

نقد

۲۰

در زمینه‌ی تئوری رادیکال جامعه

- نیچه، چشم اندازباوری و پسامدرنیسم
- بحث فلسفی پیرامون مارکس و مارکسیسم
- مکتب فرانکفورت: نگرش عقلی سازی و رهایی
- مفهوم طبیعت نزد گرامشی
- یقین، شک و فلسفه

نقد

NAGHD (Kritik)

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

20

۲۰

نقد

نقد . سال هفتم . شماره ی بیستم . دیماه ۱۳۷۵ . ژانویه ۱۹۹۷

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: Stadtparkasse Hannover
شماره ی حساب: Konto: 36274127
کد بانکی: BLZ: 25050180

فهرست

- ۳ یادداشت ویراستار
- ۷ شاهرخ حقیقی
نیچه، چشم انداز یآوری و پسامدرنیسم
- ۳۸ یورکن هابرماس
بحث فلسفی پیرامون مارکس و مارکسیسم
- ۶۲ حمید حمید
مکتب فرانکفورت و یورکن هابرماس:
نگرش عقلی سازی و رهایی
- ۹۷ بندتو فونتانا
مفهوم طبیعت نزد کرامشی
- ۱۳۱ محمد رفیع محمودیان
یقین، شک و فلسفه
- ۱۴۷ م. کشاورز
معرفی کتاب: «هگل جوان»

یادداشت ویراستار

در فاصله ی انتشار دو شماره ی اخیر «نقد» برای دومین بار در یکسال گذشته نامه ای از یکی از مشترکین نشریه دریافت کردیم که «با ابراز تاسف» انصراف خود را از ادامه ی اشتراک نشریه اعلام کرده بود.

این رویداد بی گمان در مقایسه با مسائل پیچیده و معضلات عظیم جهان امروز فی الواقع رویدادی چنان پیش پا افتاده است که گزارش آن در مقدمه ی نشریه ای چون «نقد» می تواند در نگاه برخی از خوانندگان این سطور شایسته نباشد. اما تصور این ناشایستگی تنها می تواند ناشی از تناسبی خیالی باشد که بین جایگاه نشریه ی «نقد» و حل مسائل و معضلات جهان امروز برقرار شده است. ما خود چنین توهمی نداریم. تاکیدمان نیز بر «نشریه ی نقد» - و نه نقد، بطورکلی - بیشتر برای هشدار به دغلکارانی است که در بازی الفاظ، «نشریه ی نقد» را با کار عظیم نقد یکی قلمداد می کنند و «نشریه ی نقد» را از اینکه بتنهایی از عهده ی این کار عظیم برنیامده است مورد سرزنش قرار می دهند. ما این شعبده بازی کلامی را بحساب توهم آنها نسبت به جایگاه خود به مثابه «رهبر کبیر پرولتاریای جهان» می گذاریم و از آن می گذریم.

اما گزارش نکته ی فوق حتی در مقایسه با تکالیف و اهدافی که نشریه ی نقد، به مثابه یک نشریه ی تئوریک چپ، برای خود تعیین کرده است و در قیاس با سهم بسیار کوچکی که مدعی است در برانگیختن، دامن زدن و پیشبرد کار و مبارزه ی تئوریک دارد، باز هم نمی تواند از اهمیت خاصی برخوردار باشد. تغییراتی که در چند سال گذشته در حوزه های علاقه و معیارهای

گزینش، در شیوه ی زندگی و تفکر و در ایدئولوژی - آری، ایدئولوژی - طیف همراهان، علاقمندان و مخاطبان یک نشریه ی چپ و تئوریک صورت گرفته است، بسیار گسترده تر، ژرفتر و گونه گون تر از آنست که بتوان آنرا در نمود قطع و وصل اشتراک یک نشریه نشان داد. بعلاوه این تغییر ساختاری مولود دلایل اجتماعی، اقتصادی و روانشناختی بسیار ریشه دارتر و منوط به عواملی بسیار مهمتر است و بررسی این دلایل و عوامل می تواند موضوع پژوهشهایی جدی و ثمربخش، دست کم در جامعه شناسی مهاجران سیاسی، قرار گیرد. حتی می تواند برای کسانی که خود روزگاری از همراهان و علاقمندان پرشور «کار تئوریک» و فکر نقد بودند و امروز «فقط» - و شاید با افتخار: «فقط» - «جامعه شناس» اند، سفری تحلیلی در گذشته و بازبینی و نقد هویت خویش باشد؛ همچون مشتی از خروار.

با این حال گزارش نکته ی فوق، بویژه با توجه به دلیلی که برای قطع ادامه ی اشتراک طرح شده، برای آنها که هم نسبت به جایگاه خود و «نشریه ی نقد» واقع بینند و هم خود و نشریه ی نقد را جدی تلقی می کنند، خالی از اهمیت نیست. علت قطع ادامه ی اشتراک در دو نامه ی فوق «تئوریک تر شدن» و «خشک شدن» مطالب نشریه قلمداد شده است؛ و می توان نتیجه گرفت که دست کم بنا به تعبیر نویسندگان نامه ها، نشریه تا آن حد «تئوریک تر» و «خشک» شده است که دیگر نمی تواند در حوزه ی علاقه و کار آنها قرار گیرد.

بی گمان و بدون هرگونه ارزشداوری، کم شدن حتی دو تن از مخاطبان و علاقمندان پیگیر نشریه ی «نقد»، بویژه در شرایطی که چپ بودن دیگر مد روز نیست، جای تاسف است. اما اگر تعبیر یا دلیل «تئوریک تر شدن» و «خشک شدن» نشریه فقط نشانه ی تغییر حوزه ی علایق مخاطبان نشریه نباشد و فی الواقع تا اندازه ای هم بر تمرکز بیشتر کار نشریه بر مسائل تئوریک و غنی تر و دقیق تر شدن زبان و بیان مقالات نشریه حکم کند، به همان اندازه، باید خوشحال بود که نشریه در راهی که پیش گرفته استوارتر گام برمی دارد و هدفی را که بدان چشم دوخته از نظر دور نداشته است؛ نه در نظریات با بتهای زمانه و نه در خلسه و لختی «بی نظری».

در این شماره ی «نقد» نوشته ای داریم از شاهرخ حقیقی پیرامون دیدگاه نیچه درباره ی اخلاق. در این نوشته که دربرگیرنده ی بخشهای چهارم و پنجم کتابی است که تحت عنوان «نقد نیچه از اخلاق» مستقلاً انتشار خواهد یافت، نویسنده کوشیده است آنچه را «نظریه ی چشم اندازباوری نیچه» می نامد، مورد بررسی انتقادی قرار دهد. وی در این دو بخش، که با عناوین «نیپیلیسم» و «نیچه، پیش آهنگ پسامدرنیسم» مشخص شده اند کوشیده است با طرح و نقد مبانی نظری نیچه درباره ی اخلاق و مذهب، تناقضات دیدگاه او و متفکران پسامدرن را آشکار سازد. بنظر او «چشم اندازباوری هم مانند تعبیر نیچه از حقیقت فاقد پیوستگی درونی است... اگر چشم اندازباوری حکمی است کلی درباره ی همه ی چشم اندازها، یعنی، چشم اندازباوری قضاوتی است از بیرون همه ی چشم اندازها، درآنصورت نافی خود است».

در دهه ی پنجاه قرن حاضر، انتشار نوشته های آغازین مارکس و بویژه «دستنویشته های اقتصادی - سیاسی ۱۸۴۴» بخشهای بسیاری را در محافل مارکسیستی و مخالفان آنها دامن زد. یورگن هابرماس در همان سالها با انتشار مقاله ای تحت عنوان «درباره ی مشاجرات فلسفی پیرامون مارکس و مارکسیسم» به ارزیابی این بحث پرداخت. ترجمه ی بخشی از این مقاله نسبتاً مفصل را در این شماره ی «نقد» آورده ایم و بخشهای دیگر آنرا در شماره های آتی ارائه خواهیم کرد. هابرماس در این بخش از مقاله ی خود نخست کوشیده است که به نقش و جایگاه این بحث در کشورهای مختلف بپردازد و جایگاه مضاعف مارکسیسم را، به مثابه یک نظریه و واقعیت سیاسی دولت شوروی، روشن کند. ترجمه این مقاله از متن آلمانی آن بمعده ی ش. والامنش بوده است.

نشریه ی «نقد» تاکنون به گرایشها و قالبهای فکری گوناگونی منتسب شده است که در میان آنها، بحق و ناحق، گرایش تئوری انتقادی مکتب فرانکفورت جایگاه برجسته ای دارد. ما در مقدمه ی شماره ی ۱۰ نشریه بویژه به این نکته پرداختیم و از جمله گفتیم که یکی از دلایل این انتساب می تواند ناآشنایی منتسب کنندگان با آرای متفکران مکتب فرانکفورت باشد؛ و یا - البته - ناآشنایی با «نقد». حمید حمید به قصد نقد دیدگاه یورگن هابرماس

درباره‌ی عقل، در نوشته‌ی مستقلی که در شماره‌ی آینده‌ی «نقد» خواهد آمد، نخست به گزارش تاریخچه‌ی کوتاهی از مکتب فرانکفورت پرداخته و کوشیده است ضمن معرفی بنیادهای فکری این «مکتب» کاستیها و تناقضات آنرا نیز برملا کند. وی به نقل از «باتامور» و به تایید می‌نویسد: «این نحله به مثابه یک تشکل سازمند فکری پس از گذراندن چهار مرحله‌ی حیاتی متفاوت نه در حال احتضار، که مرده است.»

«مفهوم طبیعت نزد گرامشی» عنوان نوشته‌ی ای است از بندتو فوئتانو که به ظرفیتهای دیدگاه گرامشی در طرح راه حل‌های نظری برای مسائل جاری مربوط به تکنولوژی و محیط زیست می‌پردازد. نویسنده مدعی نیست که در آثار گرامشی مسائل کنونی، مربوط به محیط زیست بطور اخص مورد اشاره قرار گرفته اند، اما بر آنست که می‌توان «چنین ایده‌هایی را از محتوا و جهت تفکرات او نتیجه گرفت. مقوله‌ی هژمونی او اشاره بر فایق آمدن بالقوه بر کشاکش بین فرهنگ انسانی و توسعه‌ی تکنیک و استثمار طبیعت دارد. هژمونی طالب گونه‌ای از آگاهی است که از منافع و مسائل خاص و محدود فراگذشته و نظر به راه‌ها و شیوه‌های عمومی تر و جهانشمولتر از فکر و عمل دارد.» مقاله‌ی فوق از متن انگلیسی آن از سوی حسین همایونفر به فارسی ترجمه شده است.

در این شماره محمدرفیع محمودیان در نوشته‌ی تحت عنوان «یقین، شک و فلسفه» کوشیده است گرایش انسان به «یقین» و دشواریهای تحقق چنین گرایشی در «جامعه‌ی مدرن» را مورد بررسی قرار دهد. وی ضمن اشاره به «سه استراتژی» برای «خلاصی یافتن از بیقراری و سردرگمی انسانها»، یعنی پذیرش، رویارویی با و نفی وضعییت موجود، هیچیک را «راه حل نهایی» نمی‌داند و بر آنست که «کشودگی به جهان، همه جانبه و مطلق است... ونیستی و ظن همواره با او [انسان] هستند»

همچنین ترجمه‌ی فارسی محسن حکیمی از کتاب «هگل جوان» نوشته‌ی گئورگ لوکاک نیز در این شماره از سوی م. کشاورز معرفی شده است.

شاهرخ حقیقی

نقد نیچه از اخلاق *

نیچه، چشم انداز باوری و پسامدرنیسم

بحث درباره‌ی نقد نیچه از اخلاق بدون اشاره به یک نکته‌ی اساسی نیمه کاره است و آن این که نقطه نظر اخلاقی به قبول یک رشته باور یا اصل اخلاقی محدود نمی‌شود و افزون بر آن شامل جهانبینی ای است که خوب و بد امور را از یک چشم انداز کلی از هستی توجیه پذیر می‌کند. بعبارت دیگر نقطه نظر اخلاقی مستلزم تصویری کلی از هستی است که در آن موقتی بودن زندگی، محتوم بودن مرگ، آسیب پذیری انسان و بدیهای جهان فانی مفهوم و معنا می‌یابند.

در جامعه‌ی سنتی همانا مذهب است که تصویر کلی از جهان را در اختیار فرد می‌گذارد و توجیه نهایی رفتار اخلاقی به عهده‌ی جهانبینی مذهبی است. فاجعه‌های طبیعی و اجتماعی و نیز رنجهای زندگی روزانه همچون ضرورتی برای رسیدن به جهان واقعی ابدی و زندگی پس از مرگ تلقی می‌شوند. در جهانی که آفریده‌ی خداوند قادر و عادل مطلق است هر حادثه‌ای دلیلی دارد، هر چند عقل ناقص بشر توان درک آنرا نداشته باشد. به گمان نیچه، این دیدگاه متعلق به جهانی بود که در آن مذهب مرجع نهایی اعتبار و مشروعیت بود. در دنیای مدرن مذهب دیگر مرجع نهایی نیست و بجای آن علم بر این مسند نشسته است. نیچه این ویژگی دنیای مدرن را، به زبان استعاره، با عبارت معروف «خدا مرده است» توصیف می‌کند:

* این نوشته شامل بخشهای چهارم و پنجم کتابی است تحت عنوان «نقد نیچه از اخلاق» که مستقلاً انتشار خواهد یافت.

بزرگترین رخداد روزگاران نزدیک - [یعنی] این که «خدا مرده است» و اینکه دیگر ایمان به خدای مسیحی هم ارزشی ندارد - تازه نخستین سایه ی خود را بر اروپا افکنده است... سرانجام افق در پیش روی ما گشوده شده است، اگر چه افقی روشن نباشد؛ سرانجام دریا، دریای ما، فراروی ما گشاده گشته است. چه بسا هرگز دریایی به این گشادی در کار نبوده است (۱)

در دنیای مدرن اندیشه ی علمی جای اندیشه ی مذهبی و مابعدالطبیعی را گرفته است. در این دنیا حتی مذهب یون برای توجیه حقانیت مذهب به علم متوسل می شوند و برای اثبات وجود خدا در جستجوی «دلائل علمی» اند. بعضی نیز (مانند کیرکه گارد) اساسا هر گونه مبنای عقلی مذهب را منکر می شوند و قبول یا رد مذهب را نقطه ی آغازینی بی دلیل و دلخواهانه می دانند.

به گمان نیچه، علم چیزی جز تفسیر ویژه ای از جهان، بر اساس نگره ای ویژه نسبت به آن، نیست و بنابراین از لحاظ دانشی مزیتی بر مذهب و مابعدالطبیعه ندارد. علم باوری مدرن، یعنی اعتقاد به مطلق بودن علم، آخرین کوشش بشر برای یافتن مبنایی نهایی برای کل هستی است. در دنیای مدرن، ایمان به علم و پیشرفت علمی جانشین ایمان مذهبی شده است. بگمان نیچه مذهب و علم جدید هردو افسانه اند (myth) و فلسفه ی معروف به روشنگری، که ایدئولوژی حاکم بر جهان مدرن است، یک افسانه، یعنی علم را جانشین افسانه ای دیگر، یعنی مذهب کرده است. بعبارت دیگر، روشنگری جامه ای نو بر افسانه ای کهن پوشانده است. اما مشکل علم، این افسانه ی جدید یا این شکل جدید از آن افسانه ی کهن، این است که بر خلاف مذهب، توان معنا بخشیدن به زندگی را ندارد. اگر علم مبتنی بر نگره ی عینی است و دعوی آن دارد که از ارزشداوری بری است، پس علم نه توان آنرا دارد که هدف و معنا برای هستی قائل شود و نه می تواند یک دستگاه اخلاقی ارائه دهد.

بدینگونه پی آمد قطعی رد تفسیر مذهبی از جهان و قبول تفسیر علمی بجای آن، همانا تهی شدن از معنا، بی هدف نمودن هستی، توجیه ناپذیری ارزشها

و در نتیجه پیروزی نیپیلیسم است. بگمان نیچه، نیپیلیسم سرنوشت محتوم دنیای مدرن است.

اما برخورد نیچه به نیپیلیسم برخوردی دوپهلوست. محتوم بودن نیپیلیسم لزوما به معنای محتوم بودن یاس و بدبینی نیست. نیچه بعکس، از محتوم بودن نیپیلیسم، نگره ی مثبت زندگی و تأیید محض آنچه هست را استنتاج می کند.

نیچه نیپیلیسم را ویژگی اصلی یا عارضه ی اصلی انسان مدرن می داند. در دنیای مدرن از یکسو، «خدا مرده است» و جهان از معنا تهی شده است و از سوی دیگر، تلاش برای جانشین کردن جهانبینی مذهبی بجای جهانبینی علمی نیز به شکست محکوم است. بگمان نیچه پاسخ به مشکل دنیای مدرن مستلزم به دور ریختن همه ی راحت طلبیهای فکری و رویارویی شجاعانه با واقعیت این دنیا و قدم گذاشتن در راههای تازه و تن به خطر دادن و آمادگی مواجهه با یافته های غیرمترقبه است. تنها راه رویارویی جدی با نیپیلیسم برخورد ریشه ای با آن است و برخورد ریشه ای به نیپیلیسم یعنی پذیرفتن محض و قبول بدون شرط آن. بگمان نیچه تنها پاسخ درست به مشکل نیپیلیسم اتخاذ نگره ی مثبت در مقابل آن و پذیرفتن این حقیقت است که خدا مرده است و جهان خالی از معناست و انسان تنها آفریننده ی معنا و ارزش است.

آرتور دنتو، فیلسوف معاصر امریکایی در توضیح این نکته ی کلیدی فلسفه ی نیچه، سه تعبیر مختلف از نیپیلیسم را در آثار نیچه قابل تفکیک از یکدیگر می داند. این سه تعبیر عبارتند از نیپیلیسم شرقی، نیپیلیسم روسی و نیپیلیسم ریشه ای یا مثبت نیچه (۲):

الف. نیپیلیسم شرقی (عرفان)

این برداشت از نیپیلیسم که در عرفان شرقی ریشه دارد، بر آن است که جهان ما جهانی غیر واقعی است و وابستگی ما به این جهان وابستگی به یک توهم است. آنچه را که ما واقعیت می شماریم در حقیقت کابوسی است

دردناک که انسان معقول آرزوی خلاصی از آنرا دارد.

از دیدگاه عرفان شرقی، زندگی رشته‌ی بی‌پایان تولد مرگ و چرخش مدام و بی‌هدف چرخ هستی است. از آنجا که زندگی در این جهان خالی از هدف و معناست، هر کس که خواهان رستگاری است باید آنرا در خلاصی از این زندگی جستجو کند.

در اروپای قرن نوزدهم، فلسفه‌ی شوپنهاور نمونه‌ی غربی این بدبینی بود. شوپنهاور از بی‌معنایی، بی‌هدفی و پوچی این جهان به یاس و بدبینی فلسفی رسید. نیچه مقدمات بدبینی شرقی و نسخه‌ی اروپایی آنرا پذیرفت، اما از این مقدمات به نتیجه‌ای کاملاً عکس نتیجه‌ی شوپنهاور رسید. او همانطور که خواهیم دید، بجای نفی این جهان پوچ و بی‌معنا و بی‌هدف، به تأیید محض آن دست زد.

ب. نیپیلیسم روسی (پوزیتیویسم)

نمونه‌ی برجسته‌ی این برداشت از نیپیلیسم جنبش نیپیلیستی در اروپای قرن نوزدهم بخصوص در روسیه در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ آن قرن بود. تورگنیف، رمان نویس معروف روسی، حکایتی بس شیرین و خواندنی از این جریان فکری را در شاهکارش پدران و پسران روایت کرده است.

نیپیلیسم روسی در اساس بینش منفی و انتقادی‌ای بود که کل نظام فکری سنتی و نیز دستگاه سیاسی - اجتماعی حاکم در روسیه‌ی آنزمان را مورد پرسش قرار می‌داد و در نهایت نفی می‌کرد. نیپیلیستهای روسی تمامی ارزشهای مورد قبول نسل پیشین را مردود می‌شمردند و مدعی بودند که بهیچ چیز اعتقاد ندارند و به همه چیز نه می‌گویند. اما در حقیقت آنها به همه چیز نه نمی‌گفتند و هدف انتقادشان ارزشهای سنتی و نظام حاکم و اشرافیت روس بود. نیچه در مورد این نیپیلیستها می‌گوید:

«نیپیلیسم به سبک سنت پترزبورگ، یعنی باور به ناباوری تا حد آمادگی برای شهادت در راه آن، خود بیش از هر چیز بیانگر نیاز به باور است.» (۳)

به اعتقاد نیچه این نوع نیپیلیسم بیش از هر چیز نشاندهنده‌ی نیاز به باور داشتن است. انتقاد نیپیلیستهای روسی از نظام ارزشی سنتی مبتنی بود بر ایمان آنها به گونه‌ای ماتریالیسم متحجر و غیرانتقادی یا پوزیتیویسم خشک فلسفی یا آنچه گاه علم باوری فلسفی خوانده می‌شود. بنظر نیچه همان امیدها و نیازهایی که در گذشته بوسیله‌ی مذهب سیراب می‌شدند اکنون، در دوران بی‌اعتبار شدن مذهب، به علم روی آورده اند. مسئله از نظر نیچه این نیست که علم جای ایمان مذهبی را گرفته است، بلکه این است که یک ایمان جایش را به ایمانی دیگر داده است. (۴)

یکی از آرمانهای مهم دوران روشنگری این بود که امید به زندگی بهتر در این جهان را جایگزین امید رستگاری جاودانی در جهان دیگر کند. فرض متفکران روشنگری این بود که با برجیده شدن نظام پیشین که هدفش حفظ منافع صاحبان قدرت بود، زمینه برای زندگی بهتر همگان در این جهان فراهم می‌شود و استفاده از دانش علمی خودبخود به استقرار نهادهای درست اجتماعی می‌انجامد. این آرمان در قرن نوزدهم، یعنی یک قرن پس از دوران روشنگری، با شدت بیشتر و رنگ و روی تندتر اکنون تبدیل شده بود به ایدئولوژی نسل جوان و بخش محروم جامعه که بر علیه نسل قدیم حاکم بر جامعه طفیان می‌کرد.

بازارف شخصیت اصلی رمان پدران و پسران، در نقش یک نیپیلیست تمام عیار می‌گوید: «من به هیچ چیز اعتقاد ندارم.» ولی همین بازارف باور دارد که: «یک شمیمدان خوب بیست بار مفیدتر از هر شاعری است.» برای بازارف و یارانش شعر و فلسفه همانقدر حرف مفت اند که مذهب و خرافات.

در قرن بیستم بیان دقیق و فلسفی نیپیلیسم روسی بوسیله‌ی مکتب معروف به «پوزیتیویسم منطقی» (۵) ارائه گردید. این مکتب در کشورهای انگلیس و امریکا پرنفوذترین مکتب فلسفی نیمه‌ی اول قرن بیستم محسوب می‌شد. امروز پوزیتیویسم منطقی، حتی در کشورهای نامبرده اعتبارش را از دست داده است.

ج. نیهیلیسم نیچه

نیهیلیسم نیچه از نیهیلیسم معاصرانش ریشه ای تر است. نیچه با نیهیلیستهای روسی در اینکه جهان یکسره خالی از ارزشهاست اختلاف نظر ندارد، ولی ایمان آنها به علم را بکلی بی اساس و نشان ضعف آنها می داند.

بنظر نیچه، علم مجموعه ای از حقایق یا روشی برای کشف حقایق نیست، بلکه مجموعه ای است از قراردادهای مفید که مثل افسانه های اساطیری مخلوق ذهن انسان است و هیچ پایه ای در واقعیت ندارد. علم نیز مانند مذهب، اخلاق و هنر تجلی ای از خواست قدرت است و خواست قدرت بنوبه ی خود چیزی نیست جز نیاز انسان به تحمیل کردن نظم به واقعیتی که در جوهرش هرج و مرج و بی نظمی محض است. علم نیز مانند مذهب، اخلاق و هنر کوششی است برای شکل دادن به جهان و تبدیل کردن آن به چیزی قابل درک برای ذهن انسان. علم بیانگر حقیقت نیست، زیرا حقیقتی موجود نیست که قابل بیان باشد.

بگمان نیچه «دانش ابزاری است در خدمت قدرت...» و «علم دگردیسی طبیعت به مفاهیم است بقصد فرمانروایی بر طبیعت...» (۶)

هدف علم نه یافتن حقیقت بخاطر حقیقت، بلکه چیرگی بر طبیعت است. هدف علم شناخت واقعیت عینی دنیا نیست، چرا که بر اساس نظریه ی خواست قدرت، اساسا واقعیت عینی وجود ندارد که بتوان آنرا کشف کرد. علم نوعی تفسیر جهان است که پاسخگوی نیازهای حیاتی ماست. پس علم فاقد هر گونه ارزش نظری است و ارزش آن فقط جنبه ی عملی دارد. بدنبال این نظر نیچه مفهوم حقیقت را نیز خالی از ارزش نظری می داند:

«حقیقت گونه ای خطاست که بدون آن نوع خاصی از موجودات زنده [یعنی انسان] توان ادامه ی زیست نخواهد داشت. ارزش آن چیزی است که برای زندگی [انسان] ضروری است.» (۷)

به اعتقاد نیچه، قانون علیت و قوانین منطق که از پیش فرضهای بنیادی علم اند چیزی جز افسانه های سودمند برای نژاد بشر نیستند. این افسانه ها

فقط بدلیل ضرورت عملی شان بصورت فرضهای بی چون و چرا درآمده اند. وجه مشترک نیهیلیسم شرقی و نیهیلیسم روسی این است که نظمی باید بر جهان حاکم باشد و جهان باید دارای معنا و هدف باشد. به عقیده ی نیچه، خود این نگره باید بدور ریخته شود. بمحض اینکه این گونه انتظارها را کنار بگذاریم دیگر بهانه ای برای ناامیدی و بدبینی نخواهیم داشت. نیهیلیسم روسی، به دلیل انتظار نظم از جهان، علم را مرجع نهایی می شمارد. به قول نیچه، نیهیلیستهای روسی «پس از اینکه یک مرجع را رد کردند، در صدد یافتن مرجعی دیگر (یعنی علم) برآمدند.» (۸)

نیهیلیسم شرقی واکنشی است نسبت به این واقعیت که جهان از معنا تهی است و عالم هستی دستگاهی نیست که در آن انسان جایگاه ویژه ای داشته باشد. از دیدگاه نیهیلیسم شرقی ارزشهای انسانی را نمی توان از عالم هستی استنتاج کرد. در اندیشه ی بودایی زندگی در این جهان رویایی بیش نیست. بسیاری از فلاسفه ی غرب نیز برای جبران پوچی این جهان، جهانی دیگر را فراسوی این جهان، زیر عنوان جهان واقعی در ذهن خلق کرده اند که در مقایسه با آن، این جهان بکلی بی ارزش است.

اما بمحض آنکه انسان به درک آن نائل آید که دنیای به اصطلاح واقعی چیزی جز اختراع خود انسان در پاسخ به پاره ای نیازهای ارضاء نشده نیست، شکل نهایی نیهیلیسم، یعنی باور به واهی بودن هر جهان آرمانی، بعنوان بهترین دیدگاه پذیرفته خواهد شد. جهان ما هر چند از نظم و هدف تهی است، تنها جهان است.

بگمان نیچه، مفاهیم «غایت»، «یگانگی» و «حقیقت» کمکی به درک ویژگی کلی هستی نمی کنند. در جهان سرشار از چندگونگی و تنوع عنصری یگانگی بخش نمی توان یافت.

ویژگی وجود نه حقیقت و درستی، بلکه نادرستی است. امروز دیگر مبنایی برای باور به جهان حقیقی باقی نمانده است... از آنجا که ما مقوله های «هدف»، «یگانگی» و «هستی» را که مبنای ارزش بخشیدن به جهانند بدور ریخته ایم، جهان بکلی بی ارزش می نماید. (۹)

باید توجه داشت که حکم نیچه، مبنی بر بی ارزشی جهان به معنای آن نیست که در سلسله مراتب ارزشها جهان جایگاهی پست دارد. بلکه منظور او این است که مفهوم ارزش منطقاً قابل اطلاق به جهان نیست. جهان از آترو خالی از ارزش است که اساساً حاوی چیزی که بتوان لفظ ارزش را بدان اطلاق کرد، نیست. جهان نه نظم دارد، نه غایت و نه واقعیت عینی (fact). جهان مجموعه ای از اشیاء و اموری نیست که مبنای رجوع یا معیار درستی و نادرستی باورهای ما باشند. به این تعبیر باورهای ما خالی از حقیقت اند. نیچه این، به، گفته ی خودش «ریشه ای ترین شکل نیپیلیسم» را چنین خلاصه می کند:

«از آنجا که جهان حقیقی وجود ندارد، لزوماً هر باور و هر فرضی بر درستی نادرست است.» (۱۰)

علت اینکه جهان پیرامون ما، جهانی خصمانه است، آن نیست که هدفهای این جهان با هدفهای ما متفاوت است. جهان پیرامون ما خالی از غایت و معناست و در نتیجه نسبت به تمامی باورها و هدفهای ما بی اعتناست. اما این امر نباید به نه گفتن به آنچه هست یا خواست نیستی بیانجامد. بعکس، پوچی جهان باید انگیزه ی آری گفتن به جهان - آنچنان که هست - باشد. البته این نگره به جهان مستلزم رها کردن همه ی امیدها و انتظارات واهی و بیپایه ای است که تا کنون بوسیله ی مذهب یا فلسفه التیامبخش ذهن راحت طلب انسان بوده اند. پس قبول فلسفه ی نیچه در توان هر کس نیست و مستلزم جسارت و بیباکی و الامردان است.

نیپیلیسم نیچه به اخلاق نه و به جهان آری می گوید. از این چشم انداز جهان و همه ی بدیهایش از درد و رنج و بیماری و پیری و وحشت و تنهایی گرفته تا مرگ باید پذیرفته شوند. نیپیلیسم مثبت دریچه ای است که از آن فرد، برغم پوچی زندگی و بی هدفی نهایی هستی، جهان را آنچنان که هست می بیند و آنرا می پذیرد و به آن عشق می ورزد.

از دیدگاه نیچه، فلسفه و علم، مانند مذهب و اساطیر، افسانه هایی هستند برای برآوردن نیاز انسان به امنیت روحی. نیپیلیسم نیچه، بعکس، رد بدون قید و شرط هر گونه راحت طلبی ذهنی و رویارویی انسان با پوچی کیهانی و

سرانجام پاسخ مثبت او به این پوچی است.

«نیچه پدید آمدن نیپیلیسم را چاره ناپذیر می داند؛ و این به معنای برافتادن نهایی تمدن تباهی گرفته ی مسیحی اروپا خواهد بود. این در عین حال راه را به پگاهی نو خواهد گشود، یعنی به بازگونی کردن ارزشها و پدیدار شدن گونه ی والاتری از انسان. از این رو، "این ترشروی ترین همه ی میهمانان" را که بر درگاه ایستاده است، خوشامد می باید گفت.» (۱۱)

از آنچه تا کنون گفته شد باید روشن باشد که نیپیلیسم پرسش اصلی نظام فکری نیچه است. مبالغه نیست اگر بگوییم که آثار فلسفی نیچه کوشش پیگیر اوست در باز نمودن پیامدهای منطقی نیپیلیسم. نیچه می خواهد در شرایط مرگ خدا و شکست تفسیر مذهبی و ناتوانی جهان بینی علمی در بازگرداندن معنا به جهان، پایه های فلسفه ای انقلابی را بریزد که سرشار از شور زندگی و راهگشای قلمروهای ناشناخته برای شکوفایی و خلاقیت انسان باشد. چنین فلسفه ای نه فقط مستلزم نگاهی جدید به جهان است، بلکه به زبانی جدید برای سخن گفتن درباره ی جهان و مفاهیم و الگوهای جدید برای اندیشیدن به آن نیاز دارد. نیچه این تفکر جدید را چشم اندازباوری می نامد. در این تفکر پایه ای ترین مفاهیم کلام و اندیشه - از جمله و بویژه مفهوم حقیقت - باید بازاندیشی شوند. این را نیز باید افزود که در نیمه ی دوم قرن بیستم نظریه ی چشم اندازباوری نیچه از نفوذ بسیار برخوردار است. بسیاری از فیلسوفان پراوازه ی معاصر خود را از پرچمداران انقلابی قلمداد می کنند که بیش از یک سده ی پیش با نیچه آغاز شد.

بگمان من، اما کوشش نیچه برای دگرگونی انقلابی در اندیشه ی انسانی ناموفق است. بحث مختصر زیر درباره ی تحلیل نیچه از مفهوم حقیقت و نظریه ی چشم اندازباوری نشان می دهد که نیچه، با زیر سوال بردن بنیادی ترین پیش انگاره های تفکر بشری، برآستی متفکری انقلابی است. اما همچنانکه خواهیم دید، نظریه ی انقلابی او خالی از پیوستگی درونی است و توان توجیه خود را ندارد و استدلالهای او در توجیه این نظریه دچار تناقض است. پس انقلاب فکری نیچه، برغم ریشه ای بودن و بدعت و غنا و انرژی بسیارش و نیز برغم اینکه الهامبخش دو جریان فکری مهم در قرن بیستم

(اگزستانسیالیسم و پس - مدرنیسم) بوده است، قادر به گشودن راههای جدید نیست و با شکست مواجه است.

اما پیش از ورود به بحث درباره ی مفهوم حقیقت و نظریه ی چشم اندازباوری اشاره به یک نکته ی مقدماتی دیگر درباره ی نیپیلیسم نیچه ضروری است:

استدلال مرکزی نیپیلیسم نیچه، افزون بر فرض «خدا مرده است» به یک فرض دوم نیز نیاز دارد. فرض دوم نیچه عبارت شرطی مشهور داستایوسکی در رمان برادران کارامازف است که «اگر خدا وجود ندارد، پس هر کاری مجاز است». گرچه نتیجه گیری نیچه از این حکم بکلی با نتیجه گیری داستایوسکی متفاوت است؛ نیچه کوچکترین تردیدی در درستی این حکم نمی کند و در قبول آن کاملاً با داستایوسکی هم نظر است.

نتیجه گیری نیچه از این حکم این است که «هر کاری مجاز است»، چرا که خدا مرده است. نتیجه گیری داستایوسکی این است که «خدا هست»، چرا که هر کاری مجاز نیست؛ دو نتیجه گیری متضاد از یک حکم واحد. بگمان من، اما پرسش اصلی درباره ی خود این حکم شرطی است. آیا درست است که اگر خدا نیست، هر کاری مجاز است؟ این عبارت شرطی بیانگر رابطه ای نزدیک میان اخلاق و مذهب است و مدعی است که بدون مذهب اخلاق ممکن نیست و بدون مفهوم خدا مفاهیم خوب و بد ناممکنند.

بگمان من این حکم درباره ی رابطه ی میان مذهب و اخلاق نه از نظر تاریخی و تجربه های واقعی درست است و نه از نظر مفهومی. (۱۲) و اگر این فرض درست نیست، حتی در صورت قبول فرض اول نیچه (اینکه خدا مرده است)، نیپیلیسم او بی توجیه و پادر هوست.

بی تردید، این پرسش که اگر پایه ی اخلاق مذهب نیست پس چیست، پرسشی جالب، مهم، و دشوار است. به بیان دیگر این پرسش که آیا اخلاق غیرمذهبی (secular) ممکن است یا نه، از پرسشهای اساسی فلسفه است که از افلاطون تا به امروز اندیشه ی فیلسوفان را بخود مشغول کرده است.

فیلسوفان غربی از سقراط به بعد در جستجوی مبنایی مستقل از مذهب برای اخلاق بوده اند. افلاطون با طرح این پرسش از زبان سقراط که: آیا خداوند

نیک است چون آنچه می کند نیک است، یا آنچه خداوند می کند نیک است چون خداوند نیک است؟ می خواست نشان دهد که اصول مربوط به نیکی و بدی، مانند اصول ریاضی و منطق، از چنان عینیت و استقلال و ضرورتی برخوردارند که حتی خدایان نیز از پیروی از آنان مستثنی نیستند.

امانوئل کانت در قرن هیجدهم و جان استوارت میل در قرن نوزدهم هر یک کوشیدند که دستگاهی اخلاقی بر پایه ی عقل بشر و نه ایمان مذهبی بنا کنند. در قرن ما نیز متفکران بسیار کوشیده اند اخلاق را از ایمان مذهبی رها کنند و پایه ی عقلی برای ارزشهای اخلاقی بیابند. بحثهای فلسفی درباره ی اخلاق و سیاست در دهه های اخیر از اهمیتی بیش از گذشته برخوردار بوده است. از میان متفکران با نفوذی که در عصر ما اهمیتی ویژه برای فلسفه ی اخلاق و سیاست قائلند نامهای جان رالز (۱۳) و یورگن هابرماس (۱۴) یاد شدنی اند. این هردو متفکر برآنند که چندگانگی دستگاههای ارزشی - اخلاقی از ویژگیهای اصلی جامعه ی دموکراتیک مدرن است و بنابراین مذهب در مقام یک دستگاه ارزشی نمی تواند در چنین جوامعی مبنای پیوند اجتماعی قرار گیرد. از میان این دو متفکر بویژه هابرماس کوشیده است نشان دهد که ارزشگذاری اخلاقی لازمه ی زندگی اجتماعی است و ریشه اش در زندگی بشری عمیقتر از مذهب است. (۱۵) شاید مبالغه نباشد اگر بگویم در قرن بیستم مهمترین نظریه های غیرمذهبی اخلاق از جانب رالز و هابرماس ارائه شده اند.

نیچه یک قلم همه ی این کوششها را ناشی از توهم و ساده انگاری می پندارد و معتقد است که در پس و پشت همه ی این کوششها، دانسته یا نادانسته، گونه ای اعتقاد به خدا و ایمان مذهبی نهفته است. چرا که «اگر خدا نیست، هر کاری رواست». بگمان من، نیچه دلیل قانع کننده ای در اثبات این گزاره ارائه نکرده است و نظر داستایوسکی را بدون چون و چرای انتقادی پذیرفته است.

برداشت نیچه از حقیقت

نظریه ی چشم اندازباوری و مفهوم حقیقت با یکدیگر ارتباط درونی دارند،

چنانکه نمی توان چیزی درباره ی یکی از ایندو گفت که پی آمدهای منطقی درباره ی دیگری نداشته باشد. این دو مقوله همواره از مشغله های اصلی فکر نیچه بوده اند. هر چند اصطلاح «چشم انداز باوری» فقط در آخرین آثار نیچه بکار رفته است، عناصر اصلی این نظریه در آثار اولیه ی او مانند تولد تراژدی قابل مشاهده اند.

در آغاز اینرا بگویم که معنای واژه ی «حقیقت» نزد نیچه با معنای این واژه در نوشته های بعضی از نویسندگان ایرانی یکی نیست. (۱۶) نیچه واژه ی «حقیقت» را به آن معنا که در سنت فلسفی غرب از سقراط و افلاطون به بعد مرسوم بوده است بکار می برد، هر چند که این سنت را مورد انتقاد قرار می دهد. در این سنت حقیقت صفتی است برای یک حکم یا یک باور. باورها و احکام ما درباره ی واقعیت می توانند دارای حقیقت یا فاقد آن باشند. باور یا حکمی که در توصیف واقعیت موفق باشد، دارای حقیقت است (یا درست است)، وگرنه فاقد حقیقت است (یا غلط است).

پیش انگاره ی مهم این تعبیر از حقیقت این است که دنیای خارج دارای عینیتی است مستقل از آنچه ذهن درباره ی آن می اندیشد یا می داند. بود یا نبود دانش من نقشی در قوانین هستی ندارد. ذهن قوانین طبیعت را کشف می کند و با شناخت این قوانین می تواند روندهای طبیعی را پیش بینی و کنترل کند.

افزون براین، ما برای بیان باورها و احکاممان ناگزیر از بکار بردن زبانیم. باورها و احکام در جملات و عبارات ابراز می شوند. پس حقیقت صفت جملات و عبارات نیز هست. البته زبان کاربردهای مختلف دارد. بعنوان مثال، گاه زبان برای توصیف واقعیت بکار می رود، گاه برای بیان احوال درون و ابراز احساس و ایجاد احساس در دیگری و گاه برای درخواست انجام کاری از جانب دیگری. واژه ها نیز گاه برای اشاره و نامیدن اشیاء و امور و گاه برای ابراز نگره ای نسبت به اشیاء و امور بکار می روند.

زبان استعاره بیان غیر مستقیم ولی چه بسا موثر و «زیبای» آن چیزی است که گاه به زبان غیر استعاری نیز قابل توصیف است. بیان استعاری ویژگی بیان شاعرانه است، چرا که همواره چند پهلوی و اکثرا حامل باری عاطفی است: در

حالیکه بیان علمی می کوشد که تا می تواند مستقیم، غیر استعاری و از لحاظ عاطفی خنثی باشد.

البته در عمل کاربرد زبان همواره آمیخته ای است از کاربردهای مختلف. زبان غیر استعاری محض، در شکل زبانهای مصنوعی سمبولیک، معمولا در منطق و ریاضیات و علوم بکار گرفته می شود. از سوی دیگر، بسیار بندرت پیش می آید که کاربرد زبان برای بیان حالت دست کم یکی از کاربردهای دیگر زبان را همراه نداشته باشد و در مثل چیزی درباره ی دنیای خارج نگوید یا دلالت بر هیچ حکم هنجاری نکند. نیچه شاید به همین دلیل، اساس تفاوت میان این کاربردها را نفی می کند. بنظر او زبان آوری، بازی با کلام و استفاده از معانی استعاری همواره از عناصر تشکیل دهنده ی کلام فلسفی و علمی بوده است. بگمان او، عقل محض توهمی بیش نیست و استدلال منطقی بدون استفاده از زبان آوری (rhetoric) ناممکن است. یکی از ارکان اصلی انتقاد نیچه از تفکر مدرن تاکید وی بر اولویت وجه زیبایی شناسانه و زبان آورانه ی (rhetorical) زبان است.

اساس و پایه ی الگوی فکری مورد انتقاد نیچه تمایز میان واقعیت و افسانه، علم و شعر، حقیقت و ناحقیقت، تفکر و توهم، ادراک حسی اشیاء واقعی و تخیل درباره ی اشیاء و امور غیر واقعی و بالاخره بیان مستقیم و غیر استعاری و بیان استعاری است. بدون این تمایزهای بنیادی الگوی فکری موضوع بحث فرو می ریزد. ادعای کلیدی این الگو امکان شناخت واقعیت عینی است.

نیچه می کوشد با ارائه ی تحلیلی از دریافت حسی، این تمایزها را مورد پرسش قرار دهد و با نشان دادن نارسایی الگوی بالا، ادعای کلیدی آنرا مبنی بر امکان شناخت واقعیت عینی رد کند.

بگمان نیچه، آنچه در دنیای خارج علت پدید آمدن دریافت حسی ماست کوچکترین شباهتی به دریافت حسی ما ندارد. یعنی دریافت حسی ما تصویر یا نسخه ی چیزی در دنیای خارج نیست. مثلا اگر من صدایی می شنوم، این صدا در گوش من نسخه بدل صدایی واقعی در دنیای خارج نیست. بنابراین آنچه ما در توصیف دریافتهای حسی مان می گوئیم توصیف دنیای خارج نیست. درحقیقت زبانی که ما در اختیار داریم فقط می تواند دریافتهای

حسی مان را توصیف کند و ذاتا توانایی توصیف امور در دنیای خارج را ندارد. ولی ما توصیف دریافت‌های حسی مان را بجای توصیف واقعیت می‌گیریم و تفاوتی میان ایندو قائل نیستیم. از اینرو آنچه بگمان ما توصیف جهان خارج است، در حقیقت چیزی نیست جز توصیف توهم‌های ما از جهان خارج. بعبارت دیگر، تمامی احکام و باورهایی که ادعای حقیقت دارند، فاقد اساس و پایه‌ای در جهان خارج و بنابراین غلطند (۱۷).

این برداشت نیچه از حقیقت، که با افکار او در نوشته‌های پسینش خوانایی کامل دارد، بروشنی در یکی از نوشته‌های اولیه‌ی او بیان شده است:

حقیقت چیست جز لشکر متحرکی از استعاره‌ها و تشبیه‌ها و فراافکنی‌های انسان به دنیای خارج... که در بیان شاعرانه‌ترین شده و جا افتاده‌اند؟

حقیقت‌ها توهم‌هایی هستند که توهم بودنشان از یادها رفته است، استعاره‌های کهنه‌ای که دیگر توان تحریک کردن حواس را ندارند، سکه‌های مستعمل و بیرنگ و رویی که از رواج افتاده‌اند و چیزی جز تکه‌های فلز نیستند (۱۸).

بگمان نیچه، ابتدایی‌ترین برخورد انسان با جهان مستلزم گونه‌ای فعالیت ذهنی است که به فعالیت هنرمند شبیه است. کار ذهن در رویارویی با جهان نسخه‌برداری از برداشت‌های حسی نیست، بلکه آفرینش تصاویر و استعاره‌هایی است که هدفشان شکل دادن به برداشت‌های حسی و تجربه‌های ماست. اما همین استعاره‌ها در طول زمان و در اثر استعمال به مفاهیم تبدیل می‌شوند و مفاهیم بنوبه دستگاه‌های فکری را می‌سازند و دستگاه‌های فکری در طول زمان انعطاف پذیریشان را از دست می‌دهند و همچون بناهای سنگی منجمد می‌شوند. نیچه کار انسان را در بنا کردن این دستگاه‌های فکری تحسین می‌کند، ولی تحسین او نه برای توانایی بشر در کشف «حقیقت» بلکه برای ذوق و نبوغ بشر در ساختن این بناهای زیباست. بگمان نیچه، مصالح اصلی این بناهای فکری استعاره‌های قدیمی و مستعملند و این بناها چیزی جز فراافکنی‌های انسانی به دنیای خارج نیستند. پس در این بناهای فکری اثری از آنچه فیلسوفان «حقیقت در خود» و مستقل از عامل

شناسا نامیده‌اند نیست. (۱۹)

بنظر نیچه، تفاوت میان استعاره و غیراستعاره همان تفاوت میان تخیل و واقعیت نیست. به همین دلیل تفاوتی بنیادی میان شعر و علم نیز وجود ندارد. نه شعر توصیف واقعیت است و نه علم. آنچه امروز عقلی شمرده می‌شود، همان استعاره‌های قدیمی است. (۲۰)

بطور خلاصه، استدلال نیچه این است که چون همه‌ی جملات استعاری هستند، پس راهی برای توصیف مستقیم جهان بیرون نیست و در نتیجه همه‌ی عباراتی که مدعی توصیف واقعیتند، غلطند.

مشکل استدلال نیچه این است که اصطلاح «بیان استعاری» بدون تعبیری از بیان مستقیم و غیراستعاری خالی از معناست. هر حکمی درباره‌ی بیان استعاری ناگزیر مبتنی است بر تعبیری از بیان مستقیم و غیر استعاری. اگر نیچه نتواند نمونه‌ای از بیان مستقیم و غیراستعاری ارائه دهد، این ادعای او که همه‌ی جملات استعاری هستند لفظی توخالی بیش نیست. اگر همه‌ی جملات استعاری و بنابراین خالی از حقیقتند، پس خود این به اصطلاح قدما، موجهی کلیه نیز که «همه‌ی جملات استعاری هستند» استعاری و لذا خالی از حقیقت است.

ادعای نیچه بر این که جوهر اصلی کلام استعاره و وجه پایه‌ای فعالیت ذهن تخیل است، درست نیست. کاربرد تخیلی کلام بدون کاربرد عادی آن و وجه شاعرانه‌ی کلام بدون وجه غیرشاعرانه‌ی آن ناممکن است. همانطور که نمی‌توان جامعه‌ای داشت که همه‌ی اعضای آن شاعر باشند بی آنکه دستکم عده‌ای در آن بکار تولیدی اشتغال داشته باشند، زبان نیز نمی‌تواند فقط شامل کاربرد شاعرانه باشد.

به همین ترتیب، این گفته‌ی نیچه نیز که «حقیقت گونه‌ای خطاست که بدون آن نوع خاصی از موجودات زنده [یعنی انسان] توان ادامه‌ی زیست نخواهد داشت» (۲۱) خالی از معناست. زیرا مفهوم خطا فقط درون شبکه‌ای از مفاهیم، از جمله مفهوم حقیقت، معنا دارد و نه بطور مجرد و خارج از این شبکه. پیش‌انگاره‌ی خطا نامیدن هر قضاوتی امکان قضاوت درست است و وجود تعبیری از حقیقت. چه بسا حکم به این که «همه‌ی باورها خطا هستند»

همانقدر معنا دارد (یا خالی از معناست) که «همه ی باورها حقیقت دارند». این ادعا که همه ی آنچه انسان حقیقت می انگارد خطاهایی است ضروری برای حفظ انسان، خود باید پیش انگاره ای از حقیقت داشته باشد. خطا بودن همه ی قضاوت های انسان در مقایسه با چیست؟ نیچه از چه پایگاهی حکم می کند که همه ی احکام بشری خطا هستند؟ بنظر می رسد چنین حکمی فقط از دیدگاهی شبیه دیدگاه خدایی، یا از چشم انداز حقیقت مطلق، ممکن است. شگفتا که نیچه، متفکری که تمامی همش شکستن بتها و بی اعتبار کردن مطلقها و افسانه ای جلوه دادن بسیاری از ساخته های ذهن بشری است، خود از دیدگاه عالم مطلق، تمامی حقایق بشری را خطا می خواند.

چشم اندازباوری

نیچه از آغاز کارش به جنگ آن نظریه هایی رفته است که دانش را بازسازی بیطرفانه ی واقعیت عینی شمرده اند. بگمان او این نظریه ها قلمرو پرواز اندیشه و تجربه ی انسانی را محدود می کنند. این برخورد نیچه با دانش هم در آثار پیشین مانند تولد تراژدی و هم در آثار پسین او در ده سال آخر زندگی بارآورش قابل مشاهده است. نیچه در کتاب تولد تراژدی، تراژدی را در مقابل دیالوگ افلاطونی می گذارد. تراژدی یونانی شکلی از آفرینش هنری است که با آمیختن بینش دیانوسی و نظم آپولونی می تواند با هرج و مرج و وحشت بر عالم وجود مقابله کند. دیالوگ افلاطونی دچار این خوش باوری ساده لوحانه است که می توان به شناخت کامل واقعیت رسید.

اما به اعتقاد نیچه، «واقعیتی وجود ندارد، آنچه هست تفسیر است» (۲۲) «حقایق همه افسانه اند و افسانه ها همه برداشتها هستند و برداشتها همه چشم اندازها. حتی هر غریزه ای چشم انداز خود را دارد و دیدگاه خود را که می کوشد آنرا بر کرده ی غرایز دیگر بار کند. مقولات عقل نیز افسانه اند و چشم اندازهای منطقی اند نه حقایق ضروری، نه صورتهای پیش اندر.» (۲۳)

این عبارتها بیانگر چکیده ی نظریه ی چشم اندازباوری نیچه اند که همانطور

که پیشتر گفته شد، اس و اساس نظام فکری اوست. بر اساس این نظریه هر نگاهی به جهان ناگزیر از چشم انداز معینی است و بنابراین صحبت از دنیای عینی مستقل از چشم انداز کردن بی معناست. چشم انداز و جهان دو سربیک رابطه اند. پس اگر چشم انداز را از این رابطه حذف کنیم، جهانی باقی نخواهد ماند.

افزون بر این، از این دیدگاه، تفسیرهای مختلف واقعیت همگی دارای ارزش نظری برابرند، چرا که اساس و پایه ای برای ترجیح یک تفسیر بر تفسیر دیگر وجود ندارد. حتی گفتن اینکه این تفسیرها واقعیت را قلب می کنند نیز به معنای دقیق کلمه خطاست. چون قلب بودن تفسیر فقط به شرط امکان داشتن تصویری درست از واقعیت معنا دارد. بنظر نیچه همه ی تصویرها قلب واقعیتند، بی آنکه حتی واقعیتی که در رجوع به آن این تفسیرها قلب شناخته شوند وجود داشته باشد.

بر اساس نظریه ی چشم اندازباوری، جهان در تمامیتش قابل شناخت و ارزیابی نیست، چرا که دانش و ارزیابی همواره از چشم اندازی ویژه است. هیچ چشم اندازی نمی تواند مدعی اعتبار نهایی شود؛ و پرسش درباره ی نقطه نظر درست فلسفی نادرست و گمراه کننده است.

چشم انداز باوران بر این عقیده اند که فقط چشم انداز نهایی در این نظریه را چشم اندازهایی جبران می کنند که پیوسته و پی در پی بجای یکدیگر می نشینند، بی آنکه هیچیک مدعی اعتبار نهایی باشد. چنین نظریه ای ناگزیر مستلزم نگره ای است که همه ی تروهمهای مذهبی، مابعدالطبیعی و علمی را بدور ریزد و این تنوع چشم اندازها را بپذیرد. در نوشته های نیچه، هنر بهترین الگوی چنین نگره ای را ارائه می دهد. هنر بر خلاف مذهب، مابعدالطبیعه و علم، شکلی از باز نمودن (representation) است که به ذات توهمی بودن خویش آگاه و معترف است. هنر با ظاهرش همچون ظاهر رفتار می کند و بنابراین هدفش پرهیز از فریب دادن است. فیلسوف نیز باید از همین الگو استفاده کند و بجای دامن زدن به توهم شناخت واقعیت عینی، بپذیرد که دانستن در نهایت گونه ای خلق کردن یا قانونگذاری است (۲۴) بگمان من، چشم اندازباوری هم، مانند تعبیر نیچه از حقیقت، فاقد پیوستگی

منطقی (coherence) درونی است. نیچه با این نظریه از یکسو مدعی است که در جهان هیچ نظری حاکم نیست و از سوی دیگر می خواهد چیزی درباره ی جهان بدون نظم بگوید. او مدعی است که حقیقتی در کار نیست، اما خود مدعی است که حقیقت را می گوید.

آن پرسش اساسی که نیچه باید در مقام دفاع از چشم انداز باوری پاسخ دهد این است که آیا این نظریه خود عقیده ای است از چشم اندازی معین یا حکمی کلی است درباره ی همه ی چشم اندازها؟ در صورت اول ادعای اعتبار این نظریه از حوزه ی یک چشم انداز معین فراتر نمی رود و در نتیجه بعنوان یک نظریه همانقدر درست (یا همانقدر نادرست) است که نظریه ی ضد چشم اندازباوری. بعبارت دیگر، اگر همه ی چشم اندازها دارای ارزش برابرند، پس چشم انداز کسی که جهانی واقعی در پس و پشت همه ی پدیده ها می بیند (چشم اندازی که هدف اصلی انتقاد نیچه است) همان اندازه اعتبار دارد که هر چشم انداز دیگری از جمله نظریه ی چشم اندازباوری.

از سوی دیگر، اگر چشم انداز باوری حکمی است کلی درباره ی همه ی چشم اندازها، یعنی، چشم اندازباوری قضاوتی است بیرون از همه ی چشم اندازها، در آنصورت چشم اندازباوری نافی خود است. به بیان دیگر، این ادعا که هر قضاوتی درباره ی جهان مبتنی بر چشم اندازی خاص است، خود منطقاً قضاوتی است خارج از همه ی چشم اندازها و در نتیجه ناقض چشم اندازباوری است.

افزون بر این، مفهوم «جهان» نیز در این نظریه فاقد پیوستگی منطقی درونی است. چشم اندازباوری نمی تواند ادعا کند که «جهان» مجموعه ای است از همه ی چشم اندازهای ممکن. چون پیش انگار چنین حکمی ناگزیر یکی از دو شق زیر است: شق اول این است که همه ی چشم اندازهای ممکن درباره ی یک جهانند. بنظر می رسد نیچه در تبارشناسی اخلاق این شق را پذیرفته است: هر نگاهی از چشم اندازی است و نیز هر دانستنی. هر چه به عاطفه های بیشتری درباره ی امری اجازه ی وجود دهیم، امکان نگاه کردن به آن امر از زاویه های بیشتری را ممکن کرده ایم، ... و

در نتیجه بر «عینیت» مان نسبت به آن امر افزوده ایم (۲۵)

نیچه در اینجا بوضوح از وجود چشم اندازهای متعدد به یک جهان واحد صحبت می کند. اما این امر بدون وجود وجه یا وجوه مشترک میان چشم اندازها ناممکن است، در حالیکه وجود وجه یا وجوه مشترک میان چشم اندازها مغایر با فرض اصلی چشم اندازباوری است. نیچه در نقل قول بالا واژه ی «عینیت» را در گیومه گذاشته است، اما برآستی منطق آنچه در این نقل قول می گوید مستلزم قبول تعبیری از عینیت است. پس هر چشم اندازی که به آن عینیت وفادارتر باشد «درست تر» است. ولی این مغایر با چشم اندازباوری است.

شق دوم این است که هر چشم اندازی جهان خود را دارد و در نتیجه همراه با بینهایت، چشم انداز بینهایت جهان نیز هست. این شق نیز ناپذیرفتنی است، زیرا باز حکم بر اینکه بینهایت جهان وجود دارد، مستلزم وجود دیدگاهی خارج از همه ی این جهانهاست، جایگاهی که از آن بتوان درباره ی همه ی جهانها به قضاوت نشست. این نیز با پیش انگاره ی اصلی چشم اندازباوری مغایرت دارد.

در اینجا ممکن است نیچه، یا طرفدار نیچه، شانه بالا بیاندازد و بگوید: این بحثها فقط بدرد منطقیون و عقل گرایان می خورد که از زاویه ی خاص و از دریچه ی تنگ چشم انداز عقل و منطق به امور می نگرند. آنها با اینکار اهمیت زندگی را ندیده می گیرند. چشم اندازباوری در خدمت زندگی است و اعتبارش نه در پیوستگی منطقی، بلکه در پیشبرد زندگی است.

اما نیچه در این حرکت آخر نیز یک حکم کرده است: «چشم اندازباوری در خدمت زندگی است» و ناگزیر مدعی درستی این حکم است. بدیهی است که ادعای درستی این حکم نه فقط برای کسانی که چشم اندازباوری را پذیرفته اند، بلکه برای همگان است. حکم نیچه درباره ی رابطه ی چشم اندازباوری و زندگی حکمی است عام و همراه با این ادعا که اعتبارش محدود به چارچوب یک چشم انداز خاص نیست. در آنصورت باز نیچه دیدگاهی انتخاب کرده است متناقض با چشم اندازباوری.

خلاصه اینکه چشم اندازباوری نظریه ای است فاقد پیوستگی درونی و بنابراین

غیرقابل دفاع.

نیچه، پیشاهنگ پس - مدرنیت (postmodernism)

در اندیشه‌ی روشننگری عقل نیروی ضد اسطوره و سنت بشمار می‌رود. روشننگری نیروی استدلال بهتر را بجای هر مرجع دیگری پیشنهاد می‌کند و طلسم نیروهای اسطوره‌ای را با دانش علمی می‌شکند. پروژه‌ی روشننگری مدعی تحقق شکل‌های عقلانی زندگی فردی و اجتماعی است.

اما نیچه، در صف جلو متفکران ضد روشننگری با نقد فراگیر عقل این ادعای روشننگری را رد می‌کند. بگمان نیچه عقل نمی‌تواند جای نیروی یگانگی بخش سنت و مذهب را بگیرد و میان انگیزه‌ها و نیت‌های متضاد افراد هماهنگی ایجاد کند. همچنانکه دیده ایم، نقد نیچه از مدرنیت بیانگر حساسیت او به مسئله‌ی اساسی در دنیای مدرن است. اما فلسفه‌ی او پاسخی به مشکل مدرنیت نمی‌دهد و راهی را نمی‌گشاید یا راهی را می‌گشاید که به بن‌بست می‌انجامد.

نقد نیچه از مدرنیت نقد عقل است. بگمان نیچه، عقل نقابی است بر چهره‌ی خواست قدرت. در حقیقت عقل انحطاط خواست قدرت است. خواست قدرت، در لباس عقل، توهم‌هایی مانند نظریه‌های علمی و ارزش‌های جهانگیر اخلاقی را پدید می‌آورد.

نیچه بجای اینکه برای غلبه کردن بر نارسایی‌های تعبیر مدرنیت از عقل، تعبیری دیگر از عقل ارائه دهد، بر آن شد که بکلی پا از دایره‌ی مدرنیت بیرون گذارد. به این دلیل، بگمان پررکن هابرماس، فلسفه‌ی نیچه نقطه‌ی عطفی در نقد مدرنیت است. نیچه و پیروان معاصرش، مانند فوکو (۲۶) و دریدا (۲۷)، بجای عقل، «دیگر عقل» را به آغوش کشیدند و با این کار به حوزه‌ی پس - مدرنیت قدم گذاردند (۲۸).

همچنانکه دیدیم، نقد نیچه از عقل پایه‌ی زیبایی‌شناسانه دارد. برای نیچه زیبایی‌شناسی «دیگر عقل» است. بینش نیچه شبیه بینش هنرمند آوانگاردی است که خود را از همه‌ی محدودیت‌های شناخت و اخلاق و نیز از همه‌ی

ضرورت‌های کار و فایده‌رها می‌انگارد. بگمان او فقط هنر قادر است در مقابل دام‌های فریبنده‌ی علم و اخلاق مقاومت کند. برای او الگوی داوری هنری الگوی نهایی برای هر نوع داوری (علمی، اخلاقی، فلسفی و جز آن) است.

از این دیدگاه عبارات توصیفی و احکام اخلاقی در نهایت قابل تبدیل به جمله‌هایی هستند که در آنها درست به غلط یا خوب به بد ترجیح داده می‌شوند. پس مفاهیم حقیقت و عدالت به مفهوم ترجیح تقلیل می‌یابند و در تحلیل نهایی ذوق و سلیقه است که درباره‌ی حقیقت و عدالت بداوری می‌نشینند. از آنجا که سلیقه خالی از ساختار عقلی و بیانگر خواست قدرت است، پس داوری‌های ارزشی چیزی جز بیان و تجلی خواست قدرت نیستند. (۲۹)

بگمان نیچه ارزش‌های هنری را هنرمند نابغه می‌آفریند و معیارهای ارزیابی هنری نیز با چشم ارزشگذار هنرمند تعیین می‌شوند. هنرمند ضمن آفرینش اثر هنری قوانین ارزیابی آنرا نیز خلق می‌کند. از این دیدگاه، در نهایت، اختلاف در قضاوت‌های هنری یعنی تضاد میان خواست‌های قدرت. یک اراده در مقابل اراده‌ی دیگر کنش نشان می‌دهد و یک قدرت قدرتی دیگر را تسخیر می‌کند. بدین گونه نیچه ارزش‌داوریه‌ها را از هر ادعای دانشی تهی می‌کند و به مفهوم خواست قدرت می‌رسد: در پشت همه‌ی احکام عقلی و همه‌ی داوری‌های ارزشی خواست قدرت پنهان است (۳۰).

اگر آنگونه که نیچه به ما می‌آموزد اندیشه نتواند در عرصه‌های حقیقت و احکام اعتباری عمل کند، تحلیل و نقد (از جمله نقد فرهنگی خود نیچه) معنی‌شان را از دست می‌دهند. باید انتظار داشت که نقد نیچه بیش از شعار محض باشد. نیچه قرار است نشان دهد که چرا تن دادن به سلطه‌ی ایده‌آل‌های علم و اخلاق نادرست یا نامطلوب است. او باید بتواند ما را قانع کند که این ایده‌آل‌ها زندگی را تهدید می‌کنند. اما اگر قضاوت‌های ارزشی فقط بیانگر و بازتاب خواست قدرتند و هیچ مبنای اعتباری ندارند، پس مبنای داوری نقادانه چیست؟ نقد دست کم باید بتواند میان قدرتی که سزاوار احترام است و قدرتی که چنین شایستگی را ندارد فرق بگذارد. پیش‌انگاره‌های نیچه اجازه نمی‌دهند که نظریه‌اش درست یا غلط باشد. بر

اساس تحلیل نیچه، خود او نیز در دنیای نالاستوار نمود زندگی می کند، دنیایی که در آن فرق میان عقل و ضد عقل ناممکن است. نیچه ما را به جهانی اسطوره ای باز می گرداند که در آن قدرتهای گوناگون با یکدیگر در جدالند و تکلیف اختلاف نظرها فقط با جدال روشن می شود. در جهان نیچه هیچ عنصری که بتواند فراسوی جدال قدرتها برود موجود نیست. (۳۱)

به این ترتیب نیچه خود را در مقابل دو راه قرار می دهد که هر دو به بن بست می رسند: یا او باید مدعی درستی نظریه ی خواست قدرت باشد و در آنصورت دفاع او از نظریه اش ناگزیر از توسل به عقل است، که با عقل ستیزی نیچه جور در نخواهد آمد؛ یا باید دست به نقد مابعدالطبیعه بزند و نامشروع بودن مابعدالطبیعه را به ثبوت برساند، که با حکم نیچه به اینکه تفکر فلسفی به پایان رسیده مغایرت خواهد داشت.

بنظر هابرماس، فوکو و دریدا، دو نماینده ی برجسته ی پس - مدرنیسم معاصر، هر یک یکی از دو راهی را که پیش روی نیچه بود پیموده اند و هر دو ناگزیر با همان بن بستی روبرو هستند که پیش روی نیچه بود. (۳۲)

* * *

بگمان من، در ارزیابی فلسفه ی اخلاق نیچه باید دو وجه اندیشه ی او را از هم جدا کرد. اول وجه انتقادی و بگمان من مثبت فلسفه ی اوست. اندیشه ی نیچه به بیخ و بن عاداتهای فکری رایج می رود و به نقد بی امان پایه ای ترین باورها و پنهان ترین پیش انگاره های ذهنی ما دست می زند. نیچه در این کار هرگز تن به راحت طلبی فکری نمی دهد و از هیچ آزمایش فکری روگردان نیست. از این نظر نیچه، برغم آنچه خود از سر جدل بر ضد فیلسوفان می گوید، نمونه ی برجسته ی فیلسوف در سنت فلسفه ی غرب است و نام او در مقام فیلسوفی انتقادی در کنار نام متفکرانی مانند سقراط، هیوم و ویتگنشتاین قرار دارد.

اما این همه ی آن چیزی نیست که می توان و باید درباره ی نیچه گفت. نیچه در مقام یک متفکر انتقادی نه فقط سنت فکری قبل از خود، بلکه اساسا وجه عقلانی فلسفه ی غرب را مورد انتقاد قرار می دهد. هابرماس از این لحاظ

نیچه را پیشاهنگ جنبش پس - مدرن می نامد. اما همچنانکه دیدیم، تفکر نیچه در ضدیت با عقل پیوستگی درونی اش را از دست می دهد و توان توجیه خود را ندارد. به گفته ی هابرماس نیچه نمی تواند با ابزار عقل به جنگ عقل برود و بنابراین نقد فراگیر او از عقل محکوم به شکست است.

در تصویر نیپیلیستی نیچه، انسان می خواهد با تحمیل کردن نظم و معنا به جهان توازن خود را حفظ کند. بویژه اندیشه ی روشنگری مبتنی بر این پیش انگاره بوده است که جهان دارای نظم است که حقیقت آن با عقل بشر قابل درک و شناخت است. نیپیلیسم ریشه ای نیچه دقیقا همین پیش انگاره را بدور می اندازد. اما چنین می نماید که بدون این پیش انگاره ی اندیشیدن (درباره ی جهان) بس دشوار و چه بسا ناممکن است. بدور افکندن این پیش انگاره مستلزم انقلاب در عقل، منطق، علم، اخلاق، فلسفه و زبان است. نیچه خود را آغاز کننده ی چنین انقلابی در شیوه ی اندیشیدن بشری می دانست.

همانطور که دیدیم، پروژه ی انقلابی نیچه، برغم ذهن تیز و تازگی اندیشه و قدرت کم نظیر کلام و عزم راسخ و انرژی بیکران در دنبال کردن راهی چنین پرمخاطره، با بن بست روبروست و به شکست محکوم است. به این تعبیر می توان گفت که نیچه، این قهرمان آرمان ستیزی در دنیای ما، خود متفکری آرمان باور (utopian) به معنای بد کلمه است؛ یعنی متفکری که همه ی توان فکریش را صرف بنای آرمانهایی کرده است که ریشه در توهم دارند.

یادداشت‌ها

۱ - نیچه، دانش‌شاد؛ نقل قول از کتاب فیثسته تا نیچه اثر فردریک کاپلستون، ترجمه ی داریوش آشوری، ص ۳۹۳.

2 - Arthur C. Danto; *Nietzsche as Philosopher*, Macmillan, 1965, pp. 28 - 35.

3 - *Gay Science*, p. 347.

۴ - بسیاری از مفسران معتقد به وجود یک مرحله ی پوزیتیویستی در تحول فکری نیچه اند. از جمله، بگمان آرتور دنتو، کتاب بشری بس بشری و قسمت بزرگی از کتاب علم‌شاد و آنچه نیچه در فاصله ی نگارش این دو کتاب نوشته است، آثار دوران پوزیتیویستی نیچه شمرده می شوند. نیچه، در این دوران نگره ای مثبت به برداشت علمی و اندیشه ی روشنگری دارد. در این دوران، آرمان علم نقشی دوگانه در تفکر نیچه پیازی می کند. اول اینکه دقت و وسواس و بیطرفی (یعنی بودن) نگره ی علمی منجر به رها کردن پرسشهای بی جواب درباره ی غایت هستی و معنای زندگی و در نهایت، توهمهای جهانبینی های سنتی می شوند. دوم اینکه روش علمی براساس بینش طبیعت باورانه، راه توضیح ریشه ی این توهمها را در اختیار ما می گذارد. مذهب مدعی این است که رستگاری همیشگی را در اختیار بشر می گذارد، و مابعدالطبیعه در صدد یافتن مبنایی برای توجیه نهایی دانش و اخلاق است. بگمان نیچه، در این مرحله از تحول اندیشه اش، مذهب و مابعدالطبیعه، نمی توانند به وعده ای که می دهند عمل کنند، اما علم می تواند خلائی را که شکست مذهب و مابعدالطبیعه پدید آورده است پر کند. نیچه در آثار پسینش به این نتیجه رسید که اندیشه ی علمی خود دنباله ی تفکر مذهبی - متافیزیکی است، چرا که علم نیز مدعی است که حقیقت محض را درباره ی جهان می گوید. بگمان من، یکی از پیشفرضهای نیچه برای رسیدن به این نتیجه گیری تقلیل دادن علم به ایدئولوژی محض است. نیچه این تفاوت اساسی میان علم و مذهب را که علم، برخلاف مذهب، توان توضیح و پیش بینی روندهای عینی را دارد، ندیده می گیرد.

۵ - پوزیتیویسم منطقی مکتب فکری حاکم بر کشورهای انگلوساکسون در نیمه ی اول قرن بیستم بود. پایه گذاران این مکتب گروهی از دانشمندان اروپایی علاقمند به فلسفه بودند که می خواستند به فلسفه دقت و اعتبار علمی ببخشند و بعبارتی دیگر، فلسفه را از بند مابعدالطبیعه رها کنند. این فیلسوفان تنها وظیفه ی فلسفه را تحلیل منطقی - زبانی می دانستند و بر این بودند که

بهترین نمونه ی اینگونه تحلیل را ویتگنشتاین در کتاب *Tractatus Logico - Philosophicus* و راسل و وایتهد در کتاب مشترک خود *Principia Mathematica* ارائه داده اند. یکی از سهمترین اصول تحلیلی پیروان این مکتب این بود که هر گزاره ای درباره ی جهان فقط در صورتی دارای معناست که پژوهش پذیر (verifiable) باشد، در غیر اینصورت این گزاره بکلی بی معنا و بی ارزش است. از این دید، بخش مهمی از تاریخ فلسفه شامل جملات بی معناست و باید دور ریخته شود. از دید پیروان این مکتب، نمونه ی ممتاز فیلسوف واقعی، در تاریخ فلسفه، دیوید هیوم، فیلسوف انگلیسی است. در مقابل، دستکم در میان فیلسوفان معاصر، مارتین هایدگر، فیلسوف آلمانی، نمونه ی برجسته ی فیلسوفی است که بخش مهم اظهاراتش پژوهش ناپذیر و بنابراین بی معناست. (برای بحث بیشتر درباره ی پوزیتیویسم نگاه کنید به مقدمه ی همین مقاله، پانویس شماره ۹)

۶ - فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه: از فیثسته تا نیچه*، ترجمه داریوش آشوری، ص ۳۹۹ - ۳۹۸.

7 - *The Will to Power*, translated by Kaufmann & Hollingdale, p. 281.

۸ - یادداشتهای چاپ نشده ی نیچه، ص ۵۵۴، نقل از دنتو، نیچه در مقام فیلسوف، ص ۳۱.

۹ - یادداشتهای چاپ نشده ی نیچه، ص ۶۷۸، همانجا، ص ۳۲.

۱۰ - یادداشتهای چاپ نشده ی نیچه، ص ۵۵۵، همانجا، ص ۳۳.

۱۱ - کاپلستون، *از فیثسته تا نیچه*، ص ۳۹۶.

۱۲ - بحث درباره ی رابطه ی پیچیده ی میان مذهب و اخلاق به فرصتی دیگر نیاز دارد. در این باره نگاه کنید به کتاب بسیار خواندنی زیر:

Nielsen, Kie; *Ethics Without God*, Prometheus Books, 1990.

۱۳ - جان رالز (John Rawls) فیلسوف برجسته و پراوازه ی معاصر آمریکایی و نویسنده ی کتاب *A Theory of Justice* (1972) ماندنی

۱۴ - یورگن هابرماس (Jürgen Habermas) فیلسوف معاصر آلمانی صاحب آثار متعدد در باره ی فلسفه ی اخلاق و سیاست. آخرین آثار هابرماس در این باره عبارتند از:

Moral Consciousness and Communicative Action, The MIT Press, 1990.

Justification and Application, Remarks on Discourse Ethics, The MIT Press, 1993.

Between Facts and Norms, Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy, The MIT Press, 1996.

۱۵ - نظریه های رالز و هابرماس درباره ی اخلاق و سیاست هردو عقل باورانه و جهان گسترانه و به این لحاظ هردو نوکانتی هستند. مفهوم عدالت در فلسفه ی اخلاق و سیاست هردو متفکر مرکزی است. افزون بر این، تعبیر هر دو متفکر از عدالت روندانه (Procedural) است. یعنی هر یک از این دو متفکر، پیش از آنکه بگوید عدالت چیست کوشیده است معقول ترین روند را برای یافتن مفهوم درست عدالت توصیف و تعیین کند. البته روندهایی که ایندو متفکر برای اندیشیدن به مفهوم عدالت پیشنهاد می کنند دارای تفاوت های اساسی هستند. اخیرا هابرماس و رالز در مجادله ای به نقد و ارزیابی نظریات یکدیگر پرداختند. برای مقایسه ی میان فلسفه ی سیاسی رالز و هابرماس رجوع کنید به :

Jürgen Habermas; "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism" and John Rawls; "Reply to Habermas" in *The Journal of Philosophy*, March 1995.

۱۶ - بمنوان نمونه، شاهرخ مسکوب در مصاحبه ای می گوید: «برای من حقیقت واقعیت نیست. واقعیت برای خودش حقیقتی دارد ولیکن اکثر ارزش حقیقت را ندارد، یعنی چطور بگویم، حقیقت یک امر در ضمن معنوی و اخلاقی و دست نیافتنی است و حال آنکه هیچکدام از ارزشها را واقعیت ندارد. واقعیت شی است. واقعیت امر بیرونی است. ولی حقیقت یک امر بشری است... خیلی از واقعیتها ممکن است حقیقت داشته باشند. ولی گاه واقعیت خلاف حقیقت است... چیزی که برای اعتبار اصلی دارد حقیقت است نه واقعیت». کلک، شماره ی ۵۹ - ۵۸، ص ۱۷۶.

بنظر می رسد که منظور مسکوب در اینجا از حقیقت امری است مطلوب، آنچه ما می خواهیم باشد. البته واقعیت اکثرا با آنچه ما می خواهیم باشد تفاوت دارد. پس واقعیت آن چیزی است که هست و حقیقت آن چیزی است که ما می خواهیم باشد. این نوع کاربرد واژه ی «حقیقت» در فارسی بسیار رایج است.

همانطور که توضیح مفهوم حقیقت در متن مقاله نشان می دهد، نیچه این واژه را به معنای دیگری بکار می گیرد، هر چند بگمان او نیز «حقیقت» و «واقعیت» دو چیز مختلفند. در فلسفه ی غرب، از جمله در آثار نیچه، مقوله ی تفاوت میان آنچه هست و آنچه باید باشد مبحثی در اخلاق (ethics) است، در حالیکه حقیقت مبحثی است در دانش شناسی (epistemology).

۱۷ - این استدلال نیچه در حقیقت استدلالی است در رد یک روایت ساده از نظریه ی فلسفی معروف به Correspondence Theory of Truth. از طرفداران این نظریه در قرن بیستم می توان از برتراند راسل در کتاب *Problems of Philosophy* و نیز ویگنشتاین در کتاب

Philosophical Investigations (1952) یکی از ریشه ای ترین نقدها را از این نظریه ارائه کرد. باید توجه داشت که رد این نظریه بهیچ وجه به معنای رد مفهوم حقیقت نیست، بلکه فقط رد یک نظریه ی فلسفی درباره ی حقیقت است.

۱۸ - نیچه؛ حقیقت و ناحقیقت، نقل از دنتو؛ نیچه در مقام فیلسوف، ص ۳۹ - ۳۸.

۱۹ - دنتو؛ نیچه در مقام فیلسوف، ص ۳۹.

۲۰ - ولی از آنجا که استعاره ها توصیف تجربه ها هستند نه توصیف اشیاء و امور در دنیای خارج، استعاره هایی که تجربه های نامتعارف را توصیف می کنند پراحتی برای دیگران قابل فهم نیستند. بعلاوه روشن است که تجربه های نامتعارف را نمی توان با استعاره های قدیمی بیان کرد، و گاه صاحب چنین تجربه هایی کلام مناسبی برای بیان آنها نمی یابد. بیان تجربه های نامتعارف کار هنرمندی است که هم حساسیت شدید برای تجربه های تازه را داشته باشد و هم قدرت و خلاقیت لازم برای بیان این تجربه ها را. اما کار چنین هنرمندی تهدیدی است برای نظم حاکم. به بیان دیگر، از آنجا که نظم حاکم بر نظام ارزشی حاکم استوار است، کار چنین هنرمندی از جانب مدافعان نظم حاکم خطرناک خواهد نمود. به همین دلیل همواره پذیرفتن نگاه جدید به امور و افکار و ایده های جدید و قبول مکتبهای هنری نو برای اکثریت دشوار است. به هر حال نیچه می خواهد نشان دهد که هر چند خروج از حصار زندان باورها که ما برای خود ساخته ایم به قصد رسیدن به «حقیقت» یا ورود به دنیای واقعی ناممکن است، اما راه گریز از یک نظام فکری به نظام فکری دیگر همیشه باز است.

21 - *The Will to Power*, translated by Kaufmann & Hollingdale, p. 272.

۲۲ - یادداشت های چاپ نشده ی نیچه، ص ۹۰۳، نقل از دنتو؛ نیچه در مقام فیلسوف، ص ۷۶.

۲۳ - کاپلستون؛ از فیشته تا نیچه، ص ۴۰۰.

۲۴ - فراسو، ص ۱۲۳.

25 - Friedrich Nietzsche; *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals*, translated by Francis Golffing, Doubleday Anchor Books, p. 255.

۲۶ - میشل فوکو (۱۹۸۴ - ۱۹۲۷)، متفکر پرنفوذ فرانسوی، از برجسته ترین چهره های جریان فکری معروف به پس - مدرن (Postmodern) بشمار می آید. فوکو نیز مانند نیچه بر آن است که عقل چیزی جز شکل منحرف و قلب شده ی خواست قدرت نیست. پس تمامی هم او صرف برداشتن نقاب از چهره ی عقل و برهنه کردن عقل از همه ی پوششهای ظاهر فریب و

نشان دادن آن است که عقل همواره در خدمت قدرت است. درونمایه‌ی مرکزی بسیاری از آثار فوکو ارتباط میان دانش و قدرت است.

منتقدان فوکو، از جمله هابرماس، نقد فراگیر یا همه جانبه‌ی او از عقل را زیر سوال می‌برند. از این دیدگاه، فوکو بجای ادامه کار متفکران روشنگری (از کانت تا ماركس) در نقد ایدئولوژی، خود عقل و از آنجا کل سنت روشنگری را مردود می‌شمارد. به اعتقاد هابرماس، درک درست و همه جانبه‌ی مدرنیت مستلزم آن است که هم دستاوردهای غیر قابل انکار و هم کمبودها و انحرافهای (distortions) آن در مد نظر قرار گیرند. کار متفکر انتقادی بازسازی پروژه‌ی روشنگری است و نه رد ساده و عقل ستیزانه و نقد همه جانبه‌ی آن در شکل به زیر سوال بردن خود عقل. فوکو برای نقد روشنگری، رابطه‌ی میان قدرت و حقیقت را واژگون می‌کند. او در تحلیل نقادانه‌اش از علوم انسانی چید، می‌کوشد نشان دهد که حقیقت بر قدرت متکی است و در نهایت تمیز میان درست و غلط را قدرت است. این تحلیل فوکو او را در موقعیتی شبیه به موقعیت نیچه قرار می‌دهد. نظریه‌ای که در پشت هر ادعای حقیقت، اعمال قدرت را نهفته می‌داند، اگر نخواهد برای خود استثنا قائل شود، ناکزیر باید در پشت حکم خود نیز به اعمال قدرت اذعان کند و در نتیجه، مبنای حقیقت (درستی) حکم خود را از دست بدهد. افزون بر این، با توجه به اینکه تحلیل فوکو از یک دیدگاه انتقادی است، استدلال او درباره‌ی قدرت و حقیقت فاقد مبنای هنجاری است. فوکو در بعضی از نوشته‌هایش بطور صریح بوجه هنجاری تحلیل انتقادی‌اش اذعان دارد، در حالیکه در پاره‌ای دیگر از آثارش مبنای هنجاری نقد را نه لازم و نه مطلوب می‌داند. روشن نیست که فوکو قدرت انتقادی نقد ریشه‌ای عقل را از کجا بدست آورده است. اما تا آنجا که او حقیقت را وابسته به قدرت می‌کند نظریه‌اش فاقد پیوستگی درونی است.

۲۷ - ژاک دریدا (متولد سال ۱۹۱۳) فیلسوف پرآوازه‌ی فرانسوی، نیز از پایه‌گذاران جریان فکری معروف به پس - مدرن است. آثار پیشین دریدا نشان از تأثیر دو فیلسوف برجسته‌ی نیمه‌ی اول قرن بیستم، یعنی هوسرل و هایدگر، دارند. اما ژرفترین تأثیر را فردریک نیچه بر اندیشه‌ی دریدا گذاشته است. بی‌اغراق، هیچ متفکر غربی به اندازه‌ی نیچه در شکلگیری پروژه‌ی فکری دریدا سهم نداشته است. بسیاری از درونمایه‌های فلسفی مورد بحث دریدا، دستکم به شکل نطفه‌ای، ابتدا در آثار نیچه طرح شده‌اند. دریدا نیز، مانند نیچه، خواسته است اندیشه‌ی انسانی را از بیخ و بن دگرگون کند و به این منظور دست به نقد ریشه‌ای فلسفه زده است.

بگمان دریدا، مشکل اساسی فلسفه‌ی غرب ابتلای آن به «منطق - محور انگاری» (Logocentrism) است. تمامی مفاهیم پایه‌ای فلسفه‌ی غرب مانند عقل، منطق، زبان، حقیقت، معنا و جز آن، اسیر «منطق - محورباوری» هستند. در نتیجه هدف اصلی نقد ریشه‌ای دریدا نیز همین «منطق - محورباوری» است. دریدا منکر آن نیست که فیلسوفان سهم پیش از او نیز دست به نقد سنت پیش از خود زده‌اند، اما مدعی است که برخورد او به سنت فلسفی با برخورد پیشینیان او به این سنت یکلی متفاوت است. آنچه بگمان دریدا و پیروانش برخورد او را تازه و انقلابی می‌کند روشی است که دریدا آنرا «ساخت شکنی» (deconstruction) خوانده است. هدف اصلی پروژه‌ی فلسفی دریدا «ساخت شکنی» مفاهیم و اصول و پیش‌انگاره‌های پایه‌ای فلسفه‌ی غرب است.

دریدا به این منظور، همه‌ی فرق‌گذارهای پایه‌ای فلسفی مانند بود و نمود، حقیقت و افسانه، فلسفه و ادبیات، علم و اسطوره، بیان استعاری و بیان غیر استعاری، تفسیر درست و تفسیر غلط، تفاهم و سوء تفاهم و جز آنرا مورد پرسش قرار می‌دهد و مردود می‌شمارد. بگمان دریدا، حقیقت همان افسانه است؛ عقل در باطن چیزی جز جنون نیست؛ حضور گونه‌ای غیاب است؛ کلام گفتاری شکلی است از کلام نوشتاری؛ و متن و حاشیه‌ی براحتی قابل جایگزینی با یکدیگرند. دریدا نیز، مانند نیچه، بر این باور است که حقایق افسانه‌هایی هستند که افسانه‌بودنشان از پادها رفته است.

بگمان دریدا، ویژگی اساسی «منطق - محور باوری» کوشش در یافتن شالوده‌ی محکم برای دانش و اخلاق است. فیلسوفان از افلاطون و دکارت و کانت تا هوسرل و تجربه‌باوران قرن بیستم کوشیده‌اند که بنای دانش را بر شالوده‌ای محکم قرار دهند. دریدا، این فیلسوفان را شالوده‌باور (foundationalist) می‌خواند. در میان فیلسوفان قرن بیستم شاید ویتگنشتاین برجسته‌ترین فیلسوفی است که به جنگ شالوده‌باوری رفته است و چه بسا که محکمترین ضربه را به آن زده است. ویتگنشتاین از جمله نشان داده است که ادعای فیلسوفان تجربه‌باور بر اینکه داده‌های حسی شالوده‌ی نهایی دانش و زیانند یکلی بی‌اساس است، چرا که داده‌های حسی خود عمیقاً با کاربرت‌های اجتماعی و زبانی درآمیخته‌اند.

دریدا مدعی است که تمامی سنت فلسفی و از جمله بخش مهمی از فلسفه‌ی قرن بیستم، دچار شالوده‌باوری است. منتقدان دریدا، از جمله جان سرل (Searle) فیلسوف معاصر آمریکایی، برآنند که ویژگی برجسته‌ی آثار دریدا پیچیدگی زبان و شیوه‌ی غیر متعارف نگارش اوست که ضعفهای استدلالی اندیشه‌ی او را پنهان می‌کنند. بگمان منتقدان، بیشتر ادعاهای دریدا در

نوآوری و کشودن راهبای تازه در اندیشه بی پایه و ناشی از بی توجهی او به کار دیگران، بویژه در زمینه ی فلسفه ی زبان است.

به عقیده ی سرل، نقد دریدا از «منطق - باوری» دچار همان اشتباه اساسی فیلسوفان شالوده باور مانند افلاطون، دکارت، کانت و هوسرل است. مهمترین اشتباه این فیلسوفان انتخاب شالوده ای نامناسب برای دانش یا اخلاق نیست، بلکه این باور است که شالوده ی محکم برای بنای دانش یا اخلاق ضروری است، چرا که بدون شالوده ی محکم بنای دانش یا اخلاق فرو می ریزد. از اینرو فیلسوفان سنتی (افلاطون، دکارت، کانت، هوسرل و دیگران) که در ضرورت شالوده برای بنای فلسفی هم نظر بودند، هر یک شالوده ای برای بنای فلسفه ی خود یافتند. اختلاف این فیلسوفان بر سر آن بود که شالوده ی محکم و مناسب را در چه باید جست. دریدا البته کوشش همه ی شالوده باوران را عبث و کل پروژه ی فکری شالوده باوری را محکوم به شکست می داند. اما جالب این است که دریدا خود این پیش انگاره ی اساسی شالوده باوران را که وجود شالوده برای بنای دانش (یا اخلاق) ضروری است بی چون و چرا می پذیرد، و در این که برآستی بدون شالوده ی محکم بنای دانش یا اخلاق در هم می ریزد کاملاً با شالوده باوران هم نظر است. البته دریدا از این پیش انگاره نتیجه ای بکلی متفاوت از نتیجه ی شالوده باوران استنتاج می کند. بگمان او، از آنجا که یافتن شالوده ی محکم برای دانش یا اخلاق ناممکن است، پس توجیه عقلی دانش و اخلاق توهمی بیش نیست. با این حال قبول یک پیش انگاره ی مهم شالوده باوران از جانب دریدا بیانگر آن است که فلسفه ی او بیشتر در کاربست زبانی (rhetoric) انقلابی است تا در محتوای فکری. بسیاری از فیلسوفان معاصر هر دو پیش انگاره ی شالوده باوری را رد می کنند و معتقدند شالوده باوری اسیر استعاره های «بنا» و «شالوده» است که پس از دکارت چارچوب بحث دانش شناسی را تعیین کرده اند. بنظر می رسد دریدا نیز، مانند شالوده باوران، کاملاً خود را از اسارت این استعاره نرهانده است.

در اندیشه ی دریدا، رد شالوده باوری به نیهیلیسم نیچه می انجامد. بگمان دریدا، بدون شالوده، چیزی جز بازی آزاد الفاظ، یا بقول خود او بازی آزاد دلالت کره‌ها، (Signifiers) باقی نمی ماند. به بیان دیگر کاربرد روش «ساخت شکنی» در نقد فلسفه، دریدا را به موضع نیهیلیستی نیچه، یعنی نفی امکان توجیه عقلی دانش و ارزشهای اخلاقی می رساند.

۲۸ - هابرماس؛ گفتار فلسفی درباره ی مدرنیت (of Philosophical Discourse - Modernity, 1987) فصلهای ۴ و ۵، صفحات ۱۳۰ - ۸۳.

۲۹ - همانجا ص ۱۲۳.

۳۰ - همانجا، صفحات ۱۲۵ - ۱۲۴.

۳۱ - این همان نقطه ای در کار نیچه است که در آن نقد فراگیر ایدئولوژی تبدیل به تبارشناسی (geneology) می شود؛ به محض اینکه وجه انتقادی نفی کنار گذاشته شود، نیچه به اندیشه ی اسطوره ای باز می گردد که در آن فقط یک تمیز بر همه ی ابعاد دیگر گسترده شده است: در سلسله ی نسلیها آنکه کهنسالتر است نزدیکتر به اصل و منشأ، و بنابراین بهتر است. آنچه اصلی تر است قابل احترامتر، طبیعی تر و نابتر است. نیاکان و اصل در آن واحد دارای نقش معیار برای رده بندی اجتماعی و نیز رده بندی منطقی هستند.

۳۲ - هابرماس؛ همانجا، ص ۹۷.

Jürgen Habermas

یورگن هابرماس

Zur Philosophischen Diskussion um Marx und um den Marxismus

درباب

بحث فلسفی پیرامون مارکس و مارکسیسم

پیش از آنکه بتوانیم علل و زمینه‌ی بحث‌های کنونی پیرامون مارکس و مارکسیسم را بیابیم، نخست به مناسبت‌ها و مقتضیاتی می‌پردازیم که آبشخور و بهانه‌ی این بحث‌هاست. بحث‌های مذکور امروز اساساً بنا به دو مناسبت حاد شده‌اند. یکی، انتشار اثر مارکس معروف به دست‌نوشته‌های پاریس [دست‌نوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴] که نوشته‌ای است پیرامون «اقتصاد سیاسی و فلسفه». مارکس در این اثر که در سال ۱۸۴۴ و در دوران تبعیدش در پاریس به رشته‌ی تحریر درآمد خطوط عمده‌ی مبحثی را که بعدها به «نظام بیگانگی» شهرت یافت، طرح کرده است. دوم، واقعیت سیاسی کمونیسم در دولت لنین و اقمارش - و البته اقمار زمینی اش - و خطر عظیمی که بنظر می‌آید بعد از پیروزی [شوروی در] سال ۱۹۴۵ بقیه‌ی جهان را تهدید می‌کند.

۱- نخستین تفسیر از دست‌نوشته‌های جدید انتشار پاریس بدین نتیجه رسید که این اثر «بحث پیرامون آغازها و معنای آغازین ماتریالیسم تاریخی را بر شالوده‌ی تازه‌ای استوار خواهد کرد.» (۱) این بحث در آلمان البته بلافاصله راه نیفتاد، بلکه باید بعد از ۱۲ سال تاخیر از نخستین قدم‌ها آغاز می‌کرد و در لباسی مبدل و بر صحنه‌ای کاملاً متفاوت جلوه می‌نمود. تا پیش از سال ۱۹۳۳ مدت‌ها چنین بنظر می‌آمد که در آلمانی که دچار بحران اقتصادی و فلج پارلمانی است، تنها بدیل سیاسی در برابر ترور فاشیسم،

دیکتاتوری پرولتاریا باشد. از همین رو بحث پیرامون مارکس جوان مسئله‌ی سیاسی بسیار مهمی بود. این بحث در دو جناح و از سوی دو گروه به پیش برده می‌شد. از یک طرف سوسیالیست‌ها؛ چه بوسیله‌ی لنینیست‌هایی مثل گئورگ لوکاچ و چه از سوی کسانی مانند بلوخ، هورکهایمر و مارکوزه که گمان می‌کردند باید به پیروی از رزا لوکزامبورگ و در مقابل لنین، نماینده‌ی سوسیالیسم ناب و دست نخورده باشند. در این جناح کسان دیگری نیز در بحث شرکت داشتند. مثلاً سوسیالیست‌های مذهبی مانند پل تیلیش^۱ یا تئودور اشتاین بوشل^۲ یا حتی جامعه‌شناسان بورژوا و پیشاپیش همه کارل مانهایم که با جامعه‌شناسی دانش به مارکسیسم چوب حراج زد و یک شبه شهره‌ی عام و خاص شد. در جناح دیگر روشنفکران دست راستی و محافظه کاری قرار داشتند که به انقلاب از جناح راست امید بسته بودند. افرادی مثل هانس فرایر^۳، کارل اشمیت و ارنست یونگر. این دو جناح حریف، قضیه را کاملاً جدی تلقی می‌کردند و آنرا مسئله‌ی مرگ و زندگی می‌دانستند، بطوریکه از نظر آنها گرایش به این یا آن سو می‌توانست کل جامعه را به رستگاری برساند یا در قعر فلاکت و مصیبت غرق کند.

بعد از فروپاشی [نظام نازی در] آلمان ۱۹۴۵ و همراه با ثبات اقتصادی و سیاسی فزاینده در آلمان غربی، مارکسیسم از صحنه‌ی بحث‌های سیاسی رخت بر بست و به موضوعی آکادمیک تبدیل شد. در کشور تقریباً هیچ کمونیستی دیگر وجود نداشت و سوسیالیست‌ها نیز کر و لال باقی ماندند، تا امروز. کارل لویت^۴ در آغاز دهه‌ی ۴۰، در خارج از آلمان تفسیر درخشان خود از تاریخ اندیشه در قرن نوزدهم را عرضه کرد (۲)؛ و پس از آن، ذکر نام مارکس اینک در کنار کسانی چون کیرکه گارد یا نیچه امری عادی است. مارکس حالا یکی از فیلسوفان بزرگ است و رساله‌های دکترا برای تحقیق درباره‌ی او سر و دست می‌شکنند. انتشارات دایجست^۵ در دوره‌ی کتابهای جیبی

1- Paul Tiliisch

2- Theodor Steinbüchel

3 Hans Freyer

۴ - برای آشنایی با Karl Löwith از جمله نگاه کنید به مقاله‌ی معروف او «ساکس ویر و کارل

5- Digests

مارکس» در شماره‌های ۲ و ۳ «نقد».

خود، مارکس را به یکی از متفکران کلاسیک مبدل می کند و در کنار افلاطون و اسپینوزا قرار می دهد. مارکس متفکری کلاسیک می شود که به همان اندازه که قابل احترام، بی خطر هم هست. مارکسیسم نیز به رشد خود در مدارس عالی به مثابه مایملک فلسفه و به منزله ی یکی از مسائل مربوط به تاریخ اندیشه ادامه می دهد.

در فرانسه وضع طور دیگری بود. در آنجا بحث پیرامون آثار معروف دوران جوانی مارکس می بایست بلافاصله آغاز می شد. حزب کمونیستی وجود داشت که زمانی نیز ضامن دولت جبهه ی خلق بود و مارکسیسم راست آیین (ارتدکس) می توانست روی پشتگرمی و حمایت آن حساب کند. در سال ۱۹۳۳ تزه های آگوست کورنودر باره ی مارکس جوان منتشر شد (۳) در همین اثنا درس هایی که الکساندر کوژو در فاصله ی سالهای ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۸ در مدرسه عالی مطالعات سیاسی ایراد کرد (۴) از اهمیت تعیین کننده ای برخوردار شد.

در این درسها چه بدلیل انتشار نوشته های آغازین [هگل] در ینا مثل «فلسفه ی امر واقع» و چه بواسطه ی انتشار دستنوشته های پاریس [مارکس]، تفسیری سراسر مارکسیستی از «پدیده شناسی روح» وجود دارد؛ هگل و مارکس متقابلا یکدیگر را چنان تفسیر و توضیح می کنند که در پایان - به رقم این درسها - بی هیچ تمایزی به سازندگان فلسفه ی تاریخی عظیم الشان مبدل می شوند (۵) این شیوه از دریافت مارکسیسم، در سطحی دقیقاً و صریحاً فلسفی باقی می ماند، بی آنکه البته تأثیرات سیاسی مشخص خود را کاملاً خنثی نماید. چپ مستقلی که پس از آزادی فرانسه از بطن جنبش مقاومت بیرون روییده می تواند خود را ادامه و دنباله ی این دریافت بداند و آنرا سرچشمه و دستمایه ی آفرینشهای نظری خود قرار دهد. در واقع زمانی که این چپ مستقل - در کشاکش مداوم با راست آیینی استالینیستی متکی به یک حزب کمونیستی نیرومند - بالاخره یک فلسفه ی وجودگرایانه برای انقلاب خلق می کند، مایه های نظری اش را از دریافت فوق می گیرد. منبع حیات فلسفه ی مذکور به نحوی اعجاب آور نوشته های آغازین مارکس است و اگر کلمه به کلمه تکرار آنها نیست، از روح آنها الهام می گیرد.

سراخر در کشورهایی که در آنها حاکمیت کمونیستی بنا به الگوی شوروی استقرار یافته است، مواجهه با این نوشته ها بیشتر بی سر و صدا و شاید به

همین دلیل هر چه موثرتر است. در آلمان میانی^۱ برخی نوشته های فلسفی آغازین مارکس در سال ۱۹۵۳ و دستنوشته های پاریس در سال ۱۹۵۵ انتشار می یابند (۶) پذیرش این آثار البته بی درد سر نیست. دست کم در برلین در محفل ولفگانگ هریش^۲ - استاد فلسفه ای که دستگیر شده بود - و در لایپزیک در بین شاگردان ارنست بلوخ، بنظر می آید آغازه های هویدا شده ی کمونیسم همچون نوعی انسانگرایی که نقطه مقابل آشکار قواره ی غیر انسانی دیکتاتوری کمونیستی است، موجب تشنجاتی شده باشند. در مطبوعات رسمی حزب سخن از گمراهیهای ایده آلیستی و انحرافات اتوپایی می رود.

تجلی این مشاجرات لفظی و موضوع آن را به بهترین وجهی می توان در یک جمله از پروفیسور ا. او. گروپ^۳ استاد دانشگاه لایپزیک دید: «بجای پژوهش مشخص پیرامون تکالیفی که تاریخ طرح می کند، نوعی خیالبافی نامعلوم درباره ی "انسان"، "بیگانگی" اش و از این قبیل اباطیل نشسته است... اصل قضیه از این قرار است که آنها می خواهند سوسیالیسمی انتزاعاً "انسانی" را در مقابل سوسیالیسمی علمی بگذارند که متکی است به آموزه ی مبارزه ی طبقاتی و عمیقاً انسانی است؛ اینجا نقطه ی تماس و التقای نظرپردازی "انسانشناسانه" و نظریه های سوسیال دمکراتیک با محتواهای همانند است.» (۷) (انگار که چنین نظریه هایی اساساً وجود دارند؟)

آنچه زیر پوشش راست آیینی استالینیستی شکل گرفته بود، توانست بدنبال انقلاب اکتبر سال گذشته در لهستان صریحاً و بدون سد و مانعی تبارز یابد. اینجا نیز روشنفکران تحت لوای «کمونیسم انسانگرایانه» با نقد مارکس جوان همصدا می شوند تا با الهام از این سرچشمه، به مارکسیسم به منزله ی علم، حیات تازه ای بخشند (۸)

علت اشاره ی من به این سه موقعیت نمونه وار تنها این نیست که هر یک از آنها شیوه ی آشنایی و دسترسی متفاوتی با نوشته های آغازین مارکس دارند. این سه موقعیت در عین حال به آشکارترین وجه نشانگر رابطه ای هستند که در آن، هر بحثی بر سر مارکسیسم و مارکسیسم خود با جایگاه دوپهلویش در

۱ - منطقه ای میان شرق رودخانه ی راین تا غرب لهستان کنونی.

فاصله‌ی نظر و عمل [تئوری و پراتیک] جای گرفته اند: موقعیتهایی که در آنها تفلسفی مارکسیستی یا تفلسفی درباره‌ی مارکسیسم صورت گرفته است، خود بوسیله‌ی این یا آن قالب از عمل مارکسیستی تعیین یافته اند. مارکسیسم دائما با موضعی مضاعف به سراغ ما می‌آید: از یکسو به منزله‌ی یک واقعیت سیاسی و از سوی دیگر به مثابه نظریه‌ای که می‌خواهد واقعیت را در تمامیتش دگرگون سازد. نظریه‌ی مذکور علاوه بر این مدعی است که موقعیت عینی موجود را، که خود بخود مهر مارکسیسم را از هر دو لحاظ بر خود دارد، به قالب مفهوم درآورد و توضیح دهد. خود-ارجاعی عجیب و غریب نظریه‌ی مارکسیستی بدینوسیله قابل تبیین می‌شود.

مثلا برای توضیح جامعه‌ی شوروی باید مقولات نظریه‌ای مورد انتقاد قرار گیرند که خود یکی از بانیان تحقق این جامعه اند. یا با تعویض نوع مارکسیسم از یک نمونه به نمونه دیگر (مثلا نوع یوکسلاوی به نوع آلمانی) باید بتوان خود این تعویض را هم بطور مارکسیستی توضیح داد. در کشورهای غیر کمونیستی نیز نمی‌توان موجودیت و تاکتیک احزاب کمونیستی را صاف و ساده قبول کرد، بلکه باید آنها را بر اساس نظریه استنتاج نمود و منطقا مستدل کرد. این امر در مورد «چپی مستقل» نیز که خود را کماکان مارکسیست می‌داند، صادق است: چه مذکور باید خود را در برابر اقتدار واقعا موجود حزب مشروعیت بخشد و هم هنگام انحراف حزب و ایدئولوژی‌اش را توضیح دهد (۹).

بحث فلسفی مارکسیسم، مادام که خود را بحثی مارکسیستی می‌داند، همواره چیزی بیش از بحثی «فقط» فلسفی است. این نکته تا حدودی حتی در آنجا نیز که مارکسیسم فی‌نفسه و با هویت مارکسیستی پس زده می‌شود یا همانا به قالبی دانشگاهی درمی‌آید صادق است. حتی یک تاریخدان «صرف» نیز باید در مارکسیسم چیزی بیشتر از یک نظریه ببیند، چه بسا چیزی بیشتر از امکانات واقعی فلسفه‌ایکه بلحاظ وجودی به قلمرو واقعیت تاخته است. آنچه در برابر منتقد فلسفی قرار دارد فقط نظریه نیست، بلکه همراه با آن واقعیت عملی این نظریه هم هست و او باید هم نظریه و هم نقش آنرا در عمل مورد انتقاد قرار دهد. نقد مارکسیستی بنا بر آن خود-ارجاعی عجیب و غریبی که گفتم همواره از این امر آگاه است که نمی‌خواهد دنباله روی موضوع خویش باشد و این همان چیزی است که نقد غیر مارکسیستی تازه باید موکدا بدان

آگاه شود. به عبارت دیگر مارکسیسم از خود به مثابه نظریه فراتر می‌رود، در واقعیت فراتر رفته است و در همین مقیاس، خود حامل تفکر را دگرگون کرده است.

۲- در حالیکه مناسبت انتشار بخشی از مقالات و آثار در این بحث کشف مجدد آغازها و سرچشمه‌های موضع نظری مارکسیسم است، مناسبت انتشار بخش دیگر مقالات، پیکره‌ای واقعی است که این موضع سیاسی بخود گرفته است؛ همانا قدرت و خطر نظام دولتی شوروی. در اینجا پیش از همه کلیساها به مثابه حریفی سرسخت و با پشتکار وارد میدان بحث شده اند و در کنار آنها نهادهای رسمی و اداری می‌کوشند با ارائه‌ی جزوه‌ها، مواد درسی و تحقیقات مختلف آگاهی شهروندان را در برابر چیزی که بنظر آنها مثل شیوع یک بیماری است، مصون سازند. در این زمینه و بنا به مناسبت‌های روز، گاه بگاه آثار بسیار قابل توجهی انتشار می‌یابند که عجالتا نمی‌توانیم بدانها پردازیم (۱۰). مسلما هر کس که بخواهد حریف سیاسی را فقط در بحث پیرامون متون مکتبی مورد خطاب قرار دهد و او و رفتارش را در تناقضاتی که با نظریه‌اش دارد گیر بیندازد، خیلی ساده خود را اسیر مفروضات سیر تفکر خویش می‌کند.

«واقعیت»ی که موضوع این کشاکشهاست، واقعیتی است ایدئولوژیک، سیاسی و اقتصادی. اما کارایی سیاسی این ایدئولوژی ناشی از نظریه‌ی ساخته و پرداخته‌اش نیست (نظریه‌ای که عبارت است از: یک ماوراءالطبیعه‌ی طبیعت گرایانه‌ی فرتوت، یک واقعگرایی در امر شناخت که بلحاظ فلسفی ساده لوحانه و خامسرانه است و طرحی منتج از تاریخ فلسفه برای دیالکتیک سراسر مغلوط و دستکاری شده‌ی نیروهای مولده و مناسبات تولید)، بلکه ناشی است از آن تاملات واقع بینانه، عملی و اغلب محافظه کارانه‌ای که نهایتا تاکتیک سیاسی در داخل و خارج کشور و تصمیمات مشخص برای «ساختمان سوسیالیسم» را تعیین می‌کنند. آیین ماتریالیسم دیالکتیک که همچون ایدئولوژی دولتی از بحث‌های بنیانی پا پس کشیده و در ژرفترین اعماق خویش آیینی بی‌روح است، در یک کلام، فلسفه‌ی رسمی حزبی در شوروی نه تنها بلحاظ فلسفی محتوای قابل توجهی ندارد، بلکه حتی از زاویه‌ی توش و توانش

در راستای عمل سیاسی چنان بی جان است که بحث و کشاکش با آن را به ندرت می توان کم ارزش تر از آنچه هست دانست.

اگر کمونیسم شوروی را تنها در قالب کلام یخ بسته ای قضاوت کنیم که با آن هویت فلسفی خویش را اعلام می کند و اگر در سطحی سیاسی - تاریخی کنشهای عاملین سیاسی را با ایده های سازنده شان مقابل هم قرار دهیم، مسلماً درکی نامکفی از این کمونیسم خواهیم داشت. آرتور روزنبرگ یکی از اعضای محفل رزا لوگزامبورگ در اثر خویش «تاریخ بلشویسم» بنحو احسن از عهده اینکار برآمده است (۱۱) پژوهشهای درخشان ریچارد نورنبرگر در ابعاد همانند اثر فوق - ولو با گرایشی کاملاً ناهم‌اند با آن - به نظریه ی انقلاب لنین و نقش و جایگاه انقلاب فرانسه در تلقی مارکسیسم از خویش پرداخته اند (۱۲) در اینمورد باید از جمله به کتاب کلاوس مهرت نیز اشاره کرد (۱۳) ژول مون روت نیز در اثر خود «جامعه شناسی کمونیسم» دست به تلاش عظیمی زده است تا استالینیسم را در تمامیت آن زیر عنوان اسلام قرن بیستم مورد بررسی قرار دهد و وضوح بخشد (۱۴)

این تلاش، علیرغم ظرافت و دقت در جزئیات - مثلاً تشخیص اینکه زبان تروتسکی به زبان رسمی ماتریالیسم دیالکتیک مبدل شده است - و علیرغم تحلیل دقیق از دستگاه حزبی و دولتی بلشویستی نتوانسته است به هدف خویش نائل آید. از یکسو بدین دلیل که موزه روت به پیروی از الگوی پارتو^۱ با روشی طبقه بندی کننده پیش می رود: پیشفرض این امر که انسانها در ماهیت خویش تغییر نمی کنند عبارت است از تقلیل رویدادهای تاریخی به مقولات انسانشناسانه ی عامی که معنای مشخص گرایشهای تاریخی را در نمی یابند. از سوی دیگر این نظر که هر تلاش برای تحقق فلسفه بخودی خود نوعی مذهب است، به تعبیری جامعه شناسانه مذهبی یا به بیان بهتر، به تبیینی روانشناسانه - مذهبی و کاذب از روندی راه می برد که قابل بیان در مقولات جنبشی مذهبی نیست. صنعتی کردن یک قاره حاصل توش و توانی بیش از آنست که بتوان از باصطلاح مذهب مصنوعی انقلابیون حرفه ای انتظارش را داشت.

این نکته که عالمان الهیات و بویژه متالهیپن کاتولیک، که نظام ذهنی شان

فی الواقع هم با فلسفه ی حزبی نوعی خویشاوندی دارد، «بر سر جهان بینی» با فلسفه ی شوروی به مجادله می پردازند، تصادفی نیست. نتیجه ای که آنها از روش متالهیپنه ی مشترکشان استنتاج می کنند عبارت است از استدلال به اعتبار مرجعیت^۱ و نه به اعتبار عقل^۲؛ این یک فرمان می دهد با استناد به مسیح و آن یک اعلامیه صادر می کند با استناد به «مالا»، (اصطلاح «م.الم.ا.» را مارکسیست لهستانی به طنز و با استفاده از حروف اول اسامی مارکس، انگلس، لنین و استالین ساخته و از اینطریق مربع مارکسیستی را در برابر تثلیث مسیحی نهاده است!); یکی در کلیسا و دیگری در حزب دولتی. آگوست وتر^۳ یسوعی این خویشاوندی را بنحوی زیردستانه و قابل اتکا در نمایش مشاجرات فلسفی روسیه در فاصله ی سالهای ۱۹۱۷ تا ۱۹۳۱ و در آیینهای فلسفی شوروی که در ماتریالیسم دیالکتیک صورتبندی شده اند، مطرح کرده است (۱۵) وتر به این نتیجه می رسد که اسکولاستیک توماسی و استالین نه فقط در روش تاویل، بلکه چه در نگرش هستی شناسانه و چه در بخشهایی از خود متن، با یکدیگر یگانه و سازگارند. این نتیجه بویژه در جناح کاتولیکها مشاجرات لفظی تندی را برانگیخت، امری که البته بلحاظ روانشناسانه کاملاً قابل فهم ولی از نظر عینی کاملاً بی مورد و نامستدل است. زیرا خدمت و شایستگی عظیم اثر مزبور دقیقاً در همین است که بروشنی نشان داده دیالکتیک عینیت یافته ای که ذهنیت را به مثابه مبنای مشروعیت خویش ربوده است و در روایت استالینی ماتریالیسم دیالکتیک کاملاً معوج شده است، دیگر هیچ رد و نشانی از اصل نقد در خود ندارد و بر عکس از اینطریق به اصلی ارتجاعی برای بازگشت به یک هستی شناسی ماقبل انتقادی مبدل شده است.

البته تا آنجا که به این یا آن آموزه ی فلسفی مربوط است انکار نمی توان کرد که ماتریالیسم دیالکتیک سلسله ی کاملی از عناصر مثبت را داراست و این عناصر آنرا بویژه در مقایسه با ماتریالیسم مکانیکی عامیانه ممتاز می سازند. بهترین نکته ی مثبت آموزه ی مذکور مبارزه برای مشروعیت فلسفه و دفاعش در برابر حملاتی است که می خواهند فلسفه را به

مثابه چیزی زائد بدور افکنند؛ نکته‌ی مثبت دیگر بازگشت گام به گام منظومه‌های فلسفی گوناگونی است که در روایت اصلی انگلس از ماتریالیسم دیالکتیک از قلمرو فلسفه طرد شده بودند، مثل فلسفه‌ی طبیعت، روانشناسی و غیره. شایستگی و امتیاز دیگر ماتریالیسم دیالکتیک، علاوه موضع واقع‌گرایانه‌ی قاطع آن است که تا آنجا پیش می‌رود که از اصطلاح «ماتریالیسم» اغلب چیزی بیش از «واقع‌گرایی شناخت‌شناسانه» مراد نمی‌کند. با اینحال امتیاز عمده و اصلی ماتریالیسم دیالکتیک نسبت به ماتریالیسم مکانیکی عامیانه عبارت است از برداشت و درک آن از حرکت. زیرا حرکت را نه تنها به مثابه تغییر در مکان، بلکه به معنای ارسطویی «استحاله» بطور کلی می‌فهمد و آنرا شامل بروز تمایزات کیفی در روند تکامل نیز می‌داند، اگر چه چنین تمایزاتی را همچون رویدادهایی تلقی می‌کند که پی‌آمد دگرگونیهای کمی مقدم بر آنند. بدین ترتیب ماتریالیسم دیالکتیک قادر است به تمایزی کیفی و ماهوی بین قلمروهای واقعیت قابل شود. مثلا زندگی صرفا قابل تقلیل به قانونمندیهای فیزیکی شیمیایی نیست، کما اینکه شناخت و آگاهی انسان را نیز نمی‌توان به روان حیوانی کاهش داد. بدین طریق امتیاز دیگر ماتریالیسم دیالکتیک نیز آشکار می‌شود، آنهم در قلمرو شناخت‌شناسی: همانا پشت سر نهادن حس‌گرایی، برسمیت شناختن تمایزی کیفی بین مراتب حسی و «منطقی» شناخت و همچنین درکی اساسا درست از سرشت مفاهیم و شکلگیریشان از طریق انتزاع. همه‌ی این عناصر مثبت در محتوای فکری ماتریالیسم دیالکتیک بنحوی با یکی از دو ستون اصلی اش مرتبطند، یعنی با دیالکتیک. دیالکتیک برای واقعیت نیروی آفرینش، حیات، هدفمندی و حتی فعالیت فکری به ارمغان می‌آورد. (۱۶)

این نکته را که چگونه تازه‌ترین تحولات در درون فلسفه‌ی شوروی بر اساس شالوده‌ی فوق‌منطقا به نوعی تحلیل مقوله‌ای در معنای هگلی اش و به شیوه‌ی کار نیکلا هارتمن گرایش می‌یابند و به مرتبه‌ی اسکولاستیکی نوین رشد می‌کنند، می‌توان بخوبی در مقاله‌ی مهمی از و. پ. توکارنیف^۱ درباره‌ی رابطه‌ی متقابل مقولات در ماتریالیسم دیالکتیک دید. (۱۷) شاید برای نشان دادن نقش لنین در این تحول به مدرک و برهان ویژه‌ای نیاز نباشد، اما اگر برای اینکار مدرک و برهانی هم لازم بود، تحلیل مزبور درباره

مقولات، سندی کافی و وافی است برای اینکه «دفترهای فلسفی» لنین نیز - که برخی مایلند بر اساس آنها درکی «ژرفتر» و «اصیلتر» از مارکس را به لنین نسبت دهند - در این تحول فکری سهیم اند و بسا که کاملاً در چارچوب جهانشناسی طبیعت‌گرایانه‌ی انگلس اسپرند.

این امر که بین این روایت و آغازهای مارکسیستی ماتریالیسم تاریخی بی‌گمان ورطه‌ای ژرف وجود دارد، آنهم نه تنها در آموزه و در روش، بلکه در انتقاد فلسفی بطور کلی؛ نه به شعور وتر می‌رسد، نه انگلس و نه همه‌ی سنت راست آیینی که بدنبال آنها می‌آید. علت این محدودیت یا نارسایی نیز می‌تواند ناشی از این امر باشد که نهایتاً مقابله‌ی وتر با استالینیسیم در هیئت نظری و عملی آن، بنحوی نامتوازن و به عبارت دیگر در مرتبه‌ای «صرفاً فلسفی» صورت می‌گیرد. مناسبتی که بهانه‌ی رویارویی وتر با استالینیسیم است از آنچه مورد نظر اوست بمراتب فراتر می‌رود. این مناسبت نافی آنست که بتوان درک اصیل مارکسیستی را، تا آنجا که پیکره‌ی کاذب استالینیسیم هنوز از آن سرچشمه می‌گیرد و با ادعای آن به حیات خود ادامه می‌دهد، متحقق ساخت. جدی تلقی کردن این معنا و درک آن از طریق ایجاد تغییرات و تحولاتی در آن، فقط وظیفه‌ی بحث فلسفی بسیار دقیقی پیرامون مارکس و مارکسیسم است که خود را از مناسبتهای روزمره و جاری جدا می‌کند و به ریشه‌ها می‌پردازد. همه‌ی مقالات و آثاری که ما در ادامه‌ی این بحث به بررسی شان می‌پردازیم با همین نیت نوشته شده‌اند. بررسی انتقادی ما در جریان انکشاف بحث له نویسنده‌گان (مادام که تفکراتشان مجال دهد) و علیه آنان (مادام که موضوع تفکراتشان طلب کند)، ماتریالیسم تاریخی را در عمده‌ترین خطوط خویش به سخن گفتن وخواهد داشت. این بررسی به پیروی از مبانی نقد استعلایی، مادام که ماتریالیسم تاریخی اندیشه‌هایی متقاعدکننده دارد، باید وکیل مدافع آن باشد. کار این وکالت فرضی، بدین شیوه پیش خواهد رفت که متهم تا جرمش ثابت نشده باشد بیگناه است؛ و اگر چیزی همچون فرضیه‌ای وجودی موجود بود، همانا قانون اساسی اندیشه، که این بررسی باید در حیطه‌ی آن بکار بسته می‌شد، حق هم همین بود که عدالت را در حق نظریه‌ای که می‌خواهد پیشدرآمد هر عمل انقلابی باشد،

رعایت می کردیم.

II

۱- تاریخ فلسفه باید بتواند ماتریالیسم دیالکتیک رسمی حزب را که ادعا دارد «مارکسیسم راستین» است، ابطال کند. شالوده ی این راست آیینی همانا عبارت است از تغییر معنا و تکمیل طرح نظریه ی مارکس پیرامون جامعه از سوی انگلس، آنهم خیلی پیشتر از نوشتن «آنتی دورینگ». ماتریالیسم تاریخی در قالب اصیل خود نه «ماتریالیستی» است در معنای طبیعت گرایانه ی اصحاب دایره المعارف قرن هیجدهمی یا (بهیچ وجه) در معنای وحدت گرایان قرن نوزدهمی و نه ادعای تبیین جهان را دارد. ماتریالیسم تاریخی، هم هنگام تاریخ فلسفه و نظریه ی انقلاب است؛ انسان گرایی ای انقلابی است که نقطه ی عزیمتش تحلیل بیگانگی و هدفش انقلابی عملی در روابط اجتماعی موجود است تا با براندازی این روابط، بیگانگی را نیز هم هنگام و بطور کلی براندازد و سپری سازد.

ایرنیگ فچر^۱ تناقضات نظری مارکس و انگلس را نشان داده است. (۱۸) نزد مارکس فلسفه و انقلاب قویا با یکدیگر مرتبط و بر یکدیگر ناظرند؛ رابطه ی فهم جهان و کسب قدرت توسط پرولتاریا چنین است که به همان میزان که فهم جهان کسب قدرت را نخست ممکن می سازد، کسب قدرت می تواند فهم کامل جهان را میسر نماید. این وحدت نظریه و عمل [پراتیک] و این پیوند بین شناخت روندهای تا کنونی تاریخ و تسلط بر روند های آتی تاریخ، توسط انگلس به رابطه بین علم از یکسو و کاربرد «فنی» نتایج علمی، از سوی دیگر، شقه می شود. از نظر انگلس فلسفه دیگر قرار نیست از طریق حرکت رهاییبخش و همبسته ی پرولتاریا متحقق شود، بلکه باید، مادام که چیزی بیش از آموزه ای فکری است، به «جهان بینی ای ساده» تجزیه گردد و به عبارت دیگر در شاخه های مختلف علوم دقیقه ناپدید گردد، علومی که این

جهان بینی را به کفایت بیان کنند. بدین ترتیب آگاهی و بویژه آگاهی انقلابی کارکرد و نقش دگرگون ساز خود را از دست می دهد. دیالکتیک خوداندیشی جامعه که در آگاهی طبقاتی پرولتاریا مضمیر است، جای خود را به مکانیک تحول کورکورانه ی نیروهای طبیعی می سپارد.

هرمان بولنو این نکته را خاطر نشان ساخته است که انگلس حتی پیش از ۱۸۴۸ مقوله ی انقلاب خود را بنا بر الگوی «انقلاب صنعتی» ساخته بود (۱۹) این مقوله حاکی است از «دگرسانی کامل نظام جامعه به تبعیت از نتایجی که تحول صنعت ضرورتا موجب شده است». تحول صنعت نیز خود اساسا «حاصل اختراع ماشین است». انقلاب نه همچون کنشی تاریخی، بلکه مانند گسترش و افزایش مکانیکی کمیت ها تلقی می گردد. دیالکتیک عامل آگاه [سوزده] و موضوع [بژه] آن، با ریشه شدن عامل و عاملین آگاه به حرکت قسری تطور اشیاء طبیعی مبدل می شود؛ آگاهی چیزی است در میان چیزهای دیگر؛ و تاریخ بر همین منوال تابع قوانین طبیعت می گردد.

دگرگون شدن معنای دیالکتیک بدین شیوه، همراه است با گسترش قلمرو آن. دیالکتیکی که بلحاظ عینی مثله شده، که به روایت کلمه به کلمه از انگلس، چیزی بیش از علم قوانین عام حرکت و تحول طبیعت، جامعه ی انسانی و اندیشه نیست، بیان کننده ی قانونی هستی شناختی است که باید همه ی قلمروهای هستی را به یک میزان و بگونه ای یکنواخت تعیین کند. نزد مارکس جوان دیالکتیک اساسا امری بود تاریخی؛ و دیالکتیکی برای طبیعت، مستقل از جنبشها و حرکت های جامعه، اساسا برای او غیر قابل تصور بود.

طبیعت تنها در رابطه با انسانهاست که تاریخی دارد و انسان تنها در رابطه با طبیعت. نقد از هر نظر و بنا به هر رویکردی ناظر و مرتبط است با انقلاب؛ بنابراین هیچ موضوعی وجود ندارد که نتواند در حوزه ی رویکرد انتقادی نظریه ی انقلاب ماتریالیسم تاریخی قرار گیرد؛ طبیعت هم مستثنی نیست. بر عکس، انگلس دیالکتیک تاریخ را تنزل درجه می دهد و آنرا به یکی از انواع دیالکتیک، در کنار دیالکتیک طبیعت و دیالکتیک منطق مبدل می نماید. جهان همچون وحدتی متکی به مادیت خویش و همچون روندی از تطور و تکامل تلقی می گردد که ماهیت آنرا می توان با کمک روش دیالکتیک دریافت و تبیین کرد. اینجا دیالکتیک کاذب تحول کمیت و کیفیت مجال می دهد که از ماتریالیسم

عامیانه فراتر روم و اشکال هستی بلحاظ کمی متفاوت را به ترتیب ماده ی مرده، ماده ی زنده و ماده ی برخوردار از قوه ی فکر بنامیم، بی آنکه ناگزیر باشیم از نظریه ی مادیت عام صرفنظر نماییم (۲۰).

بخشی از این ماوراءالطبیعه ی طبیعت گرایانه عبارت است از شناخت شناسی واقعگرایانه ی خامی که لنین در «ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم» تحت عنوان نظریه ی انعکاس ساخته و پرداخته است. رابطه ی عامل و موضوع شناخت [سوژه و ابرژه] در فرآیند شناخت رابطه ای است صرفاً ناشی از «انعکاس» و مانند «جهشهای» دیالکتیک طبیعت: نه تحول طبیعت و نه شناخت آن هیچیک بوسیله ی عمل زنده ی انسان وساطت نمی شوند. وحدت عامل آگاه و موضوعش در رویکرد به طبیعت و شناخت آن و وحدت نظریه و عمل [پراتیک] در رویکرد به تاریخ و عمل انقلابی تسلط بر طبیعت از سوی بشریتی که به آگاهی خویش دست یافته، از میان رفته است. اینک ایدئولوژی در قالب آموزه ی «روینا» - به معنای تحت الفظی این کلمه - به سرلوحه ی تام و تمام محتوای آگاهی مبدل شده است: وابستگی آگاهی به هستی اجتماعی به مصداقی خاص از قانون هستی شناسانه ی عامی تبدیل شده که بنا بر آن هر مرحله ی عالی وابسته به مرحله ای پست تر و نهایتاً همه چیز وابسته به «جوهر مادی» است. آنچه فراموش شده معنای استراتژیک ایدئولوژی است (۲۱)، رابطه اش با نقد از یکسو و با عمل انقلابی از سوی دیگر. جاییکه «انعکاس» مبدل به نمایه ی هر شناخت بطورکلی می شود، دیگر نمی تواند به مثابه ی بخشی از بیگانگی عملی ادراک شود. اصل اساسی هرگونه نقد ایدئولوژی، همانا این اصل که آگاهی به همان میزان دیگر «ایده آلیستی» نیست که جامعه دیگر «ماتریالیستی» نباشد، بدست فراموشی سپرده شده است.

پیش شرط آشکار و نهان کل بحثهای فلسفی کنونی پیرامون مارکس بازگشت به قالب اصیل و آغازین ماتریالیسم تاریخی و زنده کردن نقادانه ی آن در برابر همه ی روایتیهایی است که بعدها به پیروی از تغییرات و تکمیلات انگلس آمدند. نقطه ی رجوع دائمی این بحث روشن ساختن رابطه ی مارکس و انگلس از زاویه ی تاریخ فلسفه است. در این زمینه نکات گوناگونی وجود دارند که نیازمند توضیح و تشریح اند؛ از آنجمله: عقب نشینی نظری عجیب

مارکس «اهل اقتصاد»، از حدود سال ۱۸۵۸ در برابر انگلس «اهل ماوراءالطبیعه»؛ تاثیر «نظریه ی انعکاس» انگلس بر مارکس که می توان آنرا در برخی از بخشهای «کاپیتال» بروشنی نشان داد حتی در مقدمه ی معروف سال ۱۹۶۷ به «کاپیتال» جلد اول (۲۲) سخن گفتن از مارکس جوان در برابر مارکس پیر یا مارکس بالغ (اینگونه اصطلاحات فقط ناشی از ارزشگذاری اند)، تنها سرپوش گذاشتن بر یک بلاتکلیفی و خجلت زدگی است.

درست است که مقوله ی بیگانگی، برخلاف توصیف خامسرانه ی نوعی ماوراءالطبیعه ی طبیعت گرایانه، به آگاهی به عناصر دیالکتیکی و - دست کم در لفظ - به این اعتقاد راه می برد که ماتریالیسم تاریخی ماهیتاً نظریه ی انقلاب است، اما از سوی دیگر بنظر می آید قناعت کردن به نبوغ درک فلسفی مارکس در آن زمان، امروز مارکسیسم را بنحوی ویژه محدود می کند و دقیقاً از آنچه که آنرا به چیزی بیش از یک فلسفه ی «تاب» مبدل می نماید، محروم می سازد. تقلیل ماتریالیسم به فلسفه، ماتریالیسم را در گوهر خویش دگرگون می کند. بررسی این معضل را ما نخست با پرداختن به تلاش هومس^۱ آغاز می کنیم و پس از آن به نمونه ی مهمترین تأویلگران فلسفی مارکسیسم، همانا به تلاشهای لندگربه^۲، متزکه^۳ و پوپیتس^۴ می پردازیم.

۲- هومس مارکس را یک هستی شناس^۵ می داند. هستی شناسی در اینجا به معنی تبیین پرسش هستی است. هستی شناسی برخلاف ماوراءالطبیعه در جستجوی نخستین و والاترین علت هر چیز هستند نیست، بلکه در جستجوی معنای هستی هر چیز هستند است. انسان که سرشت - نشانش برخوردار از توان چنین پرسیدنی است، همچون ذاتی هستی شناختی تعین می یابد، این «ذات» برخلاف ذوات ماوراءالطبیعی در ورای تاریخ قرار ندارد، بلکه به مثابه ذات تاریخت، خود مبنای اصیل خویش است. اگر ماتریالیسم تاریخی هستی شناسی بدین معنا باشد، درآنصورت منطقاً فلسفه ای وجودی است و هستی شناسی بنیادی هایدگر را باید «دنباله ی منطقی اش» تلقی کرد. اینست نظر

1- Hommes

2-Landgrebe

3- Metzke

4- Popitz

5- Ontolog

هومس. او انسانشناسی مارکس جوان را هستی‌شناسی ای بنیادی می‌داند و دیالکتیک کار را «عینیت وجدآمیز انسان تاریخی» قلمداد می‌نماید. تحلیل «عینیت» انسان همچون چیزی که بلحاظ ساختاری وجودی است، فی الواقع هم ممکن است؛ و اگر کسی قصد چنین کاری را داشته باشد به نتایج زیر می‌رسد (۲۳):

[حکم] انسان موجودی عینی است، بدین معناست که

(الف) او اشیایی در پیرامون خویش دارد و خود شیئی است برای موجودات دیگر. بدین ترتیب شیئیت، واجد تعبیر کلامی ما از تناهی و کرانمندی نیز می‌شود. علاوه بر این تناظری پدیدارشناسانه هم مسلماً وجود دارد مبنی بر اینکه: اشیاء باید توان تماس حسی داشته باشند. شیء بودن یعنی شیئی برای حواس بودن، شیئی حسی بودن. حواس فضایی را می‌کشایند که در آن، اشیاء واقعی تنها می‌توانند «هست» باشند.

(ب) انسان نیروهای ذاتی خویش را بنحو عینی برمی‌نشانند. نخست: انسان تنها «اشیاء» را «برمی‌نشانند»، مادام که خود «در اصل، طبیعت است»؛ انسان همچون موجودی متناهی، تناهی خویش را سپری می‌کند. سپس: انسان بوسیله‌ی اشیاء اش خود را و نیروی ذاتی اش را بنحو عینی برمی‌نشانند. البته انسان اشیاء را خلق نمی‌کند یا نمی‌آفریند، بلکه محصول عینی اش تنها عینیت فعالیتش را تأیید می‌کند. اما معنای «تأیید» در این جمله چیست و چگونه با «برنشاندن» اشیاء سازگار می‌شود؟

(ج) انسان هم‌هنگام موجودی است فعال و شایق. «موضوعات یا برابرایستاهای غریزش خارج از او قرار دارند، همچون اشیایی مستقل از او، اما این اشیاء، اشیایی متعلق به نیاز او به فعال نمودن و تأیید نیروهای ذاتی اش هستند... (آنها) اشیاء اجتناب‌ناپذیر و اساسی اند.» مارکس «شوق و شور نیروی ذاتی انسان را که قویا بسوی موضوع خویش کشیده می‌شود» در مثال گرسنگی نشان داده است، انسان برای «ابراز وجود» به یک شیء نیاز دارد، آنهم شیئی معین. «اما نه تنها حواس پنجگانه، بلکه باصطلاح حواس روحانی و عملی نیز (مانند اراده، عشق و غیره) و در یک کلام حس انسانی تنها از طریق

هستی معین^۱ برابرایستاهایش به انسانیت حواس مبدل می‌گردد. هر یک از نیروهای ذاتی اشیاء ویژه‌ای متناسب با خویش دارند که بوسیله‌ی آنها می‌توانند حیات خویش را به ظهور برسانند و بخود عینیت بخشند. سخن گفتن از «نیروهای ذاتی» ای که در قالب عینیت و در پیکره‌ی شیئیت تولد می‌یابند را باید به معنای فوق فهمید. شیئی که موضوع و واسطه‌ی ظهور نیروهای ذاتی است، خود بلاتغییر باقی نمی‌ماند. انسان با «خارجیت بخشیدن» به نیروهای ذاتی خویش در اشیاء «تصرف» می‌کند. او در حین تصرف در اشیاء آنها را بخود می‌آورد و به همین مقیاس، در گوهریتشان برمی‌نشانند.

(د) انسان که موجودی است کرانمند، فعال و شایق از همان نخستین گام نه تنها در «تبادل با طبیعت» است، بلکه خود را در این تبادل می‌سازد؛ نه تنها خود را، که طبیعت را نیز. انسان هم‌هنگام با خارجیت بخشیدن به نیروهای ذاتی و با تصرف اشیاء، گوهر خویش را بصورت فردی عینی، کلاً انکشاف یافته و «تام» متحقق می‌کند و اشیاء طبیعی را انسانی می‌نماید و آنها را همچون اشیایی انسانی انکشاف می‌بخشد، زیرا «نه طبیعت بطور عینی (یعنی طبیعت فی نفسه) و نه طبیعت بطور ذهنی (یعنی انسان همچون موجودی طبیعی) بلاواسطه گوهر انسان نیست... بنابراین نه اشیاء انسانی اشیایی طبیعی اند (آنطور که بطور بلاواسطه موجودند) و نه حس انسانی (آنطور که بطور بلاواسطه موجود است) عینیتی انسانی است.» در این «مبادله» یا، اکنون می‌توان گفت، در کار و تولید است که هر دو [انسان و طبیعت] تکوین می‌یابند. این فرآیندی است تاریخی و یا به بیان بهتر، خود فرآیند تاریخ است. از همین رو مارکس چنین نتیجه می‌گیرد: تاریخ، تاریخ طبیعی حقیقی انسان است.

(ه) هر دو، شیئیت یابی نیروهای ذاتی و تصرف انسان در اشیاء همراه با هم، ماهیت کار و صنعت را می‌سازند. بنابراین تاریخ صنعت، گوناگونی محصولات و نظام تولید «کتاب گشوده‌ی نیروهای ذاتی انسانی» است؛ آنهم همه

نیروهای ذاتی انسانی. زیرا صنعت در چارچوب تعیین بخشیدن به انسان، نشانگر همه ی روابط انسانی با جهان است و نه فقط بیانگر عمل اقتصادی اش بتهنایی.

این تحلیل که ما آنرا بطور خلاصه و محض آزمایش، مستقل از هومس از خود متن مارکس گرفته ایم می تواند نتیجه ی ما را توجیه کند، زیرا از همان آغاز تحلیلی وجودی است:

«اکنون می بینیم که روش دیالکتیکی به چه معنا یک هستی شناسی است، به عبارت دیگر می بینیم که چگونه این روش مدعی است ارائه کننده ی مقولات اصلی برای درک و تعریف همه ی هستنده هاست. این هستی شناسی صوری جدید یا آموزه ی هستی همه ی هستنده ها وابسته است به آن هستی شناسی مادی جدیدی از تکوین انسان که ما در نزد مارکس زیر عنوان آموزه ی شیئیت یا عینیت انسان مورد مطالعه قرار دادیم. انسان با برسمیت شناختن خویش تنها به مثابه آنچه در رابطه با جهان عینی حاصل شده است، عملاً طرح جهان خویش را به مثابه معنای حقیقی جهان عینی بدین جهان می دهد و بر آن نام خود «واقعیت» می نهد. به همین ترتیب اکنون می توانیم انسانشناسی مارکسی را بنحو وارونه در این جهت خلاصه کنیم که انسان موجودی شیئی یا هستی شناختی است، یعنی او خود ذوات دیگر (همه ی اشیاء) را در این معنا به موضوع یا برابرایستای خویش مبدل می کند که گویی هستی خویش را در این راه بدست می آورد» (همانجا، ص ۷۴)

در جای دیگر نیز امر مولد بودن انسان که از دید مارکس امری است ملموس، تفسیری چنین هستی شناسانه می یابد:

«انسان باید با نگرش به خویش، به واقعیت موجود جهان عینی، موجودیت یا واقعیتی حقیقتاً عینی ببخشد» (همانجا، ص ۷۷). در این تعبیر، اگر بخواهیم دست کم سمت و سوی نقد هومس را ثبت کنیم، جهان عینی و درونگان^۱ انسانی «برابر گرفته شده» و یا «به یک چوب رانده شده» اند. بدین ترتیب روش دیالکتیکی «قائم به ذات بودن» جهان را نادیده می گیرد و آن را بیشتر در پرتو امکان «خویشستن نفس انسان» می بیند. (۲۴)

آنچه در اینجا مورد توجه ماست دفاعیه ی تومیستی نویسنده نیست، بلکه وارونه سازی عجیب و غریب معنای متن مارکسی است، بنحوی که رازکشایی

از این متن بدانجا می انجامد که گویی تفسیر فلسفی نوشته های دوران جوانی مارکس پیشگفتاری است به «هستی و زمان» [اثر هایدگر].

نقطه ی عطف این وارونه سازی را دقیقاً در آنجا می توان دید که هومس می کوشد در «روند هستی شناسانه ی» شیئیت یابی [جهان] جایگاه و موضع بیگانگی را تعریف و تعیین کند. از نظر مارکس بیگانگی بطور بلاواسطه در این نیست که انسانها با کار خویش بخود خارجیت می بخشند و نیروهای ذاتی خویش را در اشیایی که موضوع کارند، بنحوی انکشاف یافته و عینی می نهند، یا در اینکه انسانها این کار را بنحو غلطی انجام می دهند. ریشه و علت بیگانگی آنجاست که: «نیروهای ذاتی تازه سربرآورده و سیال» انسان در جهانی از روابط مبتنی بر مالکیت خصوصی و کار مزدی به اشیایی متجسد و بیگانه مبدل می شوند که در دسترس تصرف انسان نیستند. آنها در واقعیت خویش دیگر به من تعلق ندارند و مایملک دیگری اند. انتساب یک خصلت هستی شناسانه ی کاذب به کار از این معنای اساسی و بنیادی بیگانگی کاملاً غفلت می کند و بنابراین بجای آنکه آنرا از روابط اجتماعی استنتاج کند، از «فراموشی خویشستن» (ص ۳۸۸) و «بداقبالی ذات» (ص ۱۵۸) (مقوله ای که بر پایه ی هستی اجتماعی طراحی شده) نتیجه می گیرد. بیگانگی در نزد مارکس معمای یک حادثه ی ماوراء طبیعی نیست، بلکه بخشی است از موقعیت فقر زده ی جامعه که نقطه عزیمت تحلیل او از جامعه ی موجود است. دم دست ترین و ساده ترین دستگاه در دستان هستی شناسان به هیولا یا شبی دور از دسترس مبدل می شود؛ و این امری تصادفی نیست. در حالیکه هستی شناسان ناگزیرند بیگانگی واقعا موجود (یا «واقعی بودگی»، یا با هر نام دیگری که نامیده شود) را همواره از گهر انسان، از یک *ti en einai*، یا ملک همواره موجود، انسان استنتاج کنند، مارکس آنرا در نخستین قدم همچون محرک علاقه یا نفعی عملی، یا انگیزه و وسیله ی توجیه شور انسان برای رهایی می فهمد. بنابراین تحلیل مارکس از بیگانگی در هر گام تحلیل الفای آن نیز هست، آن هم نه بدین شیوه که به وجود بیگانگی اعتراف کنیم و از الفای آن تنها ذکر ی بنیان آوریم. نگرش الغاء کننده همواره همراه ادراک چیزی است که باید الغاء شود.

این تفکر پای فلسفه را نیز همپنجام در کلیت آن بمیان می کشد. جایی که اصل اساسی علاقه ی عملی برسمیت شناخته شده و التفات به تحقق این نفع حتی تنها شرط قابل اتکای هر شناخت ممکن است، فلسفه بداهت، استقلال و خودمختاری خویش را از دست می دهد. فلسفه باید، مادام و به همان مقیاس که بیان این بیگانگی است، با الغای بیگانگی، خود ملغی شود. بنابراین آنگاه که نقد مارکسیستی در برابر پرسش و واقعیت فرا روی از خود قرار گیرد، دست کم در تحلیل شیئیت [واقعیت]، هر گونه معنای هستی شناسانه را از دست می دهد. «جهانی» (۲۵) که در این ساختار کشف شده نباید به مثابه چیزی تغییرناپذیر و «متعلق به» انسان، به مثابه شرط امکان هر گونه هستی انسانی و بنابراین منزلگاه حقیقت و کذب قلمداد شود. دفاع فلسفه از اینگونه تثبیت هستی شناسانه ی یک واقعیت انکارناپذیر تاریخی تا آنجا میسر است که فلسفه هنوز در بند فریب خودمختاری خویش اسیر است و این فکر را از خود می راند که فلسفه می تواند بخودی خود و همراه با همه ی الزاماتی که به اختیار روشی استعلایی دارد، بیان تاریخی مستدل واقعیتی کاذب باشد و ساختار استعلایی شیئیت یا عینیت می تواند همراه با دگرگونی فلسفه دیگرگون شود. برعکس زمانی که فلسفه این فکر را اختیار و پیگیرانه دنبال می کند آنگاه تحلیل شیئیت انسان تنها می تواند یک معنا داشته باشد؛ همانا: ترسیم و توصیف مفصلها و نقاط عطف واقعیت اجتماعی موجود، مادام که این مفصلها می توانند دستاویزی برای دگرگونسازی کل آن باشند. این تحلیل توصیف کننده ی جایگاه حقیقت نیست، بلکه توصیف کننده ی جایگاههایی است که زمانی می توانند عملاً منزلگاه حقیقت جامعه ای رها شده باشند. «جهان» انسان به معنای دستگاهی از مقولات و موجودات موضوع بحث نیست، بلکه به مثابه مجموعه ای از پیوندهای اجتماعی مشخص مورد بحث است که انسانها باید در چارچوب این پیوندها، نه به مثابه آنچه هستند، بلکه به مثابه آنچه نیستند رابطه برقرار کنند. جامعه همواره چیزی است که باید دگرگون شود.

با همه ی ره آوردهایی که تصرف فلسفی مارکسیسم در نگاه نخست می تواند داشته باشد، بنظر می آید تقلیل آن به یک فلسفه ی «تاب و بی غل و غش»

لطمه ای حساس بدان وارد نماید. چنین عملی بدان معناست که پیشاپیش تصمیم بگیریم اندیشه پردازیهای مارکس جوان را تابعی از منظومه ی فلسفه ی هگل بدانیم و تنها راه تبیین آنها را، تشخیص جایگاه واقعی شان در تاریخ اندیشه اعلام کنیم. این فرمول که مارکس هگل را به کفایت نفهمید و هگل همه ی آنچه را که بعدها مارکس فکر می کرد در مناقشه با او کشف کرده است، پیشاپیش می دانست، تابویی است که ما را از پرداختن به معضل ویژه ی تاریخ فلسفه ای انقلابی و متکی به تجربه برحذر می دارد. نتایجی که تعیین جایگاه نقد مارکس در تاریخ اندیشه بیار می آورد، ظاهراً در سه پژوهش ذیل ارائه شده اند، پژوهشهایی که ناگفته نماند از دقتی بسیار در روش و لمس فلسفی ای بسیار قوی در بالاترین مرتبه برخوردارند.

ترجمه: ش. والامنش

* ادامه ی این مقاله در شماره ی آینده ی «نقد» خواهد آمد. منبع:

Philosophische Rundschau 5, Heft 3/4, 1957.

یادداشت ها:

1. Herbert Marcuse; in: *Die Gesellschaft*, IX, Berlin 1932.

2. Karl Löwith; *Von Hegel zu Nietzsche*, 1. Aufl., Zürich 1941, 3. Aufl., Stuttgart 1953.

بزرگی دارد، ولو آنکه این کتاب نیز متکی به منابع دست دوم است و می تواند از نگاهی به ادبیات ثانوی و کمکی فراهم آمده باشد. دو اثر Iring Fetscher بهترین نوع از انواع کتابهای آموزشی اند. چه حاشیه نویسی ها و ملاحظات نویسنده در مورد متن اصلی، یعنی نوشته ی استالین: Stalin; *Über dialektischen und historischen Materialismus*, Frankfurt, Berlin, Bonn 1956

و چه شمای نسبتا دست و دل بازانه ای برای تاریخ تحول از مارکس تا تیتو، تحت عنوان *Von Marx zur Sowjetideologie*, Frankfurt, Berlin, Bonn 1957

عرضه کننده ی تفسیری جدی و واضح (در قالبی تقریبا عامه پسند) هستند، بی آنکه در تلاش برای ساده کردن متن اصالت خود موضوع تنزل مرتبه یافته باشد.

11. A. Rosenberg; *Die Geschichte des Bolschewismus von Marx bis zur Gegenwart*, Berlin 1952.

۱۲- منبع ۵، جلد اول، ص ۱۶۱ بیعد و جلد دوم، صص ۶۱ بیعد.

13. K. Mehnert; *Weltrevolution durch Weltgeschichte. Die Geschichte des Stalinismus*, 2. Aufl., Stuttgart 1953.

همچنین نگاه کنید به کتابنامه ی مفصلی در اثر زیر:

Georg v. Rauch; *Geschichte des bolschewistischen Rußlands*, Wiesbaden 1955.

در این آشفته بازار البته هستند آثاری که مسلما با حمایت مالی و سیاسی برای دفاع از مسئله، مثل قارچ از زمین می رویند و همیشه هم غیر مشکوک نیستند.

14. Köln, Berlin 1952.

۱۵- نگاه کنید به:

A. Wetter; *Der dialektische Materialismus*, Wien 1952, Verlag Herder, S. 575.

۱۶- همانجا، صص ۵۶۸ بیعد. همچنین نگاه کنید به:

Helmut Dehn; *Der Streit um die Materie des Diamat*, in: *Ostprobleme*, VIII, 27, Juli 1956.

۱۷- از: Woprosy filosofii, Moskau 1956. ترجمه ی آلمانی در:

Ostprobleme, IX, 8, Feb. 1957.

18. Iring Fetscher, *Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung*

۳- در این فاصله کورنو زندگینامه ی مفصل [مارکس و انگلس] را نوشته است. جلد نخست آن تحت عنوان

Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk

که دربرگیرنده ی فاصله ی زمانی بین ۱۸۱۸ تا ۱۸۴۴ است، در سال ۱۹۵۴ در برلین شرقی انتشار یافت.

4. A. Kojève; *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris 1947, Gallimard.

۵- نگاه کنید به:

Iring Fetscher, *Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie*.

در جلد اول از:

Marxismusstudien, Band I und II, Schriften der Studiengemeinschaft der evangelischen Akademien, Tübingen 1954 und 1957, Mohr. XII, 243 S. X, 265 S.

6. *Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Berlin 1955, Dietz Verlag, *Kleinere ökonomische Schriften*, Dietz Verlag 1955.

۷- به نقل از نشریه ی Neues Deutschland، مورخ ۱۹۵۶-۱۲-۱۹.

۸- نگاه کنید به بخش هشتم همین نوشته [در شماره ی آتی «نقد»].

۹- در اینمورد سارتر یک نمونه بدست می دهد. نگاه کنید به بخش هفتم، بند دوم همین نوشته [در شماره ی آتی «نقد»].

۱۰- از نوشته هایی که به منظور تربیت شهروندان در مورد ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخ شکلگیری اش تالیف شده اند، علاوه بر ضمیمه هایی که «مرکز فدرال برای خدمات میهنی» [در آلمان] تحت عنوان «پارلمان» منتشر کرده است به سه مورد از مهمترین ها اشاره می کنیم: اثری از I. M. Bochenski تحت عنوان

Der sowjetrussische dialektische Materialismus, München, 2. Aufl. 1956.

که در انتشارات کتابهای جیبی دالپ منتشر شده، واجد کتابنامه ی مفصلی است. متأسفانه در لابلای این اطلاعات درباره ی موضوع بحث، ملاحظات انتقادی نویسنده هم آمده اند که بنحوی آشکار شاهد خامسری فلسفی اند. در مقابل، اثر Max Gustav Langen تحت عنوان

Marxismus, Leninismus, Stalinismus, Stuttgart 1955

از این امتیاز برخوردار است که بویژه در گزارش انکشاف تاریخی مارکسیسم اعتماد به نفس

در منبع ۵، جلد دوم، صص ۲۶ ببید.

نظر مشابهی نیز در اینمورد در مقاله‌ی زیر طرح شده است:

Von Marx zur Sowjetideologie, in: Mensch im kommunistischen System, ed. Werner Markert, Tübingen 1957.

۱۹- در «مبانی کمونیسم» که بولنو آنرا بنحوی عالی در پژوهش خود تفسیر کرده است:

Bollnow, *Engels Auffassung von Revolution und Entwicklung*

در منبع ۵، جلد اول، صص ۷۷ ببید.

20. Iring Fetscher, *Von Marx zur Sowjetideologie*, S. 64.

فچر خاطر نشان ساخته است که برخلاف توهم انگلس، دیالکتیک در قلمرو علوم طبیعی هرگز نمی‌تواند «روشی برای کشف نتایج تازه» باشد، بلکه تنها وسیله‌ای است برای تعبیر فلسفی نتایج پژوهشها. روندی که بوسیله‌ی علوم طبیعی «تبیین» شده، بوسیله‌ی تفسیر دیالکتیکی «قابل فهم» می‌شود. برعکس تلاش یاکوب هومس در این راه که دیالکتیک طبیعت انگلس را بلحاظ فلسفی «جدی بگیرد»، همانقدر که غنی از اندیشه است، کاذب هم هست. او فکر می‌کند که بتواند مکانیسم بزرگ شده‌ی تحول طبیعت را از دل وحدت عامل آگاه و موضوع شناخت بیرون بکشد، وحدتی که خود شقه اش کرده است. «گذار کمیت به کیفیت حاصل تصرف دیالکتیکی جهان از سوی انسان است و تا همین حد عبارت است از کنش آفریننده‌ی مداومی که بوسیله‌ی آن واقعیت موجود با واقعیت طبیعی بوسیله‌ی «آراده‌ی» دیالکتیکی انسانها تغییر چهره می‌یابد... هدف «حرکت اشیاء» و بیرون جهیدن انسان از وادی ضرورت هستندگی اش و در افتادنش به وادی آزادی، به همه‌ی چیزهای طبیعت، که دربرگیرنده‌ی حضور روش دیالکتیکی در تاریخ انسانی نیز هست، به مثابه قانون اساسی «حرکت اشیاء»، تسری دارد: «جهش» از مرتبه‌ی نازل به مرتبه رفیع، همانگونه که در وحدت اضداد و در تبدیل کمیت به کیفیت صورت می‌گیرد.» به نقل از

Jakob Hommes, *Der technische Eros*, Freiburg 1955, Verlag Herder, S. 200.

هومس تا آنجا پیش می‌رود که «دیالکتیک طبیعت» را از «دست نوشته‌های پاریس» استنتاج کند. اما سرانجام با توجه به مهر و نشان طبیعت کرایانه و سرسختانه‌ی جهانبینی انگلسی نمی‌تواند بدینکار توفیق یابد و دست کم به «وعی سوء تفاهم ماتریالیسم دیالکتیکی نسبت به خود» اعتراف می‌کند. (همانجا، یادداشت ۳۷۸، ص ۱۸۹).

۲۱- نگاه کنید به مقالات Helmut Plessner درباره‌ی مقوله‌ی ایدئولوژی، در:

Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Bonn 1953.

۲۲- همچنین نگاه کنید به مکاتبات مارکس و انگلس. انگلس در نامه‌ی بی‌تاریخ ژوئن ۱۸۶۷ به دوستش، طرح شبه دیالکتیک افزایش کمیت‌ها را می‌ریزد که ناکفته نماند سر و کارش بیشتر با تمایزات کمی در فلسفه‌ی شلینگ است تا هگل. مارکس شش روز بعد از این تاریخ پاسخ می‌دهد و انگلس را به پاراگرافی در *کاپیتال* (جلد اول، چاپ برلین ۱۹۵۵، ص ۳۲۳) رجوع می‌دهد. جایی که مارکس از «کشف هگل درباره‌ی قانون تبدیل تغییرات صرفاً کمی به تغییرات کیفی» یاد کرده و آنرا به یک میزان در مورد علوم طبیعی و تاریخی صادق دانسته است. مسلماً از اینجا تا شیمای ماتریالیستی تحول در مونیسم ظاهراً هگلی شده‌ی هگل تنها یک گام کوتاه است؛ مونیسمی که در آن، به رقم انگلس، مارکس و داروین بر یک پله و مرتبه ایستاده اند: «همانگونه که داروین قانون تحول طبیعت ارکانیک را کشف کرد، مارکس نیز به کشف قانون تحول جامعه‌ی انسانی نایل آمد.»

۲۳- گفتاوردهایی از «اقتصاد سیاسی و فلسفه» [دست نوشته‌های اقتصادی - فلسفی ۱۸۴۴].

۲۴- انتقاد هومس از مارکس متعلق است به مجموعه‌ی توجیه کرائه‌ی تومبستی. شیمای تعارضی که این نقد می‌سازد چنین است: ماوراءالطبیعه طبیعت رودرویی هستی شناسی تاریخ، حق طبیعی رودرویی قدرت فی نفسی هستی معین تاریخی، قائم به ذات بودن اشیاء رودرویی خودالفانی اروس (Eros) تکنیک و الی آخر، با اتکا به مشاخره‌ی صورت نگرفته بین تفکر تحلیلی و تفکر دیالکتیکی. رابطه‌ی این دو بوسیله‌ی Bernhard Lakebrink از جناح کاتولیک بنحوی عالی منعکس شده است. اثر وی تحت عنوان

Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analytik, Köln 1955.

به منزله‌ی ملاحظاتی رازگشا برای دیدگاه هومس قابل توصیه است. نگاه کنید همچنین به پژوهشهای مقدماتی هومس تحت عنوان

Zweispältiges Dasein: Die existentielle Ontologie von Hegel bis Heidegger, Freiburg 1953.

(و نیز نشریه‌ی Philosophische Rundschau، دفتر دوم، صص ۱۷۰ ببید، ملاحظات هیئت تحریریه).

۲۵- مارکس: «انسان، جهان انسان، دولت و جامعه است.» در:

MEGA, I, 4, 1, 607.

مکتب فرانکفورت و یورگن هابرماس

نگرش عقلی سازی و رهایی

(بخش اول: گذران تاریخی و اندیشه های مشخص)

I

از تاریخ پیدایی «مکتب فرانکفورت» و «نگرش انتقادی» متعلق به آن قریب به هفتاد و شش سال می گذرد. رویارویی جریانهای مارکسیستی ارتدکس با آموزشهای این نحلّه از یکسو و تأثیرات چشمگیر خود مکتب بر پیدایی و قوام روندهای فکری مشهور به «مارکسیسم غربی» و «چپ جدید» در جهان سرمایه داری از سوی دیگر، این مکتب را بویژه در دو دهه ی ۶۰ و ۷۰ بصورت یکی از عمده ترین جریانهای فلسفی و جامعه شناختی روزگار ما درآورد. در تمامی این دوران، چه محافل دانشگاهی و چه احزاب سیاسی در میهن ما نسبت به واقعیت این مکتب ناآگاه باقی ماندند و چنانکه گویی «در غرب خبری نیست» نامی و نشانی و شرح و توضیحی در هیچ اثر و نوشته ای از داعیه داران روشنفکری ایران، از اعضا و یا مضمون فکری این جریان انتشار نیافت.* تاسف از این غفلت نه از باب تایید و یا قبول صحت آرای

* لازم به توضیح است که از آثار نمایندگان «مکتب فرانکفورت»، «انسان تک بعدی» و «عقل و انقلاب» از مارکوزه و قسمت عمده ی آثار فروم در ایران و چند مقاله از هورکهایمر و هابرماس در فصلنامه ی «فقد» به فارسی انتشار یافته است.

نمایندگان این مکتب، که از این بابت است که این جریان با توجه به نقش عمده ای که در تحول روش شناسی علوم اجتماعی و تحلیل مسائل عمده ای چون بازشناسی نیروهای عامل در سرمایه داری جدید، وجوه تاویلی ساختار عمل انسان، روابط نگرش و عمل، دیالکتیک روشنگری، زبان و ارتباط، ماتریالیسم تاریخی و دیالکتیکی، انسان و طبیعت، ماهیت مدرنیته و عقل و بسیاری موارد دیگر ایفا کرد، می توانست در ایجاد روحیه ای تاملی و انتقادی و گشایش افقهای تازه ای برای نونگری به مسائل مبهم فلسفی و سیاسی، نقشی اهرمی ایفا کند. بهر ترتیب این فرصت نیز چون بسیاری فرصتهای دیگر فوت شد. دریغ است که من زمانی به این مکتب و جنبه ای از آراء آخرین نماینده ی بزرگ آن یعنی یورگن هابرماس می پردازم که این نحلّه به مثابه یک تشکل سازمند فکری پس از گذراندن چهار مرحله ی حیاتی متفاوت نه در حال احتضار که مرده است. «باتامور» بدرستی و با صراحت روشن بینانه ای بر این واقعیت انگشت می گذارد و تصریح می کند:

«مکتب فرانکفورت به شکل اصلی خود و به مثابه یک مکتب مارکسیستی یا جامعه شناسی مرده است. طی دو دهه ی گذشته تحول تفکر مارکسیستی در علوم اجتماعی، بنحو درخشانی در انسان شناسی، اقتصاد و جامعه شناسی مسیری را پیمود که آنرا با نگرش خود مارکس، یعنی تحلیل وجوه تولید، تضادهای ساختاری و دیگرگونیهای تاریخی، ساخت و مناقشه ی طبقاتی، قدرت سیاسی و نقش دولت نزدیک و نزدیکتر ساخت.» (۱)

آنچه را که من در این نوشته هدف قرار داده ام بر دو عنوان مشخص ناظر است. نخست خواهم کوشید تا در حد ظرف گزارشی اجمالی سیر و اندیشه های عمده ی «نگرش انتقادی» و مکتب فرانکفورت را از ۱۹۲۰ تا ایام هابرماس مطمح نظر قرار دهم و در دومین بخش از آن رای هابرماس در مقوله ی عقلی سازی و رهایی را توضیح و کثری ها و کاستیهای آن را بر مبنای رای مارکسی از مسئله باز نمایم.

II

انستیتوی تحقیق اجتماعی فرانکفورت که به «مکتب فرانکفورت» شهرت یافت در ماه ژوئن ۱۹۲۴ گشایش یافت. واقعیت اینکه همانگونه که مارتین جی نیز تاکید می کند، «انستیتو» نام مکتبی معین را بر خود ننهاد و مفهوم یک نحله ی مشخص پس از آنکه انستیتو ناچار به ترک آلمان شد بطور ضمنی مطرح گردید ولی عملاً پس از بازگشت به آلمان در سال ۱۹۵۰ عنوان «مکتب فرانکفورت» به آن اطلاق گردید. (۲) فلیکس ویل، فردریش پولوک و ماکس هورکهایمر در حقیقت چهره ها و بنیانگذارانی بودند که در پس موجودیت این انستیتو قرار داشتند. ویل و پدرش هرمان ویل که بازرگانی ثروتمند بود، سرمایه ی لازم برای تهیه «مراکز و پرداختهای ضروری به کارمندان را که در خدمت انستیتو در آمده بودند تامین کرده بودند. فلیکس ویل در سپتامبر ۱۹۲۲ «طرح ایجاد انستیتویی برای تحقیق اجتماعی» را در کتابخانه ی موزه ی دانشگاه فرانکفورت عنوان کرد. در آن سند، ویل بعنوان موضوع اساسی انستیتو «دانش و فهم حیات اجتماعی در تمامیت آن» را از شالوده ی اقتصادی تا روستا ساخت موسساتی و نظری مورد تاکید قرار داد. موارد مورد تاکید ویل در آن طرح - انقلاب، سازمان حزبی... - این نکته را تصریح می کرد که آنچه او در حقیقت از آن عناوین در ذهن داشت، رویکردی جدی به ماتریالیسم تاریخی بود (۳). با وجود چنین گرایشی، ویل از بیان نکته نیز در نگذشت که کار انستیتو باید مستقل از اعمال نظرهای حزبیسیاسی عملی شود. بر اساس پیش بینی ای که در طرح اساسنامه ای انستیتو بعمل آمده بود، مدیریت آن می بایستی به فردی که مقام استادی دانشگاه را داشته باشد محول شود و در آن تاریخ هیچیک از سه تن پایه گزاران، یعنی ویل، پولوک و هورکهایمر واجدین این شرایط نبودند و نامزدی کورت آلبرت گرباخ نیز بدلیل مرگ ناگهانی او نافرجام ماند. مذاکرات ویل با گوستاو دمیتره، در باب قبول مقام مدیریت انستیتو نیز به دلیل اختلاف نظر سیاسی به سرانجام نرسید و عاقبت ویل به کارل گرونبرگ، مورخ مارکسیست اطریشی توسل جست و بدین ترتیب گرونبرگ که استادی کرسی اقتصاد و علوم اجتماعی

دانشگاه فرانکفورت را عهده دار بود، مقام نخستین مدیر «انستیتوی تحقیق اجتماعی» را در اواخر سال ۱۹۲۳ احراز کرد.

انستیتو در سوم فوریه ی ۱۹۲۳ از طریق ماده ای قانونی که وزارت آموزش آلمان تهیه کرده بود و با حمایت دانشگاه فرانکفورت رسماً تاسیس شد و گرونبرگ در سخنرانی افتتاحیه ی خود، جانبداری صریح خویش را از مارکسیسم تصریح کرد و ضمن آنکه خود را مخالف نظم اقتصادی و اجتماعی حاکم معرفی کرد، بر این مهم تاکید نهاد که این موضع او بیانگر روشی که در انستیتو اعمال خواهد کرد نیز هست و افزود که این امر نه یک گرایش صرفاً شخصی بلکه گرایشی نهادی است و در این باب روشی که بعنوان کلید حل مسائل اعمال می گردد روش مارکسیستی است (۴). خلاف تاکید ویل بر استقلال انستیتو و برکناری اش از مسائل سیاسی بعمل آورد. در حقیقت چه در طرح ایجاد و چه در اقدامات عملی ای که پایه گذاران بعمل آوردند، درگیری آنان با مسائل سیاسی و بطور کلی با روندهای سیاسی جاری در آلمان بر ایجاد و عناصر کلیدی فکری انستیتو تأثیری نمایان داشت. برکنار از این روند رسمی، در حقیقت ویل در تابستان ۱۹۲۲ با سازماندهی «نخستین هفته ی کار مارکسیستی» که کسانی چون لوکاج، کرش، پولوک و ویتفولگ به آن پیوستند و بررسی اثر در حال انتشار کرش «مارکسیسم و فلسفه» از جدی ترین مباحث آن بود، پایه های نظری تاسیس چنان انستیتویی را فراهم آورده بود. در پس چنین اقدامی، واقعیت پیروزی انقلاب روسیه در سال ۱۹۱۷ و شکست انقلابات اروپای مرکزی، بخصوص آلمان نهفته بود و ایجاد «انستیتوی تحقیق اجتماعی» واکنش روشنفکران جناح چپ آلمان نسبت به آن شکستها بود که ضمن آن مسئله ی نگرش مارکسیستی، بخصوص رابطه ی نگرش و عمل در مرکز توجه آن واکنش قرار داشت. در توضیح ارتباط انستیتو با مسائل جاری سیاسی آلمان ذکر این نکته ضروری است که جمهوری وایمار در سال ۱۹۱۹ امکان شرکت در دولت را برای حزب سوسیال دمکرات آلمان فراهم آورد. حزب سوسیال دمکرات آلمان در آن هنگام، بعنوان نیروی بازدارنده ای برای انقلاب سوسیالیستی به خدمت بورژوازی آلمان در آمده بود و نظریه پردازانش

نخستین کسانی بودند که به کار در پاره ای از شعب دانشگاهها برگماشته شدند. بدین ترتیب انستیتوی تحقیق اجتماعی فرانکفورت زیر رهبری عملی نظریه پرداز مارکسیست اطریشی کارل گرونبرگ قرار گرفت. گرونبرگ بعنوان ناشر «آرشیوهای تاریخ سوسیالیسم و نهضت کارگری» نه تنها به نشر آثار کسانی چون ادوارد برنشتاین و ماکس آدلر آغاز کرد، بلکه به انتشار مقالات نظریه پردازان «چپ» آن روزگار نظیر کارل کرش و دیگران نیز پرداخت. جز اینها، پاره ای اسناد تازه یاب مارکس و انگلس نیز در «آرشیو» انتشار یافت. لنین طی نامه ای بتاريخ نوامبر ۱۹۱۶ به کیگنادزه اشاره می کند که «من مقاله ای انگلس را از طریق "آرشیو" گرونبرگ دریافت کردم، اما آن را برای گریگوری فرستادم» (۵). در اثر دیگری از لنین بنام «نتایج مذاکره در باب خودمختاری» به مقاله ای انگلس که ریازانف در «آرشیو» گرونبرگ انتشار داده بود ارجاعی بعمل آمده است. در این اثر که از بازمانده های انگلس و از آثار جالب اوست به مسئله ای لهستان پرداخته شده است (۶). همه ی این موارد نه تنها به این دلیل که در «آرشیو» گرونبرگ مقالات اولیه ی هورکهایمر و پولوک انتشار یافته است و در سال ۱۹۷۰ تمامی آن در ۱۴ مجلد در جمهوری فدرال آلمان تجدید نشر یافته است، بلکه بیش از آن به این دلیل که در آن جنبه های اساسی پیدایی و تمامی تاریخ مکتب فرانکفورت انعکاس یافته است و بخصوص بستگی آن با ایدئولوژی سوسیال دمکراسی بنحو روشنی نمایانیده شده است مهم و اساسی است. درست است که بسیاری از حامیان این مکتب همه گاه کوشیده اند تا چنین ارتباطی را انکار کنند یا بر آن سرپوش بگذارند، اما همچنانکه من در زیر توضیح خواهم داد، در جریان بحران و از همپاشی مکتب فرانکفورت در پایان ۱۹۶۰، این ارتباط بار دیگر بنحو روشنی افشاء گردید. برای مثال پیروان جوان مکتب یعنی هابرماس و نکت در آن هنگام مستقیماً در صف آرمان پردازان سوسیال دمکراسی آلمان درآمدند و در این پیوستگی هابرماس در جناح راست و نکت در جناح چپ حزب قرار گرفتند.

گرونبرگ همزمان با احراز مقام مدیریت انستیتوی تحقیق اجتماعی و سفر از وین به فرانکفورت مقاله ی معروف کرش بنام «مارکسیسم و فلسفه» و

بررسی لوکاج از «ثوری ماتریالیسم تاریخی» اثر بوخارین را در «آرشیو»هایی به چاپ رسانید. در آن ایام، علاقه و توجه به ساختمان سوسیالیسم در اتحاد شوروی نیز یکی از ویژگیهای سمیت گیری آرمانی و نگرشی انستیتو بود. برای نمونه اف. پولوک بعنوان محقق در انستیتو به شوروی سفر کرد. این سفر که از ۱۹۲۶ تا ۱۹۲۷ ادامه یافت با عنوان سفر مطالعاتی انجام گرفت و حاصل آن تکنکاری مفصلی بود که در باب دهسال نخست (۱۹۲۷-۱۹۱۷) تجربه ی تاریخی اقتصاد سوسیالیستی برنامه ای شده در اتحاد شوروی نوشته و انتشار یافت (۷). پولوک در سال ۱۹۶۰ تحقیق جالبی از نتایج ماشینی کردن (اتوماسیون) بعمل آورد. این تحقیق که از لحاظ چهارچوب نظری مکتب فرانکفورت از صحت برخوردار بود، مع الوصف در آن کل مسئله جدا از مسئله ی شالوده ی اجتماعی سرمایه دارانه ی خودکارسازی در جوامع صنعتی غرب مورد رسیدگی قرار گرفته بود و در آن تضاد سرمایه داری و سوسیالیسم نادیده گرفته شده بود. علاوه بر اینها مقالاتی از گرونبرگ، پولوک و دیگر اعضای انستیتو انتشار یافت که در آنها نقد مارکسیستی با اطلاق انگ ماتریالیسم اقتصادی بر آن تحریف شده و از صیغه ی علمی تهی گشته بود. در همین راستا گروسمان از محققان انستیتو نظریات اقتصادی ای را در اثرش با نام «قانون انبوهگی و سقوط نظام سرمایه داری» عنوان کرد که به روشنی یادآور باورهای ارائه شده از سوی بین الملل دوم بود. یادآوری این نکته ضروری است که در همان اوایل ایام، از سوی انستیتو آثاری انتشار یافت که قویاً متوجه نقض و ابطال نگرش لنینی درباره ی امپریالیسم بود.

بی التفاتی نسبت به فلسفه که مشخصه ی گرونبرگ و بسیاری از نظریه پردازان سوسیال دمکراتیک اقتصاد بود، با گرایش جدی هورکهایمر به فلسفه جبران گردید. اعضای برجسته ای که پیرامون مدیر جدید انستیتو یعنی هورکهایمر گرد آمده بودند، فلاسفه ای حرفه ای بشمار می آمدند. خود هورکهایمر، فرزند کارخانه داری اشتوتگارتی، در سال ۱۹۲۲ بطور جدی به فلسفه پرداخت و در سال ۱۹۲۵ از پایان نامه ی خود که به بررسی «سنجش خرد ناب» کانت اختصاص داده شده بود دفاع کرد.

پیش از پرداختن به عناصر عمده در اندیشه‌ی مکتب فرانکفورت ضروری می‌دانم که به چهارچوب کلی تاریخی آن از لحاظ دوره‌بندی ایجادیش اشاره کنم. بطور کلی در تاریخ انستیتو و مکتب فرانکفورت چهار دوره‌ی متمایز را می‌توان مشخص کرد. نخستین دوره از این دوره‌بندی تاریخی سالهای بین ۱۹۲۳ و ۱۹۳۳ را شامل می‌گردد. در این دوره جریان تحقیق در انستیتو کاملاً متنوع بود و بهیچ وجه مفهوم مارکسیستی ویژه‌ای بدانگونه که بعداً در «نگرش انتقادی» مورد توجه قرار گرفت مطمح نظر قرار نداشت. در حقیقت زیر تأثیر نخستین مدیر انستیتو، یعنی کارل گرونبرگ، بخش عمده‌ای از کار انستیتو در این دوره خصلتی قویاً تجربی داشت (۸).

خود گرونبرگ، مفهوم جوییش از مارکسیسم بعنوان علمی اجتماعی را در گزارش افتتاحیه‌ی خود در سال ۱۹۲۴ ارائه کرد، او ضمن توضیح از نحوه‌ی تلقی خود از مارکسیسم تأکید کرد که مفهوم مادی تاریخ نه یک سیستم فلسفی است و نه قصد آن دارد که چنین باشد، موضوعات آن نه انتزاعات، بلکه جهان مشخص معین در روند تحول و تغییر آن است. تحت مدیریت گرونبرگ تا زمان بازنشستگی‌اش در سال ۱۹۲۹ چنین تلقی‌ای در حقیقت رویه‌ای بود که بسیاری از محققین انستیتو اعمال می‌کردند. بدین ترتیب و بر پایه‌ی همین الگو ویتفوکل کار روی وجه آسایبی تولید خود را سامان داد که تحت عنوان «اقتصاد و جامعه در چین» در سال ۱۹۳۱ انتشار یافت. گروسمان تحلیل خود از گرایشهای اقتصادی سرمایه‌داری را تکمیل کرد و آن را تحت عنوان «قانون انبوهگی و سقوط در سیستم سرمایه‌داری» در سال ۱۹۲۹ منتشر ساخت. و پولوک مسئله‌ی انتقال از یک اقتصاد بازار به یک اقتصاد برنامه‌ای در اتحاد شوروی را که پیشتر به آن اشاره کردم در همین دوران مورد مطالعه قرار داد.

دومین مرحله یا دوران از تاریخ مکتب با مهاجرت به امریکای شمالی از سال ۱۹۳۳ تا ۱۹۵۰ مقارن است. در این دوران اندیشه‌های مشخصی از یک نوع نگرش انتقادی نوهگلی بنحو جدی بعنوان اصل راهنمای فعالیتهای انستیتو اتخاذ شده بود. این وجه از سمت‌گیری جدید، چند سالی پیشتر آغاز شده بود و در حقیقت هورکهایمر بعنوان مدیر جدید انستیتو که در ژوئیه‌ی

سال ۱۹۳۰ عملی گردید عامل موثر آن بشمار می‌آمد. در این هنگام بنحو نمایانی، فلسفه بجای اقتصاد و تاریخ مقام برجسته‌ای را در کار انستیتو بخود اختصاص می‌داد و این امر هنگامی که مارکوزه در سال ۱۹۳۲ به عضویت انستیتو درآمد شدت بیشتری یافت و با ورود آدورنو در حقیقت سمت‌گیری اساسی انستیتو بدان تمایل مطلق یافت. در همین دوران تمایل چشمگیری به روانکاوی نیز بر فضای انستیتو غالب آمد. با مدیریت هورکهایمر و در ایام مهاجرت، انستیتو گامهای عمده‌ای را برای چهارچوب بندی مکتبی که بعدها به مکتب فرانکفورت و «نگرش انتقادی» شهرت یافت برداشت.

همزمان با بازگشت انستیتو به فرانکفورت در سال ۱۹۵۰، اندیشه‌های اصلی «نگرش انتقادی» در آثار متعددی انعکاس یافت و «مکتب فرانکفورت» به اعمال نفوذ گسترده‌ای بر تفکر اجتماعی آلمان آغاز کرد و تأثیر آن پس از آن و برپژه از طریق «چپ جدید» در سراسر اروپا و امریکا گسترش یافت. این دوره از حیات «مکتب فرانکفورت» دوران عمیق‌ترین نفوذ فکری و سیاسی است که در اواخر ۱۹۶۰ و همراه با گسترش سریع نهضت رادیکال دانشجویی عملی گردید. در جریان این نفوذ در حقیقت نه هورکهایمر بلکه این مارکوزه بود که نقش اساسی‌ای را ایفا کرد و هم او بود که بعدها بعنوان نماینده‌ی شکل جدیدی از تفکر انتقادی مارکسیستی شناخته شد.

از اوایل ۱۹۷۰ که آن را دوران چهارم از تاریخ «مکتب فرانکفورت» می‌توان بشمار آورد، نفوذ این مکتب بتدریج رو به کاهش نهاد و در حقیقت با مرگ آدورنو در سال ۱۹۶۹ و هورکهایمر در سال ۱۹۷۳ شاکله مکتب بعنوان یک مکتب مشخص درهم پاشید. «مکتب فرانکفورت» در سالهای پایانی خود بنحو وسیعی از مارکسیسم بریده بود. معیناً پاره‌ای از مفاهیم اساسی آن به درون اندیشه و آثار بسیاری از علمای دانش اجتماعی راه یافتند و بیش از همه در یورگن هابرماس که نقد جدیدی از شرایط امکان دانش اجتماعی را وجه همت خود ساخته و از نگرش تاریخ مارکس و سرمایه‌داری جدید تحلیلی مجدد بعمل می‌آورد موثر افتادند. آنچه که در چهارچوب چهار دوران مشخص از «مکتب فرانکفورت» توضیح داده شد با توجه به جزئیات کار کسانی که

اندیشه های اصلی آن را نمایندگی می کردند نمی تواند تصویر کاملی از واقعیت آن را ارائه کند. لذا پرداختن به نکاتی که بتواند بیانگر سیر دقیق تر «نگرش انتقادی» و ماهیت اندیشه های اساسی آن باشد امری اجتناب ناپذیر است.

III

هربرت مارکوزه چنانکه پیشتر به اشاره گفتم، نماینده سرآمد «مکتب فرانکفورت» در دوران پرآوازه ی آن مکتب بشمار می آمد. او در جریان ناآرامیهای اجتماعی و انقلابی آلمان در سال ۱۹۱۸، برای مدتی به جناح چپ سوسیال دمکراسی پیوست و پس از اتمام تحصیلات خود در فلسفه در سال ۱۹۲۲ در دانشگاههای برلین و فرایبورگ، در سال ۱۹۲۷ بدانشیاری هایدگر فیلسوف وجودگرای آلمان برگزیده شد. مارکوزه حتی پیش از پیوستن به «مکتب فرانکفورت» با ابتناء بر اندیشه های هایدگر و هوسرل، کوشش ویژه ای را در جهت بازنگری به فلسفه ی مارکسیستی بعمل آورده بود. در «یادداشتهایی در باره ی پدیده شناسی ماتریالیسم تاریخی» که از آثار اولیه ی مارکوزه بشمار می آید و همچنین در «در باب فلسفه ی مشخص» او برای نخستین بار در تاریخ فلسفه ی بورژوازی شاهد کوششهایی می توان بود که او در جهت وحدتبخشی بین آراء هایدگر و مارکس بعمل آورده است. نخستین از دو اثری که نام بردم به بررسی «هستی و زمان» هایدگر اختصاص دارد. مارکوزه با نقد، تعبیر قدرگرایانه و مکانیستی ماتریالیسم تاریخی، فلسفه ی تاریخ مارکسیستی را بعنوان نگرشی در باب امکان تاریخی عمل رادیکال توجیه کرد که هدف آن آزادسازی بقصد ایجاد یک موجود انسانی کامل و واقعیت ضروری جدید است. در چنین تفسیری از فلسفه ی مارکسیستی تاریخ، عامل عمده ی متحقق سازی چنان واقعیت جدیدی، شخص اجتماعی آگاه تلقی می شد که حوزه ی فعالیتش تاریخ بود. بیاور مارکوزه تاریخ عمده ترین مقوله ی وجود انسان تصور می گردید (۹). تاکید «رادیکال» بر جنبه ی فعال ذهنی در «یادداشتها» با نفی عملی جنبه ی عینی و قانونمند تحول اجتماعی - تاریخی ترکیب شده بود. در آن اثر نگرش ماتریالیسم تاریخی با

تفسیری ایدئالیستی ذهنی که بنا بر آن تاریخ نتیجه ی غایتمندی انسان بطور کلی و نه انسانیت تاریخی مشخص است تعویض شده وشی به مثابه محصول عمل به «شی به مثابه محصول ذهن» تعبیر شده بود. جز اینها از سوی مارکوزه تاریخ عینی بعنوان نتیجه ی تعمیمات ذهنی و رویه قانونمندگرایانه ی عینی به تظاهر «بیگانگی» و مجسم سازی «خارجیت یافتگی، شی شدگی و بیگانگی» تغییر شکل داده شده بود.

مارکوزه در سالهای بین ۳۲ - ۱۹۲۸ با طرح نظریه اش دایر بر «نفی حال» که در حقیقت دنباله گیری «دیالکتیک منفی» آدورنو بود، بازنگری در مارکسیسم را به مرحله ی تازه ای کشانید. بنا به اعتراف او و آدورنو قصد آنها از «نفی» آن بود تا نگرش انقلاب سوسیالیست پرولتری را با مفهومی وجودگرایانه از «نفی تاریخ» که در حقیقت مرید طغیان خرده بورژوازی روشنفکران علیه سرمایه داری انحصاری بود تعویض کنند. واقعیت اینکه «طغیان»ی که بدینگونه از سوی روشنفکران غرب تظاهر می یافت، بیش از آنکه متوجه سرمایه ی انحصاری باشد، طغیانی علیه سرشت اجتماعی تولید بطور کلی بود. مارکوزه خود تصریح می کرد که پدیده شناسی دیالکتیکی و نه دیالکتیک ماتریالیستی، باید بعنوان روش تحقیق ذهنیت آگاهی در تاریخ، بخدمت گرفته شود. بازنگری مارکوزه نسبت به مارکسیسم، در اثر او بنام «منابع جدید برای بنیاد ماتریالیسم تاریخی: تفسیرهایی از دستنوشته های تازه یاب مارکس» قوام لازم خود را یافت. فیلسوف مارکسیست آلمانی اشتهی گروالد در اثرش بنام «راه سوم» نقد جاننداری از این اثر مارکوزه بعمل آورد. مارکوزه ضمن رجوع به «دستنوشته های اقتصادی - اجتماعی» مارکس که بتازگی انتشار یافته بود مقوله ی «فلسفه ی مارکسیسم» را در پرتو این اثر اولیه ی مارکس مورد رسیدگی و توجه قرار داد. اما واقعیت اینکه او با تحریف این اثر، در پی آن برآمد تا رویکردی انتزاعی - انسانشناختی و وجودگرایانه را جانشین تحلیل طبقاتی سازد و تضادهای جامعه ی سرمایه داری را به مقوله ی «از خود بیگانگی» تحویل کند. بخوبی می توان نشان داد که حتی آثار اولیه ی مارکوزه که متضمن تفسیری وجودشناسانه از فلسفه ی مارکسیستی بود، عملاً در چهارچوب ایدئولوژیک «مکتب فرانکفورت» سامانه یافته بودند.

از جمله تاثیرات فکری که اندیشه ی «مکتب فرانکفورت» را از همان آغاز زیر نفوذ داشتند، فرویدگرایی نقش تعیین کننده ای داشت. فرویدگرایی طی سالهای ۳۰ - ۱۹۲۰ کل نگرش «مکتب فرانکفورت» را قالبندی کرد. از میان اعضای برجسته ی این مکتب، اریک فروم عامل نفوذ فرویدگرایی در «نگرش انتقادی» فرانکفورت بود. فروم بعنوان یک روانکاو طی زمانی دهه های ۱۹۲۰ در برلین بکار اشتغال داشت. او پس از مهاجرت به ایالات متحده ی آمریکا، مکتب امریکایی نوفرویدگرایی را با همکاری کارن هورنای پایه گذاری کرد. از آرای عمده ی این جریان از سوی مارکسیستهای امریکایی نقدهای متعددی بعمل آمده است. آنچه من در این فرصت علاقمند به انجام آنم، پرداختن به جنبه هایی از مفهوم نوفرویدی است که بعنوان بخشی از تسلیحات «مکتب فرانکفورت» بخدمت گرفته شد. آنچه را که «مکتب فرانکفورت» در اقبال از فروید انجام داد، نوعی بازاندیشی به اصول فرویدی روانشناسی بود. برای نمونه مارکوزه در سخنرانی اش در باب نگرش فروید که در مدرسه ی روانکاوی واشنگتن و طی سالهای ۵۲ - ۱۹۵۱ ایراد کرد و جز آن در کتابش بنام «شیدایی و تمدن: تحقیقی فلسفی درباره ی فروید» که بر اساس آن سخنرانیها فراهم آمده است تکرار گردید، با پاره ای از اندیشه های نوفرویدی به جدل پرداخت (۱۰). در آثار هابرماس نیز وجه تعبیر متفاوتی از روانشناسانه کردن ماتریالیسم تاریخی بعمل آمده است.

بطور کلی فرضیه های فرویدگرایی یا نوفرویدگرایی را که توسط «مکتب فرانکفورت» مورد استفاده قرار گرفت می توان بدین صورت تدوین کرد:

۱ - ماتریالیسم تاریخی قادر به ارائه ی تبیین مطلوب از رفتار فرد انسانی نیست و لذا نیازمند آن است تا با اندیشه های فرویدی ضمیمه شود. بنابراین «اندیشه» ها بدانگونه که مارکوزه آنها را تفسیر می کند، مبارزه ی مستمر غرایز اساسی و بیش از همه شور حیاتی و میل به مرگ در قلمرو نیمه آگاه رفتار انسانی انجام می گیرد. اما انسانها در مبارزه ی خود با محیط طبیعی و اجتماعی به برگزشتن و تصعید و سپس تغییر شکل بخشیدن به غرایز و انگیزه های نیمه آگاه خود واداشته می شوند و با «اصل واقعیت» خود را هدایت می کنند.

۲ - ارضاء نامحدود خواسته های پیشین غریزی برای لذت، برای حیات اجتماعی انسانها خطرناک است. بنابراین برآنهاست تا «اصل لذت» را به تبعیت از «اصل واقعیت» وادار سازند. معنای این سخن این است که انسانها منطبق با شرایط اجتماعی «واقعی» امر ارضاء نیازهای خویش را محدود و متغیر می سازند.

۳ - نیازهای انسانها [افراد] جای خویش را به نیازهای فرهنگی که فرد را تابع جامعه می سازد می بخشند.

۴ - اما در نتیجه عقل، آگاهی و حافظه و توانایی برای تدارک احکام و ارزیابی ها، از وضع انجام یک تبیین آزاد خودآگاهی به وسیله ای برای سرکوب، بمنظور بازداشت فرد تغییر داده می شود.

در بررسی مارکوزه که در عین حال مشخصه ی «مکتب فرانکفورت» در دهه های ۱۹۶۰ نیز بود، «اصل واقعیت» به اصل «کارآیی تولیدی» یا کارآیی تولیدی اقتصادی در شرایط جامعه ی صنعتی پیشرفته تغییر شکل یافت. بدینطریق ماهیت طبقاتی سرمایه داری انحصاری دولتی زیر سرپوش گذاشته شد و کار اجتماعی به مرجع مقاومت ناپذیر برده سازی انسان تغییر شکل یافت. مقوله ی «بیگانگی» بار دیگر از مضمون مشخص تاریخی اش بازداشته شد و موضوع تفسیر مجرد انسانشناختی روانشناسانه شده قرار گرفت. زیست شناسی گرایی روان به روانشناسانه سازی فرویدی امر اجتماعی و انسانشناسانه سازی ماتریالیسم تاریخی ضمیمه گردید.

لازم به یادآوری است که کوشش در جهت «منظم» سازی مارکسیسم با فرویدگرایی که مشخصه ی دوران شکلگیری «مکتب فرانکفورت» بود، ویژگی تام و تمام آن مکتب نبود. برای مثال، در همان دوران جدالی تند در صفحات «زیر درفش مارکسیسم» علیه پاره ای تلاشها که بر سر بازنگری در مارکسیسم با توجه به گرایش فرویدی در گرفته بود. ویلهلم رایش که در سال ۱۹۲۹ در همان نشریه مقاله ی خود با نام «ماتریالیسم دیالکتیک و روانکاوی» را انتشار داد، رویکرد بنحو افراطی چپ روانه ای را نسبت به این بازنگری بعمل آورد. شگفت آنکه رایش که برای چندصباحی به حزب کمونیست آلمان پیوسته بود، بعدها کوشید تا تاثیر فراگیرو شیوع ایدئولوژی فاشیسم در

آلمان را با کمک روایت خاصی از فرویدگرایی تفسیر کند. او بعنوان پیش شرط غلبه ی فاشیسم و پیروزی انقلاب سوسیالیستی به موعظه ی «انقلاب جنسی پرولتاریایی» پرداخت که بیاور او کار را از سیطره ی اخلاق بورژوایی و از سلطه ی آگاهی بورژوایی رها خواهد ساخت. رایش پس از اخراج از حزب کمونیست به جانب تشکیلات تروتسکیستی کشیده شد و پس از مهاجرت به ایالات متحده، نهضت انقلابی را رها کرد و زندگی خویش را به اتهام خلافهای جنسی در زندان امریکا پایان آورد.

نفوذ دیگری که به روشنی خط اندیشه ی «مکتب فرانکفورت» را راستا و سمت می بخشید دیالکتیک هگلی بود. نمایه های چنین تأثیری را در پایان نامه ی دکتری مارکوزه، یعنی «وجود شناسی هگل و نگرش تاریخت» و اثر دیگرش «عقل و انقلاب» می توان یافت. من بدون آنکه نقد خاصی از این آثار بعمل آورم تنها به آن فرضهای اساسی ای اشاره می کنم که نقش معینی در شکلبندی «مکتب فرانکفورت» ایفا کردند. در این باب بیش از همه باید به تعبیر ایدئالستی ذهنی ای که از دیالکتیک عین و ذهن متأثر از هگل بعمل آمد و به جانشین سازی نوعی تعبیر از دیالکتیک هگل بجای ماتریالیسم دیالکتیک مارکس اشاره کرد. در این رابطه ضمن معارضه با اندیشه های مارکس و با رجوع به هگل هر نوع عینیت و جسمیت بخشی انسان از «نیروهای ذاتی» خود بعنوان یک بیگانگی اجتناب ناپذیر تعبیر شد. «نفی شخص» هگلی و مفهوم ماده گرایی دیالکتیکی قانون نفی با باصطلاح «نفی مطلق رادیکال» یعنی دیالکتیک منفی تعویض گردید (۱۱).

تأثیر مشخص دیگری که بر شکلبندی «مکتب فرانکفورت» موثر افتاد از طریق آثار کارل کرش، بویژه «مارکسیسم و فلسفه» و «تاریخ و آگاهی طبقاتی» اثر لوکاچ اعمال گردید. تعبیر ویژه ای که این دو تن از فلسفه ی هگل بعمل می آوردند از نفوذهای جدی هگلی بر اندیشه ی «مکتب فرانکفورت» بود. برای کرش امحاء فلسفه موضوعی کلیدی تلقی می شد، زیرا بیاور او فلسفه ایدئولوژی است و ایدئولوژی آگاهی کاذب است. بنابراین در روند ایجاد جامعه ی کمونیستی بیاور او همه ی انواع آگاهیهای کاذب باید برانداخته شده استعمال بیابند. علاوه بر اینها او چنین می اندیشید که در این

مرحله از روند تاریخی، مارکسیسم هنوز عهده دار نقد جامعه ی بورژوازی بعنوان یک «کل» و الفاء این جامعه بدون تقلیل دادن خود در حد یک علم خاص جامعه شناختی جامعه است. و اما برای لوکاچ موضوع عمده فهم روش دیالکتیکی بود که عمدتاً از نحوه ی رویکرد او به فلسفه ی هگل و بخصوص از نفی دیالکتیک طبیعت و اثبات اینهمانی هستی و اندیشه نتیجه می شد. بیاور لوکاچ تنها «کل» و تمامیت واجد قدر واقعی است و «جزئی» عینیت یافته همه گاه صرف تظاهر بیگانه شده و در عین حال تحریف شده ی این تمامیت است. اگر چه لوکاچ بعدها آثار و آراء اولیه ی خویش را مورد انتقاد و تجدیدنظر قرار داد و آنها را مراحل انتقالی از هگل گرایی به مارکسیسم نامید (۱۲)، ولی از تأثیر آن آراء که بنحو شگفتی با آراء هورکهایمر، آدورنو، مارکوزه و هابرماس تنیده شدند نمی توان غافل ماند.

III. 1

مقارن با پایان آخرین دهه ی ۱۹۲۰، وجودگرایی آلمان، نوفرویدگرایی، نوهگلگرایی و تلاشهایی که بر شالوده ی این اندیشه ها بر سر بازنگری به تفکر مارکسیستی بعمل آمد، به مثابه منابع آرمانی و نگرشی مرحله ی شکلبندی نظریات فلسفی گروه محققین در انستیتوی تحقیق اجتماعی با مدیریت هورکهایمر بخدمت گرفته شدند. هورکهایمر که اینک رهبری و مدیریت انستیتو را بعهده داشت، ارگان نگرشی انستیتو یعنی «علم تحقیق اجتماعی» را بنیاد نهاد. نخستین شماره ی این نشریه در سال ۱۹۳۲، کمی پیش از بقدرت رسیدن نازیها در آلمان انتشار یافت. تهدید فاشیسم، هورکهایمر را بر آن داشت تا «آرشیو» کتابخانه و همچنین همکاران عمده ی انستیتو و مدیریت مجله را به خارج از مرزهای آلمان منتقل کند و به این منظور نخست ژنو، سپس پاریس و بالاخره ایالات متحده برای این مقصود در نظر گرفته شدند. از سال ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۹ «مجله ی تحقیق اجتماعی» بزبان آلمانی و در پاریس انتشار یافت و پس از اشغال پاریس توسط نیروهای هیتلری آخرین شماره ی آن به انگلیسی و در ایالات متحده ی امریکا نشر یافت (۴۱ - ۱۹۴۰). مقالات هورکهایمر، آدورنو، مارکوزه و فروم و دیگر نمایندگان مکتب که از سال ۱۹۳۲ تا ۱۹۴۱ در این مجله انتشار یافتند بار

دیگر در سال ۱۹۶۵ در آلمان تجدید چاپ شدند.

اینک این پرسش اساسی وجود دارد که «نگرش انتقادی» که نخست در صفحات این مجله انعکاس یافته بود در حقیقت بیانگر چه پیامی بود؟ «نگرش انتقادی» مکتب فرانکفورت خارج از آلمان و بعنوان کوششهای گروهی از فلاسفه‌ی مهاجر بورژوازی لیبرال و با هدف اولیه‌ی درک شکست جمهوری دمکراسی بورژوازی وایمار در آلمان و استقرار دیکتاتوری فاشیستی بوجود آمد. مقاله‌ی هورکهایمر با عنوان «یادداشت‌هایی در باره‌ی انسانشناسی فلسفی» (۱۹۳۵) و مقاله‌ی مارکوزه تحت عنوان «مبارزه علیه لیبرالیسم در نگرش خودکامه‌ی دولت» (۱۹۳۴) به نقد ایدئولوژی فاشیسم اختصاص داشت. نه بورژوازی لیبرال و نه نهضت شقه شده‌ی کارگری، هیچیک نتوانستند، هیتلر را از رسیدن بقدرت باز دارند. ناامیدی بنیادی به سنتهای لیبرالیسم و انسانگرایی بورژوازی و فقدان اعتماد به امکانات انقلابی طبقه‌ی کارگر در اذهان نمایندگان روشنفکری بورژوازی لیبرال که ناچار به خروج از آلمان شده بودند بازتاب یافت. هورکهایمر و پیروانش در آغاز مهاجرتشان به امریکای روزولت چشم امید دوخته بودند. اما چیزی نگذشت که این امیدواری به یاس مبدل شد. آدورنو از سال ۱۹۳۴ در انگلیس ساکن شد و سپس در فوریه ۱۹۳۸ بنا به دعوت هورکهایمر به امریکا رفت. در این زمان وی مقالاتی چند در باب موسیقی معاصر بخصوص جاز منتشر کرد. او در امریکا بعنوان محقق جامعه‌شناسی در یکی از بنگاههای بزرگ رادیویی بکار اشتغال ورزید. کار او در این بنگاه بررسی ذوق موسیقایی گروههای مختلف اجتماعی و شنوندگان رادیو بود. او در تنظیم و شکل بخشی به موسیقی تبلیغاتی رادیویی نقش عمده‌ای در امریکا ایفا کرد. بدین ترتیب ذهن خلاق بزرگترین نظریه پرداز موسیقی بخدمت بازرگانی امریکا درآمد.

آدورنو در سال ۱۹۴۱ بکار خود در بخش پژوهش موسیقی بنگاه رادیویی پایان داد و بدنبال هورکهایمر از نیویورک به لوس آنجلس سفر کرد. او در آنجا علاوه بر کار در مورد مسائل مختلف و جنبه‌های گوناگون فلسفه‌ی موسیقی، همراه با هورکهایمر «دیالکتیک روشنگری» را نوشت. این اثر در سال ۱۹۴۷ در آمستردام انتشار یافت. «نگرش انتقادی» در این اثر تجلی یافته

بود. همزمان با شکست فاشیسم «مکتب فرانکفورت» به آلمان انتقال یافت. «سقوط عقل» هورکهایمر در پایان جنگ نوشته شد و در سال ۱۹۴۷ در نیویورک انتشار یافت. «دیالکتیک روشنگری» نفی تقلیل کل معضلات ناشی از فاشیسم را به عواقب قدرمآبانه‌ی تضادهای درونی روشنگری بورژوازی و فرهنگ بورژوازی مورد تأیید قرار داد و با تأکید بر این نکته مفهوم دولت خودکامه و خودکامه گرایی [توتالیتاریسم] بطور کلی بسط و توضیح قرار گرفت.

بمنظور درک درست «دیالکتیک روشنگری» این نکته را باید خاطر نشان ساخت که این اثر در سالهای ۱۹۴۴ - ۱۹۴۱ و در هنگامه‌ی جنگ علیه فاشیسم هیتلری نوشته شده است. نقدی که از واقعیت شوروی و امریکا بعمل آمده در آن زمان برای آدورنو و هورکهایمر مطلبی ثانوی تلقی می شد و لذا نقد ایدئولوژی فاشیسم در آن اثر از ارجحیت درجه‌ی اولی برخوردار است. در این باب هر دو نمایندگان بارز «نگرش انتقادی» توجه مستقیم خود را بخصوص به دو جنبه از این ایدئولوژی یعنی آئین پیشوا و آنتی سمیتیسم معطوف کرده بودند. در همان سالها آدورنو ویراستاری مجموعه‌ی «شخصیت قدرت مآب» را که در آن نقدی جدی از آئین پیشوا بعمل آمده بود، عهده دار بود. ویژگی این آثار در تبیین روانشناختی ای قرار داشت که از «آئین رهبر» و آنتی سمیتیسم بعمل می آمد. با اینکه هردو خصلت برآمده و حاصل تضادهای درونی فرهنگ بورژوازی تلقی می شد، ولی آن تضادها از لحاظ ماهیت صرفا نفسانی مورد تفسیر و توضیح قرار گرفته شده بودند و شالوده‌ی طبقاتی آن پدیده‌های روساختی در تحلیلی که بعمل می آمد نادیده گرفته شده بود. «نگرش انتقادی» در جوهر خویش نه بعنوان نقد سرمایه داری بلکه بعنوان نقد روشنگری بورژوازی و فرهنگ و ایدئولوژی آن شکل می گرفت. آدورنو در سال ۱۹۶۸ مدعی شد که ریشه‌های عینی این پدیده‌ی روانشناختی چون چیزی جلوه می کند که نمی تواند موضوع نقد قرار گیرد. لازم به توضیح این نکته است که اظهاریه‌ی آدورنو بخوبی نشاندهنده‌ی این واقعیت است که آفرینندگان «نگرش انتقادی» از ماهیت جامعه‌ی امریکا، که در ایامی که بر سر «دیالکتیک روشنگری» کار می کردند، در آن بسر

می بردند چگونه ارزیابی ای بعمل می آوردند. آدورنو در باب خود و هورکهایمر می نویسد: «ما به این نتیجه ی لازم دست یافتیم که در جامعه ی معاصر نهادهای عینی و گرایشهای تحول چنان قدرت فائقه ای بر افراد انسانی اعمال می کنند که تا حدود زیادی بصورت عامل تعیین کننده ی آگاهی آنان در آمده اند» (۱۳) این عبارات بوجه مستقیمی با نظریات عمده ی «انسان تک بعدی» مارکوزه رابطه ی درونی دارد. در «شخصیت فائقه» آدورنو و حتی آثار دیگر اعضای «مکتب فرانکفورت» ادامه ی اندیشه ای را می توان یافت که توسط هورکهایمر و در مقدمه ی اثر او بنام «سلطه و خانواده» ارائه شده است. اندیشه ی شخصی که در این آثار عنوان شده و یکی از ویژگیهای «نگرش انتقادی» نیز هست، این است که هیچ خشونت مستقیمی نمی تواند یکپارچگی خانواده یا جامعه یا گروه اجتماعی را تضمین کند، اگر عقیده به سلطه در آگاهی اعضاء جامعه ی معینی غلبه نداشته باشد. در این رویکرد سلطه ی کسی که در راس خانواده یا جامعه - اولیاء، دولت - قرار دارد به پدیده ی روانشناختی «خودحفاظ» آگاهی کاذب تبدیل می شود. روشن است که چنین رویکردی لزوماً بر تفسیر وجودگرایانه و نافریدی ناظر است. آدورنو آشکارا این ادعا را تصریح می کند و می نویسد «در این زمینه آراء ما با روشهای بطور ذهنی سمت یافته ی تحقیق پیوند خورده است» (۱۴).

«نگرش انتقادی» و جوهر آن از ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۶ درگیر تحولی بنیادی گردید. چنین تحولی که ابتدای آن از اواسط ۱۹۳۰ و بخصوص در مقاله ی هورکهایمر تحت عنوان «نگرش سنتی و انتقادی» آغاز شده بود، در کار مشترک هورکهایمر و آدورنو یعنی «دیالکتیک روشنگری» و سپس با انتشار «انسان تک بعدی» اثر مارکوزه در سال ۱۹۶۴ و «دیالکتیک منفی» آدورنو در سال ۱۹۶۶ به شهرت کامل و به مرحله ی کمال خویش رسید. در روند چنین تحولی مقولات دیالکتیک جزء و کل در نگرشهای اجتماعی و کاربرد آنها در تحلیل واقعیت بالفعل اجتماعی، در منظر توجه هورکهایمر قرار داشت. در آن ایام در غالب مکتبهای بورژوازی فلسفه ی تاریخ یا فلسفه ی اجتماعی، مقولات و مفاهیم مجرد این نگرشها، از جمله مفاهیم مربوط به قوانین تکامل اجتماعی با واقعیت مشخص و بالفعل در تضاد آشکار بود. مع الوصف بیاور

حامیان «نگرش انتقادی» چنین مشخصه ای شامل ماتریالیسم تاریخی و سوسیالیسم علمی مارکس نیز بود (۱۵) علاوه بر این، نظریه پردازان مکتب فرانکفورت هماهنگ با طرفداران «جامعه شناسی دانش» بر اشاعه ی این باور پای می فشردند که هر نگرش اجتماعی، پدیده ی آگاهی جانبدار و به وجه ایدئولوژیکی شکل گرفته است. نسبی گرایان افراطی و داعیان رویکرد تاریخی مطلق شده در آن زمان بر هر مفهومی که متوجه حقیقت عینی و کاربرد آن قوانین و مقولات اجتماعی بود حمله می آوردند. پایه گزاران «نگرش انتقادی» در این هنگامه کوشیدند تا تحلیلی اجتماعیتاریخی از پیدایی و عملکرد اجتماعی تمامی نگرشهای اجتماعیفلسفی متافیزیکی بعمل آورند. «نگرش انتقادی» در این باب بر آن بود تا ماهیت ارتجاعی تمامی فلسفه ی تاریخ و جامعه شناسی بورژوازی را از آغاز تا آن زمان افشاء کند. نمایندگان آن مکتب بر این باور بودند که محدودیت طبقاتی بورژوازی و عملکرد ارتجاعی آن در روشنگری بورژوازی و در اندیشه های آزادی، برابری و برادری و در خردگرایی و تحصیل گرایی بورژوازی و در رویکرد غیرارزشی و غیرجانبدارانه نسبت به علم اجتماعی ریشه دارد. هورکهایمر در این راستا و در مقام تبیین رابطه ی نگرش و ریشه های اجتماعی آن و نقد گرایشهای بورژوازی در این زمینه نوشت «جایگاه کار علمی در چهارچوب تقسیم کار، آنگونه که در مرتبه ی معینی [از روند تاریخ] تحقق یافته، منشاء تصور سنتی از تئوری است. تئوری متناظر است با فعالیت فرد عالم که در کنار فعالیتهای دیگر جامعه قرار گرفته است، بی آنکه رابطه ی فعالیتهای مختلف با یکدیگر مستقیماً آشکار و شفاف باشد. در نتیجه در چنین درکی از تئوری، کارکرد اجتماعی واقعی علم و جایگاه تئوری در هستی انسان پدیدار نمی گردد، بلکه تنها معنا و مفهوم تئوری در سپهرهای کنده شده از ریشه، یعنی در جایی که تحت شرایط تاریخی پدیدار می شود آشکار می گردد. در حقیقت حیات جامعه ناشی از کار جمعی شاخه های گوناگون تولید است و اگر چه تقسیم کار تحت شرایط سرمایه داری به سختی عمل می کند، اما شاخه های مختلفش و در نتیجه علم، نمی توانند به مثابه قائم به ذات و مستقل قلمداد شوند» (۱۶). نمایندگان «مکتب فرانکفورت» در این

راستا به همین موارد بسنده نمی کردند و معتقد بودند که این امر به آن روایتی از مارکسیسم نیز که در بین الملل دوم غالب بود و ضمن آن تعیین گرایی اقتصادی موعظه می شد شمول دارد.

III. 2

همزمان با رشد سرمایه داری انحصاری دولتی و پیدایی و ظهور انقلاب علمی و عواقب آن نظریه پردازان انتقادی به این نتیجه رسیدند که آگاهی تک بعدی، یعنی حامی ابزاری و تحصیل گرای بورژوازی به وجه مطلق به پیروزی رسیده است. این آگاهی، بیاور آنان متضمن دست آموزسازی تام و تمام آگاهی توده ها از طریق جعل و ساخت نیازهای مصنوعی «بیگانه» شده و توسط اطلاعات جمعی است و بدین ترتیب هر گونه امیدی برای امکان ایجاد آگاهی طبقاتی انقلابی پرولتری برای همیشه منتفی تلقی می گردید. در چنین شرایطی و به تعبیر روشن تر در جریان گسترش انقلاب علمی، تنها حاشیه نشینان یعنی بخش واجد ذهن انتقادی دانشجویان و روشنفکران می توانست، از این تفکر تحصیلی تک بعدی خلق رهیده شود و به «ورای» آن بگذرد. بیاور آرمان پردازان «نگرش انتقادی» چنین شرایطی نه تنها تمامی جامعه ی سرمایه داری انحصاری دولتی را فرا گرفته است بلکه بنحو جدیتری ایدئولوژی شوروی را نیز شامل می شد. بر این اساس بدرستی تاکید می شد که ایدئولوژی شوروی، مارکسیسم دیالکتیکی و انتقادی را با ایدئولوژی خودکامه و جزمی تحصیل گرایی تعویض کرده است و از طریق چنین ایدئولوژی به دست آموز سازی آگاهی توده ها پرداخته شده است.

از آغاز دهه ی ۱۹۶۰ «نگرش انتقادی» رسماً بصورت منشاء عمده ی فلسفی «مارکسیسم غربی» درآمد. در تبیین مایه های نظری این نحله، آلفرد اشمیت در مخره ای که بر اثر دوجلدی هورکهایمر بنام «نگرش انتقادی» نوشت تصریح کرد که «تحول بیشتر حقایق بزرگ اندیشه های مارکس و انگلس ضروری است» (۱۷). شخصیت های برجسته ای از ۱۹۵۰ این جریان را نمایندگی می کردند. سارتر از طریق «نقد خرد دیالکتیکی»، لوفور و گارودی و همچنین آلتوسر و کلود لوی اشتراوس در فرانسه، لوپورینی و لومباردو رادیچی و دمارکو در ایتالیا از جمله ی آن کسان بشمار می آیند.

واقعیت اینکه «سه سخنرانی در باره ی هگل» و «دیالکتیک منفی» اثر آدورنو و «نگرش و عمل» اثر هابرماس، در سامان بخشی به این روند، نقشی اهرمی ایفا کردند. چنانکه پیشتر هم اشاره کردم، نسل قدیمی «مکتب فرانکفورت» از رحم مواضع سوسیال دمکراسی آن زمان آلمان متولد گردید. نسل جدید مکتب نیز که از ۱۹۷۰ پیدایی یافت، نقش آرمان پردازان پاره ای از محافل سوسیال دمکراسی را ایفا کردند. هابرماس در سال ۱۹۷۱ از «انستیتوی تحقیق اجتماعی» بقصد احراز مقام ریاست «انستیتوی تحقیق درباره ی شرایط حیات در جهان علمی» کناره گرفت و سپس در آثار نگرشی اش «نگرش ارتباطی» را که مستقیماً با آخرین اقدامات حکومتی سوسیال دمکراسی در عرصه ی دست آموزی عقاید عمومی در جمهوری فدرال آلمان پیوند داشت ارائه کرد. لازم بیادآوری است که نمایندگان دیگری از مکتب نیز نظیر لودویک فون فریدبورگ جامعه شناس مقام وزارت علم و آموزش حکومت های ایالتی جمهوری فدرال آلمان را در ایام پیروزی حزب سوسیال دمکراسی احراز کردند. جناح راست جوانتر مکتب با آغاز دهه ی هفتاد رسماً در موضع حمایت فعال از مبانی نظری - فلسفی سیاست داخلی و آموزه ی اجتماع سیاسی حزب قرار گرفتند.

نقد مبانی انسانشناختی و وجودشناسی انتزاعی نگرش های اجتماع تاریخی که بر ایدئولوژی بورژوازی در ایام نسل جوان مکتب غلبه داشت بنحو مستقیمی با اندیشه های فلسفی هورکهایمر ارتباط داشت. هورکهایمر صادقانه در پی آن بود تا پاره ای اندیشه های مارکس را برای ایجاد و پی ریزی شالوده ی جدیدی بمنظور ارزیابی جامعه و تاریخ آن بکار گیرد. وی در تدارک چنین شالوده ی جدیدی ماتریالیسم تاریخی را با روانشناسی اجتماعی که بر پایه ی آراء فروید بنیاد شده بود ترکیب کرد و بر این اساس اندیشه ی ماهیت لایتغیر انسان را نفی کرد و کوشید تا درک تاریخی طبقاتی و اجتماعی شعور اجتماعی، ایدئولوژی و رفتار عملی توده ها را که تاریخ را می سازند تصریح کند. او در مقام توضیح این نکات نوشت «ماتریالیسم دشمن سوگند خورده ی هر کوششی است که بر سر درک واقعیت بر شالوده ی بهشتی ایدئالیستی یا هر نوع نظم صرفاً فکری است. پس از مارکس ما از چنین

رویکردی به جهان منع گردیده ایم» (۱۸). با اینهمه بازگشت از یک علم جامعه‌ی تاویلی به علم جامعه‌ای تبیینی از سوی هورکهایمر به معنای ارائه‌ی یک مفهوم مادی از تاریخ و قوانین تحول اجتماعی نبود. در این رابطه باور هورکهایمر بر این راستا بود که نیروهای خودبخودی بیگانه شده‌ی تولید کالا که بوسیله‌ی توده‌ها تولید می‌شود بر آنها مسلط است و همانند قوانین طبیعت بر توده‌ها اعمال می‌گردند. تنها «شعور کاذب» این نیروها را بعنوان امری عینی تعبیر می‌کند و نظریه‌پردازان انتقادی با غلبه بر عینیت این نیروهاست که می‌توانند بنحو خالصی عنوان ماتریالیست بودن را حق خویش بدانند. اما تعبیری که آنان از ماتریالیسم ارائه می‌کردند یک جهان بینی علمیفلسفی نبود، بلکه به آن به مثابه یک ایدئولوژی از لحاظ تاریخی گذرا می‌نگریستند. به باور آنان برای آینده‌ی جامعه‌ای سوسیالیستی که از یوغ سلطه‌ی اقتصادی رها شده باشد نه ماتریالیسم تاریخی بلکه چیزی دیگر باید شالوده‌ی درک جامعه و تاریخ باشد. در تبیین چنین «چیزی» نه ماده و نه وجود اجتماعی بلکه «عمل» بعنوان مقوله‌ی اساسی چنان ماتریالیسمی تلقی می‌شد. تبیین روشن این باور بنحو صریحی در «نقد عقل ابزاری» اثر هورکهایمر بعمل آمد. هورکهایمر از این موضع مفهوم مسلط علم را به آن معنی که در جامعه‌ی بورژوازی همزمان با خردگرایی مدرن و سیستمهای قیاسی اش شکل گرفته بود و هم کاربرد فنی آن سیستمها را به مثابه معیار حقیقت مورد انتقاد قرار داد. بباور او چنین نگرش علمی‌ای قادر به درک خود بصورت تاریخی نیست و «حقیقت»های خود را جزمی و مطلق می‌سازد و از مشاهده‌ی منشأیت خود از «تقسیم کار» و بستگی اش با وجه معینی از تولید قاصر است. هورکهایمر ضمن نقد تفسیر تحصیل گرا و تجربی نقدی (امپیریو کریتیکال) از حواش نوشت «در واقع "واقعیت‌های علمی متاخر" یا دانش به دو وجه پیش ساخت می‌شوند: از طریق سرشت تاریخی موضوع درک شده و سرشت عضو دریاپنده» (۱۹) نفوذ کامل عوامل ذهنی - عینی در روند عمل و دانش در شالوده‌ی خود علم قرار دارند. «این کنش متقابل هر دو جنبه، یعنی انسان و فوق انسان، انسان و طبقه، روش شناسی و امر عینی» «نگرش انتقادی» را با تحصیلگرایی و ماتریالیسم نظری جزمی که بنام

ماتریالیسم دیالکتیکی شهرت یافته است در تعارض قرار می‌دهد (۲۰). پیروان «نگرش انتقادی» مقاله‌ی هورکهایمر بنام «نگرش سنتی و نگرش انتقادی» را نخستین و سازنده‌ترین اثر کلاسیک «نگرش انتقادی» تلقی می‌کنند. بنابراین، آنچه را که من موضوع تاملی انتقادی از این نگرش قرار داده‌ام، بدواً به تحلیلی از این اثر ناظر می‌سازم. هورکهایمر از «نگرشی سنتی» فریب و اغوایی را می‌فهمد که خود را در علوم طبیعی و بخصوص در جامعه‌شناسی بورژوازی برقرار کرده است: چیزی که بنا بر آن تمایز بین تجربه‌گرایی و خردگرایی نفی شده است: فرض بر این است که علوم از فاکت‌های تجربی و بطور حسی دریافت شده، نگرش جامع و از لحاظ منطقی غیر متضاد را برمی‌آورند. بدین ترتیب او موضوع را چنانکه گویی هیچ تفاوتی در اصل بین جامعه‌شناسی مشخص تجربی کشورهای انگلوساکسون و فلسفه‌ی اجتماعی آلمان با توجه به وجه رویکرد و بررسی آنها از نگرش علمی وجود ندارد صورتبندی می‌کند. هورکهایمر می‌نویسد «پیشرفت‌های فنی عصر بورژوازی بنحو جدایی ناپذیری با این عملکرد علم گره خورده‌اند. این امر از یکسو وقایع را برای نوعی از دانش علمی که باید کاربرد عملی در شرایط معینی را داشته باشد ثمربخش می‌سازد و از سوی دیگر کاربرد دانشی را که تا کنون حاصل شده است ممکن می‌سازد» (۲۱). هورکهایمر تنها به بی‌اعتباری «نگرش سنتی» تحصیل گرا اشاره نمی‌کرد، بلکه بر آن بود تا شالوده‌ی اجتماعی و عملکرد آن را نیز افشا کند. این امر سالها بعد نیز به شکل دیگری در «کسوف عقل» او ادامه یافت. با چنین رویکردی او بر آن بود که «نگرش انتقادی خودآگاهی انتقادی خلق است». «دانش به خویشستن انسان معاصر، دانش ریاضی طبیعت که مدعی است عقل ابدی است، نیست، بلکه چنین نگرشی نگرش انتقادی جامعه است، نگرشی که با شرایط معقول زندگی درگیر است» (۲۲).

با تمامی عناصر مثبتی که در چنین دوامی وجود دارد، مع الوصف در آنها رویکرد مشخص طبقاتی تاریخی نادیده گرفته شده بود. گسست آشکار هورکهایمر از مارکس را بروشنی می‌توان در توضیحی که او از موضع خود بعمل می‌آورد یافت. او قویاً از اینکه در موضع طبقه کارگر انقلابی قرار

گیرد پرهیز داشت و در مقابل بر آن بود تا نقد خویش را از موضع تفکر انتقادی و فرد فوق طبقه انجام دهد. طبیعی بود که چنین رویکردی او را در موضع یک روشنفکر فردگرای خرده بورژوازی قرار می داد. بنا بر رای او «جدایی بین فرد و جامعه که به اتکاء آن فرد محدودیت‌هایی را که برای عمل خود می شناسد، چون امری طبیعی می پذیرد، در «نگرش انتقادی» وجهی نسبی می یابد. از لحاظ این نگرش تمامی چهارچوبی که از سوی کنش متقابل فعالیت‌های کور افراد مشروط شده است (تقسیم کار موجود و تمایزات طبقاتی) عملکردی تلقی می شود که در عمل انسان ریشه دارد و بنابراین می تواند موضوع ممکن برای تصمیم برنامه ای و تعیین عقلی هدفها قرار گیرد» (۲۳).

هورکهایمر در سال ۱۹۳۷ علیرغم حضور در امریکا هنوز بر آن بود تا در تحلیل‌های خود از مایه های مارکسیستی سود بجوید. او حتی شالوده ی تمامی تضادهای اجتماعی را در سرمایه داری دید. با اینهمه بیاور او راه حل این تضادها در انقلاب پرولتری نهفته نیست و بنحوی انتزاعی در باب امحاء تضاد بین هدفمندی، عقلانیت، امر بخودی خود و آن روابطی از روند کار که ضمن آن جامعه ساخته می شود استدلال می کرد. او از این توضیح تن نمی زد که پرولتاریا می تواند هم تضادهای روابط جامعه ی سرمایه داری را درک کند و هم به نتیجه ی امکان جامعه ی عقلی و هدفمند دیگری نائل آید، اما حتی با چنین تصریحی در باب ماهیت پرولتاریا دچار شکی جدی بود. بهمین دلیل نوشت «اما موضع پرولتاریا در این جامعه هیچ تضمینی برای دانش درست ایجاد نمی کند» (۲۴).

استدلالی که هورکهایمر در این مورد بکار می برد یادآور تحلیل لنین از این نکته بود که چگونه پرولتاریا خود، تنها به یک آگاهی طبقاتی اتحادیه ای نایل می آید و بنا بر آن ضرورتی تاریخی برای یک پیشرو طبقه، برای حزبی که آگاهانه، آگاهی طبقاتی سوسیالیستی انقلابی را به نهضت کارگری توده ای منتقل سازد وجود دارد. مع الوصف نگرش انتقادی صرفا توانایی و قابلیت افزایشده ی پرولتاریا برای برخورداری از آگاهی انقلابی به قصد استعلاء بخشیدن به جامعه ی موجود را خاطر نشان می ساخت و روشنفکر واجد

اندیشه ی انتقادی را بعنوان نیرویی که قادر به متحول ساختن و پاسداری از آگاهی انقلابی است تشخیص می داد. علاوه بر این هورکهایمر تاکید می کرد که بطور کلی اتخاذ نقطه نظر پرولتاریا مجاز نیست. «اگر نگرش انتقادی ذاتا حاوی مطالعه ی شکل‌بندی احساسات و اندیشه های منطبق با یک طبقه باشد، در اینصورت از لحاظ ساخت تفاوتی با علوم خاص ندارد و لذا موظف است تا مضمون روانشناختی ای را که مشخصه ی گروه‌های معینی در جامعه است توضیف کند و به این معنی باید یک روانشناسی اجتماعی باشد» (۲۵). معینا «نگرش انتقادی» در دهه های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ هنوز خود را تنه ی فکری روند تاریخی رهایی پرولتاریا تلقی می کرد. در اینجا بروشنی شیوه ی نخبه گرایانه ای را می توان دریافت که در آن نقش و وظیفه ی نگرش از سوی هورکهایمر توضیح داده شده است. «اگر نظریه پرداز و وظیفه ی ویژه اش ایجاد وحدتی پویا با طبقه ی زیر ستم در نظر گرفته شود، در اینصورت نحوه ی توضیح تضادهای اجتماعی توسط او نه صرف توصیفی از موقعیت تاریخی مشخص بلکه اعمال فشار در درون آن موقعیت بقصد ایجاد تغییر است و بدین ترتیب است که وظیفه ی واقعی او بظهور می پیوندد. مسیر مناقشه بین بخشهای پیشرفته ی طبقه و افرادی که مبین حقیقت آن مناقشه اند و همچنین مناقشه بین بخشهای بسیار پیشرفته با نظریه پردازان آنها و بقیه ی طبقه را باید به مثابه روندی از کنش متقابلی درک کرد که ضمن آن آگاهی همگام با رهایی آن بیار می آید» (۲۶). مبرمیت این روند بنا بر آنچه هورکهایمر به آن باور داشت در «امکان مستمرا مطرح تنش بین نظریه پرداز و طبقه ای که اندیشه اش مورد توجه» (۲۷) است متجلی می گردد.

III. 3

در پایان دهه ی ۱۹۴۰ دوره ای از تاریخ «مکتب فرانکفورت» و «نگرش انتقادی» اش به فرجام خود رسید. هورکهایمر و آدورنو در سال ۱۹۵۰ به جمهوری فدرال آلمان بازگشتند و «انستیتوی تحقیق اجتماعی» را در دانشگاه فرانکفورت بار دیگر احیاء کردند. کمی پس از آن هورکهایمر بعنوان ریاست دانشگاه فرانکفورت انتخاب شد و آدورنو از سال ۱۹۵۳ در راس «انستیتو» قرار گرفت. فروم و مارکوزه در امریکا باقی ماندند و فروم در سال ۱۹۵۱ به

مکزیکو سفر کرد. در همین ایام مارکوزه اثر خویش درباره ی فروید را بپایان آورد و بر سر تدارک «مارکسیسم شوروی» بکار پرداخت. او در سال ۱۹۵۴ به استادی دانشگاه براندیس و در سال ۱۹۶۵ به استادی دانشگاه کالیفرنیا برگزیده شد. در جمهوری فدرال آلمان با رهبری هورکهایمر، آدورنو و پولوک، نسل دوم «مکتب فرانکفورت» بار آمد. در سال ۱۹۵۰ در ایام آدنائوئر و جنگ سرد، نفوذ ایدئولوژی «مکتب فرانکفورت» با شدت اشاعه یافت، اما با آغاز دهه ی ۱۹۶۰ اوضاع دیگرگون شد. در این ایام کوششهایی در جهت تحمیل جامعه شناسی تحصیلی امریکایی - انگلیسی بر اندیشه ی علمی آلمان بعمل آمد و در مقام بازتاب نسبت به این جریان، مباحث مستمری با نمایندگان جامعه شناسی امریکایی درگرفت. آدورنو به جدال با پوپر آغاز کرد ولی در عمل مناقشه بر سر تحصیلگرایی در جامعه شناسی آلمان از دهه ی ۱۹۶۰ آغاز گردید. لازم بیادآوری است که در همین ایام و در شرایط تحریم حزب کمونیست آلمان و تعقیب هر نوع اندیشه ی مارکسیستی در جمهوری فدرال آلمان اندیشه های «مکتب فرانکفورت» از مرزهای «انستیتو» فراتر رفت و بصورت ایدئولوژی نهضت دانشجویی چپ درآمد. در سال ۱۹۶۰ زمانی که رهبری راست حزب سوسیال دمکرات ناچار به گسستن از «اتحادیه ی سوسیالیستی دانشجویان آلمان» گردید [اتحادیه ای که از سوی همان حزب ایجاد شده بود] گروه روشنفکرانی که در کنار «اتحادیه» قرار گرفتند، نمایندگان نسل جوانتر «مکتب فرانکفورت» بشمار می آمدند. با توجه به چنین سیر گذرانی از پیدایی این دوره از حیات «مکتب»، در این فرصت به آن جنبه ای از تاریخ اندیشه های «نگرش انتقادی» می پردازم که با این نسل از نمایندگان «مکتب» در ارتباط است.

در میان دانشجویان هورکهایمر و آدورنو در این دوران بیش از هر کس باید به کفرد اشمیت نظر داشت که زیر هدایت آندو، طی فاصله ی زمانی ۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ پایان نامه ی دکترای خویش را تحت عنوان «مفهوم طبیعت در مارکس» بپایان رسانید. اشمیت در این اثر بر این داعیه پای می فشرد که بر گرایش مسلط بر ادبیات بورژوازی نسبت به تفسیر وجودگرایی آثار دوران جوانی مارکس، تفسیری که با مسئله بیگانگی پیوند دارد، غالب آمده

است. اشمیت کوشید تا تفسیر خویش از مارکس را با بهره وری از یادداشت‌های ۵۹ - ۱۸۵۷ مارکس، که در حقیقت مواد مقدماتی و تدارکاتی برای «سرمایه» بودند و در ۱۹۵۳ در جمهوری دمکراتیک آلمان انتشار یافته بودند ارائه کند. متغ الوصف چنانکه با تاملی در اثر او و بخصوص در مقدمه اش بر چاپ دوم می توان دریافت، او متأثر از کرش، مرلوپونتی و سارتر با تعبیری انسانشناختی - وجودی گرا از فلسفه ی مارکس به موضع سنتی «مکتب فرانکفورت» بازگشت. اثر او «در باب همبستگی تاریخ و طبیعت در ماتریالیسم دیالکتیک» شاهد این مدعا است. این اثر بعنوان تفسیری بر چاپ آلمانی «وجودگرایی و مارکسیسم»، مجادلات سارتر، گارودی، هیپولیت، ویکو و اورسل که با عنوان «مجادلات» در سال ۱۹۶۲ در پاریس روی داد نوشته شد (۲۸).

شخصیت دیگری که از جمله ی نسل دومیهای «نگرش انتقادی» می توان از او نام برد اسکار نکت است. او نیز پایان نامه ی دکترای خویش را با عنوان «روابط متقابل ساختاری بین آموزه های اجتماعی کنت، هگل» با راهنمایی هورکهایمر و آدورنو نوشت. نکت پس از ۱۹۶۹ کرسی تدریس فلسفه در دانشگاه هانور را عهده دار شد. وی در میان نسل جوانتر «مکتب» موضع چپ افراطی داشت و از مبتکرین و نویسندگان مجموعه ای بود که با نام «پاسخهای چپ به هابرماس» انتشار می یافت و سند روشنی در تأیید انشقاق بین جناحهای چپ و راست در «مکتب فرانکفورت» بشمار می آید. این نکته را نیز بیافزایم که در میان نمایندگان این دوره از «مکتب»، نکت بنحو نمایانی مواضع ضد شوروی داشت. در حقیقت این او بود که در پایان دهه ی ۱۹۶۰ یکی از آرمان پردازان بخشی از «متخصصان جوان» در حزب سوسیال دمکراسی و آن گروه از فعالان اتحادیه ی کارگری در جمهوری فدرال آلمان بشمار می آمد که علاقه ای صمیمانه به اندیشه های سوسیالیسم ابراز می داشت و تمامی امیدهایش را به نهضت کارگری دوخته بود. او در آن زمان سر نفاقی با کمونیستها نداشت. نکت در کنفرانس علمی - نگرشی ای که بقصد نقد از «مکتب فرانکفورت» و با سازماندهی «انستیتوی تحقیقات مارکسیستی» در ۲۱ و ۲۲ فوریه ۱۹۷۹ در فرانکفورت برگزار شد و سخن

گفت. اشلیفشتاین مدیر انستیتو نظریات او را بسختی مورد انتقاد قرار داد و بخصوص دریافت او را از نظریه‌ی بازتاب لنینی مورد تحلیل انتقادی قرار داد. نکت در پاسخ به اشلیفشتاین ناچار شد تا بپذیرد که با اصل نظریه‌ی لنینی بازتاب سرستیزی ندارد و مدعی شد که مخالفت او با آن نوع تعبیر تحریف شده‌ای از آن نظریه است که ایدئولوژی ضد کمونیسم غالب در جمهوری فدرال آلمان ارائه می‌کند. او سپس تصدیق کرد که طبقه‌ی کارگر همچنانکه پیشتر نیز چنین بوده تنها نیروی مادی‌ای است که می‌تواند تغییرات انقلابی را موجب شود. اما او به این امر که احزاب کمونیست پیشرو انقلابی چنین طبقه‌ای باشند باور نداشت. او بروشنی تصریح می‌کرد که «در اینجا، در جمهوری فدرال آلمان، از لحاظ ما مسئله‌ی تعیین‌کننده این نیست که حزب پرولتاریا تا چه حد برای روشنفکران از جاذبه برخوردار است، بلکه مسئله این است که ما چگونه می‌توانیم بخش آگاه طبقه‌ی کارگر و روشنفکران از لحاظ سیاسی آگاه را با یک سازمان انقلابی ترکیب کنیم» (۲۹). «توهم جامعه‌شناختی و آموزه‌ی سرمشقی: بسوی نگرش و عمل آموزش کارگری» بعنوان یکی از آثار متأخر نکت نشان می‌دهد که او به آموزش سیاسی، بعنوان یک فعال نهضت کارگری در جمهوری فدرال آلمان علاقه‌ای جدی داشت. در این اثر او با ترکیب جالبی از تعدادی اندیشه‌های جناح چپ «مکتب فرانکفورت» با نگرشهای سندیکالیسم معاصر مواجه می‌شویم. نکت با احراز مقام استادی فلسفه در دانشگاه هانور چنان موضع چپ افراطی را اتخاذ کرد که به اخراج او از حزب سوسیال دموکراسی در سال ۱۹۷۲ انجامید. متعاقب چنین حادثه‌ای او به «دفتر سوسیالیست» نئوتروتسکیست‌ها که مرکز آن در اوفنباخ قرار داشت پیوست و نشریه‌ی «پیوندها» را منتشر ساخت (۳۰).

در پایان دهه‌ی ۱۹۶۰ و آغاز دهه‌ی ۷۰ خط رسمی سیاسی اصلاحگرایی راست بطور کلی در «مکتب فرانکفورت» غلبه یافت. این گرایش بنحو نمونه وار و برجسته‌ای در اندیشه‌ی بارزترین فیلسوف نسل جوان «مکتب» یعنی یورگن هابرماس متظاهر گردید. هابرماس نخست با «بررسی ادبیات» در بحث فلسفی پیرامون مارکس و مارکسیسم، در سال ۱۹۵۷ انتظار را به خویش

متوجه ساخت. اگر چه او رسماً شاگرد «انستیتوی تحقیق اجتماعی» فرانکفورت نبود، اما در «بررسی» خویش بنحو صریحی خود را با آن نحوه‌ی رویکردی به مارکسیسم که توسط آدورنو و دیگر فلاسفه‌ی «مکتب» اعمال می‌گردید پیوسته نشان داد. هابرماس ضمن تدریس فلسفه در دانشگاه هایدلبرگ در سالهای ۱۹۶۱ - ۱۹۶۶، در سال ۱۹۶۴ به استادی فلسفه و جامعه‌شناسی دانشگاه فرانکفورت نیز برگزیده شد. او در آنجا در حقیقت راس سمت و سوی جامعه‌شناسی «مکتب» بشمار می‌آمد و این امر بویژه پس از بازنشستگی هورکهایمر در سال ۱۹۵۹ صراحت بیشتری یافت. همزمان با بقدرت رسیدن حزب سوسیال دموکرات با رهبری ویلی برانت، هابرماس بعنوان یکی از مدیران انستیتوی جدید تحقیق استارنبرگ که هدف آن پژوهش در شرایط زندگی در جهان علمی و فنی بود آغاز بکار کرد. این انستیتو بنحو تنگاتنگی با حزب سوسیال دموکراسی در ارتباط بود و با همان اهداف «انستیتوی ماکس پلانک» عمل می‌کرد و عملاً نقش آکادمی علوم در جمهوری فدرال آلمان را ایفا می‌کرد. انتشار مجموعه‌ی مقالات هابرماس با عنوان «نگرش و عمل» در سال ۱۹۶۳ او را نه تنها در مقام پیشقراول «مکتب فرانکفورت» بلکه در عین حال در مقام طراز اولی در جامعه‌شناسی آلمان غربی قرار داد. از آزمان هر کتاب جدیدی که از هابرماس انتشار یافت بعنوان رویدادی در حیات فلسفی جمهوری فدرال آلمان تلقی می‌گردید. واقع اینکه از طریق آثار هابرماس یعنی «تکنیک و علم به مثابه ایدئولوژی» (۱۹۶۸) «دانش و علاقه» (۱۹۶۸) و «منطق علوم اجتماعی» (۱۹۷۰) جریان جدیدی در تحول اندیشه‌های جناح راست «مکتب فرانکفورت» بوقوع پیوست. هابرماس دانشجویان متعددی را نیز پروراند که از مهمترین آنها می‌توان از آلبرت ویر جامعه‌شناس نام برد که از میان آثار او «روش‌شناسی به مثابه نگرش معرفت: آموزه‌ی علم کارل پوپر» و «نگرش انتقادی جامعه و تحصیل‌گرایی» در جریان مجادلات «مکتب فرانکفورت» با تحصیل‌گرایی نقشی عمده ایفا کردند.

IV

درپایان آنچه در سیر گذران تاریخی «مکتب فرانکفورت» عنوان کردم ضروری

می دانم که باجمال بر پاره ای از اندیشه های مشخص آن نیز نظری بیافکنم. با آغاز دهه ی ۱۹۳۰ هورکهایمر و سپس هماهنگ با او آدورنو و مارکوزه نگرشی را در باب چگونگی پیروزی فاشیسم بر لیبرالیسم بورژوازی ارائه کردند که بنحو عمده ای از دیگر آموزه های بورژوازی لیبرال در آن روزها متفاوت بود. نمایندگانی مخالف فاشیسم آلمان و ایدئولوژی آن در ستیز خویش اساساً در راستای تحکیم و احیای سنتهای لیبرالی بورژوازی و ناظر بر فلسفه بورژوازی آلمان عمل می کردند. آدورنو با صراحت تأکید می کرد که چگونه مفهوم تحصیلی واقعیت اوج اعتلای خویش را در «تکنولوژی عقلی» اردوگاههای مرگ فاشیستی یافت. روشنگری بورژوازی حاوی امکان متضاد ایدئولوژیک فاشیستی و «واقعیت صنعتی» تلقی می شد. در این رابطه حتی تمامی علم به شیوه ای صرفاً تحصیلی، ضد دیالکتیکی و تکنولوژی ابزاری با گرایشش به ریاضی کردن و تجربه گرایی و لذا محصول آگاهی بورژوازی و منشاء تأمین درک ابزاری حقیقت و وسیله ای برای سلطه تفسیر می شد. با چنین وجه تلقی ای مارکسیسم نیز نفی می شد و به آن بعنوان محصول جهان بینی بورژوازی و ثمره ی همان تعبیر تحصیل گرای علم و منشاء اتوماتیسم قدرگرای، تعیین گرایی اقتصادی، ایدئولوژی تکنوکرات و صنعتی و مسخ دیوان سالارانه و جز اینها توضیح می شد. اینها همه آن چیزی بود که در آغاز دهه ی پنجاه برای «نگرش انتقادی» از ارنیست هارکوزه و ۳۰ و ۴۰ از «مکتب فرانکفورت» باقی مانده بود. روح چنین نگرشی در چهارچوب تبییناتی چون «فرانقد معرفت شناسی» فلسفه ی بورژوازی از دکارت تا هوسرل توسط آدورنو و در «نقد عقل ابزاری» از کانت تا تحصیل گرایی توسط هورکهایمر ادامه یافت. اما در تحول اندیشه ها شقاق قاطعی شروع به ظهور کرد. نخستین علائم چنین جداسری، از آغاز جنگ جهانی دوم خود را نمایانید. پیش از این ایام، مارکسیسم در معرض نفی مطلق قرار گرفته بود و به آن همراه با هگل به مثابه آگاهی نظری انتقادی خالص نگریسته می شد. مقاله ی هورکهایمر بنام «نگرش سنتی و نگرش انتقادی» و کتاب مارکوزه بنام «عقل و انقلاب» آخرین آثار قبل از این شقاق بشمار می آیند. «دیالکتیک روشنگری» و «مارکسیسم شوروی» در حقیقت نوک شاخکهای این شقاق که

ضمن آن «نگرش انتقادی» سمبلیکری ضد سرمایه داری خود را وا گذاشت، بشمار می آیند. در دهه ی ۱۹۶۰ مرحله ی جدیدی در تحول «نگرش انتقادی» آغاز شد. در این دوران «نگرش» مراحل تحولی پیشین خود، یعنی اندیشه ی نقد فلسفی تحصیلگرایی، اصالت عملگرایی و خردگرایی را حفظ کرد و بطور کلی در سمتی آشکارا ضد مارکسیستی قرار گرفت. آنچه در این دوران در اندیشه ی نمایندگان «مکتب» غلبه ی چشمگیر داشت این نکته بود که سوسیالیسم صرفاً گونه ای از آن «خودکامه گرایی» و «خردگرایی صنعتی» است که خاصه ی روشنگری بورژوازی است. هابرماس، نماینده ی جناح راست «نگرش انتقادی» در این هنگامه در پی ایجاد نگرش «صلاحیت ارتباطی» برآمد که در نهایت تلاشی بمنظور توجیه فلسفی سیاست اصلاحات سوسیال دمکراتیک تکنوکراتیک بود. هابرماس با اقتدا به مارکوزه، بنحو جانبدارانه ای تأکید می کرد که طبقه ی کارگر، به مثابه محصول جامعه ی بورژوازی، دیگر واجد صلاحیت و شایستگی ارتباطی، برای جذب اندیشه هایی که واقعیت معینی را استعلاء می بخشد نیست و تماماً در جامعه ی صنعتی بسیار پیشرفته تنیده شده است. هابرماس برخلاف شاگردان چپ مارکوزه، به قدرت اعتراضی دانشجویی و دیگر «نیروهای بیرونی» باور نداشت و در عوض کمک روشنفکران با اندیشه ی انتقادی را برای اعمال مدیریت در وسایل شکل بخشی به عقاید عمومی، نظیر دبستان، دبیرستان، تلویزیون، رادیو و مطبوعات می طلبید. آنچه را که او از طریق این وسایل بدنبال دیگرگون کردن آن بود، نه شالوده ی اجتماعی بلکه آگاهی توده ها بود که بیاور او عامل عمده ی اولیه و از لحاظ اجتماعی تعیین کننده بودند. دانشجویان رادیکال مارکوزه نظیر نکت با قرار گرفتن در جناح چپ «نگرش انتقادی» به «اصلاحات درونی» حزب سوسیال دمکراسی باور نداشتند و به این چشم دوخته بودند تا در کارگران علاقه به درک ماهیت و تضادهای جامعه ی سرمایه داری را برانگیزند و به این نحو شکلبدی آگاهی انقلابی را در آنها میسر سازند. در مقابل چنین گرایشی، نمایندگان جناح راست و بخصوص هابرماس بر ادامه ی این باور پای می فشردند که این نه طبقه و نه ایدئولوژی

بورژوازی، بلکه آگاهی اجتماعی بطور کلی که با ظهور تقسیم کار و مبادله ی کالا آغاز شده شالوده ی آگاهی «کاذب» حاکم است. با توجه به این گرایش نسل جدید «مکتب» کوشید تا از بستگی سنتی با وجودگرایی بهره بجوید. می دانیم که بنا به رای هایدگر جایی در فلسفه ی کهن یونان برای «سقوط بزرگ در گناه» یعنی بازگشت به خودآگاهی انسانی وجود داشته است. آگاهی اجتماعی بیگانه شده در آلمان با وجود عمیقاً فردی به تضاد درآمده بود و وجود اجتماعی به صور مختلفی از ایدئولوژی به آن تحمیل شده بود. دقیقاً با ابتناء به چنین باوری از سوی هابرماس نه تنها علم و تکنولوژی بلکه مارکسیسم نیز بعنوان اموری محصول «آگاهی کاذب» توصیف شد و هر نوع اعتقادی به قوانین عینی تحول اجتماعی، به مثابه ایدئولوژی صرفی که با خودآگاهی آزاد فرد در تضاد است ترسیم گردید. هابرماس در محاجه اش با نمایندگان چپ افراطی و بخصوص با مارکوزه بر امکان آتی رابطه ی «من» با «طبیعت» و دیگر افراد پای فشرد. ناظر بر این باور سلطه با «ارتباط» تعویض شد و طبیعت از «شی» بودن به «طرف مقابل» و «عمل عقلی هدفمند» به «کنش متقابل» بطور نمادی واسطه شده ی توده ها تغییر داده شد. هابرماس از چنین «عمل ارتباطی» رفتاری را در ذهن داشت که توسط میزانهای اجتماعی ای که تنها بر شالوده ی توافق متقابل گرایشها و نه با قهر بلکه با تصدیق همگان اعمال می شود هدایت می گردد. از لحاظ هابرماس جانشین قابل اعتماد برای سلطه ی خردگرایی فنی نه قوانین عینی روابط تولید، بلکه روابط متقابل آگاه افراد است که از طریق زبان واسطه قرار می گیرد. اما بیاور او، امروز چنین وظیفه ای را تنها دانشجویان روشنفکر واجد اندیشه ی انتقادی و پاره ای تکنوکراتها به عهده دارند. چنین تکنوکراتهای «منقدانه اندیش»ی بیاور هابرماس باید تحمیل های مصلحتی تکنولوژیکی را به مثابه یک جنبه ی قطعی از تصمیمات خود نفی کنند و بر گرده ی «میزانها»ی «معنای حیاتی» جدید در جهت تامین آزادی افزاینده و پیشرفت خرد و شکوفایی ذهنیت عمل کنند. تنها بوسیله ی بازتاب خودآگاهی انتقادی است که این تکنوکراتها می توانند صورتبندی اهداف خویش را تغییر دهند. از آنجا که علم بصورت نیروی تولیدی عمده ای در آمده است و روشنفکر

منقدانه اندیش محصول و حامل آن است، لذا مشخصاً این تنها روشنفکران و نه طبقه ی کارگر است که می تواند عامل اصلاحات و نه انقلاب اجتماعی قرار گیرد. نگرش ارزش کار مارکس بدین ترتیب از سوی هابرماس در معرض تعبیر مجددی قرار گرفت و بنا بر تعبیری که از آن بعمل آورد نه کار کارگر بلکه کار دانشجو، نه کار جسمانی بلکه کار ذهنی است که منشاء ارزش و از جمله ارزش اضافی در شرایط سرمایه داری است. از این وجه تعبیر بروشنی می توان شباهتها و تفاوتهای دو جناح چپ مارکوزه و راست هابرماس را در «مکتب فرانکفورت» در این دوران یافت. پرسش اساسی این بود که «تفکر انتقادی» دانشمند چگونه می تواند اهداف جدید، ارزشها و میزانهایی را که ناظر بر آنها فرد باید علیرغم خردگرایی فنی عمل کند تعریف کند؟ از لحاظ مارکوزه هیچکس از جمله «منقد» نمی تواند بنحو علمی به این امر برخورد کند. تنها یک اندیشه ی مبهم ناممکن، یعنی ناکجاآبادی که همه چیز را کاملاً نفی می کند و جامعه ی معینی و وجه اندیشه ی معینی را استعلاء می بخشد می تواند به اندیشه ی جدید راهبر باشد. از لحاظ هابرماس خود علم در وجه انتقادی اش با کمک خوداندیشی می تواند پاسخی جدید و راه حلی جدید بیابد. هر دو جناح چپ و راست «مکتب فرانکفورت» با تمامی تفاوتهایی که در نحوه ی تعبیر از مسائل مبهم جامعه ی سرمایه داری بعمل می آوردند پیام مشترکی را نمایندگی می کردند و آن اینکه سوسیالیسم مرده است. بر شالوده ی چنین زمینه ای است که من اهرمی ترین اندیشه ی هابرماس، یعنی عقلی سازی و رهایی را مورد تحلیل قرار خواهم داد.

رجوع شود به مقدمه ی سیلا بن حبیب بر:

H. Marcuse; *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, The MIT Press 1987. Marcuse; *Reason and Revolution*

و خود متن و همچنین به ترجمه ی فارسی آن [خرد و انقلاب] توسط محسن ثلاثی، نشر نقره.

۱۲ - لوکاج در مقدمه ای که بر «تاریخ و آگاهی طبقاتی» نوشت به تفصیل در این باره بحث می کند. دیده شود:

G. Lukács; *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Tr. Rodny Livingston, The MIT Press 1968.

برای تفصیل تاثیر کرش و لوکاج بر مارکسیسم غربی و نگرش انتقادی دیده شود:

Leon Bailly; *Critical Theory and Sociology of Knowledge*, Peter Lang 1994.

13- T. W. Adorno; *Stichwörter. Kritische Modelle*, 2. p. 133.

۱۴ - همان، همانجا.

۱۵ - هورکهایمر در مقالات خود به نقد فلسفه ی علوم اجتماعی و فلسفه ی تاریخ بورژوازی و از

جمله تحصیل گرایی «پوزیتیویسم» پرداخت. برای یک نمونه ی مشخص از این مقالات دیده شود:

Max Horkheimer; *The Present Situation of Social Philosophy and Tests of an Institute for Social Research. and "Beginnings of the Bourgeois Philosophy of History"* in: *Between Philosophy and Social Science*, Tr. Frederick Hunter, M.S. Kramer and John Torpey, MIT Press 1993.

۱۶ - ماکس هورکهایمر «تئوری سنتی و تئوری انتقادی» ترجمه ی رضا سلحشور، در «نقد»

سال اول. شماره ی اول. اسفند ۱۳۶۸ / فوریه ۱۹۹۰، ص ۵۰.

17- Max Horkheimer; *Kritische Theorie: Eine Dokumentation*, Hrsg. von A. Schmidt, Vol. II, Frankfurt a. M. 1968, p. 336.

18- Max Horkheimer; "A New Concept of Ideology", in: *Between Philosophy.....*, p. 139.

۱۹ - هورکهایمر، مرجع شماره ی ۱۷، ص ۱۴۹.

۲۰ - همان، ص ۵۰ - ۴۹.

۲۱ - همان، ص ۱۴۳ و همچنین مرجع شماره ی ۱۶، ص ۴۷.

۲۲ - همان، ص ۱۴۷ و همچنین مرجع شماره ی ۱۶، ص ۵۲.

یادداشت ها

1- Tom Bottmore; *The Frankfurt School*, Elish Horwood Limited Publishers, Chichester p. 76.

2- Martin Jay; *The Dialectical Imagination*, Boston: Little, Brown and Co. 1973. p. XI

3- Paul Kloeke; *Die Stiftung Universität Frankfurt am Main 1914-1932*, Frankfurt: Waldemar Kramer 1972. p. 489.

منابعی را که به آلمانی ارجاع می دهم تماما بر مقاله ی یا. جی. فوکلر ناظرند.

Sozial'naiia Filosofia Frankfurtskoi Shkoly, Mysl, 1975.

4- Carl Grünberg; "Festrede gehalten zur Einweihung des Institutes für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a. M. am 22. Juni 1924"

و همچنین دیده شود:

Phill Slater; *Origin and Significance of the Frankfurt School: A Marxist Perspective*.

۵ - و. ای. لنین. مجموعه آثار. چاپ پروکرس، مسکو. ج ۴۹ ص ۳۲۶.

۶ - و. ای. لنین. مجموعه آثار. چاپ پروکرس، مسکو. ج ۳۹ پانویس.

7- F. Pollock; *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion: 1917-1927*, Leipzig 1929.

۸ - برای گزارشی آموزنده از این ویژگی گروبرگ دیده شود:

Tom Bottmore and Patrick Good; *Austro-Marxism*, Oxford, Oxford University Press 1978, Introduction.

9- H. Marcuse; "Beiträge zur einer Phänomenologie des Historischen Materialismus", *Philosophische Hefte*, 1928 No. 1

۱۰ - دیده شود:

H. Marcuse; *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston 1955, pp. 234-265.

۱۱ - برای تفصیل این نوع تفسیر و بخصوص برای آشنایی با اندیشه ی مارکوزه در این دوران

بندتو فوتانا

Benedetto Fontana

The Concept of Nature in Gramsci

مفهوم طبیعت نزد گرامشی

بی آدمی، واقعیت جهان چه معنایی می تواند داشت؟

دگرگونسازی جهان بیرون و روابط عمومی به معنای خودتوانسازی است و نیز خویشتن را رشد دادن... آدمی در گوهر خویش «سیاسی» است، چنانکه این گوهر را برای دگرگونسازی و راهبری آگاهانه ی دیگر آدمیان فعال سازد، «انسانیت» خود را واقعیت می بخشد و نیز «طبیعت انسانی» اش را.

دفترهای زندان

این نوشته بحثی است در باره ی مفهوم طبیعت از نظر آنتونیو گرامشی و رابطه ی آن با اندیشه ی سیاسی او.

مسائل مربوط به طبیعت، محیط زیست، رابطه جامعه با طبیعت و جهان فیزیکی بیرونی امروزه اهمیت سیاسی یافته و از نظر فلسفی به مسائل عاجلی مبدل شده اند (۱). البته چنین پرسشهایی دیر زمانست در افکار غرب، از مجادلات سقراط و سوفسطاییان تا رنسانس و عصر روشنگری و حتی تا جنبش سیاسی - زیباشناختی رومانتیک (شامل دوران پسامدرنیسم منتج از آن) مورد کنکاش بوده است. معینا کوشش من بگونه ای ساده برجسته نمودن درک گرامشی از طبیعت و رابطه آن با جهان انسانی است. در دید نخست ممکن است چنین نوشته ای در مورد نقطه نظرات گرامشی در مورد «طبیعت» بگونه ای غیر عادی و حتی با در نظر گرفتن نقطه نظرات

۲۳ - همان، ص ۱۵۶ و همچنین مرجع شماره ی ۱۶ ص ۶۰.

۲۴ - همان، ص ۱۶۲ و همچنین مرجع شماره ی ۱۶ ص ۶۷.

۲۵ - همان، ص ۱۶۳ و همچنین مرجع شماره ی ۱۶ ص ۶۸.

۲۶ - همان، همانجا و مرجع شماره ی ۱۶ ص ۶۹.

۲۷ - همان، همانجا.

۲۸ - گئورگ نوواک نقد مارکسیستی سودمندی بر این مجادلات تحت عنوان «آیا طبیعت دیالکتیکی است» نوشته است، رجوع شود به:

George Novack; "Is Nature Dialectical?", in: *Polemics in Marxist Philosophy*, Monad Press, New York 1973, pp. 231-267.

29- J. Schleifstein; "Zu Negts Kritik der Leninschen Widerspiegelungstheorie", in: *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus*, pp. 103-111. and pp. 131-2

۳۰ - از میان آثار نکت تا آنجا که من می دانم تنها یک اثر به انگلیسی برگردانده شده است. این اثر که با عنوان «سپهر عمومی و تجربه: رویکردی به تحلیل سپهر عمومی بورژوازی و پرولتاریا» به انگلیسی برگردانده شده است، از آثار بسیار اساسی نکت است که آن را با مشارکت الکساندر کلوک مشترکا نوشته است، دیده شود:

Oskar Negt and Alexander Kluge; *Public Sphere and Experience*, Tr. Peter Labanyi, Jamie Owen Daniel and Assenka Oksiloff, University of Minnesota Press 1993.

کتاب شناسی

برای اطلاعات و مطالعات تکمیلی منابع زیر را توصیه می کنم:

Phill Slater, *Origin...* David Held; *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, 1980. David Ingram; *Critical Theory and Philosophy*. Gillian Rose; *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, 1978. Judith Marcus and Zoltan Tar, ed. *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*, 1984.

بنیادی او در مورد «هژمونی» و «جامعه مدنی» نابجا بنظر رسد. در تمام طول حیات سیاسی او، چه قبل از زندان بعنوان فعال و رهبری سیاسی و چه در زندان بعنوان یک نویسنده و تئوریسین، گرامشی تا سرحد امکان کوشید تا نیاز به یک فرهنگ جدید، یک سیستم آموزشی نوین و مفهومی نو از جهان جهت بنای نظم سیاسی - اجتماعی نوین (که او معتقد به برتری آن نسبت به نظم موجود بود) را برجسته نماید. آنچه از تفکرات او مستفاد می گردد، دقیقا این مفهوم از ساختمان جامعه و افکارش در زمینه ی ساخت و شناخت او از تغییر، تداوم سنن و رسوم، دگرگونی، خلاقیت و... است. (۲) جهان محصول فعالیت بشری است. از آن فراتر، چون فعالیت همواره منوط به شرایط مشخص تاریخی و مادی است لذا جهان همچون ساختمانی سیاسی زاده می شود، یعنی محصول عاملی آگاه و هدفمند است. با در نظر گرفتن جهت و کانون بینش گرامشی، شگفت آور نیست که او در نوشته های خود کمتر به طبیعت و امور طبیعی پرداخته است. لیکن این بدان معنا نیست که چنین مفهومی جایگاهی والا در شکلگیری و گسترش افکار سیاسی - اجتماعی او ندارد. (۳) مفهوم طبیعت در نوشته های گرامشی بگونه ای کاملا تدقیق شده موجود نیست، اما این امر بیشتر بدلیل روش تحلیل و شیوه ی ارائه ی اوست تا غفلت نظری در مورد اهمیت این مقوله. (۴)

به هر رو، هنگامیکه گرامشی به طبیعت و امور طبیعی استناد می کند، اظهارات او از نظر تئوریک بسیار جالب و از لحاظ سیاسی بسیار مهم اند، نه فقط بخاطر آنچه در مورد طبیعت می گویند، بلکه همچنین بخاطر آنچه در مورد مقولات «هژمونی» و «سیاست» نزد او بیان می کنند. در مفهوم سیاست نزد گرامشی - که مقوله هژمونی محور اساسی آن است - ادراک ویژه ی او از امور طبیعی و مادی و جهان بدون انسان نهفته است. در نوشته های او می توان پنج گرایش یا ایده مهم در مورد طبیعت و امور طبیعی را از یکدیگر تفکیک کرد:

۱- طبیعت بعنوان ماده غیر متمایز؛ ۲- طبیعت بعنوان ایده ی «طبیعت ثانی»؛ ۳- طبیعت به مثابه امر غیر عقلایی، غریزه و محرکاتی (که نیاز به در گذشتن و دگرگونی دارد)؛ ۴- طبیعت بعنوان سیستم هرج و مرج و بی

نظمی و ۵- غلبه ی (بالقوه) بر طبیعت و فتح آن. هر چند هریک از موارد فوق بطور واضح از یکدیگر متمایز می باشند، لیکن چنان در یکدیگر تنیده شده اند که اهمیت مسئله ی هژمونی و سیاست را در افکار گرامشی نمودار سازند و در خدمت راهیابی و تمرکز توان تئوریک و ادراکی او در راستای پروژه اصلی اش باشند، همانا تبدیل و دگرسازی واقعیت یا آنطوریکه او خود می گفت: «آفرینش واقعیت»^۱ (۵)

در وهله ی نخست طبیعت بعنوان مقوله ای منفی یا مجموعه ای خالی معرفی می گردد. (۶) در اینجا طبیعت بمنزله جهانی ناب، خودکفا و قائم بذات در نظر گرفته می شود، دنیایی عینی، مستقل و فارغ از هرگونه عمل، خواسته و هدف انسانی. باور رایج و جا افتاده ای که محصول تفکر دینی و سنت فلسفه متقدم است جهان خارج از انسان را واقعیتی عینی قلمداد می نماید. گرامشی (در نقل قولی از میسیرولی^۲) خاطرنشان می کند این اظهار:

که حقیقت مستقل و خارج از ما در خود و برای خود وجود دارد و مخلوق انسانها نیست، که «طبیعت» و «جهان» جلوه هایی از واقعیتی تخطی ناپذیرند، مورد تردید هیچکس نیست و هرآنکس که خلاف آنرا بیان دارد باید دیوانه باشد. (۷)

در علوم طبیعی چنین فرض می شود که ماده «بگونه ای طبیعی» با عینیت درهم آمیخته. گرامشی این نحوه بینش را محصول تفکری ایدئالیستی و متافیزیکی می داند و آنرا کاملا همانند شی فی نفسه ی کانتی ارزیابی می کند. گرامشی «ماده ی فی نفسه» را - یعنی متعلق های فیزیکی ماده را که سازنده ی آنند - موضوع دانش مولود علوم طبیعی می داند. لیکن این بدان معنا نیست که موضوع دانش بشری نیز طبیعت یا واقعیت به معنای شی فی نفسه باشد. از دید گرامشی، مانند مارکس، طبیعت فی نفسه بعنوان برابریستای معرفتی ناب و انتزاعی، موضوع فعالیت بشری نیست. (۸)

همانگونه که مارکس در «ملاحظات بزرگ در برنامه ی اقتصاد سیاسی واکثر» نوشت «انسان خود را در رابطه با اشیای دنیای بیرون از خود، به مثابه ی واسطه هایی برای ارضای نیازهای او، می یابد.» (۹) بعلاوه انسانها در وهله ی

نخست خود را در رابطه ای فکری یا نظری با جهان خارج بر نمی نشانند. آنها مانند هر حیوانی با خوردن، نوشیدن و غیره آغاز می کنند، یعنی نه با کشف خود در یک رابطه، بلکه در رفتاری فعال، و در استفاده از اشیائی معین در جهان خارج درحین عمل و بدین ترتیب نیازهای خویش را ارضاء می کنند (۱۰).

انسانها در اشیاء طبیعت تصرف می کنند، طبیعت را جذب و همساز می کنند و از طریق این فرآیند به وجود خویش در جهان آگاه می شوند. اما این شناختی از طبیعت «فی نفسه» نیست، بلکه شناختی از عینیتی تصرف شده و وفق داده شده می باشد. همچنانکه گرامشی می گوید:

ماده بگونه ای اجتماعی و تاریخی برای تولید سامان یافته، لذا نباید چون امری بسیط و ناب و فی نفسه در نظر گرفته شود و بنابراین علوم طبیعی نیز اساساً مقوله ای تاریخی و رابطه ای انسانی هستند. (۱۱)

بدون شناسنده ای که بشناسد، شناختی وجود ندارد، لذا واقعیت عینی همواره «عینیتی انسانی» است (۱۲) و واقعیت نیز همواره واقعی است برای عاملی فعال که بر آن عمل کند و متحولش سازد. «بدون انسان واقعیت جهان چه معنایی می تواند داشته باشد؟... بدون فعالیت بشر که خالق تمام ارزش هاست، حتی ارزش های علمی، «عینیت» چه مفهومی دارد؟... هرج و مرج یا هیچی و تهیگی...» (۱۳)

در حقیقت باورهایی چون طبیعت فی نفسه و عینیت مستقل از سوژه انسانی که قادر به شناخت و باور به آن باشد، در اساس میراث برداشتی مذهبی و متافیزیکی از مفهوم جهان است: جهانی که همانگونه که هست وجود دارد، زیرا در باور خدا موجود است و به بیان دیگر واقعیت وجود دارد زیرا بوسیله ذهن یا روحی استعلایی ادراک شده است. بنابراین در نزد ویکو بدلیل آنکه دانش و آگاهی عملکردی از فعالیت آفریننده است، طبیعت همواره با بشر بیگانه می ماند و فقط بوسیله خدا قابل شناسایی است. بهمین گونه شی فی نفسه ی کانتی نیز همواره با بشر بیگانه و برای علوم بشری غیرقابل شناخت، علمی که «فقط» قادر به فهم پدیده ها و جهان نمودارها است. گرامشی به تمام گونه های ثنویت تاخته و اساس نقد او بر طبیعت مستقل از فعالیت بشری و تاریخ انسان بر این پایه استوار است که انسان و طبیعت

بگونه ای فطری به یکدیگر پیوسته و در حقیقت از یکدیگر جدایی ناپذیرند (۱۴) لذا چون انسان از نظر گرامشی ریشه های قطع ناشدنی در تاریخ دارد، طبیعت نخست و همواره در حال شدن است، محاط در روندی تاریخی که بازگیر و سوژه آن انسانیت است. طبیعت و انسان، عتین و ذهن متقابلاً در هم تنیده شده و شکل و معنای خود را تنها در تاریخ بدست می آورد. (۱۵)

بنابراین از نظر گرامشی طبیعت به مثابه طبیعت مقوله ای تهی، بدون ارزش، مقصود و جهت می باشد. برای آنکه طبیعت دارای معنا و محتوا شود، تنهایی تواند - یا باید - تاریخ باشد؛ و (اگر بخواهیم به استدلال خود پیشدستی کنیم) نزد گرامشی تاریخ چیزی جز سیاست نیست. زیرا فعالیت و مبارزه در چارچوب تاریخ، به معنای درگیر شدن و تغییر واقعیت موجود است، فرآیندی که گرامشی آنرا واجد شکلگیری و شیوع شیوه ای از زندگی و تفکر - یعنی برداشتی از جهان - می داند که به شیوه ی هژمونیک مبدل شده است. این فرایند از نظر او اساساً سیاسی است.

در روند تاریخ است که انسان، همانگونه که مارکس به پیروی از هگل بیان نموده است، «طبیعت ثانی» خود را می آفریند (۱۶) از نظر هگل عقل تناسخ می یابد، روح عینی در جهان انسانی در حرکت است؛ جهانی که در سپهرهای متکثر و متعین فعالیت فرهنگی بشری استقرار یافته و شکل پذیرفته است، در مذهب، اقتصاد، دولت، قانون و جامعه ی مدنی. نقد مارکسیسم به تفکر پیش از خود مبنی بر آنست که نقطه عزیمت آن ایده ی انسان و ایده ی طبیعت است. کلیه بینش های نظری از یک ایده آغاز می کنند - مثلاً: جوهر انسان چیست؟ طبیعت چیست؟ ارتباط ایندو با یکدیگر چگونه برقرار می شود؟ متعلقات یا وجوه غیر قابل تغییر و اساسی یک شی چیست؟ - و کلیه احکام و گزاره ها از این ایده استنتاج می شوند. بعنوان مثال از نظر افلاطون و ارسطو بشر بنا به سرشت خویش حیوانی سیاسی است. یعنی غایت یا نهایت بشر، که همان جوهره اوست، همانا زندگی در دولت - شهر است. از جانب دیگر سوفسطاییان انسان را طبیعتاً غیراجتماعی و غیرسیاسی می دیدند و شهر و جامعه را ساخته های

طبیعی به وضعی سیاسی، تحولی که محصول تقابل و تضاد خرد و غریزه، ارباب و برده تصور می شود و با گسترش قلمرو آزادی بنحوی خوشبینانه اوج می گیرد، بر قرار می سازد. چنین دیدگاهی بوسیله کانت، شلینگ و هگل نیز اتخاذ شده و در اواخر قرن نوزدهم اروپا در بینشهای تاریخی و انسانشناسانه توسعه یافته و تدقیق شده است. جان باتیستا ویکو در نوشته های خود در دوران پادشاهی دو سیسیلی در ناپل، بی خبر از این متفکرین برجسته دوران روشنگری مفهومی تاریخی و پویا از انسان را بگونه ای شایسته عرضه می دارد که از تمام برداشت های مرسوم و سنتی در باره ی انسان، آگاهی و طبیعت متمایز است (۲۰) دانش و آگاهی از نظر ویکو هرگز مقولات ناب معرفت شناسانه و متافیزیکی نیستند. در نزد او رابطه بین شناخت و واقعیت در ارتباط با این پرسش که رابطه بین فعالیت انسانی و آگاهی او چیست مطرح می گردد. جمله ی معروف ویکو «حقیقت به واقعیت مبدل می شود» واقعیت و آگاهی بدان را تنها در میدان عمل بشری که واقع در جهان ساخته ی انسان است، هویت می بخشد. ویکو می گوید «معیار حقیقت در بوجود آوردن آن است». درک ویکو از «واقعیت» دقیقاً معادل درک هگلی و مارکسی از «طبیعت ثانی» است. لذا اتفاقی نیست که عقاید ویکو در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در کشورهای آلمان و ایتالیا مورد توجه قرار گرفت، کشورهایی که شدیداً تحت تاثیر افکار هگلی و تاریخیگرا بود. بندیکو کروچه، که نگرش تاریخی گرای او بوسیله گرامشی نقد و ایدالیستی ارزیابی شد، در همان اوان، اهمیت اندیشه ی ویکو را در مبارزه با تفاسیر مکانیکی و پوزیتیویستی از شناخت و طبیعت تشخیص داد (۲۲)

مارکس و گرامشی هر دو به سنتی تعلق دارند که روش دکارتی و روشنگرانه ی طرح مسئله به شیوه ای من عندی، انتزاعی و غیرتاریخی را مورد انتقاد قرار می دهند. مارکس در *تزهای فویرباخ و ایدئولوژی آلمانی* همواره بر این امر که احساسات بشر بصورتی اجتماعی و عینی در یک فرهنگ مشخص مادی ریشه دارد و بر ذهنیت عملی - منطقی و خود آگاه بشر که در بعدی تاریخی عمل می کند، تاکید می نماید (۲۳). او در *ایدئولوژی آلمانی* می گوید:

مصنوعی ارزیابی می نمودند (۱۸) مجادله بین دو دیدگاه که یکی جوهر انسان و سرشت - نشانش را به اعتبار قانون و قرارداد تعریف می کنند و دیگری که فعالیت بشری را بر اساس طبیعت تعریف می نماید، در سراسر تاریخ تفکر غرب به اشکال و شیوه های گوناگون بوسیله متفکرین و نیروهای اجتماعی - سیاسی و فرهنگی متفاوت باز تولید شده است. تولد دوران مدرن و اندیشه ی اجتماعی - سیاسی مابعد از قرون وسطی در سده های شانزده و هفده، بیانگر دوگانگی یا دوراهی همانندی با دو قطب فوق است. تئوری های قانون طبیعی و حق طبیعی ریشه در همین تفکر افلاطونی «رد قرارداد» دارد که بوسیله ی توماس اکویناس و مارتین لوتر گسترش یافته و بوسیله متفکرینی چون هابس، لاک، هلوسیوس، دیدرو و ولتر مدرنیزه شده و از جامه ی مذهبی و پوشش متالمانه بدر آورده شده است، متفکرینی که به جوهری ذاتی و عام برای انسان قائلند که نشانه ی بشریت اوست، جوهری که از نظر برخی از آنها انسان را از طبیعت متمایز می سازد و از نظر برخی دیگر بیان طبیعت و سازگار با آن است. چه تفکری از آن هابس که جامعه و دولت را بنایی مصنوع تفکر و تعقل انسان بداند، و چه از آن لاک که جامعه را محصول شرایط طبیعی و دولت را ساختاری مصنوع انسان ببیند، آنچه مشخصه همه این نظریه های گوناگون است همانا برداشت ایستا و انتزاعی آنها از رابطه انسان و طبیعت است. در این دیدگاه ها مفهوم طبیعت بعنوان ابزاری توأمان نقادانه و تحلیل گرا در نظر گرفته شده است که حالتی متدلوزیک را مفروض می دارد: در اینجا به طبیعت جسمیت داده شده، چه بعنوان شاخص یا معیاری که بوسیله آن بتوان نظام سیاسی - اجتماعی را سنجید و یا در واقع قضاوت نمود (بعنوان مثال در افکار رواقیون، اکویناس و لاک) و چه بعنوان سدی در راه رسیدن به جامعه و دولت، که باید بر آن فایق آمد (بعنوان نمونه در نزد سوفسطاییان، اگوستین، هابس و روسو).

فقط در نزد روسوست که بارقه هایی از درک یک رابطه تحول پذیر و بگونه ای مادی، منبعث از حواس، بین انسان و طبیعت امکان ظهور می یابد. در «گفتاری پیرامون منشا و اساس نابرابری در میان نوع بشر» (۱۹) روسو ارتباطی بین مالکیت - به مصنوعات بشر - و تحول انسان از یک وضع

انسانها بواسطه ی آگاهی، مذهب یا هر چیز دیگری از دیگر حیوانات تمیز داده می شوند. آنها با شروع به تولید وسیله ی معاش خویش، قدمی که بوسیله شرایط فیزیولوژیک آنها مشروط می گردد، آغاز به تمیز نهادن بین خود و دیگر حیوانات می نمایند. بوسیله تولید وسایل معاش خود، انسان بنحوی غیر مستقیم زندگی مادی خود را تولید می نماید. (۲۴) به همین نحو نقد گرامشی بر ایدئالیسم تاریخی کروچه و رد ماتریالیسم تاریخی بوخارین کوششی برای دور شدن از مارکسیسم معاصر، تاریخیگری و حجابهای نظری و مکانیکی است. (۲۵)

بنابراین گرامشی پروژه خود را از تعریف انتزاعی انسان و اجتماع آغاز نمی کند. او می کوشد تا توضیح دهد که چگونه انسان خود را در زمان و مکان تعریف کرده و می کند. او می گوید:

در پرسش «بشر چیست؟» مقصود ما اینست که: «بشر چه می تواند بشود؟» بدین معنی که آیا بشر می تواند بر سرنوشت خویش مستولی شود؟ آیا می تواند «خویشتن خویش» را بسازد؟ می تواند خالق زندگی خود باشد؟ در پرسشهای فوق بشر به مثابه یک فرآیند، یا به تعبیر دقیقتر، به مثابه روندی از عمل خویش در نظر گرفته شده است. (۲۶)

اینچنین نگرشی، البته حاکی از آن است که «انسان» همواره انسان نیست و همیشه چنانکه می نماید، نیست. بشر، انسان می شود. او تا هنگامیکه خود را از بقیه هستی و طبیعت متمایز نساخته انسان نیست. در این بیگانه شدن با بقیه ی طبیعت است که بشریت آگاهی انسان بودن را دریافت می کند و همزمان بوجود خود بعنوان «غیر طبیعت» آگاهی می یابد. بنابراین در آگاهی به هستی خود، به مثابه ی امری توانمند طبیعی و غیرطبیعی است که سخن گفتن از تاریخ ممکن می شود. در این معنا فعالیت انسانی همواره فعالیتی تاریخی است. انسان تا آنجایی که ریشه در مادیت طبیعت دارد و تا آنجایی که خود بخشی از طبیعت است درگیر محدودیت هایی است که کل موجودات طبیعی از آن برخوردارند، لیکن در آنجایی که آگاهی به خود بعنوان عاملی فعال در طبیعت را بدست می آورد، به سازنده و خالق تاریخ خود مبدل می گردد. لذا انسان هم خالق تاریخ است هم مخلوق آن، هم فاعل تاریخ است هم متعلق آن. گرامشی در تصحیح مفهوم انسان می گوید: «انسان می باید همچون یک سلسله روابط فعال (یک فرآیند) انگاشته شود ... بنابراین انسان

فقط بمنزله ی بخشی از طبیعت وارد مناسبات با جهان طبیعی نمی شود، بلکه بنحوی فعال و از طریق وسایل کار و تکنیک» (۲۷) چنین ارتباطی مکانیکی نیست، بلکه پویا و آگاهانه است. در حقیقت انسان با تغییر رابطه ای پیچیده که خود یک سر آن است خویشتن را تغییر می دهد و «بدینسان فیلسوف واقعی همان سیاستمدار است و لاغیر. انسانی است فعال که محیط را تغییر داده و بوسیله محیط کل روابطی را که همه ی ما در آن شرکت داریم درک می کند.» (۲۸)

لذا تاریخ فرایند «تبدل انسان» در رابطه با دیگر انسانها و طبیعت است. گرامشی انسان و طبیعت را تاریخت می بخشد. تاریخ فرآیند نیست واقعی و مشخص که در آن انسان از طریق فعالیت و رابطه پویای خود با طبیعت تعیین می یابد. این مفهوم از تعیین بخشیدن به خود صرفاً معادل مفهوم انتزاعی آزادی نیست، لیکن آنچه در این مبحث اهمیت دارد این مطلب است که تعیین بخشیدن بخود مرتبط است با برنشاندن یا استقرار محدودیت ها. شدن، بمعنای تحول تاریخی انسان در طبیعت و از طریق طبیعت فرآیند تعیین یابی است. فرآیند نیست که در آن انسان و طبیعت، با نفوذی متقابل در یکدیگر، حدی خاص و مشخص را استوار می سازند. حد و حدزدایی دال بر حدود و ثغوری در جامعه و در واقعیت مادی - عینی (طبیعت) هستند. بدین ترتیب تعیین بخشیدن به خود محصول مستمر حدود در روند تحول طبیعت و جامعه می باشد. بدیگر سخن، انسان در مبارزه و درگیری فعالانه خود با طبیعت و دنیای مادی مستمرا به خود و طبیعت تفرد و تشخیص می بخشد. چنانکه روند تعیین بخشیدن بخود روندی است که در آن سطوح متنوع از فضاها، گوناگون درونی و بیرونی از یکدیگر انفراد می یابند. (فرآیند پیشرفته ی تفرد ذهنیت نفس و تمایزات چندگانه عینیت واقعیت.)

انسان هنگامی خود را از طبیعت متمایز می داند - یعنی «طبیعت ثانی» - خود را می یابد که وارد عمل تولید می شود. تولید خود فعالیتی اجتماعی است شامل: ۱ - ایجاد صورت خیالی چیزی که باید تولید شود، یعنی از پیش دیدن یا به تصور درآوردن فرآیند در محصول؛ ۲ - مهارت و نظم لازم جهت تولید شی؛ و ۳ - ماده ای که در این فرآیند تولید می شود بمعنای

خلق چیزی نو؛ یعنی تولید یا ساختن چیزی که تا پیش از قصد تولید یا فعالیت تولیدی، خودبخود در طبیعت وجود خارجی نداشته است. کل این روند از لحاظ مادی ریشه در طبیعت دارد. بنا به نظر مارکس کار یا پراکسیس، خود «یک شرط هستی انسانی، مستقل از تمام اشکال جامعه است؛ کار یک ضرورت ازلی و ابدی تاریخی است که روند مبادله بین انسان و طبیعت، و در نتیجه حیات انسان را وساطت می کند» (۲۹) در عین حال از طریق همین وساطت است که انسان شرایطی را که او را قادر به از خود در گذشتن و تغییر خود می کنند، می آفریند. مارکس یادآور می شود که:

تولید نه تنها ماده ای برای نیاز بلکه نیازی برای ماده را نیز مهیا می سازد... لذا تولید آفریننده مصرف است: ۱ - با خلق ماده برای مصرف؛ ۲ - با تعیین شیوه مصرف؛ و ۳ - با خلق محصولات، که در ابتدا اشیایی مستقل اند و به اشیایی مورد نیاز مصرف کننده مبدل می شوند. بنابراین تولید، موضوع مصرف، شیوه مصرف و انگیزه مصرف را تولید می کند (۳۰)

از طریق این فعالیت اجتماعیست که استحاله طبیعت صورت می گیرد. انسان با تجربه ی خود بعنوان نا- طبیعت (یعنی تولید شی «مصنوعی» برای مصرف که قبلا در طبیعت وجود نداشته) است که طبیعت را بعنوان چیزی غیر از انسان و متقابل با آن تجربه می کند. طبیعت استحاله یافته و چنان با انسان مانوس می گردد که خود را جزئی از آن می یابد. انسان مجبور به غلبه بر طبیعت و تبدیل آن به چیزی انسانگونه است.

مفهوم پراکسیس امری اساسی در فهم موضع گرامشی در ارتباط با رابطه ی انسان اجتماعی و طبیعت است. پراکسیس اما از سویی بر آگاهی و دانش و از سوی دیگر بر فعالیت فیزیکی و حسی انسان استوار است. گرچه گرامشی به رابطه ی متقابل بین دانش و فعالیت جسمانی انسان باور دارد، ولی در مفهوم پراکسیس او (همچنانکه در مارکس) یک باور غیرقابل تردید به برتری عقل و تفکر و مهمتر از آن به اهمیت - و در حقیقت سلطه ی - عمل عقلایی و دانش در حوزه فعالیت بشری، مشهود است. این امر را در یکی از نامه های او به همسرش در مورد عقاید تعلیم و تربیتی او مبنی بر اهمیت رشد خودجوش انسان (یعنی فعالیت، بدون واسطه ی تئوری و دانش) بخوبی

می توان مشاهده کرد. بعقیده همسر او «کودک انسانی بالقوه است و ضروری است که در کمک به رشد او نیروهای نهفته در او را بحساب آورده و او را بدست نیروهای خود بخودی طبیعت بسپاریم تا طبیعت عمل خود را انجام دهد.» از سوی دیگر گرامشی بیان می دارد که «انسان کاملاً شکلبندی ای تاریخی و مولود الزامات آن است... و من اطمینان دارم درکی غیر از این در مورد انسان ما را به فرم های گوناگون افکار متعالی و استعلایی سوق خواهد داد.» (۳۱)

در اینجا برای بحث ما مهم است که به مفهوم پراکسیس نزد گرامشی و پیوند آن با مقوله ی هژمونی بپردازیم (۳۲) بسیاری از شاگردان گرامشی مقوله ی هژمونی وی را بدرستی بدین معنی تفسیر می کنند که عبارت است از ایجاد و برجسته ساختن ادراکی از جهان در جامعه، بنحوی که این ادراک عموماً مورد اقبال جامعه قرار گیرد و شیوه ی زندگی گروه های اجتماعی معینی را مشخص سازد. بنابراین مقوله ی مذکور ناظر است به مبارزات - سیاسی، ایدئولوژیک و فرهنگی - گروه فرودست برای رهایی خویش از راه کسب آگاهی و ایجاد هژمونی ای جدید که بدین ترتیب به عنصر مسلط و هژمونیک نظام اجتماعی - سیاسی تبدیل می شود. یک گروه فرودست و تابع به همان میزان که می تواند از سپهر منافع محدود، خاص و بلاواسطه ی اقتصادی بسوی منافی عامتر، فراگیرتر، که برغم گرامشی تنها می توانند منافی سیاسی باشند، حرکت کند، به گروه حاکم و هژمونیک مبدل می گردد. این حرکت از خاص به عام همراه است با تبدیل مستمر آگاهی از آگاهی صرفاً فردی به سوی آگاهی اقتصادی، سیاسی و هژمونیک. این حرکت را از زبان روسو می توان همچون تبدیل اراده ی خاص به اراده ی عام توصیف کرد. باید بخاطر آوریم که اراده ی خاص صرفاً کوتاه نظرانه و فردی نیست، بلکه اراده ای است متکی به غریزه، میل و انگیزه. چیره شدن بر غریزه برای ایجاد اراده ی عام ضروری است. همین حرکت از یک سطح آگاهی به سطح دیگر را می توان نزد هگل، مارکس و لنین نیز دید: از سطح محدود و خالصاً اقتصادی به سطح عمومی و صرفاً سیاسی. حرکت از یک سطح به سطح دیگر توصیف کننده ی حرکت از اندیشه ی غیرانتقادی (که گرامشی عقل

متعارف‌اش می‌نامد) به اندیشه‌ی انتقادی (که گرامشی بر آن نام عقل سلیم^۱ می‌نهد) (۳۳)، از عمل ناآگاهانه به فعالیت آگاهانه و خودآگاهانه است. تبدیل واقعیت نمی‌تواند بدون تبدیل اندیشه صورت پذیرد. در حقیقت، یکی ضامن دیگری است. بعلاوه، حرکت از خاص به عام، از امر اقتصادی به امر سیاسی، همچون حرکت از فرودستی به مرحله‌ی تعیین بخشی به خویش، از بردگی به آقایی و از مرتبه‌ی فرودست بسوی مبدل شدن به طبقه‌ی حاکم تلقی می‌گردد. البته گرامشی می‌کوشد همه‌ی انواع لایه‌های ایده‌آلیستی و اخلاق‌گرایانه را که در فعالیت عملی و مشخص عمیقاً ریشه دارند، از این حرکت بزداید. آگاهی گرامشی بر خلاف آگاهی رواقی یا کلام^۲ مسیحی، نه قائم بذات است و نه از واقعیت طبیعی و مادی استقلال دارد. با این وجود ردپاهای کلام افلاطونی - ارسطویی در صورت‌بندیهای او آشکارند: تسلط بر خویش و آقای خود بودن نزد گرامشی همچون کلام یا خردی تصور می‌شود که بر محرکات و امیال حکم می‌راند و مسلط است. بنابراین تسلط بر خویش برای تعیین بخشیدن به خویش ضروری است. بحث پیرامون رابطه‌ی دانش و حاکم بر خویش بودن، در همه‌ی آثار گرامشی کاملاً مشهود است. بنابراین گرامشی در یکی از آثار دوران پیش از زندان می‌نویسد: «شناخت خویشتن، یعنی نفس مستقل شدن، حاکم شدن بر خویش، آزاد شدن از وضعیت هرج و مرج، هستی داشتن همچون عنصری از نظم؛ اما عنصری از نظم خویش و انضباط خویش در تلاش برای یک آرمان» (۳۴) از دید گرامشی رابطه بین شناخت و قدرت - شناخت یک چیز یعنی آقایی بر آن - مبین نگرشی نافذ و نقادانه از پویایی آگاهی انسان است. این نظریه نشانگر یک خویشاوندی نظری با فرمولی سقراطی و سوفسطایی است مبنی بر آنکه: عقل راهنمای همه چیز است (۳۵) بدین مضمون که در نهاد انسان و در دنیای بیرون از او عقل (یا تفکر نقاد) عنصر حاکم بر امور می‌باشد.

نکته قابل تذکر آنست که در نزد گرامشی (همچنین در نزد مارکس) پراکسیس - یعنی نقطه تلاقی خودآگاهی با حرکت یا جنبش حسی انسان -

موکول است به شکلی هژمونیک از عمل. انسان از نظر او یک «اراده‌ی مشخص» است. یعنی:

کاربرد موثر اراده‌ی انتزاعی یا محرکات حیاتی در وسایل مشخصی که آن اراده را متحقق می‌کنند. انسان شخصیت خویش را بوسایل زیر متحقق می‌سازد: ۱ - با دادن جهت مشخص و معین («عقلایی») به محرکات حیاتی یا اراده‌ی خود؛ ۲ - با شناسایی اسبابی که به این اراده صورتی مشخص و معین و نه اختیاری می‌دهند؛ و ۳ - بوسیله مشارکت در تغییر همه‌ی شرایط تحقق این اراده... (۳۶).

بنابراین در مفاهیم کار و فعالیت، عناصر رهبری و حکومت (یعنی سیاست) خرد و شناخت عقلایی حضور دارند. تولید اشیاء برای مصرف - موضوع تولید چه مادی و چه فکری باشد - ناظر بر طرح ریزی و شکلگیری پیشین مراحل یا گامهای منطقی و ضروری‌ای است که بایسته‌ی یک روند عقلایی ست. این بدان معناست که موضوع تولید می‌بایست بلحاظ زمانی مقدم باشد و پیش از فرآیند ی که برای تولیدش ضروری است تعیین یابد. این روند دست کم نیازمند شناخت رابطه عقلایی وسیله و هدف است: خواستن هدف (یا محصول) همان خواستن وسایل (یا تکنیک) برای نائل آمدن به هدف می‌باشد. هریک پیشفرض دیگریست.

لیکن تبعیت وسایل از اهداف خود بیش از کاربرد ساده‌ی تکنیک و تکنولوژی است. هرچند، البته، کل روند مادی و اجتماعی‌ای که از طریق آن جامعه خود را می‌آفریند و ساختمان پیچیده زندگی فیزیکی، اقتصادی و فرهنگی را برای خود تولید می‌کند، در این واژه‌ی «ساده» خلاصه شده است. این فرآیند بنابراین فرآیند تابع سازی خود یا حکمرانی بر خود یا انضباط بخشیدن بخود است. پراکسیس بدان معناست که بین انگیزه و عمل شکافی باید وجود داشته باشد و این شکاف بوسیله‌ی اندیشه یا خرد پر می‌شود. تفکر، عقل و تخیل جهت نظم بخشیدن یا راهبری انگیزه‌ها و امیال آتی عمل می‌کند. همانگونه که گرامشی می‌گوید: «تعلیم و تربیت مبارزه‌ای است علیه غرایز وابسته به کنشهای عنصری بیولوژیک، مبارزه‌ای علیه طبیعت جهت تفوق یافتن بر آن و خلق انسانی شایسته‌ی زمان خویش» (۳۷). در این عبارت، گرامشی به مسئله آموزش و پرورش می‌پردازد. لیکن در

دفتريهای زندان او متذکر می شود که یک رابطه تعلیم و تربیتی نیز رابطه ای هژمونیک است. یعنی آگاهی و خرد نقاد محور تغییر جهان و ایجاد آزادی از طریق فعالیت عملی می باشد. تفکر و تخیل انگیزه ها را چنان وساطت می کنند که عمل هدفمند عقلایی (پراکسیس) ایجاد شود. بهمان شیوه نیز پراکسیس یا کنش هدفمند اجتماعی طبیعت را چنان وساطت می کنند که طبیعت انسانی و تاریخی گردد.

لذا فعالیت خود عملی انعکاسی است متشکل از حرکتی دوگانه که هریک بر دیگری اثر می گذارد و مجموعاً فرآیندی واحد و یکپارچه را تشکیل می دهند. یکی عمل فیزیکی و خارجی است، دیگری حرکتی درونی، در مهار خود و انضباط بخشی بخود؛ فرآیندی از والایش و وساطت انگیزه ها و غرایز بوسیله ی خرد و تفکر. ابزاری که بواسطه آنها طبیعت تغییر داده شده است همان ابزاری هستند که انسان طبیعت خود را با آنها را تغییر می دهد. این فرآیندی ست که انسان بوسیله آن به آزادی و تعیین سرنوشت خود دست می یابد. بدین مفهوم خودسازی انسان عملی باواسطه است. فقط بواسطه طبیعت و از درون طبیعت است که انسان خود را تغییر می دهد.

عمل متقابل بین انسان و طبیعت با واسطه کار و تکنولوژی سر آغاز فرآیندی تاریخی است که انسان به خودآگاهی و ارتباط چند گانه ی خود با جهان دست می یابد. از طریق آگاهی و میانکنش هدفمند با طبیعت است که انسان امکان گریز از التزام ضروری به طبیعت را در چارچوب مادی و معین یک جامعه می یابد، جامعه ای که مرزهای آن بوسیله ساختار عقلایی، اقتصادی و تکنیکی تعریف شده اند. جهان خارجی - یعنی شرایط عینی ای که واقعیت مادی و طبیعی را فراهم می سازد - صرفاً با انسان بیگانه نیست. طبیعت در برابر کوشش های انسان جهت به تملک در آوردن آن مقاومت می ورزد. این مقاومت کیفیت ذاتی واقعیت مادی است و بخودی خود از همه ی دورانهای تاریخی و جوامع استقلال دارد. کوشش های مستمر انسان جهت فایق آمدن بر این مقاومت طبیعت است که اسباب مادی - عقلایی ای را که همانا تکنولوژی و علوم نامیده می شوند، فراهم می آورد؛ اسبابی که بواسطه آن امکان درگذشتن از «قلمرو ضرورت» فراهم می گردد. لیکن این درگذشتن - که همان

حرکت بسمت آزادی و خودسامانی است - عمل ساده ی اراده نیست. عینیت و واقعیت مادی - شیوه های صنعتی و تکنولوژیک تولید، سطح رشد نیروهای مولد جامعه - محدودیت هایی ملموس و عملی را بر فعالیت های آگاهانه و ارادی انسان اعمال می نماید. حرکتی خود بخودی بسمت درجات عالی تر آزادی وجود ندارد.

گرامشی در بخش «پیشرفت و تکوین» در دفتريهای زندان (۳۸) می گوید که ایده پیشرفت می تواند مرتبط باشد با:

رسیدن رابطه ای مشخص بین جامعه و طبیعت - شامل مضامین تصادفی و «غیر عقلایی طبیعت» - به سطح گسترده ای از آگاهی، بنحوی که در نتیجه ی آن، انسان نسبت به آینده خود مطمئن گردیده و بتواند «معقولانه» بپذیرد که با طرح برنامه هایی قادر است بر کل زندگی خویش مقدر گردد... و از احتمال تفوق عقلایی خود بر طبیعت و تصادف سخن گوید (۳۹)

هرچند ایده پیشرفت دیگر مورد قبول عام نیست اما از دست رفتن این ایمان نشانگر بحرانی در طبقه حاکمه است؛ یعنی «حاملین رسمی» پیشرفت در حال حاضر قادر به فایق آمدن بر طبیعت نیستند، زیرا آنها مسئول "رفع" نیروهای مخرب اجتماعی مانند بحران ها و بیکاری و غیره که هریار خطرناکتر و وحشتناکتر از قبل ظهور می کنند، بوده اند. از سویی دیگر «نیروهای» متعلق به دورانهای گذشته که بشر بر آنها فایق آمده است «بگونه ای اجتماعی» بفراموشی سپرده شده اند، در حالیکه برخی گروه های اجتماعی، مثلاً دهقانان که هنوز با دیدگاه های پیشا مدرن و ماقبل سرمایه دارانه به دنیا و جامعه می نگرند، حضور دارند و به دیگر سخن آنها چون بخشی از نیروهای طبیعی و تصادفی عمل می کنند. از دست رفتن ایمان به پیشرفت به معنای زایل شدن ایمان به «حاملین رسمی ایده ی پیشرفت» است و این امر آنها را به «بخشی از "طبیعت" تبدیل نموده که باید بر آن فایق آمد» (۴۰).

تفکر گرامشی مبنی بر ارتباط ایدئولوژی پیشرفت با رابطه ای معین و مشخص بین طبیعت و جامعه مبنای بینش او درباره ی «انسان» و «طبیعت انسان» است. آنچه ایندو را بیگدیگر مرتبط می سازد همانا برداشت گرامشی

از اراده عقلایی است. این خصوصیت مشخص رابطه بین طبیعت و جامعه است که ماهیت فعالیت انسانی و جهان انسانی را بطور اعم تعریف می کند و بنا بر آنکه چنین رابطه ای تاریخی تعیین می یابد لذا امکانات و وجوه فعالیت بشری و آزادی انسان خود تحولی تاریخی دارند و بموازات تغییرات تاریخی تغییر می کنند. از نظر گرامشی انسان مجموعه ای از روابط اجتماعی است و از آنجا که چنین روابطی همواره در پیوند با طبیعت می باشند - یعنی «چون انسان همیشه مجموعه ای از شرایط زندگی خود است» - می توان حدود تفوق انسان بر طبیعت و تصادف را سنجید. (۴۱) از نظر او رابطه بین طبیعت و جامعه نوعی استیلا است و بر مبنای این استیلا بر طبیعت است که جامعه - و بالطبع انسان - خود را آفریده و گسترش می دهد. و:

انسان را باید همچون مجموعه ای تاریخی از عناصر خالصا مادی و ذهنی از یکسو و عناصر مادی یا عینی تصور کرد که فرد در رابطه ای فعال با آن قرارداد برای تغییر جهان خارج ویا سیستم عام روابط، انسان مجبور است خود را گسترش داده و مقتدر سازد... بر نهاد عنصری که فردیت را می سازند همانا «فرد» است؛ اما فرد بدون فعالیتی در ارتباط با بیرون از خود، بدون دگرسان کردن روابطش با طبیعت و به درجانی با انسانهای دیگر، نمی تواند تحقق و تکامل یابد... بدین دلیل می توان گفت که انسان اصولا موجودی «سیاسی» است زیرا از مجرای فعالیت تغییر دادن و هدایت آگاهانه ی دیگرانسان هاست که بشر «انسانیت» و «طبیعت بشری» اش را متحقق می سازد. (۴۲)

بنابراین متحقق ساختن خود و خود سامانی انسان باید همچون یک فرآیند تاریخی درک شود که متشکل است از: ۱- عامل ذهنی که از نظر گرامشی همان آگاهی و اراده عقلایی است و ۲- عنصری عینی که هم اجتماعی و هم «طبیعی» است، یعنی عنصر عینی دقیقا رابطه مشخص بین طبیعت و جامعه است.

در پرتو استدلال فوق است که باید نقطه نظرهای گرامشی را در مورد توسعه صنعتی و «آمریکا گرایی و فوردیسم» (۴۳) فهمید. او یک مخالف بین وضعیت نسبی نیروی کار در ایالات متحده و ایتالیا در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم مشاهده می نماید. در امریکا، کار و صنعت بعنوان یک فعالیت مثبت (چه از نظر فرا دستان و چه فرودستان اجتماع) تلقی می شود

و از دید فرهنگ بورژوا که به بیکارگی نجیب زادگان و طفیلی گری اشراف به دیده ی تحقیر می نگرد، دارای ارزشی والا است. وضعیت ایتالیا نقطه ی مقابل این وضع است (یا بوده است). در آنجا کار و صنعت بمنزله امری خدمتکارانه در نظر گرفته می شود و فرهنگ قالب ارزش آن را کاهش می دهد. تفاوت بین مفاهیم کار و صنعت منعکس کننده تفاوت در نوع اقتصاد و شرایط مادی دو جامعه است. دید مثبت گرامشی نسبت به عقلایی سازی و مکانیزه کنندگی صنعت باید از چشم انداز اقتصاد و توسعه تکنیکی جامعه دیده شود.

انتقاد بیرحمانه و نیشدار گرامشی نسبت به تاریخ ایتالیا پوست از تن بینش شبه فئودالی، دیدگاه و باور سنتی نسبت به جهان که رد پا و رسوبات آن جامعه و فرهنگ ایتالیا را در برگرفته، می کند. همدردی او با زیبایی شناسی بت شکنانه «آینده گرایان» منعکس کننده ی شناخت او از عقب ماندگی اجتماعی - اقتصادی زندگی اجتماعی و اجتماعی جامعه و لزوم ویران نمودن فرهنگ کهنه و بازسازی فرهنگی نوین است که قابلیت بازآفرینی جامعه و اقتصادی مدرن را داشته باشد. گرامشی در سال ۱۹۱۲ می نویسد که مارینتی^۱، علمدار جنبش آینده گرایان در ایتالیا

برداشتی روشن و منقح از عصر ما داشت: از عصر صنعت بزرگ، از طبقه ی کارگر عظیم شهرها، از زندگی سخت و پرهیاهو. بنظر او این عصر باید از: شکل های نوین هنر، از فلسفه، از رسوم اجتماعی و از زبانی دیگر برخوردار باشد... آینده گرایان در زمینه ی کار خود در حوزه فرهنگ، از زمره انقلابیون هستند... (۴۴)

گرامشی و مارینتی می اندیشیدند که گذار ایتالیا به دوران مدرن و دنیای ماشینی، شهری شدن و صنعتی شدن غیر قابل اجتناب است. بدلیل لزوم تغییر جامعه و فرهنگ عقب مانده ایتالیا است که گرامشی به صنعت گرایان بزرگ ایتالیا همانقدر ارج می نهد که مارکس در مانیفست به پیشروان بورژوازی. در یکی از مقالات اولیه در نشریه ی *آوانتی* بسال ۱۹۱۶ در باره آنیلی^۲ بنیانگذار ماشین سازی فیات و دیگر سرمایه داران می گوید:

من احترامی عمیق نسبت به این مردان دارم. آنها حکمرانان بلامنازع عصر ما هستند، شاهانی بس مقتدر تر و مفیدتر از شاهان کنونی و دیگر اعیان. مردمانی که نادانی را ریشه کن می سازند و توده های روستایی را از لختی و انفعال بدر می آورند و بدرون تنور گذاخته تمدن نوین می افکنند... آتیلی با تاسیس کارخانجات... لزوم سوسیالیست شدن کارگران را بنیان می گذارد (۴۵).

چه کارگران سوسیالیست شوند یا نه چنین تحسینی از «ناخدای صنعت» سو و جهت افکار سیاسی و عملی گرامشی را برجسته می سازد. تبدیل یک فرهنگ سنتی به یک جامعه مدرن و صنعتی، تبدیل روستائیان به طبقه کارگر حقوق بگیر شهری و تبدیل خرده بورژوازی طفیلی روستا به طبقه مدیر و آزموده شهری. (۴۶)

این فرآیند بسادگی ناشی از اراده ی ذهنی (یا انتخابی «اخلاقی») نیست. استثمار صنعتی و تکنولوژیک - انسان یا صنعت - دال بر یک سیستم پیچیده ی اجتماعی - اقتصادی برآمده از شرایطی است که بنظر «طبیعی» می آید. این ضرورتی عینی و تاریخی است. قبل از قرن بیستم انسان همان اندازه خواهان درمان ویا و اسهال خونی بود که آرزوی پرواز داشت (۴۷) در زمان حال هم هنوز درمان ویروس های مختلف، کاهش قحطی، از بین بردن امراض مسری یا هر اختراع تکنولوژیک «مفید» برای اجتماع، از معضلات انسان می باشد. تکنولوژی بلحاظ مادی و فکری در مواجهه ی هر گروه اجتماعی با طبیعت مضمحل است و همیشه هم چنین بوده است. سوالی که پیش روی هر جامعه ی «مدرن» (یا «پسا مدرن») قرار دارد گسترش عقلایی ابزارهای تکنیکی تولید و باز تولید اجتماعی است (و عقلایی بودن یعنی با حداقل زیان و عاری از سرکوبگری اجتماعی) (۴۸).

توسعه اقتصادی، خصوصا گذار از مانوفاکتور به اقتصاد صنعتی، بشدت نسبت به جماعت های ارگانیک و سنتی بیرحم و ویرانگر است و همواره بوده است. طبقات زیردست بطور اخص در چنگال این خشونت و فشار طاق و فرسای سرمایه ی صنعتی گرفتارند. گرامشی مطمئنا این پیامدهای انسانی، اجتماعی و فیزیکی صنعت مدرن را نادیده نمی گیرد. همچنین نمی توان انکار نمود که او می داند استثمار کارگران، انسانیت زدایی و بیگانگی کارگران با

انسانیت خویش که مولود صنعت سرمایه دارانه و تکنولوژی مدرن است. بذر جامعه و نظم نوینی را می کارد که در آن انسانیت واقعی و آزادی مشخص کارگران متحقق می شود. در کاربرد علم و تکنولوژی برای مقابله با مقاومت های همیشه در صحنه ی طبیعت و واقعیت مادی است که امکان تجدید و تحول مستمر «طبیعت ثانی» انسان میسر می گردد. در مقابل این سوال که «آیا الگوی صنعتی و سازمان تولیدی نوع فردی عقلایی است یا نه» (۴۹) و در نتیجه باید عمومیت یابد، جواب گرامشی تا حدی تجربی است: «یک فرآیند طولانی مورد نیاز است... که در طی آن تغییراتی در شرایط جامعه و روش و عادات فردی باید پدید آید» (۵۰) در عین حال او پیش بینی می کند که عمومیت یافتن سازمان عقلایی و فنی کار، حتی وقتی سراسر جامعه را فرا گیرد، شرط کافی برای تحقق یک نظام نوین نیست.

گرامشی می گوید: «می توان از تکنیک به مثابه کار به تکنیک به مثابه علم و از آنجا به ایده ی انسانی تاریخ رسید، اما بدون رسیدن به این ایده انسان در سطح "متخصص" باقیمانده و "راهبر" نخواهد شد (متخصص و سیاسی)» (۵۱) گرامشی خواستار برداشتی از جهان است که در هر گیرنده ی فعالیت علمی - صنعتی و آگاهی اجتماعی - فرهنگی هردو است؛ یعنی انسانیت ریشه دار در فرهنگ مادی جامعه مدرن. بنابراین انسان برای رسیدن به جایگاه راهبری و هدایت باید موضعی هژمونیک چه در فرآیند تولید و چه در اجتماع بدست آورد. اینکه آیا کارگر قادر به اختیار چنین نقش سیاسی و حاکمی هست، محققا سوالی است قابل بحث. در واقع با تغییرات سیاسی و اجتماعی - اقتصادی در پایان قرن بیستم بسیاری چنین کوششی جهت تبدیل یک گروه فرودست به یک گروه رهبری کننده را چیزی جز آرمانگرایی و خیالپردازی ناکجاآبادی نمی دانند. (۵۲) شک نیست که از نظر گرامشی اختیار چنین نقش سیاسی ای، عملی ضروری و اساسی جهت خودسامان شدن طبقات فرودست می باشد. این بدان معناست که بر نهاد اصلی تیلوریزم - یعنی تقابل بین کار فکری و کار یدی و برتری نقش مدیریت اجرایی و فکری بر کار یدی - نکته ای شناخته شده برای گرامشی است که باید بر آن فایق آمد. (۵۳)

بعلاوه بحث فوق نشان دهنده آن است که نکته ی مورد توجه گرامشی - به گونه ای سیاسی و تئوریک - همان کنترل بر سرنوشت خود و طبیعت است ؛ مسئله ای که از نظر او در گسترش تکنولوژی و علم مکنون است. بدین گونه او در یادداشتی پیرامون اقتصاد و ملزومات صنعتی شدن بیان می دارد که تغییر و توسعه جهان به معنای:

مبارزه ی پیگیر انسان (که در این روزها حتی شکلی نمایان تر و نیرومندتر بخود گرفته است) بر ضد عناصر «حیوانیت» است. به انقیاد در آوردن غرایز طبیعی (یعنی غرایز ابتدایی و حیوانی) و تبدیل آن به هنجارها و عادات جدید، پیچیده تر و مستحکم نظامی که پیامد ضروری توسعه ی صنعتی است، فرآیندی نامنقطع و غالباً دردناک و خون آلود بوده است. چنین مبارزه ای تحت تاثیر عوامل بیرونی انجام گرفته و نتایج آن تا به امروز، هرچند دارای ارزشهای عظیم عملی می باشد، بعد گسترده ای ماهیتی صرفاً مکانیکی دارد: عادات نوین اجتماعی هنوز تبدیل به طبیعت ثانی نشده اند. (۵۴)

آنچه او در صنعتی شدن جدید امریکا می بیند تشخیص این مسئله است که چگونه می توان انضباط را به کارگران القا کرد، بی آنکه عمل تلقین بشیوه ی خوشنونت بار صاحبان صنعت در امریکا صورت نگیرد. مشکل از دید گرامشی در این مساله است که انضباط از طریق سلطه، اجبار و اضطراب در گروههای فرودست القاء گردیده است. گرامشی می نویسد: «تابحال تمام تغییرات در وجوه هستی و حیات انسان بنوعی خشن و اجباری از طریق سلطه یک گروه بر همه ی نیروهای مولده جامعه صورت گرفته است.» (۵۵) اما، بدلیل آنکه در گذشته القاء انضباط از بیرون و از طریق نیروهای سلطه گر انجام گرفته است، ضرورت انضباط بعنوان قدمی بسمت ساختمان یک نظم نوین سیاسی - اجتماعی را اعتبار نبخشیده است. تحلیل گرامشی از تفاوت های اجتماعی و فرهنگی بین ایتالیا و امریکا مبین اهمیتی است که او برای با اخلاق «پروستانی» کار و قابلیت نهضت اصلاحگرایانه لوتری در ایجاد فرهنگی نو و اشکال نوینی از انضباط که مورد پذیرش توده ها قرار گرفت، قائل است. (۵۶) نقطه اساسی در درک این مورد مطالعه روش های امریکایی در کاربرد وسایل و ابزار برای گسترش انضباط درونی گروه های فرودست است. او بر این باور است که «دولت سوسیالیستی بطور بالقوه در

نهادهای زندگی اجتماعی طبقات استثمار شده وجود دارد.» منتها «این انرژی های غیر منظم و آشفته باید شکل و نظمی دائمی بخود گیرد» (۵۷). خود - سروری طبقات تحت سلطه باید بگونه ای درونی پدید آید، بگونه ای که انضباط اجتماعی و اقتصادی ضروری برای فرآیند کار تبدیل به انضباط درونی کارگران شود. انضباط در کار و مهارت در تکنیک «آنگاه درونی خواهد شد که... در شکل نوینی از جامعه با روش هایی مناسب و اصیل عرضه گردد.» (۵۸) خود - سروری در فرآیند کار سبب غلبه بر تفاوت بین کار فکری (شناخت) و کار یدی (عمل) گردیده بنحوی که انسانیت و ذهنیت حسی کار اعاده گردد. لذا حرکت از «تکنیک به مثابه کار» به «تکنیک به مثابه علم» - که این روزها در افزایش تاثیر و اهمیت کارهای تخصصی، فنی و نیمه علمی در اقتصاد دیده می شود - مستلزم الفا ویا دست کم تقلیل دوگانه ی کار یدی - فکری و از آنجا نیاز به خود - انضباطی و خود - سروری است.

علاوه بر خود - انضباطی در تولید و صنعت، گرامشی ضرورت صورتبندی و گسترش مفهومی انسانی از تاریخ را می بیند. فرهنگی انسانگرا یا چیزی که گرامشی آنرا «انسانگرایی نوین» (۶۰) می نامد، در تقابل با کار و صنعت نیست، بلکه او فرض را بر این داشته است که جهان انسانی محصول درگیری انسان با طبیعت است. این درگیری است که تمدن را، یعنی واقعیت فعالیت آگاهانه انسان را تولید می کند. بنابراین:

کارگر می تواند به کارگر متخصص... دهقان به یک برآورد کننده یا کشاورز متخصص مبدل شود. ولی دموکراسی... نمی تواند صرفاً بمعنای تبدیل کارگر به کارگر ماهر باشد... دموکراسی بدان معناست که هر «شهروند» بتواند «حکومت» کند و جامعه - هر چند بطور انتزاعی - شرایط عمومی تحقق آن را مهیا سازد (۶۱).

حکومت کردن یعنی سیاسی و هژمونیک شدن، یعنی ساختن قوانین برای خود و ایجاد انضباط در پیروی از آن قوانین، در یک کلمه یعنی تعیین و تعریف خود. لذا خود - انضباطی و خود - سروری عناصر ضروری پراکسیس و فعالیت عملی، همان تبدیل سیاسی کارگر و تکنیسین به «کارگر - شهروند»ی است که وحدت آن بیانگر بر نهاد عمل تخصصی و عمل سیاسی

است. کارگر- شهروند بازیگر و سازنده ایده آل گرامشی است که تحقق آن، اولین علایم عملی و فکری یک نظم نوین و شیوه ای نوین از زندگی است، جایی که در آن تقابل مسلط تاریخی بین تفکر و عمل، کار فکری و یدی، حاکم و فرمانبردار بذره‌های یک آشتی آتی را می‌کارد.

بنا بر بحث فوق، بدیهی است که گرامشی در مورد مسائلی که امروزه مسائل محیط زیست و بوم‌شناسی نامیده می‌شوند، آگاهی ای بدست نمی‌دهد. محققا هدف، مقصود و جهت این افکار در رابطه با طبیعت و محیط مادی، کوشش در بوجود آوردن شرایطی است که بر اساس آن انسان توان برپایی یک نظم نوین سیاسی برپایه ی سلطه عقلایی بر طبیعت را دارد. در این رابطه، مقوله هژمونی مبین تفوق تفکر و فرهنگ بر چیزی است که آگاهی نیست. در عین حال نمی‌توان فقدان آگاهی به مسائلی را که منوط به عوامل فرهنگی و مادی نوظهور هستند، به متفکری چون گرامشی عیب گرفت.

با این حال امکان استخراج عناصری مفهومی و سیاسی از موضع گرامشی نسبت به طبیعت وجود دارد، عناصری که شاید بتوان آنها را به تقریب آگاهی بوم‌شناسانه نامید. درواقع فتح طبیعت - گسترش فرهنگ تکنیکی، صنعتی و مادی - و گسترش همگام تفکر انسان و علم و آگاهی تاریخی او را از دید گرامشی می‌توان بعنوان پیش شرط لازم جهت پیدایش و تدقیق یک آگاهی نوین و برتر از رابطه بین جامعه و طبیعت دید.

این فرآیندی است که گرامشی آن را حرکت (یا گذار) از ضرورت به آزادی می‌نامد. (۶۲) در اینجا ضرورت به معنای قلمرو سلطه است، سپهری که با تیرگی طبیعت و پستی که در آن زور، خشونت و اجبارهای اقتصادی - بیولوژیک غلبه دارد تعریف می‌شود و آزادی عبارت است از سپهری که از این تیرگی و اجبار فراگذشته، بگونه ای که فرهنگ و آگاهی بشر فعال در مکان و زمان، فردیت و تمایز پیشرفته اش را بارور خواهد نمود. لذا دیالکتیک ضرورت و آزادی ناشی از ضرورت دیالکتیک طبیعت و انسان است (۶۳). زیرا نظر به آنچه در بالا اشاره شد در نزد گرامشی طبیعت صرفا بعنوان موضوع فعالیت اجتماعی و انسانی وجود دارد و انسان تنها

بعنوان عاملی که در طبیعت و از طریق طبیعت عمل می‌کند وجود دارد یا بوجود می‌آید. انسان تاریخا بعنوان انکشاف کشاکش و تقابل بین ضرورت و آزادی فهمیده می‌شود؛ دیالکتیکی که بگونه ای جدا ناپذیر در پیوند با طبیعت است، زیرا ضرورت بعضا بعنوان انقیاد به طبیعت و آزادی بعضا بعنوان غلبه بر مقاومت سرسختانه و بیرحم طبیعت فهمیده می‌شود.

در اینجا رابطه سرور- برده بلاواسطه آشکار است. هم هگل و هم گرامشی هر دو می‌کوشند شرایطی را که در آن بتوان بر سلطه و سروری فایق آمد را توصیف نمایند، تفرقی که به آزادی برده بیانجامد. تقابل بین برده و سرور، سلطه ارباب بر سرف جرقه ی توسعه شکل های جدید و متفاوتی از آگاهی های سیاسی - اجتماعی است، بنحوی که به نفی رابطه سلطه انجامیده و جهان را وارد نظم نوین سیاسی حول محور آزادی متری خواهد کرد. البته بدیهی است که بسیاری از متفکرین دیگر علاوه بر هگل و گرامشی برده داری، سلطه، زور، اختناق و انقیاد را منشا یا نقطه عزیمت تاریخی یا منطقی بحث قرار داده اند؛ آغازگاهی نوعی، برای حرکت و تکامل تاریخ یا عقل- بنا براین، ارسطو از سیستم برده داری (نوعی از حکومت ماقبل سیاسی) بعنوان ابزاری ادراکی جهت تشخیص اشکال سیاسی حکومت (شهر و شهروند) سود می‌جوید. هابس از جنگ همه علیه همه در وضعیت طبیعی آغاز می‌کند (جبر، سلطه و برده داری اشکال متداول فعالیت های ماقبل سیاسی می‌باشند)؛ روسو شکل‌بندی جامعه را ناشی از پیدایش مالکیت خصوصی و عواقب آن، نابرابری و برده داری می‌بیند؛ و مارکس پیدایش آگاهی سیاسی و اجتماعی، ظهور فرد و آگاهی بیان شده را با مبارزه طبقاتی مشخص می‌سازد (گونه ای مشخص از انواع تقابل سرور - برده). هرچند گرامشی دیالکتیک تمایزهای کروچه را بعنوان ساختاری محافظه کار و منفعل مورد انتقاد قرار می‌دهد، لیکن او در تاریخیگری کروچه تقابل بین آزادی و ضرورت، آزادی و سلطه را می‌بیند. کروچه خود تاریخ را بعنوان «داستان آزادی» می‌فهمد.

علیرغم تمایزهایی در صورت‌بندی و جهت در دید این متفکرین (انقیاد و بندگی در نزد هابس در حالتی فرضی از طبیعت در نظر گرفته شده اند در

جایی که نزد روسو، هگل و مارکس اشکال سلطه و بندگی مولد جنبشی از طبیعت ناخودآگاه به سمت فعالیت آگاهانه می باشند، بررسی دقیق نظر این متفکرین روشنگر آن است که پیدایش بشریت و رابطه آن با طبیعت در نزد همه ی آنها با سلطه و بندگی همراه بوده است؛ و گریز از چنین شرایطی فقط با گسترش عقل و آگاهی امکان پذیر می باشد. به بیان دیگر کشاکش و تقابل منبعث از سلطه و بندگی فرآیند تحول عقل را به حرکت وامی دارد (۶۴). آنچه گرامشی در پیروی از مارکس سعی در انجام آن دارد، قرار دادن این فرآیند درون دیالکتیکی تاریخی محاط در واقعیت طبیعی و مادی می باشد. حرکت از ضرورت به آزادی یا از طبیعت به تمدن دیگر مقوله ای تماما انتزاعی و اخلاقی نیست، بلکه ریشه در تجربه های حسی انسان دارد. مسئله نه بر سر تبدیل عقل (لوکوس) به پوست و گوشت است، و نه حتی تبدیل پوست و گوشت به عقل، بلکه هریک متضمن و معرف دیگری می باشد، بنحوی که این دو - آگاهی و طبیعت، خرد و میل - انسانیت را می سازند و بخود در تاریخ تعین می بخشند.

به همین ترتیب آگاهی به آزادی و نهایتا، نظمی سیاسی که آزادی در آن نهفته است، از سلطه ی ارباب بر برده می زاید، محیط زیست گرایی و آگاهی بوم شناسانه نیز از سلطه و استثمار طبیعت زاده خواهد شد. از طریق الفای چنین سلطه ایست که شرایط مادی (تکنیکی) و فرهنگی (فکری) امکان شکل گرفتن رابطه ای با طبیعت را که نسبت به محیط زیست حساس است، فراهم می آورند. لذا تکنولوژی که در گذشته ابزار و محصول تسلط بر طبیعت بود وسیله ای جهت حل کشاکش تاریخی بین انسان و طبیعت خواهد شد.

به هر رو من بر آن نیستم که بگویم گرامشی آشکارا یک آگاهی بوم شناسانه را بیان می دارد و ادعا ندارم که نوشته های او بویژه به مشکلات محیط زیست می پردازند، بلکه برآنم که چنین ایده هایی را از محتوا و جهت تفکرات او می توان نتیجه گرفت. مقوله هژمونی او اشاره بر فایق آمدن بالقوه بر کشاکش بین فرهنگ انسانی و توسعه ی تکنیک و استثمار طبیعت دارد. هژمونی (یعنی بسط و توسعه برداشتی از جهان، و بیان مشخص آن در جهان بعنوان شیوه ای از زندگی و نظم اجتماعی - سیاسی) طالب گونه ای از آگاهی است

که از منافع و مسائل خاص و محدود فرا گذشته و نظر به راهها و شیوه هایی عمومی تر و جهانشمولتر از فکر و عمل دارد. بدین مفهوم تصرف طبیعت از سوی انسان در تاریخ و انقیاد و استثمار آن بوسیله ی کار و تکنولوژی، پایه های پدیدار شدن مفهومی هژمونیک از جهان (یا یک جهان بینی) را مهیا نموده که تحقق عملی و اشاعه ی آن همچنین به معنای حل ستیزه گری تاریخی بین انسان و طبیعت خواهد بود. در عین حال، توسعه ی شرایط مادی و سیاسی و هادی آزادی در معنای خود - سروری - تعیین و تنقیح حدود مرزها از سوی خود انسانها - امکان دارد در رویارویی با طبیعت و محیط زیست آگاهی به نیاز برای حدود و قیود را بکارگیرد.

کروچه می گوید کل تاریخ، تاریخ معاصر است. گرامشی این مفهوم را بدینگونه توضیح می دهد که گذشته بر حسب فرامین اجتماعی - سیاسی زمان حال تفسیر می شود و از طریق بازسازی گذشته است که آینده در حال تولد می یابد.

شاید مشکلات معاصر در مورد بوم شناسی و طبیعت امکان و انگیزه ای باشد برای ارزیابی دوباره افکار گرامشی و نهایتا به نفع هردو تمام شود: هم اندیشه ی گرامشی و هم سیاست محیط زیست.

ترجمه: حسین همایونفر

* ترجمه ی گفتاوردهای آغاز این نوشته که به زبان ایتالیایی است از سوی خسرو یزدانی صورت گرفته است. - م

* متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

The Philosophical Forum, volume XXVII, No.3, Spring 1996.

یادداشت‌ها:

۱- برای نمونه نگاه کنید به:

William Leiss; *The Domination of Nature* (New York: G. Braziller, 1972); Carolyn Merchant; *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution: A Feminist Reappraisal of the Scientific Revolution* (San Francisco: Harper & Row, 1980); Andrew Dobson and Paul Lucardie, eds.; *The Politics of Nature: Explorations in Green Political Theory* (London: Routledge, 1993); and Clive Ponting; *A Green History of the World* (London: Sinclair.Stevenson, 1991):

۲- در مورد جنبه‌های عام اندیشه‌ی گرامشی نگاه کنید به:

Walter L. Adamson; *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory* (Berkeley: University of California Press, 1980); Giorgio Nardone, *Il pensiero di Gramsci* (Bari: De Donato, 1971); and Christine Buci-Glucksmann; *Gramsci et l'Etat: pour une théorie matérialiste de la philosophie* (Paris: Fayard, 1975).

۳- برای نمونه نگاه کنید به:

Alfredo Sabetti; "Il rapporto uomo-natura nel pensiero di Gramsci e la fondazione della scienza", *Studi Gramsciani* (Roma: Editori Riuniti, 1973), pp. 243-252; and Roberto Guiducci; "Filosofia della prassi e ricerca scientifica", *La città futura: Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, eds. Alberto Caracciolo and Gianni Scalia (Milan: Feltrinelli, 1976), pp. 177-203.

۴- بحثی درخشان و روشننگر درباره‌ی روشها و شیوه‌های کار گرامشی را و نیز درباره‌ی شرایط مادی و احساسی‌ای که تحت آنها گرامشی کار می‌کرد، می‌توان در «مقدمه‌ای یافت که A. Buttigieg بر نخستین جلد از ترجمه‌ی دفترهای زندان گرامشی نوشته است. نگاه کنید به:

Gramsci; *Prison Notebooks*, ed. Joseph A. Buttigieg, trans. Joseph A. Buttigieg and Antonio Callaro (New York, Columbia University Press, 1992).

5- Antonio Gramsci; *Quaderni del carcere*, critical edition of the Gramsci Institute, ed. and intro. Valentino Gerratana (Turin: Einaudi, 1975), 4 vols., vol.

II: 11, pp. 1485-1486.

و ترجمه‌ی انگلیسی آن تحت عنوان.

Selections from the Prison Notebooks, eds. and trans. Qutin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1973) pp. 1448-1457.

۶- همانجا، II: 11، صص ۱۴۵۷-۱۴۴۸.

۷- همانجا، II: 10(II)، ص ۱۲۹۶.

۸- برای آشنایی با تحلیلی درخشان از مفهوم طبیعت در اندیشه‌ی مارکس نگاه کنید به:

Alfred Schmidt; *The Concept of nature in Marx* (London: Verso, 1962).

همچنین به:

David Pepper; *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice* (London: Routledge, 1993), pp. 59-130.

9- Karl Marx; "Marginal Notes on Adolph Wagner's *Lehrbuch der politischen Ökonomie*", in: Karl Marx and Fredrich Engels; *Collected Works*, vol. 24 (New York: International Publishers, 1989), p. 538.

همچنین نگاه کنید به:

Karl Marx; *Text on Method*, ed. and trans. Terell Varver (Oxford, Blackwell, 1975).

۱۰- همانجا، صص ۵۳۹-۴۶۵.

۱۱- گرامشی؛ دفترهای زندان، متن ایتالیایی، جلد دوم ص ۱۱ و ترجمه انگلیسی، صص ۴۶۶-۴۶۵.

۱۲- منابع فوق، به ترتیب صص ۱۴۱۶-۱۴۱۵ و صص ۴۴۶-۴۴۵.

۱۳- دفترهای زندان، متن ایتالیایی، جلد دوم، ص ۱۴۵۷.

۱۴- گرامشی می‌پرسد: «...اگر قرار است تاریخ انسان نیز همچون تاریخ طبیعت تلقی شود (یعنی برحسب تاریخ علم) آنگاه دیالکتیک چگونه می‌توان از طبیعت منفک باشد؟» دفترها... انگلیسی، ص ۴۴۸، ایتالیایی، ج ۲، ص ۱۴۴۹، همچنین نگاه کنید به متن انگلیسی، صص ۴۳۶-۴۳۵.

و متن ایتالیایی، ج ۲، ص ۱۱. در این زمینه کتاب زیر نیز قابل توصیه است:

Thomas Nemeth; *Gramsci's Philosophy: A Critical Study* (Brighton, Sussex, The Harvester Press, 1980), pp. 98-126.

Century Europe (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1990), pp. 415-422.

همچنین نگاه کنید به اثر «برلین» ذکر شده در منبع ۲۰.

23- Shlomo White; *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), pp. 132-149.

همچنین نگاه کنید به اثر «ناردونه»، صص ۲۹۱-۳۳۴، ذکر شده در منبع ۱۵ و کتاب «سالامینی»، صص ۱۵۴-۱۷۶ و نیز ۱۵۵-۱۸۰، ذکر شده در همان منبع.

24 -Karl Marx and Fredrich Engels; *The German Ideology*, in Robert C. Tucker, ed. *The Marx-Engels Reader*, 2nd ed. (New York: W.W. Norton & Company, 1978), p. 150.

[نویسنده برای آشنایی با تحلیلی عالی از رابطه ی بین کار و آگاهی نزد هگل و مارکس، همچنین به نوشته ی منتشر نشده ای از Doris Suarez رجوع می دهد. م.]

25- Emilio Agazzi; "Filosofia della prassi e filosofia dello spirito", *La Citta futura...*, pp. 97-112

همچنین نگاه کنید به: دفترها ...، انگلیسی، صص ۴۱۹-۴۷۲.

۲۶- دفترها ...، انگلیسی، ص ۳۵۱ و ایتالیایی، ج ۲، صص ۱۳۴۴-۱۳۴۳.

۲۷- دفترها ...، انگلیسی، ص ۳۵۲ و ایتالیایی، ج ۲، صص ۱۳۴۵. به علاوه توجه داشته باشید به اهمیتی که کرانشی برای علم و آزمایشهای علمی قایل است: هیکنواختی نمونه وار فرایند واقعیت را می توان در فعالیت آزمونگرانه ی دانشمندان دید که عبارت است از نخستین الگوی وساطت دیالکتیکی بین انسان و طبیعت و سلول تاریخی بنیادی ای که از طریق آن، انسان خود را بوسیله ی تکنولوژی در رابطه با طبیعت قرار می دهد، طبیعت را می شناسد و بر آن مسلط می شود... آزمون علمی نخستین سلول روش جدید تولید و شکل فعال وحدت انسان و طبیعت است. آزمونگر علمی نیز یک کارگر است، نه متفکری صرف و اندیشه اش مداوما بوسیله ی عمل کنترل می شود؛ و برعکس، تا به وحدت کامل تئوری و پراتیک شکل دهد.، دفترها ...، انگلیسی، ص ۴۴۶ و ایتالیایی، ج ۲، ص ۱۴۴۹. همچنین نگاه کنید به:

Clifford Greetz; *The Interpretation of Cultures* (New York: 1973), pp. 46-48:

«رشد مداوم و کمابیش کند فرهنگ در عصر یخبندان توازن گزینش را برای انسان اولیه تغییر داد و این فشار چنان بود که نقشی عمدتا هدایت کننده در تطور انسان ایفا کرد. تکامل ابزار،

۱۵- دفترها ...، ایتالیایی، ج ۲، صص ۱۴۱۶-۱۴۱۵ و انگلیسی، صص ۴۴۶-۴۴۵. همچنین نگاه کنید به:

Giorgio Nardone; *L' Umano in Gramsci: Evento politico e comprensione dell' eventi politico* (Bari: Dedalo Libri, 1977); and Leonardo Salamini; *The Sociology of Political Praxis: An Introduction to Gramsci's Theory* (London, Routledge & Kegan Paul, 1981), pp. 159-164.

۱۶- دفترها ...، ایتالیایی، ج ۲، ص ۱۲۴۲-۱۲۴۱.

17- G.W.F. Hegel; *The Philosophy of Right*, trans. T.M. Knox (Oxford, Oxford University Press, 1981), p. 20

در مورد بحثی پیرامون رابطه ی هگل و مارکس در این زمینه نگاه کنید به اثر آلفرد اشعیت در منبع ۸. مقوله ی «طبیعت ثانی» تاریخ فکری طولانی و قدیمی ای دارد که رد آنرا می توان از طریق هگل، هابس و ویکو تا آگوستین، سیسرو و افلاطون و ارسطو و شاید سوفسطاییان دنبال کرد.

۱۸- مقدمه ی درخشانی به اندیشه ی یونانی در این زمینه را می توان در اثر ذیل دید:

T.A. Sinclair; *A History of Greek Political Thought* (Cleveland and New York: Meridian Books, 1968), pp. 143-238.

19- Jean-Jacques Rousseau; *The Social Contract and Discourse on the Origin and Foundation of Inequality Among Mankind*, ed. and intro. Lester G. Crocker (New York, Washington Square Press, Inc., 1967).

20- Lucia M. Palmer, "Introduction", in Giambattista Vico; *On the Most Ancient Wisdom of the Italians Unearthed from the Origins of the Latin Language. Including the Disputation with the Giornale de' letterati d'Italia*, trans. and intro. Lucia M. Palmer (Ithaca: Cornell University Press, 1988). pp. 1-34.

همچنین نگاه کنید به:

Sir Isaiah Berlin; *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas* (New York: Vintage Books, 1976), pp. 11-73.

۲۱- ویکو؛ اثر ذکر شده در منبع ۲۰، صص ۴۶-۴۵.

22- Hayden White; *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth*

انتخاب فعالیت‌های سازمان یافته در شکار و گردآوری، آغاز سازمانیابی حقیقی خانواده، کشف آتش و مهتر از همه، افزایش اتکا به نظامی از نشانه‌های معنادار (زبان، هنر، اسطوره، آیینها) برای جهت‌یابی، ارتباط و مهار خود، همگی محیط جدیدی را برای انسان آفریدند که او ناگزیر از سازگار کردن خود با آن بود. همانگونه که فرهنگ با کامهای بسیار کوتاه رشد می‌کرد و گسترش می‌یافت، موقعیتی ممتاز برای بعضی از افراد بوجود آمد که قادر به اختیار این موقعیت بودند؛ همانا: شکارگری کارا، گردآورنده‌ای با پشتکار، ابزارسازی چیره دست یا رهبری با تجربه. نقل از منبع زیر:

Richard Lichtman; "The Production of Human Nature by Means of Human Nature", in: *Capitalism, Nature, Socialism: A Journal of Socialist Ecology*, 4, (June, 1990), p. 23.

۲۸- دفترها...، انگلیسی، ص ۳۵۲، ایتالیایی، ج ۲، ص ۱۳۴۵.

29- Karl Marx; *Capital, A Critique of Political Economy*, vol. 1, trans. Ben Fowkes (Harmondsworth: Penguin Books, 1976), p. 133.

30- Karl Marx; *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. and intro. Martin Nicolaus (New York: Vintage, 1973), p. 92.

31- Antonio Gramsci; *Lettere dal carcere*, eds. Sergio Caprioglio and Elsa Fubini (Turin: Einaudi, 1965), pp. 313-314.

۳۲- در مورد مقوله‌ی هژمونی نگاه کنید به:

Walter Adamson; *Hegemony and Revolution*, Serafino Cambareri; "Il concetto dell' egemonia nel pensiero di A. Gramsci", in: *Studi Gramsciani*, pp. 87-89.

Giorgio Nardone; *Il pensiero di Gramsci*. A.R. Buzzi; *La teoria politica di Gramsci* (Florence: La Nuova Italia Editrice, 1973). and Benedetto Fontana,

Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

۳۳- دفترها...، انگلیسی، صص ۳۲۳-۳۲۲ و ۴۲۵-۴۱۹؛ ایتالیایی، ج ۲، صص ۱۳۸۵-۱۳۷۵ و ۱۳۹۶-۱۴۰۱.

34 - Antonio Gramsci; *Selections from Political Writings 1910-1920*, ed. Quintin Hoare, trans. Hohn Mathews (New York: International Publishers, 1977), p. 13

در ایتالیایی:

"Socialismo e cultura", *Il Grido del Popolo*, 29 Jan. 1916, in *Scritti Giovanili 1914-1918* (Turin: Einaudi, 1975). p. 25.

35- T.A. Sinclair; *A History of Greek Political Thought*, p. 134.

رابطه‌ی بین دانش و قدرت که موضوع مرکزی فلسفه‌ی سیاسی یونان بود، در اندیشه‌ی کرامشی نیز جایگاهی اساسی دارد. در حقیقت هژمونی را می‌توان پیکریابی مشخص این رابطه تلقی کرد. کرامشی یقیناً از اوایل ۱۹۱۶ با این موضوع دست به گریبان بوده است. نگاه کنید از جمله به منبع فوق.

۳۶- دفترها...، انگلیسی، ص ۳۶۰ و ایتالیایی، ج ۲، ص ۱۳۳۸. همچنین نگاه کنید به کتاب «کلیفور کرتز»، ص ۴۸، ذکر شده در منبع ۲۷. «بین نموده‌های فرهنگی، بدن و مغز نظام پس‌خور (feedback) مثبتی بوجود آمد که در آن هریک به پیشرفت دیگری شکل می‌داد و میانکنش بین ابزارهای افزایشنده‌ی مورد استفاده، تغییر آناتومی دستها و رشد شست دست، تنها یکی از بسیار نمودارهای گرافیکی آنست. انسان با نهادن خود در حوزه‌ی اقتدار برنامه‌هایی که پنحو نمادین وساطت شده‌اند، مراحل رشد تاریخ بیولوژیک خود را تعیین کرد.» نقل از اثر «ریچار لیشتمن»، ص ۲۳، ذکر شده در منبع ۲۷. همچنین در مورد بحث «انسان - محوری» نگاه کنید به: Pepper, *Eco-Socialism*, pp- 164-165, 221-225, 245-246.

۳۷- دفترها...، ایتالیایی، ج ۱، ص ۱۱۴.

۳۸- دفترها...، انگلیسی، ص ۳۵۰، ایتالیایی، ج ۲، صص ۱۳۳۲-۱۳۳۱.

۳۹- دفترها...، انگلیسی، صص ۳۵۸-۳۵۷، ایتالیایی، ج ۲، ص ۱۳۳۵.

۴۰- دفترها...، انگلیسی، صص ۳۵۸، ایتالیایی، صص ۱۳۳۶-۱۳۳۵. برای آشنایی با نقد خردگرایی مدرن نگاه کنید به:

Max Horkheimer and Theodor Adorno; *Dialectics of Enlightenment* (New York: 1971).

۴۱- دفترها...، انگلیسی، ص ۳۶۰، ایتالیایی، ج ۲، صص ۱۳۳۷.

۴۲- دفترها...، انگلیسی، صص ۳۶۰، ایتالیایی، ج ۲، صص ۱۳۳۸.

۴۳- دفترها...، انگلیسی، ص ۳۱۸-۲۷۹، ایتالیایی، ج ۳، صص ۲۱۸۰-۲۱۳۹. در مورد این مسئله نگاه کنید به:

Massimo Salvadori; *Gramsci e ol problema dtorica della democrazia* (Turin:

- ۵۳- دفترها ...، انگلیسی، صص ۸-۹، ایتالیایی، ج ۳، صص ۱۵۵۱-۱۵۵۰. همچنین نگاه کنید به یادداشت شماره ۲۶ و نظر گرامشی درباره ی کار دانشمندان.
- ۵۴- دفترها ...، انگلیسی، صص ۲۹۸، ایتالیایی، ج ۳، صص ۲۱۶۱-۲۱۶۰.
- ۵۵- دفترها ...، انگلیسی، صص ۲۹۸، ایتالیایی، ج ۳، صص ۲۱۶۱.
- ۵۶- درباره ی اهمیت نهضت اصلاح مذهبی نزد گرامشی، نگاه کنید به:

B. Fontana; *Hegemony and Power*, chapter 3, Giorgio Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, pp. 206-215; Gramsci; *Selections from Political Writings*, pp. 337-338, 393-395.

57- Gramsci; *Selections...*, pp. 65-66;

متن ایتالیایی ویرایش مپالمیر تولیاتی:

"Democrazia operaia", *L'Ordine Nuovo*, 21 June 1919, in *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, pp. 10-11; Paul Piccone; "Gramsci's Marxism: Beyond Lenin and Togliatti", *Theory and Society* III, 4 (Winter 1976), p. 490

و برای دیدگاه مقابل آن، به:

Martin Clark; *Antonio Gramsci and the Revolution that Failed* (New Haven: Yale University Press, 1977), p. 70.

۵۸- دفترها ...، انگلیسی، صص ۳۰۳، ایتالیایی، ج ۳، صص ۲۱۶۶.

۵۹- برای بحثی روشننگر درباره ی گرامشی و فرهنگ و جامعه ی معاصر نگاه کنید به:

Renate Holub; *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism* (London: Routledge, 1992), pp. 151-179.

60- A. R. Buzzi; *La teoria politica di Gramsci*, pp. 167-168. Giorgio Nardone; *L'Umano in Gramsci*, pp. 13-15.

۶۱- دفترها ...، انگلیسی، صص ۴۰، ایتالیایی، ج ۲، صص ۱۵۴۸-۱۵۴۷.

۶۲- دفترها ...، انگلیسی، صص ۳۶۶-۳۶۷، ایتالیایی، ج ۲، صص ۱۲۴۴.

۶۳- بهترین اثر به زبان انگلیسی درباره ی برداشت گرامشی و استفاده اش از دیالکتیک کتاب زیر است:

Maurice A. Finocchiaro; *Gramsci and the History of Dialectical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

Einaudi, 1973), pp. 154-180; and Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukàcs to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 150-173.

44- Antonio Gramsci; "Marinetti rivoluzionario?" *L'Ordine Nuovo*, 5 Jan. in: *Socialismo e fascismo: L'Ordine Nuovo 1919-1920* (Turin: Einaudi, 1974), p. 42.

45- Gramsci; "Piazza della pace", *Avanti!*, 8 May 1916, in *Scritti giovanili 1914-1918*, pp. 34-35.

این گفتاورد را باید با گفته ی مارکس درباره ی بورژوازی در مانیفست کمونیست مقایسه کرد. در کتاب «روبرت. س. توکر»، صص ۴۷۷-۴۷۴، ذکر شده در منبع ۲۵.

46- Gramsci; "Operai e contadini", *L'Ordine Nuovo* 3 jan. 1920, in *L'Ordine Nuovo 1919-1920* (Turin: Einaudi, 1955), pp. 22-27 and "Clericale ed agrari", *Avanti!*, 7 July 1916, pp. 40-42, and "La politica del 'se'", *Il Grido del Popolo*, 29 June 1918, pp. 269-275, and "Il criterio della libertà", pp. 275-278, *Il Grido del Popolo*, 6 July 1918, in: *Scritti giovanili 1914-1918*.

۴۷- دفترها ...، انگلیسی، ص ۳۵۷، ایتالیایی، ج ۲، صص ۱۳۳۵.

۴۸- نگاه کنید به:

Pepper, *Eco-Socialism*, pp- 119-123, 221-222

۴۹- دفترها ...، انگلیسی، ص ۳۱۲، ایتالیایی، ج ۳، صص ۲۱۷۳.

۵۰- همانجا.

۵۱- دفترها ...، انگلیسی، ص ۱۰، ایتالیایی، ج ۳، صص ۱۵۵۱.

۵۲- در مورد دیدگاه گرامشی پیرامون تقابل امکان آرمانی و امکان واقعی برای تغییر انقلابی در ایتالیا پیش از دوران فاشیسم، نگاه کنید به مجموعه ی مقالاتش در *Scritti giovanili 1914-1918* و *L'Ordine Nuovo 1919-1920* در مورد گرامشی و ورود اندیشه اش در جهان امروز باید این نکته را یادآور شد که دفترهای زندان نمایانگر تلاش او برای مقابله با اشتباهات انقلاب هستند و همانگونه که در مورد پیشینان او صادق است (افلاطون، سیسرو، ماکیاولی)، شکست سیاسی و به حاشیه رانده شدن ظاهری در تاریخ، همیشه موجب ارزیابی دوباره ی فکری و اخلاقی اصول اساسی خواهد شد.

۶۴- لازم به تذکر است که نزد مارکس و گرامشی تقابل بین انسان و طبیعت بلحاظ مفهومی و سیاسی در رابطه ای متناظر قرار دارد. با تقابل بین هستی های اجتماعی فرادست و فرودست. بنابراین اگر دوگانه ی انسان - طبیعت معرفت فوق عمل آگاهانه بر طبیعت خشن است، به همانگونه نیز تسلط اقتصادی و حاکمیت سیاسی درون جامعه معرفت هژمونی گروهی آگاه بر گروهی است که آگاهی قائم بداتی نسبت بخود ندارد؛ در هر دو مورد زیردستان و تابعین با ناآگاهی مشخص می شوند. بدین ترتیب تسلط بر طبیعت کاملاً با سلطه بر انسانها پیوند دارد. همچنین، تعیین سرنوشت خویش با آگاه شدن همراه است و این بنویه ی خود، تطور و تکامل فرهنگ مادی را ممکن می سازد. در این تکامل محافظت و مهار عقلایی طبیعت مسئله ی محوری آزادی انسان است.

محمدرفع محمودیان

یقین، شک و فلسفه

۱ - جهان مدرن جهان یقین هاست. جهانی است که از یقین زاده و ساخته شده است. اطمینان به دریافت و شناخت خود از سرنوشت خویش و وضعیت جهان، انسان را به پایه گذاری این جهان کشانید. اکنون نیز همین اطمینان مشوق اصلی انسان در گسترش بخشیدن به تجدد و مدرنیسم است. درهم شکستن نظم ایستا و منسجم جامعه سنتی نمی توانست انتخاب کسی باشد، مگر اینکه این اطمینان وجود می داشت که سیر امور در انطباق با انتظارات و پیش بینی ها انکشاف خواهند یافت. تجربیات نو، تجارت جهانی و سفرهای دور و دراز آنگاه به مسائل عادی زندگی روزمره تبدیل شدند که هراس افراد از باختن جان و سرمایه در راه آنها از بین رفته بود.

۲ - یقین حقیقتی است که تثبیت و قطعیت پیدا کرده است. حکم مبین حقیقت حکمی مشروط و معین است. یقین این مشروط بودن و تعین را پشت سر می نهد و به حکم، ارزشی مطلق و جامع می دهد. حقیقت همواره بصورت ادعا طرح می شود. گوینده ای که اعلام می دارد «هوا اینجا سرد است!» ادعا دارد که در آنجایی که او بسر می برد هوا سرد است. او این گزاره را چون دیگری (شنونده) از آن اطلاع ندارد یا بدان باور ندارد بیان می کند. یقین ادعا ندارد، کسی را به مقابله نمی طلبد، بلکه صحت و اعتبار جهانشمول حکمی را پیش روی دیگرانی می گذارد که اصلاً شاید نه پرسان و نه جویای دانستن نکته ای باشند. واضح و روشن اعلام می دارد که «آنجا باید هوا سرد باشد». و «معلوم است، هوا اینجا سرد است». در یک کلام، یقین حقیقتی است که یکبار برای همیشه در همه ی جهانهای ممکن اثبات

کردیده و حالت حکمی بدیهی یافته است.

۳ - علم، تکنولوژی و قانون، ابزار کشف، تحقق و فراافکنی یقین هستند. علم راز اشیا و امور را برملا می سازد، افسون را از آنها می زداید و وجود و حضورشان را قابل فهم می سازد. علم شناخت است، اما نه هر شناختی. تفاوت علم با دانش تجربی در آن قرار دارد که میزان داندگی آن مشخص است. از اینرو علم ایمان نمی طلبد، خود درجه ی معینی از اطمینان و اعتماد را می آفریند. با تکنولوژی فهم علمی راه به عرصه ی عمل باز می کند. با تکیه بر شناخت رازها، امور و اشیا دستکاری می شوند تا نتیجه و خواست مورد نظر تحقق یابد. در این مسیر دستگاههایی ساخته می شوند که کاربردی محدود و خاص ولی حساب شده دارند. و این امر درجه ی یقین انسان را نسبت به پیامدهای حضور خود در جهان افزایش می دهد. اگر سیر طبیعی حوادث را نمی توان بطور قطعی حدس زد کارکرد ابزار و آلات را می توان بطور کامل دانست. بوسیله قانون، جهان بطور کلی اعم از طبیعت و جامعه نظامی یکپارچه می یابد. قانون تا آنجا که طبیعی است (قانون طبیعت) به ما می گوید که رابطه ی اشیا و امور با یکدیگر و اثر تکنولوژی بر آنها چگونه است. این امر تدقیق شناخت علمی را در پی دارد. قانون اما در محدوده ی زندگی اجتماعی معجزه می آفریند. قوانین مدنی و جزائی وضع شده بوسیله ی مراجع قدرت شکل مثالی رفتار را تعریف و تعیین می کنند و کاربرد زور و خشونت از این قوانین قواعدعملی رفتار می سازد. انسانها فرا می گیرند آنگونه رفتار کنند که از آنها انتظار می رود. هرج و مرج، سردرگمی و بی قراری از جامعه رخت برمی بندد. هر کس نه تنها می داند چگونه باید رفتار نماید، بلکه می داند چگونه انتظاری باید از دیگران داشته باشد. آینده و عمل و عکس العمل دیگران حالت رموزارگی خود را از دست می دهند. یقین جای آنها را می گیرد و این خود باعث می شود تا انسانها به یکدیگر اعتماد کنند و در بسیاری از زمینه ها هماهنگ یا بر اساس انتظارات عقلایی از یکدیگر به کار و کوشش بپردازند.

۴ - یقین آنگاه معنی می یابد که در تداوم و رد شک شکل گرفته باشد. یقین از پیش موجود، یقین بی رقیب و غیر پویا یقین نیست، ساده لوحی و خوش

باوری است. یقین نه تنها باید از شک برخاسته باشد، بلکه باید در حالت تهاجم بدان باشد تا معنی یابد. نقد شک و نفی آن ثابت می کند که یقین از پشتوانه جدی تفکر و تعقل برخوردار است و تاب و توان هر نوع سنجش و نقد را دارد.

در گستره ی زندگی روزمره ی مدرن چندان مجال پرداختن به شک وجود ندارد. حل و فصل مسائل و مشکلات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی قاطعیت و کارآیی می طلبد. شک اراده را سر در گم می کند و نظم و قرار را از جهان و زندگی می ستاند. واضح است که همیشه درجه ی خاصی از دودلی و تردید در عرصه های گوناگون زندگی وجود دارد. اما مسئله اینست که انسان مدرن همواره در جهت برطرف نمودن آن گام برمی دارد و نه در جهت بررسی آن یا بذل توجه بدان بعنوان یک امر معین. زندگی روزمره آنچنان آکنده از حوادث و تحولات است که در آن جای چندانی برای حل و فصل مسائل غیر مبرم باقی نمی ماند.

در سپهر تفکر مجرد فلسفی است که شک مورد توجه ویژه قرار می گیرد. در این عرصه از دغدغه های بیشمار زندگی روزمره خبری نیست و ذهن می تواند آزادانه به بازانیشی مسائل بپردازد. جایگاه ویژه ی فلسفه در زندگی مدرن نیز از همینجا نشات می گیرد شک که گاه و بیگاه در مسیر زندگی عملی سرباز می کند همواره به این عرصه رانده می شود. این عرصه ی تفکر درواقع ضامن غائی پابرجایی یقین در دیگر عرصه های زندگی است.

۵ - فلسفه ی مدرن با شک آغاز می شود. در صبحدم تجدد، دکارت در جستجوی مبنایی نو برای فلسفه، دانشی که بتواند توضیح قانع کننده ای برای هستی انسان و جهان ارائه دهد، صحت و سقم تمامی داده های حسی و تجربی را زیر سوال برد. وی نشان داد که انسان هیچ دلیل قانع کننده و جدی ای برای واقعی پنداشتن جهان مورد دریافت خود در دست ندارد و کافی است که دنیایی را که واقعی می پندارد با خواب و خیال خویش مقایسه کند تا ببیند که معیار محکم و اساسی ای برای تمیز آنها از یکدیگر در دست نیست. بنظر دکارت انسان حتی می تواند وجود خود را زیر سوال برد و مشکوک به وجود تن و جان خویش باشد ولی همین شکاکیت نقطه ی پایانی

بر شک ورزی او می نهد. شک در اوج خویشتن، در نقطه ی غلیان خود، یقین را می آفریند. انسان مشکوک ثبوت خود یا «من» متفکر امور را از نظر می گذراند و او چون در خود خیره گردد می بیند که این درست مرکز و محوری است که وجود آنرا بهیچ وجه نمی تواند زیر سوال برد. خود شک از آنجا نشأت می گیرد. پس آن حکم مشهور که: «من می اندیشم پس من هستم» (۱).

با اثبات این حکم دکارت یقین را به همه ی اعتقادات مورد نقد قرار گرفته باز می گرداند. با استفاده از حقیقت ساده ی هستی «من»، من اندیشنده ی اول ثابت می نماید که خداوند که تنها بصورت ایده در ذهن وجود دارد، در عالم واقع نیز وجود دارد، زیرا که جز خداوند متعال هیچ عامل دیگری نمی تواند چنین ایده ی غیر تجربی ای را در ذهن جای دهد. سپس او حقیقت هستی جهان داده های حسی را از وجود خدا استنتاج می نماید. خدای عز و جل موجودی نیست که انسان را بفریبد - جهان آنگونه وجود دارد که انسان آنرا احساس و درک می نماید. با این استدالات دکارت نکته ی نوری را کشف نمی کند. او تنها مبنای قرص و محکمی برای باورهای معمولی انسان فراهم می آورد. آنچه تا زمان او بطور عادی پذیرفته شده بود، به همت او به حقیقتی اثبات گردیده تبدیل می شود. کاربرد حساب شده ی شک کمک می کند تا انسان به یقین دست یابد.

۶ - دریافت این نکته که دکارت دلایل کافی برای اثبات هستی «من» اندیشنده و در عین حال خداوند و جهان در دست ندارد کار سختی نیست. از استدالات او، از اشاره ی او به من متفکر پرسنده، تنها می توان وجود اینک و اینجای سوژه ی تفکر را استنتاج کرد و نه وجود کلی سوژه یا فاعل شناسایی را. همچنین وجود ایده ی خداوند در ذهن، واقعیت وجود عملی خداوند و جهان را دربر ندارد. ایده ی وجود خدا با تمام خارق العادگی فرضی آن می تواند ساخته ی ذهن خود انسان باشد. داده های حسی نیز خودبخود یک کل واحد را نمی سازند، حال چه آنرا واقعی یا فریب بپنداریم. در مجموع بر مبنای شکی که دکارت آنرا پر و بال می دهد همانگونه که هیوم نشان داده است تنها می توان به وجود اینک و اینجای سوژه ی شناخت،

ایده های ذهنی و داده های حسی یقین داشت و نه چیزی در ورای آنها. شک در واقع نیرویی بسیار ویرانگرتر از آن است که دکارت حساب کرده بود. کشف ضعفهای استدالات دکارت را ما تا حد زیادی مدیون فیلسوفان تجربه گرای انگلیسی و بخصوص هیوم هستیم. هیوم یکی از استادان اعظم شک است. او تنها متفکری است که آنرا بی محابا تا آخرین حد ممکن بکار می گیرد و نشان می دهد که اعتقادات اصلی ما یعنی اعتقاد به وجود خود، خدا، جهان و رابطه ی علی بین پدیده ها مبنایی تجربی یا حتی عقلایی ندارد. بگمان او اعتقادات ما بیشتر منشاء در عادات و سنن دارند تا تفکر انتقادی و خردمندانه. وی اشاره می کند که چون دو حادثه را در کنار و در تداوم یکدیگر می بینیم، آنکه از آغاز وجود دارد یا اول رخ می دهد را علت و دیگری را معلول می دانیم بدون اینکه مطمئن باشیم که این رابطه ضرورتاً اینگونه است. هیچ راهی هم وجود ندارد که این اطمینان را بدست آوریم. ما تنها با داده های حسی سرو کار داریم و هیچگاه نمی توانیم به کنه مسائل دسترسی پیدا کنیم. دانش ما دانش گمانها و احتمالات است. چون حادثه ای یک یا چند بار رخ داده است ما احتمال می دهیم که در آینده هم بوقوع خواهد پیوست (۲). اینجا یقینی در کار نیست.

۷ - دیالکتیک شک - یقین - شک با دکارت و فیلسوفان تجربه گرای انگلیسی شروع می شود اما با آنها خاتمه نمی یابد. کانت و هگل سعی نمودند یقین مورد هجوم هیوم قرار گرفته را به شناخت و دانش بازگردانند. ولی درک خود آنها بزودی از سوی که یر که گارد، شوپنهاور و نیچه به نقد کشیده شد. بنظر اینان نه نظمی معین در جهان و نه غایتی خاص برای زندگی انسان وجود دارد تا مورد شناختی دقیق و حساب شده قرار گیرد. امروزه نیز بین آثانی که به عدم قطعیت حقیقت معتقدند و آثانی که بر حقیقت دانش تجربی و شهود اخلاقی پای می فشارند نزاع نظری ادامه دارد. در این فرآیند دیالکتیکی یا نزاع عقیدتی برنده و نتیجه ی غایی وجود ندارد. برای یکدوره یا در یک محدوده ی فرهنگی یکی از طرفین پیروزی موقتی را بدست می آورد ولی بزودی از جانب نیروی مخالف مورد حمله قرار می گیرد. در عین حال که زندگی روزمره، مصون از این تحولات و جابجایی ها، روال

معمولی خود را حفظ می‌کند.

۸ - در تمدنهای دیگر شک در محدوده‌ی باورها و اعتقادات مردم حضوری جدی دارد. این تنها در دوران مدرن است که شک به حوزه مجزا و مستقل فلسفه رانده گشته است. در عرفان شرقی شک و نه یقین، شکل اصلی برخورد به جهان است. عارف ایرانی، بودایی هندی و صوفی عرب نه وقوف به راز و رمز هستی بلکه تجربه‌ی نیستی (فنا) را می‌جویند. محور اندیشه و یقین دکارتی یعنی من اندیشنده چیزی است که آنها می‌خواهند آنرا، در ایده‌ی هستی ناشناخته و متعال جهان یا آفریدگار محو کنند. از سوی دیگر، در جوامع ابتدایی و سنتی اعتقاد به جادو، نیروهای فعال و خلاق ماوراء الطبیعه بازتابنده‌ی شک انسان نسبت به تجربیات معمولی خود است. در این جوامع انسان بیش از آنکه به خود، بعنوان عامل تغییر، و به شناخت خود اعتماد داشته باشد به قدرت عوامل ناشناخته اعتقاد دارد. این عوامل برای او آنچنان مرموز و ترافرازنده هستند که او اساساً در جهت شناخت دقیق و فنی آنها نیز حرکت نمی‌کند.

در دوران مدرن آن نیروهایی که همواره در طی تاریخ جوامع سازمانیافته بشری در صدد دستیابی به یقین بوده اند دست بالا را می‌یابند. در این دوران دولت، کلیسا، سوداگران و صنعتگران در حد وسیعی فعال می‌گردند و حضوری همه جانبه در جامعه می‌یابند. اینان نهادها و گروههایی هستند که بر اساس شناخت امور و دقت نظر فعالیت‌های خود را پیش می‌برند. پویایی آنها از تحمیل نظم بر آشفتگی نشأت می‌گیرد و این آنها را برمی‌انگیزاند تا به جزئیات امور توجه ویژه نشان دهند. دولت ملی مدرن حاکمیت مطلق بر قلمرو جغرافیایی و اجتماعی تحت حاکمیت خود را می‌جوید. دولت ملی، همانگونه که فوکو بر آن تاکید می‌ورزد، در جهت ایجاد نظم در شرایط کثرت علائق و منافع، به دانشی دقیق و همه جانبه از اوضاع و احوال کلی و بخصوص موقعیت شهروندان احتیاج دارد. حاکمیت مطلقه بدان اجازه می‌دهد تا این دانش را بدست آورد، در عین حال که این دانش بدست آمده آنرا قادر می‌ساخت تا حاکمیت مطلق را بر شهروندان اعمال کند.

کلیسا در آغاز دوران مدرن در اروپای شمالی، محل عروج و نشو و نمای آغازین آن، تسلطی بر اذهان یافت که هیچگاه در قرون وسطی نداشت. دکترین کلیسا و هر نهاد رسمی مذاهب الهی بر اساس یقین به حاکمیت اراده‌ی الهی بر جهان مدون گشته است. در آغاز دوران مدرن سرنوشت انسان بطور مشخص و قطعی و نیز جزئی از اجزاء این جهان قلمداد می‌شود. تا قبل از آن اصل بر آن بود که فرد خود می‌تواند تا حد معینی بر سرنوشت دنیوی و اخروی خود تاثیر بگذارد. ولی بعد از آن سرنوشت انسان امری از پیش تعیین شده بود که هیچ تلاش و کوششی نمی‌توانست آنرا دگرگون سازد.

تجارت همواره فعالیت حسابگرانه و هوشمندانه بوده است. کسب سود از داد و ستد نه تنها اطلاعات دقیق از بازارهای خرید و فروش بلکه حداکثر استفاده از امکانات موجود و به تصادف شکل گرفته را می‌طلبد. در دوران مدرن برای اولین بار تجارت تمامی ابعاد فعالیت اقتصادی افراد را مشحون از خود می‌گرداند. پیش از آن این فعالیت خلل و فرج پیش آمده مابین دیگر فعالیت‌های اقتصادی را پر می‌ساخت. اما در دوران جدید سوداگران فرصت می‌یابند تا بر اساس طرز نگرش و شیوه‌ی عمل خود کلیت زندگی اقتصادی افراد را نظم بخشند. اطلاعات و فرصت طلبی آنها درواقع مبنای نظم نو جهان می‌گردد.

صنعت نیز در شکل ابتدایی آن همواره بخشی جدایی ناپذیر از زندگی اجتماعی انسانها بوده است. اما در دوران مدرن تولید صنعتی محور اصلی فعالیت اقتصادی و معیشتی می‌شود. استادکاران در کنار سوداگران نبض امور معیشتی جامعه را (یا حداقل بخشهای مهمی از اقتصاد را) بدست می‌آورند. صنعت به معنای اعمال کنترل بر طبیعت و شکل دلخواه دادن بدان است و این تنها بر اساس دانش تکنیکی مطمئن امکانپذیر است. صنعتگران با حدس و گمان نمی‌توانند نظمی را بر طبیعت حاکم گردانند.

رویه‌مرفته، برای این نهادها و گروهها، شک محلی از اعراب در حوزه‌ی فعالیت و حضورشان ندارد. وجود و پویایی آنها منوط به کسب شناخت دقیق نسبت به امور و کاربرد دانش برای تحقق نوعی نظم در جهان است. کشف،

تولید و فراافکنی یقین در عرصه های متفاوت زندگی روزمره، زندگی عملی جوهر حیات آنها را می سازد.

۹ - نهاد و گروه های فعال در مدرنیته در حوزه ی عملکرد خویش دانش و نظم را می آفرینند اما در حوزه های ماوراء کارکرد خویش چندگانگی، از هم پاشیدگی و سردرگمی را دامن می زنند. هر دولت ملی معینی در رقابت و مبارزه با دیگر دولتهای ملی و قدرتهای محلی شکل می گیرد و تطور می یابد؛ کلیسا با دشمنی با جادو، «خرافه» و مناسک سنتی ایمان مذهبی را مشروعیت می بخشد؛ سوداگران در رقابت فشرده با یکدیگر و غارت و فریب تولید کنندگان و مصرف کنندگان ارتزاق می نمایند و صنعتگران از یکسو با به ورشکستگی کشاندن دهقانان و تولید کنندگان خرد نیروی کار لازم را برای کارگاهها و کارخانجات خویش فراهم می آورند و از سوی دیگر با انواع تمهیدات محصولات خویش را به مصرف کنندگان حقنه می نمایند. این نهادها و گروهها همواره نیز در حال مقابله و نزاع با یکدیگر هستند. هر یک از آنها در تلاش برای گسترش حوزه ی اقتدار خویش به محدوده ی فعالیت دیگران چنگ می اندازند.

این چندگانگی و اغتشاش رشته ی یقین را پنبه می کند. انسانها هر گونه اطمینان نسبت به سرنوشت خود و جهان را از دست می دهند. کسی را یارای آن نیست که نتیجه ی تقابل نیروهای گوناگون را با درجه ی معینی از اطمینان حدس زند. شک از درون این شکافها شکل گرفته بین نظمها سر باز می کند. این شک حتی می تواند آتچنان قدرت گیرد که گفتمان (یا دانش و نظم) حوزه های نظم را نیز مورد سوال قرار دهد. قدرت دولت و کلیسا و عقلانیت حسابگرایانه ی سوداگران و صنعتگران آنچندان مستحکم و همه جانبه نیست که انسان را مطمئن و معتمد به کارایی خود گردانند.

این درست شکی است که باید از عرصه های زندگی روزمره به قلمروی دوردست تبعید گردد. فلسفه بدینصورت موقعیت دادرسی نهایی ساختار پیچیده ی مدرن را می یابد.

۱۰ - گرانش مدرنیته به تام گرایی (مطلق گرایی) از همینجا آب می خورد. شکی که در زوایای مختلف زندگی روزمره شکل می گیرد در این ساختار

اجتماعی زمینه ی بروز نمی یابد. انسان مجبور است که با یقینی خو گیرد که بیشتر به اختناق می ماند تا اعتماد محض بدان چه که دانسته شده است. همه ی تردیدها، دودلی ها و سردرگمی های او به قلمروی رانده می شوند که در دسترس بلافصل او نیستند. او باید همانند نمازگزار پا به سپهری متعال و مقدس نهد تا بتواند بدانچه که بسان دریایی او را فرا گرفته است بیندیشد. اگر هم شک بناگهان در معرکه ی کار و زندگی سرباز کند سرکوب می گردد. این سرکوب را بسی اوقات خود فرد بموقع اجرا می گذارد. این خود فرد است که در شرایط جدید جهان فرا گرفته که در رویارویی با کش و قوس زندگی، برای احراز موفقیت و دستیابی به ثبات پرده ای ضخیم بر تردیدها و دودلی های خود بکشد.

۱۱ - در گستره ی تجربیات انسان، نیستی بر هستی و شک بر یقین تقدم دارد. انسان خود را هیچگاه بسان موجودی داده شده در دسترس ندارد. وجود او فرار است، قبل از آنکه بر زمینه ی ذهن و تفکر ثبت شود از بین می رود. اگر در خود خیره شود، هیچ چیز را جز گذشته ای از دست رفته نمی بیند. او نه هستی بلکه نیستی را همواره در خود می یابد. انسان بر خلاف آنچه هایدگر می گوید هستند ای نیست که برایش هستی مسئله باشد (۳)، گشایشی است به جهان هستی که مدام با مسئله ی نیستی خود سر و کار دارد. بیش و پیش از آنکه او به نفی حضور خویش در جهان، به مرگ بیانیدش، او ناظر و درگیر عدم قطعیت و عینیت حضور خویش در جهان است.

انسان خود را «موجود» احساس یا ادراک نمی کند. من اندیشنده همانگونه که سارتر نشان داده نمی تواند خود را بعنوان موضوع شناخت در اختیار داشته باشد (۴). منی که می اندیشد، آنچه اکنون نیست را می توان به حیطه ی ادراک درآورد، اما نه من فعال و سرزنده ای که هم اکنون می اندیشد. بعلاوه آنچه هویت یا تعین انسان را رقم می زند برای دیگران و نه خود فرد انسان معنا دارد. انسان بر مبنای هویت یا هستی تعین یافته اش دست بعمل نمی زند. خواست و اراده بر اساس شرایط موجود و موقعیتهای داده شده شکل می گیرند. در لحظه ی زندگی آنچه تعین یافته نیز نفی می شود. کنش به

معنای تغییر وضعیت موجود است و انسان با تلاشهای خود همواره در حال تغییر وضعیت و سرنوشت خویش است.

۱۲ - گشودگی به جهان، هستی را فرا روی انسان قرار می دهد. اگر انسان در خود نشانی از حضور و وجود نمی یابد، آنرا در فضای پیرامون خود تجربه می کند. از نزدیکترین پدیده ها، اندام و تن خود او تا دورترین آنها، طبیعت پیرامون و وجود دیگران، همگی قرص و محکم وجود دارند. در این جهان از بی قراری، تهی بودگی و نامتعین بودگی خبری نیست. آنچه هست به شکل معین و مشخص وجود دارد. اما همین جهان آکنده از قطعیت تنها آتینگام برای فاعل شناسایی موضوعیت پیدا می کند که حضور و تعینی بیگانه با وجود خود پیدا کند. وجود پدیده ها نه در وجود محض آنها بلکه در حضور مزاحم آنها معنی می یابد. کوه آتینگام که افق دید را محدود می گرداند بعنوان کوه پنجم می آید، برای کوهنوردی که از کوه بالا می رود، کوهنوردی و نه کوه مسئله ی ذهن است. اندام بدن ذهن را قادر به ادراک محیط پیرامون می سازند، اما تا خود بدر نیایند هستی نمی یابند. ما آنگاه بر وجود دست، پا و یا چشم خود واقف می شویم که آنها را مزاحم ادراک آسوده و مستقیم جهان می یابیم.

در یک کلام، هستی در چارچوب نیستی و نابجایی مفهوم پیدا می کند. چون پدیده ای نیستی خود را با حضور نابجا یا مزاحم نفی می کند هستی می یابد. جهان نه بدانگونه که هست، بلکه بدانگونه که نمی بایست باشد موضوع شناخت و ادراک ذهن است.

۱۳ - شناخت انسان از خود و جهان پیرامون شناختی محدود و بسیار مشروط است. شناختی است که همانگونه که دیدیم در موقعیت ویژه ای بدست می آید و متکی بر تجربیات محدود و محدود انسان است. حتی شناخت تجسم یافته در دانش نظری نیز برخاسته از درگیری اینجا و آنجای کسانی چند با جهان است. بطور مثال صحت احکام بدیهی ای مانند «آب در صد درجه می جوشد» و «زمین گرد است». نه بوسیله ی همگان بل بوسیله ی کسانی خاص تجربه شده است. هر کس از خود می تواند سوال کند که آیا این احکام در موقعیتهایی غیر از موقعیت اولیه نیز از صحت برخوردار هستند یا خیر.

برای این سوال جواب قانع کننده ای وجود ندارد، چه اگر انسان خود در تجربه صحت این احکام را مشاهده کند باز نمی تواند به تجربه ی خاص و محدود خود اطمینان قطعی داشته باشد (۵).

مهمترین مسئله در این زمینه اما اینست که انسان از همان آغاز با ظن به شناخت و دانش خود می نگیرد. چون نابجایی و مزاحمت او را متوجه وجود پدیده ها می گردانند، او همواره مظنون است که آیا در موقعیت های معمولی او همان شناخت و دانش را بدست خواهد آورد یا خیر. موقعیتهای معمولی نیز هیچگاه فراهم نمی آیند تا او بتواند بر ظن خویش غلبه یابد. او همیشه درگیر با مسائل و مشکلات است. او بنوعی هیچگاه نمی تواند بداند که در موقعیت هایی که درگیر اموری خاص نیست و می تواند از سر حوصله و دقت نظر به پدیده ای معین توجه بخرج دهد چه دانشی بدست می آورد. امروزه در آزمایشگاهها و تحقیقات مدرسه ای اینچنین شرایطی فراهم می آید. ولی در این رابطه باز مسئله بقوت خود باقی است، زیرا این ظن وجود دارد که چگونه نتیجه ی بدست آمده در یک فضای معین علمی، اجتماعی و سیاسی می تواند قابل تعمیم به احکام عمومی و جهانشمول باشد.

۱۴ - تقدم نیستی بر هستی و شک و ظن بر یقین، انسان را بی قرار و سردرگم برجای می گذارد. او درمی یابد که جایی را در جهان ندارد تا بدان تکیه کند. حتی خود دم دست او از وضعیت ثابت و مشخصی برخوردار نیست. به هر آنچه نزدیک می شود شکننده، فانی و مظنون از آب درمی آید. حال را بصورت گذشته یا نابجا و مزاحم درک می کند و گذشته را محدودتر و مشروط تر از آن می یابد در لحظه ی حال بدان پنجم یقین بنگرد.

در برخورد به این وضعیت و برای خلاصی یافتن از بیقراری و سردرگمی انسانها در طی تاریخ سه استراتژی متفاوت را اتخاذ نموده اند. این استراتژیها اجتماعی و سیاسی هستند و از شرایط خاص جهان یا موقعیت ویژه انسان در آن نشأت می گیرند. انسان به مقتضای آنکه وجود معینی در جهان ندارد و تنها گشایشی به جهان است دیدی هستی شناسانه و گوهری به امور ندارد. این استراتژی ها، بهررو، عبارت هستند از:

۱ - پذیرفتن وضعیت موجود یا قبول تقدم نیستی و شک بصورت یک اصل

خداوند ناپذیر و آرمانی؛

۲ - رویارویی با وضعیت موجود و کسب شناختی تا حد ممکن رها از محدودیت تجربه های خاص؛

۳ - نفی وضعیت داده شده و تلاش در جهت یافتن مبنایی از هستی و یقین. استراتژی اول، عرفان، از همه قدیمی تر و تا آغاز دوران مدرن لااقل در شرق معمولی ترین شیوه ی برخورد به جهان بود. عرفان فنا را پاس می دارد. هستی برآمده از پی نیستی و شناخت آنرا مظنون پنداشته، نیستی را طلب می کند. جستجوی فنا در اینجا تنها بقصد خلاصی یافتن از دغدغه و سردرگمی ظن انجام نمی گیرد، بلکه همچنین بقصد پیوستن به گستره ای مقدماتی تر و راسختر (از هستی) را مد نظر دارد. این نیستی از آنجا که باید شکل معینی داشته باشد تا تجسم شود هیبت خدا یا کلیت - بصورت امری مجرد - هستی می یابد. هردوی این پدیده ها ابدیتی از مجرد محض و وجود بی تشخص هستند. با وصل بدانها انسان از خویشتن خود و جهان زندگی رها گشته در خلالتی از نیستی غرقه می شود.

استراتژی دوم تبلور خود را در فرهنگ و تمدن یونانی یافت. انسان یونانی به مشروط بودن هستی و مظنون بودن شناخت خود واقف بود و آنرا پاس می داشت. او را از دغدغه و سردرگمی هراسی نبود و تضاد و تناقض را جلوه های هستی می دانست. بنظر او شکل عالی دانش در جدل و نفی پی در پی نظریات مورد قبول قرار گرفته بدست می آید. او که خود از هستی اجتماعی معینی در شهر - دولت برخوردار بود و می توانست برخلاف انسان شرقی یا انسان مدرن مستقل و توانمند - چه در همراهی و چه در مخالفت با دیگران - عمل کند از آن بیمی نداشت که مشروط بودن و محدودیت هستی و شناخت را برتابد.

استراتژی سوم همانگونه که دیده ایم در دوران مدرن راه و رسم زندگی گردیده است. انسان مدرن در پی آنست که نیستی را نادیده انگاشته در تحصیل یقین بکوشد. محروم از هستی معین اجتماعی، بدون سپر دفاعی مطمئنی در مقابل بازی سرنوشت این انسان را یارای آن نیست که محدودیت های حضور خود را در جهان بپذیرد. او فنا را نیز نمی تواند پاس

دارد، زیرا بیش از آن در ساختن و باز ساختن جهان شرکت یافته که بتواند وجود آنرا به بازی گیرد.

۱۵ - هیچیک از این استراتژیها راه حل نهایی ای را ارائه نداده و نمی دهد. موقعیت انسان تابعی از شرایطی است که تغییر آن در دسترس او قرار ندارد. گشودگی به جهان، همه جانبه و مطلق است و نمی توان آنرا محدود ساخت. نیستی و ظن همواره با او هستند در عین حال که او درگیر با جهان داده شده است.

رهیافت عرفان از آنرو ناقص است، و در نهایت نیز از درون پاشیده شد، زیرا که بدین نکته بی توجه بود که نیستی در تقدم بر هستی و ظن در رابطه با شناختی که یقین جزئی از آنرا می سازد - و نه بطور مستقل - معنی دارند. فناجویی و تاکید بر مشکوکیت شناخت قابل جمع با تب و تابها و کش و قوسهای زندگی روزمره نیست. انسان بازتر و تعین نیافته تر از آن است که بتواند خویش را محو و فنا گرداند. گشودگی به جهان و درگیری با آن قابل نفی نیست.

تمدن و فرهنگ یونانی تاب شکی جدی را نیاورد. تا زمانی که اعتبار شناخت و هستی بنیانگذاری شده بوسیله ی آن به جد مورد سوال قرار نگرفته بود، پویا و سرزنده به حیات خود ادامه می داد. و برآستی کمتر تمدن و فرهنگی اینچنین پویا و خلاق بوده است. اما آنگاه که کسانی همچون سقراط و پورپیدس آنرا با سوالهای مهمی رویرو گردانیدند در ابتدا مجبور به نقص عهد شد و سپس انقراض یافت. همانگونه که هگل می گوید این تمدن تاب شک و نقد شهروند را داشت ولی تاب شک و نقد فرد آزاد و خود سامان را نداشت. مسئله این است که انسانها در چارچوب زندگی تاریخی و اجتماعی خود تاب تحمل گشایش مطلق به جهان را ندارند. قرار یافتن در سطحی خاص از تجربه و بنیانگذاری شکل معینی از زندگی اجتماعی لازمه ی اولیه ی حفظ و تداوم زندگی است. تمدن یونانی نیز آنگاه که به نظم و سامان آن نقد وارد شد دیگر نتوانست بحیات ادامه دهد.

تمدن مدرن تاکنون در زمینه ی نفی شک و نادیده انگاشتن نیستی موفق بوده است. امروزه بنظر می رسد که شک فلسفی در حال سرریزی به حوزه های

عملی زندگی است. پایه های دانش علمی، یقین به نتایج کاربرد تکنولوژی و تصدیق هنجاری قوانین از این سوی و آن سوی به نقد گرفته شده اند. این تفکر انتقادی اما هنوز بیشتر منشائی فلسفی دارد و در آزمایشگاه، در صحن کارخانه و دفتر و در حوزه های خرد زندگی اجتماعی از شک و ظن خبر چندانی نیست. مشکل مدرنیته در جایی دیگر قرار دارد. موفقیت بوسیله ی تام گرایی بدست آمده است. هر آنگونه دانشی که شک بعدی اساسی از آنرا می سازد به حاشیه رانده شده است. دانش تکنیکی تسلط بر جهان و جامعه تکامل یافته است ولی به بی ثبات ترین و در عین حال عاجلترین امور، سرنوشت فرد انسان در جهان توجهی نمی شود. راه و روش نیل به خوشبختی، نیل به یک زندگی خوب یکی از ناشناخته ترین مسائل دوران است. معرفت بدین راه و روش که مملو از شایدها و بایست ها از یکسو و کنار آمدن با نامترقبه ترین امور است در قاموس تفکر مدرن نمی گنجد. بدین خاطر در حالیکه در تفکر یونانی شکنندگی خوشبختی یا بازی سرنوشت یکی از مسائل اصلی تامل و تفحص بود و در تفکر عرفانی راه مقابله با این مسئله جستجو می گردید، در تفکر مدرن جایی برای تامل حول آن وجود ندارد.

۱۶ - شکاف بین گشودگی انسان به جهان و زندگی اجتماعی - تاریخی او پرشدنی است. یکی از تعین و قطعیت مبرا است، دیگری ریشه در وجودی معین و مشخص دارد. یکی ذهنیت کامل است، دیگری عینیت محض. یکی گستره ی نامحدود هستی را رویروی خود دارد، دیگری با محدودیت های بیشمار زندگی مادی رویرو است. یکی غرق حال است و بیگانه با مفهوم گذر زمان، دیگری در تلاش برای تسلط بر آینده با استفاده از گذشته. هر یک نافی دیگری است. گشودگی انسان را از مراقبت وجود مادی اجتماعی. تاریخی خود باز می دارد، مراقبت از این وجود محدود گردانیدن گشودگی را می طلبد.

۱۷ - فراافکنی یقین به قرار و ثبات فراخواندن گشودگی است، تلاشی است از سوی انسان درگیر با زندگی اجتماعی برای رام گردانیدن سرکشی های درونی خود، برای پنهان داشتن و به فراموشی سپردن نیستی ای که همواره در

حال فوران است. گشودگی مرتبط با نیستی نهفته در تجربیات انسان قابل فسخ نیست، اما در دوران مدرن انسان برای اولین بار توانسته آنرا در حوزه ی محدود و مجزای تفکر فلسفی به بند کشد. فلسفه اینک نخواست، حوزه ای باشد که کرد و کاوش یقین و ثبات نظم مدرن را تضمین می گرداند.

۱۸ - مدرنیته با کوچ انضباط و خوشتنداری از دیر به کوچه و بازار آغاز گشت. پایان آن و شکلگیری ساختار اجتماعی نوی نیز گویی آنگاه بوقوع خواهد پیوست که شک محدوده ی مباحث فلسفی را پشت سر گذاشته در بطن زندگی اجتماعی خانه گزیند. در اینصورت انسان مجبور خواهد شد راهی نو برای گریز از بیقراری و سردرگمی خود بیابد و مناسبات اجتماعی و دانش خود را بشیوه ای نو سازمان دهد. این همچنین به معنای پایان عمر فلسفه بعنوان سپهر مجزا و مستقل تفکر و تحقق آن در زندگی عملی روزمره خواهد بود؛ درست به همانگونه که با شروع مدرنیته دیر در جامعه منحل و متحقق گشت.

یادداشت‌ها

۱ - نگاه کنید به:

Rene Descartes, *Meditations on First Philosophy*, 1951(1641), The Library of Liberal Arts, New York.

۲ - نگاه کنید به:

David Hume, "An Inquiry Concerning Human Understanding" pp. 1-133 in vol.2

David Hume, *Essays: Moral, Political and Literary*, two volumes, 1875, Longman, Green and Co, London.

3 - Martin Heidegger, *Being and Time*, 1962, Blackwell, Oxford, pp. 32-33.

4- Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Washington Square Press, New York, pp. 63-64.

۵ - مفهوم ابطال‌پذیری پوپر و پیرس تا حد زیادی نظارت بر همین امر دارد. نگاه کنید به:

Karl Popper, *Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge*, 1963, Routledge and Kegan Paul, London.

و

Charles Peirce, "The Scientific Attitude and Fallibilism", pp. 42-59 in *Philosophical Writings of Peirce*, selected and edited by Justus Buchler, 1955, Dover Publications, New York.

۳. کشاورز



معرفی کتاب

* هگل جوان

پژوهش در رابطه با دیالکتیک و اقتصاد

* گتورک لوکاچ

* مترجم محسن حکیمی

* نشر مرکز ۱۳۷۴

هگل جوان کتابی است مکمل دیگر آثار لوکاچ در زمینه‌ی تاریخ فلسفه و ادبیات و بخصوص شرح عقل گریزی زمان خویش که در اثرش بنام ویرانی عقل (The Destruction of Reason) به رشته‌ی تحریر در آمده است. لوکاچ در این کتاب به پنج اثری که در رابطه با کارهای هگل تالیف شده‌اند، می‌پردازد.

۱- نوشته‌های خدا شناسانه‌ی آغازین هگل- هرمان نول (Nohl).

۲- «قانون اساسی آلمان»، «دستگاه اخلاق» و «فلسفه‌ی سیاست و حقوق هگل - لاسون» (Lasson).

۳ - منطق مابعدا لطبیعه و فلسفه‌ی طبیعت هگل در ینا - لاسون.

۴- درسهای هگل در دوره‌ی بلافاصله پیش از پدیدارشناسی روح - هوفمایستر.

۵- اسنادی در باره ی تحول هگل - هوفمایستر (ص ۱۴).

این کتاب شامل ۴ بخش و ۲۶ فصل است، لوکاچ علت پرداختن به این مبحث را چنین بیان می کند: «بدینسان، من بر آنم که ما در اینجا با زمین نوین بس حاصلخیزی برای تاریخ فلسفه روبرویم. پس با این امید که این زمین به زودی و با قدرت کشت شود و کوشش حاضر برای کشف چنین روابطی به زودی، بررسی های دیگر و جامع تری ادامه یابد.» (ص ۲۵) در دوران جمهوریخواهی، هگل که متأثر از انقلاب فرانسه و همچنین دوره ی روشنگری می باشد؛ کار فلسفی او آغاز می شود. هگل در این دوران به مسائل اساسی دلایل اجتماعی پیدایش مسیحیت می پردازد. تأثیرات این دوره از زندگی او حتی تا آخرین بخش از کارهایش ادامه دارد. برخورد دو پهلوی هگل با مذهب که از ایده آلیسم برمی خیزد راه را برای هر نوع تعبیر باز گذاشته است. چنانکه فویرباخ آنرا «ایجاب سلب و ایجاب دوباره ی دین» می نامد. تمیز قایل شدن میان «هگل واقعی» و «هگل ساختگی» کاریست بس مشکل. تنها عشق است که شخص را با عین یکی می کند؛ نه بر کسی دست می یابد و نه کسی او را در چنگ می گیرد. این عشق، که تخیل آن را به ذات تبدیل می کند، همان خداوند است... هر یگانگی ای را می توان یگانگی ذهن و عین، یگانگی آزادی و طبیعت، یگانگی واقعی و ممکن، نامید (ص ۱۷۳، نول) او علت پیدایش مسیحیت را پرداختن به امر خصوصی می داند و دین را نه یک فریب، بلکه ایجابیت می داند و می توان نتیجه ی این ایجابیت را در دستگاه اقتصادی او مشاهده کرد. آشنایی هگل با نظرات اقتصاددانان کلاسیک انگلستان و تأثیر آنها بر نظرات او و پیدایش نظریه ی دیالکتیکی یکی از مهمترین بخش از کارهای فکری اوست. هگل آنچنان که می خواست نتوانست این نظرات را گسترش دهد و این امر تا اندازه ای ناشی از شرایط اجتماعی و اقتصادی آلمان آنروز است، نکته ی مهم اما این است که او توانسته بود از هم روزگاران خود فراتر رود.

از نظر هگل مالکیت در بهترین حالت وسیله ای برای لذت و قدرت شخصی است. «فرد در جامعه ای زندگی می کند که سرشار است از نهادهای ایجابی، روابط ایجابی بین انسانها، و در واقع انسانهایی که ایجابیت جهان آنها را

گرفته و به شی تبدیلشان کرده است. بنابراین دیگر پرسش این نیست که: چگونه می توان این جامعه ی ایجابی را تار و مار کرد و آن را با نوع در اساس متفاوتی از جامعه جایگزین کرد؟ بر عکس، پرسشی که اکنون پیش روی ما قرار دارد این است: فرد در این جامعه چگونه می تواند زندگی انسانی داشته باشد، یعنی چگونه می توان ایجابیت را در او، در مردم، و در روابط با مردم و چیزها از بین برد.» (۱۵۷) تنها تفاوت هگل با دیگر همعصران او در این است که او به شیوه ی انتقادی با گذشتگان خود برخورد کرد و توانست نشان دهد تا چه اندازه به سنتهای فلسفی و افق دید پیشینیان خود پایبند نمانده است. او به شناخت این موضوع که تاریخ سدی میان فرد و نوع بوجود آورده است پی برد. هگلی که به «عقلانی واقعی» و «واقعی عقلانی» معتقد بود به نسبت در نظر خودش می رسد و می نویسد. «مفهوم فردیت شامل تقابل با گوناگونی پایان ناپذیر و نیز ارتباط درونی با آن، می باشد. انسان تا آنجا یک زندگی فردی است که با تمام این عناصر، با بینهایت زندگی بیرون از خودش، یکی باشد. او تنها تا آنجا وجود دارد که کلیت زندگی به دو جزء تقسیم شده باشد او خود یک جزء و تمامی دیگران جزء دیگر؛ و باز او تنها تا آنجا وجود دارد که به هیچ روی جزء نباشد و هیچ چیز از او جدا نشده باشد.» (ص ۲۷۷، نول)

ایده آلیسم هگل جزء جدایی نشدنی از تفکر اوست و این نکته حتی در دیدگاه او از تاریخ و تأثیرش بر او، هگل را به هگل «تاریخ باور» و هگل «غیر تاریخی» تقسیم می کند. توهم هگل نسبت به جامعه ی بورژوازی بیرون آمده از دل انقلاب فرانسه و این که آنرا بی قید و شرط و چون واقعیتی بحث ناپذیر پذیرفته بود می توان در نظراتش پیرامون حکومت دید: «حکومت باید با تمام توان با این نابرابری و ویرانی ناشی از آن مبارزه کند. حکومت می تواند با اعمال سختگیری در کسب سودهای کلان به گونه ای بی واسطه به این هدف دست یابد.» (ص ۴۱۹ لاسون) نظرات هگل هیچگاه در مورد بهره دهی کارگر در تولید صنعتی تحول پیدا نکرد. در فصل ششم از بخش سه لوکاچ در «کار و مسئله ی غایت» به «جبر و اختیار» و «ضرورت و تصادف» در دستگاه فکری هگل می پردازد و تأثیراتش را در نظرات مارکس، انگلس،

لنین و استالین بررسی می کند. قسمت آخر و مهمترین بخش کتاب، مربوط به پدیدارشناسی روح از دیدگاه هگل است، که روح را بعنوان کل و انسان را بعنوان فراورده ی تاریخ یا «حیوان تاریخی» طرح می کند، لوکاچ سپس به بررسی الف) - روح ذهنی، ب) - روح عینی و ج) - روح مطلق در دیدگاه هگل می پردازد. لوکاچ وجوه گوناگون هگل «پوشیده نویس»، «رمزآمیز»، «تناقض آمیز» و «ناقص» نویسی را با سعی هر چه فراوان از هم جدا کرده است. در این اثر می توان با دیدگاه مارکسی، «هگل واقعی» و تاثیر هگل را بر مارکس و همچنین چگونگی تغییر مفهوم «خارجیت یابی» هگل به مفهوم از «خودبیگانگی» مارکس را مطالعه کرد. لوکاچ نشان می دهد که انسان محصول شرایط خویش است و هگل را از زاویه ی تاریخی نگاه می کند. وی هگل را انسان در حال حرکت به جلو در زمان خویش می بیند نه در حال در جا زدن و بازگشت به عقب.

نقد

در زمینه ی تئوری رادیکال جامعه

۱۹

● منطق علم پوپر: کژیها و منابع تاریخی

● اسطوره زدایی از مارکسیسم

● جایگاه اخلاق در جهان معاصر

● ماندگارها و ناستوارها در فلسفه ی کانت

● گفتگویی با توماس کوهن

نقد ۱۳

حمید حمید

نهاد دینی و ژولیدکی فرهنگی

ش. والامنش

کار مولد و کار نامولد

محمدرفع محمودیان

حوزه ی عمومی و فرستنده های

رادیویی محلی

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 ۱۴

ش. والامنش

آخرین ساعت سنیور

حمید حمید

مفهوم تحول تاریخی در آموزه مارکس

یورکن هابرماس

شرایط انقلاب در نظامهای اجتماعی

سرمایه داری متاخر

نقد ۱۷

هربرت مارکوزه

مارکسیسم و فمینیسم

ش. والامنش

نقدی بر معیار ابطال پذیری پوپر

حمید حمید

ملاصدرا و نقد شیخیه

نقد ۱۵

میخائیل باختین

روش شناسی در علوم انسانی

محمدرفع محمودیان

تک بودگی در مقابل دیالوگ

حمید حمید

فقر پوپرسم

نقد ۱۸

روبرت کورتس

پسامارکسیسم و پرستش کار

محمدرفع محمودیان

از اعتدال تا مراقبت

حمید حمید

دیباجه 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

کیوان آژدم: 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 ۲

کارل کرش: چرا یک مارکسیست هستم

ش. والامنش: شالوده های ماتریالیسم پراتیکی مارکس

مارکس: تزهایی درباره ی فوئرباخ

ری بامسکار: ماتریالیسم

نقد ۸

ش. والامنش: نظریه و عقیده

کیوان آژدم: ملاحظات پیرامون انقلاب اکتبر روسیه

میخائیلو مارکویچ: پراتیک به مثابه مقوله بنیادی

گفتگوی هابرماس با مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۳

الف. بائی: 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 ۹

حمید حمید: آیا مارکسیسم مرده است؟

امسکار نکته: فقر دمکراسی بورژوازی در آلمان

ش. والامنش: روشنفکر کیست؟

روبرت کورتس: شکست سیاست توسعه در شرق

نقد ۴

کوروش کاویانی: رویکردانی 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 ۱۰

حمید حمید: مقوله تبیین در روش شناسی تاریخی مارکس

لیو باسو: جامعه و دولت در تئوری مارکس

محمود بیگی: علل بحران در سرمایه داری

ارنست بلوخ: مارکس به مثابه ی اندیشمنده ی انقلاب

نقد ۵

ماکس هورکهایمر: نقش اجتماعی فلسفه

آنتونیو گرامشی: شکلگیری روشنفکران

ش. والامنش: نقد مبانی نظری توهم سیاسی

ولفگانگ شلوختر: پارادکس عقلانیت

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 کلپیتال

نقد ۶

کیوان آژدم: 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 ۱۲

ش. والامنش: رشد و بیکاری

حمید حمید: در باب مرشد تاویلی مارکسیسم

هورکهایمر: فلسفه و تئوری انتقادی

محمود بیگی: توهم رشد و دمکراسی