



نقد اقتصاد سیاسی نقد بتواریگی نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

ناسیونالیسم و مسئله ملی

ماری بوکچین

ترجمه‌ی: علی کیا



اردیبهشت ۱۴۰۴

یکی از پیچیده‌ترین مسائلی که چپ (هرگونه که آن را تعریف کنیم) با آن مواجه است، نقش ناسیونالیسم، خواسته‌های مردمی برای هویت فرهنگی و استقلال سیاسی در توسعه‌ی اجتماعی است. ناسیونالیسم برای چپ قرن نوزدهم عموماً مسئله‌ای اروپایی بود که شامل تثبیت دولت-ملت‌ها در قلب سرمایه‌داری می‌شد. در آن زمان ناسیونالیسم تنها به صورت حاشیه‌ای، تازه اگر چنین برداشتی اصلاً وجود داشت، به‌عنوان مبارزه‌ای ضدامپریالیستی و احتمالاً ضدسرمایه‌داری دیده می‌شد؛ مبارزه‌ای که بعدها، در قرن بیستم، چنین معنایی پیدا کرد.

این به این معنا نبود که چپ قرن نوزدهم طرف‌دار چپاول امپریالیستی در جهان استعماری بود. تا جایی که می‌دانم تا پایان این قرن، هیچ متفکر رادیکال جدی‌ای تلاش قدرت‌های امپریالیستی را برای سرکوب خواست تعیین سرنوشت در مناطق استعماری یک نعمت تلقی نمی‌کرد. چپ معمولاً ادعاهای متکبرانه‌ی قدرت‌های اروپایی را در آوردن «پیشرفت» برای مناطق «بربر» جهان ریش‌خند می‌کرد و مردود می‌دانست. دیدگاه‌های مارکس نسبت به امپریالیسم شاید دوپهلو باشند، اما بیزاری حقیقی او از مصائبی که امپریالیست‌ها برای مردم بومی به ارمغان آوردند واضح است. از سوی دیگر، آنارشیست‌ها تقریباً بدون استثناء دشمن این ادعای اروپایی بودند که خود را چراغ راه تمدن در جهان می‌دانستند.

اما اگرچه چپ عموماً ادعای تمدنی امپریالیست‌ها را در پایان قرن سابق مردود می‌دانست، مسئله‌ی ناسیونالیسم برای آن چالش‌برانگیز بود. «مسئله‌ی ملی»، عنوان سستی این مباحث، موضوع مجادله‌هایی جدی بود، به‌خصوص وقتی بحث تاکتیک‌ها مطرح می‌شد. اما توافق عمومی چپ‌ها بر این بود که ناسیونالیسم را، که به شکل‌گیری دولت-ملت‌ها انجامید، تقدیر نهایی بشر در یک جامعه‌ی کالکتیویستی یا کمونیستی نمی‌دانستند. در حقیقت اصل واحدی که چپ قبل از جنگ جهانی اول و دوران بین دو جنگ در آن توافق داشت این بود که تمام مردم فارغ از عضویت‌شان در گروه‌های فرهنگی، اتنیکی و جنسیتی در انسانیت مشترک‌اند و پیوندهای مکمل‌شان را در جامعه‌ای آزاد، هم‌چون انسان‌هایی خردمند با توانایی هم‌کاری، آمادگی برای تقسیم منابع مادی، و حس هم‌دلی‌ای پرشور درمی‌یافتند. «بین‌الملل»، سرود مشترک سوسیال‌دموکرات‌ها، سوسیالیست‌ها و آنارشیست‌ها تا زمان (و حتی پس از) انقلاب بلشویکی با این ندای شورانگیز خاتمه می‌یافت: «بین‌الملل»، نژاد بشر خواهد بود». جدا کردن پرولتاریای جهانی به‌عنوان عامل تاریخی برای تغییر اجتماعی در دوران مدرن توسط چپ‌ها نه به خاطر مشخصات آن به‌عنوان یک طبقه، یا خصوصیات آن به‌عنوان یک عنصر در جامعه‌ی نوظهور سرمایه‌داری، بلکه به خاطر «نیاز» آن برای رسیدن به امر جهان‌شمول در راستای انحلال جامعه‌ی طبقاتی است. به عبارت دیگر پرولتاریا طبقه‌ای است که برای حذف بردگی نیازمند حذف برده‌داری مزدی است. سرمایه‌داری «مسئله‌ی اجتماعی» تاریخ را به نهایی‌ترین و پیشرفته‌ترین شکل خود رسانده است. سرود انترناسیونال با این تعهد بین‌المللی از «نبرد نهایی» صحبت

می‌کند. نبردی که نادیده انگاشتن آن دیگر برای هیچ یک از جنبش‌های انقلابی ممکن نیست، مگر به قیمت نابودی امکان‌گذار از بربریت «پیشاتاریخی» منافع طبقاتی به «تاریخ حقیقی» بشریت کاملاً رهاشده.

این دیدگاه عموماً میان چپ قبل از جنگ و بین دو جنگ به‌ویژه میان گرایش‌های مختلف سوسیالیستی مشترک بود. اولویتی که آنارشیست‌ها تاریخاً به نابودی دولت و عاملیت تمام‌عیار اجبار سلسله‌مراتبی می‌دادند، مستقیماً به تحقیر دولت-ملت و عموماً ناسیونالیسم میان آن‌ها انجامید. این تحقیر تنها به این خاطر نبود که ناسیونالیسم انسان‌ها را به لحاظ منطقه‌ای، فرهنگی یا اقتصادی از یک‌دیگر جدا می‌کند، بلکه به این خاطر بود که ناسیونالیسم در عصر دولت‌مدرن شکل می‌گیرد و توجیه‌کننده‌ی ایدئولوژیک آن است.

مسئله‌ی مهم در این‌جا اهمیت سنت انترناسیونالیستی است که در قرن گذشته و ثلث اول قرن حاضر نقشی چنین برجسته ایفا کرد و به‌ویژه در نوشته‌های روزا لوکزامبورگ و لنین به یک «مسئله»‌ی شدیداً چالش‌برانگیز جهش یافت. این «مسئله»‌ای کم‌اهمیت نبود. تنها کافی‌ست به آشفتگی مطلق بنگریم که امروز، در آستانه‌ی پایان سده، آن را در بر گرفته است — آن هم هنگامی که ناسیونالیسم کور و متعصبی به شکلی خشن، سنت انترناسیونالیستی چپ را از درون می‌فرساید — تا به اهمیتش پی ببریم. عروج ناسیونالیسم‌ها که از تفاوت‌های نژادی، مذهبی و فرهنگی سنتی انسان‌ها بهره‌برداری می‌کنند، از جمله حتی پیش‌پافتاده‌ترین تفاوت‌های زبانی و شبه‌قبیله‌گرایی، چه رسد به تفاوت‌ها در هویت جنسیتی و گرایش جنسی، نشان‌دهنده‌ی یک تمدن‌زدایی از انسانیت است، بازگشت به عصری که به گفته‌ی نیکوس کازانتزاکیس در **زوربای یونانی** تعداد انگشت‌هایی که افراد با آن‌ها علامت صلیب می‌کشیدند، تعیین می‌کرد که آیا خود و همسایگان‌شان در نبردهایی خونین شکم یک‌دیگر را پاره خواهند کرد یا نه.

آن‌چه مشخصاً ناراحت‌کننده است این است که چپ همیشه ناسیونالیسم را یک خواسته‌ی واپس‌گرایانه ندیده است. چپ مدرن، به‌گونه‌ای که امروز وجود دارد، در مواقع بسیاری به شکل غیرانتقادی پذیرای شعار «رهایی ملی» بوده است، شعاری که در صفوف آن بی‌توجه به آرمان‌بنیادینی که در «انترناسیونال» بیان شده طنین‌انداز بوده است. فریادهای گوش‌خراش برای «هویت» قبیله‌ای و ویژگی‌های خاص یک گروه را برجسته می‌کنند تا پایگاه‌هایی برای خود فراهم آورند؛ تلاشی که روح «اینترناسیونال» و سنت انترناسیونالیستی چپ را نفی می‌کند. خود معنای ناسیونالیسم و چیستی نسبت آن با دولت‌گرایی، به‌ویژه امروزه، پرسش‌هایی را پیش می‌کشد که چپ در برابرشان چیزی برای گفتن ندارد جز توسل به شعارهایی چون «رهایی ملی».

اگر چپ‌گرایان امروزی، تمام‌خاطره‌ی ماندگار خود را از چپ انترناسیونالیست اولیه از دست بدهند و هم‌چنین ظهور تاریخی بشر را از پس‌زمینه‌های حیوانی، پیشرفت هزاران ساله‌اش از واقعیت‌های زیستی مانند قومیت، جنسیت و تفاوت‌های سنی به سوی هم‌بستگی‌های اجتماعی حقیقی مبتنی بر شهروندی، برابری و احساس

جهان‌وطن‌گرایانه از انسانیتِ مشترک را فراموش کنند، وظیفه‌ی بزرگی که روشن‌گری به عهده‌ی خرد گذاشت، ممکن است به کلی در شک و شبهه و خیمی فرو رود. بدون شکلی از هم‌بستگی انسانی که بتواند در مقابل ناسیونالیسم در تمام گونه‌های مردم‌پسندش مقاومت کند و امیدوارانه از آن فراتر رود — خواه شکل چپ بازخوانی‌شده، سیاست نو، لیبرترینیسم اجتماعی، اومانیسیم احیا شده یا اخلاقیات مکمل را به خود بگیرد — در آن صورت هر چیزی که ما بتوانیم به شکل مشروعی آن را تمدن و در حقیقت، خودِ روح بشر، بنامیم، مدت‌ها قبل از آن که جنگ هسته‌ای، بحران‌های فزاینده‌ی زیست‌محیطی یا به طور کلی یک نوع بربریت فرهنگی که تنها با ویران‌کننده‌ترین دوره‌های تاریخ بشر قابل مقایسه است ممکن است در معرض نابودی قرار بگیرد. با توجه به رشد ناسیونالیسم در دوران امروز، چیزی مهم‌تر از بررسی ماهیت ناسیونالیسم و فهم به اصطلاح «مسئله‌ی ملی»، آن‌چنان که شکل‌های مختلف چپ آن را در طول سال‌ها تفسیر کرده‌اند، وجود ندارد.

مرور تاریخی

سطح پیشرفت انسانی را تا حد زیادی می‌توان از میزان شناخت انسان‌ها از وحدت میان خودشان سنجید. در واقع معنای آزادی فردی غالباً توانایی ما برای انتخاب دوستان، شریک‌های زندگی، هم‌یاران و آشناها، فارغ از تفاوت‌های زیستی آن‌هاست. آن چه از ما/انسان می‌سازد، قطع نظر از توانایی ما در استفاده از عقل و منطق در سطوح عالی‌تعمیم، اتحاد در نهادهای اجتماعی‌تغییرپذیر، کار کردن به شکل همیارانه و ساختن دستگاه‌شدیداً نمادینی برای ارتباطات، همانا دانش مشترک ما از هیومانیتاس [۱] است. کلمات به یاد ماندنی گوته، که به خوبی نماینده‌ی تفکر روشن‌گری هستند، هنوز بر وجهی از انسانیت ما دلالت می‌کنند: «سطحی از فرهنگ وجود دارد که در آن نفرت ملی از بین می‌رود، و آن‌جا فرد تا حدی فراتر از ملت‌ها می‌ایستد و مصیبت و سعادت مردمان همسایه‌اش را چنان تجربه می‌کند که گویی برای خود او رخ داده‌اند» [۲].

اگر تصور کنیم گوته این‌جا معیاری برای سنجش اصالت انسانی ساخته است، البته می‌توان از نوع بشر انتظار چیزی بیش‌تر از هم‌دلی برای «مردم خود» داشت، انسانیتِ اولیه بنا به این معیار کم‌تر از حالا انسانی بود. اگرچه عنصر دیوانه‌واری در جنبش زیست‌محیطی امروزه خواهان «بازگشت به معنویت پلیستوسنی» [۳] است، به احتمال زیاد پی‌می‌برند که آن «معنویت» واقعیت بسیار ناامیدکننده است. در دوره‌های پیش از تاریخ که احتمالاً با سازمان‌دهی اجتماعی دسته و قبیله مشخص می‌شود، نوع بشر به لحاظ «معنوی» یا غیرمعنوی، پیش‌تر و بیش‌تر از هر چیز دیگری اعضای بی‌واسطه‌ی یک خانواده بود، و دوم عضو یک دسته و نهایتاً عضو یک قبیله. آن‌چه عضویت افراد در هر چیزی غیر از گروه خانواده را تعیین می‌کرد، تداومی از ارتباط خویشاوندی بود. به عبارت دیگر اعضای یک قبیله با مناسبات خونی واقعی یا تخیلی به لحاظ اجتماعی

با هم پیوند داشتند. این «قسم خونی»، و نیز دیگر «واقعیت‌های زیستی» نظیر جنسیت و سن، تعیین‌کننده‌ی حقوق، وظائف و در واقع هویت فرد در جامعه‌ی قبیله‌ای بود.

علاوه بر این بسیاری — احتمالاً غالب — گروه‌های دسته‌ای یا قبیله‌ای تنها کسانی را که در این «قسم خونی» با آن‌ها شریک بودند انسان می‌دانستند. در واقع یک قبیله عموماً خود را با عنوان «مردم» می‌شناخت، اصطلاحی که نشان‌دهنده‌ی ادعای انحصاری‌شان بر انسانیت بود. مردمان دیگر، که خارج از این حلقه‌ی جادوی تبارهای واقعی یا خیالی خونی قبیله قرار می‌گرفتند، «بیگانگان» به شمار می‌آمدند و به یک معنا انسان محسوب نمی‌شدند. «قسم خون» و استفاده از نام «مردم» برای اشاره به خود معمولاً یک قبیله را در مقابل سایر قبائل قرار می‌داد که همین ادعاهای انحصاری را در انسان بودن و «مردم» بودن داشتند، حتی بین مردمی که ویژگی‌های فرهنگی و زبانی مشترکی داشتند.

در واقع جامعه‌ی قبیله‌ای شدیداً از هر کسی که یکی از اعضای خود نبود هراس داشت. در بسیاری از مناطق، قبل از این که یک بیگانه بتواند حدود قلمرویی را پشت پا بگذارد، باید خاک‌سارانه و صبورانه منتظر دعوتی از سوی پیر یا شمن قبیله‌ای می‌ماند که آن منطقه را تصاحب کرده است. بدون مهمان‌نوازی، که عموماً فضیلتی شبه مذهبی تصور می‌شد، هر بیگانه‌ای زندگی و جان‌ش را در قلمروی یک قبیله به خطر می‌انداخت، به نحوی که معمولاً قبل از دریافت پناهگاه و غذا مناسبی برای کسب اعتماد یا فهم خوش‌نیت بودن فرد صورت می‌گرفت. دست دادن دوران معاصر ممکن است به خودی خود منتقل‌کننده‌ی این معنای نمادین باشد که دستِ راستِ فرد خالی از سلاح است.

جنگ در میان اجداد پیشاتاریخی ما و در جوامع بومی متاخرتر امری همیشگی بود، به‌رغم جایگاه رفیع و تقریباً کیش‌مانندی که امروزه «بومیان اکولوژیک» ظاهراً صلح‌جو در بین طبقه‌ی متوسط اروپایی-آمریکایی سفیدپوست پیدا کرده‌اند. هنگامی که گروه‌های گردآورنده‌ی غذا در منطقه‌ی مألوف خود شکار کم می‌آوردند، که اتفاق رایجی بود، در حمله به مناطق گروه‌های همسایه و تصاحب منابع آن‌ها برای خودشان تردید نمی‌کردند. معمولاً با ظهور اتحادهای جنگ‌جویان، جنگ علاوه بر وجه اقتصادی، وجه فرهنگی نیز می‌گرفت، به این ترتیب گروه‌پیروز تنها «دشمنان» واقعی یا منتخب خود را شکست نمی‌داد، بلکه تقریباً آن‌ها را ریشه‌کن می‌کردند. شاهد این امر، نابودی نزدیک به نسل‌کشی سرخ‌پوستان هیورون توسط خویشاوندان زبانی و فرهنگی‌شان در قوم ایروکویی بود.

اگر امپراتوری‌های خاورمیانه و شرق باستان با فتح، خنثی کردن و به انقیاد کشیدن گروه‌های مختلف اتنیکی و فرهنگی، اقوام بیگانه را به رعایای سر به زیر استبداد پادشاهی تبدیل می‌کردند، مهم‌ترین عامل واحد در از بین رفتن قبیله‌گرایی بومیان، ظهور شهر بود. ظهور شهر باستانی، چه در شکل دموکراتیک خود در آتن یا

جمهوری در روم، نشان از یک شیوه‌ی مدیریت اساساً متفاوت داشت. در تقابل با شکل قلمرویی و محلی‌ای که جهان قبیله‌ای و روستایی را می‌ساخت، شهرهای غربی به شکلی فزاینده بر مبنای مجاورت جغرافیایی و منافع اقتصادی مشترک شکل می‌گرفتند. آنچه سپیرون در ارتباطات فرهنگی و اجتماعی انسانی نوعی «طبیعت ثانوی» می‌دانست، به تدریج جای‌گزین شیوه‌های قدیمی‌تر سازمان‌یابی اجتماعی مبتنی بر «طبیعت اولیه» یعنی ارتباطات خونی و نژادی شدند که در آن نقش‌ها و وظایف اجتماعی افراد بر مبنای خانواده، قبیله، جنسیت و امثال آن تعیین می‌شد و نه عضویت و ارتباطی بر مبنای انتخاب خودشان.

از لحاظ واژه‌شناسی، سیاست (Politics) از ریشه‌ی یونانی پولیتیکا (Politika) مشتق شده که به معنی نوعی از شهروندگری مشارکت‌کننده است که سیاست‌های یک جامعه یا پولیس (Polis) را شکل می‌دهد و در اغلب موارد، به صورت مداوم این سیاست‌ها را در قالب خدمات عمومی (Public service) به اجرا در می‌آورد. اگرچه شهروند بودن به صورت رسمی لازمه‌ی مشارکت در چنین سیاستی بود، پولیس‌هایی مانند آن‌چه در آتن شکل گرفت برای گشودگی‌شان به روی بازدیدکنندگان شناخته شده بودند؛ مخصوصاً پیشه‌وران ماهر و تاجرانِ عالمِ جوامع اتنیکی دیگر. پریکلس در سخنرانی خاکسپاری معروف‌اش [۴] می‌گوید: «دروازه‌های شهر ما به روی همه‌ی مردمان جهان باز است و ما گاه به گاه بیگانگان را از کشور خود بیرون نمی‌کنیم (اشاره به رسم اسپارتیان است که گاه به گاه همه‌ی بیگانگان را از شهر خود بیرون می‌کردند - م.) از ترس این که دشمنان به اسرار ما راه بیابند و در نقشه‌های جنگی خود از آن‌ها استفاده کنند، زیرا که ما همیشه به شجاعت‌مان تکیه می‌کنیم نه به جنگ‌افزارها و نیرنگ‌ها. نظام تربیتی ما نیز با بیگانگان متفاوت است. اسپارتیان از کودکی تمرینِ مردی می‌کنند و به انضباط سخت خوی می‌گیرند؛ ما زندگی را بدون همه‌ی آن رنج‌ها و سخت‌کوشی‌ها می‌گذرانیم و با این همه در روز سختی آماده‌ایم در برابر همه‌ی خطرها ایستادگی کنیم.» [۵]

در زمان پریکلس، آزادی آتنی قطعاً محدود به ایده‌های عمدتاً تخیلی از اجداد مشترک شهروندان بود. اما نباید نادیده گرفت که شاهکار دیالکتیکی افلاطون، **جمهوری**، گفت‌وگویی در خانه‌ی کفالوس است که خانواده‌اش خارجی‌های ساکن در پیرائوس بودند، منطقه‌ای بندری از آتن که اکثر خارجی‌ها آن‌جا زندگی می‌کردند. با این حال در گفت‌وگو، تعامل میان شهروند و خارجی فارغ از هرگونه ملاحظات مبتنی بر جایگاه است.

امپراطور رومی «کاراکالا» به مرور تمام افراد آزاد را به «شهروندان» روم با حقوق قضایی یکسان تبدیل کرد و به این ترتیب روابط انسانی را فارغ از تفاوت‌های زبانی، اتنیکی، سنتی و محل زندگی سراسری نمود. مسیحیت نیز با تمام مشکلاتش، برابری روح همه‌ی انسان‌ها را در چشم خدا گرامی داشت. نوعی

«برابری خواهی» ملکوتی که در ترکیب با شهرهای باز قرون وسطی، به لحاظ نظری آخرین مشخصه‌های تبار، اتنیسیته و سنت که نوع بشر را از هم جدا می‌کرد، ریشه کن کرد.

لازم به گفتن نیست که در عمل این مشخصه‌ها تداوم داشتند و مردمان مختلف، تعهدات قبیله‌ای به روستا، محله‌ها و حتی شهرهایشان را حفظ کردند که در تقابل با آرمان‌های سست رومی و مخصوصاً مسیحی از «انسانیت» جهانی قرار داشت. جهان یکپارچه‌ی قرون وسطی به لحاظ قضایی به تعداد بی‌شماری از حکومت‌های مستقل اشرافی تقسیم می‌شد که تعهدات محلی مردمی را به یک ارباب یا یک مکان تقویت می‌کردند و معمولاً مردمانی را که به لحاظ اتنیکی و فرهنگی با هم مرتبط بودند، علیه هم می‌شوراندند. کلیسای کاتولیک مخالف این حکومت‌های محلی بود، نه به دلایل فکری بلکه با هدف گسترش اقتدار پاپ بر جهان مسیحی به عنوان یک کل. اما در رابطه با قدرت سکولار، پادشاهان خودکامه اما قدرت‌مندی مثل هنری دوم تلاش کردند تا «صلح شاهانه» را بر مناطق گسترده‌ی جغرافیایی تحمیل کنند و اشراف ستیزه‌جو را زیر سلطه‌ی خویش قرار دهند. بنابراین شاه و پاپ در تعامل با یک‌دیگر در راستای از بین بردن محلی‌گری عمل می‌کردند، اگرچه در سلطه‌جویی بر جهان فئودال در رقابت با یک‌دیگر بودند.

اما در قرون وسطی، شهروندان حقیقی عمیقاً با فعالیت سنتی سیاسی در بسیاری از مناطق اروپا درگیر بودند. «برگر» [۶]های دموکراسی‌های شهری قرون وسطی در اصل استادکاران ورزیده بودند. وظائف صنف یا انجمن اخوت حرفه‌ای آن‌ها بیش‌تر از آن که اقتصادی باشد اخلاقی بود. در واقع آن‌ها مبنای ساختاری لازم برای شکل‌گیری یک اقتصاد اخلاقی حقیقی را فراهم آوردند. صنف‌ها بر بازارهای محلی نظارت می‌کردند، «قیمت عادلانه» را تعیین می‌کردند و از بالا بودن کیفیت محصولات اعضای‌شان اطمینان حاصل می‌کردند. آن‌ها در مراسم مدنی و مذهبی به عنوان گروه‌های متمایز با پرچم مخصوص خودشان شرکت می‌کردند، به تامین مخارج و ساختن اماکن عمومی کمک می‌کردند، به رفاه خانواده‌ی اعضای درگذشته توجه داشتند، مخارجی را برای خیریه جمع می‌کردند و به عنوان رزمنده در دفاع از اجتماعی که عضو آن بودند شرکت داشتند. در عالی‌ترین نمونه‌ها، شهرهای آن‌ها آزادی دهقان‌های فراری را تضمین می‌کرد، از امنیت مسافران اطمینان حاصل می‌نمود و مصرانه از آزادی‌های مدنی آن‌ها دفاع می‌کرد. تقسیم شدن نهایی جمعیت شهرها به ثروت‌مند و فقیر، قدرت‌مند و بی‌قدرت و «ملی‌گرایان» که از پادشاهی در مقابل اشراف مهاجم دفاع می‌کردند حکایت درازی‌ست که شرح آن در این مقاله نمی‌گنجد.

در زمان‌ها و مکان‌های مختلف بعضی از شهرها انواعی از گردهمایی را ایجاد کردند که نه در قالب ملت‌ها و نه در قالب ارباب‌نشین‌های محلی نمی‌گنجد. این‌ها کنفدراسیون‌های بین شهری مانند «اتحادیه‌ی هانزا» (Hanseatic League) بودند که برای قرن‌ها دوام داشتند؛ یا کنفدراسیون‌های کانتونی مانند سوئیس و موارد کم‌عمرتری مانند تلاش‌ها برای رسیدن به کنفدراسیونی از شهرهای آزاد مانند جنیش «کمونرو»

(Comuñero) در اسپانیای اوائل قرن شانزدهم. اما پیکر سازی ملت‌های بادوام در اروپا از قرن هفدهم و مخصوصاً تحت حکومت کرامول در انگلیس و لویی چهاردهم در فرانسه که به شکل‌های گوناگون به سمت مرکزگرایی رفتند آغاز شد.

اجازه دهید تأکید کنم که دولت-ملت‌ها به معنای دولت‌ها هستند و نه فقط ملت‌ها. تأسیس دولت-ملت‌ها به معنای تفویض قدرت به دستگاهی مرکزگرایانه، حرفه‌ای و بوروکراتیک است که انحصار اجتماعی خشونت سازمان‌یافته را مخصوصاً در قالب ارتش‌ها و پلیس‌های خود در اختیار دارد. دولت با استفاده از قدرت اجرایی فراگیر خود و - در دولت‌های جمهوری - با قدرت قانون‌گذاری‌اش که اعضای آن یا منتصب‌اند یا منتخب عده‌ی مشخصی از «موکلان»، مانع از خودگردانی محلی و منطقه‌ای می‌شود. شهروند در ساختار محلی خودگردان به مجموعه‌ای مبهم از افراد تبدیل می‌شود که مقدار قابل توجهی مالیات می‌پردازد و در ازای آن از دولت «خدمات» دریافت می‌کند. «سیاست» در دولت-ملت به بدنه‌ای از روابط مبادله‌محور تبدیل می‌شود که در آن موکلان عموماً می‌کوشند در بازار «سیاسی»، چیزی در ازای آن‌چه پرداخته‌اند دریافت کنند. ناسیونالیسم به عنوان نوعی قبیله‌گرایی گسترده‌تر، با فراهم آوردن وفاداری دسته‌ای از مردم با علائق فرهنگی، اتنیکی و زبانی مشترک به تحکیم دولت می‌پردازد و در حقیقت با اعطای اشتراکات ظاهراً همه‌گیر زیستی و سنتی به دولت مبنایی برای مشروعیت‌یابی می‌دهد. این مردم انگلیس نبودند که انگلستان را خلق کردند، بلکه پادشاهان و حاکمان مرکزی انگلستان بودند و همین امر درباره‌ی پادشاهان فرانسوی و بوروکراسی‌هایشان در آفرینش ملت فرانسه صدق می‌کند.

حقیقت امر آن است که تا قرن پانزدهم که دولت‌سازی اوج گرفت، در اروپا دولت-ملت‌ها هنوز یک نوآوری ناشناخته بودند. حتی وقتی اقتدار مرکزی مبتنی بر اشتراکات زبانی حداقلی به شکل‌گیری ناسیونالیسم در سراسر اروپای غربی و ایالات متحده انجامید، ناسیونالیسم با سرنوشت نامشخصی مواجه بود. کنفدرالیسم همچنان تا نیمه‌ی دوم قرن گذشته [۷] بدیلی موجه برای دولت-ملت شناخته می‌شد. تا سال ۱۸۷۱ کمون پاریس با فراخوانی به تمام کمون‌های فرانسه خواهان تشکیل یک قدرت دوگانه‌ی کنفدرال در مخالفت با جمهوری تازه‌تأسیس سوم بود. نهایتاً دولت-ملت پیروز این کشاکش پیچیده بود و البته دولت‌گرایی، که در واقع پیوندی مستقیم با ناسیونالیسم داشت. این دو در آغاز قرن حاضر، تقریباً از یک‌دیگر غیرقابل تمایز بودند.

ناسیونالیسم و چپ

نظریه‌پردازان و کنش‌گران رادیکال در جهت تلاش برای ساختن یک جامعه‌ی مبتنی بر کمونیسم و هم‌کاری، به شکل‌های عمیقاً متفاوتی با مسائل متعدد تاریخی و اخلاقی که تحت تأثیر ناسیونالیسم مطرح شده برخورد کرده‌اند. نخستین تلاش‌های چپ‌گرایان برای بررسی ناسیونالیسم به عنوان یک «مسئله» که مانع ایجاد

یک جامعه‌ی آزاد و عادلانه می‌شود، به لحاظ تاریخی از سوی نظریه‌پردازان گوناگون آنارشیسم مطرح شد. به نظر می‌رسد پی‌یر ژوزف پرودون هرگز اعتقادش را به آرمان هم‌بستگی بشر از دست نداد، البته او مخالف حق مردم به ویژگی‌های منحصر به فرد فرهنگی‌شان نبود و حتی از حق آن‌ها برای کناره‌گیری از هرگونه «قرارداد اجتماعی»، با تضمین این که حقوق کسی ضایع نشود دفاع می‌کرد. اگرچه پرودون از برده‌داری تنفر داشت، به شکل کنایه‌آمیزی به این مسئله اشاره می‌کرد که جنوب آمریکا «با انجیلی در دست، برده‌داری را می‌پرورد»، در حالی که شمال آمریکا «پرولتاریا را از قبل ساخته است».[۸] او به شکل رسمی از حق کنفدراسیون برای خروج از اتحاد در طول جنگ داخلی ۱۸۶۱ تا ۱۸۶۵ دفاع کرد.

رویکرد کنفدرالیستی و تعاونی‌گرایانه‌ی پرودون باعث شد تا با جنبش‌های ملی‌گرا در لهستان، مجارستان و ایتالیا مخالفت کند. آن‌طور که ژان ژورس، سوسیالیست فرانسوی، بعدها اشاره کرده، دیدگاه‌های ضدناسیونالیسم پرودون تا حدی تحت‌الشعاع فرانسه‌دوستی او قرار می‌گرفت. پرودون از شکل‌گیری دولت-ملت‌های قدرت‌مند در نزدیکی مرزهای فرانسه بیمناک بود. اما او نیز محصول مسیر خویش به سوی روشن‌گری بود. در ۱۸۶۲ نوشت: «من هرگز وفاداری به کشورم را جلوتر از وفاداری‌ام به حقوق بشر قرار نخواهم داد. اگر حکومت فرانسه ناعادلانه با مردمان دیگر برخورد کند، عمیقاً ناراحت می‌شوم و اعتراضم را به هر صورتی که بتوانم بیان خواهم کرد. اگر فرانسه برای اشتباهات رهبرانش مجازات شود، سرم را خم خواهم کرد و از عمق روحم خواهم گفتم: "ما سزاوار این عقوبت بودیم" (Merito haec patimur)».[۹]

با وجود شوونیسم فرانسوی‌اش، «حقوق بشر» مرکز فکر پرودون بود. هم‌چنین او فراموش نمی‌کرد که هند و چین «دست‌شان زیر ساطور وحشی‌هاست».[۱۰] او به هر تنس می‌نویسد: «فکر می‌کنی خودخواهی فرانسوی، نفرت از آزادی یا تنفر از لهستانی‌ها و ایتالیایی‌هاست که باعث می‌شود این کلمه‌ی عامیانه یعنی **ملیت** را مسخره کنم و به آن بی‌اعتماد باشم؟ کلمه‌ای که حالا این قدر گسترده شده و چه بسیار آدم‌های بی‌سروپا و چه بسیار شهروندان صادق را به سر هم کردن خزعبلات گوناگون وا داشته است؟ این قدر زود دل‌گیر نشو؛ اگر بشوی باید چیزی که راجع به دوستان گاریبالدی گفتم درباره‌ی تو تکرار کنم: صاحب قلبی بزرگ و فاقد عقل».[۱۱]

انترناسیونالیسم میخائیل باکونین نیز با نمونه‌ی پرودون هم‌دل بود، اگرچه دیدگاه‌های او با ابهامی خاص همراه بودند. او در خط انترناسیونالیستی نوشت: «تنها آن چیزی می‌تواند اصل **انسانی** باشد که جهانی و مشترک تمام بشر باشد و ملیت انسان‌ها را جدا می‌کند، بنابراین یک اصل نیست. در واقع هیچ چیزی مضحک‌تر و در عین حال خطرناک‌تر و کشنده‌تر از این نیست که مردم اصل تخیلی ملیت را به عنوان آرمان تلاش‌های خود در نظر بگیرند».[۱۲] از نظر باکونین «ما باید عدالت انسانی و جهانی را بالاتر از منافع ملی

قرار دهیم و یک بار برای همیشه اصل باطل ملیت را که در دوران جدید توسط مستبدان فرانسه، روسیه و پروس به منظور در هم شکستن اصل آزادی اختراع شده به دور بیاندازیم».

با این حال باکونین نویسنده‌ی این سطور نیز بود: «ملیت یک حقیقت تاریخی و محلی است که مثل تمام حقایق بی‌آزار می‌تواند مورد قبول عامه قرار گیرد». نه فقط این، بلکه از نظر او ملیت یک «حقیقت طبیعی» بود. شاید گرایش‌های سخنورانه بود که او را واداشت تا خود را «همواره وطن پرست حقیقی تمام سرزمین‌های سرکوب‌شده» بخواند. اما به طور خلاصه معتقد بود که هر ملتی حق دارد «مطابق طبیعت خود» زندگی کند و این حق باید مورد احترام قرار بگیرد، چرا که این «حق» تنها «انشعابی از اصل عمومی آزادی» است.

ظرافت مشاهدات باکونین را نباید به خاطر این تناقض‌های آشکار نادیده گرفت. اصل عمومی برای او انسان است، اصلی که مورد تعرض حقیقت‌های ناسیونالیستی یا «زیستی» قرار گرفته که خوب یا بد باید وجود آن‌ها را به رسمیت شناخت. ناسیونالیست بودن کم‌تر از انسان بودن است، اما در عین حال اجتناب‌ناپذیر است، تا وقتی که افراد محصولات سنت‌های متمایز فرهنگی، محیط اطراف و وضعیت‌های ذهنی هستند. «اصل عالی‌تر جهانی که در آن مردم خود را به عنوان اعضای یک نوع می‌شناسند و در جهت تقویت اشتراک‌های خود و نه تمایزهای «ملی» می‌کوشند، بر فراز حقیقت صرف «ملیت» قرار دارد.

این اصول انسان‌گرایانه را آنارشیست‌ها به شدت جدی می‌گرفتند و این موضوع به‌ویژه در بزرگ‌ترین جنبش آنارشیستی دوران مدرن یعنی آنارشیسم اسپانیایی برجسته بود. جنبش آنارشیستی اسپانیا از اوایل دهه‌ی ۱۸۸۰ تا جنگ داخلی خونین ۱۹۳۹-۱۹۳۶، نه فقط با دولت‌گرایی و ناسیونالیسم که حتی با منطقه‌گرایی در تمام شکل‌های آن مخالفت می‌کرد. با وجود گستردگی پیروان این جنبش در کاتالان، آنارشیست‌های اسپانیا به شکل مستمر اصل انسانی عالی‌تر، یعنی رهایی اجتماعی را بر رهایی ملی برتری داده و با گرایش‌های ناسیونالیستی مخالف بودند که در اسپانیا به طور مکرر باعث اختلاف میان باسک‌ها، کاتالانی‌ها، آندلسی‌ها و گالیسی‌ها و مخصوصاً کاستیلی‌ها می‌شد که از برتری فرهنگی نسبت به دیگر اقلیت‌های کشور برخوردار بودند. نام «ایبری» که به جای «اسپانیایی» در عنوان «فدراسیون آنارشیستی ایبری» دیده می‌شود، نه فقط نشان‌گر تعهد به هم‌بستگی در کل شبه‌جزیره بود بلکه نشان‌دهنده‌ی بی‌اعتنایی به تمایزهای ملی و منطقه‌ای میان اسپانیا و پرتغال به شمار می‌رفت. آنارشیست‌های اسپانیا زبان «اسپرانتو» را بیش‌تر از هر گرایش رادیکالی پروراندند و «برادری جهانی» آرمان ماندگار جنبش آن‌ها و هم‌چنین بیش‌تر جنبش‌های آنارشیستی تاریخ تا امروز بوده است.

با وجود پدیدار شدن سایه‌های ناسیونالیسم قرن نوزدهمی، تا پیش از سال ۱۹۱۴، مارکسیست‌ها و بین‌الملل دوم به طور کلی عقاید مشابهی اتخاذ می‌کردند. پرولتاریای جهانی در دیدگاه مارکس و انگلس کشور ندارد،

به شکل حقیقی در قالب یک طبقه متحد می‌شود و سرنوشت آن این است که تمام شکل‌های دیگر جامعه‌ی طبقاتی را نابود کند. **مانیفست کمونیست** با این فراخوان جذاب خاتمه می‌یابد: «کارگران جهان، متحد شوید!»

نویسندگان در متن **مانیفست** (که باکونین آن را به روسی ترجمه کرد) می‌گویند: «در کشاکش ملی پرولترهای کشورهای مختلف (کمونیست‌ها) به منافع مشترک کلیت پرولتاریا، مستقل از تمام ملیت‌ها اشاره می‌کنند» و هم‌چنین: «کارگران کشوری ندارند. ما نمی‌توانیم چیزی را که ندارند از آن‌ها سلب کنیم».

حمایت مارکس و انگلس از جنبش‌های «رهایی ملی» در ذات‌شان راه‌بردی بود و به دغدغه‌های ژئوپلیتیکی یا اقتصادی برمی‌گشتند تا اصول اجتماعی فراگیر. به عنوان مثال حمایت پرشور آن‌ها از استقلال لهستان از روسیه به خاطر تضعیف امپراطوری روسیه بود، که در آن مهم‌ترین قدرت ضدانقلابی در قاره‌ی اروپا به شمار می‌رفت. هم‌چنین آن‌ها از اتحاد آلمان حمایت می‌کردند، چون از نظر آن‌ها یک دولت-ملت متمرکز و قدرت‌مند باعث شکل‌گیری آن چیزی می‌شود که انگلس در نامه‌ای به کارل کائوتسکی در ۱۸۸۲ «ساختار متعارف سیاسی برای بورژوازی اروپایی» می‌خواند.

با این حال شباهت‌های آشکار میان رتوریک انترناسیونالیستی مارکس و انگلس در **مانیفست کمونیست** و انترناسیونالیسم نظریه‌پردازان و جنبش‌های آنارشیستی نباید ما را از تفاوت‌های مهم میان این دو شکل از سوسیالیسم غافل کند. تفاوت‌هایی که نقش مهمی در مناظراتی داشت که موجب جدایی آن‌ها شد. آنارشیست‌ها به معنای کامل کلمه سوسیالیست‌های «اخلاقی» بودند که اصول جهان‌شمول «برادری انسان» و «اخوت» را پی می‌گرفتند. اصولی که «سوسیالیسم علمی» مارکس «انتزاعات» صرف می‌دید. در سال‌های بعد، حتی وقتی به طور کلی از آزادی یا سرکوب‌شدگان صحبت می‌شد، مارکس و انگلس استفاده از کلمات ظاهراً «غیردقیق» مثل «کارگران» و «زحمت‌کشان» را نفی ضمنی سوسیالیسم به عنوان یک «علم» می‌دانستند و در عوض ترجیح می‌دادند از کلمه‌ی «پرولتاریا» استفاده کنند که از نظر آن‌ها علمی‌تر بود و به طور مشخص به سازندگان ارزش اضافی اشاره می‌کرد.

در تقابل با نظریه‌پردازان آنارشیست مانند پرودون که گسترش سرمایه‌داری و پرولتریزه‌شدن دهقانان و پیشه‌وران را یک فاجعه می‌دانست، مارکس و انگلس مشتاقانه از این توسعه، علاوه بر تأسیس دولت-ملت‌های بزرگ متمرکز که در آن‌ها اقتصاد بازار بتواند رشد کند استقبال می‌کردند. آن‌ها این مسائل را نه تنها به لحاظ توسعه‌ی اقتصادی مطلوب می‌دانستند، بلکه با توسعه‌ی سرمایه‌داری، آن را بخشی تفکیک‌ناپذیر از ساخته شدن مقدمات سوسیالیسم می‌دیدند. با وجود حمایت آن‌ها از انترناسیونالیسم پرولتاریایی، آن‌ها با آن چه محکوم کردن «انتزاعی» ناسیونالیسم می‌دیدند مخالف بودند یا آن‌ها را با برچسب

«اخلاق‌گرایی» می‌کوبیدند. اگرچه انترناسیونالیسم در راستای هم‌بستگی طبقاتی دلخواه مارکس و انگلس باقی ماند، دیدگاه آن‌ها به طور ضمنی در تقابل با تعهدشان به گسترش اقتصادی سرمایه‌داری و نیاز آن در قرن گذشته به دولت-ملت‌های متمرکز بود. از نظر آن‌ها خوب یا بد بودن دولت-ملت وابسته به تأثیر مثبت یا منفی آن‌ها در توسعه‌ی سرمایه، توسعه‌ی «نیروهای تولید» و پرولتاریز شدن مردمان پیشاصنعتی بود. در اصل آن‌ها به دیده‌ی حقارت به احساسات ناسیونالیستی هندی‌ها، چینی‌ها، آفریقایی‌ها و سایر جهان غیرسرمایه‌داری نگاه می‌کردند، چرا که شکل‌های اجتماعی پیشاسرمایه‌داری آن‌ها می‌توانست مانع گسترش سرمایه‌داری شود. تنها ایرلند به شکل طنزآمیزی از این رویکرد مستثنی بود. مارکس، انگلس و جنبش مارکسیستی به عنوان یک کل حق مردم ایرلند به رهایی ملی را به رسمیت می‌شناختند و این عمدتاً به دلایل احساساتی و آسیب زدن به امپریالیسم انگلیسی بود که کنترل بازار جهانی را در دست داشت. بنابراین به طور کلی مارکسیست‌ها تا زمانی که دستیابی به جامعه‌ی سوسیالیستی ممکن شود، شکل‌گیری دولت-ملت‌هایی را که به شکل فزاینده متمرکز باشند «به لحاظ تاریخی مترقی» می‌دانستند.

با توجه به ژئوپلتیک ابزاری آن‌ها، جای تعجب نیست که با گذر سال‌ها، مارکس و انگلس عملاً از تلاش‌های بیسمارک برای اتحاد آلمان حمایت کردند. به نظر من بیزاری صریح آن‌ها از شیوه‌های بیسمارک و اشراف زمین‌داری که او به نمایندگی از منافع آن‌ها صحبت می‌کرد را نباید خیلی جدی گرفت. آن‌ها از ضمیمه کردن دانمارک توسط آلمان هم حمایت می‌کردند، همان‌طور که خواهان الحاق ملیت‌های کوچک‌تر اروپایی مانند چک‌ها و اسلاوها برای ساختن یک اتریش - مجارستان متمرکز بودند و از اتحاد ایتالیا درون یک دولت-ملت حمایت می‌کردند و همه‌ی این‌ها در راستای گسترده کردن زمین بازار و حاکمیت سرمایه‌داری در قاره‌ی اروپا بود.

این هم جای تعجب ندارد که مارکس و انگلس با وجود مخالفت نزدیک‌ترین طرف‌داران‌شان در حزب سوسیال‌دموکراتیک آلمان، ویلهلم لیکنشت و آگوست بیل، از ارتش بیسمارک در جنگ فرانسه-پروس در سال ۱۸۷۰ - دست‌کم تا زمان عبور این ارتش از جبهه‌ی فرانسه و تسلیم پاریس در ۱۸۷۱ - حمایت کردند. استدلال‌های خود مارکس و انگلس در آغاز جنگ جهانی اول به شکل طنزآمیزی از سوی مارکسیست‌های اروپایی برای فاصله‌گیری از رفقای ضدجنگ‌شان و حمایت از ارتش‌های ملی مربوط به خود به خدمت گرفته شدند. سوسیال‌دموکرات‌های آلمانی طرف‌دار جنگ از قیصر به عنوان یک حامی علیه بربریت «آسیایی» روسیه حمایت کردند، که ظاهراً مطابق با دیدگاه‌های خود مارکس و انگلس بود، در حالی که سوسیالیست‌های فرانسوی (و هم‌چنین کروپوتکین در بریتانیا و بعدها در روسیه) به سنت انقلاب کبیر کشورشان در مقابله با «نظامی‌گری پروس» متوسل شدند.

با وجود ادعاهای فراوان و گسترده مبنی بر این که روزا لوکزامبورگ بیش از آن که یک مارکسیست متعهد باشد، رویکرد آنارشیستی داشته، باید گفت که او در واقع با سرسختی با انگیزه‌های شکل‌های آنارشیستی سوسیالیسم مخالفت می‌کرد و بیش‌تر از آن چه معمولاً تصور می‌شد به دکتربین مارکسیسم وفادار بود. مخالفت او با ناسیونالیسم لهستانی و «حزب سوسیالیست لهستانی» پیلسودسکی (که خواهان استقلال ملی لهستان بود) و هم‌چنین خصومت او نسبت به ناسیونالیسم به طور کلی، هر چقدر هم ستایش‌برانگیز و شجاعانه باشد، مبتنی بر عقاید آنارشیستی به «برادری بشر» نبود، بلکه به استدلال‌های سنتی مارکسیستی تکیه داشت، بسط تمایل مارکس و انگلس به بازارهای یکپارچه و دولت‌های متمرکز، به بهای ملیت‌های اروپای شرقی، هرچند با چرخشی تازه.»

در ابتدای قرن، ملاحظات جدیدی به پس‌زمینه آمدند که باعث شد لوکزامبورگ دیدگاهش را تغییر دهد. مثل خیلی از نظریه‌پردازان سوسیال دموکراتیک زمان، لوکزامبورگ معتقد بود که سرمایه‌داری از دوران مترقی به دوران عمدتاً ارتجاعی رسیده است. سرمایه‌داری دیگر یک نظم اقتصادی پیشرو نیست و خاصیت ارتجاعی دارد چرا که کارکرد «تاریخی» خود را در پیشرفت فناوری و ظاهراً در ساختن یک آگاهی طبقاتی یا حتی پرولتاریای انقلابی ایفا کرده است. لنین این نتیجه‌گیری را در اثر معروف خود **امپریالیسم: بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری** نظام‌مند کرده بود.

بنابراین هم لنین و هم لوکزامبورگ به شکل منطقی جنگ جهانی اول را با عنوان جنگ امپریالیستی محکوم کردند و با جدا شدن از تمام سوسیالیست‌هایی که از تفاهم سه‌گانه و قدرت‌های مرکزی دفاع می‌کردند، آن‌ها را «وطن‌پرستان سوسیال» خواندند. تمایز لنین از لوکزامبورگ (به غیر از مسئله‌ی معروف حمایت او از سازمان حزبی متمرکز) در این بود که چطور می‌توان از یک نقطه‌نظر اکیداً «واقع‌گرایانه» از «مسئله‌ی ملی» علیه سرمایه‌داری در دوران امپریالیسم استفاده کرد. از نظر لنین مبارزات کشورهای مستعمره که به لحاظ اقتصادی توسعه نیافته بودند، در جهت آزادی از قدرت‌های استعماری، از جمله روسیه‌ی تزاری در لحظه‌ی اکنون ذاتاً پیشروست تا جایی که در جهت «تضعیف» قدرت سرمایه عمل می‌کند. به عبارت دیگر، حمایت لنین از مبارزات رهایی ملی ذاتاً واجد همان سطح از عمل‌گرایی مارکسیست‌های دیگر از جمله لوکزامبورگ بود. لنین در روسیه‌ی امپریالیستی، که به شکل درستی «زندان ملت‌ها» خوانده می‌شد، حامی حق بی‌قید و شرط مردمان غیرروسی برای جدایی تحت هر شرایطی و تشکیل دولت-ملت خودشان بود. از سوی دیگر او معتقد بود که در صورت پیروزی سوسیال دموکرات‌های روسی در دستیابی به انقلاب پرولتری، سوسیال دموکرات‌های غیر روسی در کشورهای مستعمره‌ی روسیه عهده‌دار وظیفه‌ی ترویج نوعی از اتحاد فدرالیستی درون «کشور مادر» هستند.

بنابراین اگرچه پیش‌فرض‌های لنین و لوکزامبورگ بسیار شبیه بودند، این دو مارکسیست به نتایج متفاوتی درباره‌ی «مسئله‌ی ملی» و شکل صحیح برخورد با آن رسیدند. لنین خواهان حق لهستان در تأسیس یک دولت-ملت برای خود شد، در حالی که لوکزامبورگ آن را به خاطر نامناسب بودن اقتصادی و عقب‌افتادگی مردود می‌دانست. لنین در حمایت از استقلال لهستان با مارکس و انگلس هم‌دل بود، اگرچه موضع او دلایل متفاوتی داشت که البته به همان اندازه عمل‌گرایانه بودند. او به موضع خود در زمینه‌ی حق جدایی در زمان جنگ داخلی روسیه وفادار نماند و این را مخصوصاً در شیوه‌ی برخورد با گرجستان نشان داد. ملتی با ویژگی‌های متمایز که از منشویک‌ها حمایت می‌کرد، تا این که رژیم شوروی آن‌ها را مجبور به پذیرش نسخه‌ای محلی از بلشویسم کرد. تنها در سال‌های آخر عمر خود، بعد از این که حزب کمونیست گرجستان قدرت دولت را در دست گرفت، لنین با تلاش‌های استالین برای تسلط حزب روسی بر حزب گرجستان مخالفت کرد. منازعه‌ای عمدتاً درون حزبی که توجه کمی به جمعیت طرفدار منشویک‌ها گرجستان داشت. لنین به قدر کافی عمر نکرد تا با استالین در این رابطه و دیگر سیاست‌ها و عملکردهای سازمانی مواجهه داشته باشد.

دو رویکرد به مسئله‌ی ملی

مباحث مارکسیستی و مارکسیست-لنینیستی درباره‌ی «مسئله‌ی ملی» میراث بسیار بغرنجی برای جنگ جهانی اول داشت که نه فقط سیاست‌های چپ قدیم در دهه‌ی ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، بلکه سیاست‌های چپ نو در دهه‌ی ۱۹۶۰ را نیز تحت تأثیر قرار می‌داد. آنچه این‌جا مهم است تمایز میان پیش‌فرض‌های بنیادین متفاوتی است که آنارشیست‌ها و مارکسیست‌ها نسبت به ناسیونالیسم به طور کلی داشتند. آنارشیسم عمدتاً، جدا از بعضی گرایش‌ها، از استدلال‌های **انسان‌گرایانه**، اساساً **اخلاقی** برای مخالفت با دولت-ملت استفاده می‌کرد که سازنده‌ی ناسیونالیسم بوده. این رویکرد آنارشیست‌ها مشخصاً به این خاطر بود که تمایزهای ملی معمولاً به ساخته شدن دولت و تضعیف اتحاد بشریت، به محدودسازی جامعه و تقویت خصوصیت‌های اجتماعی به جای توجه به جهان شمول بودن وضعیت انسانی می‌انجامد. مارکسیسم به عنوان یک «علم سوسیالیستی» این «انتزاعات» اخلاقی را مردود می‌دانست.

در تقابل با مخالفت آنارشیست‌ها با دولت و مرکز‌گرایی، نه تنها مارکسیست‌ها از یک دولت متمرکز دفاع می‌کردند، بلکه آن‌ها بر ذات «تاریخاً مترقی» سرمایه‌داری و اقتصاد بازار تأکید داشتند که نیازمند دولت-ملت‌های متمرکز به عنوان بازارهای داخلی و ابزاری برای حذف تمام مقاومت‌های داخلی به تجارت است که خودمختاری‌های محلی و منطقه‌ای به وجود آورده‌اند. مارکسیست‌ها به طور کلی خواسته‌های ملی

مردمان سرکوب شده را مسئله‌ای مربوط به راه‌برد سیاسی می‌دانستند که تنها بر اساس ملاحظات عمل‌گرایانه باید از آن حمایت یا با آن مخالفت کرد و این خالی از هر گونه ملاحظات اخلاقی گسترده‌تر است.

بنابراین، دو رویکرد متمایز نسبت به ناسیونالیسم درون چپ به وجود آمد. ضدناسیونالیسم اخلاقی آنارشیست‌ها که با آرمان اتحاد بشری تلفیق می‌شد، با به رسمیت شناختن تمایزهای فرهنگی اما در مخالفت کامل با تشکیل دولت-ملت‌ها؛ و در مقابل، مارکسیست‌ها که با مطالبات ناسیونالیستی در فرهنگ‌های عمدتاً پیشاصنعتی بنا بر مجموعه‌ای از دلایل عمل‌گرایانه و ژئوپلیتیکی موافقت یا مخالفت می‌کردند. این تقسیم‌بندی بی‌چون و چرا نیست. سوسیالیست‌های اتریش - مجارستان پیش از جنگ جهانی اول به خاطر ترکیب مختلف مردمانی که امپراتوری قبل از جنگ را تشکیل می‌دادند، شدیداً چندملیتی بودند. آن‌ها خواهان یک رابطه‌ی کنفدرال میان حاکمان آلمانی‌زبان امپراطوری و جمعیت عظیم اسلاوها شدند، که تقریباً رویکردی آنارشیستی داشت. این که پس از موفقیت یک «انقلاب پرولتری» آن‌ها بیش‌تر از لنین به آرمان‌هایشان وفادار باقی می‌ماندند یا خیر، هرگز نخواهیم ندانست. امپراتوری در ۱۹۱۸ منحل شد و لیبرتارینیسم صوری «مارکسیسم اتریشی - مجارستانی»، آن‌طور که نامیده می‌شد، در دوران بین دو جنگ بی‌معنی شد. باید به افتخار آن اضافه کنم که در فوریه‌ی ۱۹۳۴ در وین، سوسیالیست‌های اتریشی، بر خلاف تمام جنبش‌های دیگر به استثنای اسپانیایی‌ها، در مقابل پیش‌روی‌های طرف‌داران فاشیسم در جنگ‌های خونین خیابانی مقاومت کردند. این جنبش بعد از احیا در ۱۹۴۵ دیگر شور انقلابی خود را بازیافت.

ناسیونالیسم و جنگ جهانی دوم

چپ در فاصله‌ی بین دو جنگ، به اصطلاح «چپ قدیم»، جنگی را که به سرعت با آلمان نازی شروع می‌شد تداومی از «جنگ بزرگ» ۱۹۱۸-۱۹۱۴ می‌دانستند. مارکسیست‌های ضد استالین پیش‌بینی می‌کردند که درگیری کوتاهی شکل می‌گیرد و با انقلاب‌های پرولتری‌ای خاتمه می‌یابد که پرشورتر از انقلاب‌های ۱۹۲۱-۱۹۱۷ خواهد بود. جالب توجه بود که تروتسکی تعهدش به مارکسیسم ارتدوکس را بر این نتیجه‌گیری مشروط کرده بود: او اعلام کرد اگر جنگ با این نتیجه خاتمه نیابد، تقریباً تمام پیش‌فرض‌های مارکسیسم ارتدکس باید بررسی شده و احتمالاً به شکل ریشه‌ای مورد بازبینی قرار بگیرد. مرگ او در ۱۹۴۰ مانع چنین بازنگری‌ای از سوی او شد. وقتی که جنگ با انقلاب‌های پرولتری بین‌المللی خاتمه نیافت، طرف‌داران تروتسکی تمایلی به این بازنگری‌های اساسی نشان ندادند.

اما این بازنگری‌ها بسیار لازم بودند. نه تنها جنگ جهانی دوم با انقلاب‌های پرولتری در اروپا خاتمه نیافت؛ بلکه پایانی بر دوران سوسیالیسم پرولتری انقلابی و انترناسیونالیسم طبقه‌محور بود که از ۱۸۴۸، با برپا کردن سنگرها توسط کارگران پاریس و برپا کردن پرچم‌های سرخ در حمایت از «جمهوری سوسیال» آغاز شده

بود. نه تنها طبقه‌ی کارگر اروپا هیچ انقلاب پرولتری موفق‌تری پس از جنگ جهانی دوم نداشت، بلکه از نمایش هر نوع نشانه‌ای از انترناسیونالیسم در طول جنگ ناتوان بود. بر خلاف پدران‌شان در یک نسل قبل‌تر، هیچ کدام از ارتش‌های جنگی در اتحادی داخل نشدند و با وجود نابودی عظیم شهرها با بمباران هوایی و توپخانه‌ای، هیچ جمعیتی از شهروندان، خصومتی با رهبران نظامی و سیاسی‌شان در پیگیری جنگ نشان ندادند. ارتش آلمان به شدت علیه متفقین در جبهه‌ی غربی جنگید و آماده بود تا از پناهگاه هیتلر تا آخر دفاع کند.

به علاوه، افزایش آگاهی از تفاوت‌ها و کشاکش‌های طبقاتی در اروپا، راه را برای ناسیونالیسم هموار کرد. بخشی از این پیشروی در واکنش به اشغال سرزمین‌ها توسط آلمان بود؛ اما بخش دیگر که مهم است، تحت تاثیر تجدیدحیات شکل خامی از دیگری‌هراسی بود که تنه به نژادپرستی صریح می‌زد. تعداد اندکی از جنبش‌های طبقاتی که برای مدتی بعد از جنگ شکل گرفتند، به‌ویژه در فرانسه، ایتالیا و یونان، به سادگی توسط استالینیست‌ها برای خدمت به منافع شوروی در طول جنگ سرد به کار گرفته شدند. بنابراین اگرچه جنگ جهانی دوم بسیار بیش‌تر از جنگ جهانی اول طول کشید، نتیجه‌ی آن هیچ وقت به مرحله‌ی سیاسی و اجتماعی دوران ۱۹۲۱-۱۹۱۷ نرسید. در واقع سرمایه‌داری جهانی از جنگ جهانی دوم قوی‌تر از هر زمان دیگری در تاریخ بیرون آمد و این را عمدتاً مدیون مداخله‌ی گسترده‌ی دولتی در مسائل اجتماعی و اقتصادی بود.

مبارزات برای «رهایی ملی»

ناتوانی نظریه‌پردازان رادیکال جدی در بازنگری نظریه‌ی مارکسیستی با توجه به این وقایع، آن‌چنان که تروتسکی پیشنهاد کرده بود، به تسریع افول چپ قدیم، پذیرش عمومی این که پرولتاریا دیگر یک طبقه‌ی «یک‌دست» در سرنگونی سرمایه‌داری نیست، فقدان یک «بحران عمومی» سرمایه‌داری و شکست اتحاد شوروی در ایفای یک نقش انترناسیونالیستی در وقایع پس از جنگ انجامید.

آن‌چه در عوض به پس‌زمینه آمد، مبارزات رهایی ملی در کشورهای «جهان سوم» و خیزش‌های مقطعی در کشورهای اروپای شرقی علیه شوروی بود که عمدتاً با تمامیت‌خواهی استالینیستی در هم کوبیده شدند. چپ در این مقاطع معمولاً مبارزات ناسیونالیستی را به طور کلی تلاش‌های «ضدامپریالیستی» برای دستیابی به «استقلال» از امپریالیسم و ساخت دولت را مشروعیت‌یابی این «استقلال» حتی به قیمت دموکراسی مردمی در کشورهای مستعمره دانسته است.

اگر مارکس و انگلس از مبارزات ملی با اهداف راه‌بردی حمایت می‌کردند، چپ قرن بیستم، هم قدیم و هم جدید، چنین حمایت‌هایی برای این مبارزات را به یک اصل اعتقادی بدون تفکر تبدیل کرد.

«ناسیونالیسم‌ها»ی راه‌بردی جنبش‌های مارکسیستی عمدتاً بر خلاف سوسیالیسم‌های اخلاقی، مانند آنارشیسم در قرن سابق، راه پرسش‌گری درباره‌ی این که یک جنبش «رهایی ملی» **چطور جامعه‌ای را تولید می‌کند** می‌بستند. اگر یک نمونه‌ی برجسته را در نظر بگیریم، برای چپ قدیم در دهه‌ی ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، پرسش‌گری درباره‌ی این که مائو تسه‌تونگ با پیروزی بر کومینتانگ **چطور** جامعه‌ای در چین خواهد ساخت مهم بود — یا **باید** مهم می‌بود — در حالی که چپ نو در دهه‌ی ۱۹۶۰ باید به این مسئله می‌پرداخت که کاسترو — یک نمونه‌ی مهم دیگر — چطور جامعه‌ای را با سرنگونی باتیستا در کوبا برپا خواهد کرد.

اما در طول این قرن، وقتی جنبش‌های رهایی ملی «جهان سوم» در کشورهای مستعمره اظهارات معمول و عرفی سوسیالیستی داشته‌اند و سپس به تأسیس دولت‌های شدیداً متمرکز، معمولاً اقتدارگرایانه و بی‌رحمانه پرداخته‌اند، چپ معمولاً از آن‌ها به عنوان مبارزات موثر علیه دشمنان امپریالیستی استقبال کرده است. ناسیونالیسم در پوشش «رهایی ملی» معمولاً به پیش‌برد تغییرات اجتماعی عمده نیانجامیده و حتی نیاز به انجام این تغییرات را نادیده گرفته است. شعارها پیرامون شکل‌های اقتدارگرایانه‌ی سوسیالیسم توسط جنبش‌های «رهایی ملی» بسیار شبیه استفاده‌ی استالین از ایدئولوژی‌های سوسیالیستی برای تثبیت بی‌رحمانه‌ی دیکتاتوری خود بودند. در حقیقت، مارکسیسم-لنینیسم ثابت کرده است که دکتربین بسیار موثری در بسیج مبارزات «رهایی ملی» علیه قدرت‌های امپریالیستی و کسب حمایت چپ‌گرایان رادیکال در خارج است که جنبش‌های «رهایی ملی» را عمدتاً در قالب مبارزات ضدامپریالیستی می‌بینند و علاقه‌ای به مشاهده‌ی محتوای اجتماعی حقیقی آن‌ها ندارند.

بنابراین، با وجود گرایش‌های پوپولیستی و در بسیاری مواقع آنارشیستی در چپ نوی اروپایی و آمریکایی، تمرکز ذاتاً بین‌المللی آن به شکلی فزاینده به سوی یک حمایت غیرانتقادی از مبارزات «رهایی ملی» خارج از حوزه‌ی اروپایی-آمریکایی، بدون توجه به مقصد این جنبش‌ها و ذات اقتدارگرایانه‌ی رهبری آن‌ها می‌رفت. با پیش رفتن دهه‌ی ۱۹۶۰ این جنبش فوق‌العاده سردرگم به شکل مستمر، پوسته‌ی آنارشیستی و حال و هوای جهان‌شمولی که با آن آغاز شده بود را از دست داد. بعد از این که اعمال مائو به یک «ایسم» در چپ نو تبدیل شد، بسیاری از جوانان رادیکال «مائوئیسم» را بدون شک و تردید پذیرفتند که نتایج تاریکی برای چپ نو به عنوان یک کل داشت. چپ نو تا ۱۹۶۹ عمدتاً تحت سلطه‌ی مائوئیست‌ها و طرفداران فیدل کاسترو قرار گرفته بود. کتابی به غایت گمراه‌کننده مانند فانشن [۱۳] که به شکل غیرانتقادی فعالیت‌های مائوئیستی را در روستاهای چین ستایش می‌کرد، در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ پرستیده می‌شد و بسیاری از گروه‌های رادیکال آن‌چه را سیاست‌های سازمان‌یابی مائوئیستی می‌خواندند اتخاذ کردند. توجه چپ نو آن‌چنان به مبارزات «رهایی ملی» در جهان سوم متمرکز بود که حمله‌ی روسیه به چکسلواکی در ۱۹۶۹ اعتراض جدی‌ای را در جوانان چپ‌گرا، دست‌کم در ایالات متحده برنیانگیخت و من خود شاهد این مسئله بودم.

در دهه‌ی ۱۹۶۰ شاهد ظهور شکل دیگری از ناسیونالیسم در چپ بودیم. گروه‌های بیش از پیش شوونیستی اتنیکی به وجود آمدند که ادعاهای اروپایی - آمریکایی پیرامون برتری نژاد سفید را به ادعاهایی به همان اندازه ارتجاعی پیرامون برتری غیرسفیدها تبدیل کردند. چپ نو با در آغوش گرفتن این شکل از خاص‌گرایی به جای جهانی‌گرایی یا انسانیت بالقوه، سیاهان، مردمان مستعمره و حتی ملت‌های استعماری تمامیت‌خواه را در راس هرم نظری قرار دادند و جایگاه فرماندهی یا «هژمونیک» به آن‌ها را در نسبت با سفیدها، اروپایی - آمریکایی‌ها و ملت‌های بورژوا - دموکراتیک تفویض کردند. در دهه‌ی ۱۹۷۰ این راه‌برد خاص‌گرایانه توسط عده‌ای از فمینیست‌ها نیز به کار گرفته شد که صحبت از «برتری» زنان نسبت به مردها می‌کردند؛ از برتری نوعی «قدرت» اسرارآمیز زنانه یا برتری نامنطق‌گرایی ادعایی درباره‌ی زنان نسبت به منطق سکولار و پرسش‌گری علمی که ظاهراً حوزه‌ی نفوذ افراد مذکر بود. اصطلاح «مرد سفید» معنایی تماماً تحقیرآمیز گرفت که به طور سراسری به تمام مردان اروپایی - آمریکایی اطلاق می‌شد، فارغ از این که آن‌ها خودشان تحت سلطه و استثمار طبقات حاکم و سلسله‌مراتب‌ها بودند یا خیر.

یک «سیاست هویت» به غایت کوتاه‌نگرانه شروع به شکل‌گیری کرد که حتی بسیاری را در چپ نو در غالب - اگر اجازه دهید کلمه‌ای اختراع کنم - انواعی از «میکروناسیونالیسم‌ها» به سمت خود می‌کشید. نه تنها گرایش‌های مشخصی در این جنبش‌های «هویتی» شباهت بسیاری با انواع سنتی سرکوب مانند پدرسالاری داشتند، بلکه «سیاست هویت» به خودی خود عقب‌گردی از پیام لیبرتارین و حتی به طور عمومی مارکسی «انترناسیونال» و فراروی از تمام تمایزات «میکروناسیونالیستی» در جامعه‌ای حقیقتاً انسانی و کمونیستی بود. آن چه امروز به عنوان «آگاهی رادیکال» مطرح می‌شود، به شکل فزاینده‌ای به سمت نوعی تاکید زیست‌محور (بیولوژیک) بر تمایزات انسانی مانند جنسیت و اتنیسیته است و نه تاکید بر نیاز به تقویت جهان‌گرایی انسانی که در میان نویسندگان آنارشیست قرن قبل و حتی در **مانیفست کمونیست** جایگاهی چنان برجسته داشت.

به سوی یک انترناسیونالیسم جدید

چطور باید این انحطاط تفکر چپ‌گرایی و مشکلاتی که امروزه ساخته را بررسی کنیم؟ من سعی کرده‌ام ناسیونالیسم را در بافتار تاریخی گسترده‌تر یعنی تکامل اجتماعی بشر از هم‌بستگی درونی قبائل به گستردگی فزاینده‌ی زندگی شهری و جهان‌گرایی مد نظر ادیان توحیدی در قرون وسطی و نهایتاً به آرمان‌های پیوستگی انسانی مبتنی بر منطق، سکولاریسم، هم‌کاری و دموکراسی در قرن نوزدهم قرار دهم. می‌توانیم با قطعیت بگوییم که هر جنبشی که خواهان چیزی کم‌تر از این گزاره‌های آنارشیستی و سوسیالیستی لیبرتارینی در «برادری انسانی» باشد، آن چنان که در «انترناسیونال» به صراحت آمده، چیزی کم‌تر از انسان است. به واقع،

از چشم‌انداز پایان قرن بیستم، ما موظفیم که چیزی بیش‌تر از مطالبات قرن نوزدهم بخواهیم. ما موظفیم که اخلاقیاتی مکمل تدوین کنیم که در آن تمایزات فرهنگی به شکل هم‌گرایانه به خدمت تقویت اتحاد بشر باشد. اخلاقیاتی که به طور خلاصه ترکیبی از فرهنگ‌های گوناگونی باشد که وضعیت بشری را غنا می‌بخشند و به پیشرفت آن کمک می‌کنند، نه آن که تکه تکه‌اش کرده و آن را درون «ملیت‌ها»ی جدید در قالب تعداد بیش‌تری از دولت-ملت‌ها بگنجاند.

چیز دیگری که به همین اندازه مهم است، نیاز به یک چشم‌انداز اجتماعی است که گوناگونی فرهنگی را با آرمان اتحاد بشری در هم می‌آمیزد و مفهومی اخلاقی از آن‌چه یک جامعه‌ی جدید باید شبیه آن باشد. جامعه‌ای که در رویکردش به بشریت جهان‌شمول است، در رویکردش به روابط انسانی در تمام سطوح زندگی تعامل‌گراست و در رابطه با تصورش از روابط اجتماعی برابری خواه است. در حالی که دیدگاه‌های مارکسیستی در چشم‌انداز طبقاتی‌شان انترناسیونالیستی‌اند، رویکرد آن‌ها به «مسئله‌ی ملی» تماماً ابزاری بوده است. موضع آن‌ها به اقتضای شرایط و فرصت‌طلبانه بوده و بدتر، آن‌ها معمولاً از مفاهیمی چون دموکراسی، شهروندی و آزادی به عنوان مفاهیمی «انتزاعی» و ظاهراً «غیرعلمی» دوری جسته‌اند. مارکسیست‌های برجسته دولت-ملت را با تمام قدرت اجبار و ویژگی‌های تمرکزگرایانه‌اش پذیرفته‌اند. این در مورد مارکس و انگلس، لوکزامبورگ و لینن به یک اندازه صدق می‌کند. برای مارکسیست‌ها هم‌چنین کنفدرالیسم یک خواسته نبوده است. به عنوان مثال نوشته‌های لوکزامبورگ، کنفدرالیسم را تنها به گونه‌ای که در زمانه‌ی او موجود بوده (مخصوصاً فراز و نشیب‌های کانتونالیسم سوئیسی) در نظر می‌گیرد و بی‌توجه به تمام امکانات این ایده‌ی سیاسی با توجه به تاکید آنارشیستی آن بر نیاز به دموکراتیزاسیون عمیق اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مونیسیپالیتی‌ها است که باید با هم کنفدراسیون بسازند. به جز چند استثنا، مارکسیست‌ها هیچ نقد جدی‌ای از دولت-ملت و متمرکزسازی دولت نداشته‌اند. نادیده‌انگاری‌ای که فارغ از تمام دستاوردهای «جمع‌گرایانه»، دست کم تلاش‌های آن‌ها را برای دستیابی به یک جامعه‌ی خردگرا از پیش محکوم به شکست می‌کرد.

اجازه دهید تاکید کنم که آزادی فرهنگی و گوناگونی نباید با ناسیونالیسم اشتباه گرفته شود. این که گروه‌های مشخصی از مردم برای توسعه‌ی ظرفیت‌های فرهنگی خود آزاد گذاشته شوند، نباید صرفاً یک حق بلکه باید یک ضرورت و آرمان تلقی شود. اگر موزائیک شگفت‌انگیز فرهنگ‌های گوناگون جای‌گزین جهان عموماً فرهنگ‌زدایی شده و یک‌دست ساخته‌ی سرمایه‌داری نشود، جهان جای تیره و تاری خواهد بود. اما در همین راستا، اگر تفاوت‌های فرهنگی به قوم‌گرایی بیانجامد و اگر «تفاوت‌های فرهنگی» ظاهری در مفاهیم بیولوژیکی مانند جنسیت، نژاد و برتری جسمی ریشه داشته باشند، جهان تماماً دچار انشقاق و تکه تکه می‌شود و مردم به شکلی مزمن در تقابل با یک‌دیگر قرار خواهند گرفت. به شکل تاریخی، تثبیت ملی مردم

در کناره‌ی خطوط قلمرویی به ایجاد یک حوزه‌ی اجتماعی انجامیده که فراتر از پیوندهای قوم و خویشی هستند، چرا که طبیعتاً رویکرد آزادتری نسبت به غریبه‌ها دارند، همان‌طور که شهرها ارتباط‌های انسانی گسترده‌تری از قبائل می‌سازند. اما نه پیوندهای قبیله‌ای و نه مرزهای منطقه‌ای نشان‌دهنده‌ی توان **بالقوه‌ی** بشر برای دستیابی به اشتراک در معنای کامل آن با تفاوت‌های فرهنگی غنی اما هماهنگ نخواهد بود. مرزها همان‌قدر در منظره‌ی ذهن قابل تشخیص‌اند که در نقشه‌ی زمین.

سوسیالیسمی که از چنین چشم‌انداز اخلاقی‌ای، با احترام به تفاوت‌های فرهنگی برخوردار نباشد، نمی‌تواند **نتایج** احتمالی مبارزات رهایی ملی را آن‌طور که چپ قدیم و جدید به یک اندازه نادیده می‌گرفتند، نادیده بگیرد. چنین سوسیالیسمی نمی‌تواند از مبارزات رهایی ملی برای اهداف ابزاری حمایت کند و آن‌ها را صرفاً وسیله‌ای برای «تضعیف» امپریالیسم بداند. از نظر من قطعاً چنین شکلی از سوسیالیسم نمی‌تواند مروج گسترش دولت-ملت‌ها باشد، یا تعداد موجودیت‌های ملی تجزیه‌کننده را افزایش دهد. به شکل طنزآمیزی، موفقیت بسیاری از مبارزات «رهایی ملی» باعث شکل‌گیری رژیم‌های دولت‌گرای مستقلی شده که به اندازه‌ی رژیم‌های عمدتاً دست‌نشانده‌ی امپریالیستی پیشین در معرض دست‌کاری نیروهای سرمایه‌داری جهانی هستند. غالب ملت‌های «جهان سومی» از زمان جنگ جهانی دوم به بعد ناتوان از دور انداختن زنجیرهای استعماری خود بوده‌اند. آن‌ها فقط محلی و اهلی شده‌اند و به شدت در مقابل سرمایه‌داری جهانی آسیب‌پذیر هستند و نصیب آن‌ها چیزی به جز نمایش ظاهری‌ای از خودمختاری نبوده است. علاوه بر این، آن‌ها معمولاً اسطوره‌ی «استقلال ملی»شان را برای تقویت امیال دیگری ستیزانه به کار گرفته‌اند و تسخیر مناطق اطراف و سرکوب همسایگان‌شان را با همان بی‌رحمی‌ای که امپریالیست‌ها در حق آنان روا می‌داشتند، دنبال کرده‌اند. نمونه‌های این مسئله سرکوب مردم توگو در غرب آفریقا توسط غنا در دوران حکومت قوام نکرومه یا تلاش میلوشوویچ برای «پاک‌سازی» بوسنیا از مسلمانان بود. موضوع دیگری که به همین اندازه ارتجاعی‌ست، تلاش این ناسیونالیسم‌ها برای برانگیختن وحشتناک‌ترین چیزها در گذشته‌ی مردم است: بنیادگرایی مذهبی در تمام شکل‌های آن، نفرت سنتی از «خارجی‌ها»، نوعی «وحدت ملی» که فراتر از تمام نابرابری‌های وحشتناک اجتماعی و اقتصادی داخلی قرار می‌گیرد و رایج‌ترین پدیده، بی‌توجهی تام به حقوق بشر. «ملت» به عنوان یک موجودیت فرهنگی جای‌گزین دستگاه قدرت‌مند و سرکوب‌گر دولت می‌شود. نژادپرستی دست به دست مبارزات «رهایی ملی» می‌دهد و به «پاک‌سازی قومی» و جنگ بر سر قلمرو می‌انجامد، چنان‌چه امروز به ناراحت‌کننده‌ترین شکل در خاورمیانه، هند، قفقاز و اروپای شرقی شاهد آن هستیم. حقیقت ناسیونالیسم‌هایی که تنها یک نسل قبل به عنوان مبارزات «رهایی ملی» تلقی می‌شدند، امروز در دوران فروپاشی امپراطوری شوروی واضح‌تر دیده می‌شوند که چیزی بیش‌تر از کابوس‌های اجتماعی و مصیبت‌های تمدن‌زدایانه نیستند.

به صراحت بگوییم، ناسیونالیسم‌ها نیاکان‌گرایی‌هایی هستند که روشن‌گری سعی کرد مدت‌ها پیش بر آن فائق آید. آن‌ها بدترین ویژگی‌های همان امپراطوری‌هایی را درونی کرده‌اند که مردمان سرکوب‌شده کوشیده‌اند از زنجیرشان رها شوند. آن‌ها نه فقط بازتولیدکننده‌ی دستگاه دولتی‌ای هستند که به اندازه‌ی دولت‌های تحمیلی استعماری سرکوب‌گرانه است، بلکه آن‌ها همان دستگاه‌ها را با ویژگی‌های فرهنگی، مذهبی، اتنیکی و دیگری‌ستیزانه تقویت می‌کنند که معمولاً به خدمت تقویت نفرت منطقه‌ای و حتی محلی و خرده‌امپریالیسم‌ها در می‌آید. نکته‌ی مهم دیگر آن است که در فقدان دموکراسی‌های مردمی حقیقی، عوارض قابل درک مبارزات ضدامپریالیستی عموماً شامل تقویت خود امپریالیسم نیز می‌شود، به این شکل که قدرت‌های سابق که حالا ظاهراً از مستعمره‌هایشان محروم مانده‌اند، می‌توانند دولت یک مستعمره‌ی قبلی را علیه دیگری قرار دهند و جنگ‌هایی که آفریقا، خاورمیانه و شبه قاره‌ی هند را در هم نوردیده شاهده‌ی بر این امر است. باید اضافه کنم که این‌ها مناطقی هستند که با گذشت زمان احتمال وقوع جنگ‌های هسته‌ای در آن‌ها بیش‌تر از سایر نقاط جهان است. ساخته شدن یک بمب اتمی اسلامی برای مواجهه با نمونه‌ی اسرائیلی یا ساخته شدن بمب پاکستانی برای مقابله با بمب هندی، همه حاکی از اخبار بد برای جنوب و درگیری‌اش با شمال است. در واقع، گرایش مستعمره‌های قبلی به جست‌وجوی فعالانه‌ی اتحاد با حاکمان امپریالیستی پیشین‌شان حالا یک ویژگی ثابت دیپلماسی شمال-جنوب است و بر هر گونه اتحاد جنوب علیه شمال غلبه دارد.

ناسیونالیسم همیشه بیماری‌ای بوده که انسان را از انسان جدا کرده — هر چقدر هم که مارکسیست‌های سنتی این گزاره را «انتزاعی» بدانند — و هیچ وقت نمی‌توان آن را چیزی بیش‌تر از عقب‌گردی به سمت قبیله‌گرایی و سوخت جنگ درون‌اجتماعی دانست. مبارزات «رهایمی ملی» نیز که سازنده‌ی دولت‌های جدید در سراسر «جهان سوم» و اروپای شرقی بوده‌اند نه مانعی بر گسترش امپریالیسم بوده و نه به ساختن دولت‌های کاملاً دموکراتیک انجامیده‌اند. این که مردمان «رهاشده» از امپراطوری استالینیستی امروز کم‌تر از زمانی که تحت حکومت کمونیستی بودند سرکوب می‌شوند، نباید ما را به اشتباه به این نتیجه برساند که آن‌ها از دیگری‌ستیزی‌ای که تقریباً تمام دولت-ملت‌ها ترویج می‌کنند یا از یک‌دست‌سازی فرهنگی، که سرمایه‌داری و رسانه‌هایش می‌سازد، آزاد هستند.

مطمئناً هیچ‌چیز لیبرتارینی حق مردمان تحت‌سلطه را برای تثبیت خود به عنوان یک موجودیت مستقل انکار نمی‌کند. چه این در قالب کنفدراسیون بر مبنای مونیسیپالیسم لیبرتارین باشد یا به عنوان یک دولت-ملت بر اساس نابرابری‌های طبقاتی و سلسله‌مراتبی. اما مخالفت با سرکوب‌گر معادل **حمایت** از تمام چیزهایی نیست که دولت-ملت‌های سابقاً مستعمره می‌کنند. به لحاظ اخلاقی، فرد نمی‌تواند با کار غلط یک گروه مخالفت کند و بعد گروه دیگری را که مرتکب همان غلط می‌شود حمایت کند. شعار کلیشه‌ای

اما مختصر و مفید «دشمن دشمن من دوست من نیست» مخصوصاً قابل اعمال به مردمان سرکوب شده‌ای است که ممکن است تحت تاثیر دستکاری تمامیت‌خواهان، متعصبان مذهبی و «پاک‌سازان اتنیکی» قرار بگیرند. همان‌طور که یک اخلاقیات صحیح باید با منطق ساخته شود و بر اساس بالقوگی‌های حقیقی انسانی قرار بگیرد، برای شنیده شدن صدای منطق در امور اجتماعی، سوسیالیسم لیبرترین یا آنارشیسم هم باید درستی اخلاقی‌اش را حفظ کند. در دهه‌ی ۱۹۶۰، آن عده که با امپریالیسم آمریکایی در جنوب شرق آسیا مخالفت می‌کردند و در عین حال از رژیم کمونیستی در هانوی حمایت نمی‌کردند و آن‌ها که با مداخله‌ی آمریکایی در کوبا بدون حمایت از تمامیت‌خواهی کاسترو حمایت می‌کردند، در موضع اخلاقی بالاتری از چپ‌نویسی‌هایی قرار داشتند که شورش‌گری‌شان علیه ایالات متحده را عمدتاً با حمایت از مبارزات «رهایی ملی»، بدون توجه به اهداف اقتدارگرایانه و دولت‌گرایانه‌ی این مبارزات ابراز می‌کردند. در واقع این چپ‌نویسی‌ها که با اقتدارگرایانی هویت‌یابی می‌کردند که مورد حمایت فعال آن‌ها بودند نهایتاً به خاطر فقدان مبنای اخلاقی در تصورات رهایی‌خواهانه‌شان دلزده و مأیوس می‌شدند. امروزه در واقع مبارزات آزادی‌خواهانه مبتنی بر ناسیونالیسم و دولت‌گرایی محصول وحشتناک خون‌ریزی‌های خانمان‌سوز را کشت کرده‌اند. حتی در دولت‌های اخیراً «آزاد شده» مانند آلمان شرقی، با رشد جنبش‌های فاشیستی، ناسیونالیسم آلمانی، برنامه‌ها برای محدود کردن مهاجرت پناهجوها، خشونت علیه «خارجی‌ها» از جمله قربانیان نازیسم مانند کولی‌ها و غیره، ناسیونالیسم حالتی وحشیانه به خود گرفته است. بنابراین نگاه‌اِزبازی به ناسیونالیسم، که مارکسیست‌ها مروج اصلی آن بودند، بسیاری از گرایش‌های «چپ‌گرا» مانند سوسیال دموکراسی را در معرض ورشکستگی اخلاقی قرار داده است.

به لحاظ اخلاقی بعضی مواضع اجتماعی باید به طور مستحکم اتخاذ شوند. از این جمله است نژادگرایی سفید و سیاه، پدرسالاری و مادرسالاری، امپریالیسم و تمامیت‌خواهی «جهان‌سومی». اگر امیدی به برخاستن یک سوسیالیسم اخلاقی از خاکستر خود سوسیالیسم باشد، مخالفت تزلزل‌ناپذیر با نژادپرستی، سرکوب جنسیتی و سلطه به خودی خود باید برجسته باشد. اما ما هم‌چنین در جهانی زندگی می‌کنیم که گاهی مسائلی در آن رخ می‌دهند که یک چپ‌گرا در آن نمی‌تواند هیچ موضعی بگیرد. مسائلی که گرفتن موضع در آن‌ها مانند بازی کردن درون بدیل‌هایی است که اساساً توسط جامعه‌ی غیرمنطقی ایجاد شده و اعلام این که با حمایت از بد با بدتر مقابله می‌کنیم، نهایتاً به حمایت از بدترین بدی که می‌تواند ظاهر شود می‌انجامد. سوسیال دموکراسی آلمان با تشویق یک «بد» پس از دیگری در طول دهه‌ی ۱۹۲۰، از حمایت از لیبرال‌ها به محافظه‌کاران و سپس به مرتجعانی رسید که نهایتاً باعث قدرت گرفتن هیتلر شدند. در جامعه‌ای غیرمنطقی، عقل سلیم و ابزارگرایی می‌تواند تنها بی‌خردی‌بیش‌تر بسازد و از فضیلت به عنوان قابی برای پنهان کردن تناقض‌ها، هم درون موقعیت خود و هم در جامعه استفاده کند.

باکونین می‌نویسد: «ملیت، مثل روندهای زندگی هم‌چون هاضمه و تنفس، دلیلی برای مشغول شدن به خود ندارد، تا زمانی که آن حق سلب نشده باشد».[۱۴] این جمله‌ای به کفایت روشن‌بینانه در زمان خود بود. با انفجار ناسیونالیسم وحشیانه در دوران ما و دندان‌قروچه‌ی ناسیونالیست‌ها برای ساختن دولت-ملت‌های بیش‌تر و بیش‌تر، خود را موظف می‌دانم که اضافه کنم «ملیت» شکلی از سوءهاضمه است و منشاء آن باید از طریق استفراغ از معده‌ی جامعه دفع شود تا موجب وخیم‌تر شدن احوال آن نباشد.

در جست‌وجوی آترناتیو

اگر ناسیونالیسم ارتجاعی‌ست، سوسیالیسم اخلاقی چه بدیل منطقی و انسانی‌ای برای آن دارد؟ دولت-ملت چه در قالب دولت و چه در قالب ملت جایی در یک جامعه‌ی آزاد ندارد. هر چقدر هم که انگیزه‌ی گروه‌های خاصی از مردم برای یک هویت جمعی قوی باشد، منطق و دغدغه‌ی رفتار اخلاقی ما را موظف می‌سازد که جهان‌شمول بودن شهرها و یک فرهنگ دموکراتیک مستقیم را حتی در سطوحی عالی‌تر از پولیس در آتن دوران پریکلس بازیابی کنیم. هویت باید توسط اجتماع جای‌گزین شود، ارتباط مشترکی که در سطحی انسانی، غیر سلسله‌مراتبی، لیبرترین و آزاد برای همه فارغ از جنسیت، ویژگی‌های اتنیکی، هویت جنسی، استعدادها یا تمایلات شخصی شکل می‌گیرد. چنین زندگی جمعی‌ای را تنها می‌توان با یک سیاست جدید بازیابی کرد که من آن را مونیسیپالیسم لیبرترین نامیده‌ام. دموکراتیزاسیون مونیسیپالیتی‌ها تا بتوانند توسط مردمی که ساکن آن هستند به خودمدیریتی برسند و شکل‌گیری کنفدراسیونی از این مونیسیپالیتی‌ها به عنوان قدرت هم‌سنگ دولت-ملت.

خطر تبدیل شدن مونیسیپالیتی‌ها در جامعه‌ی غیرمتمرکز به قبیله‌گرایی فرهنگی کاملاً جدی‌ست و تنها مانع آن تقویت کنفدراسیون‌ها بر مبنای وابستگی مشترک مادی است. «خودکفایی» زندگی جمعی — حتی اگر امروز ممکن باشد — به هیچ وجه ضامن یک دموکراسی ریشه‌ای نیست. کنفدراسیون مونیسیپالیتی‌ها به عنوان واسطه‌ای برای تعامل، هم‌کاری و همیاری متقابل میان اجزای مونیسیپال تنها بدیل ممکن برای دولت-ملت قدرت‌مند از یک سو و شهر و روستای قوم‌گرا از سوی دیگر است. نمایندگان مونیسیپال در نهادهای کنفدرال تحت قدرت بازخوانی، چرخش و نظارت دائم و خستگی‌ناپذیر عمومی، کنفدراسیون را به ضمیمه‌ای از آزادی‌های محلی در سطح منطقه‌ای پیوند داده و اجازه می‌دهند توازنی حساس میان محله و منطقه شکل بگیرد که گوناگونی فرهنگی شهرها در آن توازن می‌تواند بدون نیاز به انحصارطلبی درونی رشد کند. در واقع ویژگی‌های فرهنگی مفید می‌توانند درون و در میان کنفدراسیون‌های گوناگون، در کنار مبادله‌ی کالاها و خدمات که ابزار مادی زندگی را تشکیل می‌دهند حمل شوند.

به همین ترتیب «مالکیت» به جای ملی شدن (که تنها قدرت دولت را با قدرت اقتصادی تقویت می‌کند) یا خصوصی شدن (که ظهور دوباره‌ی اقتصاد بازار رقابتی را تسهیل می‌کند) باید تحت کنترل مونیسیپالیتی باشد. اقتصاد مونیسیپالیتی شبیه به نظام انتفاعی (Usufruct) خواهد بود که تماماً مبتنی بر نیازهای فرد و شهروندی در جامعه است تا منافع خصوصی، فنی و حرفه‌ای. جایی که انجمن شهروندان مونیسیپال سیاست اقتصادی را مدیریت می‌کنند، هیچ فرد واحدی ابزار تولید و زندگی را مدیریت نمی‌کند، چه برسد به این که صاحب آن باشد. جایی که ابزار کنفدرال اداره‌ی منابع یک منطقه رفتار اقتصادی مونیسیپالیتی‌ها را هماهنگ می‌کنند، گرایش‌های قومی به سمت منافع گسترده‌تر انسانی رفته و ملاحظات اقتصادی جای خود را به روندهای دموکراتیک و برابری ساده در برآورده کردن نیازهای انسانی می‌دهد.

جای هیچ تردیدی نیست که منابع تکنولوژیک که به مردم امکان **انتخاب** سبک زندگی خود و وقت آزاد کافی برای مشارکت کامل در سیاست دموکراتیک می‌دهد جزو ضروریات یک جامعه‌ی لیبرتارین و کنفدرالیستی است که من در این جا طرح کلی آن را ارائه کرده‌ام. حتی بهترین نیت‌های اخلاقی می‌توانند در مقابل نوعی از الیگارشی آسیب‌پذیر باشند که در آن تفاوت دسترسی به ابزارهای زندگی به شکل‌گیری نخبگان بیانجامد که بیش‌تر از سایر شهروندان از چیزهای خوب زندگی برخوردارند. در همین زمینه، ریاضت‌کشی‌ای که اکومیسیتیک‌ها و اکولوژیست‌های عمیق ترویج می‌کنند نیز به شکل موزیانه‌ای ارتجاعی است. نه تنها این رویکرد آزادی مردم را در انتخاب سبک زندگی خود نادیده می‌گیرد — که در جامعه‌ی موجود تنها بدیل ممکن در مقابل تبدیل شدن به یک مصرف‌کننده‌ی بدون ذهن است — چنین رویکردی هم‌چنین آزادی انسان را به مفهوم عرفانی الزامات «طبیعت» محدود می‌کند و در نمونه‌های افراطی‌اش خواهان «بازگشت به پلیستوسن»، به عصر نوسنگی یا گردآوری غذا می‌شود. یک جامعه‌ی آزاد اکولوژیکی را، که متمایز از جامعه‌ای است که توسط نخبگان اقتدارگرای اکولوژیکی یا توسط «بازار آزاد» اداره می‌شود، تنها می‌توان در ساختار اکولوژیک مونیسیپالیسم لیبرتارین برپا کرد. وقتی به طور گسترده کمون‌های آزاد جای‌گزین ملت و اشکال کنفدرال سازمان‌یابی جای‌گزین دولت شوند، انسانیت بالاخره خودش را از شر ناسیونالیسم رها کرده است.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Nationalism and the "National Question"* نوشته‌ی Murray Bookchin که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

- [۱]. Humanitas واژه‌ی لاتینی پرکاربرد دوران روشن‌گری به معنای انسانیت و تمدن - م.
- [2]. Goethe, quoted in Bertram D. Wolfe, *Three Who Made a Revolution: A Biographical History*, 3rd rev. ed. (New York: The Dial Press, 1961), p. 578.
- [۳]. پلیستوسن یکی از دوره‌های زمین‌شناختی است که از ۲/۵ میلیون تا ۱۰ هزار سال پیش را پوشش می‌دهد - م.
- [۴]. اشاره به سخن‌رانی‌ای در کتاب *تاریخ جنگ‌های پلویونزی* که ظاهراً پریکلس آن را در یک خاک‌سپاری نمادین در پایان جنگ ایراد کرده است - م.
- [۵]. کتاب *تاریخ جنگ پلویونزی*، توسیدید، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، کتاب دوم، صفحه‌ی ۱۱۵-۱۱۴ - م.
- [۶]. Burgher طبقه‌ای اجتماعی از شهروندان قرون وسطی و اوائل دوران مدرن در اروپا - م.
- [۷]. متن حاضر در ۱۹۹۱ نوشته شده و در این‌جا منظور قرن نوزدهم است.
- [8]. Pierre-Joseph Proudhon, letter to Dulieu, December 30, 1860; in *Correspondence*, vol. 10, pp. 275.; republished in Stewart Edwards, ed., *Selected Writings of Pierre-Joseph Proudhon*, trans. Elizabeth Frazer (Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1969), p. 185.
- [9]. Pierre-Joseph Proudhon, *La Federation et l' unite en Italie* (1862), pp. 122-25, in Edwards, *Selected Writings*, pp. 188-89.
- [10]. Proudhon, letter to Dulieu, December 30, 1860, in *Correspondence*, vol. 10 (Paris, 1875), pp. 275-76; republished in Edwards, *Selected Writings*, p. 185.
- [11]. Proudhon, letter to Alexander Herzen, April 21, 1861, in *Correspondence*, vol. 11, pp. 22-24; in Edwards, *Selected Writings*, p. 191.
- [12]. All Bakunin quotations are from P. Maximoff, ed., *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism* (New York: Free Press of Glencoe; London: Collier-Macmillan Ltd., 1953), pp. 324-35; emphasis added.
- [13]. *Fanshen: A Documentary of Revolution in a Chinese Village*
- [14]. P. Maximoff, ed., *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism*, p.325.