

# بحثی درباره بنیان‌های اقتدار

## زهره روحی

می‌دهد: سیادت‌هایی پوپولیستی که توسط تکنولوژی تبلیغات در هزاره سوم پا گرفته است.

به هر حال گرایش‌های اخیر «چهره‌سازی» (مثبت یا منفی) رهبران سیاسی چه در قلمرو ملی و چه در عرصه‌های فراملی، جدا از شگردهای جدید جهان سیاست، یعنی تقلیل فریب‌آمیز مجموعه شرایط اقتصادی و اجتماعی یک پدیده سیاسی - فرهنگی به یک چهره سیاسی، خبر از آفت پیش‌سیاسی در جهان معاصر می‌دهد. در این میان، مطالعه کتاب *درباب اقتدار*، به منزله منبع الهامی است که می‌تواند از نو توجه ما را به جای یک شخص یا چهره سیاسی، به پایه‌های عینی و مادی جریان‌ات فرهنگی - سیاسی سوق دهد.



هربرت مارکوزه

**درباب اقتدار**. هربرت مارکوزه. ترجمه مجتبی گل‌محمدی و علی عباس‌بیگی. تهران: گام نو، ۱۳۸۶.

**سخن اول:** یکی از مفاهیم بحث برانگیز علوم انسانی، «اقتدار» (Authority) است. فرهنگ علوم اجتماعی به وضوح دشواری تعریف دقیق این اصطلاح را نشان می‌دهد.<sup>۱</sup> اما مفهومی که مارکوزه از اصطلاح و موقعیت اقتدار در نظر دارد هم شامل اطاعت و سرسپردگی خود به خودی (درونی) افراد می‌شود و هم شامل تحمیل و اجبار از سوی ساختار اجتماعی

(بیرونی). به واقع باید گفت منظرگاه اصلی مارکوزه قلمرو آزادی است که به اعتقاد وی با رخنه اقتدار، به «ناآزادی» بدل گشته است. با این‌که این اثر در سال‌های قبل از جنگ جهانی دوم تألیف شده، مارکوزه نه تنها از خطر آفرینی زاینده دیدگاه‌های نخبه‌گرا و نظریات جدید سلطه‌های اجتماعی بر مبنای نژاد، ملت، خون و مذهب پرده برمی‌دارد، بلکه قریب‌الوقوع بودن جنگ جهانی را با توجه به بحران‌های اقتصادی و شکل‌گیری دولت‌های اقتدارطلب، پیش‌بینی می‌کند (صص ۱۸۰-۱۷۹).

در کتاب حاضر<sup>۲</sup>، هرچند هنوز فاصله زیادی (به لحاظ نظریه‌پردازی) با مارکوزه نامدار داریم، با این حال شاهد حساسیت جدی او نسبت به شکل‌گیری فرایند قدرت هستیم. حساسیتی که برای کشف و بررسی اقتدارهای نهانی فرهنگ در تر «خودرها سازی» سال‌های بعد او به شدت ضروری به نظر می‌رسد.

## فرهنگ بورژوازی و «عنصر درونی و بیرونی» اقتدار

**الف) لوتر و کالون:** اگرچه مارکوزه در بررسی‌های تاریخی خود از اقتدار و آزادی، جنبش دینی لوتر و کالون را از آموزه‌های اخلاقی کانت به دقت تفکیک کرده و هرکدام را به طور جداگانه مورد بررسی قرار داده است، اما به دلیل تلقی مشترک سلبی‌ای که هر سه از مفهوم آزادی دارند، در این متن آن‌ها را با هم در یک رده اعتقادی قرار می‌دهیم؛ زیرا معتقدند: تنها انسان‌هایی که قادر به محدود ساختن اراده خود هستند، از آزادی بهره‌مندند.

نزد کالون، این آزادی خود حدگذار، خود را از راه اطاعت از اراده و فرمان خداوند آشکار می‌سازد: «آن‌ان به طور خودخواسته از اراده خداوند اطاعت می‌کنند و بدین ترتیب از یوغ خود قانون آزادند» (ص ۴۸، تأکیدها از من است). اما نباید تصور شود که کالون به‌رغم اظهارنظر به‌ظاهر آنارشیک خود، منکر جامعه سیاسی است. زیرا معتقد است: «خداوند نه تنها بر تأیید کارکرد دادرسان و خشنودی از آن اذعان داشته است، بلکه همچنین آن‌را به محترمانه‌ترین عناوینی که بر آن نهاده، اکیداً به ما توصیه کرده است» (ص ۴۶). و به باور کالون این «توصیه» تأییدآمیز از سوی خداوند چندان جدی است که تخطی از فرمان حاکمان را عملی گناهکارانه می‌داند: «بباید در عین حال بیمناکانه علیه تخطی از اقتدار شکوهمند و ارجمند حاکمان موضع بگیریم، اقتداری که خداوند با محکم‌ترین فرمان‌ها تجویز کرده است، ولو آنانی که این اقتدار بدان‌ها عطا شده برای آن نالایق‌تر از همه باشند، و مادامی که صاحب آن‌اند با

**سخن دوم:** با توجه به شرایط تاریخی عصر حاضر، در کنار بحران‌های ریز و درشت جهان سرمایه‌داری رشد یافته، شاهد قوت گرفتن جریان‌های پوپولیستی - به مثابه فن و تکنیک سیاسی - ای هستیم که به «شخص» و یا به بیانی دقیق‌تر به «چهره‌کردن» شخصیت‌های سیاسی (چه در قالب مثبت و یا منفی) گرایش دارند. در هر دو صورت، ضامن موفقیت این نحوه عملکرد را بی‌تردید می‌باید در تکنولوژی تبلیغاتی گسترده‌ای دید که قادر است منطقه‌ای از جهان و گاه بنابر شرایطی خاص، تمام جهان را به هر شکل و امکانی پوشش دهد. اما در همین حال، موفقیت حاصل شده که معمولاً نسبی در نظر گرفته می‌شود، نمایانگر سلطه پیروزمندان «دستگاه تبلیغاتی» است که اقتدار خود را بر اذهان کثیری نشان

ظلم و زدالت‌شان آن‌را بیالایند...» (ص ۴۵). مارکوزه با هشپاری و به درستی در پس چنین ادراکی، نگرشی شی‌عواره نسبت به قدرت و اقتدار می‌بیند: «این شی‌ء وارگی اقتدار... یعنی پنداشتن آن به منزله اساس ویژگی طبیعی یا الهی یک نهاد یا یک شخص، و نه کارکردی از روابط اجتماعی» (ص ۴۳).

اقتداری که ذاتاً درون‌ماندگار و مستقل از وضعیت و شرایط عینی - مادی جامعه پنداشته می‌شود. به هر حال مارکوزه ردّ این نگرش را از لوتر تا هگل دنبال می‌کند. برای مثال، بنا بر اعتقاد لوتر «آزادانه آن است که در آن حق انتخاب داشته باشم و بتوانم استفاده کنم یا نه، لیکن به نحوی که انتخابم به برادرم نفع برساند و نه به من» (ص ۲۴). و یا «اکنون از کلام خداوند سخن می‌گوییم، که اراده‌اش بر آن است که پادشاه ارج نهاده شود و یاغیان نابود گردند، و به یقین هم او در حدّ ما رحیم است... اگر خواهان رحمت‌اید، به یاغیان نیبوندید، بلکه از اقتدار بترسید و نیکی کنید» (ص ۳۲). چنان‌چه مایل باشیم بین این دو آموزه لوتر ارتباط برقرار کنیم، به‌سادگی در می‌یابیم که از نظر او «برادری» که باید منفعت‌اش نسبت به «من» ترجیح داده شود، نمی‌تواند شخص یاغی‌ای باشد که در برابر ظلم شاه شوریده است. و از آن‌جا که تمامی آموزه‌های دینی (حداقل در همان دوره تاریخی خودشان) مبنایی کاملاً عینی و مادی در ساختار اجتماعی و روابط بر خاسته از آن داشته و دارند، با اطمینان کامل می‌توان گفت که یکی از مشکلات ساختار قدرت در عصر لوتر، شورش‌های اجتماعی طبقات فرودست و سرکوب آن‌هاست. از این‌رو طبیعی است که در آموزه‌های دینی لوتر (که خاستگاهی کاملاً اجتماعی دارد) «شخص یاغی» شوریده در برابر «قدرت سیاسی»، از «رحمت الهی» محروم تلقی گردد!

باری، در همین مورد، یعنی ارتباط بین اقتدار سیاسی و اقتدار اعتقادی - دینی لوتر، مارکوزه بحثی بسیار جالب بر سر «آزادی درونی» و «ناآزادی بیرونی» پیش می‌کشد. او می‌گوید: «تصادفی نیست که ذات "آزادی مسیحی"، رعیت‌های یاغی را در بر می‌گیرد، و این که این آزادی آن‌ها را آزاد نمی‌کند بلکه به واقع بر بردگی آن‌ها مهر تأیید می‌زند... زیرا اگر ناآزادی "بیرونی" بتواند به وجود بالفعل شخص حمله کند، آن‌گاه آزادی یا ناآزادی انسان، روی خود زمین و در پر اکسیس اجتماعی تعیین می‌شود، و انسان به خطرناک‌ترین معنای کلمه از خداوند آزاد گشته و آزادانه می‌تواند خودش شود... بازشناسی ناآزادی بالفعل (خاصه ناآزادی‌ای که معلول روابط داری است) در واقع جزئی از معنای این مفهوم آزادی است» (ص ۳۴).

اما چگونه می‌شود با وجود ایمان به اقتدار الهی به عنوان خاستگاه پیشاپیشی آزادی درونی، از اقتدار بیرونی (اقتدار حاکمان و فرمانروایان اعم از خوب و بد) به عنوان خاستگاه ناآزادی بیرونی - اجتماعی تبعیت کرد؟ مارکوزه زهر خنّد این وضعیت طنزآمیز را به رخ می‌کشد:

«آزادی درونی و پیشین، انسان را یکسره در مانده می‌کند، آن‌هم در همان حال که گویی او را تا حدّ والاترین افتخار بالا می‌برد. این آزادی به لحاظ منطقی بر هر کنش و فکر او مقدم است. ولی او هرگز نمی‌تواند به آن برسد و آن را از آن خویش کند» (همان‌جا).

راه حلی که لوتر برای بیرون رفتن از این تناقض می‌یابد، به از خود بیگانگی و شی‌عواره‌کردن جهان اجتماعی منجر می‌گردد. به قول مارکوزه، این راه حل «نقطه شروع تحولی قرار می‌گیرد که با شی‌عواره‌گی و بیگانگی تام و تمام جهان سرمایه‌داری پایان می‌پذیرد» (ص ۲۵). زیرا لوتر برای نگهداری و محافظت از هر دو اقتدار الهی و دنیوی، به دو پاره کردن جهان اخلاق اقدام می‌کند: «نخست باید تمایزی برقرار شود: مقام و شخص، عمل و عامل متفاوت از یکدیگرند. زیرا یک مقام یا یک عمل ممکن است به خودی خود خوب و درست باشد ولی اگر شخص یا عامل خوب یا درست نباشد یا کارش را آن‌طور که باید انجام ندهد، [آن عمل] بد و نادرست خواهد بود» (ص ۲۹). و بدین ترتیب «شخص» یا انسان درونی خود - حدگذار و پیشاپیش آزادی که تابع کلام الهی است، از «کار» و «عمل» خود جدا و کنده می‌شود.

وانگهی همان‌گونه که مارکس جوان هم صریحاً بیان داشته است، لوتر «با تبدیل زهدورزی به درونی‌ترین ذات انسان، انسان را از زهدورزی بیرونی رها کنید» (ص ۳۵). باری، با تأسیس لوتری «شخص» به عنوان امری درونی و خصوصی از یک‌سو، و «مقام» به عنوان امری بیرونی و عمومی از سوی دیگر، زندگی و نظام اجتماعی که ارتباط مستقیمی با اعمال و مقام‌ها داشت، سامانی صورتی به خود گرفت. و این امر به همان نسبت که عنصری لازم برای پیروزی بورژوازی بود، عاملی خطرناک نیز برای آن به‌شمار می‌آمد. زیرا از یک‌سو از اقتدار زمینی مورد نیازش حمایت می‌شد: همان اقتداری که نظام اجتماعی را به جای امور الهی و شیطانی، بر مبنای «داری» به دو گروه فرودستان و فرادستان بنا می‌کرد (ص ۳۸)، و از سوی دیگر می‌توانست به تهدید «جامعه بورژوایی در حال طلوع» برآید (ص ۳۹).

بنابراین چنان‌که مشاهده می‌شود راه حل لوتری، حامل معضل جدیدی بود که سبب تهدید نظام اجتماعی بورژوایی می‌گردید. اما در عوض راه حل کالون، به واقع راه حلی کاملاً بورژوامابانه بود. زیرا او از طریق تبدیل کلیت نظام دنیوی به وسیله‌ای برای تجلیل از خداوند، موفق به انحلال نظام اجتماعی صورتی لوتر و در نتیجه انحلال جدایی «شخص» از «مقام» گردید. اکنون «جهان» ضمن آن‌که نظامی از شهوات و شرارت‌هایی محسوب می‌گردد که وجود حاکمان به عنوان اقتدار سیاسی زمینی را ضروری می‌کند (صص ۴۲-۴۱)، عرصه آزمایش و امتحان ایمان و رستگاری برای مسیحیان مؤمن نیز هست که از راه کار، تلاش و کوشش شناسایی و محقق می‌گردد. اکنون جهان عرصه شکوه و عظمت الهی است و «کامیابی مؤمنین» و موفقیت آن‌ها در قلمرو زندگی روزمره، یعنی عرصه زندگی عملی و اجتماعی، نشانه رستگاری آن‌هاست (ص ۴۱).

بدین ترتیب، آموزه کالونی به مثابه ضرورتی تاریخی - بورژوایی، در جهت حرکت همان وضعیت و شرایطی گرایش یافت که برای تثبیت اقتدار طبقه نوظهور بورژوا مطلوب به‌شمار می‌آمد.

ب) کانت: مارکوزه، بین اخلاق لوتری و اخلاق کانتی، پیوندهایی درونی می‌بیند. و ضمناً متذکر می‌شود که کانت برداشتی خاص خود از

«خصوصی» و «عمومی» دارد که البته توضیح آن در زیر خواهد آمد. اما آنچه برای ما در این متن دارای اهمیت است، «خود - حد گذاری»هایی است که در آموزه‌های اخلاقی کانت به نفع جامعه بورژوازی مطرح‌اند: «آنچه از طریق اجبار بیرونی به دست نمی‌آید، می‌تواند از خلال اجبار درونی وجدان به دست آید. منش اخلاقی آدمی توسط قانون گذاران برای غایات سیاسی به کار بسته می‌شود» (ص ۶۶). مارکوزه معتقد است آموزه‌های کانت (همچون لوتر) معضلاتی خاص خود دارد. به بیانی، با وجودی که وی معترف است اکنون «تضاد دیگر میان آزادی درونی فرد مسیحی و اقتدار مقدر از جانب خداوند نیست» (همان‌جا)، اما معتقد است که آموزه آزادی عمومی شهروند از یک سو و «منفعت جامعه بورژوازی به انضباط»، فلسفه اخلاق کانت را با معضل مواجه می‌کند (همان‌جا).

با وجود این به گفته مارکوزه، کانت راه حل را در ترکیبی از متضادها می‌بیند. برای مثال، از نظر کانت ایده اراده عمومی تنها نیازمند آن است که با هر شهروندی به گونه‌ای برخورد شود «که تو گویی به اراده عمومی رضا داده است» (ص ۷۳). و این همان لحظه همزیستی اقتدار و آزادی در جامعه بورژوازی است. در تفسیر کانت از امر خصوصی و امر عمومی، آنچه خصوصی است «مقام» است. فی‌المثل مقام بورژوازی امری خصوصی است که «حامل آن باید آزادی‌اش را تابع منفعت جامعه به انضباط کند» (ص ۶۷). و از آن‌جا که شالوده روابط اجتماعی این جامعه بر داری و قانون مالکیت تنظیم شده است (ص ۶۸) در حقیقت عمل خود حد گذاری برای مقام خصوصی شخص بورژوا، چیزی جز جیب به جیب کردن منافع فردی و طبقاتی او نیست که مسلماً به وسیله قدرت سیاسی هیئت حاکمه از آن حمایت و محافظت می‌گردد.

مارکوزه می‌گوید: «کانت می‌دانست که نظریه حق را برای جامعه‌ای طرح کرده است که خود بنیادهایش این بی عدالتی ذاتی را دارد» (ص ۸۰). علاوه بر آن، مارکوزه نگرش شی‌عواره اقتدار سیاسی کانت را صرفاً به دلیل درک و فهم صوری وی از نفس قدرت سیاسی، و مفهوم خود - حد گذار آزادی در نزد وی میدانند (صص ۸۳-۸۲). بنابراین در نگرش کانت، با توجه به پیش‌فرض امرسلطه به مثابه اراده‌ای عمومی، «ویرانی نظام سلطه، به معنای خود - ویرانگری اراده عمومی» است (ص ۸۲).

به هر حال مارکوزه به زیبایی و شیوایی، از این «خود» فلسفی - اخلاقی کانتی، پرده اسرار برمی‌دارد: «دیگر نه خدا، که خود انسان است که به انسان آزادی و نالزادی می‌بخشد. زنجیرگشایی فرد بورژوازی آگاه در حیطه نظریه کامل می‌شود: این فرد آن قدر آزاد است که تنها خود او می‌تواند آزادی‌اش را لغو کند. و تنها او می‌تواند در حالی که آزادی از تمام افراد دیگر گرفته شده، آزاد باشد: از طریق تبعیت همه جانبه و دو سویه از اقتدار قانون...» (ص ۷۹).

از قضا بر پایه همین سرشت بورژوازی است که کانت می‌تواند بی‌آن‌که دچار تناقض‌گویی گردد، به تأیید و تجلیل انقلاب فرانسه برخیزد (ص ۸۳). چرا که بر اساس نگرش بورژوازی، «انقلاب کبیر فرانسه» در جهت براندازی نظام اجتماعی «معیوب»ی عمل کرده است که «قانون» آن، یعنی سلطه اجتماعی و سیاسی آن، نه تنها از

«اراده عمومی» (به عبارت دیگر اراده طبقه بورژوا) تبعیت نمی‌کرده، بلکه مغایر با آن عمل می‌کرده است.

پ) هگل (فتح اقتدار از سوی امری بیرونی): مارکوزه در خصوص نگرش اجتماعی هگل به صراحت می‌گوید: «هگل اساساً از همان نقطه نظر کانت به جامعه مدنی نگاه می‌کند: در حکم یک نظام کلی اجباری برای محافظت از (داری) مالکان...» (ص ۹۴). اما از آن‌جا که هگل منتقد نظریات اجتماعی کانت به شمار می‌آید، نقدی صرفاً به نقدی روش‌شناختی بدل می‌گردد. به بیانی، اگر کانت مبنای اقتدار دولت و قانون را از اراده خود - حد گذار فردی اخذ می‌کرد، هگل برای «دولت»، عینیتی مستقل از اراده‌های فردی قائل است. زیرا آن را برخوردار از اصالتی مطلقاً الهی می‌بیند. از این رو هگل قانون اساسی را نیز «الهی، ثابت و ورای چیزهای ساخته شده» توسط انسان می‌داند (ص ۹۹).

بنابراین در خصوص نظام اجتماعی و سیاسی با نظریه‌ای مواجه می‌شویم که اقتداری شی‌عواره - در مقوله دولت - را منظور دارد (صص ۱۰۵-۱۰۴). و با وجود آن‌که هگل تلاش می‌کند تا از راه نظریه «توسعه تاریخی» و «روح جهانی»، وجهه‌ای عقلانی - روحانی برای اقتدار دولت بیابد (ص ۱۰۶)، اما از آن‌جا که از یک سو منشاء آزادی در جامعه را در گرو اطاعت خود - خواسته افراد جامعه از قوانین دولت می‌داند، و از سوی دیگر نهایتاً در رأس اقتدار عقلانی - روحانی دولت، اقتدار «طبیعی روحانی» شخص شاه را قرار می‌دهد (صص ۱۰۷-۱۰۶)، به یکباره تمامی اعتقادات به اصطلاح آرمان‌گرایانه «توسعه تاریخی» و «تطور‌گرایانه» را بر باد می‌دهد. و در این جاست که مارکوزه در خصوص اغتشاش رخ داده می‌گوید: «آن نفس غایی که اراده دولت در آن متمرکز می‌شود، ورای تمام شرایط جزئیات، اقتدارش را دیگر نه بر تاریخ که بر «طبیعت» استوار می‌کند... اکنون مقام پادشاه به شیوه‌ای بی‌واسطه و طبیعی، از خلال تولد او در روند طبیعت تعیین می‌یابد» (ص ۱۰۷).

### فرایند گذار خانواده در فرهنگ بورژوازی: از خانواده پدرسالار تا تخریب خانواده

تا این‌جا دیدیم که نقطه مشترک لوتر، کالون، کانت و هگل، به عنوان حامیان جامعه بورژوازی، بیرون راندن نفس اقتدار و وضعیت اقتدارآمیز از قلمرو عمومی و روزمره، یعنی عرصه اجتماعی است و همین امر، چنان‌که مارکوزه بارها به درستی اعلام داشته - موجب «درون - ماندگار» و یا شی‌عواره شدن اقتدار می‌گردد.

مسلماً چنین شکلی از اقتدار از آن‌جا که به لحاظ هستی اجتماعی غیر حقیقی است، برای پایداری و دوام خود نیازمند نهادهایی اجتماعی با ساختار مشابهی است، تا به وسیله آن از راهی مستقیم یا غیرمستقیم، قادر به بازتولید خود باشد. در همین راستاست که «خانواده پدرسالار» به مثابه عنصری ضروری در جامعه بورژوازی تداوم می‌یابد. زیرا نیاز به اقتداری «شی‌عواره» و دور از دسترس همگان، به مبانی تربیتی نیاز دارد که نه تنها در بحث از قدرت، هر می‌شدن آن‌را امری «طبیعی» و بدیهی تلقی کند -

چنان‌که لوئر معتقد است «منشاء و ریشه هر اقتداری در اقتدار والدی است» (صص ۵۵-۵۴) - بلکه از کارکردهای روان‌شناسانه فرایند «عادت» به تبعیت از اقتداری که از خانواده آغاز می‌گردد و به دولت و جامعه منتهی می‌گردد، سود جوید. چنان‌که کالون در خصوص این نوع «عادت کردگی» می‌گوید: «خداوند از انقیادی که بیش از همه تحمل‌پذیر است، رفته رفته ما را به هر نوع انقیاد مشروعی عادت می‌دهد. [زیرا] اصلی واحد همه آن‌ها را مهار می‌کند» (ص ۶۰).

جالب است بدانیم که مارکوزه همین کارکرد «عادت» به اقتدار در نهادی همچون خانواده را از اقتدار دولت هگلی بیرون می‌کشد (ص ۱۰۸). اما نکته‌ای که نمی‌بایست از آن غافل شد، این است که مارکوزه، به‌رغم آشکار ساختن فرایند «شی‌واره» شدن اقتدار در تفکر هگلی، تمایلی به برملا ساختن تقدم بنیاد ذهنی دولت بر عینیت آن نزد وی (هگل) و نیز نتایج حاصل از آن ندارد. تقدم ذهنیتی که عرصه تولید روابط اجتماعی و اقتدار سیاسی حاصل از آن را به موقعیتی غیر سیاسی بدل کرده است.

باری، آن‌چه با فرایند تکوینی «فرهنگ و جامعه بورژوایی» مواجهه‌ای انتقادی پیدا می‌کند، شورش‌های برخاسته از شرایط مادی و اجتماعی جهان روزمره‌ای است که در حال صنعتی شدن است؛ جنبش‌هایی طبقاتی که نسبت به تمامی روش‌های اقتدارآمیز بورژوایی، از خود واکنش نشان می‌دهد. و در این میان مارکس - که بیش از هر نظریه‌پردازی جامعه بورژوایی را مطالعه کرده است، و نیز پیش از هر چیز تبیین‌گر وضعیت و شرایط نوینی است که آزادی، آزادسازی و اقتدار را که تا پیش از این مبنایی کاملاً ذهنی داشت بر اساس رابطه عینی و مادی تماماً اجتماعی، یعنی قانون مالکیت و روابط تولید فرموله کرده است (ص ۱۵۷) - معتقد است: «رابطه سروری - بندگی، هم‌چنان‌که مستقیماً از دل خود تولید گسترش می‌یابد... اثری تعیین کننده بر آن دارد» (ص ۱۶۷). وانگهی از نظر مارکس، بنیاد اقتصادی فرهنگ و جامعه بورژوایی، خواهی نخواهی نفس خانواده سستی را با بحران مواجه می‌سازد. بحرانی که در خانواده پرولتاری سبب اضمحلال اقتدار پدرسالار می‌گردد: «صنعت کلان با محول کردن کار به زنان، جوانان و کودکان هر دو جنس [در] خارج از حوزه خانه - چنان‌که گویی نقشی مهم در فرایند تولید دارند، بنیان اقتصادی جدیدی برای شکل ... خانواده پرولتاری و روابط میان دو جنس می‌آفریند» (ص ۱۷۶). به بیانی، بنیان اقتصادی اخیر زیر بنای اقتصادی - اقتداری خانواده قدیمی یعنی وابستگی زن به مرد و نیز وابستگی کودکان به والدین (عموماً پدر) را محو و منحل می‌سازد تا شرایط شکل‌گیری فرایند جدیدی از بهره‌کشی را امکان‌پذیر سازد که همه آنان را به اتفاق در برگیرد!

## کلام پایانی

شاید پیش از این در مقاطع تاریخی خاصی، کشف امر اقتدار و بررسی‌های جامعه‌شناسانه و یا فلسفی از شرایط اجتماعی اقتدارآمیز، هیجان‌انگیز به نظر می‌رسید؛ اما امروزه، یعنی در شرایط فعلی هزاره سوم، با توجه به انحطاط موقعیت‌های کاربزماتیک، آن‌چیزی می‌تواند به لحاظ فکری پژوهشی جذاب و پرکشش به نظر رسد که پرده از تولید پر راز و رمز صنعت «اقتدارسازی» بردارد. ضمن

آن‌که با ظهور تفکرات و نگرش‌های پست‌مدرنیستی ضد امر فراگیر و جهان‌شمول به منزله پیامد ناگزیری سلطه نئولیبرالیستی، نفس پدیده اقتدار با بحران مواجه گشته است.

در حال حاضر موقعیت‌های ساختاری اندیشه و قلمروهای زندگی، به گونه‌ای است که امکان ظهور هرگونه اقتداری فراگیر ناممکن تلقی می‌شود؛ خصوصاً با بن‌مایه‌های اصیل روشنفکری‌ای که قادر باشد با کلیت ساختار سلطه جهان سرمایه‌داری نوین در افتد. اما در عوض، این خود اجزای سازنده ساختار سلطه‌اند که به اقتدار دست یافته‌اند. به عنوان مثال، جزء به جزء موقعیت عملی آن نگرشی که مرا به عادت یا تحمل این زندگی مصرفی و تنوع طلب وامی‌دارد به اقتدار می‌رسد تا از این راه چارچوب زندگی مرا مطابق با شرایط مطلوب بازتولیدانه نظام سرمایه‌داری نوین متعین سازد.

صرف وجود آگاهی از این‌که ساختار اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جهان حاضر، فاقد امکان زایش ایده‌های فراگیر و رقیب به منزله آلترناتیوی رهایی بخش، دموکراتیک و مقابله‌کننده با سلطه جهانی نظام سرمایه‌داری نوین است، در عین حال به این معناست که منطقاً نظام سرمایه‌داری هر از گاهی با بحران مشروعیت ناشی از «انباشت قدرت» رو به رو می‌گردد. و در همین جاست که صنعت اقتدارسازی‌های مصنوعی به کار می‌افتد، و از طریق ابزارهای تبلیغاتی رسانه‌ای خود دست به کار ساختن انواع وضعیت یا چهره سیاسی (اعم از مثبت و منفی) و یا پروراندن و بزرگ‌نمایی از چهره یا وضعیت‌های سیاسی معمولی در جهت ساخت اقتدار مورد نیاز خود (چه منفی و چه مثبت) اقدام می‌کند. همان وضعیتی که اصطلاحاً به آن استفاده ابزاری از یک موقعیت پیش پا افتاده می‌گوییم. وضعیتی که می‌تواند از «هیچ» یا امری به غایت معمولی، وضعی اقتدار برانگیز و یا از فردی گمنام و بی‌اهمیت، چهره‌ای نسبتاً مقتدر و جهانی خلق کند. و از آن‌ها در چارچوب‌های برنامه‌ریزی شده و محدودیت‌های پیشاپیش مشخص در جهت تحریک و به جریان انداختن «قدرت» انباشت شده، استفاده کند.

بنابراین می‌توانیم بگوییم «صنعت اقتدارسازی»، در نظام جهانی سرمایه‌داری نوین، قادر است از بغرنجی انباشت قدرت و بحران مشروعیت ناشی از آن تا حد زیادی بکاهد. اما موفقیت این صنعت، در گروی بقاء و موفقیت فرهنگ پوپولیستی است؛ فرهنگی که به دلیل سرشت غیردموکراتیک قلمروهای متفاوتش، چنان تنگ‌نظر و خودمحرانه است که آمادگی «دشمن داشتن» هر آن‌چه مانند خود نیست را دارد؛ فرهنگی که به دلیل از خود بیگانگی‌اش، قلمرو عمومی و همگانی را عرصه‌ای جهت تاخت و تاز برای تصرف بیشتر می‌فهمد؛ و بالاخره فرهنگی که در آن ارتجاع به فضیلت و خودبزرگ‌بینی، و وقاحت به نبوغ تعبیر می‌گردد. شاید تنها محلی که بتوان از چنگ این سلطه فرهنگی گریخت، عرصه نقدی است که کلیت این فرهنگ را از طریق افشای سازو کار سرمایه‌داری نوین از اعتبار می‌اندازد: بررسی ارکان و عناصر سرمایه‌داری نئولیبرالیستی.

۱. جولیوس گولد، ویلیام ل. کولب، فرهنگ علوم اجتماعی، ویراستار: محمدجواد زاهدی مازندرانی، (تهران: مازیار، ۱۳۷۶)، صص ۸۳-۸۱.

2. A Study on Authority (1936).