

نقد

۱۹

در زمینه‌ی تئوری رادیکال جامعه

● منطق علم پوپر: کژیا و منابع تاریخی

● اسطوره زدایی از مارکسیسم

● جایگاه اخلاق در جهان معاصر

● ماندگارها و ناستوارها در فلسفه‌ی کانت

● گفتگویی با توماس کوهن

NAGHD (Kritik)

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

19

نقد

نقد . سال هفتم . شماره ی نوزدهم . شهریورماه ۱۳۷۵ . سپتامبر ۱۹۹۶

ویراستار: ش. والامنش

نشانی

در آلمان:

Postlagerkarte
Nr. 75743 C
30001 Hannover
Germany

در آمریکا:

NAGHD
P.O. Box 13141
Berkeley, CA. 94712
U.S.A.

حساب بانکی:

NAGHD
نام بانک: StadtsparKasse Hannover
شماره ی حساب: Konto: 36274127
کد بانکی: BLZ: 25050180

فهرست

- | | |
|-----|--|
| ۳ | یادداشت ویراستار |
| ۸ | حمید حمید
منطق علم پوپر: کژیها و منابع تاریخی |
| ۲۷ | روبرت کورتس و ارنست لوهوف
اسطوره زدایی از مارکسیسم |
| ۷۰ | محمد رفیع محمودیان
جایگاه اخلاق در جهان معاصر |
| ۸۴ | حمید حمید
ماندکارها و ناستواریها در «فلسفه ی نقدی» کانت |
| ۱۲۱ | کفتگویی با توماس کوهن |
| ۱۲۸ | م. کشاورز
معرفی کتاب: «هکلی های جوان» |

یادداشت ویراستار

اعتصاب غذای کارگران معادن در روسیه بی گمان شکلی از مبارزه ی تهاجمی کارگران علیه سرمایه نیست، بلکه مبارزه ی مستاصلانه ی پرولتاریایی است که بر سر دو راهی مرگ و زندگی ایستاده است. مرگی طبیعی و تاریخی. از یکسو سرمایه ی بومی و بویژه سرمایه ی مختص به این شاخه ی تولید در دوران دگرگونیهای ساختاری جامعه چنان ناتوان و در ناتوانی چنان بی شرم است که تیغ «نداری» را نخست بر گلوی کارگران و خانواده هایشان می نهد و ماهها از پرداخت مزد بخور و نمیر آنها سرباز می زند. فقر و گرسنگی تا آنجا پیش می رود که کارگری بر ای خوردن جای مجانی دست به اعتصاب غذا می زند و ۹ کودک از خوردن گوشت سگ مسموم می شوند. این جلوه و شاهدهی است بر مرگی واقعی و طبیعی. اما از سوی دیگر تغییر ساختاری جامعه خود بخود از وزنه ی شاخه های سنتی و قدیمی تولید می کاهد و با حرکت به سوی روشهای تازه ی فنی و سازمانی، بخش عظیمی از کارگران را برای همیشه زائد می کند. منطق عام انباشت سرمایه داری. در این وجه که نشان مرگ تاریخی این لایه از کارگران است، کارگران روسیه با کارگران نقاط دیگر دنیا بویژه کشورهای صنعتی پیشرفته سرنوشت همانندی دارند.

برآورده شدن خواستههای اعتصابیون و در درجه اول پرداخت مردها بی گمان با فرض سرمایه داری ای که سازوکار «عادی» دارد، غیر ممکن نیست. بنابراین، این مبارزه بیشتر از آنکه علیه سرمایه باشد، در واقع معلول حرکت آن است و از اینرو بیشتر از آنکه پرخاشی باشد، فریادی است از قعر «دره ی

اشکی» که به زعم حضرات اقتصاددانان و استادان بورژوا باید در انتظار فرارسیدن دوران رونق سرمایه داری طی شود. آنچه در گذرگاههای هولناک این «دره» روی می دهد، از فقر و فلاکت نکبت باری که بر انسانها می رود تا سرنوشت تلخ و مرگباری که در این گذر و گذار رقم زده می شود، هیچیک نه تنها دلیلی بر تجدید نظر در این گذار نیست، بلکه نزد مدافعان ضرورت آن، شرطی است اجتناب ناپذیر. وامهایی که صندوق بین المللی پول، بانک جهانی و نهادهای پولی و مالی بین المللی در اختیار روسیه می گذارند همه به این شرایط وابسته اند که مبادا قطره ای از آن بر زمین تفته ی این «دره ی اشک» بیفتد.

در دوران بحران نظری و بحران چشم انداز تاریخی رهایی انسان، تصاویر فوق بجای آنکه مشت ادعاهای انساندوستانه ی هواخواهان «دمکراسی» و «حقوق بشر» را باز کنند و از رضایت ددمنشانه ای که پشت اشک تمساح پنهان شده پرده بردارند، همچون گواهی بنظر می آیند که علیرغم رنجبار بودنشان، «حقانیت تاریخی» نظر اینان را ثابت می کنند؛ و اینان کسانی هستند که در توجیه «حقانیت تاریخی» الگوی اجتماعی شان و «پیروزی اش بر کمونیسم» از «رنجبار بودن»، چه فقر و فلاکت کارگران باشد، چه بساط شکنجه و اعدام و چه جنگ و کشتار باکی ندارند. تاریخ گذشته و حال و زندگی امروز ما و جامعه ی ما از نمونه های این «بی باکی» لبریز است.

نیشتر این تصاویر بر جان ما، حتی اگر مهمیزی نباشد به همت کار و مبارزه ی نظری انقلابی و رهاییبخش، سزاوار است که به تهمت «عذاب اخلاقی نازکدلان» قناعت کند: عذابی که داغ ناچیزش بی گمان و خیلی زود در سیلاب روزمرگی سردی خواهد گرفت: «در مردگان خویش نظر می بندیم با طرح خنده ای و نوبت خود را انتظار می کشیم بی هیچ خنده ای.»

نوشته ی رویرت کورتس و ارنست لوهوف تحت عنوان «اسطوره زدایی از مارکسیسم» از یکسو نمونه ای است برجسته از تلاشهای نظری جدی و ژرف و از سوی دیگر نشانه ای است گویا از دشواریها و پیچیدگیهای پژوهش نظری. نویسندگان مقاله هرچند کوشیده اند در ترتیب و تدارک مقدمات

بحث به استدلال منطقی و نظری وفادار بمانند اما در نتایج خویش عجولانه پا به ورطه های ناروشتنی نهاده اند که نتایج سیاسی آن لزوما با مبانی نظری خود آنها خوانایی نخواهد داشت. نقطه ی عزیمت مقاله ی مزبور این استدلال درست است که نفی و براندازی سرمایه همانا نفی تمامی آن و ازاینرو نفی کار مزدی نیز هست. آنها بدینوسیله به طرح دوباره ی پرسشی بسیار اساسی، قدیمی و البته فراموش شده می پردازند و در مدلل ساختن ضرورت طرح این پرسش و مبانی نظری آن بخوبی پیش می روند. اما پاسخ آنها بدین پرسش نهایتا نمی تواند از پاسخهای قدیمی فاصله ای جدی بگیرد. بنظر نویسندگان امروز باید بار مثبت آگاهی و تشکل طبقاتی و سیاسی پرولتری را نفی کرد و راه رهایی را، بدون درغلتیدن به موضع بورژوایی، در «ضد طبقه» و «آگاهی طبقاتی منفی» جستجو نمود. زیرا «اغلب کسانی که ظرف ده سال گذشته از «کشتی غرق شونده» ی «ساختمان حزب بر اساس آگاهی طبقاتی» بیرون پریده اند... زائد شدن کار پرولتری را با جاودانه شدن تولید کالایی یکی گرفته اند و به این نتیجه رسیده اند که در چارچوب این جامعه بهترین کار مبارزه برای «اصلاحات دمکراتیک» است.» در حالیکه «جای» موضع کارگری از رمق افتاده را نمی تواند «موضع بشری» نبش قبر شده ای بگیرد که از گور روزگار روشنگری بدر آمده است، موضعی که اسکلت رنگ پریده اش امروز تنها چپ دمکراتیک سرانجام دلچک شده را می تواند یکبار دیگر به رقص وادارد.» ترجمه ی این مقاله را از متن آلمانی آن ش. ولامنش بمعده داشته است.

شماره ی پیشین «نقد» به مناسبت درگذشت رفیقمان کیوان آزریم ترکیبی ویژه و درخور آن مناسبت داشت. بنابراین در آن شماره بحثهای مربوط به کانت و پوپر که از شماره های پیشتر آغاز شده بود، دنبال نشد. هر دوی این وظایف را در این شماره حمید حمیده گرفته است. او نخست در نوشته ای تحت عنوان «منطق علم پوپر: کژیمها و منابع تاریخی» کوشیده است منابع فکری و بینشی پوپر را در میان فلاسفه و متفکران شرق و غرب نشان دهد. وی اجزاء کلیدی چنین تحلیلی را «بازسازی منظم اندیشه های فلسفی و منطقی» پوپر،

«تاکید بر اعترافات خود پوپر» و نگاه به «بازساز یهای موجود از منابع تاریخی اندیشه» وی می‌داند. بنظر حمید «اساسی‌ترین نکته در ارزیابی اندیشه‌های پوپر این است که او، البته نه برای نخستین بار، از اتخاذ موضع فلسفی استواری که با سطح دانش علمی منطبق باشد عاجز بوده است. باین اعتبار تکامل گرایی کیهان شناختی او، نظیر مفاهیم فلسفی اش، یعنی خردگرایی انتقادی و نگرش سه جهان در حقیقت قطع و فصل یکجانبه‌ای از پاره‌ای از ساحه‌های روند شناخت است.»

در درسنامه‌ای پیرامون کانت، حمید حمید به «ماندگاریها و نالاستواریهای "فلسفه‌ی نقدی" کانت» پرداخته و کوشیده است با مروری اجمالی بر کل دستگاه اندیشه‌ی کانتی اجزای اصلی فلسفه‌ی او را در دوره‌های «ماقبل نقدی» و «نقدی» مورد اشاره قرار دهد. وی در این نوشته به طبیعت شناسی، معرفت شناسی، منطق و نقد نیروی داوری می‌پردازد و بر نکات مهم و مشهوری در فلسفه‌ی کانت همچون معضل شیء فی نفسه، قضایای تحلیلی و ترکیبی، جایگاه صور و مقولات ماقبل تجربی توقفی ویژه دارد. نوشته‌ی حمید درباره‌ی کانت بیش از آنکه تلاشی برای نقد دیدگاه او و پیروانش باشد تلاشی است برای معرفی انتقادی دیدگاه کانت در درسنامه‌ی اجمالی.

محمد رفیع محمودیان بحث خود پیرامون مقوله‌ی اخلاق در شماره‌ی پیشین «نقد» را در این شماره با نوشته‌ای تحت عنوان «جایگاه اخلاق در جهان معاصر» پی گرفته است. بنظر او «امروز اخلاق در وضعیتی بحرانی قرار دارد. تمامی مبادی یا خاستگاههای سنتی احکام آن مشروعیت خود را از دست داده‌اند و هیچگونه الگوی سنتی رفتاری برای تقلید وجود ندارد.»

توماس کوهن یکی از نظریه پردازان برجسته و معاصر نظریه‌ی شناخت سال گذشته در گفتگویی با نشریه‌ی فرانسوی لوموند به تشریح آخرین تحولات دیدگاه خویش پرداخت. بخشهای اصلی و عمده‌ی این گفتگو سپس در نشریه‌ی آلمانی «سایت» نیز انتشار یافت. در این شماره‌ی «نقد» ترجمه‌ی

فارسی گفتگوی مذکور را تحت عنوان «تصاویر علوم از جهان» آورده ایم. کوهن در پاسخ به این پرسش که چه قرابتی بین دیدگاههای او و میشل فوکو فیلسوف معاصر فرانسوی وجود دارد، می‌گوید: «نزدیکی ما بدان حدی که ادعا می‌شود نیست. فی الواقع ما بر سر این فکر توافق داریم که جهان نگری بوسیله‌ی زبان تعیین می‌یابد؛ این دریافت را هر دوی ما از "کواره" گرفته ایم.» این گفتگو را ش. والا منش از متن آلمانی آن به فارسی برگردانده و الف. بانی ضمن مقایسه‌ی ترجمه‌ی فارسی با متن اصلی فرانسه، بخشهای حذف شده در ترجمه‌ی آلمانی را بدان افزوده است.

در این شماره‌ی «نقد» همچنین کتاب «هگلی‌های جوان» که ۱۸ مقاله از هگلی‌های چپ را شامل می‌شود، از سوی م. کشاورز معرفی شده است.

می شود.

آنچه اینک و در این نوشته وظیفه ی خود قرار داده ام مروری به اجمال در تکامل تاریخی اندیشه ی پوپر و اشارتی سردستی به پاره ای اباطیل در ساختار احکامی او در فلسفه ی علم و روش شناسی و منابع تاریخی اندیشه ی اوست.

*

منطق علم پوپر: کژیاها و منابع تاریخی

تمرکز جدی من طی دو دهه بر سر اندیشه ی کارل پوپر، اگر از دلایل خاص سیاسی آن عجالتا چشم پیوشیم ناظر بر این حقیقت است که بیاور من منطق و روش شناسی علم او در فلسفه ی غربی یکی از برجسته ترین دستاوردهاست. با جرئت میتوان گفت که در این دو زمینه آراء او، دستکم در پاره ای از جنبه ها - یکپارچگی، خصلت نظامدار و استواری - به وجه محقق در قیاس با آراء کسانی چون راسل، ویتگنشتاین، کارنپ و باصطلاح مکتب تاریخی توماس کوهن، از ارجحیت بمراتب بیشتری برخوردار است. اما جز این دلیل عمده ی دیگری نیز مرا به پرداختن جدی به کل اندیشه ی پوپر برانگیخت. همزمان با غصب دستاوردهای انقلاب بهمن ۵۷ توسط روحانیت شیعه، فلسفه ی پوپر بمتابه ی دستاویزی برای سرکوب ایدئولوژیک چپ بخدمت محافل معینی از خادمان رژیم درآمد و در استتار تهاجمی از آوازه گریهای جوانفریب، از آنچه پوپر ارائه کرده بود آلترناتیو توجیهی مشخصی تدارک می شد. در چنان شرایطی جایی برای درنگ باقی نمی ماند که به خطاهای جدی پوپر در هر دو قلمرو منطق علم و روش شناسی و فلسفه ی سیاسی او از موضعی مارکسیستی پرداخته شود. این واقعیت می بایستی تفهیم می شد که تنها از همین موضع و از منظر چنین نگریشتنی برمی آمد که تا چه حد و در کدام ساحه از اندیشه است که پوپر در خطا می غلطد و سر به بیراهه می گذارد. این عوامل، اگر چه شرایط جباریت رژیم امکان انتشار آنرا منتفی ساخت ولی بهر ترتیب به فراهم آمدن «فقر پوپریسم» انجامید، کاری که فصلی مقدماتی از آن اینک بدست انتشار سپرده

پوپر همانگونه که خود در زندگینامه اش بنام «تلاش نافرجام» تاکید کرده است، از هیچ آموزش رسمی در رشته ی فلسفه برخوردار نبود. او از دانشگاه وین در سال ۱۹۲۸ بعنوان معلم ریاضیات و فیزیک فارغ التحصیل شد و همانگونه که خود اعتراف کرده است امتحانی را که با موریس شلیک می بایستی در رشته ی فلسفه بگذراند با دشواری گذرانده است (۱) او بعدها از طریق خودخوانی به عرصه ی فلسفه و تاریخ کشیده شد و طرفه آنکه از همان آغاز و با نخستین آثارش از خویش چهره ای را نمایانید که بیشتر فلسفی بود تا منطقی، روانشناس یا عالم علوم طبیعی. به همین لحاظ است که همه ی آنچه بعنوان میراث علمی او باقی مانده است بنمایه های نمایانش ریشه ی فلسفه دارند و همین خصیصه او را از نمایندگان مکتب اصالت تحصیلی طی سالهای ۱۹۲۰ تا ۱۹۵۰ متمایز می سازد.

چنانچه نظریات پوپر را به متابه ی یک کل مورد توجه قرار دهیم، البته با رعایت حدودی از تسامح می توانیم سه جزء عمده را در آن متمایز سازیم که عبارتند از:

۱ - مفهوم فلسفی

۲ - نظریات منطقی و روش شناسی

۳ - اندیشه های جامعه شناختی و سیاسی

بیاور من آراء جامعه شناختی و اجتماعی سیاسی پوپر ضمن آنکه از دو جزء دیگر سخت آسیب پذیرتر است ولی بهر حال بنحو سازمندی با منطق رشد دانش علمی او پیوند ندارد. ولی بهر حال من در این فرصت عجالتا به این جزء از اندیشه ی او نمی پردازم، زیرا گذشته از آنکه مرا به وادی نیازمند به

بختی طولانی می کشاند، از این نیز نگرانم که عنان قلم از اختیار خرد رها شود و سخنانی گفته آید که سیاق نابخردیهای پوپر در رویکردش به اندیشه های سیاسی مارکس را بیابد. و اما دو جزء دیگر آموزه ی او یعنی فلسفه و منطق علم را من در چهارچوب: الف - تاریخ برونی یعنی منابع تاریخی و زمینه ی فکری تحول آنها و: ب - تاریخ درونی، یعنی تحول آنها در آثار پوپر مورد توجه قرار می دهم.

تا آنجا که من می دانم پوپر هرگز تبیین منظمی از میانی تاریخی مفاهیمی که بکار برده است ارائه نکرده است. اگر چه جای جای اشاراتی پراکنده بعمل می آورد. او در تثبیت روش غیراستقرار گرای معمولاً به هیوم ناظر است و در ارائه ی نگرش سه جهان بر بستگی آن با اندیشه های افلاطون، هگل، بولتسانو و بخصوص فرگه اشاره می آورد، اما از سر عمد از اعتراف بر این واقعیت طفره می رود که صرفنظر از انحرافات پندارگرایانه، تمامی ساحت نگرش سه جهان او بازتاب سه جهان مارکس است (۲) اثر پذیریهای پوپر از مارکس علیرغم مخالفتهای کمره کننده اش با او چنان وسیع است که پرداختن به آنها کاری دستکم با حجم «جامعه باز و دشمنان آن» می طلبد. از میان مواردی از این دست که بر حسب تصادف پوپر خود از آن نام برده است می توان از رای او در مخالفت با گرایش اصالت روانشناختی در تحلیل مسائل جامعه شناختی یاد کرد. او ضمن تصریح بر این تاثیر پذیری تصریح می کند که:

«بزرگترین کامیابی مارکس در جامعه شناسی همین بوده که اصالت روانشناسی را مورد تردید قرار داد و با این کار راه را برای حصول تصور عمیق تر و نافذ تری از قلمرو خاص قوانین جامعه شناسی و مالا قسمی جامعه شناسی لاقابل از بعضی جهات مستقل باز کرد... در باز نمودن آنچه معتقدم مخالفت مارکس با اصالت روانشناسی است، در واقع نظری را بسط می دهم که خود از آن پیروی می کنم... این جنبه ی مارکسیسم.. یکی از وجوه اشتراک مهم نظریات من و مارکس راجع به مساله ی روش

است.» (۳)

جز اینها که گفتم و در پایان بنحو مشخص تری به مراجع پوپر اشاره خواهم کرد، پوپر در تبویب نظریه اش در باب حقیقت گزنفون و تارسکی و در تکامل گرایی معرفت شناسی اش از داروین و اسپنسر متأثر است. پوپر بطور کلی موضع اساسی فلسفی اش را واقعگرایانه توصیف می کند و تأمل در واقعیت این ادعا بخوبی نشان می دهد که معنایی را که او از واقعگرایی قصد می کند بنحو بارزی از مکاتب واقعگرایی فلسفی متفاوتی اثر پذیرفته است. از میان این مکاتب او خود بویژه به اندیشه های انشتاین تصریح می کند. آثار سالهای پایانی عمر او بنحو بارزی تشابه آراء او را با افکار بیکن، نیچه و دیگران می نمایند. بنا بر آنچه گفتم، قضاوت در باب منابع تاریخی اندیشه های پوپر چنانچه تنها به استناد اعترافات مبهم خود او عملی گردد حاوی اطلاعات دقیقی که متوجه هسته ی موثرات او باشد نخواهد بود. بمنظور تدارک فهرست دقیقی از این مراجع و افشاء کامل منابعی که در حقیقت آراء پوپر بر آنها ناظر است اعمال تحلیل بسیار جامعتری را می طلبد. اجزاء کلیدی چنان تحلیلی متضمن موارد مشخصی است که به آنها اشاره می کنم.

الف: بازسازی منظم اندیشه های فلسفی و منطقی پوپر در تمامیت آنها و تعیین هویت نکات اساسی و مرکزی آن اندیشه ها. بدون چنین تحلیل نگرشی این خطر وجود دارد که منابع تاریخی معینی از آراء او از نظر دور داشته شود و یا دستکم چهارچوب مفهومی ای که لازمه ی ارزیابی آن نظرات است منتفی شود.

ب: تأکید بر اعترافات خود پوپر در ارتباط با تاثیراتی که پذیرفته است. ج: بازسازیهای موجودی که از منابع تاریخی اندیشه های پوپر بعمل آمده و متضمن آثاری است که به منتقدین و مفسرین آثار او در شرق و غرب متعلق است.

د: ارائه ی تصویری کلی از روابط متقابل نگرشی بین موارد بالا مبتنی بر چهارچوب فلسفی معینی که البته در مورد ما چهارچوب فلسفی ای مارکسیستی است.

با توجه به این اجزاء کلیدی اینک من از مورد الف آغاز می کنم. علیرغم

تکامل نظریات پوپر از مسائل تحدید حدود و استقراء تا منطق کشف علمی، نگرش سه جهان و تکامل گرایی معرفت شناختی و حتی کیهانشناسی، بسیاری از نگرشهای او مبین یک نظام صریح اند، اگر چه این امر از سوی خود او و احتمالاً آگاهانه تدارک نشده است. به منظور تصریح این امر من به نکات اساسی چنین نظامی اشاره می کنم که در عین حال تلاشی در جهت بازسازی اندیشه ی او نیز هست. اعمال چنین بازسازی، بارآور ساختاری است که آن خود متضمن عناصر کلیدی معینی است که بدنه ی مفهومی فلسفه ی پوپر از آنها پرداخته شده است. این عناصر عبارتند از:

- ۱- واقع گرایی، غیر ابزارگرایی
- ۲- تحول نگرش منطقی روش (تجربی) علمی
- ۳- غیر روانشناسانه گرایی، ضد طبیعت گرایی و غیر ذاتگرایی
- ۴- میزانگذارانه گرایی مبتنی بر قراردادگرایی، روش علمی به مثابه سیستمی از قواعد روش شناختی
- ۵- غیربنیادگرایی، ارجحیت حدسیات و فرضیات با توجه به تجربه و مشاهده
- ۶- غیراستقراء گرایی، قیاسگرایی افراطی
- ۷- تکذیب پذیر گرایی به مثابه روش اعمال معیار تحدید حدود
- ۸- تاکید موکد بر رویه ی حل مسائل
- ۹- نقدگرایی، خردگرایی انتقادی، گذر از تفکر جزمی به تفکر انتقادی
- ۱۰- ابطالگرایی به مقام قبول عدم اعتبار اساسی دانش انسانی
- ۱۱- شک گرایی در ارتباط با امکانپذیری برقراری حقیقت
- ۱۲- نگرش صحت احتمال به مثابه امر قریب به حقیقت
- ۱۳- ثنویت واقعیات Facts و میزانها
- ۱۴- ظهورگرایی، غیرتحویل گرایی
- ۱۵- عدم تعین گرایی
- ۱۶- تکامل گرایی معرفت شناختی و منسوب ساختن آن به رشد دانش علمی در گذر از مسائل کمتر اساسی به مسائل اساسی تر
- ۱۷- نگرش سه جهان به مثابه وسیله ی ایجاد شالوده ای برای رشد عینی

دانش علمی

۱۸- تکامل گرایی کیهان شناختی به مثابه تلاشی برای تثبیت تکامل گرایی معرفت شناختی.

اینک به دو منظور به پاره ای از موارد این ساختار می پردازم. نخست به این قصد که منابع تاریخی آن موارد را افشا کنم و دوم اینکه قدر واقعی هریک از آن موارد را برای منطق و روش شناسی علم بازشناسم.

* *

بدون تردید اندیشه های منطقی و روش شناختی پوپر جالبترین بخش از تفکر اوست که در عین حال پاشنه ی آشیل آن نیز هست. منطق علم پوپر نمایش روشنی از جریانهای عده ای است که در قرن بیستم گسترش و شیوع یافتند. به این اعتبار می توان گفت که چهارچوب تاریخی آراء پوپر در این دو زمینه، یعنی نگرش دانش علمی و روش شناسی علمی بر گرده ی تلاشهای پیشتری که به قصد صورتبندی یک نگرش علم با توسل به روشهای علمی معتبر بعمل آمدند استوار شده است. نگرش روش علمی پوپر در مقایسه با تجربه گرایی منطقی، تحلیل زبانشناختی، ابزارگرایی، قراردادگرایی و مکتب تاریخی در روش شناسی علم واجد تعدادی مزیتهای آشکار است. پوپر در مطالعات اولیه اش به نگرش روش علمی ای متوجه بود که او خود آنرا تجربی تلقی می کرد. این نگرش بیاور او، وی را به نقد روانشناسی گرایی در منطق، بدانگونه که در آغاز قرن نوزدهم باب گردیده بود و البته متفاوت از توصیف روانشناختی، تجربی فعالیت های تحقیقی بدانگونه که بنحو وسیعی با استفاده از ابزار منطق ریاضی عملی می شدند راهبر شد. چنین جداسازی بی گمان پذیرفتنی است، زیرا ثمرات آن، بخصوص ضمن تحقیق در زمینه ی منطق علم که بنحو اساسی در سالهای اخیر در پاره ای از کشورها و از جمله توسط پاره ای از فلاسفه ی مارکسیست بعمل آمده است بخوبی نشان داده است. بنا به رای پوپر نگرش روش علمی باید بیشتر فلسفی و معرفت شناختی باشد تا تجربی. زیرا که روشهای اختصاصاً فلسفی ایجاد آن به تعمیم نتایج

تجربی و دانش تحصیلی محدود نیست. به همین اعتبار نقد او از مذهب تحصیلی بخاطر طبیعت گرایی اش، در تفسیر ماهیت مسائل معرفت شناسی صائب است. چنانکه از این موضع بخوبی برمی آید پوپر بدین ترتیب از خویش چهره ی فیلسوف تجربی مسلکی را ارائه می دهد که با تجربه گرایی خام تحصیلی مذهبان بطور کلی و تحصیلی مذهبان منطقی بخصوص بر سر مناقشه است. گفتنی است که معارضه ی او با ماهیت ماقبلی گرایی، جنبه ی دیگری از رویکرد پوپر در ادراک نگرش روش علمی است. او در بسیاری از آثار خود بنحو جدی ماقبلی گرایی ابزارگرایان بخصوص ماخ، ویتگنشتاین و شلیک که نگرشها را تنها به متابه و سیله ای برای پیشیابی و لذا فاقد هر نوع اهمیت معرفتی تلقی می کرد موضع می گیرد. پوپر در این مورد در مقایسه با پاره ای جریانهای فلسفی جدید موضعی قابل انعطاف و معقول اتخاذ کرده بود.

با همه ی این احوال اما نظریات خود او بنحو عمیقی از ماقبلی گرایی صریح آکنده است و این واقعیت هنگامی که او به این نتیجه می رسد که روش شناسی باید مبین مجموعه ای از قواعد روش شناختی، یعنی قراردادها باشد، و اینکه معیار او برای تحدید حدود دانش علمی از غیر علمی قرارداد معینی است صراحت می یابد. قول بازگردانیدن مفاهیم فلسفی به قواعد روش شناختی که از عناصر اساسی تفکر پوپر است، نخستین بار توسط گومپرز ارائه شد و پوپر خود نیز در «منطق کشف علمی» به آن اشاره می کند. البته پوپر تا حدود زیادی از قبول جزمی هر قرارداد روش شناختی پرهیز می کند. او تصریح می کند که قواعد روش شناختی می تواند تنها توسط شریکشی آنها که ما آن را از نتایج آن قواعد می توانیم دریابیم توجیه شود. علاوه بر این بباور او چنین قراردادهایی می توانند در معرض نقد و در نتیجه مشمول حذف قرار گیرند. با وجود همه ی این جداسریها، هنوز سایه ای که ماقبلی گرایی بر ساخت نظریه ی پوپر در باب روش شناسی افکنده است بسیار سنگین است و با همه ی تلاشی که برای رسم حد فاصلی بین خود و قائلین به آن رای بعمل می آورد در رهایی از چنبر آن سخت ناتوان است. در حقیقت از آنجا که روش شناسی پوپر بر نگرش بازتاب استوار

نیست با بیان این نکته که دانش تجربی، نگرشی و روش شناختی بطور کلی صورتهایی از ساحه های متفاوت واقعیت را می سازد، چاره ای جز قبول و تصدیق تجربه گرایی خام که خود آن را نفی می کند، یا ماقبلی گرایی ندارد و چنین است که روش شناسی او هیچ کلید گشاینده ای برای درک نقش قراردادها در دانش علمی در اختیار نمی گذارد.

جز آنچه گفتم نگرش روش علمی پوپر، از باب نقص عمده ی دیگری نیز آسیب پذیر است و آن اینکه او عملاً معرفت شناسی، یعنی نگرش شناخت را به نگرش منطقی دانش علمی تحویل می کند. او خود نادرستی چنین باوری را احساس می کرد و بهمین دلیل در آثار بعدی اش بخصوص در نگرش سه جهان و در مفهوم تکامل گرایی معرفت شناختی وظیفه ی معرفت شناسی را بسط داد و کوشید تا اساس وجود شناختی آن را توضیح دهد. من بعداً به حدود توفیق او در این تلاش اشاره می کنم.

غیراستقرار گرایی پوپر عنصر بسیار اساسی تر دیگری در نگرش اوست. او بر این باور است که این «او» است که شایستگی حل مسئله ی فلسفی استقراء را داشته است و با بیان «چنان می اندیشم که یک مسئله و مشکل بزرگ فلسفی را حل کرده ام» و «توجه من به مسئله ی استقراء در سال ۱۹۲۳ آغاز شده و به حل آن در حدود ۱۹۲۷ دسترسی پیدا کردم» بر این ادعا تاکید می کند. اما واقعیت اینست که سهم او در این کار بیش از آن ناچیز است که برای خویش می شناسد. این هیوم بود که دلیل نااستواری منطقی نتایج استقرایی را ارائه کرد و پوپر تنها در این باب با او سر وفاق دارد. اما در میانه ی قرن نوزدهم «لی بیگ» (Liebig) و بعدها «دوهم» (Duhem) گرایش منفی خویش را نسبت به استقراء از موضع طبیعت گرایان بیان کردند و پوپر در این باب از آرای آنان آغاز می کند. او تاکید می کند که ما نباید تعبیر روانشناختی هیوم در باب تاکیدات استقرایی راجع به علیت را بکار ببریم (۶) و ضمن پرهیز از نقد منطقی و روان شناختی استقراء ادعا می کند که برای استقراء نه در فعالیت های علمی و نه در علم منطق و روش شناسی هیچ جایی وجود ندارد. پوپر در موضع ضد استقرایی خود چون بسیاری مسایل مربوط به مفهوم روش شناختی اش از جنبه های واقعی دانش

علمی آغاز می کند مع الوصف بجای تعیین بستگی و محدودیتهای آنها، از آنها مطلق های درخود بسته ای می سازد.

این واقعیت که مسئله ی استقراء با روشهای صرفا منطقی به نتیجه ای منجر نمی شود، پوپر را واداشت تا نسبت به قدر استقراء ناآگاه بماند و همین سبب شد تا رای او در این باب با عمل واقعی دانش علمی در تعارض افتد. او ضمن حقانیت اش در زمینه ی روابط متقابل دانش تجربی و نگرشی به این نتیجه ی ناپذیرفتنی نایل آمد که تجربه هرگز از نگرش آغاز نمی کند، امری که عملا توضیح ریشه ی عقلی دانش نگرشی را استوار می ساخت. شگفت آنکه، هنگامی که او خود بر سر توضیح این منشا برمی آید استقراء را از در عقب و بصورت قواعد روش شناختی وارد می کند. (۷) به عبارت دیگر کوشش پوپر به منظور جدا ساختن استقراء و قیاس که بنحو جدایی ناپذیری با هم پیوند دارند مقرون به هیچ توفیقی نمی توانست باشد و به همین دلیل است که و روش شناسان علم و منطقین بسیاری در روزگار ما بنحو مستدل با رای غیر استقرایی او بر سر معارضة برآمدند.

اصل کلیدی دیگری که با نظریه ی غیر استقرایی پوپر پیوند دارد اصل تکذیب پذیری اوست. از لحاظ تاریخی همانگونه که خود پوپر اشاره می کند، این اصل برای نخستین بار توسط دویسلاو و فرانک ارائه شد. (۸) پوپر این اصل را بطور کلی بیشتر به مثابه اصلی روش شناختی تا منطقی مورد توجه قرار می دهد و به همین دلیل با دشواریهای لاینحلی مواجه می گردد. این واقعیت که نگرشی که تکذیب شده است، صدق اظهاریه ی واحدی در آن با آن در تضاد برمی آید، مدتها، دست کم پس از پیدایی علوم طبیعی جدید عقیده ی شایعی بود. و اما تا آنجا که مسئله به اصل پوپری تکذیب پذیری مربوط می شود، این اصل از محدوده ی این ادعای مطلقا درست درمی گذرد و در واقع به این صورتبندی میل می کند که اولاً تصدیق مکانیسم تکذیب پذیری بعنوان روش ابطال نگرشهای علمی تاییدی بر این نکته باشد که در حالتی که یک نگرش «ابطال» می شود، باید بلافاصله حذف شود. و در ثانی از این اصل بعنوان معیار تحدید حدود که مدعی است تنها آن نگرشهایی را می توان «علمی» تلقی کرد که بتوانند در اصل ابطال شوند و بعبارت روشن

تر قابلیت این را داشته باشند که «کذب»شان «تایید» شود ارزیابی کنیم. نیازی به توضیح ندارد که با چنین تفسیری، اصل تکذیب پذیری نه تنها با واقعیت بلکه با توجه به تاکید ما بر کلمه ی «تایید» با خود نیز در تضاد برمی آید. پوپر از این نکته غفلت داشت که جامعه ی علمی، غالبا نگرشهای ابطال شده را تا زمانی که تئوریهای بیشتر معتبر جدیدی ارائه شوند حفظ می کند. خطای عمده ی این اصل ارائه ی مفهوم تحریف شده ای از بستگی بین حقایق نسبی و مطلق است. پوپر تنها بر حقیقت نسبی دانش تاکید می کند و بدین معنی با «مطلق» ساختن عنصر کاذبیت نسبی، در حل تضادهایی که در نگرش حقیقت و نگرش صحت احتمال خود او وجود دارد ناتوان می گردد. در این مقام فرصت آن نیست تا به تحلیل خطاهای پوپر در نگرش صحت احتمال او که از لحاظ تاریخی نیز به پیرس (Peirce) باز می گردد بپردازیم. اما با توجه به قصد پوپر از این نگرش و اندیشه اش در باب تکذیب پذیری بعنوان نمونه علاقمندم تا عنصر مهمی از رویکرد مارکسیستی نسبت به تحقیق منطقی و روش شناختی را تصریح کنم. در چارچوب منطق و روش شناسی علوم می توان بین:

الف: الگوهای دانش علمی، از جمله الگوی رشد علمی و

ب: تعبایر فلسفی از این الگوها

تمایز قایل شد. نمونه هایی از مورد نخست توسط الگوهای قیاسی علم فراهم آمده است که به ترتیب الگوی تحویل، الگوهای توجیه پذیری و تکذیب پذیری و تعریف پوپر از صحت احتمال از آن جمله اند. بیاور من دلیل کافی وجود دارد تا درباره ی استقلال نسبی الگوها نسبت به مفاهیم فلسفی در چارچوبی که بکار برده و بسط داده می شوند سخن بگوییم. در پس استقلال نسبی، اساسا ماهیت متفاوت ساختارهای نگرشی وجود دارد. در واقع امر از یکسو مطلب به عناصر دانش عمدتا فلسفی در مورد مفاهیم فلسفی دانش علمی و در مورد دانش علمی خاص که غالبا منطقی و ریاضی است - در مورد الگوهای دانش علمی - مربوط می شود. چنین الگوهایی از مفاهیم فلسفی دانش علمی استنتاج نمی شوند و عرصه ی کاربرد آنها با مفاهیم فلسفی پیوستگی ندارند. در حقیقت، اگر چه واقعگرایی علمی و ابزارگرایی غالبا در

زمینه‌ی فلسفی، دو نهایت و طرف جداگانه اند، اجزاء هر دو عملاً الگوهای منطقی و روش شناختی همسانی، نظیر الگوی فرضی - قیاسی نگرش علمی و الگوی قیاسی تبیین و روشهای استقرایی ارزیابی فرضها (Hypotheses) را بکار می‌برند. فرضیه‌ای که استقلال نسبی را مورد توجه قرار می‌دهد بر آن است که الگوها بطور کامل مستقل از مفاهیم فلسفی اند، اما مورد استقلال هر الگویی می‌تواند متفاوت باشد و چنین الگوهایی می‌توانند بعنوان وسیله‌ای برای درک این یا آن گرایش فلسفی بخدمت گرفته شوند. بنابراین هر یک از الگوها مستلزم تحلیل خاص اند. در عین حال این فرضیه به این معنی است که «سرنوشت» این دو جزء بسیار مهم روش شناسی علم متفاوت است. مفاهیم فلسفی بنحو پیوسته با یکدیگر در کلنجارند و بنحو پیوسته‌ای در مسیر تحول تاریخی جای به یکدیگر می‌سپارند. موضوع مرکزی در ارتباط با الگوها تعیین عرصه‌ها و شرایط کاربرد آنهاست. الگوها ممکن است یا با یکدیگر وجود داشته باشند، یا الگوی مناسب‌تر جایگزین الگوی نامطلوب گردد. از این بیان قصد من این است که الگوها ممکن است که از مفهوم فلسفی‌ای به مفاهیم دیگر تبدیل شوند و این امری است که در جریان تحول روش شناسی علم روی می‌دهد. با توجه به تمایزی که به آن اشاره کردم اینک بخوبی ممکن است که درباره‌ی امکان حیات غیر پوپری الگوهای او، یعنی الگوهای تکذیب‌پذیری، صحت احتمال و نظایر آن سخن گفت. بیاور من بر مبنای آنچه تاکنون گفتم، اینک زمینه‌ی آن فراهم آمده است تا مشخصاً به پاره‌ای مفاهیم فلسفی پوپر و البته در بعد تاریخی‌ای که مورد علاقه‌ی من است پردازم.

* * *

پوپر معمولاً از فلسفه‌ی خویش بعنوان خردگرایی انتقادی یا واقعگرایی مابعدالطبیعی و نظایر آن یاد می‌کند. او در جریان بسط این فلسفه می‌کوشد تا قویاً از تجربه‌گرایی خام و تاملات انتزاعی به معنای ایده‌آلیسم کلاسیک آلمان و صور مختلف غیرخردگرایی اجتناب کند. در این راستا او خردگرایی انتقادی خویش را مبتنی بر غیراستقرآءگرایی و تکذیب‌پذیری و

بعنوان نگرش عقلانیت علمی و مالا به مثابه نظامی از معیارها و موازین رشد عقلی دانش علمی ارائه می‌کند. موضوع محوری چنین دانش علمی و محرک اساسی آن غیراستقرآءگرایی و مکانیسم عملکردی آن اصول تکذیب‌پذیری و نقد است. با این معنی خردگرایی انتقادی پوپر نظامی از قواعد روش شناختی و بعبارت دیگر سیستمی خودحفاظ (Self-sustaining) است. همچنانکه لاکاتوش بدرستی اشاره کرده است، بدین ترتیب «روش شناسی بر پای خود ایستاده است، اما این پاها بدون هیچ حمایت فلسفی در هوا معلق ماند» (۹) پوپر با ابطال و نفی استقرآء طی دوران اولیه‌ی فعالیت علمی‌اش کوشید فلسفه‌ی خویش یعنی «خردگرایی انتقادی» را سامان دهد و در این کار همه‌ی توان خود را بکار برد تا نقش مسایل واقعی فلسفی را به حداقل تقلیل دهد، کاری که ماحصلی جز بوجود آوردن مسایلی لاینحل نداشت. این امر واقعیتی است که هم توسط پوپر و هم شاگردان او درک شده است. باین ترتیب پوپر کوشید تا «خردگرایی انتقادی» را با نگرش سه جهان ضمیمه کند و لذا گفتمان معرفت‌شناسی و وجودشناسی را با هم ادغام کرد. آنچه را او تحت عنوان سه جهان صورتبندی کرد چه مشخصه‌ای داشت؟ بجای هر توصیفی به بیانی از خود او اکتفا می‌کنم:

«نظریه‌ی عقل سلیمی شناخت و همراه با آن همه‌ی فلاسفه... این امر را به اشتباه مسلم فرض می‌کردند که تنها یک نوع شناخت وجود دارد؛ شناختی که در ملکیت شخص شناسنده و داننده است. من این گونه شناخت را... شناخت ذهنی می‌خوانم... اکنون من می‌خواهم میان دو گونه "شناخت" تمایز قایل شوم: شناخت ذهنی... و شناخت عینی... می‌توانیم جهان فیزیکی را "جهان ۱" بخوانیم و جهان تجربه‌های خودآگاهانه‌ی خودمان را "جهان ۲" و جهان محتوای منطقی کتابخانه‌ها و حافظه‌ی حسابگرها و نظایر اینها را "جهان ۳" ... می‌توانیم مسایلی تازه در جهان ۳ اکتشاف کنیم که در آن پیش از کشف شدن و پیش از خودآگاه شدن وجود داشته اند، یعنی پیش از آنکه چیزی متناظر با آنها در جهان ۲

ظهور پیدا کند... از لحاظی جهان ۳ مستقل و خودمختار است... تقریباً همه ی شناخت ذهنی ما (شناخت جهان ۲) وابسته ی جهان ۳ است... خودآگاهی بلاواسطه نسبت به خودمان یا "شناخت ما از خود"... وابسته به نظریه های جهان ۳ است. (۱۰)

پوپر با مسلم ساختن جهان ۳ در واقع کوشید تا یکی از مسایل فلسفی عمده یعنی تعیین ماهیت عینی دانش انسانی را حل کند. او که راه حل مارکسیستی این مسئله را، که بنا بر آن عینیت و ماهیت واقعی دانش انسانی با فعالیتهای عملی انسان اجتماعی و از طریق پراکسیس اثبات و تایید می شود باور نداشت، به جریانی روی تمایل نشان داد که قویا زیر تاثیر نگرش «مثل» افلاطونی و روح مطلق هکل قرار داشت. پوپر جای دیگری در توضیح جهان ۳ می نویسد که «جهان ۳ را به مثابه چیزی که اساساً توسط ذهن انسانی ایجاد می شود مورد توجه قرار می دهد» و می افزاید «ما موضوعات جهان ۳ را خلق می کنیم» (۱۱). اگر چه چنین بیانی می تواند موهم این گمان شود که پوپر با مسلم ساختن جهان دانش عینی راه را بر تعبیر ایده اگلیستی عینی آن می بندد، اما واقعیت اینست که جهان ۳ ی اویه لحاظ تضادهای صریحی که در آن است سخت علیل است. در حقیقت جهان ۳ ی پوپر نه تنها شامل نگرشهای درست بلکه متضمن نگرشهای کذب نیز هست، واقعیتی که بدون آن هیچ روند دانش علمی ای نمی توانست تحقق بیابد و همین ترکیب اصل تکذیب پذیری او را که متوجه حذف هر نگرش ابطال شده است علیل می سازد. اما آنچه که عموماً به این نگرش یعنی نگرش جهان سه مربوط می شود اینکه این تئوری متضمن تضادهای منطقی چشمگیری است. در واقع هر استنتاجی می تواند از نگرش حاوی تضادی گرفته شود. بنابراین جهان سه مجموعه ای از اظهاریه های متضاد و تجمع بیقاعده ای از هر چیزی است که بنحو عینی قابل اندیشه است. (۱۲) اعم از اینکه به نگرشهای درست یا نادرست این نظریه روی تمایل نشان دهیم، در هر دو حالت جهان سه می تواند موید و مددی به وظایفی باشد که پوپر از آن انتظار داشت. علاوه بر آنچه کفتم نظریه ی پوپر در سه جهان او از کوتاهیهای فلسفی جدی نیز

برخوردار است که قبل از هر چیز به حل ناپذیری نسبتی مربوط می شود که در آن برای آگاهی ذهنی و عینی قائل شده است. بنا به رای پوپر تا آن حد که جهان سه جهانی مستقل است، نگرشهایی که در آنند، حتی قبل از آنکه بصورت ملکیت آگاهی فردی درآیند وجود مطلوب خود را دارند و وظیفه ی روح عینی به برانگیختن تحقق استنتاجهای ایده آل از امور روحی و مادی در فرهنگ تقلیل داده شده است. چنین رویکردی که قویاً روابط متقابل بین امر ذهنی و عینی در آگاهی، یعنی بین جهان دو و سه را نادیده می گیرد بیاور من از تبیین عقلی منشأ فرهنگ ناتوان است. چشمپوشی از نقص عمده ی دیگری که نظریه ی سه جهان به آن مبتلاست ناتمام گذاشتن اشارات اجمالی من در این وجیزه است. پوپر تغییر در جهان سه را بعنوان تغییراتی تلقی می کند که قوانین نگرش داروینی رشد دانش بر آنها حاکم است. پوپر با اتخاذ چنین موضعی در پاسخ به این سوال که «انواع» چیستند و «افراد» تکامل گرایی معرفت شناسی کدام اند عاجز است. اگر «نگرشها» انواع اند و افراد «مفاهیم» مربوط به این نگرشها، در اینصورت خلاف باور پوپر رشد دانش بیشتر در جهان یک و دو روی می دهد تا در جهان سه. و اگر «نگرشها» افراد انواع اند، پس در اینصورت نشان دادن انواع متشابه و مطابق ناممکن است. لذا چنین برمی آید که داروین گرایی معرفت شناختی پوپر در بهترین حالت همچنانکه کوهن نیز تاکید کرده است بیش از آنکه علم و فلسفه خالص باشد یک استعاره است. (۱۳) بیان فوق در عین حال در مورد زمینه ی وسیعی که ضمن آن پوپر تکامل گرایی معرفت شناختی خود را بسط می دهد، یعنی در مورد زمینه ی تکامل گرایی کیهان شناختی و مابعدالطبیعی اش نیز صادق است. بنابراین مفهوم، مکانیسم تطابق اساساً در همه ی سطوح عمده ی تطابق در جهان، یعنی تطابق ژنتیکی، تطابق رفتار و کشف علمی یکسان است (۱۴) پاره ای از مفسرین اندیشه ی پوپر برآنند که شالوده ی زیستی نظریات پوپر آکنده از خطاهای نگرشی و استنادی است. (۱۵) اما این تنها نکته ی عمده نیست. اساسی ترین نکته در ارزیابی اندیشه های پوپر این است که او، البته نه برای نخستین بار، از اتخاذ موضع فلسفی استواری که با سطح امروزه ی دانش علمی منطبق باشد عاجز بوده است. به این اعتبار تکامل

گرایی کیهان شناختی او، نظیر مفاهیم فلسفی پیشین اش، یعنی خردگرایی انتقادی و نگرش سه جهان در حقیقت قطع و فصل یکجانبه ای از پاره ای از ساحه های روند شناخت است. در پایان این اشارات مجمل ضروری می دانم که بر هگل گرایی صریحی که بدون تردید می توان در مجموع آراء پوپر یافت تاکید کنم. بعنوان ادای دین وظیفه ی خود می دانم که به این نکته اشاره کنم در میان مفسرین پوپر «خابادووا» بیش از هر کس دیگری بر سر این مورد از تأثیرات پوپر پژوهش کرده است و جز او «یولینا» بنحو تیزبینانه ای بر میراث های هگلی پوپر اشارت آورده اند و من با تمام کوتاهیایی که در فهم زبان روسی دارم کوشیده ام تا از آنها سود بجویم (۱۶) آنچه را من در این رابطه گفتنی می دانم، اینکه پوپر در «دانش عینی» رویه ی خود در باب دانش علمی را بعنوان «بهبود ها و استدلالی شدنهایی از طرح دیالکتیکی هگلی» (۱۷) در نظر می گیرد. به اعتقاد من در قضاوت در باب منابع تاریخی اندیشه های پوپر نباید از تأثیر عظیم هگل و از طریق آن عناصر جدی از تفکر مارکسی غافل بود. چنین ادعایی نه تنها از طریق مرور آثار پوپر تایید شدنی است، بلکه او خود نیز بدفعات به تأثیر مارکس بر تمامی بدنه ی اندیشه اش اشاره می کند. بعنوان نمونه، او طی نامه ای در تاریخ ۱۷ اگوست ۱۹۸۳ به سادوفسکی متفکر مارکسیست با صراحت به این نکته اشاره می کند و می نویسد «دو فیلسوفی که برای مدتی طولانی قویا بر من موثر واقع شدند مارکس و کانت هستند» (۱۸) در پایان این وجیزه علاقمندم که این سوال اساسی را پاسخ گویم که پوپر در تحول فلسفه چه خطی را پذیرفت و چه کسانی قویا بر او موثر واقع شدند.

باور موکد من این است که پوپر در تحول فلسفه اش موضوعات زیر را وجهه همت خویش ساخت.

۱- نگرش منطقی علم بطور کلی و روشهای علمی بخصوص
مراجع: لایب نیتز، فرگه، راسل، ویتگنشتاین، کارنپ و تارسکی.

۲- وجوه نقدی و دیالکتیکی

مراجع: افلاطون، کانت، هگل و مارکس.

۳- شک گرایی معرفت شناختی

مراجع: گزنفون، هیوم، کانت، مارکس، پیرس و کالینگوود.

۴- نگرشهای متفاوت دانش عینی

مراجع: افلاطون، هگل، بولتسانو، فرگه و مارکس.

۵- مفاهیم فلسفی تکامل گرایی

مراجع: داروین و اسپنسر.

تحلیل دقیق آثار پوپر از نخستین آنها تا آخرینشان موبد این حقیقت است که کسانی که نام بردم، علیرغم مخالفتهای منحرف کننده ای که پوپر با پاره ای از آنها بعمل آورده است، بنحو عینی و جدی بزرگترین تأثیر را بر تکامل و تدارک اندیشه های او اعمال کرده اند.

سالک لیک سیتی. یوتا

۱۴ جون ۱۹۹۶

یادداشت‌ها:

1- Popper, K.R.; *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, Open Court, La Salle, 1976.

۲- سه جهان، یعنی جهان اشیاء مادی مرکب از طبیعت و دست ساختهای انسان، جهان اشخاص و جهان ساختارهای عینی که بصورت دسته جمعی و توسط موجودات انسانی تولید و ایجاد می شوند تاکنون موضوع یک تحلیل جامع قرار نگرفته است. برای تفصیل مضمون و چگونگی و منطق حاکم بر آن و روابط موجود بین آنها را در شماره ی آینده ی «نقد» در مقاله ای تحت عنوان «سه جهان مارکس» خواهم آورد.

۳- کارل پوپر؛ جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت

ا لله فولادوند، جلد چهارم، انتشارات خوارزمی ۱۳۶۹، صص ۸۶۹-۸۶۸ و ۱۱۵۸ از فصل چهاردهم.

۴- در نقد نظریات فلسفی و منطقی پوپر ارزیابی های فراوانی بعمل آمده است و در این باب فهرست مطولی اعم از نقدهای مارکسیستی یا غیر مارکسیستی می توان ارائه داد. از این میان هاتیانگادی (Hattiangadi) فیلسوف کانادایی در پنجمین کنگره ی بین المللی منطق، روش شناسی و فلسفه ی علم از ذکر این نکته روی برتنباید که نگرش علم پوپر اگر چه نگرشی حاصلخیز و الهامبخش است، اما چرخشی پیرامون صخره است و لذا به رویکردی جدید نیازمند است. دیده شود:

Hattiangadi; "After Verisimilitude", in *5th International Congress of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, London (Otario), 1975.

نظریه ی مشابهی نیز از سوی کوهن در ارزیابی اش از نگرش سه جهان، روس (Ruse) در ارتباط با پاره ای خطاهای جدی پوپر در فلسفه ی زیست شناسی و هاک (Haack) در بررسی اش از معرفت شناسی فاقد اندیشمندانه ی پوپر بعمل آمده است. از میان نقدهای جدی که بر روش شناسی پوپر بعمل آمده است، اثر اینگوار یوهانسون را واجد اهمیتی برجسته می دانم. رجوع شود به:

Ingvar Johansson; *A Critique of Karl Popper's Methodology*, 1975.

برای آشنایی با پاره ای نقدهای مارکسیستی در باب فلسفه ی علم، منطق و روش شناسی پوپر، بخصوص دیده شود:

Ratkov, A.I. ; *Philosophical Problems of Science... Systems Approach*, Moscow 1977.

SAdovski, V.N.; *Verisimilitude of Science Theories: Logical and methodological Analysis*, 1969.

Ulina, N.S.; *K. Popper's Emergentist Realism Against Reductionist Materialism*, 1969.

۵- کارل پوپر؛ شناخت عینی؛ برداشتی تکاملی، ترجمه ی احمد آرام، نشر اندیشه های عصر نو، ص ۱.

۶- برای نمونه دیده شود: مرجع فوق، ص ۲۴۵.

۷- «بی. کوزینا» بنحو مطلوبی این نکته را توضیح داده است. رجوع شود به:

Kuzian, Ye. B; *Anti-Inductivism in Karl Popper's Epistemology*, 1978.

8- Popper, K.R.; *The Logic of Scientific Discovery* (Hutchinson, London), 1959.

9- Lakatos, I; "Popper on Demarcation and Induction" in: Schlipp.

۱۰- مرجع ۵، صص ۸۲-۸۱.

۱۱- مرجع شماره ی ۱.

۱۲- برای توضیح بیشتر دیده شود:

Cohen, L.J.; "Some Comments on Third World Epistemology", in: *British Journal of Philosophy of Science*, 31(2), pp. 175-180.

۱۳- مرجع بالا.

14- K. Popper; "The Rationality of Scientific Revolutions", in: Haare, R.; (ed) *Problems of Scientific Revolution: Progress and Obstacle to Progress in Science*, Clarendon Press, pp 72-101.

15- Ruse, M.; "Karl Popper's Philosophy of Biology", in: *Philosophy of Science*, 44(4), 1977, pp. 661-668.

16- Khabarova, T. M.; "K. Popper's Conception As a Turning Point in the Developmant of Positivism", in: *Modern Idealistic Epistemology*, Moscow, pp. 296-324. (به روسی)

۱۷- مرجع ۵، ص ۳۳۰.

۱۸- بررسی تاثیرات کانت بر پوپر مطلبی نیست که من در این نوشته به آن بپردازم. این موضوع عنوان فصل مفصلی از «فقر پوپریسم» (منتشر نشده) است که در آن نحوه ی تلقی پوپر از کانت، کژفهمی های او و مالا تاثیرات گوناگون کانت بر تمامی ساخت تفکر پوپر مورد رسیدگی قرار گرفته است.

روبرت کورتس و ارنست لوهوف

Robert Kurz / Ernst Lohoff

Der Klassenkampf - Fetisch

Thesen zur Entmythologisierung des Marxismus

اسطوره زدایی از مارکسیسم^۱

۱
بنظر نمی رسد که هیچیک از اصول اساسی مارکسیسم بنیادی تر از اصل ناظر بر مبارزه ی طبقاتی باشند. «همه ی تاریخ تاکنونی، تاریخ مبارزه ی طبقاتی است.» چنین بنظر می آید که طبقه، منافع طبقاتی و مبارزه ی طبقاتی اس و اساس نظریه ی مارکس و آغاز و پایان آن باشند. اما این فقط ظاهری فریبنده است. اثر اصلی مارکس [کاپیتال] نه عنوان طبقه دارد و نه با این مقوله آغاز می شود. نقطه ی آغاز اثر مارکس کالاست: «شروت اجتماعی که در آنها شیوه ی تولید سرمایه داری حکمفرماست به شکل توده ی عظیمی از کالا جلوه گر می شود. هر کالا جداگانه شکل ابتدایی یا عنصری آن بشمار می رود. بنابراین پژوهش ما از تحلیل کالا آغاز می شود.» برعکس، کاپیتال با بخش بندی نظاموار طبقات پایان می یابد، آنهم تنها به عنوان اعلام نیت نویسنده برای انجام چنین کاری؛ زیرا همانطور که می دانیم جلد سوم کاپیتال قطعه قطعه و ناپیوسته باقی مانده است. جایگاه بحث طبقات در تحلیل مارکس خود بخود فاش می کند که طبقات در نظریه ی او نهایتاً مقوله ای ثانوی و اشتقاقی هستند. اما مارکسیسم سنتی در همه ی

۱- عنوان اصلی این مقاله «فتیش مبارزه ی طبقاتی» است. ما در این ترجمه واژه های «فتیش»، «فتیشی» و «فتیشیسم» را به ترتیب به «بت»، «بتواره» و «بتوارکی» ترجمه کرده ایم. تلقی یک پدیده به مثابه «فتیش» بدین معنی است که صفت یا خصلتی از پدیده را که ناشی از تعین اجتماعی و تاریخی آن است، همچون ماهیت وجودی اش تلقی کنیم - م.

روایات و انراش این رابطه را وارونه ساخته و روی سر ایستانده است. از دید اینان، طبقه آخرین و نهایی ترین شالوده ی جامعه است نه کالا. بنابراین بنظر می آید که تحلیل شکل کالایی تنها جامه ای توصیفی و بافته ای غیر انتقادی برای چیزی باشد که از نظر آنها نظریه ی «اصلی و واقعی» کاپیتال است، همانا نظریه ی مبارزه ی طبقاتی.

الگوی نظری - سیاسی ای که بدین منوال برنامه ریزی شده باشد، الگویی است بسیار ساده. بر اساس این تعبیر، در حالیکه ایدئولوژی بورژوازی تلاش می کند از طریق نظریه ای فراگیر پیرامون مقولات و نهادهای اجتماعی (مثل اقتصاد ملی، دولت، دموکراسی، ملت و غیره) وجه مشترک یگانه و همسان اعضای جامعه را مورد تاکید قرار دهد و برجسته کند، مارکسیسم در مقابل سرسختانه بر شکاف طبقاتی ای که «پشت این ظاهر پنهان است» پافشاری دارد. به عبارت دیگر مارکسیسم با هویت یا همانی دولتی یا ملی بورژوازی از طریق ناهماني «طبقاتی» مقابله می کند. بدین ترتیب، شکل کالایی و سپهرهای اجتماعی استوار شده بر آن، منجمله دولت، همچون ظواهری اجتماعی جلوه می کنند که «امر حقیقی»، یعنی جامعه ی مبتنی بر تقابل طبقاتی «پشت آنها پنهان شده» است. کار نظریه ی مارکس این است که با همان یکنواختی ملال آور نظریه ی بورژوازی که بر وجه اشتراک اعضای جامعه تاکید دارد، عدم اشتراک و انشقاق طبقاتی شان را ثابت کند. این نوع مارکسیسم هرگز متوجه نیست که با چنین تعبیری از نظریه مارکس، از کنار نقد مقولات بنیادی در کاپیتال می گذرد و آنها را کاملاً نادیده می گیرد. در نتیجه این شکل کالایی، پول و دولت بخودی خود نیستند که موضوع نفی قرار می گیرند، بلکه نهایتاً تنها نقطه ی رجوع اجتماعی آنهاست که به مثابه امری طبقاتی «افشا» می شود. در حالیکه شکل کالایی، پول و دولت به منزله مقولاتی شبه وجودی و باطنی در پرده ای از ابهام فرو می روند، دقت و هوشیاری انتقادی اساساً متوجه نحوه ی «رفتار» با این ظواهر می شود. بنابراین موضوعاتی محوری که از سوی نقد مارکسی اقتصاد سیاسی شدیداً و عمیقاً مورد حمله قرار گرفته اند به چنان پس مانده های از قواره افتاده ای مبدل می شوند که بر حسب عادت، در میدان مبارزه ی طبقاتی در خدمت

طبقه ی حاکم اند. مسلماً هیچ کاری آسان تر از اثبات این نکته نیست که «انحصارات» دولت را «تابع» خود کرده اند، که «ارزشهای» تولید شده نصیب «سرمایه» می شوند نه تولیدکنندگان، که مالیاتها برای «اهداف سرمایه» (و منجمله برای اهداف جنگ طلبانه اش) مصرف می شوند و نه اساساً یا بطور مکفی برای ارضای نیاز توده ها، که «کاربرد» پول اصلاً و عموماً از منافع «طبقه ی سرمایه داران» پیروی می کند و نه از منافع طبقه ی کارگر و همینطور الی غیرالنهایه.

در این تعبیر حاکم از نظریه ی مارکس جای نقد اقتصاد سیاسی را سرآخر نوعی جامعه شناسی گرایی عامیانه می گیرد که نگرشی مثبت و تصدیق کننده نسبت به موضوع خویش دارد. بنا به این تعبیر، «طبقه ی کارگر» دیگر واقع - مقوله ای منطقی^۱ و متعلق به خود سرمایه، یا به سخن دیگر، صورتکی برای پیکربندی و شخصیت پذیری سرمایه ی متغیر نیست، بلکه عبارت از موجودیت مطلق «کار» در معنایی غیر تاریخی است که در شیوه ی تولید سرمایه داری انگار «از بیرون» و از سوی اراده ی سودطلبانه ی «طبقه ی سرمایه دار» - که دشمن «طبقه ی کارگر» است و «نیت استثمار» در فطرت اوست - به بردگی کشیده شده است. بنابراین انتقاد این مارکسیسم سترون و بی آزار متوجه نفس روابط اجتماعی ای که مسلماً خود «طبقه ی کارگر» را نیز دربر می گیرند نیست، بلکه فقط متوجه اموری است که بلحاظ ذهنی متضمن «منافع سرمایه داران» اند. این نظریه ی درمانده و فاقد محتوا با تلقی صرفاً مثبت و ایجابی اش از طبقه ی کارگر به منزله ی قوم برگزیده ی خداوند و با اهتزاز پرچم «جانبداری» از «طبقه ی کارگر» در «مبارزه ی طبقاتی» اساساً متوجه نیست که حوزه ی جولانش صرفاً پوسته ی روابط سرمایه است و بنابراین بدین توهم دچار می آید که می تواند روابط مذکور را با مقولات خویش مورد نقد قرار دهد و واژگون سازد. اما «مبارزه ی طبقاتی» در این معنا، هیچ نیست مگر جنبه ی ذهنی «خودپویی سرمایه»، یعنی تحقق ارزش سرمایه در قالب روابط اجتماعی لاشعوری که نسبت به افراد

مستقل اند.

۲

رسالت یا فاعلیتی که در این الگو از «مبارزه ی طبقاتی» و در اشکال واقعی حرکتش در تاریخ [به طبقه کارگر و طبقه ی سرمایه داران نسبت داده می شود و] به نوبت مورد دفاع یا تهاجم قرار می گیرد، تنها فاعلیتی ظاهری است و از هر دو جانب در بتوارگی شکل کالایی اسیر است. این فاعلیت صاحب اراده نهایتاً متکی به خویش نیست، زیرا حاملین اجتماعی اش، یعنی «طبقات متخاصم» تکیه گاه نهایی روابط اجتماعی نیستند، بلکه خود، اشکالی ثانوی و اشتقاقی هستند. در نتیجه این فاعلیت، فاعلیتی است دست ساز که ساخت و بافت خود را که خارج از میدان دیدش قرار دارد، نمی شناسد. اندیشه ای که بر شالوده ی این فاعلیت دست ساز و کاذب شکل می گیرد و تکوین می یابد در قبال قالب خویش که متکی به شکل کالایی بازتولید اجتماعی است، بی محتواسست. سرگند صرف به «طبقاتی بودن» همه ی پدیدارهای اجتماعی مسئله ی ذاتی و محوری ساخت و بافت خود طبقه را دست نخورده باقی می گذارد. دقیقاً از همین رو مقولات بورژوازی ناظر بر وحدت و هویت مانند ملت، دولت و غیره نمی توانند فی نفسه مورد انتقادی ژرفا قرار گیرند، زیرا آنها نیز مانند طبقات و تقابلهای طبقاتی که نیندیشیده بعنوان نقطه ی عزیمت فرض شده اند، به همان ساخت و بافتی تعلق دارند که در آغاز نادیده گرفته شده است. الفای مقولات اجتماعی بورژوازی قابل تصور نیست، زیرا الفای روابط کالایی شکل و بنابراین پولی شکل نمی تواند مورد تفکر و تعمق قرار گیرد و در نتیجه نقد در تعریف تجربی - جامعه شناختی «طبقاتی بودن» پدیده ها درجا می زند.

بدین ترتیب مقوله ی مارکسی بتوارگی اجتماعی نیز همراه با رابطه ی شکل کالایی و طبقات، روی سر قرار داده می شود. در بنیاد نظریه ی مارکس کنشهای اجتماعی مبتنی بر رقابت که از دید عاملین این کنشها آگاهانه بنظر می آیند، و بنابراین در تحلیل نهایی مبارزه ی طبقاتی نیز، خود را به

عنوان واقعیت بدهتا بلاواسطه ی جامعه سرمایه داری جعل می کنند، در حالیکه آنها فقط پوسته ی کاذب این جامعه هستند و بنیاد و محتوایشان بر بتوارگی کالا استوار است. اما مارکسیسم سنتی جنبش کارگری این قضیه را دقیقاً وارونه می فهمد. از دیدگاه این مارکسیسم برابری و آزادی صرفاً «ظاهری» مبادله ی کالایی، بتواره ای است که بر نابرابری و عدم آزادی «پنهان» و مبتنی بر تقابل طبقاتی حجاب می کشد. به عنوان مثال پل ماتیک^۱ این وارونگی را که نمونه ی بارز درک رایج از مارکس است، با اعتماد به نفس خامسرا نه ای تکرار می کند. او آشکارا اعلام می دارد:

«مسئله ی مورد توجه مارکس تقابل طبقاتی کار و سرمایه است که مبتنی است بر استثمار و بر جامعه ی امروز ما تسلط دارد. این تقابل خود را در روابط بازار در شکل مقولات اقتصادی به نمایش می گذارد و در همین قالب بتواره هم وارد آگاهی ما می شود.» (۱)

در اینجا بر خلاف نظر مارکس مقوله ی بتوارگی کالایی در سپهر دوران ظاهر می شود و به سطح «مبادله» ی «ارزشها» ی هم ارز تقلیل می یابد. بدین ترتیب رابطه ی ذات و پدیدار وارونه می شود و طبقات یا مبارزه ی طبقاتی به مقوله ی جوهری و شکل کالایی به مقوله ی پدیداری (و ظاهری) مبدل می گردد. این درک قویاً جاافتاده و رایج حتی با نخستین و ساده ترین واقعیت تجربی تعارض دارد. مبارزه ی طبقاتی، حتی اگر نتوان آنرا به منزله ی امری قابل رفع و الفایا به تصور درآورد، چیزی است که در اشکال متنوع در زندگی تجربی و روزمره ما حاضر است؛ از فرآیند بلاواسطه ی کار گرفته تا اشکال باواسطه ی اداره ی جامعه و غیره. تقابل طبقاتی در هستی عریان و تجربی اش کاملاً قابل درک است و در کنشهای اجتماعی و اشکال سازمانیابی عاملین اجتماعی جریان دارد. برعکس آنچه هرگز به آسانی قابل درک نیست و کاملاً از دست انداز کنشهای آگاهانه ی عاملین به دور می ماند، خود

ساختمان شکل کالایی است. حال آنکه این شکل کالایی است که تقابل طبقاتی قابل لمس در جامعه را بوجود می آورد و در درون پوسته ی آن است که تقابل طبقاتی تاریخی و بنحو تجربی حرکت می نماید. اما مشکل مارکسیسم سنتی اینجاست که شکل مذکور را کورکورانه به منزله ی پیش شرط بازتولید اجتماعی پذیرفته است.

شکل کالایی خود فی الواقع امری است «مضمّر» یا «پنهان»، بنیادی و درک نشده. آنچه از طریق آزادی و برابری مبادله ی هم ارزها در دوران پوشیده می شود و در حجاب فرو می رود، در حقیقت تقابل طبقاتی تجربی و کاملاً آشکار نیست، بلکه بتوارگی شکل کالایی در هسته ی مولد فرآیند بازتولید اجتماعی است. بتوارگی کالایی عبارت است از بتواره شدن خود کار اجتماعی در پیکر ارزش و مبدل گشتن آن به خصیصه ی که ظاهراً متعلق به خود محصول است. ناهماني واقعی اعضای جامعه در هستی شان به مثابه تولید کننده ی کالا نهفته است. به عبارت دیگر این ناهماني در فروپاشی فرآیند مشخص کار و در اجتماعی شدن کار که امری بخودی خود واقعی اما ناآگاهانه است، ریشه دارد. بدین ترتیب اجتماعی شدن کار امری است که خارج و مستقل از عاملین انسانی کار به مثابه رابطه ای بین خود کالاها هستی می یابد. این شکل سلبی و شئی اجتماعی شدن کار در دوران، یعنی در جریان مبادله ی کالاها پدیدار می شود، اما شالوده و منشأش در جای دیگری است، همانا در خود شکل فرآیند کار به منزله ی کار مجرد: منطق گوهرین فرآیند کار در سرمایه داری تولید محصولات مصرفی نیست، که پس از تولید مبادله شوند، بلکه عبارت است از فرآیند انتزاعی مصرف و انهدام نیروی کار انسانی به عنوان هدفی در خود. بنابراین ارزشهای مصرف تنها شکل تبارز «ارزش» اند و نه برعکس، زیرا کار مشخص مادی صرفاً شکل تبارز کار مجرد اجتماعی است. این شیوه از تعمیم بتوارگی کالایی به شکل بازتولید اجتماعی یا به کلیت و از این طریق به تسلیم و تابع ساختن شالوده ی مواد کار اجتماعی به بتوارگی، تنها از این راه امکانپذیر است که خود نیروی کار انسانی شکل کالایی دارد. بنابراین چنین نیست که انگار بتوارگی کالایی تقابل طبقاتی را که ظاهراً «حقیقت امر است» پنهان می کند، بلکه برعکس

بتوارگی کالایی تقابل طبقاتی را تازه بوجود می آورد و برقرار می سازد. شکل کالایی و بتوارگی ای که در هسته ی مولد آن محاط است مقولات واقعاً گوهرین روابط سرمایه داری اند و طبقات و مبارزه ی طبقاتی برعکس تنها عبارتند از سطوح ظاهری و نمای بیرونی این مقولات گوهرین. کار و سرمایه به مثابه اشکال هستی اجتماعی بتوارگی کالایی هم هویت و یکسانند و بتوارگی کالایی در اساس متکی است به ناهماني و نایکسانی عاملین انسانی همراه با اجتماعی شدن کارشان. در نتیجه «مبارزه ی طبقاتی» رایج واجد بصیرت به بتوارگی کالایی و رهایی از آن نیست، بلکه برعکس شکلی از اشکال حرکت خود این بتوارگی است که آن نیز بنوبه ی خود با خودپویی و حرکت درونی سرمایه یکسان و هم هویت است؛ زیرا بتوارگی کالایی تنها در قالب تحقق ارزش سرمایه است که می تواند به کلیت اجتماعی ارتقا یابد.

۳

مقوله ی مرکزی روند بتواره ی اجتماعی شدن شکل کالایی که بر اراده ی عامل آگاه نظارت دارد مقوله ی سود یا منفعت است. این مقوله در ادراک جامعه شناختی مارکسیسم سنتی به عنوان منفعت طبقاتی تعریف می شود. همانگونه که بنظر می آید قرار دادن خویش در «موضع طبقه ی کارگر» و بنابراین اندیشیدن و عمل کردن «طبقاتی» برای این تعبیر سر و دم بریده کافی باشد تا خود را برخوردار از موضعی ظاهراً رادیکال علیه شیوه ی تولید سرمایه داری قلمداد کند، بهمانگونه نیز بنظر می رسد که این اندیشه و عمل محتوای خویش را از «منفعت طبقاتی پرولتاریا» بگیرد. ارتقاء این «منفعت طبقاتی» به مقوله ای ظاهراً استعلایی و ظاهراً انقلابی تنها از طریق این حيله ممکن است که «کار» نه در قالب متعین سرمایه دارانه و بتواره ی کالایی که قالب حقیقی آنست ادراک شود، بلکه به مثابه موجودیت ماوراء تاریخی روند مبادله ی مولد بین انسان و طبیعت قلمداد گردد. بدین ترتیب مقوله مارکسی «کار مجرد» کاملاً ناپدید می شود یا بنحوی یکجانبه در جبهه ی «منفعت طبقاتی سرمایه» قرار می گیرد، ضمن اینکه طبقه ی کارگر

بنویه ی خویش و باز هم بنحوی یکجانبه به جبهه ی کار مشخص منسوب می شود. در این نقطه در آیین مارکسیسم سنتی مغالطه و معاوضه ای مضاعف صورت می گیرد. از یکسو انتزاع اجتماعی «ارزش» دیگر مورد انتقاد قرار نمی گیرد، بلکه در تجلیل شورانگیز طبقه ی کارگر به منزله ی «آفریننده ی همه ی ارزشها» بنحوی مثبت تایید و تصدیق می شود؛ اما از اینطریق اضافه محصول (مشخص) و اضافه ارزش (مجرد) ندانسته مخلوط می شوند و تضاد واقعا «آشتی ناپذیر» ارزش مصرف (یعنی قابلیت استفاده ی مشخص) با «ارزش» کار اجتماعی و محصولش، باز هم ندانسته، آشتی می یابند. از سوی دیگر اکراه ناروشتن و تعریف ناشده نسبت به جنبه های منفی انتزاع شکل کالایی بطور تجربی متوجه «منفعت طلبی» آشکار «سرمایه» می شود و «منفعت کارگران» به منزله ی منفعتی وجود شناختی و متعلق به «جهان زندگی» مثلا «طبیعی» تولید کنندگان، از بافت انتزاعی تحقق بتواره ی ارزش - که درک ناشده باقی مانده است - پنهانی و با تردستی جدا می گردد. بدین ترتیب «منفعت طبقاتی پرولتاریا» هر قدر هم که بنحوی خیانتکارانه و اجتناب ناپذیر در شکل ارزش و بنابراین در شکل پول تامین شود، به زیور نوعی «منفعت ناظر بر ارزش مصرف» آراسته می شود (که البته هرگز بدقت استنتاج نشده) و چنین جلوه داده می شود که گویا در جبهه ی «منفعت طبقاتی پرولتاریا» تضاد ارزش و ارزش مصرف مضمحل شده و امری اساسی نیست.

در این برداشت از «منفعت کارگران» به منزله ی «منفعت ناظر بر ارزش مصرف» مادام که اساسا از نظر اقتصادی مدلل باشد، یکبار دیگر اسارت لجوجانه ی مارکسیسم سنتی در حوزه ی دوران خودنمایی می کند؛ بدین ترتیب که روند تحقق ارزش منحصر به اراده ی عامدانه و «منفعت طبقاتی» قابل رویت در تجربه منسوب و محدود می شود (و احتمالا به «ولع» عامدانه ی «سود» ملقب می گردد)، در حالیکه «منفعت طبقاتی پرولتاریا» در مبادله ی کالای نیروی کار با شکل پولی - مزدی لوازم معیشت تنها به منزله ی یک مبادله ی «ساده» ی کالایی تلقی می گردد. خودپویی پول به مثابه تحقق ارزش، یعنی تولید کالایی سرمایه دارانه که در آن، مرحله ی دوران حوزه ی دست

بدست شدن ارزشهای مصرف نیست، بلکه در حقیقت سپهر تحقق ارزش اضافه است، در این نگرش بنحوی یکجانبه همچون روند گردش سرمایه پدیدار می شود؛ و «منافع کارگران» که حالا به قالب یک گردش کالایی ساده در آمده کارگر مزدی را در موقعیت تولید کننده ی «ساده» ی کالا قرار می دهد که برای او مبادله ی کالایی فی الواقع نیز در خدمت دست بدست شدن ارزشهای مصرف است. در اینجا ابهام آمیز کردن شکل کالایی بلحاظ مفهومی آشکار می گردد: آنچه در این نگرش مورد حمله قرار می گیرد مقوله ی ارزش فی نفسه نیست، بلکه صرفا علاقه ی ظاهرا عامدانه ی سرمایه داران به اضافه ارزش است (که به غلط، در عین حال با تصاحب محصول اضافه در شیوه های تولید ماقبل سرمایه داری یکسان گرفته می شود)، در حالیکه از طرف دیگر مقولات کارگر مزدی، تولید کالایی ساده و تولید ارزش مصرف همگی در مقوله ی طبیعی و وجودی [یا غیر تاریخی] واحدی خلاصه می شوند که بنحوی مثبت و مستقل از «منفعت سرمایه» وجود دارد و به مثابه هستی و موضع کار صرف بشری جلوه می کند.

این اندیشه ی سر و دم بریده ی «مارکسیستی» سراسر نادیده می گیرد که تنها و تنها یک دوران وجود دارد، آنهم دوران سرمایه، و این دوران شامل «نفع کارگران» و مبادله ی ارزش نیروی کار نیز می شود. کالای نیروی کار اساسا با همه ی کالاهای دیگر تفاوت دارد و بهیچ وجه نمی تواند در یک گردش کالایی «ساده» به جبهه ی کارگران منسوب شود. کارگر نیروی کارش را مستقیما در قالب ارزش استفاده ی مادی تولید نمی کند، آنطور که مثلا نانوا نان تولید می کند، بلکه تولید این «کالا» پیشاپیش از طریق کار مجرد بطور سلبی و از لحاظ اجتماعی وساطت شده و در ارزش استفاده به منزله ی چیزی مشخص نابود نمی گردد، بلکه در خود انتزاع ارزش و به عنوان ارزش استفاده ای برای سرمایه، ارزشی بیش از هزینه ی بازتولیدش تولید می نماید. بنابراین نفع سرمایه و نفع کارگر پیشاپیش در چارچوب شکل انتزاعی گره خورده اند و نمی توانند به منزله ی نفع «انتزاعی» ارزش به سود جبهه ی سرمایه یا به مثابه نفع مشخص ارزش استفاده به سود جبهه ی کارگران تقسیم شوند. تولید مستقیم کالای نیروی کار اساسا تا حدی خارج و مستقل از

تقابل ارزش - ارزش مصرف در شکل کالایی، صورت می گیرد (جریان طبیعی تولید نسل از یکسو و کار خانگی از سوی دیگر) و تا حدی تماما مستقل از فعالیت کارگر و خانواده اش، در شکل ارزشی و بنحو غیر مستقیم بوسیله ی دولت عملی می شود (مدرسه و غیره). در عین حال این «کالا» با شرایط تولید ویژه ی خویش یکبار برای همیشه تولید و فروخته نمی شود، بلکه باید دائما از نو بازتولید و فروخته شود. اما این بازتولید نخست و بطور مستقیم از راه شکل پولی مزد صورت می گیرد و از طریق آن، وارونگی امر مجرد و امر مشخص در سویه ی کارگر نیز بیان می شود؛ سپس از آنجا که برای کارگر نیز این پول است - و نه تولید قبلی یک ارزش مصرف مادی - که در قالب مزد و به منزله ی تجسم یا پیکریابی کار مجرد نقطه ی عزیمت واقعی است، حرکت ظاهرا ساده ی کالا - پول - کالا برای کارگر حرکتی صرفا صوری باقی می ماند که محتوای واقعی مادی - اجتماعی اش هرگز و بهیچ وجه با مبادله ی صرف ارزشهای مصرف در یک تولید کالایی ساده ربطی ندارد. کارگر درست مثل سرمایه دار یک تجلی انتزاعی پول است، با این تفاوت که در قطب منفی رابطه ی اجتماعی قرار گرفته است. بنابراین تعقیب پیگیرانه ی نفع کارگر مادام که از انتزاع ارزش عزیمت کند، هرگز به نفع مستقیم و ناظر بر ارزش مصرف راه نمی برد، بلکه ضرورتا در شکل کالایی یعنی در رابطه ی سرمایه اسیر می ماند.

۴

یکی از اسطوره های بتواره ی مارکسیسم سنتی این است که «منافع طبقاتی» را در شکل از پیش موجودشان به منزله ی منافع آشتی ناپذیر اعلام کند، بی آنکه بدانند که آنها دقیقا بوسیله ی همین شکل، یعنی شکل کالایی، به هرتی منسجم مبدل می شوند که نسبت به هویتهای نوظهور و مورد حمایت ایدئولوژی بورژوایی مقدم اند و مسبب و شالوده ی آنها هستند. «منفعت طبقاتی پرولتاریا» در چارچوب شکل کالایی، منفعتی است در مساحت رقابت؛ منفعتی کاملا معمولی و به اندازه ی بقیه مبتذل، با این تفاوت که

مسئله با منافع رقیب معارض است، اما بهیچ وجه با آن «آشتی ناپذیر» نیست. پیش از آنکه تعارضات افراد و گروههای اجتماعی شخصیت یافته و رقیب (یعنی صورتکهای شخصیت بخشنده به نهادها) بتوانند وارد عمل شوند و تحقق یابند افراد و گروهها همواره در هویت انتزاعی و عامی که بستر آنهاست و در وجه اشتراک اجتماعی شکل کالایی سپیم اند. این هویت اجبارا آنها را بر بستر یک هویت اجتماعی منحصر بفرد یعنی بر متن خودپویی ارزش، در بازتولید اجتماعی واحدی بهم پیوند زده و زنجیر کرده است. در چارچوب این هویت مشترک انتزاعی و عام است که افراد و گروههای اجتماعی شخصیت یافته از یکدیگر متمایز می شوند و تمایزشان تنها بسته است به اینکه چه جایگاه و چه نقشی در جامعه ی تولید کننده ی کالا دارند و چه سرشتی کالای متعلق به آنها دارد. در درون پوسته ی شکل کالایی است که منافع متمایز و متعارض حاصل می شوند. اما مادام که خود شکل کالایی بنحو ریشه ای مورد انتقاد قرار نگیرد «تقابل طبقاتی» نیز در این قالب باید الزاما در منطق عام رقابت و اشکالاش جای گیرد، بی آنکه از اینطریق جایگاه ویژه ای در مقایسه با سطوح دیگر رقابت کسب کند. مادام که «طبقه ی کارگر» در چارچوب جامعه ی بورژوایی هنوز به منزله ی یکی از رقبای رسمی به رسمیت شناخته نشده بود و مادام که این طبقه هنوز در مبارزه علیه دولت فئودالی یا علیه سرمایه های منفرد یا علیه هر دوی آنها مجبور بود «آزادی تشکل» و اساسا «حقوق» خود را به مثابه یک عامل اجتماعی کالایی شکل به کرسی بنشانند، «منفعت طبقه ی کارگر» همچون چیزی ویژه و ممتاز جلوه می کرد؛ امری که ظاهری دروغین بیش نبود.

اگر جنبش کارگری قدیمی شور و هیجان سوسیالیستی آشکاری را بوجود آورده بود و ضرب و زور ایدئولوژیکش را از آن می گرفت، علت این میداننداری ضد سرمایه داری اساسا یک بده و بستان بود. جنبش کارگری مزبور پوسته ای که سرمایه داری همعصرش هنوز در آن پیچیده بود و بلحاظ تجربی می بایست با آن درگیر می شد را ویژگی ذاتی و الغاناپذیر این شکلبندی اجتماعی اعلام کرد. در حالیکه فی الواقع برسمیت شناخته شدن حق برابر برای «منفعت طبقه ی کارگر» سراسر با شکلگیری کامل جامعه ی

مبتنی بر ارزش یکسان و یگانه است، جنبش کارگری قدیمی به غلط رهایی طبقه ی کارگر به مثابه طبقه را با پایان شکل بورژوازی یکی گرفت. مارکسیسم سنتی برکنار ماندن کارگران و طردشان از جهان آزاد و برابر صاحبان کالا را که از دوران روابط ماقبل سرمایه داری هنوز در جامعه ی بورژوازی آغاز قرن حاضر بجای مانده بود خصلت و سرشت هر جامعه ی بورژوازی پنداشت. علت چنین پنداشتی این بود که مارکسیسم مذکور دوران معاصر خویش را از منظر منطبق عام سرمایه دآوری نمی کرد، بلکه برعکس از نقطه نظری تعبیر می نمود که خود هنوز در الگوهای رسته ای ریشه داشتند. بنابراین مقوله ی طبقه که از این متن و زمینه حاصل شده بود، رنگ و جلایی آشکارا پیش سرمایه دارانه یافت. تخالف شرایط جدید با وحدت اندامین و بهم آمیخته ی ابزار کار و نیروی کار در گذشته میدان دید را ابرآلود می کرد و مانع از آن می شد که بافت نوینی که تازه در حال شکل گرفتن بود دیده شود. بنابراین کارگران به عنوان ادامه و شکل تعمیم یافته ی فقرای فاقد زمین دوران ماقبل سرمایه داری تلقی شدند. از این رو مارکسیسم سنتی کارگر را همچون دارنده ی کالا، دارنده ای در کنار و همانند دیگران نمی بیند بلکه او را در جامعه ی بورژوازی با صفاتی کاملاً منفی تعریف می کند و به مطرودی ندار تنزل درجه می دهد که همه ی داراییان را به یک چشم می بیند و در مقابل همه ی آنها ایستاده است. طبقه ی کارگری که تازه در حال شکل گرفتن بود حتی در تعریف کلاسیک مارکسیستی نیز صفاتی منفی داشت و کوتاه و مختصر طبقه ی هراس آور «فاقدین ابزار تولید» نامیده شد. بورژواهای همعصر این طبقه ی کارگر نیز آنها را به همین چشم و به عنوان توده ای پست می دیدند. بدین ترتیب در نظر مارکسیسم سنتی تقابل طبقاتی به منزله ی تنها چیزی که بنا به تعریف کاپیتال می تواند باشد، یعنی تعارض رقیبانه و مبتنی بر منطق درونی ارزش بین مقولات متمایز ناظر بر مالکین ارزش، پدیدار نمی شود بلکه مدعی جایگاه ویژه ای است و به تضاد عام بین دارایی و نداری، بین تولید ثروت اجتماعی و تصرف انگل وارش ارتقا درجه می یابد. تنها از زاویه ی چنین دیدی که مبتنی است بر تضاد پیشاسرمایه دارانه بین فقیر و غنی، طبقه ی کارگر می تواند مدعی

شود که موجودیتی است متکی بخود و ذاتاً متفاوت با دیگران که مستقل از جامعه ی بورژوازی نیز هستی اش پابرجاست. تحول تاریخ با وضعی انکار ناپذیر آشکار ساخت که تلقی جنبش کارگری قدیمی از خویش به مثابه ی جنبشی ضد بورژوازی استنباطی کاذب و دروغین بود. پیروزیهای عملی و تاریخی این جنبش بنحوی ملموس ثابت کردند که تا چه حد این تلقی همواره نامکفی بود و چرا اساساً مایه ی تحقیر و تمسخر می شد. طبقه ی کارگر با اعمال حرفه ی خویش و با تن در دادن به استقرار کامل کار مزدی «آزاد» و در نتیجه به استقرار تمام و کمال تولید کالایی از یکسو فضای کارگری نیمه رسته ای را سرآخر به طبقه ای مدرن مبدل کرد اما از سوی دیگر درونمایه ی ماورایی و استعلایی اش را ویران ساخت. طبقه ی کارگر به همان میزان که واقعاً به طبقه مبدل می شود و همه ی بازمانده های رسته ای را از دست می نهد موضع طبقاتی نیز بی رنگ می شود. موضع طبقاتی ثقل منظومه ی خورشیدی را ترک می کند، پا بر زمین ابتذال می گذارد و دیگر آشکارا نمی تواند منبع تبیین و توضیح جهان باشد. چنین عاقبتی برای «گاهی طبقاتی» مثبت ناشی از شکست طبقه ی کارگری نیست که موجد خویش است، آنطور که مثلاً عاشقان سرخورده ی «آرمانهای سوسیالیستی» رنگ و رو باخته می کوشند بخود بقبولانند، بلکه برعکس ره آورد پیروزی نهایی اوست. جریان واقعی حرکت جامعه که ناظر است بر ادغام طبقه ی کارگر [در جامعه ی بورژوازی] ناشی از «رویکردانی» طبقه ی کارگر از «گاهی طبقاتی»، «منافع طبقاتی»، «مبارزه ی طبقاتی» و از این قبیل امور نیست، برعکس در حقیقت نتیجه ی اجتناب ناپذیر آن است. نقطه ی پایان «مبارزه ی طبقاتی» پرولتاریا به منزله ی تایید و تصدیق خویش در شکل کالایی نیروی کار تنها می تواند برملا شدن قطعی و نهایی اش به مثابه هستی «خالص و بی غل و غش» سرمایه ی متغیر باشد. در جریان رقابت همه جانبه ی عاملین اقتصادی کالایی شکل که پس از جنگ جهانی دوم نخست با اجتماعی شدن تام و تمام الگوی فوردیستی بطور قطع به شکل مزایده ی جهانی و عمومی مبدل شد و آخرین بازمانده های اشکال و بخشهای بازتولید ماقبل سرمایه داری و غیر سرمایه داری را ویران کرد،

«منفعت طبقاتی» موضع ممتاز خویش را به عنوان موضوع کشاکش و درگیری از دست می دهد. از یکسو رقابت در بازار ملی و بین المللی رقبا را، یعنی شخصیت‌های اجتماعی پیکریافته ی «کارمزدی» و «سرمایه» را، ناگزیر می کند در سطحی دیگر همزمان دارای منافع یگانه و همسانی باشند. این پدیده در شکل کاملاً عام حتی از همان آغاز در جنبش کارگری قدیمی نیز وجود داشت؛ مثلاً بهنگام همبستگی «ملی» اش در برابر دیگر ملت‌ها (ی رقیب). در شرایط امروز که اجتماعی شدن بازار جهانی تقریباً فراگیر شده است این وجه از یگانگی و همسانی منافع به مراتب موثرتر و چندجانبه تر گشته است. اینجا مسئله بهیچ وجه صرفاً بر سر «ایدئولوژی» در معنای «آگاهی کاذب»، یعنی در معنای رویگردانی ظاهراً «دستکاری شده» از منافع «حقیقی» خویش نیست. عاملین [اقتصادی - اجتماعی] واقعاً موجود حالا از ایده آلیست‌های «انسان‌گرای» مارکسیسم‌های رنگ و وارنگ قدیمی بمراتب «ماتریالیست» تر شده اند؛ و «ماتریالیست» تر شدنشان اثباتی، کالایی شکل و مظنون به هر گونه نوردوستی و انسان‌گرایی است. آنها بخوبی می دانند که «منافعشان» بطور عینی با سرمایه «در تعارض» است و وقوفشان از این بابت شاید از پیشگامان قدیمی شان در جنبش کارگری بمراتب بالاتر و روشن تر باشد، اما آنها در عین حال می دانند که این تقابل حد و مرزی دارد و نهایتاً در مرتبه ی دیگری از رقابت همه جانبه، در یگانگی و همسانی منافع به آخرین کرانه های خویش می رسد. مطالبات [طبقه ی کارگر] باید به «قوانین تولید کالایی» تسلیم شوند؛ و «قوانین تولید کالایی» اگر هم مقوله ی علمی روشنی نباشند اما عینیت آنها در تجربه ی زندگی روزمره ی جامعه ی کاملاً کالایی خود را صریحاً تحمیل می کند. کارگران مزدی شرکت‌های [عظیم آلمانی مثل] «زیمنس»، «بنز»، «ام‌ب‌ب»، صنایع اتومبیل سازی و غیره مسلماً از منافع خویش در زمینه ی «مزد» و «شغل» در مقابل منافع سرمایه هایی که هر یک مقابل خویش دارند، «دفاع می کنند» و مسلماً برای دستیابی به شرایط بهتر کار و غیره تلاش می ورزند، اما آنها باید به مثابه مدافعین کالایی شکل منافع خویش در عین حال برای توفیق «زیمنس»، «بنز» و دیگران در بازار جهانی و در مقابله با رقبایی چون ژاپن بکوشند و یا بخاطر حفظ شغلشان از بانیان و

حامیان صنایع اتمی در مقابل مدافعین حفظ محیط زیست یا مخالفین صنایع اتمی حمایت کنند (کما اینکه شوراهای کارخانه در نیروگاه‌های هسته ای همواره و پیگیرانه چنین کرده اند و می کنند). کارگران مدتهاست که بخوبی می دانند رقابت کالایی شکل آنگونه که مارکسیسم سنتی مایل است باور کند، تک بعدی نیست. بهمین دلیل آنها در عین حال واقفند که چه موقع ورق برنده ای در دست ندارند؛ مثلاً بهنگام راکدسازی صنایع فولاد. «قوانین تولید کالایی» که همچون اجرای احکام رقابت در بازار جهانی جلوه می کنند در تحلیل نهایی پذیرفته می شوند، زیرا هیچگونه بدیل اجتماعی ای در برابر آنها قابل رویت نیست. کارگران مزدبگیر روشن بین و «واقع‌گرایی» که در همه ی سطوح به منافع خویش در رقابت آگاهند، ابلهان تاریخ نیستند؛ ابلهان تاریخ چپ‌ها و مارکسیست‌های سراسر گرفتار در بند بتواریکی کالا هستند که می خواهند منافع کاملاً عادی کالای نیروی کار را در رقابت همچون منفعتی «آشتی ناپذیر» در برابر «سرمایه» قلمداد کنند و الزامات سراسر عینی، خشک و غیر انسانی ای را که از سوی دولت و سرمایه اعمال می شوند، همان چیزی که مارکس قانونیت الزامی رقابت می نامیدش، خیلی ساده انکار کنند و به حساب طبع «سود طلب سرمایه داران» بگذارند و به تقبیح اخلاقی اش بپردازند. هر تلاش برای برانگیختن کارگران در چارچوب شکل کالایی (مادام که این شکل فی نفسه مورد انتقاد قرار نگیرد) به تعقیب «پیگیرانه»، «آشتی ناپذیر» و «بی پروا»ی منافع خویش علیه سرمایه، ناگزیر همچون تلاشی کاذب و بی سرانجام رسوا خواهد شد. ناپیگیری در تعقیب منافع در ماهیت کارمزدی و در شکل آن نهفته است، زیرا این شکل همواره موجب یگانگی و همانند شدن منافع متقابل در سطوح گوناگون است. کارگران مزدبگیر فی نفسه نمی توانند منفعت مطلقاً آشتی ناپذیری در مقابل سرمایه ی فی نفسه داشته باشند زیرا آنها خود وجه و جزئی از سرمایه اند. جمله ی مارکس مبنی بر اینکه فکر متمایز با منفعت همواره رسوا می شود، امروز بنحو اعجاب آوری در مورد خود مارکسیست‌ها صادق است، کسانی که اندیشه شان هرگز از مرز بتواریکی کالا فراتر نمی رود. از معرکه ی مبارزه بر سر منفعی که بنیادی کالایی شکل دارند، هیچ راهی بسوی الفای رابطه ی اجتماعی ای که

شالوده ریز و مسبب این منافع در همه ی سطوح است، وجود ندارد.

اما از سوی دیگر منفعت کارگران مزدبگیر تنها بواسطه ی وحدت منافع با سرمایه نیست که در سطح معینی از رقابت دچار اختلال می شود، بلکه همه جانبگی رقابت در عین حال نه تنها «سرمایه داران» را به مبارزه بر سر منافع خویش در رقابت، بلکه کارگران را به مبارزه علیه یکدیگر ناگزیر می کند. کارگران مزدبگیر در مبارزه بر سر تامین شغل، تامین دوره های کارآموزی، سطح مزد، موقعیت اجتماعی، ارتقا شغلی و غیره نه تنها با سرمایه در جدالند بلکه همواره درگیر جدالی با یکدیگر نیز هستند؛ جدالی بین کارگران متخصص و غیر متخصص، کارگران اصلی و فرعی، شاغلین تمام وقت و نیمه وقت، شاغلین و بیکاران، زنان و مردان و الی آخر. تعارض و وحدت منافع در این سطح از تعارض و وحدت منافع بین کار و سرمایه، بین شاخه های مختلف اقتصاد، بین ملتها و گروهبندیهای ملی واقعیت کمتری ندارد. چندجانبگی و فراگیر بودن رقابت در موجودیت سراسری و جهانگیری میدان عظیمی برای نیروهای متعارض و متوافق پدید می آورد. در تعیین نتایج این نبرد و شکل مشخص حرکت آن، «تقابل طبقاتی» متکی به شکل کالایی نهایتا تنها می تواند به عنوان یکی از نیروهای پرشمار دخیل در ماجرا بطور واقعی نقش ایفا کند. ادعای مارکسیسم قدیمی مبنی بر اینکه تنها «تقابل طبقاتی» نیرویی واقعی است و همه ی منافع دیگر دخیل در رقابت در تحلیل نهایی برای کارگر منفعی بیگانه اند، یا اینکه کارگر «از آنها هیچ طرفی نمی بندد» و منافع منحرف شده از منافع طبقه ی کارگر اساسا ایدئولوژی، «ریشه پردازی به کارگران» و غیره اند، در بررسی هیچ مورد مشخص و در تحلیل هیچ شرایط معینی تاب ایستادگی ندارد و فی الواقع مدتهاست که بلحاظ تاریخی مرتکب دروغپردازی شده است. مداخله و مشارکت کارگران در جریان رقابت همه جانبه و مختلف الجبهت منافع نه در سطح اتحادیه های کارگری و نه در مرتبه ی «حزب پرولتری» نتوانست بطور واقعی ملغا شود. این مداخله با ضرورتی همچون قانون طبیعی با شکل کالایی آمیخته است. همه ی تلاشهای مارکسیسم سر و دم بریده برای اینکه در چارچوب این شکل (شکلی که هرگز درک نشده و چون ضرورتی وجودی و

غیر تاریخی پذیرفته شده است) یک «تقابل طبقاتی» کلی، «تاب» و جدا شده و مستقل از سطوح دیگر رقابت را برانگیزد و به حرکت وادارد، سرانجام ناگزیر شده اند به سوگندهای اخلاقی «آگاهی طبقاتی» فداکارانه و تکریم شده منتهی شوند و نهایتا در شکوه و گلایه ی بانیان آن به شکست بیانجامند.

۵

بنابراین آشکار است که منافع مبتنی بر شکل کالایی و ناشی از «اراده ی آزاد» عاملین، بلامقدمه و خلق الساعه نیستند، بلکه بر عکس این عاملین و اعمال ارادی شان همواره تابع منافع از پیش معین اند و شالوده ی اجتماعی ادراک نشده و سراسر قانونمند این منافع نیز از پیش شکل گرفته است. این نکته البته بر آندسته مقولات جاافتاده ی مارکسیسم که بنا بر آنها فرآیند انقلابی آگاهی یافتن بر بستر گذار از «طبقه ی درخود» به «طبقه ی برای خود» تکوین می یابد، پرتوی ویژه می افکند. مارکس در اینجا اصطلاحات هگلی را گذاشته و سپس به قالب جامعه شناسی مبارزه ی طبقاتی ریخته است. بی گمان در استدلال نظری مارکس، جامعه شناسی طبقه ی کارگر و فرآیند آگاه شدن وی همواره مرتبط است با نقد اقتصاد سیاسی، یعنی در تحلیل نهایی مرتبط است با نقد شکل کالایی بطور کلی و نقد بتوارگی محتوی در آن، که سراسر جامعه را دربرمی گیرد و «کار اجتماعی پیشین» را بدون مداخله ی آگاهی به مثابه «ارزش» محصول «می نمایاند». بنابراین جامعه شناسی پرولتاریا و مبارزه طبقاتی اش در واقعیت امری متکی به خویش نیست بلکه با نقد بتوارگی ایکه مبنا و شالوده ی آن است گره خورده است. البته اصطلاح مارکس در این مورد معضل مفهومی بغرنجی را پیش پا می گذارد، زیرا نظارت این اصطلاح بر نقد بتوارگی کالایی و ارتباطش با آن بهیچ وجه در سراسر اثر مارکس آشکار و برجسته نیست و به شکل نظامواری هم دنبال نشده است. وجود چنین معضلی نزد مارکس بی گمان مربوط است به دشواریهای ناشی از گامهای آغازین یک کشف نظری عظیم و

مسئله رابطه دارد با مناسبات سرمایه داری ای که بلحاظ واقعی و تجربی هنوز توسعه ی کافی نیافته اند. اما حاصل این معضلات بهر حال امکان قرائتی از مارکس است که «مبارزه ی طبقاتی پرولتری» را کاملاً و تماماً از نقد بتواریکی کالایی جدا می کند؛ و این دقیقاً شیوه ی قرائت مارکسیسم سنتی است. بدین ترتیب مفهوم گذار از «طبقه ی درخود» به «طبقه ی برای خود» دیگر فقط بلحاظ اصطلاح شناختی نیست که هگلی است؛ ولو آنکه مارکسیست ها این امر را نفهمیده باشند. هگل مقوله ی فرآیند تحول تاریخی را کشف کرد، اما تحول نزد وی همواره فقط تحول و تکوین روح بود، یعنی درخودبودگی اش، باخود بیگانه شدنش و نهایتاً برای خودشدنش در تاریخ فلسفی روح. بنابراین از دید هگل امر «الفاء و ارتقاء» همواره فقط می تواند در اندیشه صورت پذیرد، از این طریق که فکر همیشه «درخودبودگی» از پیش موجود را عاقبت بلحاظ ذهنی به مثابه امر «برای خود» می شناسد. به عبارت دیگر اندیشیدن (و عمل کردن) با عینیت روابط «بخودی خود» و از پیش موجود سازگار و مطابق می شود. بنابراین استناد هگل به روابط بورژوایی (که وی آنها را در شکل اجتماعی شان هرگز نفهمید) پیشاپیش استنادی است تأیید آمیز و نزد او حرکت آگاهی از آگاهی «درخود» به سوی آگاهی «برای خود» عبارت است از جریان آگاهانه ی وقوف یافتن و به رسمیت شناختن. به همین دلیل دیالکتیک نیز با رسیدن روح به مرحله ی نهایی خودشناسی خویش و با طی تاریخ خودیابی به سکون و رکود می رسد. مارکس این نحوه ی تفکر هگلی را در همان آغاز در «نقد فلسفه ی حق هگل» محکوم کرد و مورد انتقاد قرار داد. از دیدگاه مارکس وقوف اندیشه به این روابط وقفی است نقادانه که تضاد عینی این روابط را در پویایی خویش جذب می کند و بنابراین نه به رفع این تضاد در اندیشه بلکه به واژگونسازی پراتیکی و مادی خود این روابط دست می یابد. نخست از این طریق است که ساحت نقادانه ی اندیشه در تمامیت خویش تحقق می یابد و سلسله ی تعالی صرف گسسته می شود. مارکسیسم دریافته است که این جریان حاوی چه نتیجه ای برای فهم فرآیند انقلابی آگاه شدن در گذار «طبقه ی درخود» به «طبقه ی برای خود» است. مارکسیسم این مقولات را بنحوی خالصاً اثباتی تفسیر نموده و بنابراین نهایتاً در افق ادراکی

فلسفه ی حق هگل و نه نقد آن باقی مانده است. زیرا اگر قضیه در معنایی هگلی تفسیر شود آنگاه مالکان «خوشبخت» کالای نیروی کار در مقابل مالکان دیگر قرار گرفته اند و ارتباط عینی منافعشان برای خود آنها یا هنوز روشن نیست و یا به حد کافی بدان وقوف ندارند. در این حالت آنها هنوز «طبقه ی درخود» هستند. اما با وقوف ذهنی به این «منفعت» عینی و سپس با عمل بر اساس آن و بنابراین با «دفاع از منافع خود» به «طبقه ی برای خویش» تبدیل می شوند. در نتیجه آنچه سرآخر از این تعابیر باقی می ماند، چیزی بیش از موضع اثباتی هگل در فلسفه ی حق نیست. اینکه امر دفاع از منافع خویش نهایتاً در هموایی آرامبخش و شیرینی زوال نمی یابد، بلکه به مبارزه ی دائمی عاملین رقیب بر سر منافع خویش منجر می گردد، بهیچ وجه تغییری در مسئله اسارات این تفکر در چارچوب مقولات بورژوایی پیرامون جامعه نمی دهد. مبارزه ی منافع رقیب در چارچوب شکل کالایی بهیچ روی مسئله ای نیست که در چارچوب سرمایه داری مورد تردید باشد، بلکه برعکس عبارت است از وجه اثباتی هستی اش. به همین ترتیب و تا همین حد مبارزه ی طبقه ی کارگر برای منافع خویش نشانه ای است برای کارا و پابرجا بودن روابط سرمایه و شکلگیری تاریخی «طبقه ی برای خود» بهیچ وجه نمی تواند محتوایی غیر از پیوند و تقید کامل و آگاهانه ی کارگران مزدی در روابط سرمایه داشته باشد، روابطی که خود بنحوی دائماً فزاینده بر کار مزدی استوار می شوند.

بخودآمدن روح نزد هگل بهیچ رو نافی عمل نیست، مسئله فقط بر سر این است که این عمل، به مثابه آگاهی ای همواره «درخود» موجود، که اینک «برای خود»، و بلحاظ ذهنی آگاه شده، تحقق می یابد. آنچه باید عملاً «الفاء» شود مقولات واقعی کالا، پول، حق، دولت، خانواده و غیره فی نفسه نیست، بلکه این آگاهی است که باید خود را در عمل با آنها سازگار و مطابق سازد. هگل بی آنکه بداند در اینجا شکل انتزاعی «بخودآیی» روابط بورژوایی را ارائه می کند، یعنی «خالص» شدن سرمایه را به مثابه شکل کالایی فراگیر بازتولید اجتماعی و برانداخته شدن پوسته های پیشا سرمایه داری را. «درخودبودگی» شکل کالایی پیشاپیش مفروض و موجود است، تنها باید در «برای خود» شدن

آگاهی شناخته شده و در عمل آگاهانه بکار بسته شود، یعنی بنحو عملی استقرار یابد.

بنا به منطق نظریه‌ی مارکس، ولو نه همواره در بیانی آشکار، مسئله بر سر لایه‌ای بمراتب ژرفتر از روند دگرسانی و تطور از «درخود» به «برای خود» است. همان امر «درخود» انقلابی و دگرساز کننده‌ای که ناآگاهانه در پوسته‌ی شکل کالایی صورت می‌بندد، در مسیر صنعتی شدن و علمی شدن روند تولید عبارت است از فرآیند اجتماعی شدن کار و بازتولید مشخص و مادی. اما این «درخودبودگی» با قالب اجتماعی خویش، با شکل کالایی و با همه‌ی اشکال تعالی یافته‌ی خود چون دولت، حق، خانواده و غیره در تضاد است. بنابراین آگاهی یافتن ذهن به این تضاد یعنی گذار انقلابی از «درخود» به «برای خود» شامل «برسمیت شناختن آگاهانه» و «تحقق آگاهانه» مقولات کالایی شکل نیست، بلکه برعکس عبارت است از منفجر کردن واقعی و عملی آنها. برای «برسمیت شناختن آگاهانه»ی اجتماعی شدن واقعی و روند کار مادی و مشخص، باید پوسته‌ی شکل کالایی منفجر گردد. در نتیجه روند آگاهی «برای خود» شدن، حاوی «دفاع» تایید آمیز از «منافع طبقاتی» نیست، بلکه بر عکس عبارت است از الغای شرایط و ساخت و بافت عینی این منافع. هر اندازه که در این مرتبه‌ی بنیادی تمایز بین برداشت مارکس و هگل از رابطه‌ی «درخود» و «برای خود» واضح می‌شود، باید همچنین آشکار باشد که کل «مبارزه بر سر منافع» در جنبش کارگری قدیمی و مارکسیسمی که خود را مرتبط با آن می‌دانست، از این لحاظ تمام و کمال در افق مفهومی هگل قرار داشتند و نه مارکس. البته فرمول خود مارکس برای گذار از «طبقه‌ی درخود» به «طبقه‌ی برای خود» نیز این بدفهمی را ناخواسته و در تضاد با منطق نظری خویش تقویت کرده است. زیرا فرمول او نیز اثباتی و تایید آمیز است و خصلت سر و دم بریده‌ی این فرمول بلحاظ جامعه شناختی آنرا تعبیرپذیر می‌سازد. این امر به ضرورت تاریخی دورانی اشاره دارد که در آن، فی الواقع و در مقایسه با مارکسی که ژرف اندیش تر از هگل است و وسعت دید بیشتری از او دارد، عملاً حق تا حدی با هگل است؛ یعنی اشاره به ضرورت «بخود آمدن» واقعی و عملی جامعه‌ی بورژوایی یا استقرار کامل و

فراگیر شکل کالایی و رهایی طبقه‌ی کارگر نه از رقابت بلکه برای رقابت، نه از کار مزدی بلکه برای کارمزدی در شکلی آزاد شده از همه‌ی بقایای ماقبل سرمایه داری و نه از حق بلکه برای آزادی انتزاعی شخصیت حقوقی کالایی شکل. تنها و تنها در این متن تاریخی است که فرمول گذار از «طبقه‌ی درخود» به «طبقه‌ی برای خود» معنایی مثبت پیدا می‌کند. در جامعه‌ی بورژوایی هنوز تکامل نیافته طبقه‌ی کارگر بطور عینی (یعنی «درخود») شکل می‌گیرد، اما به عنوان یک شخصیت حقوقی رقیب در مقیاس بورژوایی برسمیت شناخته نمی‌شود، زیرا جامعه‌ی بورژوایی (بانضمام آگاهی و عمل «سرمایه داران») هنوز آشفته به بازمانده‌های شرایط ماقبل سرمایه داری است. بنابراین طبقه‌ی کارگر با برکنار ماندن از اشکال هستی کالایی شکل که بطور «درخود» با او تطابق و سازگاری دارند، به مثابه طبقه‌ی «درخود» از خود آگاه می‌شود و عملاً شرایط تجربی سرمایه داری را نفی می‌کند، بی آنکه متوجه باشد که بدین ترتیب به عنصر راهبر و تعیین کننده‌ی روابط «خالصا» بورژوایی، در معنایی هگلی از روند آگاه شدن، مبدل می‌شود.

اما به مجرد آنکه هدف تاریخی «برای خود» شدن طبقه‌ی کارگر عملاً و واقعا متحقق می‌گردد و این طبقه به مثابه‌ی یک شخصیت حقوقی رقیب، یا به عنوان «مالک آزاد کالا و دارای حقوق مساوی با مالکان دیگر»، به عنوان شهروند و از این قبیل عناوین برسمیت شناخته می‌شود، ضرورتا معنای این «برای خود» شدن نیز زایل می‌گردد. تشکیل مثبت طبقه به مثابه طبقه زمانی ضرورت داشت تا این هدف بدست آید. اما پس از رسیدن به این هدف، طبقه‌ی کارگر در تار و پود فرآیند همه جانبه و سراسری رقابت قرار می‌گیرد و تقابل طبقاتی ذاتی و کالایی شکل، اختصاصی بودن خود را از دست می‌دهد و به سطحی از رقابت در کنار سطوح دیگر مبدل می‌شود. در حالیکه چپهای زمان وحدت دو آلمان یا چپهای سابق بناچار این حقیقت را دست کم بلحاظ تجربی جویده و بلعیده اند، یعنی (اگر چه بنحوی تایید آمیز و ناآگاهانه) «پرولتاریا را ترک گفته اند»، باقیمانده‌ی ابلهان تاریخی مارکسیسم به «بت آگاهی طبقاتی» بحق سپری شده‌ای که فقط در چارچوب آن وظیفه‌ی تاریخی معنا داشت، سوگند می‌خورند. آنها کماکان به عبادت بتی سرگرمند

که کارش، درست خلاف چیزی است که این حضرات فکر می کنند به آن معتقدند، یعنی «ضد سرمایه داری بودن».

۶

اما اگر «برای خود» شدن طبقه ی کارگر و همراه با آن «برای خود» شدن «آگاهی طبقاتی» مثبت، منفعت طبقاتی و مبارزه ی طبقاتی با نفی روابط سرمایه برابر نیست، بلکه برعکس به معنای «بخودآیی». روابط سرمایه و ادغام تمام و کمال کارگر مزدی در آن است، پس باید مرغ مقدس مارکسیسم یعنی تلقی مثبت و تایید آمیز نسبت به آن شخصیت یا عامل تاریخی که «طبقه ی کارگر» نام دارد و نسبت به همه ی مقولاتی که با آن مرتبطند قربانی شود. آنگاه آشکار خواهد شد که در این «مقدس ترین» مقولات مبارزه ی طبقاتی، مارکسیسم کماکان بنحوی هگلی روی سر ایستاده است. اما اگر آن را روی پا هم قرار دهیم باز مسئله به سختی قابل رویت خواهد بود. زیرا تنها نتیجه ی منطقی که می توانیم از استدلالی پیگیرانه بگیریم این است که همه ی مقولات مارکسیستی درباره ی طبقه که بار مثبت دارند باید بار منفی بیابند. نه «آگاهی طبقاتی پرولتری» بلکه برعکس آگاهی طبقاتی منفی و نه تصدیق خویش به مثابه طبقه بلکه نفی خویش به مثابه طبقه از سوی طبقه ی کارگر امری انقلابی است.

اما بدین ترتیب طرح مسئله ی مربوط به «فاعل (یا سوژه ی) انقلاب» نیز کاملاً بمعده ی تعویق افتاده است. برخلاف صورتبندی لوکاچ در کتاب «تاریخ و آگاهی طبقاتی» طبقه ی کارگر هرگز نمی تواند به مثابه طبقه «فاعل و متعلق (یا سوژه و ابژه ی) یگانه ی تاریخ» باشد. این صورتبندی نشان می دهد که چگونه مارکسیسم «غربی» ولو بنحوی «انتقادی» هنوز در بند تعریفی مثبت و تایید آمیز از طبقه ی کارگر به عنوان فاعل و عامل آگاه اسیر است.

موجودیت واقعی طبقه ی کارگر به مثابه طبقه بر عکس حاکی از ناهماني عاملین کارکن با اجتماعیت کارشان است. «فاعل و متعلق یگانه ی تاریخ» تنها

می توانست جامعه ی کمونیستی باشد، جامعه ای که وجود واقعی اش باید در نفی آگاهانه ی هستی طبقه ی کارگر معنا بیابد.

البته هدف کمابیش مبهم «الفای طبقه ی کارگر بدست خویش» کبگهگاه اینجا و آنجا در بین برخی از گرایشهای فرعی و حاشیه ای مارکسیسم مورد توجه قرار گرفت، اما این موضع هرگز بطور پیگیرانه دنبال نشد و همواره «وحشت انگیز بودن» چنین اقدامی باعث شد که به تایید تلقی مثبتی از آگاهی طبقاتی منجر گردد. طبیعتاً این فکر هم فکری سراسر عجیب و غریب جلوه می نمود که طبقه ی کارگر بطور منفی از خویش آگاه می شود و فرایند واقعی آگاه شدن دقیقاً عبارت از انحلال این «غرور طبقاتی» است، یعنی آگاه شدن به اینکه کارگر دیگر نمی خواهد کارگر باشد. بنابراین نتیجه ی نهایی نقد مارکس به اقتصاد سیاسی عبارت خواهد بود از «ارزیابی مجدد همه ی ارزشهای» مارکسیسم سنتی: این طبقه ی کارگر نیست که خود را آگاهانه در آگاهی طبقاتی بازتولید می کند بلکه «ضد طبقه» است که خود را در آگاهی طبقاتی منفی نفی می کند؛ این طبقه ی کارگر نیست که به مثابه طبقه «ساختمان سوسیالیسم» را می سازد بلکه برعکس این «ساختمان سوسیالیسم» است که مستقیماً با «خود ویران کردن» طبقه ی کارگر یکی و همان است. «سوسیالیسمی» که در آن طبقه ی کارگر وجود خود را به مثابه طبقه تایید کند و کماکان طبقه ی کارگر باقی بماند تنها اسم دیگری برای سرمایه داری است. این استدلال نیز که طبقه ی کارگر باید به منزله ی طبقه شکل بگیرد و برای یک دوران کامل تاریخی خود را تایید کند تا «مقاومت سرمایه» را درهم بشکنند، استدلالی خام و توخالی است. فی الواقع بورژوازی باید مانع چه چیز این طبقه ی کارگر معروف باشد جز مانع الفایش بدست خویش؟ استدلال اثباتی و غیر منطقی آگاهی طبقاتی سنتی، سازمان انقلابی برای الفای اشکال بورژوازی را با «خود سازماندهی پرولتاریا» در درون این اشکال عوضی می گیرد. سازمان مسلحانه برای براندازی کارمزدی نیز هرگونه آگاهی طبقاتی مثبت را سراسر منتفی می داند و عاملین انقلابی آگاه خود را نه به منزله ی کارگر، بلکه به مثابه کمونیستهایی سازمان می دهند که هدف بلاواسطه شان تنها می تواند براندازی کارگر بودن برای همیشه

باشد. در انقلاب کمونیستی «ازلیت و ابدیت وجود کار مولدین مستقیم» (لوکاچ) نیست که به خودآگاهی می رسد بلکه برعکس این «مولد مستقیم» است که در جریان «برسمیت شناختن آگاهانه» ی مرحله ی بدست آمده از صنعتی شدن، علمی شدن روند تولید و اجتماعی شدن کار مشخص برای همیشه ملغی می شود و آگاهانه به منزله ی مقوله ای «پیشاتاریخی» نفی می گردد.

از موضع آگاهی مارکسیستی و آگاهی جنبش کارگری قدیمی که در بند بتواریگی کالا اسیر است، برعکس باید باصطلاح «انقلاب» علیه سرمایه و الفای طبقه ی کارگر (بدست خویش) برای یک دوران تاریخی کامل، شاید قرنهای طولانی، از یکدیگر جدا شوند. بنابراین بنظر نمی رسد که نفی «کار» و کارگر بودن مسئله ای باشد که برای آنها حتی اهمیت نظری داشته باشد، چه رسد به اینکه به عنوان مسئله ای عملی طرح شود. بنا به این درک، و برخلاف نظر مارکس، «سوسیالیسم» «مرحله ی پایینی کمونیسم» یعنی نقطه ی آغاز بلاواسطه ی الفای عملی مولدین مستقیم نیست، بلکه شکلبندی اجتماعی تمام و کمال و کالایی شکلی است که رابطه اش با کمونیسمی استعلایی و ماوراء تاریخی کاملاً مبهم و گنگ باقی می ماند. آنچه در هستی تاریخی این جهان خیالی خود را بیان می کند تنها پوشاندن لباس مبدل به «بخودآیی» یک شکلبندی اجتماعی خالصاً سرمایه دارانه در قالب مقولات شبه سوسیالیستی یک جنبش کارگری است که خود هنوز وجه و جزئی از این «بخودآیی» است. این نکته را می توان در سرنوشت اتحاد شوروی بوضوح دید، جاییکه تایید ایدئولوژیک طبقه ی کارگر نسبت به خویش واقعا با پایگیری یک جامعه ی مدنی مدرن، سرمایه دارانه و «دیر هنگام» یکی و همان است.

اما یگانه و هم هویت دانستن سوسیالیسم با عمومیت یافتن شخصیت مولدین مستقیم تنها به توجیه نظری «انباشت سوسیالیستی» بعد از انقلاب محدود نمی شود، بلکه در تصورات و تفکرات جنبش کارگری پیرامون گذار از

سرمایه داری به سوسیالیسم پیشاپیش ظاهر می گردد. در درک جنبش کارگری قدیمی، سرمایه با ویران کردن زیربنای خویش مانعی منفی در امر هموار ساختن راه بازتولید سوسیالیستی نیست بلکه برعکس بوسیله ی زیربنای زنده و ظاهراً زیردست خود [یعنی کارگران] بلعیده می شود. انحلال واقعی رابطه ی ارزش پیش شرط شکلگیری جامعه ای سوسیالیستی نیست. بنا به این درک سرمایه با ایجاد پرولتاریایی «دائماً رشد یابنده» گور خود را می کند. اعلام فرارسیدن «عینی و قانونمندانه» ی جامعه ی سوسیالیستی نیز در چارچوب همین تفکر جولان دارد.

استدلال اصلی ای که میدان تاخت و تاز مدافعان تز «ضرورت آهنین و اقتصادی» پیروزی نهایی سوسیالیسم است، عبارت است از تمرکز فزاینده ی سرمایه ها و رشد همزمان نیرو و تعداد پرولتاریا. بنا به این کلیشه ی کلاسیک، این تحول به فروکاستن دائمی طبقه ی سرمایه دار که برای تولید زائد می شود و به تکاثر طبقه ی کارگری که بطور موازی در مقابل این طبقه شکل می گیرد، راه می برد. عامل جمعی طبقه ی کارگر باید دیر یا زود عامل طبقه ی سرمایه داران را سرکوب کند و جای آنرا به مثابه طبقه ی حاکم بگیرد. این قضیه ی پایه ای را، که تکیه گاه اعتماد مارکسیسم سنتی به آینده است، بودین^۱ بنحوی طلایی صورتبندی کرده است. او از این نقطه عزیمت می کند که در جریان روند تمرکز سرمایه

«مرحله ای فرا می رسد که در آن سرمایه داران بواسطه ی قلت تعدادشان دیگر نمی توانند یک طبقه ی اجتماعی باشند، زیرا لازمه ی طبقه بودن حداقل معینی از تعداد اعضاست؛ از دست رفتن کمیت سرمایه داران موجب پرباد شدن موضعشان به مثابه یک طبقه ی اجتماعی می شود.» (۲)

این شوخی با روح جامعه شناسانه ی مارکسیسم سنتی سراسر سازگار است.

بنا به سرشت این استدلال جاری شدن صاف و ساده‌ی سوسیالیسم البته ناشی از بحران و درماندگی منطق تحول ارزش نیست بلکه در اساسی ترین مرتبه حاصل و نتیجه‌ی این منطق است. منطق سرمایه به پوچی راه نمی برد بلکه اگر پیگیرانه دنبال شود و مبنای تحقق ارزش یا کار زنده‌ی مصرف شده را گسترش دهد، دروازه‌های سوسیالیسم را می گشاید. این اصل بحثهای نظری بین مارکسیستها را عمیقا تعیین می کند و جایگاهی را که هر یک از وجوه نظریه‌ی مارکس باید در نسخه‌ی کلاسیک مارکسیسم اتخاذ کنند معین می نماید. بویژه جایگاه کم منزلت همه‌ی مباحث مربوط به نظریه‌ی بحران در مارکسیسم سنتی و برد کوتاهشان اساسا ناشی از این اصل عمیقا جا افتاده و مستقر شده است. برخلاف پیشداوریهای رایج، هودازان سرسخت گذار جبری از سرمایه داری به سوسیالیسم با نظریه‌ی بحران بطور کلی سر جنگ داشتند و هر فکری را که کوچکترین شباهتی به نظریه‌ی فروپاشی [سرمایه داری] داشت بطور غریزی موکدا رد می کردند. نظریه‌ی های بسیار اندکی پیرامون بحران که نقطه‌ی عزیمتشان موانع مطلقا ذاتی و درونی سرمایه بود، بویژه نظر رزا لوکزامبورگ، از سوی گرایشهای اصلی و حاکم مارکسیسم اساسا محکوم شدند. بعنوان مثال کائوتسکی در مواجهه اش با برنشتاین مطلقا منکر می شود که دید مارکس کوچکترین گرایشی به «نظریه‌ی فروپاشی سرمایه داری» داشته باشد و تقابل این دو موضع را یکبار برای همیشه چنین ثبت می کند:

«چشم اندازهای سوسیالیسم به امکان یا ضرورت فروپاشی یا شکست آتی سرمایه داری وابسته نیستند، بلکه به انتظاراتی وابسته اند که مورد استقبال ماست و به تقویت مکفی پرولتاریا یاری می رسانند.» (۳)

کائوتسکی به موانعی که سرمایه پیش پای خود می نهد تکیه نمی کند؛ امید او به افزایش وزنه‌ی یکی از وجوه روند اجتماعی شدن ارزش، همانا طبقه کارگر، است. براونتال دقیقا پا جای پای کائوتسکی می گذارد، وقتی

می نویسد:

«رسیدن به سوسیالیسم وابسته به فروپاشی [سرمایه] و فلاکت [طبقه‌ی کارگر] نیست، بلکه برعکس از قطبی شدن فزاینده‌ی هر دو طبقه و اقتصاد انتظار می رود.» (۴)

پژواک اندک و اقبال ناچیزی که نظریه پردازان کم شمار نظریه‌ی بحران با آن در جریانهای اصلی و حاکم جنبش کارگری مواجه شدند، بیسوده و بی دلیل نیست. مادام که طبقه‌ی کارگر، همانگونه که از روابط سرمایه منتج می شود و بنابراین تایید کننده‌ی خویش است، به مثابه عامل و فاعل آگاه انقلاب برگزیده می شود، هر فکر که حتی در بعیدترین حالت به اضمحلال شرایطی اشاره کند که تنها بستر وجود طبقه‌ی کارگر به مثابه طبقه است، پیشاپیش در هاله‌ای از دیوانگی پیچیده می شود. زیرا با پذیرش نظریه‌ی فروپاشی، این طبقه‌ی کارگر نورچشمی همراه با همه‌ی سازمانهای سندیکایی و غیره و ذالکش بسادگی در گردباد فروپاشی عمومی [سرمایه داری] ناپدید می شود و «فاعل انقلابی» زیبا و ملموس نیز از دست می رود. ترس عمومی دیدگاه سوسیال دمکراسی از تکانهای اجتماعی ژرفاپو از این زاویه قابل فهم است. اما این قضیه در بین لنینیستها هم وضع متفاوتی ندارد. بنظر آنها نابودی روابط سرمایه داری باید طبقه‌ی کارگر را در جوهره‌ی خویش به منزله‌ی عامل انقلاب حفظ کند. بین امروز سرمایه داری و فردای سوسیالیستی دره‌ای دهان می گشاید که عبور از آن فقط از عهده‌ی پرولتاریایی نیرومند و سرزنده برمی آید.

این اعتقاد نه تنها بصورت نوعی امتناع در برابر هر تفکر دوربردتری درباره‌ی نظریه‌ی بحران وجود دارد، بلکه آنجا نیز که مارکسیسم سنتی بر مقاومت ذاتی اش چیره می شود و به این میدان نامطمئن و هراس انگیز پای می نهد تاثیر خود را بجای می گذارد. تا آنجا که مارکسیسم سنتی نظریه پردازی در زمینه‌ی بحث بحران عرضه کرد، اینان نخست به تمرین فروتنی پرداختند. آنها با اعلام بحران زدگی فزاینده‌ی تحول سرمایه داری نخست به بحرانهای

ادواری و تشدید شونده‌ی سرمایه‌داری نظر داشتند و به این بحرانها به چشم وسیله‌ای ملموس می‌نگریستند که می‌تواند بر «جایگاه حقیقی» پرولتاریا پرتو افکند و آنها را از این جایگاه آگاه سازد. این بحرانها هرگز بعنوان امکانی برای پرتو افکندن بر مسئله‌ی اساسی درهم شکسته شدن رابطه‌ی ارزش و بنابراین انهدام خود پرولتاریا تلقی نمی‌شدند. نظریه‌پردازان بحران پیشاپیش با استناد به این جمله‌ی مارکس که «بحران دائمی وجود ندارد» خود را از دام چشم اندازهای هراس انگیز انحلال پرولتاریا حتی تحت شرایط سرمایه‌داری نجات می‌دادند و با توسل به داده‌های تجربی زمان خویش حق را بجانب خود می‌دانستند. بنظر می‌آمد تنها معنای بحرانها این است که به مثابه‌ی محرک ادواری بخدمت اراده‌ی انقلابی درآیند. بحرانها جز این معنایی برای گذار به سوسیالیسم نداشتند و سرآخر نمودار اختلالی بودند که کارش فقط براه انداختن جریان آموزش است. رزا لوکزامبورگ و هنریک گروسمن^۱ که به عنوان نظریه‌پردازان کلاسیک نظریه‌ی بحران تلقی می‌شوند نیز در این قالب فکری اسیرند. گروسمن در اثرش «قانون انباشت و فروپاشی» از گرایشی به فروپاشیده شدن روابط سرمایه‌داری سخن می‌گوید که در هر بحران ادواری جلوه می‌کند، اما هر بار، اگر عمل انقلابی پرولتاریا صورت نگیرد می‌تواند از طریق انهدام ارزشها، ارتقاء نرخ اضافه ارزش و غیره منتفی گردد:

«گرایش به فروپاشی... به سلسله‌ای از دوره‌های ظاهرا مستقل از یکدیگر تجزیه می‌شود. در هر یک از این دوره‌ها گرایش به فروپاشی از نو پدید می‌آید، همانطور که جریان رشد طبیعی پشم گوسفند با هر بار پشمزنی قطع می‌شود تا دوباره از سر گرفته شود.» (۵)

بر این اساس انقلاب زمانی آغاز می‌شود که پرولتاریا از قیچی بحرانهای

ادواری به تنگ آمده است. نزد گروسمن نیز انقلاب زمانی آغاز میشود که حوصله‌ی پرولتاریا سر رفته است. کسی که از گروسمن دست کم انتظار استدلالی پیرامون نظریه‌ی بحران را داشته باشد که بر فراوی خودبخودی به سوسیالیسم دلالت کند، مسلما سرخورده خواهد شد. تلاش برای یافتن چنین حکمی در کل تاریخ نظری مارکسیسم تلاشی مایوسانه خواهد بود. حتی کسی که روی احکامی مثل سرمایه‌داری «زنگ زده» و «گندیده» حساب باز کند، احکامی که از سوی نظریه‌پردازان بین الملل سوم تا مرز تهوع تکرار شده اند، باز هم چیزی نخواهد یافت. بحران مداومی که آنها درباره‌اش جار و جنجال می‌کنند و برای آنها نشانه‌ی مطمئن پایان قریب الوقوع سرمایه‌داری است، ناظر بر حاصلجمعی از پدیده‌های اجتماعی، سیاسی (که جنگ و خطر جنگ محور آنهاست) و فرهنگی است و رابطه‌اش با نظریه‌ی بحران در بهترین حالت از این شاخه به آن شاخه پریدن است. این وضع به واضحترین و زننده‌ترین شکلی نزد ا. وارگا^۱ برجسته‌ترین اقتصاددان دوران استالین دیده می‌شود. او فقط حاضر است جنبه‌ی اقتصادی «سقوط سرمایه‌داری» را با عینک جامعه‌شناسی ببیند و از آن سخن بگوید و این سطح را هم بلافاصله از نو با توصیف تغییرات پرولتری قاطبی می‌کند. قویترین استدلال او برای بحران نظام سرمایه‌داری، موجودیت اتحاد شوروی است! برعکس، نظریه‌ی ضعیف و کم مصرفی که وارگا مدافع آن است در اینمورد تنها نقشی میانه حال بازی می‌کند و فرسنگها از آن بدور است که تزلزل ادعایی سرمایه‌داری معاصرش را حتی به میزانی اندک مدلل سازد.

نظریه‌ی مارکسیستی کلاسیک درباره‌ی بحران که فقیرانه خود را محدود می‌کند و صفتی که این نظریه بعدا بدان منسوب شده است بازتاب دهنده‌ی دو امر متفاوتند. از یکسو این نظریه منعکس کننده‌ی واقعیت همه‌ی بحرانهای قبل از جنگ است که فرسنگها بدور از آنکه موانع مطلق تحول سرمایه‌داری را نشان دهند، تنها به انکشاف اجتماعی شدن ارزش مهمیزی ضروری زده اند. از سوی دیگر آنها نمایانگر افق دید جنبش کارگری قدیمی

اند که افقی عملی، تنگ و محدود به استقرار رابطه‌ی ارزش بود. در این نظریه پیش‌بینی اضمحلال واقعی رابطه‌ی ارزش ممنوع است زیرا چنین وضعیتی ضرورتاً به معنای انحلال طبقه‌ی کارگر تقدیس شده نیز هست. تصادفی نیست که گروسمن اندیشه‌اش در نظریه‌ی بحران را تا آن نقطه پیش نمی‌برد که جنبه‌ی عقلایی‌اش، یعنی تقلیل یافتن قابل پیش‌بینی مولدین توده‌ی ارزش و کارگران مزدبگیر مولد ارزش، آشکار شود، بلکه فرسنگها پیش از آن نقطه، پیشروی نظریه‌اش را متوقف می‌سازد. این مقدمه‌ی منطقی که «بدون پرولتاریایی قدرتمند و مغرور انقلاب ممکن نیست» پیشاپیش همه‌ی تفکرات ناظر بر نظریه‌ی بحران را اخته می‌کند، زیرا یک نظریه‌ی بحران که عمیقاً و تا نهایت خویش مورد تعمق قرار گرفته باشد باید مسئله‌ی دوشقه شدن جامعه به طبقه‌ی سرمایه‌داران و کارگران مزدی را یکجا مورد تردید قرار دهد. امر نظریه‌پردازی در این نقطه می‌تواند با آهنگی کندی گرفته حرکت کند و بدین ترتیب فقط بخاطر رعایت «عامل انقلابی» به مرزهای نهایی پیشرفت خود که از سوی ارزش معین شده‌اند برخورد نماید. تلقی بحران جز بعنوان امواجی تهییجی بهیچ وجه مجاز نیست و اوج محتمل این امواج مسئله‌ای است در درجه اول سیاسی و سپس اقتصادی و اساساً منوط است به شور و حال کسانی که در مسئله دخیلند. بلشویکها با گستاخی و بی‌پروایی بیشتری از عموزاده‌های سوسیال دمکراتشان قادرند بدون سراسیمگی حجم بزرگتری از تکانهای اجتماعی را تحمل کنند. اما بدیهی است که خویشاوندی بنیادی آنها از اینطریق خلل نمی‌پذیرد. آینده‌ی سوسیالیستی نزد بلشویکها نیز منوط است به اینکه پرولتاریا بتواند همچون لایه‌ای شدیداً محصور و معین خود را در میان هرج و مرج حفظ کند. اگر تحول جامعه به زوال هر دو طبقه‌ی متخاصم منجر شود، این به معنای سقوط جامعه به دامان بربریت است. بوخارین در «اقتصاد دوران گذار» این پیوند و اتکای متقابل را بروشنی صورتبندی کرده است:

«آنگاه که روابط تولید سرمایه‌داری واقعاً فرو ریخته و امکان ناپذیری استقرار مجدد آنها بلحاظ نظری ثابت شده است این

پرسش طرح می‌شود که ما بر سر دو راهی‌ی «زوال تمدن» یا سوسیالیسم قرار گرفته‌ایم و باید ببینیم چه راهی برای حل این معضل داریم. ما این پرسش را در پژوهشهای پیشین خود در اساس پاسخ دادیم... دیدیم که در دوران گسسته شدن لایه‌های فنی و اجتماعی تولید، وحدت پرولتاریا در کلیت آن حفظ می‌شود. در جریان انقلاب، این عنصر تعیین‌کننده و بنیادی تنها تا اندازه‌ای دچار تجزیه و انفصال می‌گردد. از سوی دیگر در همین شرایط پرولتاریا در مقیاسی عظیم متشکل می‌گردد، از نوپرورش می‌یابد و خود را سازماندهی می‌کند. انقلاب روسیه با پرولتاریای نسبتاً ضعیف خود که علیرغم این ضعف خود را همچون ذخیره‌ای پایان‌ناپذیر از توان سازماندهی اثبات کرد، ملاک و مدرکی است تجربی برای این امر» (۶)

در افق دید جنبش کارگری قدیمی ناپدید شدن هر دو طبقه‌ای که بنیادشان بر شکل ارزش استوار است، یعنی محتوای حقیقی انقلاب کمونیستی تنها می‌تواند در قالب تخیلی جنون‌آمیز به تصور درآید و هم معنا خواهد بود با مغروق کردن جهان متمدن در دریای بربریت.

۸

مادام که روند تاریخی اجتماعی شدن سرمایه‌جان و توان خویش را از دست نداده بود و «رسالت طبقه‌ی کارگر» بعنوان یکی از عناصر محتوی در این روند کماکان همچون «بخودآیی» کالای نیروی کار طنینی مثبت داشت و باید تحقق می‌یافت امکان غلبه بر «وضع طبقاتی» مثبت که در ذات ارزش نهفته است وجود نداشت. فکر آگاهی طبقاتی منفی و خودالفایی سوسیالیستی طبقه‌ی کارگر زمانی اعتبار و اهمیت نظری و عملی می‌یابد که واقعیت در قالب روندی عینی و «در غیبت عاملین آگاه» و بصورت نشانه‌ای اجتناب ناپذیر از پیشرفت جامعه‌ی کالایی شکل و بتواره به استقبال آن آید؛ و هر

اندازه که این حرکت و تحول در جامعه بیشتر و آشکارتر باشد، اهمیت و جذابیت آن فکر فزونتر خواهد بود. در این شرایط پیشرفت و ترقی بصورت بحران پدیدار می شود، بحرانی که دیگر نمی تواند از زمره ی بحرانهای تاکنونی سرمایه، یعنی یکی از اشکال ادواری بحران رشد باشد، بلکه نشانگر موانع ذاتی و مطلق روابط سرمایه است.

بحران کنونی روابط سرمایه دقیقا از آنرو همچون موانع مطلق انکشاف آن آشکار می شود که برای نخستین بار در این بحران پرولتاریا نیز بخودی خود و بطور عینی در معرض تردید قرار می گیرد. این نکته ای است که در مباحث کنونی پیرامون بحران تقریبا بطور کلی نادیده گرفته می شود. تلقی جاری و مسلط از «بحران کار» نمی تواند راز این بحران را به مثابه بحران خود سرمایه (یعنی بحران شکل کالایی و پولی بطور کلی) بگشاید و چنان می کند که گویی سرمایه می تواند بدون «کار» به هستی خود ادامه دهد. امروز تکنولوژی کامپیوتر با تکامل «ذهن مصنوعی» و دستگاههای هوشمند و ماهر پا به مرحله ای می گذارد که در آن برای نخستین بار در تاریخ، جایگزین سازی کار انسانی با ماشین در مقیاسی عظیم صرفا مربوط به این یا آن شاخه ی تولید یا روندهای فنی انگشت شمار نیست، بلکه در سراسر روند بازتولید اجتماعی امکان دارد و در بسیاری موارد واقعیت هم یافته است. در حالیکه سرآمدن انفورماتیک مدتهاست بدهات تجربی این فرآیند را خاطر نشان می سازند و مسائل اجتماعی لاینحل در اشکال اجتماعی موجود را در این سطح از تجربه بطور مبهم تشخیص می دهند، تجاهل بی پایه ی علوم اجتماعی و بویژه مارکسیستها چاره ای جز انگشت بدهان ماندن در برابر این ضربات ندارد. در این میان اتفاقا مارکسیستهای مدافع «جنبش کارگری» و «آگاهی طبقاتی» سر خود را حتی سخت تر و ژرف تر از بقیه در برف فرو می برند، زیرا آنچه وجودش مجاز نیست، ممکن هم نمی تواند باشد، زیرا در حقیقت همراه با شکل سرمایه دارانه ی کار، تصور و تلقی آنها نیز از جهان درهم می شکند و فرو می ریزد. درکی اثباتی از طبقه که به «جوهریت و جاودانگی وجود کار» چسبیده است و حتی به موجودیت «طبقه ی کارگر» بیرون از تعینات سرمایه دارانه و ارزشی شکل بازتولید، به منزله ی «ضرورت طبیعی»

مولدین مستقیم باور دارد، باید با توجه به تحولی واقعی که زمین را زیر پای این مولدین مستقیم ظاهرا «طبیعی» و جاودانه خالی می کند، دچار سرگیجه ای درمان ناپذیر شود. مارکسیسم در قامت سر و دم بریده ی بتواره اش نمی تواند بپذیرد که در مرحله ی واقعا نهایی حرکت سرمایه داری خود «طبقه ی کارگر» نیز همراه با آگاهی طبقاتی و همه ی میراثهای سراسر زائد خواهد شد. تفسیر جامعه شناسانه از نظر مارکس یا به عبارت دیگر برگردان تضاد بنیادی جامعه ی بورژوایی به ثنویت اجتماعی صاف و ساده ی طبقه ی کارگر و طبقه ی سرمایه داران، دقیقا در آن لحظه که سرمایه به موانع مطلق انکشاف خویش برخورد می کند، هر چشم انداز مثبتی فراسوی روابط سرمایه را فلج می نماید. اندیشه ی مارکسیسم سنتی با نیروی حیات و خودآگاهی طبقه ی کارگر پا می گیرد و با از دست رفتن آن فرو می میرد. به محض آنکه طبقه ی کارگر خود را در چارچوب جامعه ی بورژوایی به مثابه گروهی مدافع منافع خویش و دارنده ی حق برابر با گروههای دیگر مستقر کرد، اندیشه ی مذکور پایه و مبنای خویش را از دست می دهد، و به محض آنکه علاوه بر این دارایی بریاد رفته، «عامل انقلابی» نیز - که همچون عامل ملموس و گروهی همگن برای دفاع از منافع طبقه ی کارگر در چارچوب روابط جاری تلقی می شد - از صحنه ی جامعه رخت برمی بندد، فقدان آن به فاجعه مبدل می گردد. کابوس ناشی از انحلال عاجل مولدین مستقیم حتی کمترین توقعات اصلاحگرانه نسبت به آینده را نیز مورد تردید قرار می دهد و بنابراین باید به هر وسیله ی ممکن از این انحلال ممانعت بعمل آید. ویران شدن زیربنای زنده ی اجتماعی شدن ارزش در نظر میراث بجای مانده ی مارکسیسم همچون عظیمترین خطر ممکن برای هر چشم انداز رهایی بخشی نمودار می گردد.

این نکته اما منطقا بدیهی است که «بحران کار» باید با بحران سرمایه و بالعکس بحران سرمایه با «بحران کار» یکی و همان باشد، زیرا «کار پرولتری» با هستی سرمایه یکی و همان است. ژرفترین تضاد روابط سرمایه دقیقا این است که از یکسو راه بازتولید اجتماعی را در قالب «ارزش» هموار می کند و بدین ترتیب آنرا به فرآیند مصرف کار انتزاعی مولدین مستقیم زنجیر

می نماید، اما از سوی دیگر، همزمان از طریق رقابت این مولدین مستقیم را در جریان علمی کردن کار خود بخود زائد و ملغا می کند. این تضاد امروز وارد مرحله ی تعیین کننده ای شده است و دقیقا از همین روست که برای نخستین بار کمونیسم بطور واقعی در دستور کار روزانه قرار گرفته است، اما نه به منزله ی تحقق و پیروزی «آگاهی طبقاتی پرولتری» بلکه به مثابه بحران و نفی آن. تنها آنجا که هنوز اخگر «مبارزات طبقاتی» به شیوه ی قدیمی کورسویی دارد، مثلا در صنایع ذغال و فولاد، یا در روندهای صنعت زدایی کشورهای سرمایه داری پیرامونی به عنوان وجهی از بحران بازار جهانی، گذشته یکبار دیگر شبح گونه سر از گور برمی دارد. این مبارزات بهیچ وجه دیگر حامل چشم اندازی تاریخی یا انقلابی نیستند. جایکه کارگران هنوز می خواهند کارگر باشند و خود را بطور مثبت به عنوان طبقه و با آگاهی طبقاتی متشکل می کنند تنها کارگرانی ارتجاعی، گراینده به «انتقاد از نیروهای مولده» و حتی مبارز در تهاجم به تکنولوژی اند، اما در ساختن چشم اندازهای کمونیستی کاملا ناتوان. ظهور بحران مابعدفوردیستی که بموجب آن بیماری مسری میان تهی شدن شخصیت مولدین مستقیم تدریجا سراسر جامعه را فرامی گیرد، کمترین گرایش بدینسو دارد که «طبقه ی کارگر» «حقیقی»، ضد سرمایه داری و تا امروز مدفون شده را دوباره به نیروی فعال و حاضر و آماده مبدل کند. هر تلاشی که بخواهد با بوسه زدن بر لبان وزغ، شاهزاده ی خفته ی آگاهی طبقاتی انقلابی را بیدار کند، جز عشقی نافرجام نخواهد بود. وزغ، علیرغم هر تلاشی برای تجاوز به او، کماکان وزغ باقی می ماند. کارگر دنیوی شده دیگر بهیچ رو حاضر نیست براه سوسیالیسم یا هر هدف والاتر دیگری کشیده شود. برعکس تشکلات کارگری به تنگنا در افتاده ی سنتی پای پس می کشند و به دم دست ترین چیزها بسنده می کنند و با پنهان شدن و پناه گرفتن پشت مقولات اجتماعی ای که خود ساخته اند، مستاصلانه خود را به وضع سپری شونده ی موجود می آویزند. در این اوضاع و احوال، تصور افقهای اصلاحگرایانه ی نوین (افقهای انقلابی پیشکش!) تنها از خیالپردازان و ایدئولوگهای چپ برمی آید. تصادفی نیست که چنین تصویری برای قهرمانان این مبارزات، تصویری بیگانه یا در بهترین

حالت ظاهری اند. کاهنان عودسوز گردان و واعظان دمکراسی بسختی می توانند پنهان کنند که آنچه از موضع کارگری معروف و قدیمی در برنامه شان بجای مانده بیشتر سرود صنفی تودیع است تا چشم اندازهای مترقیانه برای کل جامعه. مدتهاست که منافع کارگران مزدی، منفعتی است پولی با حقوق برابر با دیگران که بلحاظ اجتماعی برسمیت شناخته شده و میدان جولانش میدانی است محدود و محصور برای رقابت مقولات اجتماعی مبتنی بر ارزش. موانع مطلق که امروز راه توسعه ی اجتماعی شدن ارزش را سد می کنند نه تنها موید همانی بنیادین منافع پولی و رقیب سرمایه و کار مزدی اند، بلکه آتراً بنحوی ملموس برجسته می سازند و به اوج می رسانند. بحران بازار جهانی همچون دادگاه استینافی است که حکم دوران رونق اقتصادی پس از جنگ درباره ی جنبش کارگری را لغو نمی کند و همه ی امیدهایی را که چپ زمانی به حدت یابی جنبش کارگری بسته بود نقش بر آب می سازد. فرآیند تاریخی ای که کارگر را به عضوی دارای حقوق برابر در جامعه ی بورژوایی مبدل کرده و هم هنگام مقوله ی اجتماعی کارگر مزدی را به یکی از اشکال تجلی رابطه ی ارزش تقلیل داده است روندی است برگشت ناپذیر و این ادعا نیز که هر بحران خودبخود به معنای شکستگی (خود آگاهی انقلابی طبقاتی است، همچون آرزویی عوامانه افشا شده است. کارگرانی که می خواهند کارگر بمانند تنها می توانند تمرین تواضع کنند و برای رفاه «سرمایه ای که بدان تعلق دارند» دعا نمایند.

اگر ما یکبار دیگر تنش میان محتوای واقعی جنبش کارگری کلاسیک و «آرمانهای سوسیالیستی» اش را بخاطر آوریم، تحول فوق الذکر برای ما شگفتی ویژه ای نخواهد داشت. مارکسیسم متمایل به سنت و جنبش عملی ای که انعکاس خود را در آن می یافت جنب و جوش و رونق مهدوی خود را از تباین بین منطق عام سرمایه و مرتبه ای که سرمایه واقعا و بلحاظ تجربی در تحول خود بدان دست یافته بود، می گرفت. چیزی که واقعا موضوع و حریف مبارزه ی این مارکسیسم بود «سرمایه» ی علی الاطلاق نبود بلکه اشکال عتیق و ناکاملی از سرمایه بود که حاکمیت سرمایه داری واقعا و بلحاظ تجربی موجود خود را به جامه و قالب آنها در می آورد. جنبش کارگری مهمیزی

دائمی بود که انکشاف اجتماعی شدن ارزش را در راستای مسیر مقدر آن به پیش می راند. ظرفیتهای رهاییبخشی که در اشکال آگاهی هیت دهنده به طبقه ی کارگر و در دفاع آگاهانه از موضع کارگری نهفته بودند، تنها توانستند به مثابه وجهی از شکلگیری رابطه ی انتزاعی و فراگیر پولی و بنابراین به مثابه تبلور فردیت انتزاعی موثر واقع شوند. نقش مترقی ای که جنبش کارگری در تاریخ ایفا کرد اگر از منظر امروز دیده شود به مثابه جنبه ای از رسالت متمدن سازنده ی سرمایه بر ملا می شود. بدین ترتیب در عین حال واضح است که هر جنبش کارگری مثبتی نیز همزمان با جامعه ی بورژوایی به پایان راه خویش رسیده است.

افسوس خوردن بر این واقعیت و تن در دادن به شکوه و گلایه ی حاکم درباره ی «بحران مارکسیسم» بهیچ روی نمی تواند وظیفه ی ما باشد. زیرا اندیشه ی تغییر انقلابی جامعه ی بورژوایی بر خلاف پیشداوریهای رایج چپ بهیچ روی به یادگاری نوستالژیک مبدل نمی شود. برعکس این اندیشه می تواند با تکیه بر مرحله ای که امروز جامعه بدان رسیده است بطور مشخص مورد تعمق قرار گیرد و متحقق گردد. واگذار کردن حل مسئله ی منافع مبتنی بر ارزش کارگری به حل مسئله ی بزرگتر «بحران مارکسیسم»، بحران عینی شکلبندی اجتماعی بورژوایی را از میان بر نخواهد داشت. از این راه نه ضرورت و نه شرایط بنیادین جنبش انقلابی ناپدید نمی شوند. اگر منفعت کارگری اینک دیگر خود را یافته و به مثابه یکی از حریفان در جهان خاکی رقابت و پول شناخته و یکبار برای همیشه از بلندپروازیهای سوسیالیستی چشم پوشیده است، آنگاه فقط عمر پیوند انقلاب کمونیستی با درکی مثبت نسبت به منافع کارگری بسر آمده، نه چیزی بیشتر. تنها روشن شده است که هر حرکت رهاییبخش در چارچوب تعینات بورژوایی یکبار برای همیشه منقطع شده و محتوای هر حرکتی به جلو در آینده تنها گسستن از ارزش، پول و همه ی منافع و اشکال هستی مبتنی بر آن و بیش از همه وجود کارگران مزدی می تواند باشد. این توهم زدایی در مقایسه با موضع کارگری خود-تایید کننده ی قدیمی پیشرفتی عظیم است. زیرا آنچه مارکس در آثار آغازینش به مثابه نتیجه ی اساسی گذار به کمونیسم، بطور نظری طرح کرده

است امروز بطور عملی خود را تحمیل می کند. این امر سرانجام قابل لمس می شود که مبارزه برای الفای روابط سرمایه نفی آگاهانه ی مقوله ی کارگر بطور کلی را نیز دربر می گیرد.

انکار «عامل انقلابی» معهود به معنای جاودانه سازی روابط سرمایه نیست بلکه پیش شرط یک چشم انداز انقلابی نوین است. پیش از آنکه گورکنان حقیقی روابط سرمایه بتوانند از حرفه ی خویش آگاه شوند، نخست باید گورکن ظاهری و مامای واقعی امر اجتماعی شدن ارزش میدان را خالی کند و بدون هر ملاحظه و احترام کاذبی بخاک سپرده شود. این عمل نفی کننده و انتقادی نخست راه تعریف مجدد هیت سوسیالیستی را می گشاید و نگرش ما را نسبت به دستمایه های مثبتی که واقعیت مدرن جنبش انقلابی علیه رابطه ی ارزش، منافع پولی و کار مزدی ارائه می کند، آزاد می سازد. تنها زمانی که ما مشت کره کرده و پر افتخار پرولتری را که مدتهاست عملاً پوشیده و گندیده، بلحاظ نظری رها کنیم و همه ی تصاویر دیگری را که به این تمثیل چسبیده اند پشت سر گذاریم، وجهی از روند انحلال جامعه بورژوایی قابل ردیابی می شوند که در آنها نشانه های تبلور و شکلگیری یک ذهنیت انقلابی قابل رویت اند. آنگاه است که روشن می شود جامعه ی بورژوایی مدرن نه تنها با راندن توهمات و امیدهای کهنه به قلمرو پرچی، اندیشه ی مارکسی «خودالفایی پرولتاریا» را بگونه ای سلبی تحمیل می کند، بلکه همزمان و برای نخستین بار پیش شرطهای مثبت خود-بنیادگذاری ذهنیت انقلابی را نیز فراسوی ارزش و کالا می آفریند. با مرئی شدن این امر که امروزه و در درون چارچوبه ی تحول سرمایه داری کار در معنای متداولش در بحران فرو می رود و ملغا می شود، تصورات ناظر بر «زوال ارزش» در آینده ای مابعد انقلابی و دوردست نیز که تاکنون بهانه ی شانه خالی کردن سوسیالیستها از پرداختن به مسئله ی مشخص کردن الفای مقولات بنیادی بورژوایی بوده است، محتوا و موضوعیت خویش را از دست می دهند. اگر دیگر انقلاب سوسیالیستی را دره ای به فاصله ی قرنهای الفای مولدین مستقیم جدا نمی کند پس هدف کمونیستی نیز دیگر نمی تواند به منزله ی پی آمد موضع کارگری جلوه گر شود.

حتی اگر آگاهی انقلابی ای که هویت بخش نیست نتواند بنا به تعریف بسادگی از «بازتاب» مشخص اشکال هستی اجتماعی خویش منشاء بگیرد با اینحال آمادگی و استعداد برای شکافتن افقهای هستی خودبنیاد خویش، علیرغم سلب آزادی اش، در آسمان واقعیت اجتماعی در جولان است. امروز جدا شدن اشکال پولی و کالایی از محتوای مشخص مادی رابطه ی اجتماعی دیگر فقط شامل حال شیوه هایی از هستی اجتماعی که بر شکل ارزش بنیاد یافته اند نمی شود بلکه شیوه هایی از هستی را نیز که نشانه ی سقوط و فروپاشی شکل ارزش اند دربرمی گیرد و بر همین اساس به اشکال ناهمگرایی از فعالیت تولیدی راه می برد. بحران ارزش بر نقطه ی واحدی متمرکز نیست که رسیدن بدان نقطه دفعات ناتوانی کل نظام برای بازتولید را موجب شود و همه ی مقولات ناظر بر منافع اجتماعی را همزمان و به یک میزان منفجر کند. این بحران یک دوران تاریخی کامل بطول می انجامد و ما باید در گسستها و انفجارهایش بلحاظ نظری و عملی اجبارا حرکت کنیم. پیش بینی مسیر حرکت بحران، با توجه به از هم گسستگی واقعی رابطه ی ارزش و همه ی منافعی که بر آن استوار شده اند، هم ضروری و هم ممکن است.

دقیقا از آنرو که در شرایط امروز اندیشه ی «خودالفایی پرولتاریا» و مبارزه برای ناپدید کردن همه ی مقولات اجتماعی موجود سرانجام ساری و جاری می شود، اندیشیدن انتزاعی و فلسفی بدانها کافی نیست. مسلما جای «موضع کارگری» از رمق افتاده، عنین و ناتوان را نمی تواند «موضع بشری» نبش قبر شده و اخلاقی ای بگیرد که از گور روزگار روشنگری قرن هیجدهمی بدر آمده است، موضعی که اسکلت رنگ پریده اش امروز تنها چپ دمکراتیک سرانجام دلقک شده را می تواند یک بار دیگر به رقص وادارد. انحلال تاریخ در رقابت همه جانبه و توقف ناپذیر فردیتی انتزاعی که خود را در واقعیت به مثابه چهره ی فراگیر همه ی «مواضع» قابل تصور در چارچوب شکل کالایی معرفی می کند، نقد انقلابی این شکل را هرگز به زایمانی بی دغدغه مبدل نمی کند و جنبش انقلابی ای را که متناظر با این نقد است به نفی صرف

همه ی جنبشهای معقول تبدیل نمی سازد. نفی دامنہ دار شکل کالایی را و رای «موضع طبقاتی» و «مبارزه ی طبقاتی» کالایی شکل می توان در خود روابط واقعی سرمایه داری یافت. اشکال این نفی را می توان در قالب تضادهای درونی و پویای سرمایه ای که خود در مراحل بالاتر تکامل پیدا می کند، بروشنی دید. بنابراین مسئله ای که تاکنون در «تحلیل طبقاتی» شکل گرفته است با امتنان خاطر حل نمی شود، بلکه خود را در سطحی و مرتبه ای دیگر که اکنون بطور سلیبی تغییر کرده است، طرح می کند. دیگر نمی توان با عزیمت از مقوله ی اجتماعی طبقه که بر شکل کالایی استوار است، «هژمونی فراگیر اجتماعی» را در چارچوبه ی این ساختمان بطور مثبت و استراتژیک صورتبندی کرد، بلکه باید وارونه سازی «منفی» این ساختمان را تعریف نمود؛ اما همین امر نیز باید در خود روابط واقعی ریشه و پایه داشته باشد. بحران فروپاشی شکل کالایی نهادهای اجتماعی ای را پدید می آورد که در قیاس با اشکال مراوده ی پیشین فقط بگونه ای سلبی و بعنوان «ضد طبقه» قابل تعریف اند، زیرا آنها دیگر در ساختمان و روابط بازتولید کالایی شکل مضمحل نمی شوند. ما باید در تعریف «ضد طبقه» ی انقلابی پیش بینی کنیم کجا و چگونه «منافع» مبتنی بر شکل پولی متزلزل می شوند و روند کماکان کورکورانه ی حرکت جامعه کجا عاملین آگاهی پدید می آورد که در تمامیت هستی شان دیگر نه می توانند و نه می خواهند با ساختمان کالایی شکل جامعه موافق و سازگار باشند؛ یعنی عاملینی که سطح کنونی تضاد بین نیروهای مولد مبتنی بر ارزش مصرف و روابط تولیدی مبتنی بر ارزش انتزاعی را در مرحله ی فعلی حرکت سرمایه داری نمایندگی می کنند.

نقد «بت مبارزه ی طبقاتی» تنها می تواند مقدمه ای به تحلیل شرایط پایگیری ضد طبقه و آگاهی طبقاتی منفی باشد. آنچه از پیش می توان گفت تنها نکاتی است که بر اساس مطالب فوق الذکر امروز قابل تشخیص اند. عامل [یا سوژه ی] انقلابی نوین را آنجا باید جستجو کرد که در چارچوب کل کار اجتماعی حتی در شرایط سرمایه داری عناصری از نفی فکری و عملی خود کار جلوه می کنند؛ یعنی جایی که روند انتزاعی مصرف و انهدام نیروی کار انسانی به مثابه اقتضایی ظاهرا «طبیعی» و «معقول» نفی می شود.

اینگونه نفی کار پرولتری عمدتاً در صنایع سنتی صورت نمی گیرد بلکه آنرا بیشتر می توان در بخشهای پیشرفته ی روند علمی کردن تولید دید یعنی جاییکه مزدبگیران امروز از راه نفی بازتولید خانوادگی («امتناع از تشکیل خانواده»)، کار نیمه وقت، سوء استفاده ی عامدانه از شبکه ی کمکهای دولتی و غیره خود را از زیر بار تبعیت تام از کار انتزاعی بیرون کشیده اند و می کوشند سطح بالای روند اجتماعی شدن بازتولید را بسود خود بخدمت بگیرند. این گروه مسلماً هم در تقابل آشکارند با جنبش کارگری سنتی و هم با همه ی حضرات ارتجاعی و باضطلاح «دیگر طلب»ی که می خواهند با خامسری همه ی کارها را «خودشان بکنند»؛ از دکانهای خوداستثمارگری گرفته تا طرح ابلهانه ی «بنگاه متعلق به کارکنان». این رویکرد نفی کننده و مترقیانه نسبت به کار انتزاعی از هم اکنون بطور واقعی وجود دارد و آنرا می توان در تحلیلهای جامعه شناسانه (و مسلماً بی معنی) از امر «دگرگون شدن ارزشها»، که در آن زائد شدن کار انتزاعی منعکس می شود، دید.

بنابراین ذهنیت انقلابی دقیقاً آنجایی شکل می گیرد که صورتکهای شخصیت ساز نهادهای اجتماعی دیگر همچون پوسته ای انداموار بر پیکر این نهادها رشد نمی کنند و مقولات اجتماعی ای که شامل بر افرادند برای خود این افراد همچون اموری خارجی و بیگانه بنظر می آیند. پیش شرط محوری تولد و تکوین یک آگاهی نفی کننده و فراگذرنده پیدایش فاصله ای درونی با همه ی تجلیات رابطه ی ارزش در هیات انسانی است و بنابراین موکول است به فاصله گذاشتن بین خود و نقش اجتماعی خود. این موضع بنیادی نوین و رادیکال بهیچ روی یک خیالبافی افسانه ای نسبت به آینده نیست بلکه نمونه های تجربی اش را می توان وسیعاً دید. دور از چشم مارکسیستهایی که در اندوه گذشته زانوی غم بغل کرده اند لایه ی اجتماعی جدیدی شکل گرفته و متبلور شده است که برای اعضای آن هویت نیافتن با مقوله ی اجتماعی ای که آنها را تعریف می کند مدتهاست به جزء اساسی ادراکشان از خود و از زندگی روزمره مبدل شده است. برای نسل رو به رشد امروز برخوردی کاملاً «پراگماتیک» و توهم زدایی شده نسبت به منابع مختلف و متنوع درآمد اموری عادی است و روز بروز توسعه ی بیشتری هم می یابد. مرز بین کسانی که با

مستمری بیمه ی بیکاری زندگی می کنند با کسانی که به کارهای موقتی مشغولند، بین بنگاهداران کوچک و کسانی که به کمک هزینه ی دانشجویی بسنده می کنند، مرز عبور پذیری شده است بی آنکه این تفسیر موقعیت دائمی لزوماً تاثیر نامطلوب ویژه ای بر هویت افراد باقی بگذارد. بنی تفاوت و بی اعتنا ماندن نسبت به منبع درآمد در شرایطی که رابطه ی ارزش سراسری شده است مدرنترین لایه های جامعه ی بورژوایی را بدان سو می راند که دیگر شکل خاص نان درآوردن را نشانه ای برای هویت کسی ندانند. خودبنیادگذاری عامل انقلابی می تواند بر این موضع انعطاف پذیر که از سوی شکل مراوده ی بورژوایی آفریده شده است تکیه کند. بنابراین اعضای لایه ها و گروههایی از جامعه که رابطه ی مدرن و انعطاف پذیر شونده ی سرمایه آنها را از افق تنگ اشکال زندگی هویت بخش بیرون می راند، سرنوشتی مقدر برای مبدل شدن به عامل انقلابی دارند. اینان انسانهایی هستند که همه ی نقشهایی را که جامعه بورژوایی برای افراد برابر و آزاد در معرض انتخاب می گذارد، اساساً و به یک میزان نقشهایی تحمیلی و توقعی بیجا تلقی می کنند. برنامه ی نقد بنیادین کالا و پول پشواک خود را تنها در بین افراد مدرنی می تواند بیابد که بنا به درکی که از خود دارند نه پزشک اند نه مستمری بگیر، نه کارگرند نه دانشجو و نه کارمند بانک، حتی وقتی که عجلتاً این یا آن شغل را بعهدہ دارند و این یا آن نقش را ایفا می کنند. راه بسوی ذهنیت و فاعلیت مشخص انقلابی آنجا باز می شود که انسانها با نیازها و توانایی هایشان خود را دیگر بدست ذهنیتی انتزاعی، بخودی خود بی محتوا ولی پر شده از پول و کالا نمی سپارند و پا از مرزهای آن فراتر می گذارند.

بی گمان استنتاجی شوم خواهد بود اگر ما بخواهیم با اتکا به پدیدارهای دست ساز جامعه شناسی بورژوایی مثل امر «دگرگون شدن ارزشها» یا «رویگردانی از اخلاق پروتستانی کار» خود را تسلیم توقعات فرجبخش کنیم و روی شکلگیری و پیدایش تدریجی و صلح آمیز «انسانهای جامعه ی مابعد صنعتی» حساب باز نماییم، انسانهایی که گویا کمتر در شهوت منافع پولی مستقیم خویشند و نور و فضای تنفس را ارزانی رفاه گیاهی عامه می دانند،

زیرا می‌توانند در همزیستی مسالمت آمیز «در کنار» اشکال کار انتزاعی به آرامی زندگی کنند. بی‌گمان وضع چنین نیست. «ضد طبقه» نخست با انفجار کامل بحران ارزش و کالا بطور کلی است که می‌تواند به آگاهی کامل دست یابد. وظیفه‌ی «ضد طبقه» مَدسازِی از لذت‌پرستی مابعد صنعتی در کنار کالا و پول نیست بلکه ویران کردن آگاهانه و انقلابی این شکل از اجتماعیت است، زیرا این اجتماعیت تحمل ناپذیر شده است.

وظیفه‌ی نظریه‌ی انقلابی این است که این فرآیند آگاه شدن علیه کار انتزاعی را در توافق و تطابق با روند عینی علمی شدن بازتولید حمایت کند و شتاب بخشد، بی‌آنکه دوباره پرچم سوابق «مبارزه‌ی طبقاتی» را از سرِ درماندگی به اهتزاز در آورد. آگاهی کمونیستی و «آگاهی طبقاتی پرولتری» متقابلاً دافع و نافی یکدیگرند. بنابراین «برپاسازی» «حزب انقلابی طبقه‌ی کارگر» و از این قبیل امور نیز معنایی ندارد. اما اغلب کسانی که ظرف ده سال گذشته از «کشتی غرق شونده» ی «ساختمان حزب بر اساس آگاهی طبقاتی» بیرون پریده‌اند، حتی مالکِ نیمی از حقیقت هم نیستند، زیرا آنها زائد شدن کار پرولتری را با جاودانه شدن تولید کالایی یکی گرفته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که در چارچوب این جامعه‌ی جاودانه بهترین کار مبارزه برای «اصلاحات دمکراتیک» است. واقعیت این است که دقیقاً عکس این قضیه صادق است. با نفی عینی و بطور فزاینده ذهنی کار انتزاعی، تازه برای نخستین بار کمونیسم در دستور روز قرار می‌گیرد، آنهم نه به مثابه «انقلاب پرولتری» بلکه به مثابه انقلاب علیه کار پرولتری، یعنی انقلاب علیه ارزش.

ترجمه‌ی ش. والامنش

* متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Marxistische Kritik; Nr. 7; 1989; S. 10-41

یادداشت‌ها:

- 1- Paul Mattick; "Marxismus und die Unzulänglichkeiten der Arbeiterbewegung," in: *Arbeiterbewegung Theorie und Geschichte Jahrbuch I*, Frankfurt 1973, S. 193.
- 2- Boudin; *Das theoretische System von Karl Marx*, Stuttgart 1990, S. 172.
- 3- Karl Kautsky; [به نقل از هنریک کروسمن] *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*, Frankfurt M. 1970, S. 73.
- 4- Alfred Braunthal; *Die Entwicklungstendenzen der kapitalistischen Wirtschaft*, Berlin 1927, S. 7.
- 5- Henryk Grossmann; *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems*, Frankfurt M. 1970, (Ersterscheinung 1929), S. 140.
- 6- Nikolaj Bucharin; *Ökonomik der Transformationsperiode*, Hamburg 1970, S. 63.

جایگاه اخلاق در جهان معاصر

در عصری زندگی می کنیم که وجود قواعد اخلاقی برای تنظیم روابط اجتماعی مسئله ی مرگ و زندگی انسانها گشته است. در بسیاری از عرصه های نوین زندگی و فعالیت اگر انسانها نخواهند به احکام اخلاقی وفادار بمانند، هیچ نیرویی برای بازداری آنها از تجاوز به حقوق یکدیگر وجود ندارد. قوام معمولی زندگی اجتماعی در حال از هم پاشیدگی است و انسانها بیش از پیش بصورت افراد مجزا، مستقل و آزاد از مسئولیت نسبت به یکدیگر درآمده اند. دول ملی در حالت بحرانی قرار دارند، بحرانهای اقتصادی و سیاسی به تضعیف دستگاههای امنیتی انجامیده است و خود جامعه در انشقاق و از هم پاشیدگی توان نظارت بر اعمال اعضای خود را از دست داده است. حوزه هایی که در آن هرج و مرج و اغتشاش شکل معمول زندگی اجتماعی است، در نتیجه، بطور مداوم در حال تکثیر و گسترش هستند. تعداد و همچنین میزان جمعیت شهرهای بزرگی چون نیویورک، لوس آنجلس و مکزیکوسیتی با تمام ازدحام و بی در و پیکری خود، بطور مداوم در حال افزایش است؛ مناطق هر چه بیشتری از جهان موقعیت جنگ داخلی و هرج و مرج سیاسی را تجربه می کنند و تعداد هر چه بیشتری از افراد خود را در حاشیه ی زندگی اجتماعی می یابند (۱) در این شرایط تنها اخلاق است که بعلت موقعیت استعلایی خود می تواند در ورای سطح وابستگیهای در حال اضمحلال قومی، سیاسی و اجتماعی انسانها را به یکدیگر مرتبط سازد.

اما امروزه خود اخلاق نیز در وضعیتی بحرانی قرار دارد. تمامی مبادی یا

خاستگاههای سنتی احکام مشروعیت خود را از دست داده اند و هیچگونه الگوی معین رفتاری برای تقلید وجود ندارد. هنجارهای اجتماعی یا آنچنان مجرد و عام گردیده اند که هیچ تکلیف مشخصی را برای کسی تعیین نمی کنند یا بخاطر انشقاق و از هم پاشیدگی جامعه اقتدار و نفوذ خود را بر اذهان از دست داده اند. مذهب که در اروپا تا حدود چند قرن پیش و در بسیاری از مناطق دیگر جهان تا همین چندی پیش مرجع اصلی و بی چون و چرای احکام اخلاقی برای عوام بود اینک دیگر آن مشروعیت را ندارد که به مسایلی غیر از احساسات شخصی انسانها پردازد و برنامه ای عملی را در رابطه با زندگی اجتماعی پیش روی کسی بگذارد. حتی فلسفه نیز امروزه به این امر نمی پردازد. فلسفه که زمانی والاترین مرجع بحث احکام اخلاقی بحساب می آمد، دیری است که خود را محدود به بررسی جوانب گوناگون این احکام نموده و ادعای در اختیار داشتن قوه ی تشخیص نیکی از بدی را بکناری نهاده است. فلسفه اینک خود را بیشتر منقذ کارکرد قوه ی شناخت، تعقل و داوری ما می داند تا بکاربرنده ی اصلی این قوه در جامعه.

بعلاوه خود فرد نیز آن توان و امکانات را ندارد که بتواند خودسامان و خودجوش، اخلاقی عمل کند. عصر انسانهای قدرتمند، عصر قهرمانی به پایان رسیده است (۲) قدرت عظیم نهادهای اقتصادی و سیاسی و حاکمیت شرایط بفرنج و پیچیده بین المللی بر زندگی اجتماعی، انسانها را به موجوداتی خرد و حقیر تبدیل نموده است. انسان عصر جدید سرنوشت را به مقابله نمی طلبد، بلکه از فرصتهای ممکن بهره می جوید تا امکان لذت را برای خود فراهم آورد. فداکاری و احساس مسئولیت نسبت به وجود و موقعیت دیگران برای او معنای چندانی ندارد. او بی مایه تر و منزوی تر از آن است که بتواند مسئولیت معینی را در جهان بعهده گیرد.

۱

این وضعیت بحرانی جهان و اخلاق برای بسیاری خوفناک جلوه می کند. اینجا و آنجا کسانی پیدا می شوند که از پیش آمدن این اوضاع خشنود هستند

و بر این گمانند که این وضعیت اجازه می دهد تا انسانها بتوانند هر چه آزادانه تر، بر مبنای خواست و تمایلات خود عمل کنند، ولی غالب انسانها که خود را ضعیفتر از آن می دانند که بتوانند اراده ی خود را بر جهان و سرنوشت اعمال کنند، با تشویش و دلهره سیر حوادث را دنبال می نمایند. تنهایی، حقارت و اسارت در بازی سرنوشت برای آنها خوشایند نمی نماید. آنها می دانند که روزگار بدانها توان و امکان آثرا نداده است که از نمد هرج و مرج و اغتشاش کلاه موفقیت و خودسامانی برای خویش بدوزند. جهان آرمانی آنها جهان بیقراریها و بی نظمی ها نیست، جهان رقابتهای تنگ و فشرده نیست، جهانی نیست که در آن انسانها، خودانگیخته و بر اساس میل و آرزوهای شخصی خود عمل کنند. جهان آرمانی آنها بر عکس جهانی است که در آن نظمی معین برقرار است و هرکس الگوی رفتاری واحد را پاس می دارد و با طیب خاطر خود را در قبال دیگران مسئول احساس می کند.

بیموده نیست که ما امروزه با خیل افرادی روبرو هستیم که در صدد بازگردانیدن مشروعیت اقتدار گم گشته و مضحمل شده ی سابق به مراجع قواعد اخلاقی هستند. در جوامعی که مذهب از اعتبار فرهنگی و اجتماعی برخوردار است، مومنین به بازسازی مذهب بعنوان دستگاهی ارزشی و نیرویی اخلاقی مشغول شده اند. از آمریکا و بعضی از مناطق اروپا گرفته تا خاورمیانه، بنیادگرایان در تلاشند تا اصول دین یا روحیه ی دینی را در شکل مدرن و زدوده شده از جنبه های آشکارا خرافی آن الگوی رفتاری مناسب عصر معرفی کنند. برخی از فعالین اجتماعی و سیاسی عرصه های عرفی زندگی در مقابل سعی دارند جامعه یا بخشهایی از آنرا که هنوز همچون کلیتی منسجم و واحد عمل می کنند آنگونه مشروعیتی ببخشند که هنجارهای آن حکم و ارزش احکام اخلاقی بیابند. محافظه کاران و بخصوص نومحافظه کاران ارزشهای برآمده از دل اشکال سنتی زندگی اجتماعی یعنی خانواده، جمع همسایگان و جامعه ی مدنی را هنجارهای معمولی ندانسته بلکه برای آنها موقعیت استعلایی احکام اخلاقی قایل می شوند (۳). آنها جامعه یا نهادهای آنرا مرجع اصلی شکلگیری الگوی کاملاً معتبر و خدشه ناپذیر رفتار معرفی می کنند. فیلسوفان اما ادعای اعتبار آموزه های دینی و هنجارهای اجتماعی

را نمی توانند بپذیرند. بنظر آنها استدلال و تعقل می بایست اعتبار گزاره ها را، از هر نوع که باشند، ثابت نمایند. بر این اساس برخی از فیلسوفان سعی دارند با استوار گردانیدن احکام اخلاقی بر بنیان استدلال و تعقل آنها را اعتبار و مشروعیت نوی بخشند. هابرماس و آپل بطور مثال در صددند ثابت نمایند که میل به تفاهم و توافق نه تنها اصل و خواستی مجرد نیست بلکه اصلی است که هر نوع گفتگو و استدلال بر اساس آن شکل می گیرد و انکشاف می یابد (۴).

اینگونه تلاشها در برخی از مناطق جهان و در برخی از حوزه های زندگی اجتماعی با موفقیت روبرو شده اند. مذهب، اجتماع و تعقل و استدلال وجهه ای نو پیدا کرده اند و افراد و گروههای بسیاری راغب گردیده اند که ادعاهای از نو طرح شده ی این نهادها را مورد ملاحظه ی جدی قرار دهند. در برخی از مناطق جهان، اصول بازسازی شده ی مذهب زمینه ساز شکلگیری شور و شوق عمومی برای درستکاری، همیاری و خویشنداری شده اند. اعتقاد به نزدیکی و وابستگی به قدرتی متعال باعث شده که انسانها خود و دیگران را دارای آن ارزش والا بدانند که به مراقبت از موقعیت آن همت گمارند. همزمان در جوامع مدرن اروپایی و آمریکایی بار دیگر نهادهای سنتی اجتماعی همچون خانواده، مدرسه و اجتماعی شهری اهمیتی نو یافته اند و هنجارهای حاکم بر آنها برنامه ی عمل برخی از انسانها در عرصه ی وسیع جامعه گردیده اند. همچنین میزان توجه به بحثهای فلسفی ابعاد بی سابقه ای یافته است و حتی اینجا و آنجا عامه ی مردم نیز علاقمند شده اند بر مبنای قواعد اخلاقی برآمده از روند تعقل و استدلال دست به عمل بزنند. در مجموع کم نیستند امروزه کسانی که می کوشند تا بر اساس حس اخوت دینی، احساس شهروندی و همشهریگری و دریافت عقلایی امور روابط خود را با دیگران تنظیم نمایند.

اما فریب ظاهر قضیه را نباید خورد. مراجع سنتی هر قدر که نوسازی شده باشند، باز توان ارائه ی چنان احکام جهانشمولی را ندارند که انسان جدا از آنکه کجا قرار گرفته و چگونه می اندیشد آنها را معتبر بشمارد. موفقیتهای آنها بیشتر اوقات محدود به زمان و موقعیت خاص است. مذهب مومنین را،

هنجارهای اجتماعی افراد میانسال و موفق را و استدلال و تعقل روشنفکران را بعنوان گروه مخاطب خود دارند. هیچکدام از آنها، دست کم تا کنون، نتوانسته است تمامی انسانها را در مجرد از موقعیتهای اجتماعی شان مورد خطاب قرار دهد. بعلاوه آنها نمی توانند همان گروه مخاطب خود را بصورت کلیتی واحد تثبیت نمایند. مذهب خود متشکل از مذاهب مختلف است و هر مذهب احکام اخلاقی خاص خود را دارد، هنجارهای اجتماعی بطور مداوم در حال تغییر هستند و تعقل و استدلال می تواند در توجیه هر نوع برنامه ی سیاسی و اجتماعی بکار آید. در واقع باید گفت هرگاه نحله یا گرایشی در یکی از این مراجع مشروعیت عمده و ویژه ای بدست آورد، انشقاق و هرج و مرج در جهان افزایش و نه کاهش خواهد یافت: هر گروه یا دسته ای از مردم آنگاه بر اساس دستگاه ارزشی خاصی رفتار خواهد کرد که اگر با دیگر دستگاههای ارزشی تناقض و تضاد نداشته باشد، وجه مشترکی هم نخواهد داشت.

وضعیت موجود جهان خود تاییدی بر حکم بالاست. وجهه ی نوین مذهب هر چند به برخی کمک نموده تا روابط اجتماعی خود را بر مبنای محکمی سازماندهی نمایند اما در کل، سرکوب، نفاق و جنگ مذاهب را بدنبال آورده است. مذهب یگانگی و اخوت گروههای خاصی از انسانها را به قیمت جدایی این گروهها از دیگران و حتی روبرو قرار دادن آنها در مقابل بقیه آفریده است. هنجارهای اجتماعی حاکم بر نهادهای سنتی اجتماعی در عرصه های خرد زندگی اجتماعی بکار می آیند. در عرصه های وسیع جامعه آنها نقش سرکوبگرانه ای یافته اند. از والدین تنها، بی خانمانها و بیکاران خواسته می شود که از جامعه و نهادهای سیاسی و اجتماعی آن انتظار کمکی نداشته باشند بلکه یا هر چه سریعتر خانه و کاشانه ی مرتبی را برای خود فراهم آورند و یا از طریق مراجعه به موسسات خیریه و توسل به مهر و لطف انسانها دردهای خود را التیام بخشند. بحثهای پیچیده و تخصصی فلسفی نیز بیش از پیش روشنفکران و گروههای اجتماعی نزدیک به آنها را از دیگر عناصر جامعه جدا ساخته و به شکلگیری نظریه های اخلاقی خاص و غامضی که بیشتر برای روشنفکران جهمان پیشرفته مصداق عینی دارد

انجامیده است. در کل چنین بنظر می رسد که پادزهرها یا تاکتیکهای مقابله با بحران خود به عوامل بحران را تبدیل شده اند و آنچه قرار بود حس اخوت، همدردی و یگانگی را گسترش و تعمیق بخشد باعث تعمیق و گسترش انشقاق، چند دستگی و نفاق شده است.

در واقع سیر عمومی تحولات اجتماعی که رو بجانب از هم پاشیدگی ساختارها دارد، اینگونه پیامدهای ناخواسته را برای تلاشهای وحدت جویانه به همراه آورده است. زندگی اجتماعی نوین انسانها را تنها در واحدهای خرد و کاملاً موقت گرد هم می آورد و در نتیجه تمامی واحدهای بزرگ و جاافتاده بطور مداوم در حال تجزیه به واحدهای کوچکتر و جدید هستند. افراد دیگر حاضر نیستند در واحدهایی اجتماعی گرد هم آیند که برای آنها جالب نمی نمایند یا آنها را به گروههای اجتماعی غریبه ای مرتبط می گردانند. در نتیجه امپراتوری های جهانی در حال تجزیه به دولت - ملت های نوین هستند؛ اتحادیه های بزرگ سیاسی و صنفی دارند جای خود را به تشکلات و احزاب خردی می دهند که در عرض چند دهه می شکفند و می پشمرند و خانواده ی کثیر سنتی زوال یافته و خانواده ی هسته ای جای آنها را گرفته است. وحدت و یگانگی انسانها در این واحدها نیز چندان قرص و محکم نیست. اقوام گرد هم آمده در چارچوب دولت - ملت براحتی می توانند خود داعیه ی تشکیل دولت - ملت نوی را داشته باشند، همبستگی تشکیلاتی بین افراد شدیداً دستخوش تحولات اجتماعی است و طلاق و جدایی بین اعضای یک خانواده اکنون امری بسیار معمولی است. مجموعه ی این واحدها هم طبیعتاً در کل یک کلیت متجانس و همگن را تشکیل نمی دهند بلکه جامعه ی بسیار باز، ناهمگن و نا متجانسی را می آفرینند که تنها محور یگانگی آن دولتی حقوقی است که بوسیله ی قوانینی معین همه را در سطحی حقوقی به یکدیگر مرتبط می گرداند. در این شرایط معلوم است که هر نوع تلاش موفقیت آمیزی برای متجانس و همگن گردانیدن افراد خود بخود به برقراری گاه قهرآمیز و گاه مسالمت آمیز یک واحد نوین در جدایی از دیگر واحدها منجر خواهد شد.

بدین خاطر شکست آکترناتیو احیا و بازسازی مراجع سنتی اصول اخلاقی را

نباید تنها شکست آکترناتیوهای واپسگرا بحساب آورد. شکست این آکترناتیو همچنین شکست تلاش برای بنیان گذاری و تعبیه هر نوع مرجع فراقهردی برای اصول اخلاقی است. در عصری که انسان تنها و تنها خویشتن خود را بعنوان جولانگاه اندیشه و تاملات خود در اختیار دارد، در عصری که همبستگی ها موقت و شکننده هستند، در عصری که روابط اجتماعی هر چه بیشتر بر پایه ی ضابطه های حقوقی تعریف می شوند و بالاخره در عصری که زندگی به تجربیات فردی لذت و درد محدود گشته است، چگونه می توان برای انسانها مرجعی در ورای فردیت آنها برای تنظیم روابط اجتماعی شان تعبیه نمود؟ در ذهنیت انسان مدرن هیچ نیزویی از آن استعلا برخوردار نیست که بتوان از موضع اقتدار آن با وی در حالت گفتگو قرار گرفت. (۵) خداوند او بیان کننده ی خواستها و آرمانهای خود اوست و نه قدرتی متعال و لایتناهی. نهادهای اجتماعی چیزی هستند که او به همراه این یا آن شخص معین بنیاد می نهد و نه ساختاری که بخاطر قدمت و دربرگیرندگی جهانشمولش نسبت بدو اقتدار دارد. قوه ی خرد و استدلال نیز شیوه ی تفکر و پرس و جوی خود اوست، نه قوه ای مجرد که حیاتی مستقل از وجود محدود و مشروط او داشته باشد. برای اینچنین انسانی تنها آنچه از درون خود او می جوشد و می خروشد مشروعیت دارد. معیار اصلی تمیز امور برای او نیز ارزشهای ذهنی و شیوه ی داوری شخصی خود او هستند، نه احکامی از پیش ثابت فرض گرفته شده.

تفاوتی که در برخی از مباحث جاری فلسفی بین دو مقوله ی مبحث اخلاقی (ethics) و خود اخلاق (morality) گذاشته می شود دقیقاً بر این نکته نظارت دارد. در این مباحث مبحث اخلاق اشاره به بحثی دارد که از چگونگی، موقعیت و ویژگیهای این هنجارها و احکام می پرسد. (۶) به عبارت دیگر آنچه ما معمولاً اصول اخلاق می دانیم همچون منع کشتن هموع خود یا احساس همدردی نسبت به درد و رنج دیگران اخلاق بحساب می آید. اینها اصولی هستند که درستی و مشروعیت آنها بدیهی بنظر می رسد و ما کمتر پرسشی در مورد صحت آنها داریم. اگر آنها را نیز خیلی از اوقات به مورد اجرا در نمی آوریم به دلیل نادرست دانستن آنها نیست، بلکه بدان خاطر است

که آنها را بی ربط با موقعیت خاص کنشهای خود می یابیم. مبحث اخلاق، در مقابل، به تجزیه و تحلیل این اصول می پردازد. این مبحث خود هنجار یا حکم خاصی را ارائه نمی دهد، بلکه نشان می دهد که چرا انسانها خود را موظف به اقتدا از اصول اخلاقی می دانند و این اصول چه جایگاهی در زندگی اجتماعی دارند. به همین خاطر در حالیکه در ظاهر ما همگی با اخلاق و اصول آن آشنایی داریم و می دانیم که چگونه نیک را از بد تشخیص دهیم، فقط معدود کسانی با مبحث اخلاق و کنکاشهای آن آشنایی دارند.

شکی نیست که پیش از شروع دوران مدرن احتیاجی وجود نداشت تا بین مبحث اخلاق و خود آن تفاوتی گذارده شود. مبحث اخلاق خود نیز دربرگیرنده ی احکام و هنجارها بود. فلسفه در دوران پیشامدرن همچون مذهب و جامعه یکی از مصادر اخلاق بود. اگر مذهب بر مبنای وحی منزل و جامعه بر اساس درک عمومی افراد را به متابعت از راه و روش خاصی فرامی خواند، فلسفه بر مبنای استدلال و با در نظر گرفتن منافع مخاطبین خود اینکار را انجام می داد. بطور مثال ارسطو در اخلاق نیکوماخسی سعی می کند به خواننده توضیح دهد که اعتدلال و میانه روی به بهترین گونه زندگی خوبی را برای مدینه و او به همراه می آورد. اینکه ارسطو می توانست اینگونه بحث نماید بدین خاطر بود که در مدینه فیلسوف نقشی همسنگ روحانیون و خردمندان و ریش سفیدان داشت. همه ی این اشخاص قرار بود به افراد شیوه ی بهتر زندگی را بیاموزند. بعلاوه افراد نیز مبنایی برای کنشهای خود جز تمایلات و احساسات جمعی نداشتند و این، آنها را در این موقعیت قرار می داد که طرف خطاب مراجع ذیصلاح در جامعه قرار گیرند.

در دوران مدرن روال کار بگونه ای دیگر است. در این دوران فلسفه دیگر نمی تواند برای فرد حکمی صادر نماید و تنها می تواند روشن سازد که چه نیازها و ضرورتهایی انسان را به سوی کنش اخلاقی می کشانند. در واقعیت امر، در دوران کنونی فلسفه از آنجا که دیگر نمی تواند مشروعیت خود را ضامن اقتدار احکام اخلاقی قرار دهد، بیشتر بر آن است که به تعیین هویت و بررسی ابعاد مشروعیت این احکام بپردازد. مبحث اخلاق در فلسفه اینک تنها می تواند خاطر نشان سازد که خاستگاه اصول اخلاقی در کسجا قرار

دارد و امیدوار باشد که از اینطریق می تواند به انسانها کمک کند که هر چه واضحتربنای مشروعیت و اقتدار اصول اخلاقی را ببینند و بر آن اساس هر چه بیشتر اخلاقی عمل نمایند.

۲

با اینهمه حتی بازشناسی تمایز بین مقولات «مبحث اخلاق» و «اصول اخلاقی» کمک چندانی به حل معضلات عصر ما نمی کند. مشکل اصلی دوران ما اینست که حتی خود فرد ناتوان از آن گشته است که در عرصه های گوناگون زندگی اجتماعی خودسامان و مقتدر حاضر شود. آنچه می تواند مبنای استقلال نظر و اقتدار در اعمال اراده باشد، یعنی قواعد معین رفتاری و موقعیت معین اجتماعی، از او گرفته شده اند. جامعه شدیداً متحول عاجز از فراقکنی هنجارهای معین رفتاری یا ارائه موقعیتهای معین اجتماعی برای فرد است. نقشهایی که امروزه یک انسان در جامعه ایفا می کند نه تنها گوناگون و متناقض هستند بلکه بسیاری از اوقات ویژگیهای معینی ندارند. بطور مثال هیچ معلوم نیست فردی که همزمان پدر یک خانواده، کارمند یک اداره و عضو یک حزب سیاسی است دارای چه تکالیف و حقوق معینی در هر یک از حوزه های فعالیت خود است و وی چگونه باید این نقشها را در همراهی و یگانگی با یکدیگر ایفا کند. در نتیجه فرد بیشتر عادات و تمایلات، شور و احساسات شخصی خود را بعنوان معیار انتخاب کنش در اختیار دارد تا اصول و هنجارهای ویژه و جهانشمول. به عبارت دیگر فرد به فقر درونی گرفتار می آید و شیوه ی برخوردش به جهان تابعی از متغیر شور و هیجانات روحی و روانی اش می گردد (۷) در این حالت دیگر از خود گذشتگی و کنش اخلاقی اموری نیستند که خود بخود به ذهن او خطور کنند و یا اگر خطور کنند در اعمال و رفتار او انعکاس یابند. گرفتار در وجود شخص خویش، او نمی تواند کنشی را برگزیند که هدف و غایت آن تضمین منافع دیگری باشد.

در این میان یک عامل و تنها یک عامل می تواند موقعیت فرد را تا حدی

تثبیت کند و او را به سمت کنش اخلاقی سوق دهد. این عامل همانا حضور دیگری بصورت یک شخص معین با احساسات و تمایلات مختص بخود در مقابل اوست. حضوری اینچنین مشخص و معین باعث می شود تا فرد بر اساس آنچه می بیند و می شنود، و نه بر اساس اصول مجرد و عام نسبت به وجود دیگران عکس العمل مسئولانه نشان دهد. از آنجا که در مقابل و همراه با این دیگری است که فرد می تواند ابراز وجود کند و هویت خویش را تعیین بخشد، فرد تلاش خواهد ورزید تا دیگری به عنوان شخص مستقل، زنده و پویا در مقابل او باقی بماند.

از هم پاشیدگی نظم اجتماعی، هرج و مرج و اغتشاش در روابط اجتماعی و تضعیف پربندگی و اقتدار فرد در واقع شکلگیری نوع نوینی از اخلاق را فراهم آورده اند که نه بر اساس رفتار بر مبنای قواعد مجرد و عام بلکه بر مبنای احساس مسئولیت در مقابل تشخص دیگری قرار دارد. فرد تضعیف شده، در سرحد سرگشتگی، راهی برای اثبات وجود خویش ندارد مگر اینکه دیگری را بسان طرف مقابل خود در جهان فراقند. از احساس مسئولیتی که فرد نسبت به دیگری در وجود خود احساس می کند، از همدلی و مهری که در خود می یابد می تواند احساس کند که هستی و حضور خاصی دارد و صاحب نقشی در زندگی دیگران است. دیگری بدینگونه آینه ای می گردد که فرد در آن وسعت حضور و اقتدار وجود خود را باز می یابد. از اینرو باید گفت که این خود محوری و منافع شخصی فرد نیست که او را برمی انگیزد تا اخلاقی عمل کند، بلکه بر عکس این ضعف و فقر وجودی اوست که او را برمی انگیزد تا خیر دیگری را غایت اعمال خود گرداند. در جستجوی گستره ای که بتواند بر آن وجود خود را استوار سازد فرد راهی ندارد جز آنکه به دیگری روی آورد.

مهم این نیست که این دیگری کیست، مهم این است که او در رابطه ی معین و خاصی با خود (فرد) نباشد. هر آنگاه که احساس همدردی و مسئولیت بی شائبه باشد و نشأت از موقعیت قومی، خونی و سنتی دیگری نگرفته باشد، فرد می تواند مایه ی حضور مستقل و اقتدار خود را در آن بیابد. احساس همدردی و مسئولیت در مقابل نزدیکان و آشنایان بسیاری اوقات ریشه در

مسئولیتها و تکالیف اجتماعی انسان دارد و کسی نمی تواند آنرا جزء خصوصیات و ویژگیهای فردی خود بشمار آورد. عکس العمل اخلاقی در مقابل حضور دیگری آنگاه معنی پیدا می کند که دیگری، دیگری محض باشد و عکس العمل انسان بخاطر هیچ دلیل دیگری روی ندهد مگر کنشها و شور فردی.

فرد بدون شک هنگامی دیگری را بدینسان خواهد یافت که روابط متلاشی شده ی اجتماعی قید و بند هویت گروهی را از پای انسان گشوده باشد. دیگری بصورت شخص مشخص می تواند طرف مقابل فرد واقع شود و نه بصورت جزئی از یک مجموعه ی اجتماعی. نهادهای اجتماعی هر چند ریشه در کنش اجتماعی انسانها دارند، هویت معین انسانی ندارند و کسی نمیتواند نسبت بدانها واکنش اخلاقی نشان دهد. احساس همدلی و مسئولیت در مقابل یک نهاد اجتماعی امری بی معنی است زیرا یک نهاد همواره از یکسو حتی در بحرانی ترین موقعیتها از یک فرد قدرتمندتر است و از جانب دیگر بر اساس جدا کردن انسانها از یکدیگر و تبدیلشان به عضو و غیر عضو شکل گرفته است. وجه اصلی تحولات جدیدی که در دنیا روی داده اینست که انسانها همه در یک سطح و یک شکل از وابستگی به هویت فرا فردی کنده شده اند و به سمت درونی ترین لایه های تمایلات، امیال و باورهای شخصی خود رانده شده اند. در این موقعیت است که هر شخص می تواند دیگری را بسان دیگری خویشتن خود ببیند و بیابد. دیگری، انسانی با هویت کامل فردی و شخص است و نه انسانی با هویت شکل گرفته ی اجتماعی. بدین خاطر نیز این دیگری می تواند حضوری جهانشمول داشته باشد و هر انسانی را شامل شود. برای این یا آن فرد هیچ تفاوت نمی کند طرف مقابل همدلی و احساس مسئولیت او، تا زمانی که این طرف انسانی است که در شرایط مشابه شرایط خود قرار گرفته، چه کس معین و خاصی است.

نکته ی اصلی در اینجا اینست که فرد و دیگری بتوانند در ارتباط با یکدیگر قرار گیرند و خود را به یکدیگر بشناسانند، از خود و مشکلات خویش سخن گویند و طرحی از هویت خویش را برای یکدیگر ترسیم کنند. دیگری ساکت و صامت، انسانی نخواهد بود که کسی بتواند پژواک حضور خود را

در آن بیابد. فردی نیز که نتواند خود را بر دیگری عرضه کند، از محدودیتهای وجودی خویش گامی فراتر ننهاده است که انتظار داشته باشد پیشروی هایش مورد تایید قرار گیرند. بعلاوه در غیاب یک مکالمه جدی (ورد و بدل اطلاعات) انسانها هیچگاه از ضعف و مشکلات یکدیگر با خبر نخواهند بود تا در قبال آن از سر همدلی و مسئولیت عکس العملی نشان دهند. با اینحال امروزه برقراری رابطه و گشودن باب گفتگو خود کاری بسیار مشکل و پیچیده شده است. انسانها در حالت انزوا و جدایی از یکدیگر بسر می برند. در عرصه هایی نیز که آنها با یکدیگر تماس می یابند فرصت و موقعیت گفتگو نمی یابند، در عین حال که نوعی هراس از خشونت نهفته در وجود یکدیگر آنها را به دوری جویی آگاهانه از یکدیگر سوق می دهد.

بهرحال، هر چند برقراری رابطه و گشودن باب گفتگو مشکل و پیچیده شده است، اما هنوز محال نیست. انسانها هنوز در عرصه های مختلف زندگی با یکدیگر برخورد دارند و مجبورند کارها و تلاشهایشان را بوسیله ی کاربرد زبان و مذاکره هماهنگ گردانند. در محیطهای مختلف اجتماعی از کارخانه و اداره گرفته تا مدارس و محلهای تجمع توده ای، انسانها در مناسباتی با یکدیگر قرار دارند که برخی از جوانب آن باید بوسیله ی توافق بیناشخصی معین گردد. گفتگویی که در این میانه شکل می گیرد بی شک سطحی است و محدود به طرح مسائل خاصی است که فقط ربط مستقیمی به حوزه ی فعالیت مورد نظر گفتگوکنندگان دارند. در این مکالمات معمولاً او مسائل و مشکلات شخصی صحبتی نمی شود و یا اگر می شود این مسائل جدی گرفته نمی شوند. همین گفتگوها اما براحتی می تواند پیش زمینه ی گفتگوهای جدی گردد. در گستره ی کار و فعالیت اجتماعی همه ی امور بنحو احسن پیش نمی رود، مشکلات عدیده ای نظم موجود و کارایی مطلوب عناصر و افراد را با بحران مواجه می گرداند. در این شرایط انسانها بدان سو کشیده می شوند که گهگاه از مسائل جدی زندگی سخن بگویند. مهتر از همه، فعالیت مشترک و نزدیکی بلافصل افراد به یکدیگر باعث شده که انسانها از چند و چون موقعیت یکدیگر مطلع باشند و به یکدیگر اعتماد کنند. این خود باعث می شود که آنها بتوانند به گفتگوی جدی حول مسائل و مشکلات

شخصی خود بپردازند.

انسان تنها به یقین در مقابل انسان دیگر تنها ترس و هراسی نخواهد داشت. همچنین انسان در رنج از کمبودها و ضعفهای خود در مقابل جهان قدرتمند برون چیزی را ندارد که از دیگر انسان همچون خود پنهان دارد. هراس و کتمان اگر در این میان وجود دارد بخاطر آنست که انسانها بیم آن دارند که در مقابل خویش نه موجودی همچون خود بلکه افرادی را بیابند که با جد و جهد یگانگی و انسجام گمگشته ی جهان و حوزه های زندگی اجتماعی را می جویند و در این راه حاضرند هویت و ویژگیهای شخصی دیگران را به مقابله طلبند. این ترسی است نشأت گرفته از تجربه های واقعی زندگی و نه نشأت گرفته از پارانوئای اجتماعی: اینگونه افراد معمولا از طریق استدلال ولی بسیار اوقات بوسیله ی تزویر و زور دیگران را ترغیب و مجبور می کنند که هویت و ویژگیهای شخصی خود را زیر پا نهاده و به گروهبندیهای مورد نظر آنها بپیوندند.

اگر تمایلی بسوی کنش اخلاقی نزد انسانها شکل نگیرد، این طرز برخورد احتمالا شکل اصلی برخورد به جهان خواهد شد. از هم پاشیدگی و آشفتگی امور انسانها را عاجز، منزوی و سرگشته کرده است. طبیعی است که در این شرایط بسیاری بخواهند روابط و مناسبات قرص و محکم گذشته را بازآفرینی نمایند و در این راه، ناخواسته، هر چه بیشتر به از هم پاشیدگی و آشفتگی امور دامن زنند. فقط در صورتی که وضعیت موجود جهان مبنای کنش قرار گیرد و انسانها نه بر اساس آرمانهای واهی و واپسگرا بلکه بر پایه ی بازایی لنگرگاهی یا تکیه گاهی برای وجود خود در جهان بیرون، نزد دیگری دست به تلاش زنند، بر فقر و سرگشتگی خود غلبه خواهند یافت. انشقاق و از هم پاشیدگی امور با اینکار سامانی نخواهد یافت، این ویژگی اساسی و تاریخی عصر ماست که جهان اجتماعی اینچنین باشد. اما انسانها خواهند توانست با احساس همدردی و مسئولیت نسبت به یکدیگر خود را ارج، حرمت و اقتداری نو بخشند.

یادداشت ها:

1- Christopher Lasch; *The Revolt og the Ethics and the Betrayal of Democracy*, ch. 2, Norton, New York, 1995.

2- Alasdair MacIntyre; *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1984, pp. 121-30.

۳- بطور نمونه نگاه کنید به:

Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitaism*, Basic Books, New York. 1976.

۴- نگاه کنید به مقاله های آپل و هابرماس در کتاب:

Seyla Benhabib and Fred Dallmayer (eds.); *The Communicative Ethics Controversy*, The NMIT Press, Cambridge Mass., 1990.

5- Zygmunt Bavman, *The Postmodern Ethics*, Blackwell. Oxford, 1993. pp, 193-4.

6- William Frankena; *Ethics*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1963, pp. 3-4.

۷- نگاه کنید به سه فصل آخر کتاب زیر:

Hanna Arendt; *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.

ماندگاریها و ناستواریها

در «فلسفه ی نقدی» ایمانوئل کانت

«دوران ما دوران واقعی نقدی است که همه چیز باید تابع آن باشد.

... این ندایی است به عقل تا دشوارترین همه ی کارهای خویش، یعنی کار خودشناسی را دوباره به عهده گیرد و دادگاهی برپا سازد که حق های مشروع عقل را برای او تضمین کند و همه ی ادعاهای بی پایه را ... مردود سازد، این دادگاه چیزی نیست جز خود نقد.»

ایمانوئل کانت. نقد خرد محض

یکی از مصیبت های فکری روزگار ما این است که عموماً کسانی در زمینه هایی قلم به نقد می زنند که مشخصاً در همان زمینه ها جاهل اند.

ادموند ویلسون

I

بیست و دوم آوریل ۱۹۹۶ با دویست و هفتاد و پنجمین سال تولد ایمانوئل کانت فرزانه ی آلمانی و پایه گزار «فلسفه ی نقدی» و ایده باوری کلاسیک آلمان مصادف است. وی در ۲۲ آوریل سال ۱۷۲۴ در شهر کونیگسبرگ بدینا آمد و در فوریه ی سال ۱۸۰۴ در همان شهر دیده از جهان فرویست.

در آنچه که در پی خواهد آمد کوشیده ام تا بمناسبت یکصد و نود یکمین سالروز مرگ او از مجموع نظام فکری اش توضیح درسی روشنی ارائه کنم و در حوصله ی تنگی که چنین نوشته ای الزاماً از آن برخوردار است، کاستی ها و البته راستی هایی را که یک درسنامه در آن اندیشه می یابد عنوان کنم. (۱)

دوران زندگی فکری کانت را ناظر بر میراثی که از او باقی مانده است عموماً به دو دوره ی ماقبل نقدی و نقدی تقسیم کرده اند. نخستین از این دوران ها تا سال ۱۷۷۰ ادامه یافت و دومین آن که با نقد او از عقل آغاز می شود از سال ۱۷۷۰ تا پایان عمر او دوام آورد. کانت در آثار دوران ماقبل نقدی خویش مشخصاً به بحث در مسائل علوم طبیعی اهتمام ورزید و به این اعتبار، در آنچه به این دوران از حیات معنوی او مربوط می شود فلسفه ی طبیعت جایگاه رفیعی را بخود اختصاص داده است. در این میان نکته ای که به آثار این بخش از زندگی او اهمیت می بخشد اشتغال جدی او به مسئله ی تحول در طبیعت است. کانت در این باب با تاکید بر فلسفه ی مکانیستی طبیعت نیوتون کوشید تا اصول علوم طبیعی روزگار خویش را در تبیین نه تنها ساختار کنونی منظومه ی شمسی، بلکه در توضیح منشاء و تحول آن بکار گیرد. پیش از توضیح در باب چهارچوب کلی فلسفه ی کانت در این دوره مناسب می دانم به مفاهیم و موضوعات کلیدی ای که به مثابه اصول حتی در دوران نقدی نیز در اندیشه ی او دوام آورد اشاره کنم.

- ۱- موضع مرکزی مفاهیم قانون و نگرش سیستمی.
- ۲- کوشش در جهت سازگاری بخشیدن بین مفهوم «قانون گونگی» و جهان مکانیکی با الگوی جهان موضوع تدبیر و صنع الهی.
- ۳- تمایز بین موضوع [ابژه] به مثابه جوهر نمودار [ماده] که تنها دارای روابط بیرونی است و جوهری که واجدی «ماهیتی درونی» است.
- ۴- تباین بین رویکرد ریاضی و متافیزیکی.
- ۵- تمایز رک و راست بین یک رویکرد مکانیکی و رویکردی پویا [دینامیک] در فیزیک که از دو موضوع شماره های ۳ و ۴ برمی آید.
- ۶- تمایز بین قلمرو روابط صرفاً منطقی و روابط غیر منطقی با ابتناء بر الگوی ریاضی.

۷- منطبق با موضوع شماره ی ۶، مفهوم «ساختمان» که برای مشخصه نمایی استدلال ریاضی از یکسو و استدلال متافیزیکی از سوی دیگر مفهومی مرکزی تلقی می شد و در کنار مفهوم «ترکیب» یا «تالیف»، با عنصر «روند» یا «رویه ی روش شناختی» مربوط بود.

۸- تحت تاثیر شماره های ۶ و ۷ تمایز بین آنچه «ضروری» است و آنچه «عرضی» است. یا به عبارت دیگر آنچه «محسوس» است و آنچه «اندیشیده» می شود.

۹- برآورد مشخص از مفهوم «جهان» به مثابه یک «کل» مرکب از اجزائی که خود آنها جواهر اجسام و ذرات مادی مستقل اند.

۱۰- مفاهیم زمان و مکان که نخست به مثابه اموری مآخوذ از قوانینی که بر ساختار جهان فیزیکی حاکم اند تلقی می شدند و سپس به عنوان وسایلی برای ایجاد «کل» از اجزاء شمرده شدند، و پس آنگاه بعنوان چیزی که علاوه بر جسم مادی «معین» اند و قابل تحویل به آن نیز نیستند تلقی شدند و بالاخره به مثابه «شکل» مستقلی که از طریق آن روند آگاه و سازنده ی تجربه و نمودها فراهم می آید توضیح گردیدند.

همه ی این مشخصات که نقشی اهرمی در تمامی بدنه ی فکری کانت ایفا کردند، در حقیقت میراث دوران ماقبل نقدی اند. با وجود چنین مفاهیم کلیدی که صور تحول یافته ی آنها را در سه «نقد» کانت بخوبی می توان یافت آنچه که اندیشه ی کانت را در دوران ماقبل نقدی ممتاز می سازد چنانکه گفتم گرایش جانبدارانه ی او از تحلیل علمی و تعلق صمیمانه اش به علوم طبیعی است. کانت در «تاریخ طبیعی و تئوری آسمانها» که در سال ۱۷۵۵ نوشته شد این فرضیه را که منظومه ی شمسی از سحابی ای ابری مرکب از ذرات مادی بوجود آمده و منطبق با قوانین نیوتونی به ساختار کنونی اش متحول شده است ارائه کرد. انگلس این اثر را از این باب که مسئله ی «حرک اول» را نفی می کرد و ضمن آن زمین و تمامی منظومه ی شمسی را به مثابه امری در روند «شدن» تلقی می نمود، اثری نبوغ آسا توصیف کرده است. جز این کانت نشان داد که در نتیجه ی جذر و مدی که روزانه دویار زیر

تاثیر جاذبه ی ماه در اقیانوسها بوقوع می پیوندد، درجه ی گردش روزانه ی زمین تا حدودی کاهش می یابد. کانت در فیزیک ضمن بسط اندیشه های دکارت و گالیله، تئوری حرکت و سکون نسبی را ارائه کرد. در زیست شناسی مفهوم طبقه بندی تبار شناختی حیات انسانی را طرح کرد و علاوه بر آن در تحقیقاتش در زمینه ی انسان شناسی این اندیشه را که نژادها دارای تاریخی طبیعی اند مطرح ساخت. نقش کانت در تحول علم که زمینه ی نگرشهای هررور و شلینگ و پیدایی قول به تحول تکاملی در رشته های گوناگون علوم طبیعی قرار گرفت بویژه در این رای او نهفته است که به تحول در طبیعت ارگانیک و غیر ارگانیک ناظر بود. همانگونه که انگلس در این باب نیز تاکید می کند «تئوری کانت در باب منشاء همه ی اجسام آسمانی که از توده های گردنده ی ابرها بوجود می آیند، بزرگترین پیروزی نجوم بعد از کوپرنیک است. این برای نخستین بار بود که این اندیشه که طبیعت دارای هیچ تاریخی در زمان نیست در هم شکسته شد... آنچه را که در این زمینه انجام داد اعتبار خود را تا هم اکنون حفظ کرده است.» (۲)

از این مهم نباید گذشت که کانت با همه ی تیزبینی علمی در این دوران نتوانست از کیهان شناسی خویش هیچ نتیجه ی ماده گرای یا الحادی اخذ کند، سهل است در مقابل مطالبات دینی و الهیات حاکم، به گذشتهایی تن در داد. او علیرغم قبول عدم تناهی روند عالم، بر این باور صحنه نهاد که این روند آغازی داشته است. بیاور او نه ماده (۳) و نه قابلیت هیچیک را برای تحول از وضع آشفتگی به موضعی کمال یافته نمی توان تنها با علل مکانیکی توضیح داد. قوانین مکانیکی در ماده حضور دارند اما از ماده اخذ نمی شوند. او به این اعتبار تصریح کرد که علت جهان نه ماده بلکه خداوند است. کانت خاطر نشان می ساخت که وجود خداوند، از این واقعیت که طبیعت حتی در وضع آشفتگی پیشینی اش نمی توانسته جز بواسطه ی اراده ی برنامه ریزی شده ای عمل کند بدیهی است. کانت در آثار فلسفی دوران ماقبل نقدی اش سخت زیر تاثیر فلسفه ی عقل گرای لایب نیتز، کریستیان ولف و پیروان آنها بود. مع الوصف در آثاری چون «باریکی کاذب چهار شکل قیاسی» ۱۷۶۵ و در مقاله اش «درباره ی مقادیر منفی» ۱۷۶۳ محدودیت هایی را

برای عقل‌گرایی و منطق قائل گردید. او زیر تاثیر هیوم، رای عقل‌گرایی مبنی بر اینکه بستگی واقعی بین دو واقعه، از بستگی منطقی بین دو مفهوم برمی‌آید را انکار کرد و همین ارزیابی مجدد از آراء پیشین او، نقطه‌ی آغازی برای انتقال از دوران ماقبل نقدی به دوره‌ی نقدی اندیشه‌ی او گردید.

ضروری می‌دانم که پیش از پرداختن به دوره‌ی نقدی فلسفه‌ی کانت چهارچوب تحول فکری او را ضمن مشخصه‌نمایی معینی توضیح دهم. پیشتر ده مشخصه‌ی عمومی از تفکر او را که از آغاز تا پایان دوران نقدی بنحوی ادامه یافت برشمردم. آنچه در این فرصت به آن اشاره می‌کنم سرشت عمومی رویکرد او در هر دو دوره به متافیزیک است. وضع اولیه‌ی موقعیت فلسفی کانت پیش از انتشار «نقد خرد محض» در ماه مه ۱۷۸۱ درگیری و اشتغال او با مسائلی بود که هرچند چنانکه گفتم رنگ و بویی از علوم طبیعی در خود داشتند مع الوصف با متافیزیک بیگانه نبودند. او خود به این نکته چنین اشاره می‌کند که من این سرنوشت را داشتم که به متافیزیک عشق بورزم. به این معنی در حقیقت می‌توان گفت که متافیزیک جوهر اساسی و بن‌مایه‌ای بود که در پس گرایش اولیه‌ی فکری کانت نهفته بود. به این اعتبار می‌توان موقعیت او را در این رابطه به چهار مرحله‌ی مشخص تقسیم کرد که ضمن آن او راه «قبول» و «انکار» متافیزیک را پیموده است. مرحله‌ی نخست از این سیر و گذران که از ۱۷۴۶ تا ۱۷۵۹ ادامه یافت دوران شیفتگی کانت نسبت به متافیزیک بود. باقتضای چنین تمایلی، او معرفت‌شناسی عقلی‌ای فراهم آورد که بنا بر آن بتوان امکان معرفت به خدا، مشیت، بقای نفس و علل اولیه‌ی طبیعت را توجیه کرد. مرحله‌ی دوم که از ۱۷۶۰ تا ۱۷۶۶ ادامه داشت، دوران سرخوردگی از آن تلاش بود. در این دوران کانت از معرفت‌شناسی عقلی پیشین خود برید و به شک گرایید و صراحتاً امکان وجود یک متافیزیک را که برتر از محدودیت‌های تجربه باشد انکار کرد. مرحله‌ی سوم از این سلوک از ۱۷۶۶ تا ۱۷۷۲ دوام آورد و طی آن کانت در پی ایجاد یک سازش کوشید. در این هنگام او با اعتقاد به این نکته که بتواند بار دیگر شالوده‌ی محکمی برای متافیزیک پی‌گذارد به آن بازگشت و بدین ترتیب مواد طرح خود برای یک وجودشناسی را فراهم آورد. چهارمین و آخرین

مرحله از آن ادوار، سالهای ۱۷۷۲ تا ۱۷۸۰ را دربرگرفت و در حقیقت از لحاظ مضمون کلی فلسفه‌ی کانت دوره‌ی «جدایی» تلقی می‌گردد. کانت در سال ۱۷۷۲ دریافت که اعتماد نوشته‌ی او به متافیزیک قادر به حل یک مسئله‌ی اساسی نیست و آن اینکه آیا اصول ماقبلی ترکیبی چنانچه از تجربه برنیایند می‌توانند موید آن باشند؟ با پاسخ به این پرسش کانت در سال ۱۷۷۲ به صورت‌بندی آموزه‌ی نقدی خود و به رسیدگی درباره‌ی امکان وجود متافیزیک آغاز کرد.

II

کانت از آموزشهای خردگرایی این باور را اخذ کرد که اگر چه از علوم (ریاضی و علوم طبیعی) دانش قطعی برمی‌آید، اما بدانگونه که تجربه‌گرایان قائلند، «کلیت» و «ضرورت» نمی‌تواند از تجربه تحصیل گردد. با وجود چنین تاکید، وی در عین حال بر آن نبود که عقل نیز بدانگونه که خردگرایان تاکید می‌ورزند بتواند منشاء این مفاهیم باشد. اما بهرحال از این واقعیت نیز نمی‌توان تن زد که دانش «معینی» وجود دارد، و لذا برای کانت این پرسش اساسی بوجود آمد که چنین دانشی از چه برمی‌آید؟ کانت منشاء چنین دانشی را در صور ماقبلی ادراک حسی و حکم می‌دید که بیاور او مستقل از تجربه و مقدم بر آن قرار دارند.

«در اینکه شناخت ما سراسر با تجربه آغاز می‌گردد به هیچ روی تردید نیست. زیرا در غیر اینصورت قوه‌ی شناخت چگونه می‌باید به عمل بیدار شود، .. بنابراین از لحاظ زمانی هیچ شناختی در ما پیش از تجربه تحقق نمی‌یابد بلکه هرگونه شناختی با تجربه آغاز می‌گردد. ولی اگرچه شناخت ما تماماً از تجربه آغاز می‌شود با اینهمه از این بر نمی‌آید که شناخت ما سراسر ناشی از تجربه باشد، زیرا که کاملاً ممکن است که حتی شناخت تجربی ما ترکیبی باشد از آنچه که ما بوسیله‌ی تائرها دریافت می‌کنیم و

آنچه که قوه‌ی شناخت خود ما از خود بیرون می‌دهد. پس دست کم پرسشی وجود دارد... و آن اینکه آیا چنان شناختی وجود دارد که از تجربه و از همه‌ی داده‌های حسی مستقل باشد؟ چنین شناخت‌هایی ماقبلی نام دارند و از شناخت‌های تجربی که منشاء آنها مابعدی است تمیز داده می‌شوند... تجربه به ما کلیت واقعی را نمی‌دهد... شناخت‌های کلی که در خویش مشخصه‌ی ضرورت درونی را دارند باید مستقل از تجربه وجود داشته باشند. از این رو اینها شناخت‌های ماقبلی نامیده می‌شوند.» (۴)

وی با اصل فرض قرار دادن این باور به نقد محدودیت‌های عقل و همچنین به تحقیق از قابلیت‌ها و اشکال مختلف شناخت آغاز کرد. بیاور او این اشکال امکان قطعیت ریاضیات و علوم طبیعی را تعیین می‌کنند و در فلسفه بر متافیزیک، اخلاق، زیباشناسی و دین حاکم اند. در این دوره از تحول فکری، تئوری دانش کانت در نهایت سرشتی لادریگرایانه (Agnosticism) بخود گرفت. مبانی نظری لادریگری پیش از کانت توسط داوید هیوم ارائه شده بود. هیوم بر این قول اصرار می‌ورزید که تمامی دانش در ماهیت غیر دانش است.

«ما نمی‌توانیم شناخت یقینی به تعقل محض حاصل کنیم، یعنی صرفاً با تحلیل تصورات و برهان پیشینی، بلکه به تجربه و مشاهده با آنها آشنا می‌شویم. مشکل عمده‌ای که در زمینه‌ی پنداشت ما درباره‌ی جهانی از اشیای همواره موجود و مستقل از ادراک ما برمی‌خیزد آن است که ما محدود به جهان ادراکاتیم و از دسترسی به جهانی از اشیاء که مستقل از این ادراکات موجود است برخوردار نیستیم... ما را توانایی آن نیست که چیزی ذاتاً متفاوت از تصورات و انطباعات تصویری حاصل کنیم... بنابراین هرگز برایمان تصور پذیر نیست که اشیاء جدا از ادراکاتمان احتمالاً یا واقعاً به چه می‌مانند.» (۵)

کانت تحلیل دقیقی از روند شناخت بعمل آورد و در پی تفکیک عناصر جداگانه‌ی آن یعنی حواس، عقل و مفهوم کوشید. واقعیت این است که تحلیل او از این موارد سهم عمده‌ای را در تبویب تئوری دانش واجد است. اما راستاً و نتیجه‌گیری‌های کلی او از تعقل نظری نادرست بود. کانت جهان پیچیده و آکنده از تضاد دانش و شناخت را تصریح کرد اما آن را از اشیاء جهان واقع جدا ساخت.

«ما چیزی نمی‌دانیم، ما تنها [از اشیاء] نمودهای آنها را می‌شناسیم که عبارت از مفاهیم و تصوراتی هستند که آن اشیاء در ما برمی‌انگیزند.» (۶)

کانت در این باب که دانش با تجربه آغاز می‌شود صادق و محق است، اما تجربه بدانگونه که او آن را در می‌یابد، بجای آنکه انسان را با جهان اشیاء فی نفسه مربوط سازد، او را به این دلیل که کانت وجود را در آگاهی از معرفت قبلی، یعنی اشکال احساسات و فهم که پیش از تجربه وجود دارند می‌بیند از آن جدا می‌سازد. بیاور کانت دانش بیرون از آنچه توسط تجربه داده می‌شود و بیرون از اشکال ماقبلی ساخته می‌شود. گرایش ماقبلی مآبانه بنحو ضروری کانت را به ورطه‌ی لادریگری اجتناب ناپذیر درافکند. در این راستا او بنحوی جدی کوشید تا پدیده‌های قابل دسترس برای شناخت انسانی در تجربه را از اشیاء «فی نفسه» یعنی از ذات اشیاء که بیاور او تجربه‌ی قادر به دریافت و فهم آنها نیست جدا سازد. به این اعتبار او کوشید تا نشان دهد که تنها «نمود» ها قابل درک اند و نه «ذات» اشیاء و بر سر این رای تا بدانجا اصرار ورزید که ذات اشیاء را مستقل از ادراک حسی و از صور تفکر عقلی عنوان کرد.

«وقتی برخی موضوع‌ها را نمود یا باشندده‌های حسی می‌نامیم و بدینسان چگونگی نگرش خود درباره‌ی آنها را از طبیعت بخودی خود آنها متمایز می‌کنیم، آشکار است که درست با همین تمیز...

چیزهای ممکن دیگری را می‌گذاریم که موضوع حواس ما نیستند و تنها بوسیله‌ی فهم اندیشیده می‌شوند: چیزهایی که آنها را باشنده‌های هوشی یا نومن می‌خوانیم... نومن که چون چیزهای بخودی خود در نظر گرفته می‌شوند نه تنها به حوزه‌ی حساسیت محدود نمی‌شود بلکه برای حساسیت حدی تعیین می‌کند. فهم می‌پذیرد که اینها چیزهایی هستند که بوسیله‌ی کاته‌گوریها شناخته نمی‌شوند و از اینرو فهم ناگزیر است که به آنها چون چیزهای ناشناخته بیندیشد. (۷)

کانت به منظور درک این نکته که این نظریه متوجه محدودیت عقل است خاطر نشان ساخت که آنچه را شناخت بدین‌ترتیب فاقد است از سوی ایمان تامین می‌گردد. از آنجا که هیچ وسیله‌ی تجربی برای درک و شناخت خداوند وجود ندارد، زیرا که وجود او به جهان نموده‌ها متعلق نیست، لذا ارائه‌ی هیچ گواهی‌ای دایر بر وجود یا عدم او امکان‌پذیر نیست. بدین معنی دین موضوع ایمان تلقی شد نه موضوع علم. بیاور کانت اعتقاد به وجود خداوند نه تنها ممکن بلکه ضروری است، زیرا بدون ایمان، سازگاری بخشیدن بین آگاهی و استشعار اخلاقی و واقعیت‌های شر که بر حیات انسانی غالب است ناممکن است. انگیزه‌هایی که کانت را به اعمال نقد از عقل وامی‌داشت نه تنها متضمن میل او به تابع ساختن عقل نسبت به ایمان، بلکه در عین حال به گرایش او نسبت به تعیین منابع اشکال‌گوناگون دانش علمی - فلسفی و مبادی حتمیت دانش ریاضی و علوم طبیعی و اشکال مقولات تفکر عقلی بود. «شیء فی نفسه» که بن‌مایه‌ی وجود شناسی و معرفت شناسی کانت بر آن استوار است در حقیقت از منوی «پیشفرض» و از سوی دیگر منتجه‌ی چنین رویکردی است. مشخصه‌ی اساسی «فلسفه‌ی نقدی» کانت ترکیب ماده‌گرایی و نگرش ایده‌باورانه‌ی شناخت ناپذیری «شیء فی نفسه» (Ding an sich) در آن فلسفه است. زمانی که او به ضرس قاطع عنوان می‌کند که مفاهیم ما با چیزی خارج از ذهن ما، چیزی «درخود» منطبق است، در این حالت او یک ماده‌گراست، اما زمانی که این «شیء فی نفسه» و

«درخود» را شناخت ناپذیر، متعالی و «آنجهانی» تلقی می‌کند، چون یک ایده‌آلیست سخن می‌گوید. چنین ثنویتی که یکی دیگر از مشخصه‌های فلسفه‌ی کانت است بنحو صریحی بازتاب دوگرایی بورژوازی آلمانی، ژولیدگی سیاسی و وابستگی آن به اشرافیت فئودالی است.

«شیء فی نفسه» اساساً شالوده‌ی هر سه «نقد» کانت است (۸) به اعتقاد او شناخت با این واقعیت آغاز می‌شود که «اشیاء فی نفسه» اعضای حسی خارجی ما را متأثر می‌سازند و بدین ترتیب احساسات ما را موجب می‌شوند. این موجبیت توسط «اشیاء فی نفسه» را کانت دریافت می‌نامد. او در این رای خویش چنانکه پیشتر گفتم یک ماده‌گراست. مع الوصف هماندم که می‌کوشد تا مسئله‌ی صور و حدود شناخت را مورد بررسی قرار دهد نگرشی ایده‌باورانه را بسط می‌دهد. چنین ایده‌آلیسمی متضمن این تاکید است که نه احساسات ناشی از ادراکات ما و نه مفاهیم و احکام منطقی و نه صورتهای عقلی، هیچیک، هیچ دانشی نظری درباره‌ی «اشیاء فی نفسه» نمی‌توانند ارائه کنند و لذا قادر به انجام آن نیز نیستند. «اشیاء فی نفسه» ناشناختنی اند. مع الوصف بیاور کانت این شناخت ناپذیری مانع از این واقعیت نیست که حجم دانش تجربی ما نسبت به اشیاء بنحو پیوسته‌ای افزایش بیابد و بدون هیچ محدودیتی، چه از لحاظ گسترش و چه از لحاظ صلابت فزونی بیابد. با اینهمه هیچ پیشرفتی در دانش تجربی، حتی یک قدم نیز ما را به معرفت نسبت به «شیء فی نفسه» نزدیک نمی‌کند. نگرش شناخت ناپذیری «شیء فی نفسه» ی کانت دقیقاً نگرشی ایده‌باورانه است. به این معنی که بر باور وجود اشکالی از معرفت که مقدم بر تجربه‌اند و از تجربه نیز بر نمی‌آیند استوار است. اهمیت رای کانت در باب «اشیاء فی نفسه» در ارتباط با جهان بینی‌ای که ما بر آن استواریم نیاز به درنگی اگر چه اجمالی بر سر آن دارد.

ف. یاکوبی یکی از نخستین منقدین کانت در توضیح «شیء فی نفسه» می‌نویسد «شیء فی نفسه مفهومی است که بدون آن ورود به سیستم کانت ناممکن است، اما با آن خروج از آن سیستم نیز نامیسر است.» (۹) یاکوبی در تاکید بر تناقض درک کانتی از «اشیاء فی نفسه»، در آن چیزی جز اظهارات

از لحاظ منطقی ناستوار نمی‌دید. او آموزه‌ی اشراقی ایمان را به مثابه تنها طریق مطلوب درک واقعیت متافیزیکی در مقابل کانتگرایی قرار می‌داد. سرشت با تضاد آمیخته‌ی آموزه‌ی «اشیاء فی نفسه» حقیقتی است که در آن تردیدی نمی‌توان داشت و منشاء آن نیز چنانکه گفتیم در گرایش کانت نسبت به سازگار ساختن ماده‌ی گرایبی و ایده‌ی باوری وجود داشت. اما خطای یاکوبی در این نکته‌ی اساسی نهفته است که تضادهایی را که او به آنها اشاره می‌کند بوجهی منفی ارزیابی می‌کرد و این درست فصل ممیزه‌ای است که رویکرد ما و هر رویکرد علمی مارکسیستی را از رویکرد کسانی چون یاکوبی در این باب جدا می‌سازد. نیازی به تکرار ندارد که ماده‌ی گرایبی دیالکتیکی در تمایزش از وجه متافیزیکی اندیشه ضرورت ارزیابی مثبت تضادها را تاکید می‌کند. مارکس در تضادهای تعوری ارزش ریکاردو، قضایای اولیه‌ی ایجاد درست یک مسئله‌ی پیچیده‌ی اقتصادی را می‌دید. در حقیقت مشابهت بین آموزه‌ی «شیء فی نفسه» کانت و تعوری ارزش ریکاردو، بیاور من نه تنها موجه بلکه ثمربخش است. به این اعتبار است که من در تحلیل فلسفه‌ی کانت از اطلاق صفت «نااستواری مطلق» پرهیز می‌کنم و هرگونه برخوردی جز این را با هر آموزه‌ی فلسفی «ضد فلسفی» تلقی می‌کنم. اگر که کانت «اشیاء فی نفسه» را صرفاً به مثابه اموری مطلقاً استعلایی تعبیر می‌کرد و یا برعکس به آنها به مثابه «نمود»هایی معرفت شناختی می‌نگریست، در اینصورت علیرغم تمامی استواریهایی که در اندیشه‌ی او وجود دارد نه یک متفکر بزرگ بلکه متفلسفی درجه‌ی دوم بود. قاعده‌ی انصاف حکم می‌کند که در این فرصت به نقل قولی از لنین در این باره اشاره کنم. او ضمن طرح مسئله‌ی غلبه بر خطای ماده‌ی گرایبی شبه علمی در نقد از فلسفه‌ی کانت تصریح می‌کند که «نقد علمی از کانتگرایی نباید صرفاً به استدلالهای او محدود باشد بلکه باید تا به اصلاح آنها نیز بپردازد». او در همین موضوع می‌نویسد «یک مارکسیست باید تا آراء کانتی و هیومی را نه به شیوه‌ی فویرباخی نقد کند» (۱۰) در پرتو چنین تاکیدی که واجد قدر روش شناختی عمده‌ای است، ضرورت تحقیق در باب تضادهای گوناگون و محتوی واقعی فلسفه‌ی کانت با هدف حل عملی و علمی آن آشکار می‌شود.

در مسیر چنین برخوردی ضروری است تا موضوع را کمی ریشه‌ای تر مورد توجه قرار دهیم. به این نکته اشاره کردم که کانت در دوران ماقبل نقدی، کیهان شناسی ماده باورانه‌ای را ارائه کرد که تماماً با قوانین مکانیک توافق داشت و بنحو رضایتبخشی واقعیات را بخوبی تبیین می‌کرد و تعبیری در این باب ارائه می‌داشت که برای روزگار او در باب منشاء و تحول سیستم منظومه‌ای ما علمی بود. آگاهی به تنها حرکت مکانیکی و اتکا به آن برای تبیین هستی پدیده‌ها، کانت را به این قول قائل ساخت که منشاء حیات و آگاهی و اندیشه نمی‌تواند با حرکت ماده بیان شود. البته آنچه را او از حرکت ماده در نظر داشت حرکت مکانیکی و لذا تعبیری مکانیکی از روند تحول بود. چنین دریافتی برای کانت و دیگر فرزندان همعصر او طبیعی بود. زیرا که آنان عموماً چیزی در باب روندهای طبیعی دیگر که توسط قانونمندیهایی غیر مکانیکی مشروط می‌شدند نمی‌دانستند. برای کانت این واقعیت که ماده‌ی گرایبی مکانیکی نمی‌تواند چیزی در باب پیدایش حیات و آگاهی بگوید شالوده‌ای برای انکار ماده باوری بطور کلی بود. شکل مکانیکی این آموزه برای کانت نه محدودیت از لحاظ تاریخی گذرای آن، بلکه ماهیت تبیین ماده گرایانه‌ی پدیده‌های طبیعت تلقی می‌شد. اگر چه او روش شناسی مکانیستی را نفی نمی‌کرد، سهل است آن را تایید و تثبیت نیز می‌کرد، مع الوصف بر محدودیت آن تاکید می‌ورزید. چنین برخوردی متضمن این نتیجه بود که وحدت گرایبی فلسفی از اساس درک ناپذیر تلقی شود و با ابتناء بر آن بر این باور اصرار شود که تنوع واقعیت نمی‌تواند با توسل به قبول یک موضع «یگانه» درک شود. چنین رویکردی از سوی کانت لزوماً نفی وحدت گرایبی ایده‌آلیستی، یعنی قول به برآمدن جهان خارج از «آگاهی» بطور کلی را نیز در پی داشت. رای کانت در این باره بنحو مشخص تر بر ایده باوری «رویاگونه» و «جزمی» برکلی و همچنین ایده‌آلیسم دکارت ناظر بود که معرفت نسبت به وجود جهان خارج را ناشی و برآمده از «خودآگاهی» (cogito) می‌دانست. کانت تصریح می‌کرد که وجود «خودآگاهی» خود گواه بر وجود جهان خارج است زیرا که آگاهی از وجود «خود من» در عین حال آگاهی بیواسطه از وجود چیزهای دیگری است

که بیرون از من وجود دارند. این موضع دقیقا متضمن تایید «استقلال» آگاهی از جهان بیرونی است. اما کانت این فکر را بنحو و بوجه روشنی بیان نمی کرد. او ضمن تاکید بر تفاوت رایش با قول برکلی مصرانه بر این واقعیت تاکید می کند که چند وجهی ایده هایی که توسط تصور معینی منظم شده اند و به مثابه امر بطور حسی درک شده از طریق جهان نموده ها فهمیده می شوند ضرورتا مویده «اشیاء فی نفسه» اند که بن مایه ی جهان نموده ها را تشکیل می دهند و کاملا مستقل از دانش ما نسبت به جهان وجود دارند. ذهنی بودن امر حسی معینی را مکانیسم دانش انسانی مشروط می کند. اما ادراکات حسی که مضمون فکر را تشکیل می دهند اموری من عندی نیستند، زیرا که با «عمل» اشیاء فی نفسه بر روی حواس ما ایجاد می شوند. بدین ترتیب واقعیت آگاهی به وجود جهان خارج گواهی می دهد و ادراکات حسی مستقیما به وجود «اشیاء فی نفسه» اشاره می کنند که باید به مثابه «علل» ادراکات حسی تلقی شوند. جهان نموده ها بنا بر تاکید کانت مویده وجود «اشیاء فی نفسه» است. نفس کلمه ی «نمود» حاکی از «چیز» دیگری جز «نمود» است که تنها به مثابه شالوده ی حسی «نمود» قابل فهم است. بعبارت دیگر «نمود» ها همیشه ناظر بر یک «شیء» «در خود» و لذا موکد وجود آند. بدین ترتیب کانت در انکار هر دو راه حل ماتریالیستی و ایده آلیستی مسئله ی اساسی فلسفه، لزوما شالوده ی یک نقطه ی آغاز ثنوی را پی نهاد، نقطه ی آغازی که در یک سوی آن آگاهی و ذهن اندیشنده و در سوی دیگر آن قلمرو «شیء فی نفسه» قرار داشت (۱۱)

کانت با جدا ساختن «نمود» ها از «ذات» و تلقی آنها به مثابه دو قلمرو جداگانه، همزمان این امکان را بوجود آورد که هیچ تمایزی نتوان بین «نمود» و «توهم» قائل گردید. اگر که هیچ معیاری وجود ندارد که ما با توسل به آن بتوانیم این دو مقوله را مقایسه کنیم در اینصورت - از لحاظ نظری - ما نمی توانیم هیچگونه همبستگی اساسی را بین آنها تشخیص دهیم و بدین ترتیب جهان «نمودار» نیز در بستگی های ظاهری اش می تواند بیکسان «توهمی» از واقعیت باشد. در نتیجه هر چند کانت چنین استنتاجی را از مسئله بعمل نمی آورد، مع الوصف «ابهام» و گنگی «پدیده» و وحدت عناصر ذهنی و عینی

آن بجای خود پابرجاست و علاوه بر این نقش هدایت کننده ی عناصر نیز منتفی می گردد.

اما برای آنکه نقطه نظر کانت را در این باره روشن تر درک کنیم، باید این مهم را بخاطر داشته باشیم که با تحول سریع و شگفت علوم، مسائل دیالکتیکی متعددی بوجود آمده است که بدون استثناء به جدایی افزاینده ی «نمود» و «قوانینی» که بصورت عرصه های متمایزی درمی آیند افزوده شده است. رشته های گوناگون علم به تعداد فراوانی از بستگیها متوجهند که مستقیما با ساخت «قابل رویت» و «ساخت واقعی» اشیاء در تقابل اند. برای نمونه به شیمی می توان اشاره کرد که در آن شکافی پر ناشدنی بین «پدیده» های شیمیایی تجربی و بازتابهای بالفعل شیمیایی که تنها بصورت فورمول قابل توصیف اند وجود دارد. چنین واقعه ای در حقیقت برای علم یک «ضربه» بود. ضربه ی کشفی که فاصله ی عظیمی را بین آنچه مستقیما قابل رویت است و آنچه «قانون گونه» است، بخصوص در رشته های گوناگونی از علوم طبیعی نظیر شیمی، زیست شناسی، برق، ترمودینامیک و جز اینها بوجود آورد. پوسته ی تجربی جهان پدیدار و قانون بطور علمی قابل توصیف در این جریان دو قلمرو متفاوت را ایجاد کرد، نکته ای که خود به پیدایی «نیاز» به چنان «ضربه» ای انجامید. کانت زیر تاثیر چنان ضربه ای کوشید تا به این بستگیهای دیالکتیکی پاسخ بگوید، اما نتوانست تا دیالکتیک موجود بین «انتزاع» و «وحدت» را توجیه کند. تنها نتیجه ای که کانت توانست از این بحران تحصیل کند، ذهنیت «نمودار» و شناخت ناپذیری «ذات» بود. وحدت «بستگی» و «افتراق» نکته ای بود که هگل از طریق نگرشش در مورد «عینیت» نمودارها به حل آن نائل آمد و کارل مارکس با جدا ساختن «نمودهای عینی» از «عینیت یافتگی» های «کاذب» که دارای ریشه ای ذهنی اند نه تنها آن را تصریح کرد، بلکه بوجهی جاندار آن را به بستر حل علمی اش افکند. در اینجا بود که برای نخستین بار به تفاوت موجود بین «عوارض» و «نمود» ها روشنی افکنده شد.

III

معرفت شناسی کانت که بدینگونه بر شالوده های «شیء فی نفسه» بنیان شده

بود، با آراء او درباره ی منطق نیز بستگی داشت. گفتنی است که آراء کانت در باب منطق تنها به سخنرانیهایش در این باره محدود نمی شود. اثر عمده ی او یعنی «نقد خرد محض» نه تنها اثری در زمینه ی «تئوری دانش» بلکه مشخصا رساله ی ممتازی در باب منطق نیز هست. آنچه در نظریه ی منطقی کانت اصیل است تمایز بارزی است که او بین دو نوع منطق، یعنی منطق عادی و منطق فلسفی یا استعلایی (ترانسندنتال) بعمل می آورد. منطق عادی یا عام، مفهوم، قضیه و استنتاج را در مقام انتزاع کامل آنها از مضمون بالفعل آن چیزی که در این اشکال موضوع تفکر قرار می گیرد مورد مطالعه قرار می دهد، و حال آنکه منطق استعلایی، در صور اندیشه چیزی را مورد رسیدگی قرار می دهد که با دانشی که واجد سرشت ماقبل است مربوط است و امکان ایجاد حقایق «ضروری» و «کلی» را فراهم می آورد. برخلاف منطق عمومی، منطق استعلایی بسته به شیئی که صور فکر متوجه آنند ارزیابی متفاوتی از صور فکر و شایستگی آنها بعمل آورد. بدین ترتیب تفکر منطقی عمومی متوجه پدیده های تجربی است و دانش عینی و به تعبیر کانت دانش ضروری و کلی را موجب می شود.

«منطق کلی نمی تواند دستورهایی برای راهنمایی نیروی قضاوت بدهد ولی منطق استعلایی برعکس بویژه وظیفه دارد که نیروی قضاوت را بوسیله ی قاعده های معین در بکار بردن فهم ناب هدایت کند و آن را به راهی مطمئن ببرد... منطق کلی با توضیح امکان احکام ترکیبی کاری ندارد و حتی نام آن را نیز لازم نیست بداند. ولی برای منطق استعلایی توضیح این امکان مهمترین کار است و حتی آنجا که سخن بر سر امکان احکام ترکیبی فارغ از تجربه و شرایط و دامنه ی کاربرد آنهاست، این تنها کار منطق استعلایی است، زیرا فقط با انجام دقیق چنین کاری است که این منطق می تواند به هدف خود که تعیین دامنه و حدود فهم ناب است برسد.» (۱۲)

بدین ترتیب تفکر منطقی استعلایی متوجه «اشیاء فی نفسه» است که ورا ی

تجربه قرار دارند. کانت روابط اصولی مفاهیمی را که در منطق مورد رسیدگی قرار می گیرند به مثابه روابط «امتداد» تلقی می کند. وی در آموزشهایش درباره ی منطق استعلایی ناشایستگی و بی کفایتی رویکرد به اشکال فکر بنحوی که در منطق صوری انجام می گیرد را گوشزد می کند و عمل صور فکر را به خواص موضوعاتی که بدین وسیله در باب آنها اندیشه می شود مربوط می سازد. او سپس در پی جویی از بستگی موجود بین سه مقوله از هر طبقه ای از مقولات، یعنی کمیت، کیفیت، نسبت و جهت، این حدس را عنوان می کند که در درون هر طبقه ای مقوله ی سوم ترکیبی از تقابلهای دو مقوله ی پیشین از هر طبقه ی واحد است. برای نمونه در درون طبقه ی «کیفیت» مقوله ی «حد» ترکیبی از تقابلهای دو مقوله ی «واقعیت» و «نفی» است. مع الوصف این فکر که بنحو ثمربخشی در تحول آتی دیالکتیکی موثر افتاد، توسط خود کانت ارائه نشد، بلکه بعدها توسط اخلاف او، یعنی پایه گزاران ایده آلیسم دیالکتیک آلمان که بر متافیزیک کانت غالب آمدند تحول یافت. در نتیجه ماهیت صورتگرایی (فورمالیستی) منطق کلی بصورت شالوده ی نظری صورتگرایی منطقی درآمد که مشخصه ی بارز بسیاری از نگرشهای منطقی قرون نوزده و بیست است. (۱۳)

کانت در منطق استعلایی تئوری دانش خود را بسط و گسترش داد. بنا به رای او دانش همیشه به شکل قضایا، یعنی به شکل بستگی بین مفاهیم بیان می شود. اما این قضایا یا احکام دو دسته اند، یا تحلیلی و یا ترکیبی اند. حکم یا قضیه ی تحلیلی قضیه ای است که در آن محمول از خود موضوع برمی آید، یعنی شیئی یا تصویری که محمول قرار داده شده است در خود «موضوع» مستتر است و ذهن آن را از خارج بر موضوع بار نکرده است، بلکه از طریق تحلیل، آنرا از خود «موضوع» انتزاع کرده است. به این اعتبار در این نوع احکام بین «محمول» و «موضوع» همبودی وجود دارد. همانگونه که کانت عنوان می کند در این گونه قضایا هیچگونه «معلوم» تازه ای وجود ندارد و همه آنچه که از آنها برمی آید گشادگی یک معلوم پیچیده است. و اما احکام ترکیبی قضایایی هستند که «محمول» ضمن «موضوع» وجود ندارد و لذا بین آنها همبودی نیست. بیاور کانت از اینگونه احکام است که معلومات جدیدی

اخذ می شود.

«در همه ی احکامی که در آنها نسبت موضوع (subject) به محمول (predicat) اندیشیده می شود... این نسبت به دو وجه ممکن است. یا محمول "ب" چنان به موضوع "الف" تعلق دارد که در این مفهوم "الف" مستتر است و یا "ب" تماما بیرون از مفهوم "الف" قرار گرفته است، هر چند که البته با آن در حال پیوستگی است. در مورد اول من حکم را تحلیلی می خوانم و در مورد دوم حکم را ترکیبی می نامم... احکام تحلیلی از طریق محمول چیزی به مفهوم موضوع نمی افزایند بلکه تنها آن را توسط شکافتنشان به مفهومی فرعی تجزیه می کنند. و اما برعکس احکام ترکیبی به مفهوم موضوع محمولی می افزایند که هرگز در آن اندیشیده نشده بود.» (۱۴)

کانت پس از این تقسیم بندی بار دیگر احکام ترکیبی را به قضایای «مابعدی» یا پسینی که در آنها بستگی بین محمول و موضع مبتنی بر تجربه است (مثلا: «بعضی غازها سیاه اند») و «ماقبلی» که در آنها بستگی بین موضوع و محمول مقدم بر تجربه اند و مستقل از تجربه درک می شوند (مثلا: «هر آنچه روی می دهد علتی دارد.») تقسیم می کند.

«آیا چنان شناختی وجود دارد که از تجربه و حتی از همه ی داده های حسی مستقل باشد؟ چنین شناختی ماقبل نام دارند و از شناختهای تجربی که سرچشمه های آنها مابعدی، یعنی در تجربه است تمیز داده می شوند.» (۱۵)

او پس از چنین تقسیمهایی سیستم خویش را بر پایه ی تحقیق از احکام ترکیبی ماقبل قرار می دهد. بنا به نظر کانت، تنها در این احکام و قضایاست که بستگی مفاهیم می تواند بطور غیر مشروطی «کلی» و

«ضروری» باشد. با توجه به اهمیتی که کانت برای احکام ترکیبی ماقبل قائل است، مسئله ی منشاء و محدودیتهای دانش که از نظر او اساسی است، بعنوان مسئله ی احکام ترکیبی ماقبل در هر یک از اشکال دانش بنحو دقیقی صورتبندی شده است و بدوا باقتضای تمایل کانت در سه رشته از دانش، یعنی ریاضیات، علوم طبیعی نظری و متافیزیک، یعنی شناخت نظری حقیقت واقع به سه وجه طرح می شود:

- ۱- چنین احکامی در ریاضیات چگونه ممکن اند؟
- ۲- در علوم طبیعی نظری چگونه امکان دارند؟
- ۳- در متافیزیک به چه نحو ممکن اند؟

«ریاضیات ناب چگونه ممکن است؟»
دانش طبیعی ناب چگونه ممکن است؟ درباره ی این دانشها، چون واقعا وجود دارند، کاملا بایسته است که پرسید که آنها چگونه ممکن اند، زیرا همینکه آنها باید ممکن باشند با این واقعیت که آنها وجود دارند اثبات شده است. اما بدلیل پیشرفت ناچیزی که تاکنون در متافیزیک بعمل آمده است و این واقعیت که هیچ سیستمی در جهت تایید اهداف اساسی متافیزیک هنوز پای نگرفته است، می تواند هر کسی را درباب حقانیت آن به تردید وادارد.» (۱۶)

کانت وجه حل این سه پرسش اساسی «نقد خرد محض» را با تحقیق از سه وسیله ی پایه ای تحصیل معرفت یعنی ادراک حسی، حکم و عقل یکی می گیرد. وی این سه قابلیت یا استعداد کسب دانش را در «نگرش عناصر»، یعنی در نگرش اشکال حسی، در «حسیات استعلایی» و نگرش حکم در «منطق استعلایی» مورد رسیدگی قرار می دهد. (حکم در بخش تحلیلهای استعلایی و عقل در دیالکتیک استعلایی).

اصطلاح استعلا (ترانسندنتال) مویده این نکته است که در این بخشها، موضوع تحقیق بنحو خاص و مشخص عبارت است از اشکال ماقبل دانش

تجربی. کانت در مقابل اصطلاح ترانسندنتال اصطلاح ترانسندنت را بکار می گیرد و از آن چیزی را که در ورای همه ی تجربه های ممکن قرار دارد قصد می کند. برای مثال بیاور کانت خداوند چیزی ترانسندنت است، زیرا که وجود او نه در چهارچوب تجربه ی انسانی بلکه در ورای آن تجربه اندیشیده می شود. به همین اعتبار است که فلسفه ی خود کانت نه یک فلسفه ی ترانسندنت بلکه آموزه ای ترانسندنتال است، زیرا که او در چهارچوب چنین فلسفه ای اشکال ماقبلی دانش را موضوع تحقیق قرار می دهد. اینک به تبع از کانت به موقعیت این اشکال در سه عرصه نظر می افکنیم.

IV

الف: به نظر کانت قضایای ریاضیات، قضایای ترکیبی ماقبلی اند. در این قضایا ترکیب موضوع و محمول یا بر اشراق حسی مکان (در هندسه) یا بر اشراق حسی زمان (در حساب)، جایی که ترتیب اعداد موید ترادف آنات در زمان است) مبتنی است. زمان و مکان که ادراک حسی هندسه و حساب بر آنها ناظر است، آن زمان و مکانی که از طریق تجربه برای ما آشنا هستند نیستند. قضایای ریاضیات بنحو نامشروطی «کلی» و «ضروری» درک می شوند، و حال آنکه تجربه تنها قادر است «کلیت» نسبی و «ضرورت» نسبی را دریابد و بنابراین بیاور کانت، زمان و مکان که مشاهدات حسی ریاضی بر آنها مبتنی است باید ماقبلی باشند و به هیچ تجربه ای وابسته نباشند.

«احکام ریاضی همگی ترکیبی اند. قضایای حقیقتا ریاضی همواره احکامی ماقبلی اند و نه احکامی تجربی، زیرا احکام ریاضی ضرورتی با خود دارند که از تجربه بدست نمی آید... مکان چیزی نیست جز صورت همه ی نمودهای حسهای بیرونی، یعنی مکان شرط ذهنی حسهایی است که فقط تحت آن اشراق بیرونی ممکن است... زمان شرط صوری ماقبلی همه ی پدیدارهاست... بدینسان زمان در حقیقت شرط بیواسطه ی

نمودهای درونی را تشکیل می دهد... بنابراین زمان و مکان دو سرچشمه ی شناخت اند که از آنها بنحو ماقبلی شناختههای ترکیبی گوناگونی می توانند بوجود آیند.» (۱۷)

مکان یک شکل ماقبلی اشراق حسی بیرونی و زمان یک شکل ماقبلی اشراق حسی درونی است. کیفیت ماقبلی این دو، دقیقا به اشراقات مربوط به زمان و مکان، کلیت و ضرورت نامشروط می بخشد. به این معنی، بدون هیچ توضیحی می توان دریافت که نظریه ی زمان و مکان کانت یک نگرش «ایده آلیستی» است، زیرا که این اشکال بعنوان اشکال ماقبلی ادراک حسی و امتناع از تلقی آنها بعنوان اشکال وجود «خود اشیاء» مورد توجه قرار می گیرند. کانت منکر این واقعیت نیست که «همه» ی اشیایی که از طریق تجربه شناخته می شوند در «مکان» و «همه» ی وقایعی که روی می دهند در «زمان» قرار دارند. اما زمان و مکان تجربی به گمان او قابلیت تبیین خصلت کلیت و ضرورت نامشروط حقایق ریاضی را ندارند. چنین تبیینی مستلزم آن است که مفاهیم بصری ما باید بر اشکال «صرف» ماقبلی زمان و مکان، یعنی اشکالی که بر هیچ تجربه ای متکی نباشند استوار باشند. بنابراین اگر چه ریاضیات حقایقی را تحصیل می کند که بطور کلی «کلی و ضروری» اند اما ضرورت و کلیت آنها مربوط به خود اشیاء نیست. ریاضیات تنها بعنوان نتیجه ی اشکال اشراق حسی که صفت آن است برای ذهن با اهمیت است. با درک چنین خصلت ایده آلیستی است که فویرباخ در نقد کانت تصریح می کند «انسان جزئی از طبیعت است، جزئی از هستی است و این او را در امکان شناخت جهان مطمئن می سازد، هر طور که عین هست، ذهن نیز همانگونه است، هیچ تضادی میان تفکر و هستی نمی تواند باشد. کانت می آموزد که زمان و مکان اشکال مشاهده ی من هستند. اما آنها اشکال هستی نیز هستند، اشکال مشاهده ی من می توانند باشند تنها به این دلیل که من خود جزئی از هستی ام، یک هستی زنده در زمان و مکان بطور کلی. قوانین هستی در عین حال قوانین تفکرند.» (۱۸)

ب: دوازده مقوله ای که مستقل از مضمون مفاهیم حکم اند و از طریق تجربه

فراهم می آیند، شرایط لازم برای امکان قضایای ترکیبی ماقبل را در علوم طبیعی نظری تشکیل می دهند. «حکم» همه ی مضمونی را که از مشاهدات حسی تحصیل می کند در درون این دوازده مقوله قرار می دهد. این مقولات عموماً به چهار گروه یعنی کمیت، کیفیت، نسبت و جهت تقسیم می شوند. کمیت حاوی مقولات «وحدت»، «کثرت» و «جامعیت» و کیفیت حاوی «واقعیت»، «نفی» و «حد»، نسبت شامل روابط بین «جوهر و عرض» و «علت و معلول» و مقوله ی «کنش متقابل» و بالاخره جهت شامل مقولات «امکان»، «فعلیت» و «ضرورت» است. هر یک از این دوازده مقوله از یکدیگر متمایز و مستقل است. اما در عین حال یک همبستگی عمده بین مقولات در هر گروه وجود دارد. دومین مقوله از هر گروه، مقابل با اولین مقوله است. و سومین مقوله در هر گروه ترکیبی از وحدت متقابلین یا تضادهاست. نیازی به توضیح ندارد که رای کانت در باب مقولات حکم نیز چون نگرش او در باب اشکال ادراک حسی، قولی ایده آلیستی است، به این معنی که این مقولات نقطه نظرهای صوری صرف اند. از بیان این واقعیت نباید گذشت که نگرش مقولات کانت علیرغم خصلت ایده آلیستی اش از این لحاظ که او مسئله ی بررسی منظم همه ی مفاهیم بسیار کلی و بسیار گسترده ای را در اندیشه زمانی که احکامی را درباره ی موضوعات دانش علمی تشکیل می دهد زیر حاکمیت آنهاست مطمح نظر قرار می دهد با ارزش است. از این منظر نیز که در درون هر گروه از مقولات باید نه تنها تضادها بلکه وحدت اضداد نیز درک شود، رای او واجد ارزش است. کانت با بسط این نگرش به مرز دیالکتیک که توسط فیخته، شلینگ و بریژه هگل کمال یافت نزدیک شد. در این عرصه است که که کانت نه ادراکات حسی و نه مفهوم حکم را بطور مجزا وسایل تحصیل دانش تلقی نمی کند، زیرا که اندیشه ها بدون مضمون تهی اند و اشراقات بدون مفاهیم کورند. برای آنکه دانش واقعی تحول بیابد، تحقق ترکیب ادراکات حسی و مقولات حکم امری ضروری است. بنا به نظر کانت عالی ترین شرط ترکیب چندگونگی مضمون حسی و اشکال حکم که این مضمون را فرا می گیرند، وحدت آگاهی است که کانت آن را «وحدت دریافت استعلایی» می نامد. وحدت آگاهی بعنوان عالی ترین شرط اولیه و امکان هر

ترکیب ادراکات حسی و اشکال حکم امری ماقبلی است.

«طبیعت ما چنان ساخته شده است که اشراق جز حسی نمی تواند باشد، یعنی فقط شیوه ای را در خود دارد که ما بدان شیوه و بوسیله ی موضوعات تاثیر می پذیریم. این قوه که موضوع اشراق حسی را بیاندیشیم "فهم" است. هیچیک از این خواص را بر دیگری ترجیح نمی توان داد. بدون حس هیچ موضوعی نمی تواند به ما داده شود و بدون فهم هیچ موضوعی اندیشیده نمی شود. اندیشه ها بدون مضمون، تهی اند و اشراقات بدون مفاهیم کورند... فهم ما قادر به اشراق چیزی نیست و حواس ما نیز نمی توانند به چیزی بیاندیشند. تنها از طریق وحدت آنهاست که شناخت می تواند فراهم آید.» (۱۹)

از آنجا که تمامی کثرات در درون چنین وحدتی بهم آمده اند، این وحدت، اتحادی صوری است و به مضمون آن وابسته نیست. نیروی مولده ی تصور حلقه ی واسطی دیگر است بین ادراک حسی و حکم. چنین واسطه ای شالوده ای است که کانت پاسخ خود به مسئله ی چگونگی امکانپذیری علم طبیعی نظری را بر آن مبتنی ساخته است. او در عین حال با توسط به این واسطه، پرسش بسیار عام دیگری را نیز پاسخ می دهد که به چگونگی امکان برخورداری دانش علمی از اهمیت عینی، یعنی برخورداری از مشخصات منطقی «کلیت» و «ضرورت» متوجه است.

بعقیده ی کانت پاره ای قوانین مطلقاً کلی و ضروری در مطای همه ی احکام در علوم طبیعی وجود دارد. صرفنظر از اینکه تا چه حد موضوعات و پدیده هایی که در این علوم مورد رسیدگی قرار می گیرند، با یکدیگر متفاوتند، شناخت علمی از آنها تنها در شرایطی امکانپذیر است که «حکم» موضوعات و پدیده های طبیعت را به مثابه عرصه هایی تابع سه قانون بقاء ماده، قانون علیت و قانون کنش متقابل اشیاء درک می کند. این قوانین کلی و ضروری به طبیعت متعلق نیستند، مع الوصف ضمن وجود مستقلشان از ذهن تنها به

«حکم» متعلق اند. این قوانین برای احکام ما عالی ترین قوانین ماقبل‌ی بستگی بین همه‌ی اشیایی هستند که حکم قادر به اندیشیدن به آنهاست. بدین ترتیب بنا به نظر کانت، در علوم طبیعی «خودآگاهی» ما اشیاء را می‌سازد، نه به این معنی که آنها را در واقعیت «ایجاد» می‌کند و به آنها «وجود» می‌دهد، بلکه به این معنی که به شیء «شناخته شده» (جوهری که ناشناخته می‌ماند) شکلی را که تنها به آن صورت می‌تواند شناخته شود و همان شکل «کلی» و «ضروری» دانش است اعطاء می‌کند.

«اینکه طبیعت باید خود را منطبق با شالوده‌ی ذهنی "خودآگاهی" ما سازگار کند و حتی به دلیل قانونمندی خود تابع شالوده‌ی ذهنی خودآگاهی ما باشد عجیب و نامربوط می‌نماید. اما اگر بدانیم که این طبیعت در ذات خود چیزی جز مجموعه‌ی کلی نموده‌ها نیست و در نتیجه "شیء فی نفسه" نیست، بلکه توده‌ای از تصورات ذهن است، آنگاه تعجب نخواهیم کرد که طبیعت را صرفاً در نیروی عمده‌ی همه‌ی شناخت‌ایمان، یعنی در خودآگاهی استعلایی بیابیم... بنابراین ما خود نظم و قاعده‌مندی را در نموده‌ها، که طبیعتش می‌خوانیم وارد می‌سازیم. اگر که ما نظم و قاعده‌مندی را در اصل در طبیعت نمی‌نهادیم، آنها نمی‌توانستند در طبیعت یافت شوند. زیرا که یگانگی باید لزوماً یگانگی‌ای ضروری یعنی ماقبل‌ی باشد.» (۲۰)

بنابراین، این صور ذهنی ما نیست که با اشیاء و طبیعت منطبق است، بلکه این اشیاء و طبیعت است که با اشکال ذهن ما انطباق دارند. ذهن ما در طبیعت تنها آن چیزی را می‌یابد و می‌تواند بیابد که قبل از تجربه و مستقل از آن در آن قرار دارند. ذهن نه تنها مضمون تجربه را که تنها در اثر تأثیرات «شیء فی نفسه» بر حواس ما ممکن است معین باشد، بلکه اشکال «کلی» و «ضروری» تجربه را نیز در خود دارد. کانت از این باور نتیجه می‌گیرد که اشیاء بدانگونه که «در خود» وجود دارند نا شناختنی اند. این نه

اشکال ادراک حسی، یعنی زمان و مکان، نه مقولات حکم و نه حتی مبانی نهایی دانش است که تعاریف «اشیاء فی نفسه» را تشکیل می‌دهند. طبیعت بعنوان موضوع دانش کلی و ضروری بیرون از «خودآگاهی» ایجاد می‌شود. این نتیجه‌ای است که کانت بنا به نقد اشکال ادراک حسی و حکم و نقد علوم ریاضی و طبیعی مبتنی بر آنها به آن نایل می‌آید. از این نتیجه‌گیری دو مشخصه‌ی کاملاً معین عاید می‌گردد که تمامی ساحت فلسفه‌ی کانت بدان معنون است. کانت از این رای که آگاهی خود موضوع علم را می‌سازد بنحو صریحی به ایده‌آلیسم ذهنی متمایل می‌گردد و از این نتیجه که معرفت نسبت به اشیاء بدانگونه که آنها «در خود» وجود دارند ناممکن است بنیادهای گرایش به لادریگری را می‌نهد.

نوشته‌های دوره‌ی نقدی کانت موخر از نوشته‌هایی است که او در آنها مسایل علوم طبیعی، نظیر فیزیک، کیهان‌شناسی، ژئوفیزیک و انسان‌شناسی را مورد بحث قرار داده بود. او در دوره‌ی نقدی نیز علاقه خود به این رشته‌ها را ادامه داد، اما مسائلی از این گونه که در این دوره مورد توجه او قرار گرفت شکل و وجه جدیدی داشت که با نگرش نقدی دانش او انطباق داشت. کانت در سال ۱۷۸۶ «بنیادهای متافیزیکی علوم طبیعی» را نوشت. در این اثر بستگی بین جهان بینی کانت و فلسفه‌ی ریاضی و علوم طبیعی او بنحو صریحی مشخص شده است. کل سیستم نقدی، زیر سلطه‌ی این اندیشه است که جز ریاضیات و تجربه هیچ دانش علمی وجود ندارد. شناخت ما از اشیاء به علوم طبیعی محدود است که اصول آن یا با واسطه‌ی تجربه فراهم می‌آید یا بنحو پیشینی وجود دارد. آن اصولی که حاصل تجربه اند، تجربی و آنها که پیشینی اند استعلایی اند. اصول استعلایی قضایای «محض» یا عقلی علوم طبیعی بشمار می‌آیند. چنانچه ما این اصول را به عرصه‌ی علوم طبیعی محدود سازیم، در اینصورت بیاور کانت در هر آموزش فردی در باب طبیعت باید علوم معینی وجود داشته باشد که از همان قطعیتی برخوردار باشد که ریاضیات از آن برخوردار است. اما ریاضیات صرف علمی طبیعی نیست. ریاضیات در عین حالی که بر اشکال ماقبل‌ی ادراک حسی مبتنی است، در پدیده‌های طبیعی چیزی هست که نه توسط ادراک حسی، بلکه توسط

مفاهیم شناخته می شود. جهان محسوس به تنهایی، تنها موضوع «محض» علوم طبیعی است. مع الوصف ماده تنها به شکل نموده‌ها شناختنی است. از آنجا که همه ی تغییرات مادی، تغییراتی مکانی اند، لذا تنها حرکت می تواند موضوع نگرش متافیزیکی اجسام باشد. کانت برپایه ی اندیشه ی نقدی این مسئله را بدینگونه طرح کرد: درباره ی حرکت ماقبل بوسیله ی مفاهیم «ثاب» چه می توان گفت؟ کانت در پی جویی از این پرسش تعاریف اساسی حرکت مادی را تحت مقولات کمیت حرکت، کیفیت آن، نسبت و جهت آن مورد رسیدگی قرار داد. بدینترتیب او در «مبادی متافیزیکی...» چهار علم مشخص را بنحو متمایز معین کرد که عبارت بودند از فوروونومی یا تئوری تغییرات مکانی، دینامیک یا تئوری نیروهای محرکه، مکانیک یا تئوری قوانین کنش متقابل اجسام متحرک و فنومنولوژی یا تئوری امکان واقعیت و ضرورت حرکت، منطبق با تفاوتهایی که در وجوه مفاهیم ما وجود دارد. کانت در دینامیک نظریه ی فیزیک مکانیستی و مکانیست ریاضی را در مقابل درک دینامیک ریاضی خود از خواص و تمایزات ماده قرار داد و در مکانیک سه قانون را منطبق با مقولات نسبت صورتبندی کرد: سه قانونی که عبارت بودند از قانون استقلال «ذات»، قانون اینرسی و قانون عمل متقابل. در فنومنولوژی وی درک ذهنگرای مقولات «جهت» را بسط داد و آشکارا آنها را برای تحقیق از طبیعت بکار برد.

ج - کانت مسئله ی امکان احکام ترکیبی ماقبلی در متافیزیک، یعنی فلسفه ی نظری را در طبقه ی تحقیق از سومین استعداد شناخت، یعنی استعداد عقل قرار می دهد و آن را بعنوان قابلیت اخذ استنتاج که به بسط و تحول اندیشه ها منجر می گردد تلقی می کند.

«متافیزیک حتی اگر به آن بمثابه چیزی که تاکنون در همه ی تلاشهایش ناکام بوده است بنگریم، مع الوصف هنوز باقتضای ماهیت عقل انسانی، علمی اجتناب ناپذیر است و "باید که متضمن" دانش ترکیبی ماقبلی باشد. زیرا که کار آن صرفا تحلیل مفاهیمی که ما بوجه ماقبلی برای خود می سازیم و بموجب آن آنها

را بنحو تحلیلی تصریح می کنیم نیست، بلکه اشتغال آن بسط دانش ماقبلی ماست.» (۲۱)

تا بدانجا که «ایده» ها مفاهیمی نامشروط اند، موضوعات آنها نمی توانند هرگز از طریق حواس در تجربه دریافت شوند. عقل در مسیر تلاشش در جهت یافتن جامعیت نامشروط یا وحدت پدیده های مشروط ضرورتا سه ایده را متحول می سازد که کانت آنها را ایده ی «نفس» به مثابه ایده ی جامعیت نامشروط همه ی پدیده های روانشناختی مشروط، ایده ی «جهان» به مثابه جامعیت نامشروط سلسله ی بی پایانی از پدیده های بطور علی مشروط و ایده ی «خداوند» به مثابه علت نامشروط همه ی پدیده های مشروط تلقی می کند. کانت ضمن تحلیل این ایده ها به این نتیجه می رسد که هر سه علم فلسفه ی سنتی، یعنی روان شناسی عقلی، جهان شناسی عقلی و الهیات عقلی که این ایده ها را مورد رسیدگی قرار می دهند علوم کاذب اند. کانت ضمن ابطال این عقیده که هرگونه گواه و دلیلی برای وجود خداوند وجود داشته باشد، در عین حال ایمان را به مثابه اصل مسلم اخلاقی تایید می کند. دواعی جهان شناسی عقلی بپاور کانت به ایجاد تناقضاتی در ذهن می انجامد که در عین حال به یکسان پاسخهای قابل اثباتی برای موضوعات آن تناقضات بشمار می روند. کانت مسائلی را که واجد سرشتی آنچنان اند به این ترتیب گروه می سازد:

- ۱- جهان آغازی در زمان داشته است و دارای محدودیت مکانی است.
- جهان دارای آغازی در زمان نیست و واجد هیچ محدودیت مکانی نیز نیست و نامحدود است.
- ۲- هر شیء مرکبی در جهان نهایتا دارای اجزاء بسیط و لایتجزاست.
- هیچ شیء مرکبی در جهان واجد اجزاء بسیط و لایتجزا نیست.
- ۳- هر چیزی در جهان تنها منطبق با قوانین ضروری طبیعت روی می دهد و تنها بر اساس قوانین علیت قابل شناخت است، چنان چیزی علاوه بر علیت طبیعی به منظور تبیین پدیده ها و امکان پذیرش امکان فارغ از علیت ضروری نیز هست.

۴- در عالم جوهر ضروری نامشروطی وجود دارد که به مثابه یکی از اجزاء یا علل مرکبه اش وجود دارد.

در جهان هیچ جوهر ضروری نامشروط وجود ندارد.

کانت پس از طرح این مسائل درگیر با تضاد، خود در پی یافتن علت آنها در فلسفه‌ی نظری بر می‌آید و توضیح می‌دهد که علت واقعی بروز این تناقضات در عقل، در این واقعیت نهفته است که موجدات جهان شناسی عقلی بر این فرض خطا نهاده شده است که جهان به مثابه یک کل نامشروط می‌تواند موضوع شناخت نظری عقل قرار گیرد. کانت از موضع لادریگری متافیزیکی این فرض را خطا تلقی می‌کند. بر این مبنی ما نمی‌توانیم جهان را به مثابه یک کل نامشروط، یعنی به مثابه «شیء در خود» درک کنیم، زیرا که بپاور او «اشیاء فی نفسه» شناخت ناپذیرند.

بی‌گمان نظریه‌ی تناقضات عقل محض کانت نقش عمده‌ای را در هموار ساختن راه برای دیالکتیک که بوسیله‌ی فلاسفه‌ی ایده‌آلیسم کلاسیک آلمانی ایجاد شد ایفا کرد. معنای کانتی ضرورت که تناقضات ضمن آن در عقل بسط می‌یابند بنحو بنیانی بر شناخت این مهم منجر شد که این تناقضات نه تنها مبین دیالکتیک ذهنی (به همان معنی که در استدلال خود کانت نیز چنین بود) بلکه مبین دیالکتیک عینی نیز هستند.

V

کانت با برگزشتن از مسیر طولانی‌ای که بدین‌طریق در جهت حل و فصل مسئله‌ی شناخت و استعدادهای انسانی برای شناخت از سر گذراند به قلمرو عقل عملی ورود کرد. در این مسیر اگر چه متافیزیک یا علم فلسفی نظری روح، جهان و خداوند، بعنوان علمی ناممکن ابطال شد، ولی اخلاق و همچنین اثبات وجود خداوند از سوی او بدون هیچ‌شکی با مدد عقل عملی بویژه در «دین در محدوده‌ی تنها عقل» معتبر تلقی گردید. البته نباید ناگفته گذاشت که عمده‌ترین اثر اخلاقی کانت «نقد عقل عملی» است. در این باب از این نکته نیز نمی‌توان تن زد که آنچه را که او در زمینه‌ی اخلاق

ارائه کرد تا حدود وسیعی از روسو و این باور او که هر فردی خود غایتی است و تحت هیچ شرایطی نباید به مثابه وسیله‌ای برای تحقق اهداف دیگران، حتی اگر آن اهداف عمومی باشند مورد بهره‌گیری قرار گیرد متأثر بود. «روسو کانت را از مذهب اصالت عقل جزمی کریستیان وولف دور کرد. روسو راه دل را به کانت نمایانید و کانت از او یاد گرفت که فراسوی ترازوی عقل دیوان عالی وجدان و عواطف بشری قرار دارد. به این اعتبار بود که کانت معتقد بود که در قلمرو اخلاق، روسو او را از خواب جزمی برانگیخته و به رویارویی با مسایل جدید و یافتن چاره‌های تازه واداشته است. عبارت زیر که در سی و هشت سالگی از قلم کانت تراویده بهترین شاهد تأثیر عمیق روسو در اوست:

«من خود بر حسب تمایل طبیعی، طالب دانشم، تشنه‌ی معرفتم و بخوبی می‌دانم بی‌تابی و اشتیاق برای بیشتر دانستن چیست و با هر گامی که پیش برداشته‌ام می‌شود چه خرسندی و رضایتی بدست می‌آید. روزگاری گمان می‌کردم شرف آدمی به همین است و به عوام که چیزی نمی‌دانند به دیده‌ی خواری می‌نگریستم روسو مرا به راه راست آورد. اکنون احساس کورکورانه‌ی برتری در حال زایل شدن است و رفته رفته یاد می‌گیرم که انسانها را بزرگ بدارم و محترم بشمارم.» (۲۲)

آموزش فردگرایی کانت، بویژه در ارتباط با شان و ارزش مطلق هر فرد با دواعی ایدئولوژیستهای انقلاب بورژوازی فرانسه، بخصوص رای آنها در باب حقوق تفکیک ناپذیر انسان و شهروندان انطباق داشت. تعالیم اخلاقی کانت عموماً بر این نکته استوار بود که قانون اخلاقی نمی‌تواند چیزی بیشتر از یک امر صوری باشد. اگر صورتبندی قانون اخلاقی شامل موکداتی بر اعمال اخلاقی است بنابراین چنین قانونی نمی‌توانسته هرگز بعنوان امر مهم و ضروری و بنحو نامشروطی کلی حاصل شدنی باشد. نواهی چنین قانونی تنها باید اوامری مشروط و فرضی تلقی شوند، و حال آنکه چنین قانونی باید

نهی نامشروطی را که دستوراتی مطلق اند متضمن باشند. چنین قانونی موجد این مطلب است که هر فرد صرفنظر از محتوی اعمال او در چنان وضعی است که قاعده‌ی حاکم بر تماس شخصی اش، می‌تواند به مثابه قاعده‌ی کلی و عام برای هر رفتاری بخدمت گرفته شود. کانت در این رابطه می‌کوشد تا آگاهی نسبت به وظیفه‌ی اخلاقی را از تمایل حسی و تجربی به اعمال قانون اخلاقی جدا سازد. به این معنی اگر انسانی باقتضای تمایل طبیعی اش مایل به کرداری است که با فرمان قانون اخلاقی منطبق است، در اینصورت بیاور کانت، چنان رفتاری ممکن است که تنها کرداری قانونی تلقی شود. ولی هنوز کرداری اخلاقی نیست. یک کردار تنها زمانی اخلاقی است که صرفاً باقتضای احترام به قانون اخلاقی اعمال شود. چنین تمایزی بین رفتار قانونی و اخلاقی بنا به قول کانت صریحاً در جایی متظاهر می‌گردد که بین عملی که یک انسان باقتضای میل حسی اش به آن گرایش می‌یابد و عملی که باقتضای احترام به قانون اخلاقی اعمال می‌شود برخوردی بوجود آید. کانت در چنین حالتی تبعیت نامشروط از قانون اخلاقی را موکد می‌کند. چنین احترام متعالی نسبت به قانون اخلاقی و انکار رفتار تجربی، در عین حال تجسمی از نگرش خاص آلمانی نسبت به انقلاب بورژوازی فرانسه است. کانت در مقابله با تعالیم متالیهین پروتستان و کاتولیک در باب بستگی دین و اخلاق، این باور باییل و هیوم را به مدافعه گرفت که بنا بر آن این اخلاق نیست که بر دین مبتنی است، بلکه دین است که باید بر اخلاق استوار باشد. تجربه نشان داده است که در حیات تجربی، رفتار اخلاقی یک انسان با خرسندی و شادکامی یا ناخرسندی او نسبتی ندارد. اگر چه اخلاقیات نباید که بر اصل لذت، یعنی بر محاسبات ارضاء خرسندی تجربی ایجاد شود معیناً تضاد موجود بین رفتار اخلاقی و نتایج این برخورد در حیات تجربی نمی‌تواند با وجدان اخلاقی سازگار باشد. وجدان اخلاقی خواستار تطابق صرف است و چون از دست یافتن به آن در جهان نموده‌ها ناتوان است، ناچار است تا این نکته را موکد کند که چنین انطباقی در یک جهان ماوراء تجربی، جهانی که بطور عقلی دریافت شود ثمربخش است. فرض جهانی که بنحو عقلی درک شود، بیاور کانت مبین این واقعیت است که چگونه آزادی بقای

نفس و خداوند اموری ممکن اند و وجود آنها حقیقتی که بطور نظری بر آن برهان آورده شود نیستند، بلکه مسلماتی ضروری و لذا موجدات عقل عملی اند. عقل عملی عبارت از عقلی است که انسان را از پرداختن به کارهای زشت نهی می‌کند و به ایتیان اعمال نیک امر می‌نماید. بیاور کانت هر عمل نیکی به شرطی نیک است که با حسن نیت و اراده‌ی خیر انجام یابد و اراده‌ی خیر مبدا خیر مطلق است و اراده‌ی خیر عبارت است از پیروی از تکلیف، زیرا تکلیف است که انسان را بدون قید و شرط به پیروی از خود وادار می‌کند. در این بخش از فلسفه‌ی کانت به روشنی می‌توان دید که او چگونه بر ایده‌آلیسم ذهنی و مطلق‌سازی قانون اخلاقی صحه می‌گذارد. ادعای اخلاقی کانت به اثبات اصل متافیزیکی قدر اخلاقی نامشروط و ارزش فردیت متوجه است. به این ترتیب کانت تضادهای موجود بین رفتار اخلاقی و آگاهی را که در واقع تضادهای واقعی موجود در مناسبات اجتماعی را بازتاب می‌کنند، به قلمرو آگاهی اخلاقی منتقل می‌کند: جایی که در آن این تضادها می‌توانند تنها به راه حلی تخیلی نایل آیند. ماهیت نامشروط قانون اخلاقی بر ناهم‌آیی شکاف بین «آنچه هست» و آنچه «باید باشد»، بین رقابتها و کششهای ذهنی و وضع عینی جامعه تاکید می‌کند. کانت بعنوان یک نظریه‌پرداز انقلاب بورژوازی فرانسه در اخلاقیات خود مفاهیم نظری و اندیشه‌های بورژوازی را از منافع مادی آن جدا می‌سازد.

کانت کوشید تا تضادهای موجود در سیستم فکری اش، یعنی تضاد «شیء فی نفسه» و نمودها، طبیعت و آزادی، عقل نظری و عقل عملی را در عمده‌ترین اثر دوران نقدی، «نقد حکم» حل کند. بیاور او ثنویت طبیعت و آزادی که در دو «نقد» قبلی او تصریح شده بودند، از لحاظ خصوصیت و سرشت نامشروط نیست. شناخت نظری حقیقی به تنهایی گذر از عرصه‌ی جهان از لحاظ حسی قابل درک طبیعت را به عرصه‌ی جهان فکری آزادی میسر نمی‌سازد. مع الوصف بیاور او در عقل «نیاز» اساسی به اندیشیدن به طبیعت، چنانکه گویی متضمن امکان درک هدفها، منطبق با قوانین آزادی است وجود دارد. این «نیاز»، ضروری یک شناخت نظری نیست، بلکه تنها لازمه‌ی استعداد دریابنده و بازتابنده‌ی حکم است. استعداد بازتابنده و دریابنده‌ی حکم

تمامی قوانین متنوع و خاص طبیعت را به مثابه موضوع یک وحدت هدفمند مورد رسیدگی قرار می دهد. اما منشاء این وحدت عقل انسانی نیست. هدفمندی ای که به این نحو درک می شود، مفهومی متعلق به عقل نظری نیست و در طبقه ی مفاهیم علمی طبیعت قرار نمی گیرد. چنین مقوله ای منحصرًا یک نقطه نظر اساسی استعداد دراک حکم است. بیاور کانت موضوعاتی که این استعداد، قابلیت کاربرد آنها را دارد، در وهله ی نخست آثار هنری و در وهله ی دوم مشخصه ی هدفمند ساخت ارگانیسمهای طبیعی است. چنانکه کانت معتقد است معیزه ی ارزیابی زیباشناختی آثار هنری در این واقعیت نهفته است که حکم رغبت زیباشناختی نه بر یک مفهوم بلکه تنها بر ارضاء خاصی نهفته است که از طریق اشراق در باب شکل موضوع زیبایی حاصل می آید. به این معنی حکم زیباشناختی امری ذهنی است و ارزیابیهای آن نمی تواند قابل اثبات باشد. مع الوصف، حکم زیباشناختی را چنانکه گویی ارزیابی در آن باب قدر مشترک و ضروری برای همگان دارد بیان می کنیم. در حکم زیباشناختی، یک اثر هنری (خلاقیت هنری) به مثابه چیزی غایتمند ارزیابی می شود، اما غایتمندی آن از بیرون به هنر دیکته نمی شود. چنین غایتمندی ای بی هدف است. زیبایی صرفنظر از سودمندی عملی آن برای ما واجد جاذبه است. زیباشناسی کانت یکی دیگر از موارد متضمن تضاد و خطا در آموزه ی اوست. بی گمان شالوده ی چنین سرشتی خصلت ایده آلیستی اندیشه ی اوست که زیباشناسی را به نقطه نظری خاص یا به وجهی از آگاهی تحویل می کند. در نگرش هنر کانت این اصل به درک فرمالیستی آثار و فعالیت هنری می انجامد.

دومین عرصه از موضوعاتی که استعداد دریابنده ی حکم در آن اعمال می گردد بیاور کانت ارگانیسمهای طبیعی اند. این ارگانیسمها از این باب متنازند که به مثابه جهان پدیده های حسی و به مثابه موضوعات شناخت ذهن علمی، تنها می توانند تحت مفهوم قوانین مکانیکی طبیعت وجود داشته باشند. اما به مثابه موضوعات عقل تحت مفهوم غایتمندی قرار می گیرند. ترکیب این وجوه از رسیدگی که در دسترس ذهن انسانی نیستند، تنها در حوزه ی صلاحیت عقلی عالی تر است که قادر به درک وحدت مکانیسم

طبیعت و هدفمندیهای آن باشد. آنچه را که در عرصه ای به تنگی یک نوشتار بیان کردم با اشارتی موجز به نگرش اجتماعی - سیاسی کانت به پایان می آورم.

VI

آراء سیاسی - اجتماعی کانت عموماً در اثر او بنام «اندیشه هایی درباره ی تاریخ جهان» ۱۸۷۴ و در «درباره ی صلح ابدی» ۱۹۷۶ عنوان شده است. کانت آنچه را که در این دو زمینه طرح کرده است قویاً از افکار فرزندان دوران روشنگری فرانسه و انگلیس و بخصوص از عقاید ژان ژاک روسو متأثر است. او زیر تأثیر مستقیم روسو این باور را بسط داد که قدرت فائقه، در حاکمیت عامه قرار دارد. مع الوصف او بعنوان نظریه پرداز بورژوازی آلمان درست معارض با این قول تأکید می کرد که «حاکمیت مردم» در عمل تحقق پذیر نیست و «اراده ی مردم» که در اصل باید واجد سلطه باشد باید تماماً تابع «قدرت حاکمه» ی موجود باشد. کانت ایده آل مردم سالارانه ی حقانیت عامه را که روسو پرورانده بود مقابل با ایده آل هابس، یعنی اصل مسلط و نامحدود «حاکمیت بالفعل» یا «حاکم بالغلبه» قرار می داد. او نه تنها انقلاب بلکه حتی افکاری را که بنحوی «قدرت فائقه» را توجیه می کردند برای مردم ناموجه و به مثابه امری که ویرانگر دولت است تلقی می کرد. او امکان تحقق پیشرفت در نهادهای اجتماعیسیاسی و حقوقی و همچنین روابط اخلاقی در بین مردم را انکار نمی کرد، اما در عین حال به خطا تأکید می کرد که چنین پیشرفتهایی تنها در چارچوب حدود معینی امکان پذیرند. بیاور او نژاد انسانی اساساً از لحاظ صفات اصلی و فطری اش شرور است و این صفات را فطری و غیر قابل اصلاح یا تغییر، از طریق تغییر روابط اجتماعی یا هر تغییر شکل دیگری در نهادهای سیاسی تلقی می کرد. با اینهمه و ضمن آنکه او حدود و ثغور سختی را در مقابل امکانات پیشرفت در ساختار اجتماعیسیاسی قرار می داد از این مهم نباید طفره رفت که او ابتدا بر این قول نبود که شرایط موجود نیازمند به بهبود نباشد و یا بهیچ وجه و سیله ای

امکان بروز تغییر در آن ساختارها را ناممکن تلقی کند. برای نمونه او به موکدات فتوالیستهای آلمانی مبنی بر اینکه مردم «برای آزادی بلوغ کامل ندارند» قویا بی باور بود و چنین بیان می کرد که اگر چنین اصلی را بپذیریم، در اینصورت آزادی هرگز تحقق نخواهد یافت و نهال آن هرگز به بار نخواهد نشست.

نگرش کانت در باب قانون و دولت نیز بر درکی صوری از قانون استوار بود. مفهوم بورژوایی مالکیت خصوصی، در آراء حقوقی او غلبه ای چشمگیر داشت. شالوده ی عقاید کانت در باب قانون و اهمیت متری آن عقاید از لحاظ تاریخی با این واقعیت تدارک شده است که او «قانون و نظم» بورژوایی را که با قانون مالکیت مشروط می شد در مقابل قواعد من عنندی و ضد حقوقی فتوالاتی قرار می داد. رای او درباره ی حق فردی مالکیت نه تنها بر این اندیشه که هر فردی مالک هر آن چیزی است که پیش از فرد دیگری دارای آن بوده است، بلکه بر حق برابر همه نسبت به هر آنچه که قبلا مالک آن بوده اند استوار بود. در نگرش او در باب دولت، مفهوم تملک مشترک که در حق خصوصی مستتر بود به مفهوم دولتی از اراده ی همه ی افراد، شامل مردمی که در یک دولت سازمان یافته اند بسط داده می شد. در یک دولت قانونی، هر فردی از حق مشارکت در تصمیم گیری های مشترک برخوردار است و در عین حال خود مشمول آن تصمیمات است. آزادی سیاسی بدانگونه که کانت بدان می نگریست، یک حق فردی برای تابع دانستن خود نسبت به قوانینی است که خود او در تصویب و توافق با آنها سهیم بوده است. چنین رابطه ای با قانون باید صفت تفکیک ناپذیر هر شهروند تلقی شود. برابری همه در برابر قانون بنظر کانت یک صفت مشترک و حق تفکیک ناپذیر هر شهروند است. کانت صلح در میان افراد و دولتها را به مثابه وضع مطلوب جامعه تلقی می کرد، اما بباور او چنین امری با تحقق فاصله ای بسیار دور دارد. واقعیت حیات تاریخی، نه صلح بلکه مبارزه و خصومت در میان مردم است. او اگر چه به این نکته ی مهم اجتماعی و تاریخی اشاره می کند اما از درک ریشه های اجتماعی و طبقاتی آن بسیار دور است. کانت در این ستیزه گریها، ضرورت از لحاظ تاریخی و اجتماعی تعیین پذیر مبارزه ی طبقات در

جامعه را نمی بیند، بلکه آنها را تجسم ماهیت انسانی تلقی می کند. مشاهده ی تحول آکنده از تضاد و قویا کند جامعه ی آلمان از فتوالبیسم به سرمایه داری، کانت را به این نتیجه رسانید که روند تاریخی آکنده از تضاد، شرط لازم بهبود نژاد انسانی است. بعقیده ی او برای قبول این ادعا ضروری است تا به تاریخ نه در چارچوب محدودیتهای باریک ملی بلکه از نقطه نظر تاریخ جهانی نگریست. ستیزه گری در تاریخ عامل فعالی است و ماهیت آن این است که مردم ضمن تمایل به ورود در جامعه از خواستههای بیمارگونه ای که آنان را نسبت به یکدیگر متخاصم می سازد برخوردارند و همین امر جامعه را به ژولیدگی و پلشتی تهدید می کند. بباور کانت بدون ستیزه گری و بدون رنجها و مصائب ناشی از آن هیچ پیشرفتی امکان پذیر نیست. تنها عمل نیروهایی که بنظر می رسد منشا واقعی مبارزه و خصومت باشند، دستیابی به عالی ترین هدف نژاد انسانی، یعنی تحقق یک وضع قانونی و شهروندی را ممکن می سازد.

اگر از آنچه که به اشاره در باب کوتاهیهای فلسفه ی کانت گفتم بگذریم، بطور کلی وجوه مثبت مستتر در اندیشه ی او اساسی و نمایان اند. پیوند فلسفه ی کانت با علم روزگارش، تلاش او در جهت تبدیل منطق و تئوری دانش به ابزار درک صور و روشهای فکر و مالا بسط معرفت علمی و مهمتر از آن کوشش وی بمنظور تحقیق از منابع و اشکال شناخت و احیا عناصر مثبت اندیشه ی فلاسفه ی باستان و دوران رنسانس بر مبنای تضادهای دیالکتیکی در عقل، از مواردی است که فلسفه ی کانت را نه تنها در ارتباط با تفکر فلسفی بلکه در ارتباط به تاثیرش در فلسفه ی علم و معرفت شناسی قرن ما زنده و سرشار از مایه های تفکر خلاق نگاه داشته است.

سالک لیک سیتی

نوامبر ۱۹۹۵

1989; Manfred Buhr, "Kant" in *Soviet Studies in Philosophy*, Summer 1982, vol. xx1, No. 1, pp 46-59; Igor S. Narski; "Dialektik in der Problematik der Transzendentalen Analytik Kant", in *Proceeding of the sixth International Kant Congress*, vol. II/1; T.I. Oizermann; "Kant Doctrine of the Things in Themselves and Noumena", in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLI, No. 3, 1981.

۱۲- مرجع شماره ۷، ص ۱۰۶-۱۰۵، نقیب زاده صص ۲۲۹-۲۲۹.

۱۳- برای آشنایی با نحوه ی تحول این رویکرد در قرن بیستم و بخصوص در فلسفه ی تحلیلی و فلسفه های زبان شناختی دیده شود:

Yexiu-Shan; *Before and After Kant*

در مرجع ۱۱.

۱۴- مرجع شماره ۴، ص ۴۸ B11.

۱۵- همان، ص ۴۱، A1، B1.

۱۶- همان ص ۵۵، B21.

۱۷- همان ص ۹، B15، ۷۱، B43، ۸۰، A39، ۵۶، B 56.

18- Georgy Plekhanov; *Selected Philosophical Works*, Vol. 3, p. 631.

۱۹- نورمن کمپ اسمیت، ص ۹۳، A51.

۲۰- همان، ص ۱۴۰، A114، ۱۴۷، A125.

۲۱- همان، ص ۸۴، B18.

۲۲- عزت ا لله فولادوند؛ مقدمه بر «فلسفه کانت»، ترجمه ی فولادوند، نوشته ی استفان کورنر،

چاپ خوارزمی، صص ۳۸-۳۷.

یادداشت ها:

۱- در این نوشته عموماً بر این آثار کانت ناظر بوده ام.

Kant's Cosmology (Tr. W. Hastie), New York, Greenwood Publications, 1968. ; *Prolegument to any Future Metaphysics* (Tr. Paul Carus. Extensive revised by James W. Ellington), 1985. *Critique of Practical Reason* (Tr. Lewis White Beck), 1956; *Critique of Pre Reason* (Tr. Norman Kemp Smith), Human Press, New York, 1950.

مرجع اقوالی را که مستقیماً در این نوشته نقل می کنم جداگانه ذکر خواهم کرد.

2- Marx - Engels; *Collected Works*, International Publishers, New York, Vol. 25, p. 53.

۳- در باب معنای ماده در فلسفه ی کانت دیده شود:

"Kant's Doctrine of Matter" in *The Concept of Matter*, Ed. Ernan McMullin, University of Notre Dame Press, 1963.

۴- نورمن کمپ اسمیت (مرجع ۱) ص ۴۲ B2 و ص ۱ B1

۵- فردریک کاپلستون؛ فیلسوفان انگلیسی؛ از هابز تا هیوم، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، چاپ سروش، صص ۲۹۴ و ۳۱۰.

۶- کانت (پائول کاروس، مرجع شماره ۱)، ص ۴۳.

۷- کانت؛ نقد خرد محض، ترجمه ی مایکل جون، لندن، ۱۸۸۱، ص XVII و همچنین فلسفه ی کانت؛ بیداری از خواب دکماتیسیم، نوشته دکتر میر عبدالحسین نقیب زاده، موسسه انتشاراتی آگاه، تهران ۱۳۶۴، صص ۲۴۵-۲۴۷.

۸- سه اثر عمده ی کانت در دوران نقدی با عنوان «نقد» مشخص شده اند که به ترتیب سالهای تألیف عبارتند از: «نقد خرد محض» ۱۷۸۱، «نقد خرد عملی» ۱۷۸۸ و «نقد حکم» ۱۷۹۰.

9- F. Jacoby; *Werke*, Ed. II, Leipzig, 1912, S. 304.

10- V.I. Lenin; *Collected Works*, Progress Publishers, Moscow, vol. 29, p. 161.

۱۱- برای یک تحلیل مارکسیستی از «شیء فی نفسه» و «نمود» ها در تفکر کانت دیده شود:

Miklos Almasi; *The Philosophy of Appearances*, Kluwer Academic Publishers,

گفتگو با توماس کوهن

Weltbilder der Wissenschaften

تصاویر علوم از جهان

س: بهتر نیست شما را بیشتر مورخ علم بشمار آوریم تا فیلسوف؟

کوهن: من تقریباً در سراسر عمرم در چارچوب رسمی تاریخ علم تدریس کرده‌ام و دست کم در آمریکا مرا بیشتر تاریخدان می‌دانند. البته من می‌خواستم به فلسفه‌ی علم نیز بپردازم، هرچند که در آمریکا بیشتر از اروپا بین ایندو مرزی دقیقاً نشانه‌گذاری شده وجود دارد. زمانیکه نخستین چاپ کتابم «ساختار انقلاب علمی» در سال ۱۹۶۲ انتشار یافت، فی الواقع خود نیز نمی‌دانستم که کارم را باید در زمره‌ی کدامیک از این دو رشته بحساب آورم. احتمالاً می‌شد آنرا نوعی «جامعه‌شناسی دانش» تلقی کرد. بعدها هم خود را با حدت بیشتری صرف فلسفه‌ی علم در معنای واقعی اش کردم؛ و در نهایت خوشوقتی می‌توانم بگویم که مرز بین تاریخ و فلسفه امروز نفوذپذیرتر از گذشته است. با این حال کماکان بر سر این عقیده‌ام که هر یک از آنها تابع ملزوماتی دقیقاً محصور شده‌اند: فیلسوف نباید خود را نقض کند، حال آنکه تاریخدان بوارونه مجاز به نقض امور واقع نیست. می‌توان کوشید که که این و که آن بود، اما هم‌هنگام هر دو، نمی‌توان بود.

س: آیا ممکن است مراحل اصلی تکوین فکری تان را ترسیم کنید؟

کوهن: من از نخستین سال تحصیلم در دانشگاه به فلسفه علاقمند بودم. هنگامیکه «سنجش خرد ناب» را خواندم تعبیر کانتی «مقوله» به مثابه شرط امکان دانش مرا شدیداً تحت تأثیر قرار داد. پس از آن به تحصیل فیزیک

پرداختم. خاصه به فیزیک جامدات علاقه پیدا کردم. روزی در حالیکه مشغول تهیه‌ی ترم بودم، جیمز کونانت^۱ رئیس دانشگاه هاروارد از من خواست برای جمعی از غیر متخصصین که لازم بود در پرتو مثالیهایی مشخص بفهمند پراکسیس علمی چه منظر و نمایی می‌تواند داشته باشد، درسی ایراد کنم. برای این درس قرائت ارسطو را آغاز کردم تا گذار از او به گالیله و نیوتن را بهتر توضیح دهم. از طریق این پژوهشها - که نقطه‌ی عزیمت کتابم درباره‌ی انقلاب کپرنیکی بود - بر من آشکار شد که تصویر علم، آنگونه که فلسفه‌ی مسلط آمریکا - یعنی تحصیل گروی منطقی با کارناب، فرانک و آیر - در پایان دهه‌ی چهل بدست می‌دهد، کاملاً با واقعیت منطبق نیست. در نتیجه برآن شدم تا فیزیک را رها کنم و به تاریخ علم بپردازم.

س: تاریخ علم رشته‌ی نسبتاً جوانی بود، در آنزمان چه کسی شما را تحت تأثیر قرار داد؟

کوهن: نخست باید به الکساندر کواره^۲ - بدقت بگویم، به مثابه تاریخدان و نه همچون فیلسوف - اشاره کنم. «مطالعاتش در باره‌ی گالیله» را باید حدود سال ۱۹۴۷ خوانده باشم و اندکی پس از آن، در سال ۱۹۵۰ در سفری به اروپا او را ملاقات کردم. بر اساس تفسیری که من از گالیله داشتم، کواره کتاب آرتور او. لاجویز^۳ تحت عنوان «زنجیره‌ی عظیم وجود» نوشته‌ی سال ۱۹۳۶ را به من معرفی کرد، کتابی مربوط به پویایی ویژه‌ی تکوین افکار (ایده‌ها). [بعدها کارهای دیگری از فرانسه بر من اثر نهادند: کارهای امیل میرسون^۴، بعنوان مثال کتاب هویت و واقعیت^۵ او و یا کارهای هلن متزگر^۶ درباره‌ی تاریخ شیمی. راجع به دهم^۷ من بویژه این فکر را از او گرفته و نگه داشته‌ام که طبق آن، برای درک گذار فیزیک کهن به فیزیک نو، نمی‌توان فیزیک قرون وسطایی را نادیده گرفت. باید بگویم که اگر چه من با باشلار^۸

1-James Conant 2- Alexandre Koyre' 3- Arthur O. Lovejoys 4- Emile Meyerson

5- Identité et réalité 6- Hélène Metzger 7- Duhem 8- Bachelard

بسال ۱۹۵۰ در پاریس ملاقات نمودم، اما اندکی از آثار او را مطالعه کرده بودم. نتیجه نهایی این که فلسفه اش هرگز بر من اثر نگذاشت.]

س: تاثیر نویسندگان آمریکایی چگونه بود؟

کوهن: از نظر من دبلیو. وی. کوئین^۱ مهمترین نقش را ایفا کرد. در هاروارد او را مکرر می دیدم. هنگامیکه در سال ۱۹۵۱ رساله ی معروفش تحت عنوان «دو اصل جزمی تجربه گرایی» انتشار یافت، نقدش به تمایز بین حقایق (تحلیلی) زبانی و حقایق (ترکیبی) واقعی مرا به هیجان آورد. بنا بر نظر او هر حقیقتی به یک میزان وابسته به زبان و امور واقع است؛ من نیز از راه مطالعاتم در تاریخ علم به همین نتیجه رسیدم. اثر دیگری از کوئین، بخش آغازین «واژه و شیء» (۱۹۶۰)، برای من همواردجویی فکری عظیمی بود، اما تنها از آنرو که من با تز او مبنی بر عدم امکان ترجمه کاملاً موافق نبودم. به عقیده ی من اظهاراتی وجود دارند که ترجمه پذیرند و اظهاراتی که غیر قابل ترجمه اند. اما حتی زمانی که نتوانیم اظهاری را بدقت ترجمه کنیم، این امر مانع از آن نیست که مجموعه ای تازه از واژه ها را بیاموزیم و آنها را بدرستی نیز بکار بندیم.

[بعلاوه این به موقعیتی جاری در زندگی روزمره مربوط می شود: بعنوان مثال عبارتی همچون The cat is on the mat اکیدا قابل ترجمه به فرانسه نیست، زیرا هیچ معادلی در زبان فرانسه برای واژه ی mat وجود ندارد. (واژه ی انگلیسی mat طبق شرایط مختلف، در عین حال هم قالی کوچک است، هم زیلو، هم حصیر، هم کفش پاک کن و غیره). در مورد زبان علمی که مستلزم بیشترین دقت در واژه هاست، غلبه بر مانعی که سر راه وجود دارد، دشوارتر است.]

س: آیا پیش شرط فلسفه ی شما یک فلسفه ی زبان است؟

کوهن: بنظر من زبان نمایانگر شرط علم است، زیرا مفاهیم مورد استفاده ی دانشمند را حمل می کند. نتایج پژوهشهای علمی نمی توانند بدون یاری زبان

بیان شوند. من می توانم بخوبی تصور کنم که که دو گروه از پژوهشگران که همزمان پیرامون موضوع همانندی کار می کنند، اگر نتایجشان را به کمک مفاهیم متفاوتی صورتبندی کنند، می توانند بنحوی کاملاً عقلایی به نتایج متمایزی برسند. ضرورتی ندارد که حتماً تنها یک حقیقت علمی وجود داشته باشد، بلکه حقایق علمی متعددی می توانند وجود داشته باشند. البته بر خلاف پوپر من بر آن نیستم که حقیقت بسادگی در انطباق اظهارات ما با واقعیتی «خارجی» نهفته است. نزد پوپر برای یک موضوع معین فقط حقیقتی یگانه می تواند موجود باشد؛ و باقی ادعا ها در مورد آن موضوع همه خطا هستند. ولی قضیه به این سادگیها هم نیست! زمانی که انسانها بر این باور بودند که زمین مرکز جهان است یا زمانیکه به نظریه ی فلورزیستیک معتقد بودند، برای این باورها دلایلی مکفی داشتند. امروز ما چنین باوری نداریم، اما آن باور را هم نمی توان به مثابه «خطای» خالص بدور افکند.

س: آیا زمانی که مقوله ی «سنجه ناپذیری» [یا قیاس ناپذیری] را ساختید، می خواستید همین را بگویید؟

کوهن: در اصل این تعبیر مربوط است به تامل ریاضیدانان یونانی درباره ی نسبت بین اندازه ی قطر مربع به ضلع آن. این نسبت قابل بیان در عددی گویا [یا منطوق] نیست. اما منظور من از واژه ی «سنجه ناپذیری» در استفاده ی امروزی از آن اینست که گاه زبان سراوده ای که بتوان در آن دو تئوری مفروض را مقایسه کرد، وجود ندارد؛ [یعنی زبان مشترکی که بتواند هر دو تئوری را بیان کند]. این نکته سازگار است با آنچه هم اینک گفتم؛ اینکه، ترجمه ی برخی اظهارات چقدر دشوار است. صورتبندی یک مقوله ی تازه می تواند کسی را به ایجاد مجموعه ی تازه ای از واژه ها وادارد. مسئله این است که مفاهیمی وجود دارند که زبان موجود قادر به جذب آنها نیست. مثلاً ما می توانیم بین سگ و گربه تمایز بگذاریم، اما اگر در طبیعت موجودی پیدا شود که ناگزیر باشیم آنرا «سگگربه» بنامیم، آنگاه بخشی از زبان که مربوط به طبقه بندی حیوانات است درهم می ریزد [و بر ما لازم می آید مجموعه ی دیگری از واژه ها را جایگزین کنیم].

س: این ملاحظات در کار شما پیرامون تاریخ علم چگونه کاربرستی دارند؟
 کوهن: مراد من اینست که تاریخدانان دریابند که در تلاش برای ترجمه‌ی ایده‌های دانشمندان پیشین به زبان کنونی و جاری، اغلب نادیده از کنار آن ایده‌ها می‌گذرند. بعنوان نمونه امروز تئوریهای ماکس پلانک با عدم تفاهمی بزرگ روبرو هستند: بجای واژه‌ی «ارتعاش سنج» (Resonator) که او پیش از ۱۹۱۹ بکار برد، امروز تاریخدانان اصطلاح مدرن «نوسان ساز» (Oszillator) را بکار می‌برند و با همین کار دیگر نمی‌توانند تزه‌های او را بدرستی بفهمند. بطور کلی هر گاه تاریخدانان بخواهند گذشته را به زبان حال روایت کنند به خطا می‌روند. پیشرفتهای علمی دگرگونیهای زبان را بدنبال می‌آورند و دگرگونی زبان یعنی دگرگونسازی چشم انداز جهان.

س: میشل فوکو نیز از این ایده عزیزت می‌کند که زبان در گذشته معنا و جایگاه امروزش را نداشت. [و اینکه برنمایی‌های متفاوت علمی را بیان می‌کرد] قربت شما با پژوهشهای او تا چه حد است؟
 کوهن: من با خواندن آثار فوکو به این نتیجه رسیدم که نزدیکی ما بدان حدی که ادعا می‌شود نیست. فی الواقع ما بر سر این فکر با یکدیگر توافق داریم که چشم انداز جهان بوسیله‌ی زبان تعیین می‌یابد: این دریافت را هر دوی ما از کواره برگرفته ایم. اما سلسله‌ای از تمایزات بین مقوله‌ی «پارادایم» من - واژه‌ای که ضمناً دیگر بکارش نمی‌برم، زیرا نمی‌توانم مسئول تمامی تفاسیری باشم که از آن بعمل آمده است - و مقوله‌ی «اپیستم» [معرفت]ی فوکو وجود دارد. فوکو بویژه هیچ جا توضیح نمی‌دهد که چگونه می‌توان از یک «اپیستم» به اپیستم‌ی دیگری رسید. [بدین معنا او یک تاریخدان نیست] شاید بتوان او را بیشتر انسان شناس دانست: کار او توصیف کارکرد یک سیستم است، اما فرآیندهایی که بموجب آنها یک سیستم دگرگون می‌شود، بندرت مورد توجه و علاقه‌ی اوست.

س: جایگاه خود را در مشاجره‌ی بین واقع‌گرایی و نسبی‌گرایی چگونه می‌بینید؟

کوهن: من نسبی‌گرا نیستم زیرا اعتقاد ندارم که همه‌ی استنتاجات ارزش برابری دارند. از دید من همواره ممکن است بر شالوده‌ای عینی به نتیجه‌ای رسید که نسبت به بقیه‌ی نتایج رجحان داشته باشد. در این معنا خود را به واقع‌گرایی‌ای که امروز هیلری پوتنام^۱ مدافع آنست نزدیکتر احساس می‌کنم. ما دو نفر در تلقی تاریخ به مثابه امری تکوینی و همچنین در دلمشغولی نسبت به مقوله‌ی «معنا یا دلالت» اشتراک نظر داریم. احتمالاً پوتنام مرا بیش از آنچه خود می‌پندارم نسبی‌گرا می‌داند، اما من نسبی‌گرایی مطلق از نوع ریچارد رورتی^۲ را قاطعانه رد می‌کنم.

بنظر رورتی تنها قهر مانع ارتباط است و نه مسائلی که ذاتی زبان هستند. بنابراین او بدین نتیجه می‌رسد که هر پژوهشی را که مستلزم استفاده از زبانی تخصصی باشد - مثلاً فلسفه یا علوم طبیعی - باید عاری از محتوا قلمداد کرد. من اطمینان دارم که این خطایی است با پی آمدهای خطرناک.

[س: و شما درباره‌ی «آنارشسیسم روش شناسانه‌ای که پل فیرآبند^۳ مدافع آنست چه فکر می‌کنید؟]

فیرآبند نیز خود را چون یک نسبی‌گرا در نظر نمی‌گرفت. به عقیده‌ی من او به پیشرفت علم اعتقاد داشت و اگر برای دانشمند تقاضای حق آزادی مطلق در انتخاب روش می‌نمود، تنها بدین خاطر بود که به علم فرصت دهد سریعتر جلو برود. اختلاف بین او و من این است: اگر نزد فیرآبند درجه‌ای از نسبی‌گرایی نسبت به روش وجود دارد، من بیشتر در عطف به «حقیقت» نسبی گرایم؛ اما تا آنجا که مسئله به روش یا به تعریف عقلانیت مربوط می‌شود نسبی‌گرا نیستم. مفهوم حقیقت در تکوین دانش نقش تاریخی عظیمی را ایفا کرده است و سودمندی‌اش کماکان مطلقاً ضروری است. با اینحال ما می‌توانیم این مفهوم از حقیقت را تا آنجا دگرگون سازیم که دیگر خواستار ایده‌ی تطابق یا تناظر - از هر نوعش - با جهانی مفروض و بی‌همتا نباشد.

1- Hilary Putnam

2- Richard Rorty

3- Paul Feyerabend

[س: آیا فکر می کنید جامعه شناسی دانش با موفقیت قابل ملاحظه ی /خیرش، مقدر شده باشد که جای فلسفه ی علم و آنچه را تاکنون معرفت شناسی می نامیدند، بگیرد؟]

کوهن: اعتبار معرفت شناسی قطعا با رشد علاقه به تاریخ و جامعه شناسی علوم در سالهای اخیر تقلیل یافته است؛ اما من از اینجا چنین نتیجه نمی گیرم که فلسفه ی علوم می بایست پایان یابد زیرا اگر جامعه شناسی علک کاربرد خود را دارد - حداقل برای کمک ما در اندیشیدن به جایگاه علم در جامعه - لکن درباره ی آنچه شناخت علمی بخودی خود را تشکیل می دهد، هیچ چیز یا چیز مهمی برای گفتن ندارد. بنابراین ضروری تر از هر زمانی این است که درباره ی ماهیت شناخت و عقلانیت از خود پرسش کنیم یا درباره ی مفهوم معنا تامل نماییم و درک کنیم توسط چه فرآیندی مفهوم یک واژه می تواند در زمان تکامل یابد. بنابراین وظیفه ی فلسفه هنوز خیلی مانده است که پایان یابد.

س: آیا بر فراز تاملاتتان درباره ی علم، می شود گفت شما صاحب یک فلسفه ی «عام» هستید؟

کوهن: من چون هر کسی صاحب بینشهایی فلسفی هستم، اما بیشتر به کاربرست روش فلسفی اعتقاد دارم تا به خود یک آموزه (دکترین) ی ویژه. پوپر که از روش فلسفی بنحو بهتری از روش علمی سخن گفته است، بنظرم می رسد حق داشته روش فلسفی را چون یک شکل فعالیت انتقادی مشخص سازد. این فعالیت انتقادی است که بخودی خود مهم است. متأسفانه این فعالیت و «نسانیت» ها بطور عام دیگر امروز نقشی مرکزی در تربیت انسان ایفا نمی کنند و این مربوط می شود به دمکراتیک کردن آموزش - یعنی گرایشی که من در آن واحد هم آنرا تایید می کنم و هم برایش دل می سوزانم.

ترجمه ی ش. والامنش

* متن فوق که ترجمه ی گفتگوی نشریه ی فرانسوی لوموند با توماس کوهن است از ترجمه ی

آلمانی آن در منبع زیر برگرفته شده است:

Die Zeit, Nr. 18, 28. April. 1995, p. 42.

ترجمه فارسی را «الف. بانی» با متن اصلی فرانسوی تطبیق داده و بخشهای حذف شده در ترجمه ی آلمانی را (که در ترجمه ی فارسی میان دو قلاب [] نهاده ایم) بدان افزوده است.

معرفی کتاب

م. کشاورز

هگلی های جوان

حقیقت و آزادی نیز هست؛ فیلسوف بودن نه به معنی شناسایی شناخت، بلکه به معنی خواستن آن است. با گذشت بیش از یک و نیم قرن از انتشار این مقالات، مطالب آنها نه تنها کهنه نشده است، بلکه تعمق در آنها کماکان برای ما ضروری است. با توجه به شرایط امروز جامعه ی ایران و در حالیکه عده ای هنوز نوعی دولت اسلامی را راهگشا می دانند، عده ای تفکرات خود را بدون هیچگونه تامل، مذهبگونه دنبال کرده اند و عده ای بدنبال «لوتر»ند (آنهم کسانی که در تعطیل کردن مراکز علمی و فرستادن دانشپژوهان به سلاخ خانه پیشقدم بوده اند)، نقد مذهب پیش شرط هر نقدی است. برای آشنایی با آثار نویسندگان این مجموعه، از هر مقاله قطعه ی کوتاهی را نقل می کنیم.

۱- دیوید فریدریش اشتراوس: زندگی عیسی (۱۸۳۵)

اشتراوس نقش فلسفه ی هگل را چیزی جز مستخدم فلسفه ی یزدانشناسی لوتری نمی دید. او مبنای این مقاله ی خود را بر ایستادن در مقابل ایمان مسیحی استوار کرد. بنظر او بشریت که ناجی خویش است، مسیح واقعی است. «واژه ی اسطوره به معنی صورت است و به زیورپردازیهای عمدی بعدی رویدادهای بسیار زودگاهی و کم شناخته شده ی زندگی عیسی برمی گردد. این اسطوره را در انجیلها نمی توان مانند اسطوره شناسی کلاسیک همچون آفریده ی ناآگاهانه و ناخواسته در نظر گرفت؛ آنرا باید آگاهانه و عمدی دانست.» (ص ۳۴)

۲- آگوست فون سیزکفسکی: پیش درآمدی بر معرفت تاریخ (۱۸۳۸)

«هنر، بازنمایی آنچه درونی است، یعنی عینیت یافتن معنا. اما فلسفه، برعکس، معنای عینیت است. پس هنر و نیز فلسفه اینهمانی هستی و اندیشه، درونی و بیرونی، ذهن و عین هستند. اما در هنر این اینهمانی هنوز نابسندیده است، دقیقاً به این علت که نخستین اینهمانی و لذا یک اینهمانی حسا طبیعی است. بر عکس، در فلسفه این اینهمانی باری دیگر تکمیل می شود و دقیقاً به این سبب آن نیز ناقص است، چرا که فقط برابر نهاد بازتاب یافته ی ایستجای

هگلیهای جوان عنوان کتابی است متشکل از هیجده مقاله، نوشته ی یازده تن از شاگردان مکتب هگل. همانطور که هگل خود می گفت دیگر نمی توان فیلسوفی افلاطونی بود، این متفکران نیز از هگل فراتر رفته و حتی گاه در جهت مخالف با نظرات او حرکت کرده اند. آنها فرزندان روح زمانه اند که در مجموعه ای آزردهنده ی آن روزگار، مسیری از امیدواری و خوشبختی، از آرمانخواهی و شور انقلابی تا سرخوردگی و یاس و هیچ باوری را طی نموده اند. رشته ی دراز زندانی شدن، تبعیدها، فقر و مرگ در تنهایی وجه مشترک آنهاست. این دانشجویان و استادان رشته ی یزدانشناسی که تنها راه احیای فلسفه را در نقد مذهب و در ادامه ی آن نقد دولت می دانستند، سخن از دین را به سخن از انسانیت و سخن از دولت را به سخن از جامعه ی بورژوازی کشاندند.

هگلیهای جوان از مبارزه ی فلسفی انسانگرایی فویرباخ و نقد ریشه گرایی باوئر به فلسفه ی عمل «هس» رسیدند و در انتها پا به مبارزه سیاسی نهادند. هگلگرایی برای آنها مسلم ساخته بود که پیشرفت تاریخ پیشرفت

نخست را تشکیل می دهد و در یکسوئیگی ابرحسی خویش، یکسویه است. بدینسان هنر در تضادی تند با فلسفه قرار می گیرد. فلسفه هنوز به پختگی کلاسیک خویش تکامل نیافته است.» (ص ۷۱)

۳- لودویک فویرباخ: به سوی نقد فلسفه ی هگل (۱۸۳۹)

«تنها فلسفه ای که از هیچ پیش انگاشته ای آغاز نمی کند، فلسفه ای است که شجاعت و آزادی تردید کردن در خود را دارد، که خود را از برابرپناه خود بدر می آورد. اما همه ی فلسفه های امروزمین فقط با خود می آغازند و نه با آنچه مخالف آنهاست. آنان فلسفه را پیش انگاشته می گیرند؛ یعنی آنچه را بر اساس فلسفه، حقیقت بیواسطه می دانند. از وساطت همچون فیشته، فقط روش سازی را می فهمند یا همچون هگل، فقط تکامل را. کانت در برابر مابعد الطبیعه ی کهن انتقادی بود، اما در برابر خودش نه. فیشته از این فرض به راه افتاد که فلسفه ی کانت حقیقت است.» (ص ۱۱۳)

«... فلسفه نزد هگل هیچ معنای ارزش سنجی خاستگاه (نقد تکوینی) ندارد، هر چند به یقین معنای ارزش سنجانه دارد. ارزش سنجی خاستگاه عینی را که از راه حواس داده شده به جزم اثبات یا فهم نمی کند - چون آنچه هگل می گوید به گونه ای نامشروط بر عینهایی که بیواسطه داده شده اند، یعنی مطلقا و داده شده ی طبیعتند، صدق می کند -، بلکه خاستگاه آنرا برمی رسد یا از این می پرسد که عین آیا واقعی است، فقط پنداره است یا فقط پدیده ای روانشناختی؛ سرانجام با بیشترین حدت بین آنچه عینی است و آنچه ذهنی است تمیز می گذارد.» (ص ۱۲۴)

۴- فویرباخ: ذات مسیحیت (۱۸۴۱)

«... انسان در خدا و از راه خدا تنها خویشتن را در پم دارد. راست است که انسان هدف عمل خود را در خدا جای می دهد، اما پیش چشمهدف عمل خدا هیچ نیست جز رستگاری اخلاقی و سرمدی انسان: بدینسان انسان هیچ هدف دیگری جز خویشتن ندارد. کنشگری مینوی از انسانی متمایز نیست.» (ص ۱۵۸)

۵- فویرباخ: برنهاده های مقدماتی برای بازسازی فلسفه (۱۸۴۲)

«آموزه ی هگل، که طبیعت یا واقعیت برنہشته ی پنداره است، صرفا بیان بخردانه ی آموزه ی یزدانشناختی است که طبیعت را خدا آفریده است و ذات مادی را ذاتی نامادی یعنی آهیخته می داند. در پایان منطق، مطلق حتی به "تصمیمی" ابرآلود می رسد، تا با دست خود برای تبار داشتن خویش در آسمان یزدانشناختی گواهی بیاورد.» (ص ۱۷۵) فلسفه ی هگل آخرین پناه یزدانشناسی است. پس فلسفه باید با دانش طبیعی و دانش طبیعی باید با فلسفه درآمیزد. این نیاز دوسویه ضرورتی درونی است.

۶- برنو بائر: نفخ صور واپسین داوری در مورد هگل (۱۸۴۱)

بائر تفکر هگل را در برخورد به آلمانی ها چنین توضیح می دهد: «فرانسویان برای او انسانهای راستین اند، اما آلمانیان چارپایان بارکش؛ آن یکی ها مردمی دارای روح، دومیها بیگارگانی تنبل، اولیها فیلسوفان راستین، اما دومیان گله گذاران صرف... آن یکیها قهرمان آزادی، این یکیها بردگانی که از این می لرزند که مبادا آزاد شوند. در جمع فرانسویان برای او همه چیزند، آلمانیان کمتر از هیچ.» (ص ۱۹۳) بنظر بائر «هرگاه نظم مستقر با خودآگاهی فلسفه در تضاد افتد، باید سراسر استبدان آتک کرد و آنرا شکست. بنده منشی و چاپلوسی برای روح آزاد بردباری ناپذیر است.» (ص ۱۹۱)

۷- برنو بائر: دشواره ی یهودیان (۱۸۴۳)

بائر به نقش یهودیان در اقتصاد آلمان پرداخته و در رابطه با جدایی آنها از جامعه می گوید: «یهودان می خواهند برای همیشه همان کسانی که هستند باقی بمانند، بنابراین با نخستین قانون تاریخ می جنگند. آیا این ثابت نمی کند که آنان با فشردن این فنر نیرومند فشاری متقابل را برانگیختند؟ آنها زیر فشار قرار گرفتند چون نخست خود با جای گرفتن علیه چرخ تاریخ فشار آوردند.» (ص ۱۹۸)

۸- برنو بائر: جنبش و توده (۱۸۴۴)

بنظر بائر تنها راه نجات روح و خودآگاهی در آن است که با ناآگاهی آگاهی دهد و بتواند در مقابل هرآنچه می خواهد بایستد. «اما توده، که چون پرولتاریا تعین می یابد، تصویر و نتیجه ی تباهی مخالفتی است که رویاروی خویش دارد. توده ی بی اندام آن اکنون فقط هنگامی امکان می یابد که منافع مشترک طبقاتی به منفعتی ناب، به شمار پایان ناپذیری منافع رقیب تجزیه شده باشد.» (ص ۲۰۷)

۹- آرنولد روگه: «فلسفه حق» هگل (۱۸۴۲)

از دید روگه در این مقاله دانش شکل تاریخی روح است و حقیقت را به شکل مطلق بدست نمی آورد و پنداره را در شکل خود می ریزد، در نتیجه ما نیاز به نقد داریم، آنهم نقد اصولی که خودش در حال تغییر باشد. توسط نقد می توانیم هم درون نظریه و هم در عمل درگیر شویم. اشکال مهم نظام هگلی نادیده گرفتن نقد بود.

۱۰- آرنولد روگه: انتقاد از خود لیبرالیسم (۱۸۴۲)

«هیچ چیز جز نقد برای آغاز کردن عمل برای ما نمی ماند. [نقد] اگر شکاف می دهد، پالایش نیز می کند. هر رشدی در خوددانی، ترقی آگاهی و آغاز عمل است. بنابراین اگر اکنون نقد را سختگیرانه و کامل متوجه خود سازیم آیا امکان ندارد برآستی از خویشتن آزاد شویم و از خودارضاءکنندگی دانش به سوی تسلیم به هدفهای بزرگ مشترک رشد کنیم؟ به هر صورت این گام انتقال به سرزمینی کاملاً تازه است.» (ص ۲۴۹) «لیبرالیسم آزادی مردمی است که چسبیده به نظریه مانده اند. لیبرالیسم، آزادی نیست، بلکه فقط همدلی با یک آزادی بیگانه است و دست بالا یک اشتیاق گهگاهی برای آزادی خویشتن.» (ص ۲۵۳).

۱۱- ادگار بائر: درگیر نقد با کلیسا و دولت (۱۸۴۴)

در انقلاب فرانسه «دست کم هرج و مرج، که آغاز همه ی چیزهای خوب است،

آنجا بود: رویدادها به سوی ویرانی امیدبخشی رفت، دین لغو شد، حفظ شد و به ترازوی بالاتر رفت. اما آن هرج و مرج، هرج و مرجی درون دولت بود. آیا دولت می توانست بدون ثبات، بدون نظارت پلیس، بدون فرماندهی سختگیر نظامی تاب بیاورد؟ به یقین نه و این بود اشتباه، تنها اشتباه انقلابیون. آنان باور داشتند که آزادی راستین باید در دولت تحقق یابد، نمی دیدند که همه ی تلاشهای آزادی از آغاز انقلاب، بنا بر سرشت خویش، علیه دولت پیشرفته است.» (ص ۲۷۸). «انقلاب سیاسی برای ما چیزی نیست جز گواهی بر اینکه خود به تنهایی برنامه را به پایان نمی رساند، نمونه ای است آموزنده، و همین بس است.» (ص ۲۸۰).

۱۲- فریدریش انگلس: خطوط کلی نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۴۴)

اقتصاد سیاسی، دانش دارا شدن از حرص بازرگانان بوجود آمد. گسترش داد و ستد، نظام تکامل یافته ای از فریبکاری مجاز مردم است، مردم ساده لوحی که زر و سیم را منشأ ثروت می دانستند و صدور فلزات گرانبها را از هر چیز فوری تر می دانستند. این نوع داد و ستد مانند راهزنی بر قانون «هر که زورش بیشتر» استوار شد. سده ی هیجده، سده ی زیر و رو شدن، اقتصاد را نیز زیر و رو کرد... نقد اقتصاد سیاسی یعنی بررسی تضادهای درون دستگاه انحصارات، هرچند هم که این نظام بخواهد کاهش ارزش کالا را مخفی نگاه دارد و از طرفین معاملات سوء استفاده کند.

۱۳- کارل مارکس: گامی در نقد «فلسفه حق» هگل (۱۸۴۳)

مارکس علت پرداختن به فلسفه حق هگل را چنین توضیح می دهد: «در آن زمان که حسن نیت برای "بلند پروازی" در دانش موضوع در کفه سنگین تر ترازو قرار داشت، انعکاس فلسفی ضعیفی از سوسیالیسم و کمونیسم فرانسوی راه خود را به "راینیشه سایتونگ" باز کرد. من علیه آماتوریزم موضع اختیار کردم... بدون رودربایستی اعتراف کردم که مطالعات پیشین ام به من اجازه نمی دهد که درباره ی گرایشها [ی سوسیالیستی رایج] در فرانسه کوچکترین داوری ای بکنم..... نخستین کاری که برای رفع تردیداتی که مرا

مورد تهاجم قرار می دادند، بدان روی آوردم عبارت بود از مطالعه مجدد و انتقادی فلسفه حقوق هگل».

۱۴- نامه [مارکس] به آرنولد روکه

«جوشش هرج و مرج در میان اصلاحگرایان به کنار، هر کدامشان باید بدانند که هیچ دید روشنی از آنچه خواهد بود در کار نیست. اما در واقع این امتیازی است برای راستای نو، چرا که ما به جزم جهانی نو را پیشبینی نمی کنیم بلکه آن را از راه نقد جهان کهن خواهیم یافت.» (ص ۳۳۲) آنچه ما باید به ثمر برسانیم «نقد بی محابای هر چیز مستقر است، نه فقط بی محابا به معنای ترس نداشتن از برآمدهای خود، بلکه حتی از ستیز با هر قدرتی که شاید برابر آید.» (همانجا)

ماکس اشتیرنر: هنر دین (۱۸۴۲)

اگر هنرمندان خدایان را برای انسان بوجود آورده اند، مانند شاعران یونانی هومر و هسیود، این فیلسوفان هستند که باید با پرداختن به روح فلسفه و پرداختن به خود، انسان را از این دوگانگی بدر آورند. چاره ای نیست مگر با روشنائی خرد تاریکی درون را جست. (ص ۳۴۱)

مارکس اشتیرنر: خود و آنچه از اوست (۱۸۴۴)

اشتیاق به آزادی خاص همیشه قصد یک سلطه نو را دارد. آزادی فقط می تواند همه ی آزادی باشد. تکه ای از آزادی، آزادی نیست. «افسوس که عادت به شیوه ی اندیشه ی دینی ذهن ما را چنان منحرف کرده که از خودمان، در برهنگی و طبیعی بودن خویش ترسانیم.» (ص ۳۵۷). آزادی زمانی کمال خود را بدست می آورد که قدرت انسان باشد برای خودش. این به معنی خودآزادشدگی است. آزادی را هیچکس در اختیار دیگری نمی گذارد. اشتیرنر فرد را کل می بیند و کل نیز نوع بشر است. از خدایی به خودی و در انتها به هیچ می رسد و جمله ی معروف گوته را یادآور می شود که: «همه چیز برای من هیچ است».

۱۷- موزس هس: فیلسوفان اخیر (۱۸۴۵)

«تلاشها برای نوگونه ساختن جامعه ی ما تکرار خواهد شد تا با درونی ترین آگاهی ما، آن آگاهی که از زندگی ما ریشه گرفته، سازگار شوند. ما اکنون در این زمان نوگونه سازی یا انقلابی زندگی می کنیم.» (ص ۳۷۷) «بائس خودگرایی نظری ابلهانه ای را در ذهن خویش برپا کرده؛ اشتیرنر خودگرایی ابلهانه علمی ای را. همچنان که در مورد ما و مورد نماینده ی فلسفی آنان فویرباخ، آنان باید به ضرورت یگانه شوند تا در پیشرفت بعدی درگیر شوند و حتا باید امید آن را داشت که آنان را زمانی ببینیم که چونان سوسیالیست رستاخیزیده اند.» (۳۹۱)

کارل اشمیت: قلمرو فهم و خرد (۱۸۴۶)

«حتا فویرباخ فقط در اندیشه، نه در فعلیت سخت می تواند و باید ظاهر شود! او باید هم بخواهد و هم نخواهد که [آن اندیشه] تظاهری داشته باشد؛ یعنی باید آن را موضوع انحصاری امید و اشتیاق قرار دهد... انسان فویرباخی یک ذات ارزنده ی "فلسفه ی امروزی" است و فلسفه ی امروزی "خود در حقیقت دین است". انسان فویرباخی خیال فویرباخی است. "فلسفه ی فویرباخی نمی توانست "نقد" را نابود سازد.» (ص ۴۰۴) اشمیت درباره ی اشتیرنر می گوید: «او می خواهد از راه بی اندیشگی اندیشیدن را پایان دهد. اما بی اندیشگی هنگامیکه اندیشه به آن آتک می آورد چه می کند؟ بیچاره کجا می تواند پرید؟ براستی بی اندیشگی آن اندازه که شاید گمان کنید بی اندیشه نیست؛ او ضد اندیشه است.» (ص ۴۱۶).

نقد ۱۳

حمید حمید

نهاد دینی و ژوئیدکی فرهنگی

ش. والامنش

کار مولد و کار نامولد

محمدرفع محمودیان

حوزه ی عمومی و فرستنده های

رادیویی محلی

نقد ۱۴

ش. والامنش

آخرین ساعت سنپور

حمید حمید

مفهوم تحول تاریخی در آموزه مارکس

یورگن هابرماس

شرایط انقلاب در نظامهای اجتماعی

سرمایه داری متاخر

نقد ۱۵

میخائیل باختین

روش شناسی در علوم انسانی

محمدرفع محمودیان

تک بودگی در مقابل دیالوگ

حمید حمید

فقر پوپریسم

نقد ۱۶

ش. والامنش

معمای تبیین

بهرام جناب

مقدمه ای بر پیش شرطهای معرفت شناسی

حمید حمید

تبویب سه عنصر بنساختی

در تفکر کارل مارکس

نقد ۱۷

هربرت مارکوزه

مارکسیسم و فمینیسم

ش. والامنش

نقدی بر معیار ابطال پذیری پوپر

حمید حمید

ملاصدرا و نقد شیخیه

نقد ۱۸

روبرت کورتس

پسامارکسیسم و پرستش کار

محمدرفع محمودیان

از اعتدال تا مراقبت

حمید حمید

دیپاچه بر فلسفه ی سیاسی هگل

نقد ۱

بیانیه

ش. والامنش: توصیف، تبیین و نقد

ماکس هورکهایمر: تئوری سنتی و تئوری انتقادی

امیر هاشمی: عینیت و ارزشگذاری در علوم اجتماعی

نقد ۲

کارل کوش: چرا یک مارکسیست هستم

ش. والامنش: شالوده های ماتریالیسم پراتیکی مارکس

مارکس: ترزا درباره ی فوئرباخ

ری بامسکار: ماتریالیسم

نقد ۳

الف. بانی: مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران

جولیت میچل: مروری بر بیست سال فمینیسم

ش. والامنش: نقد اسطوره ی کمونیسم کارگری

هربرت مارکوزه: نظریه ی سائق و آزادی

نقد ۴

کوروش کاویانی: رویگردانی روشنفکران از آرمان رهایی

فرشته انتشاری: مفهوم عقلانیت در جامعه شناسی ویر

ش. والامنش: بحران تئوری و بحران چشم انداز تاریخی

یورگن هابرماس: نقش فلسفه در مارکسیسم

نقد ۵

ماکس هورکهایمر: نقش اجتماعی فلسفه

آنتونیو گرامشی: شکلگیری روشنفکران

ش. والامنش: نقد مبانی نظری توهم سیاسی

ولفگانگ شلوختر: پارادکس عقلانیت

نقد ۶

کیوان آردم: مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ

ماکس پلانک: درباره ی ماهیت آزادی

ش. والامنش: پیرامون فروپاشی جوامع نوع شوروی

حمید هاشمی: گفتاری در روانشناسی توده ها

نقد ۷

کیوان آردم: انترناسیونال دوم و بلشویسم

ردولفو بائنی: مسئله ها و مسئله نماها در مارکسیسم

آزادمت: نقش اقشار متوسط جدید در انقلاب

گفتگوی هابرماس و مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۸

ش. والامنش: نظریه و عقیده

کیوان آردم: ملاحظات پیرامون انقلاب اکتبر روسیه

میخائیلو مارکویچ: پراتیک به مثابه مقوله بنیادی

گفتگوی هابرماس با مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۹

حمید حمید: آیا مارکسیسم مرده است؟

اسکار نکته: فقر دمکراسی بورژوازی در آلمان

ش. والامنش: روشنفکر کیست؟

روبرت کورتس: شکست سیاست توسعه در شرق

نقد ۱۰

حمید حمید: مقوله تبیین در روش شناسی تاریخی مارکس

لایو باسو: جامعه و دولت در تئوری مارکس

محمود بیگی: علل بحران در سرمایه داری

ارنست بلوخ: مارکس به مثابه ی اندیشمنده ی انقلاب

نقد ۱۱

حمید حمید: درباره مختصات جامعه شناختی ایران

میخائیلو مارکویچ: مقوله ی انقلاب

ش. والامنش: ماهیت سیاسی حقیقت

رومن رسدلسکی: نکاتی درباره روش مارکس در کاپیتال

نقد ۱۲

ش. والامنش: رشد و بیکاری

حمید حمید: در باب مرشث تاویلی مارکسیسم

هورکهایمر: فلسفه و تئوری انتقادی

محمود بیگی: توهم رشد و دمکراسی