

نقد

در زمینه‌ی تئوری ادبیاتال جامعه

۱۸



NAGHD (Kritik)

Persische Zeitschrift für kritische Gesellschaftstheorie

18

۱۸

نقد

نقد . سال هفتم . شماره ی هیجدهم . اردیبهشت ماه ۱۳۷۵ . می ۱۹۹۶

ویراستار: ش. والامنش

طرح روی جلد، به مناسبت درگذشت کیوان آزر، از: رهی

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:

فهرست

- ۳ یادداشت ویراستار
- ۶ رویرت کورتس
پسامارکسیسم و پرستش کار
- ۴۵ حمید حمید
دییاجه بر فلسفه ی سیاسی هگل
- ۷۹ محمدرقیع محمودیان
از اعتدال تا مراقبت: همپایی خود با دیگری
- ۱۱۲ م. کشاورز
معرفی کتاب: «سودای مکالمه، خنده، آزادی»
- ۱۱۷ ویژه نامه به مناسبت درگذشت کیوان آزر

یادداشت ویراستار

شماره ی هیجدهم نقد در سایه ی سنگین سوگ از دست دادن رفیق و همکارمان کیوان آزرَم انتشار می یابد. آزرَم که در تاریخ شانزدهم ماه فوریه ی امسال در سن ۴۷ سالگی درگذشت، یکی از نخستین همکاران نقد بود و در طول همکاری پر تلاش و صمیمانه اش با نقد از هیچ کوششی برای ترویج اندیشه ی انتقادی دریغ نکرد. فعالیت سیاسی و نظری آزرَم را نمی توان به چارچوب ایدئولوژیک محفلی بسته محدود نمود. او بخوبی می توانست در کنار هر جمعی که کار و مبارزه ی نظری ژرف و نقادانه را وجهه ی همت خود کرده است قرار گیرد و آثارش را در هر نشریه ی دیگری که با معیارهای سازگار باشند انتشار دهد. از همین رو درگذشت آزرَم تنها سوگ ما همکارانش در نقد نیست، بلکه فقدان جبران ناپذیر برای گستره ی بسیار وسیعی است که در اشکال گوناگون خود را در حرکتی نظری و نقادانه شریک می داند. تا جاییکه به نقد مربوط است، ما رفیقی عزیز و مبارزی کوشا در راه آزادی را از دست داده ایم و یادش را همواره گرامی خواهیم داشت.

درگذشت رفیقمان آزرَم بناگزیر ترکیب مطالب و زمانبندی انتشار این شماره را نیز تحت تاثیر قرار داد. در این شماره قرار بود ضمن ادامه ی بحث پیرامون پوپر، درسنامه ای از حمید حمید درباره ی کانت را منتشر سازیم. این مباحث را اینک به شماره ی آتی وا گذاشته ایم و در این شماره نخست نوشته ای داریم از حمید حمید درباره ی فلسفه ی سیاسی هگل که به خاطره ی کیوان آزرَم

تقدیم شده است. در این نوشته که دیباچه ای است بر این مبحث، نویسنده با اشاره به آثاری چون «پدیده شناسی ذهن» و «فلسفه ی حق» کوشیده است زمینه های فلسفی، روش شناختی و نظری فلسفه ی سیاسی هگل را بدست دهد. به نظر حمید «انسان بنا به رای هگل می تواند بنحو کاملی جهان را با توسل به آگاهی بشناسد و آن را بزیر سلطه درآورد و تضادهایش را سازگاری بخشد، روندی که جهان عینی خود نیز مشمول آنست، زیرا که آن نیز بر تفاوتهاش غالب می آید و خصلت عینی خود را در محصولی خنثی که آگاهی جامعه است از دست می دهد.»

«پسا مارکسیسم و پرستش کار» عنوان نوشته ای است از روبرت کورتس که ترجمه ی آن در این شماره آمده است. اهمیت نوشته ی کورتس نه در شیوه ی استدلال و نه بهیچ روی در نتایج نظری و سیاسی تحلیلش از دیدگاه مارکس است. گزینش این مقاله بیشتر بواسطه ی عناصر اندیشه برانگیز آن در مقابل تاریخ نظری و سیاسی مارکسیسم و جنبش کارگری است. کورتس معتقد است که امروز باید از بخشهای زائد و کهنه ی مارکسیسم در گذشت و عناصر زنده و پویای آنرا تعالی بخشید. از دید او «می توان به نظریه ی مارکس تاریخت بخشید و در آن ممیزی کرد و دو سویه ی نهایتا وحدت ناپذیرش را، نه دیگر همچون رابطه ی دروغ و حقیقت، بلکه به منزله ی مسئله ی ناهمگامی تاریخی در چارچوب خود نظریه از یکدیگر تمیز داد.» ترجمه ی این مقاله را از متن آلمانی آن ش. والامنش بعهده داشته است.

در این شماره همچنین نوشته ای داریم از محمد رفیع محمودیان تحت عنوان «از اعتدال تا مراقبت: همپایی خود با دیگری». محمودیان کوشیده است در این نوشته گرایشهای سیاسی و اجتماعی را در پرتو معیارهای اخلاقی اعتدال یا افراط مورد بررسی قرار دهد و به شرح دستگاها یا منظومه های مختلف اخلاقی، زمینه های آنها و کارکردشان در رویدادهای جهان امروز بپردازد. اصل اخلاقی مورد نظر نویسنده «می بایست نه تنها ما را بصورت انسانهای مشخص برای یکدیگر طرح کند بلکه حتی ما را بطور ایجابی مسئول

بهروزی یکدیگر و همبستگی جامعه ی متشکل از افراد آزاد بدانند. این اصل، به احتمال زیاد می بایست "مراقبت" باشد، مراقبت از خود و مراقبت از دیگران».

معرفی کتاب «سودای مکالمه، خنده، آزادی: میخائیل باختین» از سوی م. کشاورز و ویژه نامه ای به مناسبت درگذشت رفیقمان کیوان آزر، مطالب دیگر این شماره اند.

با انتشار این شماره، نقد هفتمین سال فعالیت خود را آغاز می کند.

پسامارکسیسم و پرستش کار^۱

اگر چنین است که امروز مارکسیسم را به منزله‌ی پیکره‌ی تاریخی (و تاریختی بخش) تفکر نظری پیرامون جامعه‌ی دیگر می‌توان بدون گسست و خلل به پیش برد و نه می‌توان آنرا بسادگی همچون «خطا» بدور افکند، بلکه باید از آن درگذشت و فراتر رفت^۲ آنگاه بدیهی است که این پرسش طرح شود که بنا به کدام محتوا و معیاری باید این فراروی را پیشه کرد. زیرا مارکسیسمی خلل ناپذیر، یکپارچه و غیر قابل مناقشه هرگز و حتی در دوران رو به پایان «مدرنیزاسیون» نیز وجود نداشته است. هر واکنشی نسبت به بحران (یا فی الواقع افول) مارکسیسم که امروزه دوباره با اتکا به وحدت و خلل ناپذیری آن طرح شود، اساسا واکنشی است معطوف به گذشته و کاری جز از

۱- عنوان اصلی مقاله «پسامارکسیسم و فتیش (یا بت، بتواره‌ی) کار» است. منظور از فتیش کار این است که ماهیت کار را با تعین اجتماعی و تاریخی آن یکی بدانیم یا نقش آن را در زندگی اجتماعی انسان منتج از ماهیتش تلقی کنیم. اصطلاحات «فتیش»، «فتیشی» یا «فتیشیسم» را به ترتیب به «بت»، «بتگون» و «بتوارکی» ترجمه کرده ایم. - م

۲- فعل *aufheben* را نویسندگان در معنای هگلی اش بکار می‌برد؛ یعنی درگذشتن و فراتر رفتن از چیزی یا رفع و نفی و الغای آن با حفظ کوه پویایش. این واژه جایجا و به تناسب متن «فرآوری»، «برگذاشتن»، «الغاء»، «لغو» و «رفع» ترجمه شده است. - م

خاک بیرون کشیدن استخوانهای کهنه‌ی فرقه‌ها و شاخه‌های خلف و ناخلف بسیاری را ندارد که سرنوشت ایدئولوژیکشان سالهاست همچون سرنوشت آغازهای باستانی نوع بشر رقم خورده است. اما مسئله‌ی فراروی از مارکسیسم نمی‌تواند به منزله‌ی معضل منشاء شناسی طرح شود، زیرا امروز کل تاریخ مدرنیزاسیون در صد ساله‌ی اخیر بانضمام همه‌ی انواع مارکسیسمش در معرض بحث و تردید قرار دارد. از همین رو نگاهی گذرا به گسسته‌های مارکسیسم تاکنونی جنبش کارگری و دوران تجدد، بویژه در تاریخ ایدئولوژیک درونی آن، می‌تواند یاری دهنده‌ی ما در یافتن نقطه‌ی عزیمتی برای بحثمان باشد.

تاریخ و افول مارکسیسم

اعلام مرگ مارکسیسم حرف تازه‌ای نیست و تاکنون بارها تکرار شده است. اما مادام که انسان در بند روابطی اسیر است که او را بنده‌ی جبر کور نگه می‌دارند، مارکسیسم همواره از نو توانسته است و می‌تواند قدرت پایداری و توان بقای خویش را به اثبات رساند؛ در تاریخ تجدد هرگز بر شرایط بردگی انسان غلبه نشده است و ما امروز نیز آشکارا بیش از هر زمان دیگری از وفا کردن به وعده‌های براندازی انقلابی بدوریم. البته نباید آنقدرها به رستاخیز باصطلاح خودبخودی نظر مارکس و محتوای رهاییبخش آن دل بست، آنطور که مثلا نتولیرالها به نفس شفابخش بازار یا برخی مارکسیستهای متأخر به «مدل انباشت» آتی سرمایه‌داری دلخوش کرده‌اند یا فرقه‌های منادی آخرالزمان، که در انتظار ظهور ناجی‌اند. با اینحال خاکسپاری و رستاخیز مارکس همواره با گسسته‌های اجتماعی و ترک عناصری از اندیشه‌ی او همراه بوده است و در جریان این گسسته‌ها، روند از نفس نیفتاده‌ی تجدد در تکانهای مکرر، خود را دوباره به کرسی نشانده و در هیئتی نو و نامنتظر جلوه کرده است. متناظر با این افت و خیزها، انواع و اقسام «بحران‌های مارکسیسم» نیز اجبارا به تعابیر تازه و مشاخره برانگیز و صورتبندیهای جدیدی از نظریه‌ی مارکس در متن و زمینه‌ی اجتماعی دگرگون شده راه

برده اند.

نخستین «بحران مارکسیسم» هنگامی رخ نمود که سرمایه داری پس از پایان دوران طولانی رکود زمان پایگیری اش ثابت کرد از توان انباشت بسیار بلند مدتی برخوردار است و جنبش کارگری رو به رشد اروپای غربی سراسر به «سیاست باب روز» اصلاح طلبانه و منطبق با منطق درونی سرمایه روی آورد. در حالیکه مارکسیستهای اصلاح طلب و برنشتاین به عنوان نماینده ی آنها در آلمان نظریه ی مارکس را بدین منوال دوباره صورتبندی می کردند و برخی عناصر آنرا به منزله ی اموری ابطال شده یا «متافیزیکی» بدور می افکندند، پاسداران میراث خطاناپذیر مارکسی به سرکردگی کارل کائوتسکی به راست آئینی هر چه سترون تری روی می آوردند که در واقعیت اجتماعی آنروز نمی توانست تشخیص مادی و واقعی بیابد. با اینحال این راست آئینی، دست کم در آلمان، رسماً به عنوان آئین نظری سوسیال دموکراسی باقی ماند، اگر چه سیاست عملی و واقعی سوسیال دموکراتها با آن ارتباط هر چه کمتری داشت.

دومین «بحران مارکسیسم» در جریان جنگ جهانی اول انشعاب و شکاف نظری عظیم بین سوسیال دموکراسی و کمونیسم را پدید آورد. این بار صورتبندی جدید نظریه ی مارکسی، بر خلاف دوران پیش، از ناحیه ی «چپ» آمد. لنین به پشتوانه ی انقلاب اکتبر هم از اصلاحگرایی [رفرمیسم] غربی برید و هم از راست آئینی ملال آور کائوتسکی. نظریه ی مارکس بار دیگر و اینبار مطابق با معضلات سرمایه داری عقب مانده ی روسیه صورتبندی شد، آنهم کمتر از زاویه ی نقد اقتصاد سیاسی، بلکه بیشتر بنحوی «سیاستگرا» و در راستای اعمال قدرت انقلابی و ساختن الگویی برای مناسبات زراعتی و پیشامدرن. «رادیکال بودن نظریه» در این صورتبندی جدید عمدتاً متوجه روال کار و اشکال جنبش سیاسی بود و کمتر به محتوای تاریخی نظر داشت و حتی می توان گفت به تقریب اصلاً با تعریف و تعیین قالب اقتصادی خود جامعه کاری نداشت. زیرا اقتصاد با برنامه که به منزله ی بدیلی در برابر جامعه ی آنروز روسیه طرح شد، هرگز از مقولات اقتصادی اصلی تولید کالایی در دوران مدرن دست نکشید و تعیین مادی این

مقولات در غرب را از بسیاری جهات و موکداً به عنوان سرمشق خویش حفظ کرد. همه ی آنچه که زیر عنوان «اقتصاد با برنامه» و «امحای مالکیت خصوصی» صورت گرفت، تنها اشتقاقی از روابط سرمایه در راستای اقتصاد دولتی بود.

بدین ترتیب تعبیر تازه ی کمونیستی یا بلشویستی از نظریه ی مارکس به برنامه ی نظری نوعی مدرنیزاسیون دیرهنگام [یا مدرنیزاسیونی که باید عقب ماندگی اش را نسبت به غرب جبران کند] در سرمایه داری عقب مانده ی شرق و جنوب مبدل شد. این نظریه کارایی تاریخی خویش را در جریان صنعتی شدن شوروی، در انقلاب چین و جنبشهای ملی ضد استعماری بازیافت. برعکس در غرب، کمونیسم و تعبیر چپ افراطی بصورت اقلیتهایی بسیار کوچک یا پدیده هایی صرفاً حاشیه ای و کم اهمیت باقی ماندند، زیرا نظریه ی آنها با روابط پیشرفته ی غربی سازگاری و انطباق نداشت. بنابراین «اصل تقدم سیاست» که فی الواقع بر بستر مدرنیزاسیون دیرهنگام پا گرفته و اعتبار یافته بود، علی الخصوص دز تممیم غالباً اراده گرایانه اش، به میراث نظری و علامت مشخصه ی کمونیسم مبدل شد و تا امروز نیز باقی ماند، در حالیکه نقد اقتصاد سیاسی اساساً و ماهیتاً از سطح کائوتسکی - هیلفردینگ (و پیرو آنها، لنین) تجاوز نکرد و پا فراتر ننهاد. تکان ناگهانی بحران جهانی اقتصاد سرمایه داری، پیروزیهای عظیم و گاه بگاه صنعتی شدن شوروی، انقلاب چین و نتایج جنگ جهانی دوم نخست صورتبندی جدید کمونیستی از نظریه ی مارکس را تثبیت کردند و بنظر می آمد دال بر فرارسیدن عاجل نظام جهانی کمونیستی (یعنی سرمایه داری یا سوسیالیسم دولتی) باشند. اما سومین «بحران مارکسیسم» زمانی اجتناب ناپذیر شد که «معجزه ی اقتصادی» غرب در دوران پس از جنگ همراه با نرخ رشد بی بدیل آن، انتقاد از سرمایه داری در کشورهای پیشرفته را بی رنگ کرد و به مرتبه ی رجزخوانی پیرامون تقسیم درآمد اجتماعی تنزل درجه داد. در همین حال صنعتی شدن دیرهنگام کشورهای شرق (و جنوب) بطور نسبی متوقف شد و از جهات مختلف اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نظری رو به زوال نهاد. «مارکسیسم - لنینیسم» در شاکله ای جزئی منجمد

شد و سوسیال دمکراسی غربی در «گودزبرگ»^۱ نظریه ی مارکس را به عنوان آئین و آموزه ی خویش کاملاً رها کرد.

بازسازی و صورتبندی مجدد نظریه مارکس در این شرایط نیز از جانب «چپ» آمد، اینبار اما بصورت معجونی غریب، آمیزه ای از نظریه های ذهن - محور در غرب (که عمدتاً بوسیله ی جنبش دانشجویی سال ۱۹۶۸ نمایندگی می شدند) و آخرین امواج جنبش رهاییبخش ملی در جهان سوم (ویتنام و دیگر نقاط) که با تعبیر تازه و ویژه ی چینی از مارکس بوسیله ی مائوتسه تنگ پر ویال می گرفت. مخرج مشترک این تفسیر تازه چیزی نبود جز بت سازی از اراده گرای «سیاستگرانه». می توان گفت که از این لحاظ صورتبندی مجدد «چپ نو» از نظریه ی مارکس ضعیف ترین نوع آن بود، زیرا فقط «سیاستگری» قدیمی چپ افراطی را با تعمیمات اراده گرایانه ی این سیاستگری از سوی جریانات سیاسی دهه های ۲۰ و ۳۰، در زمینه ی اجتماعی متفاوتی گسترش می داد و بازتولید می کرد. تنها منبع واقعا اصیل در میان گرایشهای «چپ نو» (در کنار ارنست بلوخ که رهنمودهایش در حاشیه باقی ماند) نظریه ی انتقادی مکتب فرانکفورت بود که البته خیلی پیشتر صورتبندی شده بود و اساساً خلاف جریان و امور مارکسیستی شنا می کرد. این دیدگاه که رهنمودها و اشارات «مبهم» و اغلب گنگ آن هرگز به تمامی مورد استفاده قرار نگرفتند، کمابیش فقط از زاویه ی دلالات اراده گرایانه اش پذیرفته شد، آنطور که مثلاً با آموزه ی خام و فایده گرایانه ی «اندیشه ی مائو» سازگار باشد. صورتبندی مجدد نظریه ی مارکس بوسیله ی «چپ نو» محصول روزگار پسین مارکسیسم است، روزگاری که در آن کلیه ی

۱- اشاره به کنگره ی حزب سوسیال دمکرات آلمان در شهر هاد گودزبرگ (Bad Godsberg) در نزدیکی شهر بن از ۱۳ تا ۱۵ نوامبر ۱۹۵۹. در این کنگره حزب سوسیال دمکرات برنامه ی خویش را تغییر داد و بندهای مربوط به ارتباط حزب با اندیشه ی مارکس و مارکسیسم را حذف کرد. در همین کنگره همچنین هدف استراتژیک مالکیت عمومی بر ابزار تولید نیز رسماً کنار گذاشته شد. - م

طرحها و نسخه های گذشته بار دیگر در قالبی التقاطی رخ می نمایند. انتقاد این چپ افراطی هیجان زده به سرمایه داری همواره انتقادی ضعیف بود، زیرا اشکال بنیادی نظام سرمایه داری و تولید کننده ی کالا را - که فقط ظاهراً فهمیده بود - دست نخورده باقی می گذاشت. اقتصاد دولتی جوامع در حال توسعه ی (دیرهنگام) شرق و جنوب نیز از سوی چپ نو تنها در سطح سیاسی و فرهنگی و بنحو نامکفی و ناپیگیر، بواسطه ی برخی نموده های «غیر دمکراتیک»، مورد انتقاد قرار می گرفت در حالیکه شکل بازتولید واقعی و بورژوازی این جوامع که خود را «شالوده ی اقتصاد سوسیالیستی» می نامید، درک نمی شد و مورد سوء استفاده قرار می گرفت. بدین ترتیب بروز چهارمین «بحران مارکسیسم» نیز اجتناب ناپذیر شد. شرایط بارآوری کار و توسعه ی بازار جهانی در دهه ی ۸۰، نخست موجب فروپاشی اقتصادی بخش بزرگی از کشورهای باصطلاح جهان سوم و سپس جوامع سوسیالیسم واقعا موجود شد. طرحها و نسخه های سیاستگرانه ی چپ در غرب نهایتاً به متابه الگوهایی سا زگار با منطق سرمایه از آب درآمدند و به «سیاست باب روز» تازه ای منجر گردیدند. به عبارت دیگر «چپ نو» نیز «گودزبرگ» ویژه ی خویش را بچشم دید و نظریه ی مارکس که گاه بگاه بواسطه ی تاریخ متناقض انعطافهایش در جریان حرکات مدرنیزاسیون جهانی از آغاز قرن بیستم بدینسو مرده اعلام شده بود، یکبار دیگر (پیشاپیش و عجولانه) بخاک سپرده شد.

بنابراین اگر امروز دوباره این پرسش طرح شود که چرا و چگونه یک نظریه ی انتقادی توانسته است بقای خویش را حفظ کند و کماکان به حیات خود ادامه دهد - نظریه ای که فقط می تواند همراه و همزمان با موضوعش، یعنی سرمایه داری، واقعا بمیرد - مسلماً بخاطر هواداری ایدئولوژیک مومنان معتقد، وفادار و ثابت قدم امامزاده ی مارکسیستی نیست. امروز نیز تنها مسائل یافت اجتماعی زمانه اند که می توانند نظریه ی مرده اعلام شده ی مارکس را شادابی و زندگی نوینی ببخشند. واقعیت امروزین جامعه ی جهانی نیم دهه پس از فروپاشی سوسیالیسم واقعا موجود بنحوی انکار ناپذیر وضعیتی بحرانی با ابعاد بی سابقه است که سراسر کره ی زمین را در بر

می‌گیرد. امروز احتمال اینکه دوران تولید کالایی مدرن در غرب و شرق و جنوب اساساً پایان یابد و به بربریتی جهانی منتهی شود بسیار بیشتر است از احتمال تبدیل جوامع فروپاشیده شرقی و جنوبی به دمکراسی‌های کارا و مبتنی بر اقتصاد بازار، و موج تازه‌ای از انباشت سرمایه‌ی جهانی که تصور می‌رود از پس آن بیاید. بنابراین بسیار بعید است ادعاهای رنگارنگ مبنی بر نوآوری و نوسازی نظریه‌ی مارکس که از انواع مارکسیسم‌های موجود سرچشمه میگیرند و رو به سوی برپایی جشنواره‌ی برنشتاینی جدیدی دارند، راه حل معضلات کنونی باشند، اگر چه که بنظر می‌آید هدف اغلب طرحها و الگوهای بقایای فرتوت مارکسیسم دانشگاهی کمابیش همین باشد. ژرف‌ترین علت تجزیه و تحلیل سطحی، عجیب و بی‌حاصل از آخرین بحران مارکسیسم در این نکته نهفته است که همه‌ی انواع مارکسیسم تاکتونی بناگذیر با منطبق درونی تاریخ مدرنیزاسیون سازگار بوده‌اند؛ به عبارت دیگر گرایشهای مارکسیستی خود را بیشتر موظف به دفاع و حمایت از حرکت پویای دوران مدرن و علیه جامعه‌ی زراعتی پیشامدرن و بقیاییش می‌دیدند تا دفاع از نقد نظام تولید کالایی مدرن که هنوز بهیچ روی با وضوح کامل صورتبندی نشده است. این وضع فقط شامل حال مارکسیسم در جوامع شرقی و جنوبی و مدرنیزاسیون دیرهنگامشان نمی‌شد، بلکه در مورد مارکسیسم‌های جنبش کارگری قدیمی در غرب نیز صادق بود. فی الواقع مارکسیسم در تمامیت خود بحثی را پیش می‌برد که اساساً علیه روابط و قالبهای ارتباطی پیشامدرن بود و با مقولات و مفاهیم همین روابط نیز سرمایه را می‌فهمید و نقد می‌کرد.

البته تا اینجا هنوز تعجبی هم در کار نیست، زیرا سرمایه و اشکال و سپهرهای ثانوی متناظر با آن بهیچ وجه در قالبی ناب و بصورت نمونه‌های آرمانی در تاریخ ظهور نمی‌کنند، بلکه به صورت گوناگون و گره خورده و آمیخته با ساختارها، رفتارها و شیوه‌های تفکر سنتی هستی می‌یابند. حتی تا آغازهای قرن بیستم نیز «سرمایه» با مبارزه برای جانداختن خود (در غرب نیز) یکسان و هم‌هویت بود، یعنی سرمایه «عبارت بود» از جدال با جهانی که هنوز بهیچ وجه بطور کامل سرمایه داری نشده بود، یعنی گل‌آویز

شدن وجوه سرمایه دارانه و پیشاسرمایه دارانه، مدرن و پیشامدرن. تحت این شرایط سرمایه داری فی الواقع نمی‌توانست فی نفسه (یعنی در اشکال بتواره‌ی بنیادی اش) مورد انتقاد قرار گیرد، بلکه موضوع انتقاد همواره معجون اجتماعی عملاً موجودی بود که از موضعی مجازی، یعنی از منظر «مرحله‌ی بالاتر» (و کماکان سرمایه دارانه‌ی) حرکت جامعه مورد انتقاد قرار می‌گرفت.

به سخن دیگر: آنچه مارکسیستها مورد انتقاد قرار می‌دادند واقعیت تجربی سرمایه در شرایط تاریخی گذار از یک مرحله به مرحله‌ی دیگر بود (و از منظر امروز به گذشته تعلق دارد) و چنین نقدی که ضرورتاً محدود و محصور در سرمایه داری بود، هرگز نمی‌توانست از نقدی که شالوده‌های دوران سرمایه داری مدرن را هدف قرار داده است، تمیز داده شود. از آنجا که مقولات این نوع مارکسیسم در کلیت خویش از مسائل هنوز حل نشده‌ی مدرنیزاسیون اشباع بودند و از آنجا که حدت انقلابی شان - مادام که اساساً چنین حدتی داشتند - همواره از جنبه‌های ژاکوبینی انقلاب بورژوازی (یا تکرار این جنبه‌ها در دیکتاتوری‌های شرقی و جنوبی که دوران مدرنیزاسیون را می‌گذراندند) وام گرفته شده بود، در نتیجه تصویری که مارکسیستها در تمامی این دوران طولانی از تبدیل اجتماعی و «سوسیالیسم» در ذهن داشتند هرگز از چارچوب مقولات بنیادی نظام تولید کالایی مدرن فراتر نرفت.

اگر چه کل این دوران در سال ۱۹۸۹ پایان رسیده است، بخش عمده‌ای از مارکسیسم دانشگاهی آشکارا نمی‌تواند خود را از زیر بار گران این میراث بدر آورد. بنابراین زوال سوسیالیسم واقعا موجود نه به منزله‌ی بخشی از بحران تاریخی دوران مدرن در تمامیت آن، بلکه تنها به مثابه فاجعه‌ای تلقی می‌شود که ظاهراً در نتیجه‌ی فاصله گرفتن افراطی از «قوانین اقتصاد بازار» رخ داده است. نوآوران قلبی می‌خواهند دقیقاً همان جنبه‌هایی از نظریه‌ی مارکس را بدور افکنند که با مقولات پایه‌ی اقتصاد کلان (مثل ارزش، قیمت، سودآوری و غیره) سازگار نیستند و از اینطریق تنها مترسک نظری بی‌اهمیت و بی‌معنایی از آن باقی بگذارند که تنه‌ی نقد باقیمانده در آن

نیز در نظریات دیگر بخوبی قابل یافتن است. این جماعت اصلا متوجه نیستند که بدین ترتیب خود را به مثابه مارکسیست زائد می کنند (چه بسا که حتی علت نهایی «نوآوری» شان اساسا همین باشد!)، زیرا برای تحلیل اقتصاد بازار واقعا موجود و سیاست باب طبع آن، حرف بدیع و اصیلی برای گفتن ندارند. چنین نوآوری مارکس شناسانه ی کاذب و گمراه شده ای تنها می تواند همراه و همپا با مارکسیسمی که موضوعیت خویش را از دست داده است ناپدید شود.

مارکس دوگانه

نوآوری واقعی در نظریه ی مارکس دیگر با این پرسش روبرو نیست که آیا باید تفسیر دیگری از آن ارائه کنیم یا نه (و تفسیر تازه ای بر سلسله ی دراز تفاسیر موجود بیفزاییم)، بلکه امروز در پایان دوران مدرن مسئله بر سر فرارفتن از این نظریه و بدین ترتیب درگذشتن از همه ی تفاسیر آن است. اینکه نظریه ی مارکس علیرغم میل موکد بانی اش به «مارکسیسم» مبدل شده بود و بدین ترتیب جایگاهش را به مثابه یک نظریه ی اجتماعی کاملا معمولی با مرزهای معرفتی کاملا معمولی انسانی و تاریخی از دست داده بود و فی الواقع به نوعی آبه ی نجات ارتقاء یافته بود که حتی در روایت های انتقادی اش در «مارکسیسم غربی» نیز خود را از ممیزی محتوایش، از آزمون درگذرنده و فرارونده از آن و نهایتا از تاریخی شدن مبرا می دانست، آری همه ی این جریان عجیب و غریب مسلما به این نکته مربوط است که خود دیدگاه مارکس از قوه ی ادراکی فراتر از خویش برخوردار بود که حتی در چارچوب تاریخ سرمایه دارانه ی مدرنیزاسیون نیز عمل اجتماعی را ناگزیر می ساخت.

بنابراین نمی توان مارکس و مارکسیسم را صاف و ساده از تاریخ مدرنیزاسیون جدا کرد و همه ی تعابیر موجود مارکسیستی را خیلی ساده «خطا» ی (تفسیری) خواند؛ بلکه چاره ای جز این وجود ندارد که نخست بپرسیم چه چیزی در نظریه ی مارکس همچنان «نظریه ی مدرنیزاسیون» است و همراه با سطح کنونی توسعه و بحران زدگی دوران مدرن کهنه و زائد

می شود. در عین حال از آنجا که بازگشت به دوران پیشامدرن بطور بدیهی نه ممکن و نه مطلوب است، لازم است بپرسیم کدام جنبه ها و وجوه نظریه ی مارکس بر بافت کنونی دوران مدرن ناظرند و چنان از زمانه ی خویش جلوتر بوده اند که امروز نیز معتبرند و اساسا امروز می توانند کارایی یابند.

با چنین نگرشی می توان به نظریه ی مارکس تاریخت بخشید و در آن ممیزی کرد و دو سویه ی نهایتا وحدت ناپذیرش را، نه دیگر همچون رابطه ی «دروغ» و «حقیقت»، بلکه به منزله ی مسئله ی ناهمگامی تاریخی در چارچوب خود نظریه از یکدیگر تمیز داد و به این شناخت دست یافت که «مارکسی دوگانه [یا دو مارکس در مارکس] وجود دارد. نخست مارکسی که سلسله ی برهانهایش «معطوف به ظاهر امور» اند و به تدوین نظریه ای برای مدرنیزاسیون می پردازند و بدین ترتیب در محاق منطق ذاتی بتوارگی باقی می مانند و مربوطند به شکل حرکت درونی و تاریخ استقرار سرمایه. در این رویکرد سرمایه به منزله ی حقوقی کردن و مادیت بخشیدن به همه ی روابطی که افق توسعه و تکاملشان هنوز باز است، تلقی می شود؛ مارکسی که همه می شناسند و شهرت جهانی دارد، در واقع همین مارکس است. «موضع کارگری» و مبارزه ی طبقاتی که به مارکسیسم شناخته شده در تاریخ راه برده اند، مقولات مرکزی این گرایش اند.

سلسله ی دوم برهانهای مارکس که «معطوف به باطن امور» و در معنای دقیق کلمه «رادیکال» اند (یعنی دست به ریشه می برند)، ناظرند بر رازآلودگی واقعی شکل کالا و پول بخودی خود، رازآلودگی ای که «در درون» آن، دوران مدرن با همه ی کشاکشهای درونی اش، پدیدار می گردد، مستقر می شود و توسعه می یابد. بنابراین در مارکس دو گرایش اساسی داریم: یکی گرایشی که عبارت است از تمییح و مداخله ی نظری و در عین حال سیاسی در چارچوب جنبش مدرنیزاسیون (که نهایتا بطور مثبت ارزیابی می شود) و دیگری یک ماوراء نقد (یا یتاکریتیک) «مبهم» نسبت به دستگاه مختصات دوران مدرن و مبتنی بر تولید کالایی.

به عبارت دیگر امروز وقت آن رسیده است که اثر مارکس برای همیشه از شیوه ی تفسیری کج اندیشانه و عنبرآلود که چهره ی شبه مذهبی اش به

زاویه ای تاریک و ناگشوده (و تاکنون گشایش ناپذیر) در این نظریه اشاره دارد، رها شود. وجه شبه مذهبی مارکسیسم بی گمان از محتوای مذهبی و دنیوی شده ی جنبش مدرنیزاسیون نیز منشاء می گیرد و این محتوا چیزی نیست جز افسارگسیختگی شکل بتواره (ی کالا و پول). در جریان کل این حرکت تاریخی شکل ظهور ویژه ی مارکسیسم نتوانسته است خود را از خدمت به تفکر بتواره برهاند و همواره از رویرو شدن با امری ناممکن و لاینحل در نظریه ی مارکس حجب و هراس داشته است: همانا از رویارویی با نقد رادیکال شکل بتواره ی عینیت یافته و درونی شده.

تابوی مطلق دوران مدرن شکل کالا و شکل ارزش بخودی خود یا پول است و این همان قالبی است که انسان دوران مدرن در آن احساس فاعلیت می کند. شعوری که بنحو بتواره ساخته و بافته شده باشد همانقدر در نگرش انتقادی به رابطه ی فوق و طرح آن به مثابه مرحله ای رفع شدنی ناتوان است که فرد مذهبی در رویکرد انتقادی به الوهیت. «شیوه ی تولید مبتنی بر ارزش» (مارکس) که نهایتا چون اختری سوخته مسیر سقوط فاجعه بار خویش را خواهد پیمود، کورکورانه ارزش را به مثابه مقوله ای بتگون پیشفرض می گیرد و هر اندیشه ای را به قامت این شکل بتگون که قالب عمل و اندیشه ی این دوران است، می بُرد. تنها پایان فاجعه آمیز دوران مدرن است که «پوسته ی دوم» شکل بتواره ی این دوران را بلحاظ اجتماعی بمعرض نمایش می گذارد (و این هنوز به معنای موفقیت در برداشتن و از جاکندن این پوسته نیست) و تلون بینشی نظریه ی مارکس در همین است که این معضل را در بطن مکتوم خویش جای داده است. حجب و هراس مارکسیستهای فعال در برابر این هسته ی سخت و در عین حال (برای آنها) مشکوک که در دوران گذشته شکسته نشده است، نظریه ی مارکسی و تاریخ انعطافهایش را در ابهام شبه مذهبی ویژه ای فرو می برد.

اما نقد بتوارگی در نظریه ی مارکس بهیچ وجه بصورت مشروح و کامل صورتبندی نشده است، چه رسد به اینکه در معنای «حرکتی نفی کننده» [ی نظریه ی مارکس] تشخیص یابد، در حالیکه مارکس در این مورد انبوه عظیمی از منابع پراکنده برجای نهاده است. (اگر چه، و شاید دقیقا به این

دلیل، که او می خواست کارش «نظاموار» باشد. این امر چه بلحاظ شناخت شناسی و چه از دیدگاه تاریخ علم نکته ای بسیار جالب است). فی الواقع حدت بخشیدن به نقد اجتماعا مشخص ساختمان بتگون سرمایه، یعنی نقد روند ارزشیابی پول که بنحوی متناقض از حاصل خویش تغذیه می کند، انتظاری زیاده از حد از یک نظریه در نیمه ی اول قرن نوزدهم بود. در زمانیکه سرمایه داری هنوز بیش از صد سال مجال توسعه ی ساختاری و استقرار اجتماعی در جهان را دارد، علی القاعده نقد رادیکال مقولات بنیادی جریان کالایی شکل قالبگیری جامعه، تنها و غریب می ماند.

بسیاری از گفته های مارکس دال برآنند که وی از تناقض در نظریه ی خویش آگاه بود. او در پیشگفتار اثر اصلی اش نوشت: ما در آلمان «مثل همه ی کشورهای قاره ای اروپای غربی نه تنها از توسعه ی تولید سرمایه داری بلکه از غیر کافی بودن رشد آن رنج می بریم» (کاپیتال، جلد اول. [ترجمه ی فارسی، ایرج اسکندری، ص ۵۱]) منظور مارکس در اینجا مقایسه ی مستقیم آلمان توسعه نیافته با کشور انگلستان بود که بلحاظ صنعتی پیشرفت کرده بود. اما وی در این مقایسه بنحوی ناخواسته کل برنامه ی تاریخی جنبش کارگری را در یک قاعده ی ساده جمعبندی کرده است. زیرا بدین اعتبار، قضیه فقط به عقب ماندگی کشوره های قاره ای اروپای غربی در مقایسه با انگلستان خلاصه نمی شد، بلکه خود سرمایه داری نیز در قیاس با ظرفیتهای پیشرفتش هنوز کاملا توسعه نیافته بود و بنابراین (برخلاف انتظارات مارکس) همچنان چشم انداز توسعه ای تاریخی را در پیش رو داشت و در این میدان، جنبش کارگری و مارکسیسم به منزله ی پیکانهای انکشاف نظام سرمایه داری فعالیت خود را آغاز می کردند.

آشکارا مارکس به انحای مختلف کوشید این دو جنبه ی وحدت ناپذیر نظریه اش را نه فقط با یکدیگر آشتی دهد و مرتبط سازد، بلکه آنها را پی آمد منطقی یکدیگر قلمداد کند. اما بهمان اندازه که جنبش کارگری نظریه ی او را از زاویه ی تاکیدات ظاهری اش مورد حمایت قرار می داد، بهمان نسبت نیز مارکس ناچار می شد درباره ی امکان آشتی پذیری این دو جنبه خیالیافی کند و با خشم بیشتری به چنین تعابیری از نظریه ی خویش بتازد و آنرا

«سوء استفاده» ی صرف قلمداد نماید، حال آنکه همه ی این تعبیر آشکارا از منطق درونی و نظام نظریه ی او سرچشمه می گرفتند. فردریش انگلس دستیار و شاگرد مارکس که خود بخود افق اندیشه ی محدودتر و «اثباتی» تری داشت پس از مرگ مارکس تماس با محتوای «باطنی» نظریه ی وی را که بنحوی اثباتگرایانه به گور سپرده شده بود تماما و قطعا از دست داد و به نخستین پدر روحانی کلیسای مارکسیسم مبدل شد. بنابراین امروز ما با معضلی خاص روبرویم. از یکسو باید بکوشیم «مارکس دیگری» را که از همان آغاز بوسیله ی مارکسیسم دفن شده بود از خاک بیرون آوریم و در پرتو نگرش جدیدی به تاریخ بحران ارزیابی کنیم؛ از سوی دیگر برعکس باید مارکس «مارکسیستی» معروف خاص و عام را بالاخره به خاک سپاریم، زیرا محتوای این سبو همراه با جنبش مدرنیزاسیون تا آخرین قطره تهی شده است. «دو جنبه ی بهم بافته» ی نظریه ی مارکس را می توان اساسا در همه ی سطوح این نظریه «از یکدیگر جدا کرد» و به نمایش نهاد. همانطور که قبلا اشاره شد برهان «مضاعف» مارکس نخست ناظر است بر «ارزش» به منزله ی قالب مناسبات بتواره در تشخیص یابی اجتماعی مقولات واقعی سرمایه داری (و این استخوانبندی ساختمان بتگون آن است). مارکس «ظاهری» فرودستی و انقیاد «طبقه ی کارگر» به سرمایه را مورد انتقاد قرار می دهد و آنرا به شکل ظهور بلاواسطه ی اضافه ارزش به مثابه «کار پرداخت نشده» فرو می کاهد (و از این طریق با ایدئولوژی مشروعیت بخش جنبش کارگری سازگار می سازد؛ حال آنکه نماینده ی این ایدئولوژی، در شکلی خامتر و به همین دلیل موثرتر، ایدئولوژی پردازانی چون پیروان چپگرای ریکاردو یا لاسال اند). مارکس دوم، یعنی مارکس «باطنی» برعکس، مقوله ی بنیادی و بتواره ی ارزش را بخودی خود مورد انتقاد قرار می دهد و از این زاویه ی دید، اضافه ارزش همچون پدیده ای نمودار می شود که به ارزش همچون هیئت کمال یافته ی نظامی پویا و ویرانگر خویش تعلق دارد. به عبارت دیگر از این دیدگاه اضافه ارزش نمی تواند بنام رهایی اجتماعی پرولتاریا ملفی شود، و در عین حال ارزش به مثابه شالوده ی وجود شناختی جامعه بر جای بماند، بلکه الفای رهایی منفی در قوانین عینیت یافته ی تحقق ارزش با الفای خود شکل

ارزشی، به مثابه ارزش، هم هویت و یگانه است، زیرا شکل «ساده» ی ارزش تنها شبهی تاریخی از ایدئولوژی است که می توانست واقعا با هستی صرفا حاشیه ای و کم اهمیت تولید کالایی در سطحی نازل از نیازها و نیروهای مولد مرتبط باشد، در حالیکه رهایی از جبر روند تحقق ارزش، در مرحله ای از تاریخ که سراسر جامعه را دربرگرفته است تنها از راه انفجار شکل بتواره ی خود ارزش (یعنی الفای پول و کالا) اساسا ممکن است. با چنین نگرشی مقوله ی سرمایه نیز معنایی مضاعف خواهد یافت. مارکس «ظاهری» مقوله ی واحد سرمایه را در قالب طبقات اجتماعی «فی نفسه» موجود دو شقه می کند؛ شیوه ی استدلال وی در اینجا سراسر «جامعه شناسانه» است. بدین ترتیب سرمایه البته همچون یک «رابطه ی اجتماعی» جلوه می کند، اما در معنایی فروکاسته و جامعه شناختی؛ یعنی رابطه ی بخش مسلط جامعه یا بورژوازی (یا «طبقه ی حاکم») که خود سرمایه «است» یا سرمایه را نمایندگی می کند با بخش تحت ستم جامعه یا پرولتاریا که خود نه سرمایه «است» و نه سرمایه را نمایندگی می کند. بنابراین و به پیروی از این دستور، مسئله بر سر اختیار «موضع» اجتماعی «طبقه ی کارگر» است و این موضع (دست کم پس از انگلس و عمدتا لنین) به فاعلیتی ماورایی و رازآمیز و بنابراین به موضوع تسلیم و تمنایی شبه مذهبی (و دائما خلقی تر و عامیانه تر) مبدل می گردد. برعکس مارکس «باطنی» به مقوله ی واحد سرمایه وفادار می ماند و «رابطه ی اجتماعی» را رابطه ای کلی و تام معنا می کند که همه ی اعضای جامعه را در شکل بتگون همانندی دربر می گیرد. در این تعبیر طبقات دیگر ستیزه جویانی خلق الساعه و قائم بذات نیستند، بلکه فقط عبارتند از بازیگران گوناگونی که در شکل بنیادی و تاریخی مشترک خود، نقش ایفا می کنند؛ و باصطلاح طبقه ی کارگر نیز در این معنا جزء و وجه جدایی ناپذیر و غیر قابل انکار رابطه ی سرمایه است، نه حریف از پیش مقدرش.

کار همچون مقوله ی بتگون

تمرکز نظری بر «مارکس دوگانه» و مقابل قرار دادن این دو مارکس در برابر

یکدیگر تا اینجا هنوز کارد را به استخوان مارکسیستها و (مدافعان مدنیت دوران مدرن بطور کلی) نمی‌رساند. طرح مسئله‌ی الفای واقعی پول و کالا البته ممکن است همچون «خیالبافی» تلقی شود، اما کماکان در بعضی اشکال اقتصاد دولتی و دیوانسالارانه قابل تصور است (ولو در معنایی تحقیر آمیز). این مسئله در قالب و معنایی چنین سر و دم بریده «مجاز» است به مثابه تصویری از آینده‌ی سوسیالیستی و اغلب به عنوان خیالی که در آینده‌ی بسیار بعید تحقق خواهد یافت، موضوع تفکر قرار گیرد. تا اینجا مسئله‌ی الفای پول و کالا برای آگاهی بتگون مدرن بلحاظ ایدئولوژیک هنوز قابل تحمل است، اما کارد زمانی به استخوانش می‌رسد که نقد دامن مقدس‌ترین امامزاده‌ی تفکر مدرن را بگیرد و در صدد انحلال و ویرانی آن برآید: همانا زمانی که «کار» و مقوله‌ی کار که وجودی گوه‌رین یافته است مورد انتقاد قرار گیرد. اینجا دیگر نقطه‌ی عطفی است که در آن راهها سرانجام از یکدیگر جدا می‌شوند. بهمین دلیل الفای و رفع واقعی مارکسیسم و نظریه‌ی مارکسی نیز از اینجا آغاز می‌گردد. به سخن دیگر و به یقین قطعی می‌توان گفت کسی که نتواند از این مرز بگذرد، ناگزیر باید به دامن دنیای کهنه‌ی مارکسیستی و بنابراین به وادی تاریخ بورژوایی دوران مدرن فرافتد.

به همین منوال تمایز نهادن بین دو مارکسی که در «مارکس دوگانه» خانه دارند، در این نقطه دشوارتر می‌شود. نه تنها مقاومت بیرونی مارکسیستهایی که در این نقطه دیگر برآشفته شده و از جادر رفته اند بیشتر می‌شود، بلکه مقاومت درونی خود نظریه‌ی مارکس نیز افزایش می‌یابد. در نخستین نگاه چنین بنظر می‌آید که مارکس مقوله‌ی کار را سراسر و بی هیچ خللی بنحوی هستی شناسانه بکار می‌برد. با این وجود باید توجه داشت که چنین تبارزی فقط به قرائت «ظاهری» مارکس مربوط است که در آن بنظر می‌آید کار شرط جاودانه و ماوراء تاریخی هستی بشر است و قالب کنونی اش نهایتا ناشی از تحمیل غاصبانه‌ی چارچوبه و قانونمندیهای سرمایه دارانه بر آن است. این شیوه‌ی استدلال که «مارکسیسم غربی» را نیز تا اعماق آن شامل می‌شود، به آشکارترین وجهی در آثار گئورگ لوکاش بچشم می‌خورد و حتی در دیدگاه آلفرد زون - روتل (Alfred Sohn-Rethel)

(علیرغم لتقاد همه جانبه اش از زاویه ای دیگر) حدت نیز می‌یابد. بنا به این تفسیر مبالغه آمیز، کار به اهرمی هستی شناختی برای الفای ظاهری سرمایه مبدل می‌شود و حامل کار با فاعل این الفای یکسان و یگانه تلقی می‌گردد. (چنین درکی مسلما متناظر است با دریافت سر و دم بریده، جامعه شناختی و دوگروانه [دوآلیستی] از رابطه‌ی سرمایه). اما اگر با دقت و از نزدیک به این دیوار صاف و براق هستی شناسی کار (و بدنبال آن، به «ناکجاآباد کار») نزد مارکس بنگریم، شکافها و ترک خوردگیهای اساسی آن هویدا می‌شوند و در درون این شکافهاست که فعالیت کاونده‌ی مارکس «باطنی» مجال خودنمایی می‌یابد.

اگر دو جان نهفته در کالبد نظریه‌ی مارکس بویژه در مورد مقوله‌ی کار زبان واحدی دارند و در آغاز تقریبا بنحوی بهم آمیخته و یگانه اند، این امر دلیلی سراسر تاریخی - دیالکتیکی دارد. خود مارکس «باطنی» نیز، حتی اگر می‌توانست خود را چنین ببیند و بیابد، محق بود از «کار» تلفی کاملا مثبتی داشته باشد، اما تلقی‌ای تاریخا مثبت و نه هستی شناسانه؛ آنهم دقیقا بدین دلیل که او بخوبی می‌توانست واقعیت تجربی کار را ببیند. می‌دانیم که هیچکس به صراحت او پرچم خشم و اعتراض را علیه رنج عظیم ناشی از تاریخ افسارگسیختگی «کار» مجرد برنیفراشت. اما مارکس کوشید بین این رنج و مقوله‌ی کار رابطه‌ی عرَضی برقرار کند، زیرا نمی‌خواست روی دیگر سکه‌ی همین فرآیند را، یعنی جنبه‌ی رهاییبخش و آزاد کننده اش را علیه محجوریت و فقر دوران پیشامدرن رها کند و می‌خواست بین دیدگاه خویش و نظر ناقدان مرتجع سرمایه داری تمایز بگذارد.

بنابراین می‌شود گفت مقوله‌ی نظاموار «کار» که رنج مدرنیزاسیون فی الواقع در ساختمان بی‌عامل و فاعل آن [یا ساختار بی‌سوزه اش] نهفته است، نزد مارکس اضطرارا از ریشه جدا می‌شود و قویا به سوی بدک «ظاهری» اش میل می‌کند. به عبارت دیگر مقوله‌ی کار بسوی مقوله‌ی تقلیل یافته و جامعه شناسانه‌ی «عامل فعال و آگاه» [یا سوزه] می‌رود و بدین ترتیب تمامیت شیوه‌ی تولید را با حامل یک نقش اجتماعی خاص یعنی «بورژوازی» یکی می‌گیرد و آنرا بطور ذهنی مسبب و مستول رنجهای نظام قلمداد می‌نماید

(«تفر طبقاتی»). در حالیکه مارکسیسم راه خویش را در راستای این معنای محدود و تقلیل یافته از کار پیش می گیرد، مارکس مکرراً بسوی طرح اظهاراتی جذب می شود که مطلق بودن تعبیر فوق را انکار می کنند و فاعلین نقشهای اجتماعی خاص، غیر قائم بذات و متخاصم را به یک میزان از اراده و تقصیر مبرا می دارند. به عنوان نمونه وی در پیشگفتار به کاپیتال می نویسد: «نظریه ی من که تحول ساخت اقتصادی جامعه را یک فرآیند طبیعی و تاریخی تلقی می کند کمتر از هر عقیده ی دیگری فرد را مسئول مناسباتی می شمارد که خود محصول اجتماعی آنست، هر قدر هم که از نظر ذهنی فرد خود را مافوق آن مناسبات قرار دهد.» [ترجمه ی فارسی، ص ۵۲]

این نکته ی نسبی کننده حتی در «مانیفست کمونیست» نیز آمده است، جاییکه در آن «بورژوازی» ظاهراً دشمن (و بطور غیر مستقیم کل، دستگاه مختصات «پیشرفت» در جامعه ی مبتنی بر کار) از این بابت مورد تجلیل شایان قرار می گیرد: «بورژوازی آشکار ساخت که چگونه لختی و تن آسایی، مکمل برارنده ی قدرت نمایی های خشونت آمیز قرون وسطایی بود، همان قدرت نمایی که ارتجاع تا بدین حد ستاینده اش است. وی برای نخستین بار نشان داد که فعالیت آدمی مستعد ایجاد چه چیزهاست و عجایی از هنر پدید آورد که بکلی غیر از اهرام مصر و شبکه ی آبرسانی رم و کلیسای گوتیک است؛ لشکرکشی هایی انجام داد که بالمره از مهاجرت های اقوام و قبایل و جنگ های صلیبی متمایز است... بورژوازی از طریق تکمیل سریع کلیه ابزارهای تولید و از طریق تسهیل بی حد و اندازه ی ارتباطات همه و حتی وحشی ترین ملل را به سوی تمدن می کشاند.» (مانیفست کمونیست، ص ۴۷. [ترجمه ی فارسی، صص ۳۹ و ۴۱].)

مارکس بارها از «رسالت متمدن سازنده» ی سرمایه داری سخن می گوید و حق تعلیم و تربیتی که بطور مستتر در این اظهار برای بورژوازی قائل می شود، فقط در قبال فرهنگ های غیر اروپایی «مجبور» نیست، بلکه ساختارهای پیشامدرن در غرب را نیز شامل می شود.

اما ریختن عامل انسانی به قالب این «فرآیند متمدن سازنده» بناچار همراه است با تایید «کار»ی که رنجهایش صرفاً باید در صفات نادرستش بیان

شوند. حتی اشاره ی تحقیرآمیز به «لختی و تن آسایی» قرون وسطا نشانه ی پایبندی به «اخلاق پروتستانی» پرستش کار در دوران مدرن است. این پایبندی یا اسارت در اخلاق پروتستانی نزد مارکس بی گمان مطلق و فراگیر نیست. هنگامیکه وی درباره ی سرمایه داری (با لحنی مثبت) می گوید: «در اینجا پول به منزله ی هدف، وسیله ای است برای حدت و شوق عمومی کار... بدین ترتیب منابع واقعی ثروت گشوده می شوند.» (گروندریسه)، نشان می دهد که آن پایبندی را بیشتر در تقید و مشروط بودگی تاریخی اش می بیند. مارکس در این عبارت بنحوی «پول را به مثابه وسیله» و بنابراین «حدت و شوق کار» را تایید می کند، اما نه به منزله ی هدفی در خود، بلکه باصطلاح به منزله ی «آموزشگری» خالی از شعور «تاریخ». به سخن دیگر «پول همچون هدف» به «وسیله» تبدیل می شود، اما در سطح بسیار بالایی از تجرید و در معنایی که آگاهانه ادراک نشده (یا فاقد عامل و فاعل) است. از این طریق بندهایی که حدت و شوق به کار را ورای نیازهای حقیر و خام مقید کرده اند گشوده می شوند، ولی این حدت و شوق کار خود وسیله ی تاریخا خالی از شعوری است که «منابع واقعی ثروت» را می گشاید و با همه ی بی شعوری بتگونش، جهانی از تاسیسات، نیازها، امکانات (و از آنجمله خود فردیت را نیز) پدید می آورد.

اگر قضیه را اینطور بفهمیم، یعنی «حدت و شوق کار» را در معنای سطحی پروتستانی اش همچون هدفی اجباراً معطوف بخود تعبیر نکنیم، آنگاه پی آمد منطقی استدلال ما می تواند این باشد که «کار» و شکل تجلی ظاهری اش بصورت ارزش و پول پس از تحقق (یا «انجام») وظیفه ی تاریخی محدودش می تواند سپری شود و چونان وسیله ای متروک تلقی گردد که هدف واقعی اش، یعنی گشایش «منابع واقعی ثروت» را بانجام رسانده و در نتیجه در معنایی مثبت، زائد و بی معنا شده است. باید با شگفتی اذعان کرد که مارکس این پی آمد منطقی را بسیار پیشتر از کاپیتال در کتاب «ایشولوزی آلمانی» - کار مشترک او و انگلس که تا سال ۱۹۳۲ بایگانی شده و رسماً انتشار نیافته بود - مورد اشاره قرار داده است. وی در این کتاب بنحوی نسبتاً واضح می نویسد: «در همه ی انقلابات تاکتونی نوع فعالیت انسان ثابت و

دست نخورده باقی مانده و مسئله فقط بر سر توزیع این فعالیت یا تقسیم کار بین افراد مختلف بوده است، حال آنکه انقلاب کمونیستی علیه نوع تاکنونی فعالیت انسان برخواهد خاست و کار را از میان برخواهد داشت (!) .. «ایدئولوژی آلمانی، تاکیدها از مارکس و انگلس».

از این برداشت ظاهرا حیرت آور توقعی نسبت به «پرولتاریا» حاصل می شود که بهیچ روی کمتر از خود این برداشت عجیب و حیرت آور نیست. مارکس و انگلس می نویسند: «بنابراین در حالیکه بردگان آزاد شده تنها بر آن بودند تا شرایط وجودی از پیش موجودشان را آزادانه و به میل خویش سامان دهند و بهمین دلیل در تحلیل نهایی تنها به مرز کار آزاد رسیدند، پرولترها باید برای تامین اعتبار خویش، شرایط هستی تاکنونی شان، یعنی کار را لغو کنند و براندازند.» همانجا (البته پرولترها بهیچ وجه من الوجوه چنین لطفی در حق مارکس نکردند. مارکس مانند بسیاری دیگر از نظریه پردازان دوران مدرن (مثل کانت) در اینجا دچار خطای باصره ای شد که نگاه ایدئولوژی مارکسیستی را مکررا مضحکه کرده است: امر تاریخی بدیعی که در اینجا بحالت نطفه نمودار شده است و طبیعتا بواسطه ی همین ظهور زود هنگامش تنها می تواند قالبی منطقی داشته باشد، همچون پدیده ای «آماده و بالغ» تلقی می شود. به عبارت دیگر این نکته ی بسیار مهم مورد توجه قرار نمی گیرد که احتجاج و برهان منطقی تحول واقعی تاریخی را بخاطر سهولت استدلال فرض می گیرد، حال آنکه حرکت واقعی تاریخ که موضوع این استدلال است مسلما بسیار آهسته تر و پیچ و خم تر از پرواز پرشتاب و مستقیم الخط تفکر نظریه پردازانه است و از مراحل و مراتب بسیار عبور می کند. فی الواقع نیز شرایط زندگی و هستی پرولتاریا هنوز عمیقا در دل ساختارهای سطحی و پراکنده ی پیشامدرن جای داشتند و همچنان به بیش از یک قرن مبارزه در راه توسعه نیاز بود تا نظام «کار» اساسا بتواند در مرحله ی بلوغش پدیدار شود.

شعار مشکوکی همچون درخواست الف و «امحای کار» از سوی پدران اندیشه ی مارکسیستی که مکررا انسان را به شگفتی وامی دارند، همواره نسخه برداران مارکسیست و پرستنده ی کار را بناگزیبر برآشفته کرده است. از زمان انتشار

ایدئولوژی آلمانی تاکنون ایدئولوگهای شناخه های مختلف مارکسیسم کوشیده اند شر این «موارد» مغل را با تعبیر و تفسیرهای گوناگون از سر خود کم کنند. به عنوان نمونه می گویند مارکس در اینجا باید یک صفت را از قلم انداخته باشد؛ شاید منظورش «کار مزدی» بوده یا می خواسته از کاری سخن بگوید که بوسیله ی سرمایه تعریف شده و تعیین یافته است؛ و از این قبیل تعبیرها. به عبارت دیگر مارکس اجازه ندارد آنچه را که گفته است، گفته باشد. در واقع هم این اظهارات مشکوک مارکس ضمنی و پراکنده اند و در آثارش به سطح تهاجم قوام نیافته اند. زیرا مشاجره و مناقشه ی مارکس با ایده آلیسم آلمانی و ایدئولوژیهای عجولانه ی ناشی از آن است و بالنتیجه اهداف دیگری را دنبال می کند. بنابراین مارکسیسم همواره به آن اظهاراتی در نظریه ی متناقض مارکس چسبیده که آشکارا حاکی و موید جنبه ی وجودشناختی کار هستند. به عنوان نمونه به این اظهار مارکس که: «بنابراین کار، مستقل از کلیه ی اشکال اجتماعی شرایط حیات انسانی، از جهت اینکه ایجاد کننده ی ارزشهای مصرف و فعالیت مفید است، ضرورت جاویدان برای تبادل مواد بین انسان و طبیعت و بنابراین برای زندگی بشر است.» [کاپیتال، [ترجمه فارسی، ص ۸۳].

با این وجود حتی همین اظهار نیز با هستی شناسی مارکسیستی کارا کاملا سازگار نیست. زیرا درست است که مارکس در اینجا بیست سال بعد از نوشتن ایدئولوژی آلمانی دیگر از الفا و امحای «کار» سخن نمی گوید و واقعا به این مقوله به مثابه «ضرورت طبیعی جاودانه» مکررا خصلتی وجودی می بخشد، اما از سوی دیگر او برخلاف مارکسیسم کار را با «تبادل مواد بین انسان و طبیعت» یکی نمی گیرد، بلکه برآنست که کار باید این تبادل را «وساطت کند». شاید بتوان نتیجه گرفت که صرفا این «تبادل مواد بین انسان و طبیعت» است که از نظر انسان شناسی ضرورت جاودانه دارد و «وساطت»

۱- اصطلاح *Ontologie der Arbeit* به تناسب متن گاه هستی شناسی کار، گاه «جوهریت کار» و گاه «خصلت وجودی کار» ترجمه شده است. غرض از آن تلقی کار به منزله ی ضرورتی ماوراء تاریخی و مستقل از شرایط زمانی و اجتماعی است. - م

این رابطه امری است که از دگرگونیه‌های تاریخی تبعیت می‌کند و بدین ترتیب «کار» فقط یکی از اشکال معین این وساطت است که الزاماً نه برای همه‌ی روزگاران گذشته و نه برای آینده صادق خواهد بود. البته مارکس خود چنین نتیجه‌ای نمی‌گیرد و احساس می‌کند که گسستن از جوهریت کار با زمانه سازگار نیست و جنبش تاریخی عظیمی که او خود را بحق مدافعش می‌داند، همانا جنبش کارگری، هنوز قادر نیست از این سد بگذرد.

اما از جهتی دیگر مارکس «باطنی» در برابر مارکسیسم بسختی ایستادگی می‌کند. مارکس هرگز نتوانست این فکر را رها کند که الفای شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری باید با الفای شکل اجتماعی تولید کالایی، یعنی غلبه بر روابط بتگون پولی یکی و همان باشد. مارکسیسم همواره با این خارج نواختن استاد کبیرش با بدبینی، انکار، دستکاری و زهرزدایی رویرو شده است. همانطور که پیش از این گفتیم مارکسیست‌ها با اینکه الفای رابطه‌ی پول - کالا (و نه الفای «کار») «موضوع تفکر» قرار گیرد، البته کاملاً موافقت؛ اما نه به عنوان مسئله‌ی جدی یا حتی عملی، بلکه حداکثر به منزله‌ی تصویری انتزاعی و فلسفی نسبت به هدف، فرسنگها دورتر از انقلاب «سوسیالیستی» یا «پرولتاری». حتی می‌توان تشخیص داد که طرح و برجسته ساختن این مسئله بیشتر در دوران آغازین مارکسیسم صورت گرفت و با رشد فزاینده‌ی تجربه تاریخی جنبش کارگری هر چه رنگ باخته تر شد و سرانجام کاملاً ناپدید گردید تا جاییکه اصل و اساس این اندیشه آشکارا مورد انکار قرار گرفت. طرحهای ضعیف ناظر بر «اقتصاد سوسیالیستی بازار» که امروزه ارائه می‌شوند چیزی بیش از آخرین پس مانده‌های همین روند تضعیف و تقلیل نیستند.

در اینجا موانع حیرت‌آوری که معضل توسعه‌ی تاریخی بر سر راه فهم این قضیه گذاشته است، کاملاً نمایان می‌شوند. مارکس می‌خواست برخلاف مارکسیسم نوعی هستی‌شناسی (نه چندان قاطعانه‌ی) کار را با نوعی الفای شکل پولی - کالایی جفت و همراه کند. می‌توان گفت که او در تقابل با مارکسیسم بنحوی باطنی حق داشت و این محق بودن کماکان می‌تواند راهنمای ما باشد برای آینده‌ای که هنوز پیش روست. با اینحال نادیده نباید

گرفت که استدلال او محالمنما [پارادکس] است، زیرا «کار» و شکل کالایی - پولی تنها اشکال گوناگون نمایش یا قالبهای اجتماعی بیان امری واحدند. از سوی دیگر می‌توان گفت مارکسیسم بنویه‌ی خود و در مقایسه با مارکس تا آنجا بر حق بود که به شیوه‌ی «واقعگرایانه» و تاریخی محدود بر آن وحدت تاکید کرد و بنابراین ثابت نمود که وحدت کار و شکل کالایی - پولی امر ذاتی سرمایه‌داری است.

بنابراین مارکسیسم چه در جنبش کارگری غرب، چه در سوسیالیسم دولتی شرق و چه در جنبشهای ملی و رهاییبخش جنوب همراه با تایید «کار» بنحوی کاملاً منطقی و مستدل بر دوام و ضرورت وجودی شکل پول و شکل مزد پافشاری می‌کرد. اما بدین ترتیب قالب سرمایه‌دارانه‌ی تولید اجتماعی نیز آماج نقد نظری و عملی قرار نمی‌گرفت. فی الواقع سرمایه‌داری می‌بایست نه از طریق غلبه بر شکل سرمایه - و این معنایی جز الفای «کار» و وساطت تام و تمام پول ندارد - بلکه نهایتاً از راه دولتی کردنش سپری شود و جای خود را به شکل نوینی بدهد. اما تلاش برای مطیع کردن نقشهای کلیدی مقوله‌ی «کار» و تابع نمودن آن به فرامین دولت مدارانه تنها می‌توانست تحت شرایط «مدرنیزاسیون دیر هنگام» گاه بگاه به عقلانیتی همواره مبهم دست یابد و این عقلانیت نیز سرانجام در بازار جهانی پوست انداخته و برملا می‌شد.

مقوله‌ی مضاعف کار مجرد و جداسازی سپهرهای اجتماعی

دوراهه‌ای که در ذات استدلال «مضاعف» مارکس پیرامون مقوله‌ی کار نهفته است، باید خاری همواره خننده بر جان او بوده باشد، حتی اگر کسی چون او (پدرسالار و صفرایی مزاج) هرگز بدان اعتراف نکرده باشد. با نگاهی دقیقتر به شیوه‌ی رویکرد مارکس به این معضل آشکارا فرار، می‌توان دید که او برای از میان برداشتن این دو راهه با حيله‌ی مفهومی فی الواقع سر خود را کلاه گذاشته است. زیرا در حقیقت مقوله‌ی «کار» بی هیچ صفت و متعلقه‌ای، یعنی مقوله‌ی مجرد «کار»، دقیقاً با مقوله‌ی فعالیت تولیدی آفریننده‌ی کالا یکی و همان است. آنچه مارکس به عنوان ارزش مصرف این

فعالیت طرح می کند، یعنی همان شیوه و طرزى که بوسیله ی آن این انتزاع اجتماعی ماده ی حسی را جان می بخشد و تابع قالب خویش می نماید، اساساً فقط می تواند آن روی سکه ی این انتزاع واقعی اجتماعی باشد. «سرشت دوگانه ی کار» (که مارکس از آن سخن می گوید) ریشه و لنگری هستی شناسانه ندارد، بلکه بنا به سرشت دوگانه ی خود عبارت است از رابطه ی تولید کالایی. مارکس از جنبه ی مادی - حسی «کار» (و بنابراین از ارزش مصرف که فقط بیان کننده ی جنبه ی مادی - حسی همان انتزاع ارزش است) مقوله ای وجودی می سازد که قرار است همان «ضرورت طبیعی جاودانه» باشد. بدین ترتیب مارکس با درک ذاتی و ضروری جنبش کارگری از خود سازگار می شود.

اما مارکس از سوی دیگر برای نجات جنبه ی استعلایی دیدگاه خود «کار»ی را که اختصاصاً بلحاظ تاریخی تولید کننده ی کالا است از «کار»ی که بطور وجودی یا هستی شناختی جاودانه است، جدا می کند و مقوله ی نقدا و فی نفسه انتزاعی را دوباره صفتی دوگانه می بخشد. مقوله ی معروف «کار مجرد» که از اینطریق حاصل می شود، فی الواقع تعبیری عجیب و غریب و دوباره گویی سخنورانه ای است، چنانکه گویی کسی بخواهد مثلاً از «سبز انتزاعی» سخن بگوید، در حالیکه توصیف «سبز بودن» خودبخود یک انتزاع است. به عبارت دیگر مارکس اصطلاحاً انتزاع واقعی را دو تکه می کند: یک تکه، یعنی شکلش، بلحاظ تاریخی مشروط، و تکه ی دیگر یعنی جوهره یا محتوایش، هستی شناسانه و نامشروط است. در نتیجه ما از یک سو «کار» را داریم به عنوان ضرورتی طبیعی و جاودانه و از سوی دیگر «کار انتزاعی» را داریم به منزله ی تعیین تاریخی نظامهای تولید کننده ی کالا. مارکس از یکطرف انتزاع واقعی کالایی شکل را تعمیم می دهد و بدان بعدی وجودی و مستقل از اشکال تاریخی می بخشد و از طرف دیگر می خواهد سرشت تاریخی و بنابراین انتزاع پذیر بودنش را نجات دهد. در نتیجه مارکسیسم جنبش کارگری بسختی توانسته است مقوله ی «کار مجرد» را بفهمد و هرگز قادر به پویاسازی انتقادی آن نبوده است، در عوض بهتر آن دیده است به مقوله ی هستی شناسانه (با تزینات «ارزش مصرفی») کار بچسبد تا بلحاظ

فلسفه ی اجتماعی به خود مشروعیت ببخشد.

این شکاف و دوپارگی، بهنگام تعریف آنچه در کار انتزاعی فی الواقع انتزاعی واقعی است، دوباره پدیدار می شود. مارکس این تعریف را تنها از یک زاویه، از جنبه ی قالب و شکل آن توسعه می دهد، همانا به منزله ی انتزاع واقعی «از» محتوای مادی، و به مثابه بی تفاوتی در برابر جنبه ی حسی، که از طریق شکل ارزش و انکشافش تا پول یا شیئی که یک «انتزاع واقعی» است، نمایان می گردد. این نکته بی گمان اهمیتی شایان دارد، اما «کار» تولید کننده ی کالا به معنایی دیگر نیز همچنان «انتزاعی واقعی» است و این معنا را مارکس بنحوی نظاموار تفسیر و تحلیل نکرده است. در معنای اخیر «کار» در هستی اش به منزله ی سپهری متمایز نمودار می شود که از سپهرهای دیگر چون فرهنگ، سیاست، مذهب، روابط جنسی [اروتیک] و غیره جداست؛ و یا در سطحی دیگر، از «زمان فراغت» نیز متمایز است. (اشارات پراکنده به جنبه ی اخیر را می توان در نوشته های آغازین مارکس و گهگاه در «گروندریسه» دید؛ اما کماکان موضوع محوری و کاملاً پرداخت شده ی مارکس در «نقد اقتصاد سیاسی» وجهه ی ناظر بر انتزاع قالب و شکل است و نه جنبه ی ناظر بر جداسازی سپهرهای جامعه).

انکشاف و نهایتاً افسارگسیختگی کامل انتزاع شکل در دوران مدرن تنها از اینطریق امکانپذیر است که «کار» به منزله ی سپهر «انتزاع واقعی» و کاملاً مجزا از بقیه ی روندهای زندگی متمایز شود و بنابراین انسان تولید کننده ی کالا نه تنها از کیفیت حسی موضوعات مادی خویش، بلکه در «کار» و بواسطه ی «کار» همزمان از وجوه دیگر زندگی نیز که در سپهرهای عملی ماوراء «کار» جاری شده اند، «جدا شود» (یا انتزاع کند). این جدا سازی اساساً مبنای «جداسازی سپهرها» در دوران مدرن بطور کلی، و آن نوع «تمایز سازی» جوامع مدرن است که در جامعه شناسی و «نظریه ی سیستم ها» دائماً (و مسلماً با نگاهی مثبت) از آن سخن می رود.

از جانب دیگر این مسئله در بنیادهای خویش با معضل روابط زن و مرد در جامعه ی مدرن تطابق دارد. ژرفترین دلیل برای این جداسازی «کار» از سپهرهای دیگر و تمایز نهادن بین آنها عبارت است از «منفک کردن»

قلمروهای باصطلاح زنانه بر اساس سلسله مراتب جنسی، از «کار خانگی» (که کالایی شکل نیست) گرفته تا «روابط عاشقانه» (که اساسا در قالبی اقتصادی نمی گنجد)؛ و تازه بر اساس این شالوده است که قلمرو مسلط و «مردانه» ی «کار» در ساختار جامعه می تواند انشقاق یابد و وجوه مختلفش متمایز گردند. اما این وجه از تحلیل و مکاشفه در انتزاع واقعی سپهر کار که اساسا معطوف به سلسله مراتب جنسی است نه در آثار مارکس جای چندانی دارد و نه در نزد مارکسیستها. این امر همچنان خود را در «مداخله ی اجتماعی مضاعف» زنان نشان می دهد، یعنی هنگامیکه علیرغم افزایش فعالیت‌های شغلی همچنان مسئول امور خانه و خانواده و تربیت کودکان باقی می مانند و زمانیکه فعالیت‌های زنان در انجام وظایف شغلی همواره ارزش و مزد کمتری از مردان دارد. (هنوز اکثریت عظیم کسانی که به تنهایی مسئول تربیت و تامین معاش کودکان هستند، زنان اند).

در جریان روند مدرنیزاسیون بنظر می رسد که این رابطه ی ساختاری مبتنی بر سلسله مراتب جنسی ظاهرا شکسته شده باشد، بی آنکه هرگز کاملا لغو شود؛ چنین امحایی مسلما تنها همراه با الفای شکل اجتماعی کالا میسر خواهد بود. در گذشته مادام که زنان شغلی اختیار می کردند و بنابراین وارد سپهر انتزاعی و متمایز «کار» می شدند، بنحوی مانند «اشیاء بیگانه» تلقی می گردیدند، زیرا مسئولیت «واقعی» و حوزه ی کار زنان در واقع عبارت بود از فعالیت‌های متمایز «خانگی» و «عشقی». روند متمایز شدن سپهرهای اجتماعی در بحران سالهای اخیر نشان می دهد که این گرایش و طرز تلقی همچنان پابرجاست. (شعار «بازگشت به سوی خانواده» نمونه ای است از این گرایش). در عین حال زنان شاغل در سپهر «کار» می بایست جلوه و هنجاری «مردانه» پیدا کنند و بدین ترتیب بلحاظ روانی دچار انفکاک و انشقاق شخصیت شوند. اشاره به این نکته ضروری است که این مسئله ربطی به امور زیست شناختی ندارد و فقط به انتسابات تاریخی مربوط است، یعنی به همان شیوه ای که «کار» از روندهای دیگر زندگی در دوران مدرن متمایز شده است.

«کار» زمانی به سپهر مجزا و متمایز «انتزاع واقعی» مبدل می شود که وجوهی

از زندگی که انتساب «زنانه» یافته اند، از «کار» منفک و جدا شده اند. (تجلی تاریخی این وضع را می توان در روند انحلال «خانواده کامل» دید). سپس بر پایه این تمایزیابی بنیادی سپهرهاست که قلمرو «مردانه» ی «کار» انتزاعی می تواند در درون خود به سپهرهای گوناگون، مجزا و تازه ای بنام «سیاست» یا «هنر و فرهنگ» و غیره تقسیم شود. فرآیند تمایزیابی سپهرها و نقش‌های مختلف و مجزای اجتماعی که تماما از این «انتزاع واقعی» ناشی می شود، وجه مشخصه و تمایز تعیین کننده ی دوران پیشا مدرن و دوران مدرن است. بدیهی است که در جوامع پیشامدرن نیز «تبادل مواد با طبیعت» وجود داشت، اما انسانهای این جوامع سپهر متمایزی بنام «کار» نداشتند و حتی در جایی که که به تولید کالا می پرداختند، این تولید با وجوه دیگر زندگی اجتماعی (مثل مذهب، سنت، خویشاوندی خونی، ساختارهای «جماعتی» و غیره) درهم بافته بود. تحت این شرایط حتی تمایز روشن بین «کار» و «زمان فراغت» نمی توانست وجود داشته باشد. این مسئله البته ربطی به بصیرت و نیروی فهم انسان پیشامدرن ندارد، چیزی که بنا به درک هستی شناسانه و جزئی از مقوله ی کار، انسان پیشا مدرن «می توانست داشته باشد» اما نمی توانست بداند که چنین نیرویی را حائز است، بلکه این مسئله فقط مربوط به مناسبات واقعی در دوران پیشامدرن است. آنها از «کار» به منزله ی یک سپهر اجتماعی ویژه اساسا «برخوردار نبودند». من در اینجا نمی توانم به جزئیات تاریخی و فرآیند شکلگیری «کار» در تاریخ (و متمم آن، یعنی فعالیت‌های منفک شده ی خانگی و خانوادگی) بپردازم؛ مسلما چنین نیست که «کار» در دوران رنسانس یا در قرن ۱۸ بناگاه و یک شبه از آسمان فرو افتاده باشد. مسئله اینجا فقط بر سر یک تمایز گذاری تحلیلی آشکار و واضح است.

اینکه مارکس به سرشت کار به منزله ی انتزاعی واقعی و به عنوان سپهری مجزا و متمایز اهمیت کمتری می دهد و اینکه این وجه «کار» بیشتر بنحوی مضمحل در آثار او نهفته است و او عمدتا انتزاع واقعی شکل را بوضوح توسعه می دهد و کاملا صورتبندی می نماید، مسلما تا حدی مربوط است به اینکه او «کار» را دوگانه یا دو وجهی می فهمد، یعنی برای مقوله ی «کار» یک وجه

تاریخی و یک وجه وجودی قائل است. تعریف هستی شناسانه ی کار به منزله ی جوهر یا محتوایی که وجه ارزش مصرفی انتزاع ارزش را تعیین می کند و به همراه آن، این تصور نظری درباره ی انقلاب که «طبقه ی کارگر» (و فی الواقع منظور «مردان طبقه ی کارگر» است) باید «ارزش مصرف» را به تصاحب خویش درآورد، بناگزییر «کار» را به منزله ی سپهری ویژه و مجزا دست نخورده باقی می گذارد؛ دست کم در مقابل قلمروی منفک که به منزله ی سپهری «زنانه» تعریف شده است. سرانجام، از آنجا که شکلگیری سپهر «کار» در تاریخ همزمان نمایانگر شکلگیری درک مردانه ای است که دوران مدرن از خویش دارد، مارکس نیز به عنوان یک مرد در اینجا با مرزها و موانع آگاهی پدرسالارانه ی خویش رویرو می شود.

الغای کار

شکلگیری و تبلور «کار» در تاریخ هم هنگام ویرانگر و پیشرو است. از یک سو نباید جنبه ی رهاییبخش «کار» را نادیده بگیریم تا از اینطریق به رمانتیسمی واپسنگر و خام فرو نیفتیم. اما از سوی دیگر باید توجه داشته باشیم که «کار» تنها مرحله ی انتقالی و گذرایی است و باید بنوبه ی خود رفع و الغا شود. الغای کار منطقی به معنی درگذشتن از هر دو وجه انتزاع واقعی «کار» است: یعنی الغای آن به منزله ی انتزاع شکل و درگذشتن از آن به منزله ی سپهری جدا (و این در عین حال مترادف با الغای «ارزش مصرف» خواهد بود). مارکس در اینجا نیز سدی در برابر خود می نهد و نمی تواند از آن فراتر رود، زیرا وی می تواند الغای «کار» را تنها بنحوی نیمه کاره تصور کند. او به «کار» به منزله ی سپهری جداگانه، نهایتا با توجه به سلسله مراتب جنسی و بنحوی یکسان وجهی ای هستی شناختی می بخشد. به عبارت دقیقتر، اعطای جنبه ی هستی شناختی به «کار» دایما راه تفکر مضمهر و نهفته ی مارکس بسوی الغای جدایی سپهرها را سد می کند.

تمرکز و توقف بر «سرشت دوگانه ی کار» و تصور این امر که رهاسازی سرشتی از کار که ناظر بر ارزش مصرف است می تواند همچون اهرمی

وجودی عمل کند (و بر این اساس، تلقی «طبقه ی کارگر» به مثابه فاعل و متعلق [یا سوژه و ابژه ی] امر براندازی و نه چون عنصری ذاتی در وضع موجود)، ناظر را در نگرش به وجه جداسازی سپهرهای اجتماعی دچار کج بینی می کند و هسته ی اصلی این جداسازی را که سلسله مراتب جنسی است خود بخود و «بنا به استنتاج منطقی» به سطحی ثانوی تقلیل می دهد و یا اصلا مورد اشاره قرار نمی دهد. اما اشتغال جدی و پیگیرانه به معضل جداسازی سپهرها و تفکر پیرامون الغای آن که اساسا امکان الغای انتزاع شکل را میسر می سازد، سپهر تمایز یافته ی «کار» را نیز به موضوع الغا مبدل می کند، زیرا «کار» تنها به مثابه سپهری ویژه معنی دارد و همراه و همپا با جدایی سپهرها هستی می یابد و با نابودی آن از بین می رود. در چنان شرایطی ضرورتا کل ساختمان وجودی کار درهم می ریزد و همراه با آن هویتهای اجباری جنسی (و حتی جهتگیری بسوی رابطه ی الزامی با جنس مخالف نیز) از هم پاشیده می شوند.

معضل الغای «کار» بر پایه ی درکی هستی شناسانه از آن به تقابل ارزش استفاده به مثابه ذات و محتوا (ی «جاودانه») با شکل (به مثابه متعلقه ای «تاریخی» و گذرا) محدود است و نادیده می گیرد که این تقابل در ذات خویش ساختاری مبتنی بر سلسله مراتب جنسی دارد و از منطقی کالایی برخوردار است. این شیوه ی رویکرد به مسئله در زمان مارکس به دو رشته ی استدلال و به دو نوع برهان تقسیم شد که مارکس «کپگاه» بدانها اشاره کرد و مارکسیستها به تناسب میل و گرایششان آنها را مورد تاکید قرار دادند. این دو رشته ی استدلال را می توان در دو قالب نمونه وار نشان داد. عده ای این تصور را دامن می زنند که «کار» در جامعه ی سوسیالیستی آینده از شکل انتزاع واقعی رها گشته و به «کار جذاب» و «نخستین نیاز» مثبت «زندگی» مبدل می شود. اگر چه امروز در بحث این گرایش دیگر اشاره و رجوعی به مارکس وجود ندارد، اما این اندیشه در آثار او در لباسهای گوناگون مکررا بچشم می خورد. بلحاظ نوع شناسی می توان گفت که گرایش فوق بیشتر می تواند برای مرد «هنرمند» جالب باشد که (بدون قربانی کردن خویش به عنوان «مرد» در معنایی روانشناختی، جامعه شناختی و مبتنی بر سلسله

مراتب جنسی) جنبه‌ها و سویه‌های «زنانه»ی خویش را کشف می‌کند. این نوع شخصیت که در گذشته در محیط‌های هنری غیر سنتی و غیر قراردادی حضوری حاشیه‌ای داشت، امروز در «جامعه‌ی مبتنی بر پروای هر تجربه»، جامعه‌ی سرمایه‌داری قمارخانه‌ای، به مراتب بیشتر بچشم می‌خورد. با اینحال زن برای مرد هنرمند - کارگر نهایتاً شیء و طبیعت است. او در مقیاسی وسیع به مسئله‌ی الفای «کار» نزدیک می‌شود، اما نزدیکی اش متناقض و مویذ «کار» است. بدین ترتیب که نزد او «الفا» نباید الفایی واقعی باشد و در نتیجه فقط می‌تواند در شکل تزئین و تجلیل «کار» نمودار شود.

بنابراین انبوه شدن مقولات کار در معنایی سرمایه‌دارانه (مثل کار ارتباطی، کار سرگوارانه و غیره) با آغوش باز پذیرفته می‌شود و چنین بنظر می‌آید که «کار» باید به هنر و لذت مبدل گردد. در نتیجه «کار» که تعریف و تعیین گوهری و وجودی اش الفای ناپذیر شده است باید در قالب سرمایه‌دارانه اش تنها تا آنجا الفای شود که از حالت خاص بدر آید و تحت نفوذ وجهه‌ی هنری و علمی، بصورت کار جمعی و همگانی درآید و از اینطریق برای همه «جاذب» شود. بنظر می‌رسد تنها در این معنای خبیثانه الفای جدایی سپهرهای اجتماعی ممکن باشد، یعنی نه به مثابه بازستانی «کار» در مرحله‌ی رفع تر از تکامل، بلکه بر عکس به منزله‌ی غصب قطعی و نهایی تمامیت زندگی از سوی «کار» و مسلماً با «سکوت مرگبار» درباره‌ی قلمروی منفک شده و مبهم از بازتولید که صفت «زنانه» یافته و هستی شومش سدی است در برابر ساختمان تمامگرای پرستش کار. به عبارت دیگر آنچه نفی می‌شود هویت کار پدرسالارانه‌ی غربی نیست، بلکه تنها حیات آشکارا ننگین مولدین مستقیم و استثمار شده از سوی سرمایه‌داری است: یعنی همه‌ی مردان کار مجاز خواهند بود به ابرمردان کار مبدل شوند. بجای وجهه‌ی نفی‌کننده‌ی ای که الفای نفس کار دارد، وجهه‌ی هویت بخشنده‌ی ای می‌نشیند که دال بر «بازگشت کار به نفس خویش» است. رهایی کار جای رهایی از کار را می‌گیرد.

رشته‌ی استدلالی دیگر ناظر است بر این تصور که «کار» در جامعه‌ی سوسیالیستی محدود خواهد شد به ته مانده‌ی ای که از «ضرورت» باقی می‌ماند،

یعنی همان «قلمرو معروف ضرورت»، و «قلمرو آزادی» می‌تواند ورای «کار» انکشاف یابد. در اینجا می‌بینیم که آن جنبه‌ی مثبتی که «کار» در گرایش نخست داشت بچشم نمی‌خورد، بلکه ما با هستی‌شناسی منفی «کار» روبرویم و ضرورت طبیعی و جاودانه‌ی رنج روانی و اجتماعی‌ایکه در سرشت جهان کار است تقلیل می‌یابد، بی‌آنکه البته بطور قطعی و کامل الفای شود. اینجا تصویر پدرسالارانه و «مردانه»ی دوران مدرن از خویش بنوعی به وجه رنج آور کار که معرف و مبنای اسطوره‌ی «قهرمان کار» است (و با ریاضت کشان مسیحی همانندی دارد) وفادار می‌ماند تا همزمان آنرا با «قلمرو» خیالی «کار» جبران کند، قلمروی که در آن «اوقات فراغت» عادی نیز به زینت نوعی فعالیت فوق‌العاده و قهرمانانه آراسته می‌شوند. (بنابراین «کار» فی الواقع اصلاً الفای نمی‌شود، بلکه در هیئت و پیکره‌ی دیگری استمرار می‌یابد). چنین تصویری مسلماً و عمدتاً «مرد عمل» و نقشه‌پرداز یا انسان آفریننده، فن‌سالار و علمگرا را «به هیجان می‌آورد» (اگر چه استفاده از واژه‌ی «هیجان» فی الواقع مسامی نیست)، زیرا بدین ترتیب احساسات و عواطف او چنان تقلیل می‌یابد که گویی طعمه آتش شده‌اند و او همانقدر شور و عاطفه خواهد داشت که یک ماشین حساب دارد.

این گرایش نسبت به تلقی «کار» همچون بازی یا هنر (که در جنبش کارگری قدیمی مکرراً مورد استفاده قرار می‌گرفت) بدبین است و شاید دقیقاً به همین دلیل حاضر است «قلمرو آزادی» را همانند قلمروی ماوراء «کار» تعریف کند، اما معنای «قلمرو آزادی» چیزی نیست جز تعمیم و تطویل «کار» ورای قلمرو سرسخت «ضرورت». البته گرایش مذکور «قلمرو آزادی» را کمتر قلمرو خود می‌داند، ولو آنکه با احترام از آن یاد می‌کند. منظور از «قلمرو آزادی» اینجا بیشتر آموزش مدنی عمومی و سنتی است (مثل عمومی کردن موسیقی در خانه، دیدار از موزه‌ها و غیره)، یا بیان دیگری است برای همان شور پروتستانی برای اختراع مدام، آفرینش موسیقی، ساختن، نقاشی کردن و از این قبیل. تنها قلمرو واقعی این گرایش، ولو آنکه خود بدان معترف نباشد، در حقیقت همان قلمرو ضرورت است، یعنی لذت از به انقیاد کشیدن خود تحت رنج انتزاعاً آراسته شده‌ی «کار» و تحت عنوان «قهرمان ضرورت (ظاهری)».

بنابراین «قلمرو ضرورت» باید تا آخرین روز حیات وهستی آدمی بپاید. اینجا قابل اتکا بودن مزد کماکان امری بسیار مهم باقی می ماند، اگر چه اهمیت آن از غرور نجیبانه ی کارکن بودن کمتر است و بیشتر در معنای خشک حساب پذیر بودن فنی اهمیت دارد. شعار «به هر کس به اندازه ی کارش» معنایی جز این ندارد. روح چوبین و حسابگر طبقه ی متوسط که از هر نوع زیاده روی بیزار است، «حسابرسی اجتماعی» تمام عیار و چنان محاسبه ای برای اجر کار را طلب می کند که به هیچکس قطعه نانی اضافی را روا نداشته باشد.

این دو گرایش و این دو تلقی سر و دم بریده از «الفای» کار که بر جوهریت کار مبتنی اند در آثار مارکس نیز بچشم می خورند، اما همانطور که قبلا گفتم بنحوی نظاموار و کامل صورتبندی نشده اند. در آثار مارکس این دو گرایش حالتی متمم دارند، اما همواره می توانند با یکدیگر در تناقض نیز قرار گیرند. مقولات ناظر بر امر الف، اساسا به مسئله ی الفای «کار» به منزله ی سپهری جداگانه نزدیک نمی شوند و در آنها مسئله ی انشقاق جامعه بر مبنای سلسله مراتب جنسی ضرورتا و کاملا «ناگفته» باقی می ماند. مفهوم «کار جذاب» صرفا میخواهد کار حرفه ای معمولی را با عناصر کار «والای» هنرمند و نظریه پرداز غنی کند. به عبارت دیگر هدف این مفهوم و این تصویر از انسان، همان جاذبه ی جاودانی هنرمند دوران رنسانس یا داعیه ی زیاده خواهانه ی «مردانه» بر فراز قله ی خودبینی است، همانا هر مرد لئونارد داوینچی کوچکی خواهد بود که همزمان دانشمندی نابغه، فیلسوفی ژرف اندیش، نقاشی نظرکرده و شاید حتی ورزشکاری قهرمان است. این خیال که از «کار» انتزاعی فی نفسه منشاء می گیرد، حتی در زمانی نیز که زنان مدارج «ترقی» را طی می کنند و در جهان «کار» که قلمرو تسلط مردان است می تازند، کماکان پابرجا باقی می ماند. «برابری زن و مرد» در این جهان الفاناشده ی مجلل تنها می تواند بنحوی ناکافی و صوری به تصور درآید، آنهم با جهل نسبت به قلمروها و وجوه منفک و الفاناشده ی دیگر (که هستی واقعا رنجبارشان مسلما انکارشان را ناممکن می سازد).

این خیال واهی، پدرسالارانه و بورژوازی نسبت به ابرکارگر ناب آینده کاملا فراموش می کند که «جذابیت» فعالیت نه در تلطیف و مطلاسازی خودستایی

مردانه است و نه در پذیرش مکرمانه ی «اناک» در این بهشت کار من درآوردی مردانه، بلکه برعکس در الفای «کار» و امحای شکلی از روابط انسانی است که بر طرد و انتزاعی طرفین رابطه استوار است. هدف اساسی تکریم و تجلیل صرف فعالیت مستقیم نیست، بلکه برقراری روابط انسانی رضایبخش در همه ی فعالیتهاست و چنین کاری عبارت خواهد بود از برقرار ساختن پیوند مجدد بین همه ی قلمروهای «جدا شده» در مرحله ی والاتری از تکامل، یعنی پدید آوردن فرهنگی که در آن تولید اجتماعی و جاذبه (یا تلذذ جنسی) به همان میزان اندک از یکدیگر جدایند که «وقت فراغت» و «ضرورت» یا فلسفه و زندگی روزمره از هم جدا هستند. (فرهنگی که در آن، بدین ترتیب، رابطه ای با طبیعت پدید خواهد آمد که دیگر طبیعت را شیئی مرده تلقی نخواهد کرد که فقط بازیچه ی «کار» خودستایانه ی «مردانه» باشد). با ناپدید شدن «کار» همچون سپهری جداگانه، «کار» فی نفسه الفا خواهد شد.

ردپاهای چنین اندیشه ای را قطعا می توان در تاریخ گرایش نخست یافت که بسوی تلقی هنری از کار تمایل دارد. بنا به تصور این گرایش، علیرغم درک ناروشنش از مقوله ی الف، «کار» باید همچون بازی و هنر «جذاب» شود و بنابراین فی الواقع دیگر «کار» نباشد، یعنی سپهری جدا و متعلق به «انتزاع واقعی» نباشد. چنین تلقی ای از کار در آغازهای دوران رمانتیک، که بهیچ وجه به «خرد گریزی» محض ختم نمی شود، مشاهده می گردد. از جمع آرمانگرایان، نخست فوریه ۱ بود که «کار» را باطنی می خواست، اما نه همچون «جاذبه ی جنسی رنج»، بلکه بیشتر در معنایی کاملا لذت جویانه برای هر دو جنس زن و مرد. قطعا تصادفی نیست که چه نخستین اندیشمندان رمانتیک و چه فوریه در مقایسه با دیگر نظریه پردازان و گرایشهای همعصر خویش برای مسئله ی رهایی زن نقش بمراتب مهمتری قائل شده اند و پژوهشگرانی که امروز به مسئله ی زنان می پردازند برای اثبات رابطه ی ناپسند نخستین اندیشمندان رمانتیسیم با آنچه اصطلاحا عنوان «زنانه» یافته است، ناگزیر بارها دچار خلط مبحث گشته اند. نامکفی بودن کیفیت مقوله ی الفای «کار» در این اندیشه (که کماکان تاریخا محدود است)، تطابق و تناظر دارد با وفاداری آن به مقوله ی «کار». فوریه با آنکه بلحاظ تحلیلی و نظری هرگز به

پای مارکس نمی‌رسد و به مراتب از او عقب‌تر است با ارائه‌ی پیشنهاد «کار جذاب» که چیزی مثل بازی، معاشرت یا از این قبیل امور است و فی الواقع دیگر اصلاً «کار» نیست به نقطه‌ای می‌رسد که به الفای سپهرهای مجزا و منفک شده‌ی اجتماعی بسیار نزدیک است و از این بابت پیشرفتی بیشتر از مارکس دارد. با این حال فوریه نیز از مرز تعیین‌کننده‌ای که نقطه‌ی عطف گذر به الفای «کار» است عبور نمی‌کند. او وجوه پروتستانی و لذت‌جویانه را در کلافی سردرگم بهم می‌آمیزد و در قالب اندیشه‌ها و خیالی‌بافی‌های آشفته عرضه می‌دارد.

مارکس در این مورد نیز بنحوی کاملاً «پروتستانی» و حتی موکداً در برابر دعاوی بلند بالا و کماکان ناروشن فوریه مقاومت می‌کند. وی می‌نویسد: «اینکه فوریه نه تنها از الفای شیوه‌ی توزیع، بلکه از الفای شیوه‌ی تولید آنهم در مرحله‌ای عالی از رشد سخن می‌گوید، دستاورد بزرگ اوست، اما آنطور که او مایل است کار به بازی مبدل نمی‌شود.» (گروندریسه) در حالیکه اینجا دقیقاً همان نقطه‌ی درخوری است که باید اندیشه‌ی تمثیلی فوریه را در راستای الفای جدایی «کار» و لذت، جدایی کار عملی و تامل‌نظری و غیره تکامل بخشید و از آنجا به الفای خود «کار» رسید. مارکس که علی‌القاعده و در موارد دیگر قادر بود عناصر «نبوغ آمیز» در اندیشه‌ی آرمان‌گرایان را بخوبی و با تفاهم کشف کند و در اندیشه‌ی خویش جای دهد، در مورد مقوله‌ی «بازی» به دردمس می‌افتد و بدین ترتیب مچ خود را باز می‌کند، زیرا نهادن «بازی» بجای «کار»، که (از دیدی پروتستانی) مناسبی جدی و محترم است، برای او پذیرفتنی نیست.

بدین ترتیب دومین گرایش نیز که تصویری سر و دم بریده و مبتنی بر جوهریت کار از الفای سپهر «کار» دارد، خود بخود منتفی می‌شود. زیرا «قلمرو ضرورت» مادام که «فی‌نفسه» الفاناپذیر باقی بماند هرگز در اثر پیشرفت فنی محدود نمی‌شود و به حداقل کاهش نمی‌یابد، برعکس راه الفای «قلمرو ضرورت» اینست که «امر ضروری»، یعنی تنمعه‌ی آنچه از «کار» باقی است و هستی مجزا و اختصاصی‌ای که تاریخاً برای خود ساخته است، در مرحله‌ی بالاتری از توسعه‌ی اجتماعی از بین برود. در فرهنگی که دیگر

گرفتار درک جوهریت کار نیست و روابط اجتماعی و مناسبات بین زنان و مردان را بنحو رضایتبخشی تعریف می‌کند، حتی می‌توانند فعالیت‌هایی که بنحوی انتزاعی به سپهرهای ویژه و منفکی مبدل شده‌اند (خواه «فعالیت» زناشویی در خانه و خواه «فعالیت» به قصد موفقیت و پیشرفت در بیرون خانه) دیگر در معنای قدیمی، «کار» نباشند و بخودی خود «جاذبه» داشته باشند. مرد خودستا که «کار جذاب» در جامعه‌ی آینده را کار ابرمردان هنرمند و دانشمند می‌بیند، می‌خواهد کار کثیف عوض کردن کهنه‌ی بچه را شاید تا واپسین روز زندگی نوع بشر بعهده‌ی «طبیعت زنانه» باقی بگذارد. یا شاید امیدوار است که روزی ماشین کاملاً اتوماتیک گه‌شوری اختراع شود؟

محدود کردن و به حداقل رساندن وجه رنج‌آمیز بازتولید اجتماعی از طریق قدرت تکامل یافته‌ی نیروهای مولده (که در سرمایه‌داری نمودی وارونه دارند) البته برای الفای «کار» امری مهم است و مهم باقی خواهد ماند. انقلاب میکروالکترونیک، اتوماسیون و غیره پیش شرط‌های غیر قابل اغماض الفای «کار» هستند. اما تقلیل اندیشه‌ی الفای کار به ضرورت پیشرفت فنی مجاز نیست و روا خواهد بود اگر چنین اندیشه‌ی ای را متهم کنیم به اینکه با فن‌گرایی و علم‌پرستی بت‌نیروهای مولده را بندگی می‌کند، حال آنکه بت‌وارکی نیروهای مولده خود در جهان «کار» ریشه دارد و از آنجا منشأ می‌گیرد. تمتع طلبی صرفاً انتزاعی (و عاری از مسئولیتی) که می‌تواند پی‌آمد چنین فروگاهی‌ای باشد، همین امروز مطابق با منطق درونی سرمایه و در قالب مصرف‌پرستی شیوع یافته است و تنها آنروی سکه‌ی بت‌وارکی نیروهای مولده را به نمایش می‌گذارد. در این تعبیر مسئله فقط بر سر نفی صرفاً انتزاعی و مبهم «کار» است که عامدانه از معضل الفای قالب کالا و پول طفره می‌رود و عمدتاً قادر است خود را تنها از راه احتکار پولی «سرمایه مجازی» در تعداد انگشت‌شماری «جزیره‌ی ثروت» در جهان حفظ کند. واقعیت اینست که الفای حقیقی کار نمی‌تواند خود را تنها به پیش شرط‌های فنی محدود کند. میکروالکترونیک فی‌نفسه و مستقیماً «کار» را لغو نمی‌کند. مسئله‌ی اصلی و کلیدی الفای آن اشکالی از روابط انسانی است که در اثر

نظام «کار» تاریخا شکل گرفته و مسلط شده اند.

لازمه ی چنین الفای روشن، متاملانه، انسانی (و نه فقط فنی ای) عمدتا این بصیرت نیز هست که بدانیم اتوماتیزه کردن فنی همه ی فعالیت‌های بازتولیدی و در صورت امکان محور همه ی روابط انسانی و ریختن آنها به قالب دستگاهی فنی نه ممکن و نه مطلوب است. به عبارت دیگر هدف از «الفای»، ایجاد جهانی مجازی و هولناک نیست که انزوای سرمایه دارانه ی فرد را تا نهایت پوچی و بی معنایی تعمیم می دهد. بعلاوه «الفای» مورد نظر ما مستلزم این بصیرت نیز هست که مسئله فقط بر سر الفایی نیست که عمل گرایی (غربی) را از شکل انتزاعی شده اش رها کند، بلکه باید رهایی از خود این عمل گرایی انقطاع ناپذیر و اجباری را نیز که فرزند شریر جهان مدرن «کار» است، حاصل نماید. موقعیت بحرانی و متحول نیروهای مولده که «کار» را پشت سر خواهد گذاشت تنها آنگاه به الفای «کار» راه خواهد برد که «کار» به منزله ی سپهری منفک شده سپری شود و شیوه و روال اشکال مناسبات انسانی در جهان خرد زندگی نیز تغییر شکل دهد.

آنها که امر الفای اجتماعی شدن ارزش را به سرانجام می رسانند نه ابرمردان و جاه طلبانی سرمست از نخوت اند و نه خودنگارانی نیمه دیوانه، بلکه انسانهای کاملا معمولی اند که می خواهند زندگی کاملا معمولی شان را با دیگر انسانها سر کنند و درباره ی جهان به تفکر بپردازند، بی آنکه داتا در محاصره ی توقعات، مطالبات و دعاوی انتزاعی باشند و بی آنکه ناگزیر باشند مداوما وجود خود را برای خویش و دیگران ثابت کنند. قلمرو ضرورت در وهله ی نخست از اینطریق ملفا خواهد شد که انشقاق اجتماعی مبتنی بر سلسله مراتب جنسی همراه با کلیه ی انتسابات اجباری اش سپری شود. مسلما برای رسیدن به چنین وضعی درجه ی معینی از رشد نیروهای مولده ضروری است، درجه ای که امروز مدتهاست بدان رسیده و از آن گذشته ایم. اما قلمرو ضرورت، بلاواسطه و صرفا از راه به حداقل رساندن «مصرف کار» انسانی ناپدید نمی شود، بلکه از اینطریق میسر است که قلمروهای منفک شده ی جامعه در سطح رفیعی از اجتماعی شدن انسانها و نیازها و به کمک همین رشدی از بارآوری که امروز ممکن شده است، دوباره آشتی یابند و

با هم متحد شوند.

این معضل البته اغلب بنحوی معوج و سر و دم بریده حتی در بحثهای کنونی سندیکاها نیز مورد اشاره قرار می گیرد. از این زاویه بعضا از تمرکز بر مبارزه برای مزد و اشتغال که از چارچوب منطق نظام موجود فراتر نمی رود (و در دورانهای بحرانی دیگر قابل تعمیم نیست) انتقاد می شود و تعمیم موضوع مبارزه به قلمروهای دیگر (مثل مدرسه، تربیت کودکان، مسائل مربوط به محلات شهرها) مورد مطالبه قرار می گیرد. گسترش حوزه ی مبارزه به این قلمروها در افق مارکس (مثلا در تعبیر «تربیت پلی تکنیکی») هنوز آشکارا در جهان کار ریشه دارد و در این جهان قلمروهای مختلف زندگی که بلحاظ اختصاص جنسی [بین زن و مرد] از یکدیگر منفک شده اند باید در بهترین حالت بنحوی مکانیکی در یکدیگر جذب و هضم شوند؛ و این امری است که عملا بهیچ وجه ممکن نیست.

پایان جنون بازدهی کار

امروز می توان حتی استدلال مبتنی بر «جنبه ی اقتصادی زمان کار» را که در دفاع از قلمرو ضرورت طرح می شود، در ذات خویش مورد انتقاد قرار داد. در اینجا انقلاب میکروالکترونیک و پی آمدهای آن نقش تعیین کننده ای ایفا می کنند. زیرا امروز رشد بارآوری سرمایه دارانه و بحران ملموس «جامعه ی مبتنی بر کار» قلمرو ضرورت را در معنای فن سالارانه اش که بر پایه ی محاسبه ی بازدهی کار استوار بود حتی در چارچوب روند سرمایه دارانه پوچ و عبث کرده است. آنچه امروز اهمیت دارد دیگر بازدهی فردی یا «کارگاهی» و محاسبه ی آن نیست، بلکه مهار اجتماعی منابع و مواد اولیه ی فنی و علمی است که مدتهاست استقلال یافته اند؛ و این واقعیت نه تنها با عقلانیت اقتصاد خرد، بلکه با تعمیمات «جامعه شناسانه» اش هم تضاد آشکار دارد. مارکس هرگز نمی توانست تصور کند که شعار «از هرکس به اندازه ی توانش و به هر کس به اندازه ی بازدهی اش» حتی پیش از رسیدن به مرز «سوسیالیسمی» که مورد نظر او بود به امری زائد و مستعمل مبدل می گردد.

دقیقا به همین دلیل هم او بین ضرورت و آزادی ازیکسو و بین مرحله ی «پایینی» و «بالایی» کمونیسم از سوی دیگر فرق می گذارد. از دید او سپری شدن سرمایه داری هنوز مناسبتی بود که از افق جامعه ی مبتنی بر کار فراتر نمی رفت و «در چارچوب» این نوع جامعه باقی می ماند. این دیدگاه با موقعیت تاریخی ایکه مارکس در آن می زیست تطابق داشت (و از این بابت نمی توان او را سرزنش کرد)، اما ما امروز چنین افقی را بلحاظ عینی پشت سر نهاده ایم.

بدین ترتیب علاوه بر دوگانه های ضرورت و آزادی یا مرحله ی «پایینی» و «بالایی» کمونیسم، امروز دوگانه ی دیگری نیز که مارکس طرح کرده است قابل حل و رفع شده است. او در نقد برنامه ی کوتا از یکسو می گوید که در مرحله ی پایینی کمونیسم «مبادله» (یعنی مبادله ی کالایی) دیگر نمی تواند وجود داشته باشد، اما از سوی دیگر و در ارتباط با «سیراث جامعه ی کهن» می گوید که محاسبه و ارزیابی بازدهی فردی تا مدتی کماکان باید باقی بماند. حتی در جای دیگر مارکس از استمرار «تعیین ارزش» در معنای محاسبه ی اجتماعی زمان کار سخن می گوید؛ و اینها مواردی هستند که مارکسیسم با شوق و جدیت فراوان و به عنوان مرجعی برای مشروعیت جوهریت کار و سرشت وجودشناسانه ی آن مورد استناد قرار داده است.

در اینجا بخوبی می توان دید که تضاد مارکس ناشی از جایگاه تاریخی او در مفصل دو موضع متناقض است؛ او در مفصل و نقطه ی عطف نظریه ی مدرنیزاسیون و نظریه ی براندازنده ی مدرنیزاسیون و فرارونده از آن قرار دارد. البته بلحاظ نظری کاملا قابل تصور است که امروز بتوانیم با صرف نیرویی عظیم و زمانی بسیار طولانی و با استفاده از کامپیوتر محاسبه ی مستقیم زمان کار را ممکن سازیم، اما طنز قضیه اینجاست که درست به دلیل همین امکان (یعنی بواسطه ی درجه ی بالای علمی شدن روند تولید) چنین کاری موضوعیت خویش را از دست داده است. زمانیکه دیگر صرف نیروی کار مجرد انسانی نیست که بازتولید ضروریات را بعهده دارد، بلکه برعکس وضع طوری است که باید «کار» زائد و مضر بحال جامعه را راکد گذاشت، آنگاه سخن گفتن از «محاسبه ی زمان کار» اجتماعی حرف پوچ و عبثی خواهد

بود.

در گذشته زمانیکه هنوز افق «جامعه ی مبتنی بر کار» سپری نشده بود، تصور قاعده ای بنیادی برای محاسبه ی «مستقیم» (ارزش) کار که از انتزاع شکل ارزش مبرا باشد، ناگزیر در قالب آرمانی مبهم که روزی متحقق خواهد شد (و شومپترا آنرا حتی منطقا ممکن می دانست) وجود داشت. مادام که صرف نیروی کار انسانی کماکان امر بازتولید اجتماعی را تامین و تضمین می کرد، حسابرسی عظیم اجتماعی تنها می توانست در قالب دیوانسالاری غول پیکری برای محاسبه و تقسیم کار و در نتیجه در شکلی دولت مدارانه به تصور آید. «سوسیالیسم» شوروی کار خود را بر اساس این تصور آغاز کرد اما بهیچ روی نتوانست خود را با آن منطبق کند، زیرا بزودی ناگزیر شد به شکل ارزش و بنابراین به وساطت پولی تسلیم شود. به همین دلیل آرمان محاسبه ی مستقیم زمان کار بحق رنگ باخت و هستی شناسی کار منطقا و بنا به قالب خود، هستی شناسی ارزش (یا شکل اجتماعی کالا) را بخود جذب کرد. مسلما امروز و تحت شرایط کنونی این مسئله باید بنحوی کاملا متفاوت، ورای «کار» و بنابراین ورای ارزش طرح شود، یعنی در عین حال ورای جنون انتزاعی بازدهی کار در دوران مدرن که به هدفی در خود مبدل شده است. پی آمدهای آتی این اوضاع را تنها می توان به اختصار مورد اشاره قرار داد. همانطور که جوهریت سلسله مراتب جنسی با اتکا به «علوم طبیعی» با جوهریت «کار» مطابق می شود و جوهریت «کار» ناگزیر به جوهریت ارزش (حتی اگر منظور از آن «محاسبه ی مستقیم زمان کار» باشد) منتهی می گردد، به همانگونه نیز از این تطابق جوهریتی برای عامل فعال و آگاه (یعنی اتحاد کالایی شکل شناخت و کنش در موجودی واحد) حاصل می آید و این خود به نظریه ای سر و دم بریده و محدود برای بحران منجر می شود. مارکسیسم جنبش کارگری به درک دوران روشنگری از عامل فعال و آگاه [سوزده] وفادار می ماند و فی الواقع خود فقط «دومین شکل وجودی» همین تلقی است. این مارکسیسم همانطور که قصد ندارد «کار» و ارزش را لغو کند و از آن فراتر رود، بهمان ترتیب نیز می خواهد «فاعل کار» را که رو در روی طبیعتی قرار گرفته که خود از زاویه ی دید علوم طبیعی عینیت یافته، «رها

کند» (یعنی از «قالب اجباری» سرمایه برهاند)، اما کماکان قصد براندازی اش را ندارد. بنابراین از آنجا که کل قضایا چنین وضعی دارد، سرمایه «مجاز» نیست در روند تاریخی خویش «کار» و بنابراین خود را عبث سازد؛ بویژه در «غیبت» همه ی آنها که در این روند سهیم اند.

انتقادات گاه خشماکین و گاه تحقیرآمیز نسبت به هر نظریه ای که مدعی موانع مطلق سرمایه باشد (یعنی بر آن باشد که این سدها در برابر چشمان ما برپا می شوند) بهیچ وجه متکی به این یا آن سند تجربی نیست، بلکه فقط مبتنی است بر این اصل مارکسیستی که آنچه مجاز نیست وجود داشته باشد، حق وجود ندارد. به عبارت دیگر این نوع انتقادات فقط بر برهانی عمیقاً ایدئولوژیک استوارند. از دید این منتقدین، «سرمایه» باید فی نفسه جاودانه بماند (یا دست کم «چند قرنی» بپاید) و به استثمار ادامه دهد تا اولاً همراه با سرمایه قلمرو تاریخی «کار» ترک نشود و جوهریت کار ابطال نگردد و ثانیاً «عامل ذیشعور کار» بتواند کماکان بر قله ی خودستایی خودرها سازنده تکیه زند و بناگزیر فلسفه ی وجودش به منزله ی وجهی متعلق به ذات سرمایه برملا نگردد و همراه با «سرمایه» در پهنه ی تاریخ ناپدید نشود. در واقع تنفر نسبت به نظریه ی فروپاشی سرمایه از همین جا منشاء می گیرد.

برای یک پسا مارکسیست آگاه که هنوز در مقیاسی اجتماعی وجود ندارد، رها سازی مارکس «باطنی» و منتقد بتوارگی نظام موجود از همتای «ظاهری» اش، تنها مترادف است با: پذیرش نظریه ی ناظر بر موانع مطلق سرمایه ی جهانی شده، با الفای ارزش - کالا - پول، با الفای ساختار کالایی - بتواره ی سلسله مراتب جنسی و با الفای «کار» در همه ی جلوه ها و نمودهایش. نتیجه ی چنین تفکری الفای جدایی سپهرهای متمایز اجتماعی در جامعه ی مدرن است، جامعه ای که وجود فرد در آن تنها به مثابه مفصل و نقطه ی تلاقی نقشهای مختلف و بنابراین بطور انتزاعی ممکن است. الفای نظریه ی مارکس و فرارفتن از آن بطوریکه با روح این نظریه سازگار باشد، تنها از این راه میسر خواهد بود.

ترجمه: ش. والامنش

حمید حمید

دییاجه بر

فلسفه ی سیاسی هگل

بیاد عباس مظاهری و
مبارزات صادقانش و هم
شور عاشقانه اش به هگل

I

آنچه را که من در این فرصت موضوع این نوشته قرار داده ام، درحقیقت بخشی از «دییاجه» ای است که بر «درسهایی در باب فلسفه ی هگل» نوشته ام و از آن «دییاجه» نیز پاره ای را که به فلسفه ی سیاسی او مربوط می شود برگزیده ام. اما بر این عقیده ام که توضیح هر پاره ای از کل سیستم هگلی بدون آنکه بر بیان چهارچوب کلی معرفت شناسی او ناظر باشد ناشدنی است. به همین اعتبار است که خواهم کوشید پیش از ورود به اقلیم فلسفه ی سیاسی او در حد حوصله ی تنگ چنین نوشته ای، مقدماتی را در چگونگی رویکرد هگل به روند ذهن در بازیافت «خود» و «جهان» بیاورم و پس آنگاه بر شالوده های ساختاری که بدانگونه پرداخته می شود، فلسفه ی سیاسی او را مورد توضیح قرار دهم. تا بدانجا که من می دانم، این «دییاجه» نخستین نوشته ی فارسی در این باره است و به همین لحاظ می کوشم تا از اتخاذ روش و

زبانی قویا فنی پرهیز کنم و تا بدانجا که ماهیت مسئله مخدوش نشود، زبانی آسان بکار گیرم. نکته ای دیگر که باید در همین آغاز به آن اشاره کنم اینکه، در این فصل چون دیگر فصول «درسها»، صرفا به بازگویی اندیشه ی هگل پرداخته ام و از هرگونه تعبیر و تفسیر و یا اظهار رایبی امتناع ورزیده ام و آنچه را که به این موارد مربوط می شود در فصل اختتامیه ای آورده ام که در پایان «درسها» آمده است. به همین اعتبار کوشیده ام در بازگویی خود جز در موارد معدودی صرفا به آثار خود هگل ناظر باشم و کمتر به شارحین یا مفسرین فلسفه ی او رجوع داشته باشم.

فلسفه ی هگل تلاشی افسانه ای برای بازسازی تمامی معرفت است. نیاز به چنین بازسازی را جهان بینی ای ضروری می ساخت که به جهان و تجربه به مثابه واقعیتی در جریان می نگرست، زیرا که بنا بر چنان جهان بینی ای هسته ی کانونی جهان می توانست بعنوان یک «روند» و نه یک ماهیت ایستا در قلمروی کیهانی درک شود. کانت و هیوم جهان عقلی را با براهینشان درباره ی امکان ناپذیری دانش نسبت به «شیء فی نفسه» آسیب پذیر ساخته بودند. آنها بر این باور بودند که ذهن قادر به شناخت واقعیت نیست زیرا که ذهن تنها روندی «ذهنی» است، چیزی که تنها در اخبار تجربی بطور حسی متعین شده کفایت خود را نشان می دهد و استعداد شناختی ما تماما با نقش آن در رویدادهای بنحو حسی تعین یافته پایان می یابد. به این اعتبار، دانش - اگر چیزی تحت چنین عنوانی وجود داشته باشد - باید معرفتی «نمودی» و نه «فی حد نفسی» باشد. اما کانت بعدها خاطر نشان ساخت که تمامی ساخت واقعیت قابل شناخت چیزی جز استلزامهای خود ذهن و مقولات آن نیست. ذهن خود را بین واقعیت فی نفسه چون عایقی قرار می دهد و بدین طریق آن را خارج از قلمرو تجربه محصور می کند. ذهن قادر به شناخت این حقه ی حقیقیه و «فی نفسگی» آن نیست و تنها می تواند مظاهر تجربی و نمودار واقعیت را بشناسد. ما همین واقعیت ناشناختنی و بیرون از حیطه ی تجربه، بیاور کانت خود «علت» دانش ماست. (۱)

سنت هگلی بنحو جدی نسبت به این رویکرد بازتاب نشان داد و به تاکید بر این قول پای فشرده که اگر کل ساخت واقعیت نمودار به ذهن وابسته است، پس

«علت» آن یعنی «شیء فی نفسه» نیز باید بخشی از ذهن باشد. زیرا برای دانستن اینکه «شیء فی نفسه» علت نموده است، مستلزم دانستن چیزی درباره ی آن است و این ناشناختنی نیست. (۲)

هگل با اشاره به هر امر ناشناختنی بر این مهم تاکید می ورزد که در جهان چیزی در پس پرده ای مستور نیست که انسان نتواند در آن نفوذ کند. به این اعتبار چیزی ناشناختنی در جهان وجود ندارد. ذهن و عقل حاوی همه ی امکانات و همه ی حقیقت است. همه ی آنچه پیشتر «فی نفسه» مرموز و ناشناخته بوده است می تواند در وادی تجربه و عقل انسانی درآید. به این معنی حتی عقل را می توان تنها به مثابه بخشی از «تجربه ی جهان» تلقی کرد. برای هگل عقل در حقیقت بخشی از نفس خودآگاهی است و هیچ چیزی نمی تواند جدا از خودآگاهی وجود داشته باشد. عقل روندی است که اذهان به مثابه قابلیت شناسنده برای بسط و متحول ساختن هستی ها از طریق آن می گذرد. روند تعقل خود باید به مثابه امری کلی درک شود. عقل روند جهان است، اما باید که روندی «خود بیانگر» باشد و به همین اعتبار لزوما باید تنها به «خود» رجوع داشته باشد و مرجعی عالی تر از خود نداشته باشد، زیرا که ذهن محدود از آنجا که از خود آغاز نمی کند، لذا باید بر چیزی عالیتر متوقف باشد و آن چیز جز عقل نیست. هگل بر آن بود که عقل نظری می تواند به گوهر ذات مطلق راه برد، گوهری که خود را در طبیعت و تاریخ و روح انسان نمایان می کند. بیاور هگل عالیترین اصولی که ما بقصد درک چنین روندی می توانیم دریابیم مقولات منطقی اند. آن بخش از فلسفه که کار آن پرده گرفتن از گوهر ذات مطلق است، نزد هگل همان منطقی است. منطقی همانا اندیشه ی ناب است. اندیشه را در ذات خویش جدا از خارجیت اش یا خودنمایانگری اش می توان در نظر گرفت و علم اندیشه ی محض در ذات خود همان منطقی است. امکانات مجرد و محضی وجود دارند که جهان از طریق آنها «روند» خود را آشکار می سازد و این امکانات «مقدم» بر جهان وجود دارند و به همین دلیل نه در زمان بلکه در منطقی قرار دارند. آنچه را که کانت درباره ی این مقولات می گفت تنها این بود که آنها مقدم بر تجربه اند. اما برای هگل این باصطلاح تجربه چیزی جز جهان نیست. تجربه

با جهان همزیست و «همبود» است. اما همین تجربه باید تابع مقولات ضروری منطقی باشد که مقدم بر جهان است. این روند قیاسی مقدم بر جهان و آغاز روند گشادگی جهان است، روند گشادگی دقیقا روندی دیالکتیکی است و روند دیالکتیکی طریق کلی و عقلی ای است که ما با ابتناء و توسل به آن جهان را می شناسیم. اما جهان خود را در هیاکل درشتی به ما عرضه می کند. شناخت این هیاکل به مثابه اجزایی از عقل کلی برای ما چگونه ممکن است؟ پاسخ هگل به پرسش اینست که بخشهای «نمودار» جهان مثلا یک صندلی، در جای خود حاوی همه ی مقولات کلی، یعنی علیت، کمیت، کیفیت و جز آنهاست. هر جزیی کلی است. هستی صندلی جزیی دقیقا شناخت ما از آن است. هستی و روند شناخت نمودار همانندند. برای هگل، درک ما از هویت و اینهمانی امر مشخص و کلی به آموزه ی «مفهوم مشخص» منجر می گردد. این آموزه مویید این واقعیت است که تمامی «واقعیت» اگر چه به صورت «نمودار» شناخته می شود، اما ذهن کلی را در خود دارد و به اقتضای قابلیت مقولات کلی و مضمون عقلی خود با دیگر صور مفاهیم مربوط است. تحول این مفهوم، اعم از اینکه ذهن یا صندلی باشد، همیشه تحولی از مجرد به مشخص است. جزئیت یا تشخیص البته امری «نمودی» است، مفهوم رشد ذهن و روند دانش پدیده شناسی ذهن است و این روندی است که ضمن آن، ذهن تمامی عینیت را به مثابه ملک خویش دریافت می کند. بعدا خواهیم گفت که چگونه این روند، دست کم در حیات ارزشی و در دولت یا ملت تحقق می یابد. با چنین پیشفرضهاست که هگل «پدیده شناسی ذهن» و به تبع از آن مفهوم خود از فلسفه را شیرازه می بندد. برای هگل، ذهن میزان مطلق امکانات و پیشرفت منطقی جهان است. این خوش بینی رمانتیک توصیفی از یک منطق ذلل ناپذیر است. چنین منطقی تبیین گام به گام است از جهان در ساحت عقلی آن، بدانگونه که متضمن در مقولات ذهن است. چنین منطقی، کلید راهگشاینده ی سیستم هگلی است. اگر ما واژه ی «مقوله» را به معنایی گسترده تر از آن بکار ببریم که هگل خود بکار برده است، می توانیم گفت که منطق او منظومه ای از مقولات است و چون چنین بگوییم، باید دانست که تمامی منظومه ی مقولات تعریف گام بگامی از «مطلق» در «ذات» خویش است.

منطق چنانکه پیشتر گفتم طریقی است که ذهن خود را ضمن آن در جهان آشکار می سازد. آگاهی ما که در جریان پیشرفتش عموما محدود است، تنها می تواند شاهد علائمی باشد که مویید روند جهان در گذر و سیر ذهن بسوی آزادی است. چنین سیستمی در حقیقت «الوهیت وارسته» است، زیرا که خداوند و چنین روندی برابر و همسویند. دانش، جوهر، تاریخ و خداوند را باید به مثابه «خودگشایی» یا پدیده شناسی یک «چهارچوب» دید. توضیح اجمالی اینکه، در این باره می توانیم بگوییم که هر چیزی در عالم، تنها ضمن رابطه اش با هر چیز دیگر بیان شدنی است. چنین تبیینی از طریق کنش متقابل دیالکتیکی مقولات امکان پذیر است. با توجه به چنین سرشتی است که زوکر (Zucker) توضیح می دهد که «نبرغ هگل در این مهم بود که پیش از هرتز (Hertz) و اینشتاین دریافت که نیروها و از جمله نیروهای تاریخی از طریق واسطگی میدان زمانی ای که در آن تضادها در رابطه با یکدیگر و بر یکدیگر موثر واقع می شوند عمل می کنند.» (۳) و یا بدانگونه که فیندلای تصریح می کند، «سهم عظیم هگل در اندیشه ی معاصر این است که تمامی مفاهیم زنده، بیش از آنچه که زیر پوشش دارند اعمال می شوند.» (۴) وابستگی و وابستگی متقابل دو شالوده ی بزرگ فلسفه ی هگل بشمار می آیند که هر تحلیلی از اندیشه ی او باید قویا بر آن ناظر باشد و با نظر به آن هر چیز باید در چهارچوب «تاریخ عقلی» اش تبیین شود. اگر چه فیشته در «اصول حق طبیعی» و بخصوص در سال ۱۷۹۶ به این اشاره کرده و توضیح داده بود که هر چیزی در جهان ارگانیک و ذهنی شالوده ی سرنوشتش را در رشد و ارتباط دارد، مع الوصف تنها در هگل بود که اندیشه قوام واقعی خود را یافت و در مارکس به وجه مشخص و عینی اش در عالیترین مقام خود تحلیل شد.

اینک به روند فلسفی ای بازگردیم که چنانکه در پی خواهیم دید به اخلاق و دولت منجر می شود. گفتم که ماهیت و ساخت جهان، ماهیت و ساخت ذهن یا نفس است. نفس خود «لحظه» یا وجه بالقوه ی یک نفس مطلق است که تنها با معرفت کامل نسبت به جهان تحقق پذیر است. چنین مطلقسی جهان عینی را بنحو کاملی به مثابه امر وابسته به رشد و پیشرفت ذهن درک

می‌کند. این شکل ایده باوری مطلق، ساخت عقلی ذهن را به مثابه مرجع غایی اندیشه وضع می‌کند و این ایده‌ی مطلق خود امری نامشروط است، اما هر چیز دیگری را مشروط می‌کند. تمامی اجزاء جزئی و متضاد تجربه در این عالیترین ترکیب ذهن مطلق پایان یافته و تبیین پذیرند. اما این غایت، چون هر چیز دیگری در هگل، لزوماً باید در چهارچوب تحول خود بیان و توضیح شود. لذا ذهن به روایت هگل در «اودیسه»‌ی روحانی اش مشمول رشد است و در رشد خود تمامی اجزاء تجربه‌ی انسانی را شامل است. این روند را هگل پدیده‌شناسی ذهن می‌نامد. «پدیده‌شناسی» واجد تمامی مواد و لوازم پیشرفت روحی و تجربی از آغاز تا انتهاست. تمامی پیشرفتهای طبیعی، نهادی و روحی، باید به مثابه جزء عقلی و لازم ذهن در پی جویی اش برای «آزادی» یا «مطلق» مشاهده شود. بنابراین آنچه «واقع» است، چیزی جز «ذهن» در روند پیشرفتش بسوی تجربه‌ی «مطلق» نیست. به این لحاظ است که می‌توان «مطلق» را آگاهی خود ذهن تلقی کرد و هگل توضیح می‌دهد که تحقق این امر را در «تاریخ جهان» می‌توان بیان کرد. تمامی تاریخ جهان حاوی روند خودآگاهی است که در معرفت کامل به خود تحقق یافته است. زمانیکه ما بتوانیم برابرنهاد (آنتی تز) بین عین و ذهن را رها کنیم، معرفت به نفس مطلق، بصورت مفهومی قابل درک درمی‌آید و زمانی که ما به چنین امری قادر گردیم، آنگاه می‌توانیم دریابیم که «دانستن» و «بودن» یک چیزاند. بنا به قول هگل، ذهن و شناختش بطور کلی دارای سه صفت مشخصه‌ی اساسی است که عبارتند از منطق، طبیعت و روح. منطق اساساً به الگوهای ضروری تفکر انسانی مربوط است و در عین حال طریقی است که ذهن با توسل به آن از مقولات کلی در جریان پیشرفتش آغاز می‌کند. مقولات جزء ذهن اند و هر ساخت مقولی و پیشرفتش واجد مقوله‌ای دیگر است و این وضع تا زمانی که تمامی امکانات فکر فراهم آید برقرار است. نکته‌ی اهرمی که در این باره باید به آن توجه داشت این است که «عقل جهانی» عقل ماست. منطق عالیترین مقوله‌ی خود را در مفهوم مجرد «بودن» داراست. «بودن» تمامیت مجردی است از هر چیز و در عین حال «علت» خود نیز هست. اما «بودن» مفهوم ناقصی است، زیرا صرفاً صوری و تحلیلی است. بنابراین به

ضد مجرد خود یعنی «ناهستی» منجر می‌گردد. همانگونه که کاپلستون توضیح می‌دهد «حرکت دیالکتیکی منطق هگل را می‌توان به وسیله‌ی سه مقوله‌ی اولیه‌ی آن نشان داد. مفهومی از مطلق که از لحاظ منطقی بر مفاهیم دیگر مقدم است مفهوم «هستی» است، اما مفهوم «هستی» صرف نامتعیین است و مفهوم تماماً نامتعیین «هستی» به مفهوم «نیستی» منجر می‌شود.» (۵) هگل بر آن است که اندیشه‌ی «هستی» یا «بودن» اگر بصورتی انتقادی بررسی شود معلوم خواهد شد که با خود متناقض است. زیرا اگر ما درباره‌ی چیزی بگوییم که آن چیز تنها «هستی» دارد، در اینصورت چیزی را به آن «حمل» نمی‌کنیم. چون صرف بودن بدون سایر خواص «هیچ» است. بنابراین مفهوم «بودن» در درون خود مفهوم «هیچی» یا «نیستی» یا «عدم» را دارد که ضد آن است و به این ترتیب مفهوم «بودن» خود مفهومی «با خود متناقض» است. هر دو مفهوم «هستی» و «نیستی» لزوماً تداخلی دارند که از آن مفهوم سومی که «شدن» است برمی‌آید. چنین روندی در حقیقت روند جهان است که هم به زایش تضاد و هم به ادامه‌ی روند می‌انجامد. جزء دوم آگاهی که به مثابه «برابرنهاد» طریقی منطقی که ما با آن جهان را درمی‌یابیم تلقی می‌شود، «طبیعت» است. بنا به رای هگل، طبیعت، ذهن بطور عینی تحقق یافته‌ی «من» است که در واقع جزء ضروری تجربه‌ی دریابنده‌ی «من» به مثابه «ذهن اندیشنده» تلقی می‌شود. طبیعت در این مرحله از پیشرفت، چون امری بیگانه با آگاهی بطور منطقی بظهور می‌پیوندد. اما آن نیز جز «ذهن» نیست. بخشی از ذهن است که در تقابل دیالکتیکی با منطق قرار دارد. کلنجار بین طبیعت و منطق به ترکیب جدیدی که «مفهوم مشخص» است می‌انجامد. این مفهوم در حقیقت، ترکیبی است از «کلیت ذهن» و «جزئیت طبیعت» در پوشش عینی آن. داستان پیشرفت و تحقق این مفهوم داستان فلسفه‌ی هگل و جهان است. «آموزه‌ی مفهوم برای اولین مرحله‌ی خود، ذهنیت را دارد. ماهیت واقعیت یا مطلق جهان، در آنجا به مثابه امری اساساً ذهنی و اندیشنده تعریف می‌شود و این «برنهاد» است. مرحله‌ی دوم آموزه‌ی واقعیت در اینجا به مثابه مقابل ذهن، یعنی عین تعریف می‌شود و این «برابرنهاد» است. ترکیب را بنا بر این توصیف می‌توان واقعیت به مثابه

هستی... یعنی وحدت عین و ذهن تعریف کرد. (۶) حقیقت پیشرفت «مفهوم مشخص» است و بهمین اعتبار «مفهوم» ترکیب عقل و طبیعت و لذا ذهن حقیقی است، اما این هنوز اینهمانی ناتمام عقل و طبیعت است و زمانی که آنها همانندی کامل می یابند ما پیشرفت سطوح گوناگون ذهن را می یابیم و در این مقطع است که به سطح اینهمانی ای نائل می آییم که هگل آن را «روح» می خواند. «روح وحدت مفهوم و طبیعت است. انسان از سویی یک جزء جامع طبیعت است، یک حیوان است، وجودی بیرونی است که مشمول قوانین مسلط طبیعی است و از سوی دیگر یک هستی روحی، یک تجسم زنده از عقل و ذهن بیرونی است.» (۷)

هگل در این مرتبت ذهن را به مثابه «مفهوم» [صورت معقول] توضیح می دهد و پیشرفت آن را علم آگاهی می خواند. هنگامی که «ذهن در خود» و «بیرون از خود» یا طبیعت و منطق چون واحد یگانه ای اینهمانی می یابند، ما به واقعیتی دست می یابیم که «ذهن در خود» و «برای خود» یا «ذهن مطلق» است. تحول ذهن مطلق خود به سه بخش اصلی تقسیم می شود که مجموعاً مثلثی را تشکیل می دهند. مرحله ی نخست این تثلیث «روح ذهنی» است. این سطح از تحول واجد کیفیات ذهنی و انسانی ادراک حسی، یعنی شور، آگاهی و حافظه است. اما این مرحله از جهان ذهنی تنها بعنوان یک «برابرنهاد» جهان عینی می تواند وجود داشته باشد. روح همزمان با گذر کلی «مفهوم» به خارجیت و ایجاد جهان عینی، جهانی برای خود می آفریند. هگل چنین جهانی را جهان قانون روحی - نهادی، اخلاق و دولت می خواند. نهادهایی که بدینگونه ایجاد می شوند عینی اند. اما در عینیت خود چیزی جز عقل کلی عینیت یافته ی «من» نیستند، چیزی که «من» از آن با نفوس دیگر شریک است. این نهادها نمایشگر کیفیات نفس ذهنی و نفس کلی و اجتماعی اند. اینک ذهن بنحوی با مضمون خود اینهمانی می یابد، این واقعیت هنوز تا زمانی که ما به سطح اینهمانی صرف در هنر، دین و فلسفه نایل نیامده ایم تحقق کامل نمی یابد و زمانی که همه ی این موارد در نفس بهم آمدند دیالکتیک پایان می یابد.

«هر چیزی به درک و بیان حقیقت مطلق، نه تنها به مثابه "ذات"

بلکه به مثابه ذهن نیز مربوط است.» (۸)

چنین اینهمانی ذهن و عین در عین حال تاریخ انسانی نیز هست.

«علقه ی اساسی روح در تاریخ دستیابی به وقوع غایی ذهنیت توسط برابر نهاد مطلق به منظور نیل به هماهنگی کامل است.» (۹)

بنابراین فلسفه ی روح عینی، نهادها، قوانین، قواعد اخلاقی و جز اینها را، بدانگونه که خود را می نمایانند تصادفی تلقی نمی کند، بلکه آنها را یکی از دیگری به ترتیب خاصشان استنتاج می کند. مفهوم روح پیشرفتش را بدانگونه که هگل توضیح می دهد و در توصیف ماهیت شناخت و چگونگی تشکیل آن تصریح می کند، با احساس و فهم و ادراک آغاز می کند. هگل در این باره بر این قول می رود که شناخت اساساً همیشه «هیئت بخش» (architectonic) است، و در این مقام متضمن تصویر منسجمی از جهان است. «فهم» زمانی بظهور می پیوندد که ذهن برای انتزاع و کلیت بخشی تجربه ای خاص توانا می گردد. از این هنگام روح خود را بواسطه ی مشاهده ی آنچه که «نفس» نیست می شناسد. در این هنگام روح بدلیل متمایز ساختن خود از محیط «خودآگاه» می شود. اما چنانکه گفتم، این طبیعت روح است که «غیر روح» را درک و متحول سازد و در این روند «ذهن» و «غیر ذهن» در تقابل دائمی دیالکتیکی قرار می گیرند و سازگاری آنان حیات ذهن است. بلحاظ اهمیتی که این بخش از فلسفه ی هگل برای درک تمامیت سیستم او از سویی و برای معنای فلسفه ی سیاسی او داراست، ضروری می دانیم که بر سر آن درنگ کنم.

II

قصد هگل در سه فصل از «پدیده شناسی ذهن» توصیف آگاهی انسان در مراتبی است که من آنرا «مراحل نوزادی» عنوان می دهم. آنچه او طی آن مراحل

به شرح آن همت می‌ورزد و ضمن آن به تفصیل سه مقوله‌ی پایه‌ی دریافت حسی، ادراک و فهم را مورد رسیدگی قرار می‌دهد تبیین روند تحولی و معرفت‌شناختی است که ضمن آن مبارزه‌ی فرد در جهت درک جهان و تعیین رابطه‌اش با آن جهان عملی می‌گردد. مبارزه‌ی او با این مضمون، متضمن تلاشهای گوناگون فرد برای دستیابی به ثباتی بنیانی در جهان است. برای هگل این مبارزه منطبق با طریقی عملی می‌گردد که من آن را «تحول دیالکتیکی» می‌خوانم که خود حرکتی تحولی در چهارچوب تضاد یا تقابل و نفی است. روند چنین مبارزه‌ی عموماً از چند مرحله می‌گذرد که عبارت‌اند از: تقلای درونی امر نفی که پی‌جویی برای کشف «خودهمانی» را پیش می‌برد و پیش‌فرضهای منطقی که هگل بنحو بدیعی برای روند تجربه‌ی بکار می‌گیرد. از طریق پیشرفت تجربی که هگل توجه جدی نسبت به آن اعمال می‌کند، فرد بالقوه به درک این «خودهمانی» که بنا به رای هگل با آزادی فردی برابر است، قادر می‌گردد. لوازمی که فرد به اقتضای نیروی «منفی» خویش به خود تحمیل می‌کند، چنان‌اند که نیاز فراگیری طلب می‌کند. فرد در مرحله‌ی از این پیشرفت، اصولی را اخذ می‌کند که باید برای نحوه‌ی رویکرد او با جهان خارجاً کاربردی داشته و کفایت کند. مسئله‌ی حقیقت در این مرحله‌ی بدوی حاوی بستگی جالبی است که به بستگی و استقلال آگاهی و موضوع آن مربوط می‌شود، اعم از آنکه «موضوع» در این رابطه، امری خاص یا جهان‌بطور کلی مجرد می‌باشد. در پاره‌ی از موارد، حقیقت برای آگاهی در «شیء» وجود دارد و «آگاهی» برای حتمیت خود به شیء وابسته است. و در مواردی دیگر آگاهی، حقیقت شیء را تدارک می‌بیند و به این معنی حقیقتش به آگاهی وابسته است. فیندلای توضیح می‌دهد که برای هگل حتمیت (ایقان) حسی مرحله‌ی است که ضمن آن آگاهی فردی نسبت به اشیاء، بواسطه‌ی دریافت یا توصیف هدایت می‌شود. (۱۰) هگل بحث در این باره را با اندیشه‌ی دربارہ‌ی یک «من» آغاز می‌کند که با مراحل نخست «آگاهی نوزادی» برابر است. بنا بر توضیح او، آگاهی شکل «من محض» است، اصطلاحی که هگل آن را بدرستی تعریف نمی‌کند، اما محتملاً اشارتی است به فعالیت فرد به مثابه موجودی عمدتاً متفکر که قادر به ادراک حسی است.

زیرا برای فرد آگاه، «شیء» یک «هست» صرف است و در این موقعیت، «هست» حقیقت خود را ابراز می‌کند. بهر ترتیب آگاهی ضمن «بستگی» است که موضوع خود را درک می‌کند. شیء یا موضوع پیش از آگاهی فردی، بصورت «هستی» صرف وجود دارد و در این مقام «تغایر» و «تفاوت» هنوز آنرا مشروط نکرده است. ارجاع به «موضوع» یا شیء در این مرحله، بنا به تعبیری که هگل ارائه می‌کند، از معنای «این»، «اینجا» و «اینک» بیشتر برنمی‌گذرد و لذا نوع دانشی که بدینگونه حاصل می‌آید «بیواسطه» و لذا برابر با «ایقان حسی» است و تنها موجد یک مفهوم پایه‌ی زبانی است. «صرف واقعیت هستی، حقیقت آن [موضوعات] را تشکیل می‌دهد.» (۱۱)

مضمون تجربه‌ی حسی فرد بنحو وسیعی غنی و در غیاب روندهای ذهنی‌ای که آن را برگزیده، ارزیابی کرده و سامانمند می‌سازند متنوع است. حتمیت حسی در عین حال مبین نوع بسیار فقیری از حقیقت و لذا تهی از مضمون تعیین‌کننده و مهم است. حتمیت حسی به این معنی همانگونه که هگل در «دائرة المعارف» توضیح می‌دهد تنها متضمن دریافت ساده و ابتدایی از هستی یا صرف وجود است. تحول اولیه در این مرحله‌ی ابتدایی از تجربه‌ی با تقسیم این مفهوم مقدماتی، یعنی «صرف هستی» به دو نوع «این» آغاز می‌شود که در حقیقت موجد مقوله‌ی «دوتایی» از «من» یا «ذهن» و دیگری به مثابه شیء یا موضوع است. در این مرحله فرد خود را در معنای ساده‌ی «من» هويت می‌بخشد و در عین حال درمی‌یابد که با اشیایی که با او متفاوت‌اند و به «من» مربوط نیستند احاطه شده است. بیاور هگل این «دوتائیت» متقابل ذهن و عین، بیواسطگی‌ای را ایجاد می‌کند که مشخصه‌ی «تجربه‌ی حسی» است. درک «خود» به مثابه چیزی متمایز از «شیء» بکرات روی می‌دهد. دست‌من با شیء داغ تماس می‌گیرد و «من» احساس سوزش می‌کند و در این هنگام، دست خویش را به سوی «بدن» خویش واپس می‌کشد. به این ترتیب ساده «من» خویش را بین «خود» و «شیء» متمایز می‌سازد. تجاربی از اینگونه إخباری از حوزه‌ی جسمانی بدن را که من خود را در آن یکی می‌یابم در آگاهی بوجود می‌آورد. بر این اساس «ایقان» یا «حتمیت» یک «این» به مثابه «خود» یا ذهن از طریق «این» دیگری که شیء یا موضوع است واسطه قرار

می گیرد. من ایقان و حتمیت را از طریق «دیگری»، از طریق واقعیتی بالفعل واجدم و این خود بار دیگر در آن ایقان و از طریق «دیگری» یعنی از طریق «من» وجود دارد. (۱۲) چنین روندی مبین تلاش اولیه در جهت هم آوا ساختن بیداری ذهنی آگاهی یا «خود» با واقعیت جهان جسمانی است. به این ترتیب فرد بین خود و شیء بعنوان حالتی از هستی تفاوت قائل می شود و رابطه ی خود با شیء در این جریان رابطه ای با توسط است و بدینگونه حتمیت این رابطه ی جدید، بصورت حقیقت جدید فرد درمی آید.

«من» ایقان خود را از طریق شیء واجد است و شیء هستی خود را در ایقان «من» دارد. (۱۳) معنای این سخن این است که ایقان به نفس، خود به وجود شیء وابسته است. هگل در این هنگام به استدلالی رجوع می کند که کانت در مسلم ساختن این نکته که خودآگاهی تنها از طریق ادراک اشیاء خارجی ممکن است بکار می برد. بر اساس آن استدلال، اگر چیزی بیرون از «من» وجود نداشته باشد «من» هرگز به حتمیت وجود خود نایل نخواهد آمد.

همزمان با افزایش پیچیدگی تجربه، شیء تمایزش را بعنوان یک «این» بیواسطه از دست می دهد و هر «اینی» با «حال» و «اینجا»یی پیوند می یابد و تعداد معتناهی از «این» ها را در مسیر زمان ایجاد می کند و بدین ترتیب در آگاهی فرد «وضعیتی» از یک «این» مبهم و کلی فراهم می آید. آگاهی در این فعالیت می آموزد تا بنحوی گزینشی به «لحظاتی» در تجربه رجوع کند تا بدان وسیله استمرار تجربه را با «لحظات» انتزاع شده ای متمایز سازد، لحظاتی که به هر یک از آنها به مثابه یک «این» رجوع می کند. مضمون دریافت شده ی این «این» ها نه تنها متفاوت است بلکه می تواند متضاد نیز باشد.

«ایقان حسی، خود به این نحو مورد پرسش قرار می گیرد که «این» چیست؟ اگر ما آن را در هستی دو وجهی اش بعنوان «اینک» و «اینجا» در نظر بگیریم، دیالکتیکی که در آن وجود دارد، صورت درک پذیری چون خود «این» خواهد یافت. در برابر این پرسش که «اینک» چیست؟ ما پاسخ می دهیم که مثلاً «اینک» شب هنگام است. برای آزمون این ایقان حسی تجربه ای ساده کفایت می کند.

ما این حقیقت را می نویسیم؛ یک حقیقت نمی تواند با نوشته شدنش چیزی را از دست بدهد... اگر ما بار دیگر به حقیقت نگاه کنیم، «اینک» در این ظاهر هنگام به آن نگاه کنیم، خواهیم گفت که آن ناپدید شده است. (۱۴)

کاربرد «این» به مثابه یک مرجع کلی نه منظم و نه جامع است، بلکه تنها بعنوان یک گلدان فراهم آمده از گلهای گوناگون که حاوی همه ی موضوعات و لحظات تجربه ی حسی است بکار می آید، مجموعه ای که هریک از اجزاء فراهم آورنده ی آن، یک «این» است. برای مثال

«اینجا درخت است، اگر من بچرخم، این حقیقت ناپدید می شود و به ضد خود بدل می شود. «اینجا» ناپدید نمی شود، بلکه در حالیکه، خانه، درخت و جز اینها ناپدید می شوند، آن دوام می آورد. «اینجا» در اینکه یک خانه یا یک درخت باشد بی تفاوت است.» (۱۵)

لحظات ادراک حسی هر یک چون نمونه های خاصی از این کل مبهم نگریسته می شوند و در این روند، فرد می کوشد تا از تجربه ای که از جهان پویا و متغیر حس بعمل می آورد چیزی را انتزاع کند و به این ترتیب حقیقت خویش را مقرر سازد. «ایقان حسی در ماهیت خود، کل را به مثابه حقیقت موضوع خود اثبات می کند.» (۱۶)

زمانیکه چنین حقیقتی انتزاع و یا از موقعیت های تجربه ی عادی حسی جدا گردید، شیء واقعیت اساسی خود را در قبال آگاهی فرد از دست می دهد و به این نحو شیء دریافت شده، به مثابه موردی از کل چون چیزی غیر اساسی به تبعیت آگاهی درمی آید. «زیرا که من آنرا می شناسم.» (۱۷) زیرا که من قادرم تا صرفنظر و متمایز از جریان روندهای طبیعی ای که ضمن آن از آنها آگاه می گردم به آنها رجوع کنم. سیر مستمر تکامل دیالکتیکی، در رجوع فرد به نفس خود، فرصتهایی را برای تغییر و اصلاح بوجود می آورد. «من»

خاص، ربط یافته با «لحظه» ای روشن در تجربه، به روند مشابهی از واسطگی منتقل می شود و به مثابه نمونه ای از «من» کلی در وجهی مشابه ظهور می یابد. «من» که خورشید را در روز می بیند، و من دیگری که ماه را در شب می بیند به مثابه لحظاتی از تجربه متمایزند، زیرا که همچنانکه شیء هویت بالفعل و مستمر خود را در قبال «من» از دست می دهد، به همین نحو «من» نیز بصورت موضوع تجربه و دانش در می آید و در این هنگام اینهمانی و هویت آن در هر لحظه صرفاً با «این» مبهم مربوط می شود. در هر لحظه ای که در پی می آید، «من» نمونه ای دیگر و متفاوت از «من» کلی است. حقایق «من» های گوناگون، تاصل و صحت معرفت شناختی برابری، به مثابه مواردی از «این» کلی اند. در این حالت این نکته آشکار می شود که حقیقت چنانکه هست نمی تواند حاوی اسناد و اخباری از من خاص، ضمن تقابلیش با «دیگری» باشد. زمانی که من ادعا می کنم که این درخت را «اینجا» و «اینک» می بینم، چنین ادعایی در خود حاوی این اشارت ضروری است که «هر» و یا اساساً «همه»ی «من» ها در شرایط مساوی می توانند چنین ادعایی بعمل آورند.

«زمانی که من می گویم، "من" یعنی این من فردی، من بالصراحه همه من ها را می گویم، هر یک آن چیزی است که من می گویم، هر منی «من» است، یعنی این من فردی...» (۱۸)

درک این نکته که هر بررسی مفهومی نفس یا شیء مستلزم رسیدگی به زمینه ی مضمون است مرید حرکتی جدی به وجه عالیتتری از دانش است. ایقان حسی به ادراکی راه می گشاید که مبتنی بر اندیشه ی مجرد کلیت، به تثبیت حتمیت تجربه ی حسی می پردازد. در این مرحله فرد «کلیت» را به مثابه اصلی بکار می برد که حقیقت آنچه را که مفهوم قطعیت طلب می کند لغو می سازد. «کلیتی به این معنی، چون آن چیزی است که مشخصه ی یک ملکیت است.» (۱۹) ذهن دریابنده، در این حالت از شکل تهی یک «این»، حقیقت اشیاء را ضمن رجوع به خواص آنها در می یابد. حقیقت جهان خارج و واسطه ی وجود شناختی ای که در درون آن خواص وجود دارد را

هگل «شیئیت» می نامد (۲۰). هر شیء به مثابه یک «چیز» حاوی وحدتی از صفات خاص است. چنان وحدتی در عین حال مبین کثرتی از «کل» هاست که نامتفاوت و از لحاظ منطقی از یکدیگر متمایزند. چنین وضعی مبین چیزی است که در عین حال خود یک کثرت است. یک جبه قند به چشم سفید و به لاسه مکعب و به ذائقه شیرین می آید. این خواص منطقی مرید و دال بر یکدیگر نیستند، به این معنی که نفس سفید بودن، ضرورت مکعب بودن را در خود ندارد. در حالیکه دکارت بر ناثباتی موم در ارتباط با استعدادهای ادراک حسی تاکید می کرد، هگل بر ناستواری مکعب بودن جبه ی قند برای روند فکر اصرار می ورزید. آگاهی نتیجه می گیرد که سازمان خواص، در یک وحدت مفهومی و محسوس، تعیین کننده ی روند ادراکی آن است. تضاد «واحد» که در عین حال «کثیر» نیز هست، زمانی از میان برداشته می شود که فرد آگاه، چنین عملکردی را می پذیرد، عملکردی که ضمن آن خواص شیء بنحوی نامنضبط ولی در عین حال غیر تصادفی بهم می آیند. هگل چنین امری را بدینگونه تصریح می کند که، اینکه ترکیب معینی از خواص در یک شیء جزئی فراهم می آید مبین نوع مبهمی از ضرورتی است که فرد آن را درک نمی کند. در مرحله ی بعدی فهم علمی، فرد رابطه ی بین بی تفاوتی منطقی خواص با یکدیگر و تالیف حسی ای را که ضمن آن، آن خواص مشارکت دارند را تحلیل می کند. ناستواری «واحد» و «کثیر» تنها زمانی از میان برداشته می شود که فرد آن جنبه ها را در تحلیل شیء چون سطوح متفاوتی در می یابد.

بیاور هگل «فردیت» در جهان حسی، به تجربه ی فرد راجع می شود، جهانی که در آن اشیاء بصورت فردی و از طریق «نمود» و تنوعشان در تقابل با دیگر اشیاء درک می شوند. یک شیء بر اساس رابطه ی متغیر و غیر اصولی اش با دیگر اشیاء در جهان حسی تجربه می شود. فابلیت فرد برای جامعیت بخشیدن ابعاد فردیت و کلیت در این چهارچوب بدیع نشانه ی تحولی جدی است. «در اینجاست که آگاهی نخست بنحو حقیقی به عرصه ی فهم می گذرد.» (۲۱)

موضوع «فهم» یک کل غیر متغیر یا به تعبیر هگل یک کل «ناشروط» به

معنایی ناقص است، زیرا که هنوز در اصل یا به مثابه «مفهوم» درک نشده است. (۲۲) فردی که خود را از آگاهی عقیم و غیر متیقن آزاد می سازد، هنوز حقیقتی را که نتیجه ی روند «خود» است، چون امری بیرونی می پذیرد. آنچه در اینجا منظور هگل است، اینست که اگر چه فرد معیارهای بنحو فزاینده دقیق و گردان حتمیت معرفت شناسی را برقرار یا کشف می کند، مع الوصف هنوز به این نکته واقف نیست که آن معیارها منشاء خود را در فهم او دارند و همه ی آنها نتیجه ی تجربه ی «او» در جهان است. به این اعتبار می توان گفت که فرد در این حالت هنوز از فعالیت «منفی» ای که در درون آگاهی او فعال است کاملاً آگاه نیست و بدلیل همین ناآگاهی است که فرد هنوز هیچ دانشی را که با اعمال آن معیارها حاصل می آیند چون دانش خود درنیافته است. برای او صورتبندی حقیقت مستقل از خود او روی می دهد و این کمالی ناقص است. از این مقطع و با ابتناء به این اشارت است که هگل بحث از «فهم» را می گشاید. «فهم» در سیستم او درک و نیل به حقیقت است. نخستین اقدام فرد در جریان چنین درکی، دریافت «تغییر» در جهان خارج به مثابه تبیین نموداری «نیرو» است. حقیقت در پیوند اولیه اش با شیء جزئی و خواص آن، در تظاهرات «نیرو» تجسم می یابد. هگل تبیین نیرو را در درون دو چهارچوب کلی طبقه بندی می کند:

الف: وحدت متجسم در کثرت

ب: کثرت متجسم در وحدت.

هر دو وجه فوق به مثابه «لحظاتی»، تحت اندیشه ی کل نامشروط که مبین این «نیرو» ی غیر مدرک است قرار دارند. توضیح هگل در این باب مشخصاً به تعبیر علمی حوادث و روندهایی از جهان پدیدار ناظر است که از اصول مکانیک نیوتونی بر می آید. ناتوانی ادراک حسی برای تشخیص این واقعیت که به چه عللی سبب به زمین سقوط می کند، فرد را برمی انگیزد تا وجود واقعیتهای غیر قابل درک را مسلم بگیرد. آگاهی علمی با تمایل به مفروض ساختن وجود چنین «درک ناپذیر»هایی و بمنظور تبیین ماهیت پویا و تغییر پذیر جهان نمودار، مشخص می شود. درک این نکته توسط فرد که ماهیت نیرو در مفهوم یا «ایده» ی آن یافت می شود، او را وامی دارد تا نظرش را

درباره ی جهان تغییر دهد. اینک او جهان حسی را به مثابه واسطه ای بین «فهم» خود و «کل نامشروطی» که هستی تحول یافته ی «نیرو» است درمی یابد. برای او جهان حسی مبین توصیف نمودار نیروست و واسطه ای است که در آن «هیدایی/الفاء» تجربه می شود. قلمرو «کلی نامشروط» متضمن و موجد ماهیت حقیقی و جوهری نیروست. برای آگاهی، جهان حسی بصورت جهانی از نمودارها یا تمامیتی از «مشاهده» در می آید. ماهیت واقعی اشیاء در این مقام در «کلی نامشروط» یا قلمرو فوق حسی ای که ورای جهان حسی نموده است قرار دارد. چنین جهانی بیاور هگل تظاهر ناقص عقل است.

در این سمتگیری جهانی جدید، فرد پیش نیازهای از لحاظ وجودشناسی «واقعی» را برقرار می سازد و درمی یابد که دستیابی به دانش حقیقی، معین و مستقل از جهان نمودار بوقوع می پیوندد. بدین روال جهان حسی با روندهای تغییر و تکامل و واگردش، نمی تواند منشاء دانش حقیقی باشد. در مقابل فرد موقع واقعی دانش حقیقی را در عرصه ی فوق حسی که عبارت از «حقیقت مقرر، محسوس و مدرک» (۲۳) است، فرا می جوید. بدین منوال حرکت پیوسته ادامه می یابد و «نیرو» که پیشتر در ماهیت حقیقی اش به مثابه «مفهوم نیرو» درک شده بود، قدری جدید می یابد. هگل از طریق دیالکتیکی هوشیار، در پی سازگار ساختن تضادها - بدانگونه که برای مثال در مورد الکتریسته ی مثبت و منفی وجود دارد - که وحدت آن مفهوم را تشکیل می دهند برمی آید. در سازگاری ای به این معنی «مفهوم نیرو» با «قانون نیرو» تعالی می یابد. فرد که پیشتر به تظاهر نیرو در جهان نمودار به مثابه ماهیت واقعی آن می نگریست، اینک در می یابد که بر شالوده ی تجربه اش، نیرو نمی تواند به مثابه یک امر بالقوه و مجزا وجود داشته باشد. آنچه در اینجا ضروری است وجود «جفتی» از نیروهای متضاد یا حتی مجموعه ای از نیروهای خواه تدافعی و خواه انجذابی است. بر شالوده ی چنین دریافتی است که هگل، جهان یا قلمرو فوق حسی را به مثابه «ملکوت قوانین» که ورای ادراک قرار دارد تلقی می کند. هگل از این مقطع از «پدیده شناسی» به بعد، طی پانزده صفحه با زبانی نفس گیر به بیان این مهم می پردازد که چگونه فرد به تدارک مسلماتی اقدام می کند که برای تبیین عقلی و توجیه

چیزی جز وجهی از اندیشه نیست و به مثابه وجهی از اندیشه مشمول تحول عقلی است.

هگل در یکی از عمده ترین آثارش یعنی «فلسفه ی حق» به تفصیل به این تحول که در حقیقت تحول قانونمند جهان هستی و البته تحول عقل مطلق است اشاره دارد. او در پرداختن به فلسفه ی سیاسی به همه ی آن مسائلی که هر فلسفه ی سیاسی ای ملزم به پاسخ گفتن به آنهاست، یعنی آزادی، قهر، نقش دیوانسالاری، خانواده، جامعه مدنی و بالاخره سازمان و ساخت دولت ناظر است. اما آنچه فلسفه ی سیاسی او را از تمامی فلسفه های سیاسی شناخته شده متمایز می سازد، در وهله ی اول ارتباط تنگاتنگ آن با تمامی ساخت فلسفه ی او و در دومین وهله روشی است که او در تحلیل و بازنمایی ماهیت عناصر سیستم سیاسی بکار برده است. او در «پدیده شناسی» چنانکه دیدیم تحول آگاهی را از نقطه نظر صرفاً ذهنی مورد رسیدگی قرار می دهد و اشکال بالفعلی را که آگاهی در روند تحولش بخود می گیرد و در روند مبارزه اش ضمن برخورد با ماهیت متضاد تجربه تشریح می کند. در نهایت در سیستمی که او پی می افکند، دو رویکرد مکمل یکدیگر نسبت به حقیقت وجود دارد که هر دو از طریق فلسفه آنچه را که باید در جهان وجود داشته باشد توضیح می دهند و از طریق تاریخ، ظهور ضرورت چنان چیزی را در مسیر زمان نشان می دهد. باید توجه داشت که «پدیده شناسی» به تنهایی نه فلسفه و نه تاریخ است، بلکه مقدمه ای برای درک هگل از آن ضوابطی است که از آگاهی عادی ما نسبت به اشیاء برمی آیند و ما را به زمینه ی حقیقی و گسترده ی «روح» هدایت می کنند. هگل این شاهکار عظیم را به این دلیل «پدیده شناسی» نامیده است که با شیوه هایی که در ضمن آنها اشیاء برای آگاهی ظاهر می شوند و با اشکال آگاهی سروکار دارد. «پدیده شناسی» با آگاهی ظهوری خام نسبت به واقعیتی که نسبت به آن خارجی است آغاز می شود. اما مقطع بسیار مشهور و جالب در این اثر برای نظریه پردازان سیاسی در جایی قرار دارد که هگل درباره ی چگونگی آگاه شدن ذهن از خود به بحث می پردازد. خودآگاهی، چون صور دیگر دانش نه درونی و نه بیرونی است. چنین استشعاری از طریق غلبه بر تضادهایی که برای

شکل منطقی و مضمون این قلمرو فوق حسی بکار می آیند.

بیاور هگل در این جریان فرد تغییرات بنیانی ای را در مفهومش از قلمرو حسی بوجود می آورد. به منظور اعمال چنین تغییراتی او از طریق تجربه درمی یابد که «تضاد» و «اینهمانی» قوانین عمده و مهمی در «خود» او بشمار می آیند. به این معنی که آنجا که جهان موجد و مبین و متضمن تغییر و روندی مستمر است، چنین قوانینی برای آن جهان «محتوی» ای جدی اند. اینک فرد، این موارد را به مثابه قوانینی در مفهومش از قلمرو فوق حسی جمع می آورد و در ارتباط با این امر تلاش بازسازی شده و جدیدی را بمنظور کشف ماهیت ذاتی و پویای اشیاء یا زمینه ی غایی واقعیت اعمال می کند. او چنین زمینه ای را به مثابه «خودکوشی» صرفی که هگل آن را «لایتناهی» یا «روح جهان» یا «خون حیاتی کلی» می خواند درمی یابد. تحلیل هگل در این مقام به «لحظه» ی نهایی مرحله ی «فهم» ورود می کند. شکل دوم جهان فوق حسی در مفهوم خویش، مرحله ی اول را متضمن است. «ملکوت قوانین» صورت ضرورت ذاتی را بخود می گیرد و بدین نحو، دریافت ماهیت کامل خود و همه ی لحظات عرصه های نمودار در قلمرو درونی آن تحقق می یابد. در این مرحله عین و ذهن با یکدیگر وحدت می یابند و شکاف موجود بین امر ذهنی و عینی از میان برداشته می شود و «آگاهی» به «خودآگاهی» نایل می آید و جهان برای فرد موقع اصلی خود را به مثابه امری «بیرونی» متظاهر می سازد.

III

بر بالای آنچه به اجمال گذشت، فلسفه ی سیاسی هگل استوار شده است. آنچه از دو بخش پیشین این نوشته برمی آید اینکه، انسان بنا به رای هگل می تواند بنحو کاملی جهان را با توسل به آگاهی بشناسد و آن را بزیر سلطه درآورد و تضادهایش را سازگاری بخشد، روندی که جهان عینی خود نیز مشمول آنست، زیرا که آن نیز بر تفاوتهاش غالب می آید و خصلت عینی خود را در محصولی «خنثی» که آگاهی جامعه است از دست می دهد. این جهان اجتماعی و پس از آن دولت خود در الگویی دیده می شود که در حقیقت

خودآگاهی درونی اند تحقق می یابد. به این معنی چنین استشعاری چون دیگر مفاهیم از مراد مفهومی بسیار بدوی ساخته می شود. صرف آگاهی ذهنی از جهان، یا حتی از خود ما برای نیل به خودآگاهی کافی نیست، زیرا که آگاهی ذهنی نمی تواند بعد عینی و مکمل را به ما ارائه کند و لذا نمی تواند به ما در باب «چگونه» بودن ما در جهان چیزی بگوید و همین یعنی بیان چگونه بودن ما در جهان، هدفی است که آگاهی بقصد دست یافتن به آن می کوشد. زیرا که آگاهی تلاش می کند تا واقعیت خود را برقرار سازد، زیرا هستی ای که آگاهی بر سر دستیافت به واقعیت آن است لزوماً باید معنایش دستیابی به بازشناخت عینی آگاهی از خود خویش باشد. چنین وظیفه ای را تنها هستی دیگری و توسط ارائه ی معنایی از هستی خارجی آن آگاهی به آن آگاهی انجام می دهد. حقیقت عینی در شناخت متقابل و تحول یافته ی «دیگری» به مثابه یک شخصیت قرار دارد. مع الوصف انتقال به بازشناخت، روندی آسان و ساده نیست. فرد بدواً وجود شخصیت «دیگر» را به مثابه «نفی» در ارتباطش با هستی خود می بیند. این وجه برخورد با «دیگری» خود دارای دو جنبه است. از یکسو نیاز به «نظارت» و «تابع» ساختن «دیگری» به مناقشه دارد و در نهایت به مرگ می انجامد، زیرا که «دیگری» نیز این نیاز را حس می کند. از سوی دیگر از آنجا که بازشناخت آگاهی توسط «دیگری» پیش شرط خودآگاهی کامل است، لذا انهدام «دیگری» در عین حال «انقراض خود» و نفی فرصت برای ایجاد جهانی حاوی بازشناخت و توافق متقابل نیز هست. چنین روندی در شکل تحول یافته ی «اراده» ی شهروند برای مرگ بخاطر هویت سیاسی اش در چهارچوب دولت صراحت می یابد. آنچه در این جریان ضروری است بازشناخت است، اما تنها شکل شناخته شده ی بازشناخت، تابع ساختن و نظارت بر اشیاء و کوشش بمنظور تحویل دیگری تا حد یک شیء و بالاخره نابود کردن یکی از طرفین «شناسایی» است.

«رابطه ی دو فرد خودآگاه چنین است که آنها خود را از طریق یک مبارزه ی مرگ و زندگی اثبات می کنند. آنها ملزم به درگیر

شدن در این مبارزه اند زیرا که باید حتمیت هستی "برای خود" را به مرحله ی "حقیقت" برسانند.» (۲۴)

هگل در مبارزه ی مرگ و زندگی، ظهور حیات اجتماعی و اتحاد سیاسی را می دید. مع الوصف مرگ بعنوان یک نتیجه مسئله ی بازشناخت و میل به تحقق نفس را که خود مناقشه را سبب می شود حل نمی کند. فرد انسانی به بهای اعتبار بخشیدن به تصور خود بعنوان سلطه گر و نظارت کننده، پیش از فرارسیدن مرگ، به حیات و با امید و قصد پیروزی چنگ می یازد. در این مرحله رابطه ای بین او و «دیگری» بوجود می آید که هگل آنرا رابطه ی خدایگان و بنده می خواند (۲۵) دیالکتیک خدایگان و بنده نشان دهنده ی این نکته است که چگونه روش هگل، زمانی که با مسئله ی تحول آگاهی انسان سروکار دارد عمل می کند و نشان می دهد که چگونه ادراکات ذهنی و عینی متفاوت اند و ضمن کنش متقابل، ادراکات جدیدی بوجود می آورند و چگونه همه ی صوری که فکر و آگاهی بخود می گیرند از تحول نازلتر و تفاوتهای باریکتر به تحولاتی عالیتر و پیچیده تر می گذرند.

روشی را که هگل در «پدیده شناسی» اعمال می کند، بنحو گسترده تری در «فلسفه ی حق» عمده ترین اثر سیاسی اش پی می گیرد. در آنجا روح عینی با آن جنبه از روح (روح جهانی) برخورد می کند که بصورت آگاهی انسانی ظاهر می شود و در فضای بین شخصی و به مثابه نهادهای سیاسی و انسانی اجتماعی بسط می یابد. بدین ترتیب هگل به این واقعیت اشاره می کند که اخلاق، سنن، قانون، نهادهای سیاسی، هنر، دین و فلسفه، صور آگاهی انسانی ضمن کاربردشان به وجهی خاص در عرصه های ویژه ای از زندگی اند. هگل مقدمه ی «فلسفه ی حق» را با یکی از جوهری ترین عناصر فلسفه ی سیاسی اش یعنی «اراده ی آزاد» آغاز می کند. چنین اراده ای به مثابه «حق مجرد»، یعنی اندیشه ی «حق» منتزع شده از هر زمینه ی تاریخی - اجتماعی خاص است که یک حق خاص می تواند بطور عادی واجد باشد و به همین دلیل است که چنین خصوصیتی «بیواسطه» است، به این معنی که توسط هیچ خاصه ی درونی نظیر شوق، هدف، قصد و جز اینها و یا وسیله ی هیچ

اوضاع و احوال خارجی واسطه قرار نمی گیرد. اگر بخواهیم این معنی را با توسل به نخستین مقوله ی هگل در «منطق» توضیح دهیم می توانیم گفت که «اراده ی آزاد» با این ویژگی «هستی صرف» است. اراده برای اینکه واقعی و بالفعل شود، نیازمند است تا خواص و صفات ویژه ای را بپذیرد تا بتواند انتخابهایش را به وجهی با معنی سازد. هگل بخش مربوط به «حق مجرد» در «فلسفه ی حق» را با بحث از «اراده ی مطلقا آزاد» آغاز می کند. اینکه او چرا اساسا بحث را با «اراده» می گشاید به این دلیل است که موضوع اصلی او چنانکه گفتیم «آگاهی عینی» یعنی آن اندیشه ها و جنبه هایی از آگاهی است که در حیات اجتماعی و بیرون از اذهان ما بصورت نهادهای متقابلا سازمان یافته وجود دارند. اگر هگل بیان می کند که چرا و چگونه ما می توانیم تصوراتی از این امور داشته باشیم، در اینصورت باید لزوما نخست این نکته را پاسخ بگویید که آگاهی ما چگونه می تواند به ورای آگاهی ذهنی صرف بگذرد. و او چنین پرسشی را بی جواب نمی گذارد. به بیان او، در اینجا جنبه ای از آگاهی وجود دارد که ما آنرا به بیرون فرا می افکنیم و این همان است که هگل آن را «اراده» می خواند. چنانکه او خود در «فلسفه ی حق» توضیح می دهد، اراده ذهن عملی است و در «پدیده شناسی» تصریح می کند که عمل غایتمند این «اراده» درک مفهوم «خودآزاد» در جنبه های بطور خارجی عینی واقعیت است. اراده کردن فرافکنی ذهن به ورای خویش و بیش از هر چیز به ابدان خود ما و سپس به جهان پیرامون است. آنچه در مفهوم مجرد آزادی اراده عملی می گردد «نفی» یعنی انکار هر امر تعیین کننده است. جز این، امر دیگری که در مفهوم «اراده ی مطلقا آزاد» اعمال می گردد، مفهوم اراده ای است که هنوز «چیزی» را اراده نکرده است. زیرا اعمال اراده نسبت به چیزی، یعنی اتخاذ تصمیم، در حقیقت اراده ی ما را متعین می کند و به این ترتیب به آزادی خود پایان می دهد. هگل در پی جویی پیشرفت اراده در جهان می کوشد تا بر این هر دو «محدودیت»های متناقض که در اراده ی مطلقا آزاد ذاتی اند غلبه کند.

اگر فرافکنی بیرونی اراده ی ما از طریق تأکید بر «حق» بخواهد حفظ شود، لزوما باید تا در «چیزی» خاص مقرر داشته باشد، به این معنی که عمل

فرافکنی باید «موضوع» و «هدف» عینی ای در ورای خود داشته باشد. در تبیین این معنی است که هگل بمنظور توضیح چنان «هدف» یا «مقر»ی که اراده برای خارجیت بخشیدن خود به آن متوجه است مفهوم «مالکیت» را طرح می کند. هگل شبیه با آنچه لاک به آن قایل بود، اما به وجهی انتزاعی، وجود اجتماعی انسان را بعنوان آزادی واقعی در مالکیت تعریف می کند. از لحاظ او، وجود اجتماعی و عینی ما «تملک» را پیشفرض خود می گیرد و همچنان که در «فهم» نیز ذهن جهان مفهومی را با فرافکنی اندیشه ها بر آن می سازد، بهمین ترتیب در عرصه ی عمل نیز ما جهان اجتماعی را با اعمال اراده هایمان بر اشیایی که خود هدفی ندارند اما هدف قرار می گیرند می سازیم. بنابراین باید توجه داشت که جنبه ی اساسی «مالکیت» علیرغم جلوه ی ظاهر آن در امور جزئی، ارضاء خواست یا نیازی معین نیست، بلکه قابلیت بسیار کلی ای است که مالکیت بعنوان «موضوعی» برای اراده از آن برخوردار است. این واقعیت مبین این نکته است که چرا مالکیت باید «خصوصی» باشد و از آنجا که اراده بعنوان اراده ی یک فرد وجود دارد، لذا امحای مالکیت خصوصی به معنای نفی آزادی بعنوان «حق اراده» برای «درک خویش» است. اگر چه مالکیت شکل عینی ای است که اراده بخود می گیرد، اما خود آن نیز باید به معنایی، عینی باشد. هگل در بیان این خصلت به سه «لحظه»ی بطور دیالکتیکی موجود به مثابه سرشت مفهوم مالکیت اشاره می کند که عبارتند از «لحظه» یا مرحله ی «تصرف»، «متصرف» و «بیگانگی». هگل پس از تأکید بر «لحظه» و سرشت «تصرف» به مثابه بروز کامل مفهوم مالکیت، بر این نکته اصرار می ورزد که تبیین مستقیم رابطه بین اراده و شیء، مورد «متصرف» آن است. در مصرف است که اراده بعنوان هدف در شیء خارجیت می یابد و آن را بعنوان «اراده ی من» در جهان عینی و شناختنی می سازد. بنابراین «تصرف» در کیفیت مکمل یکدیگر یعنی «هدف» و «هدفمند»ی را که مشخصه ی دو عنصر «تصرف» و «متصرف» در مالکیت اند واقعی می سازد. هر چند مصرف خاص اشیاء نتیجه ی هدف کسی است که اراده اش متوجه آن است، مع الوصف مالکیت یک جنبه ی کلی نیز دارد که هگل آن را «ارزش» می خواند. هگل در این مورد در حقیقت

می‌کوشد تا نوعی ارجحیت وجودشناختی به «ارزش» ببخشد، زیرا که ارزش یک شیء مبین کلیت آن است. به این اعتبار از طریق ارزش است که اشیاء موضوع آگاهی قرار می‌گیرند. شیء بعنوان «ملک» تنها نماد ارزش خویش است، زیرا که ارزش مبین «قصد کلی» است. با اینکه ارزش نشان دهنده‌ی عنصر کلی مصرف در مالکیت است، اما تنها در «مبادله» توصیف می‌شود. تحقق مالکیت موید و ملازم با «مبادله»ی آنست و مفهوم مالکیت بدین ترتیب ما را به مفهوم «قرارداد» هدایت می‌کند. حق مالکیت بنا بر آنچه هگل قایل است، متضمن مفهوم «حق انصراف» یا «خلع‌ید» از خویش است. دو فرد می‌توانند از مالکیت خویش نسبت به چیزی در قبال یکدیگر صرفنظر کنند و چنین انصرافی بر پایه‌ی قاعده‌ی عملی می‌گردد که هگل چنانکه گفتم آن را «قرارداد» می‌نامد و معنای آن برای او مشخصا چیزی است که در چهارچوب اصطلاح حقوقی «انتقال به غیر» تبیین می‌شود و از همین حالت است که مقوله‌ی «خطب و خطا» بر می‌آید. به اشاره‌ی گفتم که اراده‌ی حق و واقعی لزوماً به معنای اراده‌ی مشترک همه‌ی انسانها یا اکثریت انسانها نیست. «کلیت درونی» آن چیزی است که حق را تشکیل می‌دهد و این کلیت درونی مضمون اراده‌ی عقلی است. «اراده‌ی عقلی منشاء حق است.» (۲۶) اما این نیز ممکن است روی دهد که اراده و اعمال افراد، معارض با آنچه که بطور درونی حق آزادی برای همگان است قرار گیرد. بعبارت دیگر ممکن است که اراده‌ها غایبات خصوصی و متضادی را تعقیب کنند. هگل آنچه را که از این امر برمی‌آید «خطا» می‌نامد و بباور او مهمترین خطا «جرم» است، زیرا که در اینجا فرد، حق را بدانگونه که به «دیگری» متعلق است نفی می‌کند. جرم متضاد با روح کلی و آزاد است و موید خشونت فرد نسبت به حق دیگری است که باید آزاد باشد و چنین نقض حقی او را از آزادی‌اش باز می‌دارد. آنچه در چهارچوب چنین اراده‌ی عملی می‌گردد در حقیقت قانون «قهر» را به مثابه قانونی کلی تثبیت می‌کند. در این هنگامه است که «دولت» به مداخله می‌پردازد و با اعمال متقابل قانون قهر خود، مجرم را تنبیه می‌کند. برای هگل رشد حق و سپس دولت، با قوانین رشد اجتماعی یکسانند، اما رشد اجتماعی تنها شکلی از آگاهی و رشد روحی است که در پی برگزشتن از

«بیگانگی» است که نسبت به جهان عینی احساس می‌کند. فرد همزمان با پایان دادن به این بیگانگی، اعتبار روح عینی را که در روند فرهنگ می‌جوید می‌یابد. در این جریان او فردیت خویش را به قانون عینی و اخلاق تسلیم می‌کند و در این تسلیم و واگذاری بیش از پیش تحول آگاه و دستیابی به آزادی را درمی‌یابد. تسلیم به این معنی در حقیقت تسلیم به جامعه‌ی روحی آزادی است که در آن فرد با «کل» اتحاد یافته است و «کل» منشاء خرسندی و نجات روحی از ترس و بیمهای ذره‌گرایی فردی است.

IV

پیشتر گفتم که حق مجرد، تحقق بیرونی آزادی است. آزادی اراده خود را تنها در اشیاء عینی، یعنی در مالکیت مجسم می‌سازد. اما حالت درونی‌ای نیز وجود دارد که انسان آن را در تحول ذهن و اراده‌اش می‌شناسد. هگل این حالت درونی را «ذهن در خود» یا اخلاق می‌نامد. هگل در عین حال این روند را روند بازگشت ذهن به خویش می‌خواند، به این معنی در اخلاق، اراده به ذهنیت خویش باز می‌گردد. در این هنگام، این دیگر شیء نیست که اشیاء را مجسم می‌سازد، بلکه یک فرد اخلاقی است که به آزادی خویش بازمی‌تابد. این اخلاقیات صرفاً ذهنی است. در اینجا هیچ وظیفه‌ای که متعلق به خانواده، جامعه‌ی مدنی یا دولت باشد شمول ندارد. چنین مفهومی از اخلاق تا همان حد انتزاعی است که حق مجرد انتزاعی است. زیرا که در چنین مقامی خود را هرگز در جهان فعلیت نمی‌بخشد. اخلاق در اینجا تنها کلی مجرد و نوعی وجدان است، اما نباید از یاد برد که «من» دارای دو مرحله‌ی ذهنی و عینی است. اخلاق ذهنی صرفاً در اراده‌ی خود ذهنی است، اما زمانی که عقلاً چیزی را اراده، یا در جهان عینی عمل کند، لزوماً باید حق مجرد را اراده کند. بدین ترتیب در به وجه «ذهنی» اراده کردن به قصد «عمل»، باید کل مجرد را اراده کند و به این نحو است که می‌بینیم هر دو قلمرو «یکسانی» و اینهمانی می‌یابند و هر یک با واسطگی دیگری کنش متقابل می‌یابند. ترکیب و همانندشدگی «اراده‌ی بیرونی» و «درونی» در سیستم هگل مفهوم

اخلاق اجتماعی را موجب می شود که خود قلمرو دولت نیز هست. در فرهنگ اخلاقی بدانگونه که هگل عنوان می کند سه عنصر یا «لحظه» ی مرکزی وجود دارد که هر یک مبین مرحله ای متفاوت و در عین حال پیچیده از ذهنیت جمعی اند. این سه مرحله عبارتند از خانواده که در آن وحدتی بی واسطه تحقق می یابد، جامعه ی مدنی که ضمن آن وحدتی باواسطه بوقوع می پیوندد، و دولت که در آن وحدت در هر دو سطح ذهنی و عینی صورت می گیرد.

بیاور هگل در چهارچوب خانواده، افراد بنحوی بی واسطه و از طریق عشق با یکدیگر پیوند می یابند. روابط خانوادگی برخلاف آنچه در جامعه ی مدنی وجود دارد روابطی عاطفی و نه حسابگرانه و ابزاری است. از طریق عشق، اراده ی افراد با یکدیگر پیوند می خورد. هگل در توضیح از این نکته به ازدواج اشاره می کند و توضیح می دهد که زناشویی واقعا یک قرارداد نیست. پدران و مادران دقیقا حقوق مشخصی بر فرزندان خود ندارند و صرفا مجبورند تا آنها را در چهارچوب جهان فرهنگ اخلاقی تربیت کنند. این امر مستلزم حد معینی از سلطه است که در حقیقت مقاومت ناپذیر است، اما با این وصف محدود است. ازدواج بنحو موثری از طریق تسلیم متقابل دو طرف زناشویی نسبت به یکدیگر شخصیت جمعی را بوجود می آورد و چون دیگر شخصیتها خود را قبل از هر چیز در مالکیت متظاهر می سازد که خانه و سرمایه از موارد اولیه ی آنهاست. چنانچه خانواده فاقد مالکیت باشد چون هر شخصیت دیگری قادر به ساختن کامل خود نیست. اما کاملترین وجه تظاهر چنین وحدتی در تولید فرزندان بروز می یابد که خود آنها نیز تجسم عینی وحدت عشق پدران و مادران بشمار می آیند. از طریق خانواده و تعلیماتی که در باب شیوه ی زندگی یک جامعه ارائه می دهد، فرهنگ نسلی به نسل دیگر انتقال می یابد. به این اعتبار ازدواج اراده ی ذهنی ای است که با حق عینی یا با قرارداد اینهمانی می یابد. بنظر هگل گسترش و گشادگی طبیعی خانواده به پیدایی مفهوم جامعه ی مدنی می انجامد. حاصل خانواده یعنی فرزندان، بزرگ می شوند و به مالکیت و زناشویی خاص خود میل می کنند. در چنین سطحی از تحول اخلاقی مردم به

یکدیگر به مثابه وسیله ای برای ارضاء اهداف خود می نگرند. زیرا بدون کمک و استفاده ی دیگران یک «ذره اجتماعی» نمی تواند به مقاصد خود و جامعه ی مدنی نایل آید.

«هدف خودخواهانه در فعلیت خویش که بدین ترتیب با کلیت مشروط شده است، نظام همه جانبه ای از وابستگی بوجود می آورد که بنا بر آن بقا و خیر فرد و وجود قانونمندیش با بقا و رفاه حقوق همگان گره خورده است و تنها در این زمینه فعلیت و امنیت خواهد داشت.» (۲۷)

اما مفهوم جامعه بعنوان مجموعه ای از اجزاء ذره ای، چون حقوق ذهنی و مجرد، یا انتزاع است. خودخواهی غیر اخلاقی که خود را در جامعه ی مدنی نشان می دهد، یک عامل انتزاعی صرف است که باید در نهایت به ارزش اجتماعی بنیادی ای تسلیم و تحویل شود و این ارزش اجتماعی بنیادی «دولت» است. از نظر هگل اساسا نهادهای جامعه ی مدنی عبارتند از:

- ۱- سیستمی از خواستها
- ۲- دستگاه قضایی
- ۳- پلیس و بنگاهها

این نهادها نمی توانند بدون تحقق دولت وجود داشته باشند. جامعه ی مدنی از دولت در این نکته متفاوت است که در جامعه ی مدنی فرد، «خود» را بعنوان هدف خود و به تعبیر دیگر به مثابه «هدف محض» می بیند و حال آنکه در دولت، خود دولت عالیترین هدف است، زیرا که اهداف همه ی افراد در اهداف دولت مستتر است. اما مشارکت خودخواهانه ی هر فرد در آنچه که دولت عهده دار سامان دادن به آن است، برای دولت اساسی است. چون بهر ترتیب، هر ذره ای که برای خود کار می کند عملا در خدمت منافع کلی و لازم جامعه نیز هست. من بقصد امرار معاش کار می کنم، اما همین عملا به کل جامعه نیز از طریق کار من خدمت می کند. چنانکه گفتم، جامعه ی مدنی دارای سه مرحله است که نخستین آن سیستم خواستهاست. چنین

سیستمی در حقیقت سیستم «تولید» و «مبادل» است. تولید و مبادل به سلسله ای از روابط می انجامد که در مجموع «نیاز»های جامعه اند. و این نیازها بطور متقابل تولید و مبادل را ایجاد می کنند. نیازهای گوناگون انسانها به نزدیکی و قرابت آنها می انجامد که همان نیازهای یکدیگر را تکمیل و برآورده می سازد.

مرحله ی دوم جامعه ی مدنی مرکب است از دستگاه عدالت. حقوق مجردی که به آنها اشاره کردم در اینجا به قانون مثبت بازگردانده می شود.

«زمانی که آنچه حق "در خود" است، در وجود عینی خود "وضع" گردید، یعنی با اندیشه برای آگاهی معین شد و بعنوان آنچه که حق و معتبر است "شناخته" گردید، قانون می شود و از طریق این تعین، حق "حق مثبت" بطور کلی می گردد.» (۲۸)

در اینجا حق در مورد امر واحدی اعمال می گردد و بدین طریق رسم اجتماعی، به قاعده و آیینی حقوقی متحول می شود. برای هگل این ماهیت جامعه ی مدنی و خصوصیت آن است تا عدالت را به مثابه امری تابع و برآمده از نظم طبیعی و اخلاقی ارائه کند.

مرحله ی آخر جامعه ی مدنی، پلیس و بنگاه است. پلیس بمنظور اجرای حق رسمی هر فرد و به قصد تامین رفاه او وجود دارد و بنگاه یکی از نهادهای جامعه ی مدنی است که ضمن آن هر انسانی هویت و اینهمانی خود را با نهادهای عینی که نیازی را برمی آورد باز می یابد. هر انسانی موظف است تا خویش را به این عرصه از نیاز محدود سازد زیرا که تنها در اینصورت به هدف فرهنگی کلی و عام نایل می آید. اخلاق در این عرصه به مثابه «روح جمع» وجود دارد. اما هدف «روح» در سطح یک نهاد برآورنده ی نیاز نمی تواند غایی و نهایی تلقی شود، زیرا که در آن حد، فعلیت کامل اراده نیست. اراده به امر عقلی و کلی «متوجه» است و لذا باید خود را به مثابه اهداف فراگیر و عام ببیند. هگل با اکتفاء بر این موارد، چهارچوب آنچه را که «دولت» می خواند ترسیم می کند. بباور او، خانواده یک کل متجانس و

مفهومی اخلاقی است. به این معنی، کلی است که واجد هدفی «در خود» است و اعضای آن به اینهمانی دقیق با مفهوم کلی نایل آمده اند. اما در عین حال در درون خود متضمن مفهوم پنهان «خصوصیت» نیز هست. زیرا فرزندان که در آن بوجود آمده اند، نظم مدنی ذره ای را تشکیل می دهند. این دو مفهوم، یعنی «کلیت» و «جزئیت» یا «عام» و «خاص» بودن خانواده، در آن شکاف و گستردگی ایجاد می کند و به پیدایی مفاهیم متمایزی منجر می شود که عبارتند از:

۱- کلی به مثابه عقلی، جامع و هدفمند

۲- افراد خاص که در جامعه ی مدنی بعنوان عناصر باهمستیزی که هر یک دیگری را به مثابه وسیله ای برای ارضاء نیازها و هدفهای خصوصی خود بکار می گیرد بوجود می آیند.

تحول این دو مفهوم به ترکیبی جدید، در حقیقت داستان تحول و پیدایی دولت است. جامعه ی مدنی و مفهوم کلیت، ترکیب خود را در سطح نظام کشوری (شهری)، خواستها و نیازها آغاز می کنند. در اینجا، حتی قصد خودخواهانه ای نظیر تلاش برای زندگی فردی به نیازهای عام و اهداف اجتماعی خدمت می کند. در این هنگام ما با اینهمانی نیرومندتری در دستگاه عدالت و دادگستری مواجه می شویم که هنگامی که فکر کلی مجرد حق با اعمال مثبت قانون در مورد جزئی در برابر دادگاهها ترکیب می شود تحقق می یابد. تحول بیشتر در واحدی که دارای شخصیت حقوقی است عملی می گردد. انسان خود را با واحدی که دارای شخصیت حقوقی است، مثلا یک صنف اینهمانی می بخشد و اهداف و عقلائیتش با اهداف و کلیت واحد حقوقی قرابت می یابد. اما اینهمانی «فرد» با کلی هنوز کامل نیست و برای تحقق چنین کمالی باید به مرحله ی دولت گذر کند.

«هدف واحد حقوقی که محدود و معین است، حقیقت خود را در غایتی که "در" و "برای" خود "کل" است و در فعلیت مطلق این هدف دارد.» (۲۹).... «و حال آنکه اقتدار عمومی یک سازمان بیرونی است که متضمن جدایی و اینهمانی صرفا نسبی ناظر و

نظارت شده است. هدف اولی و خارجیت و اینهمانی نسبی دومی حقیقت خود را در هدف مطلق و فعلیت خود می یابد و به این ترتیب جامعه ی مدنی به دولت گذر می کند.» (۳۰)

هگل برآنست که کل و جزء در دولت سازگاری می یابند و یکی می شوند. مفهوم مشخص دولت به این معنی، اینست که دو مفهوم کلیتی که در خانواده مستتر است و خاص که جامعه ی مدنی متضمن آنست در ساخت دولت اتحاد می یابند و به سمت مرکز مشترکی رشد می کنند که ضمن آن شخصیت هر یک با دیگری پیوند می خورد. از نظر هگل چنین تحولی تبیین واقعی دولت است. او توضیح می دهد که دولت یک فرد واقعی است، به همان معنی که یک شیء جزئی مفهومی «مشخص» است. قصد هگل از این توضیح اینست که بگوید دولت «کل» بالفعل مشخصی است که چه از لحاظ مفهوم و چه از نظر مصداق با «کلی» که به خانواده و جامعه ی مدنی اطلاق می کنیم متفاوت است. به این اعتبار بنا به رای هگل، دولت نمی تواند چیزی بیگانه و خارجی تلقی شود، زیرا که دولت «خود» فرد است و به این معنی «ذات»، «خود» و نفسی است که خود را متعین ساخته است. با اینهمه باید توجه داشت که چنین معنایی از نظر هگل تنها «مفهوم» دولت را القاء می کند. هر دولت موجودی ممکن است که نواقص بسیاری داشته باشد، اما هنوز دولت است. هگل در جای دیگری اشاره می کند که زشت ترین انسان هنوز انسان است. دولت عیوبی دارد، اما باید دانست که این عیوب به این واقعیت مربوطند که عقل جهانی تنها در سطحی ناقص و نازل از «کمال» است. دولت با همه ی معایبش هنوز عالیترین اندیشه ی خیر در روی زمین است و آن را نباید از منظر عقاید خاص مورد نقد قرار داد. آنچه در اینجا بعنوان توضیحی در باب رای هگل می توان گفت اینست که دولت، بدانگونه که در سیستم فلسفی او طرح می شود، نه یک وسیله، بلکه خود هدف است و به این معنی نمی تواند بعنوان وسیله ای در جهت حمایت از فرد و بصورت یک قرارداد تلقی شود، بلکه قرارداد، خود مرحله ای گذرا و ناکامل در تحول اخلاقی است، زیرا که مبین اعمال اراده ای خودخواهانه است که صرفاً پی جوی مقاصد خود بی

توجه به اهداف دیگران است. با چنین توضیحی، دولت در دستگاه فلسفی هگل دارای سه لحظه از تحول است که عبارتند از:

۱- قانون اساسی

۲- قانون بین المللی

۳- تاریخ عمومی یا جهانی

در قانون اساسی، نظم اخلاقی و اندیشه ی کلی آزادی اینهمانی می یابند و منافع خصوصی و عمومی در «اظهاریه»ی عمومی با قانونی که متضمن وظایف و حقوق هر فرد است تصریح می شود. علاوه بر این، قانون اساسی، تالیف و ترکیبی از عناصر گوناگون دولت نیز هست. به این معنی که ترکیبی از شهریار، قدرت اجرایی، قانونگذار و مردم است. بنا به رای هگل قانون اساسی اظهاریه ی حقوقی رشد و تحول یابنده ای است که مرحله ی اخلاقی ای را متضمن است که ملت معینی آنرا ایجاد کرده است. تنها در سلطنت مشروطه است که می توان تحول کامل مفهوم دولت را یافت، زیرا که تعریف دولت بعنوان بدنه و تجسمی از اراده ی فرد، در اینجا، در شخص پادشاه تحقق می یابد. هیئت مقننه قلمروی است که به مثابه واسطی بین طبقه ای متخاصم و منافع شخصی عمل می کند. منافع طبقاتی با شاه واسطه است و قانونگذار یا هیئت مقننه در زمینه ی مواردی که در این عرصه و عموماً در امور داخلی بروز می کند، تصمیمات تازه ای اتخاذ می کند و مفاد لازم برای چنان تصمیماتی را از خود جامعه استخراج می کند و آنها را در جهت رفاه عمومی معمول می دارد و همه ی آنها از اموری است که در وظیفه ی قانونگذاری شمول می یابد. چنین روندی با این واقعیت تسهیل می شود که شکل معینی از جامعه در سطح جامعه ی مدنی وجود داشته باشد. تنها زمانی که ذره های اجتماعی در چهارچوب طبقات نظم و نسق می یابند، می توانند در قانونگذاری تاکید و تسهیل شوند، زیرا که قانونگذاری مجموعه ای از گروههای قدرت را شامل می شود که سازمان یافته است. حاکمیتی که بدین ترتیب به دولت تعلق می گیرد، در حقیقت شامل وحدت خاص شعب مدنی و ملی است و در این حالت دولت درمی یابد که «او» و «خود او» است و در همین «تعین فی نفسه» است که قدرت او قرار دارد. اما نکته ی دیگری پیش از

آنکه ما مشمول تحول ذهن یا رودروری زمین قرار گیریم باید وضع شود و آن عبارت از این واقعیت است که روح انسانی تحقق جامعی در دولت نمی یابد، زیرا که دولت نیز لزوماً مسیر جدیدی را برای حیات روح و انسان بگذرانند. چنین مسیری بیاور هگل «تاریخ جهانی» است. تاریخ جهانی، تحول ملت‌ها در کنش متقابل آنها با یکدیگر است. بنا به رای هگل تاریخ جهانی آهنگ نهایی و گام غایی خداوند بسوی آزادی است.

«روح کلی انسان به تحقق کامل خود در هیچ واحدی دست نمی یابد، بلکه در تاریخ جهانی است که تظاهر کامل او و قدرتش تحقق می یابد.» (۳۱)

هگل در جمع‌بندی رای و نظرش با صراحت از شکست استعلاگرایی یاد می کند و وجودشناسی ای را می پردازد که در آن مشخصات نمودی در روند تاریخ و دولت مشاهده می شود. در چنین چهارچوبی، دولت در الوهیت و قدرت مطلق پوشانده می شود. او خیر فرد را به مثابه امری که بطور کامل در تحول نمودی دستگاه دولتی تجسم می یابد می بیند.

«این نکته باید درک شود که تمامی قدری که موجود انسانی از آن برخوردار است، تمامی واقعیت روحی را، تنها از طریق دولت واجد است.» (۳۲)

شکوه و عشق آزادی را تنها در دولت باید یافت. نکته ای که هگل با آن بحث خویش از دولت را به پایان می آورد این دقیقه است که پیشرفت روح انسانی امری اجتناب ناپذیر است. جهان باید بسوی نتایج پرهیزناپذیری کشیده شود که از ماهیت شناسایی ما از جهان، بریدن از عناصر غیر عقلی در پیشرفت دیالکتیکی، اینهمانی ضروری ارزش، واقعیت و عقل، اتکا به دیالکتیک و بالاخره از این واقعیت که روند تاریخ داستان رهایی انسان از عوامل بیرونی است برمی آیند.

سالک لیک سیتی. یوتا

۲۲ ژانویه ۱۹۹۶

یادداشت ها:

۱- برای بحث تفصیلی در باب کانت و رای او درباره ی «شیء فی نفسه» رجوع شود به مقاله ی من مانندکاریها و ناستواریهها در فلسفه ی نقدی کانت» در: «نقد»، شماره ی آینده.

۲- بمنظور آشنایی با نحوه ی نقد هگل از کانت دیده شود:

Hegel's Critique of Kant; Ed. by Stephen Priest, Clarendon Press, Oxford 1987.

و همچنین:

Paul Guyer, "Thought and Being: Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy", in: *A Cambridge Companion to Hegel*, Ed. Fredrick C. Beiser, 1993.

3- Morris Zucker, *Philosophy of American History*, New York, Arnold Howard Publishing Co. 1945.

4- J.N. Findlay, *Hegel: A Re-Examination*, London, p. 317.

5- Fredrick Copleston; *A History of Philosophy: Fichte to Nietzsche*, Search Press, London 1971.

6- Walter T. Stace; *Philosophy of Hegel*, New York, Dover Paul Inc 1955. p. 373-38.

۷- همان، ص ۳۲۱.

8- Hegel; *Phenomenology of Mind*, Tr. by J.B. Baillie, London, George Allen and Unwin Ltd 1955. p. 80.

9- Hegel; *Philosophy of History*, Tr. by J. Sibree, New York, Colonial Press 1899, p. 174.

۱۰- مرجع شماره ی ۴، ص ۹۰.

۱۱- مرجع شماره ی ۸، ص ۱۵۰.

۱۲- همان.

13- G.R.G. Mure; *The Philosophy of Hegel*, London - Oxford, Univ. Press 1948.

p. 66.

۱۴- مرجع شماره ی ۸، ص ۱۵۱.

محمدرفیع محمودیان

از اعتدال تا مراقبت:

همپایی خود با دیگری

وضعیت خاصی شکل گرفته است. ما شهروندان جهان مدرن، هر کجا هستیم، نه از یک یا دو جانب، بلکه از جوانب گوناگون به اعتدال و خویشتنداری فراخوانده می شویم. اخلاق کلاسیک ارسطویی مطرح تر و سرزنده تر از بسیاری از گاههای تاریخ، میانه روی و اختیار جانب احتیاط را تجویز می کند. اخلاق عامیانه ی معاصر، هراسان از آنهمه حوادث غیر مترقبه و بلایای پیش بینی نشده ای که در حال رویدادن اند، نوعی طفره روی از رویارویی مستقیم با نیروهای پر رمز و راز جهان را طرح می سازد که مبادا غولی از خواب بیدار شود که تا نوبت استراحت بعدی اش آرامش همه ی جهان را بهم ریزد. تفکر پیشقراول (آوانگارد) معاصر هم در این میان چیزی کم نیاورده، بلکه با تکیه بر نقد ویرانگری و بازآفرینی بی حد و حساب تجدد و رد آرمانخواهی سازش ناپذیر انقلابی، هشدار می دهد که در فقدان خود-حد نگه داری (self-limitation) و رعایت همه ی جوانب مسائل، انواع بلایای ناخوانده طبیعی و اجتماعی را بر سر و روز خود خواهیم آورد. این وضعیت این سوال را پیش می آورد که آیا واقعا اعتدال و سنجش جوانب مختلف قضایا پیش از دست زدن به عمل از بروز و پیشامد مشکلاتی که ما امروز با آن مواجهیم پیشگیری می کند. در اینکه در جهانی زندگی می کنیم که پر از درد و مشکلات است کمتر جای شکی هست. فقر، استبداد و فاصله ی عظیم ثروت ملل و گروههای مختلف اجتماعی دست در دست تنهایی و افسردگی عرصه ی زندگی را بر جهانیان تنگ نموده است. بسیاری از اوقات حتی تلاشی که در راه برون رفت از این مصائب صورت

۱۵- هگل؛ مرجع شماره ی ۸، ص ۸۲.

۱۶- هگل؛ مرجع شماره ی ۸، ص ۱۵۳.

۱۷- هگل؛ مرجع شماره ی ۸، ص ۱۵۳.

۱۸- هگل؛ همان، ص ۱۵۴.

۱۹- هگل؛ همان، ص ۱۶۳.

۲۰- هگل؛ همان، ص ۱۶۵.

۲۱- هگل؛ همان، ص ۱۷۵.

۲۲- هگل؛ همان، ص ۱۸۲.

۲۳- هگل؛ همان، ص ۱۹۳.

۲۴- هگل؛ همان، ص ۱۸۹.

۲۵- برای آشنایی با تحلیلی تفصیلی درباره ی مقوله ی خدایگان و بنده دیده شود: خدایگان و بنده؛ نوشته ی وف. هگل با تفسیر الکساندر کوژو، ترجمه و پیشگفتار حمید عنایت، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی. تحلیل کوژو با تمامی اهمیتی که در تاریخ بررسیهای هگلی دارد، اما از منظر دریافت مارکسیستی هگل و بخصوص بلحاظ ماهیت هایدگری آن از کژیهای جدی برخوردار است. بهترین تحلیل که از این مقوله دیده ام به کاتارژینا پاپریژسکا متعلق است. دیده شود:

Katarzyna Paprzycka; "The Master and DSlave Configuration in Hegel System", in: *Studies in Philosophy of Science and Humanities*, 1993, vol. 33, pp. 83-104.

۲۶- مرجع شماره ۶، ص ۳۸۸.

27- G.W.F. Hegel; *Elements of the Philosophy of Right*, Tr. H.B. Nisdet, Cambridge Univ. Press 1991, p. 221.

۲۸- همان، ص ۲۴۱، بند ۲۱۱.

۲۹- همان، ص ۲۷۳، بند ۲۵۶.

30- Hegel; *Philosophy of Right*, Tr. by T.M. Knox, Oxford 1953, p. 157.

۳۱- همان، ص ۳۹.

۳۲- مرجع شماره ۹.

می‌گیرد نیز به کجراه می‌رود و خود مشکلات نوی را می‌آفریند. در یک گوشه‌ی جهان صنعتی شدن و پیشرفت اقتصادی کشورهای مثل برزیل و مکزیک با نابودی جنگلها، مراتع و شیوه‌ی سنتی زندگی مردم توأم شده و به بی‌خانمانی و سرگشتگی دهقانان و همچنین آلوده‌سازی هر چه بیشتر محیط زیست بشری منجر گشته است. در گوشه‌ی دیگر جهان، در مصر و اکثر کشورهای آفریقایی مبارزات ملی و آغاز عصر استعمار زدایی بعوض آنکه آزادی و رفاه اجتماعی را به ارمغان آورد، استبداد بوروکراتیک، ازدیاد بی‌رویه‌ی جمعیت و فقر عمومی را با خود به‌مراه آورده است.

ولی مگر این مشکلات برخاسته از طفره روی از میانه روی و اتخاذ تصمیمهای عجولانه است که فکر کنیم انسانها می‌بایست در جهت تضمین منافع خود و صلاح عمومی به اعتدال و احتیاط کاری روی آورند؟ شاید بتوان پیشامد برخی از مصائب اجتماعی و مشکلات زندگی فردی را به افراط، یکجانبه‌نگری و لجاجت در پیشبرد یک خواست نسبت داد، اما تا همین حد هم می‌توان وقوع برخی دیگر از ناملازمات زندگی را به میانه روی و رعایت جانب احتیاط نسبت داد. در عرصه‌ی تاریخ، بطور مثال اگر ما افراطی‌گری جناحهایی از انقلابیون فرانسوی و روسی را باعث شکلگیری ترور ژاکوبینی و کشتارهای استالین می‌دانیم، همچنین اعتدال و ملایمت طبع رهبران اروپایی در سال ۱۹۳۹، بگانه حمله‌ی آلمان به چکسلواکی را یکی از عوامل یک تازی آلمان هیتلری در اروپای ۱۹۴۲-۱۹۳۹ بشمار می‌آوریم. در عرصه‌ی زندگی فردی نیز اگر در بعضی از زمینه‌ها سرنترسی محض به آفرینش خطرانی برای شخص آدمی می‌انجامد، در بعضی زمینه‌های دیگر میانه روی و احتیاط کاری در مقابل بروز ناگهانی حوادث تنها بمعنای سرباز زدن از اقدام، آنهم اقدام کاری مناسب موقعیت می‌باشد.

در درستی اینکه در مقاطع مشخصی از زندگی فردی یا حیات اجتماعی اعتدال و خویشتنداری معقولترین شیوه‌ی برخورد به واقعیت را به‌مراه می‌آورد جای بحثی نیست. همه‌ی ما، کمابیش به یمن تجربه‌های معمولی زندگی روزمره بدین نکته واقف هستیم. مشکل آنجا شروع می‌شود که بخواهیم از این تبیین محدود و مشروط به موقعیتهای معین پا فراتر نهیم و حکمی عام

و جهانشمول مبتنی بر ارجحیت کلی اعتدال و خویشتنداری بر افراط یا قاطعیت در عمل صادر کنیم. برای اثبات صحت چنین حکمی دیگر نمی‌توان از استدلالات شعور معمولی برخاسته از دل زندگی روزمره یا استدلالی ناظر بر کارایی تصمیمها و اعمال ما بهره گرفت، چرا که تجربه نشان می‌دهد که اقدام قاطعانه و یکجانبه در بسیاری از عرصه‌ها گره‌گشای مشکلات است.

بیهوده هم نیست که کسی گوشش چندان بدهکار شنیدن فراخوان به اعتدال نیست و در نتیجه معتقدان به درستی آن مجبور هستند مدام به تکرار آن پردازند. برآستی در میانه‌ی کارزار کار و زندگی مدرن، آنجا که آدمی باید متوجه صدها نکته و پیچ و خم‌گردد تا سلامت لقمه نانی بچنگ آورد و مقام اجتماعی‌ای را برای خود تثبیت کند، چه کسی فرصت آنرا دارد که از شتاب خود بکاهد، مکث کند و ببیند که حد میانه از کجا می‌گذرد. اکثر ما در زندگی روزمره آن شیوه‌ی عمل و رفتاری را اتخاذ می‌کنیم که قبلا دیگران و پیشینیان ما بکار برده‌اند و ما بگونه‌ای شهودی به موثر بودن آن ایمان داریم. در اینصورت چه ضرورتی وجود دارد که بخواهیم راه نوی را در پیش گیریم که درجه‌ی کارایی آن روشن نیست و ما را به تردید و وسواس در مورد درستی تصمیماتمان می‌اندازد. بعلاوه معلوم نیست حد اعتدال از کجا می‌گذرد تا فرد بتواند آنرا اختیار کند. اعتدال چون حائل میانه‌ی افراط و تفریط است، اما مشخص نمودن آن بسختی امکانپذیر است. بطور مثال معلوم نیست حد میانه‌ی اسراف و خست از کجا می‌گذرد و آیا اسراف تخفیف یافته در اینمورد میانه روی بحساب می‌آید یا خست کاهش یافته. فردی که در این وضعیت بخواهد تصمیم بگیرد که چگونه رفتار کند آنقدر باید مسائل را سبک و سنگین کند که از انجام بسیاری از کارها باز خواهد ماند. ممکن است گفته شود که کافی است از اسراف یا خست دست برداریم تا به نقطه‌ی میانه نزدیک شویم، ولی این مشکل را حل نمی‌کند، زیرا خست احتراز محض از خرج کردن و اسراف و لخرچی صرف نیست که با مقداری کناره‌گیری از یکی از آنها به سمت دیگر متمایل شویم. اگر این نقطه‌ی میانه را سخاوت بنامیم، آنگاه باید گفت که آن، تناسب خاصی از اسراف و خست را می‌طلبد، تناسبی که بر کمتر کسی از ما انسانهای معمولی شناخته شده

است.

البته همین امر تحریک به مکث، تردید و سبک و سنگین کردن قضایا را حتی آنوقت که نتیجه‌ی معینی بیار نیآورد، می‌توان فضیلتی برای اهل اعتدال بحساب آورد. مگر نه اینکه تامل بیشتر و سنجش هر چه دقیقتر امور، تصمیمها و کنشهای حساب شده تر و کاراتری را خواهد آفرید و دودلی و وسواس، ما را ایتخاذا بسیاری از تصمیمهای شتابزده و غلط باز خواهد داشت. مسئله اما اینست که هیچ معلوم نیست تصمیمها یا کنشهایی که بر اساس سنجش امور اتخاذ شده باشند درست تر و کاراتر از دیگر تصمیمها و کنشها باشند. تامل و دودلی از آنجا که ذهن را متوجه یک یا دو موضوع می‌گرداند، نادیده انگاری دیگر جوانب قضایا را بدنبال می‌آورد. این شیوه‌ی عمل سنتی متکی بر تجربه‌های مکرر انجام شده است که معمولاً مطمئنترین نتایج را بیار می‌آورد.

اعتدال همچون اصل اخلاقی

در ترازنامه‌ی اعتدال و میانه روی کمبود کم نیست. این فراخوانی است محدود و مشروط که اگر بخواهیم بصورت جهانشمول و مجرد بکارش بریم متناقض و پر از کمرسی از آب درمی‌آید. این، بهر رو، نوعی ویژگی است که به همه‌ی فراخوانهای اخلاقی تعلق دارد؛ هیچکدام از آنها را نمی‌توان بصورت کلی، عام و جهانشمول بکار برد. فراخوان «دروغ مگو!» یکی از عامترین انتظارات اخلاقی ما از یکدیگر است، اما کمی غور و تامل در آن نشان می‌دهد که باید محدودیتهایی را برای آن در نظر گرفت. از او که با دروغ گفتن می‌تواند جان خود را از دست دزدان یا شکنجه‌گران نجات دهد کسی انتظار ندارد که صادق بماند. از هنرپیشه تاتر، دوستی شوخ و بذله‌گو، شاعر و نویسنده یا دیپلماتی که در حال جوش دادن قرارداد صلحی است نیز کسی نمی‌خواهد که از دروغ گفتن بپرهیزد. ما تنها در موقعیتهایی که از این استثناها و موارد مشابه مبرا هستند، بخصوص آئینگام که گفت و شنودی جدی در کار است از یکدیگر انتظار داریم راست بگوییم.

کسی که تنها به جنبه‌ی عملی زندگی دلبسته است از توصیه‌های اخلاقی طرفی برنخواهد بست. هنجارهای پراگماتیستی زندگی کوچه و بازار او را راهنمای عمل بهتری خواهند بود. بدیهی است که او هم می‌بایست همانند دیگران احکام اخلاقی را مراعات کند ولی نه از آنجهت که در کار و زندگی عملی موفق تر باشد بلکه از آنجهت که حرمت خود و قوام جامعه را خدشه دار نسازد. این یعنی اینکه او باید در بعضی از زمینه‌ها مصالحه کند و بنفع احکام اخلاقی از دنبال نمودن اهداف خاص خود صرفنظر کند. در مورد فراخوان به اعتدال نیز وضع بدین منوال است و چه بسا که فرد برای رعایت آن مجبور شود که اصول کارایی و موفقیت را تا حد زیادی بکنار نهد. این فراخوان همچنین کاربرد یکسانی در همه‌ی عرصه‌های زندگی ندارد. از کسی که در میانه‌ی کارزار مرگ و زندگی با مشکلی یا دشمنی دست بگریبان است خواسته نمی‌شود که معتدلانه به قضایا برخورد کند.

علت اینکه این فراخوان جهانشمولی همه‌جانبه‌ای ندارد و کارایی در نیل به هدف را در بر نمی‌گیرد اینست که آنرا با اجزاء مختلف زندگی در جدایی از یکدیگر کاری نیست. موفقیت و سرفرازی در بدست آوردن این یا آن خواست تنها بخشهایی از کل زندگی را دربرمی‌گیرد، اعتدال و یکپارچگی وجود انسانی را مدنظر دارد. از آنجا که وجود انسان در دو بعد زندگی فردی و زندگی اجتماعی یا در دو سپهر خصوصی و عمومی معنی می‌یابد، اعتدال هم با قوام زندگی فردی شخص و انسجام حیات اجتماعی جمع انسانی سر و کار دارد. ندای اعتدال فرد و وجدان شخصی او را مورد خطاب قرار میدهد، و این بیشتر در مقطع عمل تا هر گاه دیگری؛ و از فرد می‌خواهد که آنگونه رفتار نماید که هر عمل او در توازن با دیگر اعمالش و در خدمت خیر عمومی جمع باشد. بعبارت دیگر، یک کنش خاص نه تنها نباید بقیه‌ی زندگی فرد را داین (بستانکار) خود سازد و امکان آزادی عمل او را در آتیه سلب نماید بلکه به همینگونه نباید فشار غیرضروری‌ای را بر دیگران وارد نماید و آنها را با مشکل بحران رویرو گرداند. افراط در انجام کارها ما را در مخاطراتی می‌افکند که معمولاً به از دست دادن امکاناتی می‌انجامد که در آتیه بکار می‌آیند، و این منجر به از هم پاشیدن توازن و قوام زندگی میشود. چه

یک کنش خاص میتواند بسیار بیشتر از آن مقدار امکاناتی استفاده نماید که بطور معمول مورد احتیاج آن است و در نتیجه بقیه‌ی آنات زندگی را از دسترسی به همین امکانات محروم سازد به همینگونه اگر این کنش تفضیقاتی را بر دیگران تحمیل کند و خواست و هدف یک فرد را بر منافع دیگران ارجحیت دهد همبستگی اجتماعی و همچنین آسودگی و خوشی دیگران را با خطر روبرو می‌گرداند.

ایستادگی در مقابل خشم یا هرگونه شور و تمایلی که شکل افراطی یابد آنگاه بدست می‌آید که انسان خود را نسبت به کلیت زندگی خود و دیگران مسئول احساس کند. این امر طلب می‌کند که فرد از احساس لذت و احساس رضایت از خودی که در یک وهله یا موقعیت با افراطی‌گری بدست می‌آید فاصله گیرد و وجود بقیه‌ی اجزاء حیات فردی و اجتماعی خود را در نظر گیرد. بدین شکل که از خویشتن دم دست خود فاصله گیرد و به دیگری که یا خود او، خود غیرکنونی و آتی، اوست یا دیگری غیر او احساس دین کند. فراخوان به اعتدال در واقع ندای دیگری است به فاعل این کنش «اینک و اینجا» که غرقه‌ی «حال» نگردد و کلیت را چه بصورت فردی (در هیات تمامیت یک زندگی) و چه بصورت اجتماعی (در هیات قوام همبستگی اجتماعی) مدنظر داشته باشد.

اعتدال ارسطویی

این کمابیش همان تاویلی است که ارسطو در کتاب *اخلاق نیکو ماخسی* از اعتدال ارائه می‌دهد. ارسطو که غایت بحث اخلاق را تعیین خوبی برای انسان می‌داند، اصلاً نمی‌تواند به مقوله‌ی خوبی جز در چهارچوب کلیت زندگی انسان فکر کند. این کلیت برای او همانا اجتماع (شهر) است. بگمان او خوبی برای فرد انسان، بشکل زندگی سعادتمندانه‌ی شخصی آنگاه به اوج و درجه‌ی کمال می‌رسد که با سعادت اجتماعی تقارن یابد. این نه تنها بدین خاطر است که سعادت اجتماعی چون مرتبط با موقعیت جمع‌کنیری از انسانهاست اهمیت ویژه‌ای دارد، بلکه همچنین و بطریق اولی از آنروست که سعادت تمام

عیار فردی با زندگی در متن اجتماعی که خوبی یا سعادت را متحقق ساخته، در کنار و همراهی با دیگر انسانهای سعادتمند، امکانپذیر است (۱). سعادت فردی در همان شکل محدود خود نیز بنظر ارسطو جز در تمامیت یک زندگی (طول عمر) بدست نمی‌آید. با یک گل بهار نمی‌شود. یک آن یا یک روز خوشی و سرفرازی، زندگی خوب و خوشی را به ارمغان نمی‌آورد. سعادتمند کسی است که عمری را به خوبی، به سرفرازی و سربلندی دنبال نمودن فضیلتها می‌گذراند (۲). اینچنین کسی دنبال خوشی و لذت نیست، کمال خردمندی روح یا فضیلت را می‌جوید. او سعی می‌کند کارها را به خردمندانه‌ترین و عقلایی‌ترین وجه آن انجام دهد. این بیشک خوشی و لذت را به‌مراه می‌آورد، ولی این دستاوردی جنبی است، چه قرار نیست شخص آنرا بصورت غایتی در خود بجوید.

اعتدال از نظر ارسطو فضیلتی اخلاقی است. انسان آنرا همچون فضیلتی عقلی از طریق آموزش فرا نمی‌گیرد، بلکه در روند تجربه‌ی بدان خوی می‌کند. بهمانگونه که بنا با ساختن بنا بنا می‌گردد، انسان نیز با مشق فضیلتهای اخلاقی (مثل شجاعت) فضیلتمند (شجاع) از آب درمی‌آید. برای همین، انسان باید مواظب باشد تا بطور مرتب شیوه‌ی میانه‌روی را دنبال نماید تا که فردی معتدل بار آید (۳). با اینحال قصد و نیت شخصی فرد فقط بخشی از کل روند را رقم می‌زند. تربیت اولیه در این رابطه نقش مهمی دارد و این والدین و اطرافیان فرد هستند که در اینمورد نقش مهمی را ایفا می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که معتدل بودن یا نبودن یک فرد بستگی بدان دارد که او چگونه تربیت یافته و چگونه بطور کلی با زندگی کنار آمده است.

بهررو، انسان میانه‌رو آن کسی است که از لذات جسمانی احتراز می‌کند و این احتراز را خوشایند می‌یابد. اگر او این احتراز را دردناک یابد وی دیگر میانه‌رو نیست (۴). ازاینرو ارسطو فضیلت میانه‌روی را همچون دوی تلخی که نتیجه‌ی سودمندی را دنبال می‌آورد بکسی توصیه نمی‌کند. بگمان او این فضیلت مانند دیگر فضیلتها خوشی را برای انسان به ارمغان می‌آورد، البته بدان شرط که انسان بدان خوی گرفته باشد و پی برده باشد که احتراز از

در غلتیدن به تجربه‌ی لذت‌های گاهی جسمانی، خوشی زندگی سعادت‌مندانه‌ای را بدنبال می‌آورد.

بینش ارسطویی چه در این مورد و چه در موارد دیگر وجود انسانی را چون صحنه‌ی باز زندگی در نظر می‌گیرد. انسان ارسطویی موجودی بسته در خود نیست که - همواره - پایبند این یا آن لحظه‌ی عمر باشد. او برعکس موجودی است زنده به برخورد فعال با جهان، دارنده‌ی زندگی‌ای که ترکیبی است از فعالیت‌های بهم پیوسته‌ای که بنوبه‌ی خود گره خورده اند با فعالیت‌های دیگر انسان‌های شهر یا جامعه. معتدل در اینجا آنگونه کنشی یا فعالیتی است که یگانگی بین آنات زندگی از یکسو و فرد و دیگران از سوی دیگر را در نظر گرفته، به حفظ و تحکیم آن همت می‌گمارد. این در نقطه‌ی مقابل کنشی قرار دارد که لحظه‌ی حال و خوشی آنی را بر هر چیز دیگر مقدم دارد و کلیت زندگی و اجتماع را به بهای از دست دادن سعادت نادیده گیرد.

بعد از مرگ ارسطو شهر - دولت یونانی انقراض یافت و تمدن و فرهنگ یونان از تک و تا افتاد. آن عرصه‌ی فراخ جنب و جوش و خوش و بش دولت - شهر جای خود را به تنگی میدان زندگی اجتماعی قبیله‌ای، قومی و امپراتوری - مدار داد. این عرصه‌های جدید زندگی نه آن گستردگی و نه آن قوام دولت - شهر را داشتند تا فرد انسان را به دیگران مرتبط سازند و به زندگی شخصی او معنایی دهند. حوزه‌ی اجتماعی فعالیت آزاد و احساس پیوند با اجزاء زندگی خود و حضور دیگران، دیگر وجود نداشت. انسان بدرون خود رانده شد، خودی که مرتبط با نظمی گیتیانه و جهانی برین بود، و تمامی حواس بر لحظه‌ی حال، این موقعیت معین دم دست و ارتباط آن با نظم و قدرتی برین متمرکز گردید. فلسفه‌ی رواقی در آغاز و سپس یزدان شناسی مسیحی بر مبنای چنین رهیافتی به جهان، درک نوی از اخلاق ارائه کردند. در این نگرش نو توازن و نظم زندگی اینجهانی، زاده‌ی کنش انسان نبود تا که در حفظ و بازتولید آن فرد مواظبت خاصی بخرج دهد. با اینهمه اعتدال هنوز بعنوان اصلی اخلاقی مطرح بود، ولی نه بدان اهمیت ارسطویی اش. در این دوران اعتدال بیشتر به کار آن می‌آمد که از آلودگی

کوهر روح آدمی به اشتغال روزمره اینجهانی جلوگیری کند.

اصل اعتدال در جهان اسلام

بحث و ترویج اخلاق عرفی در دوران قرون وسطای اروپا بر طاق فراموشی نهاده شد. در جای دیگری، در جهان اسلام، سنت فلسفه‌ی یونانی و مباحث آن بشکل تلفیقی از آموزه‌های ارسطو و افلاطون از یکسو، و شریعت یا یزدانشناسی اسلامی از جانب دیگر، بحیات خود ادامه داد. اما در این حوزه‌ی فکری نه سپهر زندگی اجتماعی شهر - دولت وجود داشت و نه آزادگی فکری تمدن یونانی. استبداد شرقی و باور حاکمیت مشیت الهی بر جهان، تا حد زیادی، عمل آزاد انسانی را چه از لحاظ عینی و چه از لحاظ ذهنی غیر ممکن می‌ساخت. در نتیجه بحث مسائل اخلاق عرفی هم که به انسان چگونگی انتخاب راه و روش فضیلت‌مند را بیاموزد چندان جایگاه مهمی نداشت. ولی در همان حدی که بحث اخلاق جریان داشت، بعلت تاثیر مباحث ارسطویی و بخاطر اهمیتی که اسلام برای لذتها و خوشیهای اینجهانی قائل بود، به مبحث میانه روی توجه نشان داده می‌شد. این مسکویه در تهذیب الاخلاق متأثر از ارسطو از مقوله‌ی «متوسط» برای تعیین ماهیت فضیلت استفاده می‌کند و اعتدال را لازمه‌ی تحقق خیر و خوشیهای زندگی عملی برمی‌شمرد (۵) ذکرهای رازی نیز در السیره الفلسفیه می‌نویسد که حق آنست که انسان اندازه نگاه دارد تا بخاطر لذتجویی بیحد و حصر گرفتار درد و الم نگردد (۶)

مبحث اخلاق و بخصوص تاکید بر اعتدال و میانه روی زمانی برای آدمها اهمیت می‌یابد که انسان تشخص یافته با کنش اختیاری خود محور حضور آدمی در جهان قلمداد شود. در حالیکه هنجارهای اخلاقی بطور عام به مسئولیت کلی انسان نسبت به خودش، معتقداتش و جهان محل زیستش می‌پردازند، فراخوان به اعتدال نظارت بر مسئولیت انسان قرار گرفته در یک موقعیت معین نسبت به دیگر مقاطع زندگی خود و کل زندگی دیگران متشکل با او در اجتماع قرار دارد. در جهان اسلام چون انسان خود را در

قید دولت مطلقه و مشیت الهی می یابد، بحث اخلاق و جزئیات آن برایش اهمیتی نمی یابند. کتابهایی که در اینمورد نوشته می شوند نیز بیشتر در سطح حلقه‌ی مطالعاتی فضلا باقی می مانند و توده‌ی عوام را متأثر نمی سازند. نوع دیگری از اخلاق که بهتر است آنرا «آیین عمل مقرون به صرفه» و نه اخلاق نامید مصلحت گرایی اجتماعی را بشکل تامین منافع خود بدون پرداخت بهای سنگینی - از نظر تلاش بدنی و احساسی - آموزش می دهد (۷) شاید بدین لحاظ این اخلاقی است که براحتی به کتابهای شعر و اندرزنامه راه پیدا می کند و برد وسیع همگانی می یابد. در این آثار مفاهیم اعتدال و میانه روی از موضع مصلحت عمومی به بحث گذارده می شوند و تاکید می گردد که شخص با توسل به اعتدال مصلحت خود و مصلحت نظم موجود را، که همانا ثبات و بقای آن باشد تضمین می کند. (۸)

با اینهمه با انحطاط فلسفه‌ی اسلامی است که دفتر بحث مقوله‌ی اعتدال و مبحث مقوله‌های اخلاق ارسطویی در شکل اصیل خود بسته می شود. در اروپای سر آغاز دوران تجدد که کمابیش متقارن است با دوران انحطاط این فلسفه، هم پژوهش فلسفی و هم دستیابی به زندگی اخلاقی برنامه‌ی عمل زندگی افراد زیادی را تشکیل می دهد ولی در این دوره دیگر نه فلسفه‌ی یونانی و نه اخلاق دولت - شهر یونانی چندان بکار کسی می آید. اینک آموزشهای مسیحیت در پیوند با شکلگیری کانونهای زندگی اجتماعی منتج از پایان عصر فتودالیسم از سوژه‌ی کنش و زندگی عنصر دیگری ساخته است. از انسان برون‌زی دولت - شهر یونانی که زندگیش تنها در سپهرهای عمومی بحث و کوشش معنا پیدا می کرد دیگر خبری نیست؛ انسان جدیدی پا به میدان گذاشته است که لنگر هستی اش خویشتنی است که از اندرون او را با جهان متعالی هستی و سرنوشت مرتبط می گرداند. خدای مسیحیت را با اجتماع یا امت کاری نیست، مخاطب او این یا آن فرد، یک شخص معین است. و اگر این شخص تا قرون وسطی از لحاظ اجتماعی بصورت واحدی از اجتماع دهقانی یا جامعه‌ی شهری می زیسته است و در راستای سنت می اندیشیده است، با آغاز دوران تجدد و فروپاشی قوام اجتماعات بسته و شیوه‌ی زندگی سنتی، از لحاظ اجتماعی نیز بصورت فرد در می آید.

خویشتنداری

فرد آغاز دوران تجدد، رها گشته از قیود شیوه‌ی زندگی و تفکر سنتی، تنها خود خویشتن را، اندرون وجود خود را، همواره در دسترس دارد. دیگران به تصادف و در جریان تغییرات و تحولات در کنار وی قرار می گیرند. خدا نیز از ورای هستی مادی و این - جهانی با وی در تماس است. مبنای هستی او همین خود اندرون اوست، او از همین منظر به جهان می نگرد و در آن می گردد و می زید. او - لااقل برای خود - سوژه‌ی جهان است و تنها خود را، بجز خداوندگار، فعال مایشای هستی خویش می داند. این خودمداری را اما همیشه خطرانی تهدید می کنند. جهان جدید زندگی فرد را با زندگی دیگران مرتبط و حتی وابسته بدانها می سازد. در عین حال که تحولات جدی و همه جانبه او را پی در پی در موقعیتهایی قرار می دهند که او را از خود بیگانه می سازند و از دسترسی به خود دم دستش محروم می گردانند (۹) در این رابطه است که زندگی اخلاقی برای فرد اهمیت می یابد و خویشتنداری (self-control) یک غایت اساسی اخلاقی می گردد.

بوسیله‌ی خویشتنداری فرد می کوشد تا در سیر تحولات و داد و ستد اجتماعی، خویشتن خود را خود سامان و مقتدر نگه دارد، تا که قربانی لحظه‌ی حال نگردد و به این یا آن وابستگی دائمی و ریشه‌ای پیدا نکند. وجود انسانی وجودی یکسره عقلانی نیست، نیروهایی غریزی و نفسانی انسان را مدام بسوی لذت جویی سوق می دهند. خود در نفس خویش، بسان سوژه‌ی فعال مایشام، آکنده از میل و هوس است، میل و هوسی که هر چند اساس فعال مایشائی او را رقم می زنند ولی در صورت عدم بهره‌مندی از یک نظم، خویشتن را در افراط و تفریط ورشکست می نمایند. شخص مسئول است، در برابر خود و نه کسی دیگر، که با نظارتی عقلانی خود را به قناعت، متانت و استحکام شخصیت عادت دهد (۱۰)

در خویشتنداری هم می توان مایه‌ای از اعتدال را یافت و هم مایه‌ای از قاطعیت افراط گونه را. مایه‌ای از اعتدال در آن هست، چونکه شخص خویشتندار قرار نیست صوفیانه به نفی امیال و آرزوهای نفسانی خود همت

گمارد. او تنها قرار است با قناعت و میانه روی آنها را ارضاء گرداند و رام نگه داردشان. اما مایه ی قاطعیت افراط گونه ی آن ناشی از آن است که فرد خود را مقید بدان می داند که در صیانت اقتدار و خودسامانی خود بکوشد. اگر در بینش ارسطویی زندگی در کلیت خود متشکل از اجزاء گوناگونی است که فرد باید بوسیله ی اعتدال بین آنها تعادل برقرار کند، در رابطه با خویششننداری «خود» گوهر واحدی دانسته می شود، قرار گرفته در مبداء کنش. انسان نیز باید در خدمت این گوهر واحد همه ی زندگی خود را نظم بخشد، تا غایتی متعال و عام ولی در عین حال معین مقصود تمامی تصمیمها و اعمال روزمره گردد. اگر در رابطه با اعتدال لازم است که شخص با تامل و صبر حد میانه را بیابد، در عرصه ی خویششننداری بیشتر مقاومت و لجاجت بکار می آید، چه در اینجا فرد باید جلو آرزوها و امیال خود ایستادگی کند و نگذارد که آنها او را بدین سوی و بدان سمت بکشانند. این شاید از اینروست که شهروند مثالی با میانه روی کنشهای فضیلتمند و زندگی خوبی را اختیار می کند، ولی فرد دوران تجدد با خویششننداری از حضور و وجود ویژه و مستقل خود در جهان دفاع می کند.

آنکه در سرآغاز دوران مدرن بیش از همه در بند حضور ویژه ی خود در جهان می باشد سوداگر پروتستان است. قرار گرفته در کانون تحولات اقتصادی و اجتماعی، جدا شده از سنت اجتماعی و فکری. این اوست که می داند تنها ستون استواری که بتوان در جهان بدان تکیه کرد خود فردی شخص اوست. (۱۱) او دریافته است و به یقین نیز، که اطرافیان او همراهان او نیستند بلکه رقبای او هستند، که نهادهای اجتماعی در خدمت تلاش و موفقیت اقتصادی و سیاسی او قرار دارند و نه برای رفع مشکلات معمولی انسانی او. او حتی آگاه است که خدای وی که بنظر او با او بطور مستقیم در تماس است، مددکار او در زمینه ی کارها و تلاشهایش نیست، بلکه آفریدگاری است که در ازل تاریخ سرنوشت او را رقم زده است و اینک به نظاره ایستاده است که این آفریده چگونه بار سرنوشت خود را می کشد. لحظه ای لغزش بنظر او می تواند او را به قعر نیستی پرتاب کند. در جهان عینی و ذهنی انسانهای آن دوره، سوداگری که به شور عشق و لذت ثروت

خود را باخته است نفرین شده ای است بدبخت، محکوم به گرفتاری و تنهایی و بیچیزی خود.

خویششننداری مایه ی حیات سوداگر پروتستان است. کارگر یا زن خانه دار ژنوی و آمستردامی قرون ۱۶ و ۱۷ میلادی هنوز از قیودات جهان کهنه آزاد نگشته اند تا خود را تنها، خلاصه شده بخود، رویاروی جهان بازیابند و مجبور گردند به اتکاء خویشتن خویش به مبارزه با ناملایمات زندگی برخیزند. کارگر هنوز در وابستگی به دوستان، همسایگان و خانواده ی خود تصمیم می گیرد و عمل می کند. محدوده ی کار و تاثیرگذاری او بر جهان هم به روز کاری و تمامی محدودیتهای آن همچون مدت معین کار، توان داده شده ی جسمی و دستمزد دریافتی ختم می گردد. او بیپوچوجه نمی تواند مثل سوداگر ژنوی و آمستردامی از تمامی دقایق عمر خود و همه ی توان جسمی و روحی خویش بهره برد و سرنوشت خود و جهان را نتاثر از تصمیمهای خود نماید. زن خانه دار مرفه، یعنی شکل اصلی حضور اجتماعی زنان قدرتمند و مرفه در دوران آغازین تجدد، هم بیشتر از هر چیز به محدودیت های روابط شکل گرفته اجتماعی و چهاردیواری زندگی و فعالیت خانگی پایبند است. او آنچنان تمام و کمال، در خدمت شوهر، فرزندان و والدین خود و شوهرش قرار دارد که بجرئت می توان گفت او را هنوز فردیت و خودی ویژه نیست. او در دافع با نفی فردیت خویش در کانون خانواده اجازه می دهد که مردش پناهگاه امنی را برای فردیت تک و تنهای خود بیابد.

سوداگر پروتستان در خود و با خود زندگی نمی کند. عرصه ی حضور اجتماعی او، جامعه ی مدرن، همه را در متن مناسبات پیچیده و گسترده ای در تماس با یکدیگر قرار می دهد. خویششننداری بعنوان یک اصل اخلاقی این مسئله را نیز باید در نظر گیرد. پس از انسان خواسته می شود که با کنش خود قوام و حرمت مناسبات نو را نگه دارد، چه وجود و اقتدار انسان وابسته بدان است که این مناسبات بدرستی برجای باشند. بدین دلیل از منافع تنگ فردی باید چشم پوشید و منافع کلی و دراز مدت فردی را جوش خورده با منافع دیگران در نظر گرفت. غایت اما سعادت کلی اجتماع نیست. ما با دولت شهر یونانی رویرو نیستیم که در آن انسان زندگی خصوصی خود را همواره

تنیده در زندگی عمومی جمع بیاید. در اینجا ما با غایت مشخصی سر و کار داریم: فرد منافع کل جامعه را تا آنجا در نظر می‌گیرد که خود بتواند در عرصه‌های خصوصی زندگی خانوادگی و حرفه‌ای همچون آزادمرد مقتدری زندگی و عمل کند.

اکنون می‌بینیم خویشتنداری تا چه اندازه شبیه و در عین حال متفاوت با مفهوم اعتدال ارسطویی است. هر دو نوعی از میانه روی را تجویز می‌کنند. هر دو کلیت زندگی شخص و اجتماع را مدنظر دارند. آنچه اما آنها را از یکدیگر متمایز می‌کند شیوه‌ی طرح مسائل است. در بینش ارسطویی اعتدال تعادل بین اجزاء زندگی شخصی و هماهنگی شخص و دیگران را در اجتماع فراهم می‌آورد. غایت برقراری این تعادل چیزی جز سعادت نیست، سعادت که با کمال فضیلت‌مندی شخص و دیگران در اجتماع متقارن است و هر چند خوشی را بدنبال می‌آورد با آن یکی نیست. بعوض، با خویشتنداری، فرد انسان به زندگی خود آنچنان قوامی می‌دهد که اقتدار و خودسامانی او را تضمین کند. این غایتی فردی است، منوط به کسب موفقیت است و نه تنها هیچ رابطه‌ای با خوشی ندارد بلکه برعکس با امتناع از جستجوی خوشی بدست می‌آید و حفظ می‌گردد.

بر عکس اعتدال که پیوند شخص انسان را با دیگران تحکیم می‌بخشد و او را قانع از زندگی خود بجای می‌گذارد، خویشتنداری فرد را به خود حواله می‌دهد، خودی که در اقتدار و خودسامانی از همه‌ی قید و بندها، جز آنکه خود برای خویش در نظر می‌گیرد، آزاد است. فردی اینچنین قرار نیست جهان را آنگونه که هست بپذیرد، بلکه قرار است جهان را آنگونه که خود دوست می‌دارد سازمان دهد. برای وی تنها آنچه او به تنهایی یا در توافق با دیگران بدان دست یافته مشروع جلوه می‌کند. در روند تحقق همین خواست یا اصل است که سوداگران بورژوا در آغاز و سپس کل جامعه‌ی بورژوایی بسمت تسلط بر جهان و سازماندهی نظم اجتماعی بر مبنای خواست همگانی حرکت می‌کنند. جامعه‌ی بورژوایی بوسیله فرآیند تولید جهان طبیعی را بر اساس خواست و برنامه‌ی عمل خود شکل می‌دهد، با جنگ و دیپلماسی سرزمینهای غیراروپایی را مستعمره‌ی خود می‌گرداند و بوسیله‌ی مبارزه‌ی

سیاسی و انقلاب ساختار سیاسی و اجتماعی جامعه را بر طبق آرمانهای خود بازسازی می‌نماید. شکی نیست که شرایط اجتماعی تحقق این تحولات در یک دور دراز مدت، تاریخی نضج گرفته بود و منافع مادی بورژوازی نیروی محرکه‌ی کنش یک گروه معین از انسانها در به تحقق رسانیدن آنها بود. ولی آن عاملی که به بورژوازی اجازه می‌داد که در راستای منافع و علایق مادی خود، با استفاده از شرایط ممکن، جد و جهدی اصولی را پیش برد همانا خویشتنداری بود.

در آغاز روند صنعتی گشتن اروپا و فتح امپریالیستی جهان، سوداگران پروتستان و حتی بورژوازی اروپا نیروی کوچکی بودند. تلاشها و فعالیتهای آنها نیز هر چند در دور دراز مدت چند صد ساله جهان را دگرگون ساخت ولی بدان هنگام محدود و خرد بنظر می‌رسید. کسی را چندان از آنها هراسی نبود، بخصوص که این نیرو در حال غلبه بر محدودیتهای تاریخی طبیعی و اجتماعی انسان بود. دیگران بیشتر سعی می‌کردند تا رمز و راز اقتدار او را دریابند و آنرا خود بکار گیرند تا آنکه با آن مبارزه کنند.

بطور مثال روشنفکران عصر بخصوص اندیشمندان دوره‌ی روشنگری و در راس آنها کانت اصولی را مطرح می‌ساختند که تا حدی تصرف و آزادی سوداگران را در سطح همگانی عمومیت می‌بخشید و کانت با طرح مقوله‌ی امری برین اخلاقی نشان می‌داد که خویشتنداری را باید از درون ذهنیت بسته‌ی فرد بورژوا به جهان باز زندگی عمومی کشانید. برای او مسئله‌ی سهم آن بود که اولاً فرد خواست و کنشی را برگزیند که انتخاب آنرا او بتواند از همه انتظار داشته باشد، بدان معنا که آنچه را که فرد از دیگران انتظار ندارد خود نیز انجام ندهد؛ ثانیاً هیچکس حق نداشته باشد که از زندگی کسی بعنوان وسیله‌ی برای برآوردن هدفی استفاده کند، چونکه هر انسان در خود غایتی است تمام و کمال (۱۲) با این اصول، کانت با آنکه از ایده‌ی آزادی و خودسامانی فردی برخاسته از اصل خویشتنداری شروع می‌کند، اما انسانها را ارتباط یافته با یکدیگر تلقی می‌نماید و به نوعی فرازش نسبت به اصل خویشتنداری دست می‌یابد. انسان اینک در خود آنچنان غایتی است که دیگران می‌بایست حرمتش را نگه دارند و فرد موظف می‌گردد که در حال

تصمیم‌گیری و کنش هستی‌انسانهای دیگر را در نظر بگیرد. آموزشهای کانت اما بیش از آن مجرد و آرمانی بودند که بتوانند در مقابل خویشتنداری زمخت و نپخته دیوار دفاعی قدرتمندی را ایجاد کنند. انسان یکسره آزاد اندیش و خود سامان‌مورد نظر وی هنوز زاده نشده بود.

اخلاق اعتقاد

بهر حال، در قرن نوزدهم ورق بطور کلی برگشت. بورژوازی اینک آنچنان قدرتی یافته بود که اقداماتش جهان را زیر و رو سازد. دیگر گروههای اجتماعی اروپای غربی در نتیجه‌ی کسب قدرت اقتصادی و رهایی از برخی دیگر محدودیتهای نظم کهنه، سر بفرمان بورژوازی نبودند و در نتیجه هر آن بیم آن می‌رفت که تصادم خواستها و علایق گروههای مختلف اجتماعی و سیاسی به ازمه گسیختگی اجتماعی و جنگ داخلی منجر شود. در این میان، شرایط اجتماعی‌ای که منجر به طرح اصل خویشتنداری شده بود نیز در حال فروپاشی بود. نظم جدید بورژوایی خود سنتی قدرتمند گشته بود با انواع موانع و محدودیتهای برای کار و تلاش آزاد. همه، از پرولتاریا گرفته تا ثروتمندان بورژوا مجبور بودند بر طبق ضرورتهای کارکرد نهادهای اقتصادی و سیاسی زندگی کنند. تولید و تجارت عقلایی شده با منطق خاصی باید اداره می‌گشت که خواست و میل فردی را در آن هیچ راهی نبود. اگر کارگر مجبور بود برای امرار معاش در ساعات معینی از روز با شتاب معینی کار کند، بورژوازی مجبور بود برای کسب موفقیت و ثروت اندوزی سیاست سرمایه‌گذاری و مدیریت معین و حساب شده‌ای را اتخاذ نماید. بعلاوه نه کارگر و نه بورژوا بعنوان شهروند محدوده‌ی آزادی عمل چندانی نداشتند. دولت نو بوروکراتیک و مقتدر بورژوایی همه‌ی عرصه‌های زندگی سیاسی را بزیر سلطه‌ی خود درآورده بود و جایی برای آزادی عمل شخصی شهروند باقی نمی‌ماند. در یک کلام، تسلط نظم نو اقتصادی و سیاسی داشت اقتدار فرد بر خود یا خودسامانی را غیر ممکن می‌ساخت.

کسانی حاضر نبودند خودسامانی تازه یافته را براحتی در مقابل هجوم

ضرورتهای شکل گرفته‌ی زندگی اقتصادی و سیاسی بیازند و یکسره تسلیم نظم نوین گردند. اینان بطور عمده کسانی بودند که وضعیت موجود اجتماعی را دشمن منافع خود می‌یافتند، کسانی همچون کارگران، ملیتهای تحت ستم و سوداگران خرده‌پا. برای آنها زندگی بر مبنای همگامی با روند موجود تلخکامی و بدبختی را به همراه می‌آورد. از اینرو آنها مبنایی را در خویشتن خود می‌جستند که با تکیه بدان خود را از وضعیت موجود برهانند. اگر دروازه‌ی خویشتنداری، به مفهوم پرورندگان عقلانی نفس خود در جهت پرورش فردیستی که به آزادی عمل کند، بر آنها بسته بود، دروازه‌ی خویش‌مداری به مفهوم ایستادگی مصرانه بر خواستها و علایق خود و مبارزه بر علیه وضع موجود به منظور به کرسی نشاندن آنها باز جلوه می‌نمود. اخلاق آرمانی و مثالی آنها دیگر اخلاق خویشتنداری نبود بلکه اخلاق اعتقاد (۱۳) بود.

اخلاق اعتقاد به معنای فراخواندن فرد به فعالیت و عمل از موضع اعتقاد خود است. وفاداری کامل به اصول و ارزشهایی مورد اعتقاد در این اخلاق فضیلت، و شک و احتیاط نسبت به اصول اعتقادی عیب بحساب می‌آید. غایت اینست که فرد بگونه‌ای فعال مایشاء و پر و جنب و جوش به فعلیت بخشیدن به اهدافی بپردازد که برایش مهم هستند، صرفنظر از اینکه این اهداف چه ویژگیهایی دارند. به این حساب، اهداف برخاسته از اعتقاد دینی همانقدر دارای حقانیت هستند که اهداف برخاسته از اعتقادات سیاسی یا شخصی. اینکه تحقق این اهداف چه تاثیراتی بر کلیت زندگی فرو معتقد بدانها یا زندگی دیگر انسانها می‌نهد نیز نکته‌ی مسئله‌آفرینی برای این اخلاق نیست. اصل اینست که فرد بر اساس چیزی دست به عمل زند که در زمان کنش بدرستی آن اطمینان دارد، و نه آنکه درستی اصول اعتقادی خویش را در رابطه با وضعیت احتمالی آینده‌ی خود و دیگران بسنجد. کارگر مبارز سوسیالیست یا افسر ملی‌گرا حاضر نیست که بهنگام شرکت در اعتصاب، قیام و جنگ از خود درباره‌ی تاثیرات عمل خود بر اقتصاد ملی، زندگی توده‌ها و سرنوشت ملل دیگر بپرسد، مراد او آنست که آرمان سوسیالیسم یا سرفرازی مام وطن را متحقق سازد.

نادیده گرفتن کلیت زندگی خود یا واقعیت زندگی دیگران در واقع جز لایتجزای اخلاق اعتقاد است، حتی اگر نظریه‌ی مورد اعتقاد سعادت زندگی فرد و اجتماعی را آرمان خود بداند. علت اینست که در اینجا اصل، عملی ساختن ارزشهای مورد اعتقاد است، نه تحقق سعادت. بدین معنا که سعادت زندگی آنچیزی تصور می‌شود که فرد در آن عمل بدان معتقد است و نه آن چیزی که فرد ممکن است در آینده بدان معتقد گردد یا دیگران برای خود بیسندند. بطور کلی، در این اخلاق چشم انداز اینک و اینجا سوزی کنش، حاکمیت کمابیش مطلق بر تعیین بخشیدن به چگونگی کنش دارد و منافع یا سعادت خود غیر اینک و اینجا و دیگران همه همیشه از منظر آن تفسیر و تعیین می‌شود. بهمین خاطر هم هنجارهای انتخاب کنش که چیزی جز باورهای مورد اعتقاد سوزی نیستند همواره با ادعای جهانشمولی تمام، صلاح عمومی را غایت آرمانی خود می‌دانند. در عمل، ایدئولوژیهای قرن نوزدهم و در دنباله‌ی آن قرن بیستم، از سوسیالیسم و فاشیسم گرفته تا لیبرالیسم همواره آرمانهای خود را آرمانهای بشریت یا حداقل یک نژاد و ملیت دانسته‌اند.

پیشبرد زندگی بر اساس چنین اخلاقی گرفتار آمدن در جهان بسته‌ی باورهای خود و نادیده گرفتن پیامدهای اعمال خود برای آتیه‌ی خویش و زندگی دیگران را بطور ناگزیر به‌مراه می‌آورد. اما این مسائل کسی را که بر اساس چنین اخلاقی زندگی می‌کند متاثر یا رنجیده خاطر نمی‌سازد چرا که چنین شخصی گمان دارد اصول اعتقادی وی از یکسو آنچنان جهانشمول هستند که تمامی گستره‌ی جهان‌های درون و برون را دربرمی‌گیرند و از سوی دیگر آنچنان در خدمت خیر عمومی هستند که اگر در راه مبارزه برای تحقق آنها به منافع و زندگی کسانی لطمه‌ای وارد شود باز هم تحقق آنها ارزشمند است. بدین دلیل چنین کسی در مقابل فراخوانی که از وی بخواهد اخلاق مسئولیت را بجای اخلاق خود برگزیند و در مقابل اعمال خویش و پیامدهای آن احساس مسئولیت کند، پاسخ خواهد داد که او در مقابل آنچه انجام می‌دهد خود را مسئول می‌داند ولی نه براساس رابطه‌ی آن با زندگی خودش یا چند نفر دیگر بلکه بر اساس رابطه‌ی آن با وضعیت عام بشری یا

وضعیت کلی یک قوم. مگر می‌شود، او خواهد پرسید، در مقابل اینهمه درد و مشکلات موجود ساکت نشست و در مقابل هویت انسانی (یا طبقاتی یا قومی) خود احساس مسئولیت نکرد؟ (۱۴)

در این موقعیت اخلاق اعتقاد شباهتی، هرچند ظاهری، با فراخوان به اعتدال ارسطویی پیدا می‌کند، زیرا که اینک این اخلاق نیز سعادت زندگی اجتماعی (جامعه، ملت یا جمهوری) و خشنودی زندگی شخصی خود را غایب کنش آرمانی معرفی می‌نماید. وفاداری به باورهای خود بدینگونه با پایمردی در مبارزه و با برقراری جهانی بهتر و تصدیق و پذیرش مسئولیت وجودی خود در مقابل بقیه برابر شمرده می‌شود. درست بهمانگونه که با اعتدال نیز قرار است شخص انسان بخاطر خیر خود و اجتماعی از قاطعیت در عمل و یکجانبه نگری احتراز کند. فرق عمده و کاملاً اساسی این دو نگرش بهر حال در آنست که در حالیکه اخلاق اعتقاد جایی برای اشتباه در داوری در نظر نمی‌گیرد، اعتدال اصلاً انگار برای این توصیه می‌گردد که کسی از اشتباهات خود چندان صدمه‌ای نیندند. آنکه بر اساس وفاداری به عقاید خود دست به عمل می‌زند اصلاً قرار نیست در درستی عقاید خود شک کند، او قرار است با پایمردی آنها را پیاده سازد. به عبارت دیگر، شک و تردید با قاطعیت در عمل نمی‌سازد. آن سوسیالیست، ملی‌گرا یا فاشیستی که مدام درباره‌ی صحت و سقم عقاید خود کنکاش کند، معمولاً کسی است که منفعل است و بسختی می‌تواند دست به فعلیتی جدی بزند. در مورد اعتدال وضع برعکس است. او که به رعایت اعتدال می‌کوشد با تفکر و تفحص در مورد آنچه حد میانه را می‌سازد خود را تا حدود زیادی از آن مصون می‌گرداند که به اشتباه کاری را انجام دهد - او خود مواظب است تا اشتباهی صورت نگیرد. تازه چون چنین شخصی به میانه روی با امور برخوردی می‌کند هیچگاه دست به آنچنان کار خطیری نمی‌زند که اگر اشتباه باشد پیامدهایش غیر قابل رفع و رجوع باشند.

اخوت مسیحایی

نظریه‌ی اعتدال ارسطویی در قرن نوزدهم، قرنی که شاهد تحولات و جابجایی

عظیم اجتماعی و سیاسی بود برویایی نداشت تا بر مبنای آن بتوان نقدی را بر اخلاق اعتقاد نظریه پرداز می کرد. انتقادی اگر طرح می شد، جدا از آنچه که از موضع اخلاق مسئولیت توسط محققینی مثل ماکس وبر صورت می گرفت (۱۵) و بیشتر جنبه ی آکادمیکی داشت، مهر و نشان اخلاق اخوت مسیحایی را بر خود داشت. احساس برادری عامیانه همواره معطوف به صفا و صمیمیت حضور و مصاحبت دیگرانی همچون خود بوده و هست. این احساس آنگاه که رنگ و بوی مسیحایی بخود می گرفت این صفا و صمیمیت مصاحبت را تقدسی غیر اینجهانی و مصون از درگیریهای مربوط بدان می بخشید. در مقابل تئوریهای جهانشمولی که التفات به متحول ساختن ساختار جهان زندگی و سازماندهی نوین زندگی اجتماعی داشتند، این احساس بر قدمت تاریخی و عزت قدسی رابطه ی صمیمی «من و تو» تاکید می ورزید. اخلاق اعتقاد، بطور ساده، با شور اخوت این احساس تضاد پیدا می کرد. نادیده گرفتن پیامدهای کنش برای رهیافتی به روابط انسانی که در هر دیگری «تو» «منی» را می دید اصلاً قابل قبول نبود. برای این رهیافت زندگی انسانی، حال زندگی هر کس که باشد، آنچنان عظمت و شأنی در خود دارد که هیچ باور یا آرمانی هر چقدر هم والا باشد در ورای آن قرار نمی گیرد. ارزشمند و والا در اینجا خود نفس زندگی است، خود وجودی که یک رابطه ی من و تو را سرشار از صفا و صمیمیت می گرداند و نه آنچه که شاید در آتیه زندگی بهتری باشد.

اخلاق اخوت مسیحایی، بهر رو نمی توانست اخلاق اعتقاد را به چالشی جدی فراخواند. این اخلاق عکس العمل انسانهای حاشیه نشین را در مقابل گسترش تمدن مدرن نظریه پرداز می کرد و از تجربیاتی حکایت می کرد که چندان به زندگی مدرن و روابط پیچیده و کارکردی آن ربطی نداشت. دو اندیشمند که بیشتر از هر کس دیگری در طرح اصول این اخلاق نقش داشتند، یعنی لئو تولستوی و فئودور داستایوسکی در حاشیه ی تمدن نواروپایی، در روسیه زندگی می کردند و نه با فلسفه یا علوم اجتماعی بلکه با ادبیات سروکار داشتند. آنها هر دو صفای تجربه ی مستقیم هستی و صفای معنای مفهوم گشته ی جهان را می جستند، صفایی که می دانستند در عالم

واقع دیگر بدست نمی آید و می بایست آنرا در قلمرو تخیل ادبی بازآفرید. این صفا، از قرار معلوم، در همان سرزمین مادریشان، در روسیه، برای مردم بی معنی می نمود، زیرا درست در همانجا بود که شیفتگان تجدد با اتکا به قدرت سازمانده عقاید دستگامند سه انقلاب پیپی سیاسی و اجتماعی را به جامعه تحویل دادند. تا در نتیجه کل ساختار اجتماعی دگرگون شود و هر کس خود را قرار گرفته در عرصه و روابط اجتماعی نو بیابد که در آن کمتر نشانی از روابط شخصی و انسانی دیده می شود.

این تنها در روسیه نبود که گروههای مختلف سیاسی بر مبنای عقاید جهانشمول و دستگامند خود زمینه های زیست اجتماعی و فرهنگی خود و دیگران را بطور اساسی دگرگون می نمودند. در دهه های آغازین قرن بیستم در جای جای اروپا، در ایتالیا، آلمان، اسپانیا و تا حدی در سوئد و انگلستان و در بعضی از مناطق آسیا همچون ایران، چین و ترکیه، جامعه شاهد چنین کوششهایی بود. کوششهایی که در موقعیتهای خاص، مثل آنچه در روسیه و آلمان بوقوع پیوست، فاجعه های عظیم انسانی نیز بار آوردند. در روسیه جناحهایی از بلشویکها آنچنان شیفته ی آرمان سوسیالیستی خود و برقراری نظم جدیدی بودند که در راه برقراری آن نه تنها مناسبات اجتماعی را زیر و رو کردند، بلکه میلیونها نفر را هم به کشتن دادند. در راه اجرای قاطعانه ی برنامه های در نظر گرفته شده و برپایی پروژه های عظیم عمرانی آنها حاضر کردند که با زندگی و جان میلیونها نفر انسان بازی کنند. در آلمان نازیستها به جهان بینی ای که اصلاً جهانشمولی سوسیالیسم را نداشت همین کار را با وسعتی بیشتر در راه برقراری قیومیت قومی و نژادی خود انجام دادند و جهانی را آکنده از درد، بدبختی و مرگ ساختند.

بدیهی است که همه را تب تند مکتب گرایی افراطی نگرفته بود. افراط گرایان معدود کسانی بیش نبودند. مهم اما این بود که با میانه روی و احتیاط کاری نمی شد با افراط در افتاد، با آن فقط می شد با قاطعیت و سرسختی مبارزه کرد. شاید از همین رو بزرگترین دشمنان نازیستها بهنگام پیشروی شان در اروپا سوسیالیستها و ملی گرایان بودند و بزرگترین دشمن بلشویکها را روسهای سفید، دیگر گرایشهای چپ و آنارشیستها تشکیل می دادند. با

اینحال اخلاق اعتقاد در صحنه‌ی اصلی ترک‌تازی خود یعنی در اروپا شکست خورده می‌آید. مبارزه را ترک گفت. این اخلاق با پشت پا زدن به سنجش جوانب مختلف قضایا و افراطی‌گری موازنه‌ی زندگی و اجتماع را بهم زده بود و در نهایت این فروریزی اجزای از هم پاشیده‌ی زندگی و جهان بر سر رویش بود که آنرا از پای درآورد. فاشیسم به ملی‌گرایی، سوسیالیسم استالینی به سوسیال‌دمکراسی و لیبرالیسم به سوسیال‌لیبرالیسم تحول پیدا کردند، چون همگی در غایت جز اینکه دشمن برای خود درست کنند از عهده‌ی هیچ کاری بر نمی‌آمدند.

امکانات وجودی خود: روحیه‌ی مصمم و محکومیت به آزادی

بهر رو، شکست اخلاق اعتقاد در سطح عمومی و سیاسی را نباید شکست کلی آن و بخصوص در سطح فردی یکی گرفت. در این سطح، نوعی روحیه‌ی مصمم یا وفاداری به مبناهای وجود خود، که دهه‌های اولین قرن بیستم از جانب برخی و بخصوص متفکر آلمانی مارتین هایدگر به بحث گذارده می‌شد، نه تنها در دهه‌های ۳۰ تا ۵۰ با بحرانی روبرو نگشت بلکه در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ نظریه‌پردازی شده در تفکر اگزیستانسیالیسم مقبولیت وسیعی مابین روشنفکران و جوانان تحصیل کرده یافت. مفهوم روحیه‌ی مصمم که بار معنایی بازیابی خویشتن خود یا دریافتن اقصای هستی خود را عمل می‌کند برای جانهای خسته‌ای که در اروپای میانه قرن بیستم خود را گمگشته‌ی دریای روابط باز و بی‌در و پیکر اجتماعی توده‌ای می‌یافتند و در خود کسی را جز بکار برنده‌ی نقاب نقش‌های متفاوت اجتماعی و مصرف‌کننده‌ی کالاهای گوناگون نمی‌یافتند سخت جالب و جذاب می‌نمود. هایدگر خود نیز وجود مصمم را وجودی می‌داند که اصالت خویش را بازیافته است. این گونه‌ای از وجود انسانی است که ندای وجدان که منشاء از گناهکاری دارد انسان را بسوی آن فرامی‌خواند. انسان گناهکار است چون موجودی است در افتاده به میان جهان، هستی یافته از عدم و رهسپار عدم؛ او گناهکار است چون که خود مبنای وجودی خویش را تشکیل نمی‌دهد بلکه

خود را پرتاب شده به میان جهان باز می‌یابد. ندای وجدان ندایی است که همین انسان را بسوی خود، بسوی امکانات وجودی زیست خود فرامی‌خواند تا خود را از گمگشتگی در میان دیگران وارهاند، هستی خود را آنگونه که هست بپذیرد و آینده‌ی خود را که به او و فقط او متعلق است رقم زند (۱۶). هایدگر البته از مفاهیم مصمم بودگی و اصالت درکی اخلاقی ندارد. بنظر او انسان از طریق مصمم بودن تمامیت وجود خویش را باز می‌یابد و از آن طریق جهان را به مثابه عرصه‌ی تحقق امکانات خویش باز می‌شناسد. با اینحال این نکته در نظریه‌ی هایدگر مستتر است که اگر فرد نتواند خود را با مصمم بودگی از ورطه‌ی زندگی روزمره‌ی کپ و جنجال با دیگران بودن وارهاند، هستی خود را نمی‌تواند بر عرصه‌ی جهان استوار گرداند.

ژان پل سارتر با استفاده از این آموزه‌ی تئوری رادیکال آزادی فرد را پایه گذاشت و اگزیستانسیالیسم را وجهه‌ای مردمی بخشید. آزادی بنظر سارتر مبنا و اصل هستی انسان را شکل می‌دهد. انسان آزاد است چونکه ذهنیت و آگاهی او که ماخذ تصمیم‌گیریهایش است از عدم منشاء دارد و همیشه در حال فروپاشی در عدم است؛ هرگاه که بخواهی بر آن آگاهی یابی محو می‌شود. انسان اما هراسان از آزادی خویش و آنهمه انتخاب که در زندگی روزمره با آن مواجه است رو بسوی ایمان دروغین به هستی ثبات یافته‌ای می‌آورد (۱۷) و سعی می‌کند بخود بپذیراند که بر مبنای هویت تعیین شده‌ی زندگی می‌کند و از پیش معلوم است که چکار باید بکند. غافل از آنکه او محکوم به آزادی است و مجبور بدانکه در فقدان ذهنیت تعیین یافته‌ی لحظه به لحظه تصمیم‌های معینی را اتخاذ کند و سرنوشت خود را رقم زند. سارتر نیز همچون هایدگر ضرورتی احساس نمی‌کند که کسی توصیه کند که آزادی را پاس بدارد و بر آن مبنا به جهان برخورد کند، چه به نظر او انسان محکوم است که آزاد باشد. (۱۸)

در مجموع، برای هایدگر و سارتر اقتدار و آزادی فرد در تصمیم‌گیری برای تعیین سرنوشت خود غایتی است که جایگزین غایت سعادت زندگی شخصی و حیات اجتماعی می‌گردد. وجود اصالت مند انسانی بنظر آنها در آن نهفته است که انسان خود مصمم و آزاد زندگی خویش را رقم زند. در این رابطه

نیز، بنظر آنها، انسان تفرد خواهد یافت و خود را از خیل دیگران متمایز خواهد ساخت. در آموزش آنها جایی برای اخلاق در نظر گرفته نشده، چون قرار نیست که آینده یا دیگران دارای آنگونه استقلال و اهمیتی باشند که در نظر گرفتن منافع خود را از فرد قرار گرفته در لحظه‌ی اینک و اینجای تصمیم‌گیری طلب کنند. آینده در اینجا بیشتر یا عدم است یا آنچه که کنش لحظه‌ی حال آنرا شکل می‌دهد. دیگران نیز کسانی هستند که انسان باید در تمایز و شاید بی‌اعتنا به آنها زندگی خود را پیش ببرد. با اینحال این آموزش تا آنجا که فرد را در یک مقام غیر معمولی مثالی، اصیل و واقعی فرض می‌گیرد رواج دهنده‌ی نوعی هنجار اخلاقی توجه بخود و بازیابی قدرت و امکانات خود می‌شود.

بر این اساس نیز روشنفکران به آموزشهای هایدگر و سارتر تمایل پیدا می‌کردند. آموزشهایی که ظاهری اخلاقی نداشتند ولی نوعی اخلاق را در خود مستتر داشتند؛ وفاداری به باوری خاص را تبلیغ نمی‌کردند ولی حرکت بر مبنای پایه‌های وجودی خویشتن خود را اصیل و واقعی فرض می‌گرفتند؛ و اگر انسان را پرتاب شده به میان جهان می‌دیدند، او را در عین حال برخوردار از اصالت و آزادی می‌دانستند. با این نظریات بخوبی می‌شد دوران جنگ و یک دهه‌ی بعد از آنرا سپری ساخت: از اخلاق اعتقاد فاصله گرفت ولی به اصول اخلاقی نوی متوسل نگشت، محافظه‌کارانه، در ترس از پیامدهای کنشهای تندروانه با جامعه درنیفتاد و خود را هم خارج از مشکلات و قیود آن یافت.

خود حد نگی داری و بنیادگرایی

عمر این دوره از تاریخ دوران مدرن بزودی بسر آمد. از دهه‌ی ۶۰ تا کنون، شکلگیری اقتصاد جهانی و فرهنگ جهانی شده همه را متوجه ابعاد جهانی پیامدهای کنش فردی گردانیده است. در عین حال گسترگی بی‌حد و کران نظم نوین اقتصادی و سیاسی، برخی از انسانها را بدان سو سوق داده که، دل اقیانوس جهانی شیوه‌ی واحد زندگی و تفکر مدرن، جزیره‌های کوچک

زندگی جماعتی و فرهنگهای خرد مخصوص بخود بیافرینند. اگر گستره‌ی جهان افراد را در تنهایی خود رها می‌گرداند، زندگی در این جزیره‌ها افراد را به هم کیشان، هم مذهبان و هم وطنان خود مرتبط می‌سازد. آنانی که با جهان مدرن بیشتر کنار آمده‌اند و ابعاد فاجعه‌آمیز تحولات جدید را تجربه کرده‌اند، توجه‌شان بیشتر معطوف به جنبه‌ی ازلی حضورشان در جهان می‌گردد. بر عکس، آنانی که به تازگی ناگهان با تجربه‌ی تجدد آشنایی پیدا کرده‌اند و خود را در رابطه با آن تنها و بی‌کس می‌یابند، ترجیح می‌دهند که مامنی را در زندگی اجتماعی و فرهنگ قوام یافته‌ای برای خود بیابند. (۱۹) هر دو گروه اما بدین امر واقف هستند که در خود و برای خود زندگی نمی‌کنند و نمی‌توانند هم زندگی کنند. بر آنها معلوم گشته که وجود و اقتدار فردی تنها در آن حد عینیت دارد که در ابعاد عمومی زندگی معنی پیدا کند.

بهر رو، سپهر عمومی زندگی در دوران جدید وسعت و کیفیت خاصی یافته است. اجتماع جهانی یا حتی در خیلی از مواقع جامعه‌ی ملی که بنوبه‌ی خود جهانی گردیده وجودی انضمامی ندارد که فرد بتواند در چارچوب علایق و منافع آن دست بعمل زند. آن کسی که آنرا بعنوان فضای خیالی کنش خود در نظر می‌گیرد تنها می‌تواند بقوه‌ی حدس و گمان به اثرات کنش خود بر آتیه‌ی خود و زندگی دیگران بیندیشد. بدین خاطر بصلاح چنین کسی است که بطور معین از انجام آنچه که بهرگونه و حتی احتمالاً مضاری برای دیگران و در نتیجه برای خودش دربردارد بپرهیزد و خودحدنگه داری (self-limitation) پیشه گیرد (۲۰) این نوعی احتیاط کاری یا میانه روی است، بدینصورت که فرد از پیگیری صرف خواستها و علایق اینک و اینجای خود برفع دیگران چشمپوشی می‌کند. او در این موقعیت بیشتر به حفظ نظم موجود و عدم ایجاد مزاحمت می‌اندیشد تا تضمین سعادت خود و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند. زندگی اجتماعی و حتی ابعاد زندگی شخصی آنچنان وسیع، پیچیده و غیر انضمامی می‌نماید که او نمی‌تواند در یک آن تعیین کند چه چیزهایی خیر و صلاح آنها را تضمین می‌نماید. خودحدنگه داری زیاده از حد مجرد و واهی است. محدود گردانیدن خود

برای اینکه نظم زندگی جهانیان خدشه دار نشود شاید برای کسی که دارای آچنان قدرت عملی است که می داند اعمالش جهان را متأثر خواهد ساخت اندیشه‌ی معینی را به نمایش بگذارد، ولی برای او که در گوشه‌ای از جهان بحال خود واگذاشته شده، فریب وهم آلودی بنظر می رسد. او که معاش خود را بسختی تامین می کند و دایره‌ی آزادی عملش بشدت محدود است، این فرض را که کنشهای او دیگران را، حتی در سطح غیر نزدیک و ناملموس، متأثر خواهد ساخت اندیشه‌ی تفننی برخاسته از خوشخیالی بحساب خواهد آورد.

اما می توان با فرض فضای خیالی دیگری، به جزیره‌ی کوچک زندگی گروهی - اجتماعی و فرهنگ خاص خود دلخوش داشت و به حفظ آن همت گماشت. مسلماً تجدد در روند انکشاف خود همه‌ی حوزه‌های درهم تنیده و مستحکم زندگی اجتماعی را درهم می شکند: اقتصادها و فرهنگهای ملی در اقتصاد واحد جهانی ادغام می شوند، شیوه‌های خاص زندگی بی حرمت شده و جای خود را به شیوه‌ی یکدست مدرن می دهند، فراوانی انتخاب همه را تشویق به گزینش مذهب، تفریح و ایدئولوژی سیاسی دلخواه خود می کند و در نتیجه انسجام اجتماعات مذهبی و سیاسی تحلیل می رود. یا اینحال هنوز حوزه‌های زندگی گروهی - اجتماعی، هر چند شکننده، اینجا و آنجا وجود دارند و در همین جاست که فرد خود را در همگامی و تعلق خاطر به یک گروه متشکل از افراد نزدیک بخود می یابد. این افراد بیگانگان دور از دسترس نیستند، آشنایانی هستند که نه تنها احوال و موقعیتشان برای فرد معنای معینی دارد، بلکه هر چه بهتر زندگی کنند، متأثر از آن، خود فرد نیز زندگی بهتری خواهد داشت. این موقعیت بصورت داده شده وجود ندارد، انسان باید با «بنیادگرایی» به برقراری آن همت گمارد. روابط شکننده را بزور هم که شده استوار نگه دارد، اعتقاد به مبانی مشترک فرهنگی را تقویت کند و از خروج و طغیان نوآوران و ماجراجویان بر علیه آن جلوگیری کند. با این حساب پیوند و احساس همبستگی زندگی اجتماعی تا حد زیادی جنبه‌ی ساختگی و اجباری پیدا خواهد کرد، ولی بنیادگرایان را راه حلی جز این نیست. آنچه این رویکرد وجودش را بصورت خودبخودی داده شده فرض

می گیرد درعالم واقع وجود خارجی ندارد و نمی توان هم آنرا بر اساس خواست و توافق جمعی پایه گذاشت، چه تجدد و مدرنیسم تا آن حد بز دل و جان مردم اثر گذاشته است که دیگر توافق عمگانی جدی‌ای در این مورد وجود ندارد. (۲۱) بنیادگرایی در واقع چنان شکلی از زندگی اجتماعی را تضمین کننده‌ی خوشی و آسوده‌خاطری می داند که در حال از هم پاشیدن است و حفظ و استحکام آن نیز اقداماتی را طلب می کند که خود نقض کننده‌ی هرگونه خوشی و آسوده‌خاطری است.

قدرت کشش و جذب‌ی مردمی بنیادگرایی در جهان امروز را باید بیشتر ناشی از ضعف هنجار اخلاقی خودحدنگه داری دانست تا ناشی از قدرت و اعتبار خود آن. فضای خیالی کشش بنیادگرایانه هرچند در حال اضمحلال است، اما لااقل از آن نشانه‌های محسوس در دست است و اهمیتش در زندگی انسانها بر کمتر کسی پوشیده است. در عوض فضای خیالی اخلاقی که خودحدنگه داری را تجویز می کند بگونه‌ای مجرد و واهی است که فرض گرفتن آن برای اکثر مردمشکل است. جامعه‌ی جهانی یا جامعه‌ی ملی بین المللی گردیده بعلت گسترگی بیش از حد و اینکه معمولاً برکنار از زندگی عاطفی - احساسی ما قرار می گیرد برای اکثر ما مفهومی نامعین و گنگ است. دشوارتر حتی شاید به تصویر درآوردن این باور باشد که موازنه و نظم این جامعه زندگی بهتر و پرباری را به ارمغان می آورد. در حقیقت تنها آنانکه در مرکز ثقل تحولات جهانی حضور دارند می توانند چنین تصویری را در ذهن خود بپرورانند. به همین خاطر نیز در حالیکه برخی از روشنفکران و فعالین جنبشهای سیاسی و اجتماعی غرب و آمریکای لاتین معتقد به اصل خودحدنگه داری هستند، توده‌ها و بخش مهمی از روشنفکران و فعالین سیاسی و اجتماعی جهان، بخصوص در کشورهای جهان سوم بنیادگرایی را چاره‌ی مشکلات شخصی و اجتماعی خود می دانند.

تلاش در جهت عمومی گرداندن باور به اصل خودحدنگه داری تا زمانیکه جهانی شدن عرصه‌های زندگی و کنش روزمره به واقعیتی مجسم برای مردم تبدیل نشده بی ثمر خواهد بود. تصویری خیالی را نمی توان بوسیله‌ی تبلیغ

و ترویج محض در اذهان عمومی جاانداخت. مهمتر در این رابطه اینست که آنگونه ارتباطی بین انسانها شکل گیرد که هر کس مجموعه‌ی ساکنین جهان یا حداقل شهروندان جامعه‌ی ملی بین‌المللی شده را نه همچون بیگانگان بلکه بسان اعضای اجتماع خودی بنگرد. هم‌اکنون نیز اقتصاد و فرهنگ یگانه‌گشته‌ی جهانی از یکسو و سائل بین‌المللی ارتباط جمعی از طرف دیگر جهانیان را به یکدیگر وصل می‌کنند ولی این ارتباط انسانها را به احوال یا تفرد یکدیگر مرتبط نمی‌سازد، بلکه با مسائل کلی و عام یکدیگر آشنا می‌کند. ما اکنون بیشتر با یکدیگر در قالب تولیدکننده - مصرف‌کننده، کارگر - کارفرما، تصویر پرداز - تماشاچی، موضوع خیر - اطلاع‌یابنده و بالعکس (در تمامی این عرصه‌ها) در تماس هستیم تا بصورت افرادی با خصوصیات و زندگی شخصی معین. شکل گرفتن اینگونه روابط نزدیک و شخصی منوط بدان است که ما از احساسات، تمایلات و نظرات یکدیگر با خبر شویم و این جز از طریق پیشبرد گفتگو و بحث امکانپذیر نیست. گفتگو و بحثی که ما در جریان مسائل و مشکلات شخصی یکدیگر و مسائل عام جهانی قرار دهد متأسفانه امروز کمتر در دستور روز و سائل ارتباط جمعی قرار دارد. این واسطه‌های ارتباطی بیش از آنکه بخواهند ما را در ارتباط با یکدیگر قرار دهند می‌خواهند نقطه نظرات و علایق قدرتهای موجود را بما گزارش دهند.

مراقبت

در اینکه فعالیتهای اجتماعی و شخصی هر فرد، امروزه، پیامدهای جهانی در بر دارد شکی نیست. آنکه در برزیل درختی را برای ایجاد مرتعی ریشه کن می‌کند در روند آلوده ساختن آب و هوا اقصی نقاط جهان نقش بازی کرده است؛ بهمانگونه آنکه در روستاهای آسیا فیلمهای هالیوودی تماشا می‌کند به تقویت هژمونی فرهنگی و ارزشهای طبقه‌ی متوسط آمریکا بر جهان کمک نموده و آنکه در سوئد به لایحه‌ی حفظ نیروگاههای اتمی رای مثبت می‌دهد در حفظ آنچه‌ی می‌کوشد که نقص و خرابی آن زندگی مردم اروپا را - بطور

حتم - با مشکل روبرو خواهد گردانید. این مسائل بهر حال حتی اگر برای همه محرز باشند باز نکاتی محسوس یا به اصطلاح «مسئله‌ی روز» نیستند. برای دهقان برزیلی، پیله‌ور هندی یا کارمند آلمانی «جهانیان» وجود خارجی مشخص ندارند تا حضورشان در جهان برای او امری ملموس باشد. مفهوم جهانیان تا آنجا که دلالت بر توده‌ای انبوه و ناآشنا دارد، چه برای افراد یاد شده و چه برای هر کس دیگر، چیزی بیش از یک ایده‌ی ذهنی نیست. این جهانیان انسانهای خاص و معینی با چهره‌های مشخص و شرح حال شناخته‌شده‌ای نیستند که کسی بتواند آنها را طرف مقابل و تاثیر پذیرنده‌ی پیامدهای کنش خود بحساب آورد.

مهاجرت‌های توده‌ای، تماسها و جر و بحثهای فرهنگی و حتی گسترش فوق‌العاده‌ی محدوده‌ی عملکرد و سائل ارتباط جمعی ملی و بین‌المللی انسانها را چه در سطح جامعه‌ی ملی و چه در سطح جهان بیش از پیش به یکدیگر نزدیک و آشنا می‌کند. این اما با توجه به گرایش گریز از مرکز شیوه‌های جدید زندگی اجتماعی و فرو رفتن در خود و تجربیات شخصی خویش کفایت نمی‌کند. امروزه به اصل اخلاقی‌ای احتیاج است که افراد را به بازشناسی یکدیگر، به عطف توجه به یکدیگر و پیامدهای کنش خویش فراخواند. و این نه با بازگشت به اعتدال و خویش‌انداری میسر است و نه با طرح اصل خودحداگذاری. هنجار میانه‌روی و اعتدال بر این پایه بنیاد نهاده شده بودند که اجزاء زندگی شخصی فرد و حیات اجتماعی یک کل منسجم را می‌سازند که میانه‌روی بهترین شکل سازماندهی این انسجام را خواهد آفرید. در دوران کنونی اینگونه انسجامی امری داده شده نیست و باید آنرا بطور مرتب و پی در پی بازآفرینی کرد. بدین دلیل ما انسانهای مدرن هم انسجام و هم موزون‌ترین شکل سازماندهی آنرا جستجو می‌کنیم. ایده‌ی خویش‌انداری بنوبه‌ی خود حصول خودسامانی و اقتدار بر سرنوشت را منوط به تمرکز تمامی توجه به حضور خود در جهان می‌دانست، چیزی که در جهان امروز که همه‌ی اجزاء آن وجود فرد و اقتدار او را بر خود و سرنوشتش به مقابله می‌طلبد اگر نه غیر ممکن، حداقل بعید می‌نماید. دوره‌ی آن وضعیتی دیگر بسر آمده است که در آن افرادی خاص با استفاده

از فرمانبرداری و سکوت دیگران و تکیه بر امکانات خود علایق و امیال خود را به جهان تحمیل نماید. اصل خودحدنگه داری نیز مبنای حرکت خود را وضع موجود قرار می دهد و از انسانها می خواهد که در ناآگاهی از وضعیت و احوال دیگران از انجام آن اعمالی خودداری کنند که شاید به موقعیت این دیگران لطمه وارد آورد. این خود بنوعی تن در دادن به محدودیت‌های وضع موجود و طفره روی آشکار از آرمانخواهی است.

اصل اخلاقی ای که بخواهد کمرسیهای این سه اصل را نداشته باشد می بایست نه تنها ما را بصورت انسانهای مشخص برای یکدیگر طرح کند بلکه حتی ما را بطور ایجابی مسئول بهروزی یکدیگر و همبستگی جامعه ای متشکل از افراد آزاد بداند. این اصل، به احتمال زیاد می بایست «مراقبت» باشد، مراقبت از خود و مراقبت از دیگران. مراقبت از خود بدان معنا که انسان خود را مسئول فرآیند زندگی خویش دانسته، آنرا بدانگونه اداره کند که هم خود را خشنود از آن یابد و هم همواره بتواند آزاد، رها از قید و بندهای خودساخته ی ذهنی عمل کند. بدینگونه هر کنش اینک و اینجا در پرتو پیامدها و قضاوت‌های بعدی سنجیده می گردد و شخص از آن اجتناب خواهد ورزید که بکاری دست زند که یا پشیمانی او را بهمراه خواهد آورد یا او را در موقعیت‌هایی وارد خواهد کرد که آزادی عملش را محدود گردانند.

مهمتر اما مراقبت از دیگران است. در روابط بهم پیچ خورده ی کنونی رضایت خاطر از زندگی بسختی در فقدان جمع همبسته، همیار و همه دربرگیرنده ای تحقق پذیر است. در این راستا کنش را آنگونه می بایست برگزید که نه تنها محدوده ی آزادی عمل دیگران را محدود نسازد بلکه بدانها کمک نماید که آنطور زندگی کنند که شایسته ی شان انسانی آنهاست و در سمت و سوی تمایل خاطرشان بخشنودی از زندگی قرار دارد. زندگی دیگران را جزئی از زندگی خویش دانستن و فراهم آوردن امکانات برای شکوفایی آن جزئی از این رویکرد است. بدین طریق نیز دیگران تا آنجا که ممکن است به شکل افراد معینی تشخص می یابند. چون ما حضور آنها را درمی یابیم، با مشکلات آنها آشنا می شویم و در جهت حل این مشکلات می کوشیم، آنها بصورت آدمهای مشخص و معینی برای ما درمی آیند. این بی

شک گذشتن از علایق و منافع شخصی خود را می طلبد، ولی این گذشت در مقابل ایفای نقش در عرصه ی باز جهانی و یافتن هویتی مشخص بر مبنای درگیری در حل مشکلات دیگران چندان بزرگ جلوه نمی کند. عملاً، درنهایت انسانهایی اینگونه فعال، درگیر در حل مسائل دیگران و صاحب هویتی مشخص می توانند جامعه ای را در سطح ملی - بین المللی پی افکنند که آفرینندگی و بازآفرینندگی توانان خودسامانی و همبستگی را تضمین نماید.

باز تا زندگی سعادت‌مند شخصی و اجتماع سعادت‌مند ارسطویی راه زیادی باقی مانده است تا طی شود. تجدد اما پیوند بلاواسطه ی ما را با خویشتن خود و با اجتماع بدوی و بومی خود برای همیشه درهم شکسته است. یگانگی قرص و محکم و در نتیجه خوشایند ما با جهان درون و برون اکنون افسانه ای بیش نیست. آفرینش یگانگی نو، اگر هم ممکن باشد، با میانجیگری تلاش هدفمند و پرپیچ و خمی بدست خواهد آمد که همواره در مقابل سیر تحولات شکننده خواهد ماند. این که ما بتوانیم حتی در این موقعیت آرمانی، آگاه از آن همه تلاش بکار رفته و خطرات در راه خود را سعادت‌مند بیابیم احتمالاً بیشتر به طرز نگرش ما به جهان ربط خواهد داشت تا برداشت بلاواسطه ی ما از اوضاع.

- 16- Martin Heidegger, *Being and Time*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 1962, pp. 312-348.
- 17- Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Poclct Books, New York 1956, pp. 567-8.
- 18- Ibid., pp 86-106.
- 19- Alain Tourain; *Critique of Modernity*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 1995, pp. 321-24.
- 20- Zygmunt Bauman; *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA 1993, p. 220. and: Jean Cohen and Andrew Arato; *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, Mass. and London 1994, pp. 356, 403.
- 21- Anthony Giddens; *Beyond Left and Right*, Polity Press, Cambridge 1994, pp. 84-86.

یادداشت ها:

- 1- Aristotle; *Ethics*, Penguin Books, Harmondsworth, 1955, p. 27.
- 2- Ibid., p. 39.
- 3- Ibid., p 55-56.
- 4- Ibid., p. 59.
- ۵- نگاه کنید به: ماجد فخری؛ *سیر فلسفه در جهان اسلام*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۲، ص ۲۰۸
- ۶- محمد بن ذکریای رازی؛ *السيرة الفلسفية*، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۱، صص ۹۳-۹۱.
- ۷- نک. به: شاهرخ مسکوب؛ *هویت ایرانی و زبان فارسی*، باغ آینه، تهران ۱۳۷۲، صص ۱۱۲-۱۱۱.
- ۸- نک به: فرهنگ زجاجی؛ *مهرک ی جهان بینی ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان*، انتشارات احیاء کتاب، تهران ۱۳۷۳، صص ۴۷ و ۶۸-۶۴.
- 9- Charles Taylor; *Source if the Self: The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge Mass., pp 143-198.
- ۱۰- ماکس وبر؛ *اخلاق پروتستان و روح سرمایه داری*، «سمت»، تهران ۱۳۷۱، ص ۱۰۶.
- ۱۱- همانجا، ص ۹۳.
- 12- Immanuel Kant; "Foundation of the Metaphysics of Morals", pp. 244-298, in Kant; *Selections*, edited by L.W. Beck, Macmillan, New York 1988, pp. 278-79.
- ۱۳- در این مورد ماکس وبر از اخلاق غایت نهایی نام می برد. نک به: Max Weber, "Politics as Vocation", pp. 77-128, in: *From Max Weber: Essays in Sociology*, edited with an introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills, Routledge, London 1948, pp. 120-7.
- 14- Ibid., p.121.
- ۱۵- وبر در واقع اخلاق اعتقاد را، در مقایسه با اخلاق احساس مسئولیت در مقابل کنشهای خود، غیر عقلایی می داند. وی به تبلیغ و ترویج این نوع دومی اخلاق نمی پردازد، او تنها آنرا رویکرد عقلانی فرد به کنشهای خود بحساب می آورد. نک به: همانجا، صص ۱۲۲-۱۲۵.

معرفی کتاب

- * سودای مکالمه، خنده، آزادی: میخائیل باختین
- * گزیده و ترجمه ی محمد پوینده
- * شرکت فرهنگی - هنری آرست، زمستان ۷۳

اگر همت اندیشمندانی چون امانوئل لویناس، هانس گتورگ گادامر، مارتین بوبر، پل ریکور و بسیاری دیگر از اندیشمندان معاصر نبود، میخائیل باختین و آثار او امروز چنین مورد بررسی و مذاقه قرار نمی گرفت؛ انسانی که آزاداندیشی فلسفی را با آزادیخواهی سیاسی - اجتماعی همراه کرده است. نیم قرن فعالیت فکری باختین طرح بسیار عظیمی است در زبان شناسی، نقد ادبی و شناخت شناسی. باختین ایام سختی را در زمان حیات خویش از سر گذراند و همین امر گاه مانعی در راه آفرینش فکریش بود. وی سرانجام در تنهایی و تبعید درگذشت. کتاب «سودای مکالمه، خنده، آزادی...» مجموعه ای است از آثار باختین و تفاسیری پیرامون او که به همت محمد پوینده جمع آوری و ترجمه شده است. این کتاب شامل سه بخش است. بخش اول که نگاهی است به زندگی و اندیشه ی باختین از منظر تنی چند از نظریه پردازان غرب و شوروی، شامل سه مقاله از تودوروف و مقاله هایی از رومان یاکوبسن، ژولیا کریستوا، لوسین گلدمن و ژان ایوتادیه است. تودوروف در مقالات خود از زوایای متفاوت به شخصیت باختین می پردازد. یاکوبسن او را در زمینه ی زبان شناسی اجتماعی و نشانه شناسی بطور علمی بررسی می کند. کریستوا

به باختین از دیدگاه پسافرمالیسم می نگرد، اندیشه ی او را نوکانتی می بیند و به پیوند پوزیتیویسم و فرمالیسم اشاره می کند. گلدمن در عرصه ی جامعه شناسی به دیدگاه باختین می پردازد. ژان ایوتادیه باختین را مسیقیم و بدون میانجی اقتصاد در عرصه ی ادبیات بررسی می کند و معتقد است که ادبیات با ساختار اقتصادی - اجتماعی ارتباطی ندارد. بخش دوم شامل گزیده هایی از آثار باختین است: ۱- سخن در زندگی و سخن در شعر، ۲- درباره ی رابطه ی زیربنا و روبنا، ۳- بررسی ادبی امروز ۴- گزیده ای از «یادداشت های ۱۹۷۱-۱۹۷۰» و ۵- گزیده ای از «ملاحظات درباره دانش شناسی علوم انسانی».

سخن در زندگی - سخن در شعر

باختین در این مقاله به دیدگاه های مارکسیستی رایج در روسیه و اروپای غربی (و بیشتر به شیوه درک حزب کمونیست شوروی) پیرامون «سخن» در زندگی و شعر پرداخته است. این نوع اندیشه نه تنها به ادبیات و هنر ضربه می زند، بلکه گاه به مخدوش شدن اثر هنری و بی ارزش کردن آن منجر می شود. وی برآنست که جامعه شناسی تقریباً فقط به مسایل مشخص ناشی از تاریخ ادبیات پرداخته و در هیچ مورد ساختار درونی آثار هنری را با روش خاص آن بطور جدی مطالعه نکرده است. این رویکرد که ادبیات را همپراز با مسایل اقتصادی بررسی می کند، گاه به دو نتیجه ی منفی تنزل کرده است: اولاً اثر هنری را بصورت شیء بتواره کند و ثانیاً ناگزیر شود «دامنه ی پژوهش خود را به نفسانیات آفریننده یا دریافت کنندگان اثر هنری محدود» نماید. (ص ۶۴-۶۳). حال آنکه این تحلیلها نه تنها به شناخت اثر هنری کمکی نمی کنند، بلکه آنرا در کلاف سر درگمی که در نهایت «هدف آن کشف کل در جزء است» (ص ۶۵) دست نایافتنی می نمایند. پدیده ی هنری در کلیت خود نه تماماً کالا است و نه صرفاً ذهنیات آفریننده ی آن. این دو وجه را نمی توان بطور جداگانه بررسی کرد. این نگرش مکانیکی به ادبیات و هنر عموماً در تلقی مارکسیستهای آن دوره وجود دارد و هنر قاعدتاً همانند

فیزیک و شیمی مورد ملاحظه قرار می گیرد، بدون آنکه امکان کشف جنبه های زیباشناختی ادبیات و هنر وجود داشته باشد. هر اثر هنری که نتواند ارتباط میان هنرآفرین و هنرپذیر یا میانجی آن با بستر رابطه را برقرار کند، معنای هنری ندارد. «به همین رو وظیفه بوطیقای جامعه شناختی، درک همین شکل خاص از ارتباط اجتماعی است که در ماده اثر هنری تحقق و تثبیت یافته است.» (ص ۶۵) باختین وظیفه ی خود را در ارتباط با خصلت نمای زیباشناختی، شناخت گزاره ها و ارزیابی و توصیف آنها بعنوان جزئی از زندگی روزانه و فرهنگ شفاهی و متصل کردن آنها به محیط اجتماعی می داند. وی این گزاره ها از سه زاویه متمایز میکند: «۱) افق مکانی مشترک، (۲) شناخت و درک موقعیت و (۳) ارزیابی مشترک» (ص ۶۸) و تجلی آنها را در اشتراک مادی و گسترش ایدئولوژیکنشان می بیند. گزاره ها از خارج بر زندگی تاثیر نمی گذارند، بلکه از درون در آن رسوخ می کنند. وحدت و اشتراک موجودیتی است که گویندگان را احاطه کرده است. ارزیابی ها در این وجودیت ریشه دارند و بیرون از آنها هیچ گزاره ی معناداری موجود نخواهد بود. باختین ضمن انتقاد به نگرش مارکسیستها در عین حال معتقد است «هیچ چیز زیان بارتر از آن نیست که ساختار اجتماعی ظریف آفرینش کلامی را شبیه حسابگریهای کاسبکارانه و وقیحانه ی ناشری بورژوا که وضع بازار کتاب را در نظر می گیرد تصور کنیم. و مقوله هایی مانند "عرضه و تقاضا" را در بررسی ساختار درونی اثر بکار بریم. متأسفانه بسیاریاند "جامعه شناسانی" که نقش شاعر را در خدمتگذاری به جامعه با فعالیت یک ناشر پویا یکی می انگارند. البته در اوضاع اقتصادی بورژوایی بازار کتاب کار آفرینشگر شاعر را "تنظیم می کند"» (۹۱)

درباره ی رابطه ی زیر بنا و روینا

ارتباط زیربنا و روینا در پیوندی جدایی ناپذیر با فلسفه ی زبان است. مارکسیستها در پاسخ به این پرسش که «زیر بنا چگونه ایدئولوژی را تعیین می کند» همیشه به مقوله ی «علیت» متوسل می شوند. این پاسخ نه نادرست،

بلکه عام است. مسئله ی ارتباط زیربنا و روینا را می توان تا حد زیادی در مصالح کلامی روشن کرد و روشن کردن این مسئله ی بسیار پیچیده در عرصه ی ادبیات ناظر است بر اینکه چگونه زیربنا نشانه را تعیین می کند. نشانه و واژگان در روابط سیاسی راه می یابند و در انبوهی از تارهای ایدئولوژیک بافته می شوند و در تمام وجوه مناسبات اجتماعی تنیده می شوند. آنها به ناخودآگاه جمعی ما تبدیل می شوند و به همین صورت در مراوده قرار می گیرند. «مناسبات تولید و ساختار اجتماعی - سیاسی ای که تابع مستقیم این مناسباتند، تمام تماسهای کلامی ممکن میان افراد، تمام شکلها و ابزار ارتباط کلامی را تعیین می کنند.» (ص ۹۷) این ساختار اجتماعی در شرایط متفاوت، تاثیرات متفاوت دارد. شناخت ما از هر دوره ی معین در آثار ادبی بازتاب پیدا می کند، نه در منشاء درک ما از روح زمانه. مسئله بر سر عینیت یابی این روح، یعنی شکلهای ارتباط در چارچوب زندگی و از رهگذر نشانه هاست و باختین آنرا «علم ایدئولوژی» می نامد. بنظر او علیت مکانیستی را در عرصه ی فلسفه ی زبان، آسانتر از هر جای دیگر می توان ریشه کن کرد.

بررسی های ادبی امروز

بررسی ادبیات در مقابل سایر علوم، علمی است جوان و هنوز نیازمند آزمون. ادبیات جزء جدایی ناپذیر فرهنگ است و علم ادبیات در پیوند با تاریخ فرهنگ معنی دارد. باختین در انتقاد به دیگران می نویسد: «گرایش ما به آن است که نویسنده و آثارش را با توجه به روزگار خود او و گذشته بی واسطه اش تشریح کنیم. از فراتر رفتن از زمانه و جدا شدن از پدیده موضوع بررسی وحشت داریم.» (ص ۱۰۹) به همان صورت که متن می تواند جزء جدایی ناپذیر شرایط خودش باشد می توان آنرا بلاواسطه بررسی کرد. همانطور که خیلی از نویسندگان در شرایط خاص خودشان آنچنان شناخته شده نبودند و در شرایط ما شناخته می شوند.

نقد

۶

کیوان آزرَم:

مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ

ش. والامنش:

ملاحظاتی پیرامون فروپاشی جوامع نوع شوروی

گفتگویی با هابرماس:

دیالکتیک عقلانی شدن

حمید هاشمی:

گفتاری در روانشناسی توده ها

ماکس پلانک:

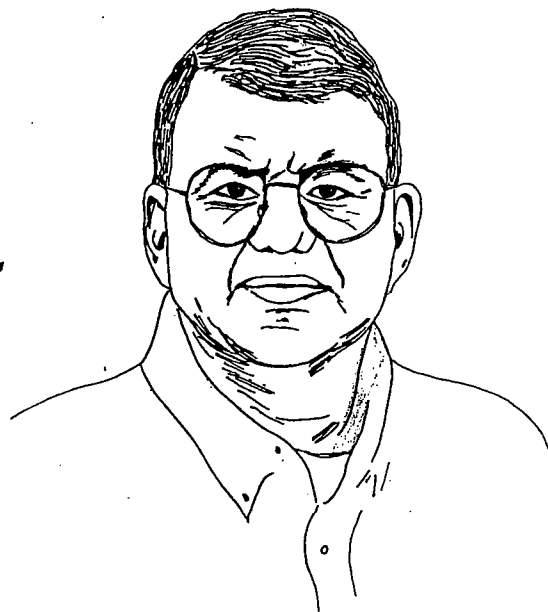
درباره ی ماهیت آزادی

ویژه نامه

به مناسبت

درگذشت

کیوان آزرَم



رفیق و همکارمان عباس مظاهری (کیوان آزرَم) در تاریخ ۱۶ ماه فوریه ی امسال در سن ۴۷ سالگی بر اثر بیماری قلبی درگذشت. علاوه بر پیامهای تسلیتی که ما از سوی دوستان، دوستاناران و خوانندگان «نقد» دریافت کرده ایم - و بنوبه ی خود از ابراز محبت همه ی این عزیزان صمیمانه سپاسگزاریم - ، پیامها و سخنانی نیز در مراسم یادبود او در کالیفرنیا ایراد شد. پیامهای این مراسم که با شرکت اعضای خانواده، بستگان، آشنایان، رفیقان و همزاهانش در زندگی و مبارزه ی سیاسی برپا شد، بعلاوه ی بخشهایی از دو نامه ی کیوان و برخی یادواره های دوستان و نزدیکانش، محتوای ویژه نامه ای است که در این شماره ی «نقد» به این موضوع اختصاص داده ایم. با قدردانی از نشریات «پژواک» و «پیوند» چاپ آمریکا که یاد عباس مظاهری را زنده داشته اند و از «گروه تاتر داروک» که اجرای سه نمایشنامه از چخوف را بنام و به یاد عباس مظاهری آغاز کرده است.

نقد

۷

کیوان آزرَم:

انترناسیونال دوم و بلشویسم

ردولفو بائفی:

مسئله ها و مسئله نماها نزد مارکس

آزاده. ت:

نقش اقشار متوسط جدید در انقلاب ایران

دانیل که رن:

معرفی یک آنارشویست

ولین:

انقلاب ناشناخته

رفیق عزیز سلام:

میل زانته به نگاه طالع رده پوز نام بر ضرورتی که بنده هم در میفاهم خاکستر
آن اینست که من ضرر را جدا از بقیه مینویسم نه از من و نتیجتاً انتقادات را که
بمن می رسد همه شامل من می شود. با این تفاوت که من همه در علم
این افراد که راجع به ما را می گویند. دانی ندانی چقدر این بطیبه لایق
ست عمل بر ضرر در مصداق رفتاری دیگر است. لذا اینها هم بعداً بر اینم بنویسم به سر سر بر اینها هم

از نامه ی کیوان ...

.... اولین مسئله ای که توجه من را جلب کرد درک ارائه شده از رابطه ی
تئوری و پراتیک است. گویا اینکه هر زمانی ما به تدوین نظری می پردازیم
می بایست خود ما در جهت عملی کردن آن اقدام کنیم و بالعکس اگر ما
خود پراتیکی داریم فقط آن زمان است که می توان به جمع بندی آن پراتیک
همت کنیم. در غیر اینصورت تئوری را از پراتیک جدا کرده ایم. من با این
درک از تئوری و پراتیک کاملاً مخالف هستم. این درک رایج از تئوری و
پراتیک است. درکی که بطور مثال در متونی چون "درباره ی پراتیک" مائو
فرموله شده است. درکی که پایه ی انتقاد بسیاری به نشریه ی "نقد" است.
کسانیکه معتقدند که کار "نقد" کاری آکادمیک است و نتیجتاً از مبارزه
طبقاتی جامعه ما جداست. من خود برای سالهای متعددی به چنین درکی
اعتقاد داشتم تا اینکه انقلاب اسلامی روی داد و غیر علمی بودن این درک
آشکار گردید.

بر طبق درک فوق پراتیک موضوعی فردی است. یعنی اینکه تاریخی بودن و
اجتماعی بودن پراتیک نادیده گرفته می شود. و رابطه پراتیک شخصی با
پراتیک تاریخی بشریت رنگ می بازد. زیرا پراتیک ما خود متکی به تئوری و
پراتیک نسلهای قبل از ما است. مسئله دیگر اینکه تئوری خود پراتیک است.
پراتیک صرفاً فعالیتهای ضد رژیمی به شکل اعتصاب و کار در میان طبقه و
غیره نیست. من معتقدم که انتشار "نقد" خود پراتیک بسیار مهمی است هر
چند بعد بسیار محدودی دارد.

امروزه ما پراتیک ۱۵ ساله ی حکومت اسلامی و ۷۰ سال پراتیک سوسیالیسم
روسی را در مقابل خود داریم. آیا ضرورت جمع بندی از این همه پراتیک
شرکت مستقیم ما در این انقلابات است؟ و اینکه آیا وظیفه ما شامل پاسخ

دادن به صدها سوال پیرامون استراتژی و تاکتیک مبارزه نیست؟ آیا می توان بدون یک جمع بندی اساسی از حداقل موضوع اول، با پشتوانه تاریخی صد ساله تاریخ معاصر ایران، اقدام به ارائه یکه "الگوی کار مشخص" قابل اعتبار نمود که منجر به همان شکستهای گذشته نگردد؟ و دوم اینکه آیا مارکسیستهای ایرانی می توانند بدون ارزیابی آنچه نتیجه انقلاب اکتبر روسیه است درک معینی ارائه دهند که قابل اتکا باشد حتی اگر بخواهند برنامه ای حداقل ارائه دهند؟ بنظر من هر دو پاسخ منفی است. و مسئله ی مهم تر اینکه اگر ما اقدام به تدوین الگویی نماییم که قابل طرح و قبول بخشی از چپ باشد این خود مستلزم قبول همان اساس و معیارهای شکست خورده خواهد بود. نه تنها بخش عظیم چپ هنوز بر اساس داده های سنتی حرکت می کنند بلکه خود ما نیز کاملاً بری از آن انحرافات نیستیم و زمانیکه بحث اولیه ای مثلاً در تعریف از حتی مسایل پیش پا افتاده ای مثل "دمکراسی"، "اشکال سازمانی" و یا "رابطه ی مبارزه دمکراتیک و مبارزه علیه مذهب" شکل گیرد آنوقت متوجه خواهیم شد که چه کار بزرگی در مقابل داریم.

امروزه ما دوره ای را طی می کنیم که من بر آن "دوره ی بازنگری" نام می گذارم. حداقل برای من بسیاری از داده های گذشته دیگر حقانیت ندارند. ولی این را می دانم که بدون طی موفقیت آمیز این دوره چیزی جز شکست در انتظار جنبش مارکسیستی و حتی جنبش دمکراتیک در ایران نیست. و هر از گاهی من می بایست این مسئله را به خود یادآوری کنم زیرا از طرفی راه بس طولانی و دشوار است و از طرف دیگر تحت تاثیر حوادث روزمره و التهابات منتج از آن خواست قلبی ام "دست به اقدامی زدن" است. و بدین خاطر می توانم احساسات تمام کسانی را که می خواهند حالا کاری کنند و بر سیر تحولات فعلی تاثیر گذارند درک می کنم. فقط افسوس که بدون وجود درکی روشن از شکستهای گذشته و دورنمایی کلی ما بجایی راه نخواهیم برد.

موفق و پیروز باشید

کیوان

«قلم را لغتی بر وی بگیرانم»

بیهوشی

به مرگ پاسخ داد آری

حالیبا سزاوار مرگ نبود

که مرد عاشق را مرگ سزاوار نبود.

نابهنگام در بگشود

بی آنکه بداند، بی آنکه پیرسد

و بی آنکه مجالی یابد وداعی را، حتی به اشاره ای.

* * * *

ما انبوه یاران در سکوت نشستیم

و صدای دور شدنش را که

آرام و پریشان می رفت

شنیدیم.

..... صدای دور شدن مرد عاشق را شنیدیم.

مهدیجانی

یاد کیوان آزم

در حدود ساعت دو صبح روز جمعه ۱۶ فوریه ی ۱۹۹۶ قلب مهربان و پر عطفوت کیوان آزم از طپش باز ایستاد و قید حیات را رها کرد. همان حیاتی را که او می خواست از بند رها سازد. نوشته اند که در این نبرد نابرابر مرگ و زندگی همه ی ما بازنده خواهیم بود و بالاخره جان باخته. اما واقعا چنین مطلق هم نیست. چرا که خیلی ها مهر خود را بر زندگی زده اند و تا به امروز و فردا جاودانه مانده اند و پس از طی قرون هنوز با ما و در ما زندگی می کنند. می شود گفت که اینان در این نبرد نهایی و نابرابر بر مرگ چیره و پیروز شده اند. اصلا قصد قهرمان سازی ندارم. می خواهم وی را همانطور که بود، همانطور که من می شناختمش، در همان چهارچوب زندگی، در همان محدوده ی حیات بیانش کنم. نمی خواهم بگویم که رفیقمان از زندگی بزرگتر بود، اما مسلما فردی هم نبود که زندگیش به حاصلجمع تک تک ضربانات قلبش محدود گردد. او در محدوده عمر کوتاهش واقعا وجود داشت. او پی برده بود که زندگی همانطور که هست می تواند نباشد. می توان و می شود دگرگونه زیست. او بدین منظور زندگی را آزمایش نمود. او نه تنها از زندگی درس می گرفت بلکه درسی زندگی آموز نیز بود. و این یکی از برجستگیهای بارز شخصیت وی بود. او واقعا در هرکجای این زمین که می زیست نمونه ای از یک شهروند کامل می نمود. چرا که در بعدهای مختلف زندگی حضوری خلاق و فعال داشت. رفیقی ناجی، شهروندی متعهد، روشنفکری روشنگر و مسئول، همکاری کاردان، موفق و مولد و در یک کلام انسانی والا بود.

معتقد بود که آدمی اگر از محیط عبادی اجتماعی بدور باشد از واقعیات ملموس روزمره بی خبر می ماند و بدنبال آن، براحتهی تصویری غیر واقعی و خیالی از اجتماع ترسیم می کند. این می تواند یکی از ریشه های انحرافات گذشته، از جمله ی نظریه ی «انقلابیون حرفه ای»، باشد. بر اساس همین درک تحول اجتماعی را زمانی ریشه ای و رادیکال ارزیابی می کرد که شهروندان عادی جامعه آنرا تبدیل به یک جریان فکری نمایند. به گفته ی یکی از دوستانش شاید اگر همه همچو او بودند، دیگر تحول اجتماعی بی معنا می شد.

من در این قافله ی عمر انقلابیون بسیاری را دیده ام. با نام و بی نام، با بام و بی بام، پیر تا جوان، با تفنگ یا با فرهنگ... ولی هیچکس چون او مرا با استقلال فکری و وفاداری به اصول عقیدتی اش به تحسین و حتی گاه حیرتی تحسین آمیز برنیانگیخته است. بر این جنبه از شخصیت او، رفیق و رقیب تاکید داشته اند و دارند. بی جهت نیست که در مدت زمان کوتاهی، یعنی در فردای مرگش جمعیتی حدود ۱۰۰ نفر در مراسم خاکسپاری وی شرکت نمودند و ۵ روز بعد در حضور جمعیتی نزدیک به ۴۰۰ نفر، با شرکت رفقای از کانادا و اقصی نقاط آمریکا مراسم یادبود وی برگزار شد.

اولین خاطره ی زنده ای که از او دارم حدودا به سال ۱۹۷۴ برمی گردد. او را به عنوان دبیر سازمان آمریکا به من معرفی کردند. خیلی دوستانه دستهای کپش را دور گردنم حلقه کرد و با قهقهه ی بلندی از سقوط رژیم سلطنتی حرف زد. فردای آنروز مقابل سفارت رژیم شاهنشاهی تظاهرات داشتیم. خاطره ی آنروز، پاشنه کوبیدن بر سنگفرش خیابان و هلپله ی شعار سرنگونی رژیم سلطنتی، امروز تصویری زنده و جاندار است. بعد از آن او را دورادور می دیدم. هر از چندگاهی... وقتی که کنفرانس یا تظاهراتی سراسری برپا می شد. او در سطح و رده ی دیگری فعالیت داشت. هنوز با او قاطی نشده بودم.

در سال ۱۹۷۹ و در اوج اعتراضات توده ای در داخل، همراه با همسرش راهی ایران شد. بعدها شنیدم که مثل همیشه همراه جو غالب نرفت و در مقابل انحرافات در سازمانش قد علم کرد. خودش براین روایت کرد که چگونه عده

ای سعی کردند او را بعنوان عنصری حرف ناشنو، منفرد و مهار کنند. ولی او همراه با عده‌ی دیگری از هم نظرانش تشکیلات و گروه دیگری را بنا نهادند. بعدها خودش گفت که در این هنگامه یکی از وابستگان انجمن اسلامی خارج کشور او را شناسایی کرد و لو داد. او را برای بازجویی بردند. اما با پیشگیری هوشیارانه و پوششهای مناسبی که از قبل زمینه سازی شده بود، موفق به گمراه کردن مامورین جمهوری اسلامی گشت.

با علنی شدن و بالا گرفتن بحران چپ، با حس واقعیت تلخ عدم کارایی تشکیلات موجود در سطح جامعه، با بالا گرفتن موج اعدامها... مهاجرت را برگزید و با تحمل مشقت بسیار از طریق بلوچستان و پاکستان ایران را ترک کرد.

زندگی جدیدی آغاز گشت. او اولین قدم را بررسی و جمع‌بندی از گذشته یافت. معتقد بود که انحرافات ما جدا از انحرافات انقلاب اکتبر نیست. تا زمانیکه نفهمیم چه بر سر انقلاب اکتبر آمد، متوجه انحرافات خود نخواهیم شد. یکه و تنها عزم به بررسی، مطالعه و تحقیق نمود. کوله باری از نتایج مطالعاتش را به کول می کشید. در پی یافتن یار و هم نظری می گشت، در دوران ورشکستگی چپ و در زمانیکه همه چیز در حال فروپاشی بود، در حالیکه عده‌ی کثیری راه زندگی خصوصی را پیشه کرده بودند و یا اکثریتی خشک مغز به تکرار گذشته مشغول بودند. بالاخره بعد از مدت‌ها جستجو، در خانه‌ی مرا هم زد. با هم به بحث و گفتگو نشستیم. تبادل نظر کردیم. درهم درکهای همگونی یافتیم. از من خواست نوشته‌هایش را بخوانم و نظر بدهم. خواندم و انتقاداتم را طرح کردم. عمدتاً اینکه: انتقادات او به گذشته بیشتر با تکیه به همان معیارها و ارزشهای گذشته است. فکر کردیم در مسیر بررسی و تحقیق به معیارهای نسبی جدیدی دست می‌یابیم و این ساختار در عین حال ویرایش گذشته نیز خواهد بود. من این امر را تدریجی و تکاملی می‌دیدم، نه یکدفعه.... ملاقاتهایمان مستمر شد. از من خواست تا در نگارش نتیجه‌ی مطالعاتش در مورد ریشه‌های مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ کمکش کنم تا بتواند آنرا بصورت جزوه‌ای انتشار دهد. چند صباحی بعد با نشریه‌ی «نقد» شماره‌ی یک به سراغم آمد. گفت در کتابفروشی شهر

بدنبال کتب جدیدی در مورد شوروی می‌گشتم که به این نشریه برخورددم. بنظرم نشریه‌ی بدی نیست. می‌خواهی آنرا بخوان تا سر آن بحث کنیم. خواندیم و بیانیه‌ی آنرا به بحث گذاشتیم. آنرا نشریه‌ی مثبت و نزدیک به افکارمان ارزیابی کردیم. گفت اگر قبول کنند، نتیجه‌ی مطالعاتم را در همین نشریه چاپ می‌کنیم. این مقالات در شماره‌ی ۶، ۷، ۸، ۱۰ و مقالات دیگرش در شماره‌های ۱۴ و ۱۶ نقد انتشار یافتند. حالا دیگر نقد را نشریه خودش می‌دانست و آرام و قرار نداشت تا کارها بهتر، سریعتر و گسترده‌تر پیش بروند.

بقول یکی از دوستان مثل اینکه چون می‌دانست عمرش کوتاه خواهد بود، می‌خواست که حداکثر استفاده را ببرد و برساند. به همین دلیل همیشه فعال و خلاق باقی ماند. در این مورد فقط به ذکر چند نمونه اشاره می‌کنم.

وقتی که شماره‌ی جدید نقد بدستمان می‌رسید با دقت و شوق دلنشینی به مطالعه و بررسی آن می‌پرداختیم. یکبار با دقت خاصی گفت: نگاه کن توی جلدش خالی است. با شوخی و کنایه گفتم: خوب پس می‌خواستی چه باشد؟ زورکی مقاله‌ای در همان قطع بنویسیم و چاپ کنیم؟! گفت نه پیشنهاد می‌کنم که فهرست شماره‌های قبلی نقد در داخل جلد که خالی است، درج شود. و این فی الواقع در شماره‌ی بعدی نقد عملی شد. جلد نقد را باز کرد و با خشنودی گفت: چه خوب، پیشنهاد من هم قبول شد.

ترتیب برگزاری سخنرانی حمید حمید در دانشگاه برکلی نیز از ابتکارات وی بود. شاید با ذکر این نکته بتوانم جلوه‌ای از شخصیتش را گویاتر کنم. چند روز قبل از آخرین عمل جراحی‌اش وقتی که شنید من نوارهای از برخی بحثهای تئوریک در اختیار دارم، به سراغم آمد و خواست همه‌ی نوارها را یکجا ببرد. گفتم بگذار تقسیم کاری کنیم و حداقل چند تایی آنها پیش من بماند. گفت: نه، من مریضم و این بهترین موقعیت است تا ضمن استراحت به آنها گوش دهم. همه‌ی نوارها را برد و یک روز قبل از عملش با تاکید بر خوب بودن آنها پس آورد. بی‌جهت نیست که اشتیاقش برای دانستن زبانزد بود.

او در ۱۳ سالگی به بیماری «رماتیسم قلبی» مبتلا شد. این بیماری باعث شد

که در طول زندگی اش ۵ بار به عمل جراحی قلب باز تن دهد. شوخی نیست. هر بار باید دریچه های قلبش را تعویض می کردند. شاید چنین شرایط جسمی هر کس دیگری را متمایل به داشتن یک زندگی عادی و «بی دردسر» نماید، ولی در مورد او برعکس بود.

آخرین بار خودش کمی زودتر از وقت معمول به استقبال عمل جراحی رفت تا از شر این نارسایی خلاص شود. قرار بود که دیگر دفعه ی آخر باشد و برای قلبش دریچه ی دائمی بگذارند. عمل ظاهرا با موفقیت انجام شد و به خانه بازگشت. همه خوشحال بودیم. هر روز که به دیدنش می رفتم اصرار داشت که دارم وقت تلف می کنم. بهتر می دانست که بجای عیادت او چند صفحه ای بیشتر بخوانم. سه چهار هفته ی بعد سرمای سختی خورد. با گذشت زمان حالش بدتر شد. وقتی به دیدنش رفتم و نقد شماره ی ۱۷ را برایش بردم خوشحال شد. در حالیکه نیمه دولا راه می رفت مرا به اتاق دیگری برد و چکی به مبلغ ۱۰۰ دلار نوشت تا برای نشریه بفرستم.

چند روز بعد او را فوراً به بیمارستان منتقل کردند. حالش رو به وخامت می رفت. چندی بعد عازم سفری شدم و وقتی برگشتم بلافاصله به او تلفن کردم. برخلاف همیشه خیلی خیلی استقبال کرد و پرسید: «خونه ای؟» گفتم: «آره.» گفت: «بیا پهلوم، میخوام ببینمت.» از این دعوت نابهنگام تعجب کردم. شدیداً خسته بودم. فکر کردم استراحت کوتاهی می کنم و بعد بسراغش می روم. چشم که باز کردم، شب و دیر شده بود. صبح روز بعد ساعت ۹ در اتاقش در بیمارستان بودم. از دیدنش یکه خوردم. شدیداً رنگ پریده و سفید شده بود. چشمانش زرد و پلکهایش خسته و آویزان. لوله های تنفس مصنوعی به بینی اش وصل بود. سعی کردم دستپاچگی خودم را بروز ندهم. ولی زانوانم لرزید. تا به حال این گونه مریض احوال ندیده بودم. دست روی شانهِ هایش گذاشتم و حالش را پرسیدم. گفت بقول خودت «هنوز زنده ام» و پسای ورم کرده اش را برتشک تخت کوبید و به انگلیسی گفت: «and still kicking» (ضرب المثل انگلیسی به معنی اینکه هنوز مشغول لگد زدن به زندگی). گفتم خوب می زنی. کمی از احوالش توضیح داد و اینکه چقدر زود خسته می شود. فردای آنروز مثل همیشه به او تلفن کردم.

پرستار گفت که به بیمارستان دیگری منتقلش کرده اند. نگران تر شدم و تلفنی ردش را تا بیمارستان بعدی تعقیب کردم. بالاخره گیرش آوردم. با تعجب پرسید: «از کجا اینجا رو پیدا کردی؟» گفتم: «جوینده یابنده است.» گفت که باید در قرنطیه بماند. این آخرین باری بود که با هم صحبت کردیم. چند روز بعد عملی ترمیمی روی قلبش انجام دادند. بعد از عمل دیگر هیچگاه کاملاً بهبود نیامد. مخلوطی از سینه پهلو و نارسایی قلبی نظم بدنش را تماماً بر هم زده بود. بطوریکه دستگاه تنفسی، بخشی از قلب و بعدها، حتی کلیه هایش به دستگاه وصل شده بودند. تا اینکه بالاخره قلبش از طپش بازایستاد و آگاه شدن به از دست دادن آن آخرین فرصت خلوت در آن شب خستگی، تا امروز افکارم را شکار می کند. فردای پس از فوتش، در روز خاکسپاری کالبدش را در تابوت بغل کردم، دستهایش را که هنوز جای سوزنهای رویش بود در دست گرفتم و گرنه هایش را بوسیدم و موهایش را نوازش کردم. گرمای خون زندگی دیگر در کالبدش نبود... او درگذشته بود. بهمراه نزدیکان و بستگانش در میان سکوت سنگین و غمبار حاضرین تابوتش را به دل خاک سپردیم.

شاید بدلیل عجز و ناتوانی در مقابل هیولای مرگ و در حالیکه بی اختیار اشک می ریختم یک شاخه گل درشت و خوش عطر مریم را در جیب چپ کتتش به یاد تمام رفقای که دوست داشت و دوستش داشتند گذاشتم. باشد تا این قلم در این جنگ نابرابر هستی و نیستی او را ثبت کند و باشد که این سطور در این کاغذ مچاله شده، روزی همچو او قدرافرازد، تا او را سرمشقی قرار دهیم، تا هستی اش ستایش و نیستی اش را نکوهش کنیم.

یادش گرامی و منش اش پایدار باد!

آوریل ۱۹۹۶

اما، ما فقط عباس مظاهری را از دست نداده ایم. با درگذشت او، کیوان آزرَم هم از میان ما رفته است؛ و فقدان کیوان آزرَم، تنها تنها تر شدن ما کسانی که او را می شناختیم، نیست، هرچند سوگمان عمیق و هراندازه غممان تلخ باشد. فقدان او، خالی شدن یک سنگر است. خاموش شدن شمع یک قلم است. در این سنگر، هزاران هزار رفیق دیگر که او را نمی شناختند و او بنام نمی شناختشان رزمیده اند و می رزمند و با آن شمع، به قدر و همت شعله ی کوچکش، دل هزاران کس دیگر که نمی شناختندش و او بنام و چهره نمی شناختشان، روشن می شد. آن همسنگران و این کسان نیز کیوان آزرَم را از دست داده اند.

کیوان آزرَم، تنها یک نام نبود، نامی ناآشنا بر تارک نوشته ای در دفتری. یک هویت بود. یک شعار بود. یک فریاد بود. فریاد کسی که نخواست «نواله ی ناگزیر را گردن کج کند». کسی که راهش «بزرگو طوع و خاکساری» نبود. کیوان آزرَم انتخاب کرده بود که ساکت نماند و دریافته بود که ساکت نماندن، تنها در دمیدن خود در بوق و کرنای نام و آوازه نیست. او حضور را با پژوهیدن در ژرفا و در برداشتن گامهای بسیار کوچک، اما استوار، معنی کرده بود؛ و به صحنه ی نمایش برشدن را حضوری واقعی، موثر و ضروری در میدان مبارزه نمی دید.

هیچکس جای عباس مظاهری و کیوان آزرَم را نزد ما نخواهد گرفت، حتی اگر به پاس یاد عزیز او، هر چه پرتوان تر در راه تحقق آرمانهای مشترکمان، در راه رهایی انسان از بند سلطه و استثمار بکوشیم. شکوه بی همتایی انسان، و انسانی که او بود، جایش را همواره در کنارمان خالی و یادش را همواره در دلمان جاودان خواهد ساخت.

پیام دوستان و همکاران کیوان آزرَم

در نشریه ی نقد

دوستان عزیز

درگذست عباس مظاهری برای ما، برای همسر و فرزندان، خویشان و دوستان و عزیزان دیگری که عزیزش می داشتند، بی گمان غمی بزرگ است. در دل و جان ما، هر یک به قدر و سهمی که او را می شناختیم و در زندگی یار و همسر و همسفرش بودیم، یادی از او باقی است. یاد لبخندی از سر مهر، یاد تندای ای از سر خشم، یا دستی از نوازش پدران، یاد نگاهی از عطف و عاشقانه، یاد بحثی، جدلی، کشاکشی؛ یاد همسرای سرودی در گرماگرم رزم، یاد شادخواری شبی در گپ و گفتهای رفیقانه، یاد دست در دست یافتنی در خروش و شورش، یاد مشت گره کردنی در برابر دژخیمان. هر یک از ما، به بهره ای که عباس مظاهری را می شناختیم، یادی از او در دل داریم و هر یاد او، اکنون که او دیگر نیست، نیشداری است تلخ و گزنده بر جان ما.

او در طی زندگی سیاسی خود چه در پهنه مبارزات دانشجویی و چه به مثابه عضوی پیگیر و خستگی ناپذیر در عرصه مبارزات تئوریک و عملی جنبش چپ همواره در صف مقدم مبارزه قرار داشت و هرگز از هیچگونه فداکاری در این راه دریغ ننمود.

سادگی، عمق، صراحت و روحیه ی باز و دمکراتیک از خصوصیات بارز شخصیت او بود که تأثیرات خود را در تمام فعالیت‌های خود و اطرافیانش برجای می گذاشت. برای او شناخت حقیقت و بیان آن اهمیت اساسی داشت و بهمین دلیل بدون پیشداوری و بدنبال حقایق در شناخت گذشته، فراگیری و جمع‌بندی از آن برای جهش به آینده ای پیروز بود.

و بالاخره در این روزهای پراکندگی و نابسامانی او همیشه در پی یافتن حلقه های اتصال بوده و خود محرک آن بود. رفیق ما عباس به زندگی عشق می ورزید و از تمام مظاهر زیبای طبیعت، از طلوع خورشید، از سبزی درختان و از شکوفه هایی که فردا به بار می نشینند لذت می برد. افسوس که طبیعت او را از ما گرفت تا بخشی از وجود خود نماید. هر چند او در میان ما نیست ولی حضورش در تمام لحظات با ما خواهد بود.

با درودهای فراوان بر او

پیام رفقای کیوان آرم

در سوئد

خبر کوتاه بود. رفیق عباس درگذشت. این خبر تکان دهنده درد سنگینی بر سینه های ما و خلاء بزرگی در از دست دادن یک رفیق صمیمی در وجود ما برجای گذاشت. همه ی ما دوستان و رفقای عباس بخصوص اعضای خانواده و همسر و فرزندان او از وجود یک انسان متواضع، صمیمی و بی ریا بی بهره شدیم. او از پیش ما رفت تا سفری بی بازگشت را آغاز نماید. سفری بی بازگشت ولی نه بی فرجام. سرک الزاما پایان حیات برای همه ی انسانها نیست. در تاریخ بشری همواره رفتگانی هستند که بواقع زنده اند و رفیق عباس بدون تردید یکی از آنهاست. جسم او بخاک سپرده شد و ما دیگر چهره ی محبوب و خندان او را نخواهیم دید، صدای آرامبخش او را نخواهیم شنید و گرمی دستهای او را لمس نخواهیم کرد ولی او بعنوان یک انسان والا هرگز نمرده است و همواره چه در حیطه ی زندگی خصوصی و چه در قلمرو زندگی سیاسی و اجتماعی برای ما زنده است. رفیق عباس همواره خود را شریک دردها و آمال بشری در کل می دانست و همین خصیصه بارز او را یک همگام پر شور در مبارزات برای آزادی و دمکراسی می ساخت. با درگذشت رفیق عباس نه تنها نزدیکان او بلکه صفوف مبارزین راه آزادی یک رفیق صمیمی و یک مبارز خستگی ناپذیر را از دست دادند. ضایعه ی از دست دادن او بخصوص در این روزهای دشوار دوران افت جنبش دردناکتر و جبران ناپذیر تر می نماید.

پیام یاران کیوان آزرم در کانادا

آن عاشقان شریزه که با شب نزیستند
رفتند و شهر خفته ندانست کیستند
هر صبح و شب به غارت طوفان زدند و باز
باز آخرین شقایق این باغ نیستند

حدود ساعت ۲ بامداد جمعه ۱۶ فوریه ۱۹۹۶ قلب یکی از عاشقان راه انسانیت از کار افتاد. عباس مظاهری (کیوان آزرم)، یکی از دست اندرکاران نشریه نقد، در شمال کالیفرنیا درگذشت. عباس مظاهری بسال ۱۳۲۸ متولد شد؛ در شانزده سالگی برای ادامه تحصیل به آمریکا رفت. در آن سالها همکاری خود را با «گروه دانشجویان و روشنفکران کمونیست (درک)» آغاز کرد. در دهه پنجاه از اعضای فعال گروه «نبرد» (انشعابیون سازمان مجاهدین م- ل) بود. بعد از سی خرداد شصت با اوج گرفتن سرکوب جریانات سیاسی، رفیق عباس مظاهری دوباره تن به مهاجرت داد. در این سالها با وجود تمام مصائب و مشکلات، از شکست و بدبینی، از اینور بام به آنطرف بام افتادنها را دید. نه تسلیم روزگار شد، نه در بند توهماتش اسیر بود بلکه با دیدی انتقادی به زمانه می نگریست و در جهت تغییر روزگار حرکت می کرد. در گذشت رفیق عباس مظاهری را به مبارزان راه برابری تسلیت می گوئیم. یادش گرامی باد.

دوستان و یارانش (در کانادا)

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 آزرم: انترناسیونال دوم و بلشویسم
ردولفو بانفی: مسئله ها و مسئله نماها در مارکسیسم
آزادهت: نقش اقشار متوسط جدید در انقلاب
گفتگوی هابرماس و مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۲

کارل کرش: چرا یک مارکسیست هستم
ش. والانش: شالوده های ماتریالیسم پراتیکی مارکس
مارکس: تزها درباره ی فوئرباخ
ری بامکار: ماتریالیسم

نقد ۸

ش. والانش: نظریه و عقیده
کیوان آزرم: ملاحظات پیرامون انقلاب اکتبر روسیه
میخائیلو مارکوویچ: پراتیک به مثابه مقوله بنیادی
گفتگوی هابرماس با مارکوزه: تئوری و سیاست

نقد ۳

الف. پانی: مبانی ایدئولوژیک انقلاب ایران
جولیت میچل: مروری بر بیست سال فمینیسم
ش. والانش: نقد اسطوره ی کمونیسم کارگری
هربرت مارکوزه: نظریه ی سائق و آزادی

نقد ۹

حمید حمید: آیا مارکسیسم مرده است؟
اسکار نکت: فقر دمکراسی بورژوازی در آلمان
ش. والانش: روشنفکر کیست؟
روبرت کروتس: شکست سیاست توسعه در شرق

نقد ۴

کوروش کابانی: رویکردانی روشنفکران از آرمان رهایی
فرشته انتشاری: مفهوم عقلانیت در جامعه شناسی ویر
ش. والانش: بحران تئوری و بحران چشم انداز تاریخی
یورگن هابرماس: نقش فلسفه در مارکسیسم

نقد ۱۰

حمید حمید: مقوله تبیین در روش شناسی تاریخی مارکس
الیو بلسو: جامعه و دولت در تئوری مارکس
محمود بیگی: علل بحران در سرمایه داری
ارنست بلوخ: مارکس به مثابه ی اندیشمنده 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: درباره مختصات جامعه شناختی ایران
میخائیلو مارکوویچ: مقوله ی انقلاب
ش. والانش: ماهیت سیاسی حقیقت
رومن رمسلسکی: نکاتی درباره روش مارکس در کاپیتال

نقد ۶

کیوان آزرم: مارکسیسم روسی و بحران جنبش چپ
ماکس پلانک: درباره ی ماهیت آزادی
ش. والانش: پیرامون فروپاشی جوامع نوع شوروی
حمید هاشمی: گفتاری در روانشناسی توده ها

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