

نقد

۱۵

در زمینه‌ی تئوری رادیکال جامعه

- کوششی در تبیین مفهوم سرمایه‌داری متاخر
- روش‌شناسی در علوم انسانی
- تک‌بودگی در مقابل دیالوگ
- فقر پوپریسم
- واژه‌های آلمانی در کتاب (مدرنیته)
- نو مارکسیسم‌ها

NAGHD (Kritik)

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

۱۵

فهرست



نقد-سال ششم-شماره ی پانزدهم- فروردین ماه ۱۳۷۴- مارس ۱۹۹۵

ویراستار: ش. والامنش

نشانی

در آلمان:

Postlagerkarte
Nr. 75743 C
30001 Hannover
Germany

در آمریکا:

NAGHD
P.O. Box 13141
Berkeley, CA. 94712
U.S.A.

حساب بانکی:

NAGHD
Stadtsparkasse Hannover نام بانک:
Konto: 36274127 شماره ی حساب:
BLZ: 25050180 کد بانکی:

۳	یادداشت ویراستار
	حمید حمید
۱۱	فقر پوپریسم
	میخائیل باختین
۲۸	روش شناسی در علوم انسانی
	محمد رفیع محمودیان
۵۳	تک بودگی در مقابل دیالوگ
	ژاک بیده
۷۵	نثر مارکسیسم ها
	ش. والامنش
۸۴	واژه های آلمانی در کتاب «مدرنیته»
	کلوس اوفه
۹۳	سرمایه داری متاخر: کوششی در تبیین یک مفهوم
	معرفی کتاب
۱۱۴	گیسو صالحی: «مارکسیسم و دیکتاتوری پرولتاریا»
۱۲۰	کورس کاویانی: «شیخ های مارکس»
	در حاشیه
۱۳۳	پندار دگرگونی: «سخنرانی حمید حمید در برکلی»

در آستانه‌ی ششمین سال

مشاجره بر سر «نوآوری» در نگرش اجتماعی و سیاسی پای نقد را نیز بمیان می‌آورد؛ نه تنها از آنرو که نقد و نوآوری خویشاوندی ماهوی دارند، بلکه از آنجهت نیز که گاه شعله‌ی خشم متحجران علیه نوآوران دامن نقد را هم می‌گیرد و گاه نقد آذینی می‌شود بر بیرق کوتاه‌فکران، بندبازان سیاسی و نان به نرخ روز خورانی که جامه‌ی نوآوری به تن کرده‌اند. بنابراین تاملی مختصر بر مقوله‌ی «نوآوری» امکانی است برای برداشتن گامی دیگر در تعیین جایگاه نقد و فرصتی است مناسب برای آشنایی بیشتر با نشریه‌ی «نقد» که خود را خواستار و حامل نقد می‌داند.

دیالکتیک بطئی نوآوری، در نگرش به تاریخ و جامعه نیز، دو سر افراطی خویش را دارد. از یکسو آنها که با خشک مغزی درمان ناپذیری از یک دستگاه مفهومی معین دفاع می‌کنند و هرگونه تجدید نظر در اصول، اجزاء یا روابط عناصر درونی آنرا امکان ناپذیر و در نتیجه دروغین و گمراه کننده قلمداد می‌کنند؛ و از سوی دیگر آنها که تنها با بهانه جویی و تحریف و تقلب، سرسختانه از پذیرش کارایی‌های دستگاه مفهومی مورد مخالفتشان سر باز می‌زنند.

خصلت تضادمند این دو قطب باعث می‌شود که هریک ناخواسته موجب تشدید و بازتولید دیگری باشند. هر چه در یک جانب تعصب و کوردلی فزونی می‌یابد، موج مخالف خوانی کوتاه‌فکرانه بلندتر می‌شود و هر چه در جانب دیگر بهانه‌جویی و تحریف جای استدلال و احتجاج را می‌گیرد، دیواره‌ی خشک اندیشی ضخیم‌تر و نفوذناپذیرتر می‌گردد. نطفه‌ی نوآوری تا زمانی که در زهدان دیالکتیک بطنی پویش خویش است از هر دو قطب در رنج است. تنها در لحظه‌ی انقلابی است که امر نو سامانه‌ی هر دو قطب را درهم می‌ریزد و دوران دیالکتیک بطنی تازه‌ای را آغاز می‌کند.

هنگامیکه دیالکتیک بطنی نوآوری در متنی ایدئولوژیک روی دهد، آنگاه دو قطب افراطی‌اش از یکسو راست‌دینانی می‌شوند که هرگونه انحراف و تخطی از «اصول» را، سلماً بنا به تصور و تفسیری که خود از «اصول» دارند، مستوجب تکفیر و تکفیر می‌دانند؛ و از سوی دیگر جماعت «رها شدگانی» که از قید و بند «اصول» بجان آمده بوده‌اند و نوآوری را تنها در زیر پا نهادن آن «اصول» می‌بینند. تاریخ ادیان و رابطه‌ی راست‌دینان و بدعت‌گذاران بهترین نمونه برای نمایش این وضع است.

نمونه‌ی دیگر این دیالکتیک و تبارزش را در متنی ایدئولوژیک می‌توان در زندگی چپ امروز و بویژه در طیف چپ‌های ایرانی مشاهده کرد. اگر در سطح سیاست جهانی این قطب بندی در روابط قدرت و در تناسب نیروهای سیاسی و اجتماعی شکل می‌گیرد و همچون عاملی موثر در تعیین سرنوشت جوامع نقش ایفا می‌کند، در بین چپ‌های ایرانی و بویژه مهاجران عمدتاً از مرز بازیچه‌های سیاسی محافل و فرقه‌ها پا فراتر نمی‌گذارد. اما هر دو قطب کماکان قابل تشخیص‌اند. از یکسو فرقه‌ها و محافلی قرار دارند که مارکسیسم را مذهب خویش می‌دانند و در هراس از شبح نوآوری به روان‌پریشی سیاسی دچار شده‌اند. همچون کودکی در تاریکی بلند بلند حرف می‌زنند و چوبدستی‌شان را در هوا بهر سو می‌چرخانند تا شبح نوآوری را از خود برانند. هر فکر تازه‌ای برای آنها بدعت است و مستوجب تکفیر و هر نام تازه زندیقی است مستوجب عذاب. مهم نیست متولیان کدام ضریح‌اند. ضریح مارکس، انگلس، لنین، تروتسکی، استالین،

مائو و دیگران. مهم اینست که شبه‌ی هر خدش‌های به ساحت پیامبران و امامانشان آنها را برآشفته می‌کند و به چاره‌جویی وامی‌دارد؛ و چاره‌هایشان همواره همان است که همیشه در همه‌ی ادیان بوده است: تکرار و تکرار صد باره و هزار باره «اصول»، هر چه ساده‌تر و در لقمه‌های هر چه جویده‌تر، از یکسو و برحذر داشتن پیروان از جادوی هر نام و هر فکر تازه، از سوی دیگر. آنگاه که اذهان آرام پیروان با نام افراد و گرایش‌های تازه آشفته می‌شود، زمانی که نام‌هایی چون لوکاچ، کرش، هورکهایمر، آدورنو، هابرماس یا گرامشی، دلاولپه، کولتی یا سارتر، فوکو، آلتوسر، مرلوپوتی یا هوسرل، هایدگر، دریدا، لیوتار و یا گرایش‌هایی چون کمونیسم شورایی، مکتب فرانکفورت، مکتب بوداپست، حلقه‌ی پراکسیس، ساختارگرایی، مدرنیسم، پسا ساختارگرایی یا پسامدرنیسم و از این قبیل تخم شک در دل پیروان می‌کارند و میل جستجو و کنجکاوی را در آنها برمی‌انگیزد، آنگاه چاره این است که نخست نامی برای این «بیماریها» بیابند، خواه «ایده‌آلیسم»، «رویزیونیسم»، «رفرمیسم»، «محفلیسم»، «پاسیفیسم»، «آنتارکوسندی‌کالیسم» و خواه -اخیراً- «مکتب فرانکفورتی»، و سپس برای درمانش نسخه‌ای بپیچند. نسخه‌ای حداکثر به طول و عرض یک صفحه‌ی نشریه یا باندازه‌ی کادری کوچک در حاشیه‌ی یک صفحه، که پیروان بتوانند بخوانند و از بر کنند و نهایتاً تا کنند و همچون دعا یا اسم اعظم در قوطی کوچکی بر بازو ببندند تا از شر همه‌ی شیاطین و ارواح خبیثه در امان بمانند.

قطب مقابل که خود سابقاً مارکسیست و لنینیست بوده است و دوآتشه‌تر از دیگران و رفتار و کردارش کمابیش همان بوده است که امروز قطب مقابلش دارد، از کرده‌ی خویش پشیمان است و می‌خواهد «آزاد» باشد و «آزاد» بیندیشد. حالا دیگر از «دیکتاتوری» بیزار است و واژه‌ها و مفاهیمی مثل تولید، شیوه‌ی تولید، طبقه، پرولتاریا، انقلاب، سوسیالیسم و کمونیسم برایش نموده‌های تفکر متحجرانه‌اند. مضمون این مفاهیم، دیسکورسی که در آن شکل گرفته‌اند و بکار می‌روند و دلالت سیاسی آنها دیگر مورد توجه و علاقه‌اش نیست. امروز «نوآوری»، «دمکراسی» و «فرهنگ» واژه‌های مقدس او

هستند. از نوآوری ملغمه‌ای آشفته از همان نامها و گرایشها را که برای قطب مقابل بیماری‌اند می‌فهمد، از دمکراسی، ستایش و تن در دادن به وضع موجود را و از فرهنگ، تبری از هر تلاش جدی برای درک منطق تحول اجتماعی و تاریخی را. می‌خواهد از تحجر و محافظه کاری بپرهیزد و «آزادی» را چهار دست و پا فرو رفتن در وضع موجود می‌داند. اگر قطب مقابلش هیچ تغییری را در چهره‌ی جهان نمی‌پذیرد و هر دگرگونی «ظاهری» را با تفسیر -حداکثر تازه‌ای- از آیات کتابش توضیح می‌دهد، او تغییر چهره‌ی جهان را دلیل کافی و وافی حقانیت خویش می‌داند. برای قطب اول فروپاشی جوامع نوع شوروی، انقلابات تکنولوژیک و انفورماتیک، دگرگونیهای بنیادی در ساخت و بافت جوامع امروز، پیدایش تناسبها و توازنهای تازه بین گروهها و طبقات اجتماعی حوادثی ساده‌اند که هیچ اندیشه‌ی تازه‌ای را طلب نمی‌کنند و برای قطب دوم هر یک از این نشانه‌ها دلیل کافی و وافی فروپاشی و ورشکستگی دستگاههای مفهومی «کهنه‌اند؛ حرف «تازه»ی این قطب و راه «تازه»ی او، حرف و راهی کهنه‌تر از دستگاههای مفهومی‌ای است که کهنه‌اش می‌پندارد.

آنچه در این اوضاع آشفته پنهان می‌ماند، بستر ایدئولوژیک پویش دیالکتیک بطئی نوآوری است. همان بستری که از نوآوری یا بدعت می‌سازد یا آشفته فکری. کسی نمی‌پرسد که آیا اساسا نوآوری در حرکت بطئی این جریان ممکن است یا نه؟ آیا نوآوری در رویکردی شناخت شناسانه، تاویلی یا زبان شناختی قابل توضیح هست یا نه؟ آیا تجربه‌ی دگرگونی، تاریخیت را در ذات نوآوری می‌نهد یا نه؟ آیا نوآوری بخود متکی است یا به ساختار اجتماعی و تاریخی اینکه زمینه یا متن آنست؟ آیا نوآوری در دیالکتیک سنت-سنت شکنی تعریف می‌شود یا در لحظه‌ی انقلابی گسست رخ می‌دهد، بگونه‌ای که منطق نوآوری همواره پسامد رخداد نوآوری باشد؟ آیا در دیالکتیک بطئی نوآوری نباید از شایستگی نو در برابر منطق اصول یا از منطق اصول در برابر توان «نو نما» دفاع کرد؟

معضل نقد و جایگاه نقد در طرح و تلاش برای پاسخگویی به اینگونه پرسشها تعیین می‌شود. نقد همچون روشنگری نه تنها مقید است به

استدلال منطقی، به تحلیل عینی و به تفکر اصولی، بلکه در عین حال منوط است به پرسش از منطق، از عینیت و از اصول. نقد همچون ستیزه جویی و رزمندگی نه تنها پروایی از شکستن سد ها و سنگرهای پوشالی و از فروریزاندن دیواره‌های تحجر فکری ندارد و در یافتن راه حلها و پاسخها گستاخ است، بلکه در عین حال خود همواره سنگری است در جبهه‌ی مبارزه علیه سلطه و استثمار. نقد گرایشی است در علم اجتماعی و تاریخی، گرایشی رادیکال و انقلابی؛ و بر پایه‌ی ماهیت خویش، در پهنه‌ی سیاست گرایشی است علیه هر شکلی از سلطه و استثمار، چه در قالب مذهب و چه در پوشش هر ایدئولوژی دیگر، و خواهان و مبارز راه جامعه‌ای آزاد و شایسته‌ی انسان آزاد. نقد رویکردی است به جامعه و تاریخ که شالوده‌ریز آن مارکس است؛ نه نقادی سنجشگرانه‌ی کانتی است، نه خردگرایی انتقادی پوپری و نه تئوری انتقادی مکتب فرانکفورت. با این حال نقد علیه مذهب سازی از نگرش مارکس، علیه عناصر ایدئولوژیک مارکسیسم و علیه هر مارکسیسمی است که در هاله‌ی ایدئولوژیک پیچیده شده باشد. نقد نه تن می‌دهد به ولنگاری «نوآوران» و نه تسلیم می‌شود به احکام فقیهان مارکسیست، خواه بر رایتشان نام لنین باشد، خواه پیامبرشان تروتسکی باشد و اوراد و آیاتشان را از کلام او بگیرند و خواه آیات عذاب و عقوبت را از زبان استالین و مائو بخوانند.

نقد می‌خواهد لحظه‌ی انقلابی گسست باشد و جایگاه، نقش و هویتش در مفصل همین معضل تعریف می‌شود.

*

شماره‌ی پانزدهم نقد هم به مناسبت آغاز ششمین سال انتشار آن و هم در پاسخ به خواسته‌ی دوستان و علاقمندانی که طرحی زیباتر و گویاتر برای روی جلد نشریه می‌خواستند با پوشش تازه‌ای منتشر می‌شود. با این امید که آن خواسته را برآورده باشد.

در این شماره حمید حمید در مقاله‌ای تحت عنوان «فقر پوپریسم» کوشیده

است «به بهانه‌ی مرگ پوپر» به نقد و بررسی اجمالی آرای وی در باب شناخت شناسی و بویژه مارکسیسم پردازد. نویسنده برآنست که پوپر می‌خواهد با انکار اصل قانونمندی جهان، اندیشه را به عصر جهالت بازگرداند. موضوع محوری بحث حمید در این مقاله نقد دیدگاه پوپر درباره‌ی علیت است. بنظر او «اثبات علمی علیت عام فقط بر اساس تئوری ماده گرای شناخت ممکن است.» زیرا این تئوری عمل را ملاک قرار می‌دهد و «رابطه‌ی میان عملی و نظری، عینی و انتزاعی و غیره را بدرستی حل می‌کند.»

«روش شناسی در علوم انسانی» عنوان نوشته‌ای است از میکائیل باختین که ترجمه‌ی آنرا از متن روسی، کیومرث نگهدار در اختیار نقد قرار داده است. در این مقاله باختین می‌کوشد بین علوم طبیعی و علوم انسانی از زاویه‌ی رابطه‌ی بین فاعل و موضوع شناخت تمایز بگذارد. بنظر او علوم طبیعی شکل تک گفتاری آگاهی‌اند و در آنها شعور شیء را همچون امری صامت مورد مشاهده قرار می‌دهد، در حالیکه درک انسان، که موضوع علوم انسانی است، تنها در رابطه‌ی گفت و شنودی امکان‌پذیر است.

رویکرد تک گفتاری و گفت و شنودی همچنین موضوع نوشته‌ای است از محمد رفیع محمودیان درباره‌ی «گفتمان روشنفکران ایرانی دهه‌های آغازین قرن حاضر». وی در این نوشته تحت عنوان «تک بودگی در مقابل دیالوگ» کوشیده است از این زاویه به جستجوی نقاط اشتراک و افتراق روشنفکرانی چون صادق هدایت، جلال آل احمد و احمد کسروی پردازد. بنظر نویسنده بنیانهای عقیدتی-عملی مشترک در مباحث این سه تن عبارتند از: نوآوری، عرفی گرایی، توجه به هویت تاریخی، رادیکالیسم، شور مرگ و در نهایت، یکپارچگی و خودسامانی درخود و برای خود یا تک بودگی. نویسنده در مقایسه‌ی گفتمان روشنفکران ایرانی آغاز قرن حاضر با گفتمان روشنفکران آلمانی قرن نوزدهم، ویژگی تک بودگی را در مقابل دیالوگ می‌نهد.

ش. والامنش در یادداشتی پیرامون کتاب «مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی» نوشته‌ی بابک احمدی کوشیده است خطاهای املائی و دستوری واژه‌ها و

عبارات آلمانی بکار رفته در این کتاب را خاطر نشان سازد. بنظر نویسنده، باز نوشت و معادل‌های فارسی واژه‌های آلمانی در این کتاب در موارد بسیار نادری درست‌اند.

«نومارکسیسم‌ها» عنوان نوشته‌ای است از ژاک بیده پیرامون تلاشهای تئوریک که در محافل روشنفکری و دانشگاههای گوناگون در اروپا و آمریکا بر محور اندیشه‌ی مارکس صورت می‌گیرد. نویسنده مدعی است که بدنبال فروریزیهای پیاپی «مارکسیسم کلاسیک»، در کنار و جدا از سازمانهای سیاسی مارکسیسم نوین و چندگانه‌ای در حال پایگیری است. وی در این شمار، از مارکسیسم تاریخ شناسان، جامعه شناسان، اقتصادشناسان و فلسفه‌دانان و مارکسیسم منتقدان ادبی و فرهنگی نام می‌برد. ژاک بیده انتشار نشریات تازه‌ی تئوریک در زمینه‌ی مارکسیسم و انتشار مجدد نشریاتی که انتشارشان متوقف شده است را گواهی بر شکلگیری نوعی «نومارکسیسم» قلمداد می‌کند و کار خود را جستجوی «تئوری عمومی» می‌داند که بتواند پایه‌ی مشترکی برای این مجموعه پژوهشها باشد. نوشته‌ی بیده را از زبان فرانسه، کورش کاویانی به فارسی ترجمه کرده است.

مقاله‌ی «سرمایه‌داری متأخر» نوشته‌ی کلاوس اوفه تلاشی است برای تعریف و تبیین این مقوله. موضوع محوری بحث اوفه این است که اطلاق عنوان «سرمایه‌داری متأخر» به جوامع صنعتی پیشرفته با چه پرسشها و معضلاتی روبروست. بنظر نویسنده، اگرچه با رجوع به تحلیل مارکس از سرمایه‌داری نمی‌توان سرمایه‌داری متأخر را بنحوی مکفی تبیین کرد، اما علوم اجتماعی و بویژه علوم سیاسی امروز نیز نه تنها قادر نیستند پرسش آغازین مارکس را پاسخ گویند، بلکه حتی در طرح آن نیز ناتوانند. زیرا تلاشهای تئوریک مکتبهای حاکم برای «درگذشتن» از مارکس تقریباً بدون استثناء به پراتیکی منتهی می‌شود که حتی نمی‌تواند به «سطح پرسش تحلیلی» مارکس برسد. اوفه معتقد است که «مفهوم مارکسی سرمایه‌داری مفهومی ایستا و عنصرگرا نیست... بلکه نشان‌دهنده‌ی منطق تکاملی نمونه‌وار برای یک فرم‌اسیون اجتماعی-اقتصادی و تاریخی در تمامیت آن» است. نویسنده همراه

با این نوشته جدولی را نیز ارائه کرده است که در آن می‌توان ارتباط مکانیسمهای گوناگون جبران اختلالات اقتصادی را با ایدئولوژی متناظر آنها مشاهده کرد. مقاله‌ی «سرمایه‌داری متأخر» را مرتضی گیلانی از متن آلمانی به فارسی ترجمه کرده است.

در این شماره‌ی نقد همچنین کتابهای «مارکسیسم و دیکتاتوری پرولتاریا» و «شبح‌های مارکس» به ترتیب از سوی گیسو صالحی و کورش کویانی معرفی شده‌اند. «مارکسیسم و دیکتاتوری پرولتاریا» ترجمه‌ی چهارم مقاله از هال درپیر و موتی جانستون است که در آنها نویسندگان به درک مارکس از دیکتاتوری پرولتاریا، الفای دولت و حاکمیت اکثریت پرداخته‌اند. «شبح‌های مارکس» نوشته‌ی فیلسوف معاصر فرانسوی ژاک دریدا است، کتابی که می‌توان آنرا نقطه‌ی عطفی در شکستن سکوت روشنفکران فرانسوی نسبت به مارکس دانست.

در بخش تازه‌ای تحت عنوان «درحاشیه» در این شماره‌ی نقد، پندار دگرگونی گزارشی از سخنرانی حمید حمید در دانشگاه برکلی کالیفرنیا بدست داده است.

حمید حمید

فقر پوپریسم

به بهانه مرگ پوپر

I

سر کارل ریموند پوپر در ۱۷ سپتامبر ۱۹۹۴ در حالی که نود و دو سال از سن او می‌گذشت در اثر ابتلاء به بیماری سرطان در لندن درگذشت. تا همان میزان که اثر او بنام «منطق اکتشاف علمی» بر راستای فلسفه‌ی علم در قرن بیستم تاثیر نهاد و جدلی پایان نیافته را در محافل علمی سبب شد، دو اثر دیگر او «جامعه‌ی باز و دشمنانش» و «فقر تاریخیگری» دوستان دشمنانی را در قلمرو فلسفه و سیاست برای او فراهم آورد. آنچه را که او در این دو اثر اخیر در تعبیر و تفسیر از مارکس و آموزه‌ی او ارائه داشت به جرات می‌توان یکی از خیره سرانه ترین و در عین حال ناستنجیده‌ترین نقدها بر مارکس تلقی کرد. و شگفت آنکه چنین کاری از سوی کسی اعمال گردید که بدفعات بر این اعتراف گردن نهاده بود که مارکس نقش دقیقا ویژه‌ای در حیات او اعمال کرده است. «برخورد با مارکسیسم یکی از رویدادهای عمده در تحول فکری من بود. این [فلسفه] مرا یک تکذیب‌گرا ساخت و ارزش فروتنی را در من برانگیخت و همین مرا نسبت به تفاوت بین تفکر جزمی و انتقادی آگاه ساخت.» (۱) با تمامی دینی که او به مارکسیسم داشت مع الوصف چنانکه خود او ادعا می‌کند با «جامعه‌ی باز...» و «فقر تاریخیگری» اش «جبهه‌ی جنگی» را علیه مارکس گشود. ولی واقعیت این است که او «جبهه‌ی آتشی» علیه مارکسیسم نگشود بلکه به کسانی چون اشعیا برلین و آکتون و جان پلامناتر به جبهه‌ی جنگ سردی پیوست که سرمایه‌داری غرب علیه مارکسیسم تدارک دیده بود. پوپر به جنگ سرد علیه مارکسیسم زمانی پیوست که ظنین کلمات او درباره‌ی ارزشهای والای

آموزه‌ی مارکس هنوزاز آوا نیفتاده بود.

«تردیدی درباره‌ی انگیزه‌ی انسانی بودن مارکسیسم وجود ندارد. مارکس تلاش صادقانه‌ای می‌دول داشت تا روشهای عقلی را در باب غالب مسائل مبهم حیات اجتماعی بکار گیرد... اگر چه او در آموزه‌های عمده‌اش خطا کرد اما آنچه کرد کار بی ثمری نبود... بازگشت به علوم اجتماعی ماقبل مارکسی غیر قابل درک است. تمامی نویسندگان جدید به مارکس می‌پیوندند حتی اگر به آن واقف نباشند... حتی نگرشهای اشتباه او گواه صادقی بر انسان‌گرایی خدشه ناپذیر و حس عدالتخواهی اوست... ایمان مارکس... اساسا ایمان به جامعه‌ی باز بود.» (۲)

من در نقد تمامی دستگاه فکری پوپر و پیروان مسلمان او در ایران (روش شناسی علم، معرفت شناسی، جامعه شناسی، سیاست و نقد او از مارکسیسم) در جای دیگری به تفصیل سخن گفته‌ام (۳) در این فرصت تنها پرداختن به چند مقوله از نقد او بر مارکس را وجهه همت خود قرار داده‌ام و در این باب نیز تنها در مقام مشایعت از او اشاراتی سردستی بعمل می‌آورم.

II

بطور کلی مخالفین نگرش تاریخی و جهان بینی مارکسیسم درافتادن با این آموزه را زمانی نتیجه بخش می‌دانند که بتوانند آن را ضمن حمله به استخوانبندی جوهری اش علیل کنند. طبیعی است آسیب پذیر ساختن اصل قانونمندی جهان برای نقض تمامی شالوده‌ی مارکسیسم آماجگاه عمده‌ای است و کارل پوپر از این نکته غافل نبود. او در دست یازیدن به چنین یورش‌های هراسی از این حقیقت به دل راه نداد که به بهای ویران ساختن بنای قانونمند جهان، اندیشه را به عصر جهالت بازگرداند و عرصه‌ی

معرفت را به گردابی از پریشانی، بی سامانی حاکمیت قضا و قدر و تصادف تبدیل کند. با چنین قصدی است که او پیش از آنکه به تاریخ‌گرایی مارکسیستی بپردازد چه در مباحث مربوط به روش شناسی علمی و چه در گفتگو از مقولات جامعه شناسی، مفهوم قانونمند بودن جهان طبیعت و مالا جامعه‌ی انسانی را نقض می‌کند و از این نقطه‌ی عزیمت به مشابه‌ی تخته‌ی پرشی برای یورش به تاریخ‌گرایی استفاده می‌کند.

«آیا یک قانون تکاملی می‌تواند وجود داشته باشد؟ آیا به معنایی که تی. اچ. هاکسلی زمانی که می‌نوشت "باید فیلسوف ناصادقی باشد کسی که در این باره شک کند که علم دیر یا زود از قانون تکامل اشکال ارگانیک، از نظم نامتغیر آن زنجیره‌ی بزرگ علت و معلولی که اشکال ارگانیک، باستانی و جدید به آن بسته‌اند برخوردار خواهد شد" یک قانون علمی وجود دارد؟ نه... تحقیق برای قانون، نظم نامتغیر در تکامل محتملا نمی‌تواند در چهارچوب روش علمی جایگیر شود، خواه در زیست شناسی یا در جامعه شناسی.» (۴)

بیان پوپر در نقض قوانین به دو کتاب ضد مارکسی او محدود نمی‌شود. اثر منحصر علمی او نیز از این داعیه خالی نیست.

«آیا بر جهان قوانینی قاطع حاکم است یا نه؟ من این سؤال را متافیزیکی تلقی می‌کنم. کلیه‌ی قوانینی که کشف می‌نمائیم در واقع فرضیه‌هایی بیش نیستند. به این معنی که همواره ممکن است نفی شوند. اعتقاد به علیت جنبه‌ی متافیزیکی داشته و عبارت است از فرضیه سازی متافیزیکی از قواعد موجهه شمرده شده‌ی روش شناسی.» (۵)

و در جای دیگر با تاکید بیشتری می‌نویسد:

«هیچ قانون تکاملی، نه برای گیاهان و نه حیوانات و یا برای انسان وجود ندارد.» (۶)

حقیقت اینکه پوپر در تعبیری که از قانون و قانونمندی جهان طبیعی و اجتماعی بعمل آورد، کوشید تا منادی این نظر کانت باشد که «عقل ما قوانینش را از طبیعت نمی‌گیرد بلکه قوانین خود را بر طبیعت بار می‌کند.» (۷) اما نکته‌ی جالب در این باره اینکه به باور پوپر این رای کانت با همه‌ی صحتی که در آن وجود دارد خالی از اشکال نیست و لذا او بدینگونه بر سر اصلاح آن برمی‌آید که:

«من ضمن اینکه این نظر کانت را اساسا درست می‌دانم، حس می‌کنم که کمی به اصلاح نیاز دارد. لذا علاقمندم آن را بصورت "نو" شده‌ی زیر بیان کنم. عقل ما قوانینش را از طبیعت نمی‌گیرد بلکه با درجات مختلفی از موفقیت می‌کوشد تا قوانینی را که خود "آزادانه" آنها را "ابداع" کرده است بر طبیعت تحمیل کند.» (۸)

چنانکه پیداست پوپر هیچ خطایی در ماهیت ذهن‌گرایی موضع کانت نمی‌بیند بلکه تنها آن را در ذهن‌گرایی اش ناقص می‌یابد و لذا ایراد می‌کند که کانت در این باره غلو کرده است و گویا خود موضع ذهن‌گرایی‌اش را به نفع ماتریالیسم با این ادعا که این قوانین ابداعی «به درجات مختلفی سودمند و موفقیت آمیز هستند» تضعیف کرده است. اینکه اساسا پوپر کانت را چگونه فهمیده است مطلبی جدی است که من در فصل سوم از «فقر پوپریسم» به آن پرداخته‌ام. آنچه تنها به اشارتی در اینجا از آن می‌گذرم اینکه در میان معرفت‌شناسان معاصر پوپر تنها کسی است که صریحا دین خویش را به کانت اعتراف کرده است. نخستین کتابی که او در سال ۱۹۳۲ انتشار داد غالب فصولش تبیین و تفسیری انتقادی از نظریه‌ی دانش کانت است. بنا بر آنچه او خود ادعا می‌کند او «ضمن ترکیب اندیشه‌ی هایش با آراء کانت به

فلسفه‌ی خود رسیده است.» (۹) او مدعی است که تفسیر مجدد از کانت را در بنیاد مهمترین اندیشه‌ی هایش قرار می‌دهد و «در پرتو تحلیل‌های کانت به آنها رسیده است.» (۱۰) او به تصریح باور خود به خردگرایی انتقادی را به کانت نسبت می‌دهد (۱۱) و به خود نه تنها بعنوان یک کانت‌گرای درست دین در فلسفه‌ی علم بلکه به مثابه یک کانت‌گرای در اخلاق می‌نگرد. (۱۲) او بر این باور است که نقد او از حلقه‌ی «نتیجه‌ی ساده‌ی مطالعه‌ی کانت و درک پاره‌ای از نقطه‌نظرهای او بوده است.» (۱۳) پوپر کانت را بعنوان متحد خود علیه اثبات‌گرایی و تجربه‌گرایی خالص تلقی می‌کند. (۱۴) همه‌ی این دعاوی ظاهرا جای تردیدی نباید باقی بگذارد که پوپر بدین روال باید یکی از برجسته‌ترین کارشناسان فلسفه‌ی کانت باشد. اما حقیقت بازگونه است. حقیقت اینست که او بطرق گوناگونی کانت را تحریف کرده است. او مسائل خود را از لحاظ ساختارشان با مسائل کانت یکی و شبیه می‌داند. در واقع نیز آنها شبیه یکدیگرند اما دقیقا نه به آن معنایی که پوپر از آنها قصد می‌کند. بسیاری از آنچه را پوپر در نگرش دانش کانت انکار و نفی می‌کند به این دلیل است که او برآستی آنها را نفهمیده است. قصور پوپر در فهم کانت تنها به آنچه او آنها را نفی کرده است محدود نمی‌شود بلکه این تنگ‌مائیگی در مورد آنچه از فلسفه‌ی کانت «پذیرفته» است نیز صادق است. اینک بدون آنکه به تحریف پوپر از قولی که از کانت روایت کرده است بپردازم و یا موضع کانت را در جایگاه واقعی‌ای که دارد تفسیر کنم تصریح می‌کنم که اگر باور پوپر را در آنچه ادعا کرده است بپذیریم در اینصورت در همان لحظه‌ی اول باید بر اصل استوار علیت و عینی بودن این اصل و قانونیت آن خط بطلان بکشیم و طرفه آنکه پوپر خود از اینکه چنین کند هیچ ابایی ندارد. او پس از نفی هر نوع قانونمندی برای جهان به این نکته اعتراف می‌کند: «من علیت را از عرصه‌ی علم طرد می‌کنم.» (۱۵)

پوپر در لجاجت با مارکسیسم حتی چشم بر تمامی میراث علمی بشریت می‌بندد و در ارتباط با همین مقوله‌ی علیت این بیان اطمینان بخش ماکس پلانک را فراموش می‌کند که:

«علیت چیزی اساسی است... و نهایتاً از حواس و عقل ما مستقل است و عمیقاً در آن جهانی از واقعیت ریشه دارد که دسترسی مستقیم علمی به آنجا ناممکن است. با اطمینان می‌توان پذیرفت که حتی اگر کره‌ی زمین با همه‌ی ساکنانش نابود شوند، رویدادهای کیهانی باز هم به اعمال قوانین علیتی خود ادامه می‌دهند حتی اگر هیچ موجود زنده‌ای نباشد تا معنی و وجوهیت چنین ادعایی را بیازماید.» (۱۶)

پلانک در رد همه‌ی باورهای پوزیتیویستی درباره‌ی مقوله‌ی قانون و اصل علیت با تندای گزنده‌ای توضیح می‌دهد:

«مکتب شکاکی گری تجربی مدعی است که قانون علیت نتیجه‌ی استفاده‌ی زیادی است که انسان از قبول آن می‌برد و همچنین نیروی عادت است که آن را اینگونه طرف توجه قرار داده است... چون به این مکتب صرفاً از لحاظ معرفت نظر افکنیم می‌بینیم که ما را به کوره راهی می‌برد که همان خودنگری است. بر طبق تعلیمات مکتب اثباتی، علیت مربوط به ماهیت و حقیقت خود اشیاء نیست... در مقابل کانت که می‌گفت معرفت بدون علیت غیر ممکن است، فلسفه‌ی اثباتی می‌گوید که فکر خلاق انسان مفهوم علیت را بر طبق مصلحت خویش اختراع کرده است... پایه‌های اساسی و اصل موضوعهای ضروری برای هر علمی که حقیقتاً بارور باشد بر منطق بنا نمی‌شود بلکه بر این واقعیت تکیه دارد که یک عالم خارجی موجود است که وجود آن کاملاً مستقل از وجود خود ماست... علم توأم با قبول عالم خارجی اصل علیت را همچون مفهومی مستقل از ادراکات حسی می‌پذیرد و بدون قبول آن امید پیشرفتی برای معرفت باقی نمی‌ماند.» (۱۷)

از مضمون اظهارات پلانک بخوبی می‌توان علاوه بر درک تفاوت معنایی

فلسفه‌ی کانت و تفسیر پوپر از او به این نکته نیز پی برد که دو گرایش به خصومت با قول قائل به قانونمندی جهان و اصل علیت پوپر تنها نیست و تمامی مکتب تجربی و اثبات گرایی منطقی و دارو دسته‌ی حلقه‌ی وین در این رویکرد با او شریکند. رودلف کارنپ «استفاده از قوانین» را «برای دست زدن به پیش بینی» اجتناب ناپذیر نمی‌داند، ولی معتقد است که «تاکید بر قوانین عمومی در کتابهای فیزیک، زیست شناسی، روان شناسی و جز اینها مصلحت است» (۱۸) ویتگنشتاین در نفی قوانین عمومی بسیار افراطی تر است:

«زیرا هر آنچه روی می‌دهد تصادفی است. آنچه که آن را غیر تصادفی کند نمی‌تواند در درون جهان وجود داشته باشد. زیرا اگر چنین چیزی باشد آن نیز خود تصادفی است.» (۱۹)

ادعای ویتگنشتاین مبنی بر اینکه هر چه روی می‌دهد تصادفی است - ادعایی که مطلقاً سند و گواهی را درباره‌ی آن ارائه نمی‌دهد - آشکارا نفی هر قانونمندی عینی است و جمله‌ی تاکیدی او مبنی بر اینکه «غیر تصادفی نمی‌تواند در جهان وجود داشته باشد» خود صراحتاً موید این نفی است. در پاسخ به او باید گفت اگر قرار باشد که حقایق بدینگونه نا مستند رد و نفی شوند بنابراین نقیض ادعای او یعنی اینکه «هر چه در عالم روی می‌دهد قانونمند است و هر آنچه تصادفی است در درون جهان نیست» نیز درست است و قضیه‌ای صادق است. اما نه ادعای او و نه این «نقیض» هیچیک به تنهایی و بنحو مجرد صحت علمی ندارند. آنچه مارکسیسم به ما می‌آموزد این است که «قانون» و «تصادف» هر دو بنحو دیالکتیکی در جهان طبیعت و تاریخ و جامعه وجود دارند. قانون و تصادف هر یک وجوهی عینی از عالم هستی‌اند و تنها از طریق ضد و مقابل خود، یا به تعبیر دیگر از طریق «غیر خود» قابل شناخت هستند.

«درست همانجا که در ظاهر امور تصادف سیطره دارد، عملاً

همیشه قوانینی درونی و پنهان حاکم‌اند که تنها باید کشف شوند.» (۲۰)

جادوگران عهد باستان برای آنکه بر جهل خود نسبت به «ضرورت» غلبه کنند، کلمات و اورادی را بخدمت می‌گرفتند و با توسل به آنها از ماورالطبیعه مدد می‌طلبیدند. در جامعه‌ی بورژوازی معبرین مدرن با کلماتی به چاره‌اندیشی فقر علمی خویش می‌پردازند که معنایشان و جهتشان بریدن طرارانه‌ی جیب مصرف‌کننده و فریب سیاستمداران‌هی اوست. پوپر با اصرار بر اینکه مفهوم «ضرورت» از واقعیت بر نمی‌آید بلکه از ناحیه‌ی زبان و از سوی «مصلحت» تحمیل می‌شود، به مثابه یکی از جادوگران عصر امپریالیسم منشاء مفهوم قانون و ضرورت علیت را ناشی از جعلیات زبانی رمزی و «خودمدار» تلقی می‌کند. در پاسخ او و تمامی جنگیران شریک اوست که نعام چومسکی و دیگر زبان‌شناسان خاطر نشان می‌سازند که ساختار همه‌ی زبانهای انسانی دارای خواص مشابهی هستند و از جنبه‌های زیست‌شناختی و روان‌شناختی انسان برمی‌آیند. بر این اساس خود زبان که از لحاظ معنی‌شناختی قانونمند بودن طبیعت را بازتاب می‌کند از لحاظ نحوی یک پدیده و محصول قانونمند است. بی‌مناسبت نمی‌دانم که در این فرصت رای «نیلز بور» را نیز همراه با توضیحی در اینجا بیاورم. او در تأیید آنچه ما بر سر آیم می‌نویسد:

«من فکر می‌کنم همگی ما در این مورد با نیوتون همعقیده باشیم که علم در نهایت بر این مبنا متکی است که در طبیعت تحت شرایط یکسان معلولهای یکسان بوجود می‌آیند.» (۲۱)

البته مفهوم همانندی کامل شرایط جنبه‌ی انتزاعی دارد. در طبیعت حتی از یک درخت دو برگ یکسان نمی‌توان یافت، و اگر دو برگ یکسان باشند درواقع همانطوری که لاینیتس گفته است، یک برگ هستند. همچنین در طبیعت هیچ دوجسمی را نمی‌توان یافت که در شرایط کاملاً یکسان قرار

داشته باشند. بعلاوه یک جسم نمی‌تواند بیش از یکبار در یک شرایط معین قرار بگیرد، زیرا شرایط هر جسم عبارت است از تأثیرات سایر اجسام که مانند خود آن جسم در حال حرکت و تغییر دائمی هستند. با وجود این، مفهوم یکسان بودن شرایط خالی از محتوای عینی نبوده و در شناخت پدیده‌ها و روابط علی یا قانونمند آنها نقشی اساسی دارد. در طبیعت گروههایی از پدیده‌ها و اشیاء وجود دارند که در خواص و ویژگیهای کم اهمیت با یکدیگر تفاوت دارند ولی در خواص عمده که ماهیت آنها را معین می‌کند و در یک گروه بخصوص جایشان می‌دهد مشابه هستند. با انتزاع از خواص کم اهمیت و با توجه به خواص مهم و مشترک اشیای یک گروه می‌توان اشیاء گروه را یکسان تصور کرد و شیء آن گروه را نماینده‌ی کل گروه دانست.

بهر ترتیب اثبات علمی علیت عام، فقط بر اساس تئوری ماده‌گرای شناخت ممکن است. این تئوری عمل را ملاک قرار داده و رابطه‌ی میان عملی و نظری، عینی و انتزاعی و غیره را بدرستی حل می‌کند. اصل علیت که همه‌ی پدیده‌های طبیعت را علت دار می‌داند نتیجه‌ی تفکر نگرشی‌ای است که بر اساس برخورد عملی انسان با طبیعت بدست آمده است. بدون نقش فعال ذهن انسان و بدون انتزاع علمی که مفاهیم جدیدی می‌آفریند و قوانین دنیای بیرون را منعکس می‌کند، انسان نمی‌توانست به مفهوم علیت عام پی ببرد. این درک تعبیری است اجتناب‌ناپذیر از مارکسیسم در مورد مسئله‌ی اساسی فلسفه و تأییدی است بر فناپذیری ماده و حرکت. دانستنی است که نگرش مارکسیسم در مورد علیت عام دائماً توسط فعالیتهای در حال گسترش و عمیقتر انسان که شامل تولید، تکنولوژی و تجربه نیز هست تأیید می‌شود. با تکامل علم و تکنولوژی و کشف روشهای جدید در بررسی طبیعت، دامنه‌ی تحقیق در روابط علی بدون حد گسترش می‌یابد. برای نمونه کشف تجزیه‌ی طیف، روشهای رادیو استرونومی رادار، تکنولوژی فضایی و غیره همگی دامنه‌ی دانش ما را در مورد روابط علی دنیای بیرون وسیعاً افزایش داده‌اند. (۲۲)

پوپر که از سر تساهل یا خصومت خشت قانونمند بودن را از بن پایه‌ی

جهان وجود بر می‌کشد به این واقعیت وقوف ندارد که قوانین چون میوه ای رسیده بر درخت خود را آماده در معرض شناخت و چیدن انسان قرار نمی‌دهند.

«برای بخش عمده‌ی تاریخ انسانی این قوانین خود را ناآگاهانه و به شکل ضرورت بیرونی، در نیانه‌ی سلسله‌ی بی‌پایانی از آنچه تصادفی بنظر می‌آید، تحمیل می‌کنند.» (۲۳)

دقیقا در تلاش برای «کشف» و «شناسایی» این قوانین در گستره‌ی در هم پیچیده‌ی تصادفات و ارائه‌ی روش شناسی‌ای استوار به منظور دستیابی به قانونمندیهای طبیعیتاریخی و اجتماعی بود که مارکسیسم جوهر و ماهیت سراسر علمی خود را به منصفی ظهور نهاد.

«ماده گرایی تاریخی مارکس یکی از بزرگترین دستاوردهای تفکر علمی بود و با این نگرش بود که آشفته‌گی و خودمداری‌ای که پیشتر بر نظریات مربوط به تاریخ و فلسفه‌ی سیاسی حاکم بود جای خود را به نگرشی جامع، هماهنگ و علمی سپرد.» (۲۴)

قوانین، نظم بندیه‌های لایتغیر و همگونیه‌های بدون استثنایی هستند که در عرصه‌ای که شرایط وجودی آنها موجود است عمل می‌کنند. «عامیت در طبیعت قانون است.» (۲۵) قوانین نه فقط «آنچه را که روی داده است بلکه هر آنچه را که اگر شرایط معینی جمع باشد روی می‌دهد» (۲۶)، بیان می‌کنند. قوانین در قلمرو طبیعت عرصه‌ی عمل وسیع و نیرومندی دارند اما فعال مایشاء و خود مختار و حاکم مطلق العنان مواضع عرصه‌ی ظهوری خود نیستند. هیچ قانونی به نحو و در وضع تجلی مجرد و قائم به ذات در شیء وجود ندارد، بلکه «خود» یکی از مجموعه قوانینی است که نهایتا به یکدیگر بسته اند. «هر واقعه‌ی منحصر بفردی نتیجه‌ی عملکرد مجموعه‌ای

از قوانین است.» (۲۷) قوانین از لحاظ درجه‌ی کلیت و همچنین از نظر وجه جامعیت موردی که در آن وجود دارند از یکدیگر متفاوتند. این وضع بعنوان نمونه در قوانین هسته‌ای، مکانیکی، شیمیایی، زیستی و اجتماعی صادق است. قوانینی که در یک حالت یا موردی کمتر پیچیده و جود دارند به مثابه «زیر قوانینها» (sublaws) یک مورد پیچیده عمل می‌کنند. لذا وجود یک «قانون القوانین» منتفی است و کسی باید جاهل یا مغرض باشد که این حقیقت را در مارکس که همه گاه انرا ندا داده است درنیافته باشد. بازتاب یک قانون در آگاهی و ذهن هرگز به مثابه یک «الگوی» کامل و مطلق، یک نسخه‌ی تماما «اینهمان» از واقعیت خارجی شیء و از ماهیت عینی آن نیست.

«هر قانونی بدانگونه که در معرض شناسایی ما قرار دارد، بنحوی مجمل منطبق با الگوی عینی آن است و تا "حدودی" باریک ناکامل و موقت است.» (۲۸)

ماهیت هر چیز در حرکت بی وقفه، در بستگیهای نامحدود و بیرونی‌اش غنی تر از «بازتاب» شناختی یک قانون وحتی مجموعه‌ای از قوانین است. مکانیسم جوهری یک شیء غنی تر از قانون است. یک شیء هرگز «تاما» قابل تحویل به قانون نیست. تصادفاتی که از بستگیهای بیرونی و درونی نامحدود یک شیء ناشی می‌شوند همیشه به مثابه امری ذاتی و جوهری در ماهیت آن شیء وجود دارند. «تصادف اعم از اینکه قانون عمومی چگونه عمل می‌کند قابل حذف از یک شیء یا پدیده نیست.» (۲۹) با اینهمه ماهیت تفکر علمی بر این هدف اساسی متوجه است تا در گرداب عملکرد تصادفات، قوانین حاکم بر آنها و لذا قانونمندیهای جهان را درک کند. «جهان ما نه ماشین و نه آشفته‌گی است... تصادف هرگز ناقض قوانین علیت نیست.» (۳۰) تصادف مظهر و وجهی از قانون است. برای آنکه بتوان چون اینشتاین حاکمیت یک قانون را اثبات کرد باید بر سر اثبات این مطلب کوشید که طبیعت فاقد تصادف است. محدودیت‌های قانون چه در ماهیت

عینی آنها و چه در بازتابشان در ذهن را هرگز نمی‌توان به آشفته‌گی یا باز کردن دروازه‌های نامتعین‌گرایی تحویل کرد. بلکه بر عکس ضمن درک هر چه کاملتر قوانین حاکم بر اشیاء و همچنین با مهار کردن عملکرد آنها بر اساس کاربرد همین قوانین، نقش تصادف را باید تقلیل داد، و در پویش چنین رابطه‌ی شناختی است که هر دم امکان پیش‌بینی با توسل به این قوانین فراهم می‌آید.

III

مسئله‌ی نفی قانون و اصل قانونمندی علیتی در طبیعت لزوماً با مسئله‌ی وجود یا عدم قوانین در تحولات و حرکات اجتماعی-تاریخی مربوط است و لفاظی‌های پوپر در نفی قانونمندی طبیعت و اعلام حکم بر سیطره‌ی تصادف در آن می‌تواند در این مورد نیز گمراه‌کننده باشد. هیچ مارکسیستی منکر این واقعیت نیست که اگر به حقایق حیات اجتماعی و تاریخی با دیدی تنگ و سبکسرانه نگاه شود این نتیجه حاصل می‌آید که «صدفه» و «اتفاق» بر تحولات اجتماعی‌تاریخی و بروز رویدادها حاکم‌اند و انسانها تاریخ را به «میل» و «هوا» خود می‌سازند. پوپر دقیقاً به جامعه و تاریخ از همین منظر می‌نگرد و لازمه‌ی چنین دیدی است که او را به «این اعتقاد راسخ رسانیده است» که پیش‌بینی تاریخی که منتهی اصل تاریخی‌گرایی است «بالکل از حیثه‌ی روش علمی بیرون است» زیرا که «آینده وابسته به خود ماست و ما به هیچ وجه و گونه‌ای از ضرورت تاریخی قائل نیستیم» (۳۱) اما آنچه حقیقت است اینکه در اغتشاش تصادفات نظم‌بندی‌های اساسی وجود دارد.

«در بازار سرمایه‌داری عرصه‌ی رقابت زمانی که آن را در موارد جزئی رسیدگی می‌کنیم زیر سیطره‌ی تصادف قرار دارد. بعبارت دیگر قانون درونی‌ای که خود را در این تصادف اعمال می‌کند و آن را نظم می‌دهد تا زمانی که تعداد وسیعی از این

تصادفات با یکدیگر دسته‌بندی نشوند به چشم نمی‌آید. چنین قانونی برای کسانی که درگیر تولیدند نامرئی و غیر قابل درک باقی می‌ماند.» (۳۲)

در تار و پود وجودی جامعه‌ی انسانی و تاریخ «قانون» و «صدفه» بهم بافته شده‌اند و تنها با شناخت پویش حرکت تاریخی‌پیدایی و نحوه‌ی عمل این دو عامل و تسجیل تاریخت «زمان» و چگونگی بروز آن عوامل و بالاخره با دست یافتن به نظم حرکتی طبیعت و جامعه است که دانش تاریخی فرصت و توانایی پیش‌بینی را می‌یابد. قانونمندی یک جنبه‌ی عام و شالوده‌ی اولیه‌ی شناخت علمی است. «پیشگویی توسط جادو یک اسطوره است اما توسط علم یک واقعیت است.» (۳۳) طبیعی است که هیچیک از این توضیحات به مذاق پوپر خوش نمی‌آید. برای پوپر نظام سرمایه‌داری مطلوب‌ترین و لذا مطلق‌ترین جامعه بشمار می‌آید و هرگونه تفکری که به تاریخی بودن آن و لذا مقطعی، انتقالی و موقتی بودن آن باور می‌آورد از سوی او با خصومتی متشرعانه‌نگریسته می‌شود. بهمین سبب است که او با توسل به انواع حیل کوشید تا جامعه‌شناسی مارکسیستی و مالا جوهر ذاتی آن یعنی تاریخی‌گرایی را نفی کند. طرفه آنکه «پاشنه‌ی آشیل» تمامی داعیه‌ی او در رد مارکسیسم در همین باور ضد تاریخی‌گرایی وی نهفته است. او از تاریخی‌گری چه معنایی را قصد می‌کرد؟ «کوشیده‌ام تا... برخی از موانع بازدارنده‌ی برخورد عقلی با مشکلات بازسازی اجتماعی برطرف شود. این کار با انتقاد از آن دسته فلسفه‌های اجتماعی انجام گرفته که مسئولیت مخالفت گسترده و بیوجه با امکان اصلاحگری دموکراتیک به گردن آنهاست. قوی‌ترین این فلسفه‌ها فلسفه‌ای است که من آن را اصالت تاریخ نام نهاده‌ام» (۳۴) پیش از آنکه به تعبیر او از «تاریخی‌گرایی» بپردازم توضیح جامعه‌ای که او بر سر نجات آن با اعمال «اصلاحات دموکراتیک» است بی‌مناسبت نیست. «جامعه‌ی باز» پوپر یک جامعه‌ی بهره‌کشانه است. جامعه‌ای طبقاتی با تمامی مظاهر زشت یک جامعه‌ی وحشی، جامعه‌ای که او با «مهندسی اجتماعی تدریجی» در پی ابد مدت ساختن آن

و باز داشتنش از تغییر و گذر به جامعه‌ای واقعا دموکراتیک و سوسیالیستی است. او با چنین باوری، به عبث نه تنها گردن نازک اندامش را در برابر حرکت بی امان تاریخ برافراخت، بلکه می‌کوشید تا عقربه‌ی زمان را به عقب و به دوران ماقبل سرمایه‌داری برگرداند و با خلق واقعیت تاریخ آئینی بودن جامعه با ریسمانی ناتوان چرخهای حرکت و تغییر نظام سرمایه‌داری را به سکوی پندارهایی منسوخ ببندد و در تثبیت چنین قصد بی‌امیدی چنان بر سر «ایمان خود می‌لرزید» که حتی از کاربرد ناسزا نیز پرهیز نمی‌کرد.

«تاریخ‌گرایی زائیده‌ی "ترس" است و اینکه این فلسفه فلسفه‌ی قماربازان و گانگسترهاست. مذهب "اهریمنی" برانگیختگی و ترس، مذهب "درنده‌ی" فاتح و شکار بدام افتاده... نمونه‌ی اعترافات حلقه‌ای از روشنفکران دانای راز است که از "عقل و انسانیت" دست شسته‌اند.» (۳۵)

ترس از آینده، قماربازی، دست شستگی از عقل و امید بی‌اساس، این اصطلاحات دقیقا مبین وضع انحطاطی جامعه‌ی سرمایه‌داری و پیروان فلسفه‌ی ضد تاریخ‌گرایی است و پوپر نادانسته با این اصطلاحات وضع روشنفکرانی را توصیف کرده است که بریده از حقیقت و مردم شرایط اندوهبار نظام سرمایه‌داری را بازتاب می‌کنند. پوپر در بدگویی به قائلین تاریخ‌گرایی به همین بسنده نمی‌کند و ضمن تاکید بر این نکته که: «مارکس مسئول نفوذ گمراه‌کننده‌ی روش تاریخی اندیشه در صفوف آنهاست که باید علت محرکه‌ی جامعه‌ی باز باشند» (۳۶)، می‌افزاید:

«من تاکید می‌کنم که تاریخ‌گیری نه تنها از لحاظ عقل غیر قابل دفاع است بلکه با هر دینی که بر سر آموزش اهمیت وجدان است، معارض است.» «موضع من نسبت به اصالت تاریخ موضعی خصمانه است و بر شالوده‌ی این باور قرار دارد که اصالت تاریخ

بیهوده و عبث و حتی بدتر از این است.» (۳۷)

براستی پوپر از کدام «وجدان» سخن می‌گفت؟ وجدانی که او از آن به حمایت برخاسته بود به کسانی متعلق است که بر «جامعه‌ی باز» و به تاکید او بر «ایالات متحده‌ی آمریکا» حاکم‌اند و چه کسی نمی‌داند که برای سلاطین سرمایه یعنی حکام «جامعه‌ی باز» پوپری «وجدان» بیش از هر چیز عبارت است از آگاهی به منافع خود و بازداشتن زحمتکشان بهر طریق از وقوف به منافعشان. به این معنی تعجب آور نیست که برای نظریه پرداز چنان جامعه‌ای «انقلابیگری» و «تاریخ‌گرایی» مارکسیستی که پیشگوی پایان‌پذیری نهایی و محتوم نظام سرمایه‌داری است فلسفه‌ای علیه «وجدان» تلقی شود و اصول علمی و روش شناختی آن «کلی بافی» و «ماهیت‌گرایی» توجیه گردد. پوپر چنانکه گویی حساب همه‌ی جهات مارکسیسم و نظریه‌ی تاریخی آن را رسیده است و حکمش حکمی مسجل و غیر قابل استیناف است توضیح می‌دهد که «کلی بافی» درباره‌ی جامعه علمیت ندارد، زیرا نه «اثبات پذیر» و نه «ابطال پذیر» است. پس بهتر است به جای کلی بافی غیر علمی به نص قول کلاسیک‌ها یعنی بر واقعیات تاریخی تکیه شود و بررسی نظریه‌ای که خواستار انتقاد از آن هستیم بر پایه‌ی اسلوب علمی انجام گیرد. به گمان من همین اظهاریه کافی است تا هر دانشجوی مارکسیستی را به این نتیجه راهبر شود که پوپر برخلاف نظر صائب فرناندز تنها در معرفت نسبت به کانت نیست که فاقد دانش کافی بود (۳۸)، بلکه او از مارکس نیز چیزی نمی‌دانست. پوپر توجه نداشت که مارکس درست با تاریخ غیر تجربی، کلی، تجریدی و نظری‌ایکه هگل مطرح می‌کرد و آن را حالتی از تجلیات روح مطلق می‌شمرد ایدا موافقتی نداشت و آن همه نقد تند علیه هگل و هگلی‌های جوان نیز در این راستا جهت داشت. مارکس با صراحت تاکید می‌کرد که:

«درک هگل از تاریخ ناشی از این فرض مقدماتی است که یک روح مجرد یا مطلق وجود دارد که بنحوی بسط و گسترش

می‌یابد و بشریت تنها توده‌ای است به شکل آگاه یا ناآگاه حامل و ناقل این روح. بدینسان هگل در درون تاریخ تجربی (امپریک) و ظاهری (اکزومتریک) یک تاریخ نظری (سپکولاتیف) و باطنی (ازوتریک) را به بازی وامی‌دارد. تاریخ بشر به تاریخ روحی تجریدی و برای انسان واقعی به روحی که در آن سوی انسانیت است مبدل می‌شود.» (۳۹)

و هم او در جای دیگری توضیح می‌دهد:

«تاریخ یک شخصیت خاص نیست که از انسان به مثابه وسیله‌ای برای نیل به هدفهای خود استفاده کند. تاریخ چیز دیگری نیست مگر فعالیتهای خود انسانهایی که هدفهای خویش را دنبال می‌کنند.» (۴۰)

پوپر از طرح آنچه او به آن تاریخ‌نگری مارکسیستی و لذا «ماهیت‌گرایی» و بالاخره «کلی‌بافی» عنوان می‌دهد قصد ریشه‌ای دیگری داشت و آن نابودی تمامی جوهر انقلابی دانش تاریخ مارکسیسم یعنی قابلیت پیش بینی است. این واقعیت از تعریفی که او برای تاریخ‌نگری ارائه می‌کند بخوبی پیداست.

«تاریخ‌گرایی آن طرز تلقی و برداشت از علوم اجتماعی است که در آن پیش بینی تاریخی هدف اصلی بشمار می‌رود و فرض این است که با اکتشاف آهنگها یا قوانین یا روندهایی که در زمینه‌ی تحول و تکامل تاریخ است چنین پیش بینی‌ای امکان پذیر است.» (۴۱)

«... تحقیق در مسئله مرا به این اعتقاد راسخ رسانده است که اینگونه پیش‌گوئیه‌های یکجا و استثناء ناپذیر تاریخی، بالکل از حیطه‌ی روش علمی بیرون است. آینده وابسته به خود ماست و ما به هیچگونه ضرورت تاریخی قائل نیستیم.» (۴۲)

اما جامعه‌شناسی بر این نظر است که پیش بینی در تاریخ در جایی پدید می‌آید که سازندگان تاریخ، یعنی توده‌ها سعی بر آن دارند تا بین آنچه در آینده روی خواهد داد و آنچه «اکنون» وجود دارد رابطه یا روابطی را مشخص سازند. این پیش بینی‌ها کمک می‌کنند تا انسانها به پیش تاریخ آفرینی شکل «آگاهانه» و سنجیده‌بخشند و توانایی نظری را به توانایی عملی بدل کنند. بطور کلی دو نکته‌ی اساسی در نظر پوپر راجع به تاریخ‌گرایی و قانونمندی آن و همچنین پیش بینی وجود دارد که رسیدگی جدی، اگر چه مجمل آن در این فرصت ضروری است. نکته‌ی نخست به چگونگی درک و تلقی وی از تاریخ‌گرایی مارکسیستی مربوط می‌شود و نکته‌ی دوم به امکان شناخت تکامل و یا دست‌یازیدن به قانون تکامل در زمینه‌های مختلف هستی ربط می‌یابد. مناسب می‌دانم که در بررسی این مهم کار را از ریشه آغاز کنم و نخست به دو استدلالی که وی در باب «قانونمندی» بطور کلی و قانونمندی تاریخی ارائه می‌کند اشاره کنم. نخستین از این استدلالها را که من بعنوان «استدلال الف» مشخص می‌کنم پیشتر آورده‌ام و در اینجا نیز بار دیگر بقصد منطقی ماندن روال بحث تکرار می‌کنم. نخست باید به این دقیقه توجه کنیم که پوپر زمانی که از قوانین تاریخی به آن معنی که یک تاریخ‌گرایی به آن می‌نگرد سخن می‌گوید چه چیزی را در ذهن دارد و در مرحله‌ی دوم وضع معارض او با چنین رویکردی دقیقا چگونه است. استدلال او در مورد نخست (استدلال الف) چنین است:

«آیا یک قانون تکاملی می‌تواند وجود داشته باشد؟ آیا به معنایی که تی. اچ. هاکسلی زمانی که می‌نوشت "باید فیلسوف ناصادقی باشد کسی که در این باره شک کند که علم دیر یا زود از قانون تکامل اشکال ارگانیک، از نظم نامتغیر آن زنجیره‌ی بزرگ علت و معلولی که اشکال ارگانیک، باستانی و جدید به آن بسته اند برخوردار خواهد شد" یک قانون علمی وجود دارد؟ نه... تحقیق برای قانون، نظم نامتغیر در تکامل احتملا نمی‌تواند در چهارچوب روش علمی جایگیر شود، خواه در زیست‌شناسی یا

در جامعه شناسی» (۴۳)

او سپس ادامه می‌دهد:

«دلیل من بسیار ساده است. تکامل زندگی بر روی زمین، یا تکامل جامعه‌ی بشری یک فرآیند تاریخی منحصر به فرد است. چنین فرآیندی را می‌توانیم فرض کنیم که مطابق با هر نوع از قوانین علیتی، از قبیل قوانین مکانیک و شیمی و توارث و تفکیک یاخته و انتخاب طبیعی و غیره مطابقت دارد. ولی توصیف آن یک قانون نیست بلکه یک گزارش تاریخی جزئی است. قوانین کلی مویداتی هستند مربوط به نظم‌ی تغییر ناپذیر، یعنی مربوط به همه‌ی فرآیندهای از یک نوع، و با آنکه دلیلی نداریم که بنا بر آن نتوانیم مشاهده‌ی یک مثال منحصر بفرد را وسیله‌ای برای صورتبندی یک قانون کلی قرار دهیم، یا اینکه اگر سعادت یار ما باشد، نتوانیم به حقیقت برسیم، این امر واضح است که هر قانون که بدین صورت یا به صورتی دیگر صورتبندی شده باشد پیش از آنکه به صورت جدی توسط علم پذیرفته شود باید با مثالهای دیگر به محک زده شود. ولی اگر همیشه خود را با مشاهده‌ی یک فرآیند تنها محدود کنیم، نمی‌توانیم امید داشته باشیم که یک فرضیه‌ی کلی را محک بزینیم یا به یک قانون طبیعی قابل قبول برای علم دسترسی پیدا کنیم. و همچنین مشاهده‌ی یک فرآیند تنها نمی‌تواند در پیش بینی گسترش آینده‌ی آن به ما مدد برساند.» (۴۴)

تا بدانجا که می‌توان از این توصیف آشفته دریافت، پوپر در این قول دو مرحله را در نظر داشته است. نخست قائلین به یک قانون تکامل را متهم می‌سازد که یک اظهاریه‌ی منحصر بفرد و از لحاظ تاریخی توصیفی را قانون عام فرض می‌کنند و تعاقب اشکال ارگانیک را بمعنای قانون عام

تلقی می‌نمایند و در مرحله‌ی دوم بر این باور است که قائل به یک قانون تکامل چیزی را صورتبندی می‌کند که یک اظهاریه‌ی خالص کلی است. نقد پوپر از این نوع حرکت این است که چنین کلی ای نمی‌تواند یک قانون علمی باشد زیرا در آن تنها یک مورد تعاقبی عملا وجود دارد و حال آنکه قوانین علمی مستلزم امکانات آزمون‌ی کثیری باید باشند.

استدلال دوم پوپر که من آن را در اینجا «استدلال ب» عنوان می‌کنم کدام است. او کمی پس از استدلال «الف» استدلال دیگری را ارائه می‌کند که اگر چه محتملا ارتباطی با استدلال «الف» می‌تواند داشته باشد مع الوصف از لحاظ خصوصیت و سرشت کاملا متفاوت است. استدلال «ب»:

«نکته‌ی جدی این است: هر چند که می‌توان پذیرفت که هر توالی عملی پدیده‌ها منطبق با قوانین طبیعت عملی می‌گردد. مهم است که درک کنیم که عملا هیچ توالی سه یا بیشتر رویداد از لحاظ علیتی بهم بسته بنا بر هیچ قانون واحد طبیعت عملی نمی‌گردد. اگر باد درختی را می‌شکند یا سبب نیوتونی از درخت می‌افتد کسی انکار نمی‌کند که این رویدادها را می‌توان در چهارچوب قوانین علیتی تبیین کرد. اما هیچ قانون یگانه‌ای نظیر جاذبه و حتی مجموعه‌ای از قوانین وجود ندارد تا توالی مشخص یا عملی رویدادهای از لحاظ علیتی بهم بسته را تبیین کند... این عقیده که هر توالی مشخص یا توالی رویدادها می‌تواند با هر قانون یا با مجموعه‌ای از قوانین توصیف یا تبیین شود خطاست. نه قوانین توالی و نه قوانین تکامل هیچیک وجود ندارند.» (۴۵)

این استدلال نسبتا از استدلال نخست روشنتر است و آن را می‌توان چنین توجیه کرد که ۱- هر توالی عملی پدیده‌ها مبتنی بر قوانین طبیعت عملی می‌گردد. ۲- یک نمونه‌ی فیزیکی این واقعیت را نشان می‌دهد که هیچ توالی مشخص عملی رویدادهای از لحاظ علیتی بهم بسته مبتنی بر هیچ

قانون یگانه و معینی از طبیعت یا حتی مجموعه ای از چنین قوانینی تحقق نمی‌یابد. ۳- اما قائلین به تاریخگرایی معتقدند که تنها قوانین دارای صحت کلی اجتماعی قوانینی هستند که دوره های متوالی را به یکدیگر پیوند می‌دهند. اینها قوانین توسعه و تکامل تاریخی‌اند که تعیین کننده انتقال از یک دوره به دوره‌ی دیگر می‌شوند. چنانکه مشاهده می‌کنیم این دو استدلال از سرشتهای متفاوتی برخوردارند. استدلال «الف» استدلالی معرفت شناختی یا روش شناختی است. بر اساس آنچه از این استدلال برمی‌آید ماهیت آن متوجه انکار وجود قوانین علمی تحول تاریخی است و از آنجا که هر قانون علمی تنها زمانی می‌تواند سرشت و صبغه‌ی علمی بخود بگیرد که قابل تکذیب باشد و قوانینی که تاریخگرایی مارکسی به آنها قائل است تکذیب پذیر نیستند بنابراین قانون نیز نیستند و به همین اعتبار پوپر قوانین تحول بطور کلی را در این استدلال نفی نمی‌کند و تلویحا به نفی قانون تحول تاریخی بسنده می‌کند. استدلال «ب» استدلال وجود شناختی است و نتیجه‌ی آن این است که اساسا قوانین تکامل و تحولی وجود ندارد. در این فرصت مرا امکان پرداختن به تناقض منطقی این دو استدلال نیست و تنها به نحوه‌ی شمول استدلال معرفت شناختی-روش شناختی او نسبت به قانون تکامل و طرز تلقی مارکس نسبت به آن می‌پردازم. در این باب باید تصریح کنم که اساسا چنان استدلالی در مورد نفی قانون تکامل بنحو جدی از سوی علم معاصر ابطال شده است و حتی اگر از سر تسامح آن را نظریه‌ای استوار بدانیم در اینصورت نیز در ارتباط با نظریه‌ی تکامل و تحول مارکسی نه تنها بی ارتباط است، بلکه مخدوش و بی معنی است. به این دلیل چنین است که معنای «الگویی» پوپر از یک قانون تکامل یا تحول تاریخی بهیچوجه آن چیزی نیست که رای مارکس است. من در اینجا به این بسنده می‌کنم که بگویم در تمامی میراث مارکسی هیچ مدرک ماخوذ از نصی را نمی‌توان یافت که به استناد آن بتوان گفت که مارکس به یک توالی ضروری مراحل تحول اجتماعی در تاریخ انسانی قائل باشد، بلکه بر عکس به مواردی می‌توان استناد کرد که او به نفی چنین توالی رای داده است. در خلاصه‌ی مشهوری که او در باب ماده گرایی تاریخی در مقدمه‌ی «مدخلی

بر نقد اقتصاد سیاسی» فراهم آورده است اصول کلی مفهوم تاریخ خویش را چهارچوبی‌بندی کرده‌وسپس در پایان همین بخش بروشنی خاطر نشان می‌سازد که «در چهارچوبی کلی می‌توانیم وجوه تولید آسیایی، باستان، فئودال و بورژوازی مدرن را بمثابة دورانه‌های ترقی در شکل‌بندی اقتصادی جامعه مشخص سازیم» (۴۶) هیچ تاکید و تاییدی وجود ندارد که این توالی به آن معنی که قصد پوپر است بتواند از این اصول کلی استنتاج شود. البته نظریه‌ی توالی دورانه‌های گذشته از زمان نخستین طرح در «ایدئولوژی آلمانی» تا پایان حیاتش دچار تغییراتی شد ولی شالوده‌ی نگرش تاریخ او هیچ دیگرگونی نیافت. در دستنویسی که بر اساس آن «مدخل» نوشته شد مارکس با صراحت امکان این امر را که وجه باستانی تولید بتواند به وجه تولیدی جز فئودالیسم منجر شود مورد رسیدگی قرار می‌دهد. (۴۷) مارکس در جای دیگری اشاره می‌کند که در هند استعمار انگلیس موجب انتقالی شده است که مستقیما آن جامعه را از سامان کمونی (آسیایی) به سرمایه‌داری سوق می‌دهد. (۴۸) در طرح نامه‌ای که در سال ۱۸۸۱ درباره‌ی همین موضوع نوشته شده مارکس می‌نویسد «این امر اجتناب ناپذیر نیست که جامعه‌ی کشاورزی (در روسیه) بعنوان آخرین مرحله از شکل‌بندی بدوی جامعه... که بر مالکیت خصوصی استوار است بتواند به جامعه‌ای انتقال بیابد که بر مالکیت خصوصی مبتنی است. همه چیز به محیط تاریخی‌ای وابسته است که ضمن آن چیز روی می‌دهد. مارکس در همین جا مهمترین تاکیدات درباره‌ی «سرمایه» را بعمل می‌آورد و آشکارا هشدار می‌دهد که فصل مربوط به انبوهگی ابتدایی در جلد اول از سرمایه چیزی بیش از این نیست که راهی را ترسیم کند که در «اروپای غربی» نظم سرمایه‌داری اقتصاد از رحم نظم فئودالی اقتصادی بظهور پیوسته است. این طرح تاریخی پیدایی سرمایه‌داری در اروپای غربی نباید به یک نگرش تاریخی فلسفی راه عمومی تحول مبدل شود که بنحو قدرمآبانه ای درباره‌ی هر قوم و ملتی تسجیل شود. طبیعی است که منقذی که با بدنه‌ی آموزه‌ی مارکس تنها از طریق اقوال گزیده‌ای که دیگران بقصدگمراه ساختن توده‌ها فراهم آورده‌اند آشناسن چیزی بیشتر از آنچه پوپرازم مارکس می‌دانست نمی‌تواند دانست.

در اینجا باید موکدا بگویم که انتساب این نظر به «تاریخگرایان» که گویا فقط قوانینی در صحنه‌ی جامعه و تاریخ دارای صحت عمومی خواهند بود که ادوار متوالی تاریخی را به یکدیگر پیوند می‌دهند زائیده‌ی چیزی جز درک نادرست از تاریخگرایی نبود. چرا که تعیین قوانین تکامل تاریخی با تمییز قوانینی که ادوار مختلف تاریخ را به یکدیگر پیوند می‌بخشند ربطی ندارد. مراحل انتقال مراحل خاصی می‌باشند که به سبب ویژگی‌هایشان الزامات خاصی دارند. از این گذشته چگونه ممکن است تاریخگرایان قوانینی را که تنها در شرایط خاص -مراحل انتقال- کاربرد دارند بعنوان قوانین عمومی تکامل تاریخی عرضه کنند... نظم عمومی قابل کشف که پنداشت علمی از تاریخ مدافع آن است در تاریخ بشر کلیت دارد و نه تنها مراحل انتقال بلکه سراسر حیات تاریخی را فراخواهد گرفت. اما پوپر نمی‌توانست دریابد که در کجاست که تاریخگرایی دعوی کشف نظم عمومی را در تاریخ بشر دارد. نکته‌ی دیگری که در بحث پوپر وجود دارد به بدفهمی او از قانون حاکم بر پویسهای متنوع تکامل یا قوانین تکاملی مربوط می‌شود. نظم حاکم بر پویس تکامل اجتماعی عبارت از تنظیم رابطه‌ی ای نیست که از طریق آن «آغاز و انجام» تکامل اجتماعی تعیین گردد. چنین برداشتی از تکامل اجتماعی متضمن قبول سرنوشتی مقدر برای جوامع بشری است و از علم فاصله‌ای بعید دارد. در واقع نظم بندی علم پویس تکامل اجتماعی روانی جز این دارد. سیر طولانی تاریخ و تعدد جوامعی که این سیران بر آنها شمول یافته است یافتن چنین نظمی را امکان پذیر ساخته است. تلاش مدام آدمیان برای برآوردن نیازهایشان، نیاز به اصلاح و بهبود بخشیدن وسائل و طرق ارضای این نیازها، دائما اجتماعات بشری را از تجهیزات تولیدی بهتری برخوردار می‌ساخته اند. از سوی دیگر کالبد اجتماعی تکامل تجهیزات تولیدی، یعنی روابط انسانها در تولید نیز می‌بایستی از همنوایی با تکامل تجهیزات تولیدی برخوردار گردد. در اینجا است که نظم اساسی دیگری در جامعه و تاریخ رخ می‌نماید. بدین ترتیب است که ما قادر می‌گردیم نظمهای پویس تکامل اجتماعی را بازناسیم (۴۹) پیهمه نیست که مارکس کوشش نمایندگان سوسیالیسم تخیلی را برای یافتن «یک

راه حل» برای «همه‌ی مسائل» آینده بر شالوده‌ی تفکرات ذهنی مجرد محکوم می‌گردد. پوپر در اطلاق صفت «کلی بافی» و «کلی بینی» به مارکس بخوبی نشان داد که او آنچه را درباره‌ی مارکس می‌دانست نه با رجوع مستقیم به آثار مارکس بلکه از طریق آموزشهای افواهی آموخته بود. او حتی برای یکبار هم با این بیان صریح مارکس برخورد نداشته بود که:

«ما در جستجوی یک پیشیابی جزمی از آینده نیستیم. مهندسی آینده و ارائه‌ی راه حل‌های از پیش فراهم آمده و حاضر و آماده برای همه‌ی مسائل آینده مورد نظر ما نیست.» (۵۰)

مارکس تاکید می‌کرد که به منظور درک دورنمای آینده و پیشرفت آن مطالعه‌ی عمیق واقعیت امروز و تاریخ گذشته ضروری است. مارکس پیش بینی آینده را چون تمامی دانش علمی به مثابه پویس تلقی می‌کرد که ضمن آن پیشیابی مستمرا تصریح شده بر شالوده‌ی یک تحلیل نگرشی عمیق از نظم بندیهای تاریخی و بر اساس تعمیم عمل تغییر شکل انقلابی و اقعیت انجام می‌گیرد. پیش بینی تاریخی‌ای که از منظر پیشیابیهای متنوع و کثیرالوجوه انجام گیرد لزوما بر تصریح جهات و گرایشهای واقعی تحولات و حرکات آینده می‌انجامد: چیزی که کاربرد و اعمال آن به فعالیت هدفدار انسانها وابسته است و فرصت‌هایی را برای طرح برنامه‌های مختلف در عرصه‌ی زندگی و مدیریت اجتماعی مبتنی بر اصول مردم سالارانه فراهم می‌آورد. ماهیت دموکراتیک چنین رویکردی قبل از هر چیز در این واقعیت نهفته است که این رویکرد راه را بر ابتکار تاریخی توده‌ها و خلاقیت نسلهای آینده نمی‌بندد. به همین اعتبار بود که لنین تصریح می‌کرد: «مارکس به ابتکار تاریخی توده‌ها بیش از هر چیز ارزش می‌نهد.» (۵۱)

IV

برای مارکسیستها و رهبران سیاسی احزاب و گروههای چپ پیش‌بینی

یادداشت ها:

- 1- Karl Popper, *Intellectual Autobiography*, Schlipp 1974. p. 24. ff.
- 2- Karl Popper, *Open Society and Its Enemies*, vol. 2 pp. 81-82, 121, 200.
- ۳- رجوع شود به حمید حمید (نقد پوپرسم). (آماده ی چاپ).
- 4- Karl Popper, *Poverty of Historicism*, pp. 107-109.
- و همچنین جامعه ی باز و دشمنان آن، مرجع شماره ی ۲، صص ۱۰، ۱۱۲، حاشیه ی ۱۲۹ جلد دوم.
- 5- Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1960, pp. 247-48.
- 6- Karl Popper, "Prediction and Prophecy in Social Science" in: Patric Gardner, ed. *The Theories of History*, pp. 276-85.
- 7- Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 18.
- ۸- همان ص ۱۸.
- ۹- پوپر؛ مرجع شماره ی ۱، ص ۴۶.
- 10- Karl Popper, *Objective Knowledge*, Clarendon 1979, p. 86.
- ۱۱- پوپر؛ مرجع شماره ی ۷، ص ۲۰۰.
- ۱۲- مرجع شماره ی ۹، ص ۶۵.
- ۱۳- همان.
- ۱۴- مرجع شماره ی ۵، ص ۱۰۵ و مرجع شماره ی ۲، ص ۲۱۳ و همچنین مرجع شماره ی ۹، ص ۳۴۲ حاشیه ی ۳۱.
- ۱۵- همان، ص ۶۱.
- 16- M. Plank; *The Philosophy of Physic*, p. 46.
- ۱۷- ماکس پلانک؛ علم به کجا می رود؟ ترجمه ی احمد آرام، انتشارات دفتر پخش کتاب، چاپ دوم، صص ۱۴۲-۵۷.
- 18- R. Carnap; *Logic Foundation of Probability*, p. 575.
- 19- L. Wittgenstein; *Tractatus Logico-Philosophicus*, sec 6.41.
- 20- F. Engels; *Ludwig Feuerbach and End of German Philosophy*, pp. 48-49.
- 21- Niels Bohr, *Atomic Physic and Human Knowledge*, New York 1958, p.9.

آینده ی حرکت و سیر تاریخ نه یک تفتن بلکه ضرورتی حیاتی است. ترسیم کلی سیر درست حرکت سیاسی نه تنها برای یافتن موقع و مقام کنونی نیروها و موضع طبقات بلکه به منظور شناخت تغییرات ممکن آینده نیز از اهمیتی خطیر برخوردار است. یک سازمان سیاسی چپ تنها به این ترتیب است که قادر خواهد بود تا استراتژی و تاکتیک درستی را طراحی کند و بدین نحو نه بعنوان دنباله رو حوادث بلکه در مقام راهگشای مطمئن اجرای هدفهای کوتاه مدت و دراز مدت و هدایت معقول توده ها موجودیت بیابد. برخلاف آنچه پوپر می اندیشید علم قادر است از قابلیت پیش بینی برخوردار باشد و بدون چنین قابلیت علمی وجود نخواهد داشت. شالوده ی پیش بینی علمی، معرفت به قوانینی است که بستگیهای درونی، ضروری و ثابت موجود بین پدیده ها را آشکار سازد: معرفتی که انتقال نتایج از معلوم به مجهول و از حال به آینده را امکان پذیر سازد. فراموش نکنیم که پیش بینی تاریخی به معنی پیشگویی دقیق رویدادها و تحولات و تقویم تمامی جزئیاتی که فردا روی می دهند نیست. پیش بینی تاریخی متوجه گرایشها، روندها و مراحل کلی تحولات آینده و نتایج آنهاست.

سالت لیک سیتی

۲۲ نوامبر ۱۹۹۴

۲۲- برای یک مطالعه‌ی عمیق در باب اصل علیت در فیزیک و نقد آراء ضد علمی در این باب دیده شود: ا. اسوچینکو؛ مسئله‌ی علیت و رابطه‌ی آنها در فیزیک، ترجمه‌ی م. شریف زاده، انتشارات پویا، ۱۳۵۸.

23- V.I. Lenin; "Three Source and Three Components Parts of Marxism", *Selected Works*, vol 2, Moscow. pp. 4-5.

۲۴- همان، ص ۴۴.

25- F. Engels; *Dialectics of Nature*, Progress Publishers, Moscow, p. 326.

26- M. Bunge; *Causality*, p. 35.

۲۷- همان، ص ۲۲.

28- V.I. Lenin; *Philosophical Notebooks*, Collected Works, vol 38, p. 151.

۲۹- همان، ص ۲۲.

30- Lamprecht, "Contingency in Nature", in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1971, p.9.

۳۱- کارل پوپر؛ جامعه‌ی باز و دشمنان آن، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، ج ۱، ص ۲۰.

32- Karl Marx; *Capital*, vol. 3, Pro. Pub. Moscow, p. 964.

33- V.I. Lenin; *Collected Works*, vol. 36, p. 472.

۳۴- مرجع شماره‌ی ۳۱، ص ۷۵۹.

۳۵- همان.

۳۶- مرجع شماره‌ی ۲، ص ۸۲.

۳۷- همان، و ترجمه‌ی فارسی کتاب، جلد اول، ص ۶۷.

۳۸- برای آشنایی با کاستیهای پوپر در معرفت به کانت و تحریفاتی که از این فیلسوف بعمل آورده است، رجوع شود به:

Sergio L. De C. Fernandes; *Foundations of Objective Knowledge. The Relations of Popper's Theory of Knowledge to That of Kant.*

۳۹- کارل مارکس و فردریک انگلس؛ کلیات، به زبان روسی، چاپ دوم، ج ۲، ص ۹۳. به نقل از: احسان طبری؛ «تاریخ و تاریخگرایی»، در: نوشته‌های فلسفی و اجتماعی، بخش دوم، ص

۴۰- همان، همانجا، ص ۱۰۲.

۴۱- کارل پوپر؛ فقر تاریخیگری، ترجمه‌ی احمد آرام، انتشارات خوارزمی ۱۳۵۰، ص ۴۵.

۴۲- مرجع شماره‌ی ۳۱، ص ۲۰.

۴۳- مرجع شماره‌ی ۴، صص ۱۰۹-۱۰۷.

۴۴- همان، ص ۱۳۲.

۴۵- همان ص ۱۱۷.

46- Marx-Engels; *Selected Works*, vol. 1, p. 329.

47- K. Marx; *Pre-Capitalist Formations*, p. 93.

آنچه گفته شد مأخوذ از مقدمه‌ای است که هابسباوم بر این اثر مارکس نوشته است.

۴۸- رجوع شود به مقاله‌ی مارکس درباره‌ی هند در:

New York Daily Tribune

تجدید چاپ شده در:

On Colonialism and Modernization, pp. 81

و بعد، ۱۳۲ و همچنین در سرمایه، جلد سوم، ص ۳۲۷ و بعد.

۴۹- فرهاد نعمانی؛ تکامل فنودالیسم در ایران، انتشارات خوارزمی ۱۳۵۸، صص ۷۵-۷۴.

50- K. Marx and F. Engels; *Collected Works*, vol.1, p. 379.

51- V.I. Lenin; *Collected Works*, vol. 14, p. 377.

غیر خویشتن خویش، تقابل و مقایسه، گرمای عشق و سردی بیگانگی. تبدیل برترین نماد خود به نماد دیگری بدل می‌شود. فهم عقلایی، اما ما را به درک آن نزدیکتر می‌کند.

تعیین معنا با تمام ژرفا و پیچیدگی ماهوی آن و ادراک چون کشف هستی، از طریق بصیرت و مشاهده، محصول کار خلاق و مبادرت به زمینه‌ی پویای آتی، در ارتباط با زمینه‌ی کل کمال یافته و پیوند آن با زمینه‌ی ناقص است. با درک زمینه‌ی ناقص نمی‌توان به آرامش رسید، آرامشی که راهبر ما به خاموشی و آسودگی باشد.

ما در معنا و مفهوم خاطرات، بازسازی و پیش بینی امکانات آنها (ادراک نکات دور از خاطره)، حوادث بعدی در محدوده‌ی گذشته‌ی آن را نیز به حساب می‌آوریم. یعنی خاطره‌ی زمینه‌ی ناقص در گذشته را هم ادراک می‌کنیم. در ذهن ما این کلیت چگونه هستی دارد؟ (افلاطون و هوسرل).

در چه مقیاسی می‌توان معنای تمثیل و نماد را آشکار کرد؟ تنها به کمک معانی دیگر و متغیر نماد و تمثیل. تحلیل آنها تا مرز تمامی معناهایشان محال است. اهمیت تفسیر می‌تواند یا در خصوص عقلانیت معنا باشد، یعنی تجزیه و تحلیل معمولی علمی، یا آن معنا را به کمک معانی دیگر عمیق تر نماید (تاویل فلسفی-هنری). اندیشه ورزی از طریق گسترش دامنه‌های زمینه صورت می‌پذیرد. پژوهش در ساختار نمادین الزاما به مفاهیم نمادین بی انتهای گذار می‌کند. بدین سبب نمی‌تواند علم در معنای علوم طبیعی آن باشد.

تاویل نمادها نمی‌تواند علمی باشد، اما می‌تواند عمیقا اهمیت معرفتی داشته باشد. این تاویل می‌تواند بلاواسطه در خدمت عمل هدفدار با اشیاء قرار گیرد. «لازم خواهد بود که نمادشناسی را نه غیر علمی، بلکه چون معرفت دگر علمی‌ای پذیرفت که دارای قوانین درونی و معیارهای دقیق خود باشد.» (۳)

مولف تنها در کلیت اثر حضور دارد. او در اجزای معین این کلیت و بویژه در بخش منفصل از محتوای کلی آن حضور ندارد. ما حضور مولف را عمدتا در شکل احساس می‌کنیم. ادبیات شناسی معمولا آنچه را در

روش‌شناسی در علوم انسانی

ادراک: عمل ادراک محصول فعالیت‌های جداگانه‌ای است. این فعالیتها در واقعیت عینی ادراک معین، بگونه‌ی غیر قابل تفکیکی در فرآیندی یگانه در پیوند با یکدیگر قرار دارند. هر فعالیت جداگانه‌ای اما، دارای معنا و محتوای عالی مستقلی است و می‌تواند از عمل تجربی معینی نمودار گردد. جنبه‌های سنجشی ادراک، عمق و کمال آن را عوامل زیر تعیین می‌کنند:

۱- قوه‌ی ادراک روان-زیستی نشانه‌های فیزیکی (کلمات، رنگها، اشکال مکانی).

۲- شناخت موضوع ادراک در معنای آشنایی یا عدم آشنایی با آن.

۳- ادراک معانی موضوع در متن شرایط معین. در رابطه‌ی دوری یا نزدیکی با آن.

۴- ادراک فعال گفت و شنودی، ورود به زمینه‌ی گفت و شنود.

تبدیل تصور به نماد چون رابطه‌ی دیالکتیکی همسانی و ناهمسانی بدان افق و معنایی ژرف می‌بخشد. این تصور را باید بدانگونه که هستی و معنا دارد درک کرد. نمادها به واسطه‌ی ارتباط پیوسته معنادارشان با دیدگاه جهانشمول و بی کرانگی اعلی انسانی و کیهانی از معانی اصیلی برخوردارند. جهان دارای معناست. «سیمای جهان در واژه وقوع می‌یابد.» (۱) هر پدیده‌ی جداگانه‌ای در شیوایی آغازین هستی غوطه‌ور است. در مغایرت با اسطوره، اینجا محتوا بناگزیر در تطابق با معنای واقعی آن قرار ندارد.

در نماد «گرمای پیوند دهنده‌ی اسرار» (۲) هستی دارد؛ لحظه‌ی تقابل با

عرصه‌ی مشخصی از محتوای کلی جستجو می‌کند که به سادگی بتوان همگونی‌اش را با مولف-انسان زمان معین، شرح حال معین و جهان بینی معین درک کرد. در چنین صورتی است که مولف بطور واقعی سیمایی انسانی می‌یابد. مولف خود نمی‌تواند تمامی شخصیت‌های داستانی باشد، هر چند که او خالق تمام شخصیت‌های اثر است. بدین جهت به اصطلاح سیمای مولف فقط یکی از سیماهای اثر معینی می‌باشد، (به واقع سیمای سرشت ویژه‌ی آن). نقاش خود را اغلب در تابلوی خود (در غایت آن) بیان می‌کند، یا چهره‌ی خود را رسم می‌کند. در این نقاشی از خود اما، ما نمی‌توانیم نقاش را بیشتر از آنچه در آثار دیگرش دیده‌ایم ببینیم.

او خود را بیشتر در آثار خوب خود به نمایش می‌گذارد. مولف خلاق نمی‌تواند در جایی که خود چون خالق ظاهر می‌شود، مخلوق باشد. این *Natura naturans* (طبیعت خالق) است نه *Natura naturata* (طبیعت مخلوق). آفریننده را نه خارج از آفرینش او، بلکه تنها در آن می‌توان دید. علوم طبیعی شکل تک گفتاری آگاهی است: شعور شیء را مشاهده کرده، آن را بیان می‌کند. اینجا فقط یک فاعل شناسا وجود دارد، شناسنده (بیننده)، گوینده (بیان کننده). در مقابل آن تنها شیء صامت قرار دارد. هر موضوع دلخواه آگاهی و از آن جمله انسان را می‌توان چون شیء پنداشت و فهمید. اما فاعل شناسا را نمی‌توان چون شیء تلقی و مطالعه کرد. زیرا او نمی‌تواند به مثابه شناسنده، یعنی زمانی که فاعل شناساست، صامت باشد. درک انسان محققا تنها در یک رابطه‌ی گفت و شنودی میسر می‌باشد. دیلتای (۴) و مسئله‌ی ادراک: فرآیند عمل شناسایی فعال فرد اشکال گوناگونی بخود می‌گیرد، فعالیت کسی که شیء صامت را مطالعه می‌کند و فعالیت شناسایی یک فاعل دیگر یعنی فعالیت گفت و شنودی و مراتب آن. شیء و شخص (شناسنده) به مثابه حدود شناسایی‌اند و مراحل شیبیت و شخصیت، دیدار، وقوع ادراک گفت و شنودی و ارزیابی چون لحظه‌ی ضروری آن.

علوم انسانی - علوم درباره‌ی «روح» - علم واژه شناسی (واژه چون جزء و عایت آن برای تمامی این علوم) هستند. رابطه‌ی تجزیه و تحلیلی (شناخت

و درک) در یک متن معین، تاریخت، خصوصیت گرایی، مسئله‌ی حدود متن و زمینه‌ی متن است. هر کلمه‌ای (هر نشانه‌ای) در متن از حدود خود خارج می‌شود. هر ادراکی در رابطه‌ی متن معینی با متنهای دیگر قرار دارد. تاویل، گفت و شنودی بودن این رابطه است.

جایگاه فلسفه: فلسفه آنجا آغاز می‌شود که علوم طبیعی پایان می‌پذیرد و «دگر علمی» متفاوتی آغاز می‌شود. فلسفه را می‌توان به مثابه ماوراء زبان تمامی علوم و تمامی اشکال شناسایی و شعور تعریف کرد. ادراک یک متن به عنوان ارتباط بینامتنی و بازاندیشی در زمینه‌ی جدید است (در زمینه‌ی من، در زمینه‌ی حاضر و در آینده). احساس اینکه من گام جدیدی برمی‌دارم (جابجایی مکانی)، ادراک از پیشی زمینه‌ی آینده است. مراتب حرکت گفت و شنودی ادراک بدینگونه است: نقطه‌ی آغازین، متنی معین؛ حرکت به پس، زمینه‌ی گذشته؛ حرکت به پیش، دانستن و آغاز زمینه‌ی آینده. دیالکتیک از دیالوگ (گفت و شنود) زاده شده است تا بتواند بار دیگر به «دیالوگ» در سطح اعلی خود یعنی به «دیالوگ» شخصیت باز گردد.

تک گفتاری هگلی «پدیده شناسی روح» تا انتها تک گفتاری «دیلتای» را رفع نمی‌کند. اندیشه درباره‌ی جهان و اندیشه در جهان اندیشه‌ای که سعی دارد جهان را محاط کند و اندیشه‌ی احساس خویشتن در جهان (چون جزئی از آن)، وقوع رویدادها در جهان و شرکت جستن در آنها و جهان نه چون هستی کمال یافته بلکه چون رخدادها.

متن تنها در تماس با متن (زمینه) دیگر هستی می‌یابد. تنها رابطه‌ی بینامتنی است که به عنوان لحظه روشنایی به آینده و گذشته پرتو می‌افکند و متن معینی را به گفت و شنود مرتبط می‌سازد. تاکید می‌کنم که این ارتباط تنها ارتباط بین متون است (تراوشات)، نه ارتباط مکانیکی «حالتها». تنها امکانی است در محدوده‌های یک متن (اما نه متن، بلکه زمینه‌ها)، بین عناصر تجریدی (نشانه‌های درونی متن) و ادراک آن (ادراک معنا و نه اندیشه) و از آن معنا ارتباط شخصی ظاهر می‌شود و نه شیبیتی. اگر ما گفت و شنود را یکسره در یک متن در نظر بگیریم، یعنی اگر فوق

صداها را از نظر دور بداریم و تعویضات عاملهای ناطق را، چنان که در آن حدود مقدور است (تک گفتاری دیالکتیک هگل) نادیده بگیریم، آنوقت ژرفای بی پایان اندیشه از بین می‌رود. به انتهای مسئله برمی‌خوریم و نقطه‌ی پایان را می‌گذاریم.

شیء شدگی محض بطور اجتناب ناپذیری به از بین رفتن ازلیت و بی‌انتهایی ادراک (تمامی ادراکات) منجر می‌شود. اندیشه‌ای که مانند ماهی کوچک آکواریوم به کف یا دیواره‌های آن برخورد و نتواند بیشتر و عمیقتر ژرفا گیرد، اندیشه‌ای متحجر است. اندیشه فقط نکات شرطی را می‌پذیرد و تمام نکات سپری شده را پاک می‌کند.

روشنگری متن معمولا در بیوگرافیها، جامعه‌شناسی عامیانه و توضیحات موجه (در روح علوم طبیعی) و حتی در برابر تاریخیت غیر شخصی («تاریخ فاقد نام» ۵۸)، نه بوسیله‌ی متون (زمینه‌های) دیگر، بلکه بوسیله‌ی مواد برون‌متنی (شیء گونگی) واقعیت صورت می‌گیرد. درک واقعی در ادبیات و ادبیات‌شناسی همواره تاریخی و شخصیت یافته است، (وحدت تک گفتاری و وحدت خاص گفت و شنود). در جایگاه و مرزهای باصطلاح واقعیت، اشیاء از کلمات سرشارند.

حماسه‌ی اصیل و اشعار غنایی ناب شرط پذیر نیستند. کلمات مشروط فقط در رمان ظاهر می‌شوند. واقعیت برون‌متنی در پرورش دیدگاه هنری و اندیشه‌ی هنری نویسندگان و دیگر خلاقان فرهنگ تاثیر می‌بخشد.

تاثیرات برون‌متنی در مراحل اولیه‌ی رشد بشری جایگاه خاصی داشته‌اند. این تاثیرات به کلمات (یا دیگر نشانه‌ها) ملبسند؛ و این کلمات، کلمات انسانی دیگر، قبل از هر چیز کلمات مادی‌اند. پس این «کلمات بیگانه» در گفت و شنود کلمات من-بیگانه، به کمک کلمات بیگانه‌ی دیگر (شنیده‌های اولیه) بازسازی می‌شوند. سپس در کلمات من (به اصطلاح با حذف گیومه‌ها)، چون شخصیت هنری ظاهر می‌شوند. یعنی در جایگاه دیدار، رویا (الهام)، کشف و شهود و غیره. انعکاس این فرآیند را می‌توان در رمانهای تربیتی و آموزشی، در شرح حالها، در دفترچه‌های خاطرات، در راز و نیازها و... مشاهده کرد. از آنجمله نگاه کنید به: «الکسی ریمیزوف»

در «نگاه موشکاف، کتاب گره‌ها و بافته‌های خاطرات» (۶). در اینجا جایگاه نقشها را بجای نشانه‌ها برای بیان خویشتن می‌بینیم. از این نقطه نظر کتاب «کلیم سامگین» (۷) (انسان به مثابه سیستم جملات) نیز جالب است. «ناگفته‌ها» خصلت و اهمیت ویژه‌ای در مراحل اولیه‌ی فهم کلمات دارند. «ناخودآگاه» تنها در آستانه (درک نیمه معنایی-نیمه کلمه‌ای) می‌تواند عامل آفرینش باشد. گونه‌ای که تاثیرات طبیعی در شعور من حلول می‌کنند، آنها محصول کلمات، کلمات بالقوه می‌گردند. «ناگفته‌ها» به مثابه مرزهای دور شونده، مانند «ایده‌های قانونمند» (در معنای کانتی) شعور خلاقند.

در فرآیند مرحله‌ای فراموش شدگی مولف-آورنده‌ی کلمات بیگانه، کلمات بیگانه بی‌مولف شده، به تملک (قطعا از نظر دوباره کاری) درآورده می‌شوند و آگاهی تک گویانه می‌شود. ارتباط گفت و شنودی آغازین با کلمات بیگانه فراموش می‌شود: گویی آنها در احیاء کلمات بیگانه جذب می‌شوند (عبور از کلمات من-بیگانه). آگاهی خلاقانه تک گویانه است و با عرصه‌های بی‌نام خود تکمیل می‌شود. فرآیند تک گویانه شدن بسیار مهم است. سپس آگاهی تک گویانه شده به مثابه تنها و یگانه پیکره در گفت و شنود جدید ظاهر می‌شود (آنوقت با صداهای بظاهر جدید بیگانه).

آگاهی خلاق تک گویانه اغلب در وحدت و شخصیت دهی به کلمات بیگانه است. نقش ثابتهای بی‌نام با صدای بیگانه در نمادهای ویژه: «صدای خود زندگی»، «صدای طبیعت»، «صدای مردم»، «صدای خدا» و غیره و در فرآیند کلمات اتوریته که معمولا آورندگان خود را قربانی نمی‌کنند، مخفی نمی‌مانند. در شرایط پنهان خارج از کلمات، گرایش به مادیت یافتن (خود را در محاط زندگی غیر کلمه‌ای قرار دادن) همواره وجود دارد. «من» به تنهایی چون شخصیت خلاق متکلم ظاهر می‌شوم و مابقی بیرون از من، تنها عناصر مادی‌اند که به مثابه عوامل، کلام مرا تعیین می‌بخشند. «من» با آنها وارد گفت و شنود نمی‌شوم، من در مقابل آنها بطور خودبخودی واکنش نشان می‌دهم، بدانگونه که شیء در مقابل تحریک بیرونی واکنش نشان می‌دهد.

پدیده‌های زبانی مانند احکام، نیایش‌ها، دستورالعمل‌ها، منع‌ها (نذرها)،

تهدیدها، ملامتها، دشنامها، نفرینها، تقدیرنامه‌ها و... در واقعیت بیرونی زمینه‌ی معین نقش بسیار مهمی ایفا می‌کنند. همه‌ی آنها در ارتباط تنگاتنگی با نموده‌های لحنی قرار دارند و دارای این قابلیت هستند که به اشکال و کلمات دلخواهی بروز کنند که با این احکام و تهدیدها و غیره مرتبط نیستند.

آهنگ گفتار صرف نظر از عناصر صوتی و معنایی کلمات (و دیگر نشانه‌ها) مهم است. این آهنگ بفرنجی موسیقایی کلام ما را تعیین می‌کند. در متونی که می‌خوانیم یا می‌شنویم و یا حتی پیچیده‌تر در برابر ساختار خلاق و اصیل متن، آهنگ در خدمت موقعیت‌های حسی-ارزشی آگاهی ما (ادراک آگاه و محض ما) قرار می‌گیرد.

مسئله این است که لازم است گفته شود محیط اشیاء بر شخصیت تاثیر مکانیکی دارد، قابلیت کلمه‌ای-معنایی اش را آشکار می‌کند و او را به موقعیت آگاهی شخصیت متفکر، سخنگو، بازیگر (و از آنجمله مولد) تبدیل می‌نماید. در حقیقت در همه‌ی انواع شرح حال، سرگذشت‌های جدی و عمیق، اشعار غنایی اصیل و غیره اینگونه عمل می‌شود.

داستایوسکی از میان نویسندگان در عریان نمودن اندیشه‌ها و رفتارهای قهرمانان اصلی خود به عمیق‌ترین صورتی به مسئله‌ی استحاله‌ی اشیاء به معنا پرداخته است. شیء، شیء باقی می‌ماند و تنها می‌تواند بر اشیاء تاثیر داشته باشد. برای اینکه شیء بتواند بر شخصیت تاثیر کند، مجبور است معنای بالقوه‌ی خود را عریان نماید و به کلمات بدل گردد، یعنی تا حد توانایی خود با موقعیت کلمه‌ای-معنایی مانوس شود. در تجزیه و تحلیل تراژدی شکسپیر ما استحاله‌ی متوالی تاثیرات در واقعیت قهرمانان، موقعیت معنادار رفتارشان، مفاهیم و تاثراتشان را در غالب کلمات (کلمه‌ی افریت، اشباح پدران و...)، یا تبدیل وقایع و حالت‌های بالقوه کلمات در زبان تخیلی را مشاهده می‌کنیم. باید تاکید کرد که در اینجا بطور مستقیم و خالص مخرج مشترکی موجود نیست: شیء، شیء باقی می‌ماند و کلمه، کلمه، آنها ماهیت خویش را حفظ می‌کنند و فقط با معنا سرشار می‌شوند.

نباید فراموش کرد که شیء و شخصیت محدوده‌هایی دارند و جوهرهای

مطلق نیستند. معنا نمی‌تواند (و نمی‌خواهد) به شکل هستی دیگرگونه‌ای بطور فیزیکی و مادی موجب تغییر شود. معنا نمی‌تواند مانند نیروی مادی عمل کند. بله، محتاج بدان نیست: معنا خود نیروی تمام نیروهاست و محتوای کلی واقعیتها و اتفاقات را تغییر می‌دهد، بی آنکه کوچکترین تغییری در ترکیب واقعی شان داده باشد، همه چیز آنچنان که بود باقی می‌ماند اما مطلقا معنای دیگری بخود می‌گیرد (دستاوردهای معنادار زندگی را). هر کلمه‌ی متن در زمینه‌ی جدید دیگرگون می‌شود.

وارد کردن شنونده (خواننده، مشاهده‌گر) در سیستم (ساختار) اثر: مولف (آورنده‌ی کلمات) و ادراک‌کننده. مولف در ایجاد اثر خود، ادبیات شناس را در نظر نمی‌گیرد و هیچ درک ویژه‌ی ادبیات شناسانه‌ای را متصور نمی‌شود. او در آرزوی آن نیست که جمعی ادبیات شناس تشکیل دهد. او بر سفره‌ی ضیافت رنگین خود ادبیات شناسان را دعوت نمی‌کند. ادبیات شناس معاصر (بیشتر از همه ساختارگراها) بویژه در مورد اثر، معمولا ماهیت ذاتی آنرا برای شنونده به عنوان فردی همه چیز فهم و دانای کل بیان می‌کنند. مسلما این شنونده تجربه‌گر، و یا نمایش، روانشناسانه نیست. تمثیل شنونده در روح مولف است. این آموزش ایده آل تجریدی است و در مقابل آن نیز مولف ایده آل تجریدی قرار دارد. تحت چنین برداشتی در ماهیت شنونده‌ی ایده آل، انعکاس آینه‌ای مولف، قرینه‌ی آن پدیدار می‌شود. او نمی‌تواند چیزی از خود و چیز جدیدی در دریافت ایده آل اثر و در کلیت اندیشه‌ی مولف وارد کند. او در زمان و مکانی قرار دارد که خود مولف و دقیقا مانند او در خارج از آن زمان و مکان نیز هست (همانند تمام تحصیلات ایده آل تجریدی). بدین سبب او نمی‌تواند دیگری (یا بیگانه‌ای) برای مولف بوده و از زاویه‌ی غیریت، صاحب هیچ چیز مازادی باشد. بین مولف و چنین شنونده‌ای نمی‌تواند هیچ گونه واقعیت متقابل، هیچ گونه ارتباط دراماتیک فعالی وجود داشته باشد. این صدا نیست، بلکه فهم تجریدی یکدیگر است. در اینجا فقط تجرید مکانیکی و حشوآیز ممکن می‌گردد. در اینجا هیچ مرز شاخصی وجود ندارد.

محتوا چون چیزی نو و فرم چون قالب در خدمت شکل یافتن آنست. فرم

چون پلی ضروری در خدمت رسیدن به محتوای جدید و هنوز عیان نشده قرار دارد. در اجزای جهان نگری کهن، فرم شناخته شده و کلا قابل فهم بود. در دورانهای ماقبل سرمایه‌داری بین فرم و محتوا رابطه‌ی سست و سیالی وجود داشت: مفهوم فرم هنوز جاافتاده و تمرکز یافته نبود و در رابطه با نتایج عمومی خلاقیت هنری، مضمون پیش‌پاافتاده‌ای بود که مثلا در رابطه با نظام اسطوره‌ها قرار داشت. فرم معنای تلویحی محتوا را داشت. محتوای اثر در یک ابتکار خلاقانه-فردی منظم فرم را چون چیزی جدید طرح نمی‌کرد. بنابراین محققا محتوا در مقیاس عمومی مقدم بر اثر بود. مولف محتوای اثر خود را خلق نمی‌کرد، بلکه فقط آنچه را که بواقع در روایت وجود داشت بسط و توسعه می‌داد.

عناصر با ثبات تر و همزمان هیجانی تر نمادها هستند. آنها در ارتباط با فرم قرار دارند نه با محتوا. جهت ویژه‌ی معنایی اثر یعنی معنای عناصر آن (مراحل اولیه‌ی ادراک) اصولا قابل دسترسی هر عنصر شعورمندی است، اما جنبه‌ی احساسی-ارزشی آن و از آنجمله نمادها بیشتر برای افرادی معنا دارند که با شرایط عمومی زندگی ارتباط داشته و نهایتا در سطح عالی‌ای با پیوندهای محکم بدان وابسته‌اند. در رابطه‌ی اجتماعی، اینجا مرتبه‌ی عالی ارتباط با ارزشهای اعلی در مرزهای مطلق آن حضور دارند.

در زندگی کلامی ملل، نواهای احساسی-ارزشی حائز اهمیت اند. اما بروز جنبه‌های احساسی-ارزشی نه تنها خصلت آشکار-کلمه‌ای، بلکه باصطلاح وجه تلویحی در لحن را نیز به همراه دارند. برای گروههای اجتماعی معین (ملت، طبقه، دسته‌های حرفه‌ای، جمع‌ها و غیره) واقعیت هستی لحنی، بویژه بنیاد لحنی مخصوصی را موجب می‌شود. در سطوح معینی می‌توان گفت فقط با لحن می‌شود کلام متغیر بیانی را بدون تمایز و بطور نسبی ادراک کرد. چه بسا ما از کلماتی استفاده می‌کنیم که از لحاظ معنا مورد نیاز ما نیستند، یا کلمات و جملاتی را فقط بعنوان مصالحی برای ابراز لحن مورد نیازمان بکار می‌گیریم.

موقعیت لحنی-ارزشی غیر متنی، ممکن است بعضا در مقابل خواندن

(اجرای) متن معینی واقعی شود. اما عمدتا این موقعیت، بویژه در قشرهای ماهوی و درونی، خارج از متن معینی چون زمینه‌ی گفت و شنودی تلقی آن باقی می‌ماند. در این زمینه، مسئله‌ی مشروط بودن اجتماعی (غیر ادبی) اثر بارز می‌شود.

متن -چه چاپی، نوشتاری یا گفتاری ثبت شده- تماما با کلیت اثر («یا موضوع زیبایی شناسانه‌ی آن») برابری نمی‌کند. اثر الزاما هم شامل زمینه‌ی غیر متنی آن نیز می‌شود و هم اینکه اثر در زمینه‌ی لحنی-آهنگینی است که در آن درک و ارزشیابی می‌شود (البته زمینه‌ی آن در تلقی دورانهای گوناگونی که طنین جدیدش را تشکیل می‌دهند، عوض می‌شود).

درک متقابل صدها و هزاران ساله‌ی خلقها، ملیتها و فرهنگها یگانگی ترکیب همه‌ی بشریت، همه‌ی فرهنگ انسانی (وحدت ترکیبی فرهنگ بشری، وحدت ترکیبی ادبیات انسانی را تامین می‌کند. همه‌ی اینها در سطح «زمان بزرگ» عیان می‌شود. هر سیمایی را ضرورتا باید در سطح «زمان بزرگ» درک و ارزیابی کرد. تجزیه و تحلیل در سطح «زمان کوچک» معمولا کم تحرک و آشفته است. یعنی تصورات و خواسته‌ها را در حالت، گذشته نه چندان دور و یا آینده‌ی ناروشن برمی‌تابد. در عرصه‌ی زبان محاوره اشکال احساسی-ارزشی مبشر آینده‌اند (احکام، آرزوها، اخطارها، افسونها...). آرزو-امید-وحشت، رابطه‌ی ظریف انسانی با آینده است. ادراک ارزشی غیر قابل توضیح، ناگهانی یا به اصطلاح «غیر منتظره»، معجزه و تازگی مطلق و... وجود ندارد. رابطه‌ی و خشورانه با آینده دارای خصلت ویژه‌ای است. این رابطه عبارت از منصرف نمودن خویشتن از تصورات پیرامون آینده («آینده بدون من») است.

هستی آداب در تاتر: زمان نمایش تاتری و قوانین آن، درک نمایش در عصرهای حکمروایی مراسم دینی-اعتقادی و اشکال مراسم دولتی-تشریفاتی، هستی آداب روزمره زندگی در تاتر را تشکیل می‌دهد.

تقابل انسان و طبیعت: سوفیستها و از جمله سقراط: «این درختان در جنگل نیستند که علاقه‌ام را جلب می‌کنند، بلکه مردمانند در شهرها». دو محدوده‌ی تصورات و اعمال، یا دوگونه‌ی ارتباط شیء و شخصیت. هر چه

شخصیت عمیقتر باشد، یعنی به محدوده‌ی خود نزدیکتر باشد، روشهای عمومی‌تری یافته‌ی بیشتری بکار برده می‌شود. عام‌گرایی و صوری‌گرایی مرز بین نبوغ و عدم توانمندی را محو می‌کنند.

در آزمایش و پرداخت ریاضی پرسشی پیش گذاشته می‌شود و پاسخی می‌یابد. این ویژگی، خصوصیت فرآیند شعور علم تجربی و عامل آن (آزمایشگر) است. فرآیند شخصیت‌یابی اما در هیچ حالتی فاعل‌پذیر نیست. مقیاس اینجا من نیست، بلکه من در رابطه‌ی متقابل با شخصیت‌های دیگر است. یعنی من و دیگری، من و تو. در مورد تاریخ معرفت و نتایج آن و تاریخ انسان‌های صاحب معرفت، نگاه کنید به «مارک بلوخ» (۸). در علوم تجربی آیا توافق مفهومی وجود دارد؟ مفهوم همواره شخصیت یافته است. گفت و شنودی بی انتها، جایی که اولین و آخرین کلمه موجود نیست. علوم طبیعی مبتنی بر سیستم عینی (بی فاعلی) است. اندیشه و عمل ما تکنیکی نیستند، بلکه اخلاقی‌اند (یعنی بر رفتاری مسئولانه مبتنی‌اند). بخشی از رفتارهای ما (معرفتی، اخلاقی) متوجه مرزهای شیء‌گونه‌ی است که هرگز بدان دست نمی‌یابد و رفتارهای دیگر ما در مرزهای شخصیت‌یابی است که تا انتها غیر قابل دسترس است.

پرسش و پاسخ در یک رابطه‌ی منطقی (مقوله‌ای) ظاهر نمی‌شوند. آنها را نمی‌توان در آگاهی معینی یگانه کرد (ارتباطات واحد و بسته در خود). تمامی پاسخها پرسشهای جدیدی می‌آفرینند. اگر پاسخی در بطن خود پرسشهای جدیدی نیافریند، از عرصه‌ی گفت و شنود خارج شده و به نوعی سیستم ادراک گذر می‌کند که در نوع خود غیر شخصی است.

اشکال زمانی متفاوت پرسشگر و پاسخور، جهانهای متفاوت اندیشه (من و دیگری): پرسش و پاسخ از نظر شعور سوم، جایکه همه چیز قابل تبدیل و بناگزیب عاری از شخصیت می‌شود. کلمات بیگانه شده (من-بیگانه) زندگی پایداری داشته و در زمینه‌ی جدید خلاقانه احیاء می‌شوند. کلمات فنا یافته، «کلمات مومیایی شده»، حرکت غیر ارادی دارند.

پرسش اساسی همبولت (۹)، چندگونه‌ی زبان (مبداء اندیشه و زمینه‌ی مباحثه - وحدت نوع انسانی) است. در عرصه‌ی زبانها می‌توان این را در

ساختار صوری‌شان (نظام صداها و دستور زبان) دریافت. مسئله‌ی کلمات من و کلمات بیگانه نیز در عرصه‌ی گفتار (در مرزهای یک زبان یا زبان بیگانه‌ی دلخواهی) پدیدار می‌شود:

۱- کاربست اصل اضافه: دو حوزه‌ی اندیشه، شیء‌گونه‌ی و شخصیت‌یابی و تمایز بین آنها.

۲- اصل خارج جایگاه بودن: کلمه‌ی من و کلمه‌ی بیگانه. ادراک به مثابه استحالته‌ی بیگانه در رابطه‌ی «من-بیگانه». ارتباط پیچیده‌ی متقابل شناخت و فاعل شناسا، اشکال زمانی تحقق آن و فاعل شناسا و خلاقیت جدید. ادراک، رسوخ و تعمق تا هسته‌ی خلاقیت شخصیت است (در هسته‌ی خلاقیت، شخصیت زندگی جاودانه دارد).

۳- دقت و عمق‌گرایی در علوم انسانی: مرز دقت در علوم طبیعی در معادله‌ی $A=A$ ظاهر می‌شود. در علوم انسانی دقت، رفع کردن بیگانگی بیگانه است بدون تبدیل آن به خود خالص (تغییر در تمام عرصه‌ها، نوکردن بیگانه‌ی شناخته نشده و...). در مرحله‌ی کهن شخصیت‌یابی در دوره‌های شیء‌گونه‌ی طبیعت و انسان، شخصیت‌یابی ساده لوحانه نمادگراست. مرحله‌ی جدید شخصیت‌یابی طبیعت و انسان اما، شیء‌گونه‌ی را از دست نداده است ولی ویژگی نمادها (استحاله به زبان نمادها) را نیز بخود نمی‌گیرد.

۴- زمینه‌ی ادراک، مسئله‌ی «دور دستهای زمینه» است. در تمام موقعیت‌های جدید، اندیشه‌ورزی تجدید بی پایانی دارد. «زمان کوچک» حالیت، گذشته‌ی نه چندان دور، آینده‌ی قابل رویت (هر آینده‌ای) می‌باشد. «زمان بزرگ» گفت و شنود بی پایان و ناتمام است: جایی که یک اندیشه از بین نمی‌رود و در طبیعت ارگانیک حیات دارد. تمام عناصر غیر ارگانیک، در پروسه‌ی تبدیلیها، به زندگی کشیده می‌شوند. تنها در تجرید می‌توان آنها را در مقابل هم جدا از زندگی قرار داد.

رابطه‌ی من با فرمالیزم: درک من در مورد شخصیت‌یابی متفاوت است. اغماض از محتوا به زیبایی‌شناسی مادی منتهی می‌شود (نقد آن در مقاله‌ی ۱۰ X ۱۹۲۴). نه «ساختن» بلکه «آفرینش» (از ماده فقط چیزهایی

پیش پا افتاده حاصل می‌شود). فرمالیست‌ها تاریخت و تغییرات (درک مکانیکی تغییرات) را درک نمی‌کنند. جنبه‌ی مثبت فرمالیسم در طرح مسائل جدید و ابعاد نو در هنر نهفته است. هر چیز جدیدی، همیشه بر بستر گذشته و در مراحل اولیه‌ی رشد خود، جنبه‌ای یک بعدی و افراطی دارد.

رابطه‌ی من با ساختار گرایبی: من مخالف پایبندی شدید به متن هستم. «تخالف» و «تغییر نشانه‌ها» مقوله‌های مصنوعی‌اند. فرمالیزه کردن و غیر شخصی کردن متوالی در نزد ساختارگرایی: در ساختار گرایبی تمام ارتباطات (به معنای وسیع کلمه) منطقی است. اما من در هر چیزی صدای روابط گفت و شنودی آنرا می‌شنوم. اصل «اضافه» را هم من، از روابط گفت و شنودی استنباط می‌کنم. ارزش بالای ساختار گرایبی «دقت» و «عمق» است. «عمق» به معنی نفوذ در موضوع (شیء) و نفوذ در دنیای فاعل (شخصیت) است.

در ساختار گرایبی فقط یک عامل وجود دارد، آن هم خود عامل تحقیقگر است. شیء به مفهوم بدل می‌شود (مراحل مختلف تجرید)، فاعل هیچگاه نمی‌تواند قابل درک باشد (او خود می‌گوید و خود پاسخ می‌گوید). تفکر شخصی است: در آن همواره پرسش موجود است. رجوع و پاسخ در آن همیشه دوگانه است (به مثابه حداقل گفت و شنود). این شخصیت گرایبی روانشناسانه نیست، بلکه اندیشه‌ای است.

اولین و آخرین کلمه هستی ندارد. زمینه‌ی گفت و شنودی از هیچ مرزی برخوردار نیست. گفت و شنود از بی مرزی گذشته تا بی پایانی آینده گذر می‌کند. گذشته هم حتی به معنی زایش یافتن در گفت و شنود عصرهای سپری شده است. اندیشه‌ها هیچگاه نمی‌توانند ثابت باشند (یک بار و برای همیشه کامل شوند و پایان برسند). آنها همیشه در آخرین فرآیند و آینده‌ی گفت و شنود در حال تغییرند. توده‌ی عظیمی از اندیشه‌های فراموش شده، در هر لحظه‌ی دلخواه رشد گفت و شنود، هستی دارند. آنها در مقطع معینی از رشد گفت و شنود دوباره به خاطر آورده می‌شوند و مجدداً هستی تازه‌ای (در زمینه‌ی نو) می‌یابند. مسئله‌ی زمان بزرگ: هیچ

چیز مطلقاً مرده‌ای وجود ندارد. هر معنایی، سرور و شادمانی باززایی خویش را خواهد داشت.

ترجمه‌ی: کیومرث نگهدار

* م. باختین این ملاحظات را در سالهای ۴۱-۱۹۳۹ تحت عنوان «مبانی فلسفی در علوم انسانی» به نگارش درآورد. در سال ۱۹۷۴ نوشته‌ی فوق با تغییراتی با عنوان کنونی انتشار یافت. برگردان این متن از زبان روسی از کتاب *stetika slovesnova tvorchestva!* (زیبایی شناسی خلاقیت کلامی) صورت گرفته است.

یادداشت‌ها:

- ۱- بوریس پاسترناک شاعر روس (۱۹۶۰-۱۸۹۰) از قطعه شعری با عنوان «آگوست».
- ۲- سرگئی آورین سیف واژه‌شناس و ادیب روس (۱۹۳۷-۹) که آثار بسیاری در زمینه فرهنگ و ادب دارد. او را باخترین معاصر روس می‌شناسند (م). از کتاب «سمبول»، جلد ۷، ۱۹۳۷، مسکو.
- ۳- همان.
- ۴- اشاره‌ی باخترین به «و. دیلتای» (۱۹۱۱-۱۸۲۲) فیلسوف و مورخ آلمانیست. «دیلتای» در نظریه‌ی تویل خود علوم طبیعی و علوم انسانی را از یکدیگر متمایز کرده بود. برای توضیح بیشتر نگاه کنید به کتاب «ساختار و تویل متن»، نوشته‌ی بابک احمدی، جلد ۲، صص ۵۳۹-۵۲۰. م
- ۵- درباره‌ی ایده‌ی «تاریخ فاقد نام» در هنرشناسی اواخر قرن نوزده و اواسط قرن بیست اروپای غربی و از جمله درباره‌ی جهت فکری باخترین در اثر «درباره‌ی مولف و قهرمان» چون زیبایی‌شناسی تأثیر پذیر، نگاه کنید به: Formalni metod ve literaturvidenie (روش فرمال در ادبیات شناسی).
- ۶- الکسی ریمیزوف، نویسنده‌ی روس (۱۹۵۷-۱۸۷۷) که بویژه از متقدمین ادبیات داستانی روسیه است. از جمله آثار او می‌توان از «در سوگ ویرانی روسیه»، «بر پهنه دشت لاجوردین»، «داستان ایوان سمینوویچ استراتیلانف» نام برد. م
- ۷- «کلیم سامگین» عنوان رمانی است از ماکسیم گورکی. م
- ۸- مارک بلوخ، مورخ فرانسوی (۱۹۴۴-۱۸۸۶) «ستایش تاریخ یا حرفه‌ی مورخ»، مسکو ۱۹۷۳.
- ۹- و. همبولت، فیلسوف و زبان‌شناس آلمانی (۱۸۳۵-۱۷۶۷). همبولت به روش استقرایی به رده‌بندی زبانهای عالم دست زد. بنظر او زبان را باید به عنوان یک نیرو و نه به عنوان کار نگریست. اختلاف واقعی بین زبانها، اختلاف اصوات و علایم نیست بلکه تفاوت در «منظر عالم» است. (کاسیرر؛ «فلسفه و فرهنگ»، ترجمه‌ی بزرگ نادرزاده، ص ۱۷۲) - م
- ۱۰- رجوع کنید به منبع شماره ۵.

محمد رفیع محمودیان

تک بودگی درمقابل دیالوک

گفتمان روشنفکران ایرانی دهه‌های آغازین قرن حاضر

استدلالتها، مباحث و مجادلات روشنفکران ایرانی در دهه‌های آغازین قرن حاضر، برای اولین بار در تاریخ مدرن تفکر و فرهنگ ایرانی، شکل قوام یافته و منسجم یک گفتمان را بخود می‌گیرد. در این دوره است که بطور مثال تحقیق و بحث حول چند موضوع معین و تعیین حدود یافته انجام می‌گیرد و نظریات متفاوت در تداوم یکدیگر تکامل می‌یابند. سه متفکر مبرز این عصر احمد کسروی، صادق هدایت و جلال آل احمد با مسائل کاملاً مختلفی سر و کار دارند، یکی تاریخنگار و اندیشمند سیاسی است، دیگر نویسنده‌ی مدرنیست متأثر از غرب و سومی نویسنده‌ای سیاست باز، اما همگی در حوزه‌ی کار خویش پروژه‌ی مشترکی را پیش می‌برند. اینان هر یک به جهان بینی خاصی اعتقاد دارند اما بطور کلی تا حدود زیادی همسان و همگون می‌اندیشند. من در اینجا به بنیانهای عقیدتی-عملی مشترک مباحث این سه متفکر و در نتیجه گفتمان روشنفکری آنها اشاره می‌کنم (۱):

۱- نوآوری: کسروی، هدایت و آل احمد نوآوران قسم خورده‌ی عصر خود هستند. آنها همچون مدرنیستهای راستین نه تنها قید و بند شیوه و شکل سنتی تحقیق و بحث را درهم می‌شکنند، بلکه بطور مداوم نوآوری را بسان یک آرمان غایتمند در خود دنبال می‌کنند. کسروی تاریخنگاری مدرن را بنیان می‌نهد، سکولاریسم را تبلیغ می‌کند و ژورنالیسم را به مقام نوی اعتلا می‌بخشد؛ هدایت داستان نویسی جدید را به ادبیات معرفی می‌کند و همراه

با آن ایده‌های نوی را راجع به زندگی، عشق و مرگ مطرح می‌سازد؛ آل احمد نوآوری هدایت را در زمینه‌ی ادبی پی می‌گیرد و در عرصه‌ی نقد و سیاست قالبهای جدیدی از تفکر را می‌آفریند. بطور خلاصه شیوه‌ی تحقیق، نگارش و نگرش هر سه نوگرایانه است. جالب اینکه همگی با هم‌هی تفاوت‌هایشان با یکدیگر به مدرنیسم علاقه نشان می‌دهند و کسروی، که در این میان بطرز عجیبی از شعر و ادبیات بیزار است و حوزه‌ی کارش با آن بی ربط، بیش از دو تن دیگر به پالایش و متحول ساختن زبان عطف توجه دارد.

۲- عرفی گرایی: این سه متفکر علیرغم توجه خاصشان به مذهب، سکولار هستند و با معیارهایی عرفی به جهان می‌نگرند. هیچکدام از آنها معتقد به اصول و قواعد دینی نیست ولی هر یک، البته به درجات متفاوت، در مذهب آرمانی اینجهانی را جستجو می‌کند. هدایت که از دیگران سکولارتر است به بودائیسیم دلبستگی نشان می‌دهد و آرامش را در نیروانای آن مذهب می‌جوید ولی بهر رو تیزبین تر از آنست که خود را مقید آن سازد. کسروی می‌خواهد دینی پاکیزه از خرافات، قواعد و اصول اعتقادی-ایمانی بنیان نهد. او بیزار از دعوا و جنگ مذاهب با یکدیگر و نادانی توده‌ی خرافات زده‌ی عوام بهروزی جامعه را در گرو گرویدن به آئینی می‌بیند که مردم را به خردمندی، بردباری و همبستگی دعوت کند. آل احمد اما در همان مذهب شیعه‌ی سنتی نیروی مقاومت و مبارزه بر علیه سلطه‌ی غرب را می‌یابد. بعلاوه او در تلاش است تا با مذهب ارتباط از هم گسسته‌ی انسان مدرن با زندگی و جهان را دوباره برقرار کند. بنابراین، نه تنها برای آل احمد بلکه برای همگی شان رستگاری آنجهانی معنا و مفهومی ندارد.

۳- توجه به هویت تاریخی: هر سه روشنفکر مورد نظر نه تنها با جهان پیرامون خود بوسیله‌ی مقاله، کتاب و تک نگاری در حال تبادل نظر و مجادله هستند، بلکه سعی دارند که گذشته‌ی تاریخی وجود اجتماعی خود را نیز در حیطه‌ی بحث و تاویل جای دهند. بنظر آنها تحقیق و مباحثه

می‌بایست از بررسی خود زندگی اجتماعی معاصر فراتر رفته و چگونگی شکلگیری و تکامل آنرا نیز دربرگیرد. آنها در واقع می‌خواهند بدانند که خود بعنوان یک فرد ایرانی یا شرقی کیستند و در کجای زمان و مکان ایستاده‌اند. کسروی تاریخ نگار است و این کار را به شیوه‌ی حرفه‌ای انجام می‌دهد ولی هدایت و آل احمد هم مدام به این سپهر تحقیق ناخنک می‌زنند. کسروی ردپای فرهنگ ملی، جنبشهای توده‌ای و خرافه‌های دینی را در تاریخ می‌جوید. او می‌خواهد مبناهای واقعی زبان و فرهنگ ایرانی-فارسی، دموکراسی و پاکدینی را در رفتار و عمل گذشتگان باز یابد. هدایت قهرای فرهنگی و اجتماعی دوران حیات خویش را مرتبط به تسلط اسلام و اعراب بر ایران می‌داند و به گذشته‌ی ماقبل اسلام روی می‌آورد تا شکوه و ابهت گم شده‌ی او را بازشناسد؛ و چه باک اگر تحقیق او را به سر منزل مقصود نرساند، او با کمک تخیل تصویری افسانه‌ای را شکل می‌دهد. آل احمد به گذشته بسیار مشخص تر و هدفمندتر از اینها علاقه مندی ابراز می‌دارد. او بدنبال آن است که از اسلام ایمان یک مبارزه‌ی انقلابی با سلطه‌ی غرب را قرض بگیرد و از همین رو به تاریخ ورود اسلام به جامعه و سیر تحول آن می‌پردازد. بطور خلاصه باید گفت که گذشته بگمان یکایک این متفکرین نه تنها مبنا و شالوده‌ی زمان حال را می‌سازد، بلکه در بازپرداخت هر پروژه‌ای برای آینده نیز می‌تواند و می‌بایست بکار گرفته شود.

۴- رادیکالیسم: نقد هر سه روشنفکر به اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عصر خود تند و رادیکال است. آنها به هر آنچه می‌نگرند در آن عیب و نقصی می‌بینند و هر که را ورنه‌انداز می‌کنند مقصر تشخیص می‌دهند. اصلاً ایراد گیری خصوصیت اصلی نگرششان به محیط پیرامونشان است؛ و چه بی مهابا ایراد و نقد خود را اظهار می‌دارند. جان متاعی است که آنان بی منت در این راه تشار می‌کنند. هدایت سرتاسر زندگی اجتماعی و فردی انسانهای همعصر خود را منحن و گنبدیده می‌داند. بگمان او اصلی ترین گوهر وجود یعنی خود زندگی دیگر اصالت

و پاکیزگی را از دست داده و به گند مصالحه و بده بستان با بی مایگی، بیپهودگی و حماقت آلوده گشته است. او خود بطور فردی چاره را در خودکشی می‌جوید. کسروی هم مرگ را در سرحد نقد ملاقات می‌کند. اینبار اما سخن از قتل است. کسروی از مدرنیزاسیون رضاشاهی گرفته تا مذهب موجود و فرهنگ و ادبیات متداول عصر را به باد حمله می‌گیرد. قلم ایراد گیر او را توقیفی نیست و در این مسیر چه بلاهتها و تقصیرات که افشا نمی‌شوند. آل احمد همواره خون به دل دارد. تند و عصبی، پرخاشگرانه پرده از خیانتها و ندانم کاریها برمی‌گیرد. همه ی پروژه‌ی تجدد چه آنچه بصورت غرب زدگی در ایران در حال پیاده شدن است و چه آنچه در اروپا قطعیت یافته به باد حمله گرفته می‌شود. او بطور کلی هیچگاه آرام ندارد، هر آن به سویی حمله ور است و در آخر جاننش را بر سر آن می‌نهد: زودرس و نابهنگام در آتش قهر و خشم خویش می‌سوزد.

۵- شور مرگ: ما همه می‌میریم. واهمه از مرگ نیز ما را اینجا و آنجا به اندیشیدن حول چند و چون آن می‌کشاند. متفکرین مورد نظر ما اما با مرگ درگیری بسیار نزدیکتر و محسوستری از درگیری فرد معمولی با آن دارند. هدایت بنوعی بطور مداوم به مرگ می‌اندیشد. مرگ برای او نه نقطه‌ی انتهای زندگی بلکه غایت و نقطه‌ی اوج آن بحساب می‌آید که باید هدفمند رقم زده شود. عجیب نیست که عمده‌ی آثار او در فاصله‌ی دو قصد خودکشی -یکی ناموفق و دیگری موفق- نگاشته شده‌اند. مرگ همچنین یکی از مضمونهای اصلی این نوشته‌ها را تشکیل می‌دهد. کسروی بر عکس هدایت شیفته‌ی زندگی و جنب و جوش آن است، اما این شیفتگی او را از آن باز نمی‌دارد که جان خود را پشتوانه‌ی عقایدش بگرداند. در سالهای نخست دهه‌ی بیست او می‌دانست که مخالفینش به چیزی کمتر از مرگ او راضی نیستند ولی بعوض عقب نشینی از مواضع رادیکال خود یا اختیار فرار و سکوت، او با پامردی تمام بر نظریات خود پافشاری می‌کرد. ایستادگی و به دندان گزیدن نواله‌ی ناگزیر را با متانت و خونسردی محض پیش می‌برد. مرگ برای او بهایی بنظر می‌آمد که می‌بایست بسادگی در

مقابل نقد و تحقیق پرداخت شود. آل احمد از همین مرگ حماسه می‌سازد. وی نه خودکشی می‌کند و نه بقتل می‌رسد، ولی آنچنان زندگی می‌کند که در هر لحظه‌ی آن چنان نیرو و تلاشی مصروف شود که دیگر جان و رمقی بتن نماند. بگمان او نیز مرگ در سرحد رشادت زندگی را سرانجامی نهایی می‌بخشد. در واقع برای هر سه تن مرگ تقدیری نیست که بضرورت بر انسان غالب می‌آید بلکه غایتی است که می‌بایست یا شتابان و دلیرانه بسویش در حرکت بود و یا با کنش خویش رقمش زد.

گفتمانی که بر مبنای این بنیانهای مشترک تفکر و عمل شکل می‌گیرد مشخصه‌ی بارز گشودگی به جهان عینی بیرونی را دارد. به عبارت دیگر این مجموعه آراء و عقاید را مرزهایی از دنیای واقعی زندگی و عمل موجود جدا نمی‌کند. نه مرگ، نه بعد زمان و نه قیودات سنت و فرهنگ، هیچکدام مانعی بازدارنده برای قدرت اندیشه و سودای متفکرین مورد نظر ما نیستند. در غیاب هراس از مرگ همه‌ی جوانب زندگی، از حماسه‌ی مبارزه گرفته تا تجربه‌ی خودکشی، با شجاعت به آزمایش و نقد کشیده می‌شود؛ در جستجوی هویت ملی و فرهنگی همه‌ی گستره‌ی تاریخ مورد کنکاش قرار می‌گیرد؛ و با تکیه بر نوآوری هر روز مسئله و سبک تازه‌ای عرضه می‌گردد. برای همین هم هست که در مظاهر اصلی این گفتمان ما نشان از همه‌ی فعالیت‌های ذهنی و عملی یک جامعه را می‌یابیم. کسروی، هدایت و آل احمد تنها تاریخ، رمان و نوشته‌های سیاسی از خود بجای نگذاشته‌اند، آنها برای چند دهه بار اصلی جنب و جوشهای تاریخی مردم را بدوش می‌کشیدند. بوف کور خصلت نمای زندگی انسان ایرانی است، شیعیگری و صوفیگری بررسی موانع اصلی در راه حاکمیت سکولاریسم و عقلانیت بر اندیشه و فرهنگ جامعه هستند و غرب زدگی را بجرئت می‌توان برنامه‌ی عمل انقلاب ۱۳۵۷ دانست.

با اینحال همانگونه که تاویل گرایان مدرن به ما می‌آموزند این گفتمان چون در بطن یک سنت خاص فرهنگی تکوین می‌یابد محدودیت‌های خاصی را با خود حمل می‌کند. (۲) اندیشه و سودا هر قدر هم گسترده و باز باشد، باز

پذیرای هر نظر و عقیده‌ای نمی‌تواند باشد. شاخکهای حسی انسانها در هر دوره و موقعیت معین تنها داده‌های عینی خاصی را مورد شناسایی و درک قرار می‌دهد و چه بسا بسیار پدیده‌ها و حوادث که خارج از دایره‌ی دید و درک قرار می‌گیرند. یک گفتمان بنابراین هر قدر هم گشاده باشد، باز تنها و تنها در برابر آنچه در محدوده‌ی حساسیت‌هایش می‌گنجد، عکس العمل نشان می‌دهد.

کار بی‌مبوه‌ای خواهد بود اگر ما با بررسی آثار این روشنفکران بخواهیم محدودیت‌های تاریخی مباحث و استدلال‌های آنها را دریابیم. محدودیت‌ها وجود خارجی ندارند که ما آنها را مستقیماً بوسیله‌ی بررسی یک پدیده باز شناسیم. محدودیت‌های یک پدیده درست آن خصوصیات هستند که می‌توانستند در آن وجود داشته باشند ولی در آن بچشم نمی‌خورند. برای اطلاع یافتن از این خصوصیات فرضی و احتمالی تنها چاره اینست که دیگر پدیده‌های هم‌نوع واقعی و مثالی مطالعه شوند تا شاید بتوان آنها را در آنجا یافت. به عبارت دیگر باید یک مطالعه‌ی تطبیقی را تدارک دید.

بدین منظور من در اینجا به مقایسه‌ی گفتمان متفکران ایرانی مورد نظر من با گفتمانی که تا حد زیادی نیز بدان شبیه است، یعنی مباحث و مجادلات روشنفکران برجسته‌ی آلمان قرن نوزدهم، هگل، مارکس و نیچه می‌پردازم. من آگاهانه و عامدانه مباحث روشنفکران آلمانی، یکی از مهمترین گروه روشنفکران اروپای مدرن را، آنهم در یک دوره‌ی حدوداً ۱۰۰ ساله برمی‌گزینم، زیرا می‌خواهم فقط به جنبه‌های بسیار مجرد یک گفتمان ایده‌آل اشاره کنم. بعلت گستردگی و پیچیدگی مباحث مطرح در این گفتمان احتمالاً این جنبه‌ها آنچنان جهان‌شمول و فراگیر خواهند بود که محدودیت‌های مباحث گفتمان ایرانی را بخوبی نشان دهند. گزینش مباحث مربوط به آلمان از اینرو هم بی‌مسمی نیست که شرایط آن جامعه در قرن نوزدهم شباهت‌های زیادی به شرایط ایران در اوایل قرن حاضر داشت. در آنجا هم تجدد به مثابه یک نیروی خودجوش و منسجم عرصه‌های مختلف زندگی اجتماعی را متحول نساخته بود و این روشنفکران بودند که بنحوی رادیکال و با گشاده نظری پروژه‌ی تجدد را در عرصه‌های ذهنی و تئوریک

دنبال می‌کردند.

می‌توان ادعا کرد که گفتمان روشنفکران آلمانی این دوره حول دو ایده‌ی اساسی شکل گرفته است. این ایده‌ها که برای اولین بار توسط کانت مطرح می‌شوند ولی در نوشته‌ی مشهور هگل پدیدارشناسی روح طرح دقیق خود را می‌یابند عبارتند از: الف) عامل و فاعل اصل شناسایی و تفکر یعنی آگاهی (یا خرد) از انسجام و یگانگی برخوردار نیست، چند پاره یا دقیقتر بگویم، دوپاره است و پاره‌هایش در تناقض و تضاد با یکدیگرند؛ ب) وجود و تداوم حیات هر یک از این پاره‌ها نه تنها منوط به وجود و حضور پاره‌ی دیگر است بلکه همچنین منوط به داشتن نوعی رابطه‌ی متقابل با آن است. هر دوی این بندها اشاره به تجربه‌ی انسان و عقل انسانی در دوران مدرن دارند اما بصورت مجرد و غیر تاریخی این واقعیت را بیان می‌کنند، با این ویژگی که هر دو امر تضاد و وابستگی پاره‌ها به یکدیگر بصورت دقیق یا آنات (moments) یک فرآیند تصور می‌شوند. چنین تصویری از واقعیت موجود به‌رحال به روشنفکران آلمانی اجازه می‌داد تا دوران معاصر خویش را همچون بخشی متعارف از کل تاریخ بیندارند.

در اروپای مدرن، کانت اولین کسی است که به این نتیجه می‌رسد که آگاهی و معرفت از دو عنصر متفاوت فهم و خرد تشکیل یافته است. بنظر او فهم قوه‌ی بازنمایی خودبخودی (جهان) یا معرفت بی‌واسطه است (۳) و خرد قوه‌ی شناسایی اصول یا پی بردن به احکام خاص از طریق دانستن مفاهیم عام. (۴) اختلاف این دو عنصر در این است که فهم داده‌های حسی را در مقوله‌های معینی نظم می‌دهد در حالیکه خرد این مقوله‌ها را مجرد از محتوایشان بکار می‌برد. این کار خرد را کانت در زمینه‌های تجربی نادرست می‌داند و به نقد آن می‌پردازد. بگمان او تنها کاربرد درست خرد در زمینه‌ی تفحص در مورد مسائل غایی زندگی یعنی محدوده‌ی دانش، اخلاق (آزادی) و امید است. خرد بر این مبنا باید به مسائلی که فهم از درک آنها عاجز است بپردازد، در عین حال که موظف است به نگرهبانی از خود نیز همت گمارد. (۵)

خود خرد نیز بنظر کانت از یگانگی خودانگیخته‌ای بهره‌مند نیست. خرد

ناب و خرد عملی اجزاء متفاوت آنرا می‌سازند و که فقط در هیات قوه‌ی داوری در عرصه‌ی آفرینش هنری به تجمع و یگانگی دست می‌یابند. موضوع تحقیق و تفکر خرد ناب، دانش و حدود آن موضوع خرد عملی آزادی و حدود آن، بخصوص وظیفه‌ی اخلاقی فرد در مقابل بقیه و موضوع قوه‌ی داوری، پرداخت آنچه به بازنمایی در می‌آید یعنی کمال زیبایی است. هر دو جزء مجزای خرد به‌رحال تنها در وابستگی به یکدیگر وجود دارند. خرد عملی وجودش مرهون قدرت آزاد خرد در تفکر تجریدی رها از شرایط تجربی است و خرد ناب از آنرو وجود دارد که جز خود خرد مانعی برای آزادی فرد نمی‌تواند ظهور یابد. (۶) اما تجمع و یگانگی این دو جزء، بلکه حتی فهم و خرد در عرصه‌ی آفرینندگی هنری تحقق می‌یابد. در آنجاست که مفاهیم ناب برون جسته از ذهن آزاد انسان با مقوله‌های قوه‌ی فهم بازپرداخت می‌شوند. (۷)

فهم و خرد پاسخهای مختلف خرد در دستگاه فلسفی کانت هر یک هویت و هستی قائم بذاتی دارند که حتی بگانه ترکیب با عنصر متباین آنرا حفظ می‌کنند. این درک از طرف هگل مورد حمله قرار می‌گیرد. بنا به نظر هگل تمامی مقولات کانت راجع به ذهنیت، آثبات یا دقایق متفاوت عقل را می‌سازند. روح (Geist) در سیر تکوین خود، بگمان هگل، از مراحل چون حس‌پذیری، فهم و خرد می‌گذرد تا به ایده‌ی مطلق دست یابد. جهان واقع عینی یعنی آن جهانی که در مقابل ذهن قرار دارد البته پر از تناقض و دویارگی است، خود اندیشه هم اگر بحال خود واگذارده شود در مقام فهم عمل می‌کند و تنها دویارگی و تناقض‌ها را می‌بیند. این روح است که با تفکر بازنگرانه با برگزشتن از فهم جهان پدیدارهای تجربی، تمامیت مطلق یعنی کل متشکل از اجزاء گوناگون متناقض را بگونه‌ای عقلایی به تصویر درمی‌آورد و در خود ادغام می‌کند. (۸)

در مسیر حرکت از آگاهی ساده به معرفت مطلق ذهن از مراحل متفاوت می‌گذرد. مرحله‌ی گذر از آگاهی به خودآگاهی که هگل آنرا به مدد تمثیل خدایگان و بنده در کتاب پدیدارشناسی روح (۹) به بحث می‌گذارد این سیر تحول را بوضوح و دقت تمام بازنمایی می‌کند. از آنجاکه این بحث و

تمثیل در تکوین تفکر فلسفی آلمانی اثر عمیقی بجای گذاشته و ما رد آنرا در سراسر فلسفه‌ی مدرن پسا‌هگلی می‌بینیم، جا دارد که در جزئیات آن اندکی مکث کنیم.

بگمان هگل انسان با شوق و در شوق خودآگاهی را تجربه می‌کند، بدین شکل که انسان میان خود و جهان پیرامون مرزی می‌کشد و از سر میل و اشتیاق به تصرف و تملک پدیده‌های این جهان متفاوت از خود دست می‌زند. این خودآگاهی اما ابتدایی است و انسانی نیست، تنها هنگامی که وجود «خود» از طرف آگاهی دیگری برسیمت شناخته شد و ارج یافت خودآگاهی انسانی تمام عیاری شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر «من» در جمع «ما»ی خودآگاهان پای به سپهر خودآگاهی انسانی می‌نهد. (۱۰) با اینحال اولین تجربه‌ی خودآگاهی در جامعه‌ای متشکل از آحاد و اذهان هم ارج بوقوع نمی‌پیوندد بلکه در حالت نابرابری این آحاد و اذهان بروز می‌یابد. یک ذهن (انسان) ذهن دیگری را در نبردی شکست داده و چون خواهان برسیمت شناخته شدن از طرف دیگری است او را نکشته به عبودیت خود وامی‌دارد تا رابطه‌ی خدایگان و بنده پدید آید. (۱۱) خدایگان از بنده شناسایی و برآوردن نیازهای خود را بوسیله‌ی تن دادن بنده به کار و کوشش طلب می‌کند و بنده در هراس از مرگ، وجود و هویت خود را در برآوردن خواست و نیازهای خدایگان بوسیله‌ی کار می‌بیند. این رابطه اما پس از مدتی تطور نتیجه‌ای معکوس ببار می‌آورد. خدایگان رها گشته از تقابل با نیرویی انسانی به وضع فرد بشری ناخودآگاهی درمی‌غلطد و بنده در مبارزه با تهدید مرگ (بدست خدایگان) و طبیعتی که با کار باید متحول گردد به آزادی (از محدودیتها) و خودآگاهی تمام عیاری نائل می‌گردد. بنظر هگل این روند نشان می‌دهد که تنها ذهنها و انسانهای هم ارج با برسیمت شناختن یکدیگر مبنای خودآگاهی و آزادگی یکدیگر را فراهم می‌آورند و رابطه‌ی غالب و مغلوب با به انحطاط بردن یک قطب این رابطه از اینکار باز می‌ماند. (۱۲)

هم برای کانت و هم برای هگل عواملی برین و مجرد چون خرد نیروی محرکه‌ی آگاهی، شناخت و حتی عمل هستند. در تئوری آنها از انسان

واقعی یا گروه‌های سازمان‌یافته‌ی انسانی همچون جامعه، جماعت یا ملت و دویارگی و وحدت با واسطه‌ی آنها چندان خبری نیست. مارکس وظیفه‌ی خود می‌داند که این کمبود اساسی آنچه را که او ایده آلیسم آلمانی می‌داند رفع و رجوع کند. بنظر او رگ و ریشه‌ی وجود مادی و عینی انسان در تاریخ به ازهم گسستگی دچار آمده است، بدان معنا که جامعه‌ی انسانی با پشت سر گذاشتن حالت طبیعی اولیه و آشنایی یافتن با تمدن گرفتار دام دویارگی بین گروه‌هایی با منافع متفاوت و متخاصم شده است. مبارزه‌ی خدایگان و بنده، بگمان مارکس، در سراسر عمر جوامع متمدن بشری به اشکالی گوناگون همچون مبارزه‌ی برده داران و بردگان، اشراف و رعایا و بورژوازی و پرولتاریا عامل تحول و تکوین حیات اجتماعی بشر بوده و هست. ذهن و اندیشه انسان در چنین موقعیتی این ازهم گسیختگی جامعه به قطبهای متضاد را در خود انعکاس می‌دهد. تضاد بین آنچه از دل و درون برمی‌خیزد و وابستگی برده، رعیت و پرولتاریا را به کار و زندگی نشان می‌دهد با اندیشه‌ای که وضعیت مسلط برده دار و اشرافیت و بورژوازی را نمایندگی می‌کند ذهن را در تناقض غرق می‌گرداند: خدایگان مسلط از بنده چه می‌خواهد جز آنکه همچون او و در خدمت او بیندیشد در حالیکه واقعیت موجود بنده را وامی‌دارد که در هراس، به زندگی و کار پردازد. در داوری مارکس بنده در وجود پرولتاریا بالاخره می‌تواند قدرت مسلط عینی و ذهنی خدایگان بورژوا را درهم شکند و یگانگی در جامعه و در ذهن انسانها را با از بین بردن تناقض بین ضرورت‌های موجود زندگی و ایدئولوژی مسلط بورژوایی رقم زند. پرولتاریا یقیناً، تنها زمانی این رهایی را بدست خواهد آورد که تمامی اندیشه‌ی والای بورژوایی - یعنی غلبه بر طبیعت و بهره‌مندی از یک دستگاه فکری مجرد (و غیر وابسته به ضرورت‌های زندگی روزمره) - را از آن خود سازد. (۱۳)

این دیالکتیک از هم گسیختگی، تضاد و یگانگی مطرح شده بوسیله‌ی هگل و مارکس از سوی نیچه مورد نقد واقع می‌شود. نیچه می‌پرسد که چه ضرورتی وجود دارد که دو پارگی، تضاد و مبارزه‌ی گروه‌ها و غلبه‌ی قهرآمیز یک گروه بر گروه دیگر به یگانگی انسانها فرازش یابد. مگر نه

اینکه انسانها را قدرتهای مختلف بدنی و ذهنی است و مگر نه اینکه تنها در رقابت و ستیز است که افراد قادرند مهارتها و استعداد‌های خود را بنمایش گذارند و پیروانند؟ پس چرا بخواهیم شرایطی را که فراهم آورنده‌ی اینگونه امکانات هستند از بین ببریم؟ تنها ضعفای مفلوک تاریخ، آنانی که توان پیشبرد یک مبارزه‌ی واقعی و امکان بدست آوردن پیروزی را ندارند، بگمان نیچه با تبلیغ ارزشهای اخلاقی مصلحانه خواهان از بین بردن اینگونه شرایطی هستند. بگمان او هم اینان در جهان مدرن با شکلگیری جامعه‌ی متشکل از انبوه بی سر و پایان ارزشهای خود را بر اذهان عمومی غالب گردانیده‌اند.

نیچه تک ساحتی شدن تفکر یا همنهاد گردیدن خواستها و امیال گوناگون را برای فرهنگ و زندگی بشری خطرناک ارزیابی می‌کند. بر اساس بینش او سرزندگی و پویایی فرهنگ و تمدن با رقابت نیروها، اراده‌ها و اندیشه‌های گوناگون تامین می‌گردد و در این موقعیت است که خواست قدرت، غریزه‌ی ترغیب کننده‌ی افراد به مبارزه و پیشی جستن از یکدیگر، عرصه‌ی بروز می‌یابد. حال اگر روند تاریخ در آن جهت حرکت می‌کند که این عرصه‌ی بروز را به نابودی کشاند، انسانها باید گام پیش گذارند و ارزشها را زیر و رو کنند تا هم به زندگی خود همچون مبارزینی بکار گیرنده‌ی خواست قدرت یا اَبَر انسان معنی بخشند و هم از تباهی تمدن و فرهنگ جلوگیری کنند. (۱۴)

هگل و مارکس، درست برعکس، بر این باورند که رقابت ستیزآمیز بین افراد وضعیت مناسبی را برای شکوفایی عمل و اندیشه‌ی انسانها فراهم نمی‌آورد. خلاقیت و پویایی فرد انسان، بنا بدین نظر، در گرو آنست که انسان از یکسو از امکان طرح مهارتها و استعداد‌های خود برخوردار باشد و از سوی دیگر همچون یک فرد معین مورد شناسایی بقیه قرار گیرد. در جامعه‌ای که اشخاص معین یا یک طبقه‌ی خاص در مبارزه با دیگران به پیروزی نائل آمده و با خشونت خواست و تمایلات خود را بر دیگران اعمال می‌کنند، از این خلاقیت و پویایی دیگر خبری نخواهد بود. بیشترین ضررم در این موقعیت متوجه نیروی غالب خدایگان و طبقه‌ی حاکمه و در

نتیجه انسان قدرتمند نیچه خواهد بود، چه همین افراد یا گروهها در رخوت پیروزی و گسست از پیوند با جهان واقعی کار و زندگی به سترونی ذهنی گرفتار خواهند آمد.

اکنون با اتکا بدین مرور تاریخی هر چند کوتاه و اجمالی می توانیم دو ایده‌ی اساسی گفتمان روشنفکران آلمانی قرن نوزدهم را دقیقتر بیان کنیم. ایده‌ی اول آنست که حضور انسان در جهان بهر صورت که پنداشته شود، چه بصورت عقل مجرد، عناصر و گروههای اجتماعی یا اراده‌ی فردی، دو پاره است و وضعیتی متناقض دارد. مسئله این است که وحدت نخستین تاریخی یا مقوله‌ای ذهن یا جامعه با پیشرفت و تکامل به مراحل والاتر از هم شکافته شده و متشتت می‌گردد. ذهن به فهم و خرد و خرد بنویه‌ی خود به انواع مختلف تجزیه می‌گردد؛ آگاهی منسجم به خودآگاهی وابسته به بازشناسی متقابل دیگری تکثر می‌یابد؛ جوامع متمدن متشکل از طبقات متخاصم جای جامعه‌ی همگون اولیه را می‌گیرد؛ و قدرت سلطه اشرافیت فرهنگی بوسیله‌ی خیزش توده‌ی مستضعفان به مقابله طلبیده می‌شود. ایده‌ی دوم بدینگونه طرح می‌گردد که پاره‌های از یکدیگر جدا شده تنها در تقابل یا تخاصم و مبارزه با یکدیگر وجود دارند. تغییر و تطور آنها نیز بستگی به همین تقابل و تخاصم دارد. حتی آنگاه نیز که یک هم نهاد جدید وحدت اولیه‌ی از دست رفته را دوباره پابرجای می‌سازد، دویارگی به حیات خود، البته اینبار بشکل نوینی، ادامه می‌دهد. تاکید کلی در واقع بر اینست که ذهن، عقل یا جامعه تنها با تجزیه شدن به عناصر جداگانه می‌تواند با پویایی و خلاقیت بر جای بماند.

اکنون اگر به گفتمان روشنفکران ایرانی مورد نظرمان بازگردیم می‌بینیم که در آن از این ایده‌ی دویارگی، تعارض و وابستگی آنها به یکدیگر خبر چندانی نیست. یا عنصر اصلی حیات و وجود چه ذهن، چه فرد و چه جامعه در مباحث آنها از هم گسیخته نیست و یا اگر گسستگی در آن نیز پیش آمده پاره‌ها در جدایی محض و عدم وابستگی به یکدیگر بسر می‌برند. این ویژگی یا دقیقتر بگوییم عدم ویژگی خود را در رابطه با هر پنج بنیان عقیدتی-عملی این مباحث بنمایش می‌گذارد. در نوآوری سنت

نقطه‌ی مقابل آن نادیده گرفته می‌شود. سعی می‌گردد که سنت، نه بدان صورتی که در آغاز و اصل طرح شده و نه بصورت بازسازی گشته‌ی آن، مورد استفاده قرار نگیرد. سبکهای نو نوشتار، تحقیق و تدوین مطالب همگی بدون التفات به سبکها و شیوه‌های بکار رفته‌ی قبلی انتخاب می‌شوند. در زمینه‌ی عرفی گرایی، دویارگی هیچگاه قطعیت نمی‌یابد تا تقابلی بین آنها پدیدار گردد. هدایت و آل احمد عرفی گرایی را در آنچنان بعد و عمقی دنبال نمی‌کنند که خود را مجبور به مقایسه‌ی دو عنصر مذهب و خرد (پراگماتیسم) اینجهانی ببینند. آنها هر دو تداومی ضمنی و مسکوت گذاشته شده را بین این دو عنصر برقرار می‌کنند تا جایی برای تقابل باقی نماند. کسروی نیز که عرفی‌گرای قهار و رادیکالی است، دین جدیدی را ابداع می‌کند که تضاد بین خرد و دین را حل کند تا این دو نیروی متفاوت بدون ورود به جبهه‌ی تعارض و تخاصم در یک هم نهاد جمع آیند. او آشکارا می‌نویسد که فرد نمی‌تواند بدون اتکا به رهنمودهای دین انسانها را در حل مشکلاتشان یاری رساند.

توجه به هویت تاریخی نیز با چشم پوشی بر وجود هر نوع ازهم گسیختگی فرضی‌ای در گذشته‌ی تاریخی مورد نظر انجام می‌گیرد. هویت تاریخی‌ای که کشف می‌گردد همیشه وجود منسجم و یکپارچه‌ای دارد؛ یا منشاء پیشرفت و قدرت است یا بر عکس منشاء شکست و بدبختی. شکافی در این گذشته که منجر به بروز پسامدهای متناقض و چندگانه شده باشد اصلا تصور نمی‌شود. ایران باستان هدایت، صدر اسلام آل احمد و مشروطه‌گری تبریز کسروی از آنگونه عاملی تهی است که در تقابل عوامل دیگر به ازهم گسیختگی یک دوره و تکوین شرطی-تصادفی تاریخی آن منجر گردد. در ایران باستان هدایت، بطور مثال، از نقش افکار بیگانه اشاره‌ای بمیان نمی‌آید؛ در صدر اسلام، آل احمد نقش مثالی افکار سنتی یک جامعه‌ی عشیرتی را نادیده می‌انگارد؛ و در مبارزات مشروطه چنان تبریز، کسروی نقش (فرضا) سازنده و ناخواسته‌ی عوامل ارتجاعی را اصلا به بحث نمی‌گذارد.

رادیکالیسم این روشنفکران خود نشان بارز این عدم التفات به تشتت و

تقابل نیروهاست. طفره رفتن از بازشناسی امکانات موجود و توانهای بالقوه‌ی آنچه به نقد گذاشته می‌شود زمینه و پایه‌ی این رادیکالیسم را می‌سازد؛ بدین معنا که آنچه هست بتامی یکپارچه پنداشته شده و به باد حمله گرفته می‌شود. هدایت و آل احمد در شرایط واقعا موجود عصر کمتر عنصر رضایت‌بخشی را تشخیص می‌دهند، و در زمینه‌ی دیگری کسروی ادبیات یا شعر را بطور محض خالی از جنبه‌های روشنفکرانه یا عقلایی می‌بیند. اگر عنصری با توانها و امکانات مثبت نیز در دایره‌ی دید و شناسایی قرار می‌گیرد به همانگونه به ضعفها و نواقصش کمتر پرداخته می‌شود.

در درگیری با پدیده‌ی مرگ اما این طرز نگرش به جهان پرداخت تمام و کمال خود را می‌یابد. در اینجا هراس از مرگ، مرگی که زندگی را با ابتذال تمام به نیستی می‌کشاند نیروی تحریک کننده یا تنش زایی برای اندیشه و تامل نیست. مرگ یا نواله‌ی ناگزیر پنداشته می‌شود که تن و جان باید بدون مقاومت بیهوده تسلیمش شود یا عدسی جذاب تصویر می‌گردد که می‌بایست خود با شور و شوق آنرا رقم زد. انگار چنین نیست که در ظاهر امر حتی مرگ نقطه‌ی مقابل و متخاصم زندگی (مبنای اندیشیدن و حضور در جهان) را تشکیل می‌دهد. جزء جزء آثار هدایت، آل احمد و حتی کسروی را که بکاوی باز اثری از هراس از مرگ طرح شده در تمثیل خدایگان و بنده‌ی هگل یا در اندیشه‌ی اگزستانسیالیستیهای قرن بیستم آلمانی در آنها نخواهی یافت. در این آثار زندگی و مرگ از آغاز مرتبط و متصل با یکدیگر تصور می‌شوند، ارتباط و پیوندی که در فرجام تقابل و مبارزه‌ی سخت و دهشتناک در شرایطی خاص بوقوع نمی‌پیوندد بلکه خود بخود از آغاز وجود دارد.

برای درک دقیقتری از تفاوت مباحث روشنفکران ایرانی با مباحث همتایان آلمانی قرن نوزدهم آنها می‌توانیم به تحلیل برخی تمثیلهای و استعاره‌های اصلی بکار رفته در آثاری همچون بوف کور، غرب زدگی و فرهنگ چیست؟ بپردازیم. بدون شک اینگونه تحلیل انضمامی‌ای به ما نشان خواهد داد که در مقایسه با استعاره‌ها و تمثیلهایی چون «خدایگان و بنده»،

«ایدئولوژی» و «ابر انسان» چگونه عنصر یا عاملی در نمادهای مثالی روشنفکران ایرانی غایب است. بگذارید برای اینکار سه تمثیل یا استعاره‌ی مشهور «راوی و رجاله‌ها»، «آدمهای غرب زده و روشنفکران» و «فرهنگ» را که دارای نقشهای محوری‌ای در افکار هدایت، آل احمد و کسروی هستند بعنوان نمونه برگزینیم و مروری بر آنها داشته باشیم.

برای راوی بوف کور که انسانی منزوی، بیمار و شکست خورده است دیگران بطور کلی رجاله بشمار می‌آیند. وی شیفته‌ی خویشتن و شیوه‌ی زندگی خود است و از دیگران که بنظرش رجاله‌هایی بی‌حیا، احمق و متعفن می‌نمایند تا حد امکان دوری می‌جوید. استدلالش هم اینست که او شخصا احتیاجی به دیدن آدمهایی ندارد که همه‌شان دهنی هستند «که یک مشت روده بدنبال آن آویخته و منتهی به آلت تناسلیشان» می‌شود. (۱۵) او خود را جستجوگر زندگی و عشقی متفاوت می‌داند که با زندگی و عشق مبتنی بر هرزگی و ولنگاری رجاله‌ها اصلا یگانگی ندارد. او ولی در عین حال می‌داند که در گذشته به همین جهان رجاله‌ها تعلق داشته است و این تنها در شرایط کنونی زندگی‌اش است که قطع رابطه شکل گرفته است. ما خوانندگان، بهرحال، هیچوقت پی نمی‌بریم که این قطع رابطه کی و چگونه بوقوع پیوسته است.

دوپارگی در اینجا با جدا گشتن راوی از دیگران بطور قطعی به تحقق پیوسته و شکل معینی یافته است. در این روند دو جزء جدا شده هر یک به سپهر مجزا و مستقلی تبدیل شده‌اند تا بجایی که راوی در خود و برای خود زندگی می‌کند. رابطه‌ی متقابل و تخاصم‌آمیزی که دو جانبه باشد، در نتیجه این دو جزء را به یکدیگر وصل نمی‌کند و شناخت متقابل و تجمع در یک هم نهاد بطور کلی موردی پیدا نمی‌کند. بر عکس دو قطب خدایگان و بنده که هم به یکدیگر وابسته هستند و هم مشغول به تقابل و تعارض با یکدیگر، دو عنصر راوی و رجاله‌ها نه به یکدیگر وابسته هستند و نه مبارزه‌ی مداوم و گریزناپذیری را با یکدیگر به پیش می‌برند.

رابطه‌ی راوی با رجاله‌ها در تفکر آل احمد به نوعی کمابیش مشابه در قالب تبیین تاریخی-سیاسی آدم غرب زده-روشنفکر بازسازی می‌شود. بنظر

آل احمد غرب پیشرفته و مقتدر با صدور تکنولوژی به جوامع عقب مانده‌ی شرقی آنها را به درد غرب زدگی مبتلا می‌سازد. غرب زدگی در این تفسیر عبارتست از حالتی که در آن نهادها یا عوارضی همچون تکنولوژی که هیچ ارتباطی با سنت یا شیوه‌ی زندگی موجود ندارند در یک جامعه ظهور می‌یابند. در این حالت ارکان زندگی اجتماعی بر متن ازهم گسیختگی و تنش‌ی که جای یگانگی و یکپارچگی را گرفته تزلزل پیدا می‌کنند. انسانها دیگر بوسیله‌ی سنت و فرهنگ بومی و خودجوشی، زندگی روزانه‌ی سازماندهی شده حول تکنولوژی مدرن را تجربه نمی‌کنند بلکه خود را بیگانه با آن می‌یابند. توامان نوعی فرهنگ قارچ گونه مصنوعی شکل می‌گیرد که نمود و مبلغ تسامح و حتی پذیرش شیوه‌های نوی کار و زندگی است. بگمان آل احمد مبلغین چنین فرهنگی آدمهای غرب زده هستند. اینان آدمهایی هستند که با دوری جستن از فرهنگ و سنت بومی، افکار و گرایشهایی را نمایندگی می‌کنند که برخاسته از وجود عینی و مادی خود آنها نیست بلکه عاریتی و دلالانه است. از اینرو «آدم غرب زده هرهری مذهب است. به هیچ چیز اعتقاد ندارد... یک آدم التقاطی است... نه ایمانی دارد، نه مسلکی، نه مرامی، نه اعتقادی، نه به خدا یا به بشریت. نه در بند تحول اجتماعی است و نه در بند مذهب و لامذهبی. حتی لامذهب هم نیست. هرهری است.» (۱۶)

به اعتقاد آل احمد غرب زدگی خود بخود از بین نمی‌رود، تکنولوژی مدرن سر خود و حتی به مرور زمان بستر اجتماعی آماده‌ای را نخواهد یافت. مشکل تنها بوسیله‌ی احراز اقتدار بر تکنولوژی و ادغام آن در سنت و فرهنگ بومی جامعه حل خواهد شد. افرادی حامل این سنت و فرهنگ باید قد علم کنند و با پایمردی و اصولی گرایی و بدون معاشات با وضع موجود تسلط بینش تصنعی و عاریتی غرب زدگان را درهم شکنند. این افراد بر عکس آدهای غرب زده متکی و مرتبط با جامعه و شیوه‌ی زندگی مرسوم جامعه‌ی خود باید باشند و در عوض هرهری مذهبی و بی اعتقادی، ایمان محکم و تندروی را اختیار کنند، در یک کلام روشنفکر باشند. این افراد تندرو و اصولی، این روشنفکران آل احمد بندگان هگل و

انسانهای در حال تحول به ابر انسان نیچه نیستند که در یک پروسه‌ی تقابل و تعارض تکوین یابند. آنها خود پیشاپیش می‌بایست از خصوصیات خاصی برخوردار باشند. اصلاً بنظر آل احمد مبارزه‌ی واقعی و امکان پیروزی‌ای شکل نمی‌بندد مگر اینکه این خصوصیات از پیش در وجود مادی کسانی تثبیت یافته باشند. روشنفکران مبارز غیر غرب زده، غرب زدگانی نیستند که در یک روند صف خود را بعلت جایگاه خاص اجتماعی و فرهنگی‌شان از دیگران جدا می‌کنند. آنها اساساً آدمهایی متفاوت هستند که از ابتدا در محیط و شرایطی خاص خود رشد یافته‌اند. از همین رو نیز آل احمد خود را مجبور نمی‌بیند که توضیح دهد چه علت غایی‌ای این افراد را به سوی شرکت در مبارزه سوق می‌دهد. از قرار معلوم یک حرکت می‌تواند سر خود و به ناگهان شروع شود.

این دو پاره‌ی کاملاً جدا یا قابل تحول به دو جزء کاملاً متفاوت در مقوله‌ی «فرهنگ» کسروی نیز بچشم می‌خورند. کسروی در تعریف کارکردگرایانه‌ی خود از مفهوم فرهنگ جایی را به ادبیات، هنر و فلسفه اختصاص نمی‌دهد. بگمان او فرهنگ «چیزهایی [است] که در زندگانی نیاز به دانستنش می‌باشد» (۱۷) و او شکی ندارد که انسانها نیازی به دانستن چیزهایی مثل شعر، رمان، نقاشی و تاملات فلسفی ندارند؛ به این دلیل ساده که نکته‌ی سودمندی در آنها یافت نمی‌شود. کسروی همچنین مفهوم «فرهنگ در معنی والاترش» را بکار می‌برد. این مفهوم اخیر اشاره به شناختن معنی جهان و زندگانی و پی بردن به «آمیغها» (شیوه‌های پیشبرد زندگی) دارد. (۱۸) ولی در این رابطه باز هم جایی برای آثار و داده‌های ادبی-هنری کنار گذاشته نمی‌شود. از نظر کسروی این آثار و داده‌ها بطور قطعی دیگری فرهنگ را تشکیل می‌دهند.

اینکه تصور عمومی اینچنین نیست و معمولاً ادبیات و هنر بخش مهم و اصلی فرهنگ در معنی والاترش قلمداد می‌گردد برای کسروی مسئله‌ی مطرحی نیست. او لزومی نمی‌بیند توضیح دهد آیا جدایی آنها ازلی و ابدی است یا در موقعیت خاصی که او در آن بسر می‌برد معنا دارد. او حتی به این مسئله نمی‌پردازد که شعر، رمان و فلسفه در زندگی انسانها چه نقشی

(سودمند یا غیر سودمند) ایفا می‌کنند. یک تفسیر از توضیحات کلی او می‌تواند این باشد که این بلاهت و سردرگمی انسانهاست که آنها را به تولید و مصرف اینگونه آثار و داده‌ها می‌کشاند.

در تمایز با مفهوم «ایدئولوژی» مارکس، مفهوم «فرهنگ» کسروی چه یکدست و منسجم می‌نماید. تناقضی که در ایدئولوژی بین واقعیت منافع یک گروه اجتماعی از یکسو و جهانشمول و حقیقت‌مند قلمداد شدن این منافع از سوی دیگر وجود دارد، در مفهوم دومی کاملاً غایب است. کسروی ارزشهای متضاد یا بعدها متناقض را به عرصه‌ی پویایی یک مقوله راه نمی‌دهد در حالیکه مارکس بر عکس مقولات را مرکز و محور تلاقی ارزشها، تمایلات و واقعیتهای متعارض و متناقض می‌داند. از همین رو «ایدئولوژی» آنگونه درکی از جهان پنداشته می‌شود که در حالیکه منافع برخی انسانها را فرافکنی می‌کند، دایره‌ی بردش از سوی کسان دیگری به چالش خوانده می‌شود، ولی «فرهنگ» مقوله‌ای عینی و از پیش آماده فرض می‌گردد.

حال با توجه به شناختی که از محدودیت‌های گفتمان روشنفکران ایرانی در مقایسه با مباحث روشنفکران آلمانی قرن نوزدهم بدست آورده‌ایم می‌توانیم یک ویژگی دیگر به پنج ویژگی برشمرده در آغاز این نوشته بیفزائیم.

۶- یکپارچگی و خودسامانی درخود و برای خود یا تک بودگی: نوآوری و رادیکالیسم اندیشه‌ها و بحثهای کسروی، هدایت و آل احمد در خود محدود می‌ماند و پیوندی با طرف مقابل خود اعم از سبکهای کهنه و سنتی یا تفکر محافظه کارانه‌ی پشتوانه‌ی نظم موجود برقرار نمی‌کند. با رجاله‌ها، آدمهای غرب زده و شعرا و ادیبان به تباهی سر نهاده که امکان مباحثه و گفت و شنود وجود ندارد؛ در دنیایی که آنها در آن زندگی می‌کنند جایی برای پویایی و تطور کنار گذاشته نشده است که بتوان آنرا مورد خطاب قرار داد. در عین حال حقیقت و آزادگی از آغاز در دل و درون راوی، روشنفکر و انسان با فرهنگ تعبیه شده و نیازی به جستجو یا تکوین آن نیست تا بدان خاطر با کسانی دگر اندیش به تبادل نظر و مجادله پرداخت. حتی مبارزه نیز زمانی شکل می‌گیرد که همه‌ی نیروها با

سازماندهی کامل به میدان کشانیده شده‌اند و نتیجه نیز آنگاه یا شکست محض خواهد بود یا پیروزی یکسره. چیز دیگری در این میان روی نخواهد داد.

نه مبارزه‌ی مداوم و نه تضاد همیشگی بلکه مصافی قطبی، اینست روند زندگی و تاریخ از نظر این متفکران. هدایت شیفته‌ی مرگ است، چون بگمان خود مصاف را باخته است و دیگر بیهوده است که به مبارزه‌ای خرد و روزمره دست زند؛ آل احمد از دل و دماغ می‌افتد چون فکر می‌کند که امکان پیروزی قطعی از او گرفته شده؛ و کسروی جان فدا می‌کند تا شاید با مرگ این پیروزی بدست آید. چون روند تاریخ با دید و خواست آنها نمی‌خواند (و برآستی با خواست و آرمان بلند پروازانه‌ی چه کسی تطابق می‌یابد) آنان دلسرد و نا امید می‌شوند و به تلخی از آنچه آدمها بطور معمول بدان مشغول هستند، شکایت می‌کنند.

مباحث آنها آنگونه تدوین نشده که انسانهای درگیر در زندگی عملی و روزمره را مورد خطاب قرار دهد. اگر این انسانها رجاله و غرب زده و شیفته‌ی شعر و شاعری هستند چه بهتر که همانجا بمانند. طرف خطاب را باید جای دیگری، در صف متفاوتی و در میان نخبگانی خاص یافت؛ و در واقعیت در دم مرگ، کسروی، هدایت و آل احمد چه تنه‌ایند. نه کسی را با خود دارند و نه خواننده‌ی چندانی برای آثارشان. همان نخبگان نیز تشویق نمی‌شوند که آثارشان را بخوانند و رفتارشان را دنبال کنند، چه پیاسی که دریافت می‌کردند آن بود که رهایی بدست نمی‌آید بلکه از آغاز در زندگی و وجود آدمی جای گرفته است.

طبیعی است که گفتمان روشنفکران آلمانی نیز از محدودیت‌های ویژه‌ی خویش عاری نیست. به عنوان نمونه در حالیکه بگمان متفکرین ایرانی پاره‌های جهان از هم گسیخته و جدا از هم بسر می‌برند برای متفکرین آلمانی تداوم این پاره‌ها وابسته به تقابل و تعارضی است که آنها با یکدیگر دارند. بر اساس این بینش دومی هیچ عاملی چه ذهنی، چه اجتماعی و چه فردی در خود و قائم بذات نمی‌تواند به حیات ادامه دهد: خودآگاهی در مقابل خودآگاهی دیگری، پرولتاریا در مصاف با بورژوازی و ابر انسان در

روبرویی با عوام زاده می‌شوند و تکوین می‌یابند. این درک در نتیجه گریزان از آن است که برای این عوامل هویت خودانگیخته‌ای در نظر گیرد بلکه شکلگیری این هویت را موکول به بازشناسی عامل دیگری می‌گرداند. عدم تکامل تجدد در آلمان بخصوص در زمینه‌های سیاسی و فرهنگی که توأم با رهایی و استقلال نیافتن آگاهی و اراده‌ی فردی از زمینه‌ی تفکر و سنت گروهی و قومی بود، در واقع این متفکرین را به سوی استنکاف از برسمیت شناختن هویتی مستقل برای ذهن و فرد سوق می‌داد. آنها در هراس از آن بودند که فرد یا گروه اجتماعی خودانگیخته در آزادی مطلق با پیشه کردن بی بندوباری خود را به تباهی و نیستی کشاند، چه هیچ نهاد فرهنگی و سیاسی‌ای برای فراهم آوردن زمینه‌های شکوفایی خواستها و انتظارات انسانی افراد وجود نداشت. در انگلستان اما برعکس در همین اوان روشنفکری چون جان استوارت میل بسختی در حال دفاع از هویت فردی و آزادی شخصی و اجتماعی فرد بود. میل هیچ هراسی از فرد آزاد و خودسامان نداشت و فکر می‌کرد که نباید اساساً محدودیت چندانی برای جنب و جوش و حرکت چنین عنصری وجود داشته باشد. او مطمئن بود که فرد خود می‌تواند با تکیه بر نهادهای موجود اجتماعی بسان عاملی کمال یافته و خودبسنده راه خود را به جلو بشکافد. (۱۹)

آنچه فقدانش در مباحث روشنفکران ایرانی دهه‌های آغازین قرن حاضر، کسانی چون کسروی، هدایت و آل احمد بشدت چشمگیر است، قطعاً نه نوجویی و رادیکالیسم بلکه ایده‌ی دیالوگی و تکوینی بودن زندگی و هویت انسان است. فاعل شناسایی یا سوژه‌ی انسانی این بینش با تبادل کلام و تقابل نظریات با دیگران بیگانه است. او انگار در میان جمع و در تماس، تعارض و تخاصم مداوم با بقیه (با برخی از دیگران) قرار ندارد. اینچنین سوژه و فاعلی در خود و برای خود مستقل و خودکفا می‌زید و نیازی به درگیری و رویارویی با دیگران احساس نمی‌کند مگر آنگاه که پای در میدان مصافی قطعی می‌نهد. جالب اینکه اندیشه و عمل خود این روشنفکران نیز در وفاداری به همین قالب مثالی و تئوریک انکشاف می‌یابد. آخر، از همه چیز که بگذریم، صداقت و وفاداری به اصول جوهر هستی

آنها را تشکیل می‌داد.

یادداشت ها:

۱- من در اینمورد از این آثار سود جست‌ام:

احمد کسروی؛ پنج مقاله، انتشارات مهر، کلن، ۱۳۷۲.

اروند ابراهیمیان؛ «احمد کسروی: ناسیونالیست مدافع یکپارچگی ایران»، صص ۲۱۷-۱۷۷ در

کنکاش، شماره‌ی ۳۰۲، بهار ۱۳۶۷.

صادق هدایت؛ بوف کور، انتشارات نوید-مهر، ساربروکن آلمان، (سال انتشار نامعلوم).

محمد علی همایون کاتوزیان؛ صادق هدایت و مرگ نویسنده، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۲.

محمد علی همایون کاتوزیان؛ صادق هدایت، از افسانه تا واقعیت، طرح نو، تهران، ۱۳۷۲.

جلال آل احمد؛ غرب زدگی، انتشارات رواق، تهران، ۲۵۳۶.

جلال آل احمد؛ روشنفکران، در دو جلد، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۷.

و باز درباره‌ی جلال آل احمد:

ژاک بید

Jacques Bidet

Les ne'omarxismes

Exploration d'en nouvel espace critique

نئو مارکسیسم ها

کاوشی در یک فضای جدید انتقادی

* یادداشت مترجم

«مجله‌ی ادبی» (Magazine Littéraire) که شاید معتبرترین نشریه‌ی ادبی فرانسه است، شماره‌ی سپتامبر ۱۹۹۴ خود را به مارکس اختصاص داده است. در پیشگفتار این شماره می‌خوانیم: «فروریزی دو دیوار پالتا و برلین نتایجی بی‌آورد که از جمله امکان بررسی مارکس و آثارش را، بطرزیکه همواره باید انجام می‌شد، بدست می‌دهد: نگرش به فلسفه، سیاست و اقتصاد با دیدگاهی مسلماً انقلابی ولی مستقل از هر حزب و دولتی. ضرورت پرداختن به مارکس برای فهمیدن قرن نوزدهم و بیستم، زمانیکه از مارکسیسم-لنینیسم-استالینیسم، از "دیامات" [ماتریالیسم دیالکتیک] و "ایست مات" [ماتریالیسم تاریخی] پالوده شود، از مفاهیمی که حقیقتاً با او بیگانه‌اند، غیر قابل انکار است. بیست سال پیش از ریمون آرون پرسیدیم درباره‌ی "مرگ مارکس" که همه جا شیپور زده می‌شود، چه فکر می‌کند. او پاسخ داد: آنها که او را به خاک می‌سپارند بهتر است اول او را بخوانند. ما در اینجا شما را به این خواندن دعوت می‌کنیم. به قرائتهایی که فیلسوفان از آرون و مرلوپونتی تا آلتوسر، فوکو یا دریدا در این چند دهه از مارکس کرده‌اند.» مقالات شماره ویژه‌ی مارکس در نشریه‌ی مزبور عبارتند از:

- لوئی ژانوار (Louis Janovar): پراتیک تسلیم ناپذیری.

- لوئی ژانوار: گاه‌شمار زندگی مارکس.

Roy Mottahedeh; *The Mantle of the Propheet: Religion and Politics in Iran*, Simon and Schuster, New York, 1985, pp. 287-323.2- Hans-Georg Gadamer; *Truth and Method*, Sheed and Ward, London, 1979, pp. 142-43 and 300-303.3- Immanuel Kant; *Critique of Pure Reason*, Everyman, London, 1993. p. 69.4- *ibid.*, pp. 236-7.5- *Ibid.*, p. 518.6- Immanuel Kant; *Selections*, edited by Lewis White Beck, Scribner, Macmillan, 1988, pp. 261-63.7- Immanuel Kant; *Critique of Judgement*, Hafner, New York, 1951, pp. 7-15.8- Charles Taylor; *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, pp. 127-197.

۹- گ.وف. هگل؛ خدایگان و بنده، خوارزمی، تهران، ۱۳۵۲.

۱۰- همانجا، صص ۴۳-۳۸.

۱۱- همانجا، صص ۵۰-۴۵.

۱۲- همانجا، صص ۶۱-۵۷.

۱۳- مراجعه شود به دو اثر مانیفست حزب کمونیست و ایدئولوژی آلمانی در کتاب:

Karl Marx and Fredrich Engels; *Selected Works* (in 3 volumes), Vol 1. Progress Publishers, 1969.

۱۴- مراجعه شود به این دو اثر نیچه به زبان فارسی با ترجمه‌ی داریوش آشوری:

فردریش نیچه؛ چنین گفت زرتشت، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۰.

فردریش نیچه؛ فراسوی نیک و بد، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۲.

۱۵- صادق هدایت؛ بوف کور، ص ۶۸.

۱۶- جلال آل احمد؛ غرب زدگی، ص ۱۴۴.

۱۷- احمد کسروی؛ «فرهنگ چیست»، صص ۲۴۴-۲۲۳ در کتاب پنج مقاله، ص ۲۲۵.

۱۸- همانجا، ص ۲۴۴.

۱۹- معرفتی کوتاه و چالبی از اندیشه‌ی سیاسی جان استوارت میل در این کتاب وجود دارد:

دیوید هلد؛ مدل‌های دمکراسی، انتشارات روشنگران، تهران، ۱۳۶۹، صص ۱۶۳-۱۴۷.

ننو مارکسیسم ها

رونق جدید مارکس شناسی با وجود همه‌ی دلتنگی‌اش برای گذشته، دربردارنده‌ی وجه دیگری نیز هست که صرفاً به خاطره مربوط نمی‌شود و آن حضور فعال مارکسیسم جان سختی است که هنوز تأثیرش را بر فرهنگ و ارکان مختلف جامعه‌ی کنونی حفظ کرده است. این واقعیت از عناصری نیز تشکیل شده که از قبل از مارکسیسم می‌آیند، از عصر روشنگری، از فلسفه‌ی آلمانی و از سوسیالیسم فرانسوی. ولی همه‌ی این عناصر را مارکسیسم در خود جای داد و بازسازی کرد، بطوریکه غالباً نام مفاهیمی مارکسیستی گرفتند و امروز با رسوم جدید نظری اختلاط پیدا کرده‌اند. من در نظر ندارم که در این مقاله از «امروزی بودن مارکس» صحبت کنم، یعنی از اینکه شرایط کنونی جهان بیش از حد بر تزه‌های او صحنه می‌گذارد، بلکه قصدم اشاره‌ای کوتاه به چند بازسازی نمونه‌وار از مارکسیسم است. مارکس با اینکه نتوانست به یک بدیل دست پیدا کند، ولی کارگاهی تحلیلی-انتقادی را پایه گذاشت که نمی‌توان پایان یافته‌اش دانست. فروریزیهای پیاپی به افسانه‌ی مارکسیسم «کلاسیک» پایان داد و تحولات تاریخی اخیر آنها را به تلاطمی دوباره برانگیخت. در کنار و جدا از عقاید مسلط و سازمانهای سیاسی موجود، مارکسیسمی نوین، چندگانه و چند شکل در حال پایگیری است که زاینده‌ی روشها، فلسفه‌ها و تاریخیهای جداگانه‌ای است.

البته آسان نیست که بزروشنی مارکسیسم را در بیان این آراء و عقاید تشخیص داد. این مارکسیسمی است مخفی شده که نمی‌خواهد در شرایط کنونی جوامع موجود بزروشنی هویت خود را بپذیرد (دست کم در فرانسه؛ در کشورهای انگلوساکسون این هویت را به نمایش نیز می‌گذارد)، چرا که

- ماکسیمیلیان روبیل (Maximilien Rubel) : ستایش مارکس جوان.
- لیونل ریشار (Lionel Richard) : مارکس در انتشارات پلیاد-گالیمار.
- (کاملترین مجموعه‌ی آثار مارکس در معتبرترین انتشارات فرانسه به همت ماکسیمیلیان روبیل در دست انتشار است. تاکنون ۴ جلد آن منتشر شده است.)
- آلن پونس (Alain Pons) : دستنوشته های ۱۸۴۴.
- لویی آلتوسر: یادداشت‌هایی بر «تزه‌های فوئرباخ». انتشار برای نخستین بار.
- مصاحبه با فرانسوا فوره (François Furet) : مارکس پس از مارکسیسم.
- کاترین کلمان (Catherine Clément): مارکس و فروید، داستان یک افسانه.
- لیونل ریشار: لیوتار، بیست سال بعد.
- فرانسوا اولاد (François Ewald) : شکارچی اشباح.
- ژان پل دوله (J.P. Dollé) : سیاست در فلسفه.
- ژرژ نیوا (G. Nivat) : «دیامات» و برادر کوچکش «ایست مات».
- مارک ریشیه (M. Richier) : مرلپونتی و مارکس: یک رابطه‌ی زنده.
- نیکلا باورز (N. Baverez) : مارکسیسم ریمون آرون.
- میشل فوکو (M. Foucault) : زنجیره‌های قدرت.
- دانیل توسکان دوپلانتیه (D. Toscan du Plantier) : زمانیکه روسلینی آرزوی تهیه‌ی فیلم زندگی مارکس را داشت.
- مقاله‌ی «ننو مارکسیسم ها» نیز از همین دفتر برگرفته شده است. ژاک بیده استاد فلسفه در دانشگاه «پاریس ۱۰» و از مسئولان مجله‌ی Actuel Marx است. از آثار دیگر او می‌توان به:
- Quoi faire du Capitale? (1985), Théorie de la modernité (1990), Marx et le Marché (1990), Les paradigmes de la démocratie (1994) و John Rawls et la philosophie politique

که در دست انتشار است، اشاره کرد.

هنوز برچسبی نابود کننده برای این آراء است. با وجود این دشواری می‌توان انواع مارکسیسم‌های زیر را تمیز داد: مارکسیسم تاریخ‌شناسان که در خود فرورفته و شرمگین است؛ مارکسیسم جامعه‌شناسان که کمتر از نوع اخیر مسئله دارد، چرا که از زمان پیشرفت این رشته منابع دیگری را نیز مورد توجه قرار داده است (ویز، دورکهایم)؛ مارکسیسم اقتصادشناسان که زیادی با سیاست نزدیکی داشته است؛ مارکسیسم فلسفه‌دانان، کسانیکه بیشتر با تئوری مارکسی جامعه‌سروکار داشته‌اند تا با یک فلسفه‌ی مارکسیستی؛ مارکسیسم منتقدان ادبی، فرهنگی و روابط اجتماعی که کمتر از سایرین مسئله دارد، زیرا از مارکس وجهی را گرفته است که بیش از همه مشروع شده است؛ مارکسیسم فعالان و متفکران سیاسی که بیش از همه در هویت خویش آسیب دیده، از سایر رشته‌ها بسیار پاشیده‌تر شده و از همه در دورنماهایش نامطمئن‌تر است، با اینکه هنوز برایش توانایی غیر قابل انکاری در نقد ساختارها و خصوصا در سطح بین‌المللی باقی مانده است (نگاه کنید به موفقیت «لوموند دیپلوماتیک»؛ و بالاخره مارکسیسم کسانی چون دریدا که نمی‌خواهند خود را مارکسیست بدانند ولی به میراث مارکس چون داده‌هایی اساسی می‌نگرند.

مکتب معروف به Régulation (تنظیم) که جایگاه شناخته شده‌ای در سطح دانشگاهی دارد اکنون بصورت مرکز اجتماع اقتصاد انتقادی در فرانسه درآمده است. این مکتب دربرگیرنده‌ی افرادی است با تمایلات مارکسیستی، کینزی و نئوکلاسیک و تاکنون تحت تاثیر فعالانش به جهات گوناگونی نظر داشته است. پایه‌گذارانش دوبرنی^۱، آکلیتا^۲، بویه^۳، لپیئتس^۴ و کوریا^۵ هستند و از مارکسیسم نگرش به جامعه بعنوان مقوله‌ای در تنش و در جدال را گرفته‌اند و مفهوم سرمایه‌داری را نیز بعنوان مرحله‌ای تاریخی که می‌باید در دورانها و بحرانهایش مورد مطالعه قرار گیرد، می‌فهمند. این مکتب یک مدل تنظیم ارائه کرده است که بر طبق آن، آنچه می‌باید توسط یک مدار پیچیده‌ی هربار تازه‌تری از سازمانهای عمومی نظم

یابد، در عین حال هم اقتصاد است و هم رابطه‌ی آشتی ناپذیر بین اجزاء جامعه. اینان با الهام از گرامشی و از سالنامه‌های فرانسه-آلمانی، با کمک جامعه‌شناسی و تاریخ‌شناسی و کار در اروپا، آمریکا و ژاپن به برنامه‌ی موفق دوره‌پردازی سرمایه‌داری نوین اقدام کرده‌اند. تیلوریسم و فوردیسم را بررسی کرده‌اند و کار سترگ کنونی‌شان مربوط به دوره‌ی پس از فوردیسم می‌شود، معمایی که فعلا در حل آن درمانده‌اند.

بنظر می‌رسد که این مکتب ورای دیدهای قدیمی درباره‌ی امپریالیسم و پژوهشهای جهان‌سومی دیروز، با تحقیقاتی که بعنوان «سیستم جهانی» در حال تدوین است نزدیکی دارد. والرشتاين^۱، تکامل یافته‌ترین تئوری این نظرگاه را به کمک آشتی نظرات مارکس و برودل^۲ ارائه کرده است. وی می‌گوید که سرمایه‌داری از ابتدای قرون وسطایی‌اش تئوری از دولت‌ها را دربر دارد که برخی در مرکز و برخی دیگر در محیط قرار دارند. از آنجا که سرمایه‌داری روی یک سرزمین مفروض با پیشفرض یک قطب دولتی که به بازار امنیت می‌دهد و داد و ستدها را نظم می‌بخشد، ممکن می‌گردد، در عین حال و ذاتا هم رابطه‌ی بین طبقات است و هم رابطه‌ی بین ملت‌ها: ملت‌های مسلط و تحت سلطه.

بنابراین مبارزات ملی همان وزنی را دارند که مبارزات طبقاتی و خصوصا از همان مفهومی برخاسته‌اند که مبارزات طبقاتی از آن ناشی شده‌اند: از رابطه‌ی کالایی بین واحدهای ملی-دولتی با قدرتهای نابرابر. یعنی اینجا نگرشی بکار گرفته می‌شود که می‌توان آنرا بهمان اندازه ماتریالیست-جغرافیایی خواند که ماتریالیست-تاریخی. این دیدگاه هم به ژ-لوی^۳ (تاریخ مدرن در تحول عمومی‌اش و دستگاه جهانی امروزی) نزدیک است و هم به دیدگاه استقرار صنعت و شهرنشینی (هاروی^۴ در آمریکا، توپالوف^۵ و لوژکین^۶ در فرانسه).

گامی به جلو ما را به مسئله‌ی محیط زیست (اکولوژی) می‌رساند. با وجود

1- Wallerstein

2- Braudel

3- J. Levy

4- D. Harvey

5- Ch. Topalov

6-Lojkine

1- de Bernis

2- Aglieta

3- Boyer

4- Lipietz

5- Coria

حساسیت اغلب سبزه‌ها [فعالان سیاسی مدافع محافظت از محیط زیست] به سرخ [سوسیالیست‌ها]، اکولوژی محیط طبیعی مارکسیسم است؛ چنانکه آلفرد اشمیت، بتازگی نشان داده است. وی بر این اعتقاد است که ماتریالیسم تاریخی در درجه‌ی اول یک اکولوژی است، چرا که عبارت است از مطالعه‌ی جوامع انسانی در رابطه‌شان با «بازتولید»، یعنی در رابطه‌شان با طبیعت. با اینکه مارکس به تب و تاب تولیدگرایی عصر خویش مبتلاست ولی روش مفهومی او - که میراث واقعی اوست - وی را بسرعت به اکولوژی سیاسی می‌رساند: به نگرش به پدیده‌ی فنی-تولیدی مدرن در رابطه‌اش با منطق کالایی و اثرش بر طبیعت. افرادی چون اوکانور^۲ در آمریکا و یا دولتاژ^۳ در فرانسه که تضاد دومی را طرح می‌کنند که نه ناظر بر تقابل استثمارکنندگان با استثمار شونده‌گان، بلکه حاکی از تقابل سرمایه‌داری با بشریت و طبیعت است، کاملاً بر حق‌اند که خود را رهروان راه مارکس بدانند، چرا که برای مارکس منطق فوری سرمایه، سود به مثابه ثروت مجرد است، ثروتی که همان اندازه با حال مردم بیگانه است که با وضع طبیعت. گرچه مارکس نتوانست دریابد که بوروکراسی خصلت همگنی دارد، ولی این امر مانع گسترش دادن تحلیلش نیست.

نقد اکولوژیک سرمایه‌داری بنحوی ادامه دهنده‌ی نقد تمدن جدید است که بوسیله‌ی مکتب فرانکفورت (از آدورنو تا هابرماس) و همین‌طور مکتب معروف به بوداپست (فرهر^۴ و هلره^۵) پایه نهاده شد. دو مکتبی که بطور وسیعی در جهان شناخته شده‌اند. در دانشگاه‌های ایالات متحده دانشکده‌های ادبیات کانونهای مارکسیسم را تشکیل می‌هند و با نامهای بزرگی چون جیمسون^۶ شناخته شده‌اند. اینان از هم‌ی میراث‌های موجود بهره برده‌اند، از مارکسیسم دانشمندان‌ی آکسفورد، از تئوری انتقادی و از گرامشی و آلتوسر. جای شگفتی نیست که سمینارهای مارکسیستی بوستون یا نیویورک هزاران متخصص را گرد هم می‌آورند.

در مجموعه‌ی انگلوساکسون «مارکسیسم تحلیلی» بصورت مکتب تازه‌ای درآمد است. این مکتب جامعه را چون سیستمی بررسی می‌کند که روابط تولید و تسلط را تشکیل می‌دهد ولی تحلیل خود از این جامعه را با میزانهای فردگرایی متدولوژیک و با مفاهیم اقتصاد نئوکلاسیک و بطور خلاصه بیشتر با ابزار فلسفه‌ی تحلیلی به پیش می‌برد تا با اسلوب دیالکتیک. کتاب تئوری تاریخ کارل مارکس از ژ-کوهن^۱ پایه‌گذار این حرکت بود و از آن تاریخ تاکنون این جمع در جهات مختلف توسعه پیدا کرده است. بطور مثال می‌توان از یک بازنگری تئوری اقتصاد توسط رومر^۲ در سال ۱۹۸۶ تحت عنوان تئوری عمومی طبقه و استثمار نام برد که هنوز در حال گسترش و خصوصاً درباره‌ی «مدلهای جدید سوسیالیسم» در دست تدوین است. همچنین باید از یک تئوری تحلیلی طبقات اجتماعی تحت عنوان طبقات، که بر مبنای پژوهشی تجربی انجام گرفته، توسط رایت^۳ نام برد. مکتب تاریخی دیگری هم بطور ویژه پژوهش درباره‌ی دینامیک تاریخی سرمایه‌داری را از زاویه‌ی انتظارات و کردارهای افراد جامعه به پیش می‌برد (ر- برنر^۴). این گروه اخیر نفوذ قابل توجهی در دانشگاه‌های انگلوساکسون بدست آورده است.

فلسفه‌ی سیاسی رالزه تحقیقاتی را دامن زده است که در صدد تدوین یک تئوری عدالت است. این تئوری استثمار را هم بلحاظ تحلیلی بعنوان نتیجه‌ی تسلط و هم بلحاظ اخلاقی به مثابه بی‌عدالتی بررسی می‌کند. تئوری مذکور سعی دارد در مارکسیسم شکل‌بندیهای اخلاقی‌ای را مشروعیت بخشد که توسط مارکس و ادامه دهندگان وی دست کم گرفته شده بودند. این روند البته بی‌ارتباط با مرتبه یافتن فلسفه‌ی سیاسی و اعاده‌ی حیثیت از حقوق طبیعی مدرن نیست؛ مقولاتی که در تمام ادبیات نومارکسیستی مشاهده می‌شوند. به اینها باید بازخوانیهایی از آثار مارکس را نیز اضافه کرد که

1- G. Cohen; *Karl Marx's Theory of History* (1978)

2- J. Roemer, *A General Theory of Class and Exploitation* (1986)

3- E.O. Wright; *Classes* (1987)

4- R. Brenner

5- J. Rawls

1- Alfred Schmidt; *Marx et la Natur*, PUF 1994

2- J. O' Connor

3- J. P. Deléage

4- F. Feher

52- A. Heller

6- Jameson

در پرتو شرایط نوین انجام گرفته‌اند: مارکس دموکرات‌تر (ژ- تیکسیه^۱) و ارسطویی‌تر از آنچه تصور می‌شد، مارکس متفکر ممکن‌ها (م- واده^۲) و یا تاثیرات جدید گرامشی توزل: امروزی بودن گرامشی^۳) و لوکاچ. مارکسیسم امروزی به «قطبهای نوسازی» که در اینجا نام برده شد ختم نمی‌شود، بسیاری مسائل دیگر نیز طبیعتاً در آن وارد می‌شوند، مثلاً و خصوصاً نقد «سوسیالیسم موجود». برخی در جستجوی تدوین یک تئوری شناخت هستند (روی باسکار^۴)، برخی دیگر در پی تدوین یک اخلاق ماتریالیستی (ی- کینیوه^۵) و یا زیبایی شناسی‌اند. از سوی دیگر می‌باید از همه‌ی کارهای چندگانه‌ی تاریخ شناسان، جامعه شناسان و قوم شناسان نام برد. یکی مارکسیسم را با پدیده شناسی آشتی می‌دهد، دیگری با اخلاق گفتار (دیسکورس) یا با تئوری عمل، با هایدگر یا با لویناس^۶، با فوکو یا با بوردیو^۷. من بنوبه‌ی خود در جستجوی تدوین یک «تئوری عمومی» هستم که بتواند پایه‌ی مشترکی برای این مجموعه تحقیقات ایجاد کند.

به گمان من با رشد اخیر انتشارات در فرانسه و در سایر کشورها که بصورت گوناگون در این برنامه می‌گنجند، بر وجود یک «نئومارکسیسم» صحه گذارده شده است. در فرانسه و در همان زمان که مجله‌ی «مارکس امروز» شروع به کار کرد و خود را به مثابه محل تلاقی و آشنایی این پژوهشها با هم طرح کرد، نشریات دیگری نیز ظاهر شدند، چون: *Revue M Futur Antérieur* و پس از آن *Ecologie Politique* ، *Politis* ، *Utopie Critique* ، *la Revue* و... مجلات دیگری نیز پس از یک دوره تعطیل دوباره به انتشار پرداختند: *Critique Communiste* ، *Issues* ، *Société Française* و غیره (مجموعه‌ی کامل آثار مارکس در *Harmattan*) همگرایی بین این انتشارات با توجه به موضوعات مشابه مورد بحث و برخی اوقات امضاهای مشابه، امری روشن است. بدینصورت شاید که

1- J. Tixier

2- M. Vadeé, *Marx penseur du possible* (1994)3- A. Tosel; *Modernité de Gramsci* (1994)

4- Roy Baskahr

5- Y. Quiniou

6- Levinas

7- Bourdieu

در چپ دری بروی نوسازی و برای فضای انتقادی جدیدی باز شده است.

ترجمه‌ی: کورش کاویانی

* توضیح

در «نقد» شماره‌ی ۱۴، صفحه‌ی ۵۹، سطر ۲۴، عبارت «حاکمیت دمکراتیک فرمال» به غلط «فرمول حاکمیت دمکراتیک» تایپ شده است. با پوزش، لطفاً تصحیح کنید.

۱- خطاهای املائی: در این سیاهه نخست شکل نقل شده‌ی واژه در کتاب و سپس شکل درست آن آمده است:

- ص ۱۶ ، *Aufhebung* < *aufhebung*
- ص ۲۰ ، *Darstellung* < *darstellung*
- ص ۷۰ ، *Lebenswelt* < *Lebens welt*
- ص ۸۰ ، *zuhanden* < *Zubanden*
- ص ۸۷ ، *Seinsvergessenheit* < *sinvergesessenheit*
- ص ۸۷ و ۸۸ ، *Lichtung* < *lichtung*
- ص ۸۹ ، *Seiende* < *Seien-des*
- ص ۸۹ ، *vorgezeichnet* < *Vorgezeichnet*
- ص ۱۰۰ ، *Ursprung* < *Vrsprung* . (این واژه معادل «سرچشمه» آمده است. در نتیجه بعید است منظور *Vorsprung* به معنای «پیشی» یا «سبقت» بوده باشد.)
- ص ۱۰۵ ، *stellt* < *Stellt* . (صیفی سوم شخص مفرد از فعل *stellen*.)
- ص ۱۰۹ ، *Gesetz* < *Gestez*
- ص ۱۵۱ ، *Jetztzeit* < *jetzeit*
- ص ۱۵۷ ، *Aufhebung* < *aufhebung*
- ص ۱۵۹ ، *Wissenschaftlichkeit* < *wissenschaftlichkeit*
- ص ۱۶۹ ، *Verwissenschaftlichung* < *Verwissenschafttlichung*
- ص ۱۷۸ ، *Geisteswissenschaften* < *Geistwissenschaften*
- ص ۱۷۸ ، *Handlungswissenschaften* < *Hanlungwissenschaften*
- ص ۱۸۴ ، *Wahrheit* < *warheit*
- ص ۱۸۴ ، *Wahrhaftigkeit* < *warhaftigkeit*
- ص ۱۸۸ ، *Sittlichkeit* < *sittlichkeit*
- ص ۲۴۴ ، *räsonieren* < *Razonieren*
- ص ۲۴۴ ، *Wahlspruch* < *Wahlappruch*

ش. والامنش

واژه‌های آلمانی در کتاب «مدرنیته»

داوری درباره‌ی کتاب تازه‌ی آقای بابک احمدی تحت عنوان «مدرنیته و اندیشه‌ی انتقادی» کار آسانی نیست و بررسی‌ای که متناسب با زحمت ایشان در تحقیق و تالیف این کتاب باشد، نمی‌تواند در یک یادداشت کوتاه خلاصه شود. هدف من در این نوشته تنها اشاره به یک کاستی - شاید - فنی کتاب است. نویسنده کوشیده است بهنگام گزارش دیدگاههای متفکران مورد بحث خویش با ارائه‌ی واژه‌ها به زبان اصلی از یکسو امانت را حفظ کند و از سوی دیگر با کنکاش در ریشه و کارکرد این واژه‌ها در زبان اصلی، خواننده‌ی فارسی زبان را در فهم معانی یاری رساند. اما متأسفانه تا جایی که مسئله مربوط به نقل و تفسیر واژه‌های آلمانی است، در کمتر موردی می‌توان باز نوشت صحیحی از واژه‌ها و معانی آنها را در کتاب یافت. انبوه غلطهای املائی و دستوری در بازنوشت واژه‌ها و عبارات و معانی آنها به فارسی، امکان اشتباه تاپی را منتفی می‌کند. من در این یادداشت خواهم کوشید نخست سیاهه‌ی از واژه‌هایی که املا غلط دارند و شکل درست آنها را ارائه دهم (در این مورد، مسئله‌ی اصلی بزرگ و کوچک نویسی حرف اول در واژه است که در زبان آلمانی اهمیت بسیار دارد و از جمله وجه تمیز صفت از اسم است)؛ سپس به واژه‌هایی اشاره کنم که در ارتباط با معادل فارسی‌شان غلط نوشته شده‌اند یا اساساً معنای دیگری دارند و در پایان به برخی استنباطات و «استدلالات» نویسنده درباره‌ی واژه‌های نقل شده بپردازم.

- ص ۲۴۵ ، Menschheit < menscheit

- ص ۲۶۳ ، Zeitgeist < zeitgeist

- ص ۲۶۷ ، Widerwille < widerwill

- ص ۲۶۷ ، Menschen < menchen

- ص ۲۶۷ ، Übermenschen < Übermenchen

بعلاوه‌ی واژه‌ی Dasein که جا بجا با «d» و «D» و گاهی بصورت «دازاین» نوشته شده است.

۲- واژه‌ها و معادلها. در این سیاهه اگر املا‌ی واژه غلط بوده است، نخست شکل درست آن را در پرانتز نوشته ام:

- ص ۶۰ ، Historizität (< Historizität) را نویسنده «تکامل تاریخی» ترجمه کرده است. بنظر من «تاریخیت» به واژه‌ی آلمانی نزدیک تر است. فرهنگ آلمانی Duden آنرا معادل «شیوه‌ی رویکرد تاریخی» (historische Betrachtungsweise) دانسته است.

- ص ۸۲ ، zeug (< Zeug) «استفاده» ترجمه شده است. این واژه در معنای متداولش معادل «چیز»، «چیزک»، «چیز بی ارزش» و در معنای قدیمی‌اش معادل «پارچه»، «بافته» یا «کارافزار» است.

- ص ۸۲ ، Discours (بازنویشت این واژه در آلمانی بصورت Diskurs است، در انگلیسی بصورت discourse و در فرانسوی discours).

- ص ۸۳ ، Vorlaufen ؛ احمدی به روایت از هایدگر می‌نویسد: «انتظار یا پیش بینی (Vorlaufen) مرگ، به طرح دازاین شکل می‌دهد... با این پیش بینی، مرگ محتمل می‌شود. نه همچون امکانی میان امکانات دیگر، بل چون امکان مطلق دازاین». بدین ترتیب واژه‌ی مذکور به «انتظار» یا «پیش بینی» ترجمه شده است. فعل vorlaufen به معنای پیش‌تاز بودن است. یعنی برخوردار از نشانه‌های چیزی که در آینده پدید خواهد آمد یا غالب خواهد شد. مثلاً نویسنده یا نقاشی را که در آثارش بتوان نخستین جرعه‌ها یا نشانه‌های سبکی را دید که سالها بعد به سبک رایج و شناخته شده‌ای

بدل می‌شود، پیشرو (Vorläufer) آن سبک می‌نامند. استفاده‌ی هایدگر از این اصطلاح در بخشی از کتاب «هستی و زمان» که مورد اشاره‌ی نویسنده است، دقیقاً از آنروست که از لحاظ اصطلاح شناختی (ترمینولوژیک) بین آن و «انتظار» (das Erwarten) تمایز بگذارد. مسئله این نیست که هستنده (Dasein) در «انتظار» مرگ است یا آنرا «پیش بینی» می‌کند، بلکه مسئله این است که هستنده در این امکان پیش‌تاز یا پیشرو است. نشانه‌های رویدادی در آینده را در خود دارد. مرگ امری ممکن است، اما ممکن بودنش همچون امکان چیزی دسترسی پذیر (vorhanden) یا دست یافتنی (zuhanden) نیست، بلکه «امکان هستی هستنده است» (۱) «هستی بسوی امکان چونان هستی بسوی مرگ باید مرگ را چنان تلقی کند که مرگ خود را در این هستی و برای این هستی همچون امکان برملا سازد. ما چنین هستی بسوی امکانی را اصطلاحاً پیش‌تازی (Vorlaufen) در امکان می‌خوانیم.» (۲)

- ص ۸۴ ، Verfallenheit ؛ روشن نیست چرا نویسنده این واژه را در کاربردی که نزد هایدگر دارد، «درجه بندی» ترجمه کرده است! وی می‌نویسد: «اندیشه در حد تجربه‌ها به "درجه بندی" (Verfallenheit) هستی منجر می‌شود.» این واژه در هیچیک از معانی رایجش در زبان آلمانی معنی «درجه بندی» نمی‌دهد. آنرا می‌توان «فروپاشیدگی»، یا در نزدیکترین معنا به منظور نویسنده، حداکثر «کاهش قدر و درجه» ترجمه کرد. در بخش مورد نظر نویسنده در اثر هایدگر نیز، das Verfallen «یکی از تعینات وجودی خود هستنده» (۳) تعریف شده است. بنظر هایدگر «بنابراین فروافتادگی (Verfallenheit) را نباید چون "سقوط" از "کهن مرتبه‌ای" ناپ تر و والاتر دانست. از چنان مرتبه‌ای نه تنها ما بلحاظ انتیک تجربه‌ای نداریم، بلکه بلحاظ هستی شناختی نیز امکانات و راهنماهایی برای تفسیرش در اختیار نداریم.» (۴)

- ص ۸۷ ، fort-gang (< Fortgang) . نویسنده این واژه را معادل «فراموشی» یا «غیبت» دانسته است. در حالیکه در معنای متداول آن معادل «پیش روی» یا «ادامه» است.

- ص ۱۰۲ ، *das unumgängliche* را احمدی «به قالب در نمی‌آید» ترجمه کرده است. چنین واژه‌ای را در فرهنگهای زبان آلمانی نیافتیم. احتمالا منظور *das Unumgängliche* به معنای «امر اجتناب ناپذیر» یا «امر قطعا ضروری» است.

- ص ۱۳۸ ، *Weltbilder* «تصویر جهان» ترجمه شده است. یا «تصویرهای جهان» درست است یا *Weltbild*.

- ص ۱۴۲ ، *Erfahrung* را نویسنده معادل «تجلی» دانسته و واژه‌ی انگلیسی معادلش را *aura* دانسته است. این واژه در زبان رایج آلمانی یعنی «تجربه» یعنی زیستن چیزی. بهر حال بواسطه‌ی ساختمان کلمه نمی‌تواند معادل «تجلی» باشد. زیرا برخلاف *aura* به معنی تجلی، تشعشع یا رایحه، دلالتی «از درون به بیرون» ندارد و حاکی از پذیرندگی است، «از بیرون به درون».

- ص ۱۷۲ ، *Menschenwerdung* < *Mensch(en)werdung* را نویسنده معادل «انسانی شدن» نهاده، در حالیکه به معنی «انسان شدن» یا «تکوین به انسان» است.

- ص ۱۷۳ ، *Gesamtarbeiter* «کار جمعی» ترجمه شده است. بی معنی است. این واژه در معنای مارکسی آن که مورد توجه نویسنده است به معنای «کارگر جمعی» است. حتی بصورت *Gesamtarbeit* نیز معنی «کار جمعی» نمی‌داد و معادل «کل کار» می‌شد.

- ص ۱۸۴ ، *Verständlichkeit* «اصل هوشمندی» ترجمه شده است، در حالیکه در معنای رایج آن و در متن مورد نظر نویسنده به معنای «فهم پذیری» یا «قابل فهم بودن» است.

- ص ۱۸۴ ، *Richtigkeit* «اصل عدالت» ترجمه شده است، در حالیکه صریحا به معنی «راستی» یا «درستی» است.

- ص ۱۸۸ ، *stimmigkeit* < *(Stimmigkeit)* «موزون» ترجمه شده؛ این واژه صفت نیست و حداکثر می‌توانست «موزونی» ترجمه شود. «همخوانی» یا «هم رایی» معادل بهتری بود، زیرا *Stimme* هم به معنای «صدا» و هم «رای» است.

- ص ۲۶۹ ، *Endzweck* «فرجام» یا «هدف» ترجمه شده است. *Ende* به تنهایی به معنای «پایان» و «غایت» است و *Zweck* به معنای «هدف» یا «منظور». «هدف نهایی» معادل بهتری بود.

- ص ۲۸۵ ، *das Gerechte* «عدالت» ترجمه شده است. معادل «عدالت» در آلمانی واژه‌ی *Gerechtigkeit* است. *das Gerechte* را می‌توان معادل «امر عادلانه» یا «امر حقه» دانست.

۳- استنتاجات:

با توجه به اشتباهات فوق، که اغلب با اندکی آشنایی با زبان آلمانی بدیهی‌اند، می‌توان تصور کرد که نویسنده آشنایی کافی با زبان آلمانی ندارد. با اینحال وی خود را مجاز می‌داند با بحث در ریشه‌یابی واژه‌ها و ساختمان زبان آلمانی دست به استنتاجات نظری بزند. چند نمونه:

نخستین نمونه مربوط است به واژه‌ی *Gestell* در آثار هایدگر که نویسنده آنرا همه جا *Gestelle* یا «گشتل» نوشته است. نخست بخشی از صفحه‌ی ۱۰۸ کتاب را نقل می‌کنم و سپس به آزمون «استدلالات» نویسنده می‌پردازم. وی می‌نویسد: «هایدگر به تبار واژه دقت می‌کند: *Ge* در زبان آلمانی کارکرد ایجاد تشابه و همانندی دارد، چون در واژگان *Gebrüg* و *Gemüt* . *stelle* گونه‌ای فراخواندن است به کنش. آنچه باشنده را به فعالیت خاصی بخواند. *Stellen* هم پرسیدن است و هم فراخواندن. در جمله‌ی ساده‌ی *ein frage stellen* ، چون دلیل چیزی را طلبیدن، می‌آید. اما معنای دیگرش قرار دادن یا ایستادن، یا گذاشتن است. مقصود هایدگر از *Gestelle* تنها اشاره به قالب بندی نیست، بل این نیز هست: هستی شبیه می‌شود به پرسیدن از دلیل».

این قطعه‌ی کوتاه چنان مملو از اشتباهات و استدلالات دلخواهانه است که خواننده‌ی اندکی آشنا با زبان آلمانی را - بی آنکه ضرورتا با فلسفه‌ی هایدگر آشنا باشد - دچار شگفتی می‌کند:

- منظور از *Gebrüg* ظاهرا *Gebirge* است به معنی کوهستان و پیشوند

Ge در ترکیب با واژه ی Berg به معنی کوه، ظاهراً نقش ایجاد «تشابه» یا «هماندی» را ایفا کرده است یا واژه ی Gemüt که از ترکیب Ge و واژه ی Mut به معنای گستاخی و جسارت حاصل شده است. واقعیت اینست که در اینجا پیشوند Ge کارکرد ایجاد اسم جمع یا جمع بست خصلت مشترک را دارد نه همانندی را. همین کارکرد را می‌توان در واژه های Gestein و Geschirr و... نیز دید.

- فعل stellen بیش از هر فعل دیگری که دال بر طلب کاری باشد، به معنی «فراخواندن به کنش» نیست. فعل stellen بهیچ وجه به معنی پرسیدن نیست. اینکه در زبان آلمانی فعلی که با کلمه ی «پرسش» همراه می شود فعل stellen است، بهیچ روی مفهوم پرسیدن را بخود این فعل منتقل نمی‌کند. استدلال نویسنده مثل اینست که بگوییم در زبان فارسی فعل «دادن» به معنی «جواب دادن» است، زیرا ما اسم «جواب» را با فعل «دادن» بکار می‌بریم.

- ein frage stellen (شکل درست: eine Frage stellen) وجه مصدری فعل است، به معنای پرسشی را طرح کردن یا عنوان کردن یا پیش نهادن... مفهوم پرسش ناشی است از واژه ی Frage به معنای «پرسش» از فعل fragen، نه از فعل stellen. بنابراین، دست کم با این مقدمات نمی‌توان ادعا کرد که «مقصود هیدگر از Gestelle» اینست که «هستی شبیه می‌شود به پرسیدن از دلیل». بنظر من بهترین معادل برای Gestell واژه ی «پایه» است. هم در معنای واقعی اش درست است و هم در معنای مجازی اش.

در صفحه ی ۱۰۹ کتاب این «زبان‌شناسی» و استنتاجات نظری ادامه می‌یابد. احمدی می‌نویسد: «Ge در این واژه کار دیگری هم می‌کند: زمان گذشته را می‌سازد... (بر خلاف Vorstellung که در آن پیشوند Vor یعنی دویاره.)»

- پیشوند Ge ربط مستقیمی به تلقی زمانی ندارد. بلکه بطور غیر مستقیم در ساختن صفت مفعولی از برخی افعال بکار می رود. به عبارت دیگر نقش Ge بیشتر ساختن صفت مفعولی است و بخوبی می‌تواند ناظر بر

زمان حال باشد. بنابراین درست است که مثلاً ترکیب gelesenes Buch یا «کتاب خوانده شده» دلالت دارد به اینکه فعل خواندن در گذشته صورت گرفته اما ترکیب gefragtes Buch یا «کتاب مورد درخواست» حکایت از کتابی دارد که در زمان حاضر دارای خواستاران فراوانی است؛ همچنین در ترکیباتی مثل geschlossene Tür (در بسته) یا geöffnetes Fenster (پنجره ی باز)، واژه های geschlossen و geöffnet دال بر بسته و باز بودن در یا پنجره در زمان حال اند.

- پیشوند vor با هیچ سریشمی به معنای «دویاره» نمی‌چسبد. حدس می‌زنم از آنجا که واژه ی Vorstellung در معنای مورد نظر نویسنده معادل واژه ی انگلیسی- فرانسوی representation/representation در نظر گرفته شده است و در این واژه ها پیشوند re/re بر تکرار دلالت دارد، نویسنده به چنین نتیجه‌ای رسیده باشد. بهر حال واژه های انگلیسی‌ایکه پیشوند re بدین معنا دارند، قاعدتاً به واژه های آلمانی‌ای ترجمه می‌شوند که پیشوند wieder دارند و در این حالت wieder برآستی هم به معنی «دویاره» است، مثل:

reprisal = Wiedervergeltung
reproduce = wiedererzeugen
reprocess = wiederaufbereiten

.....
نویسنده جای دیگری در صفحه ی ۱۶۳ می‌نویسد: «از تمایزی که ویکو میان علم انسانی و علم طبیعی قائل شد، حتی در کار فیلسوفی چون هگل... اثری می‌توان یافت. هگل نیز میان خرد به معنای ترکیبی (vernunft) و خرد تحلیلی (verstand) تفاوت قائل شده بود.»

- اولاً شکل صحیح نگارش کلمات به ترتیب Vernunft و Verstand است.

- ثانیاً معلوم نیست چطور می‌توان جمله‌ی آخر را دلیلی برای نظر هگل درباره‌ی علم انسانی و علم طبیعی و تمایز آنها است.

- و ثالثاً با کدام ملاک Vernunft خرد ترکیبی و Verstand خرد

تحلیلی است؟ *Verstand* را به فارسی معمولاً (وتقریباً همه جا) به «فهم» ترجمه کرده‌اند و *Vernunft* را به «عقل» یا «خرد». نزد هگل فهم لحظه‌ی نهایی آگاهی است و خرد مقامی است واجد دیالکتیک آگاهی و خودآگاهی. بنابراین اگر اساساً مجاز می‌بودیم اصطلاحاتی چون ترکیبی و تحلیلی را به مراحل حرکت ذهن نزد هگل نسبت دهیم، آنگاه بی‌گمان فهم به مثابه لحظه‌ای از آگاهی، ترکیبی می‌بود و خرد، تحلیلی. تاویل «تازه‌ی» آقای احمدی اگر بنحو مشروحتری طرح می‌شد، شاید می‌توانست راهگشای نظری تازه گردد.

در پایان لازم به یادآوری است که متاسفانه کتاب دیگر آقای احمدی تحت عنوان «ساختار و تاویل متن» (در دو جلد) که اثری است بسیار مفصل و علی‌القاعده حاصل زحمات بسیاری در تحقیق و تفحص، مملو از اینگونه اشتباهات است و از آنجا که دو سال از انتشار آن می‌گذرد، امیدوارم تاکنون از این بابت ویرایش شده باشد.

یادداشت ها:

1- Martin Heidegger; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963, S. 261.

۲- همانجا، ص ۲۶۲.

۳- همانجا، ص ۱۷۶.

۴- همانجا.

Claus Offe

Spätkapitalismus

Versuch einer Begriffsbestimmung

سرمایه داری متأخر کوششی در تبیین یک مفهوم

جامعه‌شناسی سیاسی سرمایه‌داری متأخر در همان ابتدا برای اثبات حقانیت خود به یک توجیه نیاز دارد. زیرا حرکتی که بخواهد تحت مفهوم سرمایه‌داری متأخر بگونه‌ای نمونه‌وار به آن پرسشهایی پرتو افکند که در علوم اجتماعی حاکم یا اصلاً به آنها پرداخته نمی‌شود، یا تنها موضوع دیدگاه مقایسه‌ی بی‌معیار علوم سیاسی تطبیقی قرار می‌گیرند، و یا اینکه تنها در چارچوب مطالعه مستقل یک سیر تکاملی ملی به آنها پرداخته می‌شود، کوششی است که نمی‌تواند بر سنتهای آکادمیک مجاز تکیه زند. آثاری که امروزه توسط جامعه‌شناسی، اقتصاد و علوم سیاسی آکادمیک در مورد گرایشهای سیر تکامل اجتماعی ارائه می‌شوند، تحت تأثیر چنان وضعیت سیاسی-تئوریکی قرار دارند که اصطلاح سرمایه‌داری در آن نقشی بازی نمی‌کند. از این رو باید نیروی تمیزدهنده‌ی این طرح در برابر آن پراتیک حاکم در تحقیق قد علم کند که در یکی از دو دیدگاه زیر، از سطح انتزاع مفهوم سرمایه‌داری منحرف می‌شود. یا تحقیقاتی که موضوعشان یک سیستم دولت-ملتی و تاریخ آن است (و البته گاهی هم چند تعدادی از این نوع سیستمها را تحت یک پرسش واحد بررسی نموده و با هم مقایسه می‌کنند) به این سطح انتزاع نمی‌رسند، و یا اینکه تحقیقاتی که سمت‌گیری‌شان بسوی یک «تئوری جوامع صنعتی» است، از این سطح انتزاع فراتر می‌روند، آنهم از این طریق که تفاوت‌های فرم‌اسیون اجتماعی-اقتصادی را، یعنی پرسش سرمایه‌داری یا سوسیالیسم را یا کاملاً نادیده می‌گیرند و یا آن را تنها از دیدگاه بی‌تأثیر شدن این

پرسش، یعنی از زاویه تئوری هم‌گرائی می‌بینند.

از این رو اگر بخواهیم در اینجا از مقوله‌ی سرمایه‌داری متأخر بعنوان یک نقطه حرکت برای تحلیل سیستمهای اجتماعی صنعتی پیشرفت‌ی «غرب» استفاده کنیم، سه پرسش مطرح می‌شوند. پرسش نخست: به چه دلیل باید این جوامع را هنوز سرمایه‌داری نامید؟ پرسش دوم: طبقه‌بندی «سرمایه‌داری متأخر» به چه معنی است؟ پرسش سوم: هر دو پرسش فوق‌تلوباً مفاهیم کلی آکترناتیو و تیپ‌سازی را که بویژه در ادبیات آنگلساکسون بگونه‌ای بسیار متنوع طرح شده‌اند (نظیر «جامعه پسا صنعتی»، «جامعه فزامدرن»، «جامعه تکنوترونیک»، «دولت صنعتی نوین»، «سرمایه‌داری مدرن» و غیره)، رد می‌کنند. این امر چگونه توجیه می‌شود؟

همانطور که رجوع به تحلیل مارکس از سرمایه‌داری معاصر خود قادر به گشودن رمز‌های پدیده‌های فرامسیون‌های «سرمایه‌داری متأخر» و یا حتی طبقه‌بندی نمودن تئوریک آنها نیست، همانطور هم برعکس علوم اجتماعی حاکم امروز، بویژه علوم سیاسی، قادر نیستند پرسش آغازین مارکس در مورد قوانین حرکت سرمایه و ساختار اجتماعی ناشی از این حرکت را حتی طرح کنند، چه رسد به آنکه به آن پاسخ هم بدهند (و یا به عبارت دقیقتر: تقریباً بلااستثناء و بشکلی روشنند از آن می‌گذرند). یکی از اهداف تئوریک اصلی مکتبهای حاکم در علوم اجتماعی «فراگذشتن» از مارکس است و این هدف تقریباً بلااستثناء به این پراتیک در تحقیق منتهی می‌شود که به سطح پرسش تحلیلی وی نرسند. پرسش منطق تکامل فرامسیون‌های اجتماعی موجود نیز قربانی همین فرآیند فراموشی شده‌است. هویت یک سیستم سرمایه‌داری بمثابة سرمایه‌داری از همین راه در معرض تعاریف و مفاهیم آزمایشگاهی خودسرانه قرار داده می‌شود.

آنگاه که از سیستمهای اجتماعی سرمایه‌داری سخن می‌گوییم، سیستمهایی را در نظر داریم که در آنها بزرگترین و مهمترین بخش ابزار (تولید شده‌ی) تولید «در اختیار» اشخاص خصوصی قرار دارند. اما «داشتن» خصوصی ابزار تولید، یعنی تأیید تملک از طریق حقوق مدنی یک مشخصه ساکن است: این مشخصه بر عملی اشاره دارد که از این داشتن منتج می‌شود. نه

«در اختیار داشتن» قانونی، بلکه «شیوه‌ی در اختیار داشتن»، بطور مشخص و تبیین، عنصر اساسی ساختارهای سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد: یعنی برنامه‌ای نهادین شده برای تعیین اولویت‌ها، برای تعیین معیارها و بدیل‌های استراتژیک و راهنما، برای تصمیم‌گیری در مورد سرمایه‌گذاریها و عواقب‌شان، و در اینجا است که «در اختیار داشتن» ثمره‌ی مشخص خود را می‌دهد. اشکال سیر سرمایه‌دارانه‌ی بکاراندازی سرمایه (مثلاً انباشت، اجتماعی شدن تولید، تثبیت نیروی کار بمثابة کالا، نوآوری مداوم در سازماندهی و تکنولوژی، افزایش هرچه بیشتر سهم سرمایه نسبت به کار، گسترش شهرها و غیره) البته بلحاظ تاریخی در آغاز به شکل حقوقی مالکیت خصوصی بر سرمایه مربوط بودند، اما این گره بین شکل حقوقی و منطق سیر سرمایه شدیداً سست شده‌است. از سویی مثلاً سهامداران کوچک امروزه دیگر بلحاظ سرمایه نقش مهمی بازی نمی‌کنند، و از سوی دیگر سازمانهای مدیریت و حتی سازمانهایی که از نظر رسمی دولتی-عمومی هستند به شکلی گسترده به گردانندگان فرآیند بکاراندازی‌ای تبدیل شده‌اند که کماکان سرمایه‌دارانه است. ناواضح شدن رابطه‌ی میان شکل حقوقی و نقش اجتماعی سرمایه درکی از مفهوم سرمایه‌داری را ضروری می‌کند که با صراحت به دینامیک فرآیندهای اجتماعی-اقتصادی معطوف باشد و نه در درجه‌ی اول به ترکیب مشخصه‌های فرآیندهایی که بلحاظ تاریخی، گوناگون اما بلحاظ عملکردی، معادل یکدیگرند.

در نزد مارکس «سرمایه‌داری» مجموعه‌ی عناصری نیست که در یک سیستم اجتماعی در یک مقطع معین دیده می‌شوند (یعنی مثلاً: شکل معینی از تقسیم درآمد، یک تکنولوژی معین، شکل معینی از تقسیم نقش کارهای گوناگون در میان مردم، گزینش گروه ممتاز سیاسی از میان طبقه‌ی حاکم و غیره). برعکس در سیستم مارکسی هویت سرمایه‌داری در این است که همه‌ی جوامع سرمایه‌داری قانونمندی‌ای در سیر حرکت خود نشان می‌دهند که در همه‌ی این جوامع و تنها در این جوامع مشترک است، و پیشگویی تجربی-تحلیلی اشکال گوناگون و پیچیده‌ی این قانونمندی، آنهم از سوی یک

علم اجتماعی ماتریالیستی، نه هدف این علم است و نه اصولاً در چارچوب امکانات آن قرار دارد. از این رو این تئوری همواره نیازمند آن است که بوسیله یک تحلیل مشخص تکمیل شود.

باین ترتیب مفهوم مارکسی سرمایه‌داری، ایستا و عنصرگرا نیست؛ یعنی این مفهوم فهرست توصیفی فراگیری برای یک ساختار اجتماعی مفروض نیست، بلکه نشاندهنده‌ی منطق یک تکامل نمونه‌وار برای یک فرم‌اسیون اجتماعی-اقتصادی و تاریخی در تمامیت آن می‌باشد. از این رو نه تغییر در تقسیم درآمد (یا در هر مشخصه توصیفی دیگری)، بلکه تنها غالب شدن بر منطق تکاملی سرمایه‌داری آن محکی است که بر اساس آن می‌توان تعیین نمود که آیا یک ساختار اجتماعی را می‌توان سرمایه‌داری دانست یا نه.

اینک این منطق تکامل در نزد مارکس تحت فرمولهای عام (و متقابلاً قابل تعویض) تضاد میان «اجتماعی شدن» فزاینده «تولید» و «تصاحب خصوصی» آن از یک سو، و تضاد میان «نیروهای مولد» و «مناسبات تولید» از سوی دیگر دریافت می‌شود. اگر بخواهیم این منظور را به شیوه‌ی بیان دیگری ترجمه کنیم، می‌توان این عام‌ترین تعینات را بمثابه پاسخی به این پرسش تفسیر نمود که آن چه نوع از مسایل سیستمی است که یک سیستم اجتماعی-اقتصادی بطور نمونه‌وار و بلحاظ عینی می‌آفریند، و این سیستم بلحاظ ساختاری چه مکانیسم‌هایی برای درگذشتن از این مسایل در اختیار دارد. سرشت آنتاگونیستی یک سیستم در گرایشهای خود-تخریب-گر آن نهفته است، گرایشهایی که در نتیجه‌ی ایجاد شکاف میان برنامه‌های نهادین شده برای درگذشتن از مسایل از یک سو و مکانیسم‌های سازنده‌ی این مسایل یا تضادها از سوی دیگر، ایجاد می‌شوند.

مارکس این بهم‌پیوستگی‌ها را به این دلیل بوسیله‌ی نهادهای اقتصادی سرمایه‌داری تحلیل می‌کند که این نهادها برای نخستین بار به مرکز سازمانده تمامی روابط اجتماعی بدل می‌شوند و از این رو تحت شرایط سرمایه‌داری برای نخستین بار موقعیتی کلیدی برای تحلیل قانونمندی‌های سیر حرکت اجتماعی و اقتصادی بدست می‌آورند: تمامی عناصر ساختار اجتماعی بوسیله روابط مبادله‌ای یا تعیین و یا محدود می‌شوند. و این بدین

معناست که: سرمایه تمامی حیطه‌ها و جوانب اجتماعی را به تابعی از حرکت خود، یعنی به تابعی از حرکت بکاراندازی خود برای کسب سود، تبدیل می‌کند. سرمایه به بازارها راه می‌یابد و این بازارها را ابتدا در چارچوب ملی-دولتی و سپس در چارچوب بین‌المللی سازمان می‌دهد؛ سرمایه طبقه‌ای از کارگران صنعتی «آزاد» - یعنی کارگرانی که از ابزار کار خود جدا شده و از تعینات فتودالی نیروی کار خود رها شده‌اند- ایجاد می‌کند و خود به تنها عامل تعیین کننده‌ی شرایط زندگی و کار ایشان بدل می‌شود؛ سرمایه تکنولوژی را رشد می‌دهد و سرانجام نوآوری مداوم آن را نهادین می‌کند؛ سرمایه سیستم‌های ملی و بین‌المللی را در شبکه‌ای از یک رابطه‌ی هر چه تنگاتنگ‌تر وابستگی متقابل بهم پیوند می‌دهد. این همه، اما، بشکلی «آنارشیمیستی»، «طبیعی»، درک نشده و بدون هدایت بین‌المللی روی می‌دهد؛ بمثابه یکی از نتایج جنبش خودپوئی ویژه سرمایه، و «سرمایه‌دار» بعنوان سوژه‌ی تجربی کنش‌ها، هیچ راه گریزی از این خودپوئی ندارد، مگر در حیطه‌های بسیار کوچک. (ضمناً به همین دلیل از زاویه تئوری کنش‌ها، شکل گفتاری جمله‌ی ماقبل آخر: سرمایه ... «سازمان می‌دهد، تکامل می‌دهد، راه می‌گشاید» و غیره یک ساده‌سازی دستوری است که می‌تواند تا حدی گمراه‌کننده باشد).

البته این جنبه‌های اجتماعی شدن تولید که از آنها نام بردیم - و علاوه بر این همه‌ی عناصر دیگر ساختار اجتماعی -، هنوز دلیل کافی برای تبدیل اجتماعی شدن تولید به یک فرآیند تضادمند نیستند. این فرآیند ابتدا تحت شرایطی اشکال ظهوری آنتاگونیستی به خود می‌گیرد که عواقب «آنارشیمیستی» فرآیند اجتماعی شدن - یعنی عواقبی که بدون داشتن قصد قبلی بوجود آمده‌اند- بقای سرمایه و بقای فرم‌اسیونی را که ساختار آن تحت تأثیر سرمایه قرار دارد، بزیر سوال کشند. از دیدگاه یک تک-سرمایه، این امر در نتیجه رقابت و تهدید و تخریب دائمی ناشی از آن روی می‌دهد؛ از دیدگاه کل سرمایه در خلال بحرانهای عمومی اقتصادی، بویژه بحران تحقق ارزش؛ و از دیدگاه فرم‌اسیون اجتماعی سرمایه‌داری بر بستر مبارزه‌ی طبقاتی (که البته پیش‌فرضهای عینی آن بلحاظ سازماندهی

نیز در فرآیند بکاراندازی سرمایه ایجاد شده و نیروی پیش‌برنده‌ی غنای تجربی و سمگیری استراتژیک آن تحت شرایطی شکل می‌گیرند که مبارزه‌ی طبقاتی خود ایجاد نموده‌است). امروزه دست کم می‌توان برای این آنتاگونیسم یک شکل ظهوری خودنفی‌کننده‌ی دیگر نیز به این لیست اضافه نمود، و آن جنگ تکنیکی است.

باین ترتیب نکته‌ی تعیین‌کننده برای مفهوم مارکسی سرمایه‌داری، پیش از همه‌ی اشکال زمانی-مکانی گوناگون سرمایه‌داری‌های مشخص، ناگزیر بودن گرایش‌های خود-تخریبی‌ای است که ریشه در روند تولید خصوصی دارند، گرایش‌هایی که هم تداوم تکامل یک سیستم سرمایه‌داری مفروض و هم انتقال آن به یک فرم‌اسیون پسا سرمایه‌داری را تعیین نموده و به پیش می‌برند.

پس اگر ما در اینجا می‌کوشیم تضاد پایه‌ای جوامع سرمایه‌داری را در عدم تجانسی بینیم که میان گسترش ناآگاهانه‌ی (بدون قصد، صرفاً واقعی) روابط وابستگی متقابل در فرآیند اجتماعی شدن از یک سو و فقدان سازماندهی و برنامه‌ریزی آگاهانه‌ی این فرآیند از سوی دیگر - که از ناسازگاری بین استراتژی‌های سرمایه‌گذاری و مناسبات به تصاحب در آوردن خصوصی (یعنی مناسبات تولید) ناشی می‌شود - وجود دارد، باید این نوع از ترکیب مفاهیم را در متن مباحثاتی دید که اینک میان تعابیر «ساختارگرایانه‌ی» دستگاه مقولات مارکسی از یک سو و آن نسخه‌های دیگری از تئوری مارکسیستی که ایشان تحت عنوان «تاریخی» به نقدشان می‌کشند از سوی دیگر، در گرفته‌است. از آنجا که نتیجه‌ی این بحث اهمیت بسزایی برای تصمیم‌گیری در مورد این مسئله دارد که وارد نمودن برخی طرح‌های مبتنی بر تئوری سیستمها در دستگاه مختصات اقتصاد سیاسی مارکسی تا به کجا حقانیت دارد، در پایین مواضع اساسی مطروحه در این بحث را بطور کوتاه ترسیم می‌کنم.

«ساختارگرایان» تضاد پایه‌ای سرمایه‌داری را نتیجه‌ی واقعیت بی‌سازمان تکامل اجتماعی می‌دانند که توسط سرمایه به پیش رانده می‌شود: «انسانها خود تاریخشان را می‌سازند، اما نه داوطلبانه و نه تحت شرایطی که خود

انتخاب نموده‌اند، بلکه تحت شرایط موجود، شرایطی که به اینان منتقل شده و اینان بطور بلاواسطه در برابر خود یافته‌اند» (۱) م. گودلیر (۲) این جمله را بمعنای عدم سازشی بین نیروهای مولد (اجتماعی شده) و مناسبات (خصوصی شده‌ی) تولید تعبیر می‌کند که دائماً هر چه شدیدتر می‌شود، یعنی بمعنای یک ناسازگاری بازگشت‌ناپذیر که دائماً هر چه واضح‌تر می‌شود. «این نه تضاد درونی یک ساختار، بلکه تضادی میان دو ساختار است، یعنی نه تضادی مستقیم میان افراد و گروهها، بلکه تضادی میان ساختار نیروهای مولده، یعنی اجتماعی شدن مداوم نیروهای مولده، و ساختار مناسبات تولیدی، یعنی مالکیت خصوصی بر نیروهای مولده». از این رو مسئله تضاد و پویائی تکاملی ناشی از تضاد، بعنوان مسئله‌ی «سازگاری عملکردهای» ساختارهای گوناگون انگاشته می‌شود؛ و نه اساساً بعنوان رودرروئی گروهها و یا حتی طبقات.

بمحض آنکه تضاد پایه‌ای و پویائی تکاملی ناشی از آن، بمثابة مسئله‌ی ناسازگاری فزاینده‌ای میان زیرساختارها درک شود، همه‌ی آن مواضعی که برآیند این تضاد را بمثابة تناقض منافع کار مزدی و سرمایه، رودرروئی کارگران صنعتی و مراجع حاکم بر روند سرمایه‌دارانه‌ی بکاراندازی درک کنند، سرشت مواضع عجولانه‌ی جامعه‌شناختی‌کننده و تاریخی‌کننده را بخود می‌گیرند. این تفاسیر «غایت‌گرا» از مفهوم تضاد که از گروههای اجتماعی عمل‌کننده و منافع‌شان حرکت می‌کنند، از این رو عجولانه‌اند که رابطه‌ای ثابت میان عدم وجود ارتباط بین دو ساختار از یک سو و بالقوگی‌های اجتماعی‌ای که این تضاد عینی بر آن استوار است، از سوی دیگر، قائل می‌شوند. حال آنکه این رابطه‌ی انعکاسی با این صراحت را در هیچیک از دو جهت نباید پذیرفت: چرا یک تضاد باید بتواند تبلور خود را تنها در درگیری‌های معینی بیابد، و چرا باید تنها درگیری‌های معینی بتوانند کلید حل این تضاد را بدست دهند؟ «تناقضات طبقاتی در چارچوب مناسبات تولیدی می‌توانند حتی "به جوش آیند"، اما مادام که نیروهای مولد تکامل پیدا نکنند، این تناقضات لزوماً به یک راه حل منجر نمی‌شوند (برعکس نتیجه‌ی این وضعیت می‌تواند یک تکرار دوره‌ای

درگیری‌های اجتماعی، رکود و غیره باشد)» (۳) از سوی دیگر آندسته از روندهای درگیری دارای تجلی تاریخی می‌باشند که بمثابة تجلی تضاد پایه‌ای بین تولید اجتماعی شده و تصاحب خصوصی پذیرفته‌شده‌باشند، اما نتوان آنها را در چارچوب قطبیت موجود میان کار مزدی و سرمایه جای داد.

بمحض آنکه بین سطح منطقی و سطح جامعه‌شناختی مفهوم تضاد تفاوت بگذاریم، به جایگاهی رسیده‌ایم که بلحاظ تحلیلی دست کم سه برتری دارد. نخست آنکه این امکان بدست می‌آید که خود رابطه‌ی انعکاسی میان تضاد و مبارزه‌ی طبقاتی متجلی شده را بمثابة رابطه‌ی بررسی کنیم که بلحاظ تاریخی متغیر است، یعنی بتوانیم فعلیت‌یابی جبهه‌های معینی از درگیری را با سطح تکامل تضاد پایه‌ای در رابطه قرار دهیم. دوم اینکه این طرح از تضاد، تنها طرح مناسب برای توضیح تشدید بازگشت‌ناپذیر رابطه‌ی «ناسازگاری عملکردها» میان اجتماعی شدن عملی نیروهای تولیدی و «خصوصیت نهادین شده‌ی» مناسبات تولیدی بمثابة یک روند عینی می‌باشد؛ حال آنکه هر موضع «تاریخ‌گرایانه» یا مجبور است روند درگیری‌های اجتماعی را صرفاً تصویر کند و یا باید از فرضیه‌ی جزئی در باره تشدید گریزناپذیر این روند حرکت کند. و سرانجام از این موضع، که ناهم‌گرایی دو حرکت را روند عینی‌ای می‌داند که بر ایجاد و فعالیت آگاهی طبقاتی مقدم است، می‌توان همچنین کندی و درج‌زدن سیر تکامل تضاد را نیز، که کمتر از آن روند دیگر هم عینی نیست، دید؛ و این یک سیر تکاملی است که از ایجاد ساختارهای وفق‌پذیر ناشی شده و بخوبی قادر است بطور موقت مانع آن شود که وقفه بین اجتماعی شدن و مناسبات متوقف شده تولید به مشکلی تبدیل شود. از چنین «گرایشهای متغییری»، یعنی از کانالیزه شدن موضعی تضاد بوسیله‌ی سازماتهای سرمایه و از همه مهمتر بوسیله‌ی دستگاه دولت سرمایه‌داری، این ضرورت نیز مشتق می‌شود که فرآیند و مرزهای وفق‌پذیری کل سیستم را از زاویه تئوری سیستم‌ها بررسی کنیم. در اینصورت می‌توان شکست همه‌ی کوششهای معطوف به استحکام مرزها، تثبیت و حفظ هویت در یک

سیستم را بمثابة تضاد تعبیر نمود؛ و گودلیبر به حق اشاره می‌کند که «آن مفهومی از تضاد که ما در اینجا ارائه می‌کنیم، شاید مورد توجه سیبرنتیک باشد. چرا که سیبرنتیک به آن شرایط مرزی و آن بهم‌پیوستگی‌های متعارفی درونی می‌پردازد که یک سیستم می‌تواند به موجب آن خود را از خلال امکانات معین تغییر شکل شرایط درونی و بیرونی عملکرد خود حفظ کند.» (۴)

اما به چه دلیل این سیر تکاملی خود-نفی-کننده که بر عدم امکان برقراری ارتباط بین زیرساختارهای آن استوار است، دقیقاً یک مشخصه اجتناب‌ناپذیر («ضروری») و در عین حال خودویژه برای آن فرم‌اسیون اجتماعی‌ای که توسط فرآیند بکاراندازی سرمایه سازمان یافته، یعنی برای فرم‌اسیون اجتماعی سرمایه‌داری، می‌باشد؟ همانطور که پیداست بدیل چنین فرضی می‌تواند یا یک تئوری بدبینانه‌ی تاریخ (و در اینجا منظور از تاریخ یک رابطه‌ی فراگیر و کورکننده است) باشد، یا برعکس، موضعی که نسبت به امکان تعدیل تضادمندی در چارچوب نهادهای سرمایه‌داری خوشبین است. و واقعاً هم می‌توان تقریباً همه‌ی ایدئولوژی و فلسفه سیاسی بورژوازی را در یک طیف کمی میان این دو قطب جای داد. برعکس آن تئوری‌ای که از مارکس سرچشمه گرفته‌است، بر این امر تأکید دارد که «تصاحب خصوصی» اضافه‌ارزش ایجاد شده در جریان تولید را علت تضادمندی ضروری و متعاقباً بالاترین مرجع هم برای توضیح تکامل سرمایه‌داری و هم برای پایان آن، بدانند. چرا؟ زیرا این تنها منطبق تولید خصوصی، یعنی منطبق تولیدی که از معیار سودمندی‌ای پیروی می‌کند که باید در بازارها متحقق شود، عواقبی داشته و دگرگونی‌های فراگیری را سبب می‌شود؛ و این دگرگونی‌ها دقیقاً از ظرفیت همین منطق انباشت فراتر می‌روند، اما در این رهگذر نسبت به این انباشت بیرونی نبوده و به شرایط آن و همچنین به شرایط تداوم آن از درون صدمه می‌رسانند.

طبعاً مفهوم تصاحب خصوصی به حوزه‌ی صوری حقوق مدنی محدود نمی‌شود. و این امر امروزه بیش از هر زمان دیگر صادق است؛ هر تعبیر انگیزشی از مفهوم خصوصیت نیز، مثلاً با عطف به «خودخواهی» یا

«سودطلبی» دارندگان سرمایه، از اساس نادرست است، همینطور هم آن تعبیر دیگری که رابطه‌ی بین خصوصیت و گرایش خود-نفی‌کننده را بشیوه‌ای شناختی، یعنی از کوتاه‌بینی ضروری روند تصمیم‌گیری با توجه به پیچیدگی بی‌پایان رویدادهای اجتماعی، نتیجه می‌گیرد. برعکس مقوله‌ی خصوصیت در فراسوی همه‌ی سر و دم بریدگی‌های قانونی و روانشناختی، واقعیت اجتماعی-اقتصادی انتزاع ساختاری نیازها، گروهها و طبقات را در مد نظر دارد که مکانیسم پایه‌ای بکاراندازی سودآور سرمایه خودبخود به آنها ترتیب اثر نمی‌دهد. «خصوصی» توصیف یک ساختار اقتصادی است که در آن ارزش مصرف تنها یک صفت جانبی ارزش مبادله است، ساختاری که در آن ثروت اجتماعی بر تولید کمبود متکی است، ساختاری که در آن انباشت سرمایه نابودی دوره‌ای یا مداوم سرمایه را به‌مراه دارد و الخ.

بی‌اهمیتی نهادین نیاز شخصی که با انباشت سرمایه سازگار نباشد، یا به بیان دیگر: فقدان مفهومی از عواقب اجتماعی و مشخص بکاراندازی سرمایه که در عمل پرتیر باشد، تنها به بُعد آنتاگونیسم‌های اجتماعی-اقتصادی محدود نمی‌شود، بلکه بُعد تکامل تاریخی را نیز که در آن هرگونه بدیلی نسبت به سرمایه‌داری غیرممکن بنظر می‌رسد، دربرمی‌گیرد. لوکاچ ناتوانی آگاهی بورژوازی را از درک خود بمشابه یک آگاهی تاریخی، از زاویه تاریخ فلسفه بررسی نموده‌است. (۵) مارکس آن نیاز کنار گذاشته‌شده و یا بعبارت دیگر آن پدیده‌ی مکمل و نفی‌شده نسبت به منطق انباشت خصوصی را تحت مفهوم برکنارماندن از اختیار بر سرمایه، یعنی همانا بمشابه طبقه‌ی پرولتر، از دیدگاه جامعه‌شناختی مشخص نموده‌است. نظریه‌پردازان شتی‌شدگی، بیگانگی و تک‌ساختی در تعقیب این هدف شناخت از مارکس پیروی کرده‌اند، اما نتوانستند به همان درجه از انضمامیت دست بیابند که او. فصل اشتراک همه اشکال نقد رادیکال سرمایه‌داری این است که همگی از عدم تقارنی حرکت می‌کنند که میان عواقب نامحدودی که سیر نهادین شده فرآیند بکاراندازی سرمایه بدنبال خود دارد از یک سو و محدودیت ابزار سازگار با سیستمی که به کمک آن

می‌توان این عواقب را هدایت نمود، روی آنها کار کرد و یا بر آنها غالب شد، از سوی دیگر وجود دارد. از اینرو نمی‌توان ناعقلانیت این ساختار را به کمک معیار انتزاعی «زندگی خوب» یعنی مثلاً: استفاده‌ی معقول از منابع، یا تقسیم برابری طلبانه‌ی ابزار برآوردن نیازها، به خد کافی درک نمود. البته می‌توان برای این پدیده و همچنین پدیده‌های دیگر یک مخرج مشترک پیدا نمود که عبارت است از ناعقلانیت بمعنای صوری آن، یعنی ناتوانی ناشی از «خصوصیت» از اینکه فرآیند اجتماعی را همانگونه که بوسیله‌ی نهادهای بکاراندازی سرمایه سازمان داده می‌شود، در درون چارچوب همین سازمان دریابد و آن را در عمل کنترل کند. «ناعقلانیت» و «خصوصیت» دو نام قابل تعویض برای کمبود ساختاری کنترل اجتماعی آگاهانه بر روند زندگی می‌باشند که خود تنها بلحاظ امر واقع اجتماعی شده‌است. این کمبود که گرایش آن بسمت خودتخریبی است در روند بازتولید سرمایه‌داری دائماً از نو تولید شده و این روند را به پیش می‌راند. تعریفی که در اینجا از مفهوم سرمایه‌داری بمشابه مقوله‌ای پویا و مبتنی بر منطق تکامل داده‌شده، پاسخگویی به یکی از پرسشهای آغازین‌مان، یعنی پرسش امکان کاربرد مفهوم سرمایه‌داری در مورد سیستمهای اجتماعی صنعتی پیشرفته در اروپای غربی و قاره آمریکا راممکن و تقریباً ساده می‌کند. دیگر نمی‌توان در این امر تردیدی داشت که الف) رشد اقتصادی بعنوان متغیر اصلی، که تنها بیان مجموعه انباشتی است که سالانه در واحدهای تولیدی سرمایه‌داری بدست می‌آید، تعیین کننده نیروی بالقوه برای غلبه بر مشکلات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی می‌باشد، و -از دیدگاه ادامه رشد- این نیروی بالقوه را محدود می‌کند؛ و ب) پدیده‌های جنبی این فرآیند رشد، یعنی حاکمیت، ستم، بیگانگی و کمبود، بی‌آمدهای آن می‌باشند (که لزوماً نمی‌توان جایگاه این بی‌آمدها را بلحاظ تئوری طبقاتی تعیین نمود) و دست کم به این معنای غیر مستقیم نمایانگر یک «گرایش خود-نفی-کننده» می‌باشند که سیستم را دائماً وادار به وفق دادن خود می‌کنند. آنگاه که از «بحران دائمی» سیستم سرمایه‌داری سخن می‌گوییم، این عدم تناسب را در نظر داریم، حال آنکه بحرانهایی که در یک

مقطع فعلیت پیدا می‌کنند، مثلاً در غالب یک دگرگونی انقلابی یا یک فروپاشی اقتصادی، تنها تبلورات کم و بیش ناگزیر و کم و بیش به تعویق اندازنده‌ی این آنتاگونیسم هستند.

همانطور که فروپاشی اقتصادی تنها یکی از تبلورات بحران است، همانطور هم تمامی تعینات تجربی‌ای که از تحلیل مثالهای تاریخی معینی از جوامع سرمایه‌داری بدست می‌آیند (رقابت، فقر، قطبی شدن تخصم طبقاتی، سیر معینی از رشد و غیره)، تنها مثالهایی مشخص و اشکال ظهوری می‌باشند برای منطق متضاد تکامل سرمایه‌داری، که تحت شرایط معین تاریخی ضروری بوده‌اند. همینطور مثلاً ممکن است در یک فاز پیشرفته‌ی تکامل سرمایه‌داری، آن بخش نفی‌شده‌ی نیازهای اجتماعی که دارای بی‌تأثیری نهادی است (و بالقوگی نفی‌کننده‌ی آن) در قالب پرولتاریا بمثابه یک کل نمایان نشود، بلکه در قالب سرکوب برخی عملکردهای روانی، یا به گروههای بیرونی مانند جهان سوم منتقل شود و یا در میان گروههای کناری جامعه تجزیه شود. طبعاً این تغییرات اشکال ظهور، تغییراتی اتفاقی نیستند، بلکه جابجائی‌هایی می‌باشند که می‌توان هر یک از آنها را بلحاظ تجربی-تحلیلی از سطح تکاملی و گرایشهای خود-وفق-دهی سیستم نهادهای سرمایه‌داری استنتاج نمود.

اما تنها با به اشتباه گرفتن اشکال تبلور با اساس آن، یعنی منطق تکامل سرمایه، و سیستم نهادهایی که بر آن مبتنی بوده و حدودش بوسیله آن تعیین می‌شود، است که می‌توان مانند علوم اجتماعی حاکم به این نتیجه رسید که سرشت آنتاگونیستی تکامل سرمایه‌داری پشت سر گذاشته شده‌است.

موریس داب (۶) بحق درکی را که خود با سمتگیری نسبت به تئوری مارکس از مفهوم «سرمایه‌داری» ارائه داده‌است، از درکهای مورد استفاده‌ی مکاتب اقتصاد ملی بورژوازی جدا می‌کند. نه مصرف ابزار تولیدی که خود تولید شده‌اند، نه تعیین‌کنندگی تک‌سرمایه‌دار و آزادی عمل اقتصادی نامحدود وی، نه تولید برای یک بازار بی‌نام و نشان، هیچیک نمی‌توانند جایگاه یک تک معیار کافی برای فرماسیون اجتماعی سرمایه‌داری را

داشته‌باشند. اما از سوی دیگر اگر بخواهیم سرمایه‌داری را صرفاً بوسیله‌ی منطق حرکت یا «کل فرآیندی» تعریف کنیم، بدون آنکه بتوانیم در هر مورد «حامل» یا عامل مربوطه‌ی آنتاگونیسم اجتماعی را بیابیم، سود زیادی نبرده‌ایم. از اینرو وظیفه‌ی تئوری سرمایه‌داری اینست که مقولات منطقی و جامعه‌شناختی را به هم پیوند دهد و همزمان شکل خاص این پیوند را مستدل کند.

اینکار در مورد دوره‌ی اولیه‌ی سرمایه‌داری نسبتاً ساده است. سرمایه‌داری بمثابه نمونه‌ای از قوانین حرکت، آغازگاه تاریخی خود را در شرایطی می‌یابد که در ساختار اجتماعی واقعیات کاملاً مشخصی تکوین یافته‌اند. «پیش‌فرض تاریخی سرمایه‌داری تمرکز مالکیت بر ابزار تولید در دست طبقه‌ای بود که تنها اقلیتی در درون جامعه را تشکیل می‌داد، و در نتیجه‌ی آن ظهور طبقه‌ی بی‌مالکیتی که برای آن فروش نیروی کار تنها راه گذران زندگی بود» (داب). پس در دوره‌ی سرمایه‌داری اولیه می‌توان بدون هیچ مشکلی مقوله‌ی پویایی تکاملی آنتاگونیسم را به شالوده‌ی طبقات اجتماعی‌ای نسبت داد که حامل این آنتاگونیسم بوده و آن را به پیش می‌رانند. مقوله‌ی منطقی تضاد و مقوله‌ی جامعه‌شناختی گروههای اجتماعی حامل عملکرد مشخص، یعنی طبقه‌ی پرولتاریا و طبقه‌ی سرمایه‌داران، با یکدیگر تلاقی می‌کنند. مفهوم طبقه نشان‌دهنده‌ی سرشت آنتاگونیستی تکامل سرمایه‌داری و مجموعه‌های تجربی و گروههای اجتماعی حامل عملکرد مشخص می‌باشد که طرفین آنتاگونیسم را تشکیل می‌دهند، یعنی همزمان سطوح منطقی و جامعه‌شناختی. عملکرد دوگانه‌ی مفهوم طبقه عبارت از این است که هم قانون حرکت فرماسیون اجتماعی‌ای را که بر بکاراندازی خصوصی سرمایه مبتنی است بیان می‌کند و هم یک معیار تجربی-توصیفی بدست می‌دهد تا بکمک آن بتوان نشان داد که تخصم بین کدام گروهها در جریان است، یعنی بین طبقه‌ی اجتماعی سرمایه‌داران و طبقه‌ی اجتماعی کارگران تولیدکننده و مزدگیر.

اما این پیوند بین عناصر دینامیکی-تحلیلی و استاتیکی-توصیفی در مفهوم طبقه، پیوندی ساکن نیست. ثابت قراردادن ترجمان جامعه‌شناختی مقولات

ویژه‌ی منطق تکامل به بهای جزم‌گرائی تمام خواهد شد. تداوم تضاد با تغییر عناصر ساختار اجتماعی محل آن کاملاً همراه است. از این رو اگر اگر قرار باشد نتایج آنتاگونیستی را که مفهوم طبقه در خود نهفته دارد در عام‌ترین شکل آن بیان کنیم، تنها می‌توان -پیش از هرگونه تشخیصی از زاویه‌ی جامعه‌شناسی طبقه- گفت: آنتاگونیسم طبقاتی در آنجایی وجود دارد که بنا به منطق انباشت خصوصی درگیری‌های اجتماعی بوجود می‌آیند، و این درگیری‌ها تداوم انباشت و بقای پیش‌فرض‌های سیاسی و نهادین آن را به زیر سؤال می‌کشند. با نهادن نام جامعه‌ی طبقاتی روی جامعه سرمایه‌داری هنوز در این مورد که این کدام گروه‌ها و اقشار اجتماعی‌اند که تحت شرایط مشخص، هم بالقوه و هم بالفعل، از عهده‌ی این عملکرد نفی‌کننده برمی‌آیند، هنوز از پیش تصمیمی گرفته نشده است. همانطور که حاکمیت منطق انباشت می‌تواند در اشکال نهادین گوناگون و از جانب گروه‌های اجتماعی گوناگونی اعمال شود، همانطور هم نمی‌توان تضادی را که از این انباشت ناشی شده و در عین حال ناقض آن است، در همه‌ی سطوح تکامل سرمایه‌داری در «پرولتاریا» (در معنای جامعه‌شناختی نیروی کار مولد و وابسته به مزد) دید.

این تقلیل (به نوعی انتزاعی) مفهوم طبقه و مفهوم سرمایه‌داری به هسته‌ی آن، یعنی منطق تکاملی تضادمند حاصل از تصاحب خصوصی اضافه‌تولید تولید اجتماعی شده، از زاویه‌ی استراتژی در تحقیق این سود قابل دفاع را دارد که هم برای مقایسه‌ی تاریخی و هم برای مقایسه میان سیستمها مرجع مشترکی بدستمان می‌دهد که با عطف به آن می‌توان پدیده‌ها و سیرهای تکاملی گوناگون را بعنوان راه‌حل‌ها (و یا ناراهل‌هایی) برای یک مسئله‌ی ساختاری که پی‌آمد خود بکاراندازی خصوصی سرمایه است، تعبیر نمود؛ راه‌حل‌ها (و یا ناراهل‌هایی) که بلحاظ عملکردی معادل یکدیگرند.

بنابراین یک آزمون تئوریک ساده می‌تواند بوته‌ی آزمایشی باشد برای فرضی که در اینجا مطرح شد، یعنی فرض یک «منطق حرکت» متعلق به سرمایه که علی‌رغم تمامی تفاوت‌های اشکال ظهور، یکسان باقی بماند. نتیجه‌ی این آزمون مثبت است، هرگاه بتوان همه‌ی تغییرات و همه‌ی عناصر

ساختاری نوین منتج از این تغییرات را که در سیستمهای مورد بررسی دیده می‌شوند، تحت عنوان گرایشهای تکاملی تضادمند و خود-نفی-کننده‌ی سرمایه‌داری، بمثابة یک مرجع عام و مشترک، تعبیر نمود. آنهم مستقل از اینکه این تغییرات از نوع یک نوسازمانده‌ی وفق‌دهنده باشد یا از نوع یک غلبه‌ی انقلابی بر فرم‌اسیون سرمایه‌داری. برعکس هرگاه نتوان روندهای قابل ملاحظه را تحت عنوان مرجع عملکردی خود-تضادمندی مبتنی بر سیستم و یا تحت عنوان کوششی برای به زیر کنترل کشیدن این خود-تضادمندی، توضیح داد، نتیجه‌ی این آزمون منفی بوده و عدم امکان کاربرد مفهوم سرمایه‌داری ثابت شده است.

وقتی از خود-تضادمندی یا از «گرایشهای خود-نفی-کننده» صحبت می‌کنیم، وسوسه می‌شویم که به این مفاهیم -علاوه بر منطق تکاملی که این مفاهیم بر آن دلالت دارند- عناصر وضعیتی نیز اضافه کنیم، هرچند عناصر یک «وضعیت نهائی». باین ترتیب این مفاهیم در موقعیت یک قدرت تاریخی مستقل، متراکم‌شونده و بازگشت‌ناپذیر با سمتگیری بسوی الهیات قرار می‌گیرند که مستقیماً بسوی تثبیت یک وضعیت اجتماعی پسانقلابی و پاسرمایه‌داری گام برمی‌دارند. اینکه بخواهیم از یک دینامیک ویژه که تعیین خود را از تکامل می‌گیرد، وضعیتی را نتیجه بگیریم که این دینامیک به آن منتهی خواهد شد، استنتاجی است که -صرفنظر از اینکه صحت آن بلحاظ سیاسی-استراتژیک قابل تردید است- با انتخاب آغازگاه مفهومی و روشی ما انطباق ندارد. زیرا این پیشنهاد که تضادمندی فطری را هم به یک واحد مفهومی برای «سرمایه‌داری» و هم به مرجعی برای تحلیل سیستمهای سرمایه‌داری تبدیل کنیم، خودبخود بمعنی هیچگونه اظهار نظری در باره‌ی قدرت بقای درازمدت تاریخی این فرم‌اسیون نیست. مقصود از این پیشنهاد صرفاً این است که چارچوبی برای تحلیل عملکردی تبدیلات تاریخی در درون سیستمهای سرمایه‌داری تثبیت شود که بکمک آن بتوان هم نیروها و سیرهای مشخصی را که تضادمندی سیستم موجود را حفظ می‌کنند، توصیف نمود، و هم آن نیروها و سیرهای مشخصی را که قادرند از سیستم درگذرند.

اینک تحلیل مقایسه‌ای تکامل سیستم‌های سرمایه‌داری سه مقوله‌ی گسترده از «مکانیسم‌های جلوگیری» را نشان می‌دهد که با نهادین شدن پیاپی آن هر بار گرایش‌های خود-نفی-کننده‌ی ساختار پایه‌ای سرمایه‌داری تحت کنترل درآمده، محفوظ شده یا به کانال دیگری هدایت شده‌اند، و در هر صورت از تیلور بحرانی آن ممانعت بعمل آمده‌است: نقش این مکانیسم‌ها این است که از این راه هر بار فضای جدیدی برای بقای سیستم ایجاد کنند. چنین مکانیسم‌هایی را می‌توان در سطح سازماندهی واحدهای تولیدی و یا بازارها، در سطح سازماندهی و تکامل علم و صنعت و در سطح نقش و بُرد قدرت سیاسی یافت. نمودار زیر نشان‌دهنده‌ی این سه مکانیسم جلوگیری است و همچنین سطح مربوطه‌ی مشکلات سیستمی که وظیفه‌ی حل مقطعی آن بر عهده‌ی هر یک از مکانیسم‌ها است، نوع تأثیرگذاری عملکرد مشکل‌گشایی (هرچند کوتاه‌مدت) آن و سرانجام پارادایم علمی-ایدئولوژیک مربوط به آن که در حین تبدیل آن به نهادی نوین حضور داشته و هر بار روزنه‌ی امیدی برای غلبه بر نیروهای خود-تخریبی سرمایه‌داری می‌گشاید. این نمایش الگویی در اینجا تنها بر آن است که اشاراتی بدست دهد. این نمایش گامی است اولیه برای دسته‌بندی تحلیلی سطوح تکامل سرمایه‌داری؛ و قادر نیست همه‌ی پیچیدگی این سطوح تکاملی و فرآیندهای پویایی را که توالی آن را تنظیم می‌کنند، نشان دهد. دست کم کوششی است برای اینکه سه مقوله‌ی جلوگیری را از هم تمیز داده و آنها را در یک ردیف به نظم درآوریم (بُعد عمودی). این نمایش نشان می‌دهد که چگونه این مکانیسم‌ها بشکلی متراکم شونده سطوح سیستمی هرچه گسترده‌تری را در بر می‌گیرند (تک-سرمایه، سرمایه کل، ساختار اجتماعی). این توالی منطقی تنها بطور بسیار عام توالی تاریخی ظهور این مکانیسم‌ها انطباق دارد؛ زیرا این الگو چیزهایی را که در رابطه‌ی پیچیده‌ای از شروط متقابل نسبت به یکدیگر وجود دارند، بشکلی تحلیلی از هم جدا می‌کند و به یک نظم منطقی درمی‌آورد. مثلاً نهادین شدن پیشرفت صنعتی بدون آنکه دولت در این رهگذر نقش کاتالیزاتورگونه‌ی دیکته‌شده‌ای بازی کرده‌باشد (از جمله بشکل مخارج دولت برای تسلیحات و

پارادایم ایدئولوژیی-سرمایه‌داریانه؛ یا تقسیم علم اجتماعی ایگه در هر مورد ظاهر می‌شود	نمونه‌ی تاثیر	با عطف به سطح مسائل سیستمی	مکانیسم‌های ساختار یا جهیران کننده
<ul style="list-style-type: none"> «طبقه‌ی مدبرانه» «شرکت با روح یا سرزنده» برنهام برل - مینز کراسلند 	<p>از کارانداختن یا تخفیف رقابتی که هستی نظام را به خطر می‌اندازد؛ تقسیم حوزة بازارهای فروش و خرید؛ آزاد شدن (موقت) از فشار هزینه‌ها و معضلات تحقق ارزش</p>	<p>توان بقای تک سرمایه</p>	<p>I سازماندهی بازار: (انحصار تک قطعی، انحصار چند قطعی، کارتل، شرکت چند ملیتی، اجماع رقابت قیبتها، تأمین مالی با منابع داخلی، برناب روی مدیریت، تثبیت بلند مدت سود)</p>
<ul style="list-style-type: none"> جامعه‌ی تکنولوژیک تکنولوژیک پسا-صنعتی پسا-مدرن بل لیبست اتزیونی آرون (تئوریهای ناهمگرای) 	<p>تأمین تحقق ارزش سرمایه بطور مداوم و سودآور از طریق ابتکاران منظم؛ غلبه بر رکود (هانسن)؛ یا ایجاد طرح‌های جدید سرمایه گذاری (باران- سوتیزی)؛ دائمی کردن انبساط سرمایه</p>	<p>توان بقای سرمایه‌ی کل</p>	<p>II نهادین کردن پیشرفت تکنیکی (علم و تکنیک به مثابه نیروی مولده‌ی درجه اول، پیوند نهادین عقلایی سازی و پویایی یا تولید؛ سازماندهی آن به مثابه تولید)</p>
<ul style="list-style-type: none"> «تکنوکراسی» (مسلکی) «اقتصاد مخلوط» «برناب گذاری» «دولت صنعتی جدید» «جامعه‌ی کثرت‌گرا» «دولت رفاه» 	<p>حل مشکلات تحقق ارزش به پیروی از سیاست مداخله‌ی دولت؛ سازماندهی فعال سازش طبقاتی بورسهای دستگاه دولت.</p>	<p>توان بقای کل ساختار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی سرمایه‌داری که بورسهای تحقق ارزش سرمایه تعیین می‌یابد.</p>	<p>III تنظیم کل سیستم سرمایه‌داری از سوی دولت</p>

تکامل تکنولوژی جنگی) به انجام نرسیده است؛ و سازماندهی ملی و بین‌المللی بازارها نیز منوط است به رشد تکنولوژی از یک سو و دفاع امپریالیستی از بازارها و منابع زیرزمینی از سوی دیگر. اما قرار نیست این بهم‌پیوستگی‌ها را در اینجا، حتی در قالب چند اشاره، به یاد بیاوریم. آنچه که این الگو می‌خواهد بشکلی عام نمایش دهد، دو دیدگاه است. نخست: همه‌ی نوآوری‌های نهادینی را که در درون چارچوب تکامل سرمایه‌داری انجام می‌یابند، باید در مقایسه با کیفیت عملکردی خود و در مقایسه با موقعیت مشخص تاریخی که در آن ظاهر می‌شوند، کوششهایی دانست در جهت حل مسائل و تضادهایی که ظهور و فعلیت‌یابی‌شان پی‌آمد مستقیم تضاد پایه‌ای سرمایه‌داری میان اجتماعی شدن فزاینده‌ی تولید و حق اختیار معطوف به سود نسبت به نتیجه‌ی تولید می‌باشد. هیچ چارچوب دیگری برای تعبیر، قادر نیست پدیده‌ی تغییر نهادینی را که در سرمایه‌داری صورت می‌گیرد با این گستردگی توضیح دهد؛ و برعکس بستگی می‌توان پدیده‌ای را نام برد که این چارچوب تعبیری اصولاً برای آن مناسب نباشد. حتی آن دو معیار سنتی برای انتخاب تئوری‌های علوم اجتماعی: یعنی عامیت و شمول، ضامن برتری چنین روشی نسبت به پیشنهادهای رقابت‌کننده‌ی علوم اجتماعی لیبرال می‌باشند که ضمناً نایاب هم هستند. دوم: ابزار خود-وفق-دهنده‌ی کنترل جزئی، یعنی امکانات نهادین شده برای تخفیف یا دفع تبلورات تضاد و یا برای گذشتن موقتی از کنار این تبلورات توسط عقلانی کردن سازمان سیاسی-اقتصادی، با وارد ساختن سه مقوله‌ی نامبرده (سازماندهی بازار؛ نهادین شدن پیشرفت صنعتی-علمی و ادغام مستقیم آن در تولید و سیاست؛ تنظیم فراگیر تمامی اجزاء متغیر سیستم که برای بقای آن از اهمیت برخوردارند، بوسیله‌ی دولت)، هرچند که هنوز به هیچوجه در تمامی جزئیات و ترکیبات خود فرموله نشده است، اما **بلحاظ مقوله‌ای تماماً روشن شده است.** به بیان دیگر: بُعدی دیگری دیده نمی‌شود که در آن بتوان مکانیسم‌های جدیدی در سیستم سرمایه‌داری برای به درازا کشیدن عمر آن (مکانیسم‌هایی که همزمان با تدوام سیستم خوانایی داشته باشند! و این چیزی است که مثلاً

در مورد جنگهای هسته‌ای صدق نمی‌کند) پیدا و تثبیت نمود. آنچه که باقی می‌ماند، از یک سو ترکیب یا تدقیق مکانیسم‌های سه‌گانه‌ی وفق‌پذیری است که تاکنون در همه‌ی سیستم‌های پیشرفته‌ی سرمایه‌داری دست کم آغاز شده است، و از سوی دیگر (یعنی در صورت ناتوانی سیستم) یا فروپاشی تاریخی بی‌ثمر ساختار پایه‌ای سرمایه‌داری و یا فروپاشی‌ای که بگونه‌ای انقلابی-ثمربخش تحمیل شده باشد.

این وضعیت، یعنی وضعیتی که در آن پارادایم تمامی مکانیسم‌های وفق‌پذیری تدوین شده و از درون تنها می‌توان تشکیل ترکیبات آن را انتظار داشت، این امکان را برای ما ایجاد می‌کند که از مفهوم سرمایه‌داری متأخر، دیگر نه تنها در یک ترکیب زبانی مبهم، استفاده کنیم. ترمینولوژی‌ای که از این راه تدوین شده باشد، دیگر دست کم از گزند این اتهام در امان است که خواسته باشد با قرار دادن یک پسوند جادویی، پایان تاریخی سرمایه‌داری را تسریع کند. البته این واقعیت که سیستم‌های پیشرفته‌ی سرمایه‌داری تمامی ذخایری را که برای جبران عواقب تضادمندی خود در اختیار دارند، اساساً تا به پایان مصرف نموده‌اند (و همچنین این واقعیت که این سیستم‌ها آن بخش از جهان را که بشیوه‌ی انقلابی در برابرشان قد علم نکرده است، تماماً در خود ادغام نموده‌اند)، بر ترکیبی دلالت دارد که نه تئوری مارکسیستی و نه بطریق اولی تئوری بورژوازی قادر به ارزیابی صریح مؤلفه‌های تثبیت‌کننده و متزلزل‌کننده‌ی آن است.

یادآوری چنین مکانیسم‌های جلوگیری‌ای دست کم این سود را دارد که مانع طرح ساده‌لوحانه‌ی پرسش فروپاشی سرمایه‌داری می‌شود. زیرا امروزه به این پرسش نمی‌توان به پیروی از تئوری‌هایی پاسخ گفت که از نیروهای بحرانی و خود-تخریب‌کننده‌ای که توسط تولید اجتماعی با سازماندهی سرمایه‌داری آزاد می‌شوند، اجتناب‌ناپذیری فروپاشی کل سیستم و تحویل آن به یک سیستم دیگر را استنتاج می‌کنند، بلکه از طریق تحلیل مرزها و ناتوانی‌های سیستمی مکانیسم‌های اصلاحی؛ عملکرد این مکانیسم‌ها این است که گرایشهای خود-نفی‌کننده‌ی سیستم را هر بار در مقاطع بحرانی متوقف نموده و به حوزه‌ی نیروهای نهفته‌ی سیستم پس برانند. از این رو باید

تحلیل تخصص طبقاتی و بحران اقتصادی را با تحلیل و نقد تبدیل وفق‌پذیر سیستم - یعنی پدیده‌ای که امروزه در قالب هدایت اقتصاد به روشهای برنامه‌ریزی و تکنوکراتیک، سیاست رفرمهای سوسیال‌دموکراتیک، کمکهای دولت رفاه برای حفظ حیات، سازماندهی رسته‌ای یا پلورالیستی سازش طبقاتی، سیاست حمایت از تکنولوژی با تکیه بر تسلیحات، شرکت‌های بزرگ چند ملیتی و تشکلهای بوروکراتیک حفظ منافع گروهی، همه‌جا به آن برمی‌خوریم - تکمیل نمود و طبیعتاً از این راه پیچیده‌ترش کرد. آنجا که در دوره‌های اولیه تکامل سرمایه‌داری پرسش مرزهای سیستم طرح می‌شد، باید امروزه یک پرسش دیگر نیز به آن اضافه نمود، یعنی پرسش امکانات سیستم برای تعویق وفق‌پذیرانه‌ی مرزها. یک تئوری بحران، تحت این شرایط، تنها زمانی قابل باور است که بنحو تئوری مرزهای امکانات سیاسی و اقتصادی غلبه بر بحران باشد؛ و متعاقباً یک تئوری طبقات باید تئوری‌ای باشد در مورد آن پتانسیل تخصصی که نیروهای تجزیه‌گر و سازش‌گر دولت مستبد رفاه نتوانند آن را بشکلی سیستماتیک تحت کنترل درآورند.

ترجمه‌ی: مرتضی گیلانی

یادداشت ها:

- ۱- ک. مارک؛ هیجدهم برومر، مجموعه آثار آلمانی (MEW)، جلد هشتم، ص ۱۱۵.
- 2- M. Godelier, *System, Struktur und Widerspruch im "Kapital"*, Berlin 1970, S. 22
- ۳- گودلیه؛ همان منبع، ص ۲۸.
- ۴- همانجا، ص ۳۱.
- ۵- ج. لوکاچ؛ تاریخ و آگاهی طبقاتی، برلین ۱۹۲۳.
- 6- M. Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, 1947

* متن فوق از منبع زیر برگرفته شده است:

Claus Offe; *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, edition suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.



قدیمی «دیکتاتوری» معنایش هنوز معادل معنایی بود که این کلمه قرن‌ها پیش داشت و در این معنا معادل استبداد، نظم استبدادی، حکومت مطلقه یا اتوکراسی نبود و بالاتر از همه، معنای آن در مقابل دموکراسی قرار نداشت.

در انقلاب ۱۸۴۸، نشریه‌ی *Neue Rheinische Zeitung* به سردبیری مارکس از این خط مشی طرفداری می‌کرد که مجمع ملی با الغای حکومت مطلقه و فراخواندن مردم، خود را قدرت حاکمه اعلام نماید. *N.R.Z.* از دیکتاتوری مجلس مردمی طرفداری می‌کرد که می‌بایستی یک سلسله تدابیر دمکراتیک برای انقلابی کردن جامعه‌ی استبداد زده‌ی آلمان به اجرا می‌گذاشت. مارکس بر بستر چنین درکی نوشت: «ایجاد هر دولت موقت پس از انقلاب نیاز به دیکتاتوری، آنهم یک دیکتاتوری پر انرژی دارد...» (ص ۷).

هال درپیر در این مقاله نتیجه‌ی حاصل شده از بررسی خود از کتاب تئوری انقلاب مارکس را چنین بیان می‌کند: نتیجه‌ی حاصله تکان دهنده نیست. مارکس و انگلس مثل دیگران در این دوره کلمه‌ی دیکتاتوری را در اشکال بسیار گوناگونی بکار برده‌اند، بویژه در شکل استعاری. نخستین استفاده‌ی مارکس از اصطلاح «دیکتاتوری پرولتاریا» دال بر کاربرد بسیار ویژه‌ای از معنای استعاری آنست. به اعتقاد درپیر کاربرد این اصطلاح از سوی مارکس از ۱۸۵۰ به بعد بطور قابل ملاحظه‌ای نه تنها به تاریخ طولانی کلمه‌ی دیکتاتوری، بلکه بویژه با تاریخ دوره‌ی انقلابی‌ای که مارکس پشت سر گذاشته بود، مشروط می‌شود. اصطلاح دیکتاتوری پرولتاریا برای مارکس وسیله‌ای است برای تمایز نهادن بین دیدگاه خود پیرامون دولت کارگری و نظر بلانکی مبنی بر حاکمیت اقلیتی از انقلابیون. درپیر پس از دوره بندی آثار مارکس و انگلس از زاویه‌ی استفاده‌شان از اصطلاح دیکتاتوری پرولتاریا، دوازده مورد را ذکر می‌کند و می‌کوشد نشان دهد اصطلاح مربوطه چگونه و به چه دلیل از سوی آنها بکار رفته است.

در مقاله‌ی «سرگ دولت نزد مارکس و انگلس» هال درپیر شیوه‌ی تفکر مارکس و انگلس را در رابطه با از بین رفتن دولت مورد بررسی قرار داد

مارکسیسم و دیکتاتوری پرولتاریا

* مارکسیسم و دیکتاتوری پرولتاریا

* هال درپیر و مونت جانستون

* ترجمه‌ی: سوسن روستا، م. مهدیزاده و ح. ریاحی

* نشر بیدار ۱۳۷۳

«مارکسیسم و دیکتاتوری پرولتاریا» ترجمه‌ی چهار مقاله از آثار دو نویسنده‌ی مارکسیست، هال درپیر و مونت جانستون است. در این مقاله‌ها نویسندگان مذکور بطور کلی درک مارکس از دیکتاتوری پرولتاریا، الغای دولت و حاکمیت اکثریت را مورد بررسی قرار داده‌اند.

هال درپیر در مقاله‌ی «دیکتاتوری پرولتاریا نزد مارکس»، ابتدا تاریخچه‌ی کوتاهی از کلمه‌ی دیکتاتوری بدست می‌دهد. وی در این باره می‌نویسد: «در همه‌ی زبانها، در آغاز کلمه‌ی دیکتاتوری استنادی بود به *dictatura* یا نهاد مهمی در جمهوری رم باستان که بیش از سه قرن تداوم داشته و تأثیری ماندگار بر اندیشه‌ی سیاسی بر جای نهاده بود. این نهاد برای اعمال قدرت در شرایط اضطراری توسط یک شهروند معتمد برای مقاصد موقت و محدود و حداکثر تا شش ماه در نظر گرفته شده بود. هدف آن حفظ وضع موجود جمهوری بود.» (ص ۲).

درپیر معتقد است آن واقعیت کلیدی که تاریخ این اصطلاح را در هاله‌ای از پیچیدگی فرو می‌برد، عبارت است از اینکه در اواسط قرن نوزدهم کلمه‌ی

و نشان می‌دهد که چگونه درک آنها در طی سه دوره‌ی کاملاً متمایز تکامل می‌یابد. او که معتقد است مارکس این مفهوم را ساخته و پرداخته پیدا کرده است، با نشان دادن سابقه‌ی تاریخی مفهوم مذکور، رابطه‌اش را با مارکسیسم نشان می‌دهد.

به اعتقاد درپپر «الفای دولت» یکی از قدیمی‌ترین ایده‌های تاریخ اعتراض اجتماعی است، قدیمی‌تر و ابتدایی‌تر از ایدئولوژی یا جنبش سوسیالیستی یا آنارشستی (ص ۳۸). از نظر نویسنده آرزوی الفای دولت که امروزه بنظر بسیاری افراد یکی از وحشیانه‌ترین تخیلات است، به مثابه ایده‌ای ساده، مستقیم و سهل‌الوصول بدین صورت بوجود آمد که در طول تاریخ طبقاتی، دولت از دید انسان کوچک اعماق، اساساً نیرویی قبضه‌کننده و قهار بنظر می‌آمد. برای زارع زمین، دولت بشکل مردی درمی‌آید که مالیات وصول می‌کند، باج می‌گیرد و مردان مسلح از او حمایت می‌کنند. به همین دلیل ضد دولت‌گرایی عموماً (مثل آنارشسیسم بعدی) بیش از همه در میان تولیدکنندگان منفرد و منزوی، از قبیل دهقانان، پیشه‌وران و کارگران خانگی رشد کرد که براحتی رابطه‌ی بین کار شخصی خودشان و کار جامعه را نمی‌دیدند (صص ۳۹-۳۸).

نویسنده ضد دولت‌گرایی مارکس و انگلس را به سه دوره تقسیم می‌کند: دوره‌ی اول: سالهای ۴۶-۱۸۴۲؛ در این مقطع (۱۸۴۲) مارکس هنوز یک لیبرال دمکرات چپ است. از سالهای ۱۸۴۳ وقتی که او سوسیالیست می‌شود ایده‌ی ناپدید شدن دولت را به مثابه یک ایده اساسی مسلم می‌گیرد و نشانه‌های این امر را می‌توان در نوشته‌های اولیه‌ی مارکس در سال ۱۸۴۳ که تئوری دولت هگل را به نقد می‌کشد، یافت. در اواسط ۱۸۴۴ مارکس هنوز تفاوتی بین تحول اجتماعی و حذف دولت قائل نبود. در پاییز ۱۸۴۴، هنگامیکه او و انگلس «خانواده‌ی مقدس» را می‌نوشتند، دریافتند که این دولت نیست که نظم اجتماعی را ایجاد می‌کند، بلکه نظم اجتماعی است که زمینه‌ساز دولت است. در «ایدئولوژی آلمانی» (۴۶-۱۸۴۵) آنها این ایده‌ی قدیمی که دولت به محض اینکه اعضایش آنرا ترک کنند، بنحودی خود مضمحل می‌شود را به استهزاء می‌گیرند. در این اثر است که

مارکس و انگلس این تز را اعلام می‌کنند که پرولتاریای انقلابی باید در پی تسخیر قدرت سیاسی باشد، یعنی دولت کارگری خود را مستقر کند. (ص ۴۳-۴۱).

دوره‌ی دوم: ۵۱-۱۸۴۷؛ بعد از «ایدئولوژی آلمانی»، عبارت «تسخیر قدرت سیاسی توسط طبقه‌ی کارگر به مثابه اولین مرحله‌ی انقلاب» در دو اثر عمده‌ای که آنها قبل از انقلاب ۱۸۴۸ نوشتند، بچشم می‌خورد. در «فقر فلسفه» و در «بازرسی طبقاتی در فرانسه» الفای دولت دیگر یک شعار نیست، بلکه حالت یک هدف نهایی انقلاب اجتماعی را برای مارکس دارد. دوره‌ی سوم: تاثیر کمون پاریس و آنارشسیسم؛ کمون پاریس مسائل مربوط به دولت را در حیطه‌ی نظری، مجدداً طرح کرد. اما درپپر معتقد است که نمی‌شود ادعا کرد در درک مارکس و انگلس از الفای دولت تغییری ایجاد شد، بلکه می‌شود گفت از آنجایی که آنها در عمل به بررسی این مسئله کشیده شدند، مجبور به مقابله با تئوری آنارشستی بودند.

مونتی جانستون در اولین مقاله‌ی خود که هدف آن مقایسه‌ی عقاید بلانکی با نظرات مارکس و انگلس پیرامون مسئله‌ی حاکمیت اقلیت و اکثریت است، با این پرسش آغاز می‌کند: «آیا برای ایجاد تحولات سوسیالیستی در جامعه، پشتیبانی اکثریت مردم ضروریست یا یک سازمان یا حزب انقلابی بدون چنین حمایتی باید آماده‌ی کسب قدرت باشد و علیرغم خواست اکثریت مردم آنرا حفظ کند؟» (ص ۷۵).

از نظر نویسنده این پرسش در مجادلات سوسیالیستی در عمل و نظر جنبه‌ی محوری داشته است و از ۱۵۰ سال پیش تاکنون انقلابیون را شاخه شاخه کرده است. نویسنده برآنست که بعلت تحریف نظرات مارکس، اندیشه‌ها و عملکردهایی که مشابهت چشمگیری با نظرات و باورهای بلانکی دارند، هم بوسیله‌ی منتقدین مارکس و هم توسط کسانی که این نظرات را به مارکس نسبت داده‌اند، مارکسیستی انگاشته شده‌اند. سعی نویسنده در این مقاله روشن کردن این تشابهات و تحریفات است. او می‌نویسد: بلانکی سنت ژاکوبینی را از بوناروتی به ارث برده بود. این سنت ریشه در نظر حاکمیت مردمی روسو داشت. روسو حاکمیت مردم را تجلی

یک اراده‌ی عمومی و متافیزیکی می‌دانست که «همواره ثابت»، غیر قابل تغییر و بی‌آلایش است. بوناروتی در سال ۱۸۲۸ با تاثیر از این ایده‌ی روسو، نظرات اصلی بابوف را در نوشته‌ای تحت عنوان «توطئه برای برابری طبق نظر بابوف» تنظیم کرد که تاثیر عمیقی بر بلانکی و دیگران انقلابیون عصر او گذاشت. بدین ترتیب بلانکی با تاثیر پذیرفتن از ایده‌ی بوناروتی و با الهام از کمونیسم بابوفی، تلاش می‌کرد جمعی نسبتا کوچک، متمرکز و دارای ضوابط لازم از نخبگان را جهت تدارک و هدایت قیام سازمان دهد.

مارکس و انگلس برای بلانکی بعنوان یک انقلابی شجاع و وفادار احترام زیادی قائل بودند. مارکس در سال ۱۸۶۱ بلانکی را روح و قلب حزب پرولتری در فرانسه توصیف کرد. در آوریل ۱۸۵۰، زمانیکه بلانکی در فرانسه به زندان افتاد، مارکس و انگلس با رهبران بلانکیست فرانسه که در لندن در تبعید بسر می‌بردند توافقنامه‌ای کوتاه مدت امضا کردند. در مارس ۱۸۵۰ خطایی‌ای از جانب مقامات مرکزی اتحادیه‌ی کمونیست‌ها از طریق مارکس و انگلس تدوین شده بود که علیرغم اینکه در تاکتیک‌های فوری با نظرات بلانکیست‌ها همخوانی داشت و زمینه‌ی موافقت کوتاه مدت با آنها را فراهم می‌ساخت، اما استراتژی آن با استراتژی بلانکیست‌ها کاملا متفاوت بود.

نویسنده معتقد است که مارکس و انگلس دیکتاتوری فرهنگی بلانکی را که اقلیتی انقلابی آنرا هدایت می‌کند، رد کردند، زیرا احکام سیاسی و فلسفی آنها با سنت نخبه‌گرایی در تضاد کامل بود. بر این اساس از دید مارکس و انگلس پیش شرط انقلاب پرولتری آنگونه که عده‌ای ادعا می‌کنند این نیست که پرولتاریا بلحاظ اجتماعی اکثریت را دارا باشد، بلکه انقلاب پرولتری آن است که خواه طبقه‌ی کارگر در اکثریت باشد یا در اقلیت، حمایت سیاسی اکثریت را کسب کند. تنها حمایت اکثریت طبقه‌ی کارگر بخصوص زمانیکه این طبقه اقلیتی را شامل می‌شود، کافی نیست. (ص ۹۲). در مقاله‌ی «کمون پاریس و دریافت مارکس از دیکتاتوری پرولتاریا» نویسنده سعی کرده است مفهوم دیکتاتوری پرولتاریا و رابطه‌ی آن را با دمکراسی

که موضوع بیش از یک قرن جدالهای نظری است، روشن نماید. به اعتقاد نویسنده کمون پاریس نقشی محوری در اندیشه‌ی سیاسی مارکس داشته است. زیرا برای مارکس که همواره به مثابه یک اصل، مخالف روش اتوپی بود، کمون تنها فرصتی در سراسر زندگی‌اش بود که به اتکای آن می‌توانست به بحث پیرامون مشخصات تفصیلی دوران گذاری بپردازد که از نظر او فاصله‌ی میان سرمایه‌داری و جامعه‌ی بی طبقه را می‌پوشاند. (ص ۱۰۷).

تاکید نویسنده بر این است که مارکس به کمون یک خصلت پرولتری می‌دهد و در این رابطه در اثر معروفش «خطاییه درباره‌ی جنگ داخلی در فرانسه» جوهر درک خود از مفهوم هژمونی پرولتاریا را که جایگاه مهمی در تئوری انقلاب سوسیالیستی او ایفا می‌کند، اینطور بیان می‌کند: «اگر کمون بدین ترتیب نمایندگی همه‌ی عناصر سالم جامعه‌ی فرانسه و بنابراین یک حکومت واقعی ملی است، در همان حال حکومتی کارگری به مثابه قهرمان جسور رهایی کار بوده و موکدا دارای خصلت بین‌المللی است.» (ص ۱۰۹).

نویسنده با این ادعا که مارکس کمون را نه به مثابه امری کارگری بلکه بعنوان شورشی خرده بورژوازی و دمکرات-لیبرال بحساب می‌آورد، مخالف است و اعتقاد دارد مارکس در اولین پیش نویس «جنگ داخلی» کمون را به مثابه یک رژیم دوران انتقال تشریح کرده است. در پیش نویس نهایی «خطاییه...» این جمله‌ی معروف دیده می‌شود که «کمون، اساسا حکومت طبقه‌ی کارگر بود... آن شکل سیاسی که سرانجام کشف شده و وظیفه‌اش رهایی اقتصادی کار است... کمون باید به مثابه اهرمی در خدمت ریشه کن کردن پایه‌های اقتصادی موجودیت طبقات و بنابراین حاکمیت طبقاتی عمل کند.» (ص ۱۱۱).



شیخ های مارکس

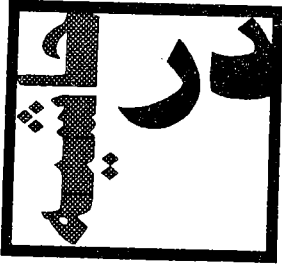
- * Spectres de Marx
- * Jacques Derida
- * Galile' 1993

یکسال و اندی پیش، ژاک دریدا فیلسوف معروف فرانسوی کتابی بنام «شیخ‌های مارکس» منتشر کرد که می‌توان آنرا نقطه‌ی عطفی در رویکرد روشنفکران فرانسه نسبت به مارکس دانست. قدرت و نفوذ دریدا، با وجود سنگینی زبانشناختی-فلسفی گفتارش، باعث شد که این کتاب موضع تدافعی کامل روشنفکران مارکس‌گرا را بشکند و نقطه‌ی آغازی برای پایان بخشیدن به سکوت در مقابل تهاجمات همه‌جانبه‌ی دو دهه‌ی اخیر علیه مارکس شود. اختصاص یک شماره‌ی کامل «مجله‌ی ادبی» (Magazine Littéraire) به مارکس شاهده‌ی است بر این مدعا.

دریدا می‌گوید مارکس به مثابه یک شیخ به هستی خویش ادامه می‌دهد؛ همانگونه که او و انگلس در ابتدای مانیفست کمونیست می‌نویسند: «شیخی در اروپا در گردش است، شیخ کمونیسم»، ما امروز در ترس از شیخ مارکس زندگی می‌کنیم. به گمان دریدا زندگی فکری-اجتماعی کنونی اساساً بر مرگ مارکس پایه‌ریزی شده است و مانند بسیاری مواقع، بر برنامه‌ای تدارک دیده شده استوار است: فراموش کردن مارکس نتیجه‌ی توافقی بین‌المللی است. در پس یک بی‌تفاوتی ظاهری، اراده‌ی قاطع و

شاید انترناسیونالی جدید شکل گرفته است که تظاهر خود را اخیراً از جمله در تزه‌های «فرانسیس فوکویاما» درباره‌ی پایان تاریخ می‌یابد. دریدا در نقدی استادانه و بی‌نظیر از تزه‌های فوکویاما می‌گوید: «... با وجود همه‌ی آنچه گفته شد، بنظر می‌رسد که نه عادلانه و نه جالب است که فوکویاما را بخاطر سرنوشتی که کتابش پیدا کرد سرزنش کنیم. بهتر است از خود پرسیم چرا این کتاب با "خبر خوشی" [پایان تاریخ] که ادعای اعلامش را دارد اینچنین مورد استقبال رسانه‌های گروهی قرار گرفت و چرا بر پیشخوان تمام سوپرمارکت‌های عقیدتی غرب مضطرب با تبلیغات فراوان بفروش گذاشته شد؟ چرا این کتاب را چنان می‌خرند که خانه‌داری در پی شایعه‌ی جنگ خود را روی شکر و روغن می‌اندازد؟ این نگرش توسط کسانی تکرار و تبلیغ می‌شود که با فریاد پیروزی سرمایه‌داری لیبرال و دنباله‌اش دمکراسی لیبرال می‌خواهند برای خود و دیگران این واقعیت را مخفی کنند که در هیچ زمانی هیچ پیروزی و غلبه یافتنی، چنین مورد تهدید و شاید مصیبت‌بار نبوده است. آیا این نشان عزاداری آنها نیست؟... آیا ترس از شیخ مارکس نیست؟... با اختفای تمام این شکست‌ها و تهدیدات می‌خواهند قابلیت -نیرو و حضور- آنچه را که اصول و یا بطرزی طنزآمیز "روح" انتقاد مارکسیستی نامیده شده، مخفی سازند. این "روح" انتقاد مارکسیستی را، که امروز بنظر می‌رسد بیش از هر زمان دیگر لازم است، می‌خواهم هم از مارکسیسم به مثابه هستی‌شناسی، سیستم فلسفی یا متافیزیک، هم از "ماتریالیسم دیالکتیک" و از مارکسیسم چون ماتریالیسم تاریخی یا چون روش. و هم از مارکسیسم دستگاه‌های حزبی و دولتی و یا انترناسیونال کارگری، جدا سازم.»

دریدا در این کتاب از تخصص دیگر خویش زبان‌شناسی کمک می‌گیرد و فرمول شکسپیر در هاملت، The time is out of joint، را مرتباً تکرار می‌کند تا نشان دهد که حال در سکون و آسایش نیست، حتی در ایده‌ها و ایدئولوژیها. حال در اینجا نیست، در دوری از اکنون است. حالی که ما در آن زندگی می‌کنیم ساکن نیست، در تکاپو است، در جستجوی هویت خویش، در جستجوی گذشته و آینده‌ی خویش است. این است وظیفه‌ی



سخنرانی حمید حمید در برکلی

در تاریخ سوم ماه مارس ۱۹۹۵، به همت رفقای «نقد» و با همکاری گروه بررسی مسائل ایران وابسته به دانشگاه برکلی در کالیفرنیا، جلسه‌ی سخنرانی حمید حمید تحت عنوان «نهاد دینی و ژولیدگی فرهنگی» برگزار شد.

پس از معرفی، حمید حمید در سخنرانی یکساعته‌ی خود به بحث پیرامون ادیان مختلف در طول تاریخ ایران پرداخت و تاثیرات منفی و مخرب این ادیان را در فرهنگ، سنن و آداب و رسوم برشمرد. جوهر بحث، روند تاریخی اعتقاد و اتکای به موهومات و خرافات را در تاریخ ایران دنبال می‌کرد. نکته اینک که چنین روندی نه فقط متعلق به دوران حاکمیت اسلام است، بلکه به دوران قبل از اسلام برمی‌گردد. حمید با ذکر نمونه‌هایی از روایات موبدان زرتشتی، اشعاری از فردوسی، حافظ، سعدی و آیاتی از قرآن علایق فرهنگی ما به قضا و قدر و عدم تعلق به عقل‌گرایی را به نمایش گذاشت. همراه با آن درجات مختلفی از شدت خرافات را چه از نوع اعتقاد به فالگیری، کف بینی، جن‌گیری تا... مشیت الهی و باور به سرنوشت از پیش تعیین شده را متذکر شد.

در بررسی تاریخ اخیر ایران، بخشی به ذکر نمونه‌هایی از انقلاب مشروطیت اختصاص یافته بود. شاید یکی از مهمترین نکات سخنرانی ذکر این امر بود که بیشترین اسناد شناخته شده در مورد انقلاب مشروطه توسط معممین

حاضر و این وظیفه را نمی‌توان پیش برد مگر اینکه مسئولیت‌مان را در قبال مارکس به انجام برسانیم. بنظر دریدا جزمگرایی و تعصب جدید مدعی است: «همه می‌دانند، شما هم بدانید که مارکسیسم مرد، مارکس مرد.» در حالیکه یک «نظم جهانی» سعی دارد به هژمونی متزلزلی در پی این «مرگ» قوام بخشد، «شبه‌های مارکس» با تمایز نهادن بین «عدالت» و حقوق، با نشان دادن نقطه‌ی تلاقی موضوعات میراث و مهدیگری، خصوصا دعوتی است به یک موضعگیری.

برای دریدا مارکس و مارکسیسم چون یک تئوری یا یک ایدئولوژی سطحی از روی جهان گذر نکرده‌اند، بلکه برتاریخ بعنوان یک گفتار (Discours) نو و کهنه نشدنی حک شده‌اند. بدین مفهوم، مارکس اکنون ما را می‌سازد و به همین دلیل ما نمی‌توانیم او را از یاد ببریم، مگر آنکه خود را فراموش کنیم. ما نمی‌توانیم امروز خود را بفهمیم، اگر مارکس را بکار نگیریم. چنین است که در اطراف ما چه بخواهیم و چه نخواهیم شبح مارکس در گردش است. ما برای رستگاری خود نیز که شده باید با مارکس عادلانه رفتار کنیم.

دریدا وظیفه‌ی کنونی را پاسخ بدین پرسش می‌داند که مارکس در چه بخشی از حال ما حضور دارد و چه موضوعی از مارکس می‌باید در اکنون ما حاضر بماند؟ به همین علت است که او از «شبح‌های مارکس» سخن می‌گوید و برآنست که باید بین آنها انتخاب کرد.

ژاک دریدا امروزی بودن مارکس را در خلال مطالعه‌ی اشباح وی روشن می‌کند. در حقیقت فرای فرمول، مانیفست کمونیست، مارکس متخصص شکار اشباح بوده است: ایده آلیسم، ایدئولوژی (وی «ایدئولوژی آلمانی» را شکار طولانی اشباح می‌داند)، فیشیسم (کالایی)، تریاک (مذهب)، اعتقاد به انسان تجریدی (انسان حقوق بشر). او معتقد است که مارکس همیشه بدنبال کشف اشباح بوده است و بنویه‌ی خود اشباحی نیز ایجاد کرده است. به همین دلیل نیز او نقد مارکس را به منظور شالوده شکنی و بازسازی مارکسیسم با ابزار «روح» انتقاد مارکسیستی لازم می‌داند.

نوشته شده است که بالطبع در مورد نقش روحانیت بی طرف نبوده‌اند. سخنران متذکر شد که در جریان پژوهش و بررسی جدی انقلاب مشروطه به بیش از ۱۰۰ شب‌نامه و اعلامیه از فعالین جنبش مشروطه دست یافته است که به نمونه‌هایی از آنها در متن سخنرانی استناد شد. به اعتقاد وی روحانیت نقشی مخرب در انقلاب مشروطه داشته که آنرا از مسیر اصلی خود منحرف کرده، مانع تحقق افکار آزادیخواهانه شده و سرانجام منجر به شکست آن شده است. خلاصه‌ی کلام، فرهنگ ما همیشه آغشته به خرافات و اعتقاد به قضا و قدر بوده است. به همین سبب عرصه بر عقل تنگ و دشوار بوده و نتیجتاً همواره عملکردی منفعل و راضی به رضای خدا را بوجود آورده است.

پس از ایراد سخنرانی، در بخش دوم برنامه که شامل پرسش و پاسخ بود، سخنران با تیزهوشی، حاضر جوابی و ذوق ویژه‌ی خویش و با اتکا به اسناد تاریخی از نظرات خویش در مقابل بحث مخالفان و معارضان قاطعانه دفاع کرد.

برنامه ریزی و فعالیت رفقای برگزارکننده موجب شد که خبر تشکیل این جلسه در تعدادی از نشریات و رادیو تلویزیونهای محلی انعکاس یابد و به نحوی موفقیت‌آمیز برگزار شود.

در تاریخ ۵ مارس ۱۹۹۵ نیز، جلسه‌ی بحث آزادی پیرامون «بحران چپ» با حضور گروهی از علاقمندان و حمید حمید در شهر برکلی تشکیل شد. در این جلسه حضار به بحث و تبادل افکار پیرامون «تعریف چپ»، «علل بحران» و «نیاز و شکل فعالیت» پرداختند.

پندار دگرگونی

نقد ۱

بیانیه

ش. والانش: توصیف، تبیین و نقد

ماکس هورکهایمر: تئوری سنتی و تئوری انتقادی

امیر هاشمی: عینیت و ارزشگذاری در علوم اجتماعی

نقد ۷

کیوان آژرم: انترناسیونال دوم و بلشویسم

ردولفو بانفی: مسئله‌ها و مسئله‌نماها در مارکسیسم

آزادمت: نقش اقشار متوسط جدید در انقلاب

گفتگوی هابرماس و مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۲

کارل کرش: چرا یک مارکسیست هستم

ش. والانش: شالوده‌های ماتریالیسم پراتیکی مارکس

مارکس: تئری درباره‌ی فونزیباخ

ری بامسکار: ماتریالیسم

نقد ۸

ش. والانش: نظریه و عقیده

کیوان آژرم: ملاحظاتی پیرامون انقلاب اکتبر روسیه

میخائیلو مارکویچ: پراتیک به مثابه مقوله بنیادی

گفتگوی هابرماس با مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۳

الف. بانی: مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران

جولیت میچل: مروری بر بیست سال فمینیسم

ش. والانش: نقد اسطوره‌ی کمونیسم کارگری

هربرت مارکوزه: نظریه‌ی سائق و آزادی

نقد ۹

حمید حمید: آیا مارکسیسم مرده است؟

اسکار نکت: فقر دمکراسی بورژوازی در آلمان

ش. والانش: روشنفکر کیست؟

روبرت کورتس: شکست سیاست توسعه در شرق

نقد ۴

کورش کالیانی: رویگردانی روشنفکران از آرمان‌رهایی

فرشته انتشاری: مفهوم عقلانیت در جامعه‌شناسی ویر

ش. والانش: بحران تئوری و بحران چشم انداز تاریخی

یورگن هابرماس: نقش فلسفه در مارکسیسم

نقد ۱۰

حمید حمید: مقوله تبیین در روش‌شناسی تاریخی مارکس

الیو بامو: جامعه و دولت در تئوری مارکس

محمود بیگی: علل بحران در سرمایه‌داری

ارنست بلوخ: مارکس به مثابه‌ی اندیشمند ی انقلاب

نقد ۵

ماکس هورکهایمر: نقش اجتماعی فلسفه

آنتونیو گرامشی: شکلگیری روشنفکران

ش. والانش: نقد مبانی نظری توهم سیاسی

ولفگانگ شلوختر: پارادکس عقلانیت

نقد ۱۱

حمید حمید: درباره‌ی مختصات جامعه‌شناختی ایران

میخائیلو مارکویچ: مقوله‌ی انقلاب

ش. والانش: ماهیت سیاسی حقیقت

رومن رسدلسکی: نکاتی درباره‌ی روش مارکس در کاپیتال

نقد ۱۲

ش. والانش: رشد و بیکاری

حمید حمید: در باب سرشت تاویلی مارکسیسم

هورکهایمر: فلسفه و تئوری انتقادی

محمود بیگی: توهم رشد و دمکراسی

نقد ۶

کیوان آژرم: مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ

ماکس پلانک: درباره‌ی ماهیت آزادی

ش. والانش: پیرامون فروپاشی جوامع نوع شوروی

حمید هاشمی: گفتاری در روانشناسی توده‌ها