

ماركسيسم و ديالكتيك

لوچو كولتى
روى اجلى
ديويد ه. روبن
لويى آلتوسر

ترجمه ي:
رضا سلحشور
شاهرخ حقيقي

لوچو کولتی

روی اجلی

دیوید هیلل روبن

لویی آلتوسر

مارکسیسم و دیالکتیک

ترجمه ی :

رضا سلحشور

شاهرخ حقیقی



* بررسی‌های انتقادی (۲)

* مارکسیسم و دیالکتیک

* نوشته‌ی: لوچو کولتی، روی اجلی، دیوید هیلل روبین، لویی آلتوسر

* ترجمه‌ی: رضا سلحشور و شاهرخ حقیقی

* چاپ اول

* بهار ۱۳۶۹ / ۱۹۹۰

NAGHD
P.L.K.
Nr. 75743 C
3000 Hannover 1
W-Germany

فهرست

۷	درباره‌ی این مجموعه
۱۳	مارکسیسم و دیالکتیک لوچو کولتی
۶۲	دیالکتیک: تناقض کولتی روی اجلی
۷۹	مارکسیسم و دیالکتیک دیوید هیلل روبین
۱۲۷	تضاد و کثرت تعیین لویی آلتوسر

هر اندازه رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه ابهام برانگیز باشد و هر اندازه رابطه‌ی فلسفه و دیالکتیک به اما و اگرهای مختلف و تعابیر گوناگون از آنها وابسته باشد، رابطه‌ی اندیشه‌ی مارکس، مارکسیستها و گرایشهای مختلف مارکسیستی با دیالکتیک انکار ناپذیر است.

مارکس در آثار گوناگون خود به نقد دیالکتیک هگل (بویژه در دستنوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ و در گروندریسه)، نقد دیالکتیک کانت و هگل (بویژه در نقد فلسفه‌ی حق و دولت هگل)، نقد دیالکتیک هگلی‌های جوان (بویژه در خانواده‌ی مقدس و در اپیدولوژی آلمانی همراه با انگلس) و نقد دیالکتیک پروتن (در فقر فلسفه) پرداخته و با این وجود، نهایتاً در کاپیتال روش خود را، روش دیالکتیک نامیده است.

انگلس صدها صفحه در دفاع از دیالکتیک چه در "آنتی‌دورینگ" و چه در "دیالکتیک طبیعت" نوشته و آنرا قانون حیات مادی، تاریخی و ذهنی اعلام کرده است. لنین تا آنجا پیش رفته که بگوید: "درک کاپیتال مارکس، و بویژه فصل اولش، بدون مطالعه‌ی دقیق و فهم همه‌ی منطق هگل، کاملاً غیر ممکن است." نتیجه اینکه بعد از نیم قرن هیچیک از مارکسیستها، مارکس را نفهمیده‌اند. (با دداشتهای فلسفی، مجموعه آثار به انگلیسی، جلد ۲۸، ص ۱۸۰، تاکیدها از لنین).

بهر حال، اگر در رابطه‌ی مارکسیسم و دیالکتیک اما و اگر و ابهامی وجود ندارد، در اینکه منظور از دیالکتیک چیست، تردیدهای بسیاری وجود دارد. همینکه مارکس انواع دیالکتیک‌های مختلف را نقد می‌کند و همینکه

انگلس دیالکتیک مارکسیستی را دست‌کم "وارونه"ی دیالکتیک هگلی می‌داند، خود نشان می‌دهد که بکاربردن واژه‌ی "دیالکتیک" هیچ چیز را روشن نمی‌کند.

مرسوم‌ترین درکی از دیالکتیک که شکل عامیانه‌شده و گاه مبتذل آن نیز به همت اتوده‌ای‌ها و بوسیله‌ی ترجمه‌ی آثار استالین، ژرژ پلینسکی، آوانسیف، موریس کنفورت و تالیفات امپریک‌آیین به قاطبه‌ی روشنفکران چپ ایرانی هم رسیده - و خود میراث تفکری است که دست‌کم از هگل آغاز می‌شود و از طریق انگلس، کائوتسکی و پلخانف به مارکسیسم روسی می‌رسد و از آنجا در بین احزاب انترناسیونال ۲ و ۳ رواج می‌یابد - عبارت است از دیالکتیک مبتنی بر وحدت ضدین؛ دیالکتیکی که بالاخره در سه یا چهار قانون عام، آهینین، زمانشمول و جهانشمول فرموله می‌شود.

اما مفهوم دیالکتیک از همان آغاز، چه در بحث‌های مارکس، در نقد انگلس به دورینگ، در مباحثات لنین و باگدانف، در نقد گرامشی به کروجه و چه در بحث‌های بسیار گسترده‌ای که از سوی متفکران مارکسیست در قرن حاضر صورت گرفته، مورد مناقشه و تردید بوده است.

یکی از محوری‌ترین و ریشه‌دارترین این بحث‌ها، عبارتست از بحث پیرامون رابطه‌ی دیالکتیک مارکس با دیالکتیک هگل. در اینجا، صرف‌نظر از طیف گسترده‌ی دیدگاه‌ها، دست‌کم دو محور را می‌توان تشخیص داد: یکی دیدگاهی که دیالکتیک مارکس و مارکسیستی را همان دیالکتیک هگل می‌داند، منتها در شکل وارونه شدم یا مثلاً ماتریالیستی‌شده‌اش؛ و دیگری دیدگاهی که دیالکتیک مارکس و مارکسیستی را کاملاً غیر هگلی و حتی ضد هگلی ارزیابی می‌کند. نماینده‌ی برجسته‌ی دیدگاه اول انگلس است و نماینده‌ی برجسته و اخیر دیدگاه دوم گرایش است که به مکتب دلاولپه شهرت یافته و آخرین دستاوردهای آنرا، زمانی لوجوکولتی - با قوی‌ترین استدلال‌ات آن - فرموله کرده است؛ در آن میان می‌توان به کتاب معروف او، "مارکسیسم و هگل" اشاره کرد. در میان گرایش‌های گوناگون، یکی هم گرایشی است که دیالکتیک مارکس را، اساساً و ماهیتاً متفاوت با هر نوع دیالکتیک دیگری می‌داند و آنرا ویژه‌ی مارکس ارزیابی می‌کند. این دیدگاه که عمدتاً از سوی

لویی آلتوسر نمایندگی می‌شود، حتی بین درک مارکس و انگلس از دیالکتیک تفاوت می‌گذارد و نمونه‌ی روشنی از دیالکتیک مارکسی را در نزد لنین (و مفهوم "ضعیف‌ترین حلقه") سراغ می‌گیرد.

گرایش دیگر بر آن است که بکاربردن واژگان دیالکتیک از سوی مارکس تنها نقش یک ظرف را دارد که در آن محتوایی کاملاً متفاوت از محتوای هگلی ریخته شده است. به اعتبار این دیدگاه درک مارکس از دیالکتیک را می‌توان کاملاً بوسیله‌ی واژگان دیگری، غیر از واژگان دیالکتیک بیان کرد، و از این راه هیچ لطمه‌ای هم بدان وارد نمی‌شود. این دیدگاه را می‌توان بخوبی در مقاله‌ای از "دیوید هیلل روبن" تحت عنوان "مارکسیسم و دیالکتیک" مورد ملاحظه قرار داد.

ما در این مجموعه کوشیده‌ایم با انتخاب چهار نوشته‌ی نمونه‌وار، دست‌کم سه گرایش را در این بحث معرفی کنیم. مقاله‌ی نخست تحت عنوان "مارکسیسم و دیالکتیک" نوشته‌ای است از لوجوکولتی که در آن دیدگاه هگل‌گرا در بحث رابطه‌ی مارکسیسم و دیالکتیک نقد شده است. مقاله‌ی کولتی با وضوحی چشم‌گیر، پایه‌های اساسی این استدلال را معرفی کرده است. ترجمه‌ی مقاله‌ی کولتی از متن انگلیسی آن در نشریه نیولفت ریویو (New Left Review) شماره‌ی ۹۳ صورت گرفته است. مقاله‌ی دوم نقدی است که روی اجلسی (R. Edgley) به همین مقاله نوشته و نکات بسیار مهم و ظریفی را در نقد دیدگاه کولتی طرح کرده است. ترجمه‌ی ما از روی متن انگلیسی این مقاله در شماره‌ی ۷ نشریه‌ی کریتیک (Critique) است.

مقاله‌ی سوم نوشته‌ای است از دیوید هیلل روبن تحت عنوان "مارکسیسم و دیالکتیک" که در آن نویسنده کوشیده است نشان دهد بطور کلی مفاهیم مورد نظر مارکس که در واژگان دیالکتیکی ریخته شده‌اند، قابل‌بیان در واژه‌های دیگری نیز هستند و واژگان دیالکتیکی قدوسیت ویژه‌ای ندارد. او بطور خاص کوشیده است مفهوم "همانی شخص" را که کاملاً ریشه‌ی هگلی دارد و از سوی مارکس نیز بکار برده شده است، بوسیله‌ی واژگان دیگری معرفی کند و در همین زمینه دیدگاه کولتی را - که "همانی شخص" را بنیاد ایده‌آلیسم می‌داند - نقد کند. متن انگلیسی

نوشته‌ی روبن را که ترجمه از روی آن صورت گرفته می‌توان در منبع زیر یافت :

Issues in Marxist Philosophy; Ed. John Mepham and David Hillel Ruben, Vol. 1, pp. 37-87

مقاله‌ی چهارم بخشی است تحت عنوان "تضاد و کثرت تعیین" (یا: تضاد و بیش-تعیینی) از کتاب لویی آلتوسر بنام "آله مارکس" (یا در دفاع از مارکس: Pour Marx). ترجمه‌ی این نوشته را به فارسی شاهرخ حقیقی از روی ترجمه‌ی انگلیسی آن با مشخصات زیر:

(Contradiction and Overdetermination; in: For Marx, NLB, 1970, pp. 87-129)

انجام داده است. آلتوسر در این مقاله کوشیده است مفهوم تضاد دیالکتیکی از دید مارکس را با اصطلاح دیگری تحت عنوان "کثرت تعیین (بیش-تعیینی یا علیت ساختاری) توضیح دهد. آلتوسر با سادگی و شفافیت درخشانی نشان داده است که چگونه مفهوم "وارونه‌سازی دیالکتیک هگلی" نارسا است و نمی‌تواند درک مارکس از دیالکتیک و دیالکتیک ویژه‌ای را به نمایش گذارد. در باره‌ی مشکلاتی که در ترجمه‌ی این مقالات وجود داشته نیز باید چند نکته را افزود. نخست، مشکل همیشگی، یعنی یافتن معادل‌های فارسی مناسب. این مشکل نیز کماکان با ارائه‌ی واژه‌های اصلی در پانویس‌ها، اندکی تخفیف یافته است. نکته‌ی دیگر ترجمه‌ی انگلیسی گفتاوردهایی است از مارکس که در این نوشته‌ها مورد استفاده قرار گرفته‌اند. متأسفانه اغلب این ترجمه‌ها (با آنکه اغلب از متون معروف و معتبری نقل شده‌اند) در مقایسه با متن آلمانی، دقیق نیستند و گاه مریحاً تحریف شده‌اند. در اینجا تنها می‌خواهم به یک نمونه اشاره کنم. مقاله‌ی سوم نوشته‌ی "روبن" با نقل قول معروفی از یسگفتار مارکس به چاپ دوم کاپیتال آغاز شده است. مارکس در آنجا می‌گوید: "... دیالکتیک هر شکل تکوین یافته را در جریان حرکت (...jede gewordene Form im Flusse der Bewegung) ... درک می‌کند..." همین جمله در ترجمه‌ی انگلیسی بدین صورت درآمده است: "... دیالکتیک هر شکل اجتماعی تاریخی توسعه یافته (...every historically developed Social form...)".

را چون جنبشی جاری می‌بیند. "بدین ترتیب مترجم انگلیسی کلمات "اجتماعی" و "تاریخ" را بی‌هیچ دلیلی به متن افزوده است! موارد دیگری نیز هست که در پانویسها تذکر داده‌ام. مشکل دیگر گفتاوردهایی است که روبن از مارکس می‌کند. جایی از نامه به میخا شیلوفسکی سخن می‌گوید، در حالیکه منظور نامه به هیئت تحریریه‌ی نشریه‌ی Otetschestvennyje Sapiski در پاسخ به میخا شیلوفسکی است. جای دیگر به نامه‌ی مارکس به ورا زاسولیک استناد می‌کند، در حالیکه اولاً نقل قول مورد اتکای او، در پیش‌نویس دوم نامه‌ی مارکس به ورا زاسولیک است و نه در نامه‌ی معروف او به شخص مورد نظر، و ثانیاً عباراتی که از مارکس نقل شده از بخشهای مختلف پیش‌نویس نامه گرفته شده و تنها تلویحاً می‌توانند چنان معنایی داشته باشند، در حالیکه نویسنده آنها را پشت سرهم و بصورت نقل قول مستقیم آورده، که حقیقت ندارد.

به همین دلیل من کوشیده‌ام همه‌ی نقل‌قولهای اینچنینی را مستقیماً از متن اصلی آنها (آلمانی) ترجمه کنم و تا جاییکه ترجمه‌ای از این آثار به فارسی نیز وجود دارد، صفحات ترجمه‌ی فارسی را نیز بدست دهم. جالب اینکه ناآنجا که به ترجمه‌ی کاپیتال مربوط است، ترجمه‌ی فارسی به مراتب بیشتر از ترجمه‌های انگلیسی مورد استناد نویسندگان مقالات به متن آلمانی نزدیک است.

نکته‌ی دیگر مربوط است به ترجمه‌ی مقاله‌ی آلتوسر. همانطور که گفتم متن مورد مراجعه‌ی شاهرخ حقیقی در این ترجمه، ترجمه‌ی انگلیسی آن است. متأسفانه ترجمه‌ی انگلیسی با متن اصلی آن به زبان فرانسسه تفاوتهایی (گاه فاحش) دارد و من ناگزیر شده‌ام با اجازه‌ی مترجم، برای نزدیک کردن ترجمه‌ی فارسی به متن اصلی، اندکی در آن دستکاری کنم. بدین ترتیب، در ترجمه‌ی مقاله‌ی آلتوسر نیز، تا این اندازه با مترجم آن احساس مسئولیت مشترک دارم. از سوی دیگر، ترجمه‌ی همه‌ی یادداشت‌های نوشته‌ی آلتوسر نیز از سوی من (از متن انگلیسی و با اتکا به متن اصلی) صورت گرفته است. مترجم در برخی موارد نکاتی را برای توضیح مطلب در پانویس صفحه آورده که با علامت اختصاری (ش-ج) مشخص شده‌اند.

مجموعه‌ی "مارکسیسم و دیالکتیک" در ادامه‌ی انتشار مجموعه‌هایی از این دست تحت عنوان "بررسیهای انتقادی" انتشار می‌یابد. امیدوارم با باری مبارزان و پژوهشگرانی که درگیر کار و مبارزه‌ی ثنویک در زمینه‌ی مسایل مربوط به علوم اجتماعی/تاریخی و به‌ویژه مسایل و گره‌های تئوری مارکسیستی هستند، انتشار مجموعه‌های دیگری از این دست میسر شود.

رضا سلحشور

ماربورگ - ۱۲ مارس - ۱۹۹۰

Lucio Colletti

Marxism and Dialectic

لوچو کولتی

مارکسیسم و دیالکتیک

در این مقاله خواهیم کوشید مسئله‌ای را که در مصاحبه با نشریه ی نیولفت ریپوبل (۱) مورد بحث قرار گرفت، بطور خلاصه مقداری روشن کنیم، اگر چه که پرداختن به این مسئله به اختصار، کاری بس دشوار است. مسئله عبارت است از تفاوت بین "تقابل واقعی"^۱ و "تناقض دیالکتیکی"^۲، هر دوی اینها لحظه‌ها یا مراتبی^۳ از تقابل اند، اما به لحاظ نوع، تمایزی را دیکال دارند. "تقابل واقعی" (یا "تضاد"^۴ اعداد ناسازگار) تقابلی است "بدون تناقض"^۵. این تضاد اصول همانی^۶ با (عدم) تناقض را نقض نمی کند و از اینرو با منطق صوری سازگار است. برعکس، تقابل نوع دوم "متناقض"^۷ است و تقابل دیالکتیکی را سبب می شود. همانگونه که بزودی خواهیم دید، مارکسیستها هرگز تصور روشنی درباره‌ی این موضوع نداشته اند. آنها در اکثر قریب به اتفاق موارد حتی در این باره تردید هم نکرده اند که دو نوع تقابل وجود دارد که به لحاظ سرشتی از ریشه متفاوتند. در موارد نادری هم که این نکته مورد توجه قرار گرفته، مفهوم و معنایش دچار کج فهمی شده و "تقابل واقعی" نیز به مثابه‌ی مثال یا مرتبه‌ای از دیالکتیک در نظر گرفته شده است، حال آنکه این نوع تقابل "غیرمتناقض" است و در نتیجه تقابلی است غیر دیالکتیکی. در نتیجه بهتر است در آغاز

1-Realopposition/Realrepugnantz 2-dialectical contradiction

3-instance 4-contrariety 5-ohne Widerspruch

6-identity 7-durch den Widerspruch

چند نکته را بطور مختصر درباره‌ی ساختار این دو نوع تقابل یادآور شویم.

تقابل دیالکتیکی یا "متناقض"

این نوع تقابل سنتا بوسیله‌ی فرمول "الف، نا-الف" بیان می‌شود. این تقابل لحظه‌ای است که در آن يك سر تقابل نمی‌تواند بدون سر دیگر وجود داشته باشد و برعکس (جاذبه‌ی متقابل اعداد). نا-الف، نفی الف است. آن، در خود و برای خود هیچ است؛ آن، نفی دیگری است و نه هیچ چیز دیگر. بنابراین اگر ما بخواهیم هر معنایی به نا-الف نسبت دهیم، باید در عین حال بدانیم که الف چیست؛ یا به عبارت دیگر آنچه که نا-الف نفی آن است. اما الف نیز منفی است. همانطور که نا-الف نفی آن است، بنابراین الف هم نفی نا-الف است. بنابراین از آنجا که گفتن الف عملاً برابر است با گفتن نا-الف، برای اینکه الف هم معنایی داشته باشد، باید به عنصری رجوع کرد که الف نفی آن است. هیچیک از دو قطب چیزی در خود یا برای خود نیستند؛ هر يك منفی است. علاوه، هر يك رابطه‌ای منفی است. درواقع اگر ما بخواهیم که بدانیم هر يك از دو سر چیست، در عین حال باید بدانیم که سر دیگر، که عنصر نخست نفی‌کننده‌ی آن است، چیست. بنابراین هر حدی^۱ برای آنکه خود باشد، دال بر رابطه‌ای با حد دیگر است؛ نتیجه وحدت است (وحدت ضدین). تنها در درون این وحدت است که هر حد نفی دیگری است.

افلاطون و هگل

سرچشمه‌ی این دیالکتیک به افلاطون باز می‌گردد. هر دو سر تقابل منفی‌اند. بدین معنی که آنها غیر واقعی و نا-چیز هستند. آنها مطلق هستند.

1-"A, not-A"

2-term

3-non-thing/ unding

4-ideas یا مینوها

هگل با اشاره به افلاطون می‌گوید: "مفهوم دیالکتیک حقیقی عبارت است از نشان دادن حرکت ضروری مقولات ناب، بی‌آنکه در چیزی انحلال یابند، زیرا به بیانی ساده، نتیجه اینست که آنها همین حرکت‌اند، و عام خود وحدت همین مقولات متضاد است." (۲)

حرکتی از مقولات ناب که بنا بر این در یکدیگر نفوذ می‌کنند. یکی به دیگری بدل می‌شود و آن دیگری به مقوله‌ی آغازین. در واقع هر يك صرفاً نفی دیگری است. آن، در خود هیچ است. جوهرش در بیرون آن نهفته است، در ضدش. خود بودن، و بنا بر این، به منفی خویش معنی دادن، می‌بایست به سرشت آن دیگری‌ای مربوط باشد که این يك، نفی آن است. به عبارت دیگر، این تقابلی جمع‌پذیر^۱ است. ما در اینجا همه‌ی مقولات کلیدی دیالکتیک افلاطونی را در پوسته‌ای در دست داریم: symploka eidon یا پیوند و دلالت متقابل ایده‌ها (۳)؛ koinonia ton genon یا جمع صنوف متعالی^۲؛ megista gene یا آنچه‌ی که در اصطلاح هگلی^۳ عبارت است از "مفاهیم ناب". همچنین مسئله‌ی diairesis، یا تقسیم به دو نوع را نیز در برابر خویش داریم (۴).

البته روشن است که نقطه‌ی مورد مراجعه‌ی ما، افلاطون متأخر است. شیوه‌ای که این مواضع نسبت به مواضع آغازین تغییر یافته‌اند، بخوبی در این داوری فراگیر کاسیرر^۴ دریافت شده است "نخستین تعبیر در آموزه‌ی افلاطونی مینوها، واحد را از کثیر جدا می‌کند و ایده و پدیدار را به جهان‌های متفاوت منتسب می‌کند. بودن و شدن، genesis و eustia در شکل تضادی در تقابل با یکدیگر قرار دارند که به سادگی یکدیگر را طرد می‌کنند. اما پس از آن اندیشه‌ی افلاطونی به پروپلماتیک کاملاً تازه‌ای راه می‌برد: به مثابه‌ی يك نتیجه، شکلی از 'تکوین'، kinesis، ظاهر می‌شود، شکلی که دیگر به رخ نمودن و وجود وقایع محسوس ربطی ندارد بلکه تنها مربوط به خود ایده است. اگر يك پدیدار منفرد، باید که در

1-inclusive

2-community of supreme classes

3-Cassirer

ایده‌های مختلفی 'سهیم' باشد، و اگر این ایده‌ها باید که در درون آن نفوذ کنند، چنین ترتیبی تنها تا آنجا ممکن است که ایده‌ها خود، هم از پیش در 'جمعی' اصيل وجود دارند که بواسطه‌ی آن، یکی دیگری را تعیین می کند و یکی به دیگری تغییر می یابد. همانگونه که در رساله سوفسطایی نشان داده شده است، درغیبت این جامعه‌ی خالص مینوی^۱ این koinonia ton genon نه می تواند داننده‌ای برجا باشد و نه دانشی. اما شیوه‌ای که تکوین در درون خرد واجد لحظه‌های ضروری هستی و نیستی است، از این واقعیت ناشی می شود که نیستی نیز صرفا غیرواقعی نیست، بلکه در جوهر، در خود مینوی ناب نهفته است. بنابراین برخلاف آموزه‌ی ایلایاتی ناظر بر وحدت و عدم تحرك هر چیز، آموزه‌ای که بر تقابل بین 'هستی' و 'نیستی' استوار است، آدمی باید مدافع بیانی باشد که می گوید: 'در اینکه چگونه نیستی هست و هستی نیست، قطعیتی وجود ندارد.' (۵)

مقدمات را کوناه کنیم و به اصل مطلب بپردازیم. آنچه در این بخش مورد نظر ماست، ساختار تقابل متناقض است. از آنجا که هر قطب از تناقض، خود منفی است، صرفا نفی قطب دیگر است و جوهرش در بیرون آن در ضدش قرار دارد، در نتیجه اگر قرار است هر قطب خودش باشد، باید دال بر رابطه‌ای با دیگری باشد یا به عبارت دیگر، وحدت ضدین باشد؛ و اینکه تنها در درون این وحدت با این هماغوشی^۲ است که هر قطب نفسی یا طرد^۳ دیگری است.

نیکولای هارتمن^۴ می نویسد که دو لحظه‌ی رابطه‌ی دیالکتیکی نزد هگل، "نیازمند معنایی مضاعف اند و این معنای مضاعف برای آنها اساسی است؛ هر لحظه نخست یکی از لحظات و سپس وحدت آنهاست" (۶). فلسفه‌ی هگل "نشان میدهد که: ایده‌های منفرد، اگر در خود در نظر گرفته شوند، انتزاعات اند؛ که: آنها بطور عام، تنها با هم و در رابطه‌ی ارزشی

متقابلی اعتبار دارند؛ که 'تجمع' شان یا 'وابستگی متقابل' شان ('نفوذ متقابل' شان) بر ایده‌های منفرد اولویت دارد." (۷)

ما البته در آینده ناگزیر خواهیم شد که نکاتی درباره‌ی تفاوت بین هگل و افلاطون بگوییم، در این جا، شمانیزه شدن افراطی شکل ارائه مطلب همه‌ی آن اختلافات را حذف کرده است. از سوی دیگر روشن است که هر بحثی از افلاطون باید در این زمینه، با مراجعه به موضع دیالکتیکی مدرن هگل آغاز کند، یعنی، موضعی که فعلا مورد نظر ماست. اکنون بپردازیم به نوع دوم تقابل.

تقابل واقعی یا "غیر متناقض"

در اینجا دیگر همه چیز متفاوت است. فرمولی که این تقابل را بیان می کند عبارتست از "الف و ب". هر يك از دو سر تقابل واقعی و مثبت است، هر يك برای خود وجود دارد، زیرا بمنظور برای خود بودن، هر يك نیاز به مراجعه به دیگری ندارد، ما در اینجا با حالتی از يك رابطه دافعه‌ی متقابل روبرو هستیم. این تقابل، بجای آنکه تقابلی "جمع‌پذیر" باشد، تقابلی مانع الجمع است. بنابراین، همانگونه که ما قبلا از جاذبه‌ی اضداد سخن گفتیم، در اینجا باید از ناسازگاری متقابل یا ناسازگاری واقعی^۵ سخن بگوییم.

مارکس و کانت

گفته‌ای از مارکس وجود دارد که به روشنی سرشت يك "تقابل واقعی" را در تخالف با يك تقابل دیالکتیکی برجسته می کند. او در نقد فلسفه‌ی حق هگل می نویسد: "کران^۶ های واقعی نمی توانند وساطت شوند، دقیقا بدین دلیل که آنها کران های واقعی اند. آنها به وساطت نیاز نمی دارند، زیرا سرشتشان کلا متقابل است. آنها چیز مشترکی با یکدیگر

1-"A and B"

2-exclusive

3-Real repugnanz

4-extreme

1-ideal

2-inclusion

3-exclusion

4-Nicolai Hartman

ندارند، به یکدیگر نیازمند نیستند، یکدیگر را کامل نمی کنند. یکی در درون خود حامل میلی، نیازی، پیش بینی ای نسبت به دیگری نیست." (۸)

بنابراین کران های واقعی یکدیگر را وساطت نمی کنند. سخن گفتن از دیالکتیک اشیاء، اتلاف وقت (و در واقع بطور مثبت زیان بار) است. در حالت نخست که ما تقابل متناقض را در نظر داشتیم، شاهد تقابل دیالکتیکی "منوف متعالی" یا به عبارت دیگر ایده ها یا "مقولات ناب" بودیم: جاذبه ی متقابل، عشق و میل در رابطه ی "جمع منوف متعالی" و وحدت به مثابه ی مقدم^۱ در اینجا از سوی دیگر ما نیازی به وساطت دیالکتیکی نداریم: اضداد، مادام که واقعی اند، "هیچ چیز مشترکی با یکدیگر ندارند." (۹)

در اینجا فرصت بررسی این نکته نیست که مارکس در کجا به این برداشت از تقابل واقعی، یا به عبارت دیگر به تضاد اضداد ناسازگار رسید. احتمال دارد که این برداشت مستقیماً از تئوری اضداد ارسطو، یا بطور غیرمستقیم از طریق قویریاخ، - یعنی کسی که در مناسبت های مختلف مورد مراجعه ی اوست - به او رسیده باشد. مسلم اینست که پدر تئوری تقابل واقعی در دوران مدرن کانت است؛ نخست در: تنها دلیل ممکن برای اثبات وجود خدا و سپس با تفصیل بسیار بیشتر در: تلاش برای وارد کردن مفهوم کمیت های منفی در فلسفه (هر دو در سال ۱۷۶۳)، و سرانجام در سنجش خرد ناب، در آن صفحات درخشانی که ملاحظاتی درباره ی "ایهام یا دوپهل بودن سرشت مفاهیم تاملی" می آورد.

از آنجا که قرار بود به اختصار سخن بگوییم، تنها به بخش اول "تلاش برای ... می پردازم، متنی که در سادگی و وضوح نمونه وار است. در این بخش کانت آنچه را که پیش از این گفته شد، همراه با توضیحات و گسترش بیشتر تایید می کند. بحث نخست او مربوط است به سرشت مضاعف^۲ تقابل یا "منطقی، یعنی شامل تناقض است، یا واقعی است، یعنی از تناقض اجتناب می کند." کانت می افزاید: "تقابل نخست، یعنی تقابل منطقی،

تنها نوع تقابلی است که تا کنون مورد توجه قرار گرفته است." (۱۰)

سپس او به بررسی ساختار تقابل های واقعی و اینکه چگونه آنها به لحاظ ریشه ای با تقابل های متناقض تفاوت دارند، می پردازد. یک تقابل واقعی "تقابلی است که در آن دو محمول یک چیز با هم مقابله اند، اما نه از طریق اصل تناقض ... دو نیرو که جسم واحدی را با نیروی برابر در دو جهت مخالف به حرکت وامیدارند، یکدیگر را نقض نمی کنند: آنها هر دو به مثابه ی دو محمول جسمی واحد ممکن اند. حاصل، تعادل است، که خود چیزی منتج و موثر است. این لحظه ای است از تقابل حقیقی. در واقع تاثیر یکی از دو گرایش، که بطور مجزا عمل می کند، بوسیله ی دیگری نفی می شود و هر دو ی این گرایشها محمول هایی حقیقی از چیزی منفرد اند و متشابه با بدن وابسته اند." (۱۱)

بنابراین در تقابل واقعی هم نفی و الفا وجود دارد، اما از نوعی کاملاً متفاوت یا تناقض. اضداد واقعی، بر خلاف اضداد متناقض، در خود منفی نیستند و از اینرو تنها منفی دیگری نیز نیستند؛ بر عکس، آنها هر دو مثبت و واقعی اند. کانت می گوید که در این حالت "هر دو محمول الف و ب ایجابی اند" (۱۲) نفی ای که یکی بر دیگری اعمال می کند تنها عبارت است از اینکه در واقع آنها متقابلاً تاثیرات یکدیگر را خنثی بالغو می کنند: بطور خلاصه؛ در یک تقابل واقعی یا یک رابطه ی تضاد^۳، کران ها هر دو مثبت اند، حتی وقتی یکی از آن دو به مثابه ی ضد منفی دیگری نشانه می خورد. کانت می گوید "در یک تقابل واقعی، یکی از تعیینات متقابل هرگز نمی تواند ضد متناقض دیگری باشد [- به این خوب توجه کنید] - زیرا در چنین حالتی، تخالف از سرشتی منطقی خواهد بود ... در هر تقابل واقعی ای، هر دو محمول باید مثبت باشند ... بدین طریق چیزهایی که یکی از آنها به مثابه ی منفی دیگری در نظر گرفته می شود، هر دو بخودی خود مثبت اند." (۱۳) پس در مورد کمیت های منفی، یعنی کمیت هایی که در

ریاضیات بوسیله‌ی علامت منفی مشخص می‌شوند وضع به چه منوال است؟ کانت می‌گوید که نامگذاری آنها نادقیق است. کمیت‌های بااصطلاح منفی، خود در واقعیت مثبت‌اند. "کمیت‌هایی که، با علامت $-$ مشخص می‌شوند، این علامت را تنها به عنوان حدی از تقابل، مادامی حمل می‌کنند که قرار است به مثابه‌ی چیزی در کنار کمیت‌هایی که علامت $+$ دارند، بحساب آیند؛ اگر فرض براین باشد که این رابطه ضدیتی است که تنها بین علامتهای $+$ و $-$ برقرار است، در آنصورت هر گاه کمیت‌های دارنده علامت $-$ در ارتباط با کمیت‌های دیگری که آنها نیز علامت $-$ دارند قرار گیرند، دیگر تقابلی درکار نیست. اگر فرض براین باشد که تفریق عبارتست از انهایی که هنگام همراهی با کمیت‌هایی با علائم مخالف صورت می‌گیرد، آنگاه روشن است که در واقعیت علامت $-$ علامت تفریق نیست. برخلاف معمول که چنین تصور می‌شود، بلکه تفریق تنها می‌تواند بوسیله‌ی اتحاد دو علامت $+$ و $-$ نشان داده‌شود. در نتیجه رابطه‌ی $9 - 4 = 5$ - بهیچ وجه يك تفریق نیست، بلکه كاملاً يك جمع عادی است و عبارت است از جمع بستن مقادیر همگن. از طرف دیگر، رابطه $4 = 9 - 5$ يك تفریق است، زیرا علامت‌های مخالف نشان می‌دهند که يك مقدار از مقدار دیگر، ارزش خود را کسر می‌کند. به همین طریق علامت $+$ هم، بخودی‌خود نشان دهنده‌ی عمل جمع نیست [دلیلش اینست که: $5 = 9 + 4$]. عمل جمع تنها زمانی رخ می‌دهد که يك مقدار که علامت $+$ را با خود دارد، با مقدار دیگری که آشکار یا نهان همین علامت را دارد، متحد شود. از سوی دیگر اگر کسی بخواهد این مقدار مثبت را با مقداری که علامت $-$ دارد، متحد کند، این عمل تنها از طریق تقابل ممکن است رخ دهد؛ و در چنین حالتی که دو علامت در ارتباط با هم در نظر گرفته می‌شوند، عمل نشانه‌ی تفریق است. (۱۴)

تضاد و تناقض

به سخن دیگر، این حقیقت دارد که در رابطه‌ی تضادی که سازنده‌ی

۱- مطلب داخل کروشه از کولتی است. م

تقابلی واقعی است، نفی وجود دارد، اما نه بدان معنا که يك حد بایسدبر خود منفی، یا به عبارت دیگر به مثابه‌ی ناموجود در نظر گرفته شود. بهانه نظر کانت "برنشانیدن نوعی ویژه از يك چیز و منفی خواندن آن؛ اشتباه" خواهدبود. در واقع "چیزهای منفی باید معرف نفی‌هایی بطور عام باشند، و این اصلاً آن مفهومی نیست که ما در تلاش روشن کردنش هستیم." او ادامه می‌دهد: "توضیح روابط تضادی که سازنده‌ی کل این مفهوم است و شامل تقابل واقعی می‌شود، برای ما کافی است. اما برای اینکه درخودحدها نشان دهیم که یکی از دو عنصر متقابل، ضد متناقض دیگری نیست، و اگر اولی مثبت است، دومی صرفاً نفی اولی نیست، بلکه به مثابه‌ی چیزی که خود ايجابی است دربرابر اولی قرار می‌گیرد، ما می‌توانیم روش ریاضیات را دنبال کنیم و مثلاً غروب را طلوع منفی، سقوط را صعود منفی و پسر رفت را پیشرفت منفی بنامیم. در اینجا خود حدها بلافاصله روشن می‌کنند که مثلاً سقوط به همان شیوه که تا الف از الف متمایز است، خود را از صعود متمایز نمی‌کند، بلکه در عوض خود همانقدر مثبت است که صعود چنین است و بخودی‌خود تنها زمانی واجد حالتی از يك نفی است که در اتحاد با صعود باشد. البته کاملاً روشن است که همه چیز به يك رابطه‌ی تضاد تقلیل یافته و من همانطور که مجازم غروب را طلوع منفی بخوانم، اجازه دارم که طلوع را نیز غروب منفی نامگذاری کنم؛ و به همین منوال، سرمایه‌ها دیون منفی هستند و دیون عبارتند از سرمایه‌های منفی. بهر حال عقل سلیم حکم میکند که بهتر است اصطلاح منفی را برای مناسبت‌هایی حفظ کنیم که آدمی ممکن است بخواهد يك تضاد واقعی را با آن نشان دهد. بنابراین، مثلاً آدمی بیشتر محق است که دیون را سرمایه‌های منفی بنامد تا برعکس؛ و لواطنگهر درون خود رابطه‌ی تضاد، تفاوتی وجود ندارد. (۱۵)

نتیجه: چیزهایی که درخود منفی باشند، یا به دیگر سخن عبارت باشند از نفی‌ها بطور عام و بالنتیجه - مادام که ساخت و ساز درونی‌شان مورد نظر است - ناموجود باشند، وجود ندارند. هرچیزی که پی‌آمدها یا تاثیرات چیز دیگر را نفی یا لغو می‌کند، خود "علتی مثبت" است. کمیت‌های بااصطلاح منفی، نفی کمیت نیستند؛ به سخن دیگر آنها عبارت نیستند

از نا - مقدار و در نتیجه نا - موجود با عدم مطلق^۱ اشیاء، اعیان^۱ و داده‌های واقعی همه مثبت‌اند، به عبارت دیگر عناصری موجود و واقعی‌اند^۲ چیزهایی که در ریاضیات مقادیر منفی خوانده می‌شوند، در خود مقادیر مثبت‌اند، حتی اگر دارای علامت منها باشند^۳ بنابراین اگر بکنتر کروسوس^۴ نامگذار در فهمیدن معنایی که ریاضیدانان به این مفهوم نسبت می‌دهند طبیعی نیک داشت هرگز تمایزی را که نیوتون بین این مقادیر قائل می‌شود، به عنوان اشتباه داوری نمی‌کرد (و بر پایه‌ی این داوری مفاهیمی بسیار سرگرم‌کننده نمی‌ساخت)^۵ نیوتون، حالتی را که در آن نیروی جاذبه در یک فاصله عمل می‌کند و هنگامیکه اجسام بهم نزدیکتر می‌شوند، تدریجاً به نیروی دافعه بدل می‌شود با یک سری ریاضی مقایسه می‌کند که در آن، جاشیکه مقادیر مثبت به پایان می‌رسند، مقادیر منفی آغاز می‌شوند^۶ (۱۶) زیرا که درواقع یک مقدار منفی، نفی مقدار نیست - اگرچه که همانندی در اصطلاح راهبر او به چنین تصویری است - بلکه چیزی است که در خود و عملاً مثبت است و تنها در تقابل با چیزهای دیگر قرار می‌گیرد^۷ (۱۷)

خلاصه کنیم و نتیجه بگیریم^۸ کشاکش بین نیروها در طبیعت و در واقعیت، مثلاً جاذبه / دافعه در فیزیک نیوتونی، مبارزه بین گرایشهای برابرنهاده شده و تخالف بین نیروهای مقابله کننده است^۹ همه‌ی اینها نه تنها اصل (عدم) تناقض را نقض نمی‌کنند بلکه برعکس می‌دهند^{۱۰} آنچه مورد بحث ماست در واقع تقابلاتی است، که دقیقاً بخاطر واقعی بودن،^{۱۱} از تناقض بری‌اند^{۱۲} و بنابراین ربطی به تناقض دیالکتیکی ندارند^{۱۳} بنابراین مارکس که آوردیم، قطبهای این تقابلات^{۱۴} نه می‌توانند یکدیگر را وساطت کنند^{۱۵} و^{۱۶} نه هیچگونه نیازی به وساطت دارند^{۱۷} "آنها هیچ چیز مشترکی باهم ندارند، آنها به یکدیگر نیازی ندارند، و در یکدیگر انگره نیستند^{۱۸} " بنابراین آن سخن کهنه و پیش پا افتاده‌ی متافیزیکی (که هنوز هم بر جنبش کارگری لطمه می‌زند) که معتقد است بدون دیالکتیک مبارزه یا جنبشی نمی‌تواند وجود داشته باشد و تنها لختی و سکون مرگ، برجای می‌ماند،

یکبار دیگر بی‌اعتبار می‌شود^{۱۹}.

از لنین تا لوپورینی^{۲۰}

پیش از این گفتیم که مارکسیسم، اگرچه همواره و مداوماً با اصطلاحات تناقض و تقابل سخن گفته و می‌گوید، تصور روشنی از این موضوع ندارد^{۲۱} در اکثر قریب به اتفاق موارد، مارکسیستها حتی در اینباره تردید نکرده‌اند که دو نوع تقابل وجود دارد که از ریشه باهم متفاوتند^{۲۲} اکنون باید این ادعا را ثابت کنم^{۲۳}.

انگلس کلمه‌ای در باره‌ی تفاوت بین تقابل واقعی و تناقض (یا بین تضاد و تناقض) نمی‌گوید^{۲۴} در نزد پلخانیف نیز کلمه‌ای یافت نمی‌شود^{۲۵} حتی در نزد لوکاج نیز که فیلسوفی حرفه‌ای است و دیالکتیک را با هر جاشی‌ای می‌پزد، سخن در اینباره نیست^{۲۶} و سرانجام در مورد لنین، درهم‌وبرهمی حکمفرماست^{۲۷}.

نوشته‌ی او در یادداشت‌های فلسفی تحت عنوان "در باره‌ی مسئله‌ی دیالکتیک"، با یادآوری مفهوم دیالکتیک که از سوی فیلو^{۲۸}، متأله افلاطونی - یا به عبارت بهتر، نوافلاطونی - طرح شده، آغاز می‌شود: "انشقاق یک کل منفرد به دو شناخت اجزای متناقض، جوهر^{۲۹} دیالکتیک است^{۳۰} هگل نیز مسئله را به همین شیوه طرح می‌کند^{۳۱} (برای گفته‌ی نقل شده از فیلو در باره‌ی هراکلیت، نگاه کنید به آغاز بخش ۲ تحت عنوان^{۳۲} 'در باره‌ی شناخت'^{۳۳} در کتاب ۳ سال در باره‌ی هراکلیت) " (۱۸)

بنابراین در اینجا دیالکتیک عبارت است از وحدتی که شامل اعداد است و به آنها تقسیم شده است^{۳۴} این همان موردی است که قبلاً مورد بحث قرار گرفت: هر یک از اعداد دال بر، یا مرتبط با، وحدت یا حصار^{۳۵} اعداد

۲- Philo - فیلسوف، متأله و مدرس برجسته‌ی مدرسه‌ی اسکندریه^{۳۶} کسی که می‌گوشتید فلسفه‌ی افلاطون و فلسفه‌ی روافی را با باورهای دینی پیوند می‌زدند - م^{۳۷}.

است و تنها در درون این وحدت یا امرمقدم است که یکی نفی دیگری است و دیگری را طرد می‌کند. بطور خلاصه، سروکار ما با دیالکتیک افلاطونی است: "واحدی که به دو تقسیم می‌شود" (شعار معروف انقلاب فرهنگی چین) ضروری در ابتکار نیست؛ هر کس حق دارد افلاطونی باشد.

اما لنین پس از آن سیاهه‌ای از لحظه‌های دیالکتیکی عرضه می‌کند که همه‌ی تقابلهای واقعی، یعنی تقابلهایی غیر متناقض‌اند و بنا بر این ربطی به دیالکتیک ندارند.^۱ در ریاضیات: '+' و '-'؛ حساب دیفرانسیال و انتگرال [= حساب جامعه و فاصله]؛ در مکانیک: کنش و واکنش؛ در فیزیک: الکتریسیته‌ی مثبت و منفی؛ در شیمی: ترکیب و تجزیه‌ی آنها.^۲ (۱۹) صدر مائو نیز در نوشته‌ی معروفش "در باره‌ی تضاد"، آنجا که همان سیاهه‌ی لنین را تکرار می‌کند (۲۰)، در جهت همین خط پیش می‌رود. در اینجا نیز، قصد بی‌احترامی ندارم، اما او اشتباه می‌کند. همه‌ی این مثالها برای تضادهای دیالکتیکی در واقعیت مثالهایی برای تضاد غیرمتناقض‌اند.

اما برسم به مارکسیستهای زده‌ی دوم، به فرد نادری که خوب پرورش یافته و از "تقابل واقعی" هم آگاه است و از نوشته‌های کانت هم یادداشت برگرفته؛ اما با این وجود این تقابل را گمانان به مشابهی "تناقض" دیالکتیکی تعبیر می‌کند.

کارل کرش، در متنی پیرامون "تجربه‌گرایی در فلسفه‌ی هگل" می‌نویسد: "تقابلات دیالکتیکی نباید به مشابهی اظهارات متقابل، بلکه به مشابهی اعیان متقابل - یا اگر بخواهیم تعبیر کانتی را بکار ببریم - به مشابهی 'ناسازگاری واقعی' فهمیده شوند. تقابلاتی از این دست، نه تنها از سوی فیلسوفی دیالکتیکی چون هگل، بلکه از سوی مفکران ژرف‌نگر و تیزبینی چون کانت و بولزانو^۱ - که قطعا محرک آنها تقابلات دیالکتیکی نبوده - مورد بحث قرار گرفته‌اند. تحلیل مختصری از مفهوم این نوع تقابل - آنگونه که از سوی کانت و بولزانو تعریف شده - نشان می‌دهد که روابطی که بین چنین 'تقابلاتی' وجود دارد و قالبهایی که از 'اتحاد' این نوع تقابلات

1. Bulzano

برمی‌خیزد، دارنده‌ی همه‌ی آن سرشت - نشان‌های اساسی است که هگل با آن دیالکتیکش را پی‌ریخت" (۲۱)

با همه‌ی احترامی که برای کرش قائلیم، باید بگویم که اینها اباطیل^۱ است.

مثال آخر ما را به ایتالیا می‌کشاند: به سزار لویوپرتی و کتابش "فضا و ماده در نزد کانت"؛^۲ کتابی که بهرحال، شامل بسیاری مطالب مفید و جالب است. او پس از آنکه بدرستی ابهام مفاهیم تاملی را "انگیزه‌های راهبر و اصل منجش خردناب" می‌بیند (۲۲)، نقد کانت به اصل تمایز ناپذیرهای^۳ لایپ‌نیتس و تئوری تقابل واقعی او را - که در ملاحظات کانت پیرامون مسئله‌ی ابهام توسعه‌ی بیشتری یافته - "هسته‌ی مرکزی" "دیالکتیک ماتریالیستی" تعبیر می‌کند (۲۳). لویوپرتی ضمن توافق با هرمان لی^۴ که بدرستی و بطور کافی نشان داده است که ناسازگاری واقعی نمی‌تواند به "تناقض دیالکتیکی" تقلیل داده شود، (لی آشکارا حق دارد: ناسازگاری واقعی همان تقابل واقعی است و از آنجا که این دومی بری از تناقض است، چگونه می‌تواند محتملا تناقض دیالکتیکی باشد)، گمانان در بحثی طولانی و البته مغشوش و نفس‌گیر و در تلاشی نومیدانه اصرار دارد که ثابت کند در مفهوم تقابل واقعی کانتی "هسته‌ی مرکزی دیالکتیک ماتریالیستی وجود دارد" (۲۴).

اگر اجازه داشتیم که شوخی بی‌ضرری طرح کنیم، می‌توانستیم بگویم که يك تضاد اتومبیل، که مثالی نمونه‌وار از "تقابلی واقعی" یا از دنیای دنیای متقابل است، سازنده‌ی آزمونی روزمره برای ماتریالیسم دیالکتیک می‌باشد.

دیالکتیک هگل

اینك چند جمله‌ای هم درباره‌ی هگل، سرشت - نشان ویژه‌ی کار او اینست که در نزد او دیالکتیک ایده‌ها در عین حال دیالکتیک ماده هم هست.

1-wild words

2-Spazio e Materia in Kant

3-indiscernibles

4-germ

5-Herman Ley

جائیکه حتی در مناظرات پسین افلاطون، این دو دنیا، یعنی دنیای ایده‌ها و اشیاء از یکدیگر جدایند، در نزد هگل این جدایی ناپذیر می‌شود.

من مایل نیستم گفته‌های پیشین خود را تکرار کنم، اما کلید درک همه چیز هگل، در نظر او درباره‌ی ایده‌آلیسم است که در کتاب اول "علم‌منطق" آمده است: "ایده‌آلیسم فلسفه تنها عبارت است از به رسمیت نشناختن امر متناهی به مثابه‌ی موجودیتی واقعی." (۲۵) متناهی که فاقد واقعیتی از آن خویش است، باید این واقعیت را از ایده بگیرد. "این گزاره که، متناهی میلیوی است، سازنده‌ی ایده‌آلیسم است." از سوی دیگر، از آنجا که فلسفه واقعا ایده‌آلیسم است، ضروری است که "این اصل عملا در آنجا تحقق یابد" (۲۶)، به عبارت دیگر ایده باید به واقعیت بدل شود.

اگر این طرح را بررسی کنیم، به یکباره در خواهیم یافت که رابطه‌ی متناهی / نامتناهی و هستی / اندیشه پیرو مدل تناقض "الف، نا - الف" است. هم متناهی و هم نامتناهی، بیرون از یکدیگر، یا بیرون از وحدتشان هستی‌های انتزاعی و غیرواقعی‌اند. (۲۷) متناهی به خودی خود یک هستی واقعی نیست، بلکه نیستی است. نامتناهی نیز به نوبه‌ی خود، ماورائشی تهی و فاقد وجود واقعی است. هر قطب از تناقض در خود منفی و صرفا نفی دیگری است و جوهر خویش را بیرون از خود، در ضدش دارد.

و فتنی که مسئله بر حسب این اصطلاحات طرح شود، حل مسئله هم آشکار است. اگر متناهی برپایه‌ی خود یا خارج از اندیشه واقعیتی حقیقی ندارد، آشکار است که تنها می‌تواند در رابطه با دیگری، یا در اتصال با نامتناهی دریافت شود و یا بطور خلاصه، در درون ایده یا خرد.

بدین ترتیب همه چیز در وحدت "هستی" و "نستی" حل می‌شود (همان *megista gene* در دیالکتیک افلاتونی). جاییکه که قبلا شیء بود، حالا تناقض منطقی وجود دارد. دیگر هستی‌ای برجای نیست، بلکه تنها اندیشه وجود دارد. ("ایده‌آلیسم غیرانتقادی" فلسفه‌ی هگل، آنطور که مارکس آنرا در ۱۸۴۴ فرموله کرده است). از سوی دیگر، و برعکس درست همانگونه که خاص یا متناهی در تناقض منطقی حل شد، تناقض منطقی نیز به نوبه‌ی خود در متناهی، یا در عینیت

فرانشانده می‌شود، در یک کلام تحقق می‌یابد، پایه عبارت دیگر از "ماوراء" ایده به "اینجا و اکنون" جهان منتقل می‌شود، بطوریکه هر چیز که اکنون وجود دارد، نمایش یا بیان مثبت آنست. (باز هم بنابه اصطلاح مارکس در ۱۸۴۴: "پوزیتیویسم غیر انتقادی" فلسفه‌ی هگل).

این واقعیتی است - واقعیتی که با بررسی متون تأیید شده - که دیالکتیک ماده، دیالکتیک اشیاء (که به عنوان ادای سهم "ویژگی" مارکسیسم به آن نسبت داده می‌شود) به نقد و کاملاً در اثر هگل وجود دارد. آنهم نه در تناقض با ایده‌آلیسم، بلکه به عنوان آلت و ابزارش. هگل خود به مناسبت‌های مختلف نشان داد که منشاهای این "دیالکتیک اشیاء" در شک‌گرایی باستان، در پیرهونیسم^۱ و پس از آن در رساله‌ی پارمنیدس افلاتون قرار دارد (نگاه کنید به نوشته‌ی هگل در ۱۸۰۱ درباره‌ی رابطه‌ی شک‌گرایی و فلسفه، باضافه‌ی همه آثار دوران بلوغش).

بنا بر نظر هگل حلقه‌ی اساسی پیوند بین پیرهونیسم و فلسفه (ایده‌آلیسم)، شک‌گرایی باستان است که باهمه‌ی نمثیلاتش، علیه باور عقل سلیم به موجودیت چیزها و به مادیت جهان سمت و سو می‌یابد. به عبارت دیگر، شکی است به [موجودیت] ماده. هگل می‌گوید، شک‌گرایی باستان با معرفی دیالکتیک و با نشان دادن اینکه آنچه بنظر می‌آید "اینطور و آنطور" باشد، هم "هست" و هم "نیست"، قطعیت عقل سلیم را در مورد وجود اشیاء واژگون می‌کند، قلمرو ماتریالیسم را روشن می‌سازد و راه را برای فلسفه حقیقی می‌گشاید. بنظر هگل، تنها محدودیت پیرهونیسم اینست که پس از آن ویران‌سازی به نتایج منفی می‌رسد، درحالیکه فلسفه‌ی حقیقی یا ایده‌آلیسم پیشتر می‌رود: ایده‌آلیسم متناهی‌ای را که قبلاً طرد و سپری کرده است، از طریق اراشی آن به مثابه‌ی عینیت‌یابی ایده، یا به سخن دیگر به مثابه‌ی پیکریافتگی خرد (نحس کلمه‌ی الهی در جهان) حفظ می‌کند. هگل شک‌گرایی مدرن هیوم و کانت را، برخلاف شک‌گرایی باستان که "فلسفی" بود

۱ - Pyrrhonism، منتسب به پیرهون فیلسوف شک‌گرای قرن چهارم قبل از میلاد؛ کنایه از شک‌گرایی رادیکال.

— زیرا به ماده شك می‌کرد. — "غیرفلسفی" (یا به سخن دیگر آشفته — مائریالیسم عقل سلیم) بشمار می‌آورد، زیرا شك گرایی مدرن هنوز با باور به یقین حواس پیوند دارد. بعلاوه، این واقعیتی است که درحالی‌که در نزد هگل امر متناهی ناموجود است و اشیا، واقعیتی حقیقی ندارند، کانت — حتی در همان صفحات معدودی که مورد نظر ما بود — دیدگاهی مخالف دارد؛ و آن اینکه: چیزی وجود ندارد که در خود منفی باشد، یا بطور عام نفی باشد؛ و کمیت‌های با اصطلاح منفی نیز نفی کمیت، ناموجود یا عدم نیستند، بلکه خود هستی‌های مثبت‌اند.

کولاکوفسکی و پاسی^۱

اکنون درام^۲ مارکسیسم در این است که در برخی موارد معین (و به دلایل بسیاری که در اینجا نمی‌توانیم به آنها بپردازیم، جز يك مورد بسیار مهم که آنرا در ادامه‌ی مطلب مورد بررسی قرار خواهیم داد) "دیالکتیک ماده"ی هگل را کلمه به کلمه (مثلاً، انگلس در "دیالکتیک طبیعت") می‌پذیرد و آنرا شکل عالی‌ای از مائریالیسم می‌داند، ممکن است که اعتراض کنند که انگلس در این مورد تنها نیست و مارکس نیز با او شریک بوده است. پاسخ من اینست که: ولو اینکه این سخن جزئاً حقیقت دارد، اما من قدرتی در این استدلال نمی‌بینم؛ اینکه: یا آدم باید بپذیرد که مائریالیسم دیالکتیک هنوز پابرجاست و یا باید ريسک کند و هردو پدر بشیانگذارش را در حساب آورد.

من از اصطلاح "درام مارکسیسم" استفاده کردم، تردیدی ندارم که امروزه این درام، دست‌کم جزئاً، در رابطه‌ی مارکسیسم با علم — که البته با علوم طبیعی آغاز می‌شود — تجسم یافته است. این رابطه نه تنها مسئله‌ای نشو و شک را طرح می‌کند، بلکه حاوی مسائل استراتژیک و سیاسی نیز هست. علم سهم بسیار زیادی در جهان مدرن دارد. نظر ما درباره‌ی علم حاکم بر درک ما

از تحول اقتصادی، بر دیدگاه ما نسبت به ایدئولوژیهای "جهان سومی" و پاسخ ما به توده‌ی عظیم و بهم‌ریخته‌ی مسائل پراتیکی و اخلاقی است که در طول چندساله‌ی اخیر در جهان سیاست به ظهور رسیده‌اند. موضع مارکسیسم در این باره چیست؟

چرخش این مسئله مکرراً به نحوی بوده که پوزیتیویسم و علم‌گرایی آماج حمله شوند. این برخورد عبارت است از تاکتیک انتخابی و مرجح گروه "مارکسیستهای جوان" باری^۱. اما این استدلال يك پول سیاه هم نمی‌ارزد. آتش‌گشودن بروی علم‌گرایی، بی‌آنکه توضیح داده شود که علم چیست، سیاستی خطرناک است. کتاب اخیر کولاکوفسکی درباره‌ی تاریخ پوزیتیویسم از هیوم تا حلقه‌ی وین، نمونه‌ای از این حمله است. کولاکوفسکی پوزیتیویسم و علم را یکی می‌گیرد. بنابراین علم به يك ایدئولوژی تقلیل می‌یابد که باید از میان برود. عنوان کتاب در چاپ آمریکایی‌اش چنین است: بیگانگی خرد. علم بیگانگی خرد است. بنابراین اصلاً تصادفی نیست که برگسون و هوسرل و البته همراه با آنها مقوله‌ی استعمال^۲ در بخش نتایج کتاب کولاکوفسکی برجسته می‌شوند و به صحنه می‌آیند.

نمونه‌ی دیگر مقدمه‌ی سال ۱۹۶۸ انزو پاسی به کتاب "بحران"^۳ هوسرل است. پاسی نیز به "آن علوم و تکنولوژیهای" می‌تازد "که انسان زنده را به چیز، به شیء، به دندانه‌ای از چرخ ماشین صنعتی بدل می‌کنند" او در پایان بطرز معناداری ظهور يك الهیات تازه را اعلام می‌کند: "حقیقت در جهان زیست می‌کند، لیکن به هیچ‌کس تعلق ندارد: او نه به جهان تعلق دارد و نه حقیقت جهان است. از همین روست که الهیاتی که در شرف تولد است، به دلایلی دیالکتیکی، پیش از آنکه بواسطه‌ی غنا، پیچیدگی و دانشوری دریافت شود، بواسطه‌ی فقر و تواضع دریافت می‌شود. این الهیات پیاپی بسیار ساده دارد: خدا زنده است، لیکن هیچ واقعیتی ندارد."

بنابراین ما همه علیه علم‌گرایی هستیم. اما مسئله بر سر چگونگی مقابله

با علم‌گرایی و پوزیتیویسم و در عین حال حفظ رابطه‌ای واقعی و جدی با علم است؛ به عبارت دیگر مسئله بر سر پرهیز از آن چیزی است که لنین "کشیش-زدگی"^۱ می‌نامد. در اینجا، ماتریالیسم دیالکتیک هیچ مصرفی ندارد، کسیکه به فیزیک دیالکتیکی یا شیمی دیالکتیکی توسل می‌جوید، یا برای حل مسائل فیزیک تئوریک لنین را فراموش می‌خواند (مثل لودویگوگیمونات^۲ خودمان که اینکار را البته با اندکی عوام‌فریبی انجام می‌دهد)، رابطه‌ای انتقادی - منفی با علوم موجود را که بطور عینی (چرا من نیز مجاز نباشم که لااقل یکبار از این قید قدری استفاده کنم) یا چن‌گیری علم - اعلام شده از سوی الهیات تازه‌ای که پاسی وعده‌اش را می‌دهد - تباری و ساخت و پاخت می‌کند می‌پذیرد (یا برمی‌انگیزد) اگر با "لی‌زنکو"^۳ همراه میشدیم، ماتریالیسم دیالکتیک هر چه می‌توانست به ما می‌داد.

بحث متفکران آلمان شرقی

این ملاحظات می‌تواند به معرفی بحثی - محدود، اما مهم - خدمت کند که از اندک زمانی پیش در بین گروهی از فلاسفه و منطق‌دانان لهستانی و آلمان شرقی (که ماتریالیست‌اند، اما "ماتریالیست دیالکتیکی" نیستند) که بطور جدی به مسائل علم مدرن پرداخته‌اند، درگیر شد.

علم مدرن نه با دیالکتیک طبیعت همانندی دارد و نه می‌داند که از آن چه چیزی بسازد. این علم، دیالکتیک طبیعت را بدرستی به مثابه‌ی فلسفه‌ی رمانتیک طبیعت بشمار می‌آورد. هنگامیکه انگلس می‌نویسد که ماه "سلبیت" زمین است (۲۸)، یا "درست همانگونه که الکتريسيته، مغناطيس وغيره قطبي می‌شود و بسوی جهت‌های مخالف حرکت می‌کند، اندیشه نیز چنین است" (۲۹)، یا "يك كرم آفتی به دو قسمت تقسیم می‌شود"، مثالی است برای "تبدیل مثبت به منفی" (۳۰)، دانشمند مدرن (اگر هنوز اینطور متونی را مطالعه کند) لبخند می‌زند و به شلینگ و بادِر فکر می‌کند.

1-pfeffertum

2-Ludovico Geymont

3-Lysenko

4-worm

5-Baader

علم نمی‌تواند با سه قانون عام دیالکتیک کار خود را انجام دهد، علم از اصل (عدم) تناقض سود می‌برد. این اصلی است که ماتریالیسم دیالکتیک آنرا به مثابه‌ی اصل متافیزیک معرفی می‌کند، حال آنکه هر دانشمندی میداند که اصل عدم تناقض، اصل علیت^۱ مادی و در عین حال اصل اساسی هر گفتار منسجم است. (در این مورد بگذارید در پرانتز بگویم که هیچ دلیلی برای ترس یا رسوایی در اینجا مدنظر نیست: تئوری انعکاس لنین - اگر بطور جدی مستدل شود - به تئوری کلاسیک "انطباق" برمی‌گردد و تفاوت این تئوری آنقدر با علم مدرن اندک است که از سوی خود تارسکی^۲ به مسدود خوانده می‌شود: "ما برآنیم که تعریفمان با آن شهوداتی که با درک کلاسیک ارسطویی از حقیقت مرتبط‌اند، توافق دارد." (۳۱)

بنابراین دانشمندان با فلاسفه‌ای که با علم سروکار دارند برای حفظ رابطه‌ای ماندگار با مارکسیسم چه کاری باید انجام دهند؟ این مسئله پیش-زمینه‌ی حرکتی بود که به بحثی طولانی (و به نحوی بسیار پوچ) از سوی اقلیتی اندک تحت عنوان در باره‌ی مسایل منطق انجامید و از سال ۱۹۵۳ تا ۱۹۵۵ در نشریه‌ی آلمانی "فلسفه"^۳ انتشار یافت، این بحث خیلی زود در جارج و جنجال سخنگویان رسمی غرق و خفه شد، اما با این وجود توانست رد پای خود را در چند کتاب برجای نهد (۳۲).

این بحث چه شکلی به خود گرفت؟ شکل بازگشت به تقابل واقعی کانتی. البته نه مانند مورد لوپورینی، برای نمایش چیزی غیرقابل نمایش، یعنی این ادعا که حتی در تقابل واقعی کانتی "هسته‌ی مرکزی دیالکتیک ماتریالیستی" وجود دارد. بلکه با توجیهی بسیار بزرگتر، برای دفاع از این نظر که آنچه "ماتریالیست‌های دیالکتیکی" به عنوان تناقضات توصیف می‌کنند، در واقع و در سرشت خود عبارتند از تضاد، یعنی تقابلاتی بدون تناقض^۴؛ و بنابراین مارکسیسم می‌تواند قاطعانه به سخن گفتن از درگیرها و تقابلات عینی ادامه دهد، بی‌آنکه ناگزیر باشد جنگی علیه اصل (عدم)

1-determinacy 2-Tarski

3-Deutsche Zeitschrift für Philosophie 4-ohne Widerspruch

تناقض اعلام کند و در نتیجه از علم بگسلد. ولفگانگ هریش^۱ (کسی که به دلایل سیاسی به ده سال زندان محکوم شده است) با تاکید بر این نکته آغاز کرد که "از زمان هگل اصطلاح 'تناقض'^۲ در زیر بار سوء تفاهات بسیار مدفون شده است، سوء تفاهاتی که مستقیماً با سرشت ایده‌آلیستی دیالکتیک هگل پیوند دارند. ۰۰ اگر کسی واژه‌ی 'تناقض' را در معنایی که این واژه در علم دارد، در نظر بگیرد - و منطقی هم هیچ معنایی دیگر به این واژه نمی‌دهد - در آن صورت تناقض منحصر به قلمرو داوری^۳ تعلق دارد و تنها در اندیشه و زبان "کسانی رخ می‌کند که ناقض یکدیگرند" از سوی دیگر اگر مراد از 'تناقض' چیزی متفاوت با معنای ساده و محض این واژه باشد، مثلاً درگیری^۴ یا جدال بین اعداد، بین کهنه و نو، یا تقابل بین دوجنبه‌ی یک چیز، در آن صورت منظور عملاً همان ناسازگاری واقعی^۵ است. (۳۳)

پل لاینکه^۶ از شهر بنا در حمایت از هریش (و در عین حال برای تصحیح پاره‌ای ابهامات و ناروشنی‌ها در کار هریش که بی‌گمان ناشی از احتیاط و دوراندیشی سیاسی‌اند) با مقاله‌ای کوتاه و در عین حال استوار و منسجم وارد بحث می‌شود. او نخست بر اهمیت عینی و ماتریالیستی اصل عدم تناقض انگشت تاکید می‌گذارد (۱) [بر] ۰۰ هاهنگی منطقی هر چه که وجود دارد و عدم امکان تناقض در واقعیت، زیرا قوانین منطقی در تحلیل نهایی قوانین ناظر بر هستی‌اند. (۰۰)، سپس مطلب را با بررسی 'عقیده‌ای سطحی، که بهمان اندازه که در شرق، در غرب نیز شایع است، و آن اینکه در واقعیت تناقضات وجود دارد' ادامه می‌دهد. (۳۴)، ادعایی که اگر حقیقت داشته باشد، بدین معنی است که 'منطق دیالکتیکی ویژه' ای، "برتر از منطق عمومی و 'صوری' " ضروری خواهد بود. او سرانجام مقاله را با مراجعه به کانت پایان می‌دهد. لاینکه با اشاره به این مطلب که "هگل اصطلاح 'تناقض' را با پشته‌ای از ابهامات بار می‌کند که نشانه‌اش تا امروز باقی است"، نتیجه می‌گیرد "این واژه نباید در مواردی بکار رود که در واقع

چیزی کاملاً متفاوت مورد نظر است، مثلاً جدال بین اعداد، یا فی‌الواقع آنچه کانت ناسازگاری واقعی می‌نامد، مفهومی که هیچ ربطی به تناقض منطقی ندارد." (۳۵)

ما نمی‌توانیم بر سر اشارات دیگری که هر یک بواسطه‌ی راهبریشان قابل ملاحظه‌اند و لاینکه در مقاله‌اش آورده است توقف کنیم. او دریبوندی صریح با مسائلی که فوقاً مورد بررسی قرار گرفتند، نگاهی سریع به تاریخ استدلال هستی‌شناسانه، و اینکه چگونه این استدلال بوسیله‌ی فلسفه‌ی مدرن بازسازی شده و بقا یافته، می‌اندازد: "دکارت، اسپینوزا و تا حد معینی لایپ‌نیتس از این زاویه نامحاسبی مهم‌اند." از سوی دیگر "هیوم نخستین فیلسوف مدرنی بود که نبرد علیه این استدلال را از سر گرفت، او کسی است که دست‌کم مواد لازم را برای یک نبرد مؤثر فراهم کرد. اما این کانت بود که کاری بنیادی را در این مبارزه جامه‌ی عمل پوشاند. اما کانت این کار را بر پایه‌ی تئوری‌هایی انجام داد که چنان جنجال‌برانگیز بودند که جانشینانش را قادر می‌ساخت این آموزه‌ی ویژه را در شکلی کم و بی‌ش دیگرگون از نو بسازند - تا اینکه با هگل [استدلال هستی‌شناسانه] در شکلی باز و آشکار دوباره بازگردانده شد." (۳۶).

ادای سهم آژدوکیویچ^۱

اکنون می‌توانیم به موضع لک آژدوکیویچ منطق‌دان برجسته‌ی لهستانی (که او نیز وارد بحث تشریه آلمانی شد) در کتابش تحت عنوان "دیده‌نمای منطق" آیزن‌دایم^۲، او می‌نویسد: "اصل عدم تناقض این امکان را که دو گزاره‌ی متقابل و متناقض می‌توانند متشابه‌ا راست باشند، منتفی می‌سازد. بدین طریق اصل منکور این امکان را که ممکن است داده‌های واقعی متناقض در واقعیت وجود داشته باشند، و بنابراین این امکان را که چیزی می‌توان چنین و چنان باشد و در عین حال چنین و چنان نباشد، رد

1-Wolfgang Harich 2-Widerspruch 3-realm of judgment/
Sache des Urteils 4-conflict/Widerstreit
5-Realrepugnantz 6-Paul Linke

می‌کند. "آژدوکیویچ ادامه می‌دهد: "سلما این بدان معنا نیست که اصل عدم تناقض با انکار امکان تناقضات در واقعیت، برآن است که منظور از 'تناقضات'، گرایشها و نیروهای متخاصمی است که به شیوه‌ای متقابل عمل می‌کنند. رابطه‌ی کنش و واکنش یا رابطه‌ی تاثیر و تاثر همان رابطه‌ی بین هستی و نیستی یک موقعیت با یک چیز واقعی نیست. واکنش عبارت نیست از ناموجودیت کنش، با تاثر عبارت نیست از ناموجودیت تاثیر؛ درست بر عکس. اگر کنش یا تاثیر یک نیرو است، در آن صورت واکنش یا تاثر نیز یک نیرو است؛ در این حالت واکنش و تاثر صرفاً عبارت از ناموجودیت نیرو نیستند. اگر باصطلاح 'اصول چهارگانه‌ی دیالکتیک' را بدین شیوه تعبیر کنیم، آنگاه اصل وحدت و مبارزه‌ی اعداد (که حاکی از آن است که همه‌ی اشیا و پدیده‌ها 'تناقضات' درونی خود را دارند و مبارزه بین این تناقضات نیروی اساسی و راهبری است که عامل پیشرفت و تحول آنهاست) با اصل (عدم) تناقض سازگاری نخواهد داشت. این 'تناقضات' درونی در واقع تناقضات منطقی نیستند، بلکه عبارتند از نیروهای متقابل یا نیروهایی که در جهات متخالف عمل می‌کنند. به عبارت دیگر، چهار اصل دیالکتیک معنایی را به واژه‌ی 'تناقض' نسبت می‌دهند که معمولاً با تصویری که اصل عدم تناقض از آن دارد، متفاوت است." (۳۷).

امیدوارم مرا از بابت این گفتاورد طولانی ببخشید، اما احساس می‌کنم که خواننده‌ی آگاه به اهمیت آن پی برده است. اینجا، علاوه بر تداوم موضوع بحث در نشریه‌ی مذکور، عنصری تازه از یک نظم سیاسی ظهور می‌کند، عنصری که بهیچ روی از اهمیت کمتری برخوردار نیست. آژدوکیویچ در هسته‌ی مرکزی مقاله‌اش آنچه را که هریش، و پس از او لینکه بنحوبهتری گفته‌اند، تایید می‌کند. اصل ارسطویی عدم تناقض نافی وجود تناقضات در واقعیت نیست. اما به شرط آنکه "منظور از 'تناقضات'، گرایش‌های متخاصم باشد. به سخن دیگر، به شرط آنکه منظور نه تناقض، بلکه تضاد، عدم تناقض یا همان 'تقابل واقعی' کانتی باشد." در واقع آنچه جناب آژدوکیویچ در باره‌ی کنش / واکنش و تاثیر / تاثر می‌گوید، تکرار کلمه به کلمه‌ی بحث کانت در باره‌ی صعود / سقوط، غروب / طلوع و بطور کلی

مقادیر باصطلاح منفی است. کانت می‌گوید: "تمایز سقوط و صعود، مانند تمایز بین نا - الف و الف نیست، بلکه سقوط نیز همانقدر مثبت است که صعود. مقادیر منفی، نفی مقدار نیستند"، به عبارت دیگر، آنها، نا - مقدار و از این لحاظ نا - موجود با عدم نیستند، بلکه خود مقادیری مثبت اند.

تا اینجا همه چیز سر جای خویش است و مشکلی هم پیش نمی‌آید. اما دشواری زمانی رخ می‌کند که آنچه من عنصر "سیاسی" می‌نامم به صحنه می‌آید. به سخن دیگر، زمانی که آژدوکیویچ پس از اظهار آنچه گفته است، مدعی می‌شود که تصوراتش با آنچه که او چهار اصل دیالکتیک، یا به عبارت دیگر اصل دیالکتیکی مبارزه و وحدت اعداد، می‌خواند، سازگارند. (البته همانطور که مشهور است، انگلیس تنها از سه اصل نام می‌برد). حتی اگر این واقعیت را بحساب آوریم که آژدوکیویچ نهایتاً بدین نتیجه می‌رسد که در اینجا باید "تناقض" را به معنایی تمثیلی تعبیر کرد (یا به سخن دیگر، آنرا اصلاً نباید به مثابه‌ی تناقض، بلکه به مثابه‌ی تضادی غیرمتناقض در نظر گرفت)، با این وجود روشن است که این آدم در پرهیز از "ورود غیر مجاز" به اعترافی سیاسی، دقیق و هوشیار است؛ اعترافی که نمی‌دانیم آزادانه طرح می‌شود، یا بالاچار.

یک نکته باقی می‌ماند که باید در نظر آید، و آن عبارت است از پژوهی از بحث نشریه‌ی فلسفی آلمان شرقی که در کتابی بنام "درآمدی به منطق صوری" نوشته‌ی گئورگ کلاوس^۱ پدید می‌شود. به این مورد بسیار باختصار می‌پردازیم. مهمترین یا بامعناترین اظهاراتی که واجد سایل مورد نظر ما هستند، عبارتند از:

الف) تایید دوباره‌ی کاربرد عینی و جهان‌شمول (یا، آنطور که کلاوس می‌گوید: "هستی‌شناسانه") اصل ارسطویی عدم تناقض. کلاوس می‌گوید: "در بیان این اصل، قانون بنیادی واقعیت نهفته است و در ذهن ما به مثابه‌ی اصل امتناع تناقض^۲ بازتاب می‌یابد." (۳۸).

1-Einführung in die formale Logik

2-Georg Klaus

3-ausgeschlossener Widerspruch

ب) تکرار این اتهام که هگل با مخلوط کردن اصطلاح "تناقض" با اصطلاح "تضاد"، آنرا زیر باری از ابهام مدفون کرده است. (اگرچه کلاوس در صفحات بعد بواسطه‌ی همنوایی با کتاب "قدرت روح بر امرواقع"^۱ نوشته‌ی م. ا. افیتاش را در اینمورد دامن زده است.

ج) استفاده‌ی سیاسی تمثیلی از اصطلاح "تناقض" همانند مورد آزدوکیویچ.

اثر دلاولیه^۲

علت آنکه من با چنین تفصیلی به ساختمان بحثی که در نشریه‌ی آلمانی "فلسفه" طرح شده می‌پردازم اینست که این بحث به شیوه‌های اساسی و معینی با ایده‌هایی که از سوی گالوانو دلاولیه در کتاب منطق به مثابه‌ی علمی مثبت^۳ بیان شده‌اند، تطابق دارد. این کتاب که چند سالی پیش از بحث در آلمان انتشار یافت، نقطه‌ی اوج تجربه‌ای طولانی، اصیل و مشاخره‌برانگیز در ایتالیا است. گذشته از یک واگرایی کوچک که نباید مانع کار ما باشد - و آن عبارت است از ادعای دلاولیه مبنی بر اینکه تناقضی دیالکتیکی می‌تواند ابزاری عقلایی برای اندیشیدن به تقابلات عینی یا واقعی باشد -، همگرایی بین مواضع منطق دانان آلمان شرقی و لهستان و موضع دلاولیه چشمگیر است.

۱ - دفاع از اصل ارسطویی جبر، یا به سخن دیگر دفاع از سرشت "صریح" و غیرمتناقض موضوع^۴ یا محتوای مادی داوری.

۲ - نقد فرآیندهای هگلی پیکربخشی یا تبدلات انتزاعی^۵، یا به سخن دیگر مبادلات نگرورزانه بین خرد و ماده، و از آنجا نقد اغتشاشی که هگل در تمایز بین تناقض منطقی و تضاد مادی، یا بین تقابل جمع‌پذیر و مانع‌الجمع (به معنای تضاد سازگاری‌ناپذیر اضداد) بوجود می‌آورد. همانطور که دیدیم

1-pouvoir de l'Esprit sur le Réel

2-M. Aebi

3-Galvano della Volpe

4-Logic as a Positive Science

5-determination

6-subjectum

7-hypostasization

تبدلات هگلی شامل دو چیز است: از یکسو کاهش اختلافات مادی به اختلافی در درون مرزهای خرد، یا کاهش آنها به لحظه یا مثالی از تناقض منطقی / دیالکتیکی؛ و پس از آن، دوباره بازگرداندن پنهانی عدم تناقض مادی، یا تقابلات واقعی؛ هگل این تقابلات را قبلاً سپری یا رفع می‌کند و بعد آنها را به مثابه‌ی تبارزات یا شیوه‌های وجودی اضدادشان، یا به سخن دیگر به عنوان خرد دیالکتیکی یا تناقضی که در این هیات پیکریافته، معرفی می‌کند.

۳ - دفاع از عناصر نقد ضدنگرورزانه و ضد متافیزیکی کانتی، و بویژه از نقد اساسی‌اش به لایپ‌نیتس؛ دفاعی که حتی امروز نیز در بسیاری از بزرگواران واکنشی تکان‌دهنده و نگران‌کننده برمی‌انگیزد. حتی لنین در ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم - با آنکه کتاب سنجش خرد ناب را نخوانده بود - با ادراکی ابتدایی [یعنی با یک هوشیاری حسی و شهودی] اظهار نظر کرده است که از لحاظ معینی، "کانت یک ماتریالیست است"، یا دست‌کم "به سوی ماتریالیسم تمایل دارد" (نگاه کنید به بخش "نقد کانت از چپ و راست"). بخاطر عشق به کشور، و بعلاوه از آنجا که آب رفته را بجوی نمی‌توان باز گرداند، از یادآوری تکبر، خودخواهی، طعنه‌های زیرلایی و آه و افسوسی که باکرگان ابله مارکسیسم کروچه^۱ ای در ایتالیا (قانون‌گذارانی^۲ که از مارکسیسم هیچ چیز جز این نیاموخته‌اند که ایده‌ها باید "دست و پا" داشته باشند) در استقبال از پژوهشهای دلاولیه از خود نشان دادند، خودداری می‌کنم. همین بس که حتی خود تولیاتی^۳ آستین‌ها را بالا زده و ناگهان^۴ به مطالعه‌ی رابطه‌ی مارکسیسم و هگل پرداخته است (مطالعه - ای که بعدها - خوشبختانه خودش - آنرا ترك کرد).

نکته‌ی چشمگیر اینست که در آن زمان هیچکس دریافت که پشت آنچه بنظر می‌رسد تلاشهای فیلسوفی عجیب و غریب، برای حفاری در گذشته باشد (فکرش را بکنید: از قبر درآوردن کانت و ارسطو!) مسئله‌ای

۲ - در اصل نام Selon آمده که الهی قانون‌گذاری است. 1-Crocean Marxism

3-Togliatti 4-ex abrupto

نهفته است که فوریتی بسیار و اهمیتی حیاتی دارد؛^۱ به سخن دیگر مسئله رابطه بین مارکسیسم و علم [پشت این ظاهر خوابیده است]؛^۲ در این رابطه، بازگرداندن اصل عدم تناقض گامی حیاتی بود؛ زیرا برای اعاده‌ی حیثیت از اصل عدم تناقض لازم بود که اصطلاح "تناقض" از زیر بار ابهاماتی که هگل بر آن نهاده بود، درآورده شود و با دیالکتیک ایده‌آلیستی تسویه حساب گردد؛^۳ دلاولیه خود این وظیفه را به عهده گرفت و به انجام رساند؛ بنابراین او پای در راه خلاصی کامل از میراث سنگواره‌شده و باستانی ماتریالیسم دیالکتیک گذاشت؛^۴ و از آنجا که این ایتالیا بود و نه آلمان شرقی که چنین می‌کرد، دیگران مراقب ماندند تا کار تا به آخر انجام شود.

نتیجه‌ی این عمل جراحی چه بود؟ به عنوان شروع، تصفیه‌ی بخش بزرگی از اثر فلسفی انگلس؛^۵ آنهم نه به دلیلی غیرمنصفانه، بلکه بدین دلیل که این بخش سرچشمه‌ی ماتریالیسم دیالکتیک، سرچشمه‌ی آن جهان-شناسی متافیزیکی و آن "رمان فلسفی" درست‌وحسابی‌ای بود که (دست‌کم از زمان انترناسیونال سوم به پیش) مارکسیسم بدان تقلیل یافته بود؛^۶ و در عین حال مارکسیسم را به مثابه‌ی ماتریالیسم تاریخی، یعنی تحلیل سیاسی-اقتصادی جامعه و جهان مدرن فلج کرده بود. اگر برخی اظهارات پراکنده و اندک مارکس را که ظاهراً در تمهید "دیالکتیک ماده" اند در یکو قرار دهیم، آنگاه باید در سوی دیگر این واقعیت موثر و بدون اما و اگر را در شمار آوریم که مارکس از خود کاپیتال، گروندریسه و تئوریه‌ی ارزش اضافه را بر جای گذاشت؛^۷ به عبارت دیگر، نه یک جهان‌شناسی، بلکه تحلیلی از سرمایه‌داری مدرن را؛^۸ همه‌ی بحث‌های دلاولیه درباره‌ی دیالکتیک، تناقض و تضاد، که در آن زمان چنین غامض و تخیلی بنظر می‌آمدند، هدفی بسیار دقیق داشتند؛^۹ آنچه پیرو ماتریالیسم دیالکتیک به مثابه‌ی تناقضاتی در جهان واقعی توصیف می‌کرد و می‌کند، عبارت بودند از تضادها، از تقابلات واقعی و به همین دلیل غیرمتناقض؛^{۱۰} بنابراین مارکسیسم مادام که به سخن گفتن از درگیری‌ها و تقابلات عینی در واقعیت ادامه می‌دهد، دیگر ناگزیر نیست که مدعی منطقی و بژه برای خود، یعنی دیالکتیک (که با منطقی که علوم موجود پیرو آنند متفاوت و متقابل است) باشد (و بدتر از آن، بخواهد

این منطقی را بر علم هم اعمال کند)؛^{۱۱} بعلاوه مارکسیسم می‌تواند کماکان به سخن گفتن از مبارزه‌ها و درگیری‌های عینی در طبیعت و در جامعه ادامه دهد و در عین حال از منطقی غیر متناقض علم استفاده کند؛^{۱۲} و از آن هم بهتر، مارکسیسم بدین طریق می‌تواند علم باشد و خود، علم را عملی سازد.

چشم‌اندازهای یک جامعه‌شناسی ماتریالیستی

این ملاحظات پشتوانه‌ی فرمول دلاولیه، که مارکس را "گالیله‌ی جهان اخلاق" تعریف می‌کرد (فرمولی مبتکرانه و شگفت‌انگیز ۰۰۰۰ تنها اگر حقیقت می‌داشت) بودند؛^{۱۳} در اینجا با زبانی مدرن و با انبانی غنی از استنادات تاریخی و فلسفی، آرزوی قدیمی و ژرف مارکسیسم، آرزویی که انگلس بر مزار مارکس، لنین در "دوستان خلق"، هیلفردینگ در "سرمایه مالی" و پس از آنها هزاران نفر دیگر صریحاً بیان کرده بودند، زندگی دوباره یافت؛^{۱۴} این آرزو که مارکسیسم خود را به مثابه‌ی شالوده‌ی علوم اجتماعی، یا به سخن دیگر به مثابه‌ی علم جامعه، علم نه در معنای تمثیلی‌اش، بلکه در معنای دقیق و جدی این واژه، مستقر سازد؛^{۱۵} به عبارت دیگر علمی باشد مبتنی بر همان اساس که علوم طبیعی بر آن استوارند (منتها با استفاده از تکنیکی متفاوت).

بدین ترتیب بنظر می‌رسید که هگل هیچ ربطی به کاپیتال ندارد؛^{۱۶} درگیری و کشاکش بین سرمایه و کار مزدی چیزی نیست مگر یک تقابل واقعی، به سخن دیگر، عبارت است از برخورد نیروها، که در اساس با تحلیلی که از سوی گالیله و نیوتون از آنها صورت گرفته، ناهم‌انند نیست؛^{۱۷} برخوردی که شدید و ریشه‌ایست، اما (یا شاید به همین دلیل) نباید با تناقض دیالکتیکی عوضی گرفته شود؛^{۱۸} در این تفسیر، تاکید بر آنچه زمانی لایریولا^{۱۹} "طبیعی گردانیدن" تاریخ از سوی مارکسیسم خوانده بود، (بی‌آنکه بر او انگ پوزیتیویست بودن زده شود) دوباره تازه می‌شد؛^{۲۰} مفهوم "شکل‌بندی

اجتماعی-تاریخی " دوباره ظهور می‌یافت. مارکس به دانشمندی بدل میشد که انواع ویژه‌ای را (با خصلت " ساختگی " یا تاریخی) تحلیل کرده بود- یا پای در راه تحلیلشان گذارده بود- که سازنده‌ی اقسام مختلف جامعه‌اند؛ جوامعی که در مسیر حیات بشر یکی پس از دیگری در پی هم آمده‌اند- بنا بر این " درست همانگونه که تئوری تبدل و تکامل انواع^۱، که با داده‌های بیشماری اثبات شده است، به تمام قلمرو زیست شناسی تعمیم می‌یابد، ولو اینکه هنوز امکان اثبات دقیق این واقعیت که تبدل برخی انواع حیوانات و گیاهان بطور صورت می‌گیرد، وجود نداشته است " و " درست همانگونه که تئوری تبدل و تکامل انواع اصلاً مدعی توضیح ' همه ' ی تاریخ شکل‌بندی انواع نیست، بلکه تنها مدعی قراردادن روش این توضیح بر مبنایی علمی است، به همین ترتیب هم، ماتریالیسم در تاریخ نیز هرگز مدعی توضیح همه چیز نبوده است، بلکه صرفاً مدعی نشان دادن ' تنها ' روش ' علمی ' (اگر بخواهیم اصطلاح مارکس در کاپیتال را بکار ببریم) توضیح تاریخ است " (۴۰)

همراه با همه‌ی اینها، ایده‌ی تلقی مارکسیسم به مثابه‌ی یک جامعه-شناسی ماتریالیستی، مقولات تعمیم علمی یا تکرارپذیری^۲ را به جلوی صحنه راند. (لوپورینی خود در این باره مقاله‌ای نوشت که امروز هم هنوز خواندنی و قابل استفاده است) بطور خلاصه هدف ما در آن زمان اتمال متقابل جامعه‌شناسی و تاریخ بود، اتمالی از همان نوع که چند سال بعد بوسیله‌ی ای.اچ.کار^۳ در کتاب " تاریخ چیست؟ " فرموله شد. براساس این فرمول " این سخن که تعمیم‌پذیری با تاریخ بیگانه است، بی معنی است؛ تاریخ بر اساس تعمیمات به پیش می‌راند. " و " هرچه بیشتر تاریخ جامعه-شناسانه و جامعه‌شناسی تاریخی شود، برای هر دو بهتر است " (۴۱)

بدین ترتیب ابزار تئوریک ما بازسازی یا تعمیر می‌شد (یا بنظر می‌رسید بازسازی یا تعمیر شده باشد)؛ این ابزار آماده بود تا به خدمت جنبشی درآید که بنظر می‌رسید درست در آن زمان (پس از مرگ استالین و

زمان " گزارش محرمانه ")، اگرچه به بهای تقسیمات و جراحات عمیق، آستانه‌ی بازسازی‌ای رهشای، و از آنجا، کشف حیات و جنب و جوشی تازه باشد. بنظر می‌رسید که بهار جهان به پایان رسیده باشد^۴؛ در واقعیت، و متواضعانه بگوییم، تنها برای تنی چند از ما اوضاع چنین بود.

مسئله‌ی فتیشیسم

اما مسئله‌ای که براساس آن کل بحث در بحران فرو می‌رفت، آهسته آهسته ظاهر شد. براساس مطالعه و مطالعه‌ی مجدد کاپیتال بویژه بخشهای نخست که به تایید خود مارکس دشوارترین بخشها (بخش در بعضی قسمتها که صراحتی درونی دارند) هستند، اندک اندک بر من آشکار شد که تئوری ارزش کاملاً با تئوری بیگانگی و فتیشیسم یکپارچه است. " کار مجرد " یا کاری که " ارزش " می‌آفریند، خود کاری است بیگانه شده (۴۲). بنا بر این ادراک اولیه، سالها پیش من، خود را تایید می‌کرد؛ ادراکی که من آنرا در آغاز بخش ششم مقدمه‌ام به کتاب یادداشتهای فلسفی لنین آورده بودم. اما مادام که من در چارچوب استنفادات دلاولپه‌ای باقی بودم، نمی‌توانستم این درک را تکامل و توسعه دهم، دریافت من حاکی از آن بود که پیکریابی ذات‌پذیری امر مجرد، وارونگی موضوع و محمول- قارغ از اینکه در چشم مارکس عبارت بودند از شبهه‌های منطق هگلی که برای بازتاب واقعیت معیوب‌اند، در واقع فرآیندهایی بودند که مارکس در ساختار و شیرکارکرد خود جامعه‌سرمایه‌داری قرار داد (یا فکر می‌کرد که قرار داده است. فعلاً تفاوت این دو، مهم نیست). بنظر من، اینکه مفهوم فوق‌الذکر واجد حقایقی است، غیرقابل انکار است. دلاولپه هرگز موفق نشد برای تئوری فتیشیسم مارکس مبنای دلیلی بپاید. البته نه به این خاطر که او میلش را نداشت، بلکه بدین دلیل که تئوری فتیشیسم جای مناسبی در ساختار استدلال دلاولپه نمی‌یافت. با این حال، این تئوری (علیرغم نام وحشتناکش، که اگر می‌توانستم بسیار مایمل

۱. جمله " بهار جهان به پایان رسیده باشد " بنظر نامربوط می‌آید، با اینحال عیناً ترجمه شد.

1-transformism

2-reitersability

3-E.H.Carr

بودم آنرا تغییر دهم) جزئی اساسی در برهان اقتصادی مارکس است. تئوری فقیه‌سیسم‌جزئی سازنده از تئوری سرمایه، سود، بهره و اجاره‌ی زمین است. (به عنوان یک نمونه، این مسئله در بخش سوم تئوری‌های ارزش اضافه - در پاراگرافی با عنوان "تبدیل روابط شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به فقیه‌سیسم" - نمایش داده شده است.)

"شکل و منابع درآمد فقیه‌سی تئوریک بیان روابط تولید سرمایه‌داری اند. در آنجا است که شکل وجودی [روابط تولید سرمایه‌داری]، برپده از پیوندهای پنهان و حلقه‌های پیونددهنده‌ی واسطه، در سطح ظاهر می‌شود. بنابراین زمین به منبع اجاره، سرمایه به منبع سود و کار به منبع مزدها بدل می‌شود." این سخن به شیوه‌ی اقتصاددانانی که جهان را بطرز و وارونه تعبیر میکنند گفته نمی‌شود، بلکه با توجه به شیوه‌ی وجودی خود واقعیت بیان می‌شود. در واقع مارکس می‌افزاید: "شکل معوجی که در آن این وارونگی واقعی بیان شده، طبیعتاً در دیدگاه عاملین این شیوه‌ی تولید، بازتولید می‌شود." (۴۳) بهره که صرفاً جزئی از سود است که تحت نام معینی قرار گرفته، در اینجا به مثابه‌ی ارزش اضافه‌ای که مشخماً بوسیله‌ی سرمایه فی‌حد ذاته آفریده می‌شود - یعنی: جدا از فرآیند تولید و نتیجتاً به مثابه‌ی چیزی ناشی از مالکیت صرف سرمایه، مالکیت پول و کالا و چیزی جدا از روابطی که منجر به شفافیت بین این مالک و کار می‌شوند و بنابراین آنرا به مالکیت سرمایه‌دارانه بدل می‌کنند - ظاهر می‌شود. (۴۴) حتی در اینجا نیز برهان مارکس منطبق بر شیوه‌ی اقتصاد عامیانه نیست، بلکه شیوه‌ای است که در آن خود واقعیت سرمایه‌داری بیان می‌شود. مارکس "عینیت‌یابی"، وارونگی و تغییر شکل سرمایه به مثابه‌ی سرمایه‌ی بهره‌آور" (۴۵) را - هر چند هم که این دیدگاه ممکن است مغشوش باشد - به خود واقعیت سرمایه نسبت می‌دهد، نه به مفهوم آن که از سوی اقتصاددانان قرونوله شده است.

۱- اصطلاح مارکس Versuchlichung یا چیزگون‌شدگی است و گولتی پیشنهاد میکند که بهتر است آنرا جای عینیت‌یابی (objectification) که در متن آمده، به شی‌ی‌شدگی یا متحجرشدگی (reification) ترجمه کنیم - م

در يك كلام تنز او اینست كه "هر چیز در این شیوه‌ی تولید، بطور وارونه ظاهر می‌شود." (۴۶)

واقعیت مارکس

این شیوه‌ی بررسی چیزها که در ریشه‌ی مفاهیم ارزش، پول و سرمایه نهفته است، طبیعتاً و کاملاً هیچ ربطی به اقتصادیات اسمیت یا ریکاردو ندارد. پول در نزد ریکاردو يك شمارشگر است. اما برای دریافت نظر مارکس در باره‌ی پول باید بخش مربوط به پول در گروندریسه را خواند. در حالیکه پول در نزد ریکاردو يك مقیاس و میزان است، در نزد مارکس پول حاصل بیگانگی ("خدای کالاها") است: بیگانگی‌ای که به شیوه‌ای قابل مقایسه با مفهوم بیگانگی فوئرباخی، و به نوبه‌ی خود، به شیوه‌ای قابل مقایسه (اگر چه وارونه) با بیگانگی هگلی ساخت و ساز یافته است. از این دیدگاه، همه استدلالی که بپورتکیویچ^۱ آغاز شد و بوسیله‌ی سرافا^۲ به انجام رسید، بی‌ربط است. پورتکیویچ تصور می‌کند که "پول" مارکس همان "پول" ریکاردو است. از دیدگاه اقتصاددانان [یعنی پورتکیویچ] شاید ضروری است که چنین باشد؛ از دیدگاه پروژه‌ی مارکس، چنین چیزی اصلاً معنایی ندارد.

من تمایلی به تطویل استدلال ندارم. معنای آنچه می‌گویم اینست که دو مارکس وجود دارد. از یکسو مارکس مقدمه به کاپیتال که خود را به مثابه‌ی کسی که اقتصاد سیاسی را - که بوسیله‌ی اسمیت و ریکاردو پایه‌گذاری شده - به مثابه‌ی يك علم گسترش داده و کامل کرده است. از سوی دیگر، مارکس که ناقد اقتصاد سیاسی (نه ناقد اقتصادسیاسی بورژوازی، بلکه اقتصاد سیاسی فی‌حد ذاته) است؛ کسی که استدلالات اسمیت و ریکاردو را بوسیله‌ی يك تئوری بیگانگی که اقتصاددانان از آن هیچ چیز نمی‌دانند، در هم پیچیده (و برانداخته) است. در حالت نخست، استدلال علمی او به همان شیوه‌ی مثبتی واقعیت مورد مطالعه را نشانه می‌رود که

هر علم دیگری چنین می‌کند. در حالت دوم، واقعیتی که موضوع بحث است، واقعیتی است وارونه، "ایستاده بر سر": واقعیتی صریح و ساده نیست، بلکه تحقق بیگانگی است. واقعیتی مثبت نیست، بلکه واژگون شده و متغی است.

مسئله‌ای که تأکید بر این امر نیست که این واگرایی تاجه‌حذف‌است. اقتصاد سیاسی، به مثابه علم، قوانین اقتصادی عینی ("قوانین اقتصادی حرکت جامعه مدرن" که معروفند) را که کاملاً همانند و قابل مقایسه با قوانین طبیعی هستند، بررسی و کشف می‌کند. مارکس خود آنها را در مقدمه به کاپیتال قوانین طبیعی می‌خواند ("مسئله اساساً بر سر درجه‌ی بالاتر یا پایین‌تر تکوین تخصصات اجتماعی نیست که از قوانین طبیعی تولید سرمایه‌داری ناشی می‌شوند. مسئله بر سر همین قوانین و همین گرایش‌هایی است که با ضرورتی پولادین به سوی نتایج اجتناب‌ناپذیر می‌رانند)، بطور خلاصه، اقتصاد سیاسی از یک نظر در همان راه علوم طبیعی می‌پوید: داب می‌نویسد: "قوانین اقتصادی موضوع بحث اقتصاد سیاسی کلاسیک عبارت بودند از قوانینی عینی که گویی انسانها را - هر آنچه که می‌خواهد طرح و نقشه‌ی آگاهانه‌شان بوده باشد - با 'دستی نامرئی' و تحت حکومت قانونی در درون قلمرو اجتماعی به عمل واداشته‌اند؛ این [حکومت گریزناپذیر قوانین] همانند جبرگرایی‌ای بود که در آن زمان علم در قلمرو طبیعت کشف کرده بود. این قوانین و این گرایش‌های عینی با وجود دارند و با وجود ندارند؛ در حالت دوم، اقتصاد سیاسی - آنطور که سننا در نظر آید - یک توهم محض است." (۲۷).

از نقطه نظر دیگر، این قوانینی که بنظر می‌آید سرشت مادی یا عینی داشته باشند، چیزی نیستند مگر عینیت‌یابی بت‌گونه‌ی روابط اجتماعی انسان که در ورای مهار خود انسانها قرار دارند. آنها برنمایانده عینیت‌های طبیعی نیستند، بلکه معرف بیگانگی‌اند. از اینروست که

۲- این جمله در متن آلمانی چنین است: "... با ضرورتی پولادین تأثیر میکنند و جبره میشوند" (ترجمه فارسی / اسکندری ص ۵۱ / با متن آلمانی منطبق است) 1-sic et simpliciter

مارکس می‌توانست بنویسد که بحث ریکاردو در باره‌ی نرخ کاهنده‌ی سود، نمایشی بود "به شیوه‌ی اقتصادی ناب؛ به عبارت دیگر، از دیدگاه بورژوازی در چارچوب محدودیت‌های فهم سرمایه‌دارانه، از پایگاه خود تولید سرمایه‌داری، که: سدهای خودش را دارد، که: نسبی است و که: یک مطلق نیست." (۲۸).

محدودیت‌های دلاولیه

ممکن است بنظر آید که این ملاحظات دلاولیه را از انتقاداتی که از او بعمل آوردیم معاف می‌کند. اما تئوری فنتیشیسم دقیقاً از آنرو در تفسیر دلاولیه از مارکس جایی ندارد که او مارکس را صریحاً به عنوان یک "دانشمند" در نظر می‌گرفت. به سخن دیگر، زمینه‌ی ثابتی که در تاریخ تفسیر آثار مارکس وجود داشت و در آثار کائوتسکی، هیلفردینگ، لنین و بوخارین آشکار بود، اینکه در دلاولیه تکرار می‌شد؛ و آن اینکه: اگر قرار است مارکس به مثابه یک دانشمند مورد ستایش قرار گیرد، در آن صورت قابل شدن اهمیت برابری برای جنبه‌ی دیگر کارش (آنهم جنبه‌ای که چنین در زرفا در کار دوران بلوغش ریشه دارد)، یعنی تئوری بیگانگی و فنتیشیسم، غیرممکن است. بنابراین اصلاً تصادفی نبود که آلتوسر، کسی که تئوری فنتیشیسم را به عنوان یک تئوری فوئرباخی و مربوط به آثار خام دوران جوانی مارکس در نظر می‌گرفت، وقتی با این تئوری نه تنها در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، بلکه در همه‌ی آثار بعدی مارکس روبرو گردید، ناگزیر شد تاریخ "گسست" [شناخت‌شناسانه‌ی] را که به مارکس نسبت می‌دهد [رایبشت و بیشتر به جلوبکشانده تا بالاخره قادر شود از میان کل آثار مارکس، تنها چند صفحه را که او پیش از مرگش نوشته و عنوان "یادداشت‌هایی درباره‌ی واگنر" بخود گرفته، نجات دهد] (شکل وارونه‌ی این کار هم که مشهور است: لوکاج در تاریخ و آگاهی طبقاتی، کرش دوما و مارکسیسم و فلسفه و بدنیال آنها کل مکتب فرانکفورت؛ کسانی که منحصر خود را بر تئوری فنتیشیسم و تفسیر مارکس به عنوان یک "ناقد اقتصاد سیاسی" متمرکز کردند و همگی ناگزیر شدند که آشکارا از تز مارکسیسم به مثابه‌ی علم بگسلند).

اما برگردیم به سراغ دلاولیه * محدودیت‌های تئوریک و فلسفی قرائت دلاولیه از مارکس عیان هستند * دلاولیه که قادر به دریافت دو جنبه‌ی کار مارکس (دو جنبه‌ی متقابل و متضاد از یکسو، اما از دیدگاهی دیگر، دو جنبه‌ای که مستلزم یکدیگرند و سرشت دوگانه‌شان سازنده‌ی یک پروبلمانیک است؛ اگر چه که دریافت چگونگی آشتی آنها ساده نبود) نیست، در چارچوب اصطلاحات تردیدآمیز - که تاریخ اینگونه تفسیرها را نشانه می‌زند - باقی می‌ماند * جایگاه مارکسیسم یک تئوری علمی برای تحول اجتماعی است، عمدتاً یک "تئوری سقوط" است، نه یک تئوری انقلاب؛ از سوی دیگر، جایگاه مارکسیسم یک تئوری انقلاب است، یا به زبان دیگر منحصراً "نقد اقتصاد سیاسی" است، این خطر را در پیش دارد که به یک سوزگروی^۱ آرمانی بدل شود * در بیشتر اصطلاحات محتاطانه، این تردید در قالب یک عدم قطعیت ریشه‌ای درباره‌ی سرشت مارکسیسم به مثابه‌ی یک علم اجتماعی در اثر دلاولیه طنین‌انداز است * فی الواقع در حالیکه کتاب "منطق به مثابه‌ی علمی مثبت" او با این تز خاتمه می‌یابد که علوم طبیعی و اجتماعی (اگر نه به لحاظ تکنیک، بلکه به لحاظ منطق) یکسانند، در نوشته‌های بعدی‌اش این تز کنار گذاشته می‌شود (مثلاً در نوشته‌ی سال ۱۹۶۲ و تحت عنوان در باره‌ی دیالکتیک)، به نحوی که سرانجام نویسنده خود را ناگزیر می‌بیند که عنوان اثر عمده‌اش را تغییر دهد و به صورت "منطق به مثابه‌ی یک علم تاریخی" درآورد *

بحران و تناقض در تئوری مارکس

اکنون یکبار دیگر بپردازیم به موضوع مرکزی بحث * در نزد مارکس تناقضات سرمایه‌داری - از تناقض بین سرمایه و کار مزدی گرفته تا همه‌ی تناقضات دیگر - "تقابلات واقعی" نیستند (من نیز تا همین دیروز به پیروی از دلاولیه چنین باوری داشتم)؛ به سخن دیگر، آنها تقابلات عینی و لی "غیر متناقض" نیستند، بلکه تناقضاتی دیالکتیکی به معنی دقیق این واژه‌اند *

بنابراین آنچه هنوز به عهده‌ی من است، پیش از هر چیز اثبات این ادعا است * پس از آن، در پرتو آنچه تاکنون گفته شده، خواهم کوشید استدلال خود را جمع‌بندی کنم *

مشی که من در اینجا بدان استناد خواهم کرد عبارت است از اظهاراتی چند در یکی از بحث‌های عمده‌ی مارکس که او از تئوری بحران سرمایه‌داری خود (تئوری‌ای که همه می‌دانند ناقص باقی مانده) در بخش ۱۷ جلد دوم تئوری‌های ارزش اضافه برای ما بجای نهاده است * مسئله‌ای که بویژه مورد توجه ماست، مفهوم امکان (انتزاعی) بحران است که مارکس در تخالف با قانون میل و سه^۱ - که منکر این امکان است - پیش می‌نهد (۴۹) از سوی دیگر، همانطور که معروف است، این "امکان" در نزد مارکس صرفاً از جدایی کالا (ک) و پول (پ) ناشی می‌شود * پیشتر از آنکه خرید و فروش - که در قلمرو مبادله‌ی پایایی برهم منطبق‌اند - در زمان و مکان از هم جدا شوند، پول ظهور نمی‌کند * پول زمانی به ظهور می‌رسد که فروشنده ناگزیر نیست درست در همان زمان که می‌فروشد، دوباره بخرد و (اگر فرض کنیم که باید چنین تمایلی وجود داشته باشد) ناگزیر نیست در همان بازاری که به مثابه فروشنده ظاهر می‌شود، همزمان خریدار باشد * در نزد مارکس این جدایی بین خرید و فروش - که دوران با دگرذیسی کالاها (ک) و پ (ک) را می‌سازد - همان چیزی است که آفریننده‌ی امکان انتزاعی و جنبی^۲ بحران است * انتزاعی، بدین معنی که مقولات کالا و پول که در شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه‌داری هم وجود دارند، قطعاً برای توضیح پدیده‌ی نوعاً مدرن بحران اقتصادی تکافو نمی‌کنند؛ و امکان، بدین معنی که اگر چه جدایی بین خرید و فروش و بین کالا و پول قطعاً شرطی کافی برای ظهور بحران نیست، اما با این وجود شرطی لازم برای آن است *

فرمولبندی‌هایی را که در اینجا می‌آوریم در بخشی از کاپیتال که بطور خاص غامض است، دارای وضوح هستند و ما صرفاً آنها را بخاطر برخطی روشنگریها تکرار می‌کنیم: "هیچکس نمی‌تواند بفروشد، مگر کس دیگری

بخرد، اما هیچکس به این دلیل که فروخته است، بلافاصله ناکزیر از خرید نیست. دوران همه محدودیت‌های زمانی، مکانی و فردی را که در مبادله‌ی محصولات وجود داشت، درهم می‌شکند و اینکار را از طریق ایجاد انشقاق در وحدت بلاواسطه‌ای که در مبادله‌ی پایاپای بین جداسازی محصول خودازخود و بدست آوردن محصول دیگری وجود دارد، و تجزیه‌ی این وحدت به آنتی‌تزیهای خرید و فروش، انجام می‌دهد.^۱ گفتن اینکه این دوکنش مستقل و متقابل دارای وحدتی ذاتی هستند و یا اساساً یک‌کنش‌اند، درست مثل اینست که بگوییم این یگانگی ذاتی خود را در آنتی‌تزیهای خارجی بی‌مان می‌کند. اگر فاصله‌ی زمانی بین دو مرحله‌ی مکمل از یک دگردیسی کامل کالا بسیار زیاد شود، اگر شکاف بین فروش و خرید افزایش یابد، درآنصورت پیوند نزدیک بین آنها، یگانگی‌شان، خود را در تولید یک بحران به نمایش می‌گذارد. آنتی‌تزی ارزش مصرف و ارزش؛ تناقضی که کار خصوصی راوامیدارد که خود را به مثابه‌ی کار مستقیماً اجتماعی به نمایش گذارد، تناقضی که باعث می‌شود یک نوع کار مشخص و ویژه بناچار به کار مجرد بشری بدل شود؛ تناقض بین شخصیت‌یابی اشیاء و برنامه‌ی اشخاص بوسیله‌ی اشیاء [چیزگون‌شدگی؛ شی‌شدگی]^۲؛ همه‌ی آنتی‌تزیها و تناقضات اینگونه، که در کالاها درونمانندگار^۳ اند، خود را در مراحل متقابل دگردیسی یک کالا به نمایش می‌گذارند و شیوه‌های حرکتشان را بروز می‌دهند. بنابراین این شیوه‌ها، دال بر امکان — و نه چیزی بیش از امکان — بحران هستند. تبدیل این امکان صرف به یک واقعیت، نتیجه‌ی یک سلسله‌ی طولانی از روابط است که از دیدگاه کنونی ما در دوران ساده، هنوز وجود ندارد.^۴ (۵۰)

۱ - گروه ازگولتی.

2 - immanent

۳ - بخشهایی از این نقل‌قول با متن آلمانی کاپیتال در MEW جلد ۲۲ خوانایی ندارد. ترجمه‌ی ما از متن آلمانی در بخشی که بین علامتهای ۱ آمده چنین است. مقایسه این دو ترجمه اختلافات را بخوبی نشان می‌دهد. توضیح اینکه ترجمه‌ی فارسی کاپیتال، در این قسمت (ص ۶ - ۱۲۵) با متن آلمانی بسیار نزدیکتر است: ←

از نظر مارکس همه‌ی تناقضات سرمایه‌داری نتیجه‌ی تناقضی هستند که در درون کالا، بین ارزش مصرف و ارزش، بین کار مفید یا خصوصی و کار مجرد اجتماعی وجود دارد. تناقض داخلی درون کالا، به صورت تناقض بین کالا و پول خارجیت می‌یابد. تناقض بین کالا و پول به نوبه خود به تناقض بین سرمایه و کار مزدی، یا همانا صاحب پول و صاحب آن کالا و ویژه — یعنی نیروی کار که ارزش مصرفش دارای این سرشت است که منبع ارزش مبادله و در نتیجه سرچشمه‌ی خود سرمایه باشد — بدل می‌شود.

اینک، از آنجا که کران‌ها یا قطبهای تقابلی که از طریق آن "امکان" بحران پدیدار می‌شود عبارتند از کالاها و پول، یا به سخن دیگر عبارتند از موجوداتی که هستی واقعی دارند و مستقل از یکدیگر موجودند، آشکار است که اگر بخواهیم استدلال مارکس در نقد فلسفه‌ی حق هگل در ۱۸۲۳ را بکار ببریم، ناکزیر می‌شویم بدین نتیجه برسیم که، چون مسئله بر سرکرانه‌های واقعی است، کالاها و پول نه تنها "نمی‌توانند وساطت شوند" بلکه "هیچ نیازی به وساطت ندارند، زیرا سرشتشان کلاً مستقل است، آنها هیچ چیز مشترکی با هم ندارند، آنها یکدیگر را کامل نمی‌کنند." این، کمابیش

۱ "۰۰۰ اینکه فرایندهای مستقل متقابل با یکدیگر، یک وحدت درونی را بوجود می‌آورند، درعین حال بدین معنی است که وحدت درونی‌شان خود را در تقابلات بیرونی حرکت درمی‌آورد. اگر استقلال‌یابی بیرونی عناصر ذاتاً غیرمستقل، عناصری که عدم استقلالشان بخاطر انکای بر یکدیگر است. تا نقطه‌ی معینی به پیوسته‌شود، آنگاه وحدت، خود را بنحوی قهرآمیز از طریق یک بحران به کرسی می‌نشانند و اعمال می‌کند. تقابل درونمانندگار ارزش مصرف و ارزش در کالا، تناقض کار خصوصی — که باید درعین حال خود را به مثابه‌ی کار اجتماعی بلاواسطه برنامه‌باند — تناقض کار مشخص و ویژه — که درعین حال تنها به مثابه‌ی کار عام و مجرد معتبر است — تقابل بین شخصیت‌یابی اشیاء و شی‌شدگی اشخاص، همه‌ی این تناقضات درونماندگار، اشکال پیشرفته‌ی حرکت خود را در تقابلات [یا مراحل متقابل] دگردیسی کالاها می‌یابند. ۰۰۰ تکوین این امکان به واقعیت، مستلزم مجموعه‌ی کاملی از روابط است که از جایگاه گردش ساده‌ی کالاها، هنوز بهیچ وجه موجود نیستند." ۱

نتیجه‌ایست که من، به پیروی از دلاولپه، در مورد سرشت تقابل ———لات سرمایه‌داری تا کنون بدان رسیده‌بودم. اما همانطور که متن مربوط به بحران (که در ذیل خواهد آمد) به کفایت نشان می‌دهد، این نتیجه آشکارا غلط است. در واقع در همان صفحاتی هم که از کاپیتال جلد اول نقل کردم گفته شده است: اگر راست باشد که با درنظر گرفتن کالاها و پول — به مثابه‌ی "دو مرحله‌ی مکمل از یک دگردیسی کامل کالا" — "شکاف بین خرید و فروش بسیار افزایش می‌یابد"، آنگاه باید این نیز راست باشد که "پیوند نزدیک بین آنها، یگانگی‌شان، خود را در تولید یک بحران به نمایش می‌گذارد."

نصیر می‌کنم که در اینجا پیروان "ماتریالیسم دیالکتیک" از شوق دستپاچان را بهم بمالند. اما ترس من از آن است که یکبار دیگر هم از فهم این موقعیت ناتوان باشند. اگر فی‌الواقع این حقیقت دارد که در نزد مارکس جدایی بین کالا و پول یک تناقض دیالکتیکی بین دو ضد واقعی یا مستقل ظهور می‌کند (چیزی که بنظر می‌رسد همه‌ی آنچه‌را که ماتاکون رشته‌ایم، پنبه می‌کند)، با این وجود این نیز حقیقت دارد که واقعیت این کران‌ها، در این مورد، نوع بسیار ویژه‌ای از واقعیت است. مارکس در جلد دوم تئوریه‌ی ارزش اضافه توضیح می‌دهد که "امکان بحران" عبارت است از "امکان عناصری که پیوسته‌اند، جدایی‌ناپذیرند^۱، از هم می‌گسلند^۲ و متعاقبا دوباره با قوت تمام با هم یگانه می‌شوند، [به عبارت دیگر] پیوستگی‌شان شدیداً علیه استقلال متقابلشان به نمایش درمی‌آید." (۵۱)

توجه داشته باشیم که قطبهای تناقض در این حالت مستقل و مجزا هستند، اما با این وجود این نیز حقیقت دارد که آنها جدایی‌ناپذیر یا ناگسستن^۳ هستند. مادام که آنها مجزایند، جلوه‌ای واقعی بخود گرفته‌اند؛ اما مادامیکه جدایی‌ناپذیرند، آنها واقعی و مستقل شده‌اند و با این وجود حقیقتاً چنین نیستند. آنها همانند واقعیت اشیا، واقعی شده‌اند، در حالی

1-...., die untrennbar sind 2-sich zertrennen 3-untrennbar

که شیء نیستند؛ در یک کلام، آنها محصول یگانگی‌اند، موجوداتی هستند که در خود غیر واقعی‌اند و با این وجود چیزگون شده‌اند. این است ستون فقرات صفحاتی که درباره‌ی بحث بحران نوشته شده‌اند. ما در جلد دوم تئوریه‌ی ارزش اضافه می‌خوانیم: "اما مادام که مبادله صورت می‌گیرد، مراحل جدا نیستند"؛ و در نتیجه "امکان بحران" عبارتست از "امکان گسست و جدایی در مراحل ذاتا مکمل" (۵۲).

ویژگی سرمایه‌داری

یکبار دیگر توجه داشته باشیم که: یک بحران زمانی رخ می‌دهد که مراحل مبادله (کالا، پول، خرید و فروش) — در حالیکه "ذاتاً" مراحل مرتبط و مکملند و در خارج از یکدیگر قرار ندارند — جدا می‌شوند و بنظر می‌رسد که منفردند. به عبارت دیگر، به مثابه‌ی واقعیتی مستقل داده می‌شوند: آنگاه است که "وحدت" شان خود را شدیداً به نمایش می‌گذارد و از طریق بحران، جدایی‌ناپذیری این مراحل شقایق‌یافته‌را بهمان می‌کند.

من برای معاف کردن خواننده از متن دیگری که همیشه از سوی شرکت‌کنندگان در این بحث با روشنی غیرقابل سرزنی تکرار می‌شود، بدان گزارش‌گونه خواهم پرداخت. غرض من در اینجا تنها این است که بطور خلاصه نشان دهم چرا یک پیرو "ماتریالیسم دیالکتیک" که فکر می‌کند در تئوری مارکسی تناقضات سرمایه‌داری تاییدی برای تیز خود یافته‌است، تاجه حد در اشتباه است. از دیدگاه ماتریالیسم دیالکتیک تناقض پیش شرط هر واقعیت ممکن است. اصل کلیدی‌اش عبارت است از سلسله‌ای از گزاره‌ها که از سوی هگل در بخش دوم کتاب "علم منطق" مریحا اعلام شده‌اند. همه اشیا، در خود متناقض‌اند" (۵۳)، "بنابر این، هر چیز تنها مادامی زنده است که واجد تناقض باشد و همین نیروست که می‌تواند تناقض را بفهمد و تحمل کند." (۵۴) ماتریالیسم دیالکتیک — همانطور که فوقاً گفتم — از این مقدمات

1-wesentlich sich ergänzender Momente

نتیجه می‌گیرد که "واقعیت" و "تناقض دیالکتیکی" امری واحدند. یعنی، اصطلاحات و مفاهیمی قابل تعویض با یکدیگرند. از دید ماتریالیسم دیالکتیک، هر چیز تناقض است: حرکت مکانیکی، سلول، کنش و واکنش در فیزیک همینطور رابطه‌ی بین سرمایه و کارمزدی: هیچ چیز با واقعییتی وجود ندارد که از تناقض درونی بری باشد.

در استدلال مارکس، که فوقا مورد بررسی قرار گرفت، وضع کاملا متفاوت است. از دید او تناقضات سرمایه‌داری از این امر واقعی که سرمایه‌داری نیز یک "واقعیت" است، مشتق نمی‌شوند (۵۵). برعکس: از نظر مارکس، سرمایه‌داری از آنرو متناقض است که واقعییتی است وارونه، واقعییتی است "ایستاده بر سر سر". در یک کلام، در چشم‌انداز ماتریالیسم دیالکتیک هر کس می‌تواند با قطعیتی بدیهی^۱ و مقدم بر هر تحلیلی از سوی خود، معتقد باشد که در درون هر شیئی در عالم باید تناقضاتی درونی باشد؛ در حالیکه در چشم‌انداز مارکس، تناقض خود شکل ویژه‌ی سرمایه‌داری است، سرشت، نشان یا کیفیتی که سرمایه‌داری را نه تنها در مقایسه با تمام اشکال دیگر جامعه، بلکه در مقایسه با همه‌ی پدیدارهای دیگر عالم، منحصر به فرد می‌کند. مارکس می‌نویسد: "جدایی به مثابه‌ی رابطه‌ی عادی در این جامعه ظاهر میشود. بنابراین جاییکه در واقع این جدایی کاربرد ندارد، فرض گرفته میشود. و همانطور که هم‌اکنون نشان داده شد، تا حدی هم بدروستی؛ زیرا در این جامعه (متفاوت با مثلا شرایط روم باستان یا نروژ یا شمال غربی ایالات متحده‌ی آمریکا) وحدت، به مثابه‌ی امری تضادفی ظاهر میشود و جدایی به مثابه‌ی امری عادی؛ و در نتیجه، حتی وقتی شخصی عملکردهای جدا را یگانه می‌کند، جدایی به مثابه‌ی یک رابطه حفظ می‌شود." (۵۶)

جای دیگر: جدایی^۲، تقسیم یا جداسازی آنچه جدایی‌ناپذیر است، یا به سخن دیگر، جداسازی "مراحلی که ذاتا مکمل یکدیگرند" و با این وجود مستقل‌اند. نتیجه‌ی این جدایی (جدایی یا گسلیدن^۳) چیست؟ بی‌شک موقعیت وارونه و وارگونه که در آن، آنچه اساسی است (یعنی وحدت)

تضادفی میشود و آنچه تضادفی است، به هنجاری عادی بدل می‌شود. تئوری فنیسیسم یا بیگانگی سرمایه‌دارانه در اینجا با تئوری تناقض بسیار نزدیک می‌شود. آنها خود را به مثابه‌ی صرفا دوشبوه‌ی گفتن یک چیز واحد آشکار می‌کنند. در واقع ما در آغاز همان بخشی که از کاپیتال نقل کردیم دیدیم تناقضی که از این واقعیت برمی‌خیزد که در یک بحران "دور حله‌ای که ذاتا مکمل‌اند" بگونه‌ای متخارج و به مثابه‌ی امری "مستقل" برابر گذاشته می‌شوند، با وارگونه‌ی فنیسیسم که منتج از این امر است که "شیء شخصیت می‌یابد" و "شخص شیء" یا چیزگون می‌شود، پیوند دارند.

بیگانگی و تناقض

بنابراین اکنون تئوری بیگانگی و تئوری تناقض به مثابه‌ی تئوری واحدی دیده می‌شوند که (اکنون می‌توانیم اضافه کنیم) در درون خود تئوری، ارزش را دربر می‌گیرد و واجد است. زیرا تناقض اساسی (دوباره نگاه کنید به همان صفحه از کاپیتال) که جایگاه بشری می‌یابد، عبارت است از جدایی یک‌ه‌در کالاهای بین "ارزش استفاده و ارزش"، بین کار خصوصی و کار اجتماعی بلاواسطه، بین یک نوع کار مشخص و بزه و کار مجرد بشری درون‌ماندگار است.

در یک کلام، تناقض از این واقعیت برمی‌خیزد که جنبه‌های خصوصی و اجتماعی کار، که "از نزدیک پیوسته" اند (زیرا آنها جنبه‌های کاری هستند که فرد در جامعه انجام می‌دهد)، برنامایی و وجودی جداگانه می‌یابند: جنبه، مشخص یا خصوصی در "ارزش مصرف" کالا و از سوی دیگر، جنبه‌ی اجتماعی یا هستنی دیگری از آن خویش - جدا شده و بنابراین منتزع از جنبه قبلی - به مثابه‌ی "ارزش کالا".

بطور خلاصه، تناقض بوسپله‌ی سرشت ویژه‌ی این جامعه تعبیه می‌شود. زیرا این جامعه‌ای است که در آن، هنگامیکه افراد باهم زندگی می‌کنند نه تنها بخش بخش شده و رقیب یکدیگرند، بلکه دقیقا به این دلیل که از یکدیگر جدایند، از خود جامعه، یا به عبارت دیگر از مجموعه‌ی روابطی که بین آنهاست، جدا می‌شوند. این جامعه‌ای است که در آن، از آنجا

که هرکس مستقل است، روابط متقابل افراد نیز از هرکس، مستقل می‌شود. بطوریکه شبکه‌ی روابط اجتماعی (جامعه) هستی جداگانه‌ای برای خویش در سرمایه و در پول می‌یابد؛ و از آنجا که هستی‌اش مستقل است، در ورای مهار انسانهایی قرار می‌گیرد که فی‌الواقع روابط اجتماعی آنهاست. در یک کلام، تناقضی است بین فرد و طبقه، بین طبیعت و فرهنگ، تناقضی که بوسیله‌ی همه‌ی تحلیلگران "جامعه‌ی مدنی" بورژوازی قرن هیجدهم، از روسو گرفته تا کانت و هگل به تمایش درآمده و (اگرچه با تغییراتی زرف) در اثر خود مارکس راه یافته است. جامعه‌ی مدرن، جامعه‌ای که بوسیله‌ی تقسیم و تجزیه (پیچیدگی، تناقض) مشخص می‌شود، آنچه که زمانی یگانه بود، امروز شکافته و جدا شده است. "وحدت اصیل" انسان و طبیعت و انسان با انسان در هم شکسته شده است. از آنجاییکه این وحدت اصیل بود و بنابراین حالتی "مفروض" برای بشر بود، بنظر مارکس این پیوندهای اجتماعی نیستند که نیازمند توضیح اند، بلکه جدایی و تقسیم و تجزیه‌ای که شرح می‌دهد و در تاریخ سرمایه‌داری و "جامعه‌ی مدنی" ظاهر می‌شود، محتاج توضیح است. "این وحدت بشریت زنده و فعال با شرایط طبیعی و غیرآلیمی مبادله‌ی متابولیکش با طبیعت، و در نتیجه تصرفش در طبیعت نیست که محتاج توضیح است، و با آنکه نتیجه‌ی یک فرآیند تاریخی است، بلکه جدایی بین این شرایط غیرآلیمی هستی انسان و این هستی فعال - جدایی‌ای که تنها در رابطه‌ی کار مزدی و سرمایه کاملاً برنشانده می‌شود - نیازمند توضیح است." (۵۷) مارکس می‌افزاید: "بشر تنها از طریق فرآیند تاریخی به فرد بدل می‌شود. او اصالتاً به مثابه‌ی یک هستی نوعی، هستی کلانی^۱، حیوان کله‌ای و ... ظاهر می‌شود. مبادله خود ابزار اصلی این فردیت‌یابی است. مبادله هستی گله‌وار را زاید و منحل می‌کند." (۵۸). مارکس نتیجه می‌گیرد: "فرآیند تاریخی عبارت بود از جدایی عناصری که تا آن زمان بهم وابسته بودند. بنابراین نتیجه‌ی فرآیند تاریخی این نیست که یکی از عناصر ناپدید شود، بلکه اینست که هر یک از آنها در

رابطه‌ای منفی با دیگری ظاهر شود - کارگر (بالقوه) آزاد در یکسو، سرمایه (ی بالقوه) در سوی دیگر. جدایی شرایط عینی از طبقاتی که به کارگران آزاد مبدل شده‌اند باید در عین حال به مثابه‌ی استقلال‌یابی همان شرایط عینی در قطب متضاد، ظاهر شود." (۵۹). در آغاز وحدتی یگانه وجود داشت، بدنبال آن گسست و جدایی آمد و رفت تا این جدایی در سرمایه‌داری به اوج برسد. بنابراین برپایه‌ی شرایط برتر و تازه نولد یافته، آشتی دوباره و محتمل تضاد بین فرد و طبقه، سپری شدن جدایی انسان و انسان از طبیعت ممکن می‌شود. طرح فلسفه‌ی تاریخ هگل - اگر چه به نحوی دیگرگون - دوباره می‌شکفت. بدینوسیله چهره‌ی دیگر مارکس، در کنار چهره‌ی دانشمند، طبیعت‌گرا و مشاهده‌گرش عیان می‌شود.

نتایج

اینک باید به جمع‌بندی کل استدلالهای خود بپردازم.

۱- اصل اساسی ماتریالیسم و علم - همانطور که دیدیم - اصل عدم تناقض است. واقعیت نمی‌تواند واجد تناقضات دیالکتیکی باشد، بلکه تنها واجد تقابلات و کشاکش بین نیروها و روابط متضاد است. موارد اخیر تقابلاتی هستند بدون تناقض^۱، یا غیرمتناقض، آنها تناقضات دیالکتیکی نیستند. این اظهارات باید تایید شوند، چرا که آنها سازنده‌ی اصول خود علم هستند. علم تنها ابزار فهم واقعیت و تنها وسیله‌ی بدست آوردن دانش نسبت به جهان است. دو نوع دانش (که به لحاظ کیفی متفاوت باشند) نمی‌تواند وجود داشته باشد. فلسفه‌ای که جایگاهی برتر از علم برای خود قائل می‌شود، فلسفه‌ی موعظه‌گر، یا همانا مذهبی مقدس است که تغییری قیافه داده باشد.

۲- از سوی دیگر، در نزد مارکس تقابلات سرمایه‌داری، تناقضات دیالکتیکی

یادداشتها

1-"A Political and Philosophical Interview", N.L.R. 86, July/
Aug. , 1974

2-G.W.F. Hegel; Lectures on the History of Philosophy,
translated by E.S.Maldane and F.H.Simson, London 1982,
reprinted 1955, Vol. 2, p.49

3-of M.G.Runciman; Plato's Later Epistemology, Cambridge,
1962, p.111ff.

۴- در این باره همچنان موارد بسیار مفیدی در کتاب قدیمی زیر باقی می‌شود:
بعلاوه‌ی کار اساسی زیر"

A.Diès; Autour de Platon, Paris 1962, Vol.2, pp.470-522

J.Stenzel; Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik
vom Sokrates bis Aristoteles, Stuttgart 1931 and now
Darmstadt 1975, pp.71ff.

همچنین نگاه کنید به:

W.C.Neale and M.Kneale; Storia della logica, Turin 1972,
pp.28-9

5-E.Cassirer; Storia della filosofia, Turin 1955, Vol.3, p.389

6-N.Hartman; la filosofia dell'idealismo tedesco, Milan 1972
p.427

7-Ibid., p.381

8-K.Marx; Early Writings, introduced by Lucio Colletti,
Penguin/N.L.B. 1975, p.155

اند و نه نقابلات واقعی. دیدیم که این تصدیق و توجیهی برای اعاده‌ی
حیثیت از ماتریالیسم دیالکتیک نیست. در نزد مارکس سرمایه‌داری متناقض
است، اما نه از آن‌رو که سرمایه‌داری یک واقعیت است و هم‌هی واقعیت‌ها
متناقض‌اند، بلکه از آن‌رو که سرمایه‌داری واقعی و وارونه و واژگونه (بپگانگی
، فتیشیسم) است.

۲- بهر حال، اگر حقیقت دارد که این اظهار از ماتریالیسم دیالکتیک اعاده
حیثیت نمی‌کند، اما این نیز حقیقت دارد که وجود دو جنبه در مارکس‌رانی
نباید می‌کند: یکی متعلق به مارکس دانشمند و دیگری متعلق به مارکس
فیلسوف. من فعلاً خود را به ثبت این واقعیت محدود می‌کنم و به آن
هیچ‌گونه اهمیت یا معنایی نسبت نمی‌دهم. علوم اجتماعی هنوز شالوده‌ای
حقیقی برای خویش نیافته‌اند. به همین دلیل نمی‌دانم که آیا وجود این دو
جنبه مخرب است یا پیش‌برنده. آنچه مطرح نیست این واقعیت است که
اکنون وظیفه‌ی ما این نیست که ببینیم آیا آنها آشتی‌پذیرند یا نه و اگر
هستند، چگونه. ما باید یک چیز را جدی بگیریم. مسئله نباید با بهانه‌ها
و حیل‌های لفاظانه حل شود.

ترجمه از اینتالیابی به انگلیسی: جان ماتیوس^۱
ترجمه به فارسی: ر.س.

9-R.Kroner; von Kant bis Marx, Tübingen 1924, Vol. 2, note 1.
 "کرونر" در بحث پیرامون تقابلات امپیریک، نکات روشنگری ابراز می‌دارد و تأکید می‌کند بر اینکه چگونه اعداد امپیریک یکدیگر را طرد می‌کنند، یکدیگر را کامل می‌کنند و غیره.

10-I. Kant; *Scritti precritici*, Bari 1953, p. 263

11-Ibid.

12-Ibid., p. 264

13-Ibid., p. 268

14-Ibid., p. 255

15-Ibid., p. 267-8

۱۶- مثلاً سری‌های $\sum (1/n)$ که عبارتند از $1, 1/2, 1/3, \dots$ هستند

۱۷- همان ص ۲۶۱، بر خور دیمفسران کانت به بحث او پیرامون تمایز بین تقابلات منطقی و واقعی، نه تنها در رابطه با آثار ماقبل انتقادی‌اش، بلکه نسبت به سنجش خردناپ نیز، عموماً نامکفی‌اند. مثلاً نگاه کنید به:

N. Kemp Smith; *A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, 2nd. edition, New York 1962, pp. 421-3

از سوی دیگر برخی اظهار نظرهای مفید در اثر کاسیرر یافت می‌شوند:

Cassirer; *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918 and now Darmstadt 1972, pp. 77-8

18-V. I. Lenin; *Philosophical Notebooks*, in: *collected Works*, Vol. 38, Moscow 1958, pp. 357

19-Ibid.

20-Mao Tse-tung; *Selected Works*, Peking 1967, Vol. 1, p. 317

21-K. Korsch; *Dialektica e scienza nel marxismo*, Bari 1974, pp. eq-m

22-C. Luporini; *Spazio e Materia in Kant*, Florence 1961, p. 59

23-Ibid., p. 74

24-Ibid., p. 116

25-Hegel; *Wissenschaft der Logik*, 1812, English translation by W. H. Johnstone and L. B. Struthers, *Science of Logic*, London 1929, Vol. I, p. 168

26-Ibid.,

27-Kroner; *Von Kant bis Hegel*, op. cit. Vol. II, p. 360

28-F. Engels; *Dialectics of Nature*, London 1940

29-Ibid., p. 160

30-Ibid., p. 227

31-A. Tarski; "The Concept of Truth in Formalized Language", in: *Tarski, Logic, Semantics and Meta-Mathematics*, Oxford 1956, p. 152

۳۲- مراجعات فراوانی به این بحث در کتاب زیر یافت می‌شود:

N. Merker; *Le origine della logica hegeliana*, Milan 1961 pp. 120, 338-40

33-W. Harich; in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1953, no. 1, p. 205

34-Paul F. Link; in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1953 no. 2, p. 358

این اظهار که واقعیت غیرمتناقض است و بنابراین در واقعیت تناقض وجود ندارد، البته همراه است با این تذکر که در واقعیت کشاکش‌ها و تقابلات واقعی وجود دارند.

35-Ibid., p. 359

36-Ibid.

37-K. Ajdukiewicz; *Abriss der Logik*, Berlin 1958, pp. 79-80

38-G. Klaus; *Einführung in die formale Logik*, Berlin 1959, p. 50

39-Ibid., pp. 52-53

40-Lenin; "What the Friends of the People are", *Collected Works*, Vol. 1, p. 146

41-E. H. Carr; *What is History?*, London 1967, pp. 58-60

۴۲- این جنبه از پژوهش من را C. Napoleoni در مقدمه‌اش به چاپ ۱۹۷۰ کتاب سوشیزی در تورین

(P. M. Sweezy; *The Theory of Capitalist Development*, London 1946)

و نیز در کار همیش تحت عنوان

Lezioni sul capitale sesto inedito di Marx, Turin 1972

(گفتارهایی در باره‌ی بخش ششم چاپ نشده‌ی مارکس) گرفته و توسعه داده است. گزارش کاملی از کل این قلمرو و تئوریک در مقدمه‌ی Cristina Pennavaجا، یک کتاب زیرآمده است:

C.Napoleoni;Ricardo und Marx, Frankfurt 1974, pp.20-6

43-Karl Marx;Theories of Surplus Value, London 1972, Part III, p.453

44-Ibid., p.461

45-Ibid., p.456

46-Ibid., p.476

47-M.H.Dobb; in an Italian anthology of Dobb, Lange, Lerner, Teoria economica e economia socialista, Milan 1972, pp.49-50

48-Karl Marx;Capital, London 1973, Vol.3, Part III, p.259

(ترجمه فارسی / ایرج اسکندری / جلد سوم / ص ۲۲۶)

۴۹ - ریکاردو می نویسد: "مسه... بطرز بسیار رقابت بخشی نشان داده است که هیچ مقدار سرمایه که در کشور بکار نرود، وجود ندارد، زیرا تقاضا تنها بوسیله‌ی تولید محدود می‌شود. هیچکس بدون چشمداشنی به مصرف یا فروش تولید نمی‌کند و هیچکس هرگز بدون میل به خرید کالایی دیگر، نمی‌فروشد... هر فرد بوسیله‌ی تولید ضرورتاً یا مصرف‌کننده‌ی کالای خود می‌شود و یا خریدار و مصرف‌کننده‌ی کالاهای اشخاص دیگر."

(نقل شده در: نظریه‌های ارزش اضافه، جلد دوم، ص ۱۲۲) / یادداشت مترجم انگلیسی.

50-Karl Marx;Capital, Vol.1, p.115

(ترجمه‌ی فارسی / جلد اول / ص ۶ - ۱۲۵)

51-Karl Marx;Theories of Surplus Value, Part II, p.509

52-Ibid., p.508

53-Hegel;Science of Logic, Vol.2, "Observation on Contradiction", p.66

54-Ibid., p.66

۵۵ - اما از نظر لنین، چنین هستند... مثلاً در یادداشت‌های فلسفی... جاشیکه او به آرامی اعلام می‌دارد: "دیالکتیک جامعه‌ی بورژوایی از نظر مارکس تنها حالتی ویژه از دیالکتیک بطور کلی است."

56-Karl Marx;Theories of Surplus Value, Part I, p.409

57-Karl Marx;Grundrisse, Penguin/NLR, London 1973, p.489

(فارسی / ترجمه‌ی باقر پرهام، انتشارات آگاه / ص ۴۹۲)

58-Ibid., p.496

(ترجمه‌ی فارسی / ص ۵۰۱)

59-Ibid., p.503

(ترجمه‌ی فارسی / ص ۵۱۲)

Roy Edgley

Dialectic: The Contradiction of Colletti

روی اجلی

دیالکتیک: تناقض کولتی

مقاله‌ی "مارکسیسم و دیالکتیک" کولتی (۱) بدرستی دیالکتیک را به مثابه‌ی مفهومی مارکسیستی معرفی می‌کند که علیرغم همه‌ی مرکزیت و اهمیتش، بطور بدی ناروشن رها شده است. مصیبت هر سر یکی از مقولات عمده‌ی دیالکتیک، یعنی تناقض است. همانطور که کولتی فی الواقع اشاره می‌کند، بسیاری مارکسیستها، برای آنکه ماتریالیست‌هایی دیالکتیکی باشند، مقوله‌ی تناقض را به شیوه‌ای کاملاً نامشخص بکار می‌برند و [مثلاً] در کشاکش یا درگیری واقعی هم، تناقض می‌بینند. برای نمونه، هنگامیکه سیلاب بر ساحل رودخانه می‌کوبد و آنرا درهم می‌شکند، کشاکشی بین نیروهای طبیعی وجود دارد؛ اما سیلاب، اگر چه ویرانگر است، اما ساحل رودخانه را نقش نمی‌کند و یا آنرا بطور منطقی نفی نمی‌کند. ماتریالیسم دیالکتیک بر اساس این اصل خود که همه‌ی تغییرات در واقعیت نتیجه‌ی تناقضات نهفته در جوهر اشیاء است، بدینسو گرایش دارد که مفهوم تناقض را از مضمون مشخصا منطقی‌اش تهی کند. کولتی در پافشاری بر سرشیت اساسا منطقی تناقض، و بنابراین دیالکتیک برحق است.

تناقض دیالکتیکی و تناقض صوری

اما در اندیشه‌ی کولتی رشته‌ای وجود دارد که - اگر چه ممکن است برای بسیاری از مارکسیستها غریبه باشد - لیکن فیلسوفان - وورژوای آنگلو-ساکسون را شگفت زده نمی‌کند. او سرشت مشخصا منطقی تناقض را - به پیروی از کانت - با کشیدن خط تمایز اکتیدی بین "تقابل واقعی" و "تقابل منطقی" حفظ می‌کند و از کشاکش و درگیری متمایز می‌سازد.

تقابل منطقی، تناقض است و تناقض، تقابل واقعی نیست؛ زیرا یک تناقض ضرورتاً کاذب است، بطوریکه هیچ چیز در واقعیت نمی تواند با آن مطابق باشد، به عبارت دیگر، تناقضات در واقعیت منطقاً غیرممکن اند. تقابلات در واقعیت، تنها تقابلاتی غیرمتناقض اند، مانند درگیری نیروها، بین سیلاب و ساحل رودخانه‌ای که علیه آن عمل می کند.

هیچ چیز در استدلال فوق، مخالفت فیلسوفانی را که در مکتب منطق صوری - پوپر^۱ بوسیله آن تعبیری از این مکتب که از زمان فرویزی پارادایم^۲ ارسطویی در زندگی نوین منطق و فلسفه‌ی منطق در صد ساله‌ی اخیر گسترش یافته و خصوصاً با فرگه^۳ و راسل مرتبط است، یعنی منطقی نمادین مدرن - تربیت یافته‌اند، بر نمی انگیزد. در واقع چنان استدلالاتی پیش از این - مثلاً از سوی پوپر در مقاله‌ی "دیالکتیک چیست؟" (۲) - برای به زیر سؤال کشیدن کل ایده‌ی دیالکتیک و به همراه آن، بنیادهای منطقی مارکسیسم، مورد استفاده قرار گرفته‌اند. آنچه دیدگاه کولتی، یا دست‌کم این رشته از دیدگاه او را متمایز می سازد، یگانه‌دانش‌سن تناقض دیالکتیکی با تناقض، آنگونه که تناقض از سوی این سنت منطقی فلسفی و صوری فهمیده می‌شود، است و بدنبال آن، این باور است که اگر چه ماتریالیسم دیالکتیک باید مردود شود (زیرا در واقعیت نمی تواند تناقض دیالکتیکی وجود داشته باشد) اما کماکان بسیاری از ایده‌های مارکس می توانند نجات داده شوند.

تاوان چنین برداشتی، البته بسیار سنگین است. با این وجود که در واقعیت تناقض وجود ندارد، کولتی می پذیرد که در نزد مارکس در سرمایه‌داری تناقضاتی وجود دارد. بدین ترتیب بنظر می رسد که این نتیجه اجتناب‌ناپذیر می شود که برای مارکس سرمایه‌داری نمی تواند بخشی از واقعیت باشد. اما احتمالاً برای تمکین به این واقعیت که بنظر می رسد سرمایه‌داری بطریقی خشن و خونین واقعی باشد، کولتی این تعریف را پیش می نهد: سرمایه‌داری واقعیتی وارونه و ایستاده بر سر است، واقعیت

فنتیشیسم بیگانگی است. در نتیجه، دو مارکس وجود دارد. یکی مارکس دانشمند که مانند هر دانشمند واقعی دیگر می پذیرد که تناقضی در واقعیت نیست و با بررسی سرمایه‌داری از این دیدگاه، علم اقتصاد سیاسی را که بوسیله‌ی اسمیت و ریکاردو بنیان‌گذاری شده به مثابه‌ی یک علم تکمیلی می کند و به فرموله کردن قوانین تحول سرمایه‌داری و یک "تئوری سقوط" می پردازد. دیگر مارکس فیلسوف که با آموزه‌اش در باره‌ی فنتیشیسم، بیگانگی سرمایه‌داری را وارونه می بیند، اقتصاد سیاسی را به مثابه‌ی اقتصاد سیاسی مورد انتقاد قرار می دهد و بجای ارائه‌ی یک تئوری سقوط، یک تئوری انقلاب عرضه می کند. بدین ترتیب سوسیالیسم علمی هم به اتصال و التقاط دو چیز مجزا از یکدیگر بدل می شود: یکی علم، که توصیفی، توضیحی و پیش‌بینی کننده است، اما به لحاظ ارزش‌گذاری در رابطه با موضوعش بی طرف است، و دیگری سوسیالیسم که علمی نیست، بلکه فلسفی است، در رابطه با موضوعش ارزش‌گذار است و ملتزم به عمل انقلابی و تغییر است. کولتی بی شبهه بر منبع بنیادی این تمایزات بورژوایی، در منطق صوری و در فلسفه‌ی منطق و برداشتی از خرد که مرتبط با آن است، انگشت می گذارد.

تناقض دیالکتیکی به مثابه‌ی وحدت ضدین

من تاکنون این استدالات را به رشته‌ای در اندیشه‌ی کولتی درباره‌ی تناقض مربوط کرده‌ام. اما رشته‌ای دیگر هم هست، که اگر چه کولتی آنها را از یکدیگر تمیز نمی دهد، اما آنها بسیار متفاوتند. این رشته‌ی دوم از یگانه‌دانش‌سن تناقض دیالکتیکی با تناقض صوری منشا می گیرد. چنین رشته‌ای از همان آغاز، در تمایز اولیه‌ای که کولتی بین "تقابل واقعی" و "تقابل دیالکتیکی یا متناقض" قایل می شود، حاضر است. او می گوید که تقابل متناقض "لحظه‌ای است که در آن یک سر تناقض نمی تواند بدون دیگری وجود داشته باشد و همینطور برعکس (جاذبه‌ی متقابل اعداد) ... هر حد دال بر رابطه‌ای با حد دیگر است؛ نتیجه وحدت است (و وحدت

اضداد) " (۲) برعکس در تقابل واقعی " ما با حالتی از يك دافعه‌ی متقابل روبرو هستیم. این نوع تقابل، بجای آنکه تقابلی متضمن بی‌تجمع‌پذیر باشد، تقابلی مانع‌الجمع است. (۲) بنابر نظر کولتی تقابلاتی که مارکس در سرمایه‌داری کشف می‌کند، تقابلاتی متناقض و یا در معنای اخیر، تقابلاتی تجمع‌پذیرند؛ اگر چه بنظر می‌رسد کولتی بر آن باشد که واقعیت وارونه‌شان آنها را به تقابلاتی مانع‌الجمع بدل می‌کند: به عبارت دیگر، سرمایه‌داری وحدت تقابلات متناقض را تجزیه می‌کند و به عدم وحدت تقابلات واقعی مبدل می‌سازد. کولتی در همین مقاله، به عنوان مثال نظری مارکس را درباره‌ی خرید و فروش نقل می‌کند: در شرایط سرمایه‌داری، دوران مسئول "تجزیه‌ی وحدت مستقیمی است که در معامله‌ی پایاپای بین جدا کردن محصول خود از خود و بدست آوردن محصول دیگر وجود داشت به آنتی‌تزیهای فروش و خرید. ۰۰۰ اگر انفکاک بین فروش و خرید زیاده شود، پیوند نزدیک بین آنها، یعنی یگانگی‌شان خود را در تولید بی‌بهران نشان می‌دهد." (کاپیتال / جلد اول)

اکنون ممکن است چنین تصور شود که منظور کولتی در اینجا این است که شکلی از تقابل دیالکتیکی یا متناقض که در درک مارکسی از سرمایه‌داری وجود دارد، تقابلی است بین وحدت و عدم وحدت، بین وحدت تقابلات تجمع‌پذیر و عدم وحدت تقابلات مانع‌الجمع. به عبارت دیگر بین تقابل متناقض و تقابل واقعی. ما در واقع ناکزیریم این پرسش را طرح کنیم که آیا تمایز کانتی‌ای که خود کولتی بین تقابلات واقعی و متناقض قایل است، خود تقابلی واقعی است یا متناقض. اگر تقابلی واقعی است، پس نظر مارکس در این تعبیر غیر دیالکتیکی است. اگر تقابلی متناقض است - و بنظر می‌رسد بیشتر منظور چنین باشد - در آن صورت نتیجه این خواهد شد که نظر مارکس، و نه سرمایه‌داری، متناقض است. آیا بدین ترتیب دو مارکس کولتی مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند؟

بدیل چنین وضعی اینست که کولتی را اینطور تعبیر کنیم که او

مدعی است شکل تقابل دیالکتیکی یا متناقضی که در نظر مارکس پیرامون سرمایه‌داری نهفته است، همان چیزی است که تعاریف اصلی‌اش او را بدان ملزم می‌کند: یعنی، تقابلی بین اضداد متحد و تجمع‌پذیر. يك مشکل در این زمینه اینست که بنظر می‌رسد "اضداد متحدی" چون خرید و فروش در سیستم‌های غیرسرمایه‌داری هم وجود دارند، در حالیکه کولتی مدعی است که آنها ویژه‌ی سرمایه‌داری‌اند. اما این مشکل، مسئله‌ی عام‌تری طرح می‌کند و ما را به همان نکته‌ی آغازینی که گفتم بازمی‌گرداند یعنی این نکته که اندیشه‌ی کولتی درباره‌ی تناقض دارای دو رشته‌ی واگراست. ما چگونه می‌توانیم این دیدگاه (هگلی) را که در تقابل متناقض، اضداد محتاج یکدیگرند و يك واحد را می‌سازند با این دیدگاه (منطق صوری) که در واقعیت اضداد متناقض وجود ندارند، آشتی دهیم؟ اگر دو حد متضاد مستلزم یکدیگرند، در آن صورت اگر واقعیت واجد یکی از آنها باشد، واجد دیگری هم هست، و بنابراین هستی‌شان به مثابه‌ی اضمادی متناقض، برخورداری واقعیت را از آنها، امری غیرممکن نمی‌سازد. مطمئناً هیچیک از پیروان منطق صوری یا فیلسوفان بورژوا، که معتقدند در واقعیت نمی‌تواند تناقضاتی وجود داشته باشد، خرید و فروش را به مثابه‌ی اضمادی متناقض در این معنا بحساب نمی‌آورند، و بنابراین خود را به این نتیجه مهمل محکوم می‌کنند که خرید و فروش نمی‌توانند در واقعیت وجود داشته باشند؟

این درهم‌وبرهمی در نظر کولتی پیرامون تناقض، در بخشی که درباره‌ی مارکس و کانت بحث می‌کند، کاملاً آشکار است. او، پس از تعریف "تقابل دیالکتیکی یا متناقض" به مثابه‌ی تقابلی که حدایش مستلزم یکدیگرند یعنی به مثابه‌ی تقابلی تجمع‌پذیر، و پس از تعریف "تقابل واقعی" به مثابه‌ی تقابلی مانع‌الجمع، ادعا می‌کند که "بدر نظری تقابل واقعی در دوران مدرن کانت است." (۵)؛ او سپس از کانت گفتاورد می‌کند که يك تقابل واقعی "تقابلی است که در آن دو محصول يك چیز با هم متقابلند، اما نه از طریق اصل [عدم] تناقض. ۰۰۰ آنها هر دو به مثابه‌ی محمولهای يك جسم منفرد ممکن‌اند ۰۰۰ هر دو گرایش، محمولهایی حقیقی از چیزی منفرداند و متشابه‌ها بدان وابسته‌اند." (۶)

اما بنظر می رسد که کانت در اینجا منکر آن است که اضداد واقعی مانعاً الجمع باشند، و با اگر قرار باشد یکی دیگر از خصلت بندی های کولتی را مورد استفاده قرار دهیم، بنظر می رسد او منکر "ناسازگاری" آنها باشد. بنظر می رسد منظور کانت این باشد که در تقابل واقعی، محمولات متضاد سازگار هستند، نه مانعاً الجمع. اما بنظر من این برداشت از تقابل واقعی و پرهی آن کسانی است، که تصورشان از تقابل متناقض، همان تقابل منطقی است یعنی رابطه ای در منطق گزاره ای صوری^۱ یا به عبارت دیگر، رابطه ای صوری و نه واقعی یا مادی. بنابر آن نظر، این تقابل متناقض است که مانعاً الجمع است نه تقابل واقعی؛ زیرا از دو حد متناقض، یکی دیگری را طرد می کند، بدین معنا که اگر یکی راست باشد، دیگری باید نارسا باشد^۲ و در همین معناست که در واقعیت نمی تواند تناقضی وجود داشته باشد.

واقعیت منطق

بدین ترتیب اگر قرار است که معنایی قابل پذیرش از دیالکتیک و مقوله، اصلی اش، یعنی تناقض دیالکتیکی بسازیم، باید درکی از منطق را شکل دهیم که با درک منطق صوری و فلسفه ای منطق مدرنش متفاوت باشد. آنچه ما اساساً باید انجام دهیم، یعنی پیروی از هگل، اما بدون ایده آلیسم، اینست که توافقی دوگانه^۳ بین منطق و واقعیت، و بنابر این بین تقابل منطقی و واقعی که نقد بورژوازی دیالکتیک به مثابه ای منطق را تولید می کند، بشکنیم. منطق باید هستی شناسانه شود. سرشت بنیادی این توافقی دوگانه یا ثنویت (که از سوی ویتگنشتاین در "رساله"^۴ تحت عنوان "تمسید منطق" بگونه ای کلاسیک فرموله شده است) بر این تصور مبتنی است که در حالیکه منطق قلمرو روابط منطقی است و روابط منطقی، روابطی ارزشیاب حقیقت^۵ اند، یعنی روابطی هستند بین عباراتی که می توانند راست یا نارسا باشند، یا به سخن دیگر

۱- dichotomy یا دوگانگی منطقی
۲- Tractatus
۳- truth= value

مدعی است شکل تقابل دیالکتیکی یا متناقضی که در نظر مارکس پیرامون سرمایه داری نهفته است، همان چیزی است که تعاریف اصلی اش او را بدان ملزم می کند: یعنی، تقابلی بین اضداد متحد و تجمع پذیر. يك مشکل در این زمینه اینست که بنظر می رسد "اضداد متحدی" چون خرید و فروش در سیستم های غیر سرمایه داری هم وجود دارند، در حالیکه کولتی مدعی است که آنها ویژه ای سرمایه داری اند. اما این مشکل، مسئله ای عام تری طرح می کند و ما را به همان نکته ای آغازینی که گفتم بازمی گرداند یعنی این نکته که اندیشه ای کولتی درباره ای تناقض دارای دو رشته ای واکراست. ما چگونه می توانیم این دیدگاه (هگلی) را که در تقابل متناقض، اضداد محتاج یکدیگرند و يك واحد را می سازند با این دیدگاه (منطق صوری) که در واقعیت اضداد متناقض وجود ندارند، آشتی دهیم؟ اگر دو حد متضاد مستلزم یکدیگرند، در آن صورت اگر واقعیت واجد یکی از آنها باشد، واجد دیگری هم هست، و بنابر این هستی شان به مثابه ای اضمادی متناقض، برخورداری واقعیت را از آنها، امری غیر ممکن نمی سازد. مطمئناً هیچیک از پیروان منطق صوری یا فیلسوفان بورژوا، که معتقدند در واقعیت نمی تواند تناقضاتی وجود داشته باشد، خرید و فروش را به مثابه ای اضمادی متناقض در این معنا بحساب نمی آورند، و بنابر این خود را به این نتیجه مهمل محکوم می کنند که خرید و فروش نمی توانند در واقعیت وجود داشته باشند؟

این درهم و پرهی در نظر کولتی پیرامون تناقض، در بخشی که درباره ای مارکس و کانت بحث می کند، کاملاً آشکار است. او، پس از تعریف "تقابل دیالکتیکی یا متناقض" به مثابه ای تقابلی که حدهایش مستلزم یکدیگرند، یعنی به مثابه ای تقابلی تجمع پذیر، و پس از تعریف "تقابل واقعی" به مثابه ای تقابلی مانعاً الجمع، ادعا می کند که "پدر ثئوری تقابل واقعی در دوران مدرن کانت است."^۵ او سپس از کانت گفتاورد می کند که يك تقابل واقعی "تقابلی است که در آن دو محمول يك چیز با هم متقابلند، اما نه از طریق اصل [عدم] تناقض. آنها هر دو به مثابه ای محمول های يك جسم منفرد ممکن اند ۰۰۰ هر دو گرایش، محمول هایی حقیقی از چیزی منفرداند و متشابه با بدن وابسته اند."^۶

اما بنظر می رسد که کانت در اینجا منکر آن است که اعداد واقعی مانعاً الجمع باشند، و یا اگر قرار باشد یکی دیگر از خملت بندی های کولتی را مورد استفاده قرار دهیم، بنظر می رسد او منکر "ناسازگاری" آنها باشد. بنظر می رسد منظور کانت این باشد که در تقابل واقعی، محمولات متضاد سازگار هستند، نه مانعاً الجمع. اما بنظر من این برداشت از تقابل واقعی و بزه ای آن کسانی است، که تصورشان از تقابل متناقض، همان تقابل منطقی است یعنی رابطه ای در منطق گزاره ای صوری؛ یا به عبارت دیگر، رابطه ای صوری و نه واقعی یا مادی. بنابر آن نظر، این تقابل متناقض است که مانعاً الجمع است نه تقابل واقعی؛ زیرا از دو حد متناقض، یکی دیگری را طرد می کند، بدین معنا که اگر یکی راست باشد، دیگری باید ناراست باشد؛ و در همین معناست که در واقعیت نمی تواند تناقضی وجود داشته باشد.

واقعیت منطق

بدین ترتیب اگر قرار است که معنایی قابل پذیرش از دیالکتیک و مقوله، اصلی اش، یعنی تناقض دیالکتیکی بسازیم، باید درکی از منطق را شکل دهیم که با درک منطق صوری و فلسفه ای منطق مدرنش متفاوت باشد. آنچه ما اساساً باید انجام دهیم، یعنی پیروی از هگل، اما بدون ایده آلیسم، اینست که توافقی دوگانه^۱ بین منطق و واقعیت، و بنابر این بین تقابل منطقی و واقعی که نقد بورژوازی دیالکتیک به مثابه ای منطق را تولید می کند، بشکنیم. منطق باید هستی شناسانه شود. سرشت بنیادی این توافقی دوگانه با ثنویت (که از سوی ویتگنشتاین در "رساله"^۲ تحت عنوان "تصعید منطق" بگونه ای کلاسیک فرموله شده است) بر این تصور مبتنی است که در حالیکه منطق قلمرو روابط منطقی است و روابط منطقی، روابطی ارزشیاب حقیقت^۳ اند، یعنی روابطی هستند بین عباراتی که می توانند راست یا ناراست باشند، یا به سخن دیگر

۱-dichotomy با دوگانگی متقابل

۲-Tractatus

۳-truth-value

روابطی هستند بین گزاره ها، واقعیت آن چیزی است که گزاره های (غیر همانگویانه^۱) را راست یا ناراست از آب در می آورد؛ یا به عبارت دیگر واقعیت آن چیزی است که گزاره های (غیر همانگویانه) درباره ای آن راست یا ناراست هستند. بنابر این مفاهیم گزاره و واقعیت مرتبط و متقابلند؛ واقعیت آن چیزی است که گزاره ها درباره اش راست یا ناراست اند، اما گزاره ها خود بخشی از واقعیت نیستند. هیوم در استدلالش علیه امکان خرد عملی، بر این تمایزات پیشدستی کرده است: حقیقت کشف راستی یا ناراستی است، اعمال و احساسات، موجوداتی "واقعی" و "اصیل" اند، بنابر این اعمال و احساسات نمی توانند راست یا ناراست باشند و نمی توانند از نتایج خرد بحساب آیند. این استدلال که خرد را از واقعیت جدا می کند، با آن استدلال پیوندی نزدیک دارد. اگر چنین تمایزاتی مفروض باشند، در آنصورت تناقض به مثابه ای رابطه ای منطقی، رابطه ای ارزشیاب حقیقت بین گزاره هاست، و این پرسش که آیا تناقضاتی در واقعیت وجود دارد، تنها می تواند بنحوی طرح شود که چنین معنایی داشته باشد که "آیا دو گزاره متناقض در باره ای واقعیت هر دو راست اند؟" زیرا وقتی تناقض به مثابه ای رابطه ای منطقی جزاً چنین تعریف می شود که رابطه ای است بین گزاره ها که اگر یکی راست باشد، دیگری ناگزیر ناراست است، آنگاه بطور بلاواسطه این نتیجه حاصل می شود که در واقعیت نمی تواند تناقضاتی وجود داشته باشد.

این نتیجه، البته تنها ناشی از آن معناست. اما آشکارا درکی دیگر از مسئله هم وجود دارد. گزاره ها (و چیزهای دیگر از مقولای همانند) می توانند نه تنها بوسیله راست یا ناراست بودنشان درباره ای واقعیت، بلکه بوسیله ی تجسید یافتگی یا فعلیت یابی شان در واقعیت به انحای گوناگون، با واقعیت مرتبط باشند. بویژه آنها می توانند اصطلاحاً "متحقق شوند"، هنگامیکه مثلاً کسی در می یابد که زمین به دور خورشید می چرخد. گزاره ها می توانند به باور در آیند و از باور زداییده شوند، می

1-non-tautological

توانند تصدیق یا انکار شوند. در واقع برخلاف خصلت افلاطونی و ضد روانشناختی بسیاری از فلسفه‌های منطق در دوران مدرن، مفهوم "منطقی" یک گزاره اساسا و ضرورتا با مفاهیم "شناخت شناسانه‌ی" باور و ناباوری، تصدیق و انکار پیوند دارد، بدین معنی که اولی نمی‌تواند بدون دومی فهمیده شود؛ و از همین قرار، راستی یا ناراستی یک گزاره، حتی اگر گزاره‌ای اخباری یا توصیفی باشد، تأثیری هنجاری یا ارزشگذارانه دارد؛ به عبارت دیگر ضرورتا بر درستی یا نادرستی گزاره، صحت یا سقم آن، باور یا ناباوری نسبت به آن و پذیرش یا رد آن تأثیر می‌گذارد. مسئله‌ی مشاجره برانگیز در اینجا اینست که باور و ناباوری، تصدیق و انکار عبارتند از حالات، گرایشها و کنشهای انسانی واقعی و روانشناختی یا جزئیات روانشناختی، اما دلیلی برای آنکه کمتر از چیزهای دیگر واقعی باشند، وجود ندارد؛ مثلاً آنها می‌توانند "علتها" یا "معلولها"یی از "جهان مادی" باشند، یا دست‌کم در توضیح حالات و تغییرات "جهان مادی" یاری دهنده باشند و یا جزئیات بوسیله‌ی آن توضیح داده شوند. نزدیکی رابطه‌ی بین مفهوم یک گزاره و مفهوم باور و تصدیق، خود را در ابهام آشکار واژه‌هایی چون "باور"، "تصدیق"، "داوری"، "اندیشه"، "ایده" و "دانش" نشان می‌دهد، واژه‌هایی که بنظر می‌رسد به آنچه که موضوع باور یا تصدیق است، و همینطور به حالات روانی، گرایشها و کنشهایی که آن گزاره‌ها موضوعات میل‌مندشان هستند، هویت ببخشند و یا بوسیله‌ی آنها هویت بیابند (مفهوم جهان سوم و "دانش بدون سوژه‌ی شناسا"ی پوپر ناظر بر همین امر است). در نتیجه این کاری ساده و وسوسه‌ای دائمی در میان فیلسوفان است که تمایزی را که در منطق فلسفی بین گزاره‌ها و واقعیت وجود دارد با تمایزی بین ایده‌ها و "جهان مادی" هویت ببخشیم بطوریکه ایده‌ها، داوری‌ها، باورها و غیره در تقابل با واقعیت، همانا چون غیرواقعی بحساب آیند. مقاله‌ی کولتی نمونه‌ای از این گرایش است. او در آغاز بخش مربوط به افلاطون و هگل می‌نویسد: "سرچشمه‌های این دیالکتیک

به افلاطون باز می‌گردد. هر دو سر تضاد متغی‌اند، بدین معنی که آنها غیرواقعی و نا-چیز^۱ هستند، آنها تصورات^۲ هستند (تاکید از کولتی)؛ سپس او در توضیح "بخشهای متفکران آلمان شرقی"، دیدگاه ولفگانگ هریش^۳ را نقل می‌کند که "تضادها منحصر به قلمرو داوری^۴ تعلق دارند و تنها در اندیشه و زبان^۵ کسانی 'رخ می‌دهند' که ناقض یکدیگرند" و بدنبال آن به نقل قول از پل لینکه (در حمایت از هریش) درباره‌ی "عدم امکان تناقضات در واقعیت" می‌پردازد. (۷) دلالت آشکار این گفتاوردها براین است که ایده‌ها، داوری، اندیشه و زبان بخشی از واقعیت نیستند.

چنین دلالتی به مجرد آنکه طرح شود، رد می‌شود، حتی اگر اظهارکننده‌اش یک ماتریالیست باشد. یک داوری ممکن است بخشی از واقعیتی که این داوری درباره‌ی آن است، یا بخشی از آنچه که این داوری درباره‌اش راست یا ناراست است، نباشد. اما واقعیت بزرگتر و پیچیده‌تر از آن است. اگر دوباره خود را بر مسئله‌ی تناقض متمرکز کنیم، در می‌یابیم که نه تنها گزاره‌ها، بلکه انسانها هم می‌توانند ناقض [یا مخالف] یکدیگر باشند. اینکه کسی دیگری را، یا حتی خود را نقض کند، بخودی‌خود غیرمتناقض، منطقی‌ممکن و موقعیتی‌کاملا و بطور رایج عملی و واقعی است. پیوسته وقتی کسی خود را نقض می‌کند، اگر چه وضعی که او مدعی تصدیق آن است، منطقی غیرممکن باشد، اما تصدیق آن و اعتقاد بدان منطقی ممکن است، اگر چه منطقی غیر مجاز باشد. وقتی شخصی شخص دیگری را آشکار یا بطور ضمنی نقض می‌کند، آندو درباره‌ی آن موضوع، آشکارا یا بطور ضمنی، واقعا در تقابلند. به عبارت دیگر، تمایز کانت بین تقابل "واقعی" و "متناقض" که کولتی بر آن تکیه دارد، باید دست‌کم به مثابه‌ی تقابلی مانعة‌الجمع به عنوان امری ایدئولوژیک رد شود. این حقیقت دارد که بسیاری از تقابلات یا درگیری‌ها تقابلاتی متناقض یا منطقی نیستند. اما این نیز حقیقت دارد که یک تقابل

متناقض یا منطقی می تواند يك درگیری كاملا واقعی باشد؛ مثل زمانی که کپرنیک و گالیله، درباره‌ی مسئله‌ی چرخش زمین کلیسا را نقض کردند.

در پایان به ذکر مختصر و نامکفی درباره‌ی برخی دیگر از ویژگیهای این درگیری ها، گذشته از واقعیتشان، می پردازم. نخست مسئله‌ای که پیش از این هم بدان اشاره کردم: آنها چه به عنوان درگیری های منطقی و چه واقعی اساسا هنجاری و ارزشگذار و به عبارت دیگر، انتقادی اند، تمایز واقعی-ارزشی و تمایز منطقی-ارزشی که معمولا بدون سروصدا در ایدئولوژی مسلط همراه با آن می آید، مدتهاست که این حقیقت مضاعف را در تیرگی و ابهام فرو برده اند؛ اینکه، واقعیت و حقایق درباره‌ی آن، حتی اگر آن حقایق "توصیفی" یا "اخباری" باشند، تأثیری هنجاری و ارزشگذارانه بر باورها، اندیشه و ایده های ما دارند و به عبارت دیگر بر صحت و کفایتشان تأثیر می گذارند؛ همچنین مقولات منطقی مانند تناقض، اعتبار، همسازي و غیره بخودی خود ارزشگذار و انتقادی اند. در واقع خود مفاهیم منطقی و خرد نیز، بواسطه‌ی کارکردشان در تمایزگذاری بین آنچه منطقی و عقلایی است با آنچه غیر منطقی و غیر عقلایی است، باید ارزشگذار باشند و درباره‌ی مسئله‌ی بی طرفی ارزشی^۱، خود عاری از ارزش^۲ نباشند. در مورد علم، علمی که سازنده‌ی نقد است، نیز وضع به همین منوال است. البته این ارزشها، مشخصا ارزشهای اخلاقی نیستند؛ اما درك مارکس از علم اجتماعی دیالکتیکی به مثابه‌ی نقد، گرایش به ارتکاب چنان خطایی ندارد.

دیدگاه من درباره‌ی رابطه‌ی منطق و واقعیت، که ممکن است ایده آل‌بستی بنظر آید - زیرا به جایی می انجامد که در آن گزاره ها و روابط منطقی شان می توانند در اذهان افراد، گرایشهای هدفمند، حالات و کنشهایشان فعلیت یابند - نیازمند گسترش و تکامل در بسیاری جهات، به ویژه در راستای درك مارکس از ماتریالیسم، آنطور که مثلا در تزهایی درباره‌ی فوئرباخ طرح شده، می باشد به عنوان شروع، می توان گفت در اندیشه‌ی واقعی، يك اظهار معمولاً اظهار دیگر را صرفا با نفی آن نقض نمی کند، بلکه از این

طریق که خود ادعایی مثبت است و ممکن است بسیاری از جنبه های دیدگاهی را که با آن کشاکش دارد، حفظ کند، چنین عملی انجام می دهد. همچنین مواردی غیر از گزاره ها، اما از نوع مقولاتی همانند آنها، مثل موجودات بیانی و مفهومی که دارای اشکال و ساختارهای دیگرند - مثلا دستورات^۱ - می توانند دارای روابط منطقی باشند: روابط منطقی تنها روابطی ارزیاب حقیقت نیستند، بلکه بطور عام تر واجد روابط معنا یی هستند. بنابراین، آنها نه تنها دربرگیرنده‌ی کنشها و حالات مشخصا ذهنی ("تئوری")، بلکه دربرگیرنده‌ی پراتیک، کنشهای فیزیکی و فعالیتهایی هستند که ویژه‌ی نوع آدمی اند. فعالیتهایی که با مراد شدن (یا قابلیت مراد شدن)، با مورد تمایل قرار گرفتن و با برنامه ریزی شدن "بدترین معمار را از بهترین زنبور عمل متمایز می کنند." (مارکس/کاپیتال جلد ۱): جی.ام. هینتون^۲ (۸) به نحو شیوایی به امکان "تناقضاتی که کلامی نیستند" اشاره می کند. بنابر این دلیل و دلایل دیگر، می توان افزود که تناقض تنها مقوله‌ی درگیری با تقابل منطقی نیست: از یکسو، مقوله‌ی ناهمسازی^۳ مفهومی عام تر برای رابطه‌ای است که در آن کنشها در برابر یکدیگر، و یا در برابر چیزهایی از نوع دیگر مثل اصول و گرایشها می ایستند؛ از سوی دیگر، همانطور که کوهن^۴ و فیرآیند^۵ بر آن پافشاری دارند، موضوعات حتی در مرتبه‌ی گزاره‌ای، مثل تئوریه‌ها، به شیوه‌ای با یکدیگر درگیر می شوند که از اینکه صرفا متناقض باشند، صراحت کمتری دارد. بعلاوه، روابط منطقی می توانند نه تنها در درون افراد و بین آنها فعلیت یابند، بلکه می توانند در بین گروهها و طبقات مردم در جریان فعالیت اجتماعی شان، مثلا در درون و در بین نهادها و ساختارهای اجتماعی فعلیت یابند. نقد الهیات به لحاظ تاریخی و اجتماعی حمله به کلیسا است. مارکس در "مقدمه به نقد فلسفه‌ی حق هگل" می گوید: "نیروی مادی تنها می تواند بسجله‌ی نیروی

1-imperatives

2-J.M.Hinton

3-inconsistency

4-Kuhn

5-Feyerabend

1-value-neutral

2-value-free

مادی سرنگون شود؛ اما تئوری خود، هنگامیکه از سوی توده‌ها گرفته شود، به نیروی مادی بدل می‌شود.^۱

در نتیجه بدان معنا که من تاکنون از آن سخن گفته‌ام، در واقعیت تناقضات وجود دارند، اما تنها در واقعیتی مشخص و منحصر انسانی. همه علوم، اعم از طبیعی و اجتماعی، محصولات انسانی واقعی‌اند و بدین اعتبار و تا این حد باید دیالکتیکی باشند. اما اگر ما یک علم را تنها به این دلیل دیالکتیکی بحساب آوریم که واقعیتی که مورد مطالعه‌ی اوست یا موضوعش همانند خود او واجد تناقضات و دیگر روابط منطقی است، در آنصورت علوم اجتماعی، و نه علوم طبیعی، باید دیالکتیکی باشند. بهای نکشیدن چنین خط‌تمیزی، در مقاله‌ی کولتی به نمایش در آمده است: با اصرار بر اینکه علوم اجتماعی خود از زاویه‌ی رابطه‌ی بین تناقض و واقعیت مبتنی بر مدل علوم طبیعی هستند، مارکسیسم به النقاط و اتمالی از علم و سوسیالیسم، و نه وحدت و یگانگی آنها تبدیل شده است. بنابراین در این شرایط بحران، بحرانی فکری و متمرکز بر ایده‌ی عقلانیت، مارکسیسم و مارکسیستها آن چشم‌انداز ویژه‌ای را که در آن دیالکتیک می‌تواند به مثابه‌ی بدیلی اصیل در برابر برداشتهای لیبرالی مسلط از علم و خرد توسعه یابد، از دست می‌دهند.

ترجمه‌ی: رضا سلحشور

۱ - ترجمه نویسنده از متن مارکس چنین است.

پادداشتهای

1-Marxism and Dialectic; N.L.R., 93, 1975

در همین دفتر، ص ۵۶ تا ۵۹

2-Mind; 1940, reprinted in: Conjectures and Refutation

۳ - مارکسیسم و دیالکتیک / کولتی / ص ۱۴

۴ - همان / ص ۱۷

۵ - همان / ص ۱۸

۶ - همان / ص ۱۹

۷ - همان / ص ۲۲

8-"Linguistic Philosophy, Empiricism and the Left", in:

Philosophy, 48, 1973

David Hillel Ruben

Marxism and Dialectic

دیوید هیلل روبن

مارکسیسم و دیالکتیک

دیالکتیک در شکل عقلایی شده‌اش ۰۰۰ برای بورژوازی و پروسورهای نظریه پردازش یک رسوایی و پلیدی است، زیرا دیالکتیک در درک اثباتی وضع موجود امور، در عین حال ناظر بر درک نفی این وضع و زوال اجتناب ناپذیرش نیز هست؛ زیرا دیالکتیک هر شکل تکوین یافته را در جریان حرکت و بنابرین از زاویه‌ی گذرا بودنش درک می‌کند.^۱

مارکس - پسگفتار به چاپ دوم کاپیتال

۱

رازگشایی از رابطه‌ی بین اندیشه‌ی مارکس و اندیشه‌ی یکی از پدران فکری‌اش، یعنی هگل، آسان نیست. برخی نظریه پردازان چنین پنداشته‌اند که مارکس تقریباً هیچ چیزی که ارزش تئوریک داشته باشد بر آنچه هگل قبلاً گفته است، یا دست کم بر آنچه هگل در "ماتریالیستی" ترین لحظه‌هایش مثلاً در پدیدارشناسی ذهن گفته نیفزوده است. (۱) برخی دیگر چنین استدلال کرده‌اند که مارکس بالغ به "گستی" کامل از شیوه‌های هگلی دست بازپده است. من فکر می‌کنم در اینکه هیچیک از دو شعار فوق‌کار معرفتی پیچیدگی و غمض این رابطه را حتی آغاز هم نمی‌کنند، تردیدی نمی‌تواند برجای باشد. نظر من اینست که هنگامیکه مارکس اصطلاحاتی همانند اصطلاحات هگلی را بکار می‌برد - و این بسیار اتفاق می‌افتد - این همانندی تنها ظاهری است؛ این اصطلاحات مشترک بیشتر به پنهان کردن شکافی که آن دو را از یکدیگر جدا می‌کند گرایش دارند تا به آشکار ساختن آن. هنگامیکه مارکس اصطلاح و شیوه‌ی بیانی معینی را مورد استفاده قرار می‌دهد - و منظور من در اینجا مقدمات و ارگان دیالکتیک است - به کفایت در آنها محتوایی تازه می‌ریزد، یا به کفایت آنها را از محتوای کهنه تهی می‌کند، تا آنجا که می‌توان از شیوه‌های مهمی که مارکس از طریق آنها به ورای موضع هگل رانده است، سخن گفت. آشکارا باید بگویم که مارکسیست‌ها - و بویژه آنها که وظیفه‌ی نمایش متدلوژی مارکسی را بر عهده گرفته‌اند -

همواره بدین نکته پی برده‌اند که اصطلاح‌های همانند می‌توانند حاوی محتوای ناهمانند باشند. هدف این نوشته این است تا راهی را که در آن یک نوع فرمول، یعنی "همانی مشخص"^۱، معنی خود را از متن هگلی تا متن مارکسی تغییر داده است، نشانه زند و ردپاها را نشان دهد. پیشفرض این فرمول در نزد هگل، متافیزیکی است ایده‌آلیستی که از آن جدایی پذیر نیست. در نزد مارکس، اما، این فرمول در آنچیزی جا می‌افتد که من آنرا روش ترکیب بنیادی^۲ و کارکرد فیزیکی ضروری می‌نامم. در واقع من فکر می‌کنم که اصطلاح متمایز دیالکتیک، که من آنرا شامل ایده‌های تناقض واقعی، اختلاف در همانی^۳، تخالف قطبی و نفی نفی می‌دانم، در دستان مارکس - اگر نه در دستان هگل - می‌تواند کاملاً بوسیله همان مقولات فوق [یعنی ترکیب بنیادی و کارکرد فیزیکی ضروری] توضیح داده شود. بنابراین فکر می‌کنم که هیچ چیز در باره اصطلاح دیالکتیک نزد مارکس وجود ندارد که اهمیت گاهش‌ناپذیری داشته باشد؛ هر چه که باید دیالکتیکی گفته شود، می‌تواند به زبان دیگر هم بیان شود. البته این حقیقت دارد که آن "زبان دیگر" به ماورای واژگان تنگ‌نظرانه^۴ فیلسوفان تجربه‌گرای کلاسیک، پوزیتیویستهای منطقی و دیگران، راه می‌یابد. در نتیجه، از آنجا که هنوز بسیاری مارکسیستها اصطلاح دیالکتیک را هم‌تراز با ورد جادویی اجی مجی لا ترجی بکار می‌برند تا بدینوسیله سحر مسایل روش‌شناسانهی واقعا گیج‌کننده را باطل کنند، بنظر من بسیار نیروبخش است وقتی آدم ببیند که کسی می‌تواند اصولاً و به تمامی خود را از دست واژگنان دیالکتیکی رها کند. من قادر نیستم همه نکات شامل و وافر خود را در اینجا با دلیل و مدرک کافی ارائه کنم، اما خواهم کوشید تا نشان دهم چگونه این رهاسازی می‌تواند از دست یک مقوله - یعنی "همانی مشخص" - صورت گیرد. من در این باره که محتوای دیالکتیک (آنطور که من محتوا را می‌فهمم) مطلقاً برای روش مارکس ضروری است، مناقشه‌ای ندارم؛ بلکه

2-essential

1-concrete identity

4-parsimonious

3-difference-in-identity

استدلال من این است که اصطلاح دیالکتیک هیچ حالت قدوسی و بی‌زهای برای رساندن آن محتوای ما ندارد.

II

هگل در فلسفه‌اش ادعاهای ناظر بر همانی مشخص را با ادعاهای ناظر بر همانی انتزاعی در تقابل می‌گذارد. در واقع شاید هیچ نکته‌ی دیگری مهم‌تر از این نکته برای فهم فلسفه‌ی هگل نباشد. چرا که خود او مشتاق بود فلسفه‌اش را از فلسفه‌ای که او آنرا "فلسفه‌ی همانی انتزاعی" می‌خواند، جدا کند. او در "منطق" اش اظهار می‌دارد:

فلسفه‌ی مدرن ... همه چیز را به همانی کاهش می‌دهد. از همین‌رو، کنیه‌اش فلسفه‌ی همانی است. فلسفه‌ی مدرن اغلب کنیه‌ی فلسفه‌ی همانی را گرفته است. اما همانطور که پیش از این اشاره کرده‌ایم، دقیقاً فلسفه، و بویژه منطق نظری است که همان‌سی انتزاعی‌تمایز نایافته و آشنای برای فهم را عیان می‌کند (۲). بنابر نظر هگل، فهم - که در برگزیده‌ی شیوه‌ی اندیشه‌ی علمی رایج است - چیزها را در حالتی که در همانی انتزاعی‌اند، آشکار می‌کند. زیرا "تابلویی از مضامین بنام الف (A)، همه‌ی آنچیزی است که فهم ارائه می‌کند" (۳)، در حالیکه حقیقت همانی در اختلاف، یا همانی هرچیز با دیگرش، تنها در برابر خرد است که عیان می‌شود. منظور هگل از همانی انتزاعی، این اصل است که هر چیز خودش است و چیز دیگری نیست، یا آنطور که او آنرا بیان می‌کند، "برای هر الفی، الف = الف".

گزاره‌هایی که در نتیجه از این ادعا ناشی می‌شوند، به مثابه‌ی قوانین عام اندیشه قلمداد شده‌اند. بنابراین نخستین گزاره، یا اصل همانی ناظر بر این است که: هر چیز با خودش یکی است، الف = الف؛ و بگونه‌ای

1-for all A, A=A

سلبی، الف در عین حال نمی تواند هم الف باشد و هم نالف (not-A). این اصل به عوض اینکه قانون حقیقی اندیشه باشد، چیزی نیست مگر قانون فهم انتزاعی... سزاوار است اگر بگوئیم اظهاراتی که به پیروی از این باصطلاح قانون ساخته می شوند (مثل: سیاره، سیاره است؛ مغناطیس، مغناطیس است؛ ذهن، ذهن است)، بلاهتی شهره‌ی آفاق اند... منطقی که بطور جدی چنین قوانینی را صادر می کند و رواج می دهد و جهان اسکولاستیکی که تنها این قوانین در آن معتبرند، بوسیله‌ی عقل سلیم عملی و فلسفه‌ی عقل، بی اعتبار شده است. (۴)

معمای همانی مشخص یا همانی در اختلاف در نزد هگل با انکار این گزاره که الف نمی تواند نالف باشد، حاصل می شود. اما منظور او از این حرف چیست؟ من فکر می کنم که همانی در اختلاف هگلی تنها زمانی قابل فهم می شود که بخاطر آوریم فلسفه‌ی هگل، عمیقاً فلسفه‌ی پیوند ضروری بین چیزهاست. در واقع این پیوند و وابستگی ضروری است که بوسیله‌ی خرد، یا بوسیله‌ی شیوه‌ی درک دیالکتیکی آشکار می شود: "اما منظور از دیالکتیک آن گرایش تهنه‌ای است که رو به بیرون دارد و بوسیله آن، یکجانبگی و محدودیت محمول‌های^۱ فهم در نور حقیقی‌اش دیده می شوند و همانا چون نلی آنها [محمولها] به نمایش در می آید." (۵)

در نزد هگل، وابستگی ضروری تالی بر مقدم^۲ که بدان وسیله آن [تالی] ظهور می کند، دربرگیرنده‌ی همه چیز است، اعم از آنکه آن "چیز" مینوی^۳، طبیعی یا معنوی^۴ باشد. اینگونه وابستگی "تالی" بر "مقدم"، همواره وابستگی [یا تاخری] زمانی^۵ نیست؛ و روشن کردن دقیق منظور هگل وقتی که از گسترش و تکامل غیر زمانی - مثلاً - ایده‌ها سخن می گوید،

1-predicate

4-spiritual

2-latter on the earlier

5-temporal

3-ideal

آسان نیست. "حرکت" ظاهر منطقی از هستی به نیستی، برای هگل حرکتی است در درون خود ایده‌ها، نه حرکت اندیشه ما از یکی به دیگری. اما مسئله‌ی مهم در اینجا صرفاً اینست که ادعاهای هگلی در باره‌ی همانی در اختلاف همواره برای او بر ادعاهایی درباره‌ی ضرورت زایش يك مرحله با فاز از چیزی، از مرحله‌ی قبلی، و بدنبال آن ضرورت وابستگی مرحله‌ی بعدی بر مرحله‌ی قبلی استوار است. حرف من این نیست که این تفسیر منظور هگل را به تمامی بیان می کند، یا اینکه این همه‌ی آنچه‌ی است که هگل با ادعاهایش درباره‌ی همانی در اختلاف می خواهد بگوید. من فکر می کنم که هیچکس نمی تواند همه‌ی آنچه را که هگل سعی کرده بگوید، از طریق ترجمه‌ی اصطلاحاتش به اصطلاحاتی روشن تر، اما نه کماکان هگلی، به تمامی در یابد.

از این واقعیت که هیچگونه ناسازگاری‌ای بین همانی انتزاعی و همانی در اختلاف - اگر منظور از آن پیوند و تحول ضروری باشد - وجود ندارد، و در عین حال از این واقعیت که بنظر می رسد هگل فکر می کند بین آنها يك ناسازگاری وجود دارد، می توان فهمید منظور هگل از همانی در اختلاف، چیزی بیش از پیوند و تحول ضروری صرف است. او انکار نمی کند که همانی انتزاعی در مرتبه‌ی^۱ فهم معمولی و علمی یا به عبارت دیگر در مرحله‌ی اندیشه‌ی متناهی^۲ نقشی در اندیشه بازی می کند. جایگاه همانی انتزاعی، تا آنجا مشروعیت دارد که از تظاهرات و ادعاهای متافیزیکی پرهیز کند. در حالیکه، در مرتبه‌ی خرد، چنین نیست که همانی مشخص می آید تا همانی انتزاعی را تکمیل کند، بلکه می آید تا به تمامی جایگزین آن شود. هر شیوه از ادراک سیهر مخصوص خود را دارد، تنها خرد است که ادراک نهایتاً حقیقی واقعیت را در دسترس می نهد. من هیچ چیز از يك ادعا درباره‌ی شیوه‌ای از اندیشیدن که به تمامی و در هر مرتبه‌ای جایگزین همانی انتزاعی می شود نمی توانم بفهم. اما، بهر روی، يك فلسفه‌ی ناظر بر تفسیر و تحول ضروری قطعا نیازمند همانی انتزاعی و در عین حال همانی

1-level

2-finite

مشخص است و بنابراین من فکر می‌کنم که ما مُحَقِّق هستیم نتیجه بگیریم که منظور هگل از همانی مشخص، چیزی بیشتر از آن محتوای قابل قبولی است که من پیشتر به او نسبت داده‌ام. همانطور که بزودی آشکار خواهد شد، من فکر نمی‌کنم که منظور مارکس از همانی مشخص چیزی بیش از این "محتوای قابل قبول" باشد و فکر می‌کنم چیزی مضحک‌تر از این نباشد که ما "انکار" هگلی همانی انتزاعی در هر مرتبه از اندیشه را به مارکس نسبت دهیم. بنابراین راز نقد هگل، در مقاله با دیدگاه معینی نسبت به جهان و نوع معینی متافیزیک نهفته است که ضرورت واقعی، تغییر، پیوند و تقابل را به مثابه‌ی آشکالی از جهان انکار می‌کند. این نقدی است که مارکس در آن سهم است. مناسفانه هگل، آن نوع متافیزیک را با منطق صوری و همپایانی انتزاعی جفت می‌کند و از آنجا بدین نتیجه می‌رسد که ناگزیر از انکار هر دوست. من هیچ دلیلی برای جفت کردن و با یک چوب راندن منطق صوری و متافیزیک عدم ضرورت^۱، سکون ناشی از تعادل و افراد متمیزه^۲ نمی‌بینم و بنابراین هیچ دلیلی هم برای نسبت دادن انکار منطق صوری به مارکس، آنهم صرفاً به این دلیل که او بدرستی با حذف نسبت ضرورت، تقابل و تحول از جهان مخالف است، نمی‌بینم. هگل در این فرض که منطق صوری، و بویژه همانی انتزاعی، ضرورتاً با خود همی این انیان متافیزیکی را حمل می‌کند، بسادگی بر خطا بود، اگر چه ممکن است دیدگاه فلسفی معینی درباره‌ی منطقی صوری (مثلاً دیدگاه تجربه‌گرایانه) وجود داشته باشد که برای پیوند آنها بدین شیوه تلاش کند.

هگل گاه اوقات، اما نه همواره، مرحله‌ی دوم با مرحله‌ی دیگر را به معنای مرحله‌ی "متضاد"^۳ با مرحله‌ی اول می‌پندارد. فهمیدن این که "متضاد" در اینجا چه معنایی دارد، آسان نیست و قطعاً همواره در برگرفته‌ی مفهوم تناقض^۴، به معنایی که منطق صوری به این اصطلاح می‌دهد، نیست. بهر حال هگل بر تضاد مرحله‌ی تالی که ناشی از زایش ضروری است. با مرحله‌ی مقدم گونه‌ای یکنواخت تأکید بسیاری ندارد، بویژه در مورد مثالهایی که بیشتر از

2-atomic individual

1-contingency

4-contradiction

3-opposite

طبیعت گرفته شده‌اند تا از جامعه و قلمرو ابدها:

گذشته از این عینیت عام دیالکتیک، ما ردهای حضورش را در هر منطقه با مرحله‌ی ویژه‌ای از جهان طبیعی و جهان معنوی می‌بینیم. حرکت اجرام سماوی می‌تواند نمایی برای این امر باشد. یک سیاره در این لحظه در این نقطه است، اما بطور نهفته امکان بودنش در نقطه‌ی دیگری هست؛ سیاره این امکان دیگر بودن را با حرکت هستی می‌بخشد. بر همین سیاق، عناصر "فیزیکی" نیز ثابت می‌کنند که دیالکتیکی‌اند. قرآیند حرکات جو، نمایش دیالکتیکشان است. این همان پویایی است که در بنیاد هر قرآیند طبیعی دیگر نهفته است. (۶)

بنابراین هگل گاهی اوقات در عبارت "الف، نالف است"، "نالف" را برای نشان دادن هر حالت یا مرحله‌ای از تحول که بنابراین یک قانون طبیعی بعد از مرحله‌ی قبلی می‌آید، مورد استفاده قرار می‌دهد. مثل یک سیاره که جای دیگری متفاوت با جای قبلی‌اش باشد. اما اغلب اوقات هگل "نالف" رانه‌تنها برای نشان دادن مرحله‌ای که بطور طبیعی بدنبال "الف" می‌آید، بلکه بویژه برای متخالف نشان دادن آن با "الف" یا به عنوان متضاد "الف"، بکار می‌برد؛ مثلاً در این عبارات که "هستی نیستی است"، "درست انتزاعی، غلط است"، "آناشی افراطی و استبداد افراطی طبیعتاً به یکدیگر راه می‌برند"، "درد لذت به هم بدل می‌شوند" (۷) اما می‌بینیم که آنچه همی این مثالهای مربوط به عبارت "الف، نالف است"، یعنی اظهاراتی را که مبتنی بر همانی در اختلاف در جهان طبیعی و جهانی اجتماعی‌اند پیوند می‌زند اینست که همی آنها مثالهایی از تحول ضروری چیزها هستند. ("طبیعتاً به یکدیگر راه می‌برند"، "به یکدیگر بدل می‌شوند") بسیاری از نویسندگان وقت زیادی برای توضیح مفهوم دیالکتیک و تخالف مراحل تحول صرف کرده‌اند، آنهم با گرایش به حذف همی تأکیدها بر آنچیزی که بنظر من دست کم عنصری به همان اندازه مهم در این مفهوم

[یعنی دیالکتیک] است؛ یعنی: پیوند ضروری و تحولات و تغییرات ضروری که ذاتی همه چیزهاست، روشن است که از نظر هگل، شیوه‌های عادی و علمی اندیشه در مرتبه‌ی فهم بکار می‌آیند. علم، بخودی خود، بنابر شیوه‌ی خودش تنها می‌تواند "کاتالوگی" [یا دفترچه راهنمای نشانه‌گذاری شده‌ای] غیرمتحرک تولید کند. هگل در این باره کاملاً صراحت دارد: "زیرا واقعیت‌های علمی جلوه‌ای از یک توده‌ی عظیم دارند، یک چیز در کنار چیز دیگر قرار می‌گیرد، گویی که آنها صرفاً مفروض و داده شده‌اند؛ بطور خلاصه، آنها از همه‌ی پیوندهای اساسی و ضروری بری‌اند." (۸)

فرایند طبقه‌بندی کننده و مقوله‌بندی کننده^۱ی فهم، قادر به شناخت (ضرورت و محتوای مباد کننده‌ی مفهوم نیست؛ این فرآیند حتی از نیاز به چنین بصیرتی آگاه نیست؛ اگر بود فرآیند شمایزه‌کننده‌اش را از دست می‌نهاد یا دست کم از شناختن، آنها فقط از طریق تابلویی از مضامین راضی نمی‌شد. (۹)

بنابراین سرشت شناختی که از طریق علم بدست می‌آید، همواره کیفیتی ایستا دارد:

بنابراین در ثنوری، دانش با درک چیزهای موجود در اختلافات معینی که با یکدیگر دارند، آغاز می‌کند. برای مثال، ما در مطالعه‌ی طبیعت، ماده‌ها، نیروها، انواع و مانند آنها را تمیز می‌دهیم و هر یک را در انزوا و تجردشان نوع‌بندی می‌کنیم. اندیشه در اینجا عمل کردن با ظرفیت تحلیلی آن است، در حالیکه کانونش، همانی است. یعنی ارجاع ساده‌ی هر صفت یا نسبت^۲ به خود. تحت راهنمایی همین همانی است که فرآیند [شناخت] در دانش، از یک حقیقت علمی به

2-attribute

حقیقت علمی دیگری منجر می‌شود. بنابراین، برای مثال در ریاضیات مقدار عبارت از عاملی است که با ندیده گرفتن هرچیز دیگر، پیشرفت ما را تعیین می‌کند. از همین رو در هندسه ما یک شکل را با شکل دیگر مقایسه می‌کنیم تا همانی‌شان را استخراج کنیم. بر همین منوال در هر حوزه دیگری از دانش مانند علم حقوق پیشرفت مقدماتاً بوسیله‌ی همانی تنظیم می‌شود. بر اساس همانی است که ما از یک قانون معین با یک مقدم به قانون دیگری می‌رسیم؛ و آیا این چیزی جز به پیش رفتنی بر اساس اصل همانی است؟" (۱۰)

هگل می‌گوید فیزیک دانش نیروها، قوانین و انواع است که "در نظام‌ها و طبیقات مرتب شده باشند." (۱۱) این ضعف فیزیک است که بسیار زیاد تحت سلطه‌ی مقوله‌ی همانی است؛ زیرا که همانی، مقوله‌ی بنیادی فهم است. (۱۲) از نظر هگل، علم که منوط و مشروط به روش همانی است، نمی‌تواند تحول ضروری‌ای را که ذاتی چیزهاست کشف کند. علم بواسطه‌ی شیوه‌ی دریافتش برای همیشه مقید است به اینکه تنها طرح طبقه‌بندی ایستایی برای مرتب کردن نظام‌وار آنچه مطالعه می‌کند، فراهم آورد.

چرا هگل فکر می‌کند که علم شکلی از اندیشه است که فقط برای همانی انتزاعی مجاز است؟ بنظر من به این دلیل که - و گفتاورد ۷۷ هم واقعاً آنرا کاملاً آشکار می‌کند - هگل علم را دستگاهی می‌پندارد که وظیفه‌ی بنیادی‌اش تمیز دادن چیزها از یکدیگر و مقوله‌بندی کردن آنهاست. هر علم بخودی خود پیوندها و وابستگی‌های ضروری بین چیزها را، و نمونه‌های گسترده‌ای که چنان پیوندهایی اغلب بر آنها استوارند را از نظرگاهش حذف می‌کند. به عبارت دیگر از نظر هگل، اصل همانی انتزاعی اصلی است که روابط ضروری را انکار می‌کند و یا دست کم نادیده

1-interprise

می گیرد:

اکنون می توان عدم کفایت تعینات اندیشه‌ای^۱ را که در فیزیک بکار می روند، نشان داد؛ [براساس این واقعیت که مضمون^۲ ۰۰۰ به تکه‌پارها، اجزایی جدا شده و بریده از یکدیگر و عاری از هرگونه پیوند ضروری تجزیه شده است ۰۰۰] از سوی دیگر [تعینات وحدت فلسفی نیز] بدون تفاوت نیستند؛ این عامیت^۳ است که خود را منطبق می کند و در همانسی متبلور خویش اختلاف را نیز در بر می گیرد. (۱۲)*

بنابراین "۰۰۰ از آنجا که روش فیزیک صورت معقول^۴ را اقصاء نمی کند، ما باید پیش‌تر برویم" (۱۲) واقعیت‌های جزئی علم برای اینکه

1-thought-determination

هگل اصل همانی را که بنظر او مورد انکای فیزیک است، جزو تعینات اندیشه‌ای به شمار می‌آورد و بر آن است که واقعیت را نمی‌توان بر اساس این اصل توضیح داد. به عبارت دیگر، هگل بین روش تعیین‌بایی ایستاده که مبتنی است بر تضاد دیالکتیکی و تعینات اندیشه‌ای که به عقیده‌ی او از اصل انتزاعی همانی پیروی می‌کند، تفاوت می‌گذارد. اهمیت مسئله در آنجاست که معمولاً علوم، اصل همانی را به مثابه‌ی اصلی که به‌طور مشخص واقعیت دارد، به‌شمار می‌آورند و هگل آنرا به مثابه‌ی انتزاعی که از امر واقع جدا شده است، از نظر او عامیت ذاتا مینوی و واحد است و اختلاف تنها به مثابه‌ی یکی از لحظات خود عامیت شمار می‌یابد. م

۱-کروشه در متن انگلیسی است. م

۲-کروشه در متن انگلیسی است. م

۳-universality

۴-notion

"در فلسفه در یافت شوند" باید بوسیله‌ی خرد مورد بازبینی قرار گیرند. "بنابراین فیزیک باید در دستان فلسفه کار کند، برای آنکه فلسفه می تواند عام انتزاعی ابراه که بوسیله‌ی آن [فلسفه] منتقل می شود، به [زبان] صورت معقول ترجمه کند؛ از این طریق که نشان دهد چگونه این عام، به مثابه‌ی کلی که ذاتا ضروری است، از درون صورت معقول بیرون می آید." (۱۵) فلسفه و علم واقعیات یکسانی به مثابه‌ی موضوعاتشان دارند، اما آنچه فلسفه انجام می دهد اینست که پیوندهای ضروری و وابستگی‌ها را که بین چیزها وجود دارد و جنبشی را که بر اساس آن چنین پیوندهایی مستقر می شوند، آشکار می کند، حال آنکه پیش از این، علم آنها را به مثابه کاتالوگی از موضوعات^۱ دیده بود. "در عین حال که فلسفه‌ی طبیعت بر خورده‌ی فراگیرنده دارد، موضوعش همان عام است موضوعی که موضوع علم نیز هست)، اما آن [یعنی فلسفه‌ی طبیعت] بگونه‌ای آشکار عمل می کند و این عام را در ضرورت درونماندگار^۲ش و در انطباق با خود، تعیین بخشی صورت معقول در نظر می گیرد." (۱۶) فلسفه و علم با به ترتیب نمایندگان خرد و فهم، شیوه‌های گوناگونی در نگریستن به یک چیز واحد دارند؛ اولی نگرشی دیالکتیکی دارد و دومی نگرشی غیر دیالکتیکی. "به عبارت دیگر آنچه فلسفه‌ی طبیعت را از فیزیک متمایز می سازد - موضوع متافیزیکی است که بوسیله‌ی آنها مورد استفاده قرار می گیرد ۰۰۰" (۱۷). حقیقت کامل چیزها در روش فلسفه نهفته است و باید از نقطه‌ای خارج از علم برای آن آورده شود، درک حقیقی چیزها - اگر چه از نظر هگل بر علوم تجربی مبتنی است - در نگرش به چیزها به شیوه‌ای حاصل می شود که آن شیوه خود نسبت به آن علوم خارجی است. علم قادر نیست بخود خود تحلیلی از پیوند ضروری چیزها بدست دهد. واقعیت‌های علم، به مثابه‌ی واقعیاتی که ضرورتا پیوند یافته‌اند، عرضه نمی شوند - "آنها جلوه‌ای از یک نوده‌ی عظیم دارند ۰۰۰ به‌طور خلاصه آنها از همه‌ی پیوندهای اساسی و ضروری بری‌اند." هگل اصرار دارد که فلسفه واقعیات علوم تجربی را

"بوسیله نمایش اینکه چگونه این عام، با یک کل ذاتا ضروری از درون صورت معقول بیرون می آید"، "به [زبان] صورت معقول ترجمه می کند." نه تکوین ضروری و نه انکا و پیوند ضروری در دسترس علم نیستند؛ آنها در انتظار کشفیات فلسفه‌ای هستند که همانی انتزاعی را انکار می کند.

هگل در بخشی از کتاب فلسفه طبیعت که از آن نقل قول کردیم، استدلال می کند که پی آمد فهم غیر دیالکتیکی اینست که: "ما مستقیماً دویتی^۱ از سوژه و ابژه و جدایی‌شان را مستقر می کنیم: یکی را اینجا و دیگری را آنجا می نهیم. حال آنکه هدف و میل ما اینست که طبیعت را به‌چنگ آوریم، بفهمیم و آنرا از آن خود کنیم، بطوریکه او دیگر چیزی بیگانه با ما و دور از ما نباشد." (۱۸) برای هگل همانی سوژه و ابژه تنها یکسان همانی مشخص، در کنار دیگر انواع همانی نیست که بوسیله دیالکتیک آشکار می شود، بلکه مسئله مرکزی و همانی مشخصی ساختاردهنده برای کل فلسفه اوست. وظیفه‌ای اساسی فلسفه هگل این است که نشان دهد چگونه خود سوژه به ذات یا ابژه بدل می شود، "تهی‌شدگی خود-آگاهی خود شئیت را مستقر می کند. خود - آگاهی بر این نیستی ابژه آگاه است، زیرا از یکسو این خود - آگاهی است که خود را خارجیت می بخشد؛ زیرا، خود - آگاهی در اینکار که خود را به‌مثابه ابژه مستقر می کند، ابژه را بخودی خود برپا می دارد." (۱۹) این فرارویی ضروری سوژه به ذات و تحقق اینکه ذات چیزی نیست مگر سوژه در دیگر بودگی‌اش، عبارت است از تکوین ضروری کلیدی ابژه کل فلسفه ی هگل را روشن می کند و به حرکت وامی دارد. همه تحولات، فرارویی‌ها و تبدلات جزئی است از برنامه کلی جان (روح) برای تحقق خود در به‌چنگ آوردن آگاهی به خود. همه چیز نشان‌دهنده پیوند و تکوین ضروری است، زیرا نهایتاً همه آنها تبارزات جان (روح) اند.

هگل آشکارا می گوید که آن تکوین ضروری ابژه فلسفه در واقعیات علم کشف می کند، همانا این تکوین ضروری ایده با جان (روح) است. بنابراین،

اندیشه‌ی نظری به ما نشان می دهد که چگونه "این مضامین دنباله‌روی کنش اندیشه‌ی خلاق اصلی‌اند." (۲۰) و اینکه پس از دریافتشان بوسیله فلسفه، "این مضامین اکنون ضرورتی تضمین شده‌اند و دیگر صرفاً بر وضوح واقعیات تکیه ندارند. در نتیجه واقعیات به‌مثابه چیزی تجربه شده به نمایشی و نسخه‌ای از فعالیت به خود متکی اندیشه، که کامل و اصیل است، بدل می شوند." (۲۱) دیالکتیک می تواند طبیعت و جامعه را به رقص وادارد، اما نه با آهنگی که آنها خود می سازند. آنها آهنگی می نوازند، اما این آهنگ در جای دیگری ساخته می شود. ما در هگل قدردانی عمیقی نسبت به گرایشهای ضروری پویایی ابژه از اشیا، و بافت پیچیده‌ی روابط متقابلشان آگاهی می دهد می یابیم، اما این قدر دانی با تزی ایده‌آلیستی جفت می شود که منبع آن تنبیر و پیوند را بگونه‌ای ذاتی در خود چیزها قرار نمی دهد، بلکه آنرا مادامی در چیزها می داند که آنها بیان فعالیت خارجیت بخش جان (روح) اند. بطور خلاصه، این همانی سوژه و ابژه است که هر جنبش ضروری را پایه می گذارد و از آنجا پایه‌گذار همه ادعاهای دیگر همانی مشخص می شود. از دید هگل، تاریخ حرکت ایده با سوژه از درون همه مراحل و مراتبش، بانی همه "همانی‌در اختلاف" است که وجود دارد. "دانش علمی [که اینک فلسفه است] خواستار ترك باصطلاح زندگی ابژه است، یا اعلام می کند که ضرورت درونی مهارکننده‌ی ابژه را پیش‌رو دارد، و تنها آنرا بیان می کند." (۲۲) در هر حال، حیات و زندگی آن چیزها در تحلیل نهایی از منبعی می آید که - صریحاً بگوئیم - بیرون آنها نیست، تنها به این دلیل که آنها به‌نوبه‌ی خود "دیگر" آن منبع هستند، یا اینکه تنها تبارزات خود آن منبع در دیگربودگی‌اش هستند. آنها حرکت می کنند زیرا که آنها با خود منبع جنبش، یعنی جان (روح) یگانه‌اند. هگل خود این نکته را در فلسفه طبیعت چنین بیان می کند:

طبیعت باید به‌مثابه‌ی نظامی از مراحل در نظر گرفته شود؛ مرحله‌ای ضرورتاً از مرحله‌ی دیگر بر می خیزد و

عبارت از حقیقت تقریبی مرحله‌ای است که از آن ناشی شده است: اما آن [مرحله] بگونه‌ای طبیعی از دیگری تولید نمی‌یابد، بلکه تنها در ابده که سازنده‌ی مبنای طبیعت است [چنین زایشی رخ می‌دهد] - دگرپیشی‌ها تنها متعلق به صورت معقول، به خودی خود هستند، زیرا تنها تغییر حالت او [صورت معقول] است که تکوین است. (۲۲)

لوکاج بدرستی دریافت که برای هگل، حرکت ضروری طبیعت و جامعه صرفاً سازنده‌ی یک تاریخ کاذب‌اند، که تاریخ اصلش باید در جای دیگری قرار داشته باشد: نزد هگل "طبیعت یک خارجیت باپی از لایه ابدی است، حرکتش یک حرکت کاذب است، حرکتی است از سوژه: درتثوری هگل، طبیعت تاریخی واقعی ندارد." (۲۴) لوکاج می‌گوید در فلسفه هگل به همین منوال برای خود تاریخ نیز "این درک به خود، ملنی‌سازی تاریخ راه می‌برد. ... واقعیت دروتماندار تاریخ نیز لغو می‌شود: تاریخ قوانین حرکت واقعی و خودمختاری از آن خود ندارد." (۲۵) همانگونه که لوکاج بدرستی در می‌یابد، علت اینست که برای هگل همه تضادهایی که می‌توانند به شیوه‌ی دیگری موجد حرکت باشند، خود در تناقضی منسرد و فراگیرنده بین سوژه و ابژه - [تناقضی که بر همه تضادات دیگر خیمه زده است] - ریشه دارند و نهایتاً در همانجا حل می‌شوند؛ آنها عبارت‌اند از تبارزات یا پدیدارهای آن تضاد حل شده. "جانی (یا روحی) که تصور می‌شود سازنده‌ی تاریخ باشد و تصور می‌شود که جوهرش آن واقعیتی باشد که نیروی محرک واقعی و موتور تاریخ است، با بدل ساختن تاریخ به یک شبح صرف به غایت می‌رسد." (۲۶) از نظر هگل، طبیعت و تاریخ حرکت می‌کنند، اما تنها به این دلیل که آنها متحرکات چیزی دیگرند، آنها به ن تضادهایی هستند که نهایتاً به خود آنها متعلق نیست.

III

در نزد مارکس نیز گاه اوقات اظهاراتی درباره‌ی همانی مشخص، و در موارد بیشتری اظهاراتی در باره‌ی پیوند ضروری، تحول ضروری، کنش متقابل

ارگانیک و نشریحات مرتبط با آن یافت می‌شوند، او در بحث مشهورش درباره‌ی مسایل روش‌شناسانه در "مقدمه به گروندریسه" اظهار می‌دارد: "تولید متناظراً مصرف نیز هست؛" "همانی تولید و مصرف ناظر بر این گزاره‌ی اسپینوزایی است که: هر تعینی نفی است." "بنابراین تولید در عین حال مصرف است و مصرف در عین حال تولید، هر کدام در عین حال ابژه‌ی خودش است؛" "تولید مصرف و مصرف تولید است؛" "هر یک از آنها نه تنها متناظراً دیگری است، بلکه هر یک از آنها با به‌اجرا درآمدن، خود را به مثابه‌ی دیگری می‌آفریند." و سرانجام: "بدین ترتیب، هیچ چیز برای یک هگل‌گرا آسان‌تر از آن نیست که پاسخ دهد تولید و مصرف همانی دارند؛" "همانی تولید و مصرف سه جنبه دارد." (۲۷) بنظر می‌رسد اشاره به این مسئله که دست کم برخی چیزها ضرورتاً پیوسته یا مرتبط‌اند، با این یادآوری در "کارمزدی و سرمایه" رخ می‌کند: "بنابراین، کارمزدی پیشفرض سرمایه است و سرمایه پیشفرض کارمزدی است. آنها بطور متقابل هستی یکدیگر را مشروط می‌کنند؛ آنها بطور متقابل یکدیگر را به ظهور می‌رسانند، یا، "سرمایه و کارمزدی دو سوی یک رابطه‌اند، یکی دیگری را مشروط می‌کند، درست همانگونه که رباخوار و مفلس یکدیگر را مشروط می‌کنند." (۲۸) سرانجام، اینکه مارکس به یک معنا فکر می‌کند که تحول سرمایه‌داری نمایشگر یک ضرورت است، بسیاری از کسانی را که به سیاق هیومی^۱ علت تربیت شده‌اند، تکان داده است.

مارکس از تحول سرمایه‌داری به مثابه‌ی نمایشی از "سرخشی یک قانون طبیعت" (۲۹) سخن می‌گوید و این سخن ضرورت‌گرا چیزی است که او مکرراً در توصیف تحول سرمایه‌داری بکار می‌گیرد.^۲ کاملاً آشکار است که مارکس - حتی در زمینه‌ی بررسی علی - در اینجا به روشنی مفروضات روش‌شناسانه‌ای را بکار می‌گیرد که همان مفروضات تجربه‌گرایی، پوزیتیویسم و شیوه‌های اندیشه‌ی مرتبط با آنها،

1-Determinatio est negatio

2-Human

نیستند. برخی بسادگی وضوح این اصطلاح شناسی غیرتجربه‌گرایانه را دستاویز آن قرار داده‌اند تا مارکس را در سنت فلسفه‌هگلی جای دهند. بنظر می‌رسد اظهاراتی که از مارکس نقل قول کردیم، دست کم ظاهراً با اظهارات هگلی همانند باشند. ما البته می‌دانیم که مارکس در کاپیتال جلد اول عمداً با شیوهی بیانی هگل بازی می‌کند: "بنابر این من آشکارا خود را شاگرد آن متفکر توانا می‌دانم، و حتی اینجا و آنجا، در بخش مربوط به تئوری ارزش، با شیوهی بیانی‌ایکه ویژه‌ی اوست دست به خودنمایی زده‌ام." (۲۰) آیا این ادعاها در باره‌ی پیوند و تحول ضروری و همانی مشخص مارکس بالغ را به یکی از پارامترهای فلسفه‌ی هگلی بدل می‌کند؟ بالاخره معنی "پیوند ضروری" یا "وابستگی ضروری" چیست؟ آیا همانطور که برتل اولمان^۱ استدلال می‌کند (۲۱) اینها مقولات^۲ منطقی-کاذبی هستند که هم مارکس و هم هگل را در درون سنتی قرار می‌دهد که اولمان آنرا "فلسفه‌ی نسبت‌های درونی"^۳ می‌خواند؟ یا اینکه، آیا می‌توانیم به عنوان بدیلی در برابر این دیدگاهها، روش مارکس را به شیوه‌ی فهمیم که دیگر آنرا نه به انواع و اقسام هگل‌گرایی کاهش دهیم و نه به هیچ شکلی از تجربه‌گرایی. آنگونه که تجربه‌گرایی به معنای کلاسیکش فهمیده شده است؛ بلکه به نحوی که ما را مجاز بدارد تا ارزش آنرا به مثابه‌ی بدیلی بدیع و اصیل در برابر هر دوشیوه‌ی اندیشگری فوق باز شناسیم؟ استدلال من در اینجا - در شکل اجمالی‌اش - به دو بخش تقسیم می‌شود. نخست، کوشش خواهم کرد تا نشان دهم چگونه گفتگو از همانی مشخص می‌تواند بدون هیچ پس‌مانده‌ای بصورت گفتگو در باره‌ی ترکیب و وابستگی ضروری، دوباره صورتبندی شود. بهر حال مارکس بسیار کمتر از هگل به این اظهارات می‌پردازد، اگرچه چنین اظهاراتی بکلی در نوشته‌های او غایب نیستند. آماج واقعی من در اینجا، بیشتر از آنکه مارکس باشد، آندسته از مارکسیست‌هایی است که بنظر می‌رسد به نوعی اصرار دارند که از همانی سوزه و آبه سخن بگویند. مارکسیست‌هایی که بنظر من بی‌رول و کج اند این نخستین

1-Bertell Ollman

2-notions

3-internal relation

موضوعی است که بدان می‌پردازم. در بخش دوم، با کنار گذاشتن همانی مشخص به سود آنچه من روش وابستگی (یا تحول) ضروری و ساختار ضروری می‌خوانم، می‌خواهم تا جایی که می‌توانم آنچه را که بنظر من دیدگاه مارکس درباره‌ی آن موضوعات است توضیح دهم و دست‌یافتنی کنم. اگر چه من فکر می‌کنم که همه‌ی مقولات دیالکتیکی را می‌توان متشابهاً به سود گفتگو در باره‌ی وابستگی ضروری، تحول و (مایلیم اضافه کنم) تضاد، کنار گذاشت، اما در اینجا تنها می‌توانم امیدوار باشم که مسئله را در رابطه با ایده‌ی همانی مشخص روشن کنم. اما در عین حال فکر می‌کنم که همه‌ی آن محتوایی که مارکس در درون واژگان دیالکتیکی می‌ریزد، می‌تواند برحسب آن اصطلاحات دیگر بیان شود.

برای پرداختن به بخش نخست، توجه خود را به نکاتی که درباره‌ی همانی مشخص از "مقدمه به گروندریسه" نقل کردیم، معطوف می‌کنیم. بحث مارکس در این بخش از متن بسیار پیچیده است، اما همانطور که او خود به روشنی می‌گوید، منظور او از "همانی" تولید و مصرف (که "سه جنبه دارد") دقیقاً سه چیز متمایز است.

در معنای نخست، مارکس می‌گوید که تولید و مصرف بطور بلاواسطه یگانه^۱ اند. آدمی در تولید یک چیز، همچنین چیز دیگری را مصرف می‌کند (مثلاً توانایی‌هایش و مواد اولیه را)، و در مصرف یک چیز، همچنین چیز دیگری را تولید می‌کند (مثلاً کالبد خودش را). مارکس همچنین می‌گوید که در این معنا، نه هر مصرفی مصرف مولد است و نه هر تولیدی تولید قابل مصرف. از این جهت، این وحدت بلاواسطه "دوئیت بلاواسطه‌شان را برجای می‌گذارد" و بنظر می‌رسد که او بطور کلی این نکته را حذف می‌کند. در معنای دوم، همانی تولید و مصرف، یعنی معنایی "غیر بلاواسطه"^۲، یک "حرکت وساطت کننده" بین آندو جای می‌گیرد. تولید مصرف را وساطت می‌کند. مصرف نیز تولید را وساطت می‌کند. بدون تولید مصرفی نیست؛ و بهر حال بدون مصرف تولیدی نیست. در این معنا

1-identical

2-non-immediate

مارکس می گوید که مصرف و تولید عرضه کننده‌ی ابزارهای یکدیگرند. تولید، ابزارهای مادی برای مصرف را می آفریند؛ مصرف، با بوجود آوردن "نیاز به تولید جدید، یعنی دلیلی که پیشفرض تولید است" ابزارهای "ایده آل" یا "مفهومی" برای تولید خلق می کند. "مصرف ابزارهای را خلق می کند که برای تولید نقش تعریف کننده‌ی هدف را دارد." پیش از این دیدیم که در معنای نخست همانی تولید و مصرف، مارکس می گوید که دوشیت شان بر جای می ماند. در معنای دوم نیز، اگر چه آنها با یکدیگر مرتبط اند و هر يك برای دیگری غیرقابل اجتناب است، اما "آنها کماکان نسبت به هم خارجی باقی می مانند."

سرانجام در معنای سوم، "هر يك از آنها با عملی شدن خود، دیگری را خلق می کند." مارکس از این معنای سوم برای همانی تولید و مصرف چندین منظور دارد. نخست، شرط ضروری برای اینکه چیزی يك محصول واقعی باشد اینست که مصرف شود، "زیرا تنها در مصرف است که محصول به يك محصول واقعی بدل می شود." دوم از طریق مصرف نیاز تازه برای تولید بوجود می آید و از این جهت مهارت‌های مولدی "تولید می شوند" سوم، شیوه‌ی دقیقی که بوسیله‌ی آن اشیاء، تولید می شوند، روش‌ها با آشکالی‌را که مصرف بخود می گیرد، و نیز، امیال معینی به مصرف آنچه در واقع تولید شده را، تعیین می کند. اگر معنای دوم همانی را بتوان چنانچه خصلت‌بندی کرد که یکی برای دیگری ماتریال [= مواد] فراهم می کند، در آنصورت معنای سوم مربوط است به راههایی که بوسیله‌ی آنها یکی برای دیگری شکل تدارک می بیند. شکلی که تولید در يك جامعه بخود می گیرد (مثلا، مهارت‌های مولد جدید) جز با بوسیله‌ی مصرف تعیین می شود و تولید جز با آشکالی را که مصرف بخود می گیرد (مثلا، امیال تازه برای مصرف و آشکال جدید مصرف) تعیین می کند. مارکس می گوید که این معنای سوم همانی است که "بسیاری اوقات در اقتصاد (سیاسی) در رابطه با عرضه و تقاضا، اشیاء و نیازها، نیازهای پدید آمده از سوی جامعه و نیازهای طبیعی، مطرح می شود."

مارکس پس از پایان بحث درباره‌ی این سه معنای همانی تولید و

مصرف، به اشارات ضد هگلی‌اش می رسد:

پس از این دیگر هیچ چیز برای هگل گرا آسان‌تر از آن نیست که تولید و مصرف را [همانا چون] ^۱ یگانه قرار دهد. ^۲ [اما نکته‌ی] ^۳ مهمی که باید در اینجا بر آن تاکید شود اینست که ۰۰۰ بهر حال آنها به مثابه‌ی لحظه‌هایی از يك فرآیند ظاهر می شوند که در آن تولید نقطه‌ی آغاز واقعی است و در عین حال لحظه‌ی رفع کننده نیز هست.

اکنون تا آنجا که من می توانم بفهمم، هیچ چیز در این متن از تشریح در زبان نسبتاً ملال آور و وابستگی، پیوند یا تحول ضروری رهایی نمی یابد. مارکس خود، بطور قطع بر آن است که دو معنای نخست "همانی"، تولید و مصرف را در دوشیتشان، متخارج نسبت به یکدیگر بر جای می گذارد. پس بالاخره نتیجه‌ی معنای سوم چیست؟ مارکس راههایی را که در آن سرشت تولید و مصرف ضرورتاً بهم وابسته‌اند، یعنی یکی بر دیگری متکی است، یا راههایی را که در آن، آنها یکدیگر را پیشفرض می گیرند ("زیرا تنها در مصرف است که محصول به يك محصول واقعی بدل می شود") و با راههایی که در آن یکی از این زوج ضرورتاً به دیگری بدل می شود (مصرف "عملی است که از طریق آن تولید کننده به مصرف کننده تبدیل می شود" ارنشان می دهد. بنابراین دست‌کم در اینجا می توان همه‌ی آنچه را که مارکس از همانی مشخص مراد می کند دریافت. او اصلاً آن مقوله‌ی ویژه‌ی "دیالکتیکی" را بکار نمی برد و بجای آن، تنها از مقوله‌ی پیوند، وابستگی یا تحول ضروری استفاده می کند. اینکه چنین کاری عملی است، دیالکتیک مارکس را از دیالکتیک هگل، دست‌کم در يك مورد مهم، متمایز می سازد. مارکس دست‌کم در مورد "همانی مشخص" موفق شده است که خود را از متافیزیک هگلی روح مطلق جدا کند و برای ما امکان ارجاع آن را "به زبانی دیگر" با شفافیت فراهم آورد. آنچه مارکس پیش می نهد علم مراحل و مراتب ضروری

تولید است، آنهم نه علمی که منتظر فلسفه است تا ضرورت و تکوین را برایش از خارج وارد کند. بنظر من می توان حدس زد که خود مارکس نیز از ناهمخوانی بین زبان زرگری هگلی و محتوایی که او در درون این زبان زرگری می ریزد، آگاه بوده است و همین امر او را واداشته که بگوید: جایی که یک هگلگرا ممکن است همانی تولید و مصرف را مستقر سازد، تنها چیز مهم اینست که دریابیم چگونه آنها به مشابهی "لحظه های یک فرآیند" بهم پیوسته اند.

پیش از آنکه به برخی اشاره های سازنده درباره ی این "زبان دیگر" که چنین با قاطعیت شامل تکرار مکرر صفت "ضروری" است، بپردازم، می خواهم درباره ی آن همانی مشخص سوژه و ابژه که بسیار ویژه است، چند نکته ی دیگر نیز بگویم. ویژه برای چه کس؟ برای مارکس نه، چون او هرگز از چنین تعبیری استفاده نمی کند. او چنین می گوید: "بنابراین جامعه، یگانه ی کمال یافته است از جوهر انسان و طبیعت"^۱؛ "دیده خواهد شد که چگونه شرایط اجتماعی سوژه مداری و ابژه مداری، روح گرایی و ماده گرایی فعالیت و تاثیرپذیری، سرشت متضادشان^۲ را از دست می دهند." (۳۲) اما این اشارات بسادگی ناظر بر این نکته اند که جامعه محل "تجمع و تلاقی انسان است و محصولات طبیعی-اجتماعی، طبیعت" دستخورد "از سوی ذهنیت و فعالیت"^۳ بشری است. آنها هیچ ربطی به همانی مشخص ندارند.

ما دیدیم که همانی سوژه و ابژه در فلسفه ی هگل چقدر محوری بود. نهایتا برای هگل ضرورت تکوین ذهنیت به غنیت و ضرورت وابستگی دومی به اولی، بوسیله ی نقش فعالی که روح مطلق در بارور شدن جهان طبیعی بازی می کرد، توضیح داده می شود. چنین گفتگویی درباره ی همانی سوژه و ابژه قطعا خانه ی دوم خود را در بین برخی از جریانهای مارکسیسم و در عین حال در نزد شیوه های دیگر فلسفیدن، یافته است. آیا چنین

۱- "سویژکتیویسم" را اگر به "ذهنی گرایی" ترجمه کنیم ادای مطلب نمی کند. از این رو، تعبیر نامانوس "سوژه مداری" را استفاده کرده ایم؛ به معنی دیدگاهی که نقطه ی عزیمت آن سوژه (عامل، فعال، آگاه، فاعل، خودآگاه) است.

2-antithetical

3-subjectivity

همانی ای جایی مشروع در یک فلسفه ی ماتریالیستی دارد؟ یا، آیا این اصل واجد دلالت های گاهشی ناپذیر ایده آلیستی است؟

لوکاج، که بنظر من حساس ترین و توانا ترین فیلسوف مارکسیستی است که مارکسیسم تا کنون عرضه کرده است، از پاسخ به این پرسش چشم می پوشد. او در یکی از نوشته های آغازینش تحت عنوان "شلی شدگی و آگاهی پرولتاریا" بر آن است که پرولتاریا می تواند سوژه-ابژه ی یگانه ی تاریخ شود، یعنی انحلال عملی یکی از تناقضات اندیشه ی بورژوازی-لوکاج چه در پانویس مقاله ی "مارکسیسم ارتدکس چیست؟" و چه در صفحات پایانی مقاله ی "شی، شدگی" ادعای همانی را تنها به هستی اجتماعی، به تاریخ، محدود می کند: (۳۳) "پرولتاریا سوژه-ابژه ی یگانه ی تاریخ جامعه است" (۳۴)، در طبیعت، "دیالکتیک سوژه-ابژه ی یگانه ی متعالی تراز یک دیالکتیک حرکت باشد که از سوی یک ناظر منفک مشاهده می شود." (۳۵) از سوی دیگر، لوکاج در "هگل جوان"، اثری که مدتها بعد از اثر فوق نوشته شده، بدون قید و شرط می گوید که "سوژه-ابژه ی یگانه، رکن اصلی ایده آلیسم عینی است" (۳۶)، و بر آن است که "جستجوی" هگل و شلیتگ "برای یک دیالکتیک عینی-ایده آلیستی آنها را وادار می کند که راز آمیزی یک سوژه-ابژه ی یگانه را واقعا جدی بگیرند." (۳۷) همانی سوژه و ابژه از اینکه حقیقت تاریخ باشد دست کشیده است: "تلاش برای الفای سرشت واقعیت به مثابه ی امرواقع، برای قلب ماهیت و تبدیل غنیت به چیزی که بوسیله ی سوژه برنشانده می شود، قلب ماهیت آن در همانی سوژه و ابژه، و در یک کلام بدل ساختن جوهر به سوژه"، (۳۸) اکنون دیگر بنابر نظر لوکاج، می تواند تنها نتیجه ی همانی سوژه و ابژه باشد.

حق با کیست؟ با لوکاج آغازین یا لوکاج متاخر؟ تا جایی که من می دانم، لوکاج خود هرگز به روشنی نگفته است که در ادعا پیرامون همانی سوژه و ابژه چه چیز نهفته است، بطوریکه هرگز قطعی نیست که پذیرش

1-antinomies

یا رد آن دال بر چیست. این آنچیزی است که اکنون می خواهیم بطور خلاصه بدان بپردازیم.

من کوشیده‌ام که چنان ادعاهایی مبنی بر همانی مشخص را در نزد مارکس بوسیله‌ی مقولات وابستگی و تحول ضروری توضیح دهم. در نزد هگل چنان ضرورتی در روح مطلق بطور ذاتی وجود داشت، زیرا که تحسول ضروری‌اش، تاریخ عینیت‌یابی‌اش را در جهان طبیعی شامل می شد و باز یافت خودآگاه آن، جهان طبیعی را به مثابه‌ی خویش شدن خویش در بر می گرفت. برای یک ماتریالیست نمی تواند هیچگونه تاریخ ضروری تکوین ذهنیت به عینیت وجود داشته باشد. هیچ سوژه‌ی منفردی، حتی یک سوژه‌ی منفرد مطلق نیز، دارای تاریخی نیست که عینیت‌یابی‌اش را در جهان طبیعی شامل باشد. چنین مفهومی، کاملاً ایده‌آلیستی است.

بدین ترتیب، یکی از تاکیدات علم مارکسی در باره‌ی جامعه، طبیعت‌زدایی از آن چیزی است که به طبیعت‌زدایی نیازمند است؛ و منظور از "طبیعی" در اینجا آنچیزی است که اساساً مستقل از انسان است. مارکس بدرستی و دقت گرایشی قراگیر و عمیق را بویژه (اما نه فقط) در اندیشه‌ی بورژوازی مورد اشاره قرار می دهد که به انسان‌زدایی از اشکال معینی از تجربیات ما می پردازد و آنها را چنان مورد برخورد قرار می دهد که گویی طبیعی هستند. وظیفه‌ی علم اینست که این "راز را برملا سازد" که چنان چیزها نیز پدیداری انسانی اند. نخست و پیش از هر چیز، آوارزش را مورد نظر دارد.

کشف علمی اخیر مبنی بر اینکه محصولات کار، تا آنجا که ارزش‌اند، بیان مادی کار بشری‌ای هستند که در تولیدشان صرف شده، سازنده‌ی یک دوران در تاریخ تحول نوع بشر است، اما این کشف بهیچ وجه غباری را که از طریق آن سرشت اجتماعی کار در برابر ما چون سرشت عینی خود محصولات جلوه می‌کند، نمی‌زداید.^۱ (۲۹)

۱- در متن آلمانی جمله‌ی آخر چنین است: اما بهیچ وجه فراتر از عینی سرشت اجتماعی کار را زایل نمی‌کند.

این واقعیت را که ارزش کالاها - که ظاهراً طبیعی‌اند - اساساً بیان نیروی کار بشری است، مارکس به مثابه‌ی مهمترین یافته‌ی علمی‌اش قلمداد می کند. ارزش به سویی انسانی چیزها وابسته است، نه سویی طبیعی [شان] و اهمیت کشف مارکس در این بود که به تعیین دوباره‌ی جایگاه ارزش، که از سوی اقتصاد سیاسی بورژوازی در جای غلطی قرار گرفته بود، بر آمد.

اما ما آنچه را که از آن سزار است به سزار و آنچه را که از آن خداست به خدا وا می گذاریم. از یکسو من تلاشهای مارکس را برای دگرپسینی دوباره‌ی چیزهایی مانند ارزش - که اساساً انسانی‌اند و به غلط طبیعی جلوه داده شده‌اند - را به قالب انسانی^۱ شرح داده‌ام. در عین حال و از سوی دیگر، هم فلسفه‌ی مارکسی بر آن است که به تعبیر شدن کل جهان عینی و طبیعی بوسیله‌ی ذهنیت را رخصت ندهد، و این کار را مارکس بوسیله‌ی غیرمجاز دانستن دگرپسینی هر چیز به قالب انسانی انجام می دهد. در حالیکه تلاش پیشین پاسخی به اقتصاد سیاسی بورژوازی است، تلاش پسین پاسخی است به هگل (۴۰). مارکس سپس می کوشد راهی میان‌پرتگاه^۲ طبیعی کردن انسان [از یکسو] و گرداب^۳ سویرکتیو کردن امر مشروع طبیعی [از سوی دیگر]، بی‌یابد. در برنامه‌ی مارکسیسم باید تعادلی بدست آید - تعادلی بین سویی افراطی و غیر قابل پذیرش ادعایی که همه چیز را سویرکتیو قلمداد می کند، مثل هگل، و سویی افراطی و بورژوازی دیگر که بشر را تنها همانند شکلی طبیعی، و اغلب ازلی و ابدی، از نظم عینی می داند. خطای گزاره‌ی هگلی "سوژه، ابژه است" این است که در سویی ایده‌آلیستی گمراهی پدید می آورد، زیرا بر طبق آن همه‌ی ابژه‌ها صرفاً ظهورات و در نتیجه بیان‌های ذهنیت‌اند. فرمولبندی لوکاج آغازین - نسبتش هر چه می خواهد باشد - درباره‌ی همانی سوژه و ابژه ناگزیر - اینگونه خطاهای هگلی را به همراه می آورد. این حقیقت دارد که گاه اوقات

1-anthropomorphize دگرپسینی به قالب انسانی

2-Scylla

3-Charybdis

منظور لوکاج آغازین - وقتی که از پرولتاریا به عنوان سوژه - ابژه ی یگانگی تاریخی سخن می گوید - فقط این است که تنها پرولتاریا به مثابه ی یک طبقه قادر است به خود - شناسی درباره ی نقش حقیقی اش در تاریخ دست یابد. اما اگر همه ی قصد او فقط همین است، پس چرا آنرا با این عبارات می گوید؟ سخن گفتن از همانی سوژه - ابژه بیشتر به منشوش کردن راه می برد تا به روشنگری. ما فهم لوکاج متأخر را درباره ی این اصطلاح شناسی، ترجیح می دهیم.

من می خواهم بطور خلاصه، این نکته را از نکته ی تقریباً همانندی که اخیراً بوسیله ی لوجیو کولتی در "مارکسیسم و هگل" (۴۱) طرح شده، متمایز سازم. کولتی منبع و منشأ ایده آلیسم هگل، و نفی ماده از سوی او را، در این اظهار هگل می داند که واقعیت متناهی و مادی، جوهر خود را در دیگرش، یعنی در نامتناهی غیرمادی دارد. بنابراین اگر بخواهیم به زبان همانی مشخص صحبت کنیم، [کولتی منشأ ایده آلیسم را در گزاره های] "متناهی، نامتناهی است" و "ماده، مبنوی است" [قرار می دهد].^۱ کولتی منظور هگل را اینطور خلاصه می کند: "نامتناهی، نیست" هنگامیکه واقعاً متناهی است؛ برعکس، او "هست" وقتی که "نیست"، او "خود" است وقتی که "دیگری" است، او زاده می شود وقتی که می میرد. متناهی دیالکتیکی است، " (۴۲) "متناهی به مثابه ی جوهر و بنیاد خود، چیزی دارد. 'غیر' از خودش" (۴۳). بدین ترتیب کولتی بدستی در می می باید که پی آمد این همانی مشخص اینست که جهان مادی برای هگل ناپدید شود. آنچه کولتی در اینجا استنتاج می کند اینست که دیدگاه دیالکتیکی درباره ی ماده ذاتاً ایده آلیستی است. این یک اشتباه است. من کوشیده ام چیزی را در متن هگل کشف کنم - یعنی مفاهیم تنمیر و تحول ضروری - که می تواند بوسیله ی یک دیدگاه فلسفی ماتریالیستی نیز مورد استفاده قرار گیرد. این مفاهیم، به تمامی بیان کننده ی منظور هگل از

۱ او کرده ها و گیومه ها برای روشن شدن مطالب افزوده شده اند؛ اصل جمله چنین است: بنابراین اگر بخواهیم به زبان همانی مشخص صحبت کنیم: متناهی نامتناهی است، ماده مبنوی است.

دیالکتیک، که برای او وابسته به متافیزیکی ایده آلیستی است، نیستند. اما دلیلی وجود ندارد که آنچه در دیالکتیک هگل عقلایی است، نتواند بوسیله ی ماتریالیسم مورد استفاده قرار گیرد؛ و بالاتر، آنچه که عقلایی است می تواند بوسیله ی مفاهیمی چون پیوند ضروری، تحول و تضاد توضیح داده شود، در حالیکه خود این مفاهیم پیوستگی^۱ متمایزشان را حفظ میکنند و ناظر بر برخی تحلیل های هیومی یا تجربی وکاهنده^۲ نیستند. اصطلاح شناسی دیالکتیک مهم نیست، محتوای عقلایی اش مهم است. این همان ورق کم بهایی است که کولتی - علیرغم توانایی اش - مایل است در نقدش به دیالکتیک ماده ی هگلی ارائه کند. ادعای کولتی این است که انگلس، پلخانیف و لتین در ماتریالیسم دیالکتیکشان ایده آلیسم نهایی هگل را حمل می کنند. اما کولتی واقعاً هیچ سند واضحی برای این امر ارائه نمی کند. کولتی از انگلس نقل قول می کند که ما باید "چیزها را در حرکتشان، تغییرشان، زندگی شان و تاثیر متقابلشان بر یکدیگر" در نظر بگیریم، و بطور کلی بخشهایی را که او از این ماتریالیستها نقل می کند، اظهاراتی هستند که بر تغییر و گرایشهای پویایی که ذاتی همه ی چیزهاست، تاکید دارند؛ یعنی آنچه هایی که کاملاً برای یک ماتریالیست قابل پذیرش است. هیچ دلیلی وجود ندارد برای اینکه یک دیدگاه ماتریالیستی نباید بر تحول ضروری، تضاد و تنمیر در چیزها - چیزی که هم انگلس و هم مارکس به مثابه ی هسته ی عقلایی دیالکتیک در نظر می گیرند - تاکید کند، بی آنکه در عین حال مجبور باشد بگوید که متناهی ضرورتاً تحول می یابد یا به متناهی بدل می شود، یا اینکه سوژه ضرورتاً به ابژه بدل می شود؛ تنها اظهارات اخیرند که ماترافرمول بندیهای ایده آلیستی اند. هیچ دلیلی برای رد همه ی اظهارات ناظر بر همانی در اختلاف - که کاملاً قابل فهم اند - وجود ندارد. آنهمه فقط به این دلیل که نوع معین اش مثل همانی سوژه ها ابژه ها همانی متناهیست و نامتناهیست ایده آلیستی اند.

IV

دومین وظیفه ای که بر عهده ی خود گذاشتم عبارت بود از توضیح،

دفاع و پذیرفتنی‌تر کردن - دست‌کم - برخی از مقولاتی که در توصیف روش مارکس بکار رفته‌اند - من امیدوار نیستم که بتوانم به همه مفاهیمی که ممکن است برای توضیح اصطلاح‌شناسی دیالکتیک مارکس به یک زبان دیگر بکار روند بپردازم - برای نمونه، نمایش دیالکتیک به زبان دیگر نیازمند مفهوم تقابلی^۱ ضروری خواهد بود - این یکی از مفاهیمی است که من در اینجا درباره‌اش هیچ نمی‌گویم -

آنچه در همه عبارات مورد استفاده برای نمایش روش مارکس بکار رفته، واژه‌ی "ضروری" است - این چه نوع ضرورتی است؟ آیا ضرورتی منطقی است؟ مثلاً ضرورتی از این دست که اگر دو چیز بهم وابسته باشند، هیچ جهان ممکن نمی‌تواند وجود داشته باشد که یکی از این دو چیز بدون دیگری در آن موجود باشد؟ (۴۴) یا، آیا آن ضرورتی فیزیکی یا طبیعی است؟ آشکار است که همه ضرورت‌هایی که تاکنون درباره‌ی آنها بحث شد - یعنی پیوند، تغییر، تحول و وابستگی ضروری - ضرورت‌هایی فیزیکی‌اند، زیرا به لحاظ منطقی غیرممکن نیست که چیزها نتوانند به چیزی وابسته باشند، از آن ناشی شوند یا با آن مرتبط باشند، اعم از اینکه آنچه که آنها به آن چنین وابسته‌اند، به آن پیوسته یا از آن ناشی‌اند، هرچه می‌خواهد باشد - به لحاظ منطقی، حتی غیرممکن نیست که موضوع مادی قابل مصرف از تولید برخاسته باشد - زیرا ممکن است که همه کالاهای قابل مصرف چون مائده‌ای آسمانی بگونه‌ای معجزه‌آسا از آسمان در دامان مصرف‌کننده فرو افتاده باشد - آنچه که برای برپا داشتن متدولوژی مارکس به شیوه‌ای اصیل لازم است، مقوله‌ی پیوند یا رابطه‌ی ضروری، تغییر ضروری و وابستگی ضروری است، مقوله‌ای که از مقوله‌ی ضرورت منطقی ضعیف‌تر اما از قاعده‌ی امپیریستی استاندارد شده‌ی بازسازی ایده‌ها، قوی‌تر است - من نمی‌گویم که "منبع" ضرورت در این حالت متفاوت است - مثلاً یکی مقرر^۲ یا قراردادی است و دیگری موجود یا واقعی^۳، همه‌ی آنچه که مورد ادعاست اینست که در اینجا به نوعی متمایز نیاز هست و اینکه نوعی تفاوت وجود

دارد، تفاوتی که بهر حال باید به نوعی خصلت‌بندی شود - مثلاً تفاوتی که ضرورت‌های تحول سرمایه‌داری از یکسویا ضرورت‌های خود-همانی از سوی دیگر دارد - (۴۵)

مقوله‌ی قدیمی ارتباط درونی بگونه‌ای مبهم بکار می‌رود تا دو - نوع متفاوت از ضرورت، یعنی ضرورت منطقی و ضرورت فیزیکی را در بر بگیرد - مثلاً اولمان که مارکس را در چارچوب سنت روابط درونی جای می‌دهد، هرگز به روشنی نمی‌گوید که چه نوع ضرورتی در مقوله‌ی روابط درونی وجود دارد - تا جایی که منظور از مقوله‌ی رابطه‌ی درونی یک ضرورت منطقی است، می‌توان آنرا به عنوان چیزی که در اینجا منظور مارکس است، رد کرد؛ اگر چه - من ناگزیر خواهم شد به این بحث باز گردم که آیا مقوله‌ی ضرورت منطقی می‌تواند جایگاه اصیل دیگری در حوزه‌ی کار ایده‌های مارکس داشته باشد یا نه - از سوی دیگر، اگر منظور از رابطه‌ی درونی یک ضرورت فیزیکی است، آنچه در پی می‌آید می‌تواند به مثابه‌ی تحول آن ایده در نظر آید -

مسایلی از این قبیل که آیا ضرورت، جزئی از فهم ما از مقولاتی نظیر وابستگی علی است، یا اینکه باید جای خود را به برخی قواعد دیگر که جانشین آن می‌شوند بدهد، اینکه آیا ضرورت چیزی واقعی در جهان است یا اینکه صرفاً از سوی ذهن انسان به جهان نسبت داده می‌شود، در واقع برای مارکس مسائلی زنده نبودند - برای محیط فلسفی‌ایکه در آلمان بلاواسطه بدنبال کانت قرار دارد، مسئله کاهش‌ناپذیری مفهوم ضرورت فیزیکی به چیزی که از سوی انسان جایگزین آن می‌شود، به وسیله‌ی کانت مطرح شده بود - در ضمن، این باور که چنان ضرورت فیزیکی‌ای واقعی است تا ذهنی، بعداً یکی از موارد انتقاد فوشرباخ به کانت بود که مارکس از آن خبر داشت، و بنظر من، پذیرفته بود - (۴۶) اما اینکه ضرورت تا کجا به آزادی انسان دست‌اندازی می‌کند، کمالان پرسش برانگیز بود، اما مارکس این امر را مفروض می‌داشت که هر اندازه علم، چه علم طبیعی و چه علم انسانی، بتواند دامنه‌ی خویش را بگستراند، باز هم در قلمرو ضرورت فیزیکی

قرار دارد و در انطباق با آن است. در نزد مارکس، و نیز برای محیطی که او در آن می‌نوشت، گفتن اینکه دو چیز به هم وابسته‌اند یا پیوند متقابل دارند یا اینکه یکی از دیگری ناشی می‌شود، سخن گفتن از پیوند متقابل ضروری تحول و وابستگی‌ای است که به لحاظ فیزیکی ضروری است. آن ضرورت ضرورتی فیزیکی در چیزهاست، یا به روایت امروزی‌اش، ضرورت فیزیکی واقعی. چیزها تحت حکومت ضرورت‌اند و قوانین این ضرورت را خلاصه می‌کنند. گفتگوی ما از ضرورت در تحول ضروری، محتوایش را از این ضرورت واقعی و طبیعی در چیزها، که ناظر بر چگونگی گسترش و رفتار آنهاست، می‌گیرد. برای مارکس چنین برداشتی از بررسی علمی ضرورت‌های فیزیکی، همان اندازه در نظام اجتماعی جای دارد که در نظام طبیعی؛ البته ممکن است برخی ناسازگاریها در این زمینه وجود داشته‌باشد، که آنها نیز به‌نگام بحث در باره‌ی سرشت گراینده‌ی^۱ چنین ضرورت‌هایی در نزد مارکس، بر طرف خواهند شد.

برای فیلسوفانی که در مکتب هیومی تربیت شده‌اند، چنین گفته‌ی فیزیکی و ضرورت‌گرایانه‌ای بی‌ابه‌معنی‌ابهام آفرینی است یا دگرپرسی آشکار چیزها به قالب انسانی. شکی نیست که این کار — هر چه می‌خواهد باشد — جزئی پیوسته از شیوه‌ایست که مارکس عمل خود را می‌فهمید. اما دو پرسش می‌توانند درباره‌ی چنین گفتگویی از ضرورت فیزیکی طرح شوند. نخست، چرا پنداشته می‌شود که سخن گفتن با چنین شیوه‌ای ضروری است؟ آیا سخن گفتنی چنین فیزیکی و ضرورت‌گرایانه، کاری می‌کند که سخن گفتنی کسالت‌آورتر نمی‌تواند بکند؟ دوم، حتی اگر پنداشته شود که سخن گفتن از ضرورت فیزیکی مفید است، چگونه چنین گفتگویی باید توضیح داده یا تحلیل شود.

نخست، سخن گفتن از ضرورت فیزیکی چه می‌کند که سخن گفتن از اتصال ثابت وقایع نمی‌کند؟ نظر شهودی در اینجا اینست که ضرورت‌ها بدیل‌های ممکن را که به روی ما باز هستند، محدود می‌کنند (۴۷) و اینکه،

این نظر نمی‌تواند کاملاً بر اساس قاعده‌ی تحلیل وابستگی یا تحول علمی فهمیده شود. مارکس در "مقدمه به گروندریسه" اصل اسپینوزا را مبنی بر اینکه هر تعبیری نفی است، نقل می‌کند. هنگامیکه چیزی معین شد که همان چیز باشد، یا به شیوه‌ی معینی عمل کند، در آن صورت بدیل‌های دیگر درباره‌ی آن چیز منتفی‌اند. همانگونه که مقدر است که مازو (= میوه‌ی بلوط) به بلوط بدل شود، همانگونه هم مقدر است که سرمایه‌داری متاخر به مرحله انحصاری تحول یابد و نه تولید خرده کالایی. آنچه که ضرورت فیزیکی پیش می‌نهد، از یکسو شیوه‌ای از نگرستن به جهان با امکانات و اختیارات محدود است، و از سوی دیگر قرار دادن این وظیفه است که عمل را به قامت ضرورت‌های فیزیکی بدوزیم که برخی چیزها را غیرممکن می‌سازد.

وقتی انگلس می‌گوید که آزادی بصیرت نسبت به ضرورت است، در واقع می‌گوید که همین شیوه از نگرش را دریابد. در نزد مارکس و انگلس سوسیالیسم علمی دقیقاً از همین راه از سوسیالیسم آرمانی (= اتوپیا) متمایز است؛ چشم‌انداز آینده بر امکانات و ضرورت‌های واقعی (فیزیکی) و پهنه در زمان حال استوار است. امکانات، عدم امکانات و ضرورت‌های فیزیکی چه طبیعی و چه اجتماعی، پارامترهای عمل عقلایی را می‌سازند. درکی از تحول، تغییر و یا گذار که شامل مفهوم ضرورت یا امکان فیزیکی و واقعی نیست، ممکن نیست بتواند برای فهم آنچه جهان بدان مانند است، آنچه علم بدان مانند است و آنچه فعالیت عقلایی با پراکسیس^۱ است شکاف کند.

این استدلال نه تنها دربرگیرنده‌ی نظر کسی است که بر حسب مقولات ضرورت، امکان و عدم امکان فیزیکی سخن می‌گوید، بلکه همچنین — همانطور که گفتیم — "این استدلال، آن نظری نیست که بتواند کاملاً بر اساس قاعده تحلیل تحول یا وابستگی علمی فهمیده شود." به عبارت دیگر فرض براینست که هیچ درک کاهشی‌گرای موفقی نمی‌تواند "امکان فیزیکی" را بر حسب چیز دیگری توضیح دهد که آن چیز خود ایده‌ی امکان فیزیکی را در تحلیلیش پیش‌فرض نگرفته باشد. بنظر می‌رسد که ام.آر.آیزر^۲ دقیقاً

چنین درك گاهش‌گرایی را عرضه می‌کند. (۴۸) آیزر معتقد است که گزاره‌ی "زید می‌تواند فلان کار را انجام دهد."^۱ بدین معنی است که "در برخی شرایط، زید فلان کار را انجام می‌دهد." (ص ۶۹) و سپس این گزاره بدین ترتیب اصلاح می‌شود که "تحت شرایطی، زید فلان کار را انجام خواهد داد." (ص ۸۰) بنابراین، اگر امکان علی‌بدین شکل مستقیم در قالب شرایطات قابل تحلیل می‌شود، در آن صورت هیچ مشکل ویژه‌ای برای فهم آن براساس ترتیب تحلیلی بر جای نمی‌ماند.

اما آشکار است که چنین تحلیلی کارایی ندارد. جمله‌ی اول قضیه بین این دو حالت سرگردان است: "تحت برخی شرایط منطقی ممکن" و "تحت برخی شرایط ممکن به لحاظ علی". جمله‌ی اول قضیه نمی‌تواند حالت اول را بخود بگیرد، زیرا تقریباً همه چیز را به قدرت زید واگذار می‌کند، زیرا که در آن صورت زید می‌تواند (تقریباً) هر کار را تحت برخی شرایط منطقی ممکن انجام دهد. اما اگر جمله‌ی اول قضیه حالت دوم را بخود بگیرد، در آن صورت توضیح و تحلیل کاملاً به دور باطل می‌افتد (یا زنجیره‌ای می‌شود). آیزر خود بدین اعتراض توجه دارد و نتیجه می‌گیرد: "که ما در توضیح بالقوگی بر حسب چیزی دیگر، موفق نشده‌یم." (ص ۸۸). بنظر می‌رسد که آیزر از نتیجه‌ی کار نگران نیست، بدین دلیل که از نظر او توضیح دادن بلك مفهوم به معنی گاهش دادن نیست، بلکه به معنی فرار دادن آن مفهوم در درون خانواده‌ی مفاهیمی است که ارتباط متقابل دارند، و اینکه "لازم نیست توقع داشته باشیم که همه‌ی انواع بدون تمایز به یکی از همان انواع گاهش‌پذیر باشند. با این وجود بسیار مهم است که راههایی برای نمایش روابط کمابیش دقیقی که بین انواع وجود دارد، بیابیم." (ص ۸۰) طی سفری دور و دراز با آیزر، با این انتظار که چیزی بیش از این بچنگ آید، ممکن است به این شکفتی بیانجامد که این همه‌ی آنچیزی است که او برای عرضه دارد. البته چیزی در این ایده خطا نیست که بهترین کاری که آدمی برای توضیح مفاهیم در بسیاری موارد می‌تواند انجام دهد این است که مفهوم را در چارچوب خانواده‌ای قرار دهد

که با آن رابطه‌ی متقابل دارد. چنین روندی نهایتاً با خود دوری زنجیره‌ای دارد، اما این ممکن است قابل قبول باشد. لیکن برای يك روشنگری اصیل، می‌توان خواستار این شد که حلقه بازتر از این باشد که "به لحاظ فیزیکی ممکن است که زید فلان کار را انجام دهد"، اگر "تحت برخی شرایط که به لحاظ فیزیکی ممکن‌اند، زید فلان کار را انجام خواهد داد." بنظر نمی‌رسد اینکار آنقدرها هم توضیح مفهوم (حتی در درون خانواده‌ی زنجیره‌ای و مسدودش) باشد، بلکه بیشتر تکرار مفهوم است.

دوم، چگونه از گفتگو پیرامون ضرورت فیزیکی معنایی ساخته خواهد شد؟ آیا آن را می‌توانیم تحلیل کنیم یا توضیح دهیم؟ بخشی از مشکل پاسخ به این پرسش، فهمیدن چنین تقاضا یا چیزی است که باید به عنوان محك عقلایی معنی‌دار کردن چیزی بحساب آید. اگر يك توضیح باصطلاح "کاهنده" مورد نظر باشد، تحلیلی که مقوله‌ی پیوند و وابستگی به لحاظ فیزیکی، ضروری و غیره را توضیح می‌دهد، بدون آنکه از مقولات دیگر در قضیه - که آنها نیز به نوبه‌ی خود برای تحلیلشان به مقوله‌ی ضرورت فیزیکی محتاج‌اند - استفاده کند، در آن صورت چنین محکی قاعداً غیرممکن است. وقتی موردی مثل پیشنهاد آیزر مطرح است، بهیچ وجه نباید تعجب کرد که بسیاری اصطلاحات در يك خانواده‌ی زنجیره‌ای مربوط به آن اصطلاح شريك باشند. بطوریکه توضیح یکی به دیگری، یا در يك معنا دست‌کم به یکی دیگر از اعضای خانواده وابسته باشد. این مسئله مشخصاً در مورد "تحلیل‌پذیری"^۱ و "امکان منطقی" عنوان شده است. از این رو ممکن است برای هیچ عضو از چنان خانواده‌ای نتوان تحلیلی کاهنده یافت که از اعضای مرتبط با آن استفاده نکند و این ممکن است شامل "آنچه به لحاظ فیزیکی ضروری است"^۲ نیز بشود.

در ادبیات فلسفی اخیر دست‌کم دو گونه تلاش برای توضیح ضرورت فیزیکی صورت گرفته است و من می‌خواهم به طور خلاصه به اظهار نظر درباره‌ی آنها بپردازم. (۴۹) هر دو جریان کوشیده‌اند ضرورت فیزیکی را به مثابه‌ی

زیرمجموعه‌ای^۱ خالص از جهانی منطقاً ممکن توضیح دهند. بنابراین در جهان دیدگاه‌هایی ضرورت فیزیکی ضعیف‌تر از ضرورت منطقی است، چه رسد به اینکه ما را به ورای [ضرورت] عملی صرف ببرد.

نخست می‌توانیم بگوئیم تا ضرورت فیزیکی را با بکارگیری بحث دیوید لوی^۲ درباره‌ی شرایط راست بودن گزاره‌های متناقض یکدیگر^۳ توضیح دهیم. بر این اساس، [گزاره‌ی] اگر "الف"، آنگاه "ب"، ضرورتاً منطقی است، اگر و تنها اگر در هر جهان ممکن که الف در آن راست است، ب راست باشد. چنین توضیحی کاهنده نیست. زیرا به روشنی هر توضیحی در باره‌ی سخن گفتن از جهان ممکن، نهایتاً به معرفی دوباره‌ی^۴ مفهوم چیزی نیاز خواهد داشت که منطقاً ضروری است. به شیوه‌ای دیگر و بطور موازی می‌توان گفت که [گزاره‌ی] اگر الف، آنگاه ب، به لحاظ فیزیکی^۵ ضروری است، اگر و تنها اگر در هر جهان ممکن - بسیار همانند جهان فعلی - که در آن الف راست است، ب راست باشد و [گزاره‌ی] "اگر الف آنگاه ب" در همه‌ی جهان‌های ممکن راست نیست.

دوم، تلاشی از سوی کارل پوپر^۶ برای توضیح ضرورت فیزیکی صورت گرفته است: "بلکه گزاره به لحاظ فیزیکی ضروری است، اگر و تنها اگر [آن گزاره] در همه‌ی جهان‌هایی که با جهان ما متفاوت‌اند - اگر اصلاً چنین جهان‌هایی باشد - تنها با توجه به شرایط اولیه^۷ [راست باشد]" (۵۰). این نظر حاکی از آن است که آنچه به لحاظ فیزیکی ضروری است چیزی است که در آن جهان‌هایی که درست شبیه جهان ما هستند، جز اینکه شرایط اولیه در آنها با شرایط اولیه‌ای که در جهان ما فراهم (شده و) می‌شود متفاوت باشند، راست باقی بماند. اکنون آشکار است که در هر دو تلاش نوعی دور [باطل]^۸ وجود دارد. برای نمونه جی. ال. مکی^۹ می‌گوید که بنظر نمی‌رسد دیدگاه پوپر "خیلی روشن‌تر باشد" زیرا "شرایط اولیه" صرفاً

چیزهایی هستند که ما با قوانین عمل^۱ (قوانین ضرورت طبیعی) درخالت می‌گذاریم. این بدان معنی است که آنچه به لحاظ فیزیکی ضروری است در همه‌ی جهان‌هایی که همان قوانین عمل جهان ما را دارند، صادق است. (۵۱) انتقادات همانندی مبتنی بر وجود دور [باطل] در نظر لوی، علی‌رغم توضیح او که از طریق تشابه نسبی جهان‌های ممکن صورت می‌گیرد، اقامه شده است.^۲ زیرا تشابه مقایسه‌ای مبتنی است بر دریافت‌های قبلی پیرامون سنجش نسبی، که آنها برای اهمیت تفاوت ماهوی^۳ و غیر ماهوی^۴ بین جهان‌های ممکن، باید مفروض باشند. اگر بین الف و ب یک رابطه‌ی ماهوی برقرار است، پس ب در همه‌ی جهان‌های ممکن که - بسیار همانند جهان فعلی - که الف در آنها راست باشد، راست است. این امر حاکی از آن است که هیچ جهان ممکن وجود ندارد که در آن الف راست و ب ناراست باشد و این جهان شبیه‌تر باشد به جهان فعلی از جهانی که شبیه‌ترین جهان به جهان فعلی است و در آن الف و ب هر دو راست هستند. حال جهانی را در نظر بگیریم که شبیه‌ترین جهان به جهان فعلی است، بطوریکه در آن الف و ب هر دو راست هستند. در مورد گزاره‌های صریحاً متناقض یکدیگر، که در آنها الف و ب واقعاً ناراست‌اند، جهانی که ما در نظر گرفته‌ایم با جهان فعلی تا آنجا که در آن (ونه در جهان فعلی) الف و ب راست‌اند، ناهمانند است. (البته آن جهان با همین جهان فعلی از هر جنبه‌ای که مستلزم الف و ب باشد، ناهمانند است.) اکنون جهان ممکن را در نظر بگیریم که در آن الف راست، اما ب ناراست باشد و در عین حال این جهان تا سرحد امکان شبیه جهان فعلی باشد. این جهان از جهان فعلی فقط از یک لحاظ متفاوت است و آن راست بودن الف است (و البته از هر جنبه‌ای که مستلزم الف است، متفاوت خواهد بود). زیرا آن در جهان ب ناراست خواهد بود، همانگونه که در جهان فعلی چنین است. اما، اگر توضیح درست است، آنچه باید گفته شود این است که هر

1-working laws

2-contrast

4-non-nomic

۳. واژه‌ی nomic در این متن به معنای خصلت‌های ماهوی، یا خصلت‌هایی که مستقل از هر نوع انتساب یا شرط وجود سوز، به جبر مورد نظر متعلق باشند. م

1-subset

2-David Lewis

3-counterfactual

4-re-introduction

5-Karl Popper

6-initial

8-circularity

۷- گروه در متن انگلیسی است. م

9-J.L.Mackie

جهانی که با جهان فعلی فقط از يك وجه واقعیت ویژه، یعنی از وجه راست بودن الف، متفاوت است، کمتر همانند جهان فعلی است از جهانی که با جهان فعلی از دو وجه واقعیتی ویژه، یعنی از وجوه راست بودن الف و ب، ناهمانند است. بینشی که دو سوی تحلیل را از لحاظ کارکرد حقیقت^۱ معادل قرار می دهد، باید بر این باور متکی باشد که در جمله‌ی تالیسی^۲ و نه در جمله‌ی مقدم^۳ يك پیوند ماهوی از پیش وجود دارد، به عبارت دیگر واقعیات ماهوی واقعیات ویژه را با تشخیص همانندیهای نسبی بین جهان‌های ممکن سبک و سنگین می کنند.

بنابر این اختلافات ماهوی باید در تعیین همانندی و ناهمانندی پیرامون جهانی ممکن با اهمیت ترا از اختلافات غیر ماهوی تلقی شوند. بهر حال این امر نشان نمی دهد که توضیح [قید] "به لحاظ فیزیکی"، توضیحی خود-راجع^۴ پنا دوری^۵ است، زیرا استدلالی که من نقل کردم بر آن نیست که در توضیح تعابیر "همانندتر" یا "همانندی مهمتر" - که در باره‌ی جهان‌های ممکن بکار می روند - دوباره مسئله‌ی ماهوی بودن سر بر خواهد آورد. این توضیح فرض می گردد که: این امر که ما در واقع اختلافات ماهوی را مهمتر از اختلافات غیر ماهوی تلقی خواهیم کرد - و اگر این چیزی است که درباره‌اش توافق عمومی وجود دارد - اتهام دیگر مایکل علیه لوی را، بی اعتبار می کند. اتهام مایکل اینست که لوی، ظاهراً به این دلیل که مردم در ارزیابی اهمیت نسبی همانندیها و ناهمانندیها توافق نخواهند داشت، نتوانسته است شرایط^۶ راستی^۷ تعیین کننده را برای چنان تحلیل‌هایی عرضه کند. (۵۲) بهر حال اینکه تصور می شود درباره‌ی چنان ارزیابی‌هایی از همانندی عمومی، توافق همگانی وجود خواهد داشت، و اینکه اختلافات ماهوی به مثابه‌ی وزن-های سنگین تری تلقی خواهند شد، بخودی خود توضیح ضرورت فیزیکی از طریق همانندی عمومی را به توضیحی دوری - در معنای سنتی این اتهام - بدل نخواهد کرد.

1-truth-functionally 2-in the latter 3-in the former
4-circular 5-truth-condition

نکات همانندی را نیز می توان در دفاع از بوبر در برابر مایکل مورد اشاره قرار داد. "شرایط اولیه" می تواند بدون مراجعه به قوانین ضروری طبیعی توضیح داده شود و با مشخص گردد. ممکن است شرایط اولیه، در واقع "آنچیزی باشند که ما در تخالف با قوانین عمل می گذاریم" اما این بدان معنی نیست که ایده‌ی توضیح "ضرورت فیزیکی" بوسطه‌ی شرایط اولیه دچار دور - در معنای سنتی آن - خواهد شد.

با فرض اینکه حلقه‌ها [یا دورهای تعریف] به اندازه‌ی کافی بزرگ باشند، حتی اگر چنان تلاشهایی دچار يك دور [باطل] تعریفی شوند، باز هم ضرورتاً چنان توضیحاتی را بی اعتبار نخواهند کرد. بسیاری افراد همچون آبرز - که ذکرش رفت - استدلال کرده‌اند که این درست همان چیزی است که ما باید از مفاهیمی که تنها به مثابه‌ی عضوی از يك خانواده - که به لحاظ تعریفی ارتباط متقابل دارند - وجود دارند و برای آنها تحلیل گاهنده ممکن نیست، انتظار داشته باشیم، انتقاد من به آبرز این نبود که چنان دورهایی غیر قابل پذیرش‌اند، بلکه تنها این بود که دور [یا حلقه‌ی] او بطرز مضحکی تنگ است. با این وجود من می پذیرم که دشواریهای فلسفی درباره‌ی این موضوعات ربط چندانی با مسائلی که در مفهوم ضرورت فیزیکی کمین کرده‌اند، ندارند و با این امر که هر ایده با هر مفهوم فهمیدنی یا توضیح دانی را چطور باید فهمید، ربط بسیار کمتری دارند.

ضرورت فیزیکی یا ضرورت طبیعی در توضیحات لوی و بوبر اگرچه از قواعد واقعی^۱ قوی‌ترند، اما در يك معنا با مفهوم ضرورت منطقی - که به مراتب قوی‌تر است - تفاوت دارند. این امر از سوی میلتون فیسک^۲ انکار شده است. او بر آن است که "بنابر این از لحاظ ضرورت، من دلیلی برای متمایز کردن ضرورت منطقی از ضرورت فیزیکی نمی بینم" (۵۳) استدلال او علیه تمایزی که بوبر بین دو نوع ضرورت می گذارد، چنین است: بوبر

1-actual
2-Milton Fisk

نتیجه می‌گیرد که آنها متفاوتند بدین دلیل "که ضرورت‌های منطقی در هر جهان ممکن وجود دارند، اما ضرورت‌های فیزیکی در برخی از جهان‌های ممکن نمی‌توانند وجود داشته باشند." این دقیقاً همان اختلافی است که من قبلاً به آنها نسبت دادم. فیسک استدلال می‌کند که این فرض غلط است، به این دلیل که "ضرورت‌های فیزیکی نوعاً شامل سه چیزاند: دو متعلقه^۱ و یک نوع. دو متعلقه به مثابه‌ی متعلقه‌های چیزهایی از آن نوع، ضرورتاً پیوند دارند، اما نه به مثابه‌ی متعلقه‌های چیزهایی از نوع دیگر..."

فرض کنیم که چیزهای متعلق به یک نوع طبیعی "پ"، اگر دارای متعلقه‌ی "ز" باشند، ضرورتاً از متعلقه‌ی "ش" هم برخوردار شوند. آیا این در همه‌ی جهان‌های ممکن راست است؟ فیسک یادآوری می‌کند: گفتن اینکه در همه‌ی جهان‌های ممکن راست است، نافی آن نیست که جهان ممکن وجود دارد که در آن "ز" و "ش" ضرورتاً پیوند ندارند، زیرا در آن جهان ممکن است نوع دیگری جایگزین نوع "پ" شده باشد و با اجزایش بوسیله‌ی چیزهای دیگر تکمیل شده باشند، به نحوی که دیگر "ز" و "ش" ضرورتاً باهم پیوند نداشته باشند. او همچنین یادآوری می‌کند: نا جایی که به چیزهای متعلق به نوع "پ" مربوط است، از آنچه گفته شد بر نمی‌آید که پیوند "ز" و "ش" در هر جهان ممکن از میان می‌رود. بدین ترتیب اول نتیجه می‌گیرد که چیزهای متعلق به نوع "پ" (در هر جهان ممکن) اگر واجد "ز" باشند، ضرورتاً واجد "ش" هم خواهند بود.

با این وجود، حتی این تمایزگذاری بین دو نوع ادعا، حاکی از آن نیست که ضرورت‌های فیزیکی در همه‌ی جهان‌های ممکن حقیقت دارند. نتیجه‌ای که بدست می‌آید تنها این است که آیا "ز" و "ش" متعلقه‌هایی جوهری برای چیزهای نوع مربوطه هستند یا نه. فرض کنیم که بین متعلقه‌هایی که برای چیزهای یک نوع جوهری‌اند و متعلقه‌هایی که جوهری نیستند، تمایزاتی وجود

می‌توان خلعت، صفت یا ویژگی هم ترجمه کرد. 1-property

۲- برای سهولت فهم فیسک می‌توان فرض کرد که نوع طبیعی پستانداران (پ) باشد و منطقه‌های اجزایش بترتیب زنده‌زایی (ز) و نیاز به شیر خوارگی در دوران طفولیت (ش) باشند. م

داشته باشد. در آن صورت، اگر "ز" یا "ش" یا "پ" است، آنگاه در همه‌ی جهان‌های ممکن، اگر چیزی متعلق به نوع "پ" باشد، یا "ز" است یا "ش" است. اما اگر آن متعلقه‌ها برای چیزهای متعلق به نوع "پ" غیر جوهری باشند، همان نتیجه قطعاً حاصل نخواهد شد. همه‌ی قوانین فیزیکی درباره‌ی متعلقه‌های ضروری چیزهای متعلق به انواع طبیعی نیستند، و وقتی چنین است، پس آنها - حتی هنگامیکه تنها برای چیزهای متعلق به یک نوع طبیعی بکار می‌روند - در همه‌ی جهان‌های ممکن حقیقت ندارند.

این تمایز، در مقایسه با آنچه که من بهر حال یک نتیجه‌ی حقیقی می‌دانم، استدلال فیسک را بی اعتبار می‌کند. آن نتیجه این است که تعلق داشتن به یک نوع طبیعی، مسئله‌ای تمادفی^۱ نیست. فیسک با تقلیل^۲ به این فرض مکرر که "جهانی بود که در آن، چیزی که اکنون دانه‌ی نمک است، الماس بود" استدلال می‌کند. او سپس نتیجه می‌گیرد که اگر در این جهان دانه‌ی نمکی وجود دارد، پس (در همه‌ی جهان‌های ممکن) ضرورتاً در آب حل می‌شود، و در نتیجه در جهانی هم که این دانه‌ی نمک قطعه‌ای الماس است، باز هم در آب حل خواهد شد. اما از آنجا که الماسها ضرورتاً در آب حل نمی‌شوند، "ما به تناقض می‌رسیم"، و در نتیجه اگر چیزی متعلق به نوعی طبیعی است، پس آن چیز در همه‌ی جهان‌های ممکن متعلق به آن نوع خواهد بود. لیکن، دوباره استدلال بر این فرض منکی می‌شود که یک دانه‌ی نمک که بنابر ضرورتی فیزیکی در این جهان در آب حل می‌شود، در همه‌ی جهان‌های ممکن نیز در آب حل خواهد شد. من این سخن را تنها به شرطی می‌پذیرم که متعلقه‌ی به لحاظ فیزیکی ضروری نمک یعنی قابلیت انحلال در آب، متعلقه‌ی جوهری آن باشد، و برای این شرط قوی‌تر فیسک هیچگونه استدلالی ارائه نمی‌کند. بنابراین نتیجه می‌گیرم که فیسک نتوانسته است نشان دهد که تلاش برای تمایزگذاری بین ضرورت فیزیکی و ضرورت منطقی به مثابه‌ی دو نوع ضرورت، به تمایزگذاری نیست

1-contingent یا عرضی

2-reduction

بنیادی راه برده است؛ اگر چه که من با اینگونه تمایزگذاری بین آنست و تصور نمی‌کنم که یکی از آنها [یعنی ضرورت فیزیکی] واقعی، و دیگری [یعنی ضرورت منطقی]، "روانی"، "مفهومی" یا "بیانی" باشد. آنها هر دو واقعی‌اند و هر دو واقعا متمایز هم هستند. در واقع، از آنچه گفتم و آنطور که میل دارم چنین بر می‌آید که آنها ضرورت‌هایی واقعی-منطقی‌اند که بر ضرورت‌های جوهری و فیزیکی و بر متعلقه‌های غیر جوهری مبتنی‌اند. این دو ضرورت، در طیف جهان‌هایی که در آنها با نگرش ما قطعاً خوانایی دارند، مختلف‌اند، زیرا بنظر می‌رسد سخن گفتن از اینکه هیچ‌یک از قوانین علمی‌ایکه ما در واقع درباره‌ی انواع طبیعی‌مان داریم، نمی‌توانند با آنچه هستند متفاوت نباشند - حتی وقتی که آنها قوانینی درباره‌ی همان انواع طبیعی باقی بمانند - کاری عیث است. این کاری است که فیسک می‌کند.

دیدگاه دیگر نیز مبنی بر اینکه همه‌ی متعلقه‌های ماهوی انواع طبیعی - یعنی نه آن متعلقه‌هایی که با اقسام احساساتی که آن انواع طبیعی در ادراک کنندگان بر می‌انگیزند، مرتبط هستند - درباره‌ی چیزهای متعلق به آن انواع طبیعی در همه‌ی جهان‌های ممکن راست از آب در می‌آیند، ارزش چندانی ندارد. (۵۴) کولین مک‌گین^۲ چنین استدلال کرده است که:

متعلقه‌های یک نوع در دو درجه قرار می‌گیرند که یکی از آنها اساسی‌تر از دیگری است. بنابر فرض متعلقه‌های دارای درجه اساسی‌تر را متعلقه‌ی ماهوی اولیه، و متعلقه‌های دارای درجه‌ی کمتر اساسی را متعلقه‌های ماهوی ثانویه می‌نامیم. زمانی که ما متعلقه‌های اولیه‌ی یک جوهر را شناسایی کرده‌ایم و دریافته‌ایم که چگونه آنها دلیلی بر متعلقه‌های ثانویه‌ی قابل تشخیص و آماده‌تری هستند، سرشت آن جوهر را می‌شناسیم.

مک‌گین سپس استدلال می‌کند که چنان "دلالتی" [که متعلقه‌ی اولیه

بر متعلقه‌ی ثانویه دارد] با شناسایی کاهنده و مکرر متعلقات ثانویه - بوسیله‌ی متعلقات اولیه به پیش می‌رود، و از آنجا که هویت‌های حقیقی ضروری‌اند و [از آنجا که] "هویت‌های متعلقه‌ها نیز، اگر چه بصورت پس‌آ کشف می‌شوند، ضروری‌اند" پس متعلقه‌های ثانویه نیز همانقدر بخشی از جوهر یک نوع طبیعی‌اند که متعلقات اولیه، یعنی متعلقاتی که با آنها آن انواع هویت می‌یابند. اگر متعلقه‌های اولیه‌ی یک نوع طبیعی در همه جهان‌های ممکن حقیقی‌اند، متعلقه‌های ثانوی نیز باید چنین باشند. اگر چنین است که طلا نمی‌تواند متعلقه‌های اتمی خود را از دست بدهد، همانگونه هم نمی‌تواند متعلقات عرضی^۱ را از دست بدهد. زیرا فقدان یکی دقیقاً به معنی فقدان دیگری خواهد بود.^۳

استدلال مک‌گین در واقع نشان می‌دهد که اگر یک نوع طبیعی در همه‌ی جهان‌های ممکن متعلقه‌ای اولیه دارد، و اگر آن متعلقه با یک متعلقه‌ی ثانویه یگانه^۴ است، پس آن نوع طبیعی در همه‌ی جهان‌های ممکن آن متعلقه‌ی ثانویه را نیز دارد. مک‌گین هرگز فرض نخست را ثابت نمی‌کند، فرضی که بنظر نمی‌رسد آنقدرها پذیرفتنی از آب در آید. او متعلقات اولیه‌ی یک چیز را به مثابه‌ی آن متعلقاتی خصلت‌بندی می‌کند که "مبنا یا بستر" متعلقات ثانوی، و یا "مسئول" آنها "هستند"؛ یا متعلقاتی که، متعلقات نوع دوم انشاقاتی از آنها هستند. او سپس بدون ارائه استدلال پیش‌تر رفته و می‌گوید که سرشت درونی یک چیز "بوسیله‌ی متعلقات اولیه‌اش ساخته می‌شود." به عبارت دیگر، او بسادگی فرض می‌کند که همه‌ی متعلقات ماهوی اولیه‌ی یک ذات^۵ با یک نوع، در همه‌ی جهان‌های ممکن برایش اساسی‌اند. اما این آنقدرها پذیرفتنی نیست، زیرا بنظر نمی‌رسد در باره‌ی این ایده که متعلقات ماهوی اولیه خود بر دو قسمند یعنی دارای اقسام اساسی و غیر اساسی‌اند، مناقشه‌ای در کار باشد. اینکه یک

1-a posteriori مابعد تجربی و مانا آخر هم می‌شود ترجمه کرد-م

2-dispositional می‌توان کیفی یا مزاجی هم ترجمه کرد-م

3-identical 4-substance

متعلقه‌ی ماهوی ثانویه برای یک چیز از یک نوع اساسی است یا غیراساسی — در همه‌ی جهان‌های ممکن یا در تعداد کمتری از همه — بستگی دارد به اینکه این متعلقه‌ی ثانویه با چه قسم متعلقه‌ی ماهوی اولیه‌ای، هویت یافته است. هیچ دلیل پیش‌آیی برای این باور وجود ندارد که متعلقه‌های یک نوع که متعلقه‌هایی "اولیه" اند — اولیه، بدین معنی که آنها کوچکترین مجموعه از متعلقاتی هستند که می‌توانند به عنوان دلیلی برای همه‌ی متعلقات دیگر بکار آیند، و ملکین هم این ایده را از همین طریق معرفی می‌کند — همه‌ی آن متعلقاتی باشند که آن نوع در همه‌ی جهان‌های ممکن داراست. برخورداری از یک عدد اتمی ممکن است متعلقه‌ای اساسی برای یک ذات باشد که در هر جهان ممکن از آن برخوردار است. اما از اینجا نمی‌توان بدین نتیجه رسید که هر متعلقه‌ی "درونی" یا "اتمی" یک نوع — مثلاً اینکه آن نوع تشعشع معینی دارد یا تحت شرایط مفروضی پسرش الکترونی معینی در آن صورت می‌گیرد — باید در هر جهان ممکن، متعلقه‌ی آن نوع باشد. بنابراین نتیجه می‌گیریم که نه ملکین و نه فیسک دلیلی برای این اندیشه که متعلقات ماهوی (حتی جدا از آن متعلقاتی که با رخ دادن احساسات معینی در ادراک کننده مربوط اند) در همه‌ی جهان‌های ممکن برای انواع مربوطه حفظ می‌شوند، ارائه نکرده‌اند، و بدین ترتیب دلیلی برای موافقت یا امتناع فیسک از تمایزگذاری بین ضرورت منطقی و ضرورت طبیعی وجود ندارد.

۷

چهار نکته‌ی مرتبط با هم درباره‌ی درک مارکس از ضرورت فیزیکی — دست‌کم وقتی آنها برای فهم جامعه بکار برده شوند — وجود دارد که ما بایم درباره‌ی آنها به بحث بپردازیم: ۱- ضرورت فیزیکی به مفروضات^۱ مربوط می‌شود؛ ۲- چنین ضرورتی گراینده است؛ ۳- گرایشها از "سرشت" چیز مورد نظر بر می‌خیزند و ۴- توضیح دادن، بیش از آنکه استنتاج گرایش‌ها از نتایج عام و تعمیم‌یافته^۲ باشد، نسبت دادن گرایش‌ها به

سرشت‌هاست.

۱- در نزد مارکس، ضرورت فیزیکی مقدماتاً مربوط است به زندگی گسترنده^۱ یک فرد. در واقع، وقتی من چیزی درباره‌ی توضیح [این جمله] "به لحاظ فیزیکی ضرورت دارد که اگر الف، آنگاه ب" گفتم، فرض من بر این بود که با نتایج عام آشکار یا نهانی سروکار دارم. در نزد مارکس، الف و ب بوسیله‌ی گزاره‌هایی درباره‌ی مفردات یا افراد، درباره‌ی انکشاف تاریخ زندگی یک چیز، جایگزین می‌شوند. در نزد مارکس، قانون وارگی^۲ و ضرورت فیزیکی به قسمی که مورد تصور سنت تجربه‌گرایانه است، مربوط به نتایج عام بر فراز مفردات یا خواص نیستند، بلکه قاطعانه در ایده‌ی تکوین فرد ریشه دارند. در چنین معنایی و با چنین روحی است که مارکس از "قانون عام انباشت سرمایه‌داری"، "قانون ارزش"، "قانون گرایندگی نرخ سود کاهنده" یاد می‌کند و همه‌ی اینها قوانینی هستند، با کاربردهای کرانمند برای زندگی یک فرد متفرد از نوعی که متعلق به آنند. بنابراین اعتبار قانون محدود است به طول عمر آن فرد. همانگونه که لوکساج در "مارکسیسم ارتدکس چیست؟" می‌گوید، روش مارکس "در ژرف‌ترین گهره‌هاش، تاریخی است". منظور اینست که پژوهش علمی مارکس برای کشف قوانین حرکت به لحاظ فیزیکی ضروری یک چیز ویژه (مثلاً سرمایه‌داری به مثابه‌ی یک شیوه‌ی تولید متفرد در میان دیگر شیوه‌های تولید) صورت می‌گیرد، نه برای یافتن قوانین عامی که تصور می‌شود بدون هیچ محدودیتی در مورد همه چیز بکار آیند. اگر موضوع مطالعه یک شیوه تولید ویژه، یعنی سرمایه‌داری است، پس مطالعه شامل بررسی تاریخ گسترنده‌ی ضروری آن است، نه تلاش برای تولید نتایج عام و تعمیم

۱- developmental یا تناورنده

۲- individual منظور عضوی از یک نوع است

۳- این قانون معمولاً به غلط "گرایش نزولی نرخ سود" ترجمه شده است. تعبیر مذکور، عنوان بخش ۲ کاپیتال جلد ۳ است و ترجمه‌ی درست آن "قانون کاهش گراینده‌ی نرخ سود" است. نویسنده نیز این تعبیر را با اشکال کمابیش نادرست و متفاوتی ترجمه کرده است.

یافته‌ای که ممکن است بدون هیچ محدودیتی برای سراسر شیوه‌های تولید کاربرد داشته باشند، البته، اگر کسی به مطالعه شیوه‌ی تولیدی ویژه، یعنی سرمایه‌داری بپردازد، مسلماً به فهم کثرت^۱ جوامع - دست‌کم مادام که سرمایه‌داری اند - نائل خواهد شد. اما هدف کماکان برجای خود باقی است: میل به نایل شدن به قوانین حرکت ضروری يك ساختار اجتماعی-اقتصادی ویژه، نه نایل شدن به قوانین حرکت همه‌ی انواع ساختارها. درباره‌ی این دو درك متفاوت از پژوهش علمی، دودرك مختلف از اهداف پراتیک علمی وجود دارد: اولی نوعاً درکی مارکسی است و دومی خصلت‌نمای فلسفه‌ی تجربه‌گرایانه‌ی علم. از آنجا که مطالعه‌ی يك شیوه‌ی تولید واجد نایل شدن به فهم زندگی گسترده‌ی يك فرد است، برخی شباهت‌ها را با آموزش درباره‌ی زندگی‌نامه‌ی يك شخص پیش می‌آورد. در هر دو مورد، زندگی يك فرد رديابی می‌شود. زندگی‌نامه‌ی يك شخص وقایعی را بگونه‌ای روزشمار ثبت می‌کند که یا ناشی از سرشت ذاتی شخص‌اند و یا ناشی از فراز و نشیب‌ها و هوی و هوسهای تصادفی‌ای هستند که زندگی بر سر راه شخص قرار داده است. اگر می‌توانستیم زندگی‌نامه‌ای را تصور کنیم که زندگی شخص را تنها تا آنجا گزارش کند که مسیرش از آنچه که آن شخص هست ناشی می‌شود، یا با آنچه که آن شخص هست مربوط است آنگاه توازی بین نوشتن زندگی‌نامه‌ی يك شخص و تولید مطالعه‌ی علمی يك شیوه‌ی تولید، حتی نزدیک‌تر می‌شد.

بنابراین، تا اینجا من مارکس را با این ایده پیوند داده‌ام که وظیفه‌ی علم کشف اعمال^۲ هر شیوه‌ی تولید ویژه است. از آنجا که يك شیوه‌ی تولید می‌تواند نمونه‌ای در کثرت جوامع تاریخی باشد که در زمانها و مکان‌های جداگانه قرار دارند، و از آنجا که بیش از يك شیوه‌ی تولید می‌تواند در يك جامعه‌ی مفرد تاریخی، وجود داشته باشد که با شیوه‌های تولید دیگر همزیستی دارد، شیوه‌های تولید، برخلاف اشخاص و برخلاف جوامع تاریخی، موضوعات انتزاعی‌اند، نه موضوعات واقعی. بنابراین يك جامعه تاریخی مثلاً روسیه

در ۱۹۱۶ می‌تواند دارای گرایشهای درون‌متفاوتی باشد که از شیوه‌های تولید مختلفی بر می‌خیزند که می‌توانند در آن در درجات گوناگونی یافت شوند. این تلقی البته دو پیشفرض دارد. یکی وجود توانایی مفهوم شیوه‌ی تولید و دوم امکان نوعی معیار که به توسط آن می‌توان به تمیز یا جداسازی و تشخیص شیوه‌های تولید از یکدیگر پرداخت. من در اینجا نمی‌توانم از هیچیک از این دو پیشفرض دفاع کنم. اما مایلم درباره‌ی شیوه‌ای که چنین درکی می‌تواند به مسئله‌ی شیوه‌های تولید انتقالی^۱ بپردازد، به نکاتی اشاره کنم. ممکن است گفته شود - همانطور که مثلاً مندل می‌گوید - که شیوه‌های تولید "انتقالی" در اروپای شرقی و در شوروی [همانند موجودی] "دو رگه" اند که هم قانون ارزش و هم برنامه‌ریزی در آنها تجسم یافته است. اگر چنین بود، فهم شیوه‌ی تولید انتقالی دشواری‌های ویژه‌ای تولید نمی‌کرد؛ یعنی اگر کسی شیوه‌های تولید سرمایه‌داری و سوسیالیستی را می‌فهمید، در آنصورت می‌توانست کمابیش این موجود دو رگه را نیز فهمیده باشد یا دست‌کم دستگاهی مفهومی برای چنین دریافتی داشته باشد از سوی دیگر ممکن است گفته شود - و بنظر می‌رسد که این گفته پذیرفتنی‌تر باشد - که این شیوه‌ی تولید انتقالی، شیوه‌ی تولیدی است مستقل، با قوانین حرکتی ویژه‌ی خودش. اگر چنین باشد، در آنصورت مسئله فهم‌گذار (از سرمایه‌داری به سوسیالیسم) تنها مسئله‌ی فهم يك شیوه‌ی تولید الحاقی است که "سرشت" خود و تکوین ضروری خود را دارد. اما باید توجه داشت که این نظر برای هر دوره‌ی گذار تاریخی‌ای پذیرفتنی نیست، بلکه بیشتر مربوط به این دوره‌ی گذار ویژه است.

۲- چنین تکوین ضروری یا وابستگی ضروری‌ای، بیشتر از آنکه واقعی باشد، گراینده است. ادعای مارکس درباره‌ی تکوین یا وابستگی ضروری در سطحی از تجرید قرار دارد که سطحی بلاواسطه نیست، یعنی در سطح بروز یا واقعیت مشخص نیست. مارکس منکر آن نیست که برای آنچه رخ می‌دهد، شرایطی علی کافی وجود دارد، اما او منکر آن است که وظیفه‌ی

علم فرموله کردن قوانینی باشد که همه‌ی این شرایط - از دیدگاه علم - پیچیده و اغلب نامربوط را، که ممکن است بر روی هم برای رخداد واقعی پدیده‌ی تحت بررسی کافی باشند، قالب‌ریزی کند. از دیدگاه علم، برخی چیزها که برای یک فرد اتفاق می‌افتد، ممکن است تصادفی باشند - حتی اگر دلیلی برای رخدادشان وجود داشته باشد - و در نتیجه بحساب آوردن علتی که چنین حوادثی را تولید می‌کند با قرار دادن اشاراتی به آنها در صورتبندی قوانین، غیر ضروری است. علاوه بر [جمله‌ی] "به لحاظ فیزیکی ضروری است که"، همچنین [جمله‌ی] "عمل‌کننده‌ی" ^۱ "این تصادفی است که" نیز وجود دارد، اما این جمله‌ی اخیر علم را ملتزم نمی‌کند که به نامعین‌گری ^۲ را به رسمیت بشناسد.

[صفت] "گراینده" در معنای آماری آن بکار نمی‌رود، زیرا که چنین گرایشهایی با به ندرت خود را نشان می‌دهند و یا هرگز بروز نمی‌کنند. از این رو، چنان قوانینی باید به مثابه‌ی استاده‌ها یا ادعاهایی درباره‌ی وقوع واقعی یا محتمل رخدادها در زندگی فرد بحساب آیند، اگر چه که آنها می‌توانند به شیوه‌ای با واسطه برای درک یا فهم فرد مورد استفاده قرار گیرند. ضرورت ناظر بر رخدادهای واقعی نیست، بلکه ناظر بر گرایشهای ذاتی در چیزهاست، یعنی ناظر بر این امر است که وقتی ما موضوعی را در سطح مبنی از تجرید مورد مطالعه قرار دهیم و در آن سطح هم موانع غیر اساسی در برابر گرایشها را و هم گرایشهایی را که در جهت معکوس عمل می‌کنند نادیده می‌گیریم، آن گرایشها چگونه بروز می‌کنند. بنابراین اظهارات قانون و ار مارکس درباره‌ی سرمایه‌داری از همین دست‌اند مثلا او می‌تواند "قانون گرایش نرخ سود به کاهش" را بدین شیوه نشان دهد: "با ضرورتی منطقی"، "از سرشت شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری" [ناشی می‌شود] (۵۵) آنچه این قانون انجام می‌دهد، توصیف گرایشی است که "از سرشت شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری" و از جوهرش بر می‌خیزد، و چنین گرایشی می‌تواند بوسیله‌ی عواملی دیگر - که خود آنها نیز می‌توانند

گرایشهای دیگری باشند - متوقف گردد، سد شود، خنثی شود یا برعکس ترغیب و تشدید شود. مارکس جای دیگری در کاپیتال جلد یک از "گرایش تاریخی انباشت سرمایه‌داری" سخن می‌گوید: "با در جلد سوم کاپیتال می‌نویسد:

ما چنین نرخ عمومی ابرای ارزش اضافه - که به مثابه یک گرایش، همانند همه‌ی قوانین اقتصادی دیگر در نظر گرفته می‌شود - تنها برای حفظ سهولت و ساده‌سازی تئوریک فرض گرفته‌ایم. اما در واقعیت، این [گرایش] پیش‌شرطی واقعی برای شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است؛ اگرچه که این گرایش از سوی برخوردهای عملی کمابیش سد می‌شود و تفاوت‌های محلی کمابیش قابل توجهی در آن بوجود می‌آید. اما در تئوری فرض بر این است که قوانین تولید سرمایه‌داری در شکل نابشان عمل می‌کنند. در واقعیت تنها تقریب وجود دارد؛ اما، هر اندازه که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بیشتر پیشرفته باشد و هر اندازه که کمتر ناخالصی داشته باشد و با بقایای شرایط اقتصادی پیشین آمیخته باشد، این تقریب دقیق‌تر است. (۵۶)

اگر گرایشها خنثی شوند، دیگر نمی‌توانند اصلا تحقق یابند؛ یا آنکه در شکلی کاملا تغییر یافته و یا تنها پس از تاخیری طولانی رخ می‌دهند. بهمین گونه اگر آنها ترغیب یا تشدید شوند، زودتر تحقق می‌یابند. این درک، نظری را که بوسیله‌ی بسیاری از مارکسیستها طرح شده، مبنی بر اینکه فعالیت انقلابی، نتیجه‌ای را که بهر حال ضرورتا رخ خواهد داد، "سرعت می‌بخشد"، توضیح می‌دهد. مشکلی که عموما تئوریسین‌های مارکسیست را آزار داده است، اینست که چگونه مارکیسم به مثابه‌ی یک علم و به مثابه‌ی یک پراتیک می‌تواند سازگاری یابد. از نظر ما، کل این بحث در حول یک شبه مسئله حاد شده است. این تئوریسین‌ها، آشکار

و نهان مفهوم ضرورت را در فهمشان از قانون علی و - در نتیجه - از سرشت علم حفظ کرده‌اند. تجربه‌گرایان کوشیدند تا علم و آزادی بشر را با اخراج هرگونه ایده‌ی ضرورت از تحلیل خود از علیت^۱ "سازگار" کنند؛ اما راه چاره‌ای همانند این، به روی اینگونه مارکسیستها باز نیست. بدین ترتیب، اگر آنچه را که مارکس ضروری می‌داند، رویدادهای واقعی باشند، آنگاه علم اصالتاً با آزادی بشری سازگار خواهد بود. اما، از سوی دیگر، اگر آنچه که به لحاظ فیزیکی در مورد تاریخ زندگی يك چیز ضروری است، تنها چیزی باشد که گرایش به تکوین به شیوه‌ی معینی دارد، در آنصورت انسان می‌تواند رابطه‌ی پراتیک انقلابی را با علم، در استفاده از نتایج علمی - از نتایج درست علمی - بفهمد؛ بدین ترتیب که آنها را برای جلوگیری از، توقف یا تشدید و توسعه‌ی تبارزات واقعی آن گرایشهای به لحاظ فیزیکی ضروری، بکار گیرد.

ناتوانی در فهم سرشتی "گراینده" که در درک مارکس از تکوین ضروری وجود دارد، به کج فهمی‌های بیشماری از کار او راه برده است. مثلاً مارکس فقر و فلاکت فزاینده‌ی پرولتاریا را "قانون عام و مطلق انباشت سرمایه‌دارانه" می‌خواند. مسلماً کاری بهبوده خواهد بود که بکوشیم بطور بلاواسطه این قانون را در مقایسه با داده‌های واقعی اجتماعی - همانگونه که خود را عرضه می‌کنند - اثبات یا تکذیب کنیم. مارکس پس از اعلام این قانون می‌افزاید: "این قانون نیز - مثل همه‌ی قوانین دیگر - در شکل عملی‌اش بوسیله‌ی شرایط بسیاری دیگرگون می‌شود، و تحلیل این [اشکال دیگرگون شده] در اینجا مسئله‌ی ما نیست." (۵۷) زیرا، قوانین هنگامیکه رفتار ماهوی افراد را توصیف می‌کنند، در سطح^۲ امر واقعی عمل نمی‌کنند بلکه در سطح امر گراینده عمل می‌کنند، سطحی که در آن ممکن است تبارز بایند و ممکن است تبارز نیابند؛ بنابراین اسنادها نمی‌توانند بطور بلاواسطه از اظهار قوانین منتج شود. چنین قوانینی می‌توانند راست باشند، حتی اگر گرایشهایی که آنها درباره‌شان سخن می‌گویند، تبارز

نیابند.

۳. همانگونه که پیش از این گفتیم، مارکس می‌گوید که "قانون گرایش نرخ سود به کاهش"، "از سرشت توسعه‌ی سرمایه‌داری" تبعیت می‌کند. به عبارت دیگر، گرایشها با ضرورتی فیزیکی از سرشت یا ساختمان نهادی^۱ يك چیز تبعیت می‌کنند. در نزد مارکس، بر خلاف هگل گرایشهای پویا با حرکات چیزها دست‌کم جزئاً بواسطه تضادهایی روی می‌دهند که برای آن چیزها اساسی‌اند، یا، جزئی جدایی‌ناپذیر از سرشت آنها هستند. این امر آشکار و نهان در هر چه که مارکس می‌نویسد، وجود دارد، زیرا او آشکارا می‌گوید که چیزی مثل سرمایه‌داری ضرورتاً از طریق حضور تضادهای اساسی [یا جوهری] در آن، تکوین می‌یابد. در مورد شیوه‌ی تولید، مارکس مکرراً تأکید می‌کند که جوهر يك چیز، نسبی، تجسم تناقضات، کشاکش‌های ضروری و تضادهاست. در هر مورد وظیفه‌ی علمی، نمایش این امر است که چگونه اشکال متناقض سرشت يك چیز آنها به سوی گرایش به حرکتی می‌رانند - به هیچ میل خارجی نیازی نیست. بر عکس، همانطور که پیشتر آوردیم، در نزد هگل، هم تاریخ و هم طبیعت حرکت می‌کنند، اما تنها به این دلیل که آنها حرکات چیزی دیگرند؛ به عبارت دیگر آنها بیان‌های تضادهایی هستند که نهایتاً به آنها تعلق ندارند. از آنجا که در درک مارکس تضادها واقعی و خودمختار هستند و به سرشت یا جوهر خود چیز تعلق دارند، گرایشهای ضروری يك چیز نیز واقعی و اجتناب‌ناپذیرند.

بنابراین، با اتکا به طرحی که پیش از این مورد استفاده قرار دادیم، می‌توان گفت که در گزاره‌ی "به لحاظ فیزیکی ضروری است که اگر الف، آنگاه ب" جمله‌ی اول درباره‌ی سرشت یا ساختمان جوهری چیز است، و ب درباره‌ی برخی گرایشهای گسترنده در تاریخ زندگی آن فرد است. بنابراین، به لحاظ فیزیکی ضروری است که يك چیز، با ساختار یا ترکیبی معین، گرایش به کنش رفتار یا تحول به شیوه‌های معینی داشته باشد. نوشته‌ی لنین، تحت عنوان "امپریالیسم؛ بالاترین مرتبه‌ی سرمایه‌داری" نمونه‌ی تلاشی است برای

کشف و توصیف چنان ضرورت‌های فیزیکی‌ای که از سرشت سرمایه‌داری جاری می‌شوند، بهمین گونه، کسی که اظهار می‌کند سرمایه‌داری ضرورتاً نژادپرست^۱ و اهل تبعیض جنسی^۲ است، در واقع ادعایی از همین نوع پیش می‌نهد. این اظهارات بدین معنی نیستند که جوامع سرمایه‌داری همیشه و در همه جا نژادپرست یا اهل تبعیض جنسی‌اند، بلکه بدین معنی است که گرایشی در متن و بستر سرمایه‌داری به سوی تکوین این پدیده‌ها وجود دارد گرایشی که با ضرورتی فیزیکی از سرشت خود جامعه‌ی (نه فقط) سرمایه‌داری تبعیت می‌کند. (۵۸)

سیاری از مارکسیست‌ها نسبت به هر قرائتی از مارکس که به‌او یک تئوری درباره‌ی ساختار "جوهری" نسبت دهد، محتاط بوده‌اند؛ شاید به این دلیل که خود مارکس اشاراتی انتقادی درباره‌ی هرگونه تئوری درباره‌ی سرشت یا جوهر انسان طرح کرده است. به‌رحال، در این نمی‌توان گمان برد که مارکس به این شیوه سخن می‌گوید؛ مثلاً "جوهر جامعه‌ی بورژوازی دقیقاً عبارت است از اینکه، بگونه‌ای پیش‌آ، هیچگونه تنظیم اجتماعی و آگاهانه‌ی تولید وجود ندارد." (۵۹) و شاید به اندازه‌ی کافی در این باره بحث شده باشد که چگونه باید چنان ادعایی را درباره‌ی جوهر یک چیز فهمید تا تردید تاریخی درباره‌ی سرشت‌ها و جوهرها، برطرف شود. معروف است که مارکس یک تئوری درباره‌ی سرشت بشری را بافهمی نسبی^۳ از انسان - که به موجب آن فهم، انسان عبارت است از "مجموعه‌ی روابط اجتماعی‌ایکه او بدان وارد می‌شود - منابری می‌داند، هیچ چیز "غیر-نسبی" ای درباره‌ی سرشت و جوهر شیوه‌های تولیدی که مورد نظر ماست، وجود ندارد؛ سرشت‌ها و جوهرهای یک شیوه‌ی تولید که تحول خود را بگونه‌ای قانون‌وار پیش می‌برد، خود "نسبی" اند - سرشت‌ها، در بین چیزهای دیگر^۴، عبارتند از مجموعه‌ای از روابط بین طبقات و گروه‌های اجتماعی.

رابطه‌ی بین یک چیز و سرشت یا ساختار جوهری‌اش چیست؟ آیا

1-racist 2-sexist 3-relational 4-inter alia

به لحاظ فیزیکی ضروری است که سرمایه‌داری برخوردار از نوعی ساختار طبقاتی باشد که دارای آن است؟ یا، آیا ما در اینجا نمونه‌هایی اصیل از ضرورت منطقی پیش‌رو داریم؟ ادعاهای "ترکیبی" بسیاری در نوشته‌های مارکس یافت می‌شود که بنظر می‌رسد برای او به یک معنا ضروری بوده‌اند برای نمونه، زوج کارمزدی و سرمایه؛ مارکس می‌گوید: "سرمایه کارمزدی را پیشفرض می‌گیرد، کارمزدی سرمایه را آنها بگونه‌ای متقابل وجود یکدیگر را مشروط می‌کنند." (۶۰) کل، یعنی سرمایه‌داری، ضرورتاً از کارمزدی و سرمایه ترکیب یافته است؛ هرچند، مثلاً کارمزدی، ضرورتاً جزء دیگر، یعنی سرمایه، را پیشفرض می‌گیرد و بالعکس (آنها بطور متقابل وجود یکدیگر را مشروط می‌کنند).^۵ این ادعایی است درباره‌ی ترکیب ضروری (کل) یا وابستگی متقابل و ضروری (و تضاد) اجزایش. مثال دیگر را می‌توان از "مقدمه به نقد اقتصاد سیاسی" آورد، یعنی جاییکه مارکس از همان‌جایی "متناظر" فروش و خرید سخن می‌گوید: "یک فروش متناظر با ضد خود، یعنی خرید، است و بالعکس" (۶۱) نکته‌ی ویژه‌ای که مارکس طرح می‌کند اینست که هر مبادله، ضرورتاً از یک فروش و یک خرید ترکیب شده است، و اینکه فروش ضرورتاً خرید را پیشفرض می‌گیرد، و بالعکس. پیش‌از این اشارات مارکس را در "دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴"، مبنی بر اینکه جامعه "یگانه‌ای کمال یافته از جوهر انسان و طبیعت" است، نقل کردیم. بنظر می‌رسد این اظهار ادعایی مبنی بر ترکیب ضروری باشد یعنی اینکه جامعه ضرورتاً مرکب است از انسان و طبیعت، یا، انسان و طبیعت پیشفرض جامعه‌اند. مارکس اغلب برای مشخص کردن اظهاراتی درباره‌ی ترکیب یا ساختار ضروری، از واژه‌ی "وحدت" استفاده می‌کند تا واژه‌ی "همانی".^۶ مثلاً، آنجا که در ایدئولوژی آلمانی می‌گوید که "وحدت انسان و طبیعت" همیشه در صنعت وجود داشته است (۶۲).^۷

این اظهارات درباره‌ی ساختار یا ترکیب ضروری، دست‌کم گاهی اوقات، ادعاهایی مبنی بر ضرورت منطقی‌اند، نه ضرورت فیزیکی. بنظر

1-compositional 2-unity 3-identity

می رسد این گفته آشکارا در مورد مثال فروش و خرید صادق باشد؛ زیرا بنظر می رسد که در هر جهان منطقی ممکن که در آن فروش وجود دارد، آن فروش با مکتبی بنام خرید مرتبط است. فرض کنیم کسی بپرسد: آیا این صرفاً ضرورتی فیزیکی است که سرمایه داری ساختار طبقاتی کارمزدی و سرمایه را همانگونه که توسعه داده، توسعه دهد؟ آیا جهان ممکن وجود دارد که در آن سرمایه داری وجود داشته باشد، بدون آنکه چنین ساختاری را پدید آورد؟ بنظر من چنین جهان ممکن وجود ندارد، و در نتیجه، این راست است که در همه جهان های ممکن که در آنها سرمایه داری وجود دارد، آن سرمایه داری ساختار طبقاتی کارمزدی و سرمایه اش را پدید می آورد. البته، جهان منطقی ممکن وجود دارد که در آن سرمایه داری اصلاً نمی تواند وجود داشته باشد، دقیقاً همانگونه که جهان ممکن وجود دارد که در آن، هیچ عنصری با عدد اتمی ۲۹ وجود ندارد. جهان ممکن بود (منطقاً) در سال ۱۴۰۰ بعد از میلاد به پایان رسیده باشد. جهانی منطقی ممکن وجود دارد که در آن، برخی شیوه های تولید دیگر که شاید دارای شباهتهایی با سرمایه داری هستند، در سراسر اروپا جانشین فنودالیزم شوند. سرمایه ی تجاری در جاییکه سرمایه هست اما کارمزدی نیست، منطقاً می تواند هرگز به سرمایه داری خالص تحول نیافته باشد. بنابراین اساس گرایشی^۱ درک تاریخی مارکس سازگار است. ضرورتی در کار نیست که اصلاً سرمایه داری وجود داشته باشد، و ضرورتی هم در کار نیست که وجود سرمایه داری تداوم یابد. آنچه منطقاً ضروری است، سرمایه داری نیست، بلکه، مادامیکه آن شیوه ی تولید منفرد وجود دارد - ضروری آنست که همان ساخت طبقاتی را (حتی در شکلی دیگرگون یا تبارز نیافته) داشته باشد. از آنجا که این امری است که درباره ی سرمایه داری، در همه ی جهان های ممکن که سرمایه داری در آنها وجود دارد راست است، آنچه ممکن نیست اینست که جهانی وجود داشته باشد که در آن، آن شیوه ی تولید ویژه، یعنی سرمایه داری، وجود داشته باشد، اما فاقد ساختار طبقاتی اساسی اش باشد. اگر این سخن صحیح است، پس شاید آنچه را که در

شکلی از رفرمیسم غلط است توضیح دهد. اگر ساختار طبقاتی و تضاد این طبقات برای سرمایه داری اساسی نبود، در آن صورت سرمایه داری مفروضی می توانست به طرق قابل پذیرشی دیگرگون و با اصلاح شود. اما از آنجا که این تقسیم و تضاد طبقاتی برای سرمایه داری جوهری است، پس آن اصلاح ممکن نیست.

بنابراین وقتی مارکس می گوید که کارمزدی سرمایه را پیش فرض می گیرد و بالعکس، او ادعایی منطقاً ضروری درباره ی ساختار طبقاتی جوهری جامعه سرمایه داری عنوان می کند. اگر این ادعاها درباره ی جوهرها در همه جهان های ممکن راست هستند، گمانی بر جای نمی ماند که آنها تنها بصورت پس آ (با مابعد تجربی) قابل شناسایی اند. شناخت ساختار جوهری یک چیز، و بهمان گونه شناخت تاریخ گسترده ی ضروری اش، میوه ی پژوهش علمی اند، نه نگرورزی فلسفی پیشا. این نکته ی شناخت شناسانه هم ناظر است بر ضرورت های فیزیکی تحول و هم ضرورت های منطقی ساختار جوهری. پیش از این نمونه های امپیریالیسم و انحمار و نژادپرستی و تبعیض جنسی را به مثابه ی گرایش هایی گسترده و به لحاظ فیزیکی ضروری نکرده کردیم که از سرشت سرمایه داری بر می خیزند. در این بخش، از ساختار طبقاتی کارمزدی و سرمایه در سرمایه داری به مثابه ی امری منطقاً ضروری برای سرمایه داری سخن گفتیم (یعنی اینکه در هر جهان ممکن که در آن سرمایه داری وجود داشته باشد، همین ساختار را خواهد داشت). درباره ی گرایش نرخ سود به کاهش چه می توان گفت؟ مارکس در جلد سوم کاپیتال می گوید که چنین گرایشی با "ضرورتی منطقی" از سرشت سرمایه تبعیت می کند و بنابراین به طریق اولی^۲ این نکته باید در مورد پدیده هایی چون استثمار انباشت سرمایه و رشد ترکیب ارگانیسم سرمایه نیز راست باشد. تعمیق دقیق درباره ی این مسئله مستلزم دریافتی بسیار پیچیده و در جزئیات از کاپیتال است؛ برای آنکه دریابیم چه چیز اصالتاً بگونه ای قیاسی از تحلیل روابط طبقاتی و قانون ارزش - که در مفهوم کالا که مارکس با آن آغاز می

کند نهفته‌اند - پیروی می‌کند و چه چیزی تنها از فرضیات تجربی‌الحاقی تبعیت می‌کند.

بنابراین، اگر نمونه‌ای از "به لحاظ فیزیکی ضروری است که اگر الف، آنگاه ب" چیزی است همانند "به لحاظ فیزیکی ضروری است که با مفروض بودن تحلیل کالا و آنچه که آن برای قانون ارزش و روابط طبقاتی جوهری سرمایه‌داری دلالت می‌کند، سرمایه‌داری گرایش به توسعه‌ی انحصارات خواهد داشت"، می‌توانیم بگوئیم کل اظهار شرطی به لحاظ فیزیکی ضروری است، جمله‌ی مقدم اظهار شرطی منطقی ضروری است، اما در معنایی ضعیف که در آن، در هر جهان ممکن که در آن کالا وجود دارد، هستی‌اش مستلزم همان ساختار طبقاتی جوهری کارمزدی و سرمایه و کارکرد قانون ارزش است، حتی اگر از زاویه‌ی مشاهده‌ی علی دیگرگون یا تیره شده باشد. هم کل اظهار شرطی و هم این واقعیت که خود جمله‌ی مقدم بگونه‌ای ضعیف منطقی ضروری‌اند، تنها بصورت پس‌آ و از طریق پژوهش علمی قابل شناخت‌اند.

من اخیراً ادعا کردم که در نزد مارکس ضرورت فیزیکی و قانون‌وارگی به‌نتایج عام و تعمیم یافته درباره‌ی مفردات، به شیوه‌ای که مورد تصور سنت تجربه‌گرایی است، ربطی ندارد، بلکه قاطعانه در ایده‌ی تکوین یک فرد ریشه دارد. شاید معرفی گفتگو درباره‌ی جوهر بتواند دلایلی درباره‌ی اینکه چرا ممکن است چنین باشد، عرضه کند.

اگر من ادعا کنم که به لحاظ فیزیکی ضروری است که این مازوی خاص به یک درخت بلوط بدل شود، این اظهار درباره‌ی گرایش به لحاظ فیزیکی ضروری به طریقی آشکار به تعمیم مربوط است - یعنی: به لحاظ فیزیکی ضروری است که همه‌ی مازوها به درختان بلوط بدل شوند. این از آنروست که همه‌ی مازوها در یک سرشت یا جوهر نوعی^۱ سهیم‌اند - هر ساختاری که برای این مازو جوهری است تا آنچه هست باشد، مثلاً برای هر مازوی دیگر نیز جوهری است. نقل قهوه‌ی انکشاف ذاتی زندگی این مازو

دقیقاً همانند نقل همان قهوه‌ای است که باید درباره‌ی هر مازوی دیگر گفته شود. اما شیوه‌های تولید برخلاف مازوها، جوهرهایی منفرد دارند که در آن با هیچ شیوه‌ی تولید دیگری سهیم نیستند. به لحاظ فیزیکی ضروری است که اگر چیزی همان سرشتی را داشته باشد که مازو دارد، آن نیز به درخت بلوط بدل شود. اما اگر یک شیوه‌ی تولید دیگر، همان ساختار جوهری‌ای را داشته باشد که سرمایه‌داری دارد، آن شیوه تولید خود ممکن است سرمایه‌داری باشد. بنابراین اظهارات به لحاظ فیزیکی ضروری درباره‌ی شیوه‌های تولید به همان طریقی که این گونه اظهارات درباره‌ی مازوها عمل می‌کنند، بر تعمیم‌ها^۲ دلالت ندارند و تقویت‌کننده با نگهدارنده آنها نیستند.

۴- در نزد مارکس، معیار یک توضیح (یا تبیین) خوب برای محور متمرکز است که بجای استنتاج اظهارات درباره‌ی گرایشها از نتایج عام و تعمیم‌یافته - یعنی کاری که یک دیدگاه تجربه‌گرایانه در توضیح، ممکن است پیشنهاد کند -، گرایشهای یک چیز را به سرشت یا ساختار جوهری‌اش مربوط کند. البته، مارکس مسلماً این امر را که کسی بر اساس مفردات، انواع شیوه‌های تولید و غیره، تعمیم‌های مشروع بسازد منتفی نمی‌داند، اما بنظر او چنین نتایج عام و تعمیم‌هایی، ارزشی بیش از توصیفات ندارند. آنها در نزد مارکس نیروی یک قانون را ندارند (اگر چه حتی خود او گاه اوقات آنها را "قانون" می‌نامد)، و این از آنروست که چنان تعمیم‌هایی فاقد نیروی توضیحی‌اند که با قانونی در یک علم که درباره‌ی تکوین و تحول آن فرد است، مرتبط باشند. در نزد مارکس، عامیت^۳ و نیروی توضیحی، به‌راندن در دو سوی متخالف تمایل دارند.

مارکس در موارد گوناگون به نقش تعمیم و نتایج عام اشاره می‌کند، اما شاید مبسوط‌ترین برخوردش به این مسئله در "مقدمه به گروندریسه" باشد. گفتاورد زیر از آن متن خالی از ارزش نیست.

بنابراین وقتی ما از تولید سخن می‌گوئیم، همواره تولید در مرحله‌ی معینی از تکوین اجتماعی، تولید

بوسیله‌ی افراد در يك جامعه را مد نظر داریم...
بهر حال، همه‌ی ادوار تولید دارای نشان‌های مشخص
و مشترك و تعینات مشترك اند. تولید بطور عام يك
انتزاع است، اما، مادام که این انتزاع بطور واقعی به
برجسته‌کردن و تثبیت عوامل مشترك می‌پردازد و از
اینرو ما را از تکرار مضمون می‌دارد، انتزاعی معقول است.
بدون آنها [یعنی عوامل مشترك] هیچ تولیدی
قابل تصور نیست؛ پیشرفته‌ترین زبانها با کم
توسعه‌یافته‌ترین زبانها دارای قواعد و تعاریف
مشترکی هستند، اما آنچه موجب تحول این زبانهاست
دقیقا همان عواملی است که با این عوامل مشترك
تفاوت دارند.^۱ به همین گونه در مورد تولید هم باید
تعیناتی که تنها برای تولید بطور عام معتبرند، کنار
گذاشته شوند تا تفاوت‌های اساسی [بین ادوار تولید]
در پس پرده‌ی وحدتی که ناشی از یکسان ماندن سوزه
یا بشریت و ابزار یا طبیعت است، به فراموشی سپرده
نشوند. [مارکس ضمن اشاره به تعمیمات آدام اسمیت
درباره‌ی شرایطی که موجب ارتقا، تولیدند می‌گوید]
... برای اینکه اینگونه نگاه‌های سریع ارزش علمی
پیدا کنند، باید پژوهش‌هایی درباره‌ی ادوار، درجه‌ی
پاراواری در تکامل هر يك از اقوام منفرد صورت
گیرد. (۶۳)^۲

حتی هنگامیکه مارکس در جای دیگر از چنین "تعینات عامی" به
عنوان "قوانین طبیعی" نام می‌برد، مثلا، وقتی اومی گوید که ضرورت توزیع

۱- تاکید از روبین

۲- ترجمه‌ی مورد استفاده‌ی نویسنده، ترجمه‌ی درستی نیست. این بخش را مستقیما
از متن آلمانی مقدمه به گروندریسه (۱۸۴۲) ترجمه کرده‌ایم. م

کار اجتماعی به نسبتی معین، ممکن نیست بتواند به شکل خاصی از تولید
اجتماعی موقوف باشد... [با] قوانین طبیعی نمی‌تواند موقوف بدان باشد
... (۶۴) - بار هم مسئله‌ی عدم کفایت توضیحی آنها که ناشی از عامیتشان
است، بی‌تغییر برجای ماند. "آنها مقولاتی هستند که در همه‌ی ادوار تولید
مشترکند و بوسیله‌ی پروسه تفکر به مثابه‌ی مقولات عام مستقر شده‌اند؛
آنچه که با اصطلاح شرایط عام همه‌ی انواع تولید نامیده می‌شود، چیزی
نیست جز مفاهیمی انتزاعی که هیچ دوره‌ی تاریخی واقعی از تولید را
تعریف نمی‌کند." (۶۵) بنابراین "تعینات عام" ارزش توضیحی ندارند.
آنچه که شیوه‌های تولید را خاص، یکتا یا منفرد می‌کند، همان چیزی است که
"موجب تحولشان" است، و بنابراین توضیح آن تحول نمی‌تواند بر چنان
تعمیماتی متکی باشد، بلکه بیشتر بر فهم شیوه‌ی تولید ویژه‌ای که مورد
بررسی است، اتکا دارد. افزون بر این، بنابر نظر مارکس چنان تعمیماتی
همواره این خطر را دارند که از سوی ایدئولوگها و توجیه‌گران عصر حاضر
مورد سوءاستفاده قرار گیرند تا بوسیله‌ی آنها "جاودانگی و هماهنگی
روابط اجتماعی موجود اثبات شود."

این دیدگاه درباره‌ی سرشت ضرورت، قوانین و توضیح ما را مجاز
می‌دارد که احتیاط مارکس را در اعتقاد به تعبیری ساده‌گرایانه از
ماتریالیسم تاریخی که در مورد توالی شیوه‌های تولیدی بکار می‌رود
بفهمیم. همانگونه که پیش از این اشاره شد، مارکس از قوانین يك شیوه‌ی
تولید خاص سخن می‌گوید. در واقع او به مناسبت‌های مختلف احتیاط خود
را درباره‌ی سخن گفتن از قانون عامی که بر توالی شیوه‌های تولید حاکم
باشد، بیان می‌کند. این نکته شاید به آشکارترین وجهی در دو نامه که
مارکس در آنها درباره‌ی روسیه و نیازی که تصور می‌شود روسیه به توسعه‌ی
سرمایه‌دارانه معینی دارد، قابل رؤیت است. نخست در نامه اش به
هیئت تحریریه‌ی Otetschestvennyje Sapski در ۱۸۴۷ که پاسخی

۱- در متن اصلی، این نامه خطاب به میخائیلوفسکی تکر شده که درست نیست، نام مارکس
به هیئت تحریریه‌ی نشریه‌ی مربوطه در پاسخ به میخائیلوفسکی نوشته است. م

است به نقد میخائیلوفسکی به دیدگاه مارکس]

اکنون منتقد دیدگاه من، از این طرح تاریخی، چه کاربردی برای روسیه بدست می دهد؟ تنها این کاربرد را که: اگر روسیه بدینسو گرایش دارد که به يك ملت سرمایه داری مطابق مدل کشورهای اروپای غربی بدل شود، ۰۰۰ در آن صورت بدون تبدیل بخش قابل توجهی از دهقانانش به پرولتاریا، در اینکار موفق نخواهد شد؛ و پس از آن، اگر بخواهد آغوشش را به روی اقتصاد سرمایه دارانه بگشاید، در آن صورت همانند دیگر کارگران، قوانین بی تجربه خواهد کرد. تنها همین ۰ اما این برای منتقد دیدگاه من اندک است ۰ او باید سراسر طرح تاریخی مرا درباره ی سامان یابی سرمایه داری در اروپا به يك تئوری تاریخی- فلسفی برای مسیر تاریخی عامی بدل کند که همه ی خلقها می بایست بگونه ای مقدر بپیمایند، آنهم اعم از اینکه در چه شرایط تاریخی ای بسر برند ۰ نتایج يك قیاس تکان دهنده، قیاسی که در مبنای تاریخی متفاوتی صورت می گیرد، به نتایج کاملاً متفاوتی راه می برند ۰ هنگامیکه هر يك از این تحولات [تاریخی] به تنهایی مورد مطالعه قرار گیرند و سپس با یکدیگر مقایسه شوند، آنگاه آدمی به سادگی کلید این پدیدار را خواهد یافت، اما آدمی هرگز نمی تواند چنین عملی را با کلید عام يك تئوری تاریخی- فلسفی همگانی - که امتیازش فراتر از تاریخی بودنش است - انجام دهد.

و سپس در [دومین پیش نویس] ۱ نامه به ورا زاسولج در ۱۸۸۱:

۱- در متن "نامه به ورا زاسولج" آمده که درست نیست، بخش نقل شده مربوط است ۴

اگر سرمایه داری باید حاکمیتش را بر روسیه اعمال کند، آنگاه اکثریت عظیمی از مردم روس ۰۰۰ باید به کارگران مزدبگیر بدل شوند و متعاقباً با انقراض مالکیت اشتراکیشان، از آنها خلع ید شود ۰ بهرحال سابقه ی تاریخی غرب بطور کلی چیزی را در مورد روسیه اثبات نمی کند ۰ (۶۶)

[مارکس پائینتر ادامه می دهد]: [چرا باید همان سرنوشت تاریخی در روسیه هم به وقوع بپیوندد؟]^۱
در این نامه ها تاکید مارکس بر این است که اگر "روسیه به سوی بدل شدن به ملتی سرمایه داری متمایل است"، "اگر تولید سرمایه داری باید حاکمیتش را بر روسیه اعمال کند"، آنگاه گرایشهای ضروری، "قوانین بی ترحم" سرمایه داری کارا خواهند بود ۰ اما هیچ قانونی برای سراسر اعصار وجود ندارد که فرمان دهد روسیه باید سرمایه داری شود ۰ مارکس در نامه به هیئت تحریریه ی منگوربا اشاره به مثال پرولتاریای رمی مفکر آن است که این امر ضروری است که همه جوامع تولید را "برای آنکه نهایتاً به شکلی از اقتصاد برسند که - همراه با عظیمترین گسترش نیروهای مولد کار اجتماعی - کاملترین تحول انسان را تضمین می کند" گسترش دهند ۰ هیچ قانونی فرمان نمی دهد که این سیر تحول ضروری است، زیرا که قوانین ناظر بر يك شیوه ی تولید ویژه اند و نه بر همه ی شیوه های تولید ۰ من بر آن نیستم که هیچ چیز در مارکس وجود ندارد که معرف دیدگاه دیگري باشد ۰ مسلماً مواردی هست؛ بویژه می توان برخی از اظهارات او را در "سهمی به دومین پیش نویس نامه ی مارکس به ورا زاسولج که آنرا از متن آلمانی HEK/19 صفحه ی ۲۹۷ ترجمه کرده ایم - م

۱- نویسنده این گفتاور در چنین آورده است: "۰۰۰ بهرحال سابقه ی تاریخی غرب هرگز چیزی را در رابطه با 'سرنوشت تاریخی' این قرآیند ثابت نمی کند،" نویسنده جمله ابراهام بخش بعدی مربوط است و در آن تگزی از سرنوشت تاریخی نیست، ضمیمه ی بار اگر اکرده که درست نیست ۰ شکل واقعی نامه همان است که در متن ترجمه کرده ایم - م

در نقد اقتصاد سیاسی " به یاد آورد، جایش که بنظر می رسد مارکس نوعی از قوانین فرا-تاریخی در باره ی سیر تحول جامعه را طرح می کند. "هیچ نظام اجتماعی ای هرگز ویران نشده است، پیش از آنکه همه ی نیروهای مولدی که برایش ضروری اند، تکامل یافته باشند. " (۶۷) اما لازم نیست چنان اظهاراتی به مثابه ی قوانینی تعبیر شوند که نیرویی روشنگرانسه در فهم تغییر، تحول و انقلاباتی که در شیوه های تولید رخ می دهند، دارند. بلکه چنین اظهاراتی عبارتند از تعمیماتی خلاصه شده و توصیفی درباره ی مسیر همه (و یا برخی از) جوامعی که تاکنون وجود داشته اند. اما در هر مورد برای دریافت اینکه چرا يك شیوه ی تولید چنین یا چنان مسیری را پیموده است، نباید به نقل تعمیمات پرداخت، بلکه باید قوانین تحول آن شیوه ی تولید ویژه را مورد بررسی قرار داد. من نمی گویم که تعمیماتی از این دست که تضاد بین نیروها و مناسبات تولیدی به مثابه ی عامل محرکه^۱ تغییر تاریخی عمل می کنند، حقیقت ندارند؛ بلکه ادعای من اینست که آنها می توانند به مثابه ی تعمیماتی تلقی شوند که بخودی خود هیچ نیروی ماهوی مستقلی ندارند. در آن موارد معینی که تضاد بین نیروها و مناسبات تولید به تغییر اجتماعی راه می برد، استناد به تضاد، نیرویی البته روشنگر دارد. يك نتیجه کلی و تعمیم یافته حتی وقتی حقیقی است، صرفاً جمع بندی توضیحات ویژه و معینی برای هر مورد است. قانون وارگی به امر خاص مربوط است. نتیجه ی عام و تعمیم یافته، نتایج توضیحی ایرا که در هر مورد ویژه کاملاً بدست آمده اند، جمع بندی می کند. تعبیر این حقایق فراتاریخی به شیوه ای که من طرح کردم، با آنچه مارکس در جای دیگر درباره ی روش تاریخی اش گفته است، خوانایی دارد.

این انتزاعات، جدا از تاریخ واقعی، هیچ ارزشی در خود ندارند. آنها تنها می توانند در خدمت سهولت بخشیدن به امر مرتب کردن مواد تاریخی و نمایش توالی لایه های مجزایشان بکار آیند. اما آنها، برخلاف

فلسفه، به هیچ وجه معرف نسخه یا طرحی برای آرایش شسته و رفته ی ادوار تاریخی نیستند. (۶۸)

بدین ترتیب بحثی که درباره ی چهار نکته مرتبط در درک مارکس از ضرورت فیزیکی وعده کرده بودم، کامل می شود. چنین درکی در عین حال دلالت های روشنی برای دیدگاه مارکس درباره ی علم در بر دارد. نخست آنکه درکی را که من ارائه کردم، به مثابه ی دیدگاه مارکس درباره ی بررسی علمی جامعه از زیبایی می کنم، زیرا نقشی را که من برای توضیح و نتایج عام قایل شدم، مسلماً نمی تواند در کلیتش، متناظراً در علوم طبیعی هم پذیرفتنی باشد. من فکر می کنم شعارهایی چون "روشهای علوم طبیعی و علوم اجتماعی یکسانند" یا "روشهای علوم طبیعی و علوم اجتماعی متفاوتند" بسیار ناخالص تر از آنند که بتوانند حقیقی باشند. روشهای علوم طبیعی و علوم اجتماعی باید در برخی موارد همسان و در برخی موارد ناهمسان باشند. بنظر من دیدگاه مارکس درباره ی ضرورت، ساختار و گرایشها، متساویا می تواند درباره ی علوم طبیعی و اجتماعی بکار رود؛ و دیدگاهش درباره ی نتایج عام و توضیح، آشکارا چنین کارکردی ندارد.

از آنجا که از نظر مارکس علم خود به گرایشهای گسترده ی ضروری و ذاتی در چیزها می پردازد، بنابراین به آنها در پیوند و حرکت ضروری شان برخورد می کند. به عبارت دیگر، علم خود دیالکتیکی است و در نتیجه به مکمل دیالکتیکی خارجی ای - آنطور که در نزد هگل بدان نیاز دارد - محتاج نیست. در واقع آنچه که برای هگل عبارت از تنابری بین علم غیر دیالکتیکی و فلسفه ی دیالکتیکی است، در نزد مارکس به تمایز بین ایدئولوژی یا توجیه گری غیر دیالکتیکی - که با جدا کردن چیزها از حرکتشان آنها را "جاودانه می کند" - و علم دیالکتیکی بدل می شود. در نزد مارکس این یکی از نشانه های ایدئولوژی است که کارکردی را که هگل به علم نسبت می دهد، پدید می آورد: بنابراین، مارکس در نقد آنها می که بوسیله ی نتایج کلی گمراه می شوند و آنها را به بنابرین عادت کرده اند، نتیجه بگیرند " سرمایه رابطه ی طبیعی جاودانه ای است "[البته] " وقتی که ویژگیهایش کنار گذاشته شوند. " (۶۹)، بدیلی برای يك علم طرح می کند

که همه چیز را در جایگاه^۱ و حدود تاریخی شان قرار می دهد، علمی که بیش از پیش وظیفه اش پژوهش پی آمدهای به لحاظ فیزیکی ضروری ایست که از ساختار و ترکیب آن مفردات تاریخا معین، جاری می شود. این بدیلهی است برای علم، که چنین آنرا در درکی که تروتسکی از آنچه باید در روایت تاریخ انقلاب روسیه انجام دهد، می توان شنید:

وجدان علمی... تکیه گاه خود را در مطالعه ی صادقانه ی داده های واقعی، تعیینی از پیوندهای واقعی و نمایش قوانین علی حرکتشان می جوید، این تنها عینی گرایی تاریخی ممکن است، و بخودی خود هم کافی است، زیرا آن، نه بوسیله ی نیات نیک تاریخ نویسنده که موبد آنها تنها می تواند خودش باشد - بلکه بوسیله ی قوانین طبیعی خود فرایند تاریخی که از سوی او آشکار شده، محک می خورند و آزمون می شوند (۷۰)

ترجمه ی ارضا سلحشور

یادداشتها

۱- برای چنین تفسیری مثلا نگاه کنید به:

Alexandre Kojève; Introduction to the Reading of Hegel, Allan Bloom (ed.), New York 1969

2-Hegel; The Logic of Hegel, William Wallace (tr.) from Encyclopaedia of the Philosophical Science, Oxford 1972, pp. 194, 219

3-Hegel; The Phenomenology of Mind, J.B. Baillie (tr.), London 1966, Preface, p. 112

4-Hegel; The Logic of Hegel, pp. 213-14

5-Ibid., p. 147

6-Ibid., p. 150

7-Ibid., pp. 150-1

8-Ibid., pp. 19-20

9-Hegel; The Phenomenology of Mind, pp. 111-12

10-Hegel; The Logic of Hegel, p. 144

11-Hegel; The Philosophy of Nature, A.V. Miller (tr.) from The Encyclopaedia of the Philosophical Science, Oxford, p. 6

12-Ibid., p. 10

13-Ibid., p. 11

۱۴- نخستین گفتاورد از فلسفه ی طبیعت، ص ۱۰، گفتاورد دوم از منطق، ص ۲۲

15-Hegel; The Philosophy of Nature, p. 10

16-Ibid., p. 6

17-Ibid., p. 11

18-Ibid., p. 8

19-Hegel; The Phenomenology of Mind, p. 112

20-Hegel; The Logic of Hegel, p. 20

21-Ibid., p. 22

22-Hegel; The Phenomenology of Mind, p. 112

23-Hegel; The Philosophy of Nature, p. 20

24-G.Lukács; *The Young Hegel*, London 1975, p. 542

25-Ibid., p. 546

26-Ibid., p. 547

۲۷- از بحث مارکس در مقدمه به گروتدریسه (ترجمه فارسی / انتشارات آگاه / باقر پرهام / ص ۱۸ تا ۱۵) همچنین نگاه کنید به:

Karl Marx; *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Marrice Dobb (ed.), London 1971, pp. 195-9; or I. Carver; *Karl Marx: Texts on Method*, Oxford 1975, pp. 58-64

(ترجمه فارسی / بدون ناشر / ص ۴۵)

28-Karl Marx; *Wage- Labour and Capital*, Moscow 1970, p. 31

29-Karl Marx; *Capital*, I, Moscow 1965, p. 763

(ترجمه فارسی / ایرج اسکندری / انتشارات حزب توده / ص ۶۶۹)

30-Karl Marx; "Afterword to the second German Edition",

Capital, I, Moscow 1965, pp. 19-20 (ترجمه فارسی / ص ۶۰)

31-See: Bertell Ollman; *Alienation*, Cambridge 1971

32-Karl Marx; *The Economic and Philosophical Manuscript of 1844*, Moscow 1967, pp. 97, 102

(ترجمه فارسی / انجمن آزادی / محمد رضا ج و نهال / ص ۹۱-۹۶)

۳۳- بنظر می‌رسد که من در مقاله "مارکسیسم و ماتریالیسم: پژوهشی در تشویری شناخت مارکسیستی" (Hassocks 1977) به اندازه کافی از درک لوکاک میلی بر اینکه همانی سوزه و ابژه تنها در قلمرو اجتماعی کاربرد دارد، تقدیر نکرده‌ام.

34-G. Lukács; *History and Class Consciousness*, London 1971, p. 206

35-Ibid., p. 207

36-G. Lukács; *The Young Hegel*, p. 270

37-Ibid., p. 271

38-Ibid., p. 514

39-K. Marx; *Capital*, I, p. 74 (ترجمه فارسی / ص ۱۰۵)

۴۰- مثلاً نگاه کنید به بحث مارکس درباره‌ی پدیدارشناسی ذهن هگل در دستنوشته‌ها، (ترجمه فارسی / ص ۱۲۵ تا ۱۲۹)

41-Lucio Colletti; *Marxism and Hegel*, London 1973, pp. 7-27

42-Ibid., p. 14

43-Ibid., p. 17

۴۴- من بدقت از اصطلاحی مانند "ضرورت مفهومی" پرهیز می‌کنم. در این نوشته من چیزی درباره‌ی ضرورت منطقی نمی‌گویم جز تأکید بر تمایز آن از ضرورت طبیعی. این تمایزی است بین آنچه در همه‌ی جهان‌های ممکن راست است و آنچه در زیرمجموعه‌ای از همه‌ی جهان‌های ممکن راست است؛ زیرمجموعه‌ای که علاوه بر جهان واقعی در بر-گیرنده‌ی جهان‌های دیگری همست. اما من بوسیله‌ی آن تر تمذیق نمی‌کنم که همه‌ی آن ضرورت‌های منطقی از معناها، قواعد، تعاریف و قراردادها یا مفاهیم برمی‌خیزند؛ من فکر نمی‌کنم که *de dicto* مفید نشانگر نوعی ضرورت باشد، مگر آنکه صرفاً یکی از زمینه‌های عامل کمکی *modal operator* بحساب آید.

۴۵- نگاه کنید به:

Guy Robinson; "Nature and Necessity" in: *The Royal Institute of Philosophy Lectures 1974-5*

و برای مفهوم حقیقت قانون وار که میثقی است بر (مفهوم ارسطویی) باله‌وگی‌ها و قدرتهای چیزها، بویژه نگاه کنید به صص ۲۰۷ و ۲۰۸

۴۶- برای برخی ملاحظات درباره‌ی دیدگاه فوشر باخ پیرامون ضرورت فیزیکی واقعی (de re) نگاه کنید به کتاب من تحت عنوان "مارکسیسم و ماتریالیسم" بخش دوم.

۴۷- این نکته از سوی میلتن فیسک ذکر شده است.

48-M.R. Ayers; *The Refutation of Determinism*, London 1968

نگاه کنید بویژه به صفحات ۱۰۱ - ۶۸ که گفتاوردهای بعدی از آن گرفته شده‌اند.

۴۹- این تلاشها را می‌توان در آثار زیر یافت:

David Lewis; *Causation*, *Journal of Philosophy*, 70 (1970), pp. 556-67

Karl Popper; *The Logic of Scientific Discovery*, London 1972, pp. 420-41

۵۰- برای بحثی انتقادی پیرامون "تعریف" پوپر از ضرورت فیزیکی نگاه کنید به:

W. Suchting; "Popper's revised definition of natural necessity" *British Journal for the Philosophy of Science*, XX (1969), pp. 349-52

G.C. Nerlich and W.A. Suchting; "Popper on the law and natural necessity", *British Journal of the Philosophy of Science*, XVIII (1967), pp. 233-5

51-J.L. Mackie; *The Concept of the Universe*, Oxford 1974, pp.

- 212-13
- 52-J.L.Mackie; Truth, Probability and Paradox, Oxford 1973, pp. 89-90
- و نگاه کنید به پاسخ لوی در : Counterfactual, Oxford 1973, pp. 84-95
- 53-Milton Fisk; "Are there necessary Connections in nature?", Philosophy of Science, XXXVII(1970), pp. 384-404
- همه گفتاوردها از ص ۲۸۸
- 54-Colin Mc Ginn; "A note the essence of natural kinds", Analysis, 35.6 (June 1975), pp. 177-83
- 55-K.Marx; Capital III, Moscow 1966, p. 213
- 56-Ibid., p. 175
- 57-K.Marx; Capital, I, P. 644 (ترجمه فارسی ص ۵۸۲ - ۵۸۳)
- این موضوع در بخش نخست کتاب سوشی - که دربرگیرنده بخش سودمند درباره روش مارکس است - مورد بحث قرار گرفته است - نگاه کنید به :
- Paul Sweezy; The Theory of Capitalist Development, New York 1968, p. 19
- ۵۸ - تلاشهای متعددی برای متکی کردن ضرورت فیزیکی بر سرشت چیزها صورت گرفته است - من در یادداشت شماره ۴۵، ملاحظات کی-رابینسون را نقل به تأکید کردم - میلتن فیسک در "طبیعت و ضرورت" و روی باسکار در "بک تئوری واقع گرا برای علم" (Leeds 1975 and Hossocks 1978) است به چنین تلاشهایی دست زده اند - اما این تلاشها، مشکلاتی را که از سوی لوی و پوپر طرح شده اند، پیگیری نمیکنند، زیرا خواننده هنوز نیاز دارد که شرایط راستی اظهاراتی را که میگویند چیزی چنین و چنان سرشتی دارد، یا به شیوهی معینی بواسطه سرشتش عمل یا رفتار می کند، بداند.
- 59-Marx; letter to Kugelmann, 11 July 1868, in: Marx and Engels, Selected Correspondence, Moscow.
- 60-K.Marx; Wage Labour and Capital, p. 31 (ترجمه فارسی/ ص ۴۴)
- 61-K.Marx; A Contribution to the Critique of Political Economy, p. 94
- 62-K.Marx; The German Ideology, Moscow 1968, p. 58
- 63-K.Marx; [MEW/Dietz Verlag/Berlin 1962/11/5.20-21]
- (ترجمه فارسی/ ص ۸ تا ۱۰)

- 64-K.Marx; Letter to Dr. Kugelmann, p. 251
- 65-K.Marx; [MEW/42/5.24] (ترجمه فارسی/ ص ۱۲)
- ۶۶ - [مبلغ مورد مراجعه نویسنده، گفتاوردهای مارکس در کتاب زیر است : David McLellan; The Thought of Karl Marx, London 1971
- اما ما بخشهای نقل شده را از اصل آلمانی ترجمه کرده ایم - تمامی بخشها از [MEW/19 5.397 پیش نویس دوم نامه به زاسولیک از 11-12 MEW/19 5.397
- 67-K.Marx; "Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy", p. 21
- (ترجمه فارسی/ اتحادیه دانشجویان ایرانی / سوئد - امثو/ ص ۲)
- 68-K.Marx; The German Ideology, Moscow 1966, pp. 38-9
- 69-[MEW/42/5.21] (ترجمه فارسی/ ص ۱۱)
- 70-Leon Trotsky; The History of Russian Revolution, 1, London 1967, p. 19

Louis Althusser

Contradiction and Overdetermination
(Contradiction et Surdétermination)

تقديم به: "مارگریت" و "گی"

لویی آلتوسر

تضاد و کثرت تعیین

با

تضاد و علیت ساختاری

(یادداشت‌هایی برای یک پژوهش)

"دیالکتیک در نزد هگل ایستاده بر سر است؛ برای کشف هسته‌ی عقلایی در پوسته‌ی رازآمیز، باید آنرا وارونه کرد." (کارل مارکس، کاپیتال)

من پیشتر در مقاله‌ای راجع به "مارکس جوان" (۱) بر ابهام مفهوم "وارونه کردن هگل" تاکید ورزیده‌ام. بنظر من این اصطلاح، به معنای دقیق کلمه، کاملاً برازنده‌ی قویرباخ است؛ کسی که در واقع "فلسفه‌ی نظری را روی پایش" بازایستاند، لیکن تنها بدین خاطر که در سایه‌ی منطقی خدشه‌ناپذیر یک انسان‌شناسی ایده‌آلیستی را از آن بیرون کشد. اما این اصطلاح قابل اطلاق به مارکس نیست، دست‌کم به مارکسی که دوران "انسان شناس" بودن را ترک گفته‌است.

من از این هم فراتر رفته و می‌گویم که در تعبیر معروف [مارکس] که "دیالکتیک در نزد هگل ایستاده بر سر است؛ برای کشف^۱ هسته‌ی عقلایی در پوسته‌ی رازآمیز، باید آنرا وارونه^۲ کرد" (۲)، فرمول "وارونه کردن" صرفاً کنایی و استعاری است و همان اندازه پرسش برمی‌انگیزد که بتواند پاسخ دهد. پس اصطلاح مذکور را در نمونه‌ی فوق‌فی الواقع چگونه باید فهمید؟ اینجا مسئله بر سر "وارونه کردن" هگل بطور عام، یا وارونه کردن فلسفه‌ی نظری فی حد ذاته^۳ نیست، می‌دانیم که از ایدئولوژی آلمانی به بعد چنین کوششی بی‌معنی است. هر کس مدعی شود فلسفه‌ی نظری را (مثلاً به قصد بیرون کشیدن ماتریالیسم از آن) بطور محض و صرفاً وارونه کرده‌است، هرگز

1-découvrir/discover/entdecken

۲. renverser اصطلاح آلمانی آن umstülpen است، به معنی زیرورو کردن.

کاویدن، از زیر به بالا یا از بالا به پایین کشیدن. 3-comme telle/as such.

نمی‌تواند کسی جز پرودن فلسفه، یا اسپرنا آگاه فلسفه [نظری] باشد، همانگونه که پرودن خود اسیر اقتصاد بورژوازی بود. اکنون توجه ما فقط معطوف به دیالکتیک است و بس. شاید گمان رود که وقتی مارکس می‌گوید باید "هسته‌ی عقلایی را در درون" پوسته‌ی رازآمیز کشف کنیم، منظورش اینست که "هسته‌ی عقلایی" همان دیالکتیک، و پوسته‌ی رازآمیز "همان فلسفه‌ی نظری است. بعلاوه این همان تعبیر انگلس برای متمایز کردن روش از سیستم است که سننا بکار می‌رود (۲): پوسته یا پوشش رازآمیز (یعنی فلسفه‌ی نظری) را به دور می‌اندازیم تا هسته‌ی ارزشمند، یعنی دیالکتیک، را حفظ کنیم. اما مارکس در همان عبارت می‌گوید که این از پوست درآوردن^۱ هسته و وارونه کردن دیالکتیک، یکی و همان هستند. اما این بیرون کشیدن چگونه می‌تواند يك وارونه‌سازی باشد؟ به بیان دیگر، در این بیرون کشیدن چه چیزی "وارونه شده" است؟

به مسئله کمی نزدیکتر بنگریم. هرآینه دیالکتیک از پوسته‌ی ایده‌آلیستی‌اش جدا شود، "مقتضای بلاواسطه‌ی دیالکتیک هگلی" می‌شود. آیا منظور اینست که دیالکتیک از این پس در نزد مارکس، بدور از آنکه به دنیای ملکوتی و وارونه‌ی هگل بپردازد، در دنیای واقعی به کار خواهد آمد؟ این بدان معنی است که براستی هگل "نخستین کسی بود که شناختنی فراگیر و آگاهانه از اشکال عام حرکت [دیالکتیک] به نمایش گذاشت". بنا بر این مسئله بر سر بازپس گرفتن دیالکتیک و بکار بردن آن در زندگی، بجای [بکار بردن در جهان] ایده‌هاست. در اینصورت "وارونه‌سازی" عبارت خواهد بود از وارونه کردن "معنای" دیالکتیک. اما چنین وارونه کردنی دیالکتیک را در واقع دست‌نخورده بر جای می‌گذارد.

در مقاله‌ای که پیشتر به آن اشاره کردم، با گزینش مارکس جوان به عنوان يك نمونه، پدرستی این نکته را عنوان کردم که بکار گرفتن بی‌کم و کاست دیالکتیک در شکل هگلی‌اش، فقط می‌تواند ما را دچار دوپهلوگویی‌های خطرناک کند، چرا که با توجه به اصول تفسیر مارکسیستی از هر

پدیده‌ی ایدئولوژیک، محال است بتوان تصور کرد که جایگاه دیالکتیک در دستگاه هگل همچون جای هسته در درون پوسته باشد (۴). در آنجا منظورم این بود که نشان دهم غیرقابل تصور است که ایدئولوژی هگلی جوهر دیالکتیک را در نزد خود هگل آلوده نکرده باشد، یا، از آنجا که این "آلودگی" نمی‌تواند بر افسانه‌ی يك دیالکتیک ناب، دیالکتیکی قبل از "آلوده شدن" متکی نباشد، غیرقابل تصور است که دیالکتیک هگلی بتواند با عمل ساده و معجزه‌آسای "بیرون کشیدن" [هسته از پوسته] از هگلی بودن دست بکشد و مارکسیستی شود.

بهر حال روشن است که مارکس در عبارات با شتابزدگی نوشته شده‌ی پی‌گفتار چاپ دوم سرمایه، این مشکل را بخوبی حس کرده و با روی هم انباشتن استعاره‌ها و بویژه با روبرو نهادن بی‌همتای دو مفهوم "وارونه‌سازی" و "بیرون کشیدن"، نه تنها قصد عنوان کردن چیزی بیشتر از آنچه را که می‌گوید دارد، بلکه در بخش دیگری در همان متن، مسئله را به روشنی بیان می‌دارد: هر چند که روا^۱ [در ترجمه‌ی فرانسه] نیمی از این متن را کیش رفته است.^۲

مطالعه‌ی دقیق متن آلمانی [سرمایه] کافی است تا دریابیم که منظور از پوسته‌ی رازآمیز به هیچ وجه فلسفه‌ی نظری یا "جهان‌بینی" یا "دستگاه" به عنوان عنصری خارجی نسبت به روش نیست - آنطور که ممکن است کسی با پیروی از برخی تفسیرهای بعدی انگلس چنین باوری داشته باشد (۵) -، بلکه منظور خود دیالکتیک است. مارکس تا آنجا پیش می‌رود که بگوید "دیالکتیک در دستان هگل از يك رازآمیزی^۳ رنج می‌برد": او از "جنبه‌ی رازآمیز کننده"^۴ یا "از شکل رازآمیز شده"^۵ اش صحبت می‌کند و هیات عقلایی^۶ دیالکتیک خود را دقیقاً با همین شکل رازآمیز شده‌ی دیالکتیک هگل مقابل قرار می‌دهد. شکل بشود واضح‌تر از این گفت

1-Roy 2-escamoter/spirit away
3-mystification 4-mystificateur 5-mystifiée
6-la figure rationnelle/rational figur/rationnelle Gestalt

که پوسته‌ی رازآمیز^۱ چیزی جز شکل رازآمیز شده‌ی خود دیالکتیک نیست؛ به عبارت دیگر، پوسته‌ی رازآمیز عنصری نسبتاً خارجی نسبت به دیالکتیک (مثل "سیستم") نیست، بلکه یک عنصر درونی و از همان خمیرمایه‌ی دیالکتیک هگلی است. در نتیجه برای آزاد کردن دیالکتیک، کافی نیست که آنرا از پوشش اولیه اش (دستگاه) جدا کنیم، بلکه باید آنرا از این پوسته دوم نیز که به کالبد آن چسبیده - و اگر گستاخ‌اش بود می‌گفتم که پوستی جدایی‌ناپذیر از آن است که تا ریشه‌هایش هگلی است - رها سازیم. ناگفته نماند که مسئله بر سر بیرون‌کشیدن بی‌درد نیست؛ به سخن دیگر، این از پوست درآوردن ظاهری، درحقیقت از رازآمیزی رهاپیدن است، جراحی‌ای که آنچه را بیرون می‌کشد، دگرگون می‌سازد.

بنابراین به اعتقاد من اصطلاح استعاری "وارونه‌کردن" دیالکتیک، در این بیان تقریبی، به طرح مسئله‌ی سرشت موضوعاتی که در قبال آنها دیالکتیک بنیاست به عنوان روشی واحد بکار رود (جهان ایده برای هگل و جهان واقعی برای مارکس)، نمی‌پردازد، بلکه مسئله‌ی سرشت دیالکتیک مورد نظر و به عبارت دیگر مسئله‌ی ساختار ویژه‌اش را طرح می‌کند. منظور مارکس، نه وارونه‌کردن "معنای" دیالکتیک، بلکه تبدیل ساختارهای آنست. شاید لازم به گفتن نباشد که در حالت اول، یعنی بکاربردن دیالکتیک به عنوان روش و خارجی بودن دیالکتیک نسبت به موضوعهای مورد بررسی مسئله‌ای ماقبل دیالکتیکی پیش می‌آید، مسئله‌ای که برای مارکس خالی از هر معنایی مشخصی است. برعکس، حالت دوم سئوالی واقعی طرح می‌کند که بمعنی است مارکس و پیروانش در تئوری و در عمل، و دست کم یا در تئوری یا در عمل، پاسخی مشخص به آن نداده باشند.

پس اجازه دهید، برای پایان دادن به این توضیح و تفسیرهای مطون از متون مورد بحث، بگویم اگر دیالکتیک مارکسیستی "در اصول" متضاد با دیالکتیک هگلی است، و اگر دیالکتیک مارکسیستی عقلانی و نه "رازآمیز-رازآمیزشده" رازآمیزکننده^۲ است، این تفاوت ریشه‌ای با بد درجوه -

دیالکتیک مارکسیستی یعنی در خصوصیات و ساختارهای مشخص آن به عرصه‌ی ظهور برسد. واقع‌تر بگویم، ساختارهای بنیادی دیالکتیک هگل مانند نفی، نفی‌نفی، وحدت تضاد، رفع یا تراگذاری^۱، تبدیل کمیت به کیفیت، تضاد و غیره (تا آنجا که مارکس این مبانی را مورد استفاده قرار می‌دهد، و باید دانست که وی بهیچ وجه از همه‌ی این مبانی استفاده نمی‌کند) برای مارکس ساختاری دگرگون نسبت به ساختارهای هگلی دارند. این تفاوت‌های ساختاری میان دیالکتیک هگل و دیالکتیک مارکس را می‌توان نشان داد، توصیف کرد و مشخص کرد، و موضوع تفکر قرار داد. و این کار نه تنها شدنی است بلکه ضروری هم هست؛ و من قدم فراتر گذاشته می‌گویم که [انجام این کار] برای مارکسیسم مسئله‌ایست حیاتی. ما نمی‌توانیم تا ابد از تکرار بخشهای نادقیق، مانند تفاوت میان دستگاه و روش، وارونه کردن فلسفه یا دیالکتیک بیرون‌کشیدن هسته‌ی معقول و غیره خرسند باشیم و اجازه دهیم که این فرمول‌بندی‌های مافکر کنند؛ یعنی که خود دست از تفکر برداریم و در تکمیل کار مارکس به قدرت سحرآمیز مثنی کلمات کاملاً از اعتبار افتاده اعتماد کنیم. می‌گویم این برای مارکسیسم حیاتی است چرا که اعتقاد دارم توسعه و گسترش فلسفی مارکسیسم در شرایط حاضر به این وظیفه بستگی دارد.^۲ (۶)

در اینجا می‌خواهم قبول مسئولیت کرده و علیرغم مخاطراتی که در بر دارد مفهوم مارکسیستی تضاد را در ارتباط با یک مثال مشخص، یعنی تعبیر لنینیستی از "ضعیف‌ترین حلقه"، مروری کوتاه کنم.

لنین به این استعاره بیش از هر چیز معنایی عملی بخشید: توان یک زنجیر مساوی با توان ضعیف‌ترین حلقه‌ی آن است. عموماً کسی که بخواهد شرایطی خاص را مهار کند، بدنیاال نقطه‌ی ضعفی در آن شرایط خواهد گشت که احتمالاً بتواند کل سیستم مورد نظر را زخم‌پذیر کند. اگر کسی بخواهد چنین مجموعه‌ی باسیستی را مورد حمله قرار دهد، حتی اگر بظاهر اوضاع بسوداوار نباشد، فقط کافی است آن نقطه‌ی ضعف را کشف کند تا بتواند تمامی قدرت آن دستگاه را به مخاطره اندازد. تا اینجا برای خوانندگان آثار ماکیاوولی یا

و این^۱ یعنی دو متفکری که در هنر دفاع از یک موضع همان قدر خیره‌اند که در هنر تخریب آن و اسلحه را فقط بر اساس نقاط ضعفش ارزیابی می‌کنند، حرف تازه‌ای نگفته‌ام.

*

ولی در اینجا باید توجه کافی مبذول داشت: اگر چه واضح است که تئوری ضعیف‌ترین حلقه راهنمای لنین در رسیدن به تئوری حزب انقلابی — بود (برای اجتناب از خطر افشای حزب و برای از بین بردن دشمن حزب بایست بدون کوچکترین خطا وحدت نظری و تشکیلاتی داشته باشد)، اما همین تئوری الهام‌بخش لنین در تفکراتش راجع به خود انقلاب هم بود. انقلاب در روسیه چگونه ممکن شد؟ و چرا در آنجا به پیروزی رسید؟ امکان انقلاب در روسیه ناشی از دلیلی فراتر از خود روسیه بود: زیرا با افروخته شدن آتش جنگ امپریالیستی بشریت وارد موقعیتی بطور عینی انقلابی شد (۷). امپریالیسم صورتک "ملح‌جو"ی سرمایه‌داری قدیم را بدور انداخت. تمرکز انحصارات صنعتی و تسلط انحصارات مالی بر انحصارات صنعتی استثمار کارگران و استعمار کشورهای مستعمره را افزون ساخت. رقابت میان انحصارات جنگ را اجتناب ناپذیر کرد. ولی همین جنگ که توده‌های وسیعی از مردم (حتی از کشورهای مستعمره که منبع سربازگیری بودند) را دچار رنج و عذاب بی‌پایان کرد، قربانیان خود را نه تنها به قتل عام‌ها، که به قلمرو تاریخ هم کشاند. همه‌جا این تجربه، یعنی هول و هراس جنگ، بازگوکننده و موید یک قرن اعتراض به استثمار سرمایه‌داری بود. نکته‌ی قابل توجه اینکه، جنگ همراه با تاثیر افشاگرانه‌اش موجب عمل هم شد. ولی گرچه آثار جنگ در توده‌های وسیعی از بخش اعظم اروپا احساس می‌شد (انقلاب در آلمان و مجارستان شورش و اعتراضات بزرگ در فرانسه و ایتالیا، و تشکیل شوراهای تورین) فقط در روسیه (این "عقب‌مانده‌ترین" کشور اروپایی) بود که جنگ منجر به انقلابی پیروزمند شد. دلیل عمده‌ی این استثنای نقیضه‌وار این بود که در "زنجیره‌ی دولتهای" امپریالیستی (۸) روسیه ضعیف‌ترین حلقه را تشکیل

می‌داد. جنگ بزرگ البته این ضعف را افزون کرده بود ولی تنها علت وجودی آن نبود. انقلاب ۱۹۰۵ — حتی علیرغم عدم موفقیتش — ضعف روسیه‌ی تزاری را عیان کرده و میزان آن را نشان داده بود. این ضعف محصول روندی معین بود: انباشت و تشدید مجموعه‌ای از تضادهای تاریخی که در آن زمان میشد در یک دولت واحد متمرکز شوند: تضادهای یک نظام استثمار فئودالی در آستانه قرن بیستم که مذهب‌خانه می‌گوشید علیرغم رشد روزافزون نیروهای مخالف، به کمک روحانیت، به حاکمیت خود بر توده‌های عظیم دهقانان "بپیوندد" و نادان (۹) ادامه دهد، شرایطی که پیوند خاصی بین شورش دهقانی با انقلاب کارگری بوجود آورد (۱۰): تضادهای با استثمار سرمایه‌دارانه و امپریالیستی گسترده شده در مقیاس‌های عظیم در شهرهای بزرگ و حومه‌ی آنها، در نواحی معدنی و مناطقی نفت خیز و غیره تضادهای ناشی از استثمار و جنگهای مستعمراتی تحمیلی به خلقها؛ تضاد عظیم میان مرحله‌ی توسعه‌ی روشهای تولید سرمایه‌داری از یکسو (بویژه از باب تمرکز پرولتاریا: بزرگترین کارخانه جهان در آن زمان با ۴۰۰۰ کارگر و کمک کارگر کارخانه‌ی پوتیلوف واقع در پتروگراد بود) و شرایط فئودالی و طبقاتی روستاهای روسی از سوی دیگر. جنگ طبقاتی نیز در سراسر کشور، نه فقط میان استثمارگران و استثمارشدگان بلکه حتی میان خود طبقات حاکم، شدت گرفته بود: فئودالهای بزرگ از نظام اتوریتر و پلیسی-نظامی تزاری حمایت می‌کردند؛ تجبای کوچک مدام در حال توطئه بودند؛ بورژوازی بزرگ و بورژوازی لیبرال با تزار سر جنگ داشتند؛ و خرده-بورژوازی میان سازش با نظام حاکم و "چپگرایی" هرج و مرج طلب در نوسان بود. روند وقایع شرایط "استثنایی" (۱۱) دیگری را فراهم آورد که جز در "جنبه‌ی کلاف سردرگم" تضادهای داخلی و خارجی روسیه قابل فهم نبود. نمونه‌ای از این استثنائات شخصیت "پیشتاز" انقلابیون نخبه‌ی روسی است که بعزت خفقان در روسیه‌ی تزاری در تبعید بسر می‌بردند. این نخبگان انقلابی در تبعید "پرورش یافتند" و تمامی میراث تجربه‌ی سیاسی طبقه‌ی کارگر اروپای غربی (و محتر از همه مارکسیسم) را جذب کردند. شرایطی که در تشکیل حزب بلشویک که از نظر ایدئولوژی و تشکیلات از کلیه احزاب سوسیالیست اروپایی بس جلوتر بود، نقش بسزایی داشت (۱۲).

بعلاوه "تمرین نهایی" انقلاب سال ۱۹۰۵، در جریان جدی ترین بحرانهای روابط طبقاتی پرتو افکند و آنرا متبلور کرد و امکان "کشف" شکل جدیدی از سازمانهای توده‌ای - سیاسی یعنی شوراهای را بوجود آورد (۱۳). و سرانجام، آخرین نکته قابل توجه فرجه‌ی پیش‌بینی نشده و غیرمنتظره‌ای بود که کشورهای از جنگ فرسوده و بی‌رمق امپریالیستی به بلشویکها دادند تا راه خود را در تاریخ بگشایند: بورژوازی فرانسه و انگلیس تنها به قصد خلاصی از تزار، در لحظه‌ای تعیین‌کننده و بی‌آنکه خود بخواند، تا آنجا که میتوانست به پیروزی انقلاب کمک کرد (۱۴). بطور خلاصه، چنانکه دقیقاً از توضیحات بالا، پیداست، وضعیت ممتاز روسیه که انقلاب را ممکن ساخت مدیون انباشت و تشدید تضادهای تاریخی‌ای بود که جز در شرایط جامعه‌ای مثل روسیه آن زمان قابل فهم نیستند، یعنی جامعه‌ای که در آن واحد دست کم یک قرن از جهان امپریالیستی عقب و از سوی دیگر در اوج توسعه‌ی خود قرار داشت. این نکته را بارهالین یادآور شد (۱۵) و استالین، خاصه در سخنرانی آوریل ۱۹۲۲ خود (۱۶)، در عباراتی روشن خلاصه کرد: ناموزونی توسعه سرمایه - داری از طریق جنگ ۱۸-۱۹۱۴ منجر به انقلاب روسیه شد، زیرا در شرایطی که همه‌ی بشریت در موقعیت انقلابی قرار داشت روسیه ضعیف‌ترین حلقه کشورهای امپریالیستی بود، این کشور بیشترین تضادهای تاریخی ممکن در آن زمان را در خود انباشته بود، چرا که در آن واحد هم عقب‌مانده‌ترین و هم پیشرفته‌ترین بود، یعنی دچار چنان تضاد عظیمی بود که طبقات حاکم روسیه به علت تشنگی میان خود نه قادر به حل آن بودند و نه می‌توانستند آنرا ندیده بگیرند. به بیانی دیگر، روسیه در حالی که از انقلاب بورژوازی - عقب‌افتاده بود در آستانه‌ی انقلاب پرولتاریایی قرار داشت. این کشور آستان دو انقلاب بود و با به تاخیر انداختن انقلاب اول (بورژوازی - نمی‌توانست جلوی انقلاب دوم را بگیرد. این موقعیت استثنایی برای طبقات حاکم در روسیه "غیرقابل حل" (۱۷) بود و همین بدستی درین اوضاع و احوال شرایط عینی انقلاب را می‌دید و نیز بدستی در صدور شکل دادن به شرایط ذهنی آن، یعنی تشکیل حزب کمونیست بود که همچون زنجیری محکم وبدون هیچ حلقه‌ی ضعیفی می‌توانست ضربه‌ی نهایی را به حلقه ضعیف

زنجیر امپریالیستی وارد آورد.

مراد مارکس و انگلس هم ازین گفته که تاریخ از وجه بدش (۱۸) تحسول می‌یابد، جزین نبود. واضح است که اشاره‌ی آنها به "وجه بد تاریخ" از نقطه‌ی نظر حاکمان است، معیناً، این تفسیر هم خیلی دور از متن نیست که غرض مارکس و انگلس از "وجه بد" نقطه‌ی نظر کمانی باشد که حرکت تاریخ را از وجهی دیگر (وجه خویش) انتظار دارند! مثلاً، سوسیال‌دمکراتهای آلمان در پایان قرن نوزدهم تصور می‌کردند که بزودی به پیروزی سوسیالیسم ناپل خواهند آمد چرا که خود را متعلق به مقتدرترین کشور سرمایه‌داری زمان می‌دیدند، کشوری که در آن هنگام سرعت در حال رشد اقتصادی بود، درست به همان ترتیب که خود سوسیال‌دمکراتها نیز از نظر تعداد آراء، سریعاً در حال رشد بودند (اینگونه تصادفها پیش‌آمدنی است ۱۰۰) واضح است که سوسیال‌دمکراتها تاریخ را از وجه دیگرش، یعنی "وجه خویش" می‌دیدند، وجهی از تاریخ که بزرگترین رشد و توسعه‌ی اقتصادی را همراه داشت و تضادهای موجود را به خالص‌ترین شکل (یعنی تضاد کار و سرمایه) تقلیل داده بود. اما آنها فراموش کرده بودند که این همه در آلمانی اتفاق می‌افتاد که مجهز به یک ماشین دولتی نیرومند بود و برخوردار از طبقه‌ی بورژوازی که مدنهای قبل، انقلاب سیاسی "خود" را در ازای حمایت پلیسی - نظامی و بوروکراتیک بیسمارک (پس از بیسمارک و بیلهلم) و نیز در ازای منافع کلان حاصل از استثمار سرمایه‌داری و استعماری رها کرده بود. آلمانی که علاوه بر این دارای یک خرده‌بورژوازی شوونیست و ارتجاعی بود. سوسیال‌دمکراتها فراموش کرده بودند که این عصاره‌ی خالص تضاد یکسره و به تمامی مجرد بود؛ تضاد واقعی آنقدر با "شرایط" خود در آمیخته و با آن یکی شده بود که فقط در بطن این شرایط قابل درک و شناسایی و دستکاری بود.

اکنون ببینیم جوهر این تجربه‌ی عملی چیست و بازتاب آن در ذهن لنین از چه قرار است؟ بی‌درنگ باید یادآور شوم که این تنها تجربه‌ی آموزنده برای لنین نبود. پیش از ۱۹۱۷ تجربه‌ی ۱۹۰۵ و قبل از ۹۰۵ انیرنگهای بزرگ تاریخی آلمان و انگلستان، و پیش از آن تجربه‌ی کمون پاریس، و حتی پیشتر از تجربه‌ی کمون، تجربه‌ی مربوط به شکست آلمان در سالهای ۴۹-۱۸۴۸ وجود

داشت. این تجربه‌ها در مسیر تاریخی خود بطور مستقیم یا غیر مستقیم موضوع تفکر قرار گرفته بودند (انگلس در انقلاب و ضدانقلاب در آلمان؛ مارکس در جنگ طبقاتی در فرانسه، جنگ داخلی در فرانسه، هیجدهم پرور، نقد برنامه‌ی گونا، باز انگلس در نقد برنامه‌ی ارفورت و غیره) و به تجارب انقلابی حتی قدیم‌تر، یعنی انقلاب‌های بورژوایی فرانسه و انگلیس ارتباط داده شده بودند.

این تجربه‌های عملی و تفسیرهای نظری آنها را چگونه می‌توان جمع‌بندی کرد جز آنکه بگوییم تمامی تجربه‌ی انقلاب مارکسیستی نشان دهنده‌ی آنست که اگرهم تضاد عمومی (یعنی، چنانکه پیشتر مشخص شد، تضاد میان نیروهای تولید و روابط تولید که الزاما در تضاد میان دو طبقه‌ی منخام متجلی می‌شود) برای تعریف کردن شرایط انقلابی (یعنی شرایطی که در آن انقلاب "در دستور روز است" آگاهی باشد، اما بخودی خود و بطور ساده نمی‌تواند علت ایجاد "موقعیت انقلابی" و بطریق اولی علت ایجاد گسست انقلابی و پیروزی انقلاب باشد. برای اینکه تضاد عمومی به معنی دقیق کلمه "فعال" شده و به اصل گسستگی تبدیل گردد، وجود مجموعه‌ای از "شرایط" و "حوادث" لازم است که صرفنظر از منشاء و معنی‌شان همگی می‌بایست بطور واحد در جهت گسستگی قرار گیرند. (باید توجه داشت که بسیاری از این شرایط و حوادث ضرورتا هم از جهت معنی و هم از جهت منشا بطور نقیضه و ارتباطا با انقلاب بیگانه و حتی "دشمن مستقیم" آند. تضاد عمومی هنگامی به اصل گسستگی تبدیل می‌شود که شرایط و حوادث یادشده در بالا منجر به این شود که اکثریت عظیم توده‌های مردم، برای ضربه‌زدن بر پیکر رژیم که در آن طبقات حاکمه توانایی دفاع از آنها ندارند دور هم جمع شوند (۱۹). پیش-فرض فراهم آمدن چنین وضعی نه فقط جمع شدن دو شرط اولیه در یک "بحران ملی" است، بلکه هر یک از دو شرط بالا نیز اگر بطور مجزوم توجه قرار گیرند به "تجمع" انباشتی از تضادها به عنوان پیش-فرض خود نیاز دارد. جزین چگونه ممکن بود توده‌های از نظر طبقاتی متفرق مردم (یعنی کارگران، دهقانان و طبقه‌ی خرده‌بورژوا) آگاهانه یا ناآگاهانه تبدیل به مجموعه واحدی برای ضربه‌زدن بر پیکر رژیم حاکم کردند؟ و باز جزین چگونه ممکن بود

طبقات مسلط (آریستوکراتها، بورژوازی بزرگ، بورژوازی صنعتی، بورژوازی مالی) که هم از روی غریزه و هم از تجربه‌ی دراز آموخته‌اند که علیرغم اختلاف-های طبقاتی خود باید در مقابل استثمار شوندگان اتحادی مقدس ایجاد کنند، آنچنان خود را بی‌دست و پا و فلج ببایند و در آن شرایط حساس و بحرانی آنچنان متفرق و فاقد راه‌حل‌های سیاسی جدید یا رهبران سیاسی جدید باشند، و بی‌بهره از حمایت طبقاتی همگنان خارجی، حتی درون دژ ماشین دولتی خود خلع سلاح شده و در نتیجه بناگاه مغلوب مردمی شوند که تا آن زمان با استثمار و خدعه و زور در قید خود نگه‌شان داشته بودند؟ پس در شرایطی که مجموعه‌ای وسیع از "تضادها" کاملاً نامگون و مختلف (یعنی تضادهای دارای منشاها و معانی و سطوح گوناگون و قابل بروز در شرایط کاملاً متفاوت) در میدان واحد به افق‌های نقش می‌پردازند و همگی در جهت گسستگی درهم آمیخته و همسو می‌شوند، دیگر نمی‌توان فقط از قدرت یگانه و بی‌نظیر "تضاد عمومی" صحبت کرد. البته "تضاد" اساسی حاکم بر دوران، هنگامی که انقلاب "در دستور روز" است، در همه‌ی این "تضادها" و حتی در "ترکیبشان" فعال است. معذا، به بیان دقیق، گفتن اینکه این "تضادها" و "ترکیبشان" فقط تجلی‌هایی ناب از تضاد عمومی‌اند، ادعایی نادرست است. "شرایط" و "حوادثی" که تضاد عمومی را حاصل می‌کنند چیزی به مراتب بیشتر از تجلی‌های ناب و صرف‌آند. این شرایط و حوادث ناشی از روابط تولیدند و روابط تولیدی به نوبه‌ی خود یکی از حد‌های تضاد در عین حال پیش شرط وجودی آند. نیز این شرایط و حوادث از روستاها، یعنی لحظه‌ها و مقتضیاتی که از تضاد عمومی نشأت می‌گیرند ولی دارای استمرار و اثرگذاری خود هستند، ناشی میشوند. و بالاخره، این شرایط و حوادث می‌توانند از آن گونه فعل و انفعالات بین‌المللی ناشی شوند که به صورت یک عامل موثر و با نقش خاص خود به دخالت در اوضاع می‌پردازند (۲۰). این بدان معنی است که اگر "تفاوت‌های" فعال‌کننده‌ی لحظه‌های فوق (که بگفته‌ی لنین در این "انباشت" تبارز می‌یابند) بایکدیگر "ترکیب شده" و یک وحدت واقعی ایجاد کنند، دیگر تجلی‌های "پراکنده"

مربوط به يك تضاد ساده محسوب نمی‌شوند، وحدتی که این عوامل در این «ترکیب» در جهت گسست انقلابی موجود می‌آورند (۲۱) ناشی از جوهر این عوامل و اثرگذاری هایشان و نیز ناشی از نحوه عملکردشان است. شرایط و عوامل مورد بحث با ایجاد این وحدت، وحدت جان بخش بخود رانیز بازسازی و تکمیل می‌کنند، و در عین حال ماهیت این وحدت کلی را نیز به نمایش می‌گذارند؛ اینکه «تضاد» از ساخت کلی آن ترکیب اجتماعی که زادگاهش بوده است، از پیش شرطهای صوری وجود خود و حتی از لحظه‌هایی که زیر سلطه‌اش هستند، جداشدنی نیست. تضاد عمومی که اساسا تحت تاثیر این لحظه‌هاست، در يك حرکت واحد هم تعیین کننده و هم تعیین شونده است و بوسیله‌ی سطوح و لحظات مختلف فراماسیون اجتماعی یک جان بخش است، تعیین می‌شود: از این رو تضاد را می‌توان در اساسی ناشی از علیت ساختاری دانست (۲۲).

من دلبنسنگی خاصی به اصطلاح تکرر در تعیین [یا علیت ساختاری] که وام گرفته از دیگر نظامهای فکری است، ندارم. ولی با فقدان اصطلاحی گویاتر آن را هم به عنوان شاخص و هم به عنوان يك مسئله بکار می‌گیرم. خاصه اینکه این اصطلاح ما را قادر می‌سازد که بروشنی دریابیم چرا موضوع بحث ما بکلی با تضاد به تعبیر هگلی آن متفاوت است.

درواقع، تضاد هگلی، ولو آنکه ظاهرا چنین می‌نماید، هرگز بطور واقعی ناظر بر علیت ساختاری نیست. برای نمونه، در کتاب پدیده‌شناسی ذهن که هگل «تجربه‌های» مختلف شعور و سیر دیالکتیکی این تجربه‌هایسوی دانش مطلق را توصیف می‌کند، تضاد نه بصورت ساده بلکه کاملا پیچیده نمایان می‌گردد. به معنی دقیق کلمه، فقط اولین تضاد [در سیر دیالکتیکی شعور] یعنی تضاد میان شعور حسی و دانش مبتنی بر آن را می‌توان ساده تلقی کرد. هرچه در سیر دیالکتیکی شعور جلوتر رویم، یعنی هرچه این شعور غنی‌تر می‌شود، تضادهای آن هم پیچیده‌تر می‌شود. معبدا، می‌توان

1-instance

2-surdéterminé dans son principe/overdetermined in its

principe (بمعبارت دیگر: نمیتوان آن را در اساس خویش بیش تعیین شده دانست.)

گفت این پیچیدگی ناشی از کثرت تعیین (یا علیت ساختاری) نیست بلکه ناشی از نوعی تراکم در درونی کردن است که فقط ظاهر کثرت تعیین یا علیت ساختاری را دارد. در حقیقت شعور در هر مرحله از تحول و تکاملش جوهر خود (یعنی جوهر خود در آن مرحله‌ی معین از تحول و تکامل) را از طریق همه‌ی بازتابهای این جوهر در مرحله‌ی پیشینش و نیز حضور ایمایی-اشاره‌ای اشکال تاریخی مربوطه تجربه و زندگی می‌کند. بنابراین، به اعتبار هگل، شعور در حضور کنونی خود دارای گذشته‌ای «نهی شده-حفظ شده»^۱ و نیز دارای جهانی است (جهانی که شعور بناست انعکاسی در آن باشد. ولی در کتاب پدیده‌شناسی ذهن، این جهان موجودیتی حاشیه‌ای و ضمنی یافته‌است.) و بنابراین شعور همچنین به مثابدهی گذشته‌ی خود دارای جهان جوهر سپری شده‌ی خویش است اما این تصویرهای گذشته‌ی شعور و جهانهای ضمنی مربوط به این تصویرها هرگز به عنوان عوامل تعیین کننده‌ی متفاوت با شعور، شعور را در حضور آنی‌اش تحت تاثیر قرار نمی‌دهند. یعنی این تصویرها و جهانهای گذشته‌ی شعور، فقط به عنوان بازتابهایی از آنچه شعور در حضور کنونی خود شده است (خاطرات و خیالات تاریخت آن) اهمیت می‌یابند و به عبارت دیگر، چیزی جز به پیشواز خود رفتن و به خود برگشتن نیستند. از آنجا که گذشته هرگز چیزی بیش از جوهر درونی (بخودی خود) آینده‌ای که از بطن گذشته بیرون آمده‌است، نیست، پس این حضور گذشته همان حضور شعور برای خود شعور است و نه تعیینی واقعی در خارج از آن. شعور همچون دواثر متحدالمرکزی است که تنها همان مرکز عامل تعیین کننده‌است. برای اینکه شعور در مرکز خود موضوع تاثیر واقع شود، و بطور خلاصه برای اینکه جوهر شعور زیر تاثیر

۱- یکی از مهمترین تمایزها در فلسفه‌ی هگل تمایز میان نفی مجرد و نفی مشخص است. به اعتقاد هگل، رابطه‌ی میان درست و غلط رابطه‌ی «يك حکم و نفی آن نیست، چراکه در روزی انتهای رسیدن به «حقیقت» هر لحظه هر چند نفی لحظه‌های پیشین است، بگونه‌ای دیگر کننده‌ی آن لحظه‌ها نیز هست. پس حقیقت هر لحظه فقط با گذار از حقیقت لحظه‌های پیشین میسر است. به این اعتبار، حقیقت يك لحظه در مقایسه با لحظه‌های پیشین نا حقیقت است در مقایسه با لحظه‌های پسین. در نتیجه، در چشم هگل حقیقت فقط با توجه به ارتباط با کلیت این روند قابل فهم است.» (ش-ج)

علل ساختاری یا کثرت تعیین قرار گیرد، نیاز به دایره‌هایی دارد که مرکزشان جز مرکز خود شعور باشد. ولی این در مورد شعور واقعیت ندارد.

این نکته در فلسفه‌ی تاریخ هگل با وضوح بیشتری نمایان است. در اینجا (فلسفه‌ی تاریخ) نیز با کثرت تعیین یا علیت ساختاری ظاهری روبرو هستیم. [به گمان هگل] هر اجتماعی در تاریخ از تعدادی بیشمار از خصوصیات مشخص، از قوانین سیاسی گرفته تا عادات و رسوم، قوانین مالی، تجاری، و اقتصادی، نظامهای آموزشی، هنر، فلسفه و بالاخره مذهب تشکیل شده است. ولی هیچکدام از این تعیین‌ها خارج از دیگری قرار ندارد. نه فقط از آنرو که همگی این خصوصیات باهم کلیتی اصیل و زنده را تشکیل می‌دهند، بلکه، بیش از هر چیز، به این دلیل که این کلیت در اصلی درونی و بی‌همتا بازتاب یافته که جوهر و حقیقت همه‌ی آن خصوصیات است. مثلاً رُم: تاریخ با عظمتش، نهادهای مختلفش و بحرانها و خطرکردنهای آن، همگی فقط تجلی‌های مختلف یک اصل درونی، یعنی اصل شخصیت حقوقی مجرد و سپس زوال آن هستند. جوهر و حقیقت همه‌ی آن خصوصیات مشخص را در این اصل درونی باید جستجو کرد. البته اصل مورد بحث (یعنی اصل شخصیت حقوقی مجرد) دربرگیرنده‌ی اصلهای مربوط به دوره‌های تاریخی قبل از رُم نیز هست. ولی دربرگیرنده‌ی آنهاست بعنوان بازتابهای خودش. و این خود دلیل دیگری است بر اینکه اصل شخصیت حقوقی مجرد فقط یک مرکز دارد که مرکز همه‌ی جهانهای گذشته اما محفوظ در حافظه‌اش نیز هست. و هم ازین روست که اصل مذکور تا این حد ساده است و البته اصل متضاد آن نیز در همین حد از سادگی ظاهر می‌شود. به این ترتیب، در تاریخ رُم شعور رواقی به عنوان اصل متضاد با اصل شخصیت حقوقی مجرد، چیزی جز آگاهی بر تضاد درونی مفهوم شخصیت حقوقی مجرد نیست. هدف شعور رواقی، بعکس اصل شخصیت حقوقی مجرد، رسیدن به دنیای مشخص سوبرکتیویته است ولی هرگز به آن نایل نمی‌شود. این درحقیقت همان تضادی است که عاقبت رُم را بطرف سقوط کشاند و آینده‌ی آن، یعنی تصویر ذهنیست در

مسیحیت قرون وسطایی را بوجود آورد. پس پیچیدگی‌های [تاریخ] رُم هرگز قادر نیست تضاد ناشی از اصل ساده‌ی رُم را، که درحقیقت جوهر درونی این غنای بی‌انتهای تاریخی است، بیش تعیین کند.

برای طرح مسئله‌ی اصلی ابتدا باید این سوال را پیش کشیم که چرا هگل به پدیده‌ی جهش‌های تاریخی در چارچوب این مفهوم ساده‌ی تضاد می‌اندیشید. سادگی تضاد هگلی ناشی از سادگی اصل درونی‌ای است که جوهر دوران تاریخی را تشکیل می‌دهد. اگر براساس بتوان کلیت و جنبه‌های بی‌نهایت متنوع یک جامعه‌ی تاریخی معین (مثل یونان، رُم، امپراتوری مقدس رُم، یا انگلستان) را به یک اصل درونی ساده تقلیل داد، همین سادگی می‌تواند در تضاد ناشی از آن اصل درونی منعکس شود. ازین هم واضح‌تر بگویم؟ این تقلیل (که هگل آنرا از منتسکیو گرفته است)، یعنی تقلیل دادن تمامی عوامل متعدد تشکیل‌دهنده، واقعیت زنده‌ی یک دوران تاریخی (یعنی، نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی، عادات، اخلاقیات، هنر، مذهب، فلسفه و حتی وقایع تاریخی مثل جنگها، زدوخوردها، شکستها، و غیره) به یک اصل وحدت درونی، خود مستلزم این شرط مطلق است که تمامی جنبه‌های متنوع یک دوران از زندگی یک قوم بصورت بیرونی کردن - از خود بیگانه کردن یک اصل معنوی درونی در نظر گرفته شود. اصلی که هرگز نمی‌تواند چیزی جز مجردترین شکل شعور یا آگاهی آن دوران، یعنی شعور مذهبی یا شعور فلسفی، و به عبارت دیگر ایدئولوژی ناب [و مسلط] آن دوران باشد. گمان می‌کنم اکنون می‌توانیم دریابیم که چگونه "پوسته‌ی رازآمیز" هر "هسته"‌ی معقول تاثیر گذارده و آنرا آلوده می‌کند. چرا که سادگی تضاد هگلی هرگز چیزی جز انعکاسی از سادگی اصل درونی حیات [اجتماعی-تاریخی] یک قوم (یعنی، نه واقعیت ساده‌ی زندگی آن قوم بلکه مجردترین شکل ایدئولوژی آن) نیست. هم‌از این روست که هگل می‌تواند تاریخ عمومی بشر را از شرق باستان تا به امروز، به صورت یک روند "دیالکتیکی" یعنی بصورت حرکتی ناشی از بازی ساده‌ی اصل تضاد صرف معرفی کند. و نیز به همین خاطر است که گسستگی در تاریخ برای هگل بی‌معنی است، و برای هیچ تاریخی پایانی واقعی و آغازی ریشه‌ای وجود ندارد. و بالاخره به همین خاطر است که فلسفه‌ی تاریخ هگل مزین است

به تحولات "دیالکتیکی" یکدست و یک شکل. اما این مفهوم تخریب کننده‌ی تاریخ فقط از اوج بلندترین قله‌ی روح قابل دفاع است و پس از آن بلندای چه اهمیتی دارد که قوم یا ملتی فنا شود، همین پس که [آن قوم] لحظه‌ای در میان تجلیات بشمار آمده متجلی شده باشد. چنین قومی یا متجلی کردن آن لحظه در واقع آن را به حافظه‌اش یعنی تاریخ سپرده است و بدینگونه آن را به این یا آن قوم دیگر منتقل کرده است (گیرم که رابطه‌ی تاریخی‌اش با قوم قبلی پس سست و گسسته باشد!) و باز این قوم جدید با بازتاب کردن ایده در جوهر فرد، نقشی از اصل درونی خود را در ایده باز می‌یابد؛ گویی که دست بر قضا لحظه‌ی بعدی در مسیر منطقی حرکت ایده است. روشن است که این احکام دلخواهی (که البته سرشار از بارقه‌های نبوغ‌اند) فقط یگانه‌ای معجزه‌آسا به "جهان بینی" یا "دستگاه" [فلسفی] هگل محدود نمی‌شوند، بلکه در اساس ساختمان و شالوده‌ی دیالکتیک وی، و بضموم در مفهوم "تضاد" هگل که وظیفه‌اش حرکت سحرآمیز محتویات مادی و واقعی هر دوران تاریخی بسوی هدف ایدئولوژیک خود است، نیز منعکس می‌باشد. پس تعبیر مارکسیستی از "وارونه کردن" دیالکتیک هگل چیز نیست کاملاً متفاوت از یک اقتباس محض و ساده. اگر ما قادر به درک رابطه‌ی نزدیک و درونی ساختمان دیالکتیک هگل و جهان بینی وی (یعنی فلسفه‌ی نظری او) باشیم، در خواهیم یافت که رهایی واقعی از این "جهان بینی" ممکن نیست مگر با اعمال دگرگونی‌های اساسی در شالوده‌ی روش دیالکتیک هگل. وگرنه، چه خواهیم چه نخواهیم، یک قرن و نیم پس از مرگ هگل و یک قرن پس از مرگ مارکس هنوز بقایای "پوشش رازآمیز" را با خود پندار خواهیم کشید.

برگردیم به لنین و از آنجا به مارکس. اگر آن گونه که عمل و تفکر لنینیستی به ثبوت رسانیده است، بپذیریم که شرایط انقلابی در روسیه ناشی از علیت ساختاری فشرده‌ی یک تضاد طبقاتی اصلی بود، این سوال مطرح می‌شود که جنبه‌ی استثنایی این "موقعیت استثنایی" روسیه چه بود، و اینکه آیا این استثنا نیز مانند همه‌ی استثنای دیگر تاریخ خود قاعده‌اش را ندارد؟ آیا قاعده خود استثنا نیست و آیا ما همیشه در

موقعیتهای استثنایی نیستیم؟ شکست انقلاب ۱۸۴۹ آلمان یک استثنا بود؛ شکست پاریس در سال ۱۸۷۱ یک استثنا بود؛ شکست سوسیال-دمکراسی آلمان در آغاز قرن بیستم تا خیانت شوونیستی سال ۱۹۱۴ یک استثنا بود... استثنا، ولی استثنا نسبت به کدام قاعده؟ استثنا نسبت به هیچ قاعده‌ای، مگر نسبت به ایده‌ای مجرد ولی در عین حال مطمئن و آسایش‌بخش، نسبت به طرح "دیالکتیکی" خالص و ساده‌ای که در سادگی‌اش خاطره‌ای (یا کشف دوباره‌ای) است از الگوی هگلی و به نیروی "معجزه‌گر" تضاد مجرد کلی - حتی در تضاد "زبانی" کار و سرمایه - ایمان دارد. مگر نمی‌توان شد که سادگی این طرح ناب پاسخگوی پاره‌ای نیازهای ذهنی در تجهیز توده‌ها بوده است. از هر چه بگذریم، اشکال تخیلی سوسیالیسم نیز نقشی تاریخی داشته‌اند، زیرا که توده‌ها را با ذهنیت و شعور موجودشان پذیرفته‌اند چرا که اگر قرار است توده‌ها بجلوه‌دایت شوند راه صحیح همین است. یک روز لازم خواهد شد که آنچه مارکس و انگلس در مورد سوسیالیسم تخیلی کردند در باره‌ی اشکال هنوز تخیلی و ناپخته‌ی شعور دستجمعی که زیر نفوذ اولین مرحله‌ی تکوین تاریخی مارکسیسم بوجود آمده است، انجام گیرد. یعنی لازم خواهد شد مطالعه‌ی تاریخی حقیقی‌ای در باره‌ی شرایط و اشکال این شعور دستجمعی صورت پذیرد (۲۳). در واقع همه‌ی مقاله‌های مهم سیاسی-تاریخی که مارکس و انگلس در این دوره نوشته‌اند، دقیقاً مواد خامی هستند برای تفکر و تأمل اولیه در باره‌ی این اصطلاح استثنایا. نتیجه‌گیری مارکس و انگلس در این مطالعات این نکته‌ی اساسی است که تضاد کار و سرمایه هرگز یک تضاد ساده نیست و همیشه به وسیله‌ی اشکال و شرایط تاریخی معینی که این تضاد در آن بروز کرده ممتاز و مشخص می‌گردد. به عبارت دیگر، [تضاد میان کار و سرمایه همیشه] بوسیله‌ی اشکال روبنایی (دولت، ایدئولوژی مسلط، مذهب، جنبه‌های سیاسی سازمان‌یافته، و نظایر آن) و نیز شرایط تاریخی داخلی و خارجی مشخص می‌شود. شرایط تاریخی داخلی، تضاد کار و سرمایه را به عنوان تابعی از گذشته‌ی ملی تحت تاثیر قرار می‌دهند. از این جهت، اینکه در جامعه‌ی مورد بحث انقلاب بورژوازی کامل شده یا به "تعویق افتاده"، این

که استثمار فئودالی کاملاً یا بعضاً از بین رفته یا اصلاً دست نخورده بجای مانده، و نیز "عادات و رسوم" و سنتهای ملی، و حتی "اشکال مشخص" مبارزات سیاسی و رفتار سیاسی، همگی عوامل مؤثر بر تضاد کار و سرمایه محسوب می‌شوند. از سوی دیگر، شرایط خارجی تضاد کار و سرمایه را به عنوان تابعی از شرایط جهانی متأثر می‌کنند. از این جهت، وجود یا عدم وجود رقابت بین کشورهای سرمایه‌داری، وجود "انترناسیونالیسم امپریالیستی" در مقابل رقابت امپریالیستی، و غیره از عوامل تعیین‌کننده محسوب می‌شوند. اکثر این عوامل معلول قانون تحول ناموزون به تعبیر لنینیستی هستند.

این همه جز بدان معنی نیست که آنچه به ظاهر تضادی ساده می‌نماید، در حقیقت تضادی است دارای کثرت تعیین (علیت ساختاری). پس استثناً قانون را در خود کشف می‌کند، قانون قانون را و با عزیمت از این قانون جدید است که باید استثناهای گسترده را از نقطه نظر روش، نمونه‌های ساده‌ی قوانین جدید برشمرد. برای اینکه این تحلیل همه‌ی پدیده‌های موضوع این قاعده را دربر گیرد، می‌شود گفت که تضاد در دو جهت می‌تواند دارای کثرت تعیین شود: یا در جهت یک بازاری تاریخی که "مانعی واقعی" در راه تضاد است (مانند آلمان زمان ویلهلم) یا در جهت گسستی انقلابی (روسیه ۱۹۱۷) (۲۴)، و در هیچ یک از این دو حالت، تضاد به صورت "محض و ساده" اش ظاهر نخواهد شد. شاید بتوان گفت که حالت "محض" تضاد خود یک استثنا است. هر چند من هیچ نمونه‌ای برای این استثنا سراغ ندارم.

اما اگر تضادی که در تجربه و عمل تاریخی مارکسیسم معرفی می‌شود همیشه دارای کثرت تعیین (علیت ساختاری) است؛ اگر این کثرت تعیین در مقایسه با تضاد هگلی مشخصه‌ی تضاد مارکسیستی است؛ و اگر "سادگی" دیالکتیک هگلی از جهان بینی هگل، و بخصوص از مفهومی که از تاریخ در آن مستتر است، جداشدنی نیست؛ پس این سوال مطرح است که محتوی و علت وجودی کثرت تعیین (علیت ساختاری) در مفهوم مارکسیستی تضاد چیست و اینکه مفهوم مارکسیستی جامعه چگونه درین کثرت تعیین منعکس است؟ این سوالی است تعیین‌کننده، چرا که آشکار است اگر ما نتوانیم ربط لازم میان ساختمان تضاد نزد مارکس و تعبیر او از جامعه و تاریخ را نشان

دهیم، و اگر این کثرت تعیین بر مفهوم مارکسیستی تاریخ استوار نباشد، پس بناگزیبر مقوله‌ی تضاد خود "پادرها" خواهد ماند. چون این تعبیر از تضاد هر اندازه دقیق و هر چند که در پراتیک سیاسی به تجربه ثابت شده باشد، تا کنون فقط به صورت توصیفی، یعنی، بصورت غیر قطععی و محتمل به کار گرفته شده است، و بنابراین مثل هر توصیف دیگری بر نوشتش در گرو نظریه‌ی فلسفی‌ای است که با آن همراه است.

ولی این، بار دیگر شبیح الگوی هگلی را بر می‌انگیزاند. البته نه شبیح الگوی مجرد تضاد هگلی بلکه شبیح الگوی مشخص مفهوم هگلی تاریخ را به آن شکل که در تعبیر هگل از تضاد بازتاب دارد. اگر بناست ثابت کنیم که ساختمان تضاد مارکسیستی مبتنی است بر درک مارکسیستی از تاریخ، باید ابتدا تضمین کنیم که درک مارکس از تاریخ مقلوب یا "وارونه شده‌ی" تعبیر ساده و محض هگلی نیست. البته در شکل بسیار خام و در حد قدم اول می‌توان گفت که مارکس تعبیر هگل از تاریخ را "وارونه" کرد، و این را می‌شود بسادگی نشان داد. کل درک هگل [از تاریخ] مبتنی است بر دیالکتیک اصول درونی هر جامعه، یعنی دیالکتیک لحظه‌های ایده. همان طور که مارکس بارها تکرار کرده است، هگل زندگی مادی و تاریخ مشخص همه‌ی اقوام را به وسیله‌ی دیالکتیک شعور (یعنی از طریق آگاهی هر قوم از خویش، یا به عبارت دیگر، به وسیله‌ی خودآگاهی و ایدئولوژی) توضیح می‌دهد. بر عکس، به نظر مارکس، توضیح تاریخ فقط از طریق زندگی مادی انسانها ممکن است. بنابراین، آگاهی و ایدئولوژی انسانها فقط تجلی‌های زندگی مادی آنها هستند. بی‌شک در مقابله‌ی این دو نظریه است که تمامی نشانه‌های "وارونه کردن" دست به دست هم می‌دهند. اکنون ببینیم که اگر این بحث را به نهایت خود بکشانیم و تقریباً از آن کاریکاتوری بسازیم، از هگل چه میماند؟ آنچه از هگل باقی خواهد ماند مفهومی است از جامعه که دست آورد شوریه‌های سیاسی و اقتصاد سیاسی قرن ۱۸ است، که هر جامعه‌ای را (مسلماً جامعه مدرن را) اساساً جامعه‌ی کنونی چیزی را که زمانی تنها یک هسته‌ی فشرده بود، آشکار می‌کند (مشکل از دو مجموعه می‌بیند: اول مجموعه‌ای از نیازها یا آنچه جامعه‌ی

مدنی خوانده میشود؛ و دوم جامعه‌ی سیاسی یا دولت و همه‌ی آنچه در دولت متجسم است، مثل مذهب، فلسفه، و بطور خلاصه آگاهی هر دوران از خود. به زبان دیگر و به طور اختصار، حیات اجتماعی متشکل از دو بخش است: حیات مادی و حیات معنوی. به گمان هگل، حیات مادی (یعنی جامعه‌ی مدنی یا اقتصاد) فقط نیرونگ عقل است. حیات مادی هر چند بظاهر مستقل می‌نماید، در حقیقت تابع قانونی است خارج از خود؛ غایت و در عین حال شرط وجودی حیات مادی، دولت و در نتیجه حیات معنوی است. پس اینجا هم گونه‌ای وارونه کردن هگل مطرح است که ظاهر را نتیجه‌اش مارکس است. کافی است رابطه‌ی موجود میان اصطلاحات هگل را وارونه کنیم، و به بیان دیگر برای حفظ دو عامل تشکیل دهنده‌ی مفهوم هگل از اجتماع، یعنی جامعه‌ی مدنی یا اقتصاد و جامعه‌ی معنوی یا دولت (= سیاست - ایدئولوژی) جای این دو عامل را عوض کنیم و با جابجا کردن آنها جوهر را به پدیده و پدیده را به جوهر تبدیل کنیم. یا به زبان هگل، کاری کنیم که تیرنگ عقل وارونه عمل کند. لاجرم، اگر جوهر اقتصاد در نظر هگل سیاست - ایدئولوژی است، برای مارکس اقتصاد است که جوهر سیاست - ایدئولوژی است. یعنی سیاست و ایدئولوژی فقط پدیده‌های محض اقتصادند و اقتصاد "حقیقت" آنهاست. اکنون ما بجای اصل هگل مبنی بر اولویت شعور (یا خود آگاهی دوران) و نیز بجای اصل ساده‌ای که وی مبنای شناخت هر واقعیت تاریخی قرار داده است، اصل ساده دیگری که ضد اصل هگل است - یعنی زندگی مادی یا اقتصاد - را جایگزین کرده‌ایم، اصل ساده‌ای که به موجب آن زندگی مادی یا اقتصاد تنها مبنای توضیح واقعیت‌های تاریخی است (۲۵). آیا این مبالغه و کاریکاتورسازی است؟ اگر عبارت معروف مارکس درباره‌ی آسیاب دستی، آسیاب بادی، و آسیاب با قوه‌ی بخار را تحت اللفظی یا خارج از متن تفسیر کنیم، دقیقاً همین معنی را القا کرده‌ایم. پس نتیجه‌ی منطقی تفسیر تحت اللفظی عبارات مارکس تبدیل کردن دیالکتیک وی به عکس برگردان دقیق دیالکتیک هگل است. فقط با این تفاوت که در مارکس مراحل یا لحظه‌های پی‌درپی بجای اینکه از آینده ناشی شوند، ناشی از اقتصادند و مبتنی بر تضاد داخلی.

معنی این تفسیر تقلیل چشمگیر دیالکتیک تاریخ به دیالکتیکی است که شیوه‌های تولید پی‌درپی، و در تحلیل نهائی تکنیکهای گوناگون تولید را باعث می‌شود. در تاریخ تفکر مارکسیستی این نوع تفسیر از مارکس به اکونومیسم یا تکنولوژیسم معروف است.

اشاره به این دو اصطلاح، یعنی اکونومیسم و تکنولوژیسم، بدین لحاظ بود که خاطره‌ی مبارزات نظری و عملی مارکس و پیروانش علیه این گونه "کجروپها" زنده شود. در مقابل آن مثال عالی، یعنی ماشین بخار، تنها بخواهیم حمله‌های قاطع علیه اکونومیسم وجود دارد! پس چه بهتر که همین جا این کاریکاتور را رها کنیم، آنهم نه به قصد قرار دادن طعن و لعن‌های رسمی در مقابل اکونومیسم، بلکه به منظور بررسی اینکه چه اصول معتبری در این طعن و لعن‌ها و در تفکر مارکس وجود دارد.

تاکنون این نکته روشن شده است که افسانه‌ی "وارونه کردن" هگل بوسیله‌ی مارکس، علی‌رغم قوت و استحکام ظاهریش اعتباری ندارد. می‌دانیم که در حقیقت کاری که مارکس کرد این نبود که اجزای الگوی هگل از جامعه را عیناً بگیرد و "وارونه" کند. مارکس اجزاء و اصطلاحات دیگری را که فقط شباهتهائی دور با اجزاء و اصطلاحات تئوری هگل داشتند جایگزین آنها کرد. به علاوه، مارکس رابطه‌ی این اجزاء را عمیقاً تغییر داد. خلاصه، در تفکر مارکس، هم اجزاء تشکیل دهنده‌ی تئوری هگل و هم رابطه‌ی این اجزاء با یکدیگر در ماهیت و در معنی دگرگون شدند.

اول آنکه اجزاء تشکیل دهنده‌ی آنها یکی نیستند: البته در آثار مارکس بخصوص در ایدئولوژی آلمانی هنوز به اصطلاح "جامعه‌ی مدنی" برمیخوریم (و این اصطلاح غالباً به غلط "جامعه‌ی بوزوایی" ترجمه میشود). ولی مارکس این کلمات را فقط بمنظور اشاره به گذشته و به عنوان رجوع به منشاء و محل اکتشافات این اصطلاح، و نه به قصد استفاده‌ی مجدد از خود مفهوم بکار می‌گیرد.

۱- توجه شود که آنسو تفاوت سهمی قائل است میان واژه‌ی کلمه (و مفهوم) واژه و وسیله‌ی است برای بیان و اشاره به یک مفهوم. هر مفهومی تاگزیر بوسیله، واژه‌ای بیان نمیشود. و یک واژه‌ی معین در زمینه‌های متفاوت میتواند بیان کننده‌ی مفهومیهای متفاوت باشد. (ش-ج)

چگونگی تکوین مفهوم جامعه‌ی مدنی نیاز به مطالعه‌ی دقیق تری دارد. اگر به سابقه‌ی کاربرد این مفهوم تا قرن هجدهم برگردیم، خواهیم دید که در آثاری که از این قرن بجا مانده‌اند تحت اشکال مجرد فلسفه‌ی سیاسی و اشکال کمتر مجرد اقتصاد سیاسی، بجای تاریخ اقتصاد یا نظریه‌ی اقتصادی، توصیف و مبنائی از رفتار اقتصادی و به عبارت دیگر پدیده‌شناسی فلسفی-اقتصادی ارائه شده است. آنچه در این نوشته‌ها قابل توجه است (اعم از اینکه کار فلاسفه‌ای مانند لاک، هابز و غیره باشد یا کار اقتصاد دانانی مثل تورکو، اسمیت، و دیگران) این است که توصیفی که در این آثار از جامعه‌ی مدنی شده است در حقیقت توصیفی است از آنچه هگل به طور موجز آن را "قلمرو نیازها" می‌خواند. غرض هگل از "قلمرو نیازها" آن قلمروی بود که در آن روابط افراد به وسیله‌ی آرزوهای شخصی و منافع شخصی یا بهتر بگوئیم به وسیله‌ی "نیاز" هایشان تعریف می‌شد. می‌دانیم که اساس تفکر مارکس در باره‌ی اقتصاد سیاسی مبتنی است بر نقد وی از پیش فرض "انسان اقتصادی" و نیز از تجرید اخلاقی قانونی آن، یعنی مفهوم فلسفی "انسان". پس چگونه ممکن است مارکس از مفهومی استفاده کند که محصول مستقیم اقتصاد سیاسی است؟ مارکس نه علاقه‌ای به این توصیف (مجرد) رفتار اقتصادی داشت و نه به آن باصطلاح اساس و شالوده‌ی اسطوره‌وار انسان اقتصادی. در عوض وی به "آنانومی" این جهان و دیالکتیک تغییرات آن علاقه داشت. پس در آثار مارکس مفهوم "جامعه‌ی مدنی" - یعنی دنیای رفتار اقتصادی فردی و منشأ ایدئولوژیک آن - جایی ندارد. به اعتقاد مارکس، واقعیت مجرّد اقتصادی (واقعیتی که آدام اسمیت، به عنوان مثال، در قوانین بازار به مثابه‌ی نتیجه‌ی تأثیر اساسی آن کشف می‌کند) نتیجه‌ی واقعیتهای مشخص‌تر و عمیق‌تر، یعنی شیوه‌ی تولید در یک فرمایشی اجتماعی معین است. پس برای اولین بار رفتار اقتصادی فردی (که بهانه‌ای برای این پدیده - شناسی اقتصادی فلسفی بود) به وسیله‌ی پیش شرطهای وجودی آن اندازه‌گیری می‌شود. در نتیجه مفاهیم پایه‌ای در نزد مارکس عبارتند از درجه‌ی رشد و توسعه‌ی نیروهای مولد، و موقعیت روابط تولید، بی شک

اصطلاح "جامعه مدنی" بر محل اکتشاف این مفاهیم جدید دلالت دارد، (و در اینجا است که باید تعمق کرد)، ولی باید اذعان کرد که "جامعه مدنی" در تکوین محتوای این مفاهیم کوچکترین نقشی نداشته است. اما کجا در هگل می‌توان سراغی از مفاهیم نیروهای مولد و روابط تولید گرفت؟

و اما در مورد دولت. نشان دادن اینکه این اصطلاح در تفکر مارکس محتوایی کاملاً متفاوت با همین اصطلاح در تفکر هگل داشته است، کاری است بسیار آسان. مسلماً نه فقط به این دلیل که دولت در تفکر مارکس "واقعیت ایده" نیست، بلکه، و مهمتر، به دلیل اینکه به اعتقاد مارکس دولت اساساً وسیله‌ی حاکمیت طبقه‌ی مسلط و استثمارگر است. مارکس در پشت "توصیف" و تجلی که از جلوه‌های دولت می‌شود، به تعبیری جدید از دولت دست می‌بندد که در نوشته‌های پاره‌ای از نویسندگان قرن هجدهم (مانند لینگه و روسو) مورد اشاره قرار گرفته است و حتی هگل نیز در کتاب فلسفه‌ی حق از آن استفاده کرده است. (هگل این تعبیر جدید از دولت را به صورت تضاد فقر و ثروت، یکی دیگر از "تجلی"های نیرنگ عقل می‌انگارد که فاتحانه در دولت به ظهور می‌رسد.) و بالاخره، تاریخنگاران دهه‌ی ۲۰ قرن نوزدهم مکرراً از این مفهوم، که چیزی جز مفهوم طبقه‌ی اجتماعی در ارتباط مستقیم با روابط تولیدی نیست، استفاده کرده‌اند. ظهور این مفهوم جدید و ارتباط نزدیکش با یکی از مفاهیم اساسی ساختمان اقتصادی، جوهر دولت را سرا پا دگرگون کرده است. دولت دیگر مافوق گروههای اجتماعی نیست بلکه در خدمت طبقه‌ی مسلط است. دیگر غایت دولت مستحیل شدن در هنر، مذهب، و فلسفه نیست، بلکه قراردادن هنر، مذهب، و فلسفه در جهت تأمین منافع طبقه‌ی مسلط است. پس دولت دیگر حقیقت جامعه‌ی مدنی با حقیقت هر چیز دیگری مثلاً اقتصاد نیست. بلکه ابزار عمل و وسیله‌ی اعمال حاکمیت یک طبقه‌ی اجتماعی است.

اما این فقط اجزاء تشکیل دهنده‌ی تئوری هگل نیستند که در تفکر مارکس تغییر کرده‌اند، بلکه رابطه‌ی این اجزاء نیز دگرگون شده است. نباید پنداشت که تغییر این رابطه چیزی در حد توزیع مجدد و ایفای

نقش‌هایی است که با تکثیر و تضاعف اجزاء، جدید تحمیل شده‌اند. باید دید که این اجزاء جدید [در تئوری مارکس] در چه رابط‌های با یکدیگر قرار دارند؟ اجزاء جدید از یکطرف عبارتند از ساخت (زیربنای اقتصادی که شامل نیروهای مولد و روابط تولیدی است) و از طرف دیگر روستا ساخت (دولت و همه اشکال حقوقی، سیاسی، و ایدئولوژیک).^{۱۰} پیشتر دیدیم که هنوز می‌توان گونه‌ای رابط‌های هگلی میان این دو گروه از مقوله‌ها برقرار کرد - همان رابط‌های که هگل میان جامعه‌ی مدنی و دولت قائل بود؛ یعنی رابط‌های جوهر و عرض؛ یعنی یکی "حقیقت" دیگری است. دولت از نظر هگل "حقیقت" جامعه‌ی مدنی است و جامعه‌ی مدنی عرضی است از دولت که به یمن نیرونگد عقل در خود مستحیل شده است. به همین ترتیب برای مارکسی که به سطح هابز یا لاک سقوط کرده باشد، جامعه‌ی مدنی چیزی جز حقیقت دولت و دولت چیزی جز عرض جامعه‌ی مدنی نیست. جامعه‌ی مدنی همان نیرونگی است که عقل اقتصادی در خدمت طبقه‌ی مسلط قرار می‌دهد. منتها ایراد این طرح تروتمیز این است که به مارکس تعلق ندارد. در تفکر مارکس این یکی بودن ضمنی اقتصاد و سیاست (پدیدار، جوهر، حقیقت) جایز را می‌دهد به مفهومی جدید از رابط‌های میان وجوه یا سطوح (یا عوامل) تعیین کننده در مجموعه‌ی پیچیده‌ی زیربنا - روبنا که جوهر هر فرامسیون اجتماعی است. البته این رابط‌های مشخص میان زیربنا و روبنا خود نیاز به تحقیق و پرداخت نظری ندارد. مارکس دست‌کم "دو سر زنجیر" را به ما داده است و فهم این را که میان این دو جد چه می‌گذرد به خودمان واگذار کرده است. یک سر زنجیر این است که شیوه‌ی تولید (اقتصادی) در تحلیل نهایی نقش تعیین کننده دارد؛ و سر دیگر زنجیر استقلال نسبی عوامل روبنایی و تاثیر - گذاری‌های مشخص آنهاست. تفاوت این مفهوم با اصل هگلی مبنی بر اینکه خودآگاهی (ایدئولوژی) مبنای توضیح [مسائل اجتماعی] است، روشن است، و نیز پیداست که این مفهوم بکلی از مفهوم هگلی جوهر - عرض - حقیقت بریده است. ما برآستی [در تئوری مارکس] با رابط‌های جدید میان اجزاء و عواملی جدید روبرو هستیم.

توجه داشته باشیم که چگونه انگلس سالخورده در سال ۱۹۸۰ "اقتصادگرایان"

(اکنون می‌توان) جوان را به خاطر عدم درک این رابط‌های جدید (۲۶) - مورد انتقاد قرار می‌دهد: تولید عامل تعیین کننده است، ولی فقط در "مرحله‌ی نهایی".^{۱۱} نه مارکس و نه من هرگز چیزی بیش از این ادعا نکرده‌ایم. هر کس این عبارت را به گونه‌ای "بهرخاند" که دلالت بر آن داشته باشد که اقتصاد تنها عامل تعیین کننده است، در واقع آنرا به "مجموعه‌ای از کلمات بی‌معنی، مجرد و توخالی تبدیل کرده است."^{۱۲} شرایط اقتصادی مبنای توضیح مسائل اجتماعی است، ولی سایر عوامل روبنایی نیز مانند اشکال مختلف مبارزه سیاسی و نتایج آن، یعنی نوع قوانین اساسی که طبقه‌ی فاتح پس از یک جنگ طبقاتی وضع می‌کند، اشکال حقوقی و حتی بازتاب همه‌ی این مبارزات واقعی در ان‌ها شرکت کنندگان در این مبارزات، تئوریهای سیاسی و حقوقی و فلسفی، عقاید مذهبی و سپس تبدیل شدنشان به نظامهای جزئی، [همگی] در جریان مبارزات تاریخی تاثیر می‌گذارند و در بسیاری موارد فرم این مبارزات را تعیین می‌کنند.^{۱۳} واژه‌ی "فرم" در اینجا باید به معنای دقیق کلمه مورد توجه قرار گیرد و مراد از آن چیزی کاملاً متفاوت با فرمال (صوری) است.^{۱۴} دولت پروس به علل تاریخی و مآلاً اقتصادی برآمد و توسعه یافت ولی مشکل بتوان ادعا کرد که از میان حکومت‌های کوچک محلی شمال آلمان فقط برتنبرگ بود که مشخصاً به دلیل ضرورت اقتصادی تبدیل به قدرتی بزرگ و دربرگیرنده‌ی همه‌ی تفاوت‌های اقتصادی، زبانی و مذهبی (پس از نهضت اصلاح دین آلمان شمال و جنوب شد. بی‌گمان عوامل دیگر نیز در تشکیل دولت اتریش نقش داشته‌اند. مهمتر از همه درگیری پروس و لهستان بر سر مالکیت پروس و از این طریق درگیری آنها در روابط سیاسی بین‌المللی بود که در شکل‌گیری سلسله پادشاهی قدرتمند اتریش نقش تعیین کننده داشت (۲۷).^{۱۵}

پس دوسر زنجیر اینها هستند: اقتصاد تعیین کننده است، ولی در مرحله‌ی نهایی، یا بقول انگلس، در دراز مدت [و در روند تاریخ] اما تاریخ خود را در اشکال متنوع روبنایی از سنت‌های محلی (۲۸) گرفته تا شرایط جهانی، به "ظهور می‌رساند" و ابراز می‌کند. ما در اینجا به پاسخ نظری انگلس به مسئله‌ی رابط میان اقتصاد و عوامل روبنایی (سنت‌های

محلی و حوادث جهانی) کاری نداریم و فقط يك مفهوم را از وی می‌پذیریم؛ مفهوم انباشت عوامل موثر (یعنی عوامل ناشی از روبناها و شرایط خاص ملی و بین‌المللی) بر تعیین‌کنندگی اقتصاد در تحلیل نهایی. به گمانم این مفهوم می‌تواند اصطلاح تضاد ناشی از علیت ساختاری را که من پیشنهاد کرده‌ام روشن کند، زیرا بویژه این مورد روشن‌کننده‌ی این نکته است که علیت ساختاری دیگر واقعیتی محض و صرف نیست، چرا که در اساس آن ما با شالوده‌اش مرتبط می‌شویم، هر چند که شکل نمایش ما از آن تا کنون صرفاً کنایی بوده باشد. مفهوم علیت ساختاری (کثرت در تعیین) با درک این واقعیت است که اشکال روبنایی و شرایط مشخص ملی و بین‌المللی دارای استقلال‌اند و قابل‌تنزل به پدیده‌های محض اقتصاد نیستند، اجتناب‌ناپذیر و قابل‌درک می‌شود. نتیجه‌ی این بحث اینست که کثرت تعیین مربوط به شرایط تاریخی ظاهراً منفرد و بی‌همتا (مانند آلمان) نبوده و مفهومی جهانشمول و کلی است؛ دیالکتیک اقتصادی هرگز در فضای محض [یا در خلا] عمل نمی‌کند. در واقعیت تاریخی نحوه‌ی عمل روبناها هرگز این نیست که به محض انجام وظیفه، محترمانه‌ی صحنه را ترك گویند؛ یا هنگامی که موعد مقرر فرا برسد، به عنوان پدیده‌های محض ذات ملوکانه‌ی اقتصاد، در حالیکه این ذات ملوکانه در جاده‌ی شاهانه‌ی دیالکتیک قدم می‌زنند در مقابلش نابود شوند.

خلاصه اینکه، همانطور که انگلس در باره‌ی تفسیر اکنومیسته‌ها از مادیگری تاریخی می‌گوید، مفهوم تضاد "ساده یا خالص" مفهومی است "بی‌معنی، مجرد، و تهی". اینکه چنین مفهومی می‌تواند به عنوان الگوی تعلیماتی بکار رود، یا بهتر بگویم، اینکه این مفهوم در گذشته، در يك لحظه‌ی تاریخی معین، به عنوان يك وسیله‌ی تعلیماتی و جدلی بکاررفته است، سرنوشت آنرا برای همیشه تعیین نمی‌کند. هر چه باشد نظام‌های تعلیماتی در تاریخ تغییر می‌کنند. و اکنون وقت آن رسیده است که سطح تعلیمات را متناسب با شرایط نیازهای تاریخی بالا، بیاوریم. اما باید توجه داشت که این کوشش تعلیماتی خود مستلزم يك کوشش نظری محض است. چرا که گر چه مارکس مبانی کلی و پاره‌ای مثالهای مشخص (هیجدهم بر و سر،

جنگ داخلی در فرانسه، و غیره) را در اختیار ما گذارده است، و هر چند که پراتیک سیاسی در جنبشهای سوسیالیستی و کمونیستی منبع تمام‌نشدنی از "دستاوردهای تجربی" در اختیار ما گذاشته است، معیناً باید گفت که تئوری تأثیر مشخص روبناها و دیگر "شرایط" هنوز خام و نپخته است. اما قبل از تئوری تأثیر روبناها، یا همزمان با آن، تئوری جوهر مشخص عناصر ویژه‌ی روبنایی است که باید پرداخت شود (چرا که با فرموله کردن تأثیرشان است که می‌توان جوهرشان را دریافت). حد و مرز این تئوری به نقشی که سرزمینی می‌ماند با سلسله جبال و رودخانه‌های بزرگ که هنوز جزئیاتش دقیق و روشن نیست و فقط حدودش تعیین شده است - مانند نقشه‌ی آفریقای پیش از اکتشافات بزرگ. برآستی چه کسی کوشیده است اکتشافهای مارکس و لنین را دنبال کند؟ به اعتقاد من جز گرامشی هیچکس (۲۹). ولی امروز اگر ما بخواهیم عباراتی دقیقتر و مشخص‌تر از عبارات کلی و تقریبی در باره‌ی خصوصیت علیت ساختاری در تضاد مارکسیستی (که پیش از هر چیز در هستی و سرشت روبناها ریشه دارد) - ابراز کنیم، وظیفه‌ی ادامه‌ی اکتشافات آنها برای ما اجتناب‌ناپذیر است.

اجازه بدهید آخرین مثال را نیز بزنم: پراتیک سیاسی مارکسیستی مدام با واقعیتی به اسم "بقایا" [ی جامعه‌ی کهن] روبرو بوده است. تردیدی نیست که باقیمانده‌های جامعه‌ی کهن وجود دارند و با سماجت به زندگی‌شان ادامه می‌دهند. لنین حتی قبل از انقلاب در خود حزب بلشویک مجبور به مبارزه با آنها بود. و لازم به یادآوری نیست که از انقلاب تا کنون بقایا [ی جامعه‌ی تزاری] مدام سرچشمه‌ی دشواریها، جدالها و مباحثات بودند. ولی ببینیم منظور از "بقایای" جامعه‌ی کهن چیست و موقعیت با جایگاه نظری آنها کدامست؟ آیا مسئله‌ی بقایای جامعه‌ی کهن از جوهری مسائل روانی است؟ یا اجتماعی؟ آیا می‌توان گفت که منظور از بقایای جامعه‌ی کهن ساختارهای اقتصادی معینی است مثل تولید کوچک (بویژه تولید دهقانی در روسیه که مشغله‌ی ذهنی لنین بود) و انقلاب نتوانست آنها را با نخستین فرمانهای خود از میان بردارد؟ یا فرض از بقایای جامعه‌ی کهن ساختارهای دیگری نیز مانند ساختارهای سیاسی-ایدئولوژیک

(عاداتها، رسمها، حتی سنت‌هایی مثل سنن ملی با نشانه‌های ویژه‌شان) نیست؟ لفظ "بقا" مدام مورد استفاده است ولی تا کنون مفهومش — و نه اسمش، چرا که بالاخره اسمی دارد! — دقیقاً مورد بحث و بررسی قرار نگرفته است. آن معنی که برآورده‌ی اصطلاح "بقا" است (معنایی که بخوبی بدست آورده‌است!) باید چیزی دقیق‌تر از تعبیر گنگ هگلی یعنی رفع یا تراگذاری یا "حفظ آنچه در منق‌ی بودن خویش نفی شده است" (نفی نفی) باشد. اگر لحظه‌ای به هگل برگردیم خواهیم دید که بنظر وی بقایای گذشته، به عنوان چیزی که جای خود را به چیزی دیگر داده و در عین حال حفظ شده، چیزی بیشتر از خاطره نیست؛ و همانطور که گذشته خاطره‌ی حال است، حال نیز موضوع پیش‌بینی گذشته بوده است. همانگونه که در طلوع تاریخ بشر اولین لکنتهای "روح شرقی" — این بنده‌ی شادمان غولهای آسمان و دریا و بیابان، و سپس بنده‌ی حیوان صفتی‌های خود — وقوع دستاوردهای آتشی "روح مطلق" را ناآگاهانه پیش‌بینی می‌کرد، به همین ترتیب در هر لحظه از زمان، گذشته به صورت خاطره‌ای از آنچه بوقوع پیوسته است، باقی می‌ماند و این به معنی حضور نجوای آن در حال است. هم از اینروست که گذشته هرگز سدی مبهم و تیره نیست. این گذشته یا خاطره همیشه اندیشیدنی است، چرا که از پیش اندیشیده بوده است. رم سرورانه در دنیایی که به وسیله یونان باردار شده بود، زیست. و یونان که "سپری شده بود" به شکل خاطره‌ای عینی، در معابد دوباره بنا شده‌اش، در دین جنب شده‌اش و در فلسفه‌ی بازاندیشیده شده‌اش، باقی ماند. یونان از میان رفت تا به آینده‌اش، رم، جان بخشد. در حقیقت، یونان بی‌آنکه خود بداند از پیش همان رم بود. رم هرگز در رم اسیر نشد. به این لحاظ است که حال میتواند از سایه روشنه‌ای گذشته تغذیه کند. درست همانگونه که پیکره‌های بزرگ فضیلت رمی راه انقلاب و ترور را برای ژاکوینها گشودند. گذشته هرگز چیزی جز خود زمان حال نیست؛ و حال فقط آن قانون درونی‌ای را از گذشته فرا می‌خواند که سرنوشت همه‌ی آینده‌ی بشریت است.

امیدوارم این مختصر برای نشان دادن اینکه تعبیر مارکس از "رفع و تراگذاری" (اگر چه خود این اصطلاح معنایی دقیق و منسجم ندارد) هیچ

ربطی به دیالکتیک راحت طلبی تاریخی ندارد، کافی باشد. از نظر مارکس گذشته، سایه‌ی حال، حتی سایه‌ی عینی حال، نیست. گذشته واقعی است. قویا مثبت، فعال، و ساختمان یافته. همانطور که سرما، گرنگی، و تاریکی برای يك کارگر فقیر، واقعیتهایی موجود^۱ و فعال‌اند. پس، چگونه باید در باره‌ی بقایای جامعه‌ی کهن فکر کنیم؟ به نظر من فقط در چهارچوب تعدادی از واقعیتهای اعم از اینکه این واقعیتهای مربوط به نهادهای روبنایی جامعه باشند، یا ایدئولوژیها، سنتهای ملی، عاداتها، یا آنچه روح يك ملت خوانده می‌شود. اینها همه برای مارکس جز واقعیتهای هستند. به عبارت دیگر، پدیده‌ی بقایا باید به وسیله‌ی کثرت تعیین همه‌ی تضادها و همه‌ی عناصری که در تکوین جامعه نقش داشته‌اند، موضوع تفکر قرار گیرد. این به معنی آن است که: ۱) انقلاب در ساختار اقتصادی لزوماً و خودبخود با يك ضربه، روبناهای موجود بویژه ایدئولوژیهای موجود را دستخوش تغییر نمی‌کند. (امری که اگر بنا بود اقتصاد تنها عامل تعیین کننده باشد حتماً اتفاق می‌افتاد.) و این بدلیل آنست که روبناها قوام و قدرت لازم برای ادامه حیات آن سوی محیط طبیعی زندگیشان را دارند، و می‌توانند شرایط جانشین برای موجودیت موقتشان خلق کنند؛ و ۲) جامعه‌ی جدید بعد از انقلاب خود می‌تواند ادامه‌ی حیات یا تجدید حیات عناصری از جامعه، کهن را، هم از طریق شکلهای جدید روبناهای خود و هم به علت "شرایط مشخص ملی و جهانی، تضمین کند. این گونه تجدید حیات عناصری از جامعه پیشین کاملاً برای دیالکتیک محروم از کثرت تعیین تصورناپذیر است. نمی‌خواهم از داغ‌ترین موضوع روز طفره روم: به اعتقاد من یا باید منطق نفی هگلی (رفع و تراگذاری) بطور کلی رد شود یا باید هرگونه کوششی جدی برای توضیح اینکه چگونه مردم سر بلند و بخشنده‌ی روسیه جنایات و خفقان استالینی را با چنان روحیه‌ی تسلیمی تحمل کردند، و اینکه چگونه حزب بلشویک با این جنایات سازگاری نشان داد، و مهمتر از همه اینکه چگونه يك رهبر کمونیست قادر به ارتکاب آن جنایات بود، رها شود. واضح

است که در این زمینه نیز نیاز به کار نظری فراوان است. منظورم این است که نیاز به کار نظری بیشتر از نیاز به تحقیق تاریخی است که خود دارای اولویت است. و دقیقاً به خاطر همین اولویت تحقیق تاریخی است که مسئله‌ی استحکام منطقی مفاهیم مارکسیستی، کاربرد و توسعه‌شان اهمیت‌ی اساسی پیدا می‌کند. استحکام مفهومی و دقت تحقیقی بخصوص به این دلیل دارای اهمیت بسیار است که مفاهیم مارکسیستی را از مفاهیم شبه مارکسیستی و اشباحی که دور آنها را گرفته‌اند، جدا می‌کند.

امروز بخصوص یک‌شبح - یعنی شبح هگل - است که از اهمیت‌ی خاص برخوردار است. برای راندن این شبح به تاریکی شب، به روشنایی بیشتری نسبت به مارکس نیاز است، یارو شنایی مارکسیستی بیشتری نسبت به هگل. فقط در آن صورت است که خواهیم توانست از ابهام‌ها و سردرگمی‌های ناشی از "وارونه کردن" رهایی یابیم.

ضمیمه

در اینجا می‌خواهم لحظه‌ای درنگ کنم و قسمتی از نامه‌ی معروف انگلس به بلوخ را که بعد در مقاله‌ی بالا ندرده گرفته‌ام، مورد تجزیه و تحلیل قرار دهم. چرا که به اعتقاد من، این نامه که بناست حاوی راه حل تئوریک انگلس در باره‌ی مسئله‌ی نقش پایه‌ی اقتصاد "در تحلیل نهایی" باشد، از تره‌های انگلس علیه جزئی‌گری "اکنونیستی" کاملاً مستقل است. واضح است که متن مورد بحث فقط یک نامه است. معنای آن آنجا که این نامه سند نظری مهمی است در رد شمایسم و اکنونیسم، و نیز از آنجا که همین نامه از نظر تاریخی نقش مهمی ایفا کرده و در آینده نیز احتمالاً بازی خواهد کرد، پس نباید این حقیقت در باره‌اش کتمان شود که امروز با این معنا نیازهای انتقادی ما را برنمی‌آورد. در این نامه، انگلس راه حل نظری‌اش را با استفاده از یک الگوی واحد در دو سطح مختلف از تحلیل ارائه می‌دهد.

سطح اول:

انگلس در این نامه می‌کوشد نشان دهد که عوامل روبنایی بجای اینکه فقط نمودهای محض اقتصاد باشند، تأثیرات خاص خود را دارند. "در موارد متعدد عوامل متفاوت روبنایی در تعیین شکل (مبارزات تاریخی) تأثیرات خاص خود را دارند." ولی توضیح انگلس به مسئله‌ی وحدت تأثیر - گذاری‌های واقعی، ولی نسبی عوامل روبنایی، پاسخی نمی‌دهد. روشن نیست به چه علت اقتصاد "در تحلیل نهایی" تعیین کننده است، ارتباط

تأثیرگذارهای متمایز چیست و نقش اقتصاد در این وحدت "در تحلیل نهایی" چگونه پایه دارد. به اعتقاد وی "عوامل روبنایی دارای کنش و واکنش متقابلی نسبت به یکدیگرند که در آنها، در میان مجموعه‌ی بی‌انتهای اشیاء و امور غیر ضروری، که رابطه‌ی درونیشان نامحسوس و در نتیجه غیرقابل اثبات و بنابراین ندیده‌گرفته‌نی است، حرکت اقتصاد در نهایت خود را بصورت یک الزام ابراز می‌کند." الگوی توضیحی انگلس در این عبارت بقرار زیر است: "عوامل متعدد روبنایی"، کنش و واکنش متقابل با یکدیگر، مجموعه‌ای بی‌انتهای از اثرات بوجود می‌آورند. این اثرات را می‌توان بصورت مجموعه‌ای بیشمار از تصادفها در نظر گرفت که ارتباطشان با یکدیگر آنقدر ناچیز و بنابراین تشخیص ارتباطشان آنقدر مشکل است که عملاً می‌توان نهمیده‌اش گرفت. در میان این تصادفهاست که "جریان اقتصادی" خود را به ظهور می‌رساند. می‌توان گفت که اگر این اثرات تصادف‌اند، اقتصاد ضرورت‌است، ضرورت آنهاست. عجلالتا این الگوی ضرورت - تصادف را با پیش‌فرضهای نظری آن تدیده می‌گیریم. آنچه در نامه‌ی انگلس چشمگیر است نقشی است که وی برای عوامل روبنایی قائل است. گویی که صرف وجود کنش و واکنش میان عوامل روبنایی خود بخود باعث ایجاد مبنایی برای تنوع بی‌نهایت این اثرات (یا بقول انگلس اشیاء و امور) می‌شود. و نیز گویی که باز خودبخود، اقتصاد مبنای ضروری برای این اشیاء و امور تصادفی است. به کلام دیگر، [از نظر انگلس] عوامل روبنایی تأثیر دارند، اما تأثیرشان چنان در میان اجزاء، بیشماری از اثرها و حوادث پراکنده است - که ارتباط درونی‌شان وقتی این پراکندگی بیشمار به افراط می‌گراید - می‌تواند به مثابه‌ی امری صرف‌نظرکردنی (یا بسیار دشوار برای اثبات) و عملاً ناموجود در نظر گرفته شود. بنابراین نتیجه‌ی این پراکندگی به ذرات و اجزاء بسیار کوچک عبارتست از بی‌اثر کردن عوامل روبنایی در هستی ماکروسکپی‌شان و تبدیل آنها به ناموجودیتی میکروسکپی. مسلم است که این ناموجودیت، به لحاظ شناخت‌شناسی است (ما می‌توانیم روابط میکروسکپی را به مثابه‌ی ناموجود در نظر بگیریم، اما این بدان معنا نیست که آنها وجود ندارند، بلکه برای شناخت یا دانش وجود ندارند)، اما مورد هر چه می‌خواهد باشد،

در درون این پراکندگی اجزاء میکروسکپی، ضرورت ماکروسکپی "سرانجام راه خود را می‌یابد"، یعنی سرانجام غالب می‌شود.

در اینجا نکر دو نکته ضروری است:

نکته‌ی اول: اینکه نامه‌ی انگلس حاوی راه حل واقعی به مسئله‌ای که طرح می‌کند، نیست و فقط تفصیل بخشی از پاسخ به مسئله را دربردارد. از اینجا چنین استنباط می‌شود که روبناها در کنش و واکنش متقابلشان باعث ایجاد اثراتی بصورت "اشیاء و امور" ذره‌ای یا بصورت مجموعه‌ای از "تصادفها" هستند. بدین ترتیب می‌بینیم که پاسخ باید در سطح خود این تصادفها مستقر شود. چرا که بناست این تصادفها مفهوم متضاد ضرورت (اقتصادی) را که در تحلیل نهایی تعیین‌کننده است، ارائه دهند. ولی از آنجاکه انگلس رابطه‌ی میان این تصادفها و این ضرورت را روشن نکرده و به اثبات نرسانده است، و نیز از آنجا که وی در حقیقت ضرورت اقتصادی را بصورتی کاملاً خارجی نسبت به این تصادفها (به مثابه‌ی جریانی که نهایتاً خود را در بی‌نهایتی از حوادث بیان می‌کند) معرفی می‌کند و در نتیجه عملاً رابطه‌ی میان آنها و اصل مسئله‌ی مربوط به این رابطه را نفی می‌کند، پاسخ به مسئله‌ی مورد بحث نیمه‌کاره است. به این ترتیب اصلاً روشن نیست که آیا ضرورت اقتصادی، ضرورت این تصادفهاست یا نه؛ و اگر هست، به چه دلیل؟ این سؤال از جانب انگلس بدون جواب می‌ماند.

نکته دوم: جای حیرت بسیار است که انگلس در این متن اشکال روبنایی را به عنوان منشا حادثه‌های ذره‌ای بیشمار که رابطه‌ی درونیشان غیرقابل فهم (و بنابراین ندیده‌گرفته‌نی) است، معرفی می‌کند. جای تعجب است از این رو که از یک سو عین همین بحث در مورد اشکال زیربنایی صادق است (یعنی می‌توان گفت که جزئیات حوادث ذره‌ای اقتصادی ممکن است غیرقابل فهم و بنابراین ندیده‌انگاشتنی باشند!) و مهمتر اینکه این اشکال روبنایی بخودی‌خود مبنایی واقعیت و نیز مبنایی فهم حوادث و اموری هستند که از آنها متأثرند. آنها به نوبه‌ی خود کاملاً قابل شناخت‌اند و از این لحاظ دلیلی روشن برای وقایعی هستند که از آنها ناشی می‌شود. انگلس چگونه می‌تواند به این سهولت از این اشکال، از ماهیت و نقش

آنها، بگذرد و فقط غبار ذره‌ای و غیرقابل شناخت و ندیده‌گرفتنی اثرانشان را مورد توجه قرار دهد؟ به عبارت دقیق‌تر، آیا تقلیل دادن این اشکال به غباری از تصادفها نقطه‌ی مقابل مطلق کارکرد واقعی و شناخت‌شناسانه‌ی آنها نیست؟ انگلس در این نامه کتاب هیجدهم برومر لویی بناپارت اثر مارکس را نمونه می‌آورد. مگر نه این است که مارکس در این اثر تحلیلی از کنش و واکنش این "عوامل متفاوت" یعنی تحلیلی کاملاً قابل فهم از اثرات اشکال روبنایی ارائه می‌دهد؟ ولی علت اینکه مارکس توانست چنین تحلیلی ارائه دهد این بود که وی اثرات تاریخی این اشکال را با اثرات ذره‌ای آن اشتباه نمی‌کرد. اشکال روبنایی، البته باعث وقوع وقایع بیشتری هستند ولی همه‌ی این واقعه‌ها را نمی‌توان واقعه‌ی تاریخی خواند. (ولتر می‌گوید: هر فرزندی پدری دارد، اما همه‌ی "پدران" فرزند ندارند). فقط آن واقعه‌هایی که بوسیله‌ی اشکال روبنایی به عنوان واقعه‌های تاریخی نگهداری، انتخاب و به عنوان واقعه‌ی تاریخی، تولید می‌شوند، تاریخی به حساب می‌آیند (مثلاً: هر سیاستمداری از میان وقایع، یکی را که با سیاست و با اهدافش مطابق است، انتخاب می‌کند و آنرا به سطح یک واقعه‌ی تاریخی ارتقا می‌دهد، حتی اگر آن واقعه عبارت باشد از سرکوب یک تظاهرات). خلاصه کنم. در سطح اول این بحث، اولاً، انگلس هنوز پاسخی به مسئله‌ی طرح شده در نامه نداده است، و ثانیاً "تبدیل و تقلیل" اثرات اشکال روبنایی (که همه‌ی مسئله‌ی مورد بحث است) به مجموعه‌ای از بینهایت اثرات ذره‌ای (با تصادفهای غیر ضروری) با مفهوم مارکسیستی ماهیت روبناها سازگار نیست.

سطح دوم:

انگلس در سطح دوم تجزیه و تحلیلش، مسئله‌ی روبناها را رها میکند و الگوی نظری خود را برای موضوع دیگری بکار می‌گیرد. این موضوع، که اکنون با الگوی نظری انگلس سازگاری دارد، درهم شدن اراده‌های فردی است. به علاوه، در سطح دوم، انگلس به مسئله‌ی ناظر بر رابطه‌ی میان تصادف و ضرورت پاسخ می‌دهد و مبنایی برای این رابطه می‌یابد. به

اعتقاد انگلس "تاریخ چنان ساخته می‌شود که نتیجه‌ی نهایی همیشه حاصل برخورد و تضاد میان اراده‌های فردی متعدد است. ولی خود این اراده‌های فردی نیز هر یک نتیجه‌ی عوامل بسیار متعدد ناشی از شرایط مشخص زندگی هستند. بنابراین، نیروهای بیشتری در برخورد با یکدیگر و نیز رشته‌ی بینهایتی از نیروهای متوازی در فعالیت‌اند که در مجموع به نتیجه‌ای واحد، یعنی حادثه‌ی تاریخی، منجر می‌شوند. پس این نتیجه را می‌توان حاصل نیرویی دانست که بطور ناخودآگاه و غیرارادی عمل می‌کند. زیرا آنچه هر فرد اراده می‌کند با مانع اراده‌ی دیگران روبرو می‌شود، و حاصل نهایی چیزی است که هیچکس اراده نکرده بوده. پس وقایع تاریخی با روال یک جریان طبیعی حرکت می‌کنند و در اساس موضوع قوانین حرکت در طبیعت‌اند. اما از این واقعیت که اراده‌های فردی که خود محمول ساختمان بدنی صاحبانشان و شرایط خارجی زندگی آنها و در تحلیل نهایی محصول شرایط اقتصادی‌اند (شرایط شخصی‌شان یا شرایط جامعه‌شان بطور کلی)، تکتک به آنچه می‌خواهند نمی‌رسند و در عوض همگی در میانگینی عام یادر نتیجه‌ای مشترک درهم می‌آمیزند، نباید چنین نتیجه گرفت که ارزششان صفر است. بعکس، هر یک از این اراده‌های فردی در تحقق بخشیدن به برآیند نهایی کمک می‌کند و به نسبت این کمک در تحقق آن نقش دارد." از این نقل قول طولانی عذر می‌خواهم، ولی از آنجا که پاسخ انگلس به مسئله‌ی مورد بحث در این متن آمده، ناگزیر از نقل آن بطور کامل بوده‌ام. در اینجا ضرورت در مرتبه‌ی خود تصادفها مستقر شده و به عنوان نتیجه‌ی کلی آنها ارائه شده است. پس این ضرورت متعلق به خود تصادفهاست. پاسخی را که در سطح اول تجزیه و تحلیل انگلس نمی‌یابیم در این سطح دوم پیدا می‌کنیم. ولی این پاسخ در چه شرایطی ارائه شده است؟ در این شرایط که موضوع مورد بحث تغییر یافته: نقطه‌ی حرکت اولیه دیگر روبناها، کنش و واکنش متقابلشان، و اثرات ذره‌ای آنها نیست بلکه اراده‌های فردی است که بصورت مجموعه‌ای از رابطه‌ی نیروها عرضه شده است. بنظر می‌رسد الگویی که در مورد اثرات روبناها بکار گرفته شده بود، در واقع از موضوع واقعی‌اش که اکنون با آن سروکار داریم، یعنی بازی اراده‌های فردی به عاریت

گرفته شده بوده است. پس اکنون روشن است که چرا بکار بردن این الگودر مورد موضوع اول با موفقیت همراه نبود. چون موضوع واقعی این الگو موضوع دوم بود نه موضوع اول.

اکنون ببینیم استدلال انگلس چگونه عمل می‌کند. این استدلال مبتنی بر الگوی جمع‌بررداری نیروهاست که از علم فیزیک به عاریت گرفته شده است. اراده‌های انفرادی به عنوان مجموعه‌ای از نیروها در نظر گرفته شده‌اند. اگر این نیروها دو به دو مقابل یکدیگر قرار گیرند، برآیند هر دو نیرو، نیروی سومی است که با هر یک از دو نیروی تشکیل‌دهنده‌اش متفاوت است، و در عین حال حاصل مشترک هر دو نیروست، بگونه‌ای که هر چند هیچکدام نمی‌تواند خود را در سومی بشناسد، معینا در تکوین آن سهم دارد. پس پدیده‌ی اساسی‌ایکه در این میان رخ می‌نماید فراسورفتن برآیند از عوامل سازنده‌ی آن است. و این فراسورفتن به تعبیری دوگانه است: از یکسو فراسورفتن نسبت به کمیت هر یک از دو نیروی تشکیل‌دهنده است و از سوی دیگر - با توجه به اینکه بحث از اراده در میان است - فراسورفتن نسبت به خودآگاهی هر یک از عوامل تشکیل‌دهنده. به عبارت دیگر: (۱) از نظر کمی، برآیند، با نیروهای تشکیل‌دهنده‌ی خود متفاوت است. [به عنوان مثال] اگر دو نیرو با یکدیگر همسو باشند برآیندشان از نظر کمی از هر یک از آنها بیشتر و اگر ناهمسو باشند از هر یک از آنها کمتر است. (۲) برآیند اساسا نیرویی فاقد شعور است؛ و از این رو با شعور اراده‌های فردی تشکیل‌دهنده‌ی آن سازگار نیست. در عین حال برآیند، نیرویی است بدون قاعدا؛ نیرویی است عینی که متعلق به کسی نیست. از اینروست که برآیند، مستقیما به مثابه‌ی نتیجه‌ای عام بنظر می‌رسد که می‌توان آنرا "محصول قدرتی دانست که به مثابه‌ی یک کل عمل می‌کند و بدون شعور و فاقد اراده است" بدین ترتیب روشن است که انگلس توانسته است برای نیرویی که در تحلیل نهایی غالب است، منشاء و مبنایی بیابد. پس دیگر تعیین‌کننده بودن نقش اقتصاد نسبت به تصادفها امری خارجی نبوده بلکه خودازمیان

همین تصادفها ظاهر می‌شود؛ با خود جوهر درونی این تصادفهاست. امیدوارم تا بحال توانسته باشم نشان دهم که: (۱) اکنون ما با موضوع واقعی الگوی انگلس سروکار داریم؛ (۲) به یمن ضمیمه کردن و تطابق این الگو با موضوع انگلس بالاخره پاسخی برای مسئله‌ی مورد بحث ارائه کرده است؛ (۳) مسئله و پاسخش تابعی هستند از کفایت الگو برای موضوع آن؛ (۴) از آنجا که این موضوع وجود خارجی ندارد، نه مسئله‌ای در کار است و نه پاسخی برای آن؛ و (۵) باید دید علت اینکه انگلس این بنای بیپوده را برپا کرده است، چیست. عجلتا در اینجا اشاره‌ی انگلس به طبیعت را ندیده می‌گیریم. از آنجا که الگوی وی یک الگوی فیزیکی است، تعجبی ندارد که وی ما را از تاریخ به طبیعت ارجاع می‌دهد. (اولین نمونه‌ی استفاده از یک الگوی فیزیکی در امور اجتماعی را در نزد هابز می‌توان یافت. پس از هابز نسخه‌های بیشماری از این الگو ارائه شده است که از میان آنها نسخه‌ی متعلق به هولباخ به دلیل خالص بودنش قابل توجه است.) و اما بحث انگلس استدلال نیست بلکه تکرار معلوم [یا همانگویی] است. (یا دآور می‌شوم که مرفا مسئله در اینجا مربوط به الگویی است که او استفاده می‌کند و مسلما مسئله‌ی دیالکتیک طبیعت مطرح نیست، به این دلیل روشن که دیالکتیک طبیعت از منتهی کمالا متفاوتی منشاء می‌گیرد.) از نقطه نظر معرفت‌شناسی تکرار معلوم معادل هیچ و خلا است، هر چند می‌تواند نقش توضیحی و راهنما داشته باشد. مسلما اگر بتوان مسئله را مستقما با طبیعت مربوط کرد، دیگر جای بحث و مناقشه باقی نمی‌ماند (هابز خیلی پیشتر از این گفته بود: انسانها در سیاست سر و کول هم می‌زنند و حتی جان می‌دهند، اما در مورد قانون مشغول قائل الزامیه یا سقوط اجسام هیچ اختلافی در بین آنها نیست.)

برگردیم به استدلال انگلس و آنرا با دقت موشکافی کنیم. در نظر اول چنان می‌نماید که این استدلال به هماهنگی کامل میان الگو و موضوعش نائل آمده است. ولی پس از دقت بیشتر روی این استدلال درمی‌یابیم که

همانگی میان الگو و موضوع تحقیق فقط در بلاواسطه‌ترین سطح آنها برقرار است. در زیر سطح بلاواسطه و فراسوی آن همانگی مورد بحث پیش‌فرض استدلال است و نه نتیجه‌ی آن. بجای اثبات برای این همانگی آنچه می‌یابیم، از نقطه‌ی نظر معرفت، عدم تعیین و خلا است.

منشاء اراده‌های فردی: آن همه روشنی که به هنگام تجسم جمع بررداری نیروها (جمع بررداری اراده‌های فردی) به چشم می‌خورد، به محض طرح سؤال درباره‌ی منشاء (و بنابراین علت) تعیین‌یابی اراده‌های فردی، (پرسی که انگلس خود نیز طرح می‌کند!) ناپدید می‌شود. زیرا سؤال درباره‌ی منشاء و علت اراده‌های فردی ما را به بینهایت رجوع می‌دهد. هر یک از این اراده‌های فردی معلول "مجموعه‌ای از شرایط ویژه‌ی وجودی است." اراده‌ی فردی هنگامی که به عنوان نقطه‌ی آغاز مطلق در نظر گرفته شود، بسیار ساده می‌نماید. ولی در حقیقت، اراده‌ی فردی محصول تعداد بیشماری شرایط ذره‌ای است که از "خصوصیات جسمی" و شرایط "بیرونی" صاحب اراده ناشی می‌شوند. این "شرایط بیرونی" نیز که در "تحلیل نهایی اقتصادی" اند، باز به "شرایط خصوصی" و "شرایط کلی اجتماعی" تقسیم می‌شوند. مجموعه، این شرایط چنان درهم ممزوج شده‌اند که در کنار عوامل کاملاً تصادفی و تعینات ویژه، تعینات کلی (بخصوص عوامل مورد بحث ما، یعنی شرایط اقتصادی که در تحلیل نهایی تعیین کننده‌اند) نیز قرار دارند. واضح است که انگلس در اینجا دو نوع توضیح را با هم مخلوط کرده است.

نوع اول: توضیح غیر مارکسیستی، یعنی توضیح به کمک شرایط و تصادفات (بیشمار) (این نوع توضیح که بر موضوع ارائه شده‌ی خود و در فرضیات خود منطبق است، نزد هلسوس و هولباخ یافت می‌شود) (اینگونه توضیح، (در موازین قرن هیجدهمی) که در بین اهداف دیگر، هدف طرد همه‌ی مداخلات الهی و آسمانی را داشت) دارای ارزش انتقادی است؛ ولی همین توضیح از نقطه‌ی نظر معرفت خالی از ارزش است، چرا که یک بینهایت خالی از محتوی، یک تعمیم انتزاعی و فاقد برنامه را طرح می‌کند.

نوع دوم: اما انگلس با قرار دادن تعیناتی که توأمان عام و مشخص‌اند، یعنی شرایط اجتماعی و اقتصادی (که در تحلیل نهایی تعیین کننده

است) در رده‌بندی شمار بی‌انتهای تعینات (ی که در جوهر خویش ذره‌ای‌اند)، در عین حال نوعی از تبیین مارکسیستی معرفی می‌کند. ولی توضیح انگلس حاوی پاسخ به مسئله نیست. چرا که وی از همان ابتدا آنچه را که بناست به اثبات برساند (یعنی تعیین کننده بودن اقتصاد در تحلیل نهایی) به عنوان پیش‌فرض پذیرفته است. خلاصه اینکه، با ماموضوع بحث و سؤال انگلس را می‌پذیریم، که در آن صورت با بی‌نهایت و نامعلوم (یعنی از نظر معرفت شناسی با هیچ) روبرو می‌شویم، یا پاسخی را که دقیقاً خود مورد سؤال است به عنوان نقطه‌ی آغاز می‌گیریم، که در آن صورت دیگر موضوع و سؤال طرح شده بوسیله‌ی انگلس را رها کرده‌ایم.

فراسوی اراده‌های فردی: در این سطح نیز با همان بدیل‌ها روبرو هستیم. اگر اولین زوج از اراده‌های فردی را به عنوان داده‌ی اولیه بگیریم، واضح است که تنها نتیجه‌ای صوری در دست داریم و برآیند آنها برآیندهایی نیست. برآیندهایی خود برآیند بینهایت برآیند، یا محصول تکثیر بینهایت برآیندهاست. پس باز یا (در شق اول) برای استنتاج کردن برآیند نهایی (یعنی برآیندی که با عامل اقتصادی یکی است) باید به بینهایت (یعنی به نامعلوم و بنابراین به آنچه از نظر معرفت شناسی با هیچ معادل است) متوسل شویم. یعنی: فرض کنیم که از خلا و هیچ، محتوایی غنی قابل استنتاج است. (به عنوان مثال، اگر در چارچوب یک الگوی کاملاً صوری باقی بمانیم همانطور که از نظر خود انگلس نیز پنهان نمانده است، منطقاً امکان آن هست که دو نیروی متقابل یکدیگر را کاملاً خنثی کنند و برآیندشان صفر باشد. پس هیچ تضمینی نیست که برآیند نهایی معادل با هیچ نباشد. و به همین صورت، هیچ تضمینی وجود ندارد بر اینکه برآیند نهایی اقتصاد باشد و چیزی دیگر، از جمله سیاست یا مذهب، نباشد. پس تا هنگامی که ما در این چارچوب صوری باقی مانده‌ایم هیچ دلیلی بر اینکه برآیند نهایی چه محتوای خاصی داشته باشد موجود نیست.) و یا (در شق دوم) اینکه بطور پنهانی نتیجه‌ی دلخواه ما را جایگزین برآیند نهایی کنیم، سپس در این برآیند دلخواهی شرایط اقتصادی را که در ابتدا به عنوان شرایط اصلی بوجود آورنده‌ی اراده‌های فردی در نظر گرفته بودیم، مجدداً کشف کنیم. در اینجا ناچارم بار دیگر

آنچه را در مورد منشاء اراده‌های فردی گفته‌ام دربارهٔ «برآیند اراده‌های فردی تکرار کنم: یا ما در چارچوب سؤال انگلس درباره‌ی اراده‌های فردی باقی می‌مانیم، و در آن صورت در خلا معرفتی رشته‌ی بی‌پایان جمع‌برداری اراده‌های فردی سقوط می‌کنیم؛ یا، خیلی ساده، پاسخ مارکستی را می‌پذیریم، بدون آنکه هیچ مبنایی برای این پاسخ داشته باشیم، و در نتیجه همه‌ی کوشش و جستجویمان بی‌پایه بوده است.»

پس مشکلی که اکنون پیش رویمان است اینست که چرا در سطح اراده‌های فردی همه چیز روشن و هماهنگ است، درحالی که زیر این سطح با فراسوی آن همه چیز توخالی یا همانگویی می‌شود؟ چرا مسئله‌ای که در ابتدا به این خوبی طرح شده است (مسئله‌ای که بخوبی در خور موضوعی که در مقابل آن قرار دارد) به محض اینکه ما از موضوع اولیه‌اش دور می‌شویم کاملاً لاینحل می‌شود؟ این معما بدون جواب می‌ماند مگر آنکه متوجه شویم این دقیقاً همان موضوع اولیه (یعنی اراده‌های فردی) است که در عین حال هم ناظر است بر شفاف و روشن بودن مسئله و هم بر ناممکن بودن راه‌حلش.

در حقیقت، کل استدلال انگلس منوط به موضوع خاص مورد بحث وی است، یعنی اراده‌های فردی که در چارچوب الگوی فیزیکی جمع‌برداری نیروها با یکدیگر ارتباط دارند. این موضوع و این الگو (هم از نظر روش و هم از نظر تئوری) پیش‌فرض‌های واقعی انگلس‌اند. از این جهت الگوی مورد استفاده‌ی انگلس دارای معنی است: می‌توان به این الگو محتوا بخشید و در آن دستکاری کرد. این الگو رابطه‌ی دوجانبه و ظاهراً بنیادی افراد مثل رقابت، دشمنی، با همکاری را "توصیف" می‌کند. در این سطح، آنچه قبلاً مجموعه‌ای از علت‌های بینهایت متنوع ذره‌ای بود، اکنون به واحدهای زنده و واقعی جدا از یکدیگر تبدیل شده است. در این سطح تصادف به انسان و آنچه قبلاً بصورت حرکت درونی بود به اراده‌ی آگاه تبدیل می‌شود. در حقیقت همه چیز از همین جا آغاز می‌گردد و از همین جاست که باید استنتاج منطقی را شروع کرد. فقط افسوس که این پایه‌ی محکم را نمی‌توان مبنای چیزی قرار داد. و متأسفانه این اصل بظاهر روشن جز به تاریکی راه‌بجایی نمی‌برد. مگر آنکه به درون خود بخزد و روشنایی و شفافیت خود را بعنوان

دلیل محکم همه‌ی آنچه از آن انتظار می‌رود اعلام دارد. ببینیم واقعا ای— روشنایی و شفافیت چیست؟ در حقیقت، این روشنایی یا شفافیت چیست؟ نیست جز شفافیت و روشنایی پیش‌فرض‌های ایدئولوژی کلاسیک بورژوازی و اقتصادسپاسی بورژوازی. این ایدئولوژی، اعم از اینکه نظریه‌ی هابز دربارهٔ اجتماع مبنی بر غریزه‌های طبیعی باشد، یا نظریه‌ی لاک و روسو دربارهٔ تکوین اراده‌ی عمومی، یا عقیده‌ی هلسوس و هولباخ درباره‌ی تکوین مصالح عمومی، یا نظریه‌ی اسمیت و ریکاردو درباره‌ی رفتار انفرادی، همیشه دارای یک نقطه‌ی آغاز است که آنهم چیزی جز مواجهه‌ی اراده‌های فردی نیست. البته ای— اراده‌های فردی نه نقطه‌ی آغاز واقعیت، بلکه فقط نقطه‌ی آغازی برای تصویر ذهنی [یا برنامه‌ی] واقعیت‌اند. این اراده‌های فردی نقطه‌ی آغاز یک اسطوره هستند که بناس (برای همیشه یک مبنای طبیعی (یعنی مبنایی همیشگی) برای هدف‌های بورژوازی فراهم کند. با وجود انتقاد همه‌جانبه‌ی مارکس از اسطوره‌ی انسان اقتصادی و این پیش‌فرض‌های آشکارش، چگونه انگلس توانسته است دوباره چنین ساده‌لوحانه به این اسطوره بازگردد؟ جز با توسل به قلم‌های خوشبینانه‌ای مثل قلم‌های اقتصاد بورژوازی که بیشتر به لاک و روسو نزدیک هستند تا به مارکس، چگونه انگلس می‌تواند ادعا کند که برآیند اراده‌های فردی و برآیند این برآیندها دارای محتوای عام است که در نقش تعیین‌کننده‌ی اقتصاد در تحلیل نهایی تجلی یافته است؟ (این روسورا بخاطر می‌آوریم که آرزوی نهایی‌اش آن بود که اراده‌های فردی جدا از یکدیگر ممکن است در یک رای گیری عمومی منصفانه در ارتباط با یکدیگر قرار گیرند و معجزه‌آسا اراده‌ی عمومی را بوجود آورند!) ایدئولوگهای قرن ۱۸ (باستثنای روسو) مدعی آن نبودند که پیش‌فرض نظری آنها چیزی جز خودش بوجود می‌آورد. ادعای این ایدئولوگها آن بود که پیش‌فرضشان پایه‌ای است برای ارزش‌های از پیش مستتر در آن؛ و به همین دلیل تکرار معلوم مورد بحث برای این ایدئولوگها معنی داشت. ولی واضح است که این معنی برای انگلس، که امیدوار بود چیزی کاملاً متضاد با این پیش‌فرض‌ها را بیرون کشد، غیرممکن بود.

به همین دلیل انگلس مآلاً در متن مورد بحث ادعاهای خود را به هیچ

تقلیل می‌دهد. ماحصل کلام انگلس چیست و از "برهانش" چه در دستمان می‌ماند؟ فقط این که اگر مجموعه‌ی برآیندها را به عنوان داده داشته باشیم، برآیند نهایی حاوی چیزی از اراده‌های فردی خواهد بود: "هریک از این اراده‌های فردی به حصول نتیجه‌ی نهایی کمک می‌کند و متناسب با کمترین در تحقق بخشیدن به نتیجه‌ی نهایی نقش دارد." این اندیشه‌ای است که در چارچوبی دیگر می‌توانست به‌اندازه‌ی بادرک نامطمئن از تاریخ اطمینانی مجدد ببخشد. یا از آنجا که "خدا مرده است"، انهان نامطمئن از بازشناسی شخصیت تاریخی خود را مطمئن کند. می‌توان از این هم فراتر رفت و گفت این اندیشه‌ای است صریح و صادقانه ولی درمانده و نومید که در عین حال امید و ناامیدی از آن تغذیه می‌کنند. تضاد فی نیست که سارتر هم می‌گوید به سؤال انگلس، یعنی سؤال مربوط به اساس و "پایه" ی ضرورت "بی‌فاعل" تاریخی، پاسخ دهد. و نیز تضاد فی نیست که سارتر نیز همان موضوع مورد بحث انگلس را با استدلالهایی مشابه استدلالهای فلسفی انگلس (هر چند ملهم از منابعی کاملاً متفاوت) دنبال می‌کند.

پس آنچه از این بحث حاصل می‌شود جز این نیست که نتیجه‌ی نهایی نه نقش اقتصاد در دراز مدت بلکه "حادثه‌ی تاریخی" است. به عبارت دیگر، اراده‌های فردی بوجود آورنده‌ی حادثه‌های تاریخی هستند! ولی کمی دقت بیشتر نشان می‌دهد که از بحث انگلس فقط احتمال وقوع حوادث را می‌توان نتیجه‌گیری کرد. (بدین صورت: افرادی با یکدیگر مواجه می‌شوند و نتیجه‌ی این مواجهه یک حادثه است، یا هیچ حادثه‌ای نیست که خود حادثه‌ایست در انتظار گودو.) آنچه اصلاً از این بحث نمی‌توان استنتاج کرد احتمال وقوع یک حادثه‌ی تاریخی است. در این بحث مطلقاً ملاکی برای تشخیص حادثه‌ی تاریخی از حادثه‌های به‌شمار می‌رود روزمره برای آنها پیش می‌آیند (حادثه‌هایی که همانقدر بی‌نام و نشانند که منحصر به فرد) وجود ندارد. مسئله را باید (بکار هم که شده!) به عکس یا طور دیگری طرح کرد. اگر بنا باشد که حادثه‌های تاریخی از امکان (نامعلوم) حادثه‌های غیر تاریخی استنتاج شوند، هرگز نمی‌توانیم یک واقعه‌ی تاریخی را توضیح داد (نه حتی با توسل به اصل تبدیل کمیت به

کیفیت). آنچه حادثه‌ها را تاریخی می‌کند حادثه بودنشان نیست، بلکه این است که این حادثه‌ها در قالب اشکالی که خود تاریخی‌اند، رخ می‌دهند (در اشکال تاریخی بخودی خود، در اشکال ساختار روبنا)، و این اشکال تاریخی هیچ ربطی به دور باطلی که انگلس حتی پس از کنار گذاردن الگوی اولیه‌اش حفظ می‌کند، ندارد. این اشکال تاریخی کاملاً قابل تعریف و شناخت‌اند. البته به اعتقاد مارکس، و پس از وی لنین، شناخت این اشکال، نه از راه فلسفه بلکه بوسیله‌ی علوم تجربی ممکن است. حادثه‌ای که بتواند یکی از این شکلهای را بخود بگیرد، حادثه‌ای که خصوصیت لازم برای اتخاذ یکی از این شکلهای را داشته باشد، حادثه‌ای که بتواند محتوای ممکن برای یکی از این شکلهای باشد، حادثه‌ای که بتواند بر این شکلهای تاریخی تأثیرگذار (آنها را تحکیم بخشد یا تضعیف کند) و عامل محرکشان شود یا حتی موضوع انتخابشان باشد، چنین حادثه‌ای یک حادثه‌ی تاریخی است. پس این شکلهای تاریخی هستند که در این بحث تعیین کننده‌اند و حاوی پاسخی به سؤال غلط طرح شده‌ی انگلس هستند. انگلس هرگز نمی‌توانست پاسخی برای سؤالش بیابد، چرا که این سؤال بر مبنای پیشفرضهای ایدئولوژیک محض طرح شده بود. به این اعتبار اصلاً سؤالی وجود نداشت که پاسخی برایش پیدا شود!

باید تکرار کنم که بی‌تردید همیشه صورت ظاهر یک مسئله برای ایدئولوژی بورژوازی وجود داشته است: مسئله کشف قلمرو تاریخ بر مبنای اصول (انسان اقتصادی و همزادهای سیاسی و فلسفی اش). ولی اینگونه اصول بجای اینکه اصولی برای توضیح علمی تاریخ باشند، بر عکس فقط فراکنشی تصویر بورژوازی از جهان، و الهامهای بورژوازی هستند. این نوع اصول چیزی جز فراکنشی برنامه‌ی آرمانی بورژوازی، یعنی جهانی قابل تقلیل به جوهر خویش که از نظر این ایدئولوژی، اراده آگاه فردی اعمال و فعالیت‌های خصوصی فردی... است، نیستند. بدون این ایدئولوژی ویژه مسئله‌ی مورد بحث قابل طرح نیست. و بنابراین به محض کنار گذاشتن این ایدئولوژی

بوسیله‌ی مارکس، این مسئله دیگر به عنوان مسئله اصلا مطرح نیست.
در پایان این تفسیر طولانی می‌خواهم دو نکته‌ی دیگر را متذکر شوم: اول
نکته‌ای در ارتباط با معرفت‌شناسی و دیگری نکته‌ای تاریخی.

در ارتباط با الگوی انگلس باید توجه کرد که هر زمینه‌ی علمی در مرتبه‌ای
معین [به معنی دقیق کلمه] علمی می‌شود و آن مرتبه‌ای است که در آن مفاهیم
دارای محتوا شوند. آن مفاهیم بدون محتوای مورد بحث خالی‌اند و در حقیقت
اصلا مفهوم نیستند. تئوری تاریخ مارکس متعلق به آن سطحی است که در آن
مفاهیم دارای محتوا هستند، یعنی سطح مفاهیم ساخت و روستا و همسایه
مشخصات آنها. حال اگر همین نظام علمی به منظور ایجاد امکان موضوع مورد
مطالعه‌اش و در جهت ایجاد مفاهیم منطبق با آن از مرتبه‌ای که بدان تعلق
ندارد شروع کند، مرتبه‌ای که موضوع هیچ دانش علمی‌ای نیست (مثلاً در
ارتباط با بحث حاضر، اگر منشا و اراده‌های فردی با عزیمت از به‌شمار عوامل
سازنده‌ی آن جستجو شود، و منشا برآیند نهایی با عزیمت از تعداد
بیشماری از جمع‌های بر داری تحقیق شود)، و در آن صورت در خلال معرفت‌شناسی
سقوط خواهد کرد یا محتوایش را سرگیجه‌ای فلسفی خواهد انباشت. این
سرنوشت جستجویی است که انگلس در نامه به بلوخ برای یک مبنای معیله
گرفته‌است: پاسخی که غیرممکن است در آن بتوان بین خلال معرفت‌شناسی و
سرگیجه‌ی فلسفی تفاوت نهاد، چرا که این دو با هم تفاوتی ندارند و یکی
هستند. انگلس در این متن، با استدلال‌هایی که از الگوهای معمول در علوم
طبیعی وام گرفته شده‌اند (و نهایتاً همین نکته تنها ارزششان است که خود
کاملاً اخلاقی است)، صرفاً یک فیلسوف است. استفاده‌ی انگلس از "مدل"
مورد مراجعه‌اش فلسفی است. در ضمن، و مهم‌تر از هر چیز، پروژه‌ی جستجو
برای شالوده، فلسفی است. من کاملاً عاقدانه بر این نکته پافشاری می‌کنم،
چرا که نمونه‌ای جدیدتر از این نوع برخورد موجود است. منظورم سارتر
است که مثل انگلس کوشیده‌است اساس و پیاپی فلسفی برای مفاهیم
شناخت‌شناسانه‌ی ماتریالیسم تاریخی جستجو کند. مزیت سارتر بر انگلس
این است که بر این امر واقف است و صریحاً هم ابرازش می‌کند. سارتر اگرچه
استدلال و پاسخ انگلس را رد می‌کند، اساس کوشش وی را مورد تائید قرار

می‌دهد (سارتر نقد عقل دیالکتیکی، صفحه ۶۹-۶۸). آنچه این دو نویسنده را از
هم جدا می‌کند و سببشان است، ولی در هدف فلسفی‌ای که دنبال می‌کنند و
وظیفه‌ی فلسفی‌ای که برای خود قائلند، اتفاق نظر دارند. متوقف کردن سارتر
در هدفی که دنبال می‌کند فقط با بستن راهی که انگلس برای وی گشوده‌است
ممکن است.

این نکته‌ی آخر طرح مسئله‌ی گرایش‌های فلسفی پاره‌ای از نوشته‌های
انگلس را ضروری می‌کند. علت چیست که در کنار درک تئوریک نبوغ آمیز
انگلس نمونه‌هایی از پسرقت از نقد مارکسیستی "فلسفه" به مثابه‌ی فلسفه
در نوشته‌های او می‌یابیم؟ این پرسش را فقط با مراجعه به تاریخچه‌ی رابطه،
تفکر مارکسیستی و "فلسفه" و از طریق مطالعه‌ی تئوری فلسفی (به تعبیر
غیرایدئولوژیک کلمه) جدیدی که کشفیات مارکس همراه داشت، می‌توان پاسخ
داد. واضح است که در اینجا نمی‌توان به این مسئله پرداخت، ولی قبل از
یافتن اراده برای طرح مسئله و یافتن راه صحیح طرح مسئله و بالاخره قبل
از یافتن پاسخ برای مسئله، ابتدا باید بپذیریم که مسئله وجود دارد.

ترجمه به انگلیسی: پروستر

ترجمه به فارسی: شاهرخ حقیقی

یادداشتها

1-Althusser, L.: For Marx, NLB, 1982, pp. 49-88

۲. مارکس / یسگفتار به چاپ دوم کاپیتال *

جمله‌ی فوق ترجمه‌ای تحت‌اللفظی از متن آلمانی است * ترجمه‌ی مولیتور (Molitor) نیز از همین متن پیروی می‌کند (Costos, Le Capital, t. I, p. xcv) اگرچه که فاقد برخی خیالپردازی‌ها هم نیست اما در ترجمه‌ی رُوا (Roy) که درستی‌اش از سوی مارکس واری شده است، او متن را قاطبی می‌زند [گویی که می‌خواهد دوایی و اثیریین کند] مثلاً جمله‌ی "die mystifizierende Seite der h. Dialektik" (سویه‌ی رازآمیزکننده‌ی دیالکتیک هگلی) را "côte mystique" (جنبه‌ی رازآمیز) ترجمه کرده است * در حالیکه مارکس واقعاً سر و دُم جمله‌را نبریده است * یا مثلاً در متن اصلی آمده است که "در نزد هگل دیالکتیک روی سرش ایستاده است * برای کشف هسته‌ی عقلایی در درون پوسته‌ی رازآمیز باید آنرا وارونه کرد * اما رُوا ترجمه کرده است :

chez lui elle marche sur la tête; il suffit de la remettre sur les pieds lui trouver la physionomie tout à fait raisonnable"!

(آن، نزد او روی سر راه می‌رود؛ برای آنکه قیافه‌ای کاملاً معقولانه پیدا کند، کافی است دوباره روی پا قرار گیرد * هسته و پوسته‌اش [در این ترجمه] کِش رفته شده است * باید گفت، شاید در اینکه مارکس پذیرفته است که تعبیر رُوا از کاپیتال "دشواری کمتری از" تعبیر خود او دارد و حتی کمتر "مبهم" است، نفی بوده است، اما چه کسی می‌تواند اینرا بگوید و چطور می‌شود اینرا فهمید؟ بنابراین آیا او سرانجام پذیرفته است در تعبیرات اصلی او دشواریهایی وجود دارد؟ ترجمه‌ی کامل این قسمت از متن آلمانی چنین است *

"روش دیالکتیکی من در اساس نه تنها با دیالکتیک هگل تمایز دارد، بلکه درست نقطه‌ی مقابل آنست * در نزد هگل فرآیند اندیشه - که او تا آنجا پیش می‌رود که به سوزهای قائمه‌ذات تحت نام ایده بدلیش کند - خالق امر واقع است و امر واقع صرفاً برنمایاننده‌ی پدیدار بیرونی ایده است * در نزد من، برعکس، امر مینوی (the ideal) چیزی نیست مگر امر مادی قرانپاده شده و ترجمه شده در سرآدمی * سویه‌ی رازآمیز کننده‌ی دیالکتیک هگلی را من حدود سی سال پیش مورد انتقاد قرار دادم، زمانی که آن هنوز مُد روز بود * * * بنابراین من آشکارا خود را شاگرد آن متفکر بزرگ خواندم،

و، در بخش مربوط به تئوری ارزش در کاپیتال تا آنجا پیش رفتم که اینجا و آنجا با شیوه‌ی ویژه‌ی او دست به هنرنمایی [با عشوه‌گری] بزنم * رازآمیزی‌ای که دیالکتیک در دستان هگل از آن رنج می‌برد، بهیچ روی مانع از آن نیست که اولخستین برنمایاننده، اشکال عام حرکت دیالکتیک بطور آگاهانه و قراگیر بوده است * در - - - نزد او [آن "دیالکتیک"] روی سر ایستاده است * برای کشف هسته‌ی عقلایی در درون پوسته‌ی رازآمیز باید وارونه‌اش کرد *

آن [دیالکتیک] در شکل رازآمیز شده‌اش يك مُد آلمانی بود، زیرا که بنظر می‌آمد امر موجود (das Bestehende) راتجلی می‌بخشد [و مینوی می‌کند] آن در هیأت عقلایی‌اش برای بورژوازی * * * يك رسوایی و پلیدی است، زیرا که آن در فهم مثبت امر موجود، در عین حال و متناظراً متضمن درک نفی و انهدام ضروری‌اش نیز هست * زیرا آن هر شکل تکوین یافته را در جریان حرکت در نظر می‌گیرد و بنابراین از زاویه‌ی درگذرندگی و لحظه‌واری‌اش آن اعمال هیچ چیز را بر خود نمی‌پذیرد و در گوهرش نقاد و انقلابی است *

۳ - نگاه کنید به "لودویگ فوشر باخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان" در: منتخب آثار مارکس - انگلیس به زبان انگلیسی (درجندی ۱)، جلد دوم، صص ۳۶۰ تا ۴۰۲

۴ - در مورد مفهوم "هسته" نگاه کنید به: Hegel: The Philosophy of History, Introduction (Sibree translation), New York, Dover 1950, p. 30

مردان بزرگ را "تا آنجایی باید قهرمان بخوانیم که غایات و منفله‌شان رانده‌ی جریان آرام وقایع که بوسیله‌ی نظام موجود به نظم درآمده و در آن محصور شده، بلکه از چشمه‌ی پنهانی - که قه‌ور نیافته و وجودی فعلیت یافته نیست - در روح انسانی، چشمه‌ای نهفته در زیر پوست [زمین] می‌گیرند؛ از چشمه‌ی فیاضی که بر جدار خویش می‌گردد و آنرا از هم می‌دراند، چرا که آن پوسته، در خور این هسته نیست * * * چهره‌ها بی‌جالب در تاریخ فولانی هسته، مایه و دانه * در اینجا هسته نقش پوسته‌ای را بازی می‌کند که شامل دانه هم هست؛ هسته رویه‌ی خارجی و دانه مایه‌ی داخلی * دانسته (یعنی اصل جدید) سرانجام هسته‌ی کهنه را که دیگر بایبای او نمی‌آید، می‌ترکانند (هسته، هسته‌ی دانه‌ی کهنه است)؛ دانه به هسته‌ای از آن خویش نیاز دارد؛ هسته اشکال اجتماعی و سیاسی * * * تازه‌ای * هنگامی که هسته‌ی دیالکتیک هگلی تاریخ طرح می‌شود، باید این گفتار را بخاطر آورد *

شد نگاه کنید به "لودویگ فوشر باخ" نوشته‌ی انگلیس *

بی‌گمان نمی‌بایست فرمولبندی يك متن را که از یکسو برای انتشار عمومی - سدارک دیده شده و همانطور که انگلیس خود به نحوی شماییک پنهان نمی‌کند - از سوی دیگر

بوسیله‌ی مردی نوشته شده که چهل سال پیش حادثه‌ی عظیم فکری کشف ماتریالیسم تاریخی را تجربه کرده و انواع آگاهی فلسفی را که اینک تاریخش را می‌نویسد از سرگذرانده است، کلمه به کلمه و تحت‌اللفظی در نظر گرفت. این نوشته در واقع شامل نقدی قابل ملاحظه ایدئولوژی فویرباخ است که به روایت انگلیس در نزد او "طبیعت و انسان صرفاً کلمه اند" (ص ۲۸۴) و اشاره‌ای خوب به رابطه‌ی مارکسیسم و هگل‌گرایی است. مثلاً انگلیس برخورد فوق‌العاده انتقادی هگل را در مقایسه با کانت نمایش می‌دهد (و این بنظر من اهمیت ویژه‌ای دارد) و درست‌ی و صریح‌ا اعلام می‌کند که این روش (دیالکتیکی) در شکل هگلی‌اش غیر قابل استفاده بود (ص ۳۸۶).^{۱۰} تز اساسی دیگر او این است: تحول فلسفه، فلسفی نیست؛ این، "تجاوز عملی مبارزه"ی نو-هگلی‌ها در مذهب و در سیاست بود که آنها را واداشت به مقابله با "سیستم" هگلی برخیزند (ص ۳۶۸). این پیشرفت علم و صنعت است که فلسفه‌ها را سرنگون می‌سازد (ص ۳۷۲). ما همچنین باید به قدرشناسی از تاثیر عمیق فویرباخ بر خانواده‌ی مقدس توجه داشته باشیم (ص ۳۶۸). همان نوشته در عین حال شامل فرمولبندی‌هایی است که اگر بصورت تحت‌اللفظی در نظر گرفته شوند، تنها می‌توانند ما را به بن‌بست بکشانند. مثلاً، موضوع "وارونگی" چنان جدی تلقی می‌شود که انگلیس متأسفانه از آن این نتیجه‌ی منطقی را بیرون می‌کشد که "در تحلیل نهایی، سیستم هگلی صرفاً ماتریالیسمی را معرفی می‌کند که گونه‌ای ایده‌آلیستی، در روش و محتوا، وارونه شده است."^{۱۱} (ص ۳۷۲) اگر وارونه کردن هگل و تبدیل آن به مارکسیسم، قابل قبول باشد، نتیجه این می‌شود که سیستم هگل خود تنها عبارت است از ماتریالیسمی که قبلاً یکبار وارونه شده است؛ منفی در منفی می‌شود مثبت. در متسن اصلی: دونگی یک اثبات می‌سازد. سپس (در ص ۳۸۷) درمی‌یابیم که دیالکتیک از آنرو در شکل هگلی‌اش قابل استفاده نبود که روی سر ایستاده است (یعنی روی ایده، نه روی امر واقع)؛ "بدین ترتیب که دیالکتیک مفاهیم، خود صرفاً به انعکاس آگاهانه‌ی حرکت دیالکتیکی جهان واقع بدل می‌شود، و بنابراین دیالکتیک هگلی برپا ایستاده می‌شود و یا به سخن بهتر از روی سری که ایستاده است بلند می‌شود و روی پا می‌ایستد" آشکار است که اینجا فرمولبندی‌هایی تقریبی اند، اما همین تقریبی بودنشان مایه‌ی دردمرست. همچنین تصدیق این ضرورت که برای همه‌ی فلسفه‌ها که یک دستگاه سازند، نکته قابل توجهی است (هگل "مجبور بود یک سیستم بسازد و، در تطابق با ضروریات سنتی، یک سیستم فلسفی باید به نوعی حقیقت مطلق ختم شود" (ص ۳۶۲)، ضرورتی که از میل فناناپذیر جان آدمی "ریشه می‌گیرد؛" میل به غلبه بر همه‌ی تناقضات "^{۱۲} (ص ۳۶۵). و اظهار دیگری که محدودیت‌های ماتریالیسم فویرباخی را از طریق زندگی فویرباخ در دهه ساده‌لوحی او و انزوای ناشی از آن توضیح می‌دهد. (ص ۳۷۵).

۶- جزوه‌ی ماثو تحت عنوان "درباره‌ی تضاد" (۱۹۳۷) شامل یک سری کامل از تحلیل‌هایی است که در آنها مفهوم مارکسیستی تضاد در پرتوی بیگانه با چشم‌انداز هگلی از این مفهوم، ظاهر می‌شود. مفاهیم اساسی این متن را بهیچ روی در هگل نمی‌توانیم بیابیم: تضاد اصلی و تضاد فرعی؛ جنبه‌ی اصلی و جنبه‌ی فرعی یک تضاد؛ تضاد آنتاگونیستی و تضاد غیر آنتاگونیستی؛ قانون رشد ناموزون یک تضاد؛ بهره‌آل نوشته‌ی ماثو که منبع الهامش مبارزه‌ی او با دگماتیسم در حزب چین است، عموماً نوشته‌ای توصیفی باقی می‌ماند و در نتیجه از یک لحاظ معین، نوشته‌ای انتزاعی است. توصیفی است زیرا که مفاهیمش با تجربیات مشخص تطابق دارند؛ و انتزاعی است زیرا که مفاهیمش (اگرچه تازه، غنی و باردارند) بیشتر به مثابه‌ی تعینات ویژه دیالکتیک بطور عام معرفی می‌شوند تا به مثابه‌ی کاربردی ضروری مفاهیم مارکسیستی جامعه و تاریخ.

۷- لنین، مجموعه آثار، انگلیسی، جلد ۱۳، ص ۷۱-۲۷۰

"این شرایط عینی مولود جنگ امپریالیستی بود که کل بشریت را در یک بن‌بست نهاد و در برابر یک دو راهه قرار داد: یا انهدام میلیون‌ها انسان و زندگی دیگر و ویرانی آشکار تمدن اروپایی را رخصت دهد و با قدرت را در تمام کشورهای متحده اروپا به پرولتاریای انقلابی تسلیم کند که انقلاب سوسیالیستی را به انجام می‌رساند."

8-Lenin: "Report of the Central Committee to the English

Congress of the RCP(B)", Collected Works, Vol. XXIX, p. 153

9-Lenin: "Pages from a Diary", Selected Works, Vol. III, p. 809

(Three volume English edition)

10-Lenin: "Left-Wing Communism, an Infantile Disorder",

Selected Works, Vol. III, pp. 412-13; "The Third International

and its Place in History, Collected Works, Vol. XXIX, P. 311

11-Lenin: "Our Revolution", Selected Works, Vol. II, p. 821

12-Lenin: "Left-Wing Communism...", op. cit., p. 379

13-Lenin: "The Third International...", op. cit., p. 311

14-Lenin: "Report to the Petrograd City Congress of the

RSORP(B)", Collected Works, Vol. XXIV, p. 147

۱۵- بویژه نگاه کنید به:

"Left-Wing Communism...", op. cit., pp. 379-412, 435-6, 439, 444-5;

"The Third International...", op. cit., p. 310; "Our Revolution"

op. cit., pp. 820ff; "Letters from Afar (No 1)", Selected Works,

Vol. II, pp. 31ff; "Farewell letter to Swiss Workers", Collected Works, Vol. XXIII, pp. 367-73

تئوری قابل توجه لنین درباره‌ی شرایط عینی برای یک انقلاب (در "چپ روی ۰۰۰"، منبع یادشده ص ۲۲۴-۵ و ۴۴۶) عمیقا به تأثیرات تعیین کننده‌ی موقعیت خاص روسیه می‌پردازد.

16-Stalin; "The Foundations of Leninism", Problems of Leninism (11th English Edition), pp. 13-39, particularly pp. 15-18, 29-32
این نوشته، علیرغم خشکی "آموزشی" اش از بسیاری جهات عالی است. 71-73
17-Lenin; "Our Revolution", op. cit., p. 821

18-Marx; The Poverty of Philosophy, p. 121 (English translation)

۱۹- در مورد همی این گفتاوردها، نگاه کنید به "چپ روی ۰۰۰"، منبع یادشده، ص ۴۲۰ و ۴۴۲. بویژه به این جمله: "تنها زمانی که 'طبقات پایینی' راه‌کننده را نمی‌خواهند، و 'طبقات بالایی' نمی‌توانند راه‌کننده را بپذیرند، تنها در این زمان است که انقلاب پیروز می‌شود." (ص ۴۲۰). این شرایط صوری در صفحات ۴۴۵-۴۴۶ نمایش داده شده‌اند. ۲۰- لنین "نامه‌هایی از دور" (نامه‌ی اول)، همانجا، ص ۶-۲۵؛ بویژه: "اینکه انقلاب چنین به سرعت پیش رفت ۰۰۰ تنها ناشی از این واقعیت است که، بعنوان نتیجه‌ی یک موقعیت تاریخی کاملا بی‌همتا، جریانهای مطلقا ناهمسانند، منابع طبقاتی مطلقا ناهمگون، تلاشهای اجتماعی و سیاسی مطلقا متخالف در شیوه‌ای شدیداً "همانگ" داخل شده‌اند." (ص ۲۵، تأکید از لنین)

۲۰- لنین تا آنجا پیش می‌رود که در بین علل پیروزی انقلاب شوروی، ثروت طبیعی کشور، وسعت جغرافیایی اش، پناهگاه انقلاب و "عقب‌نشینی" ضروری نظامی و سیاسی اش را نیز بگنجد.

۲۱- بنابر اشاره‌ی لنین، موقعیت "بحرانی" نقش افشاگر برای ساختار و پویایی فرم‌های اجتماعی‌ایکه آنرا تجربه می‌کند، دارد. بنابراین آنچه درباره‌ی یک موقعیت انقلابی گفته شده است می‌تواند احتیاطاً به فرم‌های اجتماعی در موقعیتی مقدم بر بحران انقلابی هم راجع شود.

۲۲- نگاه کنید به بحث ماثور در تکامل موضوع تمایز بین تمادهای آنتاگونیستی (انفجاری، انقلابی) و تمادهای غیر آنتاگونیستی در:

Mao; "On Contradiction", Selected Works, Vol. I, pp. 343ff. English translation, Peking 1965

۲۲- انگلس در ۱۸۹۰ (نامه به بلوخ، ۲۱ سپتامبر ۱۸۹۰) نوشت: "مارکس و من بابت این واقعیت که جوانترها گاه اوقات تأکید بیشتری از حد لازم بر جنبه‌ی اقتصادی

دارند، باید تا اندازه‌ای خود را ملامت کنیم. ما ناچار بودیم در مقابل مخالفان خود بر اصل اساسی‌ایکه آنها منکرش بودند، تأکید کنیم و همواره زمان، موقعیت و فرصت نیافتیم که اجازه دهیم عناصر دیگری که درگیر کنش متقابلند، جاود حق خود را بدست آورند." Marx-Engels; Selected Works, Vol. II, p. 490

در مورد دیدگاه انگلس پیرامون مفهوم تعیین "در تحلیل نهایی" نگاه کنید به منبع ۱، ص ۲۸-۱۱۲. بر زمینه‌ی این پژوهش ضروری، مایلم یادداشتی را که گرامشی به وسوسه‌ی مکانیستی / قدرگرایانه در تاریخ مارکسیسم قرن نوزدهم اختصاص داده، نقل کنم: "عناصر جبرگرا، قدرگرا و مکانیستی 'رایحه' ی منقیده‌ی ایدئولوژیک فلسفه‌ی عمل، شکلی از مذهب و محرکی (اما مثل یک دارو) بوده است که سرشت 'فروست' قشر اجتماعی معینی آنرا نیاز داشته و تاریخا توجیه کرده است. هنگامیکه کسی اینکاری در مبارزه ندارد و مبارزه خود نهایتاً با سلسله‌ای از شکست‌ها هویت می‌یابد، جبرگرایی مکانیکی به نیرویی عالی برای مقاومت اخلاقی، انجام و شکست‌پایی و مقاومت سرسختانه بدل می‌شود. من فعلا شکست خورده‌ام، اما در بلند مدت طبیعت اوضاع به سود من است. و غیره. اراده‌ی واقعی لباس عملی ایمانی بخود می‌پوشد، لباس عقلانیت فطری تاریخ! شکلی ابتدایی و امپیریک از یک غایت‌گرایی ناشکیبانه که به مثابه‌ی جانشینی برای تقدیر، مثبت الهی و غیره، برای مذهبی اعتزافی، ظاهر می‌شود. ما باید بر این واقعیت پافشاری کنیم که حتی در چنین مواردی در واقعیت اراده‌ی فعال و قدرتمندی وجود دارد. ما باید بر این واقعیت تأکید کنیم که قدرگرایان تنها با پوششی از ضعف اراده‌ای فعال و واقعی مستور شده‌است. دلیل این تأکید و پافشاری اینست که همواره لازم است سترونی جبرگرایی مکانیکی نشان داده شود، جبرگرایی‌ایکه به مثابه‌ی فلسفه‌ی خام توده‌ها قابل توضیح است و هنگامی که از سوی روشنفکران بصورت فلسفه‌ای اندیشیده و منسجم درآید، به علتی برای انفعال و خودکفایی ابلهانه بدل می‌شود." (ص ۲۰۰)

(در:

Antonio Gramsci; Opere, Vol. II, Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce, pp. 13-14, The Modern Prince, pp. 69-70

این تقابل (بین روشنفکران و توده‌ها) قاعدتاً بعید است از نولک قلم یک تئوریسین مارکسیست جاری شود. اما باید توجه داشت که مفهوم گرامشی از روشنفکر از مفهوم ما از روشنفکر بی‌اندازه وسیع‌تر است. یعنی، بوسیله‌ی ایده‌ای که روشنفکران از خویش دارند، تعریف نمی‌شود، بلکه بوسیله‌ی نقش اجتماعی آنها به مثابه‌ی سازمان-دهندگان و رهبران (که پیش‌تحت سلطه و قروست) تعریف می‌شود. در این معنات

که او می‌توانست بنویسد: "این ادعا که همه‌ی اعضای یک حزب سیاسی باید به مثابه‌ی روشنفکر در نظر گرفته شوند، بدرد مضحکه و کاریکاتور می‌خورد؛ اما اگر عمیقاً مورد تأمل قرار گیرد، هیچ چیز نمی‌تواند از آن دقیق‌تر باشد. مسلماً باید تمایز بین مراتب وجود داشته باشد، در یک حزب ممکن است کمابیش مرتبه‌ای بالاتر یا پایین‌تر باشد مهم کارکرد این مراتب است که عبارتست از رهبری و سازماندهی، یعنی کارکرد آموزشی و روشنفکرانه‌شان." (در:

Opere, Vol. III, Gli intellettuali e l'organizzazione della Cultura, p. 12

۲۴. نگاه کنید به نامه‌ی انگلس به اشمیت در ۲۷ اکتبر ۱۸۹۰ (در:

Selected Works, Vol. II, p. 493)

"واکنش قدرت دولتی نسبت به توسعه‌ی اقتصادی می‌تواند به نوع باشد؛ می‌تواند در جهتی واحد با آن به پیش براند، و در این صورت توسعه سریع‌تر است؛ می‌تواند در جهت مخالف توسعه باشد، و این حالتی است که در زمان ما قدرت دولتی در بین هر ملت بزرگ در پایان زمانی معین به سوی ناکامی می‌رود." این عبارات سرشت دو موضع محدود را بخوبی به نمایش می‌گذارد.

۲۵. البته، مثل همه‌ی "وارونگی‌ها" این نوع نیز اصطلاح مفهوم‌هکلی را حفظ می‌کند؛ جامعه مدنی و دولت.

۲۶. نامه‌ی انگلس به یلوخ، ۲۱ سپتامبر ۱۸۸۰ (در:

Selected Works, Vol. II, pp. 488-9)

۲۷. انگلس می‌افزاید: "مارکس به ندرت چیزی نوشته که این تئوری در آن سبسی ایفا نکرده باشد. اما هجدهم برومر لوثی بنیپارت بویژه عالی‌ترین نمونه برای کاربرد آنست. همچنین اشارات بسیاری در کاپیتال (همانجا، ص ۲۸۹) وجود دارد. او همچنین از آلتی دورینگ و لودویگ فون براگ نقل می‌کند.

۲۸. انگلس: "شرایط سیاسی... و حتی سفته‌بایی که بر اذهان آدمی اثر می‌گذارد، نیز نقشی بعهده دارند." (همانجا، ص ۴۸۸)

۲۹. تلاش لوکاج که به تاریخ المیات و تاریخ فلسفه محدود است، بنظر من اسیر یک هکل‌گرایی شرمگینانه است؛ گویی لوکاج قصد داشته بوسیله‌ی هکل‌گناه‌شاگردی در محضر زیمل و دیلتی را بشوید، گرامشی مقام و جای دیگری دارد. تصمیمات و نوشته‌های سردستی او دریادداشت‌های زندان، به همه‌ی مسائل بنیادی تاریخ ایتالیا و اروپا دست می‌برد؛ مسائل اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی. در این یادداشت‌ها، بصیرت‌هایی کاملاً اصیل و گاه نبوغ‌آمیز نسبت به مسئله‌ی رومبا، که امروز بنیادی است، یافت می‌شود. همچنین مانند همه‌ی کشف‌های حقیقی، مفاهیمی تازه، مثل هژمونی می‌توان یافت: مثالی قابل توجه از طرح اولیه‌ی حل تئوریک مسائل مربوط به تفسیر

امر اقتصادی و امر سیاسی، متأسفانه تا آنجا که به فرانسه مربوط است می‌توان پرسید که چه کسی گرامشی را برگزیده و تلاش‌های تئوریک او را دنبال کرده است؟



دود و دودالایستد-دود

انتشاریات
نقود