



نظریه و عقیده

ملاحظاتی پیرامون انقلاب اکتبر روسیه

پراتیک به مثابه مقوله بنیادی تئوری شناخت

گفتگوی هابرماس با مارکوزه:

تئوری و سیاست

معرفی کتاب

NAGHD (Kritik)

8

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

فهرست



تقد - سال سوم - شماره‌ی هشتم - آبان ماه ۱۳۷۱ - اکتبر ۱۹۹۲

ویراستار: ش - والامنش

طرح‌ها: رهی

- ۳ یادداشت ویراستار
- ۹ ش . والامنش
نظریه و عقیده
- ۳۹ کیوان آزر
ملاحظات پیرامون انقلاب اکتبر روسیه
- ۷۱ میخائیلو مارکوویچ
پراتیک به مثابه مقوله بنیادی تئوری شناخت
- ۱۰۱ گفتگوی هابرماس با مارکوزه
تئوری و سیاست
- ۱۳۳ خسرو الوندی
معرفی کتاب

Postlagerkarte
Nr. 75743 C
3000 Hannover 1
Germany

نشانی:

یادداشت ویراستار

"کار تئوریک"، بنا بر تعریف، عنوان یا اصطلاحی است که به پژوهش و نقد نظری "اطلاق می‌شود؛ نامی است برای غور و تفحص در متون مربوط به یک رشته‌ی معین از دانش به قصد راهیابی، یا نقد و راهیابی. اما سرنوشت این عنوان یا اصطلاح نیز، جدا از سرنوشت دیگر عناوینی نیست که برای اطلاق پراتیک‌های معین اجتماعی انتخاب می‌شوند، همانا؛ جدا شدن از ریشه‌ی خویش و بدل شدن به نمادی ایدئولوژیک. امروز در میان روشنفکران چپ ایرانی، "کار تئوریک" از یکسو بهانه‌ای است برای بیکارگی سیاسی، برای شانه‌خالی کردن از مداخله‌ی رادیکال نظری و عملی؛ و از سوی دیگر، و کاملاً برعکس، دشنامی است بر زبان کارگزاران فرقه‌های سیاسی برای بدنام کردن روشنفکرانی که امروز وظیفه‌ی سیاسی عمده‌ی خود را کار و مبارزه‌ی تئوریک قرار داده‌اند و از برخی از این کارگزاران، هم به مراتب سیاسی‌ترند و هم فعال‌تر. بنابراین هر اظهاری درباره‌ی کار تئوریک باید نسبت به کارکرد ایدئولوژیک این اصطلاح آگاه باشد و در موضعی نقادانه نسبت به آن قرار گیرد. کار تئوریک، مسلماً می‌تواند منشأها، انگیزه‌ها و نقاط عزیمت متفاوتی داشته‌باشد. تا جایی که به روشنفکران چپ ایرانی مربوط می‌شود، می‌توان در یک تصویر عمومی گفت که کار

تئوریک از بحران تشکیلاتی (که خود نتیجه‌ی شکست و بحرانی سیاسی - اجتماعی بوده‌است) منشاء گرفته‌است. مسلماً انگیزه‌ها و محرک‌های دیگری نیز در شکل‌گیری این پراتیک تئوریک نقش داشته‌اند و به تناسب همین انگیزه‌ها، تداوم این روند، گستره و ژرفایش و توان پیشروی‌اش، از این مورد تا آن مورد متفاوت بوده‌است. با این وجود می‌توان - بازهم در یک تصویر عمومی - گفت که پراتیک تئوریک با عزیمت از بحران تشکیلاتی به بحرانی نظری و از آنجا به بحران هویت گذر کرده‌است. اما تقارن بحران روشنفکران چپ ایرانی با تغییر اوضاع جهانی، و مهمتر از همه فروپاشی جوامع نوع شوروی باعث شده‌است که بحران هویت آرام آرام ابعادی دیگر پیدا کند و این روشنفکران را در برابر بحران تئوری انقلابی و بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان قرار دهد. به عبارت دیگر، در چهار مرحله‌ی پیاپی، بحران تشکیلاتی به بحران نظری در قلمروی محدود و سازمانی - حزبی بدل شده، سپس به قالب بحران هویت روشنفکر انقلابی در عرصه‌ای ملی درآمده و نهایتاً روشنفکر انقلابی را در برابر معضل جهانی - تاریخی بحران تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی قرار داده‌است. مسلماً توالی و تقدم و تأخر این مراحل در همه‌ی موارد یکسان نیست و این پدیده نیز همانند دیگر پدیده‌های اجتماعی، از قاعده‌ی ناهمزمانی یا توسعه‌ی ناموزون تبعیت می‌کند و اینجا و آنجا به تناسب موقعیت‌های مختلف دچار بیش - تعیینی (over-determined) می‌شود.

بدین ترتیب عجیب نیست اگر گروه‌های مختلف درگیر در کار و مبارزه‌ی تئوریک، یا افراد و گروه‌های دیگری که تازه بدینکار روی آورده‌اند، نقاط عزیمت متفاوتی داشته باشند و توالی مراحل فوق در مورد آنها بگونه‌ای دیگر باشد. اما روی آوردن جدی سازمانها، احزاب و گروه‌های سیاسی چپ به کار تئوریک را باید با دقت بیشتری مورد توجه قرار داد. اگر یک حزب یا سازمان سیاسی

برنامه‌ی سیاسی خود را در یک موقعیت معین اجتماعی - تاریخی درست و برحق ارزیابی کند و برآن باشد که بر اساس این برنامه بخوبی می‌تواند شرایط را بسنجد و به اهداف اعلام شده‌اش جامه‌ی عمل بپوشاند؛ و اگر این حزب تئوری‌ای را که برنامه‌اش از آن منشأ می‌گیرد، بری از خطا و لغزش بداند، بازهم نمی‌تواند از تخصیص بخشی از نیروی خود به کار نظری چشم‌پوشی کند. زیرا، هر قدر هم که برنامه‌ی سیاسی‌ای موفق باشد و هراندازه تئوری بنیانی این برنامه درست باشد، بازهم نمی‌توان از پژوهش در قلمروهای تازه که به تدقیق و تحکیم این تئوری و جامعیت و توانایی آن برنامه‌ی سیاسی راه می‌برند، صرف‌نظر کرد. بهمین دلیل، برخی از رهبران گروه‌های سیاسی چپ ایرانی، در پاسخ به کسانی که طالب کار و مبارزه‌ی تئوریک‌اند، استدلال می‌کنند که کار تئوریک، کار دائمی هر حزب یا سازمان سیاسی است و با موجودیت و موضوعیت سازمان سیاسی آنها و اصولاً با سازمانیابی حزبی تعارضی ندارد. به عبارت دیگر، آنها نمی‌پذیرند که کار و مبارزه‌ی تئوریک می‌تواند در یک شرایط بحرانی معین، به مثابه‌ی یک وظیفه‌ی سیاسی مستقل تلقی شود و دقیقاً بواسطه‌ی ویژگی‌اش در این دوره‌ی بحرانی با سازمانیابی حزبی - که بناچار متکی بر برنامه‌ی سیاسی است - تعارض داشته باشد.

ادعای این دسته از رهبران سیاسی چپ، مادام که با انکار وجود بحران در برنامه و تئوری همراه باشد، البته منطقی است؛ اگرچه می‌توان - و قاعدتاً بحق هم - آنها را متهم کرد به اینکه در تلقی‌شان نسبت به برنامه‌ی سیاسی و تئوری‌شان، راه خطا می‌روند و درک درستی از موقعیت اجتماعی و تاریخی ندارند. می‌توان گفت که آنها در چهاردیوار این فرقه یا آن سازمان، مشروطه‌ی خود را دارند و بحق هم، "کار تئوریک" را به عنوان یکی از وظایف دائمی این سازمان تلقی می‌کنند. تناقض و تزویر زمانی رخ می‌کند که نظریه‌پردازان و مبلغین یک جریان سیاسی، جریانی که اساساً

برنامه‌ی روشنی ندارد و پایه‌های تئوری خود را همه جا لرزان می‌بیند، کار و مبارزه‌ی تئوریک را به عنوان یک حرکت ویژه و تازه در دستور کار خود قرار می‌دهد؛ با این ادعا که در شرایط بحرانی کنونی باید به تحلیل و نقد نظری و عملی گذشته پرداخت. در اینجا، "کار تئوریک" کارکرد ایدئولوژیک دیگری پیدا می‌کند؛ همانا سرپوشی برای پنهان ساختن فقدان برنامه‌ی سیاسی، خلاء توانایی تئوریک و در عین حال حفظ پیوندهای تشکیلاتی. به عبارت دیگر، "کار تئوریک"، "برنامه‌ای می‌شود برای سازمانی که می‌خواهد بدون برنامه، همچنان سازمان باشد؛ و از آنجا که پیوند اعضای سازمان، نه در شرایط عینی زیست این افراد، بلکه در اجتماعشان نسبت به این برنامه است، "کار تئوریک" بجای کارکرد نقادانه‌اش در قلمرو تئوری، ملاطبی می‌شود برای حفظ چفت و بست تشکیلات، یعنی عاملی ایدئولوژیک، که برخلاف سرشت نقادانه‌ی تئوری، کارکردی محافظه‌کارانه برای حفظ وضع موجود دارد.

تلاش ما در "نقد"، به عنوان نشریه‌ای چپ برای بازتاب دستاوردهای "کار و مبارزه‌ی تئوریک" از آغاز این بوده است که تا سرحد امکان از کارکردهای ایدئولوژیک این اصطلاح پرهیز کنیم؛ و تداوم کار ما همچنان منوط است به اینکه تا کجا بتوانیم از یاریها و همکاریهای روشنفکرانی که تلقی درستی از کار و مبارزه‌ی تئوریک دارند، بهره‌مند شویم.

در این شماره‌ی "نقد"، که ناگزیر با اندکی تأخیر انتشار می‌یابد، ش.والامنش کوشیده‌است در مقاله‌ای تحت عنوان "نظریه و عقیده"، نخست تعریفی از نظریه و عقیده ارائه دهد و بر اساس این تعریف ثابت کند که چگونه تعابیری مثل "نظریه" و "عقیده" برای تمایز نهادن بین "تئوری" و "ایدئولوژی" کفایت نمی‌کنند. بنظر نویسنده "تغییر و تحولات سرمایه‌داری و ظهور ایدئولوژی‌های

تازه‌ی حافظ و مدافع این نظام، اساطیر مدرنی هستند که در میدان مبارزه‌ی طبقاتی همورد می‌طلبند و مدافعان تئوری ارزش مارکس، اگر راه تسلیم و سکوت پیشه نکرده باشند، نباید این هموردطلبی را بی پاسخ بگذارند. حاصل این نبرد، اگر حتی استوار ساختن دوباره‌ی تئوری ارزش مارکس نباشد، بی گمان یک تئوری نقادانه‌ی نوین خواهد بود.

کیوان آژرم در ادامه‌ی بحثهای خود پیرامون "مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ"، در این شماره به بحث درباره‌ی انقلاب اکتبر پرداخته است. او در نوشته‌ای تحت عنوان "ملاحظات پیرامون انقلاب اکتبر روسیه"، تلاش دارد یکی از دلایل شکست این انقلاب را در عقب ماندگی اقتصادی، سیاسی، ایدئولوژیک و فرهنگی جامعه‌ی روسیه در مقطع انقلاب جستجو کند. بنظر او این عقب ماندگی، بلشویکها را با یک پارادکس اساسی روبرو نمود. آنها از طرفی می‌بایست تحول بورژوایی را رهبری می‌کردند، که این خود به تقویت و گسترش روابط بورژوایی می‌انجامید؛ و از طرف دیگر می‌بایست پیشرو مبارزه علیه بورژوازی و روابط بورژوایی برای تحقق سوسیالیسم می‌بودند.

"پراتیک به مثابه‌ی مقوله‌ی بنیادی تئوری شناخت" عنوان نوشته‌ای است از میخائیل مارکوویچ فیلسوف یوگسلاو، که ترجمه‌ی آنرا در این شماره‌ی "نقد" می‌خوانیم. بنظر مارکوویچ، با مبنا قرار دادن پراتیک می‌توان از بن‌بست‌های شناخت‌شناسی سنتی گذر کرد. او می‌نویسد: "بجای فرد به مثابه‌ی آگاهی منزوی، یا در بهترین حالت، به مثابه‌ی یک موجود طبیعی جدامانده و بریده شده از دیگران، موجودی که تازه باید این معضل را حل کند که آیا افراد آگاه دیگری نیز غیر از او وجود دارند یا نه و اگر دارند، اعتقاد به هستی‌شان را چطور باید مستدل کرد، ما سوژه‌ای را نشانده‌ایم که

بنا بر تعریف پراتیک، موجودی اجتماعی است. "ترجمه‌ی نوشته‌ی مارکوویچ از متن آلمانی آن بعهده‌ی رضا سلحشور بوده است.

ش - والامنش

نظریه و عقیده

«علت قدرت بی انتهای آموزش مارکس در درستی آنست.»^۱
-لنین-

در ادبیات چپ ما رسم چنین بوده است که گفته‌ای از لنین، انگلس، مارکس یا هر "مرجع" دیگر را نقل کنیم و آن را دلیلی برای اثبات ادعایمان بدانیم. مسلماً علل شکلگیری، مقاومت و ماندگاری چنین رسمی بسیارند و ما هم در اینجا قصد پی جویی و بررسی شان را نداریم. همینقدر می توان تصور کرد که نویسنده‌ی پیرو چنین رسمی خوانندگان را به دو گروه تقسیم می‌کند. گروه نخست کسانی هستند که به "مرجع" مربوطه "اعتقاد" دارند و گروه دوم، آنهایی که به آن "مرجع" "معتقد" نیستند. گروه نخست نیازی به استدلال ندارند و گروه دوم هم کسانی هستند که تاکنون با استدلال خود "مرجع"، "متقاعد" نشده‌اند و بوسیله‌ی استدلال

در شماره‌ی گذشته بخش نخست گفتگوی یورگن هابرماس با هربرت مارکوزه را چاپ کردیم. در این شماره، بخش دوم و پایانی این گفتگو آمده است. در قسمت دوم موضوع بحث، نخست زیبایی‌شناسی است. مارکوزه که زمانی خود تلویحاً از پایان هنر سخن گفته بود، در سال ۱۹۷۷ این ادعا را سلاجی از زرادخانه‌ی ایدئولوژیک ضدانقلاب قلمداد می‌کند. مارکوزه در بحث با هابرماس می‌کوشد تصویری از جایگاه هنر و زیبایی‌شناسی در جامعه‌ای بی طبقه بدست دهد. بدنبال بحث پیرامون زیبایی‌شناسی، مسئله‌ی رابطه‌ی علم و فلسفه، رفرمیسم و موقعیت تئوری مارکس محور گفتگو قرار می‌گیرد. ترجمه‌ی بخش دوم گفتگوی هابرماس و مارکوزه را از متن آلمانی آن گیسو صالحی و رضا سلحشور بعهده داشته‌اند.

در این شماره همچنین جزوه‌ی "تکانه‌دندکی شناخت دیالکتیک هگل و دوگانگی فلسفی لنین" نوشته‌ی رایادونا یفسکایا که اخیراً با ترجمه‌ی علی کیانی انتشار یافته، از سوی خسرو الوندی معرفی شده است.

۱ - لنین؛ "سه منبع و سه جزء مارکسیسم"، در منتخب آثار، فارسی، ترجمه‌ی محمدپورهرمزان، انتشارات سازمان انقلابی حزب توده‌ی ایران در خارج از کشور، ۱۳۵۳، ص ۲۶. (مجموعه آثار انگلیسی، جلد ۱۹، ص ۲۳)

نویسنده نیز بطریق اولی "متقاعد" نخواهند شد. پس نیازی به استدلال نیست!

قصد من در این نوشته باری نه تنها این نیست که گفته‌ی فوق از لنین را به عنوان دلیلی برای درستی تئوری مارکس مورد استناد قرار دهم، بلکه حتی این هم نیست که مستقیماً درستی خود این اظهار را بررسی کنم. هدف من این است که بر بستر بحثی درباره‌ی "نظریه" و "عقیده" نشان دهم که چگونه اظهاری از این دست می‌تواند سرنخهایی درباره‌ی ویژگی‌های علم اجتماعی - تاریخی، نقد، معیارهای شناخت شناسی در علم اجتماعی - تاریخی و تفاوت بین تئوری و ایدئولوژی بدست ما دهد.

البته آراستن مطلع یک نوشته به جمله‌ای از لنین آنهم جمله‌ای که در آن چنین صریح و قاطع از تئوری مارکس دفاع شده است، شاید در این روزگار کاری ناشیانه باشد. چنین نوشته‌ای از یکسو باید در برابر پوزخند عبرت آموز سربه سنگ خوردگانی که نویسنده را "زمان ناشناس" و بی‌خبر از "روح زمانه" خواهند دانست، مقاومت کند و از سوی دیگر، باید خطر خوشامد کسانی را که به آن شیوه‌ی مرسوم از استدلال - یعنی عدم استدلال - خو کرده‌اند، بجان بخرد. بهمین دلیل، برای برداشتن آن مانع و بی‌اثر کردن این خطر بهتر است جمله‌ی فوق را در صورتی کلی بازنویسی کنیم و با بی‌نام و نشان کردن گوینده و موضوعش، عجالتاً، از "زهر و شهد" قضیه - به کام آنها که البته تلخ است یا بیهوده شیرین است - اندکی بکاهیم.

۱

فرض کنیم بجای لنین، کس دیگری بگوید: "علت قدرت تئوری 'الف' در درستی آنست." یا در صورتی دقیق‌تر و کامل‌تر بگوید: "علت قدرت تئوری 'الف' در علم 'ب' در درستی آنست."

گمان می‌کنم این شکل کلی دیگر نه با ترشروی غیرمارکسیست‌ها و بخصوص سابقاً مارکسیست‌ها! روبرو شود و نه با هلهله‌ی مارکسیستهایی که هنوز یک جمله‌ی تأیید آمیز درباره‌ی مارکس برایشان جای استدلال و احتجاج را می‌گیرد.

اکنون اگر بجای متغیرهای "الف" و "ب" در جمله‌ی کلی فوق، اسامی مشخص افراد و رشته‌های علوم را بگذاریم، به گزاره‌ها یا جمله‌هایی دست خواهیم یافت که ظاهراً دیگر در قلمرو شناخت شناسی غریبه نیستند یا لاقلاً دیگر شبیه‌ی ایدئولوژیک ندارند. مثلاً: "علت قدرت تئوری فروید در علم روانشناسی در درستی آنست"، یا "علت قدرت تئوری نیوتن در علم فیزیک در درستی آنست". هستند البته کسانی که با این دو گزاره موافق نیستند، اما از اینجا نمی‌شود نتیجه گرفت که لزوماً با ساختار منطقی و شناخت شناسانه‌ی آنها نیز موافق نباشند. مثلاً ممکن است آنها با عوض کردن جای اسامی افراد با جملات فوق موافق شوند. به عنوان نمونه قبول کنند که: "علت قدرت تئوری رایش در علم روانشناسی در درستی آنست" یا "علت قدرت تئوری انشتاین در علم فیزیک در درستی آنست."

بنابراین اگر ما جمله‌ی لنین را در این صورتبندی جدید بدین نحو بازنویسی کنیم که: "علت قدرت تئوری مارکس در علم اجتماعی - تاریخی در درستی آنست"، می‌شود انتظار داشت که افراد موافق با صورتبندی منطقی جملات فوق، با این گزاره نیز اساساً موافق باشند، و اگر نیستند، تنها جای اسم مارکس را با تئوری پردازان دیگری مثل وبر، پارسون، دورکهایم، کنت یا غیره عوض کنند. یا اینکه، تعبیر "علم اجتماعی - تاریخی" را نپسندند و صورتبندی جمله‌ی فوق را بدین شرط بپذیرند که بگوییم "علت قدرت تئوری 'الف' در علم جامعه‌شناسی در درستی آنست." بدین ترتیب، تا اینجا جمله‌ی لنین دشواری آفرین نیست و به عنوان گزاره یا حکمی ایدئولوژیک از گردونه‌ی بحث منطقی و شناخت شناسانه بیرون رانده نمی‌شود.

نخستین اشکال اساسی زمانی رخ می‌کند که عده‌ای اساساً علم اجتماعی - تاریخی یا "جامعه‌شناسی" را علم تلقی نکنند و بکار بردن چنان گزاره‌ای را از این زاویه غیرمجاز بدانند. اما پیش از آنکه به بررسی این دشواری که موضوع اصلی بحث ماست بپردازیم، لازم - و مفید - است که به یکی از دلایل بسیار مهم دیگری که موجب مخالفت با گزاره‌ی فوق می‌شود، توجه کنیم.

مسلماً کسانی یافت می‌شوند که اساساً با صورتبندی منطقی گزاره‌ی فوق مخالف باشند، آنهم از این زاویه که واژه‌ی "قدرت" را در آن مبهم بدانند. فی‌الواقع محور مناقشه برانگیز جمله‌ی فوق هم همین است و خواهیم دید که این مخالفت با مخالفت افرادی که علم اجتماعی - تاریخی را اساساً علم نمی‌دانند، خویشاوندی نزدیکی دارد. اگر منظور از "قدرت"، قدرت اجتماعی و سیاسی است، یعنی امکان اعمال اراده‌ی سیاسی افراد یا گروه‌های اجتماعی، در آنصورت گزاره‌ی فوق از قلمرو شناخت شناسی خارج است و به حوزه‌ی "ایدئولوژی" تعلق دارد. اما می‌توان قدرت را در این جمله به انحصار دیگری نیز معنی کرد. مثلاً می‌توان آنرا "قدرت توضیح و تعلیل"، "قدرت ناشی از جامعیت و فرسختی"، "قدرت اشراف بر کلیت"، "قدرت انطباق با واقعیت"، "قدرت آزمون پذیری و اثبات پذیری"، "قدرت ایستادگی در برابر آزمونها و ابطال‌پذیری"، "قدرت کارایی و عملی‌بودگی" و "قدرت تغییردهندگی" تعریف کرد. در اینصورت جمله‌ی مزبور دوباره به قلمرو شناخت شناسی تعلق خواهد یافت، اگر چه به ازای هریک از مثالهای فوق، جمله‌ی مزبور بیان‌کننده‌ی گرایشی معین در شناخت شناسی خواهد شد. به عنوان نمونه با انتخاب تعاریف فوق برای واژه‌ی "قدرت" به ترتیب با دیدگاه‌های هیوم، کانت، هگل، تارسکی، پوزیتیویست‌های حلقه‌ی وین، پوپر، جیمز و پراگماتیستها و مارکس روبرو خواهیم بود.

با چنین تعاریفی از واژه‌ی "قدرت" در گزاره‌ی مورد بحث، می‌توان ابهام منتج از این واژه را زدود. در این حالت، گزاره‌هایی از این

دست‌که: "قدرت توضیح و تعلیل تئوری دورکهایم درباره‌ی خودکشی در درستی آنست"، "قدرت اشراف بر کلیت تئوری مانهایم درباره‌ی رابطه‌ی ایدئولوژی و اتوبی در درستی آنست"، "قدرت کارایی تئوری لایبنیتس درباره‌ی حساب دوتایی (binary) در درستی آنست"، "یارایی تئوری جاذبه‌ی عمومی نیوتن در برابر آزمونها و ابطالها در درستی آنست" و بالاخره "قدرت تغییردهندگی تئوری مارکس درباره‌ی جامعه در درستی آنست"، دیگر ابهام برانگیز نخواهند بود و در متن مشاجرات شناخت شناسانه می‌توانند بخوبی به مثابه‌ی عناصر مجاز بحث تلقی شوند.

با نگاهی دقیق‌تر می‌توان دید که همه‌ی جملات فوق، یک ساختار منطقی و شناخت شناسانه‌ی مشترک دارند. می‌توان گفت که همه‌ی آنها بر این ادعا مبتنی‌اند که: "توانایی تئوری در درستی آنست". این ساختار یا صورت مشترک را می‌توان حتی می‌توان به شکل وارونه نوشت و از این طریق هویت مشترک گزاره‌های فوق را با گزاره‌های شناخت شناسانه هر چه بیشتر آشکار کرد. به عبارت دیگر می‌توان با وارونه کردن ساختمان گزاره‌ی کلی فوق، به صورت عمومی همه‌ی تئوریهای مربوط به حقیقت دست یافت. می‌توان بجای "توانایی تئوری در درستی آنست" گفت که "درستی تئوری در توانایی آنست"، و با تعریف توانایی در صورتهای مختلف، مستقیماً به نظرات رایج و مرسوم در فلسفه‌ی قدیم و شناخت شناسی جدید رسید.

اما این وارونه‌سازی، نه همواره میسر است و نه همواره منظور واحدی را القاء خواهد کرد. بنابراین، برای آنکه تفاوتها با وضوح بیشتری دیده شوند، صورتهای دوگانه‌ی جمله‌ی فوق را بدین ترتیب شماره گذاری می‌کنیم:

گزاره‌ی اصلی (۱): "توانایی تئوری در درستی آنست."

گزاره‌ی اصلی (۲): "درستی تئوری در توانایی آنست."

این دو گزاره با هم تفاوتی ماهوی دارند و بسته به اینکه واژه‌ی توانایی یا قدرت را چگونه تعریف کنیم، این تفاوت ماهوی، جلوه و

تبارز متفاوتی خواهد یافت. مثلاً اگر بگوییم: "آزمون‌پذیری تئوری "الف" در درستی آنست" یا "درستی تئوری "الف" در آزمون‌پذیری آنست"، ظاهراً ادعای واحدی کرده‌ایم. به عبارت دیگر، در تحلیل نهایی معیار درستی تئوری را آزمون‌پذیر بودن آن قرار داده‌ایم. اما با نگاهی دقیق‌تر می‌توان دریافت که چنین نیست. جمله‌ی اول می‌گوید: "چون تئوری "الف" درست است، پس آزمون‌پذیر است" و جمله‌ی دوم مدعی است: "تئوری "الف" درست است، چون آزمون‌پذیر است". می‌بینیم که جمله‌ی اول علت درستی تئوری را چیز دیگری می‌داند و آزمون‌پذیری را به مثابه‌ی حاصل درستی ارزیابی می‌کند. برعکس جمله‌ی دوم، آزمون‌پذیری را معیار و محک درستی تئوری قرار می‌دهد.

این تفاوت ماهوی زمانی آشکار می‌شود که ما قدرت یا توانایی را طور دیگری تعریف کنیم. به عنوان نمونه قدرت را "اجماع عام" یا - دست کم - "اجماع اکثریت" بدانیم.

پیش از آنکه گزاره‌های اصلی شماره‌ی (۱) و (۲) را با این تعریف از قدرت مقایسه کنیم، بد نیست تذکر دهیم که انتخاب این تعریف برای قدرت، آنقدرها هم بی‌مجاز و بیراه نیست. اساساً در طول تاریخ علم، ادعای نظریه‌های مختلف مبنی بر نظارتشان بر عینیت، همواره اجماع عام را به مثابه‌ی یک دلیل، یا یک نتیجه‌ی یدک کشیده است. به سخن دیگر، وقتی گفته می‌شود که فلان تئوری مبنای عینی دارد، بدین معناست که بر داورهای سوپراکتیو متکی نیست. اما درست به همین دلیل این توان را دارد که بطور یکسان از سوی همه‌ی کسانی که غرض و مرضی ندارند پذیرفته شود. فی‌الواقع تئوری‌ایکه مدعی برخورداری از مبنایی عینی است، عامه را ناگزیر کرده‌است که آنرا بپذیرند، اما در نهایت همین پذیرش عامه را دلیلی بر درستی یا مبنای عینی خود تلقی کرده‌است. این نکته بهیچ وجه خالی از اهمیت نیست. زیرا هر تئوری در علم اجتماعی - تاریخی که جامعه را به اعتبار دیدگاهها، عقاید و افکار انسانها

قضاوت می‌کند، در معرض این خطر جدی قرار دارد که اجماع عام را بناچار معیار درستی دیدگاههای مختلف قرار دهد و خواسته یا ناخواسته مؤید جنایت بارترین ایده‌ها در طول تاریخ گردد. تنها با تعریفی بسیار دقیق و ویژه از پراتیکهای اجتماعی - تاریخی است که می‌توان با ظرافت و دقت این خطر را خنثی کرد و حتی در برابر آن ایستاد. در بخش دوم این بحث به این نکته بازخواهیم گشت. اما فعلاً برگردیم به مقایسه‌ی دو گزاره‌ی اصلی. با جایگزین ساختن تعریف تازه‌ی قدرت به دو جمله‌ی زیر می‌رسیم:

۱ - درستی تئوری "الف"، در اجماع عام نسبت به آن است.

۲ - اجماع عام نسبت به تئوری "الف"، ناشی از درستی آنست.

در این حالت، تفاوت ماهوی آن دو گزاره‌ی اصلی، به نحو بارزی آشکار می‌شود و امکان وارونه‌سازی کاملاً از بین می‌رود. جمله‌ی اول مدعی است که تئوری "الف" درست است، چون همه یا اکثریت مردم قبولش کرده‌اند. در حالیکه جمله‌ی دوم به ما می‌گوید که چون تئوری "الف" درست است، مورد قبول عامه یا اکثریت هم واقع شده‌است. اینجا دیگر تفاوت از زمین تا آسمان است. جمله‌ی اول دلیل درست بودن تئوری را قبول عامه قرار می‌دهد، در حالیکه جمله‌ی دوم، دلیل درست بودن تئوری را چیز دیگری می‌داند (که در این جمله گفته نشده) و قبول عامه یا اکثریت را نتیجه درستی قلمداد می‌کند. به اعتبار جمله‌ی اول، تئوری گالیله در زمان او غلط است، چون با مخالفت عامه روبروست و فاشیسم درست است، چرا که اجماع اکثریت را پشت سر خود دارد. برعکس، به اعتبار جمله‌ی دوم، تئوری گالیله می‌تواند درست باشد، حتی اگر مورد مخالفت عامه است و اگر درست باشد، قبول عامه را تحصیل خواهد کرد؛ و فاشیسم غلط است، حتی اگر میلیونها موافق داشته باشد و چون غلط است این اقبال عامه را هم از دست خواهد داد.

بنظ من، این دو جمله در یک چشم‌انداز عام، مرز میان نظریه و عقیده را تعیین می‌کنند. جمله‌ی اول صورتبندی کلی نظریه است و

جمله‌ی دوم صورتبندی کلی عقیده. به عبارت دیگر، تفاوت ماهوی دو جمله‌ی فوق، تفاوت ماهوی علم را از غیرعلم نشان می‌دهد. با این حال، باید توجه داشت که این تعیین مرز - با اینکه بنظر من درست است - اما علم را تنها در کلی‌ترین صورت آن، در صورت عنصری آن و در استخوانبندی اصلی آن از غیرعلم جدا می‌کند و هنوز به هیچ وجه معیاری برای تمیز تئوری از ایدئولوژی نیست. اگر بخواهیم با تفاوت ماهوی‌ایکه بین این دو جمله وجود دارد، تکلیف تمایز بین تئوری و ایدئولوژی را هم روشن کنیم، آنگاه دچار این اشتباه فاحش می‌شویم که بناگزیر همدی علم اجتماعی - تاریخی رایکجا و یکسره در قلمرو عقیده قرار دهیم و آنرا ایدئولوژی تلقی کنیم. اشتباهی که بنظر من پوزیتیویسم مرتکب شده‌است و می‌شود. به همین دلیل تأکید می‌کنم که تفاوت مزبور، مرز میان علم و غیرعلم را در کلی‌ترین صورت علم تعیین می‌کند و تعیین مرز بین تئوری و ایدئولوژی کاری است که باید با دقت و مراقبت به مراتب بیشتری در قلمرو علم اجتماعی صورت گیرد. بنابراین پیش از پرداختن به این بحث و برای پرداختن به آن، بهتر است بینیم منظور از نظریه و عقیده چیست و معیار تفاوتشان را چگونه می‌توان تعیین کرد.

۲

در زبان متداول گفتاری و نوشتاری، جاییکه قرار نیست بطور تخصصی بین عقیده و نظریه تفاوت بگذاریم، تعبیری مثل "به عقیده‌ی من" و "بنظر من" را به یک معنا بکار می‌بریم. غریب نیست اگر کسی بگوید "بنظر من فردا باران می‌بارد." یا "به عقیده‌ی من فردا باران می‌بارد." با این حال حتی درکار برد عادی زبان، برخی افراد تعبیر "بنظر من" را برای مواردی بکار می‌برند که واقعیتی عینی و خارجی‌ارزیابی می‌شود و تعبیر "به عقیده‌ی من" را برای مواردی که

وضعیتی از امور مورد قضاوت و داوری قرار می‌گیرد. در این معنای دقیق، مثلاً گفته می‌شود "بنظر من فردا، باران خواهد بارید" - چرا که پیش‌بینی وضع هوا چنین بوده‌است - و "به عقیده‌ی من بهتر است یا مفید است که فردا باران نیارد"، چرا که باید مراسمی در هوای آزاد برگزار شود.

من ابتدا در این بخش خواهم کوشید تا مرز دقیق‌تری بین تعبیری مثل "بنظر من" و "به عقیده‌ی من" بکشم تا از آن طریق بتوان عجالستاً تعریفی نسبتاً دقیق از نظریه و عقیده ارائه داد. اگر کسی بگوید که "بنظر من زمین کروی است"، می‌توان به او گفت که این دانش یا آگاهی را بنحوی و از جایی کسب کرده‌است و در نتیجه به چنین نظری رسیده‌است. اما کروی بودن زمین بخودی خود به نظر این گوینده بستگی ندارد و علیرغم نظر او، زمین کروی است. اما اگر همین کس بگوید که "به عقیده‌ی من باید مطبوعات آزاد باشند"، نمی‌توان گفت که آزادی مطبوعات مستقل از عقیده‌ی اوست. چرا که او بنا بر همین اعتقاد خواهد کوشید در برقراری وضعی که مطبوعات در آن آزادند مشارکت کند. فعال یا منفعل. بنابراین می‌توان با اختیار مثالهایی ساده که مرز روشنی دارند، تا حدی تفاوت بین نظر و عقیده را روشن کرد.

مثال اول: فرض کنیم هرروزه یک قطار از تهران به سوی اهواز حرکت کند. همچنین فرض کنیم که از دو نفر یکی بر آن باشد که: "قطار به سوی اهواز ساعت ۳ بعدازظهر حرکت خواهد کرد" و دیگری بر این نظر باشد که: "قطار به سوی اهواز ساعت ۴ بعدازظهر حرکت می‌کند." در این حالت ما بادو اظهار دربارهی یک امرواقع روبرو هستیم. با مراجعه به برنامه‌ی حرکت قطارها یا مرکز اطلاعات راه‌آهن می‌توان درستی این دو اظهار را مورد بررسی قرار داد و نتیجه گرفت که کدامیک از آنها راست بوده‌اند و یا اصولاً به ناراستی هر دو نظر واقف شد. در این حالت بد نیست اگر فرض کنیم که بنظر یک نفر سوم، نظر فرد اول، و بنظر یک فرد چهارم، نظر فرد دوم

درست باشد. مسلم است که هریک از این دو نفر اخیر، برای داشتن چنین نظری دلایل خود را دارند. مثلاً سومی با نظر اولی موافق است، زیرا او را آدمی دقیق، جدی و راستگو می‌داند و تاکنون نظر ناراستی از او نشنیده است؛ و چهارمی با نظر دومی موافق است زیرا نسبت به راستی اظهاراتش اطمینان کامل دارد. حال اگر پس از مراجعه به حرکت قطارها، یعنی پس از سنجش گفته‌ها با امر واقعی که درباره‌ی آن اظهار شده‌اند، روشن شود که نظر نفر دوم راست است، اولاً نفر اول این واقعیت را خواهد پذیرفت، و ثانیاً، نفر سوم تنها بدین دلیل تغییر نظر خواهد داد و نسبت به راستی نظر فرد چهارم اطمینان حاصل خواهد کرد که، ناراستی اظهار مورد تأییدش در سنجش با امر واقع آشکار شده است.

پیش از آنکه از این حالت فرضی دوم نتیجه مستقیمی بگیریم، می‌توانیم نظر یا نظریه را عجالاً اینطور تعریف کنیم: نظر یا نظریه، اظهاری است درباره‌ی واقعیتی عینی و مستقل از این نظر که می‌توان راستی‌اش را در تطابق یا عدم تطابق که با این واقعیت دارد سنجید. از میان دو یا چند نظر متفاوت یا متضاد درباره‌ی یک امر واقع، یا تنها یکی از آنها راست است و یا هیچکدامشان.

دو نکته‌ی دیگر را هم نباید ناگفته گذاشت. نخست اینکه راستی یا ناراستی یک نظریه، تغییری در ماهیتش به مثابه‌ی نظریه نمی‌دهد. اینکه ممکن است امروز این نظریه درست باشد و فردا نظریه‌ی دیگری (فارغ از اینکه چرا و چگونه چنان بوده و چنین شده است)، نه تنها ماهیت نظریه را انکار نمی‌کند، بلکه حتی براساس دیدگاه پوپر، دقیقاً دلیلی برای اثبات نظریه‌بودن یک اظهار یا گزاره است. بنظر پوپر، همینکه امکان ابطال یک گزاره وجود دارد، یعنی همینکه می‌شود با تجربه‌ها و آزمونها (و این دو البته متفاوتند) ی تازه گزاره‌ای را ابطال کرد، خود دلیلی است بر آنکه آن اظهار یا گزاره، یک نظریه است. دوم اینکه در بحث ما، مقوله‌ای چون عینیت یا واقعیت عینی، به تسامح به مثابه‌ی مقوله‌ای

تعریف شده و روشن فرض شده است. به عبارت دیگر، در اینجا ما اساساً وارد بحث مربوط به مفهوم عینیت و پراتیکهای انسانی در چشم‌اندازی انسانی - تاریخی نشده‌ایم و نخواهیم شد. قبول دارم که پرداختن به این موضوع برای بحث کنونی ما بسیار مفید خواهد بود و حتی به وضوح نتایجی که درباره‌ی علم اجتماعی - تاریخی و عینیت موضوع آن خواهیم گرفت، کمک شایانی خواهد کرد. اما وارد شدن در این بحث، ما را از موضوع محوری این مقاله بسیار دور خواهد کرد.^۲

مثال دوم: فرض کنیم که از دو نفر، یکی معتقد باشد که "باید حقوق مردان و زنان برابر باشد" و دیگری معتقد باشد که "حقوق مردان و زنان نباید برابر باشد". با اندکی دقت در این دو اظهار می‌توان دید که آنها درباره‌ی واقعیتی مستقل از خود نیستند و در نتیجه نمی‌توان درباره‌ی راستی یا ناراستی شان، از طریق سنجششان با موضوعی مستقل و خارجی، تصمیم گرفت. این دو اظهار، پیشنهاد یا طرحی هستند برای تنظیم حالتی از امور. طبیعی است که معتقدان به هر یک از دو عقیده‌ی فوق بکوشند در یک جامعه‌ی معین، حالت دلخواهشان از امور را برقرار کنند، چرا که هر یک بنوبه‌ی خود این سامانه را مفید می‌دانند. درست به همین دلیل که معیار درستی یا نادرستی این دو عقیده از دیدگاه معتقدانشان مفید بودن حالتی از امور است، می‌توان نتیجه گرفت که این فایده را باید در رابطه با شرایط روانی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی فرد یا گروه معتقدان سنجید. همچنین می‌توان نتیجه گرفت که برقراری چنین یا چنان نظمی به سود این یا آن گروه متخالف، ناشی خواهد بود از قدرت یا نیرویی که هر یک از دو گروه

۲ - من به این موضوع در مقاله‌ی "توصیف، تبیین و نقد"، در "نقد" شماره ۱، مشروحاً پرداخته‌ام.

دارند. اینکه این قدرت ناشی باشد از کثرت افراد (رای اکثریت) یا اعمال اراده‌ی جبارانه، در ماهیت رابطه‌ی بین قدرت و اینگونه اظهارات تفاوتی حاصل نخواهد شد. بعلاوه، گروهی که بدون برخوردارگی از قدرت اکثریت، رای خود را بکرسی می‌نشانند، مسلماً از منابع قدرت دیگری در شرایط اقتصادی و سیاسی مفروض برخوردار است.

بدین ترتیب می‌توانیم عجالتاً عقیده را اظهاری تعریف کنیم که درباره‌ی واقعیتی مستقل از خود نیست، بلکه پیشنهاد یا طرحی است برای برقراری حالتی از امور که تحقق آن منوط به قدرت دارند گان آن عقیده است. درباره‌ی عقیده نمی‌توان از راستی یا ناراستی سخن گفت، بلکه تنها می‌توان فایده‌ی آنرا در ارتباط با وضعیتی از امور داوری کرد.

تا اینجا و براساس این دو تعریف از نظریه و عقیده می‌توان دید که جداسازی نظریه و عقیده کار دشواری نیست. کافی است روشن کنیم که آیا اظهاری درباره‌ی موضوعی خارجی، یا مستقل است یا اینکه پیشنهادی است برای تنظیم حالتی از امور. اما همین سادگی فریبا، که در عین حال مرز نهایی پوزیتیویسم نیز هست، با ظهور نوع دیگر (و سومی) از اظهارات یا گزاره‌ها، بزودی ناپدید خواهد شد و این معیار تمایز بین نظریه و عقیده ناتوانی خود را به اثبات خواهد رساند. با وجود این بد نیست بگوییم که براساس همین معیار ساده و صریح است که از دید بسیاری نظریه پردازان، تنها گزاره‌هایی که در ریاضیات و علوم طبیعی بکار می‌روند، می‌توانند به مثابه‌ی نظریه ارزیابی شوند، چرا که موضوعی (مشخص یا مجرد) مستقل دارند و همه‌ی گزاره‌هایی که جامعه و روابط انسانی را داوری می‌کنند، در قلمرو عقیده قرار می‌گیرند.

پیش از آنکه به ارزیابی این معیار ساده و طرح نوع سومی از گزاره‌ها بپردازم، مایلیم به عنوان یک نمونه به رابطه‌ی هواداران گروه‌های مارکسیستی در ایران پس از قیام ۵۷ با مارکسیسم،

اشاره‌ای بکنم. پس از قیام بهمن، بسیاری به گروه‌های سیاسی مارکسیست پیوستند و خود را مارکسیست اعلام کردند. پس از شکست و فروپاشی این گروه‌ها، بخش عظیم و عمده‌ای از این مارکسیست‌ها، از این گروه‌ها و مارکسیسم روی برتافتند و به "نظریه‌ها" یا "عقاید" دیگری گرویدند. چرایی و چگونگی آن اقبال و این رویگردانی، موضوع یک پژوهش اجتماعی است و در اینجا مورد بحث من نیست. نکته‌ی مورد توجه من اینست که - حتی با اتکاء به همین معیار ساده برای تمایزگزاردن بین نظریه و عقیده - تلقی این افراد از مارکسیسم، چیزی جز یک "عقیده" نبوده است. آنها زمانی به این عقیده معتقد بوده‌اند و امروز دیگر معتقد نیستند و نظرشان درباره‌ی مارکسیسم به مثابه‌ی یک علم یا "سوسیالیسم علمی" در این واقعیت چیزی را تغییر نمی‌دهد.

درستی این ادعا را می‌توان با مراجعه به مثال "حرکت قطار" مورد معاینه قرار داد. در آن مثال دیدیم که نفر سوم تنها زمانی به ناراستی نظر خود اعتراف کرد که پس از سنجش نظر مورد تأییدش (یعنی نظر نفر اول) با واقعیت (یعنی برنامه‌ی حرکت قطارها) روشن شد که آن نظر ناراست بوده است. در نتیجه ایمان و اطمینانی که به راستی نظر مورد تأییدش داشت، منوط و متکی بود به ایمان و اطمینانش به انطباق این نظر با واقعیتی مستقل. در مورد بخش عمده‌ای از افرادی که سابقاً مارکسیست بوده‌اند (و این تنها شامل مارکسیست‌های ایرانی بعد از قیام نمی‌شود، بلکه گاه "دانشمندترین" مارکسیست‌ها را نیز دربرمی‌گیرد) چنین موردی رخ نداده است. آنها زمانی به نظر مارکس درباره‌ی جامعه (ی سرمایه‌داری) و تحول جوامع در تاریخ معتقد بوده‌اند و امروز نیستند. اما این تغییر عقیده هرگز از آنجا حاصل نشده است که آنها نظر مارکس را با واقعیتی که درباره‌ی آن است، سنجیده باشند و با رسیدن به عدم تطابقش با آن امر واقع، تغییر نظر داده باشند. در مثال مربوط به حرکت قطار دیدیم که از میان نظرات نفر اول

یا دوم، یکی راست و دیگری ناراست بود. در آنجا نمی‌توانستیم بگوییم که این یا آن نظر فی‌نفسه مفید یا مضر است. (اگر چه می‌توانست نتیجه‌ی راستی یا ناراستی یکی از آن دو نظر برای این یا آن فرد مفید یا مضر باشد). به عبارت دیگر، در اظهاراتی که درباره‌ی يك امر واقع هستند، مفید بودن خود اظهار، بی‌معنی است. در عوض در مثال مربوط به "برابری حقوق زنان و مردان" دیدیم که راستی یا ناراستی درباره‌ی آنها کاربردی ندارد و تنها فایده‌ای که مستقیماً در خود این عقاید برای این یا آن فرد یا گروه وجود دارد، معیار داوری است. اکنون اگر به "دلایل" بخش عظیمی از روی‌برتاافتگان امروزی از مارکسیسم توجه کنیم می‌بینیم که در تحلیل‌هایی سخن آنها بر سر مفید بودن یا مضر بودن وضعی است که به عقیده‌ی آنها مارکسیسم برای حالتی از امور پیشنهاد می‌کند. همه‌ی ستایشی که سابقاً مارکسیست‌ها - و گاه ضد مارکسیست‌ها - ی امروزین از مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و ضرورت رقابت برای شکوفایی و رشد می‌کنند، و تغییر عقیده‌ی خود را براین مبنا قرار می‌دهند، تنها بدین معنی است که مارکسیسم برای آنها، پیشنهادی بوده است برای تنظیم وضع معینی از امور، که زمانی به عقیده‌شان خوب و مفید بوده است و امروز می‌بینند که مضر و بد است.

در میان مدعیان پرآوازه‌ای که زمانی مارکسیست بوده‌اند، کمتر کسی را می‌توان یافت که تغییر نظرش درباره‌ی مارکسیسم را بتواند با تلقی مارکسیسم به مثابه‌ی يك نظریه مستدل کند. روشن است که بنظر من مارکسیسم يك نظریه است، اما با این ویژگی که نظریه‌ای است در علم اجتماعی - تاریخی. این ویژگی از یکسو باعث می‌شود که مارکسیسم، قابلیت بدل شدن به يك ایدئولوژی را داشته باشد و از سوی دیگر روشن می‌کند که چرا معیار ساده‌ی تمایز بین نظریه و عقیده در کشیدن مرز بین تئوری و ایدئولوژی ناتوان است و نهایتاً چاره‌ای نخواهد داشت جز آنکه کل علم

اجتماعی را به قلمرو عقیده (یا به تعبیر خودش ایدئولوژی) پرتاب کند. برای سنجش توان معیار ساده‌ای که برای تمایزگذاری بین عقیده و نظریه ارائه کردیم، باید آنرا بانوع دیگری از گزاره‌ها روبرو ساخت و نشان داد که آیا براساس این معیار می‌توان همچنان بین نظریه و عقیده تمایز قائل شد یا نه.

مثال سوم: فرض کنیم از دو نفر، یکی بر آن باشد که "در جامعه‌ی کنونی فرانسه دمکراسی حاکم است" و دیگری ادعا کند "در جامعه‌ی کنونی فرانسه دیکتاتوری طبقاتی بورژوازی حاکم است". در نگاه نخست می‌توان بر اساس آن معیار، این دو اظهار را به مثابه‌ی دو "نظریه" ارزیابی کرد، چرا که هر دو موضوعی عینی و مستقل از خود دارند، که عبارت است از سامانه‌ی اجتماعی کنونی در جامعه‌ی فرانسه. اما اگر بپرسیم که کدامیک از این دو نظر راست است، و یا اصولاً هر دوی آنها راست اند یا نه، می‌بینیم که نمی‌توان جواب صریحی به این پرسش داد. کسی که نظر یا عقیده‌ی اول را "راست" ارزیابی کند، فی‌الواقع بیان‌کننده‌ی منافع فرد یا گروهی است که این شکل از مناسبات اجتماعی را برای خود و دیگران مفید می‌داند و کسی که نظر یا عقیده‌ی دوم را "راست" بداند، بیان‌کننده‌ی منافع فرد یا گروهی است که وضع مذکور را به زیان خود و دیگران می‌داند. بعلاوه می‌توان با يك جهش زمانی به عقب نشان داد که این مثال با مثال دوم ما (برابری حقوق زنان و مردان) خویشاوندی نزدیکی دارد و تاحدی (تأکید میکنم تا حدی) با معیار ساده‌ی مورد بحث قابل قضاوت است. بدین ترتیب که می‌توان فرض کرد زمانی در گذشته (مثلاً پیش از برقراری کمون پاریس) گروهی معتقد بوده‌اند که "باید در فرانسه دیکتاتوری طبقه‌ی کارگر برقرار شود و حق مالکیت خصوصی بر ابزار تولید از افراد سلب شود"، چرا که این شکل از مناسبات

اجتماعی را به سود طبقه‌ی کارگر و بقیه‌ی افراد جامعه می‌دانسته‌اند و گروهی دیگر معتقد بوده‌اند که "باید در فرانسه دموکراسی برقرار شود و مالکیت خصوصی بر ابزار تولید مجاز باشد"، چرا که این شکل از مناسبات را به سود همه‌ی افراد جامعه تلقی می‌کرده‌اند. اگر در آن زمان قرار بود این دو اظهار را با معیار ساده‌ی خود بسنجیم، می‌توانستیم براحتی هر دو را بعنوان "عقیده" طبقه‌بندی کنیم. به همین دلیل می‌توان گفت که امروز، دست کم عقیده‌ای که جامعه‌ی کنونی فرانسه را نظام دموکراسی می‌داند، فی‌الواقع تأیید وضعی از امور است که عبارت است از تحقق همان عقیده. به بیان دیگر، یک عقیده می‌تواند خود را به لباس یک "نظریه" درآورد و چنان جلوه کند که گویی اظهاری است درباره‌ی وضعی، حال آنکه تنها تأییدی است نسبت به وضعیت تحقق یافته‌ی همان عقیده و موضوعی خارج از خود ندارد. عیناً همین داوری را می‌توان درباره‌ی عقایدی که نظام سیاسی جوامع نوع شوری سابق را دیکتاتوری طبقه‌ی کارگر ارزیابی می‌کردند، بکار برد.

با آنکه نمونه‌ی طرح شده در مثال سوم، معیار ساده‌ی تمایز بین عقیده و نظریه را بی‌اعتبار نمی‌کند، اما دست کم نشان می‌دهد که چگونه این معیار در مواجهه با نمونه‌هایی که از جامعه و روابط انسانی برگرفته شده‌اند، صراحت و سادگی اولیه را ندارد و تصمیم‌گیری بر اساس آن آسان نیست.

اما برای از پای درآوردن قطعی این معیار باید به گزاره‌ها یا اظهاراتی پرداخت که نه درباره‌ی یک امر واقع هستند و نه پیشنهادی برای تعیین یا تنظیم حالتی از امور، بلکه راه‌حلی برای گشودن مسئله یا معمایی هستند. خواهیم دید که در بسیاری موارد ما با این نوع سوم از گزاره‌ها روبرو هستیم و هرچه بیشتر به قلمرو مباحث مزبوط به انسان، جامعه و تاریخ نزدیک شویم، به همان اندازه بیشتر با مسائل روبرو هستیم تا با امور واقع. به عبارت

دیگر، در این حالت ما بیشتر با مسائل و راه‌حل‌هایی که برای گشودن آنها ارائه می‌شود مواجهیم و خواهیم دید که نمی‌توان به اعتبار تعریفی که از نظریه و عقیده ارائه دادیم، آنها را به نظریه و عقیده تقسیم کنیم. درعین حال، پرداختن به این نوع از گزاره‌ها دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای است، چرا که آرزوی زیستن در جامعه‌ای که در آن اندیشه بی‌هیچ قید و مانعی امکان شکوفایی داشته باشد و راه غنای اندیشه و تخیل انسان را هیچ مرجع قدرت و سلطه‌ای سد نکند، فی‌الواقع آرزوی تحقق جامعه‌ای است که در آن وجود و حقانیت گزاره‌های نوع سوم پذیرفته شده باشد.

مثال چهارم: فرض کنیم که ما با مسنده‌ی گرم کردن یک اتاق روبرو هستیم. برای حل این مسئله می‌توان بطور مثال سه راه حل پیشنهاد کرد. ۱ - گرم کردن با استفاده از سوخت زغال، ۲ - گرم کردن با استفاده از سوخت مواد نفتی و ۳ - گرم کردن با استفاده از انرژی خورشیدی. این سه راه حل، در عین حال سه نظراند درباره‌ی رابطه‌ی منبع سوخت (موضوع عینی و مستقل) و گرما یا درجه‌ی حرارت معینی از هوا (باز هم موضوعی عینی و مستقل). در ضمن می‌شود با استفاده از هر یک از این سه راه حل، مسئله را حل کرد و به نتیجه‌ی مطلوب رسید. اگر ما هرکدام از این راه‌حل‌ها را گزاره‌ای درباره‌ی رابطه‌ی منبع سوخت و گرما بدانیم، آنگاه نمی‌توانیم بگوییم که لزوماً باید تنها یکی از آنها راست باشد.

بنا بر تعریفی که از نظریه ارائه دادیم، از میان چند گزاره درباره‌ی یک واقعیت واحد، یا همه ناراستند، و یا فقط یکی راست است. اما در اینجا می‌بینیم که این چند گزاره از زاویه‌ی داوری درباره‌ی رابطه‌ی منبع سوخت و گرما، همه راستند و از طریق راستی یا ناراستی نمی‌توان آنها را از هم تمیز داد. در عوض می‌توان یکی را از دیگری مفیدتر یا بهتر دانست، از این زاویه که مثلاً یکی از آنها

راه حل سالم‌تری است، یا برای صرفه‌جویی در منابع طبیعی بهتر است. بدین ترتیب این گزاره‌ها از هر دو نظر، در تعریف ساده‌ای که از نظریه ارائه دادیم نمی‌کنجد و نمی‌توانند به مثابه‌ی نظریه طبقه‌بندی شوند. از سوی دیگر عقیده را پیشنهاد یا طرحی برای تنظیم و تعیین حالتی از امور تعریف کردیم که موضوعی ندارد و تنها با اتکاء به قدرت در جهت تحقق خویش عمل می‌کند. بنا بر این تعریف هم، راه‌حل‌های فوق، با اینکه به نحوی طرح یا پیشنهادند، اما نمی‌توانند به مثابه‌ی عقیده طبقه‌بندی شوند؛ زیرا تحقق آنها بنا به ماهیتشان رابطه‌ای با قدرت ندارد. مسلم است که در جامعه‌ای مبتنی بر روابط سلطه و امتیاز، طرح هر یک از این پیشنهادها می‌تواند با منافع گروه یا طبقه‌ی معینی پیوند داشته باشد؛ اما به آسانی می‌توان تصور کرد که در جامعه‌ای عاری از روابط سلطه و امتیاز نیز این راه‌حل‌ها پیشنهاد شوند و تنها بنا بر سود یا زیانی که در شرایط عینی آنهاست، مورد داوری قرار گیرند. بدین ترتیب می‌بینیم زمانی که ما با مسائل یا معضل‌ها روبرو می‌شویم، داوریه‌ها یا گزاره‌ها بصورت راه‌حل درمی‌آیند. راه‌حل‌ها، تا آنجا که موضوعی عینی و مستقل دارند به نظریه شبیه‌اند و تا آنجا که بصورت پیشنهاد عرضه می‌شوند، به عقیده همانند هستند. معیار ساده‌ی تمایز بین نظریه و عقیده اینجا دیگر توان تمیز ندارد. این مشکل زمانی بوضوح و بطور حاد خود را به نمایش می‌گذارد که ما وارد قلمرو جامعه می‌شویم و بامسائل و معضلات اجتماعی روبرو می‌گردیم. در اینجا، نه تنها راه‌حل‌ها از زاویه‌ی راستی یا نارسایی‌شان غیرقابل قضاوت می‌شوند، بلکه بطور ماهوی با منافع و اهداف گروه‌ها و طبقات اجتماعی گره می‌خورند. در نتیجه، در مواجهه با معضلات اجتماعی، نه تنها ناتوانی آن معیار ساده‌ی تمایز بین نظریه و عقیده هویدا می‌شود، بلکه ضرورت تعیین معیار دیگری که مرز بین تئوری و ایدئولوژی را روشن کند، اجتناب ناپذیر می‌گردد.

مثال پنجم: بیکاری معضل و مسئله‌ای عینی در جوامع مدرن کنونی است. برای حل این معضل راه‌حل‌های متضادی ارائه شده و می‌شود. راه‌حل اول، مسئله را از این‌طریق قابل حل می‌داند که ساعات کار و دستمزدها هر دو کاهش یابند. زیرا با کاهش ساعات کار، بیکاران امکان اشتغال بیشتری دارند و کاهش دستمزدها، به سرمایه‌داران امکان می‌دهد که بخش پرداخت نشده را به کارگران تازه استخدام شده بپردازند. این راه‌حل در واقع می‌خواهد ساعات کار و مزد را بین کارگران موجود در جامعه تقسیم کند، بی‌آنکه تغییری در روابط آنها با سرمایه ایجاد شود. راه‌حل دوم، مدافع کاهش ساعات کار همراه با ثابت ماندن دستمزد یا حتی افزایش آنست. از این دیدگاه، کاهش ساعات کار فراهم آورنده‌ی امکان اشتغال است و افزایش دستمزدها، باعث افزایش تقاضا و از آنجا، موجب سرمایه‌گذاری‌های تازه خواهد شد. سرمایه‌گذاری تازه نیز بنوبه‌ی خود به اشتغال بخش دیگری از بیکاران منجر می‌گردد. راه‌حل سوم قصد دارد مشکل را از راه افزایش ساعات کار و کاهش دستمزدها حل کند. (این راه‌حل اکنون از سوی بسیاری از سرمایه‌داران آلمانی و سخنگویان آنها پیشنهاد می‌شود و مورد قبول برخی از سندیکای کارمندان و کارگران آلمان نیز هست. بنابراین پیشنهاد مزدها تا مدتی معین در تناسب با نرخ تورم افزایش نخواهند یافت و بطور واقعی تنزل خواهند کرد.) استدلال راه‌حل سوم اینست که با افزایش ساعات کار و کاهش دستمزدها، هزینه‌ی تولید کاهش خواهد یافت و سود ناشی از این کاهش هزینه‌ها، در سرمایه‌گذاری‌های تازه بکار خواهد آمد و این بنوبه‌ی خود، هم بطور مستقیم اشتغال را افزایش می‌دهد و هم بطور غیرمستقیم با افزایش نرخ رشد، سطح اشتغال را در بخش‌های دیگر اقتصادی بالا خواهد برد. راه‌حل چهارم بر آنست که بیکاری مشکل ذاتی، دائمی و چاره‌ناپذیر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است و حل آن، تنها از طریق انحلال این نظام ممکن است.

اینجا می‌بینیم که تصمیم‌گیری درباره‌ی این راه‌حل‌ها و طبقه‌بندی آنها به عنوان نظریه یا عقیده کار بسیار دشوار و عملاً غیرممکنی است. از یکسو روشن است که هر یک از این راه‌حل‌ها بطور بلاواسطه و ماهوی با منافع افراد، گروه‌ها و طبقات اجتماعی مختلف گره خورده‌اند؛ مسلماً کسی که خواهان کاهش ساعات کار و افزایش دستمزد است خود را بطور مستقیم بیان‌کننده‌ی منافع کارگران می‌داند و کسی که از افزایش ساعات کار و کاهش دستمزد سخن می‌گوید، مستقیماً زبان سرمایه را در دهان سرمایه‌دار می‌چرخاند. از سوی دیگر حل مسئله از طریق هر یک از این راه‌حل‌ها مستقیماً مربوط است به قدرت صاحبان این عقاید و شیوه‌ی اعمال قدرت آنها. اینکه کارگران با اعتصاب و اشغال کارخانه‌ها راه‌حل نخست را تحمیل کنند و یا سرمایه‌داران با اخراج و تهدید به تعطیل مراکز تولیدی راه‌حل دوم را، نشان‌دهنده‌ی رابطه‌ی مستقیم این عقاید با قدرت است. راه‌حل چهارم نیز، بی‌گمان بیان‌کننده‌ی منافع کارگران است، زیرا می‌خواهد مشکل بیکاری را اساساً با از بین بردن مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و رابطه‌ی کارفرما و کارگر و دارا و نادار حل کند. به همین دلیل تردیدی برجای نمی‌تواند باشد که این راه‌حل نیز رابطه‌ای مستقیم با منافع و قدرت گروه‌ها و طبقات اجتماعی دارد و تنها زمانی می‌تواند تحقق یابد که قدرت طبقات متضرر از این راه‌حل، خنثی و منحل شده باشد.

بدین ترتیب، تا آنجا که هر یک از این راه‌حل‌ها، موضوع عینی و مستقل از خود به نام "مشکل بیکاری در جامعه‌ی سرمایه‌داری" دارند، می‌توان آنها را به عنوان نظریه دسته‌بندی کرد و تا آنجا که پیشنهادی برای تنظیم حالتی معین از امورند و تحقق آنها مربوط است به رابطه‌ی قدرت، می‌توان آنها را عقیده نامید. در نتیجه معیار ساده‌ی تمایز بین نظریه و عقیده در اینجا دیگر راهگشا نیست.

معضل دیگر اما اینست که هر یک از این راه‌حل‌ها، بنا بر تعریفی که از رابطه‌ی عناصر موضوع خود (یعنی رابطه‌ی کار و سرمایه) ارائه می‌دهند، از زاویه‌ی راستی یا ناراستی‌شان قابل داوری هستند، در حالیکه در تعریف ساده از عقیده دیدیم که سخنی از راستی یا ناراستی آن نمی‌تواند در میان باشد. در این مثال، مسلماً راه‌حل‌های اول تا سوم خود را در عین حال راست و در نتیجه عملی می‌دانند و راه‌حل چهارم را، دست‌کم از این زاویه که مستقیماً به حل معضل ربطی ندارد، ناراست ارزیابی می‌کنند. به سخن دیگر، کسانی که می‌خواهند مشکل بیکاری را با تنظیم رابطه‌ای خاص بین سرمایه و کار حل کنند، راه‌حل خود را واقعی و عملی می‌دانند و راه‌حل کسی را که اساساً منکر رابطه‌ی کار و سرمایه می‌شود، خیالی و غیرعملی.

می‌توان تصور کرد که معتقدان به راه‌حل چهارم نیز، دلایلی برای راستی این نظر داشته باشند و در عوض راه‌حل‌های دیگر را ناراست و غیرعملی بدانند. حاصل اینکه برخی گزاره‌ها یا اظهارات هستند که از یکسو به عنوان یک راه‌حل برای کشودن مسئله‌ای معین، مستقیماً مربوطند به منافع و خواسته‌های افراد و گروه‌ها و طبقات اجتماعی معین و تحقق آنها مرتبط است با رابطه‌ی قدرت، و از سوی دیگر، به عنوان یک گزاره درباره‌ی یک واقعیت عینی، داعیه‌ی راستی دارند. ما این نوع گزاره‌ها را صورت‌عمومی نظریه در علم اجتماعی-تاریخی تعریف می‌کنیم.

اکنون پس از آشکار شدن ناتوانی معیار ساده‌ی تمایز بین نظریه و عقیده، باید دید که براساس چه معیار و با اتکاء به کدام طبقه‌بندی می‌توان بین گزاره‌ها یا گزاره‌نماها در مباحث مربوط به مسائل جامعه و روابط اجتماعی تمایز قائل شد.

برای روشن شدن این معیار و طبقه‌بندی می‌توانیم تلاش هر یک از چهار راه‌حل مذکور در مثال پنجم را برای اثبات راستی خود، مورد معاینه قرار دهیم. نخست ببینیم صورت‌مسئله برای هر یک از این

راه‌حله‌ها چگونه طرح می‌شود. برای سه‌راه‌حل اول، وجود صاحبان سرمایه و مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، وجود کارگران فاقد ابزار تولید و وجود مشکلی بنام بیکاری، جزو فرض‌های مسئله‌اند. تلاش این سه راه حل اینست که بدون دست زدن به مفروضات مسئله، مشکل بیکاری را حل کنند. پیشنهادهاتی که هر یک از این سه راه حل ارائه می‌کنند نیز، نافی این قاعده نیست. زیرا، همانطور که دیدیم هر یک از آنها می‌خواهند با برقرار کردن رابطه‌ای معین (و بنظر خود معقول) بین سرمایه و کارمشکل بیکاری را حل کنند. در تحلیل نهایی، اما هر سه راه‌حل مشکل را از طریق رشد سرمایه و افزایش امکان اشتغال حل‌شدنی می‌دانند، یکی بطور مستقیم و دیگری بطور غیرمستقیم. در نتیجه ناحق نیست اگر بگوییم که نقطه‌ی عزیمت هر سه راه حل، وجود مناسبات تولید سرمایه‌داری و تداوم آنست و پیشنهاد هر سه آنها، بیان‌کننده‌ی منافع و اهداف افراد، گروه‌ها و طبقاتی است که مناسبات تولید سرمایه‌داری را مفید یا بهتر می‌دانند.

راه حل چهارم نیز در نخستین قدم از همان مفروضات عزیمت می‌کند. یعنی وجود سرمایه، کار و مشکل بیکاری را فرض می‌گیرد و می‌خواهد برای حل این مشکل چاره‌ای بجوید. اما در جریان جستجو و پژوهش خود برای یافتن رابطه‌ای معقول بین کار و سرمایه که به حل مشکل بیکاری منجر شود، بدین نتیجه می‌رسد که این مشکل با این مفروضات ماهیتاً و اساساً حل‌ناشدنی است. به عبارت دیگر، حل مسئله‌ی بیکاری دائماً با وجود یکی از مفروضات، یعنی سد سرمایه برخورد می‌کند. بطور بسیار خلاصه، بدین دلیل که هر راه‌حل که بخواهد مشکل بیکاری را از راه رشد سرمایه حل کند، تنها به تخصیص سهم بزرگتری از کل سرمایه‌ی اجتماعی به بخش سرمایه‌ی ثابت و در نتیجه تغییر ترکیب ارگانیک سرمایه بسود بخش سرمایه‌ی ثابت راه خواهد برد و نهایتاً در مقیاس کل جامعه، با کاهش سهم سرمایه‌ی متغیر، بیکاری را

افزایش خواهد داد. (مشروح این استدلال را می‌توان در بخش هفتم کاپیتال جلد اول، بخش مربوط به قانون عام انباشت مطالعه کرد.) در تعارضی که حل مشکل بیکاری با وجود سرمایه دارد، امروز کمترین تردیدی وجود ندارد. حتی پروپاقرص‌ترین طرفداران اقتصاد سرمایه‌داری امروز دیگر اشتغال کامل را یک اتوپی می‌دانند و گروه اصلاح‌طلبان ضمن پذیرش این واقعیت انکارناپذیر، قصد دارند این درد دائمی را با تخصیص کمک‌های دولتی به افراد بیکار تا حدی تسکین دهند. بنابراین راه‌حل چهارم به این پیشنهاد می‌رسد که برای حل مشکل بیکاری باید اساساً مناسبات تولید سرمایه‌داری را برانداخت. روشن است که این پیشنهاد دیگر نه تنها بیان اهداف و منافع سرمایه نیست، بلکه مستقیماً علیه آنست و پرچم مبارزه با آنرا برافراشته است. بعلاوه، تحقق آن نیز، زمانی میسر است که معتقدان به درستی این نظر، با اعمال قدرت و بکرسی نشان دادن اراده‌ی سیاسی خود، نظام سرمایه‌داری را براندازند.

نکته‌ی بسیار مهمی که باید بدان توجه داشت اینست که: درست است که این راه‌حل چهارم نیز بیان منافع افراد، گروه‌ها و طبقات معینی است و در تضاد با منافع و اهداف افراد، گروه‌ها و طبقات دیگر قرار دارد و درست است که تحقق آن رابطه‌ی مستقیم دارد با مناسبات قدرت، اما نقطه‌ی عزیمت آن برای حل مشکل بیکاری، میل، علاقه و وابستگی به یک گروه یا طبقه‌ی معین نیست و در مفروضات خود، حفظ منافع طبقه‌ی معینی را تعهد نکرده است. به عبارت دیگر، درست است که این راه‌حل با نگرستن به مسئله از چشم‌انداز جایگاه اجتماعی و تاریخی طبقه‌ی کارگر (و این را نباید با منافع افراد و گروه‌های معین اشتباه کرد) به مسئله پاسخ داده است، اما تلاش آن در تمام روند پژوهش وفاداری به داوری عینی (ابژکتیو) و جستجوی پاسخی "بیطرفانه" به مسئله بوده است. من ندیده‌ام که کسی ثابت کرده باشد که

پایه‌ی این یا آن استدلال مارکس در کاپیتال علاقه‌اش به طبقه‌ی کارگر، یا دفاع از منافع کارگران بوده‌است. اینکه راه‌حل چهارم (روش مارکس) ناقد مناسبات تولید سرمایه‌داری است، ناشی از آن نیست که با عزیزت از منافع یک طبقه در برابر طبقه‌ی دیگری ایستاده‌است، بلکه از آنروست که این نظر، در ذات روشنگرانه‌اش داعیه‌ای است علیه سامانه‌ی معینی از زندگی اجتماعی انسان.

همین مسئله را از زاویه‌ی دیگری بنگریم و راه‌حل‌های اول تا سوم را با راه‌حل چهارم در چشم‌انداز دیگری مقایسه کنیم. همانطور که دیدیم سه راه حل اول از این فرض حرکت می‌کنند که از یکطرف صاحبان سرمایه وجود دارند و از طرف دیگر کارگران فاقد ابزار تولید. حال باید بایافتن رابطه‌ای مطلوب بین این دو، مشکل بیکاری را حل کرد. می‌توان گفت سه راه‌حل نخست می‌کوشند مشکل را در قلمرو مبادله یا توزیع حل کنند و با برقراری رابطه‌ای مطلوب بین عرضه و تقاضای - نیروی - کار، بیکاری را از بین ببرند. راه‌حل چهارم نیز کار خود را با عزیزت از روابط عرضه و تقاضا و قلمرو مبادله آغاز می‌کند، اما هر چه در این میدان می‌گردد راه‌حلی نمی‌یابد، بلکه بیشتر با بن‌بست خود این روابط روبرو می‌شود. در نتیجه درمی‌یابد که روابط عرضه و تقاضا، شکل بیانی روابط دیگری هستند که در متن آن روابط مشکل بیکاری طرح می‌شود، و در نتیجه قابل حل و فصل است، همان‌اروابط تولید. به عبارت دیگر، اگر چه بیکاری خود را در عدم تناسب بین عرضه و تقاضای - نیروی - کار نشان می‌دهد، اما علت آن، نه در این عدم تناسب، بلکه در روابط تولیدی است که در این روابط تبارز یافته‌اند. حاصل اینکه، کسی که بکوشد راه‌حل مشکل بیکاری را در تناسب عرضه و تقاضا بیابد، نهایتاً پیشنهاد خود را در قالب گزاره‌هایی ارائه خواهد کرد که اساساً موضوعی ندارند. زیرا این راه‌حل‌ها در جایی جستجو می‌شوند که قلمرو معلولهاست، حال آنکه خود را مدعی کشف علل و حل مسئله می‌دانند.

اما ظاهر قضیه اصلاً اینطور نیست و هر سه راه حل اول نیز گزاره‌هایی هستند درباره‌ی واقعیت بیکاری. در نتیجه باید دید این معضل چگونه شکل گرفته و این چشم‌بندی چگونه صورت پذیرفته است. اگر فرض کنیم که مشکل بیکاری اساساً در پراتیک‌هایی ریشه دارد که مناسبات اجتماعی تولید را شکل می‌دهند، و اگر فرض کنیم که انتزاعی از این روابط بخود واقعیت و پیکربخشیده و بصورت واقعیت عینی روابط مبادله و عرضه و تقاضا، موضوع گزاره‌های راه‌حل‌های اول تا سوم واقع شده، آنگاه می‌بینیم که بین راه‌حل‌های اول تا سوم و راه‌حل چهارم یک تفاوت ماهوی موجود است. سه تای اول، بیان انتزاعی پیکر یافته‌اند که بصورت موضوعی واقعی جلوه کرده است؛ و در نتیجه مدافع و حافظ منافع سرمایه‌داری‌اند، در مقابل راه‌حل چهارم مجموعه گزاره‌هایی است درباره‌ی پراتیک‌های منشأ این انتزاع؛ در نتیجه علیه و ناقد روابط تولید سرمایه‌داری است. به عبارت دیگر، قضیه این نیست که سه راه حل نخست موضوعی واقعی ندارند و بیان‌کننده‌ی اوهام یا خیالات اند، بلکه این است که آنچه را آنها به عنوان واقعیت، موضوع معاینه‌ی خود قرار می‌دهند، فی‌الواقع پرده‌ای است واقعی که واقعیت مورد جستجوییشان را پنهان کرده است.

بنابراین در اینجا می‌توانیم با توسل به معیار و طبقه‌بندی دیگری بین این راه‌حل‌ها تمایز قائل شویم. در میان گزاره‌هایی که مسائل اجتماعی را موضوع خود قرار می‌دهند، برخی بیان انتزاعات پیکریافته‌ای هستند که رابطه‌ی خود را با منشأشان پوشیده می‌دارند و از این طریق روابط اجتماعی متکی بر این پراتیک‌ها را حفظ می‌کنند؛ برخی دیگر با تلاشی بیطرفانه برای توضیح روابط واقعی، منشأ این انتزاعات پیکریافته را آشکار می‌کنند و بناگزیر، تنها از راه نقد مناسباتی که منشأ این انتزاعات است، خود را به مثابه‌ی گزاره‌ای راست استوار می‌سازند. ما "گزاره‌های نوع نخست

را احکام ایدئولوژیک و گزاره‌های نوع دوم را گزاره‌های تئوریک می‌نامیم.

اینکه من ریشه داشتن مشکل بیکاری را در روابط تولید فرض می‌کنم و از آن در اینجا به عنوان حکمی اثبات شده سخن نمی‌گویم، تنها از آنروست که می‌خواهم صورت عمومی معیار تمایز بین تئوری و ایدئولوژی را ارائه دهم. اگر نظر مارکس در اثبات وجود ریشه‌ی بیکاری در مناسبات تولید توانا باشد (که بنظر من هست)، آنگاه با اعلام راه‌حلهای دیگر به مثابه‌ی ایدئولوژی‌های حافظ مناسبات سرمایه‌داری، خود را به‌مثابه‌ی تئوری استوار می‌سازد.

دشواری در تشخیص گزاره‌های علم اجتماعی - تاریخی (برخلاف گزاره‌ها در علوم طبیعی) در آن است که موضوع واقعی و عینی این گزاره‌ها، با موضوع خیالی (imaginary) احکام ایدئولوژیک، ظاهراً یکی است و این گزاره‌ها تنها زمانی می‌توانند خود را به مثابه‌ی گزاره‌ای علمی در علم اجتماعی - تاریخی استوار سازند که به مثابه‌ی نقد، ناقد ایدئولوژی‌های وضع موجود باشند و این وحدت ظاهری موضوع را نقد کنند.

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت اینست که تأمین عینیت موضوع برای گزاره‌های علم اجتماعی - تاریخی از این سرشت نقادانه جدا نیست. برخی از نظریه‌پردازان مارکسیست، کوشیده‌اند از طریق مستقل نمودن کامل موضوع گزاره‌های علم اجتماعی - تاریخی، این گزاره‌ها را به گزاره‌هایی همانند احکام علوم طبیعی تبدیل کنند و بخیال خود بدینوسیله علمیت علم اجتماعی - تاریخی را تأمین نمایند. یکی از بهترین نمونه‌های اینگونه اغراق را، که چاره‌ای بجز بازگشت به مرز پوزیتیویستی عقیده و نظریه ندارد، می‌توان در گفته‌ای از لنین دید. او در کتاب "ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم" در مقابله با کسانی که معتقدند حقیقت تغییر پذیر است و ممکن است روزی ناراستی تئوری ارزش مارکس نیز

اثبات شود، می‌گوید: "تطابق این تئوری با پراتیک نمی‌تواند در شرایط آینده دگرگون شود، بهمان دلیل ساده که این امر را که ناپلئون در ۵ مه ۱۸۲۱ مرد، یک حقیقت ابدی می‌سازد."^۳ دفاع لنین از تئوری ارزش مارکس در اینجا و تلاش او برای جاودانه کردن عینیت موضوع این تئوری و راستی خود آن، چیزی نیست جز بدل کردن این تئوری به یک نظریه در تعریف ساده‌ی آن. ویژگی تئوری ارزش مارکس، به عنوان یک تئوری در علم اجتماعی - تاریخی این نیست که دارای موضوعی مستقل از خویش است، بلکه در اینست که راستی خود و عینیت موضوع را در نقد هم‌هنگامش به این موضوع (یعنی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری) تأمین می‌کند. مارکسیسم در عامترین تعریف علم، یک نظریه است، اما وجه تمایز آن به مثابه‌ی نظریه‌ای در علم اجتماعی - تاریخی، روشنگری و ستیزه‌جویی توامانش است.

مثال ششم: برای آنکه با روشنی بیشتری ببینیم که چگونه یک گزاره در علم اجتماعی - تاریخی در تأمین عینیت موضوع و اثبات راستی خود در برابر ایدئولوژیها می‌ایستد، مثال دیگری را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

محمد پیامبر اسلام یک شخصیت واقعی و تاریخی است. او انسانی است مشخص که در چهارده قرن پیش در عربستان می‌زیسته است. پدرش عبدالله، و فردی است از قبیله‌ی قریش. او به امر تجارت اشتغال داشته و مثل هر فرد عادی دیگر، دارای همسر و فرزند بوده است. از این زاویه، پیامبر اسلام - برخلاف پیامبران برخی ادیان دیگر - موجودی خیالی، افسانه‌ای یا رازآمیز نیست. بهمین دلیل می‌توان با اتکاء به اسناد و شواهد تاریخی درباره‌ی چند و چون

۳ - لنین؛ "ماتریالیسم و امپریوکریتیسیسم"، انتشارات مؤسسه مطبوعاتی آسیا، واشنگتن، ۱۳۵۷، ص ۱۰۱.

شخصیت و زندگی او تحقیق کرد. از دیدگاه مسلمانان، یکی از ویژگی‌های محمد، امی بودن اوست. روشن است که می‌توان درباره‌ی این امر تحقیق کرد و دید که آیا این ویژگی حقیقت دارد یا نه. اگر کسی دست به چنین پژوهشی بزند (مثل عبدالطیف هندی) و به این نتیجه برسد که محمد امی نبوده و نسبت به دانش زمانه‌ی خود وقوف کامل داشته است، فی‌الواقع فقط یک نظر ابراز کرده است که مخالفان آن می‌توانند با مراجعه به اسناد و شواهد تاریخی، بی‌اعتباری‌اش را ثابت کنند. اگر چه مسئله‌ی امی بودن یا نبودن پیامبر اسلام یک امر عینی است، اما انتزاع از این عینیت، مبنا و شالوده‌ی یک ایدئولوژی به عمق و گستره‌ی اسلام است. برای مسلمانان امی بودن پیامبر اسلام تنها یک واقعیت تاریخی نیست، بلکه دلیلی است بر حقانیت وحی و معجزه‌ی قرآن. کسی که این امر را انکار کند، تنها قضاوت متفاوتی درباره‌ی یک امر عینی و تاریخی ندارد، بلکه با تمامی یک ایدئولوژی و اساس روحانیت آن درافتاده است. به عبارت دیگر، ادعای امی نبودن پیامبر اسلام، هم‌هنگام داعیه‌ای علیه حقانیت وحی و نزول قرآن است؛ و این ادعا، برای تأمین عینیت و اثبات راستی خود، راهی جز ایستادن در موضع نقد نسبت به ایدئولوژی‌ایکه انتزاعی پیکریافته از این امر عینی و واقعی است، ندارد. در مقابل، عقیده‌ای که از امی بودن پیامبر اسلام دفاع می‌کند، فی‌الواقع بیان یک ایدئولوژی است تا یک گزاره.

در اینجا بنظر می‌رسد که این دو گزاره، موضوع واحدی دارند که عبارت است از امی بودن یا نبودن محمد، حال آنکه بهیچ روی چنین نیست. موضوع اولی زندگی و شخصیت فردی واقعی و تاریخی است که به استناد شواهد تاریخی مورد پژوهش قرار گرفته است و "موضوع" دومی، برپا نگاه داشتن یک ایدئولوژی و دفاع از حقانیت وحی است. این دو حکم موضوع واحدی ندارد، هر چند که بنظر آید موضوعشان یکی است. اگر کسی را که پس از

پژوهش به امی نبودن پیامبر معتقد شده است با سندی تازه و قانع کننده روبرو کنیم که خلاف نظرش را ثابت می‌کند، مسلماً خواهد پذیرفت. اما کسی که به مثابه‌ی مسلمان به امی بودن پیامبر قائل است، اگر با سند امی نبودن او روبرو شود، تنها با قضاوتی ساده درباره‌ی یک امر تاریخی روبرو نیست، بلکه با داعیه‌ای علیه همه‌ی ایمان و اعتقاد خود روبروست. در همین مثال بخوبی می‌توان دید که چگونه، روشنگری یک حکم با ستیزه‌جویی‌اش همراه است، بی‌آنکه بدلیل ستیزه‌جویی‌اش روشنگر شده باشد. کسی که به پژوهش درباره‌ی زندگی محمد می‌پردازد، لزوماً نباید با این نیت بدنبال پژوهش برود که با اثبات امی نبودن پیامبر، اساس وحی در اسلام را ویران کند. او می‌تواند با نهایت بی‌طرفی و بدون هیچ حب و بغضی کار پژوهش خود را انجام دهد، اما نتیجه‌ی کار او، در ماهیتش طرفدار است، آنهم آنچنان طرفداری‌ای که به صلابت درافتادن با اساس یک دین بزرگ است.

حاصل کلام: یک گزاره در علم اجتماعی در عام‌ترین تعریف علم، یک نظریه است و تنها از طریق نقد ایدئولوژی می‌تواند خود را به مثابه‌ی یک تئوری در علم اجتماعی - تاریخی استوار سازد. یک عقیده، آنگاه که بیان انتزاعی پیکریافته است که از پراتیکهای منشأ خویش بریده و آنها را پنهان می‌سازد، ایدئولوژی است. می‌توان در توافق با لنین گفت که قدرت تئوری (ارزش) مارکس در درستی آنست، اما تنها به این اعتبار که نظریه‌ی مارکس با نقد ایدئولوژیهای سرمایه‌داری خود را به مثابه‌ی تئوری استوار کرده است.

تغییر و تحولات سرمایه‌داری و ظهور ایدئولوژیهای تازه‌ی حافظ و مدافع این نظام، اساطیر مدرنی هستند که در میدان مبارزه‌ی طبقاتی هم‌اورد می‌طلبند و مدافعان تئوری ارزش مارکس، اگر راه تسلیم و سکوت پیشه نکرده باشند، نباید این هم‌اوردطلبی را

بی‌پاسخ بگذارند. حاصل این نبرد، اگر حتی استوار ساختن دوباره‌ی تئوری ارزش مارکس نباشد، بی‌گمان یک تئوری نقادانه‌ی نوین خواهد بود.

مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ

کیوان آازم

ملاحظات پیرامون انقلاب اکتبر روسیه

مقدمه

پیروزی انقلاب اکتبر بدون تردید بزرگترین رویداد قرن بیستم است. این انقلاب نه تنها از جمله مهمترین رویدادهای قرون اخیر است، بلکه فاکتور مهمی در سمت دادن به بقیه نیروهای اجتماعی بویژه بورژوازی در جوامع سرمایه داری نیز هست.

اگر ۷۰ سال مبارزه بلشویکها تأثیرات مثبت و محسوس بر حرکت بورژوازی جهانی، آزاد سازی جامعه روسیه از اقتصاد، سیاست و فرهنگ فئودالی و بالاخره رشد و پیروزی جنبش های آزادیبخش و ضد استعماری در شرق داشت، تأثیرات منفی قابل توجه‌ای بر جنبش بین‌المللی مارکسیستی نیز گذارد. مارکسیسم روسی نتیجه تلفیق نظرات مارکس با شرایط عقب افتاده جامعه روسیه بود و بدین خاطر در مقایسه با نظرات مارکس، مارکسیسمی منحط (degenerated) و عقب افتاده پدید آورد.

جامعه ۱۹۱۷ روسیه نه تنها از نظر اقتصادی و سیاسی هنوز پا در جامعه فئودالی داشت بلکه از نظر ایدئولوژیک و فرهنگی نیز این میراث را با خود حمل می‌نمود؛ جامعه‌ای که ۹۰ درصد آن را دهقانان تشکیل می‌دادند. جامعه‌ای که هنوز "آسیائی" بود، جامعه‌ای که

پروسه مبارزات بورژوازی مدرن را به پایان خود نرساند و نتیجتاً با دست آوردهای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی جامعه مدرن آشنائی چندانی نداشت، جامعه‌ای که سنن و ضوابطش بر اساس جامعه کهن استوار بود و نتیجتاً نمیتوانست ابزار لازم برای تحقق سوسیالیسم مدرن را داشته باشد.

برای تحقق و ساختمان سوسیالیسم مدرن ابزار مدرن ضروری‌اند. همان ابزاری که جامعه بورژوازی ایجاد می‌کند. در اینجا منظور از ابزار پیشرفته صرفاً صنایع و تولید مدرن نیست، بلکه سازمان اجتماعی پیشرفته و طبقه کارگر آگاه و متشکل را نیز شامل می‌گردد؛ طبقه‌ای که عامل این تحول است، و چه از نظر کمی و چه از نظر کیفی توان این تحول همه جانبه را داراست. بدین خاطر است که مارکس و انگلس به کشورهای پیشرفته اروپا و آمریکا چشم دوخته بودند و تحول آینده را در این جوامع و نه جوامع "آسیائی" که هنوز تحول بورژوازی را پشت سر نگذارده‌اند، پیش بینی می‌کردند.

عقب افتادگی جامعه روسیه بلشویکها را با یک پارادکس اساسی روبرو نمود. بلشویکها از طرفی میبایست تحول بورژوایی را رهبری نموده، که خود به تقویت و گسترش روابط بورژوایی میانجامد، و از طرف دیگر پیشرو مبارزه علیه بورژوازی و روابط بورژوایی برای تحقق سوسیالیسم می‌بودند. خواست تحول بورژوایی نه تنها عنصر ضروری در تحول جامعه روسیه بود، بلکه پشتوانه میلیونی نیز داشت. بدین خاطر بلشویکها با طرح شعارهای دمکراتیک چون "زمین، صلح، آزادی" قهرمان توده‌ها شدند. اما زمانیکه آنان دست به اقدامات سوسیالیستی زدند توده‌ها در مقابل آنان ایستادند و بلشویکها راهی بجز عقب نشینی در مقابل خود نیافتند. بدین ترتیب از همان ابتدا روشن گردید که امکان تحقق اهداف اعلام شده بلشویکها بدون انقلاب در اروپا چندان موجود نیست. مشکل دوم این بود که خود اهداف اعلام شده متکی بر

درکی عقب افتاده بودند که ریشه در روابط اجتماعی روسیه داشت.

ذهن انسانی صرفاً آینه‌ای در برابر اجسام خارجی نیست. ذهن در پروسه احساس داده‌ها، چیزی به فاکت‌ها اضافه می‌کند، یعنی اینکه فاکت‌ها را دست چین کرده و آن گونه که میخواهد از گانیزه می‌نماید. پروسه شناخت دو عنصر را در هم می‌آمیزد؛ یکی تجربه حسی و دیگری دیدگاهها و ارزشهای پیشین که مهر خود را بر ادراک مامی‌زنند. بدین خاطر هر فردی بر مبنای درک و دیدگاههای خود، برداشت معینی از دنیای خارج و پدیده‌های اجتماعی دارد که می‌تواند نزدیک‌به، و یادآور از واقعیت باشد. مسلماً دیدگاهها و ارزشهای ما نقشی تعیین کننده در صحت برداشتهای ما از واقعیت دارند. این پروسه شناخت در برخورد به پدیده‌های اجتماعی پیچیده‌تر می‌گردد و تاثیر دیدگاهها بر برداشت ما بار قویتری بخود می‌گیرد. بدین خاطر است که مجموعه نیروهای سیاسی روسیه، از کادتها گرفته تا اس‌آرها و بلشویکها، تحت تاثیر معیارها و دیدگاههای حاکم بر جامعه روسیه قرار داشته و درک معینی از مجموعه مسائل اجتماعی و سیاسی ارائه می‌دادند. عنصر پیشرو هر چند در پیشاپیش جامعه خود حرکت میکند، حامل انحرافات و عقب افتادگی‌های آن جامعه نیز هست. بلشویکها نیز از این قانونمندی مستثنی نبودند. لنین و بخارین بارها خطر "آسیائی" شدن انقلاب روسیه را گوشزد نمودند.

مروری کوتاه بر نظرات بلشویکهای قدیمی این واقعیت را نشان می‌دهد که در بسیاری از انحرافات همگی وحدت نظر داشتند. مثلاً تروتسکی که بعداً خود را طرفدار دمکراسی پرولتری و مخالف بوروکراسی شوروی قلمداد نمود، خود عامل مهم تحکیم این بوروکراسی و استبداد بود. مخالفت وی صرفاً با بوروکراسی و استبداد استالین بود و بس. بجز لنین که در حزب همترازی نداشت، بخارین عنصر ثوریک و پیشروئی بود که در بسیاری از

این انحرافات سهیم بود. عناصر قدیمی حزب اکثراً سنتی و پراتیسین بودند تا عناصر تئوریک، و عموماً دید روشنی از آینده و پروسه سوسیالیسم نداشتند. مسلماً چنین ترکیبی براحتی می‌تواند تحت سیطره عناصری چون استالین قرار گیرد و بر خلاف نظریه بسیاری از عناصر چپ که شخص استالین (و یا خروشچف) را خالق این انحرافات می‌دانند، استالین و دیگران پای در راهی گذاردند که سنگ بنای آن در سالهای قبل از انقلاب اکتبر گذارده شده بود و استالین نتیجه منطقی شرایط اجتماعی روسیه و تکامل درونی حزب بلشویک بود.

با شکل گرفتن انترناسیونال سوم، پروسه بین‌المللی شدن بلشویسم وارد مرحله جدیدی گردید. اولین قدم تدوین مدل بلشویکی و سپس حذف منقدین از انترناسیونال سوم بود و بدین ترتیب نه تنها صدای بسیاری از عناصر رادیکال چپ، که دارای اختلافات محسوسی با بلشویکها بودند، خاموش گردید بلکه سیطره مارکسیسم روسی بر پیکر جنبش بین‌المللی غلبه نمود و بلشویسم چهره خود را بعنوان تنها نقد رادیکال سیستم سرمایه‌داری و تنها مدل سوسیالیسم نقاشی نمود.

اما خود بلشویسم نیز تحولات مهمی را طی نمود. بلشویکها که در ابتدا به انقلاب سراسری اروپا دل‌بسته بودند و حرکتی اراده‌گرایانه را پی‌گیری می‌نمودند بزودی متوجه شدند که شرایط چگونه خود را به آنان تحمیل می‌نماید. سالهای ۱۹۱۷-۱۹۲۳ دوره تلاش بلشویکها برای پیاده کردن نظرات خود بود. اما تجربه نشان داد که بدون انقلاب اروپا بلشویکها مجبور به پشت کردن به بسیاری از نظرات خود برای حفظ قدرت سیاسی هستند. مارکسیسم روسی که در ابتدا محتوایی رادیکال داشت تبدیل به عامل ماشین دولتی شد و بزودی از محتوای رادیکال تهی گشت.

در هفتاد و اندی سال که گذشت دو اتفاق مهم در جنبش مارکسیستی روی داد. اول تاثیر مارکسیسم روسی بر جنبش

مارکسیستی بین‌المللی، که از طریق انقلابات چین و ویتنام و دیگر کشورهای عقب‌افتاده به انحطاط بیشتری کشیده شد و دوم عقب ماندن تئوری مارکسیستی از تحولات قرن اخیر، که عامل آن انقیاد علم در تئوری مارکسیستی است. مارکسیسم روسی به عامل دوم نیز دامن زد.

در زیر به بررسی برخی زمینه‌های اجتماعی و تاریخی انقلاب اکتبر و برآمدهای آن پرداخته میشود:

زمینه‌های اجتماعی انقلاب اکتبر

تا انقلاب ۱۹۱۷، روسیه از جمله عقب‌افتاده‌ترین کشورهای اروپا بود و علیرغم برخی رفرف‌ها هنوز در دوران قرون وسطی زندگی می‌کرد. این عقب‌افتادگی تمام زمینه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را در بر می‌گرفت.

در اوایل قرن بیست و پنجم درصد اهالی روسیه به کارهای کشاورزی اشتغال داشتند. اکثریت جامعه که دهقانان بودند نه تنها با صنعت مدرن آشنایی نداشتند بلکه از نظر فرهنگی و روابط اجتماعی متعلق به جامعه ماقبل سرمایه‌داری بودند. اقتصاد خرده‌مالکی، یعنی اقتصاد انفرادی با قوه محدود تولیدی، تفوق داشت. در شهرها نیز وضع چندان بهتر نبود زیرا صنعت مدرن و طبقات مدرن اجتماعی جزء کوچکی از جامعه بودند.

سیستم سیاسی شامل بوروکراسی مذهبی و ارتجاعی دوران قرون وسطی بود. تا سال ۱۹۰۵ در روسیه هیچ‌گونه پارلمانی موجود نبود. حتی پس از تشکیل دوماي اول، حکومت مطلقه تزاری با اختیارات کامل به سرکوب جامعه ادامه داد. در سال ۱۹۱۵

۱- برخورد همه جانبه منوط به مطالعات وسیع و مبارزه تئوریک همه جانبه است، لذا هدف در اینجا پرداختن به برخی از جنبه‌های این تجربه است.

تزاریسم اقدام به عقب نشینی دیگری نمود که همانا دادن برخی آزادیهای سیاسی بود، نتیجتاً تا سال ۱۹۱۷ سیستم پارلمانی موجود نبود و هنوز مجلس مؤسسان شعار مرکزی سوسیال دمکراتها و دیگر نیروهای رادیکال بود.

اگر از مبارزه علیه دستگاہ دولتی بگذریم خواهیم دید که مبارزه برای دمکراسی و پیشرفت اجتماعی خیلی وسیعتر از مبارزه سیاسی است. ارزشها، معیارها، سنن و تعصبات جامعه کهن، نبود فرهنگ و سنن دمکراتیک و بقایای روابط چوپان و گله‌ای که همگی ریشه در جامعه فئودالی دارند، از جمله موانع رشد دمکراتیسم و مدرنیسم‌اند. چگونه میتوان جامعه‌ای را که تا اندی پیش و برای قرون متمادی تحت حاکمیت مذهب و حکومت مطلقه حیات داشته بیکباره از گذشته خود جدا نمود و به قرن بیستم وارد نمود؟ و یا حتی فراتر از آن اقدام به ساختمان جامعه سوسیالیستی نمود؟ انقلاب سیاسی امری ضروری ولی ناکافی است. آنچه ضرورت دارد یک خانه تکانی کامل و یک برش رادیکال از گذشته است.

روابط استبدادی و غیر دمکراتیک فقط محدود به عرصه سیاست نیز نمی‌شد. مجموعه روابط اجتماعی چه در عرصه محیط خانواده، محیط کار و یا محیط آموزشی روابطی استبدادی بودند که منشأ آن در روابط تولیدی جامعه روسیه بود. برخی تاریخ نویسان منشأ دیکتاتوری در شرق را "شیوه تولید آسیائی" و یا "استبداد شرقی" تحلیل نموده‌اند، زیرا جامعه هیدرولیک و کشاورزی بخاطر نصب و کنترل پروژه‌های عظیم آب رسانی اقدام به ایجاد دولت های مرکزی، بوروکراتیک و متمرکز می‌نماید و دولت مسئول سازمان اجتماعی ای می‌گردد که به سیستم تشکیلاتی متمرکز، سراسری و بسته نیاز دارد.

مارکس و انگلس نیز در متون خود به "شیوه آسیائی" برخورد نموده

و آن را منشأ "رسوم، شرایط، مشخصات و سازمانهای" روسیه می‌دانند. انگلس در سال ۱۸۷۵ می‌نویسد: "انفراد کامل جوامع ده از یکدیگر... پایه طبیعی "استبداد آسیائی" است که از هند تا روسیه هر جایی که حاکم بوده خالق دیکتاتوری بوده است... استبداد تزاری نه بی اساس، بلکه نتیجه و حاصل طبیعی شرایط اجتماعی روسیه است."^۳

پس از انقلاب اکتبر برخی مارکسیست ها همین شرایط اجتماعی روسیه را مبنای بوروکراسی گسترده دولت شوروی دانستند. سوسیال دمکراتهای روس نیز به این مسئله برخورد نموده و حتی لنین و پلخانف به خطر "استبداد آسیائی" تحت لوای سوسیالیسم برخورد نمودند. لنین می‌نویسد: "تنها ضامن علیه احیای آسیائی، انقلاب سوسیالیستی در غرب است... این بوروکراسی بورژوازی نیست بلکه از آن هم بدتر است... سوسیالیسم بهتر از سرمایه‌داری ولی سرمایه‌داری بهتر از سیستم قرون وسطی، یعنی تولید کوچک و بوروکراسی وابسته به تولید کنندگان کوچک است."^۴ بدین ترتیب انقلاب اکتبر بر زمینه اجتماعی بسیار عقب افتاده ای رشد نمود. جامعه‌ای که حتی با معیارهای اولیه جامعه بورژوازی آشنائی نداشت. این شرایط تاثیر خود را بر نظرات بلشویکها نیز گذارد، زیرا آنان محصول همین جامعه و نتیجتاً حامل بسیاری از این عقب ماندگی ها بودند.

مشکل دیگر و شاید مهمتر ضعف درونی بلشویکها بود. حزب سوسیال دمکرات روسیه در مارس ۱۸۹۸ بوسیله ۹ سوسیال دمکرات پایه‌گذاری شد. انقلابیون روس تا آئزمان اساساً نارودنیک بودند و تا این زمان تعداد محدود سوسیال دمکراتها از

2. Karl Wittfogel ; *Oriental Despotism* , New Haven 1957, page375.

۳- همانجا صفحه ۳۷۵.

۴- همانجا صفحه ۴۰۰.

پختگی چندانی برخوردار نبودند. نتیجتاً انقلاب ۱۹۰۵ و ۱۹۱۷ در شرایطی رخ داد که جامعه در شرایط بحرانی بسر می‌برد و عدم وجود بورژوازی انقلابی تحول دمکراتیک را در دستور کار سوسیال دمکراتها قرار می‌داد.

شرایط اجتماعی عقب افتاده روسیه، جنبش رو به طغیان توده‌ای و ضعف و عقب افتادگی درونی سوسیال دموکراتهای روس (منجمله بلشویکها)، سوسیال دمکراتها را مجبور نمود که اقدام به عقب نشینی‌های متعددی در زمینه برنامه خود بنمایند و این امر نتایج تعیین کننده‌ای در استراتژی آنان و تحول اجتماعی بعدی ببار آورد.

از همان ابتدا واضح بود که هیچ یک از جناح‌های سوسیال دمکراتها، بدون انقلاب در اروپا، توان تحقق سوسیالیسم را ندارند. مباحث درونی سوسیال دمکراتها عمدتاً بر محور تحول بورژوایی دور میزد، تا حدی که حتی بلشویکها، که موفق به گرفتن قدرت سیاسی شدند، درک معینی از این پروسه نداشتند و بارها تناقضات فکری خود را عیان نمودند.

بر خلاف آنچه که در محافل چپ و غیر چپ معمول است، ریشه تاریخی سراپا متعصب و غیر دمکراتیک سوسیال دمکراتهای روس نه شخص لنین و نه استالین است. تمام جناح‌های اپوزیسیون و تمام جناح‌ها و افراد سرشناس بلشویک منجمله لنین، تروتسکی و بخارین در این راستا حرکت می‌نمودند و در واقعیت آنان متکی بر سنن چند هزارساله جامعه روسیه بوده و بدین خاطر درک خاصی از نظرات ما رکس را ارائه می‌دادند.

دولت جوان شوروی از همان ابتدا با مشکلات عدیده‌ای روبرو بود و بجای تشکیل جامعه صنعتی و پرولتاریایی باتجربه و پیشرفته مجبور بود برای پیاده نمودن طرح خود به امکانات محدود و عقب افتاده اتکاء نماید. ظرف جدید، قدرت پرولتاریایی بود که تعلیم فرهنگی و سیاسی ندیده بود و تجربه تشکیلاتی چندانی نداشت. از

طرف دیگر اکثریت جامعه را دهقانان تشکیل می‌دادند. از آنجائی که تحول بورژوائی مسئله حاد جامعه بود، بلشویکها برای بقاء حکومت خود مجبور به مصالحه با این طبقه و خواسته‌های عقب افتاده آن گردیدند. زمانیکه عقب افتادگی خود بلشویکها را به معادله فوق اضافه کنیم، خواهیم دید که طرح سوسیالیستی از همان ابتدا محکوم به شکست بود، زیرا هیچ یک از ابزار لازم جهت تحقق سوسیالیسم موجود نبودند.

قدرت بلشویکی و پروسه تمرکز آن

از انقلاب اکتبر تا مرگ لنین دو تحول اساسی در روسیه صورت گرفت؛ نخست: رشد اتوریته گروه رهبری حزب بلشویک در درون حزب، دولت و جامعه روسیه و اتخاذ موضع انحصاری از طریق مقابله با تمام مخالفان در تمام سطوح؛ و دوم: تبدیل حزب بلشویک از یک سازمان انقلابی که خواهان تحول سوسیالیستی بود به ارگان دولتی روسیه که برای بقاء حکومت از بسیاری اهداف سوسیالیستی خود دست شست.

نه تنها اهداف سوسیالیستی بلشویکها از جمله مسائل حاد جامعه نبودند بلکه ابزار پیاده نمودن طرح سوسیالیستی نیز موجود نبود. این خلاء یعنی فاصله بین اهداف اعلام شده و شرایط اجتماعی باعث گردید که بلشویکها توجه خود را به مسائل فوری و تاکتیکی سوق دهند و از مسائل استراتژیک برای ساختمان سوسیالیسم شانه خالی کنند. لنین و دیگر بلشویکها سیاستی پراگماتیستی جهت حفظ حکومت در پیش گرفتند و از آنجائی که هدف حفظ قدرت سیاسی گردید، به کردار ماکیاولیسم، وسیله برای رسیدن به هدف توجیه شد و خود پروسه قربانی هدف گردید.

منشأ بسیاری از انحرافات، سیستم بوروکراتیک و غیر دمکراتیک بلشویکها بود، زیرا دینامیسمی موجود نبود که توده‌ها و نیروهای

سیاسی در پروسه مبارزه اجتماعی آگاه شده و سازمان یابند. نبود پروسه دمکراتیک برای حل معضلات اجتماعی نه تنها توده ها را همچون تماشاگران در حاشیه مسائل اجتماعی قرار داد، بلکه پروسه رشد و شکوفائی "نخبگان" و "رهبران" را نیز سد نمود، زیرا این سیستم نه تنها اقدام به سرکوب نیروهای اپوزیسیون نمود، نه تنها جناحهای دیگر سوسیال دمکراسی را از شرکت اجتماعی محروم کرد، بلکه منقذین درون حزب را نیز تحت عنوان "راست" و "چپ" تصفیه و سرکوب نمود. محاکمات اواخر دهه ۳۰ نتیجه تکاملی این سیستم بودند.

برخورد خشونت آمیز و تنگ نظرانه، محدود به بلشویکها نمی‌شد، ولی این برخوردها در بین بلشویکها قویتر از دیگر جناحهای سوسیال دمکراسی بود و مسلماً از خود رهبری شروع می‌شد. لوناچارسکی در یادداشت های خود پیرامون گزارشی که درباره قیام در کنگره ۱۹۰۵ بلشویک ارائه داده، میگوید: "لنین تمام تزه‌های مهم گزارش را بمن داد. وی اصرار داشت که من سخنرانی خود را بنویسم و قبل از ارائه به وی دهم تا بخواند. شب قبل از ارائه گزارش به کنگره، آن را به لنین دادم. وی آنرا دقیقاً خواند و با دوسه تغییر مهم بمن داد. این غیر مترقبه نبود زیرا آنچنان که من یاد دارم قبل از نوشتن گزارش اقدام به برداشتن یادداشتهای دقیقی از نظرات لنین کرده بودم."^۵

این نوع اعمال رهبری تمام سطوح حزب و دولت را در بر می‌گرفت و نه تنها رهبری آن را جایز می‌دانست، بلکه رده های پائین حزب و دولت نیز آنرا طبیعی دانسته و بر آن کردن می نهادند. "در جنبش ما اصول تشکیلاتی جدی برای کارگران باید پنهانی ترین روابط، سخت ترین شرایط عضو گیری و تعلیم انقلابیون حرفه ای باشد. زمانیکه اصول بالا موجودند چیزی

بالا تر از دمکراسی ضامن ماست و آن اعتماد رفیقانه بین انقلابیون است.^۶ و بدین صورت دمکراسی جای خود را به اعتماد به رهبری می‌دهد، زیرا رفقای رهبری انسانهای بی‌عیب و نقصی هستند و توده حزبی هم فقط وظیفه‌ی اجرایی دارد. اگر اعضاء و یا رده‌های پائینی حزب با رهبری توافق ندارند، حتماً ریگی در کفششان است و باید مورد تصفیه قرار بگیرند؛ و این از جمله اصول "مرکزیت دمکراتیک" است.

متأسفانه این پروسه در اینجا خاتمه نیافت و به ارگانهای دولتی و کل جامعه بسط داده شد. زینویف رابطه بین رهبری حزب و دولت را اینگونه توصیف می‌نماید: "مسائل اساسی سیاست بین‌المللی و داخلی باید بوسیله کمیته مرکزی حزب ما، یعنی حزب کمونیست، تعیین گردند و به ارگانهای شورائی بسط داده شوند. البته این کار باید با ظرافت و دقت... صورت گیرد."^۷ این همان سیستمی است که در گروههای چپ ایران تا بحال حاکم بوده است و بر عکس سنن سوسیال دمکراسی اروپا، مجموعه حزب و جامعه بر محور "رهبران" و دقیقتر بگوییم "خبرگان" حرکت می‌نماید. زمانیکه بلشویکها اقدام به بسط قدرت خود در جامعه نمودند، با اولین مشکل خود ساخته، یعنی مجلس مؤسسان، روبرو شدند. سازمانی که بر اساس خواست عمومی، در پروسه مبارزاتی و با حمایت بلشویکها شکل گرفته بود. انتخاب مجلس مؤسسان در ماه نوامبر ۱۹۱۷ صورت گرفت. اما نتیجه انتخابات بهیچ وجه مورد قبول بلشویکها نبود. "از ۷۰۷ نماینده انتخاب شده (از کل ۸۰۸ نماینده) اس آر‌ها بر اکتیو اکثریت آرا، یعنی ۴۱۰ نماینده داشتند. بلشویکها فقط کمتر از ۱/۴ کرسی ها را، ۱۷۵ کرسی را بدست آوردند... کادت ها که تنها بازمانده احزاب بورژوائی بودند، ۱۷

۶- همانجا صفحه ۲۱.

۷- همانجا صفحه ۲۱۹.

کرسی و منشویک ها ع کرسی.^{۸۰} و "نسبت اس آرهای راست به اس آرهای چپ در مجلس مؤسسان ۳۷۰ به ۴۰ بود."^{۹۰} نتیجه انتخابات این را روشن نمود که مجلس مؤسسان نقطه تجمعی بر علیه بلشویکها و حکومت آنان خواهد بود. بلشویکها با دو سناریو روبرو بودند. سناریوی اول تسلیم به خواست مجلس مؤسسان، تشکیل حکومت ائتلافی و نتیجتاً رها نمودن موضع سلطه طلبانه خود بود. چنین سناریویی می‌توانست به ایجاد حکومتی دمکراتیک و شروع پروسه مبارزه درونی احزاب انجامیده و رفته‌رفته زمینه‌ی تحول سوسیالیستی را فراهم نماید. البته چنین سناریویی تأمینی نداشت. ولی مسلم این است که این زمینه ای بود برای تربیت و سازماندهی پرولتاریا و نیروهای سیاسی آن. در چنین شرایطی بحرانهای سالهای ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۱ میتوانستند عقیم بمانند. سناریوی دوم سناریویی است که اتخاذ شد و ما نتیجه آنرا شاهدیم.

در نوامبر ۱۹۱۷ روزنامه پر اودا مقاله‌ای تحت عنوان "تزهایی در باره مجلس مؤسسان" از لنین منتشر کرد. مقاله با توضیح اینکه "در جمهوری بورژوازی مجلس مؤسسان بالاترین شکل اصول دمکراتیک است" ولی "جمهوری شورائی، نسبت به مجلس مؤسسان، شکل بالاتری از اصول دمکراتیک را عرضه میدارد"^{۱۱۰} علیه مجلس مؤسسان اعلان جنگ نمود. تنها وظیفه مجلس مؤسسان "اعلام قبول بدون شرط قدرت شوراهای و انقلاب شوراهای است" و "در غیر این صورت بحران مربوط به مجلس مؤسسان تنها با اشکال انقلابی قابل حل‌اند"^{۱۱۱} و چنین نیز شد. در دسامبر ۱۹۱۷ دستگیری رهبر اس آرهای راست (Avxentivi) با برخی از همراهان وی صورت گرفت.^{۱۱۲}

۸- همانجا صفحه. ۱۱۱

۱۰- همانجا صفحه ۱۱۴.

۹- همانجا صفحه ۱۱۲.

۱۱- همانجا صفحه ۱۱۴.

در ادامه این دستگیری ها، در ژانویه ۱۹۱۸ مجلس مؤسسان با ۴۰۰ نماینده تشکیل گردید. بلشویکها که از ابتدا خواهان انحلال آن بودند اقدام به خروج از جلسه نموده و با خود اس آرهای چپ را نیز بردند. روز بعد جلسه مجبور به ختم خود شد و در همان روز انحلال مجلس مؤسسان از طریق و بنام شوراهای اعلام گردید. چند روز بعد کنگره سراسری شوراهای روسیه گشایش یافت. اساسنامه تعداد نمایندگان را اینگونه تعیین مینماید: "در شهرها تعداد نمایندگان به کنگره برای هر ۲۵۰۰۰ نفر رای دهنده يك نفر و در روستا برای هر ۱۲۵۰۰۰ نفر، يك نفر خواهد بود"^{۱۲۰} و این گونه اهرمهای تشکیلاتی قرار بود رهبری پرولتاریا را تضمین نماید! اما پروسه تحکیم قدرت بلشویکها در اینجا پایان نیافت. حال نوبت تصفیه شوراهای فرا رسیده بود.

در ۱۴ ژوئن ۱۹۱۸ کمیته مرکزی شوراهای سراسری روسیه با تصویب قطعنامه‌ای اقدام به اخراج اس آرهای راست و منشویکها از ارگانهای شوراهای نمود. دلیل اینکار رانیز تماس با "ضد انقلابیون رسوا" که در تدارک "سازمان دادن حملات مسلحانه علیه کارگران و دهقانان"^{۱۳۰} هستند، اعلام کرد. نتیجتاً فقط دو حزب بلشویک و اس آرهای چپ قانونی باقی ماندند و آنهم با اختلافات عدیده. از جمله اختلافات مهم بر سر مسئله صلح برست‌لتوسک، مسئله مجازات اعدام و چگونگی برخورد به دهقانان مرفه برای جمع آوری غلات بود. این مسائل در کنگره پنجم شوراهای بتاریخ ۴ ژوئن به بحث گذارده شد.

در ۶ ژوئن دو تن از اعضای "چکا" (سازمان اطلاعاتی و امنیتی شوروی) که از اس آرهای چپ بودند، بامید جلوگیری از صلح اقدام به ترور سفیر آلمان کردند. این واقعه همراه با تلاش

۱۲- همانجا صفحه ۱۴۳.

اس آرهای چپ در گرفتن قدرت سیاسی در مسکو که توأم با برخی شورش های محلی بود به دستگیری اکثر نمایندگان اس آرهای چپ در کنگره شوراها و اعدام ۱۳ تن از آنان انجامید. نتیجه دیگر این توطئه ها غیر قانونی شدن حزب اس آرهای چپ بود. از این تاریخ تا تابستان ۱۹۲۱ بلشویکها اقدام به زیکزاکهای متعددی نمودند و برای دوره های کوتاه به منشویکها و اس آرهای اجازه فعالیت دادند، ولی با پیروزی جنگ داخلی چنین تاکتیکهایی دیگر ضروری نبودند.

از آنجائی که اپوزیسیون دارای امکانات قانونی نبود، فعالیت های سیاسی مخالفین معمولاً اشکال افراطی چون مبارزه مسلحانه بخود می گرفت. نکته قابل توجه این است که اگر حقیقت داشت که بلشویکها تحمل هیچ اپوزیسیون متشکلی را نداشتند بهمان میزان نیز صحیح بود که هیچ حزب مخالفی آماده نبود که در محدوده قانون فعالیت نماید. مسئله استبداد و انحصار طلبی زبان مشترک مجموعه نیروهای سیاسی بود.

پرونده استحاله بلشویسم

در ابتدای انقلاب بلشویکها با شور فراوان آرمانهای سوسیالیستی خود را دنبال نمودند تلاش داشتند که نظرات ترسیم شده در متونی چون "دولت و انقلاب" را پیاده نمایند. اما شرایط محدود و عقب افتاده روسیه بزودی خود را بر بلشویکها تحمیل نمود و زمینه ای را فراهم کرد که بسیاری از آرمانهای سوسیالیستی قربانی حفظ قدرت سیاسی شد. سالهای ۱۹۱۷ تا ۱۹۲۳ سالهای تلاش بلشویکها برای اجرا نمودن طرح سوسیالیستی خود بود.

بلشویکها بخاطر حفظ قدرت سیاسی مجبور به عقب نشینی در مقابل برخی تمایلات بورژوازی و ماقبل بورژوازی شدند. این عقب نشینی ها هر چند منجر به حفظ قدرت سیاسی گردید اما در زمینه

های اجتماعی و ایدئولوژیک شکست و ناکامی هایی ببار آورد که همواره مهر خود را بر پیشانی دولت شوروی حفظ نموده است. این تعدیلات در زمینه های زیر صورت گرفت: برنامه نپ و مسئله دهقانی، مسئله ملی و جنبش های شرق، مسئله برخورد به ماشین دولتی، انقلاب اروپا و سیاست بین المللی.

مهمترین عقب نشینی بلشویکها برنامه نپ بود که اساساً معنایی جز مصالحه با دهقانان نداشت. هر چند این عقب نشینی قدمی ضروری برای حفظ قدرت سیاسی بود، ولی منجر به تحکیم و گسترش قدرت بورژوازی در ده و شهر شد. زیرا روشن بود که حکومت اقلیت بلشویکی نمی تواند تنها با اتکا به سرکوب نظامی ادامه حیات دهد. البته این سازش از مدتها قبل از انقلاب اکبر صورت گرفت، یعنی زمانی که بلشویکها برای جلب حمایت توده دهقانی مسئله ارضی را مسئله محوری تبلیغات خود نمودند و آنرا تبدیل به پرچمی برای مبارزه با بورژوازی لیبرال کردند. جالب توجه است که انقلاب ارضی سازمان نیافت و بدست خود دهقانان بمورد اجرا در آمد. هرچند بلشویکها موفق به جلب حمایت دهقانان شدند بهمان نسبت نیز زمینه شکست پروژه سوسیالیسم را فراهم نمودند و این پارادکس وظایف دمکراتیک و وظایف سوسیالیستی برای بلشویکها بود. آنچه باید مورد تاکید قرار گیرد این نیست که برنامه نپ غلط بود؛ بلکه نپ ضرورتی بود که به بلشویکها تحمیل گردید. مسئله این است که انتظار ساختمان سوسیالیسم در چنین جامعه ای یک خوش بینی ساده لوحانه بیش نبود.

زمینه دیگر این عقب نشینی ها برخورد به مسئله ملی و ملل غیر روس است. در ابتدا "روش مارکسیست های روس جلب متحدین ملت های غیر روس و همزمان مبارزه علیه پروژه ملی برای تخریب دولت های محلی بود. به اعتقاد بلشویکها "اختلافات ملی و تضادهای بین خلقها هر روزه در حال تحلیل رفتن هستند" و آنکه

"برتری پرولتاریا به این پروسه سرعت خواهد بخشید". بدین ترتیب بلشویکها مخالف راه حل های سیاسی ای بودند که در خدمت تشویق هویت نژادی (ملی) است و بر خلاف مسیر تاریخ حرکت می‌کند.^{۱۴} درحالیکه مارکسیستهای اتریشی تز "استقلال فرهنگی بدون قلمرو جغرافیائی" را پیشنهاد می‌نمودند، (اینکه هر ملیتی، فارغ از اینکه در کجا زندگی می‌کند، دارای نماینده در مجلس باشد).

اما تفکر قبل از انقلاب بلشویکها نتوانست تاب فشار های داخلی و خارجی بعد از انقلاب را بیاورد. در واقعیت بلشویکها برای حفظ حاکمیت خود در خدمت تحکیم خصوصیات ملی و نژادی قرار گرفتند. هر جمهوری متشکل از یک تا چند ملیت شد. از آنجائیکه معیار تفکیک جمهوری ها ملیت معینی بود، درگیری های ملی بر سر کنترل حکومت در درون جمهوری ها و بین جمهوری ها همچنان ادامه یافت و مرزهای ملی در مرزهای جغرافیایی رسمیت پیدا نمودند. رسمیت یافتن مرزهای جغرافیایی برای ملت های مختلف همان سیاستی بود که در مقابل منافع دراز مدت پرولتاریا قرار گرفت، زیرا مبارزه علیه تبعیض نژادی و استقلال فرهنگی خلقها امری ضروری و منطبق با منافع دراز مدت سوسیالیسم بود، ولی تاکید بر مرزهای ملی و جغرافیایی در مقابل ضروریات آتی پرولتاریا قرار داشت.

عقب نشینی بلشویکها نه تنها به تضعیف ملیت ها و کم رنگ کردن جدایی های قومی، ملی و نژادی نیانجامید بلکه به تقویت آن مرزها منجر شد. مسلماً این هویت ها در مقابل هویت طبقاتی قرار گرفتند. این سیاست تا حدی جلو رفت که برخی "ملتها" را که دارای خط و فرهنگی هم نبودند واداشت که متشکل شده و اقدام به ایجاد خط و فرهنگ خود نمایند. البته این سیاست ها نتایج

14. *The Bolshevik Revolution*, vol. 3, page 323.

مثبتی در وحدت مجدد امپراتوری روسیه تحت حاکمیت بلشویکها داشت. ملت های غیر روس که پس از انقلاب، روسیه بزرگ را بسوی فروپاشی سوق داده بودند در اواخر سال ۱۹۲۲ مجدداً گرد هم جمع شده و وحدتی جدید را پایه گذاری نمودند.

سیاست پراگماتیستی حکومت جدید در حفظ خود بهر قیمت، نه تنها به رسمیت دادن به مرزهای قومی و نژادی انجامید بلکه منجر به خنثی کردن مبارزه علیه مذهب و نیروهای ارتجاعی درون جامعه نیز گردید. دولت انقلابی احتیاج به حمایت ملت های مسلمان شوروی داشت. از طرفی سیاست شورایی کردن نواحی شرقی با شکست کامل مواجه شده بود و از طرف دیگر خطر ضد انقلاب آن مناطق را تهدید میکرد. "در اواخر سال ۱۹۱۹ مراجع شورایی باین نتیجه رسیدند که تنها راه شکستن قدرت آخوندها جلب حمایت آخوندهای جوانتر است. این کار به سازش با اسلام منجر شد. یعنی طرد سیاست ایدئولوژیک دوران جنگ داخلی و بازگشت به سیاست تحمل."^{۱۵} از قبل از این تغییر سیاست، بلشویکها بر لزوم "مبارزه علیه آخوندها و عناصر ارتجاعی و قرون وسطایی در کشورهای عقب افتاده... لزوم مبارزه علیه پان - اسلامیسیم و گرایشهای مشابه اصرار داشتند."^{۱۶}

زمینه دیگر این عقب نشینی بکار گیری متخصصین و بوروکراتهای سابق در پست های مهم و بازسازی ماشین دولتی است. لنین در کتاب، "دولت و انقلاب" بدرستی نه تنها بر طبقاتی بودن دولت اصرار می‌ورزد بلکه بر لزوم تخریب ماشین دولتی بورژوازی و آغاز پروسه اضمحلال هر گونه دولتی تاکید دارد. تخریب ماشین دولتی نه تنها به ارگانهای اداری رژیم سابق محدود نمی‌شود بلکه تمام ارگانهای دولت و در رأس آن ارتش را شامل می‌گردد.

15. K. Mckenzie ; *Comintern and World Revolution 1928 - 1943*, page 800.

16. *The Bolshevik Revolution*, vol.3, page 63.

لنین در کنگره حزب در سال ۱۹۲۲ اقدام به عقب نشینی مهمی نمود و طی اظهاریه ای به مقایسه بلشویکها با کشورهای فاتح، که مغلوب فرهنگ برتر ملل فتح شده گردیدند، دست زده و سپس متخصصین و کارمندان اداری رژیم گذشته را به همکاری دعوت کرد. این سیاست در مورد ارتش نیز اعمال شد. شمار "گارد‌های سرخ" در پتروگراد در ماه اکتبر ۱۹۱۷ در حدود ۱۰ الی ۱۲ هزار تقریب زده شده است. البته این نیرو آموزش نظامی نداشت و از نظر کمی بسیار محدود بود. در ژانویه در قطعنامه "حقوق مردم ستم کشیده و استثمار شده" دولت روسیه اقدام به ایجاد ارتش سرخ کارگران و دهقانان" نمود که قرار بود از داوطلبان "نسبتاً آگاه و سازمان یافته توده های زحمتکش" تشکیل شود. "تعداد داوطلبان در پتروگراد که در فوریه ۵۵۰۰ نفر بود در ماه مارس فقط به ۱۵۳۰۰ نفر رسید."^{۱۷} و این، در یکی از مراکز نفوذ بلشویکها نشانه‌ی وضع بحرانی آنها بود. با شکست تلاش در سازماندهی ارتش انقلابی و داوطلب در ۲۲ آوریل ۱۹۱۸ دولت انقلابی اقدام به تدوین نظام وظیفه عمومی برای تمام "بزرگسالان" نمود. در ادامه این حرکت بلشویکها افسران رده پائین ارتش تزار را نیز بکار گرفتند. "تعداد این افسران در سال ۱۹۱۹ به ۳۰۰۰۰ نفر میرسید."^{۱۸} پروسه استحاله ارتش در اینجا خاتمه نیافت. در ماه ژوئیه ۱۹۱۸ کامنو (Kamenev) یک سرهنگ سابق ارتش تزار، رئیس ستاد ارتش سرخ شد و رفته رفته زبان انقلابی "پسران کارگران و دهقانان" جای خود را به "تمام شهروندان سالم و امین بین سالهای ۱۸ و ۴۰" داد.

زمینه دیگر انقلاب اروپا بود. تا سالهای ۱۹۲۲ و ۱۹۲۳ بلشویکها بر لزوم انقلاب همگانی در اروپا تاکید داشتند. لنین در کنگره ۷

۱۷- همانجا صفحه ۲۷۳، نقل به معنی.

۱۸- همانجا صفحه ۳۶۷، نقل به معنی.

حزب بلشویک رابطه بین انقلاب اروپا و انقلاب روسیه را چنین توصیف مینماید: "کوچکترین شکی نیست که در صورتی که انقلاب ما جدا بماند و جنبش های انقلابی در کشورهای دیگر رشد نکنند، به پیروزی انقلاب ما امیدی نیست. رهایی ما از تمام مشکلات، من تکیه میکنم، انقلاب سراسری اروپا است."^{۱۹} وی ادامه می‌دهد: "در مسئله سیاست خارجی دو خط اساسی موجودند. خط پرولتری که برای آن انقلاب سوسیالیستی مهمتر و بالاتر از هر چیز دیگر است و امکان رشد سریع چنین جنبش هایی را در نظر دارد. خط دیگر، خط بورژوازی است که برای آن موضع یک قدرت بزرگ و استقلال ملی مهمتر و بالاتر از هر چیز دیگر است."^{۲۰} در گفته‌ی فوق دو نکته مهم نهفته اند. وابستگی موفقیت انقلاب اکتبر به انقلابات سراسری اروپا، نکته ای که پس از سال ۱۹۲۳ نفی گردید، و اولویت انقلاب جهانی بر منافع ملی روسیه که بعداً وارونه جلوه داده شد.

در دوران پس از انقلاب اکتبر، اروپا در بحرانی عظیم بسر می‌برد. بلشویکها دورانی همانند سالهای ۱۸۴۸ - ۱۸۴۹ را مجسم می‌نمودند که تمام اروپا متحول شود و حرکت سوسیالیستی مجموعه‌ی اروپا را دربربگیرد. اما تابستان سال ۱۹۲۰ آخرین دوره ای بود که اعتقاد به برآمد انقلاب در اروپا فاکتوری تعیین کننده در سیاست خارجی شوروی بود. غرب نیز که از سرنگونی فوری دولت شوروی نا امید شده بود آماده ایجاد روابط عادی با شوروی می‌گردید.

در ژوئیه ۱۹۲۰ دولت آمریکا تمام محدودیت های بازرگانی با شوروی را لغو نمود و بدنبال آن قرارداد انگلیس - شوروی در مارس ۱۹۲۱ منعقد گردید. قرارداد های شوروی با ایران،

۱۹ - همانجا صفحه ۵۳

۲۰- همانجا صفحه ۵۳

افغانستان و ترکیه در سال ۱۹۲۱ ادامه همین روند هستند. موفقیت دولت شوروی در تحمیل خود به جهان غرب و شکستن محاصره اقتصادی، بازرگانی و نظامی آنان مسلماً پیروزی بزرگی بحساب می‌آید که با بهای گرانی برای انقلاب و سوسیالیسم بدست آمد. بدنبال قرارداد مارس ۱۹۲۱ با انگلیس، طرفین توافق نمودند که "هر دو طرف از هر گونه فعالیت خصمانه علیه یکدیگر و هر گونه تبلیغات خارج از محدوده جغرافیایی خود علیه سازمانهای امپراتوری بریتانیا و یا جمهوری شوروی روسیه ممانعت نموده، بالاخص دولت جمهوری شوروی از هر گونه اقدام نظامی، دیپلماتیک و یا اشکال دیگر و یا تبلیغات جهت تشویق مردم آسیا برای اقدام علیه منافع بریتانیا و یا علیه امپراتوری بریتانیا بخصوص در هند و کشور مستقل افغانستان ممانعت خواهند نمود."^{۲۱} و بدین صورت نه تنها انقلاب اروپا تبدیل به امری غیر مهم شد، بلکه دفتر مبارزات آزادیبخش در شرق نیز بسته شد و منافع بلا واسطه دولت شوروی در تضاد با منافع انقلاب قرار گرفت. شکست انقلاب در اروپا و فشارهای جهان سرمایه داری بر شوروی بار دیگر نشان داد که چگونه آرمانها و اهداف سیاسی - ایدئولوژیک قربانی امکانات و شرایط می‌شوند.

سال ۱۹۲۳، سال خروج لنین از صحنه سیاست، نقطه عطفی در تاریخ بلشویسم است زیرا از این پس هدف دولت شوروی "ساختن سوسیالیسم در یک کشور" یعنی حفظ و بسط قدرت شوروی در چهارچوب روابط بین‌المللی قرار گرفت. بدون شک مرکز لنین سرعت بیشتری باین تحولات داد، ولی نقش شخصیت در تاریخ هر چند مهم و در شرایطی تعیین کننده باشد، ولی نمی‌تواند مجموعه شرایط اجتماعی را تغییر دهد.

انترناسیونال سوم و پروسه تثبیت بلشویسم در سطح بین‌المللی:

زمانیکه انقلاب اکتبر پیروز شد مجموعه اروپا در بحرانی عظیم بسر می‌برد. بلشویکها این دوران را با دوران انقلابات ۱۸۴۹ - ۱۸۴۸ مقایسه می‌کردند و بدین خاطر در انتظار انقلاب پی در پی در اروپا بودند. پیروزی های اولیه در لهستان و اتریش و ادامه بحران های اجتماعی چنین تحلیلی را تایید می نمود.

در این دوران مرکز ثقل جنبش کارگری در کشورهای پیشرفته اروپا و جنبش سوسیال دموکراتیک، آلمان بود. مبارزات سراسری کارگران آلمان در نوامبر ۱۹۱۸ منجر به سرنگونی امپراتوری آلمان و ایجاد جمهوری بورژوازی، بوسیله شوراهاى انقلابی، گردید. حکومتی که شکل گرفت ائتلافی بود از سوسیال دموکراتهای راست و سوسیال دموکراتهای مستقل (موسوم به جریان "میان" که بوسیله سوسیال دموکراتهای راست رهبری می‌شد.^{۲۲} سیاست جناح چپ سوسیال دموکراتها عدم شرکت در دولت جدید و مبارزه برای گسترش سیستم شورایی و تدارک انقلاب سوسیالیستی بود.

اسپارتاکیستها که جریان اصلی جناح چپ بودند در پروسه مبارزات تئوریک خود موفق به فرموله کردن نکات مهمی در مرزبندی با بلشویکها و شخص لنین شدند که در زیر به آنان اشاره خواهد شد:

۲۲ - در آلمان طولی نکشید که ائتلاف جناح رأس و مستقل شکسته شد و در دسامبر ۱۹۱۸ جناح مستقل از دولت ابرت خارج شده و به مخالفین دولت پیوست. آنچه در آلمان شاهد هستیم عدم انسجام جامعه و ادامه بحران اجتماعی است. در ژانویه ۱۹۱۹ قیامی علیه دولت سوسیال دموکراتها صورت گرفت که به شکست انجامید. پس از این شکست بود که روزالوکزامبورگ و لیبنکخت دستگیر شده و بقتل رسیدند.

دیری نپایید که با تلاش انترناسیونال سوم حزب کمونیست آلمان، که ائتلافی از

اول - مخالفت با عنصر ترور بعنوان روش دیکتاتوری يك اقلیت بر اکثریت یعنی مخالفت با قیام اقلیت و تسخیر قدرت سیاسی بوسیله اقلیت.

دوم - سیاست عدم شرکت در دولت ائتلافی، تا زمانیکه اسپارتاکیستها قادر به جلب حمایت اکثریت توده ها شوند. این ادامه نکته اول است که بر لزوم جلب حمایت اکثریت توده ها تأکید دارد.

سوم - برنامه ریزی دراز مدت برای کسب حمایت اکثریت جامعه و سپس اقدام جهت کسب قدرت سیاسی.

چهارم - دامن زدن به مباحث ایدئولوژیک در درون جناح چپ، که دیدگاهی دیالکتیکی است، دیدگاهی که حقیقت را مطلق و از آن خود نمی‌داند، بلکه پروسه شناخت را پروسه تکامل نظرگاهها و شرایط اجتماعی تلقی می‌کند. شناخت همواره برداشتی معین از شرایط حال است، در حالیکه نه تنها شرایط دائماً در حال تغییراند، بلکه معیارها و ضوابط ما در این پروسه نیز متغیرند. بدین خاطر مبارزه نظری عاملی بسیار مؤثر در تصحیح و تدقیق شناخت ما است.

نکات بالا تفاوت دو دیدگاه متفاوت را نشان می‌دهند. دیدگاه اول دیدگاهی آنارشویستی، اراده گرایانه و بوروکراتیک است و دیدگاه

→

اسپارتاکیستها و جناحی از حزب "سوسیال دمکرات مستقل" بود، ایجاد گردید. قیامی دیگر تحت رهبری حزب کمونیست در مارس ۱۹۲۰ صورت گرفت که بار دیگر با شکست مواجه شد. و بالاخره زمانیکه فرانسه اقدام به حمله نظامی به آلمان نمود (سال ۱۹۲۳) بحران آلمان از سر گرفته شد و دوباره کارگران اقدام به قیام نمودند. اینبار انترناسیونال نقش فعالی بازی نکرد. عدم اطمینان به انقلاب اروپا و تکاپوی شوروی در صحنه دیپلماتیک دلایل این عدم فعالیت بودند. اینبار نه تنها جنبش آلمان شکست خورد بلکه خاتمه یک دوره وسیع مبارزات کارگری آلمان را اعلام کرد.

دوم متکی بر سیستمی دیالکتیکی است که بر تحول جامعه استوار است.

بر چنین زمینه ای بلشویکها خواهان تشکیل فوری انترناسیونال سوم، و سوسیال دمکراتهای چپ آلمان مخالف چنین سازمانی بودند. درحالیکه بلشویکها مسائل تثوریک و نظری را حل شده قلمداد می‌کردند و فقط بدنبال سازماندهی و عملی کردن تثوری های خود بودند، سوسیال دمکراتهای چپ از طرفی شرایط انقلاب سوسیالیستی را فراهم ندیده و از طرف دیگر نگران دیدگاههای حاکم بر بلشویکها بودند. اما فاکتور جدید و تعیین کننده قدرت بلشویکها بود. آنها دیگر نه يك جریان ضعیف "آسیایی"، بلکه حزبی قوی بودند که بر بزرگترین کشور جهان حکومت می‌کردند. در نتیجه اتوریته بلشویکها بر انترناسیونال سوم از همان ابتدا روشن بود.

از دیدگاه بلشویکها دو فاکتور مهم لزوم تشکیل فوری انترناسیونال را ایجاب مینمود:

اول - تشکیل کنگره جناح راست انترناسیونال دوم در برن در فوریه ۱۹۱۹ و لزوم طرح آلترناتیو در مقابل آن.

دوم - شرایط ویژه اروپا و لزوم متشکل کردن نیروهای چپ رادیکال حول تثوری و تجربه انقلاب روسیه.

اما سوسیال دمکراتهای چپ آلمان بخصوص روزالوکزامبورگ اصولاً درکی دیگر داشتند و باین خاطر مخالف تشکیل چنین سازمانی بودند. آنان معتقد بودند که موقع مناسب برای تشکیل چنین سازمانی هنوز فرا نرسیده است. بنظر آنان چنین حرکتی "وابسته به چند حزب انقلابی در اروپا است"^{۲۳} و "روزالوکزامبورگ معتقد بود که تاخیر کنگره به تقویت قدرت احزاب اروپای غربی و نتیجتاً

23. Path Finder ; *Founding The Communist International , Proceeding*

and Documents, New York, 1987, page 9.

محدود کردن وزنه بلشویکها خواهد انجامید.^{۲۴} آنها بدرستی متوجه بودند که مارکسیسم روسی سوسیالیسمی عقب افتاده به همراه دارد.

علیرغم مخالفت شدید سوسیال دمکراتهای چپ، انترناسیونال سوم تشکیل گردید. بلشویکها در ۲۳ ژانویه ۱۹۱۹ دعوت نامه ای جهت تشکیل انترناسیونال تدوین کردند و با تحلیلی از اوضاع سیاسی بر لزوم ایجاد تشکیلاتی سراسری تأکید نمودند. بنا براین تحلیل "این مرحله تجزیه و انقراض سیستم سرمایه داری جهانی است. در صورتیکه سرمایه داری با تضادهای غیرقابل حلش تخریب نگردد چیزی جز انقراض فرهنگ اروپا بطور عمومی ببار نخواهد آورد... وظیفه کنونی طبقه کارگر تصرف آنی قدرت سیاسی است. این تصرف قدرت بمعنی تخریب ماشین دولتی بورژوازی و ایجاد ماشین دولتی پرولتاریا است."^{۲۵} و بدین ترتیب کنگره اول در سوم مارس ۱۹۱۹ در مسکو برگزار شد. ۵۱ نماینده از بیش از دوازده کشور که اکثراً از مهاجران خارجی ساکن روسیه بودند، اقدام به ایجاد انترناسیونال نمودند.

اولین موضوع مورد مشاجره، تصمیم برای برقراری کنگره و یا کنفرانس بود. ابرلین (Eberlin) به نمایندگی از طرف سوسیال دمکراتهای چپ آلمان وظیفه خود را مبارزه با تشکیل کنگره دانسته و پیشنهاد نمود که بجای کنگره کنفرانسی جهت تبادل نظر تشکیل گردد. "نماینده کمونیستهای آلمان در خواست نمود (یا تقریباً اخطار کرد) که ما جلسه را فقط به کنفرانس محدود کرده و اعلان کنگره نکنیم."^{۲۶} اما پس از توافق اولیه اکثر نمایندگان،

۲۴- همانجا صفحه ۹.

25. Dutt ; *The Two Internationals* , page 64.

26. *Founding The Communist ...*, page 13.

کنگره رسمیت یافت و نماینده سوسیال دمکراسی چپ آلمان مجبور به ارائه رأی ممتنع گردید.

نکات مشاجره آمیز دیگر، اتحادیه های کارگری، مرکزیت و مسئله دمکراسی بود. زینویف (Zinoviev) نماینده بلشویکها در کنگره، در "گزارشی از روسیه" خاطر نشان ساخت که "فقط بخش کوچکی از اتحادیه های کارگری سازمانهای مستقل و بی طرف هستند... در واقعیت، اتحادیه های کارگری بعنوان بخشی از ماشین دولتی فعالیت می کنند."^{۲۷} در پلاتفرم دیدگاهی که بر اساس آن گویا تمام سازمانهای اجتماعی میبایست جزئی از حزب و یا حکومت باشند، آمده بود: "دیکتاتوری پرولتاریا می تواند وظایف اقتصادی خود را فقط تا درجه ای عملی سازد که تمرکز قدرت اجرایی داشته باشد."^{۲۸} این درک بوروکراتیک و غیر دمکراتیک مورد انتقاد دیگر نمایندگان از جمله نماینده هلند "روتگر" (Rutger) قرار گرفت. این بند پلاتفرم در این پروسه حذف گردید.

از آنجائیکه اختلاف نظر بر سر مسئله دمکراسی و دیکتاتوری فاحش بود، بحث مربوط به این موضوع فقط در کمیسیون قطعنامه های کنگره صورت گرفت و اعلان گردید که "کمیسیون قطعنامه ها پس از بحث کامل پیرامون این موضوعات تصمیم گرفته است که پیشنهاد عدم بحث دقیق را به کنگره بدهد."^{۲۹} و بدین صورت قطعنامه ای در این زمینه به رای کنگره گذاشته شد. از آنجائیکه اعضای کنگره آمادگی چندانی برای بر گذاری آن نداشتند، کنگره خاتمه یافت و پیرامون مسائل مختلف بحث چندانی صورت نگرفت.

از کنگره اول می توان نتیجه گرفت که علیرغم اختلافات زیاد، این کنگره با پافشاری بلشویکها تشکیل شد. وظیفه کنگره دوم که در

۲۷- همانجا صفحه ۶۴.

۲۸- همانجا صفحه ۱۳۱.

۲۹- همانجا صفحه ۱۴۹.

ژوئیه سال ۱۹۲۰ تشکیل گردید تحکیم مدل سوسیالیسم بلشویکها و تدوین ضوابط سیاسی و تشکیلاتی بر اساس آن بود. کنکره دوم به تدوین قطعنامه های متعددی دست زد. از آن جمله تصویب ۲۱ نکته است که در بر گیرنده شرایط عضویت احزاب و عناصر چپ است. از آنجائیکه ۲۱ نکته بیان فشرده سمت و سوی انترناسیونال است به برخی از نکات مهم آن می پردازیم.

بیست و یک نکته

"تمام ارگانهای انتشاراتی احزاب میبایست بوسیله عناصر قابل اتکا کمونیست، که وفاداریشان به آرمان پرولتاریا ثابت شده است، هدایت گردد."^{۳۰} نکته فوق نه تنها اعمال فشار از بالا به ارگانهای انتشاراتی احزاب عضو را معیار قرار می دهد، بلکه "اثبات وفاداری" را نیز می طلبد. از آنجائیکه این وفاداری بر پایه روابطی یک جانبه است که بر ضوابط روشنی استوار نیست، صرفاً یک بیعت است و بس. اطاعت از رهبری و قبول روابط چوپان و گله ای آن چیزی است که این نکته تبلیغ می کند. "تمام سازمانهایی که میخواهند به انترناسیونال کمونیستی بپیوندند میبایست بطور مرتب اقدام به اخراج عناصر رفرمیست و میانه رو از تمام مواضع مسئولیت در جنبش کارگری (سازمانهای حزب، هیئت تحریریه، اتحادیه های کارگری، جناح پارلمانی، تعاونی ها، و دولت های محلی) و جانشین ساختن آنان با عناصر کمونیست مطمئن نمایند."^{۳۱} این نکته، نه تنها اخراج عناصر مخالف را تحت عنوان "راست و میانه رو" معیار عضویت احزاب قرار می دهد، بلکه این

30. Hot and Holland ; *Theses, Resolutions, and Manifestos of First Four Congresses*, page 93.

کنترل و اخراج را تا سطح سازمانهای توده ای و غیر حزبی می گستراند.

پروسه تصفیه و اخراج تا حدی میرود که انترناسیونال اعلام می دارد که "انترناسیونال تحمل موقعیتی را ندارد که اپورتونیست هایی چون "کائوتسکی"، "هیلفردینگ"، "مکدونالد" (McDonald)، "مودلینی" (Modigliani)، "توراتی" (Turatti)، "هیلکوت" (Hillquett)، "لانیه" (Langnet) و غیره حق عضویت در آن را داشته باشند."^{۳۲} آماج این نکته سوسیال دمکراتهای مستقل "میانه" است، جریانی که واجد چنین عناصری است و در ضمن جزو نیروهای قابل وحدت می باشد. قصد بلشویکها- به زبان چپ سنتی - "جدا نمودن توده از رهبری" و یا "وحدت از پائین" است.

۲۱ نکته، درک خود را از دمکراسی پرولتری چنین به نمایش میگذارد. "در دوره جنگ حاد داخلی، حزب کمونیست زمانی قادر به ایفای وظایف خود خواهد بود که حداکثر تمرکز تشکیلاتی ممکن را دارا باشد. انضباط آهنین باید در درون حاکم باشد. مرکزیت حزب باید از طریق اعتماد اعضای حزب تأیید گردد. مرکزیت باید دارای بالاترین حقوق و اتوریته و حداکثر قدرت باشد."^{۳۳} نکته فوق تشکیلاتی هر می و بوروکراتیک را ترسیم می نماید که در آن حرفی و نشانی از دمکراسی درون سازمانی نیست، مرکزیت نه تنها انتخابی نیست بلکه باید از طریق اعتماد اعضا تأیید گردد و باید دارای بالاترین اتوریته باشد. این نظرات زمانی فرموله می گردند که لنین زنده و در رأس حزب قرار دارد و هنوز استالین عنصر مهمی در صحنه سیاست نیست که توجه گر این نظرات و عملکردها باشد. بلشویکها تمام کوشش خود را وقف

قرار دادن افراد "وفادار" در رأس احزاب کمونیست برادر نمودند. "حداقل دو سوم اعضای کمیته مرکزی و سازمانهای حزب می‌بایست از رفقای تشکیلی گردند که قبل از کنگره دوم انترناسیونال بطور علنی و روشن طرفدار عضویت حزب در انترناسیونال کمونیستی بودند."^{۳۴}

پس از کنگره اول بخشی از سوسیال دمکراتها که اختلاف چندانی با بلشویکها نداشتند و یا اینکه وحدت را چنان پر اهمیت می‌دانستند، اختلافات را به کناری گذارده و به انترناسیونال پیوستند. اما بخشی دیگر که در صفوف جریان موسوم به "میانه رو" قرار داشتند و علی‌رغم میل به پیوستن به انترناسیونال خواهان مبارزه درونی با بلشویکها بودند، در موقعیت بسیار مشکلی قرار داشتند، زیرا بلشویکها تحمل منقدین خود را نداشتند. بسیاری از این نوع افراد یا به انترناسیونال پیوستند و بعداً از آن کناره گیری کردند و یا اینکه از همان ابتدا جدا مانده و تبدیل به عناصری منفرد شدند.

"تمام احزابی که خواست پیوستن به انترناسیونال کمونیست را دارند موظفند که حمایت بی‌چون و چرای خود را از تمام جمهوری های شورایی در مبارزه علیه نیروهای ضد انقلاب اعلام کنند."^{۳۵} این همان نکته ایست که حمایت بی‌چون و چرا از حزب و دولت بلشویکی را معیار عضویت احزاب دیگر قرار میدهد. زمانیکه "ضد انقلاب" تعریف می‌گردد و از آنجائیکه لفظ ضد انقلاب تمام نیروهای سیاسی روسیه بجز بلشویکها را می‌تواند در بر بگیرد، این حمایت معنایی جز دنباله روی کورکورانه از بلشویکها ندارد. حمایت بی‌چون و چرا از جمهوری های روسیه و نتیجتاً عملکرد آنان سیاستی است که "احزاب برادر" را تبدیل به اهرمهای سیاست

خارجی شوروی نمود و نتایج شوم آن را امروزه مشاهده می‌کنیم. "تقریباً در تمام کشورهای آمریکا و اروپا مبارزه طبقاتی در حال پا گذاری به مرحله جنگ داخلی است."^{۳۶} نکته ای که درکی ساده از پروسه تحول اجتماعی را عیان می‌کند و چیزی جز جهانی دیدن شرایط روسیه و نتیجتاً جهان شمول کردن تزه‌های خود نیست.

علیرغم وزنه‌ی سنگین بلشویکها در انترناسیونال، اما هنوز تمام منقدین خفه نشده بودند. نماینده حزب کمونیست آلمان در کنگره سوم خواهان "جدایی سازمانهای سیاسی انترناسیونال از سیاست دولتی شوروی" شد و در اعلامیه خود اظهارداشت: "ما برای يك لحظه فراموش نخواهیم کرد که قدرت شوروی در روسیه بخاطر عقب افتادن انقلاب جهانی با چه مشکلاتی روبروست. ولی ما همچنین متوجه خطری هستیم که ممکن است از این مشکلات منشاء گیرد و آن تضاد واقعی منافع انقلاب پرولتری جهانی و منافع بلا واسطه روسیه شوروی"^{۳۷} است. اما این رابطه يك جانبه و انحصاری با احزاب برادر نه تنها ادامه یافت، بلکه به سازمانهای دیگر نیز بسط داده شد. "تأثیر و رهبری سیاسی می‌بایست در سطح بین المللی به انترناسیونال کمونیستی تعلق داشته باشد... وظیفه سازمانهای جوانان کمونیست تسلیم شدن به رهبری سیاسی (در برنامه، تاکتیک و سمت سیاسی) و حل شدن در جبهه انقلابی مشترک است."^{۳۸} و بالاخره در دسامبر ۱۹۲۲، زمانیکه امید به انقلاب اروپا مبدل به یاس می‌شود "تحکیم قدرت شوراها در روسیه هدف اصلی کنگره چهارم کمینترن میگردد."^{۳۹} و بدین صورت سازمانی که برای رهبری انقلاب جهانی تشکیل شده بود وظیفه خود را حمایت از "حکومت شوراها" قرار می‌دهد.

۳۶- همانجا صفحه ۹۴، نکته سوم.

37 The Bolshevik Revolution, vol. 3, page 396.

۳۹ - همانجا صفحه ۴۴۳.

۳۸ - همانجا صفحه ۴۰۳.

۳۴- همانجا صفحه ۹۷، نکته بیستم.

۳۵- همانجا صفحه ۹۵، نکته دهم.

نتیجه

در اکتبر ۱۹۱۷ بلشویکها دو وظیفه مهم در مقابل خود قرار دادند. اول تحول دمکراتیک، که هدفش ریشه کن کردن بقایای روابط فئودالی و رشد جامعه روسیه به سطح کشورهای صنعتی غرب بود و دوم ایجاد و ساختمان سوسیالیسم.

خواست تحول دمکراتیک با پشتیبانی میلیونی روبرو شد و هر چند توده های وسیع کارگر و دهقان در امر قیام شرکت نکردند، ولی حامی این خواسته ها بوده و به حمایت از بلشویکها پرداختند. از آنجائیکه تحول بورژوایی مسئله حاد جامعه بود و از طرف دیگر بورژوازی روس توانایی مقابله رادیکال با جامعه کهن را نداشت، بلشویکها قهرمان این مبارزه شدند و مسلماً این وظیفه با تکیه به نیروی عظیم کارگران و دهقانان بثمر رسید.

اما متأسفانه چنین نتیجه ای در مورد هدف دیگر، یعنی تحول سوسیالیستی، نمی توان گرفت.^{۴۰} زیرا جامعه عقب افتاده روسیه

۴۰ - در اینجا سئوالی بدرستی مطرح می شود که پس بلشویکها چه می بایست می کردند؟ از آنجایی که این پرسش می تواند در مورد کشورهایمانند ایران امروزه نیز مطرح گردد، پاسخ بآن ضروری است. بنظر من با توجه به محدودیت های جامعه روسیه، ساختمان سوسیالیسم مدرن در آن بدون انقلاب در اروپا امکان پذیر نبود. از طرف دیگر تخریب بقایای جامعه کهن و تحول دمکراتیک ممکن و ضروری بود. بلشویکها می بایست حادترین مبارزه را برای به ثمر رساندن تحول دمکراتیک سازمان داده و از طرف دیگر عنصر سوسیالیستی در این مبارزات را تقویت می نمودند. با چنین هدفی ائتلاف با نیروهای رادیکال بورژوازی در آن مقطع لازم بود. مسلماً این سیاست ضمانتی برای تحول آینده سوسیالیستی نداشت. اما می توانست دو دست آورد مهم داشته باشد: اول اینکه جامعه روسیه تحول دمکراتیک را بدون دردهای ناشی از جنگ داخلی طولانی، قحطی، تخریب اقتصاد داخلی و بالاخره اختناق ناشی از موقعیت ضعیف بلشویکها پشت سر می گذاشت. دوم این که مارکسیسم روسی صیقل یافته و بر



مسلح به مصالح و ابزار لازم برای چنین تحولی نبود. نه تنها اکثریت جامعه و نیروهای سیاسی مخالف چنین تحولی بودند، بلکه طبقه کارگر و روشنفکران آن، که میبایست نیروی این تحول باشند، از پختگی و سازماندهی لازم برخوردار نبودند.

پارادکس موجود، یعنی تضاد بین دو وظیفه فوق، بلشویکها را به حرکات متناقض و زیگزاگهای متعددی سوق داد و آنان را در مقابل نیروهای عظیم اجتماعی قرار داد. هدف بلشویکها حفظ قدرت سیاسی قرار گرفت و حرکات پراگماتیستی و عقب نشینی های ناشی از این هدف قدم بقدم اهداف سوسیالیستی را بی اهمیت تر نمود.

موقعیت جدید در ضمن منجر به رشد بدترین تمایلات بلشویکی شد و از آن سوسیالیسمی شکل گرفت که فاصله ای محسوس با سوسیالیسم مارکس دارد.

تحول از بالا از طریق حزب "نخبگان" (بوروکراسی) نه تنها نتیجه مورد نظر را ببار نیاورد بلکه دیکتاتوری حزب و رهبری حزب را جایگزین دیکتاتوری پرولتاریا نمود. این نوع سوسیالیسم نقش توده را، که مهمترین عامل تحول است، اطاعت کورکورانه از رهبری "نخبه" دانسته و حزب را خطا ناپذیر می داند. این درک بوروکراتیک از رابطه رهبری و توده، آگاهی اجتماعی را ورای این توده و شرایط زندگی آن فرض نموده و باین خاطر آگاهی سوسیالیستی را در انحصار روشنفکران می داند.

چنین درکی، حقیقت را مطلق و از آن خود می داند و بدین صورت درکش از پروسه شناخت نه مبتنی بر پروسه ای اجتماعی که شامل

جنبه های عقب افتاده خود فایق می آمد. در چنین حالتی نه تنها بلشویکها مجبور به عقب نشینی در زمینه تئوری نمی شدند بلکه جنبش بین المللی مارکسیستی نیز از بار بالاتری برخوردار می شد و می توانست موقعیتی بهتر از شرایط حال را دارا باشد. همان زمان نیز بسیاری از عناصر سوسیال دمکرات چون پلخانف و بوخارین چنین نظرانی را ارائه دادند.

جدل های فکری است، بلکه منوط به رابطه آن با خود و حزب خود است. حاصل این نگرش، درکی ماکیاولیستی است که در آن هدف وسیله را توجیه می‌نماید.

بر چنین زمینه ای است که انقلاب اجتماعی محدود به انقلاب سیاسی می‌شود؛ بگفته استالین "حتی اگر امیر افغان علیه امپریالیسم مبارزه کند، مرفقی است" و یا بگفته لنین عضویت يك كشيš در حزب بشرطی که "برنامه حزب را بپذیرد" مورد قبول است. این همان درکی است که سوسیالیسم را با دولتی کردن وسایل تولید یکسان می‌گیرد، در آن علم جای خود را به مذهبی نوین می‌دهد و کیش شخصیت عامل تحول می‌شود.

پایه این نظرات ماتریالیسمی است که بر دیدگاههای مکانیکی استوار است، ماتریالیسمی که تحت عنوان "تقدم اقتصاد" ذهنیت اجتماعی را نفی می‌کند. رابطه عین و ذهن را نا دیده گرفته و با مسخ پدیده های اجتماعی، جوهر اصلی آنان را درک نمی‌کند. این درک پوزیتیویستی، یعنی بررسی پدیده های اجتماعی جدا از ذهن فاعل، نتایج بسیار اسف انگیزی بیار آورده و می‌آورد که در دنباله این بحث بدان خواهیم پرداخت.

Mihailo Markovic

میخائیلو مارکوویچ

Praxis als Grundkategorie der Erkenntnistheorie

پراتیک به مثابه‌ی مقوله‌ی بنیادی تئوری شناخت

اغلب تئوری پردازان نظریه‌ی شناخت در فلسفه‌ی پیش از مارکس، در فاصله‌ی دوموضع اساساً معرفت شناسانه جولان می‌کردند: از یکسو رئالیسمی غیرانتقادی، که ابژه^۱ را "در خود"^۲ و از پیش دربرابر خود می‌نهد و می‌پرسد: سوژه^۱ چگونه می‌تواند به شناختی وافی از ابژه برسد؛ و از سوی دیگر نقدگرایی‌ای غیرواقعی، که از سوژه به منزله‌ی داده‌ای غیرقابل تردید عزیمت می‌کند و در جستجوی راهها و شیوه‌هایی است که از طریق آنها سوژه، ابژه را

۱- بجای ترجمه‌ی واژه‌های Subjekt و Objekt از بازنویس رایج آنها در زبان فارسی بصورت "سوژه" و "ابژه" استفاده کرده‌ایم. علت اینست که بار معانی این واژه‌ها را نمی‌شود بنحوی کامل و وافی به مقصود در واژه‌های فارسی واحدی منتقل کرد. سوژه را می‌توان معادل فاعل، عامل، اراده‌کننده، دارنده‌ی آگاهی، ذهن، درون‌آخته و غیره دانست و ابژه را معادل موضوع، متعلق، شی، عین، برابریستا، برون‌آخته، و غیره. به همین اعتبار، بجای واژه‌های subjektiv و objektiv نیز از بازنویسی فارسی‌شان استفاده کرده‌ایم و مراد از آنها به ترتیب "راجع به سوژه" و "راجع به ابژه" است. گاه‌بگاه نیز که معنایی صریح مورد نظر بوده‌است از تعابیر "ذهن"، "عین"، "ذهنی" و "عینی" سود جست‌ه‌ایم - م

مستقر می‌کند و یا به عبارتی دیگر به دانشی درباره‌ی ابژه نائل می‌آید.

دیدگاه نخستین واقع‌گرا (رنالیست) است، زیرا با پیشفرضی عموماً پذیرفته‌شده، یعنی تقدم جهان عینی و هستی مستقل آن از آگاهی انسان، تطابق دارد. اما این دیدگاه بی‌گمان غیرانتقادی است، زیرا از شاخص‌های مشخص ابژه‌ای "در خود" که در پیوند با انسان هستی ندارد و در ماورای آگاهی و عمل انسانی، نه تنها آگاهی و عمل انفرادی، بلکه آگاهی و عمل اجتماعی‌اش قرار دارد، نمی‌توان هیچ چیز دانست، نمی‌توان هیچ سخنی گفت و نمی‌توان حتی کوچکترین تصویری داشت.

برخی از اشکال ایده‌آلیسم و پوزیتیویسم (یا تحصیل‌گرایی) با فرض نقطه‌ی عزیمتی سوپراکتیو کوشیده‌اند این انتقاد را پاسخ گویند: برای اندیشیدن و بدست آوردن تجربیات حسی، چیزی را نباید از پیش فرض گرفت، بلکه باید بدان باور داشت؛ ما از این پیشفرض با اطمینان کامل و بطور بلاواسطه آگاهیم. مسئله اما اینست که ما از کجا می‌دانیم که می‌دانیم، از کجا می‌دانیم که محتوای اندیشه و تجربه‌ی ما حامل سرشتی عینی است و چگونه ما ابژه را تفهیم می‌کنیم. از همین رو انسان همواره ناکزیر شده‌است گریزگاهی بجوید در قلمرو رازآمیزی‌ای عجیب و نادر؛ فیلسوف مجموعه‌ی کاملی از دانش تردیدناپذیر و عملاً تأییدشده نسبت به واقعیت رادر "پرانتز" می‌نهاد و اینطور وانمود می‌کرد که انکار از آن چیزی نمی‌داند و گویی که از اول، از سوژه‌ی ناب، از "من"، از عمل "شناخت"، از اشکال ماقبل تجربی^۱ حس و فهم و از "داده‌های حسی" شروع می‌کند. سپس سوژه از طریق فعالیت خود، همه‌ی آنچه‌ی را که او اول در پرانتز نهاده، به اجرا می‌گذاشت، یعنی به شناختی اجتماعی و عینی از جهان دست می‌یافت. اینگونه بازسازی

شناخت انسانی از ابژه، اغلب (در نیروی انگارش^۱ نوع معینی از فلسفه) به منزله‌ی ساختمان ابژه معرفی می‌شد. مسلماً در سرشت غیرواقعی و رازآمیزکننده‌ی این نوع انتقادگرایی نمی‌توان تردیدی داشت. وجه مشخصه‌ی مشترک این دو دیدگاه متضاد و معرفت‌شناسانه^۲ این است که هر دو آنها از انتزاعی سرشار از محتوا عزیمت می‌کنند که بر پایه‌ی آن، گویی می‌توان تئوری شناختی کامل و همه‌گیر را بنا کرد. این انتزاع عمدتاً مفهوم یا مقوله‌ی سوژه‌ی ناب یا من ناب است. سوژه تنها در تناسب با آنچه او می‌شناسد، تجربه می‌کند و می‌خواهد، می‌تواند سوژه باشد. هر عنصر از محتوای سوژه، از اندیشه‌اش، از خواستش و کردارش مهر ابژه را، یعنی مهر آنچه او را مشروط و منوط می‌سازد و آنچه آماج و نشانه‌ی سمت و سوی اوست، بر خود حمل می‌کند؛ تا این اندازه، سوژه، ابژه را در خود نهفته دارد. و هر قدر که سوژه تعین اجتماعی بیشتری داشته باشد، همانقدر بیشتر ابژه در سوژه نهفته است؛ هر فیلسوفی که نخواهد این خود - محوری^۳ را آشکارا بپذیرد، باید وجود چندگانگی سوژه را پیشفرض گیرد و در راه تضمین ابتدای شناخت بر چندگانگی و ارتباط متقابل سوژه‌ها بکوشد. در برابر این سوژه‌ی مفروض، هر سوژه‌ی دیگر، یک ابژه است، و برعکس؛ حتی حالات روانی کاملاً فردی، توهمات، رویاها و خیالات یک سوژه، برای سوژه‌ی دیگر، ابژه هستند. در درون یک سوژه‌ی منفرد، قطبهای آگاهی و خودآگاهی از یکدیگر فاصله می‌گیرند و محتوای اولی به موضوع دومی بدل می‌شود.

انتزاع ابژه‌ی ناب (ومطلق) نیز کمتر از این بی‌محتوا و متناقض نیست. ابژه‌ای که در رابطه‌ای با انسان قرار نداشته باشد، چیزی نامعین است، "شی فی‌نفسه"ی کانتی است. حتی وقتی مسئله بر سر ابژه‌های طبیعی، بر سر وجودشان قبل از پیدایی انسان و بعد از

نابودی احتمالی نسل بشر باشد، مثلاً سنگپاره‌ها، زمین، آب، ستارگان و غیره. در اینمورد نیز کمترین تردیدی وجود ندارد. واقعیت این است که ما آنها را تنها بدانگونه می‌شناسیم که در ارتباط با ما قرار دارند. برای آنکه این چیزها را به منزله‌ی ابژه‌هایی ناب و مطلق قلمداد کنیم می‌بایستی از همه‌ی مشخصاتشان چشم‌پوشیم، زیرا در هر یک از آنها عناصری از سوپژکتیویته محتوی است، مثل رنگ، حالت مادی و صلبیت، دستکاه مختصات سه بعدی‌ایکه در آن قرار دارند و زمان هستی و پایداری‌شان. و اگر ما از همه‌ی کیفیات و نشانه‌های ساختاری‌شان انتزاع کنیم، آنگاه وجوه تمایزشان را از یکدیگر از بین می‌بریم و نهایتاً تنها چیزی که بدست می‌آوریم، یک "چیز" کاملاً نامعین و انتزاعی است. سرآخر، "چیز" هم مفهومی انسانی است و برای انسان معنای معلومی دارد. هگل نقدی دقیق و ژرف از مفهوم "شی فی‌نفسه"ی کانتی بدست داده‌است؛ این باصطلاح شی در خود تنها چیزی^۱ است اختراع شده برای انتزاعی تهی. لنین در دفترهای فلسفی جوهر نقد هگل را به کانت چنین توضیح داده‌است:

"۱- نزد کانت بین شناخت طبیعت و شناخت انسان شقاق می‌افتد، در واقعیت اما، آنها یگانه‌اند. ۲- نزد کانت "انتزاع تهی"ی چیز در خود بجای حرکت زنده‌ی شناخت ما از چیزها، همواره ژرف تر و ژرف تر می‌شود." (۱)

تازگی بنیادی فلسفه‌ی مارکسی در اینست که این فلسفه نه از ابژه‌ی انتزاعی و نه از سوژه‌ی انتزاعی، بلکه از فعالیت پراتیکی و اجتماعی افراد مشخص و تاریخی مفروض‌عزیمت می‌کند. این نقطه‌ی اتکا و اندیشه‌ی تازه بطور ضمنی در نخستین تز درباره‌ی فویرباخ فرموله شده‌است: "کاستی اصلی همه‌ی ماتریالیسم تاکنونی (شامل ماتریالیسم فویرباخ نیز) اینست که [در آن] برابر ایستا،

واقعیت [و] حسیت تنها در قالب شی یا [در شکل] شهود فهمیده می‌شود؛ نه به مثابه‌ی فعالیت محسوس انسانی [یعنی] پراتیک؛ [و] نه بگونه‌ای متکی بر سوژه. بهمین دلیل، جنبه‌ی عملی بگونه‌ای انتزاعی - و در تقابل با ماتریالیسم - بوسیله‌ی ایده‌آلیسم گسترش می‌یابد، ایده‌آلیسمی که مسلماً، فعالیت محسوس و واقعی را بخودی خود نمی‌شناسد. " (۲)

بسیاری - آنطور که از عملشان برمی‌آید - این تز را اصلاً نفهمیده‌اند، هر چند که در حرف با آن کاملاً موافقت. این تز، ولو بطور بسیار مبهم، بیان چشم‌اندازی است که قبلاً در دستنوشته‌های اقتصادی-فلسفی تکوین یافته، در ایدئولوژی آلمانی. کاپیتال و بسیاری آثار دیگر مشخص می‌شود و بعدها بوسیله‌ی انکلس و لنین مورد تأکید قرار می‌گیرد.

کاستی اساسی‌ایکه مارکس در همه‌ی اشکال پیشین ماتریالیسم کشف می‌کند عبارت است از ناتوانی آنها در درک انسان به منزله‌ی موجودی فعال و خلاق. از همین روست که تئوری شناخت ماتریالیستی کلاسیک، ادراک و شناخت را همیشه معلول تأثیر جهان خارجی و انعکاس صرف ابژه در [لوح نانوشته‌ی] ذهن انسانی می‌داند، که به نوبه‌ی خود منفعل و شکل‌پذیر است. حتی آنجا که بر فعالیت انسانی تأکید می‌شود - مثلاً نزد لاک^۱ - تئوری شناخت تنها ناظر بر ترکیب ایده‌هایی آغازین است که خود از بیرون برانگیخته شده‌اند. در این تئوری از نقش آفریننده‌ی انسان در کزینش و تعبیر دریافته‌های حسی در پیش‌بینی وقایع و موضوعاتی که هنوز بطور واقعی هستی ندارند، در تولید ابژه‌ها و در دگرگون ساختن محیط طبیعی و اجتماعی کمترین سخنی در میان نیست. (عجیب اینکه هنوز مارکسیست‌هایی وجود دارند که بواسطه‌ی بی‌توجهی به جنبه‌ی فعال و پراتیکی شناخت انسانی، بیشتر به لاک

و ماتریالیستهای فرانسوی نزدیکند تا به مارکس).

پای گرفتن فلسفه در فعالیت پراتیکی و اجتماعی، پیش تاریخی بلاواسطه در فلسفه کلاسیک آلمان، بویژه نزد هگل و فیخته دارد. فیخته اصل کانت مبنی بر تقدم عقل عملی بر عقل نظری را پیگیرانه تکامل می‌بخشد. "من" در درون خود متمایز می‌شود و به دو بخش تجزیه می‌گردد؛ از یکطرف "من"ی نظری که پایانمند و وابسته است و بوسیله‌ی "غیر من"^۱ یا ابژه محدود می‌شود و از طرف دیگر "من"ی مطلق و عملی که از طریق فعالیتش از همه‌ی مرزها و قرارها درمی‌گذرد و جهان مینوی^۲ پایان‌ناپذیری می‌آفریند. در اینجا پراتیک (یا عمل) بگونه‌ای کاملاً انتزاعی و صوری ادراک می‌شود، یعنی به مثابه‌ی فعالیت مطلقاً آزاد سوژه‌ای انتزاعی که از هر تعین اجتماعی و تاریخی بری است و به هیچ شرایط اجتماعی یا مقطع تاریخی معین وابسته نیست. هگل دریافت که اراده و عمل، منفک از موقعیت‌های واقعی و مشخص که گاه دقیقاً بواسطه‌ی آنها مشروط می‌شوند و در آنها اراده و عمل تحقق می‌یابند، چیزی نمی‌تواند باشد جز انتزاعی تهی. از نظر هگل، خواستن از این مورد تا آن مورد متفاوت است و عمل همیشه خود را در راستای حل مسائل مشخص جهت می‌دهد. گاه اوقات هگل به مرزی می‌رسد که رابطه‌ی سوژه - ابژه را نه تنها به مثابه‌ی رابطه‌ای نظری، بلکه به منزله‌ی رابطه‌ی کار در معنای تولید واقعی بفهمد^۳ اما او نمی‌تواند از این مرز عبور کند. نزد او، پراتیک در بهترین حالت "نیرنگ عقل" باقی می‌ماند، یعنی فعالیتی وساطت کننده "که ابژه‌ها را وامی‌دارد بر اساس سرشتشان بر یکدیگر اثر گذارند و یکدیگر را به کار وادارند، و بدون مداخله‌ی مستقیم در این روند، از اینطریق تنها هدف خود را جامه‌ی عمل می‌پوشاند." (۴)

مفهوم هگلی روح مطلق، جز این، تنها درکی اسطوره‌ای از پراتیک به منزله‌ی فعالیت آگاهانه است که منطقیاً از شرایط مادی و موقعیت تاریخ مستقل است.

انسان شناسی فویرباخ در این زمینه نقشی بزرگ و رضایتبخش ایفا کرد؛ مطلق، فرافکنی^۱ انسانی بیگانه شده است و صفات خدا، بیان دگرذیسی یافته و پیکرپذیرفته‌ی توانایی‌های ذهن انسانی‌اند. با این حال نقطه‌ی عزیمت فویرباخ همچنان انتزاعی است. انسان او، انسان بطور کلی است، موجود نوعی مجردی است که ماورای روابط اجتماعی - روابطی که در جریان تاریخ انسانی دگرگون شده‌اند - قرار دارد. همه‌ی دستاوردهای دیالکتیک هگلی در اینجا بدست فراموشی سپرده می‌شوند. این انسان بسیار بدور است از آنکه آن "عام مشخص" دیالکتیکی‌ای باشد که همیشه در شکل و شیوه‌ای خاص و در متن تاریخی معینی هستی دارد و بدینطریق از تاریخ خویش برخوردار است. بدتر از آن، انسان فویرباخ اساساً موجودی نگرنده است و هیچ سخنی از اینکه او طبیعت را دگرگون می‌کند، تاریخ را می‌سازد و از اینطریق خود را می‌آفریند، در میان نیست. فویرباخ تنها یک شکل از پراتیک انسانی، یعنی فعالیت مذهبی را مورد بررسی قرار داده‌است و آنجا نیز حقاً بدین نتیجه می‌رسد که فعالیت مذهبی بطرز اجتناب ناپذیر انسان را تنزل درجه می‌دهد. حاصل این انتزاع از پراتیک و اساساً از تاریخ انسانی این بود که تضاد وحدت ناپذیر طبیعت و انسان - با همه‌ی دشواری‌هایی که دوئالیسم (یا ثنویت) کلاسیک انتزاع شی و آگاهی، ابژه و سوژه با خود دارد، در فلسفه‌ی فویرباخ نیز ظاهر شد.

مارکس نیز نقطه‌ی عزیمتی انسان شناسانه اتخاذ کرد. این دستاورد راستین فلسفه‌ی فویرباخی در مقایسه با ماتریالیسم مکانیکی

کلاسیک بود. "برای انسان، ریشه خود انسان است." (۵) مارکس از موجود نوعی مجرد، از "عامیت درونی و کنگی که بسیاری افراد را بطور طبیعی بهم پیوند می‌زند" عزیمت نمی‌کند. شرط مقدم او فعالیت پراتیکی انسانی مشخص و بلحاظ تجربی مفروض، در شرایط زیستی معین و تاریخی است. او در "ایدئولوژی آلمانی" مؤکداً در این باره اظهار می‌دارد: "مقدماتی که ما کار خود را با آن آغاز می‌کنیم، دلبخواه و اندیشه‌های جزمی نیستند، بلکه مقدمات واقعی‌ای هستند که امکان انتزاع از آنها فقط در خیال وجود دارد. این مقدمات افراد واقعی، فعالیت آنها و شرایط مادی زندگی آنها، چه شرایطی که هم اکنون وجود دارند و چه شرایطی که بتوسط فعالیتشان ایجاد می‌شوند، هستند. از اینرو، می‌توان صحت و سقم مقدمات مزبور را بگونه‌ای کاملاً تجربی تعیین کرد." (۶)

افراد "آنطور که آنها در تصور خویش یا بیگانه تجلی می‌کنند" مورد توجه مارکس نیستند، "بلکه آنطور که واقعا هستند، یعنی آنطور که عمل می‌کنند، بطور مادی تولید می‌کنند و بنابراین آنطور که تحت چارچوبها، پیش شرطها و مقتضیات معین و مستقل از اراده‌شان در کارند." (۷)

بنابراین مارکس از این مقوله‌ی انتزاعی به سوی مقوله‌ی انتزاعی دیگری نمی‌رود، بلکه ابتدا می‌پرسد ابژه بخودی خود چیست، سوژه چیست و نهایتاً روابط مشخصشان چیست؛ او از چیزی مشخص عزیمت می‌کند؛ از فعالیت - انسانها - تحت شرایط مادی تاریخی معین. پیش از آنکه به تحلیل بپردازیم که در این چشم‌انداز نهفته است، می‌بایست تأکید کنیم که این چشم‌انداز از سوی انگلس و لنین نیز بیان شده است، ولو اینکه در همه جا پیگیرانه اجرا نشده است. در "دیالکتیک طبیعت" انگلس به متنی خارق‌العاده به شرح زیر برمی‌خوریم:

"علوم طبیعی و فلسفه تاکنون تأثیر فعالیت انسانی را بر اندیشه‌اش کاملاً ندیده گرفته‌اند... آنها از یکسو تنها طبیعت را می‌شناسند

و از سوی دیگر تنها اندیشه را. اما بلاواسطه‌ترین شالوده‌ی اساسی اندیشه‌ورزی انسان خود طبیعت نیست، بلکه دقیقاً دگرگونی طبیعت بوسیله‌ی انسان است؛ هر چه طبیعت را بیشتر دگرگون سازد، همانقدر بیشتر خود و فهمش تکامل می‌یابد." (۸)

لنین نیز در همین معنا می‌نویسد: "نظرگاه زندگی و پراتیک باید مقدم و شالوده‌ریز نظرگاه شناخت باشد." (۹)

امروز در میان مارکسیستها برخی اختلاف نظرها در درک نقطه‌ی عزیمت تئوری شناخت وجود دارد. راه‌حل‌های مختلف چنین اند: ۱ - مقوله‌ی بنیادی تئوری شناخت را مفهوم انعکاس یا بازنمایی^۱ قرار دهیم و پراتیک را معیار حقیقت بگذاریم؛ ۲ - از پراتیک عزیمت کنیم و از آنجا همه‌ی مقولات دیگر، از جمله مفهوم بازنمایی یا انعکاس را مشتق سازیم.

تفاوت بین این دو استنباط بسیار بزرگتر از آنی است که در نخستین نگاه بنظر می‌رسد.

در مورد نخستین به دوئالیسم قدیمی و سپری‌شده‌ی ماتریالیسم کهن بازمی‌گردیم؛ از یکسو انتزاع ابژه‌ی در خود را داریم و از سوی دیگر اشکال سوپژکتیو گوناگون را؛ ادراک، مفهوم، داوری و غیره، که خود بنابر تعریف بازتاب جهان عینی هستند. (ظاهراً سرشت ماتریالیستی این استنباط در همین است).

نویسندگانی که دقت و حساسیت لازم را ندارند، با این استنباط به استنتاجاتی پوچ و بی‌معنا راه می‌برند. مثلاً، اگر داوری اساساً بازتابی سوپژکتیو از پیوندی عینی بین چیزهاست - و این تعریف از داوری را می‌توانیم در بسیاری از کتابهای درسی و پژوهشها در قلمرو منطق پیدا کنیم - در آنصورت این تعریف باید واجد داوریهای ناراست هم باشد. یا اگر مفهوم اساساً (و بنا بر تعریف) "بازتاب جوهر اشیاء است"، پس باید این تعریف از مفهوم برای مفاهیم

ناقص، خیالی، اسطوره‌ای و همانند آنها نیز معتبر باشد. روشن نیست که در کدام معنا می‌توان از داوریه‌های غیرواقعی یا مفاهیم خیالی به منزله‌ی بازتابهایی از واقعیت سخن گفت.

از سوی دیگر، مفاهیم و داوریه‌های بسیار شریبخش و انکارناپذیری وجود دارند که در شرایط فعلی بازتاب موضوع خاصی نیستند، به این دلیل ساده که ابژه‌ها یا موضوعه‌هایی که این مفاهیم و داوریه‌ها باید بازتابشان باشند، هنوز وجود ندارند و باید تازه آفریده شوند. اینجا مسئله بر سر طرحها، نقشه‌های عمل و آفریده‌هایی ذهنی است که انسانها بوسیله‌ی آنها آینده را پیش‌بینی می‌کنند و وظایفی پیش روی خود می‌نهند، مسئله بر سر وظایف و نورم (هنجار) های عمل انسانهاست، نه انعکاس چیزی از پیش موجود.

پس: ولو آنکه در همه‌ی فرآیندهای آگاهانه دست کم برخی عناصر یافت می‌شوند که می‌توانند به منزله‌ی بازتاب یا بازنمایی واقعیت خصلت بندی شوند، اما این بهیچ‌روی وجه مشخصه‌ی آگاهی انسانی نیست. ادراکات حیوانها، واکنش‌های گیاهان و حتی تأثیر و تأثر متقابل بین اشیاء طبیعت غیرارگانیک بنوبه‌ی خود نوعی انعکاس یا بازتاب هستند. در مقابل، فعالیت پراتیکی ویژه‌ی انسان است و شیوه‌ی رفتار انسانی را دربرابر واقعیت مشخص می‌کند.

سراخر، تئوری انعکاس اساساً شاخص فلسفه‌ی مارکسیستی نیست، زیرا از دموکریت گرفته تا تقریباً همه‌ی انواع واقع‌گرایی ساده‌لوحانه و ماتریالیسم مکانیکی، همه از این تئوری دفاع کرده‌اند. تئوری انعکاس بهیچ روی برای قالب بندی تازکی‌ایکه مارکس در فلسفه پیش نهاده است، مناسب نیست.

تلقی پراتیک به منزله‌ی تنها یک مرحله از فرآیند شناخت، یعنی مرحله‌ای که شناخت بدست آمده و موجود را محک می‌زند، به فهم غلط همه‌ی مراحل دیگر فرآیند شناخت راه می‌برد. بدین قرار،

انگار که انسان پیش از هر چیز تنها با یاری حواسی که طبیعت به او عطا کرده‌است - حواسی که اینجا بگونه‌ای ایستا تفهیم شده‌اند - به نظاره می‌نشیند، بعد به مثابه‌ی موجودی خالصاً نظری و بدون هیچگونه علاقه‌ی عملی به اندیشیدن می‌پردازد تا پس از همه‌ی اینها، برای معاینه و آزمایش، به سراغ پراتیک رود.

مسلماً تلاش می‌شود که از این عواقب نامطلوب پرهیز گردد، مثلاً از انعکاس خلاق و نسبی سخن گفته می‌شود، از لحظه یا جنبه‌ی سوژکتیو که همیشه در فرآیند شناخت حاضر است، اعتراف می‌شود که شناخت در پراتیک ریشه دارد و حتی اصلاً جنبه یا جلوه‌ای از آن است. اما آنچه از راه این تلاشها بدست می‌آید، چیزی نیست جز دستاورد تئوری‌ای التقاطی^۱ که عناصرش سازگاری لازم را با یکدیگر ندارند.

تنها نوآوری واقعی در تاریخ فلسفه و تنها بدیل حل این معما، در اندیشه‌ی اصیل مارکسی یافت می‌شود.

برای آنکه بتوان در این معنا، تئوری شناختی جامع را تدوین کرد، می‌بایست قبلاً برخی نکات کلیدی توضیح داده شوند:

۱ - مفهوم پراتیک، و در ارتباط با آن، مفاهیم کار و تولید را چگونه باید تعریف کرد؟

۲ - پذیرفتن پراتیک به منزله‌ی نقطه‌ی عزیمت تئوری شناخت، چه مزایایی دارد؟

۳ - مفاهیم ابژه، سوژه، انعکاس و غیره به چه شیوه‌ای می‌توانند از مفهوم پراتیک مشتق شوند؟

درباره‌ی نکته‌ی اول: همواره وقتی قرار است مقوله‌ای بنیادی را تعریف کنیم که به کمک آن معنای همه‌ی مفاهیم کلیدی دیگر یک تئوری مفروض روشن شوند، با دشواری بسیار بزرگی روبرو می‌شویم. زیرا بسیار سخت است که این تعریف را چنان آشکار و

مشخص بدست دهیم که به دور باطل نیفتیم یا دچار خطاهای منطقی دیگر نشویم. (مثلاً اگر در تعریف پراتیک بگوییم که پراتیک تغییر ابژه بوسیله‌ی سوژه است، و بعد مفاهیم ابژه و سوژه را به کمک این تعریف از پراتیک استنتاج کنیم، دچار چنین دور باطلی شده‌ایم). خیلی از فلاسفه در این شرایط، راحت‌ترین راه گریز را پیش گرفته‌اند و گفته‌اند که مفاهیم یا مقولات کلیدی‌شان اساساً تعریف ناپذیرند.

فی‌الواقع یکی از روشهایی که در اینگونه موارد حاصلی نسبتاً رضایتبخش دارد اینست که ما اصطلاحات فنی یا تئوریک^۱ مهم را که به زبان ویژه‌ی آن تئوری تعلق دارند، با کلمات زبان معمولی و روزمره تعریف کنیم. بنابراین، مثلاً اصطلاح "پراتیک" را که در اینجا برای ما حکم یک اصطلاح فنی را دارد - زیرا باید از معنایی دقیق و روشن برخوردار باشد و در صورت لزوم بتواند از معنایش در زبان معمولی تمیز داده شود - می‌توان با استفاده از کلمات زبان معمولی اینطور تعریف کرد: پراتیک فعالیت آگاهانه‌ی هدفمند اجتماعی است.

فعالیت مفهومی است متفاوت با پراتیک، زیرا حیوانات، ماشینها و حتی اشیاء غیرارگانیک نیز قادر به نوعی فعالیت اند. اما فعالیت آگاهانه‌ی هدفمند اجتماعی تنها سرشت - نشان انسانهاست. این همان چیزی است که ما پراتیک می‌نامیم. (۱۰) البته در اینجا می‌توان اعتراض کرد که اگر پراتیک را به منزله‌ی فعالیت اجتماعی تعریف کنیم، در واقع ظرف تنگی برای این مفهوم برکزیده‌ایم، زیرا یک نفر (مثلاً یک دانشمند یا هنرمند) می‌تواند در تنهایی هم کار کند. اما در برابر این اعتراض باید توضیح فوق‌العاده‌ی مارکس را از

۱ - terminus technicus مثلاً کلمه‌ی "ارزش" یک اصطلاح فنی در تئوری مارکس است و معنا یا کاربردی متفاوت از معنای رایج و چندگونه‌ی آن در زبان معمولی دارد - م

مفهوم اجتماعی بودن بیاد آورد که می‌گوید: "فعالیت اجتماعی و ذهن اجتماعی بهیچ روی به تنهایی در شکل فعالیتی بلاواسطه اجتماعی یا در شکل ذهنیتی بلاواسطه اجتماعی وجود ندارد... حتی وقتی که من به تنهایی به کار علمی مشغولم...، همچنان فعالیت اجتماعی است، زیرا به مثابه‌ی انسان فعالم. نه تنها ابزار و موضوع مادی فعالیتیم - حتی زبانی که بدان سخن می‌گویم، می‌خوانم یا می‌نویسم - محصولی اجتماعی است، بلکه حتی هستی و موجودیت من در اینجا^۱ نیز فعالیت اجتماعی است؛ زیرا، آنچه من از خود می‌سازم، چیزی است که برای جامعه، و با آگاهی از خود بعنوان موجودی اجتماعی، می‌سازم." (۱۱)

پراتیک همیشه اجتماعی است، زیرا دست کم برخی عناصرش بگونه‌ای اجتناب‌ناپذیر سرشتی اجتماعی دارند.

بحق می‌توان گفت که تعریف فوق از پراتیک هنوز بسیار نامکفی است. به همین دلیل می‌خواهیم با بکاربردن روشی دیگر آنرا تکمیل کنیم. می‌خواهیم از طریق تحلیل، یعنی بوسیله‌ی بدست دادن معیارهای تمیز انواع پراتیک از یکدیگر و کشف اشکال بنیادی پراتیک، تعریف فوق از پراتیک را غنی سازیم.

یکی از محک‌های معرفت‌شناسانه اساسی برای تمیز اشکال مختلف پراتیک می‌تواند امکان تجربه‌ی این اشکال در ارتباط متقابل سوژه‌ها باشد. برخی از اشکال فعالیت پراتیکی برای ما، مثل هر انسان دیگری شناخته شده‌اند. این اشکال مشخصه‌ای فیزیکی و متجسد دارند و موقعیت و جایگاهشان را نه تنها در زمان، بلکه در مکان نیز می‌توان تعیین کرد. مثلاً: کار فیزیکی، تولید، شرکت فعالانه در اشکال مختلف زندگی اجتماعی، زبان و غیره. اینها اشکالی هستند که می‌توان با استفاده از مقوله‌ی ماده، آنها را پراتیک مادی نامید. در کنار این اشکال، انواعی از فعالیت پراتیکی

وجود دارند که در مکان تحقق نمی‌یابند، زیرا تجربه‌ی مستقیم آنها تنها از سوی کسانی ممکن است که فاعل این پراتیک‌ها هستند. مثلاً: تولید و تفسیر ادراکات و هیجانات، ایجاد معانی شخصی، احساسات، گزینش ارزشها و ارزشگذاری‌ها، عملیات ذهنی و غیره. این اشکال پراتیک به انواع مختلف فعالیت دوانی تعلق دارند؛ اینها عناصر سازنده‌ی پراتیک مادی‌اند. تغییراتی که این اشکال از پراتیک در انسانها ایجاد می‌کنند، درست مثل تغییرات فیزیکی واقعی‌اند. اگرچه نمیتوان این اشکال را در ارتباط متقابل سوژه‌ها، بطور مستقیم تجربه کرد، اما می‌توان آنها را از طریق روشهای غیرمستقیم، در ارتباط متقابل سوژه‌ها مورد پژوهش قرار داد.

شیوه‌ی دیگری نیز برای تحلیل پراتیک وجود دارد که از تمایز قائل شدن بین موضوع فعالیت عزیمت می‌کند و می‌خواهد با فرق گذاشتن بین اشیایی که پراتیک با آنها سر و کار دارد، اشکال مختلف پراتیک را از یکدیگر تمیز دهد. منظور از "شی" در اینجا، اصطلاحی فنی نیست، بلکه همان مفهومی است که معنایش بطور بلاواسطه در زبان روزمره روشن می‌شود. غرض از موضوع فعالیت در اینجا چیزی است که بوسیله‌ی فعالیت تغییر کرده است. براساس این محک می‌توانیم بین سه مقوله‌ی بنیادی پراتیک فرق بگذاریم: الف) دگرسانی محیط طبیعی ای که انسان در آن زندگی می‌کند؛ فتح و انسانی کردن طبیعت، تغییر، نابودسازی و آفرینش مصنوعی اشیاء و پدیده‌های طبیعت ارکانیک و غیرارکانیک، دگرگون سازی شرایط طبیعی زیست انسان.

ب) آفرینش اشکال و نهادهای مختلف زندگی انسانی: کنش متقابل انسانها، ارتباط متقابل، همکاری، رقابت و مبارزه، دگرگون سازی شرایط اجتماعی زیست انسانی. (۱۲)

ج) خودآفرینی انسان: نه تنها بدین معنا که انسان خود را به منزله‌ی موجودی طبیعی، به منزله‌ی یک نوع می‌آفریند؛ نه تنها

بدین معنا که انسان از طریق آموزش و تکامل آموزش انسانهای دیگر را به منزله‌ی موجودات اجتماعی (متمدن، با فرهنگ انسانی) شکل می‌دهد، بلکه در این معنا نیز که انسان به منزله‌ی فرد، از طریق امحای اشکال کوناگون بیگانگی و تکامل توانایی‌های فیزیکی، حسی، فکری، احساسی، اخلاقی و غیره‌اش به شخصیت بدل می‌شود. (۱۳)

در ارتباط با تعریف مقوله‌ی پراتیک لازم است مفاهیم یا مقولات کار و تولید را نیز تدقیق کنیم. ما از این کوشش فروگذار نکردیم که از زاویه‌ی واقعیتی چون بیگانگی، بین این دو مفهوم نیز تمایز قائل شویم. مارکس در برخی نوشته‌های خود فی‌الواقع این استنباط را بدست می‌دهد که نزد او کار فعالیت پراتیکی بیگانه‌شده است، در حالیکه تولید عبارت است از آفرینش انسان آزاد. البته موارد بسیاری در نوشته‌های مارکس یافت می‌شود که حاکی از عدم تمایز بین کار و تولید نزد او هستند. مثلاً او از کار "بیگانه شده" سخن می‌گوید و این بطور ضمنی بدین معناست که از دید او کار غیربیگانه شده هم وجود دارد؛ بعلاوه او مدعی است که کار "شرط عام مبادله‌ی مادی بین انسان و طبیعت، شرایط طبیعی جاودانی زندگی انسان است" و در نتیجه، "در همه‌ی اشکال زندگی اجتماعی مشترک" است. (۱۴) از طرف دیگر مثلاً مارکس می‌گوید "بیگانگی" نه تنها در حاصل فعالیت، بلکه در خود عمل تولید، در چارچوب فعالیت مولد پدیدار می‌شود. (۱۵)

اگر ناگزیر باشیم بین این مفاهیم تمایزاتی قائل شویم بهتر است مسئله‌ی بیگانگی را کنار بگذاریم (زیرا این مسئله شامل همه‌ی آن مفاهیم می‌شود) و زبان متداول فعلی را بکار بندیم که این مفاهیم در آن واقعاً به جهت قلمرو و حوزه‌شان تمایز یافته‌اند. بخاطر پرهیز از تطویل نوشته در اینجا فقط یک مثال می‌آورم. اغلب ما درباره‌ی افراد فعالی که مهارت یا توانایی کافی ندارند، یا کسانی که تجهیزات کافی ندارند و فقط به وسایل ضروری مجهزند و بنابراین کسانی که

در شرایط نامناسب فعالند می‌گوییم که آنها خیلی کار می‌کنند و کم تولید می‌کنند. از سوی دیگر اشکال دیگری از فعالیت اجتماعی وجود دارند که کار نیستند، اما کماکان شکلی ویژه از پراتیک اند، مثلاً ورزش (برای تفریح). بسیاری گفتگوها، انواع بازیها، عشق و زندگی خانوادگی و غیره. بر این اساس می‌توان کار را نوع خاصی از پراتیک تعریف کرد. کار فعالیتی اجتماعی است که نه تنها آگاهانه و هدفمند است، بلکه برخلاف ورزش، بازی و تفریح، دو ویژگی یا خصلت دیگر نیز دارد: اولاً بکار بستن تلاشی مداوم و سنگین با هدف از میان برداشتن موانع؛ و ثانیاً علاقه به حاصل این فعالیت، که بطور مستقیم یا غیرمستقیم به تغییر جهانی که انسانها در آن زندگی می‌کنند، گرایش دارد. برای آنکه بتوان فعالیتی آگاهانه و هدفمند را کار نامید، باید علاوه بر خود فعالیت، دو عامل دیگر نیز مفروض باشند: "موضوع کار" و "ابزار کار" (۱۶). بنابراین می‌شود گفت که تولید شکل ویژه‌ای از کار است، کاری که مستقیماً برای ایجاد اشیاء معینی انجام می‌شود (نه کاری که عبارت از هر فعالیت دلخواهی در جهت تغییر جهان است که نتیجه پیش بینی شده را بدست نمی‌دهد).

درباره‌ی نکته‌ی دوم. امتیازاتی که تلقی پراتیک به منزله‌ی نقطه‌ی عزیمت تئوری شناخت دارد، بسیارند.

مهمتر از همه، پراتیک در همه‌ی اشکالش به مثابه‌ی امری بلاواسطه مفروض موجود است و در اختیار همه‌ی روشهای مستقیم پژوهش قرار داد. بدین ترتیب اصل عام متدلوزیک، مبنی بر اینکه در ساختمان هر تئوری باید شناختهای غیرمستقیم بر مبنای مستقیم استوار باشند، بطور کامل تامین شده‌است. از همین رو نیز مارکس در گفتگو پیرامون پیشفرضهایش اصرار دارد که این پیشفرضها از طرقي خالصاً تجربی، قابل تحقیق‌اند. مسلماً باید در اینجا بر تمایز آشکار درک مارکس با همه‌ی اشکال امپریسم (یا تجربه‌گرایی) تاکید گردد. تجربه‌ی خالصاً انفعالی کاملاً سوپژکتیو است و تنها

تجربه‌کننده بدان راه دارد. اما فعالیت پراتیکی واجد لحظه‌ی فیزیکی خویش است و می‌تواند با روشهای مبتنی بر ارتباط متقابل سوژه‌ها نیز مورد پژوهش قرار گیرد. بعلاوه تجربه‌ی حسی به منزله‌ی داده‌ی صرف و به منزله‌ی دریافت منفعل تأثرات - درکی که امپریست‌ها از تجربه دارند - انتزاعی غیرواقعی است. در واقعیت ما تجربه را در جریان عمل تجربه می‌کنیم؛ حتی ادراک نیز خود عبارت از فعالیتهای مختلفی است: تعبیر، سازماندهی و تأمل درباره‌ی آن چیزی که بطور بلاواسطه داده شده‌است.

بنابراین تنها پراتیک - به منزله‌ی نقطه‌ی عزیمت - ما است که می‌تواند توضیح دهد ما چگونه می‌توانیم از موجودیت جهان عینی و دیگر انسانها شناخت مستقیم بدست آوریم. شایستگی تاریخ هیوم در این است که نشان داده است که با عزیمت از تجربه‌ی منفعل حسی نمی‌توان باور عمیقاً ریشه‌دار به هستی جهان خارجی را توجیه کرد. بسیاری از اشکال گوناگون عینی‌گرایی^۱ کوشیده‌اند برای خروج از پارادکس شك‌گرایی هیوم راه‌گزینی بجویند. همه‌ی این تلاشها را می‌توان در دو دسته گروهبندی کرد:

الف) ادعاهای خالصاً کلامی مبنی بر اینکه ما اشیاء یا ابژه‌ها را همانطور که هستند ادراک می‌کنیم و این در اساس چیزی نیست جز فرافکنی محتوای آگاهی در جهان خارجی؛ و

ب) پیش‌نهادن هستی‌های^۲ عینی، (چیزها نزد واقع‌گرایان، ایده‌ها در نزد ایده‌آلیستها، ارزشها و جوهرها در نزد پدیدارشناسان و نو - کانت‌گرایان). در هیچیک از این دو مورد نمی‌توان از شناختی مستقیم از پدیده‌های عینی سخن گفت، بلکه تنها از باور یا اعتقاد به اینکه آنها وجود دارند (بنابراین، ما خیال می‌کنیم که آنها وجود دارند).

از همین زاویه می‌توان توضیح داد که چرا همه‌ی طرحهای معرفت‌شناسانه‌ی دیگر، نتوانسته‌اند تئوری رضایتبخشی درباره‌ی

حقیقت ارائه دهند. آنچه امپریسم یا پوزیتیویسمی پیگیر و منسجم می‌تواند بدست دهد، حداکثر نوعی امتزاج از تئوری بداهت^۱، از قطعیت بلاواسطه با تئوری پیوستگی^۲ است. از آنجا که پیوستگی همیشه به تطابق با برخی پیشفرضهای اساسی تقلیل می‌یابد و قطعیت بلاواسطه‌ی این پیشفرضها آشکارا سرشتی سوژکتیو دارد، تلاش امپریسم برای توضیح این نکته که چگونه شناختهای بلحاظ عینی حقیقی، مستقل از تجربه‌ی افراد مجزا ممکن است، به مرزی می‌رسد که تنها با چشم‌پوشی از نقطه‌ی عزیمت امپریستی می‌توان از آن عبور کرد. از سوی دیگر، حد اعلای مرتبه‌ای که واقع‌گرایی می‌توانست در این زمینه بدست آورد (بعلاوه همه‌ی روایت‌های مختلف ماتریالیسم قبل از مارکس) عبارت بود از تئوری کلاسیک تطابق یا تناظر^۳، هر چند که این تئوری بلحاظ خوانایی‌اش با درک شهودی حقیقت پذیرفتنی بنظر آید، اما حاوی خطایی اصلاح‌ناپذیر است: تعریف یک مفهوم بطریقی که این تعریف نمی‌تواند حیطه‌ی آن مفهوم را اساساً دربرگیرد. از آنجا که معیار مقایسه‌ای در اختیار نداریم تا ابژه را در خود، با شناختی که احتمالاً با آن تطابق دارد مقایسه کنیم، پس در برخی موارد معین قادر نخواهیم بود کاربرد این تعریف از حقیقت را بیازماییم و براین اساس معیاری برای تصمیم‌گیری درباره‌ی راستی یا ناراستی یک اظهار استنتاج کنیم. امکان چنین تصمیم‌گیری‌ای، که بنوبه‌ی خود مسلماً مشروط به تعیین حیطه‌ی مفهوم است، شرطی اساسی است که هر تعریف معتبر از حقیقت باید تأمین کند.

اگر تئوری شناخت را بر مقوله‌ی پراتیک بنا کنیم، این دشواری قابل حل می‌شود. برطبق این روش، هر نظرگاه^۴، دست کم بلحاظ معنایش حاکی از آنست که برخی انواع عملیات پراتیکی اثرات

معینی دارند (و اگر نظرگاهی چنین دلالت پراتیکی‌ای نداشته باشد، در آنصورت از لحاظ شناختی بی‌معناست. این نکته را چارلز ساندرس پیرس^۱ بروشنی دیده است). هر نظرگاه، بنا بر تعریف، آنگاه حقیقی است که عملیات پراتیکی ناشی از ارتباط متقابل سوژه‌ها که در این نظرگاه مضمراست، واقعاً نتایج پیش‌بینی شده را ببار آورند. کاریست چنان تعریفی به ما امکان می‌دهد که شناخت‌های بلحاظ عینی حقیقی را دقیقاً از شناخت‌های کاذب، و نیز از اظهارات پوچ و انتزاعات تهی جدا سازیم.

سرانجام پذیرش مقوله‌ی پراتیک به عنوان نقطه‌ی عزیمت تئوری شناخت این امتیاز را نیز دارد که متضمن همه‌ی مقولات کلیدی دیگر است و همه‌ی آنها را می‌توان بطور تحلیلی^۲ از آن مشتق کرد و مستدل ساخت.

دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه‌ی دیگر، چنین امکانی ندارند. تجربه‌ی حسی منفعل، مثلاً داده‌ی حسی^۳ که تجربه‌گرایان و پوزیتیویست‌ها از آن عزیمت می‌کنند، بهیچ روی زمینه‌ای مکفی برای توضیح پیدایش و تکوین مقولات اندیشه نیست، زیرا ابژه‌های عینی را نه می‌توان از آن مشتق کرد و نه بدان راجع ساخت. به همین ترتیب، اگر هم از کارکرد ماقبل تجربی^۴ فهم و مفاهیم خالصاً ذهنی، از موجوداتی مستقل از تجربه و جهان خارجی عزیمت کنیم، هرگز نمی‌توانیم به مفهوم ابژه‌های مادی برسیم. از همین رو، نو-کانت‌گرایان با حذف "شی فی‌نفسه" کانتی، فی‌الواقع اجتناب‌ناپذیری همین بی‌آمد را اثبات کرده‌اند. در سیستمی مفهوم‌گرا^۵، شی فی‌نفسه فی‌الواقع تنها به منزله‌ی یک فرضیه‌ی خودساخته شکل می‌گیرد. پراگماتیسم در جلوه‌ی سوژکتیویست و غیرخردگرا^۶ یش نزد ویلیام جیمز^۷ نیز از

1-Charles Sanders Pierce
3-Sense-Daten
5-konzeptionalistisch
7-William James

2-analytisch
4-a priori
6-irrationalistisch

1- Selbstevidans
3-Korrespondenz Theorie

2-Kohärenz Theorie
4-Standpunkt

پراتیک عزیمت می‌کند، اما پراتیک را در قالبی تنگ و تنها به مثابه‌ی فعالیتی فردی که برای زندگی این یا آن فرد مفید است، تلقی می‌کند. پراگماتیسم جیمز در اساس معنای همه‌ی مفاهیم انتزاعی را به پراتیک رجوع می‌دهد. این دیدگاه بدین شیوه نه به تفسیری مناسب از اندیشه و نه حتی به مقوله‌ی اندیشه دسترسی می‌یابد، تازه اگر عجتاً نادیده بگیریم که چنین نقطه‌ی عزیمتی هرگز پراگماتیسم را به ابژه‌ای واقعاً اجتماعی نخواهد رساند. اگر از وجود^۱، از برجاهستی^۲ به منزله‌ی چیزی پایه‌ای، چیزی بیرون از منطق^۳ و چیزی چون آزاد مطلق عزیمت کنیم، آنگاه راه به سوی توضیح قانونمندی عینی و ضرورت بریده شده‌است؛ اما این دو پیشفرضهای برگشت‌ناپذیر فرآیند شناخت علمی هستند.

اما طریق وارونه نیز امکان ندارد. غیرممکن است با عزیمت از جوهر^۴، در گذار به وجود زنده‌ی مشخص منفرد موفق شویم. غیرممکن است بتوانیم از پیشفرض "جهان درخود" واقعیت آگاهی و اندیشه را مشتق کنیم، کما اینکه امکان ندارد قادر باشیم توضیح دهیم که ما چگونه می‌توانیم چیزی را بدانیم که بنا به تعریف کوچکترین رابطه‌ای با ما ندارد.

بدین ترتیب بر عهده‌ی ماست که دست کم در طرحی اولیه نشان دهیم که چگونه برخی مقولات اصلی تئوریک شناخت، مثلاً سوژه و ابژه از مقوله‌ی پراتیک مشتق می‌شوند.

درباره‌ی نکته‌ی سوم: مفهوم ابژه بواسطه‌ی محتوایش در مفهوم پراتیک نهفته است؛ مادام که عمل بر چیزی انجام می‌شود، به دگرسان‌سازی در چیزی می‌انجامد.

اینجا ما در برابر دو حد افراطی قرار داریم: یک سر طیف گرایشی عمل‌گرا^۵ است که پراتیک را به منزله‌ی ردیفی از اعمال می‌فهمد.

1-Existenz
4-Wesen

2-Dasein
5-operationalistisch

3-alogisch

از این دید، عمل از بستر عینی‌ایکه در آن صورت می‌گیرد و از برابری‌های که عمل بر آنها انجام می‌شود (اشیاء مادی در اعمال فیزیکی و اشکال تئوریک در اعمال ذهنی) منتزع است. نشان دادن این مسئله دشوار نیست که اعمال پراتیکی تنها زمانی می‌توانند معین، سازمانیافته و ساختار پذیرفته باشند که ابژه‌های نامتغیر^۱ معینی موجود باشند که عمل بر آنها انجام شود. عمل در بی‌سامانی^۲ خود بی‌سامان است.

حد افراطی دیگر مدعی است، درباره‌ی ابژه‌ها، همانطور که "فی‌نفسه" هستند، حرف بزند و نه درباره‌ی ابژه‌هایی که ما از طریق تغییرشان تجربه کرده‌ایم. ابژه‌ها منطقاً و زماناً پیش از هر پراتیکی وجود داشته‌اند. اما ما تنها می‌توانیم از آن ابژه‌هایی که عملاً دگرگون کرده‌ایم، از آنهایی که از اشیاء "فی‌نفسه" به اشیاء "برای ما" مبدلشان کرده‌ایم، چیزی بدانیم. این دیدگاهی است که هیچیک از پیروان ماتریالیسم عوامانه مایل به فهمیدنش نیست. (۱۷) طبیعت و اصولاً جهان مادی پیش از پیدایش انسان وجود داشته‌اند و مستقل از آگاهی ما وجود دارند. با این وجود همه‌ی شناختهای ما تنها ناظرند بر طبیعت انسانی‌شده، بر آن بخش از جهان (انسانی) ما که بر آن مهار پراتیکی بدست آورده‌ایم. مارکس در این باره بسیار صریح است: "طبیعت، اگر انتزاعی، برای خود و جدا از انسان در نظر گرفته شود، برای انسانها هیچ است." (۱۸)

جای دیگر مارکس گفته‌ی فوق را بدین طریق تدقیق می‌کند که با این وجود "تقدم جهان خارجی بر جای خود باقی" می‌ماند. نخستین انسانها پیش از آنکه تأثیرگذاری بر طبیعت را آغاز کنند، طبیعتی در برابر خود داشتند. اینجا نیز مارکس به تندی درک غیرتاریخی، ایستا و نگرورزانه‌ی فوئرباخ از طبیعت را مورد انتقاد قرار می‌دهد. "بعلاوه، طبیعتی که قبل از تاریخ انسان وجود داشت، بهیچ وجه

طبیعتی که فوئرباخ در آن زندگی می‌کند نیست، آن طبیعتی است که امروزه هیچ جا وجود ندارد (شاید به استثنای چند جزیره‌ی مرجانی استرالیایی جدیدالاصل) و از اینرو برای فوئرباخ نیز دارای موجودیت نیست. " (۱۹)

طبیعتی که انسان در آن زیست می‌کند، طبیعتی "انسانی شده" و دگرگون شده بوسیله‌ی کار انسانی است. از دید مارکس جوان، کل طبیعت عبارت است از پیکر غیرارگانیک انسان. زیرا طبیعت اولاً واسطه‌ی مستقیم زندگی انسان است و ثانیاً ماده، موضوع و ابزار فعالیت زنده‌ی اوست. انسان دقیقاً از آن طریق خود را به منزله‌ی موجود نوعی آگاه تصدیق می‌کند که بوسیله‌ی فعالیت پراتیکی جهان مادی را تولید می‌کند و طبیعت غیرارگانیک را موضوع کار خویش قرار می‌دهد. در تولید است که انسان طبیعت را به منزله‌ی اثر خود و واقعیت خود می‌بیند. "کل باصطلاح تاریخ جهانی چیزی نیست جز مخلوق انسان و کار انسان، جز تکوین طبیعت برای انسان. " (۲۰)

"تنها طبیعت تکوین یافته در تاریخ انسانی - تکوین یافته با آغاز جامعه‌ی انسانی - طبیعت واقعی انسان است. به عبارت دیگر، طبیعت در هیئت مبدل شده‌اش بوسیله‌ی صنعت - ولو در شکلی بیگانه‌شده - طبیعت انسان‌شناسانه‌ی حقیقی است. " (۲۱)

بر سر این متن جنگی میان مفسران مدرن مارکس درگرفته است. یک دسته (که امروز نیز معتقدند اگر کمتر به اثر مارکس و بیشتر به ماتریالیسم دیالکتیک استالین بچسبند، می‌توانند به آسانی خود را شاگردان وفادار مارکس بدانند) خیلی ساده چنین متنی را نادیده می‌گیرند و برآنند که مارکس در جوانی‌اش پیرو هگل بود. (و هگل نیز به نوبه‌ی خود واکنش اشرافیت نسبت به انقلاب فرانسه را پیکر می‌بخشید).

دسته‌ی دیگر که از ارزش والای نوشته‌های مارکس جوان آگاهند، چنین تزه‌های انسان‌شناسانه و انسان‌گرایانه‌ای را بکار می‌گیرند، از آن نقل قول می‌کنند، اما پی‌آمدهای ضروری را از آنها بیرون نمی‌کشند؛

بدین ترتیب ما با التقاطی عجیب روبرو هستیم. از یکسو گفتاوردهای مارکس در میان برداشته‌های آشکارا عامیانه از ماتریالیسم یافت می‌شوند (۲۲) و از سوی دیگر، کسانی که این گفتاوردها را بازنویسی می‌کنند، به عنوان ایده‌آلیست مورد تهاجم قرار می‌گیرند. در برابر این دو دیدگاه مفسرانی هستند که می‌خواهند مارکس را از چنگ مارکسیستها "نجات دهند" و او را فی‌الواقع با روحیه‌ای آرمانگرایانه تفسیر کنند. مثلاً کالوتس^۱ در نوشته‌ی مارکس چنین اندیشه‌ای را می‌یابد: "طبیعت بدون انسان بی‌معناست، حرکت بسیط است، در نتیجه نشانگر بی‌سامانی است، نمایشگر ماده‌ای تمایزنا یافته و بی‌تعلق^۲ است؛ به عبارت دیگر، در تحلیل نهایی هیچ است. " (۲۳) تفسیر مرلوپونتی^۳ را می‌توان چنین خلاصه کرد: "اشیاء و جهان تنها تا آنجا وجود دارند که من یا دیگری، موجودی چنین را تجربه کرده باشیم. " (۲۴)

از طریق چنین تفسیرهایی، معنای اظهارات مارکس از محتوا تهی شده و بوسیله‌ی معانی هستی‌شناسانه‌ی سنتی پر می‌شود، اگر چه که مارکس نه در اینجا و نه در هیچ جای دیگر، هستی‌شناسی را از پروپلماتیک انسان‌شناسانه جدا ندانسته است. تنها چیزی که مورد علاقه‌ی اوست و تمایل دارد بتواند درباره‌اش چیزی بگوید طبیعت است در رابطه با انسانها، طبیعت به مثابه‌ی پیش‌شرط، ماده و محصول فعالیت پراتیکی انسانها. در هیچ کجای آثار مارکس نوشته‌ای نیست که بتوان از آن نتیجه گرفت که طبیعت خارج از انسانها وجود ندارد یا اینکه طبیعت، آنجا که انسانی برای تجربه‌کردنش نیست، از حرکت و قانونمندی بری است. برعکس، پیش‌شرط پراتیک، واقعاً و منطقی وجود مقدم ابژه‌های فعالیت و یا به عبارت دیگر وجود مقدم "ماده‌ی طبیعی" است. انسان در برابر خویش طبیعتی دست‌نخورده، نامتمدن و غیرانسانی یافته است. این طبیعت

1-Kalvez

2-indeferente

3-Merleau-Ponty

اما مورد توجه و علاقه‌ی مارکس نیست: درباره‌ی این طبیعت چیزی برای گفتن وجود ندارد.

این تمایزگذاری مهم را می‌توان بطور فشرده بنحو زیر فرموله کرد: "بلحاظ هستی‌شناسی، یعنی از دیدگاه وجود، "شی‌های فی‌نفسه" وجود دارند؛ بلحاظ معرفت‌شناسی، یعنی از دیدگاه شناخت، (یا به عبارت دیگر، بلحاظ انسان‌شناسانه، یعنی از دیدگاه پراتیک انسانی، یا بلحاظ ارزش‌شناسانه، یعنی از دیدگاه ارزشها) "شی‌های فی‌نفسه" مفهومی تهی، انتزاعی بی‌محتوا و بی‌معناست. هیچ است. من می‌توانم بهترین دلایل را برای اعتقاد به وجود چیزی داشته‌باشم، اما اگر این چیز مورد توجه من نباشد، یا من نتوانم هیچ چیز مشخصی درباره‌اش بگویم، آنگاه آن چیز در آن لحظه‌ی مفروض بیش از هیچ نیست.

همه‌ی گیج‌سری‌ها پیرامون این مسئله از آنروست که به مسئله بطور تاریخی نگریسته نمی‌شود. آنچه برای من تا لحظه‌ای پیش هیچی انتزاعی و تنها امکانی بسیط بود، می‌تواند در لحظه‌ی بعد به چیزی مشخص بدل شود و به مثابه‌ی محصول تحقق یابد. پیچیدگی پایان‌ناپذیر اشیایی که ما تعینشان را نمی‌شناسیم، در اساس شناخت‌ناپذیر نیست. هرگام در تصرف طبیعت از سوی انسان، به معنای گذرکردن از مرزهای دوشین بی‌تعینی‌هاست؛ "اشیاء فی‌نفسه" به "اشیاء برای ما" بدل می‌شوند.

بنابراین اگر منظور از هستی‌شناسی، دانش وجود "درخود" باشد، در آنصورت هستی‌شناسی مارکسیستی بهیچ وجه ممکن نیست. اما اگر هستی‌شناسی به منزله‌ی تئوری عامترین تعاریف و قوانین جهان انسانی، یعنی جهانی که بوسیله‌ی پراتیک مبدل شده است، تلقی شود، در آنصورت یک هستی‌شناسی مارکسیستی ممکن خواهد بود؛ آنهم به منزله‌ی تئوری علمی بالاترین مرتبه‌ی ممکن عامیت. یک امکان دیگر هم وجود دارد. اگر منظور از هستی‌شناسی تئوری عامترین اصول موضوعه یا اصول اولیه‌ای باشد که بر همه‌ی واقعیت ناظرند (بدین ترتیب که آنچه را ما از جهان می‌دانیم، درباره‌ی آن

بخش از جهان که نمی‌شناسیم، اما در وجودش تردید نداریم، به تناظر تعمیم دهیم و صادق بدانیم)، در آنصورت هستی‌شناسی ممکن و مفید خواهد بود؛ فقط باید بروشنی بدانیم که این اصول کمابیش فرضیاتی عقلایی و محتمل و معتقداتی متافیزیکی‌اند. در برداشت نخستین از هستی‌شناسی جنبه‌ی دانش غالب است و در برداشت دوم جنبه‌ی بینش نظری^۱.

در مقوله‌ی پراتیک ضرورتاً مقوله‌ی کلیدی دیگری از معرفت‌شناسی مضمراست: مقوله‌ی سوژه. پیش‌شرط فعالیتی آگاهانه و هدفمند موجودی است که از وجود خویش، از وجود موضوع و وسیله‌ی فعالیتش و هدفی که میل تحققش را دارد، آگاه است.

مقوله‌ی سوژه به مفهوم مارکسی عامل^۲ فعالیت پراتیکی با همه‌ی درکهای دیگر از سوژه در فلسفه‌ی کلاسیک اساساً متفاوت است.

بجای درک سنتی از سوژه که آنرا پذیرنده‌ای منفعل و محل انعکاسات مختلف می‌داند، ما انسانی خلاق را در نظر داریم که نه تنها تأثرات را می‌پذیرد، بلکه روی آنها کار می‌کند، تعبیرشان می‌کند و در ارتباط با هم قرارشان می‌دهد، انسانی که وقایع هنوز رخ نداده را از پیش حدس می‌زند، تصویر و مفاهیمی از ایزدها را طراحی می‌کند که تازه باید تولید شوند، اشکال و روابط نمادینی خلق می‌کند که در آینده برای بیان ساختار وقایع واقعی بکار خواهند آمد. بجای فرد به مثابه‌ی آگاهی‌ای منزوی، یا در بهترین حالت، به مثابه‌ی یک موجود طبیعی جدا مانده و بریده‌شده از دیگران، موجودی که تازه باید این معضل را حل کند که آیا افراد آگاه دیگری نیز غیر از او وجود دارند یا نه و اگر دارند، اعتقاد به هستی‌شان را چطور باید مستدل کند، ما سوژه‌ای را نشانده‌ایم که بنا بر تعریف پراتیک، موجودی اجتماعی است. مارکس می‌گوید: فرد، "موجود اجتماعی است. تبارز زندگی فرد - حتی وقتی مستقیماً

نمایانگر زندگی‌ای جماعتی و مرتبط با زندگی دیگران نباشد - تبارز و تأیید زندگی اجتماعی است. " (۲۵)

بجای آگاهی ناب، بجای من‌انتراعی که با یاری تلاش نظری هرگز نمی‌تواند از شکاف هولناک بین خود و جسمیت خود (چه رسد به شکاف بین خود و جهان مادی خارجی) عبور کند، ما موجودی آگاه و متجسد را قرار داده‌ایم که با هر لحظه از فعالیتش اشیاء و موضوعات خارجی را به تصرف درمی‌آورد، آنها را به قالب تصورات خویش می‌ریزد، درباره‌شان بازاندیشی می‌کند و بر آنها ارزش می‌نهد. موجودی که هم‌هنگام به خود نیز عینیت می‌بخشد، موجودی که در تناسب با عین (ابژه)، خود نیز عین می‌شود، بر مقاومت چیره می‌شود و فعالیت بیگانه را بر خویش هموار می‌کند. (۲۶) تجربه‌ای که چنین سوژه‌ای دارد، پویا و خلاق است. این سوژه هم به تلاشی که برای غلبه بر مقاومت خارجی بکار می‌رود و انرژی‌ای که در این راه صرف می‌شود آگاه است و هم‌هنگام به تاب و تحمل نیرو و قهر خارجی، به تاب و توانایی مقاومت‌کننده و نیروی متقابلی که در برابرش واکنش نشان می‌دهد.

سرانجام سوژه در معنای مارکسی - و در تفاوت با سوژه‌ی ایستا تفهیم شده‌ای که احساساتش همیشه همانی است که انسان بنا بر طبیعتش دارد و اشکال تفکر منطقی‌اش ماقبل‌تجربی‌اند و همواره به ساختمان عام و جاودانه‌ی فهم انسانی مقیداند - تاریخ خویش را، تحول خویش را و خودآفرینی خویش را دارد. مارکس می‌گوید، انسان نیز به منزله‌ی سوژه همانند ابزار کارش حاصل و نقطه‌ی عزیمت حرکت است. انسان از طریق دگرگون‌ساختن جهان خارجی، انسانی کردن طبیعت و خلق اشکال گوناگون زندگی اجتماعی، خویشتن خویش را نیز دگرگون می‌سازد.

"حواس انسان اجتماعی متفاوت است با حواس انسان غیراجتماعی. فقط با گسترش عینی غنای طبیعت انسان است که غنای حساسیت سوژکتیو انسانی، گوش آشنا با موسیقی، چشم حساس به زیبایی

فرم، بطور خلاصه حواسی که قابلیت ارضاء انسان را دارند و مؤید خویش به عنوان قوایی انسانی‌اند پرورش یافته و آفریده می‌شوند... شکلگیری و پرورش حواس پنجگانه کار کل تاریخ جهان تاکنون است. " (۲۷)

حتی با توجه به این تحلیل فشرده از مقولاتی چون پراتیک، ابژه و سوژه می‌توان دست‌کم دید که حرکت از نقطه‌ی عزیمتی که مارکس طرح می‌کند، واجد چه غنایی در تعاریف و چه امکانی عظیم و خارق‌العاده برای تدوین یک تئوری شناخت حقیقتاً اصیل است. سرانجام این پرسش طرح می‌شود که مقوله‌ی انعکاس چه جایی در این طرح دارد. پیش از این دیدیم که تئوری انعکاس نمی‌تواند مقوله‌ی بنیادی یا یکی از مقولات بنیادی معرفت‌شناسی باشد. اما بر پایه‌ی دلایلی که از این دیدگاه طرح شدند نمی‌توان نتیجه گرفت که انعکاس اساساً مقوله‌ی نابجایی است و نمی‌تواند هیچ کاربردی در تئوری شناخت داشته باشد.

در تمام مواردی که برخی شناختها به فعالیت پراتیکی ما بطور مؤثر جهت می‌دهند، بنحوی که ما واقعا نتایج مورد توقع را بدست می‌آوریم، این پرسش طرح می‌شود که: این وضعیت را چطور می‌توان توضیح داد، علت چیست که پیشگویی ما با رخدادهای واقعی تطابق می‌یابند؟ پاسخ می‌تواند این باشد که: این واقعیت را که شناختهای ما پیشگویی دقیق و پراتیک موفقیت‌آمیز را ممکن ساخته‌اند، می‌توان به عقلایی‌ترین وجه چنین توضیح داد که این شناختها، در مورد مفروض، انعکاس مکفی یا کاملی از روابط و مشخصات ابژه‌های جهان واقعی بوده‌اند. بنابراین، بدین معنا ما می‌توانیم بطور مابعدتجربی^۱ معتقد باشیم که همه‌ی شناختهای حقیقی انعکاسات کامل یا مکفی از واقعیت‌اند.

ترجمه‌ی رضا سلحشور

پادداشت ها:

1. Lenin ; *Philosophische Heft* , Moskau 1974, S.65.
2. Marx ; *Thesen über Feuerbach* , in: Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart, 1953, S.339.

(فارسی، "نقد"، شماره ی دوم. ترجمه ی رضا سلحشور)

3. Ernst Bloch, *Subjekt - Objekt* , Frankfurt 1962.
4. In : Marx ; *Das Kapital* , Bd. I , Frankfurt 1967, S. 194.

(فارسی، کاپیتال جلد اول، ترجمه ی ایرج اسکندری، ص ۱۸۹)

5. Marx, *Zur kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* , in: *Die Frühschriften* , S. 216.

(فارسی، "مقدمه به نقد فلسفه ی حق"، ترجمه ی رضا سلحشور، انتشارات نقد، ص ۲۰)

6. Marx, *Die Deutsche Ideologie* , in op. cit; S. 346-7.

(فارسی، "ایدئولوژی آلمانی"، ترجمه زوبین قهرمان، ص ۲۴)

7. Ibid., S. 348

(ترجمه فارسی، ص ۲۹)

8. Engels ; *Dialektik der Natur* , S. 237.

9. Lenin ; *Materialismus und Empiriokritizismus* , S. 141.

۱۰ - "ولی آنچه از پیش بدترین معمار را از بهترین زنبور عسل متمایز می‌سازد اینست که معمار پیش از آنکه حجره را درکند و بنا کند در سر خود می‌سازد. در پایان پروسه ی کار نتیجه ای حاصل می‌شود که از آغاز در تصور کارگر و بنابراین بطور ذهنی وجود داشت. نه تنها وی تغییر شکلی به طبیعت اعمال می‌کند، بلکه او در عین حال به هدف خود در طبیعت تحقق می‌بخشد، هدفی که خود از آن آگاه است و مانند قانونی بر نوع و چگونگی اعمال او حکومت می‌کند و اراده اش باید از آن تبعیت نماید." Marx ; *Kapital* , I , Frankfurt 1967, S. 193. (ترجمه ی فارسی، صص ۹ - ۱۸۸)

11. Marx ; *Nationalökonomie und Philosophie* , in: Marx, *Die Frühschriften* , S.238.

(فارسی، "دست نوشته های اقتصادی - فلسفی، ترجمه ی محمد رضا - ج و نهال، انتشارات انجمن آزادی، ص ۹۱)

۱۲ - "همانطور که جامعه خودآفریننده ی انسان به مثابه ی انسان است، جامعه نیز آفریده ی انسان است." (همانجا، ص ۲۳۷؛ ترجمه ی فارسی، ص ۹۱)

۱۳ - "بنابراین عظمت پدیدارشناسی هگل و نتیجه ی نهایی اش - دیالکتیک، سلبیت به مثابه ی اصل محرک و خلاق - این است که ... هگل حق خودآفرینی انسان

را به منزله ی یک فرآیند می‌فهمد." (همانجا، ص ۲۶۹؛ ترجمه ی فارسی، ص ۱۳۲). "در یک کلام او (هگل) کار را به شیوه ای انتزاعی به منزله ی عمل خودآفرینی انسان دریافت می‌کند." (همانجا). "انسان با تأثیرگذاری بر طبیعت خارجی و دگرگون سازی آن، همهنگام طبیعت خویش را نیز دگرگون می‌کند." Marx, *Das Kapital* , I ; S. 27

در:

14. Marx ; *Das Kapital* , I , S. 198. (فارسی، ص ۱۹۳)

15. Marx , op. cit ; a.a . O. (همانجا)

16. Marx ; *Das Kapital* , Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß , S. 192ff.

(فارسی، کاپیتال، بخش روند کار و ارزش افزایی)

۱۷ - مثلاً "اتوروگار گروپه (Otto Rugar Grope) فیلسوف آلمان شرقی، بلوخ را مورد انتقاد قرار می‌دهد. بنظر گروپه، بلوخ در فلسفه اش از انسان عزیزت می‌کند و بدین دلیل از ماتریالیسم دیالکتیک دور می‌شود، زیرا "نقطه ی عزیزت ماتریالیسم دیالکتیک ماده است" و انسان "محصول تکامل طبیعت مادی است." در: Grope ; *Ernst Bloch Revision des Marxismus* , Berlin, 1957, S. 10.

۱۸ - "طبیعت به مثابه ی طبیعت، یعنی تا جایی که بطور محسوس از معنی مرموز پنهان در آن متمایز می‌شود، طبیعت مجزا و متمایز از این تجرید است، هیچ است. هیچی که هیچی خویش را اثبات می‌کند، پوچ است یا فقط به معنی برویشتی است که رفع شده است." در: Marx ; *Nationalökonomie und Philosophie* , S. 286.

(ترجمه ی فارسی، ص ۱۴۷)

19. Marx ; *Die Deutsche Ideologie* , in: *Die Frühschriften* , S.353.

(ترجمه ی فارسی، ص ۳۶)

20. Marx ; *Nationalökonomie und Philosophie* , S. 247 - 8. (ترجمه ی فارسی، ص ۹۹)

21. Ibid; S. 245. (ترجمه ی فارسی، ص ۹۷)

۲۲ - مثلاً روزه گارودی مارکسیست [سابق] مشهور فرانسوی در کتابش انسان گرایی مارکسیستی (پاریس، ۱۹۵۷) از یکسو از مفهوم ماده به منزله ی "شی فی‌نفسه" دفاع می‌کند و از سوی دیگر همزمان نقد مارکسی به مقوله ی فوئرباخی ماده به مثابه ی انتزاعی تهی را بدون هیچ دلیلی مورد حمله قرار می‌دهد. به همین دلیل گارودی به تناقضاتی از این دست می‌رسد: "ضعف کانت در انکایش به شی فی‌نفسه نیست، بلکه در تهی کردن شی فی‌نفسه از دوگونه محتوای حسی و عقلایی است." ... مسلم است که مقوله ی شی فی‌نفسه بنا بر تعریف، "از هرگونه

Jürgen Habermas, Heinz Lubasz und
Tilman Spengler im Gespräch mit
Herbert Marcuse:
Theorie und Politik

گفتگوی هابرماس، لوباش و اسپنگلر با هربرت مارکوزه

تئوری و سیاست

(بخش دوم)



۳

هابرماس: هربرت عزیز، حالا بعد از صرف غذا، برویم سر
موضوع زیبایی‌شناسی.
مارکوزه: بسیار خوب، خوشحال می‌شوم.
هابرماس: چرا زیبایی‌شناسی نزد شما و آدورنو رتبه‌ی والایی دارد؟

محتوای حسی یا عقلایی بری است، مقوله‌ای که چنین محتوایی داشته باشد، دیگر "شی‌فینسه" نیست، بلکه "شی برای ما" است که توسط پراتیک مبدل شده است.

23. S.Y. Calvez; *La Pensée de Karl Marx*, Paris, 1956, S. 380.

24. Morleau - Ponty; *Les Aventures de la dialectique*, S. 383

25. Marx; *Nationalökonomie und Philosophie*, S. 238. (ترجمه‌ی فارسی، ص ۹۲)

۲۶- اینکه انسان موجودی جسمانی، زنده، بالفعل، حساس و عینی بوده و برخوردار از قوای طبیعی می‌باشد، بدین معناست که او برای ذات خود، برای تبارز زندگی خود، دارای عین‌های واقعی و محسوس می‌باشد، و یا اینکه او زندگی خود را تنها می‌تواند در عین‌های واقعی و محسوس بیان کند. عین، طبیعی و حساس بودن، همزمان حس، طبیعت و عینی خارج از خویش داشتن، یا، عین، طبیعت و حس شخص دیگر بودن، یکسانند... پیش‌فرض موجودی که عین موجود دیگری نباشد، اینست که هیچ موجود عینی وجود ندارد. بمحض اینکه من عینی داشته باشم، آن عین نیز مرا همچون عین خویش خواهد داشت... حساس بودن به منزله‌ی اثرپذیری یا پردباری (leidend) است... در:

Marx; *Nationalökonomie und Philosophie*, S. 274,275.

(ترجمه‌ی فارسی، صص ۷ - ۱۳۶)

27. Ibid; S. 242.

(ترجمه‌ی فارسی، ص ۹۵)

متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Mihailo Markovic; *Dialektik der Praxis*, edition Suhrkamp, Frankfurt am Main. 1968.

آیا این موضوع از آنجا نشأت نمی‌گیرد که رابطه‌ی بین هنر و فلسفه آنطور که هگل تعریفش کرده است، نزد شما دونفر به نحوی معکوس است؟ بدین معنی که این دیگر فلسفه نیست که نمود حسی ایده را به قالب مفهوم درمی‌آورد، بلکه بیشتر هنر است که به مفاهیم مربوط به زندگی‌ای بهتر، وضوح می‌بخشد؟ آیا چنین است که کارکرد شناختی هنر حتی به نحوی بر کارکرد شناختی فلسفه برتری دارد؛ بویژه در آن قلمروی که اصطلاحاً مربوط است به کشف آنچه باید باشد؟

مارکوزه: اگر قرار است که این موضوع به زبان هگلی بیان شود، بهتر است بگوییم: هنر به مفهوم، نمود حسی (یا تجلی حسی) می‌بخشد. واقعیت به مثابه‌ی امر تغییرپذیر به نحو حسی تجربه می‌شود، تأثیر می‌پذیرد و موضوع رویای ما قرار می‌گیرد. این موضوع بطور کاملاً مشخص در بازنمایی افراد، چیزها و طبیعت صورت می‌گیرد. اینها در واقعیت و حقیقتی ویژه‌ی خویش به نمایش درمی‌آیند که در واقعیت و حقیقت موجود برآمدی ندارد و بر هیچ محمل دیگری قابل نمایش نیست.

هنر از این امتیاز برخوردار است، زیرا که حتی زبان آن به معنی گسستن از واقعیت (روزمره) است. زبان هنر واژگون‌کننده‌ی تجربه‌ی روزمره است؛ فاصله گرفتن از "وضع عادی"^۱؛ وارونگی آگاهی و ناآگاهی. بدین وسیله بعد تابوشده‌ی واقعیت شکسته می‌شود. در هنر انسانها و اشیاء از اصل واقعیت^۲ موجود رها می‌شوند و هنجارهایشان در معرض تردید قرار می‌گیرد. بنابراین در هنر ما بطور پارادکس گونه، با روندهای والایش‌زدایی^۳ سروکار داریم؛ در قلمروی افسانه‌ای که با این حال با واقعیت مزوج است.

هابرماس: اگر درست فهمیده باشم، شما در نظرتان در مورد زیبایی‌شناسی تجدیدنظر کرده‌اید. اگر به اولین مقاله‌ی بزرگ...

مارکوزه... درباره‌ی سرشت اثباتی فرهنگ؟

هابرماس: بله، به مقاله‌ی درباره‌ی سرشت اثباتی فرهنگ نگاه کنیم، می‌بینیم که شما در آنجا در حقیقت با فرمولبندی بسیار محتاطانه‌ای رفع و الغای هنر را ممکن دانسته‌اید. آن زمان شما رابطه‌ی مثبت‌تری با مفهوم اساسی سورتالیسم داشتید. براساس این مفهوم، هنر باید دوباره وارد زندگی واقعی شود یا دست کم، اگر هنر پوسته‌ی اثباتی‌اش را کنار بگذارد، می‌تواند در روند زندگی مادی مفصلبندی شود. شاید بهتر باشد که من اینجا بخش مربوط به این موضوع را از آن مقاله‌ی قدیمی نقل کنم:

اگر قرار نباشد که هنر دیگر چون نمایی واقعی جلوه کند، بلکه خود بیان‌کننده‌ی واقعیت و شادمانی از این واقعیت باشد، آنگاه زیبایی جامه و پیکر دیگری خواهد یافت. تنها نماهای بی‌ادعای برخی مجسمه‌های یونانی، موسیقی موتزارت و بتهون پیر مجال تصور چنین امکانی را بدست می‌دهند. اما شاید زیبایی و لذت از آن دیگر قربانی هنر نشود، شاید هنر به مثابه‌ی هنر، بی‌موضوع و زاید گردد.

مارکوزه: بله.

هابرماس: و در مقاله‌ی کوشش برای رهایی... جایی که راجع به گرافیتی^۱ در ماه می پاریس می‌نویسید، همچنان اساساً بر این نظریه در حالیکه در آخرین کتاب: تداوم هنر...

مارکوزه: بله، من این موضع را بشدت تضعیف کرده‌ام.

هابرماس: آنجا در صفحه‌ی ۳۷ نوشته‌اید:

1- Normalität

2- Realitätsprinzip

3- Entsublimierungsprossen

امروزه سخن گفتن از به پایان رسیدن هنر، به زرادخانه‌ی ایدئولوژیک و امکانات ضدانقلاب تعلق دارد. ضدانقلاب می‌خواهد با کلیت بخشیدنی علمی به مهار انسانها، تفاوت بین نیکی و بدی، جنگ و صلح، زیبایی و زشتی را بدست فراموشی سپارد و شاید به چنین هدفی نیز نائل آید. در آنصورت پایان هنر عبارت خواهد بود از پایان هنرمند و مخاطب هنر، و حاصل وضعی که در آن، اداره‌ی نیازها و ارضاء آنها و اداره‌ی تمتع و تهاجم بنحوی فزاینده کارتر می‌شود.

چه تجاربی شما را واداشت که نظریه‌ی قبلی‌تان را تصحیح کنید؟ مارکوزه: مثلاً همین تجربه که یکی از تلاشهای فرهنگ سرمایه‌داری متأخر اینست که هنر را دوباره در زندگی جا بیندازد و یا اینکه، هنر و زندگی را آشتی دهد، از این طریق که فرم زیباشناختی را بکوبد یا شاهکارهای هنری را نابود کند. (شعارهایی که به کتاب سوزان بسیار نزدیکند). این موضوع مرا به این فکر واداشت که حتی در جامعه‌ای آزاد، هنر باقی خواهد ماند (اگرچه ما نمی‌دانیم در چه شکلی)، زیرا هنر از زمره‌ی نامتغیرهای تاریخی است. کشاکش‌هایی که در هنر زبان خویش، حل خویش یا سرکوب خویش را می‌یابند، در شالوده‌ی یک نظم معین اجتماعی پایه دارند.

اشپنگلر: آیا می‌توان این مسئله را با یک مثال روشن کرد؟ وقتی کلمه‌ی هنر بکار رود، منظور کلیتی از هنر است که می‌تواند شامل نقاشی، موزیک، تئاتر و مجسمه‌سازی باشد.

مارکوزه: من کتاب کوچکم را به ادبیات محدود کردم، به این دلیل خیلی ساده که خود را در سایر هنرها صاحب صلاحیت نمی‌دانم.

حال تا چه حد این کتاب قابل تعمیم به سایر هنرها باشد، از حوزه‌ی قضاوت من خارج است.

هابرماس: با توجه به این واقعیت که نخست در جامعه‌ی بورژوازی است که سپهری از هنر مستقل شکل می‌گیرد، آیا می‌شود این تز را پذیرفت که بنابراین هنر چیزی جاودانه نیست؟

مارکوزه: استقلال هنر، نه تنها هنر بورژوایی، بلکه هر هنری، از جمله هنر یونانی، نمایش‌دهنده‌ی گسست ذکرشده‌ی هنر با واقعیات روزمره است؛ و مسئله هم همین است که اثر هنری از نورمهای اصل واقعیت موجود فرمانبری نکند، بلکه تابع قانونمندی خود باشد. این استقلال هنر به بسیار پیش از جوامع بورژوایی بازمی‌گردد. مثلاً کلیسای قرون وسطی معرف چنین گسستی با جهان روزمره‌ی مقارن خویش است. اهمیتی ندارد که چه کسی وارد این جهان شود، او هر که هست، وارد سپهری می‌شود که دیگر دنیای روزمره نیست.

هابرماس: ولی مرز مابین تقدس و ناسوتی بودن چیز دیگری بود، همانا بصورت ناسوتی تعریف نمی‌شد.

مارکوزه: درست است. بگفته‌ی کارل کراوز^۱: وقتی آدمها دیگر نتوانند فرق بین زیاله‌دان و گلدان را تشخیص بدهند، می‌شود گفت که هنر به پایان می‌رسد.

اشپنگلر: تصور من اینست که آنچه تو قصد داری با یکسان گرفتن هتک تصاویر مذهبی و هنر کالاشده‌ی مدرن مورد مخالفت قرار دهی، پدیده‌ای است که می‌شود طور دیگری هم تعبیرش کرد. در موسیقی و هنرهای تجسمی، دست‌کم در این ۲۰ ساله‌ی اخیر، مشاجرات هنری هر چه بیشتر به منازعه با محمل هنر بدل شده‌اند، به عبارت دیگر این مشاجرات خود محمل را مورد پرسش قرار داده‌اند. اما - تو یکبار از وار هول^۲ نام بردی - اگر قرار است

هنر خود را مقوله‌بندی کند، چرا باید این نشانه‌ی پایانش باشد؟ مارکوزه: چون این مقوله‌بندی هنر از جانب خود هنر نیست. مقوله‌بندی هنر تنها در اثر هنری صورت می‌گیرد و نه به هیچ شیوه‌ی دیگر.

اشپنگلر: با این تعریف زیالهدان همان مشروعیتی را دارد که کلدان.

مارکوزه: نه اینطور نیست، چون زیالهدان روزمرگی واقعیت روزمره (یا بهتر بگویم شب‌مره) را بهتر نمایش می‌دهد. در حالیکه کلدان چنین وضعی ندارد. این حرف درباره‌ی تابلوی "زیالهدان دوشان"^۱ هم صادق است، تابلویی که او امضایش کرده و در موزه به نمایش گذاشته است. نقاشی زیالهدان از سوی دوشان، در خصلت آن چیزی را تغییر نمی‌دهد، جز آنکه آنرا تبدیل به زیالهدانی ممتاز از دیگر زیالهدانها کرده است.

اشپنگلر: آیا بنا به تعریف تو می‌توان محتوای زیبایی‌شناسی هنر را از قبل مقرر کرد؟

مارکوزه: بنا به تعریف من، هنر فقط زیباسازی محتواهاست. صرفنظر کردن از شکل زیباشناختی، یعنی صرفنظر کردن از خود هنر. تغییر مکان صرف از آتلیه‌ی دوشان به موزه، چیزی را در ماهیت شی تغییر نمی‌دهد.

هابرماس: هربرت، چگونه است که در کار شما درباره‌ی زیبایی‌شناسی، هنر آوانگاردی که شاید بشود آغازش را با سمبولیسم، بودلر و مالارمه^۲ مشخص کرد، به مثابه‌ی یک موضوع مستقل مطرح نمی‌شود؟ دستگاه مختصات تاریخی‌ایکه شما نظریه‌ی زیبایی‌شناسی‌تان را در آن قرار می‌دهید یا بعنوان نمونه انتخاب می‌کنید، حتی در قلمرو ادبیات از کلاسیک و رمانتیک شروع می‌شود و با گذار از رئالیسم حداکثر می‌رسد به کافکا و برشت.

مارکوزه: و بکت.^۱

هابرماس: راستش من بخاطر نمی‌آورم شما در جایی بطور خاص از بکت یاد کرده‌باشید. علاوه براین تأکید شما بر ادامه‌کاری است، در حالیکه هدف اساسی تئوری هنر بنیامین و پیش از همه تئوری هنر آدورنو این است که آن فرآیند فکری ویژه‌ای را که هنر مدرن در آن (همانطور که اشپنگلر هم گفت) به مثابه‌ی هنر مدرن عرضه می‌شود، از اینطریق که روند ساختمان و محمل و ابزار ارائه خود را مقوله‌بندی می‌کند، بشناسد. این فرآیندی است که در نقاشی با کاندینسکی^۲ آغاز شد و امروزه عملاً بطرف انحلال مقوله‌ی اثر هنری...

مارکوزه: راه برده است...

هابرماس: ... این فرآیند در مرکز تئوری آدورنو قرار داشت. اما نزد شما این فرآیند تجزیه و تحلیل نمی‌شود و به مثابه‌ی مقوله‌ای عام باقی می‌ماند. چیزی که شما در مقاله‌ی قبلی‌تان که ما از آن نقل قول آورده‌ایم توضیح داده‌اید، یعنی هنر به مثابه‌ی شکلی از بازنمایی یا ارائه برای آنچه از زندگی روزمره جدا شده، برای آن دیگری‌ای که در روند زندگی تحقق نمی‌یابد. این برداشت نتیجه‌ی کاریست سفت و سخت درک مارکسی از ایدئولوژی در مورد هنر است. این تعریف با آثار کلاسیک هنر بورژوایی بخوبی سازگار است، اما با محاکمه‌ی کافکا، تابلویی از پولوک یا با شونبرک^۳ (که البته من از آن سردر نمی‌آورم) هم سازگار است؟

مارکوزه: چه چیز سازگار نیست؟

هابرماس: همین مفهوم تکامل یافته در هنر بورژوایی، که شما آنرا تحت عنوان سرشت اثباتی هنر توسعه داده‌اید. البته این مقوله‌ای کاملاً دیالکتیکی است. شما می‌خواهید بدینوسیله بگویید که ظرفیتهای رهایی‌بخش تجربه هم خنثی و مستقل باقی می‌مانند و هم

رفع شده و قابل یادآوری خواهند ماند.

مارکوزه : قضیه در محاکمه‌ی کافکا مطمئناً همین است. سرشت اثباتی هنر در آن ضعیف‌تر و مستأصل‌تر شده‌است، اما تصویر آن هنوز موجود است. بنابراین باقیمانده‌ای از اثبات، هنوز هست. هابرماس : در حقیقت دیگر اثباتی در آن نیست.

مارکوزه : اگر قرار باشد یکی از مقاله‌های سالهای ۳۰ را امروز دوباره بنویسم، آن را طوری می‌نویسم که بر خصلت اثباتی هنر کمتر و بر خصلت انتقادی - ارتباطی آن بیشتر تأکید کنم؛ و به اعتقاد من درست این موضوع است که در بطن هنر باصطلاح آوانگارد نهفته است.

لوباش : تو هم از ارتباط از طریق هنر حرف زدی و هم از حقیقتی که در اثر هنری محتوی است. حقیقت بیان تئوریک تا کجا خود را از حقیقت بیان زیباشناختی متمایز می‌کند؟

مارکوزه : حقیقت تئوریک و حقیقت زیباشناختی نمی‌توانند بر هم منطبق باشند، همانطور که برای تئوری این امکان وجود ندارد بخود شکلی زیباشناختی دهد. بنا بر تز من حقیقت هنر نه در شکل چنانچون و نه در محتوای چنانچون نهفته است، بلکه در محتوایی شکل پذیرفته؛ در شکل زیباشناختی. تئوری واقعیت را بصورت مفهوم بیان می‌کند؛ درحالیکه هنر، محسوس کردن مفهوم است. یعنی واقعیت‌زدایی^۱ درک‌گون‌سازنده‌ی واقعیت موجود. هر اثر هنری در مقابل واقعیت عبارت است از شعریت، تخیل و کشف و اختراع. محسوس کردن مفهوم در هنر (یعنی کارکرد نیروی انگارش مولد) به حسیتی "معمولی" ختم نمی‌شود، بلکه به تبدل آن می‌انجامد؛ در دیدنی نو، در شنیدنی نو و غیره که آن نیز بنویه‌ی خود به شناختی نو راه می‌برد. علاوه بر همه‌ی اینها، خاطره در هنر نیرویی خلاق دارد: یادآوری، خوشبختی و غم گذشته، نه تنها

به مثابه‌ی کلایه‌ای از گذشته، بلکه به مثابه‌ی انگیزشی برای تحقق "اتوپی مشخص" (ارنست بلوخ)، به مثابه‌ی ایده‌ی تنظیم‌کننده‌ی عملی در آینده.

لوباش: تو از میان آثار هنری بزرگ از کوارتت اخیر بتهون نام بردی. حالا همین قطعه را در نظر بگیریم. حقیقت محتوی در این اثر چیست؟ این سؤال را من عمداً طرح می‌کنم، زیرا حدس می‌زنم که اگر تو این تصور را ادامه بدهی به جایی می‌رسی که بگویی حقیقت زیباشناختی با غریزه‌ی عشق^۱ ارتباط دارد.

مارکوزه : این قطعه‌ی معروف، یکی از این اشکال بی‌شمار است. به عبارت دقیق‌تر: رهایی از اصل واقعیت موجود، بوسیله‌ی خلق دینامیسمی که در آن جنگ مابین غریزه‌ی عشق و غریزه‌ی مرگ^۲ به پیروزی نهایی عشق می‌انجامد. مطمئناً حقیقت هنر تا اندازه‌ای با غریزه‌ی عشق سروکار دارد: حقیقت هنر بوسیله‌ی انرژی مؤثر در غریزه‌ی زندگی حمل می‌شود و به این انرژی صورت کلمه، تصویر و یا صدا می‌بخشد. این عمل بر محمل زیبایی روی می‌دهد. (من هنوز بر این عقیده‌ام که ایده‌ی زیبایی مقوله‌ی هنر است؛ همانطور که شیلر و هگل گفته‌اند، زیبایی نمی‌تواند کاذب یا بد باشد). و از پیوند درونی عشق و زیبایی در اثر هنری، حقیقت هنر منشأ می‌گیرد، این فرمان که: "همانا می‌بایستی (باید) شادی، اغنا و خوشبختی باشد." الزامی که در اصطلاح "می‌بایست" وجود دارد، نه از بیرون اعمال می‌شود و نه از بالا، بلکه ضرورت غریزی (والایش یافته) و برابریستای "طبیعی" غریزه‌ی عشق است. زیب کیفیت برابریستای هنر نیست، بلکه کیفیت شکل زیباشناختی است که در آن برابریستا باز-نمایی می‌شود. مطمئناً زشتی نیز برابریستای هنر است (مثلاً در کاپریکوس^۳ اثر گویا^۴. بورژوا اثر

- Erostrieb
- Caprichos

2- Thantaos
4- Goya

1- Entwirklichung

دومیرا^۱، زنان اثر پیکاسو؛ و در ادبیات، خیل بیشمار بدکاران، شیریران و "ناخالصان"؛ اما برابریستای زشت در بازنمایی زیباشناختی "رفع" می‌شود و در شکل زیباشناختی، در زیبایی شریک می‌شود.

هابرماس: یعنی، موضع عمده‌ی تئوری مارکوزه درباره‌ی زیبایی‌شناسی با طبیعی‌سازی مفهوم عقل (که پیش از این راجع به آن صحبت کردیم) سروکار دارد؟

مارکوزه: بله.

هابرماس: از آنجا که عقل مفاهیم هنجاری خویش مانند عدالت، زیبایی و انسانیت را نمی‌تواند توجیه کند، نیازمند وضوحی است که در واسطه یا محملی مثل هنر است، یعنی عقل در محملی برانگیخته می‌شود که ریشه‌ای مستقل از تئوری دارد، ریشه در سامانه‌ی اروتیک یا طبیعت غریزی.

مارکوزه: شما می‌گویید که عقل دیگر مفاهیمی مانند عدالت، زیبایی و غیره را نمی‌تواند توجیه کند.

هابرماس: عقل دیگر نمی‌تواند این مفاهیم را بصورت تئوریک توجیه کند، بعنوان مثال دیگر نمی‌تواند بشکلی افلاطونی یا هگلی (یعنی با مراجعه به سامانه‌ی هستی یا ساختار مفهوم) آنرا توضیح دهد، بلکه ناگزیر است این قالب هنجاری^۲ را از تجربه وام بگیرد. منظور من آن نوع تجربه‌ای است که (همزبان با شلینگ سال ۱۸۰۰)، اثر هنری را به منزله‌ی ارغنون نگرش فکری ممکن می‌سازد.

مارکوزه: در حقیقت بایستی فلسفه‌ی هنر شلینگ را بطور کاملاً جدی مطالعه کرد. فلسفه‌ی او به چیزی که می‌خواهم بگویم بسیار نزدیک است. من براین اعتقاد نیستم که عقل نمی‌تواند مفاهیم را توجیه کند. شما می‌توانید تحلیلی نسبتاً خودسرانه از عدالت، زیبا

و زیبایی مثلاً در مفهوم هماهنگی^۱ بدست دهید. من می‌دانم چنین کاری شده است و عملی است. بنابراین تعریف مفاهیم ممکن است.

هابرماس: بله، تعریف از مفاهیم ممکن است اما اثبات محتوای هنجاری ممکن نیست.

مارکوزه: اثبات محتوای هنجاری؟

هابرماس: بله.

مارکوزه: محتوای هنجاری در طبیعت عشق، در مفروض بودن غریزه و در پویایی آن اثبات می‌شوند. از طرف دیگر من براین نظر نیستم که هنر جای عقل سپاس‌ناکزار را می‌گیرد و نگهبان نورمها می‌شود. عقل از دست شکل بورژوازی‌اش خلاص خواهد شد. تئوری پابرجای خواهد ماند. همانطور که تئوری و هنر حقیقت واحدی را هدف دارند، همانگونه هم به خردی واحد متعهدند، خردی که بورژوازی نیست.

اشپنگلر: شاید من موضوع را بد فهمیده باشم.

مارکوزه: من نمی‌دانم موضوع را چگونه توضیح دهم، زیرا برای این توضیح چیزی اساسی غایب است. بطور مثال مفهوم عدالت را در نظر بگیریم. ذات عدالت در اثر میثائیل کهل‌هاس^۲ بیان می‌شود. حقیقت عدالت در اثر میثائیل کهل‌هاس پیکر می‌یابد. من بوسیله‌ی تعریف مفهوم نمی‌توانم زیبایی را بشناسم. زیبایی را من وقتی می‌توانم بشناسم که یکی از رمانهای بزرگ و اصیل را بخوانم، یا شعری از بودلر یا مالارمه بخوانم. این بعدی غیر از بعد دستگام مفهومی تئوریک است. و با این حال بعدی است از شناخت.

هابرماس: خیلی خوب، اما مسئله‌ی ما اینست که مستقر کردن عقل در طبیعت غریزی انسان از سوی شما، آیا از زیبایی‌شناسی نمی‌خواهد که آن نظامی باشد که به ما می‌گوید تنها در پرتو یک اثر

هنری اصیل می‌توان امر هنجاری را اساساً پذیرفتنی کرد؟
 مارکوزه: نه هنجاری بودن بطور کلی، هنجاری بودن از آزادی که به يك اصل واقعیت ديگر تعلق دارد. این کار از تئوری مارکسی نیز طبعاً برمی‌آید. سؤال من این است که: تفاوت بین حقیقت يك اثر هنری اصیل و حقیقت تئوری مارکسی در کجاست؟ چه چیز راهبر هنر به حقیقت تئوری است، وقتی که تئوری اساساً فاقد چیزی است که هنر دارای آن است؟ هنر به چنان بعد ژرفی می‌رسد که فی‌الواقع می‌بایست به ارزیابی دوباره‌ی مفاهیم مارکسی منجر شود. وگرنه همه چیز سهل است، يك بعدی است.

هابرماس: من قضیه را طور دیگری می‌بینم. تئوری مارکسی هم يك شالوده‌ی هنجاری دارد. این شالوده قبلاً می‌توانست خیلی ساده باشد. اگر سیستم اقتصادی سرمایه‌داری از پس عملکردهایی که وظیفه‌ی اوست برنیاید، آنگاه يك انتقاد درونی کافیت تا نشان دهد که سرمایه‌داری نارسا و ناکافی است. امروز اما وضع بگونه‌ی دیگری است. ما تاریخاً تجربه کرده‌ایم که هیچ سیستم اقتصادی‌ای نتوانسته است مانند سیستم اقتصادی سرمایه‌داری نیروهای مولده را در این مقیاس عظیم انکشاف دهد و اینکه، دیگر نمی‌توان عدم کارایی این نظام اجتماعی را با تعبیر فلاکت و فقر فزاینده بنحوی عامیانه نشان داد. مسلماً فقر هنوز مسئله‌ای است موجود و شاید حتی بغرنج‌تر از گذشته. اما اگر به جوامع توسعه‌یافته نگاه کنیم، می‌بینیم که چرا امروز نقد اشکال اجتماعی به شالوده‌ی هنجاری بسیار مشخص و منقحی نیاز دارد. این يك طرف مسئله است. از طرف دیگر، ایده‌آلهای بورژوایی، که مارکس می‌توانست دولت بورژوایی را با آنها بسنجد، در يك آگاهی عمومی کلی مسلکانه از بین رفته‌اند.

مارکوزه: اگر بخواهم بطور مختصر رابطه‌ی بین زیبایی‌شناسی و تئوری مارکسی را توضیح دهم، می‌توانم اینطور بگویم که هنر آن چیزی را که در ایده‌ی سوسیالیسم کمتر مورد التفات قرار گرفته،

حفظ می‌کند.

هابرماس: هنوز هم؟

مارکوزه: در تحول مارکسیسم؛ چه بصورت مثبت و چه بصورت منفی. بطور مثبت: رهایی فردیت که همچنین رهایی حسیت نیز هست، و چیزی است که حتی در بهترین سوسیالیسم نیز نامتغیری رفع‌ناشدنی است؛ به عبارت دیگر، آنچه حتی در جامعه‌ی بی‌طبقه نیز در تراژدی و در امیدی ضروری باز هم باقی خواهد ماند.

لوباش: آیا به این شیوه که بر زیبایی‌شناسی پافشاری می‌شود، بعد مهم دیگری از نظر دور نمی‌ماند؟

مارکوزه: خیر، هردو به هم مربوط و منوط هستند؛ تئوری امکانات تاریخی - اجتماعی و مرز رهایی را نشان می‌دهد، درحالی‌که این از عهده‌ی هنر خارج است.

لوباش: نه، من به نکته‌ی دیگری فکر می‌کنم. چیزی را که نمی‌توان بصورت تئوریک اثبات کرد، می‌توان به نحوی زیباشناختی نشان داد. به يك معنا اصرار بر اصالت اثر هنری عبارت است از صرفنظر کردن از ارتباط اجتماعی.

مارکوزه: چطور؟ این نه تنها مسئله‌ی "احساس"، بلکه مسئله‌ی شناخت نیز هست؛ و امر شناخته شده چیزی است که می‌شود با آن رابطه برقرار کرد.

هابرماس: می‌شود گفت که این مبتنی کردن عقل بر محملی است که نسبت با آن بیگانه است؟

لوباش: بله، اما این مبتنی کردن تنها می‌تواند امری خصوصی باشد.

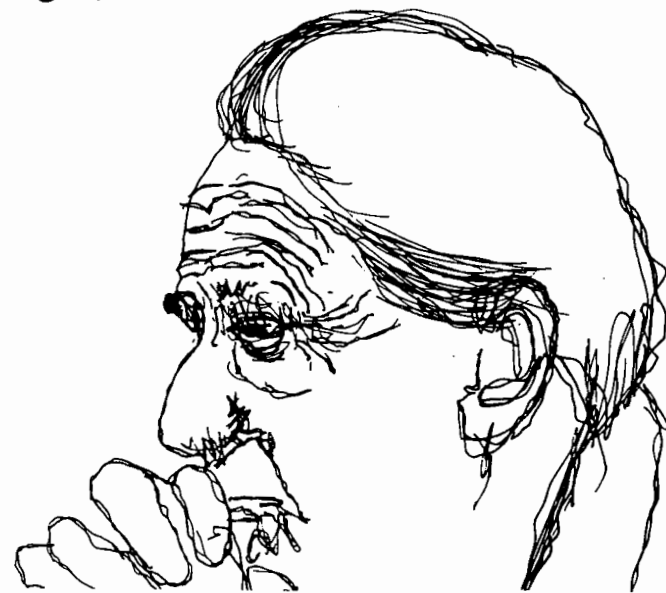
هابرماس: آیا می‌شود درباره‌ی اصالت آثار هنری بحث کرد و از بحث نتیجه گرفت که آیا اصیل هستند یا نه؟

مارکوزه: بله، طبیعی است که می‌توان درباره‌ی آنها بحث کرد و من در کتابم سعی کرده‌ام، حتی تعریفی از "اصالت" بدست دهم، بر حسب گسستی واقعی با اصل واقعیت، بر حسب کمال شکل

زیباشناختی و بر حسب حضور تصاویر رهاسازی و غیره. اشپنگلر: این مفهومی تقلیل یافته از هنر است، مفهومی است ادبی از هنر.

مارکوزه: به کمان من خیلی از آن تعاریف را می توان برای هنر تصویری و موسیقی نیز بکار برد.

هابرماس: اگر اینطور باشد، آیا مجبور نخواهید شد به ارزیابی ای از هنر آوانگارد برسید که بر ادعای محافظه کارانه ای پایان هنر آوانگارد منطبق است؟ از این زاویه مسئله اینطور جلوه می کند که



دقیقاً مقولاتی که برای هنر مدرن بنیادگذار بودند، مثل تازگی، تجربی بودن، سازنده بودن، به روندی ویرانگرانه و خودشکن از پیری شتابناک هنر مدرن راه برده اند، هنری که محو و ناپدید می شود. در بخش فرهنگی روزنامه ای فرانکفورتر آکماینه (و نه تنها در آنجا)، قضیه به فرموله کردن پایان آوانگاردیسم رسیده است. آیا با آن موافقید؟

مارکوزه: فقط تا آنجا موافقم که بگویم این آوانگاردیسم، دیگر

هیچ ربطی به هنر ندارد. هابرماس: شما و گهلن^۱ را در یک کاسه می ریزند. مارکوزه: اشکالی ندارد.

۴

هابرماس: می توانیم خیلی کوتاه راجع به رابطه ای فلسفه و علم صحبت کنیم؟ اینطور بنظر می رسد که هورکهایمر و کل انستیتو در اوایل سالهای ۳۰ نقش علوم دقیقه را مثبت تر می دیدند تا سالهای ۴۰. البته شما در مقاله ای فلسفه و تئوری انتقادی برای علوم دقیقه، از زاویه ای کارکرد شناختی شان، محدودیتهای شدیدی قائل شده بودید. در صفحه ی ۱۲۴ این مقاله نوشته اید:

تئوری انتقادی دربارهی جامعه در ابتدا بر آن بود تا برای فلسفه چیزی جز کارروی عامترین نتایج علم باقی نماند. تئوری انتقادی همچنین از اینجا عزیمت می کرد که علوم به حد کافی قابلیت خود را در خدمت به انکشاف نیروهای مولده و در کشودن امکانات تازه ای برای یک هستی غنی تر نشان دادند.

اما بعد:

علم به مثابه ای علم هرگز ضمانتی برای حقیقت نیست چه رسد به وضعی مثل امروز که حقیقت چنین عیان علیه واقعیات و در پس واقعیات است.

این نظر، چطور بگوییم، انکار ارزشگذاری دوباره‌ای است برای شکل فلسفی شناخت در مقابل علوم دقیقه. امروز چگونه می‌اندیشید؟

مارکوزه: منظور در اینجا اینست که حتی يك روش علمی تمام و کمال بهیچ‌وجه تضمینی برای حقیقت نیست.

هابرماس: آیا شما هنوز هم تفاوت گذاشتن میان فلسفه و دانش را درست می‌دانید؟ اگر آری، کاری که شما می‌کنید چیست، بیشتر فلسفه است یا بیشتر علم.

مارکوزه: تئوری انتقادی درباره‌ی جامعه هرگز ادعا نکرده است که معیارهای حقیقت و علم، آنطور که برای علم طبیعی صادق‌اند، برای فلسفه و علوم اجتماعی هم صادق هستند. هابرماس: عجالتاً بحث را محدود کنیم به علوم اجتماعی. مارکوزه: موافقم.

هابرماس: به زیان‌شناسی، روان‌شناسی و علوم سیاسی.

مارکوزه: شیوه‌ی برهان و اثبات، آنطوری که در فیزیک و ریاضیات معمول است و بکار می‌رود، در علوم اجتماعی ممکن نیست.

هابرماس: هربرت، ولی من فکر می‌کنم مشکل ما هنوز این نیست. من هنوز موضوع را بدقت توضیح نداده‌ام. شما در اوایل دهه‌ی سی روانکاوی را کشف کردید. ابتدا این کار شاخه‌ای ویژه و جوان در حوزه‌ی کاری پزشکان بود و هسته‌اش را آموزه‌ی مربوط به بیماریهای عصبی تشکیل می‌داد. شما بدون شك از این تئوری درس گرفتید و تا امروزه روز نیز از آن استفاده می‌کنید. آیا اساساً این امر را ممکن می‌دانید که امروز نیز علوم اجتماعی‌ای وجود داشته باشد (مثل تئوری اقتصادی یا روان‌شناسی تکوینی پیاژه^۱) که شما بتوانید از آن درس بگیرید؟ همانطور که زمانی از روانکاوی آموختید؟ من بین تئوری جامعه و علوم دقیقه يك

رابطه‌ی متقابل می‌بینم.

مارکوزه: در زمینه‌ای که من در آن کار تئوریک می‌کنم، بعنوان مثال کشف بمب نوترونی، هیچ تازگی کیفی‌ای به همراه نمی‌آورد.

هابرماس: ولی من از علوم اجتماعی صحبت می‌کنم.

مارکوزه: از علوم اجتماعی، چرا. اما بمب نوترونی در درک بهتری از جامعه‌ی معاصر، سهمی ادا نمی‌کند.

هابرماس: چرا، برای فرق نهادن بین قهر علیه انسانها و قهر علیه اشیاء، بمب نوترونی تصویری نسبتاً طنزآمیز است.

مارکوزه: این تمایزگذاری اما، تازه نیست.

اشپنگلر: ولی سوال را می‌شود طرح کرد؛ مثلاً در زمینه‌ی روانکاوی. تغییرات در قلمرو روانکاوی تا کجا بنحوی اندیشیده در تئوری جامعه پذیرفته می‌شوند؟

مارکوزه: من بدون متا - روان‌شناسی فروید نمی‌توانم بفهمم که امروزه چه می‌گذرد؛ اگر من مفهوم فرویدی غریزه‌ی تخریب را برای توضیح و بعنوان فرضیه در اختیار نداشته باشم، چطور می‌توانم بفهمم که تشدید این غریزه امروز برای قدرتمداران يك ضرورت سیاسی است. بدون این فرضیه بایستی معتقد باشم که تمام دنیا دیوانه شده است و اینکه بر ما دیوانگان یا جنایتکاران و ابلهان حکومت می‌کنند و ما اجازه می‌دهیم با ما چنین رفتار کنند.

هابرماس: هربرت، بگذارید من یکبار دیگر به طریق دیگری سعی کنم. شما مدام از زیر جواب مشخص درمی‌روید.

مارکوزه: طبیعی است، این غریزه‌ی زندگی من است.

هابرماس: اگر به يك همه‌پرسی در میان دانشمندان دست بزنیم، کمابیش با این تصور شیوع یافته روبرو می‌شویم که: این علم، که منوط و موکول است به بحثی سازمانیافته و تجربه‌ای روش‌دار، همراه است با "مکانیسمی خودانگیز و خودران" که دست‌کم "در بلندمدت" رشد دانش تئوریک را تضمین می‌کند.

مارکوزه: چه کسی چنین ادعایی دارد؟

هابرماس: این دیدگاهی غالب در علم است. در این برداشت، از جمله این اعتماد وجود دارد که اگرچه علم همیشه می‌تواند عملکردی ایدئولوژیک بیابد، اما همواره از توانایی تصحیح خویش برخوردار است، بطوریکه در درازمدت تضمین می‌کند که در نهایت کل علم به تولید ایدئولوژیک صرف بدل نشود. نظام علمی براساس این تصور روندهایی آموزشی تدارک می‌بیند که ما را به حقیقت نزدیک می‌کنند. کسی که در چنین برداشتی سهیم باشد، مشکل می‌تواند همچنان از استقلال اندیشه‌ی فلسفی در برابر اندیشه‌ی علمی دفاع کند. می‌بایست همانند هورکهایمر در ۱۹۳۰ از این نقطه عزیمت کرد که تکامل و توسعه‌ی تئوری جامعه در تحلیل نهایی به پیشرفت علوم دقیقه وابسته است.

مارکوزه: آری، اما به مقیاسی نه چندان ژرف و همه‌گیر. مثلاً فلسفه به علوم دقیقه موکول و به آنها وابسته است. امروز نوشتن "زوما"های توماس اکویناس و برنمایاندن جهان به مثابه‌ی مخلوق خداوند و غیره و غیره غیرممکن است. در این معنا، فی‌الواقع علم مرزهایی معین و عبورناپذیر برای فلسفه تعیین می‌کند.

۵

هابرماس: بسیار مایلیم که حالا به مباحث مربوط به تئوری و پراتیک، انقلاب و رفرمیسم پردازیم. مارکس در سالنامه‌ی آلمانی-فرانسوی، همچنان ایده‌ی انقلاب بورژوایی را به مثابه‌ی معیار و محکی برای نقد درون‌ماندگار^۲ فلسفه‌ی دولت هگل و نیز دولتهای وقت بکار می‌برد. بعدها، دولت فی‌الواقع تنها به منزله‌ی امری پدیداری و روینایی توجه او را جلب می‌کرد، یعنی تنها از این زاویه

که دولت یکی از ملزومات عملی فرآیند انباشت است. او دولت بورژوایی را دیگر از درون، تحلیل نکرد و آنرا دیگر در پرتو ایده‌های خویش، مورد انتقاد قرار نداد. شاید به همین دلیل است که جنبش بورژوایی برای رهایی، تا آنجا که در ایده‌های اساسی دولت بورژوایی و دولتهای بورژوایی غیرفاشیستی پیکر یافته، بگونه‌ای یکسان از سوی جنبش کارگری و بطریق اولی از سوی سوسیالیسم بوروکراتیک پذیرفته نشده است. در غیراینصورت کارتر [رئیس‌جمهور آمریکا] امروز نمی‌توانست، به هر دلیل و غرضی، حقوق بشر را به موضوعی بدل کند که کارکردی انتقادی علیه کشورهای سوسیالیستی استقرار یافته دارد. من امروز این احساس را دارم که گویا کارکرد تضمین‌کننده‌ی حقوق مدنی و صوری برای آزادی، که زمانی از سوی مارکس دست‌کم گرفته شده بود، در تئوری فرانکفورتی‌های قدیم هم دست‌کم گرفته شده است. این قضیه تا آنجا قابل فهم و پذیرش بود که پیش از این تئوری دولت در کشاکش با دمکراسی و ایماز، خود را با نگرش به فاشیسمی که سربرمی‌کشید و به قدرت نیز رسید، تکامل داده بود. و تز بنیادی تئوری دولت نیز آنزمان این بود که فاشیسم نهایتاً چیزی نیست جز شکلی از دولت بورژوایی که با سرمایه‌داری انحصاری متناظر است و تناسب دارد...

مارکوزه: اجازه بدهید. این ادعا تنها با شرط و شروط بسیاری درست است. مثلاً ما در آمریکا سرمایه‌داری انحصاری داریم، اما فاشیسم نداریم. نمی‌شود گفت که این دولت، شکلی عقب‌مانده از توسعه‌ی سرمایه‌داری انحصاری است. این تز، که آنوقتها مورد دفاع انستیتو نیز بود، اساساً بر شرایط ویژه‌ی جمهوری و ایماز نظارت داشت.

هابرماس: آیا شما به دنبال‌روی از مقاله‌ی پولوک درباره‌ی سرمایه‌داری دولتی براین عقیده نبودید که فاشیسم جهان بورژوایی را دگرگون می‌کند، حتی به این معنی دگرگون می‌کند که پس از

فاشیسم همه‌ی دولتهای بورژوایی بیش و کم فاشیستی خواهند شد؟ مارکوزه: چرا، چرا. همینطور بود. بطور دقیق‌تر بگویم، ما بر آن بودیم که دولتهای بورژوایی مابعدفاشیسم ناگزیر می‌شوند دست‌آوردهای دمکراسی بورژوایی را از بین ببرند. مقوله‌ی ضدانقلاب بازدارنده‌ای که من طرح کردم، همین بود.

هابرماس: ولی حالا ما سه دهه بعد از جنگ، در جوامع غربی و حتی در جمهوری فدرال آلمان و در ژاپن، سیستم‌های سیاسی‌ای داریم که مبتنی‌اند بر رقابت حزبی و حقوق اساسی در آنها تا پایه‌ای تضمین شده که نه در فاشیسم و نه (بی‌آنکه بخواهم مقایسه‌ی مستقیمی بکنم و آنها را در کنار هم قرار دهم) در سوسیالیسم بوروکراتیک، ممکن است. آیا نباید این را به منزله‌ی هسته یا حقیقت رفرمیسم تلقی کرد؟

مارکوزه: حقیقت رفرمیسم اینست که دمکراسی بورژوایی بهر حال بسیار بهتر است از فاشیسم. اما این قضیه چیزی را در این واقعیت تغییر نمی‌دهد که احزاب رفرمیست تثبیت‌کننده‌ی سیستم موجودند.

هر دو مسئله مطرح است. دمکراسی بورژوایی، اگر اساساً بعد از فاشیسم ممکن باشد، چیزی است که در مقابله با خطر فاشیسم، ارزش طلبیده‌شدن دارد. اما اینطور بنظر می‌رسد که گویا دمکراسی بورژوایی بوسیله‌ی بورژوازی و سرمایه‌ی بزرگ بطور مداوم ویران و مثله می‌شود. وقتی به اطراف خود می‌نگرم، نه فقط در آلمان، بلکه در دمکراسی‌های دیگر مبتنی بر رقابت حزبی تلاشی جدی و ویژه برای محدود کردن خودسری پلیس نمی‌بینم. و تا آنجا هم که به جنجال تبلیغاتی حقوق بشر مربوط است، باید بگویم که بنظر من درک آقای کارتر از حقوق بشر کاملاً و آشکارا درکی جغرافیایی و استراتژیک است.

هابرماس: دست‌کم درباره‌ی آمریکای جنوبی سعی خودش را می‌کند.

مارکوزه: در باره‌ی ایران چطور؟ درباره‌ی برزیل یا افریقای جنوبی چطور؟ بخصوص درباره‌ی افریقای جنوبی و ردزیا؟ داستان عجیبی است. من فکر می‌کنم، (در یک فرمولبندی اغراق‌آمیز) ظاهراً انقلاب بورژوایی دومی ضروری شده‌است، زیرا بورژوازی تحت سیطره‌ی سرمایه‌ی بزرگ به دست‌آوردهای خویش چنگ انداخته و قربانی‌کردنشان را آغاز کرده‌است؛ زیرا طبقه‌ی کارگر به مقیاسی فزاینده بورژوا شده‌است. بنابراین بعید نیست که پیش‌درآمد تغییر، خود انقلاب بورژوایی جدیدی شود.

هابرماس: دوبیل^۱ که پیش از آن از او یاد کردم، عنوان بخش دوم کتابش درباره‌ی انستیتوی فرانکفورت در نیویورک را ادغام پرولتاریا [در جامعه‌ی بورژوایی] و تنهایی روشنفکران، انتخاب کرده‌است.

مارکوزه: خدای من، چه تنه‌ایم.

هابرماس: مسئله مربوط است به اینکه تئوری انتقادی مخاطبان آغازین خویش را، همراه با انتگره شدن پرولتاریا (که خود فرضیه‌ای است امپریک، که شما تا امروز و من نیز از آن دفاع کرده‌ایم) از دست داده‌است.

مارکوزه: چه گفتید؟!

هابرماس: انتگره‌شدن پرولتاریا در نظام سرمایه‌داری. این روندی امپریک است...

مارکوزه: ... اما گناه تئوری انتقادی نیست.

هابرماس: نه، اما تزی امپریک است که شما آنرا مورد تأیید قرار می‌دهید و تزی است که برای هر تئوری مارکسیستی مسئله‌ساز است. رابطه‌ی بین تئوری و پراتیک توسط لوکاچ جوان در کتاب تاریخ و آگاهی طبقاتی تقریباً اینگونه سترون و مجرد شده‌است: تئوری تنها شکل انعکاس آگاهی طبقاتی‌ای است که باید در

شکل‌ها و پیش - شکل‌های معینی بطور تجربی قابل شناسایی باشد. این تعبیر را هیچوقت شما و هورکهایمر و آدورنو قبول نکردید. اگر من درست تشخیص بدهم، مکتب فرانکفورتی‌ها همواره موضع دوگانه‌ای اتخاذ کرده‌اند. آنها از طرفی علیه تئوری سنتی، یعنی فلسفه‌ی تاکنونی و از طرف دیگر علیه علوم دقیقه‌ای که عاری از آگاهی فلسفی بودند، موضع‌گیری کرده‌اند. بنابراین اعتقاد آنها، تئوری انتقادی‌ایکه نسبت بخویش نیز انتقادی است، باید از بازاندیشی تاریخی‌ایکه خود جزئی از آنست سربرآورد. هورکهایمر در مقاله‌ی خود تحت عنوان تئوری سنتی و تئوری انتقادی، این امر را به منزله‌ی ارتباط فعالیت علمی و فرآیند کار اجتماعی تلقی کرده است.

مارکوزه: بله.

هابرماس: این یکی از جبهه‌گیری‌های تئوری انتقادی است، جبهه‌ی دوم علیه ویرانسازی تئوری مارکسیستی است، چه از سوی جزم‌گرایی ماتریالیسم دیالکتیک، چه بوسیله‌ی رویزیونیسم انترناسیونال دوم و سوم. تئوری انتقادی می‌خواست در تمایل به تئوری مارکسی در واقعیتی دگرگون‌شده وفادار بماند.

مارکوزه: همینطور است.

هابرماس: این تئوری می‌خواست، فی‌الواقع تئوری مارکسی متناسب با قرن بیستم باشد.

مارکوزه: درست است.

هابرماس: سپس باید با ادغام سیاسی پرولتاریا در سیستم بورژوازی، که بدرستی پیش‌بینی شده‌بود، معضلی پیش آمده باشد. این معضل را مایلم بطور خلاصه از زبان دوبیل بیان کنم، زیرا در اساس حرفش را درست می‌دانم. او می‌گوید:

در جدول تعابیر سیاسی محفل فرانکفورت در سالهای ۴۰، آگاهی طبقاتی پرولتاریا و کار علمی

درباره‌ی تئوری جامعه دیگر بهیچ وجه یکدیگر را نمایندگی نمی‌کنند. روابط قدرت در تاروپود آلمان ناسیونال - سوسیالیست و در اروپایی که تحت سیطره‌ی فاشیسم قرار داشت، ناکزیر این تردید را پدید آوردند که آیا پرولتاریا تحت چنین شرایط سیاسی - تاریخی‌ای همچنان مخاطب تئوری انقلابی است یا نه. سپس در ۱۹۴۴ هورکهایمر و آدورنو در اثر خود "دیالکتیک روشنگری" آشکارا قبول کردند که تئوری‌شان، که زمانی در بعد برنامه‌ای خود به مثابه‌ی حمایتی تئوریک از مبارزه‌ی پرولتاریا آغاز کرده‌بود، اینک مخاطبان خویش را کاملاً از دست داده است.

و حالا گفتاوردی از دیالکتیک روشنگری.

اگر امروز سخن بتواند مخاطبی بیابد، این مخاطب نه توده‌ها هستند، و نه فردی که ناتوان است، بلکه بیشتر شاهدی خیالی است. ما اثرمان را برای او برجای می‌گذاریم تا دست‌کم همراه با ما فنا نشود.

شما با این فرمولبندی آشنایید. امروز قضیه را چطور می‌بینید؟ یا اینکه اصلاً شما در سالهای ۴۰، مسئله را طور دیگری، متفاوت با هورکهایمر و آدورنو، می‌دیدید؟

مارکوزه: من نمی‌توانم با این فرمولبندی موافق باشم. در مورد مخاطبان تئوری باید بگویم: انکار جایی روی زمین یا در آسمان رسولی، طبقه‌ای یا گروهی است که آدم می‌تواند او را مخاطب قرار

دهد. این درك، دقیقاً دنباله‌روی چیزگون‌سازی مفهوم طبقه است. این امر که پرولتاریا انتگره شده، دیگر بیان درستی برای واقعیت نیست. باید از این فراتر رفت. امروز در سرمایه‌داری متأخر، اگر پرولتاریای مارکس هنوز هم در طبقه‌ی کارگر وجود داشته‌باشد، فقط يك اقلیت است. طبقه‌ی کارگر در آگاهی و عملش به مقیاس وسیعی بورژوازی شده است؛ و به همین دلیل نمی‌توان مفاهیم مارکسی امروز چیزگون‌شده را بطور مستقیم و منسجم دربارهی شرایط فعلی بکار برد. طبقه‌ی کارگر تعمیم‌یافته که امروز ۹۰ درصد جمعیت را تشکیل می‌دهد و شامل اکثریت عظیم "یقه سفیدها" یا "کارگران خدمات" نیز می‌شود؛ به عبارت دیگر، همه‌ی آنچه مارکس به مثابه‌ی کارگر مولد توصیف کرده است، همچنان عاملی^۱ بالقوه و سوژه (یا فاعل) انقلاب است؛ اما خود انقلاب دیگر پروژه‌ای است کاملاً متفاوت با آنچه مارکس به مثابه‌ی انقلاب می‌فهمید. امروز باید گروههایی را در شمار آورد که در تئوری مارکس تقریباً هیچ جایگاهی نداشتند و نیازی هم به آنها نبود؛ مثلاً گروههای مشهور حاشیه‌ای، مثل دانشجویان، اقلیتهای ملی و نژادی تحت ستم، زنان که نه تنها اقلیت نیستند، بلکه خود اکثریتی را می‌سازند، نهادهای خودجوش توده‌ای و غیره. البته این بدان معنی نیست که حالا این گروهها جانشین تازه‌ی عامل (یا سوژه‌ی) انقلاب شده‌اند. اینها، بنا به اصطلاح من، گروههای پیشدستی‌کننده‌اند که تأثیری مثل کاتالیزاتور دارند و نه بیشتر.

اشپنگلر: تأثیر این گروهها بر فرمولبندی تئوری چیست؟

مارکوزه: برچه؟

اشپنگلر: بر فرمولبندی تئوری.

مارکوزه: فرمولبندی تئوری باید عوض شود، اما نه فقط به این دلیل که این گروهها وارد معرکه شده‌اند، بلکه عمدتاً بدلیل بافت

کاملاً جدید و آگاهی دگرگون‌شده‌ی طبقه‌ی کارگر، و نیز بدین دلیل که سرمایه‌داری موفق شده‌است خود را تثبیت کند. بنظر من ما نهایتاً باید بدنبال مدلی تجدیدنظریافته بگردیم که بنابر آن انقلاب دیگر نه بر پایه‌ی فقرزدگی و غیره، بلکه بر اساس به اصطلاح جامعه‌ی مصرفی، رخ می‌دهد. مسئله‌ی امروز، انقلاب در بطن و متن جامعه‌ی مصرفی است.

اشپنگلر: این حرف بنظر من متناقض می‌آید. گروههای حاشیه‌ای که تواز آنها یاد کردی، بوسیله‌ی جایگاه اقتصادی‌شان تعریف می‌شوند. من دوباره سوالم را تکرار می‌کنم: تئوری‌ایکه از یکسو کاملاً با مصیبتهای اجتماعی موجود و قدیمی مثل فقر و اضطراب مادی سروکار دارد و از سوی دیگر می‌خواهد به پدیده‌ای کاملاً متفاوت، مثل سرکوب زنان، پاسخ دهد، چگونه شکل می‌گیرد؟



مارکوزه: معیار، سرکوب است. اینکه سرکوب حالا با مفهوم قدیمی موقعیت خرده‌بورژوازی و موقعیت پرولتاریا قابل فهم است یا نه، مسئله‌ی دیگری است. همانطور که گفتم، تقریباً ۹۰ درصد

جمعیت امروز به سرمایه و فروش نیروی کارشان وابسته‌اند، زیرا که چیزی دیگر برای فروش ندارند و بهیچ‌وجه در کنترل ابزار تولید سهم نیستند و نسبت به آن مسئولیتی ندارند. همه‌ی این معیارها با مفهوم مارکسی طبقه‌ی کارگر تطابق دارند. زنان وضعیت ویژه‌ای دارند، زیرا آنها از یکسو همراه با مردان کارگر در اداره و کارخانه سرکوب می‌شوند و از سوی دیگر در قلمرو خصوصی نیز مورد سرکوب قرار می‌گیرند. این ستم مضاعف، تاریخی طولانی دارد، تاریخی نه تنها با جنبه‌های روانی، اقتصادی و سیاسی، بلکه با جنبه‌های فرهنگی نیز.

هابرماس: شما فرمول مخاطبان ازدست‌رفته را اندکی زیرکانه کنار گذاشتید. یک تئوری انتقادی درباره‌ی جامعه که خود را به منزله‌ی ارکان خود - روشننگری یک دوره‌ی تاریخی تلقی می‌کند، باید در جستجوی شاخص‌هایی باشد که بواسطه‌ی آنها بتوان دید کجا در خود فرآیند تاریخی آگاهی‌ای شکل می‌گیرد که می‌تواند بوسیله‌ی این تئوری آشکار شود. و حالا این شاخص‌ها بنا به تشخیص خود شما در لایه‌ی اصلی پرولتاریا پیدا نمی‌شوند، بلکه تنها آنجا پیدا می‌شوند که اولاً مارکس حدس نمی‌زد و ثانیاً آنجا که حامل یک فرآیند تغییر نمی‌تواند مقدمتاً تمرکز یابد، یعنی مثلاً در اقشار حاشیه‌ای و نزد زنان. آیا پی‌آمد این دیدگاه تجدیدنظری شدیدتر از آنچه فعلاً در نظر دارید، در تئوری نیست؟

مارکوزه: راستش من هر روز تردیدم نسبت به این مسئله بیشتر می‌شود که آیا می‌توان امروز دانشجویان را اساساً اقشار حاشیه‌ای نامید. در آمریکا ۱۰ میلیون دانشجو وجود دارد. دانشجویان همراه با روشنفکرانه‌شدن فرآیند کار به عاملین هر چه مهمتر در خود فرآیند تولید به همین دلیل می‌شوند. بدین دلیل اصطلاح "اقشار حاشیه‌ای" بنظر خیلی ایدئولوژیک می‌آید. دانشجویان، از زاویه‌ی فعالیتی که دارند، در خط مقدم جبهه‌ی مبارزه برای رهایی قرار دارند، یا دست‌کم دیگر در اردوگاه پرت‌افتاده‌ی اقشار حاشیه‌ای

نیستند.

هابرماس: واقعاً؟

مارکوزه: بله، همه جا اینطور است. در آمریکای لاتین، در آسیا و حتی در آفریقا.

لوباش: فقط در اروپا اینطور نیست.

مارکوزه: چرا در اروپا هم چنین است، حتی در پیشرفته‌ترین کشور دنیا، یعنی آمریکا.

هابرماس: حالا به ارزیابی جنبش دانشجویی می‌رسیم. تا کجا می‌توان از دانشجویان، به منزله‌ی گروهی سازمان‌پذیر، انتظاراتی شبیه به آنچه ما همه در سالهای ۶۹ - ۱۹۶۷ از آنها داشتیم، داشت؟ آیا این انتظارات هنوز بطور تجربی قابل دفاع‌اند؟

مارکوزه: همه‌ی ما چنین انتظاری داشتیم؟ آیا شما و من قبول کردیم که انقلاب همان بود؟

هابرماس: نه، بخدا نه.

مارکوزه: پس چه می‌گویید؟

هابرماس: اما ما گفتیم - و شما قبل از همه فرمولبندی‌اش کردید - که در این بخش توانایی‌ها و تجربه‌هایی شکل می‌گیرند (و شما آنها را تحت اصطلاح "حساسیت‌های تازه" تعریف کردید) که نسبت به سیستم سرشتی نقاد دارند، که مسلماً نمی‌توانند بطور مستقیم موجب دگرگونی شوند، اما دست‌کم نشانه‌ای برای تبدیل خودجوش آگاهی‌اند.

مارکوزه: من امروز هم همین را می‌گویم. جنبش دانشجویی به جلوه‌هایی از امکانات واقعی روشنائی بخشید که در مارکسیسم سنتی یا حرام بودند و یا تحقیر می‌شدند. جنبش دانشجویی نخستین جنبش بود که برکنار از فتیسیسم نیروهای مولده، به انقلاب سوسیالیستی به مثابه‌ی انقلابی کیفیتاً متمایز و به ساختمان سوسیالیسم به مثابه‌ی جامعه‌ای کیفیتاً متمایز اندیشید. نیروهای مولده در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری مدتهاست که به مقدار

کافی رشد کرده‌اند؛ اگر نگوییم که زیادی رشد کرده‌اند. مسئله بر سر اصل واقعیتی نوین بوده و هنوز هست. این امر از سوی مارکس مقوله‌بندی نشد، البته ردپای آن در آثار او وجود دارد، بویژه در آثار دوران جوانی‌اش، اما بعداً ناپدید می‌شود.

هابرماس: امروز بطور تجربی درباره‌ی اهمیت سیاسی گروه‌های مترقی در بین دانشجویان چه می‌توان گفت؟ جنبش دانشجویی به مثابه‌ی جنبش خاموشی گرفته است.

مارکوزه: درست است، و این نتیجه‌ی منطقی ضربه‌ای است که در ۱۹۶۸ زده شد. مثل همیشه، طبقه‌ی حاکم آگاهی بسیار بهتر و دقیقتری از اهمیت جنبش اپوزیسیون داشت، تا این جنبش نسبت به خودش؛ طبقه‌ی حاکم دید که در اینجا خطر واقعی نهفته است و در نتیجه ماده‌ی انفجاری را با سرعت خنثی کرد. جنبش دانشجویی تحت فشار سرکوبی شدید در آمریکا، فرانسه و آلمان از پای درآمد؛ اما در جریان این فروپاشی، ایده‌ی جنبش شیوع یافت و به اقشار دیگر مردم سرایت کرد. من بارها گفته‌ام و مایلیم باز هم بطور خلاصه تکرار کنم که: ما شاهد واژگون شدن به اصطلاح اخلاق کار هستیم. می‌گویند: نان را باید از عرق جبینت بخوری. چه کسی این باید را مقرر کرده است؟

هابرماس: وزرای فرهنگ ما می‌کوشند اخلاق پروتستانی کار را دوباره از طرق اداری تثبیت کنند.

مارکوزه: و این، در این واقعیت چیزی را تغییر نمی‌دهد که کیفیت کالاها روزبه‌روز بدتر می‌شود، در آمریکا خرابکاری‌های افراد ناشناس افزایش می‌یابد، و گریز از مسئولیت امروز از هر زمان دیگر بیشتر شده است. کارخانه‌های اتومبیل‌سازی مجبور شدند میلیونها اتومبیل را پس بگیرند، چرا که دچار نقص و عیب بودند؛ از طرف دیگر ما شاهد ادغام موفقیت‌آمیز، یعنی ادغام ارتجاعی دستگاه

سندیکاها در سیستم هستیم. اتحاد کاروسرمایه بخوبی عمل می‌کند، چرا که با این بیکاری موجود، کارگر اگر بخواهد زندگی کند و زنده بماند، باید به ساز سرمایه برقصد.

هابرماس: از سال ۱۹۷۳ این نخستین بار است که یک پدیده‌ی توده‌ای ظهور می‌کند که بیکاری را به مثابه‌ی بیکاری منضبط می‌سازد.

مارکوزه: همیشه اینطور نبود؟

اشپنگلر: این قصه‌ای است قدیمی. می‌توان این وضع را درمیانه‌ی قرن نوزدهم هم ثابت کرد.

مارکوزه: من فکر می‌کنم که همیشه اینطور بوده است. منظورم تنه منضبط کردن اخلاق کار نیست، بلکه انضباطی سیاسی نیز هست. لوباش: نه، می‌شود وارونه استدلال کرد و گفت که وقتی بحران آنقدر بزرگ است که بیکاری وسیع توده‌ای ایجاد می‌کند، به همان نسبت نیز رادیکالیسم تقویت می‌شود و می‌توان از دولت و بخش خصوصی خواست که امکان اشتغال ایجاد کنند. بعد کار می‌کشد به رویدادهایی مثل اعتصاب وسیع توده‌ای، مثلاً اعتصاب سراسری در انگلستان در ۱۹۲۶. اما مادام که این شانس وجود دارد که اغلب افراد کار کنند و مادام که بیکاری پدیده‌ای حاشیه‌ای است، سازگاری خویشتن با سیستم غلبه دارد، زیرا همیشه این امید وجود دارد که بتوان شغلی یا مقامی بدست آورد.

مارکوزه: بنظر من پرسش اصلی و نقطه‌ی قوت واقعی تئوری مارکسی اینست: تثبیت سرمایه‌داری متأخر چقدر طول می‌کشد؟ آیا تضادهای درونی، از هر نوع که می‌خواهند باشند - و من معتقد نیستم که این تضادها فقط همانهایی هستند که مارکس فرمول کرده است - واقعاً تشدید می‌شوند یا اینکه سرمایه‌داری موفقی می‌شود برای زمانی قابل پیش‌بینی خود را برپایه‌ی امپریالیسم

قویاً اقتصادی و سیاسی و شاید حتی همراه با چین و اتحاد جماهیر شوروی و به مثابه‌ی بازار فروش، مستحکم سازد؟ اگر چنین شود، آنگاه حاکمان می‌توانند چند قرن آسوده بخوابند. آنگاه دیگر انقلابی رخ نخواهد داد.

اشپنگلر: این توجیه امید بی‌بید است.
هابرماس: آیا کمونیسم اروپایی^۱ همان مدل تازه‌ای است که مورد نظر شماست؟

مارکوزه: کمونیسم اروپایی مدل انقلاب نیست. کمونیسم اروپایی تا آنجا که امروز می‌شود داوری‌اش کرد، انعکاس وفادارانه‌ای است از روابط موجود قدرت از یکطرف، و از بورژوازی شدن درونی و بیرونی طبقه‌ی کارگر از طرف دیگر.

هابرماس: نسل دوم سوسیال دمکراسی؟
مارکوزه: هنوز برای قضاوت قطعی زود است؛ بسیار محتمل است که مثلاً در فرانسه اتحاد چپ قبل از انتخابات منحل شود. در آنصورت مسلماً سیاست حزب کمونیست شدیداً تغییر می‌کند. پیش‌بینی این اوضاع بسیار دشوار است.
هابرماس: امروز چه مدلی از تغییر به نحوی واقع‌نگرانه قابل تصور است؟

مارکوزه: چیزی که من می‌توانم تصور کنم اینست: تشدید اعتراضات سازمان‌یافته‌ی محلی و منطقه‌ای، خروج برخی از کارخانه‌ها و شرکتها از سیستم، رادیکال شدن خودگردانی؛ نوعی فروپاشی مبهم که اصطلاحاً تأثیری مسری دارد. اما مناسبت و انگیزه‌ی ویژه‌ای قابل پیش‌بینی نیست.

هابرماس: یعنی سرمایه‌داری متأخر به مثابه‌ی سیستمی غیرجبری و مبتنی بر تضاد؛ کشاکشهای تهدیدکننده‌ی سیستم می‌توانند به نحو تصادفی همه جا رخ دهند. منظور شما همین است؟

یک سوال دیگر: جایگاه جریانهای پوپولیستی جدید چیست؟ مثلاً اتحادی از طبقه‌ی متوسط محافظه‌کار، دانشجویان رادیکال، بخشی از روشنفکران که در نهادهای توده‌ای گرد آمده‌اند، مثلاً آنهایی که علیه انرژی هسته‌ای مبارزه می‌کنند؟ این نهادهای توده‌ای، جریاناتی هستند که اخیراً در آلمان و فرانسه فعال شده‌اند.

اشپنگلر: ممکن است قبلاً توضیح دهید که چرا از اصطلاح "پوپولیستی" استفاده می‌کنید؟

هابرماس: چون...

مارکوزه: ... در آمریکا همین اصطلاح را بکار می‌برند...

هابرماس: ... اولاً برای اینکه انتساب روشنی به گروههای اجتماعی وجود ندارد و ثانیاً به این دلیل که جهت‌گیری‌های سیاسی، از طریق دفاع از ساختارهای بوروکراتیک مجهول‌الویه، از طریق دفاع از آنچه به نحوی سوپرژکتیو خطر پیشرفت تکنولوژیک قلمداد می‌شود و از طریق دفاع از خطرهایی دقیقاً تحلیل نشده، منفی‌اند. چنین گروههایی نمی‌توانند از طریق هدفها و چشم‌اندازهای سیاسی مشترک اتحاد خود را حفظ کنند. آیا این

وضع با پوپولیسم سنتی یکی نیست؟

مارکوزه: چرا، فی‌الواقع چنین است.

لوباش: اجازه می‌دهید در این باره چیزی بگویم. در تئوری مارکسی توسعه‌ی بیشتر نیروهای مولده به مثابه‌ی امری خوب و خواستنی، پذیرفته شده است. مارکس پیش‌بینی نمی‌کند که پیشرفت نیروهای مولده بجایی برسد که عواقب منفی داشته باشد. در مجموعه‌ای مرکب از دانشجویان رادیکال، دهقانان، شهروندان و غیره، جالب اینست که آنها مخالف پیشرفت مداوم نیروهای مولده‌اند، و پارادکس تئوری مارکسی را می‌توان در اینجا دید که حمایت بسیار فعال از ساختن نیروگاههای اتمی، از جانب سندیکاها صورت می‌گیرد.

مارکوزه: این قضیه بیشتر از اینکه به تئوری ربط داشته باشد،

مربوط است به شغل آدمها.

لوباش : اما، اگر من اشتباه نفهمیده باشم، با فرضیات تئوری مارکس تناقض دارد.

مارکوزه: این نکته در خود تئوری ذکر شده است: مارکس پیش‌بینی می‌کند که با توسعه‌ی افزایش سرمایه‌داری، ریخت و پاش، تولید وسائل لوکس و ویران‌سازی نیز افزایش می‌یابند. این یکی از مسائل مهم است.

هابرماس: هربرت عزیز، از حوصله‌ی شما در این گفتگو بسیار سپاسگذاریم.

ترجمه‌ی گیسو صالحی و رضا سلحشور

خسرو الوندی

معرفی کتاب

تکان‌دهندگی شناخت دیالکتیک هگل و دوگانگی فلسفی لنین

رایادونایفسکایا

ترجمه: علی کیانی

انتشارات انجمن آزادی

لوس آنجلس ۱۹۹۱

علی کیانی مترجم مقاله‌ی "تکان‌دهندگی شناخت دیالکتیک هگل و دوگانگی فلسفی لنین" در مقدمه‌ای به این ترجمه تحت عنوان "سخن مترجم"، ضمن تأکید بر اهمیت نقد دیالکتیکی تفکرات و جنبش چپ، بر آنست که چپ ما از اهمیت و جایگاه تحولات فکری لنین و شیوه‌ی نقد او آگاه نیست. بنظر مترجم نقد عمیق و همه‌جانبه‌ی تحولات فکری لنین از ۱۹۱۴ به بعد تنها راه تحقق نقدی دیالکتیکی از جنبش جهانی چپ است.

مترجم مقاله‌ی فوق، بی‌آنکه زمینه‌ی روشنی برای مقایسه نشان دهد یا از متفکران دیگری که در قرن بیستم در این راه کوشیده‌اند، نامی ببرد، جدی‌ترین نقد گذشته را کار

متن فوق از منبع زیر برگرفته شده‌است:

Jürgen Habermas, Silvia Bovenschen u.a.: *Gespräche mit Herber Marcuse*, Suhrkamp, 1978.

رایادونایفسکایا برآورد می‌کند و معتقد است که او "همگام با بازگشت به مارکس و هگل و نقد نظرات جنبش چپ" قادر گردیده است "بدنه‌ی فکری نوینی را در مجموع طرح ریزی نماید". بنظر مترجم "کار رایادونایفسکایا آغازی نوین در بازسازی درک مارکس" در دوران کنونی است. او، اما روشن نمی‌کند که سرچشمه‌های کار نویسنده، سنت فکری او و جریانی که در پی این آغاز شکل گرفته، در چه متنی قابل مطالعه و بررسی‌اند.

رایادونایفسکایا واقعه‌ی تاریخی ۴ اوت ۱۹۱۴ که طی آن سوسیال‌دمکراسی آلمان بودجه‌ی جنگی دولت آلمان را تصویب کرد، نقطه‌ی عطفی در تحول تفکری لنین می‌داند و جایگاه آنرا چنین تصویر می‌کند:

- تزلزل در ارکان فلسفی‌ای که لنین تا آن موقع غیرقابل شکاف می‌پنداشت.

- پوچ شدن مفاهیم مشترک کرایش‌های مختلف جنبش مارکسیستی.
- فراهم شدن مجموعه‌ای از عوامل که منجر به تجدید توجه موکدانه و ویژه‌ی لنین به دیالکتیک هگل، و از آنجا، یک سال تعویق وظایف انقلابی و روی آوردن وی به مطالعه‌ی منطق هگل گردیدند. رایادونایفسکایا علت این تصمیم لنین را توجه او به عدم "کارایی مفاهیم گذشته در توضیح پایگاه مادی با درجه‌ی آگاهی، ذهنیت و عینیت، کلیت و جزئیت" توضیح می‌دهد و روی آوردن لنین بسوی یافتن فلسفه‌ای نوین را از اینجا نتیجه می‌گیرد. بنظر او "همگام با شعار جنگ امپریالیستی را به جنگ داخلی تبدیل کنید، که شکاف سیاسی عظیمی را در مارکسیسم ایجاد نموده بود، منطق هگل نیز از این پس پایه‌ی فلسفی تمامی آثار جدی لنین گردید... " (صص ۴ و ۵).

رایادونایفسکایا با نقل عباراتی از لنین مثل: "چگونه می‌توان باور نمود که این (جنبش و حرکت خودجنب) جوهر هگلیزم انتزاعی و پیچیده (پوچ و مشکل) باشد؟؟. ایده‌ی حرکت و تغییر (منطق

۱۸۱۳) که قبل از کاربست آن در زندگی جامعه بیان گردید، نقدمتاً در سال ۱۸۴۷ در رابطه با جامعه بیان شد و سپس در رابطه‌اش با انسان (۱۸۵۹)، "می‌خواهد لحظات بازگشت لنین به هگل را توضیح دهد. او از تکاپوی لنین در تعمقش برای اکتشاف عناصر دستگاه منطق هگل و کشف رابطه‌ی "ایده‌آل و ماده" سخن می‌گوید و نتیجه می‌گیرد "کشف چنین رابطه‌ای در هگل، ... لنین را به مشاهده‌ی این حقیقت واداشت که روح انقلابی دیالکتیک در خود آثار هگل وجود داشته است و توسط مارکس به او نسبت داده نشده است." (صص ۸ و ۹) بنظر او لنین با پی‌گیری استدلال "دکترین یکسانی اضداد" و به دنبال آن در "بخش صورت معقول"، "جنبه‌های ماتریالیستی موجود در هگل را برجسته می‌کند." (ص ۱۱).

رایادونایفسکایا با دنبال کردن تفکر لنین در مجادلات لنین با خودش و با هگل، نتایج حاصل از این مجادلات را از قول لنین چنین نقل قول می‌کند: "خوب توجه شود، تحلیل هگل از قیاس منطقی [فردیت، جزئیت، کلیت؛ جزئیت، فردیت، کلیت] یادآورنده‌ی تقلید مارکس از هگل" در فصل اول کاپیتال است. لنین می‌گوید: "اگر مارکس [یک] منطق به یادگار نگذاشت، لیکن منطق کاپیتال را بجای گذاشت که باید تا حد امکان از آن سود جست. در کاپیتال، منطق، دیالکتیک و تئوری دانش ماتریالیستی (به سه لغت نیازی نیست، هر سه یکی و یکسانند) در یک علم آنچنان بکار گرفته شده که هرآنچه در هگل ارزشمند بوده، جذب و به پیش سوق داده شده است." (صص ۱۲ و ۱۳)

رایادونایفسکایا رسیدن لنین به "آموزه‌ی صورت معقول" را برای او نقطه‌ی عزیمتی می‌داند که از یکطرف با گذشته‌ی فلسفی خود، که بخشی از این گذشته ارتباط نظری - فلسفی لنین با پلخانف است، بگسلد و از جانب دیگر خود دوره‌ای از تناقض فلسفی را آغاز کند. عناصر این تناقض فلسفی را رایادونایفسکایا از این گفته‌ی

لنین که "غیرممکن است بتوان کاپیتال مارکس و بویژه فصل اول آنرا درک نمود، مگر تمامی منطق هگل مطالعه و درک شده باشد. لذا هیچکدام از مارکسیست ها در نیم قرن گذشته مارکس را نفهمیده اند!" (ص ۱۴) برآورد می‌کند. از نظر رایادونایفسکایا مناظره‌ی فلسفی لنین با خویش از یکسو اساساً در تقابل با پلخانف قرار داشت تا هگل، و از سوی دیگر به درک گذشته فلسفی خود او بازمی‌گشت و با آن در تناقض قرار می‌گرفت. این تناقض حتی در مورد مقاله‌ی تازه به نگارش درآمده‌اش در مورد "کارل مارکس" برای دائره‌المعارف گرانات نیز صادق بود. دنباله‌ی نوشته‌ی رایادونایفسکایا شرح جزئیات کشاکشی است که لنین بواسطه‌ی "درک نوین" اش از هگل با خویش دارد. او لنین را در این تشریح نظری تا آنجا به هگل نزدیک می‌کند که با این درک نوین، دیگر مفهوم ایده‌ی مطلق نیز جنبه‌ی مخوف خود را برای او ازدست می‌دهد. علیرغم این نزدیکی و خویشاوندی فلسفی با هگل، "این ماتریالیست انقلابی"، یعنی لنین، به یک ایده‌آلیست بورژوا بدل نمی‌شود. پرهیز لنین از چنین تبدیلی، البته در نوشته‌ی رایادونایفسکایا توضیح داده نشده است. معلوم نیست که چگونه می‌تواند برای یک ماتریالیست انقلابی، حتی مفهوم ایده‌ی مطلق دستاموز شود و هیچ تغییری در درک او از ماتریالیسم رخ ندهد. اینکه بقول رایادونایفسکایا لنین پس از مطالعه‌ی کتاب منطق هگل از مفهوم گذار "ایده‌ی مطلق به طبیعت" آشفته نمی‌گردد، و حتی مدعی می‌شود که هگل با بیان این مطلب "بسوی فشردن دست ماتریالیسم" کام برمی‌دارد، بدون توضیح درک نوینی از ماتریالیسم، هرگز نمی‌تواند مانع بدل شدن "انقلابی ماتریالیست" به "ایده‌آلیست بورژوا" شود. آنجا که رایادونایفسکایا قصد دارد نقطه‌نظرات فلسفی لنین ناظر بر درک نوینش از هگل را جمع‌بندی کند، از رابطه‌ی نه چندان روشنی بین "کار روی آثار عمده‌ی هگل در جهت جمع‌بست نسبتاً منظم معنی دیالکتیک، و تبدیل انقلاب

در فلسفه "هگل به "فلسفه انقلاب" توسط مارکس، انقلاب پرولتری ۱۸۴۸ کمون پاریس و... برقرار می‌کند که معلوم نیست از عدم کفایت مقاله است یا نارسایی ترجمه. به نظر رایادونایفسکایا لنین از "لغت دیالکتیک" و مبارزه‌ی اضداد به یک متدلوزی و یک خط مشی می‌رسد که در نتیجه آن ناگهان خود را تنها می‌یابد؛ و این "لغت" در همه‌ی عرصه‌های نظری - پراتیکی لنین از مبارزه با منشویک ها، انترناسیونالیست‌های غیربلشویک مثل رزا لوکزامبورگ و حتی گروه کوچک بلشویک‌ها گرفته تا مناظره با بوخارین و... خود را مثل بختک به همه قواره‌ای درمی‌آورد. دیالکتیک نزد لنین همچون ریاضیات عالی انقلاب در تمامی عرصه‌های سیاسی - برنامه‌ای و نظری - پراتیکی بکار بسته می‌شود.

رایادونایفسکایا مدعی است که "وجود دوگانگی در میراث فلسفی لنین غیرقابل انکار است." و تلاش او تا پایان این مقاله اثبات این ادعاست. بعنوان نمونه او اصولی را که لنین در مقابل سردبیران ارگان فلسفی جدیدالتأسیس "زیر پرچم مارکسیسم" قرار داده بود بعنوان دلایلش برای اثبات این دوگانگی در میراث فلسفی شاهد می‌آورد.

اصول یاد شده‌ی لنین به این قرارند:

- مطالعه‌ی سیستماتیک دیالکتیک هگل از نقطه‌نظر ماتریالیستی، بعبارتی، دیالکتیکی که مارکس عملاً در کاپیتال و آثار تاریخی - سیاسی‌اش بکار برده است.

- بر پایه‌ی کاربست متد ماتریالیستی دیالکتیک هگل توسط مارکس می‌توانیم و باید آنرا بطور همه‌جانبه بررسی نماییم و منتخباتی از نوشته‌های اساسی هگل را چاپ کنیم.

به عقیده من هیئت تحریریه و همکاران نشریه "زیر پرچم مارکسیسم" باید خود را "جمعیت دوستان ماتریالیستی دیالکتیک هگل" بخوانند (صص ۴۷ - ۴۵).

فرم اشتراك

بهای اشتراك ۴ شماره: ۳۰مارك

نام -----

نشانی -----

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

شروع اشتراك از شماره ی: -----

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



