

ماركسيسم:

نقد منفي

نقد مثبت



ش. والامنش

ماركسيسم ، نقد منفي ، نقد مثبت

ش. والامنش

ماركسيسم:

نقد منفي

نقد مثبت

فهرست

۵	د رآمد
	فصل نخست :
۱۲	I. د رياره‌ی شناخت، بطورکلی
۱۸	II. سوژه و ساختار د علوم اجتماعي / تاريخي
	فصل دوم
۳۷	I. ماترياليسم و باز آفريني واقعيت
۵۲	II. تئوري و پراتيک
۶۶	III. معيار سنجش تئوري
	فصل سوم
۸۲	د رآمد
۸۳	I. نقد منفي / نقد مثبت
۹۷	II. رابطه‌ی ديالکتيکي سوژه و ساختار
۱۱۰	III. تمثيل ساختمان: "زيرينا" و "روينا"
۱۲۳	يادداشت‌ها و منابع

● مارکسیسم ، نقد منفي ، نقد مثبت

● ش- والامنش

● زمستان ۱۳۶۴

● طرح روی جلد : رهي

Postlagercarte

Nr: 075851 C

1000 Berlin 120

W- Germany

چاپ اول : I. S. U. S. - سوئد

درآمد

کام نهادن در راه نقد، چنان در آمدن به کام اژدهاست؛ و رهرو راه نقد بدون استیژهای جاوید باغول پلیدی است که "چیزی جز شیرهای مغز کشتگان نمی‌نوشد". "جدالی همواره است با وضع موجود". سرشت آن اژدها، به نظم در آوردن است و بر تخت سنت‌ها غنودن و دشواری مبارز این راه، به نظم او تن نهادن است و از تخت فرو کشاندن او.

نقد تئوری "تحول تاریخی"، نقد راه‌ها و شیوه‌های رهایی، از همان نخستین واژه‌ها نمایانگر دشواری کار است. آیا می‌توان از "تحول تاریخی" سخن گفت؟ آیا این خود گزینش نوعی نگرش به تاریخ زندگی انسانی نیست؟ مگر جز این است که گروهی به "تطور"، گروهی به "تکامل"، گروهی به "رشد" و گروهها و گرایشهای دیگر به تعبیر و تعاریف دیگر برای "سیر" یا "فرایند" تاریخ انسانی باور دارند و بر آن پای می‌فشارند؟ آیا همین گزینش واژه‌ی "فرایند"، اگر پادیدی دقیق نگریسته شود، خود نشانه‌ی باور به "سیر" پیوسته نیست و آیا مراد آنان را که به "گسست" در تاریخ باور دارند، برمی‌آورد؟

کار نقد، درهم شکستن سد ها و سنگرهای مصنوعی است. برانداختن عایق‌های نارسانای ساختگی است که دیوار "تقدم" این و آن را می‌سازند. با برانداختن این سد ها و شکستن آن عایق‌هاست که می‌توان پیوند شاخه‌ها را باریشه‌ها دید و از آوند هاتا اعاق و تا خاکی که آنرا سیراب می‌کند فرو رفت. با نقد است که می‌توان دریافت که پژمردگی برگها، لزوماً بسهم معنی

پوسیدگی ریشه نیست و چه بسا حاصل خزانی گذرا باشد، و یا به عکس، بیماری برگها کسه پشت شادابی دستکاری شده‌ای پنهان است، ناشی از پوسیدگی، ناکارایی و ضعف ریشه هاست. با نقد است که می‌توان دریافت که کشتار بنام مارکسیسم و دختن لبها و زبانها بنام آن - این برگهای بیمار و متعفن - برچه شاخه‌ای نشسته‌اند، از چه آوندی می‌نوشند، بر چه ریشه‌ای استوارند و از چه خاکی سیراب می‌شوند؛ با نقد است که می‌توان دریافت اینان که مارکسیسم را هم از پیش مرده پنداشته‌اند و از چوب‌زدن بر جسد به گمان آنها مرده‌اش هم پرهیزند از آن، از چه توفان نهفته‌ای در مارکسیسم می‌هراسند و مارکسیسم چه نیشتري بر جان خسته‌شان می‌زند که اینچنین پرآشفته‌اند؛ با نقد است که می‌توان نشان خوردن و نام بردن بنام "طبقه‌ی کارگر" را بر ملا ساخت؛ با نقد است که می‌توان هراس اربابان و مستمران و دیوان سالاران و دستاریندان را از این "بی‌سروپایان مزد بگیر" و تئوری‌ای که داعیه‌ی نشان دادن راه و رسم براندازی آنان و این بی‌سروپای و مزد بگیر را دارد، آشکار کرد؛ و سرانجام با نقد است که می‌توان نه چنان زیارت نامه خوانسی در کنار ضریحی، راه اطاعت و تسلیم را پیمود و نه چون واماندگان و هراسندگان از دشواری راه، ارزش را قریانی بی‌ارزشی راحت طلبانه کرد.

در نقد، باید همانگونه که بی‌محابا، همانگونه هم دقیق، با وسواس و هوشیار بود. ضرورت کار نقد چنین است که دشواری نارسایی واژه‌ها را - که گناه از نارسایی یا فقدان مفاهیم سرچشمه می‌گیرند - با بکار بستن نسجید هی آنها صدچندان نکنیم. از حکمی سود نجویم که آنرا اثبات نکرد ایم و گزاره‌ای را بکار نگیریم که درستی‌اش را آشکار نساخته ایم. یا دست کم آگاه باشیم از اینکه هر حکم یا گزاره که بی‌استدلال می‌آوریم، پذیرفته شده بنظر خواهد آمد و دآوری خواهد شد.

این ضرورت و دشواری و پیچیدگی کار، مرا به سه وظیفه متعهد کرده است: نخست آنکه تا سرحد امکان حوزه‌ی کار را محدود کنم و در آن حوزه‌ی محدود نیز تنها به طرح پرسش و نشان دادن بالقوگی حوزه‌ی پاسخ‌ها بپردازم و از صدور حکمهای پردامن و فراگیر بپرهیزم؛ دوم آنکه به روایت پسنده نکم و آنرا دلیل مدعایی نگیرم، و اگر گرفتیم، آن روایت بیان دلیل من تلقی شود؛ نه آیه‌ای به قصد سود جستن از "تقدس" کسی، یا ساختن مترسکی برای ماندن اندیشه از نقد و تحلیل هوشیارانه. پس اگر از مارکس، انگلس یا لنین ۰۰۰ گفتاوردی می‌کنم، یا به قصد این است که نشان دهم آنان چگونه می‌اندیشیده‌اند یا برای آنکه سندی برای ادعایم ارائه کنم و یا آن گفتار را

بیان دلیل خود قرار دهم. امیدوارم در هر مورد زبان نوشته گویا باشد؛ و سوم آنکه در همین حوزه‌ی بسته، ریشه‌ها را بجویم و از دست بردن به آنها نهراسم. چنان نباشد که دامن مارکس را به قیمت دشنامی به استالین نیلایم و گریبان لنین را به بهای تازیانه‌ای بر "لنینیست" ها رها سازم، زیرا امروز بیش از هر زمان دیگر نیازمند آنیم که هم افق نقد را بگسترانیم و هم عق آنرا تا ژرفا، تا بن بکاوییم.

برپایه‌ی این سه وظیفه است که این نوشته، تنها به طرح و نقد رابطه‌ی تئوری و پراتیک و دیدگاه مارکس و مارکسیستها در باره‌ی آن محدود می‌شود. و گستردن دامنه‌ی آن به حوزه‌ی های گوناگون، نه به قصد دخالتی غیر مسئولانه و ناآگاهانه در آن‌ها، که تنها با هدف جستن و نمایاندن نمونه‌هایی برای آشکار کردن و روشن ساختن موضوع است.

مسئله‌ی محوری این نوشته نقدی است بر نگرشهای گوناگون به رابطه‌ی تئوریک و پراتیک و گستردن دامنه‌ی آن به روش‌های الکتیکی شناخت. هدف این است که در این حیطه بتوانیم پاسخی، یا دست کم زمینه‌ای برای پاسخ یافتن به پرسشهایی از این دست بیابیم:

آیا در درك مارکس از تعیین کنندگی تولید و باز تولید زندگی مادی از یکسو، و مبارزه طبقاتی و نقش ساختاری ایدئولوژی از سوی دیگر، تضادی وجود دارد؟
آیا درك رایج از تمثیل "زیرینا" و "روینا" به صورت تعیین کننده و تعیین شونده تنها ساخته‌ی انگلس، اندیشمندان بین‌الملل دوم، پلخائف و دیگران است و به مارکس ربطی ندارد؟ اگر دارد چه ربطی؟ و اگر ندارد، درك مارکس از آن چیست و سرانجام من مسئله را چگونه می‌بینم؟

آیا بین این گزاره‌ی مارکسی که "انسانها تاریخشان را می‌سازند" و این گفته‌ی مارکس که تئوری او "گفتار هر تئوری دیگر فرد را مسئول مناسباتی می‌شمارد که خود محصول اجتماعی آن است"، تضاد وجود ندارد؟ و اگر دارد، آیا این تضادی ضروری است، و اگر هست، آیا تنها با درکی هگلی از تضاد دیاکتیکی می‌توان آنرا توضیح داد؟

راهی که من در این نوشته تا رسیدن به اهداف بر نهاد می‌آن پیش گرفته‌ام، اینگونه طسی می‌شود:

در فصل نخست، در آغاز بر بستر بحثی درباره‌ی رابطه‌ی سوژه/ ابرژه در شناخت بطور

کلی، ابتدا به تمایز علوم اجتماعی از علوم دیگر اشاره می‌کنم و به دشواری علوم دقیق در این زمینه نگاهی گذرا خواهم افکند. سپس رابطه‌ی سوژه و ساختار در علوم اجتماعی را طرح می‌کنم و آنجا درد و بخش، به مسئله‌ی "ارزشهای اعتباری در علوم اجتماعی" و "حقیقت پراتیکی" خواهم پرداخت. تلاش من در این فصل این خواهد بود که تنها بر تمایز علوم اجتماعی از یک زاویه تاکید کنم و در آنجا، تنها رابطه‌ی سوژه و ساختار را مطرح سازم. چگونگی و تعریف دقیق این رابطه، وظیفه‌ی این فصل نیست. در نتیجه اگر در گفتاوردها یا به ضرورت توضیح، از تعریف مشخصی برای این رابطه یاد می‌شود - مثلا رابطه‌ی دیالکتیکی - عجالتا بهتر است دوستی و دشمنی بر نیانگیرد و هگل‌یان را شاد و کانتی‌یان را افسرده نسازد، زیرا اگر به قصد بستن طُرفی در این میدان آمده باشند، در پایان با دستانی تهی یا با آنچه انتظارش را نداشته‌اند باز خواهند گشت و نویسنده را به سزای این "فریبکاری" دشنام خواهند داد. چنین مباد. پس بهتر است تا فصل سوم، فرایند بحث همانگونه که پیش می‌رود، بدون آزرده خاطر شود تا اگر سخنی به درستی آمده است، در همدستانانی شرمساری پیش نیاید و اگر نقدی پیش آمده است، ساخت و سازش نیکو بسته آید.

در فصل دوم، با درک مارکس از مفهوم پراتیک آغاز می‌کنم و رد پای این درک را در آثار گوناگون او بررسی نمایانم و از آنجا توشه‌هایی برمی‌گیرم تا با نقد و تحلیل اندیشه‌ی مارکس و مارکسیستها، تعبیری - به گمان من - تازه در باره‌ی مقوله‌ی "پراتیک خود زاینده‌ی خود زبیده‌ی خود گستر" عرضه کنم. در بخش پایانی این فصل نیز به بحث معیار درستی تئوری - پیوسته - در علوم اجتماعی / تاریخی خواهم پرداخت. فصل سوم، فصل اصلی کتاب است و این دو فصل پیشین را می‌توان مقدماتی برای رسیدن به آن فراز پنداشت. از اینرو، هم از آغاز در بخش نخست، با مقوله‌ی نقد منفی / نقد مثبت راه را می‌گشاید و هم خود را صرف تعریف و توضیح و نشان دادن جایگاه، کارکرد و نقش این مقوله می‌کند. در آنجا، نخست درک هگلی / نفی / اثبات به پای میز محاکمه می‌آید و بدنبال نقد آن و هواداران آن، به ابهامات مارکس، اشتباهات انگلس، خشک‌اندیشی کسانی چون پلخانوف و مارکسیستهای انترناسیونال ۲ و ۳ و تزلزلات لنین - اشاره خواهد رفت. هدف این بخش برجسته ساختن درکی ویژه - یا به تعبیری، تازه - از دیالکتیک خواهد بود. پس از آن، در بخش دوم این مجوز به دست خواهد آمد تا این بار پرسشی را که در فصل نخست بسی پاسخ نهادیم، دوباره طرح کنیم و بـ

رابطه‌ی دیالکتیکی بین سوژه و ساختار بپردازیم. در بخش سوم، به مورد خاصی از ازاین پرسش‌کلی، یعنی رابطه‌ی "زیرینا" و "روینا" و اصولا به تمثیل "ساختار" خواهم پرداخت.

تلاش من، در این نوشته بر آن بوده است که تا سرحد امکان، دشواری موضوع را بسا دشواری بیان نیفزایم و حتی، آنجا که متنی یا گفته‌ای خود دشواری‌هایی در بیان دارد، با شرح و تفسیر و تمثیل، راه بردن به معنی و مفهوم و مراد آن را - حتی به قیمت بی حوصله ساختن اندیشمندانی که خود دستی از نزدیک بر آتش دارند و از حاشیه رویها و توضیح واضحات آزرده می‌شوند - آسان تر سازم. اما به تعمق و پی گیری و ژرف کاوی و تامل خواننده نیز امید بستم و بر این قرار بوده‌ام که او نیز، هم در باره‌ی دشواری موضوع مورد بحث، که گاه زیان پیچیده‌ای را طلب می‌کند، با من همدستان است و هم می‌پذیرد که دراز گویی نه تنها بر ارزش گفتار نخواهد افزود و فهم آنرا ساده تر نخواهد کرد، که به گفته‌ی کانت، چه بسا دریافت آنرا دشوارتر هم بسازد.



فصل نخست

I. درباره‌ی شناخت ، بطور کلی

الف - وجه تمایز علوم اجتماعی ، بطور کلی

در شناخت بطور کلی ، پرسش از دیرباز چنین بوده است که آیا "آنکه می‌شناسد" (subject) تنها بدنبال "آنچه شناخته می‌آید" (object) روان است ، یا آنکه می‌شناسد ، آنچه را می‌شناسد که خود در آن می‌نهد . تئوری انعکاس بهترین نمونه برای پاسخ مثبت به پرسش نخست و دستگاه شناختی کانت ، بهترین نمونه برای پاسخ مثبت به پرسش دوم است . شگفت آنکه ، این هر دو ، سپهر "استن" (is) را از سپهر "بایستن" (ought) با شکافی پرناسدنی جدا می‌کنند . اولی ، سوژه‌ی شناسا را تنها به آینه‌ای بازتابنده بدل می‌کند و تا ابد او را گردن نهاده بر قانونی مستقل از او - مثلاً دیالکتیک ماده - می‌سازد ، و دومی دنیای فی‌نفسه را از دستکاری سوژه‌ی شناسا مصون می‌دارد و توانش را تنها به دنیای پدیدارها محدود می‌کند ، چنانکه "خرد فقط آن چیزی را ببیند که خود بر طبق طرح خود خلق می‌کند" ^۱ . فرمانبرداری در هر دو طرح ، البته چاره ناپذیر است . اما نادیده نباید گذاشت که مثلاً انگلس یا لنین ، در اینکه رابطه‌ی اندیشه و وجود مسئله‌ای پراتیکی است ، یا اینکه مسئله پرسر تغییر جهان است نه تفسیر آن ، با مارکس همدستانند ، و نیز پنهان نمی‌کنند که از دید کانت "خرد ... طبیعت را ملزم می‌سازد که به "پرسشهای او پاسخ گوید" و نمی‌گذارد که فقط "بوسیله‌ی طبیعت به این سو و آن سو کشیده شود" ^۲ . اما ، نشان خواهیم داد که نه آن همدستانی کاملاً با مارکس در توافق است و نه این ادعای کانت مداخله‌ی پراتیکی سوژه را در موضوع شناخت تضمین می‌کند . به تعبیر دیگر ، نشان خواهیم داد که چگونه هیچیک نهایتاً نمی‌پذیرد که این ارتباط "تنها صوری نیست" و "مسئله این است که تعیین کنیم دانش چگونه با جهان می‌خواند" ^۳ .

بدین ترتیب ، بسیاری بر این باور بوده‌اند و هستند که از زمان هیوم "نایت" شده است که از یک گزاره‌ی "استی" نمی‌توان یک گزاره‌ی "بایستی" را نتیجه گرفت . یعنی ، آنچه "هست" ، در سپهر جبر است و آنچه "باید باشد" ، در سپهر اختیار ؛ و این دورا به هم راه نیست . آنان که خود را بر سپهر نخست استوار کردند و بی‌رویه و بی‌پایه ، آنرا به حوزه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی نیز کشاندند ، انسان را تنها مهره‌ای در دستگاه تقدیر قرار دادند و علیرغم ادعاهای ماتریالیستی با تقدیر الهی پهلو گرفتند ، و آنان که خود را بر سپهر دوم استوار ساختند و آنرا به حوزه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی تعمیم دادند ، اراده‌ی انسان را قادر مختار ساختند و علیرغم ادعاهای ماتریالیستی ، قدرت الهی را از مذهب وام گرفتند ؛ و آنکه که واقعیت نقشی دیگرگونه افکند ، یا دژ شدند و از این فلک بد کردار گلیه کردند و یا به تساوان این خود مختاری بسی پایه ، آد میان بسیاری را قریانی ساختند تا وجسدان ناآرامشان را آرامش بخشند .

مدعیان در این بخش اینست که دست کم در حوزه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی نه تمیز دادن سپهر "هست" از "باید" آسان است و نه کشودن دره‌ای عیق میان آند و ، امکان پذیر . (اگرچه ، همانگونه که خواهد آمد ، در حوزه‌ی علوم دقیقه نیز امروز مسئله مشاجره برانگیز است) . بحث اینست که در حوزه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی ، آنکه می‌شناسد ، یعنی سوژه‌ی شناسا انسان است و آنچه شناخته می‌آید یعنی موضوع علم یا موضوع شناخت ، تاریخ و جامعه‌ی انسانی است . پس ، عامل شناسنده و موضوع شناخت یک عنصر مشترک دارند و وجود این عنصر مشترک نمی‌تواند در امکان ، شیوه و نتیجه‌ی شناخت بی‌تاثیر باشد . به عبارت دیگر ، نمی‌توان از یک دوری درباره‌ی موضوع علوم اجتماعی / تاریخی انتظار همان نوع "قطعیتی" را داشت که معمول علوم دقیقه است .

روشن است که تعریف ما از سوژه‌ی شناسا در علوم اجتماعی / تاریخی و موضوع شناخت ، در تعیین چگونگی این رابطه نقشی اساسی دارد . اینکه ما سوژه‌ی شناسا را انسان منفرد ، یا طبقه‌ی اجتماعی ، یا کل جامعه در شرایط معینی از موقعیت تاریخی بدانیم و موضوع شناخت را کلیت انسانی ، یا طبقات اجتماعی ، یا پیونده ساختارهای معین اجتماعی ، یا مجموعه‌ی ملت ها ، یا مجموعه‌ی نژاد ها ... بدانیم دوری‌های متفاوتی درباره‌ی رابطه‌ی سوژه با موضوع پدید خواهد آورد . مهمترین

از آن، هنگامی که ما به میدان ارزیابی دسترسی داریم، این تعاریف از "شناسنده" و "در شناخت آینده" می‌توانند فصل تمایز اساسی ارزیابی‌های گوناگون را بسازند. چنانکه مثلا لوکاج تنها "آگاهی طبقاتی پرولتاریا" را داور (در اینجا به معنی تئوری) درست‌دینارهی موضوع علوم اجتماعی / تاریخی می‌داند. (به لوکاج، در این مورد ویژه در فصل دوم و سوم مفصلا خواهیم پرداخت).

آنچه در این بخش فعلا مورد نظر است، آشکار کردن وجود چنین رابطه ایست. نکته‌ی دیگر اینکه، تا آنجا که ما نقش‌سوزهی شناسا را در نظری می‌گیریم و داخله‌ی او را در موضوع شناخت طرح می‌کنیم، تنها به ادعای شناخت شناسانه محدود نیستیم، بلکه زمینه‌های فاعل بودن یا سازنده بودن سوزه را نیز فراهم می‌آوریم و به طرحی نزدیک می‌شویم که اندک اندک از سوزه به عنوان "میرد" - یعنی صاحب‌اراده - یاد کنیم. این کار، مسلما برای ساختن زمینه‌ی بحثمان در فصل دوم است، زیرا در آنجا باید با این گزاره‌ی آلتوسری که "تاریخ فرآیندی بی سوزه است"، دست و پنجه نرم کنیم، و از همین آغاز بدانیم که آن، سختی بی پایه نیست و محتاج بررسی تحلیلی و نقادی بسیار دقیق است.

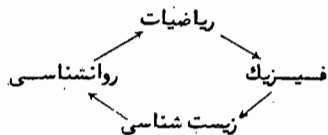
پس، ادعای ما اینست که دست‌کم در علوم اجتماعی / تاریخی، سوزه (اعم از فرد، طبقه، ...) میرد است. خیلی ساده به این دلیل که سوزه می‌تواند دروغ بگوید و دروغی که می‌گوید، در آنچه درباره‌اش دروغ گفته است بی‌تاثیر نیست. برای نمونه ببینیم که کارکرد يك ماشين حساب ساده چگونه است. این ماشین، با همه پیچیدگی‌اش و با همه عملیات شگفت‌بخش‌های که به سرعت انجام می‌دهد و مسلما این سرعت و دقت در امکان و توانایی انسان نیست، تنها و تنها از اصولی پیروی می‌کند که از پیش در آن نهاده شده است و بهیچ روی از آن گریزندارد. وقتی شما به يك کامپیوتر اطلاعات "نادرست" می‌دهید و او فغانش به آسمان می‌برد و وجدان الکترونیکش آزرد می‌شود، از این رو نیست که از اعتبار دسترسی و نادرستی آگاه است و در آن قدرت اختیار دارد، بلکه از آنروست که با چیزی مواجه است که با اصولش که از پیش در آن نهاده شده، خوانایی ندارد. درست به همین دلیل می‌توان این اصل را در کامپیوتر نهاد که محاسباتش را بر مبنای $2 \times 2 = 0$ انجام دهد و آنگاه اگر اطلاعات "درست"ی به او بدید

باز هم فغانش از "ناراستی" شما بلند خواهد بود. تمایز سوزه از این ابزار، در چیزی است که ما از آن به عنوان میزهی آگاهی نام می‌بریم و همان است که او را میرد می‌کند. اراده‌ی او اما، تنها قادر مختار نیست و بوسیله‌ی مجموعه‌ی هستی معین او در برابر موضوعش و در برابر تاریخش محدود می‌شود. پس، پرسش را می‌توان چون آدورنو چنین طرح کرد که آیا "پدیدار اجتماعی باید از شرایط عینی منتج شود یا از روان افراد اجتماعی شده، یا از هر دو؟" در یافتن پاسخی بدان، خواهیم کوشید.

ب - مشکل علوم دقیقه

پیش از آنکه بحث اصلی خود را پی بگیریم، بی‌شود نخواهد بود که بر دشواری علوم دقیقه نیز نظری بیفکنیم و خواننده را با مشاجره بر سر تاثیر سوزه بر ابزار در علوم دقیقه نیز اندکی آشنا سازیم، تا آشکار شود که اتهام همواری تحصيل گروان (positivists) به علوم اجتماعی / تاریخی، چگونه امروز دامن آنان را حتی در خانه‌شان گرفته است.

دست‌کم تا دوست سال پیش رسم چنان بوده است که با تکیه بر اعتبار روش ریاضی و با ستود جویی از دستگاه‌های قیاسی و صوری - از ارسطو تا کانت و پس از آن تا حلقه‌ی وین - علمیت هر تئوری را رقم زنند و به نسبت دوری و نزدیکی‌اش با ریاضیات، فرسختی داوریه‌ی آن را بسنجند. چنانکه مطابق معمول، قطعیت احکام علمی را در سیر خطی در نظر می‌گرفته‌اند که از ریاضیات می‌آغازد و به علوم انسانی ختم می‌شود و از بالا به پائین، سیر کلیت متناقص را طی می‌کند. آنگونه که يك حکم ریاضی به مثابه‌ی قطعی‌ترین و يك حکم علوم انسانی به مثابه‌ی نسبی‌ترین، ارزیابی می‌شده‌اند. امروزه، اما، برای نمونه "پیاژه" بر آنست که دیگر نمی‌توان بر این سیر خطی پای فشرد و از زاویه‌ی رابطه‌ی سوزه‌ی شناسا با موضوع شناخت (با بحثی در روانشناسی) معتقد است که باید این رابطه را به صورت يك حلقه (= يك سيكل) در نظر گرفت. چنانکه احکام هر يك از علوم بتوانند اینگونه تالی یکدیگر واقع شوند:



از سوی دیگر، گودل، ریاضی‌دان اثباتی راه را بر خطایی دیگر می‌بندد و پایه‌های "ضرورت و فرسختی" را که به نظر کانت "شناخت - نشان‌های مطمئن شناخت‌پرست" [= *apriori*] هستند، می‌لرزاند.^{۱۰} او، این فرض را که "هر بخش از ریاضیات می‌تواند بوسیله‌ی مجموعه‌ای از اصول که برای توسعه‌ی نظام‌وار آن کافی باشد، ساخته شود و کلیه‌ی گزاره‌های راست از آن بدست آید" فرضی "غیر منطقی" می‌داند و نشان می‌دهد که "روش اصولی دارای محدودیت‌های ذاتی و معین" است. او حتی این امکان را که "حساب اعداد معمولی بتواند کاملاً اصولی شود" رد می‌کند.^{۷۰} این، ریشخندی تلخ به دستگاهی است که ادعا دارد تعداد مقولات پیش‌آی فهم ۱۲ تاست، نه یازده و نه سیزده، دقیقاً ۱۲ تا.

در این باره اشاره به بحث‌های مربوط به تاثیر تئوری‌های پیشین و گزینش دانشمند بر داور و دایره‌ی موضوع تئوری، نیز ضروری و آگاه‌گرانه است. مثلاً هانسن (Hanson) بر آن است که تفاوت بین "دیدن" و "تعبیر کردن"، می‌تواند در نتیجه‌ی کار، یعنی تئوری تاثیر داشته باشد و ما درستی و نادرستی تئوری‌ها را تنها از طریق روش‌مقایسه‌ای بین تئوری‌های آلترناتیو می‌توانیم فیرباند (Feyerband) و کوهن (Kuhn) نیز اصولاً "زبان مشاهده‌ای بی طرف برای تئوری و قواعد متدولوژیک و استاندارد‌های کلی" را انکار می‌کنند. مسئله چنین طرح می‌شود که اگر دودانشمند و گونه می‌بینند و هر کدام برای دیده‌هایشان دو گونه تعبیر می‌کنند، ما چه واسطه یا محسوس مشترکی در دست داریم تا به مثابه‌ی یک اعتبار عینی ثابت کنیم که کدام درست می‌گویند زیرا، آنچه ما "اعتبار عینی" می‌نامیم، تنها گونه‌ی "دیدن" و "تعبیر" خود ماست. این نگرانی تا آنجا پیش می‌رود که مثلاً "کیت" (Keat) و "اور" (Urry) از این بهر استند که اگر چنین بها و جایگاهی برای سوژه‌ی شناسا قائل شویم (آنها در علوم دقیقه) و بپذیریم که "آنچه ما می‌بینیم بوسیله‌ی باورها یا دانش‌ما تعیین می‌شود، پس نمی‌توانیم بدون دریافتان به دور باطل، حقیقت یا دروغ آن‌هاور هارا بوسیله‌ی مشاهده بیازمائیم.^{۸۰}

من در فصل دوم در بخش معیار درستی تئوری‌ها، به این بحث باز خواهم گشت

و آنجا، معیاری را طرح خواهم کرد که می‌تواند آن عامل یا واسطه‌ی مشترک برای سنجیدن تئوری‌های آلترناتیو باشد و با استفاده از هابرماس، دست کم به عنوان یک عامل، پای "فرایند استدلال" را در تایید درستی یا نادرستی تئوری به میان خواهم کشید.

تا اینجا بر اساس این مشاجرات، باید یک نکته را مورد تاکید قرار داد. من پنهان نمی‌کنم که ممکن است برخی از این گرایشها در شناخت‌شناسی، بگونه‌ای بی‌رویه به سوبژکتیویزه کردن علوم میل کنند و در لطمه زدن به "اعتبار عینی" علوم در جستجوی نتیجه‌ی نامطلوب و نادرستی باشند. از سوی دیگر، امکان یک داور نهایی را اصولاً متناقض با اصل داور شناخت‌شناسانه می‌دانم. اما بر یک نکته می‌بایست پای فشارم که چنین گرایشهایی اگر بتوانند تعریف تازه‌ای از "علمیت" را - مستقر سازند که بجای تکیه بر عینیت ترافرازند (transcendental) بر عینیتی پراتیکی استوار باشد، در آن صورت پایه‌های علمیت علوم اجتماعی / تاریخی را استوارتر ساخته و علمیت بسیاری از گزاره‌های مارکسیستی را با این دید تازه آشکارتر خواهند کرد. بنظر من، می‌توان این گفته‌ی مارکس را که روشش چون مادی است پس علمی است، با توجه به نظرش در نخستین نزد رباره‌ی فوئرباخ، اینگونه دستکاری کرد که روشش چون پراتیکی است، پس علمی است.

الف - طرح مسئله : تئوری و پراتیک

رابطه‌ی سوژه با ساختار که در علوم اجتماعی / تاریخی می‌تواند شکل معینی را بپذیرد و پراتیک را بخود بگیرد، بی‌گمان دارای جلوه‌ها و حیطه‌های بسیاری است و دقیقاً به دلیل همین گستردگی است که گاه ارتباط برقرار کردن بین این حیطه‌ها و تشخیص فصل اشتراک یا تمایز آنها کار را به دشواری می‌کشاند. پیوسته که در سنت رایج رسم بر این بوده است که آن را تنها در چهار دیوار تمثیل معروف " زیرینا " و " روینا " محبوس سازند و بدین ترتیب دریافت حیطه‌های دیگر و رابطه‌ی آنها با یکدیگر را، یا به مجرای معین و دلخواهی بیندازند و یا بی‌سبب دشوار سازند.

کار من، در این جا تنها نشان دادن و برجسته ساختن عمومی ترین عناصر موجود در حوزه‌ی این بحث است تا بوسیله‌ی آن امکان شناسایی و دریافت رابطه‌ی آنها با یکدیگر فراهم آید و خواننده را کم و بیش با مفاهیمی که من از آنها مراد می‌کنم، آشنا سازد.

یک سوژه، (در اینجا، یک انسان) ناگزیر عنصری اجتماعی است. به دو معنی، نخست آنکه اصولاً بواسطه‌ی اجتماعی بودنش سوژه‌ی آگاه است و دوم آنکه عموماً، زیست او در مجموعه‌های اجتماعی گوناگون امکان پذیر است. در این سطح، آن انسان را سوژه و هر یک از آن مجموعه‌های تاریخ‌آمیز را که هستی اجتماعی انسان را با انسان دیگر مفصلبندی می‌کند، ساختار تعریف می‌کنیم.

گزینش این تعبیر، تنها جنبه‌ی ادبی ندارد و صرفاً به معنی مجموعه‌ای از عناصر انسانی نیست. آنچه سرشت - نشان های این مجموعه را می‌سازد، حوزه‌ی تعریف ما را در باره‌ی ساختار روشن می‌کند. یک ساختار، گرچه مجموعه‌ای از عناصر

" همگون " است، اما به محض هستی یافتن، دیگر به تنهایی نماینده‌ی اراده و میل تک تک آن عناصر، و یا حتی جمع جبری آن ها نیست و خود، کارکرد های ویژه‌ای به مثابه‌ی یک موجود می‌یابد که می‌تواند دقیقاً علیرغم میل تک تک عناصر خود باشد. در نتیجه آنچه توضیح و تبیین رابطه‌ی سوژه را با ساختار نیازمند دقت و ظرافت بسیار می‌کند و از رابطه‌ی ساده‌ی علت و معلولی فراتر می‌برد، دقیقاً همین ویژگی ساختار است. این نکته زمانی آشکار تر می‌شود که، اگر ساختار به ظاهر محصول اجتماعی افراد به نظر می‌آید، اما در همان لحظه یا در گام بعدی، افراد را محصول خود می‌کند، بگونه‌ای که دیگر نمی‌توان ساختار را محصول اجتماعی افراد، که افراد را باید محصول اجتماعی ساختار شناخت. به همین دلیل است که مارکس در مقدمه به کاپیتال بر آنست که تئوری اش فرد را " کمتر از هر تئوری دیگر مسئول مناسباتی می‌داند که خود محصول اجتماعی آنست " ۹. در اینجا البته نکته‌ی بسیار ظریفی نهفته است که اگر از نظر مارکس فرد در قبال این مناسبات مسئولیت اندکی دارد، لزوماً به این معنی نیست که او سوژه را تابع ساختار می‌کند، بلکه می‌تواند اصولاً فرد را سوژه‌ی تاریخ نداند و در نتیجه پرایش مسئولیت اندکی قائل شود. به این نکته در فصل دیگر خواهم پرداخت و اشاره‌ام در اینجا تنها بواسطه‌ی برانگیختن پرسشی بود که می‌تواند امکان گسترش حوزه‌ی تعاریف را فراهم سازد.

پس، تا اینجا ما با تعریفی بسیار ابتدایی سوژه را فرد و ساختار را مجموعه‌ای با آن ویژگی‌های برشمرده تعریف کرده‌ایم. برای آنکه ابهامی باقی نماند می‌توان هر انسان را در یک مرحله‌ی تاریخی یک سوژه و طبقه‌ای که آن فرد بواسطه‌ی جایگاهش در مناسبات اجتماعی تولید در آن قرار گرفته، یک ساختار دانست. خود بخود روشن است که این طبقه مستقل از طبقات دیگر مفهومی ندارد و ناگزیر بوسیله‌ی مفصل‌هایی با ساختارهای دیگر اجتماعی (در اینجا، طبقات دیگر) پیوند می‌خورد و در نتیجه مجموعه‌ی بزرگتری را می‌سازد که باز هم خود یک ساختار است، یعنی از همان ویژگی‌هایی که برشمردم برخوردار خواهد بود به تعبیر روشن تر، طبقات اجتماعی در مجموعه‌ای به یکدیگر پیوند می‌خورند که انسانها زندگی مادی شان را تولید و باز تولید می‌کنند و به تعبیر دقیق تر

و متأسفانه نارسا تر - زندگی شان را می زنند .

با این ترتیب می بینید که اکنون دیگر ، هر يك از طبقات ، نه ساختار ، که خود سوزده اند . و عناصر تشکیل دهنده ی يك ساختار را می سازند . در نتیجه همان مسئله و بیا ره می توانند در اینجا طرح شود که : ساختاری که به نظر محصول عناصر خود (طبقات) است ، اینك طبقات را محصول خود قرار می دهد . به تعبیر دیگر ، تولید و بازتولید زندگی مادی که بستر مبارزه ی طبقاتی است ، طبقات را می سازد و نه بر عکس .

با این تصویر از سوزده و ساختار است که اینك می توان دریافت که چگونه برخی پرسشها ، یا مسائلی که در برابر ما قرار می گیرد ، رابطه ای بیمن سوزده ای در يك سطح و ساختاری در سطح دیگر را طرح می کند و دقیقاً به دلیل در هم ریختن سطوح سوزده ها و ساختارهاست که پاسخگویی به آن دشوارتر می شود . برای نمونه ، پرسش نقش شخصیت در تاریخ ، از این دست است . از آنجا که این پرسش سطوح گوناگون ساختاری را دور می زند و بجای گذشتن از راه پر پیچ و خم و د هلیزهای ارتباطی سوزده با ساختار ، راهی یکسره - و گاه ساده لوحانه - را بین سوزده (شخصیت) و ساختار (تاریخ) طی می کند ، از امکان یافتن پاسخ روشن می کاهد . مسئله اینست که يك شخصیت نخست در درون و یا در ارتباط با يك طبقه ی اجتماعی ، و آن طبقه ی اجتماعی درگیر مبارزه ی طبقاتی " درون " ساختار مناسبات تولید و بازتولید معین در شرایط تاریخی معین است و آن شرایط ، بخشی از تاریخ انسانی است . بدین ترتیب قضاوت درباره ی چنان پرسشی ، بی گمان نیازمند توضیح و تبیین چگونگی شیوه و مجرای ارتباط این سوزده (فرد یا شخصیت) با آن ساختار (تاریخ) است . گمان می کنم تا اینجا طرح مسئله روشن باشد . اما اراشه ی پاسخ آن ، هنوز نیازمند ملاحظات بیشتری است . قصد من در اینجا ، تنها اینست که بر کیفیت عام رابطه ی سوزده و ساختار تاکید کنم و از اراشه ی تعریفی معین و مشخص ، هنوز بپرهیزم .

مارکس از انسانها به مثابه ی " بازیگران و نویسندگان تاریخشان " ^{۱۰} یاد می کند و لوکاج به پیروی از او و هگل ، برآنست که " انسان خود بنیاد عینی دیا لکتیک تاریخی است و سوزده / ابژه را در ریشه هایش نهفته دارد " ^{۱۱} . جای

دیگر ، مارکس حتی از اینکه " انسانها تاریخشان را می سازند " سخن می گوید در اینجا این اشاره کافی است که این گفته ی مارکس ابهامی تشویرك دارد و از همین رو ، آلتوسر را که با سوزده سازان برای تاریخ از سرستیزه جویی درآمده است وامی دارد که هشدار دهد ، مبادا این چهار کلمه ی مارکس را " استعمار " کنند و از آن علیه " فرایند بی سوزده ی تاریخ " پراهن عثمانی بدوزند . من برآنم که در اینجا از این تعاریف ، تنها به استنتاجی در جهت یافتن کیفیت عام رابطه ی سوزده و ساختار بپردازم و آنرا در نمونه های روشن توضیح دهم و تعریف خاص و دقیق رابه بعد واگذارم .

۱- سوزده و ساختار دارای کنش متقابل هستند . این رابطه ی کنشی را باید مقدم بر رابطه ی تاثیر و تأثیر طرح کرد . زیرا ، سوزده و ساختار حوزه ی عمل يكدیگر واقع می شوند . آنچه سوزده عمل می کند در ساختار عینیت می یابد و کارکرد ساختار در سوزده نمایان می شود . مثال آن روشن است : وقتی يك طبقه ی اجتماعی به تغییر مناسبات اجتماعی تولید بزمی آید ، عینیت عمل او ، یعنی تغییرات تنها در خود مناسبات اجتماعی تولید است و مناسبات اجتماعی تولید در مرحله ی معین تاریخی را تنها می توان در جایگاه چگونگی ، شخصیت ، هنجار و شیوه ی نمایش و آرایش طبقات اجتماعی دید . وقتی ما از عمل يك طبقه سخن می گویم ، در واقع کارکرد آنرا در مناسبات اجتماعی تولید - الفا - یا ابقا - مراد می کنیم و وقتی از مناسبات اجتماعی تولید خاصی سخن می گویم - مثلاً مناسبات تولید براساس کارمزدی - تبلور و تعین آن را تنها می توانیم در طبقات (سوزده ها بطور اعم) ببینیم . این مثال را می توان در همه ی سطوح سوزده / ساختار دنبال کرد . مثلاً اراده ی يك عضو طبقه برای تغییر در ساختار اجتماعی را تنها زمانی می توان شناخت که در کارکرد طبقه اش عینیت یافته باشد ، یعنی کنش او در حیطه ی این کنش (طبقه) تعین پذیرفته باشد و از آنسو نیز ، وقتی ما از کارکرد يك طبقه (به مثابه ی ساختار) سخن می گویم ، تنها زمانی می توانیم این کنش را بر شناسیم که تعین آنرا مثلاً در اراده ی سلیمند هی يك عضو ، یا تخالف آنرا با اراده ی عناصر خود متعین ببینیم . در غیر این صورت سخن گفتن از ساختار به مثابه ی

۲- سوز و ساختار دارای تاثیر و تاثير متقابل هستند . اینکه کارکرد سوز در ساختار و ساختار در سوز، تغییر یا تحکیم، تخالف یا توافق، باز دارندگی یا پیش‌برندگی و... باشد، حاکی از آن است که این دو در تاثیر و تاثير متقابل هستند . این را نباید همانگونه چون کنش متقابل پنداشت، زیرا تاثیر و تاثير متقابل، کارکرد کنش متقابل است . این خصلت را بسوز از زاویه تاثیر سوز بر ساختار می‌توان دید که گاه‌لنین نسبت به نقش پرولتاریا و مبارزه طبقاتی در انقلاب روسیه به روشنی دید . بدین معنی که، بنظر او، اگرچه شرایط اجتماعی/تاریخی چنان است که تزاریسم و مناسبات اجتماعی تولید منسوب به آن در حال اضمحلال است و جای خود را به مناسبات اجتماعی تازه‌ای می‌دهد، اما تعیین چگونگی دست‌یافتن به آن مناسبات، سرنوشتی محتوم را نمی‌سازد . یا باید راهی پروسسی را در پیش‌گیری راهی آمریکایی را، یا سازش بورژوازی با تزار و یا راه انقلابی به رهبری پرولتاریا . آنچه سرنوشت را روشن می‌کند " جنگ طبقاتی " است و " نیروی تعیین‌کننده در این جنگ ... فقط پرولتاریاست " .^{۱۲} اگر بر این تحلیل لنین سه ملاحظه دیگر را نیز بیفزاییم، تصویر روشن‌تری از ویژگی تاثیر و تاثير سوز و ساختار بدست خواهد آمد . نخست آنکه، این تاثیر پرولتاریا و نقش او در جنگ طبقاتی تنها در راه را محتمل السوقوع نمی‌کرد و امکان پیدایی اشکال دیگر نیز وجود داشت . دوم آنکه، نه سازش بلاواسطه بورژوازی با تزاریسم آن سرمایه‌داری نوع پروسسی را که مورد نظر لنین بود پدید آورد (نه میلی‌یوکوف و نه کرنسکی، هیچکدام بیسمارک نبودند) و نه آنگاه که رهبری پرولتاریا - به زعم لنین - تأمین شد (انقلاب اکتبر)، جامعه به سرمایه‌داری گذار نکرد . و سوم آنکه، اگرچه پرولتاریا نقش تعیین‌کننده داشت، اما خود محصول ساختار اجتماعی/تاریخی معینی بود و تاثیر تعیین‌کننده‌اش، تاثیر سوزهای متاثر بود و به همین دلیل می‌توانست بر وضعیت ساختاری نتایجی که انتظارش می‌رفت تاثیر داشته باشد . بنظر من، شکل کنونی جامعه شوروی و جوامع نوع شوروی را، از این زاویه نیز باید مورد مطالعه قرار داد .

برای نشان دادن دو ویژگی نخست رابطه سوز و ساختاری توان به نمونه‌ای آشنا پرداخت و رژیم جمهوری اسلامی را از این زاویه مورد بررسی قرار داد . گمانی بر جای نیست که شکل‌گیری این رژیم چگونه از ساختار معین اجتماعی/تاریخی متاثر است، اما دو کارکرد ویژه آن، رابطه سوز و ساختار را که مورد نظر ماست برجسته خواهد کرد . نخست آنکه، **شکل خاص آن در اشکال به یک نظام مذهبی و ارتجاعی، نیروی درگیر با آنرا، بناگزیر در زمینه‌هایی فعال کرده‌است که تا پیش از آن، ضرورتی نداشت و نیروی را نمی‌طلبید .** اگر امروز، سهمی از مبارزه طبقاتی به مبارزه برای آزادی پوشش یا ابتدایی‌ترین حقوق انسانی تخصیص می‌یابد، تنها ناشی از کارکرد خاص این رژیم است و خود بخود نیروی را در مبارزه علیه این جنبه خود برمی‌انگیزد و فعال می‌کند . از سوی دیگر، کارکرد خاص جمهوری اسلامی با از میان بردن فعال‌ترین قشر نیروی مولد (مادی و فکری) و نیز ایجاد فقر عمومی، زمینه را برای سرمایه‌گذاری در ابعاد محدود مهیا می‌کند . اما، این قشر متوسط که خود متاثر از کارکرد جمهوری اسلامی است، به محض تحقق، مقدراتی دارد که خود جمهوری اسلامی (مثلاً با انحصار واردات مواد خام در دست‌باند های ویژه) در برابر آن قرار می‌گیرد و از این رو، این قشر را به صف مخالفان " قانونی " و " غیر قانونی " اش می‌راند . به همین دلیل می‌بینیم که نیروهایی که اعتبار سیاسی خود را از دست داده بودند (مثل جبهه ملی) و حتی در شرایط فروریزی دستگاه حاکمه پیشین نتوانستند جاذبه‌ای سیاسی بیابند امروز دوباره و بواقع فعال شده‌اند .

۳- سوز و ساختار پیوند متقابل دارند . هیچ سوزی نیست که " درون " ساختاری نباشد . روشن سازم که قصد من از اینکه هر سوز را " درون " ساختار قرار می‌دهم استنتاجی تشویریک برای نوع مناسبات خاصی نیست و خود بخود جایگاه آنرا در این مناسبات روشن نمی‌کند . هدف تنها این است که نشان دهم مادام که سوزهای " درون " ساختاری است، نمی‌توان مرز آنرا در ساختار بطور معین و مشخص روشن کرد . بهترین نمونه‌های چنین پیوندی رابطه اقشار گوناگون درون طبقه کارگر است . زیرا، اگر چه ما نمی‌توانیم

میل یا کارکرد قشر مرتبه کارگران را به مثابه‌ی کارکرد و میل و نقش‌سا-
ختاری طبقه‌ی کارگر تعبیر کنیم، اما، مادام که آن قشر در فرایند اجتماعی تولید
مرتد بگیرند، جز "طبقه‌ی کارگر محسوب می‌شوند". به دلیل همین پیوند
است که باید نقش و تاثیر این قشر را بر کل طبقه (ساختار) و نقش و کارکرد
نهایی طبقه را بر آن مورد ملاحظه قرار داد. در این مورد نمونه‌های تاریخی
بسیار است و نیازی به توضیح ندارد.

بدین ترتیب من تاکنون درباره‌ی ساختار جز این تعریف کلی که
ساختار مقطع معینی از زندگی اجتماعی انسان است که به محض تحقق دیگر
لزمه‌ها جمع‌گیری اراده و میل عناصر خود نیست، تعریفی ارائه نکردم.
این پرهیز - آگاهانه - از آن رو بود است که بدون پیش‌دوری یا دوری -
نهایی بتوانیم به میدان تئوری و پراتیک درآیم و این مجال را فراهم کنیم
تا بجای ما، تئوری‌ها در این باره سخن بگویند. چه ما نیز، جز این کاری
نمی‌کنیم. البته پنهان نمی‌کنم که همان تعریف کلی نیز خود جانبی دارد و -
مسئله مخالفانی. اما تعریف روشن‌تر در حوزه‌ی تازه، چه بسا دلایل بیشتری
برای آن ادعا بیابد.

پس اگر ساختار به محض تحقق می‌تواند کرداری نسبتاً خود ویژه بیابد
مسئله به همان نسبت، سوژه را نسبت به خود "خارجی" می‌کند. بهتر است
بگوییم، او را بیرون می‌فرستد تا امکان نظاره‌گری بیابد. یا از این سو، سوژه
وقتی با دستان خود غولی می‌سازد که دیگر به فرمانش نیست خود را در موقعیتی
می‌بیند که بگوید این غول کیست؟ چنین است که ما شناسنده و موضوع رایی -
شناسیم. آنچه سوژه درباره‌ی هستی اجتماعی خود می‌گوید، تئوری (د معنسی
عام کلمه) است و آنگونه که بر محمل ساختارها زیسته، می‌زیبد و خواهد زیست
پراتیک است.

من درآینده تئوری را به معنی اخص، با دو ویژگی از تئوری به معنی اعم
(که بهتر است "ایده" بنامیم) تمایز خواهم کرد. نخست به این وسیله
که تئوری تنها به پراتیک به مثابه‌ی پراتیک معین و مشخص می‌پردازد از آن
طریق با جادو، مذهب، فلسفه و آیدئولوژی (به معنی اخص) فاصله

می‌گیرد و دوم به این دلیل که تئوری، حاصل کارکرد سوژه در پراتیک
است و پراتیک را بگونه‌ای ترافرازنده از دسترس خود دور نمی‌داند. ^{۳۳} در
نتیجه، نیاز به شرح و تفصیل نیست که تئوری و پراتیک نیز چون سوژه
و ساختار، عاملی مشترک دارند: عامل شناسا و مرید؛ و آنچه
درباره‌ی رابطه‌ی سوژه و ساختار به مثابه‌ی کیفیت عام یا ویژگی عام برشمرده
در این مورد نیز صادق است. یعنی تئوری و پراتیک نسبت به یکدیگر کنش
متقابل، تاثیر و تاثیر متقابل و پیوند متقابل دارند.

چنین موقعیتی این مجال را می‌دهد که اکنون تئوری‌ها سخنگو باشند
و میدان مقایسه‌ای برای ادعاهای تئوری‌ها و تئوری‌پردازان فراهم آید. چنان
که مثلاً لوکاچ بتواند بگوید که "برتری لنین" یک برتری مختص
تئوریک در درک کل فرایند است. ^{۳۴} و با این گفته دست کم دو چیز را آشکار
کند: نخست آنکه او خود ساختار را چون "فرایند"، چون "کلیت" بسا
دیدنی هگلی (چنانکه خود پیدا، خود پو و بخود متکی باشد) می‌بیند،
آنچنان که سوژه "لحظه" ای (باز هم با دید هگلی واژه) از ساختار باشد
و رابطه‌شان چون رابطه‌ی متناهی و نامتناهی، و هویت پذیری هریک
در دیگری امکان پذیر باشد. و دوم آنکه - این دید را به لنین نیز نسبت
می‌دهد و شایستگی و برتری او را در این می‌داند که دیدگاه لنین
مضمن درک کلیت (فرایند) است.

این تعریف از ساختار به مثابه‌ی "کلیت" می‌تواند در کنار آن
سه ویژگی که برای رابطه‌ی سوژه و ساختار برشمرده‌ام، این گمان را بر
انگیزد که گویی تمایزی میان آنها نیست. اما، با اندکی دقت در آن دو
میزه که برای نشان دادن تمایز تئوری به معنی اخص از تئوری به معنی
عام آورده‌ام، می‌توان تفاوت‌ها را روشن کرد. زیرا در درک لوکاچی
از کلیت، سوژه استقلال نسبی خود را از دست می‌دهد و تنها تعین (غیر
انتقادی) کلیت می‌شود. البته باید آشکارا بگویم که سه ویژگی عام، که
می‌توانند درباره‌ی رابطه‌ی ساختارها با یکدیگر نیز صادق باشند، مضمن نوعی
رابطه بین ساختارهاست که از "تاریخیت" کاملاً جدا نیست؛ بنظر من، چنین
نیز هست و آن نوع تاریخیت که من برای رابطه‌ی ساختارها قائل هستم،

تا اندازه‌ای با این درك از ساختار (به مثابه‌ی پروسه) نژد يك است. این نژد يكی، اگرچه با آن دو ویژگی تئوری خود را مستقل می‌کند، اما این سود را دارد که فصل تمایز خود را با ساختارگرایان نیز که به استقلال ساختار باورد دارند، روشن کند. شاید بتوان با اندکی تفاوت در بیان و انتخاب واژه و اعتراف به ابهاماتی که این تعبیر "سارتر" دارد، موضع خود را در تعریفی که او از دیالکتیک ارائه می‌دهد، روشن کرد که: "دیالکتیک اگر وجود داشته باشد، تنها می‌تواند کلیت یافتگی کلیت‌های مشخصی باشد که بوسیله‌ی کثرت فردیت‌های کلیت‌یاب تاثیر می‌پذیرند." ۱۰

این تعبیر سارتر و نقدش بر خرد دیالکتیکی، به گفته‌ی "ترتولیان" - و به درستی - بر لوکاچ در "هستی‌شناسی" اش بی تاثیر نبوده است. ۱۱ واز همین رو لوکاچ ابهامات این تعبیر را نیز با خود حمل می‌کند. ابهاماتی که سرانجام سارتر را از انتشار دومین جلد کتابش باز می‌دارند. هابرماس، در پرهیز از این اشکال، "سطح توسعه‌ی جامعه" را به "بازتابندگی و پیچیدگی مرکب سیستم‌های اجتماعی از یکسو و نیروی اجتماعی تولید و اشکال پیوستگی اجتماعی از سوی دیگر" مربوط می‌کند و نشان می‌دهد که پذیرفتن پیوند و تقابل بین ساختها، لزوماً به معنی پذیرفتن کلیت یا درک‌ی هگلی / لوکاچی نیست. ۱۲

اکنون با این تعریف از تئوری و پراتیک و با قائل شدن نقش‌شناسا، مفسر، داور، مداخله‌گر و دگرگون‌کننده برای تئوری، خود را در آستانه‌ی دو پرسش می‌یابیم که این ویژگی‌های تئوری برای ما ساخته‌اند: ارزش‌های اعتباری در شناخت و مفهوم حقیقت پراتیکی. درد و بند آینه به آنها خواهیم پرداخت.

ب - کارکرد ارزش‌های اعتباری در شناخت

پرسش اینگونه طرح می‌شود: آیا ساختار پسر از تحقق، محمل پراتیکی است که سوز (تئوری) را از خود کاملاً خارج می‌کند و سوز این امکان را می‌یابد که درباره‌ی آن چون جهانی جدا، ناهمجنس و مستقل اظهار نظر کند؟ آیا اظهار نظر سوز (تئوری) تنها از ماجرای که مستقل از او رخ می‌دهد خیر می‌دهد و هرآنگونه این ماجرا دآوری شود، تاثیری در خود

ماجرای ندارد؟ آیا تئوری در برابر سرنوشت محتسومی قرار دارد کسه از آن گریزی نیست و دست بالای هنر آن، اینست که این سرنوشت را بشناسد و بر آن گردن نهد و آنگاه، به زعم هگل و انگلس خود را "آزاد" پندارد، چرا که "آزادی درك ضرورت است"؟

دست کم، در حیطه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی نمی‌توان چنین سرشتی برای تئوری قائل شد. از همین رو، اگرچه در علوم دقیقه تئوری عمدتاً وجه اخباری (factual statement) دارد، در علوم اجتماعی / تاریخی نمی‌تواند از وجه اعتباری (value statement) پری باشد. زیرا در توافق با آدورنو می‌توان گفت که "تئوری‌ای که کاملاً قدرت انگارش سوز را انکار می‌کند، حتی بیش از کسی که قدرت سوز را بیش تخمین می‌زند، بر استقرار مجدد آن انگارش میل خواهد کرد." ۱۳. دوران استالین، نمونه‌ی بارزی از این "انکار" و "استقرار مجدد" بیش از حد واقع است. زیرا، آنها که سیر تاریخ را ناگزیر در توالی خطی فرامشیون‌های اجتماعی / اقتصادی می‌دیدند و در این تقدیر خشک و سرسخت گمانی نمی‌بردند، یا ناچار شدند برای تحقق آن سرنوشت "محتسوم" ستایشگر "اراده‌ی آهین رهبر" شوند و برای آنکه سوسیالیسم شان می‌بایست به حکم تاریخ ساخته می‌شد، دست تاریخ را از آستین "رهبر کبیر پرولتاریا" بیرون آوردند و از او بپذیرند که يك شبه، طبقات در جامعه محو شده‌اند و مبارزه‌ی طبقاتی در بهشت سوسیالیسم خاموشی گرفته است؛ و یا، از اینکه استالین نمی‌گذارد فرمان تاریخ اجرا شود، به شکوه و گلایه پرداختند و او را خائن بی‌سه "مقدرات تاریخی پرولتاریا" خواندند و پذیرفتند که نقش این خیانت (یعنی اختیار سوز) چونان است که حتی مانع تحقق مقدرات تاریخ می‌شود.

این "انکار" و "استقرار مجدد" را می‌توان در انگیزه‌های شکست چپ‌ما نیز، در تحلیل رویداد‌های پس از قیام بهمن به روشنی دید. آنجا نیز برخی کوشیدند تا دست و پای "خط‌امام" را آنقدر کوتاه کنند که روی تخت‌خواب "خرده بورژوازی انقلابی" بخوابد و جبر تاریخی شان را جامعه‌ی عمل بپوشاند و بهشت سوسیالیسم را از طریق "شاهراه رشد غیر سرمایه‌داری" بسازد؛ و یسار، از اینکه چرا "خرده بورژوازی انقلابی" همانگونه که آنها از سیر تاریخ انتظار دارند رفتار نمی‌کند، گیج و پریشان شدند و گاه به این نتیجه رسیدند که

در انتخاب "خرده بورژوازی انقلابی" دچار "خطای باصره!" شده اند و در بعد به دنبال "خرده بورژوازی انقلابی" دیگری گشتند. جهنم جمهوری اسلامی سیلی محکمی بر این درك نازل از نقش و جایگاه تئوری در رابطه با پراتیک است.

مسئله اما، اینست که در علوم اجتماعی/تاریخی، داور تئوری در باره موضوعیت می یابد و به تغییر آن برمی آید و آنرا گونه ای دیگری می سازد، چنانکه دیگر آن موضوع نیست. به تعبیر روشن تر، مثلاً در فیزیک، تئوری های گوناگون در باره یک موضوع، قاعدتاً در رفتار آن موضوع تأثیری ندارند. اینکه شما، قانون سقوط سنگ را بر زمین، قانون جاذبه ی عمومی بدانید یا اراده ی خداوند، بهر رو به حال سنگ تفاوتی ندارد. تفاوت بیند و تئوری رقیب در این حوزه، در کارکرد پراتیکی آنهاست و به تعبیر دیگر، عدتاً از زاویه ی کارایی این تئوری ها در زیست اجتماعی انسان است که می توان در میان آنها تفاوت نهاد.

در علوم اجتماعی/تاریخی، اما یکسره چنین نیست. زیرا یک تئوری در باره یک موضوع (پراتیک) می تواند. بوسیله ی همان پراتیک جذب شود و یا تأثیر و تأثرهای دیگری را برانگیزد و در نتیجه، اصولاً موضوع را تغییر بدهد. بنظر من، روشن ترین مثال چنین وضعی، خود تئوری اجتماعی/تاریخی مارکسیسم است. زیرا، برداشتهای گوناگونی از این تئوری در باره ی پراتیک اجتماعی/تاریخی توانسته است خود را در پراتیک های معینی (انقلاب اکبر روسیه و انقلابهای پس از آن بنام مارکسیسم) متعین سازد و در نتیجه موضوع را چنان دگرگون کرد است که دیگر نمی توان به مشابهی موضوع پیشین و دست نخورده مورد ارزیابی قرار گیرد. به تعبیر دیگر، در حوزه ی علوم اجتماعی/تاریخی چنان نیست که چند سوزه شناسا موضوع را در میان خود بگذارند و در باره ی آن قضاوت کنند و در تمامی مدت قضاوت آنان، موضوع (ایژه) "ثابت" بماند. (منظور از ثابت ماندن، مسلماً دگرگون ناشوندگی نیست، وگرنه در حوزه ی هیچیک از علوم، نمی توان چنین ثباتی را از موضوع انتظار داشت.) بلکه، موضوع پنا بر هر اظهاری که در باره اش صورت می گیرد، تأثیر می پذیرد و

تغییر می یابد و آنان نمی توانند در باره ی ایژه ی ثابتی قضاوت خود را دنبال کنند به تعبیر باز هم روشن تر، ایژه گوش و چشم دارد و سخن آنها را می شنود و رفتارش را عوض می کند. به همین دلیل است که علوم اجتماعی/تاریخی نمی تواند از گزینش بری باشد و ارزش آن را، تنها در درجه ی بری بودن آن نمی توان سنجید بلکه، تنها می توان از محك اعتبار اجتماعی علمیت برای سنجش آن با تئوری رقیب سود جست. تئوری، در حوزه ی علوم اجتماعی/تاریخی باید بتواند "تأثیر واقعی" باید را بر آنچه "هست" توضیح دهد.^{۱۸}

مسئله ی گزینش و ارزشهای اعتباری را در علوم اجتماعی/تاریخی، "کولتی" در نقد به ماکس ویر، مورد تأکید قرار داده است و آنگونه که خواهی بینم، پیسدد در دستیابی به محك ارزش تئوری در علوم اجتماعی/تاریخی بسیار پیشرفت کرده است. او نشان می دهد که چگونه ماکس ویر که علم (و در نتیجه علوم اجتماعی/تاریخی) را "تنها به مشابهی نقدی تکنیکی یا ساختنانی منطقی/صوری و بی طرف و خارجی نسبت به موضوع" می فهمد، ناگزیر خود به "ارزش" و "گزینش" در می افتد. کولتی با هوشیاری در می یابد که قضاوتهای ارزشی بهر حال و بنا گیر در "پژوهش علمی" حضور دارند، اما "به مشابهی قضاوتهایی که اهمیت نهایی شان مبتنی است بر درجه ای که آنها نسبت به آن در باره های یا تجربه ی تاریخی/پراتیکی ایستاده اند؛ و بر ظرفیتشان برای مبدل شدن نهایی به قضاوتهای واقعی [و نه اعتباری] متکی هستند."^{۱۹}

اگر چه کولتی در اینجا، در دستیابی به معیاری که می تواند ویژگی برجسته ی علمیت علوم اجتماعی/تاریخی را بسازد، گاهی به درستی پسر می دارد، اما هنوز نمی تواند ارتباط این خصلت ایدئولوژیک را با خصلت غیراعتباری در علوم اجتماعی/تاریخی کاملاً روشن کند و از این رو به پرسشهای بسیاری دیگر از مارکسیستها "خرده می گیرد که آنچه آنان به عنوان "نقص و ضعف کاپیتال قلمداد می کنند - یعنی حضور همزمان علم و ایدئولوژی در آن - به عکس، نمایاننده ی عیق ترین اصالت و قوی ترین عنصر آنست"^{۲۰} در اینجا، اشاره ی مستقیم کولتی به کائوتسکی است که با تاسف از "تأثیر ایدئو اخلاقی" در "پژوهش علمی" مارکس سخن می گوید و مدعی است که مارکس نیز می کوشد "تا سرحد امکان از آن پرهیز کند." بهر حال از نظر او "این ایدئال

هیچ ربطی به سوسیالیسم علمی ندارد.^{۲۳} انتقاد کولتی، همچنین - و به درستی - دامن هیلفردینگ را نیز می‌گیرد. زیرا او، دست‌کم از این زاویه که مارکسیسم رایک "تئوری علمی و عینی" و بدون داورهای اعتباری می‌داند با کائوتسکی تفاوتی ندارد.^{۲۴}

اما، ابهامی که در عبارت "حضور همزمان علم و ایدئولوژی" نهفته است، از یکسو نمی‌تواند این رابطه را روشن کند و از سوی دیگر در سرنوشت خود کولتی نیز بی‌تاثیر نیست. او که در زمان نوشتن این عبارت معتقد است که هم "مناسبات اجتماعی ایدئولوژیک هستند" و هم اصولاً "علم الاجتماع خود ایدئولوژی است"^{۲۵}، پانزده سال بعد به این نتیجه می‌رسد که مارکس گالیله نیست و برای آنکه گالیلهی علوم اجتماعی/تاریخی باشد، باید "تضاد های سرمایه‌داری، تضاد های واقعی با مفهوم کانتی باشند"^{۲۶} و در گرایش به تصور چنین تقابلی بین نیروهای اجتماعی در جامعه سرمایه‌داری خود را به بن بست - یا دست‌کم - تقابل با آشکارترین گزاره‌های مارکسی در باره تضاد دیالکتیکی در جامعه سرمایه‌داری می‌کشاند. به این مسئله در فصل سوم و بهنگام بحث درباره "تضاد واقعی" و "تضاد منطقی" باز خواهیم گشت. اما در اینجا همینقدر بگویم که لوکاچ، پنجاه سال پیشتر از آن‌باین بن بست را گشوده است؛ زیرا عنایت او به هگسل بیشتر از کولتی است، ولی بن بست خود لوکاچ از آنروست که غایت او به کانت بسیار کمتر از کولتی است.

بنابراین، هر تئوری که پراتیک را در قانونی ازلی و ابدی بگنجاند (اعم از اینکه قانون وحدت‌ضدین، نفی‌نفی، تغییر کمیت به کیفیت و...) باشد) و خود را تنها نظاره‌گر یا کاشف‌آن بداند، از یکسو به تقدیرگرایی درمی‌افتد و از سوی دیگر، جایگاه ارزشهای اعتباری‌راد علوم اجتماعی/تاریخی انکار می‌کند. "روی‌اجلی" (Roy Edgley) - به درستی بر آنست که "ماتریالیسم دیالکتیک" این هردو نقیصه را دارد. او خود در برابر آن، یک شیوهی "وحدت مارکسیستی تئوری و پراتیک" را وحدت "علم و کنش‌سیاسی" می‌داند. او دست‌کم در این عبارت، هنوز از ابهامی که

در مورد کولتی از آن یاد کردم رها نیست و هنوز از مارکسیسم به مثابهی "ایدئولوژی پرولتاریا" سخن می‌گوید.^{۲۷}

مارکوزه کوشید است در حل این مشکل گامی بردارد و اهمیت مارکسیسم را نه در علمیت (به معنی تحصیل‌گروانه) آن، بلکه در کارکردش به مثابهی "تئوری فعالیت اجتماعی و کنش‌تاریخی" بداند و آنرا به مثابهی "تئوری انقلاب پرولتری و نقد انقلابی جامعهی بورژوازی" ارزیابی کند.^{۲۸} اگر چه مارکوزه در این راه زمینه‌های مساعدی برای حل مسئله فراهم می‌آورد (که از آن در فصل سوم سود خواهیم جست)، اما نمی‌توان پنهان کرد که راه حل او، متکی به ارزیابی همه‌جانبه‌ای از علوم اجتماعی/تاریخی نیست و این دست‌آورد را به بهای کج‌اندیشی در مورد علوم دقیقه به چنگ می‌آورد. به تعبیر دیگر او به این سو می‌گراید تا با ارائه‌ی ارزیابی نادرستی از جایگاه علوم دقیقه پایگاه تئوری خود را در علوم اجتماعی/تاریخی محکم کند و به قیمت خرابی‌ی خانه‌ی همسایه، حیاط خانه‌ی خود را گسترده‌تر سازد. غافل از آنکه خانه‌ی همسایه تنها در کنار خانه‌ی او نیست؛ بلکه هم در پایانه و هم در فراز آنست و خرابی آن، خانه‌ی او را آباد نخواهد کرد.

مارکوزه در این تعبیر، از لوکاچ در "تاریخ و آگاهی طبقاتی" تاثیرسر بسیار پذیرفته است و از همین رو، سوبژکتیویسم او را نیز در تئوری "ششی" شدگی^{۲۹} به ارث برده است و در این صفت با یاکوبی (Jacobi) و "برگسون" پیوسته گرفته است.

ج - حقیقت پراتیکی

اینک، اگر چنین است که تئوری در حوزه‌ی علوم اجتماعی/تاریخی نمی‌تواند از ارزشهای اعتباری کاملاً پیری باشد و در نتیجه دائماً چنانچه از خواستار خود و بار سوز را با خود حمل خواهد کرد؛ و اگر چنین است که ساختار به محض تحقق، گرداری ویژه می‌یابد که می‌تواند مستقل از سوز باشد، پس نمی‌توان از این پرسش‌گریخت که حقیقت چیست؟ چه کسی (چه تئوری‌ای) درباره‌ی ساختار (پراتیک) "حقیقت" را می‌گوید؟ همچنین، از آنجا که پذیرفتیم که هیچ قانون ازلی و ابدی را نمی‌توان بر ساختار حاکم دانست و چنین

کاری بیشتر کار فلسفه است تا علم، پس این پرسش نیز پیش می‌آید که عنصر ثابت و لایتغیری نیز بنام حقیقت واحد و مطلق وجود ندارد که بر آن اتفاق نظر باشد و دوری و نزدیکی هر تئوری را در سنجش با آن حقیقت واحد مطلق بتوان اندازه گرفت. شاید بتوان پرسش را اینگونه طرح کرد: چه چیز حقیقی تست است؟ یا اندکی دقت می‌توان دریافت که صفت تفضیلی "حقیقی تر"، لزوماً محور واحد و ثابتی را معیار سنجش قرار نمی‌دهد. این نکته را شاید بتوان در مثال ساده‌ی حرکت انتقالی اشیاء روشن تر ساخت. زمانی، حرکت یک شیء را در مکان اینگونه تعریف می‌کنند که اگر فاصله‌ی یک شیء از "یک نقطه‌ی ثابت" در حال تغییر باشد، آن شیء در حال حرکت است. این تعریف قانع‌کننده بود اگر امکان داشت که آن "نقطه‌ی ثابت" را هم در واقعیت نشان داد. اکنون، اگر نمی‌توان چنان نقطه‌ی ثابتی را بطور مطلق در واقعیت پذیرفت مسلماً به این معنی نیست که هیچ چیز حرکت نمی‌کند، بلکه حرکت موضوعات مورد نظر، نسبت به هم صورت می‌گیرد.

پاسخ به این پرسش در حوزه‌ی جادو، مذهب و فلسفه و ایدئولوژی (به معنی اخص) آنقدرها دشوار نیست، چرا که در این "ایده" ها، این فرض قابل پذیرش است که حقیقت مطلق و غایی، مستقل از انسان موجود است و می‌بایست باشد و بشر کاری جز شناخت این تقدیر ندارد. در حوزه‌ی علوم اجتماعی/تاریخی، اما کار برآسانی دشوار است.

من بنا ندارم که در این بخش پاسخ نهایی خود را به این پرسش ارائه کنم، چرا که پیش از آن می‌بایست خصلت ویژه‌ای را که برای پراتیک قائلم طرح کنم و آن را به فصل بعدی وانهاده‌ام. در آنجا طبق قرار معهود، به بحث معیار د رستی تئوری خواهیم پرداخت. اما طرح آن در اینجا برای آشنایی با عناصر اساسی این پرسش و اشاره به زمینه‌های عمومی پاسخگویی بدان است.

بر اساس یک گزاره‌ی ترکیبی می‌توان بحث را گشود: حقیقت اصلی غیر پراتیکی نیست و نمی‌تواند خارج از کارکرد رابطه‌ی معین سوزی معین یا ساختار معین مفهومی داشته باشد. "حقیقی تر" تنها آن مفهومی است که تعریفی کارا تر (به معنی وسیع وازه) از این رابطه به دست دهد. یک تئوری درباره‌ی ساختار

اجتماعی/تاریخی زمانی حقیقی تر است که قانون وارگی های معین اجتماعی/تاریخی را، همچنین ارتباط این ساختارها بایکدیگر را چنان تجرید کنند که بتوانند در شرایط معین، عمومی ترین و محتمل ترین راستای حرکت ساختار را و یا محتمل ترین شیوه‌ی شکل پذیرندگی واقعیت را که ناشی از کارکرد نیروهای معین اجتماعی/تاریخی است برنمایانند و جانب و نقش خود را در این شکل پذیرندگی روشن کنند.

شاید بتوان در طرحی کلی، این تعریف را با تعریف مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" منطبق دانست که تاریخ بر اساس همگانه‌ترین نتایج که از مشاهده‌ی تجربه‌ی تاریخی زندگی انسان انتزاع شده‌اند، می‌پسوند. یا به بیان باگدانف، "مارکسیسم نفسی عینیت نامشروط هر حقیقت" و "نفی کلیه‌ی حقایق ابدی از هرگونه را در بردارد".^{۲۹} این تعریف از حقیقی تر، اگر چه راه را بر پذیرش مقدرات ازلی/ابدی در حوزه‌ی علوم اجتماعی/تاریخی می‌بندد، اما کارشکنان مسئله از آسمان به زمین است و هنوز د رباره‌ی طرح زمینی آن چیزی به دقت نمی‌گوید. به تعبیر دیگر، تنها در رابری حقیقت مطلق (خدا، آسمانی یا "ایده" ی هگلی و یا "انسان نوعی" فوئرباخسی) می‌بندد و روشن نمی‌کند که این "حقیقی تر" زمینی بر چه چیز استوار است. از آن، اما، طرحی را استخراج کرده‌اند که امروز بسیاری بر آن پافشاری می‌کنند و آن درک "پارادایم"ی از تاریخ است. من، این درک را به پذیرش "میدان های اعتبار" ترجمه می‌کنم. یعنی، هر مقطع از تاریخ را می‌توان یک "میدان اعتبار" دانست که در آن می‌توان بر "همگانه ترین نتایج" به مثابه‌ی معیار سنجش "حقیقی تر" دست یافت. این مقطع معین، لزوماً به معنی مقطعی محدود نیست و حدود آنسرا، آن همگانه ترین نتایجی روشن می‌کند که معیار اعتبار قرار گرفته است. یعنی، هرگاه آن "همگانه ترین نتایج" خود با شکل پذیرندگی نوین واقعیت اجتماعی/تاریخی دگرگون شد، آنگاه محدوده‌ی آن "میدان اعتبار" نیز پایان یافته است. از اینرو، گستردگی دامنه‌ی این میدان می‌تواند ابعاد گوناگون بخود بگیرد. می‌توان همه‌ی تاریخ زندگی گسی اجتماعی در جوامع طبقاتی، یا یک فرمایشیون اجتماعی/تاریخی (مثلاً سرمایه داری) را یک "میدان اعتبار" دانست. درک لنین از میدان اعتبار تاریخ زندگی انسانی

را می‌توان نمونه آورد. بنظر او نیز همانند باگدانف، "هر ایدئولوژی از نظر تاریخی مشروط است"، اما آن خود "حقیقتی نسبی و نامعین است"، آنقدر نامعین که از "دکم شدن علم به مفهوم بدر کلمه، از تبدیل شدن آن به چیزی مرده، منجمد و جامد جلوگیری کند." ۳۰

درک پارادایم^{۳۱}ی امروز در علوم طرفداران بسیاری دارد. به باور آنان، هر پارادایم (میدان اعتبار) حوزه‌ی اقتدار اصولی کلی است که تا زمان مشروعیت آن اصول پابرجا خواهد ماند، و مسائلی که در هر مرحله از شکل‌پذیرندگی واقعیت در درون پارادایم پیش‌آید، بر اساس آن اصول کلی حل و فصل می‌شوند. برای مثال می‌توان آن اصول کلی را چون اصول موضوعه‌ی هندسه‌ی اقلیدسی پنداشت و مسائل تازه پیش‌آمده در درون هر پارادایم را "قضایا"یی انگاشت که بر اساس آن اصول اثبات می‌شوند.

این تئوری با دو مشکل اساسی روبروست. نخست آنکه بر اساس آن نمی‌توان معیار دقیقی برای تشخیص زمان یا چگونگی تبدیل پارادایم‌ها را یافت و در نتیجه همواره این امکان وجود دارد که در این "چرخش‌گشتالتی" (Geschalt) اشتباه و ابهام پیش‌آید و در نتیجه یا "پارادایم"ی بناحق سپری‌شده تلقی شود و یا "میدان اعتبار"ی به ناحق، سدی در برابر تولد میدان اعتبار تازه بکشد. دوم آنکه، عموماً در حوزه‌ی اعتبار میدان، خود را بر منطق و روشی قیاسی استوار می‌کند، که آن، اگرچه از حسن استحکام برخوردار است، اما در لحظه‌ی چرخش، مقاومت بیشتری در برابر اندیشه‌ی نو نشان می‌دهد. به این مسئله در فصل آینده خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که چگونه می‌توان از برجستگی‌های تئوری پارادایم سود جست و از ایرادات آن پرهیخت.

I. ماتریالیسم و بازآفرینی واقعیت

"منظور از رسیدن به مشخص از طریق اندیشه همانا دست یافتن به واقعیت مشخص و باز تولید اندیشه‌ی آنست. اما این به هیچ روی به معنای روند تکوین خود واقعیت مشخص نیست."

فصل دوم را با گفتار دی از مارکس می‌آغازیم، از آنرو که آن، هم منبع مراجعه و بحث ما در این فصل است و هم مشاجرات بسیاری را در میان مارکسیست‌ها برانگیخته است.

مارکس آشکارا، در "روش اقتصاد سیاسی"، از سیر شناختی مجرد به مشخص یاد کرده است و در آنجا بر آن است که منظور از آن، تنها "بازتولید اندیشه‌ی واقعیت مشخص است و نه "روند تکوین خود واقعیت مشخص". جای دیگر در "مقدمه به سهمی در نقد اقتصاد سیاسی"، مارکس "هستی اجتماعی انسان را تعیین کننده‌ی آگاهی‌اش می‌داند". پیش از آن نیز، در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، از "بازتولید کل جهان" سخن گفته و همپسین نیروی "بازآفرینی" را ممیز انسان از حیوان قرار داده است.

گمانی نیست که تعابیری از این دست ابهام برانگیزند و در کنار گفته‌های جسته و گریخته‌ی مارکس در آثار دیگرش پیروان فراوانی پیدا کنند. مثل طنز دو پهلوی‌ش در "فقر فلسفه" می‌توانند موجود تعابیر و تفاسیر گوناگونی شوند. تا آنجا که می‌توان به استناد آنها، مارکس را در چارچوب دلفی‌تر

باخی از ماتریالیسم محبوس ساخت و خود را بر سر دوراهی انگلی (یا ماتریالیسم یا ایدئالیسم) سرگردان دید؛ یا، آنها را جای پای گذرا از منطق هگلی پنداشت که به زودی در "کاپیتال" و به ویژه در "تئوری ارزش اضافه" رنگ ایدئالیستی اش را خواهد باخت و جایش را به درکی "گانتی" - و در نتیجه علمی - خواهد داد؛ و یا، به مثابه گزاره‌ای مارکسی و مارکسیستی در شناخت شناسی بر نقد آن استوار شد.

قصد من در این بخش، نخست برنمایاندن فصل اشتراك بلاواسطه‌ایست که ظاهراً این درك از ماتریالیسم در نخستین گام با ماتریالیسم فوئرباخی دارد، سپس به استتاجی شناخت شناسانه از آن خواهیم پرداخت و نهایتاً زمینه‌ای فراهم خواهیم کرد که بر پایه‌ی آن بتوانیم در این بخش به نخستین معیّزه و سرشت - نشان درك ماتریالیستی / مارکسیستی بپردازیم.

الف - بنیاد های ماتریالیسم فوئرباخی و مارکس

نخستین و بلاواسطه ترین برداشتی که می‌توان از "بازتولید" و "باز آفرینی" داشت، مفروض بودن چیزی برای بازتولید کردن و بازآفریدن است. زیرا، آفرینش به مفهوم دقیق واژه، به معنی از نیست به هست آوردن است و چنین تعبیری را ظاهراً جز در جهان اسرارآمیز الهیات نمی‌توان یافت، چنانکه گویی ایدئالیسم همواره آنرا از آن خود کرده باشد.

در باز آفرینی، اما، آنچه مقدم و مفروض است، دگرگون می‌شود و به چیزی بدل می‌شود که آفریده ای تازه است. انسان نیز تاریخش را در محیطی می‌سازد که مستقیماً از گذشته داده شده، تحویل شده و مقابلش قرار گرفته است.^۱ با این ترتیب، آنقدر هم شگفت و غیرعقلایی نیست که کسانی با کار هم قراردادن این تعابیر، نخست مارکس را بر این گزاره‌ی فوئرباخی که "فلسفه‌ای که چیزی را پیش فرض خود نمی‌گیرد، خود را پیش فرض می‌گیرد"^۲ استوار بدانند و دست بالا کار او را برداشتن گامی تازه در همین راستا تلقی کنند. انگلس در "لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه‌ی کلاسیک آلمان" و لنین در "ماتریالیسم و امپیریو کریتیسیسم" از این پیشتر نرفته‌اند. به عبارت دیگر با چشم پوئی و احترامانه نسبت به تزه‌های مارکس درباره‌ی فوئرباخ - و حتی

"ایدئولوژی آلمانی"، کار مشترک مارکس و انگلس - این امکان وجود داشته است که انگلس با تکیه بر این تعابیر و لنین با تکیه بر انگلس، ماتریالیسم مارکس رانیز ماتریالیسمی فلسفی بدانند که بر "تقدم ماده بر ایده" استوار است و او را در "یکی از د و ارد و گاه سراسر تاریخ فلسفه" جای دهند. مسئله اینست که با اندکی افعال می‌توان "روند تکوین واقعیت" را به واقعیت خارجی، به جهان مقدم بر انسان، به ماده‌ی مقدم بر ایده تعبیر کرد و آنرا معیز ماتریالیسم مارکسی دانست و خود را بر آن استوار ساخت. چنانکه لنین با اتکا به چنین دیدگاهی - که از انگلس به او رسیده - در "ماتریالیسم و امپیریو کریتیسیسم" بر مخالفانش می‌تازد و جنگ خود را با آنان نه بر سر دیالکتیک، که بر سر ماتریالیسم اعلام می‌کند. استدلال بنیادی او نیز چنین است: آنها که شناخت را با "تئوری عناصر" (ماخ) یا با "تجربه‌ی محض" (آوارپوس) توضیح می‌دهند، و در شناخت بر آن تکیه می‌کنند، ایده را بر ماده مقدم دانسته و اصولاً جهان خارجی را انکار می‌کنند؛ در نتیجه ایدئالیست، یا دست بالا "آگوستیسیست" اند.

پایه کوه به درستی نقطه‌ی آغاز و سنگ بنای دیدگاه لنین را در این نوشته یافته و عدم کفایت آنرا در نقد به ماخ و آوارپوس برجسته ساخته است.^۳

من بر آنم که ویژگی ماتریالیسم مارکسی، یعنی آنچه او را از دیگر انواع ماتریالیسم مکانیکی، نیگروزی، "دیالکتیکی" و فلسفی متمایز می‌کند، مسئله‌ی تقدم ماده بر ایده نیست و این تمایز، هنگامیکه به حوزه‌ی شناخت شناسی کشانده شود، نمی‌تواند نقشی پیش از تقدم و تاخیر اسکولاستیک مرغ و تخم مرغ ایفا کند. البته پنهان نمی‌توان داشت که انگلس در همان اثر، به هنگام نقد شیئی فی نفسه‌ی کانت، فی الواقع تمیز "د و ارد و گاه" را رها می‌سازد و خود را به ویژگی ماتریالیسم مارکسی نزدیک می‌کند. نیز نباید از نظر دور داشت که لنین، اگر چه در کتاب "ماتریالیسم و امپیریو کریتیسیسم" و "یادداشت‌های فلسفی" دست و پای خود را به ریمان بخشی فلسفی بسته است، اما هم در آن آثار گاه به گاه

به درك ماركر از ماترياليسم نرد يك مى شود و هم در تئورى و پراتيك سياسى اش (در اينجا " سياسى " را به معنى اخص بكار مى برم) ، بر جسته ترين نمونه ها را از اين ويژگى ارائه مى دهد . به آنها به هنگام بحث درباره اين ويژگى خواهيم پرداخت .

ب - رابطه‌ی "مجرد" و "مشخص"

پرسش اين است كه شناخت اساسا چگونه ممكن است؟ آيا ما با استقرار داده‌هاى تجربى ، به احكامى دست مى يابيم و آن احكام را كه بگونه‌هاى نشانه وار مناسبات واقعيت خارج از ما را مصلبندى مى كنند ، شناخت خود تلقى مى كنيم؟ در آنصورت نقش احكام بدست آمده در گام بعدى شناخت چيست؟ آيا جز اينست كه آن احكام ، نسبت به گام بعدى كار كردى پيشاى (apriori) دارند و خود موجب گزینش، نام گذاری و انتخاب گرایش می شوند؟ از سوى ديگر ، آيا ما تنها مفاهيم انيشتياخته ، يا از پيش يافته يا از پيش موجود خود رادرتجربه جستجو مى كنيم و هر پديدار را تنها به خانه اش به قالب مفهومی كه انيشتيازه آن داريم مى فرستيم و با جايزگزينى اين پديدار در آن قالب و تطبيقش با آن مقوله ، شناخت صورت مى گيرد ؟

در حالت نخست ، پرهیختن از پراگماتيسم ممكن نيست و در حالت دوم ، " خطر پيش تخمينى ارزش مستقيم قوانين عمومى در شكل مكانيكى و كاذب سازى واقعيت ها وجود دارد . " ۴۰

اگر روند تكوين واقعيت مشخص " را تنها چون جهانى مقدم بر و خارج از انسان بپنداريم كه شناخت انسان جز از نگرش در آن بدست نخواهد آمد ، از اين پرسشها گريزى نخواهيم داشت و از چمبره‌هاى آنها بيرون نخواهيم رفت . اگر شناخت را تنها بر استقرار استوار بدانيم ، نه تنها از ميدان شناخت نگرورز فراتر نمى رويم ، بلكه نهايتا نمى توانيم نشان دهيم كه چرا ذهن عكسبرد اري كنند هى حيوان ، توان انديشيدن نسد اري ؛ واگر شناخت را تنها بر قياس بنا كنيم ، در تحليل نهاى نمى توانيم به اين پرسش ماترياليستى پاسخ دهيم كه اصول موضوعه‌ى نخستين را از كجا آورده ايم ؛ عبالا از اين پرسش مى گذريم كه آيا اصولا با وجود چنين اصولى ، شناخت

امكان پديد ر هست يا نه وآيا مى توان همواره شناختى دستگاه مند داشت .

تلاش انگلس براى ساختن دستگاه " ماترياليسم دياكتيك " - كه در شرايط معين اجتماعى / تاريخى مى تواند از سوى ماركسيستهاى انترناسيونال دوم و سوم مورد استقبال قرار گيرد - گامى در راه شكستن محدودى پسته‌ى ماترياليسمى است كه نمى تواند خود را از اسكولاستيك تقدم و تاخير برهاند . اما دستگاه " ماترياليسم دياكتيك " نيز ، نه تنها نمى تواند خود را از اين گرداب بيرون كشد ، بلكه گهگاه سدى در برابر درك ويژگى ماركسى از ماترياليسم و شناخت ماترياليستى مى سازد . زيرا ، از يكسو " ماترياليسم دياكتيك " چيزى جز صدور حكمى قطعى درباره‌ى " روند تكوين واقعيت " نيست كه سوزى شناختا بايد به فرمان آن گردن گذارد ؛ حركت ماده ، حركتى است دياكتيكى ، بر اساس وحدت ضد ين ، نفسى ، و تغيير كميته به كميته ، حركت تاريخ انعكاس اين قوانين در زندگى بشرى و قوانين اندیشه انعكاس آن رانديشه‌ى انساني است . - اين است طرح " ماترياليسم دياكتيك " .

از سوى ديگر ، اين دستگاه بواسطه‌ى انسجام و ايقان فريبنده اش ، مسلما مى تواند در شرايط گوناگون ، چون مذهبى مادى در برابر مذهبى الهى يا آئينى انقلابى در برابر آئينى ارتجاعى قرار گيرد . زمانى مى تواند بر راي طبقه‌ى نوينى كه خود را در آستانه‌ى دگرگون سازى جهان كهنه يافته است ، نقش ايدئولوژى اش را ايفا كند و آنرا در برابر قانون ها ، سنت ها ، آئين ها ، جهان بينى و در نهايت ايدئولوژى ديرهاى جامعه‌ى كهن بگذارد و با اتكا به آن در گزندگى نقد پيرى اى كهدر " ماترياليسم دياكتيك " هست خود را در اين پراندازى بر حق شمارد و به گفته‌ى سارتر دست كم اين " برترى پراتيكى " را بر ماترياليسم كهن داشته باشد كه " ايدئولوژى طبقه‌ى خيزنده " است . ۴۱ و زمانى ديگر ، كه بواسطه‌ى شرايط معين اجتماعى / تاريخى ، طبقه‌ى خيزنده در چار شكست هاى پياپى شده است ، در خود بگونه‌اى بلاواسطه و بلافاصله ياراي مقابله با دشمن را نمى بيند ، از آن چون مرهمى آرمش بخش ، كه نهايتا جهان را به كام او خواهد كرد ، سود جويد . كارل كرش به درسى مى گويد كه ماركسيسم انترناسيونال دوم ، ايدئولوژى

طبقه‌ی کارگری است که محصول شکست‌های ۱۸۴۸ و کمون پاریس است.

با این ترتیب، این گرایش در ماتریالیسم که خود محصولی اجتماعی/تاریخی است، می‌توانسته است حتی خود را بر گزاره‌های مارکسی استوار سازد و از آنها مشروعیت بگیرد، اما علیرغم برجسته ساختن پرسش‌کهنه، گامی تازه بسوی پاسخ آن در حیطه‌ی شناخت‌شناسی برنهادن است و از این رونمی‌توان آنرا معیّزه‌ی شناخت‌شناسی ماتریالیستی قرار داد. آن، برخلاف دیدگاه مارکس هنوز در جستجوی پیشی گرفتن بر جهان پگانه‌ی دکارتیک است و کارش از این نظر، بیشتر به فیلسوفانی مانده است که "حل همه‌ی معماها را در کشوی میزشان" دارند و برآنند که "جهان ابله بیرونی باید دهانش را چنان باز بگذارد که کبوتر بریان دانش مطلق به حلقه‌ش درافتد".^۶ پس، اگر نمی‌توان با دستگاه هگلی وحدت‌اندیشه و وجود و دیالکتیک ایده - که در شکل زمخت "ماتریالیستی" اش به دیالکتیک ماده بدل شده - پاسخی برای مسئله‌ی چگونگی تحقق شناخت و معیّزه‌ی ماتریالیستی آن یافت، و اگر نمی‌توان با کشیدن پرده‌ی صمتی بین "شناسنده" و "در شناخت‌آینده" بنیاد استواری برای ماتریالیسم یافت، سرشت - نشان درک ماتریالیستی، و بر مبنای آن معیّزه‌ی شناخت‌شناسانه‌ی آن به گمان ما چیست؟

ادعای من اینست که کلید "گم شده"ی این قلعه‌ی افسانه‌ای و راز-آمیز، در دستان پراتیک انسانی در شرایط معین اجتماعی/تاریخی است و برای دست‌یافتن به آن باید پرسشها را درگون ساخت و به حوزه‌ی پراتیک معین انسان معین در شرایط اجتماعی/تاریخی معین کشاند. باید نخست روشن ساخت که مفاهیمی چون "مجرد" و "مشخص نزد مارکس و مارکسیستها چگونه به کار می‌آمده‌اند و می‌آیند و با کدام درک و بر اساس آن با کدام رابطه بین آن دو است که می‌توان به معیّزه و سرشت - نشان ماتریالیسم مارکسی دست یافت.

این بار نیز، راه بحث را با پرداختن به گرایشهایی می‌گشایم که می‌توانند خود را بر این یا آن گفته‌ی مارکس استوار سازند و تلاش آنها

در دست‌یابی به معیّزه‌ی ماتریالیستی برای شناخت‌شناسی، برجستگی‌های غیرقابل انکار دارد. زیرا هم توانسته‌اند اینجا و آنجا خود را از قید و بند چارچوب اسیرکننده‌ی "دانش مطلق" برهانند و هم در تلاش برای رهایی، دامنه‌ی بحث را گسترانده و غنایی پدید آورده‌اند که راه‌یابی به آن درک ویژه را آسان‌تر می‌کند. ناگفته نگذارم که آنچه من معیّزه‌ی ویژه‌ی ماتریالیسم مارکسی می‌نامم و در سراسر این فصل در برجسته ساختن و اثبات آن می‌کوشم دو ویژگی دارد: نخست آنکه سخنی سربه‌سر تازه نیست و در میان مارکسیست‌ها رد و نشانی دارد و دوم آنکه، این درکسی است که من برای دیدگاه ماتریالیستی شناخت درست می‌دانم و هنگامی که آنرا به مارکس نسبت می‌دهم - همانگونه که شیوه‌ی بحث نشان می‌دهد - بر آن نیستم که تنها چنین درکی از گفته‌های مارکس امکان‌پذیر است و گرایشهای دیگر در انتساب خود به مارکس، پایه و اساسی ندارند. همچنین، با انتساب این درک به مارکس، قصد ندارم صرف انتساب رادیکالی بدانم و از مارکس‌خاکی بسازم؛ آنگونه که در مذهب از وحی و نص و خیر می‌تراشند. مسئله آشکارا و به وقت اینست که نشان دهم این درک از ماتریالیسم که می‌تواند بر اساس بسیاری از گزاره‌های مارکسی و بسیاری از دستاوردهای تئوری و پراتیک مارکسیستی آشکار شود؛ چگونه با خود سازگار است. به تعبیر دیگر نشان دهم که چگونه امتیاز درکی از شناخت‌شناسی که خود را بر پراتیک معین انسانی در شرایط اجتماعی/تاریخی معین استوار می‌کند، امتیازی پراتیکی و معین است و در نتیجه برای نشان دادن وجه تمایز و امتیاز خود، چهار ناسازگاری نیست.

مسئله نخست چنین طرح می‌شود که آیا می‌توان درک مارکس از "مجرد" و "مشخص" را اندیشه "را چون تفاوتی داشت که اینپنور میان Idea و Ideatum می‌گذارد؟ آلتوسر بر این گمان‌راه را تا تمایز بین "موضوع‌اندیشه" (thought object) و "موضوع واقعی" (real object) پیموده است. می‌توان تناظر این تئوری را با گفته‌ی مارکس چنان برقرار کرد که "مشخص در اندیشه"، "موضوع‌اندیشه" و "روند تکوین واقعیت"، "موضوع

واقعی" باشد. یا، آیا تمایز مارکس را نمی‌توان بیان دیگری برای تمایز کانتی میان پدیدار و جوهر دانست و بر این گفته‌ی او استوار شد که "اگر تظاهر خارجی و جوهر اشیا" مستقیماً بر هم منطبق بودند، همه‌ی علوم مازاد بر احتیاج می‌شدند.^۷ کولتی بر این گمان میان "موضوع" (Object) و "بُسربرایستا" (Gegenstand) تمایز می‌گذارد و تناظر این نظر را با مارکس می‌توان در برابر نهادن آن با "مشخص در اندیشه" و "روند تکوین واقعیت" برقرار کرد. و یا، آیا نمی‌توان راه مطمئن شناخت را در شرایطی نهاد که در آن سوز و ابژه یکی باشند. لوکاچ بر این گمان،^۸ آگاهی طبقاتی پرولتاریا را چنین دانسته است.

اگر تحقق دانش، چون سیری از Ideaum به Idea باشد، و یا به زعم آلتوسر، دانش را "پراتیک تئوریک" پدید آورد که "مواد اولیه‌ی مجرد" را به "مشخص در اندیشه" بدل می‌کند،^۹ در آن صورت "گذرا از هستی به اندیشه، از واقعیت امپریک به دانش، از مشخص به مجرد، خود را به مثابه‌ی گذار درون دانش از cognitio inferior (معرفت ادنی) به cognitio superior (معرفت اعلا) معرفی می‌کند."^{۱۰} و از هگل فراتر نمی‌رود. اگر چه آلتوسر، از زیر بار هگل گرایشی اینچنین می‌گیرد که آنچه مارکس از هگل گرفته، همان است که هگل از اسپینوزا گرفته است، اما ناگزیر به "تئوری سیسم" درمی‌افتد و خود بدان اعتراف خواهد کرد. اما مخالفت کولتی با دیدگاه - به زعم او - هگلی / آلتوسری در شناخت شناسی بیشتر به واسطه‌ی تمایل و علاقه‌ی او به دیدگاه‌ی کانتی در شناخت است و او را به درک ماتریالیستی / مارکسیستی نزدیک نمی‌کند. زیرا از نظر او، پاسخ هگل به مسئله‌ی شناخت شناسی پاسخی قیاسی است، حال آنکه از نظر کانت بر خلاف هگل، "شناخت شناسی شامل منطق است" و آنچه هگل بی اهمیت تلقی می‌کند، یعنی "زمین بودن انسان و اندیشه‌اش"، دقیقاً مورد توجه کانت است.^{۱۱} اما کولتی از این "انسان و اندیشه‌ی او" به کجا می‌رسد؟ به برابر نهادن "مشخص" با "واقعیت امپریک". پس مشکل پایرجاست و این پاسخ نسبت به امپریست‌های سابقه‌دار انگلیسی اصلاً تازه نیست و جای شگفتی هم نیست که چنین باشد. زیرا هیچ‌یک از

دیدگاه‌های شناخت شناسانه که تنها با اتکا به مقولات پیش‌apriori) مفاهیم شناخت را توضیح داد ه‌اند، نهایتاً نتوانسته‌اند واقعیت پراتیکی آنرا جز از راه یکی دانستن مشخص با واقعیت امپریک توضیح دهند.

از همین رو، بحث "دیوید هیلل روبین" با کولتی نیز، اگر چه بظاهر چون بحث دوسر مخالف می‌نماید، تنها حرکتی در دایره‌ای بسته است. از نظر "دیوید روبین"، بهر حال نقطه‌ی عزیمت شناخت "واقعیت امپریک" است و باید از داده‌های امپریک حرکت کرد، حال آنکه برای کولتی، تئوری همواره پیش‌آ است و واقعیت کثرت نقطه‌ی رسیدن است نه نقطه‌ی عزیمت. کولتی در این سخن خود را بر آنچه از مارکس در "روش اقتصاد سیاسی" آورد، استوار می‌کند و دقیقاً به دلیل راه نبردن به ویژگی ماتریالیسم مارکسی، نمی‌تواند راه را تا پایان طی کند. زیرا، اگر بگوییم "واقعیت مشخص" نقطه‌ی رسیدن یا تحقق "ایده" است، راه را درست رفته ایم، اما تنها یکجانبه درست رفته ایم و در نهایت نمی‌توانیم از پار اتهام ایده‌آلیسم شانه خالی کنیم. گره کور بحث در خود واقعیت مشخص است، نه در نقطه‌ی عزیمت یا نقطه‌ی رسیدن واقع شدن آن. اگر در گمان از "مجرد" و "مشخص" را روشن کنیم، در آن صورت در حرکت از مجرد به مشخص، به دام راز آمیزی ایده‌آلیستی نخواهیم افتاد.

تمایزی که دیوید روبین بین متدولوژی و شناخت شناسی قائل می‌شود، نیز نمی‌تواند گره از کار بگشاید. از نظر او، "مشخص به لحاظ متدولوژیک" محصول انتزاعی است که ما با آن می‌آغازیم، اما مارکس - به زعم روبین - این را سیری شناخت شناسانه نمی‌داند، بلکه از نظر او "مشخص کلاً تعیین اندیشه نیست، بلکه تعیین واقعیت و در عین حال اندیشه است" و "تعاریف انتزاعی خود از واقعیت متشکّل گرفته‌اند".^{۱۲} آنچه در گفته‌ی روبین مسکوت می‌ماند، همین "واقعیت" است. روبین می‌تواند خود را بر این گفته‌ی مارکس استوار بداند که "کلّیت مشخص" به عنوان کلّیت اندیشه‌یید و تصور ادراکی واقعیت، تأسیس حد و دی محصول اندیشه است.^{۱۳} این اتکا اما زمانی قابل اطمینان است که تکلیف خود را با آن "تأسیس حد و دی" مبهم روشن

کنیم و درك خود را از آن برجسته سازیم. زیرا، اگر تنها به تعریف یا برداشتی عام قناعت کنیم که واقعیت مشخص حاصل امتزاج یا ترکیب یا حتی سنتز اندیشه و واقعیت است (پیش از آنکه گفته باشیم واقعیت یعنی چه)، تنها عبارت پردازی کرده ایم و پا را بر پله‌ی نردبانی گذاشته ایم که پله‌های پائین ترش در غبار ابهام فرو رفته اند. غباری که مجال می‌دهد تا با آن پله‌های مارکسی را بسود امپریستهای انگلیسی یا ماتریالیستهای قرن هیجده می فرانسه و یا شناخت شناسی کانتی تعبیر کنیم و دلخوش باشیم. دلخوشی، اما تنها وجدان روشن فکرانه‌ی ما را آرام می‌کند و گرهی از رابطه‌ی تئوری و پراتیک و رابطه‌ی معین اندیشه و هستی نمی‌گشاید.

پرسش اصلی این است که "واقعیت مشخص" چیست؟ در برابر این پرسش است که می‌توان کولتی و آلتوسر و روبن را - علیرغم همه‌ی اختلافات آنها و حتی علیرغم نوشته‌ی درختان کولتی درباره‌ی مفهوم مناسبات اجتماعی تولید^{۱۳} - در کنار یکدیگر یافت. اما، چگونه؟

با نگاهی دقیق به تمایز بین "موضوع اندیشه" و "موضوع واقعی" آلتوسر و "موضوع" و "برابر ایستا"ی کولتی، می‌توان دریافت که مفهوم نخستین حوزه‌ی کشفی در مفهوم دوم است. یعنی آنچه ما "موضوع" یا "موضوع دانش" یا "موضوع اندیشه" یا "مشخص در اندیشه" می‌نامیم همان است که کشف کرده ایم. همان است که بر ما پدیدار شده است. گویی نوری بر دریایی در تاریکی تاباندن داریم و چیزی را دیده ایم. تفاوت ما تنها در اینست که یکی مان قطره دیده است، یکی موج، یکی آب، یکی خروش، یکی حرکت و... همگی این تعابیر، هرگز قندی از اسپینوزا، هگل یا کانت پیش‌تر نیستند. یا می‌توان آنچه را یافته‌ایم از زبان اسپینوزا به آنچه در روز آمد داشت تعبیر کنیم، یا به زبان هگل خود پیگانگی تعیین یافته‌ی ایده بدانیم در شکل نفی شده‌اش، و یا پدیدار کانتی در تمام این موارد، سوژه شناسا تنها سیاهی است که در سرزمین "موضوع واقعی" به سیر و سیاحت مشغول است و در هر گام چیزی می‌یابد که "موضوع اندیشه" است. "مشخص در اندیشه" است. پس، هیچ نشانی از جای پای این "سوژه" در آن سرزمین

موضوع واقعی نیست. هیچ تغییری امکان رخ دادن ندارد.

مسئله، به دقت اینست که سوژه‌ی شناسا تنها کشف نمی‌کند، بلکه در آنچه "کشف می‌شود"، مداخله می‌کند، در آن عمل می‌کند و با عمل خود، آنرا به "موضوع اندیشه" به "مشخص" بدل می‌کند. آنچه از سوی سوژه‌ی دیگری "کشف" می‌شود، "موضوع واقعی دست نخورده"ی این سرزمین لایتغیر نیست. بلکه موضوع تغییر یافته از عمل سوژه‌ی پیشین است. نکته‌ی بسیار ظریف تفکر ماتریالیستی در این مداخله نهفته است، در نقشی که این مداخله در تعریف "واقعیت" دارد. "واقعیت مشخص" چیزی نیست مگر محصول مداخله‌ی پراتیکی سوژه. من، تعبیر "مداخله‌ی پراتیکی" را آگاهانه بکار می‌برم و آنرا در برگیرنده‌ی "کار" و "کنش" می‌دانم. این گزینش، نخست از آن روست که عجلاتاً خود را وارد مشاجره بر سر کار و کنش نسازم، و دوم از آن روست که هشدار خواننده‌ی هوشیار را که دریافته است تعریف "مشخص" بر اساس "کار" همانند یهای بسیاری با درك هگلی (خدا یگان بنده) دارد، نادیده نیا نگذاشته باشم و فرصت بیابم تا به آن در مجالی دیگر بپردازم.^{۱۴} مارکس، بر این اساس، در گروندیسسه بهنگام بحث پیرامون رابطه‌ی تولید و مصرف، برنا همانی تولید و مصرف می‌کند. زیرا درست است که هیچ تولیدی صورت نمی‌گیرد، مگر آنکه در عین حال و در تمام لحظات فرآیند تولید، چیزی مصرف شود، - حتی دستی که برای چیدن میوه‌ای به سوی يك شاخه دراز می‌شود، نه تنها انرژی این کنش، که میل به چیدن و مهارت انباشت شده در دست را هم مصرف می‌کند. اما اگر در همین جا متوقف شویم، از همانی سوژه/ابژه‌ی هگلی فراتر نمی‌رویم. مارکس نشان می‌دهد که چگونه تولید شیوه، هدف و نتیجه‌ی مصرف را تعیین می‌کند و چگونه تولید نه تنها ابژه‌ای برای سوژه، که سوژه‌ای نیز برای ابژه می‌سازد.

بدین ترتیب، همدستان با هابرماس که "ماتریالیسم را با دیدی مارکسیستی" می‌فهمد و آنرا "برداشتی تئوریک" می‌داند که "به سادگی اتکای روینا بر زیرینا و جهان زنده بر اوامر فرآیند

انباشت را نایید نمی‌کند^{۱۵}، می‌توان راه را تا سرچشمه هاپیمود و ویژگی مارکسی ماتریالیسم را باز نمایاند.

ج - واقعیت و پراتیک

در آغاز این بخش گفتیم که "آفرینش" به معنی از نیست به هست آوردن، ظاهراً تنها در قلمرو ایده‌آلیسم است. همانجا گفتیم که بازآفرینی همواره چیزی را برای بازآفریدن پیش‌فرض خود می‌گیرد و با "مبدل کردن" آن چیز، "آفریده" ای تازه پدید می‌آورد. این پرسش، همان موقع می‌توانست طرح شود که چرا با این وجود از واژه‌ی "آفریده" - یا مخلوق - نام برده‌ام؟ مگر جز اینست که آفریده باید از نیستی به هستی آمده باشد؟ مشکل را بنا دو مثال ساده بازکنیم: وقتی می‌گوئیم یک "نجار" میز می‌سازد، مسلماً منظور این نیست که او چوب و میخ و چسب را می‌آفریند. بلکه در نگاه نخست، تنها وضعیت مواد اولیه (مثل چوب، میخ و چسب) را دگرگون می‌کند و آن را به یک "میز" مبدل می‌سازد. اما چرا ما دیگر به این پدیده، چوب یا چوب و میخ، یا چوب و میخ و چسب و ... اطلاق نمی‌کنیم؟ چه چیز باعث می‌شود که ما حتی برای آن نام دیگر (و تازه‌ای) انتخاب کنیم؟ چه چیز جدید است که نیازمند نام جدید است؟ چه چیز نبوده است و حال هست شده است؟ میز به مثابه‌ی "میز" - آنچه این پدیده را یک آفریده می‌کند، همان چیزی است که آنرا یک "میز" کرده است و آن چیز، کارکردی است که این پدیده، نسبت به هستی اجتماعی و معین انسان سازنده‌اش دارد. یعنی، آنچه آفریده شده است، پراتیکی نوین است. به این نکته باید دقیقاً توجه داشت که آنچه به مثابه‌ی خارجی، به مثابه‌ی واقعیت، به مثابه‌ی ماده تلقی می‌شود، کارکرد این پراتیک تازه‌ی انسانی معین در شرایط اجتماعی / تاریخی معین است. اینکه چوب به مثابه‌ی چوب و ماده به مثابه‌ی ماده چیست، تنها پرسشی اسکولاستیک و بی‌پاسخ است. اما می‌توان به پرسش "میز" چیست (و نه چوب به مثابه‌ی چوب

چیست) پاسخ معین داد. این مخلوق مادی، یک پراتیک است. شاید اکنون بتوان سخن مارکس را در نخستین تیزد رباره‌ی فوئر باخ بخوبی دریافت که اشکال ماتریالیسم تا زمان او - و شامل فوئر باخ نیز - چه بوده است. چرا آن ماتریالیسم تنها زمانی موضوع را عینی می‌پنداشته است که بتوان در آن نگرینست (به معنی وسیع کلمه، یعنی تأمل کرد)، و چرا نمی‌توانسته است دریابد که پراتیک انسانی عینیت و برابریستایی (Gegenständlichkeit) دارد، و اینکه چرا بخش فعال این عینیت را ایده‌آلیسم همواره از آن خود کرده است.

با مثالی دیگر آن درک ویژه را بر جسته تر سازیم: یک نقاش بهنگام خلق یک اثر هنری چه می‌کند؟ آیا چوب و پارچه و رنگ و روغن را خلق می‌کند؟ روشن است که نه؛ آنچه او خلق می‌کند، نخست ترکیبی است که به همان گونه در جای دیگر نمی‌توان یافت، و دوم حسن زیبایی یا زشتی، خوبی یا بدی، لذت یا تشغیر ... را بر می‌انگیزد. حسی که با دیدن چوب و پارچه و رنگ و روغن برانگیخته نمی‌شد. پس، اگر ما ایده‌ی میز را در میز ساخته شده تحقق یافته می‌یابیم، و میز را چون "مشخص در اندیشه" می‌شناسیم، از آنروست که این "مشخص در اندیشه" محصول پراتیکی است که مادی، عینی و برابریست است. اکنون می‌توان سخن مارکس را در نقد به فوئر باخ دریافت که "جهان پیرامون او [فوئر باخ] چیزی بلا واسطه و داده شده از ازل نیست که همواره همان باشد، بلکه فراورده‌ی صنعت و وضع اجتماعی است. آنهم بدین معنی که فراورده‌ی تاریخی است. حتی موضوعات وجدان حسی، تنها از اتمکامل اجتماعی صنعت و مراد هی بازگشتی به او داده شده‌اند. درخت گیلاس مانند همه‌ی درختهای میوه، چنانکه می‌دانیم تازه چند قرن پیش از راه بازگشتی در منطقه‌ی ما کاشته شده است، از اینرو، تازه بوسیله‌ی این عمل جامعه‌ی معین در زمان معین است که به موضوع وجدان حسی، فوئر باخ تبدیل شده است"^{۱۶}.

به این نکته باید دقیقاً توجه داشت، زیرا من در آینده بر پایه‌ی دو نتیجه‌ای که از آن استنتاج می‌کنم، بحث خود را استوار می‌سازم. نخست

آنکه، اگر زندگی اجتماعی/تاریخی خود محصول - یا مخلوق - پراتیکی است، پس این امکان نه تنها وجود دارد، که گریز ناپذیر است که تئوری و پراتیک لحظاتی نزدیک به هم در آن باشند. و دوم آنکه، آنچه تحقق ایده محسوب می شود، تمام و کمال همان ایده نیست و چیزی کمتر یا بیشتر دارد. این، دومین و شاید مهمترین ویژگی درک مارکسی از ماتریالیسم باشد.

يك پرسش می ماند که نباید از آن گذشت. اگر میز چون "موضوع" در اندیشه، تحقق ایده می میز (یا طرح و نقشه میز) است و پراتیک ساخته شدن آن، پس از شکل بندی ایده می میز می آید، پس چگونه خود پراتیک به مثابه عینیت، محصول نهایی يك ذهنیت (ایده می میز) نیست؟

مسئله، به روشنی و سادگی این است که ایده می میز، خود محصول پراتیک انسانی به مثابه انسان است. در اینجا است که می توان به تعریف ویژه و روشن ما از "نزد مارکس نزدیک تر شد". "مجرد چیست؟" "مجرد" خود محصول پراتیک اجتماعی انسان به مثابه انسان است. یا دقیق تر، باید گفت که شکل بندی "مجرد" به محلی نیاز دارد که آن پراتیک اجتماعی/تاریخی انسان است. این گفته مارکس که تاریخ بر اساس همگانه ترین نتایج انتزاع شده از تجربه زندگی انسان می پیوندد، زمینه مساعدی برای دریافت مفهوم مجرد از دیدگاه مارکس است. در نخستین گام این "مجرد"، محصول اجتماعی است و نه فردی، اگر چه تجلی آن به صورت فردی امکان پذیر است. لنین می گوید: "فعالیت پراتیک انسان می بایست آگاهی اش را به تکرار هزاران و میلیون باره اشکال مختلف منطقی راهبری میکرد؛ برای آنکه این اشکال بتوانند اهمیت آکسیوم (axiom) را پیدا کنند" ۱۷.

این گفته ناراست نیست. اما، با نگاهی دقیق تر به طرح لنینی شناخت می توان دریافت که هنوز رنگی از شناخت به مثابه کشف، و نه به مثابه مداخله، در آن نهفته است. زیرا، از نظر لنین، فرایند شناخت چنین است: از ادراک زنده به تجرید و از آنجا به پراتیک. پرسش این است که ادراک

زنده یعنی چه؟ آیا ادراک زنده خود پراتیک معین انسان معین در شرایط اجتماعی/تاریخی معین نیست؟ پراتیک نمی تواند برای "ادراک زنده" یا متوقف بماند، بلکه بواسطه "ادراک زنده" یا (= پراتیک ما) دگرگون می شود و پیش آیی تجرید (= ایده) ما نسبت به آن، در هر گام به شکل يك پس آ (apostriori) در می آید. بنظر من، باگد انفا این نکته را دقیق تر دیده است و دقت او، به گفته مارکس صراحت بیشتری می بخشد، چرا که از نظر او "تفکر يك شکل از آگاهی فردی نیست، بلکه شکلی از آگاهی اجتماعی است، حصول واقعیت نهایی تفکر، نه در فکر منفرد، بلکه در ارتباط متقابل فکرهای مجزا" ۱۸. و نهایتاً، به تعبیر لوکاچ و به درستی "ظهور يك ساختمان پیش آ، صرفاً عملکرد يك روش ارائه است تا روش تحقیق" ۱۹.

این نکته و اهمیت شناخت شناسانه آنرا که میزد درک مارکسی از ماتریالیسم و شناخت شناسی ماتریالیستی است، می توان در ارائه کتاب کاپیتال نیز دید. در آن جا، تقدم مفهوم کالا (به مثابه مجرد ترین سلول) به ساختار سرمایه داری، به مثابه يك "واقعیت مشخص"، تنها نقطه عزیمت در بازتولید اندیشه های واقعیت است. زیرا "يك مقوله اقتصادی... مبتنی بر وجود... جمعیت و عمل تولید افراد جمعیت در شرایط معین و انواع معین از خانواده، آبادی... است. این مقوله نمی تواند هستی دیگری جز به صورت يك رابطه انتزاعی در يك جامعه، در درون يك کل زنده می مشخص و داده شده داشته باشد" ۲۰. آنچه بر او مقدم است، پراتیک اجتماعی/تاریخی انسان در شرایط تولید و بازتولید زندگی مادی و معین است.

II. تئوری و پراتیک

در فصل پیشین، ویژگی های عام رابطی سوژه و ساختار و نیز تئوری و پراتیک را بر سر شمردم و معاینه ی دقیق این ارتباط را وعده کردم. در این بخش خواهم کوشید، مفهوم "کنش متقابل" را به طور اخص مورد توجه قرار دهم و محلی را که "تأثیر و تأثر متقابل" و "پیوند متقابل" بر آن، یا بلاواسطه یا آن امکان پرور یا شکل گیری دارند، برجسته نمایم. از این رو، نخست به تبدیل تئوری به پراتیک خواهم پرداخت و سپس، آن ویژگی پراتیک را - که تا کنون بارها از آن سخن رفته است - روشن می کنم.

الف - تبدیل تئوری به پراتیک

این سخن هگل که "عمل، ذهن را به عین منتقل می کند" ^۱، بی گمان بر مارکس و بسیاری از مارکسیست ها بی تأثیر نبوده است. بهر سو بر آنها بی که معیار ارزش یابی و ارزش بخشی، عینیت یابی و عینیت بخشی شان مبتنی بر "کار" است. نیز، این گفته تما کنون هم از سوی مارکس و هم بسیاری از مارکسیست ها از زوایای مختلف مورد انتقاد قرار گرفته است؛ کسسه در میان این انتقادات می توان دو محور را پر جسته کرد. نخست آنکه، عینیتی که از کار حاصل می شود، عینیتی پیگانه است؛ دوم آنکه، انتقال از ذهن به عین بواسطه کار می تواند به انکار جایگاه واسطه ی آگاه این انتقال راه برد. به نخستین محور در پایان همین بخش و فصل سوم خواهم پرداخت و در اینجا به بحث در باره ی محور دوم اکتفا خواهم کرد.

نخست این گزاره را دقیق تر تجزیه و تحلیل کنیم. چنین تعبیری - "عمل

ذهن را به عین منتقل می کند" - در شکل عام خود ناراست نیست. اما می تواند عمل را چون واسطه ی خنثی معرفی کند و بار آگاهی را که آن عمل بردوش می کشد، از نظر دور سازد. چگونه؟

فرض کنیم که شما به چیزی فکر می کنید. فکر شما را عجاتا ذهن (یا "تئوری") در نظر بگیریم. برای آنکه آن فکر بتواند برای دیگری "عینیت" پیدا کند، یعنی بصورت یک "پراتیک" درآید، می بایست به نحوی بیان شود. برای بیان آن، شما واسطه ی را به خدمت می گیرید، مثلاً سخن می گوید یا می نویسید یا اشاره ای می کنید و یا چهره مان را به گونه ای در می آورید تا آن فکر را منتقل کنید. در این صورت، زبان (به معنی عام - گفتار، نوشتار، اشاره، شماره...) محمل این عمل است. اکنون، اگر قرار باشد که شما ایده های را به اجرا درآورید، در آن صورت چیزی را تولید خواهید کرد. به این ترتیب - و به گفته ی مارکس در "ایدئولوژی آلمانی" - "تولید، زبان زندگی واقعی است". یعنی نقشی را که تولید در زندگی مادی ایفا می کند، همان نقشی است که مثلاً زبان در "عینیت بخشیدن" به ایده ی شما داشت.

مدعی من اینست که این واسطه، خنثی نیست و از دو جانب مشروط می شود. نخست بواسطه ی اراده ی شما برای عینیت دادن یا ایجاد چیزی؛ و دوم، بواسطه ی ابزاری که شما برای آن استفاده می کنید. این "ابزار" را باید به معنی وسیع آن فهمید. منظور از آن، هم وسیله ای است که بکار می برید و هم وضعیتی است که بیان شما باید خود را در آن متعین کند. به تعبیر روشن تر، آن وضعیت هم شما را مشروط می کند و هم ابزارتان را. اکنون، همان مثال مناسبی نمی یابید. یا حتی، وقتی واژه ای مناسب یافتید، ممکن است در فضایی که سخن می گوید آنقدر هیاهو باشد که کسی سخنان شما را نشنود. در نتیجه، علیرغم یافتن واژه ی مناسب باید فریاد هم بریزید. به همین ترتیب، برای تولید یک چیز، ممکن است ابزار مناسب را نداشته باشید، یا وقتی ابزار مناسب یافت شد، مجموعه ی مناسباتی که باید آن چیز در آن تولید شود، مجال این کار را بستانند.

فرض کنید در يك جامعه مفروض یا مناسبات سرمایه‌داری، تعدادی از کارگران قصد دارند برای فرزندانشان يك شیرخوارگاه بسازند تا بوسیله آن، همسران کارگران که بخشی از وقت خود را صرف بچه‌داری می‌کنند، آزاد تر شوند و بتوانند با کارهای تمام وقت یا نیمه وقت درآمدی برای کمک به گذران زندگی خانواده بدست آورند. این ایده به فرض - فرضی که نامعقول هم نیست - در شرایطی است توری که درآمد يك نفر در خانواده کفاف خرج را نمی‌دهد. برای این کار، بی‌گمان به‌بزاری نیاز هست. به مصالح، به کارگر، به مهندس و ... تهیه این وسایل مسلماً بوسیله ساختاری که این کارگران در آن زندگی می‌کنند - یا به تعبیر دقیق‌تر، بوسیله ساختاری که این کارگران آنرا می‌زیهند - مشروط خواهد شد. چرا که درآمد آنان قاعداً نباید در خور چنین - مخرجی باشد. از سوی دیگر، سرمایه‌داران بنا به دلایل بسیار، - مثلاً بواسطه رکود - تمایلی به جذب کارگر تازه ندارند و از افزایش لشکر ذخیره آماده به کار، از جانب دیگری می‌هراسند. در نتیجه در تحقق این ایده اشکال تراشی می‌کنند. حتی اگر به هر زحمتی ابزار ساختن آن شیر - خوارگاه فراهم شد، علیه ساختن آن تظاهرات پراخ می‌اندازند و "جدا شدن فرزند از دلبند را از مصادران" تقبیح می‌کنند. حتی می‌توانند درباره پرورش فرزند در دامن مصادران فیلم و سریال بسازند و از شبکه‌های سراسری تلویزیون پخش کنند، یا پوستره‌های بزرگ کودکی در آغوش مادر را بر در و دیوار بچسبانند. با این ترتیب، خواست ساختن شیرخوارگاه، به مبارزه برای ساختن آن بدل می‌شود. این "مبارزه" چیزی چون همان "فریاد" است. یعنی شرط نخست و شرط دوم واسطه‌های پراتیکی تحقق آن می‌شوند.

پس، با تعریفی که ما از رابطه‌ی تئوری و پراتیک در نظر داریم، هر عینی ذهن را به عین منتقل نمی‌کند. این نکته را با برجسته کردن شرط نخست، یعنی اراده‌ی سوژه یا تئوری (به معنی اعم) نزد مارکس بکاریم. مارکس، نخست در دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، بین انسان و پرند تمایزی قایل می‌شود که صرفاً سازندگی نیست. اگر انسان برای خود خانه می‌سازد، پرند

نیز آشیانه‌اش را می‌پردازد. در اینجا، ساختن آشیانه يك "عمل" است، اما ذهنی را به عینی منتقل نمی‌کند و یا به تعبیر دیگر، تبدیل يك تئوری به يك پراتیک نیست. چرا؟ چه چیز انسان را تمایز می‌کند؟ پاسخ مارکس این است که پرند تنها می‌تواند بر اساس شیوه (style) ی واحدی که از غریزه‌ی او ناشی می‌شود، خانه بسازد. به تعبیر دیگر، پرند تنها می‌تواند بر اساس شیوه‌ای که بناگزی محیط زندگی او برای او ساخته است خانه‌اش را بسازد. انسان، اما، می‌تواند بر اساس شیوه‌ی خود و شیوه‌ی غیر خود خانه بسازد. یعنی می‌تواند هم برای خود (به مثابه‌ی انسان) خانه بسازد، هم برای پرند. این تمایز چه چیزی را روشن می‌کند؟

نکته این است که پرند، بواسطه‌ی مجموعه‌ی شرایط زیستی خود، هنجاری دارد که برایش گریز ناپذیر است. یعنی تنها بوسیله‌ی شرط دوم مشروط می‌شود: ابزار. یعنی اگر ابزار مناسب را بیابد (یا طبیعت برایش اشکالی پیش نیارد) خانه‌اش را می‌سازد. برای انسان، اما، شرط نخست این تعیین شوندگی مطلق است. مارکس در ۱۸۴۴ نمی‌تواند از این روشن‌تر باشد. در کاپیتال، این گزاره در تمثیلی دیگر صریح‌تر می‌شود. مارکس میل‌مندی یا شرط نخست را در مقایسه‌ی بین يك معمار و يك زنبور عمل‌برمی‌نمایاند: يك معمار خانه می‌سازد و زنبور عمل نیز کند ویش را. تمایز میان آن‌د و داین است که معمار پیش از ساختن خانه، يك نقشه دارد. (خواه آنرا روی کاغذ بیاورد، خواه نیارد). این نقشه، همان شرط نخست است. بدین ترتیب، "تئوری" او نسبت به پراتیکش (ساختن خانه) "تقدم" دارد و یا به گفته‌ی لوکاج - همان‌طور که آوردیم - این ساختن پیشاً، صرفاً عملکرد روشن‌ارائه‌ی او است.

این نکته را، کولتی نیز در تعبیر "علیت مادی" و "علیت ایده‌آل" برجسته کرده است. او بر همین اساس، به این نتیجه می‌رسد که "مارکسیسم نه پراگماتیسم است. نه جامعه‌شناسی دانش" ۲۲. من بیشتر مایلم مسئله را این‌طور بیان کنم که اگر بتوان برای مارکسیسم نوعی هستی‌شناسی قایل شد، آن يك هستی‌شناسی بود اجتماعی است و نمی‌تواند از شناخت شناسی

دست کم نسبت به نظریات پیتین آلتوسر د و عیب دارد . نخست آنکه از زیر بار تحلیل معین درباره‌ی سوژه‌ی تاریخ شانه خالی می‌کند ، و دوم آنکه ، از گزاره‌ی دیگر او که " مبارزه‌ی طبقاتی موتور تاریخ است " نادقیق تر است . در آنجا اگر چه " عمل " کارکردی هگلی در تئوری اش دارد ، اما دست کم ، سوژه‌ها ی منفعل (یعنی طبقات) ، تشخیص معین دارند .

البته آلتوسر می‌تواند خود را به این گفته‌ی مارکس در " مقدمه به سهمی در نقد اقتصاد سیاسی " درباره‌ی " زیرنا " و " روبنا " ، یا بردیدگاه او در " ایدئولوژی آلمانی " - که " ایدئولوژی تاریخی ندارد . " - استوار سازد و بحث مارکس در " دستنوشته‌ها " را ، چه در نقد به هگل و چقدر بیان " فرایند آگاهانه‌ی تاریخ " ^{۲۶} ، به پروپلماتیک غیر مارکسیستی فوئر-باخی حواله دهد . اما ، بی توجهی او به بخش نخست کاپیتال ، بحث مارکس درباره‌ی شیوه‌ی دیالکتیکی تحویل فرماسیون‌های پیشا سرمایه‌داری به سرمایه‌داری در کاپیتال ، و نیز تمثیل معمار و زنبور عسل ، تنها تسامحی تئوریک به سود دترمینیسم است . زیرا ، تنها زمانی می‌توان - و می‌توان - گزاره‌ای مارکسی را غیر مارکسیستی پنداشت که معیار ما ، همگانه‌ترین نتایج باشد که از تاریخ تئوری و پراتیک مارکسیستی انتزاع شده است و اگر یکی از این نتایج همانی باشد که آلتوسر را وامی‌دارد تا " توده‌ها " را سوژه‌ی تاریخ بدانند ، پس تقسیم گزاره‌های غیر مارکسیستی و مارکسیستی - آنهم از سوی یک مارکسیست - لنینیست " - به " پروپلماتیک انسان‌شناسانه‌ی فوئرباخی " و " پروپلماتیک علمی مارکسیستی " به تنهایی نارسا و ناکافی است . بویژه که ، بسیاری از گزاره‌های - به زعم آلتوسر - غیر مارکسیستی ، در آثاری هستند که در " پروپلماتیک علمی مارکسیستی " می‌گنجد و نمی‌توان از آنها به بهانه‌ی اتهام " جای پای هگل " چشم پوشید . " اندرسون " ، هوشیارانه در نقد به آلتوسر نشان می‌دهد که حتی " فرایند خود پیدا " و " بی سوژه‌ی " هگلی نیز ، آنقدرها هم بی سوژه نیست و فاعلی دارد که " منطق " اوست ^{۲۷} . در نتیجه ، بی راه نیست اگر بگوییم " تاریخ بی سوژه "ی آلتوسر نیز ، آنقدرها هم بی سوژه نیست و دست پنهان منطق هگلی ، در اینجا جایش را به " جبری مرموز " داده است که برگردی تاریخ سوار است .

دریافت رابطه‌ی بین شرط نخست و شرط دوم ، حائز اهمیت بسیار است ، چرا که حتی علیرغم پذیرش آن ممکن است گفته‌ی ترانو آنگونه به یک سو سنگین شود که یکی را تابع بلامنازع دیگری کند . برای نمونه اگر چه هابرماس " کار و کنش متقابل " را نزد مارکس " دو جز " از فعالیت محسوس انسانی " می‌داند که " به لحاظ تحلیلی غیرقابل تمیز از یکدیگر و بگونه‌ای متقابل کاهش ناپذیرند " و در پراتیک اجتماعی " به هم متکی اند " ^{۲۸} ، اما ، به هنگام ادعایش مبنی بر " تغییر پارادایم از فعالیت هدفمند به کنش ارتباطی " ناگزیر است تاکید کند که بهرحال " مایل یا ناگزیر " نیست " بازتولید مادی جهان زنده را به مثابه‌ی نقطه‌ی ممتاز مورد مراجعه برای تحلیل " ^{۲۹} رها کند .

من برآنم که رابطه‌ی بین شرط نخست و شرط دوم ، رابطه‌ی دیالکتیکی بین تئوری و پراتیک است . از همین جا می‌توان دریافت که در سخن مارکس درباره‌ی سازندگی تاریخ از سوی انسان ، اگر تناقضی هست - که هست - تناقضی واقعی است . یعنی می‌توان رابطه را اینطور نشان داد :

شرط نخست : انسان تاریخ را می‌سازد .

شرط دوم : اما نه در محیطی خود گزیده .

اشتباه آلتوسر در این است که شرط نخست را فدای شرط دوم می‌کند تا فرایند بی سوژه‌ی تاریخ را بسازد . بدین ترتیب ، او هر چند از دام هگل می‌گریزد ، از راه دیگر به دام گزاره‌ی کلی " عمل ذهن را به عین منتقل می‌کند " در می‌افتد ، و بجای در نظر گرفتن دیالکتیک مارکسی بین آنها ، هردو را ، هم تئوری و هم پراتیک را نتیجه‌ی " عمل انتقال " قرار می‌دهد . البته پنهان نمی‌توان داشت که آلتوسر ، سپردر " مقالاتی در انتقاد از خود " می‌پذیرد که " توده‌ها " تاریخ را می‌سازند ^{۳۰} . این ادعا اگر چه ناشی از تاثیر " ابتکار عمل توده‌ها " در اواخر دهه‌ی ۶۰ بر آلتوسر است ، اما اساس نظر او را دگرگون نمی‌کند . زیرا ، این ادعا که توده‌ها تاریخ را می‌سازند ،

بدین ترتیب، آلتوسر زمانی به ساختارگرایی نزدیک می‌شود که از دیالکتیک بین تئوری و پراتیک یا غایت و "موضوع واقعی" که بسویله تاریخ مادی وساطت شده است، فاصله می‌گیرد. اشکال او در این است که فکر می‌کند انتساب "میل‌مندی" به پراتیک انسانی، "معاد" ناگزیر تاریخ را آسیب‌پذیر می‌سازد. حال آنکه، انسان با بازآفرینی واقعیت و آفرینش پراتیک، خود سوژه واقعی را می‌سازد و حرکت او در نقد وضع موجود همواره به یک اتوپی گرایش دارد. بحث اصلی در انکار این گرایش نیست، بلکه در اینست که نشان دهیم که چرا این اتوپی مثبت است و چرا اثبات آن، خود در حوزه "نقد مثبت" قرار می‌گیرد.

ب - پراتیک خود زاینده‌ی خود زیننده‌ی خود گستر

گفتم که آن گزاره‌ی هگلی، دست‌کم درد و محور مورد نقد واقع شده است و به محور نخستین نپرداختم. اینک آن. مسئله این است که اگرچه کار، ذهن را به عین منتقل می‌کند و بدین طریق انسان را به مثابه‌ی انسان می‌سازد، یا به تعبیر ما پراتیک اجتماعی/تاریخی را بوجود می‌آورد، اما آن پراتیک ویژگی‌هایی دارد که تنها با رابطه‌ای علت و معلولی یا - به تعبیر هگل - با رابطه‌ی نفی و نفی‌نفی قابل شناسایی نیست. از همین رو، مارکس در دستنوشته‌های ۱۸۴۴ خود، آشکارا زیر تأثیر فیخته و "انسان نوعی" فوئرباخ، انسان حاصل از کار را انسانی بیگانه و آن کار را کاری بیگانه می‌نامد و بر آن است که "از طریق کار بیگانه شده"، انسان رابطه‌اش را با "ابژه و فرایند تولید" و نیز با "انسانهای بیگانه و دشمن" تولید می‌کند.^{۲۸} این تعبیر مارکس، برای درک مفهوم پراتیک و جایگاه و نقش آن، روشنی کافی ندارد و از همین رو، علیرغم زمینه و بالقوگی‌اش برای بدل شدن به گزاره‌ای مارکسیستی، از زبانی فوئرباخ برخودار است. در نتیجه، برای روشن شدن این مفهوم و ارزیابی آن به مثابه‌ی معیّزی شناخت‌شناسانه در رابطه‌ی تئوری و پراتیک، و به‌ویژه در برجسته ساختن درک مارکس از پراتیک، باید از دو زاویه به آن پرداخت.

پس، صورت مسئله راد و باره دقیق تر بنویسیم؛ پراتیک معین، محصول

رابطه‌ی معینی است بین دو شرط: نخست، عمل ابزارگونه یا میل‌مند "عقلایی"، یا اراده، یا ایده، یا تئوری بطور اعم؛ و دوم، کشش متقابل اجتماعی یا ابزار، یا محیط بطور اعم. رابطه‌ی این دو شرط بستری را می‌سازد که من آنرا، پراتیک خود زاینده‌ی خود زیننده‌ی خود گستر، تعریف می‌کنم؛ که آن، معیّره‌ی بنیادی ماتریالیسم مارکسی، معیار "تقدم" پراتیک و معیار تعیین کنندگی "پراتیک در تحلیل نهایی است".

با این تعریف روشن خواهد شد که چگونه پراتیک خود زاینده‌ی خود زیننده‌ی خود گستر، بستری است که بر آن تبدیل تئوری به پراتیک (ارائه/برنمایی) و تبدیل پراتیک به تئوری (تحقیق/پژوهش/نگرش...) ممکن می‌شود؛ و نشان می‌دهد که معیار تقدم پراتیک بر تئوری، یا تئوری بر پراتیک به مثابه‌ی معیاری ماتریالیستی برای شناخت‌شناسی، ناکافی و نادقیق است. بر اساس این تعریف، آشکار خواهد شد که چگونه در این ادعا که "تئوری شکلی از پراتیک است"، حق به جانب "آدورنو" است و چگونه، وقتی از پراتیک به مثابه‌ی "یک مفهوم تئوریک متعالی" سخن می‌گوئیم، لحظه‌ی ماتریالیسم مارکسی را از دست می‌دهد و به هگل نزدیک می‌شود.^{۲۹} همچنین نشان خواهیم داد که چرا این سخن لوکاچ، اگرچه نادقیق، اما راست است که "نزد مارکس دانش دیالکتیکی صرفاً خصلتی تقریبی دارد... زیرا واقعیت دربرگیرنده‌ی کشش متقابل و توقف ناپذیر مجموعه‌هاست"^{۳۰} و عدم دقت آن در ابهامی است که در تعبیر "خصلت تقریبی" دارد. این تعبیر روشن نمی‌کند که دانش چگونه با جهان می‌خواند.

پس بپردازیم به مفهوم و چگونگی این تعبیر از پراتیک و جایگاه آنرا هم نزد مارکس و هم بر پستر تئوری و پراتیک مارکسیستی روشن سازیم. برای این کار از مثالی ساده می‌آغازیم و حوزه‌ی این تعریف را به نمونه‌های تاریخی می‌گسترانیم:

وقتی شما تصمیم می‌گیرید درباره‌ی موضوعی تحقیق کنید، بناگزیر یک برنامه آغاز می‌کنید. روشن است که گزینش عناصر آن برنامه، ناشی از جایگاهی است که شما به لحاظ اثبات تجربه و رشد اندیشه

دارید، چنانکه گویی آن برنامه، انتزاعی ترین محور مجموعه ریافتهای شماسست. اما با آغازیدن از همین برنامه، با يك گزینش، "تئوری" (در اینجا برنامه‌ی کار) خود را ساخته اید. آنچه در عمل متحقق ساختن این برنامه روی می‌دهد، یعنی آنچه "پراتیک تئوریک" شماسست، مسلماً در چارچوب آن برنامه باقی نمی‌ماند. دست کم به دو دلیل: نخست آنکه، هریک از مواردی که برای مطالعه در برنامه‌تان در نظر گرفته‌اید، موارد دیگری را برای مراجعه ضروری می‌کنند که تا پیش از برخورد به آن منبع، پیش‌بینی آن ممکن نبوده است؛ و دوم آنکه، رویدادهایی که حوزه مطالعه‌ی شماس در پراتیک تئوریک است، رویدادهایی واقعی‌اند - و به همان نسبتی که در فصل نخست گفتیم - از شما مستقل هستند. در نتیجه شکل پذیری گوناگون آن رویدادها، موارد تازه‌ای پیش می‌آورد که شما را ناگزیر می‌سازد دست و پای برنامه خود را کوتاه و بلند کنید؛ به مواردی نپردازید و یا موارد دیگر را بیش از پیش‌بینی در برنامه گسترش دهید. من، این شیوه‌ی تحقق تئوری (در اینجا برنامه) شما را، پراتیک خود زاینده‌ی خود گسترش شما در حوزه‌ی تئوری می‌دانم.

بدین ترتیب هرگاه برای تحقق يك تئوری، مجموعه‌ی بررسی‌ها، پژوهشها محاسبه‌ی فاکتورها و مناسبات آنها و ... مورد نظر قرار گیرد و عمومی ترین راستای بالقوه‌ی شکل پذیرندگی نیز پیش‌بینی شود و در انتزاعی ترین شکل در "برنامه" (یا يك پرنمایی) تجلی یابد، کار بست این برنامه، پراتیکی است که هرگز در چارچوب آن برنامه نخواهد گنجید و شکل پذیرندگی آن به بسیار مطلق غیرقابل پیش‌بینی است. در اینجا آن شیوه‌ی شکل پذیرندگی که از چارچوب شما بیرون رفته است، دیگر نمی‌تواند در شناخت، نقطه‌ی رسیدن باشد، بلکه بناچار نقطه‌ی عزیمت است. بدین ترتیب سیر شناختی از مجرد به مشخص، اگر چه سیری درست است، اما اصل شناخت شناسی ماتریالیستی را زمانی تأمین می‌کند که به معنی "روند تکوین خود واقعیت مشخص" نباشد. به این نکته بازهم خواهیم پرداخت، اما پیش از آن لازم است که این تعبیر از پراتیک را در نمونه‌های تاریخی مشخص برجسته سازیم و زمینه‌های غنی تری برای بازگشت به این بحث فراهم کنیم.

یکی از نمونه‌های تاریخی که می‌تواند مورد بسیار مناسبی باشد، بررسی دیدگاه‌های گرایش‌های مختلف مارکسیست‌ها در انقلاب ۱۹۰۵ روسیه است؛ و در آن میان، مقایسه‌ی موضع‌لنین با تروتسکی، بهترین نمونه را به دست می‌دهد. روشن است که هیچیک از آن دو، شرایط واقعی و معین تاریخی / اجتماعی روسیه را نادیده نمی‌گیرد و دلایل خود را بر آن متکی می‌داند. نیز روشن است که هیچیک از آن دو بر آن نیست که بگونه‌ای پراگماتیستی بدنبال واقعیت روان شود، بلکه برای تغییر آن، برای مداخله در آن "برنامه" دارد، و سرانجام هیچیک از آن دو تنها نمی‌گوید که چنین است یا چنان، بلکه بلافاصله نتیجه می‌گیرد که پرچین یا چنان باید کرد. یعنی، هریک با در نظر گرفتن مجموعه مناسبات موجود و معین و بالقوه‌ی راستای عمومی شکل پذیرندگی واقعیت، يك پراتیک معین را پیشنهاد می‌کند. پس تمایز در کجاست؟

برای کسی چون لنین، که درخواست یافت "پراتیک بالاتر از دانش (تئوریک) است، زیرا نه تنها ارزش حقیقی کلیت را دارد، بلکه همچنین واقعیت بلاواسطه است" ^{۳۱}، آینده چنین است: با این برنامه باید وارد عمل شد و بعد ببینیم چه می‌شود. دقت لنین در بررسی شرایط اجتماعی / تاریخی معین و برنامه‌ی مشخص او و حزش در آن زمان، مانع از آن است که بتوان "ببینیم چه می‌شود" را به فرصت طلبی یا دنبال روی کور از پراتیک تعبیر کرد. در اینجا، بحث بر سر درستی یا نادرستی تاکتیک لنین (برنامه) نیست، بلکه بحث بر سر استنتاج اصلی شناخت شناسانه است. زیرا، دست کم از نظر خود لنین، برنامه و تاکتیکش غلط نیست و از همین رو در دفاع از راستی و حقانیت آن با دیگران مبارزه و کشمکش دارد، اما با این وجود، از "ببینیم چه می‌شود" در نمی‌گذرد؛ زیرا، این شیوه‌ی کسی است که نمی‌خواهد بگونه‌ای دکماتیک بر جهان پیشی بگیرد و بر آن نیست که حل همه‌ی معماها را در کشوی میزش دارد.

ترتسکی اما، بر آن است که آنچه او می‌گوید تقدیر گریزناپذیر جامعه روسیه و گامی است که بناچار این وضعیت معین از ساختار اجتماعی / تاریخی بر خواهد داشت. اگر قبول کنیم که به گفته‌ی "بنجامین"، هر دوره

رؤیای دوره‌ی بعدی‌اش را می‌بیند، تروتسکی بر آن است که این "رؤیا"، بی‌گمان و بی‌کم و کاست تحقق خواهد شد: یا تزار یا حکومت‌کارگری. در اینجا نیز، راستی یا ناراستی تاکتیک و برنامه‌ی تروتسکی بطور اخص مورد نظر نیست، بلکه هدف برجسته ساختن آن درکی از شناخت‌شناسی است که می‌توان از دیدگاه تروتسکی استنتاج کرد. دیدگاهی که "داروینیسیم" را "شکوه‌اعلای دیالکتیک در تمامی قلمرو ماده‌ی اورگانیک" می‌داند و نظریه‌ی داروین را "انطباق متد ماتریالیسم دیالکتیک بر حیطه‌ی زندگی اورگانیک" ارزیابی می‌کند.^{۳۲} ناگزیر است دیدگاه خود را هم راست بپندارد و هم بر پستر این جبر تاریخی، امری قطعی تلقی کند. در نتیجه شکفت نیست که از این دیدگاه، تروتسکی با کائوتسکی پهلوی بگیرد که: "واژه عظیم تکامل" یعنی "فراهم آورنده‌ی خط ارتباط میان دنیای طبیعی و تاریخ انسانی... توسط داروین و مارکسیسم بنیاد شده است."^{۳۳}؛ و سالها در گزینش بین بلشویکها و منشویکها مردد بماند.

بدین ترتیب، اگر روشن‌نشین در پرداختن به ساختار اجتماعی / تاریخی معین و پدید آمده گرفتن ویژگی خود زاینده و خود زیننده پراتیک، به مارکس و دستاوردی مارکسیستی نزدیک تر است، کار تروتسکی بیشتر به ذکر نتیجه‌ی مجرد "می‌ماند. البته امیدوارم که آندسته از هواخواهان تروتسکی که او را پراز انقلاب اکتیر،" هم از پیش تروتسکی "می‌دانند، انقلاب اکتیر را تحقق آیده و برنامه‌ی تروتسکی در ۱۹۰۵ ندانند، زیرا به روشنی آشکار است که شکل پذیرندگی ساختار معین اجتماعی / تاریخی در ۱۹۱۷ تا ۱۹۰۵ تفاوتها ی اساسی دارد که در میان آنها، هیچ که نه، می‌توان به جنگ بین الملل اول اشاره کرد. جنگی که تغییرات بسیار مهمی در ساختار اجتماعی / تاریخی روسیه، رشد ناموزون فاکتورهای اجتماعی و تاریخی بر پستر مناسبات تولیدی؛ نقش، کارکرد و جایگاه طبقه‌ی کارگر و احزاب طبقه‌ی کارگر، بسوی سازه بلشویکها؛ و رابطه و جایگاه این حزب در رابطه با مبارزه ی طبقاتی بوجود آورد.^{۳۴} در نتیجه اگر تروتسکی سرانجام حق را به لنین می‌دهد، این تنها يك مجامله‌ی سیاسی نیست و من آنرا يك فرصت جویی سیاسی نیز ارزیابی نمی‌کنیم، حتی اگر واقعا باشد.

بر مبنای همین روتراست که من - از این زاویه - دستاورد های مبارزاتی نیروهای چپ را در ایران، که خود را با پراتیک معینی در مبارزه ی طبقاتی درگیر کرده بودند، بسیار غنی تر از گفته‌ی کسانی می‌دانم که از پیش از قیام بهمن ۵۷، کاری جز " ذکر نتیجه‌ی مجرد " نداشتند و تنها به این قناعت می‌کردند که: " آخوند ها مملکت را ویران خواهند کرد؛ و بخشی از آنها - بی آنکه بخواهند - مردم را از واژگون ساختن دستگاه کهنه بر حذر می‌داشتند. اتفاقا، نکته‌ی بسیار ظریف اینست که اشکال چپ، شکست چپ نبود. اشکال چپ درگیر ساختن خود با پراتیک مبارزاتی معین نبود، بلکه عیب کارش در ناتوانی اش برای دریافت عمومی ترین راستای بالقوه‌ی شکل - پذیرندگی و واقعیت و مداخله‌ی موثر در آن بود؛ و این، نه بواسطه‌ی پدید آمده گرفتن ویژگی پراتیک خود زاینده، که اتفاقا، پریدن دست و پای واقعیت برای جاگرفتن در قالب تئوری‌هایی بود که بگونه‌ای دگماتیک بر پراتیک پیشی می‌گرفتند. مسئله این نیست که چپ لزومانی بایست شکست می‌خورد، بلکه این است که چرا و چگونه شکست خورد.

نمونه‌ی دیگری که ویژگی خود زاینده‌ی پراتیک را برجسته می‌سازد، انقلاب اکتیر روسیه، برنامه‌ی بلشویکها برای آن، و شکل پذیرندگی و واقعیتی است که امروز در برابر ماست. در اینجا نیز به نظر من روش - لنین، ارزش استنتاجی شناخت‌شناسانه برای پراتیک خود زاینده دارد. زیرا، کسی که از آوریل ۱۹۱۷ بالقوگی شکل پذیر و واقعیت را نشان می‌دهد و چند ماه پیش از قیام، طرح خود را برای جامعه‌ی آینده در " دولت و انقلاب " می‌ریزد، از این در نمی‌گذرد که در پستگزار به همان کتاب بنویسد: " درگیر شدن در تجربه‌ی انقلاب، از نوشتن درباره‌ی آن دلیز تر و مفید تر است."^{۳۵} کارل کُرش - که مورد انتقاد تند و تیز لنینست های انترناسیونال سوم است - این بیان را آشکارترین نمونه‌ی رابطه‌ی دیالکتیکی بین تئوری و پراتیک لنین می‌داند.^{۳۶}

بدین ترتیب، آیده‌ی بلشویکها برای يك گذار سوسیالیستی بسوی کمونیسم، يك برنامه‌ی، يك تئوری، يك کش میل مند سوژه‌ای است که در برابر

کنش متقابل اجتماعی، محیط یا ... قرار می گیرد. ادعای من این نیست که تنها عامل دوم، عامل نخست را مشروط کرده است، بلکه این نیز هست که شکل پذیرندگی واقعیت، از اصل خود زاینده گی پراتیک پیروی می کند و آنچه امروز واقعیت جامعه شوروی را می سازد، همان شکل خود زائیده ای است که در شناخت ما باید نقطه ی عزیمت قرار گیرد. (در فصل سوم نشان خواهیم داد که چرا این بخش خود زائیده، اگر چه نتیجه ی دیا لکتیک شرط نخست و شرط دوم است، اما یک سنتز با تعبیری هگلی از تنز و آنتی تنز عامل نخست و عامل دوم نیست.)

بر اساس این روش است که نارسایی ارزیابی های سنتی درباره ی ماهیت جامعه ی شوروی، عدم کفایت خود را آشکار می کند. یعنی بر اساس ویژگی خود زاینده ی پراتیک است که می توان دریافت چرا نتیجه گیری هایی از این دست که: اگر مناسبات تولید در شوروی سرمایه داری نیست، پس "سوسیالیستی" است؛ یا اگر این مناسبات سوسیالیستی نیست، پس سرمایه داری است؛ یکجانبه، انعطاف ناپذیر و نا آشنا با د ر ک مارکسیستی از پراتیک است. به عبارت دیگر، به نظر من آنها که عدم تحقق برنامه ی بلشویکها (عامل نخست) را تنها با عامل دوم مشروط می کنند و گاه عدم تحقق سوسیالیسم بلشویکها را به گردن تاخیر یا شکست انقلاب جهانی یا خیانت این و آن می اندازند، این ویژگی خود زاینده ی پراتیک را نادیده می گیرند که "پراکسیس، عقلایی بودن مطلق واقعیت را؛ اگر به این معنی باشد که واقعیت از سیستم معینی از اصول و قوانین پیشین اطاعت می کند، نمی پذیرد." ۳۷.

همچنین بر این اساس است که می توان با شناختی راست تر از واقعیت، جایگاه و نقش خود را در آن یافت و سازمان یابی برای تغییر آنرا در نقد مداوم و بی هراس واقعیت و خود یافت: نقد خود با پراتیک خود زاینده و نقد پراتیک خود زاینده با یک برنامه ی تازه. این است در ک ماتریالیستی از پراتیک و همین است که تمایز میان "مادیت مارکسی" را با "نظریه ی انتقادی مربوط به جامعه" از میان بر می دارد. ۳۸.

اینک می توان به پرسش نخست بازگشت و پاسخی تازه به رابطه ی شناختی

از "مجرد" به "مشخص در اندیشه" داد. مسئله این است که مادر شناخت یک پدیده ی معین، نخست در فرایند تحقیق می کوشیم تا شکل پذیرندگی واقعی و بالقوه ی آنرا در تجرید ترین روابط بیان کنیم. سپس در ارائه ی برنامه ی، همان واقعیت را با آغاز کردن از این تجرید ترین روابط، دوباره می سازیم. یعنی واقعیت مشخص را باز می آفرینیم. آنچه باز آفریده شده است، "مشخص در اندیشه" یا "موضوع" یا "موضوع دانش" است. یا به تعبیر دیگر واقعیت مشخص است. ما بر اساس آن مجرد ترین رابطه یا سلسل می توانیم مدعی شناخت شویم. اما از آنجا که شکل پذیرندگی واقعیت همواره چیزی بیش از بالقوه گی برنامه یی است، "مشخص در اندیشه" به معنای "روند تکوین خود واقعیت مشخص" نیست. در یک جمله، "روند تکوین خود واقعیت مشخص" همان است که من پراتیک خود زاینده ی خود زیننده ی خود گستر تعریف می کنم، و با این در ک، این سخن را راست می دانم که شایستگی مارکس در کشف "تقدم پراتیک و عملکرد راهبر و مهار کنندگی آن برای دانش" است. ۳۹.

بنظر من، گویا ترین تعریف پراتیک خود زاینده این است که: "تاریخ به مثابه ی یک کل و تاریخ انقلاب بطور اخص، همیشه در محتوا غنی تر، گونه گون تر، همه جانبه تر، زنده تر و طرأ تر از آن چیزی است که بوسیله ی بهترین احزاب، بوسیله پیشگامان دارای بهترین آگاهی طبقاتی از پیشرو ترین طبقات تصور شود." ۴۰.

اشکال لنین، اما در این است که بویژه در نظرش پیرامون سازماندهی به این "عنا" و "زندگی" و "طراری" پراتیک و فساد آن نیست و این ناهمخوانی زمانی آشکارتر می شود که تیز های کمیت در باره ی سازماندهی، الگوی استراتژی انقلاب روسیه را پی کم و کاست برای کشورهای دیگر نیز لازم و کافی می دانند؛ زیرا، جهان ابله بیرونی باید د هانش را برای کیوتر بریان تنز ها باز بگذارد.

III. معیار سنجش تئوری

الف - پیوستگی و رشد ناموزون آگاهی

در فصل نخست، بهنگام بحث درباره‌ی معیار اعتبار تئوری‌های رقیب در علوم و نیز بهنگام بحث درباره‌ی دشواری علوم دقیقه، در آستانه‌ی یک پرسش استادیم که چگونه می‌توان یک تئوری را نسبت به تئوری دیگر، حقیقی‌تر یا راست‌تر دانست. در آنجا دشواری این بود که اگر در هر تئوری گزینش و تئوری‌های پیشین سوزی شناسا مداخله می‌کنند و هر نوع "ملاحظه"، "تعبیر" خاص خود را می‌سازد، پس چگونه می‌توان واسطه یا عامل مشترکی یافت که بتواند "خارج" از حوزه‌ی عینیت شخصی (یا عینیت سوژکتیو) واقع شود؟

اکنون با طرحی که درباره‌ی پراتیک خود زاینده، و نیز ارتباط معیار اعتبار عینیت با پراتیک معین اجتماعی / تاریخی ارائه کردم، می‌توان مشکل را تا حدی گشود. گره، از اینجا باز می‌شود که یک تئوری در حوزه‌ی یک شاخه از علم، در حوزه‌ی همان شاخه محدود و محدود نمی‌ماند و بلافاصله کارکرد و نتیجه‌گیریهای شاخه‌های دیگر علم را - با نسبت‌های دور و نزدیک - تحت شعاع خود قرار می‌دهد؛ به عنوان نمونه، اگر تئوری x در برابر y در حوزه‌ی فیزیک قرار گیرد، بلافاصله نتایج این تئوری در حوزه‌های دیگر، بازتاب می‌یابد و در آنها تغییراتی بوجود می‌آورد و آن تغییرات پراتیک‌های نمونه را برای آن شاخه‌های دیگر می‌سازد. اگر این تغییرات و پراتیک‌های تازه را به ترتیب x_1 تا x_n در نظر بگیریم، در آن صورت نتایج تئوریک x_1 تا x_n خارج از حوزه‌ی فیزیک است و از آنجا که لزوماً تناظری یک به یک با هم‌های y_1 تا y_m ندارد، می‌تواند

"میدان اعتباری" برای تئوری x بسازد که در حوزه‌ی عینیت‌پذیری خاص آن نیست. به تعبیر دیگر، اگر قرار بود یک تئوری در فیزیک، تنها با پراتیکی در فیزیک سنجیده شود، در آن صورت قضاوت‌های بین تئوریهای رقیب دائماً دشواری رویرو بود. اکنون این حوزه‌ی خارج را، که ناشی از خصلت پیوستگی علوم و رشد ناموزون آگاهی است، می‌توان پراتیک خود زاینده‌ی خود گستر نامید؛ آن، هم برای تئوری‌های رقیب جدید است و هم نسبت به آنها "خارجی" است و می‌تواند معیار سنجش قرار گیرد.

این نکته بسیار مهم است، زیرا پایه‌های تئوری شناخت شناسانه‌ای را که به طور بلاواسطه پراتیک را معیار سنجش تئوری قرار می‌دهد، می‌لرزاند و عدم کفایت آنرا در قرار دادن معیاری برای تشخیص درست تر بودن تئوریها آشکار می‌کند. یعنی، هنگامیکه یک پراتیک در حوزه‌ی یک علم، اعتبار یک تئوری را به ظاهر نقض می‌کند، گاه دفاع از همان تئوری می‌تواند باعث انکشافی در حوزه همان علم شود. (مثل کشف آخرین سیاره‌ی منظومه‌ی شمسی بر اساس دفاع از قانون جاذبه عمومی نیوتون). از سوی دیگر، معیار بلاواسطه‌ی پراتیک، همواره می‌تواند در تعیین اعتبار، دچار یک پارادکس خود بازگرد شود و عینیتی را که از آن دفاع می‌کند، کاملاً سوژکتیویزه کند.

معیار قرار گرفتن "پراتیک خود زاینده" برای سنجش تئوری، سه معیار بنیادی را پیش می‌نهد که در بررسی اعتبار تئوریها در حوزه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی به آنها خواهیم پرداخت.

ب - اعتبار تئوری‌ها در علوم اجتماعی / تاریخی

در علوم اجتماعی / تاریخی، کارکرد "پراتیک خود زاینده" به روشنی آشکارتر است، زیرا، نه تنها در علوم اجتماعی / تاریخی هر تئوری بلافاصله به حوزه‌ی شاخه‌های گوناگون این علوم سرایت خواهد کرد، بلکه - همانطور که در فصل نخست بطور مفصل دیدیم - سوز و ساختار، در ارتباطی لاینفک هستند. یعنی، هر پراتیک معین، بیان یک تئوری معین است. در نتیجه، دستیابی به معیار اعتباری که بتواند نسبت به تئوری‌ها "خارجی" باشد، هم دشوارتر است و هم جایگاه پراتیک خود زاینده را بیش از پیش برجسته می‌کند. اکنون،

این دشواری را از نزدیک بیازمائیم و با اتکا به سه معیار اعتبار تئوری ها، دست کم حوزه‌ی بالقوه‌ای برای پاسخ بگشائیم.

نخست از مجادله‌ای آغاز کنیم که هر دو سر آن هم راست اند، هم ناراست: رزا لوکزامبورگ در دفاع از تئوری مارکسودر برابر کسانی که معتقد بودند واقعیت (= پراتیک) ناراستی تئوری‌های مارکس را اثبات کرده است و "پیش بینی‌هایش" در مورد تغییر انقلابی در جهان غلط از آب درآمد است و مارکسیسم با یک "رکود تئوریک" روبروست، بر آن بود که علت "رکود تئوریک" این نیست که "مبارزات پراتیک"، مارکسیسم را پشت سر نهاد هاند، بلکه از آن روست که "دستاوردهای مارکس جلوتر از ماست"؛ و در پاسخ به کسانی که تئوری مارکس را پاسخگوی نیازهای آن دوره نمی‌دانستند، بر آن بود که دلیل رکود تئوریک آن نیست که "مارکس دیگر نیازهای ما را بر نمی‌آورد" بلکه "نیازهای ما هنوز کفایت استفاده از اندیشه‌های مارکس را نمی‌کند" کارل کُرش در برابر این استدلال، معتقد است که رزا لوکزامبورگ "رابطه‌ی تئوری و پراتیک را بر سر ایستانده است" (۴۱).

پایه‌ی استدلال کُرش این است که پراتیک محک تئوری است و نه برعکس؛ و از این رو آن رابطه را بر سر ایستاده می‌داند. روشن است لوکزامبورگ تنها بطور عام بر حق است و نمی‌تواند این نظر را به مثابه‌ی یک اصل شناخت شناسانه همواره تعمیم دهد. زیرا، اگر "پراتیک خود زاینده" کارایی یک تئوری را در حوزه‌های مختلف علوم اجتماعی/تاریخی نشان دهد و یک تئوری رقیب بتواند، بر اساس کارایی در حوزه‌ی خود و حوزه‌های دیگر، اعتباری برای خود کسب کند و این اعتبار، هم به لحاظ هستی‌شناسی بود اجتماعی و هم به لحاظ رابطه‌اش با عینیتی تاریخی معین استوار گردد، آنوقت نمی‌توان همواره بر بی‌کفایتی پراتیک برای استفاده از یک تئوری پافشاری کرد. این راه از آن پس، چیزی جز پیشی گرفتن دگماتیک بر پراتیک واقعی نیست. از این سو نیز، کُرش تنها بطور عام بر حق است. اما نمی‌تواند این نظر را به مثابه‌ی اصلی شناخت شناسانه تعمیم دهد. زیرا، اگر یک تئوری بطور بلاواسطه در پراتیک تأیید نمی‌شود، لزوماً به معنی نادرستی

آن نیست. چرا که می‌تواند شرایط تحقق و اثبات درستی‌اش، در حوزه‌ی بالقوه‌ی های پیش‌بینی همان تئوری نباشد و یا اصولاً شرایط تحقق آن در حوزه‌ی دیگری واقع شود. در این باره می‌توان به مثالهای بسیاری استناد کرد. برای نمونه، اگر یک تئوری برای تحقق خود نیازمند ابزاری باشد که ساختن آن ابزار در حوزه‌ی همان تئوری نیست، یکی از شرایط تحقق یا اثبات آن، در حوزه‌ی علم دیگری واقع شده است. نکته‌ی مهمتر اینکه، گاه دفاع از تئوری یکسره پراتیک بلاواسطه‌اش تأیید نشده، انکشافی در حوزه‌ی همان تئوری و یا حوزه‌های دیگر بوجود می‌آورد که بدون دفاع از آن ممکن نبود و یک دستاورد پراتیکی حاصل نمی‌شد.

بدین ترتیب، آنچه دشواری این مجادله را ساخته است، پای بند بودن هر دو سر آن به سنجش تئوری در پراتیک بلاواسطه در حوزه‌ی همان تئوری است. برای شکستن این بُن‌بست، می‌توان از سه راه به معیار درست‌تر بودن تئوری تمیز یک شد.

۱- کارایی / عینیت پذیری

تئوری در حوزه‌ی علوم اجتماعی/تاریخی زمانی درست‌تر است که کارایی داشته باشد و کارایی آن بر عینیت‌پذیری استوار باشد که از مداخله‌ی سوره در ساختار نتیجه می‌شود. این گزاره بر نقد سه دیدگاه استوار است. نقد نخست. نقد حقیقت‌یابی بر اساس تحقق حقیقت مطلق یا ایده‌ی مطلق. نزد هگل، نامتناهی حقیقی است و هر متناهی، یعنی وضعیت معین و محدود، با درگذشتن از واقعیت وجودی خود حقیقت می‌یابد و آن تئوری که بر این نفی و نفی‌نهی استوار باشد، به حقیقت نزدیک‌تر است یا حقیقت را می‌گوید. دانش از نظر هگل، مشتمل بر ایده‌ی تئوریک و ایده‌ی پراتیک است و دیاکتیک بین این دو، به "ایده‌ی مطلق" می‌رسد. لنین در نقد به هگل، گاهی بسوی معیار تئوری حقیقی‌تر بر می‌دارد. زیرا، به نظر او "حقیقت یک فرایند است" و "انسان از ایده‌ی ذهنی به سوی حقیقت عینی، از طریق پراتیک (و تکنیک) به پیش می‌رود" (۴۲). اشکال لنین در این است که نمی‌تواند خود را از چارچوب ماتریالیسم دیاکتیک، که مدعی نظارت بر حقیقت مطلق است،

رها سازد و در نتیجه او نیز پایان این فرایند را "حقیقت کامل" می‌داند. حقیقتی "مادی" که بجای ایده مطلق هگلی نشسته است. در نتیجه، اگر چه او کارکرد پراتیکی حقیقت را می‌بیند، اما نمی‌تواند خود را از سر "دستگاه" برهاند.

این تناقض را می‌توان در جای دیگر نیز دید. از نظر او "هرقانونی ناقص، ناکامل و تقریبی است." و برخلاف هگل که "قانون را بطور یلّا و تشطه در ظهور" معرفی شده می‌بیند، برای لنین، "قانون یکی از مراحل شناخت انسان از وحدت و پیوند، از وابستگی متقابل و کلیت پروسه‌های جهان است" ۴۳.

بدین ترتیب، اگر ما تئوری را مدعی برنامایی يك "قانون" در يك واقعیت داده شده بدانیم، تنها زمانی می‌توانیم آن ارزیابی قانون وارگشی در واقعیت ساختار و پراتیک را درست تر بدانیم که متضمن دو ویژگی باشد؛ نخست آنکه، به مثابه‌ی تجربیدترین رابطه امکان بازسازی يك واقعیت مشخص و معین را فراهم آورد و نشان دهد که راستای عمومی و بالقوه‌ی تغییر در آن چیست و چه می‌باید باشد، و دوم آنکه، جایگاه خود را در آن تعریف عمومی و نقش خود را در تغییر نیز برنمایاند. در نتیجه اگر صرفاً بر "خصلت تقریبی دانش دیاکتیکی" تاکید کنیم و نشان ندهیم که این تقریب حاصل چیست، هنوز نتوانسته‌ایم معیّری اساسی برای بریدن از محك "ایده‌ی مطلق" هگلی بیابیم و هنوز درجه‌ی تقریب ما را آن "ایده‌ی مطلق" یا آن "حقیقت کامل" اندازه می‌گیرد. در اینجا، حقیقت کامل نیز به لحاظ انتزاعی بودنش، تفاوت چندانی با ایده‌ی مطلق ندارد. زیرا، اگر قرار باشد که این خصلت تقریبی هیچگاه از دست نرود آن حقیقت کامل، هرگز واقعی نخواهد شد و همواره انتزاعی باقی خواهد ماند.

تقریبی که من بر آن پافشاری دارم و بر اساس آن تئوری را چون حقیقی‌تر ارزیابی می‌کنم، ناشی از مداخله‌ی سوژه در ساختار است که این تقریب را مادیت می‌بخشد. این تقریب، فاصله‌ی بین تئوری و پراتیک در علوم اجتماعی/تاریخی است و کاستن از درجه‌ی آن، تنها کشتی شناختی به معنی نگر وری نیست، بلکه حاصل کارکرد سوژه در ساختار یا نقد مداوم سوژه

است. نقدی که بواسطه‌ی هم‌ریشگی سوژه و ساختار، هم نقد واقعیت است و هم نقد خود.

از همین رو، کولتی در مقایسه‌ی تئوری مارکس با اگوست گنت و در نقد بر ماکس ویر، بر آن است که "تجربیات کاپیتال کاملاً با عمومیت بخشی‌های تاریخ فلسفه متفاوت بودند." زیرا این تجربیات "سرشتی کارپردی" داشتند. ۴۴ این "سرشت کارپردی"، در واقع در برگیرنده‌ی کارایی و عینیت‌پذیری است. یعنی هم می‌تواند در حوزه‌ی شمول خود عینیت یابد و هم به تغییر موضوع برآید.

از این معیار می‌توان يك ویژگی را برگشید. "تاریخیت" را. و با محتوای تازه که بر اساس معیار کارایی / عینیت‌پذیری ساخته شده باشد، از آن در تعیین معیار تئوری حقیقی‌تر سود جست.

نقد دوم. اصول عمومی اخلاقی، خود تا حد بسیاری محصول مناسبات اجتماعی معین در هر مرحله از شرایط اجتماعی/تاریخی هستند. در نتیجه، برگشته کردن و متعالی ساختن ویژگی‌های عام انسانی در "انسان نمونه" و فرانهاده‌ی آن به مثابه‌ی معیار حقیقت، امکان پذیر نیست. فوئرباخ و "فوریه" کوشید ه‌اند تا نمونه‌هایی از فرد متعالی و انسان نوعی یا جامعه‌ی آید ه‌آل انسانهای آید ه‌آل بسازند و آنرا به مثابه‌ی حقیقت، معیار دوری و نزدیکی تئوری‌ها قرار دهند. "انسان نوعی" فوئرباخ، زمانی این رسالت را داشت که چون "عقل زمینی" جای‌آید ه‌ی آسمانی هگل را بگیرد و هگلیان چپ را از سرگردانی برهاند و در ماندگی شان را در یافتن غایت و علت تاریخ پایان دهد. اما، از آنجا که نمی‌تواند خصلت کارکردی يك تئوری حقیقی‌تر را در رابطه با مرحله‌ی معین ساختارهای اجتماعی/تاریخی دریابد، تنها به انتزاعی‌ترین مناسبات تکیه می‌کند. جامعه‌ی آید ه‌آل فوریه، تنها تکثیر انسانهای آید ه‌آل فوئرباخ است. از این رو، بنظر من اطلاق "سوسیالیسم انتزاعی" به تئوری فوریه، از "سوسیالیسم تخیلی" دقیق‌تر خواهد بود.

از این معیار، می‌توان ویژگی اُتوپیک آنرا برگشید و از آن با محتوایی تازه سود جست.

نقد سوم. این معیار خود را اساساً بر تمایزی کانتی بین

پدیدار و جوهر در يك هستی اجتماعی استوار می‌سازد. از آن هم به سختی می‌توان گذشت و هم به راستی می‌توان سود برد. مسئله اینطور مطرح می‌شود که تمایز بین تئوری‌های رقیب، تمایز بین پدیدارهاست و آنکه به جوهر نرسد یکسر است، حقیقی‌تر است. هواداران این معیار، در انتساب آن به معیاری شناخت‌شناسانه نزد مارکس، بر آنچه از مارکس درباره "تظاهر خارجی و جوهر اشیا" آورده استوار می‌کنند. اما چگونه این معیار نیز در حوزه‌ی مداخله‌ی سوژه در ساختار واقع می‌شود؟ مارکس بر آن است که اقتصاد انان پورژوا، تنها ظاهر پدیدارها را می‌بیند و به "پیوستگی درونی" آنها توجهی ندارند و خرد می‌گیرد که اگر این ظاهر با آن "پیوستگی درونی" یکی بود، دیگر چه نیازی به علم پیدا می‌شد. روشن است که مارکس تئوری خود را متضمن شناخت و برنمایاندن آن "وابستگی درونی" در ساختار مناسبات سرمایه‌داری تولید می‌داند. اما چگونه می‌تواند آنرا ثابت کند؟ جز از راه سخن گفتن و جانب‌گرفتن به سوی یکی از عوامل درگیر در همین مناسبات؛ یعنی پرولتاریا؟

مسئله این است که رابطه‌ی تجربی یک مارکس متضمن "وابستگی درونی" می‌داند، مبتنی بر اصلی است که به طبقه‌ی کارگر هویت داده است. یا، درست‌تر بگوییم، از اصلی که به طبقه‌ی کارگر هویت اجتماعی / تاریخی معین می‌دهد، استنتاج شده است. در نتیجه نظارت آن بر "وابستگی درونی"، نظارتی نگریز نیست، بلکه ناشی از مداخله‌ی حاملین تئوری در ساختار، ویا بهتر، تئوری حاصل از مداخله‌ی سوژه در ساختار است. بدین دلیل نمی‌توان درست‌تر بودن تئوری مارکس را براین اساس کانتی استوار دانست که "فرق يك تصور روشن با يك تصور ناروشن، فقط منطقی است"^{۴۵}. یعنی، نمی‌توان استحکام منطقی / قیاسی تئوری را بیمتنهایی دلیل درست‌تر بودن آن دانست. زیرا، آن تئوری - همانگونه که نشان دادم - نمی‌تواند آنقدر نسبت به موضوع خود خارجی باشد که هم فرسختگی‌اش تنها دلیل درستی‌اش باشد و هم واقعیت همواره از آن پیروی کند. در کار مارکس "روشن موضوع، آشکارا به لحاظ ریشه‌ای وابسته‌اند"^{۴۶}. شگفتا که این سخن را زمانی کولتی گفته‌است!

از تأییدی که این معیار بر فرایند استدلال دارد، می‌توان به معیاری دیگر در تشخیص درست‌تر بودن تئوری سود جست.

۲- "تکرارپذیری" در ساختار

در علوم اجتماعی / تاریخی نمی‌توان - آنگونه که معمول علوم دقیقه است - اعتبار تئوری را با تکرارپذیری موضوع آن سنجید. اگرچه این معیار بواسطه‌ی کارکرد "پراتیک خودزاینده" آسیب‌پذیر است، اما همواره می‌تواند برای تئوری ضمانتی بسازد. از این رو، تلاش برای رفع این دشواری در علوم اجتماعی / تاریخی بی‌پیشینه نیست. به نظر من، تجربیدترین مناسباتی که بتوان از تجربه‌ی تاریخ زندگی اجتماعی انسان انتزاع کرد، بطوریکه هم بتواند به لحاظ هستی اجتماعی خصلتی هستی - شناسانه داشته باشند و هم بتوانند به عنوان بستر قانون و ارگی‌های معین در شرایط معین تاریخی عمل کنند، می‌توانند معیاری برای "تکرارپذیری" در علوم اجتماعی / تاریخی به دست دهند. این معیار نیز بر نقد دیدگاه استوار است: تحصل گسروی، تجربه گسروی و نقد بر گسروی. چرا؟

نخستین دو دیمین دیدگاه ("کنت" و جامعه‌شناسی آمریکایی) کوشیده‌اند ساختارهای اجتماعی را به مجموعه‌ای از پدیدارهای منفرد تجزیه کنند و از اینرو بتوانند، جدا از "وابستگی درونی" آنها، مناسباتی بین آنها وضع کنند که بتوانند "تکرارپذیر" باشد. از آنجا که این پدیدارها در اساس چنین انفکاک‌ناپذیرند، آنچه بظاهر در آنها تکرار می‌شود، تنها کارکرد همان بستری است که به عنوان زمینه‌ی قانون و ارگی‌های معین عمل می‌کند.

دیدگاه سوم، بر حرکت و دگرگونی ساختارهای اجتماعی / تاریخی، قانون واحدی را حاکم می‌داند که در حرکت خطی هر ساختار، تکرار می‌شود و حقانیت خود را در این "تکرار" می‌بیند. مسئله اینست که آنچه این دیدگاه به مثابه "تکرار" وضعیت‌های همانند ارزیابی می‌کند، در واقع نوعی شکل پذیرندگی است که هم به لحاظ درونی در ساختار و هم به

به لحاظ ارتباط ساختارها با یکدیگر ناموزون است. بدین دلیل آن نوع "تکرار" به دلیل وضعیت های ناهمباند، امکان پذیر نیست.

بدین ترتیب، معیاری که بر تجربیدی ترین نتایج تجربه تاریخی استوار است و حوزه واقعی خود را به موارد معین و حوزه بالقوگی خود تا بسطی معین از تاریخ می گستراند، هم می تواند نسبت به پراتیک های معین خارجی باشد و هم از دیاکتیک خود با آن قانون وارگی های معین نگریزد. لوکاچ در تعریف مفهوم ارزش نزد مارکس، این ویژگی ها را برنمایانده است. بنظر او، این تجربید (یعنی ارزش)، "نه قیاسی منطقی از مفهوم ارزش است"، که خود را کاملاً نسبت به ساختار خارجی کند و معیاری فرانهاد باشد، و "نه توصیفی استقرایی از مراحل ویژه تاریخی تکاملش تا نقطه ای که شکل اجتماعی نابش را می یابد."، که تنها در چارچوب قانون - وارگی های معین بین پدیدارها باقی بماند؛ "بلکه آن، یک سنتز معین و جدید است که هستی شناسی بود اجتماعی را به لحاظ تئوریک و ارگانیک با کشف فانونمندی های مشخص و افعام وجودش، ترکیب می کند" ۴۷.

۳- فرایند استدلال

اگر د و شرط نخست را "شرایط اعتبار" تئوری در حوزه علوم اجتماعی / تاریخی بدانیم و آنها را ویژگی های یک تئوری حقیقی تر قرار دهیم، به ویژگی دیگری نیز نیاز هست تا آن تئوری در شرایط بحرانی نیز بتواند برتری خود را حفظ ا اثبات کند. آن ویژگی، فرایند استدلال در تئوری است. یک تئوری که به درستی بنیاد یافته باشد، بنا به آن دو شرط، با یک برنامایی می آغازد و می تواند کل واقعیتی را که ناظر بر توضیح و تفسیر آن است، بازسازی کند. این فرایند باید فرسخت باشد، آنگونه که بتواند در یک میدان اعتبار معین، دشواری های قابل پیش بینی را در حوزه ای که به صورت بالقوه در آن بسط یافته است، پاسخ دهد. روشن است که پراتیک خود زاینده در تحلیل نهایی این اعتبار را خواهد سنجید. اما، در همین حوزه، تئوری باید بتواند "قضایا"یش را حل کند.

این معیار د و ویژگی مهم دارد. نخست آنکه، می تواند در شرایطی که

اعتبار یک تئوری مورد پرسش قرار گرفته است، بدینوسیله با تئوری های رقیب به مبارزه پردازد و برتری خود را اثبات کند. اصولاً و در نخستین پایه ها، یک تئوری زمانی معتبر است که شرایط اعتبارش مهیا باشد و اگر مهیا بودن یا نبودن این شرایط در لحظاتی بحرانی تردید برانگیز باشد، تئوری می تواند بوسیله کسار نهادن "استدلالی ادعاهای اعتباری متناظر" با خود "قطعیت یابد" ۴۸. برای نمونه، می توان دوران بحرانی تولد نقد اقتصاد سیاسی را در سده ی نوزدهم مورد بررسی قرار داد. روشن است که با رشد سرمایه داری، تبدیل شدن آن به مناسباتی بین المللی و شکل گیری طبقه ی کارگر به مثابه ی طبقه ی کارگر، شرایط یک تئوری نوین برای نقد اقتصاد سیاسی مهیا است. اما، در مهیا بودن این شرایط از سوی مدافعان اقتصاد سیاسی مسلماً تردید هست. آنچه مثلاً تئوری مارکس را نسبت به تئوری های رقیب (فوریه، پرودن، ۰۰۰) ممتاز می کند، (علیرغم ارزش های مشخص آن تئوری ها که بر اساس مهیا بودن شرایطشان پدیدار می شوند) تنها آن دو شرط نخست نیست، بلکه فرایند استدلال مارکس، بویژه در کاپیتال و تئوری ارزش اضافه نیز هست. دم آنکه، در شرایطی که یک تئوری، اثبات خود را به تحقق وضعیتی محول می کند که نیازمند ابزار ویژه ای است و بدست آوردن آن ابزار یا بسیار دشوار یا غیر ممکن است، در آن صورت فرایند استدلال تئوری می تواند سازگاری یا ناسازگاری درونی آنرا آشکار سازد.

بر اساس سه شرط مذکور است که تعریف ما از تئوری (به معنی اخص) که در فصل نخست آنرا تنها با دو ویژگی - مداخله ی سوژه در ساختار و درگیری با موقعیت معین - مشخص کردیم، کامل می شود و می توان تمایز آن را از جادو، مذهب، فلسفه و ایدئولوژی (به معنی اخص) دید. بدین ترتیب، اگر ما پذیرفتیم که اهمیت نهایی دوری های اعتباری در تئوری های علوم اجتماعی به درجه ی بازآزمایی شان در تجربه تاریخی / پراتیکی وابسته است و بر "ظرفیتشان برای مبدل شدن نهایی به قضاوهای واقعی" متکی است، اکنون تمایز خود را با کولتی با تعریفی که از "واقعی" ارائه دادیم،

روشن می‌کنیم؛ و اگر چه سخن او را گامی مثبت و جدی در راه یافتن معیاری دقیق تر برای تئوری درست تر ارزیابی می‌کنیم، ناگزیر نیستیم با نتیجه‌گیری نادرست او از این سخن درست موافق باشیم که علمیت مارکسیسم مبتنی است بر واقعی بودن تضاد های سرمایه‌داری به تعبیری کانتی.

آنچه تاکنون باید روشن شده باشد، انکای این سه معیار بر پراتیک خود زاینده است. یعنی نمی‌توان با اتکا به پراتیکی که نهاد ر چارچوب تئوری می‌گنجد، از کارایی و عینیت‌پذیری و از "تکرارپذیری" سخنی به میان آورد. زیرا، اگر چه تئوری را "واقعیت مشخص" محک می‌زند، اما آنچه مثلاً تئوری‌های تازه می‌توانند باشند، روند تکوین خود واقعیت است و در نتیجه در تحلیل نهایی، پراتیک خود زاینده است که مثلاً و معیار ماتریالیستی تئوری قرار می‌گیرد.

ج - سوژه و ساختار: نگاهی دیگر

در فصل پیشین گفتم که ارزیابی ما از سوژه و ساختار، در تعیین رابطه‌ی بین آن دو و در نتیجه رابطه‌ی تئوری و پراتیک حائز اهمیت بسیار است. در آنجا تنها به طرح بحث اکتفا کردم و از اظهار نظر درباره‌ی هویت سوژه‌ی شناسا و ساختار - یعنی تعریف دقیق‌تری از "شناسنده" و "در شناخت آینده" در علوم اجتماعی / تاریخی - پرهیز کردم. علت چنان پرهیزی این بود که تا پیش از روشن کردن مفهوم پراتیک خود زاینده، و نیز دقیق‌کسردن معیارهای درستی تئوری، امکان این تعیین هویت وجود نداشت. نیز، بر آن نبودم که نخست تعریفی از سوژه‌ی شناسا و ساختار اجتماعی / تاریخی ارائه دهم و آنگاه بر اساس تعریف خود، معیارها و رابطه‌ی هارا نتیجه بگیرم، بلکه قصد داشتم با برنمایاندن معیارهای تئوری درست تر، نشان دهم که چگونه بسوی تعریف مشخصی از سوژه‌ی شناسا و ساختار پیش خواهیم رفت.

مسئله این است که آنچه تعیین هویت سوژه‌ی شناسا را در علوم اجتماعی / تاریخی دشوار می‌کند، پیوستگی یا ادغام شدگی سوژه در ساختار است. یعنی، سوژه نمی‌تواند خود را کاملاً نسبت به ساختار "خارجی" کند

و امکان دآوری بیابد. اما، چه چیز این پیوستگی و ادغام شدگی را فصلبندی می‌کند؟ کشش و واکنش متقابل اجتماعی. آنچه سوژه را به ساختار پیوند می‌زند، واسطه‌ای ارتباطی است که ساختار را می‌سازد و این واسطه‌ی ارتباط چیزی جز تولید (به معنی وسیع آن) نیست. دقیقاً از این روست که تولید هم تولید مادی است و هم بازتولید آن و در این بازتولید، آنچه نقش اساسی ایفا می‌کند، تولید فکری است. روشن است که تولید فکری به مثابه‌ی مفصلی ارتباطی، در هیچ لحظه‌ای از تولید مادی جدا نیست و از همین رو نمی‌توان همواره و در هر وضعیتی تولید مادی را پایه و اساس و علت تولید فکری دانست.

بدین ترتیب، اگر فصلبندی ساختار را با تولید تعریف کنیم - یعنی اگر به مفهوم وسیع کلمه، "تولید را زیان زندگی واقعی" بدانیم - در آن صورت، معیاری برای پیوند افراد نیز به دست خواهد آمد. یعنی افراد با پوشیدن لباس تولید، ناگزیر به دسته‌ها و گروه‌های مختلف تقسیم می‌شوند که در جایگاه‌های گوناگونی از فرایند تولید و بازتولید زندگی و در تناسب معینی نسبت به یکدیگر ایستاده‌اند. این گروه‌ها را به نسبت جایگاهشان، طبقه می‌نامیم. در نتیجه، ساختار به مثابه‌ی مجموعه فصلبندی شده‌ی طبقات اجتماعی، طبقه را سوژه‌ی شناسنده‌ی خود می‌کند. به این نکته باید به نیکی توجه داشت که اگر معیار تمیز ما برای تعیین هویت سوژه‌ی شناسا، تولید (به معنی اعم) است، در نتیجه همسایه‌ی افراد یک مجموعه که به مثابه‌ی مجموعه در جایگاه واحد و معینگی از فرایند تولید ایستاده‌اند، خود همانند و همگون نیستند. یعنی طبقه‌ی اجتماعی نیز خود کلی یا ساختاری همگون نیست و از همین روست که می‌توان در درون یک طبقه نیز، با آراء گوناگون درباره‌ی ساختار اجتماعی / تاریخی مواجه شد. بر این اساس، از یکسو می‌بینیم که این سخن مارکس که انسانها تاریخشان را می‌سازند (یعنی سوژه‌ی تاریخ‌اند) با سخن دیگرش که تئوری او فرد را کمتر از هر تئوری دیگر مسئول مناسباتی می‌داند که خود محصول اجتماعی آن است، تناقضی ندارد؛ و از سوی دیگر بواسطه‌ی ناهمگونی‌ای که در ساختار سوژه‌ی شناسا وجود دارد، مارکس

آن قدر هوشیار هست که از فرد کاملاً سلب مسئولیت نکند. زیرا، همانگونه که این سوژه (به مثابه‌ی یک ساختار) با ساختار اجتماعی/تاریخی در تنش و واکنش متقابل، تاثیر و تاثیر متقابل و پیوند متقابل است و به مثابه‌ی شناسنده و سازنده‌ی آن عمل می‌کند، فرد نیز در "درون" ساختار ایسن سوژه، از همین ویژگی‌ها برخوردار است.^{۴۹}

اکنون بر اساس آن سه معیار و جایگاه‌های که برای پراتیک خود زاینده قائل شدم و نیز بر اساس تعریفی که از سوژه‌ی شناسا به مثابه‌ی "طبقه‌ی اجتماعی" ارائه کردم، می‌توان به بحث پارادایم بازگشت. گفتیم که درک "پارادایم"ی دو اشکال دارد. نخست آنکه در زمان تغییر پارادایم ابهام برانگیز است و دوم آنکه روش‌قیاسی حاکم بر آن، گاه سدی در برابر انکشاف اندیشه می‌کشد. این دشواری‌ها چگونه رفع خواهد شد؟

اگر ما در تحلیل نهایی پراتیک خود زاینده را معیار درست‌تر بودن تئوری در حوزه‌ی علوم اجتماعی/تاریخی قرار دهیم، در آن صورت حیطة عینیت‌پذیری تئوری تنها در خود پارادایم نیست، در نتیجه بهنگام تغییر پارادایم، حتی اگر آن پارادایم نسبت به موضوعش پافشاری کند، ناموزونی موجود در رشد شاخه‌های دیگر بر اساس پراتیک خود زاینده نارسایی آن را بر ملا خواهند کرد. از سوی دیگر، "اصول موضوعه"ی پارادایم به تعبیر ما، اصولی کارآ و عینیت‌پذیر، و به لحاظ هستی‌شناسی پدید اجتماعی، استوار است. از این رو، از حیطة پراتیک خود زاینده بیرون نیست و بنا به تعریف نمی‌تواند خود را نسبت به فرایند واقعی تاریخی و شکلی-پذیرندگی معین ساختارهای اجتماعی/تاریخی، فرانهاده جلوه دهد. چرا که در آن صورت مشروعیت و موضوعیت خود را به مثابه‌ی "اصول موضوعه" از دست خواهد داد و بر اساس آن دیگر استنتاج منطقی امکان‌پذیر نیست.

این روش در تعریف پارادایم در علوم اجتماعی/تاریخی، زمینه‌ی مناسبی برای تعیین موقعیت نقد مارکسیسم در شرایط کنونی به دست می‌دهد. زیرا، با اتکا به آن، از یکسو می‌توان دریافت که چگونه معیار "پراتیک بلا واسطه"

برای سنجش اعتبار مارکسیسم به مثابه‌ی یک تئوری اجتماعی/تاریخی نارسا، ناکافی و نادقیق است؛ و از سوی دیگر می‌توان با تکیه بر پراتیک خود زاینده، قابلیت‌ها و نارسایی‌های آنرا به مثابه یک تئوری اجتماعی/تاریخی برای توضیح و تغییر مناسبات معین شناخت. به عنوان نمونه، بر اساس این روش است که می‌توان در برابر یک شکل‌پذیرندگی معین واقعیت، همانند جوامع نوع شوروی، به ارزیابی درست‌تری نزدیک شد.

اگر عینیت پراتیک را بپذیریم و قبول کنیم که تئوری، مادیتی ساختاری است، در آن صورت برای تشخیص تئوری درست‌تر، از دام دایره‌ی شیطانی خواهیم گریخت.

فصل سوم

۱- نقد دیالکتیک هگلی: نقد تناظر نفی/اثبات

در نقد به دیالکتیک هگل نخست باید سه سطح یا سه جنبه‌ی آنرا عجاالتا کنار نهاد تا در دستیابی به آماجی که داریم، دست و پایمان را نبندد بطور خلاصه: از اینکه نزد هگل هستی به معنی تعیین ایده‌ی بسیط است، پس با آن یکی است در حالت نفی‌اش؛ از اینکه او با همانی هستی و عدم می‌آغازد؛ و نهایتاً از اینکه ایده‌ی نزد او، خود پیدا و به خود متکی است. ما توجه خود را بر این نکته متمرکز می‌کنیم که نزد هگل، فرآیند نفی، بدون کم و کاست تناظر با یک فرایند اثبات است. در نتیجه، قصد ما از نقد این گزاره‌ی هگلی که "تاریخ فلسفه، فلسفه‌ی تاریخ است" این نیست که از نظر او فلسفه‌ی تاریخ، تعیین تاریخ فلسفه است، بلکه این است که در این برابرگذاری، یک تناظر بلاواسطه وجود دارد؛ بطوریکه بتوان هر لحظه از تاریخ واقعی را متناظر با یک لحظه از تاریخ فلسفه دانست. بنظر من، آنچه به دیالکتیک هگلی خصیلت جهان شمول، متافیزیکی و نامشروط به واقعیت می‌دهد، این تناظر است؛ و آنچه مارکس نهایتاً از هگل نمی‌پذیرد، همین است. مسئله این است که نزد هگل هر پدیده همواره و همزمان در فرایند نفی و اثبات است. لحظه‌ای می‌میرد و لحظه‌ای می‌زاید. جای هر مرگ یک زندگی است، نه از مرگ چیزی در زندگی می‌ماند و نه از زندگی چیزی در مرگ هنوز باقی است. به این نکته باید به نیکی توجه داشت، زیرا آماج نقد ما همین تناظر بلاواسطه است. اگر بپذیریم که دگرگونی براساس چنین تناظری صورت می‌گیرد، آنگاه ناگزیر هستیم که آنرا به طبیعت، به جامعه‌ی انسانی و به اندیشه

در دو فصل پیشین کوشیدیم و نکته را برجسته سازیم. نخست تمایز علوم اجتماعی/تاریخی را از علوم دیگر از زاویه‌ی رابطه‌ی سوژه شناسا با موضوع علم؛ و دوم پراتیک خود زاینده‌ی خود گستر را از زاویه‌ی رابطه‌ی تئوری و پراتیک. در آن دو فصل، هنوز این امکان وجود نداشت که بحث خود را با زبان طرح اصلی که مورد نظر این نوشته است، بیان کنم و اشاره به پاره‌ای تعابیر - به ویژه دیالکتیک - ناگزیر می‌توانست مفاهیم عام تناظر با خود را به دنبال داشته باشد. اینک امیدوارم چنان ساخت و سازی فراهم آمده باشد تا طرح اصلی را پیش‌نهم و لحظه‌های تاریخ گذشته را که به زبانی رایج بیان شده بودند، روشن سازم. طرحی که در این فصل ارائه می‌کنم، زمانی می‌تواند موفق باشد و روشنایی تازه‌ای در بازنگری به مفاهیم، مقولات و مناسبات پدید آورد که بتواند خود نیز موضوع خود واقع شود. به این نکته باید توجه بسیار داشت، زیرا اگر چنین نباشد، به جایگزین کردن "دستگاهی تازه به جای دستگاهی کهنه مانده خواهد شد و از این روش رشت نقد انباش را از دست خواهد داد. خواننده می‌تواند درستی گزاره‌های این طرح را اینگونه بیازماید که دست کم درباره‌ی خود طرح صادق باشند. پس دوازه‌ی ورود به طرح اصلی را با نقد تناظر در دیالکتیک هگلی می‌گذاریم. آنگاه طرح اصلی را پیش‌نهم و سپس، درد و بخش دیگر این فصل، کارکرد هایش را در بحث‌های آشنا برجسته خواهم کرد.

تعمیم دهیم. چشم‌اسفند یار چنین نگرشی، همین بلا واسطه بودن نفی و اثبات در آن است و نقد آن، همانا نشان دادن بلا واسطه بودن دگرگونی در بسیاری حیطه هاست: نشان دادن رابطه‌ی نقد منفی و نقد مثبت در یک دگرگونی.

بدین وسیله می‌توان دیالکتیک را از چنگال قوانین عام، ثابت و لایتغیر (سه‌گانه یا چهارگانه) رهانید و در حوزه‌های معین و ممکن از آن سود برد. بنظر من، مارکس در نقد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری چنان کرد. پی‌آمد های درک هگلی از دیالکتیک را می‌توان در آثار مارکس (بویژه، مقدمه به سهمی در نقد اقتصاد سیاسی) و مارکسیست‌های دیگر (بویژه پلخانف) در حیطه‌های گوناگون دید. اگر چنان باشد که یک عصر، یک منشأ، یک هسته یا یک ذات در نفی خود بطور بلا واسطه چیزی را اثبات کند، یعنی اثبات، تبدیل یا تحویل (به مفهوم *Aufhebung*) منفی به مثبت باشد، در آن صورت تفاوتی ندارد که آن منشأ را "ایده" یا "ماده" بدانیم. در هر حال گامی از متافیزیک فراتر نرفته‌ایم. زیرا واسطه (یعنی انسان) را حذف کرده‌ایم. شاید بتوان "دیالکتیک طبیعت" را وارونه‌ی دیالکتیک هگلی دانست، از این زاویه که جای آن عصر یا آن منشأ از "ایده" به "ماده" تغییر یافته است. اما مکانیسم دستگاه همان است. در دستگاه هگلی، "ماده" لحظه‌ی متناظر "ایده" است، در "دیالکتیک طبیعت" برعکس.

در نتیجه برون‌ترواوند قوانین جهان شمول گریزناپذیر است. بر اساس چنین دستگاهی، منطقاً باید به این نتیجه رسید که یک منشأ تعیین کننده در تمام حیطه‌ها باید یافت، چنانکه همواره تعیین کنند باشد و تعیین کننده بماند. تعمیم تعیین کنندگی "اقتصاد" در شکل پذیرندگی اشکال زندگی انسانی، گاه به گاه در درک مارکس و بسیاری از مارکسیست‌ها ناشی از کارکرد چنین دستگاهی است. توجه داشته‌باشیم که موضوع نقد ما این نیست که در شرایط معین و خاص، نمی‌توان بر تعیین کنندگی تولید و بازتولید زندگی مادی پای فشرد، حتی اگر این عامل بلا تحریفی گسترده‌تر بتواند دوران‌هایی طولانی از زندگی اجتماعی انسان را در بر بگیرد. بلکه نقد ما متوجه آن مکانیسمی است که این تعیین کنندگی

رانه تنها به کلیه اشکال زندگی انسان در گذشته نسبت می‌دهد، کسه برای آینده نیز صادق می‌داند، بی‌آنکه توجه داشته باشد که معیار اعتبار آن تنها بر اساس انتزاع از تاریخ گذشته است. نیز، بر اساس چنین دستگاهی منطقاً باید به سیری خطی از تاریخ باور داشت. اینکه ما به پیراهه‌های تاریخ معتقد باشیم، نافی درک تک‌خطی از تاریخ نیست. زیرا، اگر چنان است که هر مرحله از تاریخ، نفی‌ای است که با اثباتش همزمان است، پس گریزی از این سیر خطی نیست. نشان خواهیم داد که چنین نیست و شکل پذیرندگی‌های گوناگون واقعیت در زندگی اجتماعی/تاریخی انسان ناشی از این است که چنین نفی و اثباتی همواره و در همه جا نبوده است.^۱

اشاره به یک نکته در اینجا پی‌آمده نیست که جایگزین ساختن یک قانون جهان شمول با قانونی دیگر، در نقد به دیالکتیک هگل گره‌ازکار نمی‌گشاید و به شیوه‌ای دیگر راه را بر شیوه‌ی شناخت و برد ریافت‌هنجارهای واقعی موضوع علم (اجتماعی/تاریخی) می‌بندد. در این باره نقد کولتی به انگلس و پلخانف نمونه‌وار است. اگر پلخانف کوشید هاست ثابت کند که براننداختن "پوسته‌ی راز آمیز" هگلی و دریافت "هسته‌ی عقلایی" آن نزد مارکس، به معنی وارونه‌سازی اسکولاستیک "ایده" و "ماده" است، کولتی به گونه‌ای پی‌رویه، دریافت هسته‌ی عقلایی را بازگشت به اصل عدم تناقض می‌داند.

این جایگزین‌سازی - خواهیم دید - کولتی را به تناقض‌های بسیار دچار می‌کند؛ زیرا ناگزیر خواهد شد بپذیرد که جامعه‌ی سرمایه‌داری یک برابریستای (*Gegenstand*) واقعی است و در عین حال در خود تناقض است؛ و آنگاه برای توجیه این نمونه‌ی آشکار کسه بسا اصل عدم تناقض او نمی‌خواند، آسمان و زمین بیافند. خواهیم دید که با نگرش نقد منفی / نقد مثبت می‌توان از چنین تناقضی پرهیز کرد. بنظر من، این تعبیر آلتوسر در باره نقد مارکس به دیالکتیک هگل راست‌تر می‌نماید که اینکار "رهایی از توهم و بازگرداندن توهم ایدئالسم به واقعیت بود".^۲ هم‌او، مواد تئوریک ارزنده‌ای برای نگرش نقد منفی /

نقد مثبت فراهم آورد هاست، اگر چه خود با این مواد سامانه‌ای پذیرفتنی نمی‌سازد.

۲- نقد منفی / نقد مثبت

نخست باید درك خود را از نقد روشن سازم، زیرا همواره ممکن است که نقد با نفی، با انتقاد (به معنی بدگویی)، با حذف و با سنجش (به معنی مقایسه) یکسان انگاشته شود. آنچه من از نقد مراد می‌کنم، کمابیش همان تعریفی است که کانت به هیوم نسبت می‌دهد؛ نقد یعنی تعیین جغرافیای يك مقوله. نقد یعنی نشان دادن حدود و ثغور کارکرد، توان و جایگاه يك مفهوم. با نقد می‌توان دریافت که چگونه عنصر یا عضو یا منطقه‌ای که جزو يك مفهوم پنداشته می‌شود، خارج از آن است و یا بخشی که خارج از آن به حساب می‌آید، در درون آن. در نقد، مسئله این است که ما مرزهای آن جغرافیا را چگونه و بر اساس چه معیاری تعیین می‌کنیم و چگونه عنصری را درونی یا بیرونی می‌پنداریم. يك مثال گویا برای نقد را می‌توان نقد گزاره‌های مارکسیستی پنداشت. با نقد می‌توان گزاره‌های مارکسی را خارج از مارکسیسم و گزاره‌های لنینی را در درون مارکسیسم قرار داد. نقد مارکسیسم، در نخستین گام بدین معنی است که هرآنچه مارکس یا انگلس یا لنین یا مارکسیست‌های دیگر گفته‌اند، لزوماً گزاره‌ای مارکسیستی نیست.

در کاربرد آن تعریف از نقد، ناگزیرم يك ویژگی را برجسته سازم؛ اگر چه خود در آن نهفته است. برای من، تعیین جغرافیای يك مقوله به معنی بسیار گسترده‌ی آن بکار می‌آید. در نتیجه زیر عنوان مقوله، تنها مفاهیم اندیشه‌ای ناب را قرار نمی‌دهم، بلکه آنرا به هر وضعیت معین اجتماعی/تاریخی نیز می‌گسترانم. بنظر من زیر همان تعریف می‌توان به نقد فاسبات اجتماعی معین، به نقد پراتیک‌های اجتماعی معین، به نقد دستگاه‌های اندیشه، به نقد برنامه‌های سیاسی و ... پرداخت.

بر اساس چنین تعریفی از نقد، نقد منفی و نقد مثبت را اینگونه

تعریف می‌کنم:

گذار از يك ساخت معین اجتماعی/تاریخی به ساختی دیگر، عموماً از چهار ویژگی برخوردار است.

- I. بخش‌ها یا حلقه‌هایی از ساخت پیشین به ساخت بعدی بسد و ن کم و کاست منتقل می‌شوند، در نتیجه عنصر متناظر در ساخت بعدی نسبت به آنها خود آنهاست.
- II. بخش‌ها یا حلقه‌هایی از ساخت پیشین، به هیچ وجه به ساخت بعدی نمی‌آیند، در نتیجه عنصر متناظر در ساخت بعدی ندارند.
- III. بخش‌ها یا حلقه‌هایی در ساخت بعدی پدید می‌آیند که بخش یا حلقه‌ی متناظری در ساخت پیشین ندارند. این بخش‌ها حاصل خود زاینده‌گی پراتیک هستند.
- IV. بخش‌های تازه در ساخت بعدی، لزوماً در ساخت پس از خود تکرار نمی‌شوند.

دو ویژگی نخست را من نقد منفی و دو ویژگی دوم را نقد مثبت می‌نامم. نقد منفی، یعنی نفی نقدی. یعنی روشن ساختن اینکه در نفی يك مفهوم یا نفی (به مفهوم براندازی) يك ساخت معین اجتماعی/تاریخی جغرافیای این نفی چیست. مفهوم یا ساخت پیشین چگونه و با چه جغرافیایی نفی شده است.

نقد مثبت، یعنی اثبات نقدی. یعنی روشن ساختن اینکه مفهومی که با نفی يك مفهوم پیشین بسدست آمده است، یا ساختی که با نفی يك ساخت پیشین پدیدار شده است، چه جغرافیایی دارد. نشان دادن اینکه این پدیدارهای اثباتی، لزوماً يك دایره‌ی بالاتر در يك خط مارپیچی نیست؛ می‌تواند اساساً دایره نباشد. نشان دادن اینکه در تبدیل يك ساختار به ساختار دیگر، بر بستر پراتیک زنده‌ی اجتماعی انسان پراتیک خود زاینده چه شکل‌پذیرندگی‌های نوینی برای واقعیت اجتماعی پدید آورده است.

نقد منفی و نقد مثبت، یعنی انکار ضرورت/آنتی نیز/سنتز در همه‌ی پروسه‌ها. در درك هگل از دگرگونی، هر تـز، در عین حال حاوی آنتی تـز و نتیجتاً ناظر بر سنتز نیز هست. نقد منفی / نقد مثبت بر آن است که دست کم در حوزه‌ی علوم اجتماعی / تاریخی، امکان بکاربردن چنین الزامی وجود ندارد. در همه‌ی موارد، تـز و آنتی تـز لزوماً چنان آنتاگونیسمی با یکدیگر ندارند و قرن‌ها ممکن است در کنار یکدیگر زندگی کنند و انفجار همزیستی آنها با یکدیگر، چه بسا ناشی از عاملی خارجی باشد. (در این باره در بخش دوم همین فصل نمونه‌های تاریخی ارائه می‌کنم.)

نقد منفی یعنی نقد وضع موجود و نقد دستگاه‌های موجود، برای داشتن یک برنامه‌ی، برای ورود به یک پراتیک تازه.

نقد مثبت یعنی نقد هر برنامه‌ی تازه و نقد آرمان.

نقد سرمایه‌داری نقد منفی است. نقد تئوری انقلاب سوسیالیستی، نقد مثبتی است که امروز در قالب جوامع نوع شوروی به حوزه‌ی نقد منفی درآمده است. نقد سوسیالیسم، نقد تئوری‌های رهنمایی اجتماعی، تقدس مثبت است.

در فصل دوم نشان دادم که کارکرد پراتیک خود زاینده‌ی خود گستر چگونگی است. اکنون می‌توان با نگرش نقد منفی / نقد مثبت آنرا بازآزمود: انسان برای ساختن یک ساختمان تازه‌ی تئوریک یا پراتیک مسلماً با یک برنامه‌ی می‌آغازد. این برنامه‌ی را خود از طریق نقد (با همان تعریفی که از نقد ارائه دادم) تئوری‌ها و پراتیک‌های موجود و امکان بالقوه‌ی شکل پذیرندگی آنها بدست آورده است. پس آن برنامه‌ی که خود حاصل یک نقد منفی است، در تحقیق، شکلی پذیرفته‌است و یا واقعیتی را بوجود آورده است که دیگر نمی‌توان عناصر آن را با عناصر برنامه‌ی تازه در یک تناظر بلاواسطه قرار داد. پذیرفتن این بلاواسطگی تناظر، پذیرفتن نقد مثبت است؛ و هرآینه از آن غفلت تئیم در چارچوب برنامه‌ی خود اسیر می‌شویم و به انکار واقعیت برمی‌آییم. نتیجه این است که ویژگی مسلماً ایدئولوژیک هر برنامه‌ی، در آن منجمد می‌شود. یعنی بر عنصر آگاهی

که بهتر است عنصر نقد مثبت بنامیم - پیروز می‌شود و بجای آنکه ناظر بر براندازی وضع موجود باشد، خود به ضامن حفظ آن بدل خواهد شد. برای نمونه می‌توان برنامه‌ی بلشویکی برای سوسیالیسم را با واقعیت جامعه‌ی شوروی مقایسه کرد. برنامه‌ای که داعیه براندازی وضع موجود و گرایش به اتوپی کمونیسم را دارد، خود به حافظ وضع موجود در شوروی بدل می‌شود و بجای نگرش نقد منفی / نقد مثبت، به نفی / اثبات هگلی می‌گراید: جامعه‌ی شوروی بعد از سرمایه‌داری است، پس سوسیالیستی است! هرگونه عیب و ایرادی که به این "سوسیالیسم" بگیریم، مادام که از آن روش نبرید، راهی به درك واقعیت خود زاینده پراتیک نخواهد گشود و ما را از نگرش نقد منفی / نقد مثبت دور خواهد کرد. مسئله این است که در این تغییر، آن برنامه‌ی (برنامه‌ی بلشویکی) برای سوسیالیسم هم بواسطه‌ی ساختاری که قصد تغییر آن را داشته و هم بواسطه‌ی سرشت خود زاینده‌ی پراتیک، بدل به واقعیتی شده است که نمی‌توان در یک رابطه علت و معلولی یا با تناظر بلاواسطه‌ی عناصر گذشته و آینده توضیحش داد. آن برنامه‌ی را می‌توان چون نقدی منفی سنجید که در ناتوانی برای پیوند دادن خود با نقدی مثبت، به ایدئولوژی وضع موجود در جوامع نوع شوروی بدل شده است.

بر این اساس می‌توان برای نقد منفی و نقد مثبت حوزه‌هایی مشخص یافت و جایگاه تئوری و پراتیک را در این حوزه‌ها روشن کرد:

الف - معیاری که تئوری‌های به عمل درآمده به ما می‌دهند،

در حوزه‌ی نقد منفی تئوریک است.

ب - برخورد به تئوری‌های جامعه‌ی فردا (کمونیسم)، در حوزه

نقد مثبت تئوریک است.

ج - عناصری که از ساخت‌های گذشته به ساخت آینده می‌روند،

در حوزه‌ی نقد منفی پراتیک‌اند.

د - عناصری که در خود زاینده‌ی پراتیک بوجود می‌آیند،

در حوزه‌ی نقد مثبت پراتیک‌اند.

نقد منفی را می‌توان چون "آگاهی مُعذب" با درکی هگلی پنداشت و نقد مثبت را چون "درجه‌ی سنجش‌خرد" با دیدی کانتی^۳.

برای برجسته ساختن مفهوم و حوزه‌های کارکرد نقد منفی / نقد مثبت، می‌توان از تئوری مارکس و تئوری و پراتیک لنین مثال آورد. اینکار از سوی دیگر می‌تواند رابطه‌ی مارکس و لنین را نیز با این نگرش به نقد کشف کند. نخست از طرح تناقضی آغاز کنیم که مارکسیسم با آن هویت می‌یابد. اگر امکان، شرط و علت تغییر در ساختارهای اجتماعی / تاریخی را یکجا و یکسر به سوژه‌ی شناسا و فاعل مرسوم کنیم، آنگاه تنها در حوزه‌ی نفی ماند هیم بدون نقد آن؛ و اگر عینیت علوم اجتماعی / تاریخی را نامشروط به، و مستقل از، سوژه‌ی شناسا و فاعل قرار دهیم، تنها در حوزه‌ی اثبات ماند هیم بدون نقد آن. بر این اساس، بلانکیسم نفی‌گرایی بدون نقد است و تطورگرایی، اثبات‌گرایی بدون نقد. مارکسیسم در حل این تناقض هویت می‌یابد و کارکرد آن باید نقد منفی / نقد مثبت باشد.

مسئله این است که چگونه می‌توان آن حد از فاعلیت ممکن برای سوژه‌ی تاریخی را تأمین کرد که انسان، یکسر و نامشروط به زمانه‌ی تاریخ‌اش مفعول هستی اجتماعی خویش نباشد؛ و چگونه می‌توان آن حد ممکن از عینیت را برای موضوع علوم اجتماعی / تاریخی تأمین کرد که بتواند استقلال ویژه‌ی خود را به مشابهی علم اجتماعی از ایدئولوژی بدست آورد. پاسخ مارکس، بنظر من، با نگرشی که نفی و اثبات را بگونه‌ای نقدی دریافته‌است، در نخستین سطح از تجرید، قرار دادن طبقات به مشابهی سوژه‌ی فاعل و در دومین سطح از تجرید، در نظر گرفتن مبارزه‌ی طبقاتی بر بستر تولید و بازتولید زندگی مادی به مشابهی عینیت ممکن است.

پیش از پرداختن به رابطه‌ی مارکس با این نگرش، با معاینه‌ی درک لنین از حزب می‌توان هم مفهوم نگرش نقد منفی / نقد مثبت را دریافته‌تر کرد و هم آن درک را بسویله‌ی این نگرش به زیرمهمیز نقد کشید.

درک لنین از حزب - به تمثیل - چونان مفهوم "دیسه نما" (= شما) نزد کانت است. از نظر کانت تحقق شناخت، تصدیق پس‌دیده‌ها

در مقوله‌های ناب است و میان این دو، پیوندی نیست. یعنی ما نمی‌توانیم مقوله‌ها را از انتزاع تجربه بدست آوریم. آنها خود پیشاً (apriori) هستند. پس میان این دو ناهمگن (مقوله و پدیدار) می‌بایست واسطه‌ای باشد، چنانکه سرشتش از جنس هردو ناهمگن باقی‌مانده باشد. کانت خود آنها را "دیسه نما" می‌نامد. مثلاً برای شناخت "چندی"، کثرت پس‌دیده‌ها و مقوله‌ی کیفیت، در یک دیسه نما بنام "عدد" پیوند می‌خورند.

برای لنین، مسئله‌ی حزب با چنین تمثیلی قابل تطبیق است. از نظر او آگاهی سوسیالیستی از پیش شکل گرفته‌است و بیرون از پراتیک خود بخودی طبقه‌ی کارگر قرار دارد. آن، همچون مقوله است و پراتیک خود بخودی طبقه‌ی کارگر، همچون پدیدار. پس به یک دیسه نما نیاز هست که از جنس هردو باشد، هم بار آگاهی سوسیالیستی را بردوش کشد و هم پراتیک طبقه‌ی کارگر را. پاسخ لنین حزب است، حزب پیشگام پروتاریا.

تئوری لنینی حزب را می‌توان درکی متزلزل و شکننده از نقد منفی / نقد مثبت در نظر گرفت. اشکال اساسی این درک برای تطبیق کاملش با نقد منفی / نقد مثبت، در واقع همان اشکالی است که مثالش، یعنی درک کانتی، دارد. در آنجا کانت در نمی‌یابد که مقوله نسبت به پدیدار نه "پیشاً" است و نه "پساً"؛ بلکه ناشی از مدخله‌ی سوژه‌ی مقوله ساز در واقعیت است. نزد لنین نیز این دشواری و شکنندگی همواره وجود دارد ساختمان حزبی چنان است که در برابر نقد مثبت انعطاف کمتری دارد و بیشتر به نقد منفی میل می‌کند. اگر آگاهی سوسیالیستی خود کارکردی از پراتیک طبقه‌ی کارگر است، پس به مشابهی یک انتزاع، همواره در ادامه‌ی همان کارکرد می‌تواند بسط‌تر یا دگرگون شود. این ادامه‌ی کارکرد در واقع در حوزه‌ی نقد مثبت است و متزلزل لنین در گردن نهادن به آن، تئوری حزبی را آسیب‌پذیر می‌کند. می‌توان نمونه‌های بسیار آورد. برخورد لنین به سوراها‌ی ۱۹۰۵، یعنی یکی از تجلیات پراتیک خود زاینده‌ی خود - گستر که تنها با نگرش نقد مثبت قابل ارائه است، یعنی تنها با در نظر داشتن نقد مثبت می‌توان در نقد به آنها به یک برنامایی تازه دست یافت، میل حزب او را به نقد منفی و برنامایی قدیمی نشان می‌دهد. پذیرش وجود،

اهمیت و جایگاه این شورا ها در ۱۹۱۷، در واقع کردن نهادن به حکم مشیقی است که فرصت نقد آن در ۱۹۰۵ از دست رفته است. لنین، اگرچه تاریخ واقعی و تاریخ انقلاب را طرارتس، زنده تر و غنی تر از پیشگامان پیشگام ترین طبقه هم می داند، اما در بر خورد به پراتیک خود زاینده همواره رنگش نقد مثبت تاخیر دارد. "نپ" در پاسخ به شورش کروشتاد، نمونه‌ی دیگری از این تاخیر است؛ و گلایه لنین از ماشین بوروکراتیک، نمونه‌ی دیگری است از گرایش این سازمان به نقد منفی و کم توجهی اش به نقد مثبت. هم از این رو کُرش زمانی از رابطه دیالکتیکی بین تئوری و پراتیک لنین سخن می گوید که لنین در گیر شدن در تجربه‌ی یک انقلاب را از نوشتن درباره‌ی آن مفید تر می داند؛ و آنگاه که از نظر او "لنین و پیروانش دیالکتیک را کلاً به درون شیء، طبیعت و تاریخ منتقل می کنند و دانش را صرفاً به مثابه‌ی آینه‌ای منفعل" معرفی می کنند، اعتراض می کند که آنها با این کار "هم رابطه‌ی متقابل دیالکتیکی هستی و آگاهی و هم بناگزی رابطه‌ی متقابل دیالکتیکی بین تئوری و پراتیک را از بین می برند". کُرش هوشیارانه نقد لنین به کانتیانیسم را پدید آورنده‌ی "تمایلی ناخواسته نسبت به آن" معرفی می کند.^۴

در تئوری و پراتیک لنین در انقلاب روسیه، اما، می توان نمونه‌های بارزی از نگرش نقد منفی / نقد مثبت را باز شناخت. تاکید لنین بر حرکت پرولتاریای روسیه به همراه همه‌ی دهقانان در مبارزه علیه تزار، و چرخش او به حرکت پرولتاریا به همراه دهقانان فقیر علیه دولت فوریه پسراز تزه‌های آوریل، نمونه‌ی روشنی از در نظر گرفتن نقد مثبت در این جنبه از تئوری و پراتیک اوست. بنظر من، نادیده گرفتن این نکته‌ی ظریف که نقد لنین به "کانت گرایان" خود کانتی و نقد او به هگل، خسود هگلی است، مانع از آن خواهد شد که به ارزشهای نگرش او با تکیه بر نقد منفی / نقد مثبت در پراتیک سیاسی اش و به درسهای شناختی ای که می توان از آنها استخراج کرد، دست یابیم. هم از این رو، محمول کردن یک نقش کلیدی به مطالعه‌ی هگل از سوی لنین، در تغییر نظر اشد در ماه آوریل ۱۹۱۷، تنها نلشی از نادیده گرفتن اهمیت نقد مثبت نزد اوست.

نزد مارکس، ریشه‌های گرایش به نگرش نقد منفی / نقد مثبت را هم از آغاز می توان در دست نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴ یافت. در آنجا مارکس فوئرباخ را بخاطر مخالفت با نفی نفی هگلی تحسین می کند. از نظر من، زاویه‌ی برخورد مارکس به این مخالفت مهم است، زیرا از نظر مارکس فوئرباخ در برابر نفی نفی هگلی، شیوه‌ای دیگر از دگرگونی را قسرار نمی دهد، بلکه آنرا بواسطه‌ی اتکایش بر ایده‌ی صرف، به باد انتقاد می گیرد. نفی نفی هگلی در واقع تحقق ایده‌ای است که بخود متکی است، یا به گفته‌ی آلتوسر، "کلیت هگلی، بیگانه شده‌ی یک وحدت صرف است که خود لحظه‌ای است از ظهور (development) ایده". بنابراین، ایمن وحدت یا اصل صرف در همه‌ی تباروات یک هستی معین حضور دارد و در نتیجه "در شکل بیگانه‌ای که بازگشت را تدارک می بیند" نیز موجود است.^۵ می توان آماج نقد مارکس را ارتباط غیرانتقادی نفی / اثبات دانست. چنین مدعایی در نقد مارکس به دیالکتیک هگل در همان نوشته آشکار شدنی است. از نظر مارکس هگل در دیالکتیک، "نفی نفی را از جنبه‌ی رابطه‌ی ایجابی درون آن به مثابه‌ی حقیقت و تنها مثبت و از جنبه‌ی رابطه‌ی سلبی درون آن به مثابه‌ی تنها کش حقیقی ... همه‌ی هستی می بیند". انتقاد مارکس این است که هگل با این کار "صرفاً بیان انتزاعی، منطقی و نظری حرکت تاریخ را کشف کرده است. این حرکت تاریخ، هنوز حرکت واقعی انسان به مثابه‌ی سوژه‌ی داده شده نیست".^۶

از ابهام و اغتشاشی که در این گفته‌ی مارکس هست نمی توان چشم پوشید، نیز گرایش او به جنبه‌ی سلبی دیالکتیک به مثابه‌ی "بیان منطقی و نظری حرکت تاریخ" و ابهامی که در مفهوم "انسان به مثابه‌ی سوژه‌ی داده شده" وجود دارد را نمی توان از نظر رد داشت. با این وجود، آنچه برای ما مهم است گرایش مارکس به نقد هگل از زاویه‌ی نقد مثبت است. مسئله نزد مارکس چنین طرح می شود که حتی کشف بیان انتزاعی و نظری تلویح، به معنی حرکت واقعی انسان در پراتیک اجتماعی / تاریخی او نیست. حرکت واقعی انسان واقعی، تنها می تواند در حوزه‌ی نقد مثبت قابل بررسی و ارزیابی باشد. از همین رو مارکس بر این دید هگلی که انسان با کار خویش

هویت انسانی می‌یابد، اتکا می‌کند؛ یعنی جنبه‌ی نفی / اثبات او را در تحقق، اساسی‌پدید، اما نمی‌تواند به اثبات صرف بسنده کند و مسئله بیگانگی انسان را پیش می‌کشد: انسان محصول کار انسانی بیگانه است؛ و پوزیتیویسم هگل غیر نقدی است.

روشن است که نمی‌توان این گزاره‌ی مارکسی را در انطباق با مفهومی دانست که من از نقد مثبت مراد می‌کنم. زیرا انسان بیگانه - اگر چه زمینه‌ای برای پی بردن به نگرش نقد منفی / نقد مثبت به دست می‌دهد، اما - تنها نوعی اثبات را در برابر نوع دیگری از اثبات می‌گذارد، یعنی تحقق انسان بیگانه را متناظر با انسان یگانه‌ی هگلی قرار می‌دهد. خواهیم دید که مارکس به واسطه‌ی شکل پذیرندگی‌های خود واقعیت در پراتیک اجتماعی / تاریخی (جنبش کارگری در قرن نوزدهم)، اندک‌اندک به پرولتاریا و سپس دریافت مناسبات اجتماعی تولید گرایش خواهد یافت و چگونه پس از تره‌هایش در یارهای فوئرباخ، آشکارا به نگرش نقد منفی / نقد مثبت خواهد گرایید. این ادعا دقیقاً از آن روست که عناصری که مارکس برای تحلیل واقعیت اجتماعی / تاریخی به خدمت می‌گیرد، در واقع عنصر متناظری در اندیشه‌ی گذشته‌اش ندارد و مثلاً آنها را نه در اندیشه‌ی گذشته‌ی او (و دیگران) که در پراتیک خود زاینده باید جستجو کرد. به همین دلیل، عناصری از این اندیشه نیز - شاید بتوان گفت عیناً - به آثار بعدی‌اش راه یافته‌اند. از آنجمله می‌توان به فعالیت ممکن سوژه‌ی تاریخی، فیتیشسم و استفاده از روش دیالکتیک در بررسی پدیده‌های معین اجتماعی / تاریخی اشاره کرد. بنظر من، نخستین دگرگونی، در حوزه نقد مثبت، و دومین آن، در حوزه نقد منفی است. نادیده گرفتن این شیوه‌ی نگرش است که برخی را بر آن می‌دارد که در تمایز قایل شدن بین گزاره‌های مارکسیستی دچار اغتشاش شوند.^۷

در "ایدئولوژی آلمانی"، مارکس که اینک بر "واقعیت عینی پراتیک" انگشت می‌گذارد، "انحلال واقعی و عملی" عبارت‌پسود از بهای ایدئالستی و زایدین اینگونه پنداشت‌ها از آگاهی انسانی را به

"شرایط تغییر یافته" و نه "استنتاج تئوریک" واگذار می‌کند.^۸ بدین ترتیب، آنچه نقد منفی را از بدل شدن به ایدئولوژی در شکل برخورد ایستایش باز می‌دارد، پیوند آن با نقد مثبت است. بنظر من، "شرایط تغییر یافته" متضمن خود زاینندگی پراتیک است و توجه مارکس را به نقد مثبت نشان می‌دهد. به همین دلیل مارکس در گروندریسه خواهد گفت که "بقایای صورتبندی‌های اجتماعی که دوران تاریخی‌شان هنوز سپری نشده‌است، در درون جامعه‌ی بورژوازی به حیات خود ادامه می‌دهند."^۹ اگر واگذار کردن انحلال پنداشت‌های ایدئالستی به "شرایط تغییر یافته" و امتناع از پذیرش "استنتاج تئوریک"، نگرش بر مبنای نقد مثبت باشد، بازماندن عناصری از ساخت گذشته در ساخت بعدی، از نگرش مبتنی بر نقد منفی حکایت می‌کند.

مارکس در گروندریسه در بحث پیرامون ناهمانی تولید و مصرف در تناظری بلاواسطه‌یک به یک، این هوشیاری را دارد که بلاواسطگی تناظر تولید و مصرف را به هگل نسبت دهد. روشن است که درک مارکس در آنجا، دوسویه است. یکسو، به "مقدمه به سهمی در نقد اقتصاد سیاسی" راه می‌برد و در تمثیل "زیرنا" / "روینا" دوباره همان تناظر بلاواسطه را - منتها در حیطه‌ای دیگر - بازتولید می‌کند؛ و سوی دیگر آن به "کاپیتال" و تجرید یک سطح معین از پراتیک اجتماعی / تاریخی انسان به عنوان "شیوه تولید" منتهی می‌شود. سویی دوم درک مارکس، اگر چه ناظر بر یک عمومیت بخشی در حوزه‌ی یک پارادایم معین است، اما نافی نگرش نقد مثبت نیست، بلکه تنها می‌کوشد کارکرد این نگرش را در حیطه‌های معین اثبات کند. (در بخش دوم به استفاده‌ی مارکس از دیالکتیک مشخص در مقولات اقتصادی اشاره خواهم کرد).

بدین ترتیب، اینکه بگوییم "تئوری مارکس نقد تئوریک و در عین حال پراتیک جامعه‌ی موجود است" و یا "مارکسیسم انتقادی است و نه ایجابی"^{۱۰}، تنها نخستین گام را بسوی نگرش نقد منفی / نقد مثبت برداشته‌ایم و هنوز نمی‌توانیم محتوای دقیق، واقعی و فرساخت یک

II. رابطه‌ی دیالکتیکی سوژه و ساختار

تئوری انتقادی را روشن کنیم. حتی وقتی ماتریالیسم مارکسی را ماتریالیسم بدانیسم که "تئوری اش کلیت جامعه و تاریخ را درک می‌کند و پراتیکش آنرا برمی‌اندازد" ^{۱۱} و یا در گامی دیگر و به درستی دریابیم که اطلاق تئوری انتقادی به مارکسیسم کفایت نیست و نوع انتقاد گرایشی ماتریالیستی "بگونه‌ای جدایی ناپذیر در برگیرند هی انتقاد از خود است" ^{۱۲}، هنوز گستی واقعی از تناظر بلاواسطه‌ی بین خود و غیر خود نداریم و نمی‌توانیم رابطه‌ی تئوری و پراتیک را بر اساس نقد منفی / نقد مثبت درک کنیم.

مثله به روشنی این است که زمانی می‌توان نقد خود را همانا نقد واقعیت دانست که بین خود و واقعیت، رابطه‌ای چون رابطه‌ی نقد منفی و نقد مثبت برقرار باشد. مارکسیسم اگر نتواند همچنان ضمانت خود را به نقد مثبت آشکار کند، خود در حوزه‌ی نقد منفی است؛ و زمانی می‌تواند تئوری انتقادی باشد که توان واقع شدن در حوزه‌ی نقد خود را داشته باشد: آزمونی در برابر پراتیک خود زاینده‌ی خود زیننده‌ی خود گستر.

نقد منفی و نقد مثبت اینک دیالکتیک بین سوژه و ساختار را روشن می‌کند. اگر در گذشته تنها در شکلی عام از رابطه‌ی دیالکتیکی سوژه و ساختار، و یا به تعبیری کلی از تعیین کنندگی و تعیین شوندگی یا انکای متقابل در زمان واحد سخن گفتیم، اینک با نگرش نقد منفی / نقد مثبت آشکار می‌کیم که این انکا و تقابل در زمان واحد، همه جا و در هر ساختار معین اجتماعی / تاریخی، از یک رابطه‌ی بلاواسطه‌ی نفی و اثبات پیروی نمی‌کند و تنها در ساخت معینی که دیالکتیک فرد / جزو هستی انسان را رقم می‌زند، رابطه‌ی سوژه و ساختار به دیالکتیک بلاواسطه‌ی نفی / اثبات میل می‌کند.

برای شناخت کارکرد دقیق نقد منفی و نقد مثبت در دیالکتیک بین سوژه و ساختار باید این درک از دیالکتیک را چنان برجسته ساخت که تمایز آن از دیالکتیک هگلی یا کانتی آشکار باشد. پس، در این راه با برهان خلف می‌آغازیم و با یک نمونه‌ی روشن، اجزاء مسئله را پیش رو می‌نهم.

مکتب دلاولپه (Dellavolpe) در ایتالیا و بدنبال آن آثار لوجیو کولتی شکلی کلاسیک از نقد به دیالکتیک، بدون نقد به تناظر نفی / اثبات در آن است. چگونه؟ گفتم که کولتی نقد به "ماتریالیسم دیالکتیک" پلخانف / انگلس را تا ریشه‌هایش در دیالکتیک هگل دنبال می‌کند و بر آن است که برای مارکس، کشف هسته‌ی عقلایی، همانا ترمیم اصل عدم تناقض است. نخستین خشت کج اینجا بنا نهاده می‌شود خواهیم

دید که این دیوار کج در "ثریا"، چه کلاف سردرگمی حواهد ساخت. کولتی دیالکتیک ماده را یکسره رد می‌کند و بجای آن اصل عدم تناقض را می‌گذارد. intellect (فهم) به دفاع برمی‌خیزد و دیالکتیک یسا پذیرش تضاد در اندیشه را کار خرد می‌داند. پرهیج برابر ایستایی نمی‌تواند در لحظه واحد با ضد خود یکی باشد. روشن است که در نخستن گام، مسئله‌ی برابر ایستای علم اجتماعی/تاریخی طرح می‌شود. آیا زندگی اجتماعی انسان، به مثابه‌ی یک برابر ایستای علم، نیز از این قانون تبعیت می‌کند؟ کولتی بر کانت استوار است، هم از این‌رو، از او نیز در حل این دشواری سود می‌جوید. از نظر کانت برخی گزاره‌های متناقض (مثل جبر و اختیار) در برخی پدیدارها می‌توانند همزمان وجود داشته باشند. یک نمونه‌ی آشکار برای او انسان است. زیرا هم به واسطه‌ی واقعیت امپیریک‌اش از جبر طبیعت پیروی می‌کند و هم بواسطه‌ی جایگاه خردمندیش، دارای اختیار است. کولتی دغدغه‌ی خاطری ندارد. اساساً بر دو نوع شناخت می‌گذارد: شناخت هستی انسانی و غیر انسانی؛ و در نوع نخستین، راه را با پذیرش تضاد در خود موضوع می‌پوید. نخست می‌پذیرد که "سوزه جزئی از ابژه است" و "هم سوزه و هم ابژه اجزا" یک فرایند عینی هستند. در نتیجه مشخصاً وحدت سوزه/ابژه در فرایند اجتماعی/تاریخی را این می‌داند که انسان هم سوزه است و هم موجودی ابژکتیو. آنگاه با اتکا به مارکس، این وحدت را در "طبقه" می‌گذارد که مفهومی ضاعف دارد، هم "مؤلفه یا شرط عینی تولید" است و هم "نمایندی سیاسی کل فرایند انسانی اجتماعی"؛ و در دفاع از مارکس، خصلت پویای تحلیل او را "وحدت عناصر نا همگن" قلمداد می‌کند. کولتی تا آنجا پیش می‌رود که شکست ایدئالیسم و پوزیتیویسم را در "تک‌گرایی" شان بداند و ناتوانی‌شان را در ایمن نقص آنها نهفته ببیند که نمی‌توانند "تولید و مناسبات اجتماعی تولید را به مثابه‌ی یک کل" دریافت کنند و نمی‌فهمند که "چگونه موضوعات فرایند اقتصادی در عین حال سوزه‌ها یا طبقات اجتماعی هستند" ۱۳.

اوج این گرایش در کولتی، زمانی است که از کانت می‌پذیرد که

هرگونه همانند دانستن غیر انتفادی "امکان منطقی" و "امکان واقعی" درست نیست و نمی‌توان یک پروسه‌ی منطقی را بر پروسه‌ی واقعی حاکم کرد و سرانجام بر کانت خُرده می‌گیرد که او نمی‌تواند از یک دیدگاه بسته‌ی شناخت‌شناسانه خارج شود و به درک "جهان کار و عمل تاریخی واقعی، به تولید اشیا" و به خود بازتولید واقعی انسان دست یابد ۱۴.

ظاهراً کولتی با ادعای ما مبنی بر رابطه‌ی دیالکتیکی سوزه و ساختار یا رابطه‌ی دیالکتیکی تئوری و پراتیک در توافق است. شاهد آنکه، لوکاچ را ضامن می‌آورد که "روش علوم طبیعی ایده‌ی تضاد و آنتاگونیسم را در موضوع مورد بررسی‌اش رد می‌کند، حال آنکه در مورد واقعیت اجتماعی، تضادها ۰۰۰ به خود طبیعت و واقعیت طبیعی سرمایه‌داری تعلق دارند" ۱۵. اما، دو خشت کج در این بنیان نهاده شده‌اند. روشن است که کولتی به درستی بر وجه تمایز علوم اجتماعی/تاریخی انگشت می‌گذارد و آشکار است که تاکید او بر نوعی تضاد در موضوع علوم اجتماعی/تاریخی کاملاً بجاست. او تا پذیرش این واقعیت که در این علوم، تئوری و پراتیک دو لحظه‌ی بسیار نزدیک (و نه منطبق بر هم) هستند، راه را بخوبی پیموده است. دشواری اینجاست که او در گشودن دره‌ای عمیق و پرنشاندنی بین علوم اجتماعی و علوم طبیعی، خود را در تار و پود دو حکم کلی پیچانده است. نخست آنکه در حوزه‌ی علوم طبیعی اصل عدم تناقض شاخص ماتریالیسم است و دوم آنکه در حوزه‌ی علوم اجتماعی/تاریخی، سوزه و ابژه از یک دیالکتیک با تناظری بلا واسطه پیروی می‌کنند. به این ترتیب، کسی که مثلاً به انگلس خرده می‌گیرد که چرا از علوم انتظار دارد که دائماً در کشف واقعیت‌های تازه "دیالکتیک ماده"ی او را ثابت کنند، خود علوم را ملزم می‌کند که برای حفظ روش ماتریالیستی از اصل عدم تناقض تخطی نکنند. از سوی دیگر، دامن‌های این حکم را چنان می‌گسترانند که حتی موضوع علوم اجتماعی/تاریخی نیز از آن در امان نماند. کولتی در این مورد حتی به کانت نیز وفادار نیست، آنجایی که باید باشد. اگر او از کانت می‌پذیرد که "امکان منطقی" لزوماً "امکان واقعی" نیست، چگونه یک حکم منطقی را در

باری واقعیت الزام آور می‌کند. مهمتر اینکه، کانت خود در تعیین مقولات نابفهم، دقیق تر رفتار می‌کند. به عنوان مثال - و این باید برای کانت گرایان قابل توجه بسیار باشد - کانت هنگامی که در جدول چهاربخشی مقولات نابفهم، در هر بخش سه حالت را جای می‌دهد (و نه دو حالت را)، حالت سوم را، اگرچه ترکیب حالت اول و دوم می‌داند، اما بر آن نیست که از آنها قابل استنتاج باشد، بلکه معتقد است که آن حالت سوم نیز خود ناب است و در بن نهاد شده. (مثلا، اگرچه "حصر" ترکیب "واقعیت" و "سلب" است، اما خود در بن داده شده است) ۱۶.

دشواری کولتی - و در واقع دشواری شناخت دقیق رابطه‌ی دیالکتیکی سوژه و ساختار - در این است که بدام همان چیزی می‌افتد که از آن می‌گریزد. راه را تا نیمه درست می‌آید و سپس خود را بر سر یک دوراهی سرگردان می‌کند؛ شکاف اینجاست: از نظر او تقابل واقعی به معنی (opposition) یا تقابل منطقی (به معنی contradiction) یکی نیستند و با یکدیگر تمایز دارند. دیالکتیک از جنس دومی است و اصل عدم تناقض بنیاد نخستین است. در شناخت برابر ایستگاهها از نخستین گریز نیست و در شناخت موضوع (Objekt) ها از دومیین. مسیر کولتی تا نیمه راه این حق را به او می‌دهد که بگویند در "پافشاری بر خصلت اساسا منطقی تناقض و بنا بر این دیالکتیک حق دارد" ۱۷. اما مگر غیر از این است که جنامعه‌ی سرمایه‌داری نیز خود یک برابر ایستاست و مگر غیر از این است که کولتی خود اصرار دارد که کاپیتال مارکس بررسی یسک برابر ایستا (Gegenstand) است و نه یک موضوع (Objekt) ۱۸. پاسخ کولتی این است که جنامعه‌ی سرمایه‌داری "یک واقعیت وارونه است". اما این چه چیزی را عوض می‌کند؟ خواهیم دید که برای خود کولتی هم قانع کننده نیست. از سوی دیگر، جای این پرسش زیرکانه نیست هست که اگر بین تقابل واقعی و تقابل منطقی تمایز هست، این تمایز خود منطقی است یا واقعی؟! شکافی که کولتی می‌سازد زنجیر تسلسل را بر شانه‌هایش خواهد افکند و او را در برابر پرسش خود قرار خواهد داد ۱۹. کولتی نهایتا در برابر این پرسش که: با توجه به اینکه

ماتریالیسم را متکی بر اصل عدم تناقض می‌داند، به وجود تضاد در جامعه‌ی سرمایه‌داری چگونه پاسخ می‌دهد، می‌گوید: من هنوز معتقدم که اساس ماتریالیسم اصل عدم تناقض است. اما از سوی دیگر مطمئن هستم که نزد مارکس بین سرمایه و کار مزدی تضاد دیالکتیکی وجود دارد. دلاولپه کوشیده است ثابت کند تقابل بین کار و سرمایه، یک تقابل واقعی با دیدی کانتی است و در نتیجه تناقض است و بدین طریق اصل ماتریالیسم (یعنی اصل عدم تناقض) را نجات دهد. اما، مسئله اینست که نزد مارکس بدون شک سرمایه و کار مزدی با هم در یسک تناقض دیالکتیکی وجود دارند. من مطمئن هستم که مارکس معتقد به وارونگی واقعی در جامعه‌ی سرمایه‌داری بود، اما نمی‌توانم بگویم که "لزوما حق هم داشت. من هنوز نمی‌توانم بگویم که آیا ایده‌ی واقعیت وارونه با علوم اجتماعی سازگار است یا نه." اما بهر حال دو جریان فکری وجود دارد: یکی جریانی که از دلاولپه منشأ می‌گیرد و معتقد است علوم اجتماعی همانند علوم طبیعی هستند و مسلما این نظر را پیش فرض می‌گیرد که "رابطه‌ی کار/سرمایه نزد مارکس یک تقابل تناقض است؛ و دیگری جریانی که اصولا به تفاوت بین علوم اجتماعی و علوم طبیعی قایل است و خود بخود به طرفی می‌رود که جای علوم اجتماعی را نسبت به علوم طبیعی فرا گیرتر قرار دهد. این جریان را می‌توان در بین کسانی چون "دیلتی"، "ویندلبانند"، "ریکرت" و سپس در "کروچه"، "لوکاچ"، برگسون و مکتب فرانکفورت دید. اما مسئله این است که آیا دو نوع دانش داریم؟ دانش به طبیعت و دانش به جامعه؟ اما دو دانش که امکان پذیر نیست. بهر حال من در برابر خطر ایده‌آلیسم روح گرا (spiritualist) شخصا ترجیح می‌دهم که طرف مقابل را برگزینم و یسک نئوپوزیتیویست بودن را به گردن بگیرم. اما در مورد این مسئله مردد هستم و راه حل آماد های ندارم ۲۰.

این پایان راه است. "ثریا" است.

مشکل، اما از کجا ناشی شده است؟ کدام خشت کج باعث شده است

که کسی چون کولتی، خود را در برابر پرسش بی پاسخ "دو نوع شناخت" قرار دهد؟ نخستین منشاء این مشکل، تلاش برای تعمیم یک حکم منطقی یا یک "متد مطلق" به همه حیطه‌های شناخت است. خشت کج به تعبیر مارکس همان چیزی است که او در نقد به پرودن "متافیزیک اقتصاد سیاسی" می‌نامد. اگر پرودن - به شیوه خود! - می‌کوشد رابطه‌ی تز، آنتی تز و سنتز را، به یک "متد مطلق" تبدیل کند - همان کاری که هگل پیش از او و بهتر از او کرده بود - و آنرا به همه برابر ایستاده‌ها تعمیم دهد، کولتی و متفکرینی از این دست می‌کوشند یک روش شناخت را که عموماً کارکردی در حوزه‌ی علوم طبیعی (یعنی غیر اجتماعی) دارد، به همه حیطه‌ها و از جمله به برابر ایستای علوم اجتماعی/تاریخی تعمیم دهند و اینگونه دچار پریشانی شوند. در آنجا، اگر چه مارکس تعمیم متد مطلق - همانا چون انتزاع حرکت - را به حرکت واقعی در همه حیطه‌ها متافیزیک می‌نامد، اما نادیده نمی‌گیرد که مناسبات واقعی در درون خود برابر ایستای علوم اجتماعی/تاریخی می‌تواند مناسباتی دیالکتیکی باشند و حتی در شرایط معین و مشخص از یک تناظر بلاواسطه پیروی کنند. این نکته را می‌توان در نقد مارکس به ریکارد و اقتصاد سیاسی کلاسیک به روشنی دید. ریکارد و، در بحث پیرامون محك سنجش ارزش، پای هزینه تولید و مدت کار را پیش می‌کشد و در یک مثال، هزینه تولید یک "کلاه" یا یک "انسان" را نمونه می‌آورد. مارکس بر آن است که برابر گذاری کلاه (یک شیء) با انسان، و هن آمیز می‌نمایاند. اما نباید درباره‌ی این "اهانت" آنقدرها هم سرو صدا براه انداخت. زیرا این "وهن"، ناشی از کلماتی نیست که یک موضوع را بیان می‌کنند، بلکه در "خود موضوع نهفته است". به همین ترتیب، دیالکتیک بین ارزش مبادله و ارزش مصرف در یک کالا در مناسبات تولید سرمایه‌داری، ناشی از تئوری نیست، بلکه در خود موضوع، خود مناسبات پیکریافته است.

دومین منشاء این مشکل - که مارکس نیز خود از آن کاملاً بی‌سواد و نیست - بکار گرفتن روش دیالکتیک در همه حیطه‌های ممکن بصورت تناظر بلاواسطه‌ی نفی و اثبات است. مارکس در بررسی شیوه تولید سرمایه‌داری

به خویی و روتنی از روش دیالکتیک سود می‌جوید و در آنجا که حتی مناسبات اجزا، این شیوه تولید، دیالکتیکی مبتنی بر یک تناظر بلاواسطه را معرفی می‌کنند، از تحلیل دقیق و بی‌کم و کاست آن نمی‌پرهیزد. برای نمونه، او "قیمت بازار" را که با "قیمت واقعی برابر نیست" یک "نفی نفی دائمی" می‌داند که با "نفی ارزش واقعی، دائماً خود را نفی می‌کند". در اینجا بکار گرفتن تناظر بلاواسطه‌ی نفی نفی مانع از آن نیست که مارکس "دیالکتیک مفاهیم نیروهای تولید، تولید و روابط تولید" را دیالکتیکی بداند که باید "محدودیت‌های تعیین شود، چند آنکه موجب نادیده گرفتن تفاوت‌های موجود در واقعیت نگردد" اما همین دقت در بررسی برابر ایستایی چون جامعه‌ی سرمایه‌داری و مناسبات دیالکتیکی عناصر آن، اینجا و آنجا این تمایل را در مارکس پدید می‌آورد که آنرا به شیوه - های تولید دیگر نگاه به سراسر تاریخ زندگی انسانی، تعمیم دهد. او، اگر چه در نقد به پرودن مدعی است که در نظر گرفتن انسانها به مثابه‌ی بازیگران و نویسندگان تاریخشان، متضمن انکار همه قوانین ازلی و ابدی است اما همانجا شیوه تولید و مناسباتی که در آن نیروهای مولده تکامل می‌یابند را کمتر از قوانین ابدی، نمی‌داند.

برای شناخت این منشاء باید دو زمینه را بکاوییم و ببینیم که اولاً روش دیالکتیک و مناسبات دیالکتیکی بین عناصر یک برابر ایستای، چه ارتباطی با برابر ایستای علوم اجتماعی/تاریخی دارد و ثانیاً روشن کنیم که سیر "فردیت یابی" انسان، که نهایتاً در شیوه تولید سرمایه‌داری رابطه‌ی عوامل تولید را به دیالکتیکی مبتنی بر تناظر بلاواسطه‌ی نفی و اثبات بدل می‌کند، چگونه بوده است. به عبارت دیگر، نشان دهیم که چگونه ارتباط دیالکتیکی بین اجزا، یک برابر ایستای علم اجتماعی/تاریخی در حوزه نقد منفی/نقد مثبت است و از آنجا، رابطه‌ی دیالکتیکی سوز و ساختار را - با این تعریف - برجسته سازیم. مارکس خود در این راه، بهترین یاری دهنده است.

روشن است که انسان با تولید و بازتولید زندگی مادی خود،

با دو ابزار رویرومی شود. یکی با طبیعت در شکل داده شده‌ها، و دیگری - و همزمان - با ساختار اجتماعی ای که همراه این فرایند سولید و باز تولید، پدید آمده است. به عبارت دیگر، رابطه‌ی انسان با طبیعت از طریق تولید و باز تولید، همراه با تناسباتی معین بین انسانها با یکدیگر است. اما در تولید، سوژه و ابزار از یکدیگر ناشی نمی‌شوند و یا نسبت به هم رابطه‌ی علت و معلولی ندارند، بلکه همراه و همزمان فرایند تولید را فعلیت می‌بخشند. بدین ترتیب، ساختار اجتماعی (مناسبات ویژه انسانها با یکدیگر) که این تولید همراه و همزمان با آن به وقوع می‌پیوندد، خود نمی‌تواند از چنین رابطه‌ای که در تولید بیسن سوژه و ابزار هست، برکنار بماند. به تعبیر دیگر، انسان تولید کننده با خود هم بصورت سوژه و هم بصورت ابزار (ساختار اجتماعی) رویرو می‌شود و در نتیجه، همزمانی حضور سوژه/ابزار را در ریشه‌های خود دارد وجود این تناقض در ساختار اجتماعی زندگی انسان (یا برابری استای علوم اجتماعی/تاریخی) در عین حال به معنی پذیرش تناقض در اندیشه انسانی است. یعنی همانگونه که بیان این تناقض واقعی برابری است در اندیشه انسانی، امکان تناقض را پدید می‌آورد، بیان تناقض اندیشه در یک برابری است، شکل تناقض را تغییر می‌دهد. به تعبیر روشن تر اگر تناقض واقعی در پراتیک، در فرایند تبدیل پراتیک به تئوری، تناقض تازه‌ای در تئوری پدید می‌آورد، در فرایند وارونه‌ی آن، این تناقض تازه در پراتیک پیکر می‌یابد.

مسئله اینجاست که اگر چه امکان تناقض منطقی (= تناقض در اندیشه) و امکان تناقض واقعی (= تناقض در برابری استای علوم اجتماعی/تاریخی) همروند هستند، اما لزوماً و همواره از یک تناظر یک به یک پیروی نمی‌کنند یعنی شکل ویژه‌ای از تناقض که در اندیشه ممکن است، لزوماً به همان شکل در واقعیت اجتماعی نیز ممکن نیست. گرایش متافیزیکی از اینجاست منشأ می‌گیرد که یک شکل خاص از تناقض را (مثلاً فرایند تز/آنتی/تز/ سنتز را که در اندیشه ممکن است) به همه اشکال تناقض در برابری استای علم اجتماعی تعمیم دهیم. برای نمونه، اگر براندازی مالکیت خصوصی

سرمایه‌داری - از نظر مارکس - نوعی نفی نفی است، یعنی پیکریافته‌ی یک رابطه منطقی است که به همان شکل در اندیشه ممکن است، لزوماً به این معنی نیست که به همان شکل در اندیشه ممکن است، لزوماً به این معنی نیست که در گرونی در اشکال مختلف زندگی اجتماعی در همه جا و در هر مورد یک نفی نفی بوده است. به همین دلیل آن روی سکه‌ی نادیده گرفتن امکان تناقض در برابری استای علوم اجتماعی/تاریخی، دیدگاه "ماتریالیسم تاریخی" کذایی است. یعنی باور به تبدیل خطی فرم‌اسیون‌های اجتماعی از آغاز تاریخ بر اساس قانون نفی و نفی نفی.

اگر دیدگاه نخستین، امکان تناقض را از میان برمی‌دارد و خود را برابر "انواع شناخت" سرگردان می‌کند، دومی یک شکل از تناقض ممکن در اندیشه را (دیالکتیک نفی و نفی نفی را) به همه اشکال واقعیت تعمیم می‌دهد.^{۲۰} با بررسی زمینه‌ی دوم نشان می‌دهم که این سیر واقعی تاریخ، چگونه هم با امکان تناقض سازگار است و هم تعمیم یک شکل خاص از تناقض را نمی‌پذیرد.

تشکیل نخستین جماعت‌های انسانی، با انحلال فردیت فیزیکی در جزییت اجتماعی ممکن شده است. هم از آغاز، انسان به مثابه‌ی انسان بر اساس دیالکتیکی بین فرد فیزیکی و جز اجتماعی هستی یافته است. دوتابوی نخستین و مشهور در جماعت‌های نخستین، یکی منع ازدواج با محارم برای پیشگیری از تجزیه‌ی جماعت در اثر جد‌های فردی براد تصاحب جنس مخالف، و دیگری منع خوردن همسود برای پیشگیری از دریدن و خوردن انسانها بوسیله‌ی یکدیگر بواسطه‌ی گرسنگی، هستی جماعت را بر این مبنا ممکن ساخته است که تنها چون یک جز اجتماعی تعین یابد. در چنین شکلی، جامعه‌ی انسانی همچون "کل"ی است که هر یک از افراد انسان تنها چون جز، تعین آن کل در یک فرد فیزیکی هستند. هم از این رو، انسان/جز تنها از طریق جماعت است که می‌تواند هستی خود را حفظ و باز تولید کند.

انحلال اشکال نخستین جماعات انسانی و پیدایی مالکیت، خود نخستین دلیل بر تحولی بر مبنای نقد منفی/نقد مثبت است. دست کم

می‌توان - همانند مارکس در گروند ریسسه - به سه نوع جماعت اشاره کرد . جماعت های مبتنی بر مالکیت قبیله‌ای و پراکنده‌ی زمین (شکل ژرمنی) ، جماعت مبتنی بر برد داری (شکل یونانی) و جماعت های مبتنی بر مالکیت مشاع زمین (شکل آسیایی) . این تبدل در شکل زندگی اجتماعی انسان ، و رابطه اش با شیوه تولید و بازتولید زندگی مادی ، بر پستر مبارزه‌ای برای تبدیل جزئیت اجتماعی به فردیت اجتماعی است . روشن است که فردیت اجتماعی ، آنگونه که بعد ها در شکل جامعه‌ی مدنی شاهد آنیم ، در اینجا مورد نظر نیست ؛ بلکه تمایل انسان به فعالیت تاریخی است . یعنی ، همانگونه که در فرایند تولید می‌کوشد بر اُبژه‌ی نخست (طبیعت) مسلط شود ، در تلاش برای تسلط بر اُبژه‌ی دوم (ساختار اجتماعی) نیز هست . یعنی از آنجا که زندگی فرد تنها به وساطت جامعه ممکن است ، می‌کوشد تا سرشوشت خود را از گرو تقلد بر جامعه جدا کند و بر آن چیره گردد . مبارزه برای تبدیل جزئیت اجتماعی به فردیت اجتماعی ، لحظه به لحظه انسان را در کشاکش بین خود و جامعه درگیر می‌کند و همین کشاکش ناگزیر او را به سوسی تشکیل‌هایی " جمعی " و متناسب با جایگاهش در فرایند تولید می‌راند . همچنین از آنجا که امکان تبدیل جزئیت اجتماعی به فردیت اجتماعی در گرو تسلط جز بر شرایطی است که از این تبدیل پیشگیری می‌کند میل به تملک هر چه خصوصی تر ابزار تولید گریزناپذیر می‌شود . در نتیجه در میان جماعت‌هایی که این میل می‌تواند شکل مالکیت های جداگانه بر ابزار تولید (زمین / برده) را بخود بگیرد ، تناقضات و تلاطمات اجتماعی حاد ترند و میل به هر چه خصوصی تر شدن فزون تر است . به همین دلیل ، پیدایش مناسبات تولید سرمایه‌داری که این فرایند خصوصی شدن را به نهایت خود می‌رساند و در فرد فیزیکی ادغام می‌کند ، عمدتاً در ادامه‌ی زندگی چنین جماعت‌هایی بوده است . در مقابل ، در میان جماعت‌هایی که مالکیت مشاع بر زمین معسول بوده است ، تناقضات و تلاطمات اجتماعی کمتر و رکود طولانی‌تر است . هم از این رو ، دگرگونی در این جوامع و پدید آری مناسبات تولید

سرمایه‌داری در آنها ، عمدتاً ناشی از عاملی خارجی - یا به تناسب ساختار ویژه‌ی هر يك از آنها - ناشی از ترکیب عامل خارجی و تناقضات درونی آن جامعه بوده است . نمونه‌های هند ، ترکیه ، ایران ، کشورهای شمال آفریقا و ... از این جمله‌اند . روشن است که این فرایند در بسیاری موارد ، مناسبات تولید سرمایه‌دارانه را با ویژگیهای ساختاری هر يك از این جوامع ترکیب می‌کند . مارکس فرایند تبدیل جماعت ها و مکانیسم‌های آنها را در گروند ریسسه به دست داده است .^{۲۳}

تا اینجا می‌تواند و نتیجه را برجسته ساخت : نخست آنکه تبدل اشکال زندگی اجتماعی انسان به یکدیگر مبتنی است به نقد مثبت . یعنی عناصری در يك ساخت مستقماً به ساخت پس از خود رفته‌اند ، عناصری کاملاً ناپدید شده‌اند و عناصری هستی یافته‌اند که منشائی در ساخت پیشین ندارند . دوم آنکه ، رابطه‌ی سوژه و ساختار نیز در این اشکال خود دیاکتیکی مبتنی بر نقد منفی / نقد مثبت را نشان می‌دهد . یعنی تخین‌کنندگی و تسعین شوندگی سوژه و ساختار بوسیله یکدیگر ، همواره به واسطه‌ی عنصری دیگر وساطت شده است . هم از این رو ، در این اشکال ، ایدئولوژی به مثابه‌ی يك عایق نقش بسیار مهم و تعیین‌کننده‌ای را بخود اختصاص داده است .

اما ، فرایند پیدایش شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری ، همزمان گرایش به تناظری پسلا واسطه بین منفی و اثبات را نیز نشان زده است . شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری - همانگونه که گفتم - فرایند گرایش به فردیت اجتماعی را کامل می‌کند . فرد ، استقلال خود را به مثابه‌ی موجودی اجتماعی باز می‌یابد و به تنهایی (= منفردا) ابزار تولید را به تملک خود درمی‌آورد . انسان عضو جامعه‌ی مدنی ، بصورت سوژه‌ی منفرد " مختاری " در می‌آید که در تملک خود به مثابه‌ی انسان " آزاد " است . در نتیجه همانگونه که مالک نیروی کار خویش است ، مالک عقاید و آرا خویش نیز هست و همانگونه که می‌تواند نیروی کارش را هرگونه و در هر کجا که می‌خواهد صرف کند ، می‌تواند آرا خود را هرگونه و در هر راستا که می‌خواهد سمت و سوبد دهد . اما شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و جامعه‌ی مدنی همزمان ، همراه و همپا با بخشیدن چنین هویتی به انسان منفرد ، بواسطه کارکرد ویژه‌اش ، در همه‌ی لحظات این هویت را از او می‌ستاند . چرا ؟ شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری ، اگر چه جز " اجتماعی را به فرد

اجتماعی بدل می‌کند، اما در عین حال، مجموعه‌ی پیشین را که یک کل نبود، به یک کل تبدیل می‌کند. در جامعه‌ی ماقبل سرمایه‌داری انسان جزئی از جامعه است، اما آن جامعه خود یک کل نیست. در نتیجه، اگر چه این جزء یک "فرد" اجتماعی نیست، اما امکان می‌یابد تا اندازه‌ای بدون وساطت جامعه، هستی خود را حفظ کند. ترکیب کشاورزی و صنایع خانگی در شیوه‌ی تولید آسیایی نمونه‌ی روشنی برای این امکان است. شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری این مجموعه را به یک کل بدل می‌کند، بطوریکه تمام اجزایش در ارتباطی لاینفک با هم قرار می‌گیرند و هیچ جزء نمی‌تواند بدون ارتباط با کل امکان حیات داشته باشد. همراه با آن، فردیت اجتماعی را نیز تأمین می‌کند نتیجه چه خواهد بود؟ انسان عضو جامعه‌ی مدنی، خسود رادر دیالکتیک بین فرد/جزء معرفی شده می‌یابد. انسان به عنوان فرد مالک نیروی کار خویش است، اما این تملک تنها زمانی ممکن است تحقق یابد که در "کار غیر" عینیت پذیرد. نیروی کار به شرطی در تملک فرد است که بوسیله‌ی سرمایه (یعنی کار عینیت یافته) خریداری شود. نیروی کار فرد، تنها به این شرط نیروی قابل مصرف است که در عین حال، نیروی قابل مبادله است.

بدین ترتیب رابطه‌ی فرد با مجموعه‌ی زیست اجتماعی اش (یعنی رابطه‌ی سوژه با ساختار بطور اعم) که تا کنون از دیالکتیکی مبتنی بر نقد منفی/نقد مثبت پیروی می‌کرد، اینک هر چه پیشتر به نفی و اثباتی بلاواسطه میل می‌کند. فرد در حالیکه برای تحقق اهداف خود ناگزیر است دیگران را وسیله قرار دهد، در عین حال خود نیز بنا بر همان مکانیسم، وسیله و هدف واقع می‌شود. در نتیجه در این شیوه‌ی تولید، بی‌واسطگی تناظر نفی/اثبات، خود را در تناظر بین نیروهای تولید آشکار می‌کند. زیرا این عناصر، "در ضمن بازتولید ذات خود، ذات مقابل خود، یا نفی خود را نیز تولید می‌کنند" ^{۲۴}. یعنی، همان فرایندی که انسان را از یک جزء اجتماعی در یک مجموعه به جزء/فرد در یک کل بدل می‌کند، - یا به گفته‌ی مارکس - برای بدل ساختن

انسانها به کارگرانی "آزاد" آنها را از "شرایط عینی تولید" جدا می‌سازد، ناگزیر همان شرایط را در قطب مخالف مستقل می‌کند. ^{۲۵} وجود سرمایه متضمن کار مزدی و کار مزدی مبتنی بر وجود سرمایه است. در این رابطه‌ی اجتماعی تناظر نفی/اثبات تناظری یک به یک است.

اگر تعمیم این تناظر یک به یک - که تنها شکل ویژه‌ای از نقد منفی/نقد مثبت است - به اشکال زندگی اجتماعی انسان در مناسبات پیشا سرمایه‌داری متافیزیک اقتصاد سیاسی است، تعمیم آن به اشکال زندگی اجتماعی انسان در مناسبات پسا سرمایه‌داری، قد رگرایی تاریخی خواهد بود. حال آنکه با نگرش نقد منفی/نقد مثبت، هم می‌توان شرایط تکوین سرمایه را از شرایط بازتولیدش جدا کرد و هم می‌توان کمونیم را چونان یک اتوپی مثبت، هدف قرار داد. پس، هم الخای جزئیست اجتماعی در مناسبات سرمایه‌داری در حوزه‌ی نقد منفی است و هم اثبات فردیت اجتماعی در این مناسبات در حوزه‌ی نقد مثبت. اگر لغو مالکیت جمعی بر ابزار تولید در شکل پیشا سرمایه‌داری اثبات رهایی فردی در مالکیت خصوصی نیست، الخای مالکیت خصوصی بر ابزار تولید لزوما اثبات رهایی انسان در جوامع نوع‌شوری نخواهد بود. زیرا در این نوع جوامع، تناظر نفی/اثبات بار دیگر می‌تواند بوسیله‌ی عایق‌اید ثولوزیک وساطت شود.

رابطه‌ی سوژه و ساختار، معرف ربطی دیالکتیکی است، اما دیالکتیکی مبتنی بر نقد منفی/نقد مثبت؛ نقد وضع موجود در نقد منفی و نقد آرمان و عایق‌اید ثولوزیک در نقد مثبت.

"زيربنا" و "روبنا"

تمثيل زيربنا و روبنا براي نشان دادن رابطه‌ی توليد مادی با اشکال ايدئولوژيک در زندگی اجتماعی انسان، در واقع زاده‌ی دو نوع تعميم در تناظر بلاواسطه‌ی نفی / اثبات است که به صورت تعيين کنندگی و تعيين شوندگی تجلی یافته است.

۱- تعميم تناظر بلاواسطه نفی / اثبات به همهی ساختبندی های زندگی اجتماعی انسان.

در اين نوع تعميم، زيربنا به مثابه‌ی نیروهای مولده و مناسبات توليد، روبنا، يعنی اشکال ايدئولوژيک (حقوقی، سياسی، مذهبی، فلسفی، زیبایی شناختی، اخلاقی...) را در تمام ساختبندی‌های گوناگون زندگی اجتماعی انسان تعيين می‌کند. به عبارت دیگر، در اين تعميم، حالت ویژه‌ای از رابطه‌ی انسانها در يک شکل معين از ساختبندی اجتماعی / تاريخی (سرمايه‌داری) - که در آن روابط انسانها در تحليل نهايی بوسیله‌ی روابط اقتصادی شان تعيين می‌شود و اين تعيين کنندگی خويش چنان پیچیدگی‌هایی بر خوردار است که نمی‌توان آنرا به يک رابطه‌ی علت و معلولی صرف، یا حتی تاثير و تاثر متقابل کاهش داد - بسد و ن کم و کاست به صورت تعسرفی فراگیر همهی ساختبندی‌های زندگی اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد. ارتباطی که اين درک از رابطه‌ی توليد مادی و اشکال ايدئولوژيک با مارکس و بسياری از مارکسيست ها - به‌ویژه مارکسيست های بين الملل دوم و سوم - دارد، بسياری ديگر از مارکسيست ها را بر آن داشته است تا به انکار چنين تعميمی در اندیشه‌ی مارکس بپردازند.

و تعریف تازه‌ای از اين رابطه را به مارکس نسبت دهند. همچنين بسياری از منتقدين مارکس را بر آن داشته است تا با اثبات وجود چنين تعميمی در اندیشه‌ی مارکس، وی را مبتکر يک فلسفه‌ی تاريخ جديد و مارکسيسم را يک ايدئولوژی ویژه قلمداد کنند و بر آن پشورند.

از ديد اينان - به عنوان نمونه کاسترياديس - گرايش تقديريگرايانه ريشه در سنت "عقل گرايی غربي" دارد و اين سنت که "مارکس‌نيز به آن متعلق است، هميشه پديدهی اجتماعی را درون يک هستی شناسی تعيين کنندگی بازمی‌تاباند" و "بودن" نزد آن تنها يک معنی دارد: "تعيين شدن".^{۲۶} از ميان مارکسيست ها نيز - آنها که انتساب تقديريگرايی به مارکس را نمی‌پذيرند - می‌توان ديد گاههای گوناگونی را نمونه آورد. من در ادامه‌ی بحث به درک مارکس از شیوه‌ی توليد اشاره خواهم کرد و آنجا جایگاه تعابير فوق را بر خواهم نماياند.

۲- تعميم بلاواسطگی تناظر نفی / اثبات به رابطه‌ی زيربنا و روبنا.

در اين تعميم، هر عنصر از ساختار ايدئولوژيک، گویي متناظر عنصری از ساختار توليدی است؛ بطوریکه بتوان در يک رابطه‌ی علت و معلولی و یکجانبه، با شناختن ساختار توليدی در يک ساختبندی معين اجتماعی / تاريخی، همهی عناصر ايدئولوژيک آن را نتیجه گرفت. نمونه‌ی روشن چنين درکی را می‌توان در انواع و اقسام صفت های پرولتری و بورژوايی به صورت پراپرنهاد ديد: ايدئولوژی بورژوايی / ايدئولوژی پرولتری، اخلاق بورژوايی / اخلاق پرولتری، علم بورژوايی / علم پرولتری... برداشتی اينچنين از رابطه‌ی زيربنا و روبنا، همراه با دو نوع تعميمی که ذکر کردم، در مارکس‌بی رد و نشان نيست. حتی می‌توان گفت که ريشه چنين درکی را اصلاً بايد نزد خود مارکس يافت. در حوزه تعميم نخست، مارکس در "فقر فلسفه" بر آن است که "صاحبان قدرت... در همهی اعصار مجبور به تبعیت از مناسبات اقتصادی بوده اند... و هرگز نتوانسته‌اند قوانين اقتصادی را ديکته کنند" در نتیجه "قانون گذاری ها - چه سياسی و چه مدنی - صرفاً بر حسب خواست مناسبات اقتصادی تنظيم می‌شوند".^{۲۷}

اگر این نمونه‌ای از تعمیم نوع نخست را نزد مارکس نشانه می‌زند، بحث مارکس در مقدمه‌ی معروفش به سهمی در نقد اقتصاد سیاسی، بهترین نمونه را از تعمیم نوع دوم بدست می‌دهد. در آنجا مارکس تولید و بازتولید زندگی مادی را چون زیربنای مناسبات حقوقی-سیاسی، مذهبی... را چون روینای یک ساختمان اجتماعی/تاریخی معرفی می‌کند، و بی‌آنکه امکان تفسیرها و تعبیرهای گوناگونی بر جای بگذارد، تناظر بلاواسطه بین زیربنا و روبنار را قطعی می‌بیند. این مشکل در درک مارکس را می‌توان با مراجعه به درک او از شیوه‌ی تولید، به مثابه‌ی سطح معینی از تجرید پاسخ داد و کمابیش به این نتیجه رسید که مارکس چنین تناظری را تنها در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری می‌شناسد و آنرا به ساختن‌های دیگر تعمیم نمی‌دهد، همچنین می‌توان با توجه به خود زاینده‌گی پراتیک (که رد پایش را در مارکس نشان دادیم) آشکار ساخت که این سطح معین از تجرید (شیوه تولید)، کارکرد ویژه‌ی عایق‌ایدئولوژیک در ساختن‌های پیشاسرمایه‌داری را نقض نمی‌کند و آنها را در بازسازی سطوح واقعیت مشخص نمی‌شناسد. از همین رو، این سخن "یورگن هابرماس" راست‌تر می‌نماید که ماتریالیسم مارکسی "به سادگی انکار روبنا بر زیربنا، جهان زنده بر اوامر فرایند انباشت را - به مثابه یک [عنصر] ثابت هستی‌شنا- سانه - تایید نمی‌کند، بلکه... این انکار را به مثابه کارکرد پنهان یک شکل‌بندی اجتماعی ویژه و تاریخی گذرا توضیح می‌دهد و تقبیح می‌کند." ۲۸ اما همچنان مشکل تعمیم نوع دوم بر جای می‌ماند.

در درک مارکس از این تناظر دست کم می‌توان دو گرایش را تشخیص داد. نخست گرایش مبتنی بر تعمیم نوع دوم که در آن ایدئولوژی را آگاهی کاذب می‌داند، و دوم گرایشی که خود را از این تعمیم می‌رهاند و امکان درک پیچیدگیهای این تناظر را بوجود می‌آورد و ایدئولوژی را واسطه‌ی مبارزی طبقاتی معرفی می‌کند.

برای فایق آمدن بر این دشواری در درک مارکس و تئوری مارکسیستی چهارمجویی‌های بسیاری شده است.

انگلس در نامه به بلوخ، بر آن می‌شود که نه او و نه مارکس هرگز

ادعایی پیش از این نداشته‌اند که تولید و بازتولید زندگی مادی در تاریخ، تنها در تحلیل نهایی عنصر تعیین کننده است. او تاکید می‌کند که این تعیین کنندگی یکسویه نیست و رابطه‌ی تولید و بازتولید زندگی مادی با اشکال ایدئولوژیک ساختن‌های اجتماعی را نباید رابطه‌ی علت و معلولی پنداشت و تولید و بازتولید زندگی مادی را علت صرف قرار داد. طرح انگلس در این نامه چنین است که عوامل و عناصر مختلف یک ساختمان اجتماعی معین، همانند بُردارهایی هستند که تعیین کنندگی را به بُردار نتیجه می‌سپارند. تنها در تحلیل نهایی می‌توان گفت که بُردار نتیجه بر بستر تولید و بازتولید زندگی مادی است که شکل می‌گیرد.

در نامه به مبرینگ، انگلس بار دیگر همین مسئله را پیش می‌کشد و خود و مارکس را مورد انتقادی نرم و سبک قرار می‌دهد که همه‌ی تاکیدشان را بر این گذاشته‌اند که مفاهیم حقوقی و سیاسی و دیگر مفاهیم ایدئولوژیک از واقعیت اقتصادی منتج می‌شوند و در نتیجه تاکید را بر "محتوا" گذاشته و "فرم" را نادیده گرفته‌اند. به عبارت دیگر "راه‌ها و ابزارهایی که بوسیله‌ی آنها این مفاهیم هستی می‌یابند را نادیده گرفته‌اند". انگلس در این نامه بر تاثیر و تاثیر متقابل زیربنا و روبنا تاکید می‌کند و برخلاف نظر لوکاج، مسئله‌ی کش متقابل را آشکارا پیش می‌کشد. این دیدگاه را در نامه‌اش به "استارکن پیورگ" آشکارتر می‌توان دید. آنجا او "تحولات سیاسی، مذهبی، حقوقی، فلسفی، ادبی، هنری و غیره را مبتنی بر تحول اقتصادی" می‌داند. اما تاکید دارد که "همه‌ی اینها هم بر یکدیگر و هم بر مبنای اقتصادی کش و واکنش دارند" و "چنین نیست که موقعیت اقتصادی علت و تنها [عنصر] فعال باشد، بطوریکه دیگران تنها محلولهای منفعل قرار گیرند، بلکه بر مبنای ضرورت اقتصادی، آنها نسبت به یکدیگر کش متقابل دارند" ۲۹.

بدین ترتیب، انگلس می‌تواند بند تقدیرگرایی خشک و سرسختی را که بعد ها مورد استقبال انترناسیونال ۲ و ۳ قرار گرفت تا اندازهای از پای خود باز کند و فضا را برای ارزیابی‌های نوینی از کارکرد آنچه "روینا"

نماید می‌شود، بگشاید. اما او همچنان در برابر د و پرستش عمده و د و اشکال اصلی بی پاسخ می‌ماند. نخست آنکه از بند تعمیم نسوع نخست نمی‌گیرند و فرمولش را به همه اشکال زندگی اجتماعی انسان تعمیم می‌دهد و دوم آنکه همچنان رابطه‌ی تعیین کنندگی و تعیین شوندگی از نظر او د و سهیه است. هیکسو زینا، سوی دیگر روبنا. در واقع او تنها د و سطح از تجرید را د و نظر می‌گیرد و به مارکس تا آنجا که او نیز چنین است - وفادار می‌ماند.

لوکاچ، به شیوه‌ی دیگری خود را با این مسئله د و گیر ساخته است. او - عمدتاً با تاکید بر گروند ریسهی مارکس - پای " هستی شناسی بود اجتماعی را به میان می‌کشد و می‌کوشد خصلت تعیین کنندگی تولید و باز تولید زندگی مادی را از این زاویه توضیح دهد. در اینکار، لوکاچ پیش از پیش خود را به د و ویژه‌ی مارکس از سطح معین تجرید (شیوه‌ی تولید) و نیز روش مارکس د و بررسی پدیدگی اجتماعی / تاریخی نزدیک می‌کند. او به روشنی د و می‌یابد که نقطه‌ی عزیمت مارکس د و این تجرید " نه قیاسی منطقی از مفهوم ارزش است و نه توصیفی استقرایی از مراحل ویژه‌ی تاریخی تکاملش تا نقطه‌ای که شکل اجتماعی نابش را می‌یابد"، بلکه این آغازگاه تجرید، " یک سنتز معین و جدید است که هستی شناسی بود اجتماعی را به لحاظ تئوریک و اورگانیک با کشف تئوریک قواعد مشخص و واقعا موجودش ترکیب میکند " ۳۰.

بدین ترتیب، لوکاچ گامی جدی و مهم بسوی آشکار ساختن جایگاه تئوری اجتماعی / تاریخی مارکس و ارتباطش با ایدئولوژی برمی‌دارد. اما د و سواری با لوکاچ از آنجا آغاز می‌شود که او علیرغم تاکیدش بر " کشف تئوریک قواعد مشخص"، نمی‌تواند از تعمیم نوع اول پرهیز کند و آخرین د و ریچه‌اش را به روی تقدیرگرایی ببندد. اشکال اساسی لوکاچ - که این د و سواری را نیز پایه می‌گذارد - این است که پارادایم تاریخی مورد بررسی مارکس را کم رنگ می‌کند و بناگذاشتن از تعمیم تئوری او به گذشته بلافاصله تعمیم آنرا به آینده نیز نتیجه می‌گیرد و راه نفوذ تقدیرگرایی

را که می‌توانست با خود زاینده‌ی پراتیک بسته شود، باز می‌گذارد. شاید از همین رو باشد که لوکاچ درباره‌ی ارزیابی اش از دیدگاه‌های لنین و سپس از جامعه‌ی شوروی د و چار تزلزل و اغتشاش است. زمانی د و مقابل لنین می‌ایستد و زمانی او را می‌ستاید، زمانی د و برابر انترناسیونال سوم به کمونیسم چپ می‌گراید و زمانی همکاری با استالین را می‌پذیرد. در یک کلام، اشکال او د و این است که نهایتاً نمی‌تواند بپذیرد که شکل پذیرندگی زندگی انسان د و جوامع بعد از انقلاب، ممکن است معیاری برای بازآزمایی سطح تجرید مارکس بدست دهد. هم از این رو، لوکاچ نیز مانند بسیاری دیگر از مارکسیست‌ها که چنین نگرشی دارند، همواره د و برابر پرسشی قرار می‌گیرد که بنادرستی طرح شده است. زیرا، از این زاویه، سطح معینی از تجرید از سوی مارکس (شیوه‌ی تولید) با روش مارکسیستان د و نظر گرفته می‌شود و اینگونه مارکسیست ها را د و برابر این سرنوشت اجتناب ناپذیر قرار می‌دهد که اگر خود زاینده‌ی پراتیک سطح تجرید را بسیط‌تر یا د و گرگون کرد، روش مارکس را نیز بناگذاشتن د و گرگون می‌کند؛ حال آنکه این خود می‌تواند همچنان د و لیلی بر تائید روش مارکس باشد.

آلتوسر مسیر لوکاچ را وارونه طی می‌کند و نمایش به همان نتایج می‌رسد. اگر د و لوکاچ از روش مارکس، این برجستگی را دارد که ویژگی تاریخی هر شکل‌بندی ویژه‌ی اجتماعی انسان را نشان دهد و اهمیت کار مارکس را د و تجرید شیوه‌ی تولید د و یک پارادایم معین آشکار سازد. برداشت آلتوسر نیز این برجستگی را دارد تا محتوایی غنی برای آشنایی با نگرش نقد منفی / نقد مثبت نزد مارکس را فراهم آورد. بهمین ترتیب اگر لوکاچ بدلیل کم توجهی‌اش به پارادایم مورد بررسی مارکس، به تاریختی اجتناب ناپذیر می‌غلطد، آلتوسر نیز د وست به همین دلیل، پارادایم مورد بررسی مارکس را به ساختارهای مفصل تقسیم می‌کند و با تسمه‌ای این مهره‌های جدا از هم را بهم پیوند می‌زند تا عینت‌ی نامشروط برای تاریخ بسازد: " تاریخ فرایندی بد و ن سوژه است " هم

از این رو، یکجا ناگزیر می‌تود از خود به مثابه‌ی ساختارگرا رفع اتهام کند و جای دیگر، به عنوان يك استالینیست مورد اتهام قرار گیرد.^{۱۰}

از نظر آلتوسر، تعیین‌کنندگی را نمی‌توان به يك تضاد صرف و همیشگی تقلیل داد که همواره ثابت باشد.^{۱۱} از این رو، راه را وارونه‌ی لوکاج می‌پیماید و نتیجه می‌گیرد که اگر این ثابت هستی شناسانه وجود ندارد، پس عامل تعیین‌کننده را باید در هر مورد به هر ساختار ویژه واگذار کرد.^{۱۲} در اینصورت تضاد، تضادی ثابت و صرف نیست. هم جابجا می‌شود و هم شدت و ضعف می‌یابد.^{۱۳} لحظه‌ی تعیین‌کننده، لحظه‌ای بحرانی است که این تضاد در يك حیطه چگالیده شده و یا ثقلیت یافته است.^{۱۴} او نام این تضاد را تضاد "پیش/کم تعیین شده" می‌گذارد و درك مارکس را از تضاد نیز به همین دلیل، چیزی همانند درك لنین از "حلقه‌ی ضعیف" قلمداد می‌کند.^{۱۵} بدین ترتیب از نظر او، "تضاد از ساختار کلی کالبد اجتماعی‌ای که در آن پایه دارد، از شرایط هستی‌صوری اش و حتی از لحظه‌هایی (instances) که بر آن حاکم است، جدایی ناپذیر است و... به گونه‌ای رادیکال بسویله‌ی آنها متأثر می‌شود."^{۱۶} اگر اینجاست می‌توان نقطه‌ی تلاقی آلتوسر/لوکاج/لنین را دید، زیرا سر از نظر لوکاج نیز "هر وضعیتی شامل يك مسئله مرکزی است که حل آن تعیین‌کننده‌ی جواب‌های دیگر است، که همزمان از مسئله مرکزی ریشه می‌گیرند و کلیدی نیز برای تکوین جریانهای دیگر در آینده می‌باشند."^{۱۷} از این نقطه‌ی تلاقی دو جریان از یکدیگر دور می‌شوند.^{۱۸} برای لوکاج آن مسئله مرکزی "به ثابته‌ی هستی‌شناسانه بدل می‌شود و برای آلتوسر به عاملی ویژه‌ی هر ساختار. بدین ترتیب، آلتوسر يك دستاورد روش و کار مارکس را در حیطه‌ی يك پارادایم معین نادیده می‌گیرد و خود نیز معیار دیگری ارائه نمی‌کند.

تمایز لنین را شاید بتوان از زاویه‌ی نظر داشت او به ویژگی تاریخا گذاری ساختندگی‌های معین اجتماعی/تاریخی توضیح داد.^{۱۹} زیرا، اگر چه گزاره‌ی "تحلیل مشخص از شرایط مشخص" و تعیین حلقه‌ی ضعیف، همانندی‌های بسیاری با درك آلتوسر از ساختارهای معین دارد، اما لنین در این

تحلیل مشخص از شرایط مشخص، کمابیش خود را از دو ویژگی جدا نمی‌کند: نخست از معیارهایی که می‌توان از همگانه‌ترین نتایج زندگی اجتماعی انسان انتزاع کرد، و دوم از خود زاینده‌گی پراتیک.^{۲۰} از همین رو، از یکسو در تحلیل مشخص از شرایط مشخص چهار بی‌معیاری نمی‌شود و از سوی دیگر از تحلیل يك وضعیت معین، قوانین عمومی برای هر وضعیت دیگر نمی‌سازد.^{۲۱} (به موارد نقض این دیدگاه از سوی لنین در فصل دوم اشاره کردم).^{۲۲} به همین دلیل، درك آلتوسر از تضاد بیش‌تعیین شده، بیش از لنین به درك ماثو از تضاد اصلی و تضاد فرعی نزدیک است.

مسئله این است که در تحلیل مشخص از شرایط مشخص، همه‌ی معیارها را نمی‌توان از همان شرایط انتزاع کرد، یا در تحلیل يك پدیده‌ی معین، همه‌ی عناصر يك روش را نمی‌توان از همان وضعیت بیرون کشید.^{۲۳} بلکه به روشنی می‌بایست با يك برنامه‌ی خود را با واقعیت مشخص درگیر ساخت و با دیالکتیک بین این برنامه‌ی و آن وضعیت مشخص (دیالکتیکی مبتنی بر نقد منفی/نقد مثبت) به سطوح مختلف تجرید دست یافت.^{۲۴} چنین دیالکتیکی امکان می‌دهد که تیرگی عینك ایدئولوژیک دامن‌ها به ضرب نقد پراتیک خود زاینده‌ی رو به روشنی گذارد، تا جایی که دیگر عینك نباشد.^{۲۵} کسانی که فکر می‌کنند این عینك را از دید گانشان برداشته‌اند، در واقع تنها فریب عینکی را می‌خورند که به دلیل بی‌واسطگی تناظر در مناسبات سرمایه‌داری تولید در درون چشم‌هایشان کار گذارده شده است.

هم از این رو، می‌توان برجستگی مارکس را در نظر داشت او به پراتیک خود زاینده دید و گرایش او به تعمیم نوع نخست و دوم را گرایشی غالب در او بحساب نیاورد.^{۲۶} زیرا، همانگونه که در فصل دوم دیدیم - ویژگی ماتریالیسم مارکسی، اتکای آن به واقعیت مشخص و پراتیک خود زاینده است - او در کاپیتال، بنیاد تعمیم‌های نوع نخست و دوم را چنین برملا می‌سازد که "کشف و نمایاندن هسته‌ی زمینی در درون ایده‌های ابرآلود مذهبی، بسیار آسان‌تر از کار وارونه‌ی آن است." زیرا، کار

مهم و البته دشوار این است که نشان دهیم که چگونه این "اشکال بهشتی" از روابط مشخص و واقعی بیرون می‌آیند. "روش ماتریالیستی و" بنابراین علمی "مارکس این است." ۳۳

دقیقا به همین دلیل است که اتکا "مارکس به سطح معین و ممکن از تجرید - به عنوان شیوهی تولید - را من، با روش او یکسان نمی‌انگارم و کار مارکس را در این تجرید و بازگشت او به بازسازی واقعیت مشخص و نیز، تأییدی بر این تمایز می‌دانم. "مارکس، اگر چه از سطح معینی از تجرید می‌آغازد، اما فراموش نمی‌کند که واقعیت دربرگیرنده ی تعیینات بسیار است، که لزوماً نمی‌توان همه‌ی آنها را از تعمیم یک اصل تجریدی صرف (به عنوان شیوهی تولید) بدست آورد. از این رو، باز یافت تعیین های واقعیت مشخص، از طریق پیروسی ارائه - که بسا شیوهی تولید آغاز شده است - همانند تعمیم یک تضاد (یا اصل) صرف نیست. همانگونه که در پیش اشاره کردم، تمایزی که مارکس بین "شرایط تکوین سرمایه" و "شرایط بازتولید" آن قائل می‌شود، دلیلی بر این مدعاست. مسئله این است که اصل شیوهی تولید، در پارادایم معینی که می‌تواند به افق زمانی محدود شود، در درون روش مارکس همچنان کارساز است. اما، نقض آن بواسطه ی پراتیک خود - زاینده، خود روش را لزوماً و تماماً نقض نمی‌کند. از نظر مارکس، انسان اجتماعی، "از زوایای بسته و صرفاً اقتصادی" موجودی "تولید کننده" نیست، بلکه موجودی است با ابعاد و جنبه‌های گوناگون "فردی، اجتماعی و تاریخی." ۳۴

دشواری اساسی با مارکس و مارکسیسم اینست که امروز شکل‌پذیرندگی واقعیت مشخص در جوامع بعد از انقلاب (جوامع نوع‌شوری)، افق پراتیک خود زاینده را تا آن اندازه گشوده است که بازآزمایی سطح ممکن تجرید مارکس (شیوهی تولید) و روش مارکس را اجتناب‌ناپذیر کرده است؛ و دشواری اساسی با این اندازه از گشودگی افق پراتیک، این است که هنوز امکان لازم و کافی را برای دستیابی به سطح دیگری

از تجرید فراهم نمی‌کند.

در واقع، بن بست دیدگاه‌هایی که امروزه درباره ی ماهیت جوامع نوع‌شوری وجود دارد، ناشی از همین برزخ است. آنها که با همان سطح از تجرید (شیوهی تولید) به بازمینی واقعیت پرداخته‌اند، دست و پای خود زاینده گی پراتیک را می‌برند، و آنها که سطح تازه‌ای از تجرید را عنوان کرده‌اند، هنوز دلائل کافی برای اثبات آن ندارند.

بنظر من، نگرش نقد منفی / نقد مثبت می‌تواند خاستگاه پژوهشی تازه در این زمینه باشد.

نقد

تعمیم تناظر بلاواسطه ی نفی / اثبات به صورت تعیین کنندگی و تعیین شوندگی به همه ی ساختارهای اجتماعی / تاریخی، و تعمیم تناظر بلاواسطه ی نفی / اثبات به صورت رابطه ی "زیرینا" و "روینا" در یک ساختنیدی اجتماعی / تاریخی ویژه (سرمایه داری)، در نخستین گام مرز میان تئوری اجتماعی / تاریخی را با ایدئولوژی مخدوش می‌کند. چنین تعمیمی تنها دو راه در برابر تئوری می‌گشاید: یا چون اصلی نامشروط به واقعیت، خود را بر فراز موضوع قرار دهد، یا چون یک ایدئولوژی طبقاتی، همواره در چارچوب موضوع خود اسیر باشد. نگرش نقد منفی / نقد مثبت امکان می‌دهد تا رابطه ی تئوری اجتماعی / تاریخی با ایدئولوژی را بر مبنایی تازه قرار دهیم:

در علوم اجتماعی / تاریخی، تئوری با یک عایق از پراتیک جدا می‌شود این عایق، ایدئولوژی است. کارکرد تئوری در درون ایدئولوژی نقد است، یعنی آنچه که عینیت ممکن را برای موضوعش و علمیت ممکن را برای خودش می‌سازد. کارکرد ایدئولوژی در تئوری، جانبدار ساختن تئوری است. تئوری در علوم اجتماعی / تاریخی با ایدئولوژی طبقاتی یکی نیست، بلکه هم از آن ریشه می‌گیرد و هم بر نقد آن استوار

می‌سود؛ در حوزه نقد منفی، تا جانبدار باشد، و در حوزه نقد مثبت، تا با آن یکی ننسود.

ش. والا منش

برلین غربی / ۱۱ فوریه / ۱۹۸۶

توضیحات
و
منابع

فصل نخست

۱- کانت، امانوئل / سنجش خرد ناب / ترجمه‌ی دکتر ادیب سلطانی / انتشارات
امیرکبیر / ص ۲۷

نیز: "ما در واقع از شیء ها فقط آن چیزی را پرتوم [پیشا] می‌شناسیم
که خود در آن می‌نهییم." (همان / ص ۳۱)

یا: "در شناخت پرتوم هیچ چیز نمی‌تواند به بیرون آخته [ابژه]
نسبت داده شود. مگر آنچه درون آخته (سوژه) اندیشنده از خود
مشتق می‌سازد." (همان / ص ۳۴ و ۳۵)

۲- همان / ص ۲۷

3. Piaget, Jean; Psychology and Epistemology. Penguin.
P: 6.

نیز: "علم، متضمن مداخله‌ی ذهن، یا دست کم فعالیت فرداندیشنده
است." (همان / ص ۱۳)

4. Adorno, Theodor; Sociology and Psychology. New Left
Review, No 46, P: 64.

۵- منبع ۳ / ص ۸۳

۶- منبع ۱ / ص ۷۵

۷- ناگل، ارنست و نیومن، ج / برهان گودل / ترجمه‌ی محمد اردشیر /
انتشارات مولی / ص ۱۹

۸- نگاه کنید به:

Keat, Russell & Urry, John; Social theory as Science
Routledge & Keyan Paul Ltd. PP:46- 65.

۹- مارکس / کاپیتال جلد ۱ / فارسی / ص ۵۲

10. Marx; Poverty of Philosophy. Progress. P: 100.

11. Lukàcs; History and Class Consciousness.
Merlin Press. P: 189.

۱۲- لوکاچ، ژرژ / لنین - مطالعهای در وحدت اندیشه‌ی او / فارسی / ص ۲۴

۱۲- پیازه نیز در طرحی نزدیک به این ادعا، "تنها يك معير بين علم و فلسفه" می‌شناسد: "اولی خود را با مسایل معین درگیر می‌کند، حال آنکه دومی به مطالعه دانش به مثابه‌ی يك کل تمایل دارد." (منبع ۳/ص ۱۵)

و یا: "به زبان هستی‌شناسانه می‌توانیم بگوییم فلسفه بسوی دانش هستی چون هستی (being qua being) تمایل دارد و دانش به سوی هستی های معین."

(همان / ص ۱۵ / پانویس)

در مورد تمایز نخست می‌توان با پیازه همداستان بود، اما تفاوت کلی و جزئی، آنقدر دقیق نیست. زیرا ریاضیات، حوزه‌ی کلی‌ترین گزاره‌هاست و از این زاویه نمی‌تواند با فلسفه قابل تمایز باشد.

۱۴- منبع ۱۲/ ص ۴۹

15. Sartre, Jean Paul; Critique of Dialectical Reason Verso. P: 37.

۱۶- نگاه کنید به: تروتولیان، نیکلا / هستی‌شناسی لوکاچ / ترجمه‌ی م. مهران / زمان نو ۷/ ص ۱۱ و ۱۲ و ۱۳.

17. Habermas, Jürgen; A Philosophico-Political Profile. New Left Review, No 151, P: 90.

18. In: Aderson, Perry; In The Tracks of Historical Materialism. Verso P: 54.

۱۹- لوکاچ، ژوزف / منبع ۱۱/ ص ۱۶۱

20. Colletti, Luccio; From Rousseau to Lenin. New Left Books. P: 43.

۲۱- همان / ص ۷۱

۲۲- همان

۲۳- از منبع ۲۰/ ص ۷۳

کائوتسکی: "... حتی سوسیال دموکراسی به مثابه‌ی سازمان

۱۲۴

پرولتاریا در مبارزه‌ی طبقاتی‌اش نمی‌تواند بدون ایده‌آل اخلاقی کار کند. اما این ایده‌آل هیچ ربطی به سوسیالیسم علمی، که مطالعه‌ی علمی قوانین تطوّر و حرکت اورگانیسم اجتماعی است، ندارد.

حتی نزد مارکس نیز، تاثیر ایده‌آل اخلاقی، گاهی اوقات در پژوهش علمی‌اش خودنمایی می‌کند. اما به راستی می‌گویند که تا سرحد امکان از آن پرهیز کند.

(اخلاق و درک مادی تاریخ / ص ۱۴)

24. In: Korsch, Karl; Marxism and Philosophy. P: 55.

۲۵- منبع ۲۰/ ص ۴۴

26. Colletti, Luccio; A Political and Philosophical Interview. New Left Review, No 86. P: 19.

27. Edgley, Roy; Philosophy. In: "Marx: The First Hundred Years." Frances Printer. PP: 252-254 and P: 287.

28. Marcuse, Herbert; In: Kellner, Douglas; "Herbert Marcuse". Macmilan Education Ltd. P: 39.

۲۹- باگدانف، آکساندر / در: لنین / ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم / فارسی

ص ۸۵

۳۰- منبع ۲۹/ ص ۹۱-۹۷

فصل دوم

1. Marx; The Eighteen Brumaire of Luis Bonaparte. Selected Works, Vol. 1; Progress. P: 398.

2. Feuerbach, L.; In: Colletti, Luccio; Marxism and Hegel Hegel. Verso. P: 90.

3. Panekok, Anton; Lenin as Philosopher PP: 74-75

4. Lukács, George; The Ontology of Social Being (2. Marx). Merlin Press. P: 105

5. Sartre, J.P.; Critique of Dialectical Reason. Verso. P: 25

۱۲۵

مسئله‌ی مناسبات اجتماعی تولید می‌رسد و از این طریق عینیت بخشی

(یا عینیت یابی) را توضیح می‌دهد.

۱۴- "پایزه" نیز بر آن است که "نقطه‌ی حرکت همه‌ی دانش‌ها نباید در

حقیقت یا حتی ادراکات جستجو شود، بلکه باید در کنش‌ها بدنیا

آید گشت." ("روانشناسی و شناخت‌شناسی" ص ۱۱) • هابرماس نیز

میان "کار" (labor) و "کنش متقابل" (interaction) تمایز فایسل

می‌نماید. • این مشاجره می‌تواند مسلماً بر ابهامی که در آثار نخستین

مارکس وجود دارد استوار باشد. • در آنجا مارکس انسان را محصول کار

می‌داند و از این زاویه هگل را تایید می‌کند. • اما در همان جا ناگفته

نمی‌گذارد که کار انسان را پدید می‌آورد، اما انسانی بیگانه‌را.

بنظر من، این مشاجره خارج از حوزه‌ی مارکسیسم و تئوری ارزش مارکس

نیست. زیرا، کار جز در کنش متقابل مفهومی ندارد. • کار به مثابه‌ی

کار یک فیرد، مسلماً مورد نظر مارکس نبوده است. • از همین روست

که در آثار بعدی نیز، مارکس از نیروی کار به مثابه‌ی یک کنش‌واز

متنا، ارزش به مثابه‌ی کار اجتماعاً لازم یاد می‌کند.

15. Habermas, J.; A Philosophico-Political Profile.

NLR. No 151, P:96.

۱۱- مارکس و انگلس/ ایدئولوژی آلمانی / فارسی / ص ۵۱

17. Lenin; Philosophical Notebook. Collected Works,

Voi. 38, P: 190.

این نکته را لنین به شیوه‌ی دیگر نیز تکرار می‌کند:

"... پراتیک انسان، در هزارها میلیون بار تکرار خود، به صورت

اشکال منطقی در آگاهی او انجام می‌یابد. • دقیقاً (و فقط) به دلیل

همین هزارها میلیون بار تکرار است که این اشکال ثبات یک پیش‌فرض

و شخصیتی آکیومماتیک دارند." (همان / ص ۲۱۷)

با این ترتیب، لنین در واقع اعتراض خود را به "پترزولت" در کتاب

"ماتریالیسم و امپیریوکریتیسیسم" که "پیشین منطقی را تداوم

تجربه شده‌ی محیط" می‌داند، پیر می‌گیرد. • همانگونه که در آغاز

6. Marx; Letter to Rouge. IN: Colletti, Luccio; From
Rousseau to Lenin. NLB. P:136.

7. Marx; Theory of Surplus Value. Vol. 2, In source 4,
P: 16.

نیز:

مارکس: "طرز فکر بورژواها و اقتصاددانان عامی ۰۰۰ از آنجا ناشی

می‌شود که در مغز اینان هرگز بغیر از شکل پدیده‌ای بلا-

واسطه‌ی مناسبات، نه بهم پیوستگی درونی آنها، منعکس نمی‌شود.

در واقع اگر قرار می‌بود به این طریق عمل شود، پس

دیگر علم چه ضرورتی داشت؟"

(نامه انگلس/ ۲۷ ژوئن ۱۸۶۷/ از کتابتال جلد ۱/ فارسی / ص ۷۰۹)

8. Althusser, Louis; For Marx. Verso. P:191.

9. Colletti, Luccio; Marxism and Hegel. Verso. P: 91.

۱۰- همان / ص ۱۱۲

11. Ruben, D.H.; Materialism and Professor Colletti.

Critique No 4, P: 72.

۱۲- مارکس/ گروند ریس/ ترجمه‌ی باقر پرهام و احمد تدین / ص ۲۷

۱۳- نگاه کنید به: The Concept of "Social Relation of Production"

در مارکسیسم و هگل "ص ۱۹۹ تا ۲۴۸

کولتی در این نوشته، بطور مفصل به استدلال درباره‌ی جایگاه

مناسبات اجتماعی تولید در بازتولید جهان می‌پردازد. • او از اینجا

می‌آغازد که از نظر هگل، هرچه عینی است، در واقع عینیت یافته‌ی

یک ایده است. این اصل درست است، اما نه آنگونه که هگل

می‌پندارد. • بلکه بدین وسیله که انسان با کار خود عینیت را می‌سازد

یعنی چیزها را به موضوع آگاهی خود بدل می‌کند. • این خلعت

آفرینندگی را فوئرباخ به سوژه‌ی واقعی، یعنی انسان می‌دهد. • اما

برای فوئرباخ انسان سوژه مجرد است. • مارکس بر همین اساس به

- این بخش گفتم، لنین بارها خود را به درك ماركس از رابطه‌ی پراتيك و ماترياليسم نزديك می‌کند. مثلاً در اینجا: "آگاهی انسان تنها جهان عینی را منعکس نمی‌کند، بلکه می‌آفریند." (همان/ص ۲۱۶)
- یا: "... فعالیت انسان، که تصویری عینی از جهان برای خود ساخته است، واقعیت خارجی را تغییر می‌دهد، تعیین یافتگی اش را لغو می‌کند (= بعضی جنبه هایش، یا کیفیاتش را دگرگون می‌کند) و بنابراین اشکال تمثیل، یا خارجییت یا عدم را از آن بیرون می‌کشد و آنرا هستی‌ای برای خود می‌سازد (= حقیقت عینی) (همان/ص ۲۱۸)
- ۱۸- باگدانف، آ. آ. / در: "رهایی خرد: باگدانف، معرفت‌شناسی و مارکسیسم" / الف-نویس / زمان نو / شماره ۷ / ص ۳۲
- ۱۹- منبع ۴ / ص ۴۲
- ۲۰- مارکس / منبع ۱۲ / ص ۲۷
- ۲۱- هگل / فلسفه‌ی حق - بند ۹ / در: گارودی، روزه / "شناخت اندیشه‌ی هگل" / ترجمه‌ی فارسی / ص ۴۳
- ۲۲- منبع ۹ / ص ۲۳۰
23. McCarthy, Thomas; In: Introduction to: Habermas, J.; Legitimation Crisis. Heinemann London. P: XXPI.
- ۲۴- منبع ۱۵ / ص ۹۶
25. Aithusser, L.; Essays in Self-Criticism. NLB. P: 46.
26. Marx; Economical and Philosophical Manuscripts. In: Early Writing. Penguin Books. P: 391.
27. Aderson, Perry; In The Tracks of Historical Materialism Verso. PP: 34-54.
- ۲۸- منبع ۲۶ / ص ۳۳۱
- ۲۹- آدورنو، تئودور / دیالکتیک منفی / نقل از منبع ۲۷ / ص ۷۴
- ۳۰- لوکاچ، ژرژ / منبع ۴ / ص ۱۰۳
- ۳۱- لنین / منبع ۱۷ / ص ۱۱۳

- ۳۲- تروتسکی / نعل از "پلخائف، ماتریالیسم دیالکتیک و ماده گرایی" / الف-نویس / اندیشه و انقلاب / شماره ۵ / ص ۸
- ۳۳- کانوتسکی / همانجا
- ۳۴- برای اطلاع بیشتر در این موارد می‌توان به آثارهای مختلف درباره ترکیب طبقه‌ی کارگر، اوضاع حزب بلشویک، درصد کارگران در آن و وضع صنایع و کشاورزی مراجعه کرد. برای مثال نگاه کنید به:
- Cliff, Tony; Lenin. Vol. 1, PP:180-182 and 238. Vol. 2, PP:147-148 and 150.
35. Lenin; State and Revolution. selected works, One Volume. Progress. P: 348.
36. Korsch, K.; Marxism and Philosophy. P: 61n.
- ۳۷- سارتر، ژان پل / منبع ۵ / ص ۱۹
- نیز: "... حتی اگر اظهارات یک دیالکتیسیست به شکل نامحدودی بوسیله تحقیق تایید شود، این تایید مداوم ما را فرای عدم قطعیت امپیریک نخواهد برد." (همان / ص ۲۱)
- ۳۸- نگاه کنید به: مک اینتایر، السدر / "مارکوزه" / ترجمه‌ی حمید عنایت / خوارزمی / ص ۳۳
- "مک اینتایر" در این کتاب در نقد به مارکوزه، معتقد است که او "گاه نه از مادیت مارکسی، بلکه از نظریه انتقادی مربوط به جامعه سخن می‌گوید." بنظر من، همدستان با "روی اجلی"، مارکس مفهوم متمایز خود از مادیت را به مثابه‌ی یک مادیت معین اجتماعی شکل می‌دهد، که با "ماده"ی سنتی پارادایم علوم طبیعی متفاوت است؛ این مادیت اجتماعی، اگرچه موضوع علوم طبیعی نباشد، شرط گریزنابذیر آن است و برای علوم اجتماعی هم شرط است و هم موضوع.
- نیز، "... راهی که واقعیت مادی در اندیشه ظاهر می‌شود، نه تنها آن واقعیت مادی را، بلکه همچنین پراتیک‌های مادی آن زمینه اجتماعی/تاریخی اندیشه را منعکس می‌کند."

(Edgley, Roy; Philosophy. In: " Marx: The First Hundred Years". PP: 267-269.)

در نتیجه من نیز با چنین درکی از "مادیت مارکسی"، تمایزی بین آن و تئوری انتقادی مربوط به جامعه نمی بینم؛ و باز بنا بر همین درک، سخن کوتلی را که "ماتریالیسم نوافلسفه است"، می فهمم و می پذیرم.
۳۹- لوکاج، ژرژ / منبع ۴ / ص ۴۳

40. Lenin; "Left-Wing" Communism- An Infinitesimal Disorder
Selected Works, Vol. 3. Progress. P: 352.

۴۱- کرش، کارل / منبع ۳۶ / ص ۱۰۱ پانویس
به عنوان نمونه می توان اشاره کرد به انتقاد برنشتاین به تئوری مارکس. او در نامه به ویکتور آدلر در فوریه ۱۸۹۹ می نویسد: "این دگرترین مارکسیسم به اندازه کافی برای ما واضح گرا نیست. به تعبیر دیگر، به دنبال تحول و توسعه ی پراتیک جنبش ما لنگ می زند. ممکن است این تئوری هنوز برای روسیه مناسب باشد. اما در آلمان ما از شکل کهنه اش در گذشته ایم."
(نقل از "از روسوتالنین" / کوتلی / ص ۴۹)

۴۲- لنین / منبع ۱۷ / ص ۲۰۱

۴۳- همان / ص ۱۵۰

44. Colletti, L.; From Rousseau to Lenin. New Left Books
P: 42.

۴۵- کانت، ایمانوئل / سنجش خرد ناب / امیر کبیر / ص

۴۶- منبع ۴۴ / ص ۱۶

در میان کسانی که بر تمایز کانتی بین پدیده و جوهر نزد مارکس اصرار دارند، می توان به "درک سایر" (Derek Sayer) اشاره کرد. او لیست جالبی از تعابیر مختلف مارکس در باره ی این دو مفهوم ارائه کرده است: تعابیر "اشکال پدیداری" و "روابط اساسی" در کاپیتال جلد ۱ / "پدیدار تمام شده" و "مکانیسم درونی" در کاپیتال جلد ۲ / "سطح پدیدار" و "جوهر نامریی و ناشناخته" در کاپیتال ۱۳۰.

جلد ۳ / "حرکت مری و صرفا خارجی" و "روابط داخلی"، "جوهر چیزها" در کاپیتال جلد ۳ / "پدیدار" و "جوهر پنهان" در کاپیتال جلد ۱ / "شکل بروز" و "پیوند درونی" در نامه به انگلس ۲۷ ژوئن ۱۸۶۷ نگاه کنید به:

Sayer, Derek; Marx's Method. The Harvester Press Ltd.
PP: 170-171.

۴۷- منبع ۴ / ص ۳۷

۴۸- هابرماس، یورگن / منبع ۱۵ / ص ۸۵

۴۹- رد پای این نگارش را می توان در آثار بسیاری از مارکسیست ها نشان گرفت: کوتلی در کتاب "از روسوتالنین"، سراجا م به این نتیجه می رسد که انسان يك موجود عینی است که در ضمن سوژه است. بنظر او مارکس این مسئله را در مفهوم طبقه متجلی کرده است. زیرا، "طبقه ينك مفهوم مصاعف دارد، نخست به مثابه ی مولفه ها یا شرایط عینی تولید، و دوم به مثابه ی نمایندگان سیاسی کل فرایند انسانی اجتماعی". ("از روسوتالنین" / ص ۱۳ و ۱۴)
آلتوسر مارکس را گشایند می فاره ی تاریخ به روی علم می داند. از نظر او، مارکس "با حرکت به سوی اتخاذ مواضع مطلقا جدید پرولتری، امکانات ترکیب تئوریک را یافت که از آن علم تاریخ زاده شد."
(معالاتی در انتقاد از خود" / ص ۱۵۷)

از نظر پانه کوک، "تئوری شناخت فوئرباخ، متعلق به مبارزه برای رهایی طبقه ی متوسط است. تئوری شناخت مارکس، از کشش جامعه، این جهان مادی خود ساخته ی بشری پر ذهن منتج می شود و بنابراین، متعلق به مبارزه ی طبقاتی پرولتری است."
("لنین به مثابه ی يك فیلسوف" / ص ۹۰)

فصل سوم

۱- کوتلی کوشیده است تا با نقل گفته های از هگل، انگلس و پلخانف، همبستگی دیدگاه آنها را درباره ی "دیالکتیک ایده" و "دیالکتیک ماده" نشان دهد

هگل: ".... چیز، تنها زمانی زنده است که درون خود شامل تضاد باشد."

انگلس: ".... به محض آنکه ما چیزها را در حرکتشان، تغییرشان زندگیشان و تاثیرات متقابلشان بر یکدیگر در نظر بگیریم.... بلافاصله به تضادها می‌رسیم. حرکت خود یک تضاد است... حتی یک تغییر مکان مکانیکی صرف."

هگل: ".... هر چیز متناهی، بجای آنکه ثابت و غایی باشد، تغییر پذیر و گذراست؛ این دقیقاً همان چیزی است که مسأله دیاکتیک متناهی منظور داریم، که با آن متناهی... ناگزیر ورای هستی بلاواسطه یا طبیعی‌اش می‌رود تا ناگهان به ضدش تبدیل شود."

پلخانیف: ".... جوهر هر چیز متناهی در این واقعیت نهفته است که خود را لغو می‌کند و به ضدش بدل می‌شود."

(کولتی / "مارکسیسم و هگل" / ص ۲۱ تا ۲۴)

2. Althusser, L.; For Marx. op. cit., P:77.

۳- هگل در دایره المعارف، مراحل شناخت را به روایت، تکاکیت، و آگاهی معذب تقسیم می‌کند. آگاهی معذب معرف مرحله‌ای است که "عوا لم اخلاق و دین غرق در آگاهی کم‌دی‌اند" و آن آگاهی همانا دانایی به این باخت کلی است.

کانت نیز برای خرد سه دوره، یا سه مرحله یا سه درجه قایل است. گام نخست را "جزمی"، گام دوم را "شک‌گرایانه" و گام سوم را "سنجش‌خرد" می‌داند.

4. Korsch, K.; Marxism and Philosophy. op. cit., P:61n and P:38.

۵- منبع ۲ / ص ۲۰۳

6. Marx; Economical and Philosophical Manuscripts. op. cit., P: 382.

۷- ذکر این نکته ضروری است که قرارداد دادن یک نقطه‌ای عطف در تفکر

مارکس در زمان نوشتن تزهایش در مورد فوئرباخ، لزوماً به معنای پذیرش گسست اپیستمولوژیک با دیدی آلتوسری نیست. بنظر من آلتوسر در بیان این گسست، خود از نگرش نقد منفی / نقد مثبت فاصله‌ی گیرد و نمی‌تواند مثلاً اساسی دیاکتیک هگلی که تناظر بلاواسطه‌ی منفی / اثبات در آن است، بخوبی هدف قرار دهد. آلتوسر با قرار دادن دو کل یا دو پروپلماتیک فلسفی و علمی در اینسو و آنسو خط گسست، در واقع می‌کوشد تناظری بین عناصر فلسفی در کل نخست و عناصر علمی در کل دوم بوجود آورد. در نتیجه، علیرغم میل و نیتش در نقد به پوزیتیویسم، خود به آن نزدیک می‌شود. آلتوسر آخرین استدلال کسانی را که معتقد به سیری پیوسته اما دگرگون شونده در اندیشه‌ی مارکس هستند، باور به سیر دیاکتیکی می‌داند و ایراد می‌گیرد که این دیاکتیک هگلی است؛ و سهرمی کوشد تفاوت دیاکتیک مارکس را از هگل روشن سازد. اشکال آلتوسر در این است که از خود نمی‌پرسد که چرا سیر اندیشه‌ی مارکس، سیری مبتنی بر دیاکتیک مارکسی نیست؟

بنظر من، آنچه آلتوسر به عنوان دیاکتیک به مارکس نسبت می‌دهد، دارای عناصر ارزشمندی برای نگرش نقد منفی / نقد مثبت است و اتفاقاً آن پرسش زمانی جدی تر طرح می‌شود که چرا با این نگرش نباید آن سیر را نگرست.

(نگاه کنید به کتاب "برله مارکس" / آلتوسر / ص ۷۵ تا ۱۰۱)

۸- مارکس / ایدئولوژی آلمانی / فارسی / ص ۵۱

۹- مارکس / گروندریسه / فارسی / ص ۳۲

نیز: به همین دلیل آلتوسر معتقد است که: "جامعه‌ی جدید محصول انقلاب ممکن است خود بقای عناصر کهنه را، که همانا باز فعال کردن آنهاست، تضمین کند."

(نگاه کنید به "برله مارکس" / ص ۱۱۷)

10. Korsch, K.; Why I Am A Marxist. Pluto Press P: 61n.

نا روشنی مفهوم تئوری انتقادی باعث می‌شود که مثلاً مارکوزه "اندیشه‌ی منفی" را متضمن درگذرنده بودن وضع موجود و "اندیشه‌ی مثبت" را تایید کننده‌ی آن بدانند. در این تعبیر، مارکوزه را تنها می‌توان به مارکس در "دست‌نوشته‌ها" نزدیک‌تر دید. زیرا همانگونه که دیدیم مارکس هنوز جنبه‌ی نقادی اثبات را بدرستی نمی‌بیند.

12. Anderson, P.; In The Tracks of Historical Materialism. op. cit., P:10.
13. Colletti, L.; From Rousseau to Lenin. op. cit., PP: 14, 70, 31, 16.
14. Colletti, L.; Marxism and Hegel. op. cit., P:189.
15. Ibid. P: 179.

۱۱- کانت/ سنجش خرد ناب/ فارسی / ص ۱۶۰

17. Edgley, R.; Dialectic: Contradiction of Colletti. Critique, No,7, P: 47.

۱۸- منبع ۱۲ / ص ۱۰

۱۹- منبع ۱۷ / ص ۴۹

20. Colletti, L.; NLR. No 86, op. cit., PP: 19- 20.

۲۱- منبع ۹ / ص ۲۶-۳۶ و ص ۷۰-۶۹

۲۲- سارتر می‌گوید: "اگر حقیقت داشته باشد که تاریخ زمانی قابل پذیرش برای اندیشه است که بگونه‌ای دیالکتیکی فرض شود، باز هم نمونه‌ی پوزیتیویست‌ها نشان می‌دهد که این می‌تواند به مثابه‌ی نقد پرگرای صرف در نظر گرفته شود." و نتیجه می‌گیرد که "پس باید هم از پیش‌درون خرد دیالکتیکی قانون گذار" واقع شد تا تاریخ به مثابه‌ی "خرد دیالکتیکی قانون مند" دریافت شود.

(نگاه کنید به "نقد خرد دیالکتیکی" / سارتر / ص ۲۵)

مسلماً از آن مقدمه نمی‌توان به این نتیجه رسید. زیرا در آن صورت، باز هم امکان تناقض دیالکتیکی در واقعیت، تنها از اندیشه و از سوز و مشام می‌گیرد و تناظر و تعمیم از این سو برقرار می‌شود، منتها از نوع کانتی‌اش.

۲۳- نگاه کنید به منبع ۹ / ص ۴۴۹ تا ۵۲۸

نیز به: "رشد غیر سرمایه‌داری" / رودلف بارو / ترجمه‌ی ش. و. /

در: سوسیالیسم و انقلاب / شماره ۲ / دوره‌ی دوم

۲۴- منبع ۹ / ص ۴۵۲

۲۵- همان / ص ۵۱۱

۲۶- به نقل از:

Thompson, John. B.; Studies in the Theory of Ideology.

T.J.; Press(Padstow) Ltd., 1984, P: 21.

۲۷- مارکس / فقر فلسفه / فارسی / انتشارات سوسیالیسم / ۱۹۷۹ / ص ۸۱

28. Habermas, J.; NLR. No 151, op. cit., P:96.

هابرماس به همین ترتیب شکل‌بندی‌های زندگی اجتماعی را به "فرم‌اسیون اجتماعی اولیه"، فرم‌اسیون اجتماعی سنتی و فرم‌اسیون اجتماعی سرمایه‌دارانه - لیبرالی "تقسیم می‌کند". از نظر او "در فرم‌اسیون اولیه"، نقش مقدم سن و جنس اصل سازنده‌ی جوامع اولیه را می‌سازد. "و عامل دگرگونی، شامل خارجی مثل جنگ و مهاجرت است." در فرم‌اسیون اجتماعی سنتی، اصل سازمانده سلطه‌ی طبقاتی در شکل سیاسی "و عامل دگرگونی، تضاد درونی مبارزه‌ی طبقاتی است، و نهایتاً "در فرم‌اسیون اجتماعی سرمایه‌دارانه لیبرالی، اصل سازمانده رابطه‌ی کار مزدی و سرمایه است که در قانون مدنی بورژوازی بنیاد گرفته است." عامل تغییر در این فرم‌اسیون تضاد ساختاری است.

(نگاه کنید به هابرماس / بحران مشروعیت / ص

۱۸ تا ۲۰)

۲۹- نگاه کنید به نامه‌های انگلس به بلوخ (۲۱ / سپتامبر / ۱۸۹۰)، به مهرینگ

(۱۴ / ژوئیه / ۱۸۹۳) منتخب آثار سه جلدی / انگلیسی / جلد ۳ / ص ۴۸.

تا ۴۸۹ و ۴۹۹-۴۹۵.

و نامه‌ی انگلس به استارکن بورگ، در منبع ۸۳ ص ۶۴

"کیست" و "اوری" نیز بر آن اند که: "مارکس می‌کوشد اندر کش متقابل و اتکا، متقابل کارکردی را از یکسو، با سلطه‌ی اقتصادی از سوی دیگر

آشتی دهد ، از طریق این ادعا که این بنیاد اقتصادی است که
 خصلت روابط متقابل را تعیین می کند . " این ادعا ، بیشتر به تحلیل
 انگلس از رابطه " زیرینا " / " روینا " نزدیک است . نگاه کنید به " کیت "
 و " اوری " / تئوری اجتماعی به مثابه علم " / ص ۱۰۳)

30. Lukács, G.; Ontology of Social Being. op.cit. P:37.

۳۱- منبع ۲/ ص ۱۰۱ .

نیز . از نظر آلتوسر ، " تئوری و پراتیک مارکسیستی ، ناموزونی را تنها به
 مشابهی تأثیر خارجی کثرتقابل بین فرم‌اسیون های اجتماعی موجود
 نمی بیند ، بلکه همچنین درون هر فرم‌اسیون اجتماعی نیز می بیند .
 و درون هر فرم‌اسیون اجتماعی نیز ، ناموزونی را تنها چون خارجیت هدف
 (کثرتقابل زیرینا و روینا) در نظر نمی گیرد ، بلکه آنرا در شکل
 درونی انداموار ، در هر لحظه از کلیت اجتماعی ، در هر تضاد نیز می نگرد :
 (همان / ص ۲-۳)

۳۲- لوکاچ ، گ / لنین ، مطالعه ای در وحدت اندیشه ای او / ص ۹۷

۳۳- مارکس / کاپیتال جلد ۱ / ص ۲۷۲ / نقل از منبع ۴/ ص ۶۹

34. Kellner, D.; Herbert Marcuse. op. cit., P: 83.