



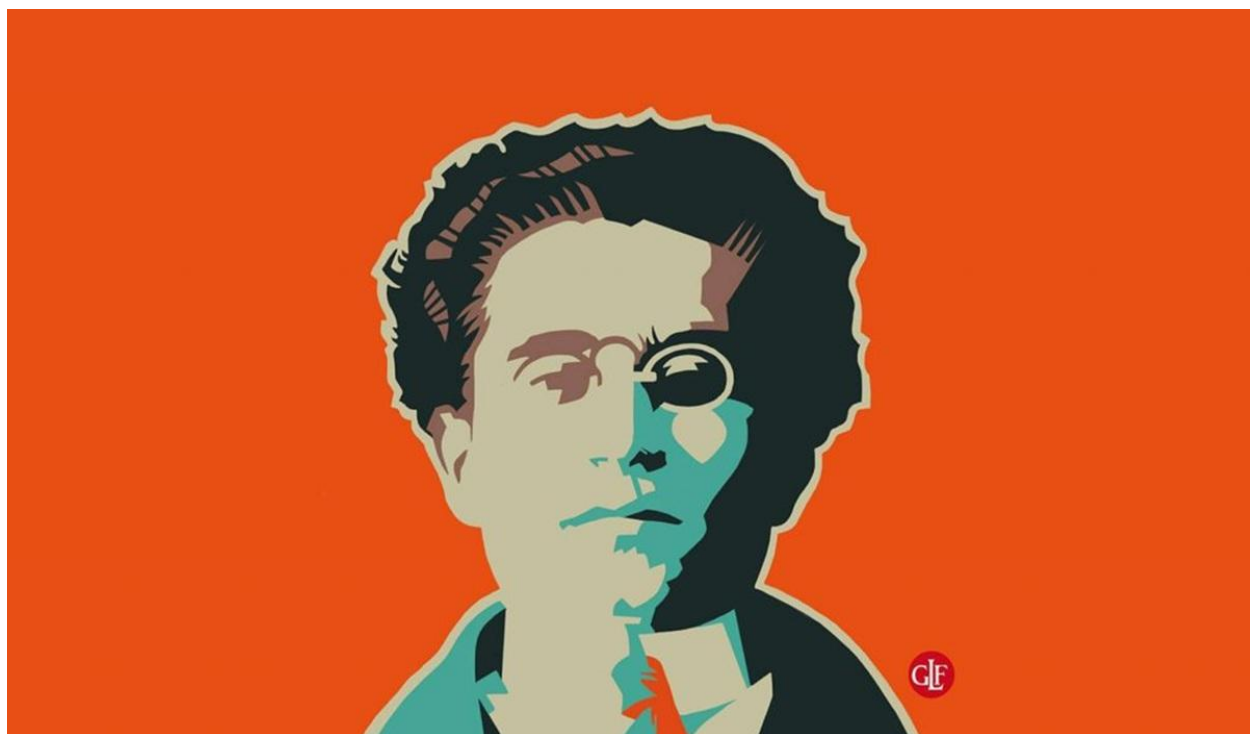
نقد اقتصاد سیاسی - نقد بتواریگی - نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

هژمونی مدنی و سیاسی

پی‌تر دی. توماس

ترجمه‌ی دلشاد عبادی



مهر ۱۴۰۵

تحول سیاسی گرامشی از سال‌های فعالیتش در **لوردینه نوو** در جنبش کارگران تورینو تا سال‌های بنیان‌گذاری حزب کمونیست ایتالیا؛ جدل‌های شدیدش با بوردیگا و دخالت مستقیم در کار بین‌الملل؛ و سپس فعالیت در سال‌های نخستین رژیم فاشیستی که هنوز شکننده بود و دستگیری و نگارش آخرین متن‌اش پیش از زندان **(برخی جنبه‌های مسئله‌ی جنوب)** با دغدغه‌ای تکین و مستمر تعریف می‌شود: تلاش برای شرح و بسط نظریه‌ای سیاسی با هدف بیان و به همان اندازه شکل‌دادن و هدایت کردن تلاش‌های طبقات مردمی و فرودست برای بیدارشدن از کابوس‌های تاریخ‌های خود و پذیرش رهبری اجتماعی و سیاسی. اما این قوس پیوسته با دگرگونی تدریجی واژگان مشخص می‌شود، واژگانی که در مراحل اولیه‌ی **دفترهای زندان** قطعی شد: ظهور مفهوم هژمونی و بیان روشن مجموعه‌ای عناصر که پیش‌تر با نام‌های دیگر ساخته و بافته شده بودند (به ویژه، چنانکه لو پیپارو استدلال می‌کرد، اصطلاح «پرستیژ» یا وجهه از تحقیقات زبان‌شناسی گرامشی مشتق شده است). [۱] شهرت کنونی گرامشی بیش از هر چیز دیگر بر مفهوم هژمونی استوار است؛ در واقع نام گرامشی با هژمونی تقریباً مترادف گرفته می‌شود. بنا به یک تفسیر متن‌فد، مفهوم هژمونی در **دفترهای زندان** با چهار ویژگی مشخص می‌شود:

۱. هژمونی بر استراتژی‌ای دلالت می‌کند که هدفش تولید رضایت است در مقابل اجبار؛
 ۲. حیطه‌ی کارایی آن جامعه‌ی مدنی است و نه دولت؛
 ۳. میدان عملکرد آن «غرب» است؛ قلمرو خاص جنگ موضعی در تمایز با شرق، که مناسب جنگ مانوری است؛
 ۴. و سرانجام، هژمونی را می‌توان به یکسان در خصوص راهبردهای رهبری بورژوازی و پرولتری اعمال کرد، زیرا در هسته‌ی خود نظریه‌ی کلی و صوری قدرت اجتماعی است.
- سه فرض نخست در جستار «خلاف‌آمدهای آنتونیو گرامشی» اثر پری آندرسون در شرح «مدل نخست» روابط درونی اصطلاحات اصلی گرامشی موشکافانه فهرست شده‌اند: [۲]

شرق

غرب

دولت

جامعه‌ی مدنی

جامعه‌ی مدنی

دولت

اجبار

رضایت

سلطه

هژمونی

مانوری

موضعی

آندرسون فرض چهارم را به همین منوال به نحو روشنی صورت‌بندی کرد. گرامشی مفهوم هژمونی را گسترش داد تا هر دو شکل پرولتری و بورژوایی را در بر بگیرد، گسترشی «به میانجی مجموعه‌ای از قواعد کلی که اساساً قابل کاربرد به هم است. نتیجه همانا زنجیره‌ی آشکارا صوری پیش‌فرض‌هایی درباره‌ی ماهیت قدرت در تاریخ بود».[۳] این پیش‌فرض‌های پذیرفته‌شده، چنانچه در تمامیت خود در نظر گرفته شود، امروزه یکی از شایع‌ترین تصویرها درباره‌ی اندیشه‌ی گرامشی است. چنانکه خواهیم داد، این پیش‌فرض‌ها پیچیدگی دیالکتیکی مفهوم موردنظر گرامشی را تقلیل می‌دهند و نهایتاً ظرفیت تحلیلی تازه‌ای را که در **دفت‌های زندان** به آن نسبت داده می‌شود، کانون مشخصاً سیاسی آن و بیش از همه پیامدهای آن را برای راهبردهای طبقه‌ی کارگر متشکل مخدوش می‌سازند.

۱. رضایت در مقابل اجبار

پیش‌فرض اول اذعان می‌کند که هژمونی از نظر گرامشی شامل یک گروه اجتماعی اصلی است که رضایت (فعال یا منفعل) سایر لایه‌های اجتماعی را به دست می‌آورد، نه آنکه به‌صورتی یک‌جانبه فرمان‌های خود را بر «اتباع» بی‌علاقه تحمیل کند. هژمونی بیشتر بر سازوکارهای ظریف ادغام ایدئولوژیکی استوار است تا بر توسل مستقیم به سلاح. این روند در گونه‌ی صلح‌طلبانه و نیک‌خواهانه‌ی آن شامل ایجاد ائتلاف‌هایی است متکی بر مذاکره و مصالحه بین گروه‌های ذینفع متفاوت. در اینجا هژمونی، که «از پایین» درک می‌شود، دست‌کم به شکل جانبدارانه‌ای دموکراتیک است.[۴] هژمونی، در گونه‌ی بدبینانه، منطبق است با آنچه اسپینوزا «حکمرانی مستبدانه» توصیف می‌کند که در آن

«راز نهایی و اساسی همانا اغفال اتباع است [...] به نحوی که انسان‌ها ممکن است با شجاعت برای برده‌داری و امنیت بجنگند، و نه مایه‌ی سرافکندگی بلکه بالاترین افتخار بدانند که خون و زندگی خویش را برای خودستایی یک مستبد به خطر می‌اندازند.» [۵]

در اینجا هژمونی از منظر هژمون، به مثابه سازوکار تبعیت میانجی شده درک می‌شود. [۶] براساس هر دو روایت، هژمونی/رضایت به عنوان ضد سلطه/اجبار مستقیم درک می‌شود. بنابراین با گسترش بیشتر این موضع استدلال می‌شود که هژمونی از نظر گرامشی راهبرد سیاسی بدیل مبتنی بر «رضایت» برای جنبش طبقه‌ی کارگر در مقابل دیکتاتوری پرولتاریاست که عمدتاً بر اقدامات اجباری متکی است. این تفسیر متکی است بر مجموعه‌ای از یادداشت‌ها که گرامشی در آن «رضایت» را در مقابل «زور» یا «اجبار» قرار می‌دهد، [۷] و گاهی با اضداد دوگانه‌ی مکمل همانند جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی، هژمونی و دیکتاتوری همراه می‌شود. [۸]

آندرسون در «خلاف‌آمدهای آنتونیو گرامشی» استدلال می‌کرد که «نقطه آغاز» گرامشی برای این صورت‌بندی، ایماژ ماکیاولی از قنطورس، نیمه انسان و نیمه جانور، است، [۹] که «مجموعه‌ای صریح از اضداد» را بین زور و رضایت، سلطه و هژمونی، خشونت و تمدن ایجاد می‌کند. [۱۰] به علاوه آندرسون مدعی بود که «تقلید» گرامشی از ایماژ ماکیاولی گرایش سلف خود را معکوس کرد: زیرا در حالی که «ماکیاولی عملاً رضایت را در اجبار تحلیل برد، نزد گرامشی اجبار به تدریج تحت الشعاع رضایت قرار گرفت.» [۱۱] این امر ناشی از یک «لغزش مفهومی» بود که علت آن [۱۲] از یک سو سانسور زندان، و از سوی دیگر بهادادن بیش از حد به تاریخ اخلاقی - سیاسی کروچه بود که در آن در جامعه‌ی مدنی تأکید بر رضایت قرار می‌گیرد و نه بر زور و قدرت دولت. حاصل کار، بنا به نظر آندرسون، سلف نظری آن روایت‌هایی از سوسیال‌دمکراسی چپ در دوره‌ی پس از جنگ بود که استدلال می‌کرد دولت‌های پارلمانی غربی عمدتاً متکی بر راهبردهای ادغامی - اجماعی است و نه نمایش خشن زور. بنابراین «وظیفه‌ی اصلی مبارزان سوسیالیست»، «نه مبارزه با دولت مسلح بلکه نوگروری ایدئولوژیک طبقه‌ی کارگر برای رهایی خود از تسلیم‌شدن به رازورزی‌های سرمایه‌دارانه است»؛ [۱۳] یا به بیان دیگر پس گرفتن رضایت طبقه‌ی کارگر از حکومت بورژوازی و جلب آن به پروژه‌ی هژمونیک پرولتاریایی.

۱-۱. «رهبری سیاسی به جنبه‌ای از سلطه بدل می‌شود»

آندرسون این ادعا را رد کرد که هژمونی راهبرد بدیل در برابر راهبرد دیکتاتوری پرولتاریاست، با این همه واکاوی او درباری رابطه‌ی بین رضایت و اجبار چیزی مشابه پیش‌فرض‌های منطقی همان موضع را پدید آورد. یعنی او می‌پذیرد که رضایت و اجبار در رابطه‌ای ناهمخوان با یکدیگر قرار دارند، درحالی که واکاوی گرامشی با معیارهایی مشخص و دقیق نشان می‌دهد که رابطه‌ی این دو فقط می‌تواند به لحاظ منطقی به مثابه رابطه‌ای دیالکتیکی درک شود. این چشم‌انداز نظری قبلاً صراحتاً در دفتر اول گرامشی، در نخستین یادداشتی که واژه‌ی هژمونی ظاهر می‌شود، اعلام شده است، «**رهبری طبقاتی سیاسی پیش و پس از پذیرش حکومت**».[۱۴] هژمونی در اینجا به منزله‌ی «آنتی‌تز» سلطه، آن‌طور که آندرسون ادعا می‌کرد، درک نمی‌شود؛[۱۵] برعکس، گرامشی صراحتاً استدلال می‌کند که «رهبری» (به بیان دیگر، به پیروی از کاربرد مترادف لنین، هژمونی)[۱۶] لحظه‌ای از سلطه است، یکی از شکل‌های مشخصی که در آن عمل می‌شود:

«یک طبقه به دو طریق غالب است، یعنی «رهبری [dirigente]» می‌کند و «چیره» است. این طبقه طبقات متحد را رهبری می‌کند و بر طبقات متخاصم چیره است.»[۱۷]

رهبری - هژمونی و سلطه بنابراین بیش از آنکه کیفیتاً متمایز از یکدیگر به نظر برسند، از لحاظ راهبردی شکل‌های متفاوت یک قدرت سیاسی واحد هستند: هژمونی شکل قدرت سیاسی اعمال‌شده بر آن طبقاتی است که همجواری نزدیکی با گروه رهبری دارند، در حالی که سلطه بر طبقاتی اعمال می‌شود که با آن مخالفاند. رضایت یکی از وسایل شکل‌دادن به «بدنه‌ی ترکیبی» ائتلاف طبقاتی است، در حالی که اجبار علیه دیگری طردشده به کار گرفته می‌شود. اما توانایی یک طبقه برای رهبری و حفظ رضایت متحدان، بر توانایی‌اش برای هماهنگ کردن سلطه بر مخالفان این اتحاد نیز متکی است، درست همان‌طور که ظرفیتش برای اعمال چنین نیروی قهرآمیزی به تأمین پیشین رضایت چنین اتحادی وابسته است. گرامشی سپس بین دو شکل از رهبری، این بار با معیارهای زمان‌مند، تفکیک قائل می‌شود. نخستین شکل رهبری همانا هژمونی است که به کسب موقعیت مسلط در آینده گرایش دارد یا پیش‌شرط‌های آن را پدید می‌آورد؛ دومین شکل لحظه‌ای درون این سلطه‌ی بالفعل است که استمرار و حفظ آن را تضمین می‌کند.

«بنابراین، یک طبقه می‌تواند (و باید) حتی قبل از کسب قدرت «رهبری» کند؛ هنگامی که در قدرت است مسلط می‌شود، اما همچنان به «رهبری» ادامه می‌دهد... «هژمونی سیاسی» می‌تواند و باید حتی پیش از کسب

قدرت حکومتی وجود داشته باشد، و برای اعمال رهبری یا هژمونی سیاسی نباید صرفاً بر قدرت و نیروی مادی، که دولت اعمال می‌کند، حساب باز کرد.» [۱۸]

گرامشی با تاکید بر پیامدهای استدلال خود به صراحت بیان می‌کند که: «رهبری سیاسی به جنبه‌ای از سلطه بدل می‌شود.» [۱۹]

این ادغام دیالکتیکی هژمونی با سلطه، رضایت با اجبار، وحدت در تمایز، «نقطه آغاز» حقیقی گرامشی بود و نه «تقلید» از وزیر مرموز فلورانسی که گرامشی فقط در مرحله‌ی پیش‌رفته‌ی پژوهش‌های خود به آن توجه می‌کند. [۲۰] نخستین ارجاع گرامشی به قنطورس ماکیاولی در واقع در یادداشت 8, § 86 Q است که در مارس ۱۹۳۲ نوشته شده — بیش از سه سال پس از شروع پروژه‌ی **دفترهای زندان**، و بیش از دو سال پس از 44, § 1. قرائت دقیق متن شناختی دفترهای زندان آشکار می‌کند که صورت‌بندی گرامشی از رابطه‌ی بین این مقولات، در مرحله‌ی پیش‌رفته‌ی پژوهش خود که وارد دوره‌ی بازنگری و بازصورت‌بندی شده بود (تأحیدی تحت‌تأثیر بحران سلامتی‌اش و تغییری در گام و ریتم اندیشه‌اش)، بیش از آنکه از استعاره‌ی ماکیاولی الهام گرفته باشد، با آن مفصل‌بندی شد. این یا آن اشاره و استعاره‌ی مشابه بیانگر «نقطه‌های آغاز» گرامشی نیست، بلکه نوع بسیار ویژه جمع‌بندی مفهومی — یا حتی «رازآمیز» به معنای سورلی — از پژوهش پیشین‌اش، مقدم بر هر نوع شرح و تفصیل بیش‌تر است.

گرامشی بلافاصله بعد از این نقطه آغاز واقعی شروع به تعمیم پیچیدگی مفهوم و تاریخ‌نگارانه‌ی آن می‌کند، آن هم دقیقاً در آن قطعه‌هایی که اغلب برای تصریح تقابل میان رضایت و اجبار آورده می‌شود. بدینسان، گرامشی در 48, § 1 Q استدلال می‌کند که:

«اعمال "متعارف" هژمونی در قلمرو اکنون کلاسیک رژیم پارلمانی، با ترکیبی از زور و رضایت که همدیگر را متوازن می‌سازند مشخص می‌شود، به نحوی که زور بر رضایت به نحو مفرطی چیره نمی‌شود، بلکه به نظر می‌رسد با رضایت اکثریت تحکیم می‌یابد که با به اصطلاح ارگان‌های افکار عمومی بیان می‌شود.» [۲۱]

اجبار در اینجا تحت‌الشعاع رضایت قرار نمی‌گیرد (چنانکه مدل اول آندرسون مدعی است)؛ به علاوه «ترکیب»‌شان همچون رابطه‌ای صرفاً بیرونی، مجموع اجزای متمایز، تصور نمی‌شود (مدل دوم). بلکه آن‌ها یکدیگر را در وحدتی «توازن» می‌بخشند که به حفظ و نگهداری تعادلی دقیق و «نامتوازن» بین دو قطب آن

متکی است؛ زور نباید چنان به نظر برسد که گویی بیش از حد بر رضایت چیره است بلکه «رابطه‌ی بسنده [giusto rapporto]» [۲۲] بین آن‌ها در واقعیت شامل وزن بیشتر در طرف اولی است. [۲۳] در رژیم‌های پارلمانی اجبار تضمین نهایی رضایت است، که به نوبه‌ی خود به آنچه می‌تواند نوعی «اجبار به واسطه‌ی رضایت» توصیف شود (اجبار طبقات مخالف، با رضایت گروه‌های اجتماعی متحد که به عنوان «افکار عمومی» تثبیت می‌شود) مشروعیت می‌دهد. سلطه اکنون دربرگیرنده‌ی هژمونی به عنوان یکی از عناصر ضروری آن درک می‌شود که بدون آن، چنانکه گرامشی در یادداشتی با ارجاعی مشخص به دوره‌ی پساجنگ جهانی اول تأکید می‌کند، سلطه دچار بحرانی می‌شود که خود وجودش را به خطر می‌اندازد. [۲۴]

۱-۲. «چشم‌انداز دوگانه»

به همین منوال، قطعه‌ای از مرحله‌ی پیش‌رفته‌ی پژوهش گرامشی که آندرسون فکر می‌کرد در آن «مجموعه‌ای صریح از اضداد» را بین زور و رضایت، سلطه و هژمونی یافته است، در واقعیت بالفعل نکته‌ی بسیار متفاوتی را مطرح نمی‌کند. این یادداشت که بین اواسط ۱۹۳۲ و اوایل ۱۹۳۴ نوشته شده، [۲۵] ظاهراً نظری است درباره‌ی شخصیت قنطروس ماکیاولی (این یادداشت متکی است بر متن الف 8, § Q با عنوان «ماکیاولی» در مارس ۱۹۳۲ که گرامشی آن را در اینجا با برخی دقایق مهم در دفتری رونویسی می‌کند که به سیاست پیامبر نامسلح اختصاص داده شده بود). این قطعه هم‌هنگام مداخله‌ای است با تأخیر اما مغتنم در مجادلات اوایل کمیترن. زینوویف در کنگره‌ی پنجم کمیترن کوشید در برابر افول جنبش انقلابی، با فرمول «دو چشم‌انداز»، میان «خوش‌بینی اراده» و «بدبینی عقل» سازشی تاکتیکی برقرار کند: از یک سو، پذیرفتن اینکه موج انقلابی پس از جنگ در حال فروکش کردن است؛ و از سوی دیگر، حفظ امید به امکان احیای دوباره‌ی آن. [۲۶] گرامشی، در ژرفای دوره‌ی سوم [۲۷]، پس از گفت‌وگوهای زندان [۲۸] که به انزوای او انجامید، کوشید این چشم‌انداز ناسازگار را به‌صورت راهبردی منسجم برای حزب کمونیست ایتالیا در شرایط مورد انتظار پس از فاشیسم بازصورت‌بندی کند. او تأکید می‌کرد که رابطه‌ی مشخص میان اجبار و رضایت (همانند رابطه‌ی میان «جنگ مانوری» و «جنگ موضعی») نه تابع منطقی «یا این/یا آن» است و نه بر فاصله‌ای زمانی استوار است که در آن یکی پس از دیگری فرا برسد؛ بلکه این رابطه با درهم‌بودگی دیالکتیکی و استلزام متقابل آن دو سامان می‌یابد. بنا به شرایط مشخص بزنگاه، یکی از دیگری به عنوان شکل پدیداری دیگری (یعنی به عنوان شکل بزنگاهی اساسی آن) ظهور می‌کند و برعکس. بنابراین، دغدغه‌ی اصلی گرامشی

در این یادداشت، چنانچه در بافتار نظری و سیاسی متن قرائت شود، تأکید بر وحدت دیالکتیکی بنیادی درون اضداد عموماً پذیرفته‌ای است که در آغاز اشاره می‌شود. این قطعه به طور کامل به شرح زیر است:

«نکته‌ی دیگری که لازم است تعریف و پروانده شود، "چشم‌انداز دوگانه" در عمل سیاسی و زندگی دولت است. چشم‌انداز دوگانه می‌تواند در سطوح گوناگونی، از ساده‌ترین تا پیچیده‌ترین سطوح، ارائه شود اما همه‌ی آن‌ها را می‌توان به لحاظ نظری به دو سطح بنیادی، مطابق با ماهیت دوگانه قنطورس ماکیاولی — نیمه حیوان و نیمه انسان — تقلیل داد. این‌ها عبارتند از سطوح زور و رضایت، اقتدار و هژمونی، خشونت و تمدن، عنصر فردی و عنصر عمومی ("کلیسا" و "دولت")، ترویج و تبلیغ، تاکتیک و استراتژی و غیره. برخی نظریه‌ی "چشم‌انداز دوگانه" را به چیزی خرد و پیش‌پاافتاده تقلیل می‌دهند، چیزی که فقط دو شکل "بی‌واسطگی" است که به طور مکانیکی از لحاظ زمانی از پی هم قرار می‌گیرند و کم‌وبیش همجوارند. در واقعیت بالفعل، اغلب اتفاق می‌افتد که هر چه "چشم‌انداز" اول "بی‌واسطه" و ابتدایی باشد، چشم‌انداز دوم می‌باید "دورتر" (نه در زمان بلکه به عنوان رابطه‌ی دیالکتیکی)، پیچیده‌تر و ارتقایافته‌تر باشد. به بیان دیگر، ممکن است در زندگی انسان اتفاق بیفتد که هر چه فرد بیشتر مجبور شود از وجود جسمانی بی‌واسطه‌ی خود دفاع کند، هر چه بیشتر از ارزش‌های پیچیده و شریف تمدن و انسانیت دفاع کند و خود را با آن همسان بداند.» [۲۹]

در اینجا بیش‌ترین فاصله را از رابطه‌ی ناهمخوان اجبار و رضایت، یا از همسانی (جنتیله‌ای) ساده‌ی آن‌ها را داریم. هر دو سوی تعادل «نامتقارن» در چشم‌انداز دیالکتیکی «همسانی - تمایز» گرامشی (چنان که در Q 8, §142 به رابطه‌ی بین جامعه‌ی مدنی و سیاسی ارجاع می‌دهد) دستخوش دگرگونی می‌شود. رضایت و اجبار که از لحاظ نظری متمایز هستند اما به واقع به عنوان لحظات (هم‌هنگام لحظه (der Moment) و عامل das moment)) یک پروژه‌ی سیاسی هژمونیک وحدت دارند، اکنون به عنوان لحظاتی درون یکدیگر نمایان می‌شوند. گرامشی در یادداشتی قدیمی‌تر چشم‌اندازی را خاطرنشان کرده بود که به وی امکان می‌داد تا این رابطه‌ی تاریخی - دیالکتیکی را با معیارهایی مشخص به‌روراند. او «هژمونی سیاسی» را در شکل «افکار عمومی»، به عنوان «نقطه‌ی تماس» بین «جامعه‌ی مدنی» و «جامعه‌ی سیاسی»، بین رضایت و اجبار به‌روراند. [۳۰] به بیان دیگر، حرکت تعیین‌کننده‌اش «لغزش مفهومی» ناخواسته نبود، بلکه مفصل‌بندی قصدی این «تعیین ساده» با انگاره‌ی «ادغام» پیچیده‌تر دولت یا به همین نحو ادغام دیالکتیکی جامعه‌ی مدنی و سیاسی بود.

۲. جامعه‌ی مدنی در مقابل دولت

بنا به فرض دوم، گرامشی حیطه‌ی خاص هژمونی را جامعه‌ی مدنی می‌دانست و نه دولت. [۳۱] تضاد میان رضایت و اجبار، به مثابه رویه‌های سیاسی کیفیتاً متمایز، در اینجا با معیارهای مکانی بازتولید می‌شود که به هر یک منطقه‌ی حاکمیت مربوطه در چارچوب هر صورت‌بندی اجتماعی معین نسبت داده می‌شود. جامعه‌ی مدنی محل (patria) رضایت و هژمونی است، در حالی که دولت مکان اجبار و سلطه است. این تعریف به نظر می‌رسد منطبق است با کاربرد رایج در علوم اجتماعی مدرن، یا دست‌کم در آن جریان‌هایی که تحت‌تاثیر تعریف معروف وبر از دولت به عنوان صاحب انحصار در خشونت در یک منطقه‌ی محدود جغرافیایی هستند؛ از سوی دیگر، در بقایای «غیرسیاسی» هر صورت‌بندی اجتماعی، که به مراتب گسترده‌ترین اجزای آن است، شکل‌های مسالمت‌جویانه‌تر مذاکره و اقناع حاکم است. این تفسیر اغلب با این روحیه مطرح شده که گرامشی را به طور خاص «سیاسی» می‌بیند، یعنی نظریه‌پرداز مبارزی که توهمی درباره‌ی دولت (بورژوازی) ندارد. در قرائتی که گرامشی را مجبور می‌کند تا به عنوان فردی که شاید بتوان «سندیکالیست فرهنگی» توصیف کرد پا پیش گذارد، جامعه‌ی مدنی قلمرو سیاست‌های پرولتری خودگردان تلقی می‌شود. اما اگر این قرائت را به نهایت خود برسانیم، عملاً مفهوم هژمونی گرامشی به عنوان شکلی از «ضدسیاست» ارائه می‌شود. این رویکرد زیرجلکی در شالوده‌های حکومت بورژوازی به شیوه‌ای تدریجی (molecular)، یا حتی ریزوماتیک (rhizomatic) در جامعه‌ی مدنی عمل می‌کند؛ مواجهه‌ی مستقیم در قلمرو دولت، که انحصار «سپهر سیاسی» (رسمی) را در جامعه‌ی بورژوازی دارد، به آینده‌ی نامعینی به تعویق انداخته می‌شود.

بار دیگر، می‌توان مجموعه‌ای از نقل‌قول‌ها را «که با بی‌رحمی» از متن «جدا شده‌اند» کنار هم چید تا از این موضع دفاع کند. آندرسون برخی از گویاترین نمونه‌های این نقل را مشخص کرده که میان آن‌ها یادداشت زیر از مرحله‌ی پیش‌رفته‌ی **دفترهای زندان** قرار دارد و در مه - ژوئن ۱۹۳۲ نوشته شده.

«اکنون می‌توانیم دو سطح روبنایی اصلی را معلوم کنیم — یکی که شاید بتوان آن را «جامعه‌ی مدنی» نامید، یعنی مجموعه‌ی ارگانیزم‌هایی که عموماً «خصوصی» نامیده می‌شوند، و دیگری «جامعه‌ی سیاسی» یا دولت. این دو سطح از سویی با کارکرد «هژمونی» منطبق‌اند که گروه مسلط در سراسر جامعه اعمال می‌کند و از سوی دیگر با کارکرد «سلطه» یا کنترل «مستقیم» اعمال‌شده از طریق دولت و حکومت «قضایی» اعمال می‌شود.» [۳۲]

واژه‌ی «سطوح» به نظر می‌رسد خوانشی از این جفت‌ها را به مثابه تضاد حذفی یک پیکربندی مکانی روا می‌دارد. گرامشی در یک صورت‌بندی قدیمی‌تر (۷ سپتامبر ۱۹۳۱) به نظر می‌رسد تضاد دوگانی را با کلماتی به همین‌سان روشن تدوین می‌کند و از تقابل زیر سخن می‌گوید:

«جامعه‌ی سیاسی (یا دیکتاتوری یا دستگاه اجبار برای تضمین همسازی توده‌های مردم با نوع تولید و اقتصاد یک لحظه‌ی معین) [با] جامعه‌ی مدنی (یا هژمونی یک گروه اجتماعی بر کل جامعه‌ی ملی که از طریق به اصطلاح سازمان‌های خصوصی نظیر کلیسا، اتحادیه‌های کارگری، مدارس و غیره اعمال می‌شود).» [۳۳]

از این‌رو آندرسون استدلال کرد که «نخستین و قاطع‌ترین پاسخ گرامشی [به سوال تعیین محل هژمونی] این است که هژمونی (هدایت) به جامعه‌ی مدنی تعلق دارد و اجبار (سلطه) به دولت.» [۳۴] آندرسون تصدیق می‌کند که گرامشی به پیکربندی‌های ممکن دیگری غیر از این روابط اشاره کرده بود. به ویژه صورت‌بندی معمایی «هژمونی سیاسی» همراه با همبسته‌ی آن «هژمونی مدنی» به نظر می‌رسد که هژمونی را در جامعه‌ی مدنی و دولت به یکسان قرار می‌دهد. [۳۵] اما این نخستین مدلی بود که به مراتب «مهم‌ترین مدل برای سرنوشت بعدی کارش محسوب می‌شد.» [۳۶] نتیجه همانا «تعیین محل ساده‌ی "هژمونی" درون جامعه‌ی مدنی بود و اولویت قائل شدن برای جامعه‌ی مدنی نسبت به دولت.» [۳۷] بار دیگر گرامشی ناخواسته به مثابه نیرویی تئوریک در پس پشت عقل سلیم سوسیال دموکراتیک چپ در دوره‌ی پساجنگ دیده می‌شود.

«شبکه‌های راهبردی جامعه‌ی مدنی است که گمان می‌رود هژمونی سرمایه‌داری را درون دموکراسی سیاسی حفظ می‌کنند، دموکراسی‌ای که نهادهای دولتی‌اش مستقیماً مانع توده‌ها نمی‌شود یا آن‌ها را سرکوب نمی‌کند.» [۳۸]

آندرسون تصدیق می‌کند که در گذشته در یک مقاله‌ی تاثیرگذار برای *نیولفت* «جدید» با عنوان «مسائل راهبرد سوسیالیستی» خودش به این وسوسه تن داده بود و در آن از راهبرد «جبهه‌ی خلق» برای اتحاد استراتژیک بین حزب کارگر انگلستان و طبقات متوسط در حیطه‌ی جامعه‌ی مدنی دفاع کرده بود. [۳۹] چنین برداشتی از تعیین محل هژمونی نظیر اغتشاشی که در خصوص اهمیت عنصر اجبار در رژیم‌های پارلمانی پدید آمده، فقط می‌تواند به خلع سلاح چپ غربی در مواجهه با چالش‌های متمایزی بیانجامد که خاص‌بودگی دولت غربی به مثابه «ضامن نهایی» قدرت سیاسی بورژوازی ایجاد می‌کند.

۱-۲. سطوح روبنایی

تا اینجا دیدیم که گرامشی به واقع میان «جامعه‌ی مدنی» و «جامعه‌ی سیاسی» به مثابه دو وجه وجودی سازنده‌ی دولت یکپارچه تمایز قایل می‌شود. آیا بنابراین گرامشی رابطه‌ی این دو «سطح روبنایی» توصیف شده در اینجا را همچون طردی متقابل درک می‌کند؟ سنتی درازدامن در گرامشی‌پژوهی، شامل مقاله‌ی مهم و تاثیرگذار (و به شدت مورد مخالفت) بوبیو برای کنفرانس بین‌المللی گرامشی در کالیاری در ۱۹۶۷ (انتشار در ۱۹۶۹) و از پی او مقاله‌ی «خلاف‌آمدهای آنتونیو گرامشی» [از پری آندرسون] به این سوال پاسخ مثبت می‌دهند. این قرائت استدلال می‌کند که جامعه‌ی مدنی و سیاسی گرامشی با (تفسیر ویژه‌ای از) استعاره‌ی معروف زیربنا- روبنای مارکس هم‌ساخت است. هم مارکس و هم گرامشی دو سطح جداگانه را در عمارت سرمایه‌داری مطرح می‌کنند که دومین سطح از اولین سطح سربرمی‌آورد، وابسته به آن اما مجزا از آن است؛ در واقع، «عرصه»ای است جداگانه از صورت‌بندی اجتماعی سرمایه‌داری. ارجاعات به «عرصه‌ی ایدئولوژیک»، که در سراسر **دفترهای زندان** پراکنده است، [۴۰] به نظر می‌رسد در تأیید این استدلال باشد که گرامشی نیز این «سطوح» را به معنایی ساختمانی درک می‌کرد. از سوی دیگر، تفاوت‌هایی ظریف، نظیر طرد فرضی سپهر اقتصادی از جامعه‌ی مدنی از سوی گرامشی (که ظاهراً به «زیربنای» ساختار سه طبقه واگذار شده) به عنوان نشانه‌ی عزیمت گرامشی از اصول اساسی سنت مارکسیستی و حتی بازگشت به مدل سلسله‌مراتبی (ظاهراً هگلی) تمامیت اجتماعی تبیین شده است.

ویژگی‌های گوناگون قطعه‌ی مورد نظر باید نشانه‌ی امکان قرائتی پیچیده‌تر و ظریف‌تر تلقی شود. اولاً، گرامشی اصطلاح تعیین‌کننده — «سطوح» — را بین علامت نقل قول می‌گذارد که نشانه‌ی پرسش‌ه‌ی بودن آن است. [۴۱] چنانکه تز راگاتزینی درباره‌ی «متن‌شناسی علائم نقل قول» گرامشی تأکید می‌کند، این عملی است که اغلب در سراسر دفترهای زندان انجام می‌شد تا کاربرد انتقادی یا استعاری یک مفهوم نشان داده شود. معنای متعارف یک مفهوم، به مثابه نوعی تندنویسی، که عملاً برای اشاره به یک خط پژوهشی مفید است، حفظ می‌شود؛ هم‌هنگام گرامشی به وضوح آگاهی خود را از بی‌دقتی مفهومی آن برجسته می‌سازد. «سطوح» در اینجا همچون ارجاعی به استعاره‌های مکان‌مند سنت مارکسیستی پیشین عمل می‌کند، در حالی که علامت نقل قول به نشانه‌ی مسئله‌ساز بودن دلالت بر آن می‌کند که گرامشی چیزی پیچیده‌تر از عرصه‌های متقابلاً طردکننده در ذهن خود دارد. جایگاه موقتی و آزمایشی این توصیف حتی با شدت به مراتب بیشتری با متن

برجسته می‌شود: «ما می‌توانیم، در حال حاضر، دو «سطح» اصلی روبنایی را مشخص کنیم» — «در حال حاضر».

ثانیاً، که حتی مهم‌تر است، صفت «روبنایی»، حتی در این ارجاع متعارف بی‌واسطه، جرح و تعدیلی مشخصاً «گرامشیایی» را در این استعاره می‌گنجاند. چنانکه دیدیم، [۴۲]، نقطه عزیمت گرامشی در این زمینه، ترجمه‌اش از «پیش‌گفتار» ۱۸۵۹ به *پیرامون نقد اقتصاد سیاسی* است. به طور خاص، گرامشی بر عبارت معروف مارکس متمرکز می‌شود که

«مجموع مناسبات تولید ساختار اقتصادی جامعه، شالوده‌ی واقعی، را بر می‌سازد که بر آن ساختاری حقوقی و سیاسی سربرمی‌آورد.» [۴۳]

گرامشی این عبارت را با توصیف بعدی مارکس از «شکل‌های ایدئولوژیک» که روبنا را می‌سازند تکمیل می‌کند؛ توصیفی که گرامشی آن را جوازی دانست که از «روبنها» به شکل جمع سخن بگوید. بدین‌سان، محتوای مفهوم «عرصه‌ی ایدئولوژیک»، از رهگذر مفهوم واسطه «عرصه‌ی ایدئولوژی‌ها»، در قالب مفهوم تازه‌ی «روبنها» یا «ایدئولوژی‌ها» بازصورت‌بندی می‌شود. این‌ها دیگر نه عمدتاً در قالب مفاهیم مکان‌مند، بلکه بیشتر به منزله‌ی صورت‌های پراکسیس اجتماعی، یا صورت‌هایی که انسان‌ها در آن‌ها از تعارض‌های برخاسته از ساختار اقتصادی جامعه آگاه می‌شوند و آن‌ها را به مبارزه می‌کشاند، فهمیده می‌شوند. گرامشی همچنان برای توصیف کلیت آن‌ها از استعاره‌ی «عرصه» استفاده می‌کند، اما آن را به گونه‌ای به کار می‌گیرد که نشان می‌دهد از تقابل مانع‌الجمع نهفته در برداشت ساده‌انگارانه و دوبعدی از این استعاره فراتر رفته‌ایم. [۴۴]

گرامشی به تعبیری با برداشتی تحت‌اللفظی از استعاره‌ی زیربناروبنا آن را رادیکال‌تر می‌کند: اگر روبن‌ها **روی** ساختار اقتصادی سربرمی‌آورند، آنگاه این روبن‌ها در واقع با زیربنا، در چشم‌اندازی سه‌بعدی، هم‌گستری دارند و روی آن را می‌پوشانند. اگر در چارچوبی نامکان‌مند بیان کنیم، روبن‌ها شکل‌های ستیزگرانه‌ای هستند که با هم رقابت می‌کنند تا به شکل پدیداری اساسی محتوایی بدل شوند که خود متناقض است، یعنی می‌کوشند تا تضادهایی را در ساختار اقتصادی حل کنند که این روبن‌ها فهم (کمابیش) بسنده‌ی آن هستند، چه با فرونشاندن این تضادها چه با زایل کردن‌شان، یا با تاکید بر ماهیت ناپایدار آن‌ها و راندن‌شان به لحظه‌ی بحرانی. [۴۵] هر فرد یا گروه اجتماعی، هم‌هنگام در روبن‌های متعددی مشارکت دارد، یا در قالب صورت‌های گوناگون، از شرایط تاریخی و وظایف تاریخی خود آگاهی می‌یابد. کوشش برای رفع تناقض‌های میان این

صورت‌ها، یکی از ابعاد مهم مبارزه برای بر ساختن پروژه‌های هژمونیک و منسجم است؛ پروژه‌ای که مجموعه‌ای از روبناها را در قالب یک بلوک تاریخی با یک ساختار اقتصادی وحدت می‌بخشد.

بنابراین «جامعه‌ی مدنی» و «جامعه‌ی سیاسی» به‌مثابه‌ی «دو سطح» عمده‌ی روبنایی» در این مفهوم مکان‌مند سه‌بعدی پیچیده‌تر، یا دو «صورت ایدئولوژیک» اصلی فهمیده می‌شوند که در آن‌ها انسان‌ها از تعارض‌های خود در «جهان تولید» آگاه می‌شوند. در قطعه‌ای که آندرسون نقل می‌کند، گرامشی صراحتاً از هرگونه جداسازی پیش‌دستانه‌ی جغرافیایی این دو پرهیز می‌کند؛ بلکه تمایزی میان کارکردهای متفاوت، نه مکان‌ها، ترسیم می‌کند، کارکردهایی که این مفاهیم فقط به‌طور نادقیق توصیف‌شان می‌کنند.

«بدین معنا، "جامعه‌ی مدنی"، یعنی مجموعه‌ی ارگانیزم‌هایی که معمولاً "خصوصی" و [...] "جامعه‌ی سیاسی یا دولت" خوانده می‌شوند، [...] از یک سو با کارکرد «هژمونی» ای **متناظراند** که گروه مسلط در سراسر جامعه اعمال می‌کند، و از سوی دیگر با **کارکرد** "سلطه‌ی مستقیم" یا فرمان‌دهی‌ای که در دولت و در حکومت "حقوقی" بیان می‌شود.» [۴۶]

تنها بر پایه‌ی خوانشی متن‌شناختی و دقیق از همین قطعه به‌نظر نمی‌رسد تقسیم‌بندی انعطاف‌ناپذیر میان جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی و، بنابراین، نسبت‌دادن مفهوم هژمونی گرامشی منحصرأ به یکی از این دو «عرصه» موجه باشد.

۲-۲. «مفهوم جامعه‌ی مدنی، آن گونه که در این یادداشت‌ها به کار می‌رود...»

پس ما چگونه باید برداشت گرامشی را از رابطه‌ی میان این «دو سطح عمده‌ی روبنایی» بفهمیم؟ خود گرامشی در یکی از مناقشه‌برانگیزترین یادداشت‌های **دفترهای زندان** نشانه‌ای از منبع الهام خویش به‌دست می‌دهد. او پیش از مجادله با این برداشت برخاسته از آموزه‌های کاتولیکی که حیات سیاسی مدرن را به «جامعه مدنی صرف» تقلیل می‌دهد، تقلیلی که در آن کلیسا به منزله‌ی مرجع حاکم حیات زمینی یا همان «دولت» فهمیده می‌شود، تصریح می‌کند که باید تمایزی گذاشت میان این دیدگاه و مفهوم

«جامعه‌ی مدنی نزد هگل، و نیز به آن معنایی که غالباً در این یادداشت‌ها به کار می‌رود (یعنی به معنای هژمونی سیاسی و فرهنگی یک گروه اجتماعی بر کل جامعه، به‌مثابه‌ی محتوای اخلاقی دولت).» [۴۷]

مداخله‌ی بوبیو در ۱۹۶۷ و مباحثه‌ای که در پی آن شکل گرفت، تفسیری به‌ویژه اثرگذار از این قطعه را تثبیت کرد. به‌گفته‌ی بوبیو، این قطعه نشان می‌داد که گرامشی

«مفهوم جامعه‌ی مدنی خود را نه از مارکس بلکه آشکارا از هگل برگرفته و اینکه مفهوم هگلی جامعه‌ی مدنی که گرامشی در نظر داشت یک مفهوم روبنایی است.» [۴۸]

در حالی که مارکس بر ابعاد اقتصادی مفهوم جامعه‌ی مدنی در **فلسفه‌ی حق** تمرکز کرده بود، گرامشی، به‌گفته‌ی بوبیو، بر «فرم‌های سازمان‌یابی» این روابط تأکید می‌کرد، [۴۹] فرم‌هایی که برای هگل نیز به همان اندازه اساسی بودند و از درون جامعه‌ی مدنی پدید می‌آمدند و بیانگر نخستین گام ابتدایی به‌سوی سازمان‌یابی اجتماعی عقلانی‌تری بودند که در دولت به کمال می‌رسد. استدلال بوبیو اساساً این بود که بازپردازی انتقادی مارکس از مفهوم جامعه‌ی مدنی، آن را به نخستین سویه‌ی استعاره‌ی زیربنا - روبنا تخصیص می‌دهد، حال آنکه تفسیر گرامشی گرایش دارد بر بُعد «روبنایی» آن تأکید گذارد. ژاک تکسیه بی‌درنگ و به‌لحنی جدلی پاسخ داد. تکسیه این تصور را رد کرد که می‌توان مفاهیم **دفترهای زندان** را صرفاً بر پایه‌ی مفهوم جامعه‌ی مدنی نزد گرامشی به‌نحو بسنده‌ای بازسازی کرد. با این حال، سنگ‌بنای بدیل او - یعنی «بلوک تاریخی» به‌مثابه‌ی وحدت دیالکتیکی زیربنا و روبنا - گرایش دارد که بیش از آنکه مسئله را حل کند، آن را به عرصه‌ای دیگر (مفصل‌بندی سیاست و اقتصاد در **دفترهای زندان**)، نه به نظریه‌ی سیاسی ضمنی بلکه به نظریه‌ای مشخصاً سیاسی) انتقال دهد. مداخلات بعدی عمدتاً بر پیامدهای تلویحی قرائت بوبیو برای مسئله‌ی «راست‌آیینی» مارکسیستی (لنینیستی) گرامشی یا فقدان آن متمرکز شد. هیچ ردیه‌ای نیرومند بر این ادعای بوبیو وارد نشد که «مفهوم اصلی» اندیشه‌ی سیاسی گرامشی «جامعه‌ی مدنی» است. [۵۰]

با این همه، همان‌گونه که دیدیم، مفهوم سیاسی اصلی نزد گرامشی نه «جامعه‌ی مدنی» است و نه حتی «جامعه‌ی سیاسی»، بلکه «دولت یکپارچه» است. از این منظر، ارجاع ظاهراً معماگونه‌ی گرامشی بسیار روشن‌تر می‌شود. دلیل اینکه گرامشی وابستگی خود را به مفهوم جامعه‌ی مدنی هگلی نشان می‌دهد (آن هم در تمایز جدلی با تصورات «الاهیاتی» واجد انگیزه‌ی سیاسی)، این نبود که بخواهد خود را از تمرکز خاص مارکس بر ابعاد اقتصادی آن دور کند؛ در واقع، برخلاف نظر بوبیو، آندرسون و دیگران، مفهوم یکپارچه‌ی جامعه‌ی مدنی نزد گرامشی، اگر در تمایز درونی و وحدت آن در نظر گرفته شود، «نظام نیازها» یا «مناسبات

تولید» را طرد نمی‌کند، بلکه برعکس، اصرار دارد که اینها باید به صورت **سیاسی** نظریه پردازی شوند. [۵۱] ارجاع گرامشی در اینجا دقیقاً در پی برجسته کردن همان نقطه‌ای است که هگل و مارکس، هرچند از آن نتایجی به کلی متضاد می‌گیرند، در آن به نحو اساسی هم‌نظرند: یعنی ابعاد «دولت» درون‌ماندگار جامعه‌ی مدنی، یا جامعه‌ی مدنی به مثابه‌ی «محتوای اخلاقی دولت».

۳-۲. دولت به مثابه «حقیقت» جامعه‌ی مدنی

یکی از مهم‌ترین ابعاد «انقلاب کوپرنیکی» هگل در نظریه‌ی دولت، شرح و تفصیل انگاره‌ی یک تمامیت اجتماعی مفصل‌بندی شده بود که نه بر اساس تمایز «افقی» میان پراتیک‌های اجتماعی و سیاسی، بلکه بر پایه‌ی ادغام «عمودی» آن‌ها تعریف می‌شد. برداشت واحد هگل از تمامیت اجتماعی جامعه‌ی مدنی و دولت را به شیوه‌ای بی‌سابقه و رادیکال از یکدیگر جدا می‌کند، پیش از آن که دوباره آن‌ها را به مثابه‌ی لحظات دیالکتیکی در واقعیت‌بخشی و ادراک، یعنی در فعلیت [Wirklichkeit] ایده، به مثابه جماعت انسانی عقلانی با هم متحد سازد. به تعبیر گرامشی، می‌توان گفت تمایزی که هگل میان آن‌ها می‌نهد بیش از آن که «ارگانیک» باشد، «روش‌شناختی» است. [۵۲] به نظر هگل، جامعه‌ی مدنی بورژوایی [bürgerliche Gesellschaft] و دولت را نباید به لحاظ مکانی از یکدیگر متمایز کرد، یعنی به مثابه مکان‌ها یا نواحی متمایز یک صورت‌بندی اجتماعی. [۵۳] برعکس، جامعه‌ی مدنی و دولت (و نیز خانواده که سومین و بلافصل‌ترین قلم در طرح سه‌گانه‌ی هگل که اغلب به فراموشی سپرده می‌شود)، اگر بخواهیم در این قالب‌ها به آن‌ها بیندیشیم، از نظر جغرافیایی با یکدیگر هم‌پوشان‌اند؛ هر سپهری روی سپهرهای دیگر «نهاد» شده یا به گونه‌ای «زیر» آن‌ها قرار دارد. اگر این چشم‌انداز را به واژگانی دیگر غیر از واژگان **فلسفه‌ی حق** ترجمه کنیم، می‌توان گفت که جامعه‌ی مدنی و دولت دارای یک **ایده‌مایه** واحدند؛ اولی اجتماعی بودن انسانی را ذیل سیطره‌ی ضرورت خاص‌بودگی درک می‌کند، در حالی که دومی می‌کوشد آزادی یا خودتعیین‌بخشی کلیت را به مثابه سازنده‌ی ذات خود دریابد. این چشم‌اندازها یکدیگر را ابطال یا طرد نمی‌کنند، زیرا یکی قادر است دیگری را رفع کند (aufheben، در کامل‌ترین معنای هگلی آن، یعنی نفی و حفظ هم‌زمان) و خاص‌بودگی آن را به عنوان لحظه‌ای از کلیت خودتعیین‌یافته‌ی خویش توضیح دهد.

چنان که کوولاکیس استدلال کرده است:

«برخلاف دیدگاهی که به‌طور گسترده رواج دارد، تلقی هگل از دولت نه «تمامیت‌خواه» است و نه مطلقه. هگل نه‌تنها جامعه‌ی مدنی را خوار نمی‌شمارد، بلکه میانجی‌هایی را که جامعه‌ی مدنی پدید می‌آورد به کار می‌گیرد تا آن‌ها را به مشروعیتی نو مجهز سازد و امکان مشارکت‌شان را در پدیدآوردن وحدت فراهم کند، در حالی که خاص‌بودگی آن‌ها حفظ و در عین حال رفع می‌شود.» [۵۴]

در واقع، هگل متأخر نه‌فقط جامعه‌ی مدنی را به‌منزله‌ی دستاورد بزرگ «جهان مدرن که برای نخستین بار حق هر یک از تعین‌های ایده را به‌تمامی ادا کرده است» ارج نهاد، [۵۵] بلکه عملاً مفهوم جامعه‌ی مدنی را در معنای مدرن آن، به‌مثابه مفهومی متمایز از دولت، ابداع کرد. [۵۶] جامعه‌ی مدنی، نزد هگل، از جمله «نظام نیازها» [das System der Bedürfnisse] است، نیازهایی که در شناسایی متقابل (نادرست) خود حل‌وفصل‌نشده باقی می‌مانند و در برابر یکدیگر همچون خلاف‌آمدهایی قرار می‌گیرند: یا این نیاز خاص برآورده می‌شود یا آن نیاز دیگر، اما نه هر دو با هم. جامعه‌ی مدنی **فلسفه‌ی حق** تجسم اجتماعی همان چیزی است که **پدیدارشناسی روح** پیش‌تر آن را «نیروی فاهمه [der Verstand]، شگفت‌انگیزترین و بزرگ‌ترین همه‌ی قوا، یا بهتر بگوییم قدرت مطلق» نامیده بود. [۵۷] این نیرویی است از جنس تقسیم، پاره‌پارگی و خاص‌بودگی؛ حال آن‌که دولت، از سوی دیگر، متناظر با ابعاد ادغامی، وحدت‌بخش و کلی عقل [die Vernunft] است.

با این حال، مفهوم جامعه‌ی مدنی نزد هگل به آنچه مارکس، دست‌کم بنا به یک سنت تفسیری بانفوذ، بعدها در معنایی صرفاً اقتصادی به‌عنوان «مناسبات تولید» درک کرد، [۵۸] محدود و خلاصه نمی‌شود. این مفهوم همچنین اداره‌ی قضایی [Rechtspflege]، پلیس (اصطلاحی که نه‌فقط به نیروی پلیس در معنای امروزی، بلکه به کل نظام تنظیم اجتماعی و اقتصادی در گسترده‌ترین معنا اشاره دارد) و انجمن‌ها یا اتحادیه‌های داوطلبانه را در برمی‌گیرد. این‌ها الحاقات تصادفی به یک نظام آغازین نیازها نیستند، بلکه برای تولید و کارکرد آن در جهان مدرن ضرورت دارند: جامعه‌ی مدنی [bürgerliche Gesellschaft] هگلی نه «وضع طبیعی» است و نه نوعی «جنگ همه با همه» [bellum omnium contra omnes] به‌اضافه‌ی محافل اشرافی [۵۹]، بلکه «قدرتی است اخلاقی» که خود از پیش، به‌واسطه‌ی قدرت اخلاقی دولت بورژوایی، اساساً به‌مثابه جامعه‌ی مدنی **بورژوایی** دگرگون شده است. [۶۰] چنان‌که ریدل اشاره می‌کند، «جامعه اگر از نظر

حقوقی، اخلاقی و سیاسی نظم نمی‌یافت و به هم پیوسته نگه داشته نمی‌شد، "مدنی - بورژوازی" [bürgerliche] نمی‌بود.^[۶۱] از آنجا که این جامعه ناگزیر این عناصر میانجی سازمان اجتماعی و سیاسی را دربر می‌گیرد، از پیش گرایشی را به‌سوی سازمان عقلانی‌ای نشان می‌دهد که، اگر به‌درستی فهمیده شود، ویژگی دولت است. اگر از اصطلاحات برگرفته از مراحل مختلف تحول فکری آلتوسر استفاده کنیم، جامعه‌ی مدنی سپهری نسبتاً خودمختار است که به‌واسطه‌ی کلیت اجتماعی (یعنی دولت) که جزء جدایی‌ناپذیر آن است، بیش‌تعیین می‌شود؛ یا اگر در قالبی حقوقی بیان کنیم، جامعه‌ی مدنی تنها از آن‌رو به‌عنوان سوژه‌ی زندگی مدرن پدیدار می‌شود که از پیش به‌وسیله‌ی دولتی که بدین‌سان از آن متمایز می‌گردد، فراخوانده (interpellation) شده است.

جامعه‌ی مدنی در این چشم‌انداز، صرفاً در تقابل با دولت قرار نمی‌گیرد. بلکه مرحله‌ای از «تفاوت» است «میان خانواده و دولت»؛ و از آنجا که دقیقاً همین تفاوت دیالکتیکی است، «دولت را مفروض می‌گیرد».^[۶۲] دقیق‌تر بگوییم، جامعه‌ی مدنی نزد هگل به‌طور دیالکتیکی از سوی دولت درنور دیده می‌شود و دولت نیز، در نهایت، به‌عنوان «بنیاد حقیقی خانواده و جامعه‌ی مدنی» شناخته می‌شود.^[۶۳] یا در صورت‌بندی روشنگر دیگری که یادآور توصیف گرامشی از «روبناهای جامعه‌ی مدنی» به‌مثابه نظامی از سنگرها و استحکامات است که دولت را از یورش مستقیم محافظت می‌کنند،^[۶۴] جامعه‌ی مدنی خودِ دولت است، در یکی از جلوه‌های پدیداری‌اش: «دولت در صورت بیرونی‌اش، دولت مبتنی بر نیاز، دولتی چنان‌که فاهمه آن را تصور می‌کند».^[۶۵] همان‌گونه که **پدیدارشناسی روح** کشف می‌کند که عقل درون فاهمه درون‌ماندگار است، **فلسفه‌ی حق** نیز به درک دولت به‌مثابه اصل درون‌ماندگارِ عقلانیت می‌رسد که زندگی اجتماعی را به حرکت درمی‌آورد؛ اصلی که از جامعه‌ی مدنی نه به‌عنوان دیگریِ تقلیل‌ناپذیرِ آن، بلکه به‌مثابه آن غیریتی که باید درون خود حمل کند تا همان چیزی باشد که هست، متمایز می‌شود. از این منظر، دولت مکان یا حوزه‌ای مجزا نیست، بلکه «فعلیتِ ایده‌ی اخلاقی»^[۶۶] است، «نظامی از نظام‌ها و، همچون فلسفه، دایره‌ای از دایره‌ها» که جامعه‌ی مدنی را به‌عنوان لحظه‌ای سازنده در بر می‌گیرد^[۶۷].

۴-۲. «جزیت» دولت یکپارچه

دقیقاً همین بُعد (و فقط همین بُعد) از دیدگاه دیالکتیکی هگل درباره‌ی بر ساخت جامعه‌ی مدنی است که گرامشی تعلق خود را به آن اعلام می‌کند، لحظه‌ای جزیت درون آنچه می‌توان مفهومی از «دولت یکپارچه» پیش از صورت‌بندی صریح آن دانست. روشن است که گرامشی همه‌ی ابعاد نظریه‌ی دولت هگل را نمی‌پذیرد. انگاره‌ی موردنظر گرامشی از دولت یکپارچه پیش از هر چیز، در مقابل چشم‌انداز صلح‌آمیز دولتی همه‌جا حاضر به‌مثابه «فعلیت ایده‌ی اخلاقی» در کلیت آن، بر جزئیات بنیادین آن به‌مثابه ساختار قوام‌یافته و مفصل‌بندی‌شده‌ی سلطه‌ی یک طبقه‌ی خاص تأکید می‌کند. [۶۸] با این‌همه، در سطح مفهوم‌پردازی خاص‌بودگی جامعه‌ی مدنی درون شکلی از دولت که از درون تمایز یافته و به‌نحو دیالکتیکی وحدت یافته، شباهت‌های صوری مهمی میان نظریه‌های آن‌ها وجود دارد. جامعه‌ی مدنی، هم در روایت هگل و هم در روایت گرامشی، قلمرویی «پیشاسیاسی» و دست‌نخورده نیست که بیرون از دولت قرار داشته باشد یا پیش از آن بیاید. بلکه مجموعه‌ای است از کنش‌ها و روابط که به‌نحو دیالکتیکی توسط دولت فراخوانده و در درون آن ادغام می‌شود. به زبان اصطلاحاتی که گرامشی از سنت مارکسیستی وام گرفت و در رساله‌ی **برخی جنبه‌های مسئله‌ی جنوب** برای توصیف «هژمونی پرولتاریا» به کار برد، جامعه‌ی مدنی «پایه‌ی اجتماعی» دولت را تشکیل می‌دهد؛ [۶۹] و با اصطلاحاتی که از خوانش خود از هگل برگرفت، «محتوای اخلاقی دولت» شمرده می‌شود. [۷۰] جامعه‌ی مدنی مدنظر گرامشی به‌عنوان یکی از «دو سطح عمده‌ی روبنایی» یا «شکل‌های ایدئولوژیک» دولت یکپارچه، رابطه‌ی **دیالکتیکی، غیرحذفی و کارکردی** با آن «سطح» یا شکل عمده‌ی روبنایی دیگر، یعنی «جامعه‌ی سیاسی یا دولت»، دارد؛ [۷۱] رابطه‌ای که ماهیت خاص آن، همان‌طور که خواهیم دید، برای تعیین «جایگاه» هژمونی (مدنی و سیاسی) اهمیتی تعیین‌کننده دارد.

با این‌همه، به‌رغم این شباهت تعیین‌کننده، میان هگل و گرامشی تفاوتی رادیکال وجود دارد، هم از حیث **دلایلی** که برای پیدایش چنین بُعد نسبتاً خودمختار اما بیش‌تعیینی از جوامع مدرن ارائه می‌کنند، و هم از حیث **نتایجی** که از آن می‌گیرند. از این منظر، می‌توان مفهوم گرامشی از دولت یکپارچه، متشکل از جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی، را ترجمه‌ای عقلانی و توضیحی تاریخ‌باورانه از مفهوم «ناتمام» پیشینی او دانست. تحلیل گرامشی از دگرگونی دولت اخلاقی بورژوازی انقلابی به دولت یکپارچه‌ی انقلاب منفعّل در اواخر سده‌ی نوزدهم، که در برابر یورش‌های فوری با «سنگ‌های» دفاعی جامعه‌ی مدنی از آن محافظت می‌شد، با استدلال هگل هم‌خوانی دارد که می‌گفت رشد کامل جامعه‌ی مدنی، به‌مثابه «دولت بیرونی» [۷۲]، «دیرتر از

دولت» رخ می‌دهد. [۷۳] همانند bürgerliche Gesellschaft نزد هگل، società civile نزد گرامشی نیز برای بقا، وجود دولت را مفروض می‌گیرد. گرامشی همانند هگل نیز معتقد است دولت‌هایی نابالیده‌اند که در آن‌ها «دولت همه‌چیز است»؛ دولت‌هایی که در آن‌ها «ایده‌ی دولت هنوز پوشیده است و تعین‌های خاص آن هنوز به خودبسندگی آزاد نرسیده‌اند». [۷۴] هگل حتی تا آستانه‌ی صورت‌بندی نظریه‌ای از هژمونی، هرچند در قالبی سوژکتیویستی، پیش می‌رود، آنجا که می‌نویسد:

«تفکر متعارف غالباً تصور می‌کند که قهر دولت را حفظ می‌کند؛ اما در واقع، انسجام دولت بر درک بنیادی و مشترک از نظم استوار است که همگان از آن برخوردارند.» [۷۵]

بالاین حال، در حالی که دستور زبان فلسفی نظرورزنه‌ی هگل اجازه می‌داد این بینش، در یک بزنگاه سیاسی معین، به چشم‌انداز متافیزیکی دولتی فرازمینی، به مثابه «رژهی خدا در جهان»، «ترجمه» شود (و سپس، در بزنگاه نظری - سیاسی دیگری که تا امروز ادامه دارد، «بازترجمه» گردد) [۷۶]، گرامشی این تقدم واقعی دولت را به‌نحوی تاریخی و سیاسی توضیح می‌دهد. [۷۷] چنان که تحلیل‌های تاریخی گسترده‌ی **دفترهای زندان** نشان می‌دهند، این دولت به‌منزله‌ی صورت‌سیاسی تثبیت‌شده‌ی نوعی «جامعه‌ی مدنی» بسیار خاص پدید آمد؛ یعنی جامعه‌ی مدنی بورژوازی که در طی قوس طولانی مبارزه‌ی اقتصادی - رسته‌ای بورژوازی شکل گرفته بود. [۷۸] این جامعه با گذار از مراحل گوناگون تکوین، سرانجام در سراسر جامعه به هژمونی دست یافت و به «جامعه‌ی سیاسی» خاص خود صورت‌نهادی مشخص بخشید. با بازصورت‌بندی همین مفهوم اخیر است که گرامشی راه‌حلی نو برای **خلایی** پیشنهاد می‌کند که در قلب نظریه‌ی هگلی دولت قرار دارد و سنت مارکسیستی از همان‌جا عزیمت می‌کند: گذار میان جامعه‌ی مدنی و دولت. در عین حال، هیچ چیز به‌روشنی این نکته نشان نمی‌دهد که گرامشی با عناصر بنیادی نقد مارکس جوان بر «عرفان پانته‌ایستی» هگل و نیز با ارج‌گذاری هم‌زمان او بر جامعه‌ی مدنی به مثابه «راز» دولت موافق است و آن را به‌نحوی تجربی‌تر و مفصل‌تر بسط می‌دهد.

۵-۲. جامعه‌ی مدنی به منزله‌ی «راز» دولت

متن «نهایی» **فلسفه‌ی حق** حاوی مفاهیم متناقضی از دولت است. ماهیت حل‌نشده و شاید حل‌ناپذیر این دوگانگی، در دریافت پرمناقشه‌ای که این اثر بعدها با آن روبه‌رو شد، نقشی تعیین‌کننده داشت. [۷۹] همان‌گونه

که دیدیم، تعریف اولیه‌ی هگل از دولت این است که دولت «فعلیت ایده‌ی اخلاقی» است؛ [۸۰] امری که هم در خانواده و هم در جامعه‌ی مدنی به‌عنوان بنیاد و **غایت** هم‌زمان آن‌ها درون‌ماندگار است: «فعلیت آزادی انضمامی». [۸۱] این تعریف از آغاز تا پایان، فلسفه‌ی سیاسی هگل را دربرمی‌گیرد. [۸۲] با این حال، هنگامی که هگل در واپسین حرکت **فلسفه‌ی حق** به بررسی نهادهای دولت مدرن به‌مثابه لحظه‌ای معین از این فعلیت می‌پردازد، مفهوم دیگری را، هرچند محدودتر، نیز بسط می‌دهد: «**ارگانیسم** دولت، دولت دقیقاً «سیاسی» (der eigentlich “politisch” Staat) و **قانون اساسی** آن» [۸۳] برخلاف صورت‌بندی پیشین، این مفهوم گویی بازگشتی است به تلقی‌ای از دولت همچون یک سازوبرگ حکومتی، مطابق با کاربرد رایج مدرن این واژه (همان‌گونه که خود هگل نیز در نوشته‌ای منتشرنشده‌ی آغازین درباره‌ی قانون اساسی آلمان چنین کاربردی از آن داشت). رابطه‌ی دقیق میان این دو مفهوم («دولت» در معنای گسترده‌تر حیات اخلاقی و «دولت دقیقاً سیاسی») در متنی که مدتها پس از مرگ هگل در شکل «متعارف» خود منتشر شد، همچنان مبهم باقی مانده است. [۸۴]

همین ابهام نقطه‌ی اصلی مناقشه میان وارثان بلافصل هگل در دوره‌ی پیش از مارس [۸۵] بود. مشهور است که کسانی که بعدها «هگلی‌های راست» نامیده شدند، بر تداوم ماهوی میان این دو اصطلاح تأکید می‌کردند: از نظر آنان، دولت «دقیقاً سیاسی» موجودِ پروس، نمودِ ضروری «دولت» به‌مثابه واقعیتِ حیات اخلاقی بود؛ یعنی نمودِ روح در سطح روحِ ابژکتیو. [۸۶] وجود، با واقعیت (Wirklichkeit) یکسان گرفته شد؛ و بدین ترتیب، حکم مشهور هگل — «آنچه عقلانی است، بالفعل است؛ و آنچه بالفعل است، عقلانی است» — به تأییدی بر وضعیت سیاسی پس از دوره‌ی بازگشت سلطنت‌ها (Restoration) تبدیل شد. [۸۷]

از سوی دیگر، کسانی که خود را «چپ هگلی» می‌نامیدند، و به‌ویژه مارکس جوان، استدلال می‌کردند که تناقض‌های درونی نظریه‌ی دولت هگل مستلزم نقدی درون‌ماندگار است. هگل به نظر مارکس جوان به رغم هدفی که خود اعلام می‌کند، نمی‌تواند تبیینی از دولت مدرن به‌منزله‌ی یک کلیت اندام‌وار عرضه کند. به‌ویژه، او از توضیح گذار از «دولت بیرونی» یا جامعه‌ی مدنی به «دولت دقیقاً سیاسی» بر پایه‌ی مفاهیمی واقعاً درون‌ماندگار درمی‌ماند. در عوض، به برداشتی از دولت متوسل می‌شود که تنها از این حیث در خانواده و جامعه‌ی مدنی درون‌ماندگار است که بر آن‌ها تقدم دارد؛ یعنی دولت را به‌منزله‌ی فعلیتِ حیات اخلاقی،

همچون امری متعالی، در نظر می‌گیرد که سپس خود را در صورت متناهی دولت، به‌مثابه نهادی مستقر بر فراز جامعه‌ی مدنی، متحقق می‌سازد. چنان‌که دیدیم، از نظر هگل:

«دولت، فی‌نفسه، بیش از آنکه نتیجه باشد، آغاز است. خانواده نخست در درون دولت به جامعه‌ی مدنی بسط می‌یابد، و خود ایده‌ی دولت است که خویشتن را به دو لحظه تجزیه می‌کند.» [۸۸]

مارکس به این صورت‌بندی اعتراض می‌کند، زیرا به اعتقاد او این صورت‌بندی، دولت را به‌منزله‌ی سوژه‌ی حقیقی تاریخ عرضه می‌کند؛ حال آنکه از نظر مارکس، جامعه‌ی مدنی راز دولت است: «واقعیت این است که دولت از انبوه انسان‌هایی برمی‌خیزد که به‌مثابه اعضای خانواده‌ها و جامعه‌ی مدنی وجود دارند.» [۸۹] بر اساس یکی از جریان‌های مهم تفسیری، نقد ۱۸۴۳-۱۸۴۴ مارکس بر نظریه‌ی دولت هگل اساساً بر نقد مشهور فوئرباخ از وارونگی موضوع و محمول نزد هگل استوار است. نوآوری مارکس بر پایه‌ی این تفسیر صرفاً در آن بود که دامنه‌ی نقد فوئرباخ را مطابق با عبارت مشهوری در **پیرامون نقد فلسفه‌ی حق هگل. مقدمه** از دین به سیاست گسترش داد.

«نقد آسمان به نقد زمین، **نقد دین** به **نقد حقوق**، و **نقد الاهیات** به **نقد سیاست** بدل می‌شود.» [۹۰]

با این همه، وجه تعیین‌کننده‌ی نقد - ایدئولوژی (Ideologiekritik) نوپای مارکس جوان صرفاً در اقتباس از مضامین فوئرباخ نیست، بلکه در بسط نقد جوهرانگاری نظورزانه قرار دارد که در کانون روش فلسفی هگل، به‌طور کلی، جای گرفته است. دستور زبان نظورزانه‌ی هگل، نقطه‌ی ورود - در اینجا، دولت - را به نقطه‌ی عزیمت آغاز بدل می‌کند. بدین ترتیب، مسئله‌ی گذار از جامعه‌ی مدنی به دولت منتفی می‌شود، زیرا در واقع هیچ گذاری میان این دو ساحت لازم نیست: اگر دولت (به‌منزله‌ی فعلیت حیات اخلاقی) از پیش در جامعه‌ی مدنی حضور داشته باشد، پیدایش «دولت دقیقاً سیاسی» را می‌توان صرفاً به‌مثابه آشکار شدن بی‌واسطه‌ی دولت، آن‌گونه که هست، فهمید؛ یعنی به‌مثابه صورتی انضمامی که در سطح روح ابژکتیو، تناقض‌های جامعه‌ی مدنی را حل می‌کند - یا دقیق‌تر، آن‌ها را محو می‌سازد، زیرا اکنون روشن می‌شود که این تناقض‌ها صرفاً تناقض‌هایی ظاهری بوده‌اند؛ مکرهای روحی که از پیش آشتی (Versöhnung) آن‌ها را در مرتبه‌ی برتر خود تدارک دیده بود.

نکته‌ی اساسی آن است که مارکس، برخلاف فوئرباخ، به محکوم کردن این شیوه‌ی استدلال به‌عنوان یک تحریفِ نظرورزانه‌ی صرف بسنده نمی‌کند. برعکس، به گفته‌ی مارکس، «نباید هگل را از آن رو سرزنش کرد که ماهیتِ دولت مدرن را آن‌گونه که هست توصیف کرده، بلکه از آن‌رو که آنچه **هست** را به‌منزله‌ی **ذات** دولت عرضه کرده است.» [۹۱] از نظر مارکس، جوهرانگاری **نظرورزانه** هگل تصویری بیش از حد راستین از واقعیت عرضه می‌کند؛ شکستی در بازنمایی، به کامل‌ترین معنای کلمه. مقوله‌های هگل صرفاً از نمودی تقلید و از این رهگذر تأیید می‌کنند که خود آن نمود تجلی صرف یک ذات نیست، بلکه محصول حذف مجموعه‌ای پیچیده از میانجی‌گری‌های سیاسی است. [۹۲] «دولت دقیقاً سیاسی» واقعاً موجود تضادهای جامعه‌ی مدنی را به‌گونه‌ای درون‌ماندگار حل نمی‌کند؛ بلکه همچون کلیتی کاذب که در حقیقت چیزی جز یک جزئیت نیست — یعنی نهادینه‌شدنِ منافعِ یک طبقه در برابر و برافرازِ منافعِ طبقات دیگر — این تناقض‌ها را تشدید می‌کند. مارکس، با قرار دادنِ جامعه‌ی مدنی به‌منزله‌ی رازِ حقیقیِ دولت (در هر دو معنای آن، یعنی هم دولت به‌مثابه **زندگی اخلاقی** (Sittlichkeit) و هم دولت به‌مثابه) هم‌زمان دو برنامه‌ی پژوهشی را پیش می‌نهد: یکی انتقادی و دیگری اکتشافی. این دو، به‌اختصار، پروبلماتیکِ نظریه‌ی مارکسیستیِ دولت را تعریف می‌کنند: از یک سو، تحلیلِ میان‌برهائی که دولت بورژوایی از طریق آن‌ها گذاری کاذب میان جامعه‌ی مدنی و «دولت دقیقاً سیاسی» خود برقرار می‌کند؛ و از سوی دیگر، ترسیمِ امکانِ گذاری «اندام‌وار» میان جامعه‌ی مدنی و مرجع سازمان‌بخش آن در دولت؛ گذاری که در واقع دیگر گذار نباشد، بلکه خودسازمان‌دهی جامعه‌ای باشد که دیگر نیازی به هیچ مکمل معنوی نداشته باشد.

۲-۶. جامعه‌ی سیاسی، یا به بیان دیگر، دولت

گرامشی کوشید گذار از جامعه‌ی مدنی به دولت را با طرح مفهوم «جامعه‌ی سیاسی یا دولت» توضیح دهد؛ مفهومی که **درون** چارچوب دولت یکپارچه، در **کنار** جامعه‌ی مدنی، به‌منزله‌ی یک «سطح» از روبنا قرار می‌گیرد. این همسان‌انگاری بالقوه مبهم، حتی برای دقیق‌ترین خوانندگان او نیز منشأ سردرگمی شد. آندرسون در «خلاف‌آمدهای آنتونیو گرامشی» استدلال می‌کند که به احتمال زیاد «مراد گرامشی از "جامعه‌ی سیاسی"، همان دولت است» [۹۳]؛ اما به نظر می‌رسد آندرسون از اصطلاح «دولت» چیزی را مراد می‌کرد که دقیق‌تر

است آن را سازوبرگ دولت بنامیم. با این همه، او در ادامه، هنگامی که درباره‌ی «مفهوم عام دولت» نزد گرامشی بحث می‌کند، به ناسازگاری نگران‌کننده‌ای اشاره می‌کند:

«در اینجا تمایزی میان «جامعه‌ی سیاسی» و «جامعه‌ی مدنی» حفظ می‌شود، در حالی که واژه‌ی «دولت» هر دو را در برمی‌گیرد.» [۹۴]

به نظر می‌رسد که گرامشی هنگام استفاده از اصطلاح «جامعه‌ی سیاسی»، چیزی جز تعریف از دولت را در نظر داشت که بتوان آن را «سنتی» خواند. با این حال، این تردیدها با این پیشنهاد فروکش کرد که بهتر است این مسئله را نوعی بی‌دقتی بدانیم که از «تغییرهای ناگهانی»، «لغزش‌ها» و «نوسان‌های» معنایی‌ای ناشی شده بود که به **دفت‌های زندان** آسیب زده بودند. در حقیقت، «جامعه‌ی سیاسی» «متراذفی صریح برای دولت» بود؛ [۹۵] شاید حتی صرفاً نام‌گذاری شخصی و خاص‌پسندانه‌ی گرامشی برای مفهومی که درباره‌ی محتوای آن اختلافی وجود نداشت. از این رو، اندکی بعد، آندرسون استدلال کرد که

«تقابل میان جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی [...] چنانکه می‌دانیم یکی از گونه‌های جفت دولت و جامعه‌ی مدنی است.» [۹۶]

و در واقع، برخی از صورت‌بندی‌های گرامشی ظاهراً این برداشت را مجاز می‌سازند که این اصطلاح صرفاً حسن تعبیری برای سازوبرگ دولت است. مثلاً، مفهوم محوری پسادولت‌گرایانه‌ی «جامعه‌ی تنظیم‌شده» [۹۷]، که بر «جذب دوباره‌ی جامعه‌ی سیاسی در جامعه‌ی مدنی» استوار است، [۹۸] می‌تواند چنین تفسیر شود که مقصود از آن الغای سازوبرگ دولت (طبقاتی) جداگانه از طریق استقرار دموکراسی زیربنایی (اقتصادی)، یا جامعه‌ی مدنی، است؛ همان چیزی که سوویت‌ها در پی تحقق آن بودند. همچنین، تقابل جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی، به منزله‌ی تقابل «خودحکمرانی» و «حکمرانی کارگزاران»، به آسانی در چارچوب الگوی سنتی قابل فهم است. [۹۹] به علاوه، اگر تعریف گرامشی از دولت به مثابه «ابزار «عقلانی‌سازی»» را از بستر اصلی آن جدا کنیم، [۱۰۰] چنین می‌نماید که این تعریف به همان پروبلماتیک وبری تعلق دارد که، به احتمال زیاد، تأثیر عمیقی بر تلقی خود آندرسون از دولت گذاشته است. [۱۰۱]

اگر واقعاً چنین باشد، مفهوم گرامشی هیچ گسست مهمی از مفهوم «دولت دقیقاً سیاسی و اساس آن» نزد هگل ایجاد نمی‌کند؛ مفهومی که، در تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ی صورت‌بندی اجتماعی، حدّ میانی جامعه‌ی مدنی و

دولت اخلاقی فراگیر را تشکیل می‌دهد. در این صورت، مفهوم دولت یکپارچه نیز همچنان گرفتار همان تناقض‌هایی خواهد بود که مارکس جوان در مفهوم هگلی «فعلیت ایده‌ی اخلاقی / دولت دقیقاً سیاسی» تشخیص داده بود. به بیان دیگر، این مفهوم نخواهد توانست گذار از جامعه‌ی مدنی به «جامعه‌ی سیاسی یا دولت» را به شیوه‌ای درون‌ماندگار توضیح دهد. در عوض، برای تضمین وحدت دو سپهر تابع خود، ناگزیر دوباره به «ایده‌ی ذات قدسی دولت، که با شکوهی خاص بر فراز نموده‌های صرفاً حقوقی یا نهادی شناور است...؛ میراثی به‌تمامی هگلی» بازخواهد گشت. [۱۰۲] در آن صورت، رابطه‌ی جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی بر اساس الگوی دو «فیضان» موازی و متمایز یک دولت نامادی فهمیده خواهد شد. این دو، به اعتبار ارجاع به منشأ مشترک خود، قادر به «ارتباط» با یکدیگر خواهند بود؛ اما «ترجمه»‌ای اندام‌وار میان آن‌ها، بدون ارجاع به **زبان نخستین** مفروض آن دولت فرازمینی ناممکن خواهد بود.

بالین‌حال، بخش‌های دیگری از نوشته‌های گرامشی نشان می‌دهند که «جامعه‌ی سیاسی» را باید، به‌وجهی دقیق‌تر، مفهومی دانست که سازوبرگ دولت را دربر می‌گیرد، بی‌آنکه به آن تقلیل یابد. از این‌رو، گرامشی استدلال می‌کند که حزب سیاسی، در نسبت با روشنفکران،

«دقیقاً سازوکاری است که در جامعه‌ی مدنی همان کارکردی را بر عهده می‌گیرد که دولت، در مقیاسی گسترده‌تر، در جامعه‌ی سیاسی انجام می‌دهد. [...] در واقع، می‌توان گفت حزب سیاسی در حوزه‌ی خود کارکردش را کامل‌تر و اندام‌وارتر از آنچه دولت در حوزه‌ی بسیار گسترده‌تر خود [یعنی جامعه‌ی سیاسی] انجام می‌دهد، به انجام می‌رساند.» [۱۰۳]

«دولت» در این بافتار را می‌توان به‌طور معقولی ناظر به سازوبرگ دولت دانست؛ یعنی یک کنشگر درون جامعه‌ی سیاسی، که خود این جامعه به‌عنوان عرصه‌ی کارآیی سازوبرگ دولت تعریف می‌شود. گرامشی در قطعه‌ای دیگر، در بحث از اهمیت هژمونیک نسبی پاپ، کروچه و جنتیله، «ساختار جامعه‌ی مدنی» را «محتوای جامعه‌ی سیاسی» می‌نامد. [۱۰۴] از این منظر، جامعه‌ی سیاسی، به‌مثابه صورت یک محتوا، رابطه‌ای گسترده و پایدار با ساختار جامعه‌ی مدنی دارد، نه رابطه‌ای از آن دست که صرفاً به تماس‌های موضعی و گاه‌به‌گاه سازوبرگ دولت با ساختار جامعه‌ی مدنی محدود باشد. صورت‌بندی کامل گرامشی از جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی به‌مثابه «خودحکمرانی» و «حکومت کارگزاران» نیز به همان اندازه مسئله‌ساز است. [۱۰۵]

درست پیش از طرح این دو اصطلاح، او آن‌ها را «دو صورتی که دولت در زبان و فرهنگ دوره‌های تاریخی معین در آن‌ها ظهور می‌کند» می‌نامد؛ و اندکی بعد از آن، چنین می‌گوید:

«خواست ایجاد یک جامعه‌ی مدنی پیچیده و کاملاً درهم‌تنیده درون لفافه‌ی (involucro) جامعه‌ی سیاسی که در آن فرد بتواند بر خود حکمرانی کند، بدون آنکه این خودحکمرانی با جامعه‌ی سیاسی در تعارض قرار گیرد؛ بلکه خودحکمرانی به تداوم متعارف و مکمل اندام‌وار آن بدل شود.» [۱۰۶]

تعریف جامعه‌ی سیاسی به‌عنوان لفافه‌ای که در آن جامعه‌ی مدنی می‌تواند توسعه یابد، به نظر نمی‌رسد به هیچ وجه با مفهوم سازوبرگ دولت مطابقت داشته باشد؛ زیرا در حالی که سازوبرگ دولت معمولاً همچون ابزاری قهرآمیز تصور می‌شود که از بیرون برای تنظیم گرایش ذاتی جامعه‌ی مدنی به سوی هرج و مرج به کار گرفته می‌شود، گرامشی در اینجا از «جامعه‌ی سیاسی» تصویری همچون «ظرف» جامعه‌ی مدنی ارائه می‌دهد؛ ظرفی که جامعه‌ی مدنی را احاطه یا در خود جای می‌دهد و به‌طور بنیادی آن را باز شکل می‌دهد. [۱۰۷] «جامعه‌ی مدنی پیچیده و کاملاً درهم‌تنیده» در این چشم‌انداز معرف بیشترین تأیید دولت، تحقق انضمامی و «حقیقت» آن است، نه نفی عقلانیت آن.

در واقع، «جامعه‌ی سیاسی» در اینجا به چیزی گسترده‌تر از یک سازوبرگ نهادی اشاره دارد؛ یا بهتر بگوییم، نهادهای آن را به‌عنوان وجوه وجودی «کلیتی» در نظر می‌گیرد که امر «سیاسی» در جامعه‌ی طبقاتی مدعی آن است. سازوبرگ دولت نقشی مهم در انضمامی کردن این مکمل وحدت‌بخشی به جزئیات ذاتاً تقسیم‌شده‌ی جامعه‌ی مدنی ایفا می‌کند؛ اما «امر سیاسی» از این حیث ضرورتاً از نهادهایی که می‌کوشند آن را سازمان دهند و تنظیم کنند فراتر می‌رود؛ همان‌گونه که از سوی دیگر، جامعه‌ی مدنی نیز ضرورتاً از جامعه‌ی سیاسی‌ای که می‌کوشد بر آن معنا تحمیل کند فراتر می‌رود. اگر امر سیاسی بیانگر «آگاهی» امر ظاهراً «غیرسیاسی»، یعنی جامعه‌ی مدنی، باشد، سازوبرگ دولت وجه وجودی «خودآگاهی» خود امر سیاسی است. در هر دو مورد، وجه عالی، درست در همان لحظه‌ای که می‌کوشد از حدود موضوع خود فراتر رود، به آن وابسته است. جامعه‌ی سیاسی در این معنای گسترده‌تر از نظر گرامشی، از گذار یک طبقه از مرحله‌ای صرفاً (اقتصادی -) رسته‌ای به مرحله‌ای واقعاً هژمونیک یا سیاسی شکل می‌گیرد؛ مرحله‌ای که در آن طبقه منافع خاص خود را به‌مثابه منفعی معتبر، یا دست‌کم منفعی قادر به رهبری جامعه به‌عنوان یک کل، مطرح می‌کند.

تاریخ جامعه‌ی سیاسی تاکنون (یعنی شکلی اجتماعی که تنها با جهان مدرن پدید آمده است) عبارت بوده است از جدایی آگاهانه‌ی آن از جامعه‌ی مدنی؛ جدایی‌ای که همچون راه‌حل حقوقیِ نظروزرزانه برای تناقض‌های جامعه‌ی مدنی عمل کرده است. گرامشی، تحت عنوان ترجمه‌ی مفهوم «شهریار» ماکیاولی به «زبان سیاسی مدرن» — یعنی در قالب «حزب سیاسی» — دست‌کم یک امکان برای گذاری منسجم‌تر را نشان می‌دهد. در این بافتار، بازجذبِ جامعه‌ی سیاسی در جامعه‌ی مدنی، بنیان ظهورِ «جامعه‌ی خودتنظیم‌گر» را تشکیل خواهد داد؛ جامعه‌ای که نه صرفاً به معنای انتقال سازوکارهای تصمیم‌گیری و حکمرانی از یک حوزه (ی اقلیت‌محور) به حوزه‌ای دیگر (اکثریت‌محور) است، بلکه به معنای خودتنظیمیِ جامعه‌ای است که در آن اقتصاد و سیاست، قلمرو ضرورت و قلمرو آزادی، تعیین‌کنندگی بیرونی و خودتعیین‌گری، دیگر از یکدیگر جدا نیستند. به بیان دقیق‌تر، این امر نشان‌دهنده‌ی جامعه‌ی مدنی‌ای خواهد بود که در میانه‌ی جزئیّتِ تفرقه‌افکنِ خود و فراخوانده‌شدنِ فرودستانه‌اش (subaltern interpellation) توسط جامعه‌ی سیاسی موجود، آگاهی از تناقض‌های خود را به دست می‌آورد؛ اما نه برای آنکه آن‌ها را در کلیتی محو کند که همچون جامعه‌ی سیاسی، یعنی «حقوق اساسی از نوع سنتی»، بر فراز آن معلق است [۱۰۸] بلکه می‌کوشد این تناقض‌ها را به‌مثابه میانجی‌هایی

«در نظامی از اصول بسیج کند؛ نظامی که پایان دولت را به‌عنوان غایتِ خودِ دولت، یعنی زوالِ خودِ آن، تأیید می‌کند؛ به عبارت دیگر، بازجذبِ جامعه‌ی سیاسی در جامعه‌ی مدنی.» [۱۰۹]

۷-۲. ویژگی‌های دولت یکپارچه

پس چرا گرامشی، از یک سو، اصطلاح «دولت» را همچنان به‌عنوان مترادفی برای «جامعه‌ی سیاسی» حفظ می‌کند، در حالی که هم‌زمان مفهومی از دولت را در معنای یکپارچه‌ی آن، یعنی دولت به‌مثابه وحدتِ دیالکتیکی این «جامعه‌ی سیاسی یا دولت» و جامعه‌ی مدنی، می‌پروراند؟ چنان‌که فرانچونی اشاره می‌کند، گرامشی حتی پس از ظهورِ پروبلماتیک جدید دولت یکپارچه [۱۱۰] همچنان اصطلاح «دولت» را در زمینه‌هایی به کار می‌برد که، بنا بر منطق خود او، مفهوم جدید «جامعه‌ی سیاسی» برای آن دقیق‌تر بود و کمتر موجب سردرگمی می‌شد. [۱۱۱] این موارد بنا بر استدلال آندرسون نتیجه‌ی این واقعیت بود که خودِ گرامشی، که به نحو مضاعفی هم با زندان در بند بود و هم با زبان رمزی خاص خود، در خصوص اصطلاحات

خود سردرگم شده و بدینسان گرفتار «لغزش» شد (گویی گرامشی گاهی تمایزی را که تازه مطرح کرده بود فراموش می‌کرد و به کاربرد «سنتی» بازمی‌گشت). آندرسون استدلال می‌کرد که چنین لغزش‌هایی مرزهای دولت را می‌زدود؛ دولتی که اکنون به‌گونه‌ای مبهم میان همه‌ی این اصطلاحات شناور بود و گاهی همه‌ی آن‌ها را دربرمی‌گرفت: «دولت (یکپارچه)»، «جامعه‌ی سیاسی یا دولت» و «جامعه‌ی مدنی».[۱۱۲]

باین‌حال، این واقعیت که گرامشی از همان ابتدا جامعه‌ی سیاسی و دولت را در کنار یکدیگر می‌آورد («که در زبان روزمره، همان شکل حیاتِ دولت است که اصطلاحِ دولت به آن اطلاق می‌شود و به‌طور معمول همچون کلِ دولت فهمیده می‌شود») نشان می‌دهد که این هم‌ارزی عمدی بوده است.[۱۱۳] حفظِ اصطلاح «دولت» برای همه‌ی ساحت‌ها (دولت در معنای یکپارچه‌ی آن، و نیز دولت در معنای محدود، یعنی همچون عنصری از «جامعه‌ی سیاسی») نه حاصلِ سردرگمی، بلکه تلاشی بود برای مشخص کردن این نکته که «همسانی - تمایز میان جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی»[۱۱۴] «تحت هژمونی دولت» رخ می‌دهد.[۱۱۵] آنچه حاصل شد نه زدودن مرزهای دولت، بلکه ترسیم روشن‌تر کارآمدی خاص دولت بورژوازی بود؛ دولتی که هم رابطه‌ای اجتماعی و هم رابطه‌ای سیاسی است — رابطه‌هایی که اندام‌وار به هم پیوند خورده‌اند، اما با این همه از نظر تحلیلی از یکدیگر متمایز می‌شوند تا شدت خاص آن‌ها و «شیوه‌ی تولید» آن‌ها تعیین شود.

در نخستین برآورد می‌توانیم با اقتباس از ساختار مفهومی اسپینوزا بگوییم که گرامشی «جامعه‌ی مدنی» و «جامعه‌ی سیاسی» را همچون دو «صفت» از «جوهر» «دولت یکپارچه» درک می‌کرد. این جوهر-دولت در درک اول گرامشی، که مبتنی است بر جامعه‌ی مدنی، بر اساس بسیج نیروهای اجتماعی در «مجموعه‌ی سازمان‌هایی که عموماً "خصوصی" نامیده می‌شوند» فهمیده می‌شود؛[۱۱۶] یا، به تعبیر هگل، بر اساس نظامِ وجوه وجودی «جزئیت»؛ بنا به دومین اصطلاح این جفت گرامشی، یعنی جامعه‌ی سیاسی، کل اجتماعی بر اساس تثبیت قدرت سیاسی یک طبقه در نهادهای دولتی درک می‌شود (یعنی بر اساس درجه‌ی قهر، یعنی «سلطه‌ی مستقیم» که «در دولت و در حکومت "حقوقی" بیان می‌شود»).[۱۱۷] باین‌حال، اگرچه گرامشی آن‌ها آن‌ها را دو «سطح» روینایی توصیف می‌کند، جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی را نمی‌توان در صورت‌بندی اجتماعی دارای «وزن» برابر دانست؛ تعادل میان آن‌ها، مانند تعادل میان رضایت و قهر، عدم‌تعادلی پایدار است. یکی از این «سطح‌ها» مطابق با تصویر سه‌بعدی گرامشی بر دیگری غلبه می‌کند یا خود را بر آن

«تحمیل می‌کند.» هماهنگ‌سازی نیروهای اجتماعی در جامعه‌ی مدنی عمدتاً از طریق آنچه به‌ظاهر شیوه‌های مبتنی بر رضایت به نظر می‌رسند، صورت می‌گیرد؛ اما از آنجا که فضای امر «خصوصی» فقط می‌تواند به‌لحاظ حقوقی برقرار شود، [۱۱۸] این امر مداخله‌ی مقدم قدرت سیاسی دولت را پیش‌فرض می‌گیرد؛ قدرتی که به‌منزله‌ی وجه وجودی «کلیت، شرط امکان امر جزیی است. جامعه‌ی سیاسی، در اینجا، به‌عنوان جامعه‌ی سیاسی به عنوان «لفاف» جامعه‌ی در اینجا همچون شکل محتوای جامعه‌ی مدنی پدیدار می‌شود که ضرورتاً هم‌هنگام از آن متفاوت است و همسان با آن. «دولت» همان‌گونه که آندرسون می‌طلبید، «دو بار وارد می‌شود.» [۱۱۹]

با بهره‌گیری از صورت‌بندی مفهومی دیگری از اسپینوزا، می‌توانیم در برآورد دوم بگوییم که این دو «صفت» دولت یکپارچه برای درک کلیت صورت‌بندی اجتماعی به یک اندازه معتبر نیستند، زیرا اساساً دو شیوه ناهم‌سنج به‌شمار می‌آیند؛ یکی دیگری را در خود ادغام می‌کند و آن را به‌منزله‌ی وجه‌وجودی برساننده‌ی خود تبیین می‌کند. همان‌گونه که گزاره‌ی اسپینوزا که «ذهن ایده‌ی بدن است» [۱۲۰] — یعنی ایده‌ی بدن است که ذهن را برمی‌سازد، نه اینکه ذهن بدن را پدید آورد، یا ذهن و بدن همچون دو نظم موازی وجود داشته باشند — میان این دو صفت، با وجود تمایزشان، نظم و ترتیبی برقرار می‌کند، گرامشی نیز برای یکی از این دو اصطلاح اولویت قائل می‌شود. [۱۲۱] جامعه‌ی سیاسی «ایده»ی جامعه‌ی مدنی، یعنی ذهن «بدن» جامعه‌ی مدنی است؛ قدرت در جامعه‌ی سیاسی، بنا به تعبیر پولانزاس، «تراکم» یا سازمان‌یابی نهادی نیروهای اجتماعی در جامعه‌ی مدنی است. [۱۲۲] از این حیث، گرامشی از آن همروانگاری گسست می‌کند که حاصل ناکامی هگل در توضیح گذار درون‌ماندگار میان جامعه‌ی مدنی با «دولت دقیقاً سیاسی» است. گرامشی، در عوض، به پیروی از مارکس، جامعه‌ی مدنی را بنیاد حقیقی دولت می‌داند که اینک باید بر مبنای ویژگی آن در دگرگونی نیروهای اجتماعی جامعه‌ی مدنی را به صورت‌های خاص قدرت سیاسی خود تبیین شود، نه اینکه دولت همچون حقیقت ضروری و یگانه‌ی آن نیروهای اجتماعی وضع شود. باین‌حال، گرامشی در همان حال، و باز به پیروی از مارکس، تصدیق می‌کند که دولت در جامعه‌ی بورژوایی واقعاً تقدم دارد؛ بدین معنا که دولت انتزاعی واقعی یا تشخیص‌سازی واقعی است که جامعه‌ای مدنی را تابع و سازمان‌دهی می‌کند، جامعه‌ای پوشیده در «لفاف»ی جامعه‌ی سیاسی موجود که تنها می‌تواند در مقام «ماده خام» فرودست آن ظاهر شود. [۱۲۳] دولت تا زمانی «حقیقت» جامعه‌ی مدنی باقی خواهد ماند که جامعه‌ی مدنی به «راز» خود یعنی توانایی‌اش

برای خودسازمان‌دهی و خودتنظیمی آگاه شود. از همین‌جاست که ضرورت «سیاسی‌تر شدن بیشتر» طبقات فرودست مطرح می‌شود؛ امری که فی‌نفسه بیانگر «روح گسستی» [۱۲۴] است که پیش‌شرط بازجذب امر سیاسی درون امر اجتماعی به‌شمار می‌آید. [۱۲۵]

۸-۲. «محل» هژمونی

اکنون می‌توانیم بفهمیم چرا هر تلاشی برای «تعیین محل» هژمونی در فقط یکی از صورت‌های اجتماعی یا «سطوح» روبنایی دولت یکپارچه، ضرورتاً به تعارض‌هایی حل‌ناشدنی می‌انجامد. همان‌گونه که جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی نه به معنایی فضایی بلکه به معنایی کارکردی فهمیده می‌شوند، هژمونی نیز همچون پراکسیسی فهمیده می‌شود که مرزهای میان آن دو را «درمی‌نوردد». دقیق‌تر بگوییم، هژمونی پراکسیس خاصی است برای تحکیم نیروهای اجتماعی و متراکم کردن آن‌ها در قالب قدرتی سیاسی بر پایه‌ی توده‌ای: شیوه‌ی تولید «امر سیاسی» مدرن. گرامشی هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که اعمال هژمونی، که در آغاز درون جامعه‌ی مدنی بسط می‌یابد، بر آن «سطح» روبنایی دیگر دولت یکپارچه، یعنی «جامعه‌ی سیاسی یا دولت»، نیز اثر می‌گذارد. ضرورتاً باید چنین باشد، زیرا خودِ جامعه‌ی سیاسی و قدرتِ متمرکز در آن، به‌عنوان صورت‌های میانجی و «عالی» جامعه‌ی مدنی و نیروهای اجتماعی آن، به‌نحوی یکپارچه با آن‌ها مرتبط‌اند. «هژمونی مدنی»، برای آنکه بتواند خود را به‌عنوان هژمونی مدنی حفظ کند، باید به سوی «هژمونی سیاسی» پیش رود. از آنجا که هژمونی مدنی مستلزم هماهنگ‌سازی، تنظیم، رهبری و جهت‌دهی به نیروهای اجتماعی در جامعه‌ی مدنی است، بی‌درنگ تلاش جامعه‌ی سیاسی را — به عبارت دیگر، هژمونی سیاسی موجود را که خود زمانی هژمونی مدنی بوده — برای «گرفتارکردن» همین نیروها [در شبکه‌ی خود] به چالش می‌کشد. ازاین‌رو، هژمونی همواره از پیش، ولو فقط به‌طور ضمنی، سیاسی است؛ یا به بیان دیگر، هژمونی در جامعه‌ی مدنی ضرورتاً در جامعه‌ی سیاسی دربرگرفته می‌شود و تحت‌تاثیر تعین‌های آن قرار می‌گیرد. بدینسان، حتی پیش از تصرف قدرت دولتی یا دستیابی به سلطه در جامعه‌ی سیاسی نیز باید برای ایجاد «هژمونی سیاسی» تلاش کرد [۱۲۶]؛ زیرا بدون چنین تلاشی برای تبدیل رهبری در جامعه‌ی مدنی به یک هژمونی سیاسی، یا به صورت‌های نوپای یک جامعه‌ی سیاسی جدید، خود هژمونی مدنی از هم خواهد گسست و تابع «ایده‌ی موجود «کالبد» اجتماعی، یعنی هژمونی سیاسی موجود طبقه‌ی حاکم، خواهد شد. [۱۲۷]

پس برخلاف ادعای بسیاری از منتقدانی که مسحور «خودگردانی» ظاهراً بی‌واسطه و داده‌شده‌ی امر سیاسی شده‌اند، گرامشی به هیچ‌وجه فاقد نظریه‌ای درباره‌ی سیاست نیست. او در اینجا مفهوم هژمونی را به‌منزله‌ی نظریه‌ای مارکسیستی درباره‌ی «برساختن امر سیاسی» عرضه می‌کند [۱۲۸]: فرایندی که از طریق آن نیروهای اجتماعی در قدرت سیاسی دولت موجود ادغام می‌شوند؛ و نیز مسیری که طبقات فرودست باید بیاموزند به شیوه‌ای کاملاً متفاوت در آن گام بردارند تا «دولتِ نا-دولت» خود را بنیان نهند.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ی فصل پنجم کتاب *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism* اثر Peter D. Thomas است.

یادداشت‌ها

[۱]. برای شرح‌هایی که پیدایش و تحول مفهوم هژمونی نزد گرامشی را، هم در نوشته‌های پیش از زندان او و هم در دفترهای زندان، پی می‌گیرند، بنگرید به:

Buci-Glucksmann 1980, Haug 1999, Frosini 2003 and Boothman 2005.

[2]. Anderson 1976a, p. 26.

[3]. Anderson 1976a, p. 20.

[۴]. این شاید رایج‌ترین تفسیر باشد، دست‌کم تا آنجا که به اخذ و بسط اندیشه‌ی گرامشی برای راهبرد سیاسی چپ معاصر مربوط می‌شود. برای نمونه‌ای استثنایی که قاعده را تأیید می‌کند، بنگرید به Day 2005.

[5]. Spinoza 1951.

[۶]. همین قرائت بود که در اخذ اندیشه‌ی گرامشی از سوی هال و دیگران، برای تحلیل راهبرد هژمونیک متمایز تاچریسم در بریتانیای دهه‌ی ۱۹۸۰، غلبه یافت.

[7]. 7 Cf., e.g., Q 1, §48; Q 6, §87; *FSPN*, pp. 17–18; Q 7, §83; Q 8, §86; Q 13, §14; *SPN*, pp. 169–70; Q 13, §37; *FSPN*, pp. 92–4; Q 22, §13; *SPN*, pp. 310–13.

[8]. Cf. Q 6, §10; *SPN*, p. 270–2; Q 8, §48.

[9]. Anderson 1976a, p. 20.

[10]. Anderson 1976a, p. 21.

[11]. Anderson 1976a, p. 49.

[12]. Ibid.

[13]. Anderson 1976a, p. 28.

[14]. Q 1, §44 (نگارش در فوریه - مارس ۱۹۳۰)

[15]. Anderson 1976a, p. 21.

[۱۶]. برای کاربرد مکرر و هم‌معنای اصطلاحات هژمونی و رهبری نزد گرامشی، بنگرید به Q 10i, § 7; Q 10ii, §41x به‌ویژه، به بازنگری گرامشی در Q 19, §24 in Q 1, §44 بنگرید؛ جایی که او به‌صراحت «رهبری سیاسی» را با «هژمونی سیاسی» جایگزین می‌کند. برای بحثی درباره‌ی این کاربرد، بنگرید به یادداشت‌های ویراستاری هواره و نوول - اسمیت در SPN and Bobbio 1990.

[17]. Q 1, §44; written in February–March 1930.

[18]. Q 1, §44.

[19]. Ibid. Buttigieg 1995

به بحث درباره‌ی این مضامین و قرائت‌های نادرست رایج از مفاهیم رضایت و جامعه‌ی مدنی گرامشی می‌پردازد.
[۲۰]. گرامشی واقعاً در مراحل آغازین پژوهش‌های خود به ماکیاولی ارجاع می‌دهد (cf. e.g. Q 1, §127). با این حال، علاقه‌ی او در این مرحله اساساً سیاسی و تاریخی است، نه مفهومی؛ تنها بعدهاست که او مقولاتی را از ماکیاولی اخذ می‌کند تا از خلال آن‌ها به تأمل درباره‌ی تعینات مفهومی وضعیت سیاسی خاص زمانه‌ی خود بپردازد.

[21]. Q 1, §48; cf. SPN, p. 80.

[22]. Q 7, §16; SPN, p. 238.

[۲۳]. بنابراین آندرسون در تفسیر این متن اشتباه می‌کند که مدعی است «می‌توان، بدون تحمیل کردن چیزی بر متن، فرض کرد که گرامشی از این [یعنی «رابطه‌ی درست»]، چیزی شبیه یک رابطه‌ی «متعادل» مراد می‌کرد؛ او در نامه‌ای که حدود یک سال پیش از آن نوشته بود، به «تعادلی میان جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی» اشاره می‌کند، که در آنجا مقصود او از جامعه‌ی سیاسی، دولت بود» (Anderson 1976a, p. 10). (بنگرید به Gramsci 1993, 2, p. 67). «رابطه‌ی درست» (giusto rapporto) در اینجا به معنای یک رابطه‌ی متعادل نیست (صفتی که در این حالت به کار می‌رفت *equilibrato* بود)، بلکه به رابطه‌ای اشاره دارد که مختص دولت مدرن به مثابه دولت مدرن است. به همین ترتیب، تعادل میان جامعه‌ی سیاسی و جامعه‌ی مدنی، یک «عدم‌تعادل» (پایدار) است.

[24]. Cf. Q 3, §34; SPN, pp. 275–6.

[25]. Q 13, §14; SPN, pp. 169–70.

[۲۶]. برای مداخله‌ی زینوویف بنگرید به Kommunistische Internationale 1924، به‌ویژه ص. ۴۲ به بعد.

[۲۷]. دوره‌ی سوم (Third Period): نام مرحله‌ای در سیاست کمیت‌ن (حدود ۱۹۲۸-۱۹۳۴/۱۹۳۵) که بر اساس آن سرمایه‌داری وارد بحران نهایی خود شده و انقلاب پرولتری در دستور روز قرار گرفته بود. این ارزیابی به اتخاذ سیاستی بسیار رادیکال و مخالفت با هرگونه همکاری با احزاب سوسیال‌دموکرات انجامید. گرامشی در سال‌های زندان، ضمن فاصله گرفتن از برخی مبانی این سیاست، کوشید راهبردی متفاوت برای شرایط ایتالیا و دوران پس از فاشیسم تدوین کند - م.

[۲۸]. گفت‌وگوهای زندان (carceral colloquia): منظور مجموعه مکاتبات و مباحثی است که گرامشی در زندان با رفقای حزبی خود، به‌ویژه از طریق پیرو سرافا و تاتیانا شوخت، درباره‌ی سیاست‌های حزب کمونیست ایتالیا و کمیت‌ن انجام داد. انتقادهای او از برخی جنبه‌های سیاست «دوره‌ی سوم» و نیز موضعش در قبال منازعات داخلی جنبش کمونیستی با مخالفت رهبری حزب، به‌ویژه پالمیرو تولیاتی، روبه‌رو شد و به انزوای سیاسی او انجامید - م.

[29]. Q 13, §14; SPN, pp. 169-70.

«رابطه‌ی دیالکتیکی» یکی از مهم‌ترین افزوده‌ها به متن اصلی نسخه‌ی الف (Q 8, §86) است؛ افزوده‌ای که بیان نظری صریحی به پیوند غیرمتعارض این شیوه‌های متفاوت کنش سیاسی می‌دهد که گرامشی از آغاز دفترهای زندان در پی تحقق آن‌ها بود. هواره و نوول - اسمیت جزئیات زمینه‌ی این صورت‌بندی اولیه‌ی زینوویف را ارائه می‌کنند، در حالی که پاگی شرح کامل‌تری از «تعادل ناپایدار»ی به دست می‌دهد که بر فضای کمیت‌ن از این بحث‌ها حاکم شد. به‌ویژه بنگرید به Cf. SPN, p. 169, Paggi 1984, p. 122 et sqq

[30]. Q 7, §83.

[۳۱]. در مقابل این فرض بنگرید به Buttigieg 1995.

[32]. Q 12, §1; SPN, p. 12.

این متن در این مورد به همان صورتی نقل شده که در مقاله‌ی آندرسون ظاهر شده (Anderson 1976a, p. 22). بعدتر فرصت خواهیم یافت که آن را دقیق‌تر بررسی کنیم.

[33]. Gramsci 1993, Volume 2, p. 67.

[34]. Anderson 1976a, p. 21.

[35]. Anderson 1976a, p. 25.

[36]. Anderson 1976a, p. 26.

[37]. Anderson 1976a, p. 27.

[38]. Ibid.

[39]. Ibid.

[40]. Cf., e.g. Q 4, §15; Q 4, §37; Q 4, §38; all written between May and October 1930.

[۴۱]. این نشانه‌ی سجاوندی در نخستین چاپِ موضوعی دفترهای زندان وجود نداشت. بالاین‌حال، در ترجمه‌ی موجود از *Selections from the Prison Notebooks* (SPN, p. 12) حضور دارد. این نشانه در متنی که در مقاله‌ی «جامعه‌ی مدنی در گرامشی» اثر بوبیو نقل شده است (Bobbio 1990, p. 49)، و نیز در نقلِ آندرسون در «خلاف‌آمدهای آنتونیو گرامشی» (Anderson 1976a, p. 21) یافت نمی‌شود؛ مقاله‌ای که پس از انتشارِ SPN و هم‌چاپ انتقادیِ گراتانا منتشر شده است. بازسازیِ دقیقِ فیلولوژیکیِ آنچه گرامشی واقعاً، به‌صورت مکتوب و سیاه بر سفید، نوشته است — کاری که ظاهراً خاصِ فضل‌فروشان و دقت‌مآبانه به نظر می‌رسد — برای تحلیلِ دقیقِ مفاهیم او امری تعیین‌کننده است.

[42]. Cf. Section 3.1.4.

[43]. Marx and Engels 1975–2005, Volume 29, p. 261; trans. modified.

[۴۴]. ریمان استدلال می‌کند که گرامشی مفهوم «زمین» (*terrain*) را به‌طور راهبردی به کار می‌برد تا از خوانشی سوژکتیویستی از صورت‌های آگاهیِ مارکسِ جلوگیری کند؛ امری که ترجمه‌ی گرامشی از «پیشگفتار» ۱۸۵۹ آن را نشان می‌دهد: «در جایی که متن آلمانی از “صورت‌های ایدئولوژیکی‌ای سخن می‌گوید که انسان‌ها در آن‌ها از این تعارض آگاه می‌شوند و آن را به مبارزه می‌گیرند”، گرامشی عبارتِ “در آن‌ها” (*in which*) را با “بر روی این زمین” (*nel cui terreno*) ترجمه می‌کند؛ گویی می‌خواست از همان آغاز از سوءتفاهم رایج درباره‌ی صورت‌های صرف آگاهیِ جلوگیری کند.» (Rehmann, 2004)

[۴۵]. ریموند ویلیامز بعدها دیدگاهی مشابه درباره‌ی نقش روبنا در قالب بازصورت‌بندی‌شده «ماتریالیسم فرهنگی» بسط داد. به‌ویژه بنگرید به Williams 1977, pp. 75–83. برای یک نقد، بنگرید به Eagleton 1989.

[46]. Q 12, §1;

ایتالیک‌ها از من است. زمینه‌ی کامل این عبارت‌ها، تمرکز کارکردی گرامشی را حتی روشن‌تر می‌کند. زیرا دغدغه‌ی فوری او تعریفِ دو حوزه‌ی متمایز در صورت‌بندی اجتماعی نیست، بلکه روشن کردنِ شیوه‌های خاصِ کارآمدی، در قالبِ «درجه‌بندی‌ای از کارکردها»، برای روشنفکران است؛ روشنفکرانی که به‌مثابه «کارگزاران» «مجموعه‌ی روبناها» فهمیده می‌شوند. او بلافاصله پس از جملات مورد بحث ادامه می‌دهد: «روشنفکران، “نمایندگان” گروه مسلط‌اند که کارکردهای فرودستانه‌ی هژمونی اجتماعی و حکومت سیاسی را اعمال می‌کنند. این کارکردها شامل موارد زیر است: ۱. رضایتِ “خودانگیخته‌ای که توده‌های بزرگ جمعیت به جهت‌گیری کلی تحمیل‌شده بر زندگی اجتماعی از سوی گروه بنیادی مسلط ارائه می‌کنند؛ این رضایت از نظر تاریخی با حیثیت (و در نتیجه اعتمادی) ایجاد می‌شود که گروه مسلط به دلیل موقعیت و کارکردش در جهان تولید از آن برخوردار است. ۲. دستگاه قهرآمیز دولت که به‌صورت “قانونی” انضباط را بر گروه‌هایی اعمال

می‌کند که نه به‌طور فعال و نه به‌طور منفعل “رضایت” نمی‌دهند. با این حال، این دستگاه برای کل جامعه و پیش‌بینی لحظه‌های بحران فرماندهی و هدایت تشکیل شده است؛ یعنی لحظاتی که رضایت خودانگیخته شکست خورده باشد.» (Q 12, §1; SPN, p. 12)

[47]. Q 6, §24; FSPN, p. 75.

بنگرید به یادداشت ویراستاری در SPN, p. 208 که شامل ارجاعی به مناظره‌ی بوبیو – تکسیه نیز هست. «گرامشی موفق نشد تصویری واحد و کاملاً رضایت‌بخش از “جامعه‌ی مدنی” یا دولت بیابد (SPN, p. 207).

[48]. Bobbio 1990, p. 50.

[49]. Bobbio 1990, p. 42 et sqq.

[50]. Bobbio 1990, p. 42.

این مداخلات در Rossi 1969 گردآوری شده‌اند. Liguori 1996, pp. 138–43، جامع‌ترین گزارش از این بحث را ارائه می‌کند.

[51]. Cf. also Vostos 2001, pp. 85–91. Kebir 1991

این امر اصلاحی در چشم‌انداز تاریخی ارائه می‌کند. آندرسون استدلال می‌کرد که «از نظر گرامشی، جامعه‌ی مدنی به حوزه‌ی روابط اقتصادی اشاره نمی‌کند، بلکه دقیقاً در تقابل با آن قرار می‌گیرد؛ همچون نظامی از نهادهای روبنایی که میان اقتصاد و دولت واسطه است» (Anderson 1976a, p. 35). برای پشتیبانی از این استدلال، که احتمالاً از بوبیو گرفته شده بود، آندرسون به قطعه‌ی زیر ارجاع می‌دهد: «میان ساختار اقتصادی و دولت، با قانون‌گذاری و قهر آن، جامعه‌ی مدنی قرار دارد» (Q 10ii, §15; SPN, p. 208). با این حال، نکته‌ی تعیین‌کننده زمینه‌ی خاص این عبارت موجز (*bon mot*) است:

عبارتی که در یک جدل علیه مفهوم «انسان اقتصادی» (*homo oeconomicus*) مطرح می‌شود و همچنین شامل صورت‌بندی زیر است: «دولت ابزاری است برای منطبق ساختن جامعه‌ی مدنی با ساختار اقتصادی؛ اما دولت باید “بخواهد” این کار را انجام دهد؛ یعنی نمایندگان تغییری که پیش‌تر در ساختار اقتصادی رخ داده است، باید کنترل دولت را در دست داشته باشند» (همان). آیا بنابراین باید فرض کنیم که این دولت است، نه جامعه‌ی مدنی، که رابطه‌ی نزدیک‌تر با اقتصاد دارد؟ یا، اگر فرض کنیم که هژمونی محدود به جامعه‌ی مدنی است و جامعه‌ی مدنی نیز به نوبه‌ی خود جدا از اقتصاد تصور شود، چگونه می‌توان این ادعای گرامشی را توضیح داد که «اگر هژمونی اخلاقی – سیاسی است، ناگزیر باید اقتصادی نیز باشد؛ ناگزیر باید بنیاد خود را در کارکرد تعیین‌کننده‌ی داشته باشد که گروه رهبری‌کننده در هسته‌ی تعیین‌کننده‌ی فعالیت اقتصادی اعمال می‌کند» (Q 13, §18; SPN, p. 161)؟ در حقیقت، این ادعای قدیمی و بسیار بحث‌شده که جامعه‌ی مدنی نزد گرامشی غیراقتصادی است، یک ردّ گم‌کننده (*red herring*) است که توجه را از دلالت‌های رادیکال مفهوم خود اقتصاد نزد گرامشی، که غیراکنونیستی است، منحرف می‌کند. بسیار ثمربخش‌تر و سودمندتر آن است که بپذیریم، چنان‌که روبرتو

راچینارو در ۱۹۹۷ در پاسخی دیر هنگام به بویو اشاره کرد، جامعه‌ی مدنی نزد گرامشی «دیگر حوزه‌ی روابط اقتصادی جدا شده از حوزه‌ی روابط سیاسی را مشخص نمی‌کند. بلکه وضعیتی را مشخص می‌کند که با **تمایزهای** دولت لیبرال مطابقت ندارد» (Racinaro 1999, p. 378).

[52]. Q 4, §38; Q 13, §18.

«روش‌شناختی» را در اینجا نباید به معنای «غیرذاتی» فهمید، یعنی همچون تمایزی که اندیشه به دلخواه بر اژه‌های تحمل می‌کند که نسبت به آن بی‌اعتنا باقی می‌ماند. نزد گرامشی، همچون هگل، این تمایز یک تمایز تحلیلی واقعی و درونی خود موضوع است؛ لحظه‌ای از فرایندی که موضوع از طریق تمایزبایی درونی خود قوام می‌یابد.

[۵۳]. *bürgerliche Gesellschaft* هگل، که تا حد زیادی از مواجهه‌ی او با مفهوم «جامعه‌ی مدنی» در روشنگری اسکاتلندی نشئت گرفته است، هنگامی که صرفاً با تکرار صورتی اصطلاح اصلی به انگلیسی *civil society* بازترجمه می‌شود، ترجمه‌ای دقیق به دست نمی‌دهد. کاربرد «جامعه‌ی مدنی» ممکن است موجب خلط میان مفهوم متمایز هگل و صورت‌بندی‌های پیشاهگلی — از جمله صورت‌بندی‌های فرگوسن، اسمیت و دیگران — شود؛ صورت‌بندی‌هایی که در نهایت در چارچوب مسئله‌پردازی کلاسیک *societas civilis* باقی می‌مانند، مفهومی که در تقابل با طبیعت تعریف می‌شود. به علاوه، در دوره‌ی پس از آن، دلالت‌های «جامعه‌ی مدنی» در زبان انگلیسی (و زبان‌های دیگر) با شدتی حتی بیشتر از معنای پیشین آن فاصله گرفته است، تا آنجا که امروزه عملاً این اصطلاح حاکی از کردارهایی دانسته می‌شود که بیرون از دولت قرار دارند. غلبه‌ی این تعریف در شکوفایی گفتمان‌های «جامعه‌ی مدنی» پس از ۱۹۸۹ آشکار بود و امروزه نیز در برخی تعاریف لیبرالی از سازمان‌های غیردولتی، به مثابه نهادهای برون‌دولتی، ادامه دارد. بنابراین، برای پرهیز از چنین خلط‌هایی، پیشنهاد «جامعه‌ی مدنی بورژوایی» به عنوان ترجمه‌ای دقیق‌تر برای مفهوم هگلی سودمند به نظر می‌رسد؛ البته با این قید که این صفتِ دوگانه باید در معنایی یکپارچه فهمیده شود؛ یعنی متضمن امکان وجود صورت‌هایی غیربورژوایی از جامعه‌ی مدنی نیست. *bürgerliche Gesellschaft* هگل صراحتاً به دوره‌ای تاریخی محدود است که با عروج بورژوازی و تثبیت آن به عنوان طبقه‌ی مسلط اجتماعی و سیاسی آغاز می‌شود. با ناپدید شدن این طبقه و دولت آن، صورت جدیدی از جامعه پدید خواهد آمد که نه بورژوایی خواهد بود و نه صرفاً مدنی، بلکه جامعه‌ای سیاسی خواهد بود که در جامعه‌ی مدنی «بازجذب» شده است؛ یا، بنا به اصطلاحات گرامشی متأخر، یک صورت‌بندی اجتماعی «خودتنظیم‌گر».

[54]. Kouvelakis 2003, p. 40. Cf. Pelczynski 1984, p. 5.

[55]. Hegel 1942, *Philosophy of Right (PR)* §182A.

هگل در بند ۲۶۰ **فلسفه‌ی حق** تأکید می‌کند که «اصل دولت‌های مدرن از قدرت و ژرفای شگرفی برخوردار است، زیرا اجازه می‌دهد اصل سوژکتیویته تا نقطه اوج خود، یعنی حدّ نهایی جزئیت شخصی قائم‌به‌خود، پیش رود و درعین حال آن را به وحدتِ جوهری بازمی‌گرداند و بدین‌سان این وحدت را در خود اصل سوژکتیویته حفظ می‌کند.» همچنین بنگرید به *PR*

§124R. اندیشه‌ی هگل جوان با نوعی نوستالژی تقریباً «ستیزه‌جویانه» برای اجتماعاتِ اندام‌وارِ ازدست‌رفته‌ی دوران باستان و ردّ سرسختانه‌ی فردگرایی جامعه‌ی مدنی مدرن و نیز دولت به‌تمامی (in toto) مشخص می‌شد. (Lukács 1975)

چنان‌که پلچینسکی استدلال کرده، پیشرفت بزرگ **فلسفه‌ی حق** نسبت به «بتواره‌گی پولیس» در دوره‌ی ینای هگل در این بود که «جامعه‌ی مدنی را عرصه‌ای به رسمیت شناخت که فردگرایی در آن مجال مشروع خود را می‌یافت و می‌توانست بی‌آنکه به اجتماع آسیبی برساند، با ایمنی خود را بیان کند.» (Pelczynski 1984, p. 5) همچنین بنگرید به مبارزه‌طلبی نخستین متن فلسفی هگل: «هیچ ایده‌ای از دولت وجود ندارد، زیرا دولت چیزی مکانیکی است؛ همان‌گونه که ایده‌ای از یک ماشین وجود ندارد. تنها آنچه ابژه‌ی آزادی است، ایده نامیده می‌شود. بنابراین، باید از دولت فراتر برویم!» (Hegel 1991, p. 609) از این منظر، دولت‌محوری هگل در دوره‌ی بالیدگی‌اش را می‌توان، دست‌کم تا اندازه‌ای، نتیجه‌ی بی‌ثباتی ذاتی و گرایش به اصلاح افراطی در نوعی خودانتقادی ناگفته دانست.

[۵۶]. در سراسر فلسفه‌ی سیاسی غرب پیش از هگل، جامعه‌ی مدنی و دولت همچون مترادف یکدیگر به کار می‌رفتند؛ به همان معنایی که در تعبیر لاک، «جامعه‌ی مدنی یا سیاسی»، در تقابل با نظم طبیعی دیده می‌شود. بنگرید به: Bobbio 1990, Pelczynski 1984, Riedel 1969, Losurdo 2004. هگل تمایز میان جامعه‌ی مدنی و دولت را تاج دستاوردهای خود می‌دانست (بنگرید به بند ۲۶۰ از **فلسفه‌ی حق**). چنان‌که ریدل تأکید می‌کند، این مفهوم نظری جدید در همان حال یک مداخله‌ی سیاسی نیز بود: «این کاربست‌ناپذیری مفاهیم باستانی به‌ارث‌رسیده از قلمرو سیاست قدیم پیرامون منظمه‌ی اجتماعی سده‌ی انقلابی است که در ۱۸۲۰ به نقطه‌ی تعیین‌کننده در صورت‌بندی مفهوم «جامعه‌ی مدنی – بورژوازی» نزد هگل، به‌مثابه حوزه‌ی تفاوت میان دولت و خانواده، بدل می‌شود.» (Riedel 1969, p. 153)

[57]. Hegel 1977, p. 18.

[۵۸]. درست است که مارکس، همچون بسیاری پیش و پس از او، در نقد **فلسفه‌ی حق** هگل بر ابعاد اقتصادی تمرکز کرد. برای شرحی از این سنت بنگرید به: Riedel 1969, pp. 135–6. با این حال، مفهوم یکپارچه‌ی مارکس از «مناسبات تولید» در واقع به حوزه‌ای انتزاعاً «اقتصادی» محدود نمی‌شود، بلکه تعیین‌های حقوقی و سیاسی‌ای را نیز که در شکل‌گیری این روابط دخیل‌اند، به‌مثابه عناصر برساننده‌ی خود رابطه‌مندی آن‌ها دربرمی‌گیرد. چنان‌که گرامشی خاطرنشان کرده، در مارکس «جنبه‌ی اخلاقی-سیاسی سیاست، یا نظریه‌ی هژمونی و رضایت، ورای جنبه‌ی زور و اقتصاد، به‌نحو جنینی (in nuce) وجود دارد.» (Q 10ii, §41x)

[۵۹]. چنان‌که ظاهراً مارکس در صورت‌بندی بی‌حاصله‌ای در نامه‌ای به انگلس، ضمن انتقاد از گرایش‌های «مالتوسی» داروین، مطرح می‌کند: «این همان جنگ همه علیه همه [bellum omnium contra omnes] است که هابز می‌گوید و یادآور **پدیدارشناسی** هگل است که در آن جامعه‌ی مدنی به منزله‌ی «قلمرو حیوانی روح‌ای» ظاهر می‌شود؛

درحالی که نزد داروین، قلمرو حیوانی به مثابه‌ی جامعه‌ی مدنی تصویر می‌شود.» (Marx and Engels 1975–2005, Volume 41, p. 380)

[60]. Hegel 1942, *PR* §257.

برخلاف تصویر رایجی که هگل را در حال استنتاج صرفاً **منطقی** جامعه‌ی مدنی از دولت نشان می‌دهد، باید توجه داشت که او دست کم در یک مورد صراحتاً استدلال می‌کند که دولت از **لحاظ زمانی** بر جامعه‌ی مدنی تقدم دارد. «توسعه‌ی تمام‌عیار» جامعه‌ی مدنی «دیرتر از دولت رخ می‌دهد؛ زیرا جامعه‌ی مدنی برای آنکه بتواند قوام داشته باشد، باید دولت را به‌عنوان موجودیتی قائم‌به‌خود پیشاپیش در برابر خود داشته باشد.» (*PR* §182A) اینکه این تمایز واقعاً تمایزی تاریخی است یا صرفاً تمایزی صوری از حیث توالی زمانی، همچنان محل تفسیر است؛ اما خواندن این قطعه در زمینه‌ی آن (انشقاق جهان قرون وسطی و تقسیم آن به قلمروهای مدرن اقتصاد و سیاست) نشان می‌دهد که دست کم قرائت تاریخی به‌طور ضمنی در آن وجود دارد. چنان که خواهیم دید، انتقال این دریافت از ساحتی تاریخی به ساحتی منطقی/متافیزیکی — انتقالی (که امکان آن پیشاپیش در برخی صورت‌بندی‌های بالقوه مبهم و شاید گذارهای بیش‌ازحد شتاب‌زده‌ی خود **فلسفه‌ی حق** وجود داشت) تأثیری تعیین‌کننده بر تلاش خوانندگان بعدی برای «تکمیل» این «نا - اثر» اساساً چندپاره گذاشت.

[61]. Riedel 1969, p. 160.

[62]. *PR* §182A.

به همین ترتیب، جامعه‌ی مدنی خانواده را نیز پیش‌فرض می‌گیرد؛ از این حیث، جامعه‌ی مدنی «میانجی زوال‌یابنده‌ی» جزئیت، میان فردیت خانواده و کلیت دولت است. بنگرید Riedel 1969, p. 153.

[63]. *PR* §256.

[64]. *Q* 13, §24; *SPN*, p. 235; cf. also *Q* 13, §7; *SPN*, p. 243.

[65]. *PR* §183.

بنگرید به صورت‌بندی موجز پلچینسکی: «جامعه‌ی مدنی همان دولت مدرن است، از آن حیث که به‌منزله‌ی نظامی از مراجع عمومی و نهادهای خودمختار در نظر گرفته می‌شود که برای پیشبرد منافع خصوصی افراد یا گروه‌های کم‌وبیش سازمان‌یافته‌ی آنان، حمایت از حقوق قانونی آنان در مقام اشخاص — از جمله حقوق مربوط به مالکیت، قرارداد و جز آن — و تحکیم تعهدات متقابلشان وجود دارند.» (Pelczynski 1971, p. 10)

[66]. *PR* §257.

[67]. Lefebvre 1976, p. 129.

[۶۸]. برخی نکات روشن‌گر در این زمینه در Durst 2005 ارائه شده است.

[69]. Gramsci 1978, p. 443; cf. *Q* 6, §136.

[70]. *Q* 6, §24; *FSPN*, p. 75; *SPN*, p. 208.

گرامشی از نخستین مراحل پژوهش‌های خود، این امر را یکی از ویژگی‌های محوری اندیشه‌ی سیاسی هگل تشخیص داده بود؛ ویژگی‌ای که از تأمل هگل درباره‌ی انقلاب فرانسه سرچشمه می‌گرفت: «آموزه‌ی هگل درباره‌ی احزاب و انجمن‌ها به‌منزله‌ی تاروپودِ “خصوصی” [یا محتوای مفصل‌بندی‌شده = trama] دولت. این آموزه از لحاظ تاریخی از تجربه‌های سیاسی انقلاب فرانسه سرچشمه می‌گرفت و می‌بایست خصلتی انضمامی‌تر به قانون‌گرایی ببخشد. حکومت با رضایتِ حکومت‌شوندگان — اما با رضایتی سازمان‌یافته، نه رضایتی کلی و مبهم، آن‌گونه که در لحظه‌ی انتخابات بیان می‌شود. دولت رضایت را در اختیار دارد و آن را مطالبه می‌کند، اما درعین‌حال این رضایت را نیز از طریق انجمن‌های سیاسی و سندیکایی “می‌پروراند”؛ بالاین‌حال، این انجمن‌ها ارگان‌یسم‌هایی خصوصی‌اند که به ابتکار خصوصی طبقه‌ی حاکم واگذار شده‌اند. بدین‌ترتیب، هگل به یک معنا پیشاپیش از قانون‌گرایی محض فراتر رفته و دولت پارلمانی را با نظام حزبی‌اش نظریه‌پردازی کرده بود. اما تصور او از انجمن ناگزیر همچنان مبهم و ابتدایی باقی می‌ماند، در میانه‌ی امر سیاسی و امر اقتصادی، مطابق با تجربه‌ی تاریخی آن زمان که بسیار محدود بود و تنها یک نمونه‌ی تکامل‌یافته از سازمان‌یابی عرضه می‌کرد — نمونه‌ی “رسته‌ای” (سیاستِ ریشه‌گرفته در اقتصاد)» (نگارش در فوریه - مارس ۱۹۳۹؛ SPN, p. 259; Q 1, §47).

[71]. Q 12, §1; SPN, p. 12.

[72]. PR §183.

[73]. PR §182A.

[74]. PR §260A.

[75]. PR §268A.

چنان‌که آوینری خاطرنشان می‌کند، هگل دولت مدرن را دولتی می‌داند که به «قهر هرچه کمتری» نیاز دارد (Avineri 1971, p. 193 — دقیقاً از آن رو که سنگرهای آن در «جامعه‌ی مدنی» دستگاهی نیرومند برای «تربیت» افکار عمومی در اختیارش می‌گذارند. «دولت از طریق ارگان‌های “جامعه‌ی مدنی”، منافع خصوصی را به رسمیت می‌شناسد و پیش می‌برد؛ اما افراد در جریان همین فرایند می‌آموزند که منافع عمومی را به‌منزله‌ی منافع اساسی خود به رسمیت بشناسند و اراده‌ی پیشبرد “امر کلی” را، حتی هنگامی که “امر جزئی” را نفی می‌کند، به دست آورند. فرایند تربیت سیاسی (Bildung) در “جامعه‌ی مدنی” آغاز می‌شود و در “دولت سیاسی” ادامه می‌یابد.» (Pelczynski 1971, p. 17)

[76]. PR §258.

[۷۷]. Losurdo 2004 شرح جامعی از تعیین‌های سیاسی مؤثر بر دریافت اندیشه‌ی هگل به دست می‌دهد و با تحلیلی تطبیقی و دقیق، کاریکاتوری را که از دیر باز پذیرش دولت از سوی هگل را نوعی «سازش ارتجاعی» با وضع موجود دوران بازگشت می‌داند، به‌طور قطعی رد می‌کند.

[۷۸]. نکته‌ی معنادار این است که گرامشی در ابتدا *bürgerliche Gesellschaft* هگل را *società borghese* [جامعه‌ی بورژوازی] ترجمه کرد، اما سپس، به دلایل مشخصی که با تحول مفاهیم خود او ارتباط داشت، به اصطلاح سنتی بازگشت.

[۷۹]. چهار مجلد از متون و درس‌گفتارهای هگل درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی که ایلتینگ در فاصله‌ی ۱۹۷۳ تا ۱۹۷۵ ویرایش کرد (Hegel 1973–5)، جامع‌ترین تصویر از تحول اندیشه‌های او را به دست می‌دهند. متونی که پس از انتشار این چاپ دوران‌ساز کشف و به ویراست‌هایش منتشر شدند (Hegel 1983)، و نیز یادداشت‌های درس‌گفتار که وانمان برداشته بود (اکنون در Hegel 1995)، افزوده‌های مهمی بر شناخت ما از روند پرتزلزل تحول فکری هگل و چرخش‌های او زیر فشار یک وضعیت سیاسی پویا فراهم می‌کنند.

[80]. PR §257.

[81]. PR §260.

[82]. Cf. e.g. PR §33.

[83]. PR §267.

محتوای این مفهوم را شاید بتوان با ترجمه‌ی «سازویرگ دولت موجود، متشکل از نهادهای حقوقی - سیاسی و نهادهای حکمرانی» بهتر برساند (هرچند باید اذعان کرد که این ترجمه بسیار آزاد است). به بیان دیگر، هگل مفهوم «ارگانیسم دولت» یا «دولت دقیقاً سیاسی» را برای اشاره به نهادهای سیاسی حکمرانی به کار می‌برد که از حیث مکانی و کارکردی محدودند، و درعین حال اصطلاح بدون قید «دولت» را برای حیات اخلاقی فراگیری نگه می‌دارد که دولت می‌کوشد آن را سازمان دهد. نکته‌ی مهم این است که مفهوم «دولت دقیقاً سیاسی» در درس‌گفتارهای هگل درباره‌ی فلسفه‌ی سیاسی در سال‌های ۱۸۱۸/۱۸۱۹ (که بر اساس یادداشت‌های هومایر با عنوان *Naturrecht und Staatswissenschaft* شناخته می‌شوند) ظاهر نمی‌شود؛ در آنجا، معادل «ارگانیسم دولت» اصطلاح بالقوه بسیار کم‌ابهام‌تر «سازوکار دولت» آمده است (Hegel 1973–5, Volume 1, p. 326; §118).

[۸۴]. محدودیت فضا و هدف اصلی این پژوهش اجازه نمی‌دهد بررسی جامعی از ادبیات گسترده‌ای ارائه شود که توجه را به این دوگانگی برساننده‌ی **فلسفه‌ی حق** جلب کرده و کوشیده است راه‌حلی منسجم برای آن عرضه کند. در میان آثار متأخرتر، مواضع شاخص را به‌ویژه می‌توان در نمونه‌های زیر یافت: Avineri 1971, 1972 (مفهوم دولت نزد هگل به‌مثابه مفهومی هم‌ابزاری و هم‌درون‌ماندگار)؛ Pelczynski 1971, 1984a (آشفتگی اصطلاح‌شناختی هگل میان دو مفهوم از دولت که به‌ترتیب بر نظم اخلاقی و نظم سیاسی دلالت می‌کنند)؛ Ilting 1973 (**فلسفه‌ی حق** به‌منزله‌ی پدیدارشناسی آگاهی آزادی که بر اثر سازش هگل با فضای سیاسی احکام کارلسباد خدشه‌دار شده است)؛ و در آثار جدیدتر، Kouvelakis 2003 (دولت به‌مثابه بنیاد حقیقی سپهر **زندگی اخلاقی**، اما فاقد میانجی‌هایی که نقد مارکس وارد می‌کند).

[۸۵]. دوره‌ی پیش از مارس (Vormärz) نام دوره‌ی تاریخ آلمان میان ۱۸۱۵ (کنگره‌ی وین) و انقلاب مارس ۱۸۴۸؛ دوره‌ای که با محافظه‌کاری سیاسی و سانسور دولت‌های آلمانی، و هم‌زمان با رشد جنبش‌های لیبرال و رادیکال و مناقشات فکری پیرامون میراث هگل مشخص می‌شود.

[86]. PR §258R.

[۸۷]. نکته‌ی معنادار اینکه در Hegel 1983 صورت متفاوت زیر آمده که کمتر در معرض تحریف ناشی از قرائتی

سازش‌گرایانه قرار می‌گیرد:

“Was vernünftig ist, wird wirklich und das Wirkliche wird vernünftig”

«آنچه عقلانی است، واقعی می‌شود و آنچه واقعی است، عقلانی می‌شود.» در Ilting 1973 نیز قطعات دیگری از نامه‌ها آمده است که در آن‌ها خودِ هگل به چنین تفسیرهای تنگ‌نظرانه‌ای (*spießig*) اعتراض می‌کند.

[88]. PR §256.

[89]. Marx and Engels 1975–2005, Volume 5, p. 56.

[90]. Marx and Engels 1975–2005, Volume 3, p. 176.

[91]. Marx and Engels 1975–2005, Volume 5, p. 89.

گرامشی نقد مارکس بر روش نظرورزان‌های هگل را با مفهوم «رمان فلسفی» یا «رمانس»، به معنای کلاسیک آن) و با تأکید بر ضرورت ترجمه‌ی اصطلاحات نظرورزان‌ه و سوژکتیویستی به واژگان عقلانی و سیاسی روبناها بسط می‌دهد (نک. بخش ۷، ۲، ۸). به همین نحو، گرامشی نقد مارکس بر خلط وجود و ماهیت دولت نزد هگل را نیز با تحلیل خود از ظهور دولت یکپارچه بیشتر بسط می‌دهد.

[92]. Cf. Colletti 1975.

[93]. Anderson 1976a, p. 10.

[94]. Anderson 1976a, p. 13.

[95]. Ibid.

[96]. Anderson 1976a, p. 25.

[97]. Q 6, §65; Q 6, §88; SPN, p. 263;

هر دو متن در نخستین ماه‌های ۱۹۳۱ نوشته شدند.

[98]. Q 5, §127; SPN, p. 253; (نگارش در اواخر ۱۹۳۰)

[99]. Q 8, §130; SPN, p. 268; (نگارش در آوریل ۱۹۳۲)

[100]. Q 13, §11; SPN, p. 247; (۱۹۳۲ و اوایل ۱۹۳۴)

[۱۰۱]. استدلال آندرسون گرایش به القای مفهومی غیرمارکسیستی از دولت دارد. سنت مارکسیستی پیش از او با دقت میان مجموعه‌ای از مفاهیم که عناصر محدودی از دولت را درک می‌کردند، و تعریف دولت به مثابه دولت به منزله‌ی رابطه‌ای

سیاسی میان طبقات، تمایز گذاشته بود. اما مفهوم ضمنی آندرسون ظاهراً عمدتاً بر دولت به‌مثابه سازوبرگ و کانونِ خشونت که از حیث حقوقی و ایدئولوژیک مشروعیت یافته است تمرکز دارد و به ابعاد رابطه‌ای دولت وزن کمتری می‌دهد. به نظر می‌رسد این دیدگاه قرابت‌هایی با تعریف مشهور ماکس وبر از دولت داشته باشد: «آن اجتماع انسانی که در محدوده‌ی قلمرویی معین، انحصارِ خشونتِ فیزیکی مشروع را — با موفقیت — برای خود مطالبه می‌کند [...] دولت یگانه سرچشمه‌ی “حق” استفاده از خشونت تلقی می‌شود» (Weber 1994, pp. 310–11). اگر واقعاً چنین باشد که تحلیل آندرسون الگویی نزدیک‌تر به تعریفی نوکانتی از دولت را پیش‌فرض می‌گیرد، شاید شگفت‌آور نباشد که کاربرد چنین الگویی در مورد مفهوم انتقادی هگلی دولت نزد گرامشی، سرانجام به یافتن «خلاف‌آمد»های ظاهری بینجامد.

[102]. Anderson 1976a, pp. 39–40.

[103]. Q 4, §49; (نگارش در نوامبر ۱۹۳۰)

[104]. Q 7, §17; (نگارش در اواخر ۱۹۳۰)

[105]. Q 8, §130.

[106]. Q 8, §130; SPN, p. 268; April 1932.

[۱۰۷]. ممکن است گرامشی این تصویر را از **هجدهم برومر** گرفته باشد؛ مارکس در آنجا درباره‌ی سازوبرگ دولت فرانسه می‌نویسد: «این قوه‌ی اجرایی با سازمان عظیم بوروکراتیک و نظامی‌اش، با ماشین دولتی گسترده و پیچیده‌اش، با انبوهی از کارگزاران که شمارشان به نیم میلیون می‌رسد، علاوه بر ارتشی متشکل از نیم میلیون نفر دیگر — این پیکر انگلی هولناک که همچون توری گردِ پیکر جامعه‌ی فرانسه می‌پیچد و همه‌ی منافذ آن را مسدود می‌کند [*dieser fürchterliche Parasitenkörper, der sich wie eine Netzhaut um den Leib der französischen Gesellschaft schlingt und ihr alle Poren verstopft*] — در دوران سلطنت مطلقه پدید آمد، هم‌زمان با زوال نظام فئودالی که خود نیز به تسریع آن یاری رسانده بود.»

(Marx and Engels 1975–2005, Volume 11, p. 185; trans. modified; cf. MEW 8, p. 196)

در ترجمه‌های ایتالیایی، involucro برای برگرداندن Netzhaut مارکس به کار رفته است (ترجمه‌ی تحت‌اللفظی: شبکیه‌ی چشم؛ همان واژه‌ای که در تصویر مشهور «اتاق تاریک» در **ایدئولوژی آلمانی** نیز به کار رفته است؛ بنگرید به (Marx and Engels 1975–2005, Volume 5, p. 35)

[108]. Q 5, §127; SPN, p. 253; (نگارش در نوامبر – دسامبر ۱۹۳۰)

[109]. Ibid.

[110]. Q 4, §38; (نگارش در اکتبر ۱۹۳۰)

[111]. Francioni 1984, p. 195 et sqq.

[۱۱۲]. آندرسون استدلال می‌کرد که «مرزهای دولت برای نظریه‌ی مارکسیستی یا پراکسیس انقلابی امری بی‌اهمیت نیست.» (Anderson 1976a, p. 36) با این حال، چنان‌که پیش‌تر مطرح کردم، مفهوم دولت به‌منزله‌ی جایگاهی مجزا در صورت‌بندی اجتماعی، بسیار به اصول دست‌کم یکی از سنت‌های لیبرالی نزدیک می‌شود. جامعه همچون تجمعی از اراده‌های فردی حاکم بر خود در نظر گرفته می‌شود که از میان آن‌ها، از طریق جدایی قراردادی، یک اراده — یعنی اراده‌ی دولت — تفوق می‌یابد و خود را از بیرون بر اراده‌های دیگر تحمیل می‌کند. برای قرائتی روشن‌گر از نقد هگل بر این «برداشت اتمیستی از دولت»، بنگرید به 9–28, pp. Kouvelakis 2003.

[113]. Q 8, §130; SPN, p. 268; (نگارش در آوریل ۱۹۳۲)

[114]. Q 8, §142.

[115]. Liguori 2004b, p. 208.

[116]. Q 8, §142.

[117]. 12, §1.

زبان انگلیسی امکان تمایزگذاری آسان میان وجه‌های متفاوت چیزی را که فقط می‌توان به‌طور کلی «قدرت» (power) نامید، فراهم نمی‌کند. از این‌رو، من تصمیم گرفتم از دو مفهوم مهم در واژگان مارکس و انگلس — نیرو [Kraft] و قدرت [Macht] — استفاده کنم تا میان شیوه‌های مرتبط اما متفاوتی تمایز بگذارم که یک قدرت اجتماعی-سیاسی واحد به‌ترتیب در جامعه‌ی مدنی و جامعه‌ی سیاسی از طریق آن‌ها اعمال می‌شود. در خطوط کلی، این تمایز با تمایز میان *potestas* و *potentia* مطابقت دارد؛ تمایزی که بنا به استدلال نگری — البته نه بدون اشکال — پروبلماتیک اسپینوزا را تعریف می‌کند. بنگرید به: Negri 1991.

[۱۱۸]. چنان‌که آلتوسر، در اقتباس مفهوم دولت یکپارچه نزد گرامشی برای صورت‌بندی مفهوم «سازوهرگ‌های ایدئولوژیک دولت» به‌درستی خاطرنشان کرد: «اما بی‌تردید کسی خواهد پرسید که به چه حقی نهادهایی را که عمدتاً از جایگاه عمومی برخوردار نیستند و صرفاً نهادهایی خصوصی‌اند، سازوهرگ‌های ایدئولوژیک دولت به شمار می‌آورم. گرامشی، به‌عنوان مارکسیستی آگاه، پیشاپیش در یک جمله این ایراد را پاسخ گفته بود. تمایز میان عمومی و خصوصی، تمایز درونی حقوق بورژوایی است و در قلمروهای (تابعی) اعتبار دارد که حقوق بورژوایی در آن‌ها «اقتدار» خود را اعمال می‌کند. قلمرو دولت از شمول آن بیرون است، زیرا دولت «فوق قانون» است: دولت، که دولت طبقه‌ی حاکم است، نه عمومی است و نه خصوصی؛ برعکس، پیش‌شرط هرگونه تمایز میان عمومی و خصوصی است.» (Althusser 1971a, p. 144).

[119]. Anderson 1977, p. 32.

[120]. EIIP15.

[۱۲۱]. درباره‌ی این مضمون در اندیشه‌ی اسپینوزا و نیز نقد تحریف‌های «لاینینیستی»‌ای که این اندیشه دستخوش آن‌ها شده است («موازی‌انگاری»، «هماهنگی از پیش برقرارشده»)، بنگرید به 100, p. Balibar 1998 و Montag 1999. برای

قرائتی بدیل از اسپینوزا که از تلاش دلوز برای تفسیری «ماتریالیستی» فاصله می‌گیرد، بنگرید به Hallward 2006, pp. 178–9.

[122]. Cf. Section 6.2.2.

[123]. Cf. Q 25 §5; *SPN*, p. 52; cf. also Q 3, §90.

[124]. Q 25 §5; *SPN*, p. 52.

[۱۲۵]. گرامشی مفهوم گسست [*scissione*] را از سورل اخذ کرد. برای بحثی درباره‌ی این مضامین، بنگرید به Tosel 1991.

[126]. Q 1, §44.

[127]. Cf. Q 25, §5.

[۱۲۸]. تأکید گرامشی بر بر ساخت «امر سیاسی» (هم از حیث مادی و هم از حیث صوری)، اندیشه‌ی سیاسی او را از اندیشه‌های بسیاری از فیلسوفان دیگر، اعم از مارکسیست و غیرمارکسیست، متمایز می‌کند. من این مضمون را در نسبت با نظریه‌های معاصر «امر سیاسی» در Thomas 2009 بررسی کرده‌ام.

منابع

Althusser, Louis 1971a, *Lenin and Philosophy*, translated by Ben Brewster, London:NLB.

Anderson, Perry 1976a, 'The Antinomies of Antonio Gramsci', *New Left Review*, I, 100: 5–78.

Avineri, Shlomo 1971, 'Labor, Alienation, and Social Classes in Hegel's *Realphilosophie*', in *Philosophy and Public Affairs*, 1, 1: 96–119.

Avineri, Shlomo 1972, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press.

Balibar, Etienne 1998 [1985], *Spinoza and Politics*, translated by Peter Snowdon, London: Verso.

Bobbio, Norberto 1990 [1969], 'Gramsci e la concezione della societa civile', in *Saggi su Gramsci*, Milan: Feltrinelli.

Buci-Glucksmann, Christine 1980 [1975], *Gramsci and the State*, translated by David Fernbach, London: Lawrence and Wishart.

Haug, Wolfgang Fritz 1999, 'Introduction', in *Die Gefängnishefte*, Volume 6, edited by Wolfgang Fritz Haug and Klaus Bochman, Hamburg-Berlin: Argument.

- Frosini, Fabio 2003, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui 'Quaderni del carcere'*, Roma: Carocci.
- Boothman, Derek 2005, 'The Multiple Sources of Gramsci's Concept of Hegemony', conference paper presented at *Historical Materialism Annual Conference 2005, Towards a Cosmopolitan Marxism*.
- Buttigieg, Joseph A. 1995, 'Gramsci on Civil Society', *Boundary 2*, 22, 3: 1–32.
- Colletti, Lucio 1975, 'Introduction' to Marx, Karl 1975, *Early Writings*, edited by Lucio Colletti and translated by Gregor Benton and Rodney Livingstone, Harmondsworth: Penguin/*New Left Review*.
- Durst, David 2005, 'Hegel's Conception of the Ethical and Gramsci's Notion of Hegemony', in *Contemporary Political Theory*, 4: 175–91.
- Eagleton, Terry 1989, 'Base and Superstructure in Raymond Williams', in *Raymond Williams: Critical Perspectives*, edited by Terry Eagleton, Boston: Northeastern University Press.
- Francioni, Gianni 1984, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei 'Quaderni del carcere'*, Naples: Bibliopolis.
- Gramsci, Antonio 1978, *Selections from the Political Writings (1921–1926)*, edited and translated by Quintin Hoare, London: Lawrence and Wishart.
- Hallward, Peter 2006, *Out of this World*, London: Verso.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1942, *Philosophy of Right (PR)*, translated by T.M. Knox, Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1973–5, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*, 4 volumes, edited by Karl-Heinz Ilting, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1977, *Phenomenology of Spirit*, translated by A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983, *Philosophie des Rechts: die Vorlesung von 1819/1920 in einer Nachschrift*, edited by Dieter Henrich, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1991 [1796/7], 'Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus', in *Frühe Studien und Entwürfe 1787–1800*, edited by Inge Gellert, Berlin: Akademie Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1995, *Lectures on Natural Right and Political Science: The First Philosophy of Right, Heidelberg 1817–1818, with additions from the Lectures of 1818–1819*, translated by J. Michael, Stewart and Peter C. Hodgson, Berkeley: University of California Press.

- Ilting, Karl Heinz 1973, 'Einleitung: die "Rechtsphilosophie" von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie', in G.W.F. Hegel 1973–5, Volume 1.
- Kommunistische Internationale 1924, *Protokoll des Fünften Kongresses der Kommunistischen Internationale*, Hamburg: Verlag Carl Hoym Nachf.
- Kouvelakis, Stathis 2003, *Philosophy and Revolution. From Kant to Marx*, translated by G.M. Goshgarian, London: Verso.
- Lefebvre, Henri 1976, *De l'Etat 2. Tome III. La Théorie marxiste de l'Etat de Hegel à Mao*, Paris: UGE.
- Liguori, Guido 1996, *Gramsci conteso. Storia di un dibattito 1922–1996*, Rome: Editori Riuniti.
- Liguori, Guido 2004b, 'Stato-società civile', in Frosini and Liguori (eds.) 2004.
- Losurdo, Domenico 2004, *Hegel and the Freedom of the Moderns*, Durham, NC.: Duke University Press.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich 1975–2005, *Marx Engels Collected Works*, London: Lawrence and Wishart.
- Montag, Warren 1999, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*, London: Verso.
- Negri, Antonio 1991, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, translated by Michael Hardt, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Paggi, Leonardo 1984, *Le strategie del potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese 1923–26*, Rome: Editori Riuniti.
- Pelczynski, Zbigniew A. (ed.) 1971, *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pelczynski, Zbigniew A. (ed.) 1984, *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Racinaro, Roberto 1999, 'L'interpretazione gramsciana dell'idealismo', in *Gramsci e il novecento*, Volume 1, edited by Giuseppe Vacca, Rome: Carocci.
- Rehmann, Jan 2004, 'Ideologietheorie', in *Das historisch-kritische Wörterbuch des Marxismus*, 6/I, edited by W.F. Haug, Hamburg-Berlin: Argument.
- Riedel, Manfred 1969, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt: Suhrkamp
- Rossi 1969
- Spinoza, Benedict 1951, *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, translated by R.H.M. Elwes, New York: Dover.

- Thomas, Peter 2009, 'Gramsci and the Political. From the State as "Metaphysical Event" to Hegemony as "Philosophical Fact" ', *Radical Philosophy*, 153: 27–36.
- Tosel, Andre 1991, *L'esprit de scission: Etudes sur Marx, Gramsci, Lukács*, Paris: Belles Lettres.
- Vostos, Theo 2001, *Der Begriff der Zivilgesellschaft bei Antonio Gramsci*, Hamburg-Berlin:Argument.
- Weber, Max 1994, 'The Profession and Vocation of Politics', in *Political Writings*, edited by Peter Lassman and Ronald Speirs, Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, Raymond 1977, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.