



ملاحظات پیرامون فروپاشی جوامع نوع شوروی

گفتگو با هابرماس

دیالکتیک عقلانی شدن

مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ

گفتاری در روانشناسی توده‌ها نزد لوبن و فروید

در باره‌ی ماهیت آزادی اراده

NAGHD (Kritik)

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

6

فهرست

۲	یادداشت ویراستار
۷	ش - والامنش ملاحظات پیرامون فروپاشی جوامع نوع شوروی
۲۹	گفتگویی با هابرماس دیالکتیک عقلانی شدن
۶۲	حمید هاشمی گفتاری در روانشناسی توده‌ها نزد لوبن و فروید
۸۱	کیوان آزر مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ
۹۵	ماکس پلانک درباره ماهیت آزادی اراده
۱۱۶	خسرو الوندی معرفی کتاب



نقد - سال دوم - شماره‌ی ششم - آذرماه ۱۳۷۰ - دسامبر ۱۹۹۱

ویراستار: ش - والامنش

طرح‌ها: رهی

نشانی:

Postlagerkarte

Nr. 75743 C

3000 Hannover 1

Germany

یادداشت ویراستار

"نقد" به مثابه‌ی نشریه‌ی تئوریک، از آغاز، تفسیر سیاسی مسائل روز را در حوزه‌ی وظایف اصلی خود قرار نداده است؛ نه از آن‌رو که رویدادهای اجتماعی در جهان امروز محتاج تفسیر و تحلیل نیستند، بلکه بدان جهت که تفسیر سیاسی دست کم محتاج دانش امپریک و مبنا یا نقطه‌ی عزیمتی تئوریک است و در شرایط کنونی متاسفانه "نقد" نماینده‌ی آنچنان گرایشهای تئوریک قدرتمندی نیست که از چنین توانی برخوردار باشند.

اما دگرگونی‌هایی که فروپاشی جوامع نوع شوروی در چهره‌ی جهان امروز ایجاد می‌کند، به مراتب ژرف‌تر، دامن‌دارتر و همه‌جانبه‌تر از آنند که بتوان آنها را در چارچوب "مسائل سیاسی روز" قرار داد. این دگرگونی‌ها نه تنها محتاج تفسیر و تحلیلی جدی‌اند، بلکه نقدی ریشه‌ای را نیز طلب می‌کنند و چپ رادیکال را در برابر وظایف به مراتب سنگین‌تری قرار می‌دهند.

هرچند همزمانی فروپاشی جوامع نوع شوروی با تهاجم ایدئولوژی بورژوایی، کار نقد را بلحاظ ایدئولوژیک دشوارتر می‌کند، اما با نمایش بی‌پرده‌ی واقعیت، بسیاری از ابهامات و توهّمات ایدئولوژیک چپ را می‌زداید و بسا گشایش چشم‌انداز عینی تغییر و تحول اجتماعی و تاریخی، امکان بازبینی تئوریک را افزایش می‌دهد.

از همین رو، با آنکه آرائه‌ی تحلیل و نقدی عمیق و رادیکال از علل فروپاشی جوامع نوع شوروی محتاج داده‌های امپریک غنی و زمینه‌های تئوریک استواری است، اما "نقد" نمی‌تواند از این اوضاع کاملاً برکنار بماند و از نویسندگان و خوانندگان خود نیز دعوت می‌کند که با آرائه‌ی بررسی‌های

خود - ولو هريك تنها يك يا چند جنبه از مسئله را مورد توجه و تأكيد قرار داده باشند - "نقد" را در راه تدارك نقدي شايسته، ياري دهند.

در همين شماره، ش-والامنش در نوشته‌اي تحت عنوان "ملاحظات پيرامون فروپاشي جوامع نوع شوروي" كوشيده است دست‌كم بر ضرورت تحليل و نقد اين فروپاشي تأكيد كند و در عين حال نشان دهد كه مدعيان كنوني چنين تحليلي، نمايندگان چه گرايشيهاي هستند، چه وجوه اشتراكي دارند و چرا در كار خود ناموفق اند. نويسنده قصد دارد در اين نوشته، واكنش‌هاي گوناگوني را كه فروپاشي جوامع نوع شوروي در طيف چپ پديد آورده است مورد اشاره قرار دهد و با تمايز نهادن بين تهاجم ايندولولوژيك بورژوازي و مبارزه‌ي تئوريك آن عليه تئوري‌هاي انقلابي، بر اهميت نقد تئوري انقلابي و انتقادي انگشت گذارد. بنظر نويسنده، امروز هر برنامه‌ي سياسي كه بخواهد خود را پشت عناوين تعريف نشده‌اي چون ماركسيسم اصيل، ماركسيسم انقلابي، كمونيسم‌كارگري، تئوري انتقادي، تئوري انقلابي يا غيره پنهان كند، نه مي‌تواند بلحاظ تئوريك سهمي در نقد بن‌بست كنوني ادا كند و نه منشاء حركت سياسي واقعا اجتماعي، طبقاتي و انقلابي‌اي خواهد بود.

در اين شماره ي "نقد" همچنين ترجمه‌ي گفتگوي آكسل هونت، كنودلر-بوتنه و ويمن با يورگن هابرماس چاپ شده است. هابرماس در اين گفتگو كه در سال ۱۹۸۱ صورت گرفته، كوشيده است رابطه‌ي خود را با تئوري انتقادي نسل نخست مكتب فرانكفورت توضيح دهد و زمينه‌هاي تئوريك، اجتماعي و سياسي شكلگيري "تئوري كنش ارتباطي" خود را روشن كند. يكي از نكات مهمي كه در اين گفتگومورد اشاره‌ي هابرماس قرار مي‌گيرد اينست كه جاگاه تئوري انتقادي ماكس هوركهايمر يا تئودور آدورنو، بيشتر از آنكه ناشي از اهميت تئوريك آنها باشد، مديون جنبش‌هاي اجتماعي اواخر سالهاي ۶۰ است؛ زيرا في الواقع اين جنبشها بودند كه با مراجعه‌ي خود به آثار هوركهايمر يا ماركوزه، تئوري انتقادي را برجسته و مطرح ساختند. ترجمه‌ي گفتگو با هابرماس را از متن آلماني آن امير هاشمي برعهده داشته است.

حميدهاشمي كوشيده است در نوشته‌اي تحت عنوان "گفتاري در روانشناسي توده‌ها نزد لوبين و فرويد" با معرفي و مقايسه‌ي ديدگاه‌هاي گوستاو لوبين و زيگموند فرويد زمينه‌اي براي نقد اين ديدگاهها در پرتو ديدگاه‌هاي تازه فراهم آورد. بنظر هاشمي مفهوم لوبين و در چارچوب نظريه‌ي فرويد، در قياس با مفاهيم "تلقين" و "القاء هيجان" كه از سوي لوبين و مك دوگال مورد استفاده قرار گرفته‌اند، براي توضيح روانشناسي توده‌ها هم ريشه دارتر است و هم توان توضيحي بيشترى دارد.

"ماركسيسم روسي و بحران جنبش چپ" عنوان نخستين نوشته‌اي از سلسله مقالاتي است كه كيوان آژوم قصد دارد در زمينه‌ي نقد بحران جنبش چپ براي "نقد" بنويسد. او در نوشته‌ي خود در اين شماره كوشيده است به علل انحطاط انقلاب روسيه و از آنجا انحطاط ماركسيسم رسمي بپردازد. بنظر او جامعه‌ي روسيه‌ي قبل از انقلاب نه تنها داراي اقتصادي عقب افتاده و از نظر مادي بسيار فقير بود، بلكه از نظر معنوي نيز وضع بهتري نداشت.

"درباره‌ي ماهيت آزادي اراده" عنوان يكي از سخنراني‌هاي ماكس پلانك است كه ترجمه‌ي آنرا در اين شماره مي‌خوانيد. اهميت اين نوشته در آن است كه ماكس پلانك، يكي از برجسته‌ترين فيزيكدانان عصر حاضر، كوشيده است يكي از مسائل مهمي را كه عموماً در قلمرو فلسفه طرح مي‌شوند، با سادگي و شفافيتي فوق العاده، مورد بحث و بررسي قرار دهد. با آنكه ماكس پلانك از بنايان اصل عدم قطعيت در فيزيك مدرن است، اما اصرار دارد كه نمي‌توان از اين اصل به عنوان دليلي براي اثبات آزادي اراده سود جست و با اتكا به آن، زنجيره‌ي ارتباط علّي بين رويداهاي طبيعي و اجتماعي را گسسته شده پنداشت. بنظر پلانك "تضاد بين علّيتي مستحكم و آزادي اراده، تنها تضادي ظاهري است و مشكل اساسي نهايتاً در فرموله كردن درست پرسش نهفته است. پاسخ به اين پرسش كه آيا اراده بلحاظ علّي مقيد است يا نه، مي‌تواند بنا به اينكه جاگاه ناظر را چگونه انتخاب كنيم، متفاوت باشد. اگر اراده را از بيرون، يعني بطور ايركتيو (عيني) نگاه كنيم، مقيد است و اگر آنرا از درون يعني بطور سوبژكتيو ببينيم، آزاد است." ترجمه‌ي اين نوشته از متن آلماني آن برعهده‌ي

رضا سلحشور بوده است .

در این شماره همچنین کتاب "تئوری‌های انقلاب" نوشته‌ی آلوین استانفورد کوهن بوسیله‌ی خسرو الوندی معرفی شده‌است .

ش - والامنش

ملاحظات پیرامون

فروپاشی جوامع نوع شوروی

چپ رادیکال مسلمان در پایکوبی تلویزیونهای بورژوازی برای نمایش مکرر صحنه‌ی فروکشیدن مجسمه‌های لنین شریک است و نه در اندوه تراژیک متولیان و ریزه‌خوارانی که برگرد این تندیس‌ها ضریح امامزاده‌های نان‌آور خود را برپا کرده بودند و اکنون سرشکسته و پیریشان یا راه‌انتحار را پیشه می‌کنند و یا بوسه بر آستان سرمایه می‌زنند . اما زمین‌لرزه‌ای اجتماعی و تاریخی که این بناهای سست بنیاد را به لرزه درآورده و تاب استواری تندیس‌های تنومند را از آنها ستانده است، زمین را زیرپای چپ رادیکال نیز به تکان واداشته است؛ آنچنان که چپ نمی‌تواند بر سکویی استوار بایستد و با غول پلیدی که شادمان و پاکوبان هاضمه‌ی خود را برای بلعیدن بخش عظیمی از نیروی کار انسانی آماده می‌کند، به مقابله برخیزد : چپ در مفصل بحران تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان در برزخ ایستاده است .

این برزخ، اما، تنها معضل گروه کوچک روشنفکرانی نیست که در فاصله‌ی رویا و بیداری، در شکاف بین ایده‌های مبهم تحقق نیافته و واقعیت خشک و زمخت هستی پذیرفته، تقلا می‌کنند . این برزخ همانا، بازتاب موقعیت عینی و اجتماعی طبقه‌ای است که در فاصله‌ی نخستین تجربه شکست خورده‌ی خویش و چشم‌انداز بلاواسطه‌ی اسارت و استثمار قدیمی، بی‌چاره و درمانده ایستاده است . همچنین، بازتاب جایگاه اجتماعی طبقه‌ای است که در فاصله‌ی آرمانی گویی برپا داشته و تداوم استثماری روزمره، شاهد و ناظر گنگد رویدادهای شتابان است .

چپ از یکسو در منگنه‌ی فشاری مضاعف است؛ زیرا هم شرایط عینی

زندگی اش لحظه به لحظه سخت تر می شوند و هم شمار وظایف دشواری که پیش رو دارد، بیش از پیش افزایش می یابند. از سوی دیگر، اگر این موقعیت تاریخی تازه را در پرتو منطق تحول تاریخی بنگریم، می بینیم که فشارهای اقتصادی و اجتماعی بطور عینی، و فشارهای سیاسی و ایدئولوژیک بطور ذهنی، تاریخا و منطقا امکان گشایش نوینی را نوید می دهند. چپ باید این موقعیت و این وظایف را جدی بگیرد.

۱

پیش از هر چیز باید انگشت تاکید را بر این نکته نهاد که علل فروپاشی جوامع نوع شوروی هنوز تحلیل و نقد نشده است. به عبارت دیگر، باید با این تاکید توجه را به سوی دیدگاههایی که مدعی چنین تحلیلی هستند جلب کرد و با بررسی دقیق نقاط عزیمت و پایه های استدلالشان، نقاط اشتراك و نهایتا ناتوانی شان را در چنین تحلیلی نشان داد.

۱- انتقاد بورژوایی از جوامع نوع شوروی، علل فروپاشی این جوامع را مسلما با اتکا به تحلیل خود از شکل گیری و سازمان اجتماعی آنها توضیح می دهد. دیدگاه بورژوایی، سازمان اجتماعی جامعه ی روسیه ی بعد از انقلاب اکتبر و پس از آن، سازمان اجتماعی جوامع اروپای شرقی، چین، کوبا و کشورهای نظیر آنها را سوسیالیسم می نامد و این نوع سازمان را به مثابه ی تحقق طرح مارکس وانگلس که نخست بدست لنین و بلشویکها جامعه ی عمل پوشیده است، تلقی می کند. مشخصات این نوع جوامع که در عین حال مشخصات سوسیالیسم نامیده می شود، بلحاظ سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ایدئولوژیک تعریف شده است.

از نظر سیاسی دولت در این جوامع مسلما نهادی است توتالیتر که تمام امور را در دست دارد و تمام شئون زندگی اجتماعی را تعیین می کند. استبداد و خودکامگی رهبران، وجه مشخصه ی این دولت است. دیدگاه بورژوایی، استالین و دولت استالینی را نمونه ی ایده آل رهبر و دولت در جامعه ی سوسیالیستی می داند و از هیچ فرصتی برای تاکید بر این نکته که استالین وارث برحق لنین، و لنین بنوبه ی خود شاگرد وفادار مارکس است، دریغ نمی کند. چنین دولتی، تنها با اتکا به سازمان پلیسی و اطلاعاتی بسیار وسیعی که بر همه ی شئون

زندگی فردی و اجتماعی سلطه دارد، می تواند به حیات خود ادامه دهد. بهمین دلیل، فروکشیدن مجسمه ی دزرژینسکی، که بنیانگذار ک. گ. ب. نامیده می شود، سمبل ناتوانی این سازمان امنیتی و اطلاعاتی و در نتیجه اضمحلال دولتی سوسیالیستی است.

از نظر اقتصادی، وجه مشخصه ی جامعه ی سوسیالیستی، امحای شکوفایی فردی تلقی می شود. زیرا با از میان برداشتن مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، رقابت را که با سرشت انسان عجین است، حذف می کند. بدین ترتیب زمینه ی تلاش انسان را برای حفظ خود به قیمت نابودی دیگران، تلاشی که در تحلیل نهایی موجب شکوفایی و رونق کل جامعه است، نابود می کند. انتقاد بورژوایی هیچگاه از تکرار این اعتراض که حذف مالکیت خصوصی بر ابزار تولید با سرشت انسان ناسازگار است، خسته نشده است؛ و در ارائه ی نمونه هایی برای فلاکت انسان در جوامع نوع شوروی - جوامعی که در آنها گاه مالکیت یک ماشین تحریر هم ممنوع بوده است - در مضیقه قرار نگرفته است. انتقاد بورژوایی هرگز از هیچ فرصتی برای سوسیالیستی قلمداد کردن جوامع نوع شوروی فروگذار نکرده و در تاکید خود بر ضرورت برقراری مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و رقابت سرمایه دارانه در این جوامع، هرگز صراحت لهجه اش را از دست نداده است.

به عبارت دیگر، انتقاد بورژوایی هرگز نپذیرفته است که خورشقیمی های "دمکراتیک" رهبران پیشین و کنونی جوامع نوع شوروی ضامن مطمئنی برای بسط روابط سرمایه داری در این جوامع باشند. رهبران سیاسی غسرب و تئوریسین های بورژوا همواره تاکید کرده اند که درست است قلبشان برای مردم گرسنه ی شوروی در سینه می تپد و درست است که سرما و قحطی تهدیدکننده ی میلیونها نفر خواب آرام را از چشم نگران آنها ستانده است، اما بی تعارف، تا زمانی که تکلیف امنیت سرمایه، یعنی بطور دقیق تکلیف مالکیت مطمئن و بی خطر بر ابزار تولید روشن نشده باشد، نمی توان به ندای "قلبی برای روسیه" پاسخ مثبت داد. هر چه باشد، سرمایه محصول و مروج عقلانی شدن روابط اجتماعی است و در نتیجه نمی تواند بجای سرش، به فرمان قلبش تصمیم بگیرد.

۱- عنوان برنامه ی تبلیغاتی یکی از کانالهای تلویزیونی آلمان برای جمع آوری کمک برای شوروی

البته اینکه پس از چندین و چند کنفرانس و پس از بدست آوردن تضمینات نسبتاً قانع کننده می شود برخی محصولات کشاورزی انبارهای بازار مشترک را که قرار بوده است به دریا بریزند - روانه ی شوروی کرد، ناشی از ناتوانی سازمانهای مدافع محیط زیست برای دفاع از حقوق ماهیان و حیوانات آبی نیست، بلکه ناشی از کابوسی است که شبح میلیونها انسان گرسنه - آنها در جامعه ای که چفت و بست کنترل دولتی در آن سست شده است - می آفریند - کابوسی که زنان سرمایه را از ترس اینکه مبادا آنچه رشته شده، پنبه شود، می لرزاند - امروز شوق سرمایه برای فتح بازارهای بکر، نمی تواند خود را از چنگ کابوس "وقایع غیرقابل پیش بینی" رها کند، زیرا عنوان ظاهراً بی ضرر "وقایع غیرقابل پیش بینی" اصطلاحی است که زبان دیپلماتیک برای نامیدن انفجارهای لجام گسیخته ی اجتماعی و انقلابی انتخاب کرده است و بورژوازی بخوبی می داند که این نامگذاری محترمانه هیچ چیز از محتوای وحشتناکش نمی کاهد - بهمین دلیل نیز، رهبران شوروی در مذاکراتشان با رهبران غربی همواره تاکید می کنند که برای "گدایی" نیامده اند و به عنوان شاهد، احتمال "وقایع غیرقابل پیش بینی" را به حریف گوشزد می کنند و بخوبی می دانند که این اصطلاح برای رهبران دولتهای بورژوا نیازی به ترجمه ندارد - همه ی آنها بخوبی می دانند که حتی در عصر بی اعتبار شدن انقلابها و ارزشهایی که به واژه ی انقلاب گره خورده اند، بهتر است از بکاربردن اینگونه واژه ها پرهیز کنند - آنها که کوس رسوایی انقلابها را بر بام عالم می زنند، بیشتر از بسیاری انقلابیون ناباور به امکان انقلاب باور دارند -

بدین ترتیب از دیدگاه بورژوایی وجه مشخصه ی اقتصاد و تولید مادی در جامعه ی سوسیالیستی، عقب ماندگی و رکود است؛ در جازدن رشد صنعتی و ویرانی تولید کشاورزی است -

از نظر روابط اجتماعی انسان با انسان، سوسیالیسم بدین روایت برابر است با مرگ دموکراسی، با حذف آزادی فردی، با امحای آزادی بیسان، اجتماعات، تحزب و غیره - حذف دموکراسی نیز بنوبه ی خود برابر است با از بین رفتن زمینه های رشد و شکوفایی فرد در تحلیل نهایی پزمردگی جامعه - جامعه ی سوسیالیستی منکر و نقطه ی مقابل نظام پارلمانی است و نظام پارلمانی شرط اجتناب ناپذیر تحقق دموکراسی محسوب می شود - پارلمان نه تنها ناموس

و قاموس دموکراسی است، بلکه کشفی است برگشت ناپذیر که جاودانه امکان زندگی آزاد انسانها را در کنار یکدیگر تامین خواهد کرد - تعریف پارلمان نیز، آنقدرها دشوار نیست - مردم حق دارند هر چند سال یکبار، آزادانه حاکمان خود را انتخاب کنند - تعیین اینکه چه کسی حق انتخاب کردن و انتخاب شدن دارد، کار قانون اساسی است و قانون اساسی هم البته با توجه به شرایط زمانی و مکانی مختلف، تفاوت می کند - مثلاً اگر در فلان جامعه شرکت کمونیستها در انتخاب کردن، چه رسد به انتخاب شدن، ممنوع باشد، البته خللی در دموکراسی پارلمانی ایجاد نمی کند - قانون اساسی جمهوری پارلمانی آزادی بدون قید و شرط همه ی گروهها و احزاب و عقاید و برنامه های سیاسی را برسمیت می شناسد و معتقد است که بدون قید و شرط بودن، اصلاً مغایرتی با قید و شرط گذاشتن برای این یا آن گروه یا حزب ندارد - حفظ نظام پارلمانی نخستین اصل قانون اساسی بورژوایی است و با اتکا به عقل سلیم و استدلالی که عوام هم آنرا می توانند بفهمند و بپذیرند، فعالیت کسانی را که خواهان سرنگونی این نظام اند، ممنوع می کند - با اینهمه، اگر در قانون اساسی جامعه ای آزادی بدون قید و شرط همه ی احزاب و گروهها تضمین شده باشد، جز آزادی آنها که معتقد به برقراری و حفظ روابط سرمایه داری در جامعه اند، مسلماً شرط جمهوری پارلمانی رعایت نشده است - این جامعه غیرآزاد و حکومتش توتالیتر است - بهرحال همانطور که هر عقل سلیمی هم می تواند بپذیرد، منظور بورژوازی از آزادی، آزادی خودش است و آنجا که خودش آزاد نباشد، آزادی نیست -

با این ترتیب يك وجه مشخصه ی دیگر جوامع سوسیالیستی از نظر بورژوازی، فقدان پارلمان و آزادی احزاب سیاسی است؛ عاملی که هم فقدان آزادی فردی و هم ضرورت حکومت تک حزبی در این جوامع را توضیح می دهد - به عبارت دیگر، پارلمان به مثابه ی معیاری برای تعیین قلمرو آزادی بکار می آید و مرزهای آزادی را از ناآزادی در حکومت تک حزبی تا آزادی صوری در دموکراسی پارلمانی تعیین می کند - بنا به شیوه ی استدلال بورژوازی حکومت تک حزبی ماهیتاً مبتنی است بر حذف امکان آزادی عقیده، در نتیجه برای ایجاد این امکان، ناگزیر باید به قطب مقابل آن، یعنی دموکراسی پارلمانی رفت - اما دموکراسی پارلمانی نیز خود مبتنی است بر حق انتزاعی - بنابراین آنچه در استدلال بورژوازی حذف می شود، امکان دموکراسی حقیقی است - به همین دلیل حرکت جوامع نوع شوروی

بسوی دمکراسی پارلمانی، در واقع از استدلال بورژوازی پیروی می‌کند.

تعریف جنبه‌ی ایدئولوژیک جامعه‌ی سوسیالیستی برای بورژوازی هرگز کار دشواری نبوده است، اگر چه مبارزه‌ی ایدئولوژیک بورژوازی برای اثبات جنبه‌ی ایدئولوژیک جامعه‌ی سوسیالیستی، به آسانی پیش نرفته است. از ایستادن دیدگاه جامعه‌ی سوسیالیستی یعنی ادغام حزب، دولت و ایدئولوژی مارکسیستی یا کمونیستی در یک ارگان واحد و سراسری. به این ترتیب دیگر نه جایی برای آفرینش هنری و ادبی باقی می‌ماند و نه فرصتی برای شکوفایی فرهنگی. نظام آموزشی موظف است به قوانین جاودان و مقدس ماتریالیسم دیالکتیک وفادار بماند و علوم طبیعی و اجتماعی نیز وظیفه‌ای جز این ندارند که تنها در راه اثبات این قوانین بکوشند. در این جامعه، علم بخودی خود بی‌ارزش است. تا آنجا که بتواند شاهی برای درستی اصل تغییر کمیست و کیفیت ارائه دهد، وظیفه‌اش را انجام داده و اگر هم هوس حقیقت‌جویی به سرش بزند، از راه علم پرولتری خارج شده و به چاه علم بورژوایی افتاده است.

از این دیدگاه، دولت در جامعه‌ی سوسیالیستی، برخلاف دولت در دمکراسی پارلمانی ایدئولوژیک است. ایدئولوژی حاکم نیز هدف دیگری جز بسط روابط فرادستی - فرودستی ندارد. انسان جامعه‌ی سوسیالیستی، مرتبه‌ای است از سلسله مراتبی هرمی. هر فرد - جز رهبر رهبران - هم زیر دست و در نتیجه متعلق و چاپلوس است و هم بالادست و در نتیجه جبار و زورگو. فرمانبر و فرمانده همزمان است. روانشناسان هواخواه دمکراسی، حتما تاکنون تئوری‌های بی‌بدیلی درباره‌ی انشقاق شخصیت و اسکیزوفرنی اجتماعی در انسان جامعه‌ی سوسیالیستی ساخته و پرداخته‌اند.

همانطور که اشاره شد، اگر چه جنبه‌ی ایدئولوژیک جامعه‌ی سوسیالیستی برای دیدگاه بورژوایی کاملاً بدیهی است، اما مبارزه‌ی ایدئولوژیک بورژوازی برای نشان دادن این جنبه همیشه آسان نبوده است. از بین بردن خاطره‌ی احترام‌آمیز نبرد استالینگراد و شکست فاشیسم، از ذهن میلیون‌ها آدمی که به جنبش‌های ملی، ضد استعماری و حتی مذهبی خود رنگ سوسیالیستی می‌زدند، کاری توانفرسا برای دستگاه ایدئولوژیک بورژوازی بوده است. برعکس امروز، سیر وقایع از قدرت خلاقه‌ی ایدئولوگ‌های بورژوا، سبقت گرفته است و نمایش

صاف و ساده‌ی آنچه در شوروی یا آلمان شرقی گذشته و می‌گذرد، یا مصاحب‌های تلویزیونی با رهبران سوسیالیست بلغارستان، آلبانی یا یوگسلاوی گوی سبقت را از خلاقیت ادبی و هنری و قدرت استدلال علمی ایدئولوگ‌های بورژوا می‌رباید. امروز بورژوازی می‌تواند حقوق‌های گزافی را که به استادان، نظریه‌پردازان، حقوقدانان و دانشمندان در موسسات تحقیقاتی می‌پرداخته پس‌انداز کند و تنها آنها را به مدال افتخاری برای فعالیت‌های ثمربخش گذشته‌شان مفتخر سازد. امروز هیچ محصول سینمایی پرخرجی از هالیوود نمی‌تواند به اندازه‌ی یک فیلم مستند سیاه و سفید از وضع زندگی کارگران سیبری یا کارگران اروپایی را از سوسیالیسم بترساند. حمله‌ی عظیم و سراسری ایدئولوژی بورژوایی به انقلاب، به سوسیالیسم و به تئوری انتقادی و انقلابی، امروز برای انتخاب اسلحه در مضیقه نیست.

تصویری که دیدگاه بورژوایی از چهره ایدئولوژیک جامعه‌ی سوسیالیستی ارائه می‌دهد، با نقش دوگانه‌ی ایدئولوژی "حقوق بشر" آسان‌تر قابل توضیح می‌شود. بورژوازی ایدئولوژی "حقوق بشر" را ایدئولوژی نمی‌داند، در نتیجه فقدان رعایت "حقوق بشر" را در جامعه‌ی سوسیالیستی شاخص سلطه‌ی ایدئولوژی بر این جوامع تلقی می‌کند و با اتکا به ماهیت "غیر ایدئولوژیک" بیانیه‌ی حقوق بشر، نظام جامعه‌ی بورژوایی را عاری از سلطه‌ی ایدئولوژی حاکم قلمداد می‌کند.

تحلیل بورژوازی از علل فروپاشی جوامع نوع شوروی اساساً مبتنی است بر موضع ماقبل تجربی (apriori) و طبقاتی بورژوازی نسبت به سوسیالیسم. این نکته واجد اهمیت بسیاری است، زیرا موضع ماقبل تجربی نسبت به سوسیالیسم و توضیح علل فروپاشی جوامع نوع شوروی از این موضع، روشی است که تنها ویژه‌ی بورژوازی نیست. از این دیدگاه، سیر تحول جوامع نوع شوروی، از آغاز شکل‌گیری‌شان تا کنون، مثال بارزی برای درستی موضع بورژوازی نسبت به سوسیالیسم است. بنا بر این علل فروپاشی در خود واقعیت اجتماعی نهفته نیست، بلکه واقعیت اجتماعی خود محصول نادرستی دیدگاه سوسیالیستی ارزیابی می‌شود.

دیدگاه بورژوایی فروپاشی جوامع نوع شوروی را نشانه‌ی شکست تاریخی سوسیالیسم و کمونیسم می‌داند، شکستی که از همان آغاز مقدر بوده است. باید توجه داشت که تاکید "علمی" بورژوازی بر تاریخ و واقعیت جوامع نوع شوروی

برای اثبات بی اعتباری سوسیالیسم و کمونیسم، موضعی ایدئولوژیک - طبقاتی است که در لفافه‌ی بیانی شناخت شناسانه پیچیده شده است. اینکه ما مدعی شویم که واقعیت نادرستی یک تئوری را نشان می‌دهد، همیشه دوپیش شرط دارد. اول اینکه از پیش نسبت به نادرستی تئوری مطمئن نیستیم و ثانیاً اگر واقعیت با تئوری سازگار بود، بطور بلاواسطه به نادرستی تئوری رای نمی‌دهیم، چه بسا که شرایط تحققش فراهم نبوده باشد. تاریخ علم مثال‌های فراوانی از تئوری‌هایی که در آغاز متناقض با واقعیت جلوه می‌کرده‌اند، بدست داده است. به عبارت دیگر، وقتی ما تئوری را با واقعیت محک می‌زنیم، فرض می‌گیریم که تئوری می‌تواند درست یا نادرست باشد، و در پایان، واقعیت را دلیلی برای نادرستی تئوری می‌دانیم و نه مصداق یا مثالی برای نادرستی آن. فرق می‌کند. از دیدگاه بورژوازی، سوسیالیسم محکوم به شکست است و واقعیت جوامع نوع شوروی، تنها نقشش مثال خوبی را ایفا می‌کند که می‌تواند برحق بودن دیدگاه بورژوازی را نشان دهد. این شیوه‌ی برخورد، تئوری را از آغاز درست یا نادرست تلقی می‌کند و واقعیت را خدمتگزار موضع ماقبل تجربی خود می‌داند؛ اگر هم واقعیت "مثال خوبی" برای درستی موضعش نبود، آنگاه ناگزیر می‌شود سر و دم واقعیت را به قوای موضعش ببرد. فرق نمی‌کند. اگر تئوری مارکس را از آغاز محکوم به شکست بدانیم، آنگاه هر موفقیتی در واقعیت را ناگزیریم به هر شیوه‌ی ممکن و آرونه جلوه دهیم تا به موضع ما لطمه‌ای وارد نیاید. برعکس اگر تئوری مارکس را از آغاز جاودانه درست بدانیم، آنگاه ناگزیریم هر برگه‌ای علیه آنرا، پنهان کنیم. بدین ترتیب نخستین مدعی تحلیل و نقد علل فروپاشی جوامع نوع شوروی، کاری بیشتر از بیان ایدئولوژیک موضع طبقاتی بورژوازی انجام نمی‌دهد.

۲ - دومین دیدگاه مدعی تحلیل علل فروپاشی جوامع نوع شوروی، دیدگاه مارکسیسم رسمی است، یعنی دیدگاه احزاب حاکم یا سابقاً حاکم در این جوامع و احزاب برادر و نیمه برادر آنها در سراسر جهان. این دیدگاه گذشته از آنکه مانند دیدگاه نخست مسلماً علل این فروپاشی را بر اساس تحلیل خود از نحوه‌ی شکلگیری جوامع نوع شوروی توضیح می‌دهد، وجوه اشتراك شاخص دیگری نیز با دیدگاه نخست دارد که در همان آغاز قابل رویت‌اند. اما برای برجسته نمودن این وجوه اشتراك باید تقسیم‌بندی درونی حاملین دیدگاه دوم را با دقت بیشتری مورد مطالعه قرار داد.

دیدگاه دوم نیز در برخورد به تاریخ و واقعیت جوامع نوع شوروی روشی همانند دیدگاه اول دارد، منتها با نقطه‌ی عزیمتی وارونه. از نظر مارکسیسم رسمی، تئوری مارکس و سوسیالیسم مارکسیستی، که از بلشویسم و لنین به آنها رسیده است، بطور ماقبل تجربی درست است. در نتیجه هر واقعه‌ای که دلیلی بر رد آن باشد، یا توطئه‌ی بورژوازی است یا ناشی از کمبود معلومات کسانی که آن واقعه را تشریح می‌کنند. از آنجا که مارکسیسم ایدئولوژی دیدگاه دوم است، کارکرد تنظیم‌کننده‌ی هستی اجتماعی گروهی را دارد که حکومت را در دست دارد. در نتیجه، واقعیت بطور واقعی در چشم اینان و آرونه جلوه می‌کند و این واقعیت خیالی بطور واقعی جلوه داده می‌شود. به همین دلیل وقتی این ایدئولوژی کارایی خود را از دست می‌دهد و نظام سیاسی مبتنی بر آن امکان پایداری ندارد، حاملان آن بر سر یک دوراه قرار می‌گیرند: یا همین واقعیت تازه را در شکل سوسیال دمکراتیک آن کماکان تحقق اینبار واقعی مارکسیسم، یا راه درست تحقق سوسیالیسم تعریف می‌کنند و یا بسوی انزوا در فرقه‌های کوچکی میل می‌کنند که با بدخوبی، خشونت، نوستالژی در انتظار رستاخیز خدای مرده‌ی خویش ریاضت می‌کشند و گناهکاران شوریده بر این خدای مرده را از روز ظهور مهدی موعودی می‌ترسانند که جهان را به دریایی از خون کافران بدل خواهد کرد.

احزاب و گروه‌های کمونیستی هوادار شوروی، که اکنون همگی یکباره و فی‌الجمله به احزاب سوسیال دمکراتیک بدل شده‌اند، جزو بخش سابق الذکرند. این گروه از اینکه بوسیله‌ی بلشویسم از "مارکسیسم اصیل" منحرف شده‌اند، خود را نکوهش می‌کنند و بخود انتقاد دارند! از اینکه منشیک‌ها را در تاریخ شوروی و منشیویم را در هر جنبش اجتماعی دشنام داده‌اند، از اینکه چند صباحی همراه تروتسکی شده‌اند، از اینکه فریب دیکتاتوری پنهان لنین و دیکتاتوری آشکار استالین را خورده‌اند، از اینکه کاتوتسکی را یک عمر مرتد دانسته‌اند و خلاصه از اینکه کمونیست در معنای معین تاریخی آن بوده‌اند، بشدت پشیمان‌اند. اما به تناسب اوضاع و احوال اجتماعی مختلف و به تناسب محیطی که در آن حضور دارند، خود را همچنان منتسب به مارکس می‌دانند. اگر کمونیست‌های کشورهای به اصطلاح جهان سوم‌اند، خود را پیرو حقیقی و راستین تئوری مارکس مبنی بر ضرورت رشد نیروهای مولده معرفی می‌کنند و از اینکه چشمان پیش از این بوسیله‌ی لنین بسته شده بوده است، متأسف‌اند. آنها از "انقلاب

علیه کتاب کاپیتال " سرخورده اند و اکنون بدون انقلاب ، خواستار تحقق "ایدئولوژی کاپیتال " اند . اگر سوسیالیست های کشورهای اروپایی اند، ترجیح می دهند اسم مارکس را تنها به عنوان دانشمند برجسته ی قرن نوزدهمی در اسناد خود ذکر کنند و بیشتر مایلند که در کنار مارکس، از شایستگی های لاسال و سپس برنشتاین نیز یاد کنند . هم اینان، البته در محافل خصوصی که ضرر سیاسی چنانی را موجب نمی شود و برعکس وجهی شخصی را ترمیم می کند، از مارکس دفاع هم می کنند .

این بخش از مارکسیسم رسمی که از تاریخ واقعی خویش شرمگین است ، اما هنوز قصد ندارد از مرزهای سوسیال دموکراسی تجاوز کند، بهترین لقمه های تئوریک را در سفره ی مباحثات و انتقادهای چپ نویافته است . کسانی که تا دیروز انتقادهای چپ نو را به مثابه ی اعتراض سوسیال دموکراتیک به مارکسیسم و کمونیسم محکوم می کردند، حالا واژه ها و اصطلاحات چپ نو را بطور جویده جویده تکرار می کنند و بدین ترتیب نشان می دهند که لااقل در ارزیابی انتقاد چپ نو صادق بوده اند و منطق منسجمی داشته اند ! زیرا، تا زمانی که خود به احزاب سوسیال دموکرات بدل نشده بودند حاضر نبودند انتقادهایی را که سوسیال دموکراتیک می نامیدند، بپذیرند !

بخش دیگری از حاملین دیدگاه دوم، وجه اشتراک دیگری با دیدگاه بورژوایی دارند و به همین دلیل نیز سرنوشت دیگری داشته اند . اینان کسانی هستند که در سوسیالیستی خواندن و کمونیستی نامیدن جوامع نوع شوروی، با بورژوازی رقابت داشته اند . کسانی که حتی تا همین دو سال پیش هم حاضر بودند به گورباچف رضایت بدهند و کماکان از سوسیالیسم در شوروی دفاع کنند ؛ آنهم از سوسیالیسمی که مسلما شجره ی طیبه اش به مارکس می رسد و تازه اشکالات غیردموکراتیک استالینیستی اش هم در دموکراسیسم پرستریکا برطرف شده است . اما از آنجا که حتی همین سوسیالیسم گورباچفی هم نتوانسته است در برابر قدرت واقعیت دوام آورد، اینان ناگزیر شده اند که وجه اشتراک خود را با بورژوازی از زاویه ی سوسیالیستی نامیدن این جوامع حفظ کنند، و لسی اشتراکی را که با بورژوازی از زاویه ی روش بررسی و تحلیل داشتند، رها کنند و به "روش علمی" روی آورند . زیرا تا پیش از این نیز از آغاز قسم خورده بودند که حق با مارکس، لنین یا استالین است و واقعیت مجبور است دست و پای خود را به

اندازه ی این تختخواب ببرد، در نتیجه واقعیت را معیاری برای محک زدن تئوری نمی دانستند . اما اکنون ترجیح داده اند با انتخاب روش "علمی" اعتراف کنند که واقعیت نادرستی آن تئوری را آشکار کرده است . حاصل اینکه : آنچه به سوسیالیسم بود و از آنجا که آنچه بود فقر و بدبختی و اسارت بود، پس سوسیالیسم هیچ معنایی جز فقر و بدبختی و اسارت ندارد . معادله ی ساده ای است . بنابراین آنها، چه زمانی که در قدرت بودند و چه اکنون که در رکاب سرمایه غلامی می کنند، با بورژوازی همصدا بودند که آنچه بود سوسیالیسم بود . این همصدایی البته سرنوشت ویژه ی خود را داشته است، زیرا این بخش از مارکسیسم رسمی و شرمنده و پشیمان از سوسیالیسم، چنان دواشته هوادار سرمایه داری است که حتی خود بورژوازی را هم دچار حیرت کرده است، بطوریکه بورژوازی نمی تواند به اندازه ی کافی برای درمان لبان سوخته و تشنه ی آزادی سرمایه داری مرهم تولید کند . به علاوه این تشنگی و ولع آنقدر خطرناک است که گرایش فاشیستی اش در بین کراوتهای یوگسلاوی، خود بورژوازی داخلی و خارجی را هم وحشت زده - و البته شرمنده - می کند . ایندسته از سوسیالیست های سابق، نه تنها حالا - و البته به "روش علمی" - به همان نتیجه ی اولیه ی بورژوازی رسیده اند که سوسیالیسم منادی بدبختی بشر است، بلکه علاوه بر دشمنی با سوسیالیسم از آن طلبکار هم هستند، چرا که عمرشان و همه ی سرمایه های بدست نیامده شده شان را در "سوسیالیسم" بر باد رفته می دانند .

به هر حال بازگشت این بخش از سوسیالیست ها به "روش علمی" حتی برای خودشان هم ادعایی باور کردنی نیست . حقیقت اینست که شکست ایدئولوژیک یک جریان اجتماعی خود را در قالب بی اعتباری تئوری ای جلوه می دهد که مدعی تحقق آن بوده است . اگر فاکتور شکست سیاسی و ایدئولوژیک را حذف کنیم، ذره ای هم از "روش علمی" باقی نمی ماند . کسانی که تا همین دو سال پیش از گورباچف دفاع می کردند، گله ای از "سوسیالیسم شوروی" نداشتند .

اما شیرازه ی تحلیل این دیدگاه از علل فروپاشی جوامع نوع شوروی - که بین همه ی بخشهای درونی آن نیز مشترک است - بوسیله ی تحلیل این دیدگاه از شیوه ی شکلگیری این جوامع بسته شده است . از این نظرگاه، سوسیالیسم محصول رشد نیروهای مولده ای است که نتوانسته اند چارچوب

مناسبات تولید سرمایه‌داری را تحمل کنند. آنچه سازمان سوسیالیستی جامعه را در ابعاد سیاسی و ایدئولوژیک می‌سازد، روبنایی است که بر شالوده‌های ایمن نیروهای مولده‌ی جدید بنا خواهد شد. البته این دیدگاه پنهان نمی‌کند که آنچه با انقلاب اکتبر در شوروی روی داده است، کاملاً با درک فوق منطبق نیست. با این وجود با اتکا به مارکس که معتقد به "کوتاه کردن درد زایمان" بوده است، تفسیر تازه‌ای از تئوری او به عمل می‌آورد و با حفظ مبانی، راه را برای شکلگیری سوسیالیسم هموار می‌کند. بدین ترتیب که: اگر چه نیروهای مولده در چارچوب سرمایه‌داری هنوز آنقدر رشد نکرده‌اند که روابط سرمایه‌داری را به مثابه‌ی مانعی در برابر خود احساس کنند، اما خود بورژوازی به مثابه‌ی طبقه، قدرت پیشبرنده‌ی آنها را ندارد. پس پرولتاریا بوسیله‌ی حزب پیشگامش قدرت سیاسی را فتح می‌کند تا انکشاف نیروهای مولده را ممکن سازد و انکشاف نیروهای مولده نیز بخودی خود، هم ثروت مادی ببار خواهد آورد، هم سازمان جامعه را آزادتر خواهد کرد و هم موجب شکوفایی ایدئولوژیک جامعه خواهد شد. بدین ترتیب هدف کماکان بسط نیروهای مولده و از آنجا دستیابی به اهداف دیگر است.

در اینصورت، هنگامی که پروژه‌ی این نوع سوسیالیسم با شکست روبرو شود، تحلیل علل شکست دشوار نیست. زیرا از آنجا که نتوانسته است زیربنا را آنطور که لازم است متحول کند، یعنی نتوانسته است نیروهای مولده را به حد لازم رشد دهد و در یک کلام نتوانسته به اقتصاد جامعه سر و سامان ببخشد، در نتیجه نظام سیاسی و اجتماعی‌اش از هم پاشیده شده است. هیچ حساب دو دو تا چهارتایی از این روشن‌تر نیست. اتفاقاً دیدگاه بورژوایی نیز که قبلاً لبه‌ی تیز انتقادات خود به جوامع نوع شوروی را بیشتر متوجه فقدان دموکراسی در این جوامع کرده بود و عمدتاً از نقض حقوق بشر در آنها می‌نالید (کاری که فعلاً و هنوز درباره‌ی چین می‌کند)، امروز دیگر همه‌ی نیروهای خود را متوجه‌ی نمایش ناتوانی اقتصادی و عقب‌ماندگی فنی و مادی این جوامع کرده است. پیش از این رقابت و چشم و هم‌چشمی شوروی با کشورهای غرب در زمینه‌ی تسلیحات نظامی و اتمی و نیز پروژه‌های فضایی، مانع ایدئولوژیک جدی‌ای برای تکیید بر عقب‌ماندگی تکنولوژیک شوروی بود، امروز گرسنگی هزاران نفر کارگر معادن سیبری، جایی برای توهم باقی نمی‌گذارد.

اکنون باید دید که این دیدگاه از نیروهای مولد چه درکی دارد و چرا

موفق نشده است آنها را آنطور که می‌خواسته رشد دهد. مارکسیسم رسمی از همان آغاز رشد نیروهای مولده را رشد صنعت و تکنولوژی فهمیده است و الگویی که مقابل خود داشته، پیشرفت تکنولوژی در کشورهای سرمایه‌داری بوده است؛ الگویی که با تحولات شگرف تکنولوژیک (بویژه پس از جنگ دوم جهانی) دائماً بارآوری اجتماعی نیروی کار را افزایش داده و هر لحظه بر ثروت مادی جوامع سرمایه‌داری افزوده است. اما آنچه مارکسیسم رسمی هرگز درک نکرده است، علل و اسبابی است که پیشرفت تکنولوژیک محصول آنهاست. به عبارت دیگر، آنچه در روند افزایش ثروت کشورهای سرمایه‌داری دیده شده است، شرایط فنی تولید و نه روابط اجتماعی بانی و حامی این شرایط فنی است. افزایش مداوم بارآوری نیروی کار اجتماعی در سرمایه‌داری، ذاتی این شیوه‌ی تولید است، زیرا انباشت سرمایه تنها از طریق افزایش سهم اضافه‌ارزش و افزایش سهم اضافه‌ارزش از طریق کاهش حجم کار لازم در روزانه کار ثابت عملی است و برای کاهش حجم کار لازم، کمتر وسیله‌ای موثرتر از افزایش بارآوری نیروی کار است.

تلاش مداوم در جهت پیشرفت تکنولوژیک برای کاهش مقدار کار لازم، شرط بقای سرمایه است. به عبارت دیگر، پیش شرط اصلی پیشرفت تکنولوژیک در سرمایه‌داری، حفظ رابطه‌ی سرمایه، یعنی استثمار بیش از پیش کارگر است. چشم‌بندی‌ای که در اینجا صورت می‌گیرد این است که از دید سرمایه‌دار، بارآوری نیروی کار، بارآوری سرمایه فهمیده می‌شود و از آنجا که سرمایه‌دار شرایط عینی تولید (ماشین‌آلات، مواد خام، ساختمان‌ها، تاسیسات...) را به پروسه‌ی تولید عرضه می‌کند، بارآوری نیروی کار تماماً به حساب بارآوری تکنولوژی گذاشته می‌شود.

آشنا شدن با راز و رمز این چشم‌بندی، در واقع کلید حل این معما را که چرا مارکسیسم رسمی حالا برای رشد نیروهای مولده‌اش به سرمایه‌داری روی آورده است، بدست می‌دهد. واقعیت سرمایه‌داری اینست که در آن نیروی کار هنگامیکه هنوز به خدمت سرمایه در نیامده است، "آزاد" و پراکنده است و از آنجا که هنوز وارد پروسه‌ی تولید نشده است، از بارآوری آن در تولید نمی‌تواند سخنی در میان باشد. اما هنگامیکه کار معامله بر سر نیروی کار بین کارگر و سرمایه‌دار به پایان رسید و نیروی کار به سرمایه‌دار تعلق یافت، یعنی هنگامی که دیگر نیروی کار به مثابه‌ی بخشی از سرمایه‌ی سرمایه‌دار (سرمایه‌ی متغیر)

درآمد، کارگر وارد تولید می‌شود و می‌توان از بارآوری آن سخن گفت. در نتیجه بیهوده نیست که سرمایه‌دار بجای بارآوری کار از بارآوری شرایط کار و بارآوری سرمایه‌اش سخن می‌گوید.^{۲۰} اکنون سرمایه‌دار ناگزیر است که هرچه بیشتر از سهم کار لازم در روزانه کار بکاهد تا سهم اضافه‌ارزش را افزایش دهد.

بنابراین اگرچه پیشرفت تکنولوژیک مولود شرایطی است که رابطه‌ی بین سرمایه و کار را تنظیم می‌کند، اما بصورت وارونه، به مثابه‌ی موتور محرک اصلی افزایش ثروت مادی جلوه می‌کند. به عبارت دیگر، با پنهان شدن آن رابطه‌ی اجتماعی که محرک اصلی پیشرفت تکنولوژی در چارچوب شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است، تکنولوژی به مثابه‌ی زمینه‌ای که می‌تواند موجب روابط اجتماعی تازه باشد، پذیرفته می‌شود. در نتیجه، هنگامیکه محرک اصلی پیشرفت تکنولوژیک سرمایه‌دارانه در جامعه‌ای غایب باشد و رابطه‌ی اجتماعی

۲- "کارگران به مثابه‌ی شخصیت‌های مستقل افراد منفردی هستند که با ۱۰۰ سرمایه [ی واحدی] در ارتباط قرار می‌گیرند ولی با یکدیگر رابطه‌ای ندارند. همکاری آنان تازه در پروسه‌ی کار آغاز می‌گردد ولی در پروسه‌ی کار آنان دیگر بخود تعلق ندارند. با ورود در روند کار آنها در سرمایه مستحیل شده‌اند. به مثابه‌ی همکاران و بعنوان عضو یک دستگاه فعال، آنها فقط عبارت از نحوه‌ی وجودی سرمایه‌اند. بنابراین نیروی بارآوری که کارگر به مثابه‌ی کارگر اجتماعی بوجود می‌آورد، نیروی بارآور سرمایه است. نیروی بارآور اجتماعی کار به محض آنکه کارگران تحت شرایط مشخصی قرار گرفتند مجانا تحول می‌یابد و سرمایه آنها را تحت چنین شرایطی قرار می‌دهد. نظر به اینکه نیروی بارآور کار برای سرمایه خرجی ندارد و از طرف دیگر نظر به اینکه کارگر پیش از تعلق یافتن کارش به سرمایه این نیروی بارآور را بوجود نمی‌آورد، نیروی مزبور مانند نیروی بارآوری جلوه می‌کند، که گویا سرمایه طبعاً داراست و نیروی بارآوری است که به ذات سرمایه وابسته است." (مارکس، کاپیتال جلد اول، ترجمه‌ی فارسی، ایرج اسکندری، ص ۲۱۶).^{۲۰} "تقسیم کار مانوفاکتوری نه تنها نیروی بارآور اجتماعی کار را بجای کارگران، به نفع سرمایه‌داران توسعه می‌بخشد، بلکه آنها را از راه ناقص کردن کارگر انفرادی عملی می‌سازد. وی شرایط جدیدی برای استیلای سرمایه بر کار بوجود می‌آورد. بنابراین اگر از طرفی تقسیم کار مانوفاکتوری مانند پیشرفت تاریخی و مرحله‌ی تحول ضروری در پروسه‌ی تکوین اقتصادی جامعه دیده می‌شود، از سوی دیگر وسیله‌ی متمدن و زیرکانه‌ی بهره‌کشی است:" (همانجا ص ۳۴۳)

دیگری - که پیشرفت تکنولوژیک ضروری را بوسیله‌ی انگیزه‌ای غیر از استثمار انسان از انسان ممکن می‌کند - جانشین آن نشده باشد، آنگاه پیشرفت تکنولوژیک بخودی‌خود به منزله‌ی معجزه‌ی سرمایه‌داری دیده می‌شود. پس اصلاً عجیب نیست که گرایش‌های مارکسیسم رسمی سابق، یک مرتبه طرفدار پروپا قرص بسط روابط سرمایه‌داری شده باشند: چه آنهایی که به مثابه‌ی مارکسیست "ارتدکس" می‌خواهند سوسیالیسم را بر پایه‌ی سطح پیشرفته‌ای از رشد نیروهای مولده بسازند و چه آنها که اساساً از سوسیالیسم دست شسته‌اند و سرمایه‌داری را به مثابه‌ی معجزه‌گر تاریخ انسانی تازه کشف کرده‌اند. فرقی نمی‌کند.

این طرز تلقی را می‌توان در نمونه‌ای که مارکس در نقش مدیریت ناشی از سرشت کار و قلب آن به عنوان نقش سرمایه بدست می‌دهد، با روشنی بیشتری دید. روشن است که کار جمعی تعدادی انسان، به نسبت نوع کار شکل معینی از همکاری و در نتیجه شکل معینی از رابطه بین آنها را ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، شکل کار حکم می‌کند که چگونه پروسه‌ی کار اداره شود. اینکه امر پیشبرد پروسه‌ی کار به چه شیوه‌ای صورت پذیرد، چیزی از ضرورت این مدیریت نمی‌کاهد. در نتیجه هم می‌توان پیشبرد کار را به نحوی سازمان داد که بین جایگاه مدیریت و جایگاه کارکنان شکافی ایجاد نشود و هم می‌توان آنها را به شیوه‌ای سازمان داد که اساساً منشاء حقیقی آن ناپدید شود و ضرورت خود را از ضرورت وجود مدیر استنتاج کند.

در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، مادام که کارگر نیروی کار خود را به سرمایه‌دار نفروخته است، با کارگران دیگر وارد رابطه‌ای جمعی نمی‌شود؛ و زمانی که وارد این رابطه‌ی جمعی شد، ناگزیر است طبق نقشه‌ی سرمایه‌دار عمل کند. بنظر مارکس "همکاری کارگران مزدور تنها در اثر وجود سرمایه‌ایست که آنها را همزمان بکار می‌گیرد. همبستگی وظایف آنها و وحدتشان مانند یک هیات جمعی مولد، در خارج از آنها، در سرمایه‌داری قرار گرفته که آنها را مجتمع نموده و متحدنگاه می‌دارد. بنابراین این همبستگی کارها را لحاظ ذهنی مانند نقشه‌ی سرمایه‌دار و از جهت عملی مانند فرمانروایی سرمایه‌دار ۱۰۰ تلقی می‌شود."^{۲۱}

حال اگر پروسه‌ی کار را بخودی خود و جدا از وجود سرمایه‌ای که زمینه‌ی فعلیت آنست مورد توجه قرار دهیم، می‌بینیم که نوع کار مسلماً نوعی معین از مدیریت را ایجاب می‌کند ولی اقتصاددان بورژوا "مدیریتی را که از ذات پروسه‌ی اجتماعی کار ناشی می‌شود با وظیفه‌ی مدیریتی که معلول خصلت سرمایه‌داری است و بالنتیجه از تضاد آشتی‌ناپذیر این پروسه سرچشمه می‌گیرد، یکی می‌شمارد" ۴-۳ در میان مدعیان تحلیل علل فروپاشی جوامع نوع شوروی می‌توان از گروه دیگری نیز یاد کرد که ولو جریان اجتماعی وسیعی را نمایندگی نمی‌کند، اما با ایجاد اغتشاش فکری در حرکت چپ رادیکال، سهمی مخرب ایفا می‌کند. این گروه عمدتاً مرکب از روشنفکرانی است که سابقاً وابسته‌ی گروه‌ها و جریان‌های مارکسیستی بوده‌اند و طی یکدوره به انتقاد چپ نو از مارکسیسم روسی، سوسیالیسم نوع شوروی و تئوری مارکس روی آورده‌اند و اکنون در متن بحران تئوری انتقادی، دوباره به سوی شیوه‌ی تحلیل مارکسیسم رسمی بازگشت می‌کنند. در اینجا اشاره‌ی من به روشنفکرانی نیست که خود را در موضع دفاع ایدئولوژیک از جوامع نوع شوروی قرار داده‌اند (به این پدیده بزودی خواهم پرداخت) بلکه کسانی است که تا اندک زمانی پیشتر، انتقاد از منطقی زیربنا / روبنا را تا سرحد ایده‌آلیسمی غیرقابل دفاع یا تا مرز تفسیری و لنگارانه و دلبخواه پیش می‌بردند و اکنون ناگهان، در علل فروپاشی جوامع نوع شوروی هیچ چیز جز شکست اقتصادی پروژه‌ی "سوسیالیسم" نوع شوروی نمی‌بینند و آنقدر عقب عقب می‌روند که از آنسوی بام به ورطه‌ی ژورنالیسمی سطحی‌نگر سقوط می‌کنند.

تاکید بر فقدان تحلیلی رادیکال از علل فروپاشی جوامع نوع شوروی، در عین حال تاکید بر ضرورت چنین تحلیلی برای چپ رادیکال و تئوری انتقادی نیز هست. به عبارت دیگر جریانی فکری و اجتماعی که همچنان مدعی مبارزه در راه جامعه‌ای عاری از سلطه و استثمار است، نمی‌تواند از ارزیابی و نقد تلاش‌های تئوریک و پراتیکی که تحت این عنوان صورت گرفته‌اند و از توضیح علمی ناکافی آنها شانه خالی کند.

امروز هر برنامه‌ی سیاسی که بخواهد خود را پشت عناوین تعریف نشده‌ای مثل مارکسیسم انقلابی، مارکسیسم اصیل، کمونیسم کارگری، تئوری انتقادی، تئوری انقلابی و غیره پنهان کند، نه می‌تواند بلحاظ تئوریک سهمی در نقد بن‌بست کنونی ادا کند و نه منشاء حرکت سیاسی واقعاً اجتماعی، طبقاتی و انقلابی خواهد بود. مادام که یک برنامه‌ی سیاسی نتوانسته است تفسیری را که از منطق تغییر اجتماعی دارد در نیروهای عینی و واقعاً موجود یا بالقوه موجود، در شرایط کنونی ساخت و بافت جامعه نشان دهد، مادام که نتوانسته است تعریف نسبتاً دقیقی از این نیروهای عینی بدست دهد، بنحوی که با محاسبه‌ی مرزهای مشخص آنها بتوان سمت و سوی حرکت اجتماعی‌شان را تشخیص داد و بالاخره مادام که نتوانسته است بنحوی موثر جایگاه خود را به مثابه‌ی عنصر سوبژکتیو در متن این حرکت عینی (و نه خارج از آن) توضیح دهد، هر ادعا نسبت به حرکت سیاسی در جهت جامعه‌ی سوسیالیستی، یا تبلیغاتی مزورانه است و یا پوششی است که نومیدانه لا‌علاجی شکست سیاسی را پنهان می‌کند.

امروز سهل‌انگاری تئوریک با چنان مشکلات لا‌علاجی روبروست که تنها بطور مضحکی می‌توان در برابر آنها شانه بالا انداخت. سوسیالیستی که امروز در تعریف مفهوم طبقه‌ی اجتماعی خود را با توضیح جایگاه افراد در تولید خلاص می‌کند و مصداق واقعی این مفهوم را در بین کارگران جوامع کنونی اروپا تحقق یافته می‌یابد، نمی‌داند که جنبش ضد حکومتی در رومانی را انقلاب با شکوه کارگران بنامد، یا توطئه‌ی بورژوازی؛ نمی‌داند کارگران معدن هوادار ایلی‌یسکو رئیس جمهور رومانی را مدافعان انقلاب و سوسیالیسم تلقی کند یا چماقداران سرکوبگر انقلاب. چنین کسی نمی‌داند که آیا حرکت سندیکاهای آلمان را برای افزایش دستمزد و کاهش ساعات کار حرکتی سوسیالیستی بنامد یا توافق سندیکاهای فنلاندی را برای کاهش دستمزد. چنین کسی نمی‌داند که مرزهای طبقه‌ی کارگری که او جنبشش را جنبش سوسیالیستی تعریف می‌کند، از بیرون و از درون چگونه تعیین شده‌اند.

در چنین شرایطی، در حالیکه بورژوازی پر دامنه‌ترین حملات ایدئولوژیک خود را علیه سوسیالیسم و ایده‌ی رهایی پیروزمندانه پیش می‌برد، در حالیکه مارکسیسم رسمی آخرین نفس‌هایش را می‌زند و چیزی جز شیر بی‌یال و دم و اشکمی از آن باقی نمانده، در حالیکه مخالفان پروسه‌ی چپ نو، آنها که

انتقاد چپ نو را انتقاد سوسیال دمکراتیک به مارکسیسم می نامیدند، حالا خود واقعا به احزاب سوسیال دمکرات بدل شده و زبان چپ نو را با لهجه روسی حرف می زنند، در حالی که مدافعان جنجالی چپ نو، حالا خود به تحلیل روزنامه نگارانه از وقایع شوروی بازگشت کرده اند و بالاخره در حالی که بخشی از روشنفکران چپ علاج لاعلاجی سیاسی را در پسوندها و پیشوندهای کهنه یا تازه برای مارکسیسم و کمونیسم جستجو می کنند، چپ رادیکال با تلاش برای اثبات امکان یک تئوری انقلابی و کوشش در راه تدوین آن وظیفه ی بسیار دشواری به عهده گرفته است .

۲

تهاجم ایدئولوژیک بورژوازی علیه سوسیالیسم در طیف چپ و درادوگاه جریان هایی که خود را چپ می دانسته اند، واکنش های گوناگونی را برانگیخته است و پریشانی حاصل از این واکنش ها، راهیابی تئوریک و پراتیک را برای چپ رادیکال دشوارتر کرده است . اما پیش از آنکه به انواع این واکنش ها و رابطه ی آنها با یکدیگر بپردازیم، لازم است با دقت بیشتری این تهاجم ایدئولوژیک را مورد ملاحظه قرار دهیم .

نکته ای که در بلبشوی تبلیغاتی حملات بورژوازی علیه سوسیالیسم ممکن است از دیده ها پنهان بماند اینست که این تهاجم عمدتا و با حجم و عمقی به مراتب بیشتر از گذشته جنبه ی ایدئولوژیک دارد و نه تئوریک . به عبارت دیگر، بورژوازی کمتر از گذشته نیروی خود را متوجه مبارزه با تئوری های انقلابی و بویژه تئوری مارکس در قلمرو تئوری می کند . علت این تغییر در تقسیم نیرو و سنگین تر شدن کفه ی حملات بورژوازی در قلمرو ایدئولوژیک ناب را باید در این جستجو کرد که :

الف . بورژوازی هرگز نتوانسته است در قلمرو مبارزه ی تئوریک به پیروزی قطعی و مشخصی دست یابد و فقدان استدالات قانع کننده، همواره بهترین متون "تئوریک" نویسندگان بورژوا را نهایتا به دفاعیه ی ایدئولوژیکی از روابط سرمایه بدل کرده است . از طرف دیگر، هدف بورژوازی از مبارزه ی با اصطلاح تئوریک با مارکسیسم، یا مناسخ ساختن قشر روشنفکرانی است که گرایشهای

ضد سرمایه داری دارند و یا گروههایی (عمدتا جوانان و دانشجویان) است که از پتانسیل گرایش به چپ برخوردارند . در اینصورت، تبدیل اسناد "تئوریک" ایدئولوژیهای بورژوا علیه مارکسیسم به تبلیغاتی عوامانه علیه سوسیالیسم (که البته در قالب مظنون زبانی آکادمیک ریخته شده) باعث می شود که آنها بُرد و بُرائی لازم و کافی را در نامین هدف بورژوازی نداشته باشند . در مواردی نیز که حملات بورژوازی به دفاعیه های آشکارا ایدئولوژیک بدل نشده، معمولا برانگیزاننده ی گرایشهایی بوده که گرچه از چپ رادیکال فاصله می گیرند، اما کماکان نگرش انتقادی خود را نسبت به سرمایه داری از زوایای مختلف، خواه از زاویه ی اعتراض به سرمایه داری بخاطر نابود کردن محیط زیست یا از جهت اعتراض به تاثیر بیگانه کننده و مسخ کننده ی این نظام، حفظ می کنند . این گرایشها همچنان جنبه هایی از شیوه ی استدلال تئوری انقلابی و شالوده هایی از آن را در تحلیل تئوریک خود حفظ می کنند، به همین دلیل آنها از پتانسیلی برخوردارند که در زمان تکانهای اجتماعی شدید می تواند برانگیزاننده ی حرکت های اجتماعی چپ باشد و بیشتر به مثابه ی جریانی علیه نظم موجود سرمایه داری عمل می کند . در نتیجه، حمله ی تئوریک بورژوازی علیه تئوری های انقلابی همواره نتایج رضایتبخشی برای بورژوازی نداشته است .

ب . دقیقا از آنرو که هدف بورژوازی از این حملات تئوریک مناسخ ساختن روشنفکران و از آنجا تاثیر گذاشتن بر جریانهای اجتماعی ای است که تحت نفوذ این روشنفکران عمل می کنند، بورژوازی امروز کمتر خود را نیازمند مبارزه در این میدان می بیند . شکست اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک جوامع نوع شوروی این امکان را فراهم آورده است که بورژوازی مستقیما حرکت توده های وسیع را بلحاظ ایدئولوژیک و از طریق دستگاه های تبلیغاتی جهت بدهد و کمتر نیازمند راهبری مبارزه ی توده ها از مجرای روشنفکران باشد . امروز شرایطی پدید آمده است که روشنفکران یا عمدتا دنباله روی توده ها شده اند و یا پرهیز از این دنباله روی را قاعدتا به قیمت انزوا می توانند بدست آورند .

نمونه ی آشکار حالت اول وضع روشنفکرانی است که به بهانه ی مخالفت با سیادت و رهبری روشنفکران بر کارگران می خواهند سخنگوی حرکت روزمره ی کارگران باشند و در چندقانگی حرکت روزمره ی کارگران، گنج و مبهور مانده اند

و نمی دانند بدنبال کدام جریان روان شوند. اینان کسانی هستند که امر پیشبرد سوسیالیستی و آگاهانه‌ی مبارزه را که جزء لایتجزای جنبش کارگری است، و دقیقاً به واسطه‌ی سوسیالیستی و آگاهانه بودنش می‌تواند نقش رهبری را درون جنبش کارگری ایفا کند، رها می‌کنند؛ امری که زمین تا آسمان با سیادت روشنفکران بر کارگران تفاوت دارد.

نمونه‌ی برجسته‌ی حالت دوم وضعیت روشنفکران آلمان شرقی است. کسانی که عمدتاً رهبری حرکت‌های اجتماعی و وسیع سال‌های ۸۹ و ۹۰ را برعهده داشتند (نویسندگان، شاعران، نقاشان، وکلا...) و بخش غالب آنها از نگرشی نقادانه نسبت به سرمایه‌داری برخوردار بودند، امروز شدیداً منزوی شده‌اند و آنچه برایشان از روزهای پرشور و هیجان تظاهرات عظیم لایپزیک و برلین برجای مانده این طعنه‌ی تلخ مبلغان بورژوا در آلمان غربی است که: انقلاب فرزندان خود را می‌بلعد. کنایه‌ای که از هر نظر منظور بورژوازی را تأمین می‌کند: همناسپاسی‌اش را نسبت به "انقلابی" که میوه‌اش بدامان خود او افتاده است؛ هم چاپلوسی مزورانه‌اش را نسبت به این روشنفکران و هم کینه‌ی دیرینه‌اش را نسبت به انقلاب. زیرا بورژوازی حتی در اشاره به "انقلابات سودمند" هم نمی‌خواهد نادیده بگیرد که انقلاب کار خطرناکی است.

موج تهاجم ایدئولوژیک بورژوازی در برخورد به کرانه‌ی چپ یا کرانه‌ای که خود را زمانی چپ می‌نامیده است، با واکنش‌های گوناگونی روبرو می‌شود. اغلب جریان‌های سردمدار جوامع نوع شوروی و هواداران پروپاقرص سوسیالیسم شوروی و اردوگاه سوسیالیسم، همچون ساحلی شنی در این موج تهاجم فرو می‌روند و تنها واکنش آنها، احساس شرمندگی از گذشته‌ی "سوسیالیستی" خویش است. در عوض برخی از جریان‌ها و روشنفکرانی که بر غیر سوسیالیستی بودن مناسبات اجتماعی در شوروی همواره پافشاری داشته‌اند، از این پدیده به هراس افتاده و چاره‌ی خود را در واکنشی ایدئولوژیک یافته‌اند. بدین ترتیب که دست کم بلحاظ زبانی که در مقابله با حمله‌ی بورژوازی بکار می‌گیرند، درصدد جبران مافات‌اند و در "سوسیال امپریالیسم" شوروی، بتازگی رد و نشانهایی از سوسیالیسم کشف می‌کنند.

برخی دیگر، اساساً حساب خود را از همه‌ی رویدادهای جهان جدا

کرده‌اند و نسبت به آنچه رخ می‌دهد شانه بالا می‌اندازند و به نمایندگی از طرف طبقه‌ی کارگر، آنرا مسائل "طبقات دیگر" تلقی می‌کنند.

تأثیر حمله‌ی ایدئولوژیک بورژوازی بر آن دسته از روشنفکرانی که در سوسیالیسم شوروی و اردوگاه سوسیالیستی تردید کرده‌اند و دست‌کم پس‌از جنگ جهانی دوم روشی انتقادی در برابر این جوامع اختیار نموده‌اند، بیشتر نوعی عقب‌نشینی ایدئولوژیک است. اعضای این گروه که خود را در طیف چپ نو تعریف می‌کنند، اندک اندک از زبان و مفاهیم سوسیالیستی یا مارکسیستی فاصله می‌گیرند و بدین ترتیب می‌کوشند خود را در برابر اتهام "عقب‌ماندگی" حراست کنند. به عبارت دیگر، در ادبیات این گروه اندک اندک واژه‌ها و تعبیری چون انقلاب، مبارزه‌ی انقلابی، طبقه، مبارزه‌ی طبقاتی، استثمار، پرولتاریا، بورژوازی، سوسیالیسم و کمونیسم ناپدید می‌شوند. مشکل ناروشنی مفاهیم، که البته مشکلی واقعی برای چپ انقلابی و انتقادی است، بهانه‌ای موجه بدست این گروه می‌دهد و پرهیز از بکار بردن مفاهیمی چون طبقه یا مبارزه‌ی طبقاتی، آنهم بدلیل مشکلاتی که در حوزه‌ی اطلاق آنها وجود دارد به این گروه دو فایده می‌رساند. نخست اینکه از تیغ طعنه‌ی محیط روشنفکری "خیلی پیشرفته" درامان می‌مانند و مجبور نیستند نگاه‌های "تحقیرآمیز" انواع و اقسام روشنفکران "خیلی مدرن" را تحمل کنند و از سوی دیگر، بسا بکاربردن واژه‌ها و تعبیر دیگری بجای آنها — که البته حوزه‌ی اطلاق آنها به مراتب ناروشن‌تر است — خود را در "صف اول" حرکت فکری معاصر نگاه می‌دارند.

به نظر من، بزرگترین خطری که چپ رادیکال را دست‌کم در زمینه‌ی فعالیت تئوریکس تهدید می‌کند، دست‌شدن از فعالیت انتقادی از ترس هراسنا شدن با موج تهاجم ایدئولوژیک بورژوازی است. چپ رادیکال حتی یک لحظه هم نباید در تلاش خود برای تدوین یک تئوری انتقادی درباره‌ی جامعه، برای جستجوی راه‌ها و شیوه‌های سرنگونی وضع موجود، برای تدوین خطوط کلی یا حوزه‌ی مسائل جامعه‌ای عاری از سلطه، برای تحلیل و نقد تئوری مارکس، تحلیل و نقد جریان‌های گوناگون درون جنبش کارگری و انقلابی، نقد و تحلیل فرآیند شکلگیری جوامع نوع شوروی و علل فروپاشی آنها از پای بنشیند.

چپ رادیکال باید در نقد زمینه‌های امکان خود، بورژوازی را به میدان مبارزه بکشاند و با عقب راندن او در این میدان، یکی از راه‌های تهاجم ایدئولوژیکش را سد کند.

Jürgen Habermas im Gespräch mit Axel Honneth
Eberhard Knödler-Bunte und Arno Widmann:
Dialektik der Rationalisierung

گفتگوی هونت، کنودلر-بونته و ویدمن با یورگن هابرماس

دیاالکتیک عقلانی شدن



۱- درباره‌ی میراث تئوری انتقادی

هونت: من در ابتدا خواهم کوشید دیدی خلاصه و کلی از موضوعاتی بدست دهم که ما می‌خواهیم در طول بحث در باره‌ی آنها صحبت کنیم. نخستین نکته‌ای که می‌خواهیم به آنپردازیم جایگاه شما در درون چارچوب تئوری انتقادی است. سپس می‌خواهیم به کمبودهایی پردازیم که تئوری انتقادی بنظر شما دارد. سومین بخش بحث به یک بررسی عمدتاً سیستماتیک درباره‌ی عناصر اساسی

تئوری خود شما که در کتاب جدیدتان^۱ طرح کرده‌اید اختصاص خواهد داشت. این بخش با توجه به ابعاد وسیع دستنویس کتاب، قطعاً بسیار مشکل‌وپیچیده خواهد بود. چهارمین نکته‌ی مورد علاقه‌ی ما کاربرد این تئوری در حوزه مسائل و درگیریهای سیاسی امروز است. و همچنین تصمیم گرفته‌ایم که در پایان درباره‌ی علم به مثابه‌ی شغل، دانشگاهی شدن مارکسیسم و تئوری انتقادی، درباره‌ی مسائل شیوه‌ی تولید تئوری انتقادی و پرسشهایی از این دست صحبت کنیم. مارکسیسمی که به انقیاد دستگاه علوم درآمده‌باشد، چگونه می‌تواند از خود در برابر خطر فقدان تجربه و اکتفای علوم به خود دفاع کند؟ در یک کلام: امروزه چگونه می‌توان بگونه‌ای معقول به علم انتقادی پرداخت؟

هابرماس: این مسئله برای خود من هم چندان روشن نیست.

هونت: در مطبوعات شما را نماینده‌ی جوانتر تئوری انتقادی می‌دانند. آیا خود شما این دسته‌بندی را پذیرفته‌اید؟

هابرماس: من در این مورد همیشه حس می‌کردم که زیادی دست‌بالا گرفته‌شده‌ام. بالاخره این قدیمی‌ها بودند که در دهه‌ی ۳۰ تئوری انتقادی را تولید کردند. برای من لوکاج راهی بود که به مارکس جوان ختم شد. البته آدورنو در این راه نقش شوربرانگیزی ایفا نمود. نزد او بود که من برای نخستین بار آموختم نسبت به مارکس برخوردی غیر از برخورد تاریخی نیز می‌توان داشت.

کنودلر - بونته: اما این بیشتر مطالعه‌ی فلسفی در آثار مارکس بود؟

هابرماس: برای من در آن دوران، یعنی در سالهای ۵۰، نه مارکس از دیدگاه تاریخی اهمیت داشت و نه تئوری سرمایه‌داری، بلکه مارکس دستنوشته‌های اقتصادی - فلسفی، مارکس گروندریسه، مارکس به مثابه‌ی تئورسین مسئله‌ی شی‌شدگی^۲. کرش و لوکاج هم البته تئورسین مسئله‌ی شی‌شدگی بودند. من ابتدا پس از آنکه در سال ۱۹۵۸ "تئوری تکامل سرمایه‌داری" سوئیزی را خواندم، مارکس را به مثابه‌ی یک تئورسین اقتصادی جدی گرفتم. آدورنو همیشه می‌گفت (و این البته برخورد فلسفی نمونه‌وار نسبت به متون است): ادبیات دسته‌ی دوم تعیین‌کننده نیستند. او مارکس و فروید را اندیشمندان کلاسیک

می‌نامید. و همچنین توجه مرا نسبت به این امر جلب کرد که پیش‌ازپرداختن به تاریخ تاثیرات یک اثر، باید ابتدا خود آن متن اولیه را عمیقاً جذب نمود، آنهم به شیوه‌ای سیستماتیک. این درک برای من، وقتی در سال ۱۹۵۰ به فرانکفورت آمدم، چیز تازه‌ای بود. همین امر سبب شد که دیگر به مارکس از دیدگاه "انسان‌شناختی"^۱ نگاه نکنم. اما مطمئناً مارکس برای من هیچگاه در درجه اول یک تئورسین اقتصادی نبود. در واقع او یک تئورسین سیاسی بود، تئورسین سیاسی‌ای که میراث انقلابات بورژوازی و تجزیه و تحلیل تئوریک آنها را هم در شکل ژاکوبینی و هم در شکل توماس پائینه‌ای جذب نموده‌بود. البته آدمی خود تنها آنگاه می‌تواند ادامه دهنده‌ی این سنت باشد، که آن را به نقد کشیده و تغییر داده باشد. این از دانسته‌های پیش‌افتاده‌ی روش تفسیری^۲ است: تنها آن سنت‌هایی زنده می‌مانند که تحت شرایط تغییر یافته خود را نیز تغییر دهند. این امر در مورد رابطه‌ی من با محفل قدیمی فرانکفورت نیز صادق است. اگر اجازه بدهید می‌خواهم بگویم که من بیش از یک نسل جوان‌تر از "قدیمی‌ها" هستم و پیشینه‌ی تجربی دیگری دارم. مثلاً من نخستین کسی هستم که یهودی نیست، کسی که در آلمان نازی بزرگ‌شده است، کسی که شکست فاشیسم را به شکلی کاملاً متفاوت تجربه کرده است. همین دلایل خودکافی‌اند تا یک انتساب ناگهسته به تئوری انتقادی غیرممکن شود. علاوه بر این، گذشته روشنفکرانه‌ی انستیتوی تحقیقات اجتماعی^۳، آنزمان که من در سال ۱۹۵۶ در آنجا دستیار آدورنو شدم، در واقع فعلیتی نداشت.

هونت: اگر تئوری انتقادی در سالهای ۳۰ در واقع ناشناخته بود، پس سنت‌های زنده برای شما کدام بودند؟

هابرماس: آنچه من در ابتدا نسبت به آن واکنش نشان دادم - چه بلحاظ فلسفی و چه بلحاظ ادبی - سنت‌های چپ سالهای ۲۰ بودند. مثلاً من در همان اوایل تحصیل لوکاج خواندم، هر چند مطالعه‌ی لوکاج در آن دوران جزو "بزنله" نبود. تفسیری که لوپیت^۴ در آن دوران، هر چند در متن تاریخ عقاید، اما به شکلی فوق‌العاده روشنگر از نقد هگلی چپ ارائه می‌داد، نقطه‌ی عطف این راه

۱- منظور کتاب "تئوری‌کنش ارتباطی" است: Theorie des kommunikativen

Handelns, Frankfurt am Main 1981

2-Verdinglichung

2-Hermenueutik

4-Löwith

1-anthropologisch

3-Institut für Sozialforschung

بود. آنچه هیجان انگیز بود، توجه نقد هگلی چپ به آن چیزی بود که ما همه از آن تغذیه می‌کنیم، یعنی آنچه در فاصله‌ی میان کانت و هگل – که هولدرلین^۱ را هم دربرمی‌گیرد – گذشت. اینک در نگاهی به گذشته، گاهی اوقات به‌نظم می‌آید، اگر دانشجویی [مباحث فلسفی را] از کانت تا هگل و تا شلینگ^۲ – علاقه‌ای سیستماتیک مطالعه می‌کرد و آنگاه از طریق لوکاچ به مارکس می‌رسید، می‌توانست بخشی از تئوری انتقادی سالهای ۳۰ را خود از نو بیافریند. البته منظور من از این گفته خودستایی نیست. و اگر این دانشجو در اواخر دهه‌ی ۵۰ با آدورنو نیز روبرو می‌شد و نه تنها نوشتجات او را می‌خواند، بلکه می‌توانست در سمینارها سخنرانی‌های او را در باره‌ی دورکهایم، هگل و فروید بشنود، دیگر تصور اصل و نسب این اندیشه برای کار سختی نبود، حتی اگر هم او "نشریه‌ی تحقیقات اجتماعی"^۳ را نمی‌شناخت. وقتی که این قاره‌ی غرق شده بعدها – در واقع ابتدا در سالهای ۶۰ توسط جنبش دانشجویی – دوباره سربرآورد و توجه خود ما دستیارهای انستیتو نیز تازه بطور جدی نسبت به آن جلب شد، من ایمن استنباط را نداشتم که چیز کاملاً نویی به میان آمده است.

ویحمن: یعنی شما وقتی به فرانکفورت آمدید، نرفتید در انستیتوی تحقیقات اجتماعی بنشینید و نوشتجات قدیمی را ورق بزنید؟

هابرماس: این چیزها که اصلاً وجود نداشتند.

کنودلر - بونته: نشریه وجود داشت و مقالات قدیمی هم در آن منتشر شده بودند. **هابرماس:** این چیزها وجود نداشتند. هورکهایم^۴ شدیداً از این می‌ترسید که ماسر آن صندوقی برویم که در زیرزمین انستیتو بود و در آن دوره‌ی کاملی از نشریه قرار داشت. البته اگر نیاز شدیدی احساس می‌کردیم می‌توانستیم همه‌ی آنها را بخوانیم، چرا که به ما گفته بودند – و این درست هم بود – که این نشریات در انستیتوی کارلو اشمیت^۵ قابل دسترسی هستند.

کنودلر - بونته: راستی چطور شد که به فرانکفورت آمدید و آنجا با چه چیزی مواجه شدید؟

هابرماس: وقتی به فرانکفورت آمدم توجهم به این نکته جلب شد که هورکهایم و آدورنو به فلسفه‌ی معاصر که من در بن با آن آشنا شده بودم، کم می‌پرداختند.

من هیچوقت هم این ادعای آدورنو را باور نکردم که هایدگر را عمیقاً مطالعه کرده است. امروز هم مطمئن نیستم که او بیش از تنها چند جمله از هایدگر خوانده باشد. این وسواس در انتخاب کمی غریب بود. در آن موقع نه یاسپرسی وجود داشت و نه پدیدارشناسی‌ای تازه وقتی که در سالهای ۲۰ پس از مرگ آدورنو سخنرانی‌ای را که به مناسبت دریافت کرسی استادی ایراد کرده بود و همچنین مقاله‌اش را درباره‌ی تاریخ طبیعی خواندم، برایم روشن شد که او در جوانی چه فکری در سر داشت. بلحاظ سوبرکتیو من همیشه نسبت به خود احساس کسی را داشتم که برخلاف آن گزینش بسیار محدود و تقریباً دگم-ساز متون^۱ مجاز کمی آزادانه‌تر میراث علمی و فلسفی را جذب می‌کرد. همکاران همسنگ و سال من در سمینار فلسفی نیز مرا به این دلیل که به شکل سیستماتیک‌تری به متون دست می‌بردم بیشتر عنصری غریبه می‌دانستند. علاوه بر این برای من روشن شده بود که سالهای ۲۰ – یعنی سالهایی که من در طول تحصیل، زندگی تئوریک خود را گذرانده بودم – تنها همان سالهای بیست بودند. این امر چون محرکی، مثلاً برای جذب جامعه‌شناسی آمریکایی، عمل نمود. فلسفه‌ی تحلیلی بعدها اضافه شد. برای من مقوله‌ای بنام "علم بورژوازی" هرگز وجود نداشت. در علوم جافتاده و معتبر برخی چیزهای قابل استفاده و برخی چیزهای کمتر قابل استفاده یافت می‌شوند. برای من در اصل هر چیز که عنصری شناخت‌گرایانه^۲، ساختارگرایانه^۳ و یا تفسیرگرایانه^۴ در خود داشت، عبارت دیگر هر آنچه گشودن رمز موضوعات را از درون ممکن می‌ساخت، قابل پیوند بود.

هونت: چه عاملی – در عین حال ماقبل تئوریک – شما را نسبت به تئوروی انتقادی نزدیک و خویشاوند می‌کرد؟

هابرماس: من همانطور که قبلاً ذکر کردم، لوکاچ خوانده بودم و با علاقه‌ای که توسط هگلی‌های چپ تغذیه شده بود به مرز بین کانت و ایده‌آلیسم^۵ "عینسی" نگریستم. بعلاوه علایق بسیار قوی من نسبت به سیاست روز نیز وجود داشت. من "تاریخ و آگاهی طبقاتی" را همزمان هم با احساس جذب خواندم و هم با احساس تاسف از اینکه این مطالب به ترکیبی تعلق دارند که اینک در گذشته است. سپس "دیالکتیک روشنگری" و نخستین آثاری را که پس از جنگ از آدورنو

منتشر شدند خواندم. از این راه تشویق شدم که مارکس را بگونه‌ای سیستماتیک و نه تنها از زاویه‌ی تاریخی مطالعه کنم. در آن دوران از تئوری انتقادی و مکتب فرانکفورت خبری نبود. مطالعه‌ی آدورنو مرا تشویق نمود که آنچه را که لوکاچ و کرش در متن تاریخی ارائه کرده بودند، به شکل سیستماتیک جذب کنم: تئوری شی‌شدگی به مثابه‌ی — اگر بخواهیم بزبان ما کس و بر صحبت کنیم — یک تئوری عقلانی شدن.

مسئله‌ی من در همان دوره هم یک تئوری دوره‌ی مدرن بود، یک تئوری آسیب‌شناسی^۱ دوره‌ی مدرن از زاویه‌ی تحقق، یعنی تحقق تغییر دهنده‌ی خرد در تاریخ.

بدین ترتیب طبعاً "دیالکتیک روشنگری" به کلیدی تبدیل شد. سپس، بعد از آنکه با آدورنو آشنا شدم و دیدم که او چگونه ناگهان و نفسگیر درباره‌ی فetiš - کالا صحبت می‌کرد. و این مفهوم را در مورد پدیده‌های فرهنگی و روزمره بکار می‌بست، ابتدا شوکه شدم. اما بعد بخود گفتم: سعی کن طوری رفتار کنی که گویی مارکس و فروید — که آدورنو درباره‌ی او نیز با همان تعصب صحبت می‌کرد — معاصرین تو هستند.

کنودلر - بونته: پس کمبودهای تئوری انتقادی را در چه می‌دانستید؟
هابرماس: در آن موقع مسئله برای من به این شکل طرح نشد. برای من هیچ تئوری انتقادی‌ای، هیچ آموزه‌ای که بنوعی مرتبط و پیوسته باشد، وجود نداشت. آدورنو مقالاتی در زمینه‌ی نقد فرهنگی می‌نوشت و ضمناً سمینارهایی نیز درباره‌ی هگل برگزار می‌کرد. و یک پیشینه‌ی مارکسیستی معین را بیاد می‌آورد. همین.

نخست این جوانان باهوش اواخر سالهای ۶۰ بودند که تئوری انتقادی اولیه را دوباره کشف کردند، آنها بودند که مرا با وضوح بیشتری متوجه این نکته کردند که تئوری انتقادی می‌بایست روزی صاحب یک سرشت سیستماتیک شود. آنچه را که امروز، در نگاهی به گذشته، بعنوان ضعف‌های تئوری انتقادی بنظر می‌آید می‌توان تحت عناوین "شالوده‌های هنجاری"^۲، "مفهوم حقیقت"^۳ و رابطه با علوم^۴ و "دست‌کم گرفتن سنت‌های دموکراتیک و سنت‌های دولت مبتنی بر قانون"^۴

خلاصه نمود. البته آدم وقتی درباره‌ی شالوده‌ها سوال می‌کند، خود را به عنصری نامطلوب در محفل‌های آدورنویی میدل می‌سازد. حلقه‌ی قدیمی فرانکفورت در سالهای ۳۰ هنوز بطور واضح مدعی برخورداری از مفهومی از خرد بود و آنرا بریستر تاریخ فلسفه، یعنی یوسیله‌ی تصاحب فلسفه‌ی بورژوازی از راه نقد ایدئولوژی، گسترش می‌داد. این نکته در کتاب هورکهایمر درباره‌ی آغازهای فلسفه‌ی تاریخی بورژوازی و پیش از همه در مقالات متعدد نشریه دیده می‌شود. همینطور هم در مقالاتی که مارکوزه و هورکهایمر در سال ۱۹۳۷ نوشتند و در آن، معتقد بودند که ایده‌آل‌های بورژوازی، هم در هنر و هم در فلسفه، هر چند با محدودیت‌های معینی، اما بطور بالقوه حضور دارند. آنها می‌توانند به این بالقوگی‌ها باز گردند، چرا که به مثابه‌ی تئورسین‌های تئوری اجتماعی مارکسیستی هنوز بنوعی روی این امر حساب می‌کنند که بدن‌بال رشد نیروهای مولد، اگر نه حتماً پرولتاریا در شکل لوکاچی آن، دست‌کم گروه‌های سیاسی در چارچوب جنبش کارگری اروپا، مجبور خواهند شد آن عنصر عقلانی را که بطور بالقوه در جامعه‌ی بورژوازی نهفته است، رها ساخته و بدین ترتیب آنرا بلحاظ تاریخی متحقق کنند. من این عنصر را مفهومی از خرد می‌نامم که بر "فلسفه‌ی تاریخ" مبتنی است.

شک فرانکفورتی‌ها نسبت به این مفهوم از خرد در طول سالهای ۳۰ آغاز شد و حاصل این شک، "دیالکتیک روشنگری" و "نقد خردبازاری"^۱ است. حال من عظمت آدورنو را در تاریخ فلسفه در این می‌دانم که او تنها کسی بود که تناقضات طرح تئوریک دیالکتیک روشنگری را — که کل را نا — حقیقی قلمداد می‌کند — بدون هیچ ملاحظه‌ای تدوین نموده و از آغاز تا به پایان نام برد. او از لحاظ این پافشاری نقادانه، یکی از سیستماتیک‌ترین و پیگیرترین اندیشمندانی بود که من می‌شناسم. البته از این پافشاری می‌توان نتایجی متفاوت گرفت: یا همچنان در حیطه‌ی فعالیت‌های تزئینی یک فلسفه‌ی سلبی^۲ در جا می‌زنیم تا بپذیریم و در برابر این پذیرش تاب بیاوریم که اگر اصلاً ذره‌ای خرد وجود داشته باشد، باید آنرا در هنر باطنی جست؛ و یا آنکه یک گام به عقب برمی‌داریم و بخود می‌گوییم: آدورنو نشان داد که باید دوباره به قبل از دیالکتیک روشنگری بازگشت، چرا که آدمی به مثابه‌ی یک اهل علم نمی‌تواند با تناقضات فلسفه‌ای

کمبودهای نامبرده در این سه حوزه انتخاب نموده‌اید. بدین ترتیب سوال این می‌شود که شما به چه طریقی کمبودهای هنجاری تئوری انتقادی را برطرف نمودید، به چه طریقی مفهوم حقیقت را تغییر دادید و چگونه ارزیابی متفاوتی از دست‌آوردهای دمکراسی بورژوایی پیدا نمودید. آن ابزارهایی که برای ساده‌تر کردن کار در این سه سطح برگزیدید، کدامها بودند.

هابرماس: در این رابطه تنها می‌توانم چند توضیح برنامه‌ای بدهم. من آن الهام مرکزی را که به تازگی در کتاب "تئوری کنش ارتباطی" کمی توضیح داده‌ام، هم مدیون بررسی نوع تفسیری و هم مدیون بررسی نوع تحلیلی تئوری زبان^۱ هستم؛ و یا به عبارت دیگر: مدیون مطالعه‌ی هومبولد^۲، آنهم از جانب کسی که بوسیله‌ی فلسفه‌ی تحلیلی تغذیه شده باشد. آن الهام اینست که در ارتباط زبانی، تفاهم متقابل چون غایتی^۳ تعبیه شده است. با دنبال کردن این چراغ راهنما، آدمی به مفهومی از عقلانیت ارتباطی دست می‌یابد، و این ضمنا همان مفهومی است که گفته‌های مثبت — و نادر — آدورنو درباره‌ی زندگی به هدر نرفته بر آن استوار بودند. آدورنو وقتی می‌خواهد در کتاب "حداقل‌های اخلاقی"^۴ واقعا یکبار بگوید که منظور از رفتار تطبیق یابنده نه تنها در برابر طبیعت بلکه رفتار تطبیق یابنده‌ی انسان‌ها با یکدیگر چیست، آنگاه از شعر "نزدیکی دور"^۵ آیشندورف^۶ نقل می‌کند. یعنی او به مقولات میان-سوزه‌ای^۷ می‌رسد، حال آنکه در سایر موارد از نظر فلسفی از این مقولات فاصله می‌گیرد.

بدین ترتیب تا اینجا کوشش من در این راستا بود که به کمک عمل‌گرای^۸ صوری، یعنی به کمک تحلیل خصلت‌های عام کنش معطوف به تفهیم، از وجود مفهومی از خرد اطمینان حاصل کنم. طبعاً این تنها می‌تواند گام نخست باشد. در گام بعدی باید کاربرد مفهوم عقلانیت ارتباطی^۹ در حوزه‌ی مناسبات اجتماعی، یعنی در رابطه با پیوندهای کنش متقابل نهادین شده^{۱۰}، ممکن شود. برای آنکه در

سر کند که خویشتن خود را نفی می‌نماید. اگر کسی "دیالکتیک سلبی" و "تئوری زیباشناسی" آدورنو را جدی بگیرد و آنگاه بخواهد حتی یک قدم هم از این صحنه یکتی^۱ فاصله بگیرد، باید (اگر بخواهیم مسئله را به یک فرمول دربیاوریم) چیزی شبیه یک ساختارگرایی متاخر^۲ بشود. این قدم را آدورنو برنداشت. او این قدم را خیانت به میراث عقلانی تئوری انتقادی می‌دانست. فکر می‌کنم تئوری انتقادی در پیگیرترین شکل خود دیگر به هیچ روی نمی‌تواند به تحلیل تجربی و یا حتی تحلیل استدلالی^۳ وضعیت‌های اجتماعی بپردازد. این به انتقاد دوم، یعنی به مفهوم فلسفی از حقیقت مربوط است که از هگل گرفته شده و فرانکفورتی‌های قدیمی هیچگاه از آن دست برنداشتند؛ و این مفهوم با خطا پذیری^۴ کار علمی قابل انطباق نیست. سومین انتقادی که برای من اهمیت بسیاری پیدا کرده اینست: فرانکفورتی‌های قدیمی در سطح تئوری سیاسی هیچگاه دمکراسی بورژوایی را جدی نگرفتند. من امروز معتقدم که اینها سه کمبود عمده‌ی تئوری انتقادی هستند.

۲- کمبودهای تئوری انتقادی



هونت: فکر می‌کنم اینک فرصت مناسبی است که از کمبودهای سیستماتیک میراث تئوری انتقادی به آن ابزار تئوریک گذار کنیم که شما برای برطرف ساختن

1-Sprachtheorie

2-Humboldt

3-Telos

4-Minima Moralia

5-ferne Nähe

6-Eichendorf

7-Intersubjektivitätskategorien

8-Pragmatik

9-kommunikative Rationalität

10-institutionalisierte Interaktionszusammenhänge

1-Beckett

2-poststrukturalist

3-diskursiv

4-Fallibilismus

این راه به دام يك بنيادگرایی، یعنی به دام گرایش به توافرازندگی زبان^۱ نیفتیم، باید از پیش محدودیتی قائل شویم. مارکس در مقدمه به نقد اقتصاد سیاسی در سال ۱۸۵۷ نشان داد که مقوله‌ی کار در چه معنایی مفهومی فراگیر و قابل استفاده در باره‌ی همه‌ی جوامع می‌باشد. او در آنجا نشان می‌دهد که چگونه بسته به درجه‌ی گسترش شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، شرایط عینی برای این امر مهیا شدند که او، مارکس، بتواند راهی بسوی درک سرشت فراگیر مقوله‌ی "کار" بگشاید.

در مورد چنین تئوری ارتباطی‌ای نیز باید با استفاده از همین روش نشان داد که چگونه رسیدن به مرحله‌ی سرمایه‌داری متاخر شرایط عینی را برای این امر مهیا نمود که بتوانیم تشخیص دهیم که در ساختارهای تفهیم زبانی عناصر همه‌شمولی نهفته‌اند؛ و اینکه این عناصر معیارهایی بدست می‌دهند که آنها را می‌توان حتی در مورد آن نوع نقدی که دیگر با تکیه بر فلسفه‌ی تاریخ قابسل اثبات نیست، بکار بست.

هونت: پس مفهومی از تفهیم ارتباطی که بر اساس تئوری زبان ساخته شده باشد، آن ابزار مقوله‌ای است که به کمک آن می‌توان کمبود هنجاری تئوری انتقادی را برطرف نمود؟

هابرماس: بله. حال بپردازیم به نکته‌ی دوم. من فکر می‌کنم فرانکفورتی‌ها به مفهومی از تئوری و همچنین به مفهومی از حقیقت پایبند بودند که بر مفهوم خرد موکد و آشکار در سنت فلسفی استوار است. و این همان مفهومی است که در فرمولبندی کنایه‌آمیز "خردابزاری" باز می‌گردد. "خرد"ی که قرار نیست بر آن مقصود اکیدی از حقیقت ناظر باشد که ما به هنگام صحبت از حقیقت گزاره‌ها در نظر داریم، بلکه باید آن لحظاتی از خرد را که در هر سه نقد کانتی تشریح شده‌اند، در وحدتشان نمایان سازد: وحدت خرد نظری با خرد عملی-اخلاقی و نیروی داری زیبا-شناختی. اما آدمی، آنگاه که در حوزه‌ی علم فعالیت دارد و در این چارچوب به فلسفه می‌پردازد، تنها با مدعای حقیقت در معنای اکید آن سروکار دارد. چنین است که موقعیت مغشوشی بوجود می‌آید. از سویی قرار است دستگاه مفهومی تئوری موکد بر حقایق منطبق باشد که هنوز لحظات اخلاقی و زیباشناختی-بیانی^۲ از آن منشعب نشده‌اند؛ از سوی دیگر باید يك تئوری اجتماعی-انتقادی به

روش علمی عمل کند، چنین تئوری‌ای تنها باید گزاره‌هایی بسازد که مدعی حقیقت اخباری^۱ هستند. این فرمولبندی دیگری است برای احساس بدی که همیشه به جامعه‌شناسان هگلی در رابطه با روشهای تجربی دست می‌دهد. اینک اگر نخواهیم در راهی گام بنهیم که به "دیالکتیک سلبی" آدورنو و به روی گردانیدن از علوم اجتماعی منتهی می‌شود، اگر بخواهیم به سراغ تئوریهایی برویم که به شکل تخصصی به پرسش حقیقت در معنای اکید آن می‌پردازند، آنگاه باید ببینیم چگونه می‌توان تئوری‌سازی در علوم اجتماعی و بطریق اولی تئوری‌سازی فلسفی را تحت تاثیر تجربه‌ی زیباشناختی-بیانی و اخلاقی-عملی قرار داد؛ بدون آنکه بخواهیم تعاریف را از زاویه‌ی تجربه‌گرایی تغییر دهیم و بدون آنکه در این رهگذر پیش‌فرضهای يك توصیف تئوریک را بخطر اندازیم. این مشکل آغازهای يك تئوری غیراثبات‌گرایانه در علوم اجتماعی است. کوشش‌های تفسیری تماس با حوزه‌ی تجربه‌ی زبان ارتباطی روزمره^۲ را حفظ می‌کنند، و این تماسی است که حتی می‌توان گفت تعریف آن از طریق عدم تمایزگذاری بین پرسشهای مربوط به حقیقت، عدالت و سلیقه (اگر بخواهیم آنرا به این شیوه‌ی کانتی تجزیه کنیم) تعیین می‌شود. تئوری فروید، مثال دیگری در این زمینه است. تئوری فروید از مفهومی از "آگاهی" یا از "من" - یعنی "کنترل آگاهانه‌ی سائق"^۳، "قدرت من"^۴ و غیره - الهام می‌گیرد که نمی‌توان بدون رجوع به مفهوم کانتی (و یا همچنین هگلی) خودمختاری - و بطریق اولی بدون رجوع به عناصر زیباشناختی - بیانی يك "او"ی "من" - شده^۵ - تعریف روشنی از آن ارائه داد. همانگونه که کوششهای تحقیقاتی غیر عینیت - گرا در حوزه‌ی علوم انسانی بدون زیرپا گذاشتن اولویت پرسش مربوط به حقیقت، دیدگاهها نقد اخلاقی و زیباشناختی را نیز به میان می‌آورند، همانطور هم جنبش‌های مخالفی در خود حوزه‌های اخلاق و زیباشناسی وجود دارند. البته [نظریه‌های] شناخت‌گرا در اخلاق مسائل مربوط به زندگی خوب را به کناری می‌نهند، چنانکه از نیکی تنها عدالت بجا می‌ماند. اما بحث درباره‌ی اخلاق

1-propositionale Wahrheit

2-Erfahrungsbereich der kommunativen Alltagssprache

3-bewusste Triebkontrolle 4-Ich-Stärke 5-"Ich"-gewordenes "Es"

1-Sprachtranszendentalismus

2-ästhetisch-expressiv

مسئولیت^۱ و اخلاق اعتقاد^۲ و همچنین درباره‌ی توجهی بیشتر به انگیزه‌های لذت‌جویانه^۳، دوباره دیدگاههای محاسبه‌ی عواقب و تعبیر نیازها را به میان می‌آورد، دیدگاههایی که در حوزه‌ی اعتبار امر شناختی و امر بیانی قرار دارند. هنر خودمختار شده نیز بر برجسته‌سازی هر چه ناب‌تر تجربیات پاینده‌ی زیباشناختی پای می‌فشارد. اما بالاخره امروز سرشت هنر مابعد آوانگارد^۴ در هم‌زمانی غریب گرایشهای سیاسی متعهد و رئالیستی با گرایشهایی نهفته است که دوره‌ی کلاسیک مدرن را در شکل اصیل آن ادامه می‌دهند؛ و این همان دوره‌ای است که معنای ویژه‌ی [عنصر] زیباشناختی را برجسته نموده است. بدین ترتیب به همراه هنر رئالیستی و متعهد مجدداً لحظات شناختی و اخلاقی - عملی در حوزه‌ی غنای اشکال^۵ - که هنر آوانگارد آنرا آفریده است - اعتبار می‌یابند. بنظر می‌رسد که گویی لحظات تجزیه‌شده‌ی خرد در درون این جنبش‌های مخالف یکجانبه‌سازی رادیکال، می‌خواهند دوباره به وحدتی اشاره کنند. اما این وحدت را تنها می‌توان در این سوی فرهنگ متخصصین بدست آورد، یعنی در چارچوب پراتیک دست‌کاری نشده‌ی روزمره.

کمیاب سوم - یعنی تئوری دمکراسی - به مسئله‌ی منطق تکامل مربوط می‌شود. در این رابطه من خیلی ساده بر این باورم که می‌توان نشان داد مشخصات صوری سیستم حقوقی و سیستم قانون اساسی بورژوازی، و مشخصات نهادهای سیاسی این سیستم بطور کلی، بر دستگاه مفهومی نوعی از اندیشه و تعبیر اخلاقی - عملی دلالت دارند که در مقایسه با مقولات اخلاقی‌ای که به نوعی در نهادهای حقوقی و همچنین نهادهای سیاسی جوامع سنتی گنجانده شده بودند، برتر است.

کنودلر - بونته: از چه نظر؟

هابرماس: ... از زاویه‌ی توان پاسخگویی به پرسشهای اخلاقی - عملی. مسئله را می‌توان به این شکل توضیح داد: کسی که مارکس را بدرستی بخواند، می‌تواند ببیند که در دولت بورژوازی ایده‌هایی تجسم یافته‌اند که جزو آن میراثی هستند که شایستگی گذار به جامعه‌ی سوسیالیستی را دارد.

البته می‌توان گفت چشم‌اندازی که تئوری انتقادی قدیمی از درون آن تاریخ معاصر خود را درمی‌یافت، چنان تار بود که دیگر هیچ عنصری از آنچه بتوان خردش نامید، یا از آنچه که بتوان در آن محتوایی اتوپیک - در معنای بلوخی آن - دید، قابل تشخیص نبود.

کنودلر - بونته: اما از سوی دیگر امروزه نقد خردابزاری در بسیاری از جنبش‌هایی که در آنها "انتظار دوره‌ی آخر زمان" و یا وحشت از وقوع فجایع طبیعی وجود دارد، تاثیر قابل ملاحظه‌ای دارد، حال آنکه طرح شما بنوعی از بی‌عیب بودن جامعه‌ی بورژوازی حرکت می‌کند، دست‌کم تا آنجا که به ایجاد اشکال و مکانیسمهای ساختاری معینی مربوط می‌شود که مهر عقلانیت بر خود دارند. خیلی صریح و بدون آنکه بخواهم فلسفی بشوم: من فکر می‌کنم بواسطه‌ی رسیدن به ابعاد معینی از وسعت و تمرکز و از طریق قطع رابطه [بین اجزاء]، یا عبارت دیگر از طریق از بین بردن امکان واکنش متقابل، مکانیسم‌های ساختاری‌ای برای مستقل شدن بوجود آمده‌اند و این مکانیسم‌ها نوعی دستگاه بی‌فرمان را برآه می‌اندازند که خطرات جدیدی دربردارد - خطراتی که ای. پ. تامپسون آنرا تحت عنوان "گرایش به از بین بردن نسل"، "منطق خود-نابودسازی" می‌نامد.

هابرماس: بله؛ تفاوت در اینجاست که آیا به نظر شما در پراتیک روزمره یا در جهانی که در آن زندگی می‌کنیم و یا همچنین در اشکال سنتا مانوس زندگی، اصلاً عقلانیت ارتباطی‌ای گنجانیده شده است؛ یا آنکه هم از پیش آن معیاری‌را که به کمک آن می‌بایست بتوانید این گرایش به استقلال را به نقد بکشید، رها می‌کنید یا آنرا برجسته نمی‌کنید. به نظرم می‌آید که از دیدگاه دیالکتیک روشنگری تکذیب خرد بوسیله‌ی خرد تا آن حد پیشروی نموده بود که هورکهایمر و آدورنو - و همینطور هم پولاک^۳ در تئوری سرمایه‌داری دولتی‌اش - تمامی نهادهای سیاسی، تمامی نهادهای اجتماعی و همچنین پراتیک روزمره را تهی از هرگونه ردپایی از خرد یافتند. برای ایشان خرد به معنای اخص کلمه به اتویی بدل شده و جایگاه خود را از دست داده بود؛ و همین امر به پروبلماتیک دیالکتیک سلبی فعلیت بخشید.

1-Verantwortungsethik

2-Gesinnungsethik

3-hedonistisch

4-postavangard

5-Formenreichtum

من در این لحظه تنها می‌خواهم یکبار دیگر یادآوری کنم که بایسد آن دستگاه مفاهیم را تشریح کنیم که به ما امکان نقد جزئیات را می‌دهد، بدون آنکه در برابر این پرسش دچار سردرگمی شویم که این نقد اصلا از چه دیدگاهی، بر اساس چه معیاری و در پرتو چه امری انجام شده است. تئوری انتقادی قدیمی دچار همین درماندگی یا تنگنا می‌شود، هرچند آدورنو این تنگنا را به مثابه‌ی تنگنا بگونه‌ای سیستماتیک بارآور ساخت، آنهم از این طریق که کوشید امر خاص را به مثابه‌ی امر جریحه‌دار و غیرقابل دسترسی، به مثابه‌ی قربانی‌ای که خارج از هر گونه مداخله‌ی گفتاری و شناسایی‌کننده‌ی اندیشه قرار می‌گیرد، نجات دهد. آدورنو این پرسش را تنها به شیوه‌ای برای خود طرح نمود که بدنبال آن تحلیل پدیده‌های اجتماعی که شما بطور مشخص به آن اشاره نمودید، از جمله خودسری تسلیحات نظامی، رشد اقتصادی، توسعه‌ی بوروکراسی و غیره، درواقع دیگر چندان پرفایده به نظر نمی‌رسید.

هونت: اما در سنت مارکسیستی نیز این پیشنهاد که نهادهای دمکراسی بورژوازی را تحت مفهوم دمکراسی صوری، فعلا به مثابه‌ی دستاوردی ارزشیابی کنیم، پیشنهاد خارق‌العاده‌ای نیست. درواقع دیدگاه آدورنویی، دیدگاهی بیشتر بیگانه در تئوری مارکسیستی است که در آن تحت فشار فاشیسم تفاوت‌های سیاسی گوناگون مخدوش می‌شوند.

هابرماس: بله. اینها را می‌توان روی یک محور درجه‌بندی نمود (و اینها درواقع دست‌افزارهای اثبات‌گرایی هستند): در یک سو تئوریسین‌های پیوستگی^۱ قرار می‌گیرند، یعنی تئوریسین‌های "بین‌الملل دوم"، در این بخش، پیشرفت معنایی تکاملی کسب می‌کند، آنهم به شکلی که من حاضر به دفاع از آن نیستم؛ در طرف دیگر این محور نظریه‌پردازان ناپیوستگی^۲ کامل قرار می‌گیرند، مانند بنیامین^۳، بلوخ و برخی آنارشیت‌ها.

هر چند من با فضیلت ارسطویی زیاده‌روی نکردن و راه وسط را برگزیدن مخالفم، اما در برابر یک پرسش به میانه گرایش دارم. به‌رحال باید به این مسئله به مثابه‌ی پرسشی تجربی نگریست، که در کدام موقعیت تاریخی می‌توان و باید در مورد یک فورم‌اسیون اجتماعی روبه زوال، میزان بیشتری از پیوستگی را

حفظ نمود و در کدام موقعیت باید حتی برای برداشتن کوچکترین گام بسوی رهایی، تقریبا همه چیز را نفی نمود.



۳ - دیالکتیک عقلانی شدن: انگیزه‌های کتاب جدید

هونت: شاید حالا بتوان این پرسش کلی را طرح نمود که چگونه این انگیزه‌ها به کتاب جدیدتان که قرار است در پاییز امسال منتشر شود، راه می‌برند؛ یعنی چگونه همه‌ی رشته‌های تئوریک مختلفی که شما طی ده سال گذشته روی آنها کار کردید به پروژه‌ی یک تئوری کنش ارتباطی منتهی می‌شوند...
کنودلر - بونته: آدورنو همیشه عادت داشت در این موارد بگوید: حالا مسئله را به زبان خود بیان کنید.

هابرماس: بطور عمده چهار انگیزه‌ی اصلی وجود دارند که من در این هیولا گنجانیده‌ام. نخستین انگیزه، کوششی در راستای یک تئوری عقلانیت است. این کار بویژه امروز که تحت تاثیر یک بازنگری پرسش‌برانگیز به نیچه و به ناعقل‌گرایی^۱ بطور کلی، انواع گوناگون نسبیت‌گرایی^۲ دست‌بالا را دارند، کار بسیار مشکلی است. احتمالا برخورد من به این مسئله هنوز کمی زیاده از حد

مستقیم است، اما این برخورد از خلال موضعگیری نسبت به مهمترین استدالات مخالف صورت می‌گیرد. مثلاً من بحثی را که در اوایل دهه ۷۰ در انگلستان بین چند انسان‌شناس و فیلسوف تحلیلی صورت گرفت، ادامه می‌دهم. در آن دوره یک طرف بحث از این تز حمایت می‌کرد که هر فرهنگ، هر شکل زندگی و هر بازی زبانی، یک کلیت بسته است که معیارهای ویژه و غیرقابل مقایسه‌ای برای عقلانیت بنیان‌گذاری می‌کند. در ادامه‌ی چنین بحثی می‌کوشم طرح خود را برای همه‌ی آنهایی قابل درک‌تر کنم که در موردشان تحمل چنین تئوری عقلانیت ارتباطی‌ای در نخستین گام انتظار زیادی است، کسانی که نمی‌توانند واژه‌ی خشکی ماننسد عقلانیت را بر زبان بیاورند، بدون آنکه چهره‌هایشان سرخ شود. البته من به این امر آگاهم که زمانه‌ای که در آن همان تراژدی‌ای که لوکاچ آنرا تحت عنوان "تخریب خرد" توصیف کرده بود، اینک در صفحات ضمیمه‌های لیبرال روزنامه‌های ما به عنوان یک نمایشنامه‌ی کمدی دوباره به روی صحنه می‌آید، زمانه‌ی چندان مناسبی برای اینگونه طرح‌های جسورانه نیست. دومین انگیزه را که چندان هم با زمانه‌ی حاضر ناخوانایی ندارد، در شکل یک تئوری کنش ارتباطی انکشاف می‌دهم؛ این تئوری برای پرداختن به برخی مسائل عمدتاً تئوریک نظیر تئوری استدلال^۱، پرورانه می‌شود. اما پیش از هر چیز می‌خواهم نشان دهم که اینگونه آغاز نمودن با کنش معطوف به تفهیم در راستای یک تئوری اجتماعی کاربرد دارد. ابتدا به هنگام نوشتن برایم روشن شد - و به همین دلیل نخستین طرح‌هایی را که آماده کرده بودم، دوباره بدور ریختم - که مباحثات انگلوساکسون‌ها درباره‌ی تئوری کنش، تئوری زبان و تئوری معنا چونان هنر برای هنر^۲ مستقل شده‌اند. در پایان تصورات زیبایی از آنچه کنش متقابل اجتماعی^۳ نام دارد بجامی مانند که گویی چون لباسی که برای تن آدم معینی دوخته شده باشد، با دقتی بیپرده‌بر مفاهیم تطبیق داده شده‌اند، اما دیگر معلوم نیست که اینها به چه دردی می‌خورند. این امر مرا بر آن داشت که با توجه بیشتری به تاریخ تئوری مراجعه کنم، مثلاً به تئوری گئورگ هربرت مید درباره‌ی کنش متقابل وساطت شده به وسیله‌ی نمادها^۴، تا نشان دهم که در این سنت عمل‌گرایانه، آن مفهوم عقلانیت

2- l'art pour l'art

1- Argumentationstheorie

3- soziale Interaktion 4- symbolisch vermittelte Interaktion

هم از پیش نهفته بود. علاوه بر این دوباره به دورکهایم رجوع کردم، یعنی دورکهایم را از دیدگاه تئوری تکامل، دیدگاهی که چندان هم رایج نیست، مطالعه کردم. من رمز چشم‌انداز تکامل از همبستگی مکانیکی به همبستگی ارگانیک را با کمک مفهوم عقلانیت ارتباطی گشودم. و سرانجام به ماکس وبر بازگشتم تا به موضوعی بنیادی بپردازم، چرا که من نه تنها می‌خواستم نشان دهم که چگونه می‌توان تئوری کنش ارتباطی را در خدمت یک تئوری اجتماعی بارآور ساخت، بلکه برای من یک انگیزه‌ی سوم هم مطرح بود، یعنی دیالکتیک عقلانی‌شدن اجتماعی. این البته همان موضوع مرکزی دیالکتیک روشنگری بود، من می‌خواستم نشان دهم که با مفاهیم تئوری ارتباطی می‌توان یک تئوری دوران‌مدرن تدوین نمود که از ظرافت تحلیلی لازم برای پرداختن به پدیده‌های آسیب‌شناختی اجتماعی، و بدین ترتیب برای پرداختن به آنچه در سنت مارکسیستی تحت عنوان شی‌شدگی درک شده بود، برخوردار است. من برای این منظور - و این شاید انگیزه‌ی چهارم بود - مفهومی از جامعه تدوین نمودم که تئوری سیستم^۱ و تئوری کنش^۲ را در هم ادغام می‌کند. از آنجا که تئوری مارکسیسم هگلی درباره‌ی جامعه که بر مقولات کلیت استوار است، به عناصر خود، یعنی از سویی به تئوری‌های کنش و از سوی دیگر به تئوری‌های سیستم، تجزیه شده است، وظیفه‌ی دوره‌ی حاضر این است که این دو پارادایم را نه به شکلی ابتدایی، یعنی نه صرفاً با به عاریت گرفتن از دیگران و روی هم انباشتن نظریاتشان، درهم ادغام کند. از این طریق می‌توان نقد خردابزاری را، که دیگر نمی‌توان آنرا به کمک تئوری انتقادی قدیمی ادامه داد، به نقد خرد کارکردگرایانه^۳، که شکل شایسته‌تری است، تغییر شکل داد.

هونت: چرا یک تئوری عقلانی‌شدن؟ برای یک تئوری انتقادی درباره‌ی جامعه می‌توان آغازه‌های دیگری هم تصور نمود، مثلاً یک تئوری سرمایه‌داری‌شدن، یا یک تئوری درباره‌ی میزان معینی از تقسیم‌کار. چرا درست به انگیزه‌ی "عقلانیت" باز می‌گردید؟ چرا "عقلانیت" به مفهوم کلیدی در یک تئوری انتقادی درباره‌ی جامعه تبدیل می‌شود؟

2- Handlungstheorie

1- Systemtheorie

3- Kritik der funktionalistischen Vernunft

هابرماس: من می‌توانستم هم کار خود را در پاسخ به این پرسش ساده کنم و بگویم: بالاخره مفهوم خردابزاری هم از پیش کلیدی بود که هورکهایمر و آدورنو به کمک آن فرمولبندی مسئله‌ی شی‌شدگی را تغییر دادند. اما شاید بهتر باشد ابتدا - اینطور بگوییم: از زاویه‌ی روانشناسی تحقیق - پیش‌زمینه‌ی این امر را یادآوری کنم. اینکه من در اواخر سال ۱۹۷۷ سرانجام نشستم و بطور جدی به موضوع پرداختم، ضمناً دلایل زیر را دارد (به "موضوع عقلانی شدن" بعد از آن باز خواهم گشت). وضعیت سیاسی داخلی که پس از ربوده شدن شلایدرسال ۱۹۷۷^۱ تا حدیک وضعیت متشنج شبیه به هیستری توده‌ای حادث شده بود، مرا بر آن داشت که از برج عاج تئوری خارج شوم و به نوعی در مجادلات سیاسی روز موضع بگیرم.

من در آن دوره برای نخستین بار ایدئولوژی‌های نو - محافظه‌کارانه را که تقریباً از سال ۱۹۷۳ به بعد سربرمی‌آوردند، جدی گرفتم و تنها - بالا انداختن شانه‌ها و یک احساس تداعی معانی اکتفا نکردم، بلکه ظهور ایمن لیبرال‌های متاخر مبارز را که در کشور ما بیش از همه از گهلن^۲ و کاشمیرست^۳ تغذیه می‌کنند، بعنوان مشخصه‌ی یک حال و هوای عمومی تلقی نمودم. من کوشیدم آن مفهومی از دوره‌ی مدرن را که در این افکار نهفته بود، و همچنین بدروغ گفتن به عصر مدرن را، بدروغ گفتن به دموکراسی و روشنگری رادیکال را، یعنی به ایده‌هایی که جمهوری فدرال بر دوششان استوار بود، برای خود روشن کنم. این یک روی سکه بود. روی دیگر این بود که من معتقد بودم - برای نخستین بار معنای پتانسیل‌های اعتراضی جدید را، معنای جنبش‌های جدیدی را که من بلحاظ پیشینه‌ی خود هیچ رابطه‌ای با آنها نداشتیم، کمی بهتر می‌فهم. اگر این دو پدیده‌ی سیاسی را کنار هم بگذارید، شاید متوجه شوید که همان موقع در فکر من آن الگوی تعبیری تشکیل شده بود که شاید نه جهت‌گیری تمام کتاب را، اما جهت‌گیری آنچه را من در جمع‌بندی پایان کتاب پرورانده‌ام، تعیین نموده

۱- Hans-Martin Schleyer رئیس "انجمن کارفرمایان" (اتحادیه‌ی مشترک سرمایه‌داران آلمان) که توسط "فراکسیون ارتش سرخ" (RAF) ربوده شد و بدلیل امتناع دولت هلموت اشمیت از پذیرفتن خواسته‌های آنها چند روز بعد کشته شد.

است. شاید بهتر باشد این نکته را کمی بیشتر توضیح دهم. این دوطرفه‌ی نو-محافظه‌کارها و منتقدین رشد، یک طرف بطور صریح و طرف دیگر اکثراً بطور مغشوش، تفسیرهای متضادی از وضعیتی که جوامع غربی را از یکسویا ریگان و بانو^۱ و از سوی دیگر با میتران - واشمیت در وسط - سه دهه پس از آخرین افتضاح، اینک دچار آن شده‌اند، تدوین نموده‌اند. این هر دو تفسیر، ایدئولوژی، الگوهای تعبیری و یا هر طور که بخواهید آنها را بنامید، عواقب اجتماعی جانبی نامطلوب ناشی از تثبیت مناسبات داخلی را موضوع خود قرار می‌دهند، تثبیتی که در سایر موارد بسیار موفق بود، تثبیتی که - آنطور که دارن دورف^۲ می‌گوید - براساس سازشی در چارچوب دولت رفاه، سازشی در معنای وسیع کلمه سوسیال‌دمکراتیک، بدست آمده است.

هونت: منظورتان چیست؟

هابرماس: تنها رئیس مطالب: دموکراسی توده‌ای دولت رفاه و مداخله طلبی دولتی سیستمی را می‌سازند که خودپویی رشد سرمایه‌داری را کم و بیش حفظ می‌کنند و با دادن تاوانهایی که سیستم را بخطر نمی‌اندازند (پول، وقت آزاد و غیره) از محل افزوده‌های [ثروت] درگیری‌های طبقاتی سنتی را می‌خوابانند، بدون آنکه به قلمرو اقتصادار سرمایه‌گذاری خصوصی، به ساختار ثروت خصوصی و غیره دست برد. این ماشین در لحظه‌ی کنونی دیگر بدرستی کار نمی‌کند؛ نه بلحاظ اقتصادی و نه بلحاظ روانشناسی اجتماعی.

از نظر اقتصادی؛ برخی به یک نو-نو-کینزیانیسم^۳ تشدید شده دست می‌اندازند، برخی به فریدمان^۴ و برخی دیگر به تئوری مقداری پول^۵، و حاصل اینکار در ابتدا عبارت است از انتقال مشکلات حل نشده از بازار به دولت، از دولت به بازار و باز هم برعکس. در این بازی، بازیگران درک نکرده‌اند که دو قطب "دولت" و "جامعه"، اگر بخواهیم از دیدگاه تاریخی نوسازی سرمایه‌داری به آن نگاه کنیم، تنها دوروی یک سکه‌اند؛ یعنی سیستمهای کنشی‌ای هستند که از طریق دو واسطه‌ی هدایت‌کننده‌ی ارزش مبادله و قوه‌ی مجریه، استقلال یافته‌اند. ایندو در قالب یک دستگاه پولی - اداری^۶ درهم فشرده شده‌اند، در برابر جهان

زندگی (با سپهر خصوصی و افکار عمومی آن) که دارای ساختاری ارتباطی است، استقلال یافته و اینطور که آشکارا پیداست به يك فرا - دستگاه^۱ بدل شده‌اند. در هر صورت دولت و اقتصاد، هر دو، به همراه رشد اقتصادی هرچه پیچیده‌تر خواهند شد (و این چیزی است که نو - محافظه‌کارها نمی‌بینند) و درگیری‌هایی که امروزه ترکیب‌شان عمدتاً روانشناختی - اجتماعی است، با همین امر در رابطه قرار دارند: دفاع از اشکال زندگی که در معرض خطر استعمار درونی قرار دارند. «طرات نظامی مهیب و موقتاً فراموش شده‌ی ناشی از بی‌ثباتی کماکان پابرجای رابطه‌ی بین ابرقدرتها با آن تسلیحات جنون‌آمیزشان نیز مزید بر علت می‌شود. پس بدین ترتیب آن تفسیرهای متضادی که ظرف ۵-۶ سال گذشته وضوح بیشتری یافته‌اند، نسبت به این وضعیت واکنش نشان می‌دهند. آنچه بطور بلاواسطه توجه مرا جلب می‌کند، این نکته است که هر دو این تفسیرها بر علیه میسرات خردگرایی غرب (آنطور که وبر می‌گوید) موضع می‌گیرند. يك دسته ایست - موضع‌گیری را زیر پرچم دوره‌ی مابعد مدرنی^۲ انجام می‌دهد که دارای انطباطی فرسخت است و آثار شگفت‌آوری از عقب‌گرایی بر چهره‌ی خود دارد؛ حال‌چه برای این منظور مانند نو - محافظه‌کاران آمریکایی به رمانتیسیم اجتماع - پیشاهنگان سرمایه‌داری^۳ باز گردند، و چه مانند محافظه‌کاران خودی [جنبش] ضد روشنگری^۴ را بسیج کنند. دسته‌ی دیگر همین کار را از طریق بسیج احساسات ضد مدرنیستی انجام می‌دهد. من تنها نگران آنم که در کشاکش رقابت میان این دو عارضه، آن چیزی از دست برود که به گمان من جوهر حفظ کردنی سنت‌ها و الهامات اصیل غربی را تشکیل می‌دهد. مابعد مدرن‌ها می‌خواهند به هر قیمت، و بهر حال به شکلی بسیار بی‌ملاحظه، بر شیوه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی عقلانی‌شدن اجتماعی پافشاری کنند. اینها در برابر دولت رفاه برای رشد اقتصاد اولویت قائلند. و همزمان می‌خواهند روی تاثیرات منفی این سیاست در سپهرهایی که در زندگی اجتماعی ادغام شده‌اند، در خانواده، مدرسه، افکار عمومی سیاسی و غیره، يك صداخفه‌کن کار بگذارند، و این صداخفه‌کن عبارتست از بازگشت به فرهنگ سادگی بیدرمایری^۵، به سنت‌هایی که ریشه‌شان

1-Überkomplex 2-Postmoderne 3-pioneering capitalism

4-Antiaufklärung 5-biedermeierische Kultur

خشك شده، اما دوباره با ابزار سخنوری بکار گرفته می‌شوند. گفته‌ی لومن^۱ درباره‌ی برنامه‌ریزی ایدئولوژی هیچوقت به اندازه‌ی امروز حقیقت نداشته است. اما اینکه بخواهیم مشکلاتی را که از قرن نوزدهم به بعد به حق بازار به حوزه‌ی دولت انتقال داده شده‌اند، اینك دوباره به بازار منتقل کنیم، بعید است بتواند راه‌حلی باشد. این مشکلات پس از پس و پیش شدن‌شان میان دو واسطه‌ی پول و قدرت کماکان برجای خواهند ماند. حال اینکه چگونه می‌توان سنت‌های اندوخته شده را - اندوخته‌ای که جامعه‌ی سرمایه‌داری در طول قرن‌ها از آن تغذیه نموده و آنرا تا به آخر مصرف نموده بدون آنکه بازتولیدش کند - تجدید نمود؛ اینکه چگونه می‌توان سنت‌گرایی را آنهم بوسیله‌ی آگاهی‌ای که بلحاظ تاریخی روشنگری شده است، تجدید نمود، برای من روشن نیست. و در این رهگذر تنها پشتوانه‌ای که ما می‌توانیم از آن تغذیه کنیم، خوار شمرده می‌شود؛ فرهنگ مدرن. اما متأسفانه از این نظر تقارب شگفت‌آوری بین این موضع و موضع انتقاد به رشد - که از زاویه‌ی ضد مدرنیسم تشدید شده - برقرار است. اما اگر بین تجدید دستگاه مالی - اجرایی - نظامی و تعدیل تجزیه‌ی ساختاری اشکال زندگی به وضوح تمایز قائل نشویم، آن یکسان‌سازی که امروز مطالبه می‌شود، بطریق اولی راه‌حلی نخواهد بود. انواع مدرن جهان زندگی تجزیه شده اندومی بایست هم چنان تجزیه شده باقی بمانند تا اندیشیده شدگی^۲ سنت‌ها، فردیت یابی - سوژه‌های اجتماعی شده و اساس همه شمول قانون و اخلاق به درك واصل نشوند. امیدوارم در اینجا چنین تقسیم‌کار پرکنایه‌ای شکل نگیرد: بین منادیان نو - محافظه‌کاری که برای خرد کار بردگرایانه‌ی مورد تحسین‌شان يك جلیقه‌ی سنت‌گرایانه می‌بافند و محافظه‌کاران جوانی که حساسیت‌شان را در برابر خطرات بزرگ‌زمانه، دفاع مهم و جسورانه‌شان را از آنها که در خطرند و کاوش‌شان رادر اشکال نوین زندگی، بطرز فزاینده‌ای با انکار خود خرد از زاویه‌ی ساختارگرایی متاخر پیوند می‌دهند.

برگردیم به آغاز بحث:

آن انگیزه‌ی اصلی که من به هنگام شروع به نگارش این کتاب در سال ۱۹۷۷ داشت، این بود که می‌خواستم برای خودم درك روشنی از این امر پیدا کنم که

چگونه می‌توان نقد شی‌شدگی را، نقد عقلانی‌شدن را چنان تغییر داد که توضیحی ضرر یك برای متزلزل شدن دولت رفاه به مثابه یك سازش و برای پتانسیل‌های بدست‌های نوین برای نقد رشد بدست آید، بدون آنکه از پروژه‌ی دوره‌ی مدرن بدست برداریم، بدون بازگشت به مابعد مدرنیسم و ضد مدرنیسم، بدون آنکه بخواهیم به شیوه‌ی نو-محافظه‌کاران "منضبط" و یا به شیوه‌ی محافظه‌کاران جوان "وحشی" شویم.

هونت: پس به عقیده‌ی شما پتانسیل‌های نوپوپولیستی، مادام که از انتقاد ساختارگرایان متاخر و فلسفه‌ی زندگی نسبت به تجدید پیروی کنند، بسه دام توهمی نسبت به خود افتاده‌اند.

هابرماس: من بر این عقیده‌ام؛ البته نباید این استنباط برای شما ایجاد شود که این کتاب بطور بلاواسطه کتابی سیاسی است. این کوششی است بسیار تئوریک برای یافتن پاسخ این پرسش که اگر بخواهیم بین نقد رشد و نقد دوره‌ی مدرن بطور کلی تمایز قائل شویم، در اینصورت تا چه اندازه بهتر می‌توان نیات سیاسی جنبش نقد رشد را درک نمود. این مسئله طبعاً در نخستین گام مسئله‌ای تئوریک است و اگر کتاب را بخوانید خواهید دید که بطرز اصلاح‌ناپذیری یك کتاب دانشگاهی شده است. می‌توانم آن مسئله‌ی سیستماتیک را، پرسش مربوط به پایه‌های هنجاری را، دوباره از سر بگیرم. آیا ممکن نیست بتوان — با اجازه‌ی آدورنو — مفهومی از خرد ارتباطی تشریح نمود که یارای ایستادگی در برابر منفی‌گرایی آدورنو را داشته باشد، و آنهم چنانکه بتواند آن چیزی را حفظ کند که آدورنو فکر می‌کرد تنها بتوان آنرا از راه تکذیب مداوم و پی‌گیر خویش، بطور غیرمستقیم و تلویحی قابل رویت نمود؟

آدورنو مطمئناً با این کار موافقت نمی‌کرد. او این راه را زیادی تاییدآمیز می‌دانست. اما کسی که مانند من در کار علمی غرق شده باشد، باید از مواضعی که يك پایشان در ساختارگرایی متاخر گیر کرده است، فاصله بگیرد، باید بکوشد راه‌های تئوریکی را نمایان کند که به کمک آنها می‌توان شیوه‌های بارآور و علمی را بکار گرفت و در عین حال به هدف تئوری انتقادی قدیمی دسترسی یافت و خواسته‌آر ارضا نمود.

حاصل این کار می‌تواند چیزی شبیه بازگشت به مواضعی باشد که تئوری

انتقادی در سالهای ۳۰ هدف خود قرار داده بود. البته باید واژه‌ی "بازگشت" را در چند گیومه قرار داد، چرا که من نمی‌خواهم این بازگشت را به بهای پذیرش پیش‌فرض‌های فلسفه‌ی تاریخی تئوری انتقادی به انجام رسانم. این پاسخ بلندی برای این پرسش کوتاه شما بود که چرا تئوری انتقادی جامعه به مثابه‌ی تئوری عقلانی‌شدن مطرح می‌شود؟

هونت: دو پرسش دیگر در این باره: عقلانیت ارتباطی یعنی چه و چگونه می‌توان به کمک این مفهوم ساختار جامعه‌ی کنونی را تفسیر نمود؟

هابرماس: همانطور که گفتم من می‌کوشم محتوای هنجاری ایده‌ی تفهیم را که در زبانها ارتباطات نهفته است، برجسته کنم. بدین ترتیب مفهوم پیچیده‌ای بدست می‌آید که نه تنها بر درک معنای کنش‌های گفتاری^۱ ناظر است، بلکه همچنین دال بر این امر است که تفهیم بین طرفین یك ارتباط از طریق امور واقع، هنجارها و همچنین تجربیات بدست می‌آید (تجربیهایی که هر کسی رابطه‌ای اختصاصی با آنها دارد و تنها از يك راه خودنمایی بیانی در برابر چشمان مخاطبین می‌تواند چنان بیان شوند که هر کسی بتواند آنها را چون تجربیات خود به حساب آورد). این فرمولبندی به هر سه بُعدی اشاره می‌کند که در مفهوم عقلانیت ارتباطی نهفته اند: رابطه‌ی سوژه‌ی شناسا با جهان رویدادها یا امور واقع؛ رابطه‌ی سوژه‌ای که عملاً در کنش متقابل با دیگران قرار گرفته و تحت این شرایط فعالیت دارد، با جهان اجتماعیت؛ و سرانجام رابطه‌ی سوژه‌ای که در معنای فویرباخی کلمه رنج می‌برد و شور در سر دارد با طبیعت درونی خود، با سوژکتیویته‌ی خود و با سوژکتیویته‌ی دیگران. اینها سه بُعدی هستند که به هنگام تحلیل فرآیندهای ارتباط از دیدگاه خود طرفین این ارتباط به چشم می‌آیند. اما این مجموعه جهان زندگی^۲ را نیز دربر می‌گیرد، جهانی که پشتوانه‌ی هر يك از طرفین ارتباط است و آنها از دریچه‌ی آن با مشکلات ناشی از تفهیم بین خود درگیر می‌شوند. اعضای گروه‌های اجتماعی معمولاً به يك جهان زندگی مشترک تعلق دارند. تبلور این جهان زندگی در حیطه‌ی ارتباط، همچنین در حیطه‌ی فرآیندهای شناخت نیز، همواره تنها در اشکالی از مفروضات ضمنی، مهارت‌ها یا پیوندهای پنهانی

است که بطرز خودبیزه‌ای می‌توانند از پیش اندیشیده‌شوند. جهان زندگی چیز شکفت‌انگیزی است که به محض آنکه بخواهیم آنرا تکه‌تکه به نظاره درآوریم، در برابر دیدگانمان تجزیه شده و ناپدید می‌شود. از زاویه‌ی فرآیندهای ارتباطی، جهان زندگی کارکرد یک منبع ذخیره را برای آن چیزی دارد که به قالب بیان‌های آشکار درمی‌آید، اما به محض اینکه این دانش پنهانی به قالب بیان‌های ارتباطی درمی‌آید، آنجا که این دانش پنهانی به یک دانش آشکار و بدین ترتیب قابل نقد بدل می‌شود، درست در همین لحظه است که این دانش سرشت یقینی خسود را، یعنی سرشت پنهانی و گریزناپذیری را که ساختارهای هر جهان زندگی برای اعضای خود دارند، از دست می‌دهد.

ویدمن: حال که چنین برخوردی دارید، پس باید زندگی آلترناتیوی^۱ برایتان جالب باشد. آنها هم برآنند که درست همین جهان زندگی را نقد کنند. در زندگی آلترناتیوی همی‌کوشند از بحث درباره‌ی زن و مرد گرفته تا مسئله‌ی درجیات متفاوت حساسیت در برابر ریخت و پاش و کثیفی منزل، درست درباره‌ی همان مسائلی به شیوه‌ی عقلانی بحث کنند که در سایر موارد از دسترس هر گونه نقدی بدورند.

کنودلر - بوته: و آیا همین تجربیات نشان نمی‌دهند که با نقد و بحث عقلانی جهان زندگی الزاما تخریب نمی‌شود، بلکه جهان‌های نوینی می‌توانند بوجود آیند؟

هابرماس: من البته بر این عقیده نیستم که کوشش برای بدست آوردن سبکهای آلترناتیو برای زندگی، تخریب اشکال زندگی را بدنبال دارند. ولی فکر می‌کنم که عنوان جهان زندگی را تنها می‌توان به آن منبع ذخیره‌ای نسبت داد که نه تمایزه و نه نقد نموده و امکان بحث در مورد آنرا فراهم کنیم، این عنصر بیرون کشیده، آنرا نقد نموده و اماکن بحث در مورد آنرا فراهم کنیم، این عنصر دیگر به جهان زندگی تعلق ندارد. البته من این را هم غیرممکن می‌دانم که بتوان از این طریق اشکال نوینی از زندگی را خلق کرد که آدمی در مورد مسائل دائما صحبت کند و صحبت کند. اما به نظر می‌رسد یک عنصر در سبک

۱- شکلی از زندگی که در آن سعی می‌شود در رفتار، گفتار، هنجار، نوع لباس و... از

های محافظه‌کارانه و رسمی در جامعه فاصله گرفته شود - م

آلترناتیوی زندگی وجود داشته باشد که آنرا از سبک‌های بیشتر سنتی به وضوح متمایز می‌کند: افق گسترش یافته‌ای برای آنچه که بتوان تمایزه‌اش نمود. و این از سرشت آن چیزی برمی‌خیزد که من از آن تحت اصطلاح نسبتا حاد "عقلانی شدن جهان زندگی" نام برده‌ام.

من این اصطلاح را در معنای کاملا مثبت آن آورده‌ام.

البته یک چیز را نباید فراموش نمود: در برابر هر عنصر تغییر یافته و یا حتی هر عنصر آگاهانه پذیرفته شده‌ی یک جهان زندگی - حتی جهانی که به اصطلاح شناسایی، آزمایش و تجربه شده باشد - توده عظیم تمامی آن عناصری قرار دارد که حتی به کمک رادیکال‌ترین بینش‌های آلترناتیوی هم هنوز مرحله‌ی تمایزه شدن را نیز پشت سر نگذاشته اند، جهان زندگی برای ما چنان بدیهی است که ما به هیچ وجه نمی‌توانیم داوطلبانه و بطور دلخواه بخشهایی از آن را به آگاهی درآوریم. اینکه عناصر معینی از جهان زندگی برایمان به مسئله‌ای تبدیل می‌شوند، یک فرآیند عینی است. این امر تابع مسائلی است که از خارج بطور عینی بر ما تحمیل می‌شوند، آن هم از این راه که چیزی دور از چشم ما به مسئله‌ای بدل شده است.

کنودلر - بوته: آیا شما هم مانند آگنس هلر^۱ از یک هستی‌شناسی ساختارهای جهان روزمره، که هر انسانی آنرا در اختیار دارد، حرکت می‌کنید؟

هابرماس: در اینجا آگنس هلر برای سلیقه‌ی من کمی زیادی انسان‌شناسانه عمل می‌کند. البته من هم معتقدم که ساختارهای عمومی در جهان زندگی وجود دارند. اما اولاً این ساختارها به مثابه‌ی یک زمینه‌ی عمومی در درون اشکال تاریخی زندگی نهفته‌اند و این اشکال همواره بطور دستجمعی ظاهر می‌شوند، علاوه بر این، این ساختارها در ابعاد تکاملی تغییر پیدا می‌کنند.

یک نکته‌ی دیگر هم در مورد تمایزه کردن جهان زندگی بگویم. خواسته‌ی جنبش دانشجویی مبنی بر "پی‌جویی کردن" ضوابط و نهادهای رسمی‌ای که تا آن زمان بدیهی انگاشته می‌شدند را به نظر من نمی‌توان براحتی در مورد ترکیبات غیر رسمی جهان زندگی بطور عمومی، نیز طلب نمود.

ویدمن: اما مثلاً "اتوریته‌ی خانواده" انگیزه‌ی تئوریک جنبش ایجساد

کودکستان‌های آلترناتیو بود...^۱

هابرماس : اما بدون آنکه به آن چیزهایی توجه کنند که حتی در همان زمان هم می‌شد در سمینارهای من و اومن^۱ در رابطه با تغییرات رادیکال وضعیت زندگی نسبت به سالهای ۲۰ و ۳۰ آموخت^۲ اما بهتر است از این موضوع بگذریم؛ من نمی‌خواهم در اینجا قیافه‌ی پرفسورها را بگیرم.

هونت : تا اینجا تنها درباره‌ی مفهوم عقلانیت ارتباطی صحبت کردیم. اما منظور شما از مفهوم عقلانی شدن چیست؟ اگر درست فهمیده باشم، باید این مفهوم بُعد پویایی به تحلیل شما داده باشد.

هابرماس : من در ابتدا بلحاظ تاریخ تئوری از ماکس وبر آغاز نمودم. آنچه‌را که او فرآیندهای عقلانی شدن اجتماعی می‌نامد - و این عمدتاً عبارت است از نهادین شدن کنش عقلانی معطوف به هدف، بیش از هر چیز در حوزه‌ی سیستم‌های اقتصادی و اداری - می‌توان به مثابه‌ی روند تجسم نهادین - مکانیزم‌های عقلانیت تصور نمود. خود وبر این مکانیزم‌ها را در سطوح دیگری - یعنی در سطوح فرهنگی - تحلیل نموده بود. بیش از همه در جامعه‌شناسی مذهب. بدین ترتیب عقلانی شدن اجتماعی به این معنی است که یک جامعه نهاد‌های بنیادی خود را با استفاده از ساختارهای عقلانیتی که در سطوح فرهنگی به اصطلاح مهیا هستند، تغییر می‌دهد.

بنا به درک وبر، سیستم اقتصادی سرمایه‌داری تنها از این‌رو توانست انکشاف یابد که قشری از صاحبان بنگاه‌های اقتصادی وجود داشت که از وابستگان فرقه‌های پوریتانی تشکیل شده بود و از این رو شرایط اخلاقی - انگیزشی برای شیوه‌ی عقلانی راه‌برد زندگی را دارا بود. و از سوی دیگر بنا به همین درک، اگر نوعی از مناسبات حقوقی نهادین نمی‌شدند که در انطباق با [نیازهای] سوژه‌های حقوق خصوصی^۳ - سوژه‌هایی که با برنامه‌ی استراتژیک و عمل عقلانی معطوف به هدف، هر یک اهداف خاص خود را دنبال می‌کنند - ساخته شده‌اند، شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری نمی‌توانست خود را به کرسی نشاند و تثبیت کند. سیستم حقوقی مدرن همچنین بر ساختارهای شناختی اندیشه‌ای استوار است که توسط اخلاق اعتقاد و پرنسپ‌ها هدایت می‌شود. این ساختارهای شناختی در درون نهاد‌های

مناسبات حقوقی به همان اندازه تجسم یافته‌اند که در انگیزه‌های اقشار حمل‌کننده‌ی سرمایه‌داری "ریشه دارند".

هونت : تا اینجا درباره‌ی وبر. اما مفهومی از کنش ارتباطی می‌بایست مبنای جدیدی برای عقلانی شدن بیافریند.

هابرماس : نقد من به وبر، اگر بخواهیم آنرا به یک فرمول واحد در بیاوریم، از این قرار است: وبر سرشت انتخابی نمونه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی عقلانی شدن را نمی‌بیند. او نمی‌بیند که تکامل سرمایه‌داری همانا آن عنصری را پس می‌زند که وبر خود تحت عنوان "اخلاق برادری"^۴ تحلیل نموده بود. در این روند تکاملی حتی از دید خود وبر نیز نیروهای بالقوه‌ی اخلاقی - عملی‌ای نهفته‌اند؛ و این نیروها در درون جنبش‌های مذهبی رادیکالی مانند جنبش تعمیددهندگان در قالب کوشش در جهت ایجاد اشکال نهادینی آزاد می‌شوند که برای سیستم اقتصادی سرمایه‌داری - که تازه انکشاف می‌یافت - صرفاً جنبه‌ی کاربردی نداشتند. دقیقاً همین نیروهای بالقوه در نمونه‌ی نهادین شده و حاکم دوره‌ی مدرن سرمایه‌داری، وارد نشده‌اند. درست همان دیدگاه‌های اخلاقی که اشکال سازماندهی ارتباطی را مطالبه می‌کنند، از دور خارج می‌شوند.

من می‌کوشم در ادامه‌ی کار مید و دورکهایم یک چشم‌انداز تکاملی^۵ برای رقیق شدن - ناشی از تامل - دانش مبتنی بر جهان بینی، برای فردیت‌یابی روبه افزایش و برای تشکیل سیستم‌های اخلاقی و حقوقی همه‌شمول تدوین نموده و همزمان کنش ارتباطی را از بند ترکیباتی که در کالبد نهادها منجمد شده‌اند، برهانم و انرژی‌شان را آزاد سازم. علاوه بر این من جهان‌های زندگی را که کم و بیش تجزیه یا "عقلانی" شده‌اند و از طریق کنش‌های ارتباطی بازتولید می‌شوند از سیستم‌های کنشی سازمان‌یافته که بوسیله‌ی واسطه‌های هدایت‌کننده عمل می‌کنند، به دقت تمیز می‌دهم.

امروزه، چه از جانب دستگاه اقتصادی و چه از جانب دستگاه اجرایی، الزاماتی در حوزه‌هایی مداخله می‌کنند که این حوزه‌ها از جهان زندگی قابل تفکیک نیستند. اگر بخواهیم مسئله را کاملاً بدون توجه به ظرایف، ساده کنیم، اینطور می‌شود: تا کنون فرآیندهای تخریبی که روند نوسازی سرمایه‌داری را

همراهی می‌کردند عمدتاً به تشکیل نهادهای نوینی راه برده‌اند، نهادهایی که مواد اجتماعی را از حوزه‌ی اقتدار جهان زندگی به حوزه‌های کنشی‌ای انتقال دادند که به شکل صوری - حقوقی سازمان یافته و توسط واسطه‌ها هدایت می‌شوند. این کار تا زمانی که موضوع تنها بر سر کارکردهای بازتولید مادی‌ای بودند که الزاماً نمی‌بایست به شیوه‌ی ارتباطی سازمان داده می‌شدند، براحتی عملی بود. اکنون اما بنظر می‌رسد که الزامات ناشی از سیستم در حوزه‌های کنشی‌ای مداخله می‌کنند که در موردشان می‌توان نشان داد که مسائل این حوزه‌ها با توجه به ساختار وظایف‌شان، اگر از حوزه‌های کنشی با ساختار ارتباطی تفکیک شوند، قابل حل نیستند. و اینها عبارتند از مسائل مربوط به بازتولید فرهنگی، وحدت اجتماعی و جذب شدن در درون جامعه. بدین ترتیب خطوط مرزی میان جهان زندگی و سیستم، دارای فعلیتی کاملاً جدید می‌شوند. امروزه الزامات اقتصادی و اداری، که توسط واسطه‌های پول و قدرت واسطت می‌شوند، به حوزه‌هایی هجوم می‌آورند که اگر آنها را از کنش معطوف به تفهیم جدا نموده و روی این نوع کنش متقابل هدایت شده، بوسیله‌ی واسطه‌ها تنظیم کنیم، نابود می‌شوند. اینها فرآیندهایی هستند که دیگر در الگوی تحلیل طبقاتی نمی‌گنجند. اما می‌توان نشان داد که رابطه‌ای کاربردی میان درگیری‌هایی که در حوزه‌ی مرکزی جهان زندگی بروز می‌کنند از یکسو و ضرورت‌های کاربردی داشتن در نوسازی سرمایه‌داری از سوی دیگر، برقرار است. من این نکته را در مورد مثالهایی از قانون تامین اجتماعی، قانون مدارس، قانون خانواده و همچنین کمی هم در مورد جنبش اعتراضی نوین نشان داده‌ام.

هونت: اما ما بدین ترتیب وارد بخش دیگری از پرسشها شده‌ایم: اینک چگونه ابزار یک تئوری کنش ارتباطی برای نوشتن قانون اساسی جامعه‌ی کنونی بکار گرفته می‌شوند؟ شاید بهتر باشد ابتدا چند پرسش تفهیمی مطرح کنیم. من مایلم پاسخی برای این پرسش بشنوم که آیا پرفایده‌تر نیست اگر بجای سیستم‌های نهادها و منطق‌شان، از فاعلین جمعی، یعنی از گروه‌های اجتماعی و سازمان‌هایشان آغاز کنیم؟

هابرماس: پیشنهاد من بلحاظ روش این مزیت را دارد که بدین ترتیب می‌توانیم هم از میراث ساختارگرایی و هم از میراث تئوری سیستم‌بهره‌مند شویم. می‌توان در این مورد فکر کرد که آیا این دو سنت تحقیقی دلایل خوبی

برای پایین آمدن از سطح تئوری کنش^۱ ندارند؟ بنظر من چنین دلایلی وجود دارند. مثلاً اگر بخواهیم بحرانهای هدایت در اقتصاد را تحلیل کنیم باید یک دستگاه ابزاری را وارد بازی کنیم که از تئوری سیستمها گرفته شده است. حال که دیالکتیک عینی و مفهوم کلیت تئوری هگلی دیگر اعتمادی بر نمی‌انگیزد، پس از آنکه تئوری سیستمها و تئوری کنش، که در آن زمان به هم متصل شده بودند، اینک از هم گسسته‌اند، دیگر هیچ آلترناتیوی در برابر این راه وجود ندارد.

ویدمن: شما گفتید: بسیار خوب، در اینجا زرادخانه‌ای از دست‌افزارها، از ابزار مفهومی وجود دارد که می‌توان آنرا بکار گرفت. اما به این شیوه چه حیطه‌های جدیدی را از واقعیت کشف می‌کنید؟ امیدوارید از این طریق بلحاظ شناختی چه سودی ببرید؟

هابرماس: یکی از سودها این است که می‌توان به کمک یک تئوری ارتباطی محتوای هنجاری همزیستی انسانی را طرح نمود، بدون آنکه لازم باشد آنرا مخفیانه و قاچاقی از راه یک فلسفه‌ی تاریخ وارد بازی کنیم.

آدمی‌آنگاه که یک تئوری ارتباطی در دست دارد، دیگر موظف نیست تنها به شیوه‌ی تئوری کنش عمل کند و تنها از فاعلین، سرنوشت‌ها، اعمال و رنج‌هایشان سخن بگوید، بلکه می‌تواند همچنین درباره‌ی خصایص آن جهان زندگی که فاعلین و گروه‌ها یا سوژه‌های منفرد در درون آن حرکت می‌کنند صحبت کند. مثلاً می‌توان روند بی‌ریشه شدن اقشار پایینی و عوام وابسته به جهان سنتی را که هنوز در مرحله‌ی آغازین صنعتی شدن ریشه دارند، دنبال نمود. مگر آنهایی که قرن‌ها در برابر نوسازی سرمایه‌دارانه مقاومت کردند، خواسته‌های خود را در درون چه ایده‌هایی باز می‌یافتند؟ این شورش‌ها و جنبش‌ها حتی تا مدتی پس از آغاز قرن نوزدهم نیز خواسته‌های خود را نه در ایده‌آل‌های جنبش‌های بورژوازی و نه به طریق اولی در سوسیالیسم خالص باز می‌یافتند، بلکه عمدتاً به نیروهای بالقوه‌ی ایده‌های سنتی، به ایده‌های مذهبی، حقوق طبیعی مبتنی بر مذهب و امثالهم باز می‌گشتند. منظور من تنها جنگ‌های دهقانی نیست، این امر تا دوره‌ی جنبش‌های پیشه‌وران قرن نوزدهم نیز ادامه می‌یابد. عامل محرك این بازگشت بی‌عدالتی‌ای است که به‌طور بلاواسطه تجربه می‌شود، همین‌طور هم نیاز به

خودجوشی و گویایی. اما مادام که چنین احساسی نتواند بطور عمومی بیان شود، نمی‌تواند هم به واقعیتی بدل شود که از عواقب تاریخی برخوردار است. باید اعلامیه‌ای وجود داشته باشد، باید کسی باشد که آن [ایده‌ای] را بر زبان آورد که آدمی بتواند خواسته‌ی خود را در درون آن باز بیابد. به عنوان نمونه، موانعی که يك جهان زندگی سنتی در برابر جنبش‌های سیاسی‌ای قرار می‌دهد که بطور عینی قصد فراتر رفتن از این جهان زندگی را دارند، از طریق تفسیر نیات و انگیزه‌های عاملین منفرد قابل درک نیستند. کافی نیست که بپرسیم در سر این عاملین چه می‌گذشته است، انگیزه‌هایشان چه بوده است، در مورد چه موضوعاتی صحبت می‌کرده‌اند؛ هر چند همه‌ی این پرسش‌ها از زاویه‌ی تاریخ‌نویسی جهان روزمره، به نوعی به حق، مد شده‌اند. این کار بسیار پرفایده‌ای است، اما به تنهایی، همانطور که آدورنو با شور بیشتری بیان می‌کرد، کمی بی‌معنا است. از این‌رو اگر نخواهیم تنها منافع اقتصادی و مبارزه بر سر قدرت سیاسی و غیره را از خارج وارد موضوع کنیم، تحلیل ساختاری جهان‌های زندگی که به روش تئوری ارتباطی کار می‌کند، پرفایده است. وگرنه در دریایی از بهم‌پیوستگی‌های تاریخی غوطه‌ور می‌شویم. همانگونه که در هنر به هنگام تنظیم و شکوفا ساختن يك سبك، نوعی دستور زبان رعایت می‌شود، همانطور می‌توان تجزیه شدن جهان زندگی را از درون و بدون رجوع به سطح کنش‌ها، توصیف نمود. مثلاً معنای این روند چیست، وقتی که يك سیستم‌نهادها که هنوز باثبات است، به سرمشق‌های رفتاری از پیش شکل می‌دهد و آنها را در درون خود محفوظ می‌دارد، اولاً خود را از جهان‌بینی‌های تفسیرگری جدا می‌کند که خودشان نیز می‌توانند کارکردی توجیه‌گر – و این یعنی کارکردی فریب‌دهنده – به عهده بگیرند و دوما همین جهان‌بینی‌ها شبکه‌ی کنش‌های متقابلی را از درون خود رها می‌کنند که به تعریف عاملین منفرد از خود واگذار می‌شوند؟

هونت: من می‌فهمم که این جنبه‌ی "ساختارگرایانه"، تحلیل اجتماعی را در برابر درکی از فرآیندهای اجتماعی که عاری از دستگاه مفهومی باشد، حفظ می‌کند. کمبودی که من می‌بینم تنها در آنجایی است که دیگر نتوان چینی تحلیل را مجدداً به میدان درگیری‌های اجتماعی میان گروه‌ها و عاملین برگرداند. وقتی که آدمی ابعاد گوناگون عقلانی شدن در دوره‌ی مدرن را به این طریق طبقه‌بندی می‌کند، سپس می‌بایست این پرسش را طرح کند که چه راه‌های عقلانی

شدنی از جانب عاملین گروهی معینی به پیش برده می‌شوند، چگونه دانستن ذخیره شده مثلاً توسط قدرتمندان ممتاز به انحصار درمی‌آید و چگونه از این راه قشربندی اجتماعی خود پایه‌گذاری می‌شود. آیا در اینصورت خود واقعیت اجتماعی نسبت به درگیری‌های اجتماعی بر سر انحصارهای عقلانی شدن طبقه‌بندی نمی‌شود؟

هابرماس: شما طرح برنامه‌ای را می‌ریزید که من هیچ مخالفتی با آن ندارم، ضمن اینکه ما هر دو در این مورد توافق داریم که برای رسیدن به این منظور هنوز راه درازی در پیش است.

کنودلر - بونته: اما مگر باید همه‌ی این عناصر به همان شکلی که شما مطالبه می‌کنید در قالب يك تئوری گردهم بیایند؟ چرا نمی‌شود پذیرفت که انواع گوناگونی از تئوری وجود دارد که هر يك نقاط ضعف و قدرت خاص خود را داشته و توانهای توضیحی^۱ شان با هم رقابت می‌کنند و همچنین برای آن حیطه‌هایی که در موردشان هنوز روش برخورد روشنی وجود ندارد، فضای آزادی باقی می‌گذارند؟ مگر اصلاً يك تئوری اجتماعی قابل تصور است که بر مبنای تئوری تکامل توجیه شده باشد، بخواد بهم‌پیوستگی‌های تاریخی همه‌شمول را نشان دهد و همچنین وضعیت‌ها و موضوعات مشخص را تحلیل کند؟

هابرماس: می‌توان به يك تاریخ‌نویسی درست و حسابی که مهر نسبیت‌های تفسیری خود را بر پیشانی داشته باشد، رضایت داد. اما آیا این کافی است؟ آدم‌دلش می‌خواهد بتواند به کمک تحلیلی از وضعیت مشخص – و با کمی شانس – کمی بیشتر از آنچه بفهمد که يك تاریخ‌نویسی که به روش عمومیت‌دهنده عمل می‌کند، بدست می‌دهد. يك چنین تاریخ‌نویسی‌ای نشان می‌دهد که چرا مادر آلمان چنین فرهنگ سیاسی ناقصی داریم، آنهم از این راه که این تاریخ‌نویسی این سلسله سنت‌ها را نمایان می‌کند: دولت پادشاهی [بیسمارک]، دوره‌ی ویلهلم، دوره‌ی نازی‌ها و انقلاب نیمه‌کاره‌ی بورژوازی. از سوی دیگر تئوری زبان، تئوری اخلاق و تئوری شناخت را داریم؛ و اگر به هنگام جمع‌آوری اطلاعات طوری عمل نکنیم که همواره نورا فکن حتی‌الامکان بزرگی روی زمانه‌ی حاضر تنظیم شده باشد، اگر تئوری اجتماعی نتواند مانند يك عدسی نور را روی يك کانون معین

متمرکز کند، همه‌ی این تئوری‌ها پادروها می‌مانند.

کنودلر - بوفته: اما این نورافکن قوی می‌تواند هم از دیدگاه بنیامین نشات گرفته باشد؛ این دیدگاه بهم‌پیوستگی‌های ناهمخوان را چنان بهم‌پیوندد می‌زند که در هر مورد مشخص چیزی به شکلی تکان‌دهنده برایمان روشن می‌شود.

هابرماس: اگر بخواهیم از همان آغاز به این شیوه عمل کنیم، موضع علمی را وا داده‌ایم و علنا نگرش زیباشناختی به تاریخ را پذیرفته‌ایم. من مایلم شیوه‌ی برخورد خودم را یکبار دیگر تشریح کنم. البته شیوه‌ی تئوری تکاملی من باعث کمی دل‌درد برای خودم شده است. این البته از سویی بین‌الملل دوم و از سوی دیگر لومن و شاید هم حتی اشباح یک فلسفه‌ی تاریخ جاافتاده را به وحشت می‌اندازد. از این کار باید پرهیز کرد. من اما متوجه این امر هستم که از تئوری‌ای که بکوشد یک منطق تکامل را برجسته کند، چه چیزهایی می‌توان به دست آورد. اما اگر آدمی بخواهد با این نوع اسلحه‌های سنگین به سراغ‌بخش قابل ملاحظه‌ای از تاریخ اجتماعی یا تاریخ فرهنگی برود، دیگر یک دیدگاه تئوری تکاملی - اگر این دیدگاه آنطور که به نظر من لازم است، تعدیل نشده باشد - دیدگاه خطرناکی است. تا آنجا که به فرضیات مبتنی بر تئوری تکامل مربوط می‌شود، من به برخی زوایای تفسیری برای شرایط عمومی جهان‌های ممکن زندگی - شرایطی که بلحاظ ساختارگرایی - ژنتیک از هم متمایز می‌شوند - بسنده می‌کنم. من تاکنون با این ابزار تئوری تکاملی هیچ تحلیل تاریخی انجام نداده‌ام، اما می‌توانم تصور کنم که به این وسیله می‌توان از موضوعی مانند جنگ‌های دهقانی که در مورد آن تحقیقات زیادی به عمل آمده است، ابعاد نوینی مشتق نمود. این کار را باید امتحان نمود. درمورد دوره‌ی حاضر مسئله کمی ساده‌تر است. در این مورد ما خودبخود از الهام‌های روزمره‌مان پیروی می‌کنیم. ما همگی جامعه‌شناس‌های پشت‌میزنشینی هستیم که دعای صبحگاهی رئالیستی هگل را، یعنی اطلاعات حاصله از مطالعات روزنامه را بکار می‌بندیم.

هونت: اما اینطور که شما از مفاهیم سیستم و جهان زندگی استفاده می‌کنید، تحلیل وضعیت کنونی تنها به این محدود می‌شود که اصطکاکات سیستم اجتماعی را تنها بطور افقی ببینیم، یعنی به مثابه‌ی اصطکاکاتی بین

جهان‌های زندگی و زیر - سیستم‌هایی که به شکل سیستماتیک با هم متحد شده‌اند. در مقابل به ابعاد عمودی تحلیل توجهی نمی‌شود؛ و لزوماً نباید اینطور باشد، چرا که من می‌توانم بخوبی تصور کنم که بتوان به کمک مقوله‌های شما روی تئوری طبقاتی مارکس کار کرد و بوسیله‌ی آن خیلی بیشتر از آنچه در روزنامه‌ها منعکس می‌شود، درباره‌ی واقعیت اجتماعی اطلاعات کسب نمود.

هابرماس: احتمالاً می‌بایست ترکیبی از تئوری طبقات و تحلیل زیر - فرهنگ‌ها ساخت تا بتوان جابجا شدن اشکال آگاهی و رودررویی‌های دوره‌ی کنونی را توضیح داد. اما من در کتاب جدیدم این کار را نکرده‌ام و تا زمانی که این کار انجام نشده باشد، نتیجه‌ای در دست نداریم که بتوان بر اساس آن این ترکیب را محک زد.

ترجمه‌ی: امیر هاشمی

* متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Ästhetik und Kommunikation, Heft 45/46, Oktober 1981

گفتاری در روانشناسی توده‌ها

نزد لوین و فروید

"محرك اصلی و فرعی همه چیز برای من زندگی است... وقتی می‌بینم ملت ما، جامعه‌ی ما با این همه ثروت و غنای طبیعی و موجبات رشد و زندگی آزاد و عالی و انسانی، اینچنین بیمار و گرسنه و فرومانده و سیه‌روز و تبه‌روزگارست و خوب و روشن می‌دانم و می‌بینم به چه علت‌هایی چنین است، خب مسلماً آرام و ساکت نمی‌توانم بمانم..."^۱ مهدی اخوان ثالث

یکی از زمینه‌های کار تحقیقی تئوریک در حوزه‌ی روانشناسی اجتماعی، پرداختن به پدیده‌های توده‌ایست. آغاز اشتغال در این زمینه از روانشناسی‌رایچر (Reicher) اواخر قرن گذشته می‌داند.^۲ او می‌گوید تولد این رشته پاسخی بود از سوی حاکمیت به موج جنبش‌های خودجوش طبقه‌ی کارگر. علت پرداختن به روانشناسی توده‌ها در آن زمان کمتر درک رفتار توده‌های همگون، بلکه بیشتر توجه به جنبه‌های جنایی رفتار توده‌ها و زشت‌سازی جنبش‌های توده‌ای و سرکوب تهدید حاصله بوده است. از اولین کسانی که به موضوع پدیده‌های توده‌ای پرداخته‌اند، گوستاو لوین (G. Lobon) جامعه‌شناس و

روانشناس فرانسوی قرن گذشته است، که جنبش‌های دوران انقلاب فرانسه را زمینه‌ی تحلیل خود قرار داده است.

لوین در کتاب مشهورش "روانشناسی توده‌ها" به جنبه‌های مختلفی از این پدیده از جمله مشخصات و خصیصه‌های روانی توده، نقش رهبری، اخلاقیات و احساسات توده، دگرگونی افراد در حالت توده و عوامل واسط اعتقادات توده‌ها می‌پردازد. بنظر او "در مفهوم رایج کلمه، توده به معنای اتفاق و اتحاد افرادیست با ملیت، شغل و جنس معین و همچنین مناسبت‌های معینی که به اتفاق و اتحاد آنها می‌انجامد." اما "از نقطه‌نظر روانشناختی اصطلاح 'توده' معنایی کاملاً متفاوت دارد. تحت شرایط معینی و تنها تحت این شرایط، جمعی از انسانها دارای صفت‌هایی می‌شوند که بکلی متمایز از صفات افرادیست که سازنده‌ی جامعه هستند. شخصیت آگاه محو شده و احساسات و افکار همه‌ی واحدها [ی جمع] به یک سو جهت می‌گیرند [و] یک روان جمعی شکل می‌گیرد...".^۳ "یک وجود یگانه" که "از قانون یگانگی روانی توده متابعت می‌کند."

"برای از میان رفتن شخصیت آگاه (افراد) و جهت‌گیری احساسات و افکار که از اولین مشخصه‌های توده‌ی شکل‌یابنده بشمار می‌روند، حضور همزمان تعدادی افراد همیشه حالت الزامی ندارد. هزاران نفر افراد مجزا می‌توانند در لحظات معینی تحت نفوذ هیجانات شدید، مثلاً یک واقعه‌ی عظیم ملی، مشخصات یک توده‌ی روانشناختی را دارا شوند."^۴

لوین می‌گوید آموخته‌های فردی افراد در حالت توده گم می‌شوند و بدین صورت ویژگی آنها نیز از بین می‌رود. ناخودآگاهی نژادی برجسته می‌شود و هرگونگی (Heterogen) به همگونگی (Homogene) رنگ می‌بازد و بدین طریق یک شخصیت معدل و متوسط فرد - توده‌ای (Massenindividuum) بوجود می‌آید که از خود ویژگیهای جدیدی بروز می‌دهد که پیش از آن نداشته است.^۵

علت‌های از بین رفتن ویژگی‌های فردی و شکلگیری یک شخصیت متوسط توده‌ای و

۱- "ویژه‌نامه‌ی اخوان ثالث"، گردون، شماره‌های ۱۷ و ۱۸، ص ۴۹

2-S.D. Reicher; The St. Paul's Riot

3-Lebon; Psychologie der Massen, S. 10-11

4-S. Freud; Massenpsychologie und Ich-Analyse

برجستگی ناخودآگاه را لوین در سه لحظه متفاوت جستجو می‌کند. "اولین این علت‌ها در آنجا نهفته است که فرد در حالت توده یک احساس قدرت غلبه‌ناپذیر بدست می‌آورد که به او امکان می‌دهد تا سائقه‌هایی را ارضا کند که وی در حالت تنهایی و انفراد خود الزاماً مهار می‌کرد." (لوین، ص ۱۵) مهار سائقه‌ها از آنجا ضرورت خود را از دست می‌دهد که بعلمت گمنامی افراد در توده، احساس مسئولیت افراد نیز از بین می‌رود. (لوین، همانجا)

علت دیگری که باعث بروز خصلت‌های معین و همزمان بروز جهت آنها می‌شود، سرایت است. در جمع، هر احساسی، هر عملی حالت مسری و گسترش‌یابنده دارد و افراد به راحتی منافع شخصی خود را فدای منافع جمع می‌کنند؛ این از آن توانایی‌هایی است که در تضاد با سرشت افراد قرار دارد و انسان تنها به مثابه جزء توده قادر به بروز آنست. (لوین، ص ۱۶)

علت سومی که لوین برای برآمد خصلت‌های جدید افراد در میان توده ذکر می‌کند، تلقین‌پذیری است که باعث سرایت‌پذیری می‌شود. (ص ۱۶) وی با ذکر شباهت این حالت با هیپنوتیزم می‌گوید: شخصیت آگاه افراد محو شده و اراده و توان تمایز افراد از بین می‌رود و همه‌ی احساسات و افکار در جهتی که از سوی هیپنوتیزم‌کننده تعیین شده است، سمت و سو می‌گیرند.

قیاس رفتار متقابل هیپنوتیزم‌کننده و هیپنوتیزم‌شده‌ها را به شناخت مکانیسم تلقین نزدیک می‌کند، اما تا آنجا که به رفتار افراد حاضر در توده مربوط می‌شود، این مقایسه مسئله‌برانگیز است. در توجه به رفتار افراد حاضر در توده باید این امر بدیهی را بپذیریم که برخلاف آنچه در هیپنوتیزم اتفاق می‌افتد و فرد هیپنوتیزم‌شونده به حالت انفعال و فلج درمی‌آید و "در بست" در اختیار خواست‌ها و تداعی‌های هیپنوتیزم‌کننده قرار می‌گیرد، افراد در حالت توده — مثلاً آنچنان که لوین می‌گوید — در "یک واقعه‌ی عظیم ملی" در کنار حضورشان در توده، زندگی معمول خود را نیز دارند و به گفته‌ی "در بست" در اختیار تحرکات و تحریکات توده قرار ندارند.

لوین مشخصات اصلی فرد حاضر در توده را اینگونه عنوان می‌کند: از بین رفتن شخصیت آگاه، تسلط شخصیت ناخودآگاه، جهت‌گیری احساسات و افکار در یک سمت و سو بواسطه‌ی تلقین و سرایت، و همچنین گرایش به تحقق‌فوری ایده‌های تلقین شده؛ فرد از خود بیخود شده و بصورت یک خودکار بی‌اراده درآمده

است. (لوین، ص ۱۷) "آنچنان که ... خواهیم دید، میان خصلت‌های ویژه‌ی توده‌ها، خصلت‌هایی وجود دارند همچون دمدمی مزاجی، تحریک‌پذیری، ناتوانی در تفکر منطقی، ناتوانی در قضاوت و فقدان روح انتقادی، افراط احساسات و دیگر خصلت‌هایی که هم در میان موجودات سطح پایین رشد و هم در میان زنان [!]، وحوش و کودکان می‌توان یافت." (لوین، ص ۱۹)

لوین می‌گوید: "صرف تعلق به یک توده‌ی سازمان‌یافته، انسان را مراحل زیادی از پله‌ی تمدن پایین می‌آورد. انسانی که در حالت انفراد خود شاید یک فرد باسواد بود، در حالت توده بصورت یک بربر درمی‌آید. یعنی یک موجود سائقی." بنا به نظر لوین، در حالیکه در نزد فرد منفرد، منفعت شخصی تقویاً تنها سائق محرک است، در حالت توده خیلی بندرت حالت مسلط دارد؛ تا آنجا که می‌توانیم از یک معنوی‌سازی (Versittlichung) افراد بواسطه‌ی توده سخن بگوییم. (ص ۳۹)

لوین در بخشی از کتابش به رهبر توده می‌پردازد و عوامل تاثیرگذاری او را برمی‌شمارد. از دید او به محض اینکه موجودات زنده، حال چه یک گله‌جانور چه یک گروه انسان، بصورت تعداد معینی متحد شده‌اند، خود را بطور غریزی تحت اقتدار یک سردار قرار می‌دهند. "توده یک گله‌ی دنباله‌رو است که هیچگاه قادر نیست بدون آقايش زندگي کند. توده آنچنان تشنه‌ی فرمانبری است که خود را به انقیاد هر کسی که مدعی آقایی او بشود، درمی‌آورد." (لوین، ص ۸۶) این نیاز توده را می‌باید رهبر با خصلت‌های شخصی خود پاسخگو باشد. او می‌باید خود فریفته و شیفته‌ی یک اعتقاد قومی باشد، تا بتواند اعتقاد توده را برانگیزاند. نزد لوین آنچه رهبران را معنا و اهمیت می‌دهد ایده‌هایی هستند که آنها خود شیفته‌ی آنند. (لوین، به نقل از فروید، ص ۲۳)

برای رهبران و ایده‌ها، لوین قدرت اسرار آمیزی قائل است که — "وجه" (Prestige) نام می‌گذارد. وجه یا پرستیژ نوعی تسلط است که یک فرد، یک اثر یا یک ایده بر ما اعمال می‌کند و ما را در تمامی تواناییمان برای انتقاد فلج می‌کند و از حیرت و حرمت لبریز می‌سازد؛ و باعث برانگیختن احساس می‌شود که به شیفتگی در حالت هیپنوز شبیه است. (لوین، ص ۹۶) لوین بین پرستیژ اکتسابی یا تصنعی و پرستیژ شخصی تفاوت می‌گذارد. صرف این واقعیت که کسی منصبی اختیار می‌کند، دارایی معینی در اختیار دارد، یا عنوان

بخصوصی را دارا است، بدون توجه به ارزش فردی اش پرستیژی احراز می‌کند. (لوبن، ص ۷-۹۶) پرستیژ متکی به احساس‌های مشخصی همچون تحسین و ترس است، حتی بر آنها استوار است. اما بدون این احساسات نیز نمی‌تواند وجود داشته باشد. (همان، ص ۹۶) برخلاف پرستیژ اکتسابی، پرستیژ شخصی خصوصیتی است که به هیچ عنوان واقتداری وابسته نیست. خصوصیتی است که تنها بعضی افراد از آن برخوردارند و بوسیله‌ی آن جذبه‌ای خارق العاده بر محیط اعمال می‌کنند. رهبران بزرگ توده‌ها مثل بودا، عیسی، محمد، ژاندارک و ناپلئون از این نوع پرستیژ در مقیاس بالایی برخوردار بوده‌اند و از این طریق برای خود اعتباری کسب کرده‌اند. (ص ۹۸) لوبن می‌گوید هر پرستیژی به موفقیت نیز وابسته است و در نتیجه شکست و عدم موفقیت از بین می‌رود. (ص ۱۰۵)

از لوازم و عوامل تاثیرگذاری رهبران بر توده، لوبن سه عامل را نام می‌برد: ادعا، تکرار و انتقال که گرچه نفوذ و تاثیر بسیار آهسته دارند، اما پیامدهای آنها بسیار طولانی مدت اند. وی در مورد ادعا می‌گوید: هر اندازه، يك ادعا معین تر و فارغ از هر دلیل و نشانی باشد، دارای قدرت نفوذ بیشتری است. مکتوبات مذهبی و کتب قوانین در همه‌ی اعصار همیشه ادعاهای صرف رابه خدمت گرفته‌اند. اما ادعا تنها هنگامی تاثیر واقعی دارد، که بطور مدام و حتی الامکان با عبارات مشابه تکرار شود. قدرت و نیروی تکرار از آنجا نشأت می‌گیرد، که مکررات در عمق ناخودآگاه جان می‌گیرند یعنی آنجا که انگیزه‌های اعمال ما منشاء می‌گیرند. (لوبن، ص ۹۲) در نتیجه، تکرار بسنده‌ی يك ادعا، چیزی شکل می‌گیرد که جریان روانی نام دارد و از اینجا مکانیسم مقتدر انتقال بکار می‌افتد. در نزد توده‌ها، احساسات، ایده‌ها، هیجانات و جملات اعتقادی از چنان قدرت نفوذی برخوردارند که می‌توان آنها را به میکروبها تشبیه کرد.

لوبن در بخشی از کتابش به تعیین حدود و تغییر و تحول بینش‌ها و اعتقادات توده‌ها می‌پردازد. وی می‌گوید "اعتقادات و بینش‌های توده‌ها دو گروه متمایز را تشکیل می‌دهند. يك گروه اعتقادات بزرگ و متداومی هستند که طی قرون متمادی حفظ می‌شوند و کلیت يك فرهنگ و تمدن بر آنها بنا شده است؛ به عنوان مثال تفکر فئودالی، ایده‌های مسیحی و تفکر اصلاح طلبانه در دوره‌های گذشته؛ و اصل ملیت و ایده‌های اجتماعی دمکراتیک در دوران حاضر. گروه دیگر اعتقادات توده‌ها، نظرات متغیر و آنی هستند که عمدتاً از افکار عام و کلی مشتق

و گرفته می‌شوند و به همراه هر دوره‌ی زمانی فرا می‌آیند و فرو می‌روند. از این گروه می‌توان تئوری‌هایی را نام برد که در دوره‌های معینی، هنر و ادب را تحت نفوذ خود داشته‌اند.

لوبن با اشاره به اندك بودن اعتقادات بزرگ و کلی می‌گوید: "شکل‌گیری و از بین رفتن آنها نقطه‌های اوج در تاریخ هر نژاد تاریخی است." (لوبن، ص ۱۰۶) آنها لوازم اصلی تمدنها بشمار می‌روند و غالباً تنها به قیمت انقلابهای قهرآمیز متحول و دگرگون می‌شوند. انقلابها تنها هنگامی توانایی دگرگونی و تغییر آنها را دارند که این اعتقادات تقریباً تمام نفوذ خود بر روانها را از دست داده باشند. "آنوقت انقلابها به مثابه‌ی کنارگذاری نهایی آن چیزهایی خدمت می‌کنند که خود تقریباً ور افتاده بوده‌اند و تنها بواسطه‌ی یوغ عادت بطور کامل از اعتبار نیفتاده بودند. اوج انقلابها در حقیقت حضيض اعتقادات است." (همانجا) بی‌اعتباری يك اعتقاد بزرگ از آن روزی آغاز می‌شود که بحث در ارزش آن درگیر شود. از آنجا که هر اعتقاد کلی تنها يك خیال (Fiktion) است، تنها مادامی برقرار می‌ماند که مورد آزمون قرار نگرفته باشد (ص ۱۰۷) حتی در پی تزلزل عظیم يك اعتقاد، بنیادهای اشتقاقی آن قدرت خود را حفظ می‌کنند و خاموشی آنها آهسته صورت می‌پذیرد. هنگامی که يك اعتقاد نهایتاً تمامی قدرت خود را از دست داد، همه‌ی آن چیزهایی که بر آن پی‌ریزی شده بود، درهم می‌شکنند.

نقطه‌نظر لوبن را می‌توان در مجموع سنتی، ایستا و ایدئولوژیک توصیف کرد. سنتی از آنجا که وی در برخورد به توده آنرا به گونه‌ای موكبد بربر، غریزی و ویرانگر می‌داند و نهایتاً فراغت از تهدید ناشی از آنرا آرزو می‌کند. نقش غریز، را در رفتارهای توده‌ای - همچنان که در رفتارهای فردی - نمی‌توان انکار کرد چرا که غریزه با تمام تداعی معانی‌ای که با خود دارد بازگوینده‌ی تاریخ فرد و توده نیز می‌باشد. اما به نظر می‌آید لوبن غریزه را تنها به مثابه‌ی عنصر پست و منکوب حیوانی و تهدید کننده بیندوگرایش به این نحوه‌ی نگرش نزد لوبن را می‌توان به وابستگی ایدئولوژیک ویژه‌ی او به حاکمیت آن زمان، که خود متأثر از هویت گروهی توده‌ای تثبیت شده و برقرار است، مربوط دانست؛ آنجا که او مثلاً توده را تنها يك عامل جنایی می‌داند. توده‌هایی که از سوی لوبن اینگونه تحقیرآمیز توصیف می‌شوند آغازگر و انگیزنده‌ی تغییر و تحولاتی تعیین کننده در زندگی فرهنگی فکری آنروز و

امروز بوده‌اند. بسیاری از سببل‌ها و ایده‌های انگیزنده‌ی توده‌ها در آن زمان اعتبار خود را هنوز حفظ کرده‌اند و بخشی از هویت اجتماعی فردی امروز را می‌سازند. برابری و آزادی از استبداد حاکمیت خواست‌هایی — هر چند به گفته‌ی لوبن مبهم و نامعلوم — هستند که در اقصاء نقاط جهان امروز نیز انگیزنده‌ی "توده‌های بربر، غریزی و ناهوشمند" و عامل شکل‌گیری و تحرك همگون انسان هستند. البته اینگونه توصیفات تحقیرآمیز و زننده آنچنان که در "روانشناسی توده" لوبن مکرر یافت می‌شود، به گفته‌ی فروید قدیمی‌ترین دوران‌های ادب، تاکنون بوسیله‌ی متفکران، دولتمردان و شاعران به همین صورت خصمانه تکرار شده است و هیچکدام از ادعاهای وی چیز جدیدی در بر ندارد.

ایستایی نگرش لوبن از آنجاست که وی قادر نیست این پدیده رادرچارچوب فرهنگی اجتماعی زمان خود توضیح دهد و رابطه‌ی آنرا با تحولات اجتماعی فرهنگی — آنچنان که خود وی نیز بدان اقرار دارد — روشن کند. لوبن با غریزی و ابتدایی دانستن توده، به گونه‌ای حال را به گذشته ارجاع می‌دهد. شاید یکی از مشخصات تفکر سنتی و ایستا همین واپس زدن حال در گذشته باشد، یعنی نه درك و فهم حال با رجوع به گذشته — پروسه‌ای که در درمان روان فردی نیز دنبال می‌شود — ، بلکه استفاده از گذشته به مثابه‌ی توجیه کننده‌ی حال. لوبن توضیح نمی‌دهد چگونه توده‌ای که در توانایی‌های فکری‌اش به سطح ابتدایی نزول کرده می‌تواند تحت شرایطی در رفتار اخلاقی خود (حتی به اقرار خود لوبن) از فلاسفه نیز متعالی‌تر باشد. وی با بسنده کردن به توصیف رفتارهای خشن و غیراخلاقی توده‌ها از توضیح يك موضوع مهم در پرداختن به این پدیده باز می‌ماند و این سوال را که شکل‌گیری توده از تك تك افراد از راه کدام مکانیسم صورت می‌پذیرد و چه چیز افراد را بصورت توده به هم پیوند می‌دهد، بی‌پاسخ می‌گذارد.

لوبن برای نشان دادن يك نمونه از توده‌ی جنایتکار، ماجرای قتل رئیس زندان باستیل در جریان تسخیر انقلابی این دژ را نقل می‌کند. "پس از سقوط قلعه، رئیس زندان که از سوی توده‌ی بی‌نهایت هیجان‌زده محاصره شده بود، از هر طرف ضربتی می‌خورد. پیشنهاد شد که او را دار بزنند یا سرازتنش جدا کنند یا به دُم اسب ببندند. او در حالی که سعی می‌کرد خودش را از مهلکه خلاص کند، ناخواسته ضربه‌ای به پای یکی از حاضرین زد. بدنبال آن یکی از

افراد توده پیشنهاد مورد استقبالی طرح کرد، بدین ترتیب که فرد ضربه خورده، رئیس زندان را گردن بزند. فرد مورد نظر که يك آشپز بیکار بود و برای دیدن اوضاع به باستیل آمده بود، معتقد است که این عمل میهن‌دوستانه است چرا که همه براین نظرند، حتی معتقد است که سزاوار اخذ مدال است وقتی هیولایی را نابود می‌کند."

این حکایت تراژیک تا حدودی بستگی توده‌ای لوبن را روشن می‌کند. بدون قصد دفاع از جنبه‌ی وحشیانه‌ی این عمل می‌توان یکجانبگی لوبن را در برخورد به مسئله مشاهده کرد. دارزدن، سرزدن و به دُم اسب بستن به مثابه‌ی نمودن نشان پرخاشگری، شاید زمینه‌ی غریزی داشته باشند اما تا آنجا که آنها به مثابه‌ی روش‌های سرکوب و استیلا خدمت می‌کنند، نه تنها غریزی نیستند بلکه مرسوم و متداول بوده و جزئی از اخلاقیاتی معین را تشکیل می‌دهند، اخلاقیاتی که احتمالاً رئیس زندان خود نمایندگی آن بوده است. درك رابطه‌ی روش‌های خشن و وحشیانه حاکمیت از یکطرف و طغیان و قیام از طرف دیگر ما را به درك رفتار آشپز بیکاری نزدیک می‌کند که در میان توده بصورت جلادی درمی‌آید تا "هیولا" را نابود کند. آنچه در دیدگاه‌های لوبن جلب توجه می‌کند، تاکید وی بر ناخودآگاهی توده‌ها و رکود عقلانی آنهاست. لوبن بدون اینکه تعریف مشخصی از ناخودآگاهی — منظور نظر خود بدست دهد، این مفهوم را برای توضیح پدیده‌ها بکار می‌گیرد. آنچه در مجموع می‌توان در مورد مفهوم ناخودآگاهی نزد لوبن عنوان کرد اینست که او این مفهوم را معادل میراث گذشته‌ی انسان و نهایتاً میراث غریزی و حیوانی می‌گیرد. ما بدون اینکه سعی داشته باشیم جنبه‌های غریزی و ارشی این مفهوم را نادیده بگیریم، بیشتر تاکید خود را بر جنبه‌های عملکردی و فعلی آن قرار می‌دهیم و بدینصورت همانند فروید "ناخودآگاهی پس‌زده" را از آن متمایز می‌کنیم. تفاوت این دو مفهوم در اینجاست که ناخودآگاهی ارشی حالت زمینه‌ای و ارشی را القاء می‌کند، حال آنکه ناخودآگاهی پس‌زده با وجود ارتباط با موروثات ناخودآگاه به مثابه‌ی حاصل يك مکانیسم فعلی و فعال جلوه می‌کند که تنها موروثی نبوده، بلکه در زندگی روزمره‌ی افراد و در ساختار اخلاقی اجتماعات امروزی نقش تعیین کننده‌ی بازی می‌کند؛ یعنی بعنوان مکانیسمی که در حالت تضاد میان امیال فردی و احکام اجتماعی میانجیگری و سازماندهی می‌کند.

این مفهوم "ناخودآگاهی پس زده" در نزد لوبن یافت نمی شود. شاید همین محدودنگری به مفهوم ناخودآگاه باشد که باعث می شود لوبن نتواند رفتار "غیرعادی" افراد در حالت توده را توضیح دهد. فروید می گوید: "از نقطه نظر ما احتیاجی نیست که ارزش چندانی برای پدیدار شدن خصلت های جدید قائل شویم. کافی است بگوییم که فرد در توده تحت شرایطی قرار می گیرد که به وی امکان می دهد، تا از واپس زدن تکانش های سائق ناخودآگاه خود دست بردارد. خصلت های ظاهرا جدیدی که وی متعاقبا از خود نشان می دهد، تراوشات همین ناخودآگاه هستند." وی می افزاید: "از بین رفتن وجدان و احساس مسئولیت تحت این شرایط فهم ما را از قضیه با هیچ مشکلی مواجه نمی کند. ما خیلی پیش از این مدعی شده بودیم که هسته ی آن چیزی که وجدان نام گرفته، 'ترس اجتماعی' است." (فروید، ص ۱۵)

لوبن اهم کار خود را صرف تشریح، تفسیر و قضاوت در مورد رفتارهایی می کند که افراد در حالت توده از خود نشان می دهند اما به این نکته ی اصلی و ابتدایی که چه چیز یا چه نیازی زمینه ی شکل گیری توده ها و پیوند افراد به صورت توده را فراهم می آورد، توجه چندانی ندارد.

فروید برخلاف لوبن ارج چندانی بر قضاوت در مورد رفتارهای افراد در توده ننهاد و سعی خود را بیشتر معطوف چگونگی و چرایی پیوند افراد به حالت توده و نهایتا عنصر تعیین کننده در شکل گیری توده کرده است.

فروید پس از نقل و عرضه ی نظرات لوبن، در بخش سوم کتابش، "روانشناسی توده و تحلیل من"، به دو نقطه نظر مهم او یعنی نزول کارکرد تعلقی جمع و افزایش هیجانات (Affektivität) در میان توده می پردازد. از دید فروید اصولا این جامعه است که نورمها و آداب اخلاقی را به فرد دیکته می کند، حال آنکه فرد علی القاعده در پس این مطالبات عظیم و می ماند. (فروید، ص ۲۲) در مورد کارآمد تعلقی توده ها، این درست است که کشفیات عظیم و تصمیمات تعیین کننده و حل مشکلات تنها از ید قدرت فرد است که در تنهایی مشغول بکار است، اما روان توده نیز توان خلاقیت های نابغه را دارد، آنگونه که خود را در زبان، فولکلور و سروده های مردمی نشان می دهد. هیچ معلوم نیست که تا چه اندازه فرد متفکر یا شاعر توانایی های خود را مدیون توده ایست که در آن زندگی می کند. آیا متفکر و یا شاعر تنها

تکمیل کننده ی کاری فکری نیستند که دیگران بطور همزمان در آن سهیم هستند و همکاری دارند؟

فروید در مورد علت این نقطه نظرات متضاد پیرامون خصلت های توده می گوید: "احتمالا ساختارهای بسیار متفاوتی تحت نام "توده ها" خلاصه شده اند که نیازمند یک تمایز گذاری اند." (ص ۲۸) به نظر او گفته های لوبن و دیگران مربوط به آن نوع توده هایی هستند که عمری کوتاه دارند و به سرعت بواسطه ی یک نفع و جذبه ی آنی از افراد مختلط شکل می گیرند. (ص، ۲۸)

فروید در صفحاتی از کتابش به نظریات مک دوگال (Mc Douglas) می پردازد که سعی دارد با عنوان کردن مسئله ی سازمان این تضاد را از میان بردارد. بنا به نظر مک دوگال، توده در ساده ترین حالت خود هیچ سازمانی یا هیچ سازمان قابل زکری ندارد. وی چنین توده ای را یک جماعت یا تجمع اتفاقی می داند. گوا اینکه او تصدیق می کند که یک جماعت از انسانها به سادگی اجتماع نمی کنند، بدون اینکه حداقل شروع یک سازمان یابی قابل رویت باشد. (نقل از: فروید، ص ۲۹) لازمه ی اینکه از جماعت انسانهایی که بطور تصادفی گرد آمده اند، چیزی همچون یک توده در معنای روانشناختی آن شکل بگیرد، اینست که این افراد وجه مشترکی با یکدیگر، علاقه ی مشترک به یک موضوع، یک احساس همسان و هم جهت در یک وضعیت بخصوص و همینطور حد معینی از توانایی نفوذ متقابل در یکدیگر داشته باشند. هر چه این وجه مشترک (همگونی روانی) بیشتر باشد، یک توده ی روانشناختی از افراد آسان تر شکل می گیرد و تظاهرات روان توده آشکارتر است. (مک دوگال، همانجا)

خارق العاده ترین و هم مهمترین پدیده در شکل گیری توده، افزایش و برآمد هیجانات نزد افراد است. می توان گفت، آنچنانکه مک دوگال می گوید، هیجانات انسانها بندرت تحت شرایط دیگر، اینگونه شدت و افزایش می یابند که در حالت توده اتفاق می افتد. برای شرکت کنندگان در توده احساسی لذت بخش است، وقتی آنان خود را بدون حد و حصر در شور و شوقشان رها می کنند و در توده حل می شوند و مرزهای فردی شان را کنار می گذارند. این پدیده را مک دوگال با "اصل تلقین مستقیم هیجان" یعنی آنچه لوبن سرایت احساس می نامید، توضیح می دهد. واقعیتی است که نشانه های ادراک شده ی یک حالت هیجانی این قابلیت را دارند که در نزد ادراک کننده بطور اتوماتیک

همین احساسات را برانگیزند. هر چه تعداد افرادی که بطور همزمان در این حالت هیجانی شریک هستند بیشتر باشد، این جبر خودکار و اتوماتیک شدیدتر است. تا آنجا که انتقاد و سنجش فردی از بین رفته و فرد خود را در هیجان (مذکور) می‌بازد. هیجان زندگی وی مجدداً بر دیگران موثر واقع می‌شود و بدین ترتیب بروز هیجان از طریق نفوذ متقابل تشدید می‌شود. تکانش‌های احساسی زمخت‌تر و ساده‌تر شانس بیشتری دارند که بدین صورت در میان توده گسترش یابند. (فروید، ص ۳۱)

این مکانیسم تشدید هیجان بواسطه‌ی دیگر تاثیرات برخاسته از توده تقویت می‌شود. توده، تصور يك قدرت بی‌حد و حصر و يك خطر غلبه‌ناپذیر را به فرد القاء می‌کند. در این لحظه، توده خود را بر مسند کل جامعه‌ی انسانی نشانده است، جامعه‌ای که حامل قدرت و نفوذ است و انسان از مجازات‌هایش می‌ترسد، جامعه‌ای که بخاطر آن انسانها محدودیت‌های بسیاری را بر خود هموار می‌کنند. در فرمانبری از قدرت و اتوریته‌ی جدید (توده) انسان مجاز است "وجدان" پیشین خود را به کناری نهاده و بدنبال لذت‌جویی برود که بدون شك بواسطه‌ی از میان رفتن محدودیت‌ها عاید او می‌شود. (فروید، ص ۳۱) قضاوت کلی مك دوگال پیرامون توان روانی توده‌ی ساده و "بی‌سازمان" آنطور که فروید می‌گوید، چندان صمیمانه‌تر از قضاوت لوین نیست و وی تقریباً همان اصطلاحاتی را بکار می‌گیرد که ما نزد لوین یافتیم. (فروید، ص ۳۲)

مك دوگال رفتار توده‌ی كاملاً سازمان یافته را در تقابل با توده‌ی ساده و بی‌سازمان مطرح می‌کند و پنج شرط اساسی که توده را به سطح بالاتری از زندگی روانی ارتقاء می‌دهد، برمی‌شمرد: شرط اولی و اساسی میزان معینی از تداوم وجودی توده است، این تداوم می‌تواند مادی (materiell) یا صوری (formel) باشد. تداوم مادی بدین صورت است که اشخاص معینی مدتی طولانی در توده بسر ببرند. تداوم صوری وقتی است که در درون توده، جایگاه‌ها و موقعیت‌های معینی رشد یافته‌اند که در مواقع عزل و نسب به افراد واگذار می‌شوند. شرط دوم اینست که در نزد افراد تصور مشخصی از سرشت، عملکرد، بازدهی و مدعاهای توده شکل گرفته باشد، بطوریکه از این طریق بتواند برای افراد يك رابطه‌ی احساسی نسبت به کل توده بوجود آید. شرط سوم اینکه توده در ارتباط و قیاس با دیگر توده‌های مشابه و گاه متمایز قرار گیرد، مثلاً با آنها

رقابت داشته باشد. چهارم اینکه توده دارای آداب، سنن و بنیادهایی باشد که ناظر بر رابطه‌ی اعضا با یکدیگرند. شرط پنجم اینست که در توده يك عضویندی وجود داشته باشد که بیان‌کننده‌ی تخصص و تمایز کار افراد باشد. با برآوردن این شروط بنا به نظر مك دوگال، مضرات روانی توده از میان می‌رود. برای مقابله با نزول قوه‌ی تعقل جمع می‌باید حل تکالیف عقلانی از توده گرفته و به افراد واگذار شود.

فروید در برخورد به نظرات مك دوگال و تمایزگذاری و طرح شروط وی، به حق به این نکته اشاره می‌کند که در برخورد به پدیده‌های توده‌ای، قرار بود آن صفت‌هایی مدنظر قرار گیرند که وجه مشخصه‌ی افراد را تشکیل می‌دهند و به هنگام شکل‌گیری توده از بین می‌روند. وگرنه فرد — در بیرون از توده‌ی ابتدایی — تداوم خود، آگاهی خود، آداب و عادات خود، بویژه بازده‌کاری خود و رتبه‌ی خود را داشت و خود را متمایز از دیگرانی می‌دانست که در رقابت با آنها بود و ایمن مشخصات را با ورود به توده‌ی بی "سازمان" برای مدتی از دست داده بود.

نزد لوین نیز دیدیم که وی سعی می‌کرد پدیده‌ی تجمع و پیوند افراد در حالت توده را با مکانیسم تلقین (suggestion) و وجهه یا پرستیژ رهبر توضیح دهد. این واقعیت که پرستیژ تنها در توان تلقین‌کنندگی خود مشخص می‌شود و تلقین خود به گونه‌ای حاصل پرستیژ است، باعث می‌شود تا ما نتوانیم مایه‌ی چندانی از این مفاهیم برای توضیح پیوند توده‌ها بدست آوریم. لوین تلقین را نه تعریف می‌کرد و نه توضیح می‌داد و تنها به مثابه‌ی چیزی که هست برای توضیح دیگر پدیده‌ها بکار می‌برد.

فروید پس از سنجش و برخورد به بحث تلقین و ذکر مبهم بودن آن، برای توضیح روانشناسی توده‌ها مفهوم لیبیدو (Libido) را بکار می‌گیرد. "لیبیدو مفهومی است که از مبحث هیجان‌ات گرفته شده است و نامی است برای واحد کمی انرژی، منطوق سائقه‌ایست که با هر آنچه تحت نام عشق خلاصه می‌شود در ارتباط است. هسته‌ی آنچه ما عشق نامگذاری کردیم، طبعاً آنچه‌یست که بطور عموم عشق نامیده می‌شوند، آنچه شاعران می‌سرایند. همین‌طور عشق جنسی که اتحاد جنسی را هدف دارد. اما ما چیزهای دیگر را که در لفظ عشق سهیم هستند مجزای نمی‌کنیم، [مثلاً] عشق به خود، به والدین، و فرزندان، عشق دوستانه و بطور کلی عشق به انسانها همین‌طور تسلیم و تقدیس اشیاء عینی و ایده‌های انتزاعی." (فروید، ص ۴۲) بنظر فروید این سائقه‌های عشقی بنا به منشاء و

ریشه‌ی خود، در روانکاوی سائق‌های جنسی نامیده می‌شوند. وی در ادامه در انتقاد به "تحصیل کرده‌ها" می‌گوید: آنهایی که جنسیت و سکس (Sexualität) را چیزی شرم‌آور و تحقیرآمیز برای طبیعت انسانی می‌دانند، مجاز هستند، عناوین برجسته و ممتازتر "اروس" و "اروسی" را بکار ببرند. (همان، ص ۴۴)

فروید در توضیح روانشناسی توده‌ها با این پیش شرط آغاز می‌کند که رابطه‌های عشقی (Liebesbeziehungen) (یا در بیان بی‌تمایز آن: پیوندهای احساسی) جوهره‌ی روان توده‌ها را نیز می‌سازند. وقتی يك فرد مشخصه‌هایش را در توده بکنار می‌گذارد و خود را تحت تلقین دیگران قرار می‌دهد، این کار را از آنرو انجام می‌دهد که نیازی در وجود وی نهفته است که او را وامی‌دارد تا بیشتر در تطابق و همسویی با دیگران باشد تا اینکه در تقابل با آنها، یعنی شاید واقعا "برای خاطر آنها" (فروید، ص ۴۵). در زمینه‌ی شکل‌گیری پیوندهای احساسی فروید می‌گوید لببیدو، نیروی عشق، بر ارضا، نیازهای اساسی زندگی تکیه می‌کند و افرادی را که در این ارضا، سهم هستند به عنوان اولین موضوعات خود برمی‌گزیند؛ همانند افراد، در رشد و توسعه‌ی تمامی بشریت تنها عشق به مثابه‌ی عامل فرهنگی در معنای يك تحول از خود دوستی به نوع دوستی موثر بوده است. یعنی هم عشق جنسی به جنس مخالف و هم عشق سکس زوده و عشق والایش یافته به همجنس که از کار مشترک ناشی شده است. (فروید، ص ۶۳)

وقتی مشاهده می‌کنیم که در توده محدودیت‌هایی برای عشق خودشیفته‌ی فرد ایجاد می‌شوند که در خارج از توده موثر نیستند، نشان‌دهنده‌ی اینست که جوهر شکل‌گیری توده در پیوندهایی لببیدویی جدید اعضا، توده نسبت به یکدیگر نهفته است. (فروید، ص ۶۹) اکنون این سوال پیش می‌آید که این پیوندهای نامبرده در توده از کدام نوعند؟ فروید می‌گوید این پیوندها آشکارا از آن دسته‌ای نیستند که در تکاپوی هدف جنسی سرراست باشند. ما در اینجا با سائقه‌های عشقی سروکار داریم که بدون اینکه از انرژی‌شان کاسته شده باشد، از اهداف اولیه‌شان منحرف شده‌اند. فروید از این مکانیسم‌های پیوند احساسی که در نتیجه انحراف سائقه‌های عشق از هدف اولیه و سرراست جنسی وارد عمل می‌شوند تحت عنوان هویت‌گیری (همسان‌گردی، همسان‌سازی، همسان شدن Identifizierung) نام می‌برد. هویت‌گیری که از پیشتر

بروزات پیوند احساسی بشمار می‌رود، از آنجا نشأت می‌گیرد که کودک علاقه‌ی ویژه‌ای دارد به اینکه آنطوری بشود و آنطوری باشد که پدر هست. می‌توان گفت که او پدر را به عنوان ایده‌آل برمی‌گزیند. (فروید، ص ۶۶) بطور همزمان با هویت‌گیری از پدر یا کمی دیرتر، کودک مادر را به عنوان موضوع جنسی خود برمی‌گزیند و از اینجا دو نوع پیوند مختلف روانشناختی شکل می‌گیرند. پدر آن چیزی می‌شود که کودک می‌خواهد با خود مادر آن چیزی که او می‌خواهد داشته باشد.

این دو پیوند مدتی بدون تاثیر متقابل در کنار یکدیگر می‌مانند، تا اینکه در روند اتحاد و یگانه شدن زندگی روانی این دو پیوند با یکدیگر تصادم می‌یابند و از جریان همزمان آنها عقده‌ی ادیپ بوجود می‌آید. کودک متوجه می‌شود که پدر در راه رسیدن به مادر قرار دارد؛ از اینرو هویت‌گیری او از پدر رنگ خصمانه‌ای بخود می‌گیرد. و این آرزو در کودک شکل می‌گیرد که جانشین پدر در رابطه با مادر شود. هویت‌گیری آنچنان که فروید می‌گوید از همان ابتدا دویپلوسست، هم می‌تواند بیان مهر و نوازش باشد و هم بیانگر آرزوی نابودی موضوع.

هویت‌گیری تکاپویی است در جهت شکل‌دادن به "من"، به گونه‌ای که با "سرمشق" منطبق باشد. تفاوت بین گزینش موضوع جنسی و هویت‌گیری را می‌توان اینطور خلاصه کرد که اولی آنچیزی است که آدم می‌خواهد داشته باشد و دومی آنچیز است که او می‌خواهد باشد. تحت شرایط واپس‌زنی و حاکمیت مکانیسم‌های ناخودآگاه اغلب پیش می‌آید که موضوع گزینی بصورت هویت‌گیری درمی‌آید. یعنی من، خصلت‌های موضوع را بخود می‌گیرد و با موضوع مثل "من" رفتار می‌شود. (فروید، صص ۷۰ و ۸۱)

آنچه گفته شد را می‌توان اینطور خلاصه کرد که اولاً هویت‌گیری پیشترین فرم پیوند احساسی به يك موضوع است. دوم آنکه هویت‌گیری از راه‌های واپس‌گرانه بصورت جانشینی برای يك پیوند لببیدویی با موضوع درمی‌آید. سوم آنکه هویت‌گیری می‌تواند با درک و دریافت هر شباهتی با يك شخص که موضوع سائقه‌های جنسی نباشد، بوجود آید. هر چه این شباهت‌ها مهمتر باشند، این هویت‌گیری می‌تواند موفق‌تر باشد و بدینصورت آغاز يك پیوند جدید را نویسد.

همانطور که در ابتدا نیز اشاره رفت، فروید بر این نظر است که پیوند متقابل افراد توده نیز سرشت چنین هویت‌گیری را دارد که بواسطه‌ی يك اشتراك

هیجانی مهم بوجود می‌آید؛ و این اشتراك و اتحاد احتمالا در چگونگی پیوند با رهبر نهفته است. "من" همواره بی‌ادعایتر و افتاده‌تر، در عوض موضوع همواره عظیم‌تر و بارزتر می‌شود، تا آنجا که حاصل طبیعی آن، فدا کردن "من" است. موضوع، به گفته‌ای "من" را بلعیده است. هر آنچه موضوع انجام می‌دهد و مطالبه می‌کند، بحق و ملامت‌ناپذیر است. حتی وجدان در مواردی که به نفع و مطلوب موضوع باشد، هیچ کاربردی ندارد. موضوع بر مسند "من" ایده‌آل "جای گرفته" است. (فروید، ص ۸۲) تمایز هویت‌گیری و عاشقی را می‌توان اینطور تصور کرد که در حالت اول، "من" خصوصیت‌های موضوع را از آن خود و درون‌ساخته کرده است، در حالیکه در حالت دوم، "من" تضعیف و تسلیم موضوع شده و آنرا برجای مهمترین تکه‌ی خود نشانده است. (ص ۸۳)

بنا به آنچه گفته شد می‌توان ساختار لیبیدویی يك توده - حداقل آنگونه توده‌ای که در اینجا مورد بحث است، یعنی توده‌ای که دارای يك رهبر است و هنوز بواسطه‌ی "سازماندهی" خصلت‌های فردی را تحصیل نکرده است - را اینطور تصویر کرد: يك چنین توده‌ی ابتدایی و آغازین را شماری از افرادی تشکیـل می‌دهند که يك موضوع مشترك را بر مسند "من" ایده‌آل "خودنشانده" و در نتیجه‌ی آن در "من" خویش از یکدیگر هویت می‌گیرند. به بیانی دیگر، توده متشکل از افرادیست که شیفته‌ی يك رهبر، يك ایده، یا يك موضوع شده‌اند و بواسطه‌ی همین شیفتگی مشترك با یکدیگر نزدیکی و پیوند می‌یابند. آنچه افراد توده را به هم نزدیک می‌کند و پیوند می‌دهد شباهت آنها در "من" ایده‌آل "شان با یکدیگر است. هویت‌گیری اولیه (primäre Identifikation) و هویت‌گیری ثانویه (sekundäre Identifikation) ترجمه‌ی همین حالات هستند.

دیدیم که طرح فروید برای توضیح پدیده‌ی توده بر نیروی مهر (عشق) استوار است، یعنی آنچه پیوند توده‌ها را ممکن می‌کند و زمینه‌ساز هویت آنها می‌شود نیروی لیبیدو، مهر یا عشق است. در قیاس با مفاهیم تلقین و القاء هیجان که بوسیله‌ی لوبن و مك دوگال مورد استفاده قرار گرفته بودند - صرفنظر از اینکه این مفاهیم بی‌رگد و ریشه و بدون تعریف ماندند - مفهوم لیبیدو در چارچوب نظریه‌ی فروید هم ریشه‌دارتر و هم توان توضیحی بیشتری دارد. لیبیدو یا نیروی عشق، نیروی زندگیست و در درجه‌ی اول معنایی

فیزیولوژیک، فردی و ارگانیک دارد و نیروی حفظ ارگانیزم از گزند است. نیرویی که ارگانیزم را به تکاپوی ارضاء سوق می‌دهد، از گزند بر حذر می‌دارد و در عین حال - بنا به تاکید فروید - به مثابه‌ی تنها عامل فرهنگی در معنای يك تحسول از خود دوستی به نوع دوستی موثر بوده است.

این نوع نگرش لیبیدویی به پدیده‌ی توده‌ها، امکان برخورد عمیق‌تری را میسر می‌کند. در نگاه به پدیده‌های توده‌ای وسیع، آنچه در درجه‌ی اول جلب توجه می‌کند، هدف‌داری توده‌ها در چارچوب هویتی ویژه است. می‌توان مدعی شد که هیجان و کنارگذاری تعقل (که طبعاً خود ناظر بر تعقل بخصوصی است) از ملزومات و مکانیزم‌های واسطه همین هدف‌داری هستند. اگر توده‌ها را در چارچوب تحرکات اجتماعی در نظر بگیریم و از مثال‌های توده‌های آنی و "بی‌هویت" مثل يك جمع هیجان‌زده پس از پیروزی یا شکست در يك مسابقه‌ی فوتبال یا يك جمع حاضر در اوج يك کنسرت صرف‌نظر کنیم (یعنی آنجایی که هیجان اولویت و برجستگی دارد) متوجه می‌شویم که اعمال و رفتارهای توده‌ها رابطه‌ی مستقیمی با اهداف جمعی دارد. یعنی توده، یا افراد توده هم به دلایل شکل‌گیری هم به "دلایل" رفتار و هم به اهداف توده واقفند. این اشاره لازم است که منظور ما از دلایل و اهداف توده‌ها تاکید بر بحق یا بناحق بودن آنها نیست، بلکه تصویر هویتی توده نزد افراد است. در يك کلام: افراد توده، می‌دانند که چرا گرد آمده‌اند و اینکه توده به چه درد می‌خورد. یعنی برخلاف ادعای لوبن، توده‌ها متشکل از افراد هویت‌باخته و افسون شده‌ای نیستند که به هر کاری و تحریکی تن در می‌دهند.

کافی است به خلاقیت‌ها و تحولاتی که در پی تحرکات و تحریکات عظیم توده‌ای به وقوع پیوسته‌اند، بیندیشیم تا ملاحظه کنیم که زندگی توده‌ها از مکانیزم‌های تعقلی والا تر و جامع‌تری پیروی می‌کند. یعنی آنچه سقوط قوه‌ی تعقل توده‌ها بنظر می‌رسد، کنارگذاری يك تعقل بخصوص، تفکرو جهت‌گیری در چهارچوبه‌ی آن است. در تشریح دوره‌های انقلابی و نحوه‌ی نگرش مردم به اتوریته‌ی دولت و حاکمیت، منصور حکمت در مقاله‌ی "دولت در دوره‌های انقلابی"^۵ می‌نویسد: "برای من و شما روشن بود که دولت شاه‌دولت

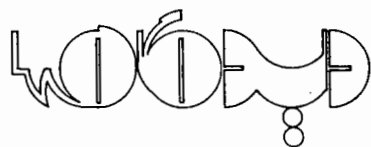
۵- حکمت: "دولت در دوره‌های انقلابی"، *سوی سوسیالیسم*، دوره دوم، شماره ۲، ص ۱۱

طبقه‌ی خاصی است، همچنان که دولت آمریکا و انگلستان و هندوستان چنین هستند. اما برای توده‌ی وسیع اهالی کشور، حتی همان دولت شاه نیز قبلاً از برآمد انقلابی ۵۷-۵۶ با ملاک انتظارات 'ملت'، 'از يك'، 'دولت'، 'قضاوت می‌شد' و نه با ملاک مشخص طبقاتی. در دوره‌ی انقلابی اما، این توهّمات به سرعت زائل می‌شود. این واقعیت عینی است، و نه صرفاً ترویج کمونیستی، که این توهّمات را در مقیاس میلیونی زائل می‌کند. "زائل شدن نورمها یا توهّمات که بیانگر درک ویژه‌ای از واقعیات و کلا جهان پیرامون هستند، از مختصات دوران‌های تحول هستند که به همراه و در پی آمد تحرکات عظیم توده‌ای بوقوع می‌پیوندند. انقلاب و تحولات عظیم توده‌ای را می‌توان در يك استعاره‌ی روانشناختی، آب خنکی بر پیکر خسته و وامانده‌ی جامعه دانست. و آنطور که حکمت احتمالاً در خطاب به محافظه‌کاران عنوان می‌کند "صرفاً ترویج کمونیستی" نیستند دیدگاه محافظه‌کار که لوین نمونه‌ی برجسته‌ی آنست معمولاً این گرایش را دارد تا تحرکات و تحولات عظیم توده‌ای را به مثابه‌ی عنصری خطرناک بنگرد که حاصل ماجراجویی ایده‌ها و افراد بخصوصی است که می‌باید از سوی حاکمیت حاضر دفع و تنبیه شوند. فروید به آنها که سعی دارند تا توده‌ها را از روزن خصلت‌ها و خصوصیت‌های فردی و "سازمانی" بنگرند با نقل‌قولی از تروتر (Trotter) هشدار می‌دهد که در گرایش‌های توده‌ای ادامه و امتداد بیولوژیک همواره ارگانسیم‌های عالی پرسلولی را می‌بیند. (فروید، ص ۳۶)

در برخورد به پدیده‌های توده‌ای این تأکید ضروری است که: حتی آنجا که توده‌های "بی‌هویت" مورد نظرند، می‌باید قصد ما توضیح جامع قضیه باشد، یعنی حتی اگر قرار است آنچنانکه نزد لوین دیدیم جنبه‌های پاتولوژیک و بیمارگونه‌ی توده‌ها برجسته شود موظفیم - بویژه از جنبه‌ی تحقیق روانشناسی - تعریف و توضیحی نیز برای ریشه‌گیری و نشانه‌های بیماری توده‌ها ارائه دهیم. در مورد بیماری فردی معمولاً اینطور برخورد می‌شود که فرد بیمار به مثابه‌ی يك عنصر مخل و منحرف نگریسته می‌شود، حال چه در معنای جنایی آن که تنبیه و تعزیز را شایسته است و چه در معنای دلمردگی و بی‌حرکتی فرد و بی‌سهمی او در بازتولید اجتماعی. در پروسه‌ی درمان کلینیک این گرایش قوی وجود دارد تا فرد بیمار مجدداً در چارچوبه‌ی يك محیط جای‌گیر می‌شود؛ و عدم توجه به جنبه‌های انتقادی و "بیمارگونه" عوامل

محیطی، در مواردی باعث می‌شود تا درمان فرد بصورت بازتولید "آگاهانه" و "مستدل" ملال درآید. بطور کلی می‌توان به اختصار گفت که در پروسه درمان، فرد مقید و موظف به تقلید نورمها و داده‌های محیط می‌شود. حال آنکه وقتی بیماری فردی از فرد به افراد گسترش می‌یابد و در هیات يك "انحراف" توده‌ای جلوه می‌کند، دیگر وظیفه‌ی تقلید و تقید از شانه‌ی افراد برداشته می‌شود و نهایتاً وضعیتی پیش می‌آید که لوین و فروید آنرا به عنوان غریزی و سقوط تعقل مورد اشاره قرار می‌دهند. شکل‌گیری توده‌ها و گسترش "انحراف" فردی به جمع دارای يك لحظه‌ی آگاهانه‌ی شکننده نورمها نیز هست، یعنی می‌توان در این مورد توده را جمعی از "بیماران روانی" دانست که در تلاش مداوای خویشند. اخوان ثالث در جایی می‌گوید: "مسلمای بسیاری یا شاید تمام قیود و سنت‌هایی که ما داریم و به تحمیل بر جامعه‌ی ما جاری و حاکمانند، غیر لازم و عبث و نا بهنجارند. وقتی جامعه‌ی ما آنچنان بیدار و هوشیار و متفکر شد که 'سودمندی و لزوم حقیقی' را دریافت و تشخیص کرد، آنوقت خواهد دید و فهمید که اغلب شاید تمام این قراردادها پوچ و احمقانه و دست‌وپاگیر یعنی مانع رشد طبیعی و انسانی است و این حال وقتی صورت می‌گیرد که جامعه‌ی ما بسوی 'شرف طبیعی' و بسوی 'خانه‌ی پدری' بازگردد." ۷

۶- "درست است که هنر درمانگری وجود دارد. اما بعضی‌ها برای این درمان می‌یابند تا بی‌عدالتی بکنند و بعضی دیگر تابرای اینها بردگی بکنند." (برتولت برشت)



کیوان آزر

مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ

مقدمه

مقاله‌ی حاضر بخشی از سلسله‌ی مقالاتی است پیرامون نقد بحران جنبش چپ. هدف این مقالات برخورد نظری به مارکسیسم رسمی است و امیدوار است با عنوان کردن زمینه‌هایی از این بحث کمکی به نقد تئوریک نظرات موجود و نتیجتاً تکامل آنها باشد.

این سری مقالات به نقد "مارکسیسم روسی"، که در پی پیروزی انقلاب روسیه به جریان فکری عمده‌ی جنبش چپ بین‌المللی تبدیل شد، پرداخته و با تکیه بر لزوم مبارزه علیه سیستم سرمایه‌داری به نقد آنچه تحت عنوان مارکسیسم شناخته شده است می‌پردازد.

نقد مارکسیسم رسمی زمانی نتیجه‌ی انقلابی ببار خواهد آورد که نقدی مثبت یعنی دیالکتیکی باشد تا بتواند به تکامل نظری بیانجامد. این نقد مسلماً نمی‌بایست محدود به مسائل برنامه‌ای و مواضع سیاسی - اقتصادی شود. نقد ریشه‌ای یعنی نقد اندیشه و مبانی فکری. دستیابی به تئوری صحیح مشروط به بازسازی دیدگاه‌های جاری و انتقادات ریشه‌ای از آن مبانی همراه با تحقیقات تئوریک - تاریخی است.

از آنجایی که فلسفه نقش محوری در جهان‌بینی‌ها دارد برخورد فلسفی به نظرات موجود و کار تئوریک در این زمینه اهمیت بسزایی پیدا می‌کند. فلسفه عصاره‌ی جهان‌بینی‌ها و متدلوژی برخورد به پدیده‌هاست. فلسفه متاسفانه فلسفه در فرهنگ چپ سنتی نه تنها جایگاه ارزنده‌ای ندارد بلکه همواره مورد بی‌اعتنایی نیز قرار گرفته است و این خود یکی از کمبودهای بزرگ

منابع:

1-Reicher, D.S.; "The St. Paul's riot: An explanation of the limits of crowd action in term of a social identity model", *European Journal of Social Psychology*, 14(1984), 1-21.

2-Lebon, Gustave: *Psychologie der Massen*, Leipzig 1912, Verlag von Dr. Werner Klinkhardt.

3-Freud, Sigmund; *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, Leipzig, Wien und Zürich 1921, Internationaler psychoanalytischer Verlag GmbH.

4-Brecht, Bertold; "Turandot oder der Kongress der Weisswäscher" in: *Gesundheitspolitische Aspekte der klinischen Psychologie*, Herausgeber: Deutsche Gesellschaft für Verhaltenstherapie e.V., Sonderheft III/1978

دوران کنونی است *

۱

با پیروزی انقلاب و باز شدن فضای سیاسی در ایران و نتیجتاً فعال شدن نیروهای سیاسی، بن‌بست‌های نظری جنبش چپ برای برخی از عناصر چپ ایران مطرح گشت. با فروریختن "اردوگاه سوسیالیسم" بحث بحران و بن‌بست کنونی در سطح وسیع‌تری مطرح گردید. پراتیک محدود جنبش چپ در سال‌های پس از انقلاب نمونه‌ی بارزی از این بحران است. جنبش چپ ایران هر چند دارای مشخصات و ویژگی‌های معین خود نیز هست در مجموع تحت تاثیر و سیطره‌ی جنبش بین‌المللی بویژه انقلاب روسیه بوده و هست *

در سال‌های پس از انقلاب دیدیم که چپ‌های ایران دچار چسبیده عقب‌ماندگی‌های سیاسی و نظری بودند. طرح مسائلی چون آزادی و دموکراسی از جانب این نیروها در چهارچوبی بسیار محدود انجام می‌گرفت و عموماً برخوردی تاکتیکی برای گرفتن قدرت سیاسی بود. مباحث درون جنبش بر سر وحدت، انشعاب و همکاری مشترك نمونه‌ای از دیدگاه‌های غیردمکراتیک و سکتاریستی آنان بود *

برخورد نیروهای چپ به مسائل مهم اجتماعی چون مسئله‌ی زن نشان‌دهنده درک محدود و غیردمکراتیک آنان بود. نیروهای چپ اضافه بر برخورد غیرفعال به جنبش زنان، اینکه گویا "مسئله انقلاب است و نه حجاب"، پاسدار روابط پدرسالاری در درون جامعه و تشکلات خود شدند و این فرهنگ حتی مورد قبول اکثر زنان جنبش نیز بود. ساختارهای تشکیلاتی نیز متکی بر همان ساختارهای جامعه بود. تابعیت از رهبری؛ دنباله‌روی کورکورانه از بالا؛ و فرمان‌برداری از اهرم‌های تشکیلاتی ضوابط این تشکلات بودند. از آنجایی که فضایی برای مبارزه‌ی سیاسی و تثبیت در درون این تشکلات نبود اختلافات عموماً منجر به انشعاب و یا اخراج می‌شدند *

محدود نمودن مبارزه دمکراتیک به مبارزه‌ی ملی و جدا نمودن آن از مبارزه اجتماعی، عدم تکیه‌ی کافی بر لزوم انهدام جامعه‌ی کهن و بالاخره

نداشتن آلترناتیوی روشن، همه و همه بیان درک‌های عقب‌افتاده‌ی نیروهای چپ بود که متأسفانه هنوز هم گریبان جنبش را رها نکرده است. برخورد عناصر چپ به متون مارکسیستی و مارکس نیز، که کاملاً برخوردی مذهبی بود، از این قاعده مستثنی نیست *

بی‌دانشی عناصر چپ چه در زمینه‌ی مسائل اجتماعی بطور عمومی و چه در زمینه‌ی مارکسیسم منجر به درک‌های عقب‌افتاده از این مقولات شد. نبودن مطالعه و تحقیق در جامعه بسیاری از عناصر چپ را در مقابل فعالیت آکادمیک قرار می‌داد. اسلوب تحقیق و بررسی تاریخی جای خود را به نقل مذهبی و برخی گفته‌ها و برهان و استدلال جای خود را به تبعیت داد *

شکی نیست که کج‌روی‌های فوق رابطه مستقیم با جامعه‌ی ما دارد زیرا روشنفکران چپ از درون همین جامعه بیرون آمده‌اند. معیارها و ارزش‌های آنان متکی به سنن همین جامعه بوده و هست. اما تاثیر جنبش بین‌المللی را نباید از یاد برد *

بحران کنونی نتیجه‌ی دو عامل مهم است که هر دو رابطه مستقیم و نزدیک با یکدیگر دارند. عامل اول زمینه‌ی اجتماعی جامعه‌ی ایران است که همانطور که ذکر آن رفت بسیار عقب‌افتاده است و عامل دوم بار و تاثیر بسیار مهم جنبش بین‌المللی کمونیستی است. جنبش بین‌المللی‌ای که تحت سیطره‌ی بلامنازع انقلاب روسیه و پیامدهای آن بوده و هست. از آنجایی که از طرفی روسیه از جمله جوامع عقب‌افتاده بود و از طرف دیگر انقلاب در کشورهای صنعتی و پیشرفته‌ی اروپا پیروز نشد، مرکز ثقل جنبش سوسیالیستی به کشورهای عقب‌افتاده منتقل شد و بدین‌صورت نه تنها انقلاب در کشورهای ماقبل سرمایه‌داری نتوانست و نمی‌توانست موفق به ساختمان سوسیالیسم گردد، بلکه این انقلابات منجر به عقب‌راندن و منحط‌کردن سوسیالیسم مارکس نیز شدند *

در این دوران مبارزه علیه سرمایه‌داری نتوانست تکامل یابد هر چند سیستم سرمایه‌داری و علم تکامل یافتند. درک علمی از نظرات مارکس جای خود را به درکی مذهبی داد و بدین‌خاطر مارکسیسم نه تنها روح خلاق خود را از دست داد و تحریف گردید بلکه از اوضاع عقب افتاد و نتوانست پاسخ‌گوی شرایط و مسائل موجود باشد *

انقلاب روسیه عامل مهمی در سمت دادن جنبش بین‌المللی به بیراهه‌ی کنونی است. پس از انقلاب روسیه انقلابات در کشورهای مستعمره چون چین، ویتنام و... این پروسه‌ی منحط‌کردن را تکامل دادند و مارکسیسم تبدیل به اهرم مبارزه‌ی مردم سه قاره علیه استعمار و استعمار نو شد.

بلشویسم از طرفی برش کاملی از انترناسیونال دوم بود زیرا بر لزوم انقلاب تاکید می‌نمود و بسیاری از دستاوردهای آن را نادیده گرفت و از طرف دیگر ادامه‌ی همان اندیشه‌ها بود. جدایی بلشویسم از انترناسیونال دوم صرفاً بر سر مسئله‌ی انقلاب نبود بلکه زمینه‌های مهمی چون فرهنگ، دموکراسی، حقوق فردی، نقش سازمان‌های اجتماعی نیز از جمله اختلافاتی بود که ریشه در اختلافات جوامع پیشرفته‌ی غرب و جوامع غیرپیشرفته‌ی شرق دارند.

بر خلاف آنچه در جنبش معمول است و اسنادی چون "تاریخ مختصر حزب کمونیست شوروی" آن را رایج نموده‌اند مبارزه صرفاً مبارزه‌ی بین بلشویک‌ها و منشویک‌ها نبود. در درون انترناسیونال، بجز بلشویک‌ها، حداقل سه جریان فکری مهم دیگر موجود بودند که همگی با بلشویسم مرزبندی‌های محسوسی داشتند. جریان اول بوسیله‌ی "برنشتاین" نمایندگی می‌شد و رهبری انترناسیونال را تشکیل می‌داد. ادامه‌ی این جریان سوسیال دموکراسی موجود در اروپا است. دیدگاه دوم جناح چپ سوسیال دموکراسی آلمان است؛ رزا لوکزامبورگ و یاران دیگر او، که علی‌رغم حمایت از انقلاب روسیه اقدام به مبارزه‌ی نظری جدی علیه بلشویسم و نظرات لنین نمودند. برخورد دیالکتیکی و اصولی این جناح با بلشویسم درس‌های گران‌بهایی برای تمام مارکسیست‌ها، بویژه کسانی که دنباله‌روی کورکورانه و تبعیت از "سازمان مارکسیستی" را از وظایف خود و دیگران می‌دانند، دارد. جناح سوم جناحی است که تشکیل‌دهنده‌ی کنفرانس "زمروالد" در سال ۱۹۱۵ بود و لنین به آن عنوان "انترناسیونال دوونیم" داد. از جمله عناصر تشکیل‌دهنده‌ی این جناح کائوتسکی و "مارکسیست‌های اتریشی" بودند که نه تنها اختلافات مهمی با بلشویک‌ها و برنشتاین داشتند بلکه خدمات قابل توجهی نیز به جنبش مارکسیستی نمودند.

قابل توجه اینست که مبارزه بلشویک‌ها با نظرات درون انترناسیونال دوم در بسیاری از زمینه‌ها از موضعی غلط و واپس‌گرا صورت گرفت. از جمله نظرات بلشویک‌ها در زمینه‌ی دموکراسی و دیکتاتوری، سازمان حزب و دولت، رابطه‌ی ذهن عین و رابطه‌ی بالا و پایین. اما شاید مهم‌تر از این مواضع معیارها و سنن اجتماعی‌ایست که مرز تعیین‌کننده‌ی انسان جوامع صنعتی غرب و انسان جوامع شرق را تشکیل می‌داد.

اگر نظرات مارکس و سوسیال دموکرات‌های چپ اروپا بر این بود که سوسیالیسم نفی دیالکتیکی سرمایه‌داری مدرن است و براین اساس مرکز ثقل جنبش سوسیالیستی را اروپای صنعتی و حامل اصلی آن را پرولتاریای صنعتی ارزیابی می‌کرد، انقلاب روسیه مرکز ثقل را کشورهای غیرصنعتی و طبقات غیرپرولتری قرار داد. عدم موفقیت انقلاب اروپا و نتیجتاً نبود متحد پیشرو در سطح بین‌المللی از طرفی، و سلطه‌ی کمی توده‌های دهقانی در داخل مرزهای شوروی از طرف دیگر این تاکید را تحمیل نمود. آنچه در سطح بین‌المللی قابل توجه است رشد روزافزون جنبش‌های ضداستعماری بود که می‌توانست کشورهای سرمایه‌داری غرب را در تنگنا قرار دهد و بدین خاطر شوروی اقدام به نزدیکی با آنان نمود. از طرف دیگر دولت شوراه‌ها که نمی‌توانست با تکیه بر پرولتاریای روس، که چه از نظر کمی و چه از نظر کیفی توان مقاومت در مقابل توده‌های دهقانی را نداشت، اقدام به تحکیم قدرت خود نماید، تن به سازش با آنان داد. برنامه‌ی نپ نقطه شروع این حرکت چه در زمینه‌ی سیاست داخلی و چه در زمینه‌ی سیاست خارجی بود که در سال ۱۹۲۱ پایان تلاش‌های دولت شوروی را در مقابله با سرمایه‌داری غرب اعلام نمود.

اختلاف مهم دیگر این بود که سوسیال دموکرات‌های انقلابی اروپا با طی کردن دوران روشنگری خواهان تکامل دموکراسی بورژوایی به دموکراسی پرولتری بودند، بلشویک‌ها، که آشنایی چندانی با دموکراسی بورژوایی نداشتند، به تخطئه آن پرداخته و اهرم‌های بوروکراسی دولتی را جهت پیشبرد اهداف خود و تضمین منافع زحمتکشان مورد استفاده قرار دادند.

این نیز اجتناب‌ناپذیر بود زیرا نبود سنن دموکراسی بورژوایی و وجود سنن و ارزش‌های فئودالی در تمام زمینه‌های اجتماعی روسیه غلبه‌ی دموکراسی را غیرممکن می‌ساخت، بخصوص زمانی که نیروهای آگاه نیز چنین ضرورتی را

احساس نمی‌کردند. این مسئله‌ای بود که نه تنها بلشویک‌ها به آن توجه نداشتند بلکه خود اهرمی شدند در حفظ و تحکیم روابط موجود. دیکتاتوری اقلیت پرولتاریا منجر به دیکتاتوری حزب و سپس دیکتاتوری رهبری حزب بر تمام شئون جامعه‌ی شوروی گردید.

اگر مجموعه‌ی سوسیال‌دمکراسی اروپا علی‌رغم تمام انحرافات خود تجربیات و علوم بورژوازی را با خود حمل می‌کرد و دارای سنن درخشانی در بررسی، مطالعه و تحقیق مسائل اجتماعی بود، سوسیال‌دمکرات‌های روس به دنبال رهبری جدید برای بیعتی جدید بودند. جامعه روسیه که حداقل از نظر فرهنگی جامعه‌ای فئودالی بود متکی بر روابطی بود که دنبال‌روی کورکورانه، تبعیت کوچکتر از بزرگتر، تبعیت زن از مرد، و... را تشویق می‌کرد که تاثیر خود را بر سوسیال‌دمکراسی روس بجای گذارد.

آنچه در اینجا قابل تاکید است نقش عقب‌ماندگی جامعه روسیه‌ی دوران انقلاب در زمینه‌ی اندیشه‌ی افراد آن جامعه است زیرا محرك اصلی هر جامعه انسان‌های آن هستند. معیارها و ارزش‌های حاکم بر هر جامعه‌ای تعیین‌کننده‌ی حرکت آن جامعه است. اگر مبنای فکری صحیح و پیشرویی موجود باشد ساختمان اقتصادی و سیاسی آن جامعه آسان خواهد بود.

جنبش روشنگری اروپا با اتکا به کوشش‌های یاران دائرةالمعارف توانست به تدوین جهان‌بینی نوینی بپردازد و براساس آن به انهدام جامعه کهن و بنای جامعه‌ی نوین پرداخت. مقابله با مذهب، قبول جامعه‌ی مدنی، قبول اصالت فرد که خود زمینه‌ی حقوق مدنی است، نتیجه‌ی درهم کوبیدن سنن و چهارچوب‌های فکری کهنه و قطع دست کلیسا از زندگی مردم بود. در پروسه‌ی مبارزه با روابط اجتماعی فئودالی معیارها و ارزش‌های نوینی شکل گرفتند. روشنگران اروپا برای مقابله با جامعه‌ی کهن اقدام به تدوین فرهنگ‌نامه‌ای نمودند که متکی بر معیارها و ارزش‌های بورژوازی بود. کهنه می‌بایست جای خود را به نو می‌داد. همه چیز می‌بایست نفی مثبت می‌گردید.

اما وضع در کشورهای غیرصنعتی گونه‌ای دیگر بوده و هنوز هم هست. در این جوامع اساسا مبارزه برای حقوق سیاسی بدون خانه‌تکانی کامل صورت گرفته است. زیرا بورژوازی این ممالک، خود مخلوقی ناقص بوده و جرئت و توان مقابله با کل سیستم قرون وسطایی را نداشته و ندارد. نتیجتاً

سوسیال‌دمکرات‌های انقلابی از طرفی وظیفه‌ی تحول بورژوازی را بعهده می‌گیرند و از طرف دیگر آرمان خود را در راه ساختمان جامعه‌ی سوسیالیستی پی‌گیری می‌کنند.

روسیه کشوری عقب‌افتاده و دارای اقتصاد سرمایه‌داری محدود بود. صنعت محدود روسیه اساسا در پروسه‌ی جنگ جهانی اول به نابودی کشیده شد. فقر و گرسنگی، نبود تکنولوژی پیشرفته و نبود سرمایه‌ی داخلی از جمله مشخصات شرایط اقتصادی این دوران است. جنگ جهانی اول امکانات محدود جامعه‌ی روسیه را حتی محدودتر نمود. پس از انقلاب اکتبر محاصره‌ی اقتصادی شوروی بوسیله‌ی غرب همراه با مداخله‌ی نظامی و سپس جنگ داخلی وضع اقتصادی را وخامت بیشتری بخشید.

از طرف دیگر جامعه هنوز پا در قرون وسطا داشت و بدین‌خاطر دچار عقب‌افتادگی‌های فرهنگی و ایدئولوژیک اساسی بود. قدرت کلیسا در ذهن توده‌ها، بی‌فرهنگی، اعتقادات موهوم و عقب‌افتاده، وجود آرمان‌ها و اندیشه‌های فئودالی در بین توده‌های میلیونی، نبود سنن سازمان‌های اجتماعی مدرن، عدم وجود حقوق فردی و اجتماعی و غیره مشکلات عدیده‌ای برای بلشویک‌ها ایجاد نمودند.

در واقع بلشویک‌ها با دست خالی، بدون سنن پیشرو، بدون داشتن کادرهای فرهنگی واداری و سیاسی، و حتی بدون داشتن کادرهای خوب حزبی می‌بایست جامعه‌ای را ابتدا به سطح کشورهای صنعتی غرب برسانند و سپس با سازمان دادن جامعه‌ای سوسیالیستی بشریت را ارتقاء دهند.

نتیجتاً از همان ابتدا انقلاب اکتبر خلع سلاح شده بود؛ بخصوص زمانی که عقب‌ماندگی خود بلشویک‌ها را به عوامل فوق اضافه کنیم. بی‌دلیل نیست که انقلاب روسیه هر چند قدمهای ارزنده‌ای در رشد و شکوفایی جامعه‌ی شوروی برداشت و توانست جامعه را به قرن بیستم برساند ولی نتوانست در ساختمان سوسیالیسم موفق شود. تجربه‌ی شوروی تجربه‌ای بسیار گرانبها برای بشریت است که باید مورد استفاده قرار گیرد.

در نتیجه آنچه در روسیه شکل و قوام یافت نوعی از مارکسیسم بود که با اتکا به قدرت دولت شوروی چتر خود را بر پیکر جنبش بین‌المللی کشید و این پروسه شامل تهدید و ارباب نیز شد.

جنبه‌ی دیگر این عقب‌افتادگی وجود حکومت‌های دیکتاتوری است. از آنجایی که فعالیت انسانی و نتیجتاً ذهن انسان عامل تعیین‌کننده‌ی هر تحول اجتماعی است، زیرا تنها انسان است که حرکت با برنامه و هدفمند را دنبال می‌کند، دیکتاتوری عامل مهمی در کند کردن هرگونه پیشرفت اجتماعی است. دیکتاتوری جلوی رشد فکری انسان‌ها را گرفته و جدا از سرکوب عناصر سیاسی، نوعی ارزش و معنویت مخصوص بخود را رشد و گسترش می‌دهد. عموماً دیکتاتوری سیاسی فقط یک جلوه از سیستم متمرکز اقتصادی-سیاسی-اجتماعی است که دارای فرهنگ و ایدئولوژی استبدادی نیز هست. لذا مبارزه با رژیم استبدادی باید پایه‌های اجتماعی این سیستم را نیز نشانه رود.

برخی تاریخ‌نویسان بدرستی منشاء دیکتاتوری در شرق را "شیوه‌ی تولید آسیایی" و یا "استبداد شرقی" نام نهاده‌اند. این شیوه‌ی تولید جامعه‌ی هیدرولیک و کشاورزی است که بخاطر اجرا و کنترل پروژه‌های عظیم آب‌رسانی و ارتباطات، اقدام به سازمان دادن سیستم‌های متمرکز نموده و به ایجاد دولت‌های مقتدر و متمرکز بوروکراتیک منجر شد. اقتصاد هیدرولیک برای پیشبرد امر کشاورزی احتیاج به کاری گروهی و طاقت‌فرسا داشت که نتیجه‌ای جز تمرکز سیاسی، آنهم بصورت استبدادی آن نداشت. در این دوران ساختمان پروژه‌های عظیم عمومی چون احداث چشمه، کانال، و جاده‌های سراسری مخصوص جوامع شرق می‌باشد. مثلاً در ایران هخامنشی جاده شوش - افسس قریب به ۲۷۰۰ کیلومتر طول داشت و به ۱۱۱ کاروانسرا مجهز بود. در زمانی که این فاصله را یک کاروان معمولی در سه ماه طی می‌کرد، پیک شاهی هفت‌روزه آن را می‌پیمود. (از: "جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران" - احسان طبری صفحه ۱۶). این نمونه روشن می‌کند که چه سیستم پیچیده و کنترل شده‌ای موجود بوده است.

در مقابل، در فئودالیسم اروپا قدرت شاه متکی به ایالات فئودالی بود که هر کدام خود مرکزی بودند و حتی گاهی در مقابل قدرت شاه قرار می‌گرفتند. این سیستم حکومتی معمولاً منجر به رقابت‌های شدید و حتی جنگ‌های ایالتی می‌شد. گاهی نیز برخی از شاهزادگان بر علیه حکومت مرکزی و به طرفداری از

دهقانان در جنگ علیه شاه شرکت می‌کردند.

بدین‌صورت سیستمی در شرق شکل گرفت که ساختار بسیار متمرکز و هرمی داشت. حتی شریان‌های مهم اقتصادی چون کنترل آب در دست حکومت و عمال آن قرار داشت. این سیستم متمرکز سیاسی اجتماعی از طرفی بخاطر قدرت زیاد قادر به سرکوب مخالفین و جنبش‌های ضدفئودالی بود و از طرف دیگر منجر به تولید و بازتولید ارزش‌ها و معیارهای اجتماعی گشت که منطبق با ضروریات آن بود. معنویتی ایجاد گردید که این تمرکز و استبداد را نه تنها مورد قبول قرار داد بلکه آن را ضروری هم دانست. رفته‌رفته استبداد نه محدود به سیاست و رژیم استبدادی بلکه تبدیل به سیستمی، که تمام زمینه‌های اجتماعی را در خود بلعید، گردید. در چنین سیستمی حتی ابراز نظر متفاوت نیز جزئی از گناهان است. این سیستم مردم را مجبور می‌کند که یا علیه آن ایستادگی کنند و زندگی خود را به مخاطره اندازند و یا اینکه برای بقای خود به نوعی اپورتونیسم تن بدهند و بی‌تفاوت بمانند. نتیجه آن می‌شود که انسان‌هایی بی‌هویت، بی‌نظر و دوشخصیتی شکل می‌گیرند.

ایران نمونه‌ی روشنی از این جوامع است. بیش از ۸۰ سال از انقلاب مشروطه می‌گذرد و هنوز روابط اجتماعی کهن بقوت خود باقیست و فقط تعدیلاتی در آن ایجاد شده است. امروزه روابط بین معلم و شاگرد، پندرو خانواده، بزرگ و کوچک، رئیس و زیردست، مملو از این ارزش‌های کهنه است. عدم تحمل نظرات مخالف و حتی متفاوت، دنباله‌روی از جریانات موجود و "باجبایی جریان آب شنا کردن" از جمله نمونه‌هایی از این سیستم ارزشی است. با یک دیکتاتور با دیکتاتوری دیگر امری عادی به حساب می‌آید، زیرا جامعه قادر به پذیرش حکومت دیکتاتوری است. توده‌ی مردم با چنین منطقی خو گرفته است. اگر چنین نبود دیکتاتوری نمی‌توانست دوام یابد. این دیالکتیک بالا و پایین و حاکم و محکوم است، هر دو جنبه‌هایی از یک کلیت هستند که در عین تضاد دارای وحدت‌اند.

حکام مستبد نه تنها اقدام به سرکوب عناصر سیاسی می‌نمایند بلکه اقشار و طبقات جامعه را در حصار قرار می‌دهند که محدودکننده‌ی قدرت فکری نیز هست. دیکتاتوری ارزش‌های موجود را تشویق می‌نماید. عقاید و ارزش‌های نوین، حتی اگر غیرسیاسی باشند، نه تنها تشویق نمی‌گردند بلکه

آن پیدا می‌کند، زیرا دارای محدودیت است.

بخاطر همین رابطه "عین"، در اینجا جامعه، و "ذهن"، در اینجا تفکر و یا عنصر پیشرو، رابطه‌ی انفعال نیست. پیشروان جامعه هرچند در جلوی جامعه حرکت کنند حامل انحرافات و عقب افتادگی‌های جامعه‌ی خود نیز هستند. عنصر پیشرو از طرفی برای پیشرفت و ترقی جامعه حرکت می‌کند و از طرف دیگر از جامعه‌ی خود تغذیه‌ی فکری می‌نماید.

دقیقا بخاطر قانونمندی بالا است که بلشویک‌ها از همان ابتدا دچار همان عقب افتادگی‌های چند هزار ساله‌ی روسیه بودند. بخارین می‌گفت "سوسیالیسم روس در مقایسه با دیگران شکل آسیایی خواهد داشت" و این عقب افتادگی "خود را در عقب افتادگی سوسیالیسم با نشان خواهد داد." ("بخارین و بلشویک‌ها" فصل دهم). از همان ابتدای انقلاب اکتبر بسیاری از بلشویک‌ها منجمله‌لنین به نکر خطر "آسیایی شدن" انقلاب پرداختند. اما وجود سنن و سیستم‌های فکری "آسیایی" در تمام سطوح حزب و دولت و جامعه‌ی شوروی، فشارهای خارجی چون جنگ داخلی، محاصره‌ی اقتصادی، کشور شوروی را به سمتی برد که امروزه شاهد نتیجه‌ی قطعی آن هستیم. سال‌های ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۱ دوره‌ی تلاش بی‌نتیجه‌ی بلشویک‌ها برای رسیدن به اهداف خود بود. سال ۱۹۲۱ را می‌توان نقطه‌ی پایان بسیاری از اهداف بلشویک‌ها ارزیابی کرد. زیرا بلشویک‌ها از طرفی بخاطر ضعف درونی جامعه‌ی شوروی برنامه‌ی "نپ" را پیاده‌می‌کردند و از طرف دیگر شکست انقلاب اروپا را قطعی دانسته، امید از حمایت پرولتاریای اروپا را از برنامه‌ی خود حذف نمودند.

البته مسئله‌ی انحطاط (degenerate) مارکسیسم در اینجا خاتمه نمی‌یابد. حرکت مرکز ثقل انقلاب و جنبش‌های مترقی به کشورهای تحت سلطه و پیروزی انقلابات چین، ویتنام، کوبا، کامبوج و... این پروسه را همچنان تکامل داد و مارکسیسم را تبدیل به جنبش ملی و دهقانی نمود. در اینجا لازم به ذکر فاجعه‌هایی چون "سوسیالیسم خمرهای سرخ" نیست.

بدین خاطر است که امروزه مارکسیسم رسمی فاصله‌ای عظیم با اندیشه‌ی مارکس دارد. بررسی ریشه‌ها و مبانی فکری مارکسیسم موجود خود قدمی ضروری در روشن نمودن مؤلفه‌های سوسیالیسم مارکس و تکامل آن ببار خواهد آورد. هدف در اینجا این نیست که بلشویک‌ها و یا لنین منشاء تمام انحرافات

قلمداد شوند. بسیاری از درک‌های انحرافی بلشویک‌ها پایه در انترناسیونال دوم و ماقبل آن دارند. مثلا نظرات انگلس در متونی چون "دیاکتیک طبیعت" و "آنتی دورینگ" درک‌های مکانیکی ارائه می‌دهند. این همان درکی است که "عامل اقتصادی" را از عامل ذهنی جدا نموده و تکیه یک‌جانبه‌ای بر نقش عین قرار می‌دهد. مارکس نیز در این امر بی‌تقصیر نیست و تاریخ شاهد توضیح انگلس در این مورد بوده است. "بر طبق درک ماتریالیستی از تاریخ، عامل اصلی و تعیین کننده‌ی تولید و بازتولید زندگی واقعی است. نه من و نه مارکس اضافه بر این نگفته‌ایم. بنابراین اگر کسی این مطلب را پیچ بدهد و تبدیل به این کند که عامل اقتصادی تنها عامل تعیین‌کننده است وی این اصل را به عبارتی بی‌معنا، مجرد و بی‌مورد تبدیل نموده است. من و مارکس بخشا مسئول این واقعیت هستیم که عناصری جوانتر گاهی اوقات تکیه بیشتری، از آنچه لازم است، بر جنبه‌ی اقتصادی می‌گذارند. ما مجبور بودیم که تکیه را به روی پرنسپ اصلی در مقابل مخالفان بگذاریم یعنی کسانی که نفی این پرنسپ را نمودند و همیشه وقت، امکان و فرصت این را نداشتیم که به عوامل دیگری، که در این رابطه متقابل حاضرند، اشاره کنیم" (از نامه‌ی انگلس به بلاک - ۲۱ سپتامبر ۱۸۹۵ به نقل از نوشته‌ی لوچوکولتی "از روسوتالنین" ص ۶۴).

مارکسیست‌های دیگری چون کائوتسکی بعدا بر این ضعف مارکس و انگلس تکیه کرده و این جنبه‌ها را تکامل دادند. پلخائف، پدر مارکسیسم روسیه، مارکسیسم را تبدیل به سیستم کدها نمود (codified) و کسانی چون استالین این پروسه را هرچه بیشتر به جلو سوق دادند. ولی این پروسه توأم با مبارزه‌ی پیگیر نیروها و عناصر پیشرو با این انحرافات بود.

عناصر چپ سوسیال‌دمکراسی آلمان، چون رزا لوکزامبورگ، عناصر فعال مارکسیست‌های اتریشی، چون ماکس آدلر، بائر، هیلفردینگ، و کارل رنر فعالیت‌های ارزنده‌ای در مبارزه علیه بلشویک‌ها و سازمان دادن فعالیت تئوریک انجام دادند. مارکسیست‌های اتریشی دارای روشی همانند روش گرامشی و لوکاج بودند که روشی زنده بود. کتاب "سرمایه‌ی مالی" هیلفردینگ ماخذ کتاب "امپریالیسم" بخارین است که مورد استفاده‌ی لنین نیز قرار گرفت. نظرات هیلفردینگ در زمینه‌ی دولت نیز تبدیل به ماخذ مناسبی برای

بلشویک‌ها گردید. هیلفردینگ در مقدمه‌ی کتاب "مطالعات مارکسیستی" می‌نویسد که "ما به روح متون مارکس اعتقاد داریم و نه لزوماً به حرف حرف" آن. ماکس آدلر می‌نویسد که "تمام پدیده‌های اجتماعی به انضمام شرایط اقتصادی پدیده‌های ذهنی هستند و نه مادی، و روابط آنها بصورت روابطی بین روح انسانی افراد است." (مارکسیسم اتریشی، ص ۲۰). نقل قول فوق بیان نقطه‌نظر آنان است. پیرامون مسائل حاد فلسفی است. آنان به درستی فقط به عوامل اقتصادی توجه نداشتند و مبارزه‌ی طبقاتی را صرفاً "انعکاس" مبارزه‌ی اقتصادی نمی‌دانستند بلکه کل‌پروسه‌ی اجتماعی را که در آن اقتصاد، سیاست، و عوامل ایدئولوژیک با هم آمیخته می‌شوند، در نظر داشتند. مارکسیست‌های اتریشی فعالیت‌های تئوریک ارزنده‌ای در زمینه‌ی علوم اجتماعی، اقتصاد، فلسفه، روانشناسی و تاریخ انجام دادند.

بجز مارکسیست‌های اتریشی عناصر بسیار دیگری بودند که تن به مارکسیسم رسمی و مکانیکی ندادند. لایبرولا و گرامشی در ایتالیا، لوکاج در مجارستان و کارل کرش در آلمان از جمله کسانی بودند که با این گونه سیستم فلسفی به مبارزه برخاستند. در این دوره مکتب فرانکفورت خدمات مهمی در تدوین و گسترش تئوری بویژه در زمینه‌ی فلسفه انجام داد.

فعالیت تئوریک بلشویک‌ها در این دوران در حد باز نویسی متون سوسیال دموکرات‌های اروپا بود و مجادلات آنان اساساً بر سر مسائل سیاسی و پراتیک روزمره دور می‌زد. از تمام ۴۵ جلد آثار لنین فقط دو متن به مسائل فلسفی تخصیص داده شده‌اند. کتاب "ماتریالیسم و امپیریو کریتیسیسم" که تکرار دست و پا شکسته‌ی متون دیگران است. تئوری "انعکاس" (reflection) لنین با ارائه‌ی درک‌های غیر دیالکتیکی نزدیکی خود را با ماتریالیسم قرن ۱۸ فرانسه نشان می‌دهد که مبنای بسیاری از انحرافات حزب و دولت شوروی است. کار دیگرولی با ارزش فلسفی لنین "یادداشت‌های فلسفی" وی است که در جلد ۳۸ آثار وی جمع‌آوری شده است. هر چند "یادداشت‌ها" نمودار درکی دیالکتیکی است متأسفانه "ماتریالیسم" لنین پایه‌ی بسیاری از متون وی بوده و هنوز هم مبنای فرهنگ و تفکر جنبش چپ می‌باشد. از این رو هر چند لنین جایگاه ارزنده‌ای در بین انقلابیون جهان داشته و دارد، برخورد به نقطه‌نظرات او بسیار ضروری است.

Max Planck

Vom Wesen der Willensfreiheit

ماکس پلانک

در باره‌ی ماهیت آزادی اراده

خانم‌ها و آقایان بسیار ارجمند!

اینکه به پیروی از دعوت دوستانه و احترام‌آمیز رئیس انجمن شما پذیرفته‌ام در اینجا، در مجمع محلی انجمن فلسفه‌ی آلمان درباره‌ی موضوعی سخن بگویم که در طول سال جاری بارها مجال سخن گفتن درباره‌ی آن را داشته‌ام، برای من خالی از تردید و تأمل جدی نبوده است. زیرا، از آنجا که تاکنون در موقعیت مسئله‌ی آزادی اراده آشکارا هیچ چیز تغییر نکرده است، بنابراین من هم در وضعیتی نیستم تا بحث مشخما تازه‌ای ارائه کنم. با این وجود، از یک لحاظ در این فاصله موضوعات تازه‌ای طرح شده‌اند. این موضوعات عبارتند از اظهاراتی انتقادی، چه در تایید و چه در رد محتسوا و دامنه‌ی مسیر فکری‌ای که من طرح کرده‌ام. بدیهی است که این اظهارات برای من اهمیت بسیاری دارند و انگیزه‌ای برای تفکر بیشتر در این زمینه شده‌اند. من تنها می‌توانم از مجالی مثل امروز، که به من امکان می‌دهد تا این تفکرات را در حضور محفلی بزرگتر پیروانم، با سپاسگزاری استقبال کنم؛ و مسلماً نه از آنرو که تصور می‌کنم بتوانم به آقایان منتقدین چیز بهتری بیاموزم، بلکه از آنجهت که امیدوارم بتوانم در راه روشنگری بیشتر و تدقیق مرزهای عقیدتی که در برابر هم قرار گرفته‌اند، سهمی ادا کنم. از طرف دیگر باید موکدا از شما خواهش کنم که به تکرار گفته‌ها با دیده‌ی اغماض بنگرید. باری، این تکرار در سرشت خود موضوع نهفته است. مسئله نهایتاً مربوط است به پرسشی تکراری که گاه‌بگاه خود را به هر انسان قادر به تفکری تحمیل می‌کند؛ اینکه: چگونه آگاهی به آزادی اراده که در ما زنده است و با احساس مسئولیت ما نسبت به رفتار و

هنجارمان عجیب است می‌تواند با یقین و اعتقاد ما نسبت به ضرورت علّی-همی رودیدادها، ضرورتی که بنظر می‌رسد بار مسئولیت را از دوش ما بردارد، همخوانی پیدا کند.

دشواری در یافتن پاسخی رضایت‌بخش برای این پرسش تا آنجاست که حتی برخی از فیزیک‌دانان نامدار معاصر بر این عقیده شده‌اند که اساسا برای نجات آزادی اراده، باید قانون علیت را قربانی کرد و به همین دلیل در اینکه پای اصل معروف عدم قطعیت در مکانیک ذره‌ای را به عنوان دلیلی بر نقض قانون علیت و اثبات و توضیح آزادی اراده به میان کشند، بخود تردیدی راه نمی‌دهند. اما اینکه چگونه می‌شود قافیه‌ی قبول تصادف کور را با احساس مسئولیت اخلاقی جور کرد، کناری می‌گذارند و می‌گذرند.

من برخلاف این افراد از چندین سال پیش کوشیده‌ام نشان دهم چگونه می‌توان از موضع و جایگاه علم طبیعی بدون قربانی کردن اصل عام علیت بخوبی به فهم واقعیت آزادی اراده و احساس مسئولیت اخلاقی نائل آمد.

توضیح مشروح‌تر این نکته، برجسته‌ترین هدف سخن امروز من است.

۱

برای آنکه برای روند فکری خود نقطه‌ی شروع محکمی پیداکنیم، کار را با يك تلقی عام علمی آغاز می‌کنیم.

اگر وظیفه‌ی علم این است که در همه‌ی رخدادها در طبیعت و در زندگی انسان بدنبال ارتباطات قانونمندی بگردد، آنگاه باید تصدیق کرد که پیش‌شرط انکارناپذیر چنین کاری اینست که چنین ارتباط قانونمندی واقعا موجود و در کلامی روشن قابل بیان باشد. در این معناست که ما از قانون عام علیت و از جبری بودن همه‌ی جریانات در طبیعت و در جهان انسانی به موجب این قانون سخن می‌گوییم.

اما باید دید منظور ما از اینکه می‌گوییم مثلا يك جریان، رویداد یا عمل از ضرورتی قانونمند پیروی می‌کند و بلحاظ علّی معین و مقدر شده است، چیست؟ چطور می‌شود ضرورت قانونمند يك جریان را تشخیص داد؟ راستش من برای اثبات ضرورت يك رویداد دلیلی روشن‌تر و متقاعدکننده‌تر از این

نمی‌بینم که بتوان وقوع آن رویداد را پیش‌بینی کرد. پرسش مربوط به ماهیت و منشأ علیت می‌تواند در اینجا کاملا باز باقی بماند. در اینجا برای ما همین کافی است که تشخیص دهیم يك رویداد، مطمئنا قابل پیش‌بینی است و بنحوی علّی معین شده است. و برعکس، وقتی از جبر یا اجتناب‌ناپذیری علّی يك رویداد سخن گفته می‌شود، همیشه متضمن این نکته است که وقوع آن رویداد قابل پیش‌بینی است. البته واضح است که این پیش‌بینی کار هرکس نیست، بلکه کار ناظری است که از تك‌تك شرایطی که بر وقوع آن رویداد مقدم‌اند شناختی مکفی دارد و بعلاوه از تیزهوشی سرشاری برخوردار است. مسلما چنین ناظری مجاز نیست که بنحوی فعال در جریان این رویداد دخالت کند، بلکه باید بر مبنای واقعیت‌ها و مفروضاتی که از آنها آگاه است و موجب بروز آن رویداد می‌شوند، پیش‌بینی خود را ارائه نماید.

در اینجا عجالا قصد ندارم خود را با این پرسش دشوار و نفس‌گیر مشغول کنم که آیا اصولا می‌توان چنین ناظر تیزهوشی را که کاملا نسبت به قضیه بی‌طرف باشد پیدا کرد یا نه، و اگر پیدا شد، آیا او می‌تواند در هر مورد همه‌ی دانش و شناخت لازم را بچنگ آورد؟ پاسخ به این پرسش بیشتر مربوط است به پژوهشی و بی‌ژده در معنا و اعتبار قانون علّی و برای پرداختن به موضوع بحث امروز ما، اساسی نیست. همینقدر که نشان دهیم مفروض داشتن ناظری با مشخصات فوق، نه بلحاظ منطقی و نه بلحاظ امپیریک به تناقض راه نمی‌برد، هدف بحث امروز ما را کاملا و بطور مکفی تامین می‌کند.

۲

بنابراین آنچه گفته شد، ما می‌خواهیم وجود يك ارتباط علّی استوار بین کلیه‌ی روندها، چه در طبیعت و چه در جهان فکری را پیش‌فرض شیوه‌ی برخورد خود قرار دهیم و از این طریق بطور خاص به مسئله‌ی اعمال اراده‌ی انسانی بپردازیم. زیرا، چنانچه زنجیره‌ی علیت عمومی در نقطه‌ای گسسته شود و بنابراین روندهای درون آگاهی، درون زندگی عاطفی ناآگاه، احساسات، تاثرات، اندیشه‌ها و نهایتا اراده نیز تابع این علیت به معنایی که ذکر شد نباشد، آنگاه نمی‌توان از علیت عام سخنی در میان باشد. بنابراین ما فرض می‌گیریم کسه

اراده‌ی انسان نیز بلحاظ علیّی مقدّر است، به عبارت دیگر ما می‌پذیریم که در هر مورد، رفتار کسی که در موقعیتی قرار دارد که می‌تواند دفعتا یا پس از تاملی طولانی میل معینی را اظهار کند و یا تصمیم معینی بگیرد، از دید ناظری بسا تیزهوشی سرشار و البته با برخوردی کاملاً بی‌طرفانه، قابل پیش‌بینی است. می‌توانیم قضیه را اینطور تصور کنیم که از دیدگاه ناظر شناسا، اراده‌ی فرد مورد مطالعه حاصل تاثیر و تاثر بسیاری از انگیزه‌ها یا سائق‌ها در درون فرد است؛ انگیزه‌ها یا سائق‌هایی که بطور آگاه یا ناآگاه با قدرت و ضعف متفاوت و در جهات مختلف در او عمل می‌کنند. همانطور که مثلاً در فیزیک، نیروهای مختلف با بردها و جهات مختلف، به برآیند واحد و معینی راه می‌برند. مسلماً بازی متغیر و متلون انگیزه‌های ارادی که به هر سویی میل می‌کنند به طرز غیرقابل مقایسه‌ای ظریف‌تر و پیچیده‌تر از نیروهای طبیعی است و انتظار اینکه يك ناظر بتواند تلك تلك انگیزه‌ها را از زاویه‌ی وابستگی علیّی‌شان بشناسد و اهمیت و معنای راستین آنها را ارج گذارد، توقعی بسیار عظیم از نکاوت و دانش يك فرد است. آری، باید اعتراف کنیم که در میان انسان‌های واقعی، چنین ناظری را نمی‌توان یافت. اما ما موکداً قرار گذاشتیم که در اینجا به این مشکل نپردازیم، چرا که کافی است قبول کنیم فرض وجود ناظری باتیزهوشی و نکاوتی بسیار زیاد از لحاظ منطقی قابل تردید نیست.

باید توجه داشت که فی‌الواقع این فرض مبنا و نقطه‌ی عزیمت هر پژوهش علمی، چه در علوم انسانی و چه در روانشناسی است؛ زیرا همانطور که يك تاریخ‌نگار هر واقعه‌ی تاریخی یا هر حرکت ارادی يك شخصیت تاریخی را بواسطه‌ی یگانگی‌اش و بلحاظ شرایطی که در آن قرار داشته قانوناً مقدر می‌داند و حفره‌های مجهول را هرگز به مثابه‌ی گسستی در سلسله‌ی علیت — یعنی به مثابه‌ی تضاد — تلقی نمی‌کند، بلکه آنها را همواره به کاستی در شناخت روابط واقعا موجود نسبت می‌دهد، يك روانکاو نیز در همه‌ی تلاش‌ها و مطالعاتش همواره در جستجوی این امکان است که در موضع ناظری روشن‌بین و کاملاً بی‌طرف نسبت به موضوع قرار گیرد. زیرا، هر تاثیر خواسته یا ناخواسته‌ای که روانکاو بر جهت فکری فرد مورد مطالعه بگذارد، باعث می‌شود که روابط علی مورد پژوهش بهم بخورد و نتایجی که از مطالعه حاصل می‌شوند، غلط باشند. حتی همین نکته که فرد مورد مطالعه بداند که تحت نظاره قرار

دارد، می‌تواند منشاء خطاهای شومی شود.

اما تنها در علم نیست که ما اعتبار دترمینیسم یا جبری علیّی را پیش‌فرض قرار می‌دهیم، بلکه در زندگی نیز همواره از چنین فرضی استفاده می‌کنیم. زیرا در مراد به با انسان‌های دیگر همیشه عمل خود را چنان جهت می‌دهیم که هر اظهار معینی از سوی ما، موجب تاثیر معینی بر سمت و سوی اراده‌ی دیگری باشد. هر اندازه انسانی را بهتر بشناسیم، داوری ما درباره‌ی رفتارش مطمئن‌تر است و اگر او برخلاف انتظاری که ما داشتیم عمل کند، این اختلاف را نه ناشی از خللی در زنجیره‌ی ارتباط علیّی، بلکه ناشی از تاثیر عاملی می‌دانیم که بر ما روشن نبوده و یا ناشی از شرایطی می‌دانیم که به اندازه‌ی کافی مورد توجه ما قرار نگرفته است. حتی اظهارات یا تبارزاتی را که ما به منزله‌ی اموری خودسرانه یا ناشی از تلقون شخصیت تلقی می‌کنیم، ما را به این نتیجه نمی‌رسانند که ناشی از تضاد بوده‌اند بلکه همواره آنها را منتج از استعداد یا توانی خاص در فرد مورد نظر قلمداد می‌کنیم. بدون پذیرش يك علیت سراسری در هیچ مورد نمی‌توانیم قدمی بسه جلو برداریم.

۳

برای روشنی بیشتر مباحثی که طرح خواهیم کرد مفید خواهد بود اگر از مثالی خاص استفاده کنیم. فرض کنیم که فرد بی‌گناهی که تحت تعقیب قرار گرفته، بوسیله‌ی یکی از دوستان صمیمی و شجاعش به محلی مخفی برده شده تا عجلتاً آنجا در امان باشد و فرض کنیم که تعقیب‌کنندگان، این دوست را پیدا کرده‌اند و از او درباره‌ی مخفی‌گاه فرد تحت تعقیب بازجویی می‌کنند. سوال ما اینست که او چگونه عمل می‌کند؟ اگر او فردی با شخصیت اخلاقی والا باشد، عشق به حقیقت و احساس وفاداری به دوست در او درگیر کشاکش می‌شوند. از آنجا که جواب راست به سوال بازجویان مسلماً می‌تواند دوستش را به خطر اندازد، شاید او بتواند برای وفاداری به حقیقت به این فکر بیفتد که — پاسخ پرسش بازجویان سکوت کند. در عوض همه‌ی تلاش را بکار بندد تا بر بیگناهی دوستش پرتوی افکند. اما نتیجه‌ی چنین رفتاری شاید این باشد که خود او را تحت فشار قرار دهند تا از این طریق او را وادار به اعتراف کنند. کار بسیار

ساده‌تر، اما، می‌تواند این باشد که برای نجات دوست مورد حمایتش دروغ بگوید و تعقیب‌کنندگان را به جای مخفیگاه حقیقی رهسپار محلی بسیار دور از آن کند. اینطور دست‌کم فرصتی برای فکرکردن بدست می‌آورد. اما راه‌حل‌های دیگری هم وجود دارد. مثلاً می‌تواند بگوید محل اختفای دوستش را بلد نیست، یا از پاسخ گفتن امتناع کند یا اصلاً جواب ندهد و خود را به ناشنوایی بزند. هر کدام از این راه‌حل‌ها مزایایی و البته مضراتی دارند. بدین ترتیب در ذهن فرد کشاکش بین راه‌حل‌های مختلف درگیر می‌شود، هر یک از آنها سهمی در آن انگیزه‌ی نهایی که تصمیمش را تعیین می‌کند، ایفا می‌کنند و او باید آنها را سبک و سنگین کند. اما تنها این انگیزه‌ها نیستند که بالاخره موجب تصمیم‌آرادی معینی می‌شوند. علاوه بر اینها فوج بیشماری از انگیزه‌ها و سائق‌ها هستند که برای فرد در حال تصمیم‌گیری یا در تاریکی قرار دارند و یا اصلاً از آنها آگاه نیست. از آنجمله مثلاً احساساتی که از شخصیت و شور و حرارتش ناشی می‌شوند و در شرایط تحریک شده حتی شدیدتر هم می‌شوند؛ یا مثلاً میل‌ها یا منع‌هایی که او از آنها اطلاع روشنی ندارد، اما همه‌ی آنها در میدان ستیز انگیزه‌ها درکارند و هر کدام می‌توانند تاثیر بسزایی داشته باشند.

این نیروها هر قدر هم که پر شمار باشند و بازیشان هر قدر هم که پیچیده باشد، از دید ناظری که بنا به فرض ما بر همه‌ی آنها اشراف دارد، عبارتند از انگیزه‌هایی که تاثیر و تاثر متقابلشان به نتیجه‌ی معینی می‌رسد که برای ناظر ما قابل پیش‌بینی است و تصمیم‌آرادی فرد مورد مطالعه، خود را دقیقاً در جهت همین نتیجه سمت و سو می‌دهد (لازم به تذکر است که من کلمه‌ی "انگیزه" را بخاطر سادگی و راحتی بحث در معنایی عام‌تر از آنچه معمول است بکار می‌برم). لازم و خواست قانون علیت عمومی این است.

اما اکنون اگر ناظر ما، پیش از آنکه فرد مورد مطالعه به نتیجه‌ای برسد، نتیجه‌ای را که از مطالعه‌اش گرفته است، با همه‌ی جزئیاتش به اطلاع او برساند و بگوید دقیقاً چه روی خواهد داد، آنگاه چه اتفاقی خواهد افتاد؟ آیا فرد مورد مطالعه حالا با اطلاع یافتن از نتیجه‌ای که به آن خواهد رسید، تصمیمش را خواهد گرفت؟ مسلماً نمی‌توان چنین ادعایی کرد. زیرا چنین اظهاری از سوی ناظر باعث می‌شود که او از موضع بی‌طرفی‌اش فاصله بگیرد و خود را وارد جریان روندهای مورد مطالعه کند و فی‌الواقع از این طریق فرد مورد مطالعه را

در موقعیت تازه‌ای قرار دهد. پیش از هر چیز او اطلاع تازه‌ای درباره‌ی انگیزه‌هایی که راهبر تفکرات او بوده‌اند بدست می‌آورد، مثلاً از خود می‌پرسد که آیا انگیزه‌های آگاهش بوده‌اند که در تصمیم‌گیری او نقش عمده را ایفا کرده‌اند یا انگیزه‌های ناآگاهش؟ و بدین ترتیب بر پایه‌ی شناخت تازه‌ای که بدست آورده است، تصمیم قبلی‌اش را مورد آزمایش مجدد قرار می‌دهد و می‌تواند احتمالاً آنرا تغییر دهد. حاصل اینکه، دور تازه‌ای از تامل و تفکر، درست مانند دفعه‌ی قبل آغاز می‌شود، با این تفاوت که شناخت تازه‌ای که در اثر اظهار ناظر بدست آورده است، به مثابه‌ی یک انگیزه در این کشاکش مجدد نقش ایفا می‌کند. این بار نیز ناظر مفروض ما بی‌تردید می‌تواند روابط علی را کشف کند و بر پایه‌ی شناخت دقیقی که از شخصیت فرد مورد مطالعه و شرایط و محیط‌ش دارد به دقت پیش‌بینی نماید که عکس‌العمل فرد در برابر اطلاعی که در اختیارش نهاده شده است چیست. البته فرد مورد مطالعه زمانی دقیقاً منطبق با پیش‌بینی ناظر عمل خواهد کرد که ناظر این بار نیز از پیش، پیش‌بینی خود را به اطلاع او نرساند. در غیر این صورت دوباره موقعیت تازه‌ای پیش می‌آید و به آسانی می‌توان دید که این بازی می‌تواند بطور بی‌پایانی ادامه یابد. هرگز نمی‌توان با اطمینان ادعا کرد که تصمیم‌آرادی فرد مورد مطالعه، تحت تاثیر اطلاعی که از رفتار خود حاصل کرده است، قرار نخواهد گرفت و نمی‌توان با اطمینان گفت که در این حالت، ناظر می‌تواند، تصمیم او را دقیقاً پیش‌بینی کند. زیرا از یکسو، فرد مورد مطالعه - حتی اگر بطرز وقفه‌ناپذیری زیر نظر ناظر باشد - هرگز مجبور نیست که از ناظر اطاعت کند و کاملاً در اختیار خود اوست که تصمیمش را مطابق با پیش‌بینی ناظر یا درست برخلاف آن بگیرد. اما از سوی دیگر، ناظر در هر مورد معینی رفتار فرد مورد مطالعه را از زاویه‌ی تنقید علی‌اش می‌شناسد و ممکن است بتواند پیش‌بینی کند که در این مورد - شاید بخاطر تلون مزاج یا شاید بنا به روحیه‌ی مخالف‌خوانی - درست عکس‌آنچیزی که به او گفته شده عمل کند. نکته‌ی اساسی در اینجا این است که فرد مورد مطالعه، با هر اطلاع تازه‌ای که بدست می‌آورد در برابر واقعیت تازه‌ای قرار می‌گیرد و این واقعیت موجب تجدیدنظر در تفکرات تاکنونی‌اش می‌شود و بدین ترتیب همواره امکان بروز انگیزه‌های تازه را فراهم می‌آورد. بحث فوق ما را به این نتیجه می‌رساند که برای هیچکس - حتی اگر بیشترین اطلاعات

را دریافت کرده باشد - ممکن نیست که چنان با نکاوت شود که دیگر نتواند هیچ چیز تازه‌ای بیاموزد. و این نتیجه‌ای است که دقیقا ژرف‌نگرترین متفکران کمترین اعتراضی علیه‌اش ندارند.

۴

اکنون برای اینکه مسئله‌ی اصلی‌مان را از نزدیکتر مورد مطالعه قرار دهیم می‌خواهیم مناسبات واقعا موجود را بهتر در شمار آوریم و جای ناظر مفروض خود را که کاملا آرمانی و مطلقا روشن‌بین بود به آدمی بدهیم که در دنیای واقعی ما زندگی می‌کند. برای این کار از خود می‌پرسیم که چنین آدمی تا کجا می‌تواند اعمال ارادی انسانها را از زاویه‌ی تقید علی‌شان بفهمد؟ در این حالت تازه باید به دو تفاوت اساسی در مفروضاتی که تاکنون داشته‌ایم، توجه داشت. نخست اینکه، حتی اگر ناظر کنونی ما از فهم برجسته‌ای برخوردار باشد، دیگر نمی‌توان از نگرش وقفه‌ناپذیر همه‌ی انگیزه‌های ارادی فرد مورد مطالعه، و بنابراین از پیش‌بینی دقیق تصمیمات ارادی او سخنی در میان باشد، بلکه در شرایط کنونی تنها می‌توان از توقعی کم یا بیش مستدل سخن گفت. هر قدر ناظر ما بتواند از لحاظ ذهنی با مذاقه بیشتری در برابر فرد مورد مطالعه قرار گیرد، همانقدر مطمئن‌تر می‌تواند پیش‌بینی خود را شکل دهد. و برای چنین مذاقه‌ی بیشتری، آشکارا مرز معینی وجود ندارد. از لحاظ اصولی مانعی وجود ندارد که ما نکاوت ناظر را در مقایسه با فرد مورد مطالعه چنان سرشار فرض کنیم که پیش‌بینی‌اش به مرتبه‌ی دلخواهی از دقت نائل آید.

اما در اینجا تفاوت دیگری نیز وجود دارد. برای ناظر کنونی که انسانی از دنیای واقعی ماست، اغلب به هیچ وجه ممکن نیست که نقش کاملا بی‌جانبی ایفا کند، در حالیکه در حالت قبلی دیدیم که این بی‌طرفی برای شناخت ارتباط علی در روندهای مورد مطالعه شرطی ضروری است. زیرا او در بسیاری موارد، برای آنکه بتواند بصیرت لازم را نسبت به مناسبات مورد مطالعه‌اش بدست آورد، ناچار است دست به برخی معاینات یا آزمایش‌های نمونه‌وار بزند و همین کار اغلب باعث اختلال در مناسبات مورد مطالعه‌اش می‌شود. بنابراین اینجا نیز باید با احتیاط حرکت کرد و خواهیم دید که ما در اینجا،

بخصوص در مهمترین مورد، نه تنها با مرز واقعی، بلکه با مرزهای اصولی نیز مواجه هستیم.

مهمترین موردی که از آن سخن گفتیم و اکنون می‌خواهیم بدان پیردازیم عبارت است از مطالعه‌ی اعمال ارادی خود. پرسش اینست که آیا ما تا کجا قادریم اعمال ارادی خود را از زاویه‌ی تقید علی‌شان بفهمیم؟ ظاهرا در این مورد چاره دیگری نیست جز اینکه من خود را به دوباره تقسیم کنیم: من شناسنده و من خواننده [یا من دانشمند و من خواهشمند] و به اولی نقش ناظر را واگذاریم و به دومی نقش موضوع مورد مطالعه را. بلافاصله و در نخستین نظر می‌توان دید که بسته به اینکه عمل ارادی مورد مطالعه مربوط به گذشته باشد یا آینده، تفاوتی اساسی نسبت به موارد قبلی دارد. در حالت اول، یعنی در حالتی که اراده‌ی ما قبلا جامه‌ی عمل پوشیده باشد، می‌توانست بدون تردید، شرط بیطرفی را پذیرفت. زیرا، از آنجا که من خواننده از نظر زمانی، مقدم بر من شناسنده است، دخالت علی‌من شناسنده در جریان روند مورد مطالعه منتفی است. فی‌الواقع اعمال ارادی پیشین ما، مثل همه‌ی رویدادهای گذشته حاضر و آماده در برابر بصیرت درونی ما قرار دارند و ما می‌توانیم آنها را به منزله‌ی موضوعی تغییرناپذیر مورد بررسی قرار دهیم. اینجا دیگر تنها وسعت یا محدودیت شناخت و قدرت داوری ماست که تعیین می‌کند تا کجا و از چه راهی می‌توانیم به فهم ارتباط علی اعمال گذشته‌مان نائل آییم و بنابراین تکوین آنها را درون انگیزه‌های ارادی آگاهانه و ناآگاهانه ردیابی کنیم. اگر چه بین قدرت شناخت ما و قدرت شناخت ناظر آرمانی ما از زمین تا آسمان فاصله است، اما این تفاوت تنها سرشتی عملی دارد نه سرشتی اصولی. به همین دلیل می‌توان گفت که شناخت کامل جریان علی اعمال ارادی گذشته، بعلاوه‌ی تاریک‌ترین انگیزه‌های آنها، دست‌کم بلحاظ اصولی، سراسر در قلمرو امکان قرار دارد.

حال اگر اعمال ارادی ما مربوط به آینده باشند، قضیه کاملا متفاوت خواهد بود. زیرا دیگر کار بیطرفی ناظر تمام است. اینجا بیشتر و بیشتر ناظر و موضوع نظاره، یعنی من شناسنده و من خواننده در درون خودآگاهی ما درهم می‌آمیزند؛ و دیگر نمی‌توان از عدم مداخله و تاثیرگذاری علی ناظر بر موضوع نظاره سخن گفت. این باور که ممکن است بتوان در برابر اعمال ارادی آینده‌ی خود نقش ناظری بی‌طرف را بازی کرد که از فراز قله‌ای بالاتر خود را

نظاره می‌کند و با اصطلاح تنها به نظاره‌ی صرف اکتفا می‌نماید، خودفریبی خطرناکی است. مسلم است که ما می‌توانیم درباره‌ی علل اعمال پیشین یا آینده‌ی خود صرفاً از لحاظ فهم آنها فکر کنیم و تا همینجا هم تقسیم‌تصنعی خوشتن خود به من شناسنده و من خواهنده و عمل‌کننده تا حد معینی عملی است. اما در آن لحظه که ما **آگاهانه** تصمیمی اتخاذ می‌کنیم، این دویاره‌ی من، درهم جوشیده و بهم آمیخته‌اند. از همین رو و دقیقاً در همین لحظه است که جداسازی ذهنی این دو من، منطقاً غیرممکن، یا به عبارت دیگر، سالبه به انتفاء موضوع است. حاصل این بحث آنجا خود را بروشنی نشان می‌دهد که مثلاً ما بخواهیم در اندیشه‌ی خود دست به نظاره‌ی خوشتن بزنیم، آنهم از این طریق که با پیش‌فرض گرفتن اعتبار قطعی قانون علیت، قدم به قدم پیش رویم و در پی مستدل کردن شکل‌پذیری یک عمل ارادی در آینده باشیم.

مسئله اینست: آیا ما می‌توانیم دست کم اصولاً - انگیزه‌های ارادی کنونی خود را چنان دقیق و کامل ببینیم که تصمیم ارادی‌ای را که ضرورتاً از کنش و واکنش آنها منتج می‌شود، با اطمینان پیش‌بینی کنیم؟ برای پاسخ به این پرسش بیاییم خود را بجای آن شخص در مثال قبلی بگذاریم که دوستش را پناه داده بود و اکنون در برابر پرسش آزاد دهنده تعقیب‌کنندگان فکر می‌کرد که چه جوابی باید بدهد. ما نیز مثل او حالات ممکن را در برابر خود مجسم می‌کنیم، تک تک آنها را از زاویه‌ی مزایا و مضراتی که دارند بررسی می‌نماییم و می‌کوشیم انگیزه‌های ارادی منطبق بر هر یک از این پاسخهای ممکن را از زاویه‌ی سمت و سو و قدرتی که دارند، استنتاج کنیم. تا اینجا ما کار ناظری را انجام می‌دهیم که از بیرون به مثابه‌ی متفکر، جریانات موجود را می‌نگرد و تکوین انگیزه‌های ارادی مختلف را که در ستیز با یکدیگرند، کنترل می‌کند. اما این ناظر بهیچ وجه رفتاری بی‌طرف ندارد. زیرا او به هر نتیجه‌ای که برسد، بلافاصله این نتیجه را به اطلاع بخش مورد مطالعه‌ی ذهن خودش می‌رساند و بدین ترتیب موقعیتی درست مثل مثال قبلی پیش می‌آید. همانطور که دیدیم هر شناخت تازه، انگیزه‌ی ارادی تازه‌ای را موجب می‌شود و شناخت این انگیزه‌ی ارادی تازه خود موجب موقعیت تازه‌ای است و همینطور الی آخر؛ و از آنجا که موضوع نظاره، یعنی من خواهنده به ناظر، یعنی من شناسنده، اطاعت و تبعیتی را می‌یون نیست، در نتیجه هرگز نمی‌توان با اطمینان ادعا کرد که تصمیم ارادی نهایی

ناشی از آخرین اطلاع بدست آمده بوده است، زیرا در این جریان همواره انگیزه‌های ناآگاه دست‌اندرکار بوده‌اند. در اینجا خودشناسی با مرزی اصولی مواجه می‌شود. بنابراین همانطور که دیدیم، در حالیکه فهم علی‌گذشته‌ی خویش، دست‌کم اصولاً، ممکن است، بصیرت کامل نسبت به انگیزه‌های ارادی کنونی خویش، و از آنجا، فهم علی‌آینده‌ی خویش برای همیشه دست‌نیافتنی خواهد بود.

در نتیجه‌ی آنهایی که چنین درکی از ماهیت آزادی اراده دارند بنظر من اساساً در اشتباهند. حتی اگر کسی بخواهد دستیابی به چنین بصیرتی را به منزله‌ی هدفی تلقی کند که عملاً در آینده‌ای دور از دسترس قرار دارد، اما اصولاً ارزش طلب کردن را دارد، باز هم به فهم ماهیت آزادی اراده نزدیک‌تر نشده است. زیرا آزادی اراده چیزی نیست که در نقطه‌ای بعید قرار داشته باشد، بلکه همواره و بطور بلاواسطه در ما حاضر است و پنهان شده پشت آگاهی به مسئولیت اخلاقی - که پیوندی تنگاتنگ با آزادی اراده دارد. در همه‌ی رفتار و هنجار ما هر روز و هر ساعت نفوذ می‌کند. بنظر من آزادی اراده با بصیرت نسبت به انگیزه‌های ارادی نسبت معکوس دارد. زیرا هر چه بصیرتی که نسبت به تقید علی‌انگیزه‌های ارادی مان بدست آورده‌ایم دقیق‌تر باشد، به همان نسبت احساس مسئولیت به عواقب تصمیمات ما کمتر می‌شود. به اعتقاد من، بصیرت کامل نسبت به انگیزه‌های ارادی خویش می‌توانست آزادی اراده را مستقیماً منتفی کند. اگر کسی همه‌ی انگیزه‌های ارادی خویش را چه از لحاظ قدرتی که دارند و چه از زاویه‌ی جهتی که بسوی آن میل می‌کنند واقعاً و بطور کامل می‌شناخت، آنگاه از هر گونه تفکر بیشتر مبرا بود و نهایتاً می‌توانست تصمیمش را به عنوان ضرورتی اجتناب‌ناپذیر تلقی کند. اما هیچکس نمی‌تواند به چنین نقطه‌ای برسد. چون هیچ چیز مانع از آن نیست که انسانی که انگیزه‌ی عملش را دقیقاً و کاملاً شناخته و سبک و سنگین کرده است، در لحظه‌ای تعیین‌کننده زنجیره‌ی استنتاجات خویش را پاره کند و ناگهان دست به کاری بزند که کاملاً خلاف عملی است که قبلاً درباره‌اش مدتها تفکر و تأمل کرده و آنرا درست تشخیص می‌داده است. کیست در میان ما که چنین تجربه‌ای نکرده باشد؟ و اگر چنین تجربه‌ای برای همه‌ی ما موجود است، آنگاه همه‌ی تئوری‌های مخالف آنرا باید بدور انداخت.

بدین ترتیب آیا می‌شود نتیجه گرفت که آزادی اراده ماهیتاً منوط است

به ناکامل بودن قدرت شناخت ما؟ هیچ نتیجه‌ای از این غلط‌انداز تر نیست. زیرا، اینکه غیرممکن است بتوان نسبت به جریان‌های درون ناخودآگاه خویش بصیرتی روشن یافت، باعث نمی‌شود که کسی مدعی کاستی در قدرت شناخت خویش شود؛ همانطور که اگر دهنده‌ای علیرغم افزایش سرعت خود نتواند از خودش سبقت بگیرد، نمی‌توان این مسئله را ناشی از ناقص بودن قدرت جسمانی‌اش دانست.

خیر، آزادی اراده نه بر ناقص بودن قدرت شناخت متکی است و نه بر بصیرتی کامل نسبت به انگیزه‌های ارادی خویش؛ حتی بر آنچه این روزها بسیار گفته می‌شود، یعنی بر خلل و گسستی در زنجیره‌ی ارتباط علی هم متکی نیست. آزادی اراده متکی است بر این واقعیت که اراده‌ی انسان پیشاپیش فهمش حرکت می‌کند، یا به عبارت دیگر، شخصیتش وزنه‌ی سنگین‌تری از فهمش دارد. اراده البته تحت تاثیر فهم قرار می‌گیرد، اما هرگز کاملاً مطیع فهم نمی‌شود. هر قدر هم که بصیرت فهم بتواند در قلمرو تاریخ انگیزه‌های ارادی خویش ژرف‌تر نفوذ کند، باز هم بهنگام تصمیم‌گیری، اراده مطلق‌العنان است و مستقل از فهم اثر می‌بخشد. برای نشان دادن حقیقت ژرف این مدعا، من هیچ مثالی بهتر از گفته‌ی زنی نمی‌یابم که چند سال پیش، روشنایی علمی و بنیادی‌ایرا که نصیبش شده بود اینطور بیان کرد: "بله، حالا همه چیز را خیلی خوب فهمیدم. اما باورش نمی‌کنم."

با همه‌ی اینها، اما اراده‌ی ما و شخصیت ما شدیداً از لحاظ علی مقید و مشروط است.^۱ برای آنکه قانون علیت معنای خویش را حفظ کند ما تنها باید امکان وجود ناظری را فرض کنیم که قادر است کلیه‌ی شرایط جسمی و روحی ما و آگاهی و ناآگاهی ما را بلاانقطاع بنگرد و بشناسد. کسی که چنان کم‌بین یا خودبین باشد که وجود چنین ناظری را غیرقابل تصور اعلام کند، با اینکار تنها ثابت می‌کند که یا نیروی خیال‌پردازی‌اش اندک است و یا دروایی وجودش کم و کاستی رخنه دارد. و فراموش نباید کرد که نیروی خیال‌پردازی و وایی شخصیت اکنون برای دست زدن به پژوهشی ثمربخش درباره‌ی ژرف‌ترین پرسش‌های شناخت و اخلاق، پیش شرط‌هایی اجتناب‌ناپذیرند.

نتیجه‌ی بررسی‌های ما نشان داد که تضاد بین علیتی مستحکم و آزادی اراده، تنها تضادی ظاهری است و مشکل اساسی نهایتاً در فرموله کردن درست پرسش نهفته است. پاسخ به این پرسش که آیا اراده بلحاظ علی مقید است یا نه، می‌تواند بنا به اینکه جایگاه ناظر را چگونه انتخاب کنیم، متفاوت باشد. اگر اراده را از بیرون، یعنی بطور ابژکتیو (عینی) نگاه کنیم، مقید است و اگر آنرا از درون یعنی بطور سوبژکتیو ببینیم، آزاد است. به زبان دیگر، اراده‌ی فرد دیگر بلحاظ علی مقید است؛ هر عمل آزادی انسان دیگر را - دست‌کم اصولاً - می‌توان از طریق شناخت بسیار دقیق پیش شرط‌های عمل، به مثابه‌ی پی‌آمد ضروری قانون علیت تلقی کرد و همه‌ی جزئیاتش را از پیش تعیین شده دانست. اینکه تا کجا چنین تشخیصی ممکن است، نهایتاً مسئله‌ای است که بستگی دارد به هوش و فهم ناظر. برعکس، اراده‌ی شخص تنها تا جایی که مربوط به اعمال گذشته است، بلحاظ علی قابل فهم است و برای اعمال آتی آزاد خواهد بود. غیرممکن است که فرد بتواند اعمال ارادی خود در آینده را صرفاً از طریق فهم زمان حال و محیط موجود، استنتاج کند، هر قدر هم که فرد از هوش و دانشی سرشار برخوردار باشد.

اینگونه فرموله کردن مسئله با مخالفتی مواجه می‌شود که میل دارم در اینجا بطور دقیق‌تری بدان بپردازم. کمابیش چنین گفته می‌شود: پس از آنکه در آغاز بررسی خود قانون علیت را به مثابه‌ی پیش‌فرض هر پژوهش علمی پذیرفتیم و آنرا برای همه‌ی اعمال ارادی قویاً معتبر دانستیم، آنگاه بار دیگر اختیار و نامعینگری (Indeterminismus) را از در عقب وارد کردیم و برای آن جای معینی تدارک دیدیم. به ما اعتراض می‌شود که در اینکار نوعی تضاد، یا دست‌کم نوعی ناروشتی وجود دارد. بالاخره اراده یا مقید است و یا مقید نیست؛ راه سومی وجود ندارد.

برای آنکه این اعتراض را - که تنها به بسط غیر مجاز انواع مختلف شیوه‌های بررسی متکی است - بی‌اثر سازم، مایلم عجالتاً به مثال ساده‌ای از فیزیک توسل جویم. روشن و آشکار است که هر گفته‌ای که کمیت یک رویداد را در فضا و زمان مورد اشاره قرار می‌دهد، تنها زمانی معنای معینی دارد که دستگاه

مختصاتی که این رویداد در آن معتبر است، از قبل مفروض باشد. بنا به اینکه چه دستگاه مختصاتی را از قبل و بطور دلخواه انتخاب کرده باشیم، آن اظهار معانسی مختلفی پیدا می‌کند. مثلاً اگر دستگاه مختصاتی را در نظر بگیریم که مرکز زمین باشد، آنگاه باید گفت که خورشید در آسمان حرکت می‌کند؛ برعکس اگر مرکز دستگاه مختصات را یک ستاره‌ی ثابت بگیریم، آنگاه خورشید ساکن خواهد بود. در تقابلی که این دو اظهار با هم دارند، نه تناقض وجود دارد و نه ناروشتی. قضیه فقط مربوط است به دو دستگاه مختصات یا دوشیوه‌ی بررسی متفاوت.

بنا بر نظریه‌ی نسبیت در فیزیک که اکنون به منزله‌ی یکی از مطمئن‌ترین پایه‌های علم بحساب می‌آید، هر دو دستگاه مختصات مذکور و شیوه‌های بررسی متناظر با آنها به یک اندازه صحیح و به یک اندازه محقق هستند. فی‌الواقع اصولاً غیرممکن است بدون بکار بردن دلخواهانه‌ی نوعی سیستم اندازه‌گیری و محاسبه بین این دو دستگاه دست به انتخاب زد.

اکنون اگر به موضوع مورد بحث امروز برگردیم می‌بینیم که در اینجا نیز از آغاز دوشیوه‌ی برخورد متفاوت در کنار یکدیگر و با حق برابر وجود دارند و ما پیش از آنکه اظهار نظری درباره‌ی آزادی اراده بکنیم، می‌بایست از ایمن دو دستگاه، یکی را آزادانه انتخاب کنیم. شیوه‌ی برخورد عینی (ابژکتیو) که در علم باید بکار رود متناظر است با موضعی که در آن ناظر مطلقاً بی‌طرف باقی می‌ماند. از این زاویه قانون علیت عمومیت کامل دارد و اراده‌ی انسانی مثل هر اتفاق دیگر، قوفاً مقدر و تعیین شده است. این تعیین‌شدگی برای ظریف‌ترین جریان در درون جهان ذهنی نیز معتبر است. مسلماً برای این موضع و برای درک علی رویداد به کار نبوغ‌آمیز و آفریننده‌ی هوشی بسیار رفیع و خداگونه نیاز هست، اما من در پذیرش چنین پیش‌شرطی مشکلی اصولی نمی‌بینم. بزرگترین قهرمانی‌های ذهنی ما در برابر خود همچون موجوداتسی مبتدی هستند. اما این امر این شخصیت‌های بی‌همتا را از شر وقایعی که در اطراف ما روی می‌دهند در امان نگه نمی‌دارد و موضع رفیعشان را از آنها نمی‌ستانند.

اما موضع عینی و علمی یا موضع رفیع‌ترین هوش، تنها موضع برحق یا بدیهی نیست. حتی موضع اصلی و آغازین هم نیست، زیرا این موضع می‌بایست نخست کمابیش تدارک دیده شود. در مقابل موضع شخصی و سوژکتیو نیز

— که نزد هر يك از ما متفاوت است و در نتیجه نمی‌تواند برای برخورد علمی مکفی باشد — کاملاً برحق و حتی بطور بلاواسطه حاضر است. اگر ما شخص، یا به عبارت دیگر خود را نقطه‌ی عزیمت قرار دهیم، آنگاه اراده‌ی ما تعیین نشده، نامقدر و در نتیجه آزاد است. این اظهار همانقدر اندک با مقدر بودن عینی اراده در تناقض است که حرکت سوژکتیو خورشید با ثبات عینی‌اش. هنگامی که خود را مورد نظاره قرار می‌دهیم مسئله بر سر این نیست که ما آزاد هستیم، بلکه بر سر اینست که خود را آزاد احساس می‌کنیم. ممکن است کسی این نوع آزادی را توهم بداند. در آنصورت اما بطور کلی هر احساسی توهم خواهد بود. زیرا احساسات را هرگز نمی‌توان بطور عینی و علمی درک کرد. آنها تنها بطور شخصی تجربه می‌شوند و وقتی تجربه شدند، بسادگی و بطور مستقیم موجودند، تاثیر خود را دارند و برایشان فرقی نمی‌کند که از جانب دیگری چگونه قضاوت شوند.

بنا بر همه‌ی آنچه گفته شد، بنظر می‌آید که مشاجره بر سر آزادی اراده در اساس مشاجره بر سر شیوه‌های برخورد است. بنظر من مسئله‌ای واقعی که بتوان پاسخی معین و قطعی و نهایی بدان داد، پیش روی ما قرار ندارد و مادام که انسان‌های خواننده و اندیشنده بر روی زمین زیست می‌کنند، در این واقعیت تغییری رخ نخواهد داد.

۶

بررسی‌های تاکنونی ما را بدانجا رساند که تلقی علی‌دقیقا در آن نقطه‌ای ناتوان است که برای ما در پیشبرد زندگی خود، مهمترین نقطه و لحظه است. هیچ دانشی و هیچ خود-شناسی‌ای نمی‌تواند بی‌چون و چرا راه و چاه را در يك موقعیت معین زندگی به ما نشان دهد. در اینجا ما به راهبر دیگری نیاز داریم. راهبری که با نشان دادن معیار و مقیاسی برای عمل در شرایط معین، نه تنها بر فهم ما، بلکه مستقیماً بر اراده‌ی ما تاثیر می‌گذارد. از همین روست که اخلاق به مثابه‌ی مکمل ضروری علم و به مثابه‌ی پرکننده‌ی حفره‌ای که علم برجای نهاده است، ظهور می‌کند. اخلاق برآنچه از نظر علی "چنین است" است، "چنین باید بود" را می‌افزاید و در کنار "شناخت ناب، ارزش‌داوری‌ها را

می‌نشانند، داوری‌هایی که بخودی‌خود برای برخورد علمی بیگانه‌اند.
 فرموله کردن رضایت‌بخش محتوای اخلاق مهمترین و دشوارترین مسئله‌ای است که در برابر ذهن انسانی قرار داشته است و از آغاز تمدن انسانی، ژرف‌نگرترین اندیشمندان بدان پرداخته‌اند. من خود را در جایگاهی نمی‌بینم که بخواهم سهم تازه‌ای در این تلاش ادا کنم. من خود را معلم اخلاق احساس نمی‌کنم و فکر نمی‌کنم کسی از من بخواهد که به معلم اخلاق بدل شوم. با این وجود بعهده‌ی خود می‌بینم که درباره‌ی آنچه از موضع علم پیرامون شیوه‌ی برخورد و محتوای اخلاق می‌توان گفت، نکاتی را در این مورد بگویم. زیرا، اگر چه اخلاق از علم ریشه نمی‌گیرد، اما از علم نیز کاملاً منفک نیست و بهیچ وجه نباید با علم در تناقض باشد. بنابراین هستند بسیار نکاتی که اخلاق و علم در آنها مشترکند و نکات بسیار دیگری که اخلاق و علم را از هم جدا می‌کنند.
 در حالیکه علم تنها یکی است و در بین تمام تمدن‌ها نیز مشترک است — و این واقعیت که هر علمی به‌رحال بر بستری ملی متولد می‌شود و رشد می‌کند، در این قضیه هیچ تغییری نمی‌دهد —، اما در طول قرن‌ها و هزاره‌ها تعداد بیشماری سیستم‌های گوناگون اخلاقی پدید آمده‌اند که اغلب با یکدیگر رقابتی شدید دارند. حتی در یک قلمرو فرهنگی زمانا و مکانا محدود نیز تنوعی‌های اخلاقی گوناگون با یکدیگر درستی‌زند. برای نمونه کافی است که تضاد بین اخلاق شهروندی و اخلاق سیاسی را بیاد آوریم. بنظر من، تصمیم گرفتن درباره‌ی اینکه چه چیز "راست" است و چه چیز "ناراست" بسیار ساده‌تر از تصمیم گرفتن درباره‌ی امر "بازارزش" و امر "بی‌ارزش" است.
 آیا می‌توان پرسید که شاخص تعیین کننده‌ی ارزش یک نظام اخلاقی چیست؟ بنظر من این پرسش تنها می‌تواند یک پاسخ داشته باشد. — ارزش‌ترین اخلاق، اخلاقی است که بطور مستمر در زندگی عملی و واقعی بهترین کارایی را نشان دهد. همانگونه که در علم نیز، همواره آن تنوعی‌ای امتیاز کسب می‌کند که به بهترین وجه با تجربه سازگار باشد. بنابراین حقیقت است که بزرگترین معلمان اخلاق در سراسر اعصار مهمترین وظیفه‌ی خود را این می‌دانستند که به کاربست آموزه‌شان در زندگی عملی و واقعی یاری رسانند و در این راه همواره خود پیشقدم بودند؛ و دقیقاً همین بزرگترین معلمان اخلاق، از سقراط گرفته تا عیسی مسیح، بودند که از قربانی کردن

زندگی خویش در راه این بزرگترین هدف سر باز نزدند. براستی می‌توان گفت که همین ادای مسئولیت بنا بر آموزه‌ی اخلاقی خویش، شاخص اساسی برای بزرگی آنهاست.

اکنون اگر به جهان امروز نظری افکنیم با تصویر دیگری روبرو می‌شویم. در این تصویر می‌بینیم که اخلاقیون جدید در مقایسه با آن شخصیت‌های بزرگ چه کوچک و چه حقیرند. اینها کسانی هستند که با همه‌ی هنر خود بناهای عظیمی از منطق و دیالکتیک برپا می‌کنند و بخوبی می‌دانند که در برابر هر هجومی به این بناها چگونه با شدت دفاع کنند، اما اینطور که بنظر می‌آید هرگز به این فکر نمی‌کنند که مطالبات اخلاقی‌شان را درباره‌ی شخص خودشان بکار بندند و حتی اگر از آنها بخواهی که چنین کنند با ژستی متکبرانه چنین درخواستی را به مثابه‌ی توقعی بیجا رد می‌کنند. این عالمان باهوش ظاهراً خبر ندارند که با این موضعگیری تنها راهی را که به آنها امکان می‌داد تا برای اخلاقشان رسمیت و پذیرشی همگانه بدست آورند، ویران می‌کنند. وقتی یک فیزیکدان یا شیمیدان تنوعی مستحکمی را که بلحاظ ریاضی بی‌عیب و ایراد و از هر لحاظ منسجم است طرح می‌ریزد، اما هر تلاشی برای کاربست آن در جریانهای طبیعی را به منزله‌ی تلاشی ناحق و زاید رد می‌کند، او را چه می‌توان نامید؟ روشن است که این همه دقت و ظرافت جدی گرفته نخواهد شد و در دستور روز قرار نخواهد گرفت. اما بنظر می‌رسد که امروزه از اخلاق چنین توقع بزرگی نمی‌توان داشت. حداقل امروز می‌توان نویسندگانی با شهرت بسیار را یافت که حاضر نیستند نتایجی را که از آموزه‌ی اخلاقی خودشان ناشی می‌شود و ادعای اعتبار عمومی هم دارد، در مورد رفتار و کردار خودشان رعایت کنند.

این مسئله بویژه در مورد آندسته از اخلاقیون صادق است که ارزش زندگی را انکار می‌کنند. مسلماً می‌توان بدلیل وجود این همه رنج و بی‌عدالتی در زندگی بطور جدی این پرسش را طرح کرد که آیا کفه بلایا و مصایب در جهان نسبت به کفه‌ی نیکی‌ها و شادی‌ها سنگینی نمی‌کند؟ و اتفاقاً یکی از دشوارترین وظایف اخلاق، درست در شرایطی که روابط انسانها در جهان فرهنگی امروز ما بطرز واقعاً اعتراض‌برانگیزی از هم گسسته است، در حالیکه ستیز انباشته از تنفر منافع و دیدگاه‌ها و قساوتی همه‌جانبه‌ها را فرا گرفته است، دقیقاً همین است که با تکیه بر معیارهای خود موضعی را

مستحکم کند که خواهان تطابق و توافق مداوم آدمیزاد با خویشتن خویش و آرامش درونی است. مسلماً ساده‌ترین راه پاک کردن صحنه‌ی جهان از این دشواری این است که اساساً ارزش زندگی را انکار کنیم و بنابراین جنگ و بروز و گسترش آنرا بی‌معنی بدانیم. اما کسی که چنین راه‌حل ساده‌ای دارد نباید فراموش کند که برای اثبات حقانیت این اخلاق تازه هیچ وسیله‌ی دیگری وجود ندارد جز اینکه خودش نمونه‌ای واقعی از قابل اجرا بودن این اصل در زندگی واقعی نشان دهد. زمانی که کاهنان هندی از بی‌بها بودن نعمت‌های زمینی به تنگ آمدند و با گوشه‌گیری، عزلت‌گزینی و در خود فرو رفتن عمیق کوشیدند حتی امکان خود را از نیازهای زندگی بری سازند، درواقع چنان آموزه‌ای را پیشه‌ی خویش کردند.

اما امروزه، در تقابلی غریب و خنده‌آور با کاهنان هندی می‌توان در میان آن دسته از اخلاقیون که نفی زندگی را سرمشق جهان‌بینی خود کرده‌اند کسانی را یافت که اتفاقاً در هنر زندگی کردن فعالند و دست بالا را دارند؛ و البته درباره‌ی این سوال که پس این حضرات چندجانبه در اعمال خود فی‌الواقع از کدام معیار اخلاقی پیروی می‌کنند، کسی بحثی نمی‌کند. اما چنین تناقض واضحی را چگونه می‌شود توضیح داد؟ آیا این پژوهشگران می‌توانند آموزه‌ی اخلاقی خود را اساساً جدی نگیرند و آنرا تنها بازی فکری غنی، جالب و تشویق‌آمیزی بدانند؟ در آنصورت این تقریباً بدترین اتهامی است که می‌توان به یـك فیلسوف وارد کرد. من معتقدم که می‌توان توضیح ساده‌تری پیدا کرد که دست‌کم صداقت این افراد را دست‌نخورده باقی گذارد. بدین ترتیب که بگوییم آن انگیزه‌ی ارادی‌ایکه از آموزه‌ی اخلاقی انکار زندگی آنها سرچشمه می‌گیرد بوسیله‌ی انگیزه‌های ارادی قوی‌تری که از غریزه‌ی طبیعی آرمیده در ناخودآگاهشان برای حفظ و عرضه‌ی خویش ناشی می‌شود، خنثی و مغلوب شده است. و این خود گواه دیگری برای این حقیقت کلی است که اراده‌ی برخاسته از ژرفای تاریخ درون انسان، قوی‌تر از فهم سنجشگر آگاه اوست. این جمله، همانطوری که دیدیم، بروشنی سازنده‌ی شالوده‌ی آزادی اراده است. آنچه واقعاً در زندگی راه و مسیر را برای اعمال ما روشن می‌کند، شناخت علمی متکی بر تاملات فهم نیست، بلکه اراده‌ی آزادی است که به سوی هدف‌های اخلاقی نشانه رفته است.

چنین است که هر انسانی سرنوشتش را آزادانه بدست خویش می‌گیرد. غیرممکن است ما بتوانیم ناظر دقیق و هوشیار تکوین قانونمندستیزهای زندگی خویش باشیم، ما خود در این ستیز شریکیم و بنابراین ناگزیریم که با انتخاب و سنجش آزادانه، جبهه و جانب خود را روشن کنیم. هیچ قدرگرایی‌ای نمی‌تواند شانه‌ی ما را از زیر بار مسئولیت ما بیرون کشد.

اگر همچون قدرگرایان دست روی دست بگذاریم و در انتظار باشیم که چه رخ خواهد داد، آن هم به این دلیل که تفکر درباره‌ی اعمال آتی ارزش ندارد و همه چیز بنا بر قانون علیت از پیش مقدر است، آنگاه خود را تسلیم خود-فریبی شومی کرده‌ایم. زیرا درواقع با این تصمیم، دست به انتخاب ارادی آزادانه‌ای زده‌ایم و ندای وجدان ما در برابر چنین مغالطه‌ای، طبیعی‌ترین و درعین حال قوی‌ترین سد دفاعی را بنا می‌کند. اما کسی هم که با تکیه بر روندی یک‌جانبه از طبیعت یا با مشغولیت دلخوش‌کننده‌ای با برخی تئوری‌های اجتماعی نارس، آزادی و عدم اسارت را آلوده کرده و منع‌های طبیعی را کناری نهاده است، باید دست‌کم از زاویه‌ی شعورش بروشنی بداند که غیرممکن است بتوان پای قانون علیت را - قانونی که دیدیم کاربردش درباره‌ی شرایط روحی، روانی و ذهنی ما در زمان حال بی‌معناست - برای خلاص کردن ما از بار همه‌ی مسئولیت‌های اخلاقی در قبال اعمالمان، به میان کشید. از سوی دیگر، این واقعیت که ما هرگز نمی‌توانیم اعمال آتی خود را به لحاظ علیّ مدلل کنیم، به ما بطور موجه حق می‌دهد که مرغ خیال را در میدانی آزاد به پرواز درآوریم و دروازه را برای زیرکانه‌ترین خوشبینی نسبت به آینده باز گذاریم.

تنها زمانی که عملی تحقق یافت و بدین ترتیب به گذشته پیوست، ما در این تلاش مجازیم که آنرا صرفاً بلحاظ علیّ درک کنیم. این دیدگاه که ما نیز در اعمال اخلاقی‌مان تابع قوانین علیّ معینی هستیم که البته برای خود ما در لحظه‌ی وقوع غیرقابل شناخت است، نه تنها از نظر شناخت علمی واجد اهمیت است، بلکه اگر ما بکوشیم اعمالی را که مرتکب شده‌ایم، بویژه آنهایی را که بخاطر عواقب غیرمنتظره یا ناخواسته‌شان باعث آزار ما شده‌اند، پس از وقوع آنها تا آنجا که ممکن است از لحاظ علیّ درک کنیم، در زندگی واقعی و عملی نیز می‌تواند مفید خدمات ارزنده‌ای باشد. ما اغلب می‌توانیم با شناخت ارتباطات علیّ بصیرتی را که نیازمند آنیم بدست آوریم و بعدها شاید به

هنگام بروز موارد شبیه به گذشته از اشتباهاتی که مرتکب شده‌ایم پرهیز کنیم یا اشتباه تازه‌ای مرتکب نشویم.

البته تحلیل پس از وقوع اعمال خطا نه خسارات پیش‌آمده را جبران می‌کند و نه نارضایتی را برطرف می‌سازد، حتی از بعضی لحاظ غرق شدن عمیق و طولانی در تحلیل وقایع تاسف‌باری که رخ داده‌اند و دیگر برگشت‌ناپذیرند، خطرناک است. اما از سوی دیگر اگر ما بتوانیم پس از وقوع حوادث برای خود روشن کنیم که تحت شرایط گذشته و با شرایط روحی‌ای که داشته‌ایم و بنا بر تاثیرات خارجی‌ای که وجود داشته، هیچ انگیزه‌ی دیگری جز آنکه موجد عمل بود نمی‌توانسته است تعیین‌کننده باشد، آنگاه اغلب می‌توانیم تا حدی تسلا یا بیم و از شدت خشم و نارضایتی بکاهیم. اگر چه از این طریق در آنچه رخ داده تغییری رخ نمی‌دهد، اما ما در برابر جریان وقایع آرام‌تر خواهیم ایستاد و خود را از تلخی لب‌گزیدن و سرزنش خویش - که برخی انسانها را به تباه کردن سراسر زندگیشان کشانده است - خلاص خواهیم کرد.

اما یک نکته‌ی دیگر را هم باید در اینجا مورد اشاره قرار داد. وقتی ما به گذشته نگاه می‌کنیم، صادقانه می‌گوئیم رویدادی ناگوار را بررسی کنیم و می‌خواهیم تلك‌پی‌آمدهای آنرا روشن سازیم، ممکن است یکبار به این کشف نیز نائل آئیم که رخدادی را که در گذشته همچون نگون‌بختی تلقی می‌کردیم، بواسطه‌ی پی‌آمدهای خود در واقع منجر به امتیازی برای ما شده است؛ مثلاً قربانی‌ای بوده است که باید برای حاصل بیشتر می‌دادیم یا بواسطه‌ی آن رویداد از بدبختی بزرگتری در امان مانده‌ایم؛ در اینصورت شاید تاسف ما درباره‌ی آن رویداد جایش را به رضای خاطر و خوشحالی دهد. از همین لحاظ آن ضرب‌المثل عامیانه که می‌گوید "عدو شود سبب خیر..." معنای عمیق خود را می‌یابد. بعلاوه ما هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که آشکار شدن این پی‌آمدهای مسرت‌بخش در آینده رخ نخواهد داد. آری، در اساس هیچ چیز مانع از آن نیست که بپذیریم دیر یا زود چنین پیامدهایی آشکار خواهند شد، ولو آنکه ما آنقدر روشن‌بین نباشیم که هر بار از آنها درس بگیریم. آنکس که بتواند به چنین دیدگاهی نسبت به زندگی دست یابد، دیدگاهی که نه علم ناقض آنست و نه منطق، و همانطور که دیدیم تنها از طریق اراده و نه از راه فهم قابل دستیابی است. آری چنین کسی شایسته‌ی آنست که خود را دقیقاً خوشبخت بداند. زیرا

او همانگونه که پذیرنده‌ی نیکی‌ها و زیبایی‌هایی است که هر روز و هر ساعت بسویش روی می‌کنند، در عین حال پیشاپیش در برابر خطرهای درونی و بیرونی‌ای که تعادل روحی‌اش را بطور بی‌امانی تهدید می‌کنند، ایمن باقی می‌ماند.

خانم‌ها و آقایان! امروز ما رابطه‌ی آزادی اراده و قانون علیت را تنهادر ارتباط با انسانهای منفرد مورد بررسی قرار دادیم و این بررسی ضروری نیز بود. زیرا آزادی اراده و آگاهی به مسئولیت در تحلیل نهایی تنها برای شخص منفرد معنا دارد. اما تردیدی نیست که غیر از اراده‌های منفرد، اراده‌ی مشترک، اراده‌ی توده‌ها نیز وجود دارد و آن چیزی بیش از جمع ساده‌ی تلك‌تلك اراده‌هاست. در عین حال شك نباید داشت که برای این نوع اراده نیز، که خود را در مناسبات زمانی و مکانی بسیار متفاوتی بکرسی می‌نشانند، می‌توان قانونمندیهای کاملاً مشابهی را نشان داد. بنابراین اجازه می‌خواهم در خاتمه با توجه به بحث‌های تاکنونی نظرم را در این باره در یک جمله خلاصه کنم. تاریخ یک ملت برای همان ملت تنها به مثابه‌ی تاریخ گذشته بلحاظ علمی قابل فهم است و آینده‌ی هیچ ملتی را هرگز نمی‌توان بوسیله‌ی روش‌های صرفاً علمی توضیح داد. در نتیجه هر تلاشی در این راه که آیا مسئله‌ی زوال یا ترقی تنها از راه تحقیق تاریخی قابل حل است یا نه، از همان آغاز بخطا می‌رود و خوشبختانه این امر امروز بیش از پیش برسمیت شناخته می‌شود. با این وجود با اطمینان می‌توانیم بگوییم که آینده به آن نوع و آن خلقی تعلق دارد که اراده‌اش را بسوی آن آینده نشانه رود و بکار گیرد.

ترجمه‌ی: رضا سلحشور

* متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Max Planck; Vom Wesen der Willensfreiheit und andere Vorträge,
Fischer Verlag, Frankfurt 1990.

خسرو الوندی

معرفی و بررسی کتاب

* تئوری های انقلاب

* آلوین استانفورد کوهن

* ترجمه: علیرضا طیب

* شرکت نشر قومس

* تهران ۱۳۶۹

گزارش گونه ای از فشرده مباحث اصلی کتاب که طی آن، مطالب دسته بندی و معرفی می شوند، "مقدمه و فرانگش" کتاب را شکل می دهد. اگرچه ظاهر کتاب با عنوان "تئوری های انقلاب" بسیار فریبنده است و فهرست مطالب نیز بر این فریبندگی می افزاید، اما از همان "مقدمه و فرانگش"، به خوبی روشن می شود که با وجود اجازه ی ترجمه و نشر و پخش چنین آثاری توسط جمهوری اسلامی، با وحشت کورده نه ای که این حکومت از گسترش و انتشار آگاهی دارد، نمی توان از این کتاب انتظار پرداختی عمیق و دقیق به تئوری انقلاب را داشت. از این جهت اگر خواننده ی کتاب "تئوری های انقلاب" در پی آشنایی با مفهوم منطقی نام کتاب کمتر به مطلوب خود می رسد، جای شکفتی نیست. هدف این کتاب بیشتر آشنایی با نظریه های غیرمارکسیستی و دیدگاه های نظریه پردازان بورژوازی و مروجین آنهاست. خواندن کتاب ایسن فایده را دارد که خواننده با وضوح درمی یابد حتی مخالفان تئوری انقلاب نیز با تمام تلاششان نمی توانند حقانیت تاریخی و منطقی تئوری مارکس را با هیچگونه مصادره به مطلوبی دچار آشفگی و انحلال نمایند.

مقدمه و فرانگش چنین آغاز می شود: "مطالعه و تجزیه و تحلیل

انقلابات سنت سحرآمیز و پرافتخاری است که فلاسفه، تاریخدانان، دانشمندان علوم اجتماعی و مفسران اجتماعی برای قرن ها بالذت از آن تغذیه علمی نموده اند. "مولف معتقد است: "پس از ارسطو که برای نخستین بار 'سرچشمه ها و منابع واقعی انقلاب' را برای ما تشریح کرد نظریه پردازان بعدی سوالات بیشماری را درباره ی ماهیت اینگونه وقایع مطرح ساخته اند که خود توانایی پاسخگویی به همه ی آنها را نداشته اند. مهمتر اینکه نظریه پردازانی که پدیده ی انقلاب را مورد ملاحظه قرار داده اند بر سر ماهیت آن دچار اختلاف نظر می باشند و به علاوه هنوز به نتایج عموماً پذیرفته شده ای درباره ی علت وقوع انقلابات دست نیافته اند." (ص ۱۳) مولف از این نقطه شروع قمد دارد دشواری کارش را در تبیین و توضیح تئوری های انقلاب روشن کند. او ————— "نظریه پردازها" دو دسته نظرگاه برمی شمارد. او نظرگاه اول را به مارکسس اختصاص می دهد. نظرگاه دیگر که "دو مکتب اندیشه ی اجتماعی سیاسی مرتبط به هم" تعریف می شوند عبارتند از: "کارکردگرایی" و "نظریه ی جامعه ی توده وار". کارکردگرایی "..... بطور کلی علاقمند به شناخت عواملی است که به جامعه امکان می دهد تا در طی دوره ای طولانی از زمان ثبات خویش را حفظ نماید. گرچه یک فرد کارکردگرا اذعان دارد که منازعه خصیصه ی ذاتی جامعه است ولی وی دلایلی را که مارکسیست ها در مورد علت وجود منازعه برمی شمارند رد می کند. او بخصوص اندیشه ی مارکسیستی 'تضادهای سرشته شده در درون جامعه' را کلاً مورد انکار قرار می دهد. 'واقعیت' ثبات اجتماعی، یک نفر کارکردگرا را به این نتیجه گیری هدایت می کند که چنان تضادهایی اساساً وجود ندارد، و انقلاب نه تنها امری ضرور نیست بلکه کلاً قابل اجتناب و عموماً نامطلوب است." (ص ۱۴) "مکتب نظریه ی جامعه ی توده وار"، مکتب اندیشه ی اجتماعی سیاسی ایست که به نظر مولف مرتبط با دیدگاه کارکردگرایانه است و "شارحین آن معتقدند وجود ویژگی های ساختاری معین در جامعه، باعث ثبات ذاتی آن می گردد. اگر ترتیبات ساختاری سنتی جامعه به ناگاه از میان برود، احتمال وقوع انقلاب توده ای افزایش می یابد، نتیجه ی احتمالی این انقلاب توده ای نیز تاسیس یک رژیم توتالیتر است. مثل فرد کارکردگرا نظریه پرداز مکتب اخیر نیز نمی تواند این عقیده را بپذیرد که تضادهایی در درون ساختار اجتماعی وجود دارد که باعث انقلاب می شوند. در واقع به عقیده ی وی همین وجود ساختار

اجتماعی سنتی که شدیداً مورد حمایت و پشتیبانی است ثبات و تداوم اجتماعی لازم را برای بازداشتن توده‌های در حال انتظار از دنباله‌روی جنبش‌های توتالیتار جدید فراهم می‌آورد. جنبش‌های توتالیتار به توده‌ها همان احساس امنیتی را می‌بخشند که سابقاً بوسیله ساختار اجتماعی تأمین می‌شد. (ص ۱۴) مولف اضافه بر دو نظرگاه فوق دو دیدگاه "تبلیغات روانشناخته" را که ناظر بر روانشناسی توده‌ها و روانشناسی رهبران هستند، به عنوان سنت نظری تحلیل انقلاب برمی‌شمارد. این دیدگاه‌ها "بطور کلی از جهت گریز پذیر دانستن انقلاب پیرو خط غیرمارکسیستی هستند."

بعد از این مقوله‌بندی، مولف هدفش را از تألیف کتاب: "بدست دادن تحلیلی انتقادی پیرامون شماری از تئوری‌ها و مدل‌های انقلاب" تعیین می‌کند. تئوری چیزی است که "به پاسخگویی به سوال 'چرا؟' کمک می‌کند" و مدل "به امر تشریح چگونگی و نحوه اجرای تئوری یاری می‌رساند." مولف برای ادامه‌ی تحلیلش از "تئوری انقلابی" برای هر یک از مکاتب و نظرگاه‌ها یک تئوری و یک مدل ارائه می‌کند.

نویسنده در بحث پیرامون ابعاد تحول انقلابی "اجزای تشکیل‌دهنده‌ی انقلاب" را "نخستین و شاید دشوارترین مسئله" می‌داند. بنظر او "حجم انبوه ادبیاتی که به مفهوم انقلاب پرداخته‌اند نیز" کمکی در این زمینه نیست. مولف در خلال این بخش با اشاره به تحولات در حوزه‌های مختلف از تغییر فرم‌اسیون‌های تولیدی گرفته تا تکامل صناعت معاصر و پیدایش جنبش‌های اجتماعی نظیر جنبش زنان و تحولات در فنون نظامی و تکنولوژی جنگی نهایتاً به چنین تعریفی می‌رسد که: "تحقیق درکی شهودی وجود دارد که بر اساس آن اصطلاح "تحول انقلابی" (revolutionary change) مفهوم رخدادی ریشه‌ای را به ذهن متبادر می‌سازد که طی آن قالب‌های کهن از میان رفته و یا دست‌کم در حال جایگزین شدن با نگرش‌های جدید و غالباً تجربه نشده می‌باشد." (ص ۲۱) در ادامه مولف نتیجه می‌گیرد: بدین ترتیب وقتی که از فنون جدیدی در علم پزشکی مثل استفاده از کبد مصنوعی، یا از شیوه‌های نگارشی جدیدی مثل آنچه جیمز جویس بکار برده صحبت می‌کنیم، صفت "انقلابی" یقیناً صفت مناسبی است (همانجا). هر چند نویسنده به ناچار قبول می‌کند مفاهیمی را که قبلاً به عنوان انقلاب بر آنها تأکید کرده، چیزی

غیر از "دگرگونی" نبوده‌اند اما بر آن است که "از طریق درک اشارات ضمنی اینگونه دگرگونی‌هاست که می‌توانیم تصویری از معنای انقلاب بدست آوریم." (ص ۲۱)

روشن است که تنها با درکی ایده‌آلیستی می‌توان در استنتاجات سطحی نگرانه مفهوم "تغییر" را با "انقلاب" جابجا کرد، مولف پس از اشاره‌ای تلویحی به "درک ضمنی دگرگونی‌ها" برای "بدست آوردن تصویری از معنای انقلاب" با این اشکال روبرو می‌شود که: "در بین نظریه‌پردازان اجتماعی و جامعه‌شناسان بر روی هیچ تعریف یا مفهومی رضایت بخش و پذیرفته شده‌ای اتفاق نظر وجود ندارد. بطور مثال، تعریف انقلاب به مثابه‌ی تغییر گروه حاکمه در یک کشور از راه توسل به خشونت، با تعریف انقلاب به معنی دگرگونی ریشه‌ای ارزش‌های موجود در جامعه شباهتی ندارد. ولی این تنها اصطلاح انقلاب نیست که مشکل‌آفرین است. برای فهرست کردن تعاریف بیشماری که در علم سیاست متداول است تلاش‌های قابل‌تحسینی صورت گرفته است. معذراً این کوشش‌ها چندان اثربخش نبوده و هنوز هم آشفتگی مفهومی شدیداً شایع است." (ص ۲۱ و ۲۲) اشکال کار به نظر نویسنده اینجاست که تلقی افراد مختلف از قبل از عصر افلاطون تا زمان لنین و مائو و کاسترو از علم سیاست، چنین است که قدرت را به عنوان داده‌ی اصلی دانش سیاسی ناظر بر پدیده‌ی انقلاب دانسته و تعاریف خود را بر این راستا بنیان کرده‌اند.

به اعتبار تقسیم‌بندی کوهن بطور کلی تعاریف انقلاب در دو طبقه بسیار اجمالی قرار می‌گیرند. "دسته‌ی نخست شامل آنگونه تحولاتی است که می‌توان آنها را انقلاب کبیر (Great Revolution) نامید." به عنوان نمونه تعریف جرج پتی (George Pettee)، زیگموند نیومن (Sigmund Neumann) و لنین در این گروه قرار می‌گیرد. چالمرز جانسون، رودلف رومل، یوموندتانتر، پیتر کالورت و جیمز دیویس از زمره‌ی نظریه‌پردازان گروه دوم اند. "نظریه‌پردازان مکتب 'انقلاب کبیر' گرایش به اتخاذ دیدگاهی انحصارگرایانه در مورد اجزای تشکیل‌دهنده‌ی انقلاب دارند. بنظر آنها تعداد اندکی از موقعیت‌هایی که در آنها تحولات ریشه‌ای رخ می‌دهد انقلاب هستند. مکتب دوم فقط دو جنبه از تحول اجتماعی را به بررسی می‌گذارد. این مکتب تنها می‌پرسد که 'تحول چگونه صورت گرفته است؟' پس عملاً آنقدرها که به

جنبه‌ی 'قانونی یا غیرقانونی بودن' و 'خشونت‌آمیز یا مسالمت‌آمیز نبودن' تحولات علاقمند است؛ موضوع تحول یا میزان گستردگی آن، یا اینکه در واقع آیا دگرگونی دیگری هم رخ داده است یا نه علاقه نشان نمی‌دهد. مطابق تعریف [این مکتب] یک انقلاب صرفاً عبارتست از تحولی غیرقانونی و خشونت‌آمیز. (ص ۲۵)

موضوع قابل توجه اینست که مولف به اعتبار دیدگاه‌های خودش حتی الامکان سعی کرده بدیل‌های نظری مارکس را در کتابش مورد دقت قرار دهد. با این وجود "غالب نظریه‌پردازان و مدل‌سازان انقلاب" که مورد بررسی او هستند "به تحول اجتماعی آنچنان که از سوی مارکس و آرنست تعریف شده توجه چندانی ندارند." (ص ۴۱) مارکس مانیفست که می‌گوید: "بگذار تا طبقات حاکمه با انقلاب کمونیستی به لرزه درآیند. پرولتاریا بجز زنجیرهایش چیزی برای از دست دادن ندارد ولی در عوض دنیایی را بدست خواهد آورد"، "مورد علاقه‌ی [او] نیست." (ص ۴۹) و از دایره‌ی شمول تئوری‌ها و مدل‌های تحلیل انقلاب حذف می‌شود. او به مارکسی علاقمند است که این فرضیه را مطرح می‌سازد: "به همان میزان که بورژوازی، یعنی سرمایه، رشد می‌کند به همان اندازه پرولتاریا، یعنی طبقه کارگر جدید، توسعه خواهد یافت." بنظر او "مارکس اولی یک مبلغ و فلسفه‌پرداز سیاسی است. اما مارکس دومی یک دانشمند سیاسی و اجتماعی است که یک مدل و تئوری انقلاب را خلق کرده و برای نسل‌های پس از خود بجا نهاده است." در توضیح مدل‌ها مولف معتقد است که به یک معنا، "دو نوع" اساسی از تئوری وجود دارد. یک نوع عبارتست از "دسته‌ای از نظریات دربارۀ اندیشه‌ها"؛ و نوع دیگر "مجموعه‌ای از نظریات پیرامون داده‌های عینی." "تئوری نوع اول به ظاهر در مقوله‌ی جهان نگرش قرار می‌گیرد و برای تئوری‌های مارکسیستی یا کارکردگرایانه توصیف معقولی است. اینگونه تئوری‌ها چنان گسترده‌اند که عمدتاً آزمون‌ناپذیر بوده و لذا در نزد طرفدارانشان غیر قابل بحث می‌باشند. از حیث اعتبار این تئوری‌ها، بسته به اینکه فرد نقطه‌نظراتی را که منجر به چنین تئوری‌ای شده بپذیرد یا نپذیرد، هرچیز و همه چیز را می‌توان به عنوان شاهدی بر صحت یا عدم صحت آنها بکار برد." در مقابل "یک نظریه‌پرداز (علوم اجتماعی) بجای بسط نظریه‌ای در مورد همه‌ی رفتارهای بشری، درصدد ارزیابی برخی جنبه‌های رفتار انسان است. در عین حال که

ممکن است نظریه‌پرداز مذکور امکان بسط شکلی از 'تئوری عمومی' را بپذیرد ولی محتملاً براین نکته اصرار می‌ورزد که چنین تئوری‌ای تنها می‌تواند از راه فهرست کردن مجموعه‌ی وسیعی از تئوری‌های نوع دوم بنا شود بنحوی که وقتی همگی باهم در نظر گرفته شوند به برپایی یک تئوری عالی درباره‌ی رفتارهای بشری بیانجامد. این نوع از 'تئوری' غالباً تئوری 'خرد' یا 'میان' نامیده می‌شود ولی با اینحال، تمایز میان سطح خرد و سطح میانه تا حدی مبهم باقی می‌ماند." (ص ۵۰) مولف پس از شرح و توضیح تئوری‌ها و مدل‌ها نتیجه می‌گیرد: "هرچند مفاهیم تئوری در آن شکلی که مورد بحث قرار گرفتند مقبول یا مورد اتفاق همه نیستند ولی بنظر من، نقطه شروع مناسبی در تجزیه و تحلیل فرمول انقلاب می‌باشند." (ص ۶۲) مولف با وجودی که صراحتاً مارکس انقلابی یا مارکس "مبلغ و فلسفه‌پرداز سیاسی" را از حوزه‌ی بررسی نظری‌اش حذف می‌کند معذراً در آغاز بحث پیرامون "مدل و تئوری مارکس در باب انقلاب" می‌نویسد: "سنت انقلابی مارکس محتملاً از جمیع مکاتب اندیشه‌ی انقلابی حائز اهمیت بیشتری است. اهمیت این مکتب دست‌کم تا حدودی از علم به این موضوع ریشه می‌گیرد که 'بنیانگذار' آن، کارل مارکس، بزرگترین اندیشمند اجتماعی و سیاسی قرن نوزدهم می‌باشد." "مولف در خلال تحلیل خود یک طبقه‌بندی مشخص از "مدل و تئوری مارکس در باب انقلاب" ارائه نمی‌کند و با جابجا کردن مفاهیم تئوری و مدل در تعریف "مدل انقلاب" مارکس به این نتیجه می‌رسد که: "مارکس از علت‌های مختلف که منجر به انقلاب می‌شود تنها یک علت را اصلی می‌داند، به همین دلیل مدل مارکس مدلی تک علتی است. منظور مارکس اینست که از عوامل گوناگون که منجر به انقلاب می‌شوند تنها یک عامل، اصلی و اساسی است و این عامل نیز ترتیبات ساختاری خاص جامعه است. ساختار اجتماعی که به ترتیبات طبقاتی خاصی منجر می‌گردد عامل اصلی انقلاب است (ص ۶۷)." ادامه‌ی تحلیل که عبارت از اشاراتی است به مفاهیم: "از خود بیگانگی" (ص ۷۲)، "آگاهی طبقاتی" (ص ۷۴) و "فرجام انقلاب" (ص ۸۶) علیرغم اینکه یک بررسی غیر مارکسیستی است، در نوع خود واجد ارزش‌های روش‌شناسانه است. کوهن نظر خود را درباره‌ی مارکسیسم چنین خلاصه می‌کند: "تئوری انقلابی مارکس استخراج شده از مدلی مبتنی بر اندیشه تضادهای موجود در جامعه است. در این مدل، تضادها به مبارزه‌ی طبقاتی می‌انجامند،

طبقه‌ی استثمارشده یا محکوم، دچار از خودبیگانگی گشته و آگاهی طبقه‌ای [خود] را توسعه می‌دهد، آگاهی‌ای که نهایتاً وی را به اقدام برای سرنگون‌سازی طبقه‌ی مسلط یا حاکم رهنمون می‌شود. . . . تئوری مارکس را می‌توان نظریه‌ای ساده، ظریف و بجا خواند. این نظریه موثرترین تئوری انقلاب در صد سال گذشته بوده است. اما با توجه به سرنوشت جوامع صنعتی، به عنوان راهی برای پیش‌گویی رویدادهای آینده‌ی معتبر از کار درنیامده است. . . . " (ص ۷۸)

نهایتاً کوهن نتیجه می‌گیرد: "مدل انقلاب مارکس نیز به نقد کشیده شده است اما این نوع انتقادات آشکارا متفاوت از نوع انتقاداتی است که متوجه تئوری مارکس می‌باشد. نقد تئوری در ارتباط با محتوا، یعنی تعاریف و قضایای خاصی است که مارکس بکار گرفته، ولی نقد مدل وی مبتنی بر نقد اجزای این مدل است. می‌توان چنین استدلال کرد که ساختار خصومت طبقه‌ای به هر طریقی که تعریف شود تنها یک عامل ممکن در ستیز اجتماعی است. مع‌هذا این مسئله‌ای است که هنوز جای بحث دارد. پیش از این گفتیم که مدل‌ها درست یا غلط نیستند بلکه مفید یا غیر مفیدند، ما تنها می‌توانیم مشخص سازیم که آیا مدل انقلاب - خواه مدلی تک‌علتی باشد یا چند علتی - در تحلیل کیفیت وقوع انقلاب مفید است یا نه. این مطلب را که مدل مارکس تا چه حد مفید و کارساز است می‌توان با تحلیل 'تئوری‌های' لنینیستی و مائوئیستی انقلاب که از مدل ارائه شده از سوی مارکس استنتاج گردیده‌اند ارزیابی نمود." (ص ۸۳)

دربخش "تئوری‌های مارکسیستی انقلاب"، تئوری‌های انقلابی لنین و مائو به عنوان نظریه‌پردازان مارکسیستی که "مدعی‌اند آثار مارکس نمایانگر تحلیل علمی پیشرفت تاریخ است" مورد بررسی قرار می‌گیرد. بنظر نویسنده "تئوری انقلاب لنین بر نقشی مبتنی بود که پرولتاریا باید در هر مرحله از انقلاب ایفا می‌کرد. حتی مائو که در جامعه‌ای فعالیت داشت که پس از قتل عام شانگهای اساساً فاقد پرولتاریا بود، با این حال نقش پرولتاریا را به عنوان پیش‌تاز انقلاب قبول داشت. . . . نظریه‌پردازان جدیدتری که به دلیل پذیرش مدل انقلاب مارکس در داخل سنت مارکسیستی قرار می‌گیرند در برخورد با قضایای مارکس تا حد قابل ملاحظه‌ای از لنین و مائو پیشتر رفته‌اند. آنان عملاً تمامی قضایای را که مارکس در تئوری خویش جای داده بود انکار کرده‌اند.

چهره‌های شاخص این 'نسل' جدیدتر از مارکسیست‌ها، تئوری‌سازان و فلسفه‌پردازانی نظیر هربرت مارکوزه، فرانتر قانون، رژی دبره هستند. هر یک از اینان در تحلیل انقلابی به معنی‌الاعم و به خصوص در تحلیل مارکسیستی سهم عمده‌ای دارند. وجه اشتراک این نظریه‌پردازان در عدم پذیرش پرولتاریا به عنوان طبقه‌ای انقلابی است. در عوض، هر یک از آنان مدعی‌اند که گروه دیگری [غیر از پرولتاریا] مسئول ایجاد انقلاب خواهد بود. پرولتاریا دیگر اراده و حتی تمایل براندازی بورژوازی را ندارد." (ص ۱۱۹)

آلوین استانفورد کوهن می‌کوشد بدیل‌های نظری "جامعه‌شناسی مارکسیستی" را برجسته سازد. بنظر او "رهیافت کارکردگرایانه در باب انقلاب" در نظریات "چالمرز جانسون" بخوبی منعکس شده است، زیرا "این سنت غیرمارکسیستی در جامعه‌شناسی معتقد نیست که کلیه‌ی جوامع در اساس خود پایدار بوده و تحول اجتماعی رخدادی نادر باشد." جانسون "حتی نمی‌گوید که برخورد اجتماعی بندرت رخ می‌دهد، بلکه فقط این تصور را که برخورد ویژگی اصلی تمامی جوامع باشد نمی‌پذیرد. در عوض، این سنت به این دیدگاه متمایل است که جوامع مدنی اساساً و بلحاظ طبیعت خود مبتنی بر رضایت افراد می‌باشند و عناصر آنرا 'نظامهای مشترکی از باورها، احساسات و ارزشها، و موازیمن ارزشگذاری فنی، جهان‌شناختی و اخلاقی که از لحاظ فرهنگی استاندارد شده‌اند' تشکیل می‌دهند. یا اگر این دیدگاه را بپذیریم که برخورد، ذاتی جامعه است آنگاه معتقد است که چنان برخوردی بیشتر بصورت برخوردی مبتنی بر توافق دوجانبه بروز می‌کند. اینگونه برخورد، حالتی است که در آن گروه‌ها و افراد در عین‌آنکه هنوز با یکدیگر به مبارزه می‌پردازند اما مبارزه‌ی خویش را بر مبنای یک دسته 'قواعد بازی' معقول و کاملاً معین و مورد پذیرش اکثریت اعضای جامعه‌ای که مبارزه‌ی مزبور در آن رخ می‌دهد به پیش می‌برند. بردن برخی از گروه‌ها و باختن برخی دیگر لزوماً به انقلاب منجر نمی‌شود. بازندگان برای تصحیح آنچه که به گمان خودشان به ناروا بر آنها رفته است بر علیه برندگان قیام نمی‌کنند. برعکس، گروه بازندگان برای آنکه روزی دیگر در مبارزه شرکت جوید به اصلاح خویش می‌پردازد. گروه مزبور استراتژی خویش را مورد ارزیابی مجدد قرار می‌دهد تا بدین وسیله بتواند از اشتباهاتی که ممکن است باعث شکستش شوند اجتناب نماید. این عملاً همان

رسم سیاسی است که شالوده‌ی استراتژی انتخاباتی در جوامع دمکراتیک را تشکیل می‌دهد. اگر حزبی سیاسی در یک انتخابات ببازد، شکست را می‌پذیرد و برای انتخابات بعدی مبارزه می‌کند. " (ص ۱۲۷) کوهن اضافه می‌کند: "دست کم دو مکتب را می‌توان در داخل این سنت مشخص کرد که هر یک به فهم ما از تحول انقلابی کمک می‌نمایند. اول الگوی تحول انقلابی ارائه شده از سوی چالمرز جانسون که از دیدگاه 'کارکردگرایانه' درباره‌ی جامعه که خود یکی از رهیافتهای عمده در بررسی جامعه‌شناسی است ریشه می‌گیرد. دوم، تصویری در باب انقلاب است که از دیدگاه کثرت‌گرایانه درباره‌ی جامعه ناشی می‌شوند. این اندیشه‌ها به شایسته‌ترین وجه در آثار هانا آرنت و ویلیام کورن‌هاوزر بیان گردیده‌اند و آنها را تحت عنوان تئوری‌های جامعه توده‌وار مورد اشاره قرار می‌دهند. مکتب‌های کارکردگرایی و جامعه توده‌وار هر دو پایبندی عقیدتی شدیدی نسبت به اندیشه‌های دمکراسی دارند و این اندیشه‌ها در خلال آثار دو نویسنده‌ی مزبور به روشنی مطرح می‌شود. " (ص ۱۲۷) از دیدگاه کوهن، مکتب کارکردگرایی چالمرز جانسون بهترین تجلیات خود را در نزد تالکوت پارسونز می‌یابد. بنظر کوهن، پارسونز جهت ایجاد یک مورد جایگزین اصلی برای جامعه‌شناسی مارکسیستی به بسط دیدگاه بسیار متفاوتی درباره‌ی جامعه دست زده است. پارسونز در جهت کاملاً مخالف مارکس، بر آن است که "جامعه استعداد جدال آمیز بودن را دارد. اما این برخورد ناشی از آن نیست که یک طبقه صاحب کالاها و قدرت، و طبقه‌ی دیگر فاقد آنهاست. برعکس، استعداد برخورد ناشی از کمیابی عمومی کالاها و ارزشمند بودن آنهاست. پارسونز بر سر این کالاها بروز می‌کند. " بنظر پارسونز چون اشیاء اجتماعی یا غیر اجتماعی که آلتا مفید یا ذاتا ارزشمندند، در مقایسه با میزان لازم جهت ارضای کامل تمایلات ضروری هر بازیگر [اجتماعی] کمیاب هستند، مسئله‌ی تخصص مطرح می‌شود، یعنی این مسئله که چه کسی باید چه کاری را به چه شیوه و تحت چه شرایطی انجام دهد. این مشکلی بنیادین است که از کنش متقابل دو یا چند بازیگر [صحنه‌ی اجتماعی] بروز می‌کند. " (ص ۱۲۹ و ۱۳۸)

در فصل‌های هفت و هشت تحت عنوان‌های "تئوری جامعه‌ی توده‌وار" و "رهیافتهای روانشناسانه در باب انقلاب"، تعاریف کتاب، همواره مسرر انقلاب و ارتجاع را درهم می‌ریزند. این دو فصل از شرح نظریات جیمز مدیسون

رئیس‌جمهور سابق آمریکا گرفته تا مقایسه‌ی لنین و هیتلر به عنوان رهبران انقلاب، تلاش مصرانه‌ای است برای یافتن بدیلی در برابر تئوری‌های انقلابی مارکس. نویسنده با شرح و تحلیل دوران کودکی و جوانی لنین (صص ۱۹۰-۱۸۶) و مقایسه‌ی آن با زندگی هیتلر (صص ۱۹۳-۱۹۰) می‌کوشد هیتلر را هم به عنوان یک رهبر انقلابی در برابر لنین قرار دهد و بدین ترتیب مرز میان سوسیالیسم و کمونیسم را مخدوش می‌کند.

نتیجه‌گیری کتاب، اعترافات کوهن است به حقانیت نظری تئوری‌های انقلابی مارکس: "سنت مارکس محتملاً به لحاظ منطق برداشتی که با این مطلب شروع می‌شود که انقلابات نتیجه‌ی گریزناپذیر برخی نیروهای اجتماعی هستند، منطقی‌تر است. برایین اساس یک مارکسیست هنگام گسترش جنبش‌های انقلابی شگفت زده نمی‌شود. اما همانطور که در فصول چهارم و پنجم نشان دادیم، درباره‌ی پیشگویی‌ها و انتظارات نادرست [نظریه‌ی مارکس] سوالات سرزنش‌بار هنوز بجای خود باقی است و علیرغم شکاف اجتماعی و اقتصادی فزاینده موجود در جوامع صنعتی پیشرفته باز هم قیام پیش‌بینی شده‌ی کارگران در این قبیل جوامع نامحتمل‌ترین انقلاب‌هاست. " (ص ۲۱۶) در مقابل، مدل کارکردگرایانه بدلیل ناتوانی در زمینه‌ی تصمیم‌گیری پیرامون ماهیت انقلاب "از همان ابتدا پراز اشکال است"، "رهیافتهای روانشناسانه نیز" پر از عیب و ایرادند (ص ۲۱۷)، "کلیه‌ی تئوری‌ها و مدل‌ها غیر از مدل مارکسیستی... در تحلیل نهایی به مسئله‌ی دگرگونی اجتماعی نمی‌پردازند. برعکس توجه آنها معطوف به این مسئله است که چرا توده‌ها بر علیه نخبگان سیاسی به ابزارهای خشونت‌بار متوسل می‌شوند" (ص ۲۱۸) و سرانجام "سنت مارکس چنانچه در دقیق‌ترین معنا به عنوان یک مدل انقلاب در نظر گرفته شود، احتمالاً کارسازترین تصور در باب انقلاب است. " (ص ۲۱۸)

فرم اشتراك

بهای اشتراك ۴ شماره: ۳۰ مارك

نام -----

نشانی -----

(لطفاً با حروف بزرگ و خوانا بنویسید) -----



شروع اشتراك از شماره ی: -----

لطفاً بهای اشتراك را ضمیمه ی این فرم به آدرس نشر به ارسال دارید.
در صورتیکه مبلغی به عنوان کامل مالی ارسال داشته اید مقدار آن را
جداگانه ذکر کنید:



