



بحران تئوری و بحران چشمانداز تاریخی

نقش فلسفه در مارکسیسم

رویکردانی روشنفکران از آرمان‌رهایی

مفهوم عقلانیت در جامعه‌شناسی ماکس وبر

پارادکس عقلانیت:

بحثی در باب رابطه‌ی اخلاق و جهان

ایده‌ی ترقی در پرتو روانکاوی

NAGHD (Kritik)

4

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

فهرست

- ۲ یادداشت ویراستار
- ش - والامنش
۸ بحران تنوری و بحران چشم‌انداز تاریخی
- یورگن هابرماس
۲۹ نقش فلسفه در مارکسیسم
- کورث کاویانی
۴۱ رویگردانی روشنفکران از آرمان‌رهایی
- فرشته انتشاری
۶۶ مفهوم عقلانیت در جامعه‌شناسی ماکس وبر
- ولفگانگ شلوختر
۹۰ پارادکس عقلانیت : بحثی درباب رابطه‌ی اخلاق و جهان
- هربرت مارکوزه
۱۱۷ ایده‌ی ترقی در پرتو روانکاوی
- مریم فرمند
۱۲۵ معرفی کتاب



نقد- سال دوم- شماره‌ی چهارم- اسفندماه ۱۳۶۹- فوریه ۱۹۹۱

ویراستار : ش- والامنش

نشانی :

P.L.K.

Nr. 75743 C

3000 Hannover 1

Germany

فهرست

- ۲ یادداشت ویراستار
- ش - والامنش
۸ بحران تنثوری و بحران چشم‌انداز تاریخی
- یورگن هابرماس
۲۹ نقش فلسفه در مارکسیسم
- کورش کایوانی
۴۱ رویگردانی روشنفکران از آرمان‌رهایی
- فرشته انتشاری
۶۶ مفهوم عقلانیت در جامعه‌شناسی ماکس وبر
- ولفگانگ شلوختر
۹۰ پارادکس عقلانیت : بحثی درباب رابطه‌ی اخلاق و جهان
- هربرت مارکوزه
۱۱۷ ایده‌ی ترقی در پرتو روانکاوی
- مریم فرهمند
۱۳۵ معرفی کتاب



نقد- سال دوم- شماره‌ی چهارم- اسفندماه ۱۳۶۹- فوریه ۱۹۹۱

ویراستار : ش- والامنش

نشانی :

P.L.K.

Nr. 75743 C

3000 Hannover 1

Germany

یادداشت ویراستار

سال دوم

حدود یکسال و نیم پیش، هنگامیکه انتشار نخستین شماره‌ی "نقد" را تدارک می‌دیدیم، چشم‌انداز مشکلات فنی و مالی - اعم از ایجاد شبکه‌ای از ارتباط، توزیع، تامین هزینه‌ی چاپ و پست - بلاواسطه‌ترین نگرانی ما بود. زیرا، امکان و چشم‌اندازی جز اتکای "نقد" به خود وجود نداشت و حتی اگر "نقد" می‌توانست محتوای مطلوب خود را تدارک ببیند، همواره این احتمال وجود داشت که نتواند این محتوا را از طریق چاپ و پخش، عرضه‌کند.

اکنون پس از گذشت یکسال از انتشار نخستین شماره و انتشار سه شماره "نقد"، برای ما روشن شده‌است که نشریه، بدون کمک مالی دوستان و همراهان آغازین "نقد" و دوستان و دوستداران تازه‌اش، هرگز امکان تداوم نداشت، و دست کم تا مدتی دیگر، نخواهد داشت. همچنین بدون کمک دوستداران آغازین و تازه‌ی "نقد" در کشورهای مختلف، "نقد" نمی‌توانست از شبکه‌ی توزیعی محدودی که اکنون دارد، بهره‌مند شود. اینها گامهایی هستند که "نقد" توانسته‌است در این مدت در راستای رفع نگرانی‌ها و مشکلات مالی و فنی انتشار خود بردارد و اینها روزهایی هستند که از آنها بر چشم‌انداز تداوم انتشار "نقد"، پرتو امید افکنده می‌شود.

اما رفع مشکلات فنی و مالی - با همه‌ی اهمیتی که دارند - تنها گامی

شماره "نقد" هنوز بهیچ‌روی نتوانسته‌است شکل ایده‌آل خود را بیابد. با آنکه "نقد" توانسته‌است نویسندگان و مترجمان تازه‌ای را به همکاری جلب کند، با آنکه نتوانسته‌است حتی کار و سپس همکاری برانگیزد، با آنکه از این طریق بر تنوع مطالب خویش افزوده‌است و با آنکه کوشیده‌است با نظارت بر سطح کنونی کار تئوریک‌ی که صورت می‌گیرد، دست کم از تنزل کیفیت مطالب نشریه پیشگیری کند و در صورت امکان آنرا ارتقاء نیز بدهد، با همه‌ی اینها، "نقد" هنوز نتوانسته‌است به مثابه‌ی جلوه‌ی شاخصی از گرایشهای تئوریک چپ نمایان شود.

با آنکه "نقد" در طول این مدت بارها و بارها از سوی خوانندگان خود - و در نامه‌های بسیار رفیقانه و دلگرم‌کننده‌ی آنها - مورد تشویق، حمایت و حتی تمجید قرار گرفته‌است، اما هنوز نتوانسته‌است بین دوستداران خود و آنها که به کار و به همکاری با "نقد" برانگیخته‌می‌شوند، نسبت مطلوبی برقرار کنند. طبیعی است که همه‌ی کسانی که "نقد" را می‌خوانند و در مجموع می‌پسندند، لزوماً نتوانند برای "نقد" بنویسند و یا ترجمه کنند، اما یکی از اهداف "نقد" اینست که با طرح زمینه‌های مشاجرات تئوریک، خوانندگان خود را به کار وادارد و بحث بر سر این مسائل را بین روشنفکران ایرانی دامن زند و هویت حقیقی خود را در انتشار اینگونه مشاجرات و دستاوردهای تئوریک ناشی از آنها، بیابد. "نقد" هنوز نتوانسته‌است متفکرین خاموشی را که دست اندرکار مسائل تئوریک چپ هستند، به سخن گفتن و به همکاری تشویق کند و هنوز باید در این راه بسیار بکوشد، زیرا جلب همکاری این روشنفکران با "نقد" یکی از پایه‌های اساسی مقوم آن است.

در زمینه‌ی شکل‌آداری کار نیز، "نقد" هنوز نتوانسته‌است شکل مطلوب خود را بیابد. سه شماره‌ی تاکنونی "نقد" با مسئولیت ویراستار آن منتشر شده‌اند و شماره‌های آینده نیز، ناگزیر و موقتا، باید با مسئولیت او منتشر شوند. زیرا "نقد" هنوز نتوانسته‌است "هیئت تحریریه" مناسب و مسئولی برای نشریه تشکیل دهد و مسئولیت انتشار را به آن هیئت واگذار کند. پرکردن این خلاء نیز باید در دستور کار "نقد" باشد.

اگرچه انتشار سه شماره‌ی "نقد" و تداوم انتشار آن، با غلبه‌ی نسبی بر مشکلات فنی و مالی و تامین حد متوسط و قابل قبولی از محتوای تئوریک،

تخمین بدبینان را واقعیت نبخشیده‌است، اما گواهی نیز برای انتظار خوشبینان نیست. تجربه‌ی یکسال ونیم گذشته به ما ثابت کرده‌است که امر انتشار یک نشریه‌ی تئوریک نیز خود تلاشی مبارزه‌جویانه را طلب می‌کند. در شرایطی که مباحث تئوریک علی‌العموم و تئوری چپ علی‌الخصوص مخاطبان بسیاری ندارد، انتشار یک نشریه‌ی تئوریک چپ، درست همانند دفاع از تئوری چپ، محتاج مبارزه‌است.

"نقد" با انتشار شماره‌ی چهارم، سال دوم حیات خود را آغاز می‌کند، بسا این امید که: حتی‌الامکان سطح کیفی مباحث تئوریک را ارتقاء دهد و در صورت لزوم با ایجاد فاصله‌ی زمانی بیشتر بین انتشار هر دو شماره، از تنزل سطح کیفی مباحث پیشگیری کند؛ هویت خود را به مثابه‌ی یک نشریه‌ی تئوریک چپ حفظ و برجسته کند و خود را برای دست‌اندرکاران کار و مبارزه‌ی تئوریک و نظریه‌پردازان چپ به محملی شایسته و مناسب بدل سازد.

در این شماره، در نوشته‌ای تحت عنوان "بحران تئوری و بحران چشم‌انداز تاریخی"، ش. والامنش کوشیده‌است معنا و اهمیت تاریخی و متدلوژیک‌ی تعریفی را که "بیانه‌ی نقد" (شماره یک) از بحران چپ ارائه کرده‌است، برجسته سازد. نویسندگان در این مقاله بر آن است که بحران تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان، هم‌معنا نیستند و پرده برداشتن از ظاهر همانگویانه‌ای که این تعریف از بحران چپ دارد، می‌تواند سدی در برابر ایده‌آلیسم استعلایی، پراگماتیسم سیاسی و "منطقه‌گرایی" در تئوری بکشد.

یورگن هابرماس، یکی از متفکران برجسته‌ی نسل اخیر مکتب فرانکفورت، در نوشته‌ی کوتاهی کوشیده‌است به بررسی نقش فلسفه در مارکسیسم بپردازد. نکته‌ی مورد تاکید هابرماس در این نوشته، رابطه‌ای است که مارکسیسم با میراث فلسفی، به مثابه‌ی یکی از بازمانده‌های تاریخ تاکنونی بشر، دارد. او می‌کوشد بطور فشرده و موجز جلوه‌های آشکار و پنهان پوزیتیویسم را در فلسفه‌ی معاصر نشان دهد. ترجمه‌ی این مقاله را، که بوسیله‌ی امیر هاشمی صورت گرفته‌است، در این شماره می‌خوانید.

کورنلیوس کاستوریادیس، یکی از متفکران برجسته‌ی سابقا مارکسیست، اخیراً در روزنامه‌ی لوموند با انتشار مقاله‌ای تحت عنوان "فروریزی مارکسیسم-لنینیسم" اندیشه و سنت مبارزاتی سوسیالیستی و مارکسیستی را مورد انتقاد شدید قرار داده است. کورش کاویانی با ترجمه‌ی بخش‌هایی کلیدی از این مقاله، کوشیده است به نقد دیدگاه کاستوریادیس در مورد مارکسیسم بپردازد و نشان دهد که چگونه با جعل تاریخ، بجای مباحثه‌ی تئوریک، به بلندگوی بورژوازی بدل شده است.

"مفهوم عقلانیت در جامعه‌شناسی ماکس وبر" عنوان نوشته‌ای است از فرشته انتشاری که در آن، نویسنده می‌کوشد زمینه‌های اجتماعی و فکری شکل‌گیری مقوله‌ی عقلانیت نزد ماکس وبر را مورد بررسی قرار دهد. در بخش نخست این مقاله، نویسنده تلاش دارد جایگاه مقوله‌ی عقلانیت را در جامعه-شناسی ماکس وبر روشن کند و در بخش دوم با ذکر نکاتی انتقادی دربارهِی مقوله‌ی "عقلانیت"، به نقد دیدگاه‌هایی بپردازد که پارادایم علوم اجتماعی را، بدون توجه به زمینه‌ها و مبناهای ارزشی و اجتماعی - تاریخی آن، به طور عام بکار می‌برند.

در همین شماره بخش نخست نوشته‌ای از "ولفگانگ شلوختر" تحت عنوان "پاراوکس عقلانیت: بحثی در باب رابطه‌ی اخلاق و جهان" نیامده است. شلوختر می‌کوشد تا در فاصله‌ی دو دیدگاه افراطی درباره‌ی جامعه‌ی مدرن، یعنی دیدگاه‌های تالکوت پارسنز و هربرت مارکوزه، راهی میانی را بیابد. از دید او این راه با بررسی دیدگاه ماکس وبر که نقطه‌ی تلاقی اندیشه‌ی آن دو نظریه‌پرداز است، قابل جستجو است. ترجمه‌ی این مقاله را از انگلیسی به فارسی، نادر احمدی برعهده داشته است.

در شماره‌ی پیشین "نقد"، ترجمه‌ای از سخنرانی هربرت مارکوزه به مناسبت صدمین سالگرد تولد فروید را تحت عنوان "نظریه‌ی سائق و آزادی" منتشر کردیم. در این شماره نیز نوشته‌ی دیگری از مارکوزه، از همان مجموعه، تحت عنوان "ایده‌ی ترقی در پرتو روانکاوی" چاپ شده است. مارکوزه در این سخنرانی کوشیده است با تمایز گذاشتن بین دو نوع برداشت از ترقی، ترقی کمی

یا تکنیکی و ترقی کیفی یا انسانی، به بررسی رابطه‌ی بین ترقی، تمدن، سرکوب و حاکمیت بپردازد و با اتکا به دیدگاه فروید درباره‌ی رابطه‌ی سائق‌ها و تولد تمدن، پرتو تازهای بر مقوله‌ی ترقی، به مثابه‌ی مقوله‌ای که ظاهراً فارغ از ارزش‌داوری است، بپردازد. ترجمه‌ی این نوشته، همانند مقاله‌ی پیشین مارکوزه از حمیدهاشمی است.

در این شماره "نقد" همچنین، کتاب "مارکسیسم، ماتریالیسم، و دیالکتیک و فلسفه" نوشته‌ی کارل کرش که ترجمه‌ای از کتاب معروف کارل کرش تحت عنوان "مارکسیسم و فلسفه" است، از سوی مریم فرهنگد معرفی شده است.

ش-والامنش

بحران تئوری و بحران چشمانداز تاریخی

صورت‌بندی بحران چپ در این اظهار که هم تئوری انتقادی در بحران است و هم چشمانداز تاریخی رهایی انسان، ظاهری همانگویانه دارد. وقتی گفته می‌شود که بن‌بست تئوری ویراتیک انقلابی برای برانداختن روابط موجود و حاکم بر جهان - روابطی که متضمن سلطه و استثمارند - از یکسو ناشی از بحران تئوری و از سوی دیگر منتج از ناروشتی و ابهام چشمانداز تاریخی رهایی است، بنظر می‌رسد یک معنا دوبار تکرار شده است. زیرا، بحران تئوری انتقادی، تئوری‌ایکه داعیه‌ی شناخت و نقد عملی وضع موجود را هم‌هنگام دارد، می‌تواند ظاهراً - و یا بطور صوری - بدین معنا نیز تلقی شود که نیروهای انقلابی درون جامعه برنامه و چشمانداز معینی ندارند. پسرده برداشتن از این ظاهر همانگویانه، اهمیت و معنای متدل‌وزیک این درک بی‌این صورت‌بندی از بحران چپ را آشکار خواهد کرد.

من در نوشته‌ی حاضر خواهم کوشید با کنارزدن پوششی که به این اظهار ظاهری همانگویانه می‌بخشد، آشکار کنم که چرا بوسیله‌ی این صورت‌بندی می‌توان از ایده‌آلیسمی استعلایی در روش، از یکسو، و از نسبی‌گرایی فلسف‌کننده‌ای در تئوری شناخت، و نیز از پراگماتیسمی مبتذل در عمل سیاسی، از سوی دیگر، پرهیز کرد.

نخست ببینیم که چطور می‌توان معنای بحران تئوری را از معنای بن‌بست یا ابهام چشمانداز تاریخی متمایز ساخت. بحران تئوری در عام‌ترین معنا وضعیتی است که در آن تئوری از توضیح موضوعش ناتوان است، تئوری نه می‌تواند رفتار موضوع خود را تبیین کند و نه قادر است پیش‌بینی‌های مشروع و

قابل تحقیق بدست دهد که اینجا و آنجا در حد رضایت بخشی بوسیله‌ی رفتار موضوعش تایید شوند. بحران در همین عام‌ترین سطح بدین معناست که مفاهیم یا قالب‌هایی که تئوری برای طبقه‌بندی عناصر موضوع خویش و برای مقوله‌بندی روابط بین عناصر ساخته است، نارسایند. به عبارت دیگر تئوری کوشیده است روابط بین عناصر واقعیت را در روابط بین مفاهیم و مقولات مضمحل‌بندی کند و اکنون به دلیل ناخوانایی یا عدم انطباق روابط بین عناصر واقعیت با روابط بین نشانه‌ها، تئوری در بحران است. چنین بحرانی ممکن است با بازتعریف مقولات فرعی و یا با کم و زیاد کردن قلمرو و ظرفیت این مقولات، خاتمه یابد.

تعریف بحران تئوری بدین‌صورت و در این سطح، مستلزم آن است که موضوع تئوری بلا تغییر مانده باشد و نارسایی را بتوان با اطمینان خاطرناشی از تئوری دانست. اما اگر فرض بر این باشد که موضوع تغییر کرده است، آنگاه دیگر نمی‌توان از بحران تئوری سخن گفت، زیرا واقعیت اساساً از قلمرو آن تئوری خارج شده و آن را سپری کرده است. یک نمونه برای این وضع، ادعای کسانی است که معتقدند تئوری مارکس درباره‌ی سرمایه‌داری می‌توانسته است بخوبی و با موفقیت سرمایه‌داری دوران رقابت آزاد را توضیح دهد و ناتوانی آن در توضیح ساخت‌بندی جوامع کنونی ناشی از آن است که این جوامع، دیگر از ساختار سرمایه‌داری رقابت آزاد برخوردار نیستند. در نتیجه باید بین بی‌اعتبار شدن یک تئوری و سپری شدن آن تفاوت قائل شد. اصطلاح بحران تئوری اساساً به حالت اول اطلاق می‌شود. یعنی زمانی که موضوع اساساً تغییری نکرده است و بوسیله‌ی رفتار خود اعتبار تئوری یا تئوری‌های موجود را متزلزل می‌کند. اما در حالت دوم نیز می‌توان وضعیتی را در نظر گرفت که کم‌کم به معنی بحران تئوری است. اینکه، وضعیت موضوع تغییر کرده است، تئوری‌های سابق سپری شده‌اند و هیچ تئوری تازه‌ای نیز قدرت توضیح موضوع جدید را ندارد. همین‌جا بگویم که به نظر من بحران کنونی تئوری انتقادی با همه‌ی ژرفا و گستره‌اش، بحرانی از نوع اول است و نه از نوع دوم. به این مسئله باز خواهم گشت.

اما همه‌ی آنچه در این سطح درباره‌ی بحران تئوری گفتم هنوز وضعیت تئوری انتقادی درباره‌ی جامعه را بطور اخص روشن نمی‌کند و می‌تواند درباره‌ی

هر تئوری (طبیعی، یا اجتماعی-تاریخی) صادق باشد. زیرا در این سطح نتوان تئوری تنها بر اساس قدرت شناخت آن سنجیده شده است. به عبارت دیگر در این سطح علم اجتماعی-تاریخی تنها از زاویه‌ی علمیتش بطور کلی و از لحاظ خاصیتی که در آن با علوم دیگر شریک است محک خورده است. حال آن که ادعای ما اینست که علم اجتماعی-تاریخی به مثابه‌ی تئوری انتقادی تنها ناظر بر شناخت موضوعش نیست و هم‌نگام ناقد آن است.

بدین ترتیب بحران در تئوری انتقادی رانمی‌توان صرفاً از زاویه‌ی نارسایی و ناتوانی قوالب و مفاهیمش در شناخت جامعه‌ی موجود نتیجه گرفت. به عبارت دیگر نارسایی مفاهیم تئوری انتقادی بوسیله‌ی گز و معیارهایی که مفاهیم علوم طبیعی را محک می‌زنند - و در تحلیل نهایی معیارهایی تجربی‌اند - قابل سنجش نیست. زیرا، و مهمترین نکته نیز در همین است، که نارسایی شناختی مفاهیم تئوری انتقادی تنها در فقدان قدرت نقد آنها جلوه می‌کند. به این ترتیب وقتی از بحران تئوری انتقادی سخن می‌گوییم منظورمان صرفاً نارسایی معرفتی یا "علمی" مفاهیم آن نیست، بلکه معتقدیم که مفاهیم تئوری انتقادی نمی‌توانند درستی خود را بر قابلیت تغییر در جامعه استوار کنند.

بحران چشم‌انداز تاریخی را به وضعیتی اطلاق می‌کنیم که در آن جامعه نه می‌تواند ساختار موجود خویش را حفظ کند و نه بدیل روشنی برای تغییر دارد. در این وضعیت نیروهای خواهان و حافظ وضع موجود نمی‌توانند تکان‌های اجتماعی ناظر بر تغییر را مهار کنند و نیروهای خواهان تغییر نمی‌توانند بدیل روشنی در برابر وضع موجود قرار دهند. بحران چشم‌انداز تاریخی وضعیت خاصی است که نه با دوران‌های رکود تطابق دارد و نه می‌توان آن را خصلت‌نمای وضعیت انقلابی دانست. در دوران‌های رکود شکل معینی از ساختار اجتماعی می‌تواند بدون برانگیختن عوامل تغییر و یا با فلج کردن پویایی آنها، خود را باز تولید کند. در این حالت نمی‌توان از بحران چشم‌انداز تاریخی سخن گفت، زیرا امر تغییر خود را به مسئله‌ای عاجل بدل نساختمانه است و نیروی خواستار تغییر جنبه‌ای سوبژکتیو دارد. در دوران‌های انقلابی، دینامیسم تغییر چنان فعال شده است که نیروهای خواستار وضع موجود امکان جلوگیری از تحول را ندارند و نیروهای خواستار تغییر می‌توانند بدیل‌ساز را برابر وضع موجود ارائه دهند. به همین دلیل عاملی که ناظر بر تغییر است

دیگر تنها جنبه‌ی سوبژکتیو ندارد و عینی نیز هست. در این حالت چشم‌انداز تاریخی یا چشم‌انداز تحول، حتی بی‌آنکه لزوماً تئوریزه شده باشد، برای طبقات و گروه‌های مختلف جامعه، چه آنها که خواستار تغییرند و چه آنها که نیستند، کمابیش روشن است و به همین دلیل نیروهای متناقض یا متخالف، در کشاکشی آشکار و رودررو باهم به رقابت برمی‌خیزند.

اما بحران چشم‌انداز تاریخی وضعیتی است که علیرغم شدت یابی تضادها در شکل موجود جامعه، علیرغم ظهور گرایش‌های اجتناب‌ناپذیر به سوی تغییر، چشم‌انداز تحول برای گروه‌ها و طبقات اجتماعی روشن نیست یا دست‌کم چشم‌اندازهایی که زمانی روشن بوده‌اند، در تیرگی و تردید فرو می‌روند. باید توجه داشت که در این وضعیت ابهام چشم‌اندازها تنها گریبانگیر نیروهای خواهان تغییر نیست و نیروهای خواهان وضع موجود را نیز در برمی‌گیرد. به همین دلیل با آنکه نیروهای خواهان وضع موجود از این ابهام سود می‌برند، اما از تغییرات غیر قابل پیش‌بینی بیمناکند و به درستی نمی‌دانند که با چه روشی می‌توانند از ظهور انفجار پیش‌گیری کنند. نمونه‌ی بارز این وضع اخیر موضع طبقات حاکم در غرب نسبت به تحولات جوامع نوع شوروی و بویژه حمایت از گورباچف در خود شوروی است. بحران چشم‌انداز تاریخی، از زاویه‌ی ظهور گرایش‌های عینی و اجتناب‌ناپذیر به سوی تغییر، همانند وضعیت انقلابی است، اما از زاویه‌ی فقدان تصویر و تصویری از آینده، به وضعیت رکود شبیه است.

بحران چشم‌انداز تاریخی را نباید با بحران رهبری تاریخی پرولتاریا و دیدگاه تروتسکی درباره‌ی آن یکسان پنداشت. زیرا بحران رهبری تاریخی پرولتاریا به روایت تروتسکی عبارت از وضعیتی است که شرایط عینی برای سرنگونی سرمایه‌داری آماده است، یعنی گرایش‌های اجتناب‌ناپذیر به سوی تغییر به نقطه اوج و انفجار رسیده‌اند، پرولتاریا نمی‌تواند و نمی‌خواهد وضع موجود را تحمل کند، الگوی سوسیالیسم آماده است، تئوری انتقادی با همه‌ی توان خود موجود است و می‌تواند درستی خود را با نشان دادن فاکتورهای دال بر تغییر به سوی سوسیالیسم نشان دهد و فقط آنچه وجود ندارد و مانع از تحقق انقلاب و حرکت به سوی ساختمان سوسیالیسم می‌شود اینست که پرولتاریا هنوز رهبری ندارد، بهتر بگوییم، ستاد رهبری ندارد. نکته‌ی مورد تاکید من در این مقایسه اینست که در وضعیت بحران رهبری، نه تنها

تئوری با توانایی کامل رابطه‌ی وضع موجود را با چشم‌انداز معینی در آینده نشان می‌دهد، بلکه این چشم‌انداز برای توده‌های وسیع پرولتر، چشم‌انداز کمابیش روشن، بسیار محتمل‌الوقوع - اگر نگوییم: اجتناب‌ناپذیر - مورد‌مطالبه‌است. مسئله اینست که يك چشم‌انداز تاریخی می‌تواند کمابیش برای گروه‌ها و طبقات اجتماعی روشن باشد و به همین دلیل این چشم‌انداز در ایدئولوژی‌های گوناگون ناظر بر تغییر تجلی پیدا کند، اما این وضع لزوماً بدان معنی نیست که تئوری متناظر با این وضعیت تاریخی و با این تغییر نیز وجود دارد و از همین رو قابل تصور است که پتانسیل عینی و واقعا موجود و خواست گروه‌های اجتماعی برای تغییر، در چارچوب ایدئولوژی‌هایی که این تغییر را منعکس می‌کنند، باقی بماند.

بنابراین بحران چشم‌انداز تاریخی لزوماً بدین معنا نیست که تئوری نقادانه‌ای که قادر به نقد ایدئولوژی‌های وضع موجود باشد، وجود ندارد، بلکه بدین معناست که گروه‌ها و طبقات اجتماعی‌ایکه به لحاظ موقعیت عینی در ساختار جامعه، می‌توانند خواهان تغییر باشند، تصور روشنی از جامعه‌ی آینده ندارند و نسبت به تصویری که تئوری‌های موجود از آینده ارائه می‌دهند و نیز نسبت به راه و روش دستیابی بدان آینده، ناباور و - دست‌کم - بدگمانند. از سوی دیگر این گروه‌ها با آنکه از شرایط زندگی خود در وضعیت کنونی جامعه ناراضی‌اند، اما از دست‌زدن به ابتکارات تازه و تجربه‌های نوین عموماً پرهیز دارند و قاعدتاً باروی آوردن به اشکال قدیمی و سنتی مبارزه می‌کوشند. موقعیت خود را در همین ساختار موجود تحکیم کنند و اندکی بهبود بخشند، ولی به دلیل فقدان چشم‌انداز روشن، ناگزیر در مبارزه‌ای تدافعی درگیر می‌شوند و در بسیاری موارد ناگزیر به شکست تن‌در می‌دهند. نمونه‌ی بارز این وضع سوق یافتن هر چه بیشتر مبارزه‌ی کارگران جوامع اروپایی به مبارزه‌ی سندیکایی بر سر افزایش دستمزد و تحمل شکست‌های سنگین در مواردی چون اعتصاب معدنچیان انگلستان و معدنچیان آلمان است.

بدین ترتیب بحران چشم‌انداز تاریخی بیشتر بیان‌کننده‌ی روانشناسی اجتماعی گروه‌ها و طبقات اجتماعی است و با بحران تئوری و فقدان تصاویر و الگو در تئوری یکسان نیست. اما این ناهمان بودن بحران تئوری و بحران چشم‌انداز تاریخی به هیچ‌وجه بدین معنا نیست که آنها کاملاً از یکدیگر

مستقلند و می‌توانند در دوره‌های زمانی بسیار طولانی در کنار یکدیگر وجود داشته باشند. برعکس این دو بحران رابطه‌ای تنگاتنگ، و بنابر تعبیری که من از دیالکتیک دارم (یعنی دیالکتیک مبتنی بر نقد منفی و نقد مثبت^۱)، رابطه‌ای دیالکتیکی دارند. رفع بحران تئوری انتقادی می‌تواند به سهم خود موجب گشایش چشم‌انداز تاریخی شود و باز شدن افق‌های تغییر و تحول تاریخی در نگرانه‌ها و طبقات اجتماعی می‌تواند مبنایی مادی برای شکوفایی تئوری انتقادی و خروج آن از بحران باشد. همه‌ی بحث من در اینست که ایندو، یکی و همان نیستند و به همین دلیل می‌توان آنها را در نسبت‌های مختلف بایکدیگر تصور کرد:

۱ - وضعیت‌ی که چشم‌انداز تاریخی تحول‌کمابیش روشن است، اما تئوری انتقادی توانا در نقد ایدئولوژی‌ها، هنوز نتوانسته است از بحران بیرون‌آید و با انسجام درونی و نظارت نقادانه‌ی عملی بر مبارزه برای تغییر حاکم شود. نمونه‌ی این وضعیت، دهه‌های نخستین قرن نوزدهم در اروپاست. در این زمان سرمایه‌داری از طریق انقلابات و جنگ‌های دهقانی به گسترش خود در اروپای مرکزی (فرانسه، آلمان، اتریش) ادامه می‌دهد و همزمان با کنار زدن شیوه‌های تولید قدیمی، جامعه را بین مالکان ابزار تولید و مولدین مستقیم (پرولتاریا) قطبی می‌کند. این تغییرات طبیعتاً چشم‌اندازهای تاریخی تازه‌ای می‌گشاید. جامعه همه‌جا در تلاطم است و به نظر می‌رسد که ساختمان جامعه به نهایی‌ترین شکل رودررویی سلطه و امکان‌رهایی، استثمار و امکان آزادی، فقر و امکان رفاه عمومی رسیده است. تئوری‌های گوناگون می‌کوشند، با جستجوی ریشه‌ی فقر (فوریه، پرودن) و منشاء ثروت (آدام اسمیت، لاسال) به توضیح وضع موجود جامعه برآیند و براین اساس هم تصویر و چشم‌اندازی از جامعه‌ی آینده ارائه دهند و هم با شناخت عوامل و نیروهایی که می‌توانند خواهان و مجری این تغییر باشند، راه رسیدن به آن آینده را نشان‌گذاری کنند. اما هیچ‌یک از این تئوری‌ها نمی‌توانند حلقه‌ی اصلی و مرکزی در شناخت

۱ - نگاه کنید به نوشته‌ی دیگر من، تحت عنوان "مارکسیسم؛ نقد منفی، نقد مثبت" / سوئد ۱۳۶۴ / بویژه به فصل سوم.

سرمایه‌داری را بیابند و درستی تئوری‌های آنان نمی‌تواند خود را در قدرت نقد و براندازی روابط موجود به اثبات برساند. به يك اعتبار، تئوری در بحران است، اما چشم‌انداز تغییر در بحران نیست. مارکس نیز تا میانه‌ی قسرن نوزدهم در این بحران سهیم است. او از يكسو می‌کوشد امکانات تغییر را با اتکا به ویژگی‌های ناب و عام نوع انسان مستدل سازد و از سوی دیگر نمی‌تواند خود را از مجموعه‌ی تصوراتی که بوسیله‌ی اسمیت و ریکاردو درباره‌ی نقش کار حاکم شده است، رها سازد.

تئزهای مارکس درباره‌ی فویرباخ نقطه‌ی عزیمتی است برای يك گسست فلسفی قطعی وقاطع با انسان‌گرایی‌کانتی-فیخته‌ای، "ایدئولوژی‌آلمانی" نقطه‌ی گسستی است با فلسفه‌ی تاریخ هگلی و کشف "ارزش" در مقدمه به نقد اقتصاد سیاسی، نقطه‌ی پایانی است بر يك دوره از بحران تئوری. مسلم است کسه گشوده بودن چشم‌انداز تاریخی تغییر، در دهه‌های آغازین قرن نوزدهم، وجود تلاطمات اجتماعی شدید و انقلابات (۱۸۳۰ و ۱۸۴۸) و گرایش آشکار گروه‌ها و طبقات اجتماعی به تغییر و نظارت آنها به آینده‌ای کمابیش روشن، زمینه‌ی مادی و اصلی رفع بحران تئوری بدست مارکس بوده است.

۲- وضعیت تئوری بحرانی ندارد، اما چشم‌انداز تاریخی در بحران است. نمونه‌ی این وضعیت، دوران نسبتاً طولانی بین شکست کمون پاریس و انقلاب ۱۹۰۵ روسیه از يكسو، و دوران کوتاه بین شکست انقلاب ۱۹۰۵ روسیه تا اواسط جنگ جهانی اول است. در دوران نخست، تئوری مارکس درباره‌ی تاریخ و شیوه‌های تولید و نقد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری که با کاپیتال قدرت و انسجام بیشتری یافته است، وجود دارد و می‌تواند چشم‌اندازهایی به لحاظ تئوریک عرضه کند. اما شکست کمون پاریس، اگر چه این کمون عمدتاً از ایده‌های مارکس درباره‌ی سوسیالیسم الهام نمی‌گیرد، دورانی از ابهام چشم‌انداز تاریخی ایجاد می‌کند. يك تجربه‌ی عملی برای مدت زمان معینی می‌تواند تصویر آینده را در برابر گروه‌ها و طبقات اجتماعی تار کند و نیروهای ناظر بر تغییر را - که پویایی خود را از ساختار عینی جامعه می‌گیرند - دچار سکون و رکود کند. بدین ترتیب دورانی از بحران چشم‌انداز تاریخی پیش می‌آید که با فقدان بحران در تئوری انتقادی همزمان است. اما دقیقاً به این

دلیل که تئوری در بحران نیست، و مسلماً به این دلیل که شرایط عینی برای تغییر کماکان پابرجاست، دوباره چشم‌اندازهای اجتماعی تازه‌ای در برابر گروه‌ها و طبقات اجتماعی گشوده می‌شود. قدرت یابی حزب سوسیال دمکرات آلمان که مستقیماً از مارکسیسم الهام می‌گیرد و رهبران صریحاً مارکسیست‌اند، پای‌گیری حزب سوسیال دمکرات کار روسیه با الهام‌گیری مستقیم از مارکسیسم، تشکیل بین‌الملل دوم و تاثیر انکارناپذیر مارکسیست‌ها بر جنبش‌های کارگری، بویژه در ارائه‌ی چشم‌انداز تئوریک، نشانه‌های بارزی از رفع بحران چشم‌انداز تاریخی در این دوره‌اند.

فاصله‌ی زمانی بین انقلاب ۱۹۰۵ تا اواسط جنگ جهانی اول نیز دقیقاً چنین وضعی دارد. تئوری مارکس مورد دفاع روشنفکران و انقلابیون روسی است. آنها می‌کوشند چارچوب کلی‌ای را که در تئوری مارکس از سوسیالیسم ارائه شده است، در جزئیات روشن کنند. در این کوشش‌ها عمدتاً تاکید بر جنبه‌های سیاسی این چارچوب کلی است و بسیار کمتر در مورد محتوای اقتصادی آن تلاش تئوریک‌ی صورت می‌گیرد. علیرغم وجود این تئوری و مدافعان آن، شکست انقلاب ۱۹۰۵ و سرکوب خونین مبارزات کارگران، دوره‌ای از ابهام چشم‌انداز تاریخی را ایجاد می‌کند. اما وجود این پایه‌های تئوریک، در کنار شرایط عینی کماکان آماده برای تغییر، باعث می‌شود که چشم‌اندازهای تئوریک به چشم‌اندازهای اجتماع‌ی بدل شوند.

۳- وضعیت تئوری فاقد بحران است و چشم‌انداز تاریخی کمابیش روشن است. شاخص‌ترین نمونه‌ی این وضعیت، روسیه و آلمان در فاصله‌ی سال‌های پایانی جنگ جهانی اول است. این وضعیت مستقیماً به انقلاب اکتبر در روسیه، انقلاب در آلمان و انقلاب مجارستان راه می‌برد. مسلم است کسه در تمام طول این دوران مشاجرات تئوریک بین گرایش‌های مختلف مارکسیست از يكسو و مبارزات ایدئولوژیک بین گرایش‌های مختلف در درون جنبش کارگری و جنبش انقلابی وجود داشته است. مشاجرات لنین و کائوتسکی بنا پانه‌کوک و آنارشویست‌ها، مشاجرات لنین و کائوتسکی، مشاجرات لنین و کمونیست‌های چپ، مشاجرات بین جناح‌های مختلف درون حزب بلشویک در سال‌های پایانی زندگی لنین و بلافاصله پس از او. اما وجود این مشاجرات و

هنوز دلیلی بر بحران تئوری نیست - اگر چه نطفه‌های آن را در خود دارد - و ثانیاً، و مهمتر از آن، باعث و بیان کننده‌ی بحران چشم‌انداز تاریخی نیست. تقریباً تمام جریان‌های درون جنبش کارگری، با همه‌ی اختلافات و حتی تناقضاتی که در روش و برنامه‌ی خود دارند، سوسیالیسم و رهایی از قید سرمایه‌داری را محتمل می‌دانند، و به پیش دارند، برای آن مبارزه و فداکاری می‌کنند و آن را به مثابه‌ی هدفی دست‌یافتنی تلقی می‌کنند. سوسیالیسم دیگر تنها چشم‌اندازی تئوریک نیست و بطور واقعی به یک چشم‌انداز اجتماعی بدل شده است.

باید توجه داشت که در اینجا به هیچ وجه بحث بر سر ارزیابی محتوای برنامه‌های گرایش‌های تئوریک و تصور آنها از سوسیالیسم نیست. تأکید تنها بر این است که هر تصور تئوریکی که از سوسیالیسم وجود دارد، در قالب تصویری ایدئولوژیک بطور واقعی بوسیله‌ی گروه‌ها و طبقات اجتماعی معین حمل می‌شود. طبقات معترض وضع موجود را نمی‌خواهند، فکر می‌کنند که جانشین این وضع را می‌شناسند، آن را وضع بهتری تلقی می‌کنند و در نتیجه می‌کوشند تا به آن تحقق بخشند. اینکه چنین چشم‌اندازی برای تک‌تک اعضای یک گروه عظیم اجتماعی یا یک طبقه‌ی اجتماعی تا چه حد در جزئیاتش روشن است، اینکه آنها تا چه حد به زمینه‌های تئوریک چنین آینده و چنین راهی برای رسیدن به آن آگاهند، اصلاً و ابداً ملاکی برای تشخیص بحران یا فقدان بحران چشم‌انداز تاریخی نیست. هنگامی که این چشم‌انداز بحران ندارد، هر کس به نحوی و به دلیلی آینده را بهتر و دست‌یافتنی تلقی می‌کند. طبیعی است که شکل وارونه‌ی استدلال بالا درست نیست. یعنی طبیعی است در صورتی که تئوری در بحران نباشد، هر اندازه که تعداد بیشتری از اعضای یک طبقه‌ی انقلابی با جزئیات آن، با مبانی آن و با استدلال آن آشنا باشند، امکان تبدیل یک چشم‌انداز تئوریک به چشم‌انداز اجتماعی بیشتر است.

۴ - وضعیتی که هم تئوری در بحران است و هم چشم‌انداز تاریخی. نمونه‌ی این وضع جهان امروز ماست.

انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه نقطه‌ی عطف بسیار مهمی در تاریخ تلاش انسان برای رهایی از سلطه و استثمار است. این انقلاب با پرچم مارکسیسم، با آرزوی تحقق بخشیدن به سوسیالیسم و با شرکت صادق‌ترین

و وفادارترین افراد نسبت به آرمان رهایی صورت گرفته است. مسلم است که بررسی و پژوهش پیرامون زمینه‌های این انقلاب، شعارها و برنامه‌های آن، رویدادهایی که از سر گذرانده است، تصورات و برداشتهای جریان‌های فکری و اجتماعی گوناگونی که در آن شرکت داشتند، رابطه‌ی نقشه‌ها و شکل تحقق‌یافته آنها، جامعه‌ای که بدنبال و در نتیجه‌ی این انقلاب پدید آمده است و ده‌ها زمینه و عامل دیگر کاری است مهم و ضروری که از چندین دهه‌ی پیش آغاز شده است و همچنان ادامه دارد و باید هم ادامه یابد. اما نتیجه این مطالعات در این واقعیت چیزی را تغییر نمی‌دهد که نظام اجتماعی جامعه‌ی شوروی و جوامع نوع شوروی در حال فروپاشی است و در چند مورد (آلمان شرقی و چکسلواکی) شکل کهنه‌ی تازه‌ای به خود گرفته است. به عبارت دیگر، نتیجه این مطالعات هر چه باشد، در این واقعیت تغییری ایجاد نمی‌کند که در کنار بحران تئوری انتقادی اینک بحران چشم‌انداز تاریخی نیز انکارناپذیر شده است.

نطفه‌ها یا ریشه‌های بحران تئوری انتقادی در این مقطع به سال‌های بلافاصله پس از انقلاب اکتبر (شکست انقلاب آلمان) برمی‌گردد و زمینه‌های آن را می‌توان در سال‌های دهه‌ی سوم قرن بیستم جستجو کرد. تفاوت دوران حاضر (بعد از جنگ جهانی دوم) با دوران پیش از آن عمدتاً در این است که در آن دوران، در کنار درجه‌ی معینی از بحران تئوری انتقادی، چشم‌انداز تاریخی تغییر در بحران نیست و به همین دلیل می‌توان انقلابات اسپانیا و چین را در آن دوران بخوبی توضیح داد. مسلم است که در همان زمان، همان درجه‌ی ضعف و بحران تئوری انتقادی تأثیر انکارناپذیر خود را بر این انقلابات و بر جنبش‌های کارگری و انقلابی در انگلستان، فرانسه، لهستان و مجارستان گذاشته است.

در دوران بعد از جنگ دوم به تدریج هم چشم‌انداز تغییر رویه ابهام و خامت می‌گذارد و هم بحران تئوری شدت و حدت بیشتری می‌یابد. از آغاز دهه‌ی ۸۰ بحران چشم‌انداز تاریخی همزمان با بحران تئوری وضوح بیشتری پیدا می‌کند و با رویدادهای دوساله‌ی اخیر در شوروی و در کشورهای اروپای شرقی، جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد. طبیعی است که این دوران در عین حال شاهد جنبش‌های اجتماعی گوناگون (زنان، دانشجویان، هواداران صلح، هواداران محیط زیست) و بویژه جنبش‌های عظیم و پرتوان کارگری بوده است. اما

اغلب این جنبش‌ها و اعتراضات کارگری در دهه‌های ۵۰، ۶۰، ۷۰، علیرغم خصلت تهاجمی خود در چارچوب اشکال مبارزه‌ی سندیکایی باقی مانده‌اند و از دهه‌ی ۸۰ عمدتاً در همین قالب، خصلت تدافعی داشته‌اند.

همزمانی بحران تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی‌رهایی خود را در قالب یک بن‌بست یا یک دور باطل عرضه می‌کند: مادامی که تئوری انتقادی نتوانسته در نقد، یعنی در شناخت و نظارت بر تغییر وضع موجود، موفقیتی کسب کند، چشم‌انداز رهایی در ابهام است و مادامی که این ابهام وجود دارد، تئوری انتقادی زمینه‌ای مادی - عینی برای چنان نقدی ندارد. اگر چنانچه بن‌بستی بر این تصور پوزیتیویستی استوار شود که در سوبه‌ی تئوری انتقادی تنها جنبه‌ی نظری‌اش را ببیند و در سوبه‌ی چشم‌انداز تاریخی، تنها جنبه‌ی اجتماعی‌اش را، آنگاه بلاواسطه‌ترین نتیجه، بی‌عملی سیاسی از یکسو و انکار زاینندگی، آفرینندگی و مادیت پراتیک از سوی دیگر خواهد بود. به همین دلیل، در برابر این بن‌بست گرایش‌هایی شکل گرفته‌است که چاره را تنها در هم‌معنایی بحران تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی‌رهایی یافته‌اند.

این گرایش‌ها را عموماً می‌توان به دوگرایش اصلی تقسیم کرد: نخست کسانی که در این هم‌معنایی، بن‌بست کنونی را به بحران تئوری انتقادی تقلیل می‌دهند و دوم کسانی که در این وضعیت، بن‌بست را در بحران چشم‌انداز تاریخی خلاصه می‌کنند. این دو نوع تقلیل‌گرایی هر کدام جلوه‌ها یا شاخه‌های مختلف خود را پدید آورده است.

گرایش‌هایی که به تقلیل‌گرایی نوع اول در افتاده‌اند، دودسته‌اند:

الف - دسته‌ی نخست اساساً منکر وجود بحرانی در تئوری هستند و به همین دلیل هرگونه بحرانی در چشم‌انداز تاریخی را نیز انکار می‌کنند. از نظر آنها چون در تئوری هیچگونه خللی وجود ندارد، گروه‌ها و طبقات اجتماعی نیز با چشم‌انداز روشنی از آینده در تلاش و مبارزه برای تحقق آنند. ناهماهنگی این خیالات با واقعیت جهان امروز، این دسته را به فرقه‌های کوچک و منفردی بدل ساخته که از مبارزات طبقاتی و اجتماعی برکنارند و تنها در بین اعضای فرقه‌ی خود و در دنیایی خیالی، هویتی ایدئولوژیک را حفظ می‌کنند.

ب - دسته‌ی دوم با پذیرش بحران تئوری انتقادی، بحران چشم‌انداز تاریخی

را از آن استنتاج می‌کنند. در نتیجه، چشم خود را بر روی هرگونه ابتکار یا تجربه تازه‌ای که ممکن است در مبارزات اجتماعی و بویژه در مبارزات طبقه‌ی کارگر پیش‌آید بسته‌اند و منتظرند تا پس از تنقیح مقولات خود و پس از دستیابی به چشم‌اندازهای تئوریک، جنبش‌های اجتماعی را در قالب این مقولات ایجاد کنند. این دسته کار تئوریک خود را کار سیاسی تلقی نمی‌کنند و به دلیل تصور غلطی که از ماهیت تئوری انتقادی دارند، وظیفه‌ی خود را تنها در روشنگری خلاصه شده می‌بینند. از همین رو، بین چشم‌انداز تئوریک که در برابر خود گشوده‌اند و می‌کشایند، با مبارزات واقعی‌ای که علی‌القاعده می‌بایست در قالب مفاهیم آنها صورت گیرد، رابطه‌ای نمی‌یابند. به عبارت دیگر، بین عمل سیاسی آنها و میزان دستاوردهای تئوریکشان تناظری وجود ندارد. این دسته در بدترین حالت به نوعی کمال‌گرایی دچارند که مسلماً هرگز به مرز عمل سیاسی نخواهد رسید.^۲

۲ - ذکر یک نکته در اینجا ضروری است. این که نباید بحران چشم‌انداز تاریخی را به بحران تئوری تقلیل داد و این که نباید در پی استنتاج کردن اولی از دومی برآمد، ممکن است بهانه‌ای باشد در دست برخی محافل یا گرایش‌ها در چپ ایرانی که کار تئوریک را به عنوان کاری آکادمیک تخطئه می‌کنند و هنوز هم، بر اهمیت و عمده بودن این کار - به ویژه برای ما و بویژه پس از شکستی چنین جشنتناک و خونبار - پی‌نبرده‌اند. در برابر اینان باید به صراحت و بی‌هیچ پرده‌پوشی اعلام کرد که ما کسانی که خود را روشنفکر چپ ایرانی می‌نامیم، در یک معدل عمومی باید بسیار بیاموزیم. اینک شیوه‌وروش آموزش چگونه باید باشد، در محتوا و سرشت آموزشی کار ما هیچ چیز را تغییر نمی‌دهد. برخی با اتکاب به این استدلال کودکانه و نامربوط که "پراتیک به تئوری تقدم دارد" در واقع تنها از زیر بار سنگین و دشوار کار و مبارزه‌ی تئوریک هدفمند شانه خالی می‌کنند و خرده‌کاری‌های روزمره‌ی خود را به حساب فعالیت‌های انقلابی خویش می‌گذارند.

اینکه روزی بشر در اوان تاریخ هستی خویش ناگزیر در برخورد با طبیعت و با موجودات انسانی دیگر سخن گفتن آموخته و دانش را پدید آورده است، باعث نمی‌شود که امروز هر کودکی را که زاده می‌شود، در دامن طبیعت رها کنیم تا در اثر تجربه و برخورد با طبیعت خود زبان را کشف کند و دانش را هر بار از نو پدید آورد. کودکی که امروز متولد می‌شود با همه‌ی دانش‌ها و توانایی‌های موجود بشر که دستاورد تاریخ اوست به مثابه‌ی چیزی که از پیش وجود دارد، روبروست. به یک اعتبار، همه‌ی ایده‌ها بر او مقدمند و او پیش از هر حرکتی با این ایده‌ها، در قالب نشانه‌های آوایی، کرداری، تجسمی، گفتاری و نوشتاری آشنا می‌شود. روشن است که کودک پس از آشنایی با جهانی که پیش از او

دو دسته‌ی فوق در واقع دو سر افراطی يك طیف‌اند و در حدفاصل آنها می‌توان انواع مختلفی از تقلیل‌گرایی‌گرایی‌گرایی نخست را دید. ویژگی این طیف که در دو نهایت افراطی آن جلوه‌ای آشکار دارد، ایده‌آلیسم استعلایی است. آنها تئوری را زمینه‌ی امکان مطلق برای هرگونه عمل یا هر واقعیت سیاسی تلقی می‌کنند. از همین رو چه بحران را در تئوری بپذیرند و چه نپذیرند، در هر حال چشم‌اندازهایی را که ممکن است پراتیک در برابر تئوری بکشاید، مورد توجه قرار نمی‌دهند. آنها در پراتیک آن چیزی را می‌بینند که خود در آن نهاده‌اند. ایده‌آلیسم استعلایی آنها در عین حال در این واقعیت مسجّل می‌شود که آنها، منطبق تحول تئوریک را با منطبق تحول اجتماعی و تاریخی کاملاً یکسان می‌بینند. در نتیجه، ابهام یا کشایش چشم‌انداز تاریخی برای

بوسیله‌ی مفاهیم و نشانه‌ها شکل‌بندی شده است با تجربه و با پراتیک خود می‌تواند به تغییر این جهان برآید و چنین نیز خواهد کرد. در نتیجه اتکا بر "تقدم پراتیک!" برای کسانی چون ما که هنوز در يك معدل عمومی با الغیای تئوری‌های انقلابی نیز آشنا نیستیم، تنها بهانه‌ای است برای شانه‌خالی‌کردن از آموزشی‌ضروری. به این جماعت باید یادآوری کرد که تقدم جهان مضمحل‌بندی شده در مقولات به کسی که در هر مقطعی پادر راه مبارزه برای تغییر جهان می‌گذارد، امری است که به انتخاب آنها بسته نیست. اگر آگاهانه در برابر این وضع قرار نگیرند، آنکاه بی‌آنکه بخواهند بدانند، آگاهی‌شان بوسیله‌ی نشانه‌ها و مفاهیم ایدئولوژیکی شکل خواهد گرفت که فکر می‌کنند در حال مبارزه با آن هستند.

اینکه طبقه‌ی کارگر می‌تواند به تجربیات تازه‌ی دست‌زند که پیش از این سابقه نداشته‌اند، اینکه می‌تواند از طریق زاینده‌ی پراتیک به دانشی کاملاً نوین دست یابد، امری بدیهی است و همه‌ی اصرار من در این است که نباید این تجربیات را نادیده گرفت و نباید چشم‌انداز تاریخی را به چشم‌انداز تئوریک تقلیل داد. اما از اینجا هم نمی‌شود بدین نتیجه رسید که کارگر امروز باید آگاهی طبقاتی‌اش را چون نوزادی در جنگل "کشف کند". مبارزه‌ی طبقاتی طبقه‌ی کارگر چندین قرن سابقه دارد و این تجربیات پراتیکی توانسته است در تئوری‌های انقلابی صورت‌بندی شود. در تئوری مارکس منسجم‌ترین آغازهای تئوریک ناشی از این تجربیات وجود دارد. و اینها همه به مثابه‌ی دانش بر کارگر امروز مقدمند. اینکه کارگر امروز می‌تواند، و باید، در دستیابی به چشم‌انداز نویسی، راهی نیز در برابر بحران تئوری بکشاید مانع از آن نیست که تا سرحد امکان از دانشش موجود بهره‌گیرد.

آنها تنها مسئله‌ای تئوریک است و جنبه‌ی اجتماعی آن می‌تواند از جنبه‌ی نظری‌اش استنتاج شود. تقلیل‌گرایی اینگونه ایده‌آلیسم استعلایی موجب می‌شود که دلایل مختلفی را که ممکن است موجب تغییر چشم‌انداز تاریخی شوند نادیده بگیرند و اتفاقاً به همین دلیل در حفظ بن‌بست همزمانی تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی نقش معینی ایفا کنند.

تقلیل‌گرایی نوع دوم بحران تئوری را به بحران چشم‌انداز تاریخی تقلیل می‌دهد. این‌گرایی‌ها طیف متجانسی نیستند. به همین دلیل آنها می‌توانند از این هم معنایی به نتایج مختلفی برسند. برخی رفع بحران تئوری را تماماً در گرو رفع بحران چشم‌انداز تاریخی می‌دانند و از اینجا به نوع ابتدایی و خامی از نسبی‌گرایی و پوزیتیویسم می‌رسند. عده‌ای دیگر بحران تئوری را به بن‌بست ماهوی هرگونه تئوری انقلابی تعبیر می‌کنند و عملاً به پراگماتیسم مبتذل درمی‌غلطند و نهایتاً گروهی گشایش چشم‌انداز تاریخی را، در تئوری و در عمل - در نگاه به گذشته، در پیش‌تاریخ علم و در اشکال سازمان‌یابی پیشین زندگی اجتماعی جستجو می‌کنند. هر سه دسته‌ی فوق برآنند که چون چشم‌انداز تاریخی با بن‌بست روبروست و چون از نظر آنها این دقیقاً به معنای بحران تئوری است، پس باید در درکی که از تئوری وجود دارد تجدید نظر کرد. در بین‌گرایی‌ها و محافل روشنفکری که زمانی در طیف چپ تعریف می‌شده‌اند، این سه دسته را می‌توان به صورت زیر معرفی کرد.

دسته‌ی اول - شکست پروژه‌ی انقلاب کارگری و عدم تحقق سوسیالیسم در نزد اینان دلیلی است برای نادرستی تئوری انقلابی‌ایکه مبنای این پروژه بوده است. بدین ترتیب اگر منشاء تئوریک سوسیالیسم، تئوری مارکس و مارکسیسم بوده است، پس شکست تلاش‌هایی که در شوروی و در جوامع نوع شوروی برای تحقق سوسیالیسم صورت گرفته، به معنی نادرستی تئوری مارکس و مارکسیسم است. پایه‌ی استدلال این دسته چیزی نیست جز اصل اثبات‌پذیری در پوزیتیویسم رسمی یا اصل ابطال‌پذیری در پوزیتیویسم پوپری با لباس مبدل. نسبی‌گرایی مندرج در این دیدگاه نه دیگر معیار دقیقی در شناخت‌شناسی علوم طبیعی است و نه به طریق اولی، قابلیت ارزیابی علوم اجتماعی/تاریخی را - با مختصات ویژه‌ی آنها - دارد.

دسته‌ی دوم - اگر نسبی‌گرایی دسته‌ی اول در شناخت‌شناسی، به زبان عملی

سیاسی ترجمه شود، آنگاه نتیجه چیزی جز تسلیم‌طلبی، شکست‌طلبی، تن‌دردادن به وضع موجود و نهایتاً پراگماتیسمی سیاسی نیست. نزد اینان چنین استدلال می‌شود که شکست پروژه‌های انقلاب کارگری و عدم تحقق سوسیالیسم از آن روست که این پروژه، رویایی بیش نبوده و نیست. در نتیجه مسئله تنها این نیست که تجربه، نادرستی تئوری انتقادی‌ای را که متضمن این پروژه بوده است (مارکسیسم) اثبات کرده است، بلکه مسئله بر سر رویایی بودن و غیرواقعی بودن هرگونه تئوری انقلابی است. این دسته، بر خلاف دسته‌ی اول از تجربه‌ی شکست به این نتیجه نمی‌رسد که فلان تئوری درست نیست و باید بدنبال تئوری دیگری بود، بلکه اساساً منکر هرگونه تئوری انقلابی است. جاودانگی وضع موجود، نتیجه‌ی عملی بلافاصله این دیدگاه است، نتیجه‌ای که در یکی از "جملات قمار" وزیر‌کار آلمان - که به بلاهتی عوام‌فریبانه شهره است - چنین تجلی می‌یابد: "مارکس مرده است و مسیح زنده و جاوید است".

دسته‌ی سوم - نسبی‌گرایی دسته‌ی اول وقتی در قلمرو شناخت‌شناسی باقی‌ماند و به حیطه‌ی شمول خود تئوری نیز راه یابد، نتیجه چیزی است که شاید بتوان آن را "منطقه‌گرایی" در تئوری نامید. بدین معنی که تئوری شمول‌زمانی - مکانی خود را در مقاطع تاریخی معین - که حوزه‌ی اعتبار آن است - از دست می‌دهد. مثلاً در زمان واحد فلان تئوری در مورد این منطقه از جهان درست است و در مورد منطقه‌ی دیگر درست نیست. منطق این دیدگاه خودبخود آن را به مراحل مضحکی می‌رساند. مثلاً فلان تئوری برای این کشور و سپس این شهر یا این ده یا این خیابان درست است، و برای کشور، شهر، ده یا خیابانی دیگر درست نیست.

مشکلی که این دسته برای تعریف موضوع تئوری با آن روبروست باعث می‌شود که معیارهای ناروشن و مرزهای بسیار لغزنده و نامعینی برای تعیین حدود موضوع قائل شود. مثلاً تئوری اجتماعی‌ایکه موضوعش "کشورهای صنعتی" است با تئوری اجتماعی‌ایکه موضوعش "کشورهای اسلامی" است باید فسرق داشته باشد. (عجالتاً از این مشکل می‌گذریم که "کشور" یک قلمرو معین است که در جغرافیای سیاسی تعریف می‌شود و تعیین‌کننده‌ی مرز اجتماعی خاصی نیست) در این صورت معلوم نیست که مثلاً آلبانی، ایران، جمهوری‌های جنوبی شوروی، ترکیه اسپانیا یا مالزی جزو کشورهای صنعتی‌اند یا کشورهای

اسلامی؟ مسلم است که می‌توان گفت که این کشورها تا درجه‌ی معینی (مثلاً در مقایسه با عربستان یا اتیوپی) صنعتی‌اند و تا درجه‌ی خاصی (مثلاً در مقایسه با هند) اسلامی. اما اشکال کار اینجاست که ما مجبوریم آنها را به توصیه‌ی دسته‌ی فوق حتماً از هم جدا کنیم، زیرا تئوری‌ها بنا بر مناطق باید متفاوت باشند. روشن است که می‌توان، و باید، بر اساس معیارهایی نسبتاً دقیق در موضوع یک تئوری تقسیمات و بخش‌بندی‌های خاصی بوجود آورد تا از این طریق ویژگی‌های هر منطقه، بهتر و دقیق‌تر شناخته شوند و آشکار است که روش پژوهش در این میان آن منطقه تا درجه‌ی معینی به آن منطقه متکی است، اما این مسائل بدیهی چهره‌ی دارد به این‌که مدعی شویم باید تئوری‌های مختلف برای مناطق مختلف وجود داشته باشد. اینکه می‌توان وجود تئوری‌های مختلف را پذیرفت، دلیلی برای تفاوت تئوری‌ها بر اساس مناطق نیست. مثلاً یک تئوری درباره‌ی پیش‌شرط‌ها و مراحل اصلی در فرآیند صنعتی‌شدن جوامع ممکن است این فرآیند را اینجا و آنجا بهتر از تئوری دیگر توضیح دهد، اما از اینجا نمی‌توان نتیجه گرفت که تئوری در مقطع اجتماعی - تاریخی معین فاقد عامیت و جامعیت است.

به نظر من اشتباه ساده‌ی این دسته در آن است که ایدئولوژی‌ها یا حداقل برنامه‌های سیاسی را جانشین تئوری‌ها می‌کند. زیرا روشن است که در هر جامعه می‌تواند ایدئولوژی‌های مختلفی وجود داشته باشد و ایدئولوژی‌های این جامعه ممکن است با جامعه‌ی دیگر تفاوت داشته باشند. همچنین روشن است که با توجه به ساخت و بافت و موقعیت اجتماعی و تاریخی هر جامعه و هزاران مشخصه‌ی دیگر که یک جامعه را از جامعه‌ی دیگر مجزا می‌کند، می‌توان از برنامه‌های سیاسی مختلفی سخن گفت. اما استنتاج وجود یا ضرورت تئوری‌های مختلف از این موقعیت، معقول به نظر نمی‌رسد.

در بین این دسته، کسانی هستند که پا را یک قدم فراتر نهاده و نه تنها عامیت و جامعیت تئوری را قبول ندارند، بلکه اساساً علمیت علم اجتماعی را منکر می‌شوند. اینان معتقدند که علم اساسش بر عقل و منطق است و عقل و منطق هم سراسر غربی است. در نتیجه کشورهای غیر غربی (البته معلوم نیست این تعبیر شامل کشورهای آمریکای جنوبی و آفریقا نیز می‌شود یا نه) که در آنها از عقل و منطق خبری نیست، نمی‌توانند موضوع علم اجتماعی و تئوری انتقادی واقع شوند. در این کشورها باید به دنبال شیوه‌های

شناخت دیگری مثل کشف والهام و اشراق (ولابد جادو و جمل!) بود. ایمن دیدگاه را نمی‌توان طرفی جدی برای يك بحث معقول و منطقی به حساب آورد. زیرا در بحث، فرض بر این است که می‌توان با اتکا به معیارهایی (مثلا عقل یا منطق) استدلال کرد و این دیدگاه در نخستین قدم منکر عقل و منطق شده است. شگفتی من بیشتر از این است که این دیدگاه، چگونه انتظار دارد کسه مخالفان یا موافقانش حرفش را رد کنند یا بپذیرند. مسلم است که وقتی از منطق حرف می‌زنیم لزومی ندارد که منظورمان منطق صوری ارسطویی یا منطق دیالکتیکی هگلی باشد؛ همچنین لزومی ندارد که منظورمان از عقل حتماً همانی باشد که پایه‌ی فلسفه و علوم یونانی و نهایتاً (به اصطلاح) غربی است. در نتیجه می‌توان از منطق و عقل هر منظور دیگری نیز داشت، به شرط آنکه این منظور کاملاً روشن باشد و، تاکید می‌کنم، قابلیت اجماع عام داشته باشد. بطوری که دو نفر بتوانند بر اساس آن با هم موافقت یا مخالفت کنند. در نتیجه نقد عقل و منطق غربی حرفی است و جایگزین کردن آن با رموزات حقیقت و طریقت، الهام و اشراق و رمل و اسطرلاب حرفی دیگر. به علاوه حرفی نیست که فلان دانشمند می‌تواند خواب‌نما شود و چیزی را بطور ناگهانی "حدس بزند" یا "کشف کند". اما این کشف و حدس باید سپس در قالب ساختمانی تئوریک ریخته شود که قابلیت اجماع و عامیت داشته باشد، وگرنه دانشمند ما به پیغمبری تنها بدل خواهد شد که لااقل دوهزار سال‌دیرتر متولد شده است.

بنابراین این که می‌توان، و باید، مبانی علم طبیعی (غربی و شرقی و جنوبی و شمالی) و علوم اجتماعی (که بیشتر اروپایی‌اند) را به دقت سنجید و این که می‌بایست در نقد خرد شیء شده و منطق صوری، در جستجوی میناهای دیگری برای علم و بویژه تئوری انتقادی بود، از نظر من قابل پذیرش است، (بهترین نمونه‌ی اینگونه تلاش‌ها، و نه لزوماً موفق‌ترین آنها، کار "یورگن هابرماس"، در نقد پوزیتیویسم و در طرح "اصول عام عمل" است. او کوشیده است با طرح مفهوم عام‌تر و وسیع‌تری برای عقل، عقل "غربی" را که پایه‌ی علوم طبیعی است به زیرمجموعه‌ای از مفهوم جامع‌تر عقل بدل کند) اما منطقه‌گرایی در تئوری، و بدتر از آن، بازگشت به رمانتیسمی عرفانی، دست‌کم دیدگاهی قابل مقابله و قابل بحث نیست. این دیدگاه "خط سومی"

است که "آن خطاط" نوشته است. خطی که "نه او خواند و نه غیر او"!^۳ بدیهی است که گرایش‌هایی که تاکنون از آنها سخن گفتیم یکدیگر را بازتولید، تشدید و یا حتی تحریک می‌کنند. در برابر کسانی که تئوری مارکس را "بحران‌بردار و خدشه‌پذیر" نمی‌دانند و معتقدند که مارکسیسم یا مارکسیسم-لنینیسم (در روایتی که خود از آن دارند) کار را یکبار برای همیشه تمام کرده است و هر سخن تازه، تنها بدعت‌گذاری در مذهبی مقدس، و در نتیجه حرام است، هستند کسانی که نه تنها با اتکا به تجربه‌ی فروپاشی جوامع نوع شوروی فاتحه‌ی مارکس و مارکسیسم را خوانده‌اند، بلکه منکر هرگونه تئوری انقلابی و حتی "عقل" و "منطق" اند. مادام که آنان اینان را به انحطاط سیاسی متهم می‌کنند و با آویختن تابلوی "روشنفکران خرده‌بورژوا" به گردنشان، آنها را به جزا و عقوبت دشوار در قیامت "دیکتاتوری پرولتاریا" تهدید می‌کنند، اینان نیز آنان را خشکه‌مقدسانی چوبین مغز می‌خوانند که "از تجربه درسی نگرفته‌اند".

همانطور که گفتم، همه‌ی این قبیل و قال‌ها و همه‌ی این مشاجرات، تنها ناشی است از یکسان و يك معنا پنداشتن بحران تئوری و بحران چشم‌انداز تاریخی. هنگامی که پذیرفته شود که ایندو به يك معنا نیستند، یعنی پذیرفته شود که واقعیت اجتماعی - تاریخی هم‌هنگام واجد لحظه‌های تئوریک و پراتیک است و ایندو در تناظری بلاواسطه قابل استنتاج از یکدیگر نیستند، آنگاه ایمن مشاجرات مبنا و معنای خویش را از دست می‌دهد. به عبارت دیگر هرگاه این پیش‌شرط دوتالیستی و پوزیتیویستی جدایی تئوری و پراتیک و اسکولاستیک تقدم و تاخر غیرتاریخی کنار گذاشته شود، آنگاه هم تئوری‌های جهانشمول و زمانشمول رنگ می‌بازند و هم منطقه‌گرایی در تئوری و بازگشت به دوران ماقبل علمی. پذیرفتن ناهمانی بحران تئوریک و بحران چشم‌انداز تاریخی بدین

۳- شمس تبریزی گفته است: "آن خطاط سه گونه خط نوشتی:

یکی او خواندی لاغیر

یکی را هم او خواندی هم غیر او

یکی را نه او خواندی نه غیر او

آن خط سوم منم؟"

(نقل از: "خط سوم" / نوشته‌ی دکتر ناصرالدین صاحب‌الزمانی / موسسه مطبوعاتی عطایی / تهران ۱۳۵۱/ ص ۳-۲).

معناست که هم می‌توان، و باید، نقد تئوریک را در سطحی مستقل — و نه به مثابه‌ی امری مستقل — دنبال کرد (= نقد منفی) و هم می‌توان، و باید، هر تجربه‌ی نوین پراتیکی را در سطحی مستقل — و نه به مثابه‌ی امری مستقل — در نظر داشت و آن را به عنوان عاملی که می‌تواند گرهی از کار چشم‌انداز تئوریک نیز بگشاید، تلقی کرد (= نقد مثبت) .

به نظر من بحران کنونی تئوری انتقادی، تئوری مارکس را سپری نکرده است . به عبارت دیگر واقعیت اجتماعی - تاریخی کنونی، هنوز بیرون از قلمرو کارایی بالقوه‌ی مفاهیم تئوریک مارکسی نیست . وظیفه‌ای که روشنفکر چپ دارد اینست که با توجه به تغییرات بسیار زیادی که جوامع کنونی نسبت به زمان مارکس کرده‌اند و بویژه با تغییرات بسیار زیادی که ساخت سرمایه‌داری نوین کرده است، بالقوگی آن مفاهیم را فعلیت بخشد و آنها را به قالب مفاهیم کارا و متناسب با جامعه‌ی امروز درآورد . مسلم است که روشنفکر چپ نمی‌بایست در این رهگذر مارکس و اندیشمندان مارکسیست را بری از خطا بداند و بدیهی است که باید هم در پرتو تجربیات تازه و هم با توجه به اهمیت انسجام درونی خود تئوری، مقولات کهنه شده و نامناسب را بدور ریزد . تسلیم شدن به مد روز و مارکس‌ستیزی "فضیلتی" ارزان است که خود را در قواره‌ی "گستاخی تفکر" و "شهامت نواندیشی" به نمایش می‌گذارد، اما برخورد غیر انتقادی به مارکس و مارکسیسم نیز عبادتی است بنده‌وار در برابر "خدا" بی که نه تنها هرگز خود را خدا نخوانده، بلکه همواره شمشیر نقد بر روی هر خدایی کشیده است . به عبارت دیگر، درست است که امروز نباید در جهت سیلابی شنا کرد که بازمانده‌های تفکر انقلابی را در ذهن روشنفکران "چپ" با خود می‌برد، اما در عین حال درست نیست که دیدگان را بر روی آن سراسیمگی و جاذبه‌ای که این سیل را ممکن و واقعی می‌کند، چه در سرچشمه‌های تئوریک و چه در حاصل پراتیکی اش، فرو بست .

اما این ادعا که مقولات و مفاهیم تئوریک مارکس این بالقوگی را دارند که در یک تئوری انتقادی توانا در نقد ایدئولوژی‌ها، امروز بکار گرفته شوند، مستلزم ارائه‌ی طرح یا درکی از ساختمان تئوریک آموزه‌ی مارکس است . متأسفانه این طرح را نمی‌توان بطور تفصیلی و در جزئیات در این مقاله، و یا اساساً در یک نوشته‌ی کوتاه، عرضه و مستدل کرد . اما برای پرهیز از کاستی در این

نوشته من خواهم کوشید این طرح را بطور بسیار اجمالی و شماتیک ارائه‌کنم . درک سنتی و بسیار رایج از آموزه‌ی مارکس بدین قرار است که — مارکسیسم ساختمانی است سه طبقه . طبقه‌ی اول و شالوده‌ی آن فلسفه یا ماتریالیسم دیالکتیک است ؛ طبقه‌ی دوم اقتصاد یا نقد سرمایه‌داری است و طبقه‌ی سوم سیاست، یا تئوری انقلاب سوسیالیستی و سوسیالیسم . این درک مبتنی است بر تصویری سنتی (و اساساً دکارتی) از ساختمان تئوری بطور کلی . در این تصور، هر تئوری چند گزاره‌ی اصلی یا اصل عام دارد که قضایای دیگر از آن استنتاج می‌شوند . در نتیجه، فلسفه‌ی مارکسیستی واجد اصل‌های عام است (یعنی دیالکتیک در طبیعت، در تاریخ و در اندیشه بر اساس قوانین وحدت ضدین، تبدیل کمیت به کیفیت و نفی‌نفی)، اقتصاد مارکسیستی استنتاجی است از آن، و سوسیالیسم استنتاجی از اقتصاد مارکسیستی . در طرح فوق به روشنی معلوم نیست که مثلاً ماتریالیسم تاریخی در کجا قرار دارد . زیرا، ماتریالیسم تاریخی نه در معنای اخص فلسفه است، نه اقتصاد و نه سوسیالیسم . در عین حال تئوری‌ای عام درباره‌ی سه طبقه نیز نمی‌تواند باشد، زیرا عام‌ترین سطح فلسفه است و اگر ماتریالیسم تاریخی فلسفه را دربرگیرد، از آن عام‌تر خواهد شد . همچنین روشن نیست که بطور مشخص، نقد سرمایه‌داری و تئوری ارزش چگونه از اصول فلسفی ماتریالیسم دیالکتیک استنتاج شده‌است . بر همین اساس استنتاج سوسیالیسم از نقد سرمایه‌داری نیز ارتباط خود را با پایه‌ی اصلی یعنی فلسفه از دست می‌دهد .

به نظر من ساختمان تئوریک آموزه‌ی مارکس را می‌توان بر خلاف طرح فوق، چنین تصور کرد: این ساختمان یک بستر یا زمینه یا قرارگاه دارد . مثل زمینی که پی‌های ساختمان در آن فرو می‌روند . در نتیجه استقامت و استحکام ساختمان تئوریک تا حدی منوط است به استحکام و قدرت این زمینه و بستر . در این زمینه که به نظر من "ماتریالیسم پراتیکی" است، سه ستون اصلی فرو رفته‌اند که اسکلت ساختمان را می‌سازند . این سه ستون عبارتند از: الف) تئوری مارکس درباره‌ی تاریخ یا ماتریالیسم تاریخی، ب) تئوری مارکس درباره‌ی سرمایه‌داری یا نقد اقتصاد سیاسی، و ج) تئوری مارکس درباره‌ی سوسیالیسم . روشن است که استحکام ساختمان بطور کلی، هم منوط است به استحکام زمینه، هم به ملاط و ترکیب و بافت هر یک ستون‌ها به تنهایی و هم

به شیرازه ورشته‌هایی که این ستون‌ها را به یکدیگر مرتبط می‌کند. این ارتباط یا اتکای متقابل ستون‌ها به یکدیگر و به زمینه، به هیچ وجه بدین معنی نیست که ستون‌ها از زمین استنتاج شده‌اند، اگر چه که بدون سازگاری مفاهیم هر یک با دیگری، امکان تشکیل یک آموزه‌ی واحد را ندارند.

بر اساس چنین درکی از ساختمان تئوریک آموزه‌ی مارکس معتقدم که کسار در سطح تئوریک بهتر است عمدتاً پیرامون مباحث و مقولات زیر متمرکز باشد:

۱- ویرایش ماتریالیسم پراتیکی مارکس و پالایش آن از انواع و اقسام ایده‌آلیسم آشکار و پنهان. از مذاهب آسمانی و زمینی گرفته تا انواع ماتریالیسم فویرباخی، حسی‌گرایانه و هر نوع "ماتریالیسم دیالکتیک".

۲- نقد و تنقیح مفهوم فراگیر شیوه‌ی تولید نزد مارکس و بیرون کشیدن این مفهوم از زیر بار عوامانه‌ترین تعاریف و تفاسیر اکنومیمیستی (دوست‌منان و دشمنان).

۳- نقد فلسفه‌ی تاریخ و طرد زمینه‌های پوزیتیویستی و واقعا موجود در تئوری تاریخ مارکس، به عبارت دیگر، تاکید بر جنبه‌ی تاریخت و طرد جنبه‌ی تاریخی‌گرا.

۴- نقد تئوری ایدئولوژی در نزد مارکس و تدارک یک تئوری نوین درباره‌ی ایدئولوژی.

۵- نقد مفهوم مناسبات اجتماعی تولید، روشن کردن نسبت آن با اشکال مالکیت و نقد مفهوم طبقه‌ی اجتماعی در نزد مارکس.

۶- نقد مفاهیم ارزش، کار مجرد، رقابت و انحصار، مرزها و قلمرو حوزه‌های تولید، دوران و مصرف.

۷- نقد تئوری دولت.

۸- نقد محتوای اقتصادی و سیاسی دوران گذار.^۴

۴- ترتیب و توالی این مباحث مسلماً پیشنهادی برای فرآیند کار آموزشی نیست. زیرا از یکسو کاملاً ممکن است افراد مختلف برای کار تئوریک پیرامون هر یک از این مباحث به زمینه‌های دیگری نیاز داشته باشند، و از سوی دیگر، ممکن است کار تئوریک و تجربی پیشین برخی افراد، آنها را برای تمرکز بر یکی و یا تعدادی از این مباحث مناسب تر کرده باشد. جنبه‌ی آموزشی این طرح تنها می‌تواند در یک ارتباط بسیار وسیع و جمعی در نظر گرفته شود.

یورگن هابرماس

Jürgen Habermas

Die Rolle der Philosophie im Marxismus

نقش فلسفه در مارکسیسم

در ماه اوت سال ۱۹۷۳ در جزیره‌ی کورچولا^۱ برای دهمین بار مدرسه‌ی تابستانی، که گردانندگان آن فلاسفه‌ی مکتب پراکسیسم در یوگسلاوی^۲ می‌باشند، تشکیل شد. موضوع عمومی عبارت بود از: جهان بورژوازی و سوسیالیسم. از این زاویه پیرامون نقش فلسفه و رابطه‌ی بین فلسفه و علم نیز بحث شد. من پس از سخنرانی گایو پتروویچ^۳ به نکاتی درباره‌ی موضوع صحبت او اشاره کردم.

نظریه‌پردازان مارکسیسم هیچگاه سنت فلسفی را، با همان صراحتی که درباره‌ی علوم بکار برده‌اند، در شمار آن پتانسیل مولد جهان بورژوازی که می‌بایست به درون یک جامعه‌ی نوین سوسیالیستی راه یابد، به حساب نیاورده‌اند. بین مارکسیستها درباره‌ی نقش فلسفه اختلاف نظر بوده و هست. واکنشی‌کسه "تاریخ و آگاهی طبقاتی" لوکاچ و بیش از همه "مارکسیسم و فلسفه" ی کارل کرش در سالهای بیست هم در میان سوسیال دمکرات‌ها (کائوتسکی) و هم در میان لنینیست‌ها (دبورین) برانگیختند، نمایانگر این امر است (۱).

پس از جنگ دوم جهانی این جدل درباره‌ی نقش فلسفه ادامه یافت: در فرانسه بحث سارتر پیرامون رابطه‌ی بین اگزیستانسیالیسم^۴ و مارکسیسم، از سرگیری این مجادله را سبب شد، در چکسلواکی و یوگسلاوی نقد فلاسفه‌ی مکتب

1-Korcula

2-Die jugoslawischen Praxisphilosophen

3-Gajo Petrovic

4-Existenzialismus

پراکسیس به ماتریالیسم دیالکتیک و در آلمان فدرال رجوع تئوری انتقادی به مباحث سالهای بیست (۲) بنا به درک مارکسیستی، سوسیالیسم نه تنها خود - نابودسازی جهان بورژوایی را رقم می‌زند، بلکه همزمان وارث برحق آن نیز هست، وارثی که نیروهای مولد جهان بورژوایی را حفظ نموده، آزاد ساخته و تکامل می‌بخشد. البته در تاریخ تئوری مارکسیستی ارزیابی‌های متفاوتی از اهمیت نسبی نیروهای مولد و به همراه آن از درجه‌ی پیوستگی تاریخی بین جهان بورژوایی و سوسیالیسم به عمل آمده است. در یک سر این رشته طرح‌های آنارشستی درباره‌ی تاریخ قرار دارند که گسست رادیکال با همه سنت‌ها و ایجاد انفصال در فرآیند پیوسته‌ی تاریخ تاکنونی را شرطی لازم برای رهایی می‌دانند؛ [چرا که] حتی خود نیروهای مولد نیز تا این حد توسط مناسبات تولیدی موجود فاسد شده‌اند. در سر دیگر این رشته یک بهبودگرایی^۲ سوسیال دمکراتیک قرار دارد که نیروی تخیل آن کفاف نمی‌دهد تا امر نورا در چیزی جز رشد کمی امر موجود تصور کند؛ از این دیدگاه حتی نهادهای سیستم اقتصادی و سیاسی نیز به دسته‌ی نیروهای مولد تعلق دارند. این طیف نشان می‌دهد، این مسئله که چه عناصری از جهان بورژوایی جزو پتانسیل تاریخی مولد به حساب آیند، تا چه حد مورد اختلاف و در عین حال تا چه اندازه پراهمیت است.

این امر در مورد سنت فلسفی نیز صادق است. از این رو پرسشی را که من مایلم به کوتاه‌ترین شکلی به آن بپردازم، می‌توان اینگونه تدقیق نمود: آیا فلسفه بیشتر نیروی مولد است یا آگاهی کاذب؟ هرچند که، بنا بر گفته‌ی "ایدئولوژی آلمانی"، ایده‌های حاکم، ایده‌های طبقه‌ی حاکمانند، اما مارکس و انگلس همه‌ی محتوای میراث‌های فرهنگی را یکسر آگاهی ایدئولوژیستیک ندانسته‌اند؛ ایدئولوژیک برای آنها تنها آن دسته از اشکال آگاهی هستند که ساختار طبقاتی‌ای را که بر آن استوارند، همزمان می‌پوشانند و برملا می‌کنند و به این ترتیب سهمی در مشروعیت بخشیدن به نظام حقوقی و نظام حاکمیت ادا می‌کنند. مارکس و انگلس آن دسته از اجزاء میراث‌های فرهنگی را که به لحاظ وحدت بخشی اجتماعی^۳ مهمترین‌ها هستند، یعنی دین و اخلاق را، بدون هیچ تاملی ایدئولوژی دانسته‌اند، حال آنکه به علم و تکنیک، همانقدر بی‌چون و

چرا، به مثابه‌ی بخشی از پتانسیل نیروهای مولد نگریسته‌اند. موضع آنها در برابر هنرهای تجسمی، بویژه نوع کلاسیک آن، و ادبیات بورژوایی از صراحت کمتری برخوردار بود؛ نقد مارکسیستی ایدئولوژی در برابر هنر هدفی دوگانه را دنبال نموده است: انعکاس آگاهی کاذب و بازسازی محتوای عقلانی (که مثل همیشه به شکل وارونه بیان شده است) (۳).

مارکس جوان نیز - و عجلالتا به درستی - همین موضع دیالکتیکی را در برابر فلسفه‌ی همعصر خود اتخاذ کرد. محتوای عقلانی سیستم هگلی برای مارکس طرفدار هگل جوان چنان بدیهی بود که او می‌توانست ایدئولوژیک بودنش را تنها در این بدانند که از شکل آگاهی فلسفی برخوردار است؛ همچنین می‌توانیم بگوییم که او ایدئولوژیک بودن این سیستم را اساساً در پیش‌نهادهای اندیشه‌ورزی اصیل فلسفی می‌دید. در نزد مارکس هسته‌ی کاذب فلسفه‌ای که با هگل به کمال خود رسید صرفاً در مطلق‌گرایی تئوری‌ای است که تنها به ظاهر مستقل از عمل است، وگرنه محتوای اساسی این فلسفه برای او، هم قابل بازسازی عقلانی است و هم به همین نسبت به این بازسازی نیاز دارد. در این معنا می‌بایستی سوسیالیسم فلسفه را دقیقاً از طریق رفع آن، متحقق سازد؛ یعنی پتانسیل مولد سنت فلسفی را از آن خود کند. مارکس و انگلس بعدها از سنت فلسفی فاصله گرفتند و بر تقابل میان علم اجتماعی و فلسفه تاکید نمودند. اما اظهارات صریح [در این رابطه] را، اگر درست به یاد داشته باشم، عمدتاً تنها در نزد انگلس می‌توان یافت؛ و این اظهارات از دو جنبه از رادیکالیسم کمتری برخوردارند. از سویی انگلس برای اندیشه‌ی فلسفی خرد کمتری قائل است، چرا که او دیگر به فلسفه از دیدگاه عملی تحقق یک جهان خرد^۱ - جهانی که از پیش طراحی شده -، نمی‌نگرد، بلکه از دیدگاه اثبات‌گرایانه‌ی جایگزین ساختن فلسفه توسط علم، فلسفه را مورد ملاحظه قرار می‌دهد: " (سوسیالیسم علمی) در اساس دیالکتیکی است و دیگر به فلسفه‌ای که بر فراز علوم دیگر قرار گرفته باشد، نیازی ندارد." از سوی دیگر انگلس در مقایسه با مارکس جوان برای فلسفه [کاربردهای] بیشتری قائل است، زیرا او می‌خواهد علوم را به وسیله‌ی رشته‌های پایه‌ای فلسفی کامل کند: " آنچه از تمامی فلسفه‌ی تاکنونی به شکل قائم به ذات

بر جای خواهد ماند، آموزه‌ی اندیشه و قوانین آن است؛ منطق صوری و دیالکتیک. بقیه جملگی در علم اثباتی طبیعت و تاریخ جذب خواهد شد." (۴)

آنچه کرش درباره‌ی نظریه‌پردازان بین‌الملل دوم ادعا کرده است، در مورد انگلس هم صادق است: "علی‌رغم اینکه بنا به درک مادی درست از تاریخ - یعنی آن درک مادی از تاریخ که در تئوری، دیالکتیکی و در عمل، انقلابی فهمیده شود - وجود رشته‌های جداگانه و منزوی علوم که هر یک قائم به ذات در کنار دیگری برقرار باشد، همانقدر غیرممکن است که یک پژوهش تئوریک بدون پیش فرض علمی و بریده از عمل انقلابی؛ مع الوصف مارکسیست‌های پس از [مارکس] سوسیالیسم علمی را واقعا هر چه بیشتر و بیشتر به مثابه‌ی مجموعه‌ای از شناخت‌های صرفا علمی دریافتند که با پراتیک سیاسی و هرگونه پراتیک دیگر مبارزه‌ی طبقاتی رابطه‌ی بلاواسطه‌ای نداشت." (۵)

اگر این طرح بسیار خام هسته درک مارکس و انگلس را از نقش فلسفه و رابطه‌ی بین فلسفه و علوم نشان بدهد، می‌خواهم از این تز دفاع کنم که امروز درست همان تحلیلی که به شیوه‌ی مارکسیستی هدایت شده باشد، باید به درک دیگری راه برد. من این ادعا را تنها می‌توانم بوسیله‌ی چند اشاره توضیح دهم؛ و در این راه به سه دسته از مسائل برخورد خواهم نمود: (۱) بافت‌های تغییر یافته‌ی فرهنگ بورژوازی در سرمایه‌داری متاخر؛ (۲) درک‌های پایه‌ای علم‌گرایانه‌ی حاکم و واکنش‌هایی که آنها برانگیخته‌اند؛ (۳) چند وظیفه‌ی مهم اندیشه‌ی فلسفی، امروز.

(۱) بافت‌های جدید فرهنگ بورژوازی در ارزشگذاری تغییر یافته‌ی از عناصرشان تجلی می‌یابند.

الف - آگاهی مذهبی در جوامع صنعتی غرب روبه زوال می‌رود. تحت شرایط یک الحاد توده‌ای^۱ که [اینک] برای نخستین بار با وضوح بیشتری نمایان می‌شود، مذهب تاثیر پر دامنه و به همراه آن کارکرد ایدئولوژیک خود را به میزان زیادی از دست داده است. در عوض توجه روشنفکران به محتوای اتوپیک میراث مذهبی روبه افزایش است. گواه این مدعا در درون شاخه‌های مسیحیت، الهیات سیاسی جدیدی است که برای مدافعین رادیکال‌تر خود به معنای تخریب

جهان لاهوتی به نفع تحقق اجتماعی و ناسوتی نویدهای مذهبی است (۵). از سوی دیگر همانقدر نیز کوشش برای تصاحب ملحدانه‌ی عناصر ترافرازانده^۱ [برگرفته شده از] تصاویر و امیدهای میراث مسیحی - یهودی به همین اندازه مشهود است (نمونه‌ی بارز آن نزد ارنست بلوخ^۲).

ب - امروزه تغییر مشابهی در ارزیابی از سیستم ارزش‌های اخلاقی نیز شایسته است. آگاهی حاکم بورژوازی، همانطور که در تئوری‌های دمکراسی این قرن دیده می‌شود، بیشتر بدگمان و عیب جو شده است؛ (۶) این آگاهی دیگر مانند دوران انقلابات بورژوازی به ارزش‌های جهان شمول حق طبیعی عقلانی یا به اخلاق فرمالیستی ارجاع نمی‌دهد (کوشش‌هایی نظیر کوشش جان رولز^۳) (۷) برای آنکه در ادامه‌ی حق طبیعی یک تئوری فلسفی درباره‌ی عدالت را طرح بپریزند، استثنا اند. همانطور که جنبش دانشجویی در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری، و نه تنها در این کشورها، اذهان را متوجه کرد، حساسیت تشدید شده در برابر نقض اصول جهان شمول و فقدان اشکال زندگی مبتنی بر همبستگی در مقابل هر سیستمی قد علم کرده و آن را به مبارزه می‌طلبد. این [حساسیت] تنها می‌تواند برای فرهنگ‌های مخالف تأثیری وحدت بخش داشته باشد، اما مطمئنا نه برای جامعه‌ای که کسب مشروعیت خود را به زیر یوغ نهادهای دمکراسی رقابتی کشانده است و همزمان ساختارهای طبقاتی را بر جای نگاه می‌دارد.

ج - هنر مدرن نیز درست به همان اندازه‌ی سیستم‌های ارزشی جهان شمول و رفرم یافته، برای ارضای نیاز سیستم سیاسی به مشروعیت، نامناسب است. هنر مدرن، چه بیشتر توسط آثار فرمالیستی بزرگی مانند آثار بیکت^۴، شونبرگ^۵ یا پیکاسو نمایندگی شود و چه توسط آن گرایش‌هایی تعیین یابد که در ادامه‌ی سورئالیسم گذرگاه میان هنر و پراتیک زندگی را هموار می‌سازند، در هر دو مورد پتانسیل انتقادی هنر و نیروهایی که امروزه هنر در خدمت فرهنگ‌های سرنگون ساز مخالف آزاد می‌کند، غیر قابل انکارند. دانیل بل^۶ از سالها پیش از تضادهای فرهنگی سرمایه‌داری سخن به میان آورد، یعنی از تناقض‌هایی که

1-transzendierend

2-Ernst Bloch

3-John Rawls

4-Beckett

5-Schönberg

6-Daniel Bell

1-Massenatheismus

میان نیاز سیستم اقتصادی - سیاسی به انگیزش و آن انگیزه‌های دیگرگونه‌های برقرار است که سیستم فرهنگی بیش از همه در میان جوانان دانشگاهی کسه هنوز تحت فشار سیستم قرار ندارند ایجاد می‌کند. مارکوزه نیز در آخرین کتابش درباره‌ی "انقلاب و ضد انقلاب" به بررسی این پدیده پرداخته است.

د - به این ترتیب در شرایطی که پس از شکست قدرت این جهانی مذهب، پس از سوراخ سوراخ شدن پوشش سنت‌گرایانه‌ی اخلاق جهان‌شمول و زوال‌هاله‌ی اسرارآمیز اثر هنری، دیگر به هیچ‌روی نباید مذهب، اخلاق و هنر را در نخستین گام به مثابه‌ی ایدئولوژی، به مثابه‌ی اشکال آگاهی تثبیت‌کننده‌ی حاکمیت بشمار آورد، از سوی دیگر تکنیک و علم پاکدامنی ایدئولوژیک خود را از دست داده‌اند. سرشت - نشان سرمایه‌داری متاخر قطعاً به زنجیر کشیدن نیروهای مولد نیست؛ علم و تکنیک نیروهای مولد را حتی به نحو انفجار آمیزی رشد داده‌اند؛ اما کاربست اقتصادی پیشرفت علمی - تکنیکی کماکان مسیری نامستقیم را می‌پیماید و الگویی خودپو را دنبال می‌کند. در این رابطه پیشرفت تکنیکی بخودی‌خود و اتوریته‌ی علوم، به لحاظ نظری، در برابر خواسته‌ی مقید ساختن رشد و بکارگیری نیروهای مولد به اعمال اراده‌ی دمکراتیک، کارکرد توجیه‌کننده‌ای نیز پیدا می‌کنند. تکنیک و علم امروز در لباس آگاهی تکنوکراتیک تاثیرات جانبی ایدئولوژیک بجای می‌گذارند (۸). اگر بافت‌های فرهنگ بورژوازی به این شکل تغییر یافته‌اند، دگرگونی نقش فلسفه در درون آن چگونه بوده است؟

(۲) از زمانی که پیشرفت علمی - تکنیکی به موتور واقعی شکوفایی نیروهای مولد تبدیل شده است، درک‌های پایه‌ای علم‌گرایانه نفوذ خود را با قدرت بیشتری اعمال کرده‌اند؛ منظور من پیشروی پیروزمندانه‌ی اثبات‌گرایی^۱ است. اثبات‌گرایی قدیمی‌تر نه تنها تا اوایل قرن بیستم نقش مهمی در فلسفه‌ی دانشگاهی ایفا نمود، بلکه مهر خود را بر تئوری مارکسیستی بین‌الملل دوم نیز کوبید. نظریه‌پردازانی مانند کائوتسکی بر این عقیده بودند که ماتریالیسم علمی قادر است به تمامی پرسش‌هایی که تاکنون بر عهده‌ی تفکر فلسفی گذاشته شده بودند، به شیوه‌ای که به لحاظ روش فرسخت باشد پاسخ گوید.

1-Positivismus

کارل کرش در سال ۱۹۲۳ این جایگزینی علم به جای فلسفه را به طرزی قانع‌کننده به نقد کشید. در این مدت آشکار شده است که این مدعای افراطی حتی بنا به اصول علم‌گرایانه خود نیز يك خیال باطل^۱ بوده است.

امروزه علم‌گرایی، [یعنی] اعتقاد علم به اعتبار انحصاری خود در برخی از جریان‌ات فلسفه‌ی تحلیلی شکل بسیار ظریف‌تری بخود گرفته است. من، از آنجا که مجبورم تنها به اشاراتی اکتفا کنم، می‌خواهم به شکلی زیادی ساده‌کننده، سه‌گرایشی را که مشخصه‌ی این گونه آگاهی علم‌گرایانه هستند نام ببرم:

- تعابیر تئوریک از جهان در کل خود، حقانیت ندارند؛ زیرا موضوع وحدت طبیعت و تاریخ، بنا به این درک، قابل تحویل به مسائلی که قابل بررسی به شیوه‌ی علمی باشند، نیست؛

- پرسش‌های عملی که به گزینش عقلانی هنجار^۲ هامعطوف باشند، حقیقت پذیر^۳ بشمار نمی‌آیند؛ ارزش‌ها و تصمیم‌ها اساساً در مقامی غیر عقلانی ظاهر می‌شوند؛

- مسائل بنیادی سنت فلسفی، از طریق تحلیل زبان قابل حل و فصل‌اند؛ مرجعیت سیستماتیک فلسفه به منطق و روش‌شناسی محدود شده است.

اینک این علم‌گرایی واکنش‌هایی را سبب شده است، هم در فلسفه‌ی دانشگاهی و هم در مارکسیسم. من در اینجا، باز هم بطور بسیار اجمالی، سه واکنش را نام می‌برم: الف - درک‌هایی که من مایلم آنها را فلسفه‌های تکمیلی^۴ بنامم، در جستجوی يك راه حل نسبی‌گرا هستند. اینها مواضع پایه‌ای علم‌گرایانه را عمدتاً می‌پذیرند، اما محدوده‌ای از مسائل زندگی را که به شیوه‌ی علمی قابل بررسی نیستند، به نفع فلسفه‌ای که ادعای شناختش را به نحوی سوبژکتیویستی پس گرفته است، نجات می‌دهند. در این تقسیم‌کار ناشی از وادادگی و تسلیم، تعبیر معنا و تامل فلسفی مسئولیت [پاسخگویی به] نیازهایی [در زمینه‌ی] جهان‌بینی را که دیگر به نحوی جدی قابل قابل ارضا نیستند بر عهده می‌گیرد؛ وظیفه‌ای که در عین حال نافی خود آن است. نمونه‌ی بارز این امر بطور مثال جریان فلسفه‌ی وجودی^۵ از یاسپرس و از طریق سارتر در آغاز کار

1-Illusion

2-Norm

3-Wahrheitsfähig

4-Komplementärphilosophien

5-Existenzphilosophien

کولاکوفسکی^۱ امروزی است.

ب - در مقابل، درک‌های سنتی می‌کوشند دوباره اهداف فلسفه‌ی اصیل را برگرفته و هستی‌شناسی را از نو تجدیدکنند. پدیدارشناسی و طبعاً هایدگر، در این راه از همه بیشتر تامل نموده و تاثیرگذار بوده است.

ج - سومین واکنش را بنای آموزه‌های مارکسیسم روسی، که تحت [حاکمیت] استالین به انجماد گرایید، به نمایش می‌گذارد. این گرایش، همانطور که اصطلاح "جهان‌بینی سوسیالیستی" نشان می‌دهد، بر ادعای فلسفی وحدت طبیعت و تاریخ جهانی، پای می‌فشارد (۹). ماتریالیسم دیالکتیک بر آنست که مدعاهایی را که زمانی بوسیله‌ی کیهان‌شناسی‌ها و فلسفه‌های تاریخ ارضی می‌شدند، برآورد. فلسفه، توضیح‌دهنده و توجیه‌گر آن روش دیالکتیکی است که می‌بایستی از پس هر دوی این [اهداف] برآید: تعبیر نتایج علوم طبیعی‌پس از حصولشان، و باز-سازی تئوریک تاریخ نوع [بشر] بطور بلاواسطه. علاوه بر آن، تعبیر ماتریالیستی - تاریخی زمان حال نیروی جهت‌دادن به کنش‌ها را نیز دارد و وحدت تئوری و عمل سیاسی را تضمین می‌کند.

حال اگر این طبقه‌بندی کلی جریان‌ات اصلی اندیشه‌ی فلسفی بجا باشد، موضع این جریان‌ات در برابر سنت فلسفی چیست؟ علم - گرایه فلسفه را الغاء نموده است، بدون آنکه آن را متحقق کرده باشد. در بهترین حالت می‌توانند آن اجزاء فلسفه‌ی بزرگ، که می‌بایستی موضوع تعبیر صوری - علمی قرار گیرند، به عنوان میراث مشروع [آن] اعتبار داشته باشند. فلسفه‌های وجودی و فلسفه‌های زندگی^۲ دست‌کم رابطه‌ای زیباشناختی با سنت را مجاز می‌دارند: فلسفه‌های بزرگ می‌توانند، پس از آن‌که ادعای اعتبارشان ساقط شد، به عنوان مثال‌هایی در مورد تعبیر ذهنی جهان و طرح‌هایی ذهنی برای زندگی، مورد نظر قرار گرفته و برای روشنگری در هستی خود، بکار گرفته شوند. برعکس، هم‌کوشی‌های معطوف به سنت و هم مارکسیسم روسی، موضعی در مجموع تصدیق‌آمیز نسبت به سنت فلسفی دارند؛ حتی آنگاه که با تز پایان متافیزیک بی‌آغازند: چرا که هر دو خود را هم‌زمان نقد و ادامه‌ی اندیشه‌ی متافیزیکی می‌دانند.

واضح است که اینها تنها از این راه می‌توانند نیت درک وحدت جهان را پی‌گیرانه دنبال کنند که بی‌هیچ قید و شرطی حوزه‌ای از موضوعات را که برای علوم منطقیه برون‌مرزی است و باقی خواهد ماند، در اختیار فلسفه بگذارند. خط فاصل کشیدن بین فلسفه و علوم می‌تواند از موضع تدافعی و یا از موضع تهاجمی صورت گیرد. مثلاً پدیدارشناسی از موضعی تدافعی عمل می‌کند، به این ترتیب که تحلیل پدیدارشناختی خود را در مقام روشی مستقل و پایه‌ای در برابر شیوه‌ی کار علوم عینیت‌دهنده^۱ برجسته می‌سازد. ماتریالیسم دیالکتیک از راه مستعدل ساختن دیالکتیک به مثابه‌ی آموزه‌ی عام‌ترین قوانین طبیعت، تاریخ و اندیشه، تهاجمی عمل می‌کند (از این لحاظ، امروز میراث فلسفی جهان بورژوازی استوارتر و ساده‌انگارانه‌تر از هر تئوری فلسفی دیگری در مارکسیسم روسی ادامه‌ی حیات می‌دهد). به اعتقاد من، قرار گرفتن در یک موضع تصدیقی نسبت به سنت فلسفی در نهایت به بهای پناه گرفتن در زیر چتری جزم‌گرایانه در مقابل علوم تمام می‌شود. پدیدارشناسی خود را به یک روش شهودی مجهز می‌کند، تا به کمک سوژکتیویته‌ی کارآمد "من" ترافرازانده، حوزه‌ای اختصاصی را که اساساً دسترس تحلیل علمی بیرون است برای خویش تضمین کند. ماتریالیسم دیالکتیک، که به مراتب بی‌احتیاط‌تر است، محتواها را - یعنی درک‌های پایه‌ای از ذات طبیعت، تاریخ و اندیشه را که طبعاً با چشم‌انداز موفقیت بسیار کمتری می‌توان در برابر تحلیل علمی مضمون نگاهشان داشت - جزمی می‌کند.

من تاکنون از روایات گوناگون مارکسیسمی که در اروپای غربی از زمان لایبرولا^۲، گرامشی، لوکاج، کرش، بلوخ، هورکهایمر و دیگران به شیوه‌ای غیرجزمی تکامل داده شده‌اند، نامی نبرده‌ام. من در این روایات از مارکسیسم، آغازه‌های تئوریکی را می‌بینم که قادرند از خطاهایی که مکمل فتنیسم علم‌اند و به انکار فلسفه راه می‌برند از یکسو، و [نیز] از حصار کشیدن جزمی به دور علوم، که به معنای سنگوار ساختن فلسفه است، جلوگیری کنند.

(۳) چنانچه تحت عنوان فلسفه، رادیکال‌ترین شکل تامل درباره‌ی خویش کسه در هر دوره ممکن است، بفهمیم، بی‌شک آغازه‌های تئوریک یک مارکسیسم غیرجزمی، فلسفه هم هستند. [اما] اگر که برعکس، فلسفه را کوششی بدانیم که

برآنتست تا وحدت جهان را با ابزارهایی بیان نیشد که از تامل علوم دربار هاری خویش گرفته نشده، بلکه مدعی مقامی بر فراز علوم ویا در کنار آنها باشند، محتوای عقلانی سنت فلسفی دیگر امروزه به شیوهی فلسفی قابل نجات نیست. در پایان می خواهم درك خود را از نقش امروزی فلسفه درسه تاز خلاصه كنم (۱۰).

الف - مادام كه پیشرفت فیزیک و پیشرفت تئوری جامعه به يك تئوری عام دربار هاری طبیعت یا يك تئوری عام دربار هاری تطوراً جامعه راه نبرده باشند، درك فلسفی وحدت طبیعت و وحدت تاریخ ممكن نیست. اما من با توجه به سطح کنونی فیزیک و به طریق اولی سطح نه چندان پیشرفتهی دانسته های علوم اجتماعی، یکی از وظایف فلسفه در این می بینم که در مورد هر يك از علوم استراتژی های تئوریک قوی در آن را در مقابل عنصرگرایی تجربی^۲ و استقرارگرایی تقویت کند. من از این زاویه ماتریالیسم تاریخی را - البته نه صورت تمام شده و کمال یافتهی آن را - برنامه ای معقول برای يك تئوری آتی تکامل اجتماعی^۳ می دانم. فلسفه، نمایندهی تا به امروز غیر قابل تعویض خواستهی وحدت و عمومیت دهندگی است؛ خواسته ای که یا به شیوهی علوم برآورده خواهد شد یا هرگز ارضا نخواهد شد. این نقش نمایندگی که اندیشهی فلسفی ایفا می کند، دارای منزلتی ویژه است. هر که این نقش را ملغی کند، آن عنصری از جهان بورژوازی را از میان برده است که ما بدون آسیب دیدن خود علم، نمی توانیم از میراث آن چشم پوشیم. اثبات گرایی - یعنی همانا وارثین بورژوازی جهان بورژوازی و نه وارثین سوسیالیست آن - این چشم پوشی را تسهیل می کند و آن را به انجام می رساند.

ب - علاوه بر آن، فلسفه به گمان من این وظیفه را نیز بر عهده دارد که جهان شمولی آن اندیشهی عینیت دهنده را که در چارچوب علوم شکل گرفته است، و همچنین جهان - شمولی اصول يك پراتیک عقلانی و توجیه پذیر زندگی را به نمایش گذارد، درست است که اصول اندیشهی عینیت دهنده و کنش عقلانی، در درون سنت مغرب زمین، یعنی در درون جامعهی بورژوازی، کشف گردیده و با قرار گرفتن در جایگاهی ویژه شکوفا شده اند، اما این بدان

معنا نیست که اینها از این رو جزو مشخصات ماهوی و اختصاصی فرهنگ معینی باشند که اشکال زندگی ویژهی خود را دیکتاتور مابانه بر سراسر کره ی زمینی می گستراند. این امر قطعاً نیز روی داده است. اما نقد کاملاً مستدل به تفکر قالبی [مبتنی بر] اروپا - مرکزی به قلع و قمع امپریالیستی فرهنگ های غیر اروپایی، نباید به مبانی تفکر - که از لحاظ فرهنگی جهان شمول اند - و به شیوهی عقلانی گذران زندگی گسترش یابد. این تعبیر و دفاع خرد از خود، کار فلسفه است.

ج - من شامخ ترین وظیفهی فلسفه را این می دانم که نیروی تعمق و تفکر را دیکال را علیه هر شکل از عینیت گرایی و علیه استقلال یابی ایدئولوژیک - یعنی ظاهری و کاذب - اندیشه ها و نهادها از پراتیک زندگی، پراتیکی که منشا تکوین و جای کاربرد آنهاست، فرا خواند.

راستای این نیرو و بطور بلاواسطه بر علیه مطلق گرایی اندیشهی اصیل و تئوری ناب است، بر علیه درك علم گرایانهی علوم از خود و بر علیه آگاهی تکنوکراتیک آن سیستم سیاسی که از پایاهش جدا شده است. از طریق این تامل دربار هاری خویش، وحدت خرد عملی و خرد نظری برقرار می شود. این تامل تنها وسیله ای است که هویت جامعه و اعضای آن می تواند به کمک آن ساخته شود؛ مگر آنکه بخواهیم به مرحلهی هویت های خاص، جزئی و محدود سقوط کنیم. به دنبال زوال مذاهب بزرگ، شرك تازهی آنهايي که در درون ساختارهای پیچیدهی جوامع ممتاز، اسکان و سامان یافته اند، - مانند سرخپوست های آمریکای امروزی در درون مناطقی که به آنجا رانده شده اند - خطری واقعی و موجود است. من نمی دانم چگونه می توان بدون فلسفه بر روی چنین پایه های متزلزلی که خرد بدست می دهد، بنای يك هویت را ساخت و ایمنی آن را تأمین نمود (۱۱).

این مقاله نخستین بار در نشریهی پراکسیس (Praxis)، سال ۱۹۷۴، صص ۵۲ - ۴۵ منتشر شد. منبع ما در ترجمه ی فوق متن آلمانی مقاله در کتاب زیر بوده است:

Jürgen Habermas; Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/M. 1976, S. 49-59

1-Entwicklung

2-empirischer Elementarismus

3-soziale Evolution

یادداشت ها :

- ۱- ا.ر.ک. به سرسخن اریش گراخ (Erich Gerlach) به چاپ جدید:
Marxismus und Philosophie, Frankfurt/Main 1966.
- ۲- آثار زیر یک دید کلی در این زمینه بدست می دهند:
 I. Fetscher (Hersg.); **Der Marxismus**, Bd. I : Philosophie und Ideologie, München 1963;
 G. Lichtheim; **From Marx To Hegel**, London 1971;
 P. Vrancki; **Geschichte des Marxismus**, "Bde.", Frankfurt/Main 1973-74
 H. Marcuse; Über den affirmativen Charakter der Kultur, ۳-ر.ک. ۰
 in: **Kultur und Gesellschaft**, Frankfurt/Main 1965, S. 56-101.
- ۴- با همین جمله بندی در: "لودویگ فویرباخ و پایان فلسفه کلاسیک" و "انقلاب آقای دورینگ در علم"
 5-R. Döbert; **Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme**, Frankfurt/Main 1973.
 6-P. Bachrach; **Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft**, Frankfurt/Main 1971.
 7-J. Rawls; **Theory of Justice**, dt. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main 1975.
 8-J. Habermas; **Technik und Wissenschaft als "Ideologie"**, Frankfurt/Main. 1968.
 9-A. Kosing (Hrsg); **Marxistische Philosophie**, Berlin 1967.
 10- همچنین نگاه کنید به: J. Habermas; **Wozu noch Philosophie?** in: **Philosophisch-Politische Profile**, Frankfurt/Main 1971-Einleitung
 11-J. Habermas, Können Komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden? in: Jürgen Habermas; **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus**, Frankfurt 1976.

نگاهی به مقاله ی کاستوریادیس :
 "فروریزی مارکسیسم-لنینیسم"

کوروش کاویانی

روگردانی روشنفکران از آرمان رهایی

اخیرا کورنلیوس کاستوریادیس در دو شماره ی روزنامه ی لوموند مقاله ای با عنوان "فروریزی مارکسیسم - لنینیسم" به چاپ رسانیده است^۱ از آنجا که کاستوریادیس از اعتباری در بین بخشی از روشنفکران ایرانی برخوردار است (و برخی از کارهای او به حق چنین اعتباری را کسب کرده است) نگاهی به این مقاله را مفید تشخیص دادیم . در سطورى که در زیر می آید سعی شده است که با آوردن نقل قول هایی بلند خواننده را در جریان کل مقاله قرار دهیم .
 این مقاله به مناسبت تغییر و تحولات اساسی ای که در شوروی و کشورهای اروپای شرقی در یکساله ی اخیر بوقوع پیوست نوشته شده است . عنوان مقاله ی نخست این تصور را بوجود می آورد که منظور نویسنده از "مارکسیسم-لنینیسم" ایدئولوژی کشورهای "سوسیالیسم واقعا موجود" است ، ایدئولوژی ای که برای استحکام و تداوم دیکتاتوری حزبی و فردی در شوروی و سپس در سایر این کشورها ساخته و پرداخته شد . اما این تصور در همان اولین سطور مقاله مبنای خود را از دست می دهد :

"مارکسیسم 'فلسفه ی تخطی ناپذیر زمان ما' (سارتر) در چه وضعی است ؟ روی چه نقشه ای و با چه ذره بینی می توان اکنون 'پهنه ی جدید ماتریالیسم تاریخی' را جست ؟ در چه عتیقه فروشی می توان قیچی 'برش شناخت شناسانه' (آلتوسر) ای را یافت که

1-L'effondrement du Marxisme-Leninisme, **Le Monde**, 24-25 Avril

تعمق روی جامعه و تاریخ را بصورت کهنه‌های متافیزیکی درآورده بود و به جایش ' علم سرمایه [کاپیتال] ' را نشانده بود؟ شاید حتی موردی نداشته باشد که بگوییم که جستجو برای پیدا کردن کوچکترین رابطه‌ای بین آنچه که امروز به وسیله‌ی گورباچف گفته و یا عمل می‌شود با نه تنها 'ایدئولوژی مارکسیسم-لنینیسم' بلکه با هر ایده‌ای، کاری است عبث ."

متأسفانه در سراسر مقاله‌ی بلند کاستوریادیس همین شیوه‌ی برخورد ادامه می‌یابد. اگر او در شروع مقاله بدون هیچ استدلالی از سارتر و آلتوسر به گورباچف گذر می‌کند، در بقیه‌ی آن به بهانه‌ی همه‌ی آنچه که "مارکسیست‌ها" کرده‌اند، به مارکس حمله‌ور می‌شود و به ریمون آرون متفکر بورژوازی بزرگ فرانسه که می‌گوید: "مارکس نه تنها در مقابل آنچه که گفته و کرده، بلکه در مقابل آنچه که به نام او انجام شده است نیز باید جوابگو باشد" وقادار می‌ماند. سراسر نوشته پر است از پرخاش و گذار فوری از یک جمله‌ی متین به جمله‌ای مهاجمانه و پیر از دشنام .

کاستوریادیس پس از مقدمه‌ی فوق با همین سبک به یک بررسی "تاریخی-انتقادی" از مارکسیسم می‌پردازد و با رها از موضع یک پروپاگانديست دست راستی به مسائل بسیار جدی تاریخ قرن معاصر برخورد می‌کند. وی پس از این بحث‌ها و ارائه‌ی نظرات خود، در پایان مقاله‌اش با تواضع کامل (!) می‌گوید: "اینها برخی از نتایجی هستند که باید تجربه‌ی مرکب تلاشی مارکسیسم-لنینیسم و تکامل سرمایه‌داری معاصر بدان منجر شود. افکار عمومی به فوریت به این نتایج نمی‌رسد، ولی زمانی که گرد و غبار فرو بنشیند، بشریت بایستی آنها را بپذیرد مگر اینکه بخواهد حرکت شتابانش به سمت توهمی هر چه بیشتر را ادامه دهد که در اینصورت دیر یا زود در برخورد به حدود طبیعی کوه‌ی خاکی نابود خواهد شد، تازه اگر قبل از آن زیر بار بی‌خردی خویش از بین نرفته باشد." به این ترتیب "سوسیالیسم یا بربریت" (گروه سابق کاستوریادیس) به "کاستوریادیس یا بربریت" تبدیل شده است !!

روشنفکران و آینده‌ای بهتر

غالب روشنفکرانی که در قرن حاضر قدم به زندگی سیاسی گذارند و بطور

کوتاه یا دراز مدت خود را درگیر مبارزه برای آزادی و عدالت کردند، این آرمان را با زبان مارکس بیان و فرموله کردند. واقعیت "سوسیالیسم واقعا موجود" ، اشکالات تئوریک و کار همه‌جانبه‌ی ایدئولوگ‌های بورژوا بسیاری از ایمن روشنفکران را به ترک مارکسیسم و سرانجام به ترک آن آرمان کشاند. راهی که متفکری چون ماکس هورکهایمر نماینده‌ی اصلی مکتب فرانکفورت پیمود از این نظر قابل تعمق است، چرا که این خط سیر تا حد زیادی نمایانگر یک سمتگیری عمومی بین روشنفکران است، بی‌آنکه بسیاری از آنان مکتب فرانکفورت را شناخته باشند .

هورکهایمر در آغاز در مارکسیسم ابزاری برای نقد جهان بورژوا می‌یابد، ابزاری که به او توان نقد نظم حاکم را می‌دهد. ماتریالیسم تاریخی با درکی که او از ماتریالیسم مارکس داشت به وی این امید را می‌دهد که آرمان رهایی بخشی در منطق روندی که با استقرار جامعه‌ی کمونیستی به انتها می‌رسید، متحقق می‌شود. پس از سال‌ها کار و ارائه‌ی آثار بارز، اطمینان وی به دیدگاه فسوق منززل می‌شود و در مورد امکان ارائه‌ی یک پروژه‌ی تاریخی رهایی بخش در مقابل حاکمیت سرمایه‌داری به تردید می‌افتد، تاجایی که نتیجه می‌گیرد که هر عقل‌گرایی از آنجا که خواهان برقراری یک نظام جهان شمول است در بطن خود توتالیتر است. نقطه‌ی عطف در زندگی نظری هورکهایمر زمانی است که به ناسازگاری ذاتی بین عدالت و آزادی می‌رسد و در نتیجه از تئوری مارکس که در پی پایه‌ریزی جامعه‌ای بود که در آن هم عدالت و هم آزادی برقرار باشد، دست برمی‌دارد. "برای حرکت بسوی برابری باید بسیاری اعمال را برای انسان ممنوع دانست، بویژه اعمالی که از طریق آنها گروهی از انسان‌ها بتوانند دیگران را سرکوب کنند. ولی هرچه آزادی بیشتر باشد به همان نسبت نیز کسی که نیرویش را با زیرکی بیشتری از دیگران به کار می‌گیرد خواهد توانست به دیگران تسلط یابد؛ پس هرچه کمتر عدالت وجود خواهد داشت." آوبه حکم معروف توکویل (Tocqueville) "هر چه آزادی بیشتر، عدالت کمتر" می‌گردد. هورکهایمر با تحلیلی از وضع جهان به موضع حفظ آنچه که هنوز از وضع حاضر قابل حفظ است، یعنی "خودمختاری فردی" می‌رسد. حفظ خودمختاری فردی

از اواخر سال‌های ۱۹۷۰ بصورت عمومی روشنفکران غرب درمی‌آیند (و در نتیجه "حقوق بشر" از یاد رفته همه‌گیر می‌شود)، موضعی که محافظه‌کار حافظ وضع موجود جهان غرب - و بنابراین حافظ نظم حاکم بر جهان - را در جایگاه انقلابی می‌گذارد و خواست تغییر جهان موجود را به عنوان خطرناک‌ترین بیماری مورد حمله قرار می‌دهد. حقیقت این است که عمومی‌ترین موضع روشنفکران امروز غرب (و بسیاری از روشنفکران ایرانی مقیم غرب) طرد ایده‌آل اجتماعی و طرد هر گونه تفکری است که تغییر نظم حاکم را بخواهد و بدینسان روشنفکر وظیفه‌ی سقراطی خود را که "پراکندن بی‌نظمی موجب بازسازی اخلاقی" است، از دست می‌دهد. تعجب‌انگیز نیست اگر در این سال‌ها آنتی‌سوسیالیسم - به سرعت ضدیت با جهان سوم را نیز به خود می‌افزاید، چرا که مبارزات موجود در کشورهای تحت سلطه برای تقسیم ثروت‌های جهانی به ناچار نظم حاکم اقتصادی جهانی را بزیر سوال می‌کشید. روشنفکران متعهد جهان غرب که خود را در این مبارزات شریک می‌دیدند (نمونه‌ی بارز آنها ژان پل سارتر) مورد حمله قرار می‌گیرند و در مقابل مکتب آنها مکاتب جدیدی ایجاد می‌شود. حتی حق ملل در تعیین سرنوشت خویش نیز رد می‌شود. ژاک ژولیا می‌نویسد: "حق ملل در تعیین سرنوشت خویش به صورت مهمترین ابزار خفه کردن حقوق بشر درآمده است. ۰۰۰ باید از این فلسفه‌ی مترقی تاریخ (سارتر) که هر روزه ورشکستگی و جنایاتش را نشان می‌دهد دست کشید. ۳" در همین سال‌ها پیام جدید روشنفکران نیز همه‌گیر می‌شود: "تنها پیام روشنفکر می‌باید نداشتن پیام باشد. ۴" البته سال‌ها قبل از آن کاستور بادیس در پایان کار مجله‌ی "سوسیالیسم یا بربریت" می‌نویسد: "نه حرفی برای گفتن هست و نه سرزمین موعودی نیز برای رسیدن. ۵" ماکس هورکه‌پایمر در سال ۱۹۷۰ می‌گوید: "دو تئوری مذهبی وجود دارد که برای تئوری انتقادی امروز اساسی‌اند. یکی آن است که یک فیلسوف بسیار بزرگ (شوپنهاور) به عنوان بزرگترین کشف تمام اعصار معرفی کرده است: دکترین "گناه اولیه"؛ و دومی [که از تئورات

3-J.Julliard;Le Nouvelle Observateur,6 juin 1987.

4-Chronique des idées d'aujourd'hui, edition PUF 1987

است]: "تو نباید هیچ تصویری از خدا برای خود مجسم کنی. ۰" و ادامه می‌دهد: "این دومی را ما بدین صورت می‌فهمیم که تونمی‌توانی بگویی خوب مطلق چیست. ۰ تونمی‌توانی آن را ارائه کنی. ۰" پس مرگ‌بر ایده‌آل؛ آنچه را که هست باید از بدتر شدن حفظ کرد. ۰ این وظیفه‌ای بود که غالب روشنفکران غرب بر عهده گرفتند. ۰ آنها کوشیدند تا نقاط قوت رژیم‌های اقتصادی و اجتماعی غرب را هر چه بهتر تئوریزه کنند، ارزش‌هایی را که ادعا می‌شد این نظام‌ها بر آن استوارند از زیر غبار دو قرن بیرون بکشند و به عنوان معیارها و ضوابطی که تخطی از آنها خطرناک است، بار دیگر صیقل بزنند. ۰ به این ترتیب سوسیالیسم حتی در شکست سوسیال دمکراتیک خود رنگ می‌بازد و در نتیجه‌ی اتحاد رای بین لیبرال‌ها و چپ‌ها، سوسیالیست‌ها حتی در تفکر هم "واقع بین" می‌شوند و همگی در مقابل ترس از اتفاقات تاریخی محاسبه نشده (که خصوصاً از جانب جهان سوم با فقر روزافزون آن و جمعیت فزاینده‌اش انتظار می‌رود) به تحکیم وضع حاکم کم‌ر می‌بندند. ۰ اگر سوسیال دمکراسی سابقاً لا اقل در حرف، دنیای بهتری را برای زحمتکشان نوید می‌داد، امروز دیگر "واقع بینی" اش چنین افکاری را - چون باورهای کهنه و بی‌ارزش بدور ریخته است. ۰ این همصدایی با لیبرالیسم - به از بین رفتن مرزهای سیاسی انجامیده، مبارزات انتخاباتی را بی‌رنگ کرده و انتخابات را به عرصه‌ی سیاست بازی‌های بی‌مقدار تبدیل کرده است. ۰ این دمکراسی در مقابل مردم انتخاب بین کسانی را آزاد گذاشته که کمابیش یک حرف دارند، یعنی حرفی ندارند. ۰ سیاستمداران با همکاری روشنفکران و روزنامه‌نگاران هر تکنیک جدیدی را در خدمت طبیعی جلوه دادن ایدئولوژی خویش و جدا کردن مردم از تفکر سیاسی درآورده‌اند. ۰ نتیجه اینکه کوچکترین مبارزه برعلیه سیستم حاکم رنگ می‌بازد و فردگرایی در شفاف‌ترین جلوه‌هایش هر روزه همه‌جا تبلیغ می‌شود. ۰ متفکران ایدئولوژی حاکم در جستجو برای پیدا کردن حداقل نقاط قوت سیستم اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری آنچنان از بنیادهای فکری این نظم اسطوره می‌سازند که هر روشنفکری را مجذوب می‌کنند. ۰ منتهی آنچه در تمام این تفکر و روشنفکران دنباله‌رواش وجود ندارد شهامت و اراده است. ۰ انقلاب و تغییرات اساسی ایجاد ترس می‌کنند و ضمانت‌های حقوقی ایجاب اطمینان. ۰ در این سال‌هاست که حقوق بشر بصورت برنامه‌ای برای تضمین این ضمانت‌های حقوقی درمی‌آید تا خود این سیستم را آلترناتیو تغییرات اساسی

قرار دهد و بالاخره جای ایده‌ها را اکونومیسم بازار می‌گیرد.

در چنین شرایطی است که بدلیل گوناگون - که تحلیل آنها درحد این نوشته و نویسنده نیست - ساختمان "رفیع" استالینی نیز فرو می‌ریزد. ساختمانی که غالب همین روشنفکران از آن چنان غولی ساخته بودند. غولی به نام "کمونیسم" که توتالیتاریسمی است همچون نازیسم و فقط با نیروی قهریه‌ی برونی امکان فروریختن دارد. آیا این غول موجودی عجیب‌الخلقه است که از بدو پیدایش با تئوری مارکس قطع ارتباط کرده است، یا اینک نتیجه‌ی مستقیم آرمان‌های انقلاب اکتبر و تئوری مارکس است؟ - جواب کاستوریادیس، شق دوم است. به همین جهت به جای تحلیل این فروریزی (آنطور که عنوان مقاله ادعا می‌کند) به منفی نشان دادن نقش مارکسیسم در نقض نظم سرمایه‌داری، در جنبش کارگری و در کل جنبش‌های اجتماعی می‌پردازد و سعی می‌کند به این نتیجه برسد که به قدرت رسیدن چنین پروژه‌ای اجبارا سربرآوردن چنین غولی را نیز ایجاب می‌کرد، یا به قول خودش: "۰۰۰ چگونه وعده‌ی آزادی ریشه‌ای نوع بشر، وعده‌ی ایجاد جامعه‌ای واقعا دمکراتیک و عقلایی، بر بنیاد علم و نقد ایدئولوژی‌ها - که به ایجاد شرایطی بی‌مانند در تاریخ به لحاظ برده‌کشی توده‌ای، ترور، فقر برنامه‌ریزی شده، حماقت، دروغ و تاریک‌گرایی منجر شد - چگونه این دروغ تاریخی بی‌نظیر توانست مدتی چنین دراز دوام آورد." تمام روح مقاله را می‌توان چنین خلاصه کرد: خواست آزادی ریشه‌ای نوع بشر و ایجاد جامعه‌ای واقعا دمکراتیک و ۰۰۰، هیچ نمی‌تواند باشد مگر دروغ‌های تاریخی بی‌نظیر، دروغ‌هایی که لزوماً به جنایت منجر شدند و همواره خواهند شد. هرچقدر هم آقای کاستوریادیس با مکتب فکری هورکهایمر فاصله داشته باشد هر دو در این امر متفق‌القول‌اند. پس باید این تئوری و این تجارب را آنچنان نشان داد که دیگر برای هیچ فردی از نسل جدید جذبه‌ای نداشته باشد، این تحریف‌ها جایزاند، چون می‌توانند از تمديد جنایت‌های تاریخی جلوگیری کنند!

بخش اول - ورشکستگی یک ارتدکسی

کاستوریادیس پس از مقدمه‌ای که در آن سارتر و آلتوسر به تمسخر گرفته

شده‌اند و در پی طرح این پرسش که "چگونه این دروغ تاریخی بی‌نظیر ۰۰۰" چنین دوام آورده است، می‌نویسد:

"در آنجا که مارکسیسم - لنینیسم به قدرت رسیده است، - جواب می‌تواند ساده باشد: تشنگی قدرت و منفعت برای بخشی، ترور برای همه. ولی این جواب کافی نیست چرا که حتی در این مورد نیز کسب قدرت تقریباً همیشه به وسیله‌ی یک بسیج عظیم توده‌ای به انجام رسیده است. این جواب همچنین روشن نمی‌کند که چرا مارکسیسم چنان جذبه‌ی تقریباً جهانی را ایجاد کرد. پاسخ به این سوال تحلیل تاریخ یک قرن و نیم اخیر را می‌طلبد. در اینجا مجبوریم به دو فاکتور قناعت کنیم: در درجه‌ی اول مارکسیسم - لنینیسم خود را به عنوان تداوم پروژه‌ی رهایی بخش، دمکراتیک و انقلابی غرب عرضه کرد، عرضه‌ای که از این جهت نیز معتبر بود که تا مدت‌های طولانی - چیزی که همه امروزه فراموش می‌کنند - تنها پروژه‌ای بود که در مخالفت با زیبایی‌های سرمایه‌داری، چه در کشورهای مادر و چه در کشورهای مستعمره در سطح جهانی مطرح شده بود."

وی در ادامه توضیح می‌دهد که مارکسیسم - لنینیسم بر چه مبنایی بنا شده بود: "نخست آن چیزی که ایدئولوژی نامیده می‌شود: یک 'تئوری علمی' پیچ در پیچ - تئوری مارکس - که برای مشغول کردن گروه‌های روشنفکر تا پایان عمرشان کافیست. بعد یک روایت ساده‌گرایانه و عامه‌فهم این تئوری (که توسط خود مارکس هم فرموله شده بود) که دارای نیروی توضیح‌دهنده‌ی کافی برای وفاداران ساده است و بالاخره یک روایت 'غیبی' برای مطلعین واقعی، که توسط لنین پدیدار می‌شود و قدرت مطلقه‌ی حزب رانقطه‌ی ارشیدسیسی 'تحولات تاریخی' قرار می‌دهد. (من از راس دستگاهها، جایی که حرص بیمارگونه‌ی قدرت در کنار بی‌شرمی کامل که لااقل از زمان استالین حکومت می‌کرده، صحبت نمی‌کنم). ولی آنچه این ساختمان را سرپا نگه می‌دارد نه 'ایده‌ها' هستند و نه توجیهات و دلایل، بلکه تخیل (imaginaire) جدیدی است که خود در دو مرحله توسعه می‌یابد و فاسدمی‌شود. در مرحله‌ی خالصاً

'مارکسیست' آن، در زمان ترك برداشتن اعتقاد قدیمی مذهبی، بصورت يك ناجی غیرمذهبی ظهور می‌کند. پروژه‌ی رهایی، پروژه‌ی آزادی به منزله‌ی فعالیت و انسان به مثابه‌ی بازیگر سرنوشت خویش به تصور مهدوی سرزمینی دست‌یافتنی تبدیل می‌شود که به توسط 'تئوری علمی' ضمانت شده است. در مرحله‌ی بعدی یعنی لنینیست، این جزء بدون اینکه از بین برود به نقشی درجه‌ی دوم عقب رانده می‌شود و بیشتر از 'قوانین تاریخی'، حزب و رهبر آن، قدرت آنها، قدرت ناب و در يك کلام نیرو و قهر خشن است که نه تنها بصورت ضامن، بلکه بصورت نقطه‌ی نهایی فریبندگی، تجلی و شیفتگی ظاهر می‌شوند. در اینجا سخن بر سر ترس از قهر - که هر جا کمونیسم به قدرت رسیده، واقعی و گسترده بوده است - نیست بلکه بر سر جاذبه‌ی مثبتی است که بر هستی بشر اعمال می‌کند. اگر ما این را نفهمیم هیچگاه تاریخ قرن بیستم را نخواهیم فهمید نه نازیسم و نه کمونیسم را. ۱۰۰"

کاستوریادیس سپس به شرایط شکل‌گیری مارکسیسم می‌پردازد و از مارکس به مثابه‌ی يك متفکر بزرگ یاد می‌کند. او می‌نویسد: "جوانه‌های مهمتری - ایده‌های مارکس درباره‌ی تغییر جامعه - خصوصا ایده‌ی خودگردانی تولیدکنندگان - نه در نوشته‌های سوسیالیست‌های تخیلی بلکه در روزنامه‌ها و سازمان‌های کارگران انگلیسی در سال‌های ۴۰ - ۱۸۱۰، بسیار پیشتر از اولین نوشته‌های مارکس، بیان شده است. جنبش کارگری نوزاد خود را به مثابه‌ی ادامه‌ی منطقی جنبش دمکراتیکی که در نیمه راه متوقف شده بود، نشان داد." آنگاه به پروژه‌ی دیگر آن زمان یعنی سرمایه‌داری می‌پردازد: "ولی در همان زمان پروژه‌ی دیگر یا تخیل اجتماعی - تاریخی دیگری صحنه را تصرف می‌کند: تخیل (imaginaire) سرمایه‌دارانه که واقعیت اجتماعی را به سرعت چشم‌گیری تغییر می‌دهد و به روشنی به نظر می‌رسد که ماموریت تسلط بر جهان را دارد." و با اشاره به تخالف سرمایه‌داری با دمکراسی، از توتالیتاریسم بالقوه‌ی چنین سرمایه‌داری‌ای صحبت می‌کند: "چیزی که در کارخانه‌ی سرمایه‌داری کلاسیک دیده می‌شود."

کاستوریادیس پس از این دو اشاره‌ی بسیار مختصر به وضعیت جنبش

کارگری و واقعیت سرمایه‌داری در حال توسعه به بحث خود درباره‌ی مارکسیسم باز می‌گردد:

"آلوده شدن پروژه‌ی رهایی بخش خودمختاری به تخیل سرمایه‌دارانه‌ی عقلانیت فنی و سازمانی، تخیلی که 'ترقی' خودکار تاریخ را تضمین می‌کند، خیلی زود ظاهر می‌شود. (نزد سن سیمون) ولی این مارکس است که به تئوریسین و طراح اصلی نفوذ ایده‌های مرکزیت تکنیک، تولید و اقتصاد در جنبش کارگری و سوسیالیستی بدل می‌شود. او تمام تاریخ بشر را با پس‌نگری به روح سرمایه‌داری، نتیجه‌ی تکامل نیروهای تولیدی تفسیر می‌کند، تکاملی که - اگر از فاجعه‌های اتفاقی بگذریم - آزادی‌ما را 'تضمین' می‌کند. اقتصاد سیاسی، پس از ویرایشی دوباره، برای نشان دادن 'اجتناب ناپذیری' گذار به سوسیالیسم بسیج می‌شود، همانطور که فلسفه‌ی تاریخ هگلی 'روی پاهایش قرار داده می‌شود' تا خردی پنهان را که تاریخ دست‌اندرکار است آشکار کند، خردی که خود را در تکنیک تحقق می‌بخشد و آشتی نهایی همگان را با همگان و فرد را با خویش تضمین می‌کند. منتظرین هزاره‌گرای آخرالزمان، آنها که در اساس از یاد رفته‌اند، اکنون 'شالوده‌ای' علمی بدست می‌آورند که با تخیل زمانه‌شان کاملا سازگار است. پرولتاریا، به مثابه‌ی 'آخرین طبقه' رسالت نجات دهنده را بدست می‌آورد. اما اعمالش ضرورتا از سوی 'شرایط واقعی هستی‌اش' دیکته می‌شوند، و اینها خود از طریق عمل قوانین اقتصادی بطور خستگی‌ناپذیری درکارند تا او را به آزادی بشریت از طریق آزادی خود، وادارند."

این چند سطر همه‌ی آن چیزی است که کاستوریادیس درباره‌ی شرایط تاریخی پیدایش مارکسیسم و پایه‌های اساسی آن می‌گوید. هر فرد آشنایی با تئوری

۶ - Millenaristes دسته‌ای از مسیحیان هستند در قرون وسطی که عقیده داشتند پیام مسیح هزار سال در روی زمین بیشتر نخواهد ماند و سال هزارم را آخر زمان می‌دانستند.

مارکس می‌داند که این ارائه تا چه حد غلط و آمیخته با پیش‌داوری است. تمام سعی کاستوریادیس در این پاراگراف و در طول مقاله‌اش، نشان دادن مارکسیسم به عنوان مهدویت جدید و "علمی" شده است. مشکل کاستوریادیس اینست که مارکسیسم سرمایه‌داری را نقطه‌ی پایانی تکامل بشری و شیوه‌ی طبیعی زندگی وی نمی‌داند، و بجز سعی در تفسیر جهان، خواست تغییر آن را نیز دارد، اینست که در تحلیل زمانه‌اش - بدرستی یا نادرستی، و اتفاقاً همین نادرستی است که باید از سوی کاستوریادیس اثبات شود، و نمی‌شود - پیش‌فرض‌های تغییرات آینده را در وضعیت واقعی جهان آن‌روز توضیح می‌دهد و نیروی اصلی این تغییرات را نیز در پرولتاریا می‌بیند و نتیجه‌ی نهایی این تغییرات را سوسیالیسم قلمداد می‌کند. خود کاستوریادیس از حضور دو پروژه‌ی جدید متخاصم در اوایل قرن نوزدهم سخن می‌گوید: ۱ - "جوانه‌های مهمترین ایده‌های مارکس" در میان جنبش کارگری بریتانیا، و ۲ - پروژه‌ی اجتماعی سرمایه‌داری. ولی به محض اینکه به مارکسیسم می‌پردازد، این واقعیت را که خود یادآور شده بود از یاد می‌برد. مارکس را بدین دلیل که در پرولتاریا توان تغییر اساسی در شرایط جامعه را می‌بیند و سوسیالیسم را در نتیجه‌ی تضادهای ذاتی سرمایه‌داری محتمل‌ترین آینده‌ی بشریت می‌داند، به عنوان آورنده‌ی مهدوبیتی جدید دشنام می‌دهد، در حالی که خود وی ادامه‌دهنده پروژه‌ی رهایی را جنبش کارگری می‌داند (البته در آن زمان) جنبشی که به قول خود وی سوسیالیستی بود، یعنی برای سوسیالیسم مبارزه می‌کرد، حتی اگر درکی اولیه از سوسیالیسم داشت. در حقیقت حرف کاستوریادیس اینست که متفکری چون مارکس حق ندارد یک تئوری اجتماعی ارائه کند و خصوصاً حسیق ندارد این تئوری را تا آنجا ادامه دهد که راه‌های تغییر این جهان را بتوان از آن نتیجه گرفت و تصویری از شرایط آتی جوامع بشری را بدست آورد (به قول هورکهایمر: تونمی‌توانی بگویی خوب مطلق چیست) کاستوریادیس در ۱۹۵۶ گفته بود که حرفی برای گفتن، و سرزمین موعودی نیز برای رسیدن نیست. نزدی، اگر مبارزه‌ای بر علیه شرایط موجود زندگی اجتماعی بتواند حقانیت داشته باشد فقط می‌تواند مبارزه‌ی خودبخودی و در نهایت صنفی باشد. کاستوریادیس در ادامه‌ی پاراگراف فوق "نیروی عظیم توضیح‌دهنده‌ی مارکسیسم" را مورد اشاره قرار می‌دهد و چند نمونه را تا جنگ دوم یادآور

می‌شود، ولی هیچ صحبتی از جنگ اول و مبارزه‌ی سترگ بخشی از مارکسیست‌ها بر علیه این جنگ و توضیح علل جنگ‌های دوران جدید که در این سال‌ها فرمولسه شد، به میان نمی‌آورد. او سپس به شرایط بعد از جنگ دوم و رفرمهای اقتصادی و اجتماعی این سال‌ها می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد: "دره‌ای بین تئوری مارکس و واقعیت کشورهای غنی دهان می‌گشاید ولی پشتک زندهای تئوریک، که مورد حمایت جنبش‌های ملی در کشورهای سابقاً مستعمره است، نقش سازندگان سوسیالیسم را - که مارکس نه چندان غیرواقع‌بینانه به پرولتاریای کشورهای صنعتی داده بود - به کشورهای جهان سوم و 'داغ‌لعنت‌خوردگان زمین' محول می‌کند." خلاصه‌ی مطلب اینست که سرمایه‌داری بعد از جنگ دوم تغییراتی کرد و تخالفش با دمکراسی از بین رفت (کینزیانیسم) و برای کاستوریادیس - مطلوب شد. او بلافاصله ادامه می‌دهد:

"دکترین مارکسیستی بدون شك شدیداً به ایمان و در نتیجه به مبارزه کمک کرده است، ولی شرط لازم این مبارزات - که وضع زندگی کارگران و واقعیت خود سرمایه‌داری را عوض کردند - نبوده است، همانطور که کشورهای که در آنها مارکسیسم خیلی کم نفوذ داشته (مثلاً کشورهای انگلوساکسون) این واقعیت را نشان می‌دهد. و [فراموش نباید کرد که] قیمت پرداخته شده بسیار سنگین بوده است. اگر این معجون عجیب با سرهم کردن 'علم' (اقتصادی)، متافیزیکی خردگرا درباره‌ی تاریخ، و یک غایت‌شناسی (eschatologie) غیرمذهبی شده توانست مدتی چنین طولانی، چنین نیرویی داشته باشد، به این خاطر است که به عطش قطعیت و امید به یک وضعیت تضمین شده ۰۰۰ زیر عنوان 'قوانین تاریخی' جواب می‌داد. این معجون بدین صورت بُعدی شبه مذهبی ۰۰۰ و مفهومی وحشتناک ارتدکسی را به درون جنبش کارگری وارد کرد. اظهار مارکس (در جلسه‌ای خصوصی) مبنی بر اینکه 'من مارکسیست نیستم' در این مورد هیچ‌وزنه‌ای در مقابل واقعیت نیست. قبول ارتدکسی یعنی قبول ضرورت نگهبان ارتدکسی، کارمندان ایدئولوژیک و سیاسی و همینطور شیطنانی نشان دادن ملحدان"

نفوذ مارکسیسم در جنبش کارگری غرب و نقش تعیین کننده آن در دست آوردهای این جنبش که باعث تغییر چهره‌ی کشورهای صنعتی شد برای کاستوریادیس نیز انکارناپذیر است، با این وجود او می‌کوشد با تکیه بر مثال کشورهای آنگلوساکسون که مارکسیسم در آنها نفوذی اندک داشته، این نقش را غیرضروری جلوه دهد. می‌دانیم که کشورهای آنگلوساکسون تا جنگ جهانی دوم فقط شامل بریتانیا و ایالات متحده آمریکا می‌شد. سایر کشورهای کنونی آنگلوساکسون هنوز مستعمره‌ی انگلیس و بخشی از قلمرو آن بودند. این کشورها زمانی مستقل (یا نیمه مستقل) شدند که جنبش کارگری بریتانیا ———— اوج سازماندهی و توانایی خود رسیده بود. جنبش‌های کارگری این کشورها نیز جزئی از اتحادیه‌های انگلیس بود. جنبش کارگری انگلیس به عنوان بخشی از جنبش کارگران اروپا و حزب کارگر این کشور به مثابه‌ی عضوی از انترناسیونال سوسیالیست به هیچ عنوان بدور از شرایط فکری حاکم بر اروپا (که به قول کاستوریادیس شدیداً تحت نفوذ مارکسیسم بود) نبودند. پس جدا دانستن جنبش کارگری بریتانیا و دست آوردهای آن از جنبش قاره‌ای اروپا درست نیست، مضاف بر این که هر دستاوردی در یک کشور اروپایی بلافاصله شعاری فوری برای دیگر کشورها بوده و هست. بنابراین فقط می‌ماند ایالات متحده و کشورهای صنعتی غیرانگلساکسون نظیر ژاپن و احتمالاً کره جنوبی، تایوان و... شاید کاستوریادیس تغییراتی را که جنبش کارگری در این کشورها ایجاد کرده، هم‌تراز سوند، کشورهای دیگر اروپای شمالی، آلمان، فرانسه، ایتالیا، اسپانیا و... بداند ولی هیچ انسان عاقلی چنین ادعایی نمی‌کند مگر اینکه ضدیت با مارکسیسم در او به حدی رسیده باشد که واقعیات بدیهی را نیز منکر شود. واقعیت اینست که مارکسیسم با همین عملکرد ناکامل و آلوده به تئوری‌های دیگر نیز زندگی مردم اروپا و بسیاری دیگر از نقاط جهان را تغییر داده و چهره‌ی خودسرمایه‌داری را عوض نموده است. این را کاستوریادیس می‌داند، به عینه می‌بیند ولی نمی‌خواهد آن را بپذیرد. او آنچه را که به نام مارکسیسم از طرف احزاب مختلف عنوان شده است، با خودتئوری مارکس یکی می‌گیرد، مغلطه می‌کند و تمام اتهاماتی را که به این "مارکسیسم حزبی" می‌توان زد مستقیماً متوجه‌ی خود مارکس می‌کند. مارکس نه تنها آثار تئوریک بسیاری نوشته است، بلکه عملاً نیز در جنبش کارگری شرکت داشته؛ او در انترناسیونال اول بر

علیه بخش‌ها و تمایلات دیگر این انترناسیونال مبارزه کرده است. در نتیجه بهتر بود آقای کاستوریادیس به نمونه‌ای از گفتار یا رفتار مارکس مبنی بر خواست ارتدکسی از سوی او تکیه می‌کرد، اما او چون چنین نقطه‌ی اتکایی نمی‌یابد مغلطه می‌کند و درست چون عمال جمهوری اسلامی که بر پرده‌های نصب شده در خیابان‌ها نوشته بودند "مارکس می‌گوید: من مارکسیست نیستم"، مبارزه‌ای ضد مارکسیستی را به سبک آخوندی به پیش می‌برد.

تمام آنچه کاستوریادیس به نام "معجون عجیب" نقل می‌کند، تنها بهانه‌ای است برای تکرار ضدیت با هر آنچه بتواند طراح یک ایده‌آل اجتماعی باشد. خود او در این مقاله گفته بود که مارکسیسم "تنها پروژه‌ای بود که در مخالفت با زیبایی‌های سرمایه‌داری، چه در کشورهای مادر و چه در کشورهای مستعمره در سطح جهانی مطرح شده بود." پس باید به هر صورتی شده به این تئوری و دیگر تلاش‌های فکری‌ای که در این راستا انجام شده یا می‌شود، حمله کرد (جالب است که او می‌گوید تا "مدت‌های طولانی" چنین بوده است. آیا پروژه‌ی جدیدی جانشین مارکسیسم شده و دیگران از آن بی‌خبرند؟! شاید منظور او اسلام محمدی است که اخیراً سروصدا کرده است؟! طرد مارکسیسم به عنوان طراح یک ایده‌آل اجتماعی متضاد با سرمایه‌داری بیش از ده سال است که با بوق و کرنا جریان دارد. نتیجه‌ی اجتماعی آن را امروز به عینه می‌بینیم: از سویی غیرسیاسی و حتی ضدسیاسی شدن مردم و از سوی دیگر رشد شدید راست افراطی در غالب کشورها. حقیقت اینست که بدون ایده‌آل نظم‌دهنده‌ی عمل، انتقاد زمان حال مفهوم خود را از دست می‌دهد و بطور غیرقابل‌مقاومتی مردم رابه سوی امتیزه شدن و بی‌تفاوت شدن می‌کشاند و نظرات سیاسی را بی‌رنگ و محتوا می‌کند. کار ایدئولوژی حاکم ایجاد چنین شرایطی است و بسیاری از روشنفکران امروزی شوالیه‌های این "مبارزه" بوده و هستند.

کاستوریادیس در ادامه‌ی مقاله‌اش به تغییرات ناشی از مارکسیسم در جنبش کارگری می‌پردازد تا در این زمینه نیز مارکسیسم را مورد تهاجم قرار دهد. او طبقه‌ی کارگر کشورهای صنعتی را طبقه‌ای در حال سوادآموزی، با اعتماد به نفس و... نشان می‌دهد و سپس "آلوده شدن" این طبقه به وسیله‌ی مارکسیسم را به باد انتقاد می‌گیرد. او مثل هر مغلطه‌کار دیگری دچار فراموشی می‌شود و از یاد می‌برد که درست در همین صفحه‌ی روزنامه از طبقه‌ی

کارگر کشورهای صنعتی که مارکسیسم در آنها نفوذی نداشته یاد کرده و آنها را از این "آلودگی" میرا دانسته است. بدین ترتیب مثلا این پرسش که چه تفاوت کیفی ای بین کارگران "آلوده" فرانسه و وضع ذهنی و زندگی آنها با کارگران انگلیس است، بی پاسخ می ماند. او می نویسد:

"در طول بخش بزرگی از قرن نوزدهم، طبقه ی کارگر کشورهای در حال صنعتی شدن خود را مستقر می کند، سواد می آموزد، به خود شکل می دهد و نوع جدیدی از فرد را بوجود می آورد، فردی که به نیروی خویش و قضاوتش اعتماد دارد، فردی که تا می تواند می آموزد، خودش فکر می کند و تفکر انتقادی را هرگز رها نمی کند. مارکسیسم با تسلط بر جنبش کارگری جای این فرد را بسط مبارزی تعلیم داده شده با کتابی مقدس می دهد که به سازمان، به تئوری و به رهبرانی که این تئوری را طرح و تفسیر می کنند. ایمان دارد."

کاستوریادیس آگاهانه وضع اسف انگیز کارگران اروپای قرن نوزدهم را ایده آلیزه می کند. اگر وی به تصویری که از فرد کارگر قرن نوزدهم ارائه می کند باور دارد باید قبول کند که پس وی آگاهانه مارکسیسم را در میان پروژه های مختلف آن دوران انتخاب کرده است. با اینکه انتقاد کاستوریادیس به سازماندهی "احزاب مارکسیستی" و انعکاس آن در جنبش کارگری تاحدی درست است، ولی این اولاً مربوط به قرن نوزدهم نمی شود و ثانياً وجه مشخصه ای برای این احزاب نیست. آنچه گفته شده اتفاقاً فصل مشترک سازمان های مختلف جنبش کارگری و سایر طبقات اجتماعی است. اگر او به دوران تسلط تفکر استالینی پرداخته بود و چنین حکمی را می داد، قابل قبول می نمود ولی قبل از تسلط استالینیسم، سازمان های مارکسیستی دارای دمکراتیک ترین و آزادانه ترین سازماندهی ها در تمام کشورها بوده اند. با این وجود کاستوریادیس ترجیح بند همیشه گی را تکرار می کند: چرا جنبش اجتماعی، یک تئوری را "راهنمای" خود کسود؟ جنبش های اجتماعی باید خود بخودی باشند، روشنفکران نمی باید در این جنبش ها تاثیر بگذارند، آنان نمی باید نقشی هدف دار داشته باشند.

کاستوریادیس به همین سادگی و در همین چند جمله این "معجون عجیب" را به خاک می سپارد و حتی تعجب هم می کند که چطور چنین

"معجونی" توانسته است مدتی چنین طولانی دوام آورد. خواننده از خود سوال می کند چطور است که این "معجون"، این "دروغ وحشتناک" رابه تازگی روشنفکران زمان ما درک کرده اند؟ چطور در طول لاقل يك قرن پیشروترین متفکران جهان غرب (و تا حدی شرق) نه تنها چنین کشفی نکردند بلکه خود غالباً مارکسیست شدند؟ چطور می توان حکم کرد که در فرانسه بخشی مهم از بزرگترین ریاضیدانان، فیلسوفان، هنرمندان، شاعران، نویسندگان و مبارزان جنبش های کارگری و اجتماعی نتوانستند این "امر بدیهی" را بفهمند و اکثر آنها خود چون سارتر مارکسیسم را "فلسفه ی تخطی ناپذیر زمان ما" دانستند؟ در بیست سال اخیر نه تئوری مارکس تغییری کرده و نه واقعیات عمیق زمان ما. آنچه تغییر کرده است (به غیر از برملا شدن ورشکستگی "سوسیالیسم واقعا موجود") روشنفکرانند.

بخش دوم - توتالیتاریسم و اقتصاد آزاد بازار

در این بخش که در شماره ی روز بعد "لوموند" چاپ شد، کاستوریادیس به "تحلیل" پایه گذاری توتالیتاریسم در شوروی می پردازد و با همان متدی که مارکس را در شماره ی قبل "کوبیده" بود "کوبیدن" لنین را در دستور می گذارد و پس از اشاره ای به شوروی سال های اخیر و نقدی بی رنگ از سرمایه داری نئولیبرال نظرات خود را به عنوان جمع بندی این بحث ارائه می کند:

"برخی از عناصر آن چیزی که به توتالیتاریسم بدل شد، در خود مارکسیسم وجود دارد: خیال باطل تسلط کامل کسود سرمایه داری به ارث برده، ارتدکسی، فتیشیسم سازمان و ایده ی يك اجبر تاریخی که می تواند هر عملی را تحت نام خوشبختی نهایی، توجیه کند. ولی کاری عبث است اگر مارکسیسم را - و به مراتب کمتر، خود مارکس را - بوجود آورنده ی توتالیتاریسم بدانیم، چیزی که به سهولت و بطور عوامفریبانه ای در ۶۰ سال اخیر گفته شده است. همانطور که لنینیسم (و در مواردی بیشتر) ادامه ی مارکسیسم است، سوسیال دمکراسی هم هست و به سوسیال دمکراسی هر چیز را

می‌توان نسبت داد جز توتالیتاریسم، سوسیال دمکراسی در یافتن گفتاوردهایی از مارکس برای مشاجره با بلشویسم در قدرت، با هیچ مشکلی مواجه نبود.

تمام دلیل کاستوریادیس در دفاع از مارکسیسم اینست که سوسیال دمکراسی توتالیترا نیست و چون از مارکسیسم سرچشمه می‌گیرد، پس مارکسیسم اولیه نیز توتالیترا نبوده است. متأسفانه زمانیکه کاستوریادیس برله مارکسیسم می‌نویسد نیز به اندازه‌ی زمانیکه بر علیه آن استدلال می‌کند، سطحی می‌ماند. وی بلافاصله ادامه می‌دهد:

"خالق واقعی توتالیتاریسم لنین است. ۰۰۰ شاگرد جادوگری که فقط به 'علم' قسم می‌خورد، شخصی غیر انسانی، بدون شک بی‌غرض و صادق، فوق‌العاده باریک بین در باره‌ی مخالفان و کور در مورد خود، بازسازنده‌ی دستگاه دولتی تزاری که خود آن را شکسته بود و در عین حال معترض به این بازسازی، ایجاد کننده‌ی کمیسیون‌های بوروکراتیک برای مبارزه با بوروکراسی‌ای که خود وی می‌پراکند و بالاخره کسی که به نظر می‌رسد هم کارگردان تقریباً منحصر به فرد یک دگرگونی فوق‌العاده و هم پرکاهی بر رودخانه‌ی حوادث بوده است.

ولی اوست که نهادی را خلق می‌کند که بدون آن توتالیتاریسم غیرقابل درک است، دستگاهی که اکنون فرو می‌ریزد: حزب توتالیترا، حزب لنینیست و در عین حال کلیسای ایدئولوژی، ارتش مبارز و دستگاه دولتی ۰۰۰ کارخانه‌ای که در آن هر کسی جایی خاص در یک سلسله مراتب سخت دارد و دارای تقسیم کاری است قاطع."

پس از این به اصطلاح "معرفی" از لنین، کاستوریادیس بلافاصله به پرخاش می‌پردازد و بدون ارائه‌ی مدرک تاریخی ادامه می‌دهد:

"اصل هر کسی با ما نیست می‌باید نابود شود! به طرز

۷- اشاره به شخصیتی ساخته شده توسط گوته؛ کنایه از کسی که حوادثی را باعث می‌شود که نمی‌تواند جریان‌ش را بازدارد.

بی‌رحمانه‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرد، وسایل مدرن ترور اختراع می‌شوند و در سطحی وسیع به کار گرفته می‌شوند. در این سال‌ها شهوت قدرت، قدرت برای قدرت، قدرت به صورت هدفی در خود، به هر وسیله و به هر منظور، نه به مثابه‌ی نموداری فردی، بلکه به عنوان یک عامل اجتماعی-تاریخی ظاهر می‌شود و استقرار می‌یابد. دیگر مسئله کسب قدرت برای ایجاد تغییرات معینی نیست، مسئله ایجاد تغییرات معینی است برای حفظ قدرت. لنین در سال ۱۹۱۷ فقط و فقط یک چیز می‌داند: زمان کسب قدرت فرا رسیده و فردا دیگر دیدار خواهد بود. برای چه هدفی؟ او این را نمی‌داند. می‌گوید: 'استادان ما متأسفانه نگفته‌اند که برای ساختن سوسیالیسم چه باید کرد.' او همچنین می‌گوید 'اگر یک ترمیم‌دور اجتناب ناپذیر باشد ما خود آن را انجام خواهیم داد' یعنی اینکه 'اگر برای حفظ قدرت می‌باید جهت‌گیری مان را کاملاً برگردانیم، این کار را خواهیم کرد' و او این کار را بارها کرد (استالین پس از او این هنر را به کمال رسانید) ۰۰۰"

این همه‌ی آن چیزی است که کاستوریادیس "تحلیل تاریخی" می‌نامد و به قول خودش این مقاله را برای "روشن کردن" آن نوشته است. واقعیت هیچگاه بدین سادگی نیست خصوصاً واقعیت "دگرگونی فوق‌العاده" (به قول خود او) ای که در روسیه به وقوع پیوست. در این مقاله مسلماً فرصت زیادی برای ارائه‌ی این پیچیدگی و نیروهای اجتماعی دخیل در آن نیست. ما خواننده‌ی فریفته نشده‌ی وسیله‌ی تبلیغات وسیع و عوام‌فریبانه‌ی رسانه‌های گروهی امروز را به آثار تاریخدان مشهور آمریکایی "موشه لوین" (Moshe Lewin) و اثر فوق‌العاده‌اش "فرماسیون دولت شوروی" رجوع می‌دهیم. با این حال چند اشاره را در اینجا لازم می‌بینیم. برخلاف آنچه کاستوریادیس ادعا می‌کند، حزب بلشویک اتحادی از جریانهای مختلف بوده است. این جریانها مسلماً متحدتر از جریانهای موجود در سایر احزاب بودند، ولی بهیچ وجه یک بلوک همگون را تشکیل نمی‌دادند. نظریات اساسی لنین از سوی بلشویک‌هایی که آموزششان به قبل از انقلاب برمی‌گشت مورد قبول بود ولی همواره مبارزه عقیدتی در بین

آنها جریان داشت به طوری که این مبارزه به مثابه‌ی بخشی از خود لنینیسم درآمده بود. از نظر دور نداریم که بلشویسم بحث‌های درونی زیادی قبل از ۱۹۱۷ داشت و این شرایط پس از کسب قدرت سیاسی نیز تا ۱۹۲۰ ادامه پیدا کرد. حتی پس از کنگره‌ی دهم در ۱۹۲۰، این حزب به صورت اتحادی از جریان‌های مختلف - بصورتی تغییر یافته - تا ۱۹۲۹ و یکدست شدن آن با تسلط استالینی، ادامه‌ی حیات داد. این شرایط در تمام این سال‌ها بطور وسیعی مورد قبول بود و پایه‌ای از کارکرد حزب را تشکیل می‌داد. پرده‌انداختن بر این واقعیت و نمایاندن این حزب به مثابه‌ی حزبی یکپارچه در دست رهبر آن و... کسه کاستوریادیس مدعی آن است، فقط جعل تاریخ است، جعلی که همانقدر دور از حقیقت است که "تاریخ حزب کمونیست شوروی" از جملاتی چون "هر کسی که با ما نیست می‌باید نابود شود" و... که معلوم نیست از کجا نقل شده‌اند که بگذریم، حرف کاستوریادیس اینست که آنچه بلشویک‌ها می‌خواستند فقط قدرت بوده و هیچ ایده‌آل انقلابی در این "دگرگونی فوق‌العاده" وجود نداشته است. وی می‌گوید در سال ۱۹۱۷ لنین فقط و فقط می‌داند که اگر قدرت را به دست نگیرد فردا دیر خواهد بود، بدون این که هدفی داشته باشد. هم... می‌دانند که بدست‌گیری قدرت به وسیله‌ی بلشویک‌ها خیلی ساده انجام شد. حکومت موقت عملاً از بین رفته بود و حتی برای دفاع از خود سرباز نداشتند و از جوانان خردسال و دختران استفاده می‌کرد، آینده‌ی روشن‌تری هم بسرای خویش متصور نبود و قوایش در جبهه هرروز به عقب‌نشینی و به فرار از جنگ کشیده می‌شد. بدست‌گیری قدرت در آن تاریخ معین فقط در رابطه با کنگره‌ی دوم شوراهای سراسری معنی می‌داد و تفویض قدرت به کنگره‌ای که البته اکثریت اش بلشویک واس-ار چپ بودند. فردا دیر نبود، فقط فرصت تفویض قدرت به کنگره از دست رفته بود. از طرف دیگر به شهادت بحث‌های حزب بلشویک در این باره، حزب از این لحاظ یکدست نبود. اگر لنین توانست بر زینوویف و کامنف پیروز شود فقط براساس تحلیلی بود که از شرایط بین‌المللی و بخصوص آلمان و از اثری که انقلاب روسیه "بطور مسلم" بر این روند می‌گذاشت، ارائه می‌داد. وی بارها تکرار کرد که متأسفانه تاریخ وظیفه‌ی پیش‌قراول پرولتاریای بین‌الملل را در این شرایط بردوش ضعیف پرولتاریای روسیه قرار داده است. آقای کاستوریادیس اینها را نمی‌داند؟

مسلم می‌داند ولی می‌گوید مسئله شیفتگی نسبت به قدرت بوده و بدون هیچ هدفی. شکست انقلاب در آلمان، مجارستان و... بخش بزرگی از انتظاراتی را که بر پایه‌ی آنها انقلاب روسیه انجام شده بود از بین برد. جنگ داخلی، گرسنگی و... طبقه‌ی کارگر ضعیف روسیه را در معرض نابودی کامل قرار داد و قدرت سیاسی را با از دست رفتن پایه‌ی اجتماعی اش عملاً در هوا معلق کرد، از سوی دیگر امید به انقلاب در اروپایین هرروز کمتر شد. اما با توجه به آنچه در جنگ داخلی گذشته بود و همدستی مخالفان دولت با نیروهای تزاری و امپریالیستی، کناره‌گیری از قدرت نمی‌توانست برای بلشویک‌ها مطرح شود، با اینکه بحث‌هایی در این باره در حزب انجام شد. آنچه پس از این جنگ رخ داد یعنی برنامه‌ی نوین اقتصادی چیزی است که کاستوریادیس ترمیدور می‌خواند. بازسازی روسیه اجتناب‌ناپذیر بود و احزاب دیگر چنین توانی را نداشتند. متأسفانه امروز در غرب و حتی در پاره‌ای موارد در خود شوروی "با حقایق تاریخی بشدت بدرفتاری می‌شود، بدرفتاری‌ای که میراث سنت استالینی تاریخ‌نگاری است و به منظور بی‌اعتبار کردن بلشویک‌ها و انقلاب روسیه به پیش برده می‌شود" ۸ کاستوریادیس هم خود را تا این سطح پایین آورده است سطحی که دیگر سطح روشنفکران کنونی است. وی سپس این تاریخ‌نگاری را دنبال می‌کند. کاستوریادیس بدون اشاره به تفاوت بین دوران استالین و سال‌های ناپ، آنچه را که روسیه در دوران استالین شاهد بوده است به تمام دوران بعد از انقلاب گسترش می‌دهد و پس از اشاره‌ای به سال‌های اخیر بدون هیچ تحلیلی از غلبه‌ی گروهی که آنها را اصلاح‌طلبان غیرواقعی می‌داند (گورباچف و طرفدارانش) صحبت می‌کند و "تحلیل تاریخی" خود را به انجام می‌رساند. آخرین بخش مقاله که عنوان "بعد از طوفان" دارد چنین آغاز می‌شود:

"مارکسیسم - لنینیسم همانند نازیسم، امکان اندازه‌گیری حد توانایی انسان را در دیوانگی و در نفرت‌انگیزی فراهم می‌آورد و فرصتی است برای سنجش فریفتگی انسان بوسیله‌ی قدرت و خشونت... به نظر می‌رسد که مارکسیسم -

۸ - لوموند دیپلماتیک اکتبر ۱۹۹۰ - مقاله‌ی ژان ژاک ماری: زنده‌باد سرمایه‌داری - نفرت بر انقلاب.

لنینیسم در زیر خرابه‌های خود، پروژه‌ی خودمختاری و حتی سیاست را مدفون کرده است. نفرت فعال آنانی که در شرق آن را تحمل کرده‌اند، آنها را به طرده‌ی پروژه‌های جبر سرمایه‌داری لیبرال کشانده است و در غرب اعتقاد مردم‌رابه اینکه تحت رژیم کمتر بدی زندگی می‌کنند، محکم‌تر کرده و آنان را باز هم بیشتر در بی‌مسئولیتی، تفریح و عقب‌نشینی به مسائل 'خصوصی' خویش تشویق نموده است.^۹

با اینکه کاستوریادیس بدرستی از شرایط موجود در شرق و غرب اروپا سخن می‌گوید، ولی به نقش قاطع رسانه‌های گروهی غرب و روشنفکران امروز در دامن زدن به این شرایط هیچ اشاره‌ای نمی‌کند، نقشی که در پاره‌ای جوانب مسئولیت ایجاد این شرایط را نیز دارد. کاستوریادیس می‌خواهد همه‌ی آنچه را که دهها سال است ایدئولوژی سرمایه‌داری هدف خویش قرار داده، به گردن مارکسیسم بیان‌دازد. این هدف عبارتست از قبولاندن عرصه‌ی سیاست به مثابه‌ی عرصه‌ی تخصصی، همچون سایر عرصه‌ها؛ قبولاندن اینکه اگر پزشکی، معماری، مهندسی و... راهمه نمی‌توانند انجام دهند و برای این کار می‌باید بطور تخصصی آموزش دید، سیاست نیز کار همه نیست: سیاست کار کسانی است در احزاب مختلف که پس از طی دوران تحصیل دانشگاهی، این رشته‌ی خاص را فرا می‌گیرند. مردم می‌بایستی به کار خود بپردازند و هر چند سال یکبار بخشی از این متخصصان را به بخش دیگر ترجیح دهند. اخیرا میشل روکار نخست‌وزیر سوسیالیست فرانسه در جواب سوالی مبنی بر کم شدن درصد رای‌دهندگان این واقعیت را به خود تبریک می‌گوید: "ما در فرانسه در زمانی که راست و چپ با هم گلاویز بودند تعداد زیادی شرکت کننده در رای‌گیری‌ها داشتیم. یعنی در زمانی که چپ و راست می‌گفتیم مردم به طور توده‌ای رای می‌دادند. امروز فرانسه رسماً انتخابات دمکراسی‌های بزرگ را گرفته است." در همان روز ماکس گالو یکی از تنها روشنفکران سوسیالیستی که به ایده‌آل‌هایش وفادار مانده می‌گوید: "چپ به تئوری‌ای ملحق شده است که می‌گوید یک دمکراسی هر چقدر که افراد به عرصه‌ی خصوصی خود عقب‌نشینی کنند و از زندگی اجتماعی کناره‌گیرند، سالم‌تر است. تئوری‌ای که می‌گوید دمکراسی زمانی سلامت خود را نگه می‌دارد که مردم سیاست را به کسانی که شغل آنهاست

وانهند.^۹ گفته‌ی به ظاهر بی‌طرفانه‌ی کاستوریادیس نشان می‌دهد که بازبینی تاریخ روسیه‌ی شوروی به روشی استالینی، یک تصادف نبوده است، چرا که او بسا همان تفکر استالینی، ناتوانی‌ها و شکست‌های اجتماعی دمکراسی سرمایه‌داری را به گردن خارجی‌ها و ایدئولوژی "برون مرزی" می‌اندازد. وی در آخرین بخش مقاله می‌نویسد: "ولی سرمایه‌داری فقط در نتیجه‌ی مبارزات اجتماعی - اقتصادی و سیاسی دو قرن اخیر تغییر کرده است و قابل قبول شده است." کاستوریادیس دو سرمایه‌داری می‌شناسد:

"یک سرمایه‌داری دارای برخورد‌های داخلی و مجبور به مواجهه با مخالفت قوی در درون خود؛ و دیگر سرمایه‌داری‌ای که فقط با محافل و اتحادیه‌های خویش سر و کار دارد و می‌تواند به سادگی مردم را دستکاری کند و بصورتی تازه، هر ساله بخرد. این دو سرمایه‌داری دو حیوان اجتماعی - تاریخی کاملاً مختلف‌اند. واقعیت آن را به وضوح نشان می‌دهد."

روشن است که تقسیم سرمایه‌داری به دو بخش، آنهم چنین ناشیانه، تنها برای پشتیبانی از یک بخش در مقابل بخش دیگر است. در ابتدای مقاله اشاره کردم که چگونه روشنفکران امروز غرب و طرفداران ایرانی‌شان با ترك ایده‌آل اجتماعی و طرد انقلاب، قصد دارند محافظه‌کاران حافظ وضع موجود جهان را در جایگاه "انقلابی" بگذارند، جایگاهی که آقای کاستوریادیس برای خود می‌شناسد. او می‌نویسد:

"طرح تسلط کامل (که توسط مارکسیسم - لنینیسم از سرمایه‌داری گرفته شد و در هر دو به ضد خود تبدیل گشت) یک هدیان است. ولی از آن نمی‌توان نتیجه گرفت که ما باید به تاریخ خود چون یک سرنوشت گردن نهیم. عقیده‌ی دگرگونی هر آنچه هست دیوانگی‌ای است که به جنایت منجر می‌شود. از این نباید نتیجه گرفت که ما باید آنچه را که تاریخ ما را از یونان تا به امروز تعیین

۹ - مصاحبه‌ی روکار با اوسرواتور - مصاحبه‌ی گالو با کانال اول تلویزیون فرانسه، هر دو در

می‌کند و اروپا به آن ابعاد جدیدی داده است، فراموش نکنیم: ما قوانین خود و تشکیلات اجتماعی‌مان را ایجاد می‌کنیم، ما خودمختاری فردی و جمعی‌مان را می‌خواهیم، خودمختاری‌ای که فقط خودمان می‌توانیم آن را محدود کنیم. لفظ برابری چیزی نبود مگر پوششی برای رژیمی که نابرابری‌های واقعی در آن به مراتب بیش از سرمایه‌داری بوده است.^{۱۰}

خلاصه‌ی کلام اینکه نتیجه‌ی تاریخ اروپا توانسته شرایطی را ایجاد کند که اروپاییان بتوانند خود قوانین‌شان را ایجاد کنند و خودمختاری داشته باشند، یا به زبانی دیگر همین دمکراسی امروز را داشته باشند. کاستوریادیس بار دیگر با استفاده از شکست "سوسیالیسم واقعا موجود" به تکرار "زیبایی‌های" دمکراسی غرب می‌پردازد، در حالی که در همین کشورهای اروپایی مردم هر چه بیشتر از سیاست دور می‌شوند و این نه یک تصادف، بلکه هدف همان تئوری مورد قبسول همه‌ی دست‌اندرکاران است که سیاست را کار متخصصین می‌داند. دوری مردم از عرصه‌ی سیاسی و هر چه کمتر شدن شرکت آنها در رای‌گیری‌ها که خود کاملاً به وسیله‌ی تلویزیون و مطبوعات کانالیزه شده است و از بین رفتن تفاوت‌های جریان‌های مختلف سیاسی که ناشی از تخصصی شدن این "حرفه" و یکی بسودن مدارس آموزش‌دهنده‌ی این "متخصصین" است، شرایطی را بوجود آورده و در آینده تشدید نیز می‌کند که در آن، سخن گفتن از مردمی که خود قوانین و تشکیلات سیاسی - اجتماعی‌شان را ایجاد می‌کنند هر چه بیشتر دور از واقعیت است. از سوی دیگر همین انتخابات کانالیزه شده پارلمان‌هایی را ایجاد کرده است که هر چه کمتر از قدرت برخوردارند. قدرت‌های واقعی هر چه بیشتر در گروه‌های "متخصص‌تر" چون دفاتر وزارتی و محافل صنعتی - نظامی است. امروز در فرانسه صحبت بر سر بحران رژیم و بحران مشروعیت آن، بر سر بی‌اثر بودن مجلس و انتخابات است و در چنین شرایطی که حتی برخی از نمایندگان مجلس با نوشتن طومار به ناتوانی خود و بی‌قدرتی مجلس انتقاد می‌کنند و رسماً در این شرایط وجود مجلس را بی‌دلیل اعلام می‌نمایند، آقای کاستوریادیس در همین فرانسه از وضع قوانین توسط مردم صحبت می‌کند و از خودمختاری اجتماعی آنها. آیا می‌توان به نتیجه‌ی دیگری رسید جز این که او همانطور که مارکسیسم و تاریخ روسیه را تقلب کرده است، اوضاع امروز اروپا را نیز

به میل خود در جهت خواسته‌های محافظه‌کارانه‌اش تعبیر می‌کند؟ او بنا به اعتراف خود طرفدار سرمایه‌داری نوع اول است و از پایگاه همین سرمایه‌داری است که به سرمایه‌داری امروز انتقاد می‌کند. او ادامه می‌دهد:

"... ایده‌ی مارکس مبنی بر این که می‌توان بازار و پول را از بین برد یک تخیل نامربوط است. ولی این نباید ما را به پشتیبانی از قدرت کامل پول و اعتقاد به "عقلانی" بودن آن اقتصادی راه برد که به هیچ وجه یک بازار واقعی نیست و هر چه بیشتر به یک کازینوی جهانی می‌ماند. اگر جامعه‌ای بدون تولید و مصرف نمی‌تواند وجود داشته باشد، دلیل این نیست که این دورا به هدف نهایی وجود بشر ارتقاء دهیم. چیزی که ذات 'فردگرایی' و 'لیبرالیسم' امروزی است."^{۱۱}

هدف کاستوریادیس در این مقاله، و نتایجی که به نظر او برخواه‌نا خواهد بداند خواهد رسید، عبارتند از: ۱- نوعی از سرمایه‌داری، ۲- حفظ شرایط سیاسی کنونی و ۳- اینکه این سرمایه‌داری در یک "بازار واقعی" وجود پیدا می‌کند. آیا منظور او سرمایه‌داری بازار آزاد قرن نوزدهم است؟ پس تکامل سرمایه‌داری چه می‌شود؟ آیا او طرفدار تئوری کینز است، منتها در شرایط سرمایه‌داری قرن نوزدهم؟ و این هیاهو در پایان قرن بیستم را برای این به راه می‌اندازد؟ اینها پرسش‌هایی است که پاسخ‌شان در ابهام می‌ماند. کاستوریادیس، مارکس را در غباری از ابهام، دروغ و فحاشی "از بین می‌برد"، سپس همین کار را با لنین می‌کند و بالاخره در نتیجه‌گیری خویش در ابهام فرو می‌رود. برای خواننده‌ی روزنامه‌ی لوموند شاید اهمیتی نداشته باشد که مارکسیسم تا چه اندازه "مخوف و وحشت‌آور" است، تلویزیون قبلاً به او چاوشکو و رژیم او را به نام نماینده‌ی امروز مارکس معرفی کرده است و آقای کاستوریادیس چیز جدیدی به او نمی‌دهد. نمایش تلویزیون هیجان‌آورتر هم بوده است! ولی خواننده‌ی نوشته‌ی کاستوریادیس می‌خواهد بداند که غیر از گرایش به سمت مارکسیسم چه کاری نباید بکند تا حرکت اشتابانی که در برخورد به حدود طبیعی کمره‌ی زمین او را نیز متلاشی خواهد کرد، کندتر شود و یا چه باید بکند؟ کاستوریادیس به او چیزی نمی‌گوید و خواننده‌ی روزنامه‌ی لوموند روزهای بعدی را در "اضطراب و ترس" بسر می‌برد تا اینکه مقاله از خاطرش محسو

گردد. البته نه کاملاً. آنقدر می‌ماند که باید بماند، یعنی آنقدر در ذهن من او می‌ماند که اگر من ایرانی روزی و در جایی از مارکس دفاع کنم، در نظر او همچون جانی بالفطره‌ای جلوه کنم؛ این یکی از نتایجی است که کاستوریادیس همراه با تلویزیون و مطبوعات می‌توانند بدان افتخار کنند!

ما کوشیدیم در همین مقاله مختصر، با ترجمه‌ی بخشی از آخرین "اثر" کاستوریادیس نشان دهیم که او نیز، وقتی که "گرد و غباری" را که ایجاد می‌کند کنار بزنیم، به لحاظ عملی در حد همان روشنفکران دون‌پایه‌ی امروز قرار گرفته است. اگر متفکری چون هورکهایمر با رجوع به تورات به ترک ایده‌آل‌های اجتماعی خود رنگی مذهبی داد، کاستوریادیس همین عمل را به صورتی غیرمذهبی انجام می‌دهد، ولی از آنجا که خود را درگیر مسائل ملموس زمان ما می‌داند، از موضع یک "متفکر" به سرعت به موضع یک پروپاگانداست سرمایه‌داری (البته نوع انسانی آن!) سقوط می‌کند. او خود را یک مصلح اجتماعی نشان می‌دهد، ولی در سراسر مقاله‌اش جز تمسخر جنبش‌های ملی کشورهای سابقاً مستعمره "به هیچ عنوان سخنی از جمعیت‌گره‌ی زمین، که در فقر و گرسنگی ناشی از نظام اقتصادی و تقسیم‌کار غیرانسانی حاکم‌بر جهان زندگی می‌کنند، به میان نمی‌آید. او جهانیان را تهدید می‌کند که اگر نتایج تاریخ اروپا را که توسط او جمع‌بندی شده نپذیرند، نابود خواهند شد؛ و برابری را پوششی می‌داند برای رژیم‌هایی که توتالیتار قلمدادشان می‌کند. این نیز یکی دیگر از زمینه‌های کار و تبلیغات ایدئولوژی حاکم و روشنفکران آنست. آنچه راکه میسیونرهای مسیحی نتوانستند در کشورهای مستعمره و نیمه‌مستعمره به خورد مردم بدهند، اکنون این تبلیغات، در کنار فشارهای دولتی در جهت همگون کردن بازارهای بین‌المللی برای سرمایه‌ها و کارکرد کشورهای جهان سوم در تقسیم‌کار ناعادلانه‌ی بین‌المللی به عنوان تامین‌کنندگان مواد خام صنعتی و برخی از محصولات کشاورزی - می‌خواهند به مردم حقه‌کنند. نمونه‌ی کنونی کشورهای "سابقاً سوسیالیست" اروپا شاهد گویایی است برای دمکراسی‌طلبی و طرفداری از حقوق بشر، که اکنون زمینه‌ساز ایجاد شرایط لازم برای سرمایه‌گذاری‌های غرب شده است. من از بسیاری جوانان سب مقاله‌ی کاستوریادیس بدون نقد گذشتم و تصور می‌کنم که همین نیز برای نشان دادن تفکر کنونی او کفایت کند.

نوشته‌ی خود را با گفتاوردی از مقاله‌ی "کلود ژولین" مدیر ماهنامه‌ی لوموند ذیپلماتیک در شماره‌ی ماه ژوئن ۱۹۹۰ خاتمه می‌دهم، مقاله‌ای که نزدیک یک ماه پس از مقاله‌ی کاستوریادیس نوشته شده است: "۰۰۰ قدرت اقتصادی هرچند هم که با اهمیت باشد نمی‌تواند جهان را رهبری کند. بازیگران صحنه‌ی سه انقلاب بزرگ آمریکا، فرانسه و روسیه از قدرت اقتصادی بسیار کوچکی برخوردار بودند. هر گروه انسانی که دیگر معتقد نباشد که ایده‌ها دنیا را به جلو می‌برند خود را محکوم کرده است. ولی کجایند ایده‌های آینده؟ از شمال تا جنوب، جوامع پایه‌گذاری شده بر روی بی‌عدالتی، نابرابری، تحقیر و طرد در انتظار انقلابی نوزندگی می‌کنند که هیچکس نمی‌داند چه شکلی خواهد گرفت. این انقلاب به صورت جوانان در سر تمام کسانی است که خسته از تحمل تاریخ، می‌خواهند آن را بسازند. این انقلاب توسط قدرتمندان انجام نخواهد شد چرا که آنها از شرایطشان بسیار راضی‌اند، آنها فخر فروشانی مطمئن از خودند که هر گاه بر دارایی‌شان می‌افزایند و مغرورتر می‌شوند. این انقلاب را همه‌ی دیگران و غیر قابل شمارش‌ها انجام خواهند داد، کسانی که ایده‌آل‌شان از افق مادی صرف فراتر می‌رود. درست است که دگرگونی‌های اقتصادی اخیر ساختار قدیمی طبقات را شکسته است، ولی مبارزه‌ی طبقاتی‌ای که در طول تمام تاریخ بین ثروتمندان و فقیران درگیر بوده و اکنون حادتر شده است، این انقلاب را خواهد زایید.

عاملین این انقلاب خود را به شدت در مقابل پیچیدگی فوق‌العاده‌ی قدرت کنونی دست خالی حس می‌کنند، قدرتی که قویا در پارلمان نمایندگی می‌شود و مستحکم در دستگاه‌های دولتی و وسایل ارتباط جمعی که سازندگان افکار عمومی‌اند، ایستاده است؛ قدرت سرمایه ساروج اتحاد مقدس تمام کسانی است که هیچ نفعی در زیر سوال بردن نظم بی‌نظمی حاکم ندارند. . . ."

مفهوم عقلانیت در جامعه‌شناسی ماکس وبر

هدف این نوشته بررسی سه موضوع اساسی در جامعه‌شناسی وبر است که از اهمیت ویژه‌ای در شناخت درک وی از مقوله‌ی عقلانیت برخوردارند. این سه موضوع عبارتند از:

- ۱- راهی که تمدن غربی برای رسیدن به تجدد (مدرنیته) طی نموده است.
 - ۲- چرایی طی نمودن دیگر مسیرهای تکاملی نزد تمدن‌های غیر غربی.
 - ۳- ماهیت و خصلت تجدد.
- روشن است که این موضوعات خود حیطه‌ی وسیعی را دربرمی‌گیرند که به گسترده‌گی کل جامعه‌شناسی وبر است و بررسی همه‌جانبه‌ی آنها خارج از ظرفیت این نوشته قرار دارد. در واقع آنچه در رابطه با موضوعات ذکر شده در این نوشته بیشتر مورد توجه قرار گرفته، آن نقطه‌گره‌ایی است که این سه موضوع در آنجا بهم می‌پیوندند و آن همانا مفهوم مقوله‌ی "عقلانی‌شدن"^۱ است.
- عقلانی‌شدن نزد وبر مفهومی تاریخی است، جهانی از پیوستگی پدیده‌های گوناگون. عقلانی‌شدن محصول تخصص‌گرایی علمی و تکنیکی است که خاص فرهنگ غربی می‌باشد. وبر همچنین عقلانی‌شدن را به مثابه‌ی تلاشی در جهت حاکمیت بر جهان - جهان مادی و معنوی یعنی طبیعت و جامعه - تعریف می‌کند. برای وی جهان مدرن محصول پروسه‌ی طولانی عقلانی‌شدن

و عقلانیت‌گرایی^۱ می‌باشد.

اما وبر دارای هیچگونه تئوری خاصی در باب عقلانیت‌گرایی که دوران‌های گذشته را به دوران تجدد متصل نماید، نیست بلکه به جای یک فلسفه‌ی "علمی" تاریخ، با قوانین آهنگین تکامل خاص خود وبر، تاریخ تکاملی را به اجزاء یا ابعاد متعددی تقسیم می‌نماید. بنابراین در غیاب قوانین "عینی" می‌باید "تکامل عمومی فرهنگ" - به زبان وبر - را با حرکت از "غرض‌ذهنی" مورد بازسازی و بازبینی قرار داد. برای این اساس عقلانی‌شدن نتیجه‌ی پیکریابی توامان معنی^۲ و غرض می‌باشد. چنین نگرشی به مقوله‌ی عقلانی‌شدن خود ناشی از درک وبر از رابطه‌ی نهادهای اجتماعی و کردار انسانی است. برای وی ساخت‌ها و نهادهای اجتماعی از کردارهای مختلف انسانی - کردارهایی که هم معنا ساز و هم معنا پرور هستند - جدا نیستند. همانطور که "ژولین فروند" می‌گوید، در جامعه‌شناسی وبر "رشد یک رابطه‌ی اجتماعی بوسیله‌ی نیاتی که موجود انسانی در آن پوییده است، منافعی که در آن می‌جسته است و معانی گوناگونی که در طول زمان به آن داده است، تبیین می‌شود." (۱)

با حرکت از چنین نگرشی است که مطالعه‌ی آن طرقی که به واسطه‌ی آنها اشکال تاریخی عقلانیت‌گرایی علمی و اخلاقی، عقلانیت‌گرایی عملی را تحت تاثیر قرار می‌دهد، اهمیت ویژه می‌یابد. اما کردار عقلانی نه تنها وابسته است به منافع افراد و آن راهی که آنان برای رسیدن به این منافع طی می‌کنند، بلکه همچنین تابع موقعیت این افراد در برابر "خدایان" و "جهان" نیسز هست. بنابراین رابطه‌ی فرد با "جهان" برای وبر دارای اهمیت تعیین‌کننده است و این معضل که چگونه "جهان" توسط مذاهب بزرگ جهانی - که وبر هر کدام را چون واحدی مستقل مورد ارزیابی قرار می‌دهد - مورد تعبیر قرار می‌گیرد، موضوعی اساسی در کل جامعه‌شناسی وی خصوصاً جامعه‌شناسی دینی اوست. اما این بدان معنی نیست که وبر با حرکت از این معضل قصد فرموله کردن یک تئوری عقلانیت را دارد بلکه او درصدد ارائه‌ی یک نوع شناسایی (تیپولوژی^۳) عقلانیت مذهبی است که بر محور درک وی از رابطه‌ی انسان و جامعه از یک سو و انسان با جهان

"چنانچون" از سوی دیگر بنا گردیده است .

در جامعه‌شناسی ویرنه‌ها و ساختارهای اجتماعی از فعالیت‌های انسانی جدایی‌ناپذیرند . بنابراین مفهوم "کردار اجتماعی" بنیان این جامعه‌شناسی است و در آن درکی خاص از مفهوم کردار عقلانی ارائه می‌گردد . بر مبنای چنین درکی کردار در حیطه‌های گوناگون تبلور و معنی می‌یابد، یعنی در حیطه‌ی ایده‌ها (ارزشها و معانی) و در حیطه‌ی طبیعت (یعنی در زندگی مادی) . کردار تلاش تحقق معانی و مقاصد است که توسط اهداف و روش‌ها و آن شرایطی که برای هماهنگ کردن این دو عنصر لازم ضرورت دارند، تعیین و مشروط می‌گردد . از این تعریف می‌توان نتیجه گرفت که از نظر ویر کردار انسانی تا آنجا عقلانی است که با معانی و مقاصد هماهنگ و در تطابق باشد و تا آن جا غیرعقلانی که این هماهنگی و تطابق غایب باشد . اما نقش معانی و مقاصد چگونه معین می‌گردد؟ از نظر ویر آنچه بطور مستقیم کردار انسانی را هدایت می‌نماید نه ایده‌ها، که منافع مادی و ایده‌آلی انسانهاست . اگر دینامیسم اغراض مادی آن نیرویی است که کردار فردی را به پیش می‌راند، اما راهی که این کردار در آن طی طریق می‌نماید توسط تصورات فرد نسبت به جهان - تصوراتی که ساخته‌ی ایده‌ها می‌باشد - تعیین می‌گردد . در واقع "دینامیسم اغراض" موتور لکوموتیو کردار فردی و تصورات وی از جهان "سوزن بان" آن است .

پس معضل اساسی درک این مهم است که تحت چه شرایطی و به چه شکلی کردار عقلانی، هنگامی که فرد در پی تحقق منافع و ایده‌آل‌های خوداست، ظاهر می‌گردد؟ به عبارت ساده‌تر در چه شرایطی و به چه شکلی رفتار عقلانی می‌گردد؟ این سوال، خود سوال اساسی دیگری را به دنبال دارد و آن این که اصولا عقلانی کردن "شیوه‌ی زندگی" ^۲ به چه معناست؟

به نظر ویر این امر به معنی جهت دادن به شیوه‌ی زندگی در پسترو ارزش‌های نهایی معینی است . درست در پی چنین نگرشی است که نوشته‌های ویر خصوصا نوشته‌های اولیه‌ی وی عقلانیت به شیوه‌ی زندگی‌ای که در خدمت ایده‌آل‌های مذهبی مشخصی قرار گرفته است رجوع داده می‌شود . این شیوه‌ی برقراری ارتباط میان شیوه‌ی زندگی و ایده‌آل‌های مذهبی پیدایش

جامعه‌شناسی دینی ویر را موجب گردید که به دنبال شناخت آن "موضع" هایبی در قبال جهان است که توسط مذهب برانگیخته شده‌اند .

تحقیقات ویر بیش از هر چیز پیرامون پیش شرط‌های مادی و معنوی جهان غربی، خصوصا ماهیت عقلانیت مدرن است . به عقیده‌ی ویر ریشه‌های عقلانیت در تاریخ فرهنگ غرب قرار دارد . برای مثال وی بر نقش مهم "شهر" در جوامع غربی پای می‌فشارد . شهر موجب از میان رفتن آن نتایجی گردید که ناشی از روابط تنگاتنگ خویشاوندی موجود در دهات بود و این امر خود موجب پیدایش پدیده‌ی عضویت سیاسی در کمون‌های شهری، در یک کلام "شهروندی" گردید . عامل مهم دیگر، نقش مسیحیت است در جداسازی میان آنچه مقدس بود و آنچه این جهانی تلقی می‌گردید . این عوامل همراه با عوامل دیگری که به آنها اشاره خواهیم نمود، عوامل تعیین کننده در پیدایش شکل خاص عقلانیت‌گرایی غربی هستند . به نظر ویر مجموعه‌ی این عوامل تنها در فرهنگ غربی حضور داشته‌اند گرچه برخی از آنها در دیگر تمدن‌ها نیز قابل ملاحظه‌اند . اما بحث اساسی ویر تنها بر سر پروسه‌ی عمومی "عقلانی شدن" نیست، بلکه بیش از آن بر سر مسئله‌ی "عقلانی شدن" مدرن است . در اینجا است که ویر توجه خود را بیش از هر عامل دیگر بر روی ترکیب خاصی از سرمایه‌داری و پروتستانیسم معطوف می‌دارد، ترکیبی که پروسه‌ی عقلانی شدن را در غرب در قرون هجدهم و نوزدهم به سمت و سوی جدیدی کشاند .

تحلیل ویر از رابطه‌ی "ریاضت" (زهد) ^۱ پروتستانی و سرمایه‌داری بر پایه‌ی درک وی از "شیوه‌ی زندگی" قرار دارد . سوال ویر که در جامعه‌شناسی دینی بررسی خود را بر روی مذاهب "رستگارکننده" ^۲ متمرکز کرده است، این است که : انواع گوناگون هدف‌ها و راه‌های رسیدن به رستگاری چه اثری در "شیوه‌ی زندگی" مومنان داشته است؟ او در مطالعه‌ی رابطه‌ی میان "زهد" پروتستانی و سرمایه‌داری نیز در جستجوی پاسخ این پرسش است . به عقیده‌ی وی "خلقیات" ^۳ پروتستانی عاملی مهم در پیدایش روح سرمایه‌داری بوده است . منظور از "خلقیات" پروتستانی نه آموزش‌های تئوریک رسمی بلکه آن انگیزه‌های روانی است که ریشه در باورها و عملکردهای گروه‌های خاصی

در مکتب کالوینیسیم دارد، این گروهها به خدایی مقتدر و مطلق معتقدند. کسسه جهان را تنها برای شکوه و جلال خویش آفریده است، خدایی که درک آن برای فهم ناتوان انسانی ناممکن است، خدایی که سرنوشت بشر را، رهایی و رستگاری و یا محکومیت او را از پیش معین می‌نماید. بنابراین نه خود فرد و نه هیچ میانجی دیگری همچون کشیش قادر به تغییر این سرنوشت نیست و تنها رحمت الهی قادر است انسان را نجات بخشد. فلسفه‌ی وجود بشر، چه سرنوشت او رستگاری باشد چه محکومیت و جزا، چیزی جز افزون نمودن شکوه و جلال خداوند نیست. در يك كلام وظیفه‌ی انسان برپایی امپراتوری الهی در زمین است.

آشکار است که بنیان این نگرش بیش از هر چیز بر روی تعبیری خاص از "تقدیر" قرار دارد که بر مبنای آن تنها تعداد معدودی از انسان‌ها توسط خداوند برگزیده شده‌اند تا از محکومیت و جزا رهایی یابند و از آنجا گزینش خداوند از پیش معین شده است نه بواسطه‌ی دخالت انسان‌ها و یا نیروهای دیگر بلکه تنها توسط تلاش فرد در جلب ترحم خداوند است که وی می‌تواند بی‌آنکه از گزینش خویش اطمینان یابد نشانه‌های رستگاری را دریابد. نتیجه‌ی مستقیم این تعبیر از "تقدیر" نزد پروتستانیسیم رد آن اعمالی بود که در مسیحیت و بسیاری مذاهب دیگر برای کسب رستگاری و اجازه‌ی ورود به بهشت مجاز شمرده می‌شدند، اعمالی چون قربانی کردن، نذر دادن و یا خرید و فروش بهشت. از نظر وبر مهمترین نتیجه‌ی این امر که ناشی از اخلاق پروتستانی بود نفی تمامی انواع جادو و بنا بر این "جادودایی" از جهان است. از دید او "جادودایی" جهان یکی از مهمترین عواملی است که بر کل "شیوه‌ی زندگی" انسان‌ها اثر مستقیم گذاشته و پروسه‌ی "عقلانی شدن" مدرن را تسریع نموده است.

اثر مهم دیگری که این مکتب بر "شیوه‌ی زندگی" پیروانش نهاده است، پدید آمدن نوعی احساس درونی تنهایی است. بنا بر ادراک مذهبی شخص مومن، او هرگز نمی‌تواند از گزینش خویش اطمینان حاصل کند و کسی نیز در حل این مشکل نمی‌تواند وی را یاری نماید. بنابراین او تنهاست و این تنهایی، باری است که او می‌باید همواره بردوش کشد: بار تنهایی و گناه. بنظر من این احساس تنهایی درونی که وبر حداقل از زاویه‌ی فرهنگی بخوبی ریشه‌ی آن را یافته است اگر بخودی خود دلیل پیدایش پدیده‌ی "فردگرایی" در غرب نباشد

حداقل از مهمترین عوامل تحکیم و گسترش آن در جهان غرب است. "فردگرایی" خود یکی از مهمترین عوامل "پیشرفت" عقلانی جوامع غرب است: چه آنجا که مسئله‌ی تولید اقتصادی به شکل سرمایه‌دارانه‌ی آن مطرح می‌گردد "فردگرایی" عامل ضروری محسوب می‌گردد، چرا که "واحد فرد" هم مقیاس تولید و هم مقیاس توزیع است. در سیستم حقوقی غرب این تنها "فرد" حقوقی است که مورد قضاوت قرار می‌گیرد. اینجا دیگر از وابستگی‌های خوبشاوندی و محلی خبری نیست. هر "فرد" تنها در برابر تمامی جهان قرار دارد. اما انسان جز کشیدن بار گناه خویش به تنهایی وظیفه‌ی دیگری نیز برعهده دارد و آن همانا برپایی امپراتوری الهی بر روی زمین است. اگر این وظیفه با امر یافتن نشانه‌های گزینش در این جهان با هم در نظر گرفته شود، روشن است که نتیجه، دعوت به کار بیشتر و بارآورتر می‌باشد. در واقع نشانه‌های گزینش در این جهان، در زندگی شخصی و موقعیت‌های اجتماعی فرد می‌باید جستجو گردد و از آنجا که این موقعیت‌های اجتماعی چیزی جز موفقیت در حرفه نیست، پس "کار" کلید موفقیت فرد است. "کار خوب" - البته نه به مفهوم عمل انسانی و اخلاقی خوب بلکه دقیقاً به مفهوم اقتصادی آن یعنی کار بارآور و پرسود - که از يك طرف نشان شکوه الهی و از سویی دیگر تنها راه جلب ترحم خداوند و نشان گزینش از سوی اوست، بنیاد زندگی فرد مومن قرار می‌گیرد.

بر مبنای این تحلیل، اخلاق پروتستانی موجب گشت که زندگی فرد مومن به سمت تلاش "این جهانی" و حاکمیت بر آن، برای کسب رحمت خداوندی معطوف گردد. در اینجا به نظر من وبر بخوبی توانسته است درک خود را از نقش اغراض مادی از سویی و باورهای ذهنی از سوی دیگر به شکل عینی نشان دهد و نباید چنین تصور نمود که تحلیل وی از رابطه‌ی اخلاق پروتستانی (همچون يك عنصر فرهنگی) با بارآوری کار (همچون يك عنصر اقتصادی) به مفهوم تبیین رفتار اقتصادی از طریق ادیان است. در واقع اندیشه‌ی وبر نه نشان دادن يك عنصر تعیین کننده همچون دین بجای عامل اقتصادی نیروهای مولد - چنانچه در مارکسیسم می‌بینیم - بلکه اثبات این امر است که رفتار آدمیان هنگامی می‌تواند درک گردد که دریافت کل این انسان‌ها از هستی بطور کلی فهمیده شود. برای آنکه رفتار آدمیان از جمله رفتار اقتصادی آنان

را تحلیل کنیم ناچاریم دین را نیز وارد محاسبه نماییم چرا که برداشت های دینی از عناصر مهم و تعیین کننده ی رفتارهای اقتصادی هستند.

بهرحال، بنا بر درک پروتستانیسم، بشر تقدیر خود را نه با نفی این جهان، چنانچه نزد اغلب مذاهب شرقی می بینیم، بلکه توسط کار این جهانی خود و همچنین بواسطه ی ریاضت و زهد که کنترل مداوم خود از طریق اراده می باشد، می آزماید. در چنین مسیری است که رفتار فرد مومن، بواسطه ی "کار خوب" و ریاضت کشی، عقلانی می گردد. این امر راه را برای سازمان دادن و عقلانی نمودن عمل اقتصادی فرد مومن هموار می سازد. بنابراین، کار زیاد و مصرف کم، آن دو رفتار "عقلانی" است که روح سرمایه داری از نظر وبر از آن زاده می گردد. تلاش برای کسب بیشترین حد ممکن بارآوری درکار همراه با حذف تجمل گرایی، شیوه های از زندگی را رایج نمود که مناسب ترین موقعیت را برای تکامل سرمایه داری نوین فراهم ساخت. بخوبی روشن است که از نظر وبر اخلاق پروتستانی و نتایج آن در شیوه ی زندگی افراد، برخلاف نظر برخی از طرفداران یا منتقدین وی، موجب پیدایش سرمایه داری نگشت بلکه شرایط مناسب بروز آن را فراهم نمود. بنابراین نمی توان ادعا نمود که وبر بجای تحلیل اقتصادی مارکس، تحلیل فرهنگی را جایگزین نموده است. بلکه او توجه خود را معطوف به آن جنبه های از ساختار اجتماعی نمود که شاید بتوان گفت نزد مارکس و بطور کلی مارکسیسم تحت عنوان روبنای اجتماعی بیشتر از هر چیز دیگر مورد بی توجهی قرار گرفت. بهر حال به نظر من وبر در جامعه شناسی دینی خود موفق گردید بر جنبه هایی از ساختار اجتماعی انگشت گذارد که در تحلیل جوامع گوناگون از اهمیت خاصی برخوردار است. اما یک نکته را همواره می باید مد نظر قرار داد و آن اینکه چنین تحلیل هایی از نوع رابطه ی اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری، تا آنجا می توانند مفید واقع شوند و مورد قبول قرار گیرند که آن ها را در چارچوب "تیپ ایده آل"^۱ در نظر آوریم. یعنی چنانچه خود روش وبر ایجاب می کند شناخت از واقعیت، با خود آن یکی انگاشته نشود. در واقع با ساختن "تیپ ایده آل" که به معنی مجموعه مفاهیمی است که محقق به منظور استفاده در عمل تحقیق - می سازد، می توان تأثیر عوامل گوناگون را در حیات یک

پدیده نه تنها در شکل تجریدی آن، بلکه در شکلی که خود با انتخاب جنبه هایی از آن بدان حیات داده ایم، بررسی نماییم. تحلیل وبر از رابطه ی ادراک دینی و تکامل اجتماعی به نظر من در چارچوب چنین بینشی از رابطه ی واقعیت با شناخت آن است که می تواند مورد درک قرار گیرد.

محورها و معیارها در شرق

اما اگر چنانچه تاکنون دیدیم جامعه شناسی دینی وبر از سویی در پاسخ گویی به این سوال است که چگونه تمدن غربی راه به تجدد برده است، از سوی دیگر در پی یافتن علت پی گیری طرق مختلف دیگر تکامل نزد تمدن های غیر غربی است. برای انجام این مهم، وبر به بررسی پدیده های قابل مقایسه در فرهنگ های گوناگون، خصوصا آن پدیده هایی که توسط مذاهب بزرگ جهانی عینیت می یابند، می پردازد. در این رابطه او دو عامل را محور بررسی و دو عامل دیگر را معیار سنجش خود قرار می دهد.

محورهای بررسی عبارتند از:

۱- موضع نسبت به جهان.

۲- موضع نسبت به اولوهیت.

معیارهای سنجش یکی ریاضت و زهد و دیگری رستگاری هستند.

با حرکت از چنین نوع شناسی ای است که وبر به تحلیل چند مذهب مهم جهانی از جمله هندوئیسم، آیین کنفوسیوس، یهودیت کهن و... می پردازد. از نظر او بطور بسیار فشرده:

(۱) در هندوئیسم تأکید عظیمی بر مسئله ی زهد و ریاضت موجود است. اما این تأکید جنبه ی "آن جهانی" دارد. بنابراین به نظر وبر، در هند بدلیل نفوذ هندوئیسم و پیدایش سیستم کاستی که در رابطه ی تنگاتنگ با هندوئیسم قرار دارد، تکامل اقتصادی به شکل سرمایه داری مدرن غربی ممکن نبود. وبر بر روی مسئله ی مراسم گرایی دینی که عامل نیرومندی در ضدیت با تکامل اجتماعی است تأکید می ورزد.

(۲) آیین کنفوسیوس به يك معنی مذهبی "این جهانی" است. اما ارزش‌های زاهدانه نقش مهمی در آن ایفا نمی‌کنند. ایده‌آل ارزش‌های کنفوسیوسی تطبیق و هماهنگی فرد با نظام سازمان یافته در جهان وکل گیتی است. در این رابطه وظیفه‌ی فرد، تطبیق عملکرد خود با این نظم گسترده در گیتی است. به نظر وبر چنین مذهبی، و اخلاقی که ناشی از آن است و بر تطبیق و هماهنگی با جهان "چنانچه هست" تاکید دارد، قادر نیست موجبات رشد آنچنان فعالیت اقتصادی را فراهم سازد که قابل مقایسه با سرمایه‌داری غرب باشد. چراکه این مذهب، نه مکتب تغییر و تسلط که مکتب سازگاری است.

(۳) یهودیت کهن، بوجود آورنده‌ی سنت "پیغمبری اخلاقی" است. بنا بر درک این مذهب، خداوند جهان را زیبا و بی‌نقص آفرید. اما شکل کنونی این جهان نتیجه‌ی عکس‌العمل خداوند به عملکردهای انسان، بخصوص یهودیان است. به همین دلیل همه چیز به فعالیت این جهانی فرد یهودی بستگی دارد. بطور خلاصه در این مذهب درجه‌ی بالایی از اخلاق مذهبی عقلانی را می‌توان مشاهده نمود. چراکه یهودیت کهن از جادو و انواع مختلف تقاضاهای غیرعقلانی برای رستگاری بری است، چیزی که در مذاهب آسیایی (آسیای دور) می‌بینیم. و بر اهمیت این مذهب را بجز تاثیر بسزایش در مسیحیت و اسلام در خلست اخلاقی - عقلانی‌اش می‌داند. از این روست که تکامل یهودیت، به نظر وی، در پیدایش تمدن غربی نقش مهمی ایفا نموده است.

چنانچه قبلا ذکر نمودم، تمایز روش‌های مختلف در راه کسب رستگاری در رابطه با ادراکات مختلف از الوهیت قرار دارد. چنانچه در مذاهب جهانی مشرق زمین الوهیت به مفهوم وجود ناظمی غیربشری و "فراخودنگرانسه"^۱ است که نه خالق بلکه ابدی است، همیشه بوده و همواره خواهد بود، چنانچه تمامی هستی چنین است. هستی خود چنین ناظمی است. هم آن است و هم آن نیست. اما در مسیحیت مغرب زمین، الوهیت، به مفهوم خدایی برتر با خصایل انسانی همچون خشم و رحمت است که جهان را خلق نموده است و روزی آن را نابود خواهد ساخت، خدایی که از انسان وکل هستی جداست. به نظر وبر آنچه در اینجا از اهمیت بسزایی برخوردار است، این است که آیا بینش

مذهبی، انسان را به این موضع در برابر الوهیت می‌کشاند که خود را همچون يك "وسیله" تلقی نماید یا همچون يك "ظرف". به عبارت دیگر رابطه‌ی بی‌الوهیت و فرد مومن چگونه تعریف می‌گردد؟

به نظر وبر، مذاهب آسیایی این رابطه را همچون رابطه‌ی "تملك" می‌بینند، یعنی تملك خدایی. رستگاری، بنابراین، در خلال وحدت با الوهیت کسب می‌گردد. اما این رابطه نزد سنت مسیحیت همچون رابطه‌ی میان خداوند و بنده یا فرزند اوست. در مورد اول انسان يك "ظرف" و در مورد دوم يك "وسیله" تلقی می‌گردد. نزد مذاهب شرقی^۱ انسان ظرفی است که می‌باید خدا را در خود حمل کند. او نه گناهکار ابدی، بلکه ذره‌ای در راه رسیدن به خورشید الهی است. اما نزد "مذهب مغرب زمین"^۲، انسان وسیله‌ی اعمال حاکمیت خدا در جهان و حاکمیت انسان بر زمین، بیانگر برپایی فرمانروایی خداوند است. پس اگر نزد اولی تنشی میان گناه و نجات وجود ندارد و رستگاری وحدت است، نزد این دومی سروری بر جهان، بر بستر تنش میان گناه و رستگاری صورت می‌گیرد و رستگاری اثبات بندگی است. بنابراین مذاهب شرقی به رمزگرایی^۳ و تعمق^۴ و مذهب مسیحی به ریاضت و زهدگرایی این جهانی منجر می‌گردد. اولی "خودخدایی"^۵ و چشم‌پوشی از جهان را می‌طلبد و دومی بهبود خود جهان و تسلط بر آن را. اولی جز جهان مادی مانعی برای وحدت با الوهیت و رستگاری خویشش نمی‌بیند. مانعی که نه در درون وی، که به تعبیری در بیرون از وی قرار دارد. بنابراین "تلاش" او نه تلاشی به مفهوم این جهانی و نه اصولا تلاشی این جهانی است. اما "جسمیت" چیزی که میان انسان مسیحی و خدا

۱ - در اینجا باید متذکر گردید که مذاهب شرقی در اینجا شامل مذهب اسلام نمی‌گردد. چه اسلام در نزد وبر، مذهبی خالص شرقی نیست و جزو مذاهب خاورمیانه محسوب می‌گردد که بنظری تحت تاثیر شدید یهودیت با نظام عقلانی خود بوده است. البته باید میان مسیحیت و اسلام نیز با آنکه هر دو تحت تاثیر یهودیت بوده‌اند تمایز گذاشت. بهر حال شاید بتوان سنت صوفیگری اسلامی را در چارچوب تعاریف مذهب شرقی قرار داد. اما این سنت خود نوعی تضاد را در این مذهب حمل می‌کند.

۲ - در اینجا بیشتر بر وستمانیسم بخصوص شکل پوریتانی آن مدنظر است.

دره‌ای پرنشدنی ایجاد نموده است، همواره با اوست. گناهی است که او می‌باید همواره با خود حمل نماید. بنابراین تلاش او، تلاشی این‌جهانی برای جلب ترحم خداوند است.

تجدد

با حرکت از چنین دیدگاهی است که روش‌های گوناگون رستگاری برای درک مواضع مختلف نسبت به دنیا، از اهمیت فراوان برای وبر برخوردار است. این مواضع خود عاملی تعیین‌کننده در چگونگی راهی است که تمدن‌های مختلف در تکامل اجتماعی خود برگزیده‌اند. چرا که آن مومنی که خسود را همچون "ظرف" در برابر خدا می‌بیند، برای رستگاری به تعمق و تفکسروری می‌آورد و موضع بی‌تفاوتی نسبت به جهان می‌گیرد و نظم موجود را حتی اگر نه از روی تسلیم، بلکه از روی تحقیر می‌پذیرد. بنابراین تسلط او بر طبیعت و بر کل جهان موضوعیتی ندارد و تکامل اجتماعی به مفهوم رایج کلمه در چنین صورتی نمی‌تواند به شکلی که در غرب می‌بینیم صورت گیرد. اما آنجا که فرد همچون "وسيله" در برابر خداست، تسلط بر جهان را هدف اصلی قرار می‌دهد و این برخلاف مورد اول که در آن با نوعی کم‌شدن فاصله میان انسان و هستی و سرانجام وحدت‌هستی روبرو هستیم به نوعی فاصله‌گیری از جهان می‌انجامد و این فاصله‌گیری خود آغاز تغییر جهان بر مبنای طرحی عقلانی است.

درست بر پایه‌ی چنین تحلیلی است که وبر به این نتیجه می‌رسد که تنها غرب شاهد تکامل اقتصاد عقلانی به شکل مدرن آن بوده است. اما نباید تصور نماییم که با حرکت از چنین تحلیلی او ادعا می‌نماید که تنها تمایزات موجود میان "اخلاقیات" گوناگون مذهبی عامل تعیین‌کننده در جداسازی راه تکامل اقتصادی- اجتماعی تمدن غربی از دیگر تمدن‌هاست. وبر به یکسری عوامل دیگر نیز اشاره دارد که به زعم وی نقش بسیار اساسی در این رابطه داشته‌اند. بخشی از این عوامل عبارتند از:

۱- جدایی موسسه‌ی تولیدی از خانوار که بیش از همه جادوگر غرب رشد نمود.

۲- تکامل "شهر" غربی که در تمدن شرقی غایب بود.

۳- سنت قانون رومی در اروپا که توسعه‌ی عقلانی سیستم قضایی را ممکن ساخت.

۴- تکامل سیستم حسابداری که در سطح وسیع در اروپا وجود داشت.

۵- تکامل زوج دولت - ملت که در تمدن‌های شرقی هرگز صورت نگرفت.

۶- و آن تغییراتی که راه را برای پیدایش کارگر مزدبگیر که زندگی خود را تنها از طریق فروش نیروی کار خود در بازار تامین می‌کرد، فراهم ساخت.

از نظر وبر این عوامل به اضافه‌ی انرژی اخلاقی پروتستانیسم تمدن غربی و تنها این تمدن را به سرمایه‌داری مدرن غربی رهنمون کرد.

تاریخ خردگرایی غرب، برای وبر، تاریخ عوامل گوناگونی است که به شیوه‌ای خاص با هم جمع آمده‌اند و تجدد (مدرنیته) آن حیطه‌ای است که در آن خطوط گوناگون خردگرایی بهم می‌پیوندند. از نظر وبر، شیوه‌ی زندگی مدرن توسط شیوه‌ی تفکری مشخص می‌گردد که از جادورها شده، عقلانی شده و به نظم درآورده شده است. وی تحلیل این شیوه‌ی زندگی را از خلال بررسی جایگاه خاص علم و عقلانیت در جامعه به پیش می‌برد. وبر می‌پرسد: چگونه باورها و ارزش‌ها می‌توانند بنیان جهان علمی و مدرن، که در آن مذهب دیگر پلی میان دانسش و ایمان نیست، قرار گیرند؟ به بیانی دیگر، کجا می‌توانیم آن خط مرزی را بکشیم که فراتر از آن علم دیگر قادر نیست تعیین‌کننده‌ی شرایط آزادی و کنترل در جهانی عقلانی باشد؟ و با این پرسش معضل مدرنیته را با مفهوم "شیوه‌ی زندگی" - که در مرکز جامعه‌شناسی او قرار دارد - بهم پیوند می‌زند.

به عقیده‌ی وبر، گرچه علم توانایی توضیح جهان مادی را دارد، اما ضرورتاً قادر نیست به ما نشان دهد که چگونه زندگی خود را به پیش ببریم و همچنین چگونه مشکلات اجتماعی خود را حل نماییم. او می‌گوید: "عقل‌گرایی و عقلانی‌شدن به هیچ‌وجه معنایش شناخت عمومی فزاینده‌ی شرایطی که در آن زندگی می‌کنیم نیست. معنایش بیشتر این است که ما نمی‌توانیم، یا بساور کرده‌ایم که هر لحظه، به شرط آنکه اراده کنیم، می‌توانیم ثابت کنیم که اصولاً هیچ ضرورت اسرارآمیز و غیرقابل پیش‌بینی که در جریان زندگی مداخله کند، وجود ندارد. خلاصه اینکه می‌توانیم هر چیزی را به وسیله‌ی پیش‌بینی مهار کنیم." (۲)

بنابراین، گرچه علم توانسته است جای مشروعیت مذهبی را در جهان مدرن اشغال نماید، اما از پاسخ‌گویی به پرسش‌های نهایی عاجز است. انسان مدرن می‌کوشد بطور علمی به درک جهان فیزیکی نائل آید، اما این شناخت

علمی فاقد ساختار یکپارچه‌ی مشروعیت مذهبی کهن می‌باشد. بنابراین در این جهان مدرن می‌توانیم به روشنی عدم حضور سیستم متحد و همگون باورهای مذهبی و متافیزیکی را ملاحظه نماییم. بدین ترتیب معضل مدرنیسم در واقع تجربه‌ی زندگی در جهانی است که دیگر یکپارچه و هماهنگ نیست و تجربه‌ی بشری بنابراین به حیطه‌های گوناگون که بر آنها را "نظام‌های زندگی" می‌نامد تقسیم شده است. از مهمترین این حیطه‌ها، حیطه‌ی عمومی اقتصادی و سیاسی و حیطه‌ی خصوصی زیبایی‌شناسی و جنسی می‌باشند. این "نظام‌های زندگی" هرکدام، به عقیده‌ی وبر، نه تنها ارزش‌های خاص خود را دارا هستند، بلکه از نوعی استقلال درونی نیز برخوردارند. هرکدام از این نظام‌ها همچنین، دارای یک شکل نظام‌یافته‌ی عقلانی است. به نظر وبر، در چنین جهانی که در آن این حیطه‌ها، با فضای ارزشی خاص خود بطور روزافزون گسترش می‌یابند، انسان مدرن همواره بطور غیرقابل اجتنابی با چنگدگانی و تعارض ارزش‌ها روبروست. اما نتیجه‌ی این تعارض ارزشی چیست؟

نتیجه‌ی چنین تعارضی به نظر وبر مصون ماندن هر حیطه‌ی ارزشی از تسلط اخلاقیات است و این نه تنها به دلیل خودمختاری عقلانی "نظام‌های زندگی" بلکه بدین دلیل است که هر نظام ارزشی از "اخلاقی شدن" افراد تابع خود، جلوگیری می‌نماید، زیرا که امکان انتخاب شیوه و سلوک زندگی دیگر بطور فردی وجود ندارد. بنابراین خطای بزرگی است، اگر تصور نماییم که عقلانی شدن، به همان مفهوم "کهن" روشنفکرانه‌ی قرن هجدهمی و یا به مفهوم پیشرفت اخلاقی فردی می‌تواند تعبیر شود. در واقع عقلانی شدن تنها بر نهادهای اجتماعی خارجی اثر می‌گذارد و نه بر روی زندگی خصوصی و فکری فرد. روشن است که در اینجا وبر قصد ندارد این امر بدیهی را نفی نماید که عقلانی شدن تمامی حیطه‌های زندگی را تحت تاثیر خود قرار داده است، بلکه وی تاثیر عقلانی شدن را به معنی بهتر شدن زندگی خصوصی و درونی فردی مورد انکار قرار می‌دهد. به همین دلیل است که به نظر وبر، عقلانی شدن نمی‌تواند معرف پیشرفت و ترقی به مفهوم رایج کلمه باشد و نمی‌توانیم ادعا نماییم که عقلانی شدن موجب پیشرفت دانش به مفهوم درک بهتر شیوه‌ی زندگی است. از اینجاست که وبر در این که بشر به دنبال گسترش هرچه بیشتر عقلانیست، بیشتر به خوشبختی دست یافته است، شک می‌کند. به نظری انسان عقلانی

شده و از جادورها شده، هر چه بیشتر به موقتی و نامطمئن بودن زندگی خویش واقف گردیده است. خوشبختی وعده داده شده به وی که همواره معطوف به آینده بوده است، خود مانعی بزرگ برای خوشبختی امروز او بوده است و او در مسیر بی‌انتهایی که به تنهایی رها شده است هر روز بیشتر از معنی واقعی زندگی دور می‌گردد. با آگاهی به بی‌معنی بودن مرگ، زندگی نیز بی‌معنی می‌گردد و با بی‌معنی شدن زندگی، اخلاق موضوعیت خود را از دست می‌دهد. نتیجه، جهانی از جادورها شده است که در آن دیگر جایی برای نیروهای جادویی، شیاطین، فرشتگان و ارواح نیست. بدین ترتیب، نتیجه‌ی پروسه‌ی عقلانی شدن، از نظر وی، جادوزدایی جهان به مفهوم تهی شدن آن از معنای اخلاقی، دینی و انسانی است، یعنی آن عواملی که روزگاری تابلوی زندگی انسان را رنگ و شکل می‌بخشیدند. در جهان عقلانی شده با فقدان این عوامل، زندگی انسان تابلویی خاکستری مملو از خطوط بی‌معناست.

با توجه به آنچه گذشت، تداوم پروسه‌ی عقلانی شدن به عقیده‌ی وبر منجر به محدود شدن هر چه بیشتر عملکرد آزاد فرد خواهد شد. چنانچه وی آزادی خود را در تمامی حیطه‌های زندگی از دست خواهد داد. در اینجا می‌توان پرسید آیا وبر با چنین نگرشی به آینده‌ی بشر، برای تاریخ نوعی سرنوشت از پیش مقدر شده نمی‌بیند؟ پاسخ به این سوال آسان نیست و خود بستگی به درک ما از سرنوشت مقدر شده‌ی تاریخ و همچنین به چگونگی بینش وبر از نقش فرد در تغییرات اجتماعی دارد. با این وجود عجالتاً می‌توان گفت که اگر وبر در واقع حرکت تاریخ را به نوعی پروسه‌ای غیرقابل برگشت می‌داند، اما این غیرقابل بازگشت بودن ناشی از قوانین دترمینیستی تاریخ نیست که برطبق آنها هر گونه بازگشت تاریخی ناممکن باشد، بلکه به نظر وی نوع بشر هم به دلیل منافع و اغراض و هم ایده‌هایش تمایل به چنین عقب‌گرد تاریخی ندارد. در واقع انسان، آنچنان در تاروپود عقلایی‌گرایی بدام افتاده است که زندگی به شیوه‌ی گذشته برای او ناممکن گردیده است.

ملاحظات انتقادی

در بررسی درک وبر از مفهوم عقلانیت، روشن است که مجبور به نادیده

گرفتن نکات بسیاری بوده‌ایم تا بتوانیم بی‌آنکه در تاروپود توضیحات مفصل و موشکافانه‌ی وی در بررسی پدیده‌ها سردرگم شویم، طرحی عمومی از چگونگی تحلیل وبر از پروسه‌ی عقلانیت‌گرایی و عقلانی‌شدن ارائه دهیم. همچنین ظرفیت این نوشته مانع از برخورد دقیق به انتقاداتی بوده که علیه وبر در این زمینه صورت گرفته است. در زیر بطور خلاصه سعی می‌نماییم تنها به بررسی چند انتقاد که مستقیماً در رابطه با بحث ماست، بپردازیم.

۱- یکی از مهمترین انتقادات به وبر از سوی "یوهانس وایس" صورت می‌گیرد (۳). وی به وجود پارادکسی در نظریه‌ی وبر اشاره دارد که خود را در جداسازی دو سطح فردی و اجتماعی عمل، نشان می‌دهد. وایس اظهار می‌دارد که از یکسو بنابر متدولوژی وبر، آینده توسط قوانین علمی قابل پیش‌گویی نیست، اما از سوی دیگر وبر به کرات از ماهیت بازگشت‌ناپذیر جهان مدرن صحبت می‌کند. به بیان دیگر اگر عقلانیت ابزاری مبین کنترل اهداف نهایی افرادی باشد که به دنبال برآورد آرزوهای خویش هستند، چگونه می‌تواند سخنی از تصمیم عقلانی اتخاذ شده از سمت فرد در میان باشد. تصمیمی که به نظر وبر در لحظه آخر نهایتاً از سوی فرد گرفته می‌شود.

به نظر من "وایس" در اینجا به این نکته توجه نمی‌کند که نزد وبر بازگشت‌ناپذیری تاریخی خود در پرتو عدم "تمایل" انسان مدرن در اتخاذ شیوه‌ی کهن زندگی معنی می‌یابد، بنابراین وجود پارادکسی که وی از آن سخن می‌گوید بستگی به چگونگی برداشت از بازگشت‌ناپذیری تاریخی دارد و این برداشت نزد وبر دقیقاً با سطح فردی عمل، منطبق است. بنابراین با چنین نگرشی، پارادکسی که بر جداسازی سطح فردی و اجتماعی عمل بنا شده، بی‌معنی می‌گردد.

۲- انتقاد دیگر از سوی هابرماس صورت می‌گیرد. به عقیده‌ی وی، وبر در دو سطح مختلف تحلیل مفهوم عقلانیت را حذف می‌نماید. این دو سطح یکی تحلیل در سطح "فاعل عمل کننده" (۱) و دیگری در سطح "سیستم‌کارها" (۲) است. به

۱- از آنجاکه به نظر من، چنانچه Baudrillard به درستی بیان می‌نماید میان سوژه و اکتور تفاوت مهمی وجود دارد، من از واژه‌ی actor (فاعل عمل‌کننده) بجای سوژه سود جستیم.

نظر هابرماس، وبر عقلانی‌شدن اجتماعی را با رشد عقلانیت استراتژیستیک و ابزاری یکی می‌گیرد. به بیان دیگر در تشخیص سطح عقلانی بیک کردار، و بر از روابط اجتماعی حرکت نمی‌نماید، بلکه تنها توجه خود را معطوف به رابطه هدف - وسیله می‌سازد که در پرتو عمل منفرد مذهبی به سطح عقلانیت ارتقاء یافته است. در اینجا در واقع هابرماس اشاره به تحلیل وبر از کردار فرد مومن "پروتستی" دارد که در جهت هدف رستگاری، کار این جهانی را وسیله‌ی خود می‌سازد و بدین ترتیب، عقلانی‌شدن کردار اجتماعی میسر می‌گردد.

برطبق این انتقاد و انتقادهایی از این دست، از آنجا که ابعادی از زندگی اجتماعی وجود دارند که فراتر از سطح فردی عمل هستند، انتخاب سمت و سوی حرکت فرد، از سوی وبر، به مثابه‌ی نقطه حرکت تحلیل این ابعاد زندگی اجتماعی نادرست است.

۳- هیندس وبر را به دلیل مدلی که وی از "فاعل عمل‌کننده" ارائه می‌کند، مورد انتقاد قرار می‌دهد (۴). در این مدل فاعل عمل‌کننده به مثابه‌ی فردی در نظر گرفته می‌شود که توسط پتانسیل‌اش برای محاسبه و عمل عقلانی خصلت‌نما می‌گردد. از نظر هیندس جهت‌گیری حرکت فاعل عمل‌کننده برای تعریف روابطی که فرد در آن درگیر می‌شود کافی نیست، زیرا تفاوت بارزی میان افراد انسانی، آنجا که به مثابه‌ی فرد عمل می‌کنند و آنجا که فاعل کردارهای اجتماعی هستند، وجود دارد. در حالت اول، افراد آن فاعل عمل‌کننده‌ای هستند که کردار آنان با کردار دیگر "فاعل‌ها" لزوماً در برخورد اجتماعی قرار نمی‌گیرد. اما فعالیت‌های بیک فاعل عمل‌کننده‌ی اجتماعی مستقیماً به آن روابط بستگی دارد که این افراد بواسطه‌ی آنها هویت می‌یابند. بنابراین عملکردهای این "عمل‌کنندگان" تاثیر بسزایی در جهت‌گیری حرکت آنان دارد.

بجز انتقادهای ذکر شده در بالا نقدهای متعدد دیگری نیز علیه وبر وجود دارند که بسیاری از آنان به شیوه‌ی برخورد وی به فرماسیون، رابطه‌ی میان پروتستانیزم و روح سرمایه‌داری و ... برمی‌گردد. قضاوت درباره‌ی درست یا نادرست بودن این انتقادات امری بسیار مشکل و پیچیده می‌باشد که از عهده‌ی این نوشته خارج است. تنها انتقادی که به نظر من می‌توان قاطعانه آن را رد نمود، نسبت دادن بینشی تک‌خطی از پروسه‌ی تکامل تاریخی به نظریه‌ی وبر است. وبر نه دارای نوعی تئوری تحول تاریخی در مفهوم فلسفه‌ی تاریخی آن

است و نه دارای تئوری ای خاص در باب عقلانیت گرایی. تحلیل او از پروسه‌ی عقلانی شدن به ما نشان می‌دهد که چگونه اشکال و جهت‌های عقلانی شدن در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، از یکدیگر مجزا و متفاوت بوده‌اند و این جایی برای تئوری سازی در باب عقلانیت گرایی باقی نمی‌گذارد. درک وی از مفاهیم تاریخی نیز تائیدی بر این نظر است. به عقیده‌ی وبر هر علم جامعه‌شناسانه و تاریخی، یک بینش جزئی‌گرا است و بنابراین ناتوان از پیش‌گویی آینده. آینده اصولاً از نظر وی قابل پیش‌گویی نیست و حتی اگر برخی از حوادث در آینده قابل پیش‌بینی باشند یا نه، باز مرداehl عمل همیشه آزاد است که این جبر جزئی‌راندنماید و یا خود را با آن تطبیق دهد. سخنان زیر به بهترین شکلی روح جامعه‌شناسی وی را مشخص می‌سازند. او می‌گوید: "آیا جای اعتراض دارد که طرح تحلیلی ما، جای یک تفسیر صرفاً مادیگرا را - که تفسیر ذهن‌گرایانه‌ای از تمدن و تاریخ است و یک سوپیه بودنش کمتر نیست - نمی‌گیرد؟ هر دوی آنها از مقوله‌ی امکان‌اند، یک چیز مسلم است، این که اگر آنها از حد یک شناخت مقدماتی پا فراتر گذاشته و نتیجه‌گیری‌هایی ارائه دهند، هیچ‌کدام به حقیقت خدمت خوبی نکرده‌اند" (۵).

بهر حال وبر نه یک "پیامبر" علم اجتماعی، بلکه متفکری بزرگ در چارچوب علم اجتماعی غربی است که بزرگترین علاقه و مشغولیت ذهنی تمام‌امی زندگی‌اش، بررسی ماهیت زندگی مدرن بوده است. این تحلیل وی را ضرورتاً، به بررسی سیستم اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نه تنها تمدن غربی بلکه دیگر تمدن‌ها کشاند و درست در همین جاست که به نظر من بزرگترین نقص جامعه‌شناسی وبر خود را نشان می‌دهد، یعنی آنجا که وبر با حرکت از چارچوب جامعه‌شناسی عقلانی غرب به تحلیل ساختار اجتماعی جوامع شرقی می‌پردازد. در واقع از آنجا که تمدن غربی به مثابه‌ی تحقق یک عقلانیت "اصیل" ارزیابی می‌گردد، دیگر تمدن‌ها نیز با توجه به اینکه در چه موضعی نسبت به این نقطه‌ی مرکزی قرار دارند، مورد سنجش قرار می‌گیرند. خطای وبر در واقع ناشی از ترکیب دو اصل تحلیلی غیرقابل مقایسه بایکدیگر می‌باشد، یعنی در یکسو فرهنگ یا یک جامعه، بیان یک پرنسیپ داخلی می‌باشد و از سوی دیگر این فرهنگ یا جامعه سوژه‌ی وجودی شرایطی به کلی دیگرگون. چنانچه از یکسو فرهنگ غربی بر مبنای معیارها و پرنسیپ‌های داخلی خاص خود مورد تحلیل قرار می‌گیرد ولی از سوی دیگر، هنگام مطالعه‌ی دیگر فرهنگ‌ها

- فرهنگ‌هایی که به کلی متمایز از فرهنگ غربی می‌باشند و اصولاً غیرقابل مقایسه با آن هستند - نقطه‌ی حرکت نه معیارها و پرنسیپ‌های داخلی خاص این فرهنگ‌ها، بلکه معیارهای جامعه و فرهنگ غربی است. البته می‌باید این نکته را همواره مدنظر داشت که چنین خطایی خاص ماکس وبر نمی‌باشد، بلکه اصولاً این خملت جامعه‌شناسی غربی است که اصول جهان‌بینی خود را جهانی و معتبر برای تمامی زمان‌ها و مکان‌ها می‌بیند و اصولاً هویت این جامعه‌شناسی در چنین دوگانگی متبلور می‌گردد. یعنی از یکسو این جامعه‌شناسی با ارائه‌ی تصویربرداری منطقی، عقلانی و علمی از جهان غرب در مقابل تصویر غیرعقلانی و متافیزیکی جهان شرق تمدن غربی را از دیگر تمدن‌ها متمایز می‌نماید و به خود هویت و مشروعیت می‌بخشد و از سوی دیگر اصول جامعه‌شناسانه‌ی خود را که برخاسته از سیستم فرهنگی و اجتماعی تمدن غربی است و در چارچوب تفکر فلسفی غرب معنی و مفهوم یافته است، جهان‌شمول می‌داند و از این اصول برای مطالعه و سنجش دیگر فرهنگ‌ها حرکت می‌کند. جامعه‌شناسی وبر، خصوصاً جامعه‌شناسی دینی وی نیز درست در همین دوگانگی گرفتار است. گرچه وی تحقیقات دامنه‌دار و دقیقی در مورد مذاهب مشرق زمین انجام داده است و با وجود آنکه وی پروسه‌ی عقلانی شدن را در جوامع مختلف بدون تکیه بر یک تئوری جهان‌شمول مورد بررسی قرار داده و گوناگونی آن را نشان داده است، اما همه جا درک وی از فرد، دیدگاهش از "جهان مادی" و از الوهیت، در چارچوب تعاریف فلسفه‌ی غربی قرار دارد. اصولاً خود این واقعیت که فرد و کردار وی پایه‌ی اصلی جامعه‌شناسی اوست، بیانگر حرکت او از چارچوبی فلسفی است که در آن فرد، فردی که به قول خود وبر در جهان تنها رها شده است تا با کار خود، رستگاری‌اش را تضمین نماید، معیار تمامی ارزش‌هاست. به نظر وبر، این تنها فرد است که معرف قابل فهم یک رفتار معنادار می‌باشد. چرا که تخمین وسایل لازم برای رسیدن به هدف، انتخاب خود این هدف و پیش‌بینی نتایج آن و تصمیم اجرای آن، همه اعمالی معنی‌دار هستند که از اراده‌ی فرد ناشی گشته‌اند و درست همین درک از مفهوم فرد است که پایه‌ی تحلیل وبر از تمدن شرقی می‌باشد. در اینجا نیز وبر به دنبال توضیح رفتار معنی‌دار فرد می‌گردد و آن را همانطور که بارها ذکر شد، در رابطه با نوع رابطه‌ی فرد با خدایش می‌یابد. البته باید اذعان نمود که چنین تحلیلی که بعضاً بیانگر جنبه‌ای از

واقعیت نیز هست، جالب و آموزنده است. اما خطای ویر در اینجاست که وی به این جنبه‌ی واقعیت توجه ننموده است که اصولاً مفهوم فرد و عملکرد فردی و انگیزه‌های آن در فرهنگ شرقی بکلی متفاوت است. «فرد» به شکل قائم به ذات و متکی به خود همانند جزیره‌ای سربرآورده در اقیانوس روابط اجتماعی، در فرهنگ شرق وجود نداشته است و فردگرایی پدیده‌ای غربی است که ریشه در تاریخ و فرهنگ غرب دارد. انگیزه‌ی رستگاری چه نتیجه‌ی آن روی آوری به جهان باشد چه پشت نمودن به آن، بهر حال نزد ویر به شکل انگیزه‌ای برای رهایی فردی مطرح می‌گردد. در حالی که وجود چنین انگیزه‌ی فردی‌ای در فرهنگ شرقی مورد شک است. همانطور که داریوش شایگان طرح می‌کند، در تمدن آسیایی رابطه‌ی سسه قطب نظام هستی که مبدا انسان و طبیعت است، به کلی با آنچه در تمدن غربی می‌بینیم متفاوت بوده است: از آنجا که انسان غایت خلقت پنداشته می‌شود و جایگاهی مرکزی در بساط آفرینش داشت، غایتش این بود که به کلیت نهفته در درون خود تحقق بخشد. مختصر اینکه تمامی کوشش وی که ناشی از یکسوی شدن با رازی بود که در پس کثرت عام پنهان است، در جهت نفی خود، نفی فردیت و «ما» شدن بوده است. پس انگیزه‌ی رستگاری، حداقل به شکلی که ویر مطرح می‌نماید، بسختی می‌توانست تعیین‌کننده‌ی چگونگی کردار اجتماعی باشد. البته بنظر من بررسی رابطه‌ی میان انسان و الوهیت و جهان مصادی می‌تواند نقطه‌ی شروع خوبی برای تحلیل کردار اجتماعی باشد. اما اینکه انسان الوهیت و جهان مادی چگونه درک می‌گردند در این رابطه اهمیت اساسی دارد. برای درک و شناخت فرهنگ شرق نمی‌توان در چارچوب اصول جامعه‌شناسی غربی اسیر ماند، بلکه می‌باید از آن درگذشت. البته این به معنای نفی تمامی دستاوردهای این جامعه‌شناسی نیست. بلکه مسئله محدودیت چنین چارچوبی برای درک بسیاری از پدیده‌های جوامع شرقی است و مشکل اساسی در واقع شناخت این محدودیت و فرارفتن از آن است. اما روشنفکر جامعه‌ی شرقی متأسفانه آنچنان در تاروپود عقلانیت حاکم بر علوم اجتماعی غربی گرفتار آمده است که کمتر متوجه عدم کفایت و ناتوانی این علوم در تحلیل جوامع غیر غربی و یافتن راه‌حلی برای مشکلات آنان است. در واقع قبول برتری تمدن غربی تنها به مفهوم قبول برتری این تمدن در حیطه‌ی سیاسی-اجتماعی نبوده است، بلکه بیش از آن به مفهوم قبول برتری و همچنین یگانه بودن بینش رایج در

این تمدن در حیطه‌ی علوم، بخصوص علوم اجتماعی بوده است: قبول متدها، ابزارهای شناخت آن و بطور کلی پذیرش «پارادایم»ی که بر بستر آن کل علوم اجتماعی هویت یافته است. اما این پارادایم - به مفهومی که توماس کوهن آن را درک می‌کند - در واقع حاکمیت مجموعه‌ای از اعتقادات تئوریک و متدولوژیک مشخص است که موجب می‌گردند تحقیقات علمی در یک چارچوب معین امکان‌پذیر باشد و این به معنی انتخابی معین در حیطه‌ی مشاهده، گزینش موضوع و همچنین در حیطه‌ی شناخت‌شناسی است. انتخابی که بر مبنای یک سیستم تفکر مشخص و معیارهای هستی‌شناسانه‌ی آن صورت می‌گیرد. روشن است که در چنین حالتی، مشروعیت پارادایم همچون ایدئولوژی توسط خود آن یعنی از درون تامین می‌گردد. پس قبول مشروعیت علوم اجتماعی، علمی که به کلی زاییده‌ی تمدن غربی‌اند، نه تنها به معنی قبول متدها و روش‌های شناخت‌شناسانه‌ی آن و در یک کلام به معنی قبول یک پارادایم معین در این رابطه است، بلکه به مفهوم پذیرش آن جهان‌بینی‌ای می‌باشد که این پارادایم بر آن بنا گردیده است. اما این پارادایم معین بر بستر یک تحول مشخص فرهنگی به منظور بررسی ساختارهای اجتماعی جوامع غربی پدید آمده است و با شکل مشخصی از خردگرایی که خاص این جوامع است - و در این مقاله بسط آن پرداختیم - سازگاری دارد، یعنی با عقلانی‌شدنی که به مفهوم سازمان دادن زندگی انسان غربی است توسط تقسیم فعالیت‌های گوناگون موجود در جامعه بر اساس شناخت معین و دقیق از روابط میان انسان‌ها با محیط و ابزارهایی که برای بارآوری بیشتر کار اجتماعی تخصیص داده شده است. این پارادایم فاقد قدرت درک و تحلیل آن پدیده‌هایی است که به کلی با چارچوب مفاهیم و تعاریف آن بیگانه‌اند. این پدیده‌ها اصولاً در حیطه‌ی مشاهده و در معرض انتخاب و داوری و تحلیل این پارادایم قرار نمی‌گیرند و بنابراین خارج از حیطه‌ی شناخت‌شناسی آن هستند. برای مثال درک شهودی همچون ابزار شناخت‌شناسی به کلی خارج از چارچوب این پارادایم است. ادراک شهودی به دلیل عدم امکان اشیاء تجربی آن بطور کلی مورد قبول علم غربی نیست و به حیطه‌ی متفاوتی از آن رانده شده است و اگر مورد انکار قرار نگیرد - که عموماً چنین است -

حداقل "غیرقابل استفاده" ارزیابی می‌گردد. اما از آنجا که تعریف "واقعیت" و متد شناخت آن توسط خود این پارادایم صورت می‌گیرد، خط مرز میان علم و منافیزیک نیز خط مرزی انتخابی است که در چارچوب پارادایم مورد نظر معنی می‌یابد. این خط مرزی، خود حد مرز درک پدیده‌ها است، به عبارت دیگر آنچه خارج از این حدود مرز انتخابی قرار می‌گیرد، غیرقابل درک ارزیابی می‌گردد. به همین دلیل است که بسیاری از پدیده‌های مذهبی و اجتماعی جوامع غیر غربی که از این حد درمی‌گذرند، در این پارادایم غیرقابل درک تلقی می‌گردند و بی‌ا در بهترین حالت، نخست به شکل و هیئت مورد قبول پارادایم درآمده و سپس مورد تحلیل و توضیح قرار می‌گیرند. اما سوال اساسی این است که آیا این پارادایم تنها پارادایم موجود برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی است؟ آیا نمی‌توان به انتخاب نوع دیگری از مشاهده، از شناخت و از تحلیل دست زد؟ دریک کلام آیا نمی‌توان پارادایم دیگری بنا نمود که بنیادهایش بر پایه‌ی نگرش فلسفی ای دیگرگون بنا گردیده است؟

درواقع اگر بپذیریم که تمدن‌های شرق و غرب برخلاف نظر هگل نه میهن دوران کودکی و پختگی تاریخ یگانه‌ی بشریت بلکه بیان کودکانی ناهمگون هستند که در آغوش مادرانی بس نامنجانس رشد یافته‌اند و اگر قبول نماییم که همچون "طوفان" که فرزندان ناهمگون می‌زاید "طوفان حوادث گوناگون تاریخی نیز فرزندان چنان "بیگانه" از هم زاده است که غیرقابل قیاس با یکدیگر بواسطه‌ی معیارهایی یگانه هستند، در نتیجه می‌توانیم ادعا نماییم که برای شناخت و تحلیل این "فرزندان ناهمگون طوفان" نمی‌توانیم از پارادایمی یگانه حرکت نماییم. اما مشکل به اینجا ختم نمی‌گردد چرا که اگر هرکدام از این کودکان راه خویش را در پی گرفته و رفته بود شاید نیازی نیز به این همه بحث و جدل نبود. اما گویا "مقدر" بود که یکی از این "کودکان طوفان" سرنوشت آن دیگر را سخت دیگرگون سازد و او را به قول داریوش شایگان در دورانی برزخی با توهمی مضاعف قرار دهد. از همین روست که متفکر شرقی دیگر نمی‌تواند به شهود و الهام بسنده کند و در برابر "فاوست" جهان غرب چنانچه داریوش شایگان به زیبایی در کتاب خود "آسیا در برابر غرب" ترسیم می‌کند "بودا" وار بایستند. ایستادن او در برابر غرب، ایستادن مردی پخته چون بودا که بر تمامی نیروهای معنوی و درونی انسان تکیه دارد، نیست، بلکه ایستادن کودکی است

که می‌خواهد راهی به دنیای ناشناخته بیابد. کودکی که نیاز به بازیافتن دوباره‌ی اعتماد به نفس خویش و هویت خود دارد. بستر حیات او، بستری پرتضاد است و راه حل برون رفت از این تضاد خود دوگانه. او را نه توان و امکان نفی کامل تمدن غرب با دستاوردهای علمی و اجتماعی‌اش است، نه خواست قبول جیساریست "خدا یگان" و او کودکی سرکش است و سرنوشت کنونی "خدا یگان" او را سرکش‌تر و جری‌تر نموده است. بحران فرهنگی در غرب، متفکر شرقی را بخود آورده است و به او نیرو داده است. اما او دچار توهم مضاعف است. میان زمین و آسمان سرگردان مانده است. چه اگر از غرب روی گرداند، این روی گردانی به مفهوم "خودستیزی"، "علم‌ستیزی" و "ارتجاعی بودن" قلمداد می‌گردد و او با متحجران دین‌سسی و فرهنگی در یکسو قرار می‌گیرد و اگر رویه‌غرب آورد سرنوشت نهیلیستی فاوست در انتظار اوست و طوق بندگی همیشگی بر گردنش. "ای کاش زاده نمی‌شدم" اما چاره چیست؟ به نظر من مهمترین مسئله در این رابطه نه نفی این سرگردانی و نه تقدیس یا تقبیح آن است. مسئله نه موضع‌گیری در قبال این پربیشانی فکری، بلکه رودررویی با آن است. آنچه متفکر و روشنفکر شرقی بیش از هر چیز بدان نیازمند است، قبول این پربیشانی و ریشه‌یابی آن است. این قدم نخست مدتی است که برداشته شده و بحث و جدل‌های بسیاری حول آن صورت گرفته است. و این امر به نظر من خود نشانه‌ای مثبت در راه حل معضل می‌باشد. اما قدم بعدی شجاعت شکستن افسانه‌ی علم اجتماعی غرب، جهان‌شمول بودن آن و مشروعیتش در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها و حیطه‌هاست. قبول این امر که پارادایم موجود و حاکم، آنچه امروز به نام علوم اجتماعی بر ذهن روشنفکران غربی و شرقی سنگینی می‌کند، تنها پارادایم موجود برای تحلیل ساختارهای اجتماعی نیست، قبول و درک نیاز به پارادایم جدیدی است که پاسخ‌گوی آن معضلاتی باشد که پارادایم موجود نه تنها بی‌پاسخ گذارده، بلکه حتی آنها را نادیده گرفته و نفی کرده است. روشن است که این پارادایم جدید، خود نوعی‌گزینه‌ش خواهد بود. گزینه‌ی در حیطه‌ی مشاهده، در حیطه‌ی پذیرش انواع خاصی از موضوعات و متدها و همچنین گزینه‌ی از ارزش‌های معین که پارادایم را مفهوم می‌سازند. اما این بار، این حیطه‌ها، حیطه‌هایی هستند که نه تنها مسبور اعتنای پارادایم "حاکم" قرار نگرفته‌اند، بلکه شاید هستی آنها نیز مورد سوال بوده است. پس این پارادایم جدید به معنی گسترش افق‌های دید پارادایم

"حاکم" نیست. بلکه قرار گرفتن در آن فضای تئوریکی است که سرزمین ممنوعه اعلام گردیده است. این پارادایم جدید نمی‌تواند به معنی تداوم و گسترش پارادایم "حاکم" باشد. زیرا وارد شدن در حیطة گسترش یافته - حیطة ممنوعه - برای پارادایم "حاکم" به معنی نفی پایه‌های وجودی آن است. نفی نظم و قانون بنا شده بر اساس "عقل" و "منطق". بطور خلاصه پارادایم جدید نه در نفی پارادایم "حاکم" است نه در انطباق با آن، نه در گسترش آن است و نه در تضاد با آن. ماهیت این پارادایم خود موضوع اساسی بحث وجدلی است که می‌باید میان روشنفکران جوامع شرقی دامن زده شود. در واقع ماهیت این پارادایم بی‌آنکه نخست حدود مرزهای پارادایم "حاکم" در رابطه با شناخت پدیده‌های "غیر قابل درک" جوامع شرقی شناخته شوند و بی‌آنکه عناصری از پارادایم "حاکم" که می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند، شناسایی گردند، بطور مشخص قابل شناخت نیست. نکته‌ی مهم، به نظر من، در وهله‌ی اول بررسی ضرورت وجودی و امکان برپایی چنین پارادایمی است. می‌باید تحولی در نگرش روشنفکران جوامع شرقی نسبت به محتوی فرهنگی جوامع خود پدید آید، می‌باید تسلط و برتری تمدن غربی در ذهن این روشنفکران ضربه خورد و فلسفه‌ی غرب جایگاه واقعی خود را همچون فلسفه‌ای معین که در حیطة‌ای مشخص کاربرد دارد، بیاباند و جهان شمولی‌اش زیر سوال رود. بحران موجود فرهنگی در غرب زمینه‌ساز مناسبی برای این تحول است و مقاومت روزافزون فرهنگی - سیاسی در شرق انگیزه‌ای مناسب برای این حرکت. امروز مفهوم ترقی، به مفهوم ترقی تکنولوژیکی و خردگرایانه‌ی غربی زیر سوال است. امروز دیگر مرز میان آنچه موقی و آنچه عقب‌ماندگی نامیده می‌شود، روشن نیست، چرا که حتی انسان متفکر غربی، دیگر ترقی را بی‌آنکه با مفهومی از انسانیت سروکار داشته باشد مورد پرسش قرار داده است. امروز نیاز تعریف دوباره از مفاهیم تجدد و تجددخواهی، حقوق انسانی، مفهوم انسان و طبیعت و رابطه‌ی میان آنها، مفهوم عقل و عقلانیت‌گرایی و افسون‌زدایی و... احساس می‌گردد و شاید این امر تنها در چارچوب پارادایمی جدید میسر باشد. پارادایمی که بر فلسفه و جهان‌بینی‌ای دیگرگون تکیه دارد، فلسفه و جهان‌بینی‌ای که ریشه در فرهنگ غنی جهان شرق دارد.

یادداشت‌ها :

۱- ژولین فروند؛ جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه‌ی عبدالحسین نیک‌گهر، نشر نیکان، تهران ۱۳۶۲، ص ۹۷.

2-"Science as a Vacation", in *From Max Weber, Essays in Sociology*, gathered by: Gerth H. & Mills C.W., NY 1958.

3-Weis, Johannes; "On The Irreversibility of Western Rationalization and Max Weber's Alleged Fatalism", in *Max Weber, Rationality and Modernity*, ed. by: Scott Lush & Sam Whimster, Allen & Unwin, London 1987.

4-Hindess, Barry; "Rationality and The Characterization of Modern Society", in *Max Weber, Rationality and Modernity*.

5-Weber, Max; *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, NY 1958, pp. 248-249.

منابع تکمیلی :

1-Roth, Guenther & W. Schluchter; *Max Weber's vision of History*, Berkeley 1979.

2-Weber, Max; "Ekonomi och Samhälle", Vol. III, Argos 1983-1985.

3-Schluchter, W.; *The Rise of Western Rationalism*, Berkeley 1981.

۴- ریمون آرون؛ مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، آگس‌ماه، تهران ۱۳۶۴.

ولفگانگ شلوختر

Wolfgang Schluchter

The Paradox of Rationalization:
On The Relation of Ethics and World

پارادکس عقلانیت

بحثی در باب رابطه‌ی اخلاق و جهان

علوم اجتماعی معاصر در رابطه با ارزیابی‌شان از عقلانیت جامعه‌ی مدرن شدیداً دچار چندگانگی هستند. ما در اینجا به بررسی دوگونه اکتفا خواهیم کرد. از نظر تالکوت پارسنز^۱، سیستم تشکیل دهنده‌ی جوامع مدرن عقلانی‌ترین سیستمی است که در تکامل تاریخی پدید آمده است. این سیستم دارای آنچنان قوه‌ی تطابقی است که تا کنون هیچ سیستمی از آن فراتر نرفته است و این امر خود ریشه در چند بعدی بودن آن دارد. پلورالیسم ساختاری، تغییر در جهت ترقی را ممکن می‌سازد و این به نوبه‌ی خود، نهایتاً آزادی فردی را تقویت می‌نماید (۱). در مقابل، از نظر هربرت مارکوزه جامعه‌ی پیشرفته‌ی صنعتی غیرعقلانی‌ترین جامعه‌ی تاریخ است. این جامعه، به دلیل تک ساحتی بودنش که ممانعت دائمی از امر تغییر در جهت ترقی را موجب می‌گردد، دارای آنچنان ظرفیتی برای آلت دست قرار دادن انسان‌هاست که تا کنون هیچ جامعه‌ای به پای آن نرسیده است. بنابراین، آن معدود آزادی‌هایی که از دوران سرمایه‌داری رقابت آزاد باقی مانده‌اند نیز در معرض خطر هستند (۲).

یک چنین اختلاف عمیقی در ارزیابی از موقعیت ما، یافتن موضعی میانی را دشوار می‌سازد. به گمان من اگر چنین موضعی وجود داشته باشد باید آن را در درون این اختلاف و نه در ماوراء آن جستجو کرد. اجازه دهید این امر را با ارجاع به یک واقعیت در تاریخ تفکر نشان دهم. پارسنز و مارکوزه علیرغم

1-Talcott Parsons

آشتی‌ناپذیری‌شان دارای مبنای مشترکی هستند: موضع ماکس وبر نقش مهمی در قضاوت هر یک از ایندو نسبت به منشا، آینده و عقلانیت جامعه‌ی مدرن ایفا می‌کند (۳). البته هیچیک از آنها قصد ندارد تا دوباره به موضع وبر بازگردد. در حالی که پارسنز می‌خواهد از آن فراتر رود، مارکوزه می‌خواهد به موضعی قدیمی‌تر از آن بازگردد. به هر جهت، اعتقاد من بر اینست که تئوری وبر هنوز ارزش آن را داراست که مدتی دیگر مطرح باشد و وقت مصروف آن گردد. زیرا جامعه‌شناسی وبر نه تنها همچون هر جامعه‌شناسی بزرگ دیگری "مسئله‌ی بیان خود واقعیت" (۴) است، بلکه مسائلی که مطرح می‌کند، حداقل بخشاً، هنوز جزء مسائل ما هستند. مسائلی که تئوری سیستم‌ها و نتو - مارکسیسم تاکنون موفق به حل آنها نگردیده‌اند. وبر بر مبنای تحلیل‌های اجتماعی - اقتصادی، سیاسی، و اجتماعی - فرهنگی‌اش از سرمایه‌داری و از خردگرایی غربی تصویری از شرایط ما ارائه می‌دهد (۵). این تصویر، تصویر جادوزدایی جهان است که هزاران سال دوام داشته و اکنون کامل گشته است، تصویر عقلانی شدن حیطه‌های ارزشی این جهان و تصویر ذهنی شدن پاسخ‌های مابدان حیطه‌هاست. اما این تصویر، در عین حال بیان تشخیص پارادکس نهفته در این روند نیز هست، پارادکسی که جامعه‌ی مدرن را نه فقط با مسئله‌ی مدیریت بلکه با مسئله‌ی معنا نیز مواجه می‌سازد. اغلب گفته شده است که مباحث خردگرایی و عقلانی شدن بهترین نقاط حرکت برای یک تفسیر همه‌جانبه از موضع وبر هستند (۶). به هر حال این امر نیازمند آنست که ما بر خلاف شیوه‌ی مبهم وبر در استعمال مفاهیم، آنها را با دقت به کار ببریم. من سه نحوه‌ی کاربرد را پیشنهاد می‌کنم (۷). بنا به اولی، خردگرایی بر قابلیت اداره‌ی جهان از طریق محاسبه دلالت دارد. در اینجا خردگرایی نتیجه دانش تجربی و کاردانی است. بنابراین، خردگرایی در مفهوم نخستین همانا خردگرایی علمی - تکنولوژیک (۸) است. در دومین معنایش، خردگرایی اشاره به رده‌بندی کردن (سیستماتیزه کردن) الگوهای معنایی دارد. این امر کار پیچیده‌ی فکری و تعالی بخشیدن تعمدی به غایت‌های نهایی را دربردارد. در این معنا، خردگرایی تنها حاصل "اجبار درونی" انسان با فرهنگ برای درک جهان به مثابه‌ی یک "سپهر با معنا" نیست، بلکه همچنین نتیجه‌ی نیاز وی به رویکردی استوار و یکنواخت به سوی این گیتی نیز هست. می‌توان این نوع اخیر خردگرایی را خردگرایی

اخلاقی - ماوراء طبیعی خواند (۹). سومین و آخرین نوع خردگرایی بر کسب يك شیوه‌ی زندگی منطبق بر روش و ترتیب دلالت دارند. در اینجا، خردگرایی محصول نهادی شدن پیکربندی‌های معنا و اغراض است. پس، می‌توان این نوع آخرین را خردگرایی عملی نامید (۱۰). هر سه نوع خردگرایی با تغییر شرایط اجتماعی تغییر می‌کنند و به شیوه‌های متغیری به یکدیگر وابسته هستند. توجه ما بویژه معطوف به شیوه‌ای است که از طریق آن اشکال تاریخی خردگرایی علمی و اخلاقی بر خردگرایی عملی تاثیر می‌گذارند. چرا که قابلیت انسان‌ها برای چسبیدن به "نوع بخصوصی از رفتار عملی عقلانی" (۱۱) فقط به منافع ایشان و طرق اجتماعی مرسوم نیل‌بدان منافع بستگی ندارد، بلکه همچنین وابسته به تفسیر آنها از موقعیت‌شان در مقابل "خدایان" و "دنیا" نیز هست. بنا به فرمولبندی معروف وبر: "این نه عقاید، بلکه اغراض مادی و معنوی هستند که بطور مستقیم عمل^۱ را کنترل می‌نمایند. اما جهان‌انگاری‌ها^۲، که خود محصول عقاید هستند، اغلب همچون کانال‌هایی بوده‌اند که عمل از طریق آنها و توسط دینامیک اغراض حرکت کرده است. گذشته از هر چیز، این سوال که انسان می‌خواهد از چه چیز و برای رسیدن به چیز نجات یابد، خود ناشی از برداشت خاصی از نظم کائنات است." (۱۲)

من قصد دارم تحلیل وبر از عقلانیت را، که خود وی دامنه‌ی آن را به تئوریش درباره‌ی جادوزدایی فرهنگ‌مدرن غربی می‌گستراند، عمدتاً در سطح جهان‌انگاری‌ها دنبال نمایم. اتخاذ يك چنین استراتژی‌ای متضمن آنست که بتوان این سطح را بصورت معنی‌داری متمایز نمود. به عقیده‌ی من، این امر بدون آنکه ناگزیر باشیم ادعا کنیم که وبر يك برداشت ایدئالیستی از تاریخ را نمایندگی می‌کند، و یا اینکه بخواهیم برداشت وی را بی‌جهت بصورت ایدئال درآوریم، کاملاً ممکن و میسر است. يك ضمیمه‌ی تشریحی در باب روندی که وبر طی می‌کند برای تقویت این نقطه نظر من مفید خواهد بود. در این باره، من به برنامه‌ی تحقیقی وبر و بخصوص آنچه در مطالعات وی در باب اخلاق اقتصادی ادیان جهانی حاصل شده است، استناد خواهیم کرد (۱۳).

رویه‌ی وبر را می‌توان به عنوان تلاشی در جهت نشان دادن

محدودیت‌های هر دو برداشت ماتریالیستی و ایدئالیستی از تاریخ، بدون انکار حقانیت نسبی هر يك، توصیف کرد (۱۴). شکل‌بندی‌های اجتماعی را تنها می‌توان تا درجه‌ی معینی با استفاده از دیسه‌های ماتریالیستی یا ایدئالیستی زیربنا و روبند ادراک نمود، چرا که ساخت این شکل‌بندی‌ها بسیار پیچیده‌تر از آن است که انجام چنین تقلیل‌هایی در آنها ممکن باشد. البته این بدان معنا نیست که برخی روابط پایه‌ای از اهمیت اساسی برای تحلیل چنین شکل‌بندی‌هایی برخوردار نیستند. وبر سه نوع رابطه را از سایرین برجسته‌تر می‌داند. الف) رابطه‌ی میان عقاید که ناشی از نیاز انسان به يك شیوه‌ی برخورد همگون به جهان است؛ ب) رابطه‌ی میان عقاید و اغراض، که دلالت بر نیاز انسان‌ها به تعریف جایگاهشان در جهان دارد؛ ج) رابطه‌ی میان عقاید (و یا اغراض) و سازمان اجتماعی به منظور ارضاء نیاز حصول به محاسبه‌پذیری هر چه بیشتر جهان. در واقع، این رابطه‌ی اخیر است که از طریق ضمانت وحدت ایدئولوژیک و اجتماعی لازم برای دوام شکل‌بندی‌های اجتماعی، دور رابطه‌ی نخست را هماهنگ می‌سازد. این وحدت را می‌توان همچنین به مثابه‌ی نتیجه‌ی يك خویشاوندی انتخابی^۱ میان صورت و روح نیز در نظر گرفت (۱۵).

این برداشت، تحلیل ماکروسوسیولوژیکی^۲ را در يك دورنمای دوگانه قرار می‌دهد: عمل اجتماعی می‌تواند هم به مثابه‌ی بیان اغراض نهادی شده ادراک گردد و هم به عنوان بیان عقاید نهادی شده (۱۶). در هر يك از دورنماها ناگزیریم تا رابطه‌ی دیالکتیکی میان عملکرد و خودمختاری را به حساب آوریم. پیکربندی‌های اغراض و عقاید کماکان به یکدیگر گره خواهند خورد، چرا که تنها اغراضی که تفسیر شده باشند و عقایدی که بار منافع را در خود حمل کنند از نظر جامعه‌شناسی مناسب و بجا هستند. اما بهر حال هر دو دارای جنبه‌های خودمختار نیز می‌باشند و درست در اینجا است که حقانیت نسبی تفاسیر ماتریالیستی و ایدئالیستی از تاریخ نهفته است. ماتن‌ها از طریق تعقیب این دیالکتیک در يك دورنمای دوگانه است که می‌توانیم به "حقیقت تاریخی" (۱۷) خدمت نماییم. و تنها آنگاه است که قادر به باز نمودن و توضیح دادن روندهای واسطه میان غایبات، وسیله‌ها و اغراض در درون يك شکل‌بندی اجتماعی خواهیم بود. ما باید

مرکز و پیرامون، نخبگان و توده‌ها هر دو را بطور یکسان در نظر گیریم، یعنی می‌بایست از یکسوم نمایندگان عقاید و منافع حاکم و مخالفینشان را در نظر آوریم و از طرف دیگر دنباله‌روانشان را ۱۰ این پیکربندی در جامعه‌شناسی و بر بصورت تقابل میان راست دینی (ارتدکسی) و زندقه (یابدعت‌گذاری)^۱ و با بصورت همجواری میان تقدس گروه پرهیزکاران^۲ و توده‌ها مورد تاکید قرار می‌گیرد (۱۸).

این چارچوب مرجع توسط دو ملاحظه‌ی دیگر وسیع‌تر می‌گردد. نخست این که شکل‌بندی‌های اجتماعی تنها از طبقات، گروه‌های مبنی بر موقعیت اجتماعی و احزاب تشکیل نمی‌شوند، بلکه همچنین دربردارنده‌ی حیطه‌های ارزشی و ساختارهای هنجاری دنیوی نیز هستند که تابع منطق خاص خویش، و بنا بر این تابع خویشاوندی انتخابی میان صورت و روح می‌باشند. دوم اینکه این حیطه‌های دنیوی روابط تاریخی مشخصی با یکدیگر دارند که باعث تغییر الویت این حیطه‌ها و نیز تغییر شیوه‌ی مسلط زندگی می‌گردند. در درون یک چنین چارچوب گسترش یافته‌ایست که و بر رابطه‌ی مذهب و اقتصاد را در یک دورنمای تاریخی - جهانی تحلیل می‌کند. او در این دورنما به رابطه‌ی میان عقاید دینی مسلط با عقاید اقتصادی، رابطه‌ی این عقاید اقتصادی با سیستم‌های اقتصادی و بالاخره تغییر و تبدلات و الویت عقاید دینی و عقاید اقتصادی می‌پردازد (۱۹).

این نوشته بر مبنای فرضیه‌ی و بر در باب وجود نوعی علم واقعیات تاریخی، به بررسی برداشت وی از این عقاید خواهد پرداخت. از این نقطه نظر، جهان‌نگاری‌ها از یکسو در "پیوستگی‌های روان‌شناسانه و عملی‌شان" به مثابه‌ی اجزای متشکله‌ی انگیزه‌های انسانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند و از دیگر سو به مثابه‌ی محرک‌های بالقوه برای عمل برجسته هستند (۲۰). نمی‌توان در تحلیل جهان‌نگاری‌ها از پیش‌درباره‌ی رابطه‌ی عوامل متحول‌کننده درونی یا بیرونی با این جهان‌نگاری‌ها قضاوت نمود. با در نظر گرفتن هر دو این عوامل می‌توان وظیفه و هدف این نوشته را چنین خلاصه نمود: هدف ما دوباره‌سازی منشاء و شکل کنونی "عادات و رسوم غربی" (لوویت)^۳ بر مبنای تحقیقات و بر بررسی پاسخی است که وی به این سوال می‌دهد "شیوه‌ی زندگی اخلاقاً متناسب" با جامعه‌ی مدرن کدامست؟ (۲۱)

این دوباره‌سازی نیازمند سه مرحله است. این مراحل هنگامی که مطالعات ویر در جامعه‌شناسی دین را در وحدتشان در نظر آورده و تمایزات طرح شده در آنها را دنبال نماییم، خود را نشان خواهند داد (۲۲). و بر تکامل عقاید دینی و جنبه‌های مسئله‌برانگیز جهان‌بینی‌های منتج از آنها را در خلال مقایسات گوناگون تجزیه و تحلیل می‌نماید. اگر بخواهیم مطلب را ساده و مختصر بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم که این مقایسات دو تمایز عمده را برجسته می‌کنند: یعنی از یک طرف تمایز میان خردگرایی غربی و شرقی را نشان می‌دهند و از طرف دیگر تفاوت میان خردگرایی غربی و خردگرایی مدرن غربی را برجسته می‌سازند. تفاوت‌های میان خردگرایی شرقی، و یا بهتر، آسیایی و خردگرایی غربی در درجه اول از خلال مقایسه‌ی سنت‌های هندی و چینی با سنت یهودی-مسیحی نشان داده می‌شوند. مراتب و دستورالعمل‌های رفتار اخلاقی-مذهبی در هندوئیسم و بودیسم، آیین کنفوسیوس و تائوئیسم، و مسیحیت به ترتیب سه اشکال‌گیر از جهان، سازگاری با جهان، و سروری بر جهان نمودار می‌گردند (۲۳). در این میان مقایسه‌ی میان هندوئیسم و مسیحیت از اهمیت خاصی برخوردار است چرا که هر دو مذهب بر مبنای جهان‌نگاری‌شان گرایش به نفی دنیا دارند. در حالی که آیین کنفوسیوس تمایل به تصدیق آن دارد (۲۴). در این رابطه، هندوئیسم و مسیحیت، و نه آیین کنفوسیوس و مسیحیت در یک طیف قرار دارند، چرا که در میان سایر ادیان مهم جهانی، آیین کنفوسیوس آن اخلاقی‌رانه‌اندگی می‌کنند که "مقاومت و تنش در مقابل دنیا را، با دست‌کم گرفتن آداب دینی و یا نفی عملی آنها، به کمترین حد ممکن تقلیل می‌دهد" (۲۵). بنابراین نخستین گام ما می‌بایست عبارت از مقابل‌نهادن سنت‌های هندی و یهودی-مسیحی باشد. این سنت‌ها، اشکال شرعاً ترغیب‌شده‌ی نفی دنیا را شامل می‌گردند که نهایتاً منجر به دنیا‌گریزی و یا سروری بر جهان می‌گردند. تفاوت میان خردگرایی غربی و خردگرایی نوین غربی را می‌توان از طریق مقایسه‌ی سنت‌های کاتولیکی و پروتستانی با یکدیگر دریافت. کاتولیسیسم، آیین لوتر، و بخصوص کالوینیسم مراتب و دستورالعمل‌های اخلاقی متفاوتی از دیدگاه سروری بر جهان رانه‌اندگی می‌نمایند. بنابراین، گام بعدی ما می‌بایست عبارت از برابر‌نهادن روایات گوناگون سنت یهودی-مسیحی باشد که جهان‌نگاری مسیحی را در اشکال متفاوت آن بوجود می‌آورند. اما بهر حال، ویژگی خردگرایی نوین غربی تنها

1-heterodoxy

2-virtuosi

3-Löwith

بخشا از طریق چنین مقایسه‌ای روشن می‌شود. این خردگرایی در حالت جنینی در اشکال گوناگون سنت مسیحی پدیدار می‌شود. اما روند تکامل نهایی آن زمانی آشکار می‌گردد که ما استحاله‌ی آن را از یک جهان‌انگاری مذهبی به یک جهان‌انگاری غیرمذهبی مورد نظر قرار دهیم. بخشی از این استحاله در درون رابطه، دیالکتیکی میان دین و علم انجام می‌گیرد. بررسی این امر گام سوم تحلیل ما خواهد بود. این اشارات باید تاکنون این امر را روشن کرده باشند که، "جامعه‌شناسی دین" و بر تنها شامل یک الگو برای تمایزگذاری فرهنگی، یا یک نوع شناسایی ابتدایی از خردگرایی اخلاقی و بخصوص خردگرایی اخلاقی - مذهبی (۲۶) نیست، بلکه همچنین این جامعه‌شناسی حاوی یک تئوری اولیه‌ی تاریخی در باب مراحل خردگرایی نیز هست. در این تئوری، خردگرایی بر حسب میزان سیستماتیک بودن جهان‌انگاری آن و همچنین بنا به میزان محتویات جادویی اش گروه‌بندی می‌شود (۲۷). نوع شناسی ابتدایی عقلانیت و تئوری اولیه‌ی مراحل آن، مشخصاً از طریق تز جادودایی به هم مرتبط شده و سپس مشترکاً در یک تئوری "باز" در باب تطور مذهب عجین گشته‌اند (۲۸). چرا که در تحلیل نهایی، هدف و بر در جامعه‌شناسی دین اینست که ما را وادار به درک این حقیقت نماید که فرهنگ‌نویین غربی فرهنگی منحصر به فرد است و در عین حال بدین سوال نیز پاسخ دهد، که چرا این پدیده‌ی فرهنگی که، حداقل آنطور که ما میل داریم بیندیشیم، آنچنان "گامی با ارزش و اهمیت تاریخی - جهانی در جهت توسعه برداشته است"، تنها در غرب رخ نمود (۲۹). بنابراین می‌توان سه مرحله‌ی بازسازی را به شرح زیر خلاصه نمود: ۱ - اشکال اخلاقی - مذهبی نفی جهان: سنت هندی و سنت یهودی - مسیحی؛ ۲ - اشکال اخلاقی - مذهبی سروری بر جهان: کاتولیسیسم و پروتستانیسم؛ ۳ - تکامل دیالکتیکی خردگرایی سروری بر جهان: مذهب و علم.

۱ - اشکال اخلاقی - مذهبی نفی جهان: سنت‌های هندی و یهودی - مسیحی

بنا به عقیده‌ی وبر، اگر بخواهیم ساختمان ویژه‌ی اخلاق‌های نافی جهان را درک نماییم، ناگزیریم آنها را با جادو، یعنی با پدیده‌ای که از درون آن این

اخلاق‌ها بطرق پیچیده‌ی تاریخی متولد گشته و توسعه یافته‌اند، برابر نهیم. جهان‌بینی جادو "تک‌گرا" است، هر چند این واقعیتی است که این جهان‌بینی قائل به یک جهان دوگانه است، یعنی هم‌حیطه‌ی اشیاء و حوادث را برسمیت می‌شناسد و هم "جهان در پس این جهان"، یعنی جهان ارواح، شیاطین و خدایان را. اما این اندیشه که قدرت‌هایی در پس اشیاء و حوادث هستند، اینکه روندهای طبیعی نه تنها صورت می‌پذیرند بلکه دارای معنایی درونی هستند - به عبارت دیگر، اینکه "جهان یک باغ جادوست" (۳۰) - منجر به یک جدایی قطعی میان فضاها‌ی این جهانی و آن جهانی نمی‌گردد و دره‌ای پرنشدنی میان انسان‌ها و نیروهای فوق طبیعی ایجاد نمی‌کند. انسان‌ها از طریق جادو، مراسم آیینی، و رعایت حرمت تاوها به خدایان نزدیک می‌مانند (۳۱). هنوز نمی‌توان در این مرحله رابطه‌ی انسان‌ها با خدایان را رابطه‌ی پرستش محض توصیف کرد. بلکه انسان‌ها ناگزیرند خدایان را از طریق جادو کنترل نمایند و یا حداقل با رشوه آنان را با خود همراه سازند. زیرا در این مرحله، جادو و "اخلاق" جادویی هنوز فاقد یک قانون منسجم دینی می‌باشند و بنابراین قادر نیستند رعایت احکام را از معتقدان مطالبه نمایند. در این مرحله آیین دینی و قربانی کردن به مثابه‌ی راه‌های بیان پرستش و تضرع، فرعی و حاشیه‌ای هستند. نتیجه اینکه ما در این مرحله هنوز قادر به مشاهده‌ی این اندیشه‌ی محوری در هر دین رستگاری نیستیم که می‌گوید: "هرآنکس که از هنجارهای مقدس هتک حرمت نماید، دچار بی‌مهری خدایی می‌گردد که این هنجارها را در کنف حمایت ویژه‌اش قرار داده است." (۳۲) بنابراین، آنچه وبر در مورد تاوئیسم اظهار می‌کند، برای جهان‌بینی جادو بطور اعم صادق است، یعنی: "در اینجا جادو، و نه منش انسان است که سرنوشت وی را تعیین می‌کند." (۳۳)

یکی از مهمترین عواملی که از درون موجب تکامل یک جهان‌انگاری می‌گردد، تکوین این اندیشه است که خدایان برای حیطه‌های خاصی از عمل، قوانین خاصی وضع کرده‌اند و بر اجرای آنها نظارت دارند. این تطور درونی جهان‌انگاری موجب پیدایش مفاهیمی از قبیل پرستش، گناه، وجدان، و بخصوص رستگاری می‌گردد. اما در عین حال چنین گذاری که به کمک دانش از جادو به الوهیت صورت

می‌گیرد خود منجر به افزایش دوگانگی میان انسان و خدا، و همین‌طور میان این جهان و آن جهان می‌شود. اکنون می‌توان نه تنها تمایز بلکه تقابل دعاوی طبیعی و الهی را به عیان دریافت. در واقع بر حسب قاعده، آنجایی که "يك متافيزيك عقلانی و يك اخلاق مذهبی" (۳۴) پدیدار می‌گردد، جهان بینسی تک‌گرا کنار گذاشته می‌شود. این امر موجب می‌شود تا فضایی خالی برای ایجاد يك جهان بینی دوگرا، یعنی يك جهان‌انگاری خدا مرکز^۱ بوجود آید. این جهان بینی نوین گرایش به این دارد تا "دنیا" را زیر سلطه‌ی آنچه سابقاً "دنیایی در پس این دنیا"^۲ بود، درآورد. امری که خود راه را برای نفی دنیا بوسیله‌ی انگیزه‌هایی دینی هموار می‌کند. اما به‌رطریق میزان و درجه‌ی بی‌مقدار دانستن جهان از نظر دینی و درجه‌ی نفی عملی این جهان الزاما با هم برابر نیستند (۳۵).

یکی از پیش‌شرطهای چنین تکاملی سیستماتیزه شدن ایده‌ی الوهیت است. این امر توسط برپایی يك معبد - که حیطةی جادویی ارواح راجنبه‌ی انسانی می‌بخشد -، تخصصی شدن امر دین، و ایجاد سلسله مراتب دینی صورت می‌گیرد (۳۶). هر گاه این سه روند با هم جریان یابند، اندیشه‌ی الوهیت نه تنها بار اخلاقی بخود می‌گیرد بلکه همچنین فراگیر و کلی می‌گردد. هر دوی این عوامل، یعنی داشتن بار اخلاقی و فراگیر بودن، در تک‌خدایی به هم درآمیخته‌اند. بنابراین، با توجه به دیدگاهی که ما نسبت به تطور اتخاذ کرده‌ایم، تک‌خدایی ابداعی "بعید" است و در واقع در یهودیت - و تحت تاثیر آن - در اسلام اهمیت تاریخی یافت. در حالی که در مسیحیت، تک‌خدایی غالباً تنها در اشکال نسبی مهم شد. اگر آیین زرتشت را نیز که از نظر ویر نهایتاً فاقد هرگونه اهمیت تاریخی بود، در این بررسی منظور داریم، می‌توانیم ادعا نماییم که تک‌خدایی فراگیر محصول جهان مذهبی خاورمیانه، ایرانی و مسیحی بوده است و نه از آن دنیای مذهبی هندی و چینی (۳۷).

بنابراین، برپایی معبد و عقلانی‌کردن جهان ارواح جادویی الزاما به پیدایش ایده‌ی يك خدای خالق ماوراءطبیعی و دارای شخصیت (انسانی) که هم توانایی عشق‌ورزیدن دارد و هم قدرت تنبیه کردن منجر نمی‌گردد، بلکه

عقلانی شدن جهان ارواح جادویی می‌تواند بخوبی شکل يك "قدرت الهی وابدی و غیر شخصی" را بخود بگیرد که عجالنا آمیخته به این معناست که جهان مخلوق نیست (۳۸). البته غالباً این امر که عقلانیت در یکی از دو جهت پیش-گفته تا حدود زیادی پیشروی نماید، تحقق نیافت و ایجاد معابد بیشتر در سطح پیدایش انبوهی از خدایان محلی که اغلب وظیفه‌ی سامان دادن امور عادی را به عهده داشتند، متوقف ماند. اما بر بدان روندهای عقلانیت که ثبسات و استواری بیشتر داشتند توجه ویژه‌ای داشت. این چنین عقلانیت‌هایی، از طرفی در یهوه، خدای مشخص عمل یهودیان، و از طرف دیگر در برهما، یعنی خدای هندوی نظم جاوید، که خود تنها به مثابه‌ی حالتی ذهنی تجربه می‌شود، نمودار می‌گردند (۳۹). اگر برای این دو آیین يك ریشه‌ی مشترك جادویی، اما دو طریق ناهمگون برای نیل به نبوت اخلاقی و نبوتی که جنبه‌ی سرمشق دادن دارد در نظر بگیریم، خواهیم دید که عقلانی شدن رستگاری در سنت‌های یهودی مسیحی و آسیایی موجد پیدایش دوبرداشت کاملاً متفاوت از خدا می‌گردد (۴۰). بدین طریق واضح است که مسیرهای جداگانه و مشخصی برای روند آتی عقلانی شدن جهان بینی خدامرکز بوجود می‌آید (۴۱). زیرا ایندو ادراک از خدا، نه فقط با نوع خاصی از تعریف هویت انسانی مرتبط‌اند، بلکه همچنین بنا نهادی شدن راه‌های نیل به رستگاری، و بنابراین با تفسیر و جهت دادن نیاز پیروان این سنن برای رستگاری نیز درارتباط هستند. در مقابل، روند عقلانیت در آیین کنفوسیوس منجر به دوری هر چه بیشتر از امر رستگاری می‌گردد و هدف خود را "حفاظت و نگهبانی از باغ جادو" قرار می‌دهد (۴۲). تصور يك خدای عمل، مترادف با این گمان است که انسان ابزار این خداوند است، در حالی که ادراک الوهیت به مثابه‌ی يك نظم جاوید مترادف با درکی از انسان است که وی را به مثابه‌ی ظرفی برای این خدا در نظر می‌گیرد. تصور افزار بودن بنوبه‌ی خود بیشتر به روش رستگاری زاهدانه نزدیک است تا برداشت از انسان به مثابه‌ی ظرف، که قرابت بیشتری با تامل و تعمق و عرفان دارد (۴۳). درست است که هم عرفان در سنت مسیحی وجود داشته است و هم ریاضت‌کشی در هند، اما هر جا چنین بوده این پدیده‌ها اشکال ویژه‌ی سنت‌های غالب را بخود می‌پذیرفتند. بنابراین اندیشه‌ی خدا، در مسیحیت عارف‌را ناگزیر به قبول این امر می‌کرد که "وحدت‌نهایی با حق" نامی‌سر است، و در

مقابل، مرتاض هندی را نیز ناگزیر از جهان‌گریزی می‌ساخت (۴۴). در عین حال این دورابطه‌ی خویشاوندی انتخابی در آن حیطه‌ای که فرد عزم آزمایش‌سروش خویش می‌نماید نیز از یکدیگر جدا و متمایز هستند، بدین معنا که بر طبق یکی این جهان‌ملاک داوری است، اما بر مبنای دیگری، آن جهان است که حیطه‌ی آزمایش‌رستگاری فرد است (۴۵). روشن است که آنجا که چنین هیئت‌هایی پدید می‌آیند، باید منتظر پیدایش تفاوت‌هایی در شیوه‌ی زندگی اخلاقی متناسب با آنها نیز بود؛ بنابراین در یک جا عمل، و در جای دیگر بی‌عملی هدف نهایی محسوب می‌شود. از این‌رو اشکال خردگرایی عملی که برای نوع خردگرایی نظری دلالت دارند نیز به شکل قابل توجهی از یکدیگر متفاوت و متمایز هستند. یک جا، ما شاهد "دگرگونی عقلانی نظم دنیوی بر پایه‌ی یک الگوی روش‌مند زندگی هستیم که هدف خود را تحصیل موفقیت نهاده است"، و در جایی دیگر، مواجه با وضعیتی هستیم که "بطور نسبی نسبت به جهان بی‌تفاوت است و خاضعانه و در تحت هر شرایطی نظم اجتماعی موجود را می‌پذیرد (۴۶). این بی‌تفاوتی نسبت به جهان خصوصاً زمانی محتمل است، که جهان‌بینی مذهبی با یک اخلاق اجتماعی اندام‌گرا^۱ پیوند خورده باشد، چنانکه فی‌المثل در هند اتفاق افتاد. دلیل این امر این است که هرگاه رابط‌های انسان با نظم این جهانی به شیوه‌ای اندام‌گرا تعدیل شود، دیگر اخلاق مذهبی نمی‌تواند مدعی وحدت بخشیدن به جهان گردد و بنابراین ناگزیر جدایی حیطه‌های این جهانی و آن جهانی از یکدیگر را مجاز می‌شمارد (۴۷).

اما باید دقت نمود تا این نوع تمایزگذاری میان جهان‌بینی‌های گوناگون و نتایج حاصله از آنها - که خود توسط کاربرد روش نمونه‌ی آرمانی (تیبس ایدال) بدست آمده است و می‌توان آن را با تمایزی که وبر میان مدینه‌ی شرقی و غربی قائل بود مترادف دانست (۴۸) - مانع توجه به این نکته نگردد که بهر حال نوعی شباهت بنیادین میان این دو جهان‌انگاری موجود است. هر چند وبر نشان می‌دهد که این تنها آیین کنفوسیوس نیست که در حیطه‌ی جساد و گرفتار می‌ماند، بلکه هندوئیسم نیز چنین است (۴۹)، ما می‌بایست هندوئیسم را یک دین رستگاری در نظر آوریم. هندوئیسم نیز درست بسان سنت یهودی-

مسیحی ناگزیر از قبول یک جهان‌بینی دوگراست، یعنی ناگزیر از قبول این اندیشه است که جهان نه تنها متشکل از دودنیاست (مشابه‌ی بینش جادویی)، بلکه این جهان به دو نظام متفاوت تقسیم شده است (۵۰). هر چند میان این دو نظام تنش حاکم است، اما درجه و شدت آن بستگی به شیوه‌ای دارد که بر طبق آن جهان‌بینی اخلاقی - مذهبی عقلانی شده است. فرد مومن این تنش را تنها بشکل نوعی از موارد اختلاف تجربه می‌کند، تجربه‌ای که برای فرد معتقد به جادو نیز که همواره تمایل به توسل به راه‌حل‌های عجیب و غریب دارد نیز بیگانه نیست (۵۱). در ادیان رستگاری، فرد مومن نوعی ناهمخوانی میان کمال الهی ادعایی این ادیان و نقص و فساد "جهان" احساس می‌کند. این امر زمانی مسئله‌برانگیز می‌گردد که عقلانیت‌ذهنی کاملاً بصراحت خدا را تبدیل به خالق "جهان" نموده و وی را به صفاتی از قبیل "تغییرناپذیری، قدرت مطلق، علم‌لایتناهی، و بطور خلاصه تعالی محض" متصف نماید (۵۲)، یعنی امری که فی‌المثل در مسیحیت رخ داد. اما این امر خود موجب پیدایش نیاز میرمی برای توضیح این مسئله می‌گردد که چرا چنین خدای قادر مطلق، جهانی چنین ناکامل آفریده و بر آن فرمان می‌راند. علاوه بر آن، فرد مومن نیز ناگزیر می‌گردد تا توضیح قابل قبولی برای این امر بیابد که آیا زندگی وی دستخوش تصادفات لحظه‌ای است یا سرنوشتی مقدر است، چگونه است که شادی و رنج نابرابر تقسیم گشته‌اند، و دلیل گناهکاری و مرگ وی چیست. همه‌ی ادیان رستگاری این معضل را برسمیت شناخته‌اند و سعی نموده‌اند تا از طریق بنا کردن مسائلی در باب عدل الهی در قبال آن عکس‌العمل نشان دهند (۵۳).

عقلانی شدن جهان‌بینی جادو، نوع خاصی از دیالکتیک رادهر دوسنت یهودی - مسیحی و هندو، علیرغم بنیادها و جهت‌گیری‌های متفاوتشان، موجب می‌گردد. این دیالکتیک، وحدت جادویی میان حادثه و معنا را از هم می‌گسلد، نوعی دوآلیسم مبتنی بر تنش پدید می‌آورد، و بنابراین "بلاواسطگی نخستین رابط‌های انسان و جهان" را نابود می‌سازد (۵۴). بدین شکل، جهان تا حدودی از وابستگی‌های جادوئیش رها می‌گردد، به عبارتی بخشا جادوزدایی می‌شود، و بنابراین برای عقلانی شدن خودبخودی حیطه‌هایش بر حسب قوانین تجربه‌آمادگی پدید می‌آید. هرگاه این امر واقع شود، ماورا، الطبیعه مذهبی و اخلاق، مسئله‌ای را در مقابل خویش می‌یابند که درگیری با آن، آنها را در مسیر عقلانیت

ذهنی باز هم جلوتر خواهد راند. اینک انسان‌ها و بخصوص روشنفکران نیسان روزافزونی به یافتن پاسخ قابل قبولی برای این سوال متافیزیکی در خود احساس می‌کنند: "اگر قرار است جهان به مثابه‌ی یک کل، و حیات بطور مشخص، واجد معنا باشند، در اینصورت این معنا چه می‌تواند باشد؟ از سوی دیگر جهان باید چگونه گردد تا با این معنا همخوانی داشته باشد؟" (۵۵) بنابراین مسئله، مشکل به مفهوم درآوردن وحدت بر مبنای دوآلیسمی است که فرد مومن بدان تن در داده است. هر چه حیطه‌های دنیوی آزادانه‌تر عقلانی شوند و هر چه این عقلانی شدن بیشتر بر مبنای قوانین خاص خود این حیطه‌ها صورت گیرد، یعنی هر چه موارد اختلاف میان ادعاهای مذهبی و واقعیات تجربی عیان‌تر گردد، امریافتن پاسخ برای سوالات فوق عاجل‌تر می‌گردد. اما بهر حال هر چه جادو دایمی از جهان بیشتر انجام گیرد، ایجاد وحدت مشکل‌تر، و از نظر ذهنی طاقت فرساتر می‌گردد. در مقابل راه‌حلی که برای این معضل ارائه می‌شود هر چه مستدل‌تر و نامتناقض‌تر باشد، بیشتر موجب جادو دایمی جهان می‌گردد. این دیالکتیک ویژه، نه بطور الزامی، بلکه بشکلی بالقوه، منجر به یک برخورد همه‌جانبه میان جهان‌سازان و اصول مذهبی می‌گردد. چرا که هر چه مذهب بیشتر دنیا را خوار شمسازد، مقاومت دنیا در قبال ادعاهای مذهبی بیشتر می‌شود و بنابراین نیاز به یافتن نوعی سازش مذهبی و تحدید نهادی این ادعاهای مذهبی فوری‌تر می‌گردد.

حال بیابید از طریق مقایسه‌ی سنت‌های مسیحی و هندوی بار دیگر این رابطه‌ی متقابل را بررسی نماییم. آنچه واضح است، این دو سنت از نظر ذهنی به گونه‌های متفاوتی نسبت به مسئله‌ی بنیادی دوآلیسم عکس‌العمل‌نشان داده‌اند. ضرورت پاسخگویی به معضل دینی معنا، از خلال مفاهیم هر چه تجریدی‌تر، و الزام به نظم درآوردن رابطه‌ی خدا، انسان و جهان بشکلی با معنا، سوی پیدایش انبوهی راه‌حل‌های میانی و سازشکارانه منجر به پیدایش دو دکتربین مذهبی متفاوت، اما نامتناقض و استوار گشته است (۵۶). بنابه عقیده، ویر، استوارترین عقیده‌ی دینی در هند اصول کارما^۱ است. که با اصل مهاجرت و ارواح و با امر اجرای وظایف و تشریفات مذهبی از جانب کاست، سامسارا^۲ و دارما^۳ در ارتباط تنگاتنگی قرار داشته است. اصول کارما، دوآلیسم را به شیوه‌ای

هستی‌شناسانه و به مثابه‌ی تقابل میان "حوادث و اعمال گذرای این جهان و تداوم بی‌تحرک نظم جاوید و یا همتای آن، یعنی الوهیت ساکنی که در خوابی بدون رویا منزل کرده است" تفسیر می‌کند (۵۷). قانون کارما سرنوشت مذهبی فرد را نیز به عنوان نتیجه‌ی منحصر بفرد شایستگی وی و به مثابه‌ی موازنه‌ی اعمال نیک و بد او که کارنامه‌ای از آن از ابدیت تا ابدیت محفوظ است، تفسیر می‌کند. اما در مسیحیت نامتناقض‌ترین اصل در باب عدل الهی همانا اصل تقدیر است. این اصل دوآلیسم را به شیوه‌ای اخلاقی به مثابه‌ی خداوندی کامل با جهانی مخلوق و آلوده به گناه تعبیر می‌کند و سرنوشت مذهبی فرد را نیز نتیجه‌ی منحصر بفرد رحمت الهی می‌داند که ابدًا تحت تاثیر اعمال نیک و بد وی قرار نمی‌گیرد (۵۸). بنابراین هر چند قبول هر یک از این دوره حل منجر به تقویت اندیشه‌ی نفی مذهبی جهان می‌گردد، اما نتایج عملی آنها کاملاً متفاوت است. اصول کارما پیرو خویش را نه به تغییر دادن جهان، بلکه به دوری‌گزیدن از آن به منظور فرار از دایره‌ی ابدی مرگ و باز تولد تشویق می‌کند (۵۹). در حالیکه اصل تقدیر فرد مومن را، بنام خداوند و به منظور آزمایش شایستگی وی در قبال رحمتی که خداوند به دلخواه خویش نثار این مخلوق گناهکار انسانی اش نموده است، بسوی سروری بر جهان سوق می‌دهد.

بنابراین، این دو اصل به عنوان "عقلانی‌ترین" حامیان جهان‌بینی دوآلیستی خدامرکز، موجب تحکیم و تقویت ویژگی‌هایی که از آنان نام بردیم می‌گردند (۶۰). اصل کارما، جهان جادویی در پس این جهان را به الوهیت و الامرتبه‌ی نظم جاوید تبدیل می‌کند، در حالی که اصل تقدیر، آن را به تعالی‌خدایی ابدی مبدل می‌سازد. بنابراین، این دو اصل الهی، حداقل در میان پرهیزکاران، موجب گسترش و تشدید دو نوع خردگرایی عملی می‌گردند: یعنی از یکسو، نفی دنیا به عنوان شکلی از جهان‌گریزی را دامن می‌زنند و از دیگر سو نفی دنیا به مثابه‌ی سروری بر جهان را پدید می‌آورند. با توجه به ویژگی اخلاقی جهان‌بینی دوآلیستی خدامرکز، این دو خردگرایی عملی در واقع استراتژی‌های گوناگون ممکن برای عقلانیت را مشخص و معین می‌نماید، یعنی از طرفی بیانگر عقلانیتی هستند که عنصر اخلاقی را تضعیف می‌نماید و از طرف دیگر نشان‌دهنده

عقلانیتی هستند که به تقویت این عنصر می پردازد. بنای هندوئیسم در خالص ترین و استوارترین جنبه اش قصد تضعیف ویژگی اخلاقی دوآلیسم را دارد: در اینجا، مسئله گناهکار بودن انسان نیست بلکه اخلاقیست وی است (۶۱) در عین حال بنای هندوئیستی، مانند سایر ادیان آسیایی روشنفکران، و به دلیل وجود اصولی از قبیل اصل جبران مافات^۱ و اعتقاد به امکان غلبه بر فاصله میان خدا و انسان یعنی از طریق فنای در حق، هرگز اعتقاد به "بامعنا بودن" ذاتی "جهان تجربی" را رها نکرد (۶۲). این امر ملغمه خاص جادو، تفکر و تامل، و زهد معتکفانه ای را که مجموعاً روش رستگاری آیین هندو را تشکیل می دهند، توضیح می دهد. در واقع به اعتقاد ویر، عقلانی شدن رستگاری نه در هند و نه در سایر نقاط آسیا در گرو جادو زدایی تمام و کمال ابزار نیل به رستگاری نبوده است. میزان وحدت سیستماتیک جهان بینی و درجه جادو زدایی شدن جهان در ادیان آسیایی، وابسته به یکدیگر نیستند. نکته ای اخیر یکی از جمله دلایل این واقعیت است که ادیان در آسیا بصورت قدرت هایی سنت گرا باقی مانده اند. در نتیجه هندوئیسم برای مشروعیت بخشیدن به نظم که بر موقعیت های متفاوت افراد استوار است، تئوری ایده آلی محسوب می گردد و از طرف دیگر برای آیین کنفسیوس نیز که نماینده اخلاق تایید جهان^۲ و سازگاری با جهان است، جهان حاضر بصورت بهترین جهان ممکن جلوه گر می شود (۶۳). در مقابل، بنای مسیحی در استوارترین و پی گیرترین جنبه اش، قصد آن دارد تا ویژگی اخلاقی دوآلیسم را شدت بخشد؛ در اینجا نه فناپذیری و ناپایداری انسان بلکه گناه آلودگی است که مسئله مرکزی و مهم است. این امر در نهایت بنیادهای اعتقاد به بامعنا بودن جهان تجربی را واژگون می سازد. بنابراین بنیادهای جهان بینی مسیحی، انکار هر گونه ارزش ذاتی برای جهان کاملاً مجاز و میسر است. این جهان بینی در عین حال و نهادن قطعی استفاده از هر نوع ابزار جادویی یا عرفانی برای نیل به رستگاری را ترغیب می کند. هیچکس قادر نیست تا خداوند خالق متعال را به چیزی وادار نماید، و در مقابل قدرت مطلق وی هیچ طریقی، حتی انحلال خویشتن خویش در مقام الوهیت کافی و متقاعد کننده نیست. بنابراین در سنت یهودی-مسیحی، درجه سیستماتیزه

شدن جهان بینی و درجه جادو زدایی شدن جهان با هم در ارتباط هستند. طلب و پی گیری ذهنی امر رستگاری بطور روز افزون دیالکتیک میان جادو زدایی جهان و ارائه یك تفسیر نامتناقض از آن را تشدید می کند. البته این درست است که سنت مسیحی نیز گاه و بیگاه از طریق سازش هایی این گرایش را خنثی نموده است، اما بهر حال امکان برخورد نهایی میان ادعاهای مذهبی و جهان همواره در این سنت باقی بوده است. حتی می توان گفت که این امر در عقلانیت این جهان بینی برنامه ریزی شده است. ممکن بودن این برخورد، از همان آغاز و بر را نسبت به اهمیت پروتستانیسیم زاهدانه در تاریخ فرهنگ آگاه ساخت. تاریخ پیدایش و حدوث این برخورد را می توان با ارجاع به سه واقعه ترسیم کرد: طبیعه ای این برخورد با برپایی میثاق یهود و تشکیل جمعیت یوکاریست (شکرگزاران)^۱ نمایان گشت، اما ظهور واقعی آن تنها با جنبش اصلاح دینی (رفرماسیون) انجام پذیرفت (۶۴).

ترجمه ی نادر احمدی

* نوشته ی فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Guenther Roth & W. Schluchter; Max Weber's Vision of History
Berkeley
Berkeley 1979.

یادداشت ها :

- ۱-ر.ک: Talcott Parsons; *Societies: Evolutionary and comparative perspective* (Englewood Cliffs N.J.: Prentice-Hall 1966) and *The System of Modern Society* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971)
- مرجع پارسنز برای بدست آوردن مفهوم قوه‌ی تطابق، جامعه‌است. اما اگر نقاط دیگری را به عنوان مرجع انتخاب نماییم، نتیجه‌گیری‌های دیگری ممکن هستند. موضع پارسنز را می‌توان بوضوح در مقاله‌ی زیر مشاهده کرد:
- "Christianity and Modern Society", *Sociological Theory and Modern Society* (New York: Free Press, 1967), pp. 385ff.
- 2- Herbert Marcuse; *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1961)
- [نگاه کنید به: انسان تک‌ساحتی، ترجمه‌ی فارسی، دکتر محسن مویدی، ص ۳۹]
- ۳ - این امر در مورد پارسنز کاملاً آشکار است، چراکه کتاب وی موسوم به: *The System of Modern Societies* با توجه به روح آثار ویر نگاشته شده است. (ر.ک ص ۲۰ و ص ۱۳۹). اما مارکوزه از نقد خویش بر ویر برای ترسیم موقعیت بیمارگونه‌ی جامعه‌ی پیشرفته‌ی صنعتی استفاده کرده است. ر.ک ص ۲۰ به:
- "Industrialism and Capitalism", in: *Max Weber and Sociology Today*, ed. Otto Stammer (New York: Harper, 1971), pp. 133-151
- و یا تجدید چاپ مقاله در کتاب مارکوزه
- Negation* (Boston: Beacon Press, 1968), pp. 201-226
- همینطور در نقد خود من بر مارکوزه در:
- Aspekte bürokratischer Herrschaft* (Munich: List, 1971), pp. 254ff.
- پارسنز و مارکوزه در تحلیل‌شان از جامعه‌ی مدرن دورنمای تاریخی یکسانی اتخاذ نمی‌نمایند. پارسنز خود اشاره می‌کند که قوی‌ترین ریشه‌ی ذهنی تحلیل وی را ایدئالیسم آلمان "که از هگل آغاز شده و از خلال مارکس به ویر رسیده بود" تشکیل می‌دهد. این نیز برای همگان امری آشناست که مارکوزه هم تحلیل نافذی در باب گذار از هگل به مارکس نگاشته است.
- (*Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York: Humanities Press, 1954, 2nd ed.)
- اما قصد ما این نیست که با اشاره بدین مشابهت‌ها، اختلافات بنیادین در اساس بحث و نحوه‌ی پذیرش تئوری را از جانب این دو متفکر انکار نماییم. شایستگی پارسنز در

- استقبالی که آمریکا از ویر نشان داد و همینطور وفاداری نسبی وی نسبت به کارهای ویر امری انکار نشدنی است. ر.ک ص ۲۰ به:
- The Structure of Social Action*, New York: McGraw-Hill, 1937)
- و همینطور مقدمه‌ی وی بر کتاب:
- Max Weber: The Theory of Social and Economic Organisation* (Glencoe: Free Press, 1947)
- معدالک این تفسیر پارسنز از ویر در سال‌های اخیر توسط جامعه‌شناسان جوانتر مورد نقد قرار گرفته است. برای مثال توسط:
- J. Cohen, L.E. Haselrigg, W. Pope, "De-Parsonizing Weber", *American Sociological Review*, 40 (1975): 229ff.
- پیش از آن نیز رابینهارد بندیکس (Reinhard Bendix) تفسیر پارسنز از ویر را در مقاله *Two Sociological Traditions* در کتاب زیر مورد نقد قرار داده بود:
- Bendix and Roth; *Scholarship and Partisanship* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1971), pp. 282-298.
- 4- S. Landshut, *Kritik der Soziologie* (Neuwied: Luchterhand, 1969), p. 41.
- ۵ - دیتر هنریش (Dieter Henrich) در موضع ویر موافقت و همخوانی میان آگاهی فلسفی و تحلیل علمی معاصر را تشخیص داده است (ر.ک ص ۲۰ به مرجع فوق از Stammer ص ۷۸ - ۶۶) نه تنها آثار ویر، بلکه شخصیت و زندگی وی نیز به مثابه‌ی پدیده‌هایی که می‌توانند برای ترسیم شرایط نوین مفید باشند مورد بررسی قرار گرفته‌اند: کارل یاسپرس مشخصاً در این مورد می‌نویسد: "انسان که با دنیای هومر و نبوت یهودی یا به جهان گذارده بود، با نیچه از میان نرفت. بلکه، ماکس ویر، آخرین تجسم و صورت خارجی این انسان در عصر ما بود. وی شخصیتی بارز در جهان ما بود، جهانی که آنچنان به سرعت دگرگون می‌شود که حال دیگر به جرات می‌توان ادعا کرد که آن ویژگی‌هایی که خاص زمانه و محیطی بود که ویر در آن پایه‌عرصه‌ی وجود نهاد، پس از گذشت چنین اندک زمانه‌ی ناپدید گشته‌اند. آنچه ناپدید نگشته است، سوالات بنیادین در باب وجود ما، معرفت انسانی و چالش‌های انسانی است. اما ما دیگر دارای آنچنان انسان کبیری نیستیم که بتواند به تأیید هویت‌مان بپردازد. ماکس ویر آخرین آن بود."
- (Max Weber: *Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren*, Oldenburg: Stalling, 1932, p. 78).
- ۶ - این امر در مورد تفاسیری که در دهه‌ی ۲۰ از ویر صورت گرفته است صادق است. ر.ک ص ۲۰ به بررسی Siegfried Landshut در مرجع فوق و همینطور به کتاب Hans Feyer

به سال ۱۹۳۰:

Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964), pp. 145ff., 157f.

در این دوران بحث تنها در اطراف به رسمیت شناختن ارتباط میان متدلوژی و محتوای تاریخی آثار وبر دور نمی‌زد، بلکه مسئله مقابله‌ی وی با مارکس را نیز دربرمی‌گرفت. ر. ک. "Max Weber and Karl Marx" (1932), in: *Gesammelte Abhandlungen* (Stuttgart: Kohlhammer, 1960) pp. 1-67

[ترجمه‌ی فارسی مقاله‌ی فوق در شماره‌های اول و دوم "نقد" چاپ شده است - م.]

در سال‌های اخیر نیز یورگن هابرماس به این مبحث رجعت نموده است. (ر. ک. به منبع قبلی از Stammer ص ۶۵ - ۵۹). یکی از پرمایه‌ترین کارهایی که در این زمینه ارائه شده است تحقیق گونتر آبراموسکی است موسوم به:

Günter Abramowski, *Das Geschichtsbild Max Webers* (Stuttgart: Klett, 1966)

مقاله‌ی زیر نیز توجه زیادی را برانگیخت:

Wolfgang Mommsen: "Universalgeschichtliches und politisches Denken" in *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte* (Frankfurt: Suhrkamp, 1974), pp. 97-143.

مومسن فلسفه‌ی تاریخ پنهان وبر را در دیالکتیک میان کاریسما و عقلانیت قرار می‌دهد و بدین‌طریق می‌کوشد تا ترکیبی از کارل لویت و آبراموسکی بدست دهد. راینهارد بندیکس نیز متوجه شد که عقلانیت مفهوم مناسبی برای تحلیل همه‌جانبه از کارهای وبر می‌باشد، اما این به شرطی ممکن است که ما ابهام و چندبعدی بودن این واژه را فراموش نکنیم: ر. ک. "Max Weber's Sociology Today", *International Social Science Journal*, 17, no. I (1965): 9-22

کنستانس سیگفارت (Constans Seyfarth) با توجه به مبحث تقریباً بی‌انتهای اخلاق پروتستانی می‌گوید "تنها با بیان مجدد و نوین موضوع اخلاق پروتستانی در یک چارچوب گسترده‌تر اما در عین حال دقیق‌تر از مفهوم عقلانیت است که می‌توان کاروبر را بصورتی مولد ادامه داد و از حد پلیمیک کردن و نقل‌قول آوردن فراتر رفت."

"Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung", *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, ed. C. Seyfarth and W. Spondel, Frankfurt: Suhrkamp, 1973, p. 342

۷- در مورد ابعاد گوناگون واژه‌ی "خردگرایی" نگاه کنید به:

Weber, "Introduction", p. 293; Landshut, op. cit., pp. 49ff.; Bendix,

Max Weber (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977), p. 278; Ann Swidler, "The Concept of Rationality in the Work of Max Weber", *Sociological Inquiry*, 43 (1973): 35ff. and Johannes Weiss, *Max Webers Grundlegung der Soziologie* (Munich: Dokumentation, 1975), pp. 137ff.

برداشت من در بعضی موارد با آنها تفاوت دارد.

۸- مراجعه کنید به فرمولبندی وبر در "Science" ص ۱۲۸ که در آنجا وی به علم تجربی از نوع تسمیه‌ای با توجه به بنیاد ریاضی آن اشاره می‌کند. من مفهوم وسیع‌تری را بکار خواهم برد که می‌تواند "مهارت‌های ساده‌ی تجربی زمان‌های پیشین" و "روبنای جادویی علم عقلانی" برای مثال در چین را شامل گردد. ر. ک. Weber, *China*, p. 199. محاسبه‌پذیری بر مبنای دانش تجربی امری مختص غرب نیست، اما نوع و هدف ایسین محاسبه ویژه‌ی غرب است. ر. ک. Weber, "Author's Introduction", p. 13. در مورد مجموعه‌ی رابطه میان "علم" و توسعه‌ی اجتماعی جوامع پیشامدرن ر. ک. به:

Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* (Cambridge: The University Press, 1956), vol. 2.

۹- مراجعه شود به "اقتصاد و جامعه" ص ۴۹۹. وبر در جامعه‌شناسی دین سخن از اهداف و طرق رستگاری می‌راند. من ترجیح می‌دهم مفهوم گسترده‌تر غایات نهایی را استفاده کنم. ۱۰- ر. ک. "اقتصاد و جامعه" ص ۵۲۸.

11- Weber, "Author's Introduction", PE, p. 26.

هرچند این مقدمه را وبر در سال ۱۹۲۰ بر جلد اول

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie

نوشته بودند به اخلاق پروتستانی. ر. ک. به:

Benjamin Nelson, "Max Weber's Author's Introduction" (1920): A Master Clue to His Main Aims", *Sociological Inquiry*, 44, no. 4 (1974): 267-278

۱۲- ر. ک. "مقدمه‌ی ۰۰۰" ص ۲۸، در مورد تمایزگذاری میان "جهان" و "خدایان" مراجعه کنید به *اقتصاد جامعه*، ص ۴۰۴ و ۵۴۰. بنا به عقیده‌ی وبر، جهان‌انگاری‌ها رابطه‌ی انسان را با "جهان" به مثابه‌ی سپهر روابط طبیعی و اجتماعی و از نقطه‌نظر موجودات فوق‌طبیعی یا معانی فوق‌فردی تفسیر می‌نمایند. بنابراین، جهان‌انگاری‌ها مفاهیمی هستند که شرایط غاثی درونی یا بیرونی وجود را دربرمی‌گیرند. ر. ک. به:

Robert N. Bellah, "Religious Evolution", *American Sociological Review*, 92 (1964): 358-374

جهان‌انگاری‌ها دربردارنده‌ی عناصر گوناگون شناختی و هنجاری هستند و بنابراین، بدلیل جنبه‌ی نمادپر دانه‌شان از وحدت "ابتدایی" میان بشر و محیط پیرامونش فراتر می‌روند و وی را از قید آن‌ها می‌سازند. البته اینگونه نظریات در باب موقع انسان در جهان خودنیز مستقل از شرایط محیطی وی نمی‌باشند. اما از آنجا که این نظریات ریشه در سیستم‌های نمادگونه‌ای که خود تحت تاثیر عوامل ساختاری-اجتماعی قرار دارد می‌توان در موافقت با ترنر (Turner) چنین انگاشت که "نوعی رابطه‌ی هماهنگ‌کننده میان شیوه‌ی مسلط تولید اقتصادی و ساختار رابطه‌ی انسان - خدا" موجود است.

Bryan S. Turner, *Weber and Islam*, London: Routledge and Kegan Paul, 1974, p. 52

۱۲ - به این دلیل، تعبیر من با تفکرات متدلوژیکی خود ویر در نوشته‌هایی که راجع به متدلوژی نوشته است در توافق کامل نمی‌باشد. تن براك (Tenbruck) مشخصاً از جمله کسانی است که معتقد است امروزه نباید ما توجه زیادی به مقالات متدلوژیکی ویر داشته باشیم و باید برعکس توجه خود را به تحلیل‌های جوهری وی معطوف نماییم. ر. ک. F.H. Tenbruck, "Die Genesis der Methodologie Max Webers", *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 11 (1959): 537ff.

بنظر می‌رسد راینهارد بندیکس نیز موضع مشابهی داشته باشد، چرا که کتاب وی درباره‌ی ویر به نوشته‌های متدلوژیکی وی نمی‌پردازد. اما ریتز هنریش همچنان از نظر مقابل طرفداری می‌کند. یوهانس وایس (Johannes Weiss) سعی کرده است تا میان نوشته‌های متدلوژیکی و جامعه‌شناسی دین ارتباط برقرار نماید.

14-Weber, "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus", in *Die protestantische Ethik II*, ed. J. Winckelmann (Munich: Siebenstern 1968), p. 169; PE., p. 183; ES., 1091f.

۱۵ - اخلاق پروتستانی، ص ۵۰ به بعد، ص ۹۰ و ص ۲۲۲. "مقدمه" ص ۲۶۹ به بعد؛ و "ضد انتقاد" ص ۲۷ به بعد، ص ۱۶۳ و ص ۲۸۴ به بعد. کارل مایر (Carl Mayer) تا آنجا پیش رفته است که مفهوم خویشاوندی انتخابی را بایک تمایز هستی‌شناسانه میان عوامل واقعی و عوامل ذهنی مرتبط سازد. مراجعه کنید به:

Max Weber's Interpretation of Karl Marx", *Social Research*, 42, no 4 (1975): 701-719

۱۶ - بندیکس موضع مشابهی دارد. ر. ک. به یادداشت ۷ فوق ص ۲۸۶ به بعد. او میان سه جنبه‌ی جهت‌گیری ارزشی، تسلط، و منافع مادی و همینطور میان پیکربندی اغراض و مشروعیت تمایز قائل می‌گردد. در مورد اهمیت سازمان به مثابه‌ی یک متغیرمداخله‌گر، مراجعه کنید به:

Stephan D. Berger, "The Sects and the Breakthrough into the Modern World", *Sociological Quarterly*, 12 (1971): 486-499.

۱۷ - اخلاق پروتستانی، ص ۱۸۲.

۱۸ - می‌توان تا حدودی یک خط موازی میان این همجواری و همجواری میان تسلط نهادی شده و رهبری کاریسماتیک ترسیم نمود.

۱۹ - از نظر ویر، تغییرات اولویت مذهبی به اولویت اقتصادی بیانگر گذار از جامعه‌ی سنتی به جامعه‌ی مدرن می‌باشد. هر چند این اولویت مطلق نیست و توسط نقیض سیاست تعدیل می‌گردد. این امر در جوامع سنتی از طریق رابطه‌ی مشروط میان سیاست و مذهب، و در جوامع مدرن توسط رابطه‌ی میان اقتصاد و سیاست نمودار می‌گردد. ۲۰ - این امر مرتبط است با تمایز میان نهادی شدن و درونی شدن ارزش‌ها. بندیکس بویژه تاکید بسیاری بر این امر داشت که برانگیزه‌های روانی (psychological drives) و محرک‌ها (stimuli) را کاملاً از هم جدانمی‌کرد و بنابراین به عبارتی آنها را در مفهوم رفتارها (ethos) با هم مخلوط می‌کرد. این مسئله نشان‌دهنده‌ی این امر است که ویر تئوری مشخصی برای اجتماعی کردن (socialization) نداشت. ر. ک. به مقاله‌ی بندیکس در کتاب استامر (یادداشت ۳ بالا) ص ۱۵۷ و یا به:

Scholarship and Partisanship, p. 184f.

21-Weber, "Antikritisches Schlusswort zum 'Geist des Kapitalismus'", in *Die protestantische Ethik II*, p. 286.

۲۲ - ما برداشتی یگانه اتخاذ خواهیم کرد که بر تحلیل منفرد اخلاق پروتستانی فائق می‌آید و آن را به عنوان یک بخش از برنامه‌ی بزرگتر برای تحلیل خردگرایی و عقلانیت در نظر می‌گیرد. البته این امر بدان معنا نیست که تمام مطالعات ویر در جامعه‌شناسی دین از نظر متدلوژیکی و جوهری در یک سطح قرار دارند. برای مشاهده‌ی تمایز میان مدل اجتماعی - تاریخی و تئوری دنیوی مراجعه شود به مقالات گونتر راث (G, Roth) در: Max Weber's vision of History

۲۳ مراجعه شود به نوشته‌ی ویر: "تئوری" صفحات ۲۲۲ به بعد. ما در اینجا به مطالعات ویر در مورد اسلام که عمر وی به تکمیل آنها کفاف نداد نخواهیم پرداخت. (ر. ک. به یادداشت ۱۲ فوق Bryan S. Turner, *Weber and Islam*) - همینطور ناگزیریم تا از تحلیل موشکافانه‌ی وی از حرکات گوناگون مذهبی در آسیا نیز چشم‌پوشیم تنها از میان آنها هندوئیسم، یعنی برداشت ارتدکس مذهبی آسیایی از رستگاری (Gesinnungsreligiosität) را برگزینیم. ویر مذاهب آسیایی را با توجه به ابعاد راست دینی و زندگی، و با رستگاری و جادوی نهفته در این مذاهب دسته‌بندی نمود. بنابراین، بر طبق دسته‌بندی وی، هندوئیسم یک دین رستگاری، آیین کنفسیوس، یک

مذهب جادویی ارتدکس، بودیسم یک مذهب الحادی رستگاری، و تائوئیسم یک مذهب الحادی جادویی است.

۲۴ - وبر می‌گوید که هندوئیسم "هم‌از نظر تئوریک و هم‌از نظر عملی متعلق به آن دسته از اشکال اخلاق مذهبی است که به شدیدترین وجهی که تاکنون دیده شده است نافسی جهان هستند." (مراجعه کنید به "تئوری" ص ۲۲۳) این امر در مورد بودیسم و خصوصاً بودیسم دوران نخستین صادق است که حتی از هندوئیسم نیز بیشتر جهان را نفی می‌کرد. بهرحال من قصد دارم توجه خود را بر هندوئیسم متمرکز سازم چرا که این کار در واقع در جهت موضع وبر قرار دارد.

۲۵ - ر. ک. Weber, China, p. 227.

۲۶ - ر. ک. Weber, "Theory", p. 324.

۲۷ - ر. ک. Weber, China, p. 226. درک این مطلب بسیار مهم است که جادوزدایی و سیستماتیزه شدن موضع یک مذهب نسبت به جهان الزاماً با هم همراه نیستند. مذهبی وجود دارند که در سطح سیستماتیزه شدن عقلانی هستند ولی در سطح جادوزدایی اینطور نیستند. این امر در مورد هندوئیسم صادق است، در حالی که پروتستانیسیم زاهدانه در هر دو سو دارای سطح بالایی از عقلانیت است. در مورد جامعه‌شناسی وبر به عنوان یک تئوری تمایزات فرهنگی مراجعه شود به:

Wilhelm E. Mühlmann, *Max Weber und die rationale Soziologie* (Tübingen: Mohr, 1966)

۲۸ - بجز پارسنز، مشخصاً Bellah نیز وبر را با ترم‌های تطورگرایانه تفسیر کرده است. مقاله‌ی وی در مورد تقابل مذهب را می‌توان بازسازی نظر وبر در نظر گرفت. خط مشابهی توسط گونتر دوکس (Günter Dux) در:

"Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Weber Religionssoziologie, in *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, ed. Constan Seyfarth and Walter Sprondel (Frankfurt: Suhrkamp, 1973), pp. 313-337.

دنیال می‌شود. بندیکس اما در مقابل "باب سلیقه‌ی روز ساختن طرح‌های عمومی توسعه" (بدانگونه که وبر در جایی گفته بود) جبهه می‌گیرد و طرفدار مشخص بودن خصلت متفاوت انواع گوناگون توسعه است. او بخصوص بر ضرورت تمایزگذاری میان اعتبار منطقی و تاریخی تاکید می‌کند. (رجوع کنید به مقاله‌ی بندیکس در کتاب استامر، یادداشت ۳ ص ۱۹۶) بهرحال، به نظر من زمانی که بندیکس می‌نویسد که تحلیل وبر از عقلانیت می‌بایست ما را از قید این فرضیه که "روند عقلانیت برای وبر روندی اجتناب‌ناپذیر، روشن و بی‌اسهام، و با برگشت‌ناپذیر" است آزاد سازد، در واقع تاحدی در این موضع

ضدتطوریش زیاد روی می‌نماید. (یادداشت ۷ فوق ص ۲۷۹) به نظر من وبر قطعاً یک طرح تطورگرایانه دارا می‌باشد. ر. ک.

G. Seyfarth, "Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung" یادداشت شماره ۶ فوق، ص ۳۶۶ - ۳۳۸.

۲۹ - ر. ک. به: "Author's Introduction" در اخلاق پروتستانی ص ۱۳. این نقل قول نشان می‌دهد که وبر نسبت به نزادگرایی‌ای که این روزها بطور مکرر در تئوری‌های مربوط به مدرنیزاسیون خودنمایی می‌کند التفات چندانی نداشته است. مراجعه کنید به نقدی که Hans-Urlich Wehler نوشته است:

Modernisierungstheorie und Geschichte (Göttingen: Vandenhoeck, 1975)

30-Weber, China, p. 200 ; India, p. 335f.

۳۱ - اقتصاد و جامعه ص ۳۹۹ به بعد.

۳۲ - اقتصاد و جامعه ص ۴۳۷. وبر مذاهب ابتدایی (primitive) و مذاهب باستانی (archaic) را بدانگونه که Bellah آنها را از هم جدا می‌کند، از هم متمایز نمی‌کرد. اما بهرحال وی نیز میان مرحله‌ی جادویی تطور مذهبی، که توسط نمادگرایی مشخص می‌شود، و مرحله‌ی "طبیعت‌گرایی ماقبل روح‌گرایی" تفاوت قائل بود. ر. ک. اقتصاد و جامعه ص ۴۰۶) از نظر Bellah نیز تفاوت میان مرحله‌ی ابتدایی و باستانی بیشتر از نوع اختلاف درجات است تا اختلاف اصولی. اما اگر کسی طرح Bellah را بپذیرد، در آنصورت مفاهیم وبر را تنها در مورد مذاهب تاریخی می‌توان بکار بست.

۳۳ - ر. ک. "چین"، ص ۲۰۰.

۳۴ - اقتصاد و جامعه ص ۴۲۷.

۳۵ - ر. ک. "چین" ص ۲۲۷. در مورد تفاوت میان جهان‌انگاری مونیستی و جهان‌انگاری دوآلیستی رجوع کنید به پانویس ۱۲ فوق)

۳۶ - ر. ک. اقتصاد و جامعه ص ۴۲۷ به بعد.

۳۷ - اقتصاد و جامعه ص ۴۱۸ - ۵۱۸.

۳۸ - ر. ک. "تئوری" ص ۳۲۵. "هند" ص ۱۶۷.

۳۹ - ر. ک. "هند" ص ۱۷۰.

۴۰ - وبر تفاوت اساسی میان دوروند تکاملی را در این واقعیت می‌بیند که جهان‌مذهبی آسیایی با پدیده‌ی نبوت اخلاقی بیگانه بود و در عوض از نوعی نبوت ارشادی نشأت می‌گرفت. که این خود موجب می‌شد تا ادیان آسیایی بصورت ادیان روشنفکران باقی بمانند. این امر یکی از دلایلی بود که بموجب آن اخلاق مذهبی نتوانست در آسیا ویژگی یک اخلاق مذهبی قاطعانه را که در توسعه‌ی غرب نقش مهمی ایفا کرده بود،

انتخاب نماید. بنابراین در آسیا مفاهیمی که شخصیت را بشکل عمل‌گرا توصیف می‌کردند امکان رشد نیافتند و در عوض مفاهیم تفکری (contemplative) حکمفرما بودند. ادیان آسیایی هرگاه به این جادو در نمی‌غلطیدند، ادیانی ذهنی و روشنفکری بودند و خصلت ادیان اخلاقی را بخود نمی‌گرفتند. (ر. ک. "هند" ۱۷۱-۱۶۴) در مورد درک و برسر از مفهوم شخصیت و رابطه‌ی آن با یهودیت و پروتستانسیسم زاهدانه رجوع کنید به آبراموسکی (پانویس ۶ فوق) ص ۳۱ و همینطور به:

Mommsen, Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920 (Tübingen: Mohr, 1974, 2nd ed.) pp. 108ff. and n. 48

۴۱ - عوامل دیگری که می‌بایست در ارزیابی روندهای گوناگون توسعه در نظر گرفته شوند برای مثال، عبارتند از: تاثیر قانون رومی و سازمان عقلانی کلیسای کاتولیک (ر. ک. اقتصاد و جامعه ص ۵۵۲ به بعد).

۴۲ - ر. ک. "چین" ص ۲۲۷.

۴۳ - ر. ک. "تئوری" ص ۲۲۴ به بعد. ویر بارها تاکید می‌کند که این گزینش‌های انتخابی روابطی ضروری نیستند. اما در عین حال وی اهمیت مرکزی‌ای را که نهادی شدن این طرق نیل به رستگاری برای ارتباطات دارا هستند، نشان می‌دهد.

۴۴ - ر. ک. اقتصاد و جامعه ص ۵۵۳ و "هند" ص ۱۵۲ و "تئوری" ص ۳۲۵.

۴۵ - تمایزی که ویر میان "این جهانی" و "آن جهانی" قائل می‌شود در معرض سوء تفاهم قرار دارد. چرا که ایندو مفهوم باعث خلط دو جنبه‌ی عمل مذهبی با یکدیگر می‌گردند. در واقع میان اثبات نفس مذهبی از طریق عمل در جهان، و موضعگیری بر علیه اعمال ضروری در جهان، و همینطور میان تحدید عمل به حیطه‌های ارزشی مذهب و گسترش آن به سایر حیطه‌ها، تفاوت می‌باشد. تفاوت نخستین در ارتباط با تفاوتی است که میان زهد و عرفان موجود است. به نظر من مفید است اگر میان آن نوع زهد (و یا عرفان) که معطوف به سروری بر جهان می‌باشد و نوع دیگر که گریز از جهان را طالب است تفاوت نهیم و بطور جداگانه حیطه‌ی نهادی، یا فضای این جهانی را که عمل به جانب آن تمایل دارد، بررسی کنیم.

۴۶ - اقتصاد و جامعه، ص ۵۵.

۴۷ - بدینوسیله ویر به ترسیم آن جنبه‌ی کلی‌ای می‌پردازد که قوانین اجتماعی برای جوامع سنتی‌ای که خود تحت تسلط یک دین رستگاری هستند، در بردارند. (ر. ک. اقتصاد و جامعه ص ۵۹۸ و "تئوری" ص ۳۳۸).

۴۸ - ر. ک. Turner, Weber and Islam, ص ۷۵ به بعد. و آبراموسکی ص ۸۵ به بعد (یادداشت ۶ فوق).

۴۹ - از نظر ویر، آیین کنفسیوس و تاوئیسیسم نهایتاً سیستم‌های ارزشی‌ای هستند که

کاملاً در درون جهان‌بینی جادو جامی‌گیرند. (ر. ک. "چین" ص ۱۹۶ به بعد)

۵۰ - اقتصاد و جامعه ص ۵۲۵ به بعد.

۵۱ - ر. ک. مقدمه‌ی تالکوت پارسونز به کتاب ویر: *The Sociology of Religion*, tr. E. Fichthoff (Boston: Beacon Press, 1963), p. xlvi.

۵۲ - اقتصاد و جامعه ص ۵۱۸.

۵۳ - ر. ک. اقتصاد و جامعه ص ۵۱۸ به بعد. و "تئوری" ص ۳۵۷.

۵۴ - ر. ک. "تئوری" ص ۳۲۸.

۵۵ - اقتصاد و جامعه ص ۴۵۱.

۵۶ - رجوع کنید به پارسونز، منبع قبلی، همینطور به اقتصاد و جامعه ص ۵۰۶. در میان راه‌حل‌های سازش‌جویانه، من آن تئوری‌هایی را قرار می‌دهم که از طریق همجواری و برابری نهادن عواملی مانند نور و ظلمت، یا خیر و شر عمل می‌کنند، و ویر آنها را تحت عنوان دوآلیسم با دادن مثال زرتشتی‌گری مشخص کرده است. در اینچنین بناهایی، خدا و دنیا، هر دو صاحب خودمختاری هستند. چنین بنای کمکی‌ای بخوبی می‌تواند دوآلیسم آشتی‌ناپذیر و ذاتی جهان‌انگاری‌های ادیان رستگاری را تخفیف دهد. تئوری دوآلیستی مذهبی در یکی از اشکالش توانست در سنت مسیحی نقشی آشتی‌دهنده ایفا نماید. در مورد تفسیر تئوری دوآلیستی رجوع کنید به اقتصاد و جامعه ص ۵۲۴، آنجا که ویر به خصلت تعدیل‌کننده‌ی دوآلیسم اشاره می‌کند: "عملاً تمامی مذاهبی که دارای جهت‌گیری اخلاقی هستند، نوعی محدودیت نامعهود، به شکل عناصر یک شیوه‌ی تفکر دوآلیستی، برای قدرت مطلق مقام الوهیت قائل هستند."

۵۷ - اقتصاد و جامعه ص ۵۲۶.

۵۸ - ر. ک. اقتصاد و جامعه ص ۵۲۲.

۵۹ - ویر تاثیر شدیداً محافظه‌کارانه‌ی این دکترین بر افشار ممتاز و غیرممتاز را در مقابل چشمان خواننده ترسیم می‌کند. این دکترین‌هایی را که فاقد هرگونه امتیازی هستند از انگیزه‌ی لازم برای عمل جمعی و یکپارچه در مقابل نظام کاستی محرومی دارد. چرا که یک فرد، تنها از طریق انجام دادن وظایف کاستی‌اش است که می‌تواند شانس خود را برای تولد مجدد در کاست بهتری بیشتر نماید، و این شانس‌ها بخصوم برای افرادی که در افشار پایینی قرار دارند، اندک نیست. ویر می‌گوید: "مانیفست کمونیست با این جمله اختتام می‌یابد که 'آنها [پرولتاریا] چیزی بجز زنجیرهایشان ندارند که از دست بدهند و جهانی را برای تصرف در مقابل خویش دارند.'، عین این مطلب برای نجس‌های هندویی کاست تحتانی صادق است. آنها نیز می‌توانند جهانی را بدست آرند، حتی جهان آسمانی را. فرد نجس می‌تواند مبدل به یک کاشاتریا (Kashatriya) شود یا یک برهنم گردد. حتی می‌تواند آسمان را تسخیر کند و خدا شود. اما تمام اینها نه در این

زندگی بلکه در زندگی آتی و پس از تولد مجدد در همان الگوی جهانی سابق میسر است. بنا به این دکترین، نظم و سلسله مراتب کاست‌ها به ابدیت سیر افلاک و جاودانگی تمایز میان انواع حیوانی و نژاد انسانی است. پس برانداختن آنهایی معناست. ("هند"، ص ۱۲۱ به بعد) برطبق همین اصول، برهن‌ها که جزو اقشار ممتاز هستند نیز هرگونه انگیزه‌ای را برای عمل از دست می‌دهند. چرا که عمل بار دیگر روح را دچار علیت کارما می‌سازد و هدف نهایی رستگاری — یعنی فرار از دایره‌ی ابدی و بی‌معنای بازتولسد و مرگ — را به مخاطره می‌اندازد. هندوئیسم هم توده‌های مذهبی و هم گروه پرهیزکاران را به نظم اجتماعی سنتی مقید می‌سازد و بنابراین يك دین‌رستگاری انقلابی نیست.

۶۰- پیتر برگر و توماس لوکمان تحقیقی روشنگرانه درباب شیوه‌ای که برطبق آن نظامات معنایی توسط اجزای گوناگون مورد حمایت قرار گرفته‌اند را در دسترس نهاده‌اند. ر. ک. ۰ به :

The Social Construction of Reality (Garden City: Doubleday, 1966)

۶۱- ر. ک. ۰ "هند" ص ۱۶۷. چیزی شبیه این، در مورد ساختمان اولیه‌ی بودایی نیز صادق است. ر. ک. ۰ *اقتصاد و جامعه* ص ۶۲۷.

۶۲- ر. ک. ۰ *اقتصاد و جامعه*، ص ۵۵۳ و ۵۳۴.

۶۳- بخصوص در مقایسه با پوریتانیسم، آیین کنفیوسیوس به مثابه‌ی نوعی اخلاق مطلوبیت - گرای سازش با جهان نمودار می‌شود. ر. ک. ۰ "چین"، ص ۲۲۶ به بعد. برای ارزشیابی از تحلیل وبر درپرتو تحقیقات اخیر چین‌شناسی رجوع کنید به :

Arnold Zingerle, Max Weber und China, (Berlin: Duncker, 1972)

۶۴- ر. ک. ۰ "هند" ص ۳۸.

هربرت مارکوزه

Herbert Marcuse
Die Idee des Fortschritts
im Licht der Psychoanalyse

ایده‌ی ترقی در پرتو روانکاوی

خانمها و آقایان!

بگذارید در ابتدا دو نوع اصلی از مفهوم ترقی را که برای دوره‌ی جدید تمدن غربی مشخص‌کننده هستند، تعریف کنم. در يك جا ترقی عمدتاً کمی تعبیین می‌شود و از اتصال هرگونه ارزشداوری مثبت به این مفهوم پرهیز می‌شود. بنا به این تعریف، ترقی بیانگر اینست که، در جریان رشد تمدن، با وجود بسیاری دوران‌های ارتجاعی، دانش و توانایی‌های انسانی در مجموع افزایش یافته و اینکه بطور هم‌زمان کاربرد [این دانش و توانایی‌ها] در معنای سلطه بر محیط انسانی و طبیعی همواره جهانشمول‌تر شده است. حاصل این ترقی، فزاینده‌ی ثروت اجتماعی است. به همان میزانی که تمدن رو به پیشرفت توسعه می‌یابد، نیازهای انسان‌ها و به همراه آن وسایل ارضاء آنها پر حجم‌تر و بیشتر می‌شود، اما اینکه آیا اینگونه ترقی در جهت تکامل انسان، در جهت يك زندگی آزادتر و سعادت‌مندتر سهم خواهد داشت، در اینجا نامعلوم می‌ماند. این مفهوم کمی ترقی را می‌توانیم مفهوم تکنیکی ترقی بنامیم و در مقابل آن مفهوم کیفی ترقی را قرار دهیم، آن‌گونه که این [مفهوم] به ویژه در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی و شاید به گیراترین وجه از سوی هگل کاربرد آزی شده است. بر این مبنا، ترقی، در تاریخ تحقق آزادی انسانی، در اخلاقیات است که وجود دارد: انسان‌ها همواره آزادتر می‌شوند و آگاهی به آزادی، خود محرکی است برای گسترش دامنه‌ی آزادی. حاصل ترقی در اینجا اینست که انسان‌ها همواره انسانی‌تر می‌شوند، اینکه بردگی، خودکامگی، سرکوب و رنج کاهش می‌یابد. ما می‌توانیم این مفهوم کیفی ترقی را ایده‌ی ترقی انسانی نام بگذاریم.

البته پیوندی درونی میان مفهوم کمی و مفهوم کیفی ترقی وجود دارد: بنظر می‌آید ترقی تکنیکی پیش شرط تمامی آنچه ترقی انسانی است، باشد. معبود جامعه‌ی بشری از بردگی و فقر به آزادی همواره بیشتر، مستلزم ترقی تکنیکی است، یعنی درجه‌ی بالایی از تسلط بر طبیعت که به تنهایی ثروت اجتماعی را به همراه می‌آورد و به واسطه‌ی آن نیازهای انسانی می‌توانند باز هم انسانی‌تر شکل گرفته و انسانی‌تر ارضاء شوند. اما از سوی دیگر به هیچ وجه الزامی نیست که ترقی تکنیکی، خودبخود ترقی انسانی را به همراه بیاورد. این [موضوع] تعیین نشده می‌ماند، که ثروت اجتماعی چگونه تقسیم می‌شود و دانش و توانایی‌های فزاینده‌ی انسان‌ها در خدمت چه کسی قرار می‌گیرند. ترقی تکنیکی با آنکه فی‌نفسه پیش شرط آزادی محسوب می‌شود، به هیچ وجه به معنای تحقق آزادی بیشتر نیست. کافی است که انگاره‌ی يك دولت رفاه خودکامه - همه‌گیر^۱ را، که از مدت‌هاست دیگر فقط [يك انگاره‌ی] انتزاعی و پنداری نیست، در نظر مجسم کنیم، تا در بابیم که در اینجا نیازهای انسان‌ها کمابیش ارضاء می‌شوند، اما به گونه‌ای که انسان‌ها هم در زندگی شخصی و هم در زندگی اجتماعی‌شان اداره‌میشوند، [یعنی تحت‌مدیریتی همه‌جانبه‌قرار می‌گیرند]، زگهواره تا گور اداره شدن. اینجا دیگر اگر اصلاً بتوان از خوشبختی سخن به میان آورد، تنها از نوع اداره شده‌ی آن است.

يك گرایش تعیین کننده در فرمولبندی فلسفی مفهوم ترقی قابل رویت است، و آن بی‌جانب‌سازی (یسا خنثی‌سازی^۲) خود ترقی است. در حالی که در قرن هجدهم تا انقلاب فرانسه هنوز مفهوم تکنیکی ترقی نیز به گونه‌ی کیفی فهم می‌شود و تکامل تکنیکی به همین مثابه^۳، با انسانیت همراه دانسته می‌شود - به روشن‌ترین وجه نزد کُندر سه^۴ - این قضیه در قرن نوزدهم تغییر می‌پذیرد. وقتی مفهوم ترقی نزد کنت^۵ و میل^۶ را با کُندر سه مقایسه می‌کنیم، یکبار می‌بینیم که در اینجا يك بی‌جانب‌سازی آگاهانه وجود دارد؛ کنت و میل سعی دارند تا مفهوم ترقی را فارغ از ارزش [وارزشداوری] تعیین نمایند: از ترقی تکنیکی به همین مثابه، نمی‌توان تکامل انسانی را اشتقاق

1- autoritärer Wohlfahrtsstaat

2- neutralisieren

3- als solche

4- Condorcet

5- Comte

6- Mill

کرد. اما این بدان معنی است که عنصر کیفی ترقی بیشتر و بیشتر به اتوپی ارجاع داده می‌شود. این [مورد اخیر] را می‌توان در سیستم‌های پیشا علمی و دیرتر در سیستم‌های علمی - سوسیالیستی، که در آنها عنصر انسانی بر عنصر تکنیکی پیروز می‌شود، باز یافت، و نه در خود مفهوم ترقی. مفهوم ترقی خود بی‌جانب و فارغ از ارزش است، یا ادعا می‌شود که فارغ از ارزش است.

این مفهوم ظاهراً فارغ از ارزش ترقی، آنچنان که از قرن نوزدهم به بعد همواره برای رشد فرهنگ و تمدن غربی خصلتی‌تر می‌شود، حاوی يك ارزشداوری کاملاً مشخص است، و این ارزشداوری بازگوینده‌ی اصل ذاتی ترقی است که تحت آن جامعه‌ی صنعتی مدرن به لحاظ تجربی گسترش یافته است. عناصر تعیین کننده‌ی آن را می‌توان این‌گونه خصلت‌بندی کرد: بالاترین ارزش بارآوری است، نه تنها در معنای تولید فزاینده‌ی کالاهای مادی و معنوی، بلکه همین‌طور در معنای تسلط جهان‌شمول بر طبیعت. این سوال پیش می‌آید که: بارآوری برای چه؟ پاسخی که همیشه داده می‌شود، کاملاً روشن است: مسلماً برای ارضاء نیاز. از این قرار، بارآوری در خدمت ارضاء بهتر و گسترده‌تر نیاز است و نهایتاً به معنای تولید ارزش‌های مصرفی است که قرار است به نفع انسان‌ها به کار گرفته شوند. اما اگر مفهوم نیاز، هم مواد غذایی، پوشاک، مسکن و هم بمب‌ها، ماشین‌های سرگرمی و نابودسازی مواد غذایی غیرقابل فروش را در بر می‌گیرد، می‌توانیم ما بدون خطر مدعی شویم، که این مفهوم برای تعیین يك بارآوری مشروع، هم ناراست و هم نامفید است، و ما محق هستیم، پرسش: بارآوری برای چه؟ را باز و بی‌پاسخ بگذاریم. به نظر می‌آید، بارآوری همواره بیشتر خود هدف بشود، و پرسش در مورد کاربرد بارآوری نه فقط بی‌پاسخ می‌ماند، بلکه همواره بیشتر از خاطر پس رانده می‌شود.

اما اگر بارآوری جزء لا یتجزای اصل ترقی مدرن باشد، نتیجه اینست که زندگی به مثابه‌ی کار تجربه و زیسته می‌شود، اینکه کار، خود به صورت محتوای زندگی در می‌آید. کار به مثابه‌ی کار اجتماعاً مفید و ضروری استنباط می‌شود، اما نه الزاماً [به مثابه‌ی کار] خوشایند فرد، و ضروری برای فرد. نیاز اجتماعی و نیاز فردی از هم جدا می‌شوند، و هر چه بیشتر جامعه‌ی صنعتی تحت این اصل ترقی رشد می‌یابد، محتملاً این جدایی و دوری بیشتر می‌شود. به بیانی دیگر: کاری که به صورت زندگی واقعی در می‌آید، کار خود-بیگانه است. این کار را

می‌توان به مثابه‌ی کاری تعریف نمود، که افراد را از برآوردن نیازها و توانایی‌های انسانی‌شان منع می‌دارد و ارضاء را - اگر اصولاً وجود داشته باشد - همیشه‌تنها بطور جنبی یا پس از کار مجاز می‌دارد. اما این بدان معناست که بنا به سیستم ارزشی آن مفهوم از ترقی که برای رشد جامعه‌ی صنعتی تعیین کننده است، ارضاء، شکوفایی، آرامش و خوشبختی نه هدف به شمار می‌روند، و بقیه‌ها نه متعالی‌ترین ارزش‌ها به حساب می‌آیند و اگر اصلاً جزء ارزش‌ها باشند، از ارزش‌های بسیار وابسته و ثانوی هستند و باقی می‌مانند.

این نظام ارزشی که در ارضاء فردی و در خوشبختی فردی تنها يك عنصر وابسته و ثانوی می‌بیند، متناسب با سلسله‌مراتبی در قابلیت و توانایی انسانی است که برای مفهوم ترقی ذاتی است: تجزیه‌ی وجود انسان به قابلیت متعالی و معنوی، و قابلیت پست و حسی. رابطه‌ی این دو قابلیت با یکدیگر چنین است که قابلیت‌های متعالی، یعنی خرد، در روند تقابل با مدعای حسیات و سائق‌ها تعیین و تعریف می‌شوند. خرد عمدتاً به مثابه‌ی اصل منکر نفس و اصلی کسه انکار نفس را ناگزیر می‌کند، و این از وظایف اوست که نه تنها حسیات را، یعنی قابلیت‌های پست انسانی را هدایت کند، بلکه آنها را سرکوب نیز بنمایند. متعاقباً، آزادی در چارچوب این ایده‌ی ترقی به مثابه‌ی آزادی از اجبار سائق، آزادی از حسیات تعریف می‌شود، به مثابه‌ی استعلاء و تراگذاری در فرای ارضاء و به مثابه‌ی خود مختاری این استعلاء. ارضاء هیچگاه قرار نیست آن چیزی باشد که محتوا و فضای آزادی را تشکیل می‌دهد. آزادی، ارضاء بدست آمده را به چیزی دیگر و "والا تر" استعلاء می‌دهد، و این استعلاء که برای آزادی اساسی است، همانند بارآوری‌ای که به آن تعلق دارد، نهایتاً به مثابه‌ی هدفی در خود نمایان می‌شود. این را دیگر نمی‌توان تعیین کرد که استعلاء برای چه و به چه منظور؟ استعلاء به همین مثابه، برای تعیین و جـسود آزادی کفایت می‌کند و این سوال‌ها که چرا این استعلاء، چرا این فراروی بلاانقطاع از يك وضعیت بدست آمده، و اینکه چرا می‌باید مشخصاً این پویایی، ذات انسان را تعریف کند، به همانسان باز و بی‌پاسخ می‌مانند که این سوال که چرا اصلاً بارآوری فزاینده، والاترین ارزش و اصل محرک باید باشد. آزادی که اینگونه به مثابه‌ی هدفی در خود تعیین می‌گردد و از ارضاء اکیدا متمایز می‌شود، به صورت آزادی بدون خوشبختی درمی‌آید. این آزادی به

مثابه‌ی بار ظاهر می‌شود و از سوی فلاسفه و شاعران به عنوان آزادی فقر، آزادی کار، حتی آزادی در زنجیر مورد تجلیل قرار می‌گیرد و تحت عنوان مباهات و جسود انسانی و نشان اصلی تمایز انسان ستایش می‌شود. چنین مفهومی از آزادی دارنده‌ی يك سلبیت است که بدون آن، آزادی اصلاً قابل تعیین نمی‌بود. و در این سلبیت، فلسفه‌ی ایده‌آلیستی با فلسفه‌ی وجودی مدرن، کانت با سارتر اتفاق نظر دارند. تعریف سارتری آزادی به مثابه‌ی استعلاء جاودانه برای استعلاء، دقیقاً در بردارنده‌ی سلبیت به مثابه‌ی تعریف کننده‌ی جوهر آزادی است، که در فلسفه‌ی ایده‌آلیستی نیز مستور است، آنجا که آزادی به مثابه‌ی درونی‌سازی اجبار اخلاقی، به مثابه‌ی نفی ارضاء و خوشبختی، یعنی در روند مقابل میل تعریف می‌شود.

خصلت ویژه‌ی درک مدرن از ترقی، ارزش‌داوری زمان است. زمان خطی یا منحنی صعود کننده‌ی بی‌پایانی، به مثابه‌ی تکوینی که هر آنچه را که فقط بر جا هست بی‌ارزش می‌کند، استنباط می‌شود. زمان حال با توجه و نظر به آینده‌ی کمابیش نامعلوم تجربه می‌شود. آینده از همان ابتدا حال را تهدید می‌کند و در ترس به تصور می‌آید و تجربه می‌گردد. گذشته به مثابه‌ی امر توفیق‌نیافته و تکرارناپذیر باقی می‌ماند، اما به صورتی که گذشته - دقیقاً به این خاطر که توفیق نیافته است - هنوز در تعیین حال مشارکت دارد. در این زمان، که به صورت خطی تجربه می‌شود، زمان غنا یافته، [یعنی] مدت ارضاء مدت خوشبختی فردی، زمان به مثابه‌ی آرامش، یا فقط به گونه‌ی مافوق انسانی و یا تنها بطور مادون انسانی قابل تصور است؛ مافوق انسانی به مثابه‌ی رستگاری ابدی، که تنها پس از اینکه وجود بر روی زمین ناپدید شده است، ممکن و قابل تصور می‌شود؛ و مادون انسانی، تا آنجا که آرزوی ابدیت بخشیدن به لحظه‌ی خوشبختی، امر غیر انسانی و ضد انسانی‌ایست که شیطان را بر انسان محق می‌کند.

به طور اجمالی می‌توان گفت، که بنا به مفهوم مشروحه‌ی ترقی، خود ترقی مملو از بی‌آرامی است، استعلاء به خاطر استعلاء، ناخوشبختی و سلبیت. این پرسش گریزناپذیر پیش می‌آید که آیا سلبیت در اصل ترقی‌ساز، نیروی راننده‌ی ترقی نیست، نیرویی که اصولاً آن را ممکن می‌کند؟ یا اینکه، اگر بخواهیم آن را طوری فرمولبندی کنیم که پیوندی با فروید برقرار گردد: آیا

ترقی الزاما در ناخوشبختی ریشه دارد، و می‌باید الزاما با بدبختی و ناراضی‌تبی پیوسته بماند؟ جان استوارت میل در جایی می‌گوید: "هیچ چیز قطعی‌تر از این نیست که همه‌ی بهبودی‌ها در امورات انسان‌ها بلاتردید تنها حاصل تاثیر شخصیت‌های ناراضی است." اگر این حقیقت داشته باشد، می‌توان به زبان عکس آن نیز مدعی شد - و این در معنای اکید، آن‌روی سکه‌ی ایده‌ی این نوع ترقی‌می‌بود -، که رضایت، ارضاء و آرامش اگر چه می‌توانند مهیاکننده‌ی خوشبختی باشند، اما در معنای مشخص، برای ترقی به هیچ کار نمی‌آیند؛ مدعی شد که جنگ در معنای نبرد برای تنازع بقا، پدر همه‌ی نوآوری‌های مترقی است و این نوآوری‌ها به نوبه‌ی خود بطور جنبی و غالباً با تاخیر در بهبودی و ارضاء نیازهای انسانی سهیم هستند، و بالاخره اینکه، ناشکوفایی و رنج نیروی راننده‌ی دائمی همه‌ی کارهای فرهنگی تاکنونی بوده‌اند.

مرکز سوال‌پردازی فروید در اینجا قرار دارد. بنا بر نظر فروید، خوشبختی همان‌گونه اندک اثری از تمدن است که آزادی و خوشبختی و آزادی با تمدن اتحادناپذیرند. رشد تمدن پایه‌در سرکوب، محدودیت و واپس‌زدن آرزوهای حسی سائق دارد و بدون تحول سرکوب‌گرانه‌ی سائق قابل تصور نیست. دلیل بسیار آشکار و تغییرناپذیر آن هم - از دید فروید - اینست که ارگانیسم انسانی بدو تحت حاکمیت "اصل میل" قرار دارد و خواهان هیچ چیز جز پرهیز از درد و بدست آوردن لذت نیست و تمدن نمی‌تواند این اصل را بر خود هموار کند. از آنجا که انسان‌ها خیلی ضعیف هستند، و محیط انسانی خیلی کم‌حاصل و خصمانه است، سرکوب سائق و صرفنظرکردن از سائق همان ابتدا به صورت لوازم اساسی برای همه‌ی آن انکار نفس‌ها، صرفنظر کردن‌ها و کار آکنده از بی‌میلی‌ای درمی‌آید که به مثابه‌ی انرژی سرکوفته و تغییر و تحول یافته‌ی سائق، پیشرفت تمدن را اصلاً ممکن می‌سازد. اگر قرار است جامعه‌ی انسانی از مرحله‌ی حیوانی به مرحله‌ی وجود انسانی پیشرفت حاصل کند، "اصل واقعیت" باید جایگزین اصل میل شود. این را من در اینجا به صورت خلاصه و برجسته عنوان کردم، تا به صورت جنبی یکبار دیگر مانع از این سوء تفاهم گسترده شوم، که فروید به نحوی از انحاء غیرواقع‌گرا است. در دهه‌های گذشته شاید هیچ متفکری واقع‌گراتر از فروید نتوان یافت، که تمامی تلاشش در این جهت است تا نشان دهد که اگر قرار است روابط انسانی اصولاً بهبود یابد، نیروهای

غیرمعقولی که هنوز در انسان‌ها موثر هستند، می‌باید تحت انقیاد عقل درآیند. و این جمله‌ی او: "آنجا که او^۱ بود، باید من^۲ بنشینم" (۱) شاید معقول‌ترین همه‌ی فرمول‌بندی‌هایی است که در روانشناسی می‌توان تصور کرد.

اما چرا چیرگی بر اصل میل به وسیله‌ی اصل واقعیت برای رشد تمدن الزامی است؟ اصل واقعیت به عنوان اصل ترقی اصولاً چیست؟ بنا به نظریه‌ی سائق موخر فروید، که من در اینجا تنها بر آن تکیه می‌کنم، ارگانیسم با دو سائق اصلی اش، اروس^۳ و سائق مرگ، مادام که این سائق‌ها نامحدود می‌مانند، جامعه‌پذیر نیست. آنها به مثابه‌ی سائق‌ها، برای برپایی یک جامعه‌ی انسانی، کسسه در آن می‌باید ارضایی نسبتاً تامین شده از نیازها ممکن باشد، مناسب نیستند: اروس - بدون محدودیت - در تکاپوی هیچ چیز جز میل جویی شدیدتر و ابدی نیست، و سائق مرگ - بدون محدودیت - خواهان بازگشت ساده به وضعیت پیش از تولد و بدینسان به طور گراینده خواهان نابودی همه‌ی زندگی است. پس اگر قرار است فرهنگ و تمدن برپاگردد، باید اصل میل به وسیله‌ی یک اصل دیگر، که جامعه را ممکن و حفظ می‌کند جانشین شود: اصل واقعیت. این اصل بنا بر نظر فروید چیز دیگری نیست جز اصل انکار نفس مولد^۴، که به مثابه‌ی نظام همه‌ی تعدیل‌های سائق، صرفنظرها، انصراف‌ها و واپس‌هایی که جامعه می‌باید به افراد تحمیل کند تا آنها را از حالت حاملان اصل میل به حالت ابزار کار قابل استفاده‌ی اجتماعی درآورد، انکشاف یافته است. در این معنا اصل واقعیت با اصل ترقی یکسان است، چرا که ابتدا از طریق اصل سرکوب‌گر واقعیت است که انرژی سائق برای کاری لذت‌آزاد می‌شود، برای کاری که آموخته است صرفنظر کند و آرزوهای سائق را انکار کند، کاری که تنها از این طریق مولد می‌شود و می‌تواند مولد باقی بماند.

حاصل روانی حاکمیت اصل واقعیت کدام است؟ تبدیل سرکوب‌گرانه‌ی اروس، که با منع زنا با محارم آغاز می‌شود، در همان اوان کودکی باعث چیرگی پایه‌ای بر عقده‌ی ادیپ و به همراه آن درونی‌سازی حاکمیت پدر می‌شود. در این مقطع آن چیزی اتفاق افتاده است که عبارت است از دگرگونی تعیین‌کننده‌ی اروس تحت اصل واقعیت؛ یعنی تبدیل آن به جنسیت. اروس بدو چیزی فراتر از جنسیت

است، بدین معنا که سائق جزئی نیست، بلکه نیرویی است که تمام ارگانسیم را تحت سیطره دارد و ابتدا بعداً به خدمت بازتولید گرفته می‌شود و — به مثابه جنسیت مکان معینی می‌یابد. لازمه این کار، یک سکس‌زدایی^۱ از ارگانسیم است و ابتدا این سکس‌زدایی است که می‌تواند از ارگانسیم به مثابه‌ی حامل اصل میل، ارگانسیم به مثابه‌ی ابزار احتمالی کار را بسازد. بدن برای بیرون دادن انرژی — که در غیر این صورت فقط انرژی شهوی می‌بود — آزادی می‌شود، به گفته‌ی ازاروس یک — پارچه‌ی آزاد می‌شود که بدو بدن را تحت حاکمیت داشته است، و بدین ترتیب بدن برای کار آکنده از بی‌میلی به مثابه‌ی محتوای زندگی آزاد می‌گردد. تبدیل سرکوبگرانه‌ی ساختار پایه‌ی روانی تا آنجا که خود افراد تحت تاثیر آن قرار دارند، زمینه‌ی فردی روانشناختی کار فرهنگی و ترقی فرهنگی است. نتیجه‌ی این [پروسه] نه تنها دگرگونه‌سازی ارگانسیم به آلت کار بیزار کننده است، بلکه بی‌ارزش‌سازی خوشبختی و میل به مثابه‌ی هدفی در خود و قراردادن خوشبختی و ارضاء تحت قیومیت بارآوری اجتماعی‌ای است که بدون آن ترقی فرهنگی وجود ندارد. با این بی‌ارزش‌سازی خوشبختی و ارضاء سائق و انقیاد آنها تحت ارضاء قابل تحمل برای جامعه، هم‌زمان، تحول و ترقی از جانور — انسان به موجود انسانی صورت می‌پذیرد، یعنی ترقی از ضرورت ارضاء صرف سائق، که در واقع لذت نیست، بسوی رفتار تجربه شده^۲ و لذت وساطت شده^۳، کسه سرشت — نشان انسان‌هاست.

حاصل تبدیل سرکوبگرانه‌ی سائق مرگ‌کدام است؟ اینجا نیز گام اول منع زنا با محارم است. بر حذر داری قطعی از مادر، که به وسیله‌ی پدر تحمیل می‌شود، به معنی چیرگی مستمر بر سائق مرگ بر اصل نیروانا^۴ و قیومیت آن تحت سائق‌های زندگی است. چرا که در آرزوی زنا با مادر، هدف نهایی سائق مرگ نیز نهفته است، یعنی بازگشت به حالت عاری از درد و نیاز و بدین معنی حالت لذت‌بخش پیش از تولد. هر چه بیشتر خود زندگی بیزارکننده‌تر و دردآورتر می‌شود، آن حالت بطور سائق‌وار خواستنی‌تر می‌گردد. بنابراین انرژی باقی‌مانده‌ی سائق مرگ به دو صورت مورد استفاده‌ی اجتماعی قسار

1-Desexualisierung

2-erlebtes Verhalten

3-vermittelter Genus

4-Nirwana-Prinzip

می‌گیرد. از یک سو این انرژی به مثابه‌ی انرژی ویرانگر اجتماعاً مفید به سوی بیرون جهت داده می‌شود، یعنی، هدف سائق مرگ دیگر نابودی زندگی خود و بازگشت | به حالت پیش از تولد نیست، بلکه نابودی زندگی‌های دیگر است، نابودی طبیعت در هیات اقتدار بر طبیعت و نابودی دشمنان بر سمیت شناخته شده‌ی اجتماعی در درون و بیرون جامعه‌ی ملی. اما آنچه تقریباً از این امکان‌یابی بیرونی سائق مرگ مهمتر است، نوع درونی آنست؛ این نوع در کاربرد انرژی ویرانگر به مثابه‌ی اخلاق اجتماعی و به مثابه‌ی وجدانی نهفته است که در فرا — من^۱ جای دارد و مطالبات و ادعاهای اصل واقعیت را در مقابل من^۲ به کرسی می‌نشانند. پس حاصل دگرگون‌سازی سائق مرگ، عبارت از ویرانگری‌ای است که در هیات پرخاشگری مفید و به مثابه‌ی اقتدار بر طبیعت، یکی از سرچشمه‌های کار تمدن و کار فرهنگی بشمار می‌آید. ویرانگری به عنوان پرخاشگری اخلاقی، که در وجدان به مثابه‌ی مجموع ادعاهای اخلاقیات در مقابل او [یا نفس]^۳ گرد آمده است، به همین صورت یک عامل ضروری فرهنگی است. مهم این است که به واسطه‌ی تبدیل سرکوبگرانه‌ی سائق — و تنها از این طریق — ترقی فرهنگی نه تنها ممکن، بلکه خونکار نیز می‌شود. اگر این تبدیل یک بار موفقیت‌آمیز انجام پذیرد، منبعد ترقی فرهنگی از سوی خود افرادی که به لحاظ سائقی تغییر شکل یافته‌اند، دوباره بازتولید می‌شود. اما به همین صورت که به واسطه‌ی تبدیل سرکوبگرانه‌ی سائق، ترقی به گونه‌ی خونکار درمی‌آید، به همان سان ترقی خود را نیز از میان برمی‌دارد و نفی می‌کند: ترقی، لذت بردن از میوه‌های خود را منع می‌دارد، و به واسطه‌ی همین ممنوعیت بارآوری را و به همراه آن ترقی را دوباره افزایش می‌دهد. این پویایی ذاتی متضاد ترقی، به بیانی دقیق‌تر، اینگونه بوجود می‌آید: ترقی تنها به واسطه‌ی تبدیل انرژی سائق به نیروی کار اجتماعاً مفید ممکن است، یعنی، ترقی تنها به واسطه‌ی والایش امکان‌پذیر است. والایش از سوی دیگر تنها به مثابه‌ی والایش گسترش یافته امکان‌پذیر است. چرا که، وقتی والایش یکبار موثر واقع شود، منبعد از پویایی خاص خود پیروی می‌کند، و این پویایی دامنه و شدت والایش را گسترش می‌دهد. از لیبیدو، که از اهداف بدو لذت‌بخش، اما اجتماعاً بلااستفاده و حتی

1-Über-Ich

2-Ich

3-Es

مضر سائق منحرف گشته است، تحت اصل واقعیت، بارآوری اجتماعی بوجود می‌آید و بارآوری به نوبه‌ی خود وسایل مادی و معنوی برای ارضاء نیازهای انسانی را بهبود می‌بخشد. اما بارآوری هم‌زمان همان انسان‌ها را از لذت کامل کالاهای منع می‌دارد، چرا که بارآوری انرژی سرکویگر سائق است و انسان‌ها را به گونه‌ای شکل بخشیده است، که آنها توان ارزشداوری خود زندگی را تنها با نظام ارزشی‌ای دارند، که لذت، آرامش و ارضاء را به عنوان هدف مردود می‌داند و با بارآوری را بر آنها مقدم می‌دارد. به همراه افزایش انرژی ذخیره در انکار نفس، بارآوری‌ای افزایش می‌یابد که به ارضاء فردی نمی‌انجامد. فرد خود را از لذت بردن از بارآوری منع می‌دارد و بدین‌صورت نیروی بالقوه برای بارآوری مجدد را بکار می‌اندازد، چیزی که این پروسه را همواره به سطح بالاتری از تولید و محرومیت از تولیدات بطور هم‌زمان، سوق می‌دهد. در این ساختار روانی، سازمان مختصه‌ی ترقی در جوامع توسعه‌یافته‌ی صنعتی بازتاب می‌یابد. در اینجا ما می‌توانیم از یک دور باطل ترقی سخن بگوییم. بارآوری فزاینده‌ی کار اجتماعی به سرکوب فزاینده‌ی منوط می‌شود و این خود مجدداً در افزایش بارآوری سهیم است. یا اینکه: ترقی باید همواره خود را نفی کند، تا ترقی بماند. میل باید همواره برای عقل، و خوشبختی همواره برای آزادی استعلاء‌دهنده، قربانی شود، تا انسان‌ها به وسیله‌ی وعده‌ی خوشبختی، در کار خود بیگانه نگه داشته شوند، تا مولد بمانند و تا خود را از لذت کامل بارآوری خودشان محروم بدارند و بدین ترتیب بارآوری را خود جاودانه کنند.

محروم‌سازی خود در اصل ترقی از سوی فروید بدین‌صورت فرمول‌بندی نشده است؛ اما به عقیده‌ی من در تئوری فروید نهفته است و شاید بیهوش‌ترین وجه در دیالکتیک حاکمیت پدر، آنطور که از سوی فروید عنوان شده است، پدیدار می‌شود. این قضیه برای خود مفهوم ترقی، اهمیت تعیین‌کننده‌ای دارد. در فرضیه‌ی فرویدی درباب وجودیابی تاریخ انسان، صرف‌نظر از محتوای محتمل و تجربی آن فرضیه، به گونه‌ای بی‌همتا دیالکتیک حاکمیت، سرمنشاء، تحول و توسعه‌ی آن در پیشرفت تمدن، در تصویر خارق‌العاده بیان شده است. مشخصه‌های اصلی آن آشنا هستند: تاریخ انسان از آنجا آغاز می‌شود که در یک اردوی بدوی، قوی‌ترین موجود، یعنی پدر بدوی، خود را حاکم بیگانه طرح می‌کند و در حالی که وی نسوان - مادر یا مادران - را به انحصار

خود درمی‌آورد و بقیه‌ی اعضای اردو را از لذت آنها دور می‌دارد، پایه‌های حاکمیت خود را محکم می‌کند. این بدان معناست که نه طبیعت، نه فقر و نه ضعف، هیچکدام سرکوب اولیه‌ی سائق را - که برای رشد تمدن تعیین کننده است - تحمیل نمی‌کنند، بلکه استبداد حاکمیت است که چنین می‌کند، یعنی اینکه یک استبدادگر، فقر، کمبود و ضعف را غیر عادلانه تقسیم، و از آن بهره‌جویی می‌کند، اینکسه وی لذت را به خود اختصاص می‌دهد و کار را به دیگر اعضای اردو وامی‌گذارد. اولین قدم پیشا تاریخی در سرکوب سائق، دومین گام را الزامی می‌کند: قیام پسران علیه استبداد پدر. بنا به فرضیه‌ی فروید، پدر به وسیله‌ی پسران درهم کوفته می‌شود و در [ضیافت] خوراک - مرده بطور دستجمعی صرف می‌شود. اولین تلاش برای آزادی سائق و تلاش برای عمومی کردن ارضاء سائق، و براندازی تقسیم استبدادی سلسله‌مراتبی و مبتنی بر امتیاز خوشبختی و کار، آزادی از حاکمیت است. این تلاش، بنا به نظر فروید آنجا پایان می‌پذیرد که پسران و برادران متوجه می‌شوند یا معتقد می‌شوند، که نمی‌توان بدون حاکمیت ادامه داد و در واقع وجود پدر چندان غیر ضروری نبوده است؛ بدون توجه به اینکه وی چقدر مستبدانه حاکمیت کرده است. پدر، مجدداً بوسیله‌ی برادران به کار گذارده می‌شود، و اینک آزادانه و به بیانی عمومی یافته: به مثابه‌ی اخلاقیات، بدین‌معنا، کسه برادران همان انصراف از سائق و محرومیت‌هایی را که پیش از آن از جانب پدر بدوی بر آنها تحمیل شده بود، به اختیار بر خود هموار می‌کنند. با این درونی‌سازی حاکمیت پدر - سرمنشاء اخلاقیات و وجدان - تمدن و تجدد آغاز می‌شود. از این اردوی بدوی انسانی - حیوانی، اولین و ابتدایی‌ترین جامعه‌ی انسانی بوجود آمده است. سرکوب سائق به صورت عمل آزادانه‌ی افراد درمی‌آید و درونی‌سازی می‌شود، و بطور هم‌زمان حاکمیت پدر به مثابه‌ی حاکمیت پدرانی که - هر یک برای خود - اخلاقیات حاکمیت پدر را به قوم و گروه خود انتقال می‌دهند و در نسل جوان موثر واقع می‌سازند، تثبیت می‌شود.

این پویایی حاکمیت، که با برپایی استبداد آغاز می‌شود، به انقلاب می‌انجامد و پس از اولین تلاش برای آزادی، با برقراری مجدد حاکمیت پدر در شکلی درونی شده و عمومی شده، یعنی در شکل عقلانی شده پایان می‌پذیرد، بنا بر نظر فروید در تمامی طول تاریخ فرهنگ و تمدن تکرار می‌شود، اگر چه در شکل تخفیف یافته‌ی خود، یعنی به مثابه‌ی قیام همه‌ی پسران بر علیه همه‌ی

پدران در دوران بلوغ، به مثابه‌ی واپس‌گیری این قیام پس از فائق آمدن بر بلسوغ و نهایتاً به مثابه‌ی جای‌گیری پسران در رابطه‌ی اجتماعی به شکل انقیاد آزادانه تحت صرفنظرهای مطالباتی اجتماعی از سائق، یعنی چیزی که به واسطه‌ی آن پسران، خود به صورت پدران درمی‌آیند. این تکرار روانشناختی پویایی حاکمیت در تمدن، بیان جهان-تاریخی خود را در پویایی مداوماً مکرر انقلاب‌ها در گذشته می‌یابد. این انقلاب‌ها، یک رشد تقریباً شماتیک^۱ را نشان می‌دهند. قیام به شمر می‌رسد و نیروهای معینی تلاش می‌کنند تا انقلاب را به نقطه‌ی منتهی‌الیه خود بکشانند، - به نقطه‌ای که از آنجا گذار به روابط نوین و نه تنها کمی، بلکه به لحاظ کیفی متفاوت، متحقق می‌شود - و در این نقطه معمولاً انقلاب مغلوب می‌شود و حاکمیت در سطحی بالاتر درونی شده، دوباره برپا می‌گردد و ادامه می‌یابد. اگر فرضیه‌ی فروید واقعاً برحق باشد، پس می‌توانیم ما جرئت این سوال را به خود بدهیم، که آیا در کنار ترمیدور^۲ تاریخی-اجتماعی، که می‌توان در تمامی انقلاب‌های گذشته نشان داد، یک ترمیدور روانی نیز وجود ندارد؟ شاید انقلاب‌ها فقط از بیرون مغلوب، بازگشت داده و واپس‌گرفته نمی‌شوند، آیا احتمالاً در خود افراد یک پویایی درکار نیست که آزادی و ارضایی ممکن را دروناً نفی می‌کند و افراد را نه فقط از بیرون [بلکه در درون نیز] به تسلیم در برابر نفی وامی‌دارد؟

اگر سرکوب سائق، حتی بنا به فرضیه‌ی فروید، نه فقط ضرورتی طبیعی بلکه حداقل به همان اندازه و حتی شاید در وهله‌ی اول به نفع حاکمیت و حفظ حاکمیتی استبدادی انجام گرفته است؛ و اگر اصل سرکوبگر واقعیت نه فقط حاصل عقل اجتماعی‌ای است که بدون آن هیچ ترقی‌ای ممکن نمی‌بود، بلکه فراتر از این حاصل یک سازمان مشخص تاریخی حاکمیت است، در این صورت باید عملاً در تئوری فروید یک تصحیح تعیین‌کننده صورت پذیرد. یعنی اگر تبدیل سرکوبگرانه‌ی سائق، آنچنان که به لحاظ روانشناختی تاکنون محتوای اصلی مفهوم ترقی را تشکیل داده است، نه به لحاظ طبیعی ضروری و نه به لحاظ تاریخی لایتغیر باشد، در این صورت این تبدیل مرزهای کاملاً معین خود را دارد. این حد و مرز هنگامی قابل رویت می‌شود که سرکوب سائق و ترقی،

کارکرد تاریخی خود را به انجام رسانده‌اند، بر وضعیت ناتوانی انسان و کمبود کالاها غلبه شده است و جامعه‌ی آزاد برای همه به صورت یک امکان واقعی درآمده است. به همان میزان که تمدن به مرحله‌ای نزدیک می‌شود که در آن، براندازی آن نحوه‌ی زندگی‌ای که سرکوب سائق را تحمیل می‌کرد، به صورت یک امکان اجتماعی قابل تحقق درآمده است، اصل سرکوبگر واقعیت زائد و غیر ضروری می‌شود. دستاوردهای ترقی سرکوبگر، خود، از میان برداشتن اصل سرکوبگر ترقی را اعلام می‌کنند. وضعیت قابل رویت می‌شود که در آن هیچ نوع بارآوری که بطور همزمان حاصل و شرط انکار نفس باشد و هیچ کار خودبیگانه‌ای وجود ندارد، وضعیتی که در آن، ماشینی‌سازی فزاینده‌ی کار امکان می‌دهد تا بخش همواره بزرگتری از آن نیروی سائق که برای کار بیگانه با خود مورد مصرف قرار می‌گرفت، مجدداً هیئات اولیه‌ی خود را بازگیرد، به عبارت دیگر، دوباره بتواند به انرژی سائق زندگی تبدیل گردد. در این وضعیت دیگر، وقت مصرف شده در کار خود بیگانه، وقت زندگی، و وقت آزادی که برای ارضاء نیازهای خودی در اختیار فرد قرار دارد، وقت باقی نیست، بلکه بیشتر، زمان صرف شده در کار خودبیگانه نه تنها به یک حداقل تقلیل می‌یابد، بلکه حتی به کلی از میان می‌رود، و وقت زندگی، وقت آزاد می‌شود.

مهم شناخت این امر است که چنین رشدی صرفاً و بسادگی عبارت از تطویل و ارتقاء اوضاع و روابط کنونی نیست. در چنان وضعیتی به جای اصل سرکوبگر، اصل واقعیتی کیفیتاً متفاوت می‌نشیند و به همراه آن به کلی سطح انسانی-روانی، همچنان که سطح تاریخی-اجتماعی تغییر می‌یابد. واقعاً چه پیش خواهد آمد، اگر آن وضعیتی که امروزه هنوز به مثابه‌ی اتوپی فریاد می‌شود، همواره واقعی‌تر شود؟ چه پیش خواهد آمد، اگر یک خودکار سازی کم و بیش همه‌گیر، سازمان جامعه را تعیین کند و بر همه‌ی سطوح زندگی گسترش یابد؟ هنگام تصور این عواقب، من به مفاهیم اساسی فروید تکیه می‌کنم. اولین پیامد می‌تواند این باشد که آن نیروی سائق که به واسطه‌ی کار ماشینی آزاد می‌شود، دیگر نمی‌باید در مشغله‌ی آکنده از بی‌میلی صرف گردد، این نیرو می‌تواند دوباره به انرژی شهوی مبدل شود: فعال‌سازی دوباره‌ی همه‌ی آن نیروها و شیوه‌های رفتاری شهوی‌ای که تحت اصل سرکوبگر واقعیت مسدود و سکس‌زدایی شده‌اند، امکان‌پذیر می‌گشت. پیامد این قضیه این می‌بود - و من

می‌خواهم این را به خاطر سوء تفاهم بزرگی که در این مورد وجود دارد، به شدت مورد تاکید قرار دهم - که ولایش پایان نمی‌پذیرفت، بلکه به مثابه‌ی انرژی شهری در جهت نیروهای نوین فرهنگساز افزایش می‌یافت. حاصل - پان سکسوالیسم^۱ - که اساساً متعلق به جامعه‌ی سرکوبگر است - نمی‌شود (پان سکسوالیسم تنها به مثابه‌ی انفجار نیروی سرکوفته‌ی سائق قابل تصور است، اما هیچگاه به مثابه‌ی شکوفایی انرژی سرکوفته‌ی سائق قابل تصور نیست) - به همان میزان که انرژی شهری واقعا آزاد می‌شد، از وجود خود به مثابه‌ی جنسیت خالص دست می‌کشید و نیرویی می‌شد که ارگانسیم را در تمامی رفتارها، ابعاد و اهدافش تعیین می‌کرد. به زبانی دیگر: ارگانسیم، خود را آن چیزی می‌دانست، که تحت اصل سرکوبگر واقعیت اجازه‌ی آن را نداشت. تلاش در جهت ارضاء در جهانی خوشبخت، اصلی می‌شد، که تحت آن وجود انسانی رشد می‌کرد.

سلسله مراتب ارزشی يك اصل غیر سرکوبگر ترقی را می‌توان تقریباً در همه‌ی بخش‌ها در روند مقابل نوع سرکوبگر آن تعیین کرد: تجربه‌ی اساسی، دیگر تجربه‌ی زندگی به مثابه‌ی تنازع بقا نمی‌بود، بلکه تجربه‌ی لذت از زندگی. کار خودبیگانه به بازی آزاد استعدادهای و نیروهای انسانی تبدیل می‌شد. پیامد این می‌بود که همه‌ی تراگذری‌های بی‌محتوا به سکون درمی‌آمدند، و آزادی دیگر طرحی همیشه ناموفق باقی نمی‌ماند. بارآوری بر زمینه‌ی قابلیت برداشت تعیین می‌شد، وجود، [دیگر] نه به مثابه‌ی يك شدن دائماً فزاینده و ناتمام، بلکه به مثابه‌ی اینجا-بودن^۲ با آنچه هست و می‌تواند باشد، تجربه می‌شد. زمان دیگر نه خطی [یا] به مثابه‌ی يك خط جاودانه یا منحنی دائماً بالارونده، بلکه به مثابه‌ی گردش، به مثابه‌ی بازگشت - آنچنانکه در این اواخر نیز از سوی نیچه به مثابه "جاودانگی میل" به تفکر درآمده است - نمایان می‌شد.

می‌بینیم که اصل غیر سرکوبگر ترقی با آن نظام ارزشی مخصوص خود، در يك معنای تعیین‌کننده، محافظه‌کار است و فروید خود بیش از هر کس دیگر تاکید کرده است، که سائق‌ها در ذات وجود خود محافظه‌کارند. آنچه آنها در واقع می‌خواهند، نه تغییر بی‌پایان و دائماً نارضايت‌مند، نه تلاش در جهت چیزهای دائماً برتر و هنوز دست‌نیافته، بلکه يك [حالت] تعادل، يك حالت

ثبات و بازتولید اوضاعی است که در آن همه‌ی نیازها ارضاء می‌شوند و نیازهای جدید تنها وقتی به وجود می‌آیند که ارضاء لذت بخش آنها نیز امکان پذیر است. اما اگر تکاپوی متناسب با طبیعت محافظه‌کار سائق‌ها در جهت ارضاء بتواند خود را تحت يك اصل غیر سرکوبگر ترقی در اینجا - بودن متحقق‌کنند، در این صورت یکی از استدلال‌های اصلی مخالف امکان آن بی‌اساس می‌شود: این استدلال که انسان‌ها در صورت رسیدن به يك وضعیت مطلوب، دیگر انگیزه‌ای برای کار نخواهند داشت و در لذت بی‌تحرك و یکنواخت آنچه آنها بدون کار می‌توانند داشته باشند، به انحطاط می‌افتند. به نظر می‌آید که دقیقاً نقطه‌ی مقابل این قضیه موضوعیت داشته باشد. در هر صورت يك نیروی راننده بسوی کار دیگر ضرورت ندارد. اگر کار خود به صورت بازی آزاد توانایی‌های انسان درآید، دیگر رنجی که انسان‌ها را به کار مجبور می‌کرد، ضرورتی ندارد. آنها از ناحیه‌ی خود فقط به این خاطر که ارضاء نیازهایشان است، در جهت شکل بخشیدن بسه جهانی بهتر، که در آن اینجا - بودن شکوفا می‌شود، کار خواهند کرد.

فرضیه يك تمدن، تحت اصل ترقی غیر سرکوبگری که در آن کار به صورت بازی درمی‌آید، بطور جالب توجهی در گذشته دقیقاً از سوی متفکرانی نمایندگان شده است که در مجموع به هیچ وجه به عنوان نمایندگان و مبلغان حسیات پان سکسوالیسم و آزادسازی غیرمجاز گرایش‌های رادیکال محسوب نمی‌شوند. فقط دو نمونه‌ی آن را متذکر می‌شویم: شیلر در نامه‌هایش "پیرامون تربیت زیبایی‌شناختی انسان" ایده‌ی تمدنی زیباشناسانه و حسی را - که در اینجا با مفاهیم فروید مورد اشاره قرار گرفت - تدوین می‌کند که در آن حسیات و عقل با یکدیگر سازگار شده‌اند. مهم، فکر تبدیل کار به بازی آزاد توانایی‌های انسانی است به مثابه‌ی هدف اصلی و تنها نحوه‌ی زندگی متناسب با انسان. شیلر تاکید می‌کند که این ایده تنها در آن وضعیت فرهنگی‌ای می‌تواند متحقق شود که بالاترین رشد توانایی‌های فکری و روحی قدم به قدم به همراه دسترسی به کالاها و ابزار مادی جهت ارضاء نیازهای انسانی به پیش می‌رود. یکی دیگر از متفکرانی که کمتر از شیلر می‌تواند در مظان پان سکسوالیسم یا آزادسازی ناموجهی سائق قرار گیرد، و شاید - به هر حال سنتا - یکی از سرکوبگرترین متفکران است که این ایده را به رادیکال‌ترین نحو عنوان کرده است. سخن از افلاطون است و از کتابی که در قیاس با دیگر کتاب‌هایش به مراتب

سرکوبگراییانه‌تر است و در آن ایده‌ی يك دولت همه‌گیر و خودکامه به نحوی دقیق عنوان شده است که جز آن در هیچ کجای دیگر نمی‌توان یافت. دقیقاً در همین رابطه او چنین گفته است (موضوع بر سر تعریف چیزی است که باید شایسته‌ی وجود انسان باشد و مرد آتنی می‌گوید): "من تنها معتقدم آدم می‌باید جد را متوجه امر جدی کند، اما نه در جهت چیزهایی که جدی نیستند. طبیعتاً در وهله‌ی اول خدا سزاوار تمامی جد [و تلاش] مقدس ماست، و انسان، همان‌طور که [۰۰۰] گفتیم بازیچه‌ی هنرمندانه‌ی خداست، و در عمل: در [وجود] او، این بهترین چیز است. بنا به این خلعت اکنون می‌بایستی هر مرد و هر زنی در تمام زندگی هیچ کاری نکنند، مگر همیشه تنها زیباترین بازی‌ها را جشن بگیرد یعنی دقیقاً ضد آنچه چیزی که ما اکنون می‌اندیشیم [۰۰۰]. اکنون اعتقاد بر این است: آدم باید چیزهای جدی را به خاطر بازی انجام دهد. برای مثال امور جنگی يك چیز جدی تلقی می‌شود و این یقین وجود دارد که به خاطر صلح باید در این امور وضعیت خوبی داشت. اما جنگ هیچ‌وقت نتوانسته است يك بازی خوب یا يك آموزش خوب به ما اعطا کند، اکنون هم نمی‌تواند و هیچ‌وقت نخواهد توانست، و با وجود این ما باید بازی و آموزش را موضوع جدی‌تری — تلاش‌هایمان بدانیم. بنابراین هر کس باید با ممکن‌ترین دوام و نیکی، همواره فقط يك زندگی صلح‌آمیز داشته باشد. اما اکنون امر درست کدام است؟ انسان باید زمان زندگیش را بدین طریق سپری کند که بازی‌های معینی را بازی کند، قربانی دهد، بخواند و بر قصد، طوری که در وضعیتی باشد که از يك سو رحمت خدایان را نصیب خود کند و از سویی در مقابل دشمن از خود دفاع نماید و در نبرد پیروز بماند. ۰۰۰" طرف مقابل بحث دقیقاً همان عکس‌العملی را نشان می‌دهد که ما داریم؛ او می‌گوید: "اما تو در اینجا نوع انسان را [۰۰۰] بسه قهقرا می‌کشانی." و مرد آتنی پاسخ می‌دهد: "متعجب مشو، مگیلوس!، اما، مرا ببخش! آنچه من اکنون گفتم، متاثر از اثری است که هنگام نظاره‌ی ربانیت بر من موثر واقع می‌شود." (۲) می‌بینیم که افلاطون منظوری شاید جدی‌تر از همیشه دارد، آنجا که وی مشخصاً در يك فرمولبندی آگاهانه تحریک‌کننده، کار را به مثابه‌ی بازی و بازی را به مثابه‌ی محتوای اصل زندگی، به مثابه‌ی

سزاوارترین شیوه‌ی هستی انسان تجلیل و تعریف می‌کند. می‌خواهم در آخر در مقابل اتهامی که شما، امیدوارم خیلی پیشتر بر من روا داشته‌اید، دفاع کنم؛ این اتهام که: موضوع بیش از حد پیش می‌رود و غیرمسئولانه است؛ اینکه در وضعیتی که واقعیت زندگی ما نه تنها هیچ سروکاری با فرضیه‌ی تصویر شده در اینجا ندارد، بلکه در تمام جنبه‌هایش دقیقاً نقطه‌ی مقابل آنست و می‌رود که [این‌طور] بماند، يك اتوپی ارائه می‌دهد که مدعی است جامعه‌ی صنعتی مدرن به‌زودی زود به وضعیتی دست‌خوایدافت، که در آن اصل سرکوب، که رشد این جامعه را تا کنون هدایت کرده است، به اصلی عتیقه و منسوخ بدل خواهد شد. بدون شك دوگانگی و تقابل این اتوپی با واقعیت به ندرت می‌تواند بیش از آنچه اکنون هست، قابل تصور باشد. اما شاید همین میزان و گستره نشان حد و مرزهایش باشد. در شرایطی که هر چه کمتر چشم‌پوشی و انکار نفس به لحاظ بیولوژیک و اجتماعی ضروری است، انسان‌ها می‌باید بیشتر به ابزار سیاست سرکوبگرانه‌ی تبدیل شوند که مانع از آنست که آنها امکانات اجتماعی را متحقق کنند، که در غیر این صورت خودبخود به فکر [تحقق] آن می‌افتادند. شاید امروزه کمتر غیر مسئولانه باشد، [که انسان] يك اتوپی مستدل را تصویر کند تا اینکه اوضاع و امکاناتی را که مدت‌هاست به صورت امکانات قابل تحقق درآمده‌اند، تحت عنوان اتوپی بدنام کند.

ترجمه‌ی حمید هاشمی

*نوشته‌ی فوق بخشی از کتاب هربرت مارکوزه بامشخمت زیر است:

Herbert Marcuse; *Psychoanalyse und Politik*, 6. Aufl., Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/M. 1980

یادداشت ها :

1-S.Freud: "Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", Werke. Bd. XV, S. 86.

2-Platon: Die Gesetze. I. Buch, S. 803ff.

مریم فرهمند

معرفی کتاب

* مارکسیسم، ماتریالیسم، دیالکتیک و فلسفه

* نوشته: کارل کرش

* ترجمه: حمید وارسته

* انتشارات نقد و انتشارات آرش

"مارکسیسم، ماتریالیسم، دیالکتیک و فلسفه" ترجمه ایست از کتاب "مارکسیسم و فلسفه" (Marxismus und Philosophie) اثر کارل کرش که در سال ۱۹۳۰ از سوی وی منتشر شد. کرش در این مجموعه چندین مقاله گردآوری کرده است که مقاله‌ی "مارکسیسم و فلسفه" محور آنهاست. این مقاله بویژه موجب مشاجراتی در بین مارکسیستها و فیلسوفان بورژوا شد و کرش را واداشت تا در مقاله‌ی دیگری تحت عنوان "موقعیت کنونی مسئله‌ی مارکسیسم و فلسفه" به منتقدان آن پاسخ دهد.

کرش در مقاله‌ی مارکسیسم و فلسفه "اهمیت رابطه‌ی مارکسیسم با فلسفه را مورد تاکید قرار می‌دهد، زیرا از نظر او این موضوع، هم در تئوری و هم در پراتیک نقش تاثیرگذاری را ایفا می‌کند. او سه گرایش نظری را معرفی می‌کند که علیرغم تقابل غیرقابل انکارشان بر سر این مسئله توافق داشتند که مارکسیسم فاقد هرگونه محتوای فلسفی است. گرایش بورژوایی گمان می‌کرد با انکار محتوای فلسفی مارکسیسم حرف مهمی بر علیه آن زده است و مارکسیستها گمان می‌کردند با انکار این محتوا حرف مهمی به نفع مارکسیسم زده‌اند. گرایش سومی نیز در میان مارکسیستها بنا بر همین توهم، برای تکمیل سیستم فلسفی

توضیح و پوزش

در مقاله‌ی "نظریه‌ی سائق و آزادی" که در شماره‌ی سوم "نقد" چاپ شده بود، اشتباهاتی در تصحیح و مقابله پیش آمده بود که بدین وسیله اصلاح می‌گردد.

شکل صحیح سطر ۵، از پاراگراف ۲، صفحه‌ی ۱۰۲:

... سیاسی نمایان کند؛ نه تنها بگونه‌ای که روان همواره بلاواسطه بر به منانه جزئی...

شکل صحیح سطر ۱۰، از پاراگراف ۱، صفحه‌ی ۱۰۵:

... می‌شود. دراز نظر تکنیک پیشرفته‌ترین مراکز جهان امروز، جامعه بطور ...

شکل صحیح سطر ۲۹، از پاراگراف ۲، صفحه‌ی ۱۰۹:

... اصل جامعه ناپذیر میل ارگانسیم‌پدوا (۵) در تمامیت خود در تمامی فعالیتها ...

شکل صحیح سطر ۳، از پاراگراف ۲، صفحه‌ی ۱۲۱:

... به لحاظ زیست شناختی ضروری است و نه علاج ناپذیر، به عبارت دیگر، این ...

مارکسیسم تلاش می‌کرد. کرش می‌کوشد با اتکا به روش "ماتریالیستی" و در نتیجه علمی مارکس "اولا زمینه‌های فلسفی موجود در مارکسیسم را از آغاز شکل‌گیری‌اش تا زمان خود دوره‌بندی نماید و در هر مرحله کامل‌سازی، بازسازی و دگرگون‌سازی این تئوری را در رابطه با فلسفه پیرنگ نماید. ثانیاً تلاش دارد متناظر با این مراحل و تحولات اجتماعی مربوط به هر دوره، بطور خلاصه حرکت فیلسوفان بورژوا را نیز ترسیم کند و نشان دهد بورژوازی تا کجا همراه با این تکامل از لحاظ اجتماعی و به تبع آن، در تئوری قدم برداشته است، کجا متوقف شده است، چرا مجبور به انکار هرگونه دیالکتیک و "سوسیالیسم علمی" شده است و در یک کلام واسطه‌هایی را که منجر به این‌گونه درک و عملکرد شده اند را بیابد، چرا که برای کرش کافی نیست فلاسفه بورژوا را به سادگی متهم نماید که فلسفه یا تاریخ فلسفه‌شان را در خدمت منافع طبقاتی‌شان قرار داده‌اند. او این نگرش را از مارکس به عاریت می‌گیرد. ثالثاً برای تدقیق هرچه بیشتر راستای طرح بازسازی در زمینه‌ی رابطه‌ی مارکسیسم با فلسفه پرسشهایی را بخصوص برای مارکسیستها در شوروی طرح می‌کند تا اهمیت جوابگویی به بسیاری از مسائل، از جمله روشن بودن این رابطه برای انقلابیون، قبل از قبضه‌کردن دولت بدست پرولتاریا را هرچه بارزتر سازد. ما در معرفی این مقاله به قسمت سوم این تلاش می‌پردازیم چرا که محور عمده در کار کرش و پاسخ به چندوچون این رابطه در بحث اخیر نهفته است.

درک کرش از فلسفه‌ی ماقبل مارکس با درک هگلی از فلسفه همخوانی دارد که می‌گوید "فلسفه چیزی نتواند باشد جز زمانه‌اش که به اندیشه درآمده است". کرش این درک عوامانه را نمی‌پذیرد که فلسفه مغزبافته‌های صرف انسانی است یا موضوعی انتزاعی است که تافته‌ی جدابافته‌ای از عینیت پراتیکی باشد و بالاخره اوهام و خیال و رویایی است که تنها در اذهان فلاسفه موجود است. مارکس نیز در هیچیک از آثارش بر این درک عوامانه صحنه نگذاشته است. برعکس او همواره از فلسفه به عنوان چیزی که به این جهان تعلق دارد - اما در شکل اندیشه‌ای خود - نام می‌برد. اما تفاوت و خط‌تمایز اساسی مارکس با پیشینیانش اینجاست که او معتقد به فراتر رفتن از فلسفه است. مارکس در تزهایش درباره‌ی فوئرباخ می‌گوید فلاسفه تاکنونی تنها جهان را به انحاء مختلف تعبیر یا توصیف کرده‌اند اما مسئله بر سر تغییر و نقد آنست و برای

نقد آن نمی‌توان فلسفه را چون فویرباخ که فلسفه‌ی هگل را بدون رودربایستی کنار گذاشته است، نادیده گرفت. "زیرا هر چند که ایده‌های مذهبی، اخلاقی، فلسفی، سیاسی و حقوقی در مسیر تکامل تاریخی تغییر یافته‌اند، اما خود مذهب، اخلاق، فلسفه، سیاست و حقوق در جریان این تغییر محفوظ مانده‌اند." (ص ۱۳۸)

پس این سوال مطرح است که از رفع فلسفه برای مارکس بخصوص در نخستین دوران کارش و در سالهای چهل و همچنین پس از آن، چه تصویری می‌شود داشت؟ آیا با رفع فلسفه، فلسفه خود منسوخ می‌شود؟ آیا رفع فلسفه بواسطه‌ی فعالیت ذهنی مارکس، برای مارکسیستها و پرولتاریا وکل بشریست یکباره به سرانجام خود رسیده است؟ کرش معتقد است رابطه‌ی مارکسیسم با فلسفه همانند رابطه‌ی مارکسیسم با دولت است. این همان رابطه‌یست که مارکسیسم با "ایدئولوژی بنیادی جامعه‌ی بورژوایی یعنی فتیسیسم کالایی یا ارزش" دارد.

همانطوریکه مارکس و انگلس تنها با یک شکل معین تاریخی از دولت مبارزه نکرده‌اند، بلکه نزد آنان دولت به طور کلی معادل با دولت بورژوایی است و بر این اساس هدف نهایی کمونیسم رفع هرگونه دولت بوده است، به همان ترتیب نیز آنان تنها با یک سیستم فلسفی معین دست به مبارزه زده‌اند، بلکه فلسفه نزد آنان به طور کلی به معنی فلسفه‌ی بورژوایی است. بدین معنا "سوسیالیسم علمی" هدف گذار از فلسفه را نیز پیش‌روی خود داشته است. رفع فلسفه اما به هیچ‌وجه به این معنا نیست که تئوری انسان سرشتی فلسفی ندارد، بلکه کرش معتقد است که ماتریالیسم دیالکتیک مارکس را در شکلی که در یازدهم تز مارکس درباره‌ی فویرباخ و همزمان با آن در نوشته‌های دیگرش بیان می‌شود، بنا به سرشتش باید یک فلسفه تلقی کرد، "فلسفه‌ای انقلابی که وظیفه‌ی خود را به مثابه‌ی فلسفه در این می‌بیند که مبارزه‌ی انقلابی‌ای را که به طور همزمان در تمام سپهرهای واقعیت اجتماعی بر علیه کل نظام تاکنونی جامعه جریان دارد در سپهر معینی از این واقعیت یعنی فلسفه واقعا به پیش ببرد تا در پایان همزمان با رفع کل واقعیت تاکنونی اجتماعی، فلسفه‌را که جز مینوی این واقعیت است، واقعا رفع کند." (۱۱۹)

مارکس می‌گوید شما "نمی‌توانید فلسفه را رفع کنید بدون اینکه آن را

متحقق سازید. " کرش در آثار مارکس روی نکاتی انگشت می‌گذارد تا اثبات کند که مارکس و انگلس نه قصد تدوین فلسفه‌ی جدیدی را داشتند و نه می‌خواستند که تنها به توصیف جهان قناعت کنند. مارکس به تغییر انتقادی و انقلابی‌ای معتقد بوده است که نقد فلسفه‌ی تاکنونی - چه ماتریالیسم کهن و چه ایده‌آلیسم - را دربرمی‌گیرد. این نقد هر چند جوهره‌اش در آثار مارکس حفظ می‌شود، اما سیری تکاملی را در اندیشه‌ی او - به تبعی - از تحولات اجتماعی - طی می‌کند. " مارکس هیچگاه نقد فلسفه را کنار نمی‌گذارد و فقط آن را به شیوه‌ای رادیکالتر و عمیق‌تر انجام می‌دهد و کفایت که ما با مراجعه به نقد مارکس به اقتصاد سیاسی معنای کامل و انقلابی این نقد را بازسازی کنیم تا جایگاه آن در کل سیستم اجتماعی مارکس و همچنین ارتباط آن با نقد ایدئولوژی‌هایی چون فلسفه روشن شود. " (ص ۱۲۵)

فلسفه نزد کرش همچون دولت در تئوری انقلابی مارکس سرشتی دوچهره دارد. این تئوری از طرفی فلسفی است و نمی‌تواند ساختار ایدئولوژیک جامعه را - هر چند که بافتی پنهان داشته باشد - یک شبه واقعیت بداند، چرا که روستا ساخت جامعه اعم از فلسفه، اخلاق و دین متناظر با مناسبات اجتماعی تولید و همانند آن چیزی واقعی است. از سوی دیگر می‌خواهد نقد این روستا ساخت را که خود سرشتی " ایدئولوژیک " دارد ابتدا تحقق بخشد تا موفق به گذار از آن گردد. پس همچنانکه رفع دولت فرآیندی طولانی و پریپیچ و خم است که بایستی از مراحل گوناگون تاریخی گذار کند، به همان ترتیب فلسفه نیز تا زمانی که فرآیند طولانی تحولش را طی ننماید و آن را تحقق نبخشد، نمی‌تواند خود را رفع کند. این فرآیند هر چند بنا به جوهره‌ی نظری‌اش ناگزیر فلسفی است، اما هدف و گرایشش در جهت رفع کامل فلسفه است. بنابراین وظیفه‌ی اساسی فلسفه در این است که علل مادی وجود خود را رفع کند و آن را زائد سازد.

مقاله‌ی " مارکسیسم و فلسفه " برخلاف انتظار کرش مورد انتقاد مارکسیست‌ها و خوشامدگویی فلاسفه‌ی بورژوا قرار گرفت. نمایندگان فلسفه و علم بورژوایی با " نادیده گرفتن پیش شرط‌ها و پیامدهای پراتیکی‌تزمورد دفاع آن اثر " جوانبی از بحث کرش را برجسته کردند و از آن به عنوان پیشرفت علمی استقبال نمودند. در مقابل نمایندگان صاحب اعتبار دو جریان عمده‌ی

مارکسیستی به ترتیب آن اثر را با به عنوان " ارتداد کمونیستی " و یا به مثابه‌ی دیدگاهی " رویزیونیستی " محکوم کردند.

کرش در مقاله‌ای تحت عنوان " موقعیت کنونی مارکسیسم و فلسفه " موارد انتقاد را ذکر می‌کند و با توجه به اتفاقاتی که در این فاصله در روسیه‌ی شوروی رخ داده، می‌کوشد درک جزمگرایانه و غیر انتقادی و تضاد آشکار بین رابطه‌ی تئوری و پراتیک در شوروی را ترسیم نماید. او با شواهد بسیاری چه مارکسیست‌های ارتدکس قدیمی و چه مارکسیست‌های لنینیست‌های نو روسی را در یک جبهه قرار می‌دهد و در مقابل خود را با لوکاخ در جبهه‌ی دیگری می‌گذارد: جبهه‌ی جزمگرایانه و غیر انتقادی و روبه‌انقراض از یکسو و جبهه‌ی ضد جزمگرایانه و انتقادی از سوی دیگر.

کائوتسکی به سهم خود کرش را متهم می‌کند که او در سطح آثار اولیه‌ی مارکس و انگلس باقی مانده، مراحل تکاملی تئوری مارکس را نادیده گرفته و به این ترتیب نقش بین‌الملل دوم را در این تکامل حذف نموده است. در نتیجه کائوتسکی درک کلی کرش از خود مارکسیسم را زیر سوال می‌برد. از سوی دیگر کمونیست‌ها نیز به نحوی همین انتقاد را - تحت پوشش مبهم بودن نظر کرش درباره‌ی بین‌الملل دوم - تکرار می‌کنند. همچنین " مفهوم کلی‌تر مارکسیستی ایدئولوژی یا رابطه‌ی آگاهی با هستی که بررسی مسئله‌ی خاص رابطه‌ی مارکسیسم و فلسفه بدان راه می‌برد " مورد انتقاد کمونیست‌ها واقع می‌شود.

کرش در پاسخ به اتهاماتی از نوع دسته‌ی اول به روشنی منتقدین را به مقاله‌ی مارکسیسم و فلسفه ارجاع می‌دهد. او در این مقاله هیچگاه از آثار اولیه‌ی مارکس نام نمی‌برد، بلکه تکیه‌ی او بر لفظ نخستین دوره‌ی آثار مارکس و انگلس است که همینطور تا دوره‌های بعدی و برجسته‌ترین اثر مارکس " سرمایه " و " نقد اقتصاد سیاسی " می‌رسد. بنظر کائوتسکی در مرحله‌ی دوم دوره‌بندی کرش تمامی وقایع مهمی که در این دوره اتفاق افتاده اند، از جمله قیام کمون، افول بین‌الملل اول و پایه‌گذاری بین‌الملل دوم و غیره نادیده گرفته شده‌اند. پاسخ کرش این است که شاید تعیین حدود این دوره در شکل ارائه شده انتزاعی بنظر آید، اما اولاً این دوره‌بندی تنها در رابطه‌ی مارکسیسم با فلسفه معتبر است و ثانیاً خود منتقدین، بعد از کرش هیچ تحلیلی راجع به این دوره‌ی طولانی ارائه نکرده‌اند. کرش با اصرار بر صحت دوره‌بندی‌اش می‌کوشد

برای اقناع خوانندگان اثرش دوگرایش فلسفی و ضدفلسفی در این دوره را بیشتر باز کند. اما کماکان برای او یک چیز به عنوان حقیقتی تاریخی محرز است: در سراسر نیمه دوم قرن نوزدهم هیچ تحولی در رابطه‌ی مارکسیسم با فلسفه به اندازه‌ی "مرگ کامل فلسفه" به طبقه‌ی کارگر آلمان لطمه نزده است.

کائوتسکی با این درک ناقص و یک‌جانبه از دوره‌بندی در مقاله‌ی کرش تنها می‌خواهد حقانیت و سهم خود را در پروسه‌ی تکامل تئوری مارکسیستی نشان دهد. در حالیکه کرش معتقد است "بین الملل دوم هیچگاه تن به پذیرش کل مارکسیسم نداده و تنها به چند تئوری اقتصادی و سیاسی، اجتماعی که از کلیت ایمن جهان بینی بیرون کشیده شده بود، محدود می‌ماند" (ص ۱۵)

انتقاد کرش به ارتدکسهای قدیمی محدود نمی‌ماند و دامن مارکسیست‌لنینیست‌ها را نیز می‌گیرد، چرا که نزد او مارکسیسم برای دسته‌ی اخیر نیز تنها یک ایدئولوژی است که "ساخته و پرداخته، از بیرون گرفته شده" است.

اساساً دلیل اصلی پابرجا بودن "جبهه‌ی واحد بین‌المللی گسترده‌ی مارکسیسم" نیز در همین جا نهفته است که این مارکسیسم تنها به مثابه‌ی ایدئولوژی وجود داشته است. حال می‌توان پرسید چرا چنین بوده است و چرا مارکسیسم روسی حتی در سومین مرحله‌ی تکاملی‌اش همین خصلت ایدئولوژیک را حفظ کرده؟ و در ارتباط با این خصلت ایدئولوژیک، تضاد بین "تئوری پذیرفته‌شده‌ی ارتدکسی لنین و سرشت واقعی تاریخی پراتیک غیر ارتدکسی لنین" در کجا می‌تواند باشد؟ کرش به جنبه‌هایی از این سوال پاسخ می‌گوید. او نشان می‌دهد آنچه توسط نمایندگان مارکسیست لنینیست در مقاله‌ی مارکسیسم و فلسفه‌اش مورد نقد واقع شده، همان نقاط افتراق مارکسیستهای شوروی با درک واقعی از خود مارکسیسم است و نه انحراف کرش از آن.

وظیفه‌ای که در این بررسی از دیدگاه کرش باقی می‌ماند اینست: "کاربرد بی‌محابای شیوه‌ی بررسی ماتریالیستی یعنی تاریخی انتقادی و غیرجزمگرایانه بر مارکسیسم ارتدکس لنینیستی بین‌الملل سوم و به بیسان کلی‌تر بر سراسر تاریخ مارکسیسم روسیه در رابطه‌اش با مارکسیسم بین‌المللی که تاریخ 'مارکسیسم-لنینیسم' امروزی تنها آخرین شاخه‌ی آن را تشکیل می‌دهد" (ص ۳۰)

نکته‌ی قابل اهمیت و جالب اینجاست که کرش این تأکید و بررسی در

اشکال ایدئولوژیک را از همان نخستین دهه‌های قرن (۱۹۳۰) لازم می‌دید. است. در همین راستا کرش می‌کوشد خواست برقراری "دیکتاتوری در جریان انقلاب اجتماعی در قلمرو ایدئولوژیک" را که توسط کائوتسکی سوءتعبیر شده بود، در سه نکته توضیح دهد تا تفاوت پایه‌ای درک مارکس را با آنچه به نام دیکتاتوری پرولتاریا در روسیه برقرار شده است، روشن کند. کرش وظیفه‌ی اساسی "دیکتاتوری ایدئولوژیک" را در این می‌داند که یک چنین دیکتاتوری‌ای می‌بایست همانند فلسفه و دولت علل مادی و ایدئولوژیک خود را "رفع، زائد و غیرممکن سازد." از نظر او این دیکتاتوری اولاً دیکتاتوری بر پرولتاریا نیست، ثانیاً نه دیکتاتوری حزب است و نه دیکتاتوری رهبری حزب و ثالثاً و مهمتر از همه، دیکتاتوری‌ای انقلابی است که وظیفه‌اش "خاتمه‌ی هرگونه جبر ایدئولوژیک" است. تنها با تلاش برای فراهم آوردن این سه شرط در جامعه، سوسیالیسم به تحقق خواهد پیوست و "سوسیالیسم هم در هدف و هم در سراسر مسیر خود مبارزه‌ای برای تحقق آزادی خواهد شد" و هیچگونه تضادی بین تئوری و پراتیک باقی نخواهد ماند.

کرش در این مجموعه سه مقاله‌ی دیگر نیز تحت عناوین "نقطه‌نظیر درک ماتریالیستی تاریخ"، "دیالکتیک مارکس" و "درباره‌ی دیالکتیک ماتریالیستی" منتشر کرده است. وی در هر یک از این مقالات می‌کوشد نقاط ابهام نقطه‌نظرو روش ماتریالیسم دیالکتیکی مارکس را روشن کند.

فرم اشتراك

بهای اشتراك ۴ شماره : ۳۰ مارك

نام -----

نشانی -----

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

شروع اشتراك از شماره ی : -----

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



