

نقد

در زمینه‌ی تئوری رادیکال جامعه

۲۲

● «نگرش سه جهان» مارکس

● مارکس جلوتر از زمان ما

● بحث فلسفی پیرامون مارکس و مارکسیسم

● فروپاشی کلیت ها

۳

NAGHD (Kritik)

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

22

۲۲

فهرست

- ۳ یادداشت ویراستار
۴ حمید حمید
۶ دکتر شریعتی جهان مارکس
۴۱ لودو وینکل
۴۱ مارکس جلوتز از زمان ما
۵۹ محمد رفیع محمودیان
۵۹ پرواضی کلیت ها
۷۸ بودگن هایمرمان
۷۸ بحث فلسفی پیرامون مارکس و مارکسیسم
م کشاوری
۱۲۹ معرفی کتاب: مسیر تحولات استعمار در ایران

نقد

نقد - سال هشتم، شماره بیست و دوم - مهر ۱۳۷۶ - اکتبر 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: Stadsparkasse Hannover
شماره پی حساب: Konto: 36274127
کد بانکی: BLZ: 25050180

یادداشت ویراستار

در آخرین شماره ی نشریه ی «کنکاش» (پاییز ۱۳۷۶) نوشته ای چاپ شده است از آرامش دوستدار در پاسخ به نقدی که بر کتاب «درخششهای تیره» وی در نشریه ی «ایرانشناسی» (شماره ی ۴، ۱۳۷۴) چاپ شده بوده است. دوستدار به این نقد دو ایراد اساسی دارد: یکی اینکه دیر هنگام و دو سال پس از انتشار کتاب نوشته شده؛ و دیگر، و مهمتر، اینکه به دو مقوله ی مرکزی و محوری بحث دوستدار در این کتاب، یعنی مقولات «روزمرگی» و «دینخویی» بجد نپرداخته است.

در این مورد تذکر دو نکته خالی از فایده نیست، دستکم با این امید که راه بحث درباره ی این کتاب باز بماند. نخست اینکه: پس از انتشار کتاب، محمد رفیع محمودیان بررسی کوتاهی از آن تحت عنوان «انتقادی سراسری از فرهنگ ایرانی» در نشریه ی «کنکاش» (شماره ی یازدهم، بهار ۱۳۷۳) ارائه داد و نکاتی انتقادی پیرامون آن طرح کرد که تا جایی که من می دانم از جانب دوستدار بی پاسخ ماندند. دوم اینکه: تقریباً بلافاصله پس از انتشار «درخششهای تیره»، نقدی بر آن در «نقد» (شماره ی ۹، اسفند ماه ۱۳۷۱) تحت عنوان «روشنفکر کیست؟» منتشر شد که محور بحث آن دقیقاً - و تنها - بررسی و ارزیابی دو مقوله ی «دینخویی» و «روزمرگی» مورد نظر دوستدار بود.

در این دو مورد، دوستدار نه تنها جای گلایه ندارد، بلکه خود، به دامن گرفتن بحثی در این باره میون است.

در این شماره ی نقد که با اندکی تاخیر انتشار می یابد حمید حمید کوشیده است در نوشته ای تحت عنوان «کوششی در چهارچوب بندی نگرش سه جهان مارکس» به تفکیک و اثبات همبستگی مقولات «جهان اشیاء مادی»، «جهان اشخاص» و «جهان ساختارهای عینی» در نگرش مارکس بپردازد. نویسنده تلاش دارد «در چهارچوب تبیینی محمل جنبه های عمده ی وجودشناسی مارکس را ترسیم کند و نشان دهد که چگونه این وجودشناسی در عرصه ی سه قلمرو مشخص از آموزه های وحدتی صرف و ثنوی محض درمی گذرد و در درون "سه جهان" در تمامیتی ارگانیک انسجام می یابد. در چنین آموزه ای وجه تولید بنحو علیتی مسلط است، اما تمامی عناصر دیگر نیز در بازی ارگانیک نیروها درگیر و فعال اند. تحول دیالکتیکی مشخص کننده ی این بازی و عمل متقابل و درونی است و در این جریان، دیالکتیک هم درونی و هم بیرونی است.»

«مارکس جلوتر از زمان ما» عنوان نوشته ای است از اودو وینکلر که نویسنده در آن به بررسی دیدگاه رزا لوکزامبورگ می پردازد. از نظر او رزا لوکزامبورگ دریافته بود که مارکس با جلد سوم کاپیتال نکاتی را طرح کرده است که نه تنها از زمانه ی او، بلکه از چشم انداز محدود بسیاری از مارکسیستهای زمان ما نیز پیشتر است. «اگر ما اکنون رکودی نظری در جنبش احساس می کنیم به این سبب نیست که تئوری مارکس... قابل گسترش نیست»، بلکه برعکس از اینروست که «مارکس در آفرینش علمی اش از ما... پیشاپیش پیشی گرفته است.» این مقاله را حمید وارسته از متن آلمانی آن به فارسی برگردانده است.

محمد رفیع محمودیان بر آن است تا با «فروپاشی کلیت ها» نشان دهد که دو فرآیند اساسی که خود در شکلگیری و تحول جامعه ی مدرن نقش داشته اند، همانا فرآیند عقلایی شدگی و ازهم گسیختگی حوزه های زندگی اجتماعی، عامل اصلی گسست در جامعه ی مدرن اند. نویسنده با تاکید بر ظاهری بودن بیطرفی وسایل ارتباط جمعی و ارگانهای دولت مدرن مدعی است که

شکل کارکرد «نهادهای حوزه ی عمومی بنویه ی خود این توهم را دامن می زند که انگار از یکسو کلیت اجتماعی معینی وجود دارد و از سوی دیگر کسانی خاص نقش و وظیفه ی حراست از قوام این کلیت را به عهده دارند. این در حالی است که واقعیت امر مبارزه ی طبقاتی در ابعاد وسیعی در جامعه در جریان است و خود حوزه ی عمومی نقش فعالی در برقراری تسلط یک گروه اجتماعی بر دیگر گروه ها ایفا می کند.»

در دو شماره ی پیشین نقد بخشهای اول و دوم مقاله ای بلند از یورگن هابرماس تحت عنوان «بحث فلسفی پیرامون مارکس و مارکسیسم» را دیدیم. در این شماره با انتشار بخش سوم، این مقاله به پایان می رسد. هابرماس در این مقاله که در دهه ی ۶۰ نوشته شده کوشیده است با بررسی و نقد همه ی گرایشهای فلسفی ای که به بحث درباره ی مارکس و مارکسیسم - بویژه بمناسبت انتشار «دستنویسه های اقتصادی و فلسفی» - پرداخته اند، تصویری از مختصات کلی این بحث در دوره ی مذکور ارائه دهد. موضوع بحث هابرماس در بخش پایانی دیدگاه سارتر و نگرش ماتریالیسم است. او تلاش دارد نقاط قوت و ضعف دیالکتیک ماتریالیستی را بسنجد و معیارهای موفق بودن چنین دیالکتیکی در عصر حاضر را ارائه دهد. نوشته ی هابرماس را ش. والامنش از منبع آلمانی آن به فارسی برگردانده است.

در این شماره همچنین کتاب «سیر تحولات استعمار در ایران» نوشته ی علی رضا ثقفی از سوی م. کشاورز معرفی شده است.

بازیافتی، انحصاری هگل نیست و روایاتی از آنرا در اندیشه ی افلاطون و سه قلمرو موضوعات تجربی حسی (شدن)، صور ابدی یا مُثُل (هستی) و عرصه ی فکر و ادراک (نفس) او می توانیم یافت. اما تنها با هگل و از طریق اندیشه ی اوست که چنین رویکردی به جهان، سامان منطقی - وجودشناختی خود را یافت و مارکس بنحو علی الاطلاق در پرداخت «نگرش سه جهان» خود از او متأثر گردید.

تلاش من در توضیح از نگرش سه جهان مارکس ناظر بر دو نقطه ی عزیمت بازخوانانه ی اندیشه ی اوست. نخست خواهم کوشید تا از وجهی بازخوانی میراث مارکس، در جهت افشای لایه های جوهری و ناشناخته در کل ساختار این میراث نمونه ای ارائه کنم و دوم با ایتناء بر این بازخوانی آن رویکرد جزم اندیشانه ای را ابطال خواهم کرد که ماهیت اندیشه ی مارکس را به یک تعیین گرایی ماده گرای صرف تحویل می کند.

I

سه جهان مارکس عبارتند از:

۱ - جهان اشیاء مادی، اعم از آنهایی که به طبیعت متعلق اند و آنهایی که دستساخت انسان اند.

۲ - جهان اشخاص.

۳ - جهان ساختارهای عینی که بطور دسته جمعی از طریق کار انسانی ساخته می شوند و ضمن موارد نادر مشابهی، از عرصه ی «مُثُل» افلاطون، ذهن عینی هگل و سه جهان پوپر تفاوت ماهوی و مضمونی دارند.

چنانکه توضیح خواهم داد، زمانی که من از «سه» جهان مارکس سخن می گویم، قصدم این نیست که در اندیشه ی او سه جهانی وجود دارد که هر یک از آنها مستقل از دیگری است، بلکه برعکس قصدم آنست تا روشن کنم که همچنانکه در واقعیت نیز چنین است این «سه جهان» از آغاز تا انتها بهم بسته اند و ملاطی دیالکتیکی، بروز و ظهور و کارکرد و رشد و تحول آنها را بهم پیوند داده است. از سوی دیگر خواهیم دید که این بستگی ها صرفاً

کوششی در چهارچوب بندی «نگرش سه جهان» مارکس

در مقاله ام «منطق علم پوپر: کژیها و منابع تاریخی» (۱) بر این نکته تاکید کرده بودم که «سه جهان» پوپر بنحو بارزی از «نگرش سه جهان مارکس» متأثر است و همانجا وعده کرده بودم که این نگرش را مورد رسیدگی قرار خواهم داد و اینک به آن وعده وفا می کنم و در همینجا تصریح می کنم که تلاش من تنها متوجه یک چارچوب بندی سرمشقی است و کار عمده بعهده ی کسانی است که توان بیشتر و هوشمندی سرشارتری دارند.

ساخت سه ساحه ای اندیشه ی هگل اگر چه در ماهیت، بازتاب تحول منطقی و ماهوی جهان طبیعت و مالا سیر ضروری پیشرفت ذهن و وجود انسانی بود، ولی از لحاظ تاریخی پورشی ویرانگر علیه تنویت دکارتی نیز بشمار می آمد. بطوریکه لنین بدرستی ضمن بیان وجه منطقی جهان سه ساحه ای هگل توضیح می دهد

«هگل حقیقتاً ثابت نمود که اشکال و قوانین منطقی نه پوششی درون تهی، بلکه انعکاس جهان عینی می باشند. اما به عبارت دیگر باید گفت که هگل این مطلب را نه اثبات بلکه نبوغ آسا کشف نموده است.» (۲)

واقعیت اینکه با کمی مسامحه جهان سه ساحه ای هگل را در مقایسه با جهان ثنوی دکارت می توان رویکردی کثرت گرا اصطلاح کرد. هر چند چنین

آنکه گیاهان و حیوانات را از این چارچوب حذف کنم.

جهانی با این عناصر در عین حال شامل اشیاء مادی ای نیز هست که از طریق کار انسان بوجود می آیند، شکل می گیرند و دیگرگون می شوند. یک شیء مادی آنگاه که بعنوان شئی جسمانی تعبیر می شود، ناظر به اجزاء سازنده اش و به علل و معلولاتش بدانگونه که توسط علم کشف و توجیه می شود، تحلیل پذیر است. چنین شیئی زمانی که بعنوان موضوعی برای حس درک می شود، در حقیقت در بیواسطگی اش و در کیفیت حس شونده گی اش دریافت می شود. و آنگاه که بعنوان موضوعی اقتصادی مورد توجه قرار می گیرد از دو مقوله ی جسمانی و حسی انتزاع می شود و به مثابه یک «ارزش» در «مبادله» اعمال می گردد. قویا باید توجه داشت که ناکامی و تصور در تمیز بین جنبه های جسمانی، حسی و اقتصادی، عملا منجر به مبهم ساختن مقولات متمایز است.

دشواری موضوع ملزم می سازد تا به دامان مثلثی بیابویم. فرض را بر این قرار می دهیم که دانشمندی، هنرمندی و اقتصاددانی در برابر آبخاری قرار بگیرند. در چنین حضوری دانشمند دلمشغول تحلیل آب به اجزاء شیمیایی آن و تحلیل هر یک از این اجزاء به ساختارهای ملکولی و ذره ای و تبیین حرکت ملکولها و ذرات بر اساس قانون جاذبه است. هنرمند در مقابل، با شیفتگی عاطفی عمیقی به تماشای صور حرکت آب و رنگهایی که ذرات و ریزشهای آبخار بخود می گیرند مشغول می شود و اقتصاددان تنها بعنوان یک منشاء انرژی که می تواند برای اهداف تولیدی یا بازار مورد بهره برداری قرار گیرد به آبخار می نگرد. بنابراین تبیین علمی، تامل زیباشناسانه و بهره بوری اقتصادی سه رویکرد متفاوت به یک شیء و سه ساحه ی وجودشناختی در یک شیء واحدند.

مارکس در آثار خود به آن نوع علاقه ای که دانشمند علوم طبیعی به موضوعات ابراز می دارد توجه ناچیزی بعمل آورده است. اگر چه در مقام گواه بدفعات به مواردی از این گونه، از نجوم تا فیزیک و هندسه و زیست شناسی و جز اینها اشاره می آورد. اینکه یک قطره آب حاوی میلیاردها اتم است محققا ذهن مارکس را نیز بعنوان یک انسان معمولی بخود مشغول

«بیرونی» نیستند، بلکه در عین حال دیالکتیکی و «درونی» نیز هستند و به این ترتیب هر «سه جهان» در یک «تمامیت» و یکپارچگی، یعنی در چارچوب یک شکلبندهی اجتماعی - اقتصادی وحدت می یابند. واقعیتی که در بازیابی وجودشناسی اجتماعی مارکس بنحو درخشانی جلوه می کند این نکته است که ساخت سه ساحه ای یا سه عرصه ای وجودشناسی اجتماعی به سطح تقسیمبندی کلی مثلثی که گفتم محدود نمی شود و در هر یک از آن سه عرصه دستکم در شمای زیر ادامه می یابد.

۱ - فرد، روابط و تحول جماعتی

۲ - عینیت یابی - تکنولوژی، دیالکتیک زمان

۳ - علت، عمل، آفرینش

۴ - آزادی، سلطه، آزادی انتزاعی

۵ - عدالت، کنش متقابل اجتماعی، بیگانگی

با توجه به این اشارات کلی اینک به توضیح از هر یک از «سه جهان» می پردازم و بر این نکته تاکید می کنم که درک کل میراث مارکس، زمانی که آنرا به مثابه بدنه ی کاملی که تام و یکپارچه است مورد توجه قرار دهیم و زمانی که نظر، به موضع یا موضوع معینی از آن میراث معطوف باشد، بدون آنکه مضمون این «سه جهان» چون نقطه ی عزیمتی تلقی گردد ناممکن است.

II

جهان اول مارکس شامل اشیاء در محیط انسانی، اعم از ارگانیک یا غیر ارگانیک است. زمانیکه من از این «سه جهان» سخن می گویم در حقیقت موجودات زنده و غیر زنده را به مثابه اموری در «طبیعت» با هم و به مثابه واحدی کومه وار می نگرم (۳) یک حیوان یا یک درخت و همچنین یک قطعه سنگ را به این معنی که امری «تعین پذیر» و «امکان بالقوه» ای برای تحقق به مثابه یک موضوع پژوهش علمی یا تامل حسی یا استفاده ی اقتصادی یا مبادله است می توان «مادی» خواند. ضروری می دانم تا بمنظور ساده تر القا کردن این بازیافت، از این اشیاء طبیعی بعنوان اشیاء فیزیکی نام ببرم بدون

می داشت، اما چنین امری برای او بعنوان منقد سرمایه داری نه جاذبه ای و نه کاربردی داشت. او در آثارش هرگز به اشیاء مادی، آنچنان که یک فیزیکدان یا یک متفکر ماوراءالطبیعه گرای مادی به آنها می نگرد توجهی بعمل نیاورده است. البته نباید نادیده گرفت که در «خانواده ی مقدس» عبارتی وجود دارد که ضمن آن مارکس تحول ماده گرایی را در ارتباط با فلاسفه ای چون بیکن، دکارت، هابس، لامتری و هولباخ مورد بحث قرار می دهد. اما در همینجا او از این امر کله می کند که ماتریالیسم سنتی در اندیشه ی این کسان بصورت یکجانبه و غیر انسانی درآمده است. در همانجا او می نویسد:

«یک ماده گرایی معتبر با انسانگرایی همدوش و پیوسته و برخوردار از حسیت است.» (۴)

چنانکه از همین بیان برمی آید، وجودشناسی او یک ماده گرایی مکانیکی که از مسائل انسان و امور حسی غافل مانده باشد نیست و به همین دلیل است که برخلاف کوهی از آثار مفسیرین بسورژوازی در آثار مارکس چه در «خانواده ی مقدس» و چه در دیگر آثار او کمترین رد پایی از متافیزیک ماده گرایانه نمی توان یافت و بهمین اعتبار تمامی تلاشهایی که برای متهم ساختن ماتریالیسم مارکس با اطلاق انگ ماتریالیسمی در راستای اولویت بخشیدن به آنها و حمل آنها به کل جهان، به آن بعمل آمده است تلاشهایی ناکام و خیره سرانه بوده اند.

زمانی که به جنبه ی جمال شناسانه و حسی باز می گردیم با مسئله ای سراسر متفاوت مواجه می شویم. در «دستنوشته های اقتصادی - فلسفی» تاکیدات زیباشناسانه ی نیرومند و غنی ای وجود دارد. البته چنین خصوصیتی تا حدودی به نفوذ فویرباخ متعلق است که بنحو درخشانی در باب «حقیقت هنر» و خصلت حسی اشیاء مادی تاکید بعمل آورده است. چنانچه ما کلمه ی «زیباشناختی» را به معنای ریشه شناختی اصلی آن، یعنی امر متوجه به احساسها ارجاع کنیم در اینصورت باید نتیجه بگیریم که هم فویرباخ و هم مارکس، بخصوص در آثار اولیه اش تا حد وسیعی بر «بعد

حسی» تاکید بعمل آورده اند. فویرباخ در «اصول فلسفه ی آینده» که بنحو عمیقی بر مارکس موثر افتاده، خاطر نشان می سازد که:

«امر معین و مبرمی که ذهن را بخود فرا می خواند، تنها چیزی است که موضوع حواس، ادراک و عواطف است. هنر حقیقت را در حواس نقش می کند و این امر زمانی معنی می یابد که بدرستی درک و بیان شود که هنر، حقیقت حس کردن را ترسیم میکند.» (۵)

توافق مارکس با این باور را بنحو نمایانی در «دستنوشته ها...» می توان یافت.

«این واقعیت که انسان یک موجود عینی، مجسم، زنده، واقعی، حساس با نیروهای طبیعی است، معنایش این است که او اشیاء واقعی و محسوس را به مثابه موضوعات هستی خویش واجد است و یا اینکه او می تواند هستی خویش را در اشیاء واقعی و محسوس توصیف و بیان کند.» (۶)

مارکس با همان آهنگ معنایی فویرباخ می نویسد: «معنای یک شیء برای من تا آنجا که حس من گسترش می یابد، بسط می یابد.» (۷) برای مارکس حتی علم نیز دارای شالوده ای حسی است.

«تجربه ی حسی باید مبنای همه ی علوم باشد. علم تنها زمانی علم واقعی است که از تجربه، در دو شکل ادراک حسی و نیازهای حسی آغاز کند، یعنی هنگامی که نقطه ی عزیمتش از طبیعت است.» (۸)

مارکس اگر چه در آثار بعدی خود جای کمی را به بررسی خصلت مشخص و حسی اشیاء اختصاص داد، مع الوصف هرگز از جدل تندش علیه زندگی

بیگانه شده و مجرد بازنایستاد.

بسیاری از کسانی که به تفسیر «تز» های او «درباره ی فویرباخ» پرداخته اند از آن بعنوان گسست اساسی او از فویرباخ یاد کرده اند. چنین برداشتی تا آنجا درست است که ما تنها پاره ای از عناصر اندیشه ی فویرباخی را در منظر توجه خود داشته باشیم. مارکس ماهیت انسانی ماوراء این دنیایی جامد، معرفت شناسی منفی و خوداندیشانه، سمتگیری غیرعملی و بی توجهی به عوامل تاریخی را در فلسفه ی فویرباخ مورد تیزترین حملات قرار می دهد. اما به باور او در باره ی ادراک انسانی و موضوعات طبیعی بعنوان اموری حسی وفادار می ماند. او در «تزها» از فعالیت حسی انسان، موضوعات محسوس و وجود محسوس دقیقا با همان سیاق فویرباخی سخن می گوید. من هیچ موردی را سراغ ندارم که مارکس ضمن آن این موضع را ترک کرده باشد. کولاکوفسکی بدرستی توضیح می دهد که سرشت بندی او از سرمایه داری، توضیح از جهان مجرد و غیرانسانی است که و در آن تمام غنای زیباشناسانه ی زندگی قربانی شده است. (۹)

آنچه اقتصادیات دوران بلوغ مارکس را بنحو درخشانی متمایز می سازد، تمایزی است که او بین ارزش مصرف و ارزش مبادله بعمل می آورد. او ضمن تبیین این تمایز خصلت مشخص و کیفی ارزش مصرف و خصلت مجرد و کمی ارزش مبادله را در مقابل یکدیگر قرار می دهد. او تصریح می کند که در ایجاد ارزش اخیر یعنی ارزش مبادله

«سخن بر سر کیفیت، ویژگی و محتوی کار نیست، بلکه تنها کمیت آنها مورد نظر است... زیرا فقط زمان کار اجتماعا لازم است که کار ارزش زا بشمار می رود» (۱۰)

محصولات گوناگون نیروی کار انسانی صرفنظر از تنوع کیفی آنها به مقدار کمی همشکلی تحویل می شوند که ضمن آن می توانند از لحاظ اقتصادی مقایسه و مبادله شوند. در تولید سرمایه داری تاکید بر ارزش مبادله است و ارزش مصرف تنها بعنوان وسیله ای برای ارزش مبادله، یعنی جریان

پول آوری مورد توجه قرار می گیرد. نه در تولید و نه در مبادله، به کیفیتهای عاطفی - شرط اجتناب ناپذیر زیباشناختی - اهمیتی داده نمی شود. مخالفت مارکس با سرمایه داری تا حد چشمگیری متوجه همین غفلت از کیفیت زیباشناسانه است. او معتقد بود که پدیده های مشخص حسی تجربه ی جمال شناسانه باید یکبار دیگر در زندگی روزانه ی ما تجسم بیابد.

اشیاء مادی که مبین صفات زیباشناسانه اند ممکن است که طبیعی یا دست ساخت باشند، اما اشیاء مادی ای که سرشت اقتصادی دارند و همیشه محصول نیروی کار انسان اند همه گاه «دست ساخت» اند. معنای واقعی ماتریالیسم مارکس در اصرار او بر اهمیت جامع و کامل دست ساختهای مادی و کاری که آنها را تولید می کند قرار دارد. ماتریالیسم او علاوه بر آنکه دیالکتیکی است، بیش و بیشتر تاریخی است.

III

جهان دوم مارکس جهان «افراد» انسانی است. از ویژگیهای نمایان مارکس انسانگرایی اوست و ناظر بر همین خصیصه است که می نویسد تئوری زمانی قادر است که توده ها را دریابد به انسان پردازد و زمانی به انسان می پردازد که رادیکال شود. و اما بیاور او «رادیکال بودن درک امور از ریشه است. اما برای انسان ریشه خود انسان است.» (۱۱) به این اعتبار انسان هم عامل تغییر تاریخی و هم هسته ی ارزش غایی است.

«می بینیم که تاریخ صنعت و وجود عینی صنعت کتاب گشوده ای است از نیروهای ذاتی و روانشناسی انسان موجود. این امر تاکنون نه در ارتباط با هستی ذاتی انسان بلکه تنها از نظر رابطه ی بیرونی سودمندی درک شده است. زیرا که توده ها با گذشتن به عرصه ی بیگانگی تنها به وجه عام هستی انسان به مثابه واقعیت نیروهای ماهوی انسان و فعالیت نوعی انسان می اندیشند.» (۱۲)

دشواری فراوانی ندارد تا از این باور مارکس دریافت که چنین توصیفی از

انسان تا چه حد با روانشناسی های با اصطلاح متخصصان متفاوت است و چه اندک به آن توجه بعمل آمده است. مارکس بنحوی که در «دست نوشته های پاریس» بنحو نمایشی تجلی یافته است به تعریفی از نوع انسان اقدام کرد و در انجام آن مفهوم فویرباخی وجود نوعی را اخذ کرد، اما به آن مضمونی سراسر جدید بخشید. مفهوم فویرباخی انسان، اساسا مویید این پیام بود که انسانها در رابطه ای منفی با جهان اند و جز این به معنای انسان بعدی اخلاقی بخشید. مارکس دقیقا عکس این باور، موجودات انسانی را نه در چارچوب خود آگاهی یا سرشت منفی بودن، یا خصال اخلاقی آنها بلکه در چارچوب بستگی اساسا فعال آنها با جهان طبیعی تعریف کرد. زمانی که مارکس از انسان سخن می گوید قصد او «روح در ماشین» نیست. او در باره ی «بدن» تحت مقوله ی امر جسمانی و هم درباره ی «ذهن» تحت مقوله ی امر ذهنی سخن نمی گوید. او در توضیح از این دو مفهوم بر «تامیت» هستی انسان تاکید می کند و بر خصلت «وحدت کومه وار» آن اشاره می آورد.

«اخلاق، دین، متافیزیک و تمامی ایدئولوژی و اشکال آگاهی منطبق با اینها واجد هیچ تاریخی و هیچ تحولی نیستند. اما انسان ضمن متحول ساختن تولید مادی و کرد و کار متقابل مادی خود تغییر می کند و همگام با آن جهان بالفعل آنها و همچنین اندیشه و محصولات اندیشه ی آنها دگرگون می شود. این آگاهی نیست که زندگی را متعین می سازد بلکه زندگی است که آگاهی را تعیین می بخشد. برای نخستین روش رویکرد، نقطه ی آغاز تلقی آگاهی بعنوان فرد زنده است. برای رویه ی دوم رویکرد که با زندگی واقعی همنوایی دارد، این خود افراد واقعی زنده هستند و آگاهی باید صرفا بعنوان آگاهی آنها مورد توجه قرار گیرد.» (۱۳)

مارکس در این قطعه بر سر متمایز ساختن موضع خود از موضع ایدئالیستهای است که بر این پندار بودند که حالات آگاهی عوامل مستقل از تغییر تاریخی اند. زمانیکه او توضیح می دهد که حالات ذهنی «واجد هیچ تاریخ و هیچ تحولی نیستند» قصد او این است که آن حالات واجد هیچ تحول

«مستقلی» نیستند. این «افراد واقعی زنده» هستند که «اندیشه ی ... خود را و محصولات اندیشه ی خویش را تغییر می دهند» به این معنی و البته نه به معنای ماده گرایی تحویلی، زندگی توسط آگاهی متعین نمی شود، بلکه زندگی است که آگاهی را متعین می سازد. مارکس به همین وجه این معنا را که حالات فیزیکی جسمانی نیروهای مستقل تحول تاریخی اند نفی می کند. او در «تزهایی در باره ی فویرباخ» ماده گرایان را بدلیل آنکه درک نمی کنند که «اشخاص» انسانی بعنوان موجوداتی فعال، عامل و منقد، نیروهای محرک تاریخ اند به سخریه می گیرد.

«آموزه ی ماده گرایی ناظر بر تغییر شرایط و تربیت، فراموش می کند که اوضاع و احوال توسط انسانها تغییر می کنند و اینکه مربی خود باید تربیت شود.» (۱۴)

مارکس بدین ترتیب نه تنها از ذهن گرایان وحدتی و ماده گرایان، بلکه بنحو عمیقی از کارل پوپر و کسان دیگری جز او که حالات ذهنی و روندهای فیزیکی را به جهانهای جداگانه ای احاله می کنند و به مسئله ی ذهن - تن پاسخی ثنوی و درونگرایانه می دهند تفاوت می یابد (۱۵) مارکس به کرات خاطرنشان می سازد که نقطه ی عزیمت او افراد واقعی زنده است. نیازها و قدرتهای موجودات انسانی عناصر اجتناب ناپذیری در روند تولید بشمار می آیند. او در «گروندریسه» توضیح می دهد:

«موضوعی که پیش روی ماست و با آن آغاز می کنیم تولید مادی است. شکی نیست که در آغاز با افرادی که در جامعه تولید می کنند سر و کار داریم. از اینرو تولید [مورد بحث] تولید فردی اجتماعی و تعیین شده است... هر گونه تولید تملک بر طبیعت توسط افراد در درون و از طریق شکل خاصی از جامعه است.» (۱۶)

پلخانف در توضیح از ماتریالیسم اقتصادی مارکس بنحو روشنی بر دریافت

مارکس از انسان در ایجاد جامعه‌ی مدنی انگشت می‌گذارد و می‌نویسد:

«مارکس پرسید علل تعیین‌کننده‌ی ساخت جامعه‌ی مدنی کدامند و پاسخ داد که کالبدشناسی جامعه‌ی مدنی را باید در اقتصاد سیاسی جستجو کرد. بدینگونه این نظام اقتصادی جامعه است که ساختار اجتماعی آن را تعیین می‌کند و ساختار اجتماعی بنویت خود ساختارهای سیاسی و مذهبی آنرا تعیین می‌کنند. ولی شما خواهید پرسید آیا نظام اقتصادی نیز علت خود را نداشته است؟ مسلماً مانند هر چیز دیگری در جهان او نیز علتی دارد. آن علت که علت اساسی هر تحول اجتماعی و در نتیجه هر پیشرفت تاریخی است مبارزه‌ی است که انسان با طبیعت برای وجود خودش بدان می‌پردازد.» (۱۷)

از میان سه عاملی که در قول مارکس ماخوذ از «گروندریسه» بر آنها تاکید رفته است، یعنی طبیعت، جامعه و فرد، این فرد واقعی زنده است که نیروی کار خویش را برای تولید اقتصادی مصرف می‌کند. «طبیعت نه ماشین نه لوکوموتیو و خط آهن و تلگراف تولید می‌کند... آنها ارگانهای مغز انسان اند و با "دست انسان" ایجاد شده اند» (۱۸) بهمین طریق جامعه از طریق نیازها و قابلیت‌های «افراد» عمل می‌کند. مارکس در این باره توضیح می‌دهد: «هیچکس نمی‌تواند هیچ چیزی را بدون آنکه آنرا برای برآوردن این یا آن نیاز خود عملی سازد انجام دهد.» (۱۹)

هم او در «گروندریسه» این سخن را تکرار می‌کند که «هیچ تولیدی بدون نیازی وجود ندارد.» (۲۰) همه‌ی این تاکیدات مویید این باورند که هیچ تولیدی بدون نیرو و قابلیت تولیدی «فرد» امکان تحقق نمی‌یابد. اگر چه مارکس بنحو استواری ما را به بُعد اجتماعی «نیاز» متوجه می‌سازد و بر آن سخت تاکید می‌ورزد و مع الوصف کانون جوهری «نیاز» شخص «فرد» است. آلتوسر و دیگران که بر تعیین اجتماعی بدون عنایت به فرد تاکید بعمل می‌آورند، در حقیقت ناظر بر ششمین «تن» مارکس «درباره‌ی فویرباخ» اند. چنانکه

می‌دانیم براساس مفاد آن «تن»، «ماهیت انسان انتزاعی که در هر فرد واحدی فطری است نیست. این [ماهیت] در واقعیت خود مجموعه‌ای از روابط اجتماعی است.» اما آنها غافل از این مهم اند که قصد مارکس این نیست که انسان صرفاً تمامیتی از روابط است. چنین برداشتی، دریافتی خطاست. زیرا که روابط مویید اموری هستند که «به هم» ربط یافته اند. «روابطی» که هیچ چیز را مربوط نمی‌سازند روابطی واقعی نیستند. با توجه به این واقعیت است که با صراحت می‌توان گفت، ضد انسانگرایی آلتوسر قویاً معارض با معنی و استلزامهای «تن» اول و سوم است. مارکس صفات ذاتی انسان را از موضع «تبیینی» اش حذف نمی‌کند، اما تصریح می‌کند که در واقعیت «ماهیت انسان» در عمل بیش از آنکه «ذره مآب» باشد اجتماعی است. جهان «اشخاص» نه تنها حاوی هسته‌ی طبیعت انسان است، بلکه متضمن اندیشه‌ها، رفتار جسمانی‌ای که آن طبیعت را توصیف می‌کند نیز هست. این امر از طریق اصرار مارکس بر «تامیت» شخص انسانی و نفی او از ثنویت تن - روح اعمال شده است. بگمان من آنچه چنین بر اجمال گذشت کفایت می‌کند تا باور کسانی چون مارکوزه را مبنی بر اینکه «مارکس به فرد چندان توجهی نداشت» چون حبابی بر آب بترکاند.

IV

زمانی که مارکس از عرصه‌ی «غیرشخصی» و «غیر انسانی» شده‌ی «شیء» شدگی» سخن می‌گوید، یا زمانی که به جامعه به مثابه چیزی که از «زیرساخت» و «روساخت» فراهم آمده می‌نگرد، زبان او با علم الاصطلاح انسان شناختی ساختاری، نظیر زبانی که کلودلوی اشتراوس بکار می‌برد شباهت نزدیکی دارد. چنانچه قصد ما از ساختارگرایی، شیوه‌ی نگرشی باشد که به واقعیت نه تنها از منظر «فرد» بلکه با توجه به بستگی‌های اموری که به فرد نیز مربوط می‌شود می‌نگرد، در اینصورت می‌توانیم مارکس را یک ساختگرا بخوانیم، اگر چه او تا میزان وسیعی با اشتراوس و غالب ساختگرایان، بخصوص در رویکردش به تغییر شکل‌های تاریخی متفاوت است.

تقسیم بندی مارکس بین «جهان اشخاص» منفرد و جهان «ساختار»ها با تقابلی که هگل بین «روح عینی» و «روح ذهنی» قائل است بمراتب بیشتری قابل مقایسه است. «روح ذهنی» در وجودشناسی هگل عبارتست از روح در گرایش اش به درون، یعنی سپهر کارکردهای روانشناختی، نظیر احساسات و عواطف. در این سپهر عقل و فکر هنوز در قالب نهادها عینیت نیافته است. «روح عینی» در مقابل، از درونی بودن و ذهنیت در گذشته و خود را در جهان بیرون و در ساختارهای نهادی شده تجسم می بخشد. همچنانکه لوکچاک توضیح می دهد. هگل در روح ذهنی تکامل فردی را از پایین ترین شکل آن، ادراک صرفا بیواسطه ی جهان تا عالی ترین مقولات عقل، آنگونه که در آگاهی فردی نمودار می شوند به نمایش می گذارد. در روح عینی، هگل آگاهی فرد را به مرحله ای می رساند که او می تواند تاریخ خودش، تاریخ نسل بشر را در واقعیت آن دریابد. از اینرو قابل درک و درواقع کاملا اساسی است که او اکنون سیر واقعی تاریخ را از این موضع نوین که بسختی بدست آمده تکرار کند. پیش از این، تاریخ پشت صحنه مبهم و معماگونه ای بود برای آشکارسازی پدیدارشناسانه ی آگاهی فرد. اما اینک چون نظم عقلانی و همگون نمودار می شود... سرشت «ساختواره»هایی که اکنون آشکار می شوند و حاوی تجربه ی نوعی انسان هستند، بطور اساسی تغییر می یابد. هگل در نکات مقدماتی خود درباره ی معرفی «ساختواره»های نوین می گوید «فرق این مقولات با آنها که پیش از این آمدند در این است که اینها فردیت های روحانی واقعی، فردیتهای خاص هستند و بجای آنکه شکل صرف آگاهی باشند شکلهای جهانند» (۲۲) با توجه به این ویژگیها، بین مفهوم هگلی و مارکسی در این باب دستکم دو تفاوت مشخص وجود دارد. نخست اینکه هگل بخصوص در آنجایی که درباره ی دولت بعنوان تجسم قدسی خداوند در روی زمین سخن می گوید نوعی آگاهی یا روح را به جهان نهادها نسبت می دهد و مارکس تمامی این روحگرایی و فوق طبیعت گرایی را نقد و ابطال می کند. دوم اینکه هگل آنگاه که به «عینیت یابی» بعنوان «بیگانگی» می پردازد، حذف و امحاء آنها موکول به زمانی می داند که روح بر تقسیم موجود بین ذهنیت و عینیت غالب آید و آندو را در کل یکپارچه ای یعنی در «مطلق» متحد سازد.

مارکس دقیقا خلاف هگل بین عینیت یابی و بیگانگی ضمن توجه به دومی بعنوان تنها تحریفی از عینیت یابی تمایز قائل می شود. بیاور مارکس در یک جامعه ی مطلوب «عینیت یابی» «در» و «از طریق» روند کار، بیگانگی نیست، بلکه تثبیت و غنای انسانیت است. و به همین دلیل تماما تاریخ است. مارکس معتقد است که پدیده های اجتماعی، بیش از آنکه تصادفی و گسسته باشند، ساخت و نندند. عناصر در ساختار بنحو پویایی بهم بسته یا بهم مربوطند و به تعبیری که ضمن آن معنای پویایی حذف نشود نسبت به یکدیگر وضع تضاعفی دارند. هر تغییر اصولی در عنصر الف، عناصر «ب» و «ج» و «د» و غیره را تغییر می دهد و «کل» نیز خود تغییر یابد. برای مثال مارکس در مقدمه بر «گروندریسه» کارکرد متقابل و پویای موجود بین عوامل گوناگون در سیستم تولید را بیان می کند و می نویسد:

«جمع بندی ما این نیست که تولید، توزیع، مبادله و مصرف یک چیز بیش نیستند، بلکه می گوئیم که همگی اینها اجزاء یک کلیت یا جنبه های متمایز یک مقوله ی واحد را تشکیل می دهند. دامنه ی تاثیر تولید در شکل [اجتماعی] تناقض آمیز آن [یعنی در فرماسیونهای طبقاتی] نه تنها محدود به حوزه ی خاص خویش نیست، بل از حوزه ی دیگر عناصر مجموعه ی تولید هم درمی گذرد. همه چیز به تولید برمی گردد و بر اساس آن دائما از سر گرفته می شود. پس روشن است که مبادله و مصرف نمی توانند عامل مسلط باشند. همینطور است توزیع به منزله ی توزیع فراورده ها، ضمن آنکه توزیع بعنوان توزیع عوامل تولید، خود عنصری از تولید است و به این ترتیب نوع معینی از تولید، تعیین کننده ی انواع معینی از مصرف، توزیع و مبادله است: همچنانکه تعیین کننده ی مناسبات معین مصرفی، توزیعی و مبادله ای است. مسلم است که تولید در شکل محدود و یکجانبه اش خود تحت تاثیر عناصر دیگر است. مثلا اگر بازار، یعنی حوزه ی مبادله گسترش یابد، حجم تولید زیاد می شود و تقسیم شاخه های

گوناگون آن عمیقتر می‌گردد. یا هر گونه دگرگونی در توزیع، مثل تمرکز سرمایه، توزیع متفاوت جمعیت بین شهر و روستا و غیره، تولید را دگرگون می‌سازد سرانجام نیاز به مصرف هم تعیین کننده‌ی تولید است. تمام این عوامل متفاوت با هم ارتباط متقابل دارند و این چیزی است که در هر کل ارگانیک می‌توان دید.» (۲۳)

این سازوکاری که مارکس چنین درخشان به آن اشاره می‌کند مانع وجود سلسله‌مراتبی از کارکردها نیست. دیدیم که او در همان قطعه از «گروندریسه» ضمن تاکید بر «دامنه‌ی تاثیر تولید» توضیح داد که «همه چیز به تولید باز می‌گردد و بر اساس آن دائما از سر گرفته می‌شود.» او پس از قید این نکته در همان اثر ادامه می‌دهد:

«در همه‌ی شکل‌های جامعه یک نوع خاص تولید بر سایر شکل‌ها غلبه دارد و مناسبات آن نوع خاص هم بر سایر مناسبات تولیدی تاثیر می‌گذارد. پس به زمینه‌ی عام می‌رسیم که همه‌ی رنگها در آن شناورند و از آن مایه می‌گیرند. بعبارت دیگر آن جوی است که جاذبه‌ی خاص هر هستی‌ای را که در آن مادیت یافته است تعیین می‌کند.» (۲۴)

این قطعه بخوبی مویب این واقعیت است که هر نظم سلسله‌مراتبی با ساختاری ارگانیک سازگار است. من آنجا که به آموزه‌ی «زیرساخت - روساخت» می‌پردازم بار دیگر به این موضع بازمی‌گردم. برای مارکس «جهان ساختارها» در مقابل «جهان اشخاص» جهانی غیرشخصی و استعاری است.

«نیروی اجتماعی، یعنی نیروی تولیدی متکثر که از طریق همکاری افراد مختلف و به اقتضای تقسیم کار بوجود می‌آید، از آنجا که همکاری آنها نه داوطلبانه بلکه طبیعی است، نه بعنوان

نیروی واحد خود آنها، بلکه بعنوان نیرویی بیگانه که بیرون از آنها وجود دارد، چیزی که آنها از منشاء و غایت آن ناآگاهند و قادر به کنترل آن نیستند، بلکه برعکس از طریق سلسله‌ی خاصی از مراحل مستقل از راه اراده و عمل انسانها می‌گذرد، برای این افراد ظاهر می‌شود.» (۲۵)

مارکس با همین مضمون در «گروندریسه» از «انقیاد کامل فردیت در شرایط اجتماعی‌ای که شکل نیروهای عینی اشیاء مستقل از روابط موجود بین خود افراد را پذیرفته است» سخن می‌گوید و این معنی در «سرمایه» نیز بدفعات عنوان شده است. تاکید مارکس بر ساختارهای «غیر شخص»ی و واگشت‌های نامرئی، معارض با «نگرش توطئه‌ی تاریخ» است: مفهومی که بنا بر آن رویدادهای بزرگ، بخصوص حوادث فاجعه آمیز از دسیسه‌ی گروهها و شخصیت‌های برجسته ناشی می‌شوند. پلخائف در ارتباط با همین نکته است که می‌نویسد:

«شخصیتها می‌توانند بر سرنوشت جامعه تنها به موجب صفات خاصی از روحیه شان تاثیر گذارند. تاثیر ایشان بسیار چشمگیر است، ولی امکان عملی شدن این تاثیر و حدود آن به موجب نحوه‌ی سازمانیافتگی جامعه و صف بندی نیروهای آن تعیین می‌شود. روحیه‌ی یک شخصیت تنها در مکانی، در زمانی و تا حدودی، عاملی در تکامل اجتماعی است که روابط اجتماعی به آن اجازه‌ی تاثیر می‌دهند.» (۲۶)

ناظر بر این وجه رودیکرد مارکس است که کارل پوپر نوشت:

«شاید بزرگترین کامیابی مارکس در جامعه شناسی همین بود که اصالت روانشناسی را مورد تردید قرار داد و با این کار راه را برای حصول تصور عمیقتر و نافذ تری از قلمرو خاص توانسین

جامعه‌شناسی و مالا قسمی جامعه‌شناسی لااقل از بعضی جهات مستقل باز کرد. (۲۷)

از آنجا که ساختارها در «زیرلایه»های نمودارها قرار دارند و کمتر از پدیده‌های سطحی آشکارند، تحلیل ماهیت و کارکرد آنها نیز باید عمیقانه‌تر انجام شود. برای مثال زمانیکه مارکس از ایدئولوژی سخن می‌گوید، معمولاً قصد او ساختار تحریف شده و توهمی اندیشه‌هاست که کم و بیش بطور ناآگاه و بمنظور پنهان داشتن علایق مستور بکار برده می‌شوند. او در توضیح از همین معنی می‌نویسد:

«همچنانکه در زندگی خصوصی بین آنچه که یک انسان می‌اندیشد و درباره‌ی خود می‌گوید و آنچه که در واقع هست و عمل می‌کند تفاوت می‌گذاریم، بیش از آن در مبارزه‌ی تاریخی باید عبارات و توهمات احزاب را از ارگانیزم واقعی و علایق واقعی و دریافت خودشان از واقعیت متمایز ساخت.» (۲۸)

برای درک شالوده‌ی ایدئولوژی ضروری است که نقطه‌ی عزیمت بررسی را از اندیشه‌های آگاه به بررسی زیرساختهای ناآگاه آنها متوجه ساخت و به همین نحو تبیین زیرساخت خود باید کمتر در علایق آگاه افراد و بیشتر در شکل‌بندی ناآگاه مناسبات اجتماعی انجام شود. مارکس در مقدمه‌ی مشهورش بر «نقد اقتصاد سیاسی» خاطر نشان می‌سازد:

«در تولید اجتماعی که انسانها انجام می‌دهند به روابط معینی وارد می‌شوند که اجتناب ناپذیر و مستقل از اراده‌ی آنهاست.» (۲۹)

در این باره فصل «بت شدگی کالاها» در «سرمایه» یکی از غنی‌ترین و عمیقترین تحلیلهای از نیروهای ناآگاه است. مارکس پس از تفسیر

هوشمندانه اش از آن نیروها توضیح می‌دهد که:

«شکل اجتماعی جریان زندگی، یعنی چهره‌ی مادی پروسه‌ی تولید، فقط هنگامی نقاب عرفانی و مه‌آلودی را که روی وی را پوشانده است بر می‌دارد که خود به مثابه حاصل کار مردمی که آزادانه با یکدیگر تشریک مساعی می‌کنند تحت نظارت آگاه و طبق نقشه آنان درآید.» (۳۰)

عوامل «غیرشخص»ی متعددی نظیر اتوماسیون، تقسیم کار، تثبیت طبقات، دیوانسالاری سیاسی و گروه‌بندی ایدئولوژیکی در ساختاری سازی سهم عمده‌ای ایفا می‌کنند. مارکس پیدایی و تحول این ساختارهای کلان را بسیار اساسی‌تر از هر کس دیگری که بنحوی به این امر پرداخته است مورد بررسی قرار داده است. با توجه به چنین خصیصه‌ای بود که او ساختاری شدن روزافزون جامعه را در شرایط «نیروی مرکب» تثبیت طبقه‌ی کارگر از یکسو و تمرکز سرمایه از سوی دیگر پیش بینی کرد. انقلاب سازمانی که طی یکصد سال گذشته تحقق یافت و از لحاظ افزایش عددی، تنوع و حجم ساختارهای سازمانی غول آسا بود واقعیتی است که بنحو خیره‌کننده‌ای پیش بینی‌های مارکس را تأکید می‌کند و واقعیتی است که چشم بر آن نمی‌توان بست.

V

در آنچه گذشت من بنحوی مجمل به توصیف «سه جهان مارکس» کوشیدم. اما بدون آنکه مسئله‌ی روابط موجود بین آن «سه جهان» را بنحو دقیق‌تری توضیح دهم نه مشخصه‌نمایی‌های آن جهانها کامل است و نه ترسیم کاملی از آن ارائه کرده‌ام. در بیان توضیح از این مطلب، یعنی تبیین مقوله‌ی روابط در آن سه جهان، نخست باید به این مهم توجه داشت که در سیر تفکر فلسفی علمی اساساً بر سر اولویت «روابط بیرونی» یا «درونی» محاجه‌های تندی وجود داشته است. عموماً مطلب چنین تصریح می‌شود که رابطه‌ی، زمانی

درونی است که بنحو جوهری ماهیت اشیائی را که متضمن آن رابطه اند متاثر سازد و رابطه ای که واجد چنین نفاذ و تأثیری نیست، رابطه ای بیرونی است. با توجه به این توصیف اینک می توان پرسید که مارکس تا چه حدودی روابط را درونی تلقی می کند؟ آیا او به همان صراط اسپینوزا و هگل تاکیدش بر روابط درونی است؟ یا به طریق تجربه گرایان انگلیسی رفته است که آن روابط را به حداقل آن تقلیل می دادند؟ تاکیدی افراطی وجود دارد که معتقد است هر چیزی بنحوی درونی و جوهری به هر چیز دیگری وابسته و مربوط است. به اعتبار این باور همه ی صفات «نسبتی» اند و بیش از آنکه صرفاً «با هم» باشند تعیین کننده ی یکدیگرند. بنابراین بروز هر تغییری در هر جزئی، جزء دیگر و کل را تغییر می دهد. برای شناخت «جزء» باید «کل» را شناخت و «کل» همه ی جهان است. و اما از آنجا که ما هرگز نمی توانیم جهان را چون یک «کل» بشناسیم، لذا هیچ معرفت کاملی بهیچ چیز نخواهیم داشت. همه ی دانش ما در بهترین حالت یک تقریب است. در روزگار ما انواع گرایشهای «پسامدرن» این باور را نمایندگی می کنند و نفوذ آن در کشور ما نیز نوچه های خود را پرورانده است. نظریه ی مقابل این رای این است که «یک شی زمانی که یکی از صفات آن تغییر می کند هنوز همان شی است. زیرا غالب مشخصات و صفات تنها صفات "با هم" اند و علاوه بر آن غالب اشیاء، در مقایسه با "گومه" صفات، تعریف، معین و لذا متفاوت می گردند.» (۳۱)

زمانی که در این باب بر پایه ی روش شناسی مارکسی به مسئله و به مارکس می نگریم، بروشنی می یابیم که موضع او موضعی میانی بین ایندو افراط است. او روش تحلیلی را برای توصیف و تبیین علمی، امری ضروری می داند و این وجه برخوردار، مرید باور او بنحوی استقلال برای «جزء» و «کل» است. بباور مارکس به همان معنی که یک عالم علم تشریح باید ماهیت سلولهای فرد را بشناسد، یک اقتصاددان نیز موظف است تا «شکل ارزشی» کالا را که شکل سلولی اقتصاد است بشناسد. از نظر فردی که تنها به ظاهر امور می نگرد تحلیل این اشکال، پرداختن به امور فرعی تصور می شود. در حقیقت نیز چنین تحلیلی متوجه فروع است. اما چنان ناظری فراموش می کند که این

فروع نیز از همان نظمی برخوردارند که تشریح عرصه های ذره ای با آنها سر و کار دارد.

«شکل ارزش که صورت آماده ی آن شکل پول است، بسیار توخالی و ساده است، ولی با اینحال بیش از دوهزار سال است که فکر بشر با آنکه توفیق یافته است لاقبل بطور تقریب اشکال پرمغزتر و بمراتب پیچیده تری را تجزیه کند برای کشف آن می کوشد. چرا؟ برای اینکه مطالعه ی اجسام مرکب آسانتر از سلول است... اما برای جامعه ی بورژوازی شکل کالایی محصول کار - یا صورت ارزشی کالا - شکل سلولی اقتصادی است. در دیده هایی چنین می نماید که کار این تحلیل به تردستی کشانده می شود. راست است تردستی هست، ولی تنها در معنایی که علم تشریح میکربی به تردستی می پردازد.» (۳۲)

زمانی که تحلیل اعمال می گردد، لزوماً و البته همزمان امر ترکیب نیز باید عملی شود. به همان نحو است که اقتصاددان نیز چون عالم علم تشریح معنایی از «کل» را بازمی یابد که نه تأثری مبهم بلکه «تمامیت» غنی ای از روابط و تعینات است. در تصریح این معنا است که مارکس می نویسد:

«جمعیت اگر مثلاً طبقات متشکله ی آن نادیده گرفته شوند انتزاعی بیش نیست. همینطور طبقات هم عبارتی میان تهی خواهد بود، اگر با عناصری که این طبقات متکی به آنها هستند آشنا نباشیم.»

با اینهمه اینجا حرکتی معکوس هم ضروری است:

«یعنی باید از مفاهیم مجرد شروع کرد و بار دیگر به عناصر واقعی مشخص، مثلاً به جمعیت رسید. با این روش برخلاف روش

اول بجای دریافتی آشفته از یک امر کلی به مجموعه ای سرشار از تعینات و روابط پیچیده خواهیم رسید... مشخص، مشخص است زیرا در حکم ترکیب به هم بر نهاده ی تعینات بسیار و بیانگر وحدت و گوناگونی است.»

بدین منوال تحلیل مقدم بر ترکیب انجام می شود، اما از آن در نمی گذرد. چنانکه از این توضیحات می توان دریافت، نگرش مارکس در راستای نوع افراطی ای که واقعیت جزئیات تحلیلی یا ترکیبهای ساختاری را نفی یا نادیده می گیرد، نیست.

تمایز بسیار مهم دیگری که مارکس به آن توجه عمیقی مبذول داشته، تفاوت صریحی است که او بین «روابط همزمان» و «روابط ناهمزمان» قایل است. تبیین مارکس از روابط متقابل متضمن تحلیلی همزمان و ناهمزمان است. بنابر آنچه او توضیح می دهد، رابطه ی همزمان تحلیلی از روابطی است که «ثابت» باقی می مانند و تحلیل ناهمزمان به روابطی متعلق اند که در مراحل زودگذر آشکار می شوند. از آنجا که مارکس زمانی که به تحلیل شکلبندهای اقتصادی - اجتماعی می پردازد، هر دو تحلیل را بکار می گیرد توضیح از آنها را ضروری می داند.

بیاور مارکس هیچ چیز برای همیشه دوام نمی آورد امور تنها بطور نسبی ثابت اند. او بین «ماهیت انسان بطور کلی» و «طبیعت انسان» بدانگونه که در دوره ی تاریخی تغییر می یابد، و همچنین بین «صفاتی که در هر دوره ای از تولید مشترک» اند و آنهایی که خاص دوره ی معینی هستند تمایز قائل است. کوربینی نسبت به این تمایزات است که احزاب گوش بفرمان مارکسیسم ارتدکس را از معرفت نسبت به شرایط اقتصادی - اجتماعی و تاریخی آنها ناتوان ساخت. مارکس در این باره بصراحت تاکید کرد:

«اگرچه همه ی دوره های تولید ویژگیهای مشخص و خصلت مشترکی هم دارند، تولید به معنای عام یک انتزاع است، اما انتزاعی معقول که چون به کشف و تعیین عنصر مشترک

می پردازد، ما را از تکرار دوباره کاری نجات می دهد. با اینهمه این مقوله ی عام، این عنصر مشترک که از راه مقایسه بدست می آید، در عمل مرکب از پاره های گوناگون است و تعینات متفاوت دارد که بعضی از آنها به همه ی دوره ها و برخی دیگر به دوره های معین برمی گردند. بعضی تعین های تولید بین جدیدترین و قدیمی ترین دوره ها مشترک اند... تولید هم تنها تولید در یک شاخه ی خاص نیست، بلکه غالباً یک پیکره ی اجتماعی معین، یک نفس اجتماعی است که در کلیت کم و بش بزرگتر یا غنی تر از شاخه های تولید دست اندرکار است.» (۳۴)

با توجه به این غنای فکری است که غرغر کسانی که ننگ شکست هایشان را با بهانه ی «بحران در تئوری» مستور می سازند تنها اثری که دارد نفرت انگیز است. ناظر بر آنچه از آموزش مارکس برمی آید، تمامی وجوه تولید، مرید وجود «نیروها» و «روابط» تولید است. اما هر دو عامل تا حد وسیعی در شرایط بردگی، فئودالی و سرمایه داری تفاوت می یابند. چنانچه تحلیل بر جنبه های نسبتاً ثابت متمرکز شود، در اینصورت رویکردی که اعمال می گردد «همزمانانه» است و چنانچه هم این تمرکز بر تحول تاریخی و تغییر شکلهای آنها معمول شود، رویکرد «ناهمزمانانه» خواهد بود. پیشتر اشاره کردم که «تمامی تولید تملک بر طبیعت توسط فرد در درون و از طریق شکل خاصی از جامعه است.» (۳۵) این سه اصطلاح یعنی «طبیعت»، «فرد» و «جامعه» بنحو صریحی با «سه جهان» «اشیاء مادی»، «اشخاص» و «ساختارهای اجتماعی» مارکس منطبق است. اما نکته ی شایان اهمیت اینست که مقوله ی «جامعه» خود در عین حال به «نیروها» و «روابط» تولید و روساختهای سیاسیفرهنگی قابل تقسیم است و بالاخره ترکیبی از این عوامل وجود دارد که تمامیتی ارگانیکی را می سازد. در این فرصت من این مقولات را بر پایه ی دریافت مارکس بصورت «همزمانانه» مورد بررسی قرار می دهم.

II - III.2

مارکس درباره ی قرابت رابطه ی «فرد» و «طبیعت» بکرات تاکید بعمل آورده

است. او در «دستنوشته های اقتصادی - فلسفی» خاطرنشان می سازد:

«انسان از قِبل طبیعت زندگی می کند، به این معنی که طبیعت اندام اوست و چنانچه بخواهد زنده بماند باید با آن ارتباطی پیوسته داشته باشد. این گفته که زندگی فکری و جسمانی انسان و طبیعت با یکدیگر بستگی متقابل دارند، صرفاً به این معنی است که طبیعت با خودش بستگی متقابل دارد، چرا که انسان جزئی از طبیعت است.»

در «سرمایه» نیز با همین معنی، مارکس کنش متقابل انسان و طبیعت را مورد تاکید قرار می دهد و می نویسد:

«کار عبارت از پروسه ای است بین انسان و طبیعت. پروسه ای که طی آن انسان فعالیت خویش را واسطه ی تبادل مواد بین خود و طبیعت قرار می دهد، آنرا منظم می کند و تحت نظارت می گیرد. انسان خود در برابر طبیعت مانند یک نیروی طبیعی قرار می گیرد. وی قوای طبیعی ای را که در کالبد خود دارد، بازوها، پاها، سر و دستش را بحرکت درمی آورد تا مواد طبیعی را صورتی که برای زندگی او قابل استفاده باشد تحت اختیار درآورد. درحالیکه وی با این حرکت روی طبیعت خارج از خود تاثیر می کند و آنرا دگرگون می سازد، درعین حال طبیعت ویژه ی خویش را نیز تغییر می دهد. وی به استعداداتی که در مفاد این طبیعت خفته است تکامل می بخشد و بازی نیروهای آنرا تحت تسلط خویش درمی آورد.» (۳۷)

او در «گروندریسه» نیز به طبیعت و منابعش بعنوان «انبار» و «آزمایشگاه» و «شرایط» و «مواد» تمامی تولید انسانی باز می گردد و توضیح می دهد که بدون طبیعت، اعم از انسانی یا محیطی، هیچ تولیدی امکانپذیر نیست.

چنانچه ما سیستم اقتصادی را شالوده ای بخوانیم که روساخت از آن تبعیت می کند، دراینصورت محقیم تا طبیعت را زمینه ای بدانیم که شالوده ی اقتصادی بر آن استقرار یافته است.

III 2

موجود انسانی یک واحد تحویل ناپذیر در تبیین تاریخی است. باوری که موجد این قاعده است توسط مارکس و در «خانواده ی مقدس» تصریح شده است.

«تاریخ کاری انجام نمی دهد و واجد هیچ توان بیکرانی نیست و هیچ نبردی را تدارک نمی بیند. این انسان واقعی زنده است که همه ی این کارها را انجام می دهد: کسی که هم واجد است و هم نبرد می کند. تاریخ چیزی جدا از «شخص» نیست، تاریخ تنها از انسان بعنوان وسیله ای برای دستیابی به اهداف «خود» سود می جوید، تاریخ چیزی جز فعالیت انسانی که جویای اهداف خویش است، نیست.» (۳۸)

در چنین چهارچوبی، اشخاص به اشخاص، اشخاص به ساختارها و امور و اشیاء مادی وابسته اند. اما بدون «فرد» نه چیزی تولید و نه کاری انجام می شود. آیا چنین بیانی معنایش این است که تمامی تبییناتی که بعمل می آید باید در چهارچوب فردگرایی روش شناختی انجام پذیرد؟ برای پاسخ به این پرسش جدی تنها کافی است که بین علیت «واجب» و «کافی» یا بعبارت فنی تر بین علل «موجه» و علل «کافی» تمایز قایل شویم. یک تبیین «واجب» در ارتباط با این مورد باید متضمن و شامل شخص «فرد» باشد. اما «تبیین کافی» درعین حال متضمن «فرد» و «ساختارهای اجتماعی» نیز هست. بیان این مطلب که علل اجتماعی مستلزم واسطگی اندیشه ها و بازتابهای فرد است، هرگز به این معنی نیست که بازتابها را به مثابه «نیروهای محرک» تاریخ تلقی کنیم. در تلقی افراد و ساختارهای اجتماعی بعنوان نیروهای علیتی موجه

هیچ ناستواری وجود ندارد. اشخاص علت اند، اما «ساختارها» نیز خود برای اینکه «اشخاص» علت باشند، علت موجهه اند. اینک در مقام تفهیم و توضیح آنچه گفتیم ضروری است تا مقوله ی «ساختارها» ی اساسی، یعنی نیروها و روابط تولید را مورد توجه قرار دهیم.

تفسیر شایعی در ادبیات مارکسیستی وجود دارد که معتقد است نیروهای تولیدی بطور کلی روابط تولید را تعیین می کند و روابط تولید بطور کلی روستاخت را متعین می سازد. بسیاری از مفسرین مارکسیست این امر را «فرض اولی» تلقی می کنند و بر این باورند که این «تذ» موید این مهم است که ماهیت مجموعه ای از روابط تولیدی با سطح توسعه ی نیروهای تولیدی که متضمن آن است تبیین می شود. کسانی نیز وجود دارند که در این باب تعیین گرایی تکنولوژیکی را «فرض اولی» تلقی می کنند. بعنوان نمونه جان مک مورتی با قید تاکید تصریح می کند که مارکس ضمن آنکه توضیح می دهد که ساختار اقتصادی روستاخت حقوقی، سیاسی و ایدئولوژیکی را تعیین می کند، ضمنا معتقد است که در سطح نازلتری، مرحله ی توسعه ی نیروهای تولیدی ساختارهای اقتصادی را متعین می سازد. نیازی به توضیح ندارد که با یکی گرفتن ساختار اقتصادی و روابط تولیدی این باور تجویز می شود که نیروهای تولیدی نهایتا عامل تعیین کننده در چهارچوب بندی این روابط اند. همه ی مفسرین قایل به این وجه از تعبیر، اقوالی را از مارکس نیز در تائید رای خویش می آورند که مارکس ضمن آنها بر تعیین گرایی نیروهای تولیدی تاکید کرده است. برای مثال آنها این قول را مستمسک قرار می دهند که: «هر تغییری در نیروهای تولیدی لزوما تغییر در روابط تولید را موجب می شود.» (۳۹) جزاین او در «کار مزدی و سرمایه» نیز خاطر نشان ساخته است که: «روابط اجتماعی تولید، همگام با تغییر و توسعه ی وسایل مادی تولید یعنی نیروهای تولیدی تغییر می کند و تغییر شکل می دهد.» (۴۰) علاوه بر این موارد قطعه ی مشهوری در «مقدمه بر نقد اقتصاد سیاسی» وجود دارد که ضمن آن بر این نکته تاکید شده است که:

«انسانها در تولید اجتماعی بطور اجتناب ناپذیری وارد روابط

معینی می شوند که مستقل از اراده ی آنهاست. این روابط تولیدی با مرحله ی معینی از تحول نیروهای مادی تولید آنها منطبق است. مجموعه ی این زوایط تولیدی ساختار اقتصادی جامعه را تشکیل می دهد - شالوده ی واقعی ای که بر آن روستاختهای حقوقی و سیاسی که با صور معینی از آگاهی اجتماعی منطبق است ایجاد می شود.»

این قطعه و قطعات مشابه آن طی یکصد سال گذشته بر تفاسیری که از نگرش مارکس بعمل آمده مسلط بوده است و آنچه تجربه ی بازخوانی من از مارکس به من آموخت اینکه با چنین تفاسیری باید قویا به مقابله برخاست و در این فرصت به پاره ای از دلایلم برای چنین مقابله ای اشاره می کنم و تفصیل آنرا به کار دیگری واگذار می کنم که ضمن آن مقوله ی «شکل بندی اجتماعی و ماتریالیسم تاریخی» را در چهارچوب یک بازخوانی جدی مورد رسیدگی قرار می دهم.

یکی از فرض قبولهای مستتر در تفسیر یاد شده این است که گویا تقسیم بین «نیروها» و «روابط» امری روشن و صریح است. تنها تاملی هوشمندانه در جوهر مایه های اندیشه ی مارکس روشن می سازد که چنین داعیه ای سخت ناموجه و نادرست است. برای نمونه مارکس در «ایدئولوژی آلمانی» تاکید می کند که:

«وجه معینی از تولید یا مرحله ی صنعتی همیشه با وجه معینی از همکاری یا مرحله ی اجتماعی ترکیب شده است و این وجه همکاری خود نیز یک نیروی تولیدی است.» (۴۱)

در «کار مزدی و سرمایه» نیز خاطر نشان شده است که:

«انسانها در تولید نه تنها بر طبیعت بلکه بر یکدیگر نیز عمل می کنند. آنها تنها از طریق «همکاری» بشیوه ی معینی تولید

می کنند و فعالیت خویش را متقابلاً تغییر می دهند. آنها برای آنکه تولید کنند به بستگیها و روابط معینی با یکدیگر وارد می شوند و تنها در درون این بستگیها و روابط اجتماعی است که عمل آنها بر طبیعت و تولید انجام می پذیرد. (۴۲)

همه ی مفسرینی که رای پیش گفته را با تکیه بر قطعاتی از «مقدمه بر نقد اقتصاد سیاسی» مسجل می گیرند، بنحو حیرت آوری قطعه ی دیگری از همان متن را که صریحاً تفسیر آنها را نقض می کند نادیده می گیرند. در آن قطعه است که مارکس از «مرحله ی معینی از تحول» سخن می گوید و می افزاید هنگامی که

«نیروهای مادی با روابط موجود تولید به تضاد برمی آیند... از اشکال تحول نیروهای تولید، این روابط به قید و بندهای خود تبدیل می گردند و پس آنگاه یک دوران انقلاب اجتماعی آغاز می گردد.» (۴۳)

مارکس بیش از آنکه از نیروها بعنوان عامل صرف تعیین کننده ی روابط سخن بگوید آن روابط را «اشکال توسعه ی نیروهای تولیدی» می خواند، تا زمانی که این روابط به موانع خود تبدیل شوند. در این راستاست که «روابط» به مثابه «نیروها» تا زمانی که تولید را سهل الوصول می سازند و به مثابه «قید و بندها» زمانی که تولید را مانع می آیند عمل می کنند. در هیچیک از این حالات این «روابط» صرفاً توسط «نیروها» متعین نمی گردند.

ممکن است پرسیده شود که ما «تقسیم کار» را در چه مقوله ای باید قرار دهیم. پاسخ به این پرسش دقیقاً این است که جایگاه آن در هر دو مقوله ی «نیروها» و «روابط» است. بدیهی است که تقسیم کار اساساً تحت مقوله ی «روابط اجتماعی» تولید قرار دارد که شامل گروههای متمایزی چون دهقانان، کارگران مزارع، کارگران صنعتی غیر ماهر، تکنسینها، مدیران، بازرگانان، اقشار متوسط و همچنین اعضای حرف نظیر پزشکان، حقوقدانان، معلمان، مهندسين، پژوهشگران، دیوان سالاران دولتی و جز اینهاست. استلزامهای

دوربرد این وجه از تقسیم کار در «ایدئولوژی آلمانی» بنحو گویایی طرح و ترسیم شده است.

«تقسیم کار از همان آغاز موجد تقسیم شرایط، کار، ابزار و مواد است و بدین ترتیب تقطیع سرمایه ی انبوه شده در میان مالکین مختلف و همچنین بدین ترتیب تقطیع بین سرمایه و کار و اشکال خود مالکیت.» (۴۴)

چنانکه از همین قطعه برمی آید «تقسیم کار» بنحو صریحی با ساختار طبقاتی موجود بین روابط تولید وابسته است و مارکس خود این امر را بعنوان «نیروی تولیدی» طبقه بندی می کند. برای نمونه او در «سرمایه» توضیح می دهد که «تقسیم کار یک شرط لازم تولید کالا است» و «همکاری ای که بر تقسیم کار مبتنی است شکل روش شناختی و سیستماتیک شناخته شده ی تولید سرمایه داری است.» (۴۵) به این معنی تقسیم کار از اساس هم به «نیروها» و هم به «روابط» متعلق است. به تامل فراوانی نیاز نیست تا دانسته شود که چگونه مارکس با این رویکرد، رای مفسرین قرن بیستمی خود نظیر کوهن و مک مورتی را ابطال می کند. این که نیروهای تولیدی قویا روابط تولیدی را متأثر می سازد نکته ای نیست که بتوان در باب آن تردید کرد. اما جز آن، برای نیروهای تولیدی نیز تاثیر ناپذیری و بستگیهای عمیق دیالکتیکی در ارتباط با روابط تولیدی وجود دارد و همین مانع از این است که نیروها را تعیین کننده ی مطلق روابط تلقی کنیم. به همین اعتبار است که قول کوهن در توضیح اش از «فرض اولی» دایر بر وجود کنش متقابل عوامل نابرابر و اینکه نیروها بسیار نیرومند تر از روابط اند سخیف می نماید. چنین قولی با دشواری با تاکید موکد مارکس بر ساختار طبقاتی و تقسیم کار سازگار و همناست. تاریخ شواهد متعددی نشان می دهد که حکایت از این واقعیت است که در یک دوران انقلابی، تغییر شکل تقسیم کار و ساختار طبقاتی، مفتاح رهایی نیروهای تولیدی است. طبقه ی جدیدی که در جریان چنین انقلابی ظهور می کند، پس از احراز قدرت «روابط» منسوخ و ژولیده ی

تولید را بنحو ریشه ای دگرگون می سازد و به موجب این تغییر زنجیره‌های نهادی شده‌ای را که بر پای نیروهای تولید است از هم می گسلد. آموزه‌ی تعیین‌گرایی تکنولوژیکی معنای این روند را مسخ و مقلوب می سازد.

توضیح از آنچه گذشت بنحو اجتناب‌ناپذیری پرداختن به مقوله‌ی بنیانی «روساخت - زیر ساخت» و «تمامیت ارگانیک» را در ارتباط با رویکرد مارکس ضروری می سازد. پیشتر این توضیح را لازم می دانم که در این باره نیز بین آنانی که بر «الگوی روساخت - زیرساخت» تمایل می ورزند و آنانی که بر «الگوی تمامیت ارگانیک» تاکید زوا می دارند محاجه و جدل تنیدی وجود دارد. از میان قائلین به الگوی نخست می توان از مارکسیستهای سنتی و کسانی چون کوهن، شاو و مک مورتی نام برد. لوکچاچ، اولمان، هارینگتون و بخش عمده‌ی متفکرین «چپ نو» به الگوی دوم متمایل اند. بسیاری از مفسرین مارکس هر دو عامل «نیروها» و «روابط» تولید را شامل زیرساخت می دانند و من به چنین گرایشی اعتبار می دهم و محدود ساختن زیرساخت به روابط تولید را از منظر بستگی درونی دیالکتیکی «نیروها» و «روابط» غیرواقعه‌گرایانه و غیرمارکسی تلقی می کنم. در چهارچوب آنچه من با اقتدا به گروه دوم برای توضیح از مطلب ارائه می کنم، قصد من از «شالوده» یا «زیرساخت»، سیستم اقتصادی به مثابه یک «کل» است که «نیروها» و «روابط» را با هم شامل می شود. معمولاً این توافق عام بین مارکسیستها وجود دارد که «روساخت» شامل دولت است که ضمن آن سیستم قوانین و فرهنگ، حاوی هنر، دین، فلسفه و جز آن قرار می گیرد. اما درباره‌ی گستره‌ی ایدئولوژی و جایگاه علم چنین توافقی موجود نیست.

مارکس بدفعات ایدئولوژی و علم را مقابل یکدیگر قرار می دهد و اصطلاحاتی چون وهم، تحریف، خودفریبی، نادرست و مقلوب را به منظور مشخص ساختن ایدئولوژی و غیرعلم بکار می برد. ناگفته نماند که ایدئولوژی بعنوان یک سلاح در جهت منافع طبقه نمی تواند تماماً کاذب باشد، اما بطور کلی کاذب است و تا این حد نه تنها با علم بلکه با هر آنچه که بنحوی در هنر، فلسفه، اخلاق و دین صادق است نیز معارض و مقابل است. مارکس علم عملی را بعنوان یک نیروی توانمند تولید که تا همان حد به زیرساخت متعلق

است به روساخت نیز تعلق دارد توصیف می کند. مفهوم «روساخت - زیرساخت» زمانی که بعنوان یک تمثیل معمارانه تفسیر شود تحویل گراست. یک خانه از مجموعه‌ای وسایل ساخته می شود و در آن شالوده مقدم است، زیرا که شالوده است که روساخت را حفاظت می کند و استوار نگاه می دارد. بسیاری از مارکسیستها زیرساخت و روساخت را بدینگونه تفسیر می کنند و البته قطعاتی در آثار مارکس، زمانی که آنها را منقطع از مقدم و موخر آنها مورد توجه قرار دهیم وجود دارد که متضمن تعیین‌گرایی اقتصادی و لذا موجد این گونه تفسیر است. کسانی که به این قطعات بریده اعتبار می دهند هشدار انگلس را نادیده می گیرند که:

«مارکس و من خود را غالباً بخاطر این مطلب که نویسندگان جوان، غالباً بیش از آنچه استحقاق دارد بر ساحه‌ی اقتصادی بها می دهند مقصر می دانیم. ما براین اصل، در مخالفت با مفسرینمان که آن را انکار می کردند تاکید روا می داشتیم... بنا بر مفهوم مادی تاریخ عامل تعیین کننده در پویش تاریخی، در تحلیل نهایی در تولید و بازتولید زندگی موجود است. نه من و نه مارکس چیزی بیش از این نگفته ایم. اگر کسی این اصل مسلم را به این معنی تحریف کند که عامل اقتصادی تنها عامل تعیین کننده است، چنین کسی به این ترتیب این بیان را به عبارتی مجرد، بی معنی که حاوی هیچ نکته‌ای نیست تحریف کرده و تغییر داده است.» (۴۶)

آنانی که به این سخنان انگلس اعتماد نمی ورزند نمی توانند بر تاکیدات خود مارکس دیده بریندند:

«در نظام تکامل یافته‌ی بورژوایی هر رابطه‌ی اقتصادی مسبوق به شکل دیگری از رابطه در شکل اقتصادی بورژوایی است و این در مورد هر سیستم آلی صادق است، یعنی مانند هر نظام آلی هر

رابطه‌ی تعیین‌کننده‌ی خود بنحوی تعیین شده‌ی رابطه‌ی دیگر است. کل هر نظام‌الکی نیز بنوبه‌ی خود مقدماتی را لازم دارد و توسعه‌ی تام و تمام آن مستلزم آن است که یا تمامی عناصر سازنده‌ی جامعه را تابع خود کند، یا اندامهای لازم برای توسعه‌ی خویش را راسا پدید آورد. پیدایش همه‌ی نظامهای کلی در تاریخ به همین صورت بوده است. (۴۷)

از این بیان بروشنی برمی‌آید که بیاور مارکس، جامعه‌ارگانیزم پیچیده‌ای با سطوح متنوعی از «تابعیت» و «متبوعیت» است. حال چنانچه بر بنیان چنین زمینه‌ای، اینک به توصیف مارکس از سیستم تولیدی بدانگونه که در نقل قولهای شماره ۲۳ و ۲۴ آوردم بازگردیم درمی‌یابیم که «تولید»، «توزیع»، «مبادله» و «مصرف» بعنوان اجزاء یک تمامیت که در درون یک «وحدت» واجد تمایزاتی نیز هستند توصیف شده است. در چنین وحدتی، تولید «مسلط» است و نیروهای تولیدی ضمن آنکه «تاثیر» می‌کنند، «اثر» نیز می‌پذیرند. کنش متقابل و سلسله‌مراتب نظم یافته، ساختار بین‌الارتباطی‌ای را می‌سازند و همانگونه که مارکس تصریح می‌کند این امر «در مورد هر کل ارگانیکی صادق است.» در این توضیح نشان راهنمایی برای سازگارسازی «روساخت - زیرساخت» با سازواری ارگانیکی وجود دارد. مفسرینی که وجود قطعات ظاهرا ناهمساز در آثار مارکس را بهانه‌ای برای تأکید بر وجود تضادهایی در اندیشه‌ی او قرار داده‌اند، بر این واقعیت چشم بسته‌اند که چنین باصطلاح تضادهایی بیش از آنکه «واقعی» باشند، لفظی‌اند. چنانچه «الگوی روساخت - زیرساخت» به وجهی تحویل گرا، کنش متقابل علیتی را از اندیشه‌ی مارکس حذف کند، قویا رویکردی گمراه‌کننده است. «الگوی تمامیت ارگانیکی» نیز چنانچه به مثابه گرایش در جهت حذف «سلطه» تعبیر شود، سر به بیراهه خواهد داشت. وجه تولید، شامل «نیروها» و «روابط» محققا امر «مسلط» است، اما تمامی عوامل دیگر نیز در این جریان واجد عمل دیالکتیکی متقابل‌اند.

در آنچه گذشت کوشیدم که در چهارچوب تبیینی مجمل جنبه‌های عمده‌ی

وجودشناسی مارکس را ترسیم کنم و نشان دهم که چگونه این وجودشناسی در عرصه‌ی سه قلمرو مشخص از آموزه‌های وحدتی صرف و ثنوی محض درمی‌گذرد و در درون «سه جهان» در تمامیتی ارگانیک انسجام می‌یابد. در چنین آموزه‌ای وجه تولید بنحو علیتی مسلط است، اما تمامی عناصر دیگر نیز در بازی ارگانیک نیروها درگیر و فعال‌اند. تحول دیالکتیکی مشخص‌کننده‌ی این بازی و عمل متقابل و درونی است و در این جریان، دیالکتیک هم درونی و هم بیرونی است.

سالت. لیک. سیتی. یوتا ۱۵ ژوئن ۱۹۹۷

یادداشتها

۱ - نقد: شماره ۱۹، شهریور ۱۳۷۵، سپتامبر ۱۹۹۶، ص ۸ - ۲۶.

2. V.I. Lenin; *Collected Works*, Progress Publishers, Moscow, vol. 38, p. 170.

۳ - اصطلاح «واحد کومه‌وار» را از جهان‌شناسی شیخیه به عاریت گرفته‌ام. در آن جهان‌شناسی «واحد کومه‌وار» علیرغم معنایی که «کومه» در ظاهر دارد، واقعیت وحدانی است که ضمن تمایز عناصر «کومه» بین آنها و تمامیت «واحد» بستگی و تعلق تضایفی وجود دارد. برای تفریب، دو خشت سر بهم ضمن تمایزشان در دو خشت بودن، تفردشان در وضع سر بهمی موضعی

W. Peter Archibald; *Marx and Missing Link: Human Nature*, 1989.

بخصوص دیده شود:

Ian Forbs; *Marx and New Individual*, London, Unwin Hyman 1990.

13. Karl Marx; *German Ideology*, in: Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 5, pp. 36-37.

14. K. Marx; *Collected Works*, vol 5, p. 4.

و همچنین ترجمه ی «تزه‌ها» در نقد شماره ۲، ص ۳۴.

۱۵ - برای آشنایی با نمونه ای از چنان تمبیر دیده شود:

Karl Popper and John C. Eccles; *The Self and its Brain*, New York, Springer International 1977.

۱۶ - کارل مارکس؛ *گروندریسه: مبانی نقد اقتصاد سیاسی*، ترجمه ی باقر پرهام، احمد تدین، چاپ انتشارات آگاه، جلد اول، ص ۱۱ - ۵.

۱۷ - کتورکی پلخانف؛ *منتخب آثار فلسفی*، ص ۱۸۸.

۱۸ - *گروندریسه*؛ ص ۷۰۶، ترجمه ی انگلیسی مارتین نیکولاس، ۱۹۷۳.

۱۹ - مرجع شماره ی ۱۳، ص ۲۷۶.

۲۰ - در میان تمامی مفسرین مارکس در جهان آنگلو ساکسون تنها آکنس هیلر بنحو جامع و عمیقی مقوله «نیاز» در اندیشه ی مارکس را مورد پژوهش قرار داده است و اثر او در این باب اینک یک اثر درخشان کلاسیک است. دیده شود:

Agnes Heller; *The Theory of Need in Marx*, New York, St. Martin's Press 1978.

۲۱ - کتورک لوکاج؛ *هگل جوان*، ترجمه ی محسن حکیمی، نشر مرکز، ص ۵۸۶.

۲۲ - همان، ص ۶۰۰ - ۵۵۹.

۲۳ - کارل مارکس؛ *گروندریسه*، مرجع شماره ی ۱۶، ص ۲۵ - ۲۴.

۲۴ - همان، ص ۳۴ - ۳۳.

۲۵ - مارکس؛ مرجع شماره ی ۱۳، ص ۴۸.

۲۶ - کتورک پلخانف؛ مرجع شماره ی ۱۷، ص ۱۴۳.

۲۷ - کارل پوپر؛ *جامعه ی باز و دشمنان آن*، ترجمه ی عزت الله فولادوند، چاپ خوارزمی، جلد چهارم، ص ۸۶۸.

28. K. Marx; *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in *Selected Works*,

تضایفی است به این معنی که هیچیک از آندو بدون دیگری قادر به حفظ موضع سر بهمی نیست.

4. Karl Marx; *The Holy Family*, *Collected Works*, vol. 4, 1975, p. 125-128

5. Ludwig Feuerbach; *Principles of the Philosophy of the Future*, Indianapolis, Bobbs-Merill 1966, pp. 55-57.

6. Karl Marx; *Economic and Philosophical Manuscripts*, in: Karl Marx; *Early Writings*, trans. and Ed. T.B. Bottomor, London, C.A. Watts and Co. 1993, p. 207.

۷ - همان، ص ۱۶۱.

8. Karl Marx; *Early Writings*, Trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton, Penguin Books, 1974, p. 355.

9. Leszek Kolakowski; *Main Currents of Marxism*, vol. 1 Funders., Chapter 12.

۱۰ - کارل مارکس؛ *سرمایه جلد اول*، ترجمه ی ایرج اسکندری، ص ۱۹۷، انتشارات رهیاب.

۱۱ - مارکس؛ *نقد فلسفه ی حق هگل مقدمه*، ترجمه رضا سلحشور. انتشارات نقد، ۱۹۸۹، ص ۲۰.

۱۲ - مرجع شماره ۸، ص ۳۵۴، لوسین سیو تحلیل سودمندی از مقوله ی «انسان» و «شخص» در تفکر مارکس بعمل آورده است. دیده شود:

Licien Seve; *Man in Marxist Theory and the Psychology of Personality*, Trans. John McGreal, Harvester Press 1978.

علاوه بر کار سیو تحقیقات با اهمیت دیگری نیز در باب مفهوم انسان در مارکس بعمل آمده است که از آن جمله اند:

Ivan Frolov; *Man-Science-Humanism: A New Synthesis*, Progress Publishers, Moscow 1986.

Adam Schaff; "Marxism and Philosophy of Mann" in: *Socialist Humanism*, Ed. Erich Fromm, pp. 141.150.

در همان مرجع.

Milan Prucha; "Marxim and Existantial Problem of Man".

Brian Morris; *Western Conception of the Individual*.

نصل پنجم، سنت هگلی - مارکسیستی.

اودو وینکل

Udo Winkel

Marx hat uns im voraus überholt

مارکس جلوتر از زمان ما*

چپ همواره با رزا لوکزامبورگ مشکل داشته است (۱). البته سوء استفاده از نوشته های او به عنوان ذخیره ی نقل قولها همیشه بخوبی ممکن بوده، اما به کارگرفتن آنها به عنوان ابزار سیاسی بسیار دشوارتر بوده است. آثار رزا لوکزامبورگ برخلاف نظریه ی رهبری انقلاب روسیه که تحت نام لنینیسم کدگذاری شده است، به کار وعده های قطعی و حتمی نمی آیند. از اینروست که چیزی مثل لوکزامبورگیسم را تنها مخالفان آتی او در سال های بیست در دوره ی موسوم به بلشویزه کردن اختراع کردند، یعنی در دوره ی سروسامان دادن اداری به جنبش چپ رادیکالی که در آن زمان هنوز بسیار ناهمگون بود، در جهت منافع دولت اتحاد شوروی. اما منظور از این تعبیر هرز لوکزامبورگیسم صرفاً خلاصه ی کاریکاتور واری بود از دیدگاه های ناخوشایند و مخالف سرای رزا لوکزامبورگ. اگر او، علیرغم انتقادش به بلشویسم، از دید لنین همچنان عقاب اندیشه ی نظری بود، خانم روٹ فیشر «ماوراچپ»، یعنی یکی از چهره های رهبری دستگاه بوروکراتیزه شونده ی «حزب کمونیست آلمان» (ک.ا. پ. د. KPD)، که در سال های پنجاه سرانجام به عنوان مدیره ی یکی از مراکز فرهنگی امریکا به پایان خط رسید، رزا لوکزامبورگ را با باسیل سفلیس مقایسه می کرد. بعدها در ادبیات «جمهوری دمکراتیک آلمان» (د.د.ار. DDR) از رزا لوکزامبورگ مکرراً به مثابه شهید یاد می شد، اما نوشته های او بسر خلاف انگلس یا لنین، بندرت در حوزه ی

* عنوان اصلی این مقاله چنین است: «مارکس پیشاپیش از ما پیشی گرفته است» - م

vol 2, pp. 344-45.

29. K. Marx; *Preface to A Contribution to the Political Economy*, in: Marx and Engels; *Selected Works*, Progress Publishers, Moscow 1969, p. 503.

۳۰ - مارکس؛ سرمایه، مرجع شماره ی ۱۰، ص ۱۰۹.

31. D. C. Phillips; *Holistic Thought in the Social Sciences*, 1976, pp. 11-12.

۳۲ - مارکس؛ سرمایه، مرجع شماره ی ۱۰، ص ۵۰.

۳۳ - مارکس؛ کروندریسه، مرجع شماره ی ۱۶، ص ۲۶.

۳۴ - مارکس؛ همان، ص ۹ - ۸.

۳۵ - مارکس؛ همان، ص ۱۱.

36. K. Marx; *Collected Works*, International Publishers, New York 1975, p. 276.

و همچنین مرجع شماره ی ۶، ص ۳۲۸. به استثنای «سرمایه» و «کروندریسه» که از ترجمه های فارسی آنها عموماً استفاده کرده ام، دیگر آثار مارکس را که در این نوشته به آنها اشاره کرده ام بر اساس ترجمه های انگلیسی متعددی مورد استفاده قرار داده ام تا در برکردان به یک نوع ترجمه ی معین اکتفا نکرده باشم.

۳۷ - مارکس؛ سرمایه، ص ۱۸۸.

۳۸ - مارکس؛ خانواده ی مقدس، مرجع شماره ی ۴، ص ۹۳.

۳۹ - مارکس؛ فخر فلسفه، به نقل از *تئوری تاریخ مارکس*، نوشته ی کوهن، ص ۱۴۳.

40. K. Marx and F. Engels; *Selected Works*, vol. 1, Moscow 1955.

۴۱ - مارکس؛ مرجع شماره ی ۱۳، ص ۴۳، تاکیدها از ماست.

۴۲ - مارکس - انگلس؛ منتخب آثار، جلد اول، انتشارات بین الملل، ص ۲۶۴.

۴۳ - مارکس؛ مرجع شماره ی ۲۹، ص ۵۰۴ - ۵۰۳.

۴۴ - مارکس؛ اینتولوژی آلمانی، مرجع شماره ی ۱۳، ص ۸۶.

۴۵ - مارکس؛ سرمایه، ص ۳۱۸.

۴۶ - نامه ی انگلس به بلوخ در:

K. Marx and F. Engels; *Selected Correspondence*, Progress Publishers, Moscow

1965, pp. 394-5

۴۷ - مارکس؛ کروندریسه، ص ۲۴۰.

علمی مورد استناد قرار می گرفت؛ او برای چارمیخ شدن بر تختخواب پروکروست یک جهان بینی علمی، موجود مناسبی نبود.

درست همان بخش دست و پاگیر در تفکر رزا لوکزامبورگ است که امروزه آن را جالب می کند. خطراتی که او زمانی در تحول جنبش سوسیالیستی تشخیص داده بود، یعنی بازگشت به حالت فرقه ای یا در افتادن به راه یک جنبش اصلاح طلبانه ی بورژوازی، امروزه نیز در شکل دیگری در نقد جامعه حضور دارند: عود و عنبرسوزی «واقع بینانه و باب روز» برای جامعه ی مدنی و کشف جذابیت های دمکراسی بورژوازی با چاشنی وانیلی اخلاق؛ یا همچنان دخیل بستن به مارکسیسم رقیق شده و متحجر جنبش کارگری که به مثابه بدیل غلط، که تفکری همچون تفکر رزا لوکزامبورگ در برابر آن مانند خاری در تن لختی و بی تحرکی نقد نظری و اجتماعی خواهد ماند.

وجوه و دقایق جالب و کماکان معتبر در اندیشه ی رزا لوکزامبورگ را نمی توان در چارچوب یک بت نگاری روشن کرد. حتی نزد مارکس هم بایستی بین مارکس تاریخی شده، رزمنده و اندیشمندی که با جنبش عصر خود پیوند خورده (و به این لحاظ امروز قدیمی) است از یکسو و نظریه پردازی که اشکال اجتماعی شدن از طریق ارزش را افشا و متناهی بودن سرمایه داری را اثبات کرده است از سوی دیگر، تفاوت گذاشت (۲). این تفاوت گذاری در مورد رزا لوکزامبورگ هم صادق است. از اینرو در بررسی او نمی تواند مسئله در وهله ی اول بر سر امروزینه کردن یک دوره ی تاریخی سپری شده باشد بلکه بر سر جستجوی پیشنهادهایی ناظر به آینده است. او آن وجه از نظریه ی مارکس را که تازه امروز فعلیت می یابد بسیار بیشتر از معاصرانش درک می کرد.

طبیعی است که تصورات رزا لوکزامبورگ در ارتباط با جنبش کارگری زمانه اش شکل گرفته اند که مخاطبش نیز باقی می ماند. اما نکته ی قابل توجه و شگفت انگیز در مورد او نه اهمیت تاریخی وی بلکه اندیشه ها و شناخت هایی است که از چارچوب «مارکسیسم بین الملل دوم» و نیز شعبه ی لنینیستی آن فراتر می روند. دلایل حساسیت و نکته بینی خاص رزا لوکزامبورگ در بیوگرافی او نهفته است، که در اینجا فقط باختصار می توان

بدان اشاره کرد. پاول فرو لیش^۱ در این مورد می نویسد: «یوغ شرایط روسی از سه جهت بر او سنگینی می کرد: به مثابه عضوی از خلق روس که در بند تزاریسیم بود، به مثابه عضوی از خلق لهستان که تحت سلطه ی خارجی سرکوب شده بود و به مثابه عضوی از اقلیت لگدمال شده ی یهودی.» (۳) در عین حال او مناسبات جامعه ی آلمان را هم بخوبی از درون می شناخت و دهها سال در این کشور با پیشرفته ترین جنبش کارگری اش فعالیت می کرد. این رفت و آمد بین دو جهان به او امکان می داد که در فعالیت هایش بتواند فاصله ای انتقادی را با هر دو روایت لنینیستی و نیز سوسیال دمکراتیک - سنتریستی از مارکسیسم حفظ کند. این امر در تمامی گزاره های با اهمیت او مشهود است، و رویکرد نظری او را در مارکسیسم رسمی چنان نامحبوب کرده است.

رزا لوکزامبورگ در تجربه ی بنیادی گذار بین جهانهای گوناگون با هموطنان لهستانی اش در هسته ی رهبری «سوسیال دمکراسی امپراتوری لهستان» (SDKP) سهیم بود. پتر نتل^۲ برای این گروه که علاوه بر رزا لوکزامبورگ، لئو یوگیشس^۳، یولیان مارشلوسکی^۴ و آدولف وارسکی^۵ نیز بدان تعلق داشتند، خصوصیتی قائل می شود که در چارچوب بین الملل دوم منحصر به فرد است: «این گروه با رهبری احزاب اروپای غربی که بشدت بنحوی سلسله مراتبی سازمانیابی شده بودند تفاوت داشت، اما از گروه های توطئه گر سخت و محکم سازماندهی شده با ضوابط صلب واحدهای حزبی، آنگونه که بعدها در بلشویسم تجسم یافت، نیز متفاوت بود. رهبری «اس. د. ک. پ» در اساس یک گروه کار متشکل از اعضای هم مرتبه بود که سیاست مشترکی را اتخاذ می کردند اما حق نظر شخصی را نیز برای خود محفوظ می دانستند. آنان شخصیت های مستقلی بودند و در عین حال اعضایی در خدمت یک پیوند مستحکم با اهداف معین. هیچ تضادی بین این دو نقش قابل مشاهده نبود. در کلیه ی شرایط، این شکلی نامعمول از رابطه ی گروهی بود. همه ی این

1. Paul Frölich

2. Peter Nettl

3. Leo Jogiches

4. Julian Marchlewski

5. Adolf Warski

اعضا چیزی از این روحیه را حفظ کردند و آن را به تشکیلات و احزاب کرناگونی که بعدها هریک بدان وارد شدند منتقل کردند» (۴).

تئوری فروپاشی رزا لوکزامبورگ و درک او از سوسیالیسم

آنچه درک رزا لوکزامبورگ از مارکس را در اساس از مارکسیسم بین الملل دوم متمایز می کند «روش کلیت» اوست: سعی در تبیین تحول تاریخی- اجتماعی و وضعیت کنونی جامعه به مثابه «کل ارگانیک»، به مثابه یک کلیت (۵). للیو باسو^۱ این نکته را بدرستی برجسته کرده است: «... مبارزه ی رزا لوکزامبورگ برعلیه مواضع رسمی حزبش فقط مبارزه ی چپ برعلیه راست و مرکز بر سر وضعیت های یا مقدر برخی تاکتیکهای معین نبود، ... بلکه علت آن در مواجهه ی نظری بین تعبیری دیالکتیکی با تعبیری غیر دیالکتیکی از مارکسیسم (قرار داشت) ...» (۶).

این درک ناظر بر کلیت برای نظریه ی معروف فروپاشی لوکزامبورگ نیز مرکزی است. موضوع اثر رزا لوکزامبورگ، انباشت سرمایه، اثبات یک سد عینی در رشد سرمایه داری است. برای او علت فروپاشی نهایی سرمایه داری در ضرورت وجود یک پیرامون غیرسرمایه دارانه برای تحقق ارزش اضافه است که در تضاد با خود رشد سرمایه دارانه قرار می گیرد: «روند انباشت در پی آن است که در همه جا اقتصاد طبیعی را با اقتصاد کالایی ساده، و اقتصاد کالایی ساده را با اقتصاد سرمایه داری جایگزین کند، تولید سرمایه دارانه را در کلیه ی کشورها و شاخه ها به مثابه شیوه ی تولید منحصر به فرد به سلطه ی مطلق برساند. اما بن بست در همین جا آغاز می شود. با [فرض] رسیدن به نتیجه ی نهایی - که البته وضعیتی نظری باقی می ماند- انباشت به امری ناممکن مبدل می شود: تحقق ارزش اضافه و تبدیل آن به سرمایه به مسئله ای لاینحل تبدیل می شود... از اینجاست که حرکت پرتضاد آخرین مرحله ی سرمایه، مرحله ی امپریالیستی، به مثابه دوره ی نهایی سیر تاریخی آن نتیجه می شود.» (۷)

در نظریه ی فروپاشی رزا لوکزامبورگ معضل نظری او روشن می شود. در قیاس با دو-چهرگی در کار مارکس می توان از دو لوکزامبورگ سخن گفت. او از یکسو همچون مارکس بر متناهی بودگی عینی سرمایه داری پافشاری می کند. از این لحاظ او در تاریخ جنبش کارگری تقریبا تنهاست، زیرا به غیر از او فقط هنریک گروسمن^۱ است که آشکارا یک نظریه ی صرفا اقتصادی برای فروپاشی را صورتبندی کرده است. از سوی دیگر او، گرفتار در افق درک جنبش کارگری با مفهوم اثباتی اش از کار، نمی تواند فروپاشی جامعه ی سرمایه داری را به مثابه فرتوت شدن شیوه ی اجتماعی کردن مبتنی بر ارزش و «کار» درک کند، بلکه آنرا صرفا مسئله ی تحقق ارزش اضافه (تبدیل ارزش اضافه به سرمایه ی پولی) می داند؛ و در اینجا سد عینی تحول سرمایه را به نوعی به مثابه یک مرز جغرافیایی بیرونی تعبیر می کند.

از این جهت است که تصور رزا لوکزامبورگ از انقلاب (که طبعا بر جنبش کارگری متمرکز است) و تئوری فروپاشی او بی پیوند باقی می مانند. اما این انشقاق تنها مربوط به سطح منطقی نیست بلکه بعد زمانی را نیز شامل می شود. خود رزا لوکزامبورگ هم بخوبی به این امر واقف بود. بحران فروپاشی برای او از لحاظ تاریخی - مشخص در دستور روز قرار نداشت. البته او در مورد زمانه ی خود کاملا حق داشت. امرزه ما می دانیم که «آقای سرمایه»^۱ چه امکانات رشدی در خود نهفته داشت، که تنها در پایان قرن بیستم شروع به ته کشیدن کرده اند. رزا لوکزامبورگ انتظار داشت که تئوری فروپاشی وی ساختمانی نظری باقی بماند، چون او روی توانایی انقلابی جنبش کارگری آن عصر حساب می کرد (در مورد این اشتباه هم او بی شباهت به مارکس نبود). امید او این بود که پیش از آنکه منطق سرمایه داری در مرز بیرونی اش دچار شکست بشود، جنبش کارگری پایان این کابوس را رقم زده باشد.

این نکته که رزا لوکزامبورگ برای نظریه ی فروپاشی اش فوریت زمانی قائل نبود در نقدش بر ادوارد برنشتاین («پدر» رفرمیسم) مشهود است که در آن

1. Henrik Grossmann

۲- کنایه به تعابیر «آقای سرمایه» و «خانم زمین» در اقتصاد سیاسی - م

1. Lelio Basso

می‌کوشد تعیین کند که خصلت بحران‌ها تا آن زمان چگونه تغییر کرده‌اند. او بصراحت می‌گوید که بحران‌های تاکنونی تجلی «دوران کودکی» سرمایه‌داری‌اند: «هر بار گسترش ناگهانی قلمرو اقتصاد سرمایه‌داری بود و نه تنگ شدن فضای جولان برای آن و نه از پا افتادن آن، که موجب بحران تجاری می‌شد. به این ترتیب دوره مندی ده ساله‌ای بحران‌های بین‌المللی صرفاً پدیده‌ای ظاهری و تصادفی جلوه خواهد کرد. طرح مارکس از شکل‌گیری بحران فقط تا آن حد با بحران‌های تاکنونی ربط می‌یابد که مکانیسم درونی همه‌ی بحران‌ها و "علل کلی" عمیق آنها را روشن می‌کند. اما این طرح در تمامیت خود بیشتر بر یک اقتصاد کاملاً پیشرفته‌ی سرمایه‌دارانه تطبیق می‌کند که در آن وجود بازار جهانی مفروض تلقی می‌شود. تنها در این صورت است که بحران‌ها می‌توانند از حرکت درونی روند تولید و مبادله به نحوی مکانیکی، بدون دخالت یک ضربه‌ی ناگهانی در مناسبات تولید و بازار، تکرار شوند، آنگونه که مارکس فرض کرده است. چنانچه موقعیت اقتصادی امروز (پایان قرن نوزدهم - نویسنده) را در نظر بگیریم بایستی به‌رحال تصدیق کنیم که ما هنوز به آن مرحله‌ی پیشرفت کامل سرمایه‌داری پانکدآشته ایم... سرمایه‌داری به نظر رزا لوکزامبورگ در آن زمان در دوره‌ی گذار قرار دارد، دوره‌ای که بحرانها دیگر بحرانهای مقارن با دوران ظهور نیستند، اما هنوز نمی‌توان آنها را بحرانهای مقارن با دوران افول تلقی کرد.» (۸) درست همین شیوه‌ی نگرش مبتنی بر «دوره‌بندی تاریخی» رزا لوکزامبورگ که طبق آن، خصلت اشکال سرمایه‌دارانه‌ی بحران با افزایش رشد تغییر می‌یابد، بویژه امروز اهمیت دارد، در زمانه‌ای که علیرغم یک بحران جهانی کیفیتاً جدید، سرازبان‌شناخته‌تر از همیشه جاودانگی ذاتی سرمایه‌داری مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

اندیشه‌ی رزا لوکزامبورگ با وجود تاملات نظری بر سر فروپاشی و یا شاید به دلیل همین تاملات در قیاس با گرایش کاملاً رایج زمانه‌اش در مارکسیسم به جبرگرایی مکانیکی، اندیشه‌ای آنچنان عجیب نبود. در عوض او به یک منطق دوگانه در سرمایه‌داری پی برد، یعنی اینکه منطق سیستم سرمایه‌داری بنا به درک او دو گرایش متضاد در خود حمل می‌کند: از یکسو رشد سرمایه

با تلاش به اینکه همه‌ی مناسبات را تابع خود کند، و از سوی دیگر تولید همزمان و هرچه انبوه‌تر «گورکنان خود» (مارکس/انگلس)، که طبعاً برای رزا لوکزامبورگ به ضرورت زمانه تنها می‌توانست پرولتاریا باشد. اکنون او می‌کوشید در هر مورد این دو منطق متضاد را مشخص کند و اشکال ویژه‌ی تاریخی هرکدام را بیابد. یعنی اینکه برای او مسئله بر سر رشد و شکوفایی جنبش کارگری به مثابه حریف منطق سرمایه بود؛ مدلی که امروزه از دور خارج شده و می‌توان آن را به عنوان موتور درونی «رسالت متمدن‌سازی» (مارکس) خود سرمایه‌شناخت، اما در آن زمان و در این ظرف تاریخی هنوز قابل تشخیص نبود.

اما برای رزا لوکزامبورگ پیروزی مورد انتظار جنبش کارگری از روند خودبخودی تاریخ منشا نمی‌گیرد و در غیبت عوامل شرکت‌کننده در آن تحقق نمی‌یابد، بلکه برعکس، کنش آگاهانه را پیش‌فرض می‌گیرد: «سوسیالیسم نخستین جنبش توده‌ای در تاریخ بشریت است که این هدف را مد نظر قرار می‌دهد که ... معنایی آگاهانه، اندیشه‌ای برنامه‌دار و از این طریق اراده‌ی آزاد را به درون عمل اجتماعی انسان حمل کند.» جهش انسان از قلمرو حیوان به قلمرو آزادی، آنچنانکه انگلس صورت‌بندی کرده، منوط به یک تحول پرنرج قبلی بوده است. «اما این جهش هرگز نمی‌تواند به حد کمال برسد اگر که از بین مصالح پیش شرط‌های مادی که این تحول کرد هم آورده، جرقه‌ی سوزان اراده‌ی آگاه توده‌های عظیم مردم فروزان نشود.» اما این به معنای آن است که زیر و رو شدن جامعه امر مسلمی نیست؛ گذار به جامعه‌ای که آگاهانه توسط انسان‌ها شکل گرفته اتوماتیک نیست. از پیش قطعی نیست که کدام گرایش غالب خواهد شد: فردریش انگلس یکبار گفته: «جامعه‌ی بورژوایی بر سر این دوراهی قرار دارد، یا گذار به سوسیالیسم یا بازگشت به بربریت... یا پیروزی امپریالیسم و زوال هر گونه فرهنگ، نظیر جامعه‌ی رم باستان، مرگ و میر، ویرانی، انحطاط، گورستانی بزرگ. یا پیروزی سوسیالیسم، یعنی پیروزی عمل آگاهانه‌ی مبارزه» (۹).

در عرض این مدت، بنظر می‌آید که با تجربه‌ی بربریت فزاینده در پایان این قرن، دوراهی‌ی مزبور و پاسخ غیرقدرگرایانه و غیر جبرگرایانه‌ی رزا

لوکزامبورگ به آن، هر چه عاجل تر شده است؛ هرچند امروزه نه دیگر در چارچوب جهان تصورات او، که محورش جنبش کارگری بود. درست است که برای سرمایه یک نقطه ی پایانی منطقی وجود دارد که گرایش تحول به سمت آن سیر می کند و بر مبنای درک لوکزامبورگ با هدف غایی جنبش کارگری نیز منطبق است، اما منطبق سرمایه که آن را به سوی فروپاشی می راند، به نظر او، سوسیالیسم برپا نمی کند. فروپاشی یعنی هرج و مرج، بربریت. بدیل سوسیالیستی تنها می تواند از طریق دخالت آگاهانه تحقق یابد. در پشتیبانی و پیشبرد این بدیل - که در آن زمان هنوز در دستور روز نبود - رزا لوکزامبورگ تا پایان عمر مبارزه کرد.

امروزه تحت شرایط جدید و تاریخا بسیار پیشرفته تر، این منطق دوگانه در مرتبه ای بالاتر، و مسلما در مفاهیمی دیگر، برای نخستین بار بطور مشخص و بطور همزمان جلوه می کند، یعنی آنها دیگر در بعد زمانی، آنچنانکه (ضرورتا) نزد رزا لوکزامبورگ بود، مجزا از هم نیستند: از یکسو سد مطلق سیستم تولید کالایی که از لحاظ منطقی و اقتصادی از روند درونی انباشت سرمایه ناشی می شود، و از سوی دیگر تحولی نامقدر و رای شکل پول - کالا، که منوط است به رشد آگاهی منطبق با آن و کنش آگاهانه ای که از این رشد نتیجه می شود (همواره با بدیل محتمل سقوط به بربریت). امروزه دیگر نمی توان جنبش کارگری (و اساسا هیچ سوژه ی اجتماعی از پیش تعیین شده) را به مثابه حاملین این براندازی در نظر گرفت، بلکه باید یک جنبش براندازنده ی خودساخته را و رای منطق درونی مبارزه ی طبقاتی، در امتداد ترک خوردگی های بحران زده ی اجتماعی شدگی کالایی شکل، بوجود آورد. منطق دوگانه ی رزا لوکزامبورگ مبنی بر سد ذاتی عینیت یافته ی انباشت سرمایه و الغای آگاهانه و عینیت نیافته ی مناسبات سرمایه دارانه، در این زمانه، گرچه نه دیگر در پیوند با مفاهیم مارکسیسم جنبش کارگری، نقطه نظر تعیین کننده ای باقی می ماند (۱۰).

اگر انقلاب سوسیالیستی و جامعه ی سوسیالیستی را، آن طور که رزا لوکزامبورگ معتقد است، بایستی تنها به مثابه عمل آگاهانه دانست آنگاه آنها بعد تازه و ژرفی پیدا می کنند. برای او دگرگونی سوسیالیستی تنها انقلابی

سیاسی و اقتصادی نیست، و او هیچ جنبه ای از حیات اجتماعی را از قلم نمی اندازد. موضع رزا لوکزامبورگ در بنیاد خود با طرحهای سیاستگرانه (و دولتمدارانه) سوسیال دموکراسی و کمونیسم حزبی برای نظارت و سرپرستی جامعه متفاوت است، آنجا که در بررسی انقلاب روسیه تاکید می کند: «پراتیک سوسیالیسم مستلزم یک دگرگونی کامل معنوی در توده هایی است که طی قرن ها تحت سلطه ی طبقاتی بورژوازی تحقیر شده اند» (۱۱). در برنامه ی «گروه اسپارتاکوس» نیز این نقطه نظر را برجسته می کند: «تحقق نظام اجتماعی سوسیالیستی وظیفه ای عظیم و خطیر است که ... بر عهده ی انقلابی بی همتا در تاریخ جهان قرار می گیرد». او خواهان «یک دگرگونی کامل در بنیان های اقتصادی و اجتماعی جامعه است، ... اساس جامعه ی سوسیالیستی عبارت است از اینکه توده ی عظیم کارکن دیگر نخواهد توده ای تحت حاکمیت باشد... توده های پرولتاریا باید بیاموزند که بجای ماشین های مرده ای که سرمایه دار در فرایند تولید به کار می اندازد، هدایت کنندگان آزاد، مستقل و اندیشنده ی این فرایند شوند» (۱۲). این اندیشه نیز، جدا از مفاهیم فیتشی «کار» و سوسیالیسم جنبش کارگری، در انتهای تاریخ مدرنیزاسیون اعتبار خود را حفظ می کند. وجه فرهنگی و اجتماعی دگرگونسازی جامعه و وجه ناظر بر اجزاء درونی آن در شرایط بحران کنونی بیش از هر زمان اهمیت می یابد، آنگاه که مطالبه ی «خود کارکردن» دیگر بطور قطع نتواند مدعی شود که اهرمی تاریخا مقدر و هستی شناختی است («کار»، موضع طبقه ی کارگر).

رزا لوکزامبورگ در باره ی سپری شدن اقتصاد سیاسی به مثابه تئوری و پراتیک اجتماعی

علاوه بر تلاشهای نظری بررسی شده، که در مبارزات عملی آن زمان شکل گرفته بودند و در نتیجه با زمینه ی جنبش کارگری پیوند تنگاتنگی داشتند، اندیشه های دورپروازتری نیز رزا لوکزامبورگ را به حرکت درمی آوردند که

پیشاپیش از این چارچوب فراتر می رفتند. البته او هیچگاه این اندیشه ها را به طور منظم تدوین نکرده بلکه بسته گریخته در مقالاتی اتفاقی طرح کرده است. با وجود این، همین اندیشه ها که بُت نگاری لوکزامبورگ بدان ها توجهی نداشته، مهمترین پیشنهادی ها را در مورد مسائل نظری امروز عرضه می کنند. او در این نکته پردازی ها همواره تنگاتنگ (اما نه بگونه ای مطیع و سربراه) به مارکس متکی است تا تلاشهای او را ادامه دهد. اما برخلاف معاصرانش در تعبیر او از مارکس مکررا «مارکس باطنی» نیز مورد توجه قرار می گیرد.

رزا لوکزامبورگ اهمیتی را که تعوری مارکس برای وی داشت در مقاله ی «کارل مارکس» چنین صورتبندی می کند: «با این کشف که تاریخ تمام جوامع تاکنونی در نهایت تاریخ مناسبات تولید و مبادله ی آن هاست...، مارکس مهمترین توان محرک تاریخ را آشکار کرده است. به این ترتیب برای اولین بار تبیینی برای عدم تناسب ضروری بین آگاهی و هستی، بین میل انسانی و عمل اجتماعی، بین مقاصد و نتایج در اشکال جوامع تاکنونی به دست آمده است. از طریق اندیشه ی مارکس برای نخستین بار بشریت به راز روند اجتماعی خود پی برده است. ازین گذشته، کشف قوانین رشد سرمایه داری راهی را نشان می دهد که جامعه را از مرحله ی خودپویی طبیعت وار و ناآگاهانه اش، که در آن تاریخش را همان طور می سازد که زنبورها کندوشان را، به مرحله ی تاریخ آگاهانه، اراده شده و حقیقتا انسانی می رساند که در آن برای اولین بار جامعه و عمل آن هماهنگ اند، که در آن انسان اجتماعی برای نخستین بار بعد از هزاره ها آنچه را خواهد کرد که اراده می کند» (۱۳).

رزا لوکزامبورگ با چنین درکی، که بازهم سمت گیری بنیادی اش را در راستای نقطه نظر کلیت روند اجتماعی نشان می دهد، به مقابله با اثباتگرایی [پوزیتیویسم] برنشتاین در سوسیال دمکراسی برمی خیزد: «این نظریه (ی برنشتاین - نویسنده) همه ی نموده های حیات اقتصادی مورد بررسی را نه در عضویت ارگانیک شان در کلیت تحول سرمایه دارانه و در پیوندشان با کل مکانیسم اقتصادی، بلکه گسسته از این پیوند، در هستی یی مستقل، به مثابه قطعات پراکنده از هم ماشینی بیجان درک می کند». به عنوان مثال برای

برنشتاین بحران ها بسادگی اختلال هایی در مکانیسم اقتصادی اند و نه تنها روش ممکن، بر بنیادی سرمایه دارانه، برای حل ادواری تضاد بین رشد نامحدود نیروهای مولد و مرزهای تنگ ارزش آفرینی سرمایه دارانه: «مسئله نقطه نظری وجود دارد که از دید آن تمامی پدیده های مورد بررسی واقعا چنان جلوه گر می شوند که در نظریه ی سازگارسازی^۱ [سرمایه با شرایط موجود] جمع بندی شده است، و آن نقطه نظر یک سرمایه دار منفرد است، آنگونه که واقعیات حیات اقتصادی به صورتی که قانون رقابت آنها را از شکل انداخته، به آگاهی او می رسد. یک سرمایه دار واقعا هر عضو ارگانیک از کل اقتصاد را یک کل مستقل برای خود می بیند؛ از این گذشته او آنها را از آن سمتی می بیند که بر او، بر سرمایه دار منفرد، تاثیر می کنند، در نتیجه یا صرفا "اختلال" و یا صرفا "وسیله ی سازگارسازی". برای یک سرمایه دار منفرد بحران واقعا چیزی جز اختلال نیست و پیش نیامدن آن مهلت ادامه حیات او را دراز تر می کند. برای او اعتبار [مالی] هم به همین ترتیب وسیله ای است که نیروهای مولد ناکافی اش را با الزامات بازار سازگار کند، برای او کارتلی هم که به عضویت آن درمی آید واقعا آتارشی تولید را رفع می کند» (۱۴).

به این ترتیب [نظری] برنشتاین به صورت تعمیم نظری دیدگاه سرمایه داران منفرد درمی آید: «برنشتاین توضیح می دهد که قانون ارزش کار مارکس تنها یک انتزاع است، که به عقیده ی او در اقتصاد سیاسی ظاهرا یک فحش است. اما چنانچه ارزش کار فقط یک انتزاع، یک "تصویر ذهنی" است در این صورت هر شهروند درستکار هم که خدمت نظام وظیفه اش را انجام داده و مالیاتش را می پردازد این حق را دارد که مانند کارل مارکس هر پیاوه ای که دلش می خواهد در مورد این "تصویر ذهنی" یعنی در مورد قانون ارزش به هم بیافند. در اصل مارکس هم مجاز است که خصوصیات کالا را تا آنجا ندیده بگیرد که از آن تنها تجسم مقدار کار انسانی ساده باقی بماند، همانطور که مکتب بوهم - یه ون^۲ آزاد است تمامی خصوصیات کالا را بجز مفید بودن آن

انتزاع کند." ... برنشتاین در اینجا فراموش می‌کند که انتزاع مارکس نه یک اختراع بلکه یک اکتشاف است، که نه در مغز مارکس بلکه در اقتصاد کالایی وجود دارد، که هستی بی‌نه تخیلی بلکه واقعی اجتماعی دارد، هستی ای آنچنان واقعی که بریده می‌شود، چکش کاری می‌شود، توزین می‌شود و نقر می‌شود. کار مجرد انسانی (که مارکس کشفش کرد) در شکل انکشاف یافته اش چیزی نیست جز پول. و این درست یکی از نبوغ‌آمیزترین اکتشافات اقتصادی مارکس است، در حالیکه برای تمام اقتصاد بورژوایی، از نخستین مرکانتیلیست‌ها گرفته تا آخرین کلاسیک‌ها، وجود رازآمیز پول کتابی بسته با هفت مهر باقی مانده است» (۱۵). از آنجا که برنشتاین معنای قانون ارزش مارکس را درک نمی‌کند باید هم کل سیستم، یعنی ساختمان «سرمایه» برایش نامفهوم بماند.

رزا لوکزامبورگ در بررسی اثری که کائوتسکی از نوشته‌های بازمانده از مارکس منتشر کرده، «تئوری‌های ارزش اضافه» (۱۶)، تفاوت بین اقتصاد ملی و نقد اقتصاد سیاسی مارکس را روشن می‌کند، متنی که روحانیت امروزی «سوسیالیسم بازار» و اسقف‌هایش باید آن را در لیست کتب ممنوعه قرار دهند. در آنجا رزا لوکزامبورگ «اقتصاددانان عامیانه» را به مسخره می‌گیرد که تعیین «کار مولد» را همانند همه‌ی مفاهیم اساسی اقتصاد ملی «مسئله‌ی تعریف» صرف می‌خوانند: «کارکردن با تعاریف روش امتحان شده‌ی (است) که به اقتصاددان اجازه می‌دهد پس از یک روند تحقیقی ازلحاظ علمی بشدت مشکوک، در پایان با شادکامی همان خرده علم و دانش را بیرون بکشد که خود در آغاز پنهانی وارد کرده بود... اینکه کار را "مولد" بنامیم بسته به اینکه بازده آن کالا یا اشیاء مادی، یا کلی‌تر "خدمات مفید" باشد، اینکه آیا کار کفشدوز، بندباز یا صدراعظم را به یکسان "مولد" بنامیم و یا اینکه فقط مقوله‌های خاصی از آنها را به این عنوان تحسین‌آمیز مفتخر کنیم، موضوع مشاجره‌ای در اقتصاد بورژوایی است که همان قدر سابقه دارد که خود این اقتصاد... مارکس... ثابت می‌کند که مفهوم "کار مولد" موضوع عشق و علاقه‌ی خصوصی و یا ذوق و سلیقه‌ی این یا آن اقتصاددان نیست بلکه محصول تاریخی جامعه است... در تبیین مارکس،

مفهوم مولد بودن کار در رابطه‌ی بین انسان و ماده‌ی کار، یا کلی‌تر، رابطه‌ی انسان و طبیعت نهفته نیست، جایی که خیل اقتصاددانان عامیانه یک قرن است که عرق ریزان آن را می‌جوید، بلکه رابطه‌ی بین انسان و انسان است؛ رابطه‌ی اجتماعی است که در پشت مفهوم "کار مولد" نهفته است، درست همان گونه که در پس مفهوم سرمایه».

علاوه براین، رزا لوکزامبورگ نشان می‌دهد که تنها مفهوم «کار مولد» نیست که مارکس به متابه مفهومی تاریخی رازکشایی می‌کند و نشان می‌دهد که او اصولاً تمامی مقولات متعلق به مناسبات سرمایه‌ای را موکول به تحول تاریخی درک می‌کند. او «تئوری‌های ارزش اضافه» را نیز به این اعتبار معنا می‌کند و آن را تاریخ انتقادی اقتصاد ملی می‌داند. انتقاد از خود نسخ‌کننده‌ی این رابطه‌ی اقتصاد ملی به متابه علم بورژوایی نمی‌تواند عرضه‌کننده، مارکس در «تئوری‌های ارزش اضافه» در اختیار گذاشته است: «جزو تاریخ نگاری... به مثابه اولین شرط آن، بصیرت در پیوستگی بین روند اجتماعی و تامل نظری آن است، که درست فقدان آن بنیان علمی اقتصاد ملی بورژوایی و روش‌های آن را می‌سازد. و از اینجا این وضعیت غریب حاصل می‌شود که اقتصاد ملی خود در باره‌ی موضوع تحقیقش، در باره‌ی ماده‌ی کارش در جهالت است، چنانکه تاریخدانان فاضلش تقلاً می‌کنند آغازهای نظریه‌های اقتصاد ملی را در نخستین سحرگاه تاریخ بشر، در شرق کهن، تقریباً نزد انسان - میمون‌ها ردیابی کنند، خلاصه، در همه‌ی جاهایی که همانقدر کم می‌توان آن را یافت که تنها موضوع واقعی آن را؛ همانا شیوه‌ی تولید سرمایه دارانه. تصور جامعه‌ی بورژوایی به عنوان شکل اجتماعی بی‌مطلق و ابدی در رابطه با آینده منطقیاً متناظر است با تصور اقتصاد ملی به مثابه علمی مطلق و جاودانه در رابطه با گذشته». این عبارات تنها در مورد متخصصان اقتصاد ملی گذشته صدق نمی‌کند بلکه دقیقاً در مورد مارکسیست‌ها و وردست‌های علمی «سیاست باب روز» امروز نیز صادق است.

رزا لوکزامبورگ در مقاله اش، «علم آلمان» دنباله‌رو کارگران، یکبار دیگر به این مسئله می‌پردازد و گرایش اقتصاد ملی به تاریخ‌زدایی رابشدت مورد انتقاد قرار می‌دهد: «زمانی که مکتب کلاسیک اقتصاد ملی حرکت دستمزد

را در پدیده های طبیعی، قانون جمعیت و مقدار مطلق سرمایه ی تولیدی ریشه یابی می کرد، تنها پیگیرانه طبق روش اساسی اش عمل می کرد: اینکه مرزهای جامعه ی بورژوازی را با مرزهای اجتماعی طبیعت یکسان بگیرد. و نقد دیالکتیکی - تاریخی اقتصاد ملی کلاسیک (مسئله ای که مارکس حل کرده است) در اینجا، همانطور که اغلب چنین بوده، عبارت بود از ترجمه ی معکوس "قوانین طبیعت" در قوانین رشد جامعه ی سرمایه داری» (۱۷).

در این اندیشه ها رزا لوکزامبورگ مکررا آزمونگرانه آن «گرایش باطنی» مارکس را به کار می گیرد که از مارکسیسم جنبش کارگری بسیار فراتر می رود و از اینرو در بستر اجتماعی - تاریخی و نظری اش تنها می توانست عدم تفاهم برایش حاصل داشته باشد: این نتیجه گیری که: نقد (جدی تلقی شده ی) اقتصاد ملی چه از لحاظ نظری و چه عملی بایستی کلیه ی مقولات بنیادی اش را رفع کند و نه کارکرد تازه ای برایشان بیابد. چنانکه می دانیم، روایت کوتاه شده ی اخیر نه فقط از آن سوسیال دمکراسی بود بلکه از طرف اقتصاد برنامه ای سوسیالیسم واقعا موجود نیز بر زمینه ی «مدرنیزاسیون دیرنگام» که تنها با مقوله های رفع نشده ی کالا و پول می توانست عمل کند پذیرفته شده بود. امروزه تایید بیفکرانه ی «مقوله های اقتصاد ملی» در جریان عمده ی تفکر سیاست باب روز و در تفکر باقیمانده ی مارکسیستی بیش از هر زمان دیگری حاکم است؛ به همین نسبت هم حس پیشنگرانه ی رزا لوکزامبورگ بر این اندیشه ی واژگونگر هر چه روشن تر می درخشد که جامعه ی مابعد سرمایه داری دیگر نه اقتصاد سیاسی «دارد» و نه اقتصاد ملی «است»، که مقولات باشتباه هستی شناسانه شده ی آن بایستی محو شوند.

رزا لوکزامبورگ در باره ی تاریخی کردن مارکسیسم

برای رزا لوکزامبورگ روشن بود که آموزه ی مارکس خود از این لحاظ خصلتی تاریخی دارد که با افول سرمایه داری بلاموضوع خواهد شد. حساسیت وی بر امر تاریخی تا آنجا می رسید که حتی در او حسی برای تاریخ درونی مارکسیسم شکل گرفته بود، امری که از دیدگاه امروزی تقریبا غیبگویانه به نظر می رسد. در مقاله اش، «رکود و پیشرفت در مارکسیسم»، به بررسی

پذیرش مارکس در جنبش کارگری می پردازد. مناسبت این نوشته و نقطه ی عزیمت آن مطالعه ی جلد سوم «کاپیتال» است: «جلد سوم "کاپیتال" را باید از نقطه نظر علمی بدون شک کمال نقد مارکس بر سرمایه داری در نظر گرفت. بدون جلد سوم قانون مسلط نرخ سود، تجزیه ی ارزش اضافه به سود، بهره و اجاره، تاثیر قانون ارزش در درون رقابت قابل فهم نیستند. اما ... همه ی این مسائل هر قدر هم که از لحاظ نظری مهم باشند از دیدگاه مبارزه ی طبقاتی عملی تا حد زیادی بی اهمیت اند. برای مبارزه ی طبقاتی مسئله ی بزرگ نظری عبارت بود از: شکل گیری ارزش اضافه، یعنی تبیین علمی استثمار، و نیز گرایش اجتماعی کردن روند تولید، یعنی تبیین نظری مبانی عینی واژگونی سوسیالیستی. جلد اول به این هردو مسئله پاسخ گفته است، که "سلب مالکیت از سلب مالکیت کنندگان" را به مثابه نتیجه ی اجتناب ناپذیر نهایی تولید ارزش اضافی و تمرکز فزاینده ی سرمایه استنتاج می کند. به این ترتیب نیاز تئوریک اصلی جنبش کارگری به طور کلی برآورده شده بود ... و به همین دلیل جلد سوم "کاپیتال" تاکنون برای سوسیالیسم روی هم رفته سرمایه ای خوانده نشده باقی مانده است».

حیرت انگیز است که چگونه رزا لوکزامبورگ، علیرغم چشم اندازی محدود به جنبش کارگری در اینجا از این مرز درمی گذرد و در حقیقت محدودیت این دید را انتقاد آمیز صورتبندی می کند، آنجا که عملا می گوید مارکس بیشتر و فراتر از آنچه برای «مبارزه ی طبقاتی» لازم است عرضه می کند. از دید امروز می توانیم روشن تر ببینیم که دلیل پذیرش محدود مارکس از طرف جنبش کارگری در اهداف نهایتا ذاتی آن نهفته بوده است، زیرا که در وهله ی اول «آزاد سازی کار» (در چارچوب سیستم تولید کالایی) و نه رفع آن در دستور روز قرار داشت.

شگفت انگیز اینکه برای رزا لوکزامبورگ هم این مسئله روشن بود: «اما آفرینش مارکس که به عنوان کار علمی به خودی خود یک کل غول آسا است، از الزامات مستقیم مبارزه ی طبقاتی پرولتاریا فراتر می رود (کذا) ... تنها در حدی که جنبش ما به مرحله ای پیشرفته تر گام می گذارد و پرسش های عملی تازه ای طرح می شوند، از مخزن اندیشه های مارکس بهره می گیریم ... از اینرو

اگر ما اکنون رکودی نظری در جنبش حس می کنیم به این سبب نیست که تئوری مارکس که ما از آن تغذیه می کنیم قابل گسترش نیست یا از کار افتاده است، بلکه برعکس، چون ما ... سلاح های معنوی را که تا مرحله ی کنونی برای مبارزه ی ما ضروری بوده اند از زادخانه ی مارکس برگرفته ایم بی آنکه حداکثر استفاده را از آنها بکنیم؛ نه به این سبب که در مبارزه ی عملی از مارکس "پیش افتاده" ایم، بلکه برعکس، چون مارکس در آفرینش علمی اش از ما به متابه حزب رزمنده ی عملی پیشاپیش پیشی گرفته است (کذا)، نه به این سبب که مارکس دیگر تکافوی نیازهای ما را نمی کند بلکه چون نیازهای ما برای کاریست اندیشه های مارکس کافی نیست. چنین است که شرایط هستی اجتماعی بی که مارکس به طور نظری کشف کرده است از سرنوشت نظریه ی مارکس انتقام می گیرد».

در آغاز این قرن، در متن مرحله ی رونق جنبش کارگری مارکسیستی، می باید اینگونه سخنان شگفت انگیز همچون نخواستارهایی نامفهوم به گوش می آمده اند. در عوض برای ما نوآمدگان هرچه بیشتر معنا دارند. کسی که امروز نمی خواهد با انکار پایان مارکسیسم سنتی خود را فریب دهد و نیز سر آشتی با مناسبات حاکم ندارد، نمی تواند تئوری مارکس را همچون «آموزه» ای منجمد، یکدست و از لحاظ تاریخی بدون گسست درک کند که فقط می توان آن را غلط یا درست تعبیر کرد. به این اعتبار امروزه می توانیم تاملات رزا لوکزامبورگ را که از زمانه ی خود او فراتر می روند آنچنان که برانزده شان است ارج بگذاریم اگر که بکشیم تاریخ بحران عصر خود را درک کنیم به جای آنکه آن را پس بزنیم و عامدانه نادیده اش بگیریم. به هرصورت، تفکر رزا لوکزامبورگ انگیزه آفرین تر می ماند تا فرمایشات چپ های پا به سن گذاشته ی روزگار ما. بوروکراسی سوسیال دمکراسی قدیم می نالید که «رفیق لوکزامبورگ همه چیز را به هم می ریزد». چنانکه دیدیم خوشبختانه او امروز هم همین کار را می کند. ما باید خیلی بیش از اینها [همه چیز را] «به هم بریزیم».

ترجمه ی: حمید وارسته

یادداشت ها:

۱- این بر اساس بخش هایی از یک سخنرانی است که نویسنده در شب اول ماه مه ۱۹۹۴ در یک انجمن فرهنگی ایراد کرده است.

۲- در این مورد نگاه کنید به مباحثاتی که مدتی است بر سر این موضوع در "Krisis" در جریان است، بویژه مقاله ی "Postmarxismus und Arbeitsfetisch" از روبرت کورتس در همین شماره که می کوشد تفاوت بین مارکس «باطنی» و «ظاهری» را تدقیق کند.

[ترجمه ی فارسی: «پسامارکسیسم و ستایش کار»، ش. والامنش، نقد، شماره ۱۸.]

3. Paul Frölich; *Rosa Luxemburg - Gedanke und Tat*, Frankfurt 1967, S. 23.

4. Peter Nettl; *Rosa Luxemburg*, Köln-Berlin 1969, S. 90-91.

۵- اندیشیدن پیرامون کلیت را بعدها «مارکسیستهای هگلی» از سر گرفتند، از جمله لوکاج جوان در «تاریخ و آگاهی طبقاتی» (۱۹۲۳). آنها با این نظر خشم «لنینیست ها» در کمینترن را برانگیختند و بشدت مورد انتقاد قرار گرفتند.

۶- للیو باسو (Lelio Basso): مقاله ی «سهم رزا لوکزامبورگ در توسعه ی اندیشه ی مارکسیستی»، نسخه ی اصلی تایپ شده ی یک سخنرانی در کنگره ای به همین عنوان در Reggio Emilia، ۱۸ تا ۲۲ سپتامبر ۱۹۷۳، ص. ۶. باسو، سوسیالیست چپ که اکنون دیگر حیات ندارد، کوشیده بود از شمه ی کار رزا لوکزامبورگ برای جنبش کارگری ایتالیا سود جوید.

7. Rosa Luxemburg; *Die Akkumulation des Kapitals*, Berlin 1923, Reprint Frankfurt/Main 1966, S. 288.

منتقدین لوکزامبورگ که اغلب مارکسیست های آکادمیسین بودند در مقابل می کوشیدند با شعبده بازی با طرح های مارکس در مورد بازتولید (جلد دوم «کاپیتال») قابلیت کارایی سرمایه داری کاملاً پیشرفته را اثبات کنند.

8. Rosa Luxemburg; *Sozialreform oder Revolution?*, in: dieselbe: *Politische Schriften*, Leipzig 1969, S. 25-26.

9. Rosa Luxemburg; *Juniusbroschüre*, in: dieselbe, ebenda, S. 241-42.

۱۰- موضع "Krisis" در این مورد به نوعی ابهاماتی را مشابه با آنچه در زمان رزا لوکزامبورگ بود باعث می شود. به این ترتیب که تئوری «سخت» بحران و براندازی وضع موجود امروزه نیز از یک سو از طرف «جبرگرایی» و «عینیت گرایی» کشیده می شود، از طرف دیگر و همزمان توسط

محمدرفیع محمودیان

فروپاشی کلیت‌ها

دردها و محرومیت‌هایی که زندگی مدرن برای انسان به ارمغان آورده است کم نیستند. تنهایی، سرگشتگی، از خودبیگانگی و احساس بیهودگی تنها برخی از این دردها هستند. عوارض آنها نیز فراگیر هستند و زندگی همه را متأثر از خود ساخته‌اند. افسردگی، خودکشی و جنایت‌دیری است پدیده‌های رایج و معمولی جهان مدرن گشته‌اند. مشکلی که در این میان بیش از دیگر مشکلات توجه عمومی را بخود جلب نموده و بعلت اهمیتش آنرا معمولا ریشه و مبداء دیگر مشکلات برمی‌شمرند یله و رها گشتن فرد انسان از جهان اجتماعی و طبیعی پیرامون خود است. این اکنون نکته‌ای عموما پذیرفته شده است که در دوران مدرن، فرد وابستگی خود را به هر نوع کلیت و بخصوص کلیت اجتماعی از دست می‌دهد و به درون وجود و ذهن تنها و تنگ و محدود خویش رانده می‌گردد. دقیقا همین محرومیت از این وابستگی است که - گمان می‌رود - تنهایی، سرگشتگی و احساس بیهودگی را برای فرد به همراه آورده است.

توضیح اولیه و کمابیش جامعی که در این باره می‌توان ارائه داد اینست که دو فرآیند اساسی جامعه‌ی مدرن، دو فرآیندی که در شکلگیری و تحول این جامعه نقش اصلی داشته‌اند، همانا انشقاق (حوزه‌های زندگی اجتماعی از یکدیگر) و عقلایی‌گردیدگی، این گسست و افتراق را دامن زده‌اند (۱) در جامعه‌ی مدرن امور بر اساس منطق درونی آنها اداره می‌شوند و هر حوزه از زندگی اجتماعی براساس آنچه شایسته و بایسته‌ی آنست اداره می‌گردد. هر حوزه، در نتیجه، در خود و برای خود مستقل از دیگر حوزه‌هاست. امور

«اراده‌گرایی»؛ یعنی از یک سو دیالکتیک منطق عینی (دترمینیستی) بحران و از سوی دیگر پروبلماتیک براندازی که به آگاهی بستگی دارد و در هیچ عینیتی تثبیت نمی‌شود. اینکه این دو منطق، که برای رزا لوکزامبورگ هنوز تاریخا از هم مجزا بودند، امروزه یکی می‌شوند، رابطه‌ی آنها را هر بیشتر حساس می‌کند. بظاهرا دیکال‌ها که امروزه ما را متهم به «عینیت‌گرایی سوسیال دمکراتی» می‌کنند به درک سوسیال دمکرات‌های بین‌الملل دوم بسیار نزدیک‌تر از آنند که گمان می‌برند. رزا لوکزامبورگ از این مرحله فراتر رفته بود.

11. Rosa Luxemburg; *Die Russische Revolution*, in: dieselbe: *Schriften zur Theorie der Spontanität*, Reinbek 1970, S 188.
12. Rosa Luxemburg: Was will der Spartakusbund?, in: dieselbe: *Politische Schriften*, ebenda, S. 418.
13. Rosa Luxemburg; *Karl Marx*, in: dieselbe: *Gesammelte Werke*, Bd. I, 2.Hdb., S. 370-71.
14. Rosa Luxemburg; *Sozialreform oder Revolution?* a.a.O., S 52.
15. ebenda, S. 61-62.
16. Rosa Luxemburg; *Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx*, in: dieselbe: *Gesammelte Werke*, Bd. I, 2.Hdb., S. 465-70.
17. Rosa Luxemburg; *Die "deutsche Wissenschaft" hinter den Arbeitern*, in: dieselbe: *Gesammelte Werke*, Bd. I, 1.Hdb., S. 770.

* متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Udo Winkel: "Marx hat uns im voraus überholt", *Krisis*, 15, 1995

سیاسی و اقتصادی جامعه بطور مثال بصورت دو سپهر و امر مجزا اداره می شوند و شهروند و سوداگر، حزب و شرکت و پارلمان و بازار به دو عرصه ای کاملاً متفاوت فعالیت تعلق دارند. امور حوزه های متفاوت نیز بگونه ای عقلانی و بر مبنای دانشی تخصصی اداره می گردند. اعتقاد به حداکثر استفاده از منابع و دوری جویی از اتلاف وقت و انرژی همه را بدان سو سوق داده که کارآیی و حساسگری را در راس برنامه ی عمل خود قرار دهند. بنابراین نه تنها کلیت زندگی اجتماعی به اجزاء گوناگون آن تقسیم شده است بلکه غایت هر یک از واحدهای کنش و عمل انسان محدود به خود آن عمل و کنش باقی می ماند.

عملکرد فرآیندهای انشقاق و عقلایی گردیدگی مانع از آن است که فرد بتواند بعنوان انسان بالغ و کامل با تمامی ابعاد وجود خویش به دیگران مرتبط شود. در هر حوزه و زمینه ی فعالیت، فرد ملزم و مجبور است که بر مبنای نقش و کارکرد خویش در آن حوزه ی معین با دیگران برخورد و حشر و نشر کند. یکجا فرد شهروند است، جای دیگر انسان اقتصادی و در جای سوم دارنده و بکار برنده ی حساسیتهای فرهنگی (۲) در هر یکی از جای ها، نظم موجود و همچنین دیگران انتظار دارند که فرد تمامی اجزاء وجود خود را، بجز آنچه در آن عرصه بکار می آید به طاق نسیان بسپارد. در هیچ عرصه ای قرار نیست فرد بعنوان یک انسان (در تمامیت وجود خویش) با دیگران در ارتباط قرار گیرد. حتی در زمینه هایی که بظاهر انسان می تواند با فراغ بال تمامی آفات وجودش را بر دیگران عرضه کند، همچون جمع خانوادگی یا حلقه ی دوستان، باز مجبور است بسیاری از جنبه های وجود خود را از دیدرس دیگران پنهان دارد. اگر پدری یا زنی آنگونه رفتار ننماید که فرزندان و یا زوج او از او انتظار دارند و همه ی خصوصیات یا غرایز خود را رو نماید کل رابطه از هم می پاشد؛ بچه ها خانه را ترک می کنند و همسر با طلاق راه خود را جدا خواهد کرد.

بدین سان انشقاق زندگی اجتماعی انعکاس خود را در انشقاق وجودی انسان می یابد. وجود انسان چند پاره می شود و هر پاره عرصه ی خاص تحقق خود را می یابد. فرد می تواند گمان برد و بر آن اصرار ورزد که در درون از

حضور و هویتی یکپارچه برخوردار است، ولی او جز در نهانخانه ی ذهن خویش در هیچ زمینه ی عملی و عینی زندگی جایی را برای بروز و فرافکنی این هویت یکپارچه نخواهد یافت. از آنجا نیز که بسیاری از اوقات ارزشهای حاکم بر عرصه های گوناگون درونی می شوند، فرد گاه در نهانخانه ی ذهن خویش نیز جرئت آنرا نمی نماید که تمامی جنبه های هویت خویش را در حالت تجمع با یکدیگر تجسم نماید. سیاستمداری که نمی تواند به برخی از اجزاء زندگی خویش با آرامش بیاندهد یا آنها را به بیان درآورد یکی از چهره های معمول و بارز جهان معاصر است.

در وضعیتی که انشقاق به اوج برسد، چند پارگی وجود حالت روانپریشی را به همراه می آورد. اوج انشقاق آنگاه فرا می رسد که عرصه های متفاوت زندگی دربرگیرنده ی انتظارات و احکام نه تنها متفاوت بلکه متناقض و متضاد باشند؛ درست مثل موقعیت کنونی. در این حالت فرد مجبور است در هر برهه از زندگی و فعالیت آنگونه عمل نماید که انگار نه پیش از این زندگی کرده است و نه بعد از این زندگی خواهد کرد. او بدان سمت رانده می شود که ارزشهای حاکم بر دیگر اجزاء زندگی خود را نقض نماید. در عرصه ی سیاست، منافع اقتصادی خود را زیرپا نهد؛ در عرصه ی فرهنگی تمایلات سیاسی اجتماعی خود را نقض کند و الخ. بازاندیشی این موقعیتهای متناقض در هر لحظه که بوقوع پیوندد، روانپریشی را به همراه خواهد آورد. بدانگونه که فرد خود را ناموزون، نامتعادل و نامطمئن می یابد. اگر فرد پیش از این تنهایی و کمگستگی را تجربه می کرد اینک از خودبیگانگی و انزجار از بعضی از ابعاد وجود خویش را تجربه می کند.

در این شرایط، فرآیند عقلانیت اوضاع را وخیم تر از آنچه هست می کند. آن تمایلات، گرایشها و بینشهایی که معمولاً غیرعقلانی به حساب می آیند اجازه ی بروز و بیان نمی یابند و عنصر خلاقیت و بازیگوشی از انسان باز گرفته می شود. بُعد حسابگرایی و منطقی ذهن تمامی گستره ی وجود انسان را برزیر سیطره ی خود در می آورد. فرد یاد می گیرد تا با تحمل فشار و مشقت جلو بروز احساسات ناگهانی و خودانگیخته اش را بگیرد و با نظم تمام در مقابل حوادث عکس العمل نشان دهد. حیات طبیعی انسان با تمام کش و

قوس آن، با تمام سرزندگی و خودجوشی های آن و با تمام شور و شر آن بزیر نظارت و کنترل عقلی حسابگر و برنامه ریز درمی آید. خودانگیختگی و انرژی حیات از حیطه ی زندگی تبعید می گردد. انسان می ماند و سلطه ی فرمانروایی قدرتمند و بی رقیب (۳) این خود بر چندپارگی و روانپریشی انسان می افزاید. فرد باید از درون با بخشهایی از وجود خویش مقابله کند. این مقابله از آنجا که برعلیه نیروهایی صورت می گیرد که انرژی لازم برای پابرجایی و پیشبرد امور را فراهم می کنند، فرد را در حالت ضعف و سرگشتگی کامل رها می سازد. در یک کلام، هیچ مبنا و ستون اساسی ای در زندگی برای انسان باقی نمی ماند و چندپارگی سرنوشت کل وجود و حیات او در جهان موجود می شود. انسان از مبنا و رکنی که به او شور، خودانگیختگی و شتاب طبیعی ارائه دهد محروم گشته و تابعی می شود از جهان انشقاق یافته ی اجتماعی.

شکی نیست که سیری که اینجا بدان اشاره داریم در دوران مدرن آغاز نگشته و تنها نشات از دو فرآیند انشقاق و عقلایی گردیدگی نگرفته است. انسان بسی پیش از شروع دوران مدرن از تجربه ی زندگی بعنوان یک کلیت واحد دور شده بود. مقابله ی آگاهانه ی انسان با طبیعت برای استفاده از منابع آن، به تکامل اندامی و ذهنی او انجامید ولی در عین حال جدایی وی را از بخش مهمی از گستره ی زندگی به همراه آورد. انسان ابزارگر و مداخله جو به طبیعت همچون سپهر انکشاف هستی و شور و شوق خود نمی نگرد، بلکه آنرا قلمرو حاکمیت خویش، قلمرو منابع قابل استفاده برمی شمرد. عقلایی گردیدگی سپهرهای فعالیت نیز مختص جامعه ی مدرن نیست. از زمانی که مردم حرکات بدنی خود را منظم و هدفمند در راه کسب نتایجی خاص بکار برده اند عقلایی عمل کرده اند. نتیجه ی آن نیز از همان آغاز چندپارگی وجود فردی بصورت جدایی عقل مجرد برنامه ریز و هدفجو از تن و اندام حساس به درد و لذت بوده است (۴) حتی آن هنگام که انسان برای رفع مشکل جدایی خود از طبیعت برونی و خودی، مذاهب جهانی را پایه گذاشت انشقاق نوی را در وجود خود رقم زد. با اینکار او به جهان افسانه و خیال، جهان ذهن خلاق و بازیگوش خود خیانت ورزید. آفریدگاری معقول،

قدرتمند و دانا فرمانروای جهان گردید و متونی خاص حالت تقدس یافتند. ذهن فرد اینک قلمرو نزاع احکام عقلایی مقدس از یکسو و تمایلات، غرایز و «فادانی های» شخصی خود او از سوی دیگر شدند.

با اینحال نباید از خاطر دور داشت که این در دوران مدرن است که از هم پاشیدگی کلیت واحد زندگی شکل غائی خود را می یابد. تا پیش از این دوران، انسان حداقل به جمع اجتماعی پیرامون خود وابستگی داشت و جزء جدایی ناپذیر آن بود. در جوامع ابتدایی و سنتی، فرد از درون به نوعی چندپارگی دچار بود، اما در عرصه ی زندگی اجتماعی همواره جزئی ثابت و قرص از یک کل واحد اجتماعی بحساب می آمد. او عضو یک خانواده، یک خاندان یا قبیله و یک جمع کم و بیش منسجم روستایی یا شهری بود. رابطه ی او با دیگران در این گروه بندیها سرتاسر زندگی او را دربرمی گرفت. زندگی او مسئله ی زندگی دیگران بود و زندگی دیگران مسئله ی اصلی زندگی او بود. فردیت، تنهایی و سرگشتگی ناشی از جدایی از آنها در حیطه ی تجربیات او نمی گنجید. ارتباط و وابستگی او به جمع، هستی اجتماعی و شخصی او را تشکیل می داد.

جامعه ی مدرن با تضعیف این وابستگی تنهایی و سرگشتگی را در قلب وجود انسان جای می دهد. خصوصی شدن تجربیات، تنهایی و تفرّد، موقتی و شکننده بودن روابط و طبیعت کارکردگرایانه ی گروه بندیهای اجتماعی، انسان را به درون خود می راند تا پیش از پیش به انزوا و دورافتادگی خویش از جهان پیرامونش پی برد. تجدد در واقع شرایط تامل درونی را فراهم می آورد و این تامل، تراژدی زندگی را به انسان می نمایاند. درد و مشکل انسان مدرن تنها این نیست که سیر تحولات و واقعیت زندگی اجتماعی او را دستخوش انزوا و چندپارگی نموده اند بلکه این نیز هست که او بدان سمت رانده می شود که بر موقعیت خویش آگاهی کامل داشته باشد.

I

تجربه تنهایی و جداگردیدگی بعنوان درد و مشکل برخلاف آنچه گاه تصور

شده ریشه در احساس حسرت (نوستالژی) نسبت به گذشته ندارد. فرد در رابطه با زندگی اینجا و اینک خود این تجربه را از سر می گذرانند. مبداء اصلی درد و مشکل در پوند تامل و بازاندیشی صرف و در مقایسه ی حال با گذشته قرار ندارد، در کنه وجود اجتماعی انسان قرار دارد. انسان خود را بیگانه از جهان پیرامون، مقهور بازی سرنوشت و تهی از شور و عشق می یابد. دیگری ای که هم غیر (او) و نقطه مقابل او باشد و هم همراه، همدم و کامل کننده ی او، از او باز گرفته شده اند. مشکل او اینست که به هر چه که نزدیک می شود و دست می زند آنرا دیگری کاملاً بیگانه و غریبه ی خود می یابد. همه ی اشیاء و اشخاص پیرامون فرد، زندگی، هویت و تاریخ خاص خود را دارند. او تنها می تواند آنها را یا مقهور خود سازد و بدین وسیله آنها را از هر گونه هستی و پویایی ساقط گرداند و یا آنها را بسان دیگری مطلقاً بیگانه با خود بحال خویش واگذارد. واضح است که در این شرایط ارتباط گفتگو، فراگیری و انتقال تجربیات و احساسات اموری تناقض نما از آب درمی آیند.

این گمان که موقعیت جدید چشم انداز امکانات و توانایی های نوی را به روی انسان می کشاید نیز واهی است. برخلاف آنچه از سوی نیچه و اندیشمندان پست مدرنیست مطرح شده و می شود، استقلال فرد از کلیتها او را بخودی خود برخوردار از قدرت و امکانات نوی نمی گرداند تا او بتواند بر آن مبنا به خودسامانی و فعال مایشایی دست یابد. فرد انسان در خود و برای خود موجودی ضعیف و شکننده است. نیازها، خواستها و امیال او بخصوص در دوران مدرن ابعادی گسترده تر از آن دارد که وی به تنهایی از عهده ی پاسخگویی به آنها برآید. حتی حد پیشرفت و تکامل ذهنی و فرهنگی انسان مدرن بیشتر از آن است که فرد بتواند جز در یک روند ارتباط دوجانبه با محیط اجتماعی پیرامون خویش بدان دست یابد. در یک کلام، انسان در خود از آن توانایی ها و مهارتهایی برخوردار نیست که گمان بریم وی می تواند رها گشته از وابستگی های اجتماعی، زندگی کامل و شکوفایی را پیش برد.

اگر هنوز اعضای جوامع مدرن در عرصه های گوناگون زندگی اجتماعی تا حدی قدرتمند و آزاد عمل می کنند، این بخاطر از هم پاشیدگی کلیت ها

نیست، بلکه برعکس بخاطر وجود بقایای این کلیتهاست. هنوز که هنوز است بسیاری از روابط اساسی فرد با جهان پیرامون خویش تا میزان زیادی دست نخورده باقی مانده است. (هر چند که معلوم نیست تا چند وقت دیگر این روابط انسجام و سرزندگی خود را حفظ کنند.) رابطه ی فرزند و مادر، همبازی ها و همدمهای دوران نوجوانی و جوانی و اعضای گروه های کوچک فعالیت و اقدام اجتماعی و سیاسی نمونه های چندی از اینگونه روابط است. در متن اینگونه مناسبات است که هنوز فرد امکان آنرا می یابد تا اشکال بیان احساسات، رویارویی با حوادث زندگی و تماس و ارتباط با دیگران را فرا گیرد. احتمال دارد انسان بتواند این مسائل را حتی در متن روابط باز و موقتی مدرن نیز فرا گیرد. ولی آنگاه نیز کسانی باید حاضر شوند که از استقلال و آزادی صرف خود، از دنبال نمودن تنها آنچه دوست می دارند و ارجح می شمارند دست بکشند و روابطی عاطفی، فداکارانه و بی چمشداشت با دیگران برقرار نمایند. انسان مستقل و آزاد، انسانی که تنها خویشتن خود را بعنوان مبنای عمل و حرکت در اختیار دارد، نه تنها نمی تواند قدرتمند و خودسامان عمل نماید بلکه همچنین نمی تواند انسان دیگری را بسوی اقتدار و خودسامانی راهبری کند.

با اینحال این فقط نیچه و اندیشمندان پست مدرن نیستند که فرد مستقل و آزاد گردیده ی مدرن را خودکفا و مصون (از درد و مشکلات) بشمار می آورند. ایدئولوژی جامعه ی مدرن نیز حول این باور ساخته شده است. امید و آرزو با محدودیت حوزه های قابل دسترس کنش انسانی درهم آمیخته و به انسان مدرن این درک را القا کرده است که او می تواند به اتکاء وجود خویش بر مشکلات خود فائق آید. انسان موجودی است گشوده به جهان و زمان. او در مقابل آنچه می آید و می گذرد بیقرار است. امید و آرزوی او تداوم، پویایی و بیقراریش است؛ می خواهد که بعد از «اینک و اینجا» نیز زنده و کنا برجای ماند. عوامل تضمین این پویندگی بدون شک برون از وجود او، در گستره ی جهان زیست اجتماعی قرار دارند. ولی او تنها وجود خویش و جهان محدود خود را در دسترس دارد. بدین جهان «موجود» او همواره چشم امید دوخته است.

زندگی مدرن اکنون همین انتظار اعجاز از خود گشته است. این انتظار بطور مداوم به دیوار ستبر واقعیت برخورد می کند و وهمی فریبنده از آب درمی آید. اما هر آن امیدی نو بجای آن هستی فرد را گرم و مشتعل از خود می دارد. (۵) کسی را امید به تغییر شرایط «بیرونی» نیست. همه را امید بدان است که بر مشکلات و ضعفهای فرد خویش فائق آیند و در گذر لحظه ای تبدیل به اشخاصی گردند آکنده از اعتماد بنفس، اقتدار و شور و شوق به زندگی. این شیوه ی برخورد بخود، در عمل، شکل اصلی کشودگی به جهان گشته است و تنها آدمهای یکسره مایوس و قرار گرفته در آستانه ی مرگ و خودکشی از آن فاصله می گیرند.

فضای عمومی ای که در جوامع مدرن بین افراد شکل گرفته است نیز به شکلگیری این امید واهی کمک می کند. حوزه ی عمومی ای که در ظاهر امر بصورت کلیتی واحد و منسجم عمل می کند جایگزین جامعه و زندگی اجتماعی واحد و یکپارچه گردیده است. وسایل ارتباط جمعی، مراکز گردهمایی تفریحی و فرهنگی و ارگانهای دولت از قبیل دستگاه آموزشی و بوروکراسی، نهاد و مظهر یگانگی اجتماعی گردیده اند. این نهادها مرتبط با مراجع قدرت در جامعه هستند و منافع و آمال آنها را منعکس می سازند. نظرات و منافع شهروندان معمولی در آنها انعکاس نمی یابند (۶) ارتباط این نهادها با توده ها یکسویه است و هیچ انسان معمولی ای را حق دخالت در کار آنها نیست. فرد تنها می تواند در موقعیتهای خاص، که شرایط آن نیز بوسیله ی خود قدرتمندان تعیین شده، بین گرایشها و حوزه های متفاوت یکی را برگزیند. ولی درعین حال همین نهادها افراد را - در ظاهر امر- همچون طرفی از طرفین مباحث جاری، عنصری از ساختار قدرت و صاحب نظری کوشنده مورد خطاب قرار می دهند. در نتیجه فرد می تواند گمان برد که او جزئی از یک مجموعه ی کلی و بهم پیوسته است؛ و این بدون آنکه او کوچکترین اقدامی در این رابطه انجام داده باشد.

وسایل ارتباط جمعی و ارگانهای دولت هیچگاه ماخذ نظریات یا مقاصد خویش را برای کسی بازگو نمی کنند. آنها مباحث و گرایشهای نظری مطرح شده از جانب خود را نقطه نظرات متخصصین بیطرف یا منعکس کننده ی

باورهای عمومی معرفی می نمایند. خبرها و تفسیرهای سیاسی وسایل ارتباط جمعی از موضع وجدان عمومی جامعه بازگو می شوند. تو گویی خبرنگاران و مفسران سیاسی ناظران بیطرف و مرکز تلاقی نقطه نظرات کلیه ی آحاد اجتماع هستند. بعلاوه، در پارلمان، احزاب سیاسی و وکلا با مهارت تمام مواضع و مقاصد سیاسی خود را منافع عمومی و بازتابنده ی افکار عمومی جا می زنند. این شکل کارکرد نهادهای حوزه ی عمومی بنوبه ی خود این توهم را دامن می زند که انگار از یکسو کلیت اجتماعی معینی وجود دارد و از سوی دیگر کسانی خاص نقش و وظیفه ی حراست از قوام این کلیت را به عهده دارند. این در حالی است که واقعیت امر مبارزه ی طبقاتی در ابعاد وسیعی در جامعه در جریان است و خود حوزه ی عمومی نقش فعالی در برقراری تسلط یک گروه اجتماعی بر دیگر گروه ها ایفا می کند.

II

هیچ عجیب نیست اگر در این وضعیت فرد گمان برد که او خود عامل و مقصر وضع پیش آمده است. او نمی تواند تنهایی و انزوی اجتماعی خود را کتمان کند. این چیزی است که او مدام آنرا تجربه می کند. ولی آن هنگام که او به پیرامون خود می نگرد، از یکسو جامعه ی یگانه و منسجمی با افکار و منافع مشخص و معینی را در مقابل خود می یابد و از سوی دیگر عرصه ی تماس و ارتباط با دیگران و نهادهای اجتماعی را بازمی بیند. درک این واقعیت که او ظاهر قضایا را می بیند برای وی دشوار است. موقعیتی که او را قادر به دیدن کنه مسائل گرداند در دسترس او قرار ندارد. او فقط خود را برای سرزنش در دسترس دارد. با هزار امید و آرزو او تلاش می کند که با استفاده از امکانات بظاهر موجود بر مشکلات خود فائق آید، اما چون از پس این کار برنمی آید، از خود و توان خود قطع امید می کند و با نفرت و انزجار بخود و درماندگی خود می نگرد.

این نفرت و انزجار بلای جان انسان مدرن است. «زخمی» است که از درون او را «می خورد و می تراشد». درعین حال همین زخم تحرک و پویایی ویژه ای را

در انسان مدرن می آفرینند. به فراموشی سپردن نفرت از خود مسئله‌ی مهمی می‌شود. فرد خود را در مصزف، کار و صحبت (با دیگران) غرقه می‌گرداند تا به خلاء درونی و درد نیاندیشد. بوسیله‌ی اولی‌ او آنچه را که هست و تولید نموده مصرف می‌کند، بوسیله‌ی دومی جای خالی آنها را برای مصرف‌های بعدی پر می‌نماید و بوسیله‌ی سومی، هردو همین‌ها را بفراموشی می‌سپارد تا دوباره از نو، تازه و با طراوت به نقطه‌ی شروع بازگردد. در این روند وقت و انرژی او گرفته شده، در جهان مادی و زندگی روزانه عینیت برونی می‌یابد. تنهایی، زخم و درد دیگر تجربه نخواهد شد. ذهن و اندیشه‌ی معطوف به فعالیت و تلاش دیگر فرصت تامل بر موقعیت خود را نخواهد داشت. خودآگاهی و در نتیجه تجربه‌ی از خود بیگانگی جای خود را به آگاهی محض نسبت به روند در حال جریان می‌دهد.

پرداختن به مصرف، کار و صحبت مزیت ثانوی‌ای را نیز برای انسان به همراه دارد. این آشکال کنش راهگشای شکلگیری نوعی کلیت سازمانیافته‌ی محدود و منطقه‌ای هستند. مصرف و کار فرد را به جهان پیرامون و برخی از نهادهای اجتماعی مرتبط می‌گرداند و صحبت باعث برقراری ارتباطی صمیمی بین هم صحبتها می‌شود. این ارتباط بهر حال نه تنها محدود و شکننده است بلکه مرکز ثقل خود را در وجود فرد دارد. مصرف، انسان را در ارتباط با جهان طبیعت و جهان محصولات تولید شده قرار می‌دهد. ولی این ارتباط کاملاً یکجانبه است، مصرف‌کننده هیچ ارزشی برای کالایی که در مسیر توجه او قرار می‌گیرد قائل نیست. او تنها به تصرف و ادغام آن در مکانیسم زندگی خویش دلبستگی دارد. بهمین گونه کار، کارکن را به موسسات و نهادهای اجتماعی موجود مرتبط می‌گرداند. کارکن به شور و عشق سازماندهی روابط اجتماعی یا خلق محصولات معین پا به عرصه‌ی تولید و صحن کارخانه، اداره یا فروشگاه نمی‌نهد. او تنها علاقمند به دریافت دستمزد برای خرید کالاهای مصرفی و گذرانیدن وقت است. رابطه با همکاران و عضویت در یک موسسه‌ی اجتماعی برای او اموری عارضی و فرعی بحساب می‌آیند. صحبت نیز متکلمین را بصورت سطحی به یکدیگر وصل می‌سازد. گوینده به آنچه می‌گوید و اثر آن بر طرف مقابلش، شنونده

توجه چندانی نشان نمی‌دهد. مسئله‌ی اصلی او حرف زدن است. بدین خاطر هم گاه انسانهایی که همدیگر را نمی‌شناسند و قرار هم نیست با هم هیچگونه ارتباط معینی در آینده داشته باشند براحتی با یکدیگر به گفتگو می‌نشینند. در مجموع، می‌توان گفت که در هر سه زمینه نوعی ارتباط با جهان طبیعی و اجتماعی پیرامون شکل می‌گیرد و انسانها تا حدی از دست تمرکز حواس بر مشکلات خویش آسوده می‌شوند. مشکل نیز در اینجا است که این ارتباطات نه تنها سطحی و بی‌مایه هستند، بلکه بر متن تمایلات و خواسته‌های شخصی و فردی انکشاف می‌یابند.

همین خصوصیات مصرف، کار و صحبت کسانی را برانگیخته تا توجه خاصی بدانها مبذول دارند. جنبشهای اجتماعی و مکاتب فکری رادیکالی که در تلاش برای پی افکنی کلیت‌های نوین وجودی و اجتماعی بوده و هستند همواره بر جنبه‌های مثبت آنها تاکید ورزیده‌اند و سعی نموده‌اند در جهت تخلیص و شکوفایی این جنبه‌ها گام بردارند. مدرنیست و جنبش‌های هنری و اجتماعی آوانگارد (در شکل طفیان جوانان و هیپی گری) همواره مدافع لذت جویی و بهره‌وری آزاد و بی‌غش و غش از طبیعت و امکانات مادی موجود بوده‌اند. مسئله‌ی اصلی این جنبش‌ها رها گردانیدن مصرف از قید ارضاء نیازها و تمایلات سطحی و اولیه بوده است. مصرف برای آنها آن هنگام شکل اصیل خود را می‌یابد که به مثابه فراگذشتن از حد و مرز فردیت و قید و بندهای اجتماعی و پیوستن به جهان طبیعی باشد (۷)

جنبش کارگری و مارکسیسم برای کار اهمیت ویژه‌ای قائل شده‌اند (۸) از موضع آنها کار اگر آزاد از استثمار و به اتکای وسایل پیشرفته‌ی مدرن صورت گیرد کارکن را هم با جهان طبیعت و هم با دیگر انسانها به شکلی عمیق و جدی در ارتباط قرار خواهد داد. بنظر آنها خلاقیت و هشیاری انسان در کار کمال تبلور خود را می‌یابد، همچنان که کار زمینه و متنی است که در آن انسان می‌تواند تمامی ابعاد وجود خود را در هیئت آفرینش یک محصول معین فرا افکند. کار، بر مبنای این درک، به انسان کمک می‌کند تا تمامی توان خویش را، تمامی احساسات و تمایلات خود را تمرکز یافته در روندی معین بکار گیرد و از آنجا که فرآیند تولید مدرن کاملاً اجتماعی است

و اساساً ساختن هر کالا تلاش هماهنگ چندین تولید کننده را می طلبد، کار به انسجام هر چه بیشتر روابط اجتماعی می انجامد. به تازگی اما روشنفکران و در راس آنها لیبرالهای رادیکالی مانند هابرماس، آپل و گیدنز به گفتگو توجه ویژه ای نشان داده اند. (۹) بنظر اینان گفتگوی صمیمی و معقول تنها ارتباطی سطحی بین انسانها برقرار نمی کند بلکه به افراد اجازه می دهد تا با یکدیگر در ارتباطی همه جانبه قرار گیرند، همبستگی مابین خود را تعمیق بخشند و بوسیله ی استدلال و مذاکره اقدامات و اعمال خویش را هماهنگ سازند. همچنین گفتگویی که در متن آن گویندگان بتوانند نقطه نظرات و باورهای خویش را با صراحت تمام بیان کنند به فرد یاری می رساند تا در جهت دستیابی به شخصیت و هویتی یکپارچه حرکت نماید. بر اساس این باور در جریان این چنین گفتگویی فرد می تواند اجزاء پنهان وجود خود را بر خود و دیگران آشکار سازد و آنها را در فرآیند بحث و تبادل نظر با دیگر اجزاء هویت خویش و نقطه نظر دیگران مقارن و هماهنگ گرداند.

بهر رو، در عرصه ی واقعیت هر سه این سیاست های آرمانی با شکست روبرو گردیده اند. تعالی بخشیدن به مصرف، کار و صحبت کاری کمابیش محال از آب درآمده است. نه مدرنیسم، نه مارکسیسم و جنبش کارگری و نه روشنفکران معاصر، هیچکدام نتوانسته اند محدودیتها و بی مایگی این عرصه های اصلی فعالیت و زندگی را برطرف سازند. برعکس، تلاش در جهت سازماندهی عقلایی و هدفمند این عرصه ها حتی در بعضی از زمینه ها نتایج منفی ای نیز به بار آورده است. اول: مدرنیسم بهیچ وجه نتوانسته است مصرف را به گستره ی یگانگی مستقیم و بی واسطه ی انسان و جهان پیرامونش تبدیل نماید، ولی بوسیله ی طرح نظریه ی مصرف آزاد و مخرب پدیده های طبیعی و مصنوع باعث ترویج ایده ی مصرف بی حد و حصر و بی دلیلی گشته است. این در واقع ماهیت مصرف است که تلاش های مدرنیسم را با شکست روبرو گردانیده است. مصرف بیش از آن با نفی ابژه و موضوع خود همراه است و کمتر از آن فعالیت و کوشش خلاق انسان را می طلبد که آنرا بتوان بگونه ای عقلایی و هدفمند سازماندهی نمود. دوم:

مارکسیسم و جنبش کارگری با آنکه توانسته اند همگان را متوجه اهمیت و نقش کار در زندگی اجتماعی کنند باز نتوانسته اند در تبدیل آن به جلوه گاه وصلت انسان با جهان طبیعت و جهان اجتماعی پیرامون موفق باشند. تلاشهای آنها بیشتر به بهتر یا انسانی گشتن شرایط روند تولید منتج گردیده و این باعث شده که هر کس بتواند در فرآیند آن شرکت جوید. کار در عمل اکنون آنچنان امری جهانشمول و از این رو پیش افتاده شده که دیگر کسی از آن انتظاری خاص ندارد. سوم: هر چند از تلاش روشنفکران برای اعتلاء صحبت به گفتگویی عقلایی و صمیمی مدت زمان کمی می گذرد، اما سیر امور در کل - در همین مدت زمان - نشان از آن دارد که این تلاش راه بجایی نخواهد برد. امروزه گفتگو بیش از هر زمان دیگر ارتباط خود را با دیگر اجزاء زندگی از دست داده است. گفتگو حوزه ای مستقل از زندگی، حوزه ای درخود و برای خود گشته است. از آنجا نیز که امروزه بسیاری از گفتگوها در چارچوب تماس های غیر چهره به چهره جریان می یابد، صمیمیت نیز از آن رخت بریسته است.

در کل وضعیت موجود جهان حکایت از آن دارد که سیر تجزیه و انشقاق کلیت ها با شتاب تمام در حال تعمیق و انکشاف است. شکست تلاش مکاتب فکری و جنبشهای اجتماعی رادیکال در عمل شاهدی نو بر این امر گردیده که این سیر تجزیه و انشقاق حالت ضرورت تاریخی دارد و هیچ نیرو و اراده ای نمی تواند آنرا متوقف سازد. به همین خاطر در دهه های اخیر ما ناظر رشد و شکوفایی نظریاتی بوده ایم که نوعی انفعال را در مقابل این سیر ترویج می کنند. اینجا و آنجا به ما گفته می شود که اگر تلاشهای ما در جهت مبارزه و مقاومت در مقابل آنچه حکم ناگزیر تاریخ می نماید بیهوده است، بهتر آنست که ما خود را با شرایط موجود تطبیق دهیم و از آن حداکثر استفاده را ببریم.

III

با اینحال هنوز مقاومت و مبارزه ادامه دارد و امید به برقراری نوعی انسجام

IV

اگر امروز این تلاش و تقلا عرصه‌ی بروز عینی و عملی نمی‌تواند بیابد، در حیطه‌ی ذهن و قلمرو تخیل مفری برای خود می‌یابد. قلمرو گفتار و اندیشه آن حوزه‌ای است که امروزه در آن انسان به کلیت وجود فردی و هستی اجتماعی خویش قوام می‌بخشد. با بیان روایت یا طرح تئوری معینی برای پدیده‌های پراکنده از یکدیگر محوری خاص و برای حوادث مجزا و از هم کسب‌کننده غایتی ویژه در نظر گرفته می‌شود. منطق و نظم بدینگونه جایگزین آشفتگی و سردرگمی امور می‌گردند و اجزاء وجود یا عناصر ساختار اجتماعی بصورت بخشهای مختلف یک داستان و تئوری واحد درمی‌آیند. روایت و تئوری حتی اگر آگاهانه در خدمت هدف برقراری چنین نظمی و یگانگی‌ای بکار گرفته نشوند باز تا حدی بطور خودبخودی اینکار را تحقق می‌بخشند. روایت نقطه‌ی شروع، پایان و عطف خاصی دارد و در شکلی منطقی مسائل انسان را بازگو می‌کند. تئوری هم امور را در شکلی بهم پیوسته به تصویر درمی‌آورد و برای بروز آنها علتی قابل توجیه در نظر می‌گیرد.

بدین خاطر نیز امروزه بازار روایت داستان و وضع تئوری از رونق چشمگیری برخوردار است. بوسیله‌ی روایت داستان، نویسنده (و همچنین شاعر، کارگردان و نقاش) سعی می‌کند هویتی ویژه و وجودی منسجم برای انسانها بطور اعم و قهرمانان داستانهای خود بطور اخص طرح افکند. تجربه‌ی همین هویت و وجود منسجم دیگران فرضی است که افراد معمولی را به قرائت (و یا تماشا و شنیدن) داستانهای روایت شده جلب می‌کند. تئوریهای اجتماعی و علمی بنوبه‌ی خود تصویر جهان اجتماعی و طبیعی قوام یافته‌ای را ترسیم می‌کنند که در آن افراد در پیوند با طبیعت و یکدیگر یک کلیت واحد را می‌سازند. تئوری این اطمینان را به خواننده یا پژوهنده می‌دهد که او جایگاهی خاص در گستره‌ی جهان دارد.

داستان و تئوری در قلمرو ذهن و تخیل پر و بال خود را می‌گستراند و در دوران کنونی معمولاً در همین محدوده و سطح راکد می‌ماند. راز محبوبیت

در کلیت‌ها در ذهن خیلی‌ها زنده است. شکل وجود انسان در جهان عملاً این شور و امید را در او می‌پروراند. وجود انسان، وجودی گشاده به جهان است. انسان از خود هستی مستقل و قائم به ذاتی ندارد، او وجود خود را در کنش و واکنش با جهان بدست می‌آورد. در لحظه‌ی حیات، وجود او وجودی ناقص است که باید با مراجعه به جهان بیرون تکمیل گردد. زیست طبیعی او با مصرف و هضم دیگر موجودات گیاهی و جانوری امکانپذیر است، زیست اجتماعی او عبارت از رویارویی و کناکنش با دیگر همعواض است و زیست فردی او در گرو ذخیره‌ی تجربیات گذشته (بصورت خاطره و دانش) قرار دارد. اگر او لحظه‌ای از فرا افکنی خود، از ارتباط با فضای بیرون از خود (از خود دم دست، خود این لحظه) بازایستد، نابودی او قطعی است. بنابراین تعایل به فراگذشتن از خویشتن و ارتباط یابی با کلیت ماورای خود برای انسان حالت تفنن ندارد، مسئله‌ی اصلی وجودی اوست.

بدون شک این فراروی و ارتباط می‌تواند بصورت جسته و گریخته و با این یا آن جزء خاص جهان برقرار گردد. درست همانند آنچه امروزه در حال جریان است. در اینصورت دیگر کل جهان محدوده‌ی جولان گشاینده‌ی انسان نخواهد بود. تجربیات بدنبال یکدیگر روی خواهند داد اما نه در تداوم یکدیگر و از این تا آن تجربه، از این تا آن لحظه دنیایی فاصله خواهد افتاد. به هر رو، واقعیت موجود هر چه باشد، گشاینده‌ی انسان به جهان محدودیت پذیر نیست. خلاء درونی او عمیقتر و بزرگتر از آن است که آنرا بتوان در اینک و اینجای تجربیاتی چند پر کرد. جولانگاه زندگی او تنها می‌تواند همه‌ی جهان، کلیت هستی باشد. او آنگاه می‌تواند قرار و آرام گیرد که همه‌ی آنچه هست، بدون کم و کاست یکپارچه عرصه‌ی فعالیت و زندگی او شود. مرزهای فعالیت و زندگی او مرزهای خود جهان است. این البته بیشتر شکل آرمانی یا شیوه‌ی نگرش به جهان را دارد تا خصوصیت کلی تمامی تلاشها. اما باید متوجه بود که همین آرمان است که همواره چه آنگاه که کسانی به «راز» وجود خداوند جهانی پی بردند و چه آنگاه که در دوران مدرن سیستم اقتصادی جهانی پایه‌گذاری شد انسان را به تلاش و تقلای فکری و اجتماعی برانگیخته است.

آنها نیز در این امر نهفته است. ایندو را به قلمرو ممکن و غیرممکن کاری نیست. کمتر کسی داستان و تئوری معینی را بعنوان برنامه‌ی عمل خود در میدان واقعیت برمی‌گزیند. از دوران دن کیشوت و انترناسیونال اول زمان زیادی می‌گذرد. اکنون نه نویسندگان در مطابقت با شکل زندگی قهرمانان نوشته‌های خود زندگی می‌کنند، نه خوانندگان سعی در تقلید زندگی آن قهرمانان دارند و نه جنبشهای اجتماعی تئوری را راهنمای عمل خود می‌گردانند. انشقاق وجود فردی و هستی اجتماعی تبلور خود را در این زمینه نیز یافته است. داستان و تئوری همچون پدیده‌های مصنوع غیرواقع، در زمان فراغت و تحقیق مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرند و هیچ ارتباطی با دیگر اجزاء و تجربیات زندگی نمی‌یابند.

با این همه کارکرد و قدرت داستان و تئوری در انسجام بخشیدن به کلیت وجود و هستی مورد نقد و حمله قرار دارد. از یکسو داستانهایی روایت می‌شوند و تئوریهایی وضع می‌گردیدند که نظارت بر از هم پاشیدگی جهان موجود دارند و از سوی دیگر از هم گسیختگی، شبک بودن و تناقض نمایی جزئی از خصوصیات داستانها و تئوریهای معاصر گشته اند. اشکال روایی و ساختار گزارشی برخی از داستانها و تئوریهای جدید روایی غیرمنطقی، آشفته و متشنج دارند. این داستانها و تئوریها نقطه‌ی معین آغاز و انجام ندارند، از یک محور و غایت خاص برخوردار نیستند و علت واحد یا مجموعه عللی بهم پیوسته برای رویداد امور ارائه نمی‌دهند (۱۰) در آنها از حوادثی غیرمرتبط با یکدیگر متناقض و حتی متضاد با یکدیگر سخن می‌رود. شکل بیان نیز آنگونه نیست که براحتی برای خواننده و پژوهنده‌ی معمولی قابل درک باشند. دربرخورد به اجزاء، گاه خواننده و پژوهنده حتی از فهم مسائل - تا چه برسد به تجربه‌ی آنها - بازمی‌ماند. درعین حال فلسفه‌ی آوانگارد عصر بر این باور است که داستانها و تئوریهای معمولی هم به همان از هم گسیختگی جهان واقعی مبتلا هستند. این فلسفه مشخص می‌سازد که هیچ روایتی نمی‌تواند دارای نقطه‌ی آغاز و پایان قطعی‌ای باشد. زیرا همانگونه که در جهان واقع رویداد یک حادثه همواره منوط به رویداد دیگر حوادث است و خود به بروز دیگر حوادث می‌انجامد، در یک روایت نیز

نقطه‌ی شروع در پسامد دیگر حوادث بروز می‌یابد و نقطه‌ی پایان شروعی بر رویداد حوادثی نو می‌گردد. فلسفه‌ی آوانگارد اما بیشتر از هر چیز تناقض موجود در داستانها و تئوریها را برملا می‌سازد و نشان می‌دهد که چگونه بخاطر اصل عدم قطعیت حقیقت آنچه قرار است اثبات شود معمولاً در میانه‌ی راه بطور ناخودآگاه نفی می‌شود و چگونه در خود متن از محدودیتها و مشروطیت‌های احکام بظاهر کلی سخن به میان می‌آید.

بدین ترتیب حتی در حوزه‌ی تعقل و تخیل محض حرکت بسوی توهم زدایی و تصدیق انشقاق بوقوع پیوسته آغاز گشته است. اگر این حرکت شتاب کنونی خود را حفظ کند و قرائن همه نشان از آن دارند، آنگاه به احتمال زیاد در آینده‌ای نه چندان دور دیگر حتی بیان روایت و وضع تئوری نیز تجربه‌ی کلیت‌های انسجام یافته‌ای را برای انسان بدنبال نمی‌آورد.

در چنین موقعیتی انسان حتماً مجبور خواهد شد بدون هیچ امید و «وهمی» با واقعیت تنهایی، سردرگمی و ازهم گسیختگی وجود خود رویرو شود و بپذیرد که این همه‌ی نصیب او از زندگی است. اینکه آیا او این تجربه را با موفقیت از سر خواهد گذراند یا خیر و اینکه آیا او خواهد توانست ایستادگی و استواری خود را در مقابل جهان حفظ کند نکته‌ی ای نیست که بتوان پیشاپیش تعیین نمود. اما تاریخ نشان از آن دارد که انسان این تجربه را با موفقیت یا دقیق‌تر بگوییم با تحمل مشکلات ناشی از آن پشت سر خواهد گذاشت. در دوره‌ی محوری انسان تجربه‌ی جدایی خویش از طبیعت، از قدرتهای اسطوره‌ای را از سر گذرانید و فرا گرفت که خویش را مسئول سرنوشت این جهانی خود بدانند. سپس در دوران مدرن و تجربه‌ی مرگ خدا، جدایی خویش از قدرت متعال الهی را از سر گذرانید و در تداوم آن با تنهایی خود در جهان، با مسئولیت اخلاقی در مقابل وجود خویش در جهان کنار آمد. در هر دو مرحله انسان مجبور گردید میزان جدیدی از اضطراب ناشی از احساس تنهایی و آوارگی در جهان را بپذیرد. اینک این احساس در حال فردی گشتن است. فرد باید اکنون در فرآیند جدا گشتن از جمع اجتماعی با تنهایی خویش در جهان و جامعه و با انشقاق وجود شخصی خویش کنار آید. هیچ دلیلی وجود ندارد که انسان نتواند این مشکل را نیز،

2. Peter Wagner, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, Routledge, London 1994, p. 231.

۳ - وبر توصیف‌گر کلاسیک این فرآیند است. نگاه کنید به:

ماکس وبر، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها «سمت» تهران، ۱۳۷۱ (ترجمه ی عبدالعزیز انصاری).

4. Max Horkheimer and Theodor Adorno; *The Dialectic of Enlightenment*, Allen Lane, London 1973.

5. Louis Aithusser; *For Marx*, Verso, London 1977, pp. 234-5.

6. Jürgen Habermas; *The Structural Transformation of Public Sphere*, MIT Press, Cambridge 1991.

7. Mike Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, Sage Publication, London, 1991, Ch. 2.

8. Karl Marx; *Economic and Philosophical Manuscripts*, pp. 280-400, in: *Karl Marx Early Writings*, edited by Luccio Colletti, Penguin, Harmondsworth 1974.

9. J. Habermas; *The Theory of Communicative Action*, Vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, Vol. 2: *Life-World and system: A Critique of Functionalist Reason*, Beacon Press, Boston 1984, 1988.

و

karl-Otto Apel; *Toward the Transformation of Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London 1980.

و

Anthony Giddens; *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics*, Polity Press, Cambridge 1994.

۱۰ - داستانهای نویسندگانی مانند بکت و دکتروف و تئوریهای محققینی مانند میشل فوکو و بودریارد نمونه‌های بارز این شکل از داستانگاری و وضع تئوری هستند.

با تمام سختی‌ها و مشقت آن، از سر بگذرانند. بهر حال راه حل اینبار نیز پذیرفتن وضعیت موجود و کنار آمدن با آن خواهد بود.

یادداشت‌ها:

1. Daniel Bell; *The Cultural Contradiction of Capitalism*, Basic Books, New York 1978.

همه‌نگام معیار نقد خویش به این جامعه و ایده‌ی فعالیت پراتیکی نقادانه را نتیجه بگیرد. سارتر برخلاف مارکس انقلاب را به مثابه یک عمل فلسفی فی نفسه بتوازه می‌کند. از نظر او مادام که فلسفه تماما «تحقق و کمال» نیافته است کارش تنها صورت‌بندی این تحقق است: «بنابراین تلاش فلسفه‌ی انقلابی عبارت است از اینکه مضامین اصلی و تعیین‌کننده‌ی موضع انقلابی را از پوسته بدر آورد و برجسته سازد.» (همانجا، ص ۶۰)

یگانه دانستن فلسفه و انقلاب به آنجا راه می‌برد که فلسفه خود را به منزله‌ی نوعی انسان‌شناسی انقلاب مستدل سازد: ریشه و انکشاف فلسفه در تعریف و تعیین کنشی است که فلسفه در آن، خود را به مثابه آزادی و بنابراین به مثابه انقلاب تحقق می‌بخشد. فلسفه‌ی انقلابی از هر موقعیت موجود فرامی‌گذرد و همه‌نگام این امکان فراگذشتن را به منزله‌ی تنها امکان هستی تبیین می‌کند:

«اگر قرار است انقلاب امکان پذیر باشد، آنگاه انسان باید هم از تضاد فی بودگی‌ای که یک رویداد دارد، برخوردار باشد و هم بواسطه‌ی قابلیت پراتیکی اش در تدارک آینده، از یک رویداد متمایز باشد؛ و بنابراین بواسطه‌ی توانایی اش در سپری ساختن و غلبه بر زمان حال، باید بتواند خود را از وضعیت حال، خلاص کند. در نتیجه از آنجا که او (یعنی فرد انقلابی) یک انسان است و عمل انسان را پیشه می‌کند، باید این قابلیت رهاسازی را به هر فعالیت انسانی نسبت داد.» (همانجا، ص ۱۰۳)

مسئله‌ی مورد توجه این فلسفه‌ی انقلاب، انقلاب جامعه‌ای معین به قصد رهایی‌ای مشخص نیست، مسئله‌ی آن بیشتر این است که چه چیز در همه‌ی انقلابات دائما تکرار می‌شود؛ به عبارت دیگر مسئله‌ی آن استعلا به مثابه محور اصلی هستی انسانی است. بنابراین فلسفه‌ی مذکور می‌تواند تاریخ جهان را نادیده بگیرد و بطور انتزاعی صورت‌بندی هر انقلاب ممکن را چنین دیکته کند که: هستی انسانی امری اتفاقی است و تا همین مقیاس (۶۳) بدون

در باب بحث فلسفی پیرامون مارکس و مارکسیسم (بخش پایانی)

V

۱- سارتر همداستان با مارکس می‌داند که فلسفه نمی‌خواهد به تلاشهای انقلابی منضم شود، بلکه می‌خواهد بخشی و پاره‌ای از خود این تلاشها باشد. اما او برخلاف مارکس این تلقی تعیین‌کننده را در تعالی فلسفی می‌جوید و از همین رو به یگانگی و هم‌هویت بودن فلسفه و انقلاب می‌رسد. بنظر وی فلسفه به مثابه تحقق و کمال آزادی، فی نفسه هم خود انقلاب است و هم تبیین نظری آن. به همین ترتیب نخستین کنش انقلابی («در طرح و نقشه‌ی اولیه‌ی کارگری که به عضویت حزب انقلابی در می‌آید») کنشی است فلسفی، زیرا هر طرح یا نقشه (یا پروژه) برای تغییر جهان از درک یا برداشتی که می‌خواهد از موضع دگرگونسازی آن، پرده از جهان برگیرد، جدایی ناپذیر است. (همانجا، ص ۵۹ بعد) این انحراف نه چندان آشکار نظر سارتر از دیدگاه مارکس و اعتقاد او به اینکه فلسفه باید نه همچون مقدمه‌ی عمل انقلابی بلکه به منزله‌ی خود این عمل تلقی شود، مبنای تمایز پر پیامد مارکسیسم با تفسیری است که سارتر از مارکسیسم بدست می‌دهد. تلاش نظری مارکس در این راستاست که هم شرایط امکان عمل انقلابی را بصورت تاریخی - جامعه‌شناختی تحلیل کند و هم بنحو تاریخی - فلسفی با استناد به تضاد جامعه‌ی موجود با درکی که این جامعه از خود دارد،

اتکا به هرگونه پیشگویی قابل توجیه است که انسان بتواند از نظامی که بدان دست یافته فراتر رفته و به نظم و نظام دیگری برسد؛ که: نظام هنجارها (یا نورمها) ی معتبر در جامعه منعکس کننده ی قانون ساختمان این جامعه اند و در راه حفظ آن تلاش می کنند؛ و سرانجام، که: سپری کردن این نظام هنجاری از راه نظام هنجاری تازه و اختراع شده ای میسر است که بنوبه ی خود بیان و بازتاب جامعه ی جدید و انقلابی خواهد بود. انقلاب همراه با کلیه ی شرایط خویش ساختار صوری هستی واقعی را ترسیم می کند. در انقلاب است که انسان خود را همچون موجودی آزاد تایید می کند، اما نه چنانکه گویی وضعیت انقلابی چنان وضعیتی باشد که انسان در آن بتواند در رهایی زیست کند. انقلاب به هیچ چیز دست نمی یابد. انقلاب آزادی ای است بی پیامد که همواره در خویش غرق می شود. صورتبندی عام فلسفه ی انقلابی این است که:

«کنشی انسانی وجود دارد که تصمیمی تصادفی است و توجیه پذیر نیست. این کنش در تحول خویش بنحوی از انحاء بطور درونی از تعادل خارج شده است؛ اکنون این وظیفه ی انقلاب است که این کنش را و رای وضعیت کنونی اش به تعادلی عقلایی برساند.» (همانجا، ص ۶۹)

این صورتبندی تنها حاکی از این نیست که انقلاب، هرگاه شرایط «وجودی اش» فراهم باشد می تواند مستقل از گرایشهای تاریخی معین و قالب مفهومی این گرایشها تحقق یابد؛ همچنین این صورتبندی نه تنها این نتیجه را ناگزیر می کند که معیار «تعادل عقلایی» بنحو عملی تعیین می شود و نه از راه تحلیل شرایط تاریخی معین و نه از راه تحلیل هر وضعیت بطور کلی، همانا وضعیت زندگی بشر بطور کلی، قابل استنتاج و استخراج است، بلکه صورتبندی مذکور همچنین مدعی آن است که هر انقلاب دلخواهی تعادل از دست رفته ای را که باید برقرار شود به منزله ی طرحی برای تفسیر خویش نیاز دارد و آنرا مورد استفاده قرار می دهد، بی آنکه بنحوی مستمر و پایدار

به برقراری نظامی عقلایی واقعا یاری نماید. زیرا انقلاب به مثابه آزادی واقعا موجود معنا و محتوای خویش را از دست می دهد (زیرا انقلاب مقاومت در پایداری و استمرار است). به عبارت دیگر انقلاب معنا و محتوای خویش را تنها بدین شرط حفظ می کند که «پلورالیسم آزادی های رودررو با هم» - که بطور متقابل در صدد شیئیت یافتن هستند - «مطلق و تغییرناپذیر» باشد. (همانجا، ص ۱۰۱) فکر رهایی جامعه با بدل شدن به رهایی بخاطر نفس رهایی به ناکجاآبادی نکوهیده تنزل می یابد و به اسطوره ای مبدل می شود که، به تعبیر دقیق کسی چون سورل^۱، گویی سارتر با آن قصد افشای استالینیسیم را داشته است.

ناقدان سارتر خیلی زود به تضادی پی بردند که بین دیالکتیک غیر تاریخی «هستی و نیستی» نزد سارتر و دیالکتیک تاریخی نیروهای مولده و روابط تولید نزد مارکس وجود دارد (۶۴) مرلوپونتی با عزیمت از این انتقاد پا در راه این تلاش می گذارد که دیالکتیک سارتری «فرد تنها» را بسوی دیالکتیک جامعه و تاریخ پشت سر نهد. او برخلاف همه ی مفسران «فلسفی» دیگر دقیقا به همان مرز نقادانه ای نزدیک می شود که در آنجا، مسئله ای که اختصاصا از جانب مارکسیسم طرح شده است، قابل بررسی خواهد بود: مسئله ی فلسفه ی تاریخی که بلحاظ تجربی تضمین شده باشد و همبندگام مسئله ی تئوری جامعه در قالب یک فلسفه ی «نهایی» بطور کلی.

اعتراض مرلوپونتی به سارتر این است: [بنظر سارتر] از یکسو انسان وجود دارد و از سوی دیگر شیء، و چیزی میان این دو نیست جز نتایج آگاهی^۲. (۶۵) سارتر هرگز نمی تواند عینیت روابط اجتماعی، یعنی آن مخلوط واسط را که نه چیز است و نه شخص^۳ بضمهد. مرلوپونتی این قلمرو را بهنگام گسست با روشننگری دکارتی و حرکت بسوی همزیستی امر نو، کشف کرد. وی به موضعی دست می یابد که با عزیمت از آن می توان استعلای منزوی فلسفه ی انقلاب را که فقط در یک فلسفه ی انقلابی کارآیی دارد، به مثابه یک آفرینش جاودانه^۴ اما بی پایه و اساس و به منزله ی یک عمل جادویی اما

۱. Sorel و ۲ - در اصل به فرانسه

4. Création continuée

بی تاریخ مورد انتقاد قرار داد و راز آزادی متعهد^۱ سارتر را به منزله‌ی آزادی‌ای ظاهراً «متعهد» فاش کرد. مادام که ذهنیت [سورژکتیویته] و خود انسانها [سورژه‌ها]ی مشخص که خود را در سلسله‌ی اعمال خویش می‌مازند هم‌هنگام بر پایه‌ی سرچشمه و منشأ اجتماعی و تاریخی خویش ادراک و استنتاج نشوند، تعهدی که به صرف تعهد و به خاطر تعهد بودن بتوازه شده است، ثابت توان خویش را در سلسله‌ی از کنشهای نامعین از دست می‌دهد. نکته‌ی مزید توجه ما در اینجا مسلماً فقط این است که فلسفه‌ی اگزیستانسیالیستی انقلاب از کدام طریق به یک نظریه‌ی مارکسیستی - نظریه‌ی ای که ویژه‌ی مارکس جوان است و مکرراً از سوی او طرح شده است - مبدل می‌شود و مرلوبونتی، برخلاف سارتر، بعد فلسفه‌ی تاریخی اش را بدان باز می‌گرداند.

۲ - از نظر مرلوبونتی امر اساسی مارکسیسم این فکر است که تاریخ معنایی دارد؛ و منظور از معنا «داشتن» فقط این است که انسان خود این معنا را می‌سازد. بنابراین معنای تاریخ نیز مانند خود تاریخ امری اتفاقی است نه قطعی. «تاریخ بر اساس یک مدل عمل نمی‌کند. تاریخ دقیقاً پیشرفت معنی است.» (مرلوبونتی، همانجا، ص ۲۷) معنای تاریخ پیشاپیش بوسیله‌ی سورژه‌ای مطلق در تاریخ که انکشافی تاریخی ندارد معین نمی‌شود بلکه تنها بوسیله‌ی انسانهایی تعیین می‌یابد که این معنا را با درمی‌یابند و بکار می‌بندند و یا درمی‌یابند و در تحقق آن ناکام می‌شوند.

اگر چنین «میان‌ذهنی اصیل»^۲ که چیزی نیست جز ترجمه‌ی «اترالیستی» کورژو از مقوله‌ی «خودآگاهی عام» هگل، یعنی «شناخت ایجابی خویش در خودی دیگر» تنها از راه اراده و آگاهی خود انسان دستیافتنی است و کورکورانه در غیبت انسان بدست نخواهد آمد؛ پس فی الواقع تصادفی بودن تاریخی خطایی در منطق آن نیست، بلکه شرط و لازمه‌ی آن است. منطق تاریخ کماکان

«ضمانتی ماوراءالطبیعی» نخواهد داشت و وابسته‌ی هنجار و خرد انسان خواهد بود. «خرد» در این تعبیر به معنای حقیقت فی‌الذات نیست بلکه روشی است که حقیقت عملی^۱ مدعی آنست. خرد در راه حقیقت می‌پوید، همچون هدفتی بیرون از خویش، ولو نه هدفتی ظاهری. حقیقتی که باید استقرار یابد در ذات خرد متفلسف قرار ندارد؛ خرد و حقیقت هر دو به وساطت عمل [پراتیک] نیازمندند. خرد بطور تاریخی در واسطه‌ی بیگانه‌ها با خویش بازتاب می‌یابد، زیرا خرد جستجوی حقیقتی است که از طریق خرد بچنگ خواهد آمد اما در آن محتوی نیست.

مرلوبونتی اصل اساسی مارکس را مبنی بر اینکه تنها راه تحقق فلسفه‌ی انسانی آن است، به شالوده‌ی فلسفه‌ی خویش مبدل می‌سازد. جایی که منطق تاریخ، یعنی شرط و لازمه‌ی هر فلسفه‌ی تاریخی ممکن، فاقد ضمانتی ماوراءالطبیعی باقی خواهد ماند، پس فلسفه‌ی تاریخ خود دیگر نمی‌تواند فلسفی یابند؛ بلکه عبارت خواهد بود از مقدمه یا درآمدی انتقادی به پراتیک، که فلسفه‌ی تاریخ مطلق خود و کل منطق تاریخ را بدست او می‌سپارد. این است معنای تجربی مارکسیسم مرلوبونتی، همانا مارکسیسم بدون توهم و کاملاً تجربی. او با این مارکسیسم حساب برداشت متالمانه از تاریخ را کف دستش می‌گذارد. فلسفه‌ی تجربی تاریخ دیگر در پی معنای پنهان و نهفته‌ی تاریخ نیست؛ بلکه به عکس با استقرار این معنا آنرا نجات می‌دهد. به عبارت دقیقتر، معنایی وجود ندارد، آنچه هست تنها احای مداوم و مستمر بی معنایی است. اینکه تجربه‌ی انقلاب حاصل شود و اینکه چنین اقدامی اساساً صورت پذیر است، کماکان امری است تصادفی و محتمل؛ «رویداد انقلابی امری محتمل باقی خواهد ماند. تاریخ انقلاب در هیچ آسمان ماوراءالطبیعی‌ای نوشته نشده است.» (۶۶)

مرلوبونتی پس از آنکه انقلاب را از آسمان معلق دنیسای جادویی^۳ سارتر به

زمین پایین می کشد و بر خاک موقعیت تاریخی معین یک جامعه ی مشخص می نشاند، ناگزیر می شود با شگفتی ببیند که عقلانیت متعهد کماکان در بند سوگند به حقیقت عملی اسیر می ماند. درست است که در اینجا خرد با حقیقت خود، که معنای فلسفه ی استعلایی حقیقت «او» هم نیست، مرتبط می شود، اما با علوم که می توانند اطلاعات مطمئنی درباره ی پیش شرط های واقعی انقلاب بدست دهند، رابطه ای برقرار نمی کند.

در دیدگاه مرلوبونتی - مانند مارکس - در کنار تعریف رابطه ی بین فلسفه و عمل، تعریف رابطه ی فلسفه و علم غایب است. آنجا که مرلوبونتی می خواهد چیزی درباره ی شرایط امکان انقلاب بگوید به قعر راست آئینی عجیبی سقوط می کند:

او خیلی ساده این قیاس را به مارکس نسبت می دهد که پرولتاریا شرط انسانی بی چون و چرای انقلاب است، بنابراین می تواند حقیقتی را نیز که باید مستقر شود بطور واقعی پیش بینی کند و بدین ترتیب هم رسالت دارد و هم قادر است آنرا در انقلابی پرولتاری در عمل متحقق سازد. پرولتاریا «رسالتی تاریخی دارد نه الهی. این تعبیر بدین معنی است که پرولتاریا با توجه به نقشش در بافت تاریخی مفروض، بسوی بازشناسی انسان توسط انسان می رود.» (۶۷) در اینجا البته بر تصادفی بودن «رسالت»، بر تمایز بین رسالتی الهی و رسالتی تاریخی و بر اختلاف بین ماموریتی با تضمین و بی تضمین ماوراءالطبیعی تاکید می شود، اما هیچ جا استدلالی منطقی برای استنتاج رسالت پرولتاریا و بافت تاریخی مورد اشاره، بطور واقعی بچشم نمی خورد. و هیچ جا دلیلی جامعه شناختی برای قابلیت و شایستگی پرولتاریا به مثابه حامل انقلاب ارائه داده نمی شود. آیا جز دلیلی جامعه شناختی می تواند دلیل دیگری هم وجود داشته باشد؟

بنظر ما، مرلوبونتی نمی تواند جایگاه مستقل تحلیل‌های علمی را در چارچوب

نقدی فلسفی که ناظر بر پراتیک است بحد کافی تعریف کند، زیرا آموزه ی او سرانجام نمی تواند خود را از «پیش شرط‌های فلسفه ی تاکنونی» جدا نماید، بویژه از این پیش شرط اصلی که فلسفه باید بتواند خود را بر پایه ی خویش استوار سازد. از همین رو تلاش او برای فهم معنای تاریخ به منزله ی حقیقت عملی بدانجا ختم می شود که پیدایش و تکوین خرد را در قالب تکوین هوسرلی معنا، بنحوی استعلایی - هستی شناختی مستدل سازد. اما به محض آنکه قرار می شود جبر تاریخ از طریق جبر تاریخت، همهنگام کشف و مستدل گردد(و اینجا فرقی نمی کند که به روش هایدگر جوان عمل شود یا هوسرل بالغ)، بلافاصله معنایی به تاریخ نسبت داده می شود که، ولو نه از جانب سوژه ی مطلق، بلکه مطمئنا از جانب ذهنیت سوژه ی متناهی - که در تاریخ و در عین حال ورا ی تاریخ است - مقرر شده است.

معنایی که با استناد به تاریخت هستی انسان استقرار یافته و پیدایش و تکوینش تنها بنحوی پدیدارشناسانه یا وجودی [اگزیستانسیال] قابل دریافت است، تنها تا حدی و تحت این شرط به تاریخ واقعی ربط دارد که بپذیریم تاریخ بنا به ماهیت خویش سرگذشت یا تاریخ یک روح یا یک معنا است که مقدمات در فلسفه سکنی می گزینند و از طریق فلسفه خود را به زمانه ی خویش می نمایانند. بدین ترتیب تفسیر معنای تاریخ به تفسیر معنای متنی [مکتوب] و شرایط استعلایی امکان درک و فهم آن مبدل می شود. از این طریق فلسفه ی تاریخ بلاواسطه به هستی شناسی (بنیادها) تبدیل می گردد و به دام تشکیکات هر گونه هستی شناسی تاریخ می افتد. آنجا که بخاطر مستقر ساختن فلسفه بر پایه های خویش تاریخ را پیشاپیش همچون تاریخی «درونی» - چه تاریخ فلسفه، چه تاریخ روح و چه دست کم تاریخ زبان(۶۸) - اعلام نکرده اند، یک تحلیل استعلایی هرگز بختی برای دریافت فرآیند واقعی تاریخ ندارد، فارغ از اینکه در پی شرایط امکان طرح مسئله ی معنا بطور کلی یا در جستجوی آغازه و تکوین معنا بطور

کلی یا در جستجوی آغاز و تکوین معنا به مثابه ساختار و بافت آگاهی یا وجود باشد.

تحلیل مسئله‌ی معنا در مقیاس معنای تاریخ تنها زمانی می‌تواند مطرح شود که این مسئله را با استناد به موقعیتی معین و تاریخت یافته درک کند، موقعیتی که این مسئله در آن ظهور می‌کند و ناپدید می‌شود. (۶۹) همانطور که می‌بینیم علت ناکام ماندن مرلوبونتی تضادی است که در آموزه‌ی او وجود دارد. او آگاهی به تضاد فی بودن معنای تاریخ را به مثابه یک حقیقت عملی انکشاف می‌دهد، اما همپنگام می‌خواهد این معنا را بنحو استعلایی مستدل سازد. مادام که او بنحو استعلایی در جستجوی شرایط امکان معناست فراموش می‌کند که این معنا را باید نخست بنحو عملی [یا پراتیکی] مستقر ساخت و «نجات» داد و اگر اساسا معنایی برای تاریخ قابل «مستدل ساختن» باشد، تنها و بناگزی از راه جستجوی شرایط امکان این عمل [پراتیک]، آنهم بطور تاریخی - جامعه شناختی، میسر خواهد بود.

اینکه مرلوبونتی خود - که کمتر کسی چون او از میان مفسران فلسفی به «گرایش یا نیت» عملی مارکسیسم نزدیک می‌شود - نهایتا این نیت را در نمی‌یابد، بار دیگر دشواری تفسیر مارکسیسم را به نمایش می‌گذارد. چنین تفسیری، برای آنکه قواعد نقد فلسفی را ارضاء کند، از یکسو باید روشی را برگزیند که در چارچوب این قواعد حرکت می‌کند، یعنی آموزه‌ی او که بر پایه‌ی مفروضات خویش قابل درک است و به همین دلیل تنها زمانی از این مفروضات فراتر می‌رود که تضادهای پی در پی چنین گذاری را اجتناب ناپذیر سازند. از سوی دیگر، تفسیری که تلاش می‌کند در چارچوب مفروضات و مقدمات فلسفی باقی بماند، به سختی می‌تواند در این مورد نخستین گام خویش را بردارد، زیرا مارکسیسم مقدمات و پیش شرطهای اصلی تفسیر فلسفی را فی نفسه رد می‌کند، تفسیری که در این مفروضات با موضوع تفسیر شریک است: همانا این اصل که حقیقت را تنها به مثابه اقناع فلسفه، حقیقتی مستدل شده تلقی می‌کند و معتبر می‌داند.

از بن بست این دوره، که هم منشاء شدت یافتن بحث بر سر مارکسیسم و هم

اغلب سرچشمه‌ی بی حاصل بودن این بحث هاست، مسلما راه گریزی وجود دارد. می‌توان ادعای مارکسیسم را که می‌خواهد همپنگام نظریه‌ی جامعه و نظریه‌ی تغییر باشد، بصورت پرسشی هم ارز در فلسفه‌ی آکادمیک ترجمه کرد تا با عزیمت از آن بتوان آزمود که آیا مارکسیسم این پرسش را بهتر از نظریه‌های دیگری که در تلاش پاسخ بدان هستند، طرح می‌کند یا نه. اگر اساسا چنین ترجمه‌ای معقول باشد، آنگاه می‌توان ادعای مارکسیسم را اینطور بیان کرد: مارکسیسم می‌تواند شرایط امکان فلسفه‌ی تاریخی را که بلحاظ تجربی آزمون پذیر است بدست دهد و همپنگام خود نماینده‌ی فلسفه‌ی تاریخی از این نوع باشد. این، دست کم از زمان ویکو^۱ به بعد، مسئله‌ی سیستماتیک در فلسفه است. اینکه مارکسیسم بتواند از عهده‌ی حل این مسئله برآید و راه چاره‌ای برای خروج از این دو راه بیابد، مشروعا عبارت است از طلب نقدی فلسفی که نمی‌خواهد برون ماندگار^۲ باشد و درعین حال نمی‌تواند تا پایان راه درون ماندگار^۳ بماند.

VI

نخست باید به پنج راه حل نمونه وار یک فلسفه‌ی تاریخ اشاره کرد (۷۰) «معنایی برای تاریخ» که تفسیر سیر تاکنونی تاریخ را از آغاز تا امروز و با توجه به یک هدف مجاز شمارد، در آموزه‌ی مسیحی و الهیات تاریخی متعاقب آن، از نظر آباء کلیسا مانند یوآخیم فون فلوریس^۴ و بوسوئه^۵ بوسیله‌ی طرحی برای رستگاری که بر بشر هویدا شده، تضمین می‌شود. خدای مسیحی که هم درون تاریخ است و ورای آن، قدرت تجلی و ظهور دارد، زیرا او آنچه را پیشگویی می‌کند، انجام می‌دهد: او باستان نمون فکر^۶ است. این شیوه از تفسیر متالمانه‌ی تاریخ بواسطه‌ی تضمینی که به فرمان الهی دارد، اساسا نیازمند ضمانتی تجربی نیست، جایی که تاریخ جهان به قالب

- | | | |
|-----------------------|-----------------|---------------------------|
| 1. Vico | 2. transzendent | 3. immanent |
| 4. Joachim von Floris | 5. Bossuet | 6. intellectus archetypus |

چند گاهه^۱ ریخته می شود، این تاریخ بیشتر در خدمت آرایش^۲ است تا نمایش و برهان^۳. از زمانی که این نوع تفسیر تاریخ با ویکو آغاز می گردد، با هر دو و شیلر و فیخته و شلینگ دنبال می شود و در هگل به کمال می رسد، جلوه ای دیگر می یابد و تفسیر نظری تاریخ جای انگیزه ای متالمانه را می گیرد. تفسیر جدید پیشگویی الهی را به «نیت طبیعی» بشریت و اراده ای تفحص ناپذیر خدای رازآمیز^۴ را به منطق سوژه ای مطلق که از طریق استعلا بدان راه می توان یافت، ترجمه می کند. «طرح و نقشه»ی تاریخ از منطق سوژه ای استنتاج می شود که در خویش تحقق می یابد و خودآگاهی را در فلسفه ای انکشاف یافته (ی هگلی) دارد. استنتاج نظری نه تنها مستلزم عدم تناقض در خویش است، بلکه در مواجهه با جریان واقعی تاریخی نیز باید فاقد تناقض باشد؛ با اینحال این استنتاج لزوماً محتاج ضمانتی تجربی در معنای دقیق نیست، ولو آنکه باید بعداً با آنچه رخ داده است توافق و سازگاری داشته باشد. بجای قصه ای از تاریخ جهان که به قصد آرایش روایت شده، تاریخی می نشیند که به قصد تأیید و تصدیق ساخته شده است.

کانت روش دیگری را درپیش گرفت. جدایی خرد نظری از خرد عملی (که پیوندشان هیچ جا بدرستی تبیین نشده است) به کانت مجال داد که سنجه ی نگرش علمی و عملکرد عمل اخلاقی را همچنین در نگرش به تاریخ، با شرمندگی از یکدیگر جدا کند. او از تجربیات اخلاقی، ایمان به معنای تاریخ را نتیجه می گیرد و از اصول خرد عملی این اعتقاد را که فکر تحقق خرد، بستر و شالوده ی تاریخ است. به بیان دیگر، جامعه ی مدنی جهانی (یعنی حکومت خدایی بر روی زمین) تقدیر بشریت است. از طرف دیگر مرزهای خرد نظری مانع از آنند که ما بتوانیم آنچه را به منزله ی نیت طبیعی بشر ممکن تلقی می کنیم، واقعاً هم (یعنی بطور کامل) بشناسیم. پس ساختارها و اشکال متصور برای سیر تاریخ جنبه ی فرضیه ای دارند، در حالی که طرحهای امکانات نهادین و اصول معتبر برای یک جامعه ی مدنی جهانی و یک صلح ابدی، از جنبه ی عملی برخوردارند. سرچشمه و آغازگاه تاریخ را

می توان به منزله ی یک فرضیه حدس زد، اما طرح هدفش را به مثابه یک فکر و نقشه می توان ریخت. جریان واقعی تاریخ جهانی نمی تواند تجربیاتی را در اختیار ما بگذارد که بر اساس آنها بتوانیم بطور قطع نتیجه بگیریم که چه باید کرد. آنچه را که باید صورت پذیرد، خرد (عملی) با اتکا ی به خویش می شناسد؛ در اینجا تأیید تجربی، چه رسد به اثبات تجربی، نه تنها ضروری نیست، بلکه اصلاً امکان ندارد (۷۱)

فلسفه ی تاریخ پراگماتیک مدرن همانند کانت منکر این امکان است که بتوان از طریق رجعت استعلایی خرد متناهی به درون خویش به منطق مطلق تاریخ جهانی و از آنجا حتی به طرح و نقشه ی آن دست یافت. اما در حالی که کانت علم را به فرضیات و فلسفه را به افکار عملی رجوع می دهد، فلسفه ی تاریخ پراگماتیک مدرن از وعده ی اثبات استقرایی سخن می گوید. بنا به دریافت اسپنگلر^۱ و توین بی^۲ ماده ی گسترش یافته ی تاریخ جهانی بخودی خود باید قوانینش را بر داوری «بدون پیش شرط» تاریخنگار آشکار کند. سرانجام در اینجا امر تجربی نه تنها از قوه ی اثبات برخوردار می شود، بلکه کل بار اثبات و برهان را نیز باید به دوش بگیرد. فرآیندهای تجربی - بنا به گرایش و میل - نه تنها در خدمت آرایش و نه فقط خادم [شناخت] ساختمان تاریخ اند، بلکه باید درعین حال ثابت کنند که از آنها چه نتیجه ای حاصل می شود. زیرا این نتایج بنا به معنای خویش فاقد هر گونه طرح ماقبل تجربی اند. دقیقاً در همین جاست که فلسفه ی تاریخ پراگماتیکی به مرزهای خویش برخورد می کند؛ زیرا مقولات بظاهر بدون پیش شرطش که به کمک آنها دورانها، فرهنگها و جوامع را از یکدیگر و عروج را از افول جدا می کند، مخفیانه و بطور غیرنقادانه حاوی نوعی از پیش شرطهاییند که این فلسفه ی تاریخ منکر آنهاست؛ پیش شرطهایی که نظریه ی نگرورز^۳، مادام که نمی تواند اثباتشان کند، دست کم مسئولیتشان را بعهده می گیرد.

بنظر می رسد تفسیر مبتنی بر تاریخ هستی سرانجام بتواند هم جوابگوی نقد فلسفی باشد و هم آزمون تجربی را ارضاء کند، بی آنکه ناگزیر باشد از

وعده های فلسفه ی تاریخ متالمانه یا فلسفه ی تاریخ نگرورز دست بشوید. تاریخ هستی که بر تاریخ موجود مقدم است و پنهانی آنرا تعیین می کند از یکسو در تبیین استعلایی شرایط وجودی امکان تاریخ بطور کلی، یعنی در تاریخت انسان ریشه دارد؛ از سوی دیگر این تاریخ در پرتو تفسیر متونی انکشاف می یابد که بقول معروف هستی در آنها فعلیت می یابد. بنابراین نوشته های اندیشمندان ماقبل سقراط و همچنین فلسفه ی رسمی از افلاطون تا هگل و نهایتا نوشته های هولدرین، نیچه، ریلکه و تراکل^۱ برای هایدگر در خدمت آنند که شالوده ی اندیشیدنی با تعمق را بسازند، اندیشیدنی که در مماثله با معنای هگلی تجربه، تا حدی «تجربی» است و سرنوشت هستی و فراموشی هستی را تعقیب می کند؛ و ازاین تاریخ فلسفه، فلسفه ای برای تاریخ حاصل می شود، زیرا شاخصه ی هستی که مصنوعات آنرا نشانه می زند، همچنین تعیین کننده ی زمانه و دوران نیز هست: به همانگونه که هستی فعلیت می یابد، انسانها می زینند، به سیاست می پردازند، جنگها را براه می اندازند و مهمتر از همه علم و فن را بکار می گیرند. «معنای تاریخ» هم بنحو استعلایی اثبات می شود و هم درعین حال از تجربه بدست می آید.

مسئله اما این است که این تجربه، در معنای علمی کلمه «امپریک» نیست یا از راه تجربه ی امپریک وساطت نمی شود، بعلاوه اثبات استعلایی این معنای «تجربه شده» در یک هستی شناسی وجودگرایانه [یا اگزستانسیل] ما را در تشخیص و تعیین تصادفی بودن چنین معنایی مجاز نمی کند. زیرا تصادفی بودن تاریخ نافی رجعت به تاریختی «برای» انسان است که به همه ی تاریخ مقدم و بنیادگذار تاریخ باشد. شاید علت تغییر نظر معروف هایدگر نیز همین باشد. او با این تغییر، دیدگاه هستی شناسی وجودگرایانه را با بازگشت به دیدگاه مبتنی بر تاریخ هستی نسبیت بخشید: ساختار هستی شناختی یا ساختمان وجودی «جهان» پیشاپیش از سوی خود هستی اندیشیده شد و در مرتبه ی تاریخ هستی - با کمال عذرخواهی از بابت این تعابیر - تاریخت یافت. اما بدین ترتیب اندیشه ی فلسفه ی تاریخ مهار خویش را از دست

1. Trakl

می دهد. زیرا وقتی قرار است تاریخ در دست تقدیر و در دل تاریخی که مرتبه ای والاتر دارد انحلال یابد، دیگر تاریخی که پیشاپیش بوسیله ی تاریخت انسان بنیاد نهاده شده چه معنایی می تواند داشته باشد؟ بعلاوه، پس از آنکه نخست تجربه ی علمی و سپس تحلیل استعلایی فلسفی بسود این «تعمق» از کار افتاده اند - «تعمقی» که دیگر قادر به ابراز هویت نیست و فقط می تواند دست به دامن دانایی انسانهای بزرگ شود - فهم و شناخت این تاریخ اصلی و پنهانی بر اساس چه معیار معتبری صورت گرفته است؟ اگر قرار است هم تصادفی بودن تاریخی «معنا» و هم آزمون تجربی تشخیص آن، هر دو، جدی گرفته شوند، آنگاه تنها «بازگشتی» دیگر می تواند فلسفه ی تاریخ را از تشکیکی که آنرا به راه هستی شناسی تاریخت انسان می برد، باز دارد و به جانی دیگر راهبر شود؛ همانا اعتراف به «ماتریالیسم» و اینکه ساختارهای وجودی بنحو استعلایی تحلیل شده نیز بجای آنکه بر روند واقعی تاریخ مقدم باشند، توسط آن تعیین می شوند. تاریخت نیز محصول خود تاریخ است، آن هم محصول تاریخی واقعی که نزد کانت در سویه ی پدیدار، نزد هگل در سویه ی امر خاص و نزد هایدگر در سویه ی امر هستنده قرار می گیرد، با توسل به این عقیده که تاریخت مذکور محتاج اثباتی فلسفی است. امر بیرونی کماکان در قالب تاریخ مقولات یا تاریخ وجودیات، یعنی تاریخی دست دوم باقی می ماند. منظور هگل از تاریخ، تاریخ در معنای واقعی اش نیست، زیرا تاریخ در زمان انکشاف می یابد، و این چیزی است که پیشاپیش در بافت نظاموار مقولات تعین یافته است؛ منظور هایدگر البته تاریخ، دست کم در معنای رخداده ای تصادفی است، اما علم و فلسفه ی انتقادی بدان راهی ندارند و نهایتا از وهم و خیال قابل تمیز نیست. (۷۲)

اینک باید دید که آیا تفسیر تاریخی ماتریالیستی می تواند به وعده های تفسیر مبتنی بر تاریخ هستی وفا کند؛ آیا این تفسیر می تواند بدون التقاط خود را از تشبثات نمونه وار فلسفه ی تاریخی نجات دهد و به پاسخی اقتناع کننده برای پرسش ناظر به شرایط امکان یک فلسفه ی تاریخ آزمون پذیر تجربی دست یابد؟

معنای تاریخ در پرتو آینده ی محتمل آن تعیین می شود. ویکو و به پیروی از او

هگل، شناخت پذیری سیر تاریخ جهانی را با این برهان مستدل کرده اند که ما خود تاریخمان را می سازیم. کانت دقیقاً با اتکا به همین استدلال قابل پیشگویی بودن تاریخ را رد کرده است. زیرا قابل پیشگویی بودن تاریخ زمانی ممکن است که «پیشگو یا فال بین شرایط و وقایعی را که پیشگویی می کند، خود بیافریند و حادث کند.» کانت و مارکس هم آوا نتیجه می گیرند: مادام که انسان به مثابه نوع بشر تاریخش را با اراده و آگاهی پیش نمی برد، معنای تاریخ را نمی توان از شعوری ناب نتیجه گرفت و این معنا باید با اتکام به خرد عملی مستدل شود. اما در حالی که نزد کانت خرد عملی تنها عبارت از افکاری برای تنظیم عمل اخلاقی و عرفی فرد است و به تناسب هر فرد، متفاوت خواهد بود و بنابراین معنای تاریخ را تنها به مثابه یک فکر یا نقشه طراحی می توان کرد که هیچگونه تقیدی نسبت به شعوری جامعه ندارد، مارکس به وابستگی این فکر و شعوری جامعه باور دارد و بر آنست که معنای تاریخ تا بدان میزان که انسانها قصد اجرایش را دارند، آنرا برجسته می سازند و یا آنرا به کمال می رسانند، بلحاظ نظری قابل شناسایی است. چه کانت و چه مارکس برخلاف هگل منکر آنند که میل طبیعی یا پیشگویی را بر اساس منطقی استعلایی هر گونه سوژه می ممکن بتوان شناخت.

در حالیکه کانت به طرح تجربی فکر یک جامعه می مدنی جهانی به منزله می فکر تنظیم کننده می جامعه قناعت می کند، بی آنکه آنرا به پیش شرط شناخت تاریخ واقعی در کلیت آن ارتقاء دهد، مارکس به استناد تاریخ، خواست عملی را پیش شرط قابلیت شناخت اعلام می کند. هرگاه معنایی حاصل از «خرد عملی» که معنای چیزی است که با توجه به تضادهای یک موقعیت اجتماعی معین و تاریخش باید چیزی دیگری باشد، دریافت شود و از زاویه می مقدمات و ملزومات تحقق عملی اش بلحاظ نظری مورد معاینه قرار گیرد، تا همین دامنه و مقیاس نیز معنای فرآیند واقعی تاریخ آشکار می گردد.

این دیدگاه با اراده گرایی کور کوچکترین ربطی ندارد. زیرا معاینه می نظری

تجربی، باید جریان واقعی تاریخ و نیروهای اجتماعی در موقعیت کنونی را در پرتو تحقق معنای مذکور تفسیر کند و با معیار این آزمون، کامیاب یا ناکام از آب درآید. اگر این کار عملی شود، آنوقت فلسفه می تاریخ دقیقاً به آنچه می خواهد باشد رسیده است: همانا صحت داشتنش، یعنی صحت همه می شرایط آزمون شده می یک انقلاب ممکن را بنحو تجربی تضمین می کند، در حالی که حقیقتش، نخست در برقراری و تحقق عملی معنایی که مدعی آنست به یقین بدل می شود.

در این رویکرد دو نکته مکتون اند. اولاً «معنا» - اگر قرار نیست بکلی از روند واقعی تاریخ برگنار بماند - نمی تواند از ایده می یک خرد عملی و نهائناً از «آگاهی بطور کلی» مشتق شود. ساختاری که معنا، نخست بطور استعلایی از دل آن می زاید، باید خود ساختار موقعیت اجتماعی - تاریخی و همانند این ساختار عینی باشد: همانا کار بیگانه. این کار بیگانه که می توان القای بیگانهگی را به مثابه «معنا» از آن استنتاج کرد، همچون ساختار عام آگاهی یا تاریخت انسان نسبت به همه می تاریخ مقدم نیست، بلکه بخش یا پاره ای است در خود این موقعیت اجتماعی معین؛ مارکس می گوید: «بیان» آن. نتیجه این که فلسفه باید از قائم بذات بودن دست بکشد و دریابد چگونه و تا کجا بوسیله می چیز دیگری بنیاد نهاده می شود، همانا پراتیک اجتماعی؛ و بداند که فلسفه خود نیز مسلماً پراتیکی اجتماعی است. ثانیاً معنای تاریخ - که فلسفه آنرا معنای خویش می پندارد - می تواند نه دیگر از راه تامل و تکرورزی بپتسبایی و نه دیگر بوساطت فلسفه متحقق شود، هر چند هم که فلسفه پیش شرط این تحقق باقی بماند. زیرا هم معنای عملی که درهای خود را کاملاً به روی تامل تاب نگشاید و هم این شناخت که فلسفه باید خود را بخشی از تاریخ بداند، بی آنکه بتواند به مثابه فلسفه فاعل و عامل آن باشد، فلسفه را به بیرون از مرزهای خویش و به پراتیک رجوع می دهد. نتیجه اینکه فلسفه باید از تحقق خود در خویش چشم پوشی کند. منظور «ماتریالیسم» دیالکتیک ماتریالیستی هم همین است: با این شناخت که فلسفه نه سرچشمه می خویش است و نه قادر به تحقق ایسده می خویش؛ در نتیجه فلسفه نمی تواند

فلسفه‌ی اولی^۱ باشد. فلسفه با چشم پوشی مضاعف از قائم بذات بودن و از تحقق خویش در خویش به آگاهی می‌رسد و همین فلسفه است که مارکس آنرا نقد می‌نامد. در این حالت فلسفه معنای پرسشهایش را نیز در اساس تغییر می‌دهد. تئوری نه دیگر با نیتی هستی‌شناسانه، بلکه با رویکردی عملی بکار می‌رود. پرسش بنیادین، دیگر این نیست: چرا هستی (و هستنده) هست، و نه نیستی؟ بلکه این است: چرا هستنده بدینگونه است بجای آنکه بگونه‌ای دیگر باشد؟ نقد تنها از این روست که می‌تواند بکار آید و حرکت کند.

بنظر می‌رسد با مفروض بودن «ماتریالیسم» در این معنا بتوان شرایط امکان یک فلسفه‌ی تاریخ تجربتا تضمین شده را تبیین کرد. از این دیدگاه معنایی که تاریخ می‌تواند بخود بگیرد در مقایسه با روش متالمانه و نظری، معنایی است تصادفی و محتمل؛ و در مقایسه با تلاش مبتنی بر تاریخنگاری هستی، معنایی است تاریخی، زیرا این معنا خود استنتاج استعلایی را بلحاظ تاریخی نسبی می‌کند: ساختارهای کار بیگانه در تناظر با یک موقعیت تاریخی واقعی نسبی اند، نه در تناسب با تقدیر ماوراء تاریخی هستی که همیشه «مفروض» گرفته می‌شود. در عین حال تشخیص و تثبیت فلسفی «معنا» بلحاظ تاریخی آزمون‌پذیر و بدون تحلیل‌های تاریخی - جامعه‌شناختی که فرآیند واقعی تاریخ را نخست «بدست می‌دهند»، بی‌معنا و بیپه‌وده است. بنا براین نگرش تاریخی - ماتریالیستی در مقایسه با نگرش پراگماتیستی، دارای این امتیاز است که می‌تواند مقولاتی را که تحت آنها ماده‌ی تجربتا بدست آمده معنی می‌شود، فی‌نفسه معرفی کند و توسعه دهد.

مسئله مادام که پیامدهای فلسفی «ماتریالیسم» دست‌کم بازنویسی نشده اند، حاصل کلام انتزاعی باقی می‌ماند. ما در این مورد خود را به چهار اشاره محدود می‌کنیم. ۱) نخست می‌پردازیم به جنبه‌ی سلبی نقد «ماتریالیستی» به مثابه نقد فلسفه‌ی فی‌نفسه یا نقد فلسفه‌ی آغازین. ۲) حاصل این جنبه‌ی سلبی، آموزه‌ی مثبتی است برای یک ایدئولوژی که وحدت‌تئوری و پراتیک را به معیار الزامی اندیشیدن ارتقاء می‌دهد. ۳) سپس ماتریالیسم باید خود

1. prima philosophia

را به مثابه ماتریالیسمی دیالکتیکی معرفی کند. ۴) و نهایتاً به این نکته که آیا رابطه‌ی تئوری و تجربه را می‌توان با نقد فلسفی از یکسو و با علوم اجتماعی از سوی دیگر تبیین کرد یا نه؟

VII

۱- آدورنو مقدمه اش به «ماوراء نقد شناخت»^۱ را با این جمله ختم می‌کند که: «اگر روزگار تفسیر جهان بسر آمده و مسئله بر سر تغییر آن است، پس روز وداع فلسفه فرا رسیده است. درخور روزگار کنونی فلسفه‌ی نخستین نیست، بلکه آخرین فلسفه است.» (۷۳) وی با اتکا به این نظر که فرآیند واقعی زندگی جامعه چیزی نیست که از طریق طبقه‌بندی جامعه‌شناسانه بطور قاطعاً وارد فلسفه شده باشد بلکه خود هسته‌ی مرکزی ساختمان منطقی است، به نقد فلسفه‌ی آغازین، که همواره معنا و هویت فلسفه بوده است، پرداخت.

از دیدگاه فلسفه «اصل نخستین فیلسوفان مدعی شمول تام است: حاضر، قائم به ذات و بلاواسطه. از همین رو برای آنکه مفهوم اصل نخستین خویشتن را کفایت کند و مستغنی از غیر باشد باید همواره همه‌ی وساطتها یکسره به مثابه زوائد و ظواهر فکر زایل شوند و از این راه اصل نخستین همچون امری فی‌نفسه و تقلیل‌ناپذیر از پوسته بدرآید. اما چنین اصلی که می‌تواند نخستین موضوع تفکر فلسفه قرار گیرد اگر نخواهد مچ تصادفی بودنش باز شود، باید اصلی عام باشد. اما چنین اصلی عامی... ناگزیر حاوی انتزاع خواهد بود.» (همانجا، ص ۱۵) بی‌بعد این نقد شامل حال شناخت‌شناسی که چیزی جز فلسفه‌ی اولی در جامه‌ی علم نیست، نیز می‌شود. کانت بنیانگذار شناخت‌شناسی «با انکار استناد به

1. Metakritik der Erkenntnis

بلاواسطگی امر نخستین و در عین حال با میل به حفظ این اصل در قالب امر بنیادگذار، پرسش هستی را از میان برد و با این حال به تعلیم فلسفه‌ی اولی پرداخت. «همانجا، ص ۳۰) علیرغم این، هستی‌شناسی‌های جدیدتر که پس از گسست نظام‌های بزرگ در شکل هستی‌شناسی‌های بنیادین، یعنی در قالب هستی‌شناسی‌های همپنگام هستی‌شناسانه و استعلایی استقرار یافتند کماکان دعوی قائم بذات بودن را حفظ کرده‌اند: «این هستی‌شناسی‌ها می‌خواهند فلسفه‌ی اولی باشند که بری از استلزام و امتناع منطقی، خود را و همه‌ی چیزهای دیگر را از یک اصل اولین استنتاج می‌کند. آنها می‌خواهند امتیاز نظام را برای خود نگهدارند و جزایش را نپردازند، یعنی استحکام و استواری نظم را بر پایه ذهن بنا کنند، بی‌آنکه بر اساس اندیشه و وحدت اندیشنده مستدلش سازند.» مسلماً منظور ماتریالیسم، که شرط امکان فلسفه به مثابه فلسفه‌ی اولی را انکار می‌کند، عبارت از اقلومی کردن آن در معنای مارکسی این کلمه نیست که کوشید با تمثیل ناموفق زیربنا و روینا اثبات کند که فلسفه بوسیله‌ی پراتیک اجتماعی «تعیین» می‌یابد یا در معنای انگلسی آن که فی الواقع مدعی بود: نه ذهن از امر واقع جدایی پذیر است و نه امر واقع از ذهن. هیچیک از آن دو اصل اولین نیستند. این امر که آنها اساساً در یکدیگر تنیده‌اند، آنها را برای ارتقاء یافتن به اصل بنیادین و نخستین نامناسب می‌کند. با این حال اگر کسی بخواهد در امری چنین وساطت شده، اصل آغازینی کشف کند، آنگاه مسلماً مقوله‌ی نسبت را با مقوله‌ی ذات عوضی می‌گیرد و خلائی را به مثابه اصلی آغازین علم می‌کند. باواسطه بودن، اظهاری مثبت درباره‌ی هستی نیست، بلکه تذکری است به شناخت که به چنین مثبت بودنی قناعت نکند؛ و فی الواقع مطالبه‌ی این امر است که دیالکتیک را بطور مشخص بکار برد. دیالکتیک اگر به روایت هگل همچون اصلی عام اعلام شود، همواره از ذهن آغاز و به ذهن

ختم خواهد شد و با گذار به مثبت بودن، به امر غیرحقیقی مبدل خواهد گردید. (ص ۳۳)

۲ - شالوده‌ی نقد آدورنو به فلسفه‌ی آغازین این دیدگاه است که فلسفه، برای آنکه بتواند به وحدت نظر و عمل دست یابد باید از استغنا و اکتفا به خویش صرف‌نظر کند. این دیدگاه در نظر مارکس پیرامون ایدئولوژی انکشاف و تکامل می‌یابد. در عین حال بسیار جالب توجه است که فلاسفه با پذیرش دیدگاه مارکس جوان این قسمت از نظرش را نادیده می‌گیرند (۷۳۸). یا اینکه آنها در پرتو جامعه‌شناسی دانش به نظری ساده درباره‌ی تطابق برخی اظهارات یا ساختار اظهارات با برخی موقعیت‌های اجتماعی معین، خنثی می‌کنند. بختی فلسفی پیرامون نظر مارکس درباره‌ی ایدئولوژی در قالب نیت اصلی او از این بحث باید به بختی درباره‌ی پیش شرط‌های خود فلسفه راه ببرد؛ اما چنین بختی در هیچ جا صورت نمی‌گیرد. مارکس «ایدئولوژی» را آن انتزاع واقعی و بلحاظ تاریخی شدیداً موثر می‌نامد که هگل همواره - در همه‌ی شرایطی که پدیدار و ذات از یکدیگر جدا می‌شوند و امر خاص با امر عام نمی‌توانند در قالب یک کلی مشخص پیوند یابند - به مثابه انتزاعی از آگاهی طرح کرده است. ایدئولوژی ناحقیقتی موجود است، نهفته در و متکی بر پراتیک، همراه با پی آمدهایی عملی و نهایتاً الفباپذیر از طریق پراتیک. مارکس ایدئولوژی را در قالب مقوله‌ی استقلال یابی می‌فهمد: ایدئولوژی مسلماً خود را از پراتیک اجتماعی جدا می‌کند تا پس آنگاه بتواند واقعا از آن مستقل شود. مارکس آگاهی‌ای که هر گونه عنصر ذهنی [سوپرکتیو]، هر گونه علاقه، استعداد و میل را از خود زدوده و خود را همچون امری ظاهر مستقل برنشانده است، بعنوان آگاهی‌ای ایدئولوژیک محکوم می‌کند. آماج حمله‌ی مارکس دقیقاً آگاهی «نابی» است که سنت فلسفی به مثابه تنها آگاهی قابل اطمینان و قطعی معتبر می‌دانست. این جانب دیگر مبنای استقلال یابی آگاهی، نوعی استقلال یابی پراتیک است. این روندی است که تحت شرایط تولید سرمایه داری با شدت و حدت کامل توسعه یافته و مارکس گمان می‌برد که توانسته است آنها را با تحلیل استقلال یابی کار

اثبات کند: درست است که انسانها کماکان شرایط زیستشان را تولید می کنند، اما نه دیگر به مثابه انسان، بلکه همچون مامور اجرای فرامین محصولات خویش. انباشت سرمایه که متکی است به اقبال سرمایه داران در تصرف اضافه ارزش، موجب شده است که آنچه فلسفه ی قرون وسطی «رنالیسم» می نامید به واقعیتی تاریخی مبدل شود. به عبارت دیگر انباشت سرمایه افراد را به هیات پیکر یافته ی مقولات اقتصادی تبدیل می کند. در قالب چنین پراتیک کاذبی است که آگاهی نیز، نه در این یا آن اظهار، بلکه در تمامیتش کاذب یا ایدئولوژیک می شود: همانا غیر عملی و وابسته. آگاهی با کنده شدن از مناسبات بلاواسطه ی فرآیند زندگی جامعه به وابستگی نگرورزانه نسبت به این فرآیند مبتلا می گردد. پراتیک در پیکره ی کاذبش در عین حال ماتریسی است که آگاهی تنها اجزایی از آن را به نمایش می گذارد. بدین ترتیب آگاهی از راه بازتاب - گاه راسته - واقعیتی کاذب، خود کاذب می شود. آگاهی اشکال پراتیک شیئیت یافته را که بلحاظ عینی، طبیعی و خودپو بنظر می آیند بازتاب می دهد و فراموش می کند که این اشکال طبیعی خود تاریخت یافته اند و در واقع به فعالیت انسانها تعلق دارند. فرآیند تولید سرمایه دارانه به مثابه مراحل استقلال یابی مقولات اقتصادی تا رسیدنشان به مقولاتی افلاطونی، ظاهر عینی ایدئولوژی را که ضامن کارکرد آن است، بصورت بتواره های کالا، پول و سرمایه می آفریند. بدون بتواره ی کالا گردش کالایی امکان ندارد. این روند را که پیشاپیش ماهیتی ایدئولوژیک دارد، علوم اجتماعی و مقدم بر همه، اقتصاد بورژوازی بار دیگر موضوع تفکر قرار می دهند. واقعیتی کاذب که در این علوم بطور بلاواسطه انعکاس یافته، در تصورات مذهبی و فلسفی که می کوشند تجریدی پیکر یافته را پیکری تازه بخشند، بطور باواسطه منعکس می شود. این تصورات پدیده ی شیئیت یافتگی را از معنای اقتصادی اش جدا می کنند و به تجلیل آن به منزله ی والاترین علتها می پردازند.

ایدئولوژی به دلیل این بستگی نگرورزانه در وسیعترین دامنه ی خود به بازنمایی مشخص و واقعیت دروغین موجود محدود می ماند. بنابراین ایدئولوژی به میزان ناآگاهی اش نسبت به ریشه های پراتیکی خویش، خود را

در برابر هر اندیشه ای که رویکردی انتقادی نسبت به وضع موجود دارد و می خواهد در متن فعالیت انقلابی با پراتیک اجتماعی آشتی نماید، سد می کند. سیر حرکت پراتیک انقلابی خلاف جهت پراتیکی بیگانه شده است: پراتیک انقلابی، پراتیک بیگانه شده را از پیکره ی کاذبش رها می کند و انتزاعی واقعی را که منشاء امر ایدئولوژیک است از میان برمی دارد. نخست زمانی که وحدت تئوری و پراتیک برقرار شده باشد، پرده ی ایدئولوژی سراسر خواهد درید. این وحدت نیز از جمله مقولاتی است که از نفی معین روابط موجود بدست خواهد آمد. داعیه ی این وحدت چیزی بیش از این نیست که در آن شرایط، انسانها می توانند آگاه به عمل خویش باشند. تحت شرایط پراتیک بیگانه و آگاهی ایدئولوژیک نمی توانند به عمل خویش آگاه باشند و آنجا هم که آگاهند به سختی می توانند عمل را در راستای این آگاهی پیش ببرند (۷۴). وحدت تئوری و پراتیک نشانگر حقیقتی است که باید برقرار شود و همهنگام عبارت است از والاترین معیار خرد، مادام که تحت شرایط بیگانگی، همه ی تلاشهایی که در راه برقراری حقیقت صورت می گیرند، باید تلاشهایی عقلایی قلمداد شوند: خرد دریچه ای است به حقیقت آینده؛ و نقد خود را با عقلانیتی می سنجد که در این معنا، «روش» است. نقد می تواند ظاهر ایدئولوژیک را مورد تفکر قرار دهد، همانگونه که نقد کانت ظاهر استعلایی را مورد تفکر قرار داد، اما نقد به همان میزان اندک می تواند شرایطی را که این ظاهر بر مبنای آن دائما تجدید می شود، نابود کند. تنها فعالیت انتقادی - انقلابی است که می تواند سیر حرکت ایدئولوژی را متوقف سازد، فعالیتی که فلسفه در آن الفاء می شود تا خود را متحقق سازد.

در این نقطه ایدئولوژیها و نظریه های گوناگون انقلاب به قطعه ای واحد یا بهتر بگوییم به دایره ای مبدل می شوند که در آن بطور متناوب یکی پیش شرط دیگری قرار می گیرد. ایدئولوژی مقوله ای است استراتژیک، اما تنها بدین عنوان از زاویه ی انتقادی بودنش ارزش نظری دارد. نظریه ی انقلاب آموزه ی مقولات نقد است. تئوری تاریخی درباره ی وضع موجود که درخور موضوعش باشد، تئوری دگرگونسازی وضع موجود است. آموزه ی ایدئولوژی

و آموزه‌ی انقلاب در مارکسیسم خودآگاهی فلسفه‌ی ضروری و درعین حال عاجل را، در وابستگی‌اش به سیر طبیعی تاریخ تاکنونی و در امکان درگذشتن از آن، مستدل می‌کنند. یکی نشان می‌دهد که چرا فلسفه نمی‌تواند بخود اکتفا کند و دیگری نشان می‌دهد که چرا فلسفه نمی‌تواند ادعای خویش را در درون خویش متحقق نماید و هردو با هم نشان می‌دهند که چرا فلسفه امروز فلسفه‌ی را به مثابه وجه یا دقیقه‌ی ایدئولوژیک می‌تواند خود بیاندیشد و خود را بطور انتقادی سپری سازد (۷۵).

۳ - از همه‌ی آنچه گفتیم می‌توان برآمد «ماتریالیسم» فلسفه‌ی مارکس را توضیح داد؛ اما نمی‌توان دیالکتیکی بودن این فلسفه و علت آنرا نتیجه گرفت. فلسفه‌ی ای که می‌خواهد آخرین فلسفه باشد، فلسفه‌ی ای است عملی [پراتیک]. تمتع این فلسفه در مستدل ساختن خویش نیست، بلکه در طرد همه‌ی استدلالهای کاذب است. اصل نخستین فلسفه‌ی اولی جادوی یافتن کلام رستگار کننده است؛ دانش اما تحقق یافتنی در خویش نیست، بلکه کاری است که جزایش زوال است. چنین فلسفه‌ی نقطه‌ی عزیمت خود را از امری بی‌واسطه نمی‌گیرد، بعلاوه موقعیتی را که بلحاظ تاریخی در آن قرار دارد به این نقطه‌ی عزیمت نمی‌افزاید. هر نقطه‌ی عزیمتی همواره به مثابه امری وساطت شده دیده می‌شود؛ و فلسفه باید اشکال این وساطت را که نه او و نه هیچ ذهن دیگری آنها را می‌سازد، بفهمد؛ همانا اشکالی از وساطت که آگاهی و طبیعت در آنها انکشاف می‌یابند و مادام که ادراک و مهار نشده باشند، همواره برخوردار از عناصری از آگاهی و از طبیعت کورند. بنابراین حرکت این وساطت، یا همانا دیالکتیک، حرکتی ماتریالیستی است. برای فلسفه‌ی ای که مارکس بورژوایی‌اش می‌نامد - زیرا فلسفه‌ی ای است که پیش شرطهایش را بطور ماتریالیستی مورد پرسش قرار نمی‌دهد - بسیار دشوار است که دیالکتیکی را بفهمد که فی‌نفسه دیالکتیک آگاهی نیست. بنابراین از دید این فلسفه، باید انگلس «آنتی دورینگ» و لوکاخ «تاریخ و آگاهی طبقاتی» تنها نمایندگان دیالکتیک ماتریالیستی (کاذبی) باشند که وجودشان قابل تصور است؛ و از آنجا که دیالکتیک یکی را می‌توان بطور مکانیکی منحل کرد و دیالکتیک دیگری را به عنوان دیالکتیک آگاهی طبقاتی و نهایتاً

دیالکتیک آگاهی فهمید، پس با توجه به چنین انفضالی، کار ماتریالیستی دیالکتیکی خودبخود تمام و معضالش منتفی است. مارکس نیز به فراخور این رویکرد دوپاره می‌شود: لوکاخ سخنگوی دوران جوانی اوست و انگلس نماینده‌ی دوران سالخوردگی‌اش.

اما می‌دانیم که مارکس در دست‌نوشته‌های پاریس «عظمت» هگل را در آن دانست «که جوهر کار را دریافت و انسان عینی و حقیقی - چرا که واقعی - را نتیجه‌ی کار خویش قلمداد کرد.» (نوشته‌های آغازین، ویرایش لندزهوت، ص ۲۶۹). اما مارکس با افزودن این نکته که هگل «در چارچوب انتزاع» بدین کار نایل آمد، تقدیر خویش از هگل را با فاصله گرفتن از او همراه می‌کند: بنظر مارکس هگل هرگز نتوانست منطق حرکتی را که انسان بواسطه‌ی آن به محصول کار خویش مبدل می‌شود با استناد به خود این کار مشخص دریابد. کار عبارت است از مبادله بین انسان و طبیعت. قهر اشیاء طبیعی در کار وارد می‌شود و مراوده‌ی بین انسانهای کارکن با یکدیگر کماکان تحت سیطره‌ی قهر طبیعی قرار می‌گیرد. ناهمانی طرفین این مبادله به تبعیت همانی آنها درمی‌آید و با انسانها مانند اشیاء رفتار می‌شود. کار به سلطه مبدل می‌گردد، آنهم نه تنها از زاویه‌ی سلطه‌ی انسان بر طبیعت، بلکه از زاویه‌ی مراوده‌ی انسانهایی که با یکدیگر ارتباط کاری دارند. این سلطه مانند هر سلطه‌ی دیگری یادآور ویژگی آن به مثابه امری غیرحقیقی، ولو موجود، است: انسانها تماماً در شیئیت یافتگی خویش مضمحل نمی‌شوند و دقیقاً در همین وجه از سلطه که مانع از آن است تا سلطه به سلطه‌ی ای تام و تمام مبدل شود، دیالکتیک جرقه می‌زند و شعله می‌گیرد. دیالکتیک وجدان ناآرام سلطه است، همانا تضادی است عینی حاکی از اینکه: در کار بیگانه که کارکنان نمی‌توانند در آن به مثابه افراد عینیت یابند با انسانها باید به مثابه اشیاء رفتار کرد، بی‌آنکه شیء تلقی کردن انسانها تماماً ممکن باشد.

در حالیکه تنها شیوه‌ی درک فراخور اشیاء و انسانها اینست که اشیاء را در قالب مقولات اما انسانها را چه در رابطه با اشیاء و چه در رابطه با یکدیگر از راه گفتگو بفهمیم، پس دیالکتیک باید از راه گفتگو فهمیده شود؛ البته نه به مثابه گفتگو، بلکه به منزله‌ی پیامد سرکوب آن. دیالکتیک هم‌هنگام عینی

و ذهنی است. عینی است، مادام که در آن همانگونه که در همه ی انواع دیگر منطبق قهر طبیعی خود را تحمیل می کند؛ و ذهنی است، مادام که عدم تناسب بین قهر طبیعی از یکسو و نیاز فردیت از سوی دیگر را هشدار می دهد. دیالکتیک حتی در ذهنی ترین قالبش در منطق هگل کماکان واجد هر دو وجه و دقیقه است.

ایده آلیسم کاذب می شود به محض آنکه کلیت کار را در فی نفسگی اش وارونه می سازد؛ ناموس کار را به امری ماوراءالطبیعی، به عمل ناب ذهن والایش می دهد و بدانسو می گراید که مصنوعات فناپذیر و مشروط بشر را یکجا با کار او، که فی الواقع رنج اوست، به منزله ی امری جاودانه و برحق تجلیل کند. اگر نظرورزی درباره ی نظرورزیهای هگل مجاز می بود، می شد در گسترش دامنه ی روح به کلیت، شناخت روی سر ایستاده را گمان زد و دید که روح اصلی منزوی و جوهری قائم بذات نیست، بلکه وجهی است از کار اجتماعی که از کار جسمانی جدا شده است. کار جسمانی اما بر چیزی غیر از خود کار یعنی بر طبیعت ناظر است. بدون مقوله ی طبیعت کار و نهایتاً شکل ذهنی اش یعنی روح همانقدر غیر قابل تصور است که طبیعت بدون کار؛ آنها از یکدیگر متمایز و با اینحال بوسیله ی یکدیگر و در یک وحدت وساطت می شوند.» (۷۶)

بنابراین دیالکتیک ماتریالیستی عبارت است از اینکه منطق دیالکتیکی را با اتکا به متن و زمینه ی کار یا مبادله ی انسان با طبیعت بفهمیم، بی آنکه به کار جنبه ای ماوراءالطبیعی (چه غایت شناختی به منزله ی ضرورت رستگاری و چه انسان شناختی به منزله ی ضرورت بقا) نسبت دهیم. مارکس به تضاد مناسبات تولید و نیروهای مولد استناد می کند زیرا معتقد است که بتواند در یکی جبر طبیعی کار را در حدوث تاریخی اش و در دیگری جنبه یا وجهی را بفهمد که از هر قالبی از کار بیگانه، همراه با همه

اشکال سلطه ی متناظر با آن فراتر می رود. بهر رو دیالکتیک برای ماتریالیسم تنها به منزله ی دیالکتیکی تاریخی به معنای دقیق کلمه اعتبار دارد، زیرا دیالکتیک بیان تضاد درونی و جنبش بیرونی رابطه ی سلطه در کار است و خود به اندازه ی این رابطه حادث و تصادفی است. دیالکتیک هم ناظر است بر نظامی که با اتکا به قالب بیگانه شده ی کار استواری اش را حفظ می کند (۷۷) و هم بر این وعده که نظام مذکور نظامی است حادث با آغازی در تاریخی و با امکان پایانی. دیالکتیک تاریخ را در تمامیتش قبضه نمی کند: دیالکتیک منطق تاریخ نیست بلکه ردپایی منطقی است در تاریخ که اگر از سوی انسانها به مثابه چراغ راهنما در راه حقیقت عملی عاقلانه و فعالانه تعقیب شود، به انکشاف دیالکتیک و به الغایش راه خواهد برد. دیالکتیکی عملاً کمال یافته همبندگام دیالکتیکی الفا شده است؛ همانا الغای منطق به مثابه نظامی از اجبار و محدود ساختن آن به حیث عقلانی اش:

«قلمرو آزادی عملاً آنجا آغاز می شود که کارکردن که خود معلول اضطراب و هدفمندی ظاهری است پایان می یابد؛ بنابراین قلمرو آزادی بنا به سرشت خویش در ورای سپهر تولید مادی قرار دارد. همانگونه که موجود وحشی باید با طبیعت بجنگد تا نیازش را ارضاء کند، زندگی اش را حفظ نماید و بازتولید کند، انسان متمدن نیز از این کار ناگزیر است، آنهم تحت همه ی شکلبندیهای اجتماعی و همه ی شیوه های محتمل تولید. قلمرو ضرورت طبیعی بدلیل وجود نیازها گسترش می یابد اما همبندگام نیروهای مولده ای که این نیازها را ارضاء می کنند نیز توسعه پیدا می کنند. در این میدان، آزادی تنها می تواند در این باشد که انسان اجتماعی شده، همانا جامعه ی مولدین همیار و همبسته، مبادله ی مواد با طبیعت را بنحوی عقلایی تنظیم نماید و بجای آنکه تحت سیطره ی آن به مثابه نیرویی کور قرار گیرد، آنرا تحت مهار جمعی و اشتراکی خویش درآورد و با صرف کمترین نیرو و تحت شرایطی که شایسته و درخور سرشت انسانی اوست این مبادله را متحقق

سازد. با این حال این مبادله کماکان قلمرو ضرورت باقی می ماند. و رای قلمرو مذکور تکامل نیروی انسانی آغاز می شود، تکاملی که هدفی در خویش و قلمرو حقیقی آزادی است، اما تنها بر پایه ی آن قلمرو ضرورت می تواند شکوفا شود. کوتاه کردن روزانه کار شرطی اساسی است. (کاپیتال، جلد سوم، برلین ۱۹۵۳، ص ۸۷۳)

دیالکتیکو به اجرا درآمده، دیالکتیکی الفا شده است؛ تنها آنزمان که مخلوقات دست انسان در اختیار انسان قرار گیرد، امر حقیقتا دسترسی ناپذیر آزاد می شود و از سیطره ی مدیریتی دروغین رهایی می یابد. تنها عقلایی کردنی ناقص است که کل را بدروغ فرا می گیرد. این امر تا زمانی که دیالکتیک بصورت ماتریالیستی یعنی در حدوث تاریخی اش دریافت نشده، بلکه بصورت ایده آلیستی به منزله ی آگاهی مطلقى فراگیرنده ی سراسر تاریخ تلقی می شود، ادراک نخواهد شد. تنها بواسطه ی چنین سوءفاهمی است که تلاش مارکسیستی می تواند تحت مقوله ی «خودکامی»^۱ قرار گیرد:

«نزد مارکس هدف تاریخ تحقق این خودکامی است. بنظر او انسان جامعه ی کمونیستی - که طبیعت و تاریخ را مطیع خویش ساخته و کل جهان را به ماده ی کار خویش مبدل کرده - به مثابه آخرین امکانی ظهور می کند که از هر استدلال و احتجاجی رهایی یافته است... دیگر جایی برای امر دسترسی ناپذیر وجود ندارد. اینجا انسان همراه با واقعیت انسان کمال می یابد و خود به ماده ی خام اعمال قدرتی فراگیر مبدل می شود.» (۷۸)

فکر دیالکتیک ماتریالیستی درست برخلاف نظر فوق خواستار برقراری رابطه ای کاری با تاریخ است تا قالب کار بیگانه را همراه با همه ی اشکال جهانی تحت مدیریت، جهانی که در تحلیل نهایی نهایتا عقلانی کردنی غیر عقلانی است منحل سازد؛ این فکر طالب ساختن تاریخ است تا سرانجام از

دست ساختن در همه ی آن قلمروهایی خلاص شود که امروزه بناحق در حوزه ی اقتدار تمام خواهانه ی عقلایی کردنی ناقص قرار می گیرند. تنها عقلانیت به اجرا درآمده ی امور ضروری زندگی به غیر عقلانیت امور زائد زندگی و انحلال آن در دسترسی ناپذیری ای حقیقی رخصت می دهد.

بعلاوه در اینجا است که فکر همبستگی جایگاه دقیق خود را می یابد. دقیقا از آنرو که دیالکتیک تاریخی ماتریالیسم در ذات خویش دیالکتیک آگاهی طبقاتی نیست، اختیار انسان نسبت به خویش و نسبت به بازتولید شرایط زندگی اش مستلزم همبستگی هر فرد با افراد دیگر است. تکلیف این همبستگی پیشاپیش و بواسطه ی حرکت یک سوژه ی مطلق روشن نمی شود. در ماتریالیسم تاریخی طبقه ای که خود را به منزله ی فاعل و متعلق تاریخ متحقق سازد جایی ندارد. تنها در روایت نوهگلی لوکاچ از تاریخ است که طبقه ی مذکور چنین جایگاهی را بدست می آورد.

۴- در مقایسه با این روایت می توان رابطه ی فلسفه و علوم از نظر مارکس را نیز توضیح داد (۷۹) در نزد هر دو دیدگاه علوم اجتماعی علمی ایدئولوژیک اند. این علوم درخور تاریخیت موضوع خویش نیستند، زیرا قادر نیستند یک موقعیت را در گرایشش نسبت به آنچه می تواند عینی باشد، بفهمند. «مفهوم» یک موقعیت که از تضاد درونی این موقعیت در یک نفی معین حاصل می شود در اختیار علوم نیست؛ و فقدان این مفهوم در علوم سبب می شود که همهنگام آنها فاقد معیار تحلیل انتقادی باشند، در حالیکه تنها همین معیار است که می تواند دریچه ی دانش را به بُعد تاریخی در معنایی که این بعد در تئوری علمی دارد، همزمان در دامنه ی گذشته ی تاریخی و در چشم انداز آینده ی آن بگشاید. از سوی دیگر شناخت مذکور اگر نخواهد بدین خیال درافتد که می تواند در یک دیالکتیک که بستر گذشته و آینده ی تاریخ است و با ضرب آهنگ ضرورتی متافیزیکی تحقق می یابد بعد تاریخی را دریابد، نیازمند علوم اجتماعی است. بنابراین مادام که دیالکتیک مانند خود تاریخ امری حادث است، باید همه ی آنچه را که می خواهد بشناسد بنحو تجربی یعنی به کمک روش عینیت بخش علم تحقیق کند، تحقیقی که مسلما فلسفه نتایج آنرا به مثابه ماده کار تعبیر و تفسیر

خواهد کرد. داده‌های یک واقعیت عینیت یافته‌ی علمی را باید در پرتو هدف متصور جامعه تفسیر کرد، اما بدان نحو که مفهومی که باید عملاً استقرار یابد، یعنی حقیقت عملی آشکارا قابل تکذیب و ابطال باشد. تئوری باید بلحاظ تجربی ابطال پذیر باشد. از اینطریق جدایی و پیوند میان فلسفه و علم تداوم عقلانیت را تضمین می‌کند، زیرا عقلانیت بنا بر اینکه بیان اشیاء طبیعی یا بیان انسانها و مراوداتشان باشد شکل و قالب متمایزی دارد. وظیفه‌ی فلسفه در قبال علوم اجتماعی این است که عینیت یافتگی امری را که تماماً عینیت پذیر - در معنای مضاعف هگلی اش - نیست، اما در شرایط بیگانگی اجتناب ناپذیر شده است، نفی و الفا کند (۸۰)

بنابراین دیدگاه مارکسیستی را مبنی بر اینکه ناحقیقت موجود جامعه‌ی آنتاگونیستی، یا در یک کلام بیگانگی، را باید عملاً برانداخت و این براندازی قابل تحقق نیز هست، می‌توان بنحوی مضاعف سنجید. این دیدگاه درست است، اگر شرایط عینی امکان چنان برانداختنی را بلحاظ تاریخی - جامعه شناختی ثابت کند؛ و این دیدگاه حقیقت دارد، اگر بر این شرایط عینی شرایط ذهنی نیز افزوده شوند و با تدارکی انتقادی براندازی مذکور را عملاً به اجرا بگذارند. وجه تمایز ماتریالیسم تاریخی با روایتی نوهگلی که لوکاچ از آن ارائه داد همین است. زیرا اگر بپذیریم که دیالکتیک مطلق آگاهی طبقاتی پیشاپیش آستن سیر تاریخ است، آنگاه دیدگاه مارکسیستی چه با غیبت عمل انقلابی و چه با حضور آن در قالبی غلط، ابطال می‌شود. اظهار لوکاچ درباره‌ی امکان عینی انقلاب تشخیص علمی پیش شرطهای اجتماعی ای نیست که باید واجد چنان حدی از اختیار باشند که اراده به عمل همبسته را میسر می‌سازند و از اینطریق امکان را به واقعیت مبدل می‌کنند. برعکس نظر لوکاچ شامل بر هر دو عامل است، یعنی [هم بر شرایط عینی و هم] بر آگاهی انسانها و در این مورد معین، بر آگاهی طبقاتی پرولتاریا. به عبارت دیگر این دیدگاه مدعی تشخیص دیالکتیکی ضرورتی است که قوی ترین اراده را نیز به شیئی طبیعی و مطیع قوانین طبیعت مبدل می‌سازد. از این دید رابطه‌ی فلسفه و علم نیز رابطه‌ی مشاجره برانگیز نیست. وقتی دیالکتیک پیشاپیش از جریان امور آگاه باشد و بسیج رو همانند خود این

امور حادث نباشد، آنگاه دیگر تفاوتی بین علم و فلسفه وجود نخواهد داشت. وجه تمایز فقط انگ «بورژوایی» خواهد بود که به هرکس که سر به فرمان دیالکتیک ننهد، خواهد چسبید. مقوله‌ی امکان عینی نزد لوکاچ، از آنجا که از دیالکتیک آگاهی ای مطلق منشا می‌گیرد، ضرورتی تاریخی را در خود نهفته دارد. اینجا تاریخ جهانی به دیوان عدل جهانی بدل می‌شود. به عبارت دیگر هر شکست تاریخی در عین حال حکمی قطعی علیه حرکتی است که بدین شکست انجامیده است. بنابراین پراتیکی غفلت شده یا حتی بنادرستی اجرا شده حق حیات ندارد، مگر به قیمت قربانی کردن تئوری ای که بواسطه‌ی آن غفلت یا خطا حقیقتش را از دست داده است.

لوکاچ خود به اعتبار همین منطق ناگزیر پراتیک شوروی را به مثابه تنها پراتیک مشروع کمونیسم برسمیت شناخت، زیرا آنرا پراتیکی موفق می‌دانست؛ وی خود را تسلیم شوروی کرد و برای پایبند ماندن به پی آمدهای تئوری به دفاع از آن پرداخت (۸۱) میل درونی آموزه‌ی لوکاچ تنها می‌توانست با انکار خویش ارضاء شود. سیمون دوبوار از زبان قهرمان رمانش «ماندارین ها»^۱ (پاریس، ۱۹۵۴) می‌گوید: «تنها ارجحیت اتحاد جماهیر شوروی بر کلیه‌ی تئوریهای سوسیالیستی موجود این است که اتحاد شوروی وجود دارد.» آنجا که تاریخ جهانی نقش دیوان عدل جهانی را ایفا کند، برتری شوروی تنها همین است.

VIII

در قیاس با چنین شرایطی است که می‌توان دریافت گسست سیاسی یوگسلاوی از روسیه و برنامه‌ی تیتو برای راهی جداگانه بسوی سوسیالیسم همراه با نقدی پایه‌ای به کمونیسم روسی به مثابه پراتیکی غلط، چه عواقب عظیمی می‌بایست داشته باشد. این عواقب فی الواقع بوسیله‌ی روشنفکران لهستانی بعد از انقلاب اکتبر ۱۹۵۶ جسامه‌ی عمل پوشیدند. بین این دو

1. Les Mandarins (نارنکی‌ها)

رویداد کنگره ی بیستم حزب کمونیست شوروی قرار داشت، کنگره ای که از استالینیسیم برید، بی آنکه در تئوری به چیزی بیش از تجدید نظر در تاریخ بلشویسم منجر شود. آماج همه ی این جریانها همدارستان با قیام مجارستان عبارت است از نسبی کردن تاریخگیری کمونیستی «عینی» ای که می توانست واقعیت سوسیالیستی را با همه ی فلاکتش در هیئت سوسیالیسم شوروی، تنها به صرف موجودیتش، مشروعیت ببخشد. تنها در لهستان بود که این ماوراءالطبیعه ی تاریخی بلشویستی که در هسته ی مرکزی معضل ماتریالیسم تاریخی مورد اشاره قرار می گرفت، آشکارا به بحث گذاشته شد. این نخستین بحث بین بلشویکهایی بود که تابوی توجیه بلشویسم تنها به اعتبار موفقیتش در تاریخ جهانی را شکستند و بنحو مارکسیستی به جستجوی اشتباهات تئوری و پراتیک مارکسیستی برآمدند.

۱- در بحث لهستانی ها (و یوگوسلاوها) «استالینیسیم» سرلوحه ی قالبی نادرست برای تئوری (به مثابه جزمگرایی) و پراتیک (به مثابه دیکتاتوری حزب) است. فهم عینی این قالب غلط به یاری مقولات آموزه ی مارکسیستی و نه با اتکا به بهانه جویی های «غیر مارکسیستی» مثل مبحث کیش شخصیت انگیزه ی اصلی روشنفکران لهستانی - که خود بهیچ وجه گروهی همگون نبودند- برای تجدید نظر در تئوری و پراتیک است. آنها مصمم اند تا «واکنش اخلاقی حقیقت توجیه کننده» را - تعبیری که در یکی از مقالات منتشر شده بلافاصله پس از انقلاب اکتبر ۱۹۵۶ آمده است (۸۲)- به پایه ی تحلیلی علمی برسانند که از یکسو شرایط سیاسی و سیاسی - اقتصادی «معوج شدن سوسیالیسم» را آشکار می کند و از سوی دیگر اصول سازمانی ای را توضیح می دهد که جنبش کمونیستی را در اتخاذ موازین بموقع و موثر ناتوان ساختند. از این دیدگاه زیربنای اقتصادی استالینیسیم عبارت است از اینکه جامعه ی طبقاتی مبتنی بر مالکیت خصوصی بر ابزار تولید جای خود را به جامعه ای جدید می دهد که بر اعمال قدرت سیاسی بر کل توان اجتماعی جامعه استوار است. صاحب قدرت مذکور روشنفکران وابسته به حزب اند که در اصطلاح شوروی آنها را «کادرها» می نامند. بنابراین علت معوج شدن استالینی سوسیالیسم نخست اقتصادی متمرکز است - که ناچار

بود به سطحی نازل از نیروهای مولده تکیه کند - همراه با شکل تازه پدیدار شده ی مالکیت، که [میلوان] جیلاس را واداشت تا از یک «طبقه ی جدید» سخن بگوید. بر این علل شکل معینی از سازماندهی حزبی نیز افزوده می شود که بر فراز دولت قرار دارد و بنابراین از دسترس کنترل جامعه خارج است. در درون حزب نیز تنها تماسهای عمودی از بالا به پایین و یا از پایین به بالا مجازند بطوریکه تاثیر توده های عظیم اعضا بر رهبری حزب کاملا منتفی است. بنا به همه ی دلایل فوق نوعی «اتمیزه شدن طبقه ی کارگر» شکل می گیرد، طبقه ای که با دیکتاتوری پرولتاریا به هیچ وجه به جایگاه طبقه ی موکدا حاکم ارتقا نیافته است:

اگر چنین است که الغای مالکیت خصوصی شرط ضروری برپایی یک واقعیت اجتماعی سوسیالیستی است اما شرط کافی آن نیست، پس هر کس بخواهد فکر اصلی سوسیالیسم را در یک جمله بیان کند باید همصدا با گومولکا^۱ بگوید که سوسیالیسم متکی است بر الغای استثمار انسان از انسان. هر امر دیگری باید تابع این اصل اساسی باشد، از جمله این پرسش که پس از الغای مالکیت خصوصی با ثروت اجتماعی چه کار باید کرد، چگونه باید این ثروت را سازماندهی و اداره کرد، تا آنچه پس از خلع ید از مالکان خصوصی اسما رخ داده است فقط جنبه ی حقوقی نداشته باشد، بلکه واقعیت بیابد. فکر خودگردانی کارگاهها و بنگاهها، تمرکز زدایی در صنایع و محدود ساختن ارگانهای برنامه ریزی تلاشی برای درمان این معضل پیچیده است. («مسائل شرق»، جلد ۹، ص ۳۶۷)

این نقد مارکسیستی به پراتیک سوسیالیسم در شوروی مطابق است با نقد «جزمگرایی»، «یرژی. ی. ویاتر»^۲ جامعه شناس لهستانی در یکی از آخرین

شماره های «پلیتیکا»^۱ ارگان رسمی حزب در ورشو در مقابله با دستورات راست آیین همکار روسی اش «ی. و. کاسیانووا»^۲ نظری را تکرار می کند که حتی پیش از انقلاب اکتبر لهستان شهرت و محبوبیت یافته بود:

واقعیهایی که شاهد تقلبهای آشکار در جامعه شناسی مارکسیستی اند محتاج تبییناتی واقعا جامعه شناسانه هستند، به عبارت دیگر نیازمند تبییناتی هستند که به یاری آنها ما مقتضیات اجتماعی را می فهمیم و بر پایه ی آنها پدیدارها را مورد بررسی قرار می دهیم؛ و این کار تنها زمانی میسر است که تاریخدانان و جامعه شناسان مارکسیست به شیوه ی علمی تبیینی برای این امر بیابند که معرج سازیمهای «دوران کیش شخصیت» چرا و چگونه رخ داده اند. اما من هیچ اثری را از خودی ها نمی بینم که در این باره نوشته و منتشر شده باشد. («مسائل شرق»، جلد ۹، ص ۱۰۸۲)

نقد جزمگرایی از یکسو بلحاظ روش شناختی متوجه قواعد غایت شناسانه ی راست آیینی و از سوی دیگر بلحاظ محتوا علیه متحجرسازی های «فلسفه ی تاریخی» ماتریالیسم تاریخی است که قوانین تاریخ را مانند قوانین طبیعت می داند. اندیشه های «چپ» لهستان در این زمینه همانند اندیشه های چپ فرانسه است. تاثیر سارتر و مرلوپونتی بر برخی از چپهای لهستان، بویژه بر «ل. کولاکوفسکی» غیر قابل انکار است. البته تردیدی نیست که منشاء اندیشه ی لهستانی ها تجربه ی بلاواسطه ی خود آنهاست.

پرسش آنها در باره ی دیالکتیک تاریخی مشخصا با پرسش درباره ی «بهای ترقی تاریخی» (ی. کت ۳) آغاز می شود:

«وقتی که تاریخ اجتماعی به غلط همچون تاریخی طبیعی تلقی

می شود، بنظر می آید پرداخت هر بهایی برای شتاب بخشیدن به ترقی - که خواه ناخواه قطعی و اجتناب ناپذیر است - مجاز باشد. اصل اساسی شتاب بخشیدن به تاریخ آنهم بهر قیمتی و این واقعیت که انسان باید رنج این شتاب بخشیدن را به جان بخرد، مستلزم این باور ماوراءالطبیعی است که تاریخ پیشاپیش حرکتی مقدر دارد و ما باید این شتاب را بر حق تلقی کنیم.» («مسائل شرق»، جلد ۹، ص ۳۶۹) برعکس، ما باید در مقابله با دیدگاه فوق هسته ی عقلایی ماتریالیسم را نجات دهیم. تاریخ در نزد مارکس «مطلقا امری زمینی» بود. او هرگز به تاریخ به شیوه ای ماوراءالطبیعی ننگریست و هرگز قوانین تحول اجتماعی را با مقولات مطلقا منطقی معاوضه نکرد. (همانجا) بجای فکر غلط «روند انتزاعی و یگانه ی تاریخ همراه با الگوها و شکلبندهای انتزاعی اش» باید تلاشهای فکری تازه ای بنشینند. باید بطور مشخص راههایی مورد پژوهش قرار گیرند که به تحقق هدف سوسیالیستی می انجامند، بی آنکه وسائل هدف را مبتدل سازند. «وظیفه ی آگاهی کمونیستی تنها عقلایی کردن تاریخ انسانی نیست، بلکه فراتر از آن تعهد نسبت به همیاری در دگرگون ساختن و مسئولیت در قبال روند این تاریخ است. آگاهی کمونیستی تصدیق زندگی است، همانگونه که هست، نه (فقط) به مثابه برابرایستای نظاره ای عقلایی، بلکه به منزله ی ماده ای (نیز) که به شکرانه ی عقلانیتش واجد حد معینی از انعطاف است و می تواند تحت تاثیر قرار گیرد. سراسر واقعیت به جامه ای انسانی درمی آید و به جهان انسانی مبدل می شود، به عبارت دیگر واقعیت تنها به منزله ی ماده ای متغیر موجود است و نه به مثابه نمایشی برای نظاره.» (همانجا) اما این رویکرد عملی - انتقادی به تاریخ محاسبه ی بهای واقعی ترقی تاریخی را منتفی نمی کند: «ادعای پیروزی ما بر کدام مبنا استوار است؟ بر این مبنا که ما در درون یک ساختمان دولتی سوسیالیستی قادریم نیازهای انسانها را بهتر تامین کنیم؛ بر اینکه

صورت‌حساب نهایی بزجهای صنعتی کردن سوسیالیستی نهایتاً کمتر از خرج و برج صنعتی کردن سرمایه دارانه است. این مبنا معطوف است به برجها و بهای واقعی تاریخ، به بهای اقتصادی، اجتماعی و اخلاقی آن، بدون هیچ ارتباطی با نگرشی ماوراءالطبیعی.» («مسائل شرق»، جلد ۹، ص ۳۶۹ بیعد) بجای جزمگرایی یخ بسته‌ی ماوراءالطبیعه‌ی تاریخ باید کمونیسمی انسانگرا بنشینند که هدفش رهایی «واقعی»، کامل و همه‌جانبه‌ی انسان است. نکات فوق رؤس عمده‌ی برنامه‌ی ناقدان مطرود است که به جریان «پو پروستو»^۱ تعلق داشتند (۸۴)

این دسته از مخالفان هر چه بیشتر بتوانند به سرچشمه‌ی ماتریالیسمی تاریخی استناد کنند به همان میزان نیز در نقد روشمندان به «جزمگرایی» در کنار یک تاریخیگری اثباتگرایانه [پوزیتیویستی] قرار می‌گیرند که با فلسفه‌ی ماتریالیستی حزب، فرق نمی‌کند با کدام روایتش، مانع التجمع است. تمایزی که کولاکوفسکی بین مارکسیسم روشنفکرانه و مارکسیسم نهادین شده قایل شد، به کل این بحث سمت و سر داد.

مارکسیسم در دوران استالین معطوف به آموزه‌ی دقیقاً تعریف شده نبود بلکه تنها بیان صوری چنین آموزه‌ی بود. تعریف و تعیین حدود و ثغور مارکسیسم در دست نهادی خطاناپذیر قرار داشت که امروز آنرا بنحوی و فردا بنحو دیگر در لوحه‌ی فرامین مختلف می‌پیچید. «در این میانه مارکسیست کسی است که حاضر است یک محتوای معین را مورد به مورد، بسته به اینکه ادارات چطور بپسندند قبول کند.» («مسائل شرق»، جلد ۹، ص ۷۸۳) برعکس، هر اظهار علمی که بر یک روش جامعه‌شناسانه معین متکی باشد به مارکسیسم روشنفکرانه تعلق دارد. از دید

1. Po prostu

کولاکوفسکی مارکسیسم به صورت تام یک «خردگرایی روش‌شناسانه» مبدل می‌شود: «داوری درباره‌ی یک تفسیر تاریخی از این زاویه که مارکسیستی است یا غیرمارکسیستی تنها می‌تواند معطوف به پیش شرطهای کاملاً عام روش‌شناسانه باشد» (همانجا، ص ۷۸۶) این پیش شرطها نیز تنها ارزشی روشنگرانه دارند. تفسیر مارکسیستی یکی از تفاسیر ممکن از واقعیت مادی است و با محک همین واقعیت نیز باید سنجیده شود.

کولاکوفسکی بدین نتیجه رسید که در علوم اجتماعی ای که شیوه‌های تفکر گوناگون و روشهای مختلف را با موفقیت بکار می‌بندند، مرز بین مارکسیسم و غیرمارکسیسم دیگر مرزی قطعی و کاملاً مشخص نخواهد بود. البته در نشریه‌ی «مسائل شرق» تعداد کسانی که قصد دارند جانبدار بودن تئوری را تنها از زاویه‌ی وابستگی اش به حزب مورد تجدید نظر قرار دهند و کماکان از جانبدار بودن آن نسبت به طبقه دفاع کنند، اندک است (نمونه اش شماره‌ی ۸، ص ۱۵۹۸) ولی بنظر می‌رسد ناقدان سرسختی مثل کولاکوفسکی توانسته باشند در نشریه دست بالا پیدا کنند. آنها تجدید نظر طلبی [رویزیونیسم] را به سطح قاموس تئوری ارتقا می‌دهند.

«نتیجه اینکه: کل سهم ارزشمند مارکس در فرآیند زنده و پویای علوم جذب و هضم می‌شود؛ بدین ترتیب که حوزه‌ی کارکرد معینی برای بعضی از نظرات او باقی می‌ماند و بقیه یا تکمیل و یا متروک می‌شوند.» («مسائل شرق»، جلد ۹، ص ۷۸۸)

بنابراین با خامسری شناخت‌شناسانه‌ی مارکسیستهای اثباتگرا روش‌شناسی علوم دقیقه به معیار نهایی گزاره‌های قابل اثبات ارتقا می‌یابد - همانگونه که این معیار زمانی وجه معین نظر بین الملل دوم بود - بی آنکه معضل تعبیر و ارزیابی فلسفی گزاره‌های علمی بطور کلی، چه رسد به ارزیابی این گزاره‌ها از زاویه‌ی نظریه‌ی ماتریالیستی، مورد توجه قرار گیرد. کولاکوفسکی

نمی‌تواند عقلایی کردن عملی - انتقادی تاریخ را (یعنی درکی را که او، مانند مرلوپونتی، از سوسیالیسم دارد) با شناخت‌شناسی اثباتگرا - تاریخی اش هماهنگ کند. نقد مضاعف جزمگرایی یعنی معطوف ساختن محتوای آن به یک جنبه و روش شناسی آن به جنبه‌ی دیگر کاملاً دوشقه می‌شود. کولاکوفسکی با تبدیل «امر مارکسیستی» به موضعی استنتاج ناپذیر و تجلیل از آن به مثابه شیوه‌ای از زندگی - آنهم در معنایی کاملاً مطابق با فلسفه‌ی وجود سارتری - سعی می‌کند از اضطرار فضیلت بسازد:

«جدایی اساسی بین مارکسیستهای راست آیین از یکسو - که می‌خواهند بهر قیمتی خلوص آموزه‌ی مارکس را حفظ کنند و از آمیخته شدن به خون ناپاک برحذرش دارند - و بقیه‌ی مارکسیستها از سوی دیگر نیست، بلکه مهمتر از همه جدایی بین چپ طرفدار علوم اجتماعی و راستی است... که وجه ممیزه‌ی آن بطورکلی نه یک روش تحقیق مشخص بلکه موضعی فکری است.» (همانجا) چپ از موضع تجدید نظر طلبی مداوم دفاع می‌کند و راست از موضع فرصت طلبی در قبال وضع موجود. کولاکوفسکی هر دوی این مواضع را جاودانه می‌داند و از درک و استنتاج تاریخی آنها، چنانکه گویی با یکدیگر تمایزی اسکلت شناسانه دارند، صرفنظر می‌کند. حتی خردگرایی رادیکال که جناح چپ طرفدار آنست در تصمیمی نابخردانه ریشه دارد؛ زیرا آن روی سکه‌ی اثباتگرایی روش شناسانه جزمگرایی وجودگرایانه است. بگفته‌ی سارتر «هیچکس با نسخه‌ای حاضر و آماده برای دانستن معنای زندگی تولد نمی‌یابد؛ این معنا موضوع گزینشی جاودانه باقی خواهد ماند.»

۲- وجه تمایز نقد لهستانی‌ها به مارکسیسم از نقد غربی‌ها بدان، تلاش مصرانه برای باقی ماندن در چارچوب مارکسیسم است. روشنفکران لهستانی با تحلیل استالینیسیم در واقع قالب غلطی از تعوری و پراتیک کمونیستی را

نقد می‌کنند؛ در عین حال نقد آنها مدعی توجیه مارکسیسم است. بنظر می‌رسد تجربه‌ی لهستان تحت فشار ترور شوروی این روشنفکران را بدین یقین رسانده باشد که پراتیک غلط لزوماً دلیلی بر نادرستی تعوری نیست. برعکس، هرگاه که آنها می‌توانند انحراف مارکسیستهای روسی را از قالب اصیل مارکسیسم با اتکا به مقولات مارکسیستی تبیین کنند در واقع به دلیلی بر درستی خود تعوری دست می‌یابند. در مقابل، ناقدان غربی که «نظام» را از بیرون می‌بینند و عمدتاً پایبند پیش شرطهای شیوه‌ی رویکرد خویش اند - رویکردی مبتنی بر تاریخ تفکر - بدینسو گرایش دارند که استالینیسیم را پیامد منطقی و اجتناب ناپذیر آموزه‌ی اصیل مارکس بدانند. افراطی ترین آنها حتی اردوگاههای کار اجباری در سیبری را از مانیفست کمونیست استنتاج می‌کنند و آنجا هم که چنین استنتاجی بطور بلاشروط ممکن نیست، سعی می‌کنند وجود اردوگاهها را با استناد به مکاتبات مارکس و انگلس - که مکاتباتی است بین دو انسان و مسلماً همیشه هم فرحبخش نیست - مستدل سازند (۸۶)

فرق عمده‌ی دیگر بین نقد غربی‌ها و نقد درونماندگار مارکسیستهای لهستانی در سوء تفاهم نسبت به «ماتریالیسم» است؛ ماتریالیسمی که پراتیک اجتماعی را پیش شرط فلسفه و پراتیک سیاسی و انقلابی را هدف آن می‌داند، بی‌آنکه از دقت و مراقبت در تفکر فلسفی اندکی بکاهد و حتی اعتقاد راسخ دارد که تازه می‌تواند آنرا مستدل سازد. چنین سوء تفاهمی اینک در دوردستها قرار ندارد. از یکسو مهمترین پیش بینی‌های اقتصادی مارکسیستی آشکارا تحقق نیافته‌اند. بنابراین بنظر می‌رسد که واقعیت مارکسیسم را به منزله‌ی یک تعوری اقتصادی از برخی جهات ابطال کرده است و اینک مارکسیسم تنها به مثابه فلسفه‌ای پالوده شده از عناصر اقتصادی اش ارزش بحث و فحص دارد (۸۷) از سوی دیگر خود مارکسیسم نیز رابطه‌ی بین فلسفه و علوم اجتماعی را هرگز و در هیچ کجا به نحو قابل اطمینانی تبیین نکرده است. زمانی هم که گئورگ لوکاچ و کارل کرش نهایتاً کمر همت به جبران مافات بستند، نجات عناصر فلسفی در مارکسیسم تنها به قیمت هگلی کردن آن میسر شد. بدین ترتیب پیوندی تازه بین مارکسیسم و

هگل برقرار شد که کمافی السابق از زمان انگلس بین مارکسیسم و فلاسفه و امور فلسفی برقرار می شد: نخست با داروین و هکسل، سپس با ماخ و آوناریوس، با کانت و انواع کانت گرایی و سرانجام با هوسرل و هایدگر (۸۸) تحت این شرایط مارکسیسم چگونه می توانست به مثابه تئوری ای درباره ی جامعه ادراک شود که باید موضوعش را هم بطور تجربی و با دقت علمی بررسی کند و هم با معیارهای نقدی فلسفی تفسیر کند تا بتواند در پایان فلسفه را هم هنگام متحقق و ملفی سازد. مسلما آنجا که پیش بینی های اقتصادی صحت ندارند پیش شرطهایی نیز که نقطه ی عزیمت این پیش بینی هاینند نیز اعتبار ندارند. بنابراین نقدی درونماندگار نمی بایست از اینجا بدین نتیجه می رسید که باید تئوری را فقط «بلحاظ فلسفی» یعنی از زوایایی مورد تحلیل قرار دهد که بلحاظ تاریخی کمابیش جالب و بطور سیستماتیک علی السویه اند.

نقد درونماندگار مارکسیسم باید شیوه ی دیگری را برگزیند. این نقد - اگر تلاشهای تئوریهای تازه درباره ی امپریالیسم را نادیده بگیریم - مثلا می تواند دنباله ی تاملاتی را بگیرد که ناظرند بر اینکه مارکس در پیش بینی های علمی خود (و اینجا سخن بر سر دیدگاههای فلسفی مارکس که هم هنگام عملی - سیاسی اند نیست) به نتایج بیان شدن و اعلام آنها توجه کافی ندارد و بقدر کفایت امکان کاربرد آنها علیه هدف خود را محاسبه نکرده است. امروز در جناح «طبقه ی حاکم» اقتصاد معطوف به اهداف اداری و اجرایی روشهایی کاملا متمایز برای پیشگیری و مقابله با بحرانها ابداع کرده و فنونی پدید آورده است که می توانند در سیاست اقتصادی بنحو موثر بکار بسته شوند. برعکس تئوری بحران مارکسی حتی بنحو عینی این امکان را اصلا در نظر نمی گیرد که پیش بینی هایش ممکن است نه تنها در خدمت پرولتاریا و اراده ی راسخ به انقلاب، بلکه مورد استفاده ی سرمایه داران برای پیشگیری از انقلاب قرار گیرند؛ یعنی سرمایه داران نیز بکوشند روندهای اقتصادی رابیش از پیش بوسیله ی اراده و آگاهی راهبری کنند و بدین ترتیب برای حفظ سرمایه داری عناصری از عقلایی سازی را در آن وارد سازند که مارکس فکر میکرد مختص سازمان سوسیالیستی جامعه اند (۸۹)

در جناح «طبقه ی محکوم» نیز اعلام تئوری طبقاتی پی آمدهایی غیر منتظره داشت؛ زیرا ثابت شد که سازمان سندیکایی برای دفاع از منافع مستقیم کارگران به مثابه افراد (در مبارزه بر سر سطح مزد و بهبود شرایط کار) بسیار موثرتر از سازمان سیاسی برای تحقق منافع عینی کارگران به مثابه طبقه (در مبارزه ی طبقاتی) است. می دانیم که لنین به واقعیت «اتحادیه گرایی» که از همان زمان مارکس مورد تهاجم بود تنها پاسخ سیاسی موثر را داد و حزبی از انقلابیون حرفه ای ساخت که بعدها توانست تکیه گاه دیکتاتوری استالینی شود. برعکس، رزا لوکزامبورگ مدافع نظری راست کیشانه [ارتودکس] بود، مبنی بر اینکه جنبش انقلابی تنها با اتکاء به اراده و آگاهی کل پرولتاریا می تواند به پیروزی راه برد و نه از طریق یک دیکتاتوری حزبی بر توده های نابالغ. در این میان البته حق به جانب هر دوی آنها بود: لنین از زاویه ی پیروزی فوری و لوکزامبورگ از جهت پیروزی بلند مدت انقلاب (در روسیه).

در این مشاجره بر سر تاریخ اندیشه معضل و دوراهه ای تئوریک بازتاب می یابد. آیا آگاهی طبقاتی پرولتری می تواند در کارکرد و دیالکتیک خود و آنچنان که ماتریالیسم تاریخی دعوی اش را دارد بکفایت آشکار و مستدل شود؟ ما درباره ی فرآیندی واقعی سخن نمی گوئیم که از طریق آن جامعه ی مرکب از طبقات و حاکمی از حاکمیت افسار گسیخته ی یک طبقه بر طبقات دیگر به جامعه ای مرکب از دستگامها مبدل شده است که انسانها در حاکمیت مجهول الهویه و عینی اش به یکسان و همچون خدمتکاران - گاه چون حاکم و گاه چون محکوم - شرکت می کنند، ولو آنکه این تمایزات طبقاتی سراسر ناپدید نمی شوند. پرسش ما فقط این است که آیا نمی توان خطایی را در تئوری اثبات کرد که به موجب آن بتوان توضیح داد چرا مارکس از حصار کاربست تئوری اش حتی چون حربه ای در دست دشمن بیرون نمی رود.

سارتر در مقاله اش پیرامون «ماتریالیسم و انقلاب» تحلیلی عالی عرضه می کند و نشان می دهد چرا ماتریالیسم تاریخی در نزد پرولتاریا، برای آنکه مفهوم و موثر واقع شود، بناگزیب باید قالب اصیلش را از دست می داد و

صورت «اسطوره‌ی ماتریالیستی» یعنی روایت رسمی «ماتریالیسم دیالکتیک» را می‌پذیرفت. تحلیل سارتر با دیالکتیک خدایگان و بنده‌ی هگل همصدا می‌شود تا نشان دهد که تنها یک جهان بینی ماتریالیستی به شیوه‌ی «آنتی دورینگ» می‌تواند وسیله‌ی مناسب بدست پرولتاریا دهد تا با آن جایگاهش را، همان اندازه که برایش وضوح دارد، بنحو انقلابی تفسیر نماید (۹۰). بنابراین قضیه از نظر پرولتاریا نخست از اینقرار است که: «درست است که کارش از آغاز به او تحمیل شده و ثمره‌اش در پایان رفته می‌شود، اما در فاصله‌ی این دو نهایت، کار به پرولتاریا حاکمیت بر اشیاء را اعطا می‌کند؛ کارگر با تاثیر نهادن بر یک شیء مادی و بنا به قواعدی کلی امکان می‌یابد شکل این شیء را به نحایی پایان‌ناپذیر تغییر دهد. به بیان دیگر این قسریت ماده است که نخستین تصویر آزادی کارگر را به او نشان می‌دهد. یک کارگر مثل یک دانشور جبرگرا نیست و از جبرگرایی اصلی موکدا صورتبندی شده نمی‌سازد. او در جنبش کارش و در حرکت دستانش که میخی را پرچ می‌کنند یا اهرمی را فشار می‌دهند زندگی می‌کند. کارگر چنان غرق کار خویش است که اگر کار به نتیجه‌ی مطلوب نرسد به جستجوی علل پنهان آن خواهد پرداخت بی آنکه هرگز به تلون یا گسسته‌های ناگهانی و اتفاقی در نظم طبیعی گمان برد. سرانجام زمانی که کارگر به قعر بردگی‌اش می‌رسد یعنی وقتی که خودکامی ارباب او را به شیء مبدل می‌کند تا خود را از کارکردن راحت کند و بدین ترتیب حاکمیت بر اشیاء و استقلال و مهارت در کاری را به او اعطا می‌کند که خود از عهده‌اش بر نمی‌آید، آنگاه فکر آزادی نزد کارگر با فکر جبرگرایی پیوند می‌خورند... جبرگرایی در دیده‌ی او همچون اندیشه‌ی روشنائی بخش‌پدیدار می‌شود... زمانی که همه‌ی انسانها شیء هستند دیگر برده‌ای وجود نخواهد داشت، آنچه هست سرکوب شدگانی است واقعا موجود.» (سارتر، منبع فوق، ص ۸۰، بی‌عبد). جهان بینی ماتریالیستی نه تنها با یک جبرگرایی طبیعت‌گرایانه بلکه با تصویری از تقلیل اعلا به اسفل نیز در خدمت پرولتاریای انقلابی است.

«این اسطوره نشان‌دهنده‌ی دقیقترین تصویر از جامعه‌ی است

که آزادیها در آن از دست رفته‌اند. اگوست کنت تصویر فوق را آموزه‌ای تعریف می‌کند که می‌خواهد اعلا را با اسفل تبیین کند... اما مسئله این است که کسانی که کارگر با کارش آنها را تغذیه و حمایت می‌کند کارگر را به چشم اسفل و خود را به مثابه طبقه‌ی حاکم از همان آغاز به چشم اعلا می‌نگرند... اگر اعلا نهایتا محصول اسفل باشد، آنگاه دیگر طبقه‌ی برگزیدگان پدیده‌ای جانبی نخواهد بود. سرکوب شدگان باید از خدمتگزاری سرباز زند، آنگاه حاکمان می‌پژمرند و می‌میرند، آنها به اعتبار خود، هیچ‌اند.» (همانجا، ص ۸۳، بی‌عبد)

سارتر در پایان این نوشته از نقش جهان بینی ماتریالیستی برای آگاهی طبقاتی مستقیما سخن می‌گوید: «ماتریالیسم با تقسیم انسانها به اعتبار شیوه‌های کرداری‌ای که دقیقا بر اساس سرمشقهای تیلور طراحی شده‌اند، در واقع نقش ارباب را بازی می‌کند. او اربابی است که برده‌ها را همچون ماشین تلقی می‌کند. برده نیز با تلقی خویش به مثابه محصول طبیعت و امری طبیعی خود را از چشم ارباب می‌بیند و بخود همچون دیگری و با فکر دیگری می‌اندیشد. بنابراین بین درک فرد انقلابی ماتریالیست و برداشت سرکوب‌کننده‌اش یک وحدت وجود دارد و بی‌گمان می‌توان گفت که حاصل ماتریالیسم عبارت است از اینکه ارباب را بدم افکنیم و او را مانند برده‌ی شیء مبدل کنیم.» (همانجا، ص ۸۸، بی‌عبد)

اما آنجا که می‌توان ضرورت موضع طبیعت‌گرایانه‌ی ماتریالیسم تاریخی را در ذهن طبقه‌ای که قصد تحققش را دارد بطور جامعه‌شناسانه یعنی بنحو منسجم و مشخص اثبات کرد، معضل آگاهی طبقاتی پرولتری و مسئله‌ی نقش دیالکتیکش آشکار می‌گردد. آیا نقش این آگاهی به پیروی از نظر مارکس این است که روابط اجتماعی را برای نخستین بار در تاریخ همه‌ی طبقات بطور کامل یعنی بری از تقیدات ایدئولوژیک بیندیشد و انقلابی کند؟ و این نقش را بر پایه‌ی دیالکتیکی ایفا کند که مارکس چنین توصیفش می‌کند:

«از آنجا که انتزاع کل بشریت و حتی انتزاع ظاهر بشریت در

پرولتاریا ی کارآموخته عملا کمال یافته است، از آنجا که در شرایط زندگی پرولتاریا همه ی شرایط زندگی جامعه ی کنونی در نانسانی ترین قله اش جمع شده اند، از آنجا که انسان در پرولتاریا خود را گم کرده، اما همهنگام نه تنها آگاهی نظری به این گمگشتگی را بدست آورده بلکه مستقیما بوجوب اضطراری که دیگر نه قابل انکار، نه قابل تزئین و مطلقا مقاومت ناپذیر است - همانا بیان عملی ضرورت - به قیام علیه نانسانیت ناگزیر شده است، پس به همه ی این دلایل پرولتاریا باید خود را رها سازد. اما پرولتاریا به رهایی خویش قادر نخواهد شد، بی آنکه شرایط زندگی اش را واژگون کند و شرایط زندگی اش را واژگون نتواند کرد، بی آنکه کل شرایط زندگی غیر انسانی جامعه ی کنونی را - که در موقعیت پرولتاریا خلاصه شده اند - واژگون نماید. (به نقل از «خانواده ی مقدس»، در نوشته های آغازین، ویرایش لندنز هوت، ص ۳۱۸)

دیالکتیک ماتریالیستی باید نیروی خویش را در همه ی مناسبات تاریخی از نو و در تحلیلهایی مشخص اثبات کند و مجاز نیست این مناسبات را بیکسان تابع الگوی دیالکتیکی نماید. با این حال شیوه ی کار مارکس علی الخصوص در این هسته ی مرکزی ثغوری چنین است. تصور وجود خودآگاهی بشریت در ذهن تحقیرشده ترین، گرسنه مانده ترین و کندذهن ترین افراد تردید برانگیز است: آیا خرد را می توان در شعارها خلاصه و با شعارها متحقق کرد؟ آیا درست تر نبود که خودآگاهی نوع بشر به مثابه واکنشی در برابر کذب ثروت در چارچوب جامعه ای شکل بگیرد که خواه ناخواه از آگاهی بالایی برخوردار است تا به مثابه واکنشی در برابر کذب فلاکت در چارچوب طبقه ای که استثمار جسمانی اش همه ی تلاشهای آگاهی را پیشاپیش به امری تاریخا تصادفی تبدیل می کند؟ آیا این فقرزدگی در متن رفاه (۹۱) تا فقرزدگی در متن فلاکت نبود که می بایست شرایط امکانی را بدست دهد تا بوسیله ی آن توده ی مردم را بسدان وادارد تا آنچه را که هستند با آنچه را که می توانند

باشند بسنجند؟ آیا نمی بایست راهبر ما به تفکر درباره ی حاکمیتی غیر عقلایی دیالکتیک وفوری کاذب باشد تا دیالکتیک فقری صادق. مرتبه ی تعمیمی که این پرسش به قصد نقدی درونماندگار در آن طرح می شود نباید موجب فراموشی این نکته شود که تصمیمی قابل باور تنها بر پایه ی اثباتی تجربی امکانپذیر است. مارکس نظر خویش را در اینمورد هرگز ثابت نکرده است.

در شرایط کنونی نیز پرسش فوق به قوت خود باقی است. اینکه ما در پایان این مقاله به تحلیلی از هربرت مارکوزه اشاره می کنیم نه تنها از اینروست که معضل خودآگاهی بشریت را تحت شرایط امروزی ترسیم کنیم بلکه عمدتا بدین خاطر نیز هست که نمونه ای ارائه دهیم از اینکه چگونه کاربرد فلسفی ماتریالیسم تاریخی در ارتباط با پژوهشهای تجربی، و تنها در این ارتباط، بارآوری خویش را به اثبات می رساند آنهم دقیقا در جایی که آموزه های گوناگون مارکسیسم بدون هرگونه پیشداوری به مهمیز تجدید نظری عاجل کشیده می شوند. مارکوزه دقیقا با نیت فلسفه ای ماتریالیستی اما بنا به پیشفرضهایی متفاوت با پیشفرضهای ثغوری طبقات مارکس چنین استدلال می کند:

«تمدن تاکنونی تمدنی حاکمانه بود، تا آنجا که نیازهای اجتماعی به تناسب منافع گروههای حاکم تعیین شده بود و این منافع، نیازهای دیگران و نحوه و حدود ارضای آنها را تعیین می کرد. این تمدن ثروت اجتماعی را به جایی رسانده است که چشمپوشیها و بار و فشارهای تحمیل شده به افراد همواره غیر ضروری تر و غیر عقلانی تر می نمایند. ناآزادی و ناعقلانیت خود را به بارزترین وجه در انقیاد تشدید شده ی افراد به سیطره ی دستگاه غول آسای تولید و توزیع نشان می دهد، در تهی شدن وقت آزاد از خصوصیت شخصی خود، در آمیزش نسبتا غیر قابل تفکیک کار اجتماعی سازنده و کار مخرب؛ و دقیقا همین آمیزش شرط بارآوری دائما فزاینده و تسلط بسر طبیعت است که برای افراد نیز - یا

حداقل برای اکثریت آنها در کشورهای پیشرفته - زندگی همواره آسوده تری را میسر می سازد. بدینگونه نابخردیت به صورت خرد اجتماعی درمی آید و به عام خردمند مبدل می شود.» «امر عام همیشه خود را در قربانی کردن خوشبختی و آزادی بخش بزرگی از انسانها اعمال کرده است و همواره دربرگیرنده ی تضادی با خود بوده که در شکل و هیئت نیروهای سیاسی و فکری که در تکاپوی نوع دیگری از زندگی هستند، پدیدار شده است. آنچه شاخص مرحله ی کنونی است، آرام و خنثی سازی این تضاد است: چیرگی بر تنش میان ثبوت^۱ شکل موجود زندگی و نفی آن؛ یعنی تضاد با این شکل زندگی بنام آزادی بیشتر و تاریخا ممکن.» «دولت تمامگرا تنها یکی از اشکال - و شاید شکلی اکنون کهنه شده از - دولت است که در آن مبارزه بر علیه امکان تاریخی آزادی صورت می پذیرد. شکل دیگر، یعنی شکل دمکراتیک دولت، ترور را کنار می گذارد چرا که به اندازه کافی قوی و ثروتمند هست که خود را بدون آن نجات دهد و بازتولید کند: در این شکل اکثریت افراد عملا از وضعیت بهتری برخوردارند. اما نه این موضوع، بلکه نحوه ای که این دولت نیروهای تولیدی موجودش را سازماندهی می کند و بکار می گیرد، گرایش تاریخی او را تعیین می کند: این حاکمیت نیز با وجود همه ی پیشرفتهای تکنیکی جامعه را در مرحله ای که بدان دست یافته متوقف نگاه می دارد و در کار مقابله با اشکال نوین و ممکن آزادی است. در این معنا، عقلانیت این حاکمیت نیز واپسگراست، هرچند با روشها و ابزارهای راحت تر و بی دردتری عمل کند.»

«به همین دلیل توده ها دیگر محکومانی صرف نیستند، بلکه محکومانی هستند که دیگر مقابله نمی کنند یا مقابله شان خود به مثابه تصحیحی قابل محاسبه و تاثیر و تغییرپذیر - که بهبودهایی

را در دستگاه ایجاب می کند - تابع ثبوت وضع موجود می شود. آنچه پیشتر زمانی فاعل سیاسی بود حالا به مفعول سیاست مبدل شده است و منافع متضاد و آشتی ناپذیر پیشین بنظر می آید به یک منفعت مشترک متحول شده باشد.» (۹۲)

دیدگاههای فوق را نه به عنوان نظر خود بلکه همچون یک نمونه نقل کرده ام. هر نقدی باید در بحث جامعه شناسانه درباره ی موضوع وارد شود. در اینجا همین اشاره کافی است که مبانی ماتریالیسم در چه قالبی می توانند مطابق با معنای اصیلش بکار آیند و در چه پوششی بناگزیر بدامان یک هستی شناسی سن توماسی سقوط خواهند کرد؛ همانا در آموزه ی مقولات پروفیسور توکارنیف و همکاران روسی اش در نشریه ی «جبهه ی فلسفی».

ترجمه ی: ش. والامنش

* مقاله ی فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

یادداشت ها:

۶۳ - این تعبیر «تا همین مقیاس» نقشی مرکزی بازی می کند اما حاصلی قطعی ندارد. همه ی عرفان کابالیستی و همه ی سنت خفیه در فلسفه ی جدید اروپا از بومه (Böhme) گرفته تا شلینگ، نیرو و تلاش دیالکتیکی عظیمی را صرف این رابطه بین پیشگویی الهی و تضاد فی بودگی جهان می کند. سارتر این رابطه را به منزله ی انفصال کامل می فهمد و نادیده می گیرد که رابطه ای دیگر نیز سراسر قابل تصور و تعقل است.

۶۴ - در این مورد نگاه کنید به:

Raymond Aron; *Existentialisme et Marxisme*, In: *L'homme, le monde, l'histoire*, Paris 1954.

همچنین اثر دیگر آرون *L'opium des Intellectuelles*, Paris 1954 و ترجمه ی آلمانی اش در سال ۱۹۵۲. موضع ارتدکس های شوروی، در اثر زیر:

G. Lukacsin: *Existentialismus oder Marxismus*, Berlin 1951.

سارتر را به «ایده آلیسم ذهنی» متهم می کند.

65. In: *Les aventures de la Dialectique*, a.a.O. S. 186.

در مورد کل این بخش همچنین نگاه کنید به کار تحقیقی درخشان زیر:

Rudolf W. Meyer, *Maurice Merleau-Ponty und das Schicksal des französischen Existentialismus*, in: *Philosophische Rundschau* III, 5/4, 1955. S. 1ff.

66. Merleau-Ponty, *sens et non-sens*, Paris 1948, S. 163.

به نقل از: R.W. Meyer; a.a.O., S. 155.

67. *Humanisme et Terreur*, a.a.O., S. 120

۶۸ - مادام که هستی وابسته است به اندیشه ی هستی، یعنی وابسته به خانه ای است که به یاری شعر و اندیشه «منور» شده است، تاریخ هستی هیچ معنای دیگری نمی تواند داشته باشد.

۶۹ - در مورد این نظر که معنای تاریخ، مادام که مربوط به رویدادهای وجودی نیز هست، تنها بصورت هستی شناختی قابل درک است، نگاه کنید به بخش IV.

۷۰ - ما در این بازگویی از تلخیصی غیرمجاز ناکزیریم.

۷۱ - در این مورد نگاه کنید به تفسیر اخیر و بسیار ماهرانه از نوشته های سیاسی - تاریخی کانت در:

Karl Jaspers; *Die großen Philosophen*, München 1957, S. 534ff.

۷۲ - نوع شناخت مبتنی بر «تعمق» که هستی و تاریخ هستی باید درجه های خود را به روی آن بکشایند، بگونه ای است که باید بطور جداگانه مورد بررسی قرار گیرد. اینجا همین اشاره کافی است که شناخت مذکور به معیارهای نقد استعلایی و تجربی تن در نمی دهد. ویژگی تاریخی این شناخت را باید برکنار از شیوه ی سنتی عرفان کیهانشناختی بررسی کرد. در ضمن، نزد شلینگ می توان زایش یک شیوه ی شناخت از دل شیوه ی شناخت دیگر، جدال این شیوه ها و نهایتاً پیروزی روش کیهانشناسی بر روش تاریخنگاران را تعقیب کرد. گواه مشروح این دیدگاهها را می توان در آثار شلینگ از «نوشته ی آزادی» تا قطعاتی پراکنده از «قدمت جهان» و از این آخرین، در درسهای ارلانگن (Erlangen) مشاهده کرد. در این مورد نگاه کنید به رساله ی دکترای من:

Das Absolute und die Geschichte. Von der Zweispältigkeit in Schellings Denken, Bonn 1954.

73. *Studien über Husserl und die Phänomenologischen Antinomien*, Stuttgart 1956, S. 49,

۷۳a - نگاه کنید به:

Landgrebe, a.a.O., Protokoll DS. 18f.

۷۴ - جایگاه مینوی صورت نخستین فکر، که شناخت فلسفی همواره در ارتباط با آن قرار دارد، در شیوه ی تفکر هستی شناسانه دقیقاً متناظر با جایگاهی است که وحدت تنوری و پراتیک در چارچوب شیوه ی تفکر پراتیکی بخود اختصاص می دهد. فکر در تطابق با صورت نخستین یا نمونه ی اعلا ی خویش از طریق اندیشیدن می آفریند و از طریق دانستن عمل می کند. اینجا شروط متناهی بودن ملفی شده اند. اما تنوری ای که با پراتیک شرایط واقعی زندگی به توافق و همخوانی می رسد قادر به عملی مشابه نخواهد بود؛ نه نامتناهی بودن بدست خواهد آورد و نه قدرت آفرینشی. این تنوری بنا به فکر نخستینش تنها به انسانها امکان خواهد داد - مادام که به بازتولید نوع انسانی مربوط است - که بدانند چه می کنند و نکنند آنچه را نمی دانند.

۷۵ - در ضمن اینجا همانجایی است که مارکس آموزه ی خویش درباره ی پرولتاریا را طرح می کند. وجود پرولتاریا امکان پیدایش فلسفه ای مطابق با موضع پرولتری را میسر می سازد و مارکس فکر می کند بتواند نشان دهد که این موضع در ارتباط با جامعه ی موجود هم مرکزی است و هم خارق العاده: موضعی از درون، بیرون از خویش که بنابراین می تواند امتیازات شناختی

منحصر به فردی نسبت به مواضع دیگر داشته باشد.

76. T.W. Adorno; *Aspekte der Hegelschen Philosophie*, Frankfurt 1957, S. 28.

۷۷- «...» و چون هیچ دانسته نیست که در کار چه رخ می دهد، کار به حق و به ناحق، به امر مطلق و مصیبت به رستگاری مبدل می شود. «همانجا، ص ۳۱.

۷۸ - متزکه، همانجا، ص ۲۳. لند گریه و هوس نیز تقریباً با کلماتی مشابه به همان نتیجه می رسند.

۷۹ - مارکس مسلماً بطور نظام‌آوار در این مورد نظری نداده است. برای تفسیر نظر او باید اسناد پراکنده، بویژه دست‌نوشته های پاریس و مکاتباتش نیز مورد توجه قرار گیرند.

۸۰- اگر از این زاویه بنگریم، تمایز فلسفه با علم بوسیله ی رابطه ی هر یک از آنها با پراتیک تعریف می شود. عقلانیت علم عقلانیتی تکنیکی است و اساساً با رابطه ی هدف - وسیله و منطق طبقه بندی مفاهیم و مقولات سنجیده می شود. جایگاه این عقلانیت بنحوی دقیق بکار رود، مثلاً مانند کاربردش در علوم دقیقه، کاربردپذیری نتایجش یعنی کاربرست قضایا در دستگاهها امری بدیهی است. در ضمن این روند برگشت ناپذیر نیست و گاه ممکن است قضایای علمی نخست بر پایه ی دستگاهها طراحی و ارائه شوند. در یک کلام، عقلانیت علم عقلانیتی جزئی و خاص است و به همین دلیل می تواند با پراتیک به عنوان امری بیرون از خود رابطه برقرار کند و چه موقعیت ممتاز و چه محدودیت نگرورزی ناب را بخود ارزانی دارد. برعکس، عقلانیت فلسفه عقلانیتی کلی و عام است که رابطه ی هدف - وسیله را پشت سر می نهد، زیرا او اهداف را خود تعیین می نماید و کشف می کند. به همین قیاس عقلانیت فلسفه خود را تنها با معیار قواعد منطق طبقه بندی مفاهیم و مقولات نمی سنجد، بلکه با معیار قواعد منطق دیالکتیکی نیز. پراتیک برخلاف علم برای فلسفه امری بیرونی نیست، بلکه همواره نیروی اختصاصی ترین حرکت آن است. بنابراین فلسفه نمی تواند قضایایش را تنها در واسطه ی نگرورزی ناب طرح کند و سپس به واسطه ی عملی برگرداند. فلسفه همانقدر اندک نگرورزانه، که عملی است. کاربردپذیری معیار حقیقتش نیست. جای کاربردپذیری را اینجا همان وحدت تنوری و پراتیک می گیرد که منظور از آن رابطه ای نیست که بین یک قضیه و یک قضیه ی تحقق یافته در یک دستگاه وجود دارد. علم به قطعیت عملی بودنش زنده است و فلسفه به عدم قطعیتی که از تنش آرامش ناپذیر بین تنوری و پراتیک دائمی و همواره از نو سرچشمه می گیرد و فقط می تواند با لغای فلسفه به مثابه فلسفه ناپذیر شود. فلسفه نیز مانند علم جزئی و خاص است، اما عقلانیت عامش کلیتی را که فلسفه پیشاپیش هست پیش بینی می کند، بی آنکه به مثابه فلسفه هرگز بتواند

چنین کلیت تامی باشد.

۸۱- در این مورد نگاه کنید به توضیح خود لوکاچ در «مسئله بر سر واقعگرایی است»:

Es geht um den Realismus, in: Essays über den Realismus, Berlin 1948.

آخرین موضعگیری لوکاچ درباره ی «تاریخ و آگاهی طبقاتی» را می توان در اثری دید که کارودی منتشر کرده است.

Les Aventures de l'Antimarxisme, les Malheurs de M. Merleau-Ponty, Paris 1956.

۸۲- مسائل شرق، جلد ۹، ص ۷۶۹.

۸۳- چاپ شده در *Woprosy filozofia*، شماره ی ۴، ۱۹۵۷، تحت عنوان «این است مارکسیسم؟»، مسائل شرق، جلد ۹، ص ۱۰۷۸ ببعد.

۸۴- «پوپروستو» در یکی از نشریات تحقیقی ورشو پاگرفت و به پلاتفرم اپوزیسیون چپ با کومولکا و علیه کومولکا تبدیل شد. این نشریه در سپتامبر ۱۹۵۷ ممنوع انتشار شد. ممنوعیت نشریه ی مذکور ناآرامیهایی بین دانشجویان را موجب گردید. دلایل کمیته ی مرکزی را در این مورد، مقاله ای در روزنامه ی حزب در ورشو (*Trybuna Ludu*) در شماره ی مورخ ۱۲ اکتبر ۱۹۵۷ بیان کرده است. نگاه کنید به مسائل شرق، جلد ۹، ص ۱۰۷۲.

۸۵- مسائل شرق، جلد ۹، ص ۳۶۸. بنا به اخبار مطبوعات غربی کولاکوفسکی که پیش از این مغز متفکر نشریه ی ممنوع شده ی «پوپروستو» بود، سردبیری نشریه ی فلسفی جدیدی را بعهده گرفته است.

۸۶- یک نمونه ی افراطی از این دست را لئوپولد شوارتزشیلد (*Leopold Schwartzschild*) در زندگینامه اش تحت عنوان «پروسی سرخ» (*Der Rote Preusse*, Stuttgart 1954) بدست می دهد. همچنین نگاه کنید به نوشته ی من در نشریه ی «مرکور»، دفتر ۹۴، ۱۹۵۵.

۸۷- در مورد بحث اقتصادی رجوع می دهم به آثار زیر:

Maurice Dobb; *Political Economy and Capitalism*, London 1953.

Maurice Dobb; *Studies in the Development of Capitalism*, London 1954.

P.M. Sweezy; *The Theory of Capitalist Development*.

۸۸- نخستین «مارکسیست هایگری» هربرت مارکوزه بود؛ در این مورد نگاه کنید به مقالاتش به شرح زیر:

Zum Problem der Dialektik, in: Die Gesellschaft VII,1; Ideologie und Utopie,

ebenda, VI, 10; *Transzendentaler Marxismus*, ebenda, VII, 10; *Zur Kritik der Soziologie*, ebenda, VIII, 9; *Zum Problem der Dialektik*, in: *Philosophische Hefte* I, 1.

۸۹- به همین دلیل امروزه کینز بحق به عنوان معارض واقعی مارکسیسم تلقی می شود.

۹۰- تعریف صوری جایگاه [پرولتاریا] که ایرینگ فچر در تلاش است آنرا بنا بر الگوی جامعه شناسی شناخت بدست دهد، از اشارات سارتر عقب تر است.

۹۱- نگاه کنید به مقاله ی من تحت عنوان:

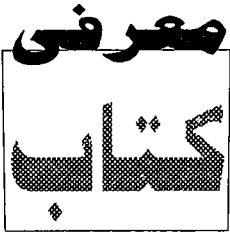
Dialektik der Rationalisierung, in Merkurheft 78, 1954.

92. Herbert Marcuse; *Trieblehre und Freiheit*, in: *Freud in der Gegenwart*, *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, Bd. 6, 1957, S. 4 01 ff.

[ترجمه ی فارسی: نظریه ی سائق و آزادی، حمید هاشمی، نقد، شماره ۳] همچنین: *Eros and*

Civilisation, Boston 155

م. کشاورز



معرفی کتاب

* سیر تحولات استعمار در ایران

* علیرضا ثقفی، خراسانی

* نشر نیکا - مشهد، پاییز ۱۳۷۵

شناخت مختصات اقتصادی و سیاسی جامعه ی ایران یکی از قدیمی ترین و درعین حال پیچیده ترین مسائل تئوریک است. مولفین بسیاری در حال تولید و بازتولید تئوری هایی در این زمینه هستند که اغلب در ضعف جامعه شناسی ریشه گرفته و این ضعف عموماً در روش شناسی آنها تبلور می یابد. تناقضات تئوریک در این بخش، مخاطبین را با یک معمای تبیین روپرو می کند. قرار نگرستن اصطلاحاتی از قبیل «فتودالی»، «مستعمره»، «نیمه مستعمره»، «بورژوا کمپرادور» و «بورژوازی» در ظرف این تحلیل‌های تئوریک باعث شده است که همه ی آنها با هم یا هریک از آنها به تنهایی نتوانند معضلی را پاسخ گوید. رشد غیر طبیعی این جامعه که نه در انقلاب صنعتی نقش داشته و نه رفرم مذهبی را بخود دیده است، بالطبع نمی تواند پویش و توسعه ی معقولی را دنبال کند. عدم شناخت تاریخی صحیح در این حوزه موضوع را به بحث‌های سیاسی بی فایده ای کشانده است که نتیجه ی آنها بی میل شدن مخاطبین نسبت به موضوع* است. «سیر تحولات استعمار در ایران» از زمان صفویه آغاز می کند و به نتیجه ی آن در زمان حاضر می پردازد. بررسی ساختار اقتصادی و اجتماعی و موقعیت کنونی آن، برای بازیابی ریشه و زمینه های اصلی ساختار کنونی جامعه است.

ثقفی به سه گرایش نظری در این زمینه اشاره می کند:

الف - نگرشی که معتقد است طبقه در ایران وجود ندارد. (همایون کاتوزیان - اقتصاد سیاسی) ضعف این نوع دیدگاه در نگاه آنها به مشروطیت و بعد از آن است.

ب - نظریه ی وابستگی: بزرگ جلوه دادن کشورهای سرمایه داری و حقارت کشورهای عقب مانده و تحت سلطه و فاصله ی پرنشدنی میان آنها. تنها راه رسیدن به پیشرفت، دستیابی به تکنولوژی است. (گوندر فرانک و پیروان او) این عده هر چند به ریشه های تاریخی ارتباط کشورهای سرمایه داری با کشورهای تحت سلطه می پردازند، ولی در انتها چیزی جز یاس عایدشان نمی شود.

ج - دیدگاهی که ایران را با اروپای قرن نوزدهم و روسیه ی قبل از انقلاب اکتبر مقایسه می کند. وجود کارگر و سرمایه دار در ایران کافی است تا آترو سرمایه داری بنامیم و سرمایه داری را به بخش های پیشرفته، عقب مانده، مستقل و وابسته تقسیم کنیم. این عده حتی شاهان پهلوی را در راستای پیشرفت و تکامل سرمایه داری در ایران می دانند. (م - سوداگر: تکامل سرمایه داری در ایران) بعضی اصلاحات ارضی را نقطه شروع تلقی می کنند، در حالیکه شاهان پهلوی سد محکمی در مسیر تکامل سرمایه داری در ایران بودند.

مؤلف، شناخت جامعه ی ایران را جدا از سیر تحولات کشورهای سرمایه داری نمی داند. «بررسی تحول این رابطه و تاثیر آن بر ساختار جامعه ضروری است. رابطه ی کشورهای سرمایه داری با جامعه ما در ادوار مختلف، متفاوت است. این رابطه از دوره ی سوداگری (ماقبل سرمایه داری) آغاز و در دوران رشد سرمایه داری متحول می شود و با ورود سرمایه داری به دوره انحصار، رابطه ی جدیدی میان ایران و کشورهای سرمایه داری بوجود می آید.» (ص ۷) از این دید، سوداگری (ماقبل سرمایه داری) مولد دو حرکت متفاوت در شرق و غرب می شود. در غرب به سرمایه داری می رسد و در شرق به استعمار. استعمار بدون سرمایه داری و سرمایه داری بدون استعمار امکان حیات ندارد. بوجود آمدن کمپانی هند شرقی، تسخیر بازارهای شرق و تعریف کلی از

سوداگری قسمت عمده ی بخش اول این کتاب است. ثقفی در بخش اول از روند مستعمره شدن هندوستان بعنوان نمونه ای تاریخی در رابطه با ایران بحث می کند. اما در بخش سوم بهنگام بحث پیرامون شرایط حاضر هند، به مقایسه با ایران نمی پردازد. چرا هندوستان توانست به استقلال سیاسی و صنعتی برسد. زبانهای گوناگون، مذاهب متفاوت حتی دولت‌های ایالتی متفاوت داشته باشد؟ ثقفی می گوید: «به علت ساخت نامنظم و آشفتگی تولید، عدم وجود سرمایه داری صنعتی... رشد اقشار واسطه ای و بی هویت، نزول خوران، رشوه بگیران و سایر دسته ها... زمینه ی رشد مناسبی دارند.» (ص ۱۲۵) در کنار این ساخت اقتصادی مجموعه ای سیاسی بعنوان اشراف، فئودالها و روحانیون وجود دارند که راه را برای هر گونه منفعت خویش باز می گذارند. «اولین افزایش نیازهای ایرن به پول، با دراز کردن دست کمک بسوی انگلستان آغاز شد و در عهد نامه ی مجمل ۱۸۰۹ سرهارد فورد جونزی قرار بر آن شد که انگلستان سالانه ۲۰۰ هزار تومان پول به ایران کمک کند. در عوض نفوذ انگلستان بر دولت و ارتش ایران گسترش یافت و ایران تعهد کرد که امنیت مرزهای هندوستان انگلیس را تامین نماید.» (ص ۱۳۴) اما مؤلف در فصل «جنبشهای اجتماعی در این دوره» (تا مشروطیت) هیچ کلامی از جنبش بایبه به میان نمی آورد. جنبشی که بدون شناخت از آن نمی توان از مشروطیت صحبتی به میان آورد. در بخش سوم ثقفی به دوران انحصارات، تعریف سرمایه داری و کشورهای تحت سلطه می پردازد. وی ساخت اقتصادی کشور را زمانی سرمایه داری می نامد که سود حاصل از استثمار کارگران در رشد صنعت و دیگر بخشهای جامعه ی صنعتی سرمایه گذاری شود؛ برعکس در کشورهای بی که در آنها بازتولید نه در جهت صنعت، بلکه در خروج درآمد و دسترنج مردم به کشورهای متروپل است، کشورهایی تحت سلطه هستند. «رشد صنعت و ورود صنایع به کشورهای تحت سلطه نه بر مبنای نیازهای گسترش تولید و ضرورت حرکت نیروهای تولیدی بوده است، بلکه مبنای آن، صدور سرمایه و حل بحرانهای اضافه تولید کشورهای متروپل بوده است.» (ص ۲۱۹) یکی از ادعاهای بانک جهانی و صندوق بین المللی پول کمک به رشد اقتصاد کشورهای در حال

توسعه است، اما اقدامات آنها در جهت کنترل نیاز رو به رشد و تطبیق اقتصاد این کشورها با سرمایه ی جهانی است. تعویق وامها و شرایط جدید و مذاکرات جدید برای کشور بدهکار فشار بیشتر به مردم، حذف سوسیدها و... گرسنگی و فقر و بدبختی، باجهای جدید و قراردادهای جدیدتر و در انتها تقویت نیروی نظامی برای آرام نگه داشتن مردم، حکومت پشت حکومت، کودتا پشت کودتا، تغییر و یا تعویض مهره ای با مهره های دیگر، این است راه حفظ سلطه بر کشورهای تحت سلطه. (ص ۲۱۰) در ادامه ی این بحث تقنی به این نتیجه می رسد که: «اگر سرمایه داری برای سرمایه دار شدن اصل رقابت آزاد را تبلیغ می نمود، اگر سرمایه داری برای گسترش خود به اصل احترام به آزادیهای فردی نیاز داشت، در کشورهای تحت سلطه به جای اصل رقابت آزاد، اصل اطاعت از حکومت و نیز اصل سرکوب آزادی های فردی و اجتماعی برای تحکیم سلطه استعمارگرانه احتیاج است. بجای نهادهای اجتماعی، شورایی و قانونی، نهادهای سرکوبگر دولتی، بجای اتحادیه های کارفرمایان، عوامل دست نشانده چاپلوس، بجای اتحادیه های کارگران، سندیکاهای مزدور و عوامل سرکوب کاری، بجای فرهنگ آزادیهای فردی فرهنگ اطاعت، بجای گسترش مدارس، تبلیغ فرهنگ استعماری و تحقیر ملی جایگزین می شود.» (ص ۲۴۱) بر بستر این بحث است که می توان نتیجه گرفت که نقش روشنفکران در این جامعه نقشی بمراتب مهمتر و پیچیده تر است.

■ بخش اصلی انتقادات به این کتاب نه به مولف بلکه به شرایط سانسور در داخل کشور است که مولف را بخاطر چاپ اثرش مجبور به خودسانسوری کرده است. این خودسانسوری موضوع را با یک ضعف اساسی در بررسی تاریخی مواجه می کند.

نقد ۱

بیانی

ش. والانتش: توصیف، تبیین و نقد

ماتکی هورکیلیس: تئوری سنتی و تئوری انتقادی

امیر هاشمی: هویت و ارزشگذاری در علوم انسانی

نقد ۲

کیوش آردا: انترناسیونال دوم و بلشویسم

دوتلوی یاشی: مسئله ها و مسئله اساسا در مارکسیسم

آزادت: نقش فشار متوسط جدید در انقلاب

گشتگری هابرماس و مارکوزا: تئوری و سیاست

نقد ۳

کارل گرنر: چرا یک مارکسیست هستم

ش. والانتش: شکوه های مارکسیسم پراگماتیک مارکس

مارکس: ترجمانی دوباره ی فورتباخ

ری هاستال: مارکسیسم

نقد ۴

ش. والانتش: نظریه و عقیده

آبروان آردا: ملاحظاتی پیرامون انقلاب آنتیروپ

جینالیو مارکویچ: پراگماتیک به مثابه مقوله بنیادی

گشتگری هابرماس با مارکوزا: تئوری و سیاست

نقد ۵

انته: یانی: مبانی ایتنولوژیک انقلاب ایران

جوینت میچل: ضروری بر بیست سال سینیم

ش. والانتش: نقد اسطوره ی کمونیسم کارگری

هربرت مارکوزا: نظریه ی سلتی و آزادی

نقد ۶

حمید حمید: آیا مارکسیسم مرده است؟

اسطار نکت: فکر دکراسی بورژوازی در آلمان

ش. والانتش: روشنفکر کیست؟

دوریت گورتن: شکست سیاست توسعه در تئوری

نقد ۷

کوردی گوتالی: روشنفکران روشنفکران از آلمان رهایی

فرشته انتقادی: مفهوم عقلانیت در جامعه شناسی ویرالژیو: جامعه و دولت در تئوری مارکس

ش. والانتش: بحران تئوری و بحران چشم انداز تاریخی

یورگن هابرماس: نقش فلسفه در مارکسیسم

آرنتس بلوخ: مارکس به مثابه ی انیشتین در انقلاب

نقد ۸

ماتکی هورکیلیس: نقش اجتماعی فلسفه

کتوریو گرامشی: شکلهای روشنفکران

ش. والانتش: نقد مبانی نظری ترمیم سیاسی

وانگالنگ شوپتر: پارادوکس عقلانیت

نقد ۹

حمید حمید: درباره منتسکات جدید شاهنشاهی ایران

جینالیو مارکویچ: مقوله ی انقلاب

ش. والانتش: ماهیت سیاسی حقیقت

دومر و سلسکی: تکانی دوباره روش مارکس در کاپیتال

نقد ۱۰

کیوش آردا: مارکسیسم روسی و بحران چین چپ

ماتکی بلانتک: درباره ی ماهیت آزادی

ش. والانتش: پیرامون فریادهای جوانان سرخ شوروی

حمید هاشمی: گشتگری در روششناسی توسعه ها

نقد ۱۱

ش. والانتش: رشد و بینکاری

حمید حمید: در باب سرکوت تاریخی مارکسیسم

هورکیلیس: فلسفه و تئوری انتقادی

حمید ییگی: ترمیم رشد و دکراسی