخی) در سوسیالیسم با نوعی تجربه گرایی تاریخی جایگزینی گردد، این ملاحظات به ظاهر دور از دسترس امکان پذیر تر و پربارتر خواهند شد. مفهوم مشترک دویی و هگل، که بر اساس آن، تنها معیار برای بهبود اجتماعی شامل آزادی از موانع ارتباطات و وابستگی هایی است که مانع از تعامل می شود، ما را به یک ابزار نظری

برای ریخته‌گری ایده آزادی اجتماعی، هم به عنوان یک پایه تاریخی و هم به عنوان یک معیار برای درک تجربی

سوسیالیسم مجهز می‌کند.<sup>۱۶</sup>

برای اینکه این ادعای به ظاهر عجیب و غریب قابل قبول تر شود، یادآوری کوتاهی از درک تاریخی سوسیالیسم

اولیه لازم است. همانطور که دیدیم، این سوسیالیست‌ها، نظریه آینده‌گرای خود را به عنوان بیان پیشرفت اجتناب

ناپذیر نیروهای تولیدی انسانی یا به همان اندازه ضروری، پیشرفت مبارزات طبقاتی معاصر می‌دانستند. در هر دو

مورد، پرولتاریا، به عنوان نماینده اجتماعی آگاهی لازم در گذار به فرماسیون جامعه‌ای بالاتر و تاریخی مناسب در

نظر گرفته می‌شد. بنابراین سوسیالیست‌های اولیه منافع عینی (اجتماعی) را به پرولتاریا در رابطه با همین تغییرات

نسبت می‌دهند.

با این حال، در پی فروپاشی این دو قطعیت پس‌زمینه‌ای، یکی ضرورت پیشرفت تاریخی و دیگری، وجود یک

پرولتاریای انقلابی، و آشکار شدن افسانه‌سازی‌های فکری عصر انقلاب صنعتی، سوسیالیسم در معرض خطر از

دست دادن تمام لنگرگاه‌های خود به عنوان یک گرایش تاریخی مترقی، که پایه‌های اجتماعی‌اش را به خواسته

های (مترقی اجتماعی) خود نسبت می‌داد، قرار گرفت، و به این ترتیب، خطر سقوط آن به یکی از نظریه‌های

عدالت خواه، در در میان بقیه نظریات، به واقعیت نزدیک گردید و هم‌اکنون نیز در معرض این خطر قرار دارد

که خواسته های خود را به خواسته های فرمایشی محض و ذهنی محدود و معطوف سازد و نه بیان خواسته های

موجود و عینی (جامعه). ۱۷

برای پیشگیری از این معضل اساسی که سوسیالیسم را اساسا در مرحله سقوط به حد یک گرایش تاریخی می بیند،

ما باید لنگرگاه تاریخی جدیدی برای آن پیدا کنیم. آن سوسیالیست هایی که معتقدند به چنین لنگرگاهی احتیاجی

نیست (با فرض اینکه چیزی جز گمانه زنی های غیر ضروری نباشد)، از پیش اذعان دارند که درک شخصی سیاسی

و اخلاقی آینده ما میتواند بدون هیچ دیدگاه سوسیالیستی پیش رود.

به هر حال، در رابطه با این راهکار، بر این باورم که نظریات ارائه شده پیشین توسط جان دویی (و هگل) بهترین

شانس برای سوسیالیسم برای به دست آوردن جایگاه از دست رفته خود می باشد تا دوباره در سطح انتزاعی

بالاتری، به نیرو و لنگرگاهی در فرایند تاریخی برای خواسته های خود تبدیل شود. این دیدگاه که در اساس،

شبهت زیادی به ادعای دویی دارد بر این باور است که تاریخ بشر با گسترش تدریجی ارتباطات و تعاملات

اجتماعی مشخص می شود، حال چه در زمینه اجتماعی یا چه در حوزه اقتصادی، همانطو که سوسیالیست های اولیه

به آن باور داشتند.

هدف دیگر، از میان برداشتن تمام موانع تحقق هر سه اصل انقلاب فرانسه، با ایجاد شرایط آزادی اجتماعی در

حوزه اقتصادی است که در نهایت بر اساس همین مفهوم است. این مفاهیم، همچنین با هدف غلبه بر تضاد مندی

بین آزادی فردی و اجتماعی، در شکل یک محدودیت تجویزی می باشند که با گسترش بیشتر ارتباطات اجتماعی از میان برداشته می شوند. اندیشمندی که قوی ترین حس را در این زمینه داشت که جنبش سوسیالیستی در اصل، تلاش برای از میان برداشتن موانع ارتباطات اجتماعی است، وظیفه ای که (عصاره) تمام تاریخ را تعیین می کند - پرودُن بود که به نوبه خود تحت تاثیر هگل قرار داشت. در یک مقطعی از کارش، پرودُن در راستای دیدگاه دویی، می نویسد "نیروی تمام توسعه تاریخی و در واقع تمام رشد حیاطمند، به میزان زیادی، شامل تمایل به تحقق اهداف و منافع متقابل می باشد".<sup>۱۸</sup>

اگر سوسیالیسم را بر اساس خودمختاری تاریخی (دترمینیسم تاریخی) بنا کنیم، دیگر نمی توان از آن به عنوان بیانگر وجدان آگاه از تغییرات اجتماعی یاد کنیم، چرا که این (وجدان آگاه اجتماعی) خود نتیجه ضروری ظرفیت های پیشرفته نیروهای تولیدی است که در شرایط خاص اجتماعی، نمی توانند به اندازه کافی رشد داشته باشند.

همچنین تا زمانی که دومی را (راهکار جدید را) به عنوان جانشینی برای تضادهای ضروری منافع جمعی با منافع ظاهرا تثبیت شده، در نظر نگیریم، نمی توانیم آن را، همانطور که مارکس گاهی مطرح می نمود، ارگان منعکس کننده ی پیشرفته ترین مرحله مبارزه طبقاتی بدانیم. در عوض، سوسیالیسم باید به عنوان بیان خاص مدرن این واقعیت در نظر گرفته شود که در طول تاریخ و بر اساس شرایط مختلف اجتماعی، گروه های جدید به طور مداوم به

دنبال جلب توجه عمومی به خواسته های خود با تلاش برای از بین بردن موانع ارتباطات و در نتیجه گسترش فضای آزادی اجتماعی هستند.

چنین "مبارزه ای" بطور یقین، کل تاریخ بشر را تشریح می کند، مبارزه ای که حتی تا به امروز نیز ادامه داشته است. از این گذشته، در جریان گسترش تعامل های اجتماعی و افزایش ارتباطات سیاسی، گروه های اجتماعی جدید، بارها با عدم شناخت و پذیرفته شدن نگرانی و خواست های خود مواجه گشته اند. در هر مورد، تنها امکان دستیابی به چنین پذیرفته شدنی، استناد به معیارهایی است که به طور ضمنی پذیرفته شده اند و در نتیجه بتوان خواستار حق مشارکت در تدوین قوانین اجتماعی گشت تا به این شکل، مانع دیگری در جهت ارتباطات اجتماعی از میان برداشته شود. اگر سوسیالیسم میخواهد در چنین مبارزه ای برای به رسمیت شناخته شدن خود مشارکت داشته باشد، لازم است منشا خود را به آن لحظه ای در نظر بگیرد که در آن، نظم اجتماعی مدرن بر اساس معیار های انقلاب فرانسه، تعیین گشته است. در این صورت، این واقعیت روشن می شود که نیازهای موجّه خیل کارگران، تنها با از بین بردن موانع ارتباطاتی در حوزه اقتصادی برآورده می گردد.

بازار، در موقعیت یک سازمان سیستم سرمایه داری خصوصی ثابت نموده است که نهادی است اجتماعی که مانع از بهره مند شدن بخش های خاصی از جامعه، بر اساس قانونی نانوشته، بطور همگون از مزایای اجتماعی می گردد. با این حال، سوسیالیسم نمی تواند خود را گرفتار این لحظه زمانی کند، اگر واقعا خود را در موضع یک

قدرت بازتابگری در رابطه با ارتباطات اجتماعی در طول تاریخ بشری، نبیند ( به این مفهوم که بازتاب کنش، به عامل کنش بر گردد و ان را متأثر از خود سازد تا زمینه رشد را فراهم سازد).

از انجایی که جامعه مدرن با ایجاد موانع جدید، فرصت استفاده از وعده های نهادینه شده آزادی، برابری و برادری را از گروه های مختلف اجتماعی دریغ می دارد، سوسیالیسم باید همراه با مبارزات خود علیه آن موانع، رشد نماید تا مدافع خواست های قربانیان آن موانع در ارتباطات اجتماعی باشد. خواست های "اجتماعی" موجود در اصطلاح "سوسیالیسم" نشان دهنده تمایل عمومی برای از بین بردن تمام موانع اجتماعی برای اعمال آزادی در همبستگی های اجتماعی است. تا زمانی که این هدف به دست نیامده است، هدفی که بیش از یک خواست صرفاً اخلاقی است چرا که در اصل، بیانگر اصول ساختاری قطعی سوسیالیسم را در بر می گیرد<sup>۱۹</sup> - به تبع، این درک از سوسیالیسم حق موجودیت خود را از دست نخواهد داد. این ( سوسیالیسم) نماینده خواسته های اجتماعی در جامعه ای خواهد بود که در آن تفسیرهای یک طرفه از اصول اساسی مشروعیت به طور مداوم اجازه سلطه بر منافع صرفاً خصوصی را تحت پوشش آزادی فردی می دهد، که در واقع، نقض وعده همبستگی را نیز مجاز می دارد.

پیش از آنکه عواقب این درک گسترده از سوسیالیسم را در مورد ایده اصلی آزادی اجتماعی ترسیم کنم، ابتدا باید به نقطه ای از مطلب اصلی که برای بررسی پیشینه وضعیت تاریخی اجتماعی از آن منحرف شدم، برگردم. ما

دیدیم که با توجه به ناپدید شدن اعتقاد سوسیالیست ها به پیروزی اجتناب ناپذیر آن، دیگر روشن نیست که چگونه آزادی اجتماعی باید در حوزه اقتصادی تحقق یابد.

این پرسش تنها با استفاده از آزمایش پاسخ داده می شود و با بررسی ایده های مختلف که تنها اشتراک آنها شامل اشاره به امکانات برای ایجاد ارزش اقتصادی فراتر از سرمایه داری به عنوان یک فرایند تعاونی با کمک مکانیسم های ساختاری مختلف است. این فرایند اکتشافی به هیچ وجه این احتمال را رد نمی کند که بر اساس بینش هایی که ما به تدریج به دست می آوریم و بسته به نیازهایی که می خواهیم برآورده کنیم، ممکن است لازم شود مدل های مختلف اقتصادی ترکیبی و مختلطی را در نظر بگیریم و آزمایش کنیم. دستورالعمل هر آزمایشی با ترکیبات مختلف اقتصادی باید تا حد ممکن در تقویت جنبه های "اجتماعی" در حوزه اقتصادی باشد و همه کسانی را که درگیر هستند قادر سازد تا نیازهای خود را از طریق فعالیت مکمل بدون اجبار یا دخالت مراکز ذینفع، برآورده کنند.

با این حال، این نوع سوسیالیسم باید درک کند که تنها می تواند امیدوار باشد که برای چنین آزمایش هایی (در سیستم سرمایه داری) حمایت وجود دارد تا حدی که بتواند به طور قانع کننده ای نشان دهد که سیستم اقتصادی سرمایه داری قادر به تغییر اساسی و حتی انقلاب است. بنابراین، دشمن طبیعی سوسیالیسم، امروزه درست مانند دوران مارکس، مکاتب غالب نظریه های اقتصادی است که در بیش از ۲۰۰ سال اخیر، همواره به دنبال

توجیه بازار سرمایه داری به عنوان تنها ابزار کارآمد برای هماهنگی تحرکات اقتصادی در شرایطی است که در آن، هم با رشد جمعیت مواجه بوده و هم نیازهای آن رو به گسترش بوده است. بنابراین یکی از وظایف مبرم سوسیالیستها، زدودن مفهوم بازار از تمام زوائد بعدی سرمایه داری است تا بررسی ثبات اخلاقی آن ممکن گردد. این نوع پروژه، که قبلا توسط نویسندگانی مانند کارل پولانی، امیتای اتزیونی و آلبرت هیرشمن آغاز شده، باید با تمایز بین بازارهای مختلف و با توجه به کالاهای مبادله شده در انجا، انجام گیرد.

در اینجا لازم به بررسی است که آیا عرضه و تقاضا یک روش مناسب برای تعیین قیمت ها در همه این بازارها است یا اینکه تاثیر مخربی بر نیازهای بسیار مبرم (زندگی) دارد. در عین حال، تخریب ایدئولوژی بازار باید از این هم فراتر برود، زیرا که صرف مالکیت بر ابزار تولید در توجیه ادعای سود، چندان امر روشنی نیست. همچنین، رشد سرسام آور سود را نمی توان به اندازه کافی توسط کار مالک توضیح داد. در اینجا ما می توانیم از کوشش های نظری فردریش کامبارتل برای اثبات آشتی ناپذیری پایه مشروعیت بازار با اجاره سرمایه و سود حاصل از سوداگری بهره گیری کنیم.<sup>۲۲</sup>

چنین مطالعات فلسفی در مورد زرادخانه نظری مورد استفاده توسط باور های استاندارد اقتصادی به طور کلی نشان می دهد که مقوله "کارایی اقتصادی" در توجیه بازارهای سرمایه داری چقدر مبهم است. سود بهینه حاصل از سرمایه که یک بیان صرفا کمی است، به طور ضمنی با درک کیفی بهره وری که منجر به افزایش رفاه کل جامعه



می شود، برابر قرار داده می شود. تمام این ساختار شکنی های نظریه اقتصادی غالب به دنبال تضعیف این تصوّر ژرف است که بازارها برای عملکرد، به مالکیت خصوصی ارثی ابزارهای تولید نیاز دارند و بنابراین تنها میتوانند به شکل سرمایه داری عمل کنند. اگر ما این فرایند توهم زدایی را کمی بیشتر پیش ببریم، احتمالاً با تعدادی از ویژگی های دیگر بازار مواجه خواهیم شد که من در آوردی می باشند و توسط طرف های ذینفع به منظور قانونی کردن بازار در شکل فعلی آن وضع شده اند.

به عنوان مثال، چرا بازار کار باید لزوماً به شکل یک سیستم مشوق درک شود، اگر از نظر روانی مشخص نیست که آیا چشم انداز افزایش درآمد واقعا مردم را به انجام کار بیشتر و بهتر تشویق می کند؟ یا چرا بازارهای مالی باید اجازه سود سوداگرانه در تجارت مشتقات را داشته باشند، اگر به وضوح به نفع اقتصاد واقعی نیست و هیچ کاری برای رفاه جامعه انجام نمی دهد؟

از آنجایی که سوسیالیسم دیگر نمی تواند در مورد چگونگی تحقق اهداف خود در حوزه اقتصاد کنونی مطمئن باشد، کاملاً ضروری است که شکلی از سوسیالیسم بازنگری شده، به چنین پرسش هایی پردازد. در این رابطه، نهاد بازار باید به اجزای متمایز و تفکیک پذیر، تقسیم شود تا بتوان دوباره با بررسی آنها، مشخص کنیم که چگونه آنها برای اشکال مختلف تعاونی های اقتصادی با در نظر گرفتن پیچیدگی های نیازهای فردی، مناسب هستند.

در طول این بررسی، هیچ مقوله‌ای را نمی‌توان حتی در شکل بدیهی‌ترین اشتباه، حتی اعتراض به حق جانشینی یا امکان مالکیت مشترک در میان تولیدکنندگان، رد نمود.<sup>۲۵</sup> با این حال، چنین آزمایشهای فکری تنها میتواند برای یک سوسیالیسم بازنگری شده مفید باشد تا واقعا بتوان آنها را به عنوان اکتشافات ویژه از امکانات گسترش آزادی اجتماعی در حوزه اقتصادی درک نمود. و اگر ما باید بطور بنیادی، هر گونه قطعیت در مورد وضعیت نهایی یک اقتصاد سوسیالیستی را کنار بگذاریم، باز هم این پرهیز از قطعیت نباید باعث از دست دادن خطوط اهداف نهایی ما گردد، همانطور که جان دویی آن را زمانی مطرح نمود.<sup>۲۶</sup>

هنگامی که پای آزمایش‌های مدل‌های سازمانی پیش می‌آید، باید از تمام پیشنهادهایی که به نوعی متعهد به آزاد سازی تولیدکنندگان از محدودیت‌ها و وابستگی‌ها می‌باشند، استقبال کرد تا بتوانند سازی آنها، تولید کنندگان، خود را بخشی از مشارکت کنندگان آزاد در زمینه برآوردن نیازهای همه آحاد جامعه ببینند که این امر، تنها در یک رابطه متقابل، می‌تواند مادیت پیدا کند.

درست مانند یک قرن پیش، زمانی که مطلوبیت و امکان ملی یا اجتماعی کردن مالکیت خصوصی وسایل تولید موضوع بحث داغ بود<sup>۲۷</sup>، پرسش اساسی و تعیین کننده این می‌باشد که آیا رهایی تدریجی کارگران تنها با سلب مالکیت خصوصی قابل دستیابی است یا اینکه این رهایی با اشکال موجود مالکیت قابل آشتی است، برای نمونه، با به حاشیه راندن مالکیت خصوصی در بخش‌های خاصی از اقتصاد. تعدادی از مدل‌های تجربی برای هر دو ایده "

بازار سوسیال لیبرالیستی" و "اجتماعی کردن یا سوسیالیستی کردن بازار" توسط کنترل از پایین با معرفی حداقل درآمد تضمین شده و کنترل های مختلف دموکراتیک وجود دارد.<sup>۲۸</sup> تصمیم گیری بین این مدل ها صرفاً یک مسئله نظری نیست، بلکه نیاز به مبارزه برای فضاهای آزاد و اقشار اجتماعی دارد که در آن، با توجه به اصل "قطع کمترین عضو"، یعنی با حفظ اصولی که در عمل ثابت شده اند، بتوانیم در چنان شرایط واقعی، آزمایش کنیم که جایگزینی مناسب برای دستیابی به اهداف کوتاه مدت ما ممکن گردد.

منطق تجربی گرایی تاریخی حکم می کند که هرچه بیشتر بتوان این باز ترکیب های نظری و طرح های مقدماتی را در شرایط واقعی اقتصادی آزمایش کرد، وزن بیشتری از نظر جهت گیری های عملی و سیاسی ما خواهند داشت. بنابراین، یک سوسیالیسم باز نگری شده باید یک آرشیو داخلی از تلاش های گذشته برای جمع آوری داده های اقتصادی را به عنوان نوعی بانک تجربیات جمع آوری کند که مزایا و معایب اقدامات خاص انجام گرفته را شرح دهد.<sup>۳۰</sup>

این آرشیو باید اسناد تجربیات اولیه با گروه های تولید و مصرف، گزارش های جامع از بسیاری از "بحث های اجتماعی سازی" پس از جنگ جهانی اول، تلاش ها در وین و جاهای دیگر برای ساخت مسکن های اجتماعی، و همچنین گزارش هایی در مورد تلاش های اتحادیه در آلمان و در جاهای دیگر برای "ایجاد شرایط کار انسانی" را

در بر گیرد. هرچه اسناد تاریخی بیشتری جمع آوری کنیم، دانش ما در مورد بن بست های اثبات شده و مسیرهای

امیدوار کننده تر برای سازماندهی مجدد اجتماعی بازار، جامع تر خواهد بود.<sup>۳۱</sup>

البته، سوسیالیسم تجربی نیز باید دیدگاه کلی از کاوش های کنونی اشکال اقتصادی جایگزین را حفظ کند. شاید

بهرتر باشد که بگوییم هر جا که امکان آزمایش گسترش آزادی اجتماعی در بخش اقتصادی وجود دارد، باید وظیفه

دفاع اخلاقی از آن را به عهده بگیرد.

تعداد شگفت انگیزی از شیوه های اقتصادی فعلی در شرایط واقعی اجتماعی وجود دارد که الزامات چنین آزمایش

هایی را در شرایط واقعی برآورده می کند. همانطور که اریک آلین رایت در کتاب خود با عنوان "تصور

آرمان شهرهای واقعی"<sup>۳۲</sup> نشان داده است تعدادی ابتکار اقتصادی این چنینی موجود می باشد.

بر اساس این ملاحظات، این ادراک که سوسیالیسم را صرفاً بیان فکری طبقه کارگر صنعتی یا به عنوان بلندگوی

یک پرولتاریای از قبل انقلابی بوده، در نظر بگیریم، گمراه کننده می گردد. این ایده که نظریه سوسیالیستی لزوماً

به یک گروه واحد گره خورده است، در اصل نتیجه یک انتساب خاص از منافع عینی بود. اما با دگرگونی ساختاری

بازار کار و انحلال جنبش های کارگری، به دیدگاه رد شده ای بدل گشته است. از سویی، تسلیم حسرت آنچه در

گذشته از دست رفته و از سویی دیگر، تلاش مذبوحانه برای احیای تصنعی این ایده در آینده، اشتباه و نادرست می

باشد زیرا این پرسش اجتناب ناپذیر که حاملان سوسیالیسم بازنگری شده چه کسانی هستند، باید در سطح بالاتری

از انتزاع، پاسخ داده شود. اگر سوسیالیسم خود را بخشی از روند تاریخی آزادی از وابستگی ها و موانع ارتباطی در شرایط حاضر در جوامع پیشرفته و مدرن در نظر می گیرد، باید از این دیدگاه، که تحرکات اجتماعی کنونی ( که بیانگر نیرومندترین خواست های اجتماعی برای آزادی است)، تنها تجسم ایده پایه ای سوسیالیسم می باشد، خود داری کند.

چنین تمرکزی بر جنبش های فردی یا سازمانهای مقاومت گروهی موقتی، کاستی های خاص خود در اینکه تنها بخش محدودی از تعداد متنوع تجربیات موجه ناهمگونی طرد شده را در بر می گیرد را خواهد داشت.

علاوه بر این، این باور که سوسیالیسم تنها "نماینده" منافعی است که از پیش تعیین شده اند، و همچنین سخنگوی یک جنبش اجتماعی واحد می باشد، با این باور خود که سوسیالیسم، سخنگوی منافع بی شمار دیگری که هنوز اصلاً مطرح نگردیده اند می باشد، در تضاد خواهد بود.<sup>۳۳</sup> دوگانگی این مفهوم که سوسیالیست ها باید به دنبال حامی جمعی برای نظریه خود بگردند، زمانی آشکارتر می شود که بدانیم جنبش های اجتماعی، وجود خود را مدیون شرایط پیچیده و احتمالی می بینند که همیشه نمی توانند به عنوان یک کل درک شوند.

چنین تحرکاتی در طی زمان می آیند و می روند و بسته به اینکه رسانه ها چه اندازه به آنها توجه می کنند اطلاعاتی از آنها بدست می رسد که عموماً داده های معنی داری در مورد میزان واقعی گستردگی و وابستگی تحقیرآمیز آنها در حوزه اقتصادی، نیست. برای مثال، "پرولتاریای خدماتی" جدید، به دلیل شرایط کاری منزوی اعضایش و

محرومیت آنها از هر گونه سازمان یافتگی بر اساس اراده عمومی و جمعی خود، به سختی قادر به ارائه منافع مشترکی می باشند. در نتیجه، هیچ جنبش اجتماعی که مدافع سیاسی آن باشد، وجود ندارد. بنابراین، سوسیالیست ها باید آنها را از مخاطبین مهم اهداف اخلاقی خود بدانند.<sup>۳۴</sup>

همه اینها بیانگر این واقعیت است که ما نیاز به روشی متفاوت برای طرح این پرسش اجتناب ناپذیر داریم که حامل اجتماعی آرمان های سوسیالیستی، یعنی تجسم اجتماعی این آرمان ها در روابط اجتماعی موجود کیست. سوسیالیسم معاصر نباید چه در سطح فردی یا جمعی، به دنبال نمایندگان وجدان آگاه جامعه، در گذشته بگردد، (همانطور که زمانی هگل آنرا در شخصیت های مهم تاریخی و سوسیالیسم مارکسیستی در پروالتاریا می دید). این امر (این دیدگاه کهنه) تأکید بسیار زیادی بر شرایط و مقولات زود گذر و احتمالی ی روند سریع و فزاینده تحوّل اجتماعی دارد.

در عوض، هر جایی که عناصری از تمایل به بسط و گسترش آزادی های اجتماعی وجود دارد، چه در نهاد های اجتماعی موجود، یا در ساختار های حقوقی، یا تغییرات ذهنی که دیگر نتوان آن را به عقب کشاند، باید در آنها به دنبال نشانه های واقعی از آینده باشیم. برای سوسیالیسم امروز، پیشرفت هایی که عموماً پذیرفته شده اند، یعنی رویداد های تاریخی که زمانی کانت از آنها بنام "Geschichtszeichen" نام می برد،<sup>۳۵</sup> شاخص های بسیار مطمئن تری برای شانس سوسیالیسم حتی از متداول ترین جنبش های اجتماعی بروز کرده، امروزی هستند.

وقتی صحبت از حوزه اقتصادی می شود که بحث خود را بر آن متمرکز کرده ام، تغییر دیدگاه به مفهوم بررسی قوانین اجتماعی اوایل قرن بیستم (مانند قانون مشارکت کارگران و کارمندان در تصمیمات مربوط به محیط کار خود در آلمان غربی یا قوانین مربوط به تعیین حداقل دستمزدها در کشورهای مختلف و غیره) می باشد که نه صرفاً به عنوان اقدامات مشروط، بلکه به عنوان اولین گام های پیشرفت در مسیر طولانی و دشوار به سمت اجتماعی شدن بازار کار باید در نظر گرفته شوند.

اگر خطی خیالی از چنین پیشرفت های ساختاری به سوی آینده ترسیم کنیم، مشخص می شود که در آینده نزدیک چه اقدامات بیشتری لازم است انجام گیرد تا به هدف تحقق آزادی اجتماعی در حوزه اقتصادی نزدیک تر شویم. همانطور که نمی توانیم اهداف نهایی را در زمان حال مشخص کنیم، به تبع، نمی توانیم فرض کنیم که به سادگی مراحل بعدی را می توانیم از پیش، طراحی نماییم. در عوض، اهداف و ابزارهای ما به طور مداوم یکدیگر را در رابطه با نتایج آزمایش ها، اصلاح و تغییر می دهند و از آنجایی که مورد دوم مستلزم تکرار مداوم است، به تبع نمی توانیم دیدگاه قابل اعتمادی نسبت به هدف نهایی خود داشته باشیم.

به همین دلیل، نمی توان این احتمال را منتفی دانست که شکل اقتصادی پیش بینی شده توسط مفهوم سوسیالیستی آزادی اجتماعی به روابطی منتهی شود که "بازار سوسیالیستی" نامیده نمی شود.

در هر صورت، زمانی که ما دیگر به تعاونی های اجتماعی فکر نکنیم، بلکه به دستاوردهای بنیادی و ساختاری به عنوان تجسم واقعی خواسته های سوسیالیسم فکر کنیم، آنگاه همه چیز تغییر می کند. در این شکل، مخاطبان ینش تجربی سوسیالیستی دیگر اعضای یک گروه اجتماعی معین نخواهند بود، بلکه همه شهروندان را در بر خواهد گرفت، مشروط بر این که آنها متقاعد شوند که آزادی فردی آنها، تنها از طریق همکاری در همبستگی در حوزه های مهم زندگی اجتماعی تحقق می یابد. تضمین تحقق پذیری سوسیالیسم، دیگر وجود یک جنبش اجتماعی با اهداف متناظر و منطبق بر آن جنبش خاص نیست، بلکه ظرفیت ایجاد اصلاحات نهادی در واقعیت اجتماعی مشخص و عینی خواهد بود، اصلاحاتی که به سوی تغییرات آتی اشاره خواهد داشت. هرچه سوسیالیسم بتواند بیشتر به بررسی رد پای مقاصد خود در جهت تامین اصلاحات قانونی یا تغییرات ذهنی پردازد، اعتماد بیشتری به تحقق دیدگاه های خود در آینده به دست خواهد آورد.

با این حال، این گزارش از یک سوسیالیسم اساساً تجدید نظر شده هنوز هم دارای یک گسست است، شکافی که اختلاف بیشتری را بین مقاصد جدید سوسیالیسم و مفهوم اصلی آن آشکار می کند. وقتی متوجه شویم که سوسیالیسم سنتی، تنها طبقه کارگر را مخاطب دیدگاه خود می دانست، به راحتی می توان این شکست را دید، زیرا در آینده دیگر اصلاً شهروندی وجود نخواهد داشت.



از این گذشته، سوسیالیست ها متقاعد شده بودند که تمام آزادی ها در قالب همکاری اقتصادی تحقق خواهد یافت، به گونه ای که دیگر نیازی به یک حوزه اضافی که در آن اعضای جامعه نه به عنوان تولیدکننده، بلکه به عنوان "شهروند" با یکدیگر روبرو می شوند، نخواهد بود. بنابراین، زمانی که می گویم سوسیالیسم، باید همه شهروندان را مورد خطاب خود قرار دهد، آنگاه دیگر نمی توان آن را با مفروضات اولیه و اصلی سوسیالیسم، تطبیق داد. در اینجا اشاره مثبت من به مقوله شکل گیری اراده دموکراتیک است که طبق سوسیالیسم کلاسیک در نهایت باید لغو گردد.

این تنش ناخوشایند تنها در صورتی می تواند برطرف شود که ایده آزادی اجتماعی بتواند از پیوند هایش با حوزه اقتصادی رها شود. این مرا به گام دوم تلاشم برای رهایی سوسیالیسم از چارچوب فکری سنتی و پیشین خود می رساند تا بتوان به آن جان تازه ای بخشید.

## فصل چهارم ( راه های نو)

راه های نو

ایده الف

شکل دموکراتیک زندگی

این واقعیت که سوسیالیست های اولیه هیچ تلاشی برای انتقال مفهوم جدید آزادی اجتماعی خود به سایر حوزه های اجتماعی انجام ندادند، همچنان یک راز نظری است. در فصل دو، من این موضوع را به این واقعیت رد گیری کردم که که بنیانگذاران جنبش سوسیالیستی، علت آنچه را که "خود گرایی خصوصی یا فرد گرایی" می نامیدند را صرفاً در محدودیت های مناسبات اقتصاد بازار سرمایه داری جستجو می کردند. به همین دلیل، آنها معتقد بودند که باید تمام تلاش های سیاسی خود را برای غلبه بر این نظم اقتصادی متمرکز کنند. این نویسندگان که حتی قادر به تصور اهمیت رهایی بخش آزادی های مدنی ایجاد شده توسط انقلاب فرانسه نبودند، آنها را فقط مجوزی برای انباشت ثروت خصوصی می دانستند و بنابراین در جامعه ای سوسیالیستی آینده، کاملاً غیر ضروری به حساب می آمدند.

از همان آغاز، سوسیالیسم قادر به دستیابی دیدگاهی کارآمد به ایده دموکراسی سیاسی نبوده است. اگرچه سوسیالیست‌ها گهگاه برنامه‌هایی را برای استقرار دموکراسی اقتصادی، شوراهای کارگری و نهادهای مشابه خود-گردان جمعی در نظر می‌گرفتند، اما همه اینها منحصراً در حوزه اقتصادی اعمال می‌شد، چرا که فرض بر این بود که در آینده (در جامعه سوسیالیستی) خود-گردان (و متکی بر توده‌ها) دیگر نیازی به فرآیند اخلاقی و سیاسی نیست. حتی بعد‌ها که عجولانه، صفت "دمکراتیک" را به آن اضافه کردند قادر به تصحیح اشتباه اساسی پیشگامان سوسیالیست، یعنی بنیادگرایی بخش اقتصادی آن نشدند، زیرا این روشن کردن رابطه بین همکاری اقتصادی در آزادی اجتماعی و شکل‌گیری اراده دموکراتیک کافی نبود. در عوض، سوسیالیست‌ها صرفاً مفهوم لیبرال دموکراسی را پذیرفتند در حالی که همه چیز را به همان شکل قدیمی باقی گذاشتند، بنابراین ترکیب عجیبی را ایجاد کردند که فاقد هرگونه وحدت یا انسجام ساختاری بود.<sup>۱</sup>

زمانی که سوسیالیست‌ها به فقدان دموکراسی در جنبش خود پی بردند، بهتر بود با بازگشت به نوشته‌های بنیانگذاران خود، به ریشه‌یابی این کژفهمی مهلک پردازند. ناتوانی در انطباق مفهوم نوآورانه آزادی اجتماعی با واقعیت یک جامعه‌ای که عملاً لایه‌بندی (اجتماعی) شده، به کارگیری این مفهوم آزادی اجتماعی را در حوزه‌های اجتماعی که به تدریج از هم جدا شده‌اند غیرممکن می‌سازد.

برای تصحیح این اشتباه، لازم است به اصل ایده آزادی اجتماعی بازگردیم. این ایده توسط سوسیالیست های اولیه و مارکس جوان با هدف از بین بردن تضادی که آنها در اصول نظم اجتماعی لیبرال سرمایه داری جدید نهفته می دیدند، گسترش داده شد. در اقتصاد بازار، آزادی شامل فرد گرایی افسار گسیخته ای بود که طبقات بی مالک را محکوم به فقر می کرد و در نتیجه برای از میان برداشتن این تضاد، نه تنها "آزادی"، بلکه "برادری" و "برابری" باید تحقق می یافت.

با تصور اینکه ایده آزادی اجتماعی با ارائه مکانیسم یا طرحی عملی که بر اساس آن آزادی هر شخص، مستقیماً پیش فرض آزادی دیگری می باشد، می تواند از این بن بست خارج گردد. اگر با توجه به پیش شرط های ساختاری مورد نظر، اهداف فردی اعضای جامعه چنان در هم تنیده می شد که تنها از طریق تأیید و همدلی متقابل می توانست تحقق یابد، آنگاه شیوه برادری به تحقق آزادی می انجامید و در نتیجه آشتی آزادی و برادری در جامعه ای که همه در آن، برابر بودند، تحقق می یافت.

همه سوسیالیست های اولیه، از لویی بلان و پرودُن گرفته تا کارل مارکس، ادعا می کردند که این تضاد و واقعیت نابرابری تنها با سازماندهی جامعه ای که در آن اقدامات افراد آزاد، مکمل یکدیگر باشند، برطرف می شود. این امر نه تنها تضاد بین آزادی و برادری، بلکه تمایز بین ثروتمند و فقیر را نیز از بین می برد، زیرا اعضای جامعه در آن صورت یکدیگر را به عنوان شریکی در روابط متقابل می بینند که آزادی خود را تا حدی مدیون آن می شوند.

اما دقیقاً در این نقطه، معمایی شکل می‌بندد. مدل مثر ثمر آزادی اجتماعی که از درک آزادی و همبستگی فردی به‌عنوان مبانی متقابل و غیر متضاد صحبت می‌کند و بسیار مهم نیز می‌باشد، ناگهان به حوزه کنش اقتصادی محدود می‌شود، بدون اینکه حتی در نظر گرفته شود که آیا می‌تواند در سایر حوزه‌های جامعه نوظهور قابل اجرا باشد یا خیر.

اگر این واقعیت را کنار بگذاریم که دلیل اصلی این فرصت از دست رفته در این اعتقاد سوسیالیست‌ها نهفته است که شرّ فردگرایی مهار ناپذیر، صرفاً از انزوای قانونی افراد در بازار نشأت می‌گیرد، آنگاه دلیل دوّم و به همان اندازه مهم، در پیوندهای مشترک آنها به روحیه فردگرایی خواهد بود.

بنیانگذاران سوسیالیسم نه تنها قادر نبودند، بلکه حتی نمی‌خواستند روند تفکیک‌های عملی (اجتماعی) که در مقابل چشمانشان رخ می‌داد را در نظر بگیرند، زیرا همه آنها متقاعد شده بودند که در آینده، ادغام همه حوزه‌های اجتماعی، صرفاً با الزامات تولید صنعتی تعیین و تثبیت می‌شود

آنها این کار را با وجود این واقعیت انجام دادند که پیشینیان لیبرال و مخالفان فکری آنها، از مدت‌ها پیشتر، حداقل تا دوره آخر قرن هجدهم، پیامدهای سیاسی-اجتماعی‌ی تمایز جامعه به حوزه‌های مختلف اجتماعی را در نظر گرفته بودند که به طور فزاینده‌ای با توجه به کارکردهای مربوطه، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته شده بود.<sup>۲</sup>

لیبرالیسم در بررسی های خود درباره آثار هابز، و حتی بیشتر از آن در آثار لاک و هیوم، تشخیص داد که، همراه با تمایز "اخلاق" و "قانونیت"، دو زیر ساختار سیستم "جامعه" و "دولت" باید متمایز می گردید، زیرا به نظر می رسید که هر یک از این حوزه ها بر اساس قوانین مربوط به خود عمل می کنند، حال چه در شکل خصوصی و شخصی یا عمومی و یا حتی خنثی و بی سوئه.

تا حدودی بر خلاف این تمایز اول، لیبرالیسم همچنین با در نظر گرفتن روابط دوستی و ازدواج که به طور فزاینده ای صرفاً مبتنی بر محبت می شد، به دنبال تمایز یک حوزه عمومی تر از این حوزه کاملاً خصوصی بود. همچنین، رشته اقتصاد سیاسی که از نظر ایجاد تمایز روشن بین اقتصاد و دولت، به ویژه برای دفاع از معاملات بازار در برابر مداخلات سیاسی، پیشرفت زیادی کرد، به مرحله بکارگرفته شدن رسیده بود.<sup>۳</sup>

هگل به این تمایزات لیبرالی واکنش نشان داد و آنها را در "فلسفه حق" خود بررسی نمود و در ادامه، راهی برای تمایز بین حوزه های عمل مختلف از نظر وظایف خاص آنها پیشنهاد کرد. بر اساس نظریه او، قانون یا "حق" وظیفه حفظ استقلال خصوصی همه افراد جامعه را دارد. در این رابطه، خانواده مسئول اجتماعی شدن و ارضای نیازهای طبیعی است، بازار باید تأمین کافی وسایل معیشت را تضمین کند و در نهایت، دولت باید یکپارچگی اخلاقی و سیاسی کل را تضمین نماید.<sup>۴</sup>

حتی اگر سوسیالیست های اولیه عمدتاً موافق بودند که در این جدایی ها و مرزبندی ها، از آنجایی که اولویت های اقتصادی انکار شده است، تا حدود زیادی، زیاده روی گردیده، حداقل باید با چالش های نظری ناشی از فرض تمایز کارکردی، برخورد می کردند. اما در عوض، آنها صرفاً عدم درک کامل خود را از ملاحظات دیدگاه های لیبرال و پسا لیبرال نشان دادند، یا به سادگی آنها را با چند نکته گذرا کنار گذاشتند، همانطور که مارکس در نقد معروف خود از فلسفه حق هگل انجام داده بود.<sup>۵</sup>

با بررسی دقیق تر، شکست سوسیالیست های اولیه در تشخیص تمایزهای کارکردی جامعه، بخاطر ناکامی آنها در تمایز کافی بین سطح تجربی و هنجاری در جامعه بود. در غیر این صورت حق داشتند اعتراض کنند که جدایی سیستماتیک روابط دولتی یا خصوصی از اقتصاد چندان زیاد نیست، زیرا هر دو حوزه همچنان تحت تسلط الزامات اقتصادی بودند و در عین حال همچنان بر مطلوبیت جدایی بین این دو حوزه در آینده ی تأکید کنند.<sup>۶</sup>

اما دقیقاً به این دلیل که آنها بین این دو سطح تمایز قائل نشدند، بلافاصله از توصیف تجربی به ادعاهای هنجاری لغزیدند. درست مانند نظریه پردازان اجتماعی پیشامدرن، سوسیالیست ها از سن سیمون تا مارکس، عملکرد جوامع را به دیده هدایت عمودی توسط یک قدرت مرکزی تصور کردند. اما با این تفاوت که این اقتدار نه توسط دولت، بلکه توسط اقتصاد نمایندگی می شد.

از منظر تئوری اجتماعی، انتقاد از روابط سرمایه داری، در آن زمان به دلیل اینکه به حوزه های مختلف عمل مستقل اجازه نمی داد از منطق اجتماعی مربوط به اصل آزادی پیروی کنند قابل درک و روشن بود، همان آزادی ئی که نمایندگان لیبرالیسم در اصل برای آن حوزه ها در نظر گرفته بودند. بنابراین در این حوزه ها، تمایل به تمایز کارکردی و عملی را می توانیم تأیید کنیم وهم چنین بخواهیم که به عنوان مثال، عشق و دموکراسی از الزامات اقتصادی مستثنی می باشند.

در عین حال، سوسیالیست ها می توانستند تردید خود را نسبت به احتمال ایجاد این جدایی ها در شرایط اقتصادی سرمایه داری ابراز کنند. اما به دلیل ناتوانی سوسیالیست ها در پیمودن این مسیر و در نظر نگرفتن تمایز کارکردی و عملی به عنوان یک وظیفه و نه به عنوان یک واقعیت اجتماعی، سوسیالیسم در نهایت در یک رابطه ناخوشایند با سنت لیبرال قرار گرفت. اگرچه لیبرالیسم هرگز تئوری خود را درباره جامعه توسعه نداد، اما شاید به استثنای آدام اسمیت و ماکس وبر، قدرت توضیحی لیبرالیسم همچنان می تواند برتر از رقبای سوسیالیست خود، مطرح شود، و آنهم صرفاً به این دلیل که دومی تمایز کارکردی و عملی را در جامعه، در نظر نگرفت.

این ناتوانی عمیق سوسیالیست های اولیه است که ناینایی مشخص آنها را در مقوله مهم " حقوق " توضیح می دهد. از آنجا که آنها هر گونه تقسیم جامعه به حوزه های مختلف اجتماعی را انکار می کردند، آزادی های مدنی ی



تازه متولد شده را تنها در زمینه هایی می دیدند که با مراکز اقتصادی مرتبط بود. این به نوبه خود بدان معنا بود که

آنها توانایی دیدن نقش رهایی بخش این آزادی ها در حوزه کاملاً متفاوتِ متأثر از اراده سیاسی را از نداشتند.<sup>۷</sup>

بدین ترتیب، سوسیالیست های اولیه، ظرفیت و توان غلبه بر موانع ارتباطی با نهادینه سازی حقوق لیبرال را از دست

دادند حتی اگر مفهوم آزادی از دید خود را همراه با دیدگاه روسو که لنگر گاهی برای حقوق تازه در روند شکل

گیری اراده جمعی بود، تدوین می کردند.

اگر مفاد اسناد بنیانگذار انقلاب فرانسه، که به قرارداد اجتماعی روسو برمی گردد، درست باشد، یعنی اینکه تنها

حقوق جهانشمول، مشروع می باشند و بنابراین زمانی شایسته فرمانبرداری می شوند که توسط افراد، در اصل،

پذیرفته شوند، آنگاه این امر بدیهی می شود که آنها نه تنها مورد بحث و بررسی تک تک افراد قرار گیرند بلکه

به عنوان یک مجموعه مکمل اجتماعی در نظر گرفته شوند.<sup>۸</sup>

برای سوسیالیست های اولیه، این امکان به سادگی وجود داشت که این آزادی های مدنی را به عنوان پیش نیاز برای

چنین خود-قانونگذاری عمومی به رسمیت بشناسند، اگر به این نکته توجه می کردند که مفهوم آزادی اجتماعی

خود را می توانند در این شکل جدید کنش سیاسی اعمال کنند. در این صورت آنها می توانستند حقوق آزادی

های فردی را اولین گام برای مشارکت آزادانه در فعالیت گفتمان گروهی و تصمیم‌گیری بدانند، که در اصل، همان الگوی تکمیل متقابل در ارضای مشترک نیازهای جمعی در اقتصاد می‌باشد.

اگر به این شکل، ایده آزادی اجتماعی را گسترش می‌دادند، به درستی درک می‌کردند که شکل‌گیری اراده دموکراتیک، یک کنش ارتباطی است که اجرای آزاد آن مستلزم آن است که همه شرکت‌کنندگان، از حق اساسی آزادی عقیده برخوردار باشند. اما گنجاندن حقوق اساسی لیبرال در تفکر سوسیالیستی غیرممکن بود، زیرا این تفکر هیچ نقشی مستقل برای سیاست دموکراتیک قائل نبود. در مقابل، اکثر سوسیالیست‌ها معتقد بر این اصل بودند که مقررات تعاونی‌های جمعی کارگری آن‌ها، هرگونه نیاز آینده به قانونگذاری عمومی را برطرف می‌کند. در نهایت، این کوری حیرت‌انگیز نسبت به اهمیت دموکراتیک حقوق اساسی نشان‌دهنده این واقعیت است که چرا سوسیالیست‌ها برای مدتهای مدید، قادر به اتحاد با جمهوری خواهان لیبرال رادیکال

نبودند.<sup>۹</sup>

به هر حال، این ناتوانی ذکر شده در بالا، ریشه در عدم تحقق وعده‌های انقلاب فرانسه با تفسیر جدیدی از آن وعده‌ها بود. تنها تفاوت این است که جمهوری خواهان لیبرال تفسیر جدید خود را بر اساس نقص‌های حوزه

اقتصادی قرار ندادند، بلکه بر اساس کمبود های نهادهای دولتی جدید استوار کرده بودند. آنها نقص اساسی در این نهادها را در عدم توجه کافی به اراده مردم در روند قانونگذاری دیدند.

تلاش های اصلاح گرایانه آنها پس از انقلاب شامل مبارزه برای مشارکت برابر همه شهروندان در روند قانونگذاری، همه بر اساس برابری خواهی بود. حتی نگاهی گذرا به فهرست مطالبات آنها نشان می دهد که آنها همچنین، در نقاط متفاوت و با تأکید های متفاوت، آزادی نهادینه شده را به عنوان همکاری آزاد و برابری خواهانه تفسیر می کردند.

این امر، به اصل حاکمیت مردمی، ویژگی ضروری یک رویه مشورتی دموکراتیک را می بخشد. حتی اگر جمهوری خواهان آلمانی مانند جولیس فروبل یا دموکرات های رادیکال فرانسوی مانند لئون گامبتا هرگز از این عبارت استفاده نکردند، آثارشان به وضوح نشان می دهد که آنها به دنبال این بودند که ایده آزادی اجتماعی را برای سیاست های دموکراتیک بکار گیرند و متمر ثمر سازند.<sup>۱۰</sup>

کاستی و ناتوانی سوسیالیست های اولیه در پذیرش تمایز کارکردی جوامع مدرن به عنوان یک واقعیت هنجاری نیز در جاهای کاملاً متفاوتی قابل مشاهده است. مانند حوزه تحرکات سیاسی، حوزه خصوصی، مانند حوزه اجتماعی ازدواج و خانواده که می توانست به عنوان میدانی برای تحقق آزادی اجتماعی در نظر گرفته شود، اگرچه این ایده در ابتدا صرفاً در حوزه اقتصاد در نظر گرفته شده بود. بر خلاف دیدگاه خود در مورد حقوق مدنی، که به هیچ وجه

سعی در اصلاح یا گسترش آن نداشتند، بلکه در پی لغو کامل آنها بودند، تقریباً همه سوسیالیست های نسل اول، نیاز به غلبه بر مدل سنتی خانواده که در آن زنان را تابع و وابسته مردان کرده بود را احساس می کردند.

پروڈن یک استثنای ناپسند است، چرا که در تمام زندگی خود به دنبال حفظ پدرسالاری در خانواده بود و در این رابطه، نقش بزرگ کردن فرزندان و کارهای خانه را منحصرأ به زنان واگذار کرد.<sup>۱۱</sup> اندکی بعد، سن سیمونیست ها به دنبال یافتن راهکار های پایه ای، در رابطه با تسلط مرد در ازدواج و زندگی خانوادگی شدند،<sup>۱۲</sup> و ۵۰ سال بعد، فردریش انگلس تحقیقات معروف خود را در مورد "منشاء خانواده" منتشر کرد، و نشان داد که سلطه مرد به قدرت تسلط مالکیت خصوصی، مربوط می گردد.<sup>۱۳</sup>

اما هیچ یک از نویسندگان سوسیالیست که در قرن نوزدهم عهده دار جنبش زنان بودند، حتی تصور بکارگیری همان مدلی را که در روابط انقلابی تولید به کار برده بودند، را در راستای تعیین شرایط آزادی و برابری در حیطه شخصی و اجتماعی نکردند.

با وجود اینکه آنها آشکارا کل مفهوم آزادی اجتماعی خود را در حوزه اقتصادی بر اساس مدل محبت قرار دادند، سوسیالیست های اولیه هیچ تلاشی برای اعمال این مفهوم در پروژه رهایی زنان از محدودیت های ازدواج و خانواده انجام ندادند. با این حال، این مسیر درستی می بود، زیرا همه روابط عاشقانه و محبت از آغاز مدرنیته را می توان به عنوان روابط مبتنی بر این ایده هنجاری و قبول شده اجتماعی درک کرد که افراد در گیر متقابلاً مکمل یکدیگر

هستند و یکدیگر را قادر می‌سازند تا خود-شناسی را تحقق بخشند. بنابراین در این حوزه روشن است که آزادی هر

یک، شرط آزادی دیگری می‌شود.<sup>۱۴</sup>

بنابراین برای سوسیالیست‌ها باید آسان می‌بود که ایده خود را از آزادی اجتماعی در انطباق با مورد خاص عشق و

روابط عاشقانه، به عنوان الگویی برای ازدواج و خانواده در نظر بگیرند تا اعضای خانواده بتوانند آزادانه در برنامه

های زندگی خود مکمل یکدیگر گردند. این واقعیت که آنها این کار را نکردند و به تبع فرصتی را برای پربارتر

کردن دیدگاه اصلی خود از آزادی اجتماعی، از دست دادند، را باید در ناتوانی کامل آنها در تشخیص تمایز

کارکردی جوامع مدرن دید. هر گاه در مورد شکل آینده خانواده ادعایی می‌کنند، این کار را صرفاً از نظر روابط

تولیدی انجام می‌دهند، یعنی صرفاً از نظر نقش خانواده در روابط کار، نه در حوزه مستقلی که در آن اشکال خاصی

از آزادی اجتماعی باید محقق

شود.<sup>۱۵</sup>

آشکارا، این همان اشتباهی است که زمینه ساز ناتوانی سوسیالیست‌ها در استفاده سودمند از حقوق لیبرال در راستای

آزادی است. از آنجا که آنها منطق اخلاقی مستقل روابط خصوصی را به رسمیت نمی‌شناختند و متقاعد شده بودند

که می‌توانند به شکلی از وحدت‌گرایی اقتصادی متوسل شوند، دلیلی برای توسعه معنایی و مفهومی مستقل از

آزادی، برای حوزه عشق، ازدواج و خانواده نمی دیدند. تنها چیزی که سوسیالیست های اولیه می توانستند از لحاظ همبستگی با جنبش در حال ظهور و گسترش زنان ارائه دهند، در مقوله های اقتصادی، صورت بندی می شد و بنابراین، رهایی زنان از سلطه مردان، با ادغام آنها در روابط تولیدی جمعی انجام پذیر می گشت.<sup>۶</sup>

برای دهه ها، علیرغم تلاشهای متعددی برای نزدیکی متقابل، رابطه بین جنبش کارگری سوسیالیستی و جنبش فمینیستی در حال ظهور پر تنش و ناخوشایند باقی ماند. اگرچه به طور فزاینده ای آشکار شد که آزادی زنان نه تنها مستلزم برابری بیشتر در زمینه رای دادن و حقوق کار است، بلکه مستلزم یک تغییر فرهنگی اساسی در شکل های تثبیت شده جامعه پذیری است، بطوری که صدا و خواسته های زنان از کلیشه های جنسیتی که بر آنها تحمیل شده بود، رها گردد. جنبش (سوسیالیستی) نسبت به چنین جمع بندی کور باقی ماند و در عوض، همچنان به اولویت حوزه اقتصادی چسبید.<sup>۱۷</sup>

رابطه بین سوسیالیسم و فمینیسم چقدر می توانست متفاوت باشد اگر سوسیالیست ها فقط مایل بودند که تمایز کارکردی جوامع مدرن را با تفسیر حوزه روابط شخصی به عنوان یک میدان مستقل آزادی اجتماعی در نظر بگیرند. اگر این کار را انجام می دادند، معیار اخلاقی همکاری آزاد در پیوندهای اجتماعی ی مبتنی بر عشق متقابل، به زودی چشمان آنها را بر این واقعیت باز می کرد که ستم بر زنان از درون خانواده آغاز می شود، جایی که کلیشه ها

با اشکال آشکار یا ظریف خشونت بر آنها تحمیل می شود، بطوریکه آنها را مجبور به کشف احساسات، تمایلات و  
علاقه خود می نماید.

بنابراین، مشکل، آنچنان در مشارکت برابر زنان در تولید اقتصادی نبود، بلکه در اعطای حق نظارت بر نمای  
اجتماعی خود، جدا از دیدگاه های مردانه به زنان بود. مبارزه برای آزادی اجتماعی در حوزه عشق، ازدواج و  
خانواده در درجه اول، به معنای توانمند ساختن زنان برای دستیابی به آزادی هر چه بیشتر از وابستگی اقتصادی،  
قیمومیت مبتنی بر خشونت و کار یک طرفه در برابر هجوم قدرت مردانه است. این امر، زنان را قادر می سازد تا در  
روابط دوجانبه، شریک برابر گردند و تنها بر اساس محبت آزاد و متقابل است که هر دو طرف می توانند از نظر  
عاطفی از یکدیگر حمایت کنند و نیازها و خواسته هایی که تصویری درست از خود را در بر دارد، مطرح نمایند.  
اما سوسیالیست های اولیه ترجیح دادند که مفهوم آزادی اجتماعی را در مورد روابط شخصی به کار نگیرند<sup>۱</sup> و  
معیاری مستقل برای بهبود وضعیت زنان ایجاد نکنند. به تبع، آنها نه تنها نسبت به محتوای عقلانی اهداف  
جمهوری خواهانه، بلکه نسبت به این اعتراض که دستیابی به برابری جنسیتی، اساسا مستلزم ایجاد پیش-شرط های  
لازم برای بیان آزادی تجربیات زنانه واقعی است، منفعل ماندند. یک قرن بعد، این خواسته با نام "تفاوت" شناخته شد.

ناتوانی در تشخیص اهمیت هنجاری این دو جنبش، بار دیگر نشان می‌دهد که افق نظری-اجتماعی سوسیالیسم چقدر تنگ بوده است. نا توان از تشخیص نقطه مبارزاتی برای تحقق آزادی های اجتماعی در سایر حوزه های غیر اقتصادی، زمینه ساز غفلت سوسیالیست ها، از جنبش های جمهوری خواهی چپ و فمینیسم گردید و هر زمانی که قادر به ادغام آنها و اهداف آنها در آرمان های سوسیالیستی خود در حوزه اقتصادی نمی شدند، آنها را به خیانت طبقاتی بورژوازی، متهم می کردند. در قرن بیستم، زمانی که این دو جنبش، بقدر کافی نیرومند گردید که قابل انکار نبودند، با توجیه تضاد اصلی و تضاد ثانوی برای کنترل مقولات، به پیچیده ساختن موضوع بر آمدند. این رویکرد نشان می داد که این سوسیالیست ها، تا چه حد تلاش می کردند به سنت صنعتی جبر گراییی اقتصادی بچسبند.<sup>۱۹</sup>

با این حال، تلاش برای تجدید سوسیالیسم با اصلاح فقدان و کمبود آگاهی آن از تمایز کارکردی، کاری بسیار دشوارتر از آن چیزی است که در نگاه اول به نظر می رسد. صرفاً جایگزینی "اقتصاد محوری" سوسیالیسم با مفهوم حوزه های عمل مستقل که از هنجارها و قواعد مستقل تبعیت می کنند، کافی نیست. در مقابل، یک پروژه با انگیزه سیاسی و آینده محور، نیاز به ایده ای در مورد چگونگی ارتباط این حوزه های متمایز از لحاظ هنجاری و قواعد با یکدیگر در آینده دارد.



قبل از اینکه بتوانیم مستقیماً به این پرسش پردازیم، لازم است نتایج تحقیق خود را در مورد ناتوانی سوسیالیسم

کلاسیک در تمایز بین حوزه های مختلف اجتماعی، مورد بررسی دوباره قرار دهیم.

ما با این مشاهده شروع کردیم که هیچ یک از سوسیالیست های اولیه هیچگونه تلاشی برای بکار گیری ایده آزادی

اجتماعی در سایر زمینه های بازتولید اجتماعی در کنار اقتصاد، انجام ندادند. در عوض، آنها تنها به تحلیل اقتصاد

سرمایه داری و توسعه اقداماتی برای ایجاد ارتباط قویتر بین اعضای جامعه در این حوزه، راضی ماندند.

آنها این کار را بدون در نظر گرفتن اینکه آیا حوزه های حیاتی اجتماعی دیگری را باید برای بازتولید اجتماعی، از

منظر تحقق آزادی های اجتماعی در نظر گرفت، انجام دادند. همانطور که دیدیم، هیچ یک از سوسیالیست های

اولیه حاضر به تشخیص تمایز تدریجی عملکردی جوامع مدرن نبودند. آنها که کاملاً در درون ذات و روح صنعت

گرایی گرفتار شده بودند، و به این خاطر، متقاعد شده بودند که جامعه سوسیالیستی آینده منحصراً توسط حوزه

تولید صنعتی تعیین می شود، دلیلی نمی دیدند که استقلال موجود یا مطلوب حوزه های عمل اجتماعی دیگری را در

مد نظر قرار دهند.

عدم تلاش سوسیالیست های اولیه در زمینه نگرش در فرآیند تمایز کارکردی (در زمینه های اجتماعی)، خود

بیانگر این نکته است که چرا سوسیالیست ها هیچ تلاشی برای اعمال ایده آزادی اجتماعی در سایر حوزه های

نکردند.

اگر چنین زیر-سیستم‌هایی نتوانند منطق مستقل خود را داشته باشند، زیرا که همه چیز توسط اصول و جهت‌گیری‌های اقتصادی تعیین می‌شود، آنگاه نیازی به جستجوی اشکال مستقل تحقق آزادی اجتماعی نیست.<sup>۲۰</sup>

اگر بخواهیم این گام نادرست در نظریه سوسیالیستی را کنار بگذاریم، لازم می‌شود بر اساس این فرض استدلال کنیم که سایر حوزه‌های تشکیل دهنده جامعه نیز به اشکال خاصی از آزادی اجتماعی وابسته هستند. بعلاوه، اگر سوسیالیسم همچنان نمایانگر دیدگاه شکل بهتری از زندگی است، پس باید تعریف کنیم که این حوزه‌های مستقل آزادی اجتماعی چگونه در آینده به طور مناسب با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند.

قبلاً در نقد خود از شکست سوسیالیسم سنتی در به رسمیت شناختن استقلال دموکراسی و روابط شخصی، نشانه‌ای از راه حل اولین مورد از این وظایف را ارائه کردم. اگر قواعد تشکیل دهنده این حوزه‌ها را به گونه‌ای درک کنیم که افراد را قادر سازد تا اعمال خود را به عنوان مشارکتی در یک "ما"ی مکمل متقابل ببینند، آنگاه منطقی است که فرض کنیم این حوزه‌ها نیز بر اساس آزادی اجتماعی هستند.

از این منظر، نه تنها زیر-سیستم حوزه عملکردی اقتصادی، بلکه روابط شخصی و شکل‌گیری اراده دموکراتیک را نیز می‌توان به عنوان زیر سیستم‌های اجتماعی درک کرد که در آنها، نتایج مطلوب تنها در صورتی حاصل می‌شود که شرکت‌کنندگان بتوانند مشارکت‌های خود را آزادانه و با یکدیگر بطور سازگار، تفسیر کنند. برای حوزه عشق، ازدواج و خانواده، تحقق آزادی اجتماعی به معنای تحقق اشکال جدیدی از روابط است که در آن، پاسداری

وعده های داده شده متقابل توسط این روابط تنها در صورتی امکان پذیر می گردد که اعضای درگیر، آزادانه نیازها و علایق واقعی خود را با کمک دیگران بتوانند مطرح کنند.

برای حوزه سیاست دموکراتیک، این بدان معناست که شرکت کنندگان باید بتوانند نظرات فردی خود را به شکل کمک های مکمل متقابل به پروژه مشترک شکل گیری اراده عمومی ببینند.<sup>۲۱</sup>

در هر دو مورد، همانطور که در مورد نظام اقتصادی نیز صادق است، ادراکی که بر این اساس باشد که بتوان از این مفاهیم لیبرالی ی زیر ساخت های اجتماعی، به شکل فرصتی برای تحقق اهداف و منافع خصوصی و صرفاً تعریف شده شخصی استفاده شود، در اشتباه خواهد بود. به تبع، این واقعیت، ما را وادار به ایجاد راهکارهایی مکمل برای جلوگیری از خطرات و تهدیدات پنهانی می نماید.<sup>۲۲</sup>

در مقابل، یک سوسیالیسم تجدید نظر شده فرض می کند که هر سه حوزه عمل، مستلزم همکاری آزاد و در نتیجه آزادی اجتماعی است. بنابراین، این شکل از سوسیالیسم نمی تواند خود را تنها به از بین بردن وابستگی و هترنومی و اجبار و کار بیگانه شده در حوزه اقتصادی محدود سازد. در عوض، باید بداند که جامعه مدرن تا زمانی که حوزه روابط شخصی و سیاست دموکراتیک از اجبار و نفوذ رها نشده باشد، نمی تواند واقعاً اجتماعی شود.

هر چند، این سوسیالیسم نو، این برداشت اولیه را ایجاد می کند که یک سوسیالیسم تجدید شده باید اصول مرکزی خود را متمایز کند و آن را در حوزه های اجتماعی که تا کنون نادیده گرفته است به کار گیرد اما این امر

برای ارائه نسخه جدید و پیچیده تری از دیدگاه سوسیالیستی سنتی در فرمی برتر، برای زندگی بهتری، کافی نیست. پیامد های این سیستم جدید، به مراتب باید بیشتر از بکارگیری آزادی در حوزه های مختلف باشد که نیاز به برداشتی مناسب در روابط بین این زیرسیستم ها دارد.

اگر سوسیالیسم نمی خواهد دید سنتی خود از شیوه زندگی آینده را که توسط نیروهای تاریخ ضروری گشته و به اندازه کافی برای انگیزتن تمایلات اجتماعی جهت تحقق آن دست کم به صورت تجربی بیدار و ملموس گشته را کنار بگذارد، آنگاه لازم می گردد که چیزی در مورد چگونگی روابط هماهنگ شده بین حوزه های مختلف اجتماع را برای آینده، مطرح نماید.

در این مقطع دشوار، می توانیم از شمّ خود در آثار هگل و همچنین تا حدی در آثار مارکس استفاده کنیم. هگل در فلسفه جامعه خود به وضوح، ساختار حوزه های اجتماعی را با کارکردهای متفاوت به عنوان نوعی ارگانسیم زنده تصور می کرد. توصیف او از جامعه مدرن، همکاری هماهنگ میان زیرسیستم های مختلف را ارائه می دهد که در خدمت حفظ جامعه به عنوان یک کل ارگانیک است.

مانند اندام های بدن، حوزه های مختلف اجتماعی، به واسطه کارکردهای مستقل خود با یکدیگر ارتباط دارند که به نوبه خود در خدمت هدف اصلی بازتولید اجتماعی هستند. نکته گیج کننده در مورد عقلانیت درونی چنین تقسیم کار، یعنی مشارکت های ناگفته ای که بخش های فعال جامعه به طور مستقل در عملکرد یک کلّ مافوق انجام می

دهند، هنگامی آشکار می شود که ما تشخیص دهیم که هگل از ویژگی های موجودات زنده، جهت درک

ارتباطات بین نهادهای اجتماعی استفاده می کند.<sup>۲۴</sup>

اگر این پرسش را کنار بگذاریم که آیا شواهد تجربی از چنین مدل های ارگانیک در گذشته و حال وجود دارد،

می توانیم چندین اعتراض و مخالفت را مطرح کنیم<sup>۲۵</sup> هر چند که همچنین می توانیم آن را دلیل خوبی برای در

نظر گرفتن مورد زیر بدانیم: اگر یک جامعه بناست بطور مناسب منظم و دست نخورده بماند، به تبع، لازم است که

رابطه بین زیرسیستم های مختلف آن وهم چنین هدف فراگیر بازتولید اجتماعی کل سیستم از طریق وابستگی

متقابل حوزه های اجتماعی متمایز، تضمین گردد.

به نظر می رسد که مارکس ایده مشابهی را در سر داشته است، زمانی که خطاهای تاریخ را در ظهور دائمی گسست

بین نیروهای تولیدی و مناسبات تولیدی می داند.<sup>۲۶</sup> بین دو زیر سیستم نیروی این چنین بحرانی، یعنی ظهور

دائمی گسست بین دو زیر مجموعه، ضرورتاً این پیش فرض را لازم می کند که جامعه آینده ی بدون بحران،

باید در قالب همکاری "ارگانیک" بین کارکردهای مختلف، توصیف شود.

اگر این تشبیه ارگانیک را به شکلی اصولی و مفهومی هنجاری درک کنیم، آنگاه می تواند به عنوان معیاری برای

تعیین رابطه مناسب بین سه حوزه آزادی، عمل کند. همانطور که قبلاً نشان دادم، یک سوسیالیسم بازنگری شده

کافی نیست که پتانسیل آزادی در روابط شخصی، اقتصاد و تشکیل اراده دموکراتیک را کشف کند. همچنین لازم

است یک ایده تقریبی در مورد رابطه بین این حوزه ها و وابستگی متقابل بین آنها را نیز مشخص نماید. اگر ما، مانند هگل و مارکس، برای حل این معضل به مثال یک ارگانسیم متوسل شویم، آنگاه منطقی خواهد بود که عقلانیت درونی این کل، رابطه مطلوب بین این سه حوزه را تشکیل دهد.

رابطه آنها باید آنها را قادر سازد تا از هنجارهای مستقل خود پیروی کنند و در عین حال آزادانه همکاری کنند تا بازتولید مستمر جامعه به عنوان یک کل تضمین شود. چنین همکاری هدفمندی بین حوزه‌های مستقل آزادی، نشان دهنده ذات یک شیوه زندگی دموکراتیک است. این ادراک و برداشت، ساختارهای رسمی و اما هنوز انتزاعی زندگی اجتماعی را پیش بینی می کند که باید از طریق آزمایش مشخص شوند که در آن سوژه‌ها به طور مشترک در روابط شخصی، اقتصادی و سیاسی خود، به وظیفه حفظ جامعه خود کمک می کنند.

دموکراسی صرفاً به معنای مشارکت آزاد و برابر در سازمان بندی های سیاسی بر اساس اراده و روش زندگی نیست. دموکراسی بدان معناست که افراد می توانند به طور مساوی در هر مقوله مرکزی اجتماعی، به شکل میانجیگر و واسطه، بین فرد و جامعه مشارکت داشته باشند، به طوری که هر حوزه ای که از نظر عملکردی متمایز شده است، ساختار کلی مشارکت دموکراتیک را منعکس کند.<sup>۲۸</sup>

این پنداشت از شیوه زندگی دموکراتیک به این مفهوم است که سوسیالیسم چگونه جامعه آزاد شده را درک می کند، که خود، این مزیت را دارد که استقلال حوزه های مختلف اجتماعی عملی را رعایت کند، بدون اینکه امید به

یک کل هماهنگ را کنار بگذارد. برای اینکه بتوانیم از شکلی از زندگی در چنین جامعه ای که از نظر عملکردی متمایز شده صحبت کنیم، باید نظمی منطقی، یکپارچه و هماهنگ را در نظر بگیریم که در آن، کل، بیش از مجموع اجزای آن خواهد بود.

نکته این است که خطوط جدا کننده بین سه حوزه آزادی اجتماعی را به شیوه ای ماهرانه، چنان ترسیم کنیم، بطوریکه این اطمینان حاصل شود که آنها مانند اعضای بدن، در بازتولید موجودیت مافوق جامعه به طور متقابل و آزاد، از یکدیگر حمایت کنند.<sup>۲۹</sup>

لازم به یادآوری است که این تصویر از آینده ی بهتر، به طور کامل به کاربرد ایده سنتی سوسیالیستی آزادی اجتماعی در کل جامعه، بستگی پیدا می کند. نه برای تولیدکنندگان، نه برای شهروندان سیاسی، و نه برای کسانی که درگیر روابط شخصی هستند، کافی نیست که برای تحقق اهداف مشترک، درگیر روابط مکمل متقابل شوند. بلکه لازم است که این روابط، بین این حوزه های مختلف نیز برقرار شود.

هیچ عنصری از چنین سوسیالیسم بازنگری شده ای، هگلی تر از انتقال آزادی اجتماعی به واحدهای اجتماعی به عنوان یک کل نیست. جامعه آینده را دیگر نباید به عنوان نظمی در نظر گرفت که از پایین، یعنی از درون روابط تولید، هدایت می شود، بلکه باید به عنوان مجموعه ای ارگانیک از کارکردهای مستقل و در عین حال هدفمندی که در آن اعضا، در آزادی اجتماعی برای یکدیگر فعالیت می کنند، تصور کرد.

آن شرایط اجتماعی، باید بر اساس دانش مبتنی بر تجربه، در حوزه‌های مختلف جامعه ایجاد شود تا امکان همکاری برابری خواهانه اعضای آن فراهم گردد. باید از دیدگاهی مافوق مورد نیاز برای ایجاد تمایزات مناسب پیروی کند. به عبارت دیگر، هر تغییر ممکن باید از این نظر، بازنگری شود که آیا به هر حوزه مستقل، فضای کافی می‌دهد تا در نهایت به ارگانی از زندگی دموکراتیک تبدیل شود یا نه، در حالی که همچنان بر اساس هنجارهای خود عمل می‌کند.

به هر حال، برای هدف توانمند سازی سوسیالیسم بازنگری شده برای اعمال تغییرات این دگرگونی، لازم است دو موضوع دیگر را روشن کنیم. اولاً، طرح ما از یک شیوه زندگی دموکراتیک ممکن است این تصور مهلک را ایجاد کند که نیازی به یک مرجع هدایت کننده نیست که بتواند تغییرات اکتشافی را آغاز و روندی تحقیقاتی و مستمر را ایجاد کند. تشبیه "ارگانیک" پیشنهاد می‌کند که باید، مشابه کارکرد گرایی ساختاری، این فرایندهای دگرگونی را نتیجه یک فعالیت هدفمند ناشناس و فراگیر بدانیم که نیازی به بررسی فعال ندارد.<sup>۳۰</sup> بنابراین، ما باید طرح جهت‌گیری خود را طوری اصلاح نماییم تا نقطه و مکانی را مشخص کنیم که از آن مکان، بتوانیم روند لازم دگرگونی‌ها را ترسیم و انطباق آنها را در تعامل میان حوزه‌های مختلف آزادی اجتماعی، مشاهده نماییم. زمانی که بتوانیم مرجعیت واکنشی مناسبی را تعیین کنیم، آنگاه، سوسیالیسم تجدید شده ای که می‌تواند بطور روشن، در

مورد آنچه که باید انجام دهیم



و چه چیزی را باید تحت تأثیر قرار دهد تا آزمایش بر روی ارگانیسم اجتماعی را آغاز کند، حاصل می شود.

علاوه بر این، چشم انداز آینده ما هنوز به روشنی نقاط مرجع اجتماعی ایده شیوه زندگی دموکراتیک را مشخص نکرده است. به طور کلی، پاسخ به این پرسش صرفاً فرض می کند که مقوله دولت-ملت نمایانگر چارچوبی است که روند دگرگونی مورد نیاز در آن انجام می شود.

اما با توجه به وابستگی متقابل فزاینده بین دولت‌های جداگانه و تبعات روند های فراملی سازی و جهانی شدن، فرضیه دولت-ملت، بطور روز افزونی، غیرقابل قبول شده است و این موضوع، سوسیالیسم را مجبور می کند تا بار دیگر رابطه خود را با دولت-ملت روشن سازد.<sup>۳۱</sup>

اولین مورد از این دو شکاف، این است که چگونه می توان مفهوم تعامل ارگانیک بین حوزه های مستقل آزادی را با مقوله ی مرکزیِ فعال که بتواند اختیارات لازمه را بین این حوزه ها، همگام سازد و وظایف هر کدام را در رابطه با هم، هماهنگ سازد؛ مشخص نمود؟

پاسخ به این پرسش، موضوع مهمی را در بر می گیرد که مخاطبان یک سوسیالیسم تجدید نظر شده، لازم است جامعه را به شکل ساختاری کارکردی و متمایز در نظر گیرند، که در آن، بازیگران اجتماعی، نقش های اجتماعی

متنوعی را عهده دار هستند. از این گذشته، دیگر تنها تقابل بین کارگران و سرمایه داران، تنها تضاد جامعه نیست

بلکه تضادهایی به همان اندازه مرتبط و متعارض بین اعضای خانواده و شهروندان سیاسی نیز وجود دارد.

برای درک دشواری های جدی موجود در تمایز بین این گروه های مرجع، لازم است به کل این مجموعه از زاویه

دید سوسیالیسم کلاسیک نگاه کرد که تا چه اندازه، موضوع برای آن، ساده و واضح می شود. از آنجایی که

سوسیالیسم کلاسیک، هرگونه تمایز کارکردی را انکار می کند، به تبع، جامعه را به عنوان موجودیتی که کاملاً

توسط حوزه اقتصادی تعیین می شود در نظر می گیرد و پرولتاریا را تنها مخاطب نظریه خود قرار می دهد، زیرا کار

تولیدی کارگران، اهرم مرکزی برای هدایت جامعه در همه ادوار گذشته، حال و آینده بوده، بوده و خواهد بود.

اما اگر به دلایل موجهی، این جبر اقتصادی را کنار بگذاریم و محتاطانه آن را با مفهومی از حوزه های عملکردی

مستقل دیگری جایگزین کنیم، دیگر نمی توانیم تنها یک بازیگر اجتماعی را، بخاطر فعالیتش در حوزه بازتولید

اجتماعی، برای بازسازی آینده جامعه، در نظر بگیریم. به تبع، لازم است بازیگران دیگری را با در نظر گرفتن

حوزه های دیگر اجتماعی و عملکرد آنها، در بازسازی و پیکربندی جامعه آینده شرکت دهیم. در این صورت،

سوسیالیسم تجدید نظر شده ما در معرض خطر از دست دادن تنها مخاطب خود خواهد بود.

بدیهی است که تنها راه رهایی از مخصصه ارسال پیام های متمایز و خاص به حوزه متفاوت با مخاطبین کاملاً متفاوت، یافتن نهاد یا مرجعی است که بتواند روابط بین همه این حوزه های مستقل را مدیریت کند. سوسیالیست ها با پیش خود از اصول دموکراتیک زندگی امروزی جامعه، می توانند این مرجع را به شکل یک کل، تشویق به بکارگیری دیدگاه های خود در مدیریت و آزمایش های اجتماعی کنند.

در این مورد، لازم است دوباره به جان دویی برگردیم، که احتمالاً اولین نظریه پردازی بود که به طور سیستماتیک به این موضوع پرداخت که کدام ارگان اجتماعی در یک جامعه پیچیده قادر است به طور واکنشی، توسعه مطلوب یک جامعه پیچیده را هدایت کند.<sup>۳۲</sup> تحت شرایط فکری متفاوت، امیل دورکیم نیز ملاحظات مشابهی را حتی پیش از این نیز ارائه کرد، و یورگن هابرماس نیز همین موضوع را بیشتر بسط و توسعه داد.<sup>۳۴</sup>

راه حلی که دویی پیشنهاد کرد و امروزه به عنوان راهکار علمی روزمره به حساب می آید، می تواند در ادامه مفهومی که پیشتر مطرح شد، درک شود که ظرفیت های استفاده نشده اجتماعی در نوسازی اجتماعی، تنها از طریق یک فرایند ارتباطی تا حد امکان نامحدود قابل کشف اند.<sup>۳۵</sup>

اگر این ایده را بیشتر بسط دهیم و مشخص کنیم که کدام مرجع و مسئولی در یک جامعه ی دارای نظم و ساختار های کارکردی، باید وظیفه هدایت یکپارچه جامعه را به عهده بگیرد، آشکار خواهد شد که نهاد مناسب، "حوزه عمومی" است که همه شرکت کنندگان تا حد امکان، آزادانه در آن شرکت کنند.

با توجه به کثرت صداها و دیدگاه ها، همکاری شهروندان، آن مرجع هدایت کننده را قادر می سازد تا به سرعت متوجه مشکلات در تک تک حوزه ها و برهم کنش های آنها شوند. این آگاهی، امکان ارائه پیشنهاد های اصلاحی را ممکن می سازد.

با بازگشت به اصطلاحات ساختار بدنی انسان که پیشتر استفاده کرده ام، ساختار و راهکار زیرسیستم کنشی، بهترین راه برای هدایت بازتولید کلی اجتماعی است و این، آن ساختار و چارچوبی است که شکل گیری اراده دموکراتیک را فراهم می کند.

جایگاه حوزه کنش دموکراتیک، در میان دیگر حوزه های مکمل آزادی، از همه حوزه های دیگر برجسته تر است و دارای نخستین جایگاه است، زیرا تنها جایی است که می توان مشکلات و مسائل هر گوشه از زندگی اجتماعی را برای همه تشریح نمود و به عنوان تکلیفی که باید با همکاری همگان حل می شود

ارائه داد. ۳۶

علاوه بر نقش رهبری آگاهی-محور حوزه عمومی سیاسی، و به دلیل تأثیر مشروعیت بخشی آن، بر قوه قانونگذاری، این نهاد، تنها حوزه اجتماعی است که توان و قدرت تبدیل راه حل های به ظاهر معقول و امکان پذیر را به قانون دارد. تردیدی وجود ندارد که حوزه عمومی دموکراتیک، که توسط شهروندان آگاه اشغال شده است، باید نقش نظارت بر عملکرد کل ساختار ارگانیک و ایجاد تنظیمات لازم را به عهده بگیرد.

تمایز کارکردی، که تا کنون به نظر می رسیده به طور خودکار رخ می دهد، اکنون به موضوع سیاستی دموکراتیک تبدیل شده است.<sup>۳۷</sup> در شیوه زندگی دموکراتیک، چیزی که به طور خودکار در یک موجود زنده در نتیجه ساختار درونی آن آشکار می شود، توسعه ای دموکراتیک می باشد که از همکاری متقابل عضوهای حمایت کننده و وابسته به یکدیگر حاصل می شود. آنها هستند که نتیجه کلیت فعالیت خود را با رایزنی و آگاهی عمومی تصحیح و تنظیم می کنند.

این دیدگاه در مورد شکل کاملاً دموکراتیک زندگی، همچنین این مشکل و مساله را بر طرف می کند که سوسیالیسم بازنگری شده چه کسانی را باید برای ادامه مبارزه برای گسترش آزادی های اجتماعی خود از طریق کاوش های تجربی فرا بخواند. شهروندانی که در حوزه عمومی دموکراتیک گرد هم آمده اند تنها کسانی هستند

که می توانند قانع شوند که محدودیت ها و انسدادهای موجود را با احتیاط از بین بردارند تا امکان همکاری آزاد در همه حوزه های اجتماعی اصلی فراهم شود.

چه پرولتاریای صنعتی و چه کارگران یقه سفید اضافه شده به پرولتاریا، یا طبقه خاصی در اجتماع، و یا برخی جنبش های اجتماعی را دیگر نمی توان مخاطب اصلی سوسیالیسم در نظر گرفت. امروزه سوسیالیست ها باید تلاش کنند تاثیر گذار بر همه کسانی باشند که در حوزه تعامل دموکراتیک، گوشی شنوا برای شکایت ها در مورد نارضایتی ها، تبعیض ها و سوء استفاده از قدرت که به محدودیت های نشانه داری در حوزه های مختلف جامعه اشاره می کنند، باشد. طبقات یا جنبش های اجتماعی، دیگر نمی توانند تضمینی برای موفقیت آینده باشند، زیرا همانطور که دیدیم، این فرض که یک موقعیت اجتماعی خاص به طور خودکار اراده انقلاب را در پی دارد، مانند خانه ای از کاغذی، فرو ریخته است. این باور که ذهنیت های جمعی معینی یک وظیفه جهانی - تاریخی دارند را باید با این باور جایگزین کرد که سیر پیشرفتی که دستاوردهای نهاد ها، عینیت بخشیده، شکست های اختیاری و ناشی از عملکرد فردی و اختیاری را تحمل نخواهد کرد و بنابراین در آینده، این شیوه ادامه پیدا خواهد کرد. در این صورت، این که سوسیالیسم اکنون با یک حوزه عمومی دموکراتیک، یعنی مخاطبینی که ترکیب اجتماعی آن

همواره در حال تغییر و نوسان است، مواجه است و نتیجه ذهنیت جمعی مشخص و تعیین شده ای نیست را باید یک امتیاز دانست نه یک کاستی و نقطه ضعف.

دقیقاً همین گشودگی و فضای باز، این توجه تپنده به متنوع ترین موضوعات و دیدگاه ها است که تضمین می کند که شکایت از محدودیت های آزادی، در واقع از گوشه و کنار ساختار اجتماعی شنیده شود تا با روایت تاریخی یک خط ادامه دار و پیشرو، سنجیده گردد. بنابراین، برای اینکه شهروندانی که در حوزه های عمومی جمع شده اند را به عنوان مخاطب پیام های سوسیالیسم در نظر بگیریم، نه تنها باید توهم وجود یک حامل ثابت و از قبل موجود آرمان سوسیالیستی را کنار بگذاریم، بلکه باید در پی این باشیم تا تلاش برای رهایی و آزادی را بطور سیاسی در تمام زیر سیستم های جامعه بر اساس راهکارهای هنجاری آزادی اجتماعی، بازگشایی و نهادینه سازیم.

اگر سوسیالیسم امروزه دیگر تنها به دنبال از بین بردن وابستگی و از خود بیگانگی کارگر در حوزه اقتصادی نباشد، آنگاه برای غلبه بر اجبار و سلطه در روابط شخصی و شکل گیری اراده دموکراتیک جمعی، متحدانش را می تواند در عرصه های حوزه عمومی سیاسی پیدا کند. تنها در اینجا است که سوسیالیسم می تواند با اعضای جامعه وارد مراوداتی شود که آنها را قادر می سازد به اصلاحاتی متعهد شوند که مستقیماً به منافع خود آنها مربوط نیست.

بنابراین، امروز، سوسیالیسم اساساً علت و انگیزه شهروندان سیاسی است، نه کارگران دستمزدی هر چند که نیازهای دومی، همان چیزی است که در آینده باید برای آن مبارزه کرد.

ما هنوز باید به پرسشی پردازیم که به تاریخ جنبش کارگری در دوران گذشته بر می گردد. آن پرسش این است که آیا سوسیالیسم باید به عنوان یک پروژه ملی درک شود یا به عنوان یک پروژه انترناسیونالیستی؟ پاسخ به این پرسش، با توجه به کمرنگ تر شدن مرزهای ملی در دوران معاصر، بسیار دشوارتر از آن چیزی است که در نگاه اول به نظر می آید. از یک سو، این واقعیت آشکاری است که لازم است بیشتر از آغاز جنبش سوسیالیستی در اوائل قرن نوزدهم، دیدگاه سوسیالیسم را به عنوان پروژه ای اجتماعی-سیاسی درک کنیم که تنها با فراتر رفتن از مرزهای دولت-ملت، می تواند انجام پذیر گردد.

به هر حال، مقررات هنجاری حوزه‌های عمل مختلف، امروزه آنقدر از کنترل حاکمیت ی دولت-ملت‌های منفرد خارج شده است که انجام پذیری همه پیشرفت‌های مطلوب در این حوزه‌ها در یک کشور، تقریباً غیرممکن به نظر می‌رسد. در اینجا کافی است که تنها به سیستم اقتصادی سرمایه داری فکر کنیم، سیستمی که مدتهاست آنچنان بین المللی شده است که نمی توان دیگر آن را به اندازه کافی توسط دولت-ملت ها کنترل کرد. بنابراین، دکترین سوسیالیستی باید در کنار این گرایش به سوی وابستگی متقابل بین‌المللی، با کنار گذاشتن مرزهای ملی، در



جستجوی تجربی خود برای امکانات گسترش آزادی اجتماعی، پیشرفت کند و به همان دلیلی که مطرح شد، ابتکار

چنین کاوش های تجربی، باید به نحوی از حوزه عمومی دموکراتیک سرچشمه بگیرد. همچنین لازم است این

ابتکار، هر چه سریعتر آنچنان فراملی گردد تا بتواند در برابر نیروهای بین المللی مخالف مقاومت کند. اما گفتن همه

اینها راحت تر از انجام آن است.<sup>۳۹</sup>

همچنین نباید این واقعیت اجتماعی را از خاطر برد که این موضوع به عدم تعامل و گسست‌هایی، آنطور که واژه

"جامعه جهانی" احتمالاً پیشنهاد می‌کند می‌انجامد.<sup>۴۰</sup>

مشکلات زمانی شروع می‌شوند که متوجه شویم حوزه‌های عمل که قبلاً متمایز شده‌اند به درجات بسیار متفاوتی

تحت تأثیر گرایش به مقررات جهانی، قرار می‌گیرند. اگرچه سیستم اقتصادی تا حد زیادی توسط جامعه جهانی

کنترل می‌شود، اما این به هیچ وجه در مورد خانواده یا روابط صمیمی و دوستی‌ها صدق نمی‌کند، که هنوز هم

عمدتاً توسط شرایط اخلاقی و قانونی حاکم در کشورها یا فرهنگ‌های درون کشوری تعیین می‌شود.

در حالی که ازدواج همجنس‌گرایان در اروپا مشروع و قانونی تر می‌شود، در بسیاری از مناطق دیگر به دلیل سنت

های رایج، غیرقابل تصور است. علاوه بر این، نظم اجتماعی که از نظر عملکردی متمایز شده است تا حد زیادی

متکی بر تضمین‌های ارائه شده توسط قانون اساسی و حقوق اساسی است که اعضای جامعه را قادر می‌سازد آزادانه

بین نقش‌های مختلف جابجا شوند. تا زمانی که مقررات قانون اساسی توسط دولت‌های مستقل ایجاد و تضمین می

شود، خودداری کامل از فرایندهای تمایزات اجتماعی ملی، عاقلانه نخواهد بود.<sup>۴۱</sup>

ادعای اولریش بک، مبنی بر اینکه روش‌شناسی نظریه اجتماعی از این پس باید کاملاً جهان‌وطنی باشد، بسیار

عجولانه است، زیرا نمی‌تواند بخش‌هایی عمده از واقعیات اجتماعی که همچنان توسط قوانین نظام ملی تعیین

می‌شوند، را در نظر بگیرد. مشکل سوّمی که با تلاش برای تجدید سوسیالیسم مواجه است، شکاف زمانی بین واقعیت بین‌المللی شدن رو به رشد و آگاهی اجتماعی است.

حتی اگر قواعد هنجاری و قبول شده حوزه‌های عمل فردی به طور فزاینده‌ای در سطح فراملی تعیین شود، بخش‌های قابل توجهی از جمعیت هنوز فرض می‌کنند که نهادهای دولت-ملت آن‌ها، قادر به قانونگذاری و قانونگذاری مجدد دموکراتیک هستند. اگر این عقب‌ماندگی افکار عمومی را صرفاً به دلیل عدم احساس واقعیت یا بت پرستی آگاهی روزمره بدانیم، درک درستی از مقوله پیدا نکرده ایم. درمقابل، باید آن را به نیازهای سیاسی-عملی در برابر پیامد رویدادهایی که در اطرافمان رخ داده و خواست مداخله از سوی مقامات عمومی برای جلوگیری از آن رخدادها بدانیم.

گذشته از هر تفسیری مناسب از این گسست، از این شکاف بین تحولات واقعی و درک عمومی، این موضوع، چالشی دشوار برای احیای سوسیالیسم است. در هر صورت، ما نمی‌توانیم از این درنگ و تاخیر در آگاهی شهروندان به صرف اینکه به حمایت آنها برای پروژه خود نیاز داریم، صرف نظر کنیم. همچنین، از سوی دیگر، نمی‌توان از دست رفتن بخشی واقعی از حاکمیت دولت را صرفاً به خاطر کسب حمایت عمومی در کوتاه مدت،

نادیده گرفت. در حالی که در مورد اول این امر خطر آوانگاردیسم یا نخبه گرایی را به همراه خواهد داشت و در حالت دوم، به خطر پوپولیسم و عوام گرایی منجر می شود.

این گسست ها تنها بیانگر این واقعیت است که چقدر عجولانه و نامحتاطانه است اگر ادعا کنیم سوسیالیسم یک پروژه روشن و صرفاً بین المللی است. هر چند هدف سوسیالیسم پرورش و رشد پژوهش های تجربی در سراسر جهان در جهت ایجاد شکلی دموکراتیک از زندگی است اما همچنین در تلاش برای هدایت همه کشورها برای تقویت همکاری آزاد و برابر در حوزه های روابط شخصی، فعالیت های اقتصادی و شکل گیری اراده سیاسی است که با هم، شکلی ارگانیک و بهم پیوسته از زندگی را تشکیل می دهند. در این مفهوم هنجاری و قبول شده، سوسیالیسم یک اقدام جهان - شهری یا بین المللی است. آیا چه چیز دیگری نیز هست؟

این نه تنها از شهروندان اروپا یا سایر مناطق توسعه یافته اقتصادی، بلکه از همه شهروندان در سراسر جهان می خواهد که از تفسیر لیبرالی اصول انقلاب فرانسه فراتر رفته و آزادی، برابری و برادری را به گونه ای تحقق بخشند که جامعه را اجتماعی تر کند. اگر قرار باشد که این دیدگاه، آزمون هایی را برای گسترش آزادی های اجتماعی در متنوع ترین مکان ها گرد هم آورد، به تبع، سوسیالیسم باید فراتر از یک تنوع اخلاقی صرف از اتترناسیونالیسم را

نماینده‌گی کند. باید به عنوان یک جنبش جهانی آنچنان عمل کند که در آن، پروژه‌های محلی با حمایت از انواع تلاش‌های اجتماعی - سیاسی در هر کجا که در حال انجام باشد، مکمل یکدیگر گردند.

برای گنجاندن همه این بخش‌ها در یک فرمول واحد، در این نوع انترناسیونالیسم سوسیالیستی، مداخلات تجربی در یک مکان باید چشم‌انداز آزمایش‌ها در جاهای دیگر را بهبود بخشد. و اگر این وابستگی‌های متقابل نشان دهد که مداخلات، تنها می‌توانند با موفقیت در سراسر جهان آزمایش شوند (مانند دیدگاه مالیات جهانی توماس پیکتی به منظور باز-توزیع پایدار<sup>۴۳</sup>) آنگاه، به تبع، چنین مداخلاتی باید مشروط به این گردد که همزمان در دسترس همه تصمیم‌گیرندگان سیاسی در همه کشور قرار گیرند. در هر حال، در هر دو مورد، یکی تکمیل متقابل و دیگری شبکه جهانی آزمایش‌های محلی، لازمه آن، وجود یک مرکز سازمانی جهانی بر اساس الگوی عفو بین‌الملل یا صلح سبز است، با فصل‌ها و شعبه‌هایی در هر چه بیشتر کشورها، تا بتوانند هماهنگی‌های کار لازم را بر عهده بگیرند.

بنابر این اگر قرار است سوسیالیسم مطابق با نظم جدید بین‌المللی باشد، باید از الگوی سازمان‌های غیردولتی موفق در سطح جهانی پیروی کند و به یک ارگان نمایندگی بین‌المللی برای هدف اخلاقی تحقق آزادی‌های اجتماعی تبدیل شود.

با این حال، در زیر سطح یک ساختار فراملی، سوسیالیسم، در فضاهایی جغرافیایی که دارای اشتراکات فرهنگی و حقوقی کافی هستند، و در آنجا ریشه دوانیده است، باید بماند تا امکان به وجود آمدن حوزه های عمومی را فراهم کند. اگر خواسته های سوسیالیست ها عمدتاً متوجه کسانی باشد که به طور فعال و علنی برای رفع آسیب های اجتماعی تلاش می کنند، این پیش فرض در نظر گرفته می شود که حساسیت های اخلاقی و کانون ها به اندازه ای همگرا شده اند که اجازه دهند اقدامات مشترک بر اساس تشخیص های مشترک انجام گیرد. بنابراین، این امر ثانویه است که آیا این فضاهای عمومی محدود به ملت های جداگانه ای هستند یا از قبل دارای ویژگی های بین المللی می باشند.

موضوع مهم تر این است که حساسیت های اخلاقی مخاطبین بالقوه انقدر همپوشانی داشته باشد تا آنها، تحقق آزادی های اجتماعی را به عنوان یک چالش مشترک درک کنند. با توجه به وجود وابستگی های متقابل جهانی، بیان نیاز به سوسیالیسم و سازماندهی پروژه سوسیالیستی در مقیاس جهانی منطقی می گردد. با این حال، به منظور بسیج شهروندان برای کنش های سیاسی، سوسیالیسم باید هر جا که امکانات کنش جمعی به وضوح مشاهده می شود، اقدام محلی انجام دهد. در این سطح، سوسیالیسم باید مخاطبان خود را متقاعد کند که نیاز به کشف ظرفیت

های نهفته و نیرومندی در نظم کنونی اجتماعی برای همکاری می باشد تا بدین ترتیب، امکان تحقق آزادی اجتماعی در آینده آشکار گردد.

این تنش بین انترناسیونالیسم و لنگر انداختن در سنت‌های محلی به این معنی است که سوسیالیسم باید به دو شکل در آن واحد ظاهر شود. با استناد به تمایز معروف جان رالز<sup>۴۴</sup>، شاید بتوان گفت که در سطح جهانی، سوسیالیسم تنها می‌تواند آزادی اجتماعی را با استفاده از یک دکترین سیاسی نمایندگی کند، در حالی که در سطح کشوری، با استفاده از یک نظریه موجز اخلاقی و سازگار با شرایط فرهنگی، قشرهای مردمی محلی را بسیج نماید. در مورد وظیفه اولیه خود در زمینه پیوند عقلانی و خردمندانه بین مبارزات مختلف جهانی، باید از جنبه‌های اخلاقی و مجرد محلی فاصله بگیرد تا بتواند بر سازگاری آنها با اصول آزادی اجتماعی تاکید ورزد.

با این حال، سوسیالیسم در نقش دوم خود به عنوان منبع ایده‌هایی برای آزمایش‌های اجتماعی محلی، باید دوباره به "نظریه جهانی" اشباع شده از لحاظ فرهنگی و جامع (راولز) تبدیل شود تا نه تنها اذهان، بلکه قلب‌های دست اندرکاران را نیز به دست آورد. وقتی صحبت از جامعه جهانی می‌شود، می‌توانیم بگوییم که سوسیالیسم فقط می‌تواند یک دکترین سیاسی و از نظر اخلاقی خنثی شده باشد. در رابطه با مخاطبین مربوطه خود، فقط می‌تواند شکل نظریه‌ای را به خود بگیرد که برای یک زندگی جهانی معین معنا می‌دارد.<sup>۴۵</sup>

با این حال، تا زمانی که سوسیالیست‌ها تلاش‌های خود را بر جنبه‌های خاصی از یک زندگی اجتماعی اخلاقی جهانی متمرکز کنند و آن جنبه‌های زندگی را بطور اخلاقی نسبت به رویداد‌های جهانی، حساس سازند، این عمل متعادل‌کننده بین دو شکل متفاوت از یک ایده نباید مشکل زیادی ایجاد کند. امور هیچ حوزه‌ی عمومی‌ی محلی آنقدر نفوذناپذیر نیست که نتواند نیازها و خواسته‌های دیگران را در جهان ثبت و در نظر نگیرد. بنابراین، وقتی نوبت به تدوین چالش‌های مشترک می‌رسد، همه این حوزه‌های عمومی باید در مواجهه با چالش‌های محلی، این خواسته‌های خارجی را در نظر بگیرند. همه مخاطبین جمعی پروژه سوسیالیستی چنان درگیر کشش فراملی‌سازی اخلاقی هستند که دیگر نمی‌توانند خواسته‌های مخاطبان دیگر را نادیده بگیرند.

این همان گرایش توسعه‌ای کنونی است که سوسیالیست‌ها باید به آن تکیه کنند تا شکاف بین دو شاخه نظری مختلف سوسیالیسم را کاهش دهند. هنگامی که زمان پیروزی در حوزه‌های عمومی مختلف، برای پروژه گسترش تجربی آزادی‌های اجتماعی فرا می‌رسد، باید به وضوح از همه گروه‌های محروم دفاع کرد تا در جستجوی راه حل‌های کافی و کلی، منافع آنها در نظر گرفته شود. هر چه در ادغام دیگران (اقشار مختلف جامعه) در تلاش‌های محلی خود برای گسترش دامنه آزادی اجتماعی موفق‌تر باشیم، شکاف بین دو شکل نظریه سوسیالیستی کمتر خواهد شد.



با افزودن هر صدای بیرونی در این فرایندهای آزمایشی محلی، دایره مخاطبین و افرادی که به‌عنوان اعضای حوزه عمومی آزمایشی به‌شمار می‌روند، در این دکترین اخلاقی و جامع، گسترش می‌یابد. اینکه آیا ما در نهایت می‌توانیم شکاف بین هر دو نوع سوسیالیسم را با گشایش حوزه‌های عمومی محلی به روی مخاطبین خارج از حوزه محلی، از میان برداریم، موضوعی است که باید از طریق تجربی، به آن پاسخ داد. تنها آزمایش‌هایی که با ایده آزادی اجتماعی هدایت می‌شوند می‌توانند پاسخ‌هایی را ارائه دهند که به تدریج ما را قادر می‌سازد تا درکی از آینده به دست آوریم تا بتوانیم با احتیاط، آن را در اختیار بگیریم.

این تأملات گسترده مرا به پایان تلاشم برای رهایی سوسیالیسم از قید و بند تفکر قرن نوزدهم می‌رساند و به آن، شکلی می‌بخشد که با شرایط زمانی کنونی مناسب تر است. در این راستا، برای ایجاد زمینه‌های نظری در زمینه پروژه هماهنگ کردن آزادی، برابری و همبستگی، به گونه‌ای که از درون بر لیبرالیسم غلبه کند، نیاز به ورود به چند مسیر کناری و غیر اصلی برای بهره‌گیری از ایده‌های سنت‌های فکری دیگران داشتم. این امر مستلزم کنار گذاشتن یک باره و برای همیشه، دیدگاه تاریخی پیشگامان سوسیالیست در مورد اینکه پرولتاریا، تنها نماینده پایدار انقلابی جامعه است، و جایگزین کردن آن با نوعی تجربه‌گرایی تاریخی که منطبق با ایده آزادی اجتماعی با شرایط تمایزات اجتماعی می‌باشد

اما مهمتر از همه، این امر مستلزم جایگزینی دیدگاه اداری جامعه‌ی مبتنی بر اقتصاد، با دیدگاه یک شیوه زندگی دموکراتیک است. این به معنای بازسازی سوسیالیسم به گونه‌ای است که هدف اصلی و انگیزه نظری آن را برای اکثریت پیروان قبلی آن غیرقابل تشخیص می‌سازد. به نظر می‌رسد دیگر امیدی به اینکه سرمایه داری در نهایت منجر به نابودی خود شود، یا اینکه طبقه کارگر، بذر جامعه جدیدی را در درون خود حمل کند، نباشد.

با این حال، کسانی که این را دلیلی برای شک و تردید در پیشنهاد من برای سوسیالیسم بازنگری شده می‌دانند، باید از خود بپرسند که اصرار آنها به چسبیدن به توهماتشان، آیا واقعا باعث می‌شود که آخرین فرصت برای بازگرداندن امید به ایجاد سوسیالیسم را از دست بدهند یا نه. امروزه بسیار واقع بینانه تر است که امید به تحقق پذیری پروژه سوسیالیسم را در تغییرپذیری نظم اجتماعی مشخص، نه بر قدرت یک طبقه، بلکه بر پایه پیشرفت های اجتماعی که در طی ۲۰۰ سال گذشته، سوسیالیسم، در تحقق آن نقش تعیین کننده ای ایفا کرده است، قرار دهیم.

اگر سوسیالیست‌ها نه تنها در روابط تولیدی، بلکه در روابط شخصی و فرصت‌های سیاسی برای همگرایی اراده اجتماعی، به مدافعان گسترش آزادی تبدیل شوند، چقدر برای ذهنیت‌های تغییر یافته امروزی مناسب تر خواهد بود.

هنگامی که مفهوم آزادی اجتماعی را در هر سه حوزه سازنده جوامع مدرن (نه فقط اقتصاد، بلکه سیاست و روابط شخصی) به کار ببریم، آنگاه گستره کامل آنچه را که دیدگاه اصلی سوسیالیستی باید امروز داشته باشد را خواهیم دید. این سوسیالیسم، از درون سرمایه داری لیبرال-دموکراتیک، گرایش تاریخی برای غلبه تدریجی بر وابستگی و طرد اجتماعی را با اشاره مداوم به این نکته که تحقق هماهنگی های وعده داده شده بین آزادی، برابری و همبستگی در شرایط اجتماعی حاکم امکان پذیر نخواهد بود را نشان خواهد داد.

در ابتدا، این امر مستلزم دگرگونی تمام حوزه های اصلی عمل است که پیش نیازهای بنیادی برای همکاری آزاد را نشان می دهد. سوسیالیست ها نمی توانند تنها به چشم انداز حذف امور وابسته و کارگر از خود بیگانه شده در حوزه اقتصادی بسنده کنند، زیرا می دانند که تا زمانی که اجبار و سلطه در حوزه روابط شخصی و سیاست دموکراتیک وجود داشته باشد، جامعه مدرن نمی تواند واقعاً اجتماعی باشد. در مقایسه با ادراکات تئوریک نسل سوسیالیست های اولیه، این سوسیالیسم از پایه تجدید شده، می تواند از برخی جنبه ها، دارای افزودگی یا کاستی باشد. از یک سو، نمی تواند چشم اندازهای خود را از آینده ای بهتر به پروژه اقتصادی جمعی کردن حوزه فعالیت اقتصادی محدود کند، زیرا آموخته است که شرایط آزادی اجتماعی نیز باید در خانواده و روابط صمیمانه نیز تحقق

یابد. از سوی دیگر، در فرایندهای تشکیل اراده عمومی، نمی تواند به شناخت ضرورت های تاریخی تکیه کند. در

عوض باید نیاز به تغییر در این حوزه ها را از طریق اکتشاف تجربی و کسب دانش جدید بدست آورد.

علیرغم نیاز به تطبیق مداوم اهداف و ابزارهای خود، هدف سوسیالیسم تجدیدنظر شده ( هرچند که باید نگاهی

تشویق کننده به دستاورد های تاریخی خود در گذشته داشته باشد) باید آینده و شکلی اجتماعی از زندگی پیش رو

باشد. زندگی نی اجتماعی که در آن آزادی فردی نه به قیمت همبستگی، بلکه با کمک آن شکوفا گردد. در

نهایت نمی توانم تصویری بهتر از آنچه تأثیر متقابل همه آزادی های اجتماعی بر هم در حوزه های عملکردی

مختلف باشد، داشته باشم.

آن زمانی که تمامی اعضای جامعه، راضی به این گردند که برای همه نیاز های خود، اعم از روابط عاطفی، استقلال

اقتصادی، خود-مختاری سیاسی و غیره، بر همدردی و حمایت شرکای اجتماعی خود، و بر تعامل با یکدیگر،

تکیه کنند، آنگاه به معنای کامل کلمه، جامعه اجتماعی گشته است.

1. Samuel Moyn, *The Last Utopia: Human Rights in History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010).
2. Titus Stahl, *Immanente Kritik: Elemente einer Theorie sozialer Praktiken* (Frankfurt/Main: Campus, 2013).
3. Karl Marx, *Capital, Volume I* (London: Penguin, 1990), p. 165.
4. See Jacques Ranciere, *Proletarian Nights: The Workers' Dream in Nineteenth-Century France* (London: Verso, 2012)
5. See Pierre Bourdieu et al., *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1999 ).
6. Barrington Moore, *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt* (New York: Random House, 1979), esp. ch. 14.

- 1 Wolfgang Schieder, "Sozialismus", in O. Brunner, W. Conze, and R. Koselleck, eds, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch- sozialen Sprache in Deutsch/and*, Vol. 5 (Stuttgart: Klett-Cotta, 1984), pp. 923-96, here: pp. 924-7.
- 2 Ibid., pp. 930-4.
- 3 Ibid., pp. 934-9. Carl Grunberg traces this new usage of the term "socialist" to the followers of Robert Owen in England in the 1820s: "Der Ursprung der Worte 'Sozialismus' und 'Sozialist'", *Archiv fur die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Vol. 2 (1912), pp. 372-9.
- 4 Hans Heinz Holz, "Einleitung", in H.H. Holz, ed., G.W. Leibniz, *Politische Schriften II* (Frankfurt/ Main: Europaische Verlagsanstalt, 1967), pp. 5-20.
- 5 Gottfried Wilhelm Leibniz, "Sozietat und Wirtschaft" [1671], in *Politische Schriften II*, pp. 127-30, here: p. 129.
- 6 Charles Fourier, *The Theory of the Four Movements* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. xviii.
- 7 It was only after Owen had visited Fourier in Paris in 19 37 that they both decided to present themselves as being "socialists". See Schieder, "Socialism", p. 936.
- 8 On the origin and history of socialism, see George Lichtheim, *Urspruinge des Sozialismus* (Giitersloh: Bertelsmann, I 969 ); *Kurze Geschichte des Sozialismus* (Frankfurt/Main, Vienna and Zurich: Kiepenhauer & Witsch, 1977); G.D.H. Cole, *Socialist Thought*, Vol. I: *The Forerunners 1789-1850* (London: Macmillan & Co., 1955); Jacques Droz, ed., *Histoire generate de socialisme*, Vol. 2, 1875-1918 (Paris: PUF, 1997). An interesting analysis in the sociology of

- knowledge is provided by Robert Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), part III.
- 9 Emile Durkheim, *Socialism and Saint Simon* (London: Routledge, 1959), p. 19: "We denote as socialist every doctrine which demands the connection of all economic functions, or of certain of them, which are at the present time diffuse, to the directing and conscious centers of society." John Dewey provides a very similar definition in his *Lectures in China, 1919-1920* (Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 1973), pp. 17ff.
- 10 On this connection to the ideals of the French Revolution, see Wuthnow, *Communities of Discourse*, pp. 37ff.
- 11 John Stuart Mill, "Chapters on Socialism", in *Principles of Political Economy* (Oxford: Oxford Paperbacks, 1998), pp. 369-436; Joseph Schumpeter, "Sozialistische Möglichkeiten von heute", in *Aufsätze zur ökonomischen Theorie* (Tübingen: Mohr, 1952), pp. 465-510.
- 12 Robert Owen, "A New View of Society" [1813-1816] in *A New View of Society and Other Writings* (London: Penguin Classics, 1991), pp. 1-10; on Owen, see also Cole, *Socialist Thought*, Vol. I, chs IX and XI; Droz, ed., *Geschichte des Sozialismus*, Vol. II, pp. 29-48.
- 13 Gottfried Salomon-Delattre, ed., *Die Lehre Saint-Simons* (Neuwied: Luchterhand 1962); Droz, ed., *Geschichte des Sozialismus*, vol. II, pp. 113-
- 14 Fourier, *The Theory of the Four Movements*, p. xviii; Droz, ed., *Geschichte des Sozialismus*, Vol. II, pp. 131-43
- 15 See Cole, *Socialist Thought*, Vol. I, ch. XIX.
- 16 Louis Blanc, *L'organisation du travail* (Paris: Nouveau Monde, 1850), p. 27.
- 17 On these differentiations, see Cole, *Socialist Thought*, Vol. I, chs XV and XIX
- 18 The distinction I hereby make between two views of "socialism" is similar to the one made by David Miller, who distinguishes between two different socialist critiques of capitalism, one of which appeals to principles of distributive justice, the other of which to a certain "quality of life." David Miller, "In What Sense Must Socialism Be Communitarian?", *Social Philosophy and Policy*, vol. 6, no. 2 (1989), pp. 51-73

- 19 Pierre-Joseph Proudhon, *Les confessions d'un revo-lutionnaire* (Paris: Garnier Freres, 1851), p. 233
- 20 Ibid
- 21 See especially Proudhon's considerations on the principle of "mutuality", *ibid.*, p. 2.42.
- 22 In the following I will only discuss the works of Marx to the extent that it is relevant to the self-  
12. understanding of the socialist movement. In no way do I intend to undertake a fundamental discussion of his theory as a whole. Much could be said about this on various points.
- 23 Karl Marx, "Excerpts from James Mill's Elements of Political Economy" [1844], in *Karl Marx: Early Writings* (London: Penguin, 1992), pp. 259-78; see also, among others, Daniel Brudney, "The Young Marx and the Middle-Aged Rawls", in J. Mandie and D. Reidy, eds, *A Companion to Rawls* (London: Wiley-Blackwell, 2014), pp. 450-71; see on the entire topic: David Archard, "The Marxist Ethic of Self-Realization: Individuality and Community", *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, vol. 22 (1987), pp. 19-34.
- 24 Marx, "Excerpts from James Mill's Elements of Political Economy", p. 266
- 25 *Ibid.*, p. 275
- 26 *Ibid.*, p. 275-6
- 27 *Ibid.*, p. 277
- 28 See the interpretation of this passage offered by Brudney, "Der junge Marx und der mittlerer Rawls" pp. 127-33.
- 29 Marx, " Excerpt from James Mill's Elements of political Economy", p. 277
- 30 Brudney, "The Young Marx and the Middle-Aged Rawls", p. 454
- 31 On this decisive step, see Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge University Press, 1998), chs 22 and 23
- 32 Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty," in *Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 166-217,
- 33 On Rousseau, see Frederick Neuhauser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition* (Oxford: Oxford University Press, 2008}, esp. pp. 76, 122, 148-51; on Marx, see Lawrence A. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs* (Cambridge University



Press, 2003), pp. 53-62

- 34 Friedrich August von Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago, IL Univ. of Chicago Press, 1960)
- 35 Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), Philip Pettit, *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World* (New York, Norton, 2024)
- 36 On Hegel's concept of freedom, see Axel Honneth, "Von der Armut unserer Freiheit: Große und Grenzen der hegelschen Sittlichkeitslehre", in A. Honneth & G. Hindrichs, eds *Freiheit: Internationaler Hegelkongress 2011* (Frankfurt/Main: Klostermann, 2013), pp. 13-30
- 37 On this differentiation, see the excellent study by Andrew Mason, *Community, Solidarity and Belonging: Levels of Community and their Normative Significance* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), esp. ch. I.1, pp. 17-41.
- 38 Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 307-n: see also Mason, *Community, Solidarity and Belonging*, pp. 55f
- 39 On this kind of holistic individualism, see Philip Pettit, *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society, and Politics* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 171ff.
- 40 It might seem surprising at first glance that "fraternity" or "solidarity" should also belong to the principles of legitimation established in our modern democratic societies. But we can easily get a sense of this fact if we consider the idea of distributional justice, deeply anchored in democratic culture and demanding redistribution in favor of those who are worse off, thus appealing to a feeling of solidarity among all members of society. See John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1999), pp. 90ff.

## منابع فصل دوم

1. See again Miller, "In What Sense Must Socialism Be Communitarian?".
2. Pettit, *The Common Mind*, pp. 27ff.
3. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991); see also Mason, *Community, Solidarity and Belonging*, pp. 38-40
4. Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 9ff,
5. The term "Western Marxism" was coined by Maurice Merleau-Ponty in *Adventures of the Dialectic* (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973). Ever since, it has been projected onto a very heterogeneous tradition – spanning from Lukacs to Marcuse - of unorthodox, critical Marxism. For an overview, see Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas* (Berkeley, CA: University of California Press, 1984). For a Trotskyist and thus negative view, see the summary offered by Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (London: Verso, 1976)
6. For an initial overview, see Eduard Heimann, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen* (Frankfurt/Main: Klostermann, 1949), ch. V-3 II, pp. 113-30.
7. Salomon-Delattre, ed., *Die Lehre Saint-Simons*, esp. pp. 112-30; see also the overview offered by Cole, *Socialist Thought*, chs IV and V; Droz, ed., *Geschichte des Sozialismus*, Vol. II, pp. 113-30
8. See Pierre-Joseph Proudhon, *Theorie de la propriete* (Paris: Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1871); on Proudhon's "anarchism", see Jacques Droz, ed., *Geschichte des Sozialismus*, Vol. III: *Sozialismus und Arbeiterbewegung bis zum Ende der I. Internationale* (Frankfurt/Main:

Suhrkamp, 19830

9. Karl Marx "On the Jewish Question", in Karl Marx: Early Writings, pp. 2rr-4r.
10. Ibid., p. 221
11. Ibid., p. 219V
12. From among the diverse literature on Marx's argu- ment, here are only two contributions  
Frederick Neuhauser, "Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit", in Jaeggi & Loick. eds,  
Nach Marx, pp. 25-4 7; Catherine Colliot-Thelene, La democratie sans demos (Paris: PUF,  
2orr), pp. 45-54.
13. See Schieder, "Sozialismus", pp. 99off; on the his- tory of the party name "social democracy",  
see ibid., pp. 977f. On the history of German social democracy, see Detlef Lehnert,  
Sozialdemokratie zwischen Protestbewegung und Regierungspartei I848-I983 (Frankfurt/Main:  
Suhrkamp, 1983).
14. Eduard Bernstein offers an entirely different argument here, being the only intellectual in the  
rr6 workers' movement to think through the theoretic- al weaknesses of industrialist socialism  
already at the beginning of the twentieth century. For him, democracy represents the moral  
core of all social- ist aims, because it represents not only a political form of government based  
on the majority prin- ciple, but also the adequate form of organizing social life as a whole.  
Bernstein thus speaks quite presciently of "democracy" as the "organization of freedom", of  
freedom". Eduard Bernstein, "Der sozialistische Begriff der Demokratie", in  
Sozialdemokratische Volkerpolitik: Gesammelte Aufsätze (Leipzig:  
VerlagNaturwissenschaften, 1917), pp. 316-26
15. See Neuhouser, "Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit".
16. See Axel Honneth, Freedom's Right, ch. C.III.3.
17. See Salomon-Delatur, ed., Die Lehre Saint-Simons, pp. 103-u; see also Droz, ed., Geschichte  
des Sozialismus, pp. u7-21.
18. The assumption of such a shared interest among all workers can be clearly seen in Louis Blanc,  
L'organisation du travail, p. 71; Proudhon also speaks in the same sense of the "destiny" of all  
workers; see, for instance, his Theorie de la pro- priete, p. 104

19. V On this problem see Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society* (Cambridge, MA: MIT Press, 1998), Part I; Jean L. Cohen, *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory* (Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1982). On the tension between Marx's systematic and historical writings, see Axel Honneth, "Die Moral im 'Kapital': Versuch einer Korrektur der Marxschen Okonomiekritik", in Jaeggi & Loick, eds, *Nach Marx*, pp. 350-63.
20. See Karl Marx, *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* (Mineola, NY: Dover, 2007)
21. See Marx's well-known formulations in *Capital*, Vol. 1, pp. 929f
22. Institute for Sozialforschung, ed., *Studien über Autorität und Familie* [Studies on Authority and the Family] (Paris: Librairie Felix Akan, 1936); Erich Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches: eine sozialpsychologische Untersuchung*, revised and with an introduction by Wolfgang Bonss (Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1980)
23. See Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting* (New York: Basic Books, 1973).
24. See Josef Mooser, *Arbeiterleben in Deutsch/and 1900-1970* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1984), pp. 184f.)
25. An awareness of this fact within radical socialism can most clearly be seen in the French postwar movement "Socialisme ou Barbarie". See Cornelius Castoriadis, "Socialism or Barbarism", in D.A. Curtis, ed., *Cornelius Castoriadis: Political and Social Writings, Vol. I, 1946-1955* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1988); on this group, see François Dosse, *Castoriadis: Une Vie* (Paris: La Découverte, 2014), chs 3 and 4. See the influential study by Andre Gorz, *Abschied vom Proletariat: Jenseits des Sozialismus* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1984). In the radical left thought of post-operatism, we find a reflection of the awareness of the decline of the workers' movement in the replacement of the industrial proletariat by the "multitude" as an addressee of socialist theory: Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000). The process of coping with the disappearance of what was once thought to be the "revolutionary" class takes place for the

- most part in literature, film and music. See Alan Sillitoe, *The Loneliness of the Long Distance Runner* (1959); Bob Dylan, *Workingman's Blues #2*, 2006 ("Modern Times"). An impressively sociological account of the dissolution of the classical proletariat can be found in Jefferson Cowie, *Stayin' Alive: The 1970s and the Last Days of the Working Class* (New York: The New Press, 2010).
26. See, e.g., Gerald A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
  27. On this tradition in the philosophy of history, to which many representatives of early socialism adhere, see Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress* (New York: Transaction, 1980), part II, ch. 6
  28. See Salomon-Delatour, ed., *Die Lehre Saint-Simons*, pp. 55-66; see also Cole, *Socialist Thought*, chs IV and V.
  29. Salomon-Delatour, ed., *Die Lehre Saint-Simons*, pp. 125-30
  30. Cole, *Socialist Thought*, p. 169.
  31. *Ibid.*, p. 208.
  32. Karl Marx, *The Poverty of Philosophy* (Moscow: Progress Publishers, 1955).
  33. On this tension, see Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, ch. 1,
  34. Karl Marx & Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (London: Penguin Classics, 2002)
  35. Here is only one of the many formulations Marx employs to describe this "law": *Capital*, Vol. I,
  36. Gerald A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978).
  37. See Theodor W. Adorno, "The Idea of Natural History", *Telos*, no. 60 (1984), pp. 11-24; Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (London: Verso, 2014), esp. ch. III.
  38. See, e.g., Dieter Groh, *Negative Integration und revolutionärer Antisemitismus: Die V deutsche Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkriegs* (Frankfurt/Main: Ullstein, 1974).
  39. See, e.g., the debates documented in the following publications: Hans-Jörg Sandkühler, ed., *Marxismus und Ethik: Texte zum neukantianischen Sozialismus* (Frankfurt/Main: Suhrkamp,

1974); Nikolai Bucharin & Abram Deborin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1974).

40. See John Dewey, *Liberalism and Social Action*, in *The Later Works Vol. II (1935-1937)* (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1980), pp. 1-65; Maurice Merleau-Ponty presents a similar consideration against orthodox Marxism in *Adventures of the Dialectic*, pp. 52ff.
41. See, e.g., Nisbet, *History of the Idea of Progress, Part II, ch. 6* (New York: W.W. Norton, 1996), ch. II.

## منابع فصل سوّم

- 1 Castoriadis, "Socialism or Barbarism"; The revisions proposed by the Yugoslavian group "Praxis" should also be mentioned in this context, e.g. Predrag Vranicki, *Marxismus und Sozialismus* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1985); Gajo Petrovic, *Wider den autoritären Marxismus* (Frankfurt/Main: Europäische Verlagsanstalt, 1969).
- 2 Jürgen Habermas, "What Does Socialism Mean Today?" in R. Blackburn, ed., *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism* (New York: Verso, 1991), pp. 25—46.  
See John Roemer, ed., *Analytical Marxism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); G.A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). A very convincing account of the practical and political deficit of analytical Marxism can be found in Joshua Cohen and Joel Rogers, "My Utopia or Yours", in E.O. Wright, ed., *Equal Shares: Making Market Socialism Work* (London/New York: Verso, 1996), pp. 93—109.
- 3 On the significance and the limits of Marx' economic theory, see Heimann, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, ch. VI.
- 4 On this discussion, see Wright, ed., *Equal Shares*.

- 5 A major exception in Marx' work, in which he usually speaks of "capitalism" as an "eternal structure" (Max Weber) can be found in his "Inaugural Address of the International Workers' Association" , in which he speaks of a struggle between the "political economy of the middle class" and that of the "working class" over the best mode of production. In this context he calls the "co-operative movement" and "co-operative factories" "great social experiments", as if he wished to concede that the task of "social production controlled by social foresight" is a matter of experimentally exploring the possibilities of the (capitalist) market: Karl Marx, "Inaugural Address of the Working Men's International Association", in Marx and Engels: Collected Works, Vol. 20 (Moscow: Progress Publishers, 1982), pp. 5—13. For a critique of Marx' understanding of capitalism as a system that operates according to timeless laws, see Honneth, "Die Moral im 'Kapital': Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik".
- 6 On the first tendency, see Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge, MA: Belknap, 2014); on the second tendency, see Wolfgang Streeck, *Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism* (London: Verso, 2014), esp. ch. III.
- 7 Adam Smith, *The Wealth of Nations* (London: Penguin Classics, 1999); see Lisa Herzog, *Inventing the Market: Smith, Hegel, and Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- 8 On the distinctions between these three models, see Erik Olin Wright, *Envisioning Real Utopias* (London: Verso, 2010), ch. 7.
- 9 Herzog, *Inventing the Market*; Samuel Fleischacker, *On Adam Smith's 'Wealth of Nations': A Philosophical Companion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), part II.
- 10 See Dewey, *Liberalism and Social Action*, pp. 41—65. 12 *Ibid.*; see also John Dewey, "The Inclusive Philosophic Idea", in *Later Works*, Vol. 3, pp. 41—54. See also John Dewey, *Experience and Nature*, *The Later Works of John Dewey*, Vol. 1 (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1988), ch. 5.
- 13 Dewey, "The Inclusive Philosophic Idea", p. 43.



- 14 Dewey, *Lectures in China, 1919—1920*, pp. 64—71. I owe this reference to the particularity of Dewey's approach to Arvi Särkelä; see his essay "Ein Drama in drei Akten: Der Kampf um öffentliche Anerkennung nach Dewey und Hegel", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 61 (2013), pp. 681—96.
- 15 John Dewey clearly saw the resemblance of his own conception of a force within the "social" that brushes aside limitations on communication to Hegel's idea of historical progress. See John Dewey, "Lecture on Hegel", in J.R. Shock & J.A. Good, *John Dewey's Philosophy of Spirit* (New York: Fordham University Press, 2010). For an interpretation of Hegel's philosophy of history in the sense mentioned here, see the impressive interpretation provided by Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen* (Berlin: Suhrkamp, 2013), pp. 423ff.
- 16 On the logic of such a historical experimentalism, see *ibid.*, ch. 10.1.
- 17 In my view this is what separates socialism from the theoretical self-understanding of John Rawls' conception of justice, which he has continually refined over the years with astounding clarity and caution. Rawls believes that the task of a political conception of justice is to draw the attention of the members of democratic societies to the principles of fairness to which they must consent given the ideals they already accept, thus reconciling these ideals with already existing institutions (John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge, MA: Belknap Press, 2001)). By contrast, socialism, believing itself to be the expression of a historical tendency, seeks to point out those unfulfilled promises in the existing social order, the fulfillment of which requires a transformation of institutional structures. The distinction between the two theories, therefore, does not merely concern their ethical point of reference individual autonomy in Rawls' case, social freedom in socialism's case but also their practical and political perspective. Rawls aims at ethical reconciliation, while socialism must strive for permanent transgression.
- 18 Pierre-Joseph Proudhon, *Solution of the Social Problem*, cited in Cole, *Socialist Thought*, p. 217.
- 19 See the famous formulation by Dewey with reference to the idea of democracy: "Regarded as an idea, democracy is not an alternative to other principles of associated life. It is the idea of community life itself."

It is an ideal in the only intelligible sense of an ideal: namely, the tendency and movement of some thing which exists carried to its final limit, viewed as completed, perfected" (John Dewey, "The Public and its Problems" in John Dewey: The Later Works, 1925-1953, Vol. 2 (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1984), p. 328).

20 The premise for this task is the same that guided Marx, and it consists in viewing the capitalist economy as being already mediated or co-produced by the theoretical terminology of dominant economic theory, meaning that we can only call reality into question by criticizing the theory. See especially Michael Theunissen, "Möglichkeiten des Philosophierens heute", in *Negative Theologie der Zeit* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991), pp. 13—36, esp. pp. 21ff. Unlike Marx, I believe that the object of such a critique of the dominant economic theory should not be the concept of the "market" itself, rather its internal melding with capitalist particularities.

21 Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston, MA: Beacon Press, 2001); Amitai Etzioni, *The Moral Dimensions: Towards a New Economy* (New York: The Free Press, 1988); Albert O. Hirschman, *Entwicklung, Markt, Moral: Abweichende Bemerkungen* (Munich/Vienna: Hanser, 1989). On the significance of Etzioni and Hirschman in this context, see Axel Honneth, *Vivisektionen eines Zeitalters: Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts* (Berlin: Suhrkamp, 2014), chs 7 and 8. 22 Friedrich Kambartel, *Philosophie und politische Ökonomie* (Göttingen: Wallstein, 1998), esp. pp. 11-40

23 Ibid., p. 25.

24 See John Roemer, "Ideology, Social Ethos, and the Financial Crisis", *Journal of Ethics*, vol. 16, no. 3 (2012), pp. 273—303.

25 On the problematic issue of the right to inheritance, see Jens Beckert, *Unverdientes Vermögen: Zur Soziologie des Erbrechts* (Frankfurt/Main: Campus, 2004); Beckert, "Erbschaft und Leistungsprinzip", in *Erben in der Leistungsgesellschaft* (Frankfurt/ Main: Campus, 2013), pp. 41—64; on the idea of common ownership among producers, see Kambartel, *Philosophie und politische Ökonomie*, pp. 32ff.

ith the term "end in view" Dewey sought to express the fact that final aims should never be understood as fixed goals, but rather as variables that must be constantly adapted to new experiences: The "end in view" is a "constant and cumulative reenactment at each stage of forward movement. It is no longer a up to it; it is the continual developing meaning of present tendencies the very thing as directed we call 'means'. The process is art and its product, no matter at what stage it be taken, is a work of art." If socialism had adopted this transformed understanding of ends and means at a much earlier stage, it would have been spared many of the evils deriving from the use of the term "final aim" (Dewey, *Experience and Nature*, p. 280).

- 26 For a clear overview of the fronts in this debate, see Karl Polanyi, "Die funktionelle Theorie der Gesellschaft und das Problem der sozialistischen Rechnungslegung (Eine Erwiderung an Professor Mises und Dr. Felix Weil)" , in: *Ökonomie und Gesellschaft* (Frankfurt/Main: Campus, 1979, pp. 81-90). (I owe this reference to Christoph Deutschmann.)
- 27 For the first alternative, see Michael Nance, "Honneth's Democratic Sittlichkeit and Market Socialism" (unpublished manuscript) (2014); John Roemer, *A Future for Socialism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994); for the other alternative, see Diane Elson, "Markt-Sozialismus Oder Sozialisierung des Marktes", *Prokla*, vol. 20, no. 78 (1990), pp. 60—106. The distinction between these two types of post-capitalist economic systems is similar to the distinction John Rawls makes between "property-owning democracy" and "liberal socialism" (Rawls, *Justice as Fairness*, pp. 215—18). For an overview, see Jon Elster and Karl Ove Moene, eds, *Alternatives to Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
- 28 On this principle, see the valuable study by Michael Festl, *Gerechtigkeit als historischer Experimentalismus: Gerechtigkeitstheorie nach der pragmatischen Wende der Erkenntnistheorie* (Konstanz: Konstanz University Press, 2015), pp. 407—9. On the extremely difficult question posed to me by Andrea Esser about how socialist experiments in the past could be falsified today given historically changed conditions, the following principle is a good start: Experiments resulting in the violation of established practices for will-formation in line with the rule of law must be viewed as having failed.

- 29 On the task of putting together such an "encyclopedia of past cases" in connection with historical experimentalism, see again the study by Michael Festl, *Gerechtigkeit als historischer Experimentalismus*, pp. 402—23.
- 30 The poor state that the project of socialism finds itself in today is made apparent by the fact that hardly any of these documents can currently be found in an edited form. The ups and downs of the movement can be easily traced by looking at the offerings in bookstores: Whereas 40 or 50 years ago the publisher Rowohlt offered a solid collection of books on "socialism and anarchism" which contained important testaments from the past, it has long since disappeared from the list of deliverable publications.
- 31 Wright, *Envisioning Real Utopias*, esp. ch. 7.
- 32 See Festl, *Gerechtigkeit als historischer Experimentalismus*, pp. 387ff.
- 33 On the situation of the service proletariat today, see the following two impressive studies: Friederike Bahl, *Lebensmodelle in der Dienstleistungsgesellschaft* (Hamburg: HIS, 2014); Philipp Staab, *Macht und Herrschaft in der Servicewelt* (Hamburg: HIS, 2014).
- 34 On the status of this Kantian concept in the philosophy of history, see Axel Honneth, "The Irreducibility of Progress: Kant's Account of the Relationship Between Morality and History", in *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 2009).
- 35 On the status of this Kantian concept in the philosophy of history, see Axel Honneth, "The Irreducibility of Progress: Kant's Account of the Relationship Between Morality and History", in *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 2009).

## منابع فصل چهارم

1. Conversely, this means that wherever the term "democratic socialism" was not used, there remained a conceptually opaque opposition between "democracy" and "socialism/communism". An example of this can be found in Arthur Rosenberg, *Democracy and Socialism: A Contribution to the Political History of the Past 110 Years* (London: Bell, 1939).
2. See the illuminating overview by Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1997), ch. 4.VII, pp. 707-43. A good account of the problem can also be found in Hartmann Tyrell, "Anfragen an die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung", *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 7, no. 2 (1978), pp. 175-93.
3. On all the differentiations made by early liberals, see Stephen Holmes, "Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus", in N. Luhmann, ed., *Soziale Differenzierung* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1985), pp. 9-41.
4. G.W.F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: Cambridge University Press 1991).
5. Karl Marx Critique of Hegel's 'Philosophy of Right', J. O'Malley, ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).
6. On this perspective, in opposition to Niklas Luhmann's approach, see Uwe Schimank & Ute

- Volkman, "Okonomisierung der Gesellschaft", in A. Maurer, ed., *Handbuch der Wirtschaftssoziologie* (Wiesbaden: Springer Verlag, 2008), pp. 382-93
7. Jurgen Habermas, *Between Facts and Norms* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996), ch.3
  8. *Ibid.* ch.4
  9. On this problem, see Wolfgang Mager, "Republik", in *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Vol. 5, pp. 549-651 here: pp. 639-48. In this subchapter on the discussion in the German workers' movement over socialists' relation to republicanism, it is also mentioned that both Marx ("Critique of the Gotha Program", in *Karl Marx: Selected Writings*, Lawrence H. Simon, ed. (Indianapolis, IN: Hackett, 1994), pp. 315-32) and Engels (Friedrich Engels, "A Critique of the Draft Social-Democratic Program of 1891", in *Marx/Engels Selected Works*, Vol. 3 Moscow: Progress Publishers) occasionally agreed for tactical reasons to the aims of democratic republicanism. The extremely problematic relationship between the socialists and radical republicanism is also dealt with in Robert Wuthnow's *Communities of Discourse*, pp. 367-68.
  10. On Julius Frobel, see Jurgen Habermas, "Popular Sovereignty as Procedure", in *Between Facts and Norms*, pp. 463-90; on Leon Gambetta, see Daniel Mollenhauer, *Auf der Suche nach der "wahren Republik": Die französischen "radicaux" in der fruhen Dritten Republik (1870-1890)*, esp. chs. 3,4 and 5.
  11. See his posthumously published polemic: Pierre- Joseph Proudhon, *La Pornocratie, ou Les femmes dans Les temps modernes* Paris: A. Lacroix, 1875).
  12. On the role of Barthelemy-Prosper Enfantin in connection with the use of Saint-Simonism for the aims of women's liberation, see Salomon-Delattre's "Introduction", in *Die Lehre Saint-Simons*, pp. 9-31, esp. pp. 20ff.
  13. Friedrich Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State* (London: Penguin Classics, 2010). For a critique on Engels' text, especially its "economic monism", see Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (New York: Vintage Books, 1989), p.52.

14. See Honneth, *Freedom's Right*, ch. C.111.r.
15. On the unfortunate relationship between the workers' movement and the women's movement in the second half of the nineteenth century, see Ute Gerhard, *Frauenbewegung und Feminismus: Eine Geschichte seit 1789* (Munich: Beck, 2009), pp. 57-9. See also Mechthild Merfeld, *Die Emanzipation der Frau in der sozialistischen Theorie und Praxis* (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1972), part 2.
16. See the illuminating reconstruction by Antje Schrupp, "Feministischer Sozialismus? Gleichheit und Differenz in der Geschichte des Sozialismus", available at: <https://www.antjeschrupp.de/feministischer-sozialismus/>.
17. August Bebel comes closest to the notion that women's liberation from the constraints of traditional understandings of marriage and the family requires an independent semantics of freedom with his classic work *Woman and Socialism* (New York: Socialist Literature Co., 1910). However, even Bebel has the tendency to regard "bourgeois marriage" as a "result of bourgeois property relations" and thus to restrict himself to the perspective of collectivizing the conditions of production without treating familial relations of socialization themselves (see ch. 28).
18. For a useful clarification of the concept, which is also applicable to a theory of society, see Kristina Schulz, *Der Zange Arm der Provokation: Die Frauenbewegung in der Bundesrepublik und in Frankreich 1968-1976* (Frankfurt/Main: Campus, 2002), ch. V.2.
19. On the history of this calamitous distinction, see Wolfgang Fritz Haug & Isabel Monal, "Grundwiderspruch, Haupt-/Nebenwiderspruch", in W.F. Haug, ed. *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Vol. 5 (Hamburg: Argument, 2001), pp. 1040-50
20. We can see how strong are the effects of this fatal legacy of socialism - the inability to take account of functional differentiation - even today by considering the socio-theoretical naivety with which Gerald Cohen, even in 2009, sketches a vision of a future social society without even speaking of the division between different spheres with their own logics of action. Instead, he presents a model of a future society in the form of a camp in which there are no stable divisions

between different social tasks organized according to specific rules (Gerald A. Cohen, *Why Not Socialism?* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009). How fitting is the comment by Emile Durkheim, a committed proponent of the necessity of functional differentiations that social life could never consist in "military Life" Emile Durkheim, *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education* (New York Press, 1961), P 160

21. Axel Honnet, *Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit: Ein Vorschlag zur Erweiterung unseres moralischen Selbstverständnisses*", in O. Mitscherlich-Schonherr & M. Schlossberger eds, *Die Unergrundlichkeit der menschlichen Natur* (Berlin: Akademie, 2015)
22. As a continuation of the justification I gave above for the socialist task of subjecting dominant economic theories to critique (see note 20 in chapter III), socialism must always also offer a critique of those dominant theories that also contribute to producing social reality in the spheres of personal relationships and political will-formation, e.g. standard liberal models of the family or the dominant theory of democracy, which is firmly anchored in the concept of negative freedom. If we accept the moral fact of functional differentiation in the sense presented here in a strongly Hegelian manner, then it is not enough to present a critique of political economy. Instead, we must also offer a critique of hegemonial branches of knowledge that deal with the other constitutive subsystems and whose concepts have always contributed to creating the reality within these subsystems.
23. This tripartite division of the constitutive spheres does not only, by the way, coincide with Hegel and Durkheim (on Durkheim, see *Physik der Sitten und der Moral: Vorlesungen zur Soziologie der Moral* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1999) but also with the differentiations made by John Rawls with reference to the "basic structure" of society, which he regards to be the main object of a theory of justice. See Rawls, *Justice as Fairness*, p. ro.
24. The best study on Hegel's use of the conception of the organism in his philosophy of right can be found in Michael Wolff, "Hegels staats-theoretischer Organismus: Zurn Begriff und zur Methode der Hegelschen 'Staatswissenschaft'", *Hegel-Studien* vol. 19 (1985), pp. 147-77. Here we also



- find indications of how Marx picks up on this methodological element in Hegel's doctrine of the state in order to make it useful for his own theory: Ibid., pp. 149f. On the use of the conception of an organism in German Idealism, see Ernst-Wolfgang Bockenforde, "Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper", in *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutsch/and*, Vol. 4, pp. 519-622, here: pp. 579-86.
25. With reference to Durkheim, who makes systematic use of the analogy of an organism, see Hartmann Tyrell, "Emile Durkheim - Das Dilemma der organischen Solidarität", in N. Luhmann, ed., *Soziale Differenzierung*, pp. 181-250.
26. This famous formulation stems from the preface to Marx's *A Contribution to the Critique of Political Economy*: "At a certain stage of development, the material productive forces of society come into conflict with the existing relations of production or- this merely expresses the same thing in legal terms - with the property relations within the framework of which they have operated hitherto. From forms of development of the productive forces these relations turn into their fetters. Then begins an era of social revolution"(Karl Marx, "Preface to *A Contribution to the Critique of Political Economy*" in *Karl Marx: Selected Writings*, pp. 209-13, here: p. 211)
27. On the conception of an organism in the work of Marx, see Lars Hennings, *Marx, Engels und die Teilung der Arbeit: Ein einführendes Lesebuch in Gesellschaftstheorie und Geschichte* (Berlin: GRIN Verlag, 2012), pp. 204f.
28. The idea of understanding democracy not only as a political form of government, but as an entire way of life, stems from John Dewey (see John Dewey, *Democracy and Education*, in *The Middle Works (1899-1924)*, Vol. 9 (Carbondale, IL: University of Southern Illinois Press, 1985), here: pp. 92-4; "The Public and Its Problems", p. 329 ). Sidney Hook, a student of Dewey, would later pick up this notion and further refine it in "Democracy as a Way of Life", *Southern Review*, vol. 4 (1938), pp. 46-57; see also Roberto Frega, *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique* (Lormont: Le Bord de l'eau, 2015), pp. 33-33. I agree with the tradition of pragmatism here, but expand it by adding the systematic thought of functional differentiation in

order to determine the spheres of action whose democratic and associative structure allow them to make up an entire way of life.

29. Here I pick up on the liberal thought of Michael Walzer in order to make it fruitful for the idea of socialism: Michael Walzer, "Liberalism and the Art of Separation", *Political Theory*, vol. 12, no. 3 (1984), pp. 315-30.
30. For a critique of this premise of the dominant theory of differentiation, see Uwe Schimank, "Der mangelnde Akteursbezug systemtheoretischer Erklärungen gesellschaftlicher Differenzierung", *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 14 (1985), pp. 421-34.
31. On the history of this discussion, which reaches far back into the past, see the collection by G. Haupt, M. Lowy & C. Weill *Les Marxistes et la question nationale 1848-1919: Etudes et textes* (Paris: Maspero, 1949).
32. See Dewey, *The Public and Its Problems*
33. Durkheim, *Physik der Sitten und der Moral*, pp. 115ff.
34. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge: Polity, 1989). There remain a number of significant differences between Dewey's "functionalist" conception and Habermas' "institutionalist" conception (and that of Hannah Arendt). These differences become less pronounced, however, the more Habermas comes to grasp the public sphere merely as a medium of civil society (Habermas, *Between Facts and Norms* ch. 8).
35. See above, pp. 61ff.
36. On the epistemic role of the movements that are formed and articulated in the democratic public sphere, see Elizabeth Anderson, "The Epistemology of Democracy", *Episteme. A Journal of Social Epistemology* vol. 3, no. 1 (2006), pp. 8-22.
37. On this perspective, see Hans Joas, *The Creativity of Action* (Cambridge: Polity, 1996) ch. 4.3.
38. See above, pp. 73f.
39. On the attendant difficulties of such a project, see Kate Nash, ed., *Transnationalizing the Public*

Sphere (Cambridge, MA: MIT Press, 2014).

40. See Forschungsgruppe Weltgesellschaft, "Weltgesellschaft: Identifizierung eines 'Phantoms'", Politische Vierteljahreszeitschrift, vol. 37, no 1 (1996), pp. 5-26; Lothar Brock & Mathias Albert, "Entgrenzung der Staatenwelt: Zur Analyse weltgesellschaftlicher Entwicklungstendenzen", Zeitschrift für Internationale Beziehungen, Vol. 2, no. 2 (1995), pp. 259-85
41. Tyrell, "Anfragen an die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung", p. 187.
42. Ulrich Beck & Edgar Grande, "Jenseits des methodologischen Nationalismus: Ausereuropäische und europäische Variationen der Zweiten Moderne", Soziale Welt, no. 61 (2010), pp. 187-216
43. Piketty, Capital in the Twenty-First Century, ch. 14.
44. See John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", Philosophy and Public Affairs, vol. 14 (1985), pp. 223-51
45. Socialism, however, is a "global theory", to use John Rawls' terminology, which offers good reasons for hoping to become, unlike other "global theories", a theoretical platform for an "overlapping consensus" under conditions of "rational pluralism".

